

קובץ
מנורה בדרום

במה תורנית לבירורי
הלכה ומנהג

גליון ל"ז
תמוז - תשפ"ב

גליהן דהנה"ש שנים

נכתב
ע"י אברכי
אופקים
ותפרח

קובץ מנורה בדרום

לשליחת מאמרים
נא להתקשר לפלאפון:
054-8491733
או לשלוח בדוא"ל למייל:
on.skaly@gmail.com
(לציין: עבור קובץ מנורה בדרום)

י"ל בסיוע מכון גם אני אודך



עימוד ועיצוב



חתימה על עימוד ברמה
054-8451833

לעילוי נשמת ולזכות

מרן הגה"ק רבינו חיים בן עטר זצוק"ל

האור החיים הקדוש

יומא דהילולא ט"ו בתמוז

~~~~~  
**ולעילוי נשמת ולזכות**

**הגה"ק רבי שלמה בן רבי יצחק ועקנין זצוק"ל**

**בעמח"ס בינת שלמה**

**נתבש"מ תמוז תרס"ה לפ"ק במרוקו**

**והועלו עצמותיו הק' לביה"ח שבעידנו אופקים יע"א**

**נדבת החפץ בעילום שמו שליט"א**

יהא רעווא שזכות רבותינו קדושים אשר בארץ תהא למגן ולצינה לו ולכל  
אשר באהלו ויזכו לראות עולמם בחייהם ובכל אשר יפנו ישכילו ויצליחו  
וקרנם תרום בכבוד ויקוים בהם הכתוב "עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה  
מאושד", אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד, אכ"ה.

**יו"ל לעילוי נשמת**

**הרב שלמה ירחי בן שרה ז"ל**

**נלב"ע י"ז בתמוז תשמ"ב**

**ומרת אילנה כרמי בת מזל ע"ה**

**נלב"ע ר"ח תמוז תשע"ד**

**ת. נ. צ. ב. ה.**

**גליון 'מנורה בדרום'**

**יו"ל לעילוי נשמת**

**מו"ר הגאון הגדול**

**רבי בן ציון ב"ר אליהו אבא שאול זל"ה**

**אשר נלב"ע בי"ט לחודש זה שנת תשנ"ח**

**זכותו תגן עלינו**

**אמן כן יהי רצון**

## דבר המערכת

אילו פינו מלא שירה כים, ולשוננו רינה כהמון גליו, ושפתותינו שבח כמרחבי רקיע... אין אנו מספיקין להודות לך יי א-להינו ולברך את שמך מלכנו...

בהתרגשות רבה ובשמחה עצומה אנו שמחים להגיש לבני התורה די בכל אתר ואתר, ובפרט יושבי ארץ הנגב - את גליון ל"ז של קובץ מנורה בדרום - גליון השלוש שנים!

הנה בקושי הרגשנו, וכבר חלפה עוד שנה! ומנורה בדרום חוגגת שלוש שנים!

כמובן בראש דברינו, נודה הודאה עצומה לבורא עולם - ששם חלקנו מיושבי בית המדרש, ולא שם חלקנו מיושבי קרנות וכו' ואף שם חלקנו ב"ה ממזכי הרבים.

ויש לדעת, שעובדה זו שהקובץ יוצא לאור ב"ה תמידין כסדרן זה שלוש שנים - ללא הפסק אפילו של חודש אחד (!), אינה מובנת מאליה כלל וכלל. שהוצאת הקובץ דורשת כל חודש טירחא מרובה מאוד של חברי המערכת [שאף הם כותכים בקובץ בעצמם מדי חודש כחדשון], ואף כרוכה בממון רב - וברור ופשוט שבלא סיעתא דשמיא עצומה, ובלא הזכות הגדולה של ציבור הכותבים והקוראים - לא היה שייך להצליח במפעל זה.

וברור לנו שהסיבה לכך, בין השאר, היא שמנורה בדרום זוכה שיתקיים בכותביה מאמר רבותינו - תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם!

צא וראה, שכמעט שלא קיימים כאלו קבצים תורניים אשר יוצאים לאור ממש מדי חודש בלא הפסקה כלל. שרבים הם הקבצים שיוצאים לעתים מזדמנות - פעם כן ופעם לא, או שיוצאים לאור פעם בחדשיים, או פעם בחצי שנה או שנה וכיו"ב. וחלק מקבצים אלה אף פתוחים לכל אחד מהארץ ומהעולם לכתוב בהם, וגם שייכים למוסדות וארגונים בעלי משאבים.

ללמדך - כמה הדבר ניסי שקובץ שמייצג מסגרת יחסית מצומצמת של תלמידי חכמים, מקהילה בסה"כ לא גדולה כ"כ, ושלא שייך לשום ארגון או גוף רשמי, רק הינו יוזמה פרטית לגמרי - מצליח לצאת מלא וגדוש בד"ת נפלאים מדי חודש כחדשו.

ובאמת, ברוך ה', אנו זוכים ממש כמעט מדי חודש לשמוע מהאברכים הכותבים, כמה תועלת אישית יש להם מהפירסום בקובץ - בין מחמת שהדבר ממריץ אותם כל חודש לחדש בתורה, וכן לסדר הדברים היטב, כי כידוע - לא דומה הכותב ד"ת בינו לבין עצמו, למפרסם ברכים. שהרי המפרסם דברי תורתו ברכים בד"כ משתדל ללשטש הדברים הדק היטב מכל צד ופינה, עד שלא יהיה בהם שום בדיק וסדק, כי יודע שהדברים צריכים לעבור את שבט ביקורתם של הקוראים הרבים, ועל כן יודע שאינו יכול 'לעגל פינות' וכיו"ב.

וכן, תועלת רבה מפיקים הכותבים מכך שע"י פירסום הד"ת ברכים, הם יכולים לפלפל בהם עם ת"ח אחרים - בין בעל פה [שניגשים אליהם אברכים שראו את מ"ש במנורה בדרום, לדבר איתם בלימוד], ובין בכתב מעל דפי הקובץ, ואף מחוץ למסגרת הקובץ.

וכן רבים מהכותבים הקבועים בקובץ, יכולים כבר לקבץ את כל מאמריהם שפירסמו במנורה בדרום - לכדי לפחות ספר אחד - בבחינת קובץ על יד ירכה!

רצינו לציין, שמאחר ששמענו מכמה וכמה חכמים, אשר מעט חוששים מלפרסם דברי תורה הנוגעים ממש להלכה ולמעשה, וכן כאלה שאין זה כ"כ התחום שלהם בתורתנו הקדושה, ומחמת כך נמנעים מלפרסם מדברי תורתם בקובץ, וצר לנו מאוד על כך שיערע חלקם מהקובץ, ואף הציבור הרחב מפסיד מדברי תורתם היקרים - על כן החלטנו במערכת הקובץ, לפתוח הקובץ לפרסום דברי תורה אף שאינם נוגעים ממש להלכה ולמעשה, אלא בכל תחום מתורתנו הקדושה [כמובן שאין הכוונה לדברי אגדה או דרוש, אלא לדברים תלמודיים ועיוניים].

וכמעטנו בשנים הקודמות, כן מעשינו בשנה זו - אחר עשרות שעות של עבודה וסירחא מרובה בלא גוזמא, סידרנו בעזה"י מפתח מפורט לכל המאמרים ומכתבי התגובה שהתפרסמו בקובץ בשנה האחרונה, בצורה מפורטת וברורה עפ"י נושאים, איש על מחנהו ואיש על דגלו, למען ימצא כל אחד חפצו [ותגובות קצרות מאוד שעניינם רק הפניה לעיין בספר מסוים, או הערה מועטת מאוד שאין בה כדי להתכבד - לא נזכרו במפתח].

מחמת גודל המלאכה הזאת, כמעט מן הנמנע שלא תיפול איזו שגיאה או חסר ויתר, ואנו בתפלה שלא תצא תקלה מתחת ידינו, ועכ"פ נבקש מראש את מחילת הכותבים החשובים, אם ח"ו נשמטו דברי אי מי מהם, ואתנו תלין משוגתינו.

וכן נבקש בהזדמנות זאת, את מחילת כל מי שנפגע ח"ו [ונקוה שאין מי שכזה] באיזו צורה שהיא ממה שנתפרסם בקובץ וכיו"ב. וברור שאף אם לעתים נקטו חלק מכותבי הקובץ באילו לשונות חריפים וכיו"ב - אודיתא קא מרתחא להו, ואין כאן כל כונה אישית ח"ו, ואת והב בסופה.

ואחר ההודאה לכורא עולם - נודה כמו כן לכל כותבינו - **חכמי דרומא**, המפארים את קובצינו מדי חודש בחודש בחידושי תורה מתוקים כדבש ונופת צופים, וגם את כותבי מכתבי התגובה מארבע כנפות כל הארץ, המחזקים את קובצנו, וחלקם כבר בני בית בבהמ"ד של **מנורה בדרום**.

וכן נודה לכל המסייעים מדי חודש בחודשו, בין בסיוע **כספי**, ובין **בעצה טובה** והכוונה נכונה לטובת הצלחת הקובץ, ולכל חברי המערכת שעושים לילות כימים וטורחים רבות להוצאת הקובץ.

וכן **לרבני הקהילה** אשר אנו נהנים מהם עצה ותושיה בעניני הקובץ, ועידוד רב לפעילות הקובץ, ואנו אף זוכים מדי פעם בפעם להתכשם מדברי תורתם בקובצנו - אחד המרכה ואחד הממעט.

וכן לידידינו **הרב יוסף אדל שליט"א**, מעמד ומעצב הקובץ מיום הווסדו, שמזכנו בכל חודש לתורה מפוארה בכלי מפואר - אשר אנו זוכים לשמוע מקוראים רבים, שבין השאר מה שגורם ל**מנורה בדרום** להצלחה, הוא מחמת הפאר וההדר שהיא מתפרסמת בהם בכל חודש [וכבר נודעו דברי הגרעק"א המפורסמים בענין חשיבות הדפסת ד"ת בצורה מפוארת - ולמותר להאריך במפורסם]. ע"כ ישלח לו הקב"ה הצלחה בכל עניניו - ברוחניות ובגשמיות, ושנזכה עמו לעוד שנים רבות נעימות וטובות.

וכמובן נודה לאחד ומיוחד, ידידינו וידיד ה' - **הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א**, ר"מ מכון 'גם אני אודך' ומח"ס 'גם אני אודך', 'פרדס יוסף החדש' על המועדים, ועוד ספרים רבים וחשובים, שמלבד שידיו רב לו בעניינים רבים וחשובים של הפצת תורה, ואיהו גופיה תלמיד חכם ידוע, **מסייע בידינו מדי חודש בחודשו** בהוצאת הקובץ לאור, וכן בהפצתו הרבה כל קצוות תכל.

יהי ה' עמו בכל מפעליו, ויחזק ידיו לאורך ימים ושנים, בכריות גופא ונהורא מעליא, ויצליח בכל אשר יעשה - אמן כן יהי רצון!

ונשוב נזכיר ונבקש, מכל הנהגה מהקובץ היוצא לאור בכל חודש, אנא, סייעו בידינו להמשיך להוציא - סיוע כספי שיש בו ממש. ניתן לפנות למערכת הקובץ בענין זה [ובכל שאר העניינים] בטלפון 0548491733 או במייל המצויין בתחלת הגליון.

### ואלו כללי הקובץ:

- ♦ שליחת מאמרים לקובץ ניתנת לאברכים בני אופקים ותפרח. ולמדור תגובות מתקבלים בשמחה ובכרצון מכתבי תגובה אף משאר אחב"י בכל מקומות מושבותיהם.
- ♦ מתקבלים מאמרים הנוגעים לכל נושא בתורתנו הקדושה, רצוי [אך לא חובה] בדברי הלכה, כמובן מלבד דברי דרוש או אגדה, שאף שמעלתם בודאי רבה - לעת עתה אין זו הבמה להם.
- ♦ חובה לכתוב בראש המאמר כותרת ברורה ואת שם הכותב, וכן כדאי לכתוב בתחלת המאמר פירוט קצר של מטרת המאמר. וכן כדאי לכתוב בסוף המאמר מסקנא ברורה או פירוט העניינים העולים מן המאמר [ומומלץ מאוד לחלק את המאמר לפרקים עם כותרות ביניים, וכן עם אותיות לכל קטע - הדבר מקל מאוד על הקוראים, וכן על הרוצה לכתוב מכתב תגובה ולהתייחס לקטע מסוים במאמר].
- ♦ כדאי לדעת - ניתן לקבל בדוא"ל את הקובץ בכל חודש, וכן קבצים קודמים, בשליחת בקשה למערכת. ובס"ד גליונות רבים כבר נגישים בתוכנת אוצר החכמה.
- ♦ הרוצה ליצור קשר עם אחד מכותבי הקובץ ולשאת ולתת עמו [אף ללא כוונה לשלוח תגובה לקובץ] יכול לפנות למערכת ולקבל פרטים. ואם ירצו, יכולים לנסח בסוף מכתב תגובה משותף ולשלחו למערכת הקובץ, ואי"ה יתפרסם בגליון הבא.
- ♦ שליחת מאמרים ותגובות לקובץ מנחם אב - קובץ ל"ח, תתאפשר עד יום ה - כ"ב תמוז. חומר שיתקבל במערכת אחר תאריך זה לא יתפרסם בחודש הנוכחי, וכל המקדים הרי זה משובח [ובחומר שאינו מוקלד יש להקדים כמה ימים לפני כן].
- ♦ החומר המתקבל במערכת צריך להיות מוקלד, וע"כ מאמרים ומכתבי תגובה הכתובים בכת"י רצוי מאוד שישלחו להקלדה ע"י הכותבים, ובכל זאת ישנה אפשרות לשלוח להקלדה דרך מערכת הקובץ בתשלום רגיל של עלות ההקלדה.
- ♦ ומן המותר בפינו לציין שכל חידושי ההלכה הנכתבים בקובץ זה הם על אחריות הכותבים בלבד שרובם לא הגיעו להוראה, וע"כ לא רצוי לסמוך על הנכתב למעשה אלא אחר בירור וליבון הענין היטב, או שאילת מורה הוראה מובהק. ובתפלה ותקוה שלא תצא תקלה מתחת ידינו.

שנזכה בעז"ה לעוד שנים רבות נעימות וטובות,  
 ושיהיה חלקנו מיושבי בית המדרש, וממזכי הרבים,  
 מערכת קובץ מנורה בדרום.





## תוכן העניינים

### גנזי חיים

הרב משה חליוה

מכתב מהגה"צ רבי אריה שכטר זצ"ל למו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי  
זצוק"ל ותשובתו מכת"ק..... יז

הרב משה חליוה

תשובות ממרן שר התורה הגר"ח קניבסקי זצוק"ל בעניני בין המצרים ותשעת  
הימים..... כד

### מאמרי הלכה

הגאון הגדול רבי אביעזר פילץ שליט"א

בגדרי תוספת שביעית ותוספת שבת..... לא

הגאון רבי יהודה טשזנר שליט"א

שני עמודים לנביא..... לז

הגאון רבי ישראל יעקב פינקוס שליט"א

בגדר אמירת הלל במועדות ובמח' הרמב"ם והרמב"ן בסה"מ בזה  
והמסתעף..... מז

הגאון רבי יוסף אביטל שליט"א

פלטה שכבתה בשבת או נגמר הגז, האם מותר להעביר את הסיר  
לשכן..... מט

הגאון רבי אליעזר אינהורן שליט"א

בענין חדוש ה"בית-הלוי" בספירת שבועות (בספיה"ע)..... נד

אם יש דין סעודת מלוה מלכה ביו"ט שחל במוצ"ש ..... קמז

הרב איתי גייסי

בדין טבילה ביום השביעי ..... קב

הרב מרדכי גרינמן

ליקוט דינים בדברים הצריכים חיזוק ..... קלא

הרב קלונימוס גדליה גרינפלד

מאמר א': רכישת תפילין ומזוזות - ידיעות נחוצות ..... קלה

מאמר ב: איזהו מקומן של תגים ..... קמו

הרב צבי משה הלוי דוידוביץ

הלכות מיאון ..... קנה

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

בדין גפרורים ביום טוב אם הם כלי שמלאכתו לאיסור ..... קנז

הרב אהרן וייזר

בדיני טלטול כלי שמלאכתו להיתר ..... קסג

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

התיבה והבימה ומקום עמידת הש"ץ ..... קע

הרב איתמר וינרב

שלא ברכו בתורה תחילה - סימן או סיבה ..... קעז

הרב משה חליוה

תשובות בענינים שונים ..... קפו

הרב נסים אלחנן חן

בענין הרגיל בזיתים [במשנת מרן שר התורה הגר"ח ק זצוק"ל] ..... קפט

הרב אבינעם טאובנר

עניני ברכת נישואין (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל) [ח"ב] ..... קצו

האם מותר להכנס לבית הספק, באופן דאח"כ נפסוק שמותר (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל) ..... רה

בחיוב של האדם שעשה עבירה להפקיע אותה למפרע (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל) ..... רח

הרב יצחק ירחי

ברירה בשני מיני אוכלין ..... ריב

הרב ערן כברה

בענין דיני בשר ועוף מתורבת ..... ריט

הרב אוריאל כהן

פרטים בדין נתינת שרוכים בנעל בשבת ..... רלו

הרב אלישע כהן

בעניין גזירת איסור ספיחין ..... רמד

הרב דביר כהן

הלכות בורר - סוגיא דתורמוסין ..... רמח

הרב אביחיל לוי

בביאור מלאכת זורה ..... רנד

הרב יאיר מינקוס

צורת האותיות ודיניהם ..... רנה

הרב נריה מרציאנו

הסתכלות ושמיעת קול אשתו נדה ..... רעט

הרב און אברהם הכהן סקלי  
קונטרס 'האותיות שאלוני' - בירור מסורת צורת האותיות הספרדית  
[ח"א].....רצו

הרב יוסף חיים עובדיה  
בענין קבלנות בנין ע"י גויים כשהאבנים נעשו בשבת .....שלד

הרב חיים פנחסוב  
תועלת לצדיקים על חשבון אחרים .....שלח

הרב מרדכי פרוש  
כמה הערות בהלכה .....שמו

הרב זאב פרעס  
מקבץ נפ"מ בחקירת חפצא וגברא [חלק ב'] .....שנ

הרב אברהם ישעיהו קשש  
'לאסוקי שמעתתא' - מסכת כתובות .....שנו

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ  
בדין כותב שתי אותיות בשבת .....שפד

הרב שרון שרפי  
בגדרי איסור לבישת כלאים (בביאור דעת השו"ע והפוסקים) .....שיצ

## תגובות הקוראים

מכתב א'  
הרב יוסף אביטבול .....שצמ

מכתב ב'

**הרב אוריאל ראובן אייזנבך..... ת**

הערות בענייני סת"ם ♦ אם חושך הוא מציאות או העדר אור ♦ אם טומאה היא מציאות או דין ♦ בגדרי טבילה

מכתב ג'

**הרב אהרן גבאי..... תב**

מילואים למאמר בירורי נוסחאות בברכת הנותן לשכוי בינה ♦ הערה בנוסח התוספתא שבת לגבי הדחת כלים משבת לשבת ♦ הוספות בענין סיבוב הקערה ♦ בענין מבטא הצד"י

מכתב ד'

**הרב גרשון גולד..... תיד**

תגובות על הרבה גליונות מנורה בדרום

מכתב ה'

**הרב ישראל מאיר ויינשטיין..... תכב**

בענין לא תחמוד ואונאה בהתמקחות

מכתב ו'

**הרב עמנואל מולקנדוב..... תכד**

ההרגשה הנצרכת לענין טומאת נדה דאוריתא ♦ טבילת כלי שרוצה ליתנו במתנה

מכתב ז'

**הרב דוד אהרן סופר..... תכט**

בענין שהנץ החמה נקרא כל זמן שהחמה אדומה

מכתב ח'

**הרב אברהם ישעיהו קשש..... תלא**

זמן שאילת גשמים בזה"ז

**מפתח השנה..... תלה**



# גנזי חיים







הרב משה חליוה  
מז"ס 'ענפי משה' וש"א"ס

## מכתב מהגה"צ רבי אריה שכטר זצ"ל למו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי זצוק"ל ותשובתו מכת"ק

**בס"ד** אנו מפרסמים בזה בפרסום ראשון ונדיר מכתב הנמצא תח"י אשר שלח הגה"צ רבי אריה שכטר זצ"ל למו"ר מרן שר התורה זצוק"ל בשנת תשכ"ו לפ"ק.

הגה"צ רבי אריה זצ"ל מימי צעירותו היה דבוק באהבת איתן במו"ר מרן זצוק"ל ואף זכה ללמוד עמו בחברותא תמידין כסדרן.

**מעבר** לדף השאלות עמ"ס סוטה נמצאו תשובותיו של מו"ר מרן זצוק"ל להשאלות הנ"ל בכתי"ק אשר רשמו למזכרת לעצמו [ועי' בס' תוספי הרא"ש על מסכת סוטה עם הגהות וביאורים אביר יעקב (עמ' רלא), ע"ש].<sup>א</sup>

## המכתב

**בס"ד**

אור ליום ועש"ק לס' שנת "שויתי" לפ"ק

**כבוד** אהובי ואהבי ידיד נפשי האמיתי מאז ומקדם, גדול מרבן שמו ולו דומיה תהלה הגאון רבי שמריהו יוסף חיים שלי"טא עם כל הנלוים אליו הי"ו.

**אחדהש"ט** באהבה עזה! מכתבו קיבלתי ומרוב בושה רציתי לכבוש פני בקרקע כי האמת שאחר כל התירוצים הנמצאים באמתחתי אין זה מן המדה שלא כתבתי לרומעכת"ה, אבל כשם שדנני לכף זכות וכו'. וזו היא הסיבה האמתית לאי כתיבתי על אף שזכרנו לא מש מקרבי מאהבה קדומה על כל הטוב אשר גמלני עד הנה ואשר בעזי"ת עתיד לגמול עמי בלימוד התוה"ק ובהדרכה, אולם כפי שרומעכת"ה כתב שבודאי יש לי מאה תירוצים והאמת כן היא אבל בהיותי מתחשב עתה בתירוצי הנני רואה שהם באמת חלשים, ובלנ"ד אקח עצמי לשמור הבטחתי.

**עצם** הענין כי כשבוע אחר בואי שאלני האדמו"ר מסקווער שליט"א, נו האסט זיך שוין גיזעצט לערנען, ואמר לי שכבר חכה לי מזמן שאכניס קצת רוח חיים בכולל אצלו, ומתחלה נכנסתי במחשבה ללמוד שם סוטה, אבל היות והתחילו לשאלני כל מיני שאלות

א. הזכיות שמורות לרב משה חליוה שליט"א.

במס' שעמדו בה, [בבא בתרא] וראיתי שהיה לי ס"ד שלא כדרך הרגיל ועניתי תשובות המובאות דרך כלל באחרונים קצות וכדו', חלוקים דקים, והי' לי מזה עלי' גדולה לכן קבעתי שיעורים עם כמה מהם ונכנסה בי רוח חיים ורצון לימוד חזק, ושיעורתי בנפשי שכל כוונתכם בלימודי מס' סוטה שאלמד ואם לפי הרגשתי אני כעת לומד יותר טוב ועולה בלימוד בודאי הנני פטור מלימוד סוטה, כן הי' לי קביעות בלילה עם בחור נפלא בלימוד מס' יבמות וגם שם חידשתי יפה, והוא לא רצה בשו"א רק יבמות, והיה לי עוד שעה שעתיים חבר למס' ברכות בתור עסקנות להכניסו בחשקת התורה, עסק שלם של אברך שלקחוהו בתנאי שילמד, והופרע קצת מהשל' בית מחמת בטלנותו וביטל מאוד את כל הכולל לכן לקחתיו באמרי נועם וקבעתי איתו שיעור, והיה לי מכל הנ"ל הרבה הנאה והשפיע מאד טוב על מצב בריאותי חוץ מהרווח העיקרי של עלי' בלימוד, אבל עתה אני מתיישב בליבי שבכ"ז אוכל ליקח זמן ללימוד מס' סוטה כפי שכתב מר, עכ"פ הרמז הראשון לא זכיתי להבין כי בשלמא, יעקב בדברי תוספות ראש עולה בראשית אבל ראשי תיבות הקודמים י א ב ר י ש י ב א, לא הבנתי כוונתכם ובאם יעלה לרצון לפניכם תסבירו לי, עכ"פ בין כך ובין כך בודאי הנני צריך להשתדל בלימוד מס' סוטה כפי האפשר מאד שמחתי לדבריהם היקרים אודות ש"ב הב' הרב ישראל מאיר שליט"א ויהר"צ שיהי חלקי עמכם, אני מרגיש כאן הרבה יותר טוב אבל עדיין אני צריך רפואה ואנא יזכירני לטובה

**ידידו** כנפשו מכבדו ומוקירו ראוי להיות עפר תחת כפות רגליו יהודה ארי' בן חי'.

**ובכדי** לא לצאת בלא ד"ת כלל הנני להעתיק מה שעלה בדעתי במשך הפסח במס' סוטה בתחלתו

**ב' א' רש"י** ד"ה ומותרת בתרומה אם אשת כהן היא, וכמדומני שפעם עמדנו בזה אמאי נקט רש"י ז"ל אשת כהן, ואם היא בת כהן ג"כ אוכלת בתרומה, והאמת אינו כן דהכא אוכלת בתרומה רק באופן שהיא גם אשת כהן, מכיון דאיירי דוקא בנשואה ואם היא בת כהן ואינה אשת כהן אה"נ דאינה אוכלת בתרומה, ולפ"ז אפשר אולי ליישב לשון הרש"י לקמן ה' א' במתני' בד"ה לאכול בתרומה הוא כהן, וקשה הא אף אם אינו כהן אלא בת כהן בתולה שזינתה או הנשואה לישראל ונסתרה ואחר מת בעלה נמי אסורה לאכול בתרומה ואמאי נקט אם הוא כהן [ועי' בהגהות מהר"ב רנשבורג] ואולי י"ל משום דהכא איירי מתני' בנאסרה ע"י שסטתה תחת בעלה, וזה אינו שייך בבתולה בת כהן, ובנשואה לישראל דנאסרת מתרומה דבית אביה לא שייך למימר אסורות, דמשמע דנאסרו עכשיו, והנשואה לישראל אסורה ועומדת היא, אלא שלא הותרה ע"י גירושין משום שזינתה, אבל לא שייך למיתני בה אסורות מטעמא דמתני' דמשמע אסורות בתרומה מחמת שנאסרו על בעליהן,

**רש"י** בד"ה אסורה לביתה מספק, וכן העתיק תוס' בשם הקונטרס אסורה מספק, ותוס' הרא"ש כתב אסורה סתם ולפי האמת צ"ל דודאי ס"ל להרא"ש דאסורה אף מספק דהא ילפינן לה לקמן כ"ח א' מקראי דוהיא נטמאה והיא לא נטמאה דספק אוסרתה כודאי עד שתשתה והא דלא פ' מספק משום דקאי אמתני' דקתני אסורה לביתה ואסורה לאכול בתרומה והא

ילפינן מג' ונטמאה משא"כ ספק ילפינן מקראי אחריני להכי לא הזכירו הרא"ש ורש"י ז"ל רצה להודיענו עצם הדין דאסורה אף מספק,

גמ' שנא' לא ינוח וגו', עי' בהגהות רי"א חבר שהביא מיבמות ס"ב ב' כל השרוי בלא אשה שרוי בלא שמחה בלא טובה בלא ברכה, וזה הוא ר"ת שבט שמחה ברכה טובה, עכ"ל ולכאורה דבריו צע"ג דהא אמרינן לא ינוח שבט וכו' משמע שח"ו לצדיקים לא יהיה ש'ב'ט', ואולי אפשר לומר בדרך דרש דטובתן של רשעים רעה היא אצל צדיקים וממילא טובתן של צדיקים היא לא טובה אצלם, וכשב"א נופל לידי אשה שאצלה תלמוד תורה רעה וכל ענייני העוה"ז טובה ע"ז נאמר לא ינוח שמחה ברכה וטובה של רשעים על גורל הצדיקים, משום שזו היא ההפרעה הכי גדולה עבורם, רח"ל.

הנה כתבתי להרב בצלא-ל שליט"א ע"א האברך מוולדין שהנני מסכים שרומעכת"ה יתן לו כל חודש סך 50 ל"י וכן רציתי לבקשו עוד שלהזקן ר' יהודא ליב יתן עבור חודש ניסן עוד 25 ל"י, ואני שכחתי החשבון מאיזה חודש התחלתם לשלם וכמה נשאר ואתם בהיותכם מסודר בהכל ודאי תזכרו גם זאת ותזכירוני לפני תום הכסף לפחות חודש בכדי שאוכל בעזי"ת לחדש התמיכה,

**עתה** התחלתי מס' סוטה גם מהתחלה ואני עובר גם על תוס' שאנץ והרא"ש וההגהות לאט ואני מקוה שיתוספו חידושים רבים, עכ"פ איני מוחק הישנות, אפילו במקום שבא לי לתקן הלשון, אלא אני מתקן על ניר נפרד, וכשיתוספו לחשבון גדול בלנ"ד אשלח לרומעכת"ה להגיהם ולהחזירם, מעצם נסיעתי אני מאוד מרוצה מכמה וכמה טעמים והרבה מהענינים אשר ליבא לפומא לא גליא ומטעמיהם רציתי ליסע בס"ד התקיימו כפי תקותי ונקווה הלאה לקוב"ה שיעזרנו על כל צעד ושעל לעבדו באהבה וביראה אכ"ר.

**ואף** ע"פ שאיני חושב ח"ו להפסיק לימודי בכולל סקווער מחמת שאני בס"ד ממש לומד שם עכ"פ בלנ"ד יומיים בשבוע נקדיש כליל עבור סוטה וגם כך הזמן הנשאר. רק תתפללו עבורי שיתברך זמני ואקוה שאוכל כל שבוע שבועיים לשלוח חד"ת המשמחים לב בכמות ובאיכות אכ"ר.

**מנאי ידידכם המתאבק בעפר רגליכם באהבה עזה י. א.**

**פ. ש. מבית לבית.**

## **תשובות מרן שה"ת זצוק"ל על השאלות במס' סוטה הנ"ל**

### **תשו'**

**עיקר** השאלה דאסורות בתרומה שייך ג"כ שלא תחזור לתרומת אבי' בגירושי בעלה או מיתתו, אך מש"כ מר נכון דמתני' סתמא מיירי בנשואה ומיירי לענין עכשיו [אך מש"כ דגם בתולה בת כהן נאסרת בתרומה זה אין נכון אא"כ נבעלה לפסול].

**ב)** הרי המשנה מיירי בספק זינתה ולא בודאי ולכן ד' רש"י נכונים אך כיון שהכתוב עשה ספק כודאי בסוטה לכן לא כ' הרא"ש מספק.

ג) האשה נקראת שבט שצריכה להביא שב"ט לאדם וע"ז קאמר שאם השב"ט הזה רשע לא ינוח על גורל הצדיקים (עי"ל כדאמרי' ביבמות זכה עוורתו לא זכה מנגדתו ע"ש)









הש'

צ"ו בלילה האחרון דתקומה ליל ג' אלול תשס"ג אה' דתקומה דלילה או אמתל, זלך זל"ז או שון דאמתל  
 תתא גמי קנעזאדא ואתי לזמן דפסח [אך אל"ז דגמי זקליה דה' רבן נאטיה דתקומה, נס אין נטן אא"ז  
 (נל"ה לנסול)]

ז' דמי העתה מיני חסד ז' צ"ח ולח פקדו' לזמן ד' חסד נטעם זלך כיון לבינתק זלח סוף רובא דמיסא  
 לכן לא ז' בנטלס אסנך  
 (ה' דאספ קראת שדס שלביכ להניא ש"ס לאצמ וזלך קאמר לאח הש"ס חסד רחל לא ינח לא קולו ה' פקדום (ז"ל בלשון)  
 דיוגור כספ צוהלת לא כפד חנקות צ"ש)

הרב משה חליוה  
מזח"ס 'ענפי משה' וש"ס

## תשובות ממרן שר התורה הגר"ח קניבסקי זצוק"ל בעניני בין המצרים ותשעת הימים

### מכתב ראשון

א) בחי' הר"ן רפ"ד דתענית כתב בתו"ד "אבל לארבע צומות לא הוקבעו אלא לאַבֵּל", ע"ש, האם משמע מינה דלא כהר"מ ז"ל רפ"ה מהל' תעניות דנראה מדבריו דהוקבעו הני צומות לעורר הלבבות ולפתוח דרכי התשובה. ע"ש.

תשובה: היינו הך אַבֵּל מעורר הלבבות.

ב) הנוהג לטבול בכל יום או דטובל טבילת עזרא האם מותר לו לטבול בג' תעניות במקוה של מים חמים או דשרי דייקא בצונן.

תשובה: יטבול בנהר.

[הערת בנו הגראי"ש קניבסקי שליט"א - א. ה כוונתו בצונן].

ג) הא דמשנכנס אב ממעטין בשמחה - ראיתי מטין מס' מעשה רוקח דהקשה הא אקדומי פורענותא לא מקדמינן, ויל"ע בזה.

תשובה: היינו הך.

[הערת בנו הגראי"ש קניבסקי שליט"א - א. ה כוונתו דאין כאן אקדומי כי מר"ח אב זה זמן האבלות, קרא עלי מועד וגו'].  
זמן האבלות, קרא עלי מועד וגו'.

### מכתב שני

א) גבי שמחת בר מצוה הנערכת בתשעת הימים האם מותר לחתן בר המצוה ולהוריו אחיו וזקניו ללבוש בגדי שבת.

תשובה: לא.

ב) האם מותר לכבס מטפחות האף בתשעת הימים.

תשובה: מסתבר דמותר.



## **מנורה תש' הגר"ח"ק בעניני בין המצרים בדרום כה**

ג) שו"ע סי' תקנ"א ס"י: יש מי שאומר שהנוהגים שלא לאכול בשר בימים הנזכרים מותרים בתבשיל שנתבשל בו בשר ואסורים בבשר עוף וכו', - מהו הטעם לאיסור אכילת בשר עוף להאי יש מי שאומר.

תשובה: שמהה.









# מאמרים





## הגאון הגדול רבי אביעזר פילץ שליט"א

ראש ישיבת 'תושיה' - תפרח

## בגדרי תוספת שביעית ותוספת שבת

משבת ויוהכ"פ, משום דאיצטריך למשרי "ילדה" יעו"ש].

והנה בדין תוספת שביעית מבואר דהוא רק בחריש שהוא לצורך שביעית, וכלשון הילפותא "חריש של שביעית" [ופרש"י - חריש שיועיל לשביעית], וכן הוא ברמב"ם פ"ג משמיטה ויובל ה"א - עבודת הארץ בשנה ששית שלשים יום סמוך לשביעית. הלמ"מ - מפני שהוא מתקנה לשביעית. ובמשנה ב' דפ"ב דשביעית - מזבלין ומעדרין במקשאות ובמדלעות עד ראש השנה, ובר"ש שם דאע"ג דעידור היינו חרישה דאסורה מן התורה בתוספת שביעית - הכא שרי כיון שעושה לצורך פירות ששית.

וצ"ע לפ"ז הא דמדמי לה בגמ' בראש השנה דין תוספת שביעית לדין תוספת יוהכ"פ שבת ויו"ט, דבדידהו הא פשיטא דמיתסרו גם מלאכות שאינן מכינות לשבת.

ואליבא דר' ישמעאל באמת אפשר דלא יליף שביעית מיוהכ"פ ושבת [אך לשון התוס' דלר' ישמעאל איצטריך הלכתא למישרי ילדה, משמע דגם לדידה דמי דין תוספת שביעית לתוספת שבת. וכ"כ עוד בד"ה כל מקום שנאמר שבות, דאתא לרבוויי שביעית]. אך בדעת ר"ע מבואר להדיא בריש מו"ק דדין תוספת שביעית שווה לדין תוספת

א. א"יש מסכת שביעית - עד אימתי חורשין בשדה האילן ערב שביעית וכו'. ובמשנה ד' יליף רבי עקיבא דין תוספת שביעית מקרא דבחריש ובקציר תשבות דמיירי בחריש של ערב שביעית הנכנס לשביעית וקציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית. ורבי ישמעאל לית ליה הך דרשא, ואמרינן במו"ק דף ד', דלדידה דין תוספת שביעית הוא מהלכה למשה מסיני, וכי גמירי הלכתא דווקא בזמן שבת המקדש קיים דומיא דנסוך המים יעו"ש.

ובגמ' ר"ה ט' עמ' א' פריך ולרבי ישמעאל - מוסיפין מחול על הקודש מנ"ל, ומשני דיליף מקרא דועניתם את נפשותיכם בתשעה מערב עד ערב וכו' כל מקום שיש בו שבות מוסיפין מחול על הקדש, ושוב פריך ור"ע האי ועניתם מערב עד ערב מאי עביד ליה, ומוקי לה בדרשא אחרינא.

ומבואר דר"ע יליף דין תוספת שביעית מקרא דוחריש ובקציר תשבות, ומינה יליף לתוספת שבת יו"ט ויוהכ"פ, ולר' ישמעאל דין תוספת שו"ט ויוהכ"פ יליף מקרא דועניתם, ותוספת שביעית הוא מהלכה למשה מסיני. [וכתבו התוס' שם בד"ה ר"י דלא מצי ר"י למילף דין תוספת שבת ויוהכ"פ משביעית דמהלכתא לא ילפינן, והא דאיצטריך הלמ"מ בשביעית ולא יליף לה

א. על ענין זה זכינו שרה"י שליט"א מסר שיעור בחוה"מ פסח בשנה זו בביהכנ"ס 'קרית ה', ועתה אנו זוכים להדפיס כאן הדברים שכתב בעצמו.

שבת. וצ"ע טובא כנ"ל דהא חלוקים בדיניהם, דבתוספת שבת הא איתסרו כל המלאכות ואילו בתוספת שביעית לא מיתסרו אלא מלאכות שהן לצורך שביעית [דכך כתבו שם התוס' בהא דפריך ור"ע הא ועניתם מאי עביד ביה, דלדידיה ילפינן הכל משביעית].

**וכבר** עמד בזה הטורי אבן בראש השנה והניח בתימא.

**[איברא]** דכבר היה מקום לומר דדין תוספת שביעית אינו תלוי ב"זמן" כלל, וכל עיקרו רק דאסור לעשות במלאכות המועילות לשביעית, אלא דעד שלשים יום נחשב עדיין למלאכת שישית, ולו יצויר שיהא מלאכות שאינן מועילות לששית רק לצורך שביעית - גם מתחלת השנה יאסר.

**אך** זה אינו, דוודאי גם דין "זמן" יש כאן, דהא מן התורה אינו נאסר רק שלשים יום וחכמים הם שהוסיפו לאסור בשדה אילן מעצרת ובשדה הלבן מהפסח, והטעם שאסרו משום דמאז כבר אינו מועיל לפירות ששית וכל תכליתו הוא רק לצורך שביעית, ומ"מ אינם אסורים מן התורה, ומבואר דתרווייהו בעינן, שיבא ב"זמן" התוספת דהיינו שלשים יום, וגם שיהא עבודה הנצרכת לשביעית, וע"ז התימא הנ"ל דאיך ילפינן מיניה שבת ויו"ט דבהו סגי ב"זמן" ואינו תלוי אם הוא הכנה לשבת.

**ומה** דעולה מחומר הקושיות הנ"ל, דקי"ל לחז"ל דכדי לאסור עבודת הקרקע דשביעית לא סגי במה דהוא "עבודת קרקע" וזמן עשייתה הוא בשביעית, אלא דבעי שיהא עליה שם של "מלאכת קרקע דשביעית", ולו יצויר דהיה עושה בשביעית מלאכת קרקע דאין עליה שם של מלאכת שביעית הוה משתרי [אלא דזה לא יצויר, דגם אם חורש לצורך שמינית, מ"מ כיון שהמעשה נעשה

בשביעית שם מלאכת שביעית עלה], וחלוק משבת דבהו סגי מה שהגברא עושה מלאכה בשבת ואין דין שיהא למלאכה שם מלאכת שבת (ואפשר דטעם החילוק דבשבת יסודה משום שביתת ה"גברא" ואילו בשביעית יסודה "שביתת הקרקע", אם כי אין בזה די לחילוק הנ"ל).

**ואשר** ע"כ אף דילפינן לר' ישמעאל דין תוספת שביעית מדין תוספת יוהכ"פ ושבתות - מ"מ אי אפשר לאסור עבודות שאינן לצורך שביעית, משום דאז לית עליה שם ד"מלאכת שביעית" [ולגבי זה לא נתרבה דיהא סגי בשם מלאכת תוספת שביעית], ורק עבודות שהן לצורך עבודת הקרקע דשביעית הן דחייל עלייהו שם מלאכת קרקע דשביעית, ומ"מ נאסרים רק משלשים יום, דקודם לכן אף אם יצויר שיהא בו הכנה לשביעית ושם "מלאכת שביעית" עליה - מ"מ הא לא הגיע "זמן" התוספת והוא שלשים יום וחכמים הם שהרחיבו את זמן התוספת מפסח. [או אפשר דמדרבנן באמת לא בעי "זמן" וסגי בכל מלאכה שיש עליה שם מלאכת שביעית, וכ"מ מתוס' ר"ה ט' עמ' ב', שכתבו דלהכי לא אסרו ליטע מעצרת ורק חרישה אסרו משום שאם באנו לאסור נטיעה - משום שהאילן גדל בשביעית, דא"כ לא יטע לעולם, דהא תמיד גדלי בשביעית, ומבואר כנ"ל דמדרבנן אינו תלוי ב"זמן". ועיין להלן דאפשר דנחלקו בזה ב"ש וב"ה לדעת הירושלמי].

**ובמו"ב** לר"ע שפיר איכא למילף דין תוספת שבת ויוהכ"פ משביעית, אף דבשביעית אינו רק בחרישה שהוא לצורך שביעית, ובשבת מיתסר בכל גווני, והיינו נמי כנ"ל דאנן ילפינן משביעית את עיקר דין תוספת ב"זמן", וממילא כל חד מוקמינן אדוכתיה, דבשביעית דלא סגי ב"זמן"



השביעית, אלא בעי גם "מלאכת קרקע דשביעית" - אינו נאסר בזמן התוספת אלא במלאכות אלו שהן הכנה לשביעית, ובשבת ויוהכ"פ דליכא בהו שום תנאי במעשה, נאסרים בכל אופן כנ"ל.

**וניחא** בזה ליישב דעת התוס' ט' עמ' ב' (ד"ה ומותר) דמדאורייתא שריא נטיעה בתוספת שביעית, ורק חרישה הוא דמיתסרא, והר"ש תמה ע"ז, דכיון דבקרא מפורש איסור זמירה דאינה אלא תולדה דזורע, כ"ש דליחסר נוטע דדמי טפי לזורע, וכיון דתרווייהו מן התורה בשביעית, למה לא תאסר נטיעה בערב שביעית.

**ועוד** תמה הגרע"א בגליון הש"ס, דכיון דלדעת תוס' לא נאסרו כל המלאכות בזמן תוספת שביעית איך ילפינן מינה לר"ע לאסור תוספת בשבת ויוהכ"פ לכל המלאכות, והרי די לבא מן הדין להיות כנדון ולא תאסר בתוספת שבת אלא חרישה והדומים לה הנאסרים בתוספת שביעית.

**ולהנ"ל** מבואר מאד, דבאמת מדין ה"תוספת" ליכא חילוק בין חרישה לשאר מלאכות, ומה דשריא נטיעה אף דהוא דאורייתא בשביעית - משום דלא נתחדש בה הך סברא דתחשב "מלאכת שביעית" ע"י מה שמתגדלת בשביעית, דהכנה לגידול עדיין לא נחשב מלאכת קרקע, ומש"ה שפיר איכא למילף לשבת ויו"ט לאסור כל המלאכות דהא בהו ליכא הך דינא דשם מלאכת שבת וכנ"ל.

**ב.** אך באמת בכל הנ"ל עדיין יש מקום עיון, דכ"ז ניחא לגבי ערב שביעית דכנ"ל איסורה מורכב מ"זמן" האסור ומשם "מלאכת קרקע דשביעית", אבל לגבי מוצאי שביעית דקציר של שביעית היוצא לשמינית נאסר במלאכת קצירה, לא מצאנו הגבלת זמן

ומשמע דנאסר לעולם, ולהנ"ל לו יהא דאמנא אית עליה שם "מלאכת קרקע דשביעית" משום שגדל בשביעית, מ"מ היה ראוי שיהא בו הגבלת זמן וכמו במוצ"ש ובערב שביעית דלא נאסר אלא ל' יום, ולמה זה אסור קציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית - למה יאסר לעולם. [דהא דנאסר קצירה במוצאי שביעית אינו משום קדושת הפירות, אלא מדין עבודת הארץ כמש"כ התוס' ר"ה י"ב עמ' ב'].

**וביותר**, דכתבו התוס' ר"ה ט' עמ' א' ד"ה שהרי, דעיקר איסור חריש בערב שביעית ילפינן ליה מדהוקש לקציר, דמה קציר לתוספת אף חריש לתוספת, והרי לא מצאנו קציר שיהא תלוי בזמן והיכי ילפי מהדדי.

**ועוד** צ"ע דהתוס' פירשו שם בד"ה ור' ישמעאל, דעיקר מה דפריך לר' ישמעאל - דמוספין מחול על הקולש מנ"ל - "עיקר הפירכא היא על מוצאי שביעית, דלגבי ערב שביעית הרי איכא הלכה למשה מסיני, וע"ז הוא דמשני דיליף מיוהכ"פ ושבת, ואיך יתכן דבשבת איכא "זמן" ובשביעית לא תליא ב"זמן".

**ועוד** צריך עיון, דלגבי תוספת שבת משמע מרהיטת לשון השו"ע סי' רס"ב דאינו בגדר איסור מלאכה גרידא אלא הוא מגדר קבלת שבת, ושרשו המשכת קדושת השבת לערב שבת [ולפ"ז מי שנמנע מעשית מלאכה ללא קבלת שבת - לא יצא המצוה דתוספת שבת]. וכן נראה ממש"כ הפמ"ג [הובאו דבריו בבה"ל] דגם אם קבל עליו יותר מזמן המחויב, חייל עליה קדושת שבת ואסור במלאכה מן התורה, ואם עיקר חיובא דתוספת שבת הוא חיוב גרידא דשבתה ממלאכה, מנ"ל להמציא דיש בכח האדם

של קדושה בזמן שהוא חול, וזהו הגדר דמוסיפין מחול על הקודש.<sup>ב</sup>

**ואילו** גבי תוספת שביעית לא שמענו גדר זה דצריך קבלה ושיש בה המשכת קדושת שביעית לזמן שלפניה, ואף אם נימא דמסברא הוא כן דלא שייך קבלת קדושה דשביעית, דשביעית חליא רק בשנה השביעית [או דאין כלל קדושה בזמן, והוא איסורא בעלמא לעשות מלאכת קרקע בשביעית] - מ"מ יקשה כנ"ל דאיך ילפינן לר"ע שבת ויו"ט משביעית [דכנ"ל לא דריש קרא דועינתם]. וכן לר' ישמעאל דמדמי דין שביעית לשבת ויו"ט וכמש"כ התוס' דזהו ביאור הברייתא "כל מקום שיש בו שבות" דאתא לרבות שביעית, ולהנ"ל הא לא קרבו זה אל זה, דבשביעית הוא איסורא בעלמא ואינו תלוי בקבלה, ולא חיילא שום קדושה בזמן הזה, ואילו בשבת ענינו תוספת קדושה מחול על הקודש. [וגם לא מצאנו שיכול להגדיל את זמן התוספת בשביעית כמו שמצאנו בשבת לדעת הפמ"ג הנ"ל].

**ובאמת** גם בשבת גופא יש לעיין דלגבי מוצאי שבת לא מצינו שיהא דין החלתו והמשכת הקדושה וסגי בזה שנמנע

להמשיך עליו קדושת שבת באיסוריה מן התורה, וע"כ דכך קיבלו חז"ל דלא סגי בהמנעות ממלאכה אלא בעי מעשה קבלה [וכן הוא הנוסח בתפילה זכה הנאמרת בעיוה"כ "הריני מקבל ע"ע קדושת יוהכ"פ"] - ובזה חידש הפמ"ג דאחר שנתחדש שיש בכח האדם למשוך קדושת שבת ללפניה, שוב אין השעור מוגבל לחיובו אלא כל שהוא מתחילת השקיעה הוא כבר בכלל דין תוספת שבת זו. [ולפ"ז יש לדון דגם להרמב"ם דליכא דין חיוב תוספת בשבת ולא יליף מיוהכ"פ, מ"מ אפשר דאם קיבל שבת חיילא קבלתו ואסור במלאכה מן התורה, דלגבי זה שפיר ילפינן מיוהכ"פ דיש בכחו להמשיך קדושה, אלא דיקשה עדיין הא דביוהכ"פ גופא אינו נאסר במלאכה אף דנאסר באכילה].

**ועוד** מוכח ממה שדנו הראשונים דאמאי לא יוכל לצאת ידי חובת מצה מבעוד יום בזמן התוספת [ותירוצם דילפינן מקרא ד"בלילה" דבעי לילה דוקא], וכן מהא דאומר אדם קידוש היום מבעוד יום ויוצא ידי חובת קידוש דאורייתא וחובת סעודת שבת ויו"ט, מכל הני מוכח דיש כאן החלה

ב. הנה מה שנקטנו דלדין תוספת שבת לא סגי במה שנמנע ממלאכה אלא בעי קבלה והחלת קדושה על היום, אף כי כן משמעות פשוט לשון השו"ע והפוסקים [לשון השו"ע ס' רס"א סעיף ב' - י"א שצריך להוסיף מחול על הקודש וזמן תוספת בזה מתחילת השקיעה וכו'] רצה לעשותו כולו תוספת עושה רצה לעשות ממנו מקצת עושה וכו'. ובמשנ"ב סקב"א לעשותו ע"י דבור שהוא מקבלו עליו לשם תוספת וכו' - מ"מ יש לדון בזה טובא מדברי הר"ן ריש במה מדליקין שכתב דשעור זמן התוספת לגבי הדלקת הנר - כיון שהוא לכבוד שבת - שעורו קטן משעור התוספת דשאר מלאכות [יעו"ש שביאר בזה הא דדביתיהו דר' יוסף הוה מאחרא ומדלקא א"ל ר' יוסף וכו' סברא לאקדומי וכו'], ואם כנ"ל דהוא קבלת קדושה, הרי לא שייך לחלק במלאכות אחר שכבר נתקדש הזמן בקדושת השבת [ואף אם נימא דמ"מ בעי קבלה כלשון המשנ"ב הנ"ל - מ"מ אין בזה החלת קדושה ודלא כמש"כ. אך בדוחק י"ל דההוא סבא שם דקאמר לדביתיהו דר' יוסף דבלבד שלא יאחר תנן, פליג בזה גופא וסובר דהוא החלת הקדושה].

וכן מעצם שיטת הרמב"ם דפסק בפ"א משביתת העשור דין תוספת ביוהכ"פ לגבי עניי בלבד ולא לגבי פרישה ממלאכה משמע ג"כ דאין בו החלת קדושה, דא"כ לא היה שייך לחלק בין עניי למלאכה, ומשמע דסגי בשביתה ממלאכה בלבד. וצ"ע לפ"ז הנ"ל איך יוצא חובת קידוש היום כ"ז דלא חייל עליה קדושת היום וצ"ע.

קציר של שביעית, ומאי שנא משבת דאסרה במוצ"ש כל מלאכה.

**והעולה** מכל הנ"ל דכדי שיחול דינא ד"תוספת" בעי ב' תנאים, האחד שיהא לו שם "נטפל", ומזה"ט בעי בשבת קבלת הקדושה על עצם היום, ובשביעית כיון דלא שייך בה המשכת הקדושה בעי שיהא חריש שנכנס לשביעית דגם בזה חשיב "נטפל" [מלבד הטעם דבעי "מלאכת שביעית"]. ואילו במוצאי שבת חשיב "נטפל" כנ"ל גם שאין בה ממלאכת שבת וכן אין בה קבלת קדושת שבת, דאחר שכבר היתה השבת יכול להחשב כנטפל גם אם אין מחיל קדושה על היום. ומ"מ בשביעית נאסר רק קציר היוצא משביעית, מחמת טעם הנ"ל דבעי שיהא על המלאכה "שם" של "מלאכת קרקע דשביעית" וכמש"נ.

**ולפ"ז** אפשר דגם שעורא דשלשים יום קודם השביעית הוא משום דיותר מכאן אי אפשר להחשיבו כ"נטפל", וניחא ממילא הא דבמוצאי שביעית אין הגבלה של "זמן" משום דאחר שכבר נהגה שביעית, שפיר נחשב כנטפל בלא הגבלת זמן כל שהוא קציר של שביעית.

**ועדיין** צריך ביאור מה דבע"ש לדעת הרא"ש לא סגי במשהו ובעי שעור (ובבה"ל סי' רס"א כתב דלא נודע שעורו אך אינו יותר מ"ג דקין ושלש) ואילו גבי מוצ"ש מבואר כנ"ל דסגי בשעור זמן דאיכא

ממלאכה, ומאי שנא הכנסת השבת מצאת השבת [ובסימן רצ"ג מבואר דבעי ג' כוכבים רצופים וכתב המשנ"ב בסק"ה - דהוא משום תוספת שבת<sup>3</sup>].

**והנה** מעצם לשון חז"ל דקרו לה "תוספת שבת" ו"תוספת שביעית" - משמע דשורש דינה להיות תוספת, והיינו דהיא באה כנטפלת לשנה השביעית ונטפלת לשבת ויוהכ"פ, ובה אפשר דחלוק דין שבת מדין שביעית, דבשבת כיון דיסודה כנ"ל החלת קדושת השבת על יום החול, אית ליה שם "נטפל" גם אם אינה מלאכת השבת, אבל בשביעית כיון דלא שייך בה החלת קדושה שוב לא שייך שתטפל לשביעית קודם שבאת שביעית, דכיון דאין כאן חלות דינים והך מעשה פרישה בעלמא אי אפשר שתחשב להיות טפילה למה שעדיין לא היה, ולזאת בעינן שיהא חריש הנכנס לשביעית דאז אית ליה שם "נטפל" מצד המלאכה כיון שהיא באה כהכנה לעבודת הקרקע דשביעית.

**ובזה** ניחא הא דבמוצאי שבת לא בעי שום החלת קדושה, משום דאחר שכבר היתה וחלה השבת שפיר חשיב כנטפל גם בלא שיחול שם קדושה על הזמן, דרק קודם השבת הוא דבעינן קבלת קדושה כדי שיחשב כנטפל.

**ומ"מ** עדיין צריכים ליסוד הנ"ל דאיכא דינא ד"מלאכת קרקע דשביעית", דאל"כ לא נדע דאמאי בעי במוצאי שביעית שיהא

ג. במה שנתקשנו דמאי שנא מוצאי שבת דלא בעי קבלה ואילו בערב שבת הוא מדין קבלה והחלת קדושה על הזמן, הראוני דהמג"א בסי' קפ"ח הביא דעת הפוסקים דבחל ר"ח במוצ"ש וגמר סעודתו במוצ"ש כל שלא עברה שעה ורביע מהלילה הוי מתוספת שבת ואומר רצה ולאחמ"כ אומר יעלה ויבוא, הרי דנקטו דגם במוצ"ש יכול להוסיף בקדושה, אך המג"א דחה דרק בערב שבת אמרינן כן [משום דלדעת ר"י הוי לילה מפלג המנחה משא"כ במוצ"ש דסגי במשהו, וצ"ח להחיא דכוכבים רצופים]. ונראה דנקטו דגם במוצ"ש הוא תוספת בקדושת הזמן אלא תחלקו בשיעורו. וצריך עיון גדול בכל הנ"ל.

התוספת דשדה האילן, דלב"ש חורשין כל זמן שהוא יפה לפרי [דהוא לצורך פירות ששית] ולב"ה עד עצרת, ולא נתבאר במשנה זמנו של מי קודם. ובירושלמי דפריך דא"כ מצינו ב"ה לחומרא, ע"כ דנקיט דזמנן של ב"ה קדים לב"ש, והיינו אף שהוא יפה לפרי ס"ל לב"ה דאין חורשין, ובתרוצו דהירושלמי דבשנה שאין הליחה מצויה קדים זמנו דב"ש משום דגם קודם עצרת כבר אינו תועלת לפרי, ומבואר דלב"ש ליכא דין "זמן" כלל בדין תוספת שביעית. והיינו כמוש"נ דאף דמן התורה לא סגי במה שהוא מועיל לשנה השביעית ובעי גם שיהא בזמן התוספת דהיינו שלשים יום, מ"מ חכמים שהחמירו לאסור מקודם זהו גדר איסורם, דכל שהוא תועלת לשנה השביעית נאסר.

**אך** לב"ה דמתירים עד עצרת גם בשנים שאין הליחה מצויה אף שאין בה כבר תועלת לפרי, לכאורה מוכח דלדידהו תיקנו חז"ל דין תוספת שביעית התלויה בזמן בלבד וכמו לגבי שויו"ט ויוהכ"פ. וצ"ע א"כ מה זה שחילקו בין שדה האילן לשדה הלבן - ואפשר דהוא מדין לא פלוג גרידא. ועדיין צ"ב בכל הנ"ל.

בין מפורזין לרצופין. [שוב מצאנו בספר תוספת שבת שכתב דשעור התוספת כשעור הזמן שיש בין כוכבים רצופין למפורזין שזהו שעורו במוצאי שבת וה"ה בתחלת השבת].

**ובן** צ"ע למה נשתנה שביעית דלא סגי בתוספת בשעור זה ובעי שלשים יום - ובזה אפשר לומר דלגבי שנה שערו חכמים דאין לה חשיבות עד שיהיו שלשים יום, משא"כ לגבי שבת שהוא יום אחד סגי בתוספת הנ"ל. [דמה שכתבנו לעיל דקודם שלשים לא חשיב כנטפל מתיישב רק הא דלא בעי יותר משלשים אבל לא נתיישב אמאי לא סגי בפחות, אם לא כנ"ל - דלגבי שנה אין חשיבות לפחות מל' יום].

**[איברא** דבתוס' מו"ק ד' עמ' א' כתבו דלר"ג דלית ליה תוספת שביעית ויליף לה משבת דלפניה ואחריה מותרין, אה"נ דגם בשביעית בעי תוספת כ"ש כמו בשבת אלא דלא בעי ל' יום, הרי דדימה דין שביעית לשבת לגבי זמן התוספת, אך לר"ע דיליף שביעית משבת צ"ל כמוש"כ]. ועדיין צ"ע בכל הנ"ל.

ג. והנה נחלקו ב"ש וב"ה בשעור זמן



הגאון רבי יהודה טשזנר שליט"א

דומ"צ 'קהל עדת חרדים' אופקים

## שני עמודים לנביא

דהוא בכלל עת לעשות לה', שקשה לכל צבור לכתוב נביאים בקלף כדן, אבל בודאי הציבור שהיכולת בידם, יש להם לכתוב נביאים כדן, ובפרט בימינו שמפוזרין הרבה כסף על תכשיטי בית הכנסת שאין נחוץ כל כך, וכוונתם לשם שמים כדי לקיים 'זה אלי ואנוהו', בודאי מצוה להתנאות בכתיבת נביאים הקדושים, עכ"ל.

ג) אמנם דא עקא איך צריך לכתוב הנביאים. דהנה בספר תורה יש לנו מסורת די ברורה איך לכתוב, אבל בנביאים, שדורות רבים לא כתבו אותם, אין מסורת ברורה. ואף שהמנחת שי (שהוא אחד מהמקורות החשובים בכתיבת ס"ת במלא וחסר וכדו'), כתב פרטים רבים גם על נביאים וכתובים, מ"מ לא השלים המלאכה בזה, ואין לנו מסורת ברורה. וספרי הדפוס אינם מדויקים היטב ויש הבדלים בין הדפוסים השונים (ואין עניננו כאן בזה).

ד) והנה בגמרא בבא בתרא (י"ג: - י"ד:). איתא שלספר תורה עושים שני עמודים, אחד בכל צד, אבל לספרי נביאים עושים רק עמוד אחד. ונחלקו המפרשים בזה. דעת רש"י ע"פ הגירסא שבגמרא לפנינו, שהעמוד בנביא הוא בתחילתו, ונגלל מתחילתו לסופו, אבל התוספות שם הקשו כמה קושיות על זה והפכו הגירסא, ולדעתם העמוד בסופו, ונגלל מסופו לתחילתו (כמו שאנו נוהגים במגילת אסתר).

ה) היד רמ"ה (בבא בתרא שם, אות קע"ו) אחר שהביא הסוגיא וביארו, סיים:

א) מימות משה רבינו תיקנו לקרות בתורה בשבתות ובימים טובים ובעוד ימים, ובזמן חז"ל תיקנו גם להפטיר בנביא בשבתות ובימים טובים. קריאת התורה קוראים מתוך ספר תורה כשר הנכתב על קלף כדן, אבל את ההפטרה קוראים ברוב המקומות מתוך חומש נדפס, ולכל היותר מתוך נביא או תנ"ך נדפס.

ב) והמשנה ברורה (סימן רפ"ד ס"ק א') הביא, שכתב הלבוש, תמהתי על שלא ראיתי נוהגין לכתוב ההפטרות כדן ספר, כי היה נ"ל שאין יוצאין כלל בקריאת ההפטרה בחומשים הנדפסין כיון שאין נכתבין בכל הלכות הס"ת או מגילה. והט"ז ומ"א יישבו המנהג וס"ל דאף שהוא ע"י דפוס וגם על הנייר ושלא בגלילה מותר לענין זה. ומ"מ דעת המ"א דצריך לקרות ההפטרה מתוך נביא שלם הנדפס ולא מתוך הפטרה לבד הנדפסת בחומש, וכן ג"כ דעת הא"ר ע"ש.

וסיים המ"ב: ומ"מ אם אין להם רק הפטרה הנדפסת בחומש יש לסמוך להקל שלא לבטל קריאת הפטרה, אך לכתחילה בודאי ראוי ונכון שיהיה לכל צבור נביאים שנכתבין בקלף כדן, שאז גם השמות נכתבים בקדושה, משא"כ כשהוא על הנייר הנדפס. וכן הנהיג הגר"א בקהלתו וכעת נתפשט זה בהרבה קהלות ישראל ואשרי חלקם.

והוסיף בשער הציון (ס"ק ד) דבעיקר הדין יש לדבר בזה הרבה, עיין באליה רבה, ומיהו אין למחות ביד הנוהגין להקל,

כדעת התוספות שהעמוד בסוף הנביא, ונגלל מסופו לתחילתו.

(ז) באליה רבה על הלבוש הנ"ל (סק"ג) הביא שכתב המלבושי יום טוב: וחדשים מקרוב באו כותבין הפטרות לבד (היינו ספר אפטרותא, שכל ההפטרות כתובים על קלף בגלילה), וטועים שלא הועילו כיון שאין ספר שלם, וגם עושין ב' עמודים, ואנכי תיקנתי עמודיה בק"ק פרא"ג שלא יהא רק [עמוד] אחד, דבבא בתרא דף י"ג [ע"ב] הקפידו שלא לעשות רק אחד לנביאים, עכ"ל.

(ח) וכן בערוך השולחן (סימן רפ"ד סעיף ו') כתב בסוף דבריו: ובלטא יש הרבה מקומות שכותבין נביאים שלימים וכו'. וכך חובתינו וכך יפה לנו. אלא שיש להזהירם שלא לעשות שני עמודים כבס"ת, אלא עמוד אחד, דכן אמרינן שם בב"ב [ט"ו]. ע"ש [וכ"כ הא"ר], עכ"ד.

(ט) וראה רש"ש (בבא בתרא דף י"ג:) שם שכתב (בד"ה וכן בין כל נביא לנביא) בתו"ד: ראיתי נביאים כתובים בקלף מכותבי סת"ם דעירנו, אשר בראשו וסופו כדי לגול עמוד ונגלל לאמצעיתו. וזה טעות כי לפי העולה מסוגיית הגמרא וג' התוס' והפוסקים, צריך שיהיה נגלל לתחילתו, ויהיה בו כדי לגול היקף, ועי' בשו"ע או"ח סי' תרצ"א ס"ב ובט"ז והגר"א שם, עכ"ל. [דהיינו שלנביאים האלו היו שני עמודים וטען שזו טעות, כי לנביא צריך רק עמוד אחד ע"פ סוגיית הגמרא].

(י) אמנם מקור הדברים הוא במעשה רב (הנהגות הגר"א, סימן קל"ו), וז"ל: הפטרה בניגון וטעמים מנביא נכתב בגליון כס"ת עם עמודים, עכ"ל. ומפשטות הלשון נראה שהכוונה לשני עמודים. ורבים תמהו על דבריו מהגמרא בבא בתרא הנ"ל שמוכח

נמצא עכשיו שכל הספרים כולן, אחד ספרי נביאים ואחד ספרי כתובים, ואפילו המדבק תורה נביאים וכתובים כאחת נגללין לתחילתן. ודוקא בגוללן להניחן, אבל אם היה גוללן על מנת לחזור ולקרות בהם במקום שפסק, גוללן למקום שפסק. לפיכך צריך לעשות להן כדי עמוד בתחילתן וכדי היקף בסופן. בד"א בשאר ספרים, אבל ס"ת לעולם נגלל לאמצעיתו כלומר, למקום שפסק, ועושה לו שני עמודים אחד אילך בתחילתו ואחד אילך בסופו.

[היינו שהכריע - דבגולל נביא, להניח העמוד בסופו ונגלל לתחילתו, אבל כשלומד בספר, העמוד בתחילתו, וגולל עד המקום שלומד בו, והשאר גולל בלי עמוד בתוכו].

(ו) והמאירי (בית הבחירה שם) כתב: כל הספרים נגללין גלילה אחת לבד כדרך שאנו עושין במגלת אסתר וגלילתן מסופן לתחילתן, והעמוד נקשר בסופו וגולל עליו מסופו של הספר לתחילתו שהוא מתחילת הגלילה לסופה. אבל ספר תורה נגלל שתי גלילות ובשני עמודים, מצד אחד מראשו לאמצעו, ומצד שני מסופו לאמצעו, וכשקורין בה נגלל משני צדדיו למקום שפוסק. מעתה המדבק תורה נביאים וכתובים אין דינו כספר תורה להיות נגלל שתי גלילות אלא כשאר ספרים ונגלל מסופו לראשו, ועושה לו עמוד בתחילתו, ר"ל בתחילת הגלילה שהוא סוף הספר, ר"ל שמניח שם חלק בקלף או בגויל שיוכל לגלול העמוד בתוכו. וכן מניח קלף רחב חלק בסופו ר"ל בסוף הגלילה שהוא תחילת הספר כדי שיהא כל עובי ההיקף נגלל באותו הקלף החלק ומכוסה ממנו. ובספר תורה מניח בראשו ובסופו כדי לגלול שני עמודיו ודיו. [היינו שפירש הגירסא שלפנינו

לאמצעיתו ושיהא מוכן לקריאה ולא יצטרכו לגוללו מתחילתו או מסופו כל פעם שבאים לקרוא בו<sup>א</sup>. ובנביא שבד"כ אין רגילים לקרוא בו די בעמוד אחד. אבל ס"ת שאין רגילים לקרוא בו די בעמוד א', ונביא שרגילים לקרוא בו מותר לעשות לו שני עמודים.

יג) וראיה לזה מהא דאיתא (ב"ב י"ד). דתניא כל הספרים נגללים מתחלתן לסופן, וס"ת נגלל לאמצעיתו ועושה לו עמוד אילך ואילך. א"ר אליעזר בר' צדוק כך היו כותבי ספרים שבירושלים עושין ספריהם. ושם להלן (עמוד ב'): אמר רב אחא בר יעקב ספר עזרה לתחלתו הוא נגלל. ופרש"י: ספר עזרה - ספר שכתב משה ובו קורין בעזרה פרשת המלך בהקהל וכהן גדול ביה"כ. לתחלתו הוא נגלל - אין לו אלא עמוד אחד ונגלל מתחלתו לסופו, עכ"ל. הרי שספר עזרה שלא קראו בו רק לעתים רחוקות הי' די לו בעמוד אחד.

יד) וכע"ז הובא בביאורים למע"ר החדש בשם הגר"א ויינר שליטא, מקור להנהגת רבינו לעשות שני עמודים. דבב"ב י"ד. תניא, כל הספרים נגללים מתחילתן לסופן, וספר תורה נגלל לאמצעיתו ועושה לו עמוד אילך ואילך. אמר ר' אלעזר ב"ר צדוק כך היו כותבי ספרים שבירושלים עושין לספריהן, ע"כ. והנה רש"י שם פירש דר"א בר צדוק קאי אספר תורה. וצ"ב מה צריך

דלספר תורה עושים שני עמודים ולנביא רק עמוד אחד.

יא) ועמד בזה הגאון רנ"ה הלוי זצ"ל בסידורו וכתב: מ"ש בגליון עם עמודים, פי' שני עמודים לכל נביא. וצ"ע דזה פלוגתא דרברכתא בפ"ק דב"ב (י"ד). דלרש"י העמוד הוא בסופו ולתוס' שם העמוד בתחלתו, אבל לכו"ע אין עושים אלא עמוד א' לנביא. ונראה דבסי' תרצ"א דעת השו"ע דמגילת אסתר צריך עמוד בסופה והרמ"א כתב דנהגו שלא לעשות לה עמוד. וכתב הט"ז הטעם היות שיש מחלוקת עם לעשות עמוד בראשה או בסופה ע"כ לא נהגו כלל לעשות עמוד עכת"ד. והגר"א כתב תמיה גדולה וצע"ג. והב"ח בשם מהרי"ל כתב הטעם משום דנקרא אגרת. ונראה שהגר"א ס"ל להיפך מהט"ז דאדרבה כיון דאיכא ספיקא דדינא די"א לעשות עמוד בתחלתה וי"א בסופה לכן נקטינן לחומרא ויעשה עמוד בתחלתו ובסופו, עכת"ד. אמנם לפי תירוצו גם במגילת אסתר היו צריכים לעשות שני עמודים. והגרנ"ה ביאר שם גם ד"ז, ע"ש הסברו (וע"ע מזה להלן סעיפים י"ח-כ').

יב) אבל נראה שהגר"א ס"ל שאין כוונת הגמרא שצריך לעשות עמוד אחד בנביא ובס"ת שני עמודים בדוקא, רק הכל תלוי ברגילות. דבס"ת שרגילים לקרוא בו, יש לעשות שני עמודים כדי שיוכלו לגוללו

א. מ"מ טעם זה עדיין צ"ב, כי בשלמא ס"ת שקוראים כל שבוע פרשה אחת, גוללים אותו במקום שהפסיקו לקרות בו כדי שיהיה מוכן בשבוע הבא לקריאת הפרשה הבאה. אבל נביא הרי עפ"ר אין קוראים את ההפטרות ברצף. וכגון שבת חזון שקוראים את הפרק הראשון בנביא ישע' (חזון ישעיהו בן אמוץ). ובשבוע שאחר כך (שבת נחמו) קורים הפטרות נחמו נחמו עמי' שהיא בישע' פרק מ' [אמנם לאחר מכן קוראים הפטרות שבעה דנחמתא, שהם קרובים א' לשני בסוף ישע']. אבל אינו מצוי שההפטרות סמוכות א' לשני'. ורק הרוצה ללמוד נביא מתוך נביא הכתוב בגליון (כמו שנהגו בימי חז"ל לפני שהתירו לכתוב תורה שבע"פ וכדו'), וכל ספריהם היו רק ספרי תנ"ך הכתובים בגליון על קלף, וכמו שהזכיר ה"ד רמ"ה הנ"ל), היה טעם לעשות שני עמודים לנביא כדי שיוכל לגלול במקום שלמד בו, ולהמשיך בפעם הבא מאותו מקום.

וס"ת שקורין בו תדיר לאמצעיתו נגלל, ועושה לו שני עמודים והתם נמי אמרינן ספר עזרא<sup>ב</sup> שאין קורין בו לתחלתו נגלל כו'.

(יז) וכ"כ הב"ח (אורח חיים סימן תרצ"א) וז"ל: ומ"ש הכל כספר תורה. אף על גב דספר תורה לאמצעיתו נגלל ויש לו שני עמודין, היינו דוקא ספר תורה שרגילין לקרות בו הסדר בשבוע, אבל שאר ספרי תורות שאין רגילין לקרות בו, די בעמוד אחד בראשו כדקאמר התם ספר עזרה לתחילתו נגלל, ופירש רש"י, ספר שכתב משה ובו קורין בעזרה פרשת הקהל וכהן גדול ביום הכפורים ואין לו אלא עמוד אחד בראשו ונגלל מתחילתו לסופו. והיינו טעמא דכיון שאין קורין בו ברגילות נגלל מתחילתו, ודומיא דהכי במגילה שאין קורין בו אלא בפורים. וסברא זו כתוב להדיא בספר התרומה לחלק בין ספר תורה שרגילין לקרות בו לספר תורה שאין רגילין לקרות בו, שאין צריך אלא עמוד אחד, עכ"ל.

(יח) בארחות רבינו (ח"ג סוף עמ' רט"ז) הובא: שהגר"ח קניבסקי זצ"ל אמר לו, שבתחילה צוה החזו"א לעשות לנביאים רק עמוד אחד ולגוללם עליו כדינא דגמרא הנ"ל, ואח"כ חזר בו ואמר כיון שאסור ליגע בהם ערום ואם יהי רק עמוד אחד יגעו בהן לכן צוה לעשות ב' עמודים<sup>ג</sup>. [נמזה משמע שדעת החזו"א שמצד דיני כתיבת הנביא יש לעשות

לאשמעין שסופרי ירושלים עשו כדין. וע"כ פירש רבינו הגר"א, דר"א בר צדוק לא קאי אספר תורה כרש"י, אלא אשאר ספרים, וכלישנא דגמרא בעלמא שנקראים כתבי הקודש "ספרים". ולאשמעין דכותבי ספרים שבירושלים היו מהדרין במצוות ועשו ב' עמודים לכל ספריהם כמו לספר תורה. ומבואר דיש הידור מצוה לעשות גם בספרים ב' עמודים כמו בספר תורה. וזהו המקור מהגמ' למנהג רבינו. וע' בסוכה (מ"א:) דכע"ז אמר ר' אלעזר ב"ר צדוק את ההידור של אנשי ירושלים לענין מצות לולב, עכ"ד.

(טו) ובמילואים שם הביאו מ"זה השלחן בשם התיו"ט שהנהיג לעשות את ספרי ההפטרות דוקא עם עמוד אחד כדי שיהיה היכר בין ספר תורה לכתבי הקודש (הם דברי המלבושי יו"ט שהביא הא"ר לעיל ס"ז).

עוד כתב בזה השולחן, דגם משמעות המסכת סופרים (פ"ב ה"ה) לפי הגירסא הישנה, דעושה עמוד בסופו וא"צ בתחילתו. משמע דרק "אינו צריך", אך אם רוצה יכול לעשות ב' עמודים. וכתב שם בשם חכ"א, דגם התיו"ט לא אסר רק בספרא דאפטרותא, אבל נ"ך כתוב כדינו, גם להתיו"ט יש לעשות ב' עמודים.

(טז) וכן נראה מהלכות קטנות למדרכי (מנחות פרק הקומץ רבה רמז תתק"ס) דז"ל: תניא כל הספרים נגללים לתחילתם

ב. בגמרא ב"ב דף י"ד. הגירסא אצלינו הוא "ספר עזרה" - הספר שהיה בעזרה (וכך הבאנו לעיל בסי"ג ובסי"ז), אמנם בעין יעקב שם הגירסא "ספר עזרא" פי' הספר שכתב עזרא הסופר. וזה הגירסא של המדרכי שהבאנו כאן ועוד ראשונים. וע' רש"י מו"ק דף י"ח: ד"ה אפילו בספר, שהביא את שתי הגרסאות. ואין נ"מ בזה לענינינו.  
ג. דאיתא בשו"ע או"ח חיים (סימן קמ"ז סעיף א') אסור לאחזו ס"ת ערום, בלא מטפחת. הגה: וי"א דה"ה שאר כתבי קודש (אגודה ותוס' פ"ק דשבת), ולא נהגו כן, וטוב להחמיר אם לא נטל ידיו; ובס"ת, אפי' בכחאי גוונא אסור (ד"ע אגודה).

ובמ"ב: (א) אסור לאחזו וכו' - בגמרא אמרינן דעבור זה נקבר ערום ממצוה זו, דהיינו שאין לו שכר של אותה מצוה והכוונה שאם אחז וקרא בו אין לו שכר מהקריאה, וכן אם אחזו לגוללו או להגיהו. ואפילו



לעשות שום עמוד למגילה. וכן משמע דס"ל דגם במגילה צריך לעשות ב' עמודים כמו בס"ת, ולא כמ"ש הטושו"ע שם לעשות עמוד אחד [וכמו שביאר הב"ח הנ"ל שכיון שקוראים בו רק פעם אחת בשנה די בעמוד אחד]. אכן הגרנ"ה כתב דגם לדעת רבינו דבכל הספרים עושים ב' עמודים, אבל במגילת אסתר הנקראת "אגרת" עושים רק עמוד אחד.

**(כא)** ובמילואים הביאו מדמשק אליעזר: גם הרמב"ם השמיט גבי מגילה להצריך עמוד, ואפ"ל הטעם כיון דמגילה נקראת איגרת ואין דרך לעשות איגרת בעמודים. והא בדבר שחזן למגילה תלינן במיעוט דאיגרת כנ"ל (לענין פתוחות וסתומות) ולהכי א"צ עמוד. אמנם בטור וכל הפוסקים איתא להדיא להצריך גם במגילה עמוד. לכן לכתחילה ודאי יש לעשות עמוד בסוף דכן ס"ל לרוב הפוסקים, וכמ"ש בשו"ע, אך דיעבד אינו מעכב. דהלא ברמב"ם (הל' ס"ת פרק י') גבי עשרים דברים המעכבים בס"ת לא חשיב עמודים.

**(כב)** אמנם בספר INSIDE (שי"ל בארה"ב בשפת האנגלית, עם מקורות והערות

לו רק עמוד אחד ומ"מ ניתן לעשות שני עמודים כשיש טעם נכון לזה).

**(יט)** ולכן אף להגר"א עושים רק עמוד א' למגילת אסתר (כן משמע בביאור הגר"א סימן תרצ"א ס"ב, ודעת השו"ע שם) כי הרי קוראים בה רק יום אחד בשנה וזה נחשב אינו רגיל לקרוא בו, וכמו ספר העזרה שקראו בו כל שנה רק ביום הכיפורים, משא"כ בנביאים, הרי אפילו אותם ספרי נביאים שקוראים בהם הכי מעט (יהושע ושופטים) יש לכל אחד שלש הפטרות, וזה נחשב רגיל לקרוא בו (וכמש"כ בב"ח הנ"ל). [ואף את"ל שאין זה נחשב "רגיל", י"ל היות שרוב הנביאים רגילים לקרוא בהם כמה פעמים בשנה שוב לא חילקו בין נביא לנביא, כיון שאין איסור להגר"א לעשות שני עמודים רק שאם אין רגילים לקרוא בו א"צ לעשות לו שני עמודים].

**(כ)** לגבי מגילת אסתר הובא שם (סי' רמ"ג) בליקוטי הגר"א בשם תוספת מעשה רב: הקפיד שיהיה תפוס על עמודים.

**וכתב בביאורים:** דעת רבינו לעשות עמודים למגילה, כמבואר בשו"ע סימן תרצ"א ס"א, ודלא כהמנהג שהביא הרמ"א שלא

נגיעה בעלמא בידו לס"ת ערומה אסור. וכ"ז דוקא כשאין צורך, אבל כשיש צורך לתיקון הס"ת, לתפור קצת ולדבק בדבק מטלית וכדומה, היכא דלא אפשר רשאי [פמ"ג]. ומ"מ טוב שיטול ידיו תחילה. אבל כשאין צורך אפילו בנטילת ידים יש להחמיר כמו שמסיים הרמ"א.

**(ב)** ס"ת ערום - אם לא ע"י בגד המפסיק, וע"כ בעת שגוללים הס"ת קודם קריאה או בשעת הגבהה שלפעמים נמשכים יריעות הס"ת, ובכדי להשוות היריעה אוהזים בראשי היריעות למשוך אותם למעלה או למטה כדי שיהיה שוה מבחוץ (אף שנטל ידיו מקודם), אזי צריך ליהזר שלא יאחזו ביריעות ביד ערומה, אלא צריך הפסקת טלית או מטפחת להפסיק בין ידיו ליריעות הס"ת. ובעמודי הס"ת יכול לאחזו בלא מטפחת. ויש מחמירין וכורזין עמודי הס"ת בקצוות הטלית בשעת הגבהה. ובמקום שלא נהגו הכל לעשות כן, אף מי שרוצה לדקדק בזה יעשה בדעת שלא ירגישו בזה בני אדם משום יוהרא.

**(ג)** שאר כתבי קודש - ודוקא כשכתובים אשורית על הקלף ובדיו כס"ת, אבל ספרים שלנו שאין נכתבים באופן זה, לכו"ע מותר ואפילו קודם נטילה. ומיהו דוקא בסתם ידים אבל כשידע שנגע במקום הטינופת יש להחמיר. **(ד)** ולא נהגו כן - היינו אף באותן שכתובין אשורית ועל הקלף כדין, כגון מגילה ג"כ נהגו העולם להקל. ומסיים הרמ"א דבזה טוב להחמיר אם לא נטל ידיו, ר"ל שהם סתם ידים וחוששין שמא נגע במקום המטונף, אבל כשנטל ידיו אין להחמיר בזה ובס"ת אפילו ככה"ג שנטל ידיו ג"כ אסור ליגע בה בלי מטפחת, עכ"ל המ"ב.

בלה"ק) להרב ראובן מנדלוביץ שליט"א (סימן 120 בהערות) כתב: קשה לבנות חידוש עצום (שצריך שני עמודים לנביא) בדיוק במעשה רב (שהרי לא כתב שם במפורש 'שני עמודים').

על ששמים שני עמודים בנביא<sup>ד</sup>, והוא נולד בוילנא עוד בחיי הגר"א וגר שם רוב ימיו, ואם נהגו בשני עמודים ע"פ הגר"א לא יתכן שהי' כותב שזה טעות.

**כג)** לסיום: הנה כל הנדון הוא לכתחילה הם יש לעשות עמוד אחד לנביא או שני עמודים, ואיך שעושים יוצאים ידי חובה. כי העמוד אינו מעכב בין ישנו ובין אינו. וכל אחד יעשה כמנהג אבותיו. והמנהג הנפוץ כיום לעשות שני עמודים, כפשטות לשון המעשה רב אבל גם אלו שעושים רק עמוד אחד ג"כ יוצאים קריאת ההפטרה בהידור.

**וגם** שאר המגילות שקוראים בציבור בגלילה על קלף, שה"ש, רות, איכה וקהלת, יש להקפיד לעשות להם עמוד אחד בסופם.

**וע'** בספר התורה והנביאים מהגאון הרב פסח פינפער זצ"ל שהיה מו"ץ בוילנא, שהביא שכתב הר"ר שלמה דובנא שהי' נוכח בשעת סיום כתיבת ספרי הנ"ך של הגר"א, וז"ל: וחבל שעזבנו כמה מאות שנים מלכתוב הנ"ך מעובד, משורטט בקנה ודיו, וצורת השירות ושינוי אותיות קטנות וגדולות וכו', וקידוש השמות ובגלילה ועמוד, עכת"ל. ומשמע שכך היה בנ"ך של הגר"א בגלילה ובעמוד אחד. וגם הרש"ש התלונן



ד. אמנם לכאור' נראה להיפך, שמה שסופרי וילנא עשו לנביאים שני עמודים באמת היה לפי דעת הגר"א וגם הערוך השולחן העיד על מנהג זה, ועל פי שנים עדים יקום דבר. ומה שהרש"ש לא ידע מדעת הגר"א, לכל קושיא יש תירוץ.

הגאון רבי ישראל יעקב פינקוס שליט"א  
רב ד'קהל עדת חרדים' אופקים

## בגדר אמירת הלל במועדות ובמה' הרמב"ם והרמב"ן בסה"מ בזה והמסתעף

ידעו כולם לדבר בשפה ברורה שהיו בהם עלגים וכדו' תיקנו להם חז"ל נוסח מסויים איך להתפלל, וכן ברכת המזון היא מן התורה ואילו מה"ת אין לה נוסח וכל אחד מודה על המזון כרצונו ורק אח"כ תיקנו נוסח כדאמרינן בברכות מח: משה תיקן ברכת הזן ויהושע תיקן ברכת הארץ ושלמה תיקן בונה ירושלים, וא"כ טוען הרמב"ן מה קשה לרמב"ם שלא יתכן שנצטוו משה בסיני על הלל שלא היה בזמנו והרי שפיר י"ל דמן התורה יש מצוות הלל לומר שירה לקב"ה במועדים ואין לזה נוסח קבוע אלא כל אחד יאמר כרצונו ואח"כ בתקופה מאוחרת תיקנו לומר נוסח זה במסויים שכך תהיה השירה, ולזה אין סתירה בין זה שמצוות הלל היא מה"ת למה שדוד היה אחרי זה כי הנוסח נתקן אחרי דוד ומן התורה יש דין הלל איך שירצה.

**ועוד** הקשה הרמב"ן על דברי הרמב"ם, דהרי בפסחים קיז. אמרינן תנו רבנן הלל זה מי אמרו רבי אליעזר אומר משה וישראל אמרוהו בשעה שעמדו על הים וכו' רבי יהודה אומר דבורה וברק אמרוהו וכו' וכו', ומבואר להדיא שכבר בזמן משה רבינו אמרו את ההלל והיה להם פרקי הלל שלנו, וא"כ מה מתפלא הרמב"ם שלא יתכן שנצטוו על זה משה כי רק דוד אמרו והרי

א. הרמב"ם בהקדמתו לספר המצוות בשורש א' הביא דיש רבים שמנו מצוות דרבנן במנין של תרי"ג מצוות וכגון נר חנוכה ומקרא מגילה ומאה ברכות בכל יום ולגמור את ההלל ב"ח ימים, וכידוע הבה"ג הוא זה שמנה כל אלו שהם מצוות דרבנן במנין התרי"ג, והרמב"ם כותב על זה שלא יתכן כדבר הזה שהרי בגמ' מכות כג: אמרינן דרש רבי שמלאי שש מאות ושלוש עשרה מצוות נאמרו לו למשה בסיני ואיך אפשר למנות דברים שציוו אותם רבנן כדברים שנאמרו למשה בסיני, ועי' ברמב"ן בהשגותיו שם (בעמ' יז' בנדמ"ח) מה שתירץ בזה, ועוד הוסיף הרמב"ם דלא יתכן לומר שנאמר למשה בסיני מצוות הלל שהרי הלל הוא מספר תהילים ששבח בו דוד עליו השלום את הקב"ה ואיך משה ציוה לומר הלל שלא היה עדיין לפני שבא דוד לעולם, והרמב"ן בהשגותיו (בעמ' לב') תמה על תמיהתו של הרמב"ם בשתי פנים, וצריך ליישב שיטת הרמב"ם בזה ולבאר במאי פליגי.

**המענה** הראשונה של הרמב"ן היא, דהרי הרמב"ם בפ"א מתפילה האריך לומר דמצוות תפילה היא מן התורה שנאמר ועבדתם את ה' אלוהיכם אך נוסח התפילה אינו מה"ת אלא מה"ת כל אחד יתפלל כפי צחות לשונו, ורק בזמן עזרא ובית דינו שלא

\* נאמר בליל שביעי של פסח תשפ"ב, ונכתב ע"י אחד השומעים.

אין נקודה זו מפורשת בדברי מרן זצ"ל שם דהוי תורת קריאה מחמת שקורא בכתבי הקודש אך זה נראה בביאור דבריו, ושוב מצאתי בצפנת פענח (שו"ת דוינסק ח"ב סי' ח' אות ג') שכתב כן בקצרה דהלל של קריאה היינו קריאה של כתבי הקודש ע"ש.

**והנה** לכאורה יש להקשות, דהא אמרינן בראש השנה לב: ובערכין י: לשון שירה על הלל של מועדות והא הלל של קריאה הוא ולא של שירה, אך זה לא קשה כלל שהרי במגילה ודאי כן הוא שיש דין לקרוא את המגילה הכתובה ותורת קריאה עלה, ומ"מ אמרינן במגילה יד. דשירה היא, ועל כרחך הביאור דנהי דיסוד הדין הוא לקרוא אך מ"מ ודאי יש בזה גם שירה במה שמספר ומכיר בהשגחת ה' על ישראל ובניסיו שיעשה להם כלשון הגמ' במגילה יח. "מצות קריאה ופרסומי ניסא", וא"כ ה"ה בהלל של קריאה ודאי הוי שירה שמודה ומהלל ומשבח לה' אך יסוד הדין הוא בתורת קורין, וכש"נ.

**ומעתה** דברי הרמב"ם מבוארים היטב, דברכת המזון ותפילה שהוכיח מהם הרמב"ן הנה לדעת הרמב"ם חלוקים הם מהלל ביסוד ענינם ושפיר הקשה הרמב"ם, דהא תפילה יסוד דינה הוא רק להודות לה' ולשבחו ולבקש ממנו ואינו שייך לקריאה כלל ולכך אין שם ענין של נוסח קבוע בזה מעיקרא דינא, ורק מחמת שלא ידעו כולם להתפלל היטב תיקנו חז"ל נוסח אחד לכולם, וכן בברכת המזון עניינה להודות לה' על המזון שנתן לנו ולא שייך לקריאה ולכך מה"ת אין שום נוסח מסויים ורק אחר כך קבעו נוסח, אך הלל כאמור לא סגי לשיר ולהודות לקב"ה בלבד אלא ענינו כלשון המשנה במגילה "קריאת ההלל" והיינו לקרוא דברים שכתובים והיינו בכתבי

להדיא שכבר משה אמר את זה עוד לפני דוד, וא"כ שפיר י"ל שהלל הוא מן התורה. וצריך ביאור רב מה יענה הרמב"ם על שתי הטענות של הרמב"ן.

**ב.** ואשר נראה ביישוב דברי הרמב"ם, ויסוד הדברים שמעתי מאאמור"ר זצוק"ל בקוצר אמרים ונטעים הדברים ונרחיב בהם בעזה"י. דהנה תנן במגילה כ: כל היום כשר לקריאת המגילה ולקריאת ההלל [וכן לשון הברכה לנוסח של בני אשכנז לקרוא את ההלל], והנה פשוט לכא' שלשון קריאה נופל על אמירה של דבר כתוב וכמו קריאת המגילה שקוראים את המגילה הכתובה וכן קריאת התורה, וגם פשוט שאין חל שם קריאה על דבר כתוב שאין בכתובתו חפצא של כתיבת דברי תורה של כ"ד כתבי הקודש, שהוא תורה שבכתב, וכמו שמגילה היא אחד מכ"ד כתבי הקודש ולכן יש לזה שם קריאת דבר כתוב, ומבואר לפי זה דהלל עניינו ג"כ קריאה של כתבי הקודש.

**וזהו** מה שיסד מרן רי"ז הלוי ע"פ דברי הר"ן בסוף פסחים בשם רב האי גאון דהא דאין מברכין על הלל של ליל הסדר שנאמר בתוך ההגדה כי "אין אנו קוראין אותו בתורת קורין אלא בתורת אומר שירה" ובהלל של אומר שירה אין מברכין, והאריך הגרי"ז בהל' חנוכה ביסוד זה דההלל של המועדות כולם הוא בתורת קריאה וההלל של ליל פסח ושל שחיטת הפסח הוא בתורת שירה, והביאור בזה ע"פ מה שנת' דההלל הרגיל של מועדות אי"ז אמירה של שירה גרידא אלא של דברים הכתובים בכתבי הקודש וזה קריאה של כתבי הקודש ומשא"כ אמירה של הלל של שירה היינו דאין צריך שהדברים יהיו כתובים ואין על זה שם קריאת כתבי הקודש אלא הוא אמירת שירה ע"י השירים שחיבר דוד המלך ע"ה, [ואמנם

השמיט פסוק או תיבה אחת דינו שווה למגילה שאם חיסר תיבה אחת לא יצא ידי חובתו עיי"ש בדבריו, והוא חידוש של המשנ"ב שלא קדמו בזה אחד מן הפוסקים.

**והנה** לענין תפילה שקבעו חז"ל נוסח איך להתפלל כתב הביאור הלכה סי' קי"ט

ד"ק אם דילג באיזה ברכה את עיקר הברכה כגון שלא אמר מטר בימות הגשמים או שחיסר ענין קיבוץ גלויות בברכת תקע בשופר אז מעכב, אבל אם דילג רק את שאר הדברים שאינם מעיקר הברכה יצא ידי חובתו, וכן לענין ברכת המזון מבואר בשו"ע סי' קפ"ז סעיף ג' וד' דאין כל מילות הברכה לעיכובא ורק בעינן שיזכיר בברכת הארץ ברית ותורה וכדו' עיי"ש, וצ"ב מאי שנא תפילה וברכהמ"ז מהלל דבזה מעכב הכל ובזה לא מעכב אא"כ חיסר דבר מהותי או שלא אמר את עיקר הברכה.

**והביאור** בזה ע"פ הנתבאר, דבתפילה וברכהמ"ז אין מיסוד הדין נוסח

מה לומר אלא כל אחד אומר כפי צחות לשונו, ועל כן גם אחרי שתיקנו נוסח מסויים אין הנוסח יסוד הענין כלל ואינו מעכב, [למעט דברים מיוחדים שתיקנו חז"ל שיעכבו], אבל בהלל יסוד עניינו הוא קריאת כתבי הקודש כהלל וא"כ הנוסח הוא עצם גדר הדין לומר דברים של כתבי הקודש ובזה כל שחיסר תיבה אחת בקריאתו לא יצא יד"ח כלל וכדין מקרא מגילה. והמשנה במגילה דף כ' הנ"ל כרכה ביחד את קריאת המגילה וקריאת ההלל וסובר המשנ"ב שדין קריאתן שווה לענין שאם חיסר אף תיבה אחת נפסל כל הקריאה, וכש"נ.

**ובאמת** הא חזינו דבהלל של שחיטת פסחים מבואר בפסחים סד. דכת שלישית לא הגיעה עד אהבתי כי ישמע ה' מפני שעמה מועטין, ומבואר שבכלל אין דין

הקודש וכנ"ל, ורק בכך מתקים דינו וכך תהיה השירה, וא"כ בזה לא שייך לומר שמן התורה הוא ורק לאחר זמן אמרו לומר את הפסוקים של דוד, שהרי כל זמן שלא בא דוד ועשה את התהילים לאחד מכתבי הקודש אז אין חפצא של כתבי הקודש לומר אותם ולהלל על ידם, ואחד שיגיד נוסח שחיבר בעצמו לא קיים את החיוב של "לקרוא את ההלל", ועל כרחק דאינו מן התורה אלא נתחדש רק אחרי שיש חפצא של כתבי הקודש שהוא נעשה ע"י דוד בתהילים ואז הפרקים הללו שם כתבי הקודש עליהם ושפיר יש כאן קריאת ההלל.

**וגם** מעתה לא תיקשי הקושיה השניה של הרמב"ן, דאמת ויציב שמשו רבינו כבר אמר את ההלל אך כל זה רק בדין של הלל של שירה שבזה אין שום דין שיהיה קריאה של כתבי הקודש וסגי בעצם הדברים של האדם שמשבח ומהלל בהם את ה', והרי ההלל שמשו וישראל אמרו בשעה שעלו מן הים הוא הלל של שירה וא"כ זה ודאי יכל להיות לפני דוד כי הפסוקים הללו אמנם אינם כתבי הקודש כל זמן שלא כתב דוד ספר תהילים אבל שירה יש כאן, אך לענין הלל של מועדות שהוא מדין קריאה א"א שהוא מה"ת כי כל זמן שלא בא דוד ועשה ספר תהלים אי"ז כתבי הקודש ואין כאן קריאה, ואע"פ שחלק מהתהלים הוא של עשרה זקנים כדאמרין בפ"ק דב"ב יד: אך שם כתבי הקודש נעשה רק בזמן דוד שכתבם בספר תהלים וכמובן, ומיושב היטב השגת הרמב"ן על הרמב"ם וכש"נ.

**ג.** ויש להביא ב' נפק"מ לדינא שנובעים מהיסוד שנת' שחלוקים הלל מתפילה וברכת המזון, חדא חידוש גדול חידש רבינו המשנ"ב סי' תפ"ח סק"ב ובשעה"צ אות ב' סק"ב דבימים שגומרים בהם את ההלל אם

פ"ח ה"י דאין מברכים על הלל של ליל פסח, וכדעת רב האי גאון הנזכר דרק בהלל של מועדות מברכים לפי שהוא של קריאה ומשא"כ הלל של ליל פסח הוא הלל של שירה, ולפי"ז שפיר י"ל ככל דברינו דהלל של מועדות הוא של קריאה ואין שם קריאה אא"כ זה מכתבי הקודש וא"כ קודם שחיבר דוד המלך ספר תהילים ואי"ז כתבי הקודש לא שייך ביה כלל דין של קריאת ההלל וע"כ אינו מה"ת וכנ"ל.

**אך** מדברי הרמב"ן מבואר שסבר שמן התורה יש מצוות הלל במועדות ואע"פ שכתבי הקודש אינם עד דוד, וסבר הרמב"ן דמה"ת יש מצווה להלל ולשורר לקב"ה ואין נוסח מוגדר וכל הרוצה יעשה נוסח לעצמו, ורק אח"כ תיקנו נוסח מסויים לומר את פרקי ההלל שאמר דוד, ומבואר לפי"ז דיסוד ההלל במועדות אינו של קריאה דהא קריאה לא שייכא אלא בכתבי הקודש ואילו ההלל יסודו הוא שירה, ופליג על רב האי גאון וסובר שכל הלל הוא של שירה, ולשיטתו אזיל בזה דפליג בסוף פסחים על רב האי גאון והר"ן וסובר דמברכים על הלל של ליל פסח כי לשיטתו כל הלל דמועדות הוא של שירה ולא שייך לקריאה ומ"מ מברכין עליו וה"ה להלל של ליל פסח.

**אכן** צ"ע טובא מה יעשה הרמב"ן עם המשנה במגילה שאומרת "קריאת ההלל" ומבואר דההלל הוא קריאה של כתובים, וצ"ע.

**והנראה** לומר בזה בדעת הרמב"ן ובהקדם קושיה גדולה לכאן, שיש להקשות בין להרמב"ם ובין להרמב"ן [והיא מכריחה איזה יסוד בענין השייכות של ההלל לפרקי התהלים שחיבר דוד], דהנה במגילה יז. תניא דהלל צריך לקרותו על הסדר ולא למפרע, ויליף לה התם מדכתיב ממזרח שמש עד

לגמור את ההלל ואפי"ה אם חיסר הרבה יצא ידי חובתו, וכבר עמד על זה מרן הגר"ז שם וביאר דכיון שהוא הלל של שירה אין דין לגמור, והביאור כמש"נ דבהלל של שירה יסודו הוא כעין ברכהמ"ז ותפילה שהנוסח אינו עיקר ומעיקר הדין בעינן רק שיאמר דברי שירה והלל לקב"ה כפי צחות לשונו, וע"כ בזה גם אחרי שיש נוסח אין מעכב הנוסח ויכול לומר מקצתו, ורק בהלל של מועדות שהוא של קריאה וכנ"ל בעינן לגמור ואם חיסר תיבה אחת לא יצא כי בזה יסודו הוא לא לומר דברי שירה כרצון איש ואיש אלא לומר דברים של כתבי הקודש והנוסח מעכב וכנ"ל.

**ונפק"מ** ב' העירני חתני הרב יוסף קסלר שליט"א לדברי המהר"ל (גבורות ה' פרק ס"ב) שיש חילוק בין תלמוד תורה והלל של מועדים לבין הגדה של פסח, דבהגדה אם אינו מבין לא יצא ידי חובתו ומשא"כ בתלמוד תורה מקיים מצווה גם אם אינו מבין וכן יוצא יד"ח בהלל של מועדים אף אם אינו מבין, עכ"ד, ואמנם ודאי בעינן שיבין את כללות הענין שהוא מהלל את ה' אך אין צריך שיבין כל מה שאומר, וכן לענין מגילה הא תנן במגילה והלועז ששמע אשורית יצא אע"פ שאינו מבין, והביאור בזה שהגדה של פסח שנאמר בתורת הודאה בנוסח שלו ואינו דין קריאה ואם אינו מבין מה שאומר הוא חיסרון בכל ההודאה, אך בהלל של מועדים שעיקרו נתקן לקרות את הכתבי הקודש ולכך אין צריך שיבין את התיבות דסוף סוף מתקיים תורת קריאה וכמבואר בגמ' במגילה דף יח. דאף כשלא מבין את פירוש המילות הוי קריאה.

ד. ועתה נשוב לפלוגת הרמב"ם והרמב"ן, הנה מה שביארנו בדעת הרמב"ם אתי שפיר בשיטתו דפסק בהלכות חמץ ומצה

שדוד כתב את פרקי ההלל שבתהלים בכדי שאת הפרקים הללו יאמרו לשיר בו ולומר הלל במועדיהם. ולפי"ז מבואר היטב דיש ילפותא מתוך הפסוקים הללו על דיני הלל כי זה נאמר במסויים עבור שיאמרו בהם את ההלל במועדים, וא"כ שפיר יש בזה ילפותא איך לומר את ההלל.

וכן מבואר עוד בדברי מפרשי התנ"ך, דהנה בשמואל ב' פרק כ"ג פסוק א' כתוב "ואלה דברי דוד האחרונים נאום דוד בן ישי וכו' משיח אלוקי יעקב ונעים זמירות ישראל", וכתב הרלב"ג שם "רוצה לומר שהוא אמר לשם יתברך בנעים שבמיני הזמירות, והם זמירות ישראל כי הם חוברו שיזמרו בהם ישראל לשם יתברך" ועי' במצודות שם דנמי כתב כן, ועיי"ש ברש"י וברד"ק, ולדברי הרמב"ן הנ"ל נראה להוסיף שהוא גם עבור ההלל שבמועדים.

ה. ומעתה יש ליישב מה שהקשינו על הרמב"ן ממתני' דקריאת ההלל, דאמנם יסוד דין הלל מן התורה הוא לשורר לה' ולהודות לו כרצון איש ואיש ללא נוסח קבוע ובלי קריאת כתבי הקודש, אך מ"מ כשבא דוד הוא קבע לומר את הפרקים שבהלל דווקא ועל ידם לשיר וא"כ כיום יש לזה שם של קריאה במובן הזה שצריך לומר את הפסוקים מכתבי הקודש דווקא, וכיום אמירת ההלל בעיא גם לומר פסוקים מסויימים הללו ועל כן יש לזה שם קריאה.

אמנם נראה שעדיין גם אחרי תקנה זו חלוקים הרמב"ם והרמב"ן בגדר הדבר, דהרי נתבאר שלהרמב"ם יסוד דין הלל ומהותו הוא קריאת כתבי הקודש כהלל, ולדידיה נראה דגדר הדבר הוא לקרוא את הדברי תורה ולמסור אותם בצורה של הלל ושירה, ומשא"כ להרמב"ן דיסוד דין הלל הוא לשיר ותו לא ורק אח"כ תיקנו לומר

מבואו מהולל שם ה' דכשם שהשקיעה והזריחה לא יהפכו כך הילול ה' יעשה כסדרו ולא למפרע ועיי"ש עוד פסוקים, וכן במגילה כ: תנן שההלל נקרא ביום דווקא וילפינן לה מדכתיב זה היום עשה ה' ועיי"ש עוד פסוקים, ומבואר שיש ילפותא על דיני הלל מתוך הפסוקים של התהלים.

ויש לתמוה בזה, דבין להרמב"ן דענין ההלל ביסודו אינו שייך לפרקים של דוד והוא מה"ת בלא נוסח כלל ובין להרמב"ם דתקנת הלל הוא במסויים על קריאת כתבי הקודש של תהלים אך לכאורה התהלים מצד עצמו אינו נאמר בהקשר לתקנת הלל במועדות, ורק רבנן באו ולקחו את התהלים שכתב דוד ועשאום לפרקים הנאמרים במועדות כהלל, וא"כ איך שייך לעשות דרשה מהפסוקים הללו על דיני הלל והרי הפסוקים הללו באמת לא נאמרו בהקשר לדין הלל, ואין לומר דהדרשה היא לא מהכתבי הקודש של תהלים אלא ממה שרבנן ציוו לומר פסוקים אלו וכך משמע בפסוקי ההלל, דזה אינו שהרי אין ילפותא בדבר שאינו מכתבי הקודש ולא שייך ילפותא על מה שרבנן אמרו לקרוא פסוקים הללו וכמובן, ועל כרחך דילפינן לה מהכתבי הקודש שבזה והוא פלא מה שיאטיה הכתבי הקודש של תהלים לדיני הלל והרי הם לא נאמרו בעבור הלל כלל.

ואשר מוכרח מזה, דיש קשר הדוק בין התהלים לתקנת ההלל והתהלים נכתב נמי עבור שיאמרו פרקים המסויימים של הלל במועדות, והכי מבואר ברמב"ן שם (עמ' לב') שכתב וזה לשונו "שנצטוו למשה בסיני שיאמרו ישראל במועדים שירה לאל שהוציאם ממצרים וקרע להם את הים והבדילם לעבודתו ובא דוד ותקן להם את ההלל הזה כדי שישירו בו", ומבואר בדבריו

רק שאומרים שירה עם מה שכתוב בתהלים, ולא שאומר כעת הדברי תורה של תהלים. [וענין זה מצריך אריכות בפ"ע ואכ"מ ועוד חזון למועד בעזה"י].

והנה בעיקר מצות הלל יש ג' שיטות בראשונים, דעת הרמב"ן בהשגותיו שם (בעמ' ל"ו) שהוא מן התורה בימים שגומרים בהם את ההלל, ודעת הרמב"ם בפ"ג מחנוכה ה"ו שקריאת ההלל בכל הימים שגומרים את ההלל היא מדברי סופרים, ודעת הראב"ד בהשגותיו שם שהוא מדברי קבלה דכתיב השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, ובאמת יש סתירה בזה בסוגיות הגמ' דבברכות ד. אמרינן לענין הפסקה בהלל דהלל דרבנן הוא, ואילו בתענית כח: אמרינן דהלל דראש חודש לאו דאורייתא הוא ומשמע שבשאר הלל בימים שגומרים בהם את ההלל הוא דאורייתא, וברש"י בתענית שם פירש דהנביאים תיקנוהו וכדאורייתא דמי, ועי' ברמב"ן בסה"מ שם מש"כ בזה, אך לדעת הרמב"ם שאינו מדברי קבלה אלא מדברי סופרים צ"ע איך אמרינן דהוי מדאורייתא.

ולהנתי' י"ל בזה דכיון שדוד המלך קבע בתהלים שפרקים מסויימים הם פרקי ההלל נהי שחיוב הלל אינו מדברי קבלה אך החפצא של אמירת הלל וקיומו הוא מדברי קבלה, דהא דוד כתב בתהלים פרקים עבור ההלל וע"כ בחפצא הפרקים הללו כבר מדברי קבלה של דוד הם פרקים של הלל ורק חיוב אמירתם הוא מד"ס. וכעין מה שאיתא בחי' רבינו חיים הלוי לגבי תפילה לשיטת הרמב"ן ודו"ק.

דווקא הפרקים הללו, נ' דאין גדר הדבר דצריך לומר את הדברי תורה שבהלל כשירה, דזה לא מסתבר שנשתנה לגמרי גדר המצוה מלומר שירה ללומר דברי תורה בכתבי הקודש כשירה, אלא גדר הדבר הוא שצריך לומר כשירה את המילים הללו שנכתבו בכתבי הקודש של דוד, ואינו קורא כעת ולומד כתבי הקודש אלא משורר לה' עם המילים שכתובות בכתבי הקודש, וזה חילוק גדול.

וחילוק זה נראה דאשכחן במתני' דסוטה לב. ואלו נאמרינן וכו' דיש שם רשימה של אמירות שבתורה ואיתא התם קריאת שמע וכידוע אמר מרן הגרי"ז זצוק"ל (ויש לזה ראיות ואכ"מ) דמצות קריאת שמע הוא לומר את הפרשה בתורה ולומר את הדברי תורה שבזה, אך הנה איתא התם חליצה שאומרת היבמה "מאן יבמי להקים לאחיו שם בישראל לא אבה יבמי" ונראה פשוט לכא' שהיא לא אומרת עכשיו דברי תורה אלא היא אומרת את המילים שאמרה התורה שהיא תאמר, ואין שם הדין לומר את הפרשה בתורה, כך לכא' פשוט, (אך עי' בלשונות הרמב"ם בפ"ד מיבום וחליצה שכתב לשון קריאה על כל האמירה הזו עיי"ש וצ"ע אם הוא סתירה). וכן פרשת סוטה שאומר הכהן מסתבר שאינו אומר את דברי התורה אלא שאומר כפי הנוסח שכתוב בתורה ועכ"פ נראה הכא דחילוק גדול יש בין הרמב"ם לרמב"ן, דלהרמב"ם הוא קריאת הדברי תורה שבתהלים ולהרמב"ן שיסודו בדין שירה ואינו שייך כלל לתהלים גם אחרי שחיברו את זה לתהלים מ"מ יסוד הדין הוא





הגאון רבי יוסף אביטל שליט"א

מו"צ לבני התורה הספרדים באופקים

## פלטה שכבתה בשבת או נגמר הגז, האם מותר להעביר את הסיר לשכן

ג. ומה שכ' בשו"ע את התנאי שצריך שתהיה רותחת היינו חוס שהיד סולדת בו כ' בב"י משום שיש בישול אחר בישול בלח. מדברי השו"ע יוצא שאם התבשיל יבש מותר להחזיר אף שהוא צונן לגמרי ולא אמרי' בזה מחזי כמבשל וכ"כ הגר"א. אמנם דעת המ"א ס"ק ל"ו שאף בדבר יבש שאין בו משום בישול אסור להחזיר כיון שנראה כנתינה חדשה וכ"פ האליהו רבה וכן כ' הריטב"א שבת דף לח והר"ן בשם הרא"ה בדף מ. ולכן כ' בשו"ת או"ל [ח"ב י"ז ז'] שלכתחילה יזהר שיהיה התבשיל חם קצת כמ"ש הרמ"א שבחם קצת אין מיחזי כמבשל וכ"פ המ"א בס"ק י"ט.

ד. ומה שכ' השו"ע שאם הניחה לא יוכל להחזירה משום שנראה כסילוק מהשהיה שהיתה עד עכשיו וכשמחזירה הוי כנתינה חדשה ולכן אסור אף שבנ"מ יש שמתירים פסק הרמב"ם לאסור משום שכן הסכמת רוב האמוראים. וכמ"ש בב"י. וכ' רע"א שהניחה ע"ג קרקע אסור אפי' היה בדעתו להחזירה.

ה. בגמ' מובא פסק בהניחה ע"ג מטה או ע"ג ספסל או ע"ג מגוד או שכיון ממיחם למיחם האם מותר להחזיר ונשארה בתיקו. הרמב"ם פסק להקל בזה כיון שדין חזרה איסורו דרבנן וספק דרבנן לקולא. והגר"א כ' ופסק האבעיא לקולא שאחז דרך הירושלמי כשטתו בכ"מ ובירושלמי שם הניחו ע"ג קרקע אסור לטלטלו. והנראה שכ' כן כדי לתרץ קושיית הב"י על הרמב"ם למה לגבי

א. בשו"ע סי' רנ"ג ס"ב כ' כירה שהיא גרופה וקטומה ונטל הקדירה מעליה אפי' בשבת מותר להחזירה כל זמן שהיא רותחת ולא הניחה ע"ג קרקע ודוקא על גבה אבל לתוכה אסור וכו' ומקור הדברים מס' שבת דף ל"ח.

יוצא מדברי השו"ע שכדי להחזיר את הקדירה בשבת לכירה צריך ארבעה תנאים א. שהכירה גרופה וקטומה. ב. כשהיא עדיין רותחת וכ' הב"י אף אם ירד מהחום שלה אמנם עדיין היא רותחת בפשטות היינו חוס שהיד סולדת בו. ג. לא הניחה ע"ג קרקע. ד. שמחזיר את הקדירה ע"ג הכירה ולא לתוכה ובודאי מדובר שהאוכל מבושל כל צורכו כמ"ש הרמ"א שאל"כ ודאי אסור להחזירו שהרי לדעת השו"ע בס' שי"ח ס"ד שכל שאינו מבושל כל צורכו אפי' שהוא רותח שייך בו בישול. א"כ יוצא שכדי להחזיר את הקדירה בשבת לדעת השו"ע צריך חמשה תנאים.

ב. מה שכ' בשו"ע שהתנאי הראשון שתהיה הכירה גרופה וקטומה שהרי אסור להשהות קדירה ע"ג כירה שאינה גרופה וקטומה כמ"ש סעיף א' ואף באופן שמותר להשהות כגון שמבושלת כל צורכה ומצטמק ורע לו שאין חשש שיבא לחתות בגחלים להחזיר בשבת עצמה אסור כאן שחוששים יותר ועוד שנראה כמבשל שכן הדרך לבשל אע"פ שלא מניח את הקדירה בתוך הכירה.

כל זה להניח בתחילה בשבת [אא"כ מכוסה בניר כסף ולדעת החזו"ע שם שרי משום שאין דרך לבשל בפלטה לא מחזי כמבשל] אבל להחזיר מותר דעכ"פ נקראת כירה גרופה וקטומה. וכ"כ באשרי האיש פ"ג ובחזרה לפלטה בעינן תנאי חזרה אמנם לפי החזו"ע שאין מיחזי כמבשל בפלטה א"כ אף בהניח את הקדרה ע"ג קרקע יכול להחזירה כל זמן שהיא רותחת.

**ולגבי** תנור שבזמנינו שמופעל ע"י זרם החשמל ונמצא במצב שבת מצינו מחלוקת בין פוסקי זמנינו. א. אם נחשב כגרוף וקטום. ב. אם מותר להחזיר האם נחשב כתוך הכירה. דעת האו"ל [ח"ב י"ז ד'] שהתנור נחשב ככירה שאינה גרופה וקטומה ואסור להשהות בתנור אא"כ מכסה את מקורה חום בפת או בניר כסף [ונראה שמדובר בתנורים שרואים את גוף החימום בתוך התנור] ומותר אף להחזיר כשיש את תנאי החזרה. אמנם אם לא כיסה בניר כסף את מקור החום אף באופן שמותר להשהות יהיה אסור להחזיר. דעת ר"נ ז"ל בספר חוט שני [כו' ו'] צריך לכסות את התנור בניר כסף ולכתחילה להוריד את הכפתורים. ולהחזיר מאכל בשבת אסור בכל ענין שנחשב כתוך הכירה. ובספר מנוחת אהבה [ח"א פ"ו בזי"ח] כ' בתנורים שאין אש נראית כלל מותר להשהות כל מאכל שירצה בתנאי שיכסה את הכפתורים או יוציא אותם. ולענין חזרה בשבת צריך כל תנאי חזרה ודעת שבט הלוי [ח"ג מ"ח] שבתנור שהוא קטום מותר להחזיר שכל מה שאסור להחזיר לתוכה דוקא בכירה שיש שני מצבים תוכה ועל גבה וכיון שיש לו אפשרות להניח על גבה שהוא די כדי לחמם ומניח בתוכה נראה שרוצה לבשל משא"כ בתנור שלנו שיש רק מצב אחד ודעת הילקוט יוסף [סי' רנ"ג] שתנור

הניחו ע"ג קרקע פסק לאסור הרי זה מח' אמוראים בגמ' ות' הב"י משום שרוב האמוראים פוסקים לאסור בהניח ע"ג קרקע ולפי הגר"א מיושב כיון שפסק כירושלמי והטור פסק להחמיר וביאר הב"י עפ"י הר"ן מפני שהם קרובים לבוא לידי איסור תורה וכ"פ ר"ח משום חומרא דשבת ועוד שבכל תיקו שבש"ס אף באיסור דרבנן פוסקים להחמיר כמ"ש שבה"ל ח"א מ"ה. והרמ"א פסק להחמיר ולכן כ' שבע"י עודה בידו. עכ"פ לדעת השו"ע כל שלא הניח ע"ג קרקע מותר להחזיר ואם הניחה על השיש נחשב כמניח ע"ג קרקע ואם הניחה ע"ג מגבת על השיש או כסא או שולחן מותר להחזיר.

ו. ועוד נחלקו השו"ע והרמ"א האם צריך שדעתו להחזירה מרן השו"ע פסק כדעת הרמב"ם שלא הצריך את התנאי שדעתו להחזירה והרמ"א פסק דבע"י שיהיה דעתו להחזירה כמו שפסק הטור. לפי"ז יוצא שאם הוציא את הסיר של החמין מעל הפלטה או הגז המכוסה על דעת שלא להחזיר לדעת השו"ע מותר להחזירה אם נמלך אפי' שהניחה ע"ג השולחן ולדעת הרמ"א אפי' עודה בידו לא יכול להחזירה.

ז. ומה שכ' השו"ע שמותר להחזיר על גבי הכירה ולא לתוכה כ' המ"ב בס"ק נח הטעם הוא שכיון שהוא מעמיד לתוכה כדרך שמבשלים בה תמיד נראה כמבשל וממשיך המ"ב וכותב ואותן הקדרות שאין להם תוך וחלל אלא פשוטות ותוכן וגבן אחד מותר להחזיר להם שאין עליהם שם תוך. לפי"ז מותר להחזיר אוכל לפלטה שהרי אין לה תוך וחלל [חזו"ע שבת ח"א עמ' פא] דהיינו אף לפוסקים שסוברים שאסור לתת אוכל יבש מבושל ע"ג הפלטה כיון שנחשבת כאש ממש כמ"ש בספר שמש ומגן ח"א נ"ג ובמקור נאמן סי' ת"ר ובא"ל ח"ב פ"ז סי"ג

נחשב כגורף וקטום ומותר להשהות וכן מותר להחזיר בתנאי חזרה.

ח. לסיכום יוצא שלדעת מרן צריך חמש תנאים כדי יהיה מותר להחזיר מבושלת כל צורכה רותחת שלא הניח ע"ג קרקע שהכירה גו"ק ומחזיר ע"ג ולא לתוכה. ולדעת הרמ"א עוד שני תנאים עודה בידו והיה בדעתו להחזירה.

ט. להחזיר לכירה אחרת - דעת הרמב"ם בה' שבת [פ"ג ה"א] שמותר להחזיר בשבת מכירה לכירה אפי' מכירה שחומה מעט לכירה שחומה מרובה. ודעת ר' ירוחם שאין מחזירין מכירה לכירה אחרת שנחשב כאילו נותן ע"ג הכירה לכתחילה בשבת. וטעם המח' אם נחשב כנתינה חדשה או כחזרה ויסוד המח' שלהם בהבנת הירושלמי בשבת [ס"ג ה"א] אמר ר' אלעזר בשם ר' הושעיא משרת הייתי את ר' חייא הגדול והייתי מעלה לו חמין מדיוטא התחתונה לדיוטא העליונה ומחזירין לכירה אמר ר' ירמיה ואפי' מכירה שחומה מועט לכירה שחומה מרובה אמר ר' אמי והרי פעמים רבות ישבתי לפני ר' הושעיא ולא שמעתי ממנו דבר זה אמר ר' זריקן לר' זעירא לא שמע מיניה מותר שמע מינה אסור ע"כ הרמב"ם ביאר את דברי ר' זריקן בלשון תימה וכי בגלל שר"א לא שמע דבר זה להתיר משמע שיהיה אסור הרי לא שמע גם שאסור ור' ירוחם ביאר את דברי ר' זריקן בלשון נחותא ממה שלא שמע ממנו להתיר משמע שאסור.

י. בשו"ע כשכתב דיני חזרה לא כתב דין זה להחזיר מכירה לכירה. וכתב ע"ז החיד"א בספר ברכי יוסף שמרן השמיט דינו של הרמב"ם משמע דס"ל לאסור כר' ירוחם ותמה על מרן איך עזב את הרמב"ם שפשט הירושלמי כדבריו ופסק כר' ירוחם. אמנם בספר שולחן לחם הפנים כ' שמכיון שמרן

לא גילה דעתו בשו"ע אם להתיר או לאסור קם דינא כדעת הרמב"ם להתיר. ומה שמרן השמיט בשו"ע כיון שהולך בשו"ע על סדר הטור. וכן הסכים הרמ"א ומ"א והלבוש להתיר. וכן פסק בספר חזו"ע שבת [עמ' שצ"ד] שמותר להעביר לכירה אחרת, בתנאי חזרה וכן פסק באו"ל [ח"ב י"ז ז'] שכן הוא דעת הרמב"ם והשו"ע לא גילה דעתו ואיסור חזרה אינו אלא מדרבנן לכן העיקר להקל.

י"א. כבה הגז או כבתה הפלטה האם מותר להעביר לפלטה או הגז של השכן. לדעת השו"ע אם האוכל מבושל כל צרכו ובתבשיל לח הקדרה רותחת ובתבשיל יבש אף בקר ולדעת האו"ל לכתחילה יזהר שיהא התבשיל חם במקצת מותר להעביר לשכן. ולדעת הרמ"א נחלקו בזה הפוסקים כיון שהרמ"א מצריך שתהיה עודה בידו וכאן אינה בידו וכן הרמ"א מצריך דעתו להחזירה וכאן הרי לא היה בדעתו שהאש תכבה ויצטרך להעביר למקום אחר או נאמר שנחשב שלא בטלה השהייה והרי הוא כמחזיקה בידו ודעתו להחזירה ולא נאסר להחזירה כשהניחה ע"ג הקרקע כאן כשעשה מעשה משא"כ כשכתבה מאליה והקדרה עומדת במקומה דעת האו"ל שלדעת הרמ"א אסור להעביר לפלטה או הגז של השכן ודעת השולחן שלמה [סי' רנא או' יח'] שמותר להעביר לשכן אף לדעת הרמ"א. ויש סברא נוספת להתיר עפ"י מה שכ' האור שמח בהלכות שבת פ"ג שכל מה שאסור להחזיר בכירה גו"ק כשהניח ע"ג הקרקע הוא דוקא בנטלה להשתמש מתוכה שנראה שנגמרה שהייתו הראשונה משא"כ בנטל מן הכירה שחומה מעט להעביר לכירה שחומה רב אפי' הניחה ע"ג הקרקע שרי.

י"ב. כבתה הפלטה או הגז והתבשיל הספיק להתקרב אמנם עדיין חם קצת. לדעת

השו"ע אם ירד מחום שהיד סולדת בו [לדעת האו"ל שמנים מעלות ולדעת המנוחת אהבה 60 מעלות] אסור להעביר לכירה אחרת משום מבשל כמ"ש בשו"ע סי' שי"ח ס"ד שיש בישול אחר בישול בלח. אמנם לדעת הרמ"א בסעיף ט"ו והמ"א אם נשארה מעט חמה מותר להעביר את הסיר לכירה אחרת.

### האם מותר לספרדי לבקש מאשכנזי שיעביר לו את הסיר

י"ג. לכאורה היה נראה שאסור הואיל ואנו קבלנו הוראת מרן שאוסר בישול אחר בישול בלח נעשה לנו הדבר כאיסור מוחלט מן הדין. ואינו דומה למה שכ' השו"ע בסי' רס"ג סעי' י"ז יש אומרים שמי שקיבל עליו שבת קודם חשכה מותר לומר לישראל חברו לעשות לו מלאכה. דשם מותר לכל ישראל אלא שלו אסור משום שקבל את השבת משא"כ לדידן שפוסקים כדעת השו"ע הדבר אסור לכולם. [ואפשר שאסור גם מצד ששלוחו של אדם כמותו ואע"פ שאין שליח לדבר עבירה כמובא בקידושין מ"ב ע"ב הרי אומרת הגמ' שם שהטעם שדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים וכאן הרי לא שייך סברא זו ועיי"ש] וכן מצד שעובר משום לפני עור לא תתן מכשול וכן דעת שער המלך בהל' אישות [ט' ט"ז] שכ' שהנזהר שלא להדליק סגרי' מנר של חלב אסור ליתנו למי שנוהג בו היתר כי הוא עובר בזה על לא תתן מכשול.

**אמנם** דעת הכתב סופר [יו"ד סי' ע"ז] שהנהוג איסור בדבר ששנוי במח' והוא אווז בשי' האוסרים מותר לו לתת משלו למי שנוהג היתר ואין בזה לא משום לפני עור לא תתן מכשול ולא משום מסייע. ואפי' בדבר שהנותן סובר שהוא בודאי אסור

ושהמתיר אינו אלא טועה [ובמחזיק ברכה סי' תקי"א או' ב' דן לגבי המח' אם מותר לעשן ביו"ט כ' אם זה שנמנע לעשן ביו"ט הוא משום חומרא דידע שהשותים אותם ביו"ט יש להם ע"מ שיסמוכו והוא רוצה להחמיר על עצמו נראה שיש להקל בטלטול אבל אם הוא סובר שזה איסור גמור אסור לו לטלטל והוי כלי שמלאכתו לאיסור ולדידה אותם השותים אותו ביו"ט עושים שלא כהוגן].

**כתב** בספר חקרי לב והובא בשו"ת רב פעלים [ח"ד יו"ד סי' ה'] אע"פ שאנו קבלנו הוראת מרן אין קבלה זו עושה דעת מרן כודאי איסור אלא ספק איסור ולכן אם נלוה לה ספק נוסף מתירים מטעם ס"ס משום דמידי ספק לא נפיק וראוי להצטרף עם ספק אחר להקל. הובא בחזו"ע שבת ח"ב [עמ' שצ"ע] [ובאו"ל ח"ב בהקדמה ענף ב' כ' ונראה שקבלנו הוראו מרן כאילו שיטתו היא כדעת הרוב אבל אין שיטת החולקים דחווה לגמרי. ואין עושים ס"ס נגד מרן אלא כשפסק בתורת ספק אבל כשפסק בתורת ודאי ל"א ס"ס]. ה"ט"ז ביו"ד סי' קנ"א כ' שבאיסור לפני עור לא תתן מכשול בספיקו אפשר להקל [ובספר הר צבי [או"ח קכ"ה] הקשה על ה"ט"ז מגמ' נדרים סב: רב אשי היה לו יער עצים ומכרו לבי נורא שהיו עובדים ע"ז א"ל רבינא והרי יש כאן לפני עור לא תתן מכשול א"ל רוב עצים להסקה ע"כ. משמע דוקא כשיש רוב אבל בספק אסור ובספר מקור חיים תירץ על פי מה שכ' הרא"ש שכיון דאיכא למתלי שקנו לדבר היתר תלינן ומה שאמר רובא לאו דוקא וכ"כ בשבט הלוי ח"ה סי' ע"א] לפי"ז כיון שנוקטים את פסק מרן לספק אין כאן לפני עור ובפרט שדעת הרמב"ם הרשב"א הריטב"א והר"ן שאין בישול אחר בישול.

## מסקנת הפוסקים

**בחזו"ע** כ' והמיקל בזה כשיש צורך בדבר יש לו על מה שיסמוך. בשו"ת שמש ומגן ח"ג כ' אין באמירתו איסור כלל שהרי ודאי שאין איסור באמירה זו אלא דרבנן וספקא דרבנן לקולא. דעת רשז"א מובא בספר מאור השבת להקל שאם מחמיר על עצמו רק מפני מנהג אבותיו ורבותיו בכה"ג אין לפני עור שהרי יודע שחבירו לא צריך להחמיר כמוהו וכל אחד נוהג כמנהג אבותיו. ודעת הציץ אלעזר [חי"ח ל"ב] שאסור לספרדי לרמז לאשכנזי שיחמם עבורו תבשיל לח אמנם אם בישל כבר מותר לספרדי להנות מזה שהרי כל דבר הנתון במח' מותר בהנאה כמ"ש המ"ב סי' שיי"ח סק"ב.

**י"ד.** האם מותר לבקש מילד שיעביר לו את הסיר לשכון.

**הב"י** או"ח סי' רס"ט הביא מה שכ' הגהות מימוני שמותר להשקות לקטנים מכוס קידוש בהכ"נ אע"פ שאינו במקום סעודה דהא דקי"ל דלא ספינן להו איסורא בידים היינו נבלות וטרפות וכה"ג אבל קידוש היום

מ"ע הוא ולא נפקא מהתם וכ' עליו הב"י ואף לד' האומרים שאפי' איסור דרבנן לא ספינן לקטנים בידים אפשר שכיון שיש מתירים אפי' לגדולים לשנות מכוס של קידוש של בית כנסת אע"פ שהגדולים נוהגים כדברי האוסרים מ"מ לא חשיב איסור כולי האי שיאסור להשקותו לקטנים. ומכאן למד האו"ל בח"ב [כ"ו ח'] להתיר לקטן ספרדי לשחק בכדור בשבת ובח"ה להתיר לקטן שלא לחכות שש שעות בין בשר לחלב מעיקר הדין שפשוט הוא שדבר שמותר לבני אשכנז יש להתיר לקטן מבני ספרד א"כ גם בנידון שלנו היה מקום להתיר לבקש מקטן שיעביר את הסיר לשכון אמנם יש לחלק שכל מה שאמרו הוא באיסורי דרבנן אבל בישול אחר בישול בלח לדעת השו"ע איסורו מן התורה יתירה מזו החק"ל הקשה על דברי הב"י מהריב"ש שאסר להאכיל גבינות עכו"ם לקטן אפי' בשנות בצורת אע"פ שדעת ר"ח וכמה פוסקים להתיר ובספר יבי"א ח"ג יו"ד סי' ג' כ' לתרץ שאף הב"י לא התיר אלא כשהמח' שקולה וגם אין הדבר אסור מצד עצמו ולכן בגבינות עכו"ם הב"י יודה וא"כ כ"ש בנידון דידן שאין להתיר לבקש מהקטן שיעביר את הסיר לשכון.



הגאון רבי אליעזר אינהורן שליט"א

ראש ישיבת אופקים

## בענין חדוש ה"בית-הלוי" בספירת שבועות (בספיה"ע)

בספירת-השבועות (דמבואר בדקדוק הפסוקים, בפר' אמור, ופ' ראה) אבל בספירת הימים לא בעינן "עומר", וע"כ בזה"ז רק ספירת הימים היא דאו', וספירת השבועות היא רק "זכר" כיון שאין כעת קרבן העומר. וע"כ ספירת השבועות איננה מחייבת ברכה (כמו מנהג "כורך" שהוא ל"זכר" ואין אומרים בו ברכה). ורק ספירת הימים, ולפי"ז כתב הביה"ל שכל החידוש שלו איננו לדעת הרבנו ירוחם כיון שלא מברכים על השבועות כלל (שזה רק משום "זכר").\*

**וממשיך** שם הביה"ל וטוען שלפי מי שכל חיוב הספירה (גם הימים וגם השבועות) מדרבנן (וכן דעת רוב הפוסקים) א"כ מברכים גם על "זכר" וע"כ שייך חידושו לברך על השבועות, וגם לדעת הרי"ף והרמב"ם שהחיוב בזה"ז מדאו' א"כ ודאי יוכל לברך רק על השבועות.

**והנה** הביה"ל לא בנה את יסודו ע"ז שיש שתי מצוות כמו שכתב הרבנו ירוחם (ולהיפך רק הביא את הרבנו ירוחם לומר שלפי דבריו א"א לברך על השבועות לחודיה) ובאמת כתב להדיא שכל מוני המצוות סוברים שיש רק מצוה אחת (ימים ושבועות) ובכל זאת כתב דמהני אם אם

הנה נפסק בשו"ע דחיישינן לשיטת הבה"ג בענין "תמימות" (דכל יום מעכב בספירה), וע"כ מי ששכח יום אחד לספור ימשיך לספור כשיטת רוב הראשונים (דלא בעינן תמימות) אבל עכ"פ לא יברך דחיישינן לשיטת הבה"ג. (עי"ש שו"ע סי' תפ"ט סע' ח'. משנ"ב סע' ל"ה-ל"ז) וכתב הביה"ל (סי' ח"א ל"ט) חידוש גדול, דאמנם אינו יכול לספור לדעת הבה"ג, אבל אם לא ספר ביום שהוא לא משלים לשבוע, אז אומנם נתקלקל בספירת הימים, אבל בהשלמת כל שבוע יכול לספור בברכה, דספירת השבועות לא נתקלקלה ויש בה תמימות, ואפשר לסמוך ולספור, (שבע, ארבעה עשר, עשרים ואחד וכו' שבעה שבועות "תמימות"). והדברים מחודשים שמשמע דיש כאן שתי ספירות נפרדות, ספירת הימים, ובה יש דין תמימות, וגם יש לחוד ספירת שבועות, וגם בזה בעינן תמימות, אבל לא הפסיד השבועות, וממשיך לספור שבועות.

**ובביה"ל** שם ממשיך ומביא דברי הרבנו-ירוחם, שהקשה מדוע לא מברכים שתי ברכות בספיה"ע. (א. על ספירת הימים. ב. על ספירת השבועות.) וכ' שרק על הימים חייבים היום ברכה. כיון שמה שמבואר דבעינן "עומר" הוא רק

א. עצם החידוש של הר' ירוחם לענין "זכר" שלא צריך ברכה צ"ב, הרי מברכים על לולב שהוא "זכר", וכורך אין שייך בו ברכה כיון שהרי מברכים על המצה והמרור, ואין מצות כורך בפנ"ע. אבל עכ"פ קצת יבוארו הדברים עפ"מ ש"כ הגר"ז בסטנסיל מנחות סה, שאין ספירת העומר כלל מצוה כעין המצה שהיתה מדאו' אלא רק "זכר", וכך אפ"ל כלפי ספירת השבועות לר' ירוחם.

סופר רק שבועות, וכתב שכ"ז כמו שמבואר בטור שסופר שבועות בלי ימים יצא. עי"ש. ובאמת דבריו מחודשים מאד, שהרי לכאור' אם ימים ושבועות זה מצוה אחת, א"כ ודאי תמימות מתייחס לכל הספירה, ורק צריך לספור ספירה אחת את כל הימים בין פסח ועצרת, אלא דצריך לפרט בספירה זו ימים ושבועות בפורטרוט אבל זה ממש מצוה אחת, ותמימות הוא על אותה ספירה, ובכ"ז הביה"ל הבין ששייך לקיים תמימות בשבועות בלבד. וצ"ל שכונתו שאמנם זה מצוה אחת אבל אפשר לקיים אותה בשני אופנים או בספירת ימים, או בספירת שבועות, ומש"כ בגמ' "מצוה לממני יומא ומצוה לממני שבועות" הכונה שעכ"פ יספור בשני האופנים למצוה, אבל זה רק מצוה אחת.

סופר רק שבוע חדש סופר שבועות). וזה שיטת בעה"מ בסוף פסחים. עכ"פ לכל השיטות ודאי שסופר גם ימים וגם שבועות. ואין שום מקור שכתוב שמהני ספירת שבועות לחוד. (בשיטה הראשונה סופר כל יום את יומו בתחילה, וכן בשיטה השלישית וכל יום סופר ימים. ובשיטת האבי-עזרי (השיטה האמצעית) ודאי מקיים בספירת ימי השבוע את ספירת הימים, שהרי האבי עזרי מנמק שלא חוזר על כל הימים שכבר מנה אותם בעבר, וכן כותב שביום השביעי סופר היום שבע ימים שהם שבוע אחד, וכן בשבועיים - היום י"ד יום שהם שתי שבועות, וע"כ (רק ספירת ימים, וכן כתב להדיא במשנ"ב (תפ"ט ס"ק ז') שאם מנה שבועות ולא מנה ימים כיון שביום השביעי אמר היום שבוע אחד ולא הזכיר ימים לכו"ע לא יצא, ובשעה"צ כתב (י"א) דלכו"ע צריך להזכיר ימים דכתיב חמישים יום תספור (תספרו חמישים יום - שונה הלכות), כנ"ל) וא"כ צ"ע מנין ראה הביה"ל בטור שבשבועות לבד יוצא, ולכן כתב מספיר שיש "תמימות" בשבועות וסופר לחוד שבועות ובברכה.

סופר רק שבועות, וכתב שכ"ז כמו שמבואר בטור שסופר שבועות בלי ימים יצא. עי"ש. ובאמת דבריו מחודשים מאד, שהרי לכאור' אם ימים ושבועות זה מצוה אחת, א"כ ודאי תמימות מתייחס לכל הספירה, ורק צריך לספור ספירה אחת את כל הימים בין פסח ועצרת, אלא דצריך לפרט בספירה זו ימים ושבועות בפורטרוט אבל זה ממש מצוה אחת, ותמימות הוא על אותה ספירה, ובכ"ז הביה"ל הבין ששייך לקיים תמימות בשבועות בלבד. וצ"ל שכונתו שאמנם זה מצוה אחת אבל אפשר לקיים אותה בשני אופנים או בספירת ימים, או בספירת שבועות, ומש"כ בגמ' "מצוה לממני יומא ומצוה לממני שבועות" הכונה שעכ"פ יספור בשני האופנים למצוה, אבל זה רק מצוה אחת.

אמנם מש"כ להוכיח מדברי הטור שאם ספר שבועות לבד בפנ"ע יצא, לא נמצא כן בטור בסימן תפ"ט וצ"ע דלכאור' אין טור כזה.

בטור רק מבואר שיש ג' שיטות איך לספור ימים ושבועות. א. (והיא השיטה שאנו נוהגים, סופרים ימים, היום כך וכך ימים בשבוע, למשל שמונה ימים לעומר. ואח"כ שבועות היינו השבוע ומספר היום בשבוע, (זה חלק במצוות ספירת השבועות) וסופר ש"הם שבוע אחד ויום אחד". ב. שיטת האבי-עזרי שלא נכון כלל בשבועה השני לספור מראש את הימים, (היום שמונה ימים) אלא רק שבוע אחד ויום אחד. ובזה שסופר את ימי השבוע מקיים ספירת הימים בכל יום. (במרדכי פ"ב דמגילה, ששם מקור הדין כתב שהרי את הימים שעברו כבר ספר, ואי"צ לחזור שזה שמונה ימים וכו', ומספר שמפרט יום אחד בשבוע שני). ג. סופר את כל הימים, אבל בסוף כל שבוע, (בתחילת

וביותר היה נראה שמקור הביה"ל הוא בדברי המג"א ס"ק ד', שכתב שאם מנה שבועות לבד מהני וכש"כ הטור, וא"כ זה להדיא כדברי הביה"ל, אבל הרי מפורש בטור שצריך כן לספור ימים, וצ"ב מה פירוש המג"א.

אמנם עי' בחק יעקב, במחצית-השקל, (בפי' המג"א) ופרי מגדים (בא"א) ובמשנ"ב הנ"ל סעיף ז', (בשער הציון י"א) שפירשו כונת המג"א שמנה שבועות לבד, היינו עשה כשיטת האבי עזרי שמנה שבועות ולא הקדים ימים, היינו שביום השמיני, לא הקדים כשיטתו היום שמונה ימים, אלא רק אמר שבועות והיינו שבוע

אחד ויום אחד, ע"ז כתב המג"א שבדיעבד יצא, וכבר פירשנו לעיל שזה ודאי שבכה"ג נחשב שספר ימים ע"י מנין הימים בכל שבוע, והוא דבר מפורש בכל הפוסקים הנ"ל, וברור כן בכונת המג"א כיון שאין טור אחר, וכמו שפירש המשנ"ב שם בשער הציון וז"ל: ומש"כ המג"א דיצא, קאי אלאחר שבעה ימים כגון שאמר היום שבוע אחד ויום אחד ולא אמר מקודם היום שמונה ימים כמנהגנו, אבל אם ביום השביעי לא ספר ימים ורק אמר היום שבוע אחד ודאי לא יצא. וא"כ דברי

הביה"ל תמוהים ביותר שאין כזה טור, שיוצא בשבועות לבד, וא"כ גם בסברא אין לומר שבספירה אחת ומצוה אחת מספיק ספירת שבועות, וצע"ג, והוא להדיא נגד כל הפוסקים.

ויש להעיר, דעיין ב"חיי-אדם" (סי' קל"א, א') דמשמע להדיא שספר שבועות לבד מהני, עי"ש כשמביא המצוה לספר ימים ושבועות. וכתב שאם ספר שבועות לבד יצא, ובאמת צ"ב. (ואולי כונתו שכשסופר שבועות שלמים ממילא יש ספירה גם על הימים הנמנים אבל כ"ז דוחק).





הגאון רבי מנחם גולדברג שליט"א  
ר"מ בישיבת אופקים

## גדר תעניות החורבן

### התוכן

- א. חידוש האבודרהם בענין תענית עשרה בטבת, ותמיהת הבית יוסף.
- ב. חידושו של המנ"ח.
- ג. ביאור דברי האבודרהם.
- ד. בשיטת הרמב"ם שבזמן בית שני המשיכו להתענות את כל תעניות החורבן.
- ה. בהא דימי תעניות החורבן עתידים להיות ימים טובים.
- ו. הפשטות היא שגדר קביעות תעניות החורבן, הוא כימים המיוחדים לאבל ולצער לדורות.
- ז. אך ברמב"ם מבואר שהתעניות נקבעו לימי תשובה.
- ח. יתבאר מש"כ הרמב"ם, לעורר הלבבות ולפתוח דרכי התשובה.
- ט. ביאור והטעמה ליסוד שהובא מהמנ"ח.
- י. ביאור שיטת הרמב"ם שגם בזמן בית שני המשיכו להתענות.
- יא. יתבאר מדוע לרמב"ם ימי תעניות החורבן עתידים להיות ימים טובים.

האיסור להתענות בשבת, והיו צריכים להתענות באותה שבת.

**והובא** בבית יוסף סס"י תק"נ וכתב, ולא ידעתי מנין לו זה, עכ"ל. כלומר דמהיכי תיתי לדרוש כן מעצמנו. וגם עצם הדין צ"ב, מדוע שונה "בטבת משאר תעניות החורבן שאין דוחות שבת. והרי אפילו ט"ב שחמור ממנו, כשחל בשבת נדחה ליום ראשון.

**ועי'** מש"כ בזה בסידור החת"ס, בסליחות לעשרה בטבת (והועתק כאן בהערה א).

### חידוש האבודרהם ותמיהת הבית יוסף

א. כתב האבודרהם (הל' תעניות עמ' רנ"ד) וז"ל, וחילוק יש ביניהם, שארבעת הצומות הם נדחין לפעמים, כשחלו בשבת. חוץ מעשרה בטבת שאינו חל לעולם בשבת וכו'. ואפילו היה חל בשבת, לא היו יכולים לדחותו ליום אחר, מפני שנאמר בו (יחזקאל כ"ד, ב') "בעצם היום הזה" כמו ביום הכיפורים, עכ"ל. ומבואר בדבריו חידוש גדול, שאם "בטבת היה חל בשבת, היה דוחה את

א. כתב החת"ס, באותו יום שבו סמך מלך בבל למטה על ירושלים, ישבו ב"ד של מעלה לדון האם להחריב הבית, ואלו מיימינים ואלו משמאילים, עד שגברו המשמאילים ונגזר גזר דין שיחרב הבית. והנה בכל דור שלא נבנה בהמ"ק בימיו כאילו נחרב בימיו, נמצא שבכל שנה ושנה מתחדש חורבן חדש. ובכל שנה כשמגיע "בטבת, שהתחיל אז למעלה משפט החורבן, יושבים ב"ד של מעלה וגוזרים החורבן של כל שנה ושנה (והביא שהדברים מרומזים בספר קרינים למהר"ש מאוסטרופוליא).

וע"ע או"ש (פ"ה מתעניות) ובכתבים המיוחסים לגר"ח מבריסק.

### חידושו של המנ"ח

**ב.** והנה המנ"ח (מצוה ש"א אות ז') הקשה מדוע ארבעת תעניות החורבן אינן דוחות את השבת, והרי האיסור להתענות בשבת הוא מדרבנן, ואילו התעניות חיובן מדברי קבלה ונביאים, וחמירי טפי. [בספר ברכת כהן סי' ק"ה, העיר שגם מצות עונג שבת היא מדברי קבלה וכמש"כ "וקראת לשבת עונג" וא"כ מאי קשיא ליה. ואולי כוונתו להקשות שמכיון ששניהם מדברי קבלה, שב ואל תעשה עדיף].

**ותירץ המנ"ח**, שבפסוק בנביא זכריה לא נאמר בפירוש באיזה "יום" בחודש עלינו לצום, אלא נזכר רק החודש, וכמש"כ צום "הרביעי" וצום "החמישי" וכו'. וא"כ

באיזה יום מתוך החודש, שיצום בו, יקיים בזה את המצוה מדברי קבלה. ולפ"ז הציווי להתענות, אינו דוחה שבת, שהרי יכול להתענות ביום אחר בחודש זה. ומכיון שאפשר לקיים שניהם, אין מצות העינוי דוחה שבת, ולעולם התענית נדחית לאחר השבת. ונגם כיום לאחר שחז"ל קבעו שכל ישראל יתענו ביום מסויים בחודש, הנה קביעות יום זה כחובה, איננה מדברי קבלה, אלא היא "מדרבנן", ואין דוחה איסור עינוי בשבת שהוא "מדברי קבלה" וחמיר טפי].

**וראיתי** מציינים לדברי הריטב"א בשני מקומות, שיסוד הנ"ל מבואר בדבריו. (והועתק כאן בהערה)<sup>2</sup>.

### ביאור דברי האבודרהם

**ג.** והוסיף הברכת כהן שלפ"ז א"ש דברי האבודרהם, דדוקא שאר תעניות אינן

**וידוע** שעל צרה שעברה כמו יום שמת בו אביו ואמו, אין אנו מתענים בשבת. אבל תענית חלום מותר להתענות, דבשביל שיש לו עונג, שמבטל ע"י זה צרה העתידה לבוא עליו, לאו עינוי הוא.

**ולפיכך** ט"ב שהוא תענית על צרה שעברה, אינו דוחה שבת. אבל תענית י' בטבת, שהוא על ביטול צרה העתידה לבוא (דשמא יגזרו חורבן גם לשנה זו), עונג הוא, והיה דוחה שבת, עכ"ד.

**ב. ז"ל הריטב"א** (רה"ש י"ח:) וא"ת הלא עיקר גזירת התענית על חורבן הראשון הוא, ובט' בתמוז קבעוהו שבו הובקעה העיר, וא"כ למה אנו מתענין היום ב"ז בתמוז שהיתה בקיעה שניה וכו'. ואפשר עוד לומר, שאף נביאים הראשונים שגזרו התענית, יודעין היו [שעתיד להיות גם] חורבן שני, ולא קבעוהו בט' בו דוקא, אלא בחודש זה, שלא מצינו שנקרא אלא צום הרביעי. אבל אין צורך לכך וכו', עכ"ל. וכ"כ בחידושי לתענית כ"ו: וז"ל, ואף בתחילה לפי שהיו יודעים זה, גזרו הצום סתם בחודש זה, ולא סיימו יום מסויים וכו', עכ"ל בחידושו. **וראיתי** מציינים דכ"כ גם בשו"ת התשבץ (ח"ב סי' רע"א) אמנם נראה שאינו נוגע לחידושו של המנ"ח, דז"ל התשבץ, למה אין אנו מתענין בתשעה בתמוז מפני שבו הובקעה העיר בראשונה וכו'. ובזה הספק דחק עצמו רבינו הרמב"ם ז"ל וכו'. ואינו מספיק, אלא אם נוסיף ונאמר שהנביאים שתיקנו צום הרביעי, לא יחדו בזה איזה יום, והניחו הדבר מסור לב"ד לטלטלו מיום אל יום על צרה כיוצא בה, והיא הבקיעה, בין שתהיה בט' בו או ביום אחר, כל שהוא באותו חודש הדבר מסור בידן לקובעו ביום הבקיעה. ונראה ודאי שאם הובקעה העיר בחודש אחר, היינו מתענין בט' ברביעי, ולא היינו מתענין באותו חודש שנבקעה בו, כיוצא בתענית של סמיכת יד [מלך בבל] על ירושלים שאנו מתענין על ראשון ולא על שני, לפי שכך תיקנו הנביאים, שהיו הצומות באלו הארבעה חודשים, אבל לא הקפידו על איזה יום מהם, ובלבד שתהיה הצרה מעין הראשונה כגון בקיעת העיר וכו', עכ"ל.

**משמעות** דברי התשבץ שמתחילה מסרו הכתוב לחכמים, שהם יקבעו את היום המסויים שהוא המתאים ביותר כפי שיקול דעתם – בחודש זה – שבו תהא התענית, על צרת בקיעת העיר. אך עכ"פ עיקר הציווי נאמר באופן ובצורה של תענית ציבור, שיתענו כל הציבור כאחד ביום אחד, ולא למימרא שכל יחיד יתענה באיזה יום שירצה. וממילא אינו נוגע לחידושו של המנ"ח.

תעניות החורבן, אלא שי' בטבת וי"ז בתמוז וג' בתשרי נתן בידם הבחירה, רצו מתענין רצו אין מתענין. אבל בט"ב היו כולם מתענין בו, מפני תכיפת מיני האבל שאירעו בו, עכ"ד.

**והראשונים** חלקו על זה, וכתבו שתעניות החורבן נהגו רק בתקופה שבין שני המקדשות, וכן לאחר חורבן בית שני. אבל בזמן שהיה בית שני קיים, לא היו מתענים כלל, שהרי תקנת התעניות היתה מפני החורבן, וכל שנתבטל החורבן, מה הטעם להתענות. ושיטת הרמב"ם בזה צ"ב. והגע בעצמך, מי שלא עלינו מת אביו, ומתענה בכל שנה ביום היארצייט, דהוא יום צער ואבלות על אביו שמת. פשוט שכאשר נזכה לתחה"מ, ואביו יקום לתחיה, ששוב אין טעם להתענות ביום היארצייט.<sup>1</sup>

**עוד** הקשה התשב"ץ (ח"ב סי' רע"א) על הרמב"ם, א"כ קרא דכתיב "יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים", מתי יהיה זה. ולראשונים דפליגי התקיים זה בזמן בית שני כמתבאר בנביא זכריה (ז', ג') שהנשארים בבבל שלא עלו לבנות הבית, שלחו לשאול האם להתענות ולהתאבל בט"ב, ועל זה באה התשובה (שם ח' י"ט) יהיה לבית יהודה וכו'. הרי להדיא שבתקופת בית שני לא התענו. אך לרמב"ם צ"ב.

דוחות את השבת, וכנ"ל מהמנ"ח. משא"כ בעשרה בטבת שנאמר בו "ויהי דבר ה' אלי בשנה התשיעית, בחדש העשירי בעשור לחדש לאמר, בן אדם כתב לך את שם היום, את עצם היום הזה, סמך מלך בבל אל ירושלים". ומפני שנאמר בו "בעצם היום הזה", א"כ יש בו קפידא מיוחדת מדברי קבלה להתענות דוקא באותו היום. ואם יצום ביום אחר, אף אם הוא בחדש טבת, מ"מ לא יקיים בזה כלל את המצוה, גם מדברי קבלה. ולכן אם היה חל עשרה בטבת בשבת, היינו חייבים להתענות בו, משום שהמצוה מדברי קבלה להתענות בו ביום, דוחה לאיסור עינוי בשבת. [שמכיון ששניהם מדברי קבלה, שב ואל תעשה עדיף].

**ועדיין** צ"ב בגדר החידוש המבואר במנ"ח, שהתקנה דמקרא מדברי קבלה, היתה להתענות יום אחד מתוך החודש, וכל אדם היה בוחר לעצמו את היום המתאים לו. ותמוה איזה גדר יש בזה, ומהו השורש לתקנה באופן כזה.

### בשיטת הרמב"ם שבזמן בית שני המשיכו להתענות את כל תעניות החורבן

ד. והנה הרמב"ם בפהמ"ש (רה"ש דף י"ח:) כתב שבזמן בית שני היו מתענים את כל

ג. בהגהות אמרי ברוך על הטו"א (רה"ש י"ח). כתב שכוונת הרמב"ם רק בעת שהיו ישראל כפופין תחת מלכות יון ואדומיים, אף בעוד בית שני קיים (וציין לפני רה"ש י"ח:). אמנם מסתימת דברי הרמב"ם לא משמע כן. שור' בשקל הקודש (פ"ג ה"ט) שהוסיף על דברי הטו"א וז"ל, כל ימי בית שני לא היה שלום גמור, וקיבלו עליהם לצום הואיל והוכפלו בו צרות. ואה"נ אילו היה שלום גמור בלי שום צרות, היו לששון ולשמחה, אבל למעשה היו כפופין למלכות פרס ויון, וגם אח"כ בימי חשמונאים היו כל ימיהם מלחמות, וגם מלחמות פנימיות מהצדוקים ע' בספר יוסיפון, וגם אח"כ במלכות הורדוס. באופן שלא היה להם שלום גמור בכל ימי הבית השני, ולכן הסכימו להתענות וכו', עכ"ל.

ד. החסדי דוד (על התוספתא סוף תענית) כתב שלא היו אלו ימים טובים לכל ישראל, אלא רק לבני יהודה שעלו בבית שני. אבל אלו שנשארו בגלות מסתבר שהמשיכו להתענות לזכר יום החורבן, דהא לדידהו לא אהני להו בית שני ולא מידי, ודייק קרא יהיה "לבית יהודה". אבל לעתיד לבוא עתידין להיות ימים טובים

מאויביהם, וכן בפורים. אבל מה הענין לקבוע יו"ט באותם הימים שבהם אירע החורבן, הרי הם מצינים את החורבן ולא את הגאולה. ונהי שראוי שיתבטלו, אך אין מובן מדוע אמר הנביא שיהפכו לימים טובים".

### הפשטות היא שגדר קביעות התעניות הוא כימים המיוחדים לאבל ולצער לדורות

ו. כתב הרמב"ם (פ"ה תעניות ה"א) וז"ל, יש שם ימים שכל ישראל מתענים בהם מפני הצרות שאירעו בהם וכו'. ובהלכות ב' וג' מפרט מה אירע בכל אחד מהם. וצ"ב הרי ספר משנה תורה הוא ספר הלכות, ולא ספר דברי הימים, ולא יזה צורך האריך להזכיר מה אירע בימים אלו. ובפשטות היה אפשר לומר (הדברים עפ"מ"כ החת"ס בתשובה דלהלן) שמפני הצרות שאירעו בהם, קבעום כימי אבל וצער לדורות. וכמו שהתורה קבעה ימים טובים לשמחה, מפני הטובה שאירעה בהם, וחז"ל הוסיפו עליהם חנוכה ופורים. כך עד"ז יסוד קביעת ימי התעניות האלו, הוא בגלל הרעות והצרות שאירעו בהם, ומשום כך קבעום כימים המיוחדים לאבל ולצער. וכן הוא בר"ן (תענית ז'. מדפ"ר ד"ה אבל<sup>1</sup>).

אמנם הרמב"ם עצמו תירץ זאת בסוף הל' תעניות (פ"ה הי"ט) וז"ל, כל הצומות האלו עתידים ליבטל לימות המשיח. ולא עוד אלא שהם עתידים להיות ימים טובים וימי ששון ושמחה שנאמר וכו', עכ"ל. ומבואר שמפרש שהפסוק קאי על ימות המשיח, וס"ל שהתעניות יתבטלו רק בימות המשיח. אלא שאכתי צ"ב מה היה הטעם להמשיך להתענות לאחר שהוקם הבית השני, וכמו שהקשיתי לעיל.

### בהא דימי התעניות עתידים להיות ימים טובים

ה. ועוד צ"ב במש"כ הרמב"ם (שם), ולא עוד אלא שהם עתידים להיות ימים טובים וימי ששון ושמחה וכו', דהיינו שבימות המשיח יתווספו עוד ארבעה ימים טובים מדבריהם, בנוסף על פורים וחנוכה. וצ"ב מדוע יקבע היו"ט דוקא בתאריכים אלו, ולכאורה היה מתאים יותר לקבוע יו"ט ביום שבו יבוא המשיח, וכן ביום שבו יבנה ביהמ"ק השלישי בב"א, שהרי הסיבה ליו"ט ושמחה היא ביאת המשיח ובנין ביהמ"ק, וא"כ היה מהראוי לקבוע את היו"ט באותו היום. ודוגמת חנוכה שקבעוהו ביום שבו נחו

לכל ישראל, עכ"ד החסדי דוד.

ה. לשאר הראשונים היה מקום לומר שימי התעניות רק יתבטלו, ותחת שהיו ימי תענית וצער, ייהפכו להיות ימים שאין מצטערים בהם. אמנם זה אינו נכון, כי בגמ' רה"ש יט. מפורש שחיוב גמור מדברי קבלה, לעשות לע"ל את היום שבו נהרג גדליה בן אחיקם, ליום ששון ושמחה. ועי' במג"א (תקנ"ב ס"ק י"א) שבזמן בית שני היה יום ט"ב יו"ט, והיו מרבין בו בסעודה, עיי"ש.

ו. ציינו בליקוטי הערות לתשובות החת"ס, וז"ל הר"ן, ומש"כ "וכאשר קבלו על נפשם דברי הצומות וזעקתם" כבר פירשוהו על ד' צומות שתיקנו הנביאים על החורבן, והכתוב אומר שקיבלו עליהם לעשות משתה ושמחה בימי הטובה [פורים] כאשר קיבלו עליהם בימי הרעה דברי הצומות וזעקתם. ומיהו מה שאמר "וזעקתם" מורה שהוא מדבר בתעניות של אסתר שהיו בזעקה, שד' צומות לאבל הם ולא לתפילה וזעקה וכו', עכ"ל. וכ"כ הריטב"א (תענית י' ד"ה אבל דעת הראב"ד). וז"ל המאירי (שם כ"ו). ד"ה זהו ביאור המשנה, אבל ד' הצומות הואיל ואינם אלא ליכר אבילות ולא לצורך שעה, אין שם [תפילת] נעילה מתורת חובה, אלא אם רצו מתפללין מדר' יוחנן שאמר, ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו וכו', עכ"ל. כל זה מספר המפתח פרנקל.

לכתוב שימים אלו נקבעו לתשובה, ולציין להלכות תשובה, שם התבאר בהרחבה כיצד חוזרים בתשובה, ע"י התבוננות וכו'. (ועד"ז יש להעיר גם ברמב"ם בפ"א מתעניות הל' ב-ג' עיי"ש).

**והנראה** שהנקודה המיוחדת שעליה הוקבעו ימי תעניות אלו, היא כמש"כ הרמב"ם "כדי לעורר הלבבות ולפתוח דרכי התשובה". והוסיף הרמב"ם לבאר כיצד "פותחים" את דרכי התשובה, דזה ע"י התבוננות בסיבות שגרמו את החורבן [וזה מש"כ "ויהיה זה זכרון למעשינו הרעים וכו' עד שגרם להם ולנו אותן הצרות"] וע"י זה נשוב להיטיב. וכל מה שהאריך כאן הרמב"ם הוא רק להורות כיצד "פותחים" את דרכי התשובה, דהיינו היאך להתעורר ולהתבונן. ולא בא לבאר כאן כיצד עושים תשובה.

**וחלוק** מהלכות תשובה, שבהם מיירי באדם שידוע במה חטא, ומבאר הרמב"ם כיצד לשוב [ולכן נקרא שמם הלכות "תשובה" שענינם להורות כיצד לשוב]. אך כאן עיקר תכלית קביעות ימי התעניות היא כדי "לפתוח" את הדרך לתשובה, שע"י ההתבוננות נדע מה צריכים לתקן ועל מה לשוב. והתענית מסוגלת לכפרה ולתשובה, כי ע"י ההמנעות מצרכי הגוף, אדם ננע ומתעורר להתקרב ולשוב אל בוראו.

**ועפ"ז** יש לבאר היטב מדוע האריך הרמב"ם לפרט מה אירע בכל אחד מימי התעניות. שמאחר שיסוד קביעותם היא כדי להתבונן בסיבות שגרמו את החורבן. וכידוע עונשי שמים הם תמיד מידה כנגד מידה, כדי לעורר את האדם על מה שעליו לתקן. ממילא מתוך ידיעת העונשים והצרות שאירעו בימים אלו, נשכיל להבין מהו הקלוקל ובמה עלינו לשוב להיטיב.

**ומכיון** שהצרות שאירעו בהם, הן הסיבה לקביעות ימי התעניות, לכן הוצרך הרמב"ם לפרט מהי הרעה שאירעה בכל אחד מהם.

### ברמב"ם מובאר שהתעניות נקבעו לימי תשובה

ז. אמנם מהרמב"ם מוכח לא כך. וז"ל בהל' א', שכל ישראל מתענים בהם, מפני הצרות שאירעו בהן, כדי לעורר הלבבות ולפתוח דרכי התשובה, ויהיה זה זכרון למעשינו הרעים ומעשה אבותינו שהיה כמעשינו עתה, עד שגרם להם ולנו אותן הצרות. שבזכרון דברים אלו נשוב להיטיב, שנאמר והתוודו את עוונם ואת עוון אבותם וכו', עכ"ל.

**ומבואר** שיסוד קביעות התעניות האלו הוא כדי להתעורר ולהתבונן, ועי"ז נזכור מעשינו הרעים, ונחזור בתשובה. וז"ל שו"ת חת"ס (או"ח סי' ר"ח), הנה גילה לנו הרמב"ם מה שלא היינו מעלים על דעתנו, שהיינו חושבים שהתעניות הללו אינם על דרך התשובה וכו'. מ"מ הודיענו הרמב"ם וכו'. ועל פיו נהגו לומר וידויים וסליחות באותן הימים (חוץ מט"ב דאיקרי מועד) משום שנקבעו על התשובה וכו'. אבל לקבוע אצל עולם על צער, לא מצינו כיו"ב. אלא על כרחך על התשובה הוקבעו, כדכתיב "והתוודו את עוונם". ותענית מסוגל לכפרה ותשובה, ובודאי אבוהון דכולהו יוהכ"פ וכו', עכ"ל החת"ס.

### לעורר הלבבות ולפתוח דרכי התשובה

ה. ואכתי יש לדקדק, מדוע האריך כאן הרמב"ם לבאר כיצד עושים תשובה, וכמש"כ והתוודו את עוונם וכו'. והיה מספיק

### ביאור והטעמה ליסוד שהובא מהמנ"ח

ט. ועפ"ז נוכל לבאר ולהטעים את היסוד שהובא (לעיל אות ב') מהמנ"ח. דהנה לפי הפשטות, שיסוד קביעת ימי תענית אלו הוא כימים המיוחדים לאבל וצער לדורות, להתאבל ולהצטער על הצרות שאירעו בהם, אכן היה מהראוי לקבוע את התענית דוקא ביום שבו אירעה הצרה [וכמו - שלהבדיל - היו"ט של פסח נקבע לדורות ביום שבו יצאנו ממצרים, והיו"ט של חנוכה נקבע ביום שבו חנו מאויביהם]. ומהיכ"ת לקבוע את כל החודש, ולהשאיר לבחירתו של כל אדם, באיזה יום מתוך החודש להתענות.

אך לדרכו של הרמב"ם, שיסוד קביעות ימים אלו הוא כדי לפתוח דרכי התשובה, א"כ אין קפידא על היום המסויים שבו אירעה הצרה, שהרי העיקר הוא ההתעוררות להיטיב, וכל זמן מוכשר לזה. ואדרבה, הואיל ומיירי בחטאי כל יחיד ויחיד (והגם שהחטאים היו משותפים לכלל ישראל, מ"מ

כל יחיד צריך לתקן בפנ"ע), ומוטל על כל אחד להתעורר ולהתבונן ולהיטיב דרכיו. על כן בדוקא לא נקבע בציווי שנכתב בדברי קבלה, יום מסויים, אלא שכל אחד יבחר לעצמו את העת המתאימה לו לכך, בתוך אותו החודש. [ומאוחר יותר קבעו חז"ל יום מסויים באותו החודש, שבו יתענו כל הציבור כאחד, והכי עדיף טפי מפני מעלת וכח הציבור].<sup>1</sup>

### ביאור שיטת הרמב"ם שגם בזמן בית שני המשיכו להתענות

י. וכן תתבאר עפ"ז שיטת הרמב"ם בפיהמ"ש, שגם בזמן בית שני, המשיכו כל ישראל להתענות בימי התעניות על החורבן. והטעם עפמ"ש"כ הרמב"ן (בספר הגאולה) ובחי' הריטב"א (רה"ש י"ח:) שידעו שבבנין הבית השני עדיין לא נגדר הפרץ הראשון, ועדיין לא נתקנו לגמרי חטאי אבותינו שבגינם נחרב הבית הראשון<sup>2</sup>, וא"כ אכתי מוטל עליהם לפתוח

ז. וכמש"כ (יואל א' י"ד) "קדשו צום קראו עצרה איספו זקנים" וכו', ובגמ' תענית י"ב: אמר אביי מצפרא עד פלגא דיומא (פרש"י, ביום תענית ציבור מתקבצין ובאין לבהכנ"ס מן הבוקר) מעינינן במילי דמתא (דרישה וחקירה לבדוק במעשיהם בעסקי בני העיר אם גזל וחמס ביניהן ומפייסין אותן), מכאן ואילך ריבעא דיומא (מחצות ואילך) קרינן בספרא ואפסרתא (קרו ויחל משה, ומפטירין דרשו את ה' בהמצאו), מכאן ואילך בעינן רחמי שנאמר (נחמיה ט' ג') "רביעית מתודים ומשתחוים לה' אלוהיהם".

ח. ז"ל הרמב"ן בספר הגאולה (שער שלישי), והודיע המלאך הזה [לדניאל, פרק ט'] אל תחשוב בלבבך שנתכפרו חטאתיכם בחורבן זה וכו', והודיעו [עוד] שלא נתכפר להם בכל מה שנעשה בם מן הרע, עד שיגלו בשנית וכו'. ביערות דבש (חלק א' דרוש ד') הוסיף וז"ל, אבל כבר מבואר בכל מקראות התנ"ך כי הגאולה בבית שני היתה רק פקידה, אבל אריכות הגלות המרה הזאת כבר נחתם עלינו בגלות בית ראשון לסיבת המרי והפשעים מבית ראשון, כמבואר בתוכחת משה כאשר הוכיח הרמב"ן מן כמה פסוקים, "יולך ה' אותך ואת מלכך" וכו', ומן "והשיבך ה' מצרים באניות" וכו'.

אבל האמת היא כך, דבאמת צ"ב מה הפסקה זו משמשת, לפקוד תוך שבעים שנה ואחר כך להגלותם, הלא יותר נכון שתהיה הגלות בלי הפסק עד ירחם ה' עמו, ואחרון אחרון נשכר. אבל חסדי ה' לא תמו ומה רבו רחמיו, כי הבטיח אותנו ובל תשכח תורת אלקינו מקרבנו כי היא שלימות נפשנו, וכבר נודע כי בגלות בית ראשון, לרוב עזיבת התורה ולמיעוט תקנות וגדרים מסנהדרין שהיו בימי בית ראשון, כמעט נשכחה התורה מהמוני העם, ובשובם מהגולה לא ידעו ממצות סוכה, ומשמירת שבת שהיא חמישית לעשרת הדברות, והתערבו בגויי הארצות ולא ידעו איסור חיתון ובפרטות עם עמון ומואב, כמבואר בנחמיה. ואילו התמיד הענין עוד מאה או מאתים שנה, וקרה לנו הנגזר מאת ה' רוב שמדות ועוצם הטלטול, היתה נשכחת התורה

ולצער. ולכן בכל תקופת בית שני, לא נהגו תעניות החורבן, ואדרבה נהגו בהם ימים טובים. וז"ל רש"י (רה"ש י"ח:) דע"י החורבן הוקבעו לצום, ועל ידי הבנין הוקבעו ליום טוב, עכ"ל.

### יתבאר מדוע לרמב"ם ימי תעניות החורבן עתידים להיות ימים טובים

יא. ועפ"ז יתבאר מש"כ הרמב"ם (בסוף הלכות תעניות) שימי התעניות עתידים להיות ימים טובים וימי ששון ושמחה שנאמר וכו', עכ"ל. והתקשינו מדוע יקבע היו"ט דוקא בתאריכים אלו, שהוקבעו מתחילה כימי אבל וצער לדורות. ונהי

דרכי התשובה וכו', ומשום כך המשיכו להתענות ולהתעורר בתשובה בכל הימים האלו, גם בתקופת בית שני.

ורק כאשר נזכה לימות המשיח, שלפני בוא נזכה לתקן לגמרי כראוי את החטאים והסיבות שגרמו לחורבן. אז אכן יתבטלו תעניות החורבן לגמרי. וכל זה הוא בשיטת הרמב"ם הנ"ל.

משא"כ למהלך הראשון, שיסוד תקנת ימי התעניות היא כימי אבל וצער לדורות, להתאבל ולהצטער על הצרות שאירעו בהם. א"כ מכיון שחלפה הצרה ונבנה הבית, שוב התבטלה הסיבה לאבילות

מכל וכל מבלי זכר כלל, ואם כן היה ח"ו אבדה תקותנו, והתחיינה העצמות היבשות כשאין עמן תורה ומצוות ה'.

ולזאת ה' חושב מחשבות לבל ידח נידח מתורתו כאשר הבטיח לנו, קרבנו לפקודתו בסוף שבעים שנה לארץ ישראל, ועודנו החרש והמסגר אלף נביאים קיימים, הם אשר מסרו הדבר לכנסת הגדולה. וכן בבית שני רבו המלמדים תורה ברבים, וגדרו גדר וסייגים ומשמרות וכהנה רבות, אשר יד ה' עליהם השכיל לבל תשתכח התורה. וכאשר שיערה חכמתו העליונה כי כבר נעשה התיקון לבל יהיה שיכחת התורה, הגלה אותנו שנית מעל פני האדמה, עבור חטאת ומרי בית הראשון כנ"ל. וברוך הוא וברוך שמו אשר עינינו ראינו כי אנו בעו"ה היום בגולה יותר מאלף ות"ר שנה, ולא שכחנו מצוות ה', דקדוקי סופרים וחומרות הגאונים, והכל מחסד ה' וטובו עלינו, וכו'.

אמנם אברהם אבינו חרד, כי ידע וראה העדר ידיעת התורה והמצוות, שיש לישראל בגלות הראשונה בבבל, וא"כ פחד שאם תארך הגלות כפי הקצוב עליהם מהשי"ת, ישכחו תורת ה' ותפוג תורה ויתעברו בגוים וכו'. והקב"ה ידע זאת, וניחם אותו כי לא תתמיד הגלות הארוכה הזאת בפעם אחת, רק תהיה גלות קצרה, בתחילה שבעים שנה, ואח"כ ישובו לארץ ישראל וילמדו תורת ה'. ואחרי כן יצאו לגלות ארוכה ומרה בעו"ה, אך מכח ההכנה הגדולה שעשו בזמן בית שני וכנ"ל, אנו זוכים שלא תמוש התורה מאיתנו, עכ"ד.

ג. ויתכן דמה"ט גופא חסרו בבית שני חמישה דברים, ונתבטלה הנבואה, והיו כפופין למלכויות, ולא היה שלום גמור. והכל כדי לעורר הלבבות להתבונן מה זאת עשה ה' לנו, ולפתוח ע"י זה את דרכי התשובה.

י. עירוני דנהי שחורבן הבית התבטל, אבל הרי לא התבטלו עדיין צרות אחרות נוספות שאירעו בהם (וכגון הא דבי"ז בתמוז נשתברו הלוחות).

וי"ל שעל הצרות הקודמות, עדיין לא ראו חכמים לנכון לקבוע על כך ימי תענית. ורק בעקבות שאירעו בהם גם צרות החורבן, אז ראו לנכון לקבוע כימי אבל וצרה ותענית לדורות (וכללו בזה את כל העניינים שאירעו בהם). ומכיון שצרות החורבן, הן היו הסיבה והמכה בפטיש לקביעתם כימי תעניות, לכן כשהתבטל החורבן, התבטלו גם התעניות.

ודוגמה לזה מהב"י (סי' תקמ"ט) שהביא מהרמב"ן וז"ל, ובתשעה בתמוז אין מתענין, אבל ב"ז בו מתענין, דכיון שמתחילה קיבלו עליהם על שם שבו הובקעה העיר בראשונה, ובשניה הובקעה בשבעה עשר בו, נהגו להתענות ב"ז, שחורבן שני חמיר לן. ומ"מ צום רביעי הוא להבקעת העיר ולצרות שהוכפלו בו כו', עכ"ל. וביאור הדברים שקביעות התענית היתה על הצרה של "הבקעת העיר". וממילא כשמתענים ביום י"ז בתמוז, נכלל בזה גם האבל על הבקעת העיר בחורבן ראשון בט' בתמוז. וגם שאר הצרות שהוכפלו בו.

שבימות המשיח כאשר יתבטל האבל והצער, אכן ראוי שיתבטלו ימי התעניות. אך את קביעות היו"ט על טובה זו, ראוי יותר לקבוע ביום שבו יבוא משיח צדקנו, וכן ביום שבו יבנה ביהמ"ק. ומדוע נקבעו הימים טובים דוקא בימי התעניות.

ולהנ"ל ניחא, דמאחר שיסוד תקנת ימי התעניות, נקבעו כזמנים מיוחדים להתעורר בהם לתשובה, נמצא א"כ דפתיחת דרכי התשובה, שנעשית בימים אלו בכל שנה ושנה, היא היא הסיבה והגורם לכך שניטיב

את דרכינו ונשוב בתשובה. ומכוחם תהיה הגאולה העתידה. ושפיר ראוי לקבועם כימים טובים. והסברא נותנת שהימים שהיו הסיבה לגאולה, חשובים יותר מאשר היום שבו יבוא משיח, ויותר מהיום שבו יבנה ביהמ"ק השלישי בב"א, שהרי הם רק התוצאה והפירות של ימי התענית. וכנגד מה שהתענו באותם ימים, והתעוררו לתקן בהם את סיבות החורבן. כן יהיו לששון ולשמחה ולימים טובים, על כך שהם היו הסיבה לגאולה"א במהרה בימינו, אמן.



יא. ורנו הגר"י טשזנר שליט"א הוסיף שמסתבר שיקבעו יו"ט גם ביום ביאת המשיח, וגם ביום בנין ביהמ"ק. דלא גרע מחנוכה ופורים, שנקבעו כיו"ט מדבריהם לאחר שנחו מאויביהם. ולשאר הראשונים, הטעם שדוקא ימי התעניות הם שנקבעו להיות לע"ל ימי ששון ושמחה, י"ל ע"ד מש"כ הבן איש חי (שנה א' פרשת דברים) וז"ל, חודש זה נקרא "אב", שהוא עתיד להיות אב לכל החודשים, מאחר שנעשו בו רעות רבות, מוכרח שיהיו בו טובות מרובות יותר מכל חודשים. ע"ד מה שאמר הכתוב "שמחנו כימות עניתנו" וכו' "זה היום" - הידוע, שהוא ט"ב, שהיה קשה ביותר, שבו נשרף ההיכל. "עשה ה'" - לשון תיקון וכו'. ולכן לעתיד "נגילה ונשמחה בו" - בכפל המורה על הקיום, עכ"ל. וכן י"ל עד"ז גם לגבי שאר תעניות החורבן.



הגאון רבי צבי הירש וילנסקי שליט"א

רב ביהכ"ס שויתי ה'

## בגדר תשעה באב נדחה אם הוא תשלומין או דעקרוהו מתשיעי

**יש לתלות נידון זה באם נוהג שבוע שחל בו.**

והנה השו"ע ס' תקנ"א ס"ד כתב דת"ב שחל להיות בשבת מותר לספר ולכבס בב' השבתות, בין שלפניו ובין שלאחריו, וזו דעת הרא"ש, אולם הביא בשם י"א והוא מהסמ"ג שנהגו לאסור בשבוע שלפניו, ולכאו' יסוד פלוגתם היא בנידון דהאבנ"ז, דאם יום א' הוא תשלומין דשבת, א"כ חשיב לשבוע שלפניו, שבוע שחל בו, אולם אם עקרוהו מתשיעי ואוקמה אעשירי, א"כ אי"ז בכלל שבוע שחל בו.

ובמג"א סקמ"ב הביא לכתבי האר"י דאסר לומר שהחיינו בבין המצרים אפ' בשבת, ועל כך הוסיף המג"א וז"ל, ונ"ל דאם חל י"ז בתמוז בשבת ונדח' מותר לכ"ע ועיין ס' ד', ע"כ, ובלבושי שרד שם ביאר דמה שציין לסעיף ד', כוונתו דכמו דהתם נחלקו אם נדחה חשיב בכלל שבוע שחל בו, כמו"כ יחלקו לגבי י"ז בתמוז נדחה אם שרי לומר בו שהחיינו, ומ"מ הוסיף דגם להשיטה דחשיב שבוע שחל בו, מבואר שם דזה רק לדברים הנוהגים מדינא דגמ', וא"כ לגבי שהחיינו דאי"ז מדינא דגמ' כו"ע מודו דשרי, יעו"ש, הרי דבדבריו מפורש כדברינו, דהנידון אם חשיב שבוע שחל בו, יסודו באם נעקר ליום א' או אם זה בבחינת תשלומין, ואותו הנידון ישנו לגבי י"ז בתמוז החל בשבת אם נעקר ושרי לומר בו שהחיינו, או"ד אסור כיון דיום א' הוה תשלומין לחיוב החל בשבת.

**ספק האבנ"ז בקטן שהגדיל בת"ב נדחה.**

**כתב** האבנ"ז או"ח תכ"ו לדון בקטן שהגדיל בתשעה באב שחל להיות בשבת אם דינו להתענות ביום א', האם התענית ביום א' היא תשלומין דשבת, או"ד דבשנה זו נקבעה התענית ליום א', ולהצד דהוה תשלומין יש לו לקטן ליפטר, וכדמצינו ברא"ש מו"ק (פ"ג ס' צ"ו) דהכריע שקטן שהגדיל לאחר פטירת קרובו פטור הוא מלהשלים את דיני האבילות מכיון שבשעת הפטירה דהיא שעת החיוב היה פטור, ומייתי לה מגמ' פסחים צ"ג. דבהגדיל בין פסח ראשון לשני פטור מעשיית הפסח לרבי נתן, משום דהוא תשלומין דראשון כמבואר שם.

**והביא** האבנ"ז לתשובת הרשב"א (ח"א תק"כ) שדן אם ת"ב שחל בשבת מותר בתשמיש המיטה, וכתב שם להתיר משום דאבילות ישנה שאני, והוסיף וכתב וז"ל וכל שכן דלגמרי עקרוהו מתשיעי ואוקמה ומעיקרא הי' ראוי לקבעו בעשירי כדאיתא התם, ע"כ, ולפמש"כ דעקרוהו מתשיעי ומשו"כ שרי בתשה"מ, א"כ אי"ז בגדר תשלומין דשבת, ויש לו לקטן שהגדיל להתחייב, אולם מ"מ כתב האבנ"ז דאנן שפוסקים כהרמ"א האוסר בת"ב שחל להיות בשבת בדברים שבצנעא, א"כ נוקטים אנו דהוה תשלומין דשבת ושוב קטן שהגדיל פטור מתענית דיום א'.

## צ"ע דעת הסוברים דנוהג שבוע שחל בו מהירושלמי, ויישוב בזה

ויש לעיין לדעת הי"א בשו"ע דנוהג שבוע שחל בו, שהרי הרא"ש הביא לירושלמי מפורש דשתי השבתות מותרות ואיך פסק דלא כוותיה.

והנראה בזה ע"פ מה שכתב באור שמח פ"ה מתעניות דבבבלי מבואר, מגילה ד"ה. דהטעם שת"ב שחל בשבת מאחרים ולא מקדימין הוא משום דאקדומי פורענותא לא מקדמינן, אולם בירושלמי איתא לטעם אחר, והוא, דמכיון שר' יוחנן אמר שאם היה שם היה קובעו בעשירי דביום זה נשרף המקדש, אזי הגם שקבעו ליום התענית בתחילת הפורענות, אך כשחל בשבת הדרנא לקובעו מעיקרא בעשירי, וביאר דנחלקו אם הוא בגדר תשלומין דשבת או בגדר דעקרוהו ואוקמוהו ביום א', ועי"ש שכתב כן לענין לאסור שבת שלאחריו, אך י"ל כן לגבי שבת שלפניו כנ"ל, ואתי שפיר דעת הי"א הנ"ל, דהן אמנם להירושלמי לא נוהג שבוע שחל בו כלל, אך להבבלי נוהג ופסקינן כוותיה.

## סתירת דברי השו"ע ויישובם.

והיה מקום להעיר דמחד השו"ע הביא ל"א דחשיב שבוע שחל בו, והיינו להמתבאר משום דיום א' הוא תשלומין דשבת, ומאידך בס' תקנ"ד ס' י"ט התיר בת"ב שחל בשבת אפ' בתשה"מ, וכהרשב"א הנ"ל, והיינו משום דעקרוהו משבת, ולא הביא ד"א להיפך, ונמצא סותר משנתו, אך זה אינו, שהרי הרשב"א גופיה הביא טעם נוסף להתיר בתשה"מ משום דהיא אבילות ישנה, וא"כ גם אם יום א' הוא בגדר תשלומין לשבת, מ"מ לא נוהג בשבת דברים שבצנעא, וכן יש להוכיח מהא דהמג"א הנ"ל

לא ציין לדין דברים שבצנעא, אלא ציין לנידון דשבוע שחל בו, ומהטעם הנזכר.

## בדין בעל ברית בת"ב נדחה, וסתירת דברי השו"ע, וביותר בדברי הרא"ש.

עוד מצינו בזה דהשו"ע ס' תקנ"ט ס"ט כתב דת"ב שחל להיות בשבת ונדחה ליום א' בעל ברית אינו משלים תעניתו משום שיו"ט שלו הוא, ובביה"ל שם הביא מרעק"א להקל אף המעוברת ובחולי קצת, ובמהרש"ם ח"ג תשובה קס"ו הביא מכך ראייה לנידון דידן דחשיב תשלומין ולא לעיקר החיוב.

ומעתה צ"ע, דהא השו"ע פסק לעיקר כהשיטה דאין דין שבוע שחל בו, ולהמתבאר הוא משום דעקרו לחיובא דשבת, וא"כ מדוע תענית הנדחית ליום א' נאמרו בה הקולות הנ"ל.

וביותר, דהמעיין ברא"ש פ"ד מתענית ימצא, דמחד הביא הרא"ש לדברי הירושלמי דשתי השבתות מותרות ואין דין שבוע שחל בו, ומאידך הביא שם להנידון דדברים שבצנעא דהר"י מווינא אסור, אולם מהר"ם התיר וחילק בין אבילות רגילה לאבילות זו דהיא אבילות ישנה, הרי דהגם דאין דין שבוע שחל בו, מ"מ ישנו נידון אם לאסור דברים שבצנעא, והרי להמתבאר הדברים סותרים להדדי.

## פלוגת התנאים באבילות דחודש אב, וקושיית הקרן אורה.

והנראה בזה בהקדם הצעת הסוגיא תענית כ"ט: וז"ל ותניא אידך, ונוהג אבל מראש חדש ועד התענית, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר כל החדש כולו אסור, רבן שמעון בן גמליאל אומר אינו אסור אלא אותה שבת בלבד. אמר רבי יוחנן ושלשתן מקרא אחד דרשו, דכתיב והשבתי כל

קודם לת"ב שייך למה שנוהג אבילות בשבת לאחר ת"ב, והגם דלרשב"ג אסור בכל השבת, אך ניתן לפסוק כוותיה לגבי ההלכה דקודם ת"ב ולא לגבי ההלכה דלאחר ת"ב, שהרי הם ב' דינים שונים, וכן כר"מ לגבי דאין נוהג אבילות לאחר ת"ב, אולם קודם לת"ב מר"ח ועד שבוע שחל בו שרי ודלא כדבריו, דלפ"ז נחלקו בב' מחלוקות שאינם שייכות זה לזה, שהרי אין השבת גורמת לניהוג אבילות דשבוע שחל בו, וכן אין החודש מצ"ע גורם לאבילות בו, ועייין.

**ומעתה** יבואר, דגם השיטות הסוברות דליכא לדין שבוע שחל בו כשחל ת"ב להיות בשבת, אי"ז משום דגדר ת"ב בשנה זו הוא דעקרוהו להיות ביום א', דלעולם הוא נדחה וכתשלומין חשיב, אולם לגבי ניהוג אבילות דשבוע שחל בו דעניינו שמתחילים לנהוג אבילות קודם לאבילות ת"ב, הדבר תלוי בניהוג אבילות דת"ב בפועל, ומכיון דת"ב נוהג ביום א', שוב ליטא לדין שבוע שחל בו.

**ונמצא** איפוא דגם להירושלמי המובא ברא"ש דאין לדין שבוע שחל בו וכן נפסק בשו"ע לעיקר, מ"מ אפשר דתענית דיום א' הינה בגדר תשלומין דשבת, ומשום"כ דן הרא"ש לאסור דברים שבצנעא, ואף השו"ע דפסק להתיר דברים שבצנעא, אי"ז משום דעקרוהו משבת, אלא כמבואר ברא"ש משום דשאני אבילות ישנה, ומטעם זה בעל ברית אינו משלים תעניתו בת"ב נדחה דהוא מדין תשלומין, וכפסק האבנ"ז דקטן שהגדיל פטור, מלבד להרשב"א דכתב להדיא דעקרוהו משבת.

**צ"ע מדברי המג"א הנ"ל, ובפרט לביאור הלב"ש.**

**אכן** במג"א הנ"ל לפי ביאור הלבושי שרד

משושה חגה חדשה ושבתה. מאן דאמר מראש חדש ועד התענית, מחגה ומאן דאמר כל החדש כולו אסור, מחדשה, ומאן דאמר כל השבת כולה אסור, משבתה, עכ"ל"ה, הרי דנחלקו במנהגי אבילות דחודש אב אם נוהג בחודש או בשבת, או מר"ח ועד התענית ודרשו לה מקראי, ובסוגיא התם מייתי דאמר רבא דהלכה הן כרשב"ג והן כר"מ, ותרווייהו לקולא, היינו דנוהג רק באותה שבת כרשב"ג, אך לא כדבריו דגם לאחר התענית אסור כל השבת, אלא כר"מ דעד התענית בלבד, והקשה הקרן אורה דרבא פסק דלא כמאן, דאין מן התנאים מאן דאסר באותה שבת ועד התענית.

### חקירה במנהגי אבילות דהחודש, ויישוב הדברים לפ"ז.

**ומה דצ"ל**, ע"פ מה דיש לחקור בניהוג אבילות דשבוע שחל בו, אם הוא דין הנובע מעצם הזמן והוא דין עצמי, דשבת או חדשה מחייב לנהוג בו אבילות כל שהיא, או דילמא דהוא מישך שייך לאבילות דת"ב גופיה והוא דיש סדר אבילות הכולל לקודם ת"ב ולת"ב עצמו וללאחר ת"ב כל חד כדאית ליה, וכביכול אבילות דת"ב מחייבת לנהוג מקצת דיניי אבילות קודם לה ואף לאחריה, ואם כהצד הראשון דהוא נובע מעצם הזמן, ולמ"ד "חדשה" הרי הוא חודש שיש בו ניהוג אבילות, ולמ"ד "שבתה" הרי היא שבת שיש בה ניהוג אבילות, ולזה תיקשי קושיית הקר"א דאיך שייך לפסוק כתרווייהו לקולא, דהרי אין זה לא "שבתה" לא "חגה", אולם להצד השני דזהו סדר כללי לאבילות המתחלת קודם לת"ב מפסקת לאחריו, ואי"ז מחמת השבת או החודש גופייהו, א"כ ניתן לחלק את הדבר לשניים, ואין שייכות בין מה שנוהג אבילות בשבת

מ"מ הדבר בגדר תשלומין וא"כ יש לאסור אמירת שהחיינו ב"ז בתמוז החל בשבת, רק דנתכוין להא דמבואר שם דדבר שאין נוהג מדינא דגמ' כו"ע מודו דלא נוהג בשנה זו, ומשו"כ התיר לומר שהחיינו, וזה דלא כהלכו"ש, ויל"ע בזה.

מבואר לא כך, דלהשיטה דאין שבוע שחל בו זהו הוא משום דעקרוהו משבת, וצ"ע כנ"ל מבעל ברית וכן מסתירת דברי הרא"ש, אולם ניתן לומר דהמג"א שציין לס"ד לא נתכוין לתלות זאת בנידון דשבוע שחל בו, וגם להצד דאין נוהג דיני שבוע שחל בו,



הגאון רבי שלמה לוי שליט"א

רב ביהכ"ס 'תפארת תורה'

## בגדר מצות צדקה

משלוח והוא שלח, וגם עיקר הטעם הוא שמחה וריעות, אבל בצדקה העיקר הוא שהעני יקבל.

(ועוד הק' שגם במשלוח מנות עצמו נחלקו על הרמ"א בפר"ח והחת"ס כמו שהביא המ"ב. ובמתנות לאביונים לכאורה לכו"ע לא יצא).

**מבואר** דהאחרונים דנו ונחלקו בחקירה זו, ונראה להביא בזה ראיות ומקורות נוספים.

### צדקה בלי כונה

**ב.** איתא בספרי פ' כי תצא (פ' כ"ד פ' י"ט - הובא ברש"י שם), "א"ר אלעזר בן עזריה מנין למאבד סלע מתוך ידו ומצאה עני, והלך ונתפרנס בה מעלה עליו הכתוב כאילו זכה, ת"ל (במצות שכחה) לגר וליתום ולא למנה יהיה למען יברכך ה' אלוקיך".

**ולכאורה** יש להוכיח מכאן שגדר המצוה הוא שהעני יקבל ולא מענין 'והלכת בדרכיו' של הנותן, שהרי בזה אין כלל כונה ורצון של הנותן, ובכ"ז נחשב לו לצדקה מחמת שהעני קיבל משלו.

**אמנם** ר' ירוחם (דעת תורה שמות עמ' רי"ב) באמת תמה מה שייך מצוה בכה"ג, ומאריך לבאר שמה שבנאבד סלע מתוך ידו ומצאה עני ונתפרנס בה זה נחשב לו למצוה, היינו מכיון שיהודי תמיד רצונו לעשות מצוה (וכדברי הרמב"ם בהל' גירושין - פ"ג ה"כ), וכשנופל ליהודי כסף ומתייאש מלמוצאו

### תכלית הצדקה - הנותן או המקבל

**א.** כ' הרמב"ם "מצות עשה ליתן צדקה לעניי ישראל כפי מה שראוי לעני, אם היתה יד הנותן משגת" (פ"ז ממתנות עניים ה"א).

**והנה** יש לחקור ביסוד וגדר מצות צדקה מדאורייתא, האם גדר המצוה ותכליתה הוא שהעני יקבל די מחסורו, ואין משמעות בגוף המצוה לרצון הנותן וכוונתו.

**או** שגדר המצוה ותכליתה הוא כענין המצוה ד'והלכת בדרכיו' שתכליתה הוא להשלים את הנותן במידות הראויות, ובצדקה המצוה היא על מידת הרחמנות והנדיבות שיפתח את ליבו וידו לתת משלו כשרואה את חברו חסר.

**נפק"מ** בחקירה זו באופן שהנותן רוצה לתת צדקה לעני והעני אינו רוצה לקבל, שבזה התכלית של מילוי חסרונו של העני לא התקיימה, ומ"מ הנותן פתח את ליבו לתת לזולתו.

**ובהגהות** יד אברהם (יו"ד סי' רמ"ח) כתב "ועיין בספר בית הלל שכתב דאם רוצה ליתן צדקה לעני, והוא אינו רוצה לקבל יצא, כמ"ש גבי שילוח מנות באו"ח". וכוונתו לדברי הרמ"א בסי' תרצ"ה "ואם שולח מנות לחבירו והוא אינו רוצה לקבלם או מוחל לו יצא".

**ובדרך** אמונה (פ"ז מהל' מתנ"ע ביאור ההלכה ד"ה מ"ע) מקשה על דבריו מה הראיה ממשלוח מנות, והרי שם יש דין

או לא. ונראה שגם למ"ד דיצא, היינו שנעשה התיקון והתועלת מהמצוה, אבל מ"מ אין בזה את החלק של קיום ציווי הי"ת כיון שלא היה לו בחירה לקיום מצוה (וא"צ לחזור ולתקוע כיון שכבר נתקיים המעשה, ע"ש).

**ולחיפך**, באופן שחשב לעשות מצוה ולא עשאה מפני שנאנס, שמעלה עליו הכתוב כאילו עשאה, היינו שנחשב כאילו קיים ציווי ה', אבל התיקון הבא ע"י מעשה המצוה לא נעשה ע"י מחשבתו ורצונו בלבד.

**ואומר** ר' אלחנן שני דינים שיוצאים מכך:

**א.** אם הוא 'אינו מצווה ועושה', וחשב לעשות מצוה ולא עשאה, אין לו כלום, שהרי ציווי אין כאן, והתועלת ג"כ לא נעשתה.

**ב.** אם נתן צדקה בלי כוונה, לעניים שאינם מהוגנים, אין לו כלום, שהרי בחירה בקיום ציווי ה' אין כאן כיון שנתן בלי כוונה, ותועלת מהנתינה שלו ג"כ אין שהרי אינם עניים.

**ועפ"ז** מיישב ר' אלחנן, שאנשי ענותו שהיו רשעים גמורים וודאי לא התכוונו בצדקה שעשו לקיים רצון ה' אלא להתפאר, ולא היה להם את החלק של הבחירה לקיים ציווי ה', ולכך לא שייך בהם את ה'מעלה' עליו הכתוב כאילו עשאה', ואילו היו נותנים לעניים מהוגנים היה להם לפחות מעשה מצוה מחמת התועלת של המצוה שנתקיימה על ידם, שזה שייך גם בלי כוונה דלא גרע ממי שאבד לו סלע ומצאו עני שמתברך כדאיתא בחז"ל, ולכך ביקש ירמיהו שיכשלו בעניים שאינם מהוגנים ולא יהיה להם גם את החלק של התועלת של המצוה ולא יהיה להם שכר על כך.

אומר הלוואי שיפול לידי עני ויוכל להתפרנס ממנה, וממילא נמצא שיש לו כוונה למצוה ולכך מתברך.

**נמצא** שלדבריו אין מכאן הוכחה שהעיקר הוא בקבלת העני, שהרי יש כאן גם את רצון הנותן.

### צדקה לעניים שאינם מהוגנים

**ג.** איתא בגמ' (בבא קמא ט"ז ע"ב) בענין אנשי ענותו שהיו רשעים "אמר ירמיהו לפני הקב"ה, רבש"ע אפי' בשעה שעושין צדקה הכשילם בבני אדם שאינם מהוגנים, כדי שלא יקבלו עליהן שכר".

**ויש** להוכיח מכאן שגדר המצוה הוא קבלת העני, ובנתכוון לתת לעני ולא קיבל אין לו מצוה, שהרי מבואר שאם יכשלו בעניים שאינם מהוגנים לא יהיה להם שכר מצוה, אף שאין חיסרון בחלק הכוונה של הנותן שכלל לא ידע שאינם מהוגנים.

**והנה** בקובץ הערות (ביאורי אגדות סי' ג) מקשה ר' אלחנן דהרי מבואר בחז"ל שאם חשב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה, וא"כ גם אם יכשלו בבני אדם שאינם מהוגנים למה לא ייחשב להם מצוה אחרי שכיוונו למצוה.

**ומייסד** ר' אלחנן (עפ"י המבואר בדרך ה' פרק ד) 'כי בכל מצוה יש שני דברים: א. תועלת ותיקון הנעשה מהמצוה, אשר בשביל זה ציוה הקב"ה לעשותה. ב. אחרי שנצטוו לקיים המצוות, הוא עניין בפני עצמו לקיים ציווי הי"ת' (דהיינו מה שהאדם בבחירתו חפץ לקיים ציווי ה').

**ומבאר** עוד דהנה בגמ' נחלקו בתוקע לשיר אם מצוות צריכות כוונה ויצא יד"ח

**ומעתה** שוב אין להוכיח מגמ' זו שאין קיום מצוה בנתכוון לתת לעני ולא קיבל, שהרי באנשי ענתות לא כיוונו כלל למצוה ולכן לא היה להם שכר מצוה.

**ומ"מ** ממה שנתבאר שאילו היו נותנים לעניים מהוגנים היה להם מצוה אף שלא נתכוונו למצוה, מוכח ודאי שבקבלת העני מתקיים המצוה וזהו גדר המצוה, אלא דיש עדיין מקום לומר ששני הדברים אמת ובקבלת העני יש מצוה וגם בכוונת הנותן להיטיב לעני יש מצוה.

### שני דינים בצדקה

ד. והנה במצות צדקה מצינו כמה חילוקי דינים בשיעור חיובה וכדלהלן:

**לשון** הרמב"ם (פ"ז ממתנ"ע ה"א) "מצות עשה ליתן צדקה לעניי ישראל כפי מה שראוי לעני, אם היתה יד הנותן משגת".

**ובהלכה** ג' "לפי מה שחסר העני אתה מצווה ליתן לו, אם אין לו כסות - מכסין אותו, אם אין לו כלי בית - קונים לו כלי בית, ואפי' היה דרכו של זה העני לרכוב על הסוס ועבד רץ לפניו, והעני וירד מנכסיו, קונים לו סוס לרכב עליו ועבד לרוץ לפניו שנא' די מחסורו אשר יחסר לו. ומצווה אתה להשלים חסרונו, ואין אתה מצווה לעשרו".

**מבואר** שאם יד הנותן משגת, יש חיוב 'די מחסורו', וזהו השיעור של החיוב.

**ובהלכה** ה' "בא עני ושאל די מחסורו ואין יד הנותן משגת, נותן לו כפי השגת ידו, וכמה עד חמישית מנכסיו מצוה מן המובחר, ואחד מעשרה בינוני, פחות מכאן עין רעה".

**מבואר** שגם כשלא יכול לתת לו כל די מחסורו, צריך לתת מה שיכול עד

גבול חומש מהנכסים, ובוה יש דרגות של נדיבות לב בנתינה.

**ובהלכה** ז' "ועני המחזור על הפתחים אין נזקקין לו למתנה מרובה אבל נותנין לו מתנה מועטת".

**בוה** כבר אין חיוב על כאו"א 'די מחסורו' כיון שהוא יקבל את מחסורו מכולם ביחד, ולכן יש חיוב לתת, אבל סגי בנתינה מועטת.

**ובסוף** הלכה זו כותב הרמב"ם "ואסור להחזיר את העני ששאל ריקם, ואפי' אתה נותן לו גרוגרת אחת, שנא' "אל ישוב דך נכלם".

**א"כ** נתבאר שיש דרגות בחיוב לעזור לעני, יסוד החיוב הוא "כפי מה שראוי לעני" - לתת לו כל מה שהוא צריך, ולו יצויר שיש רק שני בני אדם בעולם ולאחד יש את כל היכולת, והשני חסר לו הכל, הרי הוא מחויב מדאורייתא, לתת לו הכל, די מחסורו אשר יחסר לו.

**וכשאין** לו את היכולת, יש דרגות מעשר או חומש. וזהו כאשר רק הוא הנותן, אבל כאשר הוא מחזור על הפתחים - הרי החיוב מתחלק בין כולם, ואז אין עליו חיוב של די מחסורו, אלא על כולם ביחד, ולכן כל אחד מחויב בנתינה, אבל אין חיוב בנתינה מרובה.

**ובאגרות** משה (יו"ד ח"א סי' קמ"ה) דן לגבי הפטור באין ידו משגת, האם הוא פטור של אונס מחמת שאין לו יכולת לקיים את חיובו, או שכשאין ידו משגת אין לו כלל חיוב בגדרי מצות צדקה.

**ונוטה** האג"מ לומר שאין לו חיוב כלל, שהרי לגבי לולב לא נאמר ברמב"ם שחיוב לולב הוא כפי שידו משגת, אף

טובו של הנותן, שהרי נתבאר ששיעור החיוב הוא כדי מחסורו, וכן הנותן אינו מחוייב כשאינו ידו משגת ומשום שאין להעדיף את מילוי חסרונו של העני על פניו, ואילו יסוד וגדר המצוה היה מידת טובו של הנותן היה מן הראוי שגם בכה"ג יתן לעני לכה"פ מעט, ואולי אף ילווה בשביל זה.

**ומחילוק** הדינים נראה שחיוב נתינת שלישית השקל בשנה הוא גדר אחר, שהרי חייב בו אף כשלא קיימי עניים ואין לפניו מחסור, ואף כשאינו ידו משגת. וע"כ נראה שחיוב דשלישית השקל בשנה יסודו וגידרו הוא בנותן שתיקנו חז"ל חיוב על הגברא לתת כן בכל שנה.

**ובחילוק** זה דדין צדקה דאורייתא הוא לצורך המקבל ודין שלישית השקל הוא דין בנותן, יש להבחין ולומר עומק נוסף. דבצדקה דאורייתא הוא דין לתת ממון שלו לחבירו, שהרי יסוד החיוב הוא שהוא יש לו וחבירו חסר ולכך ציוותה תורה שיתן משלו להשלים חסרונו של חבירו. אמנם בדין דשלישית השקל לא נאמר שיתן משלו, כיון שיסוד החיוב הוא לא מה שיש לו ממון אלא עצם הנתינה, וע"כ יתכן שאף יתחייב ללוות בשביל כך.

**וסמך** גדול לחילוק זה נמצא בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' י"ח) שם הוא דן על ברכות וכתב כך "וכן אין מברכין על מצוה שאינה תלויה כולה ביד העושה, מפני שאפשר שלא יתרצה בה חבירו, ונמצא מעשה מתבטל, וכגון מתנות עניים והלוואת הדלים ונתינת צדקה והענקה וכיו"ב".

**ואח"כ** אומר עוד גדר "וכן מתנות כהונה אין מברכין על נתינתן, דאין הישראל נותן משלו, אלא שהי"ת זכה אותן לכהן ומשלחן גבוה קזכו, ונתינת שקל בשנה

שבאמת כשאין לו כסף הוא לא מחוייב במצוה, ודווקא בצדקה נאמר דין זה, אלא ודאי דזה מגדרי החיוב ולא מצד של פטור של אונס.

**וכל** זה כאשר יש עני לפניו שבא לבקש, אבל אם אין עניים, הרי אין מחסור, ולא צריך ליתן די מחסורו, ומדאורייתא אין חיוב של צדקה כלל.

**אבל** יש דין דרבנן, לתת שלישית השקל בשנה, גם כשלא קיימי עניים.

**והמקור** בגמ' בב"ב (דף ט.) "א"ר אסי לעולם אל ימנע אדם עצמו מלתת שלישית השקל בשנה, שנא' (נחמיה י') "והעמדנו עלינו מצוות לתת עלינו שלישית השקל בשנה לעבודת בית אלוהינו".

**ובשאלתות** (פ' תרומה שאילתא ס"ב) איתא דאפי' עני המתפרנס מן הצדקה צריך לתת שלישית השקל בכל שנה.

**וברמב"ם** "ולעולם אל ימנע אדם עצמו משלישית השקל בשנה, וכל הנותן פחות מזה לא קיים מצוה, ואפי' עני המתפרנס מן הצדקה חייב ליתן צדקה לאחר".

**ומבאר** הדרך אמונה (שם ס"ק כ"ט) דהוא תקנ"ח שלא יצא ידי המצוה בפחות מזה, וכוונת הרמב"ם שלא יצא מצוה מדרבנן.

**שיעור** זה חייבים כולם - גם העניים, ובכל זמן - לא רק בזמן הבית, וגם כשאין עניים.

### גדר ב' הדינים שבצדקה

**והנה** לכאורה פרטי דינים אלו בחיוב צדקה מורים ע"כ שגדר צדקה הוא לדאוג למילוי החיסרון שיש לעני ואין עיקרה מידת



כיו"ב, כדכתיב כי ממך הכל ומידך נתנו לך".

(פסוק זה שייך לשלישית השקל כיון שנאמר אחרי שהציבור התנדב לביהמ"ק באופן מופלג והיתה שמחה גדולה, וע"ז אמר דוד המלך "ויברך דוד וגו' ועתה אלוקינו מודים אנחנו לך ומהללים לשם תפארתך, וכי מי אני ומי עמי כי נעצור כח להתנדב כזאת כי ממך הכל ומידך נתנו לך וגו'")

**ומבואר**, שכשהרשב"א דיבר על צדקה, ביאר דלא מברכים, בגלל שלא תלוי רק בנותן אלא גם במקבל, שאם העני יאמר שאינו רוצה לקבל לא קיים את המצוה. וכפי שנתבאר זהו מחמת שגדר החיוב הוא להשלים את מחסורו אשר יחסר לו, ואם העני לא יקבל לא נתקיימה תכלית המצוה.

**אבל** בשלישית השקל לשנה ובמתנות כהונה הרשב"א לא כתב דהגדר הוא כך, וצ"ל דבשלישית השקל, גם אם העני לא ירצה לקבל, הנותן יקיים את המצוה. וכן במתנות כהונה, שכשנותן תרו"מ, וזרוע לחיים וקיבה, עיקר הדין הוא להפריש ולתת, וגם אם יאמר הכהן שיש לו מספיק בשר ואינו רוצה לקבל, חשיב נתינה, דזה לא מדין מחסורו.

**ולכן** ביאר דבשלישית השקל אין ברכה משום שזה לא נתינה משלו. וזה כפי מה שביארנו, דלענין צדקה הדין הוא לתת מכסף שלו. אבל לענין שלישית השקל החיוב הוא לא דווקא מכסף 'שלו' וע"ז נאמר 'כי ממך הכל ומידך נתנו לך', וכמו לגבי מתנות כהונה - ונפלא!

## ישוב קושיות הדרך אמונה על הבית הלל

**והנה** לכאורה יש סתירה מפורשת מדברי הרשב"א האלו למה שהבאנו בשם הבית הלל לומר שגם אם העני לא רוצה לקבל הנותן קיים מצוה, וכח"ק בדרך אמונה (שם).

**אמנם** יתכן ויש ליישב שהבית הלל לא התכוין בדבריו לעיקר מצות צדקה, וכך מסתבר שהרי עד כמה שהעני לא רוצה לכאורה אין מצוה לתת לו, ולא חשיב מחסורו המוטל על אחרים להשלימו, ולא שייך לדון אם יצא ידי חובתו אחר שאין לו חובה בזה, (ואין לומר דנ"מ שיפטר מלתת לאחרים הצריכים, דודאי שאינו יכול להשאיר ממון זה אצלו אחר שייחדו לצדקה, והיה חייב לתת אותו לצדקה).

**אלא** כוונת הבית הלל לחיוב צדקה דשלישית השקל שחייבו חז"ל לכאו"א, וע"ז שייך לדון אם יצא ידי חובתו, ובזה אמר שיצא גם אם העני לא רצה לקבל. וא"כ אדרבה מהרשב"א יש סיעתא לדבריו וכמו שנתבאר.

**ובזה** נתיישבו גם שאר קושיות הדר"א, ומשום שדין זה באמת דומה יותר למשלוח מנות, שהרי עיקרו הוא דיו בנתינה, ולא דומה למתנות לאביונים שעיקרו לצורך שמחת העניים. ואפשר שגם החולקים על הרמ"א במשלוח מנות יודו כאן לדברי הבית הלל.



## הגאון רבי עמוס פרץ שליט"א

מרבני ביהכ"ס קוית' ה' הספרדי

## עשה לך רב

**אלא** שצריך להבין למה מי שראוי ללמוד לבדו צריך לעשות לו רב. ותירץ הרמב"ם (שם): לפי שאין לימוד האדם מעצמו כלימודו מזולתו, אלא לימודו מזולתו יותר קיים אצלו ויותר מבואר, ואפילו היה כמותו בחכמה או למטה הימנו, עכ"ד.

**וב"ב** רבינו יונה בפי' המשנה שאפי' אתה יודע כמותו, עשה אותו רב עליך מפני שאדם זוכר מה שלמד מרבו יותר ממה שאדם לומד מעצמו. ועוד כי פעמים יבין הדבר יותר ממנו, ונמצא מלמדו ואפי' אם שניהם שוין בחכמה, עכ"ד.

**ונמצינו** למדים מדברי הראשונים, שאין לאדם ללמוד תורה לבדו אלא "יעשה לו רב", ואפילו שהוא כמותו. ונראה דאין כוונתם למושג "חברותא" שאנו רגילים היום שלומדים תורה בחברותא היינו בשניים, לפי שבחברותא אין האחד עושה את השני לרב עליו, והיינו אין האחד מתבטל לחבירו, אבל ההלכה "עשה לך רב" פי' שצריך להתבטל לפני חבירו בענין הלימוד.

**והנה** התנא סיים באמירה "והוי דן את כל האדם לכף זכות". וצ"ב מהו הקשר בין "עשה לך רב" "להוי דן את כל האדם לכף זכות". ונראה שהתנא רומז לנו למש"כ הראשונים "עשה לך רב" אפילו שאינו ראוי להיות לך לרב, ולכן הוסיף ה' הידיעה "כל האדם", לומר לנו דאף אם קשה לך לעשותו כרב עליך, תדון אותו לכף זכות שראוי ללמוד ממנו, ועי"ז יקל עליך לעשותו לך רב.

**פעמיים** מוצאים אנו בפרקי אבות את ההלכה "עשה לך רב". בפרק א' משנה ו': רבי יהושע בן פרחיה אומר, עשה לך רב וקנה לך חבר והוי דן את כל האדם לכף זכות, ע"כ. ובמשנה ט"ז: רבן גמליאל אומר, עשה לך רב והסתלק מן הספק ואל תרבה לעשר אומדות, ע"כ. וצריכים אנו להבין חדא מהי משמעות ההלכה "עשה לך רב". ותו למה חזר התנא על אותה הלכה פעמיים.

### רבי יהושע בן פרחיה אומר: עשה לך רב וקנה לך חבר וכו'.

**א.** הנה בפי' דברי רבי יהושע בן פרחיה פרש"י וז"ל: עשה לך רב, שלא תהא אתה למד לעצמך מסברא אלא מן הרב ומן השמועה, עכ"ל.

**ומבואר** ברש"י שמשנה זו עוסקת בענין לימוד התורה שצריכים ללמוד מרב. וכן פירש הרמב"ם אלא שהוסיף דע"פ שאינו ראוי להיות לך רב, עשה אותו רב עליך ולא תלמד בינך לבין עצמך, ע"כ.

**ונראה** שהוקשה לרמב"ם לשון התנא: "עשה לך רב", ושלא אמר בפשטות "קח לך רב", ולכן פירש הרמב"ם "דאע"פ שאינו ראוי להיות לך רב, עשה אותו רב עליך".

**ובתפארת** ישראל פי' "עשה לך רב", אף שתדמה שחכם גדול אתה, ואינך צריך לרב, אפ"ה עשה לך רב, ע"כ.

**ונראה** להוסיף בביאור הלכה זו, עשה לך רב אף שראוי אתה ללמוד לבד, ע"פ המבואר בחז"ל ששונה חכמת התורה משאר החכמות, ששאר החכמות זוכים ע"י לימוד גרידא, אבל חכמת התורה לא סגי בלימוד גרידא, אלא צריך לזכות בה בדרך מציאה "מציאה" (יגעת ומצאת תאמין). או בדרך "מתנה", כמבואר בגמ' נדרים (נה.), כיון שעושה אדם את עצמו כמדבר שהוא מופקר לכל - תורה ניתנה לו במתנה, שנאמר: וממדבר מתנה, וכיון שניתנה לו במתנה נחלו אל (זוכה גם שנחלו אל שנעשית לו התורה כנחלה, שנאמר וממתנה נחליאל).

**וע"כ** אומר התנא "עשה לך רב", היינו להתבטל לחבירו, אע"פ שאינו ראוי להיות לך רב, עשה אותו רב עליך, כדי שיעשה עצמו "כלי קיבול" לקבל התורה בדרך מציאה או בדרך מתנה.

**ב.** ועוד דרך בפירוש המשנה מצאנו בפירושו של ר' עובדיה מברטנורא שכתב וז"ל: ואני שמעתי, עשה לך רב, שיקבל לו רב אחד שילמוד ממנו תמיד, ולא ילמוד היום מאחד ולמחר מן האחר, עכ"ל.

**וקשה** לרע"ב מהגמ' ע"ז (י"ט). שכתוב הלומד תורה מרב אחד, אינו רואה סימן ברכה. ותיירץ שכבר פירשו בגמ' ואמרו הני מילי בסברא, שטוב לו לשמוע סברת הרבים, אבל לענין גמרא, מחד רב מעלי, כי היכי דלא לפגום לישניה, ע"כ.

**ובביאור** דברי הרע"ב, יש להקדים את הגמ' (שם): והיה כעץ שתול על פלגי מים (תהילים פ"א פס' א'): אמרי דבי ר' ינאי: כעץ שתול ולא כעץ נטוע, כל הלומד תורה מרב אחד - אינו רואה סימן ברכה לעולם, ע"כ.

**ופירש"י** אשרי האיש שהוא כעץ שתול, ולא עץ נטוע, כלומר "שתול" - נעקר מכאן וחזר ונשתל במקום אחר. ואילו "נטוע" - מעיקרו ולא זו משם לעולם. כלומר כעץ "שתול" יעשה תלמיד את עצמו, לילך וללמוד מכל האדם ולא כעץ "נטוע" להשתקע לפני רב אחד, ע"כ.

**ורבינו** חננאל פירש עוד דלכן כתוב "פלגי מים", והיינו כעץ שתול על נהרות הרבה שמשלח שרשיו וענפיו לשאוב ולינוק מכמה שיותר פלגים ומקורות מים, ולא כעץ נטוע ששורש יונקים מנהר אחד.

**וביארה** הגמ' בשם רבא: הני מילי סברא, אבל גמרא - מרב אחד עדיף, כי היכי דלא ליפלוג לישני, ע"כ. ופירש"י - ללמוד חריפות וחידוד הלב לאחר שלמד ושגורה בפיו גירסת התלמוד, ילמד מכמה שיותר רבנים. אבל עיקר גירסת התלמוד ילמד מרב אחד. ופרש"י - שלא יתחלקו הלשונות שיש כמה גרסאות בתלמוד, וכל רב יש לו את לשונו וגירסתו ושמעותיו, והתלמיד יכול להתבלבל בכך.

**(ונראה** שפירוש רש"י שלענין "גמרא" - היינו גירסת התלמוד ילמד מרב אחד, כדי שלא יתבלבל התלמיד, זה שייך בזמנם שלמדו בע"פ והיו כמה גרסאות, אבל בזמנינו שהגמרא כתובה וחטומה בגירסא אחת, אין למה לחוש. ולכן נראה לפרש בדרך חדשה "אבל גמרא מרב אחד עדיף", שגמרא הכוונה "הלכה", שלענין הלכה צריך ללכת אחר רב אחד, בין לקולא ובין לחומרא, כמו שכתוב בגמ' בר"ה (יד:) גבי מחלוקת ב"ה וב"ש, שאין אדם יכול לפסוק כקולות של שניהם ולא כחומרות של שניהם, אלא לבחור ברב אחד, וכ"ז לענין הלכה

למעשה, אבל לענין סברא ודרכי הלימוד, טוב שילמד מהרבה רבנים.

**ואפשר** למצוא לזה רמז במצות תפילין, שבתפילין של ראש ארבע הפרשיות כתובות בנפרד ומחולקות בתוך הבית לארבעה תאים נפרדים, ואילו בתפילין של יד כל ארבע הפרשיות כתובות יחד ומונחות בתא אחד. ולפי מש"כ ביאור הענין, שתפילין של ראש הן כנגד המוח והמחשבה, שבענייני המחשבה האדם צריך להרבות ולא להסתפק בדרך אחת, אבל בתפילין של יד שהן כנגד הלב והמעשה על האדם, יש לבחור רק בדרך אחת.

### רבן גמליאל אומר: עשה לך רב והסתלק מן הספק ואל תרבה לעשר אומדות

**א.** פירש הרמב"ם שאין דברי רבן גמליאל לענין הלימוד, אלא להוראת ההלכה, שאם יש לאדם ספק באיזה ענין הלכתי יעשה לו רב, כדי שיסמוך עליו במותר ובאסור, ויסתלק מן הספקות.

**וב"ב** הרע"ב עשה לך רב - לענין הוראה מדבר עכשיו, אם בא דין לפניך ונסתפקת בו, עשה לך רב, והסתלק מן הספק - ולא תפסוק עליו אתה לבדך, ע"כ.

**והביא** הרע"ב סמך מהגמ' (סנהדרין ז:), שרבא כשהיה מסתפק אם להטריף בהמה, היה מכנס את כל הטבחים שבעיר שהיו בקיאים בטרפויות והיה דן עמהם האם להטריף או להכשיר את הבהמה.

**וברבינו** יונה הוסיף שיקבל חברו לרב אע"פ שלא יהיה חכם יותר ממנו ואפי' אם לא השיג את חכמתו כדי שיסתלק מן הספק. ובירושלמי אומר זיל איתי לי זקן מן השוק דאיסמוך עליה ואישרי לך. שפעמים

החכם יסתפק בהוראה ואינו יודע מה לומר, אם יתיר ושמא הוא אסור ותאמר תקלה על ידו, ואם יאסור המותר נמצא מפסיד ממון של ישראל והתורה חסה עליו. על כן יעשה חברו רב וישאל ממנו ספקותיו. וכן אמרו הגאונים ז"ל כל היכא דלמר מספקא ליה ולמר פשיט ליה, הלכתא כמאן דפשיט ליה, ואפילו תלמיד לפני הרב, ע"כ.

**ב.** ואם יבוא השואל וישאל, למה צריך לשאול רב, הרי אני למדתי ויודע ההלכה. או שיאמר הרי בזמנינו אכשר דרא ויש הרבה ספרים שאפשר לראות בהם את ההלכה.

**ותשובה** לזה בג' פנים, חדא דלפעמים הדעה ששמע או שראה כתובה בספרים אינה להלכה למעשה, כיון שיש הרבה חולקים או שהמנהג אינו כך. וע"כ צריך לשאול מורי הוראה הבקי בהלכה למעשה. ועוד דלפעמים הנדון שהוא שמע עליו או שמצא בספרי ההלכה אינו בדיוק כמו הנידון שלפניו, אלא שהוא מדמה מלתא למלתא. וע"ז אמרו בגמ' יבמות (קט:): רעה אחר רעה תבא וכו', לתוקע עצמו לדבר הלכה, ע"כ. ומבארת הגמ' באחד הפירושים דמיירי בדיינא דאתי דינא לקמיה, וגמור הלכה ומדמי מילתא למילתא, ואית ליה רבה ולא אזיל משאיל, ע"כ. ופירש"י דמיירי בדיין שבא דין לפניו והוא יודע הלכה שאין דומה לדין הבא לפניו כל כך, ומדמי מילתא למילתא ולא שואל לרבו, והיינו, תוקע שסומך ונשען על ההלכה שהוא יודע, ע"כ. ואם בדיין אמרינן כן, כש"כ בכל אחד שאפילו יודע הלכה, אסור לו לדמות דבר לדבר כאשר יכול לשאול רב.

**ועוד** יש פעמים שהאדם צריך להכריע בענינים מסוימים שיש לו "נגיעות" כגון של כבוד או של ממון, והאדם לעצמו

שמסופק בברכתו או שאינו יודע מהו - מברך שהכל. אבל שכחו את המשנ"ב (שם סקפ"ד) שכתב דמיירי שאחר שלמד ואינו יכול לברר, אבל מי שלא למד, לא יאכל עד שילך אצל החכם וילמדו ברכות.

**ועוד** עיין באליה רבה (סימן ר"ב סק"א) שכתב בשם כתבי האר"י שהפוסט עצמו בברכת שהכל, הרי זה בכלל בור שקללוהו חז"ל. וע"כ לא יאכל מהפרי את שיברר מה ברכתו הנכונה.

### סיכום המאמר

**המורם מכל האמור:** א. ההלכה "עשה לך רב" שאמר רבי יהושע בן פרחיה היא בענין "לימוד התורה". וכתב הרמב"ם (שם) לפי שאין לימוד האדם מעצמו כלימודו מזולתו, אלא לימודו מזולתו יותר קיים אצלו ויותר מבואר, ואפילו היה כמותו בחכמה או למטה הימנו.

**ועוד** הוספנו בביאור הלכה זו "עשה לך רב", היינו להתבטל לחבירו, אע"פ שאינו ראוי להיות לך רב, עשה אותו רב עליך, כדי שיעשה עצמו "כלי קיבול" לקבל התורה בדרך "מציאה" או בדרך "מתנה".

**ועוד** פירוש כתב הרע"ב "עשה לך רב" שיקבל לו רב אחד שילמוד ממנו תמיד, ודוקא לענין גמרא (גירסת התלמוד), אבל לענין סברא (לחריפות ולחידודי) טוב שילמד מכמה רבנים.

**ועוד** הוספנו שלענין גמרא - היינו שלענין הלכה למעשה צריך ללכת אחר רב אחד, בין לקולא ובין לחומרא. אבל לענין סברא ודרכי הלימוד, טוב שילמד מהרבה רבנים.

**ב.** ההלכה "עשה לך רב" שאמר רבן גמליאל היא להורות לאדם לברר ספקותיו אצל

מכח הנגיעה מתחדשים לו סברות מחודשות הרחוקות מהאמת, בין להתיר ובין להחמיר, וע"כ חייב לשאול לרב שלא נוגע בדבר שיורה לו דרך האמת.

**ג.** ויש כאלו שמעדיפים להחמיר בספקות שלהם ולא לשאול רב, או משום טירחה או משום בושה (בפרט בדברים שבצנעה).

**ונראה** שלכן סיים התנא "ואל תרבה לעשר אומדות". ופירש בעל "המדרש שמואל" (מתלמידיו של האר"י הקדוש) את המשנה, שאפשר להסתלק מן הספק באופן שיחמיר בדין לאסור מספק כמו האיש שמוציא מעשרותיו בלא מדה אלא באומד, ומפני הספק מפריש יותר מן הראוי עד שיראה בעיניו שבודאי פרותיו מתוקנים. על זה אומר התנא ואל תרבה לעשר אומדות, כלומר אל תחמיר בדין כדי להסתלק מן הספק בדבר שאינו מבורר לך, אלא עשה לך רב לברר את הספק לך, עכ"ד.

**ועוד** יש להוסיף שמי שמעשר אומדות פעמים שמעשרותיו או פירותיו מקולקלים, שאם מרבה במעשרות פירותיו מתוקנים ומעשרותיו מקולקלים, ואם פחת ממעשרות פירותיו מקולקלים. ולכן יש לעשר בחשבון מדויק ואז מעשרותיו ופירותיו מתוקנים. וממילא ה"ה לשאר עניני הלכה שחייב האדם שיעשה לו רב כדי שיקבל הוראה ברורה וידע את המעשה אשר יעשה ואז לא יהיה ניזוק בשום אופן.

**ד.** וכן בעניני ברכות מצוי הרבה שלא יודעים מה לברך על פירות מסוימים, ולכן יש שמצאו להם פתרון ע"פ הכתוב במשנה בברכות (מ): ועל כולם אם אמר שהכל נהיה בדברו - יצא. ולכן בכל ספק ברכה מברכים שהכל, ולא טורחים לשאול רב מה הברכה הנכונה לאותו פרי. ומצאו להם תנא דמסייע והוא הרמ"א בסוף סימן ר"ב שכתב שבפרי

הרב, ולא יסמוך על עצמו, וכן לא יחמיר על עצמו, שלפעמים חומרתו תהא קולתו.

ג. בענין היחס בין תלמיד לרב, יש להוסיף דאף שהתלמיד צריך להיות כפוף לרבו, אולם אין דבר זה מונע ממנו לחלוק על רבו כאשר התלמיד מגיע להוראה, שאז הוא צריך להיות עצמאי בדעותיו ובפסיקותיו, וכמו שנאמר במסכת הוריות (ב. במשנה) שבמקרה ובית הדין הגדול טעו בהוראה אם תלמיד שראוי להוראה סמך על דבריהם, הוא אינו נפטר בקרבן הציבור על טעות ההוראה, מכיון שהוא לא היה רשאי לעשות כהוראת הבית דין.

ונמצינו למדים, שמלבד שצריך האדם לבטל עצמו כתלמיד לפני רבו

ולעשות עצמו "כמדובר", בבת כבת צריך גם לרומם את עצמו כמ"ש "ויגבה לבו בדרכי ה'", וע"י זה יזכה להגיע להוראה ללמוד וללמד אחרים.

ואפשר לדרוש בדרך מליצה "עשה לך רב", היינו ישנו זמן שהאדם צריך לעשות את עצמו לרב, וזו הכוונה "עשה לך" את עצמך לרב בהגיע הזמן לכך.

ושמעתיה רמז בזה, בענין מצוות הגבהת התורה, שבעת הגבהת התורה מהפכים התורה לכל ארבע הרוחות ואומרים "וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל" לרמז שהתורה איננה רק ליושבי צד "המזרח" אלא לכל ישראל וכמ"ש "אתם נצבים היום כולכם לפני ה'".



הגאון רבי דוד שטרן שליט"א  
ראש כולל 'תפארת שמשון'

## הזוכה בנכסי עכו"ם דהרי הן כמדבר אי איקרי רשע [ונוגע לעניין כופין על מידת סדום ועונש אנשי סדום שנידונו לכליה]

ששלי שלי ושלך שלך ואמאי נתבעו על  
עיוות הדין (ויתבאר בהמשך).

**מעשה** שהיה בכני ברוך באדם שנתעצל  
מלהוציא את יינו החוצה בהגיע זמן  
הביעור וקרא לג' אוהביו והפקיר את כל  
ביתו ועי"ז יצא היין מרשותו לרשות הפקר,  
קדם אחד מאותם 'אוהבים' וזכה בקנין חצר  
בביתו של חברו ולא רצה לוותר ע"ז (הביאו  
דברי הגר"א גניחובסקי זצ"ל שאמר שמי  
שזכה הוא השכן שגר מתחתיו מדין קנין  
חצר דחצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו  
ושלו הוא ואם ירצה יחזירנה למרא קמא)  
ודנו הרבה בזה אם כן הוא הדין אם לא.  
וילה"ק דאפי' נימא דבדין חו"מ זכה מ"מ  
היה להם לבי"ד לומר לו שיש כאן איסור  
לאו של אל תונו איש את עמיתו (באונאת  
דברים) שכל המצער את חברו עובר בלאו זה  
ואיכא עשה של ואהבת לרעך כמוך ודעלך  
סני לחברך לא תעביד ופוגע בחבירו שסמך  
עליו וניצל את תמימותו והשתמש בה לרעה,  
(והיו שאמרו שאה"נ ועבר ע"ז ומ"מ אין  
לבי"ד לדון אלא בדיני חו"מ ואילו ואהבת  
לרעך כמוך ולא תונו הוא דין שבינו לבין  
עצמו ואין לבי"ד לדון בזה עוד היו שאמרו  
שאין כאן איסור כלל שהרי הוא הפקר גמור  
ופשיטא שמי שראה מציאה ברחוב  
ומהתרגשות צעק מצאתי מציאה ושמעו  
חביריו ורצו וקדמוהו פשיטא שאין כאן  
איסור כלל וה"נ דכוותיה בנידור) (ואני עני

### הקדמה

**אנשי** סדום נידונו לכיליון משום מניעת  
חסד כדמבואר בקרא גאון שבעת  
לחם אשר יד עני ואביון לא החזיקה. והנה  
אין להקשות כיצד על מניעת חסד נענשו  
בעונש גדול כ"כ של חיוב מיתה עליהם ועל  
כל זרעם די"ל דשאני דורות הראשונים שהם  
דורות של שורש ויסוד הבריאה ולהעמיד  
הבריאה על עומדה לאורך ימים דאם  
השורש רקוב חייבים לעוקרו (וכעין דין בן  
סורר ומורה) ומה"ט כלו אנשי דור אנוש  
ודור הפלגה ודור המבול, אמנם מה שצ"ע  
הוא שבפ"א דישעיה כתיב שמעו דבר ה'  
קציני סדום האזינו עם עמורה ושם נא'  
למדו משפט עשו צדקה וכו' ומשמע  
מהפסוק וכן מבואר במדרשים בחז"ל בכמה  
מקומות שנתבעו אנשי סדום על עיוות הדין  
ובזה יש להקשות דבמשנה נאמר האומר  
שלי שלי ושלך שלך זו מידה בינונית וי"א  
זו מידת סדום ונראה בפשטות שזה היה  
יסוד שיטתם במניעת עשיית חסד ששלי שלי  
הינו לומר שמי שעמל וטורח ויש לו  
כתוצאה מעמלו ועבודתו, שלו הוא ולא יתן  
לזקוקים לזה לעני ואביון וכו' ושלך שלך  
היינו שבאותה מידה לא יוכל אותו אחד  
לבקש עזרה וסיוע מאחר (וכמדומה שזה  
הקפיטליזם במיטבו) ולכאורה אף אי הוי  
בכלל מדת אכזריות ורשע מ"מ עיוות הדין  
אין כאן דאדרבא זהו יסוד הדין בדיני חו"מ

עני המהפך בחררה בביהכנ"ס שרשע הוא הלא אף המחלל שבת ר"ל אין מכריזים עליו כן בביהכנ"ס אף דחמור טפי וכיצד ובמה שייך זה לדין חו"מ בעני המהפך בחררה,

**ויתבאר** כל הנ"ל עפ"י מה שיתבאר להלן.

**א.** בדין עני המהפך בחררה ובא אחר ונטלה הימנו דקי"ל דאיכרי רשע פליגי בזה הראשונים דעת ר"ת [קידושין דף נט] דלא נאמר דין זה כי אם בעני הרוצה להרויח בשכירות או כשרוצה לקנות דבר אחד וחבירו מקדים וקונה דמש"ה נקרא רשע כי למה מחזר על זאת שטרח בה חבירו ילך וישתכר במקום אחר אבל אם היתה חררה של הפקר ליכא איסור שאם לא זכה בזאת לא ימצא אחרת אבל רש"י שם ס"ל דאף בהפקר נאמר דין זה וכ"ה שיטת הרשב"ם ב"ב דף נד' ע"ב בדין נכסי עכו"ם הרי הן כמדבר דכל הקודם זכה וכתב הרשב"ם שם דמ"מ הו"ל כדין עני המהפך בחררה והוי רשע אף שהוא הפקר.

**והנה** בסוגיא בדין נכסי עכו"ם דמי ששלם לעכו"ם ונסתלק בזה מרכושו דדין הוא דנעשה עי"כ הפקר וכל הקודם בהן זכה היה אפשר לדון דשמא אף לר"ת נקרא רשע משום דכל היכא דאית ליה הפסד לחבריה ומפסידו נקרא רשע ורק בהפקר בדלית ליה הפסד אמר ר"ת להתיר משא"כ בנכסי עכו"ם שמפסיד מעותיו אף לר"ת אסור עי' בספר פתחי חושן פרק ט' סקכ"ח שהביא עד"ז מהרש"ל בתשובה ומתש' המהרי"ק ואמנם אף אי לא נימא כן מ"מ אי נימא כדעת הראשונים דאינו מפסיד מעותיו, דהראשונים שו"ט לומר דאפשר ויוכל לתבוע עכ"פ את מעותיו מן הזוכה משום שמה שהביא את הגוי להסתלק מקרקעו ולהפקירה ועי"כ להעמידו בידי הזוכה הוא ע"י מעותיו של

עדיין ס"ל שילהס"ת בזה בגדרי ואהבת לריעך כמוך אם הוא בדווקא בפוגע בשל חבירו וכאן הלא נהיה להפקר או בכל היכא שמנצל את תמימותו של חבירו לרעה ואין ספק שעשה מה שעשה בטעות ויש כאן רוע לב והשחתת המידות שגם על זה נא' דעלך סני לחברך אל תעביד ואין דעלך סני גדול מזה וי"ל דכל דבר המקובל כדבר השחתה ומידות רעות בכלל זה אף שבדיני חו"מ לאו מידי עבד, וצ"ע)

**והנה** אף אי נימא כדעת הסוברים הנ"ל שאין כאן סרך איסור עדיין צ"ע טובא שהרי קי"ל דעני המהפך בחררה איכרי רשע והוא דין בשו"ע בחו"מ עי"ש בנו"כ שמכריזים עליו בבה"כ שרשע הוא וביסודו הוא מדין ועשית הישר והטוב דמכח זה נקבעו הרבה דינים בדיני חו"מ דין שומא הדר ודינא דבר מיצרא ועני המהפך בחררה ודין זנוזל"ח בחצר דלא קיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר שלא יוכל לגבות שכר על שימוש בחצר חבירו והרי זה ודאי בנידון שלפנינו אין כאן משום ועשית הישר והטוב והוא היפך זה כמו כן ומאחר ונתבאר דדין ועשית הישר והטוב חזר להיות דין של חו"מ א"כ ילה"ק כנ"ל והדק"ל מ"ט הבי"ד לא מנעו ממנו מליטול את הבית הנ"ל משום דין זה, והן אמנם שזוהי סוגיא מפורשת בב"ב נ"ד ע"ב נכסי עכו"ם הרי הן כמדבר ונחלקו שם הראשונים אם יש בזה דין של עני המהפך בחררה ויובא כל זה בהמשך שנחלקו בזה הראשונים ובאמת טעמא בעי אמאי יש צד להתיר ולא נאסור מצד דין ועשית הישר והטוב שמבואר כנ"ל שהוא הפך להיות דין מדיני חו"מ.

**וקודם** שנבא לבאר זה יל"ע לאידך גיסא כיצד באמת מצות עשית ישר וטוב הפכה להיות דין בדיני חו"מ ומכריזים על



ב. ולתרץ הקושי הנ"ל יש להקדים שתי הקדמות בזה:

(א) פעמים רבות מצאנו דינים שנאמר בהם מושג של שייכות ובעלות דשלו איקרי ואינו דין מדיני חו"מ וכגון המקדש אשה דשלו היא אף שאין האשה ממנו של הבעל וכן מצינו עד"ז קנין איסור בעבד כנעני אף היכא שהפקירו דאפשר ועדיין צריך גט שחרור להתירו בבת חורין ואכתי עבדו איקרי אף שאין לו בו שום קנין ממון וכן חמץ בפסח ובור ברה"ר דשלו הוא לענין להתחייב עליו, עוד מצאנו בדברי התוס' ר"י הזקן קידושין דף כ"ט בדין מי שפרע שמי שנתן כסף עבור חפץ אף שלא זכה בו מ"מ קני ליה לענין מי שפרע וצ"ב דקנין בפשטות הוא נידון של דיני חו"מ ומי שפרע הוא דיני איסור וקללה שרבנן הטילו עליו ומהו הלשון דנקט דקני ליה לענין מי שפרע וצ"ע כן בכל הנ"ל, ונראה מוכח מכאן דהמושג שלו אינו בדווקא ענין של דין מדיני הממון אלא כל שייכות וזכות שיש לאחד בדבר מיקרי שלו לענין זה דלענין מי שפרע היינו שע"י שנתן מעות עבור הדבר י"ל שיש לו זכות בחפץ לענין שמי שיפקיע החפץ ויזכה בו לא יבא אלא דרך זה שיקבל עליו בראשונה קללה דמי שפרע מדור המבול וכו' ועד"ז יתבאר גם שאר הדינים הנ"ל וכגון המקדש אשה דשלו היא לענין שאסורה על אחרים ולענין זה יש לו דין בה (ואף לענין חיובים כדין חמץ בפסח ובור ברה"ר וקניני גזילה וכל כיו"ב דיתפרש שיש לו דין ושייכות בדבר אף שאינו זכות בחיוב אלא להיפך שייכות ודין לחובתו).

(ב) עוד יש להקדים מה שמצאנו בדין מצוות שב"א לחבריו דנחלק באמת לשני אופנים, יש אופן של מצוות לחבירו ויש אופן דהוי בגדר חיובים לחבירו, או אפשר

הנותן וא"כ חשיב בדין מישתרשי, עוד דנו הראשונים דאפשר אם יוכל יתבע מעותיו מהגוי עצמו דאנן סהדי דכל מה שנתן את כספו הוא בעבור השדה וכיון שלא קיבל תמורה לכספו אדעתא דהכי לא הקנה מעותיו לגוי ואי נימא כן אז ודאי דלדעת ר"ת חוזר להיות כדין הפקר ולית ביה משום עני המהפך בחררה מיהו דעת הריטב"א בקידושין נט' ודעת הרא"ש בב"ב דף נד ע"ב דהנותן הפסיד מעותיו ואעפ"כ נקטו כדעת ר"ת דלא איקרי רשע וזכה קשיא טובא דהלא גורם בזה לקונה להפסיד כל כספו ומנצל בזה את קלות דעתו מה שלא דאג לבטח את עצמו ולסכמם עם הגוי לבל יפקיר שדהו עד אשר יזכה בהאי שדה ומנצל טעותו לטובתו ולכא' אין לך רשעות והשחתה גדולה מזו ונהי דבדין חו"מ הפקר חשיב מ"מ בדיני יו"ד של איסור והיתר צ"ע טובא אטו לית בזה משום ואהבת לרעך כמוך ודעלך סני לחברך לא תעביד ואיסור לא תונו דקאי אאונאת דברים דכל שמצער חבירו עובר בלאו זה ודין ועשית הישר והטוב שהוא שורש הדין לדין חז"ל זה של עני המהפך בחררה וכיצד כתבו הני ראשונים דלא איקרי רשע, והן אמת שהריטב"א כבר הק' (שם בקידושין) מדין עני המנקף בראש הזית מה שתחתיו גזל מפני דרכי שלום אע"ג דהוי הפקר והק' דמ"ש מנפל לו עליה ופירש טליתו עליה דמעבירין אותה הימנו ותרץ דשאני התם דכיון שטרח בהן מבטן ונקפן כדרך שבנ"א עושין סמכא דעתיה עליהו משא"כ בנפל לו עליה וכו' שלא טרח בה דלא זכה ומיהו לא תירץ בזה דין ישראל שלקח שדה מעכו"ם ובא ישראל חבירו והחזיק בה דודאי טרח עבור אותן מעות שהמציא לעכו"ם והדק"ל דמ"ש מעני המנקף בראש הזית.

לומר בלשון אחר כמו שנמצא בקדמונים שכתבו דיש מצוות שהם בין אדם לחבירו ויש מצוות שהם בין אדם לעצמו והביאור בזה דאיכא מצוות שאדם חייב לחבירו ויש לחבירו כעין זכות תביעה ע"ז וכגון מצות השבת אבידה ומצות פריקה וטעינה דרחמנא שעבדיה בעל כורחיה לזה ונעשה כעין פועל לחבירו [ואפשר דשייך זה במקצת אף במצות כיבוד אב לאב לעיקר כיבוד בגופו האמור בסוגיא בקידושין דמאכילו משקהו מלביש ומכסה מכנים ומוציא והארכנו בזה במקו"א] ויש מצוות שאינן בגדר חוב לחבירו אלא מצוות שבין אדם לעצמו כגון ואהבת לרעך כמוך צדק צדק תרדוף ועשית הישר והטוב שכל זה אדם צריך להנהיג עצמו בטובת חבירו ביושר המדות והמשקלות (ובהרבה מהן הן בדין מצוות כלליות כדוגמת מצות קדושים תהיו והארכנו בזה במקו"א ואכמ"ל) ופשוט שאין לחבירו זכות תביעה על זה (רק שהוא במשל קנס שחייב לחבירו שהוא חיוב על האדם מלתא דנפשיה ואין חבירו בע"ד לתבוע קנס זה) והנה פעמים שמצוות שנצטוו האדם מצד עצמו הוסיפו חז"ל ועשאו כחובות לחבירו ונעשה כדין מדיני חו"מ וכגון דין עני המהפך בחררה ודין שומא הדר ודינא דבר מיצרא שבכל הני יסודם ממצות ועשית הישר והטוב שהוא מהתורה וכמשנ"ת דמדין תורה אין בזה זכות לאחר רק שהוא חיוב לאדם מצד עצמו אלא שמתקנת חז"ל נעשה ליזכות אצל חבירו דנותן כסף עבור דבר הוא כמשנ"ת דיש לו בזה זכות שמי שיטול ממנו לא יזכה בזה אא"כ יקבל עליו קללה של מי שפרע וכ"ה בדין עני המהפך בחררה כשנתן מעות עבור חפץ ובא אחר וזכה רשע איקרי דפגע בשל חבירו וכמשנ"ת לעיל וע"ע בבאה"ט שהביא דעת הראשונים שכל מקום שאמרו חכמים

דנקרא רשע מחייבים אותו להחזיר והרבה חולקים עי"ש (ועי"ש בפתחי תשובה בענין זה מה שדן אי מיקרי רשע מדאורייתא או מדרבנן ולפי מה שיתבאר להלן יהיה תלוי במש"כ, ודו"ק), ויותר מזה הוא דינא דבר מיצרא שהוא דין חו"מ גמור שאינו יכול להפקיע זכות הבר מיצרא ואף אם קונה מי שאינו הבר מיצרא נעשה כשלוחו של הבר מיצרא לקנות עבורו.

ג. עפ"י ההקדמות הנ"ל נראה לבאר שכל דין רשע הנאמר לעניין מי שפרע ולעניין עני המהפך בחררה לא נאמר אלא למי שנוגע בשל חבירו דרשע האמור בסוגיא (מלבד דין רשע בעבירות שב"א למקום) בענינים שב"א לחבירו אינו אלא בפוגע בממון או בזכות ממון או כל זכות שיש לחבירו בדבר ופוגע בזה הוא בלבד מיקרי רשע ואחר שנתנו חכמים לאדם זכות בדבר, זה הפוגע בשל חבירו חשיב בכלל רשע, ותליא בנ"ל אם נתנו לרעהו זכות בדבר ונחלקו הראשונים כנ"ל אימתי תיקנו חכמים לאדם זכות בעצם החפץ שמי שיפקיע זכות זו הר"ז פוגע בשלו דאז הוי רשע וזכה דעני המנקף בראש הזית שכיון שהוא דבר קבוע שכן הוא דרך בנ"א לזכות בהפקר ע"י פעולה של ניקוף באו חז"ל ותיקנו כשאר התקנות של פ' הניזקין מפני תיקון העולם דחשיב כגזל מפני דרכי שלום ופעמים שאינו אלא מקרה בעלמא שקרה וכגון הא דנכסי עכו"ם שאינו דבר שכיח וצריך לדעת אם התמצעו חכמים לקבוע בזה דין פרטי והר"ז כשאר הפקר דפליגי הראשונים אי אית ביה משום דינא דעני המהפך בחררה ובכל אלו שלא תיקנו חכמים אף בזה פשוט כמו שנקט' בתחילה דזה המנצל תמימותו וחוסר אחריותו של חבירו לרעה לא קיים מצות ואהבת לרעך

מסמנא מילתא ובוזה כהדדי נינהו ואמרין ביה מאי חזית וכו'.

**נתבאר** עד כאן דשם רשע אינו אלא באופן שפוגע בשל חבירו וכיון דלר"ת בהפקר לא תיקנו חכמים זכות ודין לאותו עני המהפך בחררה ומה"ט לא חשיב זה הזוכה כפוגע בשל חבירו מה"ט לא איקרי רשע מיהו אכתי אינו מחוור דנהי דבשל חבירו לא פוגע מיהו שם רשע לא נאמר דווקא בדינים שב"א לחבירו (וכהא דרשע בחמס) אלא אף במילי דשמיא וב"א למקום שאין לך רשע גדול ממי שהוא מחלל שבת או עובר בכל איסור אחר שאסרה תורה ובוזה הדק"ל דאף דלא עבר בדיני חו"מ ליטול זכות חבירו לעצמו מ"מ קעבר במצות התורה של ואהבת לרעך כמוך ודין ועשית הישר והטוב ואיסור לאו דלא תונו איש את עמיתו ומצד דזה לכה"פ היה צריך להקרא בשם רשע, וצ"ע.

ד. והנראה דיש לחלק בזה בין מצוות כלליות למצוות פרטיות דמצוה פרטית היינו מצוה שנצטוו בה כל אחד בגדרים ובתנאים שציותה התורה כגון מצות ק"ש מצות אכילת מצה מצות מעקה וכיו"ב שמחויב לקיים וכשלא מקיים הרי הוא מבטל מצות עשה מיהו מצות ואהבת ומצות ועשית הישר והטוב הארכ' בזה במקו"א שהם מצוות שנצטווה האדם לחנך את עצמו ואין שיעור וגבול בזה וכגון הא דכתב הרמב"ן במצות קדושים תהיו וקראה הרמב"ן למצוה זו מצוה כללית להיות האדם מחנך עצמו לפרוש מן המותרות ופשוט שא"א לקבוע

כמוך ומצות ועשית הישר והטוב ואדם רע הוא ומקולקל במידותיו ומצווה הוא בהני מצוות שלא לעשות כן מיהו כמשנ"ת כל זה הוא מצוות שבין אדם לעצמו דאין לחבירו זכות תביעה על כך ורשע לא אקרי, ופשוט. א.

[**בגמ'** שם קידושין נט. רב גידל הוה מהפך בההיא ארעא אזל ר' אבא זבנה וכו' אשכחיה אמר ליה עני המהפך בחררה ובא אחר ונטלה הימנו מאי אמר ליה נקרא רשע ואלא מר מ"ט עבר הכי א"ל לא הוה ידענא השתא נמי ניתבה ניהליה מר א"ל זבוני לא מזבנינא לה דארעא קמייאת היא ולא מסמנא מילתא אי בעי במתנה נשקליה רב גידל לא נחית לה דכתיב שונא מתנות יחיה ר' אבא לא נחית לה משום דהפיך בה רב גידל לא מר נחית לה ללא מר נחית לה ומתקריא ארעא דרבנן וילה"ק לפמש"כ לעיל בדין עני המהפך בחררה דיסודו הוא זכות ממון לאותו המהפך שלא יטלו ממנו מה שהיפך בו א"כ מאחר ור' אבא שלא כדין עבר נהי דבשוגג הוי מ"מ אם ראוי היה לו לתקן מה שפגע בזכותו של רב גידל מהו שאמר זבוני לא מזבנינא לה דארעא קמייאת היא ולא מסמנא מילתא וכיצד משום לא מסמנא מילתא פוגע בחבירו, אמנם באמת לק"מ דלא היה זכות דרב גידל אלא לענין שלא יטלו ממנו וכיוון שנטלו ר' אבא בשוגג זכה בזה ואם יחזיר אינו אלא מתנה גביה דעצם הזכות שהיתה לרב גידל אבדה ואמנם רצה לפצותו ע"י מתנה ואם לא רצה ר' אבא לקבל מתנה מצד מעלה של שונא מתנות יחיה כנגד זה לא רצה רב גידל להפסיד ע"י מכירה מצד דלא

א. יל"ע במי שהפקיר את היין של שביעית שיש לו בביתו בהגיע זמן הביעור ועשה כן בפני חבירו דכן הוא הדין דשרי לעשות בפניהם ביודעו שע"כ ימנעו מליטלם באשר הם מריעיו ויודעים הם דאדעתא דהכי עבד (ופשיטא דאחר שהפקירם רשאים לזכות בהם מדין הפקר) אם עושים כן וזוכים ביין האם יש בזה משום ביטול מצוה של ואהבת לרעך כמוך שהרי מצערים אותו בזה, וצ"ע. (וכבר דיברנו בזה בהקדמת הדברים לעיל)

סי' א' שהביא דברי המנ"ח בענין שש מצוות תמידיות ובכלל זה כתב הלאו דולא תתורו אחרי לבבכם עי"ש שמבואר ההכ"ת דחשיב כמבטל ועובר בלאו זה אף שהיא מצוה כללית, וצע"ק.)

ה. והנה מה ששאלנו בריש דברינו מהו עיוות הדין באומר שלי שלי ושליך שלך דלפ"ר הא אדרבא זהו יסוד הדין של כלל דיני חו"מ שאין לאדם זכות לפגוע בשל חבירו ובאמת לק"מ דאם באמת שלי שלי הרי כשם שאין לאדם זכות לפגוע במשהו של חבירו דשליך שלך שהאדם הוא הבעלים הגמור בנכסיו לעשות בהם כרצונו ה"נ שלי שלי לעשות בהם כרצונו והרי אנשי סדום ברעתם שלא לעשות חסד לאחרים חקקו חוקים האוסרים בעשיית חסד והפקיעו כח האדם על שלו וכשבא ללוט והכניס אורחים נסובו על הבית כל אנשי העיר מקטון ועד גדול על כך ובכלל חוקם היה להעניש באופן חמור כל העושה חסד לאחר הרי שאין לך עיוות הדין גדול מזה.

דו"ק מזה בנידו"ד שבדיני חו"מ עמדו חז"ל וקבעו וחוקקו דינים של כופין על מידת סדום היינו שבהרבה דיני ממון הפקיעו כח האדם ובעלותו על שלו משום ועשית הישר והטוב והוא ההיפך הגמור מאנשי סדום שמידת החסד וההטבה פעמים שהופכת להיות יסוד בדיני חו"מ (בגבולות מסוימים כמבואר באריכות לעיל) וכמדומה שאין עוד בדומה לזה בשאר משפטי אומות העולם להפקיע לאדם את שלו כמו דינא דבר מיצרא ודין שומא הדר וכיו"ב לכופו על עשיית הישר והטוב ואפשר דכלול זה בכלל עשיית צדק שע"ז אמרו צדק צדק תרדוף צדק משלך ותן לו וזהו בכלל מלך אוהב צדקה ומשפט וע"ז היה שבחו של אברהם

כזה שיעור בכמות ובאיכות וגבול של זמן אימתי וכמה פעמים חייב בזה רק נצטוה האדם בכל ימיו לעבוד ולחנך עצמו לפרוש עצמו מן המותרות לקדש עצמו מן עסקי הגשמיות כן עד"ז נצטוה האדם לחנך עצמו להיות מטיב לאחרים ונושא ונותן בטובתן של הבריות במצות ואהבת לרעך כמוך ובמצות ועשית היטב והטוב וכו' שאף בזה כמשנ"ת לא שייך לקבוע שיעור בכמות ובזמן וגבול העשיה בזה מעתה י"ל שבמצוות כגון אלו לא נאמר בזה גם הגדרה של מבטל מצות עשה ואין בזה לכאורה מציאות של עברייך להחשב כעובר ומבטל את מצות ה' ולפיכך אין בזה היכי תמצי להחשב כמבטל המצוה להקרא בשם רשע דכשם שנתבאר לעיל שרשע ביחס לחבירו היינו שפוגע בשל חבירו ה"נ הוא כלפי ב"א למקום דכלפי שמים רשע לא איקרי אלא במקום שמבטל את חיובו אבל כל שאין שיעור וגבול חיוב לזה אם מקיים המצוה מקבל שכר של מצווה ועושה אבל אם לא מקיים נהי דשכר אין לו אבל אין כאן גם עונש ועבירה להחשב כמבטל מצות עשה ולפיכך רשע לא איקרי אף כלפי שמיא. (אמנם יש להעיר ע"ז דכתב הח"ח שכל המדבר לשה"ר על חבירו בזה עובר נמי משום ואהבת לרעך כמוך הרי משכחת לה הכ"ת דחשיב מבטל מ"ע של ואהבת אכן י"ל דבאמת שאני התם דכיון דמצד שמדבר לשה"ר בודאי הוי עברייך שהרי בזה הוא ציווי גמור בין מצד חיוב וציווי של ב"א למקום ובין מצד מה שפוגע בחבירו בזה ממילא חשיב עברייך אף כלפי מצות ואהבת ויש לבאר שבכל היכא שנאסר או שנצטוה בעשיה פרטית ומסוימת הרי שבאותו מקרה פרטי נעשה למצוה פרטית אף מה שבעלמא הוא ציווי כללי, ודו"ק.) (וע"ע בביאה"ל ריש

פה

**בדרום**

בדין הזוכה בנכסי עכו"ם

**מנורה**

אבינו כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו      הוא בעשיית צדקה כפרט מפרטי הדין  
וכו' לעשות צדקה ומשפט ותפארת המשפט      והמשפט עצמו.



## הרב אוריאל ראובן אייזנבך

## תמצית הלכות ומושגים בסיסיים בהלכות נדה

היות ורבו סעיפיהן ופארוותיהן של הלכות נדה, ורבים רבים הפרטים והגדרים המתבארים בלימוד הסוגיות, ומאידך לבאים בשערי הנישואין הכל זר ובלתי מוכר, וקשה לקלוט בתקופה הקצרה שבין השידוכין לנישואין את כל ההיקף והמבנה של ההלכות החמורות הללו.

ולא ראיתי חיבור נח ומסודר שעיקרו לסדר את הכללים ולא את הפרטים למען הניח לבב המתחילים בעיון הלכות אלו, לכן

אזרתי מתני לבקשת חברי, וסדרתי קונטרס מעט הכמות הזה, אשר עיקר עניינו בקשת הכללים ולא הפרטים, ולכן גם ברור שא"א לסמוך על זה כ"כ להלכה למעשה, אף שהשתדלתי גם בדקדוק התיבות, ולכן המבקש פרטי דינים מדוקדקים יבקשם בספרי המחברים שרבו כמו רבו, ומ"מ תועלת תהיה גם בעיון בסדר זה.

ואשמח מאד לקבל כל הערה, ובעז"ה תהיה לי לתועלת, להגדיל תורה ולהאדירה.

פרק א' - וסתות

פרק ב' - חומרות שהחמירו על דין תורה

פרק ג' - טומאת כתמים

פרק ד' - הרחקות

פרק ה' - דיני הבדיקות המוטלות על האשה, ודין ז' נקיים

פרק ו' - דינים כלליים לכלה

## פרק א' - וסתות

א. הקדמה - כל אשה רגילה לראות דם במחזור [ונקרא וסת] קבוע, בזמנינו רוב הנשים אינן יודעות לזהות את קביעות וסתן, ודינן כבעלת וסת שאינה קבועה, וכדלהלן, עם זאת ישנן נשים גם בזה"ז שמזהות את וסתן, ודינן כדלהלן.

ב. וסת קבועה - אשה שיש לה וסת קבועה [דהיינו שראתה ג' פעמים ברציפות בתאריך מסוים או בהפלגה מסוימת, וראה להלן פרטים בזה] חוששת בעונת\* הוסת הבאה שמא תראה דם כהרגלה, ולכן יש לה לפרוש מבעלה באותה עונה, ונהוג עלמא לחוש גם בעונה שלפני כן, וכמש"כ האור

א. כלל גדול הוא בדיני וסתות שבעיקרון המחזוריות היא לאותו הזמן ממש, אלא שכיון שאין זה מוחלט כל כך, לכן היחס לוסת היא שתחזור על עצמה בכל אותה עונה שראתה את וסתה הקודמת, ולא דוקא באותו רגע ממש, ולכן כל העונה נקראת אסורה אע"פ שעיקר החשש הוא ברגע הראיה עצמו. וגדר עונת הוסת הוא מהנך החמה הנראית עד השקיעה הנראית (כמבואר בפלתי סי' קפד סק"ד), ומהשקיעה עד הנץ, כי החשש שהילוך החמה משפיע על גוף האשה, ולכן כל מקום שנזכר בפוסקים יום הוסת הכונה לעונת הוסת, ולא ליממה שלמה (מלבד בעונה בינונית שלד' הפלתי הוא יום שלם וכדלהלן בהערה הבאה).

הוסת הזו בפעם אחת, ושאם עבר הוסת ולא בדקה מותרת.

**ומ"מ** בעונה בינונית [דהיינו ביום ל' לראייתה<sup>ב</sup>], וחוששין לשיטת הפלתי ליום ל"א לראייתה - בעונת הראיה כמובן] נוהגת כבעלת וסת קבוע [אף שכמובן נעקר הוסת מראיה לראיה].

**ד** [סוגי הוסתות בכללות - סדרי הוסתות המצויות הם קביעת וסת ליום החודש כגון אם ראתה ב"ג לחודש חוששת ב"ג שבחודש הבא], ולהפלגה [שאם ראתה אחר ראייתה הקודמת בהפלגת ל"ג ימים יש לה לחוש מראיה זו בעוד ל"ג ימים<sup>ב</sup>].

**כמו** כן ישנם עוד וסתות כגון וסת הגוף [שאם ראתה מתוך מחושי הגוף צריכה לחוש כשיבואו מחושים אלו ולפרוש כל אותה עונה<sup>ד</sup>], וליום השבוע [שאם ראתה ביום ג' בשבוע חוששת בעוד ד' שבועות ליום ג' בשבוע החמישי<sup>ה</sup>], ולוסת הדילוג [שאם ראתה ב"ג ניסן ואח"כ ב"ד אייר, ואח"כ בט"ו סיון ואח"כ בט"ז תמוז הרי שהיו לה ג' הפלגות שמדלגות מיום ליום, וא"כ זהו וסתה, וצריכה לחוש ל"ז אב], ולוסת הסירוג [שרואה ביום קבוע בחודש אך בדילוגי חדשים, י"ג ניסן וי"ג סיון, וי"ג אב, וכו'], ולוסת השעות [אם ראתה ג' פעמים באותה

זרוע [ונקרא "עונת אור זרוע"], אך בכל צורך גדול נדחית פרישה זו של או"ז, שאינה אלא חומרא.

**ואם** עברו עליה ג' פעמים עונת הוסת ולא ראתה, עוקרת את וסתה.

**ואם** ראתה פעם אחת שלא בשעת וסתה יש לה לחוש לוסת זו פעם אחת כדין וסת שאינה קבועה וכדלהלן, ואינה עוקרת את וסתה הקבועה לה.

**ואם** קבעה וסת אחרת אם הוא באופן שגם נעקרה הוסת הקודמת, הרי הראשונה עקורה, ואם לאו הרי היא חוששת לב' הוסתות.

**וכן** צריכה בעונת וסתה לבדוק בתחילת העונה ובסופה, [ואם יכולה לבדוק רק פעם אחת תעדיף בדיקה אחרונה, ויש להועץ בזה עם החכמים, ואם יודעת מתי היתה ראייתה והיה קבוע לה שעה ביום, לכתחילה ראוי שתבדוק ג"כ באותה שעה].

**ג** וסת שאינה קבועה ועונה בינונית - אשה שאין לה וסת קבועה [דהיינו שראתה בכל פעם בתאריך ובהפלגה שונה, ולא קבעה עצמה ג' פעמים שוות ברציפות] חוששת גם היא כשתבוא עונת וסתה וכן בעונת הוסת הסמוכה ככל הנ"ל, אלא שחלוק דינה מבעלת וסת קבוע בב' דברים שעוקרת את

**ב.** וחוששין לשיטת הפלתי שהוא בכל היממה, ולא רק בעונת הראיה, ולשיטת החו"ד (והש"ך) שהוא ביום ל"א [לד' החו"ד הוא רק לעונה שאחרי יום ל', והיינו רק עונת הלילה, ולד' הש"ך הוא רק בחודש מלא, והוא עונה רגילה של וסת החודש, וא"כ יתכן שיהיה רק בעונת היום, ומ"מ לד' הפלתי הנ"ל יש לחוש לדבריהם לכל יום ל"א], ובעיקר דין הפלתי הרבה מקילין בצירוף, וכגון בבעילת מצוה [להלן פרק ו' אות ח'].  
**ג.** ובזה כמובן שקביעות הוסת היא אחר ד' ראיות, כי החזקה בזה היא בג' הפלגות.

**ד.** ויש בזה הרבה פרטים, וכגון שאם רואה תמיד למחרת המחוששים יש לה לפרוש רק למחרת, ועוד פרטים, וצריך לשאול לחכם.

**ה.** ויש בזה דעות חלוקות, אך כך ההוראה הפשוטה, ובכה"ג היא הפלגת כ"ט יום, אלא שקובעת וסת בג' ראיות ולא בד', ומ"מ כיון שתראה פעם רביעית בהפלגה זו תיעקר וסת השבוע ותהיה לוסת הפלגה דתלינן בה טפי מבוסת השבוע דלא שכיחא.

שעה ממשי' צריכה לחוש לעולם באותה שעה, עד שתעקור], ולוּסַת האונם [שיש בזה ב' דרגות א' וסַת הקפיצה, כגון שקפצה וראתה וכיו"ב, ב' וסַת אכילת שום, כגון שאכלה דבר חריף וכיו"ב שמעוררים את ראייתה, וצריכה לחוש בכל קפיצה ואכילה כה"ג, מכאן ואילך שמא תראה].

ובולן אם נקבעו ג' פעמים אינן נעקרין עד שיעברו ותבדוק בעונת הוסת שלא ראתה, ואם הפסיקתה הלידה צריכה לחוש אחר ההנקה להחזירם לקביעותם בפעם אחת.

אבל בסתמא כל זמן שלא נקבעו ג' פעמים אי"צ לחוש אלא לוּסַת המצויות, שהן וסַת החודש וההפלגה ולעונה בינונית [הנ"ל אות ג' שהיא כוסת קבועה לזו שאין לה וסַת קבועה].

ה] דיני הפרישה בעונת הוסת - מה שנתבאר (לעיל אות ב') שבעונת הוסת צריכה לפרוש מבעלה, היינו מתשמיש, וי"א אף מחיבוק ונישוק, ועיקר כדעה ראשונה לדינא, ומ"מ לכו"ע אי"צ להזהר מכל ההרחקות דלהלן (פרק ד'), וביוצא לדרך [אם אינו לדרך מצוה דאז פטור מן המצוה] שיש לו חיוב תשמיש מותר לו לשמש אפי' בעונת הוסת [נדאוי ליזהר עכ"פ שלא יהיה בשעת הוסת ממש], ומ"מ המחמיר גם בכה"ג שלא לשמש בעונת הוסת תבא עליו ברכה.

ו] עוד זמני פרישה - כשם שפורשים בעונת הוסת, כן ראוי להחמיר (עכ"פ למי שכבר קיים מצות פו"ר) ולפרוש בליל א' דפסח, וליל שבועות, ולילי ר"ה, וליל שמיני עצרת, (וליל י" באב) אא"כ הוא ליל טבילה, וכל זה

אינו איסור אלא הנהגת פרישות נכונה, כל זמן שאינו צורך, אבל בליל ט' באב ובימי אבילות שלו ושלה [מלבד בשבת לד' הגר"א] וביזה"כ, הוא איסור גמור מדינא [וביזה"כ הוא דאורייתא].

ובאלו ימים האסורין נוהגין גם כל ההרחקות דלהלן (פרק ד').<sup>1</sup>

וכן יש להמנע מלשמש ביום, ובבית אפל או לת"ח אפי' בהאפלה בטליתו בלבד יש היתר במקום צורך.

### פרק ב' - חומרות שהחמירו על דין תורה

א] עיקר דין נדה וזבה מן התורה - ראיית דם נדות מטמאת מן התורה ז' ימים, לאו דוקא נקיים, ובסופם פוסקת בטהרה וטובלת וטהורה, ומכאן ואילך י"א יום הם ימים העלולים לזיבתה, דהיינו שאם תראה בהם יום אחד או יומיים צריכה לישב עוד יום אחד בנקיות, וטובלת וטהורה, וזו נקראת זיבה קטנה, ואם ראתה ג' ימים נקראת זבה גדולה וצריכה למנות ז' נקיים ואח"כ טובלת וטהורה.

ב] חומרא דר' זירא - בזמן האמוראים קיבלו בנות ישראל על עצמן להחמיר ולנהוג לעולם בכל ראית דם כל שהיא כזבה גדולה, ולהנצל בזה מכמה מכשולות וחששות, ומאז ואילך נהגו כל בנות ישראל בחומרא זו, עד הזמן הזה, וממילא בכל ראית דם במקום שהיא תמנה ז' ימים עם יום הראיה ואח"כ תטבול ותטהר כבר ביום השמיני, עליה כעת למנות ז' ימים בלי יום הראיה (כדי שהם

1. והיינו שאין לה וסַת ליום קבוע, דבכה"ג הוא קולא, דצריכה לחוש רק לאותה שעה ביום וסַתה שתחשוש לה [כגון וסַת החודש וההפלגה ועו"ב], ועוקרתה בפעם אחת שעברה השעה ולא ראתה.

2. ולגבי ההרחקות בתשעה באב עיי' במשנ"ב סי' תקנ"ד סקל"ז.



גזירות, אחת היכן שהדם ודאי מגופה אך לא הרגישה ביציאתו, והשנית היכן שמצאה כתם במקום שמתייחס אליה ולמקורה, אך יתכן ג"כ שהוא מעלמא, שבשניהם החמירו רבנן לטמאותה, יתר על דין תורה, ויתבאר דין זה להלן (פרק ג').

[ו] חומרת המתנת ה' ימים קודם ספירת ז' נקיים - ועוד החמירו על כל ראייה שיש להמתין ממנה ואילך ה' ימים, ורק אח"כ למנות ז' נקיים, ומ"מ בדם בתולים [שאינו אלא חומרא מדרבנן, וכדלהלן אות ז'] סגי לה בד' ימי המתנה עד הספירה, כמו שהוא מעיקר הדין [דהיום החמישי אינו אלא חומרא<sup>ח</sup>].

ועוד יש אחרת שאי"צ להמתין ה' ימים כלל עד ספירתה ופוסקת מיד ומתחלת ספירתה, והיא העומדת בתוך ימי ספירתה וראתה דם, דבכה"ג ליכא למיחש שנתערב דם בשכבת זרע ולא ראתו.

[ז] חומרת טומאת דם בתולים - עוד חומרא הנהיגו החכמים שמן התורה דם בתולים טהור, ואינו אלא כדם מכה, ואעפ"כ החמירו בה כדין נדה גמורה [וכמו שאנו נוהגין בה כזבה גדולה], וממילא גם בזו צריכה ז' נקיים<sup>ט</sup>, וכבר נתבאר דמ"מ אי"צ להמתין ה' ימים קודם ספירת הז"נ.

### פרק ג' - טומאת כתמים

[א] כללי דיני כתמים - כמו שכבר נתבאר, אנו מטמאין כל מראה דם שתראה, בין בהרגשה בין שלא בהרגשה, ואפילו

יוכלו להיות נקיים) ורק אח"כ תוכל לטבול ולהטהר ביום התשיעי [ומ"מ יש לה להמתין עד ה' ימים ורק אח"כ להתחיל למנות ז' נקיים, וכדלהלן אות ז'].

[ג] חומרת הדם הנוטה לאדום - וכן החמירו הקדמונים במה שמן התורה לא היה טמא אלא ה' מיני דמים, וממיעוט בקיאותינו אנו חוששים ומנהיגים שכל מראות הנוטים לאדום יהיו טמאים כפי שנמסר לחכמי הדורות.

[ד] חומרת טומאת יולדת ודם טוהר כזבה גדולה - עוד פשט המנהג קמעא קמעא מזמן הגאונים ועד סוף זמן הראשונים שכבר פשט לגמרי בכל ישראל להחמיר על דין תורה, שתחת מה שהיולדת היתה טהורה תיכף אחר ימי הטומאה [ז' ימים לזכר וי"ד ימים לנקבה], ואפי' ממשיכה לשפוע דם טהורה עד תשלום ימי טהרה [לזכר מ' ימים, ולנקבה פ' ימים], ואי"צ ימים נקיים כלל לזה, והחמירו על זה חדא דכל יולדת צריכה ז' נקיים, ואפי' לא ראתה דם כלל [דאמרי' א"א לפתיחת הקבר בלא דם כל דהוא] ועוד דגם כל דם טוהר שתראה חשבי' ליה כדם טמא, ומחמרי' בה כחומרא הנ"ל שהיא כזבה גדולה, וכנ"ל.

[ה] חומרת טומאת כתמים - כל אלו חומרות שיסודן במנהג, אבל עוד חומרא אחת היתה, שקבעו החכמים, שמן התורה לא היתה האשה נטמאת מדם, אלא כשהרגישה ביציאתו, ורבנן טימאוו אפי' אם לא הרגישה ביציאתו, וכגון שמצאה כתם, ויש בזה ב'

ח. וכמדרומה שחלק מבני עדוה"מ אין נוהגים בו כלל.

ט. והטעם לזה הוא משום שחששו שמא נתערב בדם הבתולים ג"כ טיפת דם נדות, ומשום שביאת מצוה יש בה כמה חילוקי דינים, ולכל היא מסורה, לכן יש להחמיר אפי' בקטנה שתהיה כבוגרת שנותנין לה רק בעילת מצוה בלבד, ובזה"ז בלא"ה איירי' בדר"כ בבוגרת.

במקום שיש צד מעלמא, אלא שיש בזה חילוקי דינים.

א. שכל טומאת כתמים אינה אלא בכתם שהוא גדול משיעור גריס של פול הקילקי [שהוא בקוטר של כ - 20 מ"מ, וזה מעט יותר ממטבע של 5 אג' ועוד יותר ממטבע שקל אחד], ויש מחמירין כשהוא בבשרה גם בכל דהוא.

ב. שלא גזרו בקטנה שלא ראתה דם מעולם.

ג. שלא גזרו בבגדי צבעונין.

ד. שלא גזרו בדבר שאינו מקבל טומאה.

ה. שלא גזרו היכא שיש תליה מוכחת.

ו. שלא גזרו היכא שיש לתלות באחרת המקולקלת כבר.

ויש בכל דינים אלו הרבה פרטים, ובשעת מעשה יש לשאול לחכם הבקי בזה.

ב] גדר הטומאה בכתמים - טומאת כתמים הנ"ל מחמירים בה ככל החומרות הנזכרות לעיל (בפרק ב') והיא כזבה גדולה לכל דיניה.

### פרק ד' - הרחקות

א] דיני ההרחקה מן הנדה - בימי טומאתה וגם אח"כ כל זמן שלא טבלה, אסורה לבעלה בין בתשמיש ובין בחיבוק ונישוק, וכל נגיעה (ואפי' בבגדיה), ובין בכל דבר ודיבור המביא לידי הרגל דבר.

ב] השתלשלות מנהגי ההרחקות הנוספים - ובזמן הקדמונים היו נוהגין הרבה הרחקות כדי להשמר מליטמא, כיון שהיו

נוהגין אז בטומאה וטהרה, וגם אח"כ שנים רבות עדיין המשיכו במנהגים אלו, אף שכבר לא נהגו בטהרות, וכך היה המנהג מצוי בזמן הגאונים ועד תחילת זמן הראשונים, בתחילת זמן הראשונים השתנה המנהג להחמיר בהרחקות רק במה שיכול להביא לידי הרגל דבר, ומ"מ נשארו הרבה מנהגי ההרחקה מטומאה כיון שהיו קצת מביאין לידי הרגל דבר, וקבעום הראשונים לדינא, אבל אין חוששין האידנא כלל לעצם הטומאה, וכגון להשתמש בכלים שנשתמשה בהם, וטימאתן.

ג] מנהגי ההרחקה במיטה - כיון שנזהרין מכל דבר שיכול להביא לידי קירוב הדעת, נזהרין שלא לישן זה על מיטת זו, ואפי' לא לשכב עליה [ואי"צ לומר שאסור להם לישן יחדיו במטה אחת, אדרבה יש להם להפריד מיטותיהן], אא"כ יצאה חוץ לעיר, ולישב עליה מותר רק שלא בפניה, אמנם היא מותרת לישב על מיטתו אפי' בפניו, אבל לשכב עליה אסור לה בפניו, וכן אין משתמש אחד בכר וכסת המיוחד לשני [וכל זה בכל אשה, לבד מביושבת על דם בתולים שאינם צריכים להרחיק את ההרחקות שבמיטה, אבל לישן יחדיו אסורים, וצריכים להפריד המטות].

ד] מנהגי ההרחקות בסעודה - וכן נזהרין שלא לאכול יחדיו על שולחן אחד, אא"כ עשו היכר ביניהם או במקום מושבם, או שמפסיק אדם ביניהם, וכן שלא יאכלו מקערה אחת, או כל אחד משיירי מאכלי השני, אא"כ הוא שלא בפניו או שהעבירו לקערה אחרת, או שאינו יודע שהוא שיריים, וכן נזהרין שלא יגישו זל"ז מאכליהם ומשקיהם (לבד ממים) אלא בשינוי הניכר

י. ויש מצריכין בזה דוקא שתצא לכמה ימים, והכל לפי הענין.

עוד דברים שמביאים אותו לזה, ברור שיש לו להוסיף משמרת למשמרתו, וליזהר ולהרחיק מן הכיעור ומן הדומה לו.

### פרק ה' - דיני הבדיקות המוטלות על האשה, ודין ז' נקיים

**א** שבה הבדיקות באשה - כל היד המרבה לבדוק בנשים הרי זו משובחת, וכיון שבזמנינו גוף הנשים מאד עדין וריבוי הבדיקות גורם לריבוי שריטות ושאלות מיותרות ומסובכות, לכן עדיף להמנע מזה שלא לצורך, אמנם כל זה בסתמא, אבל כשיש דרור שראתה דם ודאי ראוי שתבדוק, וכגון אם ראתה כתם פחות מכגריס, וכיו"ב, דאע"ג דמטהרינן, מ"מ ראוי ונכון שתבדוק.

**ב** סדר הבדיקות דז' נקיים - הבדיקות הרגילות שבאשה הם בז' נקיים, שתחילתן בהפסק טהרה קודם שקיעת החמה, שבדוקת בעד באותו מקום, בחורין ובסדקין, עד מקום שהיד מגעת<sup>2</sup>, [אח"כ מחמירין לתחוב עד באו"מ, ונקרא 'מוך דחוק', שימתין שם עד אחר צאה"כ, ואין זה מעיקר הדין], ומכאן ואילך סופרת ז' ימים שבדוקת בהם כל יום אחר הנה"ח, וקודם שקיעה"ח, ואם בדקה רק בדיקה אחת בסוף כל הז' נקיים, ג"כ מהני בדיעבד, ובלבד שתעשה הפסק בתחילה ובדיקה באחרונה.

**ג** הבדיקות בעונת הוסת - עוד בדיקה מצויה היא הבדיקה בעונת הוסת, וכנ"ל (בפרק א') שכשבאה עונת הוסת היא עלולה לראיית דם ויש לה לבדוק ולברר שאינה רואה דם, ואם עבר הוסת ולא בדקה, אם יש לה וסת

להם, וכן אסור לו [דוקא, ולא לה] לשגר לה כוס יין, ובזה לא מהני שינוי.

**ה** עוד כמה הרחקות - וכן נזהרין שלא ליסע יחדיו לטיול לבדם, ועיקר הקפידא היא שלא ישבו על ספסל אחד המתנדנד, וירגישו כל אחד את תנועת השני<sup>3</sup>, וכן נזהרין שלא להושיט ואפי' לא לזרוק כלום מידו לידה, או מידה לידו, וכן נזהרין למעט בקישוטיה [אך מ"מ מותרת קצת להתקשט כדי שלא להתגנות עליו].

**ו** איסורים נוספים מדינא - כל אלו הרחקות ממנהגא, ויש בדבר גם כמה איסורים מלבד האיסורים הנ"ל (באות א'), ואלו הן:

**א.** אסור לו להסתכל במקומות המכוסין שבה, אבל במקומות המגולין שרי אפי' שנהנה.

**ב.** וכן אסור לשמוע קול זמרתה, מיהו לשמוע קול נגינתה בכלי שיר שרי.

**ג.** וכן אסורים לרחוץ פנים ידים ורגלים זל"ז, ואפי' הגשת והכנת מי הרחיצה זל"ז אסורה, והמכשול מצוי בזה קודם הסעודה [ומ"מ יש מקילין בכה"ג].

**ד.** וכן ראוי שתייחד בגדים לימי נדותה (לכה"פ בגדים פנימיים) כדי שיהיו שניהם זוכרים שהיא נדה.

ותן לחכם ויחכם שכל דבר המביא לידי הרגל דבר ואינו מנוי כאן, עיניו בראשו להמנע מזה, כי כל האמור כאן אינו אלא מחכמת הנסיון שלימדונו רבותינו הגדולים ז"ל שבזה באים להרגל דבר, ומי שמרגיש

יא. וי"א שזה ב' קפידות נפרדות.

יב. ולצורך זה ראוי לה לפסק רגליה באופן שתהיינה אחת על הקרקע ואחת על הכסא, וכיו"ב.

דם שהרי הרגישתו, [ומ"מ אם מסופקת אם הרגישה אין מטמאין אותה כשלא מצאה כלום, דאין כאן לא ודאי הרגשה ולא דם לפנינו, וזה כמו ספק ספיקא].

ומ"מ אם בדקה אחר הרגשה זו, ומצאה ליחה לבנה, תולה את הרגשתה בליחה הלבנה וטהורה.

לכן אשה שהרגישה ביציאת הדם [ההרגשות המצויות הם זיבת דבר לח בתוך או"מ, או פתיחת המקור, או זעזוע הגוף וכמו עקיצת מי רגלים], יש לה לבדוק מיד, ואם בדקה ומצאה ליחה לבנה וכיו"ב בלבד, הרי היא טהורה, ואם לאו טמאה.

ואם מצאה ליחה לבנה ג' פעמים הוחזקה לבעלת הרגשות גם ביציאות טהורות, ואי"צ יותר לחוש להרגשת דם אם אינה רואה להדיא שגם באמת יצא דם, דלעולם תלינן הרגשתה ביציאות טהורות.

[בדיקות של רואה מחמת תשמיש - רוב מוחלט של הנשים אין התשמיש גורם להם לראית דם, ובסתמא אי"צ לחוש לזה, אבל אם מרגשת ביציאת דם תוך כדי התשמיש, צריכה להודיעו, ואסור לו לפרוש ממנה מיד, אלא נועץ ציפרניו בקרקע ע"מ לפרוש באבר מת, שיציאתו באבר חי הנאה לו כביאתו ואסורה, ואם היה זה בשוגג ולא אונס [וכגון שהיה סמוך לוסתה, וכיו"ב שהיה לו להמנע מתשמיש, ולא נמנע], צריכים כפרה.

בין כך ובין כך צריכים לבדוק מכאן ואילך שאינה בטבעה רואה מחמת תשמיש, וצריכה לבדוק בשביל זה ג' תשמישים רצופים כדי להחזיק עצמה שאינה רמ"ת,

קבועה אסורה כל זמן שלא בדקה, ואם אין לה וסת קבועה מותרת.

ויש לה לבדוק במהלך עונת הוסת, ויש בזה כמה דעות אם סגי בבדיקה אחת או שצריך יותר<sup>י</sup>, ומתי צריך, ולכתחילה ראוי לבדוק כמה פעמים, ולכה"פ בתחילת העונה ובסופה, ואם יודעת את שעת וסתה בתוך העונה ראוי שתבדוק גם אז, ומ"מ לעיכובא הוא שתעשה בדיקה אחת, ועדיף לקראת סוף העונה.

ד] הנהגת הטומאה בימי ליבונה - עוד מדיני ה' נקיים, שיש לה לנהוג בעצמה בטומאה, כל זמן שלא טבלה (וכנ"ל בפרק ד' אות א'), וכן יש לה ללבוש לבנים ולהציע תחתיה סדינים לבנים, כדי שיהיו ימים אלו ספורים ובדוקים.

ה] היסח הדעת מהז' נקיים - עוד צריכה להזהר שלא להסיח דעתה מספירת הז' נקיים, והיינו שלא להתיימש ולהתעלם מהם, וכגון שחושבת בדעתה למוחלט על איזה בדיקה שבדקה שהיא טמאה, וממילא כבר מסיחה דעתה מנקיון בגדיה מהדם, ואינה מסבת דעתה לזה, או שמחמת איזה קטטה החליטה להמנע מלהמשיך לספור, דבכה"ג צריכה להתחיל ספירתה מתחילה.

ו] בדיקה אחר הרגשת דם - כבר נתבאר (פרק ב' אות ה') שמן התורה אשה נטמאת רק בהרגשה, ורבנן הם שהחמירו על מציאת דם שבא שלא בהרגשה, אבל פעמים יש שמרגשת האשה ביציאת הדם, וכשבודקת אינה מוצאת כלום, דבכה"ג יש לטמאה, דהא הרגישה שיצא דם, ומה שלא מצאה אנו תולין שנעלם באיזה דרך, אבל ודאי היה כאן

יג. או שצריך 'מוך דחוק' כל העונה, כך ד' החות דעת, ולא נתפשטה הוראתו בזה.

## פרק ו' - דינים כלליים לכלה

**א** [טהרת הכלה מדם חימוד - כלה צריכה קודם הנישואין להפסיק בטהרה, ולספור ז' נקיים, אפי' לא ראתה דם כלל, משום דחיישי' דילמא ראתה דם חימוד, ובדיקות אלו אם יש לה דם בתולים, צריכה לבדוק רק כפי האפשר, ולא יותר.

**ולכתחילה** יש לה לסמוך טבילה כפי האפשר לבעילת המצוה, ומכאן ואילך כל יום עד בעילת המצוה יש לה לבדוק שחרית וערבית.

**קצת** ראוי לשמוע מהכלה, או ממקור אחר שטבלה.

**ב** [טומאת דם בתולים - כל זמן שלא פסקו בתוליה מלהוציא דם אי"צ לחוש לרמ"ת, כמבואר לעיל (פרק ה' אות ח'), אבל היא טמאה כנדה וסופרת ז' נקיים [כנ"ל פרק ב' אות ז' שאנו מחמירין בה שתהיה כזבה גדולה], וראה לעיל (פרק ב' אות ו') שממתנת אחר דם בתולים קודם ז' נקיים רק ד' ימים [ולא ה' ימים כמו שמכאן ואילך עליה להמתין קודם תחילת ספירת הז"נ].

**ג** [פרישה באבר חי מדם בתולים - כבר נתבאר (לעיל פרק ה' אות ז') שהרואה דם בשעת תשמיש צריך לפרוש ממנה באבר מת, שיציאתו הנאה לו כביאתו, ואסור לו ליהנות מתשמיש הנדה, אבל בביאה ראשונה של בתולה, שזב דם הבתולים ממנה, אי"צ לפרוש באבר מת, דמעיקר הדין אין דם הבתולים טמא, ואין שום איסור בהנאתו.

**ד** [בדיקות חזקת הרגשות טהורות - כבר

ומ"מ אינה נעשית רמ"ת אלא בראית דם בג' תשמישים רצופים<sup>יד</sup>, ואם היא רואה לפעמים אינה מוחזקת לא לרמ"ת ולא לשאינה רמ"ת וצריכה לבדוק כל תשמיש עד שתחזיק עצמה לאיזה צד.

**בדיקה** זו יש לה לעשות תוך כדי שכיבתה סמוך מיד לתשמיש, בתוך שיעור כדי שתושיט ידה תחת הכר והכסת ותטול עד ותבדוק בו, ויש לה להכניס את העד בעומק, אבל אי"צ שיהיה עד מקום שהשמש דש, ובחורין ובסדיקין, ואם עבר זמן מהתשמיש ולא בדקה, צריכה שתבדוק עכ"פ עד סוף העונה, וסגי בקינוח, אא"כ שוכבת שאז יש לה לבדוק בעומק ובחורין ובסדיקין.

**ח** [בדיקות לחזקה שאינה רמ"ת - ולכן צריכה גם כל אשה להשתדל להחזיק עצמה שאינה רמ"ת, ולכן יש לה לבדוק עצמה בג' תשמישים ראשונים קודם תשמיש ואחר תשמיש [וגם הבעל צריך לבדוק עצמו אחר תשמיש], וע"י תתחזק שאינה רמ"ת ושוב אי"צ לחוש לזה אא"כ תראה דם בשעת תשמיש כנ"ל.

**ומ"מ** אין משמעות לבדיקות אלו כל זמן שעדיין לא סרו בתוליה לגמרי, או שהיא מסולקת דמים, או שיש לה קביעות וסת [שאז אי"צ בבדיקות אלו כל זמן שלא הורעה חזקת וסתה], ואפי' אין לה קביעות וסת מלאה, אלא רק קבעה לעצמה שאינה רואה קודם זמן פלוני מראייתה הקודמת, לא מהנו בדיקותיה כל זמן שלא עבר זמן וסתה, וכן אם לא עברה העונה בינונית, [וראה עוד בזה להלן פרק ו' אות ה'].

<sup>יד</sup>. ואם היא רואה שהיא באה לידי כך, תזדרז לדרוש ברופאים קודם שתתחזק שהיא רמ"ת, ומ"מ גם לרמ"ת ישנם פתרונות מסויימים, ובכל שאלה יש לפנות לחכם הבקי בזה.

ומציאת דם בתולים כתבו הגאונים שיש לבעל לברך 'ברוך אתה ה' א-לקינו מלך העולם אשר צג אגוז בגן עדן, שושנת העמקים, בל ימשול זר במעין חתום, על כן אילת אהבים שמרה בטוהר, וחוק לא הפרה, ברוך אתה ה' הבוחר בזרעו של אברהם', והמנהג לברכה בלא שו"מ כיון שלא נזכרה ברכה זו בגמ' טו.

[ז] דיני כלה אחר בעילת מצוה - כבר נתבאר שהטמאה משום דם בתולים נוהגת ככל נדה גמורה, ואפי' לא ראתה דם כלל, אבל בב' דברים חלוקה משאר הנדות, שהן ממתינות ה' ימים קודם ספירת הז"נ, והיא ממתינה ד' ימים, ואלו נוהגות בכל ההרחקות המבוארות לעיל (פרק ד'), והיא אינה צריכה להרחיק הרחקות שבמטה [עי' עוד לעיל פרק ד' אות ג'].

[ח] בעילת מצוה בעונת הוסת - אין בועלין בעילת מצוה בעונת הוסת, אלא בעונת אור זרוע בלבד, והרבה מקילין גם בעונת הפלתי [שעונה בינונית היא ביום ל"א], וכן יש מקילין אפי' בעונת הוסת אם לקחה כדורים לדחיית הוסת טו.

נתבאר (לעיל פרק ה' אות ו') שהמרגשת ג' פעמים הרגשת דם ובדקה מיד ומצאה ליחה לבנה נתחזקה שאין הרגשותיה מכריחות ראית דם, לכן יש לה להשתדל בזה להחזיק עצמה תיכף כשיכולה, כדי להנצל מחששות ומכשולות.

[ה] בדיקות חזקת אינה רמ"ת - עוד נתבאר (לעיל פרק ה' אות ח') שהרואה מחמת תשמיש ג' פעמים נאסרת על בעלה, לכן יש להם לבדוק עצמם אחר נישואיהם תיכף, כדי להחזיק עצמם שאינה רמ"ת תחתיו, ואפשר לעשות בדיקות אלו בג' תשמישים באותו הלילה.

אך כבר נתבאר שם ג"כ שאי"צ לבדוק זאת כל זמן שלא נרפאה מכת הבתולים, וכן כל זמן שהיא מסולקת דמים, כגון מעוברת ומינקת, וכן כל זמן שלא באה עונת וסתה, אם אין לה וסת קבועה, ואם יש לה וסת קבועה אי"צ לחוש לרמ"ת כל זמן שלא נולד ריעותא, ואי"צ לבדוק עצמה כלל בתחילת נישואיהן.

[ו] ברכת הבתולים - אחר בעילת מצוה



טו. עי' רא"ש כתובות פ"ק סי' טו שכתב כן, ובשו"ע אה"ע סי' סג ס"ב סתם לברך בשם ומלכות והרמ"א לא הגיהו, ועי' בנו"כ שם, ובחכמ"א כלל קט"ו הי"ח, וע"ע שם שי"א שצריך לברך ברכה זו על הכוס, ושאר פוסקים חלקו רק על מה שזה לעיכובא ומשמע שכו"ע מודו שיש בזה מעלה, ובמקו"א הארכתי.  
כתב הבאר היטב (אה"ע שם סק"ד) בשם הרוקח 'סעודה שעושים אחר שבעל בעילת מצוה נוהגין לאכול דגים באותה סעודה', ומסתמא הוא לסימנא מילתא, שיפרו וירבו כדגים.  
טז. ויש מקילין בזה רק אם הוחזקו הכדורים האלו אצלה שמועילים לדחיית הוסת.

## הרב שלום ארלנגר

## בדברי מרן הבית יוסף בדין פירות נכרים בשביעית

ג) אכן יש מן הטעמים שלא אמרם מרן הב"י אלא בדרך אפשר, ויש מהם שבמקום אחר מבואר בדברי הב"י להיפך (ובודאי לא ס"ל להב"י לחייב בתרו"מ או לפטור מדיני שביעית מפני טעמים אלו), ויש מהם שיש בהם טעם לענין מעשר ולא לענין שביעית וכן להיפך, וגם יש מהם שיש מקום להסתפק בכוונת הב"י.

דהנה הטעם הראשון לא אמרו הב"י אלא בדרך אפשר ולא ברירא ליה.

והטעם השני יש מקום לדון אם כוונת הב"י דבשל גוי אפשר שאין דיני שביעית וא"כ לא אפקריה רחמנא (ואם זו כוונת הב"י אין כאן טעם בפני עצמו כלל), או שכוונתו דאפשר לומר דכיון שאין הגוי מחויב במצוות לא אפקריה רחמנא לארעיה ואפי' אם נוהג שאר דיני שביעית בפירות הגוי, ואף אם זו כוונת הב"י נראה דלא היה ברור לו דבר זה אלא ס"ל דאיכא למימר הכי (שהרי לא חזר והזכיר טעם זה בכל תשובתו).

והטעם השלישי לכא' צ"ב שהרי בשו"ע סי' שלא ס"ג פסק כמאן דאמר אין קנין לגוי, ואין לומר דלחומרא חייש למאן דאמר יש קנין, שהרי בא להשיב על דברי המבי"ט שכתב בדברי הכו"פ [שפירות הגוי אין בהם דין שביעית וחייבין בתרו"מ] הם בלא טעמא, ודברי המגיה [שתמה על הכו"פ למה לא יהא דין שביעית בפירות הגוי] הם מילתא בטעמא, ועל זה כתב הב"י דאינו רואה טעם בסברא זו מבזו, ואם גם הב"י ס"ל דהעיקר כמ"ד אין קנין אלא שיש לחוש

א) בב"י סי' שלא כתב דפירות גוי שמירחן ישראל חייבין בתרו"מ אף בשביעית, והביא שכן כתב בספר כפתור ופרח, ובתשובה האריך מרן הב"י להשיב על דברי המבי"ט שכתב לפטור פירות הגוי מתרו"מ ולנהוג כל דיני שביעית בפירות הגוי [ונדפסו דברי המבי"ט והב"י בשו"ת אבקת רוכל סי' כב כג כד].

ב) והנה בתוך דברי הב"י בתשובתו יש כשבעה טעמים לחייב הפירות בתרו"מ ולפטור מדיני שביעית:

א. דמה שפירות שביעית פטורין מתרו"מ הוא מפני שהם הפקר, וכיון שהגוי לא הפקיר פירותיו אפשר שחייבין בתרו"מ, ואפילו ישראל שגדר כרמו ולא הפקיר אפשר שפירותיו חייבין בתרו"מ.

ב. אף את"ל דישאל שגדר כרמו פטור מתרו"מ, איכא למימר שאני התם דרחמנא אפקריה משא"כ בשל גוי.

ג. דאיכא מאן דסבר דיש קנין לגוי.

ד. דיותר יש ליתן טעם לאומר יש קנין לגוי להפקיע משביעית, דקרא כתיב והיתה שבת הארץ לכם ולא לגוי.

ה. דברמב"ם בפ"א מהלכות תרומות מבואר דכל זמן שהקרקע ביד גוי לכו"ע מופקעת היא ולא אמרו אין קנין לגוי אלא אם חזר הישראל ולקחה.

ו. דשביעית בזמן הזה דרבנן.

ז. דהר"ש כתב דאין ביעור נוהג בפירות הגוי.

למ"ד יש קנין, א"כ אף הוא מודה לדברי המבי"ט דהעיקר כהמגיה שחלק על הכו"פ, ובודאי צ"ל דדברי הב"י הם כנגד לשון המבי"ט שכתב דדברי הכו"פ הם בלא טעמא (ולא אמר שהם שלא כהלכה). ועל לשון זו השיב הב"י דאינו רואה טעם בסברא זו מבזו שהרי מחלוקת שנויה היא אם יש קנין או אין קנין וא"א לומר בלא טעמא על דבר שנחלקו בו תנאים ואמוראים, ואמנם לדינא בודאי העיקר להלכה כמ"ד אין קנין וכמו שפסק בשו"ע.

**והטעם הרביעי** גם הוא בא להשיב על לשון המבי"ט שכתב דדברי הכו"פ הם בלא טעמא, ועל כן כתב הב"י דלא זו בלבד שאין טעם בסברא זו מבזו (שהרי נחלקו בזה תנאים ואמוראים), אדרבה אם באנו לדון, יותר טעם יש לאומר יש קנין לגוי להפקיע משביעית דקרא כתיב והיתה שבת הארץ לכם, ואמנם כל זה אם באנו לדון למי יש יותר טעם בדבריו, אבל באמת קי"ל כמ"ד אין קנין לגוי, ולא מצינו חילוק בין תרו"מ לשביעית, ולא דרשינן לכם ונאי אפשר לומר דכוונת הב"י להא דדרש בתורת כהנים 'לכם ולא לאחרים' דאם פי' התו"כ לדרוש שאין דין שביעית בפירות הגוי, א"כ תניא להדיא בתורת כהנים דאין שביעית נוהג בפירות הגוי ואין צריך עוד ראיות לזה מדברי הרמב"ם וכו', ובודאי לא עלה על דעת הב"י לפרש כן, ופי' התו"כ כמוש"כ הר"ש משנץ והראב"ד ובפירוש קרבן אהרן שאין מוסרין פירות שביעית לגוי, ולכן לא חזר והזכיר הב"י דרשא זו דלכם במסקנת דבריו, שבאמת לא נזכרה דרשא זו בשום מקום, וכל דברי הב"י הם אם באנו לדון וכו'.

**והטעם החמישי** יש מקום לדון אם כוונת הב"י להוכיח מדברי הרמב"ם שאין דיני שביעית בפירות הגוי וממילא חייבין

הפירות בתרו"מ, או שאין כוונתו אלא שאפשר ליישב דברי הכו"פ שכתב שאין שביעית נוהגת בפירות הגוי, דאע"ג דקי"ל אין קנין לגוי מ"מ כשם שכתב הרמב"ם לענין תרו"מ דכל זמן שהקרקע ביד גוי מופקעת היא כן יש לומר דס"ל להכו"פ לענין שביעית, אבל מדברי הרמב"ם אין ראיה לזה, שהרי מבואר בדברי הב"י דבודאי אסור לעבוד בקרקע הגוי בשביעית, ואם נעבדה ע"י ישראל פירותיה אסורין, וגם אם היו הספיחין אסורין מדאורייתא היו אסורין אף בקרקע הגוי, ומבואר דלא לכל דבר מופקעת קרקע הגוי מקדושתה אף כשהיא ביד הגוי, וא"כ יש מקום לדון אי ס"ל להב"י להוכיח מתרו"מ לשביעית או שלא בא אלא ליישב דברי הכפתור ופרח, ואמנם במסקנת דברי הב"י מבואר דס"ל שיש להוכיח מן הרמב"ם כהכו"פ.

**והטעם השישי** נראה בודאי שלא בא הב"י אלא ליישב דברי הכו"פ דאפשר דס"ל דדרבנן שאני, ובדרבנן יש קנין לגוי להפקיע, ועיקר כוונתו כנגד מה שכתב המגיה כשתמה על הכו"פ 'דמה שהוא אסור מן התורה מפני שבת הארץ וקדושתה לא הופקע בקנין הגוי', ומשמע דהא דפשיט"ל להמגיה דאין קנין לגוי הוא דוקא במה שאסור מן התורה, ועל כן השיב הב"י דבאמת ברמב"ם מבואר דשמיטה בזה"ז דרבנן, וא"כ יש מקום לומר דהכו"פ ס"ל דבדרבנן יש קנין לגוי.

**אבל** דעת הב"י עצמו שאין לחלק בזה שהרי בשו"ע פסק לענין תרו"מ בזמן הזה דהוי דרבנן דאין קנין לגוי.

**אכן** לכאור' יל"ע בזה דאחר שכתב הב"י טעם זה, כתב עוד דבאמת המגיה הוא בעל כו"פ בעצמו שתמה על דברי הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל פ"ד הכ"ט, שהרמב"ם



סברא אלא לביעור בלבד אבל שאר קדושת שביעית נוהג להר"ש, וממילא אפשר שהפירות בתחלתן הפקר ופטורין מתרו"מ.

**ולאחר** כל האמור נמצא שיש בדברי הב"י טעם אחד בלבד שיש בו כדי לפטור הפירות מדין שביעית ולחייבם בתרו"מ (הטעם החמישי), ועוד ב' טעמים לכל היותר לחייב בתרו"מ (הטעם הראשון והשני), וטעם אחד לפטור מן הביעור (הטעם השביעי).

ד. אכן בסוף תשובתו כתב הב"י ש'הראיות שהביאו לחייב הביעור כולם נדחו ויש ראיות לפיטור' וכתב עוד ד'כיון שהוא דבר פשוט שהם פטורין מן הביעור היאך ימצא ידיו ורגליו הפוטרם ממעשרות'.

**והנה** לכאור' אם הפירות פטורין מן הביעור משום סברת הר"ש אין בזה ראייה לחייבם במעשר, דלכאור' להר"ש אפי' קנה ישראל מגוי פירות ישראל שבאו לידו לא יהא חייב בביעור אע"פ שבודאי הם פטורין מתרו"מ כיון שבתחלתן היו הפקר, וא"כ גם בפירות הגוי אי אמרינן דרחמנא אפקריה לארעיה הרי הפירות הפקר בתחלה ופטורין מן המעשר.

**ומה** שכתב הב"י לתלות דין מעשר בדין ביעור נראה דכוונתו אם הפירות פטורין מן הביעור מעיקר דינם (וכגון למ"ד יש קנין לגוי, או לדידן עפ"י הרמב"ם דכשהקרקע ביד גוי מופקעת היא), שמאותו טעם שלא חל עליהם דין ביעור מאותו טעם לא יחול דין הפקר בפירות.

**ולפי** זה היה נראה שכוונת הב"י שיש ראיות לפטור מן הביעור מעיקר דינם, ואע"פ שלא הביא הב"י אלא טעם אחד לפטור מן הדין עפ"י הרמב"ם בפ"א מהלכות תרומות, מ"מ הביא עוד ב' ראיות [מפרק חלק סנהדרין צא, ומן הירושלמי פ"ט דשביעית]

כתב דפירות שזרע גוי בקרקעו בשביעית מותרין ותמה עליו הכפתור ופרח אמאי מותרין, ובסוף דבריו כתב הב"י 'שכבר נתבאר שהאומר דברים אלו לא חש לקמחיה, שדבריו מיוסדים על ששבת הארץ וקדושתה בזמן הזה הם דאורייתא, וכיון שנתבאר שדעת הרמב"ם שאינם אלא מדרבנן אין כאן תמיהא' ומשמע לכאור' שאף הרמב"ם ס"ל לחלק בין דאור' לדרבנן.

**והנראה** בזה לכאורה, דבאמת הרמב"ם לא הזכיר בשום מקום חילוק בין דאור' לדרבנן, ומסתמת דבריו נראה שאין לחלק בזה, ומכל מקום כיון שלא נתבאר להדיא בדברי הרמב"ם דאין קנין לגוי אף בזה"ז דהוי דרבנן, אין מקום לתמוה על הרמב"ם דשמא באמת ס"ל לחלק, ואם לא נוכל לתרץ דברי הרמב"ם באופן אחר בע"כ נאמר דס"ל להרמב"ם לחלק בין דאור' לדרבנן.

**אמנם** כל זה כתב הב"י להשיב על דברי הכו"פ, אבל באמת עפ"י דברי הרמב"ם בפ"א מהלכות תרומות ל"ק כלל קושית הכו"פ, וא"כ שוב אין לנו מקור לחלק בין דאור' לדרבנן, ועל כן סתם בשו"ע דאין קנין אף בזה"ז.

**והטעם** השביעי נראה שלא הביא מרן הב"י דברי הר"ש אלא כנגד המבי"ט שכתב לחייב בביעור, ותמה הב"י על דבריו שבדברי הר"ש (אשר נזכרו בדברי המבי"ט) מבואר שאין ביעור נוהג בפירות הגוי, אבל אין כאן טעם לפטור משאר דיני שביעית ולא לחייב בתרו"מ, שטעם הר"ש לפטור מן הביעור משום דס"ל דביעור חשיב כדבר שבממון שצריך לחזור ולהפקיר הפירות, ואחר שהגוי לא היה מבער גם הבא מכחו פטור דמצי למימר קאתינא מכח גברא דלא מצית לאישתועיי דינא בהדיה, ואין בזה

הוא שיש בדבר הפסד פירות שביעית ולא היה מי שערער בדבר".

**ובספר** חרדים פרק נו כתב דפירות שביעית של גוי פטורין מתרו"מ וכן היה נוהג ומנהיג גדול הדור הרב משה מטראני, גם מוריניו הרב גדול הדור כמהרר"י קארו בסוף ימיו כשחיבר שו"ע כתב סתם שנת שמיטה אין בה תרו"מ ולא חילק בין פירות גוי לישראל וכן עמא דבר.

ז. והנה אם תיבת הכריחו שבמהרי"ט היא בחולם, יש כאן עדות שחזר בו מרן הב"י מלהורות שיפרישו תרו"מ, ולא ערער על הוראת המבי"ט שאין להפריש, אבל אם תיבת הכריחו בשורק יש מקום לפרש הכריחו המבי"ט וחכמים שעמו את הקהל שלא יעשרו, ואפשר שהיה דבר זה אחר פטירת מרן הב"י, ואין כאן עדות שחזר בו [ואפש"ל עוד, דהכריחו אינו מלשון הכרח וכפיה אלא לשון הוכחה, וכמו שכתב המבי"ט בתשובתו שנדפסה באבק"ר סי' כה 'וכן ר"ת והרא"ש שהכריחו מאותה ברייתא', וגם באופן זה אין ראייה שהב"י חזר בו].

**ומכל** מקום הדבר ברור שבסוף ימי המבי"ט לא היה מי שערער בדבר, וגם בשנת השמ"ח העיד החרדים דכן עמא דבר, והחרדים פ"י כן בדברי השו"ע שא"צ לעשר, ומבואר מדבריו עכ"פ שלא היה ברור אם עמד הב"י בדעתו שחייב לעשר עד סוף ימיו.

ח. ואמנם לכאור' דברי החרדים צ"ב שבשו"ע בסוף סעיף זה כתב דשנת השמיטה היתה שנת השי"ג ומבואר לכאור' שנכתב קודם שנת הש"ך, ותשובת הב"י לחייב בתרו"מ היא משנת הש"ך - השכ"א כמבואר דברי המבי"ט, וא"כ נראה שעמד הב"י בדעתו אף אחר שכתב השו"ע, והיה אפש"ל דבאמת לא ראה החרדים כלל תשובות הב"י והמבי"ט,

לדברי הרמב"ם בפ"ד הכ"ט שפירות שזרע הגוי בקרקעו בשביעית מותרין, ואם כי לכאור' אינו ענין לביעור, אבל בדברי הכסף משנה שם מבואר דטעם ההיתר הוא ע"פ הרמב"ם בפ"א מהלכות תרומות, וא"כ אי ס"ל להב"י דאין מקום לחלק בין ביעור לתרו"מ או שאין מקום לחלק בין ביעור לדינא דפ"ד הכ"ט, א"כ אחר שיש ב' ראיות לדברי הרמב"ם בפ"ט הכ"ט יש ב' ראיות לפטור מן הביעור, וממילא בודאי חייבין הפירות בתרו"מ (ומבואר מדברי הב"י שלא הביא דברי הרמב"ם לתרין דברי הכו"פ בלבד, אלא ס"ל דיש ראייה לדבריו מן הרמב"ם).

ה. ואמנם לענין שאר דיני שביעית אין ראייה שהם כמו ביעור, שהרי מבואר בדברי הב"י שאם היו הספיחין אסורין מדאור' היו אסורין אף בשל גוי, וא"כ יש לדון בכל אחד מדיני שביעית אי דמיא לספיחין או לביעור, ואמנם בתחילת דבריו כתב הב"י דמנהג הקדמונים היה שלא לנהוג דיני שביעית בפירות הגוים, וכתב דלא נראה לו שיש בראיות שהביא הר"ש סיריליאז כדי לבטל המנהג, והשיב על כל הראיות שהביאו הרש"ס והמבי"ט, אבל לא הביא ראייה לפטור מכל דיני שביעית ולא הזכיר הב"י שאר דיני שביעית בכל תשובתו, (ואם כי לכאור' יש לסמוך על המנהג אם אין ראייה כנגדו, אבל אפשר דיש מקום להחמיר, ובפרט שהב"י נסמך על דעת הרמב"ם מאריה דארעא, והסכים עם המבי"ט דמר"ת והרא"ש מבואר דשביעית נוהג אף בשל גוי).

ו. והנה בשו"ת מהרי"ט ח"א סי' מג כתב שהעידו חכמים מזקני הדורות "שאע"פ שהרב מהר"י קארו ז"ל היה חוכך להחמיר והיה נוהג להפריש בלא ברכה, אח"כ הכריחו אבא מארי וחכמים שעמו בפומבי שלא יעשרו כל עיקר, דחומרא דאתי לידי קולא

[ויש שכתבו להשיב על ראייה זו שסמך הב"י על מה שהאריך בפ"ד הכ"ט לפטור מן הביעור, אבל באמת לא נזכר שם כלל דין ביעור או שאר דיני שביעית בפירות הגוי, והכס"מ שם האריך לבאר דברי הרמב"ם שאין פירות הגוי אסורין מפני שאין הקרקע של ישראל וגם לא נעבדה ע"י ישראל, וכיאר דבריו לכאן דאם הקרקע של ישראל אף אם זרע בה גוי הפירות אסורין שנצטוונו על שביתת הארץ שלא תעבד אף ע"י גוי, ואם עבד ישראל אף בקרקע הגוי אסורין הפירות כיון שאסור לעבוד בה, אבל אם עבד גוי בקרקעו הפירות מותרין שאין כאן איסור כלל שלא נצטוונו שתשבות הקרקע של גוי, ואע"ג דקיי"ל אין קנין לגוי והיה נראה דאף על קרקע הגוי נצטוונו שתשבות (וזה קושיית הכו"פ), יש ליישב עפ"י דברי הרמב"ם בפ"א מהלכות תרומות דכל זמן שהקרקע ביד גוי מופקעת היא, ואמנם היה מקום לאסור דלא עדיף מספיחין, ועל כך השיב הרמב"ם דספיחין דרבנן ומשום גזירה ובגוי לא שייך לגזור שמא יזרע].

(י) אבל בשו"ת אבק"ר אחר סי' כה נדפס עוד תוספת דברים ממרן הב"י, וכתב שם דבשנת השל"ד רצה המבי"ט לעשות כדבריו וקמו כל חכמי העיר ועיינו בדבריו וראו שאין בהם ממש והכריזו בגזירת נידוי בבתי כנסיות שכולם יפרישו תרומ"מ כמו בשאר שנים.

והנה שנת השל"ד היא שמיטה אחרונה בחיי הב"י והמבי"ט ומבואר לכאורה שלא חזר בו הב"י.

ולכאור' היה נראה דאחר ששו"ת אבק"ר נדפס כמאתים שנה אחר ימי הב"י, והמהרי"ט והחרדים היו בדורו ובדור שלאחריו, והם העידו שלבסוף לא היה מי שערער בדבר ושכן עמא דבר, וגם מדברי

ומש"כ בסוף ימיו כוונתו כנגד מה שכתב בב"י בשנת הרצ"ט לחייב בתרומ"מ, אבל בשו"ת שדה הארץ יו"ד סי' כט הביא בשם הר"ר משה מזרחי שנראה מן השו"ע שחזר בו מרן ממ"ש בתשו' ובב"י (והביא עוד שכן כתבו הר"א אמיגו והראנ"ח דנראה מדברי השו"ע שחזר בו), ומבואר בדבריו דאע"פ שראה דברי הב"י בתשו' מ"מ סבר שיש מקום לומר שחזר בו בשו"ע, ובאמת יתכן לומר שאף שנכתב השו"ע קודם שנת הש"ך היה הב"י חוזר ומגיהו עד שנדפס, וא"כ יש מקום לומר שהשמיט דין תרומ"מ בפירות הגוי מן השו"ע אחר שנת השכ"א (ואחר שעיקר פרותיהם היו של גוים, אם נאמר שלא חזר בו נמצא שסתם הדין כלשון הרמב"ם לפטור מתרומ"מ אף שבאופן המצוי דעתו לחייבן בתרומ"מ).

ט. גם בכסף משנה פ"ז ה"ג הביא דברי מהר"י קורקוס שפירות הגוי חייבין בביעור, ולא זו בלבד שלא העיר על דבריו מאומה, אדרבה לשון מהר"י קורקוס הוא "נראה שכיון שאין קנין לגוי חלה ק"ש על הפירות וצריך לבערם בזמן הביעור", והכס"מ בהעתקת לשונו השמיט תיבת נראה וכתב בפשיטות "כיון שאין קנין לגוי חלה ק"ש על הפירות וצריך לבערם בזמן הביעור".

ומלבד זה כל עיקר דברי מהר"י קורקוס שיש לסמוך על האומרים דביעור היינו הפקר מפני שהדלות רב ועצום אין לו מקום אם פירות הגוי פטורין מן הביעור, וגם את סוף דברי מהר"י קורקוס השמיט הכס"מ משום דלא ס"ל, וחייב ביעור פירות הגוי לא השמיט.

ולכאור' יש כאן עוד ראייה גדולה שחזר בו מרן הב"י.

שנים [ואף דמן הלשון משמע שיברכו על זה, אבל מסתבר דלא איירי כלל בברכה, דבלא"ה רבים לא היו מברכין על הלכות מן הגוי אף בשאר שנים (כמבואר בשכנה"ג ובברכ"י סי' שלא), ובודאי לא גזרו שיברכו אלא שלא יאכלו בלא תרו"מ].

יג) ואמנם הביא הב"י ב' ראיות לפטור מן הביעור, אבל לפי מה שנתבאר באות ד' הראיות הם להתיר מה שזרע הגוי באכילה, ודעת הב"י שטעם ההיתר הוא עפ"י דברי הרמב"ם בפ"א מהלכות תרומות, ושאין מקום לחלק בין ביעור לתרו"מ או שאין לחלק בין ביעור להיתר פירות הגוי, וא"כ יש מקום לומר דאף דבשנת השכ"א הוה פשיט"ל שאין לחלק כמבואר בתשובתו, לאחר מכן חזר ונסתפק בדבר, שכן בדברי כמה אחרונים מבואר דס"ל שיש מקום לחלק, והם הר"ש סיריליא והמבי"ט ומהר"י קורקוס והחרדים שכתבו דנוהג דיני שביעית בפירות הגוי וחייבין בביעור, ואע"פ שבפירוש דברי הרמב"ם בפ"א מהלכות תרומות כתבו כהב"י [והנה בתשובתו לא הזכיר כלל דמהר"י קורקוס ס"ל כהרש"ס והמבי"ט, ונראה שלא ראה דבריו, ואולי בראותו דאף המהר"י קורקוס ס"ל הכי חזר ונסתפק בדבר].

יד) ואם אכן מדברי הרמב"ם אין ראייה לפטור מן הביעור, לא נשאר טעם לפטור מן הביעור כי אם מה שכתב הר"ש לפטור משום שיכול לומר אתינא מכח גברא וכו' (הטעם השביעי), ויתכן מאד שעל סברא זו לבדה לא ס"ל להב"י לסמוך עליה לפטור מן הביעור, שהרי הרמב"ם לא הזכיר סברא זו לענין ביעור, ואם דעת הרמב"ם שמן הדין נוהג ביעור בפירות הגוי אף שהקרקע בידו, היה לו לפרש דמ"מ אין ביעור נוהג משום דא"ל אתינא מכח גברא וכו', ואחר שגם

השו"ע והכס"מ יש סייעתא לדבריהן, לכאור' יש מקום לפקפק אם יצאו הדברים מתחת יד מרן הב"י, שאם באמת הכריזו כן בשנת של"ד איך פשט המנהג להיפך, ואיך סבר החרדים שחזר בו השו"ע, והוא היה באותו מקום ובאותו זמן.

יא) אכן החיד"א כתב שראה דברי הב"י בכתב יד כלשון הנדפס באבק"ר ועליו קיום מאת המהר"ם גאלאנטי הזקן, ולא ס"ל להחיד"א שיש מקום לפקפק בזה, ועל כן כתב החיד"א דצריך לומר דבשנת השל"ד אכן הכריזו בגזירת נידוי שכולם יפרישו תרו"מ, ואח"כ בשנת השל"ה הכריחו המבי"ט וחכמים שעמו את הקהל שלא יפרישו תרו"מ מיין של שביעית וכן פשט המנהג כמו שהעיד החרדים, אבל לא היה זה בפני מרן הב"י אלא אחר פטירתו או בחליו, ומה שסתם בשו"ע שאין תרו"מ בשביעית כלל צ"ל שנקט לשון הרמב"ם וסמך על מה שכתב בב"י [ועדיין מה שסבר החרדים שהב"י חזר בו בעת שכתב השו"ע לכאור' מוכיח שלא שמע כלל בשנת השל"ד שדעת הב"י לחייב בתרו"מ וצ"ע].

יב) ומכל מקום נראה שעכ"פ חזר הב"י ונסתפק בדבר, שהרי בתשובתו מבואר דהדבר פשוט שהפירות פטורין מן הביעור וחייבין במעשרות, ובעדות זקני הדורות שבמהרי"ט מבואר שהיה הב"י חוכך להחמיר והיה נוהג להפריש בלא ברכה, וגם בכסף משנה העתיק בפשיטות דברי מהר"י קורקוס שחייבין פירות הגוי בביעור, ואם נאמר דבסוף ימיו נסתפק בדבר א"ש שלא העיר על דברי מהר"י קורקוס, ואולי באמת השמיט בשו"ע דין זה מפני שהיה ספק אצלו בדבר, ומכל מקום סבר שאי אפשר לפטור מן המעשר ויש להפריש בלא ברכה ואף הכריזו בגזירת נידוי שיעשרו כמו בשאר

הר"ש לא הביא ראיה לדבר אלא שנתן טעם לפטור, וגם בדברי הר"ש שבידינו לא נזכר דבר זה אלא שהרש"ש והמבי"ט הביאו שכן נמצא בקונטרס ישן בשם הר"ש, וגם מדברי הרמב"ם נראה לכאור' שאין דעתו לפטור מן הביעור מטעם זה, אפשר שלא ס"ל למרן הב"י לסמוך על סברא זו לבדה (וכן נראה להדיא בדברי המבי"ט שאע"פ שהביא דברי הר"ש ליישב מנהג העולם שלא נהגו לבער, מ"מ לעיקר הדין נראה שסבר שהפירות חייבין בביעור, וכמו שכתב בשו"ת המבי"ט ח"ב סי' סד בחודש חשון שנת השכ"ז) ומה שכתב הב"י בתשובתו לתמוה על המבי"ט שעלה על דעתו לחייב בביעור אע"פ שהר"ש כתב לפטור, אולי כוונתו בדברי המבי"ט נראה שסובר שחייבין בביעור מן הדין, וע"כ תמה דבודאי יש מקום לפטור עפ"י דברי הר"ש וא"א להורות בפשיטות דחייבין בביעור, אבל מ"מ עדיין יש מקום להחמיר בדבר (ואולי יש כאן עוד חזרה במקצת, ומלפנים סבר דיש לסמוך על סברא זו לבדה ואח"כ חזר בו).

והנה יש דבר אחר אשר נראה להדיא בדברי הב"י שחזר בו, והוא אם שמיטה נוהגת בזמן הזה מדאור' או מדרבנן, דבב"י נקט בפשיטות שאינו אלא מדרבנן, ובתשובתו תמה על הכו"פ וכתב דהרמב"ם כתב בפ"ט מהלכות שמיטה דשמיטת קרקע בזמן שאין היובל נוהג אינו אלא מדבריהם, וכ"כ בכסף משנה פ"ד הכ"ט דלא דק הכו"פ דבהדיא כתב הרמב"ם בפ"ט ובפ"י דשמיטת קרקע בזמן שאין היובל נוהג אינו אלא מדבריהם, ומבואר דהוה פשיט"ל בדעת הרמב"ם שהוא מדרבנן, ואף סבר שכן מבואר בהדיא ב' פעמים בדברי הרמב"ם.

והנה נקט מרן הב"י בפשיטות דלהרמב"ם אין שמיטת קרקע נוהג אלא מדבריהם, ותמה על הכו"פ וכתב דלא חש לקמחיה, ובודאי לא היה אומר כן אם היה בעצמו סבור כן מלפנים, ומדבריו מבואר דבעת כתיבת תשובתו (הש"ך - השכ"א) לא שמיע ליה שיש מקום לדון בדעת הרמב"ם בזה, וא"כ צ"ל דלאחר מכן חזר בו ודייק מלשון הרמב"ם דנוהג מדאור' כמבואר בכס"מ בששה מקומות (ומש"כ בכס"מ פ"ד הכ"ט אולי נכתב בעת שכתב תשובתו, שהרי עסק בחיבור הכס"מ שנים רבות והתחיל בו עוד קודם חיבור הב"י ולא נדפס עד שנת השל"ד, ומפני זה אין להביא ראיה ממש"כ בפ"י ה"ו ששנת השכ"ז יהיה שנת שמיטה שנכתב אחר הב"י והשו"ע וכמוש"כ החיד"א בש"ה"ג,

ובכס"מ פ"ט ה"ב ופ"י ה"ט כתב דנראה מדברי הרמב"ם בפ"ט ששמיטת קרקע אף בזה"ז נוהגת מן התורה.

וכן נקט בפשיטות בפ"י ה"ה דלהרמב"ם שמיטת קרקעות נוהגת לעולם מן התורה (ושכן מבואר בדברי הרמב"ם ריש פ"ט).

וכן כתב בתוך דבריו בפ"א מהלכות תרומות הכ"ו דבימי עזרא נתקדשה לשעתה ולעתיד לבוא לשביעית מן התורה, ולדברי הרמב"ם לא נהג היובל בימי עזרא וכמו שכתב בהלכות שמיטה ויובל פ"י ה"ג.

וגם בכס"מ פ"ז ה"ג הביא דברי מהר"י קורקוס להקל בביעור ע"י הפקר, והשמיט סוף דברי המהר"י קורקוס דשמיטה בזה"ז דרבנן ואזלינן לקולא.

והנה נקט מרן הב"י בפשיטות דלהרמב"ם אין שמיטת קרקע נוהג אלא מדבריהם, ותמה על הכו"פ וכתב דלא חש לקמחיה, ובודאי לא היה אומר כן אם היה בעצמו סבור כן מלפנים, ומדבריו מבואר דבעת כתיבת תשובתו (הש"ך - השכ"א) לא שמיע ליה שיש מקום לדון בדעת הרמב"ם בזה, וא"כ צ"ל דלאחר מכן חזר בו ודייק מלשון הרמב"ם דנוהג מדאור' כמבואר בכס"מ בששה מקומות (ומש"כ בכס"מ פ"ד הכ"ט אולי נכתב בעת שכתב תשובתו, שהרי עסק בחיבור הכס"מ שנים רבות והתחיל בו עוד קודם חיבור הב"י ולא נדפס עד שנת השל"ד, ומפני זה אין להביא ראיה ממש"כ בפ"י ה"ו ששנת השכ"ז יהיה שנת שמיטה שנכתב אחר הב"י והשו"ע וכמוש"כ החיד"א בש"ה"ג,

ואמנם בכסף משנה פ"ד הכ"ה כתב דנראה מדברי הרמב"ם שאף בזה"ז הוי

וא"כ אפשר שבעת שכתב תשובתו כתב גם ביאור על הרמב"ם מעין דבריו בתשובתו).

יז) וא"כ יתכן דבעת אשר סבר דשמיטה בזה"ז דרבנן לא חש לדעת המחייבים בביעור אחר שהביא ראיה מן הרמב"ם לפטור, אבל אחר שנתברר אצלו דלדעת הרמב"ם נוהג מדאו' ראה מקום להחמיר בזה, ובפרט דבתשובתו מבואר דמרת' והרא"ש יש ראיה שנוהג דין שביעית בפירות הגוי אלא שהרמב"ם חולק והוא מאריה דארעא, ויתכן דאחר שהעלה שהוא מדאו' חזר לחוש אף לדעת ר"ת והרא"ש.

### העולה מן הדברים

א. דעת מרן הב"י בתשובתו שפירות הגוי בשביעית פטורין מן הביעור, שלא אמרו אין קנין לגוי להפקיע אלא בשחזר ישראל ולקחה כמבואר בדברי הרמב"ם בפ"א מהלכות תרומות, אבל כל זמן שהקרקע ביד הגוי מופקעת היא, ויש ראיות לדברי הרמב"ם מן הבבלי ומן הירושלמי (ועוד הביא הב"י סברת הר"ש לפטור מן הביעור מטעם דא"ל אתינא מכח גברא וכו').

ב. ומטעם זה ג"כ אין דין הפקר בפירות הגוי [ואף בלא דברי הרמב"ם אפשר שאין פירות גוי הפקר כיון שאינו מחויב במצוות, ואף אם יש בהם דין הפקר אפשר שאם לא הפקירם הגוי חייבין בתרו"מ, אבל עפ"י דברי הרמב"ם בודאי אין הפירות הפקר]

ולכן אם מירחן ישראל חייבין בתרו"מ, ובכס"מ פ"ד הכ"ט כתב דמטעם זה אין איסור במה שזרע הגוי בקרקעו בשביעית, ולכאו' כוונתו שאין מצוות שביתת הארץ נוהגת בקרקע הגוי.

ג. ומכל מקום אין קרקע הגוי מופקעת לגמרי מן המצוות, ואסור לישראל לעבוד בקרקע הגוי, ואם עבד בה ישראל נאסרו הפירות, וכן אם היו הספיחין אסורין מדאו' היו אסורין אף בקרקע הגוי (ולחא דקיי"ל דספיחין אסורין מדרבנן משום גזירה לא שייך לגזור בגוי שהרי אינם מצווין על השביעית).

ד. שאר דיני שביעית לכאו' יש לדון בכל דין בפני עצמו אם הוא כהפקר וביעור או כאיסור עבודה וספיחין, אמנם בתחילת התשו' כתב מרן הב"י דמנהג הקדמונים היה שלא לנהוג דיני שביעית בפירות הגוי ואין נראה לו שיש בראיות הרש"ס כדי לבטל המנהג.

ה. העידו חכמים מזקני הדורות שלבסוף לא היה מי שערער על דברי המבי"ט וחכמים שעמו שלא יעשרו כל עיקר מפני שיש בדבר הפסד פירות שביעית, וכן כתב החרדים בשנת השמ"ח שכן עמא דבר, ולא היה ברור אצלו שעמד מרן הב"י בדעתו, ולכאו' נראה שלכה"פ נעשה הדבר ספק אצל מרן הב"י (ואולי מפני שסבר בסוף ימיו דדעת הרמב"ם ששמיטה נוהג מדאו' אף בזה"ז).



הרב אהרן גבאי  
מח"ס 'דינת אהרן' וש"ס

## רשימת סילופי צנזורה המצויים בסידורים הספרדיים הנפוצים כיום

דהנכון ביותר הוא להחזיר עטרה ליושנה ולומר כנוסח הקדום בכל ישראל למשומדים, ונראה שכן היו אומרים היודעים ומבינים גם במשך הדורות, וכדמוכח בתשובת הרב משפט צדק הנ"ל דהבינו שגירסת הסידורים היא הגהה ושינוי מפני אימת הגוים, ובפרט שכן כתב בסתימות האר"י ז"ל, ובימינו שכבר מחדשים בדפוס את כל ההשמטות שחסרו בדפוסים ישנים של התלמוד ושאר ספרי רבותינו מחמת הצנזורה, נראה שמצוה להחזיר גם אבידה זו למקומה, ולכתוב בנוסח הסידורים להדיא למשומדים, ולחתום במכניע זדים, ועל כל פנים האומרים 'למינים ולמלשינים' נראה דיוצאים ידי חובתם גם לכתחילה, דהרי נקראת ברכת המינים גם בש"ס, וגם האומרים רק 'למלשינים' כבר כתבו הפוסקים דיוצאים ידי חובתם הגם שאינו לכתחילה". וכן הנהיגו בבית הכנסת חורבת ר' יהודה החסיד בירושלים תובכ"א, ע"פ הוראת הגר"ש זילברמן זצ"ל. והגר"ש דבליצקי זצ"ל אמר לי שהוא נוהג לומר

"פתיחה: ידוע ומפורסם לכל, שלדאבון כל לב שלטו ברוב ספרי ישראל, ידי זרים אכזרים, צנזורים מכת הנוצרים, ששלטו במשך דורות רבים בכל אותם הארצות שבהם היו בתי דפוס, ובדור האחרון שב"ה הוחלש כוחם, לאט לאט מחזירים עטרה ליושנה, וכבר הדפיס הרב שבתי פרנקל מהדורת רמב"ם מוגהת ונקיה מכל פגעי הצנזורה, והיא המהדורה שנתקבלה בכל תפוצות ישראל. וכן בשס"ם החדשים ש"ס וגשל ועזו והדר וטלמן תיקנו הרבה מסילופי הצנזורה בתלמוד בבלי.

גם בסידור התפלה שלטה ידם, וכמו שלמשל מפורסם שברכת המינים יש בה שינויי צנזורה, וכבר השתדלו בזה הגרד"צ הילמן זצ"ל והגר"ד יצחקי שליט"א לפרסם הדבר ולעורר על הנוסח הראוי. וכן נודע מבני ביתו של הגר"א צוקר שליט"א (ירפאהו השי"ת רפואה שלימה) שלימדם להתפלל בנוסח למשומדים וכו'. וכן כתב הגר"מ הלל שליט"א ראש ישיבת אהבת שלום<sup>1</sup>: "נראה

- 
- א. רוב המקורות לפתיחה זו שאובים ממאמרו הנפלא של ידידי הרה"ג ר' אריאל אפרים אהרנוב שליט"א ממאמרו בקובץ עץ חיים באבוב קיץ תשע"ח על ברכת המינים.
  - ב. הרד"צ הילמן, 'נוסח ברכת המינים', צפונות, ב (טבת תשמ"ט), עמ' נח-סח. ר"ד יצחקי, 'פירוש ברכת המינים לרבינו דוד אבדורחם', צפונות, ד (תמוז תשמ"ט), עמ' יז-כ; הנ"ל, סידור מה"ר שבתי סופר, כך ב, עמוד קמה, סעיף 148; שם עמ' שפט ואילך; הנ"ל, לוח ארש, סי' קנט, בהערות ארשנו רעננה.
  - ג. בתשובתו שבקובץ 'שיח תפילה' (ירושלים תשנ"ט, עמ' תריב ואילך); ובשנית כמהדורה מתוקנת בגליון 'אליבא דהלכתא' (גליון 14 חשון תשס"ח). וראה לו עוד בדברי פתיחה לספר 'שער התפילה' לרח"ו (הוצאת אהבת שלום, תשס"ח, הערה ז).
  - ד. ויש הקלטה ממנו בה הוא מבאר שצ"ל הנוסח הישן, שסידורי הקדמונים יותר קרובים למר בר רב אשי, וא"א לדעת הנוסח הנכון מסידורים שנדפסו בחו"ל שהיו אנוסים מאימת הצנזורה, וגם על הגר"א א"א לדעת שאף במקומו היו אנוסים מן הצנזורה.

גירסאות משובשות, או שהושלמו ההשמטות שהושמטו מפני אימת הצנזורה. על פי הנחיית פוסק הדור מרן הגרי"ש אלישיב (שליט"א), עוד במהדורא הראשונה תוקן הנוסח במקרים האמורים, אך ורק במקום שנמצא שהנוסח הנכון הודפס לפחות פעם אחת באחד מן הדפוסים המקובלים על שלומי אמוני ישראל. הרי להדיא שמותר להחזיר שיבושי צנזורה ע"פ דפוס ישן. ובכל הדוגמאות שבמאמר זה נדפס הנוסח הנכון בדפוס ליסבון ר"נ וונציה רפ"ד. ובאלו הכי נראה לי פשוט שכל החידוש שחידש הגרי"ש שנתקדש הנוסח החדש, אינו אלא כלפני חילופים שאינם משנים כל כך המשמעות וכגון הנידון שם "שובה אלינו/ שובה עלינו", ולא בכגון כאן שעוקר כמעט כל משמעות הברכה, ובוזה יתכן שמודה שצריך לחזור לנוסח הישן ולא רק רשות ישנה. ועכ"פ שאר גדולי ישראל, משסברו וקיבלו כי אכן שינוי מאוחר הוא, הסכימו לחזור ולהתפלל כנוסח הישן, הגם שהטעות כבר התפשטה בפי כל במשך שנים רבות. וכמו שמצאנו לגבי משיב הרוח ומוריד הגשם והדברים ק"ו, ומה בשינוי קל כניקוד בעלמא, ראוי לחזור לנוסח הישן, בשינויי

'למשומדים למינים ולמלשינים אל תהי תקוה'. והראב"ד הגר"מ שטרנבוך שליט"א נוהג לומר 'ולמלשינים ולמשומדים', וכן פסק בספרו תשובות ונהגות (ח"ב סימן נט) ע"ש. ודע שבאזור תאפילת שבמרוקו נשמר הנוסח המקורי עד הדור האחרון, ושם נהגו לומר "למשומדים אל תהי תקוה וכל המינים וכל המוסרים כרגע יאבדו", וכן נהג הבבא סאלי זיע"א (עיין למשה בר אשר בספר "קהילות תאפילת סאג'למסה").

ואף שבספר 'פניני תפילה' (ירושלים תשס"ט, עמ' פז), הובא משם הגרי"ש אלישיב זצ"ל, לעניין נוסח תפילת שלוש רגלים, שבסידורי אשכנז כתוב 'שובה אלינו בהמון רחמיך', וכיום התברר שהנוסח המקורי בכל הסידורים הישנים הוא 'שובה עלינו', אמנם דעת הגרי"ש"א שאין לשנות מהנוסח הרגיל כיום, אף שכנראה ברור שהוא טעות, מ"מ 'כבר קידשו את הטעות', כלשונו. אולם גם לדעת הגרי"ש"א מותר להחזיר הנוסח הישן, ובתנאי שנמצא כן לפחות בדפוס אחד, וכמבואר בהקדמת סדר סליחות מפורשות 'באר יעקב': 'במהדורא זו תוקנו טעויות הדפוס שהיו נפוצות בדפוסים הנמצאים, ובמספר מקומות תוקן הנוסח מפני

ה. ואמנם עיין מה שכתב מו"ר הגר"מ מאזוז באור תורה תשרי תש"ע עמ' יד, שאיננו מחזיר הנוסח למשומדים אף שהוא מקורי כי אנשים יחשבו בטעות שהכוונה ליהודים שהושמדו פיזית וכעין "מחנות השמדה" וכידוע שיש להתפלל בלשון ברורה ע"ש. ויש הרבה לפלפל בדברי קדשו, אך עכ"פ גם לפי טענתו עדיף לומר לכל הפחות 'למומרים' שהוא קרוב בתוכנו לנוסח המקורי, ועוד שיש לתקן לפחות את הסילופים שבהמשך 'וכל אויבנו וכל שונאינו' וכן 'ומלכות זדון'. ובכסליו תשס"ח שאלתינו בעל פה: האם נוסח למשומדים הוא נכון? תשובה: הנוסח הזה הוא הנוסח המקורי, אבל בארבע מאות שנה האחרונות כל ישראל שינו גירסה מחמת הצנזורה, וכיום סבורים העולם שמשומד פירושו מי שהושמד במחנות ההשמדה וכד', ולכן לא תיקנו כן בסידורנו 'איש מצליח'. שאלה: האם מי שידוע את הפירוש האמיתי של 'משומד' רשאי לומר כן בתפילתו? תשובה: כן. שאלה: מהו הנוסח המדויק של כל הברכה? תשובה: הנוסח השתנה כמה פעמים, אבל בטוח שהברכה פותחת 'למשומדים', עכ"ד. וראה עוד מה שהאריך תלמידו הרב יהונתן מאזוז בקובץ ויען שמואל שנת תש"פ לחזק ולבסס את הנוסח "למשומדים", ושם ביאר שגם לפי דעת הרב הנאמ"ן אפשר לומר נוסח זה עש"ב.

ו. רבים מגדולי ישראל הסכימו לחזור ולהנהיג לומר הַגָּשָׁם במקום הַגָּשֶׁם, וכמופיע בהסכמות לספר 'ברכות



הספרדי, כל התיקונים הם בעיקר ע"פ דפוס ונציה שנדפס בשנת רפ"ד שעליו סידר מהרח"ו את הגהות האר"י וכמפורש בשער הכוונות, סידור דפוס זה ממנו משתלשלים כל הדפוסים הספרדיים עד ימינו, ואין בו שום סילוף צנזורה מלבד בעלינו לשבח שהורידו שם בעת הגהה הסופית את המילים "שהם משתחים להבל וריק וכו'" (יש להדגיש שלא הסתמכתי בכל זה אך ורק על דפוס ונציה הנ"ל, אלא גם בדקתי והנוסחאות הנכונות הללו נמצאות להדיא גם בכל כתבי היד הספרדיים מזמן הראשונים).

**למרות** מאמציי לאתר את רוב סילופי הצנזורה עדיין יתכן שהרשימה אינה מלאה, ואשמח לכל הוספה והערה.

**א.** כל ברכת המינים בסידורי הספרדים היום אינה מקורית, אלא השתנתה הרבה מחמת הצנזורה, וכפי שהאריכו רבים ובפרט הרחבי על כך הרב אריאל אפרים אהרונוב במאמרו בקובץ עץ חיים באבוב קיץ תשע"ח, ולמעשה הנוסח הישן הספרדי המקורי הוא: "למשומדים" אל תהי תקוה וכל

נוסח ממש (כהמרת תיבת 'למשומדים' וכמו רוב שאר סילופי הצנזורה) לא כל שכן.

**ויעיין** גם בספר דולה ומשקה (עמ' ע), שאלה לגר"ח קניבסקי שליט"א: "יש בהרבה סידורים כת"י ישנים שגורסים בברכת "ולמלשינים" גירסא אחרת, "ולמשומדים", איך באמת צריך לומר, ואיך נהגו רבותינו. תשובה: כרצונך. ובהערה שם נכתב בשם הגר"נ קרליץ שליט"א, ש'בחזרת הש"צ אין לומר ולמשומדים, דזה נראה בזמנינו מוזר'. ומשמע שלעצמו אין שום מניעה מלתקן הנוסח הראוי. וידידי הרב אהרן נחמן ויזר שאל במכתב את הגר"ח קניבסקי, אם יכול לומר בחזרת הש"ץ למשומדים אף שהציבור אומר למלשינים, ונענה בעל פה: 'כרצונך'! וכן מבואר ב'דעת נוטה' הלכות תפילה עמ' שכ בהערה.

**סוף** דבר דעת כל חכמי דורינו שמותר לכל אדם לומר בינו לבין עצמו את הנוסח המקורי שתקנו חז"ל ואין חובה לומר את הנוסח המקובל שסולף בידי צנזורים והתקבל בכפיה. ולכך ראיתי לנכון לקבץ את רשימת סילופי הצנזורה שנעשו בסידור

---

החיים' (ירושלים תש"מ) חלקים א-ב. ואציג עיקרי דברי המסכימים שם (לפי סדר ההסכמות). הגר"ר יצחק יעקב וייס זצ"ל (בעל מנחת יצחק): 'בנידון אמירת בחורף משיב הרוח ומוריד הגשם, הגימ"ל של הגשם בניקוד סגול, כנדפס בכל הסידורים ומחזורים הישנים, עד שמדקדק אחד הדפים סידור בניקוד קמ"ץ תחת הגימ"ל... בוודאי אמרין בזה דאזלינן בתר המקובל בידינו מדור דור בניקוד סגול' תחת הגימ"ל. הגר"א"מ שך זצ"ל: 'בספרן של גדולי האחרונים כתבו הגשם צריך להיות סגול תחת הגימל, וכך נהגו כל ישראל מאז ומתמיד לומר כן, רק אח"כ יצא מדקדק אחד לחלוק ולחדש להגיד בקמץ תחת הגימל, והלא הכלל בידנו כל המשנה ידו על התחתונה... ולזה אסף הרה"ח הנ"ל מאלה שמדברים וכתבו בענין זה להחזיר עטרה ליושנה... באתי גם אני בדברים קצרים לעודדו ולחזקו... שיתקבלו דבריו בזה'. הגר"ש איועירבאך זצ"ל: 'אף שעד כה הייתי רגיל לומר הגשם בקמץ תחת הגימל, ברם לאחר שקראתי את כל האמור בקונטרסו החשוב "ברכות החיים" התחלתי לומר בסגול'ל. הגר"ש הלוי ואזנר זצ"ל: 'ובפרט בענין האמירה מוריד הגשם בסגול'ל דווקא... ובמרוצת הדורות נעשו שינויים בלתי מתקבלים על דעת, והמקובל בסידורים השונים'. עד כאן מספר ברכות החיים. וידוע שמאז בהרבה סידורים תוקן הדבר. ואמנם יצויין כי בספר 'פניני תפילה' הנ"ל (עמ' קמה) מובא שדעת הגריש"א עצמו שיש לומר הַגֶּשֶׁם בקמץ, וכמנהג הרווח, ולדעתו אין זה שינוי מאת המשכילים. ז. למשומדים - כך הוא בלא ו' בכל סידורי הספרדים וכן בכל שאר עדות ישראל, נוסח "ולמשומדים" בתוספת ו' אינו קיים אלא אך ורק ברוב סידורי צרפת וחלק מסידורי אשכנז (וכן במושפעים כגון נוסח קנדיא ועוד).

המינים וכל המלשינים" כרגע יאבדו וכל אויבינו וכל שונאינו מהרה יכרתו ומלכות זדון מהרה תעקר ותשבר ותכלה<sup>ט</sup> ותכניע<sup>י</sup> (במהרה)<sup>א</sup> בימינו. ברוך אתה יי שובר אויבים ומכניע זדים<sup>ב</sup>.

ב. ודע שגם נוסח "ומכניע מינים" הנפוץ בחלק מסידורי הספרדים במאות השנים האחרונות, נוצר לענ"ד מחמת ריבוי הנוסחאות בלחץ הצנזורה, עד שבאו חכמים וחשבו שבמקור היה מינים, והצנזורה שינתה לזדים, ולכן פעלו להשיש נוסח זה בחשבם שהוא "הנוסח המקורי" ודוק ונראה שזו היתה דעת רבינו החיד"א, וכיון שהיום ברור שאינו כן, מצוה להחזיר נוסח "ומכניע זדים" שתיקנו אנשי כנסת הגדולה לתפארתו, וכמו שכן נתפשט המנהג בהוראת גדולי רבני ספרד בדורינו: הגר"ע יוסף והגר"מ מאזוז והגר"י הלל<sup>ב</sup>.

ג. בסוף והוא רחום (לשני וחמישי): 'עד מתי עזך בשבי ותפארתך ביד צר, המה יראו ויבשו ויחתו מגבורתם, עוררה גבורתך

והושיענו למען שמך, אל ימעטו לפניך תלאותינו'. צריך לומר: '... ביד צר, עוררה גבורתך וקנאתך עליהם, הם יראו ויבשו ויחתו מגבורתם, אל ימעטו...'. ותוספת 'והושיענו למען שמך' נמצאת בנוסח אשכנז [וכמו שהוסיפו כן בנוסח אשכנז כמה וכמה פעמים ב'והוא רחום'], וחדר לנוסחנו ע"י הצנזורה, שהוראות הצנזורה שהוא קיבל נועדו במקורם לנוסח אשכנז, ושם נאמר לו שבקטע הזה יש לגרוס 'המה יראו ויבשו ויחתו מגבורתם, עוררה גבורתך והושיענו למען שמך'. ובבורותו חשב שצריך מטעמי צנזורה להוסיף "והושיענו למען שמך". וכיוצ"ב להלן אות ו'.

ד. בברכת המזון: 'הרחמן הוא ישבור עול גלות מהרה מעל צוארנו'. צריך לומר: 'עול גויים'.

ה. בשחרית לשבת: 'ולא הנחלתו מלכנו לעובדי אלילים'. צריך לומר: 'לעובדי פסילים'. וכיוצ"ב לקמן אות ז.

ידידי הרב יצחק סץ האריך במאמרו בקובץ תבונות כרך ג' להביא עשרות מקורות לנוסח "ולמשומדים", אולם אחר המחילה לא שת ליכז שכל אלה הינם מקורות אשכנזיים וצרפתיים ומשפיעיהם בלבד. ומאחר וגדול חסידי אשכנז הלוא הוא רבינו הרוקח גרס "למשומדים" בלא ו', וכך בכל נוסחאות ישראל, בודאי כן עיקר גם לבני אשכנז, ואכן כ"ה בסידורי "מכון מורשת אשכנז".

ה. המילים "וכל המלשינים" מופיעים בכל כתבי היד והדפוסים הספרדיים, וזהו נוסח קדמון מזמן הגאונים, וכע"ז בהרבה נוסחים עתיקים, וע"ע בהערתי לספר "תורת הקדמונים" של ידידי הרב עמנואל מולקנדוב סימן כ עמ' קעח, שבודאי יש לבני ספרד לומר כן, אף שבאבודרהם לא העתיק תיבות אלו ע"ש.

ט. ותכלה – כך בכל כתבי היד ובכל הדפוסים הראשונים, ונוסח "ותכלם" הוא חידוש של דפוסים מאוחרים. י. ותבניע – כך הוא בכל כתבי היד ובחלק מהדפוסים הראשונים, ונוסח "ותכניעם" אינו נמצא בשום כתב יד ספרדי, והתחדש רק במקצת דפוסים ראשונים, וכבר האריך על כך אהרונב במאמרו שם, ואמנם שם בהערתי חלקתי עליו וכתבתי שיש לנוסח "ותכניעם" מקור מכמה כתבי יד וקטעי גניזה, אלא שאחר כך הוברר לי שכל אלה הם כתבי יד מאוחרים המועתקים מן הדפוס, ועוד שאז הוקשה לי כפל לשון "מהרה", אך כבר הוברר לי שכפל הלשון הוא מאוחר וכבערה הבאה, ולכן חזרתי בי.

יא. בכתבי היד הספרדים הקדומים, אין כפל לשון של "במהרה", וכן עיקר על פי הדקדוק, ומה שיש כפל לשון בכתבי היד המאוחרים הוא בהשפעת נוסח אשכנז ואכמ"ל (ואמנם בקדומים גם אין "תעקר ותשבר ותכלה ותכניע" אלא רק "תכלה", מ"מ בענין זה קיבלנו את נוסח אשכנז, אבל כפל הלשון הוא נושא לעצמו, ולא תליא הא בהא, ולכן בזה ראוי לאחוז בנוסח הקדמון ודוק).

יב. כמבואר בתשובתו הנזכרת לעיל הע' 8, ואמנם בסידורים שבהוצאתו כתוב "מינים", וכן כל נוסח הברכה שם

עשרות כתבי היד שראיתי כתוב "לעמים"<sup>טו</sup> (והיה אפשר לטעון ששינוי מנהג ספרד בזה אינו מחמת הצנזורה כאן, אלא 'תיקון' מדקדקים ע"פ לשון המקרא 'ואבדיל אתכם מן העמים'<sup>טז</sup>, אך רוב ככל השינויים ותיקוני המדקדקים שנכנסו לסידורי הספרדים בדפוס ונציה המאוחרים מקורם בספר שפת אמת, והוא לא הגיה הגהה כזאת, וע"כ שאין זה אלא צנזורה).

ח. באמירה שלאחר קריאת המגילה: 'ארורים כל הרשעים ברוכים כל ישראל'. יש כאן צנזורה, וכל מעיין מרגיש בזה, שהרי "רשעים" אינו היפך מ"ישראל"<sup>יז</sup>. ובאמת בגירסאות הלא מצונזרות ישנן שלש גירסאות<sup>יח</sup>: אחת 'ארורים

ו. בברכות ההפטרה: 'ולעלות נפש תושיע ותשמח במהרה בימינו'. צריך לומר: 'ולעגומת נפש תקום' נקם'. וגם כאן נוסח 'ולעלות' הוא נוסח אשכנז בלבד (ובכל העדות האחרות, דהיינו נוסח תימן וכן שאר כל הנוסחים שכבר לא נהוגים היום, אומרים 'ולעגומת') וחדר בגלל הצנזורה, כנ"ל אות ג.

ז. ב'אתה חוננתנו' למצ"ש, וכן בהבדלה: 'בין ישראל לעמים'. צריך לומר: 'בין ישראל לגויים', שכן הוא בכל סידורי הספרדים שלא צונזרו, וכן הוא גם בכל סידורי העדות העתיקות ללא יוצא מן הכלל<sup>יט</sup>, מלבד אשכנז (וצרפת) ששם בכל

רגיל, וזאת מחמת שסידורים אלו אינם לפי הכרעותיו, אלא הם העתקה מהסידור הנפוץ "תפלת ישרים - מנצור". יג. בכל כתבי היד הספרדיים שבדקתי הנוסח הוא "תקום נקם" וכלשון הכתוב "לא תקום" (בדקתי יותר משבעה כתבי יד), אבל בדפוסים הראשונים הספרדיים (נאפולי ר"נ; ונציה רפ"ד) גורסים "תנקום נקם", וכ"ה בספר אבודרהם בדפוס ראשון ובכתבי היד, וכ"ה בנוסח כל שאר עדות ישראל, ומ"מ מאחר וכל כתבי היד הספרדיים מאוחדים בנוסח אחד, א"כ זהו הנוסח הספרדי המקורי, ולכן למעשה לדידן הספרדים אין סיבה לזוז מן הנוסח הספרדי הקדום "תקום נקם", ועדיין צ"ע.

יד. שכ"ה בכל סידורי תימן פרובנס איטליה רומניא צפ"א פרס אר"צ ומצרים הקדמון ומצרים הקצר ומצרים הארוך. וכן הוא בסידורי רע"ג רס"ג רשב"ן והרמב"ם. והרב יעקב לויפר הוסיף שכ"ה גם בבבלי פסחים דף פסחים קג, ב - קד, א; חולין כ, ב; בכל כתבי היד (מלבד כתב יד וטיקן 120 בחולין) ובחולין כ"ה אף בדפוס<sup>י</sup> [והוסיף הנ"ל שבתוספות שם (קד. ד"ה בעי למימר) בדפוס ונציה הלשון הוא 'לגויים', אך בשני כתבי יד של תוספות למסכת פסחים, כ"י פרמה, וכ"י אוקספורד 2364, הלשון הוא 'לעמים'. עכ"ד. ולענ"ד הנוסח בתוספות המקורי כנראה הוא "לעמים", והנוסח "לגויים" בדפוס ונציה הוא טעות של המעתיק או המדפיס האיטלקי].

טו. אלא שכנגד זה בספר חסידים כתב יד פרמא (מהדורת מקיצי נרדמים, פפד"מ תרפ"ד, עמ' 154) כתב שהנוסח הנכון הוא לגויים: "לא ישנה אדם את הברכות ממטבע. שרוב העולם רגילים לומר המבדיל בין קדש לחול בין ישראל לגויים. והיה אחד אומר בין ישראל לעמים. אמר: לשון הכתוב 'ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי'. ואחרים אמרו: 'הרי בכל ספר אומרים 'לגויים'..." ראה שם שמביא ראה מלשון פיוט של 'רבינו יהודה'. לפי עדותו של ספר חסידים נראה שגם באשכנז וצרפת אמרו 'לגויים'. והוא רק מחזק את המנהג מכך שגם 'בכל ספר אומרים לגויים'. רצ"ע, שכן כאמור באשכנז וצרפת נהג 'לעמים' [חפשתי יותר מעשר שנים ולא הצלחתי למצוא כתב יד או דפוס של סידור אשכנזי אחד ויחיד הגורס 'לגויים'].

טז. ואכן יש כמה חכמים ספרדים שהעתיקו בסתמא נוסח "לעמים", וכנראה הכירו נוסח זה דרך כתבי חכמי אשכנז והעדיפוהו מחמת לשון המקרא (מהר"ם חלואה בחידושי לפסחים קג כותב "לעמים", כבר בכתב היד הספרדי מהמאה טז-יז. וגם האבודרהם כותב נוסח זה כמה מקומות כבר בכתבי היד). ומ"מ בכל סידורי כתב יד ודפוס<sup>י</sup> הספרדיים שראיתי במשך למעלה מעשר שנים בכולם הנוסח "לעמים".

יז. ועיין למו"ר הנאמ"ן סנסן ליאיר במכתבים בסוף הספר, ובסידורי האשכנזים המצונזרים יש נוסח "ארורים כל הרשעים ברוכים כל הצדיקים".

יח. את נוסח איטליה המקורי קשה לברר כיון שבמחזור רומא משנת ק"ס כת"י פרמא 3008 ספה"ל סרט 13732,

כל הערלים<sup>יט</sup>, והשניה 'ארורים כל גויים<sup>כ</sup>. והשלישית 'ארורים אויבים<sup>כא</sup>. ומתוך שלשתם

עמ' 78, מחוק, וכתוב מעל המחק 'העמלקים'. ובסידור כמנהג רומה, משנת ה"א כ"ה, כ"י פריס 599 מחוקה כל השורה. ובסידור מנהג רומה מאה טו, פפד"מ 130, מחוק וכתוב 'מינים' אמנם לפי שיעור המילה המחוקה קרוב לודאי שהיה כתוב גויים ולא אויבים או ערלים (וכבר עמד אהרונב במאמרו המורחב על ברכת המינים בנספח א על גודל השפעת הצנוורה באיטליה בתקופת כתבי היד). ובמחזור רומא פאנו רסד עותק הסה"ל נשמר בסוף: "ארורה זרש כאשר פרעת מן הראשונים כן תפרע ותכחיד ה[נשע]ים" ובמקור היה כתוב: "ותכחיד האחרונים" כמובח בטופס השני משרידי הניקוד מן השורה הזאת שנמחקה כולה, וכן הוא בסידור כת"י פפד"מ הנ"ל "ארורים כל {גויים} כאשר פרעת מן הראשונים כן תפרע ותכחיד את {האחרונים}".

יט. סמ"ק מצורף, ח"א, מצוה קמו, עמ' ש, הגהה צו; תוס' המיוחס לרא"ש מגילה ז ע"ב (כת"י); פסקי תוס' פרק א אות יט כ"י פרמא 2575.2 סה"ל 13606 וכתב יד בודפסט (ובכת"י פסקי תוס' פרמא פלטינה 2421 סה"ל 13286: "ארורים וכו' ברוכים וכו'"), ובדפו"ר נשמט "ארורים כל הערלים" לגמרי ובדפוס שאחריו כתוב "ארורים כל הרשעים" וזהו נוסח מצנזור; פסקי הרא"ש מגילה סימן ח בשם הירושלמי (מהדורת רוזנר ודפו"ר); טור סימן תרצ (בדפו"ר וכת"י המובאים שם בטור הוצאת שירת דבורה); רבינו ירוחם נתיב י חלק ג; אבודרהם כת"י ודפו"ר כמ"ש הרב דוד יצחקי בבית אהרן וישראל מב עמ' קטו (בשם הירושלמי ונראה שהעתיק מהרא"ש). ובעניין גירסת 'ישראל/היהודים: בפסקי תוס' בשני כתבי יד הנ"ל "היהודים", ובפסקי תוס' שבדפוס: "הישראלים". וברא"ש ותוס' רא"ש ועוד ראשונים: ברוכים כל 'ישראל' [חלק גדול ממקורות אלו קיבלתי מידידי הרב יוסף חיים שהרבני שליט"א].

כ. כ"ה "גויים" בסידור אשכנז, כ"י פריס 644, ה' אלפים כד, עמ' 19, ולא "הערלים" (ושם: "ברוכים כל היהודים"), וכן בסידור מנהג אשכנז המזרחי מינכן 69 מאה יד: "ארורים כל גויים ברוכים כל ישראל". וכ"ה בסידור ארם צובה, מהמאה ה"ד, כת"י אוקספורד 1146 ס' 16710: "ארורים כל גויים ברוכים כל ישראל" [אולם באר"צ דפוס ונציא רפ"ז, ובר"י אלמאדרי הגירסא 'אויבים' עיין הע' הבאה]. וכן ברומניא קושטא ר"ע עמ' 155: "ארורים כל גויים שכחי אלקים (על פי תהלים ט יח) ברוכים כל ישראל", אבל בכתב יד הקדום של רומניא מהמאה הי"ב (ס' 46352) אין "שכחי אלהים", וכנראה הוא תוספת שהוסיפו בני רומניא באמצע תקופת הראשונים מאימת הגויים. וכן "ארורים כל גויים" בקטע גניזה אחד של סידור רס"ג שמושפע מנוסח מצרים הקדמון ואכמ"ל. ש' ברנשטין, 'קרובה של פורים לר' אליעזר הקליר', סורא ד תשכ"ד, עמ' 496-497 הבתים מסתיימים שם ב'ארור המן' וכו'. שם מובא הנוסח 'ברוכים כל ישראל' 'ארורים כל גויים' [תודתי להרב יוסף חיים שהרבני על הפנייה חשובה זו].

ברס"ג הנדפס וקטע גניזה שם עמ' רנז אין כלל תיבות "ארורים ...", ובסידורי ספרד הישנים ופרובנס אין כלל אמירה אחרי ברכת המגילה, והיא חדרה לסידורים הספרדיים בהשפעת השו"ע. בארחות חיים מלוניל (הלכות מגילה ופורים אות לא) הביא ענין "ארור המן" בשם מסכת סופרים בשם ר' פנחס (ואינו לפנינו) ושם "ארורים כל העכו"ם ברוכים כל היהודים" [נטעון בדיקה בכתבי היד] וסיים "ואנו לא נהגנו כן".

במגילת אסתר עם תרגום לפרסית, פריס 127 מאה יג ס' 4128 עמ' אחרון "ברוך מרדכי ארור המן ארורה זרש ברוכה אסתר ארורים גויים ברוכים אתם ליוי וכל בית ישראל", הרי שבנוסח פרס הקדום היה "גויים", ודלא כפרס כת"י ניו יורק, בהמ"ל 4522, ס' 25424, המאה ה-טז-יז, ההדירו שלמה טל, מכון בן צבי, ירושלים תשמ"א, עמ' 196: "ארורים כל הרשעים! ברוכים כל הישראלים" [וכנראה זו השפעה מסידורי הספרדים, כמו האמירה שם לאחר הדלקת נרות חנוכה. ובאמת בפרס כת"י לונדון הספריה הבריטית גסטר OR. 10576. ס' 7399. מאה טז-יז, אין כלל ברכה אחרי המגילה ולא שום אמירה). ואולי הושפע מאיזה ספר מצנזור כי כל הדף שם מאוחר כמשנ"ת במק"א. בסוף מגילה פרסית כתב יד ספריית בית המדרש ללימודי יהדות, ניו יורק, ניו יורק, ארצות הברית Ms. 668, ס' 23768, הנוסח רק "ברוך מרדכי ארור המן ברוכה אסתר ארורה זרש".

כא. כ"ה בסידור רשב"ן (עמ' עז: 'ארורים אויבים ברוכים ישראל', גם בכת"י המשוכח אוקספורד בודלי 262, קטלוג נויבאוואר 896, שנעתק במזרח בשנת ד' אלפים תתקס"ג מכת"י המחבר! וגם ברשב"ן כת"י אוקספורד בודלי 374, נויבאוואר 898, ס' 21857, מאה יד. ברשב"ן כת"י אוקספורד, קטלוג נויבאוואר 897 ס' 21856, מאה יב-יג, אין כלל 'ארורים', אף שיש ארור המן וארורה זרש, אלא רק 'ברוכים אתם וכל ישראל'), ובנוסח בני תימן "ארורים אויבים" כבר במגילת אסתר כת"י בניה הסופר צנעא רס"ח הובא

## מנורה סילופי צנזורה בסידורי ספרד בדרום קט

**יא.** בקדיש 'דהוא עתיד לחדתא עלמא' [הנאמר בסוף הקינות של ת"ב וכן קדיש שבלוית המת, וכיום יש נוהגים אומרו בסיום מסכת]: 'ולמעקר פולחנא דאליליא מארעא', צריך לומר: 'פולחנא נוכראה מארעא'.

**יב.** בקינות לתשעה באב ערבית, גם כאן כמעט כל 'זר' או 'זרים' במקור היה 'צר' או 'צרים'. בקינה 'זכור יי מה היה לנו אוי': 'הלמוני כותיים וחרפרו', צריך לומר: 'הלמוני ערלים וחרפרו'. בקינה 'על זה היה דוה': 'נשכחנו כמת מלב מונה גוזז וחולב', צריך לומר: 'נשכחנו כמת מלב וצורר גוזז וחולב'. בסוף הקינה למוצ"ש 'אוי כי ירד אש מן השמים': 'על רשעים צור אפו יחר', צריך לומר: 'על אויבי'. בתחילת הקינה 'זכור יי ליהודה ואפרים אשר שופך דמם כמים', צריך לומר: 'אשר שפך צר דמם'. שם: 'זכור יי לאלמנה הצנועה אשר הרגו את בניה שבעה בני עולה מלכות אדום הקשעה', צריך לומר:

הנוסח היותר מקורי הינו: "ארורים כל גוים ברוכים כל ישראל"<sup>כב</sup>.

**ט.** בנחם לתשעה באב: 'ויבלעוה לגאיונים וירשוה'. צריך לומר: 'ויבלעוה לגאיונים, וירשוה עובדי פסילים'.

**י.** בסליחות לתעניות ציבור לא בדקתי מספיק, אך יש שם הרבה שינויי צנזורה, ואביא כאן לדוגמה רק השינויים בסליחות ל"ז בתמוז. ראשית, כמעט כל 'זר' או 'זרים', במקור היה 'צר' או 'צרים', ולעיתים זה מקלקל החרוז, כמו בפיוט 'שעה נאסר': 'ולכד זר המבצר'. גם בתחילת הסליחות: 'יום דמה רשע להכניעי', צריך לומר: 'צר'. וכן בסליחה 'אזי בבוגדי': 'לא חמל זר ועקש על ישיש וצעיר', צריך לומר: 'לא חמל צר ואויב על ישיש וצעיר'. במאמרי: 'פזמון 'שעה נאסר' ל"ז בתמוז', ירושתנו, י (תשע"ט), עמ' תקד-תקיג, הדפסתי בס"ד את פזמון 'שעה נאסר' מוגה מכל השיבושים ושינויי הצנזורה שבו.

צילומי אצל גברא, מחקרים בסידורי תימן, ח"א עמ' 589. אם כי ברוב התכלאיל הישנים אין כלל אמירת ארור, וכ"ה ברי" אלמדארי מגילה דף ז ע"ב עמ' יח במהדורת ב"ב תשע"א "בירושלמי אומר דאחר קריאת המגילה אומר ארור המן ... ארורים האויבים ברוכים כל היהודים" (וכל הקטע שם הוא העתקה סתמית מן התוספות שאנץ למגילה שהיה בידו ואכמ"ל) וזה כעין נוסח אחד מסדורי חלב שבידינו מקום מושבו של ר"י אלמדארי, שכן בסדור אר"צ ונציא רפ"ז דף קסג הנוסח "ברוכים כל היהודים ארורים כל האויבים ברוכים כל ישראל" [הלשון הכפולה "ברוכים כל ישראל" היא כנראה בשביל לסיים בברכה ולא בקללה] ועיין בהע' הקודמת נוסח אר"צ כת"י אוקספורד. וכן הוא "ארורים כל אויבים" בסדר תפלות כמנהג שינגלי וקוצ'ין - לימים נוראים, שמחת תורה, פורים, פסח, חופה, מילה; אמשטרדם תקכ"ט דף פד ע"א, וכל הסדר שם ייחודי להם אלא שיתכן שגם כאן יש צנזורה [ובסדר תפלות כמנהג שינגלי וקוצ'ין - לימים נוראים, שמחת תורה, פורים, פסח, חופה, מילה; אמשטרדם תקי"ז ארורים הרשעים] אלא שמצאתי שכן הוא גם בפיוטים שונים, מאה י"ט כת"י בהמ"ל 5463 ס' 37227, שזהו שיהם כמנהג שינגלי, מקביל לנדפס באמסטרדם תקכ"ט מעמ' פד והוא יותר מדויק מהדפוס ושם גם 'אויבים' וא"כ לא יתכן שהוא צנזורה אך יתכן שהוא השפעה מתימן.

**כב.** שכן נוסח "ארורים כל הערלים" נמצא רק באשכנז מן המאה ה-17, ונראה שהוא שינוי אשכנזי מאוחר בשביל החרוז (ערלים / ישראלים) כמו שהוסיפו 'ארור המן אשר ביקש לאבדי ברוכה אתה בעדי' ודוק. ונוסח אויבים נמצא רק בחלק מממשפחת נוסחי המזרח המורחבים (רשב"ן, חלק מאר"צ, תימן וקוצ'ין) וגם שם רבים גורסים גויים (פרס הקדום ואר"צ הקדום).

**אבל** נוסח גויים נמצא בשלושה נוסחאות שונות לחלוטין: גם באשכנז הקדום וגם בחלק מהמזרח וגם ברומניא וגם באיטליה ומצרים הקדומן, וגם הוא הנוסח היותר קשה שמוכן מאד למה שינויו לאויבים.

'מלכות יון הַרְשָׁעָה', וכן נכון, שהרי מעשה חנה ושבעת בניה אירע בימי מלכות יון, וצונזר בסידורים שנדפסו ביוון.

יג. בקינות לתשעה באב שחרית (רשימה חלקית). בקינה 'שאי קינה במגינה': 'אש עמים הזרים', צריך לומר: 'אש (נ"א אזי) נוצרים הצרים'. בקינה 'אש תוקד בקרבי': 'מים שטפו עלי ראשי צפו' צ"ל 'מים זדונים שטפו וכו'. שם 'אהלי ישמעאלים ומחנות הזרים', צריך לומר: 'ומחנות הערלים', וכן מוכח מהחרוז. בקינה 'שכורה ולא מיין': 'בת בבל השדודה ובת פרס המרשעת', צריך

לומר: 'ובת אדום המרשעת'. בסוף קינת 'שומרון קול תתן': 'עד לקחני וכמעט אבדתי', צריך לומר: 'עד לקחני אדום וכמעט אבדתי'. [אבל הנוסח בקינה אך זה היום יום פקודת חובי "המוני יוונים באו מקדש זבולך" אינו צנזורה אלא כך הוא גם בדפוס ונציה ובכתב יד פרמה 1377].

יד. בתפילות ופיוטים לר"ה ויוהכ"פ לא מצאתי לפי שעה אלא צנזורה אחת, בפיוט 'עלה אלהים בתרועה' לפני תקיעת שופר שנדפס 'ומלכות הַרְשָׁעָה אזי תהיה פרועה' במקום 'אדום הַרְשָׁעָה'.



הרב גרשון גולד

## בענין מקור ענין אמירת פ' הקרבנות [ח"ג]

הנה במנורה בדרום בקבצים הקודמים, נכתב בענין קו' הלבוש על מ"ש רש"י במקור ענין אמירת פ' הקרבנות, וכעת רציתי לדון בקו' הלבוש על רש"י באו"א.

רצתה התורה לעשות מהם חקה רק דת שיש להם טעם מגולה דו"ק נ"ל. ע"כ.

ועיי"ש קודם לזה שהלבוש פי' באו"א מרש"י, וז"ל, ודרשו בו כל העוסק בתורת האשם ותורת חטאת כאילו הקריבם מדכתיב וזאת דהול"ל ותורת האשם ותורת החטאת מאי וזאת אלא ה"פ הקריאה הזאת היא ג"כ תורת החטאת ותורת האשם. ע"כ.

הרי דנקט הלבוש, דקרבנות יש להם טעם מגולה ולכן אינם בכלל החוקים, ומה"ט הקשה על רש"י שכתב דהול"ל על הקרבנות חקה.

### יישוב קושית הלבוש על רש"י ע"פ המזרחי

ג) ובמגדל דוד (הובאו דבריו בסו"ס הלבוש בהוצאת זכרון אהרון) כתב ליישב, דדוקא כשכתוב חקה יחד עם תורה אין לו טעם אבל כשכתוב חקה בלבד אפשר שיש בו טעם.

וז"ל, ומשמע מדבריו שחושב הרב, כל היכא דכתיב בתורה מלת חקה סבור בעל הלבושים שאין לו טעם מגולה.

ואני אומר שאי דבריו נראין כלל, משום דל"א הכי אלא דוקא היכא שחוקה ותורה כתיבה גבי הדדי, כגון זאת חקת התורה הנאמר בפרה אדומה, שהאחד הוא פירוש האחר, וכאילו אמר שזאת תורת פרה

### במקור ענין אמירת פ' הקרבנות

א) הנה איתא בטוש"ע סי' א' ס"ה, טוב לומר וכו' פרשת הקרבנות. ובמקור ענין אמירת פרשת הקרבנות, הביא הב"י ב' מקורות. מקור אחד מהגמ' בתענית (כז:): ומגילה (לא:), ומקור נוסף כתב הב"י וז"ל ואמרינן בסוף מנחות (ק'). מאי דכתיב (ויקרא ו', י"ח) זאת תורת החטאת וזאת תורת האשם כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם. ע"כ.

וצריך להבין איך דרשו חז"ל מהפסוק זאת תורת החטאת דכל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת, והנה יעו"ש בגמ' שמובא שם קודם מאמר ר"ל, מאי דכתיב זאת התורה לעולה למנחה ולחטאת ולאשם כל העוסק בתורה כאילו הקריב עולה ומנחה חטאת ואשם וכו'. ע"כ. ופירש"י, מאי דכתיב זאת התורה- ולא כתיב חקה. ע"כ.

ולפי"ז נראה, דגם מה שדרשה הגמ' אח"כ מאי דכתיב זאת תורת החטאת וכו' כל העוסק בתורת חטאת וכו', היינו נמי מדכתיב תורת ולא כתיב חקת.

### קושית הלבוש על רש"י

ב) והנה, יעוין בלבוש שהביא את דברי רש"י וכתב עליו וז"ל, ואינו נראה דשמא לא

אחר, ותו ק"ק על דבריו ממ"ש רש"י בפ' תולדות (כו, ה) חקתי דברים שיצה"ר משיב כחזיר ושעטנו שאין בהם טעם ע"ש ואין להאריך. ע"כ.

### תמיהה על הנחל"י והברכ"י

**אכן** דבריהם תמוהים מאד, דהם הבינו מהמזרחי מה שלא כתב ולא נתכון, דהיכן כתב המזרחי ואיך מובן מדבריו שדוקא דבר שכתוב עליו חקה עם תורה הוא ללא טעם אבל אם כתוב חקה לבד הוא עם טעם, הרי שפיר י"ל דשייך חקה ללא טעם גם במצוות שלא כתבה עליהם התורה שהוא חקה, רק לא יבוא אופן כתיבת התורה שזה חק בלי טעם אלא באופן שכתוב חקה בהדי תורה, וכמו שגם לדידהו גם היכא שלא כתוב חקה מ"מ יתכן שיהיה חקה כמבואר בגמ' ביומא שם וברש"י בתולדות ובעוד מקומות שחזיר ושעטנו נקראים חקה בלא טעם אף שהתורה לא כתבה עליהם חקה.

**ולבאר** הדברים ראוי להביא את כל דברי המזרחי, רק לפי שהוא האריך מאוד אביא דבריו בקיצור.

**דהנה** כתב רש"י ר"פ חקת וז"ל, זאת חקת התורה. לפי שהשטן ואו"ה מונין את ישראל לומר מה המצוה הזאת ומה טעם יש בה לפיכך כתב בה חקה גזירה היא מלפני ואין לך רשות להרהר אחריה. עכ"ל.

**וכתב** המזרחי וז"ל וא"ת שיש בכ"מ חקה ול"ש בהן גזירה היא מלפני וכו' כמו זאת חקת הפסח וכו', שאני הכא דכתיב תורה וחוקה והיה די באחד כמו זאת התורה אדם כי ימות באהל וכו' שאז מורה על ציווי ית', כי ציווי פעם נקרא מצות מגזירת צווי ופעם נקרא תורה מגזירת הוראה וכו' ופעם נקרא חקה מלשון גזירה וכו', ולכך כונו מצוותיו

אדומה היא חקה ואין במצוה הזאת טעם כלל כדכתב המזרחי פרשת חקת, אבל היכא דכתיבי מלת חקה לחודיה וכו' פשיטא שיש לה טעם מגולה וכו' שמלת חק פירושו הוא הדבר הנגזר על האדם לעשות כמצוה וכו' שהרי כל התורה מלאה מצות שנקראו בשם חוקים, כמו זאת חקת הפסח וכו'. ומהשתא כבר נסתלקה טענת הרב בעל הלבושים על פירש"י. ע"כ.

**וכפי** שכתב המגדל דוד, יסוד זה כבר כתב המזרחי ר"פ חקת, דחקה לבד אינו מורה על דבר שאין לו טעם עד שיהיה כתוב עם תורה.

**וכ"כ** הא"ר בא"ז ליישב את קושית הלבוש על רש"י ע"פ המזרחי וז"ל, וי"ל כמ"ש במזרחי פרשת חוקת דכל שלא כתב נמי תורה אלא חוקה לחוד יש לו טעם. ע"כ.

### קושית הנחל"י והברכ"י על המזרחי

**והנה** הנחלת יעקב בפ' חקת כתב ע"ד המזרחי וז"ל, ולא נהירא תדע דהא באלו ד' דברים דחשיב במדרש את אח כלאים שער המשתלח שהיצה"ר משיב עליהן לא כתיב בהו תורה אלא חקה בלבד ואפ"ה פירושו גזירה. עכ"ל.

**וגם** הברכ"י הסכים לקושייתו וז"ל, ומאי דתריץ יתיב קו' הרב הלבוש עפ"ד הרא"ם, כבר נודע דאעיקרא דברי הרא"ם צריכים ישוב, דרז"ל (פסיקתא, ילקוט רמז תקע"ז) מנו אשת אח וכלאים ושעיר המשתלח שהיצה"ר משיב עליהם ולא כתיב בהו אלא חקה לבד וכמ"ש הרב נחלת יעקב וזהו כנגד היסוד שהניח הרא"ם דדוקא כי כתיב חקת התורה הוא בלי טעם. ע"כ.

**ובסו"ד** כתב הברכ"י עוד וז"ל, אך כבר כתבנו דדברי הרא"ם מוקשים מצד



## מנורה מקור ענין אמירת פ' הקרבנות בדרום קיג

(ובמה שהקשו הנחל"י והברכ"י מהמדרש שמנו חז"ל אשת אח וכו'. צ"ע אמאי לא הקשו מהגמ' ביומא סז: שקוראת לחזיר ושעטנז וכו' חקה עיי"ש).

### ישׁוב קו' הלבוש עפ"י הנחלת יעקב

(ד) והנה אע"פ שהנחל"י מיאן בדברי המזרחי וכו"ל, מ"מ גם לפי דבריו יש ליישב את רש"י מקו' הלבוש.

דהנה הנחל"י פי' דברי רש"י בר"פ חקת באו"א מהמזרחי וז"ל, י"ל דשם המצוה כך היא והרבה שמות יש להם, מצות משפטים פקודים וכיוצ"ב, וחקת דהכא ס"ל שהוא לשון חוק וגבול וקצה שלא תצא חוץ, ה"נ שלא תצא חוץ להרהר אחריה וכו'. והיכא דאיכא למידרש דרשינן, וכמזהו אין נא אלא לשון בקשה אין הבטה אלא מלמעלה למטה אין עמידה אלא תפילה אין מעילה אלא שינוי וכו', ופירושו אין נא האמור כאן אין הבטה האמור כאן אין עמידה האמור כאן וכן פי' הרא"ם גופיה, ה"ה נמי אין חקה האמור כאן אלא גזירה שיהא חק ולא יעבור ואין להרהר. ע"כ.

וכתב הברכ"י שגם לפי פי' הנחל"י יש ליישב קו' הלבוש על רש"י וז"ל אמנם גם למה שפי' הרב נחל"י דחקת דהנך דוקא אין בהם בנותן טעם והיכא דאיכא למידרש דרשינן, ודמי למשז"ל אין נא אלא לשון בקשה וכו' דהכוונה אין תיבה זו האמורה כאן אלא זה מש"ה. לק"מ קו' הרב הלבוש על רש"י דומנין טובא דמשכחת חקה ולטעמא עביר, וה"נ גבי קרבנות הומ"ל חקה ופירושה כאינך דאיכא טעמא. עכ"ל.

וישׁוב זה הוא ע"ד המזרחי רק בסגנון אחר, דלהמזרחי דוקא בחקה עם תורה

ית' פעם בשם מצות וכו' שכל המצות נכללים בהם ופעם בלשון חוקים אם בחוקתי תמאסו שכל המצוות נכללים בהם וכו'.

אבל היכא דכתיבי תרתי כמו חוקתי ותורתי (בראשית כ"ו, ה) ע"כ לומר שחוקתי מורה על ענין מיוחד ותורתי על ענין מיוחד והכא אע"ג דכתיב תרתי חוקה ותורה כיון דלא כתיבי אהדדי דומיא דחוקתי ותורתי אלא חוקת התורה שכן חוקה סמוכה לתורה הוכרחו לדרוש שהאחד הוא פירוש האחר כאילו אמר שהתורה הזאת של פרה היא חקה וכו'. ע"כ עיי"ש עוד שהאריך.

ואין בדבריו רמז שדבר שהוא חק בלא טעם יתחייב שהתורה תכתוב בו חקה עם תורה, אלא כשם שהנחל"י והברכ"י מודים דאע"פ שבחזיר ובשעטנז ואשת אח וכלאים ושעיר המשתלח לא כתוב בתורה חקה ובכ"ז אמרו חז"ל שהם מכלל החוקים דסו"ס אין בהם טעם, כמו"כ ודאי מורה המזרחי לזה, ולא אמר אלא שכשהתורה כן רוצה לומר על איזה מצוה שהיא חקה היא מורה על זה בחקה עם תורה, דחקת לבד אי"ז מורה שאין בה טעם וכתבאר בדבריו שהובאו לעיל.

### גם על המגן גבורים יש לתמוה כנ"ל

ועי' במגן גבורים שכתבו וז"ל, דאף דברי רא"ם שכתב דחקת בלבד יש בה טעם צ"ב, דהאיכא חקה דאין בו טעם וכדאמרו רז"ל דאלו דברים שיצה"ר משיב עליהם כלאים וכו', ולכן כתבה התורה חקה, הרי דחקת לבד אין בה טעם ועיין בנחל"י. עכ"ל.

וכמו שנכתב יש לתמוה על הנחל"י והברכ"י כן יש לתמוה על המגן גבורים. ודברי המזרחי מבוארים היטב ושפיר יש ליישב את קו' הלבוש על רש"י עפ"י המזרחי.

ישראל, פרה דתנן כל העוסקים בפרה מתחילה ועד סוף מטמא בגדים והיא גופה מטהרת בגדים וכו', הרי שטענות יצה"ר משום שהוא דבר וחילופו.

**ואמרינן** תו התם, גוי אחד שאל את ריב"ז אילין עובדייא דאתון עבדין נראים כמין כשפים אתם מביאין פרה ושורפים אותה וכותשין אותה ונוטלין את אפרה ואחד מכם מטמא למת מזין עליו שנים ושלשה טיפין ואתם אומרים לו טיהרת אמר לו וכו' לאחר שיצא אמרו לו תלמידיו רבינו לזה דחית בקנה לנו מה אתה אומר א"ל חייכם לא המת מטמא ולא המים מטהרים אלא אמר הקב"ה חקה חקקתי גזירה גזרתי אי אתה רשאי לעבור על גזרתי דכתיב זאת חקת התורה ע"כ, הרי שטענת הגוי שנראה כמין כשפים ולא ידע טעם לזה.

**ומעתה** דברי הרב (א. ה. היינו רש"י) ה"פ, לפי שהשטן ואו"ה כל א' מונין את ישראל בטענה בפנ"ע, ומה הן הטענות מה המצוה הזאת זו היא טענת היצה"ר לפי שהוא דבר וחילופו, ומה טעם יש בה זו היא טענת או"ה לפי שהיא נראית כמין כשפים וכו'. ע"כ.

### קושיא על דברי הנחל"י

**הרי** דביאר הנחל"י דענין קטרוג השטן הוא מצד דבר וחילופו, ויש להקשות מדאיתא ביומא סז: את חקתי תשמרו דברים שהשטן משיב עליהן ואלו הן אכילת חזיר ולבישת שעטנז וחליצת יבמה וטהרת מצורע ושעיר המשתלח וכו'. ע"כ.

**הרי** דבגמ' מוזכר השטן (ובע"י איתא השטן ואו"ה וכ"נ מר"ח שם) גם כלפי אכילת חזיר וחליצה ומצורע אף שלכאורה אין בהם דבר וחילופו, אלא רק זה יש בהם שהם בלא טעם.

מורה על חוק ללא טעם אבל בשאר דוכתי איכא הכי ואיכא הכי הכל לפי הענין, ולנחל"י בכל דוכתי איכא הכי ואיכא הכי הכל לפי הענין.

### עוד מדברי הנחל"י

(ה) ואגב שהובאו דברי הנחל"י על דברי רש"י בר"פ חקת, ראיתי להביא מש"כ שם עוד בדברי רש"י ולדון בדבריו.

**הנה** ז"ל רש"י ר"פ חקת. "זאת חקת התורה". לפי שהשטן ואו"ה מונין את ישראל לומר מה המצוה הזאת ומה טעם יש בה לפיכך כתב בה חקה גזרה היא מלפני ואין לך רשות להרהר אחריה. עכ"ל.

**וכתב** עליו הנחל"י וז"ל, הנך רואה הכפל השטן ואו"ה, (א. ה. ע"ד הפשט נראה דאי"ז כ"כ קשה, דהשטן (דהוא יצה"ר) ואומות העולם, הם ב' אופנים שונים. שהיצה"ר משיב לאדם מצד עצמו של האדם ומסיתו לא לקיים החוקים, ואו"ה הם משיבים מבחוץ ע"י ויכוחים. ועי' לשון הרמב"ן (ויקרא טז, ח) שכתב בשם הת"כ בזה"ל, דברים שיצה"ר מקטרג בהם ואו"ה משיבין עליהם וכו', דעל היצה"ר כ' לשון מקטרג ועל או"ה לשון משיבין, והיינו דזה ב' אופנים שונים על האופן של יצה"ר שייך לשון מקטרג ועל האופן של או"ה שייך לשון משיבין), וגם הכפל מה המצוה הזאת ומה טעם יש בה.

**ולכן** נ"ל, שנתכוון למה שאמרו במד"ר ד' דברים. יצה"ר משיב עליהן אשת אח וכלאים ושעיר המשתלח ופרה אדומה וכו'. ונ"ל פי' שם, לפי שאלו ד' דברים הן דבר וחילופו, אשת אח בכרת ואם מת בלא בנים יבמה יבא עליה מצוה, כלאים בלאו ובציצית גדילים תעשה לך מצוה, שעיר המשתלח מטמא את העוסק בו ומכפר על

אחר, דהגמ' מונה דווקא מה שיש לו היתר במקום אחר ולא ענין דבר וחילופו בעלמא. ונמצא לפי"ז, דנוכל לומר דמה שהמדרש מנה ד' אלו שהביא הנחל"י הנ"ל, והגמ' מנתה הני דלעיל ולא פרה אדומה, היינו משום, שהמדרש מונה דבר והיפוכו באותה הלכה וזה יש רק בד' אלו שהביא, פרה אדומה שעיר המשתלח כלאים ואשת אח וכדפי' הנחל"י, והגמ' מונה מה שמצינו לזה היתר במקו"א וזה שייך בכל הנ"ל וכדפי' המהרש"א ולא בפרה אדומה.

**ויוצא** ג"כ שיש חילוק בין כוונת המדרש בשעיר המשתלח לכוונת הגמ', דכוונת המדרש בשעיר המשתלח הוא מה שיש בו דבר וחילופו שמטמא העוסקים בו ומכפר על ישראל שזה אופן של דבר וחילופו, וכוונת הגמ' בשעיר המשתלח הוא מה שהיו ב' השעירים שוין ובכ"ז זה לה' וזה לעזאזל שזה אופן של התיר דכותיה, ובאמת הנחל"י פי' את המדרש בופן של דבר וחילופו, והמהרש"א פי' את הגמ' באופן של התיר דכותיה כמו שהובא לעיל, ולהנ"ל זה מדוקדק היטב.

**וכן** מדוקדק מה שהמדרש נקט אשת אח והגמ' נקטה חליצת יבמה, שהמדרש מיירי באופן כללי של דבר וחילופו וזה קיים באשת אח שהוא בכרת ואם מת בלא בנים מצוה, משא"כ הגמ' מיירי מענין היתר דכותיה והיינו דבר שאסור אע"פ שמצינו שמותר במקום אחר, וזה שייך יותר בחליצת יבמה שהאשת אח נאסרת אע"פ שהיה לה מצות יבום.

## ישוב דברי הנחל"י ע"פ המהרש"א

**ומצאתי** בס"ד במהרש"א שם שכתב וז"ל, יל"ע בזה למה נקט אכילת חזיר טפי משאר טמאים, ונראה ע"פ מ"ש פ' ר"ה כל דאסר לן רחמנא שרי לן כוותיה כו' אסר לן חזיר שרי לן מוחא דשיבוטא כו' והיינו דהשטן ועכו"ם משיבין עליה דמאיזה טעם אסר לן זה ושרי לן דכוותיה, וכן לבישת שעטנז הוא איסור ודכוותיה תכלת בסדין מצוה, וכן חליצת יבמה דהותרה אשת אח ומצוה לייבם ושוב ע"י חליצה תיאסר אשת אחיו, וכה"ג איכא בפיוט של פ' פרה מכלאי בגדים תכלת בסדין מאשת אח יבום האח עיי"ש, וטהרת מצורע שצריך ב' צפורים א' לקרבן לה' וא' לשלוח, וכן שעיר המשתלח שהיו שני שעירים אחים ושנים הא' לה' והשני לעזאזל וכו'. ע"כ.

**הרי** שבכל הני שפיר איכא בהו דבר וחילופו ושייך על זה ענין קטרוג השטן, ומיושבים דברי הנחל"י.

## עוד בענין הנ"ל

ו). והנה עי' במהרש"א שכתב עוד וז"ל, ובזה יתישב דלא קחשיב הכא פרה אדומה דכתיב בה נמי חוקה, דלא חשיב אלא הני דאיכא בהו דכותיה. ע"כ.

**ולבאורה** קשה הא בפרה שפיר איכא דבר וחילופו וכנ"ל מהנחל"י, וכן קשה דהמדרש מונה פרה אדומה לענין שהשטן ואו"ה מונין ע"ז וכנ"ל.

**אכן** פשוט, דכוונתו בזה דבר והיפוכו מסוג



הרב ישראל גולדברג

## אם יש דין סעודת מלוה מלכה ביו"ט שחל במוצ"ש

א. שאלה.

ב. דברי הגמ' בשבת קי"ט והפוסקים.

ג. ביאור דברי הגמ' בפסחים ק"ג.

ד. דעת הגר"ח פלאג'י ודעת הגרנ"ק.

ה. מסקנת הדברים.

לכבדו בכניסתו וביציאתו" עכ"ל. ומבואר דהרמב"ם למד שלא בחינם הביאה הגמ' שתי לשונות דומין לגבי סעודה ראשונה ולגבי סעודת מלוה מלכה, לומר דהכל מאותו ענין שיש לכבד את יום השבת בכניסתו וביציאתו.

וב"ב בשבלי הלקט (סי' קל) וז"ל "וצריך אדם להסדיר שולחנו במוצאי שבת דאמר רב חנינא לעולם יסדיר אדם שולחנו במוצאי שבת אע"פ שאינו צריך אלא לכזית משל שמלוין את המלך ביציאתו כשם שמלוין אותו בכניסתו" עכ"ל. ובב"י (סי' שי) העתיק דבריו להלכה, וקצת פלא שלא העתיק דברי הרמב"ם (גם במ"ב ש-ב העתיק הטעם הנ"ל).

ג. עוד הוסיף בב"י במוסגר על דברי שבלי הלקט "ציין בפסחים קג.", שו"ר גם הגר"א בסי' ש' ציין לגמ' זו. וברורה כוונתו למה שהביאה הגמ' כמה שיטות בסדר הבדלה של יו"ט שחל במוצ"ש, והנה שיטת רבי יהושע בן חנניה דסדר ההבדלה הוא נהי"ק (נר, הבדלה, יין, קידוש), והטעם שסובר שיש להקדים את ההבדלה לקידוש

א. שאלה: בהשקפה ראשונה נראה פשוט דיו"ט שחל במוצ"ש שעושין סעודה מפוארת, יש להוסיף מאכל כל שהוא כמו שעושין בראש חודש, או לכל הפחות לכוון גם לשם מלוה מלכה. וקשה שלא ראיתי נזהרין על כך ולא שמעתי מזהירין, והדבר שכיח טובא.

ב. תשובה: בהקדם יש לבאר מקור הדין של סעודת מלוה מלכה וטעמו. ומקור הדין מובא בגמ' (שבת קיט:) "אמר רבי אלעזר לעולם יסדר אדם שולחנו בערב שבת אע"פ שאינו צריך אלא לכזית. ואמר רבי חנינא לעולם יסדר אדם שולחנו במוצ"ש אע"פ שאינו צריך אלא לכזית וכו'. רבי אבהו הוה עבדין ליה באפוקי שבתא עיגלא תילתא הוה אכיל מיניה כולייתא, כי גדל אבימי בריה אמר ליה למה לך לאפסודי כולי האי נשבוק כולייתא ממעלי שבתא שבקוהו ואתא אריא אכליה" עכ"ל.

וכן פסק הרמב"ם (שבת ל-ה) וז"ל "מסדר אדם שולחנו בערב שבת ואע"פ שאינו צריך אלא לכזית, וכן מסדר שולחנו במוצאי שבת ואע"פ שאינו צריך אלא לכזית, כדי

לפרוס מפה על שלחנו דרך כבוד וכן שאר דברים הנהוגים אצלו בעריכת השלחן, אבל אינו מחוייב לבשל תבשילין ולהכין יותר ממה שצריך לאכול. ומשמע בגמרא דיקבע סעודה זו על הפת לכתחלה כמו בשאר סעודות של שבת וגם משמע דטוב לכתחלה להדר אותה בבשר או בשאר תבשילין אם יש לו ואם אין לו או שחושש לאכילה גסה כגון בקיץ שמאחרין בזמננו לאכול הסעודה שלישית סמוך לערב יקיימה במזונות או עכ"פ בפירות עכ"ל.

**ומש"ב** דמשמעות הגמ' דבעינן דוקא פת ביאר בשעה"צ (ס"ק ב) וז"ל "דהא סתם סידור שולחן משמע על הפת, ועוד, דהא אמר שם מתחלה דיסדר שלחנו בערב שבת, ושם הלא ודאי בפת, ועוד, דאמר שם בסמוך, פת חמה במוצאי שבת מלוגמא, ומשמע דאמימרא זו קאי" עכ"ל. וכן מבואר בבהגר"א (סי' ש) שכתב "כל הגמ' ובפת דוקא כמו בע"ש דמימרא דר"א ור"ח כהדדי איתמר שם קיט ב' ע"ש" עכ"ל. ומבואר דס"ל דחייבין בכזית פת, ולמד כן מסמיכות המימרות בגמ'.

**ולענ"ד** דמ"ש הגמ' "לעולם יסדר" היינו דוקא כלפי הסידור השווה חז"ל דין סעודה ראשונה לדין סעודת מלווה מלכה, אבל מצד חשיבות הסעודה פשיטא דסעודת שבת שהיא נעשית בשבת עצמה ונעשית מיד אחר הקידוש חשיבא טפי ומצריכה סעודה חשובה דאין קידוש אלא במקום סעודה. וכמו שסעודה שלישית פחות חשובה מסעודה שניה כל שכן סעודה רביעית שלא נעשית בשבת עצמה שהיא פחות חשובה הימנה, ועל כן הקילו בה טפי שאינו חייב

ביאר ר' חנינא "משל דרבי יהושע בן חנניה למלך שיוצא ואפרכוס<sup>2</sup> נכנס מלוין את המלך ואחר כך יוצאים לקראת אפרכוס". ומבואר מזה דהשבת היא חשובה יותר מיו"ט לכן נקראת מלך ואילו היו"ט נקרא שר. ומה שציין הב"י לשם נראה כוונתו, דרואים משם ענין זה דמוצ"ש הוא זמן של ליווי המלך עד כדי כך שמקדימין אמירת ההבדלה לקידוש.

**ופסקינן** בגמ' דהלכתא כרבא דיש להקדים קידוש להבדלה, וביאר הרשב"ם וז"ל "והלכתא כרבא - דאמר יקנה"ז "דקידושא והדר הבדלה, וכי מבדיל ברישא מיחזי דהוי עליה קדושת שבת כמשוי" עכ"ל. ומבואר דבעצם היה ראוי להקדים הבדלה כמשנ"ת לעיל במשל דר' חנינא, אלא שלמעשה יש להקדים קידוש כדי שלא יראה עליו כמשאווי (כמי שרוצה להיפטר מהשבת מהר).

**ומתבאר** דעצם ליווי השבת הוא חשוב מאוד שהיא כמו 'מלך' ביחס ליו"ט שהוא כמו 'שר', אע"פ שבדאי יש מעלה לליווי בכניסה מליווי ביציאה, מ"מ ליווי יציאת השבת חשוב להקדימו טפי מליווי כניסת היו"ט כי השבת כמו מלך ואילו היו"ט הוא כמו שר.

**ועל כן** נראה לכאורה פשוט שיש לכוון בסעודה ראשונה של יו"ט גם לכבוד שבת. וכשם שמצינו בסעודת ראש חדש שחלה בשבת שצריך להוסיף משהו ולכוון לכבוד ראש חודש, כן צריך להוסיף בסעודה זו כדי שיהא ניכר שעושה גם לכבוד מלווה מלכה.

**אמנם** בהלכה מצינו שיש קולות במלוה מלכה, וז"ל המ"ב (שי-א) "היינו

ב. "אפרכוס" - שר העיר בלשון יווני. מוסף הערוך. וע"ע ברש"י שכתב (שבועות ו: ד"ה אלא) "כל איפרכוס

יכול לעסוק גם בסעודת מלוה מלכה, כי ענין סעודת היום טוב הוא לעסוק בכבוד אותו היום שחל בו היום טוב (ובניד"ד הוא יום ראשון), ואילו ענין סעודת מלוה מלכה הוא לעסוק ביום שלפניו דהיינו לכבד את יום השבת שעבר, וא"כ קצת סותר לעסוק גם ביום שלפניו שזה לא מתאים, וכביכול פוגע בכבוד היו"ט.

**ואין** להקשות דנעשה רק מלוה מלכה, דכבר ביארנו לעיל דכניסת היום עדיף מציאתו, ומלך עדיף משר הוא רק כלפי הדין קדימה<sup>3</sup>. משא"כ ראש חודש שחל בשבת שאז בעצם עוסק בתענוג ושמחת יום השבת לא הוי סתירה אם יוסיף גם לכבד את ראש חודש כיון שהוא אותו היום, ונמצא מכבד את אותו היום ועוסק בשמחתו מחמת ב' סיבות. ולפ"ז יוצא דאדרבא אם מכוון גם לכבוד מלוה מלכה גרע טפי.

ו. ושאלת להגרי"ד אוסטרין שליט"א והביא לי מציאה גדולה, דמפורש בהגדה של פסח 'חיים לראש' להגר"ח פלאג'י (על מאמר זכר למקדש) דצריך גם להוסיף משהו לכבוד מלוה מלכה, וז"ל 'ואם חל פסח במוצ"ש יהיה מרבה קצת בשביל סעודה רביעית שהוא כנגד דוד המלך ע"ה ודבר בעתו מה טוב דמצה כנגד דוד (כמש"כ בזוהר חדש סדר תשא כרך א, עד:)' עכ"ל. אמנם גם לפי חידושו לא כתב 'לכוון' אלא כתב רק להוסיף דיתכן דבזה לא הוי תרתי דסתרי.

**שוב** ראיתי בספר שבילי התלמוד ששאל כבר שאלה זו הג"ר עובדיה גינתי שליט"א

דוקא פת, ועיקר מה שצריך הוא סידור השלחן ואכילת כזית.

**ולפ"ז** יש לבאר הא דנקטו חז"ל דמלך חשוב משר זהו מצד סדר הדברים מי קודם למי (ולא מצד המעלה של זה על פני זה), שאינו מן הכבוד להכניס את השר לפני שנפרדים מן המלך, אבל באמת כניסת השר חשובה היא על פני יציאת המלך.

ד). אמנם גם לפ"ז עדיין יש לנו לברר אם יש לכוון ולהוסיף מאכל לכבוד מלוה מלכה, דמאי גרע מסעודת ראש חודש, שכתב בשיירי הכנסת הגדולה (סי' תיט) וז"ל "ומהמדקדים ראיתי, שכשחל ר"ח בחול, עושין מאכל אחד יותר לכבוד ר"ח, וכשחל בשבת עושין מאכל אחת יתירה ממה שעושין לכבוד שבת" עכ"ל, והעתיקוהו האחרונים (מג"א א"ר ח"א מ"ב וערה"ש), וא"כ כ"ש במלוה מלכה שיש בה יותר חיוב מראש חדש.

ה). אשר על כן פלא דהפוסקים השמיטו ענין זה בסעודת מלוה מלכה שחל במוצאי יו"ט, דהוא דבר שכית. ולכאורה יש לומר אחת מן השתיים, או דהיה כל כך פשוט לפוסקים דיש לכוון גם לכבוד מלוה מלכה עד שלא ראו הפוסקים צורך להזכיר דבר זה, או דיש איזה חילוק שאין כלל חיוב דמלוה מלכה כאשר סועד סעודת יו"ט.

**ואולי** אפשר לומר דלא שייך להוסיף מאכל אלא היכא דענין הסעודה הוא מאותו ענין של היום שנמצא בו ואותו צריך לכבד, ולכן בניד"ד אם עוסק בסעודת יו"ט אינו

הולך אחר מלכו". ובר"ה האי כתב "כשמהלכין שנים שנים כל איפרכוס הולך אחר מלכו". ומשמע דהוא רמה אחת תחת המלך.

ג. ולכן גם אם ירצה לעשות סעודה רביעית אחר שיגמור סעודת יו"ט לא מהני, כי עוסק ביום שלפניו כאשר צריך לעסוק ולכבד את היום שנמצא בו, וזה לא מתאים.

## מנורה      מלוה מלכה במוצ"ש יו"ט      בדרום      קיט

יו"ט היא על עצם היום וסעודת השבת היא על היום שעבר, ולכן אינו מן הראוי לערבב ביניהם, כלומר לעסוק ביום שלפני כן כאשר צריך לעסוק ביום שנמצא בו<sup>ה</sup>, ולכן עושים רק מה שמצד חובת היום שהוא חשוב יותר.

ב. יש להוסיף מאכל - דעת הגר"ח פלאג'י דבאמת יש להוסיף מאכל לכבוד מלוה מלכה.

ג. יוצאים בלאו הכי - דעת הגר"ע גינתי שליט"א בשם הגר"ק דא"צ כוונה מיוחדת (ומשמע מלשונו שיש דין מלוה מלכה אלא שיוצאין גם בלא כוונה).

את הגר"נ קרליץ והשיב לו "אינו צריך לעשות סעודה מיוחדת לשם מלוה מלכה, כי סעודת יום טוב עולה גם לסעודת מלוה מלכה". ומשמע דיש חובת מלוה מלכה אלא שא"צ כוונה מיוחדת לזה כי יוצאים בלאו הכי, ולא זכיתי להבין דבריו, דאם אכן יש דין לעשות מדוע א"צ כוונה לצאת וכ"ש הכא דעושה לכבוד יו"ט דוקא ואינו עוסק בסתם אכילה, וצ"ע<sup>י</sup>.

ז. מסקנת הדברים: נמצאנו למדין דאיכא ג' דרכים:

א. אין חיוב כלל - בתחילה הצענו דיתכן שהשמיטו הפוסקים דין זה כי סעודת



---

ד. דשמא למד שצריך שלא להתעלם מהשבת ביציאתה, וכשעושה סעודת יו"ט נהי דלא מכוון לכבוד ליווי השבת אבל למעשה אינו מתעלם. אבל קשה לומר כן, דבפשטות יש ענין לכבד ולהוסיף וכמו שדקדקנו לעיל מסמיכות המימרות, שכשם שצריך כליל שבת כך צריך גם במוצ"ש.

שוב שמעתי ממו"ר הגרא"מ קניגסופר שליט"א דתמוה לומר כן, ואמר דאע"פ שעושה סעודה ממש מ"מ עדיין מקרי שמתעלם מצד השבת כי כל מה שעושה הוא בשביל יו"ט דוקא, ובלאו הכי הסברא דמתעלם אינה נכונה, דודאי צריך להוסיף משהו לכבוד ליווי השבת. ושאלתיו א"כ מה צריך לעשות להלכה, והסתפק בדבר, ואמר דאולי יש עצה לכון על תנאי.

ה. וכביכול הוא פגיעה ביום טוב שעושה לכבוד היום שעבר, משא"כ בראש חודש שחל בשבת אינו סתירה שמוסיף מאכל לכבוד ראש חודש כי עוסק בשביל אותו יום שנמצא בו.

הרב איתי גייסי

## בדין טבילה ביום השביעי

יתבאר בס"ד: א. טעם האיסור טבילה ביום השביעי ב. ומה הדין ביום השמיני והתשיעי ג. דין כלה ד. פסק השו"ע.

### מקור הדין.

**א** [בגמ' (יומא ו. ובפסחים פרק האשה צז:)] אמרין כל חייבי טבילות טובלים ביום, הנדה והיולדת טבילתן בלילה ע"כ.

**מדין** תורה הנדה טובלת בליל שמיני שנאמר "שבעת ימים תהיה בנדתה". ר"ל שבנדה תלה הכתוב בימים, רק אחר שבעה ימים מלאים יכולה לטבול. וכן ביולדת שנאמר "כימי נדת דותה תטמא". הוקש לנדה כמו שבנדה תלה בימים מלאים, כן הוא ביולדת אחר ז' לזכר וי"ד לנקבה.

**ואילו** הזבה מדין התורה טובלת ביום השביעי מיד אחר הנץ<sup>א</sup>. אלא שחכמים אסרוה לטבול ביום שמא תשמש אחר טבילתה ותראה ותסתור מניינה ונמצא בא על זבה.

**ב** [והנה כל הנ"ל הוא מדין תורה כאמור, אלא שהיום עשו חכמים את כולן ספק זבות, ואע"ג שממתנת חמשה ימים וסופרת שבעה נקיים, א"ה אסרוה חכמים לטבול ביום השביעי משום סרך בתה. וכן פסק בשו"ע (סע' ג') אסורה לטבול ביום השביעי ואפילו וכו' יום שמיני ותשיעי אינה יכולה

לטבול משום סרך בתה ע"כ. והוא דברי התוס' (פרק תינוקת סז:), ומיהו אם גזרינן היום משום סרך בתה באמת נחלקו בזה הראשונים. וכמו שיתבאר לקמן בע"ה.

**ולזהבין** את יסוד מחלוקתם ומקור הדין אביא לפני את דברי הגמ'.

**ג** [אמר רב נדה בזמנה אינה טובלת אלא בלילה, ושלם בזמנה טובלת בין ביום בין בלילה. רבי יוחנן אמר בין בזמנה בין שלא בזמנה אינה טובלת אלא בלילה, משום סרך בתה. ואף רב הדר ביה, דאמר רבי חייא בר אשי אמר רב נדה, בין בזמנה בין שלא בזמנה אינה טובלת אלא בלילה, משום סרך בתה. אתקין רב אידי בנרש למטבל ביומא דתמניא, משום אריותא. רב אחא בר יעקב בפפוניא משום גנבי. רב יהודה בפומבדיתא משום צנה. רבא<sup>ב</sup> במחוזא משום אבולאי. אמר ליה רב פפא לרבא ולאביי מכדי האידנא כוליהו ספק זבות שוינהו רבנן, ליטבלינהו ביממא דשביעאה, משום דרבי שמעון, דתניא אחר תטהר אחר אחר לכולן, שלא תהא טומאה מפסקת ביניהן. ר' שמעון אומר אחר תטהר אחר מעשה תטהר. אבל אמרו חכמים אסור לעשות כן, שמא תבוא לידי ספק ע"כ.

א. כן כתב הטור. ועיין ברע"א (אות ג') שהקשה דהרי מהתורה מעמוד השחר היו יום, אם כן מותר לטבול כבר מעמוד השחר ולמה כתב מהנץ.

ב. עיין במהרש"א שגרס רבה וכן גרס בתוס', מהא דכתבו רבה ואביי בדור אחד וכו'. אומנם ברש"ש גרס רבא דמחוזא היא עירו של רבא ואילו פומבדיתא עירו של רבה עיי"ש.



וּפְרִשִׁי ד"ה משום סרך בתה - שנוהגת אחריה לטבול ביום ואפי' בזמנה ואתיא לידי כרת, ולא ידעה דאמה בשמיני הוא דטבילה ביום: אבולאי - שוערי העיר ועובדי כוכבים הן, ל"א בנינים של מערות היו בדרך בית הטבילה ואם תיפול תסתכן: ספק זבות שוינהו - שאפי' נדה סופרת ז"נ שהחמירו על עצמן כדר' זירא: ליטבילה ביממא - דשבעה ממה נפשך אם נדה היא הרי יום טבילתה יותר מז' לראייתה ואם זבה היא טובלת זבה ביום: אחר מעשה - כיון שספרה מקצת היום של ז' תטהר על ידי טבילה: לידי ספק - שמא תשמש בו ביום ותראה מיד לאחר תשמיש ונמצא סותרת כל שלפניה וטבילה פסולה עכ"ל.

### שיטת התוס':

ד' [ובתוס' (ד"ה משום) כתבו וז"ל, "ליכא לפרושי דדוקא בנדה אסור משום סרך בתה שתהא סבורה שהוא שביעי ותטבול בשביעי ותשמש ואיכא כרת, אבל זבה אפילו אם בתה סבורה שהוא שביעי ליכא איסורא דאורייתא אלא חששא בעלמא שמא תראה אחר שתטבול ביום שביעי כדר"ש, הא ליכא למימר דהא אתקין רבא למטבל ביממא דתמינאה במחוזא משום אבולאי, משמע הא לאו אבולאי אסור אף על גב דחומרא דרבי זירא היתה נוהגת בימיו וטובלת בשמיני, כדא"ל רב פפא לאבבי ולרבא מכדי האידנא כולהו ספק זבות שוינהו רבנן, ואבבי ורבא בדור אחד היו הילכך אפי' בזמן הזה אסור לטבול בין בח' בין בט' ביום" עכ"ל.

הרי שלמדו התוס' שסרך בתה נוהג גם היום, מהא דאע"ג דחומרא דר' זירא היתה נוהגת בימיו של רבא אפ"ה לא התיר אלא משום אבולאי הא לאו אבולאי אסור.

עוד ק"ק אמאי אסור לטבול ביום השמיני משום סרך בתה, שהרי הוי איסור דרבנן ככל האסורים שידוע לכל שאסור לטבול ביום השביעי, וא"כ אין חשש שתטעה בתה, שידועת שאסור לטבול ביום השביעי, וה"ל כמו שבעה נקיים שגזרו חז"ל, ואמאי לא גזרו שמונה דלמא אתי לטעות ולספור שישה ימים כנדה, אלא ודאי דכל דגזור רבנן לא חיישינן שיבואו לטעות, וא"ת משום איסור כרת החמירו טפי כמו שכתבו הראב"ד והר"ן (מובא לקמיה), בשלמא לפני חומרא דר' זירא נוחא אלא אחר חומרא דר' זירא לא יהיה אלא ס"ס ספק זבה ספק נדה וא"ת זבה היא ספק תראה, והרי דס"ס מהתורה מותר לכתחילה, ועוד דשמא תטעה ותטבול ביום השביעי ותעבור על איסור תשמיש ותראה באותו יום, דלכולי האי לא חיישינן.

### מחלוקת הראשונים בהבנת ר"ש.

ו' [עוד כתבו התוס' (שם ד"ה אבל) על הא דר"ש אומר אחר תטהר אחר מעשה תטהר אבל אמרו חכמים אסור וכו', צ"ל אסור לעשות כן על הטבילה קאי ולא על התשמיש, דאי על התשמיש מהו שלא תבוא לידי ספק הוי ליה למימר שלא תבוא לידי

ודאי. ועוד אמרי' במשנה לקמן (עב). טבלה וכו' ושמשה הרי זה תרבות רעה עכת"ד עיי"ש. וכן כתבו הסמ"ג (לאוין קיא לו ע"ג) התרומה (פסקים סי' פ"ו) והמרדכי (סי' תשלו) דר"ש הטבילה קאי.

### שיטת הרמב"ם והרי"ף.

**והנה הרמב"ם** (א"ב פרק ו הי"ג) כתב הבא על זבה גדולה ביום שביעי של ספירה אחר שטבלה או על זבה קטנה ביום השמור אחר שטבלה פטור מן הכרת, כיון שטבלה בזמן הראוי לטבילתה טהורה, ולאשה זו יהיה לה תרבות רעה שהרי בעילתה ומגעה תלויין. ובפרק ד (הל"ז) כתב נתאחרה ימים רבים ולא טבלה, שתטבול לא תטבול אלא בלילה שאם תטבול ביום יטעו ותבוא נדה אחרת לטבול בשביעי עכ"ל. ומשמע מדבריו הא דאסרו חכמים התשמיש אסור, ואח"כ אסרו את הטבילה ביום משום נדה אחרת.

### מחלוקת הר"ן והמרדכי בדברי הרי"ף.

[ז] **ובב"י** כתב שכן נראה מדברי הרי"ף (שבועות ג:) שכתב, ר"ש אומר אחר טהרה וכו', כיוון שטבלה טהורה לטהרות וה"ה לתשמיש, וכן כתב הר"ן (שם ד"ה אחר מעשה) וז"ל "אחר שטבלה ביום השביעי טהורה לאלתר לטהרות ולביתה דכל חייבי וכו'". עוד כתב (שם ו. ד"ה אבל אמרו) דכיון דתשמיש אסור בשביעי מחמירין נמי שלא טבול כדי שלא יבוא לשמש, וכיון דטבילה אסורה בשביעי אפילו בשמיני נמי אסורה משום סרך בתה, שאם תראה הבת שאמה

טובלת בשמיני ומשמשת טבול היא בשביעי ותשמש, ואע"ג דגזרה לגזרה היא משום חומר כרת חששו, ואפילו לבתר חומרא דר' זירא אפילו בשמיני ובתשיעי לא תטבול משום סרך בתה אלא היכא דאיכא למיחש לאבולאי ודכוותיה<sup>ד</sup>. ולפי זה לא גרסינן שמא תבא לידי ספק דודאי כל שהיא משמשת באה לידי ספק, אלא הכי גרסינן שלא יבוא לידי ספק. וכן הגירסא בהלכות הרב אלפסי ובברייתא שבתורת כהנים עכת"ד עיי"ש.

**הרי** שהר"ן למד דר"ש אסר התשמיש וכן לטבול ביום השמיני האידנא נמי אסור משום סרך בתה. ולמד שכן הוא דעת הרי"ף.

**אבל** הב"ח (ד"ה קשה) הקשה על דבריו וכתב שהרי"ף בסוף דבריו כתב ואי לא חזיא יום ט' טבלה לערב ומשתריא וכו', ואי לא חזיא ביום י' טבלה לאורתא ומשתריא וכו', אלמא מדפסק שתהא טובלת לערב הא תניא אבל אמרו חכמים אסור לעשות כן הטבילה כתב המרדכי שכן משמע מדברי הרי"ף דקאי על הטבילה. אולם הב"י דחה את דברי המרדכי וכתב שאין נראה כן מדברי הרי"ף אלא כפירוש הר"ן.

**והנה** הרא"ש (פ"י ס"ו) כתב, אחר טהרה וכו' ר"ש אומר וכו' כיוון שטבלה טהורה להתעסק בטהרות אבל אמרו חכמים וכו' שלא תבוא לידי ספק וכו', ואם ראתה ביום השמיני בעי שימור יום תשיעי וכו' ואי לא חזיא יום עשירי טבלה ומשתריא לערב ע"כ. הרי שמותר לטבול ביום, ואילו בהלכות מקוואות (סל"ו) כתב האידנא לא

ג. צ"ע אמאי שינה מלשון הגמ', ואולי י"ל דמפרש לה דלאו דווקא בתה ה"ה שאר נשים, והטעם דכיוון דדבר זה שייך בחוץ דהיינו חוץ לביתה שכל הנשים הרואות מרגישות בדבר זה, מעתה בתה דנקט משום דבר בהוה. מעשה רוקח (שם)

ד. וכן כתב נמי הראב"ד (תוה"א ב"ז ש"ז ל:), ספר התרומה (שם), הסמ"ג (שם), רבינו ירוחם ועוד, שהאידנא נמי אסור משום סרך בתה.

טבלי כלל, ביום השביעי משום ר"ש ביום שמיני תשיעי משום סרך בתה ע"כ. וכן כתב הטור (רפ"ג) דמותר לטבול ביום והכא כתב שאסור משום סרך בתה".

**ובמעדני** יו"ט (שם סק"ז) כתב וז"ל "וברי"ף איתא טבילה לערב ומשתריא ואיכא בינייהו דחילוף הגרסאות, דלגירסת רבינו משמע שיכולה לטבול כדינה ביום ומהנץ החמה ואילך אלא דבעיא שימור שלא תשמש, ואילו לגי' הרי"ף משמע דאף הטבילה אינה רשאית אלא לערב וכ"כ התוס' בפירקין דף ס"ז ע"ב אהא דא"ר שמעון אבל אמרו חכמים אסור לעשות כן דאטבילה קאי וכך פירש"י שם שמא תבא לידי ספק שמא תשמש בו ביום כו', ולפיכך אני אומר דמה שכתב הב"י על דברי המרדכי דלא נראה לי כן מתוך דברי הרי"ף אלא דמשמע מדבריו דאתשמיש קאי, דלאו השגה היא כלל לפי שפשיטא לי מילתא שכך הייתה גירסת הרי"ף לפני המרדכי וכמו שהיא ג"כ ברי"ף שלפנינו, ושלפני הב"י הייתה הגירסא כמו שהוא בדברי רבינו ומש"ה כתב דמשמע דטבילה שריא ולא אסרו אלא לשמש. זה נ"ל פשוט וברור" עכת"ד.

**ח**] ואחר המחילה הרבתי נראה שלחינם דחק כן בדבריהם, אדרבא דברי הר"ן והב"י שרירים וקיימים אף לגרסתנו, שהרי הרי"ף כתב את גרסת התוספתא אמר ר"ש אחר תטהר וכו' כיוון שטבילה טהורה להתעסק "בטהרות" אבל אמרו חכמים וכו', והבין הב"י שהרי"ף למד שר"ש קאי על טהרות וה"ה לבעלה כמו שכתב הר"ן דאין לחלק בין טהרות לבעלה דלמה הביא גירסת התוספתא ולא לישנא דגמ', ומה שהקשה

הב"ח שהרי"ף כתב לא חזיא יום ט' טבילה לערב ומשתריא משמע על טבילה קאי נמי לא קשה, הרי שם כתב דיני זבה דאו' כמו שכתב הוא עצמו, וא"כ קשה איך כתב שאסורה לטבול ביום דהרי מהתורה מותר לזבה לטבול ביום השביעי, אלא ע"כ צריך לומר שכתב הלכה לזמנינו, דהיינו שאסור נמי לטבול ביום השביעי ולא מגזרת ר"ש אלא שגזרו אמוראים אח"כ משום חומרא דאיסור כרת, וה"ה ביום השמיני והתשיעי משום סרך בתה. ועל כן נ"ל דמה שנחלקו המרדכי והב"י הוא ממה שכתב הרי"ף כיוון שטבילה "טהורה" להתעסק "בטהרות" אבל אמרו חכמים וכו', דאילו המרדכי למד דמה שאסרו חכמים חוזר על הטבילה ואילו הר"ן והב"י למדו שחוזר על הטהרות וה"ה לבעלה כנ"ל יסוד מחלוקתם ודו"ק.

**אכן** בדברי הרא"ש צ"ע. אולם אפשר ליישב בדוחק כדברי הב"י (קפ"ג ד"ה וקשה) על הא דהקשה על דברי הטור שבסימן קפ"ג כתב שמותרת לטבול ביום אחר נץ החמה והכא כתב שחכמים אסרו לזבה לטבול ביום משום סרך בתה. ותירץ דאפשר שהטור מפרש דברי ר"ש כרש"י והתוס' דקאי על הטבילה, ומה שפירש התם שטובלת בשביעי הוא מדין תורה, ומה שאסורה לשמש לא מדברי ר"ש ולא מגזרת חכמים אלא מדין התורה שמאחר שהוא יכול לבוא לידי איסור כרת אם ישמש, ודאי שאסור לו לשמש מהתורה שאדם מוזהר ועומד שלא יביא עצמו למקום שיבוא לעבור על איסור כרת עיי"ש. ובתירוץ השני שיישב בדברי הטור, קשה ליישב בדברי הרא"ש שלהדיא כתב דר"ש קאי על הטבילה.

## שיטת הרז"ה והרא"ה.

**ט] אולם להרז"ה** (השגות שער הטבילה אות א') רוח אחרת היתה בו שכתב וז"ל, "ואני אומר שלא נאמרה שמועה זו אלא בזמן שהיו בנות ישראל עומדות על דין תורה, אבל בזמן הזה שהן כולן ספק זבות אין לחוש לסרך בתה וטובלת לז' לספירתה שהוא שמיני לראיתה ואפילו ביום, ואסורה לשמש עד הערב משום דר"ש. והא דא"ל רב פפי לרבא הא ליטבלין ביומא דשבעה, נראה בעיני שהוא לשון נקיה, כלומר ליטבלין ולישמשן וכההיא דאמרינן ההוא יומא יום טבילה הוה. ותמה על עצמך היאך תטיל איסור בטבילה בזמנה שהיא מצוה מפני חשש רחוק ועמוק עמוק, שהרי כמה ספיקות יש בחשש זה, שמא זבה היא ושמא תשמש בו ביום ושמא תסתור ספירתה" עיי"ש.

**ונראה** דס"ל דכל הני אמוראי שהתירו רק באונס לטבול ביום השמיני, דהחמירו לדין הדא' דהיו טובלות בזמן, אבל אחר חומרא דר' זירא לא שייך סרך בתה ולכן מותרת לטבול ביום השביעי לכתחילה דלא חיישינן לחששות רחוקות. ועיין שם עוד שכתב דחומרא דר' זירא לא התפשט בכל מקום כהא דרבא דאמר לרב פפא היכא דאחמור אחמור כמו שכתב בסוף דבריו וע"כ הא דאסרו לדין הדא' אסרו.

**וכן** הוא דעת הרא"ה (בדק הבית ב"ז ש"ז) שכתב דלא שייך היום סרך בתה, אלא שלא התיר כהרז"ה לטבול לכתחילה ביום השביעי כי אם ביום השמיני, שהרי סופרת ז"נ, ואי נמי טבלה בשביעי מן הדין עלתה לה טבילה דר"ש דאסר, התשמיש אסר, ולכן רבא שהתפשט כבר תקנת בנות ישראל בדורו (כן ס"ל כתוס') לאו דומיא דאידיך אמורא, דאידיך לפני תקנת ר' זירא ובנדה דיברו אבל רבא לאחר תקנת בנות ישראל, והא דהתיר

משום אבולאי ביום השביעי קאמר, והיינו דאמר רב פפא מכדי האידנא כלהי נשים ספק זבות נינהו, כלומר לפי מה שנהוג לספור ז"נ ליטבלין ביומא דשבעה, כלומר ואפילו בלא טעמא דאבולאי דהא זבה מן הדין טבלה ביום השביעי. אמר ליה משום ר"ש, שמא תשמש וכו' עכת"ד.

**וכן** כתבו הראב"ה ורבינו שמחה (הובאו בהגה"מ פרק י"א אות א') דלא שייך סרך בתה דאפי' אם תטעה בתה לטבול ביום השביעי עלתה לה טבילה אומנם הב"י דחה דעתם.

## מחלוקת ר"ת והרשב"ם.

**י] והנה** משמע מלשון הגמ' דהא דאסרו לטבול ביום השביעי, דווקא היכא שחזרה ביום שאז יש חשש שמא יבוא לשמש ותסתור, אך אם חזרה בערב לכאורה אין חשש וכן הוא ביום השמיני משום סרך בתה. אלא שנחלקו בזה ר"ת והרשב"ם.

**דעת** ר"ת הובא בתוס' (שם ד"ה משום) וז"ל ומיהו אומר ר"ת שאין קיפדא רק שתשוב לביתה שיהיה לילה וא"צ שתצא בלילה מביתה דשוב לא יבוא לידי ספק, [ו]ליכא לימחש אם תטבול היא ביום סמוך לחשיכה תטבול בתה בעוד היום גדול, דמרגשת הבת בכך שתטבול סמוך לחשיכה כאמה. ודעת והרשב"ם היה מחמיר שלא תטבול עד שתחשך ע"כ.

**וכן** כתב הרא"ש (שם) וז"ל רשב"ם היה מחמיר שלא לטבול עד שתחשך, ור"ת היה אומר שאין צריך להחמיר כל כך רק שתטבול סמוך לחשיכה ותבוא לביתה משחשכה עכ"ל. משמע שהרשב"ם לא היה מקפיד אלא שתטבול משחשיכה אבל יצאתה היה מתיר אפי' מבעוד יום, ור"ת

נמי משמע שמתיר לצאת מבעו"י אלא שלא  
טבול סמוך לחשיכה. אלא שבזה נחלקו  
הב"י וב"ח.

### מחלוקת הב"י וב"ח.

**יא** וכתב הב"י ונראה סמוך לחשיכה לאו  
דווקא דקודם לכן נמי יכולה לטבול,  
ולא הקפיד רק שתשוב לביתה בחשכה  
דאורחא דמלתא דנקט שאחר טבילה מיד  
היא באה, וכן נראה ממה שכתבו הסמ"ג  
(לאוין קי"א) והמרדכי (שבועות תשמ"ז)  
דלא הקפיד ר"ת רק שתשוב לביתה בחשכה.  
ולרשב"ם, נראה מדברי הסמ"ג והמרדכי  
שמצריך שלא תצא מביתה ללכת לבית  
הטבילה עד שתחשך, שאם יוצאה סמוך  
לחשיכה אע"פ שכבר טבול יגיע חשכה,  
חיישינן שהבת תחשוב שבמקרה כזה בית  
הטבילה רחוק, ולכן אפי' היתה לה בית  
הטבילה סמוך לביתה היתה טובלת ביום,  
שסבורה שטבילה ביום כשרה. אבל מהרא"ש  
משמע שלא הקפיד רשב"ם אלא שלא  
טבול עד שתחשך אבל על יציאתה לא  
הקפיד עם עכ"ד.

והב"ח השיג על הבנת הב"י, וכתב שר"ת  
בדווקא נקט סמוך לחשיכה, דבסמוך  
לחשיכה לא שייך סרך בתה, שאם טבלה  
סמוך לחשיכה תשער הבת שלא טבלה אלא  
סמוך לחשיכה, אך אם טבול בעוד היום  
גדול, פעמים שבית הטבילה הוא רחוק ואפי'  
אם תשוב לביתה בחשיכה, יודעת הבת  
שטבלה ביום אלא ששהתה בדרך חזרתה  
מפני המרחק הרב ותטבול גם היא ביום  
השביעי אפי' שבית הטבילה קרוב. ובזה חלק  
הרשב"ם, שאם טבול סמוך לחשיכה תאמר  
הבת מה לי סמוך לחשיכה מה לי בעוד היום  
גדול, ותטבול הבת בעוד היום גדול ביום

השביעי ולכן לא התיר שתצא מביתה אלא  
בחשיכה, וסיים שכן הוא בסמ"ג ובמרדכי  
והרא"ש עיי"ש.

**ובאמת** מלשון התוס' והרא"ש משמע כדברי  
הב"ח, דר"ת הקפיד דווקא על סמוך  
לשקיעה, אלא שמלשון הסמ"ג והמרדכי  
אפשר לדייק כדברי הב"י ואפשר כדברי  
הב"ח, וז"ל הסמ"ג, ור"ת לא היה מצריך רק  
כשתשוב מן הטבילה יהיה חשיכה, ומורי  
כתב שנכון להחמיר כרבינו שמואל משום  
סרך בתה שלא תאמר הבת שאמה מבעוד יום  
טבלה עכ"ל. ונראה שלמד הב"י מהא דלא  
אמר שר"ת מצריך שתטבול סמוך לשקיעה  
אלמא דס"ל שאפי' מבעוד יום נמי התיר.  
ואילו הב"ח למד מסיפא שכתב שנכון  
להחמיר וכו' שלא תאמר הבת וכו', היינו  
רשב"ם אסר סמוך לשקיעה שלא תאמר  
הבת מבעו"י טבלה, ומה שאסר רשב"ם התיר  
ר"ת, וזה שכתב הסמ"ג להחמיר כרשב"ם  
דאף שסמוך לחשכה מותר, ראוי להחמיר  
שלא תאמר הבת שמבעו"י טבלה.

**ומ"מ** כ"ע הסכימו דאם עושה חפיפה וכדו'  
במקוהו יכולה לצאת מבעוד עוד. כן  
כתב הב"ח שם.

### האם ר"ת התיר לטבול ביום השביעי.

**יב** נחלקו האחרונים בדעת ר"ת הא דהתיר  
לטבול סמוך לחשיכה אי נמי ביום  
השביעי סמוך לחשיכה התיר.

**והנה** בטור כתב שר"ת אמר שאינה צריכה  
להחמיר כ"כ ולהמתין עד שתחשך  
ביום השמיני. הרי שהתיר סמוך לחשיכה  
ביום השמיני ולא השביעי, וכך כתב הש"ך  
(סק"ו) דר"ת מיקל דווקא סמוך לחשיכה  
ביום השמיני דלא חיישינן משום סרך בתה.  
וכן הוא בתה"ש.

שרוצה להחמיר לעצמו ולאחריונא הרשות בידו ואין להרהר אחריו, ואם הוא במקום שיש לחוש לתקלה נקרא קדוש ותע"ב עכ"ל. וכן כתב בח"צ (סי' י"א) והביאם בס"ט (סק"ט), ועוד הוסיף מדיליה, דלפ"ז אם צריכה לטבול מבעו"י כגון שבית הטבילה רחוק מביתה ואף שטובלת מבעו"י א"א לה לבוא לביתה אלא משתחשך נמי שריא, שהרי הב"י כתב דלר"ת סמוך לחשיכה לאו דווקא אלא ה"ה מבעוד יום<sup>1</sup> עכ"ל עיי"ש.

יג] ולענ"ד דבריהם צ"ע, על אף שיש אמת בסברתם ומתקבלת על הדעת מ"מ קשה טובא, חדא הנה מה שהגיה בר"ת לומר "וליא" וא"כ תרתי רצה לומר וכו' קשה, דגם אם נגיה "וליא" נראה שכוונתם ליום השמיני כדמוכח מדבריהם כלומר, דאחר שיסדו לעיל דגם האידנא שייך סרך בתה מאלו אמוראי שאסרו לטבול ביום השמיני אם לא באונס דמותר כתבו, מיהו אומר ר"ת וכו', ר"ל שר"ת התיר אפי' ללא "אונס" ביום השמיני סמוך לחשיכה דליא חשש לסרך בתה, ובהמשך דבריהם שם כתבו אבל במקום שיש לירא מפריצי וכו' שרי, ר"ל במקום "אונס" מותר אפי' ביום כדין הגמ' עיי"ש היטב<sup>2</sup>. עיין ב"ח. ותו מה שייך ביום השביעי משום סרך בתה<sup>3</sup>. עיין באורח

ומיהו בשערי דורא (סי"כ) כתב יכולה אשה לטבול סמוך לחשיכה קודם שתחשך, דליא למיחש לדר"ש דהואיל ומחשך ובא עכ"ל. והרי מפורש בדבריו שיותר לטבול סמוך חשיכה אפי' ביום השביעי, דאי ביום השמיני מה שייך ר"ש, הוי ליה למימר ליא למיחש משום סרך בתה.

**ובעבודת הגרשוני** (סי"כ) למד שכן הוא גם דעת ר"ת וז"ל, והנה המילה ליא בלי הגה' אין לו הבנה, ונלע"ד שצ"ל וליא למיחש כו', וה"פ שר"ת תרתי קאמר שיכולה לטבול ביום הז' סמוך לחשיכה דכיון כשתשוב לביתה הוא לילה, שוב לא תבא לידי ספק. וגם ליא למיחש לסרך בתה שתטעה ותסבור שאמה טבלה בעוד היום גדול דמרגשת הבת בכך כו'. וא"כ הוא כוונת ר"ת, הרי מבואר שר"ת ס"ל כדעת הש"ד הנ"ל שאפילו בז' אין להחמיר ולהמתין עד שתחשך ממש עכ"ל.

**עוד** כתב שם בדמקום אונס יכולה לטבול ביום השביעי סמוך לחשיכה, הואיל דליא אלא חשש סרך ביתה דחינן לחשש זה משום מצוות עונה, דמצוות עונה חשיב כאנס מ"מ בסיום דבריו כתב, כללא דמלתא שנלע"ד שהחכם שהורה להיתר יש לו עמודים כיכין ובעזו לסמוך עליהם, אומנם מי

ו. עיין בעה"ג שדן שם על חכם אחד שהתיר לאשה לטבול ביום השביעי סמוך לחשיכה, היות ואין הנשים שם יכולות לטבול כדת בליל שמיני היו טובלות ביום השמיני כמבוא בגמ' רב אחא ברנש וכו', ואותה אשה רצתה לטבול ביום השביעי סמוך לחשיכה מאחר שהמקום בפרסא ושכיחי שם רבים, ע"כ שאלה אשה חכמה וצנועה כאשה תקועה אם אין טוב לה יותר לטבול ביום הז' סמוך לחשיכה באופן שתבוא ביתה משחשיכה מאשר לטבול ביום הח' במקום דשכיחי ב' רבים, וכל חכמי אותו הדור קמו ורננו על החכם האין התיר עיי"ש.

ז. ובפרדס רימונים (שפתי חכם אות ו') כתב שהס"ט למסקנא לא הקל. אומנם ברוח דבריו נראה שהסכים לעה"ג ומה שלא הקל הוא דווקא לטבילה בחמים בערב שבת ויו"ט עיי"ש.

ח. אח"כ מצאתי שכיוונתי לדעת גדולים, שכך כתב בפרדס רימונים פתיחה לסימן קצ"ז עיי"ש באורך.

ט. עיין ט"ז (סק"ח). ובת"ה (סק"ז) כתב שדבריו תמוהים ונראה שר"ל על מה שכתב בסוף דבריו והטעם משום סרך בתה ר"ל שביום השביעי לא שייך הטעם של סרך בתה. עיין פרד"ר סק"ד מה שיישב בזה. ולענ"ד אין דבריו הפרד"ר מוכרחים, שהרי כתב ובה מבואר דברי השו"ע משמע דקאי על דבריו שלפני וצודק הת"ה

להסיר מעליו תלונת המערערים ולהרחיק ממנו לזות שפתיים. אכן לשון העה"ג מורה כן אלא הח"צ התיר לדינא.

### טבילת כלה

[יד] כתב בדרכי משה (אות ה') בשם המהרי"ל (הלכות טבילה) הכלה בשעת חופתה יכולה לטבול ביום, דהא אינה באה אצל החתן עד הלילה ע"כ. וכן פסק בשו"ע בהג"ה.

ובש"ך (סק"ט) כתב דווקא כלות דידן שסופרות ז"נ אבל במקום שהכלות טובלות בשביעי, או לדידן אם אירע לה טבילה בשביעי, כגון שנתקלקלה בימי ספירתה דאז טובלת מיד לאחר שביעי, אינה יכולה לטבול ביום, דהא ביום שביעי לאו משום סרך בתה לחוד מיתסרי, אלא משום שמא תראה ותסתור עכ"ל.

והנה על דברי הש"ך הללו קמו ורינונו כל האחרונים, דהא כל חשש שמא תסתור דווקא היכא שרואה את בעלה ביום, אך הכלה לא רואה את החתן עד הלילה ואף אם תסתור אין חשש, כן השיגו התה"ש, הבאר היטב והדגול מרובה. ובתה"ש כתב ליישב דביום ז' גזרינן דאולי תבוא אצל החתן ביום, משא"כ ביום ח' דהוא רק גזירה משום סרך בתה, לא גזרינן כולי האי גזרה לגזרה עכ"ל. ובאורח משור תמה על הש"ך במה שכתה לאו משום סרך בתה לחוד וכו', דאיך שייך לומר סרך בתה ביום השביעי, דהא לא נזכר בפוסקים אלא ביום השמיני, וא"ת דשייך לומר סרך בתה, כמו שמותר לה לטבול ביום ז' גם לבתה מותר לטבול, דלדידן כל הנשים שוות שסופרות ז"נ עיי"ש.

מישור (מובא לקמן בדברי הש"ך). ובפרד"ר (שמלה סק"ה) הקשה דגם טעם ר"ש שייך, דהא מעשה זה היינו ממש עובדא דאבולאי ולפי תוס' והרמב"ם משמע דהיה אחר חומרא דר' זירא, אם כן למה לא התיר לטבול ביום השביעי סמוך לשקיעה ותבאנה עד השקיעה וכאשר יהיה השער לסגור בלילה תחזור הביתה, אלא משמע שגם בכה"ג איכא משום ר"ש ולא הותר אפי' משום אונס עכ"ל עיי"ש. ודברי הס"ט רמים ונשגבים מבינתי דאיך לקח דברי הב"י שהתיר ביום ח' משום איסור סרך בתה שהוא איסור קל להתיר ביום שביעי שהוא איסור חמור, וכבר ראינו כמה החמירו הראשונים בחומר גזרה זו, שאף גזרו גזרה לגזרה משום איסור חמור של כרת כמו שכתבו הרשב"א והר"ן הנ"ל. ועוד דהרי ר"ת למד שר"ש אסר לטבול ביום השביעי ולא את התשמיש ואף אם אין חשש לר"ש איך התיר לטבול. ואפשר לומר שלא התיר רק באם המקווה כל כך רחוק שאין אפשרות לה לחזור רק אחר חשיכה, אבל אם הוא קרוב לא התיר בכלל. ועוד קשה איך התירו נגד כל הני רבוותא ופסקו כש"ד, וכמו שהוא עצמו כתב דאף כי רוב הגאונים ס"ל דגם ר"ת לא התיר אלא סמוך לשקיעה ביום השמיני, א"כ הוי יחיד בפני רבים וצ"ע. ומה שסמך על הש"ד ואף חיבר ר"ת עימו כבר דחה ראיותהם בפרד"ר (פתיחה לקצ"ז) עיי"ש.

ובלהם ושמלה (שם) כתב ליישב, שמלשון העה"ג נראה אילו הייתה באה השאלה לפנינו מעיקרא לא היה מורא להתירה, רק מאחר שכבר הורה החכם טרח

מוכח מלשון הרמב"ם (פ"ד א"ב ה"ח), היתה חולה וכו' הרי זו טובלת ביום השמיני.

### עברה וטבלה

**יז] כתב** הב"י (ד"ה וכתב) וז"ל כתב הראב"ד בשם בשם רב אחא משבחה (שאלות אחרי סי' צו ד"ה שאלות), שאם עברה וטבלה לא עלתה לה טבילה, ואין מחזור שעיקר גזרה זו דבר רחוק ויש כמה ספיקות וכו' ולא נחמיר כולי האי. והר"א מן המתירים לטבול ביום השביעי ואפי' לכתחילה, וכתב מדברי ר"א אין ראייה שהוא דאו' קאמר וכו'. וכן בהמשך (ד"ה עברה) כתב וז"ל, שיש לתמוה על הר"ן שכתב בשם הראב"ד שאם טבלה ביום לא עלתה לה טבילה מיהו ביום השמיני כיוון דלא מיתסר אלא משום סרך בתה עלתה לה טבילה בדיעבד שהרי כתבתי בסמוך שכתב הרשב"א שהר"א מן המתירים לטבול בשביעי אפי' לכתחילה, וצ"ל דתרי תנאי נינהו דהר"א לחוד והראב"ד לחוד עכת"ד.

**ולכאורה** הדברים תמוהים מאוד, דהנה מה שכתב בשם הראב"ד שהתיר לטבול ביום השביעי לכתחילה, איני יודע מקור זה, שהמעין בבעל הנפש (שער טבילה), שם כתב שבדיעבד אם טבלה ביום השמיני עלתה לה טבילה, וסיים בדבריו שר"א כתב שאי טבלה ביום השביעי לא עלתה לה טבילה. ומשמע שמסכים לדבריו. ותו מה שכתב בשם הראב"ד, שמדברי ר"א אין ראייה שהוא דאו', דברי הרז"ה (שם) הן וכן כתוב ברשב"א. וא"כ מה שתמה על הר"ן אין מקום לתמיהתו, שהר"ן אמת כתב שהראב"ד אסר ביום השביעי אפילו בדיעבד וכו' משבשא, וכן נראה שהבין הש"ך (סקי"א). ועוד כל העתקה זו הועתקה מן הרשב"א (תוה"א לא.) ושם כתב שהרז"ה

והנה מה שכתב דלאו משום סרך בתה לחוד מיתסרי הוא מלשון המהרי"ל עצמו, אלא שעוד כתב שם שכלות טובלות ביום ובאות לחתן באותו הלילה. וז"ל "אף לדין שאין נשות אינו ספק זכות דהא שומרות ז' נקיים, מ"מ כשטובלות ביום ז' לנקיותם לא יטבלו עד שיהא ודאי לילה, ומחמירין עליהו לטבול בלילה כאילו היתה זבה דאורייתא שלא שמרה ז' נקיים, משום סרך בתה. אומנם כשטובלות בשעת הנישואין, יכולין לטבול מבע"י מאחר דאינן באות אצל החתן באותה הלילה קודם ברכת נישואין" עכ"ל. ומשמע מדבריו אפילו ביום השביעי. ודברי הש"ך צ"ע.

### פסק השו"ע

**טז] ובשו"ע** פסק שאסור לטבול ביום השביעי אפילו היכא דאיכא אונס וביום השמיני והתשיעי אם איכא אונס מותר לטבול ביום, ובלאו הכי אסור משום סרך בתה. ומהא דכתב שלא לטבול ביום השמיני אפילו בסמוך לשקיעה, נראה שהכריע כדעת הרשב"ם שלא לטבול אף אם תחזור משתחשך, דחיישינן לסרך בתה.

### גדר אונס

**טז] ובגדר** אונס כתב בשו"ע (בסעיף ד), היכא דאיכא אונס כגון שיראה לטבול בלילה מחמת צינה או פחד גנבים וכיוצא בו או שסוגרין שערי העיר יכולה לטבול בשמיני מבעוד יום ובשביעי לא ע"כ.

**ובפתחי** תשובה (סקי"א) כתב בשם חמודי דניאל, דלא מהני אונס אלא אם האונס לכל הנשים בעיר עיי"ש. ולכאורה הדבר תמוה דהרי כתב אי דאיכא אונס כגון צינה וכו' והרי כל אישה והצינה שרגישה לה. ובלחוד"ש (סק"ה) כתב דאין נראה, וכן



וכמו שכתבו הרשב"א והרי"ו, ולא ברשיעי עסקינן, אלא מיירי שביום השמיני תשיעי ויותר איכא אונס דאפי' ביום אינן יכולות לטבול וכו' ובשביעי יכולות לטבול ביום אבל לא בלילה מפני שסוגרים שערי העיר ובזו קאמר בשם הראב"ה דעלתה לה טבילה אך לא תשמש עד הלילה ובאגור בשם מהר"ש צריכה להסתיר טבילתה מבעלה וכו' שלא יבואו לידי ספק דא' ובה נתיישב מה שהקשה הב"י וכן מפורש בהגה"מ שטבילה ביום השביעי נחלקו הראב"ה והמר"ם עכ"ד.

**ודבריו** דחוקים מאוד דהנה העמיד אוקימתא דמיירי שיכולה לטבול רק ביום השביעי אבל שמיני תשיעי ויותר אינה יכולה, א"כ קשה דהא למהר"ם בשם הר"י שהצריך לטבול פעם שנייה והרי אי אפשר לטבול פעם שנייה ומתי תטבול, ודוחק לומר שהתכוון שתטבול פעם שנייה בעוד שבוע שתוכל.

**מ"מ** למעשה החמיר כדעת מהר"ם דלא עלתה לה טבילה וצריכה לחזור ולטבול, וכן פסק במהרי"ל (שם) וכן החמיר הש"ך (שם). אומנם בשו"ע הקל כהרשב"א והרמב"ן, שאפילו ביום השביעי אם עברה וטבלה עלתה לה טבילה וכ"ש ביום השמיני, וכן פסק ברמ"א אלא שכתב שתסתיר טבילתה עד הלילה אפי' ביום השמיני.

### לסיכום.

1. לכ"ע אסור לטבול ביום השביעי משום ר"ש שמא תראה ותסתור.
2. ביום השמיני אי איכא אונס מותר לטבול ביום, ואפילו שהוא אונס פרטי, ואי ליכא אונס אסור משום סרך בתה.
3. כלה מותרת לטבול ביום, ונראה שאפילו

היה מתיר לכתחילה [וכבר כתבנו לעיל שכן דעת הרז"ה (שיטת הרז"ה)]. ועוד אף אם נרצה לטעון ולומר טעות דפוס, ובמקום ראב"ד נאמר הרז"ה, וכמו שכתב בסוף דבריו שדעת כל הפוסקים שאסורה לטבול ביום השביעי לכתחילה ולא ראיתי חולק בדבר אלא הרז"ה, וכבר דחהו הרשב"א עיי"ש, יהיה קשה לומר כן שהרי בתרוצו על הר"ן כתב תרי תנאי הם וצ"ע.

**ובאגור** (סי' אלף שפד) הביאו בב"י כתב פסק מהר"ר שלמה אותן נשים שטובלות ביום צריכות להסתיר טבילתן מבעליהן שלא ישמשו עמה ביום ויבואו לידי ספק דא' עכ"ל. וכן פסק ברמ"א.

**והב"י** תמה דמאי קאמר, דהא אם טובלות ביום מפני האונס, ביום השמיני טובלות וא"א להן לבוא לידי ספק דא'. ונדחק לפרש דע"כ צריך לומר בטובלת ביום השביעי קאמר, והיה לו לכתוב אי עברה וטבלה בשביעי אע"פ שעלתה לה טבילה צריכה להסתיר מבעלה וכו' משום שטובלת בשביעי היה אפשר לבוא לידי ספק, א"נ אפשר דבטובלת בשמיני קאמר שצריכה להסתיר טבילתה וכו' משום שבשביעי היה אפשר לבוא לספק דא', ואם זה כוונתו חומרא יתירה היא עכ"ל.

**הב"ח** הביא דברי האגור הנ"ל ואח"כ הביא דברי הגהות ש"ד (סי' יא' ד"ה או) וז"ל, ומיהו אם טבלה בדיעבד טהורה, אך לא תשמש עד הלילה כך מצאתי לראב"ה (סי' קצ'), ולמהר"ם לא נראה להתיר אפילו בדיעבד, וכך העיד בשם הר"י שהצריך לאישה לחזור לטבול פעם שנייה, וכ"כ בהגה"מ פרק י"א דביאה עכ"ל. וכתב שע"כ מיירי ביום השביעי, דביום השמיני ליכא מאן דפליג שעלתה לה טבילה, שבמקום אונס אפי' לכתחילה מותר כ"ש בדיעבד

- ביום השביעי שהרי לא באות אצל החתן עד הלילה. ואף שהש"ך אסר, ובדגול מרבבה תמה עליו, ולמעשה חשש להתיר מול הש"ך, מ"מ רוב הפוסקים התיירו לכלה לטבול ביום ולא חילקו בין השביעי לשמיני כדעת הרמ"א'.
4. ואם קרה מקרה של אונס מותרת לטבול ביום השמיני, ואף אם האונס הוא שלה לבד.
5. ובדיעבד אם טבלה ביום השמיני לכ"ע עלתה לה טבילה אומנם לרמ"א צריכה להסתיר טבילתה מבעלה.
6. אם עברה וטבלה ביום השביעי דעת השו"ע שעלתה טבילה וכן נראה ברמ"א אלא תסתיר טבילתה. לדעת הב"ח לא עלתה לה טבילה וצריכה לחזור ולטבול שנית. ודעת הש"ך לכתחילה תטבול שנית ואם א"א לה לטבול שנית עלתה לה טבילה.




---

י. עיין בס"ט שכן כתב להתיר ובשו"ת בפמ"א (ח"ב ס"ד) ובעה"ג, וכן משמע בבאר היטב, ועיין יד אפרים אומנם כתב שם שאם טבלה ביום השביעי תחמיר לחזור ולטבול בלילה.

הרב מרדכי גרינימן

## ליקוט דינים בדברים הצריכים חיזוק

יגרור ציצייותיו, וי"מ משום ביזוי מצוה (ויש להעיר שיש הרבה שחוטי הציצית שלהם שחורים כמעט מיושן וכדו' וזה כע"ז).

**סימן כ"ה** ז. ליוהר בדיני אין מעבירין על המצוות, ולא רק בטלית ותפילין שייך זה, אלא בעוד הרבה דברים (כגון בשבת שהלחם לא יהא לפני המיץ ענבים וכיו"ב).

**סימן כ"ז** ח. המכשול המצוי ביותר במקום הנחת תפילין, זה בתש"י שמונחים במקצתן בתוך ב' (או ג') אצבעות למרפק, ובש"ר שהקשר קצת גדול והתפילין בתחילתן שלא על מקום צמיחת שער (וכבר כתבו רבותינו שאף אם התפילין מעט מחוץ למקומן, חשיבי כמונחין בכיסן).

**סימן ל"ב** ט. צריך להיות מאוד יר"ש וחרד לדבר השם המתעסק בכתיבת תפילין ותיקונן (ויש לשים לב, שאף סופר ועושה בתים שהוא יר"ש, צריך שיהא מאוד יר"ש, כלשון השו"ע).

**סימן מ"ד** י. כ"ז שהתפילין בראשו ובזרועו אסור לישון בהם אפי' שנת ארעי (שזה אף זמן קצר מאוד). [וכן יש ליוהר שהרצויות לא יגעו כלל בריצפה, שהרי הן תשמיש קדושה! וכמו שאסור לשים מעיל הס"ת על הרצפה).

**סימן מ"ו** י"א. חייב אדם לברך בכל יום מאה ברכות - ובשבת ויו"ט להרבה חסרים (עכ"פ לפעמים, אא"כ נזהרים בזה).

**סימן נ"א** י"ב. אין אומרים הזמירות במרוצה כי אם בנחת (היינו פסוד"ז), וכ"כ בס' קל"ד לענין "והוא רחום" לאומרו

ליקוט משו"ע ומ"ב [ח"א] בדברים הנוהגים תדיר, שאינם מידת חסידות, שלצערנו רבים נכשלים בהם וצריכים חיזוק. ובאו עם מעט הוספות (בסוגרים), ולא בדיוק הלשון, ובעז"ה יועיל מאוד לכאו"א לקרוא הכל.

**סימן ב'** א. אל יאמר הנני בחדרי חדרים מי רואני כי הקב"ה מלא כל הארץ כבודו.

**סימן ג'** ב. "לא יאחזו באמה וישתין אם לא מעטרה ולמטה" ועי"ש עוד (וגם באופן שהותר לנשוי, לכאורה היה מקום ממדת חסידות להזהר בזה, מחמת שאח"כ יכול לשכוח כשאסור).

ג. צריך ליוהר בתפילה או באכילה, וכשעוסק בתורה, שלא ליגע... במקומות המכוסים... ושלא לחכך בראשו וכדו' (והרבה שנכשלין בזה, כשמשפשים בבגד אח"כ וכדו' לא עושים זאת כראוי).

**סימן ה'** ד. יכוון בברכות פירוש המילות, ולא יעשה כאדם העושה דבר במנהג... וע"ז חרה אף ה' בעמו... (ויש שבטוחים שהם בירכו במה שהזיוז קצת השפתים, וכמעט שהיה מקום להסתפק אם בכלל יוצאים יד"ח בברכה כזאת).

**סימן ח'** ה. מחזיר ב' ציצייות לפניו וב' לאחוריו, וע"ש מה שצריך לכוון בהתעטפות, וכן מש"כ לחשוב קודם התפילין שזונו הקב"ה להתעטף בו כדי שנזכור כל מצותיו לעשותם (ויש להזהיר כמו כן שלא לברך בחינם גם על הט"ק אף כשהיא ודאי כשרה).

**סימן כ"א** ו. יש ליוהר כשלוש טלית שלא

יש לו להקדים לקרותה במהרה כל מה שיוכל (ויש לציין, דמי שמסתמך על ד' הגר"א בספק דא' של זמן ק"ש לכתחילה, אף שיש לו ע"מ לסמוך, הרי הוא נכנס לסיכון שתמיד יכול להיות אונס ובודאי שעדיף לשמור מרחק).

**סימן ס"א** י"ז. ק"ש - בכל יום יהיו בעיניך כחדשים (וכל המצוות חייבות כוונה), ועל אחת כו"כ שיראה להבין בכל פעם מה שאומר ולא לקרותה במרוצה כפי ההרגל... ובמיתון מילה במילה... וכן אם לא כיוון בברוך שם כמל"ו צריך לחזור... [וכן בפסוק פותח את ידיך, ובברכה א' של שמו"ע הכוונה מעכבת].

**סימן ס"ח** י"ח.... כ"ז שהציבור אומר פיוטים (כגון שיר הכבוד) כ"ש שאסור לדבר שום שיחה בטלה... וע"כ אין לאדם לפרוש עצמו מהציבור במקום שנהגו לאומרם.

**סימן ס"ט** י"ט. מצוי שאדם שאיחר אומר ברכו, בפרט בליל שבת, ויש אופנים שאנשים מדברים ולא בהכרח שיש עשרה כדין מנין שעונים לו, לכן ראוי מאוד לתאם מראש עם י" שיענו. וכאן גם המקום להתריע (וכמבואר ס' נ"ז) שיש עולים לתורה שאומרים קצת בשקט, ומחטיאים הרבים והגבאים, וע"כ ג"כ צריכים להזהר בזה.

**סימן ע"ה-ע"ו** כ. שער של אשה שדרכה לכסותו אסור לברך וכדו' כנגדו, ואסור שם לקרות נגדה אם נתגלה קצת מהן. וכן לענין צוואה בס' ע"ו יש לזהר תמיד (ומצוי שמברכים אשר יצר במקום מפקפק, ומצוי הרבה (ברחוב) שיש ריח מפח האשפה ועוד (שחודר לבתים) והרבה לא זהירים).

במתון ולא במרוצה וכן בכיוצ"ב (וזה דין מפורש שחשוב להקפיד יותר מדברים שהם מחלוקת וכדו').

**סימן נ"ב** י"ג. דין "מי ששהה לבוא לביהכ"נ עד ישתבח", ובפרט מי שזה קורה לו לעתים קרובות צריך לדעת ס' זה על בוריו (ויעוין עוד ס' ק"ט דין שרבים, אף מבני התורה, נכשלים בו).

**סימן נ"ה** י"ד. לענין אשרי שקודם מנחה וכדו'... הסכימו האחרונים שאם נזדמן מנין רק לקדיש, הנכון שיאמרו אח"כ ג' פסוקים כשיש עשרה (ומצוי בקדיש שקודם שחרית ובסליחות שלא נזהרין בזה) [נ. ב - דין מקצתן רואין אלו את אלו אינו מוסכם לצירוף מנין].

**סימן נ"ו** ט"ו. יש לכוון בעניית הקדיש... ואפילו להרהר בד"ת אסור בקדיש שצריך לכוון הרבה בזה\*.

**וכן יש להזכיר כאן, מש"כ בס' קכ"ד** בענין חזרת הש"ץ (בשו"ע) "לכן יעשה כל אדם עצמו כאילו אין ט' זולתו ויכון לברכת החזן" (ולפעמים אפי' במנין של מאה איש יתכן שאין ט' שמכוונים כראוי לברכותיו, וק"ו במנין של כעשרים איש (ובפרט בשחרית) ובכל אופן דברי השו"ע נאמרו בלי שום חילוקים והתחכמות). ובמ"ב - ע"כ יש לזהר מלומר תחנונים או ללמוד בעת חזרת הש"ץ ואפי' אם מכוונים לסוף הברכה לענות אמנ כראוי (ובכוונה), ונמצאו מחטיאים את הרבים. ואף אם יטען הטוען שיש לו ע"מ לסמוך לענין חזרת הש"ץ וכיו"ב (אף שבד"כ זה טעות) לענין קדיש לא מצאתי כלל וכלל שום היתר, בשום פוסק.

**סימן נ"ח** ט"ז. אם לא קרא אותה (ק"ש)...

## מנורה ליקוט בדברים הצריכים חיזוק בדרום קלג

לחתך הדברים בשפתיו וישמיע לאזניו  
[בלחש]... ובליבו לבד לא יצא.

**סימן ק"ב** כ"ח. אסור לישב תוך ד"א של המתפלל... ולעבור תוך ד"א לפניו ג"כ (ופלא שיש אברכים שתורתם אומנותם, שיכולים לעבור בשאט נפש על ה' מפורשת בשו"ע, ואין היתר במה שיש הרבה שלא נזהרין).

**סימן ק"י** כ"ט. תפילות שקודם ולאחר הלימוד הם חובה.

**סימן ק"ג** וקכ"ג) ל. דין הכריעות ב"ח ברכות - לצערנו בדין זה רוב העולם צריכים חיזוק, בפרט בכריעה אחרונה שלפני עושה שלום, ובכל הפרטים. וכן יש להזהר, שמי שחוזר מהעושה שלום מיד כתוב שהוא ככלב השב על קיאו... ע"ש.

**סימן קכ"ד** ל"א. העונה אמן שלא כראוי עבר עבירה חמורה. ולדוגמא כ' המ"ב שדלא כאיזה אנשים שעונים תחילת האמן כשהש"ץ בחצי תיבה אחרונה וזה מצוי מאוד, ומי שלא נזהר בזה היטב קרוב מאוד שנכשל, וא"א לצמצם, ועצוב מאוד שלפעמים כמעט אין א' שענה כראוי.

**סימן קכ"ז** ל"ב. מודים צריך החזן לומר בקול מתחילתו, שיוכלו לשמוע עכ"פ י', ולא כמו איזה חזנים (והדבר מצוי שצריך חיזוק, וכן במנחה בשבת שהציבור אומר בקול, ולפעמים לא חכם לצעוק).<sup>2</sup>

**סימן פ"ח** כ"א. אין לאשה נדה וכן לבחורות תמיד, לראות כתב הס"ת (וגם משום כך יש להקפיד שהוילונות מהעז"נ יהיו אטומים וסגורים כראוי). וכן אין להן להכנס לבית הקברות.

### הל' תפילה

**סימן צ'** כ"ב. לא יתפלל במקום פרוץ כמו בשדה ומי שעובר ע"ז הוא חצוף (לגבי הרחבה שלפני ביהכ"נ, אף כשיש מחיצות, יש חיסרון גם משום שלא מתפללין תוך ביהכ"נ).

**כ"ג.** עיקר תפילה בציבור הוא שיתפללו י' ביחד י"ח ולא כטעות ההמון... ולכן חוב על האדם למהר לבוא לביהכ"נ שיגיע להתפלל י"ח עם הציבור (והמאחרים וכדו') שלא איכפת להם להתחיל לחש עם חזרת הש"ץ, מלבד שאי"ז לכתחילה, בכ"א לפעמים יש בזה גם חב לאחרני שמפריעים לאחרים ברו"ג).

**כ"ד.** יקבע מקום לתפילתו שלא ישנהו אלא לצורך.. ותוך ד"א חשיב מקום

**סימן צ"ד** כ"ה. העומד להתפלל יחשוב כאילו עומד במקום קדשי הקדשים שבמקדש בירושלים.

**סימן צ"ח** כ"ו. יזהר מאד שלא תראה התפילה עליו כמשאוי ואפי' אומרה בל' תחנונים, אם מחשב רק לצאת יד"ח, להרבה פוס' זה מעכב.

**סימן צ"ט** כ"ז. (כלל בכל הברכות) צריך



ב. ואוסיף כאן עוד פרט, בענין החיוב לדון לכף זכות, שכתוב בספר חוט שני, שאדם שלא דן לזכות, אף שבסוף נתברר שההוא חטא. אפ"ה עבר איסור שלא דן לזכות.

## הרב קלונימוס גדליה גרינפלד

נציג משמורת סת"ם בדרום, ומוחבר קונטרס מאיר עיניים

ראשית, אשא ברכת הדיוט מעומק לב לידידי מזכה הרבים העורך היקר הרה"ג רבי און אברהם הכהן סקלי שליט"א הטורח בכל מאודו ונפשו זה שלוש שנים (!) ברציפות מדי חודש בחדשו ע"מ לתת במה נכבדה לבני התורה היקרים להו"ל את חידושי תורתם, דבר שגורם לריבוי לימוד התורה"ק ופלפול בענייני הלכה ומנהג להגדיל תורה ולהאדירה. יה"ר שיזכהו ד' ית' הלאה להמשיך להאיר את ה"מנורה בדרום" לאוי"ט מתוך בריאות ונחת וכט"ס.

יה"ר שהמאמר והחיזוק שיבוא בעקבותיו יהיו לע"נ

אדם צדיק וגדול בתורה ומזכה הרבים

**הרב אורי ב"ר אשר מנחם מנדל הלוי זוהר זצ"ל**

שנלב"ע בשיבה טובה במיתת נשיקה באמצע הלימוד עם החברותא ביום ג' סיון ה'תשפ"ב.

הרב אורי זצ"ל היה מתמיד עצום מיום עמדו על דעתו לפני מ"ו שנים, דבק ברבותיו ונחבא אל הכלים. אהב את ד', אהב את התורה ואהב את עם ישראל. שנים רבות הסתובב לחוק את אחב"י בדברים היוצאים מן הלב הנכנסים ללב כל שומעי לקחו מבקשי האמת. זכה וזיכה את הרבים. איזהו בן העולם הבא? ענוותן ושפל ברך שייף עייל שייף ונפיק וגרים באורייא תדירא ולא מחזיק טיבותא לנפשיה. זה מה שראינו בו.

ת. נ. צ. ב. ה. א.

א. סיפר לי חבר שלמד בבחרותו בשכנות עם ר' אורי (אני מביא את סיפורו משום התועלת שבו): בהיותי בחור בשיעור ב' בשיבת תורה אור של מרן הגר"פ שיינברג זצ"ל לפני 40 שנה ראיתי את הרב אורי זוהר שהגיע להתפלל בשיבה. ניגשתי אליו אחרי התפילה, אמרתי לו שאני לומד כאן בשיבה וביקשתי לדבר אתו על בעיה שהיתה לי, הוא מיד הסכים והזמינני לביתו - דירה קטנה וצנועה סמוך לשיבה - וסיפרתי לו שאני "תיכונסט מתחזק" בשיעור ב' ועדיין מתקשה להיפרד מהצפיה ב"מכשיר הטמא". (מי חלם אז שיהיה משהו יותר גרוע...). הוא ישב איתי שעה וחצי (!) וסיפר על עצמו ואיך שגם לו היה קשה וכו', ובסוף אמר לי דבר נפלא שעזר לי מאד ואני רושם זאת לתועלת הדור ויהיה לו לעילוי נשמה: הוא שאל אותי: יש לך תאוות האכילה? עניתי שכן. (למי אין...) ואז הוא אמר לי: תדע לך, כתוב בספרים שכל התאוות באות משורש אחד. גם ה"מכשיר" זה סוג של תאוה. אם תתגבר על תאוות האכילה, זה יעזור לך להתגבר על שאר התאוות. הודיתי לו מאד שהקדיש לי מזמנו היקר (זה באמת היה הקרבה שבבילו כי הוא למד כל היום!) ויצאתי מביתו כמו זקן בלי תאוה. ומאז לא הסתכלתי יותר במכשיר! אכן דברים היוצאים מן הלב...

## מאמר א': רכישת תפילין ומזוזות - ידיעות נחוצות

מכיון שרבים עוסקים בימים אלו בהלכות סת"ם (במסגרת כוללי "אליבא דהלכתא" ושיעורי "דרשו"), נתבקשתי לכתוב כמה דברים נחוצים בעיניי אלו.<sup>1</sup>

**ישנן שלושה דרכים לרכוש תפילין ומזוזות:**  
**א. מהסופר סת"ם בעצמו.** <sup>2</sup> ממומחה מוסמך. <sup>3</sup> מחנות לתשמישי קדושה. אין ספק ששני הברירות הראשונות עדיפות לכתחילה. או לברר אצל רב או ת"ח מיהו סופר סת"ם ירא-שמים, מוסמך ובר-סמכא ולקנות ישר ממנו. או במקרה שקשה להגיע לסופר עצמו, לפנות למומחה שיזמין עבורך את המזוזות מסופר טוב שהוא סומך עליו. יתכן שנצטרך לשלם יותר אך בדברים כאלו לא כדאי להתקמצן (סליחה, לחסוך), כי בנפשנו הדבר! מזוזה כשרה - מלבד היותה מצוה חשובה (ככל המצוות) - גם שומרת עלינו וגם לתפילין ישנה כמובן השפעה עצומה על מניחיהן. ולכן זוהי הברירה הרצויה, כדי להראות לה' יתברך שלא חיפשנו את הזול,

אלא את "הכי כשר" (ומהודר) שאפשר.<sup>1</sup> וזוהי ההשתדלות הנכונה. האפשרות השלישית, (המתאימה לכאלו שלא משקיעים יותר מדי זמן וכסף במצוות) היא להיכנס לחנות לתשמישי קדושה - ולקנות, ולקוות שנתנו לנו משהו כשר וטוב. נכון להיום ("פוסט קורונה" תשפ"ב), לא פשוט למצוא תפילין ומזוזות באמת מהודרות (אם בכלל כשרות) ברוב החנויות, המשלמות מעט לסופרים, אשר מעדיפים למכור באופן פרטי (ואלו שמוכרים לחנויות הם בד"כ כאלו שלא היינו קונים מהם - בעיקר מסיבות "טכנולוגיות"...) - לכן זוהי האופציה הפחות רצויה (אינני מכיר את כל החנויות בעיר ובארץ והדברים נכתבו באופן כללי). כמובן, מלבד החנויות עם פיקוח והכשר מעולה,

**ב. הדברים נכתבו מעט בחיפזון וללא עיון הראוי ועם הקוראים הנכבדים הסליחה אם אין הדברים מסודרים דיים. כמו"כ אני מתנצל מראש שלא ציינתי מקורות לכל הדברים שכתבתי, אבל ידע הקורא נאמנה שחוק ממה שהמצאתי, הכל כתוב בספרים. (העיר לי ת"ח חשוב מרבתי על סגנון כתיבתי, והסברתי לו שיש לי ענין שהדברים יגיעו לכמה שיותר אנשים וגם לשמחם תוך כדי קריאתם. לכן אני כותב כך, שימשיכו לקרוא ועם חיוך על הפנים. אבל ברור שהתוכן עצמו הוא רציני מאין כמוהו).**

**ג. ישנה שאלה מאד נפוצה שכולנו שואלים בלי סוף כשאנו באים לקנות משהו: "כמה זה עולה?" וזו שאלה לגיטימית וגם לא טפשית. רק צריכים לדעת מתי לשאול אותה. מי שגדל במחיצתו של מו"ר הרב פינקוס זצ"ל למד שמה שצריכים - קונים. לא עושים יותר מדי חשבונות, יש כסף אין כסף. למה שבאמת צריכים ה' שולח! וזה לא אני המצאתי, זה חז"ל מפורש: "מזונותיו של אדם קצובים לו". חז"ל לא אמרו שהתקציב (הכספי) השנתי מוקצב לנו, (ואז אולי היינו צריכים לכלכל את צעדינו יותר בחשבון ולא לבזבז, כדי שלא יגמר לנו הכסף מהר מדי, כי יש סכום מסוים שמוקצב לנו וזהו). אלא השתמשו במילה "מזונותיו" של אדם, הצרכים שלו, הדברים הנחוצים לו - כמו מזון - זה מה שמוקצב לנו. ואם אנחנו צריכים כעת מזוזה או תפילין, זהו הצורך שלנו כעת ממש כמו אוכל, אז כמו שאין ענין לטרוח מדי ע"מ לחפש מזון זול (ועם הכשר יותר זול), כי יש לקב"ה מספיק כסף לשלם על ההכשר הכי טוב, כי הרי אנחנו בסה"כ רוצים להדר בכשרות ובמצוות ואין צורך גדול מזה. לכן לעשות חשבון האם להשקיע עוד 50-100 ₪ על מזוזה יותר מהודרת (או עוד 500-1000 ₪ על תפילין יותר טובות), זה ממש לא נכון לעשות.**

דבר שקיים רק בערים החרדיות (שגם בהם קשה להשיג משהו ברמה באמת גבוהה).

**בכל** אופן, גם אם רכשנו מסופר או סוחר סת"ם ידוע ומוסמך, עלינו לוודא שהמזוזות עברו בדיקה ("הגהה") אצל בודק ("מגיה") מוסמך ומומחה. כי אין אדם רואה את מומי עצמו וגם אם הסופר טוען שהוא עבר עליהן בעצמו וראה וראה שהן כשרות וטובות, זה לא מספיק. וכן ראוי - אם אפשר - להעביר את המזוזות בדיקת מחשב. אמנם מעיקר הדין מספיק שהמזוזות יעברו "הגהת גברא" (בדיקת אדם) כי מדובר בטקסט קצר יחסית ובד"כ מגיה טוב יכול לגלות את הטעויות (אם ישנן), אבל פרשיות של תפילין - שהן ארוכות - יש להעבירן שתי הגהות גברא וגם בדיקת מחשב (סה"כ שלוש בדיקות) לא פחות! (וראה עוד בענין הסופר להלן).

**חשוב** לדעת כי גלגול המזוזה ועטיפתה צריכים להיעשות נכון כדי לא להזיק לכתב. גם חשוב לבחור בית מזוזה מתאים שבה המזוזה תיכנס בצורה מרווחת ולא צרה מדי, דבר העלול להזיק לכתב. אפשר מעץ, פלסטיק וכדו', העיקר שיהיה אטום. (לכן עדיף בית עם בורג או פקק מלמטה ולא עשוי משתי חלקים. אא"כ מדובר במזוזה פנימית שאינה חשופה לשמש וגשם). רצוי מאד לא לקנות בית מזוזה מברזל (שלא

להניף את המקצר על המאריך) וכן עדיף לבחור בית מזוזה לא שקוף. (שבה נראה שם ה', כדי לא לחשוף את המזוזה לחוסר צניעות וכדו'). עדיף לכתחילה לקבוע את המזוזות במסמרים או ברגים שבהם מתקיימת המצוה בשלמות וכפי שמברכים: "לקבוע" מזוזה. אמנם אם יש דבק חזק (לא הדו-צדדי הזול) שלא נופל בקלות, גם זה טוב (אבל עדיפות שניה), אבל לא ע"י מגנט (שאינו תפוס בצורה חזקה וקבועה).

**ובעת** נעבור לתפילין. מכיון שתפילין מורכבות משלושה חלקים: פרשיות, בתים, רצועות, חשוב לבדוק את מקור שלושתם שיהיו בהכשר מופר ומיהודר ככל הניתן. גם חשוב לבדוק מיהו מכניס הפרשיות וסוגר התפילין ולוודא שהוא הוסמך לזה מגוף הלכתי מופר, ומשתמש בגידים כשרים (כן, גם פרט שולי זה צריך בדיקה, כי יש סוחרים שמפיצים חוטי גיד זולים המיוצרים בחו"ל ע"י גוים!) חשוב גם לדעת שההכשר על הבתים הוא רק על כשרותן ולא על רמת הידורן. את זה קובעים היצרנים ("פלומבה זהב" או "כסף" ושאר סיווגים). הרוכש תפילין מחנות (לא חשוב איזה) לעולם לא יקבל רמת כשרות/הידור של הסופר/הכתב/העבודה שיקבל מי שרוכש ממומחה מוסמך שבוור את הרמות הגבוהות ביותר של הפרשיות או הבתים או הרצועות

ד. לאחר כתיב את המאמר, קבלתי טלפון ממישהו שרוצה לבדוק מזוזות באופן מיידי והסופר המקומי עמוס מדי ולא יכול כעת לקבל אותם. לא זכור לי שיש לאותו אחד תעודת מגיה ולכן אני חוזר על מה שכתבתי בעבר. זה לא בוושה לשאול את מי שבדוק אם יש לו תעודת מגיה. גם אם יש לו הסמכה לכתוב, זה לא כולל הגהה. אם הציבור ידרוש מהסופרים תעודת סופר/מגיה, זה יגרום להם בס"ד להתייעל ולהיבחק. לדעתי, לעסוק בתחום זה בלי הסמכה (בתוקף) זה לא פחות מרופא מנתח שלא עבר את מסלול הלימודים המלא של רופא ולא קיבל תעודה. מי יסכים להפקיד את חייו וחיי בני ביתו בידי "רופא" כזה? סופר שבדוק תפילין ומזוזות בלי שהוסמך למגיה הוא "מתחזה" בדיוק כמו ה"רופא" הנ"ל (ועוד גובה כסף במרמה!). ה. הכנסת פרשיות הינה מלאכה הדורשת מיומנות ועדינות וניתן להרוס את הפרשיות ע"י הכנסה לא מקצועית. ובקו"י כתב שכל המתעסקים בתפילין חייבים הסמכה, והדברים פשוטים.



זקן" בלי שהמכונה נוגעת בבשר לא נקרא שהוא מתגלח). ה. לא מגדל בלורית ("טשופ"). ה. אינו מחזיק - חלילה - סמארטפון מכל סוג שהוא (יש מתחכמים שיש להם מכשיר כזה עם "סים כפול" ומשתמשים במספר הכשר "לצרכי פרנסה"...). ו. בזמן הכתיבה, אינו מאזין למוסיקה (גם בלי מילים), "קווי נייעס" (כולל קו התוכן הממפר "קול הסופר" שסופרים רבים שומעים אותו בזמן הכתיבה!) וכדו', ואידך זיל גמור". ז. כמובן שיש מעלה בסופר שאינו כותב בקולמוס ברזל/נירוסטה" (דהיינו הך) ט. (ומסתמא שיש עוד מעלות שלא עולים כרגע בזכרונני.)

אם מדובר בכתב אשכנזי ("ביי") אין זה

הן מבחינת הכשרות והן מבחינת האיכות וההידור. ובד"כ אין למי שלא "מונח" בתחום אפשרות להגיע לרמות הגבוהות הללו בכוחות עצמו, אפי' אם יעשה את כל הברורים שהוא חושב שצריך לעשות.

נתחיל בפרשיות. יש לתור אחר סופר בעל תעודה בתוקף (זהו פרט חשוב ביותר, סופרים לא מחדשים תעודה ושוכחים הלכות!) מגוף הלכתי מוקף ומקובל. לא כל סופר/מגיה או מכון מוסמך לחלק תעודות. אחרי שמצאנו סופר מוסמך ויר"ש, רצוי לברר עליו מס' פרטים "טכניים" (ולא כולם מעכבים): א. "בן תורה", שהליכותיו בבית ובחוץ מתאימות לתואר כבוד זה. ב. שיהא נשוי (לאפוקי בחור). ג. לא מגולח ("סידור

- ו. או כפי שראיתי שסופר קיבל מכתב מהראש-כולל שלו שהוא בר-סמכא... כמו"כ תעודות ממכונים מסחריים (האלה מלוחות המודעות המעבירים קורסים), שוות כקליפת השום.
- ז. ילדיו מתחנכים במקומות תורה וקנ"י (ובעיקר קנאות) ביתו הולכים בצניעות (המקובלת). לנו זה נראה כסעיף מיותר אך לפני איזה זמן פנה אלי יהודי יקר (שהכרתיו מלימודיו בישיבה לפני שנים רבות) להציע לי בתים מאד מיוחדים עם מעלות שאחרים לא עושים, והיה לי חשק לעבוד אתו, עד שנתברר לי ששולח את בניו ל"ישיבה-תיכונית-חרדית" (אל תשאלו אותי מה זה) וסרבתי בנימוס מבלי לנמק לו שלא מתאים לי לעבוד עם "מודרנים" למרות שעבודתו ביושר, נאמנות ומקצועיות.
- ח. הסחת הדעת ע"י האזנה – לא חשוב למה - יש בה סיכון אמיתי שהסופר עלול בהחלט לכתוב שם ה' בלי לקדשו וזוהי הלכה מעכבת! ע"כ רצוי לברר אצל הסופר במסל"ת לאיזה סוג מוסיקה הוא מאזין (עם/בלי מילים).
- ט. וביחוד אשכנזי. רק בשנים האחרונות ממש החלו סופרים אשכנזיים לעבור לברזל מחמת נוחיותו, מחירו הזול ומיעוט הטרחה בתחזוקו, למרות שיוצרים שאינם כלי מהודר, כאשר אצל אחינו הספרדים פירצה זו החלה לפני יותר מ-35 שנה למרות התנגדותם של גדולי הפוסקים הספרדים, בראשם מרן הרב עובדיה, חכם ב"צ והגר"מ אליהו זכר צדיקים לברכה. לגבי דעת מרן הרב עובדיה על הכתיבה בברזל כבר כתבתי בעבר (שהתנגד לכתילה), וכן הודו לי שתי בניו יבדל"ח הגר"ד והגר"א שליט"א שאמרו לי (בדעת אביהם הגדול זצ"ל) שהכתיבה בברזל היא בדיעבד (לגבי דעת הגר"י יוסף שליט"א יש מכתבים סותרים). (ולאחרונה סיפר לי אברך מהקהילה שסיפר לו סופר ירושלמי ידוע ששאל את מרן מפורשות על אלו הכתבים בנירוסטה וענה לו מרן "לא יפה הם עושים"). לגבי מרן הגרב"צ אבא שאול, כבר סיפרתי את מה שאמר לי ידידי הסופר הרב אפרים כהן שליט"א מהקהילתנו בתשמ"ו ששאל אל הרב ב"צ על מזוזה שכתב בקולמוס ברזל והרב ענה שהיא כשרה אבל שלא יברכו עליה (וציין לו מי שמחמיר בזה). ולגבי דעת הגר"מ אליהו, שמעתי מומן מתלמידיו שהוא התנגד לזה אבל לאחרונה יצא ספר עם פסקיו בענייני סת"ם בשם "מאמר מרדכי" ושם נאמר מפורשות (פ"ד סעיפים ה' ז'): אין לכתוב או להכשיר סת"ם שנכתבו בקולמוס מברזל או שאר מיני מתכות... סת"ם שנכתבו בקולמוס ברזל – טעונים גניזה, ואין לעלות לסת"ם שנכתב בקולמוס ברזל. עכ"ל. ואף שנראה שהחמיר יתר על המידה, עכ"ז רואים עד כמה היה הדבר למורת רוחם של גדולי פוסקי הספרדים. וכן דעתו של יבדל"ח הגרב"צ מוצפי ועוד.
- י. כמובן, אין לפסול סופר יר"ש רק בגלל שיש לו בעוה"ר ילד/ה נושר/ת, אחרת אין לדבר סוף...

משנה אם הפרשיות נכתבו לפי שיטת הרמב"ם או הט"ז (בענין איך כותבים את פ' והיה אם שמוע. עי' סי' ל"ב סל"ו ואכמ"ל). שתי השיטות הן לכתחילה"א. ואם מדובר בכתב ספרדי, יש לדקדק שיהיה כתוב כשיטת הרמב"ם דוקא ולא כהט"ז"ב, כי לדעת גדולי הפוסקים הספרדים אין לספרדי לברך על תפילין הכתובות כשיטת הט"ז. ובקול יעקב"י כינה שיטת הט"ז "ספק תפילין פסולים".

**בקשר** לשיטת הט"ז (בפ' והיה אם שמוע בתפילין) יש לדעת כי ישנם כמה שיטות איך עושים את זה בפועל. ואכמ"ל במסגרת זו. רק שכדאי לבדוק אצל הסופר עפ"י איזו דעה הוא עושה. כי - כאמור - אם לא מניחים מספיק רווח בסוף פ' שמע ותחילה פ' והי' אם שמוע, אזי אין כאן "שיעור פרשה" לפי שום שיטה.<sup>ט</sup>

וזה מביא אותי לנושא אחר שקשור לפרשיות: "פרשיות דבוקות".

יא. והגר"מ שטרנבוך שליט"א שאל את מרן החזו"א לפי איזה שיטה לעשות וענה לו לעשות רמב"ם. אמנם אין מכאן ראיה שזוהי "שיטת החזו"א" אלא פשוט באותם הימים לא היו תיקוני סופרים מדייקים להעתיק מהם תפילין וסופר לא מומחה יכל בקלות לטעות ולעשות פרשיות ט"ז פסולות (וראה להלן ובהערה 15). יב. והדבר ידוע אצל הסופרים. אולם מפני שיש סופרים חדשים שאינם מנוסים בכתיבת פרשיות, אני מציין זאת כדי שלא יעתיקו בטעות מתיקון ט"ז.

יג. ספרו של בעל כף החיים רבי יעקב חיים סופר זצ"ל על הל' סת"ם. העיד נכדו הגר"ר יעקב חיים סופר שליט"א ר"י כף החיים שמרן שה"ת זצ"ל אמר לו: הספר של סבא שלך הוא ספר יסוד בהלכות סת"ם. יד. נפק"מ ל"משכתנזים" שרוצים תפילין אשכנזיות - כתב ב"י עם צ' "ישרה" ולא "הפוכה", שיש להעיר את תשומת לבם שזמנינו ב"י רמב"ם ולא ט"ז, כי רוב הסופרים האשכנזים כותבים פרשיות ט"ז. ואני מציע לאלו הבאים להחליף תפיליהם ("מסיבות שונות" וד"ל) רק להחליף את הבית ש"ר לשי"ן ב"י אם הפרשיות מהודרות מאשר סתם להוציא ממון מיותר. כי - כפי שאמר לנו מרן הסטייפלר בשנת תשמ"א בדעת החזו"א - הוא רק החמיר לגבי מי שאין לו מנהג אבות של "צ' הפוכה" [כלו' לאפוקי ספרדי או חסיד שזהו מנהג אבותיו. ק.ג.ג.]. היינו שלושה בחורים משיבת אופקים עם תפילין אריז"ל (עם צ' הפוכה) ואחד מרמ"י הישיבה דאז שליט"א (הגר"ע ר"י ק"מ) אמר לנו בתוקף שלפי החזו"א זה "לא טוב" (בלשון המעטה), דבר שהיה קשה מאד לקבל מאחר ואני הנחתי את התפילין של הסבא-רבה שלי שהיה יהודי חסידי צדיק וכך גם הרגישו חברי שהיו צאצאי חסידי מונקאטש וראדומסק. אז הלך ידידי י"ח הברמן (כיום הרה"ג שליט"א) - שהיה אחד מהשלושה - לשאול בשבילנו את מרן הקה"י זצ"ל שאמר את ההבהרה הנ"ל בדעת החזו"א, אבל בכ"ז הוסיף ואמר: אבל כתב ב"י זה לכו"ע, אז למה לא לעשות לכו"ע? ואכן לבסוף כולנו עברנו לכתב ב"י (אבל אם אָקָלַע למקום שיש שם רק תפילין אריז"ל או ספרדיות מהודרות, אניחם בשמחה ובברכה כי "צ' הפוכה" זהו מנהג אבותי ז"ל). ויש הנמנעים מלעלות לס"ת כזה בגלל ה-צ', ותמהני אם בזה נחשבים לצדיק, אבל אם קוראים בשמו לעלות ובכ"ז נמנע בגלל זה, לענ"ד זה חמור מאד והייתי חושש מקללת חז"ל שדבר זה מקצר ימיו של אדם. ובס' דעת נוטה הל' תפילין יש כמה תשובות בנושא זה עיי"ש ובתשובה תרפח נשאל: האם בן אשכנז יכול לעלות לס"ת של בני ספרד שנכתב בכתב האריז"ל? והשיב מרן שה"ת: יכול, דמפני המחלוקת הוי כדיעבד וסומכין בשעת הדחק על הרמב"ם. ומפורסם המעשה שמספר הגר"י זילברשטיין שליט"א על "גאון גדול מפורסם" (שלא מגלים מיהו), שהיה יחד עם החזו"א בשבע ברכות ופתאום שמעו מהחלון שירה של תהלוכת הכנסת ס"ת, וחשב אותו רב לצאת ללוות ד' אמות, עד שמישהו אמר שזה מזרחניקים ואותו גדול התיישב חזרה והחזו"א יצא ללוות קצת וחזר. כשכוונו לברך את הברכה אשר יצר את האדם בצלמו, הרים את הגביע וניגן "אשר יצר את האדם בחכמה וברא בו נק"- ותיכף תפס את טעותו וחזר וברך שוב "אשר יצר את האדם בחכמה וברא בו נק" - ומיד נשתתק ולא ברך יותר (כאשר הבחורים מתאפקים לא לחייך). כשיצאו, אמר החזו"א למלווהו שאותו גדול זלזל בכבוד הס"ת ומהשמים לא חסו על כבודו (ולא זכור לי שהרב זילברשטיין ציין שהחזו"א שלח לברך קודם אם זה ס"ת

## מנורה ידיעות נחוצות ברכישת סת"ם בדרום קלט

חסר בהן פרט "ענייני" חשוב של הב"ח). או למשל אם הסופר לא דקדק בכתיבת האותיות לפי כל פרטי ה"משנת סופרים" שבסי' ל"ו (כמובן בפרטים שלא מעכבים), אמנם הפרשיות לא נכתבו בדקדוק - וחסר מאד ב"הידורן" - אבל הן בהחלט "כשרות לכתחילה" להנחה בברכה. לעומת זאת, ישנם פרטים שיש עליהם מחלוקת ראשונים או אחרונים או הפוסקים האם כהאי גוונא כשר או פסול, ונפסק להכשיר, אזי זה נקרא "כשר בדיעבד". לדוגמא: "ל' קצרה". האות ל' בנויה מ-כ' ו' (כמנין הוי"ה ב"ה). הרבה פעמים סופרים אינם מצליחים להאריך את ה-ו' של ה-ל' (בגלל האות שמעליה וכד') ואז במקום ו' יוצא צורת י'. (וסופר טוב בד"כ יודע להסתדר בכל מקרה ואף פעם לא משאיר אותיות שהם לא לכתחילה). ל' כזאת "כשרה בדיעבד" מפני שיש פוסקים שפוסלים ל' קצרה כזאת. ואמנם אנו לא פוסקים כך, אבל האות לא יכולה להיקרא "כשרה לכתחילה" אם יש מי שפוסל אות כזאת. ובוודאי שזה מוריד הרבה מההידור (וממילא מהמחיר)<sup>טו</sup>.

**ובעת** נגיע לנושא (פרשיות מודבקות). בסי' ל"ב סעיף ב' כתוב: של-ראש יכתוב

לפני הנושא עצמו, אקדים בהסבר המונחים: "לכתחילה" ו"בדיעבד" בסת"ם. ישנם פרטים שיש להקפיד עליהם "לכתחילה" (כל' מההתחלה) אך אינם מעכבים "בדיעבד" (אם עשה לא כך) והתפילין נשארות "כשרות לכתחילה". אתן דוגמא. בסי' ל"ב סכ"ט נפסק: אם אין הפרשיות שגורות בפיו צריך שכתוב מתוך הכתב, ע"כ. זהו דין "לכתחילה". ואם עבר וכתב שלא מתוך הכתב אף שאין הפרשיות שגורות בפיו, כל' "בדיעבד" נכתבו הפרשיות שלא כדין ה"לכתחילה", מה דינן? אם כתב הכל נכון (ולא טעה), הפרשיות "כשרות לכתחילה" - לא בדיעבד - כל' מותר להניחן ולברך עליהן לכתחילה. (אולי הסופר "כשר בדיעבד"...) ויש עוד דינים כאלו הנוגעים לכתובה, כגון שצריך להוציא מפיו כל תיבה קודם שיכתבנה כדי למשוך קדושת הבל פיו על התיבות שכותב (ב"ח). גם דין זה הוא "לכתחילה". ואם הסופר לא נוהג כך (אולי הוא חושש מהתזת טיפות רוק על הקלף - דבר שיכול לפסול את הכתב חלילה, או שסתם פשע ולא קיים דין זה), והפרשיות נבדקו ונמצאו כשרות, האם הן כשרות רק "בדיעבד"? לא. הן "כשרות לכתחילה" (רק

---

עם צ' ישרה...). ומעשה שהיה במושב סמוך שהוזמנתי לתקן ס"ת שהסופר עשה כמה "צדי"ן הפוכים (להופכן לכתב ב"י), וכשהגעתי ראיתי שסגרו את החגורה מעל המעיל (כמו ס"ת פסול), והערתי לגבאי שלדעתי זהו ביזוי ס"ת ויצאתי משם עד שהחזירו את החגורה למקומו.

טו. מעשה שהיה בקהילתנו שהגיעו אלי פרשיות להגהה שניה והכנסה לבתים ומשהו הפריע לי בעיניים. ומרוב שהכתב היה יפה לא ידעתי להצביע על מה שהפריע לי. עד שתפסתי שפשוט מאד הסופר הניח ממש מעט רווח בסוף שמע ובתחילת והיה אם שמוע עד שלא היה שם סה"כ (בצירוף) ט' יו"דין לפי שום חשבון (אף יו"דין קטנים) ולא יכולתי להכשיר את הפרשיות (מדובר בשל-יד שהכל על קלף אחד. אילו היה מדובר בש"ר - הכתיבות על ד' קלפים, יתכן שהיה יותר קל). נאלצתי לגזור החוצה את הפרשה האחרונה (והי' אם שמוע) והסופר כתב פ' חדשה והדבקתי. (וראה להלן בנושא זה)

טז. ועם כל זאת, גדול סופרי דורנו, הר"ר מנחם דוידוביץ' זצ"ל בספרו מנחת הסופר מסיק להלכה: ל' שצוורה קצר כשר בדיעבד, ומוציאים לכתחילה ס"ת שנמצא בו כן, וכן תפילין בדיעבד כשכבר נכתב כן, התפילין כשרים להניחם אף לכתחילה, וכן נמצא גם בתפילין שכתבום סופרים מובהקים. אבל בודאי שאין לזלזל חלילה ולכתוב כן לכתחילה דבודאי צריך להיזהר בזה מאד כמ"ש המ"ב עכ"ל.

כל אחת בקלף לבדה, ושל-יד כותבן כולם בקלף אחד. ובסעיף מ"ז כתב: של-יד כותב הארבע פרשיות בקלף אחד וכו'. ובהמשך כותב: אם כתבם על ארבעה קלפים והניחם בארבעה בתים יצא. והוא שיטלה (פירוש, יכסה) עור על ארבעה בתים שיהיו נראים כבית אחד. עכ"ל.

**לפני** שאביא את דברי הרמ"א, אפשר את דברי המחבר. מכינים כעת תפילין של-יד. במקרה שיש לסופר רק פרשיות ש"ר (כלו' ארבעה קלפים נפרדים), ובית של-ראש נוסף (מלבד התפילין ש"ר שכבר הכין), יכול לגלגל את ארבעת הפרשיות הללו כמו שעושים בש"ר ולהכניסן לד' הבתים. כלו' יכין עוד ש"ר" בשביל הש"י. וכדי שייקרא שזהו הש"י - שנאמר "אות" על ירך (לשון יחיד) כלו' בית אחד - צריך לכסות את הבית ("הקציעה") שהיא מחולקת לארבעה בתים - בטלוי מקלף שייראה רק בית אחד, ועל זה פסק המחבר "יצא" (כלו' כשר). רואים כאן שאין קפידה שהפרשיות ש"י יכתבו על קלף אחד דוקא, וכשר גם אם נכתבו בארבעה קלפים נפרדים (ואף הוכנסו לד' תאים שונים, בתנאי שטלו עליהם קלף אחד שיהיה נראה כבית אחד). מוסיף הרמ"א: הגה, והמנהג לדבקם בדבק שיהא הכל כקלף אחד. ויזהרו לטל דבק כשר (ב"ש ואגור). וע"ז אומר המ"ב (ס"ק רי"ט): רצונו לומר אם הניחם בבית אחד, אף דבוראי יצא (גם אם רק כרך את ארבעת הקלפים יחד מבלי להדביקם. ק. ג. ג.), מכל מקום לכתחילה מצוה לדבקם. כתבו האחרונים, דאף שלכתחילה מצוה לכתוב הד' פרשיות של יד בקלף אחד, מכל מקום אם כבר כתב בד' קלפים חשוב כדיעבד (כלו' שזה כבר נעשה. ק. ג. ג.) ומותר להניחם לכתחילה אם מדביקם מקודם. ואם נמצא טעות בפרשה רביעית

(מדובר כשכתב הד' פרשיות על קלף אחד כדבעי לכתחילה. ק. ג. ג.), מותר לכתבה בקלף לבד אפילו לכתחילה ולהדביקה, דזה הוי כדיעבד. עכ"ל.

**ובעת** נסכם מה ראינו. הפסוק אומר "אות" על ירך ו"טפפת" בין עיניך. ארבעת הפרשיות של יד צריכים לכתוב (לכתחילה) על קלף אחד (כמו שראינו במחבר בשני מקומות) ולהכניסן לתוך בית אחד. את הפרשיות של-ראש צריכים לכתוב על ארבעה קלפים ולהכניסן לארבעה בתים נפרדים. אם כתב ד' פרשיות ש"י על ד' קלפים - כהש"ר - והכניסן לד' בתים - כהש"ר - וטלה על הבתים מלמעלה קלף שמכסה את ד' הבתים ונראה כבית אחד - יצא. לא כתוב "בדיעבד", משמע התפילין כשרות כעת לכתחילה להנחה בברכה ולא צריך לחפש תפילין אחרות להניח. ואם היה לו בית ש"י רגיל (תא אחד) והכניס שם את ארבעת הפרשיות הכתובות בד' קלפים שגללן יחד, זה ודאי כשר לכתחילה, רק שהרמ"א מביא שהמנהג להדביקם שיהיו כקלף אחד (כי לכתחילה צריכים ד' פרשיות ש"י ליכתב על קלף אחד ו"דבק הוי חיבור", אז כעת התפילין ודאי כשרות לכתחילה). ואז מביא המ"ב ציור אחר. הסופר כתב הד' פרשיות על קלף אחד כדבעי ונתגלתה טעות בפרשה האחרונה, אזי מותר לכתחילה לכתוב פרשה חדשה ולהדביקה לשלושת הראשונות (כמו שקרה בסיפור שכתבתי בהערה טו לעיל). וכאן הבן שואל: נו, ומה יהיה דינם של תפילין אלו (הדבוקות)? ולאחר כל ההקדמה והדוגמאות, כולנו מבינים שהתשובה לשאלה לא קשה זו היא שהתפילין כשרות לכתחילה ממש. וכעת, תורי לשאול. ואם הכל כתוב עם כל כללי הכתיבה, וגם יצא יפה, האם נוכל להגדיר התפילין הללו כ"מהודרות"?

## מנורה ידיעות נחוצות ברכישת סת"ם בדרום קמא

ע"י החתכים הנ"ל, שזה לא הופכם לקלף אחד. ובאחד התפילין הישנות מחו"ל שברשותי, הסופר חיבר את הפרשה האחרונה ע"י תפירה בגיד. והרב פרידלנדר זצ"ל מביא בשם הגריש"א זצ"ל שזה ממש חיבור ונחשב מהודר יותר<sup>ט</sup>.

**ובעת** ניגש לדבר מעט על הבתים, מס' נקודות נחוצות למעשה:

**הבתים** צריכים להיות מרובעים - אורך ורוחב - בריבוע מדויק (עד כמה שאפשר), בשלושה מקומות: אורך ורוחב ה"קציצה" (והוא עיקר ה"בית" הבולט מעל לבסיס הבית הקרוי "תיתורא", ואשר לתוכו מכניסים את הפרשיות), אורך ורוחב ה"תיתורא" - בסיס הבית - מלמעלה ומלמטה עד ה"מעברתא" (ולא כולל המעברתא. ובגלל זה חותכים בסוף התיתורא לכיוון המעברתא זוית ישרה (90 מעלות) משני הצדדים כדי שיהיה ניכר מהו הצלע הרביעי (האחורי) של התיתורא. וכן התפירה של הבית צריכה להיות מרובעת אורך ורוחב שווים. (אם נסתכל על הבית מלמעלה, נראה שלושה ריבועים זה בתוך זה: ריבוע הקציצה - גג הבית, בתוך ריבוע התפירות, בתוך ריבוע התיתורא). אמנם יצרני הבתים המדקקים ("בתים מאכער'ס")

והתשובה היא כן! פרשיות ש"י דבוקות, שנכתבו כהלכה וגם יפות, הינן מהודרות! זוהי הכרעת כל גדולי הפוסקים!<sup>י</sup> ולענין אם צריך להודיע לקונה שהפרשיות דבוקות, זה תלוי מי הקונה. אם מדובר בבעל יכולת המעוניין לשלם כל מחיר ע"מ לקבל את "הכי מהודר", ודאי שזה לא נכון לתת לו פרשיות דבוקות מבלי להודיעו. אולם אם מדובר ביהודי מדקדק במצוות שישמח לקבל הנחה על פרט לא חשוב שכזה, ניתן להציע לו פרשיות אלו ולהסביר לו שאין כאן חסרון אמיתי ושזה מהודר לגמרי, והוא יחליט אם מעוניין או לא (בד"כ ישאל חכם הבקי)<sup>יח</sup>. כמגיה ותיק עשרות שנים, בדקתי המון תפילין ישנות מאירופה, ושאר ארצות אשכנז, ומכיון שהיו נוהגים להשתמש בתפילין "דקות" גדולות - מה שנקרא היום "גודל שימוש רב" או "חבד" - והקלף לא היה דק ומשובח כבימינו, מעשים שבכל יום שסופרים היו כותבים הפרשיות ש"י על שני קלפים ומצמידים אותם אח"כ זל"ז לכתחילה אף בלא הדבקה ע"י עשיית חתכים מיוחדים בשני הקלפים ועי"ז היו "מלבישים" את האחד בתוך השני להצמידם. ואולי ע"ז דיברו הרמ"א והמ"ב שלכתחילה יש דוקא להדביקם - כי "דבק הוי חיבור" ואז הם נחשבים לאחד - מאשר רק להצמידם זל"ז

י. ואמנם מו"ר הגרי"מ שטרן שליט"א נתן הגדרה חדשה ואמר שהן מהודרות אך אינן בגדר "מצוה מן המובחר". ובספר החדש והמיוחד "משנת מרדכי" של פסקי הגאון ר' מרדכי פרידלנדר זצ"ל - שהיה מגדולי המשיבים בענייני סת"ם בירושלים עיה"ק - מביא פסק של מרן המנחת יצחק זצ"ל לר"מ דוידוביץ' זצ"ל שצריך למכרם יותר בזול מפרשיות רגילות הכתובות בקלף אחד. כי בענייני חו"מ יש להתחשב בדעת בנ"א ו"בשוק הסת"ם" פרשיות כאלו נחשבות קצת פחות מהודרות.

יח. ואני לא תמיד משתף את הפונים אלי בדברים אלו כי כמו שאומרים ביידיש: "א שיילה איז טרייף" - כלו' דבר שצריך לשאול עליו שאלה, זה כבר נחשב אצל האדם כ"טרף", אז למה לתת "נערווים" מיותרים לחשוב שהוא קיבל משהו לא מהודר.

יט. אלא שזה לא מעשי, כי הגיד יכול לשפשף את האותיות ולהזיק לכתב (בתפילין "דקות" של פעם הבית היה יותר מרווח משל ה"גסות" של היום ולכן זה היה אפשרי בלי חשש).

הנחת התפילין למנוע שחיקתן. מעיקר הדין אי"צ להורידו בזמן הברכה.<sup>2</sup> (ריבוי הורדות והלבשות על הבית אכן שוחקות את צידי הבית ויצא "שכרו" בהפסדו...).

**כאשר** קונים בתים במפעל - אפי' עם הכשר טוב - שכבר צבועות, יש סיכוי סביר שהן עברו "טיפול קוסמטי" לפני הצביעה ע"מ לרבע את הפינות ודפנות הבית מכל מיני חריצים ושקעים שנוצרים לפעמים תוך כדי הייצור. ישנם שיטות שונות כיצד לסתום חורים וסדקים אלו, חלקן "חלקות" (מבחי' הלכתית) וחלקן "פחות"<sup>3</sup>. במפעלים עם הכשר טוב, יש אדם שכל תפקידו הוא להביא את הבית למצב כשר לפני הצביעה, ע"י הזזת העור מכאן לשם. קוראים לזה "הרמות" ו"צמצומים" (שלא יהיה הצבע או הדבק זה שממלא את הפגיונות ח"ו), והרב נותן ההכשר סומך על המשגיח מטעמו, והמשגיח סומך על בעל המקצוע המומחה,

משתמשים במכשיר מדידה מדויק הנקרא "קליבר" (وهוא מעין סרגל משוכלל המודד אורך, רוחב, גובה ועומק של חפצים שונים), אבל מקובלנו בשם מרן החזו"א שאי"צ למדוד בצמצום ומספיק אם נראה מרובע בראיית העין. ומכיון שבראיה ממוצעת של רוב בני"א אין מבחינים בסטייה של עד מילימטר אחד (כלו' אורך הבית או התיטורא או התפר הוא מ"מ אחד יותר מהרוחב) הרי התפילין כשרות לכתחילה. כמו"כ אין חיוב שפינות הבית או התיטורא תהיינה חדות ודוקרות (כמו בזמן שהיו חדשות) וזה עדיין כשר לכתחילה אם מעט השתחקו עם הזמן (כמה זה "מעט"? בד"כ כמו חודי הפינות של רוב ה"שיידלך" - פי' קופסאות הפלסטיק השחורות - המצויים כיום שהן מעט מעוגלות ולא חדות דוקרות). כדאי מאד להשתמש ב"יادل" (פי' המכסה ששמים על הבית של-יד) בכל זמן

ב. וכן כתוב בספר דעת נוטה בשם מרן שה"ת צוק"ל, וכבר הארכתי לבאר מקור החומרא במאמרי הקודם, ניסן תשפ"ב עיי"ש.

**כא.** ולפני כמה שנים כתב ידידי הרב ד. ס. שליט"א ספר על תפילין והוא ביקש מיצרן בתים מסוים מהדרום להגיע לצלם את שלבי הייצור בשביל הספר. ההוא קפץ על המציאה (לקבל פרסומת חינם) והסכים. בקשתי לבוא איתו ובעה"ב לא ידע מי אני וכך יכולתי לעבור שם חופשי ולצפות בכל שלבי הייצור. מה גדולה היתה תדהמתי בראותי אופן סתימת החורים והסדקים הפסולים. היצרן - אדם באמת יר"ש - רק שלמד את המקצוע בצורה לא מקצועית אצל יצרן מקומי אחר (שגם לו אין הכשר...) - פשוט מילא את כל הסדקים ב"דבק 3 שניות" וטבל את הבית בתוך כלי מלא "אבקת עור" (כמו נסורת המצטברת על רצפת הנגריה מרוב שיופי העצים, כך יש הרבה אבקת עור שמצטבר כתוצאה משיופי הבתים). האבקה מיד מתקשה במגע עם הדבק החזק הזה והנה לך אינסטנט "שפכטל" מהיר וחזק שותם את כל החורים והסדקים באפס טירחה! אח"כ עושים שיוף סופי, צביעה טובה והמוצר המוגמר (נראה) יפה ומהודר, רק שלא בטוח שהוא בכלל כשר... (וכך - בעוה"ר - עושים רוב היצרנים ומשפצי התפילין החאפרים) ועל הקיר מתנוסס מכתב "הכשר" מרב "חשוב" שיועד לפקח בשלט רחוק... בבואנו לצאת מהחנות היפה והמרשימה, זיהה את קולי הסופר-סת"ם שלהם שהיה עסוק בכתיבת פרשיות (תוך האזנה לשיחתנו). הוא יצא ושאל אותי "אתה הרב"ה קלונימוס?" כשהשבתי בחיוב הוא אמר לי בשמחה שילדיו שומעים אותי כל הזמן בבית. ואז הוא אמר לבעל החנות "אתה יודע מי זה? זה הרב גרינפלד מאופקים". ההוא שמע את שמי וכמעט התעלף במקום. הוא התחיל לגמגם שהוא שמע עלי ורצה להזמין אותי לראות את המפעל... אמרתי לו שראיתי כאן דברים חמורים שלא מצאו חן בעיני ושכדאי לו מאד להשתפר. הוא אמר שהוא רוצה לדבר אתי. (כנראה שלא הצליח עדיין למצוא את מס' הטל' שלי... הכי מצחיק שאנשים שם קונים פרשיות מהודרות ויקרות ונותנים להם לסגור אותם בבתים שלהם ה"י...).

גדולה, ואחרי תהליך אורך ומורכב (בעבר זה לקח קרוב לשנה, והיום פחות) של הרטבת וריכוך העור, ייבושו, ריכוכו שנית וחזור חלילה, כאשר בכל פעם שמרככים את העור, משנים מעט את צורתו, עד שלבסוף מקבלים (אם זוכים להגיע לשלב הזה, כי המון נפסלים בדרך...) צורת בית ש"ר (ש"י זה יחסית קל לעשות כי עושים רק בליטה אחת בעור - לקלף אחד). להכין בית ש"ר זו מלאכת מחשבת ממש כי צריכים לעשות ארבע בליטות לד' קלפים, והבליטות הללו שמתחילות מעוגלות, צריך לְרַבֵּעַ ולשייף עד שיקבלו צורה מרובעת, בזהירות מירבית שלא יִנָּצְרו בהם נקבים הפוסלים, ואז צריך להצמידן זל"ז, דבר שיוצר הרבה קפלים בתיתורא. קפלים אלו יש לסגור היטב שלא יִשָּׁאָרוּ שום חריצים או סדקים (שהזכרתים לעיל). ובאמת, הבתים מאכער'ס המומחים יודעים לעשות זאת. לפני כך וכך שנים, מישהו פיתח בית של-ראש חדש בשיטה אחרת המְכַנֶּה "ללא קפלים" שבו התיתורא נשארת חלקה וישרה. זה לא "הידור" הלכתי, רק "פטנט" מסוים בייצור שנותן את אותה התוצאה: בית של-ראש יפה ומהודר, רק בלי קפלים.<sup>כב</sup> אם נעמיד את שני הבתים: עם הקפלים ובלי, שנוצרו ע"י בתים מאכער'ס מומחים, ושניהם בהכשר מעולה (בד"ץ

מבלי לפקח עליו בזמן העבודה.<sup>כג</sup> אולם יש הידור עצום לקחת בתים מושלמים (עד כמה שאפשר) שלא הוכשרו ע"י הזוות או הרמות או תיקוני העור באופן "מלאכותי" (אפי' שהתיקונים נעשו כהלכה ע"י בעל מלאכה יר"ש). וזאת המעלה של בדיקת הבתים "בְּלֶבָן" - כלומר לפני הצביעה - ועל הידור זה שווה לשלם יותר. (ומאז שאני נוהג כן - כבר שנים רבות - אני הרבה יותר רגוע שאני מוציא מתחת ידי מוצר הרבה יותר מהודר). לפני כ-10 שנים אמר לי מו"ר הגרמ"ש קליין שליט"א לעבור לבתים "עבודת-יד" בלבד,<sup>כד</sup> כי בימינו "אכשר דרא" ובני התורה הי"ו מדקדקים יותר ומחפשים יותר הידורים אף שנאלצים לשלם לפעמים הרבה יותר.<sup>כה</sup>

**ואע"פ** שכבר הזכרתי במאמרים קודמים פרטים אלו, אני חוזר עליהם כדי להשלים את הנושא של הבתים. ישנם שתי סוגים "חדשים" של בתים גסות שנכנסו ל"שוק" בשנים האחרונות ומוצגים לציבור התמים כ"הידורים" גדולים. וכיון שבסה"כ מדובר בשיטות ייצור שונות מהמקובל עד היום<sup>כה</sup> ולאן דוקא בהידורים הלכתיים אמיתיים, ברצוני לשפוך אור על הנושא.

**בשיטת** הייצור המקובלת אצל רוב הבתים מאכער'ס, לוקחים חתיכת עור

**כב.** וככה מתנהלים רוב ההכשרים, על סמך נאמנות, וזה בסדר גמור, כל עוד המערכת מנוהלת ע"י רבנים מומחים יר"ש וברי-סמכא.

**כג.** למרות שגם בתים "עבודת-מכונה" מהודרות, כי הידיים מסייעות בכל שלבי הייצור ואין כאן מכונה אוטומטית שמכניסים פרה בצד הזה ויוצא בתים מהצד השני...

**כד.** ולולי דמסתפינא הייתי אומר - כאשר אני מכוון בראש ובראשונה את דְּבָרִי לעצמי - שאילו היינו משדרגים את ה"בין אדם לחברו" שלנו כמו ההקפדות שלנו במצוות שבין אדם למקום (כמו חומרות של שמיטה וחמץ שעבר עליו הפסח וכדו'), בטוח עמ"י היה במצב "הרבה יותר טוב" (ואמי ע"ה תמיד נהגה לומר "לְחָלוּם מותר"...)  
**כה.** שעיקר שיטת הייצור של ה"גסות" נתחדש לפני כמאה שנה ע"י הסופר הירושלמי הר"ר נתנאל תפלינסקי זצ"ל.  
**כו.** והעידו בפני שני יצרני בתים שהלכו למרן הרב אלישיב זצ"ל לשאול אודות הבתים הרגילים עם הקפלים שהם מייצרים באופן מדוקדק ועם הכשר מעולה, האם יש איזה חסרון בזה. והשיב מרן: "אָזוּי טוט קַעַן תפילין" כלו' ככה עושים תפילין.

ע"ח), נראה שני בתים מהודרים ויפים, כאשר המשגיח של כל יצרן מעיד שיש בכל בית את כל ההידורים הנדרשים.

**סוג** שני של בית ש"ר שמנסה לחדור לעולם התורה ו"שוק הסת"ם" הוא המכונה "בתים חרוצות". מדובר בבית ש"ר רגיל - עם קפלים - שהיצרן נותן ניסור עדין בין ארבעת הבתים ש"ר, עד שניתן ממש לראות דרכו לצד השני של הבית, דבר שמעיד על כך שאכן הבתים "פרודות לגמרי" והחריץ בין הבתים הוא אמיתי ולא מזויף<sup>1</sup>. האמת היא שזה מאד מרשים. ויש להם גלריה של תמונות רבנים (ידועי שם ופחות) שמחזיקים את הבית מול עיניהם כדי לראות את האור מבצבץ מהצד השני (דרך הרווח שבין הבתים). באופן עקרוני אין בעיה הלכתית בזה, ולמעשה, כל בתים-מאכער טוב יודע לעשות את ה"קונץ" הזה (רק שמעדיפים שלא כדי לא להצר את דפנות הבתים - הדקים ממילא - וגם כי - כך הם טוענים - הרווח שבין הבתים עלול לגדול עם הזמן והריבוע יתקלקל. אחרי שיצרני ה"חרוצות" שמעו על חשש זה, הם הוסיפו התחייבות לשלמות או תיקון הריבוע לאורך שנים). כך שמדובר רק ב"פנטז" מופך שכביכול פותר את החשש שהבתים אינם פרודות לגמרי,

ושהחריצים שבין הבתים הם אמיתיים ולא "מזוייפים". ובאמת, כל בתים-מאכער מומחה יודע להכין בתים פרודות לגמרי (הגם שצמודים הם זל"ז ואין בזה שום ריעותא) ועם מחיצות ישרות ואמיתיות (ולכן המלצתי להזמין בתים לפני הצביעה). למעשה, גם כאן שייך מערך שיווקי שקרי ומטעה שכביכול יש כאן "בשורה" לעם ישראל שהנה סוף סוף "אפשר להניח תפילין כמו הראשונים" (כלשונם בעלון הפרסום המרשים המחולק מידי שנה בבתי הכנסת ברחבי הארץ. עברתי על כל העלון המענין וקראתי כל פיסקה יותר מפעם אחת ולא מצאתי אף לא טיעון אחד אמיתי המצדיק דוקא תפילין כאלו. כל המקורות שמביאים מתאימים לכל הבתים הפרודות לגמרי המיוצרות היום. אבל מי שמתרשם מגרפיקה יפה ותמונות של רבנים בהחלט יכול להשתכנע שיש כאן משהו מיוחד. ביחוד שכותבים "מודים כל הפוסקים שיש לעשות תפילין חרוצות"<sup>2</sup> ודי בזה.

**ולבסוף**, כמה מילים על הרצועות. ובכן יש לדעת שבשנים האחרונות החדירו סוחרים מפוקפקים לשוק הסת"ם "רצועות" מפוקפקות המיוצרות בחו"ל ע"י גוים ובהכשרים מפוקפקים גם הם. והעצה בזה היא

כז. והרי הסבר המושג "חריצים מזוייפים": כשמרבעים את הבית ש"ר, משייפים מארבעת הצדדים כדי שיהיה אורך ורוחב שווים ועי"ז המחיצות שבין הבתים אינם מורגשות (כי השייף החליק את כל הדופן הקדמי, האחורי והעליון - אלה שבלי השיי"נים) ואם יצבעו כך את הבית, הבית יהיה פסול כי צריך להיות "היכר חריצים" (כלו לראות את מקום המחיצה שבין בית לבית). ולכן לפני הצביעה צריכים לחרוץ מעט בדפנות הבית במקום המחיצות שבין בית לבית ורק אז לצבוע כדי שיראו את המחיצות. והרבה פעמים קורה ליצרנים הזולים שארבעת הבתים ש"ר אינם יוצאים באותו רוחב (אלא אחד רחב ואחד צר) או שהמחיצות שבין הבתים אינם ישרים אלא עקומים, ולמרות שדבר זה לא פוסל את הבית כל עוד הבית כולו באותו אורך ורוחב, הבית נראה לא יפה וממילא לא סחיר, ולכן הרבה יצרנים/צובעים "חאפרים" שרוצים "לייפות את המקח" אינם חורצים את הבית במקום האמיתי בין בית לבית (שלא יראו שהקוים לא ישרים וסימטרים) אלא פשוט חורצים מכל צד שלושה קוים ישרים ובמרחקים שווים זה מזה, שהם ה"חריצים המזוייפים", וזה קשנה לבית מראה מהודר, אבל למעשה זה פוסל את הבית.

כח. נער הייתי וגם נשארתי ולא זכיתי לשמוע כזו הכרזה מאף אחד מהפוסקים (למרות יותר מ-40 שנותי בתחום).



## מנורה ידיעות נחוצות ברכישת סת"ם בדרום קמה

בחנויות - הן באיכות הסת"ם והן באיכות הסופרים (בייחוד בימינו שהביקוש גבוה וההיצע נמוך).

ג. מזוזות חייבות לעבור (לפחות) הגהת גברא אחת (מלבד הסופר עצמו). ופרשיות - וכ"ש ס"ת - שתי הגהות גברא ובדיקת מחשב. (חשוב שבדיקת המחשב תעשה ע"י מומחה).

ד. רצוי להשתמש בבתי מזווה אטומים ומרווחים (עם פקק או בורג למטה) שהמזווה תיכנס בקלות. יש ענין לא להשתמש בבית מזווה מברזל.

ה. הבתים רצוי שיהיו עבודת-יד (ולא מכונה), פרודות לגמרי ובהכשר מעולה. רצוי מאד לבחור את הבתים לפני הצביעה אם אפשר.

ו. גלגול הפרשיות, הכנסתן ותפירת הבתים תעשה ע"י מומחה מנוסה ומוסמך (ע"י גוף הלכתי מופקר). מכשולים רבים נתגלו בעקבות עבודה לא מקצועית (כולל נזק לפרשיות).

ז. הרצועות תהיינה עבודת-יד מיצרן מופקר וותיק ובהכשר מעולה (רצוי לבקש לראות את ההכשר). וכן יש לברר אודות כשרות הגיד שתופרים בהם את התפילין.

ח. אין שום יתרון הלכתי בבתים המכונים "ללא קפלים". וכן בבתים המכונים "חרוצות".

ט. הטוב יצילנו משגיאות ויזכנו לקיים מצוותיו בהידור ובשמחה לאוי"ט אמן.

לא להתפתות מהמחירים הזולים ולהמשיך לרכוש אך ורק רצועות מופרות וותיקות ובהכשרים המעולים ביותר כ"ס ואכמ"ל.

**בקיצור** סקרנו מעט את נושא הסת"ם וחשיבות רכישתם ממקורות מוסמכים ומהימנים הגם שמחירם רב (ובשנתיים האחרונות, בעקבות הקורונה הארורה ששיבשה את אורחות חיינו באופן מבחיל, גם "שוק הסת"ם" נפגע באופן ישיר, כאשר הסופרים ניצלו את הביקוש הרב מצד הציבור והסוחרים שמיהרו להזמין ס"ת ומגילות עבור "מנייני החצרות" וכדו' - כאילו שזה יִמְשֵׁךְ לנצח רח"ל, והקפיצו את המחירים בלי שום פרופורציה והצדקה. וכעת שהחיים שבים בס"ד למסלולם, המחירים החדשים נשארו ועם כל זאת יש מחסור בשוק לפרשיות ומזוזות מהודרות. ממש לא יאומן!).

### לסיכום:

א. תפילין ומזוזות יש לרכוש רק מסופרים או סוחרים מוסמכים ויר"ש המקפידים על כל דרישות ההלכה וגדו"י (בייחוד בענייני המדיה והטכנולוגיה) בעלי תעודה בתוקף מגוף הלכתי מופקר המוסמך להסמך. יש להעדיף סופר שאינו כותב בקולמוס ברזל/נירוסטה (דהיינו הך). (פרטים בגוף המאמר)

ב. אין לקנות תפילין ומזוזות בחנויות/מפעלים לתשמישי קדושה שאין להם הכשר ופיקוח של גוף רבני מופקר ומוסמך<sup>ל</sup>. בד"כ קשה להשיג רמה גבוהה

כט. ומותר לבקש לראות את הגליל של הרצועות עם הפלומבה של ההכשר. (כבר נכשלו רבים - גם כאן בקהילתנו! - שקנו "רצועות" פסולות מצופות פלסטיק מסוחר יר"ש שהתפתה וקנה כאלו מסוחר מפוקפק שהפיצם בזול...).

ל. הכשרים הפועלים ב"שלט רחוק" לא שווים כלום! (ראה הערה 21)

## מאמר ב: איזהו מקומן של תגים לא

לדין זה של המג"א): "לא ידביקם בסוף האות רק באמצעיתו, כדנהגים כל העולם, שלפעמים תג שעל גבי הדל"ת והרי"ש בסופן, ישנה צורתן ותראה כעין ל' (ציור 3) עכ"ל. הרי דמוכח שהוא רק זהירות והרחקה בעלמא, ועוד דלא מיירי כלל משעטנ"ז ג"ץ אלא מדל"ת ורי"ש. עכ"פ ברור שאין "דין" שהתגים צ"ל דוקא באמצע ולא בסוף, ופלא על המג"א ס"ק ג' שהעתיק דבריו כאילו שזה היה דין מיוחד שצ"ל דוקא באמצע. וכבר העיר בזה בס' מנחת סולת דף קכ"א ועיי"ש עוד שהוכיח מכמה ראשונים דאדרבה, מקום התגין הם לכתחילה בקצה האות. וכן נהגו הסופרים הרה"ק ר' אפרים סופר מבראד, והרה"ק בעל אור פני משה מפשעווארסק זצ"ל. (עכ"ל מו"ר בביאור הסופר). וביאור הענין הוא כך: ישנם בנוסף לתגי שעטנ"ז ג"ץ. אותיות נוספות שהסופרים מתייגים, כגון בד"ק ח"ה בתג אחד ועוד אותיות לפי שיטת השימושא רבא"ה אם יכתבו תג גדול וקצת גבוה בקצה השמאלי של האותיות ד' ב' י' ק' (ציור 4), זה יכול להיראות כמו ל' ולגרום לפסילת הסתו"מ מטעם שינוי צורה. וכן בס"ק י"ד המ"ב כותב: ומאוד צריך

בס"י ל"ו סעיף ג' ס"ק י"ג כותב המ"ב: "וידביקן באמצעיתו ולא בסופו". כלו' מקום התגים באותיות שעטנ"ז ג"ץ צ"ן הוא בראש השמאלי, באמצע הראש (ציור 1) ולא שהתג הימני והשמאלי יצאו מקצות הגג (ציור 2). ובשעה צ"ה הביא דהוא מהמג"א. וכן כתב בקסת הסופר - הרבה שנים לפני המ"ב - "ולא ידביקן בסוף האות כ"א באמצעיתן" שזהו בדיוק לשון המג"א ומציין מקורו בספר הזכרונות. ורוב הסופרים הלומדים מ"ב מנסים לקיים דבר זה בקנאות ומתקשים בזה מאד. אז חשבתי שתהיה תועלת הן ללומדים והן לסופרים ללבן מעט נושא זה. לב

מו"ר הגאון ר' יעקב מאיר שטרן שליט"א לי, כתב בספרו "משנת הסופר" ל"ד על דברים אלו של המג"א (שהתגים יצאו מאמצע הראש ולא מהקצוות) ש"אין זה אלא עצה טובה, משום דלפעמים יכול לגרום שינוי צורה אם ידביקם בסוף, אבל אין בזה שום חשש פסול, וי"א דאדרבה לכתחילה יש להדביקם בסוף האות. וב"ביאור הסופר" הביא את דברי ס' הזכרונות (שהוא המקור

לא. בעקבות מאמרו המחכים והמקיף של ידידנו העורך הרה"ג ר' און אברהם הכהן סקלי שליט"א בגליון סיון תשפ"ב אשר עסק בתגי שעטנ"ז ג"ץ ממקורות קדומים, חשבתי לכתוב קצת בנושא מהבחנה המעשית - פרקטית כנהוג היום בליווי ציורים להקלת הבנת העניינים. (הציורים מופיעים בסוף המאמר) הדברים נערכו מעט בחיפזון וללא עיון הראוי ועם הקוראים הסליחה. ויה"ר שלא תצא תקלה מתח"י לעולם אמן.

לב. ולאחר כתיב המאמר, ראיתי שרוב הדברים כבר נתלבנו ונכתבו בספרים שונים. אולם מכיון שאין לרוב הציבור גישה לספרים אלו השארת את המאמר ולא גזזתי כי אין בימ"ד ללא חידוש.

לג. מגדולי תלמידי מרן הרב ואזנר זצוק"ל ומגדולי הפוסקים בדור - ובפרט בהלכות סת"ם - אשר מזכה את הרבים כבר עשרות שנים בשיעוריו הבהירים בהל' סת"ם לכל מאן דבעי.

לד. והוא ספר נפלא על הספר קסת הסופר (של הגאון ר' שלמה גנצפריד זצ"ל בעמ"ח קצש"ע) שלענ"ד הוא בבחי' מתנה לדור, וספר יסוד לכל הרוצה לעסוק בסת"ם.

לה. פחות נהוג היום, ויש שעדיין מתייגים אותם בכתב אריז"ל ולפעמים אף בכתב ב"י.

וקצר (שלא יהפוך את הנ' ל-ל'), או להתחיל את התיגו ה-נ' מימין לשמאל וכך האות לא נהפכת ל-ל' אפי' לרגע אחד.<sup>1ט</sup>

**ואמנם** גדול סופרי דורנו הרב מנחם דידוביץ' זצ"ל - שהיה ידוע בגודל בקיאותו בהלכות סת"ם ומסר שיעורים לסופרים רבות בשנים - בספרו "מנחת הסופר" סי' כ"ט הקדיש פרק שלם בשם "מקומן של התגים" ומאריך בראיות שאכן דברי המג"א (שהביאו המ"ב) שהתגין צריכים לצאת מאמצע הגג ולא מקצוות הגג, נאמרו גם לגבי תגי שעטנ"ז ג"ץ ומוסיף שגם ס' הזכרונות התכוון לכל התגין (ולא רק בד"ק חי"ה). ואמנם, בדברי סיכומי כותב: התגין באותיות בד"ק חי"ה צריך מעיקר הדין שלא יהיו בסוף גג האות ממש, כי אם משוכים קצת מקצה השמאלי של האות (ציור 20). עכ"ל. כלומר, בסופו של הדיון, למרות שיישב את הקושיא על המג"א (שגם תגי שעטנ"ז ג"ץ צריכים לצאת מאמצע הגג ולא מסופו), לא הביא הדברים בסיכום הפרק רק לגבי תגי בד"ק חי"ה. (ובאמת, לאחר

להיזהר ביותר בתגין שעל הוי"ו או שעל הוי"ד כי בקל ישתנה האות עי"ז (ציורים 4, 5, 28).<sup>1י</sup> לכן כתב הס' הזכרונות לעשות אלו התגין (ויתכן שיש עוד דוגמאות שלא מניתי לעיל) באמצע גג האות ולא בסופו. זה בכלל לא קשור לתגי שעטנ"ז ג"ץ. אמנם - וזה פרט חשוב מאד הנוגע לדין "שלא כסדרן" - ישנה אות אחת מהשעטנ"ז ג"ץ שכן עלולה להשתנות בזמן התיג, ומצוה לפרסם (גם דבר זה חידש מו"ר הרב שטרן שליט"א בשיעוריו): כשמתייגים את האות נ' בכתב ספרדי<sup>1ז</sup> - שאין ראשה בולט בצד ימין (ציור 6) כנו"נים שלנו (ציור 7) - אם יתייגו משמאל לימין (כנהוג) ויעשו התג הראשון (השמאלי) קצת ארוך ועבה, עלולה ה-נ' להידמות ל-ל' לרגע אחד (ציור 8) עד שיתייג את התגים הנוספים (ציור 9), ואז היא תחזור לצורתה (נ' מתוייגת) שלא כסדרן!<sup>1ח</sup> כי מספיק שאיבדה את צורתה לרגע אחד, כבר יש משום שלכס"ד בתיקונה אפי' תוך כדי דיבור! והפיתרון לדבר זה הוא: או להקפיד שהתג השמאלי יהיה דק

לו. יש המתייגים גם את ה-ו' בשם הוי"ה.

לז. לאחר שכבר כתב כל המזווה או התפילין, שכן דרך הכתיבה הספרדית, לתייג לאחר הכתיבה. לח. כי היתה כתובה נ' (ציור 6) והיא נהפכה ל-ל' ע"י התג (ציור 8) וחזרה להיות נ' לאחר כתיבת שאר התגים (ציור 9).

לט. וכאשר הייתי מגיה מתחיל - לפני שנים רבות - לא חשבתי על זה, וכאשר הייתי בודק לאנשים מזוות, הייתי מוסיף ליו"דים עוקץ דר"ת - כדי להכשירן כמובא במ"ב שתיקון זה מותר - ובטעות עשיתי פעם קוץ ארוך מדי עד כנגד הרגל הימני באופן שכעת האות נראית כ-ח' קטנה (ציור 29), ומיד הארכתי מעט את רגל ימין (כאילו, מהר, לפני שה' יראה...) עד שלמדתי בספר קול סופרים (מופיע בליקוט ספרי סת"ם) ששינוי אות פוסל אפי' רק על רגע (ובאמת זה כ"כ פשוט כשחושבים על זה. הבעיה היא שכאשר קורה תקלה בלתי צפויה, נהיה מצב של פאניקה ו"חכמתו מסתלקת ממנו" כזמן כעס... והסופר עושה איזה תיקון בלי לחשוב (ממש "מעשה שטן") ומיד אחרי התיקון הוא מתעשת וחושב "אוי מה עשיתי!" ואז רץ לרב לשאול. הרב רואה כעת אות כשרה. הוא לא רואה מה היה קודם ואם היה מותר לתקן או לא. קוראים לזה בשפה מקצועית "שאלות של רוח הקודש" (הסופר מבקש מהרב כאילו להפעיל את הרוח"ק שלו לשחזר מה היה קודם התיקון החפז...). זה כמו להתקשר לרב עם שאלה על דם בביצה (וכד' וד"ל) ואומר: "זה לא ממש אדום, זה יותר כהה אבל לא בדיק שחור, עם נטיה לחום/ורוד..." כל אחד ידמין מה תהיה תשובתו של הרב שהוא שואל.

ע"ז. (וכמו הציורים בתוס' כ"ט: שהתגים יוצאים מהצדדים).

**ואני** הקטן מוסיף שודאי שאין להאריך את גגות האותיות (לעשותם מלבנים) כדי שיהיה אפשר להושיב עליהם את שלושת התגים באמצע הגג, כפי שהרכבה (וגם אני בעבר...) עושים (ציור 12).

**לגבי** הכתב הספרדי, אין קבלה ברורה בזה. מתוך עיון בכתבי-יד ספרדים עתיקים, לא רואים שום הקפדה לא להוציא את התגים מקצוות גגי האותיות גם בכתב גדול (ס"ת ומגילות) ואמנם בתמונת האותיות שצייר הסופר המומחה ר' יחזקאל יחזקאל הי"ו הקפיד לשים את התגים במרכזי ראשי האותיות ולא בקצוות - מסתמא בהשפעת המ"ב - וגם בכתבתו הגדולה (ס"ת מגילה) מקפיד ע"ז (ציור 13). אבל באופן כללי הסופרים הספרדים אינם מקפידים על דבר זה.

### ועוד קצת על התגים

**ומכיון** שבתגים עסקינן, נביא עוד כמה פרטים חשובים בענין. הגמ' במנחות כ"ט: אומרת: אמר רבא שבעה אותיות צריכות שלושה זיונין ואלו הן שעטנ"ז ג"ץ. ע"כ. ורש"י במקום מוסיף וה"ה צ"ן. לתגים קוראים בגמ' "זיונין". יש שתי הסברים לשם זיונין: א. כמו אות ז' מא. ב. מלשון כלי זין (נשק) ב. מעיקר הדין ניתן לעשות שלושה קוים פשוטים על ראשי השמאל באותיות שעטנ"ז ג"ץ (כמו מזלג) אחד בצד ימין, אחד בצד שמאל ואחד באמצע (ציור 14). וכדי לקיים את הפי'

התבוננות ארוכה בכתב ידו של הר"מ דוידוביץ' (בתיקון סופרים שלו, שיש שם צילום ס"ת ומגילת אסתר) רואים שהוא לכל היותר השתדל שתהיה בליטת הגג מעבר לתגי שעטנ"ז ג"ץ, אבל בפירוש לא הקפיד על זה. וכן יתר כתבי היד שראיתי מתפילין ומזוזות שנכתבו ע"י סופרים חשובים, לא רואים הקפדה שלא יצאו התגים מהצדדים. (ובצילום מגילת אסתר של מרן שה"ת הגרמ"ק זצוק"ל<sup>מ</sup> ניתן לראות בבירור שהסופר הקפיד שהתגים לא יצאו מהצדדים אלא מהאמצע (ציור 11). אולם קשה להביא משם ראיה, כי זוהי מגילה שנכתבה בדורנו ע"פ המ"ב ולכן עשה מה שכתוב במ"ב. וגם הרי מדובר בכתב גדול, ששם יותר קל להקפיד ע"ז. וכן ראיתי צילום מגילה של אחד מגדולי סופרי ירושלים הרב יהודה אשר ראטה זצ"ל שגם הוא הקפיד ע"ז בכתב גדול. אבל בצילום מזוזה ופרשיות של הנ"ל וכן בצילום כת"י של גדול סופרי ירושלים מהדור הקודם ר' נתנאל תפילינסקי זצ"ל רואים שלא הקפידו ע"ז - מלבד באות ע' רבתי של פ' שמע (ששם רואים בליטת הגג משני צידי התגין). ובשו"ת שבה"ל למרן הרב וואזנר זצ"ל ח"ה סי' קס"ו, כתב שאכן כוונת המג"א לכל התגים (ולא רק בד"ק חי"ה), רק מוסיף דמי שקיבל מרבו להוציא התגין מהצדדים יכול להמשיך כמנהגו.

**לאחר** כתבי כל הנ"ל, שאלתי את מו"ר הגרי"מ שטרן שליט"א מה למעשה, והוא אמר שהוא נוטה לקבל את הדעה שמה שס' הזכרונות כתב מדובר על בד"ק חי"ה ולא שעטנ"ז ג"ץ ושאלו צורך להקפיד

מ. מופיע בספר מגילת ישראל.

מא. רמב"ם, ב"י בשם האגור מ"ב ועוד.

מב. שו"ת באר עשק וכהבנת ס' אגרת הטיוול המובא במ"ב.

ציור 17 - שהימנית - שהיא כנגד חסד - גבוהה מהשמאלית - שהיא כנגד דין<sup>מ</sup>. ויתכן שזה גם הטעם שברצועה ש"ר צד ימין ארוך יותר מצד שמאל). ואולי זה רק מסיבה טכנית, שאם יש שני אותיות קטנות של שעטנ"ז ג"ץ ברציפות כגון ג' ק', ז' ו' וכדו' התג השמאלי של האות הראשונה לא יגע בתג הימני של האות השניה (ציור 18)<sup>מח</sup>.

**לגבי התגים של בד"ק חי"ה**, נחלקו בזה המנהגים: בכתב אשכנזי (ב"י), יש שעושים רק עוקץ בקצה השמאלי של הגג (ציור 19) (ושאר אותיות מלבד שעטנ"ז ג"ץ, דהיינו אותיות מלאכ"ת סופ"ר, גגן ישר ללא

הראשון שהבאנו - שהתגים הם בצורת אות ז', שיש לה ראש ורגל - נוהגים לעשות ראש קטן בראשי התגים (שידמו לאות ז' קטנה) וזה נקרא תגים מהודרים<sup>מג</sup>. ומכיון שראשי התגים עלולים לגעת זב"ז (ציור 15), וזה לא טוב כי כל אות צריכה להיות מוקפת גויל מארבע רוחותיה (שם כ"ט). ואם ראשי התגים דבוקים זל"ז, הרי שאין הקפת גויל בכל גבולות האות. ולכן נהגו הסופרים להגביה את התג האמצעי וכך ראשי התגים אינם נוגעים זב"ז (ציור 16)<sup>מז</sup>. כמו"כ נהגו חלק מגדולי הסופרים<sup>מה</sup> לעשות את התג הימני מעט גבוה יותר מהשמאלי<sup>מי</sup>. (ואולי זה כמו שני העוקצין שע"ג ה-ל' בכתב ב"י -

מג. ובס' דעת קדושים כותב שאם יש לפניו שתי כתבים אחד עם זיונין (ראשים לתגים - ציור 16) ואחד בלי (דהיינו רק קוים בלי ראש - ציור 14) יבחר את אלו עם הראש (כמובן כשמדובר ששניהם נכתבו ע"י סופרים טובים ויר"ש).

מד. כמובא באמרי שפר וקו"י.

מה. ר' נתנאל ור"מ דידוביץ' ועוד.

מו. והגר"מ פרידלנדר זצ"ל מצא סימן יפה לזכור את זה. כשמסתכלים על ג' האצבעות האמצעיות של יד ימין בגב היד, רואים שהאמה הכי גבוהה, הקמיצה שמימינה נמוכה ממנה, והאצבע שמשמאלה הכי נמוכה. ומשמעתי שמרן הגריש"א - כשהביאו לפניו כתבים של סופרים - היה מסתכל על הלמ"דים לראות אם הסופר מדקדק לעשות את ב' העוקצין כאשר הימנית גבוהה מהשמאלית. ואם ראה שאין הקפדה על זה, לא המליץ על כתב זה. (ואני נוהג כבר שנים רבות, לתקן למ"דים שלא נכתבו בדקדוק: או מאריך את הקוץ הימני או מקצר את הקוץ השמאלי, כי ברגע שיודעים שימין זה "חסד" ושמאל זה "דין", מי יודע אלו השלכות העוקצין הללו פועלים על בעליהן? ואמנם להלכה לא מצריכים את המגיהים לתקן דברים כאלו שהם רק בגדר "עניינים" - בייחוד שיש בזה סיכון לפסול או לכער את המזווה או פרשיה, אולם כששמע מו"ר הרב שטרן שליט"א שאני נוהג כך שיבח אותי על זה.)

מח. ופעם אחת, לפני יותר מ-30 שנה, בדקתי מזווה וראיתי שהכתב יפה ומדוקדק רק שהסופר לא עשה זיונין לתגים (דהיינו ראשים) אלא קוים פשוטים, ורציתי להדר את המזווה ולהוסיף ראשים לתגים. וכאשר הוספתי ראשים לזי"נים של תיבת מזוזה, הדיו התפשט ונתחברו קצות התגים מאות לאות ויצרו כמין אות חי"ת (ציור 27). הראיתי את השאלה לכמה גדולים (מרן המנחת יצחק, מרן הרב עובדיה, ור' מנחם דידוביץ') שבדיוקן ישב שבעה רח"ל ומשפחתו נזפו בי שאני בא בזמן כזה עם שאלה, והוא בטובו ביקש לראות את השאלה) זכר צדיקים לברכה וכולם אמרו שזה הפך לחי"ת ופסול. ומכיון שעשיתי את ה"תיקון" הזה ע"ד עצמי, ולא כדי להכשיר את המזווה אלא רק כדי להדר אותה, זה נחשב לפשיעה מצדי וחל על זה הכלל "פְּסָלָהּ - שִׁלְמָתָהּ" (ומו"ר הרב מרדכי הלר שליט"א אמר לי אז: אם זה כשר - אל תיגע! עדיף שיהיה קצת פחות מהודר מאשר לסכן את כל המזווה או פרשיה בשביל דבר קטן) ומורנו הרב טשזנר שליט"א אמר לי כבר מזמן, להתנות מראש עם בעל המזווה או התפילין שאתה מוכן לתקן או להדר, אבל בלי אחריות אם חלילה נפסל בעקבות התיקון (כך לא יוכלו הבעלים לטעון "לתקוני שדרתיך ולא לעוותי") וזו עצה נכונה לכל סופר ומגיה ע"מ למנוע עגמ"נ ותביעות ממוניות אח"כ.

**עוד** דוגמא שכיחה של פסילת הסת"ם בגלל חוסר זהירות בזמן התיגו היא כניסת תג לשטח<sup>21</sup> אות ך' שמעליה והפיכתה ל-ה' ארוכה (ציור 23). יש דין שאין שיעור לעובי האותיות. זה נכון גם לגבי גובהן ורוחבן (כל עוד לא נשתנית עי"ז צורתן)<sup>22</sup>. ולכן אם הסופר כתב אות ך' למשל, ותחתית האות מגיעה עד לשורה שתחתיה, ובשורה שתחתיה הסופר מתח קו שנגע בקצה רגל ה-ך', נוצרה עי"ז אות כ' או ב', נ' פשוטה ("סופית") יכולה להפוך לנ' כפופה, פ' פשוטה ("סופית") יכולה להפוך לפ' כפופה, וצ' פשוטה ("סופית") יכולה להפוך לצ' כפופה (ציור 26). וזה פוסל וא"א לתקן ע"י גרירת הדיבוק בסכין דהוי ח"ת<sup>23</sup> על כן, כשבאים לתייג אות שמתחת לאות כ' פשוטה ("סופית"), צריך להיזהר מאד לא לעשות תג גדול שיכול להפוך את ה-ך' ל-ה' ארוכה

עוקץ או תג)<sup>24</sup>. ויש שעושים רק תג בשליש השמאלי של האותיות בד"ק ח"ה (בלי ה-י') (ציור 20) ויש שעושים את שניהם, גם עוקץ וגם תג (ציור 21) (וכן אני נוהג). לעומת זאת, בכתב ספרדי - שיש עוקץ שמאלי בכל האותיות - נוהגים לעשות תג ממש באותיות בד"ק ח"ה<sup>25</sup>, ומיקומו בין השליש השמאלי ועד לאמצע הגג (ציור 10). רק במקרה שאין אפשרות לעשות תג בחצי השמאלי של הגג, יש העושים את התג בחצי הימני של הגג.<sup>26</sup> גם בתגי בד"ק ח"ה נוהגים לעשות ראשים - למרות שאין צורך (שאינם קרויים "זיונין") - כדי לשוות אחידות לכל התגים וזה מייפה את הכתב. עוד הלכה חשובה הנוגעת לתגי שעטנ"ז ג"ץ: יש להיזהר שהתגים יהיה נפרדים כ"א מחבירו ולא מחוברים בתחתיתם שלא ידמו לש' או ע', ולעכובא הוא! (ציור 22).

**מט.** אמנם מה שעושים ל-ל' בכתב אשכנזי ב' עוקצין, הימני גבוה מהשמאלי כאמור לעיל (ציור 17), זה לא מדין "תגים" אלא דין מיוחד באות ל'. ויש סופרים לא מומחים שעושים ראש לעוקץ ימין של ה-ל' (כמו לתגים) ושיבוש הוא.

**נ.** יש סופרים הנמנעים מלתייג את היו"דים גם בכתב ספרדי מחשש לפסול את האות ע"י שינוי צורה עפ"י המ"ב שהובא לעיל ומפורסם בשם הרב ואזנר זצ"ל (או סתם מתוך עצלות). ויש מי שטוען (בתוקף) שבלי תג על היו"דים אין לקרוא לכתב זה "מהודר" ודברים בטלים הם. אמנם ראוי לסופר לאמן את ידו לתייג את היו"דים כדי שיהיה יותר מהודר. ומי שבדק את תפיליו ומצא שהסופר לא תייג את היו"דים והכתב קטן ויש חשש לפסילת האותיות אם יתייגו אותם, יניחם כך ולא יסכן את הפרשיות על פרט לא חשוב זה (והן מהודרות). אבל כשבאים להזמין סתו"מ מסופר, ידרוש ממנו לתייג את היו"דים כמקובל.

**נא.** צריך להיזהר לא לעשות את התג של ה-י' ימינה מדי כי יש פוסלים י' שהתג שלה בקו ישר ובאותו עובי כמו הרגל מדין שינוי צורה (ציור 28).

**נב.** בכוונה כתבתי "שטח האות" ולא "חלל האות" כי רק אות שיש לה ג' דפנות יש לה "חלל". ל-ך' יש רק שתי דפנות.

**נג.** עפ"י המצאתי חרוז יפה: "אות שהיא כשרה - מותר להאריך ומותר לקצר, מותר להעבות ומותר להצר" (כמובן כל עוד האות לא מאבדת את צורתה בכל משך התיקון) ואין בזה משום "שלא כסדרן" בתפילין ומוזוות.

**נד.** ואמנם הבא"ח ברב פעלים פוסק לקולא בזה, אך למעשה לא פוסקים כמוהו בדבר זה. ולמען הקוראים הנכבדים שלא ראו את מאמרי בגליון ניסן פ"ב, אחזור על מעשה נורא ונפלא שאירע עמי בהקשר זה. הוזמנתי לתת שיעור על סת"ם בשיבת כפר גנים (של הג"ר ישעי' גריינימן שליט"א). במצגת הראיתי את ההלכה שאם הסופר כתב קו (כגון ראש ב' או ד' וכד') ונגע בתחתית ה-ך' שבשורה שמעליה, באופן שה-ך' כעת נראית כ-ב' ארוכה - ציור 26 - ה-ך' נפסלה ואסור "לגרור" (פ' להפריד בסכין) את הדיבוק משום "חק-תוכות" (כי כעת נוצרה אות ב' ואסור ליצור אות ע"י גרירה/מחיקה אלא רק ע"י כתיבה). היה חושך באולם (בגלל המצגת) ואז אני שומע קול של אחד הבחורים שואל: למה לא נגיד שה-ך' כשרה כי לפי

(ציור 25) שישמשו בתור תגים וסגי בהכי.י

**הפירוש** השני של "זיונין" - כלי זין. מרן המחבר בסי' לו ס"ג מסכם את נושא התגים במילים: ואם לא תייג אפילו שעטנ"ז ג"ץ לא פסל. עכ"ל. והמ"ב בסוף דבריו העתיק מהבאה"ט ידיעה חשובה מספר קבלה (שידעו הסופרים את חשיבות התגים ולא יזלזלו בעשייתם בעקבות דברי המחבר שחסרון תגים לא פוסל): כתב בספר אגרת הטילוני שעטנ"ז הוא אותיות שט"ן ע"ז והם ב' מקטרגים גדולים וזהו ג"כ סוד של שעטנ"ז ג"ץ כי ג"ץ ג"כ שם מקטרג אחד והתגין שעליהן הם כמו חרב וחנית להינצל מהם. עכ"ל. רואים כאן שהתגים הם כלי זין להינצל מקטרגים. (מעתה נבין מה הקשר למה שצדיקים אומרים לבדוק מזוזות כשיש בעיות בבית רח"ל). ומפני חשיבותם של התגים בחלק השמירה של התפילין והמזוזות, נלחמתי שנים רבות נגד התיוג ברפידוגרף עם דיו גרפי (שלא עשוי

לרגע אחד (ציור 23) עד שמדביק התג לגג האות (ואז שבה ה-ך' לצורתה בפעולה צדדית - זה נקרא "בחק תוכות" (כמו חק תוכות, שהאות מקבלת את צורתה שלא בדרך כתיבה אלא בפעולה צדדית) - כי כעת רואים שזה לא ה' אלא התגים של האות שמתחת (ציור 24). רק אם הסופר עשה את התגים מלמטה למעלה (כל' יצא מגג האות כלפי מעלה) ואז נכנס לשטח ה-ך', באופן שה-ך' אף פעם לא הפכה להיות ה' אפי' לרגע, במקרה כזה הך' לא נפסלת. (אבל זה לא שכיח כלל שסופר יכתוב את התגים בצורה הפוכה - מלמטה למעלה - ולכן אם אני - כמגיה - רואה כזה דבר (ציור 24) שהתג נכנס עמוק לשטח הך', ואין לי אפשרות לברר איך הוא נכתב, אפשר לפעמים לפסול את המזוזה או הפרשיה על סמך זה (לאחר שאלת תינוק או חכם), כי רובם המוחלט של הסופרים לא כותבים מלמטה למעלה ועושים רק שלושה קוצים

אורך האותיות רואים שזה לא ב' (כי אין כאלה אותיות ארוכות בכתב זה)? נהייתי מהשאלה ואמרתי לו "ברוך שכיוונת לדעת הבן-איש-חי ברב פעלים שמכשיר ומתיר לתקן מהטעם הזה" (לא הזכרתי דעה זו כי לא פוסקים כך למעשה). פתאום שמעתי את כל הבחורים עושים לו "פִּשְׁשֻׁשׁ" (כפירגון). צחקתי מהקטע. ואז - מתוך החושך - נשמע קולו של הראש-ישיבה ר' שייצא אומר: "רַב גְּדֻלָּה רַב גְּדֻלָּה, הבחור הזה הוא נין של הבן-איש-חי!" קבלתי צמרמורת וכמעט נפילתי מהרגלים! (אח"כ רה"י סיפר שהבחור הוא בן אחר בן לבא"ח שחזר בתשובה במסיו"נ מבית חילוני והוריו רבים אתו שחזר בתשובה) נורא ונפלא! מאז אני מביא גם את דעתו של הבא"ח (אפי' שלא פוסקים כמוהו במקרה זה).

נח. ומעשה שהיה עם אחד מנכדי שקרה בדיוק דבר זה. התגים של ה-ך' של תיבת הארץ (המילה האחרונה ב' והיה אם שמוע) נכנסו עמוק ל-ך' שמעליה באופן שיכלו לפסול את ה-ך' ולהפכה ל-ה' (כבציור 24). כמובן שמאד התאכזבתי כי זו ממש המילה האחרונה של הפרשיות וחץ מזה הכל היה מהורר ויפה. למזלנו אני מכיר את הסופר ופניתי אליו בתמייה איך בדיוק בסוף הכתיבה קרה לו כזה דבר חמור. הוא מיהר להרגיע שזה בסדר גמור כי הוא כתב את התגים מלמטה למעלה. ועשה כך כדי לעשות תגים רגילים ויפים - עם ראש כדבעי - מאשר שלושה קוצים קצרים. ואמנם לפי"ז האות ך' לא נפסלה והפרשיה כשרה, אולם הסופר ודאי עשה שלא כהוגן. כי אף אחד לא עושה תגים ככה, ועכשיו כל פעם שהנכד יבדוק את התפילין - כל החיים - המגיה יעשה לו "נְעִירוּ" שיתכן שה-ך' הוּז פסולה בגלל התג הגדול שבתוכה. אז ישבתי עם הילד ואמרתי לו שיש כאן פרשיות יפות ומהודרות מסופר מומחה וגם אם מישהו בעתיד יגיד לו משהו, שלא יבהל... (אבל - כאמור - לא עושים דברים כאלה ומסתפקים בשלושה קוצים קטנים - ציור 25 - ולא מתחכמים ע"ח הלקוח).

נו. מרבנו חיים ב"ר בצלאל, אח המהר"ל מפראג.

**ב.** מעיקר הדין עושים שלושה תגים על ראשי האותיות שעטנ"ז ג"ץ צ"ן ותג אחד על ראשי אותיות בד"ק חי"ה (האשכנזים אינם מתייגים את היו"דים). על אותיות מלאכ"ת סופ"ר אין בד"כ תגים).

**ג.** תגים ישרים בלי ראש (ציור 14) הם כשרים - לא מהודרים. ותגים עם ראשים (כאות ו' או ז' קטנים - ציור 16) הם מהודרים. סופר שהזמינו אצלו בתור "מהודר" יקפיד לעשות ראשים לתגים (ואין חילוק בזה בין אשכנזים לספרדים).

**ד.** י"א שמיקום התגים על גג האותיות באמצען ולא בסופן (ציור 1) וי"א בסופן (ציור 2) ואין קפידא ושניהם מהודרים.

מהרכיבים של הדיו ההלכתי למרות שאין בידינו לפסול, כי דבר כזה חשוב - ראוי שיעשה בצורה מהודרת עם דיו הלכתי (התיג בברזל פחות חמור מהכתיבה עצמה ולכן גם המתנגדים לקולמוס-ברזלי ורפידוגרף, מתירים לתיג בו, רק שיהיה בדיו הלכתי<sup>נז</sup>) וכיום שישנו דיו מיוחד לשימוש ברפידוגרף מהחומרים המוזכרים בהלכה, אין שום הצדקה להישאר עם הדיו הגרפי, "מהיות טוב - אל תקרי רע". והלואי שסופרים יר"ש מבקשי אמת יקחו זאת אל ליבם אמנ"ט.

### לסיכום נושא התגים - למעשה

**א.** התגים קרויים "זיונין". **א.** דומים לאות ז'. **ב.** כלי זין. (עי' בגוף המאמר)

<sup>נז</sup>. דמתקריא "נירוסטה" (כדי לרכך את ההתנגדות...).

**נח.** אירע לפני שנים (לפני שהמציאו דיו לרפידוגרף מהחומרים המוזכרים בהלכה) שהזמנתי מגילה ספרדית מהודרת מאד מסופר מוסמך, מומחה וגם יר"ש מרבים בסכום של 1000 \$ (סכום גבוה מאד באותם ימים) עבור אברך יר"ש שהיה מוכן לשלם כזה מחיר והעיקר לקבל מגילה מהודרת בתכלית. בהזמנה אמרתי לסופר את גודל הכתב הרצוי, גובה היריעה ומספר השורות והסופר אכן כתב מגילה יפהפיה. כשקיבלתי אותה לבדיקה לפני העברתה למזמין, פתאום שמתי לב שהתגים אינם מבריקים כשאר האות (דיו של סופרים הוא מבריק) אלא "מט". הסתכלתי עוד קצת וחשכו עיני לגלות שהכל תויג ברפידוגרף! (למרות שהבעתי את עמדותי הברורה נגד השימוש בעט זה באזני סופר זה רק שנה קודם לכן!) מיד התקשרתי לומר לו שאני מחזיר את המגילה מדין "מקח טעות". הוא מיד התגונן שלא ציינתי בפירוש בעת ההזמנה שלא יתיג ברפידוגרף... כי ה"רגילות" היא שהיום "כל" הספרדים מתייגים עם זה (ובייחוד שמדובר "רק" במגילה...) או לנו שכך עלתה בימינו צריכים לציין בפירוש כשמוזמנים משהו מהודר שהסופר יואיל בטובו לכתוב "לכולי עלמא" (כלומר מהודר לכל הדעות) והרי אני יודע שמרן הרב עובדיה לא התיר לתיג בו לכתחילה, שהרי אני הוא זה ששאלתי אותו! ויש לי את זה מתועד ומוקלט). וכדי להרגיע את מצפוני שהשארתי את הסופר תקוע עם מגילה יקרה שאין לו מה לעשות איתה, שאלתי את מו"ר הרב קליין שליט"א לדעתו בנדון, וזו התשובה שקיבלתי:

**ב"ה,** יום ג' באדר ב' תשס"ה לפ"ק

לכבוד הרב גדליה גרינפלד שליט"א אופקים

**בנידון** שאלתך במגילת אסתר שתיג הסופר המגילה ברפידוגרף האם אפשר למכרה לכתחילה. **תשובה:** דעת מרן הגר"ש ואזנר שליט"א שאם תייג בדיו של רפידוגרף, כיון שלא נעשה מסממני הדיו דהיינו עפצים גומא קנקנתום, לדעת רוב הפוסקים דינו כמו שלא עשה תגין, אבל אם הכניס בתוך הרפידוגרף דיו כשר מסממני הדיו כדלעיל, בזה דינו כתגין. וע"ז באתי עה"ח משה שאול קליין

**נט.** וממש משמים, בעת סיום עריכת המאמר, הגיע אלי ידידי הסופר והמגיה המומחה הרב סעדיה שריקי שליט"א עם מזווה ענקית בגודל 30 ס"מ שהסופר עשה תגים גסים - נראה בעט פיילוט 07 - בצורת בלונים, וחשבונו יחד מה לומר לבעל המזווה שבכוונה רכש מזווה גדולה ליתר הידור, ואמרתיו לו שלדעתי אם הוא רצה משהו מאד מהודר, זה לא נקרא מהודר וביחוד לאור מה שראינו שיש בתגים את סגולת



ח. במקרה שאין מקום לעשות תגים מהודרים (ארוכים ועם ראש) מחשש שיגעו באותיות שמעליהם, יעשה לכתחילה שלושה עוקצים קצרים בלי ראש וסגי בהכי (ציורים 25, 31).

ט. בראש הלמ"ד כתב אשכנזי (ב"י ואריז"ל) יש לעשות ב' עוקצים - בלי ראשים - כאשר יקפיד שהימני יהיה גבוה מהשמאלי (ציור 17).

י. יש לתייג את היו"דים בכתב ספרדי לכתחילה. אולם אם נמצאו פרשיות ומזוזות יפות ללא תגים ביו"דים ואין מי שיכול להוסיף התגים (או שחושש לפסילה ע"י התייג), יניחן כך והן מהודרות.

**כמובן** שיש עוד הרבה מה לכתוב בנושא התגים ולא נגענו אף באפס קצהו אבל "תן לחכם ויחכם עוד" ואידך זיל גמור. ויה"ר שבזכות ההקפדה על כשרות והידור התגים יסתום ה' פיות משטיננו ומקטרגנו ויכלה כל צר ומשטין מעלינו. ויסלח וימחל לכל עוונותינו וימחוק ברחמיו הרבים כל שטרי חובותינו אמן ואמן!

הרוצים להקפיד לעשותן בגלל המ"ב והמג"א די להקפיד בזה בכתב גדול שזה אפשרי בקלות אבל אי"צ בכתב קטן. ובכתב ספרדי לא הקפידו ע"ז. (וודאי שאין להאריך את גגות האותיות ע"מ להושיב את התגים באמצע הגג - ציור 12).

ה. מעיקר הדין חסרון תגים אינו פוסל. אולם יש בתגים סגולת שמירה מן המקטרגים (ששמם מרומז באותיות שעטנ"ז ג"ץ). ע"כ יקפיד לא להחסיר שום תג. ובעת בדיקה יאמר למגיה לשים לב גם לפרט זה (כי בד"כ לא טורחים הבודקים לציין חסרון תגים פה ושם) ואם חסרים תגים יוסיפם.

ו. יש להיזהר לא לעשות תגים גדולים ועבים מדי וכיוצ"ב כדי לא לגרום לשינוי צורת האותיות (לדוגמא בציור 30 התג של ה-ד' נכתב מעל הרגל ונראה כמו שתי וערב, וראה הערה 51).

ז. יש להיזהר מאד שלא יכנסו תגים בשטח כ' פשוטה ("סופית") שלא יהפכו אותה ל-ה' אפי' לרגע אחד! (ציור 23)



## ש"ע הצ'ורים<sup>1</sup>

צ'ור 1  צ'ור 2  צ'ור 3  צ'ור 4  צ'ור 5  צ'ור 6  צ'ור 7 

צ'ור 8  צ'ור 9  צ'ור 10  צ'ור 11  צ'ור 12 

צ'ור 13  צ'ור 14  צ'ור 15  צ'ור 16  צ'ור 17  צ'ור 18 

צ'ור 19  צ'ור 20  צ'ור 21 

צ'ור 22  צ'ור 23  צ'ור 24  צ'ור 25  צ'ור 26 

צ'ור 27  צ'ור 28  צ'ור 29  צ'ור 30  צ'ור 31 

<sup>1</sup> בכוונה עשיתי את הצ'ורים בכתב אשכנזי וספרדי להראות שכמעט אין הבדלים בהלכות סת"ם בין אשכנזים לספרדים

הרב צבי משה הלוי דוידוביץ

## הלכות מיאון

סיכום ההלכות שבטור ושו"ע ונו"כ אבן העזר סימן קנ"ה -  
בהלכות מיאון [מיבמות פרק י"א]

מדרבנן ואם אינה חפצה בבעלה<sup>א</sup> א"צ ממנו  
גט אלא יוצאת ממנו במיאון.

ב. המיאון הוא שתאמר אי אפשי בפלוני  
בעלי או שתאמר אי אפשי בקידושין  
שקדשוני אמי ואחי<sup>י</sup>.

ג. צריכה למאן בפני ב' עדים כשרים<sup>י</sup> כדי  
שיוכלו להעיד שמיאנה, ויש מי שאומר  
שלכתחילה בעי ג'.

ד. השנים שמיאנה בפניהם כותבים לה שטר  
מיאון וחותרים בו ונותנים לה לראיה  
והוא כמעשה ב"ד.

ה. ממאנת בין מן הקדושין בין מן הנשואין  
וממאנת ביבמה (קודם שיבמה) וזקוקה  
לשאר האחים.

ו. הממאנת אין לה כתובה ויש לה תוספת  
ואינו מחזיר פרות נכסיה המונחים

הקדמה: קטנה שאינה ברשות אביה אין לה  
נישואין מהתורה ואם השיאה  
אחיה ואמה לדעתה יש לה נשואין מדרבנן  
ואם רוצה לצאת מרשות בעלה ועודה קטנה  
אינה צריכה גט אלא מיאון, וי"א שבזמה<sup>יז</sup>  
אין ממאנים ותצא בגט (יש"ש יבמות  
פ"א-יז וכן נקט בהג' שי למורא ובערוה"ש),  
ומ"מ לכתחילה אין מקדשין ואין נושאים  
קטנה כמש"כ הרמ" <sup>יח</sup> "וכן האיש אין ראוי לו  
שיקדש קטנה" (אישות ג, יט), "אין נושאים  
את הקטנה" (גרושין א, א), ובפרט כשנראה  
שיבואו למיאון כמש"כ  
הרמ"א (קנה-א) "ולכתחילה יש לב"ד להזהר  
שלא להשיא יתומה קטנה כשנראה שיבואו  
לידי מיאון".

א. קטנה שאינה ברשות אביה<sup>י</sup> והשיאה<sup>יב</sup>  
לגדול מדעתה כל שהיא בת ו' שנים<sup>יג</sup>  
ויודעת לשמור קידושיה<sup>יד</sup> ה"ז מקודשת

א. שנתגרשה או נתאלמנה מהבעל שנתקדשה לו ע"י אביה [והיא כיתומה בחיי האב], או שמת אביה [והיא יתומה].  
ב. י"א דרוקא כשנשאת לדעת אמה ואחיה (או ב"ד) אבל אם נשאת שלא לדעתן אינה מקודשת וא"צ אפי'  
מיאון, וי"א שכל שהגיעה לעונת הפעוטות (שיודעת במו"מ) אף כשנשאת שלא לדעת אחיה ואמה צריכה  
מיאון (רמ"א). וכשנתקדשה ולא נשאת י"א דהוה קידושין מדרבנן רק כשהיא עצמה מקבלת הקדושין (עי'  
ב"י וב"ש וי"ח).

ג. וסתם היתרה מ' שנים צריכה מיאון. וי"א שאף כשאינה בת ו' כל שיודעת לשמור קידושיה צריכה מיאון (ב"ש).  
ד. היינו שמבינה שהן קידושין.

ה. ועודה קטנה מ"ב שנים ולא ילדה (שאם ילדה משעת הריון אין יכולה למאן), ובת י"ב שאין לה ב' שערות  
עי' סעי' יז- כ וי"א דהאידנא אינה ממאנת אחר י"ב (ב"א).

ו. וכן אם הלכה ונתקדשה לאחר הרי מיאנה בראשון שקידושיה הם מיאוניה.

ז. שמכירים את האשה ושיודעים שהיא קטנה ולכתחילה יקחו עדים שמכירים אף את הבעל.

ברשותו" ומה שאיבד מנכס"מ שלה, ז. ברמ"א כ' דאף בזמה"ז ממאנת אבל ומותרים בקרובי זב"ז<sup>ט</sup>, ניסת לאַהר וגרשה ביש"ש הכריע כשיטות שאין למאן או שנתאלמנה מותר ראשון להחזירה'. בזמה"ז (וכן פסק בש"ל).



---

ח. אף כשלותה מזונותיה ופדיונה ע"ד שיחזיר ולאחמ"כ מיאנה ונפטר מלפרוע.

ט. ומותרת לכהן ואינה צריכה להמתין ג' חדשים מלהנשא.

י. אבל אם גירשה הראשון ונישאת לאַהר ומיאנה בו אסור הראשון להחזירה, ואם החזירה הראשון לאחר שגירשה ומיאנה בו ונישאת לאחר ותגרשה או נתאלמנה ה"ז מותרת לראשון כיון שמיאנה לבסוף.

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן  
מח"ס 'חסד לאברהם' ושא"ס

## בדין גפרורים ביום טוב אם הם כלי שמלאכתו לאיסור

להוציא אש חדשה מן העצים והאבנים (ביו"ט), וא"כ הגדרת הגפרורים היא כלי שמלאכתו לאיסור דזה כמעט כל שימושם דלא מצוי כלל להשתמש בגפרור חדש בשביל להעביר אש מנר לנר, אלא שביו"ט רוצה האדם להשתמש בו כדי להעביר אש מנר לנר, ויש לדון האם יהיה מותר ליטול גפרור חדש לצורך שימוש זה של העברת אש, דלכאורה גפרורים דומים לבקעת שאין עליהם תורת כלי וא"כ יהיה אסור להשתמש בהם לצורך גופם בשימוש זה שהוא שימוש נדיר ורחוק שאינו שימוש תדיר כלל.

### ג. האם גפרורים נחשבים ביו"ט כלי שמלאכתו לאיסור

והנה להמתירים להשתמש מאש קיימת להבעיר את הגפרור מראשו ולא חוששים בזה למה שראש הגפרור מתלהט להחשיבו כהולדת אש, א"כ היה מקום לדון את הגפרור ככלי שמלאכתו להיתר כמו שכתב הערוך השולחן ואע"ג שלכאורה זה קשה בסברא הרי זה מיעוטא דמיעוטא משימושו הרגיל, מ"מ ראיתי מוכיחים דין זה מהא דתפילין אם מותר להניחם בשבת שלא לצורך מצוה כתבו הפוסקים דזה נקרא כלי שמלאכתו להיתר, ולכאורה קשה הרי סו"ס ודאי שרובא דרובא מהשימוש של תפילין הוא לצורך קיום מצוות תפילין וא"כ עדיין נחשיבם ככלי שעיקר שימושו לאיסור? וצ"ל שכשהשימוש שווה ורק הכוונות מחולקות לא דנים על רוב השימוש אלא דנים שימוש זה כשימוש של היתר, ולפי"ז גם בגפרורים

### א. סוגיית הגמ' בדין בקעת שאין עליה תורת כלי

הגמ' בשבת דף קכד. דנה להתיר שימוש בבקעת עץ העומדת [בימות החול] להשתמשות של עצי הסקה, שיהיה מותר ליטלה בשבת להשתמשות של היתר כגון לסמוך עליה את הקדירה, וכך הקשתה הגמ' - שבת גופיה תשתרי, דהא דבר שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ולצורך מקומו שרי - כלומר שאע"פ שהבקעת בשבת מלאכתה לאיסור שהרי עיקר שימושה להסקה האסורה בשב"ק, מ"מ שיהיה מותר להשתמש שימושי היתר כדין כלי שמלאכתו לאיסור שמותר ליטלו לצורך גופו ומקומו. ומתרת הגמ' - הני מילי היכא דאיכא תורת כלי עליו, היכא דליכא תורת כלי עליו לא - עכ"ל הגמ'. כלומר נתחדש כאן בגמ' יסוד בהלכות מוקצה, שדבר שעיקרו עומד למלאכת איסור, אף שיש בו אפשרות שימוש של היתר צריך ג"כ שיהיה עליו תורת כלי כדי שיהיה מותר להשתמש בו, ולא סגי במה שעומד לפעמים להשתמש בו איזה שימוש של היתר כדי להחיל עליו תורת כלי.

### ב. האם גפרורים ביו"ט יהיו מוקצה בדין בקעת [בשבת]

ולפי זה יש לדון בדין גפרורים ביו"ט דלכאורה הואיל ועיקר שימושם הוא להוליד אש חדשה ע"י חיכוך בקופסא דזהו תכלית ייעודם, וזה דבר שאסור לעשותו ביו"ט (דפסקינן בשו"ע סי' תק"ב דאסור

להעביר אש ממקום למקום אולי נחשב שיש עליו תורת כלי.

**אבל** לפי זה יוצא חידוש בדין 'לא ניתנו עצים אלא להסקה' שכל דין זה הוא דוקא בקצת ועצים גדולים שדוקא הם אין עליהם תורת כלי דאינם אלא עומדים ודולקים במקומם, אבל קיסמים וקנים דקים היה לנו לדונם שיש עליהם תורת כלי, שהרי מקל דק ראוי לשימוש של נטילת והעברת אש מתנור לתנור וכדו'. וזה חידוש גדול שהרי בהלכות יו"ט בסי' תק"ב סעיף ג' משמע שהכלל של לא ניתנו עצים אלו להסקה נאמר גם על עצים דקים הראויים לשימוש של העברת אש ממקום למקום, וכן על ענפים מעץ הראויים לשימוש של שפוד לתחוב בו בשר לצלותו אפ"ה אין עליהם תורת כלי ומוקצה הם, וצ"ע בזה.

### ה. בטעם השיטות דאין על כדור משחק תורת כלי

**ובהגדרת** כלי בהלכות מוקצה מצינו כמה דינים מחודשים שדנו הראשונים שאפילו דבר העומד לשימוש בשבת יכול להיות מוגדר מוקצה מחמת גופו משום דאין עליו תורת כלי,

**דהנה** מצינו בדברי השבלי הלקט שהובאו בב"י בסוף סי' ש"ח שכתב דכדור אסור לטלטלו בשבת דהשימוש של משחק לא משוי לכדור תורת כלי, וכן פסק השו"ע בסי' שח סעיף מ"ה.

**חזינן** דאף דעומד להשתמשות של משחק הנמשך זמן רב, וההשתמשות לא מכלה את החפץ, וזה שימוש ניכר וחשוב יותר מאשר גפרור שכלה ונשרף תוך שניות בודדות, ואפ"ה לא מועיל השתמשות כזו להחיל תורת כלי על הכדור. ולכאורה ק"ו

אם ביו"ט מותר ליטול אש גם בראש הגפרור אפשר לדון את ההשתמשות בגפרור כשימוש של היתר וזה כעין ההשתמשות הרגילה בגפרור. אמנם יש חילוק גדול בין הנידונים שהרי בתפילין באמת כל החילוק הוא רק בכוונת האדם, שהרי ההנחה היא אותה הנחת תפילין ממש. אבל בגפרור יש שינוי בעשייה בין הצתת הגפרור ע"י חיכוך בקופסא לבין הצתת הגפרור מאש קיימת, וקשה מאוד לומר שזה נקרא אותו שימוש ולדונו כשימוש של היתר וצ"ע.

**ועב"פ** לאלו המקפידים שלא להשתמש בראש הגפרור אלא בצידו השני [שחוששים שראש הגפרור ידלק מחמת החום בלבד, ולא ע"י העברת האש הקיימת], א"כ אצלם נראה שהשימוש בגפרור ביו"ט הוא מוגדר שימוש אחר מהשימוש הרגיל של הגפרור, והדרא קושיא לדוכתא האם יהיה מותר ליטול גפרור לצורך שימוש זה או דלמא אין עליו תורת כלי ויהיה עליו איסור מוקצה ביו"ט. אמנם אם ישרוף את ראש הגפרור בערב יו"ט אז יחזור להיות כמו בקצת רגילה ביו"ט ששימושה הוא היתר ואז לא תהיה בו הגדרה של מלאכתו לאיסור שהרי אי אפשר להוליד בו אש חדשה.

### ד. מה הטעם דבקעת אין עליה תורת כלי

**וכדי** לברר הלכה זו צריך להתבונן מה נקרא כלי בהלכות מוקצה ומה הטעם שבקעת העומדת להסקה אינה נחשבת כלי.

**היה** אפשר לומר שבקעת אינה אלא חומר גלם של חומר בעירה לצורך קיום אש, ואינה נחשבת כלי דאין האדם משתמש בה כלל אלא עומדת ונשרפת במקומה, אבל גפרור שהאדם משתמש בו

שגפרורים יש עליהם שם כלי, וכתב שזה כמו פתילה שמבואר במג"א סי' שח סקי"ח שיש עליה תורת כלי ה"ה גפרורים. ולענ"ד יש לדון ולחלק בין פתילה של נר שאינה שימוש חד פעמי אלא מצוי לפעמים שמכבים ומדליקים את הנר, וא"כ יש בה שימוש תדיר, ואינו דומה לגפרור שברוב הפעמים משתמשים בו רק פעם אחת ומיד נשרף וכלה, וצ"ע.

וי"ש מפוסקי זמנינו שכתבו סברא לומר שכל דבר שמכניס אותו בבית חרושת ומשקיעים בו עמל ויגיעה בעשייתו נחשב כלי ולכן גפרורים הואיל ומדקדקים בעשייתם וחותרים אותם בדיוק רב, יש עליהם תורת כלי. אבל יש לעיין טובא בהגדרה מחודשת זו, דלכא' גם גט ואיגרת הם דברים שהכינום באופן מיוחד לשימושם ואפ"ה הצריך המ"ב שימוש של כיסוי פי צלוחיתו.

[והנה על עצם הדין של השתמשות בגפרורים ביו"ט גם אם נחשיבם בתורת כלי מ"מ אם יש לו נר שיכול להעביר אתו את האש, אז בלא"ה אסור ליטול כלי שמלאכתו לאיסור כשיש לו אפשרות להשתמש בכלי שמלאכתו להיתר כמו שפסק המ"ב בסי' ש"ח סקי"ב].

### ה. להלכה נפסק דאפילו דבר שתשמישו להיתר צריך שיהיה עליו תורת כלי

והנה כל דברינו עד כאן הם לדון לפי הסוגיא במסכת שבת דמבואר דבקעת הוא מוקצה דוקא בשבת דעיקרה למלאכת איסור, אבל ביו"ט דעומדת למלאכת היתר שהרי הבערה מותרת לצורך אוכל נפש לכן אין עליה תורת מוקצה ומותרת בטלטול לכל צורך האדם. [ורק אליבא דב"ש גוזרים יו"ט

בגפרור שאינו אלא לתפוס את האש זמן מועט כדי להעבירה לנר אחר ומיד נשרף ונגמר הגפרור, לא מסתבר שאחיות האש כמה שניות בגפרור תהיה נחשבת השתמשות של 'כלי' אלא זה סתם מעשה עץ בעלמא להבעיר בו אש עד שנתפסת בנר השני.

### ו. בגדרי תורת כלי באיגרת ובבעלי חיים

עוד מצינו במ"ב לגבי איגרת שהגיעה אל היהודי בשבת שכתב השו"ע בסי' ש"ז סעיף יד - לקרות באיגרת השלוחה לו, אם אינו יודע מה כתוב בה מותר - וכתב המ"ב דאותה איגרת אינה מוקצה, ומבאר במ"ב סקנ"ה בזה"ל - אין שם מוקצה עליהן אף דאינו כלי דהלא ראוי לצור על פי צלוחיתו - עכ"ל המ"ב. הרי לנו חידוש גדול בדברי המ"ב שאיגרת העומדת לשימוש של קריאה בה אין שימוש כזה מספיק חשוב כדי להחשיב את האיגרת ככלי, וזה חידוש עצום בהגדרה של כלי דבעינן שימוש חשוב בחפץ כדי להחשיבו כלי ולא כל צורך שיש בחפץ מחשיבו לכלי. [וכמו כן גם לגבי גט העומד ללמוד ממנו דיני גט כתב השע"צ בסק"ע בשם הפמ"ג שאם מקפיד מלצור בו פי צלוחיתו אסור לטלטלו, עיי"ש].

וכן מצינו בשו"ת הרא"ש לגבי בע"ח העומדים לשיר שכתב בשו"ת מהר"ח אור"ז סי' פד בזה"ל - דאין תורת כלי עליו ודמי לצרורות שבחצר, ויש לאסור יותר בבעלי חיים דאין משתמשין בבע"ח ולא פלוג רבנן בבע"ח - עכ"ל. משמע מתחילת דבריו דאין השימוש של הנאה מהבעלי חיים נחשב תורת כלי.

### ז. סברת התהלה לדוד שגפרורים יש עליהם תורת כלי

ומצינו לתהלה לדוד סי' שכ"ב סק"ד שכתב

וכן ראיתי מדקדקים בלשונו של הרמב"ם בפ"ד מהלכות יו"ט הלי"א כתב בזה"ל "ואין סומכין את הקדירה ולא את הדלת בבקעת של קורה, שלא התירו לטלטל עצים ביו"ט אלא להסקה בלבד" משמע דהוצרכו חז"ל להתיר את טלטול העצים באופן מיוחד לצורך הסקה ביו"ט, וכמשמעות הרשב"א דמעיקר דיני מוקצה כל דבר שאין עליו תורת כלי אסור בטלטול.

### י. דברי הרמב"ן דעצי הסקה הוכנו לתשמישין בלבד ולגבי שאר שימושים דינם כמוקצה של היסח הדעת

והרמב"ן במסכת ביצה יש לו שיטה אחרת בגדר דין זה, ונחלק על הראב"ד שם שכתב כעין דברי הרשב"א שהבאנו, ונעתיק דבריהם,

דהרי"ף בפ"ד במסכת ביצה הביא להלכה את הדין של אין סומכין את הדלת בבקעת. והבעל המאור שם כתב דזה משום דביו"ט פסקינן כרבי יהודה דמחמיר במוקצה, עיי"ש.

ובהשגות הראב"ד על הבעה"מ כתב בזה"ל - אני איני אומר כן, אלא אפילו תימא ת"ק לית ליה מוקצה, בעצים והדומה להם אית ליה מוקצה, והטעם לפי שאין עליהם תורת כלי ולא נתנו עצים אלא להסקה והרי הם כאבנים - עכ"ל הראב"ד.

והרמב"ן הביא דברי הראב"ד והקשה עליו "וזו אינה תשובה, שכיין שמיוחדים ומוכנים להסקה יצאו מתורת אבנים, שאפילו אבנים עצמן אם הוכנו הוכנו" עכ"ל. כלומר דלא ניחא ליה להרמב"ן לומר שדבר שהוכן לשימוש של היתר יהיה דינו כמוקצה מחמת גופו.

אטו שבת ואסורה הבקעת בטלטול לצורך השתמשות בגופה]. אבל הראשונים פסקו להלכה דלא כסוגיית הגמ' במסכת שבת אלא כסוגיית הגמ' במסכת ביצה דמבואר שם דפסקינן להלכה את המשנה שאוסרת להשתמש בבקעת להסקה דאע"ג שהבקעת עומדת להסקה שהיא שימוש של היתר, מ"מ לשאר שימושים היא הבקעת מוקצה, וכלשון הברייתא שם לא ניתנו עצים אלא להסקה. וכן נפסק בשו"ע סי' תקב סעיף ג'.

הרי דנתחדש לנו להלכה דכל דבר שאין עליו תורת כלי אסור בטלטול לצורך גופו אפילו אם עיקרו עומד למלאכת היתר.

### ט. דברי הרשב"א דעצי הסקה הם מוקצה כמו אבנים

ודנו הראשונים בבאור דין זה מה הטעם לאסור בטלטול בקעת ועצים העומדים למלאכת היתר, ונעתיק דברי הרשב"א בביצה דף לג. שהקשה קושיא זו בזה"ל "ואכתי קשיא לי, דמכל מקום כיון דחזו להסקה, מלאכתן להיתר הן ביום טוב ויהיו מותרים לצורך גופן" עכ"ד. ותירץ הרשב"א בזה"ל "הכי קאמר לא התיירוס חכמים אלא להסקה, דמדינא אסורים הם לטלטל בין לשבת בין ליום טוב שאין להם תואר כלי וכצורות הן, וכדאמר ליה רבה לאביי התם, אלא שהתירו חכמים לטלטלם להסקה לצורך אוכל נפש" עכ"ל הרשב"א. כלומר דהרשב"א סובר שהטעם שנאמר בסוגיא בשבת דדבר שאין עליו תורת כלי הוא אין בו היתר של טלטול לצורך גופו, נפסק הכלל הזה באופן מוחלט גם על דבר שעומד למלאכת היתר, דאם אין עליו תורת כלי הוא אסור בטלטול, וכל ההיתר לטלטל עצים להסקה ביו"ט הוא היתר מיוחד של חז"ל לצורך אוכל נפש.



חשיבות כלי אלא רק מעשה קוץ בעלמא כלומר כמו קיסם בעלמא לאחוז את האש שלא תכבה עד שיצית בה את הנר השני. א"כ יש לדון דכל מי שמדליק גפרורים בראשם נהפכים בידו להיות שברי כלים והווי מוקצה, וראיתי בספר 'מגילת ספר' שהעיר על מה שכתב בשש"כ דגפרורים משומשים אינם מוקצה ביו"ט כל זמן שראויים לשימוש של העברת אש מנר לנר, והעיר עליו המגילת ספר דלכאוי הו"ל כשברי כלים שאינם עושין מעין מלאכתן ממש.

**וראיתי** מוכיחים מסוגיית הגמ' בשבת דף כח: דפתילת הבגד שנפלה ולא הבהבה, ומבואר שם בסוגיא שכשמדליק את הפתילה ביו"ט נהפכת להיות מוקצה, משום שע"י ששורף אותה מתקלקל הבגד ונהפכת להיות מוקצה כדין שברי כלים, וזה חידוש אע"ג דפתילה גופה היא כלי, וכאן הרי קיפל את הבגד ויעד אותו מערב יו"ט להיות פתילה להדלקה, ואפ"ה הגמ' נוקטת שע"י שמדליק ושורף את הבגד נפחת משיעורו הרי הוא כמו שברי כלים, ואפילו שהפתילה דולקת ומשתמש בה לפתילה לדלוק בנר, אעפ"כ נחשבת מוקצה של שברי כלים, כיון שקלקל את השימוש של בגד שהיתה יכולה לשמש אם לא היה שורף אותה.

**ולפי"ז** היה אפשר לדון על כל מי שמדליק גפרור ונשרף הראש של הגפרור נחשב הגפרור כשברי כלים שהרי מעתה אין חשיבות לגפרור, אלא הוא רק כבקעת בעלמא להחזיק האש ונחשב כמוקצה, ואמנם לא יצטרך להשליך מיד את הגפרור מידו, אלא יהיה מותר להמשיך לאוחזו בידו כדין מוקצה דעודו בידו, ואכמ"ל.

**העולה מכל דברינו:** שיש לדון בדין הגפרורים ביו"ט האם יש עליהם

**ולכן** מבאר הרמב"ן דבאמת דין זה של לא נתנו עצים אלא להסקה הוא תלוי במחלוקת ר"י ור"ש בהלכות מוקצה שנחלקו בכמה דוכתי האם דבר שאדם הקצה דעתו מהשתמשות בו נאסר באיסור מוקצה או לא.

**וכותב** הרמב"ן לבאר דגם כאן הואיל והעצים הללו עומדים בעיקר לצורך הסקה יש בזה היסח הדעת של הבעלים מלהשתמש בהם שימושים אחרים, ולכן פליגי ר"י ור"ש האם מחמת היסח הדעת הזה נאסרו העצים בהשתמשות בשאר השימושים.

**וכתב** הרמב"ן בזה"ל "וכן מצינו בכלים עצמן הקצאה כזו, מיטה שייחדה למעות אסור לטלטלה [דף מ] וקנה של תרנגולין אסור לטלטלה למאן דאית ליה מוקצה, דאמרינן כלום עשוי אלא לתרנגולין, ולמאן דלית ליה מוקצה שרו כדאיתא בפרק כירה [שבת מה, ב]

**ובעי"ז** הרמב"ן בסוף פרק כל הכלים כתב לגבי נדבך של אבנים שהגמ' בדף מט. מבאר מחלוקת אמוראים היאך מותרות האבנים בהשתמשות של ישיבה עליהן בשבת, וכתב הרמב"ן דאין הכנת האבנים שם ע"י שבסוף מחילה עליהם שם כלי שיהיו מותרים בכל טלטול, אלא הוכנו רק לשימוש של ישיבה אבל לטלטולין אחרים לצורך גופן ומקומן אסור. ובשו"ע הגר"ז סי' שח סעיף נב פסק כהרמב"ן.

**י"א. דין גפרור שהדליקו ראשו האם**

**נחשב מעכשיו מוקצה**

**והנה** אי נימא דגפרור העשוי להוליד אש חדשה ע"י חיכוך בקופסא יש לו חשיבות גדולה של כלי בשימוש זה, אבל ההשתמשות דהעברת האש מנר לנר אין לה

קסב **מנורה** הרב אברהם יחיאל הלר הכהן **בדרום**

תורת כלים או דהוו כבקעת בעלמא, ולכן  
בעל נפש ראוי לו לחוש ולהכין נר להשתמש  
בו להעביר אש ביו"ט ולא להכנס לחששות  
של טלטול מוקצה.



הרב אהרן וייזר

## בדיני טלטול כלי שמלאכתו להיתר

ובטעם היתר כלים אלו כתב רש"י שהם 'תדירין בתשמיש', וכנראה כוונתו דלכך לא יוכלו הציבור לעמוד באיסור טלטול כלים אלו, וכמו שכתב רש"י להדיא בביצה י"ב א' ד"ה ליפלגו ושם ל"ז א' ד"ה אטו.

ולכאורה צ"ע דאטו בזמן נחמיה אסרו להם גם כוסות וקערות שולחנות וכסאות כרים וכסתות, והם וודאי תדירין בתשמיש הרבה יותר משלשה כלים המותרין.

ובתוס' כתבו דכלים שהם בני קיבול וכגון כוסות קערות וצלוחיות - פשיטא שהיו מותרין, [וכנראה היינו משום שהם נצרכין טפין], וקא משמע לן דשלשה כלים אלו מותרין אף שאינן בני קיבול, ולשיטת תוס' עדיין צ"ע מה יענו בשולחנות וכסאות כרים וכסתות, ובתוס' הרא"ש כתב דחשיב רק כלים שאין נותנין בהם כלום ומשמשין דברים אחרים, [וכעין זה בתוס' ר"י הזקן], וכנראה כוונתו דהכלים שפשוט להתירם, היינו כל הכלים שאין עושין בהם מלאכה אלא משתמשין בהם דרך הנחתם, ובכלל זה וודאי גם שולחנות וכסאות כרים וכסתות, ולכאורה גם כוונת תוס' כן, ומה שכתבו בני קיבול היינו שעומדין להניח בהם דברים המותרים, וכעין זה לשון הר"ן בחידושו דכלים שנעשין בהם לדבר המותר לא חשיב כלל.

ובעל המאור (ד"ה והא) כתב דכלים המיוחדין למלאכת היתר כגון שולחן

## בעיקר גזרת כלים

א] שבת קכ"ג ב' תנו רבנן בראשונה היו אומרים שלשה כלים ניטלין בשבת, מקצוע של דבילה וזוהמא ליסטרן של קדרה וסכין קטנה שעל גבי שלחן, התירו וחזרו והתירו וחזרו והתירו - עד שאמרו כל הכלים ניטלין בשבת חוץ מן מסר הגדול ויתד של מחרישה, [ומקור הברייטא בתוספתא ריש פרק ט"ו עיין שם].

ופירשו בגמ' שבימי נחמיה [כשעלו לארץ ישראל אחר גלות בבל] זלזלו באיסורי שבת כמבואר בפסוקים שם, ולכך החמירו עליהם ואסרו טלטול רוב הכלים, ואחר כך הקלו והתירו כל הכלים, [חוץ מכלים המוקצים מחמת חסרון כיס].

והנה מבואר בברייטא שבתחילה התירו לטלטל רק ג' כלים, מקצוע של דבילה שהוא איזמל שחותכין בו עיגול של דבילה לאוכלו, וזוהמא ליסטרן של קדרה שהוא כלי שיש לו בצד אחד כף ובצד אחד מזלג, [כמבואר במתני' כלים פרק י"ג משנה ב'], ופירש רש"י [ב"מ ל"ג א'] שמשתמשין בכף לסלק וזהמת הקדרה לצדדין, [ועיין ר"ח וערוך עוד פירושים בזה], ובמזלג יש שלשה שיניים ומשתמשין בו להוציא הבשר מהקדרה, [כמבואר בשמואל א' פרק ב' פסוק י"ג, ואפשר שפעמים מיוחד לצליה ולא התירו אלא של קדרה], וסכין קטנה שעל גבי שלחן שהוא סכין שחותכין בו אוכלין שעל גבי השולחן לאוכלן.

כוס וקערה - לא היה צד לאוסרם כלל, ולא הוצרכו לומר אלא כלים שפעמים מצויין במלאכת איסור, וכעין זה כתב הריטב"א בשם רבו ובשיטה להר"ן, [והריטב"א שם הוסיף דמיירי בכלי מלאכה, ומשמע דאסר רק בתרתי לגריעותא], ופירש הריטב"א דשלשה כלים ראויין גם לאיסור, דמקצוע של דבלה עושין בו הדבלה, [ואולי כוונתו דקוצצין בו התאנים מהמחובר], וזוהמא ליסטרוך מסייע לבישול, וסכין קטנה וודאי ראויה גם למלאכות איסור, [ועיין עוד ביחוס תו"א ערך ברוריה שכתב דשלשה כלים מיוחדין להיתר והתירו נמי כל הדומין להם שמיוחדין להיתר, ולשיטתו לכאן קא משמע לן דאפילו שלשה כלים אלו חשובין מיוחדין להיתר].

**והנה** בסמוך אמר ר' אלעזר דמצינו כמה משניות שנשנו קודם שהתירו טלטול כלים, ואחד מהם מתני' דמנחות פרק שתי הלחם דתנן דסידור קני השולחן אינו דוחה את השבת, ודחו בגמ' שם דאפשר דנשנו כל המשניות גם אחר שהתירו את הכלים.

**ולכאן** צ"ע דקנים אלו הם בסיס לדבר המותר שמניחין עליהם לחם הפנים, וגם וודאי מיוחדין קנים אלו העשויין מזהב רק למלאכתן שהיא מלאכת היתר, ואמאי היו בכלל גזרת כלים.

**ולשיטת תוס'** ודעימיה דכל כלי המשמש דבר אחר היה בכלל גזרת כלים, אפשר דגם קנים אלו שעניינם להכניס האויר בין הלחם שלא יתעפש כמבואר בגמ' כאן [ובמנחות שם] חשיבי ככלי תשמיש, אבל לשיטת בעל המאור ודעימיה שכל כלי המיוחד למלאכת היתר לא היה בכלל גזרת כלים אכתי קשה, ואפשר שבקנים בבית המקדש החמירו טפי כדי לפרסם גזרת כלים.

**עוד** הביאו בגמ' דינא דנגר שיש בראשו גלוסטרא דאסר ר' יהושע לטלטלו ור"ט מתיר, ונקט ר' אלעזר דנשנה קודם התרת כלים, וצ"ע דא"כ איך התירו ר"ט, [וכבר עמד בקושיא זו ביחוס תו"א שם, ואין לומר דר"ט כבר התיר טלטול כלים, דבתוס' כאן נקטו דגם ר"ט היינו קודם גזרת כלים, וכן הוא להדיא בירושלמי כאן], ולדעת בעה"מ ודעימיה י"ל דר"ט סבר דחשיב מיוחד למלאכת היתר, אבל לדעת תוס' ודעימיה צ"ע דוודאי חשיב דמשמש לסגירת הדלת, ואולי מפתחות לא היו בכלל הגזרה דחשיב כתשמיש קרקע, וסבר ר"ט דגם נגר זה כמפתח דמי.

**[ואכתי יש לברר אם בזמן נחמיה הותרו שלשה כלים ודומיהן לטלטל בכל גווי, או דווקא לצורך גופו או מקומו, או אפילו מחמה לצל, ועיין בסמוך].**

### בביאור ההתירים בברייתא

**[ב]** והנה איתא בברייתא דאחר שבראשונה אסרו לטלטל רוב הכלים, 'התירו וחזרו והתירו וחזרו והתירו, עד שאמרו כל הכלים ניטלין בשבת חוץ מן מסר הגדול ויתד של מחרישה', ומבואר בברייתא שהתירו וחזרו והתירו ד' פעמים, [דלשון הברייתא עד שאמרו וכו' משמע עוד היתר, מדלא קאמר וחזרו והתירו כל הכלים חוץ וכו'], ובהיתר רביעי הותרו כל הכלים, [חוץ מכלים המוקצים מחמת חסרון כיס].

**ובביאור** ההיתרים שבברייתא נחלקו אביי ורבא בגמ', ואביי פירש שבתחילה התירו דבר שמלאכתו להיתר לצורך גופו, וחזרו והתירו דבר שמלאכתו להיתר לצורך מקומו, וחזרו והתירו דבר שמלאכתו לאיסור לצורך גופו - ולצורך מקומו אסור, וכל זה

## מנורה      טלטול כלי שמלאכתו להיתר      בדרום      קסה

**ומבואר** דאביי אזיל בשיטת רבה רביה דאסור טלטול דבר שמלאכתו לאיסור לצורך מקומו, [ואפשר דרבה לא שמיעא ליה הברייתא, ופירשה אביי כשיטתו].

**ואבתי** יש לברר לדעת רבה ואביי מה דין טלטול כלי שמלאכתו להיתר מחמה לצל, שרבא התירו להדיא, ורבה ואביי לא פירשו דעתם בזה.

**ובדף** קכ"ד ב' הביאו בגמ' שרב מרי בר רחל נסתפק בדין טלטול כרים וכסתות מחמה לצל, ומסיק שם רבא דמדינא מותר לטלטל כלי שמלאכתו להיתר מחמה לצל וכשיטתו, אלא דרב מרי סבר כרבה דאסור לטלטל כלי שמלאכתו להיתר מחמה לצל, ומבואר דפשיטא לן דלרבה ואביי אסור לטלטל כלי שמלאכתו להיתר מחמה לצל, וכפשטות לשונם שהתירו רק לצורך גופו ומקומו, [וכן הוכיח בבעל המאור (ד"ה וכדאותביה) ובפסקי הרי"ד].

**[ולפי]** זה מבואר דלרבה ואביי כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו - קל יותר מכלי שמלאכתו להיתר מחמה לצל, ולרבא כלי שמלאכתו להיתר מחמה לצל התירו לפני כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו, ולכאורה מבואר דנחלקו אי מחמה לצל חשיב צורך, דלרבא חשיב צורך ולכן התירוהו - אף קודם כלי שמלאכתו לאיסור דעלול טפי למכשול, ולרבה ואביי מחמה לצל לא חשיב צורך כלל, ואפשר דהוכרח לזה כל חד כפי שיטתו מלשון הברייתא דלא מצינו יותר מד' התירים, והיתר אחרון משמע לכ"ע שבא לרבות רק כלים גדולים, מדשני ברייתא בלישניה ולא קאמר וחזרו והתירו ככל ההיתרים, וע"ע בתוס' ר"י הזקן].

**ולדינא** פסקו כל הראשונים כרבא, דשרי טלטול כלי שמלאכתו לאיסור

היינו בכלים הניטלין ביד אחת, עד שאמרו כל הכלים ניטלין בשבת - ואפילו הניטלין בשתי ידיים.

**והקשה** עליו רבא דכשהתירו לצורך גופו וודאי התירו גם לצורך מקומו, ולכן פירש רבא שבתחילה התירו דבר שמלאכתו להיתר בין לצורך גופו ובין לצורך מקומו, וחזרו והתירו דבר שמלאכתו להיתר מחמה לצל, וחזרו והתירו דבר שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ולצורך מקומו - ומחמה לצל אסור, וכל זה היינו בכלים הניטלין באדם אחד, עד שאמרו כל הכלים ניטלין בשבת - ואפילו הניטלין בשני בני אדם.

**ומבואר** דנחלקו אביי ורבא בדין טלטול כלי שמלאכתו לאיסור לצורך מקומו - דלאביי אסור ולרבא מותר, והיינו משום דרבא סבר דצורך מקומו צורך חשוב הוא כצורך גופו, ואביי סבר דצורך מקומו לא חשיב צורך כל כך, [עוד משמע דנחלקו אם מותר לטלטל כלים גדולים הניטלין בשני ידיים, וכן כתבו הרשב"א והריטב"א והר"ן ע"ש, ובשיטה להר"ן כתב בשם הרא"ה דלא פליגי].

**והנה** בדף קכ"ד א' תנן 'כל הכלים ניטלין לצורך ושלא לצורך', ופירש רבה בגמרא שם דלצורך היינו דבר שמלאכתו להיתר לצורך גופו, ושלא לצורך היינו דבר שמלאכתו להיתר לצורך מקומו, ודבר שמלאכתו לאיסור נקט רבה דרק לצורך גופו מותר ולצורך מקומו אסור, והקשה עליו רבא דאטו לצורך מקומו - שלא לצורך חשיב, ולכן פירש רבא דלצורך היינו דבר שמלאכתו להיתר בין לצורך גופו בין לצורך מקומו, ושלא לצורך היינו דבר שמלאכתו להיתר מחמה לצל, [ודבר שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ולצורך מקומו מותר ומחמה לצל אסור].

טילטולם, [ואף ר' אלעזר אפשר דמודה לסברא זו, אלא דהוא סבר דגם זה חשיב צורך לעכב את העיפוש].

**וכבר** כתב בחידושי הר"ן דמכאן ראייה ברורה לאסור טלטול שלא לצורך, אלא שכתב שם דהיינו להגורסים בדחיית הגמ' רבא, [וכ"ה בכתבי היד בגמ'], אבל להגורסים שם רבה [כדלפנינו] אין ראייה, דאפשר דרבה לשיטתו דאסור טלטול כלי שמלאכתו להיתר אפילו מחמה לצל, [ולפי זה אפשר דר' אלעזר לשיטתו דפסק כרבא וכדאיתא קכ"ד ב', הוכרח לומר דנשנה קודם התרת כלים], אמנם דקדק שם עוד לאסור טלטול שלא לצורך, משום שבתחילה היה אסור ואחר כך לא מצאנו שהתירוהו, [נוראיה זו כתב גם בחידושו על הרי"ף עיין שם].

**והנה** בחידושי הרשב"א שם כתב דכיון דבזמן קצר כזה אין מתעפש הלחם חשיב כמחמה לצל, והקשה דהא כלי שמלאכתו להיתר שרי מחמה לצל, ותירץ דגרסינן רבה והוא אסור מחמה לצל, וכעין זה בתוס' הרא"ש, ולכאור' משמע דפשיטא להו דלרבא דקיימא לן כוותיה טלטול שלא לצורך שרי כמו מחמה לצל.

**אמנם** יש לדחות דסברי דהנחת הקנים חשיב צורך מועט והוי כעין מחמה לצל, וכן מוכח בחידושי הריטב"א שהקשה כעין קושיית הרשב"א אמאי גרע האי צורך פורתא מחמה לצל, ותירץ כהרשב"א דבנוסחי עתיקי גרסינן רבה והוא אסור מחמה לצל, ובדף קכ"ג ב' בביאור דברי רבא נקט הריטב"א להדיא דטלטול שלא לצורך כלל אסור, ומבואר דפשיטא ליה דהנחת הקנים חשיב צורך מועט ודינו כמחמה לצל.

**ועיין** עוד בדברי הרשב"א מ"ג ב' (ד"ה והרב) - שנסתפק בדין טלטול שלא

לצורך גופו ומקומו, וכלי שמלאכתו להיתר אפילו מחמה לצל, [וכן סתמו בגמ' קכ"ד א', ובע"ב שם איתא דאף רב ור' אלעזר סברו כרבא], עוד נתבאר בדף קכ"ד ב' דאף טלטול כדי שלא יגנב הכלי הוי כעין טלטול מחמה לצל.

### בדין טלטול כלי שמלאכתו להיתר שלא לצורך כלל

**ג]** ואכתי יש לברר אם היתר הטלטול מחמה לצל היינו דווקא בגוונא שהוא צורך הכלי שלא יתקלקל בחמה, או שהותר לטלטלו גם שלא לצורך כלל.

**ולישנא** דמתני' קכ"ד א' כל הכלים ניטלין לצורך ושלא לצורך [- ופירשוהו בגמ' בכלי שמלאכתו להיתר], לכאור' משמע דניטל גם שלא לצורך כלל, אמנם מהא דטרח רבא שם ובדף קכ"ג ב' לפרש דווקא מחמה לצל, לכאור' משמע דדווקא טלטול מחמה לצל שהרבה פעמים הוא צורך הכלי מותר.

**והנה** בסוגיין אמר ר' אלעזר דמצינו כמה משניות שנשנו קודם שהתירו טלטול כלים, ואחד מהם מתני' דמנחות פרק שתי הלחם דתנן דסידור קני השולחן אינו דוחה את השבת, ודחו בגמ' שם דאפשר דנשנו כל המשניות גם אחר שהתירו את הכלים, אלא דטעם הנחת קני השולחן היינו כדי שלא יתעפש הלחם, [ומשום שאין סומכין על הנס שהלחם אינו מתעפש - רש"י], ובזמן קצר שמתעכב הלחם בשבת בלא קנים לא יתעפש.

**ולדחיית הגמ' לכאור'** מבואר דאסור לטלטל כלי שמלאכתו להיתר שלא לצורך, דהא קנים מלאכתן להיתר שמניחין עליהם את הלחם, ומכל מקום נקטו בגמ' דכיון שאין נצרך טלטולו בשבת לא הותר

לצורך, ומסיק דהמחמיר תבא עליו ברכה, ומשמע דשיטתו כאן גם כן כמו שנתבאר בדברי הריטב"א, דדוחק לומר דכאן חזר בו ופשיטא ליה לגמרי דשרי טלטול שלא לצורך.

**והנה** הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין פרק ה' הלכה י"א פסק דסדור קני השולחן אינו דוחה את השבת, ומבואר דנקט דמתני' דקנים קאי לדינא וכדחיית הגמ', וע"כ דסבר דאסור לטלטל שלא לצורך, וסבר גם כן דסידור הקנים חשיב טלטול שלא לצורך, [וכמו שכתב הר"ן בתחילת דבריו].

**ועיין** עוד בלשון הרמב"ם בהלכות שבת פרק כ"ה הלכה ג' שכתב 'כל כלי שמלאכתו להיתר וכו' מותר לטלטלו בשבת, בין בשביל עצמו של כלי בין לצורך מקומו בין לצורך גופו', ומשמע גם כן דסבר דטלטול שלא לצורך שאינו בכלל צרכים אלו אסור, וכן דקדק במגיד משנה שם, [והמ"מ שם כתב דכן גם דעת הרשב"א].

**והנה** להלן קמ"ב ב' שקלו וטרו בגמ' בדין טלטול מוקצה על ידי שמניחין עליו ככר או תינוק, ואמרינן שם דאביי הניח כף כדי לטלטל, ורבא הניח סכין כדי לטלטל, ופירשו שם אביי ורבא דעשו כן רק להחמיר על עצמם - ומדינא לא הוצרכו להנחת הכף והסכין, וקשה דלכאורה טלטול הכף והסכין הוי שלא לצורך ואיך הקלו בזה אביי ורבא, [וגרע מככר או תינוק שאינם בכלל גזרת כלים כלל - וודאי מותר טלטולם בכל גווני].

**ובשיטה** להר"ן בדף קכ"ו ב' באמת הוכיח משם דשרי לטלטל כלי שמלאכתו להיתר אפילו שלא לצורך, אמנם צע"ג איך אפשר לפרש דטלטול דהתם חשיב שלא לצורך, דהא התם גם אביי טלטל כן, וכבר נתבאר דלאביי אסור אפילו טלטול מחמה לצל וק"ו דאסור טלטול שלא לצורך, וע"כ

צריך לומר דגם טלטול שעושין כדי שלא יזלזלו באיסורי שבת [וכמו שפירש רש"י שם] - חשיב טלטול לצורך.

**ולדינא** כבר נתבאר דעת הר"ן והריטב"א והרמב"ם והמ"מ לאסור טלטול שלא לצורך, וכן כתבו הראי"ז והמאירי כאן [עיין שם], וכן לשון הרמב"ן במלחמות בשלהי המסכתא 'שאין כלי ניטל אלא או לצורך גופו ולצורך מקומו, או משום הפסד מחמה לצל ולהצלה דאחר שלא יגנב, אבל לענין שמעתין הכל שוין בנטילת כלים לדבר שאינו צריך דאסור', [וע"ע רמב"ן קכ"ג ב' שנסתפק אי גרסינן בדחיית הגמ' לר' אלעזר רבה או רבא, ולגירסת רבא מוכרח דאסור טלטול שלא לצורך וכמשנ"ת בדברי הר"ן, ומשמע שם דניחא ליה גם בגירסא זו], ועיין עוד באור זרוע סימן ל"ז שכתב דלא הותר טלטול מחמה לצל אלא כדי להציל הכלי, ונראה שם דפשיטא ליה דטלטול שלא לצורך כלל אסור.

**ובן** משמע לשון ספר התרומה סימן רנ"ד שכתב דדבר שמלאכתו להיתר מותר לטלטל גם שלא לצורך 'דהיינו מחמה לצל או שלא יגנב', [וכעין זה לשון הר"י מלוניל והרע"ב כאן והסמ"ג לאוין ס"ה ושבלי הלקט סימן ק"כ והראבי"ה סימן רס"ג והפרנס סימן קפ"ד ורבינו ירוחם והמרדכי רמז תי"ב וארחות חיים סימן שנ"ח והכל בו ועוד ראשונים], ומשמע דדוקא לצורך הכלי שרי אבל שלא לצורך כלל אסור.

**אמנם** הריטב"א בשם הרא"ה כתב דכל טלטול בכדי קרי מחמה לצל, וכן העתיק בשיטה להר"ן, וכן דעת הרמ"ך בהגהותיו על הרמב"ם בהלכות שבת שם, ונראה שם דנקטי דכוונת הגמ' מחמה לצל היינו כשאינו ניזוק בחמה ובלא תועלת, [והוכיח כן הרמ"ך ממעשה דרב מרי קכ"ד

לטלטל כלי שמלאכתו להיתר מחמה לצל, אלא דרב מרי סבר כרבה דאסור לטלטל כלי שמלאכתו להיתר מחמה לצל.

**וכבר** נתבאר בארוכה דברים וכסותות וודאי היו מותרין בטלטול גם בזמן נחמיה, וא"כ מוכח דרבה שאסר מחמה לצל היינו אף בג' כלים ודומיהן, ואף רבא לא פליג עליו אלא משום דסבר דמחמה לצל מותר, ומוכח להדיא דגם ג' כלים לא עדיפי משאר כלי שמלאכתו להיתר.

**וכן** משמע בדף קכ"ד א' שהקשו לשיטת ר' נחמיה שם - שאסר טלטול שלא לצורך בכל הכלים, איך מטלטלים קערות לאחר אכילה, ומבואר דפשיטא לן דגם קערות לא עדיפי משאר כלי שמלאכתו להיתר, וכבר נתבאר דכל הראשונים כתבו דוודאי קערות היו מותרין בזמן נחמיה, וכן נקט ר' נחמיה גופיה בברייתא בדף קמ"ו א' דאפילו תרוד טלית וסכין ניטלין רק לצורך, וטלית וודאי בכלל בגדים שהיו מותרין בזמן נחמיה, ומ"מ נקט ר' נחמיה דלא עדיפי משאר כלים, ובזה לא אשכחן דפליגו רבנן, [וכן הוכיח הגרא"מ הלוי הורוויץ קכ"ד א'].  
**וכן** מבואר להדיא בדברי הר"ח קכ"ד א' דכלי שמלאכתו להיתר היינו קערות וכוסות וכדומה, וכעין זה בפירוש המשנה להרמב"ם וברע"ב במתני' שם, [וכ"ה במאירי ובנימוקי יוסף, ובספר האורה לרש"י סימן נ"ז], וכן מבואר להדיא בדברי הרמב"ם בהלכות שבת, וברמב"ן במלחמות בשלהי מסכתין שאסר טלטול שלא לצורך מיירי בכרים.

**ולא** מצאתי בראשונים מי שחילק לדינא בין שלשה כלים ודומיהן לשאר כלי שמלאכתו להיתר, והרי"ף והרא"ש וכל הראשונים לא העתיקו כלל דינא דשלשה

ב' שרצה לטלטל בי סדיותא מחמה לצל, ובי סדיותא אינם מתקלקלות בשמש, ושאר ראשונים סברי דמדטרח לטלטלם ע"כ שנתקלקלו שם], ועיין עוד לשון רש"י קכ"ד ב' ד"ה דכרבה שכתב ד'דבר שמלאכתו להיתר שרי לגמרי' - ואולי סבר גם כן כשיטה זו, [אמנם בדף קכ"ג ב' פירש רש"י דמחמה לצל היינו שלא יתבקע בחמה, [וכן האו"ז סימן פ"ו העתיק דברי רש"י בשתיקה אף שבסימן ל"ז פשיטא ליה לאסור טלטול שלא לצורך] וצ"ע], וכבר נתבאר דהרשב"א נסתפק בדין זה ומסיק דהמחמיר תבא עליו ברכה, ומשמע דמדינא לא פשיטא ליה להחמיר בזה.

**ולדינא** וודאי דאית לן להחמיר כפשטות הגמ' וכדעת רוב הראשונים - שאסרו טלטול כלי שמלאכתו להיתר שלא לצורך, וכן פסק השולחן ערוך סימן ש"ח סעיף ד', [וכן נקט בפשיטות בביאור הגר"א יו"ד סימן רס"ו סק"ג].

**ואכתי** יש לברר אם איסור הטלטול שלא לצורך היינו בכל הכלים שמלאכתו להיתר, או דנימא דשלשה כלים ודומיהן [שהיו מותרין אף בראשונה בזמן נחמיה] אינם בכלל גזרת כלים כלל, ומותר לטלטלם בכל גווני.

**ומסברא** יש מקום לומר דבתחילה כשרק שלשה הכלים ודומיהן היו מותרין, וודאי היה מותר לטלטלם בכל גווני, ואחר כך לא מצינו שאסרו בהם כלום, ומאידך סתימת הגמ' והראשונים - לכאו' לא משמע דלדינא יש חילוק בין הכלים שמלאכתו להיתר.

**והנה** איתא בדף קכ"ד ב' שרב מרי בר רחל נסתפק בדין טלטול כרים וכסותות מחמה לצל, ומסיק שם רבא דמדינא מותר



כלים, [והר"ח בדרך קמ"ב ב' כתב דאביי שהניח שם כף ורבא שהניח סכין, משום שהם מותרין לטלטל דהוּוּ מג' כלים, ולכאור' כוונתו דהתם אשכחן להדיא שכלים אלו מלאכתן להיתר, ועכ"פ מבואר בדבריו דגם כף לבד הוא בכלל זוהמא ליסטרוך, ופשוט דה"ה מזלג לבד, וצ"ע במזלג שבזמנינו אי דמי למזלג שלהם].

והנה הר"ן [בחידושו ובפירושו על הרי"ף] כתב להוכיח דאסור לטלטל כלי שמלאכתו להיתר שלא לצורך, ממה שבתחילה נאסרו כל הכלים חוץ משלשה כלים - ואחר כך לא מצאנו שהתירוהו, ולכאור' משמע דשלשה כלים שלא היו בכלל הגזרה מותר לטלטלם שלא לצורך.

ובשלטי גבורים על הרי"ף אות א' כתב - דנראה לו דגם שלשה כלים ודומיהן כיון שלא היו בכלל הגזרה מותר לטלטלם שלא לצורך, והביאו במשנה ברורה סימן ש"ח סקכ"ג, וצע"ג איך פירשו עובדא דרב מרי בר רחל דמבואר דגם ג' כלים ודומיהן בכלל גזרת כלים, וכבר נתבאר בדבריו כל הראשונים נראה להדיא שלא חילקו בזה, [ועיי' בא"ר סימן ש"ח שכתב דכל האחרונים לא העירו בזה - לבד השלטי גבורים], והמ"ב גופיה הביא שם דברמב"ם משמע לאיסור, ולדינא לכאור' וודאי אסור לטלטל גם שלשה כלים ודומיהן שלא לצורך.

והנה הר"ן [בחידושו ובפירושו על הרי"ף] כתב להוכיח דאסור לטלטל כלי שמלאכתו להיתר שלא לצורך, ממה שבתחילה נאסרו כל הכלים חוץ משלשה כלים - ואחר כך לא מצאנו שהתירוהו, ולכאור' משמע דשלשה כלים שלא היו בכלל הגזרה מותר לטלטלם שלא לצורך.

ואמנם הר"ן גופיה בסוף דבריו כתב דכתבי הקודש ואוכלין שלא נאסרו מעולם - כל המחמיר לטלטלם שלא לצורך עליו להביא ראיה, ולכאור' ממה שלא כתב דשלשה כלים ודומיהן - שמצוי טלטולם טובא - גם כן מותר לטלטלם שלא לצורך, משמע איפכא דגם כלים אלו בכלל האיסור, ואפשר



הרב ישראל מאיר ויינשטיין

תפרח

## התיבה והבימה ומקום עמידת הש"ץ

אחד מכלי הקודש בבית הכנסת היא התיבה, והיא נזכרת במקומות רבים, והרבה מהלכות בית הכנסת והתפילה בעיבור קשורים אל התיבה, ומן הנחוץ לברר מה היא התיבה. כי מזה מסתעף הבנת כמה וכמה דינים ומנהגים.

### א. ביאור דעת הרמב"ם

א. זה לשון הרמב"ם פ"א מתפילה ה"ג, ומעמידין בימה בבית הכנסת כדי שיעלה עליה הקורא בתורה, או מי שהוא אומר לעם דברי כיבושין, כדי שישמעו כולם, וכשמעמידין התיבה שיש בה ספר תורה, מעמידין אותה באמצע, ואחורי התיבה כלפני ההיכל, ופניה כלפי העם. עכ"ל.

המבואר מדבריו הוא, שיש בביהכנ"ס שלושה בנינים או כלים. היכל ובימה ותיבה.

א. מה הוא ההיכל? זה ביאר רבנו בהלכה הקודמת, שהוא ארון הקודש שמניחין בו ס"ת (ודע שההיכל אינו רק מדיני בית הכנסת, אלא גם מדיני כבוד ס"ת. וכמבואר ברמב"ם פ"י מס"ת ה"י, מצוה לייחד לס"ת מקום, ולכבד אותו המקום, ולהדרו יותר מדאי עכ"ל. וההלכה הזו אינה מהלכות ביהכ"נ, אלא כך דינו של ס"ת בכל מקום שהוא, אלא שבביהכ"נ אין די בייחוד מקום, אלא צריך לבנות לו היכל).

ב. ומה היא הבימה? המבואר מדבריו הרמב"ם, שאין זה מה שאנו קורין בימה, אלא היא בנין שעליו עומד הקורא בתורה והדורש לפני העם, וכך הוא גם לשון הטור והרמ"א ס"ס קנ.

ג. ומה היא התיבה? לשון הרמב"ם הנ"ל, וכשמעמידין התיבה שיש בה ס"ת מעמידין אותה באמצע, עכ"ל. והלשון הזה הוא קצר וחסר הבנה, ופירש הכס"מ, שהתיבה היא בימת עץ קטנה, שעליה מעמידין את הספר תורה בשעת קריאת התורה, ומש"כ הרמב"ם שמעמידין אותה באמצע, פירושו שמעמידין אותה באמצע הבימה הנזכרת לעיל, שעליה עומד הקורא בתורה, וזו כוונת הרמב"ם שיש בה ס"ת, ר"ל שבשעת קריאת התורה מניחין עליה את ספר התורה.

ד. ומש"כ הרמב"ם ואחורי התיבה כלפי ההיכל ופניה כלפי העם, פירש הכס"מ דה"ק, כאשר מניחין את הס"ת על הבימה, הרי בצד אחד של התיבה הכתב מיושר, ובצד השני הכתב מהופך, והקורא בתורה עומד בצד בו הכתב מיושר. ובזה יתבאר לשון הרמב"ם, פני התיבה זה הצד שבו הכתב מיושר, והצד הזה הוא כלפי העם, ואחורי התיבה הוא הצד שבו הכתב מהופך, והצד הזה הוא כלפי ההיכל. נמצא, שהקורא בתורה עומד, כשאחוריו אל העם ופניו אל ההיכל. עכ"ד. (ודע, שהכס"מ נקט את פירושו בס"ת אשכנזי, שמשכיבים אותו על התיבה, ובזה נכון לומר שמצד אחד מיושר ומצד שני מהופך. אבל בס"ת

הארץ. אלא שמקום עמידתו של הש"ץ בקרקע שלפני הבימה, הוא מכון מול מקום התיבה ע"ג הבימה.

ז. ויש עוד הוכחה לזה, כי לשון חז"ל והפוסקים בדוכתי טובא הוא, שהש"ץ יורד לפני התיבה, והלשון הזה מוכיח על עצמו, שהש"ץ אינו עומד במקום גבוה מן הציבור, ואם היה הש"ץ עומד על הבימה, היה ראוי לומר שהוא עולה לפני התיבה, אכן לפי המבואר מדברי רבינו, שהש"ץ עומד על הארץ לפני התיבה. לפ"ז מובן לשון יורד. והכוונה שהוא עומד במקום הירידה מגובה של הבימה. ובזה יובן מה שלענין קריאת התורה, הלשון המורגל בחז"ל הוא עולה לתורה. והלשון הזה פירושו, שהוא עולה על הבימה שעליה מונחת תיבת הקריאה, ועל הש"ץ שאינו עולה לשם, אמרו שהוא יורד.

### ב. בדעת הר"ן.

ח. הרי"ף בפ"ד דמגילה (יד.) העתיק תוספתא, כיצד זקנים יושבים, פניהם כלפי העם ואחוריהם כלפי הקודש, וכשהכהנים נושאים כפיהם, פניהם כלפי העם ואחוריהם כלפי הקודש. וכשמניחין התיבה, פניהם כלפי העם ואחוריהם כלפי הקודש. וכתב ע"ז הר"ן וז"ל, מקום שמניחין בו התיבה בביהכ"נ, דהיינו הארון שהספרי תורה נתונים בתוכו, נקרא מקום הקודש. והעם יושבין ופניהם כנגדו, והזקנים דהיינו חכמים יושבין כנגד העם, ונראין העם כיושבין לפניו. עכ"ל הר"ן.

ט. מבואר, שהר"ן חולק על פירושו של הרמב"ם מה היא תיבה, והוא סובר שהתיבה היא ארון הקודש שמניחין בו את ספרי התורה. ולפי"ז מה שנזכר בכל מקום שהש"ץ עובר לפני התיבה, פירושו שהוא עומד לפני ארון הקודש, (וכן מנהג

ספרדי, שמעמידין אותו על התיבה, בזה צד אחד הוא פני הכתב, והצד השני הוא פני תיק הספר).

ה. ופירוש הכ"מ מחזור מאד, והוא העיקר בדברי הרמב"ם, והב"ח סי' קנ מפרש בדרך אחרת, שהתיבה היא ארוכה וצרה, ומניחין בה ס"ת אחד, ולפניה הש"ץ יורד להתפלל, עכ"ד. והדברים תמוהים, וא"א לקבלם מכמה טעמים, ראשית - בהלכה הקודמת כתב הרמב"ם שבנין בביהכ"נ היכל שמניחין בו ס"ת, ואם מניחין ס"ת בעוד מקום מלבד ההיכל, היה להרמב"ם לפרש זאת שם. שנית - דבר פשוט הוא, דמה שנזכר בדיני ביהכ"נ שצריך שיהיה בו ס"ת, די לזה בספר תורה אחד. ואין שום חובה שיהיה בו יותר מזה. שלישית, והוא העיקר - שמנהג זה, לשים ס"ת בתוך התיבה שהש"ץ מתפלל לפניו, לא ידענוהו ולא שמענוהו בשום קהילה בישראל, ואיך יכתוב הרמב"ם בפשטות, "כשמעמידין התיבה שיש בה ס"ת" כאילו ידוע לכולם שיש ס"ת בתוך התיבה, אבל לפ"ד הכס"מ דברי הרמב"ם ברורים, כי באמת ידוע לכל שמניחין ס"ת על התיבה בעת הקריאה.

ו. ולפ"ז לכאורה היה נראה, כי מה שנזכר בכל מקום שהש"ץ עובר לפני התיבה, הכוונה שהוא עומד על הבימה, לפני התיבה הזאת, שעליה מניחין את הס"ת בעת הקריאה. אכן זה אינו, ושתי הוכחות יש שאינו כן. חדא, שהרמב"ם כתב שמעמידין בימה כדי שיעמוד עליה הקורא בתורה, ומי שאומר לעם דברי כיבושין, ואיך החסיר את העיקר, שהש"ץ עומד עליה? שנית, שבסוף הלכה ג' כתב רבינו בזה"ל, ובעת שהש"ץ עומד לתפילה עומד בארץ לפני התיבה, ופניו לפני הקודש כשאר העם. עכ"ל. הרי מפורש, שאינו עומד על הבימה, אלא על

שהתיבה הוא ארון הקודש, ובוה הדברים מיושבים כפשוטם, שכל העם יושבים ופניהם כלפי ארון הקודש שהיא התיבה. ובימה באמצע ביהכ"נ, והעם יושבים משני צדיה, וגם מלפניה בריווח שבינה ובין ארון הקודש. זה הוא העולה מדברי מהריב"ח. (וכתב גם שזלשון הטור משמע שתיבה הוא מקום הקריאה, ומקשה עליו באריכות. והעלה שאין הכרח שזו כוונת הטור. ובסוף הדברים מביא שכך מבואר ברמב"ם, ומיישבו בדוחק, ובורר לפני המעיין שאינו תופס לעיקר כהרמב"ם, ומש"כ הב"ח בפירוש דברי מהריב"ח, לא יכולתי להולמו, וקצרת).

**יא.** ובוודאי שפליאת מהריב"ח פליאה גדולה היא, אכן שתי תשובות בדבר, האחת - כל הקושיא נוסדה על לשון הרמב"ם שבדפוסים, מעמידין בימה באמצע בית הכנסת, אכן כבר זכינו לספר המוגה וחתום בכתי"ק של הרמב"ם, (ועל פיו נדפס רמב"ם הוצאת פרנקל) ושם הגירסא מעמידין בימה בבית הכנסת, ולא נזכר שהיא באמצע. (ויש לנו הוכחה בדברי הרמב"ם במקום אחר, שאי"צ להעמידה דוקא באמצע, ויתבאר אי"ה להלן אות יז).

**יב.** והנה ידוע שהריפורמים חידשו להעמיד את הבימה סמוך לארון הקודש, ובספרי חכמי הדורות ההם, האריכו בזה מהמפורש ברמב"ם וטור וש"ע, שהבימה באמצע ביהכ"נ, אכן ע"פ האמור נסתר המקור מהרמב"ם. ומ"מ אין לזוז מזה שהבימה באמצע, מאחר שכך מפורש בטור וש"ע, וכך הוא נכון לפי דעת הר"ן (ויש לזה מקורות אחרים ואכמ"ל).

**והתשובה** השניה היא, שכל הקושיא נוסדה, על מה שכתב הרמב"ם שפני העם כלפי התיבה, אכן פרט זה לא נזכר במקור הדברים בתוספתא (פ"ג דמגילה

האשכנזים) וגם בזה נכון הלשון יורד לפני התיבה, מפני שלפני מקום ארון הקודש, בנוי מקום גבוה מעט משאר ביהכ"נ. והוא הנקרא דוכן, ולשם עולים הכהנים בשעת ברכת כהנים, ולכן נזכר תמיד בלשון חז"ל והפוסקים שהכהנים עולין לדוכן, ולפי"ז מה שנאמר על הש"ץ שהוא יורד לפני התיבה, הלשון הזה הוא להורות, שאע"פ שמקום הש"ץ הוא לפני התיבה שהיא ארון הקודש. מ"מ אין הש"ץ עולה על הדוכן הסמוך לארון הקודש, אלא עומד לפניו, במקום הירידה מהדוכן.

**י.** וכבר העיר מהר"י בן חביב (שהועתק בב"י ס"ס קנ) על המחלוקת הזו בין הרמב"ם והר"ן, וכתב שלפ"ד הר"ן יש למקום עמידת הס"ת ארבעה שמות. א. מקום הקודש. ב. היכל. ג. ארון. ד. תיבה.

**והנראה** מדברי מהר"י בן חביב, שהוא תופס עיקר כדעת הר"ן, ומאריך לבאר שאין ראיה מהטור שהוא סובר מהרמב"ם, ונבאר מה הביאו למהריב"ח להכריע כדברי הר"ן. כי הנה לשון הרמב"ם בכל הדפוסים הוא מעמידין במה באמצע בית הכנסת, וכן העתיק הטור ס"ס קנ ועוד ראשונים (עיין במצויין במהדורת פרנקל), ועוד מבואר בדברי הרמב"ם בהלכה ד', שכל העם יושבים, ופניהם כלפי הקודש וכלפי הזקנים וכלפי פני התיבה, ומעתה אם התיבה היא הבימה, נמצא שחציו של ביהכ"נ יהיה ריק מאדם, ואסור לישב שם, כי הבימה באמצע, וכל העם יושבים ופניהם כלפיה, וא"א לישב לא מצדיה ולא מלפניה, ורק הזקנים יושבים סמוך להיכל, ופניהם כלפי העם, וביניהם ובין העם ריווח גדול של מחצית ביהכ"נ, ואין הדעת מקבלת שכן הוא סדר הישיבה בביהכ"נ, ומן הטעם הזה נראה למהריב"ח, שהאמת כדברי הר"ן

בביהכ"נ, שהיה דרכם להביא ס"ת מבית אחר שמשתמר בו לביהכ"נ, וכורכים בגדים נאים סביב התיבה, ומניחין אותה בתיבה, וכשיוצאים משם, נוטלין ס"ת להוליכו לבית המשתמר בו, לא יפשיטו הבגדים מן התיבה בפני הציבור, שטורח ציבור לעכב שם עם ס"ת, אלא מוליך ס"ת לביתו ומניחו, והעם יוצאים אחריו. ואח"כ הוא בא ומפשיט את התיבה. עכ"ל רש"י.

**ממש"כ** רש"י "ומניחין אותה בתיבה", משמע שגם כאן הולך רש"י בשיטתו דמגילה הנ"ל, שתיבה היא ארון הקודש. אכן בטור סי' קמח העתיק בשם רש"י, ומניחין אותה על התיבה, משמע כהרמב"ם, שהתיבה היא שולחן הקריאה. (אלא שבהערות על הטור הובא גירסא אחרת ומניחין אותה בתיבה) ומשמעות דברי רש"י נראה יותר כגירסת הטור, כי משמע שמביאין את הס"ת לקרוא בו, ומחזירין אותו לבית המשתמר תיכף לאחר הקריאה, וא"כ מה צריך ליתנו בארון הקודש, וראוי להניחו תיכף על שולחן הקריאה, ויש מקום לדחות טענה זו, אכן במ"ב סק"א כתב בשם הפמ"ג, שבכל מקום תיבה פירושו ארון הקודש, אך תיבה האמורה כאן, היא שולחן שס"ת מונח עליו כשקורין בו.

**והעולה** מהדברים הוא, שמהסוגיא במגילה משמע יותר כרש"י והר"ן, שתיבה היא ארון הקודש, ומהסוגיא בסוטה משמע יותר כהרמב"ם, שהיא שולחן הקריאה, והכרעת רבינו המ"ב שבכל מקום תיבה היא ארון הקודש, ורק בסוגיא בסוטה כינו את שולחן הקריאה תיבה.

#### ד. לענין דינים אחרים הקשורים לתיבה

**טו.** ועתה נבאר אי"ה דינים אחרים בדיני התיבה, והיאך יתבאר שם ע"פ

הי"ד) ולא ברי"ף, ולא ידענו מה מקורו של הרמב"ם לפרט זה, ועל כן, גם אם נאמר שדברי הרמב"ם תמוהים בפרט זה, עדיין אין בזה טעם לדחות את עיקר דברי הרמב"ם, שהתיבה היא מקום הקריאה, ודי לנו שלא לקבל להלכה שפני העם כלפי התיבה.

#### ג. מקומות אחרים שנוכרה בהם התיבה.

**יג.** מגילה כו ע"ב. אמר רבא, האי תיבותא דאירפט, מיעבדה תיבה זוטרתא שרי כורסא אסיר. עד כאן. מבואר שיש שני כלים שונים, תיבה וכורסא, ומה הם? פירש"י תיבותא דאירפט, ארון שנתקלקל. עכ"ל. ומזה מבואר, שרש"י סובר כהר"ן שתיבה היא ארון הקודש, ומה הוא כורסא? כלי זה נזכר בגמרא שם לעיל. אמר רבא, מריש הוה אמינא האי כורסא תשמיש דתשמיש הוא ושרי, כיון דחזינא דמותבי עליה ס"ת, אמינא תשמיש קדושה הוא ואסור, פירש"י וז"ל: כורסא - בימה של עץ. תשמיש דתשמיש - שפורס מפה עליו ואח"כ נותן ס"ת עליו. דמותבי ס"ת עליה - בלא מפה. עכ"ל. מבואר שכורסא היא מה שאנו קורין בימה, והיא שולחן הקריאה. והרמב"ם (פ"י מס"ת ה"ד) מפרש, שכורסא הוא הכסא שהוכן להניח עליו ס"ת. והכסא הזה לא ידענו מה טיבו, ולאיזה צורך הוא משמש, והלא משמעות הסוגיא, שזה כלי ידוע שרגילין להשתמש בו בביהכ"נ. ובשלמא לפירש"י ידוע לנו מה הוא, וצ"ע. ובטור ושו"ע סי' קנד ס"ג העתיק את לשון הרמב"ם, ופי' המ"ב סק"י שהוא השולחן העומד על הבימה יעו"ש. הרי שהוא מפרש כדברי רש"י ולא כהרמב"ם.

**יד.** סוטה לט ע"ב. וא"ר תנחום אריב"ל, אין ש"ץ רשאי להפשיט את התורה בציבור מפני כבוד ציבור. פירש"י, כל זמן שהציבור

בית הכנסת, ומקיפין אותה בכל יום כדרך שהיו מקיפין את המזבח זכר למקדש, עכ"ל. ולכאורה אינו מובן, מה הוא זה שאומר רבינו, שמניחין את התיבה באמצע ביהכ"נ, והלא זה מקומה הקבוע?

**אכן** ע"פ הנ"ל הדברים מבוארים היטב, כי כבר הוכחנו לעיל, (אות יא) שלדעת הרמב"ם אין מקומה של התיבה בדוקא באמצע ביהכ"נ, ועוד הוכחנו כאן, שדעת הרמב"ם שהתיבה היא כלי המטלטל, ואינו קבוע בבנין, ומעתה דברי הרמב"ם מתבארים כפשוטם, שאם תיבת הקריאה אינה באמצע ביהכ"נ נוטלין אותה ממקומה, ומעמידין אותה באמצע ביהכ"נ, כדי שיוכלו הציבור להקיף. ולא נזכר פרט זה בפוסקים שאחר הרמב"ם, מפני שאצלם היה המנהג פשוט, שתיבה זו מקומה בדוקא באמצע ביהכ"נ.

### ה. דינים העולים.

**א.** ביהכ"נ צריך שיהיו בו שלושה בנינים (או כלים) של קודש, והם ארון הקודש שמניחין בו ס"ת, בימה שעליה עומד הקורא בתורה, ושולחן הקריאה אשר עליו מניחין הס"ת בשעת הקריאה, והוא עומד על הבימה הנ"ל. ומה שנהגו כיום בהרבה בתי כנסת, ששולחן הקריאה עומד על קרקע ביהכ"נ, ושם עומדים הקורא והעולים, אינו נכון. אלא מקום זה צריך שיהיה גבוה משאר ביהכ"נ. וזה הוא פירוש הלשון האמור בכל מקום עולה לתורה.

**ב.** ובונים לפני ארון הקודש מקום גבוה מעט משאר ביהכ"נ, ועליו עומדים הכהנים בעת ברכת כהנים, והוא הנקרא דוכן, וזה הוא הלשון האמור בכל מקום עולין לדוכן, ואם אין דוכן נוהגין לפרוס שם שטיח.

**ג.** נחלקו הראשונים, איזה מן הכלים הנ"ל נקרא תיבה, לדעת רש"י והר"ן הוא ארון

הראשונים הנ"ל. במשנה תענית ט"ו, סדר תעניות כיצד, מוציאים את התיבה לרחובה של עיר. ובגמ' טז ע"א אמרינן, שנותנין אפר מקלה ע"ג התיבה, משום עמו אנכי בצרה ובכל צרתם לו צר. וכתב הרמב"ם פ"ד מתענית ה"א, ונותנים אפר מקלה ע"ג התיבה וע"ג ס"ת, כדי להגדיל את הבכיה ולהכניע ליבם עכ"ל. וכבר תמה הכ"מ, מנין לו שנותנין אפר ע"ג ס"ת, והאחרונים האריכו בזה.

**ויש** להעיר בזה כך, דהנה מה שמוציאין את התיבה לרחובה של עיר, הוא תלוי במחלוקת הנ"ל, להרמב"ם מוציאים את השולחן שעליו קורין בתורה, (הנקרא אצלנו בימה) והס"ת מונח עליה, ולהר"ן מוציאים את ארון הקודש שהס"ת בתוכו, שלדעת הר"ן הוא הנקרא תיבה. ומעתה, מש"כ הרמב"ם שנותנין אפר ע"ג ס"ת להרבות את הבכיה, זה ניחא לשיטתו, שהס"ת מונח על התיבה גלוי לעיני העם. ולכן נותנין עליו אפר להרבות הבכיה. אבל להר"ן, שהס"ת סגור בתוך הארון, לכאורה פשוט שאין טעם לתת אפר ע"ג הס"ת, ונותנין רק על ראש הארון מבחוץ.

**טז.** ולפ"ד הרמב"ם, בהכרח התיבה שקורין עליה אינה בנויה בבנין. כי אם כן איך יוציאוה בתעניות, אלא התיבה היא כלי עץ המונח ע"ג הבימה, אבל ההיכל שמניחין בו את הס"ת, מבואר בדברי הרמב"ם פ"א מתפילה ה"ב שהוא בנין. ולהר"ן, שהוא סובר שהתיבה שמוציאים בתעניות הוא ארון הקודש, בהכרח הוא סובר שארון הקודש הוא כלי ואינו בנין, אבל השולחן שקורין עליו אפשר שהוא בנין.

**יז.** וע"פ הדברים האלה, נוכל להבין את דברי הרמב"ם פ"ז מלולב הכ"ג, וז"ל וכבר נהגו כל ישראל, להניח תיבה באמצע

הקודש, ולהרמב"ם הוא שולחן הקריאה, ונפק"מ לענין כמה דינים וכמו שיתבאר.

ה. בתעניות מוציאין את התיבה לרחובה של עיר, לדעת רש"י והר"ן, פירוש שמוציאין את ארון הקודש והס"ת בתוכו. ולפי"ז ארון הקודש צריך שיהיה כלי ולא בנין, כדי שיהיה אפשר להוציאו, ולדעת הרמב"ם מוציאין את שולחן הקריאה וס"ת מונח עליו. ולפי"ז סובר הרמב"ם שעושין את ארון הקודש בנין (וכהיום, אין דרך להקפיד אם הוא בנין או כלי, לפי שאין נוהגין להוציאה לרחובה של עיר) ושולחן הקריאה הוא כלי המטלטל.

ד. מבואר בדברי חז"ל בכל מקום, שהש"ץ יורד לפני התיבה, ולדעת רש"י והר"ן, פירוש הוא עומד לפני ארון הקודש, וכן מנהג האשכנזים, ולדעת הרמב"ם, פירוש שהוא עומד לפני שולחן הקריאה, וכן מנהג הספרדים. בין כך ובין כך, מוסכם על הכל שהש"ץ אינו עומד במקום גבוה, שהרי הלשון הוא יורד ולא עולה. ועל כן אם הוא עומד לפני ארון הקודש, אינו עומד על הדוכן, אלא על קרקע ביהכ"נ סמוך לדוכן. ואם הוא עומד לפני שולחן הקריאה, אינו עומד במקום הגבוה, אשר שם עומדים



## הרב איתמר וינרב

## שלא ברכו בתורה תחילה - סימן או סיבה

את תורת ה', למה לא פירשו זאת החכמים, הרי זה חטא גלוי. וע"כ צ"ל שהיו עוסקים בתורה תמיד. לפיכך היו תמהים החכמים והנביאים על מה אבדה הארץ. עד שפירש הקב"ה בעצמו שהוא יודע מעמקי הלב-שלא היו מברכין תחלה, כלומר שלא היתה התורה חשובה בעיניהם כ"כ עד שיהא ראוי לברך עלי'. שלא היו עוסקים בה לשמה, ומתוך כך היו מזלזלים בברכתה, והיינו לא הלכו בה, כלומר בכוונתה ולשמה. עכ"ד.

**ונראה** שלפי דבריו הסיבה מדוע אבדה הארץ לא היתה ביטול מ"ע של ברכה"ת, אלא ברכה"ת היתה רק סימן לכך שלא החשיבו את לימוד התורה כראוי. ומדויק הדבר בלשונו שכתב עד שפירש הקב"ה בעצמו, שהוא יודע מעמקי הלב. עכ"ד. ואם סיבת אבדן הארץ הי' ביטול מ"ע של ברכה"ת, אז אין הדבר נוגע למעמקי הלב, דאין זו מצווה שקיומה בלב, אלא בפה. ואף אם אין ידוע לאחרים, כיוון שאי אפשר לדעת אם כבר ברך בביתו קודם התפלה או לאו, ואפשר לתלות שברך, ומה"ט לא ידעו חכמים על כך, מ"מ אין זה נוגע למעמקי הלב, והי' על הר"ן לכתוב עד שפירשו הקב"ה בעצמו, שגם הנעשה בסתר גלוי לפניו.

**ויתירה** מזו, הרי מובא ביומא ט: שבית ראשון חרב מפני ג' עבירות חמורות, וזה לכאורה סותר לגמרא זו בנדרים האומרת שהארץ אבדה משום שלא ברכו בתורה תחלה ? ויישב הט"ז או"ח ריש סימן מ"ז ששאלת הגמרא בנדרים היתה דכיוון

(א) איתא בנדרים פ"א. אמר רב יהודה אמר רב מאי דכתיב "מי האיש החכם ויבן את זאת", דבר זה נשאל לחכמים ולנביאים ולא פירשוהו, עד שפירשוהו, עד שפירשו הקב"ה בעצמו, דכתיב "ויאמר ה' על עוזבם את תורתי (אשר נתתי לפניהם ולא שמעו בקולי ולא הלכו בה). היינו לא שמעו בקולי היינו לא הלכו בה. אמר רב יהודה אמר לומר שאין מברכין בתורה תחלה.

**ובספר** שאגת ארי' סימן כ"ד כתב שנחלקו הרמב"ן והרמב"ם האם חיוב ברכה"ת מהתורה או מדרבנן, ונפ"מ לספקות, היינו שלפי הרמב"ן ספיקו לחומרא (לכאורה בין בספק במציאות, בין בספק בדין), ולפי הרמב"ם ספיקו לקולא. והביא השאג"א כמה הוכחות שהלכה כהרמב"ן ולכן נקט כך לדינא, והובא במ"ב בריש סימן מ"ז. ובין היתר הביא רא"י מסוגיא זו בנדרים-דבשלמא אי אמרת דחיוב ברכה"ת מהתורה אפשר שמחמת כן אבדה הארץ, אך אי אמרת דחיובה רק מדרבנן, היאך ייתכן שמשום כן אבדה הארץ.

(ב) וננסה ליישב את שיטת הרמב"ם בארבע דרכים:

**דרך א.** יש לחקור האם כוונת חז"ל במימרא זו "שלא ברכו בתורה תחלה" היא שזו הסיבה, או זה רק סימן. וננסה לבאר את כוונתנו. דהנה הר"ן שם בנדרים כתב בשם רבינו יונה לבאר את הכרח חז"ל לומר שזו כוונת הפסוק- שלא ברכו בתורה תחלה, דאם איתא שהפסוק מתפרש כפשוטו, על עוזבם



דתורה מגנא ומצלא הי' עלי' להגן והצילם מן החטאים שגרמו לחורבן הבית, ומדוע לה הגנה ? ועל כך יישבה הגמרא שלא ברכו, והיינו כנ"ל שהיתה ריעותא בת"ת שלהם, אך משום ביטול מ"ע של ברכה"ת אין סיבה שהתלמוד תורה עצמו לא יגן. אך אין כוונת הגמרא בנדריים לומר את סיבת החורבן, כמו שהבין השאג"א, שאז יש סתירה בין הגמרות, וכמו ששאל הט"ז.

**והנה** הב"ח או"ח ריש סימן מ"ז שאל גם הוא את שאלת השאג"א - היאך ייתכן שמשום ביטול מצוות ברכה"ת תאבד הארץ. ותירץ שתכלית נתינת התורה לעם ישראל היא שילמדו אותה ע"מ להדבק בקב"ה, וע"י כך יהיו מרכבה לשכינה, והי' מתקיים בהם הפסוק "היכל ה' המה". אך הם עסקו בתורה ע"מ להראות חכמתם, ולצורך הנאתם הגשמית - לידע הדינים לצורך משא ומתן, ועי"ז גרמו לכך שהסתלקה השכינה, ונשארה הארץ חומרית. עכ"ד. הרי שהנידון אינו ברכה"ת, אלא ת"ת, וברכה"ת מהווה רק סימן.

**והנה** בחידושי החת"ס ובביה"ל שהזכרנו כתוב להדיא בביאור הר"ן שבפועל לא ברכו ברכה"ת, כיוון שהכשר מצווה אינו מזיק ברכה. מיהו בגוף דברי הר"ן וכן לפי שאר המפרשים שהזכרנו אין הכרח לומר כן, ויש לומר שבפועל ברכו, ועיקר הנקודה שבאו להדגיש היא שעם ישראל באותו הדור לא הבינו ולא הרגישו שיש סיבה לברך. ומ"מ אף אי נימא שאין דברי הגמרא בנדריים יוצאים מדי פשוטם וגם בפועל לא ברכו, מ"מ אין זו הסיבה, אלא זה רק סימן, וכפי שהתבאר.

ג) דרך ב. - בפתיחה למדרש רבה על מגילת איכה אות ב' איתא בזה"ל: "מצינו שויתר הקב"ב על עבודת כוכבים ועל ג"ע ועל שפיכות דמים, ולא ויתר על מאסה של תורה,

וגם בספר אור החיים עה"ת בפרשת בחקתי ויקרא כ"ו, מ"ג וכן בספר העמק דבר עה"ת בפרשת קדושים ויקרא כ, כ"ב כתבו שאין כוונת הגמרא בנדריים לביטול ברכה"ת, אלא לביטול תורה, אלא שבכדי ליישב את הסתירה לגמרא בימא אמרו באופן אחר שכוונת הגמרא בנדריים אינה מדוע נחרב הבית, אלא מדוע גלו מהארץ, והם ב' חלקים נפרדים, והיינו אף שחטאו בג' עבירות חמורות ומה"ט נחרב הבית, מ"מ אם היו שוקדים על התורה כראוי לא היו גולים, אלא היו נענשים בארץ, והארץ לא היתה מקיאה אותם. ואחר שחסרו אף בתלמוד תורה, לא הי' לארץ חפץ בהם.

**ובעי"ז** כתב החת"ס בחידושי נדריים בביאור דברי רבינו יונה שלא למדו בה לשמה. וביאר שלמדו תורה רק כאמצעי לדעת את ההלכות ועי"ז יוכלו לקיים את המצוות, ולא למדו תורה כתכלית בפני עצמה. וממילא לא בירכו קודם הלימוד כיוון שאין מברכים ברכת הצווה על הכשר מצווה. וכ"כ בספר בית הלוי בפרשת משפטים. והוסיף החת"ס שמפני שלא למדו תורה לשם לימוד, לכן לא הי' בכוח הלימוד להצילם מן החטא, וכמו שכתבנו לעיל בשם הט"ז. הרי שהנידון אינו ברכה"ת, אלא התלמוד תורה.

**ובעי"ז** כתב החיי אדם בכלל ט' סעיף ב' ששאלת הגמרא בנדריים היא דכיוון

עוסק אז בד"ת, מ"מ כשחוזר ללימודו אינו צריך לחזור ולברך ?

**ותירצו** "דשאני תורה שאינו מייאש דעתו, דכל שעה מחוייב ללמוד, דכתיב "והגית בו יומם ולילה", והוי כמו יושב כל היום ללמוד בלי הפסק, ויש גורסים והוי כמו יושב כל היום בסוכה בלי הפסק. מה שאין כן מצוות ישיבה בסוכה אינה מחייבת לשהות כל רגע ורגע בסוכה, דאמנם מלבד סעודת קבע ושינה (אפיו עראית) מחוייב לקבוע דירתו בסוכה כמו שקובע דירתו בביתו כל השנה, מלבד הסעודות והשינה, מ"מ כיוון שאינו נמנע מלצאת מביתו כל השנה, כך אין מחוייב לשהות כל חג הסוכות בסוכה, וכלשון החזו"א שאין הסוכה כבית האסורים.

**ודברי התוס'** נפסקו בשו"ע בסימן מ"ז סעיף י', ושם נחלקו המג"א והט"ז:

**דעת המג"א** שבדעתו תלוי הדבר, ואם דעתו בעת שמפליג לעסקיו שמיד שיהי' לו זמן פנוי מיד ישוב ללימודו אז אין זה הפסד ואין צריך שוב לברך ברכה"ת, אך אם דעתו שאף אם יהיה' לו זמן פנוי לא ילמד, או עכ"פ לא מוחלט אצלו שילמד, אז לא מיבעיא שאם בפועל ימלך ללמוד בזמן שאינו מורגל ללמוד בו שעליו לברך ברכה"ת, אלא אף אם בא ללמוד בזמן שקבוע אצלו שלומד, מחוייב לברך שנית, כיוון שמשעה שפסק מללמוד ועסק בענייניו נוצר הפסק. והתייע המג"א בלשון הרא"ש בתשובה כלל ד' סימן ב' שכתב בזה"ל "וששאלת אם בכל פעם ופעם שיעסוק בתורה צריך לברך על ברכה"ת. תשובה: מי שתורתו אומנותו ואינו מבטל אלא כשצריך לחזור אחר פרנסתו, ובכל פעם דעתו על לימודו, ומד חוזר ללימודו אחר שעשה צרכי פרנסתו, ואין מתעסק בדברים בטלים, אין

שנאמר "על מב אבדה הארץ", על עכו"ם ועל ג"ע ועל שפיכות דמים אין כתיב כאן, אלא "על עזבם את תורתני". וכתבו העץ יוסף והמשנת אליעזר דברי המדרש עפ"י הגמרא בנדרים הדורשת מפסוק זה שהארץ אבדה משום שלא ברכו בתורה תחלה, וכתבו שהכל דבר אחד, והיינו מפני שהתורה לא היתה עריבה להם, לכן לא ברכו עלי', וכמו שאין לברך שאר ברכות הנהנין כאשר אין הנאה. עכ"ד. וביאור זה מבוסס על הנחה שגדר ברכה"ת הוא ברכת הנהנין, דאם גדר הברכה הוא ברכת המצוות או ברכת השבח, אז גם ללא הנאה מחוייבים לברך. וייתכן שאף הם מודים שדווקא ברכת "והערב נא" לא ברכו, כיוון שרק היא ברכת הנהנין, ואיל הברכה הראשונה היא ברכת המצוות, והברכה השלישית היא ברכת השבח.

**וגם לפי מהלך זה** נראה שאין סיבת אבדן הארץ ביטול מ"ע של ברכה"ת, ולא מיבעיא אם עכ"פ ברכו ב' מתוך הג' ברכות, אלא אף אי נימא דלא ברכו כלל, מ"מ נראה שהעובדה שלא ברכו ברכה"ת מהווה סימן שהתורה לא היתה עריבה עליהם, וזה הסיבה מדוע זכות הת"ת לא עמד להם להצילם מן החטא, כיוון שרק תורה הנלמדת מתוך עריבות מרוממת ומקדשת את היהודי ומצילתו מן החטא, כיוון שאז הדברי תורה נבלעים בדמו ונעשה מאוחד לתורה, כמו שכתב האגלי טל בהקדמתו, והוסיף שם שכשחסר בעריבות הלימוד, חסר גם בגוף קיום מצוות ת"ת.

(ד) דרך ג. - התוס' בברכות י"א: שאלו מאי שנא מצוות ישיבה בסוכה מברכים אפילו כמה פעמים ביום, ומאחר שיצא לענייניו ולעסקיו הוי הפסק גמור וחוייב לברך מחדש. מה שאין כן ביחס לברכה"ת סגי במה שמברך בבוקר, אע"ג שמפליג לעסקיו ואינו

ט' סק"ב העיר שהרי דעת השו"ע שאין מברכים על הרהור בד"ת, ואף הגר"א דס"ל דמברכים הני מילי כשלומד ממש במחשבה, אך לא כשמהרהר אין יקיים בפועל המצווה המוטלת עליו. ותירץ הנשמ"א שאמנם הרהור כזה אינו מחייב מעיקרא ברכה"ת, מ"מ מאחר שבתחלה בירך על לימוד גמור, סגי בהרהור כזה שלא יוצר הפסק.

**והשו"ע** בסעיף י' פסק שאף היוצא לבית הכסא או לבית המרחץ אינו צריך לשוב ולברך ברכה"ת, והמ"ב הביא את ב' הטעמים - טעם המהר"ם מרוטנבורג וטעם האגור.

**והנה** הצ"ח בברכות י"א: העיר שלפי דברי התוס' יוצא שאשה שבירכה בבוקר ברכה"ת ומראה את הפסוקים שנוהגים לאומרם, ולאחר מכן הלכה לענייניה ואח"כ רוצה שוב ללמוד מעט הלכות וכדומה מחוייבת לברך שוב ברכה"ת, כיוון שתירץ תוס' לא שייך לגבי', ולא מיבעיא לפי הסבר המג"א בתוס' דבוראי אין דעתה מיד שיהי' לה פנאי לשוב למצוות ת"ת, אלא אף לפי ה"ט"ז אין לה חיוב של ת"ת שיגרום שלא יוצר הפסק, ותמה הצ"ח שלא ראינו שנוהגות הנשים כן, ולא ראינו ולא שמענו מי שיעורר על כך.

**ובספר** הליכות שלמה תפלה פ"ו סעיף ג' מובא יישוב לטענת הצ"ח שכיוון שאשה מצווה במ"ע שאין הזמן גרמן, וכן במצוות ל"ת, ומהרהרת בקיומן לכן סגי בזה שלא יוצר הפסק. וזה לכאורה ממש כתירוצ' האגור ביחס לבית הכסא ובית המרחץ. מיהו לכאורה דברי האגור אינם עומדים בפני עצמם, אלא הם השלמה לדברי תוס', ותדע שאם לא כן מ"ט התוס' והשו"ע לא ביארו הטעם שאין היציאה לעסקיו מחייבת

צריך לברך, דאין כאן היסח הדעת, ואם לאו צריך לברך. (ומה שהגדיר זאת כתורתו אומנותו אין זה כמו שמובא בשבת י"א, דהתם מייירי ברשב"י וחביריו ששונים אף משאר התנאים שאין עוסקים כלל בפרנסה ובהשתדלות, ומה"ט פטורים מן התפלה ולפי הירושלמי בברכות פטורים אף מק"ש).

**ודעת** ה"ט"ז שאין הדבר תלוי בדעתו, אלא בכך שבעצם מוטלת עליו מצוות ת"ת, והחיוב גורם שאין הפסק לברכה"ת. והמ"ב הביא מחלוקתם והכריע מדין ספק ברכות להקל כה"ט"ז. (ויש לעיין דכיוון דפסק כהשאג"א דברכה"ת מהתורה וספקה לחומרא, א"כ מ"ט הקל הכא כה"ט"ז ולא פסק כהמג"א מדין ספק דאורייתא לחומרא).

**עוד** דנו הראשונים (הובא בב"י בסעיף י') מה הדין כשיוצא לבית הכסא או לבית המרחץ האם עליו לברך שוב ברכה"ת לאחר מכן. ויש בזה ג' דעות:

**א.** דעת רבינו שמחה המובא בהגהות מיימוניות פ"ז מהלכות תפלה אות ט' דחמיר טפי מיוצא לעסקיו כיוון שבבית הכסא או בבית המרחץ אסור לו ללמוד, ולכן לא מהני בזה סברת התוס' שמוטל עליו לחזור ללימודו, ואף אם בפועל דעתו לחזור ללימודו הוי הפסק גמור.

**ב.** דעת המהר"ם מרוטנבורג המובאית גם היא בהגהות מיימוניות דלא שנא מיוצא לעסקיו, וגם בזה סגי בכך שדעתו לחזור ללימודו, או בכך שמחוייב לחזור ללימודו כדי שלא יחשב הפסק.

**ג.** דעת האגור סימן א' שאמנם גרע מיוצא לעסקיו כיוון שאסור אז בת"ת, וכמו שטען רבינו שמחה. מ"מ כיוון שגם במקומות אלה מהרהר בהלכות שעליו לקיים שם, לכן לא הוי הפסק. והנשמת אדם בכלל

הלב, ולא היודע נסתרות, כיוון שבמציאות ברכו ברכה"ת בבוקר ולא הי' ניכר כלפי חוץ דעתם שאם ישאר להם זמן פנוי לא ילמדו.

**וגם** לפי מהלך זה אפשר לחקור אם התביעה היתה על ביטול מצוות ברכה"ת, או שגם הנהגה זו מהווה סימן לכך שהתורה לא היתה חשובה בעיניהם, וממילא לא היתה דעתם לנצל כל זמן פנוי שיש להם כראוי. ויש להוסיף בצד ב' שכיוון שהם בעצמם לא העריכו את תורתם, לכן באמת לא היתה לתורתם כוח סגולי להצילם שלא לבוא לידי ג' עבירות חמורות.

**ובמאמר** המוסגר נציין שראויים הדברים למי שאמרם, ומגודל חביבות התורה וברכתה, ויראת ה' הטהורה שלו, לא הי' מסוגל להבין שהדברים כפשוטם - שלא ברכו ברכה"ת כלל. עוד נוסיף ונציין שכך היתה דרכו שעל אף שהי' עסוק ופעיל בהרבה עניינים, מ"מ דעתו היתה על לימוד התורה, ובכל עת שהזדמן לו תוך כדי עיסוקים ופעילויות מגוונות לדבר בד"ת, הי' שב ללימודו, ואף בלכתו בדרך, הן ברגליו, והן בנסיעות. וחבל על דאבדין.

(ו) דרך ד' - הקה"י בשבת בסימן י' כתב לבאר את הגדר שנלמד מפסוק שדווקא העוסק במצווה פטור מן המצווה, אך העוסק בת"ת אינו פטור מן המצווה, אם א"א לעשותה ע"י אחרים. ולכאורה איפכא מסתברא, שהרי ת"ת כנגד כולם.

**ותורף** דבריו שם שבכל המצוות מי שאינו יכול לקיימן, אז החיוב עדיין מוטל עליו, אלא שאנוס שלא לקיימן, מה שאין כן ביחס למצוות ת"ת, שכל החיוב ללמוד הוא עד כמה שיכול, וכשאינו יכול אינו מצווה כלל. (ועיין או"ש בהלכות ת"ת שגם כן כתב שמצוות ת"ת שאני מכל המצוות, אך

ברכה"ת שנית מפני שמהרהר בהלכות של המצוות המזדמנות לו בכל עת ?

**ועל** כרחק שהבינו שבזה לא סגי, ולכן תירצו תוס' והשו"ע שעיקר הטעם הוא שמחוייב בת"ת, או שדעתו לחזור למצוות ת"ת שמחוייב בה. אלא שסו"ס לעניין בית הכסא ובית המרחץ לא סגי בזה ולכן הוצרכו הראשונים לסברא נוספת, ועל כך אמר האגור טעם זה שמהרהר במצוות צניעות שמקיים שם ולכן אין הפסק גמור. ולכן תירוצ' הגרש"ז טעון הסבר. אלא א"כ נאמר שאדרבה שמפני שאשה פטורה ממצוות ת"ת סגי בקשר כל דהו לת"ת ע"י הרהור בהלכות שמקיימת שם כדי שלא יחשב הפסק. אך סברא זו נגד דברי התוס' שכתבו שאדרבה שדווקא מפני שאיש מצווה בת"ת לכן אף כשיוצא לעסקיו אין זה הפסק, ולפי הט"ז כוונת תוס' שעצם חיוב בת"ת הוא הגורם שלא יוצר הפסק. וצ"ע.

(ח) ולאחר כל ההקדמה הזאת יש לבאר באופן נוסף את הגמרא בנדרים כמו שראיתי בכתבי גיסי הרב חיים לב ארי זצ"ל. והיינו עפ"י הרא"ש והמג"א שכתבנו יש לומר שאמנם ברכו בפועל ברכה"ת, אלא שלא היתה דעתם שאם יהי' להם זמן פנוי ילמדו בו, אלא ילמדו רק בשעה מוגבלת ומסויימת שקבעו למצוות ת"ת. נמצא שבאופן זה ע"י הליכה לעסקיהם נוצר הפסק, ואח"כ ששבו לקביעותם למדו ללא ברכה"ת, שלא כדין. עכ"ד. וניתן לומר שזו כוונת הר"ן שכתב שלא היתה התורה חשובה בעיניהם, והיינו שמחמת חוסר הערכתם לתורה, לא רצו ללמוד מעבר לזמנים המסוימים שקבעו מעיקרא, וקיימו מצוות ת"ת כפורע לחוב ותו לא, ולא ייקרו את התורה כערכה האמיתי. וגם לפי מהלך זה אתא שפיר לשון הר"ן שכתב שהעיד עליהם הקב"ה היודע מעמקי

המרחץ כיוון שאז בהווה מנוע מללמוד, מה שאין כן ביוצא לעסקיו שבהווה אינו מנוע מללמוד בודאי סגי בכך שמצווה ללמוד, ובפרט שגם דעתו על כך. ובודאי תירוצו האגור שמהרהר במצוות המעשיות בבית הכסא ובבית המרחץ, מלבד מה שמצווה לחזור ללימודו, מהני אף ליוצא לעסקיו. אלא שכלל אין צריך להגיע לכך, כיוון שאינו מנוע מללמוד, וכפי שביארנו. מיהו הסבא מקלם הקשה קושייתו גם באופן שאינו מנוע מללמוד.

**ותירץ** הסבא מקלם בכוונת התוס' שבודאי לא הותר ליהודי לעסוק בגשמיות לשם גשמיות, אלא רק לצורך רוחניות. והיינו לעסוק בפרנסה כדי שע"י כך יוכל אח"כ ללמוד, או לאפשר לבניו ללמוד, או לפרנס חתניו שילמדו, או להחזיק ישיבה או כולל. ורק מחמת כן אין היציאה לעסקיו מהווה הפסק, כיוון שגם עסקיו יש להם שייכות לת"ת שלו או של אחרים שמסייע להם בכספו. ובצירוף מה שכתבו תוס' שמצווה לאחר עסקיו לשוב לתלמודו, (ולפי ביאור המג"א שהזכרנו לעיל בעינין שגם תהי' דעתו בפועל לשוב לתלמודו). והיינו שיש ב' תנאים.

**ויש** להוסיף שדבריו נאמרו לא רק ביחס ליציאה לעסוק בפרנסה גרידא, אלא אף לשאר ענייני העולם והנאותיו המותרים, שזקוק להם לפי שיקול דעתו, ע"מ שיהי' לו יישוב הדעת ומנוחת הנפש וע"י כך יוכל ללמוד היטב וכמו בכתב המסלת ישרים בסוף פרק א'. מה שאין כן אם הולך אחר הנאות העולם לשם עצם ההנאה - אין לזה היתר וגם יש בזה הפסק למצוות ת"ת ומחוייב לברך שנית לשיחזור ללימודו. (ועיין בספר תפארת תורה על חומש דברים בפרשת נצבים עמ' ש"ג - ש"ה).

בבחינה נוספת שבכל המצוות שיעור חיובן שווה לגדול שבישראל ולקטן שבהם. מה שאין כן מצוות ת"ת שיעור חיובה הוא לפי דרגת השייכות של כל אחד ללימוד, וככל שאכן התורה אצלו היא "חיינו ואורך ימינו", כך חיובו בת"ת גדול יותר.

**והוסיף** הקה"י שלכן כשיש נידון האם לעסוק בת"ת או במצווה שא"א לעשות ע"י אחרים, אז המצווה גוברת, כיוון שאם יעשה המצווה אז ביחס לת"ת של אותה שעה יחשב אינו מחוייב כלל, מה שאין כן אם יעסוק בת"ת ולא יעשה המצווה, אז ביחס למצווה שמבטל יחשב רק אנוס, אך עיקר חיוב שלו לעשותה קיים.

**ולכאורה** דברי הקה"י נסתרים מתוס' בברכות שהזכרנו, כיוון שלפי הקה"י לכאורה לא יועיל שמוטל עליו לשוב ללימודו כל רגע, וגם לא יועיל שדעתו בפועל לשוב, כיוון שסו"ס בהווה כלל אינו מצווה, כל עוד עוסק בעסקיו. ורק אי נימא שחיוב ת"ת מוטל אף בשעה זו, אלא שהותר לו לצאת לפרנסתו וכן לעסוק בשאר ענייניו ולחיות בצורת חיים בריאה, אז מובן מ"ט אין בזה הפסק. שו"ר שכן הקשה אילת השחר עה"ת בפרשת האזינו עה"פ "כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקיננו", שממש דרשו בברכות חיוב לברכה"ת.

**וניתן** ליישב קושיא זו עפ"י מה שכתה המכמב מאליהו ח"א עמ' 89 - 91 בשם הג"ר שמחה זיסל מקלם שתייחס לדיא לתוס' בברכות והתקשה בסברתם מאי מהני שמחוייב לשוב ללימודו אחרי עסקו, ואף אם דעתו בפועל לנהוג כן, הרי סו"ס בהווה מנותק מן הלימוד.

) ולכאורה לפי המתבאר לעיל כל הקושיא היא באופן שנמצא בבית הכסא או בבית

(ח) והנה גם אי נימא כמו שהבין השאג"א שכוונת הגמרא לסיבה ולא לסימן, וחיוב ברכה"ת הוא דאורייתא עדיין יש לכאורה לשאול - כלום משום ביטול מ"ע אחת של ברכה"ת אבדה הארץ ? ולכאורה לא הועיל בזה השאג"א מדי, וצ"ע.

**ויש** לבאר כוונת השאג"א עפ"י המובא בספר דבר אברהם ח"א סימן ט"ז. והנה בברכות ט"ו. מבואר שאם חיוב ברכת המצוות הי' מדאורייתא אז התורם תרומה ללא ברכה לא קיים מצוות הפרשת תרומה ואל לא חלה הפרשתו, ורק מפני שחיוב ברכת המצוות מדרבנן לכן חלה הפרשתו וקיים מצווה, אך שלא בירך, וכמו שהדגיש זאת תוס' הרא"ש שם. וניתן לבאר ככונת הדברים שאם ברכת המצוות היתה דאורייתא, אז היא היתה חלק בלתי נפרד מעצם המצווה המעשית ולא מצווה בפני עצמה, ולכן המחסר ברכה הרי הוא כמקיים חצי מצווה, ולכן לא יצא וכמו דאיתא בשבת בדף קלז: שמי שמל ולא פרע כאילו לא מל. ורק מפני שחיוב ברכת המצוות מדרבנן לכן המצווה המעשית עומדת בפני עצמה והברכה היא מצווה בפני עצמה.

**ומכוח** זה כתב הג"ר אלחנן וסרמן הי"ד (במכתב לג"ר אברהם כהנא-שפירא שהובא שם בריש הסימן) שלפי מאי דקיי"ל שחיוב ברכה"ת מן התורה, א"כ הלומד ללא ברכה"ת לא קיים מצוות ת"ת. ויתירה מזו שלכאורה אין איסור ללמוד ללא ברכה"ת כיוון שסו"ס כל עוד שלא בירך אין זה ת"ת. מיהו סיים ועיין נדרים פ"א. ולא פירש.

**והדבר** אברהם ביאר כוונתו בשתי דרכים, ושתי דרכים אלה יכולות ליישב מה

שהערנו על השאג"א. ואלה דבריו:

**א.** שכוונת הגמרא בנדרים לומר שכיוון שלא ברכו בתורה תחלה, ממילא גרמו לכך

**ומעתה** יש לחזור לטענת השאג"א וליישב את הרמב"ם ולומר שבאותו הדור יצאו לפרנסה או עסקו בהנאות העוה"ז כתכלית ולא כאמצעי ללמוד התורה, ועי"ז נוצר הפסק ללימוד התורה, אף אם בפועל בסיום העיסוק הזה שבו מיד ללימודם, ואף אם היתה דעתם מעיקרא שמיד לאחר סיום עסק זה- בפרנסה או בהנאות העולם, לשוב מיד ללימודם. ושוב יש לחקור האם ביטול ברכה"ת היא סיבת אבדן הארץ, או דילמא כוונת חז"ל שזה סימן על מהלך החיים שלהם שאינו כרצון ה', שהוא הסיבה האמיתית לאבדן הארץ. ולפי צד ב' מיושב הרמב"ם.

(ז) נמצינו למדים ד' דרכים ביישוב הרמב"ם מטענת השאג"א שלפי כולן כוונת חז"ל בנדרים לסימן ולא לסיבה, אלא שנחלקו מהו הסימן:

**לפי** דרך א' זהו סימן לכך שלא למדו לשם מצוות ת"ת, אלא או כאמצעי לדעת מה לקיים במקרה הטוב, או לצורך ענייני העוה"ז. ובדאי לא התכוונו לשם הורדת השכינה לתחתונים ולהדבק בה', ולכן לא הי' בכוח ת"ת כזה להגן עליהם שלא יבואו לכלל ג' עבירות חמורות.

**לפי** דרך ב' זהו סימן לכך שלא נהנו בלימודם, ולכן לא הי' בכוח ת"ת כזה להגן עליהם.

**לפי** דרך ג' לא היתה דעתם שאם יודמן להם זמן פנוי יותר מהרגלם ישובו ללימודם, ולכן בפועל נוצר הפסק לברכה"ת, אך מעבר לזאת דבר זה מהווה סימן לכך אלא ייקרו כראוי את התורה.

**לפי** דרך ד' עסקו בפרנסה ובהנאות העוה"ז כתכלית בעצם ולא כאמצעי, וזה עצמו יכול להיות סיבה לחרבן.

## מנורה      שלא ברכו בתורה תחילה      בדרום      קפג

ת"ת או לאו, מ"מ מחוייב לברך, ונאסר ללמוד קודם ברכה.

**ונראה** שאף שבשאר קיום מצוות (לצד שחיוב ברכתן מן התורה) הקיים מצווה ללא ברכה לא ה' עובר איסור במעשה המצווה ורק לא ה' יוצא ידי חובתו, מ"מ מצוות ת"ת שאני וחמיר טפי, ומלבד שלא קיים מצוות ת"ת, גם עבר איסור כיוון שבכך מבזה את התורה.

**וכמובן** רק אם חיוב ברכה"ת הוא מן התורה, אז ה"נ האיסור ללמוד תורה ללא ברכה הוא מן התורה, ולכן רק לפי מאי דנקט השאג"א כהרמב"ן, אז ניתן לומר את הסבר הדבר אברהם בביאור הג"ר אלחנן.

**וכבר** קדם הרמח"ל בספר דרך ה' ח"ד פ"ב אות ה' לדבר אברהם וכתב שאמנם לא התייחס להדיא לברכה"ת, אך מ"מ כתב שהלומד תורה בלא כבוד ומורא לתורה, לא זו בלבד שלא קיים מצוות ת"ת, אלא אף יתבע על כך שקרב אל הקודש בלא מורא, והרי הוא כקורא איגרת וכמדבר בענייני העוה"ז.

**ויש** להעיר על הסבר הדבר אברהם שלשון הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות של הרמב"ם מצווה ט"ו, שאמנם חיוב ברכה"ת מן התורה, מ"מ אין הכוונה לברכת המצוות, וכפי המתבאר מדברי הדבר אברהם, עפ"י תוס' בברכות, אלא "שנצטוינו להודות לשמו יתברך בכל עת שנקרא בתורה על הטובה הגדולה שעשה לנו בתתו תורתו אלינו. וכן בספר החינוך כתב במצווה ת"ל "להודות לפניו קודם קריאת התורה".

**ומעתה** א"א לבאר את דברי השאג"א עפ"י הדרך הראשונה שכתב הדבר אברהם, כיוון שדרך זו מתבססת על כך

שאע"פ שבפועל למדו תורה, מ"מ לא קיימו מצוות ת"ת. עכ"ד הדבר אברהם.

**ויש** לדון האם לפי"ז הביטול תורה המוחלט, שלא קיימו כלל מצוות ת"ת, ה' סיבת החרבן, שהרי "אם לא בריתי יומם ולילה, חוקות שמיים וארץ לא שמתיו", (או עכ"פ גרם שיאבדו מן הארץ, וכמו שכתבנו לעיל בשם אור החיים וההעמק דבר). ובודאי פשטות לשון המדרש רבה בפתיחה לאיכה מורה שהתביעה היתה על ביטול תורה, וכמו שכתוב בספר ימלא פי תהלתך בכמה שיחות בענייני החרבן והאבילות. אלא שלפי הדבר אברהם יוצא שבפועל למדו, רק שלא עלה להם הלימוד לקיום מצוות ת"ת, מפני שלא ברכו לפני כן ברכה"ת, ולפי"ז הגמרא בנדרים מהווה השלמה לדברי המדרש.

**או** דילמא כוונת הגמרא לומר רק את הסיבה מדוע התורה לא הגינה עליהם שלא יבואו לכלל ג' עבירות חמורות, וכמו שכתבנו לעיל בשם הט"ז והחת"ס. וסיבת החרבן היתה ג' עבירות חמורות. ונחלקו האם הסיבה שהתורה לא הגינה עליהם מפני שלא קיימו בלימודם מצוות ת"ת, או מהטעמים שכתבנו לעיל.

**ב.** שהלומד תורה ללא ברכה, לא זו בלבד שביטל מ"ע של ברכה"ת, אלא אף עשה איסור, שלמד תורה ללא ברכה, ומשום האיסור שבדבר אבדה הארץ. עכ"ד הדבר אברהם.

**ונראה** לבאר דבריו שאמנם ללא ברכה"ת אין מקיים מצוות ת"ת, מ"מ זה גופא חיוב ברכה"ת-להתייחס לחכמה זו כחכמה אלוקית והקדים ללימודה ברכה, וכלול בזה אף איסור - להפוך את התורה לחכמה אנושית, וזה בזיון לקדושת התורה, וממילא אין נפ"מ אם בפועל מקיים מצוות

בתקופה הסמוכה לחרבן שלא נהנו מלימודם, לא ברכו ברכה"ת).

ולפי מהלך זה התביעה על כך שלא ברכו בתורה תחלה היא על זלזול בתורה, ולא על ביטול תורה, כיוון שגם ללא ברכה"ת מקיימים מצוות ת"ת. אך יש לשאול מדוע דווקא אם ברכה"ת חיוכן מהתורה, הרי לכאורה גם אם חיוב ברכה"ת מדרבנן, סו"ס עצם זה שלומדים ללא ברכה"ת מהווה זלזול בתורה. ואולי רק צירוף שני הדברים -א. שביטלו מצוות ברכה"ת שהיא מן התורה ב. שזלזלו בתורה, גרם לחורבן או גרם לאבדן הארץ.

**והעולה לדינא מכל הכתוב:**

**א.** נחלקו הראשונים האם חיוב ברכה"ת קודם הלימוד היא מדאורייתא, והכוונה לברכת השבח, והשג"א נוקט כהרמב"ן שחיובה מן התורה, ונפ"מ לספיקון שיש להחמיר מדין ספק דאורייתא לחומרא, וכן פסק המ"ב.

**ב.** בהיתר לחזור ללימודו בלי לברך שוב ברכה"ת לאחר שהפליג לענייניו בנחלקו הט"ז והמג"א בביאור תוס' והשו"ע האם סגי שמוטל עליו החיוב לחזור וללמוד כשיהי' לו זמן פנוי, או בעינן נמי שתהי' דעתו בפועל לכך. ונפ"מ שדעתו שאף אם יהי' לו זמן קודם קביעותו לא ילמד אז, האם הוי הפסק לברכה"ת, והמ"ב הכריע בזה שלא יחזור לברך מדין ספק ברכות להקל. וצ"ע מ"ט בזה לא אמרינן ספק דאורייתא לחומרא. (וכע"ז יש לשאול ביחס לשינת יום דנחלקו הפוסקים שם בסעיף י"א האם הוי הפסק, ולא הכריע המ"ב לברך מדין ספק דאורייתא לחומרא).

**ג.** אופן הגישה ללימוד התורה היא לא רק ללמוד כהכשר מצווה לדעת מה לקיים,

שברכת המצווה היא דאורייתא. מיהו ייתכן עדיין לקיים עדיין את דרך ב' ולומר שאמנם אין זו ברכת המצוות, אלא השבח וההודאה, וממילא הלומד תורה ללא ברכה לא ביטל מצוות ת"ת, ואין זה נוגע לסוגיא בברכות שהמקיים מ"ע דאורייתא ללא ברכה לצד שחיוב ברכת המצוות דאורייתא, לא קיים את המצווה ולא יצא, מ"מ סו"ס עצם העובדה שניגש לתורה כחכמה אנושית ולא כחכמה אלוקית היא החסרון הגדול, וכמו שכתב הרמח"ל. וכן בחידושי הגרי"ז בסוף הלכות ברכות מובא בשם אביו הגר"ח שגדר ברכה"ת אינו ברכת המצוות, ומה"ט אף נשים הפטורות ממצוות ת"ת חייבות בברכה"ת קודם לימוד תורה, וגדר החיוב ברכה הוא "תורה טעונה ברכה". ולכאורה כוונתו כמו שהתבאר עפ"י הרמח"ל. ומה"ט אף אם ניגש ללמוד להדיא שלא לשם מצוות ת"ת מחוייב בברכה. ואפשר לבאר כן בדברי הגר"ר אלחנן.

( וכבר הקדים המנ"ח בצווה ת"ל סק"ו לדון היאך פסק השו"ע שנשים חייבות בברכה"ת, הרי פטורות מת"ת, ואין לומר שמחוייבות ללמוד כדי לדעת היאך לקיים ומשום כך מברכות, דזהו לימוד שעניינו הכשר לקיום, ועליו לא מברכים ברכת המצוות. ותירץ שהדבר דומה לברכת המזון, שאין חיוב לאכורך פת, אך מ"מ האוכל פת חייב בברכהמ"ז, וה"נ אין נשים חייבות בת"ת, אך אם לומדות מחוייבות בברכה"ת. וייתכן שכוונתו לדברי הגר"ח, ולפי"ז זו ברכת השבח, ולא ברכת המצוות. אך ייתכן שבא להשוות לגמרי לברכהמ"ז ולומר שזו ברכת הנהנין. והקה"י בברכות בסימן כ"ב הסתפק בכוונת המנ"ח בזה. וכבר כתבנו לעיל בשם מפרשי המדרש רבה שעכ"פ חלק מברכה"ת היא ברכת הנהנין, ומחמת כן



## מנורה שלא ברכו בתורה תחילה בדרום קפה

הרמח"ל (באופן שבמכוון נמנע מלברך מחמת חוסר הערכה לתורה).

ה. כל עיסוק בתורה, גם ע"י מי שפטור ממצוות ת"ת, כגון נשים מחייב ברכה"ת. הגר"ח מבריסק. ולפי"ז ה"ה איש שלומד שלא למטרת מצוות ת"ת, כגון כהכשר מצווה לדעת איך לקיים המצווה, או אף באופן שמכווין להדיא שלא לשם מצוות ת"ת.

מ. ייתכן שעכ"פ ברכת "והערב נא" יסודה ברכת הנהנין. הקה"י בברכות. ולא ברור שיש לזה השלכה מעשית, אך מסתבר שיש מעלה שיודע בשעת ברכה במה עוסק- האם בברכת המצוה, או בברכת השבח, או בברכת הנהנין.

ונסיים בתפלה שה' יזכנו להעריך כראוי את התורה, ולברך עלי' כראוי, ונזכה ללומדה לשמה, ולהתקשר ע"י כך לנותן התורה, ויתקיים בנו הפסוק "היכל ה' המה", אמן כן יהי רצון.

אלא בנוסף כתכלית בעצם של הלימוד, מתוך כוונה להוריד שכינה לארץ ולהדבק בה'. ב"ח בסימן מ"ז.

ד. אופן קיום מצוות ת"ת הוא באופן שנהנה מלימודו, ועי"ז מתדבק בתורה. האגלי טל בהקדמה.

ה. ההיתר לעסוק בפרנסה ובשאר צורכי הגוף והנפש הוא כאמצעי להשגת יישוב הדעת ומנוחת הנפש, שע"ז יצליח בלימוד התורה ובקיום המצוות, אך מעולם לא הותר עיסוק בגשמיות לשם הנאה גרידא. מסלת ישרים סוף פרק א', והסבא מקלם.

ו. לצד שחיוב ברכה"ת מהתורה גדרה ברכת המצוות, אז הלומד ללא ברכה לא קיים מצוות ת"ת. הג"ר אלחנן וסרמן.

ז. הלומד ללא ברכה"ת לא רק שביטל מ"ע של ברכה"ת מדאורייתא, או מדרבן, אלא אף עובר איסור שמבזה בזה את התורה שמתייחס אלי' כחמה אנושית. הדבר אברהם בביאור הג"ר אלחנן. וכן מתבאר מתוך



הרב משה חליוה  
מח"ס 'ענפי משה' וש"א"ס

## תשובות בענינים שונים

כבוד ידידנו הרב הגאון חריף ובקי כש"ת מוה"ר יעקב אהרן סקוצילס שליט"א מו"צ בעיה"ק ירושלים תובב"א ובעמח"ס ספרי אהל יעקב וש"א"ס יקרים, אחדשה"ט וש"ת באהבה, מכתבו קבלתי היום הזה והנני ממחר להשיבו מאי דנראה לפי עניות דעתי ומע"כ נ"י אשר ידיו רב לו בהוראה את אשר יבחר יקרב.

שמוציאין אותן מן הארון עבור כסות עינים, ופוק חזי כמה הקפידו רבותינו כשהוציאו ספר קודש מן הארון בטעות דעינו בו לכה"פ מעט שלא תהא הוצאתו לחנם ומכ"ש הכא שמוציא בעבור בצע כבוד (אמנם יש לעיין באופן דיעיין בכל ספר לכה"פ באיזה שורות וכדומה דבזה אפשר דסו"ס הוציאן לצורך לימודו ואם כי עיקר הוצאתם עבור הנאתו וכבודו מ"מ סו"ס השתמש בהם ושוב אינו חייב להחזירן תו"מ לארון. אמנם בזה כאמור העיר מע"כ נ"י מענין גניבת דעת, ואכמ"ל (כעת). [אמר הקמ"ח, עי' בתשובותינו גם אני אודך חלק כ"ה (סימן י"ח) מאי דכתבנו בזה לידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א וזכרון אחד עולה לכאן ולכאן].

### ג. טבילת כלים בטוסטר שיש בו חלקים נשלפים

איני יודע ענינו דמכשיר זה וצריך לראותו ועכ"פ יש לדון בדומה להא ממ"ש בספר טבילת כלים להגאון רבי צבי כהן (שליט"א) (פרק י', סעיף ה' ואילך ובהערות דשם [והתם בפ"א ס"ק נ"א]), ואכמ"ל.

### א. הנחת חומש בראשית וכיו"ב ע"ג חמשה חומשי תורה

נראה דמותר מדקדושתן שווה ועי' בשו"ע יורה דעה (רפ"ב, י"ט) אמנם מש"כ אודות המדפיסים פרשת שבוע בחוברת שבועית אי אריך להניחה ע"ג חומש, הנה אם החוברת מכילה רק לפרשת השבוע וההפטרות וכיו"ב בזה נראה דהויא כחומש ברם כמדו' דהחברות המצויות כהאידינא מדפיסין בהו פרשת שבוע עם חידו"ת בענינים שונים שפמו"תן עולה על פה"ש עשרת מונים ובהא מסתברא מילתא דאין להניח ע"ג חומש (ול"ד לחומש דאית ב' בסופו תפילת שחרית וכיו"ב דמ"מ עיקרו עומד לחומש משא"כ הכא ומעין זה כתבתי לו בפ"א דשמעתי ממור"ר מרן הגר"ח קניבסקי (שליט"א) דמותר להניח סידור על סידור שנדפס בסופו תהלים דהעיקר הוא הסידור, והכא נראה דהחברת העיקר ולא החומש ומיהו לכא' אין להניח על חוברת שכזו ד"ת בדרגה פחותה מחומש, ויל"ד בזה).

### ב. הוצאת ספר מארון הספרים ע"מ להצטלם עמו

לפענ"ד הוי בזיון לספרי הקודש

### ד. בישול עכו"ם בסיר כבד שישראל צריך שיעזרוהו הגוי להניחו על האש

ואודות סיר כבד שישראל צריך גוי לעזורו להרימו ולהניחו על האש, עי' בספר עזרה כהלכה להרה"ג רי"ש בייפוס שליט"א (פרק ח' סעיף י"ד) דכ' דאם הניחו ישראל ונכרי את הסיר ע"ג האש וכגון דכ"א אוחו בידיה אחת של הסיר אין בד"ז משום בישולי נכרים והסיר מותר ובהערות דשם (ס"ק מ"ד) כ' דשמע כן ממרן הגאון רבי נסים קרליץ (שליט"א), וכ' דבתבואות שור (יו"ד סוס"י ב') מספק"ל גבי שחיטה כה"ג דישראל ונכרי שאחזו סכין יחדיו ושחטו אי מקרי דכ"א עשה חצי שחיטה או דכ"א עשה שחיטה שלימה ואסר זה מספק. ודבספר סדר יעקב (חלק ב', עמוד שי"ג) דן בזה וכ' דלענין בישולי נכרים כה"ג לא מבעי' אי נדון דכ"א קעביד חצי פעולת בישול דודאי יש להתיר דעכ"פ לא נתבשל כולו ע"י הנכרי אלא אף אי נימא דכ"א קעביד מעשה בישול שלם מ"מ מידי ספיקא מאן עביד לפעולת הבישול לא נפקא וספק דדבריהם להקל, והמאכל מותר (ויש לפלפל בזה ואכמ"ל).

**ושוב** מצאתי בספר שלחן מלכים להרה"ג רב"מ בר שלום שליט"א (חלק א', עמוד תפ"ח) דדן בקדירה כבדה שישראל אינו יכול לשאתה ולהניחה לבדו ע"ג מקום האש אי מהני דיניחנה יחד עם נכרי, וכ' דהך שאילתא מצויה בעיקר בתבשילים המתבשלים בתנורים ועגלות התנורים גדולות ועמוסות במגשים ואין בכח הישראל להוביל העגלות לבדו לתנור אי יכול הישראל להוביל העגלות בסיועו דנכרי ודן בזה מהרשב"א בתשו' (ח"א סימן כ"ח) גבי מסייע ומשו"ת חכם צבי (סימן פ"ב) [וממ"ש השדי חמד (כללים מערכת מ' כלל קי"א)] ע"ש בדבריהם, וכ' דלפי זה שאותו

שאינו יכול הוי מסייע שאין בו ממש בכח"ת א"כ אם אין הישראל יכול לבדו ליקח הקדירה או העגלה ואף הנכרי אינו יכול לבדו ליקח הקדירה או העגלה אין מעשה הגוי נחשב וליכא בהא משום בש"ג דלבש"ג בעינן מעשה ברור דגוי והכא אין חשיבות למעשהו דהגוי, ברם בהיכא דהגוי בעל כח גדול ויכול לישא הקדירה או ליקח העגלה לבדו ושותפותו דהישראל אינה כלום לא מהני שותפותי' דהישראל דהוי מסייע שאין בו ממש. ובגוונא דכ"א מינייהו יכל לשאת לבדו הקדירה או להוליך העגלה לפי"ד הרשב"א ז"ל חשיב מעשהו דכ"א מעשה חשוב אך אין בכך לאסור את התבשיל לפי דאף מעשהו דהישראל ניכר וחשיב דהבישול נעשה מכח דתרווייהו, וכמ"ש בע"ז (דף ל"ח ב') "ואינו אסור עד שתהא תחילתו וגמרו ביד גוי" והכא לא נעשה ע"י גוי לבדו דהמעשה דישראל מינכר. ודכ"מ בשו"ת שבט הקהתי להגר"ש הכהן גראס שליט"א (ח"ד, סימן קצ"ז) ולא מבעיא לדעת' דהשו"ע ז"ל דהצריך שותפות ניכרת דישראל אלא אף להרמ"א ז"ל נראה דצריך הישראל לסייע ממש במעשה ההנחה ולא שיהא כנותן יד בקדירה או בעגלה ואין בו צורך וע"ש בנימוקיו בזה ועל כן העלה לענין מעשה אף לדעת' דהשו"ע ז"ל דיקח הגוי הקדירה או העגלה אל מקום האש או התנור וישראל ידליק האש או יפעיל התנור, ועמ"ש בשלחן מלכים (שם, עמוד תכ"ה) בזה, ודוק היטב. ומאי דדן גבי הנחת תבשיל ע"ג סרט נע עי' בשלחן מלכים (שם, עמוד תפ"ט) ואכמ"ל כעת.

### ה. בענייני טבילת כלים

**ומה** דבקשני להעלות עלי גליון ממה דשאלנו מרבותינו בענייני טבילת כלים. עיינתי מעט באמתחת כתבי ומצאתי

דשאלתי ממו"ר מרן רשכבה"ג הגראי"ל שטינמן (שליט"א) גבי טרמוס דבבואי לטובלו מצאתי על גביו מדבקה והורדתיה אמנם נותרו ע"ג שרידי דבק שאינם יורדים אי שרי להטבילו כה"ג ואמר לי מו"ר מרן הגראי"ל (שליט"א) "מיעוט שאינו מקפיד" וכשאמרתי למו"ר מרן (שליט"א) דאמנם איני מקפיד אהא חזר ואמר לן "מיעוט שאינו מקפיד אינו חוצץ". ועי' נמי בשו"ע יו"ד (סי' ק"כ סי"ג וסי' ר"ב, ס"ב) ודוק בזה ועמש"כ בזה בספר טבילת כלים להגר"צ כהן (שליט"א) (פרק ה' ס"ק ד' ובהערות דשם).

**עוד** מצאתי דדנתי לפימש"כ בשו"ע יו"ד (ק"כ, ט"ז) אם שכח ולא הטביל כלי מערב שבת או מערב י"ט יתנו לעכו"ם במתנה ואחר כך ישאלנו ממנו ומותר להשתמש בו ע"כ וצ"ב מ"ט לא חיישינן בהא ללא תחנם. ושאלתי זה מקמי' מו"ר מרן רשכבה"ג הגראי"ל שטינמן (שליט"א) והשיבני דהוא עושה את זה להנאה שלו, ודכן נמי אמר לי מו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי (שליט"א) דהוא עושה את זה לצרכו.

**ותו** הוסיף לן מו"ר מרן הגר"ח קניבסקי (שליט"א) דהוא נותן לו מתנה ע"מ להחזיר, עכ"ד. ועי' בפרי תואר לרבינו הגה"ק רבי חיים בן עטר זצוק"ל (שם, ס"ק ט"ו) דכ' וזל"ק אם שכח וכו' יתנו וכו' נראה דיכול ליתנו במתנה ע"מ להחזיר דהא

מסקנא דש"ס בקידושין דכל מתנה עמ"ל היא מתנה חוץ מקידושי אשה ה"נ יכול ליתנו לו במתנה עמ"ל מכאן עד זמן פלוני וישאלנו ממנו לפי שעה והגם דגבי חמץ בפסח פסק בתה"ד ופסקו מר"ן סי' תמ"ח דלא הוי מתנה התם כתבו הטעם דבחמץ בפסח החמירו אבל הרדב"ז כתב דאיכא למיחש דילמא לא יחזירונו ולמפרע לא הויא מתנה כי לא נתנו אלא אדעתא להחזירו וכשלא החזירו בטלה המתנה ולדרכו אמרתי דמצי לגלות דעתו יש' ויאמר ואם לא החזירו לזמן פלוני הרי הוא נתון ליה מעכשיו ובזה תו ליכא למיחש למידי ודברי הרדב"ז צריכין להתיישב לפי סוגיא דקידושין, עכ"ל"ק.

**שוב** מצאתי בספר לא תחנם להרה"ג רא"ז רוזנר שליט"א (עמוד פ"ט, סימן א') דדן אי נאסר ליתן לנכרי מתנה ע"מ להחזיר והאריך בהא ממ"ש בשו"ע או"ח (רמ"ו, ג') ובמור וקציעה (שם) ושו"ת כתב סופר (או"ח, סי' ס"א) ומס' פתח הדביר ע"ד השו"ע (שם) ועמש"כ בשד"ח (כללים, אות ל' סימן צ') בהאי ענינא ועמ"ש בס' לא תחנם (שם) באורך מכ"ז, ואכמ"ל.

**כאן** עמד קנה במקומו והנני מברכו שיזכה להוסיף להגדיל תורה ולהאדירה ויפוצו מעייני חכמתו חוצה לשמחת רבנו ותלמידהו.

הק' משה חליוה



הרב נסים אלחנן חן

## בענין הרגיל בזיתים [במשנת מרן שר התורה הגר"ק זצוק"ל]

לעניין הדברים הקשים לשכחה לשון זהירות ולא לשון איסור כיעו"ש.

הקדמה - אם יש איסור במאכל הקשה לשכחה

ענף א' דברי הגמ' ומה שכתב בזה רבינו ומו"מ בדבריו

ב. איתא בהוריות (דף יג:): ת"ר חמשה דברים משכחים את הלימוד ואחד מהם הרגיל בזיתים, חמשה דברים משיבין את הלימוד ואחד מהם הרגיל בשמן זית, מסייע ליה לר' יוחנן דארי"ח כשם שהזית משכח לימוד של שבעים שנה כך שמן זית משיב לימוד של ע' שנה ע"כ הגמ', ופרש"י משכח לימוד של ע' שנה שסדור בפיו כל ע' שנה, משיב מחזיר הלימוד שנשכח הימנו כבר ע' שנה ע"כ.

ג. ומרן רבינו זצוק"ל בס' זיכרון הנ"ל (ח"ב אות יא) הביא הא דהרגיל בזיתים, וכתב ע"ז בזה"ל, והנה דבר ברור דדווקא ברגיל יש קפידא משא"כ באוכל לפרקים וכלשון הגמ' הרגיל בזיתים, ומה"ט מצינו בגמ' בברכות ל"ח ב' א"ר חייא בר אבא אני ראיתי את ר' יוחנן שאכל זית מליח וביבמות ט"ו ב' אר"א בר"צ כשהייתי... ובירושלמי רפ"ו דברכות ר' יוחנן נסב זיתא... וכן בהרבה מקומות מבואר שהיו אוכלין זיתים ופשוט דאין לחוש אלא ברגיל, אך בההיא דיבמות משמע קצת דהביא לו לאוכלם בקביעות, ואפשר משום שהיה שני בצורת לא הקפיד

א. הנה קודם שנכתוב בענין הרגיל בזיתים, אכתוב בקצרה על כלל המאכלים הקשים לשכחה אם יש בהן איסור, דמשמעות האליה רבה סי' קע ס"כ בשם ס' הגן כפי שהביא מרן הגר"ק זצוק"ל (בהקדמת ח"ב של ספר זכרון המודפס בספרו שיח השדה סוף ח"א), דעובר בלאו דאורייתא דהשמר פן תשכח<sup>א</sup>, וכן הביא בס' שמירת הגוף והנפש (במבוא פ"ח) בשם כמה אחרונים (ומהם שו"ת התעוררות לתשובה, ליקוטי מהרי"ח, חסד לאלפים, שו"ת להורות נתן) ועע"ש בזה, אבל רבינו הגר"ק זצוק"ל כתב (שם) להוכיח מספר חסידים דאין איסור מדינא בדברים הקשים לשכחה, ואפילו איסור מדרבנן כתב שאין בזה כיוון שאינו מסירם מליבו, וכ' דכן נראה מכל הפוסקים שלא הביאו להלכה כל הדברים המשכחים את התלמוד, וביאר שם דהיינו מכיוון שלא מוכרח שישכח עי"ז, ורק זה גורם להחליש הזיכרון והוא מכיוון להנאת עצמו לאכילה, וממילא לא על זה נאמר "השמר לך פן תשכח" ואף לא מדרבנן, ורק סיים דמ"מ בוודאי נכון ליזהר לכתחילה מכל הדברים שהרי לכך מנאום חכמים שידעו ליזהר מהם עכ"ד שם. ויתכן שכן הוא דעת המשנ"ב סי' ב' סק"ב שכתב

א. ואח"כ כ' שם מרן זצוק"ל דודאי אי אפשר לומר כן ולהפלה בעלמא נקטיה, וע"ע בהוספות ותיוקנים שבסוף ספר זיכרון דמסיק שאין כוונת הא"ר כלל לשכחת התורה ע"ש. אבל עכ"פ מכל הגדולים דלהלן מבו' דודאי ס"ל דיש בו איסור.

רגיל א' לל' יום היינו כדפירש שאף אחד לל' יום חשיב רגיל, משא"כ סתם רגיל אפשר דהיינו דוקא בשיעור קטן יותר.

**וביותר** צ"ב מלשון הגמ' שם, הרגיל בעדשים א' לל' יום מונע אסכרה מתוך ביתו, אבל כל יומא לא מ"ט משום דקשה לריח הפה, הרגיל בחרדל א' לל' יום מונע חלאים מתוך ביתו אבל כל יומא לא מ"ט וכו', הרגיל בדגים קטנים אינו בא לחולי מעיים עכ"ד הגמ'. ומדאמרי' אבל כל יומא לא, לכאור' משמע קצת שזה גופא בא לאפוקי דאף דאמרי' שטוב להרגיל בזה, אבל אינו כמו רגיל בכל מקום שהוא כל יום, ואף דזה ודאי אינו, שהרי רק באו להזהיר שאם יעשה כן כל יום - יכול להזיק לו לדבר מסוים משא"כ לפרקים, אבל אכתי ממה דפירשו בב' מימרות אלו א' לל' יום, ולענין רגיל בדגים דאיתא בגמ' מיד אח"כ לא פירשו רגיל א' לל' יום. א"כ לכאור' משמע דבזה הכוונה רגיל סתם שבפשוטו הוא כל יום או קרוב לזה ולא יותר כלשון בנ"א וכדלהלן דמוכח כן בכמה דוכתי. ומה שלגבי חרדל ועדשים נקטו רגיל אף שהוא רק א' לל' יום, היה אפשר"ל דלאו דווקא אמרו שם "הרגיל" ורק הכוונה שיעשה כן הרבה פעמים, ובאו לומר שיש תועלת בדברים אלו למנוע מחלות אף א' לל' יום, וממילא אין ראייה לסתם רגיל.

**וא"כ** ה"נ לענין הרגיל בזיתים אין הכרח דפירוש רגיל הוא א' לל' יום, ואדרבא בפשיטות משמע דסתם רגיל הוא זמן קצר יותר, והוא כעין דאיתא בעירובין דף מו: לענין כמה כללי הלכה בפלוגתא דתנאי המבו' שם, ופרכינן מדוכתא אחרינא דאמר' להדיא הלכה כחד מ"ד שלא כאותם כללים, ומסקינן היכא דאיתמר איתמר והיכא דלא איתמר לא איתמר, והיינו דאותם כללים

אי נמי כמש"כ המג"א (סי' קע סקי"ט) בשם האריז"ל (שהאוכל בכוונה כנודע מוסיפין לו זכירה, הו"ד בדב' רבינו בסמוך לעיל), עכ"פ אין לנו יותר ממה שאמרו חכמים דדווקא ברגיל. ושיעור רגיל אפשר ללמוד מהא דברכות מ' א' הרגיל בעדשים אחת לשלושים יום, הרגיל בחרדל א' לל' יום וכו' משמע דא' לל' יום אכתי מיקרי רגיל לענין אכילה אבל יותר מל' יום לא מצינו דמיקרי רגיל עכ"ל. ובהוספות ותיקונים שבסוף הספר הוסיף וע' שבת ק"י א' והוא דלא רגיל ביה מ' יום ע"כ.

ד. ולכאורה יל"ע בדברי רבינו מרן זצוק"ל, דמש"כ להעיר מדמצינו בכמה דוכתי שהיו אוכלים זיתים, וכתב דמלשון הגמ' 'הרגיל בזיתים' משמע דדווקא ברגיל יש קפידא, משא"כ באוכל לפרקים, וממילא י"ל שאכלו לפרקים ובכח"ג אין קפידא עכ"ד. ולכאורה דבריו צ"ב קצת דכיוון דמצינו רבים בש"ס שאכלו זיתים כמו שמנה שם רבינו כמה מהם [וסיים שם וכן בהרבה מקומות מבואר שהיו אוכלים זיתים], א"כ לכאור' חידוש גדול הוא לאוקמי שאצל כולם היה דווקא לפרקים באופן שהי' יותר משלושים יום בין פעם לפעם (ולכאור' דבר כזה היה צריך לפרש עכ"פ במקום אחד ולא לסתום בכ"מ).

ה. ומש"כ רבינו להוכיח מל' 'הרגיל' דברור מזה דבאוכל לפרקים אין קפידא, הן ודאי דמבואר דדווקא ברגיל, אבל מש"כ ללמוד מהא דברכות דף מ. הרגיל בעדשים א' לשלושים יום וכו' הרגיל בחרדל א' לשלושים יום וכו', דמשמע דאחד לל' יום אכתי מקרי רגיל לענין אכילה, אבל יותר מל' יום לא מצינו דמקרי רגיל עכ"ד, הנה בזה יל"ע דמנ"ל דכל היכא דאמרי' סתם רגיל היינו כדהתם, דלכאור' היכא דמפרש להדיא

זכרון אות יט) שהוא כולל גם ברגיל פ"א לל' יום, כיון דודאי סתם רגיל היינו רגיל כפשוטו וכלשון בנ"א. ולעיל כתבתי שיתכן ראייה לזה מהא דהרגיל בעדשים דאמר' אבל כל יומא לא וכו', אלא דאין מוכרח משם וכנ"ל.

ז. אבל לכאור' מוכח כן מהא דברכות דף ו: דאמר' כל הרגיל לבוא לביהכ"נ ולא בא יום אחד הקב"ה משאל בו שנאמר וכו', מבואר דסתם רגיל היינו כל יום ולא יותר, דאיירי שרגיל לבוא כל יום ויום אחד לא בא.

ח. עוד נראה קצת ראייה ממש"כ בשו"ע סי' קנה ס"ב לענין אכילת פת שחרית וז"ל קודם שילך לביהמ"ד יוכל לאכול פת שחרית אם הוא רגיל בו וטוב שירגיל בו עכ"ל, ומסתמא כיון דאיירי בפת שחרית וכתב ע"ז רגיל וכו' כוונתו שירגיל כל יום ועכ"פ כמעט כל יום. ואף שבמג"א (שם סק"ג) ובט"ז (שם סק"א) כתבו להשיג ע"ד הב"ח שהביא כמה פרטים המעכבים לענין פת שחרית, ואחד הפרטים הוא שצריך לאכלה תדיר כל יום, וכתבו ע"ז המ"א והט"ז שאין דברים אלו אלא דברי נביאות, והמקיים אכילת פת שחרית כפשוטו לא הפסיד כלום עכת"ד. אבל לכאור' אין בזה סתירה לדברינו מכמה טעמים. א' דמסתבר שכתבו כן רק על שאר התנאים שכת' הב"ח בזה, ולא לענין ההרגל שזה גם הוזכר בטור ושו"ע שם, ב' גם אם נימא שכוונתם להשיג גם ע"ז, יתכן כוונתם להשיג שבשביל ענין פת שחרית א"צ לדקדק שיהא ממש כל יום כלשון הב"ח שם, אלא דסגי ברגיל על דרך כלל בכל יום, והיינו שגם פעם בב' או ג' ימים עדיין מיקרי רגיל,

נאמרו רק היכא דלא אמר' הלכה כמאן משא"כ היכא דאיתמר להדיא הלכה כחד מ"ד באמת אין אותם כללים, וא"כ אף בענייננו י"ל דהיכא דאיתמר דרגיל היינו א' לל' יום א"כ הוא א' לל' יום, משא"כ היכא דלא מפרש, שיעור אחר יש לו.

**שוב** מצאתי בספר שלמת חיים סי' תת"ע שכפה"נ עמד בחילוק זה וז"ל שם והנה בברכות אמרו הרגיל בעדשים א' לל' יום, אם גם מה שאמרו בסוף הוריות הרגיל בזיתים אם צריך לזהר אפי' פ"א בחודש, וכן הרגיל בשמן זית אי הוי כן, ואולי אחרי דכאן צריך לפרש א' לל' יום משמע היכא דנקט סתמא הרגיל צריך יותר מפ"א לל' יום, והנה בשאר דברים לא נקט שם הרגיל כ"א בזיתים ובשמן זית וכו' מהו אם י"ל אם אינו רגיל כ"א אוכל ד"ז פ"א ביותר מל' יום אינו מועיל כלל וכן אינו מזיק כלל עכ"ד השואל, והשיב לו הגרי"ח זוננפלד זצ"ל כנראה שיפה כיוון בזה עכ"ל, מבוי' שנסתפק דיתכן ששייך לחלק בין היכא דמפרש להיכא דלא מפרש וכמשנ"ת.

### ענף ב'- מוכיח דמצינו רגיל בפחות מל' יום

ו. ומש"כ דמוכח לכאורה דרגיל סתם היינו כל יום או עכ"פ כמעט כל יום, הנה כבר הזכרנו דבבב"א דרגיל בזיתים, איתא דהרגיל בשמן זית הוא טוב לזיכרון, ולכאור' בזה אפילו לפ"ד רבינו זצוק"ל אין הכוונה רגיל בל' יום, אלא הכוונה רגיל כלשון בנ"א שהוא בתמידות כל יום או בקירוב לזה, ויתכן שגם מחמת כן לא פירש רבינו לענין הרגיל בשמן זית (המבואר בח"א של ספר

ב. דבפשוטו גם אם אף בזה הוא א' לל' יום, אבל כיון דאין בזה שום זהירות כמו הקשים לשכחה, ורק אפשר לשפר הזיכרון ע"ז - לא ראה צורך לפרשו.

היכא דמפרש מפרש והיכא דלא מפרש הוא רגיל סתמא, וכן הוא בכל רגיל שבאים לומר למעליותא וכגון הרגיל בשמן זית אם לא פירש כמה רגיל הוא רגיל כפשוטו, ואם פירש ר"ל דאף רגיל כזה הוא טוב לאותו עניין, משא"כ כשר"ל לשלילה וכגון בזיתים, ע"ז כתב רבינו זצוק"ל דכיוון דמצינו דלשון "רגיל" סובל אף שהוא פעם אחת לל' יום, א"כ אף בזה כוונת חז"ל לרגיל כזה, כן נראה לכאור' בדעת רבינו זצוק"ל, וע"ע להלן בזה.

**אלא** דאכתי לא יתיישב זה לגמרי, כיוון דלמשנ"ת רגיל בשמן זית דאיתא באותו גמ' בהוריות, הכוונה רגיל סתמא ולא פ"א לל' יום, ורגיל בזיתים דאית' שם באותה ברייתא הכוונה עד ל' יום, ואף זה לכאור' ל"ק כ"כ, דהכוונה רגיל בשמן זית כפשוטו דהיינו לזמן קצר בין פ"א לפעם אחרת, ורגיל בזיתים ג"כ כפשוטו, אלא שגם פ"א לל' יום כלול באותו רגיל דזיתים, וצ"ע בזה.

**יא.** ובאופ"א י"ל ע"פ המתבאר דסתם רגיל שבכ"מ הכוונה ע"ד כלל שהוא כל יום, ועכ"פ לא יותר מז' ימים. ולפ"ז יתכן שאף לענין הרגיל בזיתים וכיו"ב שנאמר ע"ד השלילה הכוונה הוא כך כיון דלא פירשו להדיא שהוא פ"א לזמן מסוים, אלא דלחומרא אמרי' דכיון שאף פ"א בל' יום מצאנו דמיקרי רגיל, יתכן שאף זה כלול באותו רגיל ויש לזהר אף בכה"ג, ואולי אף דעת רבינו זצוק"ל הוא כן דסתם רגיל אף לענין זיתים הוא כל יום או בקירוב לזה וכנ"ל, אלא שכתב רבינו כיון שחז"ל אמרו לזהר בזה יש לזהר אף פ"א בל' יום, אלא שבדברי רבינו לא משמע כן בפשיטות וצ"ב.

### ענף ג' - ישוב דעת רבינו זצוק"ל

**יב.** שו"ר שדברי רבינו מבוארים וברורים ללא דוחק כלל, ואקדים ואומר דהנה

אבל פעם בל' יום ודאי לא מיקרי רגיל בזה לכו"ע, כן נראה לכאור'.

**ט.** עוד ראיתי בספר ואין למו מכשול (ח"ז עמ' שמ"ה) שכתב להעיר בדברי רבינו מהא דב"ב (ט:) דאמרין כל הרגיל לעשות צדקה זוכה שיהיו לו בנים בעלי חכמה וכו', וקשה לומר דמיירי א' לל' יום, ובמסכת שבת (כג ע"ב) איתא הרגיל בנר הווין ליה בנים ת"ח, ומיירי בנר שבת (כרש"י שם) שמדליקו בכל שבוע, וכיוצא בפסיקתא זוטרותא (בראשית פ' כ"ז) יצאה בת קול ואמרה הצד ציד הרגיל לצוד ציד בכל יום ומי הוא זה עשו עכ"ד הפסיקתא, חזינן שרגיל הוא גם בכל יום וגם בכל שבוע עכ"ד, והכוונה שכמו בכל דוכתי הנ"ל רגיל פירושו כל יום ועכ"פ לא יותר משבוע, א"כ מינ"ל דרגיל בזיתים הוא א' בל' יום כדמצינו ברגיל בחרדל, נימא דאדרבה פירושו רגיל כל יום כמו סתם רגיל דמצינו, ועכ"פ לא יותר משבוע.

**י.** ולכאורה היה אפשר"ל בדעת רבינו, דיש לחלק בין כ"מ דאמרין רגיל למעליותא שבזה הכוונה כל יום או קרוב לזה, משא"כ היכא דהכוונה לשלילה, ואבאר דברי דהנה מש"כ להוכיח מהא דברכות דף מ. משינוי לשונות המימרות דהיכא דאיתא רגיל סתמא אינו רגיל בל' יום, אלא היכא דמפורש להדיא וכמשנ"ת, יש לומר דאף דבגמ' שם גופא ודאי הוא כך, דהא דאמרו הרגיל בדגים קטנים - אין הכוונה רגיל בל' יום אלא רגיל כפשוטו, משא"כ לענין הרגיל בעדשים דמפרש א' לל' יום, אבל בענייננו דאמרי' הרגיל בזיתים דקשה לשכחה, דהכוונה רגיל לשלילה יתכן מאוד דאף א' לל' יום אכתי מקרי רגיל, והיינו דאף דרגיל בכל מקום שהכוונה למעליותא וכגוני הנ"ל שהרגיל בזה ובזה מונע כל מיני חלאים, ודאי בזה



הרגיל בזיתים מהו רגיל כתבתי דיש ללמוד מגמ' ברכות (דף מ.). הרגיל בעדשים א' לל' יום, משמע שא' לל' יום נקרא רגיל ויותר לא מצינו, וכתב אלי א' להקשות מגמ' מפורשת (יומא נג:) שהיה הכה"ג מאריך בתפילתו ביוה"כ ואמרו לו שלא יהא רגיל בזה, ועוד הוספתי מגמ' (כתובות סז:) היה רגיל כל מעלי יומא דכיפורא, אף שהיה זה אחת לשנה, והתשו' היא פשוטה דבר ששייך לכל יום ועושהו רק א' לל' יום אינו נקרא רגיל, אבל דבר ששייך רק לזמן מסוים הרגיל קאי על זמן זה, ע"כ דברי רבינו זצוק"ל מהספר הנ"ל.

יד. הנה הראנו לדעת בזה דלא כל היכא דאיתא "רגיל" כוונה אחת להם, שהרי מצינו דוכתי דהכוונה פ"א לשנה ויש פ"א לשבוע ויש פ"א ביום ויש פ"א בלי יום, ובכל מקום לפי עניינו, ולפי"ז דברי רבינו מבוארים היטב, וכבר רבינו זצוק"ל הרגיש בזה ורמז לזה בלשונו שכתב משמע דא' לל' יום אכתי מקרי רגיל "לענין אכילה" אבל יותר מל' יום וכו' עכ"ל. הנה דייק רבינו וכתב דלעניין אכילה מצינו שגם עד ל' יום מקרי רגיל, וכוונתו פשוט דאף דדוכתי טובא מצינו דרגיל פירושו דוקא בפחות מל' יום וככל המקורות הנ"ל, וכן מצינו רגיל שהכוונה הרבה יותר מל' יום, אבל לעניין אכילה כמו חרדל ועדשים דאיתא בברכות שם מב' דרגיל הכוונה א' לל' יום והוא הדין לענין אכילת זיתים.

והביאור בזה שמעתי מח"א שליט"א דהנה רוב המאכלים אין רגילות לאוכלם יום יום אלא לפרקים (ורק פת ומים שהם בד"כ לחיי האדם שייך בהם רגילות כל יום) ומכאן יצא רבינו לדון עד כמה עדיין חשיב רגילות בזה, והוכיח מחרדל ועדשים דקרינן

מצינו בכמה דוכתי לשון רגיל שהכוונה בהם ודאי אף הרבה יותר מל' יום, וזה יצא ראשונה בשבת דף כג. איתא הרגיל בנר הוויין ל' בנים ת"ח, ופירש"י (ד"ה בנים) נר שבת וחנוכה, אבל בפ' ר"ח שם כתב דהכוונה לנר חנוכה, הנה לפי זה אמרי' לשון רגיל אף שהוא רק פעם בשנה, עוד איתא בהוריות דף יב. לעולם יהא רגיל למיכל בריש שתא קרא ורוביא וכו' וכ"ה בלשון השו"ע בזה בריש סי' תקפ"ג, ומבו' ג"כ דאף פ"א בשנה שייך לשון רגיל. ולכאור' היה אפשר להבין שמה שנקרא רגיל בכה"ג היינו משום שכיון שעושה כן באופן קבוע כל סך מסוים של ימים אף אם הוא פעם במאה יום ויותר מיקרי רגיל, ולכן פעם בשנה לדברים אלו נחשב רגיל. ולפ"ז היה אפשר דאף בזיתים אם רגיל בדווקא לאוכלן כל סך מסוים של ימים באופן קבוע יחשב רגיל לזה, אף בזמן של יותר מל' יום כיון שקבע מס' ימים מסוים.

אבל בדברי רבינו זצוק"ל מב' בפשיטות דכל שעובר יותר מל' יום לא חשיב רגיל בכל גוונא (ועי' להלן דכך היה נוהג רבינו זצוק"ל). והחילוק הוא דשאני התם שיש סיבה וענין באותו זמן שעושה כן, ולכן אף דהוא פ"א לזמן ארוך נקרא בלשון הגמרא "רגיל", משא"כ כשאין שום סיבה ושום משמעות לאותו זמן אף שהוא קבע לעצמו אותו זמן, לא מיקרי רגיל כיון דעבר ל' יום בין פעם לפעם.

ג. שוב הראני ידידי הרב משה גולדברג שליט"א שבספר דרך שיחה הובא שמרן זצוק"ל כבר נשאל בענין זה והשיב ברוח הדברים שכתבתי בס"ד, ולחיבת הקודש אעתיק הדברים מתוך הספר הנ"ל (פר' ואתחנן עמוד תקד), אמר הרב כתבתי בס' הזכרון דברים שקשים לשכחה, ולענין

להו רגיל אף אחת לל' יום, וא"כ אף בזיתים שהיא אכילה שלא רגילים בה כל יום עד ל' יום מקרי רגיל, ולפ"ז אתי שפיר הא דפת שחרית הנ"ל (אות ח') דודאי הרגילות שבו הוא מסתמא כל יום כדרך בנ"א ואינו כשאר מאכלים הנאכלים בד"כ לפרקים. ואין להקשות לפי"ז מה הוצרך רבינו ליישב לעניין תפילת כה"ג הנ"ל (אות יג) ששיך רק לזמן מסוים הרי בלא"ה אינו אכילה, די"ל שבחילוק זה בא להשיב אף על מידי דאכילה אם שייך לזמן מסוים וכגון מה שהבאתי לעיל (אות יב) לעולם יהא ארגיל למיכל בריש שתא וכו'.

טו. זאת ועוד שהרי בזה לית מאן דפליג ד"רגיל" ברוב המקומות פירושו גם כל יום, ואף לעניין אכילה של כל דבר הוא כן, אלא דרבינו הוכיח דלענין אכילה גם א' לל' יום מקרי רגיל וכלשונו הנ"ל דא' לל' יום אכתי מקרי רגיל (ובשאר עניינים יתכן שהוא דוקא כל יום או שבוע). ממילא לפי"ז אין להעיר מהא דברכות בשינוי הלשון בין רגיל בחרדל לרגיל בדגים, דודאי הרגיל בדגים כיון דל"ק למידי לא פירשו בו כלל מהו רגיל כיון שאין מניעה באכילתו כל יום, אף שסתמא גם א' לל' יועיל כדרך כל מיני אוכלין שרגילות אכילתם הוא אף א' לל' כמשנ"ת, אבל עכ"פ הוכיח רבינו זצוק"ל מהרגיל בחרדל א' לל' יום, דאף דהי' אפשר'ל שדוקא משום שיכול להזיק לאיזה ענין וכדאי' בגמ' שם ולכן אמרו א' לל' יום הא לא"ה א' לל' אינו רגיל, ושמעתי מאאמו"ר שליט"א דמ"מ מוכח שהרי רק כל יום ממש הוא מזיק וכדאי' שם אבל כל יומא לא מ"ט משום דקשה וכו', ואם הוא פעם בב' וג' ימים אינו מזיק כלל ואעפ"כ אמרו א' לל' יום, א"כ מוכח דעד שיעור כזה אכתי מקרי רגיל.

ולפ"ז ל"ק כלל מהא דמבואר בכמה דוכתי (הנ"ל אות ז' ט') דרגיל הוא דווקא כל יום ולכל היותר פעם בשבוע, דלמשנ"ת שני תשובות בדבר, א' דמש"כ רבינו דרגיל פירושו א' לל' יום היינו לענין אכילה משא"כ בשאר דברים כ"מ לפי ענינו או כל יום או פעם בשבוע או שיעור אחר לפי הענין. ב' שהרי אף לענין אכילה כתב רבינו דאף עד ל' מקרי רגיל, ולא ששיעור רגיל הוא רק א' לל' יום ולא פחות, ממילא בכל מקום שמוכרח דאיירי דווקא פ"א ביום או פ"א בשבוע הכוונה כפי ענינו שהוא רק בשיעור זה, ובענין אכילה הוכיח דרגיל שבו הוא גם בפ"א ביום וגם פ"א בל' יום ואין סתירה כלל, זאת ועוד דבכל הנ"ל דמוכח מתוך הענין ובפרט בפסיקתא הנ"ל דאיתא להדיא דאיירי דווקא כל יום או כל שבוע א"כ ודאי שהוא כשיעור זה, ומזה יתכן שאין להוכיח לרגיל סתם שבמקומות אחרים, משא"כ ברגיל בחרדל דאין הכרח כלל שיהא פ"א בל' וכנ"ל ואעפ"כ פירשו א' לל' יום א"כ זה מגלה לענין אכילה עכ"פ דאי אמרינן רגיל הכוונה הוא ג"כ כך.

טז. השתא דאתינא להכי שרגיל לענין אכילה כזו שאין רגילות בנ"א לאכול כל יום גילו חז"ל שעד ל' יום זה עדיין בגדר הרגיל, אתי שפיר דברי רבינו זצוק"ל בכל הני גדולים דמצינו בש"ס שאכלו זיתים וכתב שלא היו רגילים בזה, והערתי למה לא פירשו כן בשום מקום, ולהנ"ל לק"מ דכיון שהרגילות של אכילה הוא אף עד ל' יום, א"כ מה שהיו אוכלין פ"א במעט יותר מל' יום אינו שינוי גדול דצריך לפרשו כ"כ דאף הרגילות בזה הוא קרוב לזה.

יז. ולפי מש"כ עולה דאף לענין הרגיל בשמן זית דטוב לזיכרון, הוא אף ברגיל עד ל' יום, והא דלא כתב כן רבינו זצוק"ל להדיא

משא"כ לדברי רבינו מבו' דכיון שעבר יותר מל' יום, אף אם אוכל פעמים רבות לא חשיב רגיל, והיא גופא צ"ב כיון דבכ"מ רגיל תלוי במס' הפעמים כמבו' בשדי חמד שם מנ"ל דבזיתים לא תלוי בזה כלל, ואף שבש"ח שם לא הזכיר ענין הזיתים כלל, אבל בבן יהוידע ע"ד הגמ' בהוריות דהרגיל בזיתים כתב דמשכח דווקא ברגיל דהיינו בג' פעמים יעו"ש וא"כ מנ"ל לרבינו זצוק"ל דכאן לא תלוי במס' פעמים כלל.

יט. אלא דבאמת דב' הבן יהוידע צ"ב לכאורה, שהרי לא מסתבר כלל שע"י אכילת זיתים ג"פ במשך כל החיים יחשב רגיל, ובפרט היכא דהי' הפסק גדול ביניהם ואין שום קשר בין פעם לפעם, למה יחשב רגיל ע"י אותם ג"פ, ויעוין במשנ"ב סי' תקצ"ז סק"ב לענין רגיל בתענית בר"ה (שי"א שצריך להמשיך לנהוג כן), דאיירי שהתענה ג"פ בר"ה עכ"ד, ופשוט הוא דהיינו דווקא שהי' ברצף של ג' שנים שע"י נחשב רגיל, משא"כ כשהי' ג"פ בלא רצף לא חשיב רגיל כלל וכן שמעתי מכמה ת"ח, וא"כ אף בזיתים לא מסתבר דבהפסק גדול חשיב רגיל אף שהיה סה"כ ג"פ.

ונראה לכאור' דמטעם זה לא הביא השד"ח בדבריו הא דזיתים דבזה לא תלוי כלל במס' פעמים וכדב' רבינו זצוק"ל, ובאמת השד"ח בסו"ד שם הסיק דלא בכ"מ רגיל הוא ב"פ וכהר"ן הנ"ל, וז"ל שם דודאי היכא דמוכחא מילתא (בכמה פעמים הוי רגיל) כו"ע לא פליגי, ופוק חזי להרב אוהל יעקב אסף איש טהור דוכתי טובא דאמרין רגיל והוא זימנין טובא, אלא היכא דליכא הוכחה אמרי' דמסתמא הוא ב"פ עכ"ת דהש"ח, ויתכן לומר לפי"ז דאף לענין רגיל בזיתים מוכחא מילתא דאינו תלוי רק בב' או בג' פעמים וכנ"ל, והרגילות שבו אינו תלוי

בדבריו על שמן זית (בח"א דס' זיכרון אות יט), י"ל בפשיטות כיון דא"צ ליזהר בזה כמו הקשים לשכחה לא ראה רבינו להאריך בזה (וכמש"כ בהערה ב').

**עוד י"ל ע"פ** מה ששמעתי מח"א שליט"א בדפשיטות אף לפ"ד רבינו דעד ל' יום הוה רגיל, אבל מסתבר לומר שאם עושה כן בפחות מזה ישפיע יותר הן לזיכרון בשמן זית והן לשכחה בזיתים, וככל שהוא לזמן קצר יותר כן ישפיע יותר, אלא שגם עד ל' יום יש לזה השפעה אבל לא כמו ברגיל לזמן קצר יותר, ולפ"ז אתי שפיר דבזיתים שקשים לשכחה הדגיש רבינו דאף שאינו כל יום ורק א' לל' יום ג"כ יזהר משום שגם בזה ישפיע לשכחה, משא"כ בשמן אדרבא כיון דהוא טוב לזיכרון וברגיל כל יום משפיע יותר מאשר פעם בל' יום בזה סתם רבינו ולא פירט דגם א' לל' יום הוא כן, כיון שאדרבא עדיף להרגיל בזה כל יום ואז ישפיע הרבה לזיכרון.

### ענף ד'-פירוש רגיל בכמה דוכתי

יח. אחר כל הדברים האלה נותר פרט אחד שלכאורה צריך ביאור בדברי מרן רבינו זצוק"ל, שהרי אף שבפשיטות עולה מדבריו חומרא דעד ל' יום ג"כ מיקרי רגיל, אבל מאידך לכאורה הוא קולא גדולה, דהנה בשדי חמד (חלק ה' מערכת הרי"ש כלל ט"ו דף קמ"ח) האריך בפ"י רגיל בכמה ענינים אם הוא ע"י שעושה כן ב"פ או ג"פ, ופתח שם דבריו בזה"ל רגיל בב"פ או בג' ידוע כי הוא מקצוע גדול עכ"ל, ושם נראה שמצדד ע"פ הר"ן בנדרים (מ"ו ד"ה א"א) בשם הירושלמי שכבר בב"פ נקרא רגיל ע"ש, ולפ"ז בפשיטות אף בענינינו דהרגיל בזיתים כיון שאכל ב"פ כבר מיקרי רגיל ובשביל שלא יהא רגיל צריך שלא יהא יותר מפ"א,

במס' פעמים אלא שיעור זמן בין פעם לפעם וכדברי רבינו זצוק"ל, ולפ"ז אולי צריך לומר שגם הבן יהודע שכתב ג' פעמים היינו דווקא שיש זמן קצר בין הפעמים, וגם אח"כ אם עבר זמן ארוך שכבר אין קשר לפעם הקודמת אם אוכל שוב מסתמא אין לזה צירוף, והזמן שכבר אינו מצטרף לפעם הקודמת הוא כמש"כ רבינו יותר מל' יום דבשיעור זה כבר לא מקרי רגיל וצ"ע בזה.

כ. ומנהג מרן זצוק"ל בזה מפי השמועה לא ברור כ"כ, שמצד א' שמעתי מבנו הגר"ש קניבסקי שליט"א (בהקלטה מאסיפה שהיה בי"ח אייר בהאי שתא) שלא היה אוכל כלל זיתים פרט לט"ו בשבט, ומאידך בס' ארחות רבינו (הנדמ"ח ח"ד עמ' קמא) כתב שאמר לו מרן הגר"ק שאוכל כל שעובר קצת יותר מל' יום ע"כ. ובפשטות תלוי בתקופות. ומסתבר שבשלהי חייו החמיר על עצמו לא לאכול כלל שחשש

שגם זה קשה לשכחה, פרט לט"ו בשבט לקיים מנהג אכילת פירות שכתבו המג"א והמ"ב (בסי' קלא ס"ק לא). עוד יתכן לומר שמאותו עת שהעירו לרבינו דמצינו (בשבת קי.) רגיל באכילה אף למ' יום, וחשש להערה זו והדפיסו במהדורה שאח"כ בתיקונים, על כן החמיר לא לאכול כלל דשמא יש בחז"ל אף יותר משיעור זה. ולחומרא בעלמא דודאי מדינא א"צ להחמיר משום זה. וגם במנהג מרן הקה"י נראה סתירה יעויין בדרך שיחה (שם) ובארחות רבינו (שם) ואכמ"ל. (ואם ננקוט שבתחילה החמירו יותר, י"ל כד' מרן הגרשז"א שבתחילה החמיר בתערוכת שמן בזיתים כד' מרן זצוק"ל, ובזקנותו היקל בזה משום שהרבה דברים היה קשה לו לאכילה, ויתכן שכ"ה ג"כ במנהג מרנן רבינו ואביו זצוק"ל).

וה' יאיר עינינו בתורתו, ושנזכה ללמוד וללמד לשמור ולעשות כל הימים אכ"ר.



הרב אבינעם טאובנר

## עניני ברכת נישואין (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל) [ח"ב]

שנידונו בכולל "נחלת משה אופקים"

וכנראה דבשעה שהמברך הבין הטעות, היה כבר לאחר כדי דיבור.

ואולי משום דכבר התחילו יוצר האדם. אך יש לדון דגם בתוך כדי דיבור של 'יוצר האדם' עדיין אפשר לתקן 'שהכל ברא לכבודו'. [א. ה ואם כן מחק את ברכת יוצר האדם ועלה לו לשהכל ברא לכבודו. ואח"כ יברך יוצר האדם, ויועיל לכסדרן.]

אך כל זה תליא בספק הרמב"ן (מלחמות ספ"ק דברכות) אם תוך כדי דיבור מהני רק לתקן מה שלא אמר כהוגן, או דילמא מהני גם לעקור ברכה מתוקנת. ומובא הספק בדעת תורה (סי' קי"ד ס"ו בהג' נכד המחבר).

### ב. ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד

הנה בברכה לבטלה צריך לומר 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד', ואם כן היה צריך לומר לזה שטעה ובירך 'שהכל נהיה בדברו', שיאמר 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'. ויש לעיין מהו שיעור הסמיכות שאפשר עדיין לומר ברוך שם וכו'. [א. ה ספיקו של רבינו ז"ל דאולי אפ"ל אע"ג דעבר כד"ד, מ"מ כ"ז שנמצאים באותו מעמד, וניתן להבין "שברוך שם" קאי על הברכה האחרונה שנאמרה וסגי בזה. ושמא אם כבר דיבר, או אמר ברכה אחת כבר ל"מ. ויל"ע אם ב' ברכות היו לבטלה, אם צריך פעמיים ברוך שם. ובפשטות סגי באחד,

### שהכל ברא לכבודו

וַיְבָרְכוּ אֶת רַבְּקָה וַיֹּאמְרוּ לָהּ אֲחֵתְנוּ אֵת הַיּוֹלָדִי לְאַלְפֵי רַבְּבָהּ וְגו' (כ"ד ס')

הנה ילפינן במסכת כלה (פ"א ה"א) מניין לברכת חתנים מן התורה, שנאמר 'ויברכו את רבקה ויאמר לה אחותינו את היי לאלפי רבבה וגו'. [בתוספות בכתובות (ז' ב' ד"ה שנאמר) מבואר דאירי בברכת אירוסין. אבל ברד"ל בפירושו על פרקי דר' אליעזר (פרק ט"ז אות ל"ב) מוכיח דהלימוד על ברכת נישואין, עיין שם. וכך מביא בפנים יפות].

ב' הגר"א גניחובסקי זצ"ל: הנה שמעתי עובדא בהגאון ברכת שמעון זצ"ל [הגר"ש שניאורסון זצ"ל רה"י דטשיבין], שהיה בחופה, והמברך הראשון, במקום לברך 'שהכל ברא לכבודו', בירך 'שהכל נהיה בדברו'. וכאשר כיבדוהו להגר"ש בברכה אחריתא, אמר תחילה 'שהכל ברא לכבודו' ואחר כך ברכה אחריתא. והכל היה למישרים ובלא כל בושא וכבוד הבריות. [א. ה אבל מ"מ חסך לראשון בושא בשעת מעשה לחזור ולברך שהכל ברא לכבודו, שאז היתה מתפרסמת טעותו. ורמזה רבינו ז"ל בסוף אות ב'.]

ויש לעיין בהאי עובדא בכמה נידונים:

### א. תוך כדי דיבור

הנה בתוך כדי דיבור אפשר לתקן החתימה.

וברוך שם בפשטות יעלה על שתייהן. וכן אם התפלל וסיים ונזכר שכבר התפלל, "ברוך שם" אחד עולה לכולן וצ"ע.]

### ג. כסדרן

**הנה** לכתחילה הא בעינן לברך השבע ברכות כסדרן. והרי בעובדא הנ"ל המתנינו לברך שהכל ברא לכבודו רק לפני ברכה אחריתא. (א. ה' ע' רש"י בכתובות ח. ד"ה שוש תשיש, ביאר שברכת "שהכל ברא לכבודו" הוי ברכה בפנ"ע ואינה מן הסדר אלא אסיפת העם הנאספים שם לגמול חסד וזכר לחסדי המקום שנהג עם אדם הראשון שנעשה לו שושבין ונתעסק בו ואסיפה זו כבוד המקום היא וברכה זו לכך נתקנה ומשעת אסיפה היא ראויה לברך אלא מכיון שיש ברכה על הכוס הזקיקה לסדרה עליו מידי דהוה אברכת בשמים וברכת על האור במוצאי שבת דאמרי' ירושלמי דברכות פ"א הלכה ה' רבי מפזרן וחוזר וסודרן על הכוס ורבי חייא מכנסן הואיל ויש שם כוס ולפי שאינה משאר סדר הברכות וכולה הודאה אחת לא חתמו בה בברוך מידי דהוה אברכת פירות עכ"ל. חזינן ברש"י דברכת שהכל ברא לכבודו אינה מסדר הברכות, ואולי נתן לומר שאם זוה ממקומה א"צ להקדימה. ואולי אף לכתחילה כן, רק אם יש סיבה מטעם בושא וכבוד הבריות וכו"ל א"צ.

**אלא** יש לעיין, אחרי שכבר התחיל בשניה, האם אכתי יש לכתחילה לעשות הראשונה מיד, או דילמא כיון שכבר נשתנה הסדר יכול לומר הראשונה גם לפני האחרונה או אחריה.

**אמנם** לכאורה יש לומר דכמה שיכול לשמור על הסדר ישמור. [אלא דיש לדון מצד כבוד הבריות].

### ד. להצילו מברכה לבטלה

**הנה** היה צריך שיתן להמברך שבירך שהכל נהיה בדברו, שישתה או יאכל כדי להצילו מברכה לבטלה. אך פשוט דזה לא מהני כיון שלא נתכוין לפוטרו.

**והנה** יש לעיין האם מועיל כאשר זה שיתן לו לאכול הוא בעל הבית, ואם כן אע"פ שלא התכוין בהברכה לאכילה, מכל מקום מדין 'דעת בעל בית' חל הברכה על האכילה.

**אך** יש לדון לחלק, דדוקא בנתכוין לאכול, אמרינן דמדין דעת בעל הבית, ברכתו מצי קיימא גם על שאר מאכלים, משא"כ בכחאי גוונא שלא התכוין לאכול כלל, אלא התכוון לברך ברכת אחת מהשבע ברכות. וכך נראה יותר.

### ה. הפסיקו באמן

**הנה** תיקשי, היאך ישתו החתן והכלה מהכוס, הרי הפסיקו באמן על שהכל נהיה בדברו שהיא ברכה לבטלה, נמצא דסחו בין בורא פרי הגפן לשתייה. [וכי תימא דבאמת בטל הבורא פרי הגפן, אלא עכ"פ יחול ה'שהכל נהיה בדברו' על שתיית היין, אינו כן, שהרי לא התכוין להוציא]. ועיין לקמן שהבאנו כמה נידונים בזה.

### ו. שהכל ברא לכבודו על מים

**הנה** שמעינן דפסיקא דבאמירת 'שהכל נהיה בדברו' אינו יוצא 'שהכל ברא לכבודו'.

[**וראיתי** בספר שירת נשואין (דף ע"א) בשם עצי ארזים, דבאמת יצא, והביא דיש חולקים דלא יצא דמדברי קמאי משמע שעניניהם נפרדים].

**ויש** לעיין מהו בהיפוך, בהיה צריך לברך 'שהכל נהיה בדברו', ובירך במקומו

אחרת, האם צריך לחזור ולברך. וצריך עיון בתשובות פנים מאירות (ח"א סי' נ"ט).

[א. ה וצ"ב טעם הדבר ובפשטות משום דיבור קצר. בפנים מאירות כ' לענין אם א' בין תפשי' לתש"ר ענה אמן על ברכת להניח תפילין של חברו. וכ' דל"ה הפסק, דהוי קבלת דברים והאמנת דברים שציוונו הקב"ה על התפילין, והוי מענין התפילין ול"ה הפסק. וע"ש שנשמך גם על דברי ר"ת, דכתב דאם ענה איש"ר או ברכו בין תש"י לתש"ר דל"ה הפסק, דכל מקום שהוא מחויב לענות, ל"ה הפסק ע"כ. והגם דלא פוסקין כר"ת, מ"מ צירף אותו להלכה לענין ענית אמן על ברכות התפילין. וז"ב דדברי הפנ"מ לא קאי אם ענה בין ברכת התפילין להנחתם על אמן של ברכת התפילין דחבירו, דהתם אתינן עלה מדין הפסק בין ברכה למצוה וחמיר טפי. משא"כ בדין סח בין תש"י לתש"ר, אז חידש הפנ"מ, דאם הוא מענין לענין באותו ענין ל"ח הפסק ע"כ. וילה"ס אם את חידושו של הפנ"מ אפשר להרחיב לעוד מקומות. ולדוגמא אם תחת החופה לאחר ברכת בפה"ג של ז"ב, דמוזהרים החתן והכלה שעומדים לשותות היין בסוף, שלא להפסיק בשום דיבור שאינו מענין הז"ב, אם שמעו ברכה א' מז"ב מחופה אחרת אם הוי הפסק. או בעלמא גם כאן הוי כקבלת דברים והאמנת דברים שהקב"ה עשה חסד עם אדה"ר להיות לו שושבין וכו'.]

### ב. בין כך מפסיק בהברכות

אך יש לעיין דהאי אמן דהוי הפסק כאשר אמר שהכל נהיה בדברו, הרי היא לפני גמר שאר הברכות, ויש לדון דבכהאי גוונא אינו הפסק להבורא פרי הגפן.

והיינו דיש לעיין אם השומע קידוש או האומר קידוש, וסח באמצע הקידוש,

'שהכל ברא לכבודו'. ועיין לקמן שהבאנו כמה נידונים בזה.

### הפסיק לענות אמן

הנה הבאנו לעיל להקשות, היאך ישתו החתן והכלה מהכוס כיון שהפסיקו באמן על שהכל נהיה בדברו שהיא ברכה לבטלה, נמצא דסחו בין ברכת בורא פרי הגפן להשתיה.

ויש לדון בזה בכמה נידונים:

### א. דרך החיים סובר דלא מעכב

הנה כתב בדרך החיים (דיני חתן בבית המשתה אות י"ג) באה"ע [ס"ב] מביא הב"ש טעם על מה שמברכין בפה"ג אחר ז' ברכות ע"ש [שלא יראה שמברכים בפה"ג לצורך ברהמ"ז ולא משום ז"ב]. ולפענ"ד הטעם כיון דהרבה פוסקים [הרמב"ם ועוד] דלא נתקן הז' ברכות על הכוס, וא"כ אם יברך הז' ברכות אחר ברכת פה"ג, יהיה הפסק בין ברכה לטעימה. משא"כ בחופה שהמברך אינו טועם רק נותן לאחר לטעום, והטועמים אין מפסיקין יותר טוב לברך בפה"ג קודם, כיון דלהרבה פוסקים נתקן על הכוס וראוי לברך בפה"ג תחילה עכ"ל הדה"ח. וא"כ בחופה דאין המברך שותה לא איכפת לן דמקדמינן, דהרי להחתן וכלה אין הפסק לאחר בורא פרי הגפן [כי לא הם מברכין את הז' ברכות], משא"כ בברכת המזון דאיהו עצמו שותה הוה ליה הפסק. [א. ה כלומר אם היה מברך את הז"ב אחרי בפה"ג היה זה הפסק אם אינן טעונות כוס.] ותיקשי, הרי גם החתן והכלה מפסיקין עכ"פ בעניית אמן על השבע ברכות, אלא חזינן דמפאת האמן לא אתי עלה.

והנה קא נגעא בהנידון בכל ברכת הנהנין אם לאחר הברכה ענה אמן על ברכה

האם ברכת בורא פרי הגפן אודא, או דילמא כיון דגוף הקידוש לא הוה הפסקא אם כן מאי איכפת לן דדיבר באמצעו, ואם נימא כן, אם כן הכי נמי דכוותה. וצריך תלמוד.

וצ"ע. כך הקשה הגר"ש שליט"א ולענ"ד י"ל דשאני הפסק בין הברכה למצווה ובדומה לו בין ברוך שאמר לפסד"ז משא"כ בין תפשי"י לתש"ר.

### ג. אשה שכבר בירכה שהחיינו

הנה בהאי אמן אם משוי הפסק, דנו הפוסקים לענין אשה שבירכה שהחיינו בהדלקת נרות של יום טוב, דלא תענה בקידוש אמן על שהחיינו מפאת דרוצה לשנות היין.

### ד. ראייה מברכה על מילה

**שמעתי** ראייה דאמן אינו מפסיק, מהא דבברית מילה בשבת, לאחר ברכת הגפן דקידוש, מברכים אשר קידש, והרי עונין השומעים אמן על ברכת אשר קידש, ושותים יין הקידוש, אע"פ שאין הברכה של אשר קידש מתייחסת להם, אלא חזינן דאמן אינו הפסק. [א. ה וכן נותנים לאחר לשנות, כגון בט"ב לחולה או בט' הימים לקטן].

**אך** באמת יש ראייה גם מימות החול ויש ברית, היאך שותים, ליהוי אמן הפסק, אלא דאמרין דהגפן שייך לברכת הברית, וא"כ בשבת נמי. [א. ה והיינו כיון שאצל המקדש הוי ברכה הצריכה גם אצל שומע ל"ה הפסק. וכן אמן על שהחיינו]. ע"כ דברי הגרא"ג זצ"ל.

### מצאנו שאמן סתם הוי הפסק

הנה בבה"ל סימן כ"ה ס"ט ד"ה ואם הפסיק, הביא את דברי הרא"ש דאפילו תיבה א' בין תש"י לתש"ר הוי הפסק וה"ה אמן ע"כ. וכן בסימן נ"א בענין אם ענה אמן אחרי ברוך שאמר, טרם שהתחיל פסד"ז, לא הוי הפסק, כיון דפסד"ז הוי שבת, וכן אמן הוי שבת ע"כ. משמע דבלא"ה אמן הוי הפסק

### שהכל ברא לכבודו על מים

הנה שמעינן מהברכת שמעון דפסיקא דבאמירת 'שהכל נהיה בדברו' אינו יוצא 'שהכל ברא לכבודו'. ויש לעיין מהו בהיפוך, בהיה צריך לברך 'שהכל נהיה בדברו', ובירך במקומו 'שהכל ברא לכבודו'. [א. ה הנה יש נדון באחרונים (שאלת יעב"ץ, תשו' חת"ס סי' ק"ד ובמג"א קס"ז סק"ח דכ' לומר [נהיה] בלשון בינוני (הווה), דרוב הברכות בלשון בינוני, בשם חכמת מנוח), אם לברך נהיה בסגול או בקמץ. ובסגול הוא שכל הזמן בהווה נהיה בדברו. ובקמץ זה גם על העבר. ולמ"ד דצריך בסגול, שמורה על בריאה תמידית, לכאורה בברכת שהכל ברא לכבודו, אינו מבואר ענין זה, ולמ"ד בקמץ ניחא מהערה זו].

ויש לעיין בזה בכמה אנפי:

### א. בירך שהכל ברא לכבודו על מים

**לענ"ד** שפיר דמי, שהרי הזכיר שה' ברא הכל, ונהי דלא אמר 'בדברו', אך הא בברכת בורא פרי האדמה ובורא פרי העץ נמי אינו מזכיר 'בדברו', ויש לומר ד'בדברו' לאו לעיכובא.

**ואולי** יש לחלק, דבאמת בברכת שהכל מעכב 'בדברו', דדוקא כשאומר בריאה אין צריך להזכיר 'בדברו', אבל כשאומר נהיה יש להזכיר 'בדברו'.

**אך** מכל מקום גם לפי זה בבירך על מים 'שהכל ברא לכבודו' שפיר דמי, שהרי הזכיר בריאה, ואם כן אינו מעכב 'בדברו'.



אמר אלוקי נשמה לפני התפילה, לא יאמר לאחר התפילה, דהרי לאחר שאמר בשמונה עשרה מחיה המתים, כבר יצא ידי ברכת אלוקי נשמה, דאלוקי נשמה הוה בכלל מחיה המתים. חזינן דמהני מחיה המתים כדי לצאת אלוקי נשמה, אע"פ דהוה ברכה אחרת. [ועיין במשנה ברורה (שם) דבמכוין להדיא שלא ליפטר על ידי מחיה המתים, מהני].

**א.** ה ויל"ע אם שכח לברך אשר יצר לפני התפילה, או התחייב באשר יצר בברכות ק"ש וק"ש דאו' לברך עד אחרי התפילה, מדוע לא ייד"ח בברכת רופא חולי עמ"י. ולבעל קנה בושם זצ"ל לא קימבעי לן דהרי ס"ל דהברכה אחרת היא ומגרע גרע. אך לדברי רבינו ז"ל צ"ב. והרי קי"ל דמברך אשר יצר אחרי התפילה. וא"ת מ"ש מברכת מחיה המתים הפוטרת המחזיר נשמות לפגרים מתים ושם י"ל כמו שברכת אהבה רבה פוטרת את ברה"ת, כיון דהוי ברכה כללית, ה"ה שברכת מחיה המתים פוטרת את המחזיר נשמות לפגרים מתים, משא"כ ברכת רופא חולי עמ"י, ורופא כל בשר, כל אחת בפנ"ע, ואין זו פוטרת את זו. ונפ"מ אם א' בירך אלקי נשמה, וטעה בסוף ואמר מחיה המתים דלא ייד"ח, רק אם בירך מחיה המתים במקומה וכתקנה הוי ברכה כללית לפטור את המחזיר נשמות.

### ד. הזן את הכל

**שמעתי** עובדא שאחד בירך ברכת המזון וסיים בברכה ראשונה על הארץ ועל המזון, במקום הזן את הכל, וקאמר הגאון דובב מישרים דשפיר דמי. [ואמר להשוואל שהיה באמצע ברכת המזון, טוב ששאלתני, כי אחרים היו אומרים דלאו שפיר דמי]. ולפי זה שמעינן דאע"ג דהוה סיים ברכה אחרת, מכל מקום שפיר דמי.

**[וכי תימא דתיבת 'לכבודו' תהא הפסק, יש לומר דהוספה בהמטבע לא מקרי הפסק].**

### ב. רופא כל בשר

**הנה** יש לדון מהו אם בברכת רפאנו בשמונה עשרה, במקום לסיים 'רופא חולי עמו ישראל', סיים 'רופא כל בשר ומפליא לעשות'.

**ולענ"ד** שפיר דמי, דבכלל מאתיים מנה, והיינו דבכלל רופא 'כל בשר', רופא חולי 'עמו ישראל', [ורק הוסף 'ומפליא לעשות'].

**ואע"פ** שלא אמר 'עמו ישראל' שיש מפרשים דהיינו השגחה פרטית המיוחדת לעם ישראל, אך יש לומר דמכל מקום אינו חוזר, והוה כדינא דהמשנה ברורה (סי' ס"ח סק"א) דאם שינה בנוסח הברכה ולא אמר אותו לשון ממש, אלא שאמר בנוסח אחר בענין הברכה, אפילו חיסר כמה תיבות, יצא בדיעבד. [וע"ע בשו"ת הג"ר חיים ברלין מובא בשיח תפילה ע' רנ"ט].

### ג. ברכה אחרת מיגרע גרע

**אמנם** שמעתי מאחד מגדולי המורים (הגאון בעל 'קנה בשם' זצ"ל) דלא מהני, [א. ה בהחליף רופא כל בשר לרופא חולי עמו ישראל] דכיון דהוה ברכה אחרת מיגרע גרע. ולפי זה יש לומר נמי בשהכל ברא לכבודו דלא יועיל. אך לענ"ד סברא זו צריכה ראייה גדולה. [א. ה ואינו ענין לחילוק ברכות שהתבאר במקו"א, דהתם דווקא כמה ברכות באותו מקום].

**והנה** הביאו ראייה דלית לן בה, דהרי יש אומרים (פרי חדש סי' נ"ב סק"א, מובא במשנה ברורה סי' נ"ב סק"ט) דאם לא

## סוף השבעה ימים

ז: הנה מברכין שבע ברכות רק בשבעת ימי המשתה, וכשיש פנים חדשות, כמבואר בסוגיא. והנה כתבו הפוסקים (תשובות גינת ורדים כלל א' סי' כ"ח, הובא בשערי תשובה סי' קפ"ח סק"ח, ובגליון הגרע"א אה"ע סי' ס"ב) דאם התחילו את הסעודה בתוך שבעת ימי המשתה ונמשכה הסעודה לאחר שבעת ימי המשתה, אין אומרים שבע ברכות.

וב' הגר"א גניחובסקי זצ"ל שיש לבאר האי דינא בג' דרכים:

### א. תליא אי אזלינן בתר תחילת הסעודה

הנה דרך אחד מצאנו בשיירי כנסת הגדולה (או"ח סי' קפ"ח סק"י ט) דתלי לה בפלוגתת קמאי אי אזלינן בתר תחילת הסעודה לענין הזכרת רצה ויעלה ויבא ועל הנסים בברכת המזון, ונהי דאנן נקטינן לעיקר כהפוסקים דאזלינן בתר תחילת הסעודה, מכל מקום כל זה לענין רצה ויעלה ויבא דאין כאן נידון של ברכה לבטלה, אבל למיעבד ברכה, בזה חיישינן להפוסקים דלא אזלינן בתר תחילת הסעודה.

ובן מבואר להדיא במשנה ברורה (סי' קפ"ח ביאור הלכה סעי' י'), דהנה קיימא לן דמי שלא אמר רצה או יעלה ויבא בברכת המזון, ונזכר לאחר שגמר ברכה שלישית ולפני שהתחיל הטוב והמטיב, אומר ברכה דאשר נתן וכו', וכתב במשנה ברורה (שם) דאם היה רק תחילת הסעודה ביום ועכשיו לילה, ושכח רצה, לא יאמר אשר נתן וכו', וטעמא דלענין ברכה חיישינן לאותם פוסקים. [א. ה ואין נפ"מ בין סעודה ב' של שבת לסעודה ג', בשתיהן אינו חוזר.]

[ואע"ג דלהסוברים דאזלינן בתר תחילת

הסעודה הוה ליה ברכה לבטלה במה שבירך בלא הזכרה, [א. ה לכאורה תלוי במחלוקת בעלי התוס' וחכמי פרובינצה, מ"מ חיישינן לכתחילה לחומרא.] מכל מקום סמכין על הסוברים דלא אזלינן בתר תחילת הסעודה, וזה עדיף מלברך ברכה]. [א. ה במקום אחר כ' רבינו ז"ל, דלא להגיד הברכה הנוספת הוי עבירה בשב ואל תעשה, וזה עדיף מלברך הברכה, דלחולקים הוי קום ועשה.]

### ב. גינת ורדים דלענין ברכה שאני

עוד דרך מצאנו בגינת ורדים, דכתב דהאי דשבע ברכות לא תלי בפלוגתא הנ"ל, ולא אפליגו הפוסקים אי אזלינן בתר תחילת סעודה אלא לענין הזכרה בלבד שאין שם מטבע ברכה מחודש, אכן כשיש [א. ה שם מטבע] ברכה מחודש ככהאי גוונא חמיר טובא, ונראה דלכולי עלמא לא יברך. מבואר מדבריו דלא תליא בספק והוא לכולי עלמא.

### ג. אין כאן חתן

עוד דרך שמעתי משמיה דגאב"ד פונביז' זצ"ל, דאיכא טעמא אחרינא שלא לברך במוצאי השבע ברכות, דהרי גבי שבע ברכות לא שייך למימר דניזיל בתר תחילת הסעודה, דכיון דאחר שיצא יום השביעי, הא כבר ליכא על החתן שם חתן, וממילא מאי יועיל אם ניזיל בתר תחילת הסעודה, הא גם אילו היה הולך החתן באמצע הסעודה ביום, לא היה אפשר לברך ז' ברכות דאין מברכין בלא חתן, וכיון שיצא יום השביעי וניטל ממנו שם חתן שוב אי אפשר לברך שבע ברכות. [ועי' בחי' רבינו שמואל מסלנט ח"א סי' פ"ה].

[א. ה ומה דאומרים מעיקר הדין כל יב"ח "שהשמחה במעונו", לכאורה לזה א"צ "שם חתן", וסגי במה שהתחתן בעבר,

מהפוסקים שכתבו דלאחר השקיעה נמי דמי להיכא דהלכו הפנים חדשות.

[א. ה צ"ע אמאי חשיב שהלכו הפ"ח, לאחר השקיעה. דהנה לקמן כ' דבהלכו החתן והכלה כיון שהציבור התחייבו, מברכין ז"ב אף בלי החתן והכלה, משא"כ בהלכו הפ"ח. ולכאורה משום דהחתן והכלה הם העיקר המחייב וכיון שהלכו הציבור כבר התחייבו. משא"כ בפ"ח, הוי כעין תנאי, דבאיכא פ"ח מברכין ז"ב על ריבוי השמחה, וכשהלכו, לא מתקיים התנאי של ריבוי השמחה. ואע"ג דתמזה לומר, דבהלך עיקר המחייב מברכין, ובהלך התנאי אין מברכין. י"ל דהיא הנותנת דכיון שהיה העיקר המחייב, חל חיוב על הציבור. אבל "בעלי התנאי" (כלומר הפ"ח) גריעי מהחתן והכלה, ואינם יוצרים חיוב על הנשאים. אבל אכתי לא מיושב אמאי אחר השקיעה חשיב דהלכו הפ"ח.

**המזמנים בנפרד אם חייבים ז"ב.** אגב אורחא לשון השו"ע באהע"ז ס"ב, י"א בני החופה שנתחלקו לחבורות, אפילו אם אכלו בבתים שאינם פתוחים למקום שהחתן אוכל, כולם מברכין ברכת חתנים; לא מבעיא אם השמש מצרפן, אלא אפילו אין השמש מצרפן, כיון שהתחילו לאכול אותם שבשאר בתים כשהתחילו אותם של בני החופה, כלם חשובים כאחד לברך ברכת חתנים, כיון שאוכלים מסעודה שהתקינו לחופה. ויל"ע אם באמצע החתונה יש עשרה שעושין זימון לעצמם, דאין רוצים להמתין עד סוף החתונה, לכאורה צריכים לברך ז"ב. ואף בשלושה, יאמרו שהשמחה במעונו וברכה אחריתא וצ"ע. וע' שם בשו"ע סי"ב: השמשים האוכלים אחר סעודת נישואין, י"א שאין מברכים שבע ברכות וי"א שמברכין, ולזה הדעת נוטה. ומה שהק' הט"ז דלכאורה אין אכילת סעודת החתן מחייבת ז"ב, אף

וצ"ע א"כ מדוע עד יב"ח. ושמא ממה דאמרה תורה "נקי יהיה לביתו שנה אחת" חזינן שיש לו שם חתן כל יב"ח, וכך נהגינן, וצ"ע. ומה דאלמן שנשאה אלמנה, שמח עמה ג"י ואומרים ג"י שהשמחה במעונו (גם האידנא), אין ראיה כלל, דאפשר דמשום דתקנו חכמים שמחה ג"י, אומרים שהשמחה במעונו, ולא משום שם חתן שבו.]

### הלכו החתן וכלה

הנה יש לדון בכמה נפקותות לאור ג' מהלכים הנ"ל. ותחילה נכתוב מה שיש לדון בדברי הגאב"ד מפונבוי'.

### א. חתן וכלה הלכו

הנה באמת צריך עיון בפוסקים מהו כשהחתן והכלה הלכו לפני ברכת המזון, דאיכא דסברי דמברכין, עיין באוצר הפוסקים (סי' ס"ב ס"ק נ"ח אות ו') דאייתי משו"ת חסד לאברהם (תאומים תנינא סי' ל"ד) דאם החתן והכלה הלכו לפני ברכת המזון אפשר לברך, והביא ראיה מהא דאיתא בשולחן ערוך (אה"ע סי' ס"ב סע' י"א) דבני חופה שנתחלקו לחבורות כל שהתחילו בשעה שהתחילו אותן בבית החתן, מברכין. [ועיין שם עוד].

**ואולי** אינו סותר להא דהגרי"ש כהנמן, דמכל מקום החתן והכלה בעולם. וכן אייתו דחילק הגרי"ש אלישיב וצ"ל. [א. ה משא"כ לאחר הז' ימים, החתן והכלה כבר לא בעולם.]

### ב. פנים חדשות שהלכו

**אמנם** לענין פנים חדשות שהלכו קודם ברכת המזון, נקטו הפוסקים דלא מהני, (עיין באוצר הפוסקים סי' ס"ב דף כ"ט ב' בשם שנות חיים ועוד פוסקים). ויש

השמחה עם החתן והכלה. משמע לפ"ז דהעשרה שמזמנים תוך הסעודה לעצמם, בוודאי כיון דשמחים עם החתן והכלה, צריכין לברך לעצמם ז"ב. ואין לומר משום אוושא מילתא כמו בברכות אצל הריש גלותא, דהא אם חובה היא עליהם, הא אין עצה ואין תבונה נגד השם וכו'.

### ג. מתו או נתגרשו

הנה אם מתו החתן או הכלה או נתגרשו, בזה יש לעיין להשיטות דאזלינן בתר תחילת הסעודה, אם יאמרו שבע ברכות מפאת דבסעודה היו חתן וכלה, או דזה גרע. ובדברי הגאב"ד דפוניבז' נתבאר שזה גרע, דאין כאן חתן וכלה וכהנ"ל. [א. ה לכאורה גם בלי הגאב"ד מפוניבז' זצ"ל הרי אין לך ערבה שמחה יותר מזה. והשי"ת ישמחנו כימות עיניתנו.]

### לא אומרים ברכה

הנה הנה הבאנו לעיל דעת הכנסת הגדולה וגינת ורדים דהטעם דלא מברכין שבע ברכות לאחר השקיעה, דלענין לברך ברכה לא אזלינן בתר תחילת הסעודה. ויש לדון בזה בכמה נפקותות.

### א. יכול לשמוע מאחר

הנה אם היו ב' חתנים בסעודת השבע ברכות, ולאחד מהם עדיין לא כלו ז' ימי המשתה, דנמצא שיברכו שם את השבע ברכות, יש לומר דגם החתן השני שנגמרו לו ימי המשתה צריך להשאר לשבע ברכות, להך צד (לכנסת הגדולה הנ"ל) דיש חיוב שבע ברכות לשיטות דאזלינן בתר תחילת הסעודה. [אמנם לגינת ורדים לכו"ע אינו חייב לברך, וא"כ אינו צריך להשאר]. [א. ה לעיל הסתפקנו אם כל הציבור התחייב בז"ב, ועל צד שכן, החתן כשכלו ימי משתיו, אין

להקשות איך יכול לצאת, דהרי הוא כבר "אויס ז"ב" זא"כ גם הם. וכן אין להקשות איך מציע כאן הרב זצ"ל שישמעו ב' החתנים ז"ב, והרי אין עושין מצוות חבילות חבילות. חדא דכשאי אפשר אחרת עושים כמו בחופת חרש וחרשת שעושים ליד חופת בריאים. ועוד מעיקרא לק"מ, דדווקא היכא דנראה עליו כמשוי ורוצה להפטר משתי המצוות, אבל כאן הוי מצווה אחת עם שני מחייבים ושרי.]

### ב. שהשמחה במעונו

הנה לענין שהשמחה במעונו, יש לדון דאומרו גם כשמברך ברכת המזון לאחר השקיעה, דבלאו הכי מדינא אומרים שהשמחה במעונו כל י"ב חודש לאחר הנשואין, ורק האידנא שערבה כל שמחה אין אומרים אותו אלא בז' ימי המשתה [שו"ע אהע"ז סי' ס"ב סי"ג], אם כן עכ"פ יכול לאומרו בתחילת הסעודה בתוך שבעת הימים. [א. ה כלומר אם תחילת הסעודה היתה בתוך הז' ימים.]

אלא יש לדון דגם בלאו הכי אומרו לאחר השקיעה, דהרי להאמור לענין לומר שהשמחה במעונו שפיר ניזיל בתר תחילת הסעודה, דהרי כל הטעם שלא מברכים השבע ברכות לאחר השקיעה, היינו רק משום דהוה ברכה שלימה, אם כן שאני שהשמחה במעונו דאינו אלא הזכרה.

ונפקא מינה בטעם השני, דגם כאשר בסייעתא דשמיא בביאת גואל צדק יאמרו שהשמחה במעונו כל הי"ב חודש, מכל מקום בכלות הי"ב חודש ויהא לאחר השקיעה, גם יאמרו שהשמחה במעונו.

[א. ה האם דווקא ברהמ"ז מחייב את הז"ב.]

מעשה עם מורינו הגרש"ד פינקוס זצ"ל

אחרו ברמה"ז אך לאחר צה"כ דהיום השביעי, לא התחייבו בז"ב. אח"כ מצאתי בספר שובע שמחות להגר"ש דבליצקי זצ"ל שכ' דלראשונים הסוברים דחייב ז"ב דווקא בסעודה, הינו יחד עם ברהמ"ז. [וע"ש התוס' בפסחים קב: ד"ה שאין, דברהמ"ז גורם לברכת נישואין עכ"ל]. וברמב"ם פ"ב דברכות ה"ט כ' דז"ב מברכין לאחר ברהמ"ז. אבל הרוצים לברך ז"ב בסוף היום הז' קודמת ברהמ"ז ולהמשיך הסעודה אח"כ ברכתם לבטלה ע"כ. חזינן דברהמ"ז גורם לז"ב וא"א לברכם קודם לברהמ"ז. וניחא דאין חייב להזדרז קודם צה"כ דהיום הז'.

שנכנס לסעודה שלישית בשבת של ז"ב של הרב זאב וייסבין יבלחט"א, וזירו את הציבור להספיק לגמור לאכול לפני שקיעה ולברך ברהמ"ז וז"ב, ואפילו לדלג על שירים וד"ת. ואחר הז"ב ישירו ויאמרו ד"ת. [לכאורה צריך ד"ת לסעודה שלישית להוי פ"ח, ואולי דרשו קצת, או היה פ"ח אחר]. ומוריני הרב טשזנר שליט"א אמר על מקרה כזה דאין חובה להזדרז, ויעשו מה שרוצים ע"כ. ולכאורה צ"ע אמאי מבטלין את הז"ב שמאחרים אחרי השקיעה ואף לאחר צה"כ, והרי התחייבו. ואם נימא דהחייב רק כאשר באים לברך ברהמ"ז ולא קודם לכן, א"כ אם

## האם מותר להכנס לבית הספק, באופן דאח"כ נפסוק שמותר (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

הטמאות בוודאי שאסור עכ"פ משום ספק לחומרא וצ"ע.

והנה לחד גיסא, לכאורה חזינן דאזלינן בתר אחר הפעולה, דהרי כתבו התוספות כאן (כ"ח ב' ד"ה בית) דמן התורה מותר לכהן להיטמא בספק טומאה ברשות הרבים, דאע"פ שנוגע בספק טומאה, מכל מקום אזלינן בתר הפסק דאחר כך, והרי אחר כך פסקינן שטהור.

**אמנם** לאידך גיסא, הרי חזינן דאזלינן בתר קודם הפעולה. דהרי מצאנו עוד בתוספות לקמן (ל' ב' ד"ה זר, ועי' משנה למלך תרומות פ"י הי"ד) דספק כהן שאכל תרומה, חייב להפריש תשלומי תרומה מספק, אע"ג דאחר כך נעמיד התשלומין בחזקת חולין. [א. ה צ"ע היכן ראה רבינו ז"ל בתוס' דהתשלומין לבסוף בחז' חולין. ואם משום דכ' התוס' דאין נותן לכהן, וה"ט דהווי חולין, ז"א דאפ"ל דמוכרין לכהן בדמי תרומה וכ"כ

כתובות כח: תד"ה בית. הנה יש לדון אם כהן יכול ליכנס באהל המת, בגוונא דלאחר שיכנס נפסוק שהוא טהור.

וצדדי הספק, האם בכל התורה אזלינן בתר קודם הפעולה או לאחר הפעולה, [ובמקום אחר כתב רבינו בלשון כזה, האם אזלינן בספק לאחר שנפסוק עליו או דילמא אמרינן דהשתא מחוייב מספק], דהרי אם אזלינן בתר קודם הפעולה, אם כן אסור דהרי נכנס בספק אהל המת, אבל אם אזלינן בתר אחר הפעולה, שרי, דהרי לאחר שנכנס אמרינן שהוא טהור. [א. ה צ"ע מנ"ל דספ"ט ברה"ר ספ' טהור היינו דווקא לאחר שנגע, ואולי אף טרם שנגע נתיר לו ליגע לכתחילה. ושמא י"ל מסברא דסו"ס כיון שיש כאן ספ"ט, לכתחילה וודאי להזהר, רק לאחר שנגע נימא דהוא טהור מספק. טען ח"א מהכולל שליט"א דספ"ט ברה"ר נדון הוא על החפץ או הגברא אם נטמאו. אבל מעשה

הוציא והוא ואי אפשר לברר, האם יהא מותר לכהן להכנס, היכא דהוה רשות הרבים. ואם אזלינן בתר חזקה לא נוכל להתיר.

והיינו למאי דנימא דדינא דספק טומאה ברשות הרבים הוא אף לענין איסור טומאת כהן. ועיין במנחת חינוך (מצוה רס"ג) שדן בזה. אך מתוספות בכתובות (כ"ח ב' ד"ה בית) יש למילף כן. ועוד עיין בתשובות אור המאיר (סי' א').

### א. האם אזלינן בתר חזקה ברשות הרבים

הנה שורש הנידון, דקיימא לן דספק טומאה ברשות הרבים ספיקו טהור. ומבואר בגמרא כתובות (ט"ו א') דהיכא דיש רוב לטמא מטמאין דאזלינן בתר רוב. מעתה יש לעיין מהו היכא דיש חזקה לטמא, מי אמרינן דבזה מטמאין ברשות הרבים, דאזלינן בתר חזקה וכמו דאזלינן בתר רוב, או דילמא מכל מקום מטהרינן ולא אזלינן בתר חזקת טומאה, דחלוק חזקה מרוב. [א. ה. דרוב הוי כעין בירור, אבל חז' הוי הנהגה בלבד.] ונפקא מינה רבתא למעשה בהא דבית חולים הנ"ל האם אזלינן בתר חזקה.

### ב. חזקה כנגד חזקה

הנה אין לומר דיש גם חזקת טהרה של הכהן, ואם כן הוה ליה חזקה כנגד חזקה, חזקת טומאה של המקום כנגד חזקת טהרה של הכהן, ושוב ספיקו טהור. אינו כן, דאזלינן בתר חזקת טומאה, דכללא הוא דאזלינן בתר המסופק הראשון ומחלטינן דינו אע"פ שבזה יצא דבר שני מחזקתו, [והמסופק הראשון היינו האם המת נשאר במקום, ורק אחר כך כתוצאה ממנו דנים על טומאת הכהן], וכמו בסכין שספק אם נפגמה, השחיטה כשירה, ולא אמרינן דהוה חזקה כנגד חזקה, חזקת הגוף דהסכין כנגד חזקת

במל"מ שם. גם בעצם הענין מנין דדנים "קודם הפעולה" ודילמא משום דספק לן אי כהן הוא או ישראל צריך להפריש תשלומי תרומה, אף אם נפסק עליהם שהם בחז' חולין, מ"מ חובת כפרה עליו.]

[ויש לומר דשאני התם דהספק אם כהן או לא ובזה ליכא חזקה ויהא באמת ספק תרומה].

ולכאורה סתרי אהדדי. ואולי יש לדון דלעולם אזלינן בתר קודם הפעולה, ושאני הך דספק טומאה לכהן, דהתם האיסור של טומאת כהן אינו הפעולה שמתמא עצמו אלא האיסור שלא יהא טמא. [א. ה. ומכיון דלבסוף נפסק עליו שהוא טהור, א"כ גם לכתחילה מותר לו ליגע בספק. דמוטל עליו לדאוג שלא יטמא, ולא שמוטל עליו לדאוג שלא לעשות מעשה טומאה.]

### מ"ש מגוסס

בעצם הענין שהאיסור שיהא טמא, ולא האיסור לעשות מעשה טומאה. יל"ע מגוסס במס' נזיר מ"ג דפסקינן (שו"ע יו"ד ש"ע) דאסור להכנס לביתו. וכ' ע"ז שם הש"ך דאע"ג דאין כאן טומאה, מ"מ יש כאן חילול ע"ש. וע"כ דאיסור טומאה בגוסס הוא איסור בעצם, ומ"ש מספ"ט ברה"ר. ועוד יל"ע מה הדין בספק גוסס. כגון שתחת א' העצים יש גוסס, ולא ידעינן היכן, דספק לן. ואם היה הנידון על כזית מן המת, מצד ספ"ט ברה"ר, יהא מותר להכנס תחת א' העצים. והשתא דהוי גוסס בלבד גרע אתמהה. וצ"ל דספ"ט ברה"ר אחרי שהחזקנו שהמקום טהור מותר להכנס, משא"כ הגוסס.]

### ידעו שהיה שם מת

הנה יש לדון מהו בבית חולים באופן שידענו שהיה שם מת ולא ידענו אם

דמותו, והקשה הט"ז מ"ש. וביאר הישועות יעקב, דבתנור שהסיקו העכו"ם בוודאי יש בישול, רק ספק אם העכו"ם כיוון לזה. ומספק אסור דאין חז' להתיר. משא"כ בהניח ישראל בשר אגומרי, וספק הסירם והחזירם העכו"ם, יש חז' הגוף דלא נעשתה פה פעולה חדשה, וכן יש חזקת היתר לבשר. (וצ"ל בחז' היתר בא לצירוף בלבד, דהרי גם בתנור יש חז' היתר. א. ה. צ"ע מ"ש כאן חז' הגוף, דתמיד חז' הגוף הוא שלא נעשה בו שינוי. אבל בספק אם הזיזו את הגוף למקום אחר, מ"ש כאן חז' הגוף. אך לדברי רבינו ז"ל לק"מ, דספק אם בושל בוודאי נוגע לחז' הגוף.)

### ב. חזינן הכי לענין ספק טומאה

הנה היתר הנ"ל היינו אם נימא דכהן שרי לילך לכתחילה במקום שיש ספק טומאה ברשות הרבים, כמו דחזינן בתוספות (כתובות כ"ח ב' ד"ה בית) דשרינן לכהן ליכנס למקום של ספק טומאה משום ספק טומאה ברשות הרבים, ודעת הר"ן (ריש נדה) דספק טומאה ברשות הרבים טהור מפאת חזקת טהרה, חזינן דאם נפסוק לאחר מכאן שהוא טהור, שרינן למיעבד מקודם, ואם כן בבישול נמי נימא הכי.

[אמנם עיין בחלקת יעקב (יו"ד סי' ר"י סק"ה) בדברי הג"ר מרדכי גיפטר דדן דבאמת בספק אם יטמא או לא, אין להתיר הפעולה, וכתב שם דדמי לשמא ימות. ובזה יש לחלק.]

[א. ה הנידון שם אם מותר להכנס לאוירון שאולי יסע מעל בתי קברות (בלי היתר של תיבה שידה ומגדל) וכתב שם דלא דמי לנדון התוס'. דבספ"ט ברה"ר יש חזקה שהוא טהור. משא"כ כאן בטיסה ע"ג קברות שהם ודאי טמאים, וזה דומה לשמא ימות

אינו זכוח, כמבואר בתשובות אחיעזר (יו"ד סי' ב').

### ג. לא בדק הסימנים

הנה חזינן (חולין ט' א') דבלא בדק בסימנים, הוי נבילה ומטמאה במשא, משום חזקת אינו זכוח, ובפשוטו איירי אף בנגעו הטהרות ברשות הרבים, ואם נימא דלא מהני חזקה לטמא ברשות הרבים, נצטרך לאוקמה ברשות היחיד. [אך יקשה לפי זה מאי סברא דמאן דאמר דמטהר שם, ואולי דליכא ריעותא].

### לעשות לכתחילה ספק בישול

הנה יש לעיין מהו בבישול בשבת ומסופק אם היה בישול או לא. ולכאורה מוקמינן ליה בחזקת הגוף שלא נתבשל, ואם יבשלו אחר כך יהא חייב משום בישול ולא נימא דאין בישול אחר בישול.

והשתא יש לעיין אמאי אסרינן ליה לכתחילה להכניס מאכל שלא נתבשל לתוך כלי שהוא ספק כלי ראשון ספק כלי שני.

### א. טעם ההיתר

הנה הטעם להתיר, היינו משום דמכיון שאחרי שיכניס המאכל לתוך הכלי, נכריע מכח חזקת הגוף שהמאכל לא נתבשל, אם כן נימא דגם לכתחילה מותר לעשות הפעולה.

[וגוף הדבר דבבישול יש חזקת הגוף, מבואר בישועות יעקב בהלכות בישולי עכו"ם]. [אה. ע"ש שהביא מדברי הטור, דאם הגוי הסיק התנור וידע שיש שם בשר וספק אם התכוון לבשל ה"ל בשולי עכו"ם מספק. ואילו בנתן ישראל בשר ע"ג הגחלים וספק אם העכו"ם הסירם והחזירם, הביא

**ד. אדים של מים**

**אגב,** הנה דנו חכמי הזמן כשיש אדים של מים, האם חשיבא בישול או אפיה וצליה.

**ולפי** זה להניח חלה על גבי סיר שעל האש ויש שם אדים, אם יש לו דין בישול יהא אסור, דהוה בישול אחר אפיה, משא"כ אם אין לו דין בישול הרי הוה אפיה אחר אפיה.

**וכן** יש לעיין לענין קרבן פסח ויש אדים, דאם חשיבא בישול יהא פסול, ואם לא חשיבא בישול הוה ליה צלי. [א. ה. והנה הפעולה ודאי תאסר כדלעיל, רק לכאורה נפ"מ אם הדבר נעשה משום מעשה שבת, דחזקה שלא השתנה. וכן בקר"פ.]

ולא לשמא מת. ובספ"ט ברה"ר כבר התחזק בטהרה. משא"כ כאן לא הוחזק טהרה קודם, רק לאחר הנסיעה נדון עליו שהוא טהור, ואת זה לא אמרינן. ולדברי הגר"מ גיפטר זצ"ל אין את כל הנדון של הרב זצ"ל דלעיל.]

**ג. לחלק**

**אולי** יש לחלק דכשהנידון על השתנות הדין מטהור לטמא, כיון דנפסוק שהוא טהור, בזה שרינן, משא"כ בבישול דהנידון במציאות, לא נוכל להקל מפאת שאחר כך יפסוק שאינו מבושל, דמכל מקום שמא עשה מלאכה.

**והיינו** דשורש החילוק, דבכהן האיסור על התוצאה שהוא טמא, ובבישול האיסור על הפעולה. וצריך תלמוד.

## **בחיוב של האדם שעשה עבירה להפקיע אותה למפרע (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)**

חטא דעבר אמילתא דקאמר רחמנא [א. ה. ולא רצו לומר דמ"ד זה פליג על ר' אילעאי]. ויש לומר דודאי בעלמא לא מהני, והכא מהני, והיינו דקאמר גמרא אם אינו קדוש נשיאות חטא למה כתוב, כלומר אי משום דעבר אמילתא דקאמר רחמנא, כיון דבקרא כתיב "בהרימכם את חלבו ממנו", "כל חלב דגן תירוש ויצהר" דמשמע שיש לו לאדם לתרום מן היפה, ואם לא הביא מחלבו פשיטא דעבר, א"כ למה כתיב האי קרא ולא תשא עליו חטא בהרימכם את חלבו ממנו, פשיטא, אלא ש"מ דלהכי כתביה לומר לך דהתורם מן הרעה על היפה **דאיבא** שני חטאות, חטא שעבר על מה דקאמר רחמנא דיתרום מן היפה, וחטא על תרומתו דהויא תרומה מן הרעה, והיינו דקאמר מכאן לתורם מן הרעה על היפה כו' עכ"ל. [א. ה. העיר

**יבמות פט:** כדרכי אלעאי דא"ר אלעאי מנין לתורם מן הרעה על היפה שתרומתו תרומה, דכתיב ולא תשא עליו חטא בהרימכם את חלבו ממנו, ואם אין קדוש נשיאות חטא למה, מיכן לתורם מן הרעה על היפה שתרומתו תרומה ע"כ. והנה בתוס' בקידושין מו: ד"ה אם אינו קדוש נשיאות חטא למה - למ"ד התם (תמורה דף ד:) כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד מהני דאי לא מהני אמאי לקי, ניחא מאי דקאמר דהתורם מן הרעה על היפה תרומתו תרומה, דאי אינו קדוש נשיאות חטא למה. אבל למ"ד התם דאי עביד לא מהני והא דלקי משום דעבר אמילתא דקאמר רחמנא, א"כ קשה מאי קאמר הכא גמרא אם אינו קדוש נשיאות חטא למה, דילמא לעולם אימא לך דאינו קדוש, ואפ"ה איבא נשיאות



מובא במשנה למלך (פ"ו מהל' שבועות ה"ח), דמי שעבר על קונם או שבועה, חייב להשאל ובוזה יתקן חטאו למפרע, הלכך גם בנדר על דעת רבים יכול להשאל, דאע"ג דנדר על דעת רבים אין לו התרה לדבר הרשות, מכל מקום לדבר מצוה יש לו התרה ועכשיו חשיב דבר מצוה עכ"ד.

### ב. דבר שיש לו מתירין

הנה קיימא לן בנדרים (נ"ט א') דקונם ושבועה לא בטלים ברוב מפאת דהוה דבר שיש לו מתירין. ומקשינן (שם) דאם כן בתרומה נמי נימא הכי, דהרי יכול לישאל על התרומה ואם כן הוה דבר שיש לו מתירין, ומשני דאיכא חילוק בין קונמות לתרומה, דבקונם מצוה לאתשולי דכל הנודר כאילו בנה במה, ואם כן הוה דבר שיש לו מתירין ואינו בטל, אבל בתרומה אין מצוה לאתשולי, אם כן תרומה חשיב דבר שאין לו מתירין ובטל ברוב.

והלכך כתב הגרע"א (שם) דהאי תרומה שהפרישו שלא כדין, כגון שהפרישו שלא מן המוקף או מן הרע על היפה או שינה בסדר המעשרות, דאמרינן שמצוה להשאל עליה על מנת להפקיע העבירה למפרע, אם כן הוה כמו קונמות, דהוה דבר שיש לו מתירין, ולא תעלה במאה כמו כל תרומה אלא אפילו נתערבה באלף מין במינו לא תבטל. [א. ה. רע"א ז"ל שם אינו מבואר לגבי שלא מן המוקף ושלא כסדרן, מ"מ דבר הלמד מעניינו הוא, וכמדומה שהביא רבינו ז"ל דבריו ממקור"א.]

### התרומה אינו בעולם

מעתה לכאורה קשה על דינא דהגרע"א הנ"ל דמצוה לאתשולי על ההפרשה כדי להפקיע העבירה למפרע, דהא מן

חתני הרב א. ר. ג. שליט"א דפירוש התוס' מחודש בל' הגמ'. דפירשו למה כתוב, כלומר שזה מיותר. ובד"כ ל' הגמ' אם אינו ענין לכך תנהו לכך.]

**בסוף דו"ח לרע"א ז"ל** (מופיע גם בספר הכחול) בשם הרה"ג ר' בונים איגר ז"ל: כ' לכאור' דבריהם תמוהים [א. ה. כנראה הפריע לו לומר דב' חטאות הינן: א' על מה שעבר על מימרא דרחמנא, וב' עצם החטא שהעבירה הגיעה למימוש. וצ"ב למה מאן בזה, ואח"כ מצאתי שהרע"א עצמו כ"כ בפשט התוס']. וביאר כוונתם דאע"ג דעבר אמימרא דרחמנא, מ"מ ישאל ויעקר התרומה. דאם יניח כמו שתרם, חוטא בשניים, א' שהפריש מן הרעה, ב' שמניח התרומה להיות קיימת. וע"כ דמוכח דבוזה דעביד מהני, דאי ל"מ ואפ"ה חייב משום דתרם דרק תרומה, א"כ אף אם ישאל על תרומתו לא יתקן חטאו ואינו חוטא אלא באחת. ובשו"ת רע"א ז"ל הביא מבנו השני, דאי ל"מ, אין העבירה חמורה כ"כ כפעל ועשה במעשה נגד רחמנא, ובין כך ובין כך האמת מוטל עליו לשאול על נדרו שעקר דיבורו למפרע. ואך חידוש בעיני, דא"כ נולד לנו דין חדש, דכתורם מרע על יפה ונתערב דלא בטל דהוי דישל"מ כיון דמצוה לאתשולי עליה עכ"ל. [א. ה. העיר חתני א. ר. ג. שליט"א דלכאור' נפ"מ בין הגר"ב לרע"א איגר זצ"ל באופן שאינו יכול להישאל. דלגר"ב אין עליו טענה שהשאיר המעשר לא מתוקן, שהרי אינו יכול להישאל, ולרע"א סו"ס העבירה חמורה טפי כי הגיעה למימוש עכ"ד.]

### א. כן חזינן ברשב"א

הנה חזינן מדברי הגרע"א דאיכא חובה לתקן חטאו על ידי שמפקיע הנדר, וכן איתא בתשובות הרשב"א (ח"ז סי' פ"ו)

התורה בטילה התרומה ברוב, דינא דדבר שיש לו מתירין שאינו בטל הוה רק מדרבנן, ואם כן היאך ישאל הא כיון דכבר נתבטל התרומה והוי כמי שאינו בעולם תו לא שייך ביה שאלה, והוה ליה כנשרפה התרומה, וכדאמרין (נדרים נ"ט א') דהנודר שלא לאכול ככר לחם, ואכל כל הככר, אי אפשר כבר להשאל על הנדר. [א. ה העיר חתני הרב א. ר. ג. שליט"א דבוקנמות י"ל שאכל קודם שהתערב].

**ויש לדון ליישב בכמה דרכים:**

### תירוצ' א' - נפל לתערובת רק חלק מהתרומה

**חדא**, דאיירי הגרע"א דוקא באופן דכל התרומה לא נפלה לתערובת אלא רק חלק ממנו נפלה, ואם כן הא שייך להשאל ולהפקיע החלק של התרומה שלא נפלה לתוך התערובת, וממילא יפקע גם מה שבתערובת ויפקע חטאו. [א. ה. לכאור' כוונת רבינו ז"ל דהשאלה בתרו"מ מפקיעה את ה"מעשה הפרשה" ורק בתנאי שיהיו השיריים קיימים, ואז נפקעים גם המעורבים במקו"א. כל' השאלה היא על המעשה, ולא על התוצאות].

### תירוצ' ב' - היאך היה בלא הביטול

**עוד** יש ליישב, דהנה בבית הלוי (ח"ג סי' ל') ובאחייעזר (ח"ב סי' י"ד אות ב') הקשו כהנ"ל לענין קונם שבטל ברוב, מאי שייך מצוה לאתשולי, הרי מן התורה דבר שיש לו מתירין בטל ברוב, ואם כן מן התורה הקונם בטל, והיאך שייך לישאל עליו, הרי דמי לדינא דאכלה כולה דאין נשאלין עליו. ותירצו דמדרבנן אזלינן היאך היה בלא הביטול. ואם כן לפי זה גם בהא דתרומה אזלינן היאך היה בלא הביטול ואכתי מצוה

לאתשולי. אלא דלפי זה יתחדש דמן התורה אכתי עבר על הלאו דהרי אי אפשר להשאל עליו דכבר בטל ברוב, ורק מדרבנן תיקן חטאו, וחיובו לישאל רק מדרבנן.

**[וביזמן]** הזה דתרומה הוה רק מדרבנן, יש לעיין האם חשבינן דאכתי יש כאן עבירה אלא דתיקן בתרי דרבנן, או דילמא תיקן לגמרי].

**והנה** יש לדון בכהן שנפסל רק מדרבנן, כגון כהן שנשא חלוצה, דבנו מן התורה הוא כהן גמור אבל מדרבנן הוה חלל, ונטמא למתים, האם מלקינן ליה, ובתשובות הגר"ש איגר (כתבים סי' ל"ט) העלה דבכהאי גוונא מלקינן ליה, [איירי שם באופן דכהן שגירש בגט הפסול מדרבנן והחזירה, דלוקה משום גרושה לכהן], ואין זה סתירה לדברינן, דהא דמלקינן ליה הוא משום דיש כאן עבירה מן התורה והא דהכא חייב לתקן חטאו הוא מדרבנן.

### תירוצ' ג' - איסורא כמאן דאיתא

**הנה** בקרן אורה (נדרים נ"ב א') נמי הקשה מאי שייך להשאל על קונם בתערובת, הא כיון דכבר נתבטל והוי כמי שאינו בעולם תו לא שייך ביה שאלה. ותירץ דמכל מקום איסורא כמאן דאיתיה, דאם יפול עוד קונם או שבועה יהא חוזר וניעור, [כי הא דאמרין בסוגיא בבכורות (כ"ב א') דחוזר וניעור בתוספת איסור], וכיון דאיסורא כמאן דאיתיה שפיר יכול לשאול עליו. אמנם מסברא צריך עיון דמכל מקום השתא בטל. והנה לדבריו נמי ניחא פיסקא דהגרע"א. וכן דן כעין זה בדרך אמונה (הובא באות הבאה).

### תירוצ' ד' - יכול לישאל לינצל מהעונש

**הנה** כתב בדרך אמונה (פ"ד מהל' תרומות סע' י"ז בביאור הלכה ד"ה ומתיר) דגם

בליכא שיריים ונתבטל ברוב מן התורה אבל לא מדרבנן [א. ה. ואין מאה, דמדאו' בטל ברוב ולא מדרבנן]. מכל מקום יכול להשאל ומהני גם מדאורייתא, דהרי כתב ברא"ש (שבועות פ"ג סי' י"ז) דאף לינצל מעונש בידי שמים יכול לשאול, ואם כן גם באיסור דרבנן כיון שבודאי יש בזה עונש בידי שמים יכול לשאול. [א. ה. בגמ' שם בשבועות כז: יש מח' אם לא נשאר שיריים אם אפשר להישאל. ולמסקנה כאמימר דאף באכלה כולה נשאלים כיון שיש נפ"מ למלקות. והרא"ש כ' אף נפ"מ למיתה ביד"ש כגון דלא התרו בו. וע"ז הוסיף הדר"א להגר"ק זצ"ל, שגם עונש על איסורי דרבנן דאי יענש ביד"ש, ג"כ הוי נפ"מ לדאו' להשאל],

וצריך עיון, דהרי חזינן בתשובות הר"ן (סי' נ"א) לא כך, דהרי כתב דבספק אם

נאסר קודם הזמן, תליא אם הספיקות מן התורה או מדרבנן, ואם אזלינן לחומרא רק מדרבנן אינו יכול להשאל. ולהאמור הרי גם בנאסר רק מדרבנן יכול לישאל.

### תירוץ ה' - מחמת השיריים

עוד יש ליישב, דיש לדון אם נשרפה התרומה והשיריים קיימים, האם יכול להשאל מפאת דאכתי הנידון על השיריים שהם חולין ויחזרו לטבלם, ואם נימא דאפשר להשאל מפאת השיריים, אם כן בפשוטו מתבארים דברי הגרע"א.

והנה הראוני דכתב בדרך אמונה (הל' תרומות פ"ד אות קפ"ב) דבאמת גם אם נשרפה התרומה יכול להשאל מפאת השיריים. ואייתי דבמנחת חינוך (מצוה רפ"ד אות ג') נסתפק בהא.



## הרב יצחק ירחי

## ברירה בשני מיני אוכלין

חזקיה אמר כו'. וגם הרא"ש כתב (שם ס"ד) והבורר שני מיני אוכלין, אותו שרוצה לאוכלו עתה מיקרי אוכל ואידך מקרי פסולת, ומהאי ברייתא יליף לה ע"ש.

**ובתרומת הדשן** (סי' נז) כתב דבמין אחד לא שייך ברירה, ושרי ליטול קצתו לאכול ולהניח קצתו לסעודה אחרת, או ליטול קצתו ולהצניעו לסעודה אחרת, ולהניח קצתו לפניו לאכול לאלתר. וכתב דהוא הדין אם הם שני מינים ובורר משניהם, להצניעם לצורך סעודה אחרת או לאכול לאלתר דשרי, דחשיבי כמו מין אחד. ונסתפק בשני מיני דגים אי שייך בהו ברירה, כיון שהם ניכרים בהפרדתם חתיכות גדולות, ונטה להחמיר משום דספק חיוב חטאת הוא\*.

**והביא** דבריו הב"י או"ח (סי' שיט) ע"ש,

**א** בפרק כלל גדול (שבת עד). ת"ר היו לפניו מיני אוכלין, בורר ואוכל בורר ומנית, ולא יבורר ואם בירר חייב חטאת. ושקלינן ותריןנן מאי קאמר ומסיק אב"י דהכי קאמר, בורר ואוכל לאלתר ובורר ומנית לאלתר, ולבו ביום לא יבורר, ואם בירר נעשה כבורר לאוצר וחייב חטאת. ופרש"י ובורר ומנית לאכול לאלתר, שאין זה דרך בוררין, לאוצר להצניע.

**וכתבו התוס'** (ד"ה היו) היו לפניו שני מיני אוכלין גרסינן, וכן פירש ר"ח דבאוכל מתוך אוכל שייכא ברירה, שבורר אותו שאינו חפץ לאכול מתוך אותו שרוצה לאכול, דאותו שאינו חפץ בו חשיב פסולת לגבי אותו שחפץ לאכול, וכן משמע בירושלמי דגרס הבורר אוכלים מתוך אוכלים

**א.** וז"ל התשובה שם: שאלה חתיכות דגים מונחים על לוח אחד, או בקערה מפורדות זו מזו כמו שרגילין להניח כך. ובשבת כשבא לאכול מהן, רוצה לאכול מקצתן ולשייר מקצתן לסעודה אחרת, היאך יבורר אלו מאלו, שלא יבא לידי חיוב בורר. **תשובה** יראה דלא צריך לדקדק כ"כ בדבר, כמו שאבאר לקמן. אף על גב דאחד מהגדולים היה נזהר, לבורר דווקא אותו שהיה רוצה לאכול עתה, ואותן שהיה רוצה לשייר עד סעודה אחרת הניח מונחים על הלוח. וראייתו מהא דכתב אשירי פ' כלל גדול, ת"ר היו לפניו שני מיני אוכלין וכו', ומסיים והבורר שני מיני אוכלין, אותו שרוצה לאכול עתה מיקרי אוכל ואידך מיקרי פסולת ע"כ, מוכח דבנ"ד חשיב ברירה. אמנם נראה דאפי' לפי זה, לא חשיב ברירה אלא דווקא בשני מינים, ולא במין אחד כלל, דודאי דוקא נקט התנא וכן כל המחברים 'שני מיני אוכלין' וכו', מ"מ שני מיני דגים לאו מין אחד מיקרי וכו'. **אמנם נראה** דמאד היה כנגד סברת הלב, דשני מינים שניכרים בהפרדתם חתיכות גדולות שמונחים יחד, דיהא ברירה שייכא בהו. דלשון המרדכי פ' כלל גדול לא משמע הכי, דכתב הילכך יזהר אדם מיני פירות שנתערבו כו', משמע דווקא כשהם מעורבים ואינם ניכרים, אבל בכה"ג אף על גב דאין כל מין ומין מסודר בפני עצמו, מ"מ לא מיקרי מעורב. **אפ"ס** הואיל וכתב בסמ"ג, דהבורר פסולת מתוך האוכל ואפי' בורר לאלתר חייב חטאת, אין לחלק ולהקל בלא ראייה ברורה, ולא להתיר אלא שיקח משני המינים להשהותן לסעודה אחרת, אם לא ירצה לבורר אותן שיאכל עתה. ונראה דבכה"ג לא חשיב בורר, הואיל ובורר משני המינים הוה כאלו בורר ממין אחד. ואף על גב דאין לדקדק זה ממאי דנקט 'שני מינים', דאיכא למימר דלא אתי לאפוקי אלא היכא דליכא אלא מין אחד, אבל לעולם בדאיכא תרי מיני לקמיה, אפי' יבורר משניהם חשיב ברירה. **אמנם** מלשון אשירי דלעיל משמע קצת, דלא חשיב ברירה כה"ג כשהוא בורר שני המינים, דכתב אותן שרוצה לאכול עתה

בוור פסולת מתוך אוכל הוי במין אחד, אלא אפי' ב' מינים דכבר ניכר ומופרש כל א' מחבירו ואין שייך בזה עירוב, אפי' לא יברור. וכתב לתמוה גם על מ"ש הרמ"א דגדולות מתוך קטנות מותר לברור, דבתה"ד משמע גם בשוין מותר במין אחד. ומסקנת הט"ז לדינא, דכיון דיש כאן חשש איסור דאורייתא יש להחמיר, ולא יברור אפי' במין אחד, ואפי' גדולות מתוך קטנות, רק מה שהוא רוצה לאכול עתה, או שיקח סתם מן הבא בידו להניח לסעודה אחרת, לא בדרך ברירה ע"ש.

**והפמ"ג** (מש"ז שם) השיב על מה שכתב בפסולת מאוכל במין אחד, דקשה קצת, דוודאי הפסולת אין ראוי כלל ומה שייך מין אחד בזה. ועל מ"ש דאפילו שווין מתיר התה"ד ברוצה לברור אחד מאחד, העיר הפמ"ג דהיינו שרוצה לברור היפים יותר, והר"ב רבונא השמיענו גדולות מקטנות, דדרך להניח הגדולות על סעודה שלישית, וקטנים בסעודה שחרית שאכל וסעד שאר מאכלים בורר הגדולים, דלא תימא זה חמור, שמא יאמרו פסולת מאוכל נמי שרי אפילו מסעודה לסעודה, וכהאי גוונא דוקא בשני מיני דגים מסעודה לסעודה אסור, לא בענין אחר ע"ש, ור"ל דהרמ"א לא אתי לאפוקי שוין כהבנת הט"ז, דאדרבא כ"ש הוא משני מינים, ואין לאסור רק לברור מין אחד מחבירו.

**ולבאורה** קשה מאד להלום את דברי הט"ז בזה, דהיאך דימה פסולת ואוכל למין אחד, דהא כל חיליה דתה"ד באוכל מעורב דאינו מתקנו בברירתו, ורק בב' מינים נתחדש דהוי תיקון קצת, א"כ מאי שיאטיה

והעתיקו גם הרמ"א להלכה (שם בהג"ה ס"ג) בזה"ל, ושני מיני דגים מיקרי שני מיני אוכלים, ואסור לברור א' מחבירו אלא בידו כדי לאכלן מיד, אף על פי שהחתיכות גדולות וכל אחת נכרת בפני עצמה. אבל כל שהוא מין א', אף על פי שבורר חתיכות גדולות מתוך קטנות לא מיקרי ברירה. ואפילו היו שני מינים ובורר משניהם ביחד, הגדולות מתוך הקטנות או להיפך, שרי הואיל ואינו בורר מין אחד מתוך חבירו ע"כ. **והנלע"ד** לבאר טעמו של תה"ד, דס"ל דמהות מלאכת בורר היינו תיקון המאכל, ומצד הסברא לא מיקרי תיקון אם לא מעורב בו פסולת, אלא דחידוש הרא"ש מלשון הברייתא דב' מיני אוכלין שייך בהו נמי איסור בורר, דאע"ג דהיה ראוי לאכילה כמות שהוא מעורב, מ"מ קצת תיקון הוי לגביה שרוצה במין א' בלבד. והואיל וחידוש הוא אין לך בו אלא חידושו דהיינו בב' מינים דוקא, ואין להוסיף עליו גם מין א' שמעורבים וחלוקים בטעמן, דזה לא מיקרי תיקון כלל. ומינה יליף הרמ"א דה"ה בבורר חתיכות גדולות מקטנות לא חשיב תיקון, ולית בהו איסור בורר הואיל והם מין אחד. אבל בב' מיני דגים סבר תה"ד להתיר, משום דניכרים ולא מיקרי תערובת כלל, אלא דמסיק דמ"מ אין להקל בזה בלא ראייה ברורה. ומיהו אם בורר משניהם יחד, דלא תיקן כלום בברירתו, חשיבי כמין א' לעניין זה ומותר.

**ב** ודעת הט"ז (סק"ב) לדינא כסברת אותו גדול שחלק עליו תה"ד, וכתב דלפי הנראה לרבונא נקט ב' מינים, דבא' פשיטא ששייך ברירה במה שרוצה להניח, דהא עיקר

מיקרי אוכל ואידך מיקרי פסולת, מדלא כתב 'מה שרוצה לאכול עתה' משמע דקאי על המין, ורוצה לומר אותו המין שרוצה לאכול עתה, ומשום דצריך לברור מין ממין נקט הכי וק"ל עכ"ל ע"ש.

דפסולת מתוך אוכל הכא. וגם היאך עלה על דעתו לפרש בכוונת רמ"א, דדוקא גדולות מתוך קטנות ולאפוקי שוין, גם אי ליכא רבותא מאי נ"מ בין גדולות וקטנות ליפים ורעים, וכן תמה עליו בספר ת"ש דהרמ"א חד מנייהו נקט ע"ש.

**והנלע"ד** דהט"ז פליג בעיקר מהות מלאכת בורר, דלאו תיקון אוכל הוא אלא הואיל ומשביח המאכל בביררתו, א"כ עצם מעשה הביררה הוי גוף המלאכה. ולפ"ז שפיר קשיא ליה, דלעולם ההשבחה במין א' הוי טפי מב' מינים, דב' מינים מעורבים לא משביח בגופם כלום, וא"כ אדרבא אי חשבינן להו באיסור בורר, כ"ש במין א' מעורב. ולפום האי סברא הבין דכוונת רמ"א, להתיר דוקא גדולות מתוך קטנות דאין בזה השבחה כ"כ, ושפיר תמה עליו לפ"ז, דבתה"ד משמע דאפי' בשוין, דמשביח טפי בביררת הרעים מתוך הטובים שרי.

**ומעתה** נראה לומר דפלוגתא זו תליא באשלי רברבי, דהנה הביה"ל (ד"ה

הבורר פסולת) הביא בשם 'ברכי יוסף' מחלוקת בין מהר"י אבולעפיא ומהרי"ט צהלון, אם שם בורר מונח דוקא כשבורר מקודם ומכין לאכול לאלתר, אבל אם בעת האכילה גופא שאוחז בידו ורוצה לאכול מוציא הפסולת ומשליכו, לא שייך בורר אף שעושה דבר זה קודם האכילה דזהו דרך מאכל, שמהרי"א מיקל ומהרי"ט אומר. ואח"כ כתב דמצא דהראשונים פליגי בזה, דהרמב"ן כמהרי"א כוהנא"ש כמהרי"ט א"כ ע"ש. וי"ל דפלוגתיהו תליא בהכי, דהרמב"ן ס"ל דעיקר מלאכת בורר היינו תיקון אוכל וכסברת תה"ד, וא"כ לא שייך תיקון אלא מקודם לאכילה ולא בעת האכילה גופא, והרא"ש ס"ל דעצם ההפרדה היא גופא המלאכה כדמשמע מהט"ז, וא"כ לא שניא מקודם אכילה ול"ש בתוך האכילה מ"מ מלאכה היא.

**ג]** כתב ביה"ל (ד"ה לאכול מיד) דבספר 'ישועות יעקב' הקשה בעיקר מלאכת בורר, אפילו בורר פסולת מתוך אוכל אמאי

**ב.** והנה ז"ל שם, דהנה בחידושי הרמב"ן מוכח כדברי מהר"י אבולעפיא הנ"ל, דז"ל הרמב"ן בליקוטיו על שבת דף ע"ד בדי"ה וכי מותר וכו', פ"י מסברא קסבר רבה וכו' שאין דרך ברירה בכך אלא כאוכל ומצא פסולת בחתיכה שהוא אוכל ומפריש פסולת מתוך אוכל הוא שמותר, הרי דהרמב"ן נקט זה למילתא דפשיטא דזהו לאו דרך ברירה, ורב יוסף דפליג שם על רבה הוא רק מטעם אחר כמו שכתב שם בהדיא, ולשון זה של הרמב"ן העתיק ג"כ הריטב"א בחידושו. אמנם מדברי הרא"ש בתשובה והועתק דבריו בשו"ע לקמן בסט"ז משמע דס"ל כמהרי"ט, דלא התיר שם במים שיש בהם תולעים לסנן לתוך פיו ע"י מפה, רק מטעם דמה שמעכב בשעת שתיה את הפסולת שלא יכנס לתוך פיו אין זה מעין מלאכה ומותר נור"ל דלא שייך שם ברירה במה שמעכב ע"י פיו, ומדלא קאמר סתם דבשעת שתיה גופא אין שייך בורר אלא ודאי דס"ל כמהרי"ט דלא שניא עכ"ל ע"ש. והעיר עליו הגרע"י זצ"ל בספרו הבהיר 'חזון עובדיה' (שבת ח"ד בורר סי"ג) וכתב תמהני דמה הוכחה היא זו, הרי שם בורר ומסנן ע"י מפה וברירה ע"י כלי לכו"ע אין להתיר, וכתב שכן מבואר בספר בית מאיר ע"ש. ולענ"ד לא דק כ"כ במ"ש מספר בית מאיר, דז"ל שם (סט"ז) אין להקשות להוי כבורר ביד כדי לאכול מיד, כי אפשר דזה הוי כבורר בקנון ותמחו ע"ש. הרי שלא החליט דכה"ג הוי בורר בכלי, אלא משום דס"ל כמהרי"ט א"כ [כמ"ש מקודם לזה ע"ש] דחיק לאוקמי כוותיה, ומצד הסברא משמע ליה דמיקרי ברירה ביד וכדמשמע מביה"ל ודו"ק.

**ג.** ובשו"ע העתיק את לשון הרא"ש (בסט"ז) ע"ש, ומשמע לכאורה דלא ס"ל כמהרי"ט. וא"כ לפי מה שנכתוב לקמן בסמוך נ"מ בין הטעמים היכא שבורר מקצת ע"ש, לסברת השו"ע יש לאסור בזה. ומיהו אין זה מוכרח די"ל כמ"ש בספר בית מאיר דלשון הרא"ש לא סותר למהרי"ט א"כ [וכמ"ש חזון עובדיה בהערה לעיל], דהוא מיירי בבורר בכלי ע"ש ודו"ק.

ואפשר דמשום הכי נייד הט"ז מסברא זו. ונראה דנ"מ תו בין סברת תה"ד לסברת הט"ז, היכא דבורר מקצת הפסולת ועדיין נשאר מקצתו מעורב, דאי נימא דעיקר המלאכה הוא תיקון המאכל, הרי אכתי לא נתקן בכך עד שיבורר כולו, משא"כ אי נימא דעיקר המלאכה שמשיב בברירתו, הרי מ"מ השביח בהתמעט כמות הפסולת ודו"ק.

**ומ"מ** מסיק ביה"ל (שם) דכ"ז לא שייך כ"א כשהמינין מעורבין יחד, כל מין בחבירו ונתקן המין ע"י ברירת חבירו ממנו, משא"כ כשמונח בקערה מין אחד על מין שלמטה ממנו, ומסלק להמין שלמעלה כדי להגיע למין שלמטה ממנו, לא שייך בזה תיקון שיהא נקרא מלאכה שצריכה לגופה. ויותר נראה דאפילו איסור דרבנן לא שייך בזה, וגם אפילו למ"ד משאצ"ל חייב ג"כ יהיה מותר בזה, וכדמשמע לשון הרמב"ם והשו"ע דקאמר היו לפניו וכו' מעורבים, משמע אבל אינן מעורבים לא שייך שם בורר במה שמסלק מין אחד מחבירו. והאריך בדבר ובתוך דבריו כתב: ולענין פסולת מתוך אוכל שאני, שמתיפה האוכל ע"י ברירתו, משא"כ בזה שאינו מתיפה המין שלמטה עי"ז, ורק משום עצם הברירה שבורר כל מין מחבירו, וזה לא שייך בזה וכו' ע"ש.

**ונראה** לכאורה דכ"ז לסברת תה"ד דבורר היינו תיקון המאכל, אבל לסברת הט"ז ודעימיה, י"ל דמ"מ השביח המאכל בזה והוי מלאכה הצריכה לגופה, אלא די"ל דמ"מ לא שייכא ברירא בכה"ג שאינם מעורבים. ומיהו מה שהחמיר בכה"ג לענין פסולת מתוך אוכל, י"ל דלסברת הט"ז לא מיקרי כה"ג מלאכה כלל, כיון שלא השביח גוף המאכל בברירה זו, ורק לסברת תה"ד י"ל דחשיב מ"מ תיקון קצת, כנלע"ד לכאורה וצ"ע למעשה.

חייב, הרי הוא מלאכה שאין צריך לגופה, דהרי אינו צריך להפסולת כלל אלא שבוררו כדי לדחות הנזק מעליו, והרי הוא כמוצא את המת לקוברו. ותירץ דענין מלאכת בורר הוא, שהפסולת אינו ראוי לאכילה וגם האוכל אין ראוי כ"כ לאכילה עם הפסולת שבתוכו, גלל כן הוא מפריד הפסולת מן האוכל, וא"כ המלאכה אינה נקראת על ברירת הפסולת, רק דמתקן האוכל שיהיה ראוי לאכילה, וזהו מלאכה הצריכה לגוף האוכל, דמשוי ליה אוכל גמור. ולפ"ז דוקא פסולת מתוך אוכל, דאין ראוי לאכילה כלל מתחלה ומשוי ליה אוכל ע"י הברירה הזאת, אבל בשני מיני אוכלין, כשמפריד האוכל השני מחמת שאינו רוצה לאכלו חשוב משאצ"ל, כיון דאוכל זה שרוצה לאכול כעת ראוי לאכילה אף אם לא נפרד האוכל השני, ופרידתו הוא רק מחמת שכעת אין נפשו חשקה בו, הוי משאצ"ל עכ"ל.

**וא"כ** לפי דבריו יהיו דברי הרמב"ם הנזכר בשו"ע ס"א, לשיטתו דמלאכה שאצ"ל חייב, אבל לדידן דפסקינן דמלאכה שאצ"ל פטור, לא יהיה חייב לפ"ז בבורר אותו שאין חפץ לאכול אפילו בכלי, ורק אם בורר אותו שחפץ לאכול, לאלתר ובכלי או בידו ולאחר זמן. וקשה דלפי דבריו אמאי העתיק הרא"ש [ויתר הפוסקים] דס"ל דמשאצ"ל פטור, את הדין דאיתו שאינו חפץ לאכול מקרי פסולת, וא"א לומר דלהקל העתיק זה כמו שמוכח בדבריו שם, וע"כ צ"ל דס"ל דגם בשני מיני אוכלים המעורבים, מתיפה כל מין ע"י ברירת חבירו ממנו, וע"כ מיקרי מלאכה הצריכה לגופה, עכ"ד ביה"ל ע"ש.

**והשתא** כל זה לסברת תה"ד הנ"ל דמלאכת בורר היינו תיקון המאכל, אבל לסברת הט"ז קושיא מעיקרא ליתא, דהברירה גופא היא המלאכה וצריכה לגופה היא,

מעשיו דלצורך הסעודה עביד, אבל היכא שבורר רחוק מהסעודה, אין זה דרך אכילה ומלאכה הוי. משא"כ בשני מינים דאינו מתקן המאכל בברירתו, א"כ מעשיו מוכיחים דלא עביד אלא לצורך הסעודה, רק היכא דבורר בסעודת שחרית לאכול בסעודה שלישית, ניכר מתוך מעשיו דלאו אלא לתר עביד אלא לצורך בו ביום, והוי כבורר לאוצר וחייב ודו"ק.

**ומשמע** דבזה בלבד חלוק דין הבורר אוכל מפסולת מבורר משני מיני אוכלין, ומ"מ גם בבורר משני מיני אוכלין אין לו לברור אלא אותו שרוצה לאכול, אבל איפכא לא דהוי כבורר פסולת מתוך אוכל, כמו שכתבו הרא"ש וכל הפוסקים דמוכח כן מהבירייתא. וזהו שהעתיק השו"ע (ס"ג) את לשון הרמב"ם 'היו לפניו שני מיני אוכלים מעורבים, בורר אחד מאחד ומניח לאכול מיד', והם כפשטן ומניח לאחרים או לעצמו. והרב הוסיף תיבת 'השני כדי' ושינה כונת המחבר והר"מ ז"ל, להודיע לנו דאותו שאינו רוצה עתה הוא כפסולת, וצריך לברור אותו שרוצה לאכול דוקא.

**וב"ב** המ"ב (סקי"ב) בשם הפוסקים ע"ש, אלא שבביה"ל (ד"ה ומניח השני) עלה ונסתפק בדעת הרמב"ם וז"ל, ואם דעת הרמב"ם הוא ג"כ כהרמ"א לא ברירא, די ש גדולים שאינם סוברין כן, עיין בספר מאמר מרדכי שהביא בשם הר"ר דוד עראמה בפירושו להרמב"ם שכתב, דבשני מיני אוכלים אף על פי שלא אכל מה שבירר, אלא מה שהיה בורר בידו הניחו לבו ביום או למחרת, ואכל המין הנשאר שרי, דלא אסרינן זה אלא בבורר פסולת גמור מתוך אוכל, משא"כ הכא דהוי ב' מיני אוכלים, וכל שבורר כדי לאכול לאלתר שרי עכ"ל

ד] והנה ז"ל הרמב"ם (פ"ח הי"ג) הבורר אוכל מתוך פסולת בידו, להניחו אפילו לבו ביום, נעשה כבורר לאוצר וחייב. היו לפניו שני מיני אוכלין מעורבין, בורר אחד מאחד ומניח לאכול מיד, ואם בירר והניח לאחר זמן אפילו לבו ביום, כגון שבירר בשחרית לאכול בין הערבים חייב. וכתב עליו הב"י (סי' שיט) דאם בירר להניח עד אחר שלש או ארבע שעות, נראה מדבריו שיש חילוק בין בורר אוכל מתוך פסולת לבורר אוכל אחד מאחר, דבבורר אוכל מתוך פסולת חייב, ובבורר אוכל אחד מאחר לא מחייב אלא אם כן בירר שחרית לאכול בין הערביים, אלא שאיני יודע מנין לו חילוק זה, ואם לא נתכוין לכך קשה אמאי פלגינהו בתרתי ע"ש.

**ואעפ"כ** העתיק את לשון הרמב"ם בשו"ע [שם], משמע דמסכים לחילוק זה אע"פ שאינו יודע מנין לו, כן פירש הפמ"ג (א"א סק"ו) את דברי המ"א שם בכוונת השו"ע, וביאר ז"ל: בשני מינים אין חייב אלא מסעודה לסעודה, וזה שכתב 'שחרית', בסעודת שחרית בורר לאכול בין הערביים סעודה שלישית אז חייב, הא אחר סעודת שחרית בורר לאכול בסעודה שלישית שרי. ואוכל מפסולת אין מותר כי אם בסעודה שמיסב בה עתה, אף על פי שאין אוכלו כי אם אחר שעה מהברירה שרי, כמ"מ ור"ח הובא בהג"ה ס"א, הא קודם שמיסב בסעודה זמן מה, אסור באוכל מפסולת כהאי גוונא ע"ש.

**ולענ"ד** נראה ליתן טעם לחילוק זה, דאוכל מפסולת הוי מלאכה גמורה, דמתקן בכך המאכל ומחייב חטאת נמי עלה. אלא דבסעודה שמיסב בה שרי, משום דדרך אכילה הוא ולא מלאכה היא כלל, וה"ה סמוך לסעודה, דניכר מתוך



דדוקא אוכל מפסולת היכא דנמלך להניח נמצא דעביד ברירה, דלא לצורך סעודה זו בירר, משא"כ בשני מיני אוכלין ובירר האחד לאכול, אע"פ שאח"כ נמלך לאכול השני מ"מ אין כאן מלאכת ברירה, ובשעת מעשה בהיתר בירר. כנלע"ד לבאר כוונת דבריו ללא גמגום, ומיהו לכתחילה מודה לכל הפוסקים, דאין לברור מה שרוצה להניח אפי' בשני מיני אוכלין, ומינה דדעת הרמב"ם ברירא בזה דס"ל ג"כ ככל הפוסקים, ולא בא רמ"א לחלוק אלא לפרש כוונת המחבר ודו"ק.

### סיכום הדינים העולים בקצרה:

**א'** שני מיני אוכלין מעורבין, אותו שרוצה עתה מיקרי אוכל והשני פסולת, ואם לאחר שבירר כדינו נמלך לאכול השני מותר, משא"כ בבורר אוכל מפסולת לאלתר ונמלך להניח, דחייב חטאת בכה"ג.

**ב'** בטעם האיסור לברור מב' מיני אוכלין נראה שנחלקו בו הפוסקים, י"א משום דמתקן המאכל בכך ע"י שמפריד המינים,

המא"מ, וכ"כ ג"כ בספר מגלת ספר לדעת הרמב"ם ע"ש.

ומה שהעתיק בשם הר"ד עראמה אין זה לשונו ממש, אלא מה שפירש המאמ"ר (סק"ד) בכוונתו, ולשון הרד"ע כפי שהעתיקו המאמ"ר שם כך הוא, נ"ל שאם בירר אוכל מתוך אוכל ואכל האוכל שבירר, אע"פ שנשאר האוכל האחר אין כאן איסור, דלא אסרינן זה אלא בפסולת מתוך אוכל ע"כ. וכתב עליו שלשונו מגומגם ונראה שכוונתו לומר וכו' כמ"ש ביה"ל, וסיים כן נ"ל בהבנת דבריו אלא שהוא דחוק, וגם יש לי לדון על עיקר דינו דמהש"ס לא משמע הכי ע"ש.

**ולענ"ד** איברא דלפי מה שפי' כוונתו הוא דוחק ומוקשה מהגמ', וגם לשונו מגומגם כפי שהעיד המאמ"ר עצמו, והנראה מפשטות לשונו דלא לזה נתכוין, אלא דמיירי היכא שבירר כהוגן את מה שרוצה לאכול, ואח"כ נמלך להניחו ולאכול השני, דבכה"ג בבורר אוכל מתוך פסולת ונמלך י'אסור, בבורר אוכל מתוך אוכל מותר. והטעם

ד. עי' פמ"ג (מש"ז סק"ב) שכתב וז"ל, ואם בירר לאלתר ואחר כך נמלך "והשהה" לסעודת בין ערבים, לא אריך למיעבד הכין, הא חיוב חטאת למפרע יראה לא, דמלאכת מחשבת אסרה תורה. ובשעה"צ (או' ה) כתב שצריך ראיה לדבריו עי' בס"י שט"ז ס"ו עכ"ל ע"ש, ויש ט"ס במראה מקום וצ"ל ס"ה וכוונתו לביה"ל שם (ד"ה חייב), דנתבאר שם מדברי הראשונים דהיכא שקדמה עשיה למחשבה מותר גמור הוא ע"ש. אמנם הב"י העתיק דברי רי"ז שכתב ז"ל, ואפילו ביד שאמרנו דמותר דוקא לאלתר כלומר לאותה סעודה, אבל לכו ביום כלומר שבורר ומניח לצורך סעודה אחרת של אותו יום בעצמו אסור. וכתב עליו נראה לי דהכי קאמר שאם הוא בורר אחר סעודה כל שבורר לצורך סעודה אחרת באותו יום בעצמו הוי לאלתר, ואם כשהוא בתוך סעודה בורר אינו יכול לברור אלא לצורך אותה סעודה בלבד, וכן אם בורר קודם סעודה צריך לאכלם בתוך הסעודה הראשונה ואם השהה מהם עד אחר שעמד מסעודתו לא מיקרי לאלתר וחייב, ע"ש. משמע דחייבא נמי איכא בנמלך, ולענין קושיית הפמ"ג דהא לאו מלאכת מחשבת, י"ל בפשיטות דהכא ודאי מלאכת מחשבת היא דנתכוין לברור, אלא דהיכא שאוכל לאלתר לא הויא מלאכה כלל רק דרך אכילה היא וא"כ היכא שנמלך והניח לסעודה אחרת הוברר למפרע דמלאכה היא, ומלאכת מחשבת היא וחייב. וסברא זו מוכחת בגמ' לענ"ד בפרק כלל גדול (עד). למסקנא דאביי בביאור הברייטא, דבורר ואוכל לאלתר ובורר ומניח לאלתר, ולכו ביום לא יברור ואם בירר נעשה כבורר לאוצר וחייב חטאת ע"ש, ואין בזה עניין ג' דפטור אבל אסור [עני' ט"ז סק"א] והיינו משום דאין בזה מלאכה דרבנן, אלא דלאלתר הוי דרך אכילה ולהניח לאחר זמן הוי מלאכה וחייב ודו"ק.

ולפ"ז במין אחד מותר לברור היפים או הגדולים גם להניח לאח"ז. וי"א הטעם משום שמשביח המאכל ע"י הברירה, ולפ"ז במין א' כ"ש דמשביח טפי ושייך בו ברירה.

ג' נ"מ בין הטעמים גם בפסולת ואוכל, היכא שבירר מקצת מן הפסולת ועדיין

נשאר פסולת מעורב במאכל, לטעם א' לאו מידי עביד ולטעם ב' חיובא נמי איכא. וכן נ"מ היכא שבורר בעת האכילה גופא, לטעם א' אין זה מלאכה אלא דרך אכילה, דתיקון המאכל נעשה לפני האכילה, ולטעם ב' בורר גמור הוי שמשביח המאכל, א"כ אין לחלק בזה.



הרב ערן כברה

ראש כולל בטחה המרכזי

## בענין דיני בשר ועוף מתורבת

נוצרת בחסרון איברים, ופעמים אף אין דופק לעובר.

(ב) והנה המדענים בהולנד גילו שאם יקחו תא גזע וישימו אותו במעבדה בתנאים סטריילים, אפשר לגדל את התא גזע ע"י חומר הנקרא סירוס שזהו תמצית הדם, אלא שנוצרה בעיה שהיו צריכים לשחוט הרבה בהמות לצורך הסירוס, ונמצא שהם רצו לתרבת בשר כדי להרבות בבשר שלא בצורה טבעית ולחסוך בשחיטה, ובסוף צריך לשחוט הרבה בהמות עבור חתיכת בשר אחת.

(ג) ושוב באו מדענים ישראלים וגילו רעיון חדש, דהיינו שמצאו חומר גדילה לתא זרע מן הצומח, וכגון צמח הרוזמרין, וישנו מפעל בנס ציונה הנקרא סופרמיט שמגדל בשר עוף מתורבת, ואופן עשייתו שלוקחין ביצים אורגניות מופרות ומוציאין תא גזע מהביצה, ומגדלין אותו עם הצמחים, ותוך פרק זמן קצר - כמדומני יממה - מקבלין נתח חזה עוף, והיינו שהרי כל בשר עוף נוצר בצורה טבעית מהביצה, והמדענים מצאו דרך לייצר את הבשר עוף מהביצה בצורה עצמאית.<sup>א</sup>

(ד) והנה במדינת סינגפור כבר משווקים כיום

סימן א' - ביאור המושג של בשר מתורבת, והנידונים ההלכתיים בו

### ענף א' - מביא צורת עשיית בשר ועוף מתורבתי

(א) הנה שמעתי בשיעור תורה מהרה"ג הרב בנימין חוטה שליט"א שתחילת המצאת הרעיון של בשר מתורבת מקורו באוניברסיטה בהולנד, שהמדענים שם יצרו המבורגר מתורבת ע"י תא גזע מהבהמה, ונעשיר אחד שילם על אכילת ההמבורגר הראשון כשלוש מאות אלף דולר, ומראשית הענין יש לבאר דתא גזע נמצא בגוף האשה, ולהבדיל בגוף בהמה או עוף ודגים, וגודל התא גזע הוא מזערי מאד, ואי אפשר לראותו רק במיקרוסקופ בלבד, וכל בעל חי ההווצרות שלו היא מתא גזע שיש בו את כל המרכיבים של הבריאה העתידה לצאת ממנו, וכגון בתא גזע של אדם יש בו עצמות ועור ורידים גידים ושיער, וצורת הבריאה מתא הגזע היא ע"י שגוף האשה או הבהמה והעוף מזורים לו חומר גדילה, ואחר כמה שבועות נראה גוף בשר ומתפתחין צורת האיברים, ואם חלילה התא גזע לא מופרה בחלק מסויים, הרי הבריאה

א. והנה הגיע קבוצה למפעל בנס ציונה להדגמה נסיונית, ונתנו ב' חתיכות של חזה עוף, חתיכה אחת בשר עוף מקורי, וחתיכה אחרת של בשר עוף מתורבת, ולא אמרו להן מה הבשר המקורי ומה המתורבת, ורוב המוחץ של הקבוצה אמרו על הבשר המתורבת שהוא המקורי, מחמת שהטעם שלו היה יותר טעים וחזק מהבשר המקורי, והמהנדס הסביר שהטעם משום ששגוף רגיל אוכל הרבה פסולת, ומקבל אנטיביוטיקה וזריקות, לכן טעם העוף פחות טעים וחזק, מה שאי"כ התא גזע הוא בשר נקי ללא פסולת ואנטיביוטיקה וזריקות, ולכן טעם העוף המתורבת יותר טעים וחזק.

בשר מתורבת בשווקים, ובארץ הקודש מחכים במפעלים [נס ציונה ורחובות] לאישור של משרד הבריאות לקבל אישור לשווק את הבשר המתורבת, ועפ"י יש לדון מה דינו באכילה מבחינה הלכתית.

### ענף ב' - בענין חיוב הפרשת תרומות ומעשרות בבשר מתורבת, איסור אבר מן החי, ואיסור בהמה טמאה

(א) והחכם הנזכר אמר דכיון דתא הגזע גדל מהצמחים צריך להפריש מהבשר עוף המתורבת תרומות ומעשרות, ומשמע בדעתו דהא לא מיבעיא דצריך להפריש תרומות ומעשרות קודם התחלת התהליך של גידול תא הזרע, אלא אפילו אם לא הפרישו תרומות ומעשרות בתחילת התהליך הוי מחוייב להפריש תרומות ומעשרות מהבשר עצמו.

(ב) ואלא דאכתי יש לדון בבשר בהמה מתורבת שהרי אי אפשר לעשות תהליך של תרבות רק בתא גזע מן החי עצמו, [שהרי כידוע בבשר בהמה אין ביצים כמו בבשר העוף דאפשר ליקח תא גזע מהביצה], וכיון שצריך שיהא תא גזע חי שיהא אפשר להרבותו, א"כ אפשר ליקח תא גזע רק מבהמה חיה, שהרי בבהמה מתה התא גזע מת.

(ג) ועפ"י יצא החכם הנזכר לדון בבשר בהמה מתורבת בכמה דינים הנוגעים להלכה למעשה: (א) האם בתא גזע מבהמה חיה צריך לחשוש משום איסור של אבר מן החי. (ב) האם בתא גזע מבהמה טמאה צריך לחשוש משום כל היוצא מן הטמא - טמא.

(ד) וע"ז אמר החכם שיחי' דאפשר לאתויי ראייה להיתר מדברי ה"שלחן ערוך" דפסק דמי שליא הרי הם מים סרוחין, ולפי"ז נראה דכיון דהתא גזע נלקח מהמי שליה של

הבעל חי, א"כ אין בו משום איסור אבר מן החי, וכן אין בו משום דכל היוצא מן הטמא - טמא.

### ענף ג' - בענין האם בשר מתורבת הוי דינו כבשר, ונפק"מ לענין איסור בשר בחלב

(א) ועוד יש לדון האם מותר לאכול מאכלי חלב אחר אכילת בשר מתורבת מחמת דאין דינו כבשר, והא מילתא דפשיטא דאין לחוש נמי משום מראית העין, שהרי כולי עלמא עתידין לידע שיש בשר מתורבת. [א"ה, וראה בדברינו לקמן (סימן ג' ענף ב')] בדעת הגר"א וייס שליט"א בנידון זה, ואכמ"ל].

(ב) ואולם נראה דהא ודאי דאין לומר דהתא גזע הראשוני נתבטל ברוב הבשר שנתרבה על ידו, תדע, שהרי תחילתו תא גזע אחד, וסופו מאתים אלף תאי גזע, ואי הכי נימא דהתא גזע הראשוני של הבהמה הטמאה או האבר מן החי או סתם שם בשר יתבטל במאתים אלף תאי גזע שנוצרים לאחר מכן. שהרי קיי"ל דמעמיד אינו בטל ברוב. ועוד לבר מן דין, הרי תא הגזע הראשוני גדל למקסימום, ואז נחצה לשנים, ואותן שנים גדלים למקסימום ואז נחצים לשנים, וכך ע"ז הדרך עד מאות אלפי תאי זרע, ונמצא שבכל חתיכה היא התא גזע הראשוני, ולא שייך דין ביטול ברוב, עד כאן דברי השיעור.

סימן ב' - דן בדברי הרב חוטה שליט"א דיש חובת תרומות ומעשרות בבשר מתורבת

### ענף א' - במחלוקת רבותינו הראשונים ז"ל האם איסור ששינה צורתו להיתר הוי מותר או אסור

(א) והנה לכאורה יש לדון בהא דנקיט החכם

## מנורה בענין דיני בשר ועוף מתורבת בדרום רכא

ואחר כך חוזר ונעשה מוש"ק, והר"ז הלוי ז"ל היה אוסר לאכלו מפני חשש דם [ואולם ברבינו יונה (ברכות לא:)] מובא בשם הרמ"ה. והרב יונה ז"ל פירש דאפשר ליתן בו טעם להתיר ולומר דפירשא בעלמא הוא, אע"פ שמתחילה היה דם לא חיישינן להכי, דבתר השתא אזלינן, שהרי הדבש אם נפל בו חתיכה של איסור, ואע"ג שהאיסור נימוח בתוך הדבש, כיון שדרך הדבש להחזיר הדבר הנופל לתוכו דבש, כמו דבש דיינינן ליה, ומותר, [א"ה, וב"תפארת שמואל] (אות י"ט) כתב מצאתי בספרים אחרים כמו בדבש דאע"פ שהדבורים נימוחין בתוכו, כדבש דיינינן ליה וכו', עכ"ל, הכא נמי אע"פ

הנזכר בפשיטות דכיון דתא הגזע גדל מהצמחים, א"כ צריך להפריש מהבשר עוף המתורבת תרומות ומעשרות.

**ב** ונראה לדון בחובת הפרשת תרומות ומעשרות בבשר מתורבת בהקדם דברי הרא"ש (ברכות פרק ו' סימן ל"ה) בהא דאיתא בגמ' (ברכות מג.) דאמר רב חסדא, על המוגמרות כולן מברכין עליהם בורא עצי בשמים, חוץ ממושק דמין חיה היא שמברכים עליו בורא מיני בשמים. יש אומרים, שהמוש"ק הוא זיעת חיה, ונכון יותר, שחיה ידועה היא שיש לה חטוטרת בצווארה, ומתקבץ שם תחילה כעין דם,

**ג** (א) ונראה להוכיח כמו גירסת ה"תפארת שמואל" דראיית רבינו יונה מרגלי הדבורים שנופלין בתוך הדבש, והופכין להיות דבש, דלפי"ז אתי שפיר ראיית רבינו יונה שהרי מעשים בכל יום דכך הדרך בדבש שנופל בתוכו רגלי הדבורים, ואי אפשר להנצל מזה, ואפילו הכי התירה התורה את הדבש באכילה, וכמובא בגמ' בבכורות (ז:): דתניא, ר' יעקב אומר, "אך את זה תאכלו מכל שרץ העוף", שרץ עוף טמא אי אתה אוכל, אבל אתה אוכל מה שעוף טמא משרץ, ואיזה זה, זה דבש דבורים, עיי"ש. וכיון שלא ניתנה תורה למלאכי השרת, אי הכי ודאי שהתירה לאכול את הדבש אף דמעורב דבש שתחילתו היה מרגלי הדבורים, אלא אי נימא כהגירסא דקמן דאם נופל בו חתיכה של איסור הוי מותר מחמת דהופך לדבש, היא גופא ערבך ערבא צריך, דהא מנלן דהדבש מותר בגוונא דנפל לתוכו חתיכת איסור אף דנהפך לדבש.

**ד** ואפשר לפי"ז לבאר בהא דכתב הרא"ש להשיג בדברי רבינו יונה דראיתו מדבש דבורים שנופל לתוכו חתיכת איסור דמותר הוי צריכה ראיא, וכבר כתב ה"מעדני יום טוב" לדחות דאין צריך ראיא, דמעשים בכל יום, ואע"ג דכתב דהראיה מדנופלין בדבש רגלי וכןפי הזכוב בדבש, ואפילו הכי הוי מותר באכילה, מכל מקום אפשר דבזמן היה קשה ליוזר שלא יפלו רגלי וכןפי הזכוב בדבש, ואפילו הכי חזינן דהתירה התורה את הדבש באכילה, ולפיכך אתי שפיר ראיית רבינו יונה מהיתר אכילת דבש דבורים.

**ה** ואולם לעניות דעתי נראה דראיית רבינו יונה מרגלי הדבורים הנופלין בתוך הדבש, ואפילו הכי לא אסרה תורה את הדבש באכילה, והטעם משום דהרגלים הופכות לדבש ממש, ושמע מינה דבתר השתא אזלינן, ודו"ק.

**ו** (ד) ושוב ראיתי ב"רבינו יונה" (ברכות לא:): דכתב לאתווי דרבינו מאיר הלוי ז"ל היה אוסר אותו באכילה מפני חשש דם, ואפשר לתת טעם בו להתיר ולומר, דפרש בעלמא הוא, ואף על פי שמתחילה הוא דם, לא חיישינן להכי, דבתר השתא אזלינן, תדע, שהרי הדבש אם נפל בו חתיכה של איסור אין הדבש אסור, אף על פי שהאיסור נימוח בתוך הדבש, כיון שדרך הדבש להחזיר הדבר שנופל לתוכו דבש, כמו דבש דיינינן ליה ומותר, הכא נמי אף על פי שמתחילה היה דם, כיון שעכשיו יצא מתורת דם בתר השתא אזלינן, ואף על פי שנותן בתבשיל טעם לשבח מותר, עכ"ל. והרי חזינן מדבריו כגירסת הרא"ש דלא מיירי ברגלי וכןפי הזכוב שנופלין לתוך הדבש, אלא מיירי בכל חתיכה של איסור הנופלת לתוך הדבש, והשתא לפי"ז לכאורה הדרא קושיית הרא"ש לדוכתא דערבך ערבא צריך, וצע"ק.

**ז** ואגב אבוא האיר דאין להקשות מהא דמצינו בשו"ע (יו"ד סימן פ"ד סעיף י"ב) דכתב דמרקחת שנופלו לתוכו נמלים ועברו עליהם י"ב חדש, יש להסתפק בהם, מפני שהדבש דרכו להעמיד הדברים הנטמנים בתוכו, עכ"ל. והרי מבואר שאין דרך הדבש להחזיר הדבר שנופל לתוכו דבש, אלא אדרבה דרכו לקיים דבר הנופל בתוכו.

**ח** ונראה לבאר בפשיטות למאי דמצינו בב"י דכתב דמקורו משו"ת הרשב"א (חלק א' סימן פ') דכתב כן,

כשרץ אלא עפר בעלמא, דתנן, עצמות החמור טהורות, מכל מקום מפני כן אין לדחות ראייתו, שהרי אדרבה יש לומר דתירוצ דרבינו תם איכא למידחי דאין ללמוד איסור מטומאה, עיי"ש.

(ה) ועוד מצינו ב"שלטי גיבורים" (ע"ז מ: אות א') דכתב להוכיח דמושק הוי מותר באכילה, דאי לאו הכי הוי אסור אף להריח בו, ואפילו למאי דאיתא בגמ' בע"ז (סו:): לדעת רבא דסבר דמותר להריח דבר האסור באכילה, דריחא לאו מילתא היא, עיי"ש. מכל מקום הני מילי רק בריח שאינו מפוטם, ואי נמי בדבר שאינו עומד לריח, אבל במושק דהוי ריח חזק ועומד להרחח, לית מאן דפליג דאסור להריח בו, ועוד דאי נימא דמושק אסור באכילה, אי הכי הרי לדעת הרמב"ם (פרק א' מהלכות ברכות הלכה י"ח) אין לברך עליו ברכת הריח, [ואולם ראה ב"ביאור הלכה" (סימן רט"ז סעיף ב') בזה, ואכמ"ל], עיי"ש.

(ו) ולמעשה מצינו ב"משנה ברורה" (סימן רט"ז ס"ק ז') דכתב דע שמוס"ק זה יש אומרים שבא מזיעת חיה. ויש אומרים, שבא מדם של חיה אחת שמתקבץ בצווארה, ואחר כך מתייבש ונעשה בושם. ולפי סברא זו האחרונה יש שרצו לאוסרו עכ"פ לתת בקדירה להטעים בריחו את התבשיל<sup>1</sup>, דדם אסור באכילה. והרבה פוסקים מתירים אפילו

שמתחילה היה דם, כיון דיצא מתורת דם בתר השתא אזלינן, ואע"פ שנותן טעם לשבח בתבשיל, ונראה דאפילו ראייתו צריכה ראייה, עיי"ש.

(ג) והרי מבואר דפליגי רבותינו הראשונים ז"ל בדם שנהפך לבושם, ונתבטל מראהו וטעמו ושמו הראשון, האם אזלינן בתר מעיקרא שהיה דם, והרי הוא אסור באכילה, או דלמא בתר השתא אזלינן דנשתנה לבושם, והרי הוא מותר באכילה, שדעת הרז"ה דהוי אסור באכילה משום חשש דם, ודעת רבינו יונה דהוי מותר באכילה, דהא פירשא בעלמא הוא, והביא ראייה מדבש דבורים דרגלי הדבורים נימוחין לתוכו ונעשין דבש, ואפילו הכי התירתו התורה באכילה, וע"ז העיר הרא"ש דראייתו מרגלי דבורים בדבש דמותר באכילה, הוי צריכה ראייה דמותר באכילה כלל ועיקר.

(ד) וכבר מצינו ב"מעדני יום טוב" (אות ע') דכתב לי נראה שאין צריך לראיה, מכיון שכן הוא מעשים בכל יום, וכיוצא בזה כתבו התוס' (ברכות מו). גבי עד היכן ברכת הזימון, דדחו פירש"י ממעשים בכל יום דיחיד מברך ג' ברכות, וכן כתב רבינו שם וכו', והא הכא נמי אוכלים הדבש אע"פ שיש בו רגלי הזכוב או כנפים, וכמו שכתב רבינו גופיה (ע"ז פרק ה' סימן י"א), ואף על פי שמפרש התם בשם רבינו תם שאינו חשוב

והמעין בדברי הרשב"א גופיה יראה דכתב שהדבש נראה שיש לו שתי סגולות, האחת למהר למחות ולכלות הדברים הנחתכים הנופלים לתוכו, והשנייה להעמיד ולקיים הדברים השלימים הנטמנים בתוכו, וכמו שאמרו בב"ב (ג:): גבי הורדוס הטמינה בדבש שבע שנים, עיי"ש. ונמצא דהוי סיעתא לדברי רבינו יונה דידן דכתב שהדבש אם נפל בו חתיכה של איסור אין הדבש אסור, אף על פי שהאיסור נימוח בתוך הדבש, שדרך הדבש להחזיר הדבר שנופל לתוכו דבש, עכ"ל. ושוב ראיתי בש"ך (ס"ק ל"ז) דכתב דדברים הנחתכים הנופלים לתוכו דרכו למהר למחות ולכלות, כן כתב הרשב"א בתשובה (סימן פ'), וכן כתב הרב יונה בפרק כיצד מברכין שדרך הדבש להחזיר החתיכת איסור שנפל לשם דבש, ואף הרא"ש (שם) משמע דלא נחלק עליו אלא מטעם דשמא אף על פי שנמחה נותן טעם לשבח, עיי"ש.

ג. הנה משמע בפשטות מדברי ה"משנה ברורה" דידן דכל הנידון האם מושק מותר באכילה או אסור באכילה,

בתהליך הנעשה ע"י אדם, אפשר דבתר מעיקרא אזלינן.

(ב) והנה שוב מצאתי בשו"ע (יו"ד סימן פ"ד סעיף י"ז) דכתב דשרץ שרוף מותר לאכלו משום רפואה, דעפרא בעלמא הוא, עכ"ל. וכן הוא בהגהת הרמ"א (שם סימן קנ"ה סעיף ג') דכתב דמותר לשרוף שרץ או שאר דבר איסור ולאכלו לרפואה, אפילו חולה שאין בו סכנה, חוץ מבעצי עבודת כוכבים, עיי"ש. והרי מבואר דלעולם אף תהליך הנעשה בידי אדם הוי מפקיע את שם האיסור, למימרא דבתר השתא אזלינן, ולפי"ז נראה דהוא הדין בתא גזע הגדל מצמחים דאין צריך להפריש מהבשר המתורבת תרומות ומעשרות, שהרי הצמחים השתנו ממצב ירק דהוי חייב בתרומות ומעשרות למצב של בשר שאינו חייב בתרומות ומעשרות, ואף דהשינוי נעשה בידי אדם, מכל מקום אף בשינוי הנעשה בידי אדם בתר השתא אזלינן.

(ג) ואולם שוב חושבני לדחות למאי דראיתי ב"מרדכי" (פסחים פרק ב' רמז תקמ"ד - תקמ"ה) דכתב לאתויי דרבינו אבי העזרי כתב דכל איסורין שבתורה שרי לאוכלן שלא כדרך הנאתן, או ליהנות מהן שלא כדרך הנאתן, וכל שכן מאפרן, דתנן, כל הנשרפין אפרן מותר. ומעשה בא לידי, ושאלוני מהו לשרוף שרץ אחד טמא ולשתות האפר

לתת בקדירה, דאזלינן בתר השתא, והשתא לאו דם הוא אלא עפרא בעלמא שנותן ריח טוב. וראה ב"אליה רבה" שמצדד להורות כדבריהם. ובפמ"ג מצדד גם כן דיש לסמוך על דבריהם להקל אף לכתחילה ביש ששים כנגדו בתבשיל, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דיש להתיר ליתן את המושק בתבשיל בגוונא דיש ששים כנגדו, ומשמע דאפשר להקל אף בגוונא דאין ששים כנגדו.

(ז) ועפי"ז נראה דלמאי דנתבאר דכל איסור שהשתנה ממצבו הראשון לדבר של היתר, א"כ הרי הוא מותר באכילה, והיינו משום דבתר השתא אזלינן, ובטל שמו הראשון מעליו, אי הכי נראה למילף מינה דהוא הדין בנידון דידן, דבתא גזע הגדל מצמחים אין צריך להפריש מהבשר המתורבת תרומות ומעשרות, שהרי הצמחים השתנו ממצב ירק דהוי חייב בתרומות ומעשרות למצב של בשר שאינו חייב בתרומות ומעשרות.

## ענף ב' - בענין האם איסור שנשתנה להיתר ע"י אדם הוי מותר או אסור

(א) ואלא דשוב חושבני לדחות דשמא יש לחלק בין תהליך טבעי לבין תהליך הנעשה ע"י אדם, והיינו דעד כאן לא מצינו רק במושק דהוי מותר באכילה ואף שתחילתו דם, משום שנעשה בתהליך טבעי לחלוטין, מה שאי"כ בדבר המשנה את עצמו להיתר

היינו דוקא לפירושא בתרא דסבר דהוי בא מדם החיה, אבל לפירושא קמא דסבר דהוי בא מזיעת החיה, משמע דלית מאן דפליג דהוי מותר באכילה, שהרי כתב המשנ"ב דרק אליבא דסברא אחרונה יש שרצו לאסור באכילה, ונראה לבאר הטעם למאי דמצינו ב"פרי תואר" (יו"ד סימן פ"א ס"ק י') דכתב דזיעת בהמה אינה אסורה מדין כל היוצא טמא - טמא, עיי"ש.

ד. הנה לכאורה נראה להאיר בדברי רבותינו הראשונים ז"ל בהא דכתבו דמותר לאכול אפר של שרץ שרוף, והטעם משום הא דתנן בשילהי תמורה (ג:): דהנשרפין אפרן מותר, והנקברים אפרן אסור - דלאו מילתא פסיקא היא, והוא למאי דמצינו בדברי התוס' בד"ה הנשרפין, דכתבו צריך עיון טעמא מאי. ואומר מורי הרב מרדכי, דנשרפין כיון שציווה הכתוב לשורפן אחר שעשה, כאילו נעשית מצוותו, ואין לך דבר שנעשית מצוותו ומועלין בו, הכא נמי כיון שנעשית מצוותו הלך איסוריה, והא דאמר אסורה לעולם אף על

להתיר שרץ שנשרף לצורך אכילת בריא, הרי כבר אין השרץ בעולם.

### ענף ג' - בדעת ה"תשובות והנהגות" דאיסור שנשתנה להיתר בידי אדם לא הותר רק לחולה בלבד

(א) ושוב מצאתי בשו"ת תשובות והנהגות (כרך ג' סימן רנ"א) דכתב דהנה מצוי היום הרבה מאכלים המכילים צבע מאכל המיוצר מזבובים מיובשים שנטחנו, ויש לו מספר E120, ומצוי טובא בכל מאכלים, וכן E160 E161 E163 שגם בהם יש חשש עירוב ג'לטין וכדומה, והחשש דבכמה מהם משתמשים לצבע ולמטרתם חשוב ולא בטל,

לרפואה. והשבתי: דמותר, דכל הנשרפין אפרן מותר, אך בכלאי הכרם ובשר בחלב פליג אביי ואמר שלוקין עליהם שלא כדרך הנאתן, וכוותיה קיימא לן, ושאר איסורין מותרין אפילו באכילה, דהכי אמר ר' יוחנן שאם הניח חלב של שור הנסקל על גבי מכתו שפטור, וכל שכן אוכל חלב חי שהוא פטור, והא דנקט פטור לאו דוקא, אלא פטור ומותר, דלאו מפטורי שבת הוא דפטור אבל אסור. ומיהו אדם שהוא בריא יזהר בדבר<sup>ה</sup>, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו בהדיא דאף דאמרינן דאפר הנשרפין מותר, מכל מקום לא התירו רק באדם חולה, אבל באדם בריא - לא, ובאמת לכאורה צריך ביאור אמאי אין

פי שהזיק הכתוב לשורפה, היינו משום דכתיב (דברים פרק י"ג) "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם", אבל הנקברין דלא הטעין הכתוב לשורפן משוך איסוריהו לעולם, עיי"ש. והרי מבואר מדבריהם בטעם הדין דהנשרפין אפרן מותר, היינו משום דמצוה לשורפן, וכיון שנעשית מצוותן בטל איסורן מהן, ולפי"ז נראה בשרץ שיחא אסור באכילה אף אחר שריפתו, שהרי לא מצינו דמצוה לשורף את השרץ כלל ועיקר.  
ה. א) ונראה בביאור דברי ה"מרדכי" דמייירי בב' עניינים בתשובתו: א) מייירי באכילה או בהנאה מאיסורין שלא כדרך הנאתן. ב) מייירי באכילה או בהנאה מאיסורין הנשרפין. ועפי"ז אתי שפיר דמתחילה פתח באכילה או בהנאה מאיסורין שלא כדרך הנאתן, וע"ז כתב בשם רבינו "אבי העזרי" דמותר לאכול או ליהנות מאיסורין שלא כדרך הנאתן, ושוב כתב דכל שכן דמותר לאכול או ליהנות מאפרן, שהרי האיסור כבר אינו בעולם, וע"ז הביא דנשאל האם מותר לשורף שרץ אחד טמא ולשתות האפר לרפואה. והשיב: דמותר, דכל הנשרפין אפרן מותר. ומה שכתב אחר כך "אך בכלאי הכרם ובשר בחלב פליג אביי ואמר שלוקין עליהם שלא כדרך הנאתן", היינו דהדר למילתא קמא דפתח בדין היתר איסורין שלא כדרך הנאתן, דמכל מקום בכלאי הכרם ובבשר בחלב הוי לוקה עליהן שלא כדרך הנאתן, ולבסוף הדר לתשובתו שהשיב בדין היתר אפר שרץ שרוף לרפואה, דדוקא נקיט ההיתר לצורך רפואה, אבל בריא הוי צריך ליזהר דלא לאוכלו, ולאפוקי דלא נימא בכוונתו דלעולם הוא הדין דמותר אפילו לצורך אדם בריא, והא דכתב ההיתר לצורך רפואה, משום דמעשה שהיה כך היה, ודו"ק היטב.

ב) ואגב אבוא העיר בהא דאיתא בגמ' בפסחים (כד:) אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן, כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך הנאתן. ושיילינן, למעוטי מאי. אמר רב שימי בר אשי, למעוטי שאם הניח חלב של שור הנסקל על גבי מכתו שהוא פטור, וכל שכן אוכל חלב חי שהוא פטור, עיי"ש. ולכאורה תיקשי מהא דאיתא בגמ' בשבת (קכח.) דאמרינן בשר בין תפל ובין מליח - מותר לטלטלו, והיינו משום דראוי לאוכלו באומצא, [ופירש"י שם, כשהוא חי, אוכלין אותו בלא מליח, עכ"ל], עיי"ש. וכן הוא בשו"ע (או"ח סימן ש"ח סעיף ל"א) דכתב דבשר חי אפילו תפל שאינו מלוח כלל, מותר לטלטלו משום דחזי לאומצא, עכ"ל. וכתב המשנ"ב (ס"ק קכ"ה) היינו שיש בני אדם שדעתם יפה וכוססין בשר חי, עיי"ש. והרי מבואר דאכילת בשר חי הוי חשיב אכילה כדרכו, שהרי מהאי טעמא אמרינן דלא הוי מוקצה בשבת, ואי הכי אמאי אמרינן דאכילת חלב חי הוי חשיבא אכילה שלא כדרכה.

ג) ואמנם מצינו כבר דפירש"י (פסחים שם) בד"ה חלב, אין דרך הנאתו אלא בהבערה ולמשוח עורות, ולא לרפואה, וכל שכן אוכל חלב חי, עכ"ל. והיינו דרצונו לומר, דאף אנשים שדעתן יפה שהיו אוכלין בשר חי, מכל מקום לא היו אוכלין חלב חי, שלא היו משתמשינן בו רק להבערה ומשיחת עורות בלבד, וזה פשוט.



## מנורה בענין דיני בשר ועוף מתורבת בדרום רכה

בתא הגזע עצמו, ונפק"מ לדינא דלא יהא חייב להפריש תרומות ומעשרות מהבשר עוף, וצ"ע.

ה) ועוד נראה דהוי נפק"מ לדינא בהקדם הא דמצינו בפירש"י (גיטין מז:): בד"ה מדאורייתא לא, דכתב דאפילו למאן דאמר אין קנין, לא מיחייב לעשר על חלקו של עובד כוכבים, דמעשר טביל ואסור ליה באכילה, ולא מצוה דרמיא עליה היא אלא אם כן אוכלין או מוכרין, דקא משתרשי ליה, עכ"ל. והרי מבואר מדבריו דלעולם אין חובת הפרשת תרומות ומעשרות רק אם רצינו לאכול את הפירות או למוכרן, [ועוד ראה ב"אמרי בינה" (יו"ד - דיני תרומות ומעשרות סימן ג') בזה, וכן בקושיית ה"מנחת חינוך" (מצוה רפ"ד אות י"ב) בזה, ואכמ"ל].

ו) ועפ"י יש לדון האם הוי מחוייב להפריש תרומות ומעשרות מהצמחים קודם הפיכתן לנוזל המזורק לתא גזע או לאו, שהרי קודם הפיכתן אינו רוצה באכילתן ולא במכירתן, ורק אחר שהופכן לנוזל ומזין בהן את התא זרע ומתרבין עד שיש חתיכת בשר, ואז הוי רוצה באכילתן, והרי כבר הצמחים אינם בעין, א"כ אפשר דאינו מחוייב בהפרשת תרומות ומעשרות.

ז) ועוד לבר מן דין, הרי הא ודאי דכל הבשר המתורבת הוי הולך למסחר, וא"כ אף דרש"י פירש דכל דמוכר את התבואה הוי חייב בתרומות ומעשרות, מטעם דקא מישתרשי ליה, מכל מקום כבר מצינו בספר "אהל יצחק" (עמ' שס"ו) דכתב לאתויי דהקשה הגרא"ב וסרמן זצ"ל בדברי רש"י דידן דפירש דהוי מחוייב לעשר אף קודם מכירה, והרי טבל אינו אסור בהנאה אלא רק באכילה בלבד, וא"כ מאי טעמא דהוי מחוייב לעשר קודם המכירה, הרי אע"ג דקודם ההפרשה הוי טבל, מכל מקום הרי מותר

ואדרבה אחשביה לכך, מיהו אף שאין בו עוד שום לחלוחית, נראה שמדרבנן לא בטל ואסור, ורק לרפואה מותר.

ב) ושורש הדין איתא בשו"ע (יו"ד סימן קנ"ה סעיף ג') דכתב שמותר לשרוף שרץ או דבר אסור לאוכלו לרפואה אף לחולה שאין בו סכנה, וב"דרכי תשובה" (שם) מביא בשם ה"מנחת יעקב" דכיון שהוא שרוף מותר אף לכתחילה גם שלא לרפואה, אכן בהגהות "יד אברהם" דוחה דכיון שאוכלו אחשביה ואסור, מה שאי"כ בחולה הרי חוליו מוכיח עליו, ואין כאן אחשביה ושרי, ולפי"ז בנידון דידן דאחשביה שעיי"ז יש צבע במאכל ונעשית לכך, ראוי לאסור עכ"פ מדרבנן כשלא בטל, ושפיר ראוי למנוע לאוכלו, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דנקיט לדינא דאין להתיר שרץ שנשרף רק לצורך חולה בלבד, אבל לעולם אין להתיר לצורך אכילת בריא דאחשביה, וממילא שמעינן נמי בטעם דלא הותר לבריא, והיינו משום דאכילתו נמצא דאחשביה.

ג) והשתא לפי"ז נראה בנידון דידן, דלעולם בתא גזע הגדל מצמחים הוי צריך להפריש מהבשר המתורבת תרומות ומעשרות, ואע"ג שהצמחים השתנו ממצב ירק דהוי חייב בתרומות ומעשרות למצב של בשר שאינו חייב בתרומות ומעשרות, מכל מקום כיון שהשינוי נעשה בידי אדם, הא אמרינן דאין להקל דבתר השתא אזלינן רק בחולה בלבד, אבל בבריא דאחשביה ע"י אכילתו, אי הכי בתר מעיקרא אזלינן לחייבו בתרומות ומעשרות.

ד) אלא דאכתי יש לעיין למאי דכתב בעל "תשובות והנהגות" דהא דאסרינן לבריא רק בגוונא דלא נתבטל קודם לכן, ואי הכי יש לשאול את העוסקים במלאכה דהאם הצמחים שמגדלין את תא הגזע הוי מתבטלין

ליהנות מטבל דלא נאסרה רק אכילה בלבד, והא דכתב רש"י דקא מישתרשי ליה, דהיינו שמרויח ממון אף עבור החלק של המעשר, הרי כיון שקודם אכילתו אין לו מצוה להפריש ללוי, ואינו חייב לו כלום, א"כ אי"ז חשיב שמרויח ממון עבור החלק של הלוי כלל ועיקר, עיי"ש. והרי חזינן בדבריו דכתב להשיג בדעת רש"י דאין שום חיוב להפריש תרומות ומעשרות בגוונא דמוכר את הפירות, ואי הכי אף דלית לן אלא דברי רש"י דהוי מחוייב להפריש תרומות ומעשרות, מכל מקום אפשר דבנידון דידן דהוי הירק נמכר בזמן שכבר נהפך לבשר דאינו חייב בתרומות ומעשרות, א"כ אף רש"י מודה דאינו חייב להפריש תרומות ומעשרות, ויש לפלפל.

### ענף ד' - בדין שליית חמור דהוי מותרת באכילה

(א) והנה ה'חכם הנזכר' אמר דהתא גזע שנלקח מהמי שליה של הבעל חי, א"כ אין בו משום איסור אבר מן החי, וכן אין בו משום דכל היצא מן הטמא - טמא, וראה מדברי ה"שלחן ערוך" דפסק דמי שליא הרי הם מים סרוחין, עכ"ד. ונראה לעניות דעתי דנתכווין להא דמצינו בשו"ע (יו"ד סימן פ"א סעיף ד') דכתב דשליא שהחמור נוצר בו - מותר, דפירשא בעלמא הוא, עכ"ל. והרי מבואר דהשליא של החמור מותרת באכילה, ומסתבר דכל שכן דמי השליא עצמן מותרין, והיינו מטעם דהוי פירשא בעלמא.

(ב) ואלא דלכאורה יש לדון האם רק שליא של חמור הוי מותרת באכילה, או דלמא הוא הדין בשאר בהמות דהוי שלייתן מותרת באכילה. ושוב ראיתי בש"ך (ס"ק י"א) דכתב דכל שכן שליא של שאר בהמות טמאות, וראה לעיל (ס"ק ב'), עיי"ש. ונראה בפשטות דרצונו לומר שהרי במי רגלים של חמור

מחמירין טפי משאר בהמות טמאות, והשתא לפי"ז כיון דחזינן דה"שלחן ערוך" התיר באכילה שליא של חמור, א"כ כל שכן דיש להתיר בשאר בהמות טמאות, והיינו דסיים הש"ך 'וראה לעיל (סעיף ב')', והיינו דהשו"ע (סעיף א') כתב להתיר מי רגלים של בהמה טמאה, וכתב הש"ך דמשמע דמתיר בכל מי רגלים דבהמה אפילו של חמור, והוא דעת הרמב"ם, אבל אין כן דעת כל הפוסקים, וכן נראה לפי עניות דעתי דמי רגלים דחמור כיון דעכירי ודמי לחלב אסירי אפילו לחולה שאין בו סכנה, עיי"ש. ודון מינה ואוקי באתרין.

(ג) ואולם מאידך מצינו רבים מרבתינו האחרונים ז"ל כתבו לתמוה בדברי הש"ך הללו, דהנה הפר"ח (ס"ק י"ב) העיר דמה שכתב הש"ך דכל שכן שליא של שאר בהמות טמאות דשרי, ולמד כן מדין מי רגלים (בכורות ז). דטפי מחמירין במי רגלים של חמור משאר מי רגלים של בהמות טמאות. לא נהירא כלל, דהתם לאו מטעם פירשא אתינן עלה, אלא משום מיא נפוק, ואיכא סברא לאחמורי טפי במי רגלים של חמור משום דעכירי, וכדאיתא בש"ס שם, אבל הכא דשרינן מטעם פירשא, שאני שליא דחמור דמאיס טפי, ומשום הכי שריא, אבל שליא של שאר בהמות טמאות ודאי דאסיר, וכדעת הרמב"ם (פרק ד' מהלכות מאכלות אסורות הלכה י"ח) דפסק דהאוכל מנבילה וטריפה, או מבהמה וחייה הטמאים, מן העור ומן העצמות ומן הגידים ומן הקרנים ומן הטלפים וכו' ומן השליא שלהן, אף על פי שהוא אסור, הרי זה פטור, מפני שאלו אינן ראויין לאכילה [ועוד ראה ב"פליתי" (ס"ק ו') בזה, וכן בפמ"ג (ס"ק י"א) בזה, ואכמ"ל], עיי"ש. והרי מבואר בדברי הפר"ח בדעת השו"ע דלא התיר רק בשליא של חמור בלבד.

בדין בשר מתורבת: א) האם בשר מתורבת  
הוי דינו כבשר לענין איסור בשר בחלב. ב)  
האם התאים הראשונים דשורין אותן בסירות  
הוי נאסרין מדין דם, דהיינו שהרי כבר הובא  
בדברינו לעיל (ענף א' אות ב') דלצורך גידול  
תאי הגזע שיתפתח לבשר צריך להזין את  
תאי גזע בחומר הנקרא סירוס שזהו תמצית  
הדם, דבלא הסירוס תאי הגזע לא יתפתחו  
לבשר, וא"כ יש לדון האם תאי הגזע  
המתפתחין ע"י הסירוס דהוי תמצית דם הוי  
נאסרין מדין דם, ושורש הנידון בפלוגתת  
רבותינו הראשונים ז"ל האם דבר איסור  
שהשתנה לדבר מותר הוי שמו עליו או לאו.  
ג) האם צריך ליקח את תאי הגזע דוקא  
ממינין טהורים או דלמא אפשר ליקח אף  
ממינין טמאין. ד) לצד דצריך ליקח תאי גזע  
רק ממינין טהורין, האם בעינן ליקח תאי גזע  
רק מבהמה שחוטה, או דלמא אפשר ליקח  
אף מבהמה שאינה שחוטה, לא שנא חיה  
ולא שנא מתה.

### ענף ב' - האם בשר שנוצר שלא

#### מפריה ורביה דינו כבשר

א) והנה בנידון הראשון האם בשר מתורבת  
הוי דינו כבשר לענין איסור בשר בחלב -  
נראה פשוט כביעתא בכותחא דכל דבר  
שטעמו בשר וריחו בשר ומראהו בשר, ואף  
בעין המעבדה הרקמה של בשר, א"כ דינו  
כבשר לכל דבר, ואף שלא בא לעולם בדרך  
פריה ורביה מזכר ונקבה, ואי"ז דומה  
לתחליף חלב שאין דינו כחלב, דשאני הכא

ד) ועוד מצינו ב"נחל איתן" (הלכות מאכלות  
אסורות פרק ד' הלכה י"ח) דכתב דמדברי  
הרמב"ם הנ"ל קשה על הש"ך (יו"ד סימן  
פ"א ס"ק י"א) דכתב דשליא של כל בהמות  
טמאות מותרות. וכן הקשה ה"מנחת יעקב",  
ובפר"ח הביא ראיה דחשיבא אוכל מסוף  
פרק המקשה (חולין עז.). ויותר יש לתמוה  
על הש"ך שנראה כסותר דברי עצמו, שהרי  
כתב בדברי השו"ע לקמן (סימן פ"ז סעיף ז')  
המבשל שליא או עור בחלב פטור, דאיסורא  
מיהא איכא, אלמא דלענין איסורא לא אמר  
דהוי כפירשא, אלא חשיב בשר, וכיון דחשיב  
בשר לענין איסור בבשר בחלב, הוא הדין  
לענין איסור נבילה וטריפה וטמאה, עיי"ש.

ה) והשתא לפי"ז יוצא בנידון דידן, דכל  
שהתא גזע נלקח מהמי שליה של בעל  
חי שאינו חמור, הוי תלי וקאי בפלוגתת  
רבותינו האחרונים ז"ל האם הוי פירשא  
בעלמא ומותר באכילה, או דלמא לעולם  
הוי אסור באכילה, דלדעת הש"ך הוי  
פירשא בעלמא ומותר באכילה, ולדעת  
הפר"ח וה"נחל איתן" לאו פירשא הוא, והוי  
אסור באכילה.

#### סימן ג'

### ענף א' - דברי הגאון הרב אשר

#### וייס שליט"א דישנן ד' נידונים בדין

#### בשר מתורבת

א) הנה שמעתי בשיעור מהגאון הרב אשר  
וייס שליט"א שאמר דיש לדון ד' נידונים

ו. והנה כבר הובא בדברינו לעיל (ענף ב' אות ב') מחלוקת רבותינו הראשונים ז"ל בדין מושק דהוי דם שהופך  
בצורה טבעית לבושם, האם פקע איסור דם או לאו, וכן בדברי רבותינו הראשונים ז"ל האם שרץ ששורפו -  
דהיינו תהליך הנעשה ע"י אדם, הוי פוקע ממנו איסורו, והגאון הנ"ל הזכיר כל הנידון הנזכר, אלא דלא נחית  
לדון האם ההיתר בשרץ שרוף דוקא בחולה או דלמא בכל אדם, ולמאי דהבאנו בשם ה"תשובות והנהגות"  
דצריך להחמיר באדם בריא, א"כ נמצא לפי"ז בנידון דידן, דלעולם אין מתבטל מהסירוס שם דם אף דשינה  
צורתו, שהרי השינוי נעשה ע"י אדם, ולא החירו רק בחולה אבל לא בכריא, ודו"ק.

דאף הרקמה של הבשר המתורבת הוי בעין המעבדה כרקמת הבשר ממש.

(ב) ונראה לאתווי ראייה דבשר שנוצר שלא מפריה ורביה של זכר ונקבה הוי דינו כבשר, מהא מצינו בגמ' בסנהדרין (סה:): דרבי חנינא ורב אושעיא הוו יתבי כל מעלי שבתא ועסקי בספר יצירה, ומיברו להו עיגלא תילתא, [נפירש"י שם, גדול כאילו הגיע לשליש שניו וגמרה גדילתו, דהכי שביחי ומעלי למיכל, כמו (ב"מ סח.) ומגדלין אותן עד שיהו משולשין. לישנא אחרינא, שהיה טוב ובעל טעם כאילו הוא שליש לבטן, עכ"ל], ואכלי ליה, עיי"ש. והנה יש לדון האם דינו של העגל שנברא בספר היצירה, דהיינו דנוצר שלא מפריה ורביה הוי דינו כבשר או לאו.

(ג) ונראה לומר בפשטות דלעולם בשר שנברא בספר היצירה הוי דינו כבשר ממש, דאי לאו הכי לכאורה תיקשי מאי טעמא היו בוראים את העגל רק בערב שבת, ולא בשאר ימי השבוע. ועל כרחין לומר, דכיון דבשבת צריך לענגה באכילת בשר, [וראה בשו"ע (או"ח סימן ר"נ סעיף ב')] בזה, וכן בדברי המשנ"ב (סימן רמ"ב ס"ק א') בביאור בזה, ואכמ"ל], ולפיכך בראו עגל רק בערב שבת, ושמע מינה דהוי דינו כבשר ממש. ושמא יש לדחות, דשמא לעולם אימא לך דעגל שנברא בספר היצירה אין דינו כבשר ממש, והא דבראו את העגל רק בערב שבת מחמת טעמו ערב מאד<sup>1</sup>, ורצו לענג את השבת באכילתו, ואף דלעולם אין דינו כבשר ממש.

ז. א) הנה ראיתי בספר "בניהו בן יהודע" (סנהדרין שם) דכתב להקשות אמאי דחיק לשנויי לעיל (נט:): על אדם הראשון שנאסר לו בשר בהמה, ומה שהיו צולין לו בשר, היינו בשר היורד מן השמים, והו"ל למימר דהיה בורא בספר יצירה בהמה ואכיל לבשרה, כאשר היו עושין רבי חנינא ורבי אושעיא. ונראה לומר דאכילת בשר הנברא בספר יצירה אינו משביע, שאינו עושה דם בגוף האוכלו, ובודאי דאינו מרגיש בו טעם הנאה של אכילה.

(ב) ובזה ניחא לתרץ קושיא אחרת דלכאורה היאך היו רבי חנינא ורבי אושעיא נהנין ממעשה ניסים דמברו להו עגלא תלתא ואכלי ליה, [נראה בפירש"י (תענית כד:): בד"ה אמר להו מעשה נסים]. אך בזה ניחא דלא היתה להן הנאה מאכילתו, ורק עושים כן להראות כח קדושת שמות הקודש אשר מכוונים בהן, ופועלים בהם פעולות אלו, וגם לנסות כח קדושת עצמם, [א"ה, וכאז דמצינו בגמ' בב"מ (פה.) דרבי זירא כי סליק לארעא דישראל, יתיב מאה תעניתא דלא נשלוט ביה נורא דגיהנום, כל תלתין יומי הוה בדיק נפשיה, שגר תנורא סליק ויתיב בגויה, ולא הוה שלטא ביה נורא, עיי"ש], דאין כל אדם עושה פעולות אלו, אלא א"כ הוא צדיק וקדוש וטהור. ובזה ניחא לתרץ בענין אליהו זכור לטוב, שהיו מביאים לו העורבים בשר, ולמה לא היה בורא בשר בספר יצירה, אלא ודאי דאין בשר זה משביע וזן את הגוף, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דבשר הנברא בספר היצירה אין הנאה באכילתו, ועפ"ז נראה דהדרא ראיית הגר"א וייס שליט"א לדוכתא דבשר הנברא בספר היצירה יש לו דין בשר, ודו"ק.

(ג) ואלא דשוב חושבני לדחות, שהרי עד כאן אין ענין לאכול בשר בשבת רק משום עונג שבת, וכיון דאמרין דבשר הנברא בספר היצירה אין הנאה באכילתו, אי הכי ודאי שאין מקיימין באכילתו מצות עונג שבת, ונמצא דעל כרחין למימר דודאי דלא בראו העגל לקיום מצות עונג שבת, והשתא לפי"ז לכאורה תיקשי אמאי בראו את העגלא תלתא רק בערב שבת, וצע"ק.

(ד) ומענין לענין, הנה נראה עפ"י דברי ה"בן יהודע" ליישב בהא דאיתא בגמ' בסנהדרין (נט:): דרבי שמעון בן חלפתא הוה קאזיל באורחא, פגעו בו הנך אריותא דהוו קא נהמי לאפיה, אמר, "הכפירים שואגים לטרף". נחיתו ליה תרתי אטמתא, חדא אכליה, וחדא שבקוה, עיי"ש. ולכאורה צריך ביאור אמאי הוצרך רבי שמעון בן חלפתא לנס מהשמים היה לו לברוא חתיכות בשר בספר היצירה. ואולם למאי דמצינו ב"בן יהודע" דכתב דכל מאכל הנברא בספר היצירה אין הנאה באכילתו, אי הכי שפיר לא ברא בשר בספר היצירה, שהרי האריות

השמים אם הוי טהור או טמא, ואי נימא דבשר הנוצר בדרך נס אין דינו כבשר, אי הכי מאי שייכא לשאול טהור או טמא, הרי אין שייכא לשון טהור או טמא רק בבשר הבא מפריה ורביה, ובשר הבא מהשמים אינו מפריה ורביה, אלא שמע מינה דלעולם אף בשר שאינו בא מפריה ורביה הוי דינו כבשר ממש.

ה) ועוד נראה לאתויי ראייה מהא דאיתא בגמ' במנחות (סט:) דבעי ר' זירא, חיטין שירדו בעבים מהן לשתי הלחם, מ"מושבותיכם" אמר רחמנא, לאפוקי דחוצה לארץ דלא, אבל דעבים שפיר דמי, או דלמא מ"מושבותיכם" דווקא, ואפילו דעבים נמי לא, ומצינו בתוס' בד"ה חיטין, דכתבו דנראה לפרש דעל ידי נס ירדו בעבים, כי הנהו אטמהתא דפרק ד' מיתות (סנהדרין נט:), עיי"ש. והרי מבואר דחיטין שירדו מהשמים בדרך נס הוי דינן כחיטין ממש,

ד) ואולם אכתי נראה לאתויי ראייה דבשר הנוצר שלא בדרך טבעית מזכר ונקבה דינו כבשר, והוא מהא דאיתא בגמ' בסנהדרין (נט:) דרבי שמעון בן חלפתא הוה קאזיל באורחא, פגעו בו הנך אריותא דהוו קא נהמי לאפיה, [ופירש"י שם, לאכלו, עכ"ל], אמר, "הכפירים שואגים לטרף", נחיתו ליה תרתי אטמתא, חדא אכלוה, וחדא שבקוה. אייתיה ואתא לבי מדרשא, בעי עלה, דבר טמא הוא זה או דבר טהור. אמרו ליה, אין דבר טמא יורד מן השמים. בעי מיניה רבי זירא מרבי אבהו, ירדה לו דמות חמור מהא, [ופירש"י שם, מי אמר הא ודאי דבר טמא הוא ואסור, עכ"ל]. אמר ליה, יאורד נאלא, הא אמרי ליה, אין דבר טמא יורד מן השמים, [ופירש"י שם, ודבר שאינו הוא, ואם ישנו טהור הוא, עכ"ל], עיי"ש. והרי מבואר דרבי שמעון בן חלפתא שלח לשאול בבית המדרש על בשר היורד מן

לא היו אוכלין ממנו, ושוב ראיתי דנסמך האי עובדא למעשה דלעיל באדם הראשון, ואי הכי נכללין דברינו כבר בדברי ה"בן יהודע", ו'משנה לא זזה ממקומה'.

ה) ואגב אבוא העיר למאי דהוצרך רבי שמעון בן חלפתא לנס מהשמים, דמשמע דאי לאו הנס היה ניוק מהאריות, והרי איתא בגמ' בשבת (קנא:) אמר רב פפא, נקיטין, אריה אבי תרי לא נפיל, [ופירש"י שם, להורגן, כדכתיב "ומוראכם" תרי, וכתיב "על כל חית הארץ", ואפילו ארי, עכ"ל]. ומקשינן, והא קא חזינן דנפיל. ומשני הגמ', ההוא כדרמי בר אבא דאמר, אין חיה שולטת באדם עד שנדמה לו כבהמה, [ופירש"י שם, דנקנסה עליו מיתה, ונדמה לארי כבהמה, עכ"ל], שנאמר (תהילים פרק מ"ט פסוק י"ג) "אדם ביקר בל ילין, נמשל כבהמות נדמו", עיי"ש. ומצינו בחי' ה"בן יהודע" בד"ה אריה, דכתב דבאדם אחד ורודפת החיה אחריו אפילו שלא נדמה לו כבהמה, אך כשקרב אצלו הרי מפחד וחדל ממנו, כיון דרואה צלם אלוקים על פניו, מה שאי"כ בב' בני אדם דהוי ב' צלמים קדושים החיה מרגשת בצלמים מרחוק, כי אינו דומה נר אחד לב' נרות, ולפיכך אינו רודף אחריהן כלל ועיקר, ולזה אמר 'אבי תרי לא נפיל', רצונו לומר, דאינו רודף אחריהן, ולאפוקי דלא אמר דאינו מכה, או אינו טורף, אלא אמר 'לא נפיל' דאפילו רדיפה ליכא, עיי"ש. והשתא לפי"ז היאך אפשר לומר דרבי שמעון בן חלפתא לא היה לו צלם קדוש עד כדי שהיו צריכין לעשות לו נס מהשמים. ושמא צריך לומר, דנקנסה על רבי שמעון בן חלפתא מהשמים, ולבסוף עשו לו נס והצילוהו מהאריות, רצ"ע.

ח. ונראה להאיר בפשטות דכל הראיה דוקא לשיטת התוס' דפירשו דמיירי בחיטין שירדו מן השמים בדרך נס, אבל לדעת רש"י בד"ה שירדו בעבים, דפירש שירדו בעבים עם המטר, כששתו העבים באוקיינוס בלעו ספינה מליאה חטין, [וראה בדברי המהר"י קורקוס (הלכות תמידין ומוספין פרק ח' הלכה ג') במה שכתב ליישב קושיית התוס' בזה, ואכמ"ל], עיי"ש. ונמצא דלעולם הוי חיטין שגדלו בצורה טבעית רק שנבלעו בעבים, וא"כ אין ראייה לדבר הנוצר בצורה שאינה טבעית, וזה פשוט.

שבפך לא נתרכה בדרך נס כלל ועיקר, אלא השמן רק לא כלה, למימרא דדלק הרבה זמן יותר ממה שהיה ראוי לדלוק<sup>ט</sup>.

### ענף ג' - האם הסירות הוי חשיב דם לאסור את תאי הגזע

(א) והשתא נבוא לנידון השני האם תאי הגזע המתפתחין ע"י הסירות דהוי תמצית דם הוי נאסרין מדין דם או לאו. ונראה לומר בהקדם שהסירות נעשה ע"י שמוציאין מהדם את התאים האדומים, ונשאר נוזל שקוף דנקרא סירום, וא"כ יש לדון האם הנוזל שקוף הוי מיקרי דם או לאו, וכבר מצינו בגמ' בחולין (פז:) דאמר רב יהודה אמר שמואל, כל מראה אדמומית, [ופירש"י שם, כל זמן שיש בדם מראה אדמומית, הוי דם לכפרה ולזריקה ולהכשיר את הזרעים. ולקמיה פריך, אי מים הוא נמי אכשורי

שהרי עד כאן לא מספקא לרבי זירא רק האם נתמעטו מחמת דכתיב "מושבתיכם" או לאו, ואי נימא דחיתין שלא גדלו בצורה טבעית מהאדמה לאו חיתין נינהו, א"כ מאי מספקא לרבי זירא למימר דהוי כשירין למנחות כלל ועיקר, ושמע מינה דלעולם אף חיתין שלא באו בצורה טבעית דינן כחיתין ממש, ולפי"ז הוא הדין בבשר שנוצר שלא בצורה טבעית מזכר ונקבה הוי דינו כבשר ממש, ונמצא דבשר המתורבת יש בו איסור של בשר בחלב.

(ו) ועוד ידועה הקושיא בשם הגר"ח מבריסק זצ"ל בהא דאיתא בגמ' בשבת (כא:) דפך שמן שמצאו החשמונאים לא היה בו שמן רק כדי להדליק יום אחד, ונעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים, עיי"ש. ולכאורה תיקשי היאך היו יכולין להדליק בשמן של נס כלל ועיקר. ואמנם יש מתרצים דלעולם השמן

ט. (א) הנה מצינו בספר "כלי חמדה" (ויקהל אות ה') דהקשה מהא דמצינו בתרגום יונתן בן עוזיאל בהא דכתיב (שמות פרק ל"ה פסוק כ"ז) "והנשיאים הביאו את אבני השוהם", ותרגם רבי יונתן בן עוזיאל שהעננים הביאו את אבני השוהם והאבני מילואים, והרי בהמשך המקרא מובא שהנשיאים הביאו אף השמן למאור, והרי שמן למאור צריך להיות שמן זית, ושמן שבא בדרך נס אינו שמן זית, וכמו שמצינו בגמ' במנחות (סט:) דאף שחיתין שירדו בעבים הוי נחשבינן חיתין, ומחמת כך הוי כשירין למנחות, מכל מקום כיון שיש דין נוסף דבעינן "מושבתיכם", וכל חיתין שבאו דרך נס לא הוי חשיב "מושבתיכם", וא"כ הוא הדין בשמן הבא בדרך נס הוי חשיב שמן, מכל מקום לא הוי חשיב שמן זית.

(ב) וכן הוא מפורסם בשם החידושי הרי"מ דכתב ליישב את תירוצו של הט"ז (אר"ח סימן תר"ע ס"ק א') בהא דהקשה הב"י מה הטעם דעושין נס חנוכה שמונה ימים, והרי הנס היה שבעה ימים, שהרי היה בכד כדי הדלקת יום אחד. ותירץ הט"ז עפ"י דברי ה"זוהר הקדוש" במה שאמר אלישע לאשה "מה יש לך בבית", ולמד מכאן שאין הברכה שרויה על כלי ריקן, ולפיכך שאל הנביא אם יש לה משהו בבית שתחול עליו ברכה, ולפי"ז אם היה השמן בכד נגמר ביום הראשון, לא היתה הברכה חלה עליו, ומדקא חזינן התרבה השמן בשאר הימים, א"כ מוכח למפרע שאף ביום הראשון נעשה נס שלא נגמר השמן, עכ"ד. ותמיהו האחרונים ז"ל בדבריו שאמנם אין ברכה שורה על כלי ריקן, מכל מקום שאני הכא שהיה בדרך נס, ואי הכי בנס ודאי שיכול להיות יש מאין. ותירץ החידושי הרי"מ שאילו הנס בכד היה בדרך נס יש מאין, א"כ ודאי שלא היה כשר להדלקה מחמת דאינו שמן זית, ועל כרחין לומר דהשמן נתרכה בדרך ברכה, ולפיכך שפיר היה נחשב שמן זית.

(ג) ושוב ראיתי בספר "פרדס יוסף" (בראשית פרק י"ד פסוק כ"ג) דכתב ליישב דהעננים הביאו מגן עדן התחתון, והוא מן העצים שם, והוי שמן זית, וכתיב (בראשית פרק ב' פסוק ט') "ויצמח כל עץ", דלגן עדן העליון לא יגיעו העננים, עיי"ש. וכן מוכח כדבריו שהרי הרב יונתן בן עוזיאל תרגם וענני שמיא אזלין לפישון ודליין מתמן ית אבני בורלות חילא, והרי נהר פישון היה בגן עדן התחתון.

הוי עומדין באיסורן, ואין כאן משום פנים חדשות באו לכאן, ואף דהתאים הראשונים הוי תאים מיקרוסקופיים, מכל מקום כל מה שמתפתח מהן הכל הוי תאים, ואי"ז בכלל הא דאמרינן בשאר דוכתין פנים חדשות באו לכאן, דשאני התם דמיירי שהדבר משתנה לחלוטין, מה שאי"כ מתפתחין תאים חדשים כמו התאים הראשונים, ואף אין לדמות להא דמצינו בג'לטין ואינזימים דכתבו רבותינו ז"ל להתירן באכילה, כיון שיסוד ההיתר מושגתין על ההנחה שהאיסור הראשוני נמצא במצב שאינו ראוי לאכילה, ולכן פקע איסורן, מה שאי"כ בנידון דידן דלעולם תאי הגזע הוי ראויין לאכילה, שהרי השינוי הנעשה בהן אינו הופך אותן שאינן ראויין לאכילה, ולכן אין להתיר את האיסור באכילה, ולפיכך צריך להשתמש בתאי גזע דוקא מבהמה טהורה.

(ב) ועוד נראה בנידון האחרון האם צריך להשתמש בתאי גזע של בהמה שנשחטה

כדין. ונראה דאף בנידון זה קשה לומר דבר מוחלט לדינא, מכל מקום מסתבר דצריך ליקח תאי גזע מבהמה שנשחטה כדין, ואין להקשות הרי כל התאים שמתפתחין לאחר מכן לא נשחטו כלל ועיקר. דהא שאני התם דמעולם לא היו תאים הללו צריכין שחיטה,

מכשיר, עכ"ל, מכפרין, ומכשירין, וחייבין בכיסוי הדם. ומוקים לה ר' אסי מנהרביל בצללתא דדמא, [נפירש"י שם, באותן מים שהם מן הדם עצמן, כשהוא נקרש יש סביבותיו צלול כמים, ואם יש בו מראית דם מכשיר, ואי לא - לא, עכ"ל], עיי"ש. והרי חזינן דצללתא דדמא אינו חשיב בכלל דם למצות כיסוי הדם, ואינו מכשיר את הזרעים לקבל טומאה, והטעם משום דאינו אדום, ואע"ג דהוי חלק ממשי מהדם עצמו, ולפי"ז הוא הדין בסירום דלא חשיב דם, ואע"ג דהוי חלק ממשי מהדם עצמו, שהרי הפרידו אותו מהדם עצמו, מכל מקום לא הוי חשיב דם כיון שאינו אדום, ולפיכך אין תאי הגזע נאסרין מחמת דמפתחין אותן ע"י הסירום, והטעם משום דלא הוי חשיב דם כלל ועיקר.

### ענף ד' - האם צריך ליקח תאי גזע דוקא מבהמה טהורה ושחטה או לאו

(א) ועתה נבוא לנידון השלישי האם אפשר ליקח תאי גזע מבהמה טמאה או לאו. אמנם קשה לומר דבר מוחלט לדינא, אמנם נראה דצריך ליקח דוקא תאי גזע מבהמה טהורה, כיון שתאי גזע של בהמה טמאה אסורין, וכל מה שמתפתח מתאי הגזע הללו

י. (א) ואולם שוב הקשה הגר"א וייס שליט"א מהא דאיתא בגמ' בבכורות (ו:) דאמרינן דהא דהוצרכה התורה להתיר את החלב, הוה אמינא דהחלב אסור משום שדם נעצר ונעשה חלב, עיי"ש. ועפ"ז לכאורה תיקשי מה הסלקא דעתין לאסור חלב מטעם דם, הרי חלב אינו אדום, וכבר אמרינן דכל שאינו אדום אין דינו כדם, דמהאי טעמא אמרינן דצללתא דדמא אין בו משום מצות כיסוי הדם, ואינו בכלל דם לענין הכשר פירות לקבלת טומאה, והשתא אם צללתא דדמא דהוי חלק ממשי מהדם אין בו איסור דם, והיינו מטעם שאינו אדום, אי הכי כל שכן חלב דלא הוי חלק ממשי מהדם שאין בו איסור דם מחמת שאינו אדום, ומדקא חזינן דאלמלא שהתירה התורה חלב הוה אמינא דאסור בשתיה משום איסור דם, אי הכי שמע מינה דדם אסור אפילו שאינו אדום, והיינו דכיון שהחלב מתפתח מהדם משום הכי היה אסור בשתיה משום איסור דם.

(ב) ושמא יש לחלק, דכל הא דאמרינן בצללתא דדמא דאין דינו כדם, הני מילי רק לענין מצות כיסוי הדם ולהכשר לקבלת טומאה, אבל לעולם לענין מאכלות אסורות הוי דינו כדם. ואולם למעשה נראה בפשטות דאין לחלק בדיון דם בדיניו, ולעולם אי הוי חשיב דם - הוי חשיב לכל דיניו, ואי לא הוי חשיב דם - לא הוי חשיב לכל דיניו.

כיון שהתאים נוצרו מתאי גזע של בהמה שנשחטה כדין, ולכן כל התאים שמתפתחין מתאי הגזע הראשוניים אין בהן לא משום איסור נבילה ולא משום איסור דאבר מן החי, ואף אין בהן איסור שאינו זבוח, והוא למאי דמצינו בדברי התוס' (ביצה כה.) בד"ה בחזקת איסור עומדת, דכתבו דכל בהמה שלא נשחטה יש בה משום איסור עשה של אינו זבוח, דהוי נפקא לן מדכתיב "תזבח ואכלת", והיינו שחוט ואכול, עיי"ש. אבל אם לקחו תאי גזע מבהמה שלא נשחטה כדין, א"כ כל מה שמתפתח מהתאים הללו יש בהן משום איסור דאינו זבוח, עד כאן דברי השיעור.

### סימן ד'

## **ענף א' - כותב לדון בראיית הגר"א וייס שליט"א מבשר שנברא בספר היצירה**

**(א)** והנה נראה להעיר בדברי הגר"א וייס שליט"א בהא דכתב לאתויי ראייה מהגמ' בסנהדרין (סה:) דבשר שנברא בספר היצירה הוי דינו כבשר ממש, דאי לאו הכי תיקשי מאי טעמא היו בוראים את העגל רק בערב שבת. ועל כרחין לומר, דכיון דבשבת צריך לענגה באכילת בשר, לפיכך בראו עגל רק בערב שבת, ושמע מינה דהוי דינו כבשר ממש. ושוב כתב לדחות, דשמא הא דבראו את העגל בערב שבת מחמת טעמו הערב, ורצו לענג את השבת באכילתו, ואף דלעולם אין דינו כבשר ממש.

**(ב)** והנה מצאתי בספר "תורת חיים" (סנהדרין סז:) בד"ה כל מעלי שבתא הוו עסקי בהלכות יצירה ומיברי להו וכו', דכתב לבאר דמשום כבוד שבת עשו כן, וא"ה, וראה בש"ך (יו"ד סימן קע"ט ס"ק

י"ח) בזה, ואכמ"ל, אבל בלאו הכי לאו שפיר למיעבד הכי, כדאשכחן בגמ' בתענית (כד.) גבי בריה דרבי יוסי דאמר ליה אבוה, אתה הטרחת את קונך להוציא תאנה פירותיה שלא בזמנן וכו', ואמרו דאשתמש בתגא חלף, עיי"ש.

**(ג)** ואמנם אכתי נראה לומר בפשיטות דלעולם אף לדברי ה"תורת חיים" הללו אין ראייה דבשר הנברא בספר היצירה הוי חשיב בשר, שהרי מצינו לומר דאפילו אם אין דינו כבשר, מכל מקום משום שטעמו הוי טעים מאד הותר לברוא את העגל משום קיום מצות עונג שבת.

**(ד)** ואלא דשוב ראיתי בשו"ת הרשב"א (חלק א' סימן תי"ג) דכתב לאתויי הא דאיתא בגמ' בתענית (כז:) דאנשי מעמד היו מתעניין בכל יום כנגד מה שנברא בו באותו היום, על מפרשי ימים בשני שבו נחלקו המים, ובשלישי על הולכי מדברות, ברביעי שלא תפול אסכרה בפי התינוקות, ד"מארת" חסר כתיב, בחמישי על עוברות וכו', שכל יום ויום תתחזק בו המלאכה שנבראה בו, ועל כן נראה דרב הושעיא ורב חנניא שהיו עוסקין בספר יצירה כל מעלי יומא דשבתא, וברו עגלא תלתא ואכלי ליה, ולא עושין כן בארבעה פרקים שמשחיטין בהן את הטבח בעל כרחו שצריכין הכל יותר לבשר, אלא במעלי שבתא, משום שבו היתה בריאת הבהמה, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו בטעמא דמילתא דהיו בוראין העגל בערב שבת, משום שהבהמות נבראו ביום חמישי, ואז הוא הזמן המסוגל יצירתן, ועפ"ז נראה להוכיח שבשר הנברא בספר היצירה דינו כבשר, דאי לאו הכי מאי שייכא למימר דיום חמישי הוא יום המסוגל ליצירה, הרי אי"ז בשר בהמה, ונמצא דלא שייכא ליצירה כלל ועיקר, ודו"ק.



## ענף ב' - כותב לדון בדברי הגר"א וייס שליט"א שדבר הנוצר בדרך נס דינו כדבר טבעי

(א) ולמעשה כתב הגר"א וייס שליט"א לאתויי ראיה מעובדא דרבי שמעון בן חלפתא והני תרתי אטמא, וכן מאיבעיית הגמ' דחייטין שירדו בעבים, דלעולם אף דבר הנוצר בדרך נס דינו כדבר טבעי לגמרי.

(ב) ונראה להעיר בדבריו מהא דמצינו בכמה דוכתי דאין דיני התורה בדבר הנוצר בדרך נס: (א) הנה מצינו בדברי התרגום (מלכים ב' פרק ד' פסוק ז') דכתב 'וכד איתרחיש לה ההוא ניסא, אתת לות נביא דה' ואמרת, אית עלי עישור מהאי מישחא או לא. אמר לה, בעליך זן ית נביא דה' במילתא דליכא עלה עישורא, ואף את לית על מישחך עישור, דמן ניסא הוא, [הוצאת "תורת אבות", וכן הובא בדברי הרד"ק שם], עכ"ל. והרי מבואר דאשת עובדיה באה לאלישע לשואלו האם חייבת להפריש תרומות ומעשרות משמן זה. ואמר לה אלישע, דהוי פטורה מהפרשת תרומות ומעשרות, כיון דהשמן נוצר ע"י נס, ושמע מינה דלעולם לא חלה חובת הפרשת תרומות ומעשרות בדבר הבא מן הנס.

(ג) ועוד מצינו בחי' ה"אור שמח" (הלכות מעילה פרק ה' הלכה ו') דכתב להקשות בהא דאיתא בגמ' ביומא (לט:) דאמרינן דבשעה שבנה שלמה בית המקדש נטע בו כל מיני מגדים של זהב, והיו מוציאין פירות בזמניהן, וכיון שהרוח מנשבת בהן, היו נושרין פירותיהן, ומהן היתה פרנסה לכהונה. ולכאורה תיקשי היאך נתפרנסו הכהנים מהן למאן דאמר (ב"ב עט:) דמועלין בגידולין. אמנם הא לא קשיא מחמת דעיקר גידולן היה על ידי נס, וכדאמר סוף פרק קמא (יומא

כא.), תו לא חשיב גידוליהן, וכמו שהובא בפירוש הרד"ק בכד השמן דאלישע דאינו חייב במעשה מה שהתווסף ע"י נס, עיי"ש. ואמנם אכתי לכאורה תיקשי דליזכי בהן היכל להקדש מדין חצר. וכי תימא, דנפדו כמו קדשי בדק הבית, א"כ מאי פרנסה לכהנים איכא, ואי משום דחללו שווה מנה על שווה פרוטה, אימור דאמור בדיעבד, לכתחילה אסור (בכורות כה.), וצ"ב קצת, עכ"ד. ונראה לעניות דעתי ליישב קצת דלב בית דין מתנה עליהן שלא תזכה חצר ההקדש בנפילתן, ומכל מקום הרי מבואר מדבריו דאין דיני התורה חלין בדבר הנוצר ע"י נס.

(ד) עוד מצינו בשל"ה (פרשת וישב - דרך חיים תוכחת מוסר אות נ"ז) דכתב דמצינו בגמ' בסנהדרין (סה:) דברא עגלא תלתא בכל ערב שבת על ידי עסק ספר יצירה בצירוף השמות, ובודאי זה הנברא על פי השמות ולא מצד התולדה אין צריך שחיטה, וניתר לאוכלו בעודו חי, וכך עשו השבטים, ויוסף לא ידע, והיה סבור שהוא הנולד מאב ואם, הביא דיבה זו אל אביו שהם אוכלים אבר מן החי, והם כנים היו, וכדין עשו, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דעגל הנברא בספר היצירה אין דינו כבהמה ממש.

(ה) וכן מצינו במלבי"ם (בראשית פרק י"ח פסוק ז') דכתב דמצינו בחז"ל שבן הבקר רץ מלפני אברהם, ואברהם ברא אחר ע"י ספר יצירה, שע"ז אמר "וימחר לעשות אותו" שעשה אותו ע"י ספר יצירה, נראה שרצו לתרץ בזה היאך האכיל להמלאכים בשר בחלב, ואמרו שהיה בשר שנברא ע"י ספר יצירה שאין לו דין בשר, וזה שאמר שלקח חמאה וחלב ובן הבקר אשר עשה, רצינו לומר, יען שעשאו ע"י ספר יצירה היו יכולים לאכלו עם חלב, עיי"ש. והרי מבואר מכל

הראיות הללו דאין דיני התורה חלין בדבר הנוצר ע"י נס או ספר היצירה, ושמע מינה דדבר ניסי אינו חשיב כדבר טבעי, והוא הדין לכל דבר הנעשה שלא בצורה טבעית אין דינו כדבר טבעי ממש, ונפק"מ לדינא בבשר מתורבת דאין דינו כבשר ממש שיהא נאסר בבשר בחלב.

ג) ומכל מקום מצינו לומר, דכיון דישנן ראיות להיפוך דדבר הנעשה שלא בצורה טבעית הוי דינו כדבר טבעי ממש, וכדמוכח מחיטין שירדו בעבים שדינם כחיטין ממש, א"כ לא הוי נפיק מכלל ספק דאורייתא לחומרא, וכי תימא הניחא דיש לאסור בשר בהמה מתורבת בבישול בחלב מחמת דהוי איסור דאורייתא, אלא בשר עוף בחלב דהוי איסור דרבנן מאי איכא למימר, וצע"ק.

### ענף ג' - כותב לדון האם החלק שבדם שאינו אדום הוי חשיב דם או לאו

א) והנה חזינן בדעת הגר"א וייס שליט"א דסבר דמוכח דסירוס אינו חשיב דם מהא דחזינן דצללתא דדמא אינו חשיב בכלל דם למצות כיסוי הדם, ואינו מכשיר את הזרעים לקבל טומאה, והטעם משום דאינו אדום, ואע"ג דהוי חלק ממשי מהדם עצמו.

ב) ועוד נראה בפשטות לאתויי ראייה מהא דאיתא בגמ' בנדה (יט.) אמר רבי אבהו, דאמר קרא "ויראו מואב את המים אדומים כדם", למימרא דדם אדום הוא, עיי"ש. והרי מבואר מינה דדם הוי דוקא בצבע אדום, אבל כל דלא הוי אדום אינו בכלל דם.

ג) והנה נראה להעיר בדברי הגר"א וייס שליט"א בהא דנקיט דבצללתא דדמא אין איסור דם, לאו מילתא פסיקא היא, שהרי

מצינו בשו"ת חת"ס (יו"ד סימן ע') דכתב הכא מים צלולים אפילו לחטאת לא חזי, לכולי עלמא כרת ליכא, אבל לאו איכא לרוב הפוסקים ורש"י בראשם, וכן הסכימו כל גדולי אחרונים לבתר ש"ך וט"ז דדם שבשלו ושמלחו נהי כרת ליכא, לאו מיהא איכא, משום דם האיברים, דלא בעינן ראוי' לזריקה, ולהתוס' וסייעתם נמי איסורא דרבנן מיהת הוה, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דצללתא דדמא אף דאין בו כרת, מכל מקום רוב הפוסקים סברי דיש בו איסור לאו, ולדעת התוס' וסייעתו יש בו איסור מדרבנן, [וכן הובא בשו"ת אחיעזר (חלק ג') סימן ל"א אות א') דמשמע דצירף דעתו לדינא בזה, ואכמ"ל], וכבר נתבאר בדברי תשובתו דאף דבצללתא דדמא אין חיוב כרת, מכל מקום אסור באכילתו, תדע, שהרי אף בדם שבשלו שאין בו כרת מחמת שאינו ראוי למזבח, מכל מקום יש איסור באכילתו, ולא נתמעט רק מכרת בלבד, והרי שרק לכרת בעינן שיהא ראוי לכפרה, וא"כ הוא הדין בצללתא דדמא שאין בו מראית דם, יש בו איסור אכילה, אף שאין ראוי לכפרה, ורק נחלקו רבותינו הראשונים ז"ל האם הוי אסור מהתורה או דלמא רק מדרבנן בלבד, וצ"ע.

### ענף ד' - כותב לדון האם החלק שבדם שאינו אדום הוי חשיב דם או לאו

א) ועוד נראה להעיר בדברי הגר"א וייס שליט"א בהא דאמר דמסתבר דצריך להשתמש בתאי גזע של בהמה שנשחטה כדין, שהרי כבר הובא בדברינו לעיל (סימן א' ענף א' אות ב') בשם הרה"ג הרב בנימין חוטה שליט"א שאמר דכיון שצריך שיהא תא גזע חי שיהא אפשר להרבותו, א"כ אפשר ליקח תא גזע רק מבהמה חיה, שהרי בבהמה

## מנורה בענין דיני בשר ועוף מתורבת בדרום רלה

מת, [ואמנם כבר אמר הגר"א וייס שליט"א שאינו מכיר לגמרי את כל הפרטים של התירבות בשר, ואפשר דלא נודע לו שאי אפשר לתרבת בשר מתא גזע של בהמה שאין בה חיות], וזה פשוט.

מתה התא גזע מת, עכ"ד. ונמצא דלעולם במציאות הקיימת אי אפשר ליקח תא גזע של בהמה שאין בה חיות, ובכללה שאי אפשר ליקח תא גזע מבהמה שחוטה, שהרי אין אפשרות להרבותו אחר שהתא גזע הראשוני



הרב אוריאל כהן  
ראש כולל 'תולדות יוסף'

## פרטים בדיון נתינת שרונים בנעל בשבת

והנה הרמב"ם בפרק כ"ב הכ"ג כתב והתופר מאבות מלאכות לפיכך אסור למלאות הכר והכסת החדשים במוכין גזרה שמא יתפור, עכ"ל. הרי מבואר דאיסורו רק מדרבנן. ואכתי יל"ע לרש"י שפרש משום מתקן מנא האם איסורו מדאורייתא או מדרבנן.

אך מסתימת לשון רש"י "עביד ליה מנא", כתב בשעה"צ סי' ש"מ ס"ק ס"ח שמשמע שאיסורו מדאורייתא, וה"נ דייק לה מלשונות הר"ן (כב. ד"ה רב), או"ז (סי' ס"ז), מאירי (ד"ה אין) שכתבו כעין לשון רש"י הנ"ל.

ג] ויש להעיר דבתוספות ר"י הזקן כתב, ולא דמי למחזיר מיטה של טרסיים\*, דהכא לאו גמר כלי הוא כלל כי מחזיר להו, דאפילו אי היה נותנו לכתחילה "לא הוה ביה איסורא דאורייתא", משא"כ במיטה של טרסיים, עכ"ל. וכן הדבר מבואר בתוס' הריב"א (נדפס שם בהמשך תוס' ר"י הזקן), וכן משמע בחידושי רבינו פרחיה שכתב חדתי. אסור, "דדמי" למתקן. וכן משמע קצת בריטב"א שם דכתב הא בחדתי הא בעתיקי. פירוש דכיון דעתיקי הוא אין זה נראה כמלאכה כלל, עכ"ל. דמשמע דבחדתי ג"כ אינו מלאכה אלא דמ"מ דמי למתקן, אלא דבעתיקי שרי דלא דמי למלאכה כלל. וכ"כ בחי' ר' משה קאזיס.

א] שבת (דף מח עמוד א) רב חסדא שרא לאהדורי אודרא לבי סדיא בשבתא. איתיביה רב חנן בר חסדא לרב חסדא: מתירין בית הצואר בשבת אבל לא פותחין, ואין נותנין את המוכין לא לתוך הכר ולא לתוך הכסת ביום טוב, ואין צריך לומר בשבת! - לא קשיא, הא - בחדתי, הא - בעתיקי. תניא נמי הכי: אין נותנין את המוכין לא לתוך הכר ולא לתוך הכסת ביום טוב, ואין צריך לומר בשבת. נשרו - מחזירין אותן בשבת, ואין צריך לומר ביום טוב. ופרש"י רש"י לאהדורי אודרא לבי סדיא - להחזיר מוכין שנפלו מן הכר לתוכן. בחדתי - שלא היו מעולם לתוכו - אסור, דהשתא עביד ליה מנא. בעתיקי - להחזירו לכר זה שנפלו ממנו.

ובתוס' שם הא בחדתי הא בעתיקי - אומר ר"י שאם נתקן חוטי הסרבל אם הנקב רחב ויכול להכניסם בלא טורח שרי כיון דעתיקי, ובלבד שיתנם בענין זה שלא יהא לחוש שמא יתקע דבעניין שהוא רגילות לתקוע ולקשור נראה דאסורין להחזיר כדאסרינן בריש כל הכלים (דף קכב:) החזרת שידה תיבה ומגדל גזירה שמא יתקע.

הרי מבואר דבעניין זה יש ג' נידונם, מתקן מנא, טרחה, שמא יקשור, ואי"ה לקמיה יבואר.

ב] ולעניין עיקר איסור החזרת המוכין, יל"ע אם איסורו מדאורייתא או מדרבנן.

א. ולכאורה ר"ל דאע"פ שדרכו לפרקה ולחברה בכ"ז חייב מטאת.

"לא הוה ביה איסורא דאורייתא", משא"כ במיטה של טרסיים, עכ"ל. ולא ביאר מדוע בנותנו בתחילה ליכא איסורא דאורייתא.

**והנה** זה לשון המאירי (שהביא השעה"צ) אין נותנין מוכין ונוצה לתוך הכר או הכסת ב"ט ואין צריך לומר בשבת, שהרי עכשיו עושהו כלי, אבל אם נשרו משם בשבת מחזירין אותן בשבת ואין צריך לומר ב"ט, שאין זה עשיית כלי אחר שהדיוט יכול להחזירם ואין צריך אומן, עכ"ל. ומשמע בדבר הצריך אומן אף להחזיר אסור. וכן הדבר מבואר בדברי הר"י מלוניל דכתב בעתיקי, להחזירם לכו שנפלו ממנו מותר דלאו כלים קא עבד, דהא כלי נמי (דהא) הדיוט יכול להחזירם ולא צריכי אומן<sup>1</sup>.

**והשתא** א"ש דברי התוס' ר"י הזקן דשאני מיטה של טרסיים שלחברה ולפרקה צריך אומנות ולכן חייב אף במחזירה.

**והשתא** מבוארים דברי המרדכי בפרק אלו קשרים (סי' שפז) וזה לשונו בירושלמי (פט"ו ה"ב) נשמטו רצועות מנעל וסנדל נוטל ומחזיר ובלבד שלא יקשור,

מיהו במש"כ בשם רבינו פרחיה אינו ראייה, דשם כתב לעיל: לאהדורי אודרי לבי סדיא. פירוש אם היו בכר ונשמטו מקצת המוכין שבכר או שבכסת ויצאו לחוץ, מותר לטלטלם ולהחזירם למקומם להגביה הכר או הכסת, עכ"ל. וא"כ רק בזה שמקצתו נשמט שרי, הא אם נשמט כולו אסור, ובזה משמע דאסור מדרבנן, הא לתת לכתחילה אפשר דאסור מדאורייתא<sup>2</sup>.

**ד]** ובעיקר מה שדייק השעה"צ מרש"י, בראש יוסף כתב להיפך וז"ל הא בחדתי הא בעתיקי פירש"י ז"ל חדתי משוי ל"י מנא יראה דמדרבנן הוה דאי מ"ה אפילו עתיקי ליתסר עכ"פ מדרבנן או מ"ה והר"מ ז"ל פכ"ב מה"ש הלכה כ"ג כתב הטעם דשמא יתפור הוה דרבנן ומסתמא ה"ה לרש"י ג"כ דרבנן, עכ"ל. ובמה שכתב דליתסר מדאורייתא, נראה דהוקשה לו כקושיית הר"י הזקן דמ"ש ממיטה של טרסיים שאסור מהתורה<sup>3</sup>.

**ה]** וניהדר אנפין לדברי התוספות ר"י הזקן הנ"ל דכתב, ולא דמי למחזיר מיטה של טרסיים, דהכא לאו גמר כלי הוא כלל כי מחזיר להו, דאפילו אי היה נותנו לכתחילה

**ב.** וראיתי בשו"ת יחו"ד ח"ב סימן דכתב לדייק מלשון הריטב"א (והיינו חידושי הר"ן) דאסור רק מדרבנן דז"ל וכי מפרקינן הא בחדתי, לאו חדתי ממש אלא שלא עמדו בתוך כר זה אבל עמדו בתוך כר אחר, יש בחזרתן משום עושה כלי דאי חדתי ממש מאי איריא לתת לתוך הכר דאסיר אפילו בטלטול נמי אסירי אלא ודאי כדאמרן, עכ"ל. וא"כ מוכח, שאיסור החזרת המוכין, הוא רק מדרבנן, שאם נאמר שהאיסור בזה מן התורה, היאך כתב להוכיח דאי חדתי ממש "תיפוק ליה" שאסורים בטלטול, הרי בטלטול אינם אסורים אלא מדרבנן, עכ"ד. אך יש לדחות דר"ל דבחדתי אין נפ"מ אם מותר לתת, כלומר דאפילו אם מותר לתת הא אינו מעשי כיון דאסור משום טילטול מוקצה.

**ג.** וצ"ע במש"כ הח"ח בעצמו בספרו מחנה ישראל (פל"ב קושר) וז"ל ומכל שכן במנעלים חדשים או במכנסים דאסור להכניס רצועות לתוכן אפילו בלא קשר דגזרינן שמא יקשור, עכ"ל. וקשה דבחדשים אסור מדינא ולא משום גזירה שמא יקשור.

**ד.** וכיסוד זה כ"כ הרמב"ן הרשב"א הריטב"א והר"ן (שבת קב:) דכי אמרינן [ביצה דף כב א] אין בנין בכלים ה"מ בכלי שנתפרק ואין צריך אומן בחזרתו אבל עושה כלי מתחלתו א"נ כלי שנתפרק וצריך אומן בחזרתו כל שהחזירו לא מיקרי בנין בכלים אלא עושה כלי מיקרי ומחייב משום בונה ומש"ה חיישינן לשמא יתקע דכל כה"ג מלאכת אומן, (לשון הר"ן דף מז. מדפי הרי"ף).

פירש רשב"ם דהוא הדין לרצועה של טלית אם נשמטה שמותר להחזירה בטלית בלא קשר, ונראה לי דהיינו דוקא בשיש נקב מתוקן להכנסת רצועה ואז שרי ולא מיתסר משום תיקון מנא, ע"כ. ומשמע שאם אין נקב מתוקן אסור משום מתקן מנא, וכ"כ הט"ז בסק"ד. ולהנ"ל ניחא דבאין נקב מתוקן יש בו טירחה ואומנות ובזה אפילו בעתיקי אסור משום מתקן מנא.

**מיהו** בפמ"ג שם דקדק מסתימת לשון המג"א דביש בו טורח אסור רק משום איסור טירחה בשבת<sup>ה</sup>, (ונפ"מ לעניין אמירה לעכו"ם).

**ולמבואר** בדברי המאירי והר"י מלוניל צדקו דברי הט"ז, (ובעיקר מה שדייק מהמג"א כבר העירו דלכאורה אין שום הכרח לזה).

**ונפ"מ** לעניין החזרת שרוך לנעל שיש בה ריבוי חורים, (כמו נעל צבאית), דלטעם דטירחה גריידא יאסר, אך אם כל הטעם משום דהוי מעשה אומנות, הכא לעולם הוי מעשה הדיוט.

[ו] ובעיקר האי דינא דאחר שחל עליו שם כלי שרי להחזירו למצבו הקודם, ראיתי מקשים מאי שנא מדין מצרף, דהיינו כלי שצורף כבר בעת עשייתו ואח"כ התחמם אם מכניסו למים קרים ומתכוון לכך חייב משום מצרף, (ש"ח סי"ב), וכן שפוד שנרצף אסור לתקנו, (תק"ט ס"א), ומ"ש ממוכין דאחר שהכניסם לכו ויצאו שרי להחזירם, (ולרבינו פרחיה ניחא קצת). [ואפשר דכן הוקשה לרמב"ם ולכן נייד מפרוש שאר ראשונים דהאיסור משום מתקן מנא דא"כ

אפי' בעתיקי, ולכך פרש דאסור רק משום שמא יתפור].

**ונראה** דיש לחלק בין דבר שבמהותו "התקלקל" ושם שפיר שייך כל פעם מחדש דין מתקן מנא, משא"כ בדבר "שהתפרק" לא בטל שם כלי ממנו, ולכך כל קושית הר"י הייתה ממיטה של טרסיים שהוא דבר שמתפרק, ומ"מ גם בדבר שמתפרק ליכא היתרא אלא היכא דמחזירו ע"י מעשה הדיוט דאז חשיב רק כהתפרק, משא"כ אם להחזירו צריך מעשה אומן, חשיב כהתקלקל ואף להחזירו אסור.

[ז] ולעיל הבאנו את דברי התוספות שכתבו אומר ר"י שאם ניתקו חוטי הסרבל, אם הנקב רחב ויכול להכניסם בלא טורח, שרי, כיון דעתיקי, ובלבד שיתנם בענין שלא יהא לחוש שמא יתקע, דבענין שהוא רגילות לתקוע ולקשור נראה דאסורים להחזיר כדאסרינן בריש פרק כל הכלים (קכב:). החזרת שידה תיבה ומגדל שמא יתקע, עכ"ל.

**הנה** בתחילת דבריהם כתבו דכל היתר החזרת חוט הסרבל דוקא ברחב, אבל בצר אסור אף בעתיקי, (ולא ביארו טעמו של דבר, ויש לפרשם או כנ"ל מחשש מתקן מנא, ולהבנת הפמ"ג במג"א משום טירחה), ועוד הוסיפו דאף באופן שמותר (ברחב) צריך תנאי נוסף שלא יהיה גזירה שמא יקשור.

**אך** בהגהות מרדכי (רמז תנז) כתב הא בחדתי הא בעתיקי, פסק רשב"ט דרצועות מקטורן שנשמטו או בדבר כיוצא בו מותר להחזירן בשבת וכ"פ הגאונים דל"ש מאהדורי אודרי בעתיקי כיון שהיה כבר שם, ובלבד שיהא שם באותו ענין שלא נצטרך

ה. וצ"ע היכן מצא "הכרח" בדבריו, דהא המג"א כתב כלשון הראשונים, ובאמת שהגר"ז סתם שאסור משום מתקן מנא, (וידוע דעל הסתם מפרש הגר"ז כמג"א).

התוספות, עכ"ל. הרי מפורש שגזרינן שמא יקשור ברחבים. ומ"מ בתחילת דבריו מבואר כדברי המרדכי דבנקב צר אסור כמו בהחזרת קני מנורה בתקיעה, והיינו מצד דינא ולא מגזירה דשמא יקשור.

ח] ובב"י הביא אח"כ דהרמב"ם כתב בפרק י' (ה"ד) נשמטה לו רצועת מנעל וסנדל או שנשמט רוב הרגל מותר להחזיר הרצועות למקומן ובלבד שלא יקשור. ור"ל דלכאורה מוכח דל"ל לרמב"ם חששא דשמא יקשור. ומ"מ משמע דדוקא בנשמטה לא גזרינן שמא יתפור, אבל בלתת בתחילה רצועה אפשר שגזרינן, וכמו שכתב הרמב"ם גבי החזרת מוכין גזרינן שמא יתפור בחדתי, אבל בעתיקי לא גזרינן, ה"ע גבי רצועה בעתיקי לא גזרינן שמא יקשור.

והנה לעיל כתבנו דהרמב"ם נייד מפורש הראשונים משום דס"ל דליכא כה"ג איסור מכה בפטיש, ולפ"ז מותר לתת רצועות בבגדים. אך י"ל דס"ל לרמב"ם דלא שייך כאן מכה בפטיש משום דכל עוד ולא תפר לא נגמרה מלאכתו, אבל בעיקר הדין לא פליג הרמב"ם על עיקר סברת הראשונים.

ולפ"ז יוצא שבהכנסת רצועות לבגדים, (בחדתי), כיון שזהו גמר המלאכה הסופי אף לרמב"ם יש בו חיוב חטאת.

ט] ובב"י הקשה על שאר הראשונים שאסרו להחזיר רצועות היכא דשייך שמא יקשור מהירושלמי שכתב נוטל ומחזיר ובלבד שלא יקשור, (ומקורו בתוספתא והוא מקור דברי הרמב"ם הנ"ל), דשאני התם שאינו קשר של קיימא ולא גזרינן אלא בעשוי לקשור קשר של קיימא.

ובעיקר תרוץ הב"י הדבר צ"ב, בשלמא אי מירי בדבר שדרכו בקשר של קיימא ניחא דמזהירו התנא שלא יעשה כדרכו

לחוש שמא יתקע כגון שהנקב גדול שיכול להחזיר בלא טורח, עכ"ל. הרי מבואר דבנקב צר האיסור רק משום שמא יקשור.

ואם נרצה לפרש כך בדברי התוס' נצטרך לדחוק דמש"כ "ובלבד שיתנם בענין שלא יהא לחוש שמא יתקע", דקאי על החלק האסור דהיינו בצריך להכניסם בדוחק, ואין זו משמעות הלשון "ובלבד", דקאי על מה שהתיר דהיינו ברחב, לא שרי אלא בלבד במקום שאין חשש שמא יקשור.

וכן הדבר מבואר בדברי הב"י דכתב "והרא"ש כתב בריש פרק במה טומנין (ס"ה) וזה לשונו לולאות של מלבושין שעל הכתף אם יצאו יש מתירין להחזירן בשבת אם הנקב רחב ויכול להחזירן בקל כיון דנתקו, ונראה דאסור להחזירן שרגילין לקשרן והוא קשר של קיימא כדאמרין בריש פרק כל הכלים דאסור להחזיר פתח שידה תיבה ומגדל גזירה שמא יתקע עכ"ל. ודבריו כדברי התוספות". הרי מפורש ברא"ש דאתא לאסור בנקב רחב היכא דדרך לקושרם, וע"ז כתב הב"י דדבריו כדברי התוס'.

וכן מוכח בריטב"א שהעתיק לשון התוס' וז"ל הא בחדתי הא בעתיקי. פירוש דכיון דעתיקי הוא אין זה נראה כמלאכה כלל, ומכאן התיר ר"י ז"ל להחזיר הלולאות בסרבל שניתקו אם הנקב גדול ויכול להחזירו להדיא בידו בלא טורח כיון דעתיקי ואינו נותנו שם לכתחלה, ודמי נמי להחזרת קני מנורה ברפוי דשרי לרשב"ג והילכתא כוותיה ואף על גב דהתם מיחזי טפי כבנין, אבל אם צריך לתקעם בחוזק יש לאסור כהחזרת קני מנורה, וכשהם רחבים גם כן אם נותנו שם בענין שצריך לתקעם ולקשרם קשר של קיימא נראה לר"י ז"ל שיש לאסורם כהחזרת דלת שידה תיבה ומגדל דאסור רבה ריש פרק כל הכלים (קכ"ב ב') גזירה שמא יתקע, עכ"ל

ובערוך השלחן. אך צ"ע אמי נייד הרמ"א מהתוס' רא"ש ומרדכי, ופסק כהגהת מרדכי.

**ואפשר** דכיון דלרמב"ם שרי ולרא"ש אסור, וכיון דהוי מילתא דרבנן בחר הרמ"א בדרך אמצעי ופסק כהגהות מרדכי.

### ומכאן ואילך נעיר כמה הערות לדינא

**יא**] כתב הבית יוסף בס"ס שי"ז כתוב בתשובות אשכנזיות ששאלת אם מותר להכניס אבנט במכנסים בשבת פשיטא דמותר ואמאי לא והא אמר רב חסדא שרא לאהדורי אודרא לבי סדיא בפרק במה טומנין (מח.). ואף על גב דאמרינן התם הני מילי בעתיקי אבל בחדתא לא היינו משום דעביד כלי אבל הכא דלא מבטל ליה ועשוי להכניס ולהוציא תדיר פשיטא דשרי אפילו בחדתי, עכ"ל. וכתב הגרשז"א בשלחן שלמה סק"ו כתב להחמיר בנתינת חגורה המיוחדת לשמלה מסוימת דמבטלי ליה התם.

**יב**] ויש לדון אם מותר לתת שרוך חדש בנעל ישנה.

**ומצד** הסברא היה נראה דאין כאן חשש, דכשנתן בתחילה בנעל את השרוך כבר נגמרה מלאכתו וחל עליו שם כלי, א"כ תו מאי אכפ"ל שמחזיר שרוך חדש.

**וכן** משמע מלשון המג"א סק"ז שכתב "במנעל חדש אסור", הרי דתלי בנעל חדש ולא אכפ"ל ברצועה, וכן סתמו הגר"ז (ס"ה) וחי"א (כלל כ"ז סעיף ר'), וכן פסק בקצות השלחן סי' קמ"ו סק"ג.

**אך** הא"ר סק"ז כתב ומשמע לי שם דהוא הדין במנעל ישן כשמכניס משיחה חדש שלא היה כבר שם [אסור], ע"כ. והביאו המ"ב ס"ק י"ח, וכן משמע מלשון רש"י (ד"ה בחדתי) "שלא היו מעולם בתוכו, אסור

ויקשור, אבל אי נימא דתמיד דרכו לקשור בקשר לא של קיימא מדוע הוצרך התנא להזהירו ובלבד שלא יקשור קשר של קיימא, דמהכ"ת דיעשה כן.

**וראיתי** במאמ"ר (סק"ז) ובנהר שלום (סק"ג) שביארו דכונת הב"י דהירושלמי מיירי בדרכו לקשור קשר האסור מדרבנן ואינו קיימא דאורייתא, ובכה"ג לא גזרינן שמא יקשור קשר של קיימא ולכך שרי להחזיר הרצועה, והתוס' והרא"ש מיירו בדרכו לקשור קשר קיימא דאורייתא ובזה גזרינן שמא יקשור.

**אך** לדעת הרמב"ם דכל שהוא מעשה הדיוט ליכא איסורא דאורייתא, א"כ לעולם שרי להכניס הרצועה ואף כשדרכו לקשור קשר לקיימא, ולא גזרינן שמא יקשור במעשה אומן, כ"כ האחרונים הנ"ל, ולכן סתם בשו"ע כלשון הרמב"ם. ולפ"ז יוצא דלדעת מרן מותר להחזיר רצועה לבגד או נעל אפי' דרכו לקשור קשר קיימא אם דרכו במעשה הדיוט.

**ונפ"מ** כמשחק ילדים שנותנים פנינים לחוט דאף כשקושרים לא הוי לקיימא דאורייתא דשרי, וכ"כ הגרשז"א (שלחן שלמה סק"ח).

**י**] אך הרמ"א כתב ודוקא שיוכל להחזירו בלא טורח, אבל אם צריך טורח לזה, אסור דחיישנן שמא יקשור. והעירו המג"א והט"ז דדבריו הם נגד דברי התוס' והרא"ש דאף בנקב רחב אסור משום גזירה שמא יקשור.

**אך** בהגהות מרדכי שהבאנו לעיל כתב במפורש כדברי הרמ"א "ובלבד שיהא שם באותו ענין שלא נצטרך לחוש שמא יתקע כגון שהנקב גדול שיכול להחזיר בלא טורח", עכ"ל, וכ"כ בדעת הרמ"א בביאה"ל



דהשתא עביד ליה מנא". משמע דתלי גם במוכין הנכנסים לתוכו.

תו לא הוי בגדר מתקן מנא, וא"כ מה סברת הא"ר שמחמיר בזה.

**ובן** מוכח מהר"ן בחידושו (ד"ה רב חסדא) דכתב וכי מפרקין הא בחדתי, לאו חדתי ממש אלא שלא עמדו בתוך כר זה אבל עמדו בתוך כר אחר, יש בחזרתן משום עושה כלי דאי חדתי ממש מאי איריא לתת לתוך הכר דאסיר אפילו בטלטול נמי אסירי אלא ודאי כדאמרן, עכ"ל. הרי מבואר דאפילו בנותן מוכין שאינם חדשים, כל שהם חדשים בכר זה חשיב מתן מנא. אך היה מקום לדחות דדוקא בכר חדש אסור אף שהמוכין ישנים, כיון דהוי תיקון מנא לכר. אך יש לדקדק בלשונו שכתב יש "בחזרתן" משום עושה כלי. אלמא דאף להחזיר כה"ג אסור והיינו אפילו כשהכר ישן.

**ובשו"ת** אור לציון (ח"ב פכ"ט ס"ד) כתב דטעמו משום שע"י ההכנסה למנעל חל שם כלי על הרצועה, (ובקצוה"ש בסימן קמ"ו בבדי השולחן שם ס"ק ג' הרגיש בזה וטען שיש על הרצועה שם כלי אף קודם שהכניסה למנעל, ויל"פ בזה, ולפ"ז לק"מ מלשון רש"י גבי מוכין דשאני התם דאין עליהם שם כלי קודם הכנסתם לכר). אך דבריו לא יעלו ארוכה לדברי הר"ן דאסר אפילו במוכין ישנים וכר ישן. ובאמת דכן כתב הגרש"א (שלחן שלמה סק"ז בהערה) לדייק מלשון רש"י דכתב בעתיקי - להחזירו לכר "זה שנפלו ממנו". דמשמע דדוקא לכר זה שרי הא לכר אחר אפילו ישן אסור.

**יג]** ולפ"ז יש להחמיר אפי' בשרוך ישן (אחר) בנעל ישנה, ונפ"מ עצומה שאסור להחליף שרוך מנעל לנעל, וכ"כ בספר איל משולש (פ"י הע' ט"ז) בשם הגר"ק זצ"ל, (ועיין בחוט השני ח"ב עמ' רל"ב), וכ"כ בשו"ת חלקת יעקב סי' קס"ז, אז נדברו ח"א סי' ע"ט ועוד.

**ואפשר** אולי לבאר דכל ההיתר דוקא בהחזרת הדבר לקדמותו ובדבר שדרכו בפירוק חלקיו והחזרתם לא חשיב כה"ג כיצירת דבר חדש, משא"כ שמרכבים הרכבה חדשה הוי כעשיה חדשה, ולא אכפ"ל בזה שהם כבר משומשים.

**ואם** נתערבו לו ב' השרוכים, אי נימא דאסור מדאורייתא הו"ל ספיקא דאורייתא, ואי אסיר רק מדרבנן, אפשר דאמרינן ספיקא דרבנן לקולא.

**טו]** ושו"ר בשו"ת משנה הלכות (ח"ז סימן מ"ט) שכתב לבאר בזה וז"ל דודאי התיקון הוא מה שיכול ללבוש הנעלים וזה הוא התיקון, ולכן כל שנפסק או נאבד השרוך הראשון אפילו הוציא שרוך אחר ממנעל ישן ורוצה להניחו שם, אסור, והטעם פשוט דכל שנפסק לו השרוך הראשון נתקלקל המנעל ואין בידו ללבושו עוד ככה אלא צריך שרוך חדש, וא"כ כל שמכניס

**יד]** וצריך להבין את הסברא שבדבר, ולעיל כתבנו דמסתבר טפי דאפי' ברצועה חדשה אין איסור, דכיון דחל על זה שם כלי

1. וכ"מ שדייק מדבריו בשו"ת יחיה דעת (ח"ב סימן נ"ו), וכתב דלפ"ז אסור לתת מחט במזרק אף שהוא רב שימושי, כיון שהמחט חדשה במזרק זה. אך בהשמטות חזר ודחה שאין זה דומה לנידון שלנו, ששם המוכין אינם עומדים להוציאם ולהחזירם תדיר לתוך הכר או הכסת, אבל כאן שהמחט מוכנסת למזרק מתחילה על דעת להסירה ולהשליכה לאחר מעשה הזריקה, אין בזה משום תיקון כלי כלל.

שרוך אחר אחר בין שהוא חדש ובין שהוא ישן, חדש הוא אצל מנעל זה ומקרי תקון, דמתקנו שיוכל לנעלו, והחילוק בין חדש לישן הוא דבשרוך ישן שרק נשמט מהמנעל והרי הוא כאן הרי הוא כעין מנורה של פרקים וכיוצא בזה שהוא משני חלקים שאם נתפרדו מותר להחזירם דאינו מתקן בזה כלום דבר חדש שהרי כבר ה' דבר זה כלי חדש ועכשיו רק מחזיר הישן זה אל זה, עי' ש"ע א"ח סימן שי"ג איזה כלי של פרקים מותר להחזיר ואיזה אסור להחזיר ובסימן ש"ח לענין ספסל. אבל אם נאבדו או נפסקו הרצועות אז כיון שלא יוכל עוד ללבוש המנעל ככה, הרי נתבטל מתיקונו, וכל שמכניס בו רצועה חדשה כלומר בין ישנה ובין חדשה כל שחדשה אצל מנעל זה הרי הוא מתקן ומקרי שרוך חדש, עכ"ל.

**ולדבריו** יוצא דדוקא בנאבד או התקלקל, אבל להחליף השרוכים הדבר מותר, אך למה שביארנו נראה דהדבר אסור.

**מז** עוד כתב שם המשנה הלכות ומיהו נלפענ"ד מי שפסקה לו רצועה היינו השרוך וא"א לו לצאת בלי שרוך יכול להכניס שרוך רק בנקבים שנים הראשונים באופן שבע"כ יצטרך להוציאם בלילה וכיון שיצטרך להוציאם בלילה נשאר עליו הדין של אבנט דשרי להכניסו במכנסיים כיון דלא מבטיל ליה התם ועשוי להכניס ולהוציא הכ"נ כיון דבכיון מכניסה באופן שבע"כ לא יבטלו שם הוי ל' כעשוי להכניס ולהוציא וליכא איסור כנלפענ"ד.

**יז** ועוד כתבו דאם יתן שרוך בצבע דודאי לא יבטלנו מהני, ובשו"ת רבבות אפרים (ח"א סי' רמ"ג) כתב דישאיל מחבירו שרוך דודאי לא יבטלינו. ויל"ע בזה דא"כ נתיר גם להכניס שרוך של עצמו על דעת להוציא

דלא מבטלו, וע"כ דכיון דמצד צורת המנעל זהו תיקונו דהדרך לבטלו חשיב שפיר גמר מלאכתו, ולא מהני רק דומיא דאבנט בבגד "דאין דרך" לבטלו, משא"כ הכא דהדרך לבטלו דלכאורה לא מהני מידי מה שדעתו לבטלו, ובשלמא שרוך בצבע אחר י"ל דאין זה תיקון המנעל וכו"ע לא מבטיל ליה ואינו אלא פעולה טכנית שלא יפול המנעל מרגליו.

**יח** בספר שלחן שלמה (ס"ק ז') כתב ואין בכלל האיסור הזה שרוך נעל שמושחל בתוך נעל ורוצים להכניסו לתוך הנקבים העליונים של הנעל שזה מותר בכל אופן מפני שכל פעולתו הוי רק כמי שגומר לכפתור. וכ"כ בעוד כמה ממחברי זמנינו. אך בספר עם מקדשי שביעי (ח"ב פרק ה' הע' מ"ה) כתב בשם הגר"ק דאף כשמתחיל רק בנקב אחד יש איסור כיון שלפני שהשחיל לא היה אפשרות ללכת עם הנעל ועכשיו יכול ללכת לכן זה נחשב תיקון כלי, ע"כ.

**ולפז"ר** דברי הגר"ק מבוארים בטעמם, נראה בביאור טעמו של הגרשז"א, דס"ל דהכנסת השרוך בנעל הוי גמר הנעל, והוספת הכנסת השרוכים הוי רק צורת השתמשות, ולזה מביא ראייה דדומה לכיפתור כפתור חדש דפשיטא דשרי ואע"פ דעתה מעמיד הבגד על מתכונתו שלא יפול, דאין זה אלא פעולת השתמשות ולא עשיית כלי. אך יש להעיר דלא דמי לכפתור דהתם לא מבטל ליה התם, משא"כ בהכנסת השרוכים הנוספים הא מבטל ליה התם, ולכאורה רק מתיחת השרוך וקשירתו דומה לכפתור, וצ"ע. [ועוד יש להעיר מדברי רבינו פרחיה שהבאנו לעיל דכתב לאהדורי אודרי לבי סדיא. פירוש אם היו בכר ונשמטו מקצת המוכין שבכר או שבכסת ויצאו לחוץ, מותר לטלטלם ולהחזירם למקומם להגביה הכר או הכסת, עכ"ל. ומשמע דלהכניס מוכין חדשים

ונפ"מ בנעלים היכא דלא מבטל ליה התם ויש טורח בהכנסה, דשרי, דלאו לקיימא עבידי, (ועוד דהרמ"א מיירי בקשר בראש החוט שלא ישמט ובמנעלים לא שייך האי חששא, ושו"ר כן בשלחן שלמה סק"ח ב').

**כ**] ולעניין ניפוח בלון, נחלקו פוסקי דורינו אם אסור משום מכה בפטיש דדמי להכנסת מוכין בכר. אך אפ' את"ל שמותר מ"מ יש לדון מצד גזירה שמא יקשור, וכ"כ להעיר בספר אורחות שבת (פ"ח סעי' ס"ח).

**אך** יש לדון כיון שהבלון דרכו להתפוצץ תוך זמן קצר וא"כ לעולם הקשר אינו לצורך קיימא. והוא נידון בפנ"ע אם כה"ג חשיב קיימא, ועחזל"מ אי"ה בלנ"ד.

לכר שיש בו כבר מוכין אסור, ויל"ד דלא דמי דהתם הוי תיקון ולא השתמשות].

**יט**] ואגב דאיירינן בדין לא מבטל ליה, יש לדון היכא דלא מבטל ליה ויש טירחה בהכנסתו אי שרי, דלהבנת הפמ"ג במג"א דאיכא הכא איסור טירחה האסור, א"כ ה"נ דאסיר, אבל אי כהבנת הט"ז דאסור משום מתקן מנא הכא לא שייך, ולפי מה שהוכחנו מראשונים רבים ומכמה אחרונים דהעיקר כדברי הט"ז, לכן יש להקל בזה, ושו"ר בתהלה לדוד (סק"ו).

**אך** יש להעיר מדברי הרמ"א דכתב ודוקא שיוכל להחזירו בלא טורח, אבל אם צריך טורח לזה, אסור דחיישינן שמא יקשור. ולכן הנפ"מ תהיה היכא שאין דרך לקשור,



## הרב אלישע כהן

## בעניין גזירת איסור ספיחין

**א'** כ' הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל פ"ד ה"ב וז"ל "ומדברי סופרים שיהיו כל הספיחים אסורין באכילה ולמה גזרו עליהן מפני עוברי עברה, שלא ילך ויזרע תבואה וקטניות וזרעוני גנה תוך שדהו בסתר וכשיצמחו יאכל מהן ויאמר ספיחין הן לפיכך אסרו כל הספיחין הצומחין בשביעית" וצ"ב בגזרה זו דהרי התורה אומרת במפורש "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה" היינו דיבול השדה בשנה השביעית עומד למאכל, וא"כ איך יתכן לגזור בזה? והרי ייסד לן הט"ז ביו"ד קי"ז ש"אין כח ביד חכמים לגזור בדבר המפורש בתורה להיתר" וא"כ איך גזרו חז"ל על ספיחין? ובשלמא לרבי עקיבא דספיחין אסורין מה"ת י"ל כפימ"ש בתוס' רי"ד (פסחים נ"א ב') וז"ל "ומה שאמרה תורה והיתה שבת הארץ לכם לאכלה לא אמרה אלא בפירות האילן שגדלין בלא זריעה אבל ספיחין... אסורין הם לעולם" וכ"כ המהר"ם שם "דאיהו (ר"ע) מפרש הכתוב "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה" לא קאי אספיחין אלא על שאר פירות האילן ודומיהם" היינו דהפסוק לאכלה לא קאי על כל המינים.

**ב'** ונ"ל ליישב דנראה שהטעם לכך שאין כח ביד חכמים לאסור דבר המפורש להיתר הוא היות והתורה היתרתו התורה "לקחה אחריות" על ההשלכות הנגזרות מההיתר. ואין מקום לגזירת חז"ל לעשות משמרת לדבר. אך כ"ז בחששות מהעתיד ולדוג' מש"כ הט"ז (בסי' תקפ"ח) בדין מילה בשבת שהתורה כתבה במפורש "וביום השמיני ימול" ולקחה אחריות שאין לגזור משום גזירה דרבה "שמא יעברנו". וכן ביו"ד קי"ז לגבי איסור סחורה בדברים טמאים שטעם איסור סחורה הוא שמא יבא לאכלו. גם בזה כ' הט"ז שם דעל חלב שכתוב בו להדיא "יעשה לכל מלאכה" לא גזרו בו חכמים.

**וכן** מצאתי בחת"ס בחידושיו לב"מ ע"א שכתב "הנה סברת ט"ז היא כך התורה הזהירה על שום לאו מהלאוין ובמק"א נצטוו רבנן לעשות משמרת לתורה... אך אם הקב"ה התיר בפירוש ש"מ שלא יבא מכשול ע"י זה וכי אנחנו נתחכם על הי"ת את אשר כבר עשוהו? ע"כ אין בזה כח לחז"ל לאסור"

**לפי"ז** י"ל שכשישנם בפועל עוברי עבירה רח"ל כי הכא שזורעים בסתר ואומרים שגדל מאליו, לא יתכן דחכמים ישבו ויתנו לעבריינים לפרוע את חוקי התורה וכל כי האי גוונא ודאי שיש ביד חכמים לגזור.

**וראיה** לדברינו י"ל דהנה הט"ז שילש משנתו בחו"מ סימן ב' ומבאר ההלכה שם דב"ד מכין ועונשין לא לעבור על

**אך** לרבנן דפליגי אדר"ע ודאי שמהתורה שרי למיכל הכל וכן משמע מפשטיה דקרא וכמ"ש הרמב"ם בהלכה א' "כל שתוציא הארץ בשנה שביעית בין מן הזרע בין מן העקרים... בין מן העשבים והירקות... הכל מותר לאכלו מן התורה שנאמר "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה" וא"כ צ"ע איך אסרו חז"ל יבול הירקות?

ד"ת ופירש דהיינו שב"ד לא גוזרים בדבר המפורש להיתר. ונמצינו למדים דהיכא דע"י היתר התורה העבריינים עוברים על ד"ת תו לא חשיב דחז"ל ע"י גזירתם הם העוברים על ד"ת. ושפיר יכולים לגזור.

**אך** אחר העיון נראה דיש לפקפק בתירוצו זה דלא מוזכר שבשעת גזירת ספיחין היו בפועל עוברי עבירה. אלא מבואר שחששו חז"ל לעוברי עבירה וא"כ גם בגזירה זו נאמר היות והתורה התירה היבול ולא חששה לעוברי עבירה אין כח לחז"ל לגזור.

(ג') ע"כ יש לומר באופן שונה במקצת דהנה הח"ס בב"מ שם כ' ליישב תמיהת החו"י (סימן קמ"ב) על הט"ז דהרי מצינו להדיא שגזרו חז"ל (ב"מ ע' ב') לאסור ריבית נכרי שמה ילמד ממעשיו ע"י עיסוקן עמו במו"מ. למרות שמפורש להיתר בתורה שנאמר "לנכרי תשיך". ותי' החת"ס דהיות דלגבי עכו"ם נאמר "לא ישבו בארצך פן יחטאו אותך לך" ויש כח ביד חכמים להוסיף כל מה שמביא ללמוד ממעשי הגויים ובכלל זה להלוותו בריבית, ונימא מה שאמר הקב"ה לנכרי תשיך היינו להורות לנו דליכא למגור מידי בעניין ריבית מנכרי לישראל אבל מעניין פן יחטאו אותך לי לא גילה קרא מידי"

**ואף** אנו נאמר דכל גזרת ספיחין היא לאאלומי לאיסור עבודה שלא יעברו על איסור "בחריש ובקציר תשבות" וע"כ שייכת גזירה אף בדבר המפורש להיתר.

(ד') ובאופן נוסף נראה ליישב דהרי מבואר בפסוק "את ספיח קצירך לא תקצור" ומשמעות הפסוק ע"פ פשוטו הוא לאסור הספיחין, וכמבואר בספרא על אתר (בהר פרשתא א' ג') "מיכן סמכו חכמים על הספיחים שיהיו אסורים בשביעית" וכ' הרמב"ן פ' בהר דהספרא קאי בדעת ר"ע

דס"ל שספיחין אסורין מדאורייתא כמבואר בהמשך הספרא דיליף לה מקרא דהן לא נזרע ולא נאסף. ומובא שם ד' חכמים שחולקים וס"ל שאיסור ספיחין הוא מדרבנן. עכ"פ נמצינו למדים מהספרא דפשוטו לשון הכתוב "את ספיח קצירך לא תקצור" אתא לאסור ספיחין. רק חכמים מפרשים הפסוק לאיסורא אחרינא ש"לא יקצור כדרך הקוצרין". וממילא אין להקשות היאך אסרו חכמים ספיחין בעוד שהתירם התורה להדיא. היות שמשמעות הפסוק את ספיח קצירך הוא לאסור ספיחין, ורק חז"ל הם שהשיאוהו לעניין אחר והפה שהתיר הוא שאסר.

(ה') וידוע דנחלקו פוסקי זמנינו בעניין גידולי שביעית בחממות וג' דעות בדבר ד' הגרשז"א להתיר ע"י מנחת שלמה ח"א סי' מ"א. ד' הגר"נ קרליץ לאסור ע"י חוט שני ח"א פ"א. וד' הגרי"ש אלישיב להקל בתנאי שיהיה מצע מנותק ובצירוף עוד כמה צדדים. ועי' בכ"ז במנחת אשר שביעית סי"א.

**ובהליכות** שדה קובץ 72 עמ' 19 הובא מכתב הגר"ש ואזנר ואעתיק לשונו "דעתי העני' אם זורעים בעצין שאינו נקוב באמת, ותוך הבית יש לסמוך להקל. ובפרט אם ננקוט כדעת הסוברים דשביעית בזה"ז דרבנן.

**ובחממות** אם עשויין כעין בית דהיינו לכה"פ גובה עשרה טפחים ויש גם מחיצות ה"ז בית. משא"כ כסוים נמוכים על הקרקע קשה להקל בזה.

מיהו לבי אנסי לספק אם זה רצון חז"ל לעשות מזה תעשיה שלמה של גדולי שנת השביעית ולספק גדולים טריים של גדולי שביעית אעפ"י שנתגדלו באופן המותר

מעיקר הדין וכל הקהל יהנו מזרעים שנזרעו בשביעית הדבר מסופק בידו"

היינו שמפקפק אם זה רצון התורה שיגדלו גידולים בשביעית ללא קדושה כלל. כי התורה רצתה שהגידולים יהיו קדושים. ואעיר כתלמיד הדין בקרקע דלכא' אחר תקנת ספיחין מכיון שהתבטלה פשטות כוונת התורה שפירות שביעית יהיו לאכלה מדוע שיהיה זה נגד רצון התורה לגדל גידולים המותרים באכילה שאינם קדושים בק"ש. הרי בין כך לא מתקיים פשטות הכתוב של 'לאכלה' וצ"ע בזה. ומו"ח הגר"מ גולדברג העיר בזה דאפשר דפקפוק הגר"ש ואזנר הוא לא מצד הגידולים אלא מצד עבודת הקרקע שמוצאים דרך כיצד לעבוד באדמה בשביעית באופן המותר ובזה מסתפק אי אריך למיעבד הכי אך אין הפקפוק על הגידולים שגדלים בהיתר.

ו) והנה עד עתה יישבנו איך גזירת ספיחין אינה סותרת למצות 'לאכלה', אך השתא נדון מצד איסור הפסד. דדרשו חז"ל בפסחים נ"ב לאכלה ולא להפסד. ולגבי ספיחי שביעית מבואר ברמב"ם פ"ד הי"ח שאסור לקיים ספיחין וצריך לעקרו. וצ"ב האם אחר העקירה מותר להפסיד הספיחין בידיים או לא. ובתוס' יו"ט פ"ה מ"ד כ' שאסור לאבד ובלחם שמים מהיעב"ץ שם חולק ומתיר לעקור ספיחין ביד. והחזו"א בסימן ט' ס"ק ו' נסתפק בזה וכתב "וכשתולשין ספיחין בשביעית מניחין אותן לירקב במקומן אבל אין מפסידין אותן בידיים כיון שמן התורה הן קדושין בקדושת שביעית, ואפשר כיון שאסורם חכמים מותר לאבדן ביד"

ובמשנת יעבץ ה' שמיטה ויובל פ"ז כ' דתימה שלא הביא החזו"א ד' התוס' יו"ט שכ' במפורש שאסור לאבד ספיחי שביעית. וצ"ע על תמיהתו דהרי כ'

היעב"ץ בלחם שמים שמותר לאבד א"כ עדיין נשאר הדבר בספק. ולהלכה ע"י בביאור ההלכה פ"ד הי"ח דהוכיח שאסור לאבד ביד.

אך צ"ב מה הצד להתיר איבוד ספיחין ביד הרי להדיא אמרה תורה לאכלה ולא להפסד וראיתי דתמה כן בערוך השולחן העתיד (שמו"י כ"ב י') וז"ל "ויש לי בזה שאלה לפי שיטת רבותינו דספיחים אסורים בשביעית וממילא דנפסדים בשדה והרי התורה אמרה לאכלה ולא להפסד ואע"ג דזהו להפסידן בידיים וכאן ממילא נפסדין, דמ"מ איך גזרו רבנן הפסד על פירות שביעית? והתשובה בזה דבאמת יש היתר להספיחין כמ"ש הרמב"ם עד מתי אסורין ספיחי שביעית במוצאי שביעית מר"ח ועד הנוכה ומחנוכה ואילך הן מותרין... אמנם מה שהתרנו לחרוש עליהם קשה הא מפסידן בידיים ואולי אי"ז הפסד ברור וצ"ע."

ז) ויש להקשות עוד מהמבואר במתני' פסחים נ' דההולך ממקום שכלו למקום שלא כלו או ממקום שלא כלו למקום שכלו חייב לבער. וצ"ע כשהולך ממקום שלא כלו למקום שכלו איך בשביל לא לשנות מן המנהג הותר איסור הפסד פירות שביעית. ובפרט לדעת הרמב"ם שביעור פ"ש הוא לבערם באש, א"כ נמצא שמבער בידיים פירות הראויים לאכילה במקום שיצאו משם, ואיך הותר האיסור. וכן תמה התורת זרעים פ"ט משביעית והניח בצ"ע.

ובחזו"א (שם) במוסגר הביא ד"ז כראיה שמותר לאבד ספיחין ביד דחזינן דהיכא דגזרו חז"ל לאסור באכילה גם הותר לאבד וע"כ כיון שאסור לו לאכול הפירות במקום שכלו (מפני המחלוקת) ממילא גם יכול לבער. ובחזו"א זה מובא כראיה להצד דמותר לאבד ספיחין ביד. אך בשבט הלוי (ח"א סי' קפ"ד) כ' כן בפשיטות דמתרץ

ראויים לאכילה אכתי אסור לאבדם. ע"ש. ולכאור' מיתלא תליא בהא דהאוסרים לאבד ספיחין ס"ל דאיסור הפסד פ"ש אינו תלוי בהכשר אכילה. והמתירים ס"ל דכיון דא"א לאכלם תו אין איסור הפסד.

**ועלה** בידנו ב' אפשרויות ליישב איך הותר לאבד ספיחין או דכיון דמחנוכה ואילך מותרים לא חשיב דמפסידן (תי' ערוה"ש) או דכיון דחז"ל אסרום באכילה ממילא אין איסור הפסד.

**וראיתי** בס' דברי אליהו (מרא"ש שמרלר) פסחים סל"ג דכ' ליישב היאך מותר לבער פ"ש מפני המחלוקת דהנה כ' המנ"ח (מצוה שכ"ח) דאיסור הפסד פ"ש הוא בכזית י"ל דמצות ביעור אינה מתנגדת לאיסור הפסד דיכול לבער פחות פחות מכזית ואז לא עובר באיסור הפסד. עש"ב.

תמיהת הערוה"ש וכ' וז"ל "וקושינו (איך התירו איסור הפסד פ"ש בספיחין) לק"מ דכיון דחז"ל כבר הפקיעו הדין של לאכלה במה שגזרו איסור אכילה במה ששייך גזירת ספיחין, שוב ממילא אין כאן גם התוצאה שנאמר לאכלה ולא להפסד ולא לאיבוד כיון דסו"ס אינו עומד לאכילה" וכן במשנת יעבץ (שם) דימה זאת לדין תרומה וחלות תודה דמשעה שישית בערב פסח שאסור מדרבנן לאכול חמץ מותר לשרפם ואין בזה איבוד קדשים כיון שלא חזי לאכילה אף שהוא מדרבנן אין בזה איבוד. וכן י"ל לגבי ביעור פ"ש במקום שכלו.

**והנה** בציץ הקודש סי"ד חקר האם איסור הפסד פ"ש בא מחמת שהפירות נועדו לאכילה וא"כ בכה"ג שהפירות אסורים מדרבנן אין איסור הפסד. או דכיון דמה"ת



הרב דביר כהן

## הלכות בורר - סוגיא תורמוסין

**פירוש ראשון ברש"י** - הבורר תורמוסין - לאחר ששלקן הוא בורר אוכל מתוך הקליפה. דשלקי ליה שבטא זימנין - למתקן. ואי לא שקלי ליה - לאוכל מתוך הפסולת מתוך שהוא רך ונימוק ע"י שנשלק הרבה. מסרח- והלכך אוכל נמי כל זמן שמעורב בו הוי כפסולת. ומיהו אוכל הוא ומחמירין עליה למהוי ההוא דשקיל כפסולת מתוך אוכל.

**הסבר** דברי רש"י הקדוש- שהתורמוס הזה אם לא מוציאים אותו מתוך הפסולת בגלל שהוא רך ונימוק ע"י שנשלק הרבה הוא יסריח, ולכן מחמירים למרות שהוא אוכל להחשיבו כפסולת וכאילו הוא מוציא פסולת מתוך אוכל.

ג' קושיות על רש"י:

**א.** איך אני מחשיב את התורמוס כפסולת רק על שם העתיד?

**וצריך** להסביר כמו שכתב הר"ן כאן בגמרא (שמפרש לכאורה כמו פירוש זה ברש"י), שהתורמוס יתקלקל מיד אם לא יוציאו אותו לאלתר וכן יקלקל את הקליפות ולכן זה לא על שם העתיד.

**ב.** איך הפסולת של התורמוסים הפכה להיות האוכל?

**אפשר** אולי קצת לתרץ בדוחק על פי דברי הרמב"ם בהלכות טומאת אוכלין פ"ה ה"ב בהם כתוב להדיא שבזמן חז"ל היו אוכלים גם את הקליפות של התורמוסין, וכך כתב שם הרמב"ם: "כל הקליפין מתמאאות ומטמאות ומצטרפות מפני שהן

**כידוע** למעיינים אחת הסוגיות הקשות להבנה בהלכות בורר היא סוגיית התורמוסין. במאמר זה ננסה לפחות להסביר את יסודות הסוגיא בגמרא וראשונים, להסביר מה הקושי הגדול בסוגיא, ואת המהלך של כמה מהאחרונים להסבירה. וכבר אמר רבינו האגלי טל שאפילו אחרי כל הפירושים, עדיין סוגיא זו נשארת קשה כתורמוס... סוגיא זו למדנו בעיון בדיבוק חברים וכאן המקום להודות לכל הרבנים שלימדוני אותה.

**הגמרא** - שבת דף עד. - חזקיה אמר הבורר תורמוסין מתוך פסולת שלהן חייב לימא קסבר חזקיה אוכל מתוך פסולת אסור, שאני תורמוסין דשלקי ליה שבע זימני ואי לא שקלי ליה (ע"י בב"ח עוד שני גרסאות - "לא שלקי" או "ואי שקלי") מסרח וכפסולת מתוך אוכל דמי.

**על** תחילת גמרא זו שמעתי חכ"א מעיר שהלשון "חזקיה אמר" הכוונה שבא לחלוק, שכך לימדנו הראשונים שכל מקום ששם האמורא נמצא לפני המילה "אמר" הכוונה שבא לחלוק, אך כאן לא נראה שבא לחלוק על דבר. ואכן כל הראשונים כאן גרסו "אמר חזקיה" ומעניין שעדיין הגמרא נשארה "חזקיה אמר".

**רש"י** בפירושו כאן הביא ג' פירושים לפי ג' גרסאות שונות בגמרא כמו שהביא הב"ח. הב"י הביא את כל פירושי רש"י אך לבסוף פסק כפירוש הרמב"ם, שגם פירוש זה נראה בהמשך.



## מנורה הלכות בורר - סוג' דתורמוסין בדרום רמט

מהתורמוס ואז כבר לא נחשב למחובר. אך מפשט הסוגיא נראה שבורר את התורמוס מתוך הקליפה שלו ממש שעדיין הפרי מחובר לקליפתו, אז עדיין צ"ע.

### יסוד הסוגיא

ובאן נאמר את יסוד הסוגיא של התורמוסין כפי ששמעתי מחכ"א, והסבר זה במלים שונות אמרו כמה מהאחרונים, ונראה שאולי הקדום מכולם הוא המהר"ל מפראג בחידושו כאן על הגמרא, וכן האגלי טל ועוד. יש להבין דבר יסודי במלאכת בורר-מדוע אם בורר לאלתר אוכל מפסולת זה מותר? הרי אין שום היתר כזה בשאר מלאכות כמו לבשל לאלתר או לצוד לאלתר, אלא ההסבר הוא פשוט- מלאכת בורר היא תיקון המאכל ע"י הפרדת הפסולת מהאוכל, כשאני לוקח תחילה את הפסולת אז אני מתקן את האוכל ולכן יש כאן מלאכה, אך כשאני לוקח את האוכל כדי לאוכלו אין כאן שום התייחסות לפסולת, אלא אני רק אוכל, לכן אין כאן שום מלאכה אלא אכילה בלבד המותרת. אך בתורמוסין יש דבר מיוחד, שאם אני לא מוציא את התורמוס הכל יתקלקל ויסריח, אז בהכרח יש כאן גם תיקון בהפרדת האוכל מהפסולת, ויש כאן מעשה ברירה. וזה דברי המהר"ל מפראג: "נראה דהני פירוש דכיון דאי לא שקלו ליה מסרח, לא דמי לשאר נוטל אוכל מתוך הפסולת, דמי שנוטל אוכל מתוך פסולת אין זה ברירה דכל אחד צריך ליקח את אשר ראוי לו, ולא נחשב ברירה רק שחפץ ליקח את אשר ראוי לו ואינו צריך אל הפסולת ולמה יקח פסולת ואין צריך לו, אבל תורמוסין דאי לא שקלו להו מתוך הפסולת מסרח, לא תליא שבל יקח אותם בלבד רק שהוא מברר אותם מתוך הפסולת שלא ימחו דאי לא שקלו להו מסרח, וברירה הוא זה".

שומר. קליפי פולין וקליפי תורמוסין, זרקן אינן מתממאות, כנסן לאוכלין מתממאין...". אז במקרה דידן התורמוס עומד להסריח והקליפה היא ראויה למאכל, לכן נחשב כברירת פסולת (התורמוס) מאוכל (הקליפה). אך הדוחק הוא שהאוכל שאני רוצה ולקח נחשב כפסולת והפסולת שאני לא כ"כ מעוניין בה נחשבת האוכל.

ג. רש"י אומר התורמוס הוא אוכל רק שמחמירים עליו להיות כפסולת - אם רק מחמירים אז איך הגמרא אומרת שהבורר תורמוסים מתוך פסולת שלהן חייב?

אולי אפשר לתרץ כמו שאמרו הפוסקים שגם בשני מיני אוכלים אם אני לא רוצה אחד מהם אז הוא נחשב כפסולת ויש כאן איסור בורר מהתורה (עי' בתוס' שבת ע"ד. ד"ה היו בשם רבינו חננאל וכן פסק בהג"ה בשו"ע ש"ט ס"ג ובמ"ב ס"ק יב' ובביה"ל ד"ה ומניח הביא שלרמב"ם זה מותר), וזה פירוש דברי רש"י שמחמירים להחשיבו כפסולת וחייב מהתורה כי לא צריך שהדבר יהיה פסולת גמורה כדי להתחייב אלא מספיק שיהיה דבר שלא רוצים בו. וגם כאן שיש קליפות ופרי שאת הפרי אני לא רוצה אז זה בורר. ז"א שהפירוש מחמירים זה המבט העמוק יותר.

ויש לשאול כאן על שיטת הראשונים שסוברים שאין בורר במחובר, והרי כאן מדובר במחובר- ששולף את התורמוס מתוך קליפתו. והראשונים שסוברים כך הם ר' חננאל (שבת עד.) וספר העתים (סי' רכד') ובערוך (ערוך דש) ועוד. ואפשר להסביר בפשיטות שרש"י לא סובר כן, אך קשה על הר"ח שנוקט שאין בורר במחובר אך יש בורר בתורמוסין. וחכ"א אמר לי תירוצ' שבזמן הבישול כבר נתפרקו הקליפות

**וביאר** באופן דומה את הסוגיא ב"אמת ליעקב" (ד"ה ואי) שהחילוק בין בורר אוכל מתוך פסולת לפסולת מתוך אוכל, שנטילת אוכל מהפסולת אינה מתפרשת כמעשה ברירה אלא כקירוב אכילה, משום שאין הכרח שנוטל להרחיקו מהפסולת אלא נוטל כדי לאוכלו, אבל כאשר האוכל עלול להתקלקל מהפסולת ודאי מתפרשת הנטילה כתיקון האוכל ולא כקירוב אכילה בעלמא.

**וכן** באופן דומה ממש ביאר האגלי טל. דבריו של האג"ט מבוססים על דברי הרבינו חננאל כאן בסוגיא, הר"ח מסביר מה טעם ההיתר בבורר על מנת לאכול לאלתר - כיון שמלאכת מחשבת אסרה תורה וכשהוא אוכל את מה שבורר לאלתר זה לא מלאכת מחשבת כי לא מכוון למלאכה אלא לאכילה בלבד. עד כאן עיקר דברי הר"ח בקיצור.

**והיינו** שלאכול לאלתר מה שבורר זה לא מחשבת מלאכה רק מחשבת אכילה. ומי שבורר הפסולת כדי לאכול את האוכל חשוב מחשבת מלאכה כיון שלא חושב לאכול מה שבורר. ולכן אדם זה שבורר התורמוסין שכוונתו גם לאכול מה שבורר וגם לברר את הנשאר שהוא כאוכל לגבי התורמוסין עצמם לפי פירוש ב' ברש"י. הרי במחשבתו יש גם מחשבת מלאכה וגם מחשבת אכילה ולכן חייב. ע"כ תורף דברי האג"ט.

**הסבר** דבריו - ההיתר בדרך אכילה זה לא כי דרך אכילה מותר מצד עצמה, אלא שכל שהמלאכה היא אכילה אז זה לא חשיב מלאכה כלל, אך אם יש כאן מחשבת אכילה וגם תיקון הדבר שבוררים אותו אז אין כאן את ההיתר של דרך אכילה כמ"ש הר"ח - "דמלאכת מחשבת אסרה תורה והאי לאו מלאכת מחשבת היא דלא קא מכוון

במלאכה אלא לאכילה בלבד", ז"א שצריך שיתכוון רק לאכול בלי עירוב של מחשבת מלאכה כלל, אך כאן בתורמוסים שהם עצמם נחשבים כפסולת לגבי המינים הגרועים (כפירוש השני ברש"י) ויש כאן ברירה גמורה שלא כדרך אכילה, שהרי נוטל את הפסולת ולא את האוכל, לכן כל שמעורב במעשהו גם מחשבת מלאכה חייב. ושמעתי מת"ח חשוב שזה לכאורה נגד שיטת הביה"ל שאפשר לברור את העצמות של העוף קודם האכילה ולמצוץ כל עצם ועצם שמוציא קודם שמשליכו לחוץ (עי' מ"ב בסימן שי"ט בביה"ל ד"ה מתוך אוכל וכו'). אך עי"ש בביה"ל שהיתר זה של מציצת העצמות קודם השלכתן הוא רק בתוספת עוד היתרים שהוא מסתמך עליהם - א. שאם העצמות הם רכות וראויים גם כן לאכילה אז מצוי שאף לאחר שמפרידם הוא חוזר ואוכלם אז אין עליהם שם פסולת כלל. ב. שהעצמות והבשר חשוב דבר אחד ואין בורר במחבור אלא זה תיקון אוכל בעלמא ואין שם מלאכה עליו. רק בלבד שיהיה לאלתר. ואכן החוט שני לומד מהסוגיא של תורמוסין שאם בורר עלים יבשים של חסה מתוך הסלט ע"י שאוכל אותם חייב וזה לא נחשב דרך אכילה המותרת. ועי' בחזו"א שחולק על הביה"ל הנ"ל ואוסר להוציא העצמות ולמצוץ וכו' כי עיקר כוונתו לברור.

**פירוש שני ברש"י** (לפי הגרסא "ואי לא שלקי ליה משרח") - שרש"י אומר שפירוש זה הוא העיקרי - "ול"ג הבורר תורמוסין מתוך פסולת שלהן מששלקן פעם אחת ממרקין ומעריין אותן המים ומעריין ובורר המתולעות שלהן כמו שעושים לפולין וכן בכל פעם ופעם וזה בורר האוכל ומניח הפסולת ואי לא שלקי ליה מסרח גרסינן הלכך מששלקום פעמים ושלוש חשיב ליה פסולת

## מנורה הלכות בורר - סוג' דתורמוסין בדרום רנא

עלולים להתקלקל, והגרועים - כי הם גרועים ביחס למשובחים.

**לכאורה** פירוש ראשון ושני ברש"י יש להסביר כמו דברי המהר"ל מפראג והאג"ט הנ"ל, למרות שהאג"ט כותב על פירושו שלא מצא מישהו מהראשונים שאומר כך.

**פירוש שלישי ברש"י** - "ורבינו הלוי גרים ואי שקילי ליה מסרח כשנוטלו נימוח בין אצבעותיו ונמאס הלכך ההוא דשקיל הוי כפסולת והנשאר הוי אוכל עד שחזור ונוטלו".

**פירוש לפירושו** - הוא נוטל את התורמוס והוא מתקלקל בזמן הלקיחה לכן הוא נחשב כפסולת והתורמוסין הנשארים הם כאוכל כיון שעדיין לא התקלקלו. הרווחנו בפירוש זה שאין את הבעיה "שנקרא ע"ש העתיד" כיון שעכשיו הוא נחשב פסולת כי הוא נמעך בידו, וגם הרווחנו להבין למה הנותר נקרא אוכל - כיון שהוא לא נגע בו אז הוא נשאר טוב. רק יש לשאול שהרי בסוף הוא יגע גם בתורמוסים שנשארו כשיאכלם וגם הם יסריחו. אז למה זה נחשב פסולת, ועוד שזו דרך אכילתם. בחידושים וביאורים כאן מסביר שהתורמוס שעומד להוציא נימוח בעודו בצלחת ולכן זה ממש כמוציא פסולת מתוך אוכל.

**פירוש רביעי - פירוש הרמב"ם** - (ובן פסק בשו"ע שי"ט ס' ה') - הל' שבת פ"ח ה"ג - "והבורר פסולת מתוך האוכל ואפילו בידו אחת חייב. והבורר תורמוסין מתוך פסולת שלהן חייב מפני שהפסולת שלהן ממתקת אותם כשישלקו אותם עמהם, ונמצא כבורר פסולת מתוך אוכל וחייב".

**ועי'** במאירי וכן בלח"מ שמשמע שמפרש כמו הרמב"ם ואומר שלפי זה יש לגרוס "לא שלקין" - וקשה מדוע הקליפות

הואיל ואי שביק להו הכי בלא הדר שליק להו מסרחי וכשהוא נוטל מתוך שאר מינין גרועין המעורבין בהן כפסולת מתוך אוכל דמי דהנהו שאר מינין לא מסרחי דגמר להו בישוליהו פעם ראשונה ושניה".

**הסבר דבריו** - רש"י מסביר שאת התורמוסין שולקין ושופכים את המים ומוציאים כל פעם את התורמוסים הלא טובים כך ז' פעמים. כך עושים ביום חול. אך בשבת הוא מוציא את הטובים מתוך הרעים, וכיון שהתורמוסין הנ"ל התבשלו רק פעמים שלוש זה נחשב שהוא מוציא פסולת מתוך אוכל כי אם ישאיר אותם כך הם יסריחו את שאר התורמוסין הפחות טובים שמעורבים בהם ולתורמוסים הפחות טובים מספיק בישול אחד או שנים והם כבר לא יסריחו.

### ג' קושיות על רש"י:

**א.** בלשון של רש"י קצת קשה למה קרא לתורמוסין הלא טובים "מתולעות" ואח"כ קרא להם שאר מינים גרועין המעורבים בהם?

**ב.** כפי שהקשנו על פירש"י הראשון - למה זה נקרא פסולת ע"ש העתיד שהוא יסריח? אז כל דבר שיסריח נקרא לו פסולת והרי כל דבר מאכל כמעט אחרי כמה זמן מסריח...

**וצ"ל** כמו שהבאנו מהר"ן שמדובר שיסריח מיד.

**ג.** מה הרוויח רש"י בפירושו השני יותר מפירושו הראשון?

**גם** הריטב"א (ע"א ד"ה ופרקינן) פירש כך והוסיף שלא רק שהתורמוסים עלולים להתקלקל אם ישארו כך, אלא גם יקלקלו את השאר, ולכן הם נחשבים כפסולת לגבי התורמוסין הגרועין. והוסיף שאין (לפי זה) שום תקנה לברור התורמוסים בשבת כלל, כי שני המינים נחשבים פסולת - הטובים - כי

לברור אותה מהאוכל, גם אם רוצה לאכול את הפסולת.

**הבא"ח** בהלכות בורר מביא שזכר בדברי הפמ"ג (בסימן שי"ט משב"ז ס"ק ה') שמותר לברור פסולת מאוכל כדי לתת לבהמתו לאכול את הפסולת.

**ובשלמדנו** סוגיא זו העיר לי חכ"א שדבר זה לא נזכר בדברי הפמ"ג, ואכן המעיין שם יראה שהפמ"ג רק אומר שלברור לבהמה לאכול לאלתר מותר. ומאוד נפלאנו בדבר זה, שהבא"ח מציין לדבר שלא כתוב בפמ"ג ופוסקו להלכה למעשה, אך אח"כ ראינו את דברי הגאון בעל החזו"ע על שבת בהלכות בורר שכבר מעיר זאת, שדבר זה לא נזכר בפירוש בדברי הפמ"ג, אך למעשה מסכים עם הבא"ח שכנראה רק למד מדברי הפמ"ג שאין הבדל בין בורר לאדם או לצורך בהמה, אז כמו שלאדם יהיה מותר לברור את הפסולת אם הוא רוצה בה לאיזה שימוש, כך מותר גם לבהמה. כך גם רואים מדברי הרשב"א שכתב שמותר לטחון לאלתר לצורך התרנגולים. ובספר דעת תורה הביא בשם ספר תוספות ירושלים את התוספתא בשבת פי"ז ה"ו כמקור להלכה זו שמותר לברור פסולת מתוך אוכל כדי ליתן לבהמתו, שכתוב בתוספתא: "פירות שנתפזרו מלקט אחד אחד ואוכל נתערבו לו פירות בפירות בורר ואוכל בורר ומניח על השולחן בורר ומשליך לפני בהמתו בדק אלו בפ"ע ואלו בפני עצמן או שלקט מתוכן עפר וצורות ה"ז חייב". והראיה מהתוספתא היא כנ"ל שאין הבדל בין בורר לאדם או לצורך בהמה.

**וכן** מביאים בספר מאור השבת ממכתבי הגרשז"א זצ"ל שהתיר לברור עצם דקה של דג כדי לחצוץ שיניו וכן אם צריך את הפסולת לצורך רפואה, בין טבעית או בין סגולית, כמו להניח לאדם שנתקעה לו עצם

שממתקות את התורמוס נחשבות לאוכל והתורמוס נחשב כפסולת, האם יעלה על הדעת שאדם שיוציא מלפפון חמוץ מתוך הצנצנת עם החומץ, והמלפפון חמוץ עדיין לא החמיץ לגמרי, שיחשב המלפפון חמוץ כפסולת והחומץ כאוכל? מדוע אם הקליפה ממתקת את האוכל היא הופכת להיות האוכל והאוכל נהפך להיות הפסולת?

**כך** שמעתי להקשות מחכם אחד שליט"א, והאמת שהצדק עמו, ושור"ר בשו"ת קנה בושם (או"ח סי' י"ט) שדן בזה אחרי שנשאל אם מותר להוציא זיתים ומלפפונים מתוך המים בשבת או שמא זה דומה לתורמוסין, והשיב שזה לא דומה כי התורמוסין הם מאוד מרים והפסולת שלהם ממתקת אותם כשיתבשלו ביחד, ולכן הקליפה שהיא יותר ראויה למאכל נחשבת לאוכל והתורמוס שהוא מר ביותר נחשב לפסולת, אך הזיתים ומלפפונים אינם כ"כ מרים. בעצם לפי דברים אלו שמבוססים על דברי המשנה ברורה כאן כל הענין בתורמוס הוא שהוא יותר מר מהקליפה שלו שהיא יותר מתוקה, אך זה לא קשור לכך שלקליפה יש השפעה על התורמוס שממתקת אותו. לכן פירוש הרמב"ם עדיין נשאר קשה - מה בכך שהקליפה ממתקת את התורמוס?

**ויש לדון בדברי הרמב"ם והשו"ע** - האם פסולת גמורה מותר לברור מהאוכל אם משתמש בה עכשיו לאיזה שימוש, או לעולם אסור להתעסק עם פסולת גמורה גם כשרוצה לאוכלה?

זו חקירה יסודית בסוגיא בכלל. חקירה זו היא מסברא שהדבר שאני רוצה הוא האוכל גם אם הוא בעצם פסולת, והדבר שאני לא רוצה הוא הפסולת גם אם הוא בעצם האוכל. או שנגיד שלעולם הפסולת נחשבת פסולת ותמיד יהיה אסור

## מנורה הלכות בורר - סוג' דתורמוסין בדרום רנג

ברירה אם רוצה לאוכלה, אך אם בורר הכל ומתקן בכך את המאכל אז חייב כי זה דרך ברירה ותיקון.

### סיכום המאמר

**נראה** שלפי פירוש המהר"ל מפראג והאג"ט יש הבנה בסוגיא, וזה לכאורה מסתדר גם עם הפירוש הראשון והשני ברש"י, הפירוש השלישי ברש"י עדיין לא זכינו כ"כ להבינו, ופירוש הרמב"ם בסוגיא (שנפסק להלכה בשו"ע) ג"כ לא כ"כ נתפרש לנו, וכמובן שכך צריך לפסוק להלכה למעשה ואין לנו לזוז מדברי השו"ע, וה' יאיר עינינו בתורתו.

בגרון, עצם של דג על קודקודו (כנזכר בשבת ס"ז.), אז מותר לברור פסולת מתוך האוכל למטרה זו.

**ומאידך**, דעת החו"ב שמסוגיין לומדים שאסור לברור פסולת מתוך אוכל להאכיל לבהמתו, וחייב חטאת על כך.

**בספר** איל משולש (דף סא') הביא בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל שעשה מעין פשרה בענין- שאם אדם בורר את כל הפסולת מהאוכל הרי זה חייב כדמוכח בסוגיין, ואם לא בירר הכל אלא משאיר פסולת מעורבת באוכל הרי זה מותר. וכנראה שדעתו היא שעצם ברירת הפסולת אינה



## הרב אביחיל לוי

## בביאור מלאכת זורה

אם יתחייב משום בורר או מרקד, שהרי אם החילוק הוא במין הנברר מתחייב במה שברר ולא מתחייב איך שברר.

וכן איתא בפירש"י עה: שזורה בורר ומרקד זה בקשין וזה בצרורות וזה בקמח.

אולם יעו' בפירש"י במתני' עג. שכתב הזורה ברכת לרוח הבורר פסולת בידיו המרקד בנפה.

וחזינן שחילוק המלאכות להתחייב עליהם הם לא במין שבורר אלא במעשה הברירה שאם בורר ברכת לרוח מתחייב משום זורה ובורר פסולת בידיו מתחייב משום בורר ובורר בנפה מתחייב משום מרקד.

ובריטב"א עג: הביא ב' הפירושים.

ולכאז' צ"ב במה שמקשה בגמ' היינו זורה היינו בורר מרקד, ולא מקשה בגמ' גם היינו דש.

ונראה לבאר שמלאכת דש אע"ג שמפרידים בה החיטה מהמוץ, אפ"ה אין נגמר בזה מלאכת הברירה, שהרי עדיין מעורבין הם זה בזה, ומשא"כ בזורה בורר ומרקד מפרידים לגמרי הפסולת מהאוכל.

ולכאז' צ"ב בשיטת רש"י שבמתני' עג. פירש החילוק בפעולת הברירה, ובגמ' עה: פירש החילוק במין הנברר.

ובתוס' עד. בהא דקאמר בגמ' כל מילתא דהויא במשכן אע"ג דאיכא דדמיא לה חשיב לה. הקשו והא דלא חשיב שובט ומדקדק לפי שהם לגמרי בכלל מיסך ואורג

תנן בשבת עג. שהזורה הוא ממלאכות שבת. ולכאז' צ"ב בחילוק בין מלאכת זורה למלאכת בורר ומרקד שגם הם ברירת אוכל מפסולת.

ועוד צ"ב בחיוב על מלאכת זורה שהרי הוא גרמא שמעשה הזרייה הוא גורם לרוח שתברור הפסולת מהאוכל, ואמאי חייב בזה.

ובגמ' עג: מקשה היינו זורה היינו בורר היינו מרקד, אביי ורבא דאמרי תרוויהו כל מילתא דהויא במשכן אע"ג דאיכא דדמיא לה חשיב לה.

ופירש"י היינו זורה היינו בורר היינו מרקד היינו כמו הי ניהו כלומר דמפליג להו תנא דמתניתין לתלת, והלא כולן מלאכה אחת הן, דמפריש אוכל מן הפסולת.

ולכאז' צ"ב שאם דומים הם ממש אע"פ שהיו במשכן איך אפשר לחלקם.

ובמאירי עג: כתב בביאור הגמ' ופירוש הדברים אחר שאין מעשיהם שוים ולא בזמן אחד ובענין אחד אלא זה בתבן וזה בצרורות וזה בסובין.

חזינן בשיטת המאירי שחילוק מלאכות זורה בורר ומרקד היא במין הפסולת שכשבורר תבן הוא זורה, וכשבורר הצרורות הוא מלאכת בורר, וכשבורר הסובין הוא מלאכת מרקד.

ויש לחקור לשיטת המאירי אם יברור בידיו את התבן אם מתחייב משום מלאכת זורה או בורר, וכן אם יברור בידיו הסובין

שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב. ואפשר שזו שיטת הירושלמי.

**ונראה** עוד לבאר דהכא רוצה בזה דהרוח תפזר את הרוק שלא ימאסו בו אחרים.

**וברמ"א** או"ח (שכ, יז) הביא דברי הירושלמי להלכה שכתב הרוק ברוח בשבת והמפזר הרוק חייב משום זורה והוא מהמהרי"ל בשם אור זרוע.

**ובמג"א** או"ח (תמו, ב) כתב שלזרות החמץ לרוח אפשר דהוי מלאכה דאורייתא, כמש"כ בסי' שיט.

**ולכאן** צ"ב במש"כ אפשר דהוי מלאכה דאורייתא, שהרי להרמ"א הוי ודאי מלאכה דאורייתא.

**ואפשר** שהסתפק אם קי"ל כרמ"א או לא.

**אולם** יש לחקור בשיטתו אם ס"ל שמדרבנן ודאי אסור, והספק אם הוא דאורייתא או שמסתפק אם הוא דאורייתא או שמותר לכתחילה.

**ובלבד** הביא דברי הרמ"א להלכה שכתב הרוק בשבת והרוח מפזר הרוק חייב משום זורה.

**אולם** בערוך השולחן או"ח (שיט, מב) איתא כתב רבינו הרמ"א הרוק ברוח בשבת והרוח מפזר הרוק חייב משום זורה והוא מירושלמי דכלל גדול שאומר שם רקק והפריחתו הרוח חייב משום זורה.

**אבל** היא מילתא דתמיה, הרי לא ניחא ליה כלל בזרייה זו, ופסיק רישא דלא ניחא ליה פטור. כמש"כ בסי' רמב"ל.

**ועוד** מה ענין זרייה לזה, בזרייה יש בירור, אוכל מפסולת ובכאן כולו פסולת,

ולא חשיב נמי מנפץ אע"ג שבמשכן היו מנפצים פשתן לעשות יריעות ושאר דברים משום דהיינו דש ממש, אלא שזה כתבואה וזה בפשתן, אבל זורה בורר ומרקד הם שלושה דברים.

**וחזינן** בתוס' שהחילוק במין המתברר אינו חשיב חילוק שכתבו דהיינו דש ממש, אלא שזה כתבואה וזה בפשתן, וא"כ חזינן דס"ל שהחילוק הוא במלאכת הברירה.

**ובירושלמי** דשבת (ז, ב) איתא רקק והפריחתו הרוח חייב משום זורה, וכל דבר שהוא מחוסר לרוח חייב משום זורה.

**ופירש** בקרבן העדה וכל דבר שהוא מחוסר לרוח פירוש שהרוח מחסרו ומפררו לחלקים דקים חייב משום זורה.

**ובפני** משה כתב רקק כנגד הרוח והפריחתו הרוח להרוק חייב משום זורה וכל דבר שהוא מחוסר לרוח כלומר שעל ידי הרוח הוא נעשה ובלתי הרוח לא היה נעשה הרי זה חייב משום זורה.

**ולכאן** צ"ב בדברי הירושלמי שהרי בזורה ברוח הוי ברירה בזה של אוכל מפסולת, אולם ברוק אין ברירה בזה, ואמאי חייב.

**ונראה** לבאר דהירושלמי ס"ל שהוא תולדת זורה, שכל פיזור ברוח אף שאין בזה ברירה הוא תולדת זורה וחייב.

**אולם** צ"ב שהרי הוא מלאכה שאינה צריכה לגופה שאינו צריך שהרוח תפזר את הרוק ברוח.

**ונראה** לבאר דמיירי לשיטת ר' יהודה

ויותר נראה שטעות הדפוס הוא, וצ"ל משום זורק כלומר כשהרוח הפריחו ד' אמות.

**ונראה** ליישב דברי הירושלמי לגירסא דידן כמבואר דהכא לא נקרא פסיק רישיה דלא ניחא ליה, אלא נקרא מלאכה שאינה צריכה לגופה, שהרי עושה הוא מלאכת הזרייה שזורה ברוח הרוק שמוציא מפיו, ולא עושה הוא דבר אחר, וכמבואר שהירושלמי אתי למ"ד מלאכה שאינה צריכה לגופה שחייב או דהכא מיירי שרוצה בזה שהרוח תפזר הרוק כדי שלא ימאסו בו אחרים ויתן על זה את הדין, וכדאיתא בחגיגה ה. על הפס' כי את כל מעשה האלהים יביא במשפט על כל נעלם. אמר רב זה ההורג כינה בפני חבריו ונמאס בה. ושמואל אמר זה הרק בפני חבריו ונמאס בה. ומה שהקשה מה ענין זרייה לזה, בזריה יש בירור אוכל מפסולת, ובכאן כולו פסולת, להמבואר לא קשיא דלהירושלמי לא מיירי באב דמלאכת זורה, אלא תולדת זורה, אף כשלא בורר אוכל מפסולת אלא מפזר לרוח חייב.

**ומש"כ** שטעות הדפוס הוא וצ"ל משום זורק כלומר כשהרוח הפריחו ד' אמות לא משמע הכי בירושלמי שהרי הביא דין זה במלאכת זורה קודם מלאכת בורר ולא במלאכת הוצאה יעו"ש.

**ועוד** צ"ב אמאי נקט חייב משום זורק ולא משום מוציא, שהרי זריקה היא תולדת הוצאה, וכדאיתא בשבת צו:

**ועוד** צ"ב לביאורו בהמשך דברי הירושלמי וכל דבר שהוא מחוסר לרוח חייב משום זורה, ובזה מה קשור לזורק.

**ובחיי** אדם (הל' שבת כלל טו) כתב הזורה ברחת לרוח חייב, ולכן אסור לרוק לרוח שהרוח יפזר אותו ודומה לזורה.

**וחזינן** דס"ל שאסור מדרבנן לרוק לרוח.

**ובנשמת** אדם ביאר שהירושלמי ס"ל שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב.

**ולהמבואר** י"ל דהכא מיירי שצריכה לגופה שלא רוצה שימאסו בה אחרים.

**וכתב** עוד שגמ' דידן דאמר היינו זורה היינו בורר היינו מרקד לא ס"ל כהירושלמי, דאי ס"ל הכי לימא שיש חילוק בזה שהרוק ברוח חייב משום זורה.

**ונראה** ליישב שיטת הרמ"א שהגמ' תירצה דעדיף ליה שמילתא דהויא במשכן חשיב והוא תירוץ שפיר שאף אם לא היה חילוק זה היו נמנים בשלוש.

**ובזה** יש לבאר ע"פ מש"כ הרמב"ם בהל' שבת (כא, יז) שהמחבץ תולדת בורר הוא.

**ולהנשמת** אדם צ"ב אמאי לא קאמר בגמ' שיש בזה נפק"מ בין זורה לבורר.

**ולהמבואר** אתי שפיר שעדיף ליה משני.

**וחזינן** בשיטת החיי אדם דס"ל שהאיסור הוא דרבנן.

**ובמנחת** חינוך במוסך השבת במלאכת זורה הביא נמי מספר שלחן עצי שטים שהאיסור הוא דרבנן.

**ובמשנ"ב** ס"ק סז כתב ע לדברי הרמ"א מהרע"א ולא ראינו מי שחושש לזה, כיון שאינו מתכוון לכך, וכל שכן שאין זה דרך זורה, ומש"כ ברישא כיון שאינו מתכוון בכך, משמע שאם יתכוון חייב.

**אולם** בסיפא מש"כ שאין זה דרך זורה משמע שמותר אף לכתחילה.



**ובמש"כ** ברישא שאינו מתכוון לכך הרמ"א ס"ל כיון שהיא מלאכה שחייב

עליה כשמתכוון אם אינו מתכוון הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה שמדרבנן ודאי שאסור.

**ומש"כ** שאי"ז דרך זורה, הרמ"א ס"ל שהוא תולדת זורה וחייב בזה.

**ובביה"ל** כתב בתשובות רע"א (סי' כ) נסתפק בשופך מים מועטים מצלוחית דרך חלון והרוח מפזר הטיפות אחד פונה לכאן ואחד פונה לכאן אי חייב משום זורה. והעלה לצדד הרבה להקל מדהשמיטוהו הפוסקים הירושלמי, שמע מינה דלא ס"ל כן, אלא דמלאכת זורה הוא כעין בורר שמברר פסולת מתוך אוכל, אבל בכולו פסולת אינו חייב משום זורה, ואף לדעת הרמ"א יש לצדד שהוא דוקא ברוק דכמו שאין דیشه ומעמר אלא בגידולי קרקע, כן אין זורה אלא בגידולי קרקע, ואדם נקרא גידולי קרקע. אבל לא במים דלא הוי גידולי קרקע. ועוד דלא ניחא ליה, ופסיק רישא דלא ניחא ליה יש מתירים ע"ש.

**ובספר** אלפי מנשה פירש דכונת הירושלמי דהוא במעביר ארבע אמות ברשות הרבים על ידי הרוח והוא על דרך דוגמא. פרוש דכמו בזורה אף דהרוח הוא מסייעתו אפ"ה חייב, כן ברוקק דהעברתו על ידי הרוח גם כן חייב, והוא נכון.

**ובמש"כ** שהשמיטו הפוסקים לירושלמי,

ש"מ דלא ס"ל כן לרמ"א במה שהביא מהמהרי"ל בשם או"ז.

**והלבוש** משמע דס"ל כהירושלמי, וכן למגן אברהם שמסתפק אם הוא דאורייתא, ולהחיי אדם הוא דרבנן. וא"כ לכל הני פוסקים ס"ל כהירושלמי, ומש"כ ואף לדעת הרמ"א יש לצדד שהוא דוקא ברוק שכמו שאין דیشه ומעמר בגידולי קרקע, כך אין זורה אלא בגידולי קרקע, ואדם נקרא גידולי קרקע אבל לא במים דלא הוי גידולי קרקע.

**זה** צ"ב דמנין שדומה זורה לדש ומעמר, דדלמא דומה לבורר ששייך ברירה גם שלא בגידולי קרקע, וכמו שהביא במשנ"ב או"ח (שיט, טו) והכא נמי בזורה.

**ומה** שהביא מספר אלפי מנשה בביאור הירושלמי הוא כעין מה שהביא בערוך השולחן רק שלא גרס זורק.

**אולם** בירושלמי לא משמע הכי, אלא דמיירי בדין זורה, וכן מהמשך דברי הירושלמי דאיתא וכל דבר שהוא מחוסר לרוח חייב משום זורה, דמשמע דמיירי בדין זורה ולא במעביר, וכמו שביארו בקרבן נתנאל ובפני משה, וכן שהובא דין זה בסדר דמלאכת זורה ולא במלאכת הוצאה ומעביר ברשות הרבים.



## הרב יאיר מיינקוס

## צורת האותיות ודיניהם

## הקדמה

בתקופה זו, יתחילו הלומדים החשובים, שקובעים עצמם ללימוד יומי בהלכה בשו"ע או"ח עם משנה ברורה, ללמוד את קונטרס "משנת סופרים", וחשבתי להעלות על הכתב סיכומי הלכות על סדר זה, בביאורים קצרים, ובלשון קלה, עם הוספות קטנות.

נוסף על זה, בשילחי הדברים כמה ציורי אותיות, בצורות כשרות ופסולות, כדי להקל, וכדי להמחישם בלבד.

ומיותר לומר שדברים אלו, לא נועדו כלל לעוסקים במלאכת הקודש בפועל, כתיבת סת"ם, ואין לסמוך על הדברים למעשה, שהרי בשביל זה צריך להיות בקי בדינים האלו, ודברים אלו אינם אלא סיכומים וביאורים קצרים שנכתבו תוך כדי הלימוד.

ואדרבה אם ימצאו בהם דברים שאינם נכונים ח"ו, אודה מאוד למי שיודיענו על כך.

עיקר התועלת בסיכום זה, הוא תוך כדי לימוד משנת סופרים, כתוספת ביאור.

בהזדמנות זו אודה לכל העוזרים והמסייעים, בסידור הדברים, ע"מ שיצאו בברירות ככל האפשר.

ויהי רצון שלא יצא דבר תקלה ח"ו, ושיהיו דברים אלו לתועלת הלומדים, ויהי חלקי עמהם, שהרי אמרו חז"ל (נדה דף ע"ג ע"א) כל השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן עולם הבא.

## אות

א. האות "א", מורכבת משני אותיות "י", וכעין האות "ו" ביניהם (משנת סופרים, צורת אות אל"ף).

ב. החלק הימני שהוא כהאות "י", צריך שיהיה עליה עוקץ קטן, כמו שפיץ עליה (שם).

ג. לכתחילה צריך שיהיה, צד שמאל של ה"י" העליון, נוטה כלפי מעלה בצורה אלכסונית (שם).

ד. רגל ה"י" צריך להיות מחובר לפס האמצעי באמצעו, ואם אינו מחובר, פסול (שם, וכן בשו"ע סיל"ב סעיף כ"ה, ובמ"ב שם ס"ק נ"ב, וס"ק קי"ד).

ה. אולם אם תינוק קוראה כהלכה, כשר, ויתקנו (שו"ע שם).

ו. אם מחובר ה"י בסוף הפס למטה, נחלקו בזה, ובדיעבד כשר (משמרת סת"ם, צורת אות אל"ף הערה 7). [ציור 1]

ז. לכתחילה סוף הפס האמצעי (למטה), יהיה משוך לכיוון מעלה לצד השני (משנת סופרים, שם).

ח. אם לא עשה משיכה זו, יכול לעקמו אח"כ, ולא נפסל משום שלא כסדרן (משמרת סת"ם שם הערה 10).

ט. יש הנוהגין להתחיל את הפס האמצעי בצורה ישרה למעלה, ואח"כ לעקמו לכיון אלכסון, אולם אין צורך בזה, ובמשיכה גדולה שנראה כהאות "ר", פסול (שם הערה 9). [ציור 2]

י. החלק של ה"י התחתון, צריכה לצאת מהפס האמצעי (משנת סופרים, שם).

יא. לכתחילה צריך לצאת ממרחק קולמוס וחצי, מתחילת הפס האמצעי (שם).

יב. לכתחילה צריך שיהיה ל"י התחתון עוקץ קטן, כמו שפיץ לצד ימין, וע"י כך תראה כמו "י" שתלויה בפס האמצעי בתג שלה (שם).

יג. לכתחילה צריך שהעוקץ של ה"י העליון, יהיה מכונן נגד העוקץ של ה"י התחתון, כאילו בשורה אחת (שם).

יד. למעשה רוב הכתבים, אין העוקצין מכוונים, והוא משום שקשה מאוד לצמצם, שלא תגע ה"י התחתון בפס האמצעי, ויפסל ע"ז. אולם אם מרחיקים ה"י התחתון מתחילת הפס האמצעי קולמוס וחצי, זהו אפשרי (משמרת סת"ם, שם הערה 22).

טו. נחלקו האחרונים אם צריך שיהיה ל"י העליון עוקץ שמאל בתחתיו, כמו בכל "י" (שם). [ציור 3]

טז. למעשה טוב שלא לעשותו, כדי שיעג בפס האמצעי, ויפסל (משמרת סת"ם, שם הערה 25).

יז. אם היודיים מחוברים לפס האמצעי יותר מכדי דיבוקם, פסול (משנת סופרים שם, וכן בשו"ע סי' לב סעיף י"ח, וכע"ז בסעיף כ"ה). [ציורים 4 5]

יח. אולם כל עוד לא עבר לאות הבאה, יכול לתקן ע"י עיבוי והרחבת הראשים (שם).

## אות ב

א. האות "ב", מורכבת מהאות "ד", ואות "ו", שוכב למטה, ועקב למטה ימין לרגלו. [ציורים 6 7]

ב. הזוית העליונה והתחתונה בצד ימין מרובעות, משא"כ באות כ' הן עגולות (משנת סופרים, צורת האות ב"ת). [ציור 8]

ג. ולכן צריך לזהר שתהא מרובעת שלא תראה כהאות "כ", ותפסל עי"ז (שם, וכן מ"ב ס"ק ע"ח, וס"ק קי"ד ).

ד. בספק אי נראית כהאות "כ", מראין לתינוק (שם).

ה. אם הזוית העליונה עגולה, והזוית התחתונה מרובעת, אין להקל אף בדיעבד (שם) [ציור 9]

ו. אולם אם תינוק קוראה כהלכה, אפשר להקל להוסיף דיו לתקנה, ואין בזה משום שלא כסדרן (ביאור הלכה, שם).

ז. לכתחילה צריך שיהיה תג קטן, בצד שמאל (משנת סופרים שם).

ח. ועצה כדי שלא יראה "ל", להרחיק במעט מהקצה (משמרת סת"ם, שם הערה 16).

ט. יעשה לה עוקץ למעלה בזוית העליונה, ובכיוון אלכסון, לכיוון האות הקודמת (משנת סופרים, שם).

י. העוקץ הזה יהיה קטן, מהתג בצד שמאל (משמרת סת"ם, שם הערה 20).

יא. יעשה לה עקב עבה, המשך לפס למטה, ויהיה כמו אות "ד" בתוך גרון האות "ו" (משנת סופרים, שם).

יב. ובצורת העקב, יש ג' שיטות. א. העקב ברוחב הפס התחתון, וממשיך קצת אחרי רגלה. (שם). [ציור 10]

יג. ב. העודף עולה קצת, ורחב יותר מכל הפס. [ציור 11]

יד. ג. העקב עודף קצת ברוחב הפס, ויש עליו תג כלפי מעלה באלכסון לכיוון האות הקודמת (משמרת סת"ם שם הערה 22).

טו. טוב שאורכה ורוחבה של האות "ב" יהיה כג' קולמוסים, ורוחב חללה כעובי קולמוס (משנת סופרים, שם).

טז. אם הפס העליון והתחתון היו קצרים שנראה כהאות "נ", יש להחמיר, ולא מהני בזה תיקון (שם). [ציור 12]

יז. אם אין עקב, אין לפסול (שער הציון שם אות ו'). [ציור 13]

## אות ך

א. גוף האות "ג", דומה לאות "ז", עם רגל נוספת בצד שמאל.

ב. לכתחילה ראשה דומה לאות "ז", מרובע וג' תגין לראשה (משנת סופרים, צורת האות גימ"ל).

ג. רגל ימין דק וארוך (שם).

ד. רגל שמאל בשיפוע מעט, ויגביהו קצת לכיוון האות הבאה, והרגל הזאת תהיה קצת עבה (שם).

ה. רגל ימין, יורד למעטה מרגל שמאל, (שם, ובעמק ברכה, הלכ' תפיליו סי' י"א אות י"ב).  
[ציור 14]

ו. בזמננו נוהגין להטות רגל ימין בשיפוע לצד ימין (ילקוט כתרי אותיות צורת האותיות אות גימ"ל).

ז. ואם נדבק חלק מרגל ימין, ברגל שמאל, יגורר הירך של רגל ימין, ודי בכך (שם).  
[ציור 15]

## אות ד

א. האות "ד", דומה לאות "ר", אלא שזויתה מרובעת, ויש לה עקב למעלה.

ב. גגה תהיה ארוכה, שלא תדמה לאות "ז" (משנת סופרים, צורת אות דלי"ת). [ציור 16]

ג. ורגלה קצרה מגגה, שאם תהא רגלה ארוכה מגגה, תדמה לאות "ך", ותפסל, אם לא יקראנה התינוק, "ד" (שם, וכן מ"ב סי' ל"ב ס"ק ע"ב). [ציור 17]

ד. צריך מאד לזהר שהזוית תהיה מרובעת, ולא עגולה, כיון שזהו צורת האות "ר", ותפסל אם נקראת ע"י תינוק "ר" (שם, וכן מ"ב שם ס"ק ס"ח, וס"ק קי"ד). [ציור 18]

ה. ולא מהני בזה גרירת התוספת (מ"ב שם).

ו. לכתחילה צריך שיהיה בזוית עודף לגג, מעבר לרגלה, כעין עקב.

ז. לכתחילה צריך שרגלה, ישרה ובשיפוע לצד ימין (שם).

ח. יהיה לה תג קטן בראש גגה, מצד שמאל ולא בקצה ממש (שם).

ט. יש שעושים עוקץ קטן באלכסון, בקצה בגגה בצד שמאל (ספר ילקוט כתרי אותיות, צורת האותיות אות דלי"ת).

י. יש אומרים שצריך לעשות עוקץ קטן, בקצה גגה הימני (קסת הסופר סי' ה' אות ד', ובשו"ע הרב אות ד').

יא. אם רגל ה"ד" קצרה, אך כמלא אות "י", כשר (משנת סופרים שם, וביאור הלכה צורת האות למ"ד, וכן מ"ב סי' ל"ב ס"ק מ"ב). [ציור 19]

יב. אם עשה בטעות אות "ה", לא מהני למחוק הרגל, כיון שאז יהיה חק תוכות, וכן לא מועיל למשוך גגה שיהיה ירך, אלא צריך לגררה עד שיהיה בצורת האות "ו", ואז משלימה (משנת סופרים שם, וכן מ"ב סי' ל"ב ס"ק ס"ח).

## אות ד

- א. אות "ה", דומה לאות "ד", ובתוספת כעין אות "י" הפוכה.
- ב. לכתחילה הזוית תהיה מרובעת, ולא עגולה כהאות "ר" (משנת סופרים, צורת האות ה"א).  
[ציור 20]
- ג. לכתחילה יעשה לה תג קטן, למעלה בגגה בצד שמאל (שם).
- ד. יש שנהגו לעשות לה עוקץ, בקצה גגה בצד שמאל, מלבד התג (דרשו, שם אות 1).
- ה. אין צריך לעשות לה עקב, כמו האות "ד" (שם). [ציור 21]
- ו. נהגו לעשות לה עקב, שתהא כהאות "ד" ממש (דרשו, שם).
- ז. ירחיק רגל שמאל מגגה, אך לא יותר מעובי גגה, ובכדי שאדם בינוני יכירנו היטב מעל ס"ת שע"ג בימה כשקורא בו (שם).
- ח. אם הרגל הזאת נוגעת בגגה, אפי' כחוט השערה, פסול, אף עם תינוק קוראה "ה" (שם, וכן בשו"ע סי' ל"ב סעיף י"ח, וסעיף כ"ה, ומ"ב שם ס"ק ס"ג). [ציור 22]
- ט. הרגל תהיה נגד סוף הגג, ולא נגד אמצע הגג, ואם עשה נגד האמצע, פסול, וצריך לגררה ולכתבה במקומה, ואם כבר כתב עוד אותיות אח"כ, יגרור הגג כדי שישתווה לרגל, ובמקום שלא יכול לגרר, כגון באמצע מילה, יש להכשיר בלא תיקון (שם). [ציור 23]
- י. לכתחילה תהיה הרגל הזאת דקה למעלה ועבה קצת למטה, וחלק השוכב לצד ימין, ולא לצד שמאל, כדי שלא תראה כהאות "ת". [ציור 24]
- יא. אורך הרגל הזאת, לעיכובא שתהא לפחות כאורך האות "י", אולם מהני בזה תיקון ואי"ז בזה חסרון של שלא כסדרן (שם). [ציור 25]

## אות ו

- א. האות "ו", עשויה מראש קצר ורגל, בקצהו.
- ב. שיעור ראשה לא יותר מעובי קולמוס, כדי שלא תדמה לאות "ר" (משנת סופרים, צורת האות ו"ו). [ציור 26]
- ג. רגלה ארוכה כעובי ב' קולמוסים, כדי שלא תדמה לאות "י" (שם). [ציור 27]
- ד. לא יעשנה ארוך יותר מדאי, כדי שלא תדמה לאות "ן" (שם). [ציור 28]
- ה. אם רגלה קצר, שאין בה כמלא אות "י" פסול, ואם מעט יותר צריך להראות לתינוק (שם, וכן בשו"ע סי' ל"ב סעיף ט"ז, ומ"ב שם ס"ק נ"ב).
- ו. וכן אם גגה ארוך, ונראה כאות "ר" (שם). [ציור 29]

ז. אם כתב "ר" במקום "ו", צריך לגרור כולו (מ"ב סי' ל"ב ס"ק ע"ו).

ח. אם כתב "ד", צריך לגרור כולו (שם). [ציור 30]

ט. רגלה מחוברת לקצה הראש, ולא מאמצעיתה, כהאות "ז" (שם). [ציור 31]

י. רגלה תהא פשוט תחתיה בשוה, ולא שבור באמצע, (שם). [ציור 32]

יא. טוב שעוביה, תתמעט מעט מעט, עד שתהיה חדה למטה (שם).

יב. טוב שיהיה ראשה בצד ימין זוית עגולה, כדי שלא תראה כאות "ז", לתינוק דלא חכים

ולא טיפש, שיקראנה "ז" ותפסל (שם). [ציור 33]

יג. גגה תהא שוה ולא באלכסון (שם). [ציור 34]

## אות ז

א. האות "ז", דומה לאות "ו", אלא שראשה מרובע, ומאמצעיתה יוצא רגלה.

א. צריך להזהר שלא תהיה רגלה ארוכה, כדי שלא תדמה לאות "ן", ותפסל ע"י תינוק

שיקראנה כך, ולכן לא תהיה ארוכה מב' קולמוסים (משנת סופרים, צורת האות זי"ן).

[ציור 35]

ב. צריך שרגלה תצא מאמצע ראשה, כדי שלא תדמה לאות "ו" (שם) [ציור 36]

ג. אם רגלה לא יוצאת מאמצעיתה, אלא מקצהו, ונראית כהאות "ו", פסולה (שם).

[ציור 37]

ד. ראשה תהיה מרובעת, וזויות מכל צדדיה, ועל ראשה ג' תגין.

ה. רגלה תהיה ישרה שלמה ולא שבורה, ויש שעושין הפס דק ביציאה, והולך ומתעבה עד

חציה, ומחציה חוזר ומתעבה עד שתהיה חדה למטה (שם).

ו. אם נתקצר רגלה, אף אם נשאר כמלא אות "י", אם הראו לתינוק ולא קראו "ז", אין להקל,

ולא מהני בזה תיקון (שם, וכן בשו"ע סי' ל"ב סעיף ט"ז). [ציור 38]

ז. אם טעה וכתב "נ" במקום "ז", פסולה, ולא מהני בזה גרירת התוספת (מ"ב סי' ל"ב ס"ק

ס"ח). [ציור 39]

ח. אם טעה וכתב "ח" במקום שני זיינים, פסול, ולא מהני בזה גרירת הגג לבד (מ"ב שם

ס"ק ע"ג).

## אות זז

א. האות "ח", מורכבת משתי אותיות "ז", ועליהם שני פסים בצורת משולש, בשיפוע מעט

כעין גג רעפים (שעה"צ צורת האות ח"ת).

- ב. ולא מהאותיות "ו" ו"ז", או "ד" ו"ז" (עמק ברכה, שם אות י"ג). [ציורים 40 41]
- ג. אם עשה את האות "ח", משני "ו" או "ד" ו"ו", או "ד" ו"ז", וגם כמו שצריך, כשר בדיעבד, שהרי לא נשתנה לצורת אות אחרת (שם), ויש צורות שמהני בזה תיקון ע"י גירור האותיות (שם). [ציורים 42 43 44]
- ד. אין להוציא ס"ת אחר כשנמצא כן בקריאה, אולם יש לתקנו אח"כ.
- ה. שתי רגליה יהיו בצורת האות "ז", ונכון שראש ה"ז" הימני עגול בקרן ימני (משנת סופרים, צורת האות ח"ת).
- ו. יהיו הזיזים רחוקים זה מזה, עד מרחק של עובי קולמוס (שם).
- ז. יחבר בין הרגלים ע"י גג פס עולה ואח"כ יורד, ולא יאריך הגג, ואם האריך פסול, ולא מהני תיקון (שם).
- ח. בדיעבד אם עשה ראשה פס ישר, כשר אף אם האריך הרבה (שם) [ציור 45]
- צריך לעשות לה מקל, כמין תג גדול, בראש רגל שמאל בצד שמאל, ולא באמצע (שם).
- ט. [הרבה נהגו לעשות מקל, זה בלא כדור מעליו, כשאר התגין]
- י. בדיעבד כשר גם בלא המקל, או בלא הגג בצורת חטוטרות (שם). ואם אפשר להוסיף מקל בקל, יוסיף (שם). [ציור 46]
- יא. אם רגל ימין או שמאל יצא קטן, כמלא אות "י", כשר (שם). [ציור 47]
- יב. אם הרגלים לא היו מחוברים לגג בצורה ניכרת, פסול (שם), וכן שו"ע סי' ל"ב סעיף כ"ה, ומ"ב שם ס"ק מ"ב). [ציור 48]
- יג. אך אם לא ניכר, יכול לתקן (שם), וכע"ז מ"ב סי' ל"ב ס"ק קי"ד).
- יד. אם רק רגל אחת נפרד, אפשר להקל לתקן אף בניכר (שם). [ציור 49]

## אות ט

- א. האות "ט", מורכבת מאות "כ", ואות "ז".
- ב. ראש השמאלי יהיה כאות "ז", וג' תגין על ראשה (משנת סופריהם, צורת האות ט"ת).
- ג. רגלה תצא מאמצעיתה, אולם אי"ז מעכב כל עוד ניכר ראשה וצוארה, דאינו כפס אחד עבה (שער הציון, צורת האות צד"י כפופה סק"ג). [ציורים 50 51]
- ד. ראש הימני יהיה כפוף לתוכה מעט, וזויותיו עגולות כמו האות "ו". (משנת סופרים, שם).
- ה. כל זה לא מעכב בדיעבד, ורק אם ראש הימין כפוף הרבה, צ"ע. [ציור 52]
- ו. אם לא כפוף כלל, ותינוק לא קוראה "ט", צ"ע (שם). [ציור 53]



ז. יזהר שלא יגעו ראשיה זה בזה (שם). [ציור 54]

אם נגעו פסול, ויש להחמיר גם לענין תינוק (שם, צורת האות שי"ן). [ציור 55]

ח. אם ראשה השמאלי זוויתו עגולות, צ"ע אם כשר (שם, צורת האות טי"ת). [ציור 56]

## אות ה

א. האות "ה", אות קטנה, וגופה וראשה אחד, ויש לה רגל קטן.

ב. שיעור גופה מלא קולמוס אחד ולא יותר, כדי שלא תדמה לאות "ר" (משנת סופרים צורת אות יו"ד). [ציור 57]

ג. צריך שתהא הפס גופה ישרה בלי שקיעות, ולא לכיוון מעלה (שם).

ד. לכתחילה, הזוית בצד ימין, תהא עגולה (שם).

ה. רגלה תצא מצד ימין, ויעקמה לצד שמאל, ותהא קצרה ולא ארוכה, שלא תדמה לאות "ו" ותפסל בקריאתה כן ע"י תינוק. [ציור 58]

ו. צריך לעשות תג קטן מלמעלה בצד ימין בקצה (שם, וכן בעמק ברכה, שם אות י"ד).

ז. [נחלקו בתג שלה, אי כדור מעליו או לא].

ח. אם לא עשה כן, בודאי לכתחילה צריך לתקן (ביאור הלכה, שם ד"ה ולענין).

ט. וכנגדה למטה מהפס, יעשה עוקץ קטן, וקטן יותר מהתג, וכן תהא קצרה מהרגל בצד ימין, כדי שלא תדמה לאות "ח" (שם, וכן בעמק ברכה, שם אות י"ד).

י. אם האריך העוקץ עד ששוה לרגל ימין, ונראה כאות "ח", פסולה, ואף אם תינוק קוראה "י", וצריך לגרר את כל העוקץ, ולכתבו מחדש, ויש להחמיר לגרור ג"כ רגל ימין, ופוסל משום שלא כסדרן (שם). [ציור 59]

יא. אם נראית כאות "ל" קטנה, צריך לגרור כל האות, ולכתבו מחדש (שם). [ציור 60]

יב. אם זה באות "י" של "השם", צריך לסלק כל היריעה (בס"ת), אלא א"כ נראית כאות "ל" לעין כל, אז יוכל לגרור כל האות, באופן שלא ישאר גוף ה"י" (שם).

יג. לכן יזהר מאוד שיהיה העוקץ, קטן ודק (שם).

יד. תיקון מהני בעוקץ שמאל, ולא ברגל ימין (שם).

## אות ו

א. האות "כ", דומה לאות "ב", אלא שזוויתה עגולות ולא מרובעות, וכן אין לו עקב.

אם עשה לה זווית מרובעות למטה, פסולה (משנת סופרים, צורת האות כ"ף כפופה, וכע"ז בשו"ע סי' ל"ב סעיף י"ז). [ציור 61]

ב. צריך להחמיר גם אם עשה לה זוית מרובעת למעלה, ולא מהני בזה תיקון ע"י גרירה, אלא יוסיף עליה דיו לעשותה עגול (שם), וכן בשו"ע סי' ל"ב סעיף י"ז, ומ"ב סי' ל"ב ס"ק ס"ח). [ציור 62]

ג. ואם התינוק קוראה כהלכה, אף אם כתב עוד, בשעת הדחק יוכל לתקנה, ואין בזה משום שלא כסדרן (ביאור הלכה שם, וכן במ"ב סי' ל"ב ס"ק נ"ב).

ד. חללה, צריך שיהיה לכה"פ כעובי קולמוס (משנ"ס, שם).

ה. סוף הפסים למעלה ולמטה, צריכים להסתיים בשווה. [ציורים 63 64]

ו. צריך ליזהר שהפסים למעלה ולמטה לא יהיו קצרים, שלא יראה כאות "נ" לתינוק (שם). [ציור 65]

## אות ך

א. האות "ך", נראית כהאות "ר", אך רגלה ארוכה.

ב. נקראת כ"ף סופית, כיון שצריכה להיות בסוף מילה.

ג. אם כתב "ך" באמצע מילה פסול, וכן אם כתב במקומו בסוף מילה "כ", פסול (משנת סופרים, צורת האות כ"ף פשוטה).

ד. צריך שיהיה רגלה ארוכה, כדי שלא תראה כהאות "ר" (שם). [ציור 66]

ה. גגה קצר, אך לא יותר מדאי, שלא תראה "ין" או "ו" ארוכה. [ציורים 67 68]

ו. ולכן אם יוצא "ך", בסוף שורה אין למשכו את גגו, לסוף השורה (שם).

ז. אם האריך גגה, ונראית כאות "ר" פסולה (שם), ולא מהני בזה גרירת התוספת לבד (מ"ב סי' ל"ב ס"ק ע"ז). [ציור 69]

ח. ובספק מראין לתינוק (שם, וכן מ"ב שם).

ט. צריך לכתחילה ליזהר שיהיה אורך הרגל של "ך" כפלים מן הגג, כיון שיש שפוסלין בזה אף בדיעבד, ולא מהני בזה גרירת קצת מהגג (שם).

י. צריך ליזהר שלא יעשה לאות "ך" זוית מרובעת, כמו האות "ד", ואם עשה פסולה, וצריך לגרור כולה ולכתוב מחדש, או להוסיף דיו שתהיה עגולה, ואין בזה חסרון של שלא כסדרן (שם, וכן מ"ב סי' ל"ב ס"ק ע"ז). [ציור 70]

יא. אם מגלים אות כזאת בס"ת בקריאה, אין להוציא אחרת, כיון שיש מכשירין בזה (שם).

## אות ל

א. האות "ל", מורכבת מהאות "כ", ואות "ו" על ראשה.

ב. החלק העליון שהוא כאות "ו", יש בו דינים של האות "ו", דהזוית הימינית תהיה עגולה, וזויות שמאליות מרובעת, ושיהיה עוביו הולך ומתמעט עד חיבורו לחלק התחתון (שם).

ג. [שיעור צוארה, יהיה ארוך כעובי ב' קולמוסין (משנת סת"ם שם סעיף 12)].

ד. לכתחילה יטה צוארה, קצת לכיוון האות הבאה (שם). [ציור 71]

ה. לכתחילה עושה על ראשה שני תגין, מימין גדול ומשמאל קטן [ציור 72]

ו. [וכן אם אפשר יעשה לה עוקץ מתחתיו, כקוצו של "י"].

ז. אם עשה את הצואר קטן כעין האות "י", יש פוסלין אף בדיעבד, וצריך הסופר לזהר בזה מאוד, לאפוקי מסופרים בורים שמקצרים הצואר של ה"ל", מחמת שאינם עושים היום בין שיטה לשיטה כמלא שיטה (שם, בשם הברוך שאמר, וכן כע"ז במ"ב סי' ל"ב ס"ק מ"ב). [ציור 73]

ח. אם טעה ועשה את האות "ק" במקום האות "ל", אין להשלים את הצואר להופכו ל"ל", ואח"כ למחוק הרגל של ה"ק", ואם עשה כן פסול, וכן ההיפך (שם). [ציור 74]

ט. אם נמצא בס"ת שהצואר של ה"ל" הוא בלי הראש רק פס פשוט, יש להכשירו בשעת הדחק, ולא להוציא אחרת, ובחול יתקנו (שם).

י. החלק התחתון של "ל" הוא כמו האות "כ", דהיינו זויתה העליון עגולה, והחיבור מלמטה מעוגלת וכפופה (שם). [ציור 75]

יא. ונהגו הסופרים שלא לגמור הפס התחתון עם העליון, אלא ימשכנו מעט (שם, וכן עמק ברכה שם סעיף ט"ו), וכמלא האות "י" (ביאור הלכה, שם).

יב. מקום החיבור ה"ו" עם ה"כ", יהיה בזוית מרובעת (שם).

## אות ב

א. האות "מ", מורכבת מאות הדומה לאות "כ", והאות "ו".

ב. ולא מהאות "נ" והאות "ו" (עמק ברכה, שם אות ט"ז).

ג. לכתחילה הפס העליון והתחתון, שוה (משנת סופרים, צורת האות מ"ם פתוחה).

ד. לכתחילה הזוית למעלה בצד ימין תהיה עגולה, ולמטה בצד שמאל מרובעת, ובלא עקב למטה (שם).

ה. אם עשה זוית עגולה למטה, צ"ע לדינא, אולם מהני תיקון, ואין בזה משום שלא כסדרן (ביאור הלכה, צורת האות נו"ן). [ציור 76]

ו. החלק שנראה כהאות "ו", יהיה מוטה קצת באלכסון, לכיוון האות הבאה (שם).

ז. למעלה יהיה מחובר ראשו, עם סוף החלק העליון של הפס העליון קצת (שם).

ח. תחתית הפס, ויהיה פתוח בשאר (משנת סופרים, שם).

ט. צריך שיהיה החלק של ה"ו", עד למטה כנגד הפס התחתון (שם).

י. אם לא הגיע עד למטה, ותינוק קוראה כהלכה, אפשר דבדיעבד כשר (ביאור הלכה, שם).

[ציור 77]

יא. יזהר מאד שלא יגע החלק התחתון של ה"ו", עם החלק התחתון של ה"כ". [ציור 78]

יב. אך לכתחילה לא יהיה מרחק גדול, כדי שלא יהיה ה"ו" באלכסון הרבה (משנת סופרים,

שם). [ציור 79]

יג. אם לא חיבר בחלק העליון את ה"ו" ל"כ", פסול, ולא מהני בזה תיקון (שם, וכן מ"ב

סי' ל"ב ס"ק קי"ט). [ציור 80]

יד. וכן אם למטה התחבר ה"ו" עם ה"כ" פסול, ולא מהני בזה תיקון (שם, וכן שו"ע סי'

ל"ב ס"ק י"ז). [ציור 81]

## אות ב

א. האות "ם", סגורה מכל כיווניה.

ב. לכתחילה צריך שהזוית בצד ימין למעלה עגול, ולמטה שתי זוויתיה מרובעות כדי שלא

תראה כהאות ס' (משנת סופרים צורת האות מ"ם סתומה). [ציור 82]

ג. אם עשה זויתה למטה עגולה, וקראה תינוק "ם", פסולה (שם). [ציור 82]

ד. לכתחילה הפס העליון בצד שמאל עודף על הפס שעולה, וכך יראה כראש האות "ו" (שם).

ה. בכא"פ לא ימשך העודף הרבה, ובדיעבד יגרר המותר, ואין בזה משום שלא כסדרן,

ומשום חק תוכות (שם). [ציור 83]

ו. ואם המשיכה כ"כ עד שתינוק לא הכיר להאות, צ"ע (ביאור הלכה, שם).

ז. ואם נמצא בשם הקודש אין לתקנו, וישאר כך (שם).

ח. אם נמצא כתוב כך בס"ת, אין להוציא אחרת עבור זה (שם).

## אות ג

א. האות "נ", דומה לאות "ז", עם תוספת מושב.

ב. ראשה תהיה כראש האות "ז" ממש, דהיינו מרובע, וג' תגין (שם). [ציור 85]

ג. לא רחב מראש האות "ז", כדי שלא תראה כהאות "ב" (משנת סופרים, צורת האות נו"ן

כפופה). [ציור 86]

ד. הפס התחתון צריך להיות עודף על הראש היטב, כדי שלא ידמה לאות "ב" או "כ" (שם).  
[ציור 87]

ה. אם משך מושב התחתון הרבה, עד שנראה כשתי תיבות, פסול (שער הציון, שם סק"ג).  
[ציור 88]

ו. צווארה יוצא מאמצע ראשו, ולכתחילה צריך שיהיה עבה קצת וארוך קצת, ומוטה מלמעלה מצד ימין לצד שמאל, כדי שיכנס לאמצע ראשו (משנת סופרים, שם).

ז. לכתחילה תהיה הזוית ימינית למטה, עגולה (שם).

ח. אם עשה שהצואר יוצא מקצה הראש בצד ימין כמו האות "ו", כשר בדיעבד (שם).  
[ציור 89]

ט. אף לפוסלין מהני תיקון, ע"י שיגרור קצת דיו בראש בצד שמאל, ואח"כ יוסיף עליו דיו בצד ימין, שיהיה כמו ראש האות "ז", ולא מהני הוספת דיו מצד ימין לבד, כיון שאז יהיה ראשו רחב מראש האות "ז" (שם). [ציור 85]

י. אם גרר הרבה, וכבר כתב עוד, פסול, ולא מהני בזה תיקון, דהוי שלא כסדרן (ביאור הלכה שם).

יא. ה"ה אם הוסיף דיו בצד ימין, ואיבד צורתו ע"ז, פסול, ולא מהני בזה גרירה אח"כ (שם).

## אות י

א. האות "ן", דומה לאות "ז" ארוכה.

ב. ראשה כהאות "ז" ממש מרובע, וג' תגין לראשה (משנת סופרים, צורת האות זי"ן פשוטה).  
[ציור 90]

ג. רגלה ארוכה, עד כדי שתהא ראויה להעשות "נ", דהיינו לא פחות מד' קולמוסין עם ראשה (שם).

ד. אם עשאה קצרה, מראין לתינוק, ואם קוראה "ז", פסולה (שם, וכן בשו"ע סי' ל"ב סעיף ט"ז, ומ"ב שם ס"ק נ"ב). [ציור 85]

ה. הרגל כשיוצאת מראשה, דקה ומתעבה וחוזרת עד שנעשית דקה (משנת סופרים צורת האות קוף).

ו. אם עשה ראשה כהאות "ו", ונראה כ"ו" ארוך, פסול (שם). [ציור 91]

## אות ט

א. האות "ס", דומה לאות "ם", אלא שתחתיה עגול ולא מרובע.

ב. הפס העליון ארוך וישר (שם).

ג. והפס למטה קצר (שם).

ד. זוית עליון בצד ימין, ושתי זויות תחתונות עגולות (שם).

ה. יסגור אותה לגמרי בעיגול, ולכתחילה גגה בצד שמאל, יהיה עודף קצת כשיעור גג האות "ו" (שם).

## אות ע

א. האות "ע", נראית קצת כמו האות "ן", מתעקמת, שמתוכה יוצא האות "ז".

ב. ראשה השמאלי כמו האות "ז" ממש, לכתחילה מרובעת, ועליה ג' תגין (משנת סופרים, צורת האות עי"ן).

ג. ראשה הימני קצת כמו האות "י", וצד שמאל נוטה כלפי מעלה (שם).

ד. ויוצא ממנו פס עומד, וקצת באלכסון (משנת סופרים, שם).

ה. אם הוא פס עבה ללא ראש, פסול אף בדיעבד (שער הציון שם, וכן שו"ע סי' ל"ב סעיף י"ח). [ציור 92]

אם הפס הזה עומד ישר לגמרי, צ"ע (שער הציון, שם סק"ד). [ציור 93]

ו. הראש השני יעשה כהאות "ז", לכתחילה מרובע ומקביל לראש הראשון (שם).

ז. ומאמצעיתה יוצא ממנו פס ישר, עד שנפגש עם התחתית של החלק הראשון, אחרי מחציתה (שם).

ח. אם לא יצא מאמצעיתה, אינו מעכב כל עוד שניכר שיש ראש וצואר, ולא פס אחד עבה (שער הציון שם סק"ה). [ציור 94]

ט. יזהר מאוד שלא יגעו הראשים זה בזה (שם), ואם נגעו, פסול (שם, צורת האות אל"ף), ואפילו כחוט השערה (צורת האות שי"ן). [ציור 95]

י. אם ניכר שחלקי האות מופרדים, פסול, שו"ע סי' ל"ב סעיף כ"ה).

יא. אולם את תינוק קוראה כהלכה, כשר, ויתקן (שו"ע סי' ל"ב סעיף כ"ה).

## אות פ

א. האות "פ" מורכבת, מצורת האות "כ", ואות "ו" הפוכה לתוכה.

ב. החלק שדומה לאות "כ", צריך שיהיה בחלק רוחב קולמוס וחצי, כדי שהחלק הנוסף בצד שמאל שנכנס לחלל האות, לא יגע באות עצמה (משנת סופרים, צורת האות פ"א כפופה).

ג. זוית העליונה הימנית, תהא מרובעת, ולכתחילה זוית תחתונה בצד ימין תהיה עגולה (שם).

ד. לכתחילה תהיה הפס בצד שמאל משוכה, קצת לכיוון חוץ (שם).

ה. לכתחילה תהיה החלל בתוך האות כצורת האות "ב", ע"י שהזוית מבפנים בצד ימין תהיה מרובעת, ובפס שיוורד מלמעלה למטה יהיה כעין חלל, בצורת עקב של האות "ב", ויהיה זויתה למטה בצד ימין מרובעת, ולא כמו שיש עושין בליטה באות מבחוץ כדי שיהיה עקב, דזהו אות שבורה (שם) וכן עמק ברכה, שם אות י"ז. [ציור 96]

ו. מי שלא יודע לעשות את האות "פ", בצורה שיצא האות "ב" בחללה, עדיף לא לעשות עקב כלל, ובזויות מרובעות מבפנים, כיון שאין צורת האות "ב" מעכבת (שם).

ז. לכתחילה יעשה לה עוקץ בראשה בצד שמאל, וימשיך הפס למטה, ויכנס לתוך חלל האות, כמו האות "ו" הפוכה, ובזוית החלק הזה בצד שמאל למטה תהיה עגולה כמו האות "ו", ולא מרובעת (שם)

ח. לא יגע החלק הזה בחלק השני בתוך האות כלל, ואם נגעה פסולה (שם). [ציור 97]

ט. יזהר שחלק התחתון של האות "ו" ההפוכה, יכנס לתוך חלל האות, ולא לצד חוץ, ואם עשה כן צ"ע (שם). [ציור 98]

י. אם עשה את החלק שנכנס לתוך האות, לא בפס ישר מהעוקץ למעלה, אלא הכניסה פנימה לחלל האות, צ"ע (שם). [ציור 99]

יא. אם לא חיבר שני חלקי האות, ותינוק קוראה כהלכתה, כשר, ויתקנה, ואין בזה חסרון שלא כסדרן (שם). [ציור 100]

יב. אם החלק של האות "ו" נראה כמו פס אחד רחב, ולא כצורת האות "ו" פסולה (שם), סוף צורת האות אל"ף, וכן רמ"א סי' ל"ב סעיף י"ח. [ציור 101]

## אות ק

א. האות "ק", מורכבת מהאות "ך", והאות "ו" הפוכה לתוכה.

ב. החלק של ה"ו" ההפוכה, היא ממש כמו החלק הזהה באות "פ", דהיינו שיש עוקץ על הגג, בצד שמאל, וממנו ממשיך אות "ו" לכיוון פנים (משנת סופרים, צורת האות פ"א פשוטה).

ג. זויתה עגולה ולא לצד חוץ, כדי שלא תדמה לאות "ת" (שם). [ציור 102]

ד. אם לא נגעה החלק הזה בגג האות, ותינוק קראה כהלכתה כשרה ויתקנה, ואין בזה משום שלא כסדרן (שם, צורת האות פ"א כפופה, וכן מ"ב סי' ל"ב ס"ק מ"ב). [ציור 103]

ה. אם הכניס את החלק הזה פנימה, ולא הוציאה מהעוקץ, צ"ע (שם) [ציור 104]

ו. רגל ה"ק", לכתחילה תהיה ארוכה כדי לכופפה לצורת האות "פ", ובדיעבד כשר אם הרגל

ארוכה מהצד השני, ובתוספת מלא האות "י". אולם לכתחילה צריך לתקנה כהלכתה, ואין בזה שלא כסדרן (שם, וכן מ"ב סי' ל"ב ס"ק מ"ב). [ציור 105]

## אות צ

- א. האות "צ", מורכבת מכעין אות "נ", ואות "י".
- ב. הראש השמאלי כמו ראש האות "ז", דהיינו מרובעת, וג' תגין עליה (שם).
- ג. צוארה יוצאת, מאמצע הראש ולא מקצהו (שם). [ציור 106]
- ד. אם לא יוצאת מאמצע הראש, כל שניכר ראשה וצאורה, ולא פס אחד עבה, בדיעבד כשר (שער הציון שם). [ציור 107]
- ה. צריך שיהיה קצת עבה וארוך, ומוטה לצד ימין, כדי שיהיה אפשר לחבר עליה עוד חלק בצד ימין, דהיינו ילך באלכסון לכיוון ימין, עד מושבה התחתון (שם).
- ו. מושבה התחתון, לכתחילה זויתה בצד ימין, תהיה עגולה (שם).
- ז. תלך קצת מעבר, לראש הימני (שם).
- ח. גם אם לא עשה כן, כשר (שער הציון, שם סק"ד). [ציור 108]
- ט. ראשה הימני, תהא כעין האות "י", ולכתחילה תהא נטויה קצת כלפי מעלה (שם).
- י. יחבר רגל ה"י" בצואר ה"צ" באמצעיתה ולא למטה, כדי שלא תדמה לאות "ע" (שם). [ציור 109]
- יא. ולא כאות "י" הפוכה לכיון האות הקודמת (עמק ברכה, שם אות י"ח). [ציור 110]
- יב. אם ניכר שלא נגע חלק ה"י" בחלק ה"נ", פסול (שו"ע סי' ל"ב סעיף כ"ה). [ציור 111]
- יג. אולם אם תינוק קוראה כהלכה, כשר, ויחזור לתקנו, ואין בזה משום שלא כסדרן (מ"ב ס"ק קי"ד).
- יד. יזהר מאד שלא יגעו שני הראשים (שם), ואם נגעו אפילו כחוט השערה, פסול (שם צורת האות שי"ן). [ציור 112]
- טו. אם הראשים או אחד מהם נגע בצואר יותר מכדי חיבורו, ונראה כפס רחב, פסולה (שם, צורת האות אל"ף, וכן רמ"א סי' ל"ב סעיף י"ח). [ציורים 113 114]

## אות ק

- א. האות "ק", מורכבת מכעין אות "כ", ויוצא מחללה כעין האות ן
- ב. החלק שדומה לאות "כ", גגה פס ישר, ואח"כ יורד בצידה הימני, ואז כופפה וממשיך בפס התחתון (משנת סופרים, צורת האות קו"ף).



- ג. הפס התחתון מתיישר, וקצר הרבה מהפס העליון (שם).
- ד. אם עשה פס תחתון קצר מאוד, כשר (ביאור הלכה שם). [ציור 115]
- זויותיה בצד ימין, למעלה ולמטה, עגולות (משנת סופרים, שם).
- ה. לכתחילה יעשה תג קטן על ראשה בצד שמאל, ולא בקצה הגג, כדי שלא יראה כאות "ל" (שם). [ציור 116]
- ו. רגלה (בצד שמאל) נראית כהאות "ן", דהיינו ראשה מרובע, ומאמצעיתה יוצא הרגל, ובתחילתה עבה, והולך ומתמעט (שם). [ציור 117]
- ז. [לא יעשה על ראשה תגין]. [ציור 118]
- ח. לכתחילה ימשוך רגל זו, באלכסון לצד ימין (שם).
- ט. לכתחילה לא ירחיק רגלה מראשה, יותר מעובי הגג (שם).
- י. לכתחילה לא יסמיכנו לגג, אלא יהא בינו לבין הגג חלק, כדי שיראה לאדם בינוני היטב במרחק שבין ס"ת שעל גבי הבימה לעיניו כשקורא בה (שם).
- יא. יזהר מאד שלא יגע הרגל בגגה, או בחלק בצידה (שם). [ציורים 119 120]
- יב. אם נגע בגגה או בירכה, אפילו כחוט השערה, פסולה (שם, צורת האות ש"ן, וכן בשו"ע סי' ל"ב סעיף י"ח, וסעיף כ"ה, ומ"ב ס"ק ס"ג). [ציורים 121 122 ]
- יג. אורך הרגל קצת פחות מאורך "ן", דהיינו קצת פחות מד' קולמוסין, ובדיעבד כשר, כל שיש בה, כמלא אות "י", ממקום שמסתיים פס המאוזן התחתון (שם, ומ"ב סי' ל"ב ס"ק מ"ב). [ציור 123]
- יד. יעשה הרגל כנגד סוף גגה, ולא באמצעיתה (שם). [ציור 124]

## אות ר

- א. האות "ר", דומה לאות "ד", אלא שזויתה עגולה, ואין לה עקב למעלה.
- ב. לכתחילה יהיה גגה ישר וארוך כהאות "ב", כדי שלא תדמה לאות "ו" (משנת סופרים צורת האות רי"ש). [ציורים 125 126]
- ג. רגלה קצר, כדי שלא תדמה לאות "ך" (שם). [ציור 127]
- ד. אם יש ספק בזה, מראין לתינוק (שם)
- ה. אם עשה הרגל קצר כמו האות "י", כשר בדיעבד (שם, ומ"ב סי' ל"ב ס"ק מ"ה). [ציור 128]
- ו. יזהר שזויתה בצד ימין תהא עגולה ממש, כדי שלא תדמה לאות "ד" (שם). [ציור 129]

ז. אם נראית כהאות "ד" פסולה, ובספק מראין לתינוק (שם, וכן בשו"ע סי' ל"ב סעיף י"ז).  
[ציור 129]

ח. ולא מהני גרירת העקב לבד, (שו"ע שם סעיף י"ח).

## אות ע

א. האות "ש", מורכבת מאותיות "ו" "י" ו"ז", מחוברים (משנת סופרים, צורת האות שי"ן, וכן בעמק ברכה, שם אות י"ט).

ב. הראש השלישי בצד שמאל, נראית כהאות "ז" ממש, ראשה מרובע, ויש עליה ג' תגין, ומאמצעיתה יוצא רגל בעמידה ממש (שם).

ג. ראשה הראשון בצד ימין תהא כעין האות "ו", דהיינו הזוית הימנית עגולה, ורגלה יוצא מקצה ראשה באלכסון לצד שמאל, עד שיתחבר עם החלק השלישי, שנראה כאות "ז" (שם).

ד. לכתחילה תהא ראש הזאת, נוטה לכיוון מעלה קצת (שם).

ה. ראשה האמצעי יהיה כעין האות "י", וממנו רגלה תצא באלכסון לצד שמאל, עד שיהיו שלושת הראשין, מחוברים למטה במקום אחד (שם).

ו. לכתחילה הראש הזאת, נוטה קצת כלפי מעלה, ויהיה על ראשה עוקץ קטן (שם).

ז. אם ניכר שהראש האמצעי לא נוגעת בגוף האות, פסול (שו"ע סי' ל"ב סעיף כ"ה).  
[ציור 130]

ח. אולם אם תינוק קוראה כהלכה כשרה ויתקנה, ואין בזה משום שלא כסדרן (שו"ע סי' ל"ב סעיף כ"ה, ומ"ב ס"ק קי"ד), וה"ה שאר ראשים (שם).

ט. תחתית האות "ש" צריכה להיות חדה, ולא עגולה או רחבה, ואם עשה תחתיתה רחב, צ"ע (משנת סופרים, שם). [ציורים 131 132]

י. אם עשה ד' ראשים פסולה, ולא מהני גרירת ראש אחת, דהוי חק תוכות, ולכן צריך לבטל האות ולהשלימה (שם) [ציור 133]

יא. אם נגע אחד מראשיה או יותר בגוף האות יותר ממקום דיבוקו, דהיינו שנראה כפס עבה מלמעלה למטה, פסולה, ולא מהני בזה תינוק (שם, וכן רמ"א סי' ל"ב סעיף י"ח).  
[ציורים 134 135 136]

יב. אם נגעו ראשיה זה בזה, אפילו כחוט השערה, פסולה (שם). [ציור 137]

יג. בס"ת מהני בזה תיקון ע"י גרירת מקום הנגיעה, ובתפילין ומזוזות, מהני תיקון אף אם כתב אח"כ עוד, ואין לפסלו משום דלא כסדרן (שם).

## אות ד

- א. האות "ת", מורכבת מאות "ד" ו"ו" הפוכה, לכיוון חוץ.
- ב. לכתחילה גגה ורגל ימין, יהיו כאות "ד" ממש (משנת סופרים, צורת האות תי"ו).  
[ציור 138]
- ג. ורגל שמאל, יש שנהגו לעשותו כעין האות "ו" הפוכה לכיוון חוץ.
- ד. ויש שנהגו לעשותו כעין האות "ד" קטנה הפוכה לכיוון חוץ, וכל מקום הולך אחר המנהג (שם).  
[ציור 139]
- ה. רגל ימין יעשה קצר, כדי שלא תדמה לאות "ף", לתינוק (שם).  
[ציור 140]
- ו. רגל שמאל, תהא מחוברת לגג (שם).
- ז. ימשוך הרגל באלכסון לכיוון פנים האות, כדי שחלקה התחתון של רגלה תסתיים בשוה על החלק העליון, כדי שלא יבלוט לאות הבאה, ולכן גם גגה לא יבלוט מרגלה (שם).  
[ציורים 141 142]
- ח. אם עשה רגלה באמצע גגה, פסולה, וצריך לגררה ולתקנה ולהעמידה בסוף הגג, ובמקום שלא יכול לעשות תיקון, וכבר כתב עוד אותיות, יש להכשיר בלא תיקון (שם, צורת האות ה"א).  
[ציור 143]
- ט. אם עשה רגלה השמאלי קצר, כהאות "י" הפוכה לכיוון פנים, פסולה, כיון שנראית כאות "פ", אפילו אם הגג רחב כפליים מירכה (שם).  
[ציור 144]
- י. אם עשה רגלה פס עבה, בלי בליטה לחוץ, פסולה, אך כשלא כתב אותיות אח"כ, יכול לתקן, ואין בזה חסרון שלא כסדרן, כיון שלא נראה כאות "ח" (מ"ב, סי' ל"ב ס"ק צ"א).  
[ציור 145]
- יא. אם יצא רגל ימין כמלא האות "י", כשר (שם, וכן מ"ב סי' ל"ב ס"ק מ"ב).  
[ציור 146]
- יב. אולם אם הראהו לתינוק, ולא קראה כהלכה, צ"ע (משנת סופרים, שם).
- יג. אם חלקיה מופרדים, פסול (שו"ע סי' ל"ב סעיף כ"ה).
- יד. אולם אם תינוק קוראה כהלכה, כשר ויתקנה (שם).



רען

מנורה

הרב יאיר מינקוס

בדרום

|        |        |        |        |        |        |        |        |        |        |
|--------|--------|--------|--------|--------|--------|--------|--------|--------|--------|
| צור 10 | צור 9  | צור 8  | צור 7  | צור 6  | צור 5  | צור 4  | צור 3  | צור 2  | צור 1  |
| ב      | ב      | כ      | ג      | ד      | א      | א      | א      | א      | א      |
| צור 20 | צור 19 | צור 18 | צור 17 | צור 16 | צור 15 | צור 14 | צור 13 | צור 12 | צור 11 |
| ה      | ה      | ר      | ר      | ז      | ז      | ז      | ב      | נ      | ב      |
| צור 30 | צור 29 | צור 28 | צור 27 | צור 26 | צור 25 | צור 24 | צור 23 | צור 22 | צור 21 |
| ד      | ר      | ז      | י      | ר      | ה      | ה      | ה      | ה      | ה      |
| צור 40 | צור 39 | צור 38 | צור 37 | צור 36 | צור 35 | צור 34 | צור 33 | צור 32 | צור 31 |
| ד      | ז      | י      | ו      | ו      | א      | ו      | ו      | ו      | ד      |
| צור 50 | צור 49 | צור 48 | צור 47 | צור 46 | צור 45 | צור 44 | צור 43 | צור 42 | צור 41 |
| ט      | ז      | ז      | ז      | ז      | ח      | ד      | ד      | ו      | ו      |
| צור 60 | צור 59 | צור 58 | צור 57 | צור 56 | צור 55 | צור 54 | צור 53 | צור 52 | צור 51 |
| ז      | ח      | ו      | ר      | ט      | ט      | ט      | ט      | ט      | ט      |
| צור 70 | צור 69 | צור 68 | צור 67 | צור 66 | צור 65 | צור 64 | צור 63 | צור 62 | צור 61 |
| ד      | ר      | ו      | ז      | ר      | נ      | כ      | כ      | ב      | ב      |
| צור 80 | צור 79 | צור 78 | צור 77 | צור 76 | צור 75 | צור 74 | צור 73 | צור 72 | צור 71 |
| ב      | ב      | ב      | ב      | ב      | כ      | ק      | כ      | ל      | ל      |

|              |              |              |              |              |              |              |              |              |              |
|--------------|--------------|--------------|--------------|--------------|--------------|--------------|--------------|--------------|--------------|
| צור 90<br>ז  | צור 89<br>נ  | צור 88<br>נ  | צור 87<br>נ  | צור 86<br>כ  | צור 85<br>ב  | צור 84<br>ז  | צור 83<br>ב  | צור 82<br>ס  | צור 81<br>מ  |
| צור 100<br>פ | צור 99<br>פ  | צור 98<br>ת  | צור 97<br>פ  | צור 96<br>פ  | צור 95<br>ע  | צור 94<br>ע  | צור 93<br>ע  | צור 92<br>ע  | צור 91<br>ן  |
| צור 110<br>צ | צור 109<br>ע | צור 108<br>ע | צור 107<br>צ | צור 106<br>צ | צור 105<br>ה | צור 104<br>ה | צור 103<br>ה | צור 102<br>ת | צור 101<br>פ |
| צור 120<br>ק | צור 119<br>ק | צור 118<br>א | צור 117<br>ז | צור 116<br>ק | צור 115<br>ק | צור 114<br>צ | צור 113<br>צ | צור 112<br>צ | צור 111<br>צ |
| צור 130<br>ע | צור 129<br>ד | צור 128<br>ר | צור 127<br>ר | צור 126<br>ו | צור 125<br>ב | צור 124<br>ק | צור 123<br>ק | צור 122<br>ק | צור 121<br>ק |
| צור 140<br>ת | צור 139<br>ת | צור 138<br>ד | צור 137<br>ש | צור 136<br>ש | צור 135<br>ש | צור 134<br>ש | צור 133<br>ש | צור 132<br>ש | צור 131<br>ש |
|              |              |              |              | צור 146<br>ת | צור 145<br>ת | צור 144<br>ה | צור 143<br>ת | צור 142<br>ת | צור 141<br>ת |

א ב ג ד ה ו ז ח

ט י כ ך ל מ ם

נ ן ס ע פ ף צ ץ

ק ר ש ת

הרב נריה מרציאנו

## הסתכלות ושמיעת קול אשתו נדה

### א. כמה עניינים הצ"ב בסוגיא זו

**איתא** בגמרא בנדרים (דף כ') רבי אחא ברבי יאשיה אומר כל הצופה בנשים סופו בא לידי עבירה, וכל המסתכל בעקבה של אישה הויין לו בנים שאינן מהוגנין, אמר רב יוסף ובאשתו נדה, אמר רבי שמעון בן לקיש עקבה דקתני במקום הטנופת שהוא מכוון כנגד העקב.

**והנה** בלימוד דברי רב יוסף ור"ל נאמרו שני דרכים בראשונים כמבואר בראב"ד (בעה"נ שער הפרישה). דרך א' - שר"ל לא פליג על רב יוסף, אלא כוונתו להוסיף על דבריו, שאף באשתו נדה כל האיסור דווקא במקום הטנופת שהוא מכוון כנגד העקב, אבל בעקיבה ממש מותר. ולפ"ז אין מקור לאסור ראיית מקומות המכוסים באשתו נדה, ואדרבה משמע שכל שאינו מקום הטנופת מותר. וכ"כ המ"מ (פכ"א מאסו"ב ה"ד) ללמוד בדעת הרמב"ם, וכן דעת הריב"ש (ס' תכ"ה).

**דרך ב'** - שר"ל פליג על רב יוסף בפירוש דברי רבי אחא, וס"ל שרבי אחא מיירי באשתו טהורה ולכן כל האיסור רק במקום הטנופת, אבל לרב יוסף דמוקי לה באשתו נדה, פירוש עקיבה היינו עקיבה ממש, ומזה יש ללמוד גם לשאר מקומות המכוסים. והא דנקט עקיבה, משום שיש בו רבותא שהוא קצת מגולה וגם אין בו כ"כ הרגל עבירה, כמבואר בב"ח וברישא (ס' קצ"ה). ועיי"ש בראב"ד שדן האם ר"י ור"ל פליגי לדינא, או

דפליגי רק בפירוש דברי ר' אחא אבל לדינא כו"ע מודו. ומ"מ כתב שלמעשה יש להחמיר כדעת שניהם, שבאשתו נדה אסור בכל המקומות המכוסים, ובאשתו טהורה אסור במקום הטנופת. וכן דעתו בהשגות על הרמב"ם (שם).

**ולענין** הלכה הטור והשו"ע (ס' קצ"ה סע' ז') פסקו כדעת הראב"ד שאסור להסתכל בכל מקומות המכוסים של אשתו נדה. ובב"י הביא שכן גם דעת הרמב"ן בהלכות (פ"ח ה"ד) והרשב"א (תורה"ב ב"ז ש"ב), ועייין עוד בב"י שלמד כן גם בדעת הרמב"ם, ומה שהתיר הרמב"ם להביט באשתו נדה אע"פ שיש לו הנאת הלב, היינו דווקא במקומות המגולים. [וצ"ע שהב"י סותר לדבריו באהע"ז (ס' כ"א) שהעתיק את דברי המ"מ בדעת הרמב"ם דמשמע שכל מקומות המכוסים מותר, וכבר עמד בזה הברכ"י (אה"ע ס' כ"א), יעוי"ש].

**ובביאור** שיטה זו, נראה בב"י בב"ח ובט"ז (שם) שלמדו דגם להנך ראשונים פירוש הגמרא בנדרים הוא דר"ל קאי על דברי רב יוסף, ולפ"ז נדחקו למה נקט עקבה בדווקא, יעו"ש כל אחד לפי דרכו. ובביאור הגר"א כתב, שלרשב"א דברי ר"ל לא היו בגירסא שלפניו. אולם הפשוט בזה כמו שכתבו תורת השלמים וסד"ט (שם), דהנך ראשונים פירשו את הגמרא בנדרים כמו הדרך השניה בראב"ד, דר"ל לא קאי על רב יוסף אלא מילתא באפי נפשיה קאמר ובאשתו טהורה.

במחשבת הרהור, עכ"ל. וכן ראיתי שנקטו כמה מאחרוני זמנינו. ומה שכתב בדי השולחן (שם) ללמוד במאירי דמירי במקומות המגולים כדעת השערי דורא, זהו דוחק, דשיטה זו היא שיטת יחידאה ולא מצאנו לה חבר בראשונים.

**ובעיקר** גדר מקומות המכוסים. הנה באיסור הסתכלות במקומות המכוסים לגבי שאר עריות, נראה שאין הדבר תלוי ברגילות של האישה ללכת בביתה, אלא ברגילות שלה לצאת לשוק, דכל שבשוק היא מכסה מקומות אלו יש עליהם שם של מקומות המכוסים, אף אם בביתה היא מגלה אותם. כמבואר במ"ב (ס' ע"ה ס"ק י') לגבי דין קריאת שמע כנגד ערוה, ומזה לכאורה יש ללמוד גם לאיסור הסתכלות, דהא מה שיש למקומות אלו שם של ערוה זהו משום שהם מביאים להרהור, וחומרת ההסתכלות במקומות המכוסים היא משום שיש בהם הרהור, כמו שיבואר עוד לפנינו.

**אולם** לגבי איסור הסתכלות במקומות המכוסים באשתו נדה, אי"ז דבר ברור. דבפשטות היה נראה שגם בזה גדר מקומות המכוסים תלוי לפי הרגילות לכסות בשוק, וכן ראיתי שכתבו כמה מאחרוני זמנינו. אך בפרדס רימונים (ס' קצ"ה מקש"ז ס"ק ח') נראה שהכל תלוי ברגילות של האישה לכסות בבית בפני בעלה, וכן כתב האגרו"מ (יו"ד ח"ב ס' ע"ה). וצ"ב מא"ש מאיסור הסתכלות במקומות המכוסים של שאר עריות שהדבר תלוי ברגילות לכסות בשוק.

**[יש לציין שכל הנידון רק על מקומות שאין חיוב גמור לכסותם, כגון מהפרק עד כף היד או מהארכובה עד כף הרגל (לדעת הסוברים שאי"ז שוק האמור באישה שהוא ערוה), דאז הדבר תלוי ברגילות, אבל**

**נמצא** לפנינו שבמקומות המגולים מותר להביט באשתו נדה אפילו שיש לו הנאת הלב מראייתה, כמבואר להדיא ברמב"ם (פכ"א מאסו"ב ה"ד). ובמקומות המכוסים, דעת רוב הראשונים שאסור להסתכל, לבד מהמגיד משנה בדעת הרמב"ם (שם) והריב"ש. וכן נפסק בשו"ע (ס' קצ"ה סע' ז') כדעת רוב הראשונים לאיסור. ויל"ע מאיזה טעם מותר להסתכל במקומות המגולים של אשתו נדה, הרי בכל העריות אסור להסתכל אפילו במקומות המגולים, וא"כ מא"ש אשתו נדה שמותר, הרי בשעת נידותה היא אסורה עליו ככל העריות וחייבים עליה כרת, וכמו שבאמת דעת רוב הראשונים שלכן אסור להסתכל עליה במקומות המכוסים. וצ"ע.

**ויל"ע** עוד באיסור להסתכל במקומות המכוסים, האם זהו דווקא בהסתכלות בכוונה להנות או אפילו בראיה בעלמא לפי תומו. דהרי בכל העריות יש איסור להסתכל במקומות המכוסים אפילו בראיה בעלמא, כמבואר בפמ"ג (או"ח ס' ע"ה מש"ז ס"ק א) ונפסק במ"ב (שם ס"ק ז'), וא"כ אפשר שגם באשתו נדה הדין כן. או דילמא איסור הסתכלות באשתו נדה קל יותר משאר עריות, כדחזינן שמותר להסתכל במקומות המגולים אפילו בכוונה להנות, וא"כ אפשר שגם מה שאסור להסתכל במקומות המכוסים זהו רק בראיה והתבוננות מרובה, אבל בראיה בעלמא לפי תומו מותר.

**ומצאנו** שנחלקו בזה האחרונים. דהפרדס רימונים (ס' קצ"ה מקש"ז ס"ק ז') פשוט לו שאסור אפילו ראה בעלמא. ובספר בדי השולחן (בביאורים עמ' רע"ה) הסתפק בזה, ונראה שדעתו נוטה להחמיר. אולם בלשון המאירי (נדה דף ס"ד) מפורש שאין איסור בראיה בעלמא, דכתב וענינה בהבטה



האיסור בזה מבואר בהמשך הגמרא (שם), משום שההסתכלות בדברים אלו מביאה לידי הרהור, ודרשו חז"ל "ונשמרת מכל דבר רע" שלא ירהר אדם ביום ויבוא לידי קרי בלילה. [ובעיקר הדבר אם הקפידה של התורה רק על הקרי שיכול לבוא לבסוף או על עצם ההרהור, הצפנת פענח בשו"ת שלמת יוסף (ס' כ"א) הסתפק בזה, והאחרונים האריכו בזה, ואכ"מ].

**ומבואר** בתוס' (שם) ד"ה שלא ירהר שדין זה הוא מהתורה, כדמוכח בכתובות (דף מ"ו) דהוי דרשה גמורה ולא רק אסמכתא. ומיהו נראה שעיקר האיסור מהתורה הוא רק עצם ההרהור, אבל מה שקבעו זאת באיסור הסתכלות על דברים שמביאים לידי הרהור, זהו רק מדרבנן. וכן משמע בתוס' שהעמידו דבריהם על הדרשה שלא ירהר ביום, ולא על דין הברייאא שלא יסתכל וכו'.

**ומיהו** מזה שמונה המצוות לא הזכירו איסור זה, יש שלמדו דלא הוי איסור מהתורה. אך יש לדון בזה, דמצאנו דברים שהם איסור תורה ואעפ"כ לא נצטוונו עליהם בלאו. ומה שהיראים (סוף ס' מ"ה) כתב דאיסור הסתכלות אסמכוהו רבנן אקרא ד"ונשמרת", גם אין ראיה דהוי איסור דרבנן, דאפשר שמודה דעצם ההרהור אסור מהתורה והוי דרשה גמורה, וכמו שהביא שם מהגמרא בשבת (דף ס"ד) שבמלחמת מדין בני" התחייבו כפרה על ההרהור, ומה שכתב דאסמכוהו אקרא קאי רק על האיסור הסתכלות, וכמו שנתבאר דאף לדעת התוס' מה שקבעו זאת על איסור הסתכלות זה מדרבנן.

**עוד** מצאנו שמלבד האיסור הסתכלות שהוא משום חשש הרהור וקרי, יש איסור נוסף של הסתכלות שהוא מדיני עריות.

מקומות שמן הדין חייב לכסותם, ודאי שיש עליהם שם של מקומות המכוסים גם אם דרך הפרוצות באותו מקום לגלותם].

**ולענין** שמיעת קול אשתו נדה, מצאנו שנחלקו בזה האחרונים. דיעוין בפתחי תשובה (ס' קצ"ה ס"ק י') שהסתפק בזה האם הוי בכלל ההיקש לאשת רעהו, דאמרינן בה קול באישה ערוה. ובלחם ושמלה (ס' קצ"ה ס"ק כ') ובערוך השולחן (ס' קצ"ה ס"ק כ"ג) כתבו בפשיטות לאסור, דהא קול באישה ערוה ואשתו נדה ג"כ ערוה עליו כשאר עריות. וכן נקטו הבא"ח (שנה ב' פרשת צו הל' כ"ה) והאגרו"מ (יו"ד ח"ב ס' ע"ה).

**אך** הפרדס רימונים (מקש"ז ס"ק ח') והתועפות ראם (ס' כ"ו אות ק"ל) התירו זאת, וכן כתב בשו"ת חמדת משה (חלק יו"ד ס' נ"ח), וחזק דבריו מדברי הבאר שבע (בקונטרס באר מים חיים ס' ג') ושו"ת הלכות קטנות (ס' צ"ג), שמוכח מדבריהם גם כן להקל, יעו"ש. וצ"ב בסברת המתירים, דהא אמרו בברכות (דף כ"ד) קול באישה ערוה, כמו שאמרו לגבי מקומות המכוסים טפח באישה ערוה, וכי היכי שהסתכלות במקומות המכוסים באשתו נדה אסור, כך צריך להיות שמיעת קולה אסור, וכדין שאר עריות. וצ"ע.

## ב. שתי דינים באיסור הסתכלות בעריות.

**הנה** כדי לעמוד ולברר עניינים אלו ראוי להקדים מהו יסוד האיסור להסתכל בעריות. דאיתא בגמרא בע"ז (דף כ') "ונשמרת מכל דבר רע", שלא יסתכל אדם באישה נאה ואפילו פנויה באשת איש ואפילו מכוערת, ולא בבגדי צבע של אישה, ולא בבע"ח בשעה שנוקקין זה לזה. ויסוד

חיים, וכן פסקו להלכה המ"ב וכה"ח (או"ח ס' ע"ה).

**ודעת הרמב"ם** (פכ"א מאיס"ב ה"ב) נראה דהוי בכלל הדין של "לא תקרבו" דמייתי לעיל מיניה (שם ה"א), דלדעת הרמב"ם לאו זה כולל כל קירבת בשר, וסובר הרמב"ם שבכלל זה גם הסתכלות וכן קריצה ורמיזה והרחת בשמים שעליה שכתב הרמב"ם בהדיה. ומיהו משמע שאיסור הסתכלות הוי רק מדרבנן, מדכתב שמכין המתכון לדבר זה מכת מרדות. וכן למדו המגיד משנה (שם) והבית שמואל (אהע"ז ס' כ"א ס"ק ב') בכוונתו. וצ"ל שהגדר בזה דחז"ל הרחיבו את האיסור קירבה לעריות, וכללו בו עוד ענייני קירבה. וכדעת הרמב"ם מבואר גם בחינוך (מצוה קפ"ח) שהאיסור הסתכלות בעריות הוא מדרבנן, והוי גדר וסייג מענין הלאו דלא תקרבו.

**ולפ"ז** יצא חידוש גדול, דמה שאמרו בסנהדרין (שם) שעל אביזרייהו דגילוי עריות יהרג ואל יעבור, זה כולל גם אביזרייהו שהם מדרבנן כמו איסור הסתכלות. וכן כתבו היד דוד (שם) והחת"ס (אה"ע ח"ב ס' פ"ג) וברכ"י (יו"ד ס' קנ"ז). וזהו דלא כהש"ך (יו"ד ס' קנ"ז ס"ק י') שמכח גמרא זו השיג על דעת הרמב"ן שהאיסור קירבה לעריות הוא מדרבנן. ועיין עוד בסד"ט (ס' קצ"ה בסופו) שדן בזה.

**ונראה** שהרמב"ם והחינוך אזלי לשיטתם בלימוד הלאו של "לא תתורו". דיעוין ברמב"ם (ל"ת מצוה מ"ז) ובחינוך (מצוה שפ"ז) שביארו את ענין הלאו, דאינו איסור מסוים על הסתכלות בעריות, אלא זהו לאו כללי על הימשכות ורדיפה אחר תאוות העולם, והכוונה באחרי עיניכם שאדם נמשך אחרי מראות עיניו ומתעסק בהם במחשבתו.

דאיתא בסנהדרין (דף ע"ה) מעשה באדם אחד שנתן עיניו באישה אחת והעלה לבו טינא וכו', ואמרו חכמים ימות ואל תעמוד לפניו ערומה. ומשמע בהמשך הסוגיא (שם) דלמאן דמוקי לה בא"א ניחא לגמרא למה לא התירו לו לראותה אע"פ שימות, ולא בעינן לטעמא דפגם משפחה או שלא יהיו בנות ישראל הפקר. וביארו בזה בעה"מ ר"ן ונמוק"י (שם), וכן הרמב"ן בספר תורת האדם (שער הסכנה) הר"ן בפסחים (דף כ"ו) ור' יונה באבות (פ"ג מ"א), דאיסור הסתכלות בעריות הוי אבזרייהו דגילוי עריות, ונוהג בזה הדין דיהרג ואל יעבור.

**ומוכח** מכאן שיש דין נוסף באיסור הסתכלות, והוא מדיני העריות, דהא האיסור משום הרהור וחשש קרי אינו ענין לגילוי עריות, ונוהג אף בפנויה נאה שאינה ערוה עליו ובבע"ח שנזקקין זה לזה, כמבואר בע"ז (שם). ולפנינו נביא עוד כמה מאמרי חז"ל המורים על איסור זה מדיני העריות, כגון מה שאמרו בשבת (דף ס"ד) מפני מה הוצרכו ישראל שבאותו הדור כפרה מפני שזנו עיניהם מן הערוה, וכן מה שאמרו בנדרים (דף כ') כל הצופה בנשים סוף בא לידי עבירה. דמכל זה נראה שיש איסור משום לתא דגילוי עריות.

**ונחלקו** הראשונים מהו יסוד איסור זה. דעת ר' יונה באיגרת התשובה (אות י"א) והסמ"ק (מצוה ל') שאיסור זה הוא מהתורה, ונלמד מקרא ד"לא תתרו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם", כדרשין בברכות (דף י"ב) מקרא זה על ענין של עבירת זנות, וס"ל דהוי לאו מסוים על ראיית העין. [כ"ז דוקא בעריות, אבל בפנויה האיסור הוא רק מדברי קבלה מקרא דאיוב, "ברית כרתי לעיני ומה אתבונן על בתולה"]. ודברי רבינו יונה אלו הובאו בב"י (אהע"ז ס' כ"א) בשם האורחות

וכמו שאמרו בנדרים (דף כ') כל הצופה בנשים סופו בא לידי עבירה.

**אולם** יש לדון לדעת הרמב"ם שהאיסור הוא מדין קירבה לעריות, שאי"ז רק משום גדר וסייג שלא יבוא להיכשל בעבירה עצמה, אלא יש קפידה בעצם הקרבה לעריות וזהו דבר פסול ומתועב, וכמו שהביא הרמב"ם (שם ה"א) את הפסוק "לבלתי עשות מחקות התועבות". וכן נראה שלמדו תרומת הדשן (ס' ר"נ) והנודב"י (יו"ד ס' קכ"ב) בדעת הרמב"ם, יעוי"ש היטב. ועיין עוד ברמב"ן ובר"ן (שבת דף י"ג) וכן ברמב"ן בספר במצוות (מצוה שנ"ג) לגבי החומרות שיש באשת איש כמו הסתכלות ושמיעת קולה, דמבואר להדיא בדבריהם שהפליגו בהרחקות אלו אע"פ שאין בהם חשש ביאה, דעצם הקרבה לאשת איש אסורה.

**נמצא** לפנינו שיש בהסתכלות בנשים שני איסורים. א) משום חשש שיבוא לידי הרהור וקרי בלילה, וילפינן לה מקרא ד"ונשמרת מכל דבר רע". ב) משום לתא דגילוי עריות, לדעת ר' יונה והסמ"ק הוא מהתורה מלאו ד"לא תתורו", ולדעת הרמב"ם והחינוך הוא מדרבנן מדין "לא תקרבו". ועניינו של איסור זה, משום שגורם ומביא להיכשל בגוף העבירה, ועוד שעצם הקרבה לעריות זהו דבר מתועב. ועיין עוד במה שיבואר לפנינו (אות ה') שמלבד זה יש בראיה עצמה בחינה של זנות העין.

### ג. בחילוק שבין ראייה להסתכלות.

**והנה** אף שהסתכלות בנשים אסורה, כתבו האחרונים שלא כל ראייה בכלל האיסור, ונסתייעו לזה מלשון הסתכלות דקתני לגבי איסור זה. דלשון הסתכלות בכמה דוכתי בש"ס משמע ראייה בכוונה והתבוננות, כגון מה שאמרו בחגיגה (דף

וכן משמע בגמרא בברכות (דף י"ב) דיליף מהאי קרא הרהור עבירה, ומייתי לקרא דכתיב בשמשון, "ויאמר שמשון אל אביו אותה קח לי כי ישרה היא בעיני", דקאי על עיני השכל ולא על עיני בשר.

**ומזה** מוכח שלא כאותם אחרונים שרצו ללמדו ברמב"ם דהסתכלות בעריות אסורה מהתורה, דהא לפי הרמב"ם קרא ד"לא תתורו" לא קאי על הסתכלות. ומה שהרמב"ם בהלכות תשובה (פ"ד ה"ד) כתב, שראיית העינים עוון גדול שהיא גורמת לגופן של עריות, שנאמר "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם". יש לכוון דבריו עם מה שכתב בספר המצוות, דאמנם אין איסור בעצם ההסתכלות, אך היא גורמת לבסוף להמשך אחר תאוות העולם, ולעולם אינו עובר על לאו זה רק אם נמשך בליבו ומחשבתו אחר תאוות העולם.

**וענין** האיסור הסתכלות שהוא מדיני העריות. בפשטות נראה שהוא גדר וסייג כדי שלא יבואו להיכשל בעריות, כמבואר בחינוך (שם), וכן נראה ברמב"ם דמייתי לה בהדי שאר ענייני הרחקות כמו לקרוץ ולרמוז ולהריח בשמים שעליה, שבכולם הענין הוא הרחקה כדי לא להיכשל באיסור עצמו, כעין הלאו שהביא הרמב"ם (שם ה"א) "לא תקרבו לגלות ערוה", שלא להתקרב לדברים המביאים לידי גילוי עריות. ואף לדעת ר' יונה שאיסור זה הוא מהתורה מקרא ד"לא תתורו", נראה שעניינו גדר וסייג כדי לא להיכשל באיסור עצמו, וכמו שכתב ר' יונה באגרת התשובה (שם) שהעין והלב הם סרסורי עבירה, ועיין עוד ברבינו יונה (שערי תשובה ש"ג אות ס"ד) שכתב בטעם איסור הסתכלות בעריות, "פן יוקש בהן". ומבואר מכ"ז שאין איסור בעצם ההסתכלות, אלא שההסתכלות יכולה להביא לאיסור עצמו,

ט"ו) המסתכל בקשת עיניו כהות, ואעפ"כ אנו מברכים על ראיית הקשת, והיינו משום שרק בהסתכלות בהתבוננות עיניו כהות אבל בראיה בעלמא אינו בכלל זה, כמבואר בב"י (ס' רכ"ט) מהאבודרהם בשם הרא"ש, וכן הוא באורחות חיים (הל' ברכות ס' נ"ז) ובספר חסידים (ס' צ"ט) לר' משה בן אחרותו של הרא"ש. ועיין עוד במג"א (ס' קכ"ח ס"ק ל"ה) גבי הסתכלות בכהנים בשעה שנושאים את כפיהם, וכן במג"א (ס' רכ"ה ס"ק כ') גבי הסתכלות בצלם דמות אדם רשע, שג"כ מבואר דמחלק בין ראייה בעלמא להסתכלות בכוונת התבוננות.

**וא"כ** גם לגבי איסור הסתכלות בנשים אינו אלא בהסתכלות בכוונה והתבוננות, דהרי בכל המקומות דמיירי בענין איסור זה, כתוב לשון של הסתכלות ולא לשון ראייה. כגון מה שאמרו בברכות (דף כ"ד) ושבת (דף ס"ד) "המסתכל" באצבע קטנה של אישה כמסתכל במקום התורף, וכן מה שאמרו בע"ז (דף כ') שלא "יסתכל" אדם באישה נאה וכ'. וכ"ז הוא היפך ממה שכתב הסמ"ע (ס' קנ"ד ס"ק י"ד) דלשון הסתכלות משמעותו ראייה בעלמא, וכבר תמהו עליו האחרונים.

**ובאמת** דבר זה שאיסור הסתכלות בנשים לא נאמר בראיה בעלמא, מבואר כבר בדברי הראשונים, ומצאנו בזה חילוק בין החינוך והרמב"ם לבין ר' יונה. דהרמב"ם (פכ"א מאיסור"ב ה"ב) והחינוך (מצוה קפ"ח) כתבו שהאיסור רק בראיה בכוונה להנות, ולא רק כשסתכל באצבע קטנה, אלא אף שסתכל בפניה בעיניו כוונה להנות כמבואר בחינוך (שם) וברמב"ם בפירוש המשניות לסנהדרין (פ"ז). אך ר' יונה בכתובות (דף י"ז) בשם הרמ"ה (הובא בשטמ"ק שם) כתב, שהאיסור דוקא בהסתכלות ולא בראיה

בעלמא לפי שעה, משמע דכל שמתבונן בכוונה לראות ואינו רק לפי שעה אסור, אע"פ שאינו מתכוון לשם הנאה, וכן מבואר בספר חסידים (ס' צ"ט) הנ"ל בשם הרא"ש.

**[ובסמ"ק** (מצוה ל') כתוב גדר נוסף, שלא נאסר אלא ראייה "לשם זנות", ונראה שכוונתו דמחשב בראיה על ענייני זנות, אבל ראייה בעלמא ואפילו לשם הנאה מותר. וזו קולא גדולה ולא מצאתי לו עתה חבר בראשונים, ורק לגבי הסתכלות בפנויה שהוא מדברי קבלה, מבואר ברמב"ם (פכ"א מאיסור"ב ה"ג) דהאיסור נאמר על ראייה דרך זנות, וגם בזה דעת ר' יונה (שם) נראה שאסור אף בראיה שלא בדרך זנות].

**ולענין** הלכה נראה שהעיקר כדעת הרמב"ם והחינוך שהדבר תלוי בראיה בכוונה להנות, דהרי השו"ע (אהע"ז ס' כ"א) העתיק את לשון הרמב"ם בזה, וכן מבואר בב"ח ובפמ"ג (אור"ח ס' ע"ה) שהאיסור תלוי בראיה בכוונה להנות, ודבריהם נפסקו במ"ב (שם ס"ק ז'). ומיהו יעוין בביאור"ל (ס' רכ"ה בסופו) ובשער הציון (שם ס"ק ב') שקצת משמע אחרת, וצ"ע.

**ונראה** שהראשונים אזלי בזה לשיטתם ביסוד האיסור משום לתא דגילוי עריות. דהרמב"ם והחינוך למדו שהאיסור מדין קרבה לעריות, ולכן ס"ל שלא כל ראייה בכלל זה, דהא אין בראיה איזה קשר עם הערוה כמו קריצה ורמיזה, ולכך התנו איסור זה רק בראיה בכוונת הנאה שיש בה בחינה של קרבה, ע"י שמקבל איזה הנאה מהערוה, כמו להריח מבשמים שעליה. ור' יונה למד דמקור האיסור מלאו ד"לא תתורו" דהוי לאו מסוים על ראיית העין, לכן ס"ל דכל שמכוון לראות ומתבונן אסור אע"פ שאינו נהנה, דמ"מ יש כאן בחינה שהעין סרסור לעבירה וקרינן ביה "לא תתורו". [וצ"ע לפ"ז בדעת

קע"ט) והנצי"ב בספר העמק שאלה (פרשת יתרו ס' נ"ב אות א') כתבו דמזה שרשב"ג בירך על יופיה ור"ע בכה על האי שופרא דבלי בארעא, מוכח שהביט בה יפה בהסתכלות. ובאופן אחר כתב המנחת שמואל (ברכות דף נ"ח) ששאלת הגמרא לא הייתה מצד הדין אלא משום שר"ע ורשב"ג היו חשובים ולא היה להם להסתכל אפילו בראיה בעלמא, יעוי"ש שדייק זאת מלשון הירושלמי ברכות (פ"ט ה"א), ודבריו הובאו במ"ב (שם) להלכה. ויש מהאחרונים שכתבו דבאישה נאה ביותר כי התם אסור אפילו בראיה בעלמא.

#### ד. החומרה שיש בהסתכלות במקומות המכוסים.

והנה אמנם נתבאר שיש חילוק בין ראייה להסתכלות בכוונה, אך כ"ז לגבי ראיית מקומות המגולים שבאישה, אבל לגבי ראיית מקומות המכוסים פסק המ"ב (ס' ע"ה ס"ק ז') בשם הפמ"ג (שם מש"ז ס"ק א') דאף ראייה בעלמא לפי תומו אסורה.

ומקורו של הפמ"ג מהא דאמרינן בברכות (דף כ"ד) שוק באישה ערוה, ופירש רש"י להסתכל וכן באשתו לק"ש. והקשה הפמ"ג דלהסתכל אסור אף באצבע קטנה, כדפריך בגמרא (שם) על מה שאמרו טפח באישה ערוה. ומזה הוכיח הפמ"ג שאסור להסתכל במקומות המכוסים כמו שוק אף בראיה בעלמא, וזה הנפק"מ שיש במה שאמרו שוק באישה ערוה, דאילו להסתכל במקומות המגולים אינו אסור אלא בראיה בכוונה להנות. וכע"ז כתב הצ"ח בברכות (שם), אלא שמדבריו נראה שרק בשוק נאמרה חומרה זו, ואילו בפמ"ג מבואר שכל מקומות המכוסים בכלל זה. ומה שהגמרא לא ביארה כן על מה שאמרו טפח באישה

המ"ב (ס' ע"ה) שהביא להלכה את דברי ר' יונה שיש בהסתכלות משום הלאו ד"לא תתורו", ואעפ"כ כתב שכל האיסור רק בראייה בכוונה הנאה].

ולפ"ז יצא חידוש לדינא, דכל מה שנחלקו הראשונים האם בעינן כוונת הנאה בראיה, היינו דווקא בראייה האסורה משום לתא דגילוי ערוה, אבל ראייה האסורה מדין "ונשמרת מכל דבר רע", שעניינה כדי שלא יבוא לידי הרהור וקרי בלילה, אין סברה להצריך כוונת הנאה אף לדעת הרמב"ם. ומ"מ לא יהא איסור בראיה בעלמא לפי תומו, כיון שגם בדין זה לשון הברייתא בע"ז (דף כ') הוא אסור "להסתכל", אלא יהא הדין שאסור בראיה מכוונת בהתבוננות. וכן מדויק ברמב"ם (פכ"א מאיסו"ב), דבתחילת הפרק (שם ה"ב) דמיירי בדיני הסתכלות מדין קרבה כתב שאסור במכוון להנות, אבל בהמשך הפרק (שם הכ"א וכ"ב) דמיירי בדיני הסתכלות מדין "ונשמרת", כמו לראות בע"ח שנזקקין ובגדי צבעונים של אישה, לא הזכיר הרמב"ם שכל האיסור רק בכוונה להנות, אלא כתב בסתמא שאסור להסתכל.

אלא שקשה על יסוד זה מהגמרא בע"ז (דף כ'), דפריך על ר"ע ורשב"ג איך שיבחו בראיית אישה נאה והרי אסור להסתכל באישה, ואם נימא שכל האיסור דוקא בהסתכלות מרובה (כנ"ל בכמה נוסחאות) ולא בראיה בעלמא, מה הוקשה לגמרא והא אפשר שראו אותה רק בראיה בעלמא. ובאמת החיד"א בפתח עיניים (ע"ז שם) הוכיח מזה שגם ראייה בעלמא אסורה בנשים, אך מדברי הראשונים הנ"ל מבואר שאין איסור בראיה בעלמא, וכן נקטו רוב האחרונים לעיקר, וצ"ע.

וכבר עמדו בזה האחרונים ונאמרו בזה כמה תירוצים. היד מלאכי (כלל

ערוה, כתב הצ"ח דלא משמע לגמרא שיהא בזה חילוק בין טפח לפחות מטפח, יעו"ש.

**וראיתי** מביאים מקור נוסף לזה מסוגיית הגמרא בב"ב (דף נ"ז), דאיתא שם "ועוצם עיניו מראות ברע", אמר ר' חייא בר אבא זה שאין מסתכל בנשים בשעה שעומדות על הכביסה. ופריך בגמרא היכי דמי, אי דאיכא דרכא אחרינא רשע הוא, אי דליכא דרכא אחרינא אנוס הוא. ומשני לעולם דאיכא דרכא אחרינא ואפ"ה מיבעי ליה למינס נפשיה. וצ"ב מאי פריך אי דליכא דרכא אחרינא אנוס הוא, נהי שהוא אנוס על ראייה בעלמא בלא כוונה, מ"מ אינו אנוס על ראייה מרובה בכוונה להנות. אלא מוכח מזה שהאיסור הסתכלות הוא אף בראייה בעלמא, וע"ז אמרו אנוס הוא. והיינו משום דהתם מיירי במקומות המכוסים, כמו שפירש רש"י במה שאמרו שם לפי שאין דרכן להתבזות, שצריכות לעמוד שם יחפות לגלות שוק, ולכן ההסתכלות בנשים העומדות על הכביסה חמורה דאף בראייה בעלמא אסור.

**והנה** לעיל (אות ב') התבאר לנו שיש ב' דינים באיסור הסתכלות בנשים. א) מדין "ונשמרת מכל דבר רע", שלא יבוא לידי הרהור וקרי כלילה. ב) משום לתא דגילוי עריות, לר' יונה מהתורה מקרא ד"לא תתורו", ולרמב"ם והחינוך מדרבנן משום קירבה לעריות.

**אולם** נראה שכ"ז בהסתכלות בכוונה להנות ואפילו במקומות המגולים, אבל מה שהחמירו בראייה בעלמא במקומות המכוסים, אין בזה משום לתא דגילוי עריות, דבדין קירבה לעריות אין סברא לחלק בין מקומות המגולים למקומות המכוסים, דעד כמה שראייה בעלמא אינה בכלל לשון הפסוק "לא תתורו" וגם אין בה קירבה, אין לאסור אותה אף במקומות המכוסים. ומה שהחמירו יותר

במקומות המכוסים לאסור אף ראייה בעלמא, זהו רק מדין "ונשמרת" שלא יבוא לידי הרהור וקרי, דמקומות אלו בסגולתם להביא לידי הרהור גם בראייה בעלמא, כמו שנראה מסוגיית הגמרא בברכות (שם), דמהאי טעמא מקומות אלו נחשבים לערוה דאסור לקרוא ק"ש כנגדם אף באשתו טהורה, והיינו משום שמביאים להרהור כמבואר בדברי הראשונים והאחרונים (שם).

**והדברים** מדויקים מאוד ברמב"ם (פכ"א מאיסור"ב), דבתחילת הפרק מיירי בדין הלאו ד"לא תקרבו", שמהתורה אסור כל קירוב בשר, ורבנן הוסיפו עוד הרחקות כמו קריצה ורמיזה ולהריח בשמים שעליה, ובזה כלל הרמב"ם דין הסתכלות במקומות המגולים, כמו להביט ביופיה או אפילו להסתכל באצבע קטנה שלה בכוונה הנאה. ואילו האיסור הסתכלות בנשים העומדות על הכביסה שהוא ראייה במקומות המכוסים, הרמב"ם הביא רק להלן (שם הל' כ"א) בתוך דיני הוצאת שז"ל, והיינו מדין "ונשמרת" שלא ירהר ביום ויבוא לידי קרי כלילה, כמבואר ברמב"ם שם באותה הלכה, וכמו שאר דברים שמנה הרמב"ם שם, כגון הסתכלות בבע"ח שנוקקין זה לזה והסתכלות בבגדי צבעונים, המפורשים בע"ז (דף כ'), וכנ"ל.

**ולפ"ז** יצא נפק"מ גדולה לגבי ראיית מקומות המכוסים בתמונות וכדו' שאינו רואה את הערוה ממש. דלכאורה באופנים אלו אין משום לתא דגילוי עריות, דלא נאמר הלאו ד"לא תתורו" אלא על הערוה ממש, וכן אין בזה משום קירבה לעריות, אך פשוט שיש בראיית תמונות משום "ונשמרת מכל דבר רע", דהא גם בתמונות יש משום הרהור וחשש קרי כפי שהחוש מעיד, ובקרא לא כתיב ערוה. וא"כ

ומה שאמרו כאילו בא עליה, זהו משום שע"י הראיה הוא חושב ומהרהר בגופו של מעשה, וזה חמור כאילו שבא עליה, כיון שפוגם את מחשבתו שהוא חלק גבוה יותר, וכמאמרם הרהורי עבירה קשים מעבירה. וכן נראה קצת מהירושלמי שיש סדר לדברים, דמתחילה אמרו המסתכל בעקיבה כאילו מסתכל בבית הרחם, דהיינו שההסתכלות בעקב מביאה אותו לחשוב על אותו מקום, ושוב אמרו כאילו בא עליה, דהיינו שהמחשבה על אותו מקום מביאה אותו לחשוב על גוף העבירה.

**אך** יעוין במסילת ישרים (מדת הנקיות פי"א) שכתב בענין ניבול הפה, שהוא ערותו של הדיבור ממש, ו"משם זנות הוא שנאסר" ככל שאר ענייני הזנות חוץ מגופו של מעשה, שאע"פ שאין בהם כרת או מיתת ב"ד אסורים הם "איסור עצמם", מלבד היותם ג"כ גורמים ומביאים אל האיסור הראשי עצמו, עכ"ל. ומכל דבריו שם מבואר דאי"ז רק בדיבור, אלא ה"ה בשאר חושים כמו העין והאוזן, דבעינן שיהיו נקיים מעסק של זנות, וכל שרואה או שומע או מדבר בעיני ערה יש בזה איסור בעצם ומשם זנות הוא.

**ומיהו** ראיתי בכמה אחרונים שהקשו על חידוש זה שיש בחינה של זנות העין בעצם ההסתכלות, מהגמרא בברכות (דף כ') בעובדא דרב גידל הוה רגיל דהוה קא אזיל ויתיב אשערי דטבילה, אמר להו הכי טבילו והכי טבילו, אמרי ליה רבנן לא קא מסתפי מר מיצר הרע, אמר להו דמיין באפאי כי קאקי חיורי. וצ"ב נהי שסמך על עצמו שלא יכשל, מ"מ איך הותר לו להסתכל בנשים, הרי דבר זה אסור מהתורה או מדרבנן כנ"ל (אות ב').

**ובאמת** בספר בנייהו (ברכות שם) ביאר שלא ראה אותם ממש, אלא שהיה

לפי מה שנתבאר שהחומרה שיש בהסתכלות במקומות המכוסים אפילו בראיה בעלמא היא מדין "ונשמרת", יצא שחומרה זו תהיה נוהגת גם בראיית תמונות וכדו' שאינם הערוה ממש.

**נמצא** לפנינו, שבמקומות המגולים אסור להסתכל רק בכוונת הנאה, וזה משני טעמים, (א) משום הרהור וחשש קרי. (ב) משום לתא דגילוי עריות. ובמקומות המכוסים אסור להסתכל אף בראיה בעלמא לפי תומו, ובזה הטעם רק משום הרהור וחשש קרי.

### ה. ענין נוסף שיש בהסתכלות בחינה של זנות העין בעצם.

**הנה** עד כה התבאר לנו שטעם האיסור בהסתכלות הוא משום חשש הרהור או משום שלבסוף יבוא לידי מכשול, אולם בכמה מקומות בדברי חז"ל אנו מוצאים שבנוסף לזה יש בהסתכלות עצמה בחינה של זנות והיא אסורה בעצם. דבשבת (דף ס"ד) תנא דבי ר' ישמעאל מפני מה הוצרכו ישראל שבאותו הדור כפרה, מפני שזנו עיניהם מן הערוה, ופירש רש"י מלשון מזון שנהנו במראית העין. הרי שיש בעצם ההנאה במראית העין בחינה של זנות. ועוד אמרו ביומא (דף ע"ד) טוב מראה עינים יותר מגופה של מעשה. ובירושלמי מסכת חלה (פ"ב ה"א) אמרו, המסתכל בעקיבה של אישה כמסתכל בבית הרחם, והמסתכל בבית הרחם כאילו בא עליה. וכיוצא בזה אמרו במסכת חלה שכל המסתכל באישה בכוונה כאילו בא עליה. ועיין עוד במדרש אחרי מות רבה אמר ר"ל נואף בעיניו נקרא נואף, שנאמר "ונואף עין".

**ואמנם** היה אפשר לפרש את מאמרי חז"ל, שאין בראיה עצמה בחינה של זנות,

דקרא להחיר באופן שלא יבוא לידי מכשול. ואף לדעת הרמב"ם והחינוך שהסתכלות בנשים אסורה מדרבנן, משום גדר וסייג שלא יבוא להיכשל בעבירה, מ"מ נראה שאין לחלק בין האנשים, וגם מי שמכיר בעצמו שלא יבוא לידי מכשול אסור לו להסתכל בנשים, דלא פלוג רבנן, וככל גזירות חכמים שאין אדם יכול לומר איני בכלל הגזירה.

וכן נראה גם לגבי האיסור מקרא ד"ונשמרת מכל דבר רע", דאמנם יסוד האיסור הוא בהרהור המביא לידי קרי, וההסתכלות אינה עצם האיסור אלא רק שמביאה לידי הרהור, מ"מ מאחר וחז"ל קבעו איסור הסתכלות בדברים מסוימים המביאים לידי הרהור, כגון באישה נאה ובבגדי צבעונים ובבע"ח שנוקקין זה לזה, הוי איסור מוחלט ואינו תלוי בכל אדם לפי מה שהוא. ושוב מצאתי כן בבן יהוידע מסכת נדרים (דף נ"א).

וראיה לזה מהגמרא בע"ז (דף כ'), דמייתי עובדא ברשב"ג שהיה על גבי מעלה בהר הבית וראה עובדת כוכבים אחת נאה ביותר, אמר מה רבו מעשיך ה', ואף ר"ע ראה אשת טורנוסרפוס הרשע רק שחק ובכה וכו', ופריך בגמרא לאסתכלי מי שרי, מיתיבי "ונשמרת מכל דבר רע" שלא יסתכל אדם באישה נאה וכו'. ולכאורה מאי פריך בגמרא על אותם תנאים קדושים, והא מסתבר שהם היו גדולים לא פחות מרב גידל, ובוודאי שאותה הסתכלות לא הביאה אותם לידי הרהור. אלא מוכח מכאן שמאחר וחז"ל קבעו זאת לאיסור הסתכלות בדברים המביאים לידי הרהור, הוי איסור מוחלט בכל אדם ולא פלוג. ומעתה שוב צ"ע איך רב גידל נהג היתר בדבר.

ונראה בזה ע"פ מה שנתבאר לעיל (אות ג') דאיסור הסתכלות בנשים אינו אלא בכוונה להנות ולא בראיה בעלמא, וא"כ

עומד שם בבית הטבילה ומראה להם בעצמו איך לנהוג בטבילה, ומה ששאלו אותו תלמידיו למה אינו מפחד מיצה"ר, כיון שמ"מ הוא נמצא במקום שהנשים עומדות ערומות ומדבר עמהם, ויש חשש שיבוא להסתכל בהם. וכ"כ החינוך (מצוה קפ"ח) על עובדא דר' יוחנן שם, ונראה שגם בעובדא דרב גידל למד כן. אך פשטות הגמרא נראה שהיה מסתכל בהם ומראה להם באיזה אופן לטבול, וכן מבואר ברש"ש (שם), וצ"ב איך נהג היתר בזה הרי יש איסור להסתכל בנשים.

ולכאורה שאלה זו תלויה ביסוד האיסור להסתכל בנשים. דאם ההסתכלות אינה אסורה בעצמותה אלא משום שמביאה לידי מכשול, וכמו שנתבאר לעיל משני טעמים, א) שיהרהר ויבוא לידי קרי בלילה, ב) שיבוא לידי גוף העבירה. ניחא, דרב גידל הכיר בעצמו שלא יהרהר ויבוא לידי מכשול, וכמו שאמר דמו בעיני כי קאקי חיורי, ולכן היה מותר לו להסתכל. אך אם נימא שמלבד מה שההסתכלות מביאה לידי מכשול, יש בה גם איסור עצמי ומשם זנות היא, כמו שנראה מכמה מאמרי חז"ל, וכמו שהבאנו מהמסילת ישרים. צ"ע איך רב גידל נהג היתר בדבר, נהי שהכיר בעצמו שלא יבוא לידי מכשול, מ"מ יש איסור בעצם הראיה דהוי בחינה של זנות, גם אם לבסוף לא יבוא לידי מכשול, וצ"ע.

אולם נראה שגם אם אין ההסתכלות אסורה מצד עצמותה, אלא מחשש שיבוא לידי מכשול, אכתי צ"ע איך רב גידל נהג היתר בדבר. דהרי לדעת ר' יונה והסמ"ק הסתכלות בנשים אסורה מהתורה מלאו ד"לא תתורו", ופשוט שאין הדבר תלוי בכל אדם לפי מה שהוא, אלא הוי לאו גמור גם למי שמכיר בעצמו של יכשל, דלא דרשינן טעמא



וכנ"ל. ולכן אף שלמעשה לרוב בנ"א דבר זה אסור מאחר וקרוב לודאי שיבוא לידי הרהור, מ"מ אדם גדול כמו רב גידל שהכיר בעצמו שלא יבוא לידי הרהור, רשאי לנהוג היתר לעצמו.

**אולם** בעיקר מה שנקטנו כדבר פשוט שבכל דבר שנקבע לאיסור, לא פלוג רבנן, וגם מי שמכיר בעצמו שלא יבוא לידי מכשול אסור, נראה שאי"ז מוסכם והדבר תלוי בביאור מה שאמרו בקידושין (דף פ"ב) הכל לשם שמים. דבריטב"א (שם) מבואר שהייתה לו הגרסא "הכל לפי דעת שמים", ופירש בזה דהכל לפי מה שאדם מכיר בעצמו אם ראוי לו לעשות הרחקה, וכמו שמצאנו בכמה אמרואים שנהגו היתר בעניינים אלו, והיינו משום שהכירו בעצמם שייצרו נכנע ואינו מעלה טינא כלל. ולפ"ז מפורש שלא כדברינו, והובאו דבריו בפתחי תשובה (אהע"ז ס' כ"א ס"ק ג').

**אך** בגמרות שלפנינו הגרסא "הכל לשם שמים", וכן נראה שהייתה הגרסא לפני רש"י ותוס'. וביארו בזה דכוונת הגמרא שכל שאינו מכוון לחיבת אישות אלא לשם שמים לעשות נחת רוח לאמה או להשתמש בשרות שלה מותר. ולפ"ז אינו ענין לנדיון הנ"ל אם כל אדם יכול לנהוג היתר לפי מה שמכיר בעצמו, אלא הוי הגדרה באיסור שהדבר תלוי בכוונת המעשה ושייך בכל אדם, וכמו שכתבו התוס' (שם) דע"ז אנו סומכים השתא שאנו משתמשים בנשים. ודבריהם הובאו להלכה ברמ"א (אהע"ז ס' כ"א סע' ה'). ועיי"ש עוד בש"ך ובבאה"ט שלמדו מזה לגבי ריקוד עם הכלה. ומ"מ אין ללמוד מזה לכל האיסורים שנאמרו בקרבה לעריות, דהא לגבי איסור הסתכלות מפורש בכתובות (דף י"ז) שאסור להסתכל בפני כלה, אע"פ שכוונתו לשם שמים לחבבה על בעלה.

פשוט שרב גידל לא הסתכל בהם בכוונה להנות אלא רק ראה בעלמא לצורך שעה ללמדם את אופן הטבילה, ולכן אי"ז בכלל האיסור. ומה ששאלו אותו תלמידיו לא מסתפי מר מיצר הרע, אינו מצד הדין שיש בזה איסור הסתכלות, אלא מצד שמגרה יצה"ר בעצמו שבקל יכול לבוא לידי ראייה האסורה, ולזה אמר להם שאינו חושש דדמו בעיניו כי קאקי חיורי.

**ומיהו** אכתי צ"ע, דהרי נתבאר לנו לעיל (אות ד') שהסתכלות במקומות המכוסים אסורה אפילו בראיה בעלמא, ובעובדא דרב גידל בפשטות זה היה במקומות המכוסים, כמבואר ברש"ש בברכות (שם), וא"כ אף שלא התכוון להנות בראיה אסור.

**וצ"ל** דמאחר והאיסור הסתכלות במקומות המכוסים אינו איסור בעצם הראיה משום לתא דגילוי עריות, אלא כל האיסור רק מדין "ונשמרת" שיסודו משום הרהור וחשש קרי בלילה כמשנ"ת לעיל, לכן רב גידל שהכיר בעצמו שלא יבוא לידי הרהור וקרי, נהג היתר בדבר להסתכל אף במקומות המכוסים.

**ואמנם** נתבאר לעיל דמאחר וחז"ל קבעו זאת לאיסור הסתכלות שוב אין לחלק בזה, וגם אם לא יבוא לידי הרהור אסור, ככל גזירות חכמים דלא פלוג. צ"ל שכ"ז רק במקום שחז"ל קבעו איסור מפורש, כגון מה שאמרו בע"ז (דף כ') שלא להסתכל בבע"ח שנוזקין זה לזה ובבגדי צבעונים, אבל החומרה שיש במקומות המכוסים שגם ראה בעלמא אסור, לא מצאנו שחז"ל קבעו בזה איסור מפורש, אלא שכך נראה ממה שאמרו שוק באישה ערוה שהוא מביא לידי הרהור, וכן מתבאר מסוגיית הגמרא בב"ב

מביאה לחשוב ולהרהר בה, ובפרט למ"מ בדעת הרמב"ם שמתיר להסתכל אף במקומות המכוסים.

**ובן** נראה ממה שאסרו לבעל לקרות ק"ש כנגד טפח מגולה של אשתו טהורה, מדין "לא יראה בך ערות דבר". דהרי מבואר מדברי הראשונים והאחרונים בברכות (דף כ"ד) שהטעם שחז"ל החשיבו טפח מגולה לערוה, כיון שזהו מקום שבסגולתו מביא לידי הרהור, ומהאי טעמא דעת הרשב"א בברכות (שם) שמותר לאישה אחרת לקרות ק"ש כנגד טפח מגולה באישה חברתה, דכל האיסור רק לאיש משום הרהור, ואי"ז כדין ערוה ממש דהוי איסור בעצם אף לאישה אחרת, [הובאו דבריו להלכה במ"ב (או"ח ס' ע"ה ס"ק ח'')]. ומדחזינן שאסור לבעל לקרות כנגד טפח של אשתו, מוכח שגם בעל בא לידי הרהור באשתו, דאל"כ היה לנו להתיר לו לקרות כמו שמותר לאישה אחרת. ובדוחק יש לומר שמאחר וטפח באישה מביא הרהור לאיש, נתנו עליו שם ערוה לכל האנשים ולא פלוג בין בעל לשאר אנשים.

**וצ"ל** שאמנם יש הרהור גם באשתו נדה, אך חז"ל לא חששו להרהור זה מדין "ונשמרת מכל דבר רע", דעיקר ההרהור שהקפידו עליו הוא הרהור שיש בו חשק ומביא לחשש קרי, אבל הרהור בעלמא מותר, ובאשתו נדה חז"ל אמדו שגם אם מהרהר פעמים רבות אי"ז הרהור שיש בו חשש קרי, כיון שרגיל בה ואין יצרו תוקפו, ולכן לא קבעו מחמת זה איסור גמור של הסתכלות כמו בשאר עריות, אלא הניחו את הדבר לכל אדם שיראה לגדור את עצמו לפי מה שהוא, כדי שלא יבוא לידי חשש קרי בלילה.

**ומצאנו** שנחלקו האחרונים אם הרהור מותר באשתו נדה. דבשו"ת

**ומאחר** ולפי פירוש זה אין מקור לדון כל אדם לעצמו, הדרינן לכלל בכל גזירות חכמים דלא פלוג, וכמו שהבאנו מהבן יהוידע בנדרים (דף נ"א). וכן נראה גם מפירוש הריטב"א שזהו הכלל בכל מקום, ולכן הוצרכה הגמרא למימרא מפורשת של שמואל דהכא שאני.

## ו. ביאור הטעם שאין באשתו נדה איסור הסתכלות כמו בשאר עריות.

**הנה** אחר שביארנו את יסוד וגדר איסור הסתכלות בעריות, נבוא לבאר את דין הסתכלות באשתו נדה. דלעיל (אות ב') נתבאר שיש ב' דינים באיסור הסתכלות. א) מדין "ונשמרת" שלא ירהר ביום ויבוא לידי קרי בלילה. ב) משום לתא דאיסור עריות, דע"י הראיה יש חשש שיבוא להיכשל בגוף העבירה, ועוד שבראיה עצמה בכוונת הנאה יש בחינה של זנות העין והוי איסור בעצם כנ"ל.

**ומעתה** צ"ע למה אין איסור הסתכלות במקומות המגולים של אשתו נדה אף שמתבונן ונהנה בראייתה, והרי גם אשתו נדה אסורה עליו ככל העריות והבא עליה חייב כרת. וביותר קשה לדעת המ"מ (הובא לעיל אות א') שלמד ברמב"ם דאף הסתכלות במקומות המכוסים של אשתו נדה מותרת, דמא"ש מכל העריות שאסור להסתכל בהם במקומות המכוסים אף בראיה בעלמא.

**והיה** מקום לומר שבאשתו נדה כיון שרגיל בה ואינה חדשה לו אינו בא להרהר אחריה, ולכן אין את האיסור הסתכלות מטעם שיבוא לידי הרהור וחשש קרי. ולדעת המ"מ ברמב"ם צ"ל שאף הסתכלות במקומות המכוסים אינה מביאה לידי הרהור באשתו נדה, כיון שרגיל בה. אך מצד הסברה קשה לומר כן שההסתכלות לא

בפנויה נאה ובאשת איש אפילו מכוערת, ולכאורה מצד הדין של "ונשמרת" אין סברה לחלק בין פנויה לא"א, אלא ע"כ שהחומרה בא"א אפילו מכוערת הוא משום לתא דגילוי עריות, דבזה הראיה אסורה בעצם, כיון דמ"מ הוא תר אחר עיניו ואיכא נמי קרבה. וכ"כ הצפנת פענח על הרמב"ם (פכ"א מאיסור"ב ה"ג). ואף דהתם בברייתא מיירי באיסורים שיסודם מדין "ונשמרת", צ"ל דאגב דמיירי בענין הסתכלות בנשים קאמר שבא"א אסור אפילו מכוערת.

**ובאמת** הטעם בזה מפורש ברמב"ם (פכ"א מאיסור"ב ה"ד), דהואיל והיא מותרת לו לאחר זמן אינו בא בזה לדבר מכשול. וכ"כ הש"ך (ס' קצ"ה ס"ק י"ב). ומבואר דאפשר שיבוא להרהר באשתו, אך מ"מ חז"ל לא אסרו את ההסתכלות בה, דמאחר ומותרת לו לאחר זמן ופתו בסלו לא יבוא לידי מכשול.

**וצ"ל** שזהו הטעם גם לדעת ר' יונה שהאיסור להסתכל בעריות הוא מהתורה מלאו ד"לא תתורו", דיסוד האיסור הוא מחשש שיבוא להיכשל בעבירה, כמבואר בר' יונה (שם) שהעין והלב סרסורי דעבירה ופן יוקש בה, ולכן באשתו נדה שמותרת לו לאחר זמן ואינו בא לידי מכשול, לא נאמר בזה הלאו של "לא תתורו". [ומצאנו כיוצא בזה חילוק בדאורייתא לגבי הלאו ד"לא תקרבו", דאף שלדעת הרמב"ם יש איסור תורה בכל קרבה לעריות, מ"מ באמו ובתו מבואר ברמב"ם (שם ה"ז) שאין איסור, כיון שאין לבו של אדם נוקפו עליהם]. ומיהו פשוט שאין לדון בכל מקרה לגופו אם יבוא לידי מכשול, אלא לעולם אסור דהתורה לא חילקה, ורק באשתו נדה שאני, כיון שיש בזה סברא בדעת רוב בני אדם שלא יבוא לידי מכשול.

הרדב"ז (ס' תש"ע) מבואר שאסור להרהר אף באשתו, מזה שהעמיד את הדין ללכת אחרי אישה שהוא משום הרהור ונוהג אף באשתו, ומדבריו נראה שגם באשתו טהורה הדין כן. אך בעזר מקודש (אהע"ז ס' כ"ס"א ד"ה ואולי) דן לומר שמותר להרהר אף באשתו נדה, דכיון שתהיה מותרת לו ופתו בסלו, אין כח התאוה מתגבר כ"כ וההרהור בה לא יביאו לידי קרי. ועיין בזה עוד בדברי האחרונים. ונראה שגם לדעת האוסרים להרהר ממש, מ"מ אפשר שלא החמירו לקבוע איסור הסתכלות באשתו מחשש הרהור, כיון שהמכשלה בזה פחות מצויה, וכל אחד יראה לגדור את עצמו לפי מה שהוא.

**ויש** להביא ראיה לזה דאין איסור הסתכלות מדין "ונשמרת" באשתו נדה, ממה שאמרו בע"ז (דף כ') שאסור להסתכל בבגדי צבעונים של אישה, משום שההסתכלות בהם מביאה להרהור וחשש קרי. ואילו באשתו נדה אמרו בשבת (דף ס"ד) "והדוה בנדתה", זקנים הראשונים אמרו שלא תכחול ולא תפקס ולא תתקשט בבגדי צבעונים, עד שבא ר"ע ולימד א"כ אתה מגנה על בעלה ונמצא בעלה מגרשה, וכן פסקו בטור ושו"ע (ס' קצ"ה סע' ט'). ואילו היה איסור להסתכל בבגדי צבעונים של אשתו, מדוע חשש ר"ע שאתה מגנה על בעלה.

**אך** אכתי צ"ע למה אין באשתו נדה איסור הסתכלות משום לתא דגילוי עריות, (לר' יונה מלאו ד"לא תתורו" ולרמב"ם והחינוך מדרבנן משום קרבה לעריות), והרי גם אשתו נדה אסורה עליו ככל העריות וחייבים עליה כרת. ולגבי איסור זה נראה שאין הדבר תלוי דוקא בראיה שיש בה הרהור וחשק, אלא עצם ראיית העין אסורה, כדאיתא בע"ז (דף כ') שאסור להסתכל

בעצם ואין עליה שם זנות, ורק שהמקרה אוסר אותה לשעה.

### ז. גדר האיסור הסתכלות שהתחדש באשתו נדה.

הנה אחר שנתבאר לנו שאין איסור הסתכלות באשתו נדה, לדעת רוב הראשונים במקומות המגולים, ולדעת המ"מ ברמב"ם אף במקומות המכוסים. יל"ע א"כ מאיזה טעם לדעת רוב הראשונים אסור להסתכל במקומות המכוסים.

**ובפשטות** נראה דמאחר ומקומות אלו יש בסגולתם יותר להביא להרהור, ממילא הדרינן לאיסור הסתכלות שיש בכל העריות, מדין "ונשמרת" שלא ירהר ביום ויבוא לידי קרי בלילה, ומשום גילוי עריות, (לרמב"ם מ"לא תקרבו" ולר' יונה מ"לא תתורו"). אלא שלפ"ז צ"ע למה איסור הסתכלות באשתו נדה חלוק משאר עריות, לענין שאסור רק בהבטה בהתבוננות, ולענין שמקומות המכוסים נקבעים לפי הרגילות בבית ולא לפי השוק, כנ"ל (אות א').

**ונראה** בזה דאיסור הסתכלות באשתו נדה במקומות המכוסים, אינו מהדין הכללי של איסור הסתכלות בעריות, דלעולם באשתו נדה לא שייך איסור זה אף לדעת רוב הראשונים, וכמו שביארנו לעיל בדעת המ"מ ברמב"ם. ומה שאסור להסתכל במקומות המכוסים הוי דין חדש של הרחקה מדרבנן כמו שאר דיני הרחקות, דחיישינן שמתוך שרואה מקומות אלו יבוא לגוף המעשה, מצד שיתקפנו יצרו ויעבור עתה במיד כמבואר בחינוך (מצוה קפ"ח) ובראב"ן (הובא בראב"י"ה דלהלן), או מצד שישכח את נידותה ויבוא עליה בשוגג כמבואר בראב"י"ה (ס' קע"ג). וכן משמע מלשון הראב"ד בעה"נ

**אולם** אכתי צ"ע לפי מה שהבאנו מכמה מקומות בחז"ל שיש בראיית העין גם איסור בעצם בבחינה של זנות העין, וכמו שביאר המסילת ישרים, דא"כ למה באשתו נדה אין איסור זה באופן שזן עיניו ויש לו הנאת הלב בראייתה, נהי שלא יבוא לידי מכשול כיון שמותרת לו לאחר זמן, מ"מ עצם הראיה עתה יש בה בחינה של זנות ואסורה. ושמא חומרה זו של זנות העין יש רק בראיה לשם זנות, ולא בכל ראייה אע"פ שהיא ככוונת הנאה.

**ונראה** בזה שהבחינה של זנות העין שייכת רק באישה שאסורה לו בעצם, אבל באשתו נדה שהיא בעצם מותרת לו, וכל האיסור בא מצד במקרה והזמן, לא חל עליה שם זנות העין. והביאור בזה דמה שזן עיניו ומתעסק בחוש העין, זה מתייחס רק לעצמות האישה, ולא לפרטים ולמצב שהיא נתונה בו עכשיו.

**ויש** להוסיף בזה ששם הערוה של נדה חלוק משאר עריות, דהא אין הולד הבא מהנדה ממזר, ואינו עושה את האישה זונה. ומטעם זה דעת הפנ"י (שו"ת ח"ב ס' מ"ד) והאבני"ז (יו"ד ס' תס"א אות י') שאיסור נדה אינו בכלל שאר עריות לענין יהרג ואל ועבור, [ודלא כהב"י (ס' קצ"ה) שגם בנדה יש יהרג ואל יעבור]. ועוד מצאנו שע"א נאמן בענייני נדה כמו בשאר איסורין, דילפינן מ"וספרה לה" לעצמה, בשונה משאר דבר שבערוה דבעינן שני עדים. והראוני עוד את דברי הגמרא בתמורה (דף כ"ט) דלחד מ"ד אין דין אתנן באשתו נדה, דלאו שמה זנות כיון שהיא אשתו ומותרת לו בעצם, ורק שהמקרה והשעה אוסרים אותה. ולפ"ז מבואר יותר הטעם שאין את הבחינה של זנות העין באשתו נדה, כיון שהיא מותרת לו

(שער הפרישה) והרשב"א תורה"ב (ב"ז ש"ב) והמאירי (דף ס"ד) שכתבו בטעם האיסור הסתכלות דהוא משום "הרגל עבירה". והוי בדומה לשאר דיני הרחקות, כמו לא יאכל הזב עם הזבה ואיסור מזיגת הכוס, שהטעם בהם משום הרגל עבירה כמבואר במתני' בשבת (דף י"א).

ודין זה חלוק מאיסור קירבה בשאר עריות, דהתם אין בראיה דבר המרגיל לעבירה עתה, כיון שאין לבו של אדם גס בהן, כמבואר ברשב"א בתשובה (ח"א ס' אלף קפ"ח) דמהאי טעמא אין איסור הושטה בשאר עריות, וכן לא שייך את הטעם של שכחה שיבוא עליהם בשוגג. ומה שיש איסור הסתכלות בשאר עריות, לר' יונה זהו לאו מסוים על ראיה, ולרמב"ם זהו משום קירבה, ואף שגם בדינים אלו בפשטות יסוד הדבר הוא משום הרחקה שלא יכשל כנ"ל, אך אי"ז חשש שעתה יבוא לידי הרגל עבירה ויכשל, אלא שברבות הימים יבוא בסוף לידי מכשול, דעין רואה לב חומד וכו'. וכן משמע מלשון הגמרא בנדרים (דף כ') הצופה בנשים "סופו" בא לידי עבירה, דהיינו שבמשך הזמן לבסוף יבוא לידי עבירה.

ומהאי טעמא לא חיישינן לכל זה באשתו נדה, כיון שלבסוף תהיה מותרת לו ואינו בא לידי מכשול, כמבואר ברמב"ם. ורק בהסתכלות במקומות המכוסים לדעת רוב הראשונים אסור, כיון שזה מרגיל לעבירה עתה, מאחר ולבו של אדם גס באשתו וע"י ראיית מקומות אלו ילבשנו יצר כלשון החינוך (מצוה קפ"ח).

ותהיה בזה נפק"מ גדולה. דבשאר עריות שהאיסור הוא מלאו ד"לא תתורו" או מלאו ד"לא תקרבו", הוי איסור מוחלט

ואין אנו דנים על כל מקרה לגופו אם שייך בו החשש שמא יכשל. ואף שלדעת הרמב"ם והחינוך אי"ז מהתורה אלא רבנן הרחיבו את הלאו וכללו בו איסור ראיה, מ"מ נראה שקבעו בזה גדר קבוע דומיה דהלאו עצמו, וכמו שהוכחנו לעיל.

**אך** באשתו נדה שהאיסור הוא משום הרחקה, בדומה לשאר הרחקות שמצאנו בנדה, כמו לא יאכל הזב עם הזבה, נראה שכל מהות האיסור הוא הרחקה מפני הרגל עבירה, ולא הוי איסור עצמי מדרבנן, ולכן הדבר משתנה לפי המקום והזמן, ובאופן שאין חשש שיבוא לידי הרגל עבירה מותר. וכמו שמצאנו בראב"ן (שם) שהתיר לאכול עם אשתו נדה ביום השביעי, כיון דליכא חשש הרגל עבירה שהרי עוד שעה היא מותרת לו, ועד שתאכלו באיסור תאכלנו בהיתר. ואף הראב"ה (שם) דפליג עליה היינו משום שלמד דחיישינן שישכח מגידותה ויבוא עליה בשוגג, דבזה אין טעם לחלק בין הימים הראשונים ליום השביעי.

**ומצאנו** בזה דברים מפורשים אף לגבי איסור הסתכלות במקומות המכוסים. דיעוין בנדרב"י (יו"ד ס' קכ"ב) שהתיר לבעל להסתכל באשתו נדה בשעת הטבילה, מטעם שעתה מחזור לטהרה ואינו בא לידי מכשול, ונסתייע ממה שהביא הט"ז (ס' קצ"ח ס"ק י"ד) משני גדולי הדור המהר"ח והשר מקוצי שהצריכו נשותיהם לעמוד לפנייהם ערומות כדי לבדוק אם יש להם גרב. והדברים מדויקים בלשון המשנה בשבת (דף י"א) דקתני, לא יאכל הזב עם הזבה מפני הרגל עבירה. דהא אין דרך התנא לכתוב את טעם הדין, אלא דאתא לאשמועינן שבעניינים אלו שיסודם משום הרחקה, חלק מגדר ומהות הדין הוא מפני

הרגל עבירה, ובמקום שאין חשש הרגל עבירה לא נאמר הדין, ולא אמרינן בזה לא פלוג כשאר תקנות חכמים.

**נמצא** לפנינו שבכל העריות האיסור הסתכלות הוא משום הלאו ד"לא תתורו" או "לא תקרבו", ובאופנים מסוימים יש בזה גם משום "ונשמרת מכל דבר רע" שלא יהרהר ביום ויבוא לקרי בלילה. ואילו באשתו נדה אין לכל הנך טעמים, וכל האיסור הוא רק הרחקה מדרבנן מפני הרגל עבירה.

### ה. ביאור חילוקי הדינים שאנו מוצאים בין אשתו נדה לשאר עריות.

**מעשה** אחר שנתבאר לנו דגדר איסור הסתכלות באשתו נדה חלוק מגדר איסור הסתכלות בשאר עריות, נבוא לבאר את חילוקי הדינים שמצאנו ביניהם כנ"ל (אות א'), איזה הסתכלות אסורה ומה מוגדר למקומות המכוסים.

**דהנה** לגבי איסור הסתכלות במקומות המכוסים בשאר עריות, הבאנו לעיל (אות א') את דברי הפמ"ג (ס' ע"ה מש"ז ס"ק א') שלמד מרש"י שאסור אפילו בראיה בעלמא בלא התבוננות, וכן הוכיח האגרו"מ מהסוגיא בב"ב (דף נ"ז). ואילו לגבי הסתכלות במקומות המכוסים באשתו נדה, מבואר במאירי (דף ס"ד) שכל האיסור רק בהבטה בכוונה במחשבת הרהור, וכן נקטו כמה אחרונים לדינא.

**ונראה** שהביאור בזה, דמה שהחמירו בשאר עריות לאסור אפילו ראייה בעלמא במקומות המכוסים, אי"ז משום "לא תתורו" או "לא תקרבו", דבזה אין כ"כ סברא לחלק בין מקומות המגולים למקומות המכוסים, דמאחר וגדר האיסור בהם הוא רק בראיה

בכוונת הנאה, אף במקומות המכוסים הדין כן. ומה שהחמירו במקומות המכוסים זהו רק מדין "ונשמרת", שהוא משום הרהור וחשש קרי, דמאחר ומקומות אלו בסגולתם להביא להרהור כמבואר בברכות (דף כ"ד) שלכן אסרו לקרוא ק"ש כנגדם, יש חשש שאפילו בראיה בעלמא יבוא לידי הרהור וקרי. וכן מדויק ברמב"ם שהביא לדין זה דנשים העומדות על הכביסה שהוא המקור להסתכלות במקומות המכוסים, רק לקמן (פכ"א מאיסור"ב הכ"א) בהדי שאר דינים שיסודם מדין "ונשמרת", כמו להסתכל בבע"ח בשעה שנוקקין זה לזה, ולא בתחילת הפרק דמייירי בדיני הלאו ד"לא תקרבו".

**ולכן** באשתו נדה שאין כ"כ חשש הרהור המביא לקרי, מאחר ורגיל בה כמו שנתבאר לעיל (אות ו'), משו"ה לא אסרו להסתכל במקומות המכוסים בראיה בעלמא, ורק אם מסתכל בכוונה במחשבת הרהור אסור, משום דאז איכא חשש שיבוא לידי הרגל עבירה, כנ"ל.

**ובזה** מבואר גם החילוק שיש בין אשתו נדה לשאר עריות בגדר מקומות המכוסים. דבכל העריות הבאנו מהמ"ב (ס' ע"ה ס"ק י') שהדבר נקבע לפי הרגילות לכסות בשוק, והיינו משום דכל המקומות שרגילים לכסותו בשוק הוי מקום צנוע שבסגולתו להביא להרהור, וכדחזינן שאסור לקרוא ק"ש כנגד מקומות אלו אף באשתו טהורה. משא"כ לגבי איסור הסתכלות באשתו נדה דאינו משום הרהור, אלא מטעם חשש הרגל עבירה, יש מקום לומר כמו שכתבו כמה אחרונים שהדבר נקבע לפי הרגילות בבית, דכל שבבית אינו מקום מכוסה והבעל רגיל בו, אין חשש של הרגל עבירה, דאין כאן איזה חידוש המרגיל לעבירה, אע"פ שזה

## מנורה הסתכלות ושמיעת אשתו נדה בדרום רצה

כ"א אות ב' בשם רבו המהרש"ל, וכן דעת הבית שמואל (שם ס"ק ד') ועוד. וא"כ באשתו נדה שהותר להסתכל בה במקומות המגולים אפילו בכוונת הנאה, כ"ש שמותר לשמוע קולה.

**אולם** יש לדון בק"ו זה, דאף שהחמירו בהסתכלות במקומות המגולים לגבי פנויה, מ"מ אין על מקומות המגולים שם ערוה, ולא שייך בהם הרהור, כדמוכח מזה שמותר לקרוא ק"ש כנגד פניה של אישה, [ורק בפנויה נאה מצאנו בע"ז (דף כ')] שאסור להסתכל בה משום הרהור מדין "ונשמרת", ואילו בשמיעת קול אישה יש משום הרהור, כדמוכח מדעת רוב הראשונים שיש איסור לקרוא ק"ש בשעה ששומע קול זמר אישה. וא"כ אפשר שגם לגבי אשתו נדה שמיעת קולה חמור מהסתכלות במקומות המגולים, כיון שיש עליו שם ערוה ומביא לידי הרהור. ומ"מ אף שאין ראייה מק"ו, אפשר שמותר לשמוע קול אשתו דאין בזה הרגל עבירה כמשנ"ת.

**ומצאתי** תנא דמסייע לשיטה זו מדברי הרמב"ן בספר המצוות (ל"ת שנ"ג), שכתב בביאור הסוגיא בשבת (דף י"ג) בהא דנדה הוקשה לאשת רעהו לגבי שינה הוא בבגדו והיא בבגדה, שהדבר ידוע שבאשת רעהו אסור לעשות כן, שאפילו ההסתכלות בה אסור וקולה ערוה, והכתוב מזהיר ממנה "הרחק מעליה דרכיך ואל תקרב אל פתח ביתה". וכע"ז כתב גם הר"ן בחידושיו לשבת (דף י"ג). ומשמע שההסתכלות בה ושמיעת קולה הוי חומרה מיוחדת רק בא"א ולא באשתו נדה. ולא נראה ברמב"ן שאחרי ההיקש של נדה לאשת רעהו, ילפינן גם לאיסור שמיעת קולה, כמו שדן הפתחי תשובה (ס' קצ"ה

מקום צנוע שיש בו משום הרהור. ועיין פרד"ר (ס' קצ"ה מקש"ז ס"ק ח') שחילק כן אף לענין ק"ש, ולדברינו חילוק זה נכון רק מצד הסתכלות באשתו נדה.

**ועפ"ז** יש לבאר גם את דעות האחרונים (פרד"ר תועפות רא"ם ועוד) שהתירו לשמוע קול זמר של אשתו נדה. דאף שאמרו בברכות (דף כ"ד) קול באישה ערוה, כמו שאמרו טפח באישה ערוה, אין ללמוד מזה איסור. דהרי כל הסוגיא בברכות (שם) מיירי לענין ק"ש ומטעם הרהור, דדברים אלו שמביאים להרהור נתנו עליהם שם ערוה מדרבנן, והרי נתבאר לנו שמשום הרהור לחוד אין לאסור להסתכל באשתו, ומה שאסור להסתכל במקומות המכוסים של אשתו נדה, זהו מטעם הרגל עבירה, ואין המקור לזה מהאי דברכות, אלא מהגמרא בנדרים (דף כ') המסתכל בעקבה של אישה הויין לו בנים שאינם מהוגנים, כמבואר בכל הראשונים.

**וא"כ** אין ראייה לדמות מילתא למילתא, דאפשר שאע"פ שקול באישה ערוה לענין הרהור, אין בזה חשש הרגל עבירה כמו מקומות המכוסים, וכל הבא לאסור עליו הראיה. ולפ"ז אפשר שאף קול של אשתו שאינו רגיל בו יהיה מותר, ודלא כהפרד"ר שהתיר רק קול שרגיל בו.

**ובתועפות** רא"ם (ס' כ"ו אות ק"ל) הוכיח כדבריו שמותר לשמוע קול זמר של אשתו נדה מק"ו, דהא הסתכלות במקומות המגולים חמורה יותר משמיעת קול, דהרי הסתכלות אסורה מדברי קבלה אפילו בפנויה, ואילו שמיעת קול לדעת הרבה אחרונים מותרת בפנויה, [נפמ"ג (ס' ע"ה מש"ז ס"ק ב')], הפרישה באבן העזר (ס'

רצו

מנורה

הרב נריה מרציאנו

בדרום

ס"ק י'), אלא כל ההיקש הוי אסמכתא הרמב"ן (שם), דגם אחרי ההיקש נשאר הדין והתקבל רק לענין שינה הוא בבגדו והיא שא"א חמורה מנדה, שהרי מותר להסתכל בבגדה, וכמו לגבי הסתכלות שהזכיר באשתו נדה במקומות המגולים.





הרב און אברהם הכהן סקלי

## קונטרס 'האותיות שאלוני' - בירור מסורת צורת האותיות הספרדית [ח"א]

בו יבואר בעז"ה מסורת הכתב הספרדי לפרטי פרטים - ואיך  
שמתאימה בדיוק לכל דברי חז"ל בתלמוד ובמדרשים, וכן  
לדברי הראשונים - ואף למסורת הקדומה בכל עם ישראל.

המתאר את צורת האותיות, וכלשונו שם:  
"מצאתי קונדרים לחכם אחרון שמו ה"ר  
יצחק ברוך שאמר, מדבר בדרך ארוכה  
בצורת האותיות, וייטבו דבריו בעיני ולכן  
ראיתי להעתיקו פה".

[ובאמת, קונטרס זה אינו לר"י ברוך שאמר,  
אלא הוא ספר 'אלפא ביתא' לר'  
יו"ט מילהויזן, אשר צורף בהרבה כתבי יד  
לספר ספר תיקון תפילין לר' אברהם  
מזונשהיים, שעליו נכתבו הגהות ר' שמשון  
ברוך שאמר, ובמרוצת הדורות התערבבו  
שלושת ספרים אלו, ונקרא כולם על שם ר"ש  
ברוך שאמר הנ"ל].

וכבר תמהו חכמי הדורות, שקונטרס זה אינו  
מתאר כלל את צורת הכתב הספרדית,  
ואמאי לא ציין מרן הב"י במפורש  
שהספרדים נוהגים בצורת כתב אחרת. והנה  
זה מתרץ בכה וזה מתרץ בכה, אך הצד  
השווה לכולם - שכולם הבינו כדבר פשוט  
שלא התכוון מרן הב"י שהספרדים ישנו את  
צורת הכתב שלהם.

וידועים כמו כן דברי הרב יעב"ץ בספרו  
מור וקציעה שם, וז"ל: "הנה נדבה  
רוחי אותי לדעת לרדוף ולחקור החילופים  
והשינויים שבין הכתיבה האשכנזית  
המבוארת כאן בב"י מס' ברוך שאמר, ובין

### הקדמה

כל מי שהתבונן אי פעם בתמונות של ס"ת  
ישנים, של רבותינו גדולי חכמי ספרד,  
וגם שאר ס"ת ספרדיים ישנים, אפילו מלפני  
כמה עשרות שנים שנכתבו בחו"ל, בודאי שם  
לב, שצורת האותיות במקרה הטוב 'מזכירה'  
את צורת האותיות הנוהגת בין הספרדים  
ועדות המזרח כיום.

והנה מה שהשתנה בדורנו הכתב הספרדי,  
נגרם מחמת כמה סיבות - חדא,  
שבא"י היו סופרים עיראקיים, וחאלבים  
וכיו"ב, שהיו כותבים בכתב המזרחי, שהוא  
כתב מרובע מאוד, ובאופן לא ברור, הכתב  
העיראקי פתאום עבר שינוי השם ונהפך  
להקרא 'כתב ספרדי', בעיקר ע"י כמה  
סופרים מפורסמים שהנחילו אותו אף לדורות  
הבאים, בתור 'הכתב הספרדי'.

ועוד, שישנם אי אלו חכמים, שהחליטו  
מדעתם לשנות פרטים בצורת הכתב  
הספרדית, כדי להתאים אותה לצורת הכתב  
שהביא מרן הב"י. וכן לאילו חידושים  
ופסולים שחידשו איזה מהחכמים האחרונים  
בצורת הכתב.

דהנה, כבר נודעה בשערים, התמיהה  
הגדולה הקיימת בדברי מרן הב"י,  
אשר בסימן לו, העתיק קונטרס שלם

זרים לחפש תיאורים מועטים על הכתב המפואר שלנו - כתב ספרד [אשר זה מכבר המלצתי, ש-ספר"ד נוטריקון של ספרי דווקני], אשר אפשר בקלות לראות אותו מהמקור. וכמעט ברור לי, שהחכמים הנ"ל בקושי התבוננו בספרים ישנים.

**ובאמור** לעיל, יש איזה חכמים וסופרים ששינו בדור האחרון את הכתב הספרדי כדי להתאימו לדברי האלפא ביתא אשר הביא מרן הב"י - אך דעתם זו לא עולה כלל בקנה אחד עם אשר הנחילנו רבינו החיד"א בספרו לדוד אמת, אשר ציין למ"ש הרב אמת ליעקב את צורת האותיות מהב"י, וז"ל: "ודע שיש בתמונות ההם דברים שהם מכתב אשכנזי ויש חילוק מכתיבת ספרדים לכתיבת אשכנזים, וכ"כ בנוב"י י"ד סי' פ' שכתב ספרדי חלוק, והרב מור וקציעה כתב תמונת האותיות מספרד, ולכן בכל אות אחר קיצור דברי ה"ה אביא תמונות ספרד כאשר כתבן הרב מו"ק - והסופרים הספרדים יבהנו אם הם כספרים קדמונים הנמצאים כגון ספרי הר' משה זאבארו מהגירוש, שבחנו שלא נמצא שום טעות כלל בספריו, וספרי הר' מהר"א מונסין, וספרי הר' עזריא פיג'ו שהם מומחים וכיוצא".

**הרי** שציונו רבינו החיד"א - שמלבד דברי הרב מו"ק, יש לסופרים לבדוק האם הכתב שלהם מתאים למסורת הספרדית, כפי המשתקף מספרי התורה של גדולי הדורות הספרדיים.

**ואמנם** מספרי מהר"א מונסון לצערנו לא נשאר בידנו מאומה - אך מאידך, יש בידנו ספרי תורה מרבתינו מהר"ם זבארו ומהר"ע פיג'ו, וניתן לראות היטב את הכתב שם, המייצג יפה את הכתב הספרדי [אמנם, בכתב של מהר"ע פיג'ו שהיה מאוחר יחסית, והתגורר באיטליה, ניתן לראות

הספרדית, ונפלאתי על שלא זכר אותה הרב המשביר בהיותה מנהג אנשי ארצו ז"ל, ועדיין לא חקרתי עליה לדרוש משפטה מעל ספר, אשר לא ימלט חובר לה ולא ראיתי עד הנה, אעפ"כ ארשום לי פה על כל אות ואות בתוך דבריו של בב"ש השינוי שישנו בזכרוני מאותה כתיבה המאושרת ודאי בלי קבלה, רק ממשפט החוש בלבד". וע"ש שהאריך להביא הרבה שינויים בצורות האותיות הספרדיות.

**ואף** שבודאי דבר גדול עשה, אך מ"מ ברור שתיאוריו שם יחסית דלים, ועמד שם בעיקר על השינויים העיקריים, ולא על קוץ וקוץ באותיות. וברור שאין די בתיאוריו אלה 'לשחזר' את הכתב הספרדי, אשר כולו מערכת אחת של כתב בעל אופי שונה.

**והאמת**, שהדרך הטובה ביותר לדעת את הכתב הספרדי, היא פשוט ע"י התבוננות בס"ת ישנים שיש בידנו - בין משל גדולי הדורות, ובין משאר ס"ת.

**וחשוב** להדגיש כאמור, שהכתב הספרדי הוא מערכת שלמה, ואין להסתכל רק על כל אות ואות בנפרד ולתאר אותה, אלא יש להבין באופן כללי את צורת התנועה אשר השתמשו בה הסופרים הספרדים - וממילא מובנים פרטים רבים בכתב הספרדי - וזה אי אפשר לעשות אלא ע"י התבוננות מעמיקה בספרים הישנים.

**וכמעט** מגוחך, שיש איזה חכמים בדורנו ואף מחברי ספרים, שכתבו על הכתב הספרדי, וכל מה שמצאו זה רק תיאוריו הדלים יחסית של רבינו היעב"ץ, וע"י זה תיארו את הכתב הספרדי - אוי לה לאותה בושה ואוי לה לאותה כלימה, שהרי יש בידנו היום ס"ת ישנים לרוב, וגם של גדולי חכמי הדורות, ומה לנו לרעות בשדות

הישנים, וללמוד את הכתב הספרדי, אשר יש לו מסורת עתיקה יומין - ומשם ללמוד את הכתב האשורי.

### הבדל הגישות בין הספרדים לחסידי אשכנז

גם יש לדעת, שבשונה מחסידי אשכנז הקדמונים [אשר דעתם משתקפת בין השאר בס' ברוך שאמר ודומיו], שהסתכלו על הכתב האשורי בעינים קבליות וניסו למצוא בו כל מיני רמזים וסודות עליונים, ואף שינו לפעמים הכתיבה בהתאם לסודות אלו - המסורת הספרדית לא היתה כך כלל וכלל - אלא הסופרים הספרדים פשוט כתבו כפי המסורת המקובלת בידם מדור דור, וע"כ כמעט ולא השתנה כתבם במרוצת הדורות.

וההבדל בגישות, משתקף כמו כן בנוסח התפלה, אשר בעוד רבינו הרוקח וחסידי אשכנז, מנו כל תיבה ותיבה שבתפלה, וכתבו סודות גדולים על פי מניינים אלה - נגדם ניצבים מולנו דבריו הברורים של רבינו דוד אבודרהם הספרדי [אחר פי' תפלת י"ח], וז"ל: "יש אנשים שמנו התיבות שיש בכל ברכה וברכה משמונה עשרה, והביאו פסוקים על כל ברכה מעניינה שעולין תיבותיהם כמנין תיבות הברכה, וכן עשיתי אני בראשונה מנין כזה, ואחר כך נראה לי שאין לו יסוד ולא שורש, כי לא תמצא מקום בעולם שאומר שמנה עשרה בענין אחד תיבה בתיבה, אלא יש מוסיפין תיבות, ויש גורעין, ואם כן המנין הזה אינו מועיל אלא למי שעשאהו לא לזולתו, ולמה נטריח על הסופרים לכתבו". עכ"ל. וברור שכוונתו לקבלות הרוקח וחסידי אשכנז.

הרי שוב משתקף השוני בגישות בין הספרדים לבין חסידי אשכנז.

השפעות איטלקיות בכתב, ומעט שוני מהכתב המקורי, שכתבתו יותר חדה וכיו"ב, אך עכ"פ הקו הכללי של הכתב הספרדי נשמר בד"כ].

### ענין הכתב האשורי מדברי חז"ל

וצריך לדעת, שהכתב האשורי שלנו, כולו מתחלה ועד סוף רק מסורת. והראיה לכך, שהרי בשונה מכל מצוות התורה - כתפילין, ציצית, שבת, נדה, שחיטה וכיו"ב, אשר כל אחת ממצות אלו מפורטות הדק היטב בתלמוד לפרטי פרטים - הנה אין לנו שום סוגיא בש"ס המתארת את צורת האותיות. וכל מה שיש בידינו, זה רק בריתא אחת בשבת (קג:), אשר עניינה להעיר שישנן כמה אותיות דומות בכתב האשורי, ויש להזהר שלא ידמו אחת לשניה - ואינה מתארת כלל את הכתב לפרטיו, וכן ישנם עוד כמה מאמרים מפורזים בש"ס ובמדרשים, אשר ניתן ללמוד מהם בדרך אגב כמה פרטים בכתב - אבל גם הם, לא באים כלל לפרט את צורת הכתב.

וברור, שאף מי שיאסוף את כל המאמרים בדברי חז"ל המדברים באיזה שהוא אופן מצורת האותיות - לא יצליח לשחזר אפילו אות אחת מהכתב האשורי - בלא שמכיר קודם כל את צורת הכתב.

והעולה מכל הנ"ל, שא"כ ברור שכל ענין צורת הכתב האשורי, אינו אלא מסורת העוברת מדור דור, וחז"ל לא תיארו את הכתב לפרטי פרטיו - שהרי סמכו שכל יהודי מכיר את הכתב האשורי, כמו שרואה אותו מדי יום ביומו כתוב בספרי תורה ובשאר כתבי הקודש.

וא"כ, אם בדרכם של חז"ל אנו רוצים לדרוך - אין לנו אלא להביט בספרים

מהכתבים הקדומים שיש בידינו מימי בית שני מלפני כאלפים שנה, וכן עם הכתבים הקדומים מימי רבותינו הגאונים מלפני 1000-1500 שנה. ושכמו כן - מתאימה בדיוק לכל דברי חז"ל בתלמוד ובמדרשים.

**וסייעני** הקב"ה, ומצאה ידי כביר להוכיח שהכתב שנהגו בו אבותינו - הוא הכתב המהודר ביותר, וכל המשנה ידו על התחתונה. וכמו שיווכח בודאי המעיין בדברינו.

**כמובן** שאין אני קובע בדברי מסמרות, ואדרבא, אשמח לשמוע תגובות מעוד חכמים - אך אבקש מהמעוניין להגיב על הדברים, שלא יהיה נחפז להגיב, אלא יתבונן בדברים היטב, מאחר והשקעתי בנושא זו עשרות רבות של שעות ואף יותר, ללא גוזמא כלל, בין בהתבוננות בכתבים הישנים, ובין בחקר הנושא מש"ס ופוסקים, וקיימתי בעצמי את אשר נאמר ברבי עקיבא ש'דרש על קוץ וקוץ תלי תלים', ואף אנו כן, דקדקנו בס"ד בכל קוץ וקוץ בתלי תלים של דקדוקים עד שהיו כל הפרטים בכל הספרדי מאירים כספירים.

### סדר החיבור

**דרכי** בחיבור זה, היא, תחלה להביא בכל אות ואות תמונות של אותה האות מהכתבים הספרדים הקדומים. ודרכתי בזה, בדרכו של ידידי הרב אסף טימור נר"ו, אשר הדפיס קונטרס 'מכתב א-להים', ובו הביא על כל אות ג' תמונות - אחת מס"ת של מהרי"א, אחת משל מהר"ם זבאר, ואחת משל מהר"ע פיג'ו. וכאמור, אף אני הלכתי בדרכו, והוספתי עוד כמה תמונות מס"ת ספרדיים כהנה וכהנה, כך שיוכל כל אחד להתבונן

**ואחר** התבוננות מרובה אף בכתבים אשכנזיים עתיקים מלפני כמה מאות שנים, יכול אני לומר בבירור שדברי הברוך שאמר ודעימיה, אינם מייצגים כלל אף את מסורת אשכנז הרווחת בימיהם - שהכתב שלהם היה יחסית דומה לכתב הספרדי, והרבה יותר מסורתי, אלא מייצגת את דעת חסידי אשכנז בלבד.

**ועכ"פ** בענין הקבלות של חסידי אשכנז, חשוב להעתיק כאן את דברי מהרח"ו בשם רבינו האר"י זל"ה, בשער התפלה [דרוש התפילין]. וז"ל: "ושאלתי למורי ז"ל בענין צורת האותיות אשר כמה חילוקים ושינויים יש בין כתיבת הספרדים לכתיבת האשכנזים, והיה אומר מורי ז"ל כי לכולן יש סוד נרמז למעלה כי לכמה צירופים וצירורים משתנים צורת האותיות. ואמר לי כי בפרט בענין צורת האל"ף שכותבין האשכנזים, שעושין יו"ד ראשונה שבאות אל"ף כעין זי"ן, שיש בזה רמז בספר התיקונין".

**הנה** דברי האר"י הללו - כתבם על ליבך, שלימדנו שיש סודות בין בכתב הספרדי ובין בכתב האשכנזי, וע"כ ח"ו לשנות מהכתב הספרדי, בשביל סודות שהביאו חסידי אשכנז, שהלא גם בכתב הספרדי יש סודות משלו.

### מטרת חיבור זה

**ובראותי** כי במשך הדורות קמו אילו מערערים על הכתב הספרדי, בפרט מדברי הרב ברוך שאמר המובאים בב"י, התאזרתי עוז בנפשי, להוכיח שמסורת הכתב הספרדי מתאימה ביותר למסורת הקדומה בכל עם ישראל - המשתקפת

אשר פתח בפני את בית נכותו, והראה לי את אוצר ספרי התורה העתיקים שלו אשר יגע ואסף ברוב עמל, ואף השקיע מזמנו היקר להסביר לי על הכתבים השונים, ועל מאפייניהם.

לגליון זה הספקתי לעת עתה רק לכתוב על האותיות אל"ף ובי"ת, ועוד חזון למועד בעז"ה לכתוב על כל האותיות הספרדיות.

### מדברי חכמי הדורות על הכתב הספרדי

ובנותן טעם, להעתיק כמה מדברי רבותינו, איך דיברו ברעד ובחלחלה על כאלה שחשבו להוציא לעז על הכתב הספרדי, ועל חשיבות שמירת המנהג.

ונעתיק כאן באריכות, מדברי רבינו חיים פאלאג'י ז"ל, בשו"ת חיים ביד (סי' פג), וז"ל: "מכתבו הגיעני ותוכו רצוף אהבה מכתב מהגאון כש"ה מוהרש"ק נ"י אב"ד דק"ק בראד [=הוא רבינו שלמה קלוגר זצ"ל]. ושם ידבר ע"ד אשר קם איש אחד במדינתו להוציא דיבה על ס"ת הכתובים בכתב ספרדי דהיינו שקורין וולעטש ופוסל אותם ס"ת ח"ו וכבר הכה על קדקדו הגאון מוהרש"ק הנז' ככתוב בד"ק. ורצה שאחזה דעתי. אנא דאמרי אף ידי תכון עמהם, דהאיש הלזה ראוי לעונש ולנזיפה דאיך לא ירא להטיל מום בקדשים על כתב שלנו האמיתי שקורין וולעטש אשר כמה ספרי תורות נמצאים כתובים ככה בכל

היטב ברווח, להבין, ולקלוט את צורת האותיות מהכתבים השונים.<sup>א</sup>

ובכל אות ואות, פתחתי בתיאור מדוקדק של צורת האות בכתב הספרדי. ואח"כ העתקתי את כל דברי חז"ל בתלמודים ובמדרשים אשר מצאתי עד מקום שידי הכהה הגיעה, וסיכמתי בקצרה את העולה מדברי חז"ל. ואח"כ, העתקתי דברי הטור [אם ישנם] ודברי מרן הב"י בשם האלפא ביתא, ואף דברי עצמו שם. ולבסוף, הארכתי בס"ד על כל פרט ופרט מצורת האות, במשא ומתן הלכתי מדברי חז"ל והפוסקים. ובסוף כל אות, אף הוספתי כמה תמונות מהספרים הדמונים מזמן הבית ומזמן הגאונים, וכן מהכתבים האשכנזיים, כדי להבין את הנאמר במאמרנו.

ובדברים שהביאו חסידי אשכנז עפ"י הסוד, פעמים רבות לא התייחסתי כלל, שהרי כבר הבאנו את דברי האר"י ז"ל לעיל, שיש סודות בכל אחד מן הכתבים.

ואבע כאן מקום להודות, לידידי הרב אסף טימור נר"ו - ת"ח וסופר מומחה מהיר במלאכתו, אשר חקר רבות את הכתב הספרדי [מלבד שחקר עוד נושאים חשובים במקצועות הסת"ם - כעיבוד העורות, ייצור הדיו ועוד], וסייע לי בעצות חשובות ונכונות במהלך עבודתי, ואף עבר על הרבה מהחומר והעיר את הערותיו.<sup>ב</sup>

וכן אודה לידידי הרב יהושע ינקלביץ נר"ו,

א. לא הבאתי תמונות מהס"ת המיוחס לר"ן, מכיון שכבר נודע מעל לכל ספק שהוא מזויף, ואינו כלל לרבינו הר"ן, אלא הוא ס"ת מאזור תורכיה, בערך מלפני 300 שנה. ועי' בכל זה באריכות בס' 'חזון טברמון' לרב משה הלל נר"ו.

ב. ומלבד זה, הוציא קונטרס חשוב הנקרא 'מכתב א-להים', ובו הביא על כל אחת מאותיות הא"ב תמונות מספרי התורה של שלושת החכמים מהר"י אבוב, מהר"ם זבארו ומהר"ע פיג'ו, בצירוף דברי הרב חיד"א ב'לדוד אמת' על כל אות ואות – והסתייעתי בו הרבה ללמוד את הכתב הספרדי [ניתן להשיג את הקונטרס

מדינותינו וכמה גאונים מחכמי ספרד ואשכנז קראו בהם משנים קדמוניות וברכו עליהם באים פוצה פה וככה כותבים בכל דור ודור כל סופרי מדינותינו אשר מעולם אנשי השם, ואדרבא יצאו מכם ויעידו ה"ה הגאון הגדול הרב יעב"ץ בספרו מר וקציעה סי' ל"ו שמשם חפר אוכל הגאון הרב חיד"א ז"ל, וכמה טרחו הרבנים הנ"ל להודיענו צורת כתב שלנו הספרדית הנק' וולעטש. וגם אנכי זיכני השי"ת וכתבתי לו ס"ת נאה בכתב ספרדית ולמפורסמות אין צריך ראייה כי כתב זה הוא רצוי ומקובל מימי עולם, ושלי"ת כי הן עוד היום נמצא בינינו ספרי קדמונים מכתב וולעטש' ובפרט ספרי הגאון מוהר"ר עזריה פיג'ו בעל גדולי תרומה אשר ישנו בעיר ג'יבאלטאר יע"א, וגם פ"ה מהרב יד מלאכי ז"ל מטרת יהק"ו. הנה כי כן כל המוציא דבה על כתב ספרדי הנקרא וועלטש' הן בס"ת ותו"מ ראוי לרודפו עד חרמה, כיון דהכתב מצד עצמו הוא כתוב בתמונתו שכתבו הרב הגדול היעב"ץ והחיד"א זלה"ה כנז', ועיין נמי בס' נוב"י מ"ב ליו"ד סימן ק"ע שכתב שאעפ"י שיש שינוי בין כתב וועלטש' לכתובה תמה, אין ס"ד לפסול ס"ת בכך, ושכל מה שהביא בב"י סי' ל"ו אינם לעיכובא ע"ש. ומעתה מובטחני דלעתות כאל כבר חזר בו האיש ההוא מלערער עוד על כתב שלנו. ואם עדיין עומד במרדו כבר מלתא אמורה דראוי לענשו עד חרמה ושלי"ב".

ועוד הוסיף שם רבינו הגדול מהר"פ זצ"ל, וז"ל: "ועל דבר שאלתו מדוע לא נתנהג בתמונת אותיות עפ"י תמונת מרן הב"י ז"ל, יקבל תשובתו מעבר לרף מנכדי חתן בני הגדול שגם הוא נר"ו עוסק במלאכת שמים והוא סופר מהיר הי"ו והרשתי לנכדי הנז' הלא הוא הרב השלם נז"י ספרא נהר

כמוה"ר משה הכהן נהר נר"ו שיעיין בשאלתו זאת כי לו נאה וז"ל ראיתי מכתבו ע"ד כסילות האיש המערער ההוא ע"ע תמונת ספרדית, וכבר משפטו חרוץ מפה קדוש רבן של כל בני הגולה הרמ"ז [=הרב מר זקני] כמוהרר"ח נר"ו כי לו משפט המלוכה ומי יבא אחרי המלך הרמז נר"ו. ברם על דבר שאלתו נר"ו, מדוע לא נכתוב אנחנו הספרדים כתמונות הרב"י ז"ל אשר על פיו אנחנו בני ספרד מתנהגים ככתוב בדכ"ק הי"ו. אימא ליה ידידי ברשיון הגאון הגדול מעלת הרמ"ז הנז' נר"ו. כי הדבר הקשה בשאלתו מאחר דזה ידוע דתמונות שהביא הרב"י מהקונ' ברוך שאמר הן הנה תמונות אשכנזיות, א"כ לא יצדק לחקור איך לא נכתוב אנחנו הספרדים בתמונה אשכנזית. כי בודאי אנחנו בני ספרד קבלה בידינו על תמונת וולעטש' שככה נתנהגנו מימי עולם זמן הרבה קודם מרנא הרב בית יוסף. והראיה כעת הוא ספרו של הגאון מוהרי"א רבו של הרב"י אשר לשמע און שמענו שהוא בכתב וועלטש' והוא עודנו כהיום בעה"ק צפת תובב"א, ואין ספק דכך קבל מוהרי"א ז"ל מרבותיו ועיניו הקדושים המה ראו ספרי תורה הקדמונים ג"כ בכתב וועליש. וא"כ אין לנו להניח קבלתנו בתמונת אותיותינו שהיא וועליש משום תמונת קונ' ב"ש. וגם מרנא הרב"י לא הכריחנו שנעשה כתמונת הרב"ש. ומה שיש לתמוה הוא מה שתמה הגאון היעב"ץ ז"ל בס' מו"ק סימן ל"ו על הרב המשביר (הוא הרב"י) מדוע העלים עינו מלהודיענו תמונות ספרדית כיע"ש אלא דגם לזה אפשר לומר דאילו הרב"י היה מוצא איזה קונ' ג"כ שמדבר על תמונות ספרדית בודאי דהיה מאספא אותו הביתה בית יוסף ומה שלא נטפל הרב"י עצמו מדיליה על זה היינו משום דכיון דאין תמונות הרב ברוך שאמר מעכב וכמ"ש הגאון הרב נודע ביהודה ח"א

וכבר העתקנו לעיל דברי המו"ק, איך טרח להביא צורת האותיות הספרדית, וקראה: 'אותה כתיבה המאושרת'. וכן דברי רבינו החיד"א שציוונו לראות בספרי קדמונינו - קחם משם.

כן בס' חסד לאלפים (סי' לו) העתיק להלכה דברי החיד"א, וז"ל "מרן הב"י הביא תמונת האותיות מספר ב"ש, והיא תמונת כתיבת האשכנזים, והרב מו"ק שרטט וכתב תמונת כתיבה ספרדית לכל אות ואות עי"ש, וצריכים הסופרים הספרדים להיות בקיאים בצורתם", עכ"ל.

ודי בזה לעת עתה, להראות כמה חשיבות היתה לרבותינו לשמירה על הכתב הספרדי המקובל בידינו מדורי דורות, וח"ו להוציא עליו לעז.

ביו"ד סי' פ' ובמ"ב ליו"ד סי' ק"ע, דכל שאינו סותר הש"ס אינו מעכב בשום שינוי. ועין הקדוש ראתה דאיכא בספרד מתמונות אשכנזית וכן להפך וא"כ דכיון דהשינוי בין שני המכתבים אינו מעכב משום הכי לא נטפל עצמו הרב"י להורות כתב וועליש כיון דאלו ואלו דברי אלקים חיים וכמ"ש הגאון הרב חיד"א ז"ל בספר לד"א שם בסוף תמונת האותיות משם האור האלהי הקדוש הרב האר"י זלה"ה, דהשינויים שיש באותיות בין ספרדים לאשכנזים יש סמך לכלם בסתרי תורה, עיין שם כנלע"ד להשיבו כעת אגב טירדאי והי"ע בתורתו הקדושה וחפץ ה' בידינו יגדל ויצלח אמן נאם דשו"ט כותב פה אזמיר יע"א ביו"ב ר"ח חשון שנת ה'תל"ו והוא הצעיר משה הכהן נהר ס"ט".

## תמונות האות אל"ף

מהר"ע פיג'ו



מהר"ם זאבארו



מהר"י אבוהב



משאר ספרים ספרדיים ישנים



מתקופת בית שני [לפני כ- 2000 שנה]



מתקופת הגאונים [לפני כ- 1000-1500 שנה]



אלפי"ן אשכנזיות קדומות





## האות אל"ף הספרדית

[ומסתבר שכוונתו על הצורה שכתבו את הראש והחיבור בבת אחת, שהיא היותר נפוצה בד"כ].

ג. לעתים בפינה השמאלית העליונה של ראש זה, יש בליטה קטנה, כעין קוצו של יו"ד העליון.

ד. הראש הימני מחובר לגוף האות בד"כ מעט מתחת לאמצע הגוף, ומשתנה מכתב לכתב - יש שמחובר ממש באמצע, ויש מעט פחות מהאמצע, ויש אף מעט נמוך יותר.

**ובעי"ז** כתב המו"ק: "גם אין נגיעתו בגוף באמצע, כי אם מעט למטה מהאמצע".

ה. הרגל השמאלית, מתחילה מחיבור דק לגוף האות ויוצאת בקו מתעבה לכיוון מטה, עם נטיה קלה לצד שמאל, ובהגיעה בערך לאותו קו [דמיוני] של ראש האל"ף השמאלי שמעליה, מיד נשברת פנימה ונמשכת בשיפוע למטה לכיוון ימין עד שמגיעה לתחתית גובה שאר האותיות [כלומר ל'קו' שמסתיימים בו רגלי שאר האותיות], ומסתיימת ביציאה חדה של הקולמוס למטה לכיוון שמאל, כך שנוצר לרגל מין עוקץ הפונה לכיוון שמאל.

**ובעי"ז** כתב המו"ק: "ולנקודה שתחתיה אין עוקץ בצד ימינה, אבל יש לה עוקץ בשמאל, יוצא מתוך העוגל כלפי מטה".

ו. רגלה השמאלית של האל"ף דבוקה לגוף האות, קרוב לראש הקו האמצעי לכיוון מעלה, במרחק קצת פחות משיעור קולמוס מראש הקו.

### תיאור האות

א. הקו האמצעי המהווה את גוף האל"ף, משופע מלמעלה למטה משמאל לימין, ובד"כ בראש הקו למעלה, יש מעט זקיפה של הקו כלפי מעלה, המתחיל במעין עוקץ קטן. וממילא הרבה פעמים אין האלכסון ישר כ"כ, אלא מתעגל מעט, וקעור קצת מצד ימין של הקו [כלומר מעט כפוף באמצעו]. חלק מהסופרים מסיימים את הקו למטה ב'יציאה' קטנה לכיוון מטה ושמאלה [ואינו מעיקר צורת האות, אלא עפ"י הרגל איזה סופרים, אשר בא לידי ביטוי בכמה אותיות, כמו שיבואר לקמן].

ב. הראש הימני העליון שעל האל"ף אינו כצורת יו"ד, אלא כעין צורת זי"ן, היינו שהוא כעין פס קצר כשיעור קולמוס בערך, המחובר לגוף האות קרוב לקצהו הימני [של ראש זה] בערך באמצע החצי הימני שלו, ולפעמים ממש באמצעו. ולעתים מחובר בסופו כעין יו"ד. ובד"כ מקביל לקו האמצעי.

**והכלל** - שלא כ"כ הקפידו הסופרים הספרדים היכן לחבר הראש בדיוק, וניכר שכשכתבו את הראש בנפרד, ואח"כ חיברו אותו בקו דק לגוף האות, בד"כ היה החיבור קרוב לאמצע הראש, אך כשכתבו את הראש עם החיבור בבת אחת, בד"כ יצא החיבור קרוב לצד ימין של הראש, ולעתים בסופו ממש.

**ובעי"ז** כתב המו"ק: "ובספרדית הנקודה שעל האל"ף איננה יו"ד ממש, אלא ראשה משפע ועולה, והירך שלה יוצא ממנה למטה קרוב לצד ימינה, אך לא בסופה, כי גגה עובר עליו מעט לאחוריה".

רגלים, ויש לה כעין יד שיוצאת מצידה ומצביעה כלפי מעלה.

### דברי מרן הב"י

ז"ל הב"י, אשר העתיק מא"ב של רי"ט מילהיוז<sup>1</sup>:

"(א) מה שכתבתי שעוקץ היו"ד שעל האל"ף הפוך קצת כלפי מעלה, זה מפורש באלפא ביתא דרבי עקיבא: מפני מה יו"ד שעל האל"ף זקוף למעלה מפני שצופה להקב"ה ומעידו שהוא אחד<sup>2</sup>. (ב) ותג קטן שעל היו"ד רומז לסוד. (ג) וירכה<sup>3</sup> יהיה דבוק לאמצע הגג כי כן הקבלה מרבי יהודה החסיד ז"ל. (ד) וסוף גגה, כתב הרא"ם שיהיה עקום, מדאמרין בהבונה: לא יעשה אלפי"ן עייני"ן - פירוש, שלא יעשנה ממש עקום וגבוה כמו ראש שמאלי, ואע"ג דלא היה דומה ממש לעיי"ן, מכל מקום חשוב דומה לעיי"ן, ומדהוצרך להזהיר שלא יעקם הרבה ויעשה אלפי"ן עייני"ן, שמע מינה שהוא דומה קצת. (ה) ושבנקודה התחתונה יהיה עוקץ קטן למטה לצד ימין, מפני שתמונתה כמו יו"ד שתלוי בתג שלה בגוף האל"ף<sup>4</sup>, וכן מצאתי תארה בספרים ישנים וג"כ הוא לפי הסוד. (ו) והעוקצים יהיו משתוים זה כנגד זה רומז לסוד".

וז"ל הב"י שם בביאורו על דברי הא"ב<sup>5</sup>:  
"(א) מ"ש בעוקץ שעל האל"ף, ולמד כן מתוך מאי דאיתא בא"ב דר"ע, כן למד

### מאמרי חז"ל בענין האות אל"ף

להלן מאמרי חז"ל שמצאתי, שרמוזה בהם צורת האות אל"ף, ואכתוב בקצרה הנקודות העולות מהם בענין צורת האות:

א. בריתא שבת (קג:): "וכתבתם - שתהא כתיבה תמה, שלא יכתוב אלפי"ן עייני"ן, עייני"ן אלפי"ן".

בפי' בריתא זו יש מחלוקת בין הראשונים, ועכ"פ חלקם לומדים שהאות אל"ף דומה לאות עיי"ן בפרטים מסוימים, כמו שיבואר לקמן בעז"ה.

ב. וכן בגמ' שם (קד:): "שי"ן - שקר, תי"ו - אמת וכו' ומ"ט שיקרא אחדא כרעיה קאי, ואמת מלבן לבוניה? קושטא - קאי, שיקרא - לא קאי".

ממאמר זה, משמע שהאות אל"ף אינה עומדת על רגל אחת.

ג. אותיות דר"ע (נ"ב) - "מפני מה ידו של אל"ף זקוף מצדו ויש לו שתי רגלים כבני אדם, מפני שכתוב בו אמת, ואמת יש לו רגלים ושקר אין לו רגלים. לפיכך כל אותיות של אמת יש להם רגלים, ושל שקר אין להם רגלים, שכל אותיות של שקר עומדות על חודן. ומפני מה ידו של אל"ף זקוף מצדו, מפני שהוא מעיד בו ומניף בו לפני הקב"ה שהוא אמת לעולם, שנאמר ואמת יי לעולם".

ממדרש זה לומדים שלאות אל"ף יש שתי

ג. הבאתי רק הא"ב השניה המפורטת, כדי לא להאריך, דממילא כלול בתוכה רוב הא"ב הראשונה, והדברים החסרים השלמתי בהערות. והוספתי בגוף דבריו אותיות, לציין את הפרטים בצורת האות שנתבאר בדבריו.  
ד. היינו שלמד מאדר"ע גם שהראש הימני הוא בצורת יו"ד [כלשונו בא"ב הקצר: "תהיה נקודה העליונה כעין יו"ד"], וגם שפונה כלפי מעלה.

ה. היינו הירך של היו"ד העליונה, כלומר הקו המחבר אותה לגוף האות.

ו. ובקצר כתב: "והנקודה שלמטה תהיה רחוקה מן הראש של הגוף כשיעור עובי קולמוס וחצי". והובא בב"י.

ז. והוספתי בדבריו אותיות, בהתאם לאותיות שהוספתי בדברי הא"ב לעיל.

מה יו"ד של אלף זוקף למעלה מצדו, מפני שמעיד בו וצופה להקב"ה שהוא אמת. משמע שעשוי קצת כעין יו"ד וגם צריך שלא יהא נמשך ושפל לצד מטה אלא זוקף כלפי מעלה".

**ולכאורה** אין זה מסתדר עם צורת האל"ף הספרדית - שכמו שאפשר לראות בצורת האותיות המצורפת למאמר, וכמו שכתבנו לעיל [וגם בשם המו"ק], שבאל"ף הספרדית הראש הימני אינו ממש כעין יו"ד, אלא מזכיר קצת את ראש הזי"ן.

**אמנם,** אף שהראשונים הנ"ל גרסו כן באדר"ע, הנה לפנינו באדר"ע הגירסא שונה מזו של הראשונים האשכנזים. וז"ל מדרש אדר"ע [מהד' וארשא תרל"א]: "ומפני מה ראשה של אל"ף זקוף ועומד ויש לו שתי רגלים כבני אדם, מפני שהוא נחשב באמת, ואמת יש לו רגלים, ושקר אין לו רגלים, שכל האותיות של שקר עומדות על חודן. ומפני מה ידו זקוף מצדו, מפני שהוא מעיד בו ומנופף בה להקב"ה שהוא אמת".

**ובעי"ן** במדרש אדר"ע נוסח ב' שהוציא ורטהיימר בקובץ בתי מדרשות מכת"י בוכרי, והריני מעתיק כאן מגוף כתה"י שממנו הוא נדפס<sup>2</sup>: "ומפני מה ידו של אל"ף זקוף מצדו ויש לו שתי רגלים כבני אדם, מפני שכתוב בו אמת, ואמת יש לו רגלים ושקר אין בו רגלים, לפיכך כל אותיות של אמת יש להם רגלים, ושל שקר אין להם רגלים. וידו של אל"ף שהיא זקופה מצדו, מפני שהוא מעיד בו ומניף בו לפני הקב"ה שהוא אמת לעולם".

משם גם כן ספר התרומה, וז"ל: משמע שעשוי כעין יו"ד, וגם צריך שלא יהא נמשך ושפל לצד מטה, אלא זוקף כלפי מעלה, וכן כתב בהגה"מ, וכן כתב האגור (סי' פה): נקודה ראשונה העליונה כמין יו"ד ופניה באמצע הגג כלפי מעלה וכן כתב החסיד".

"(ג) ומ"ש וירכה יהיה דבוק לאמצע הגג, כן כתב האגור וז"ל: וידבק הרגל באמצע הגג, וכן רגל היו"ד שהיא למעלה וכו'".

"(ד) ומ"ש שסוף גגה יהיה עקום, כ"כ בסמ"ג, ובהגה"מ, ובמנהיג (סי' קנז), ובאגור. וכ"כ הר"ן בפרק הבונה. ואע"פ שלדברי ספר התרומה והרא"ש אין הכרע מההוא, שכתב בספר התרומה גבי אות גימ"ל - דהא דאמרין שלא יכתוב לאלפי"ן עייני"ן לא מפני שדומות זו לזו קאמר, אלא משמיענו שאע"פ שרבי חייא קורא לאלפי"ן עייני"ן, וקמ"ל אע"פ שמחליפין קריאתן, אין מחליפין כתיבתן, וכ"כ הרא"ש בהל' ס"ת, כיון דלאינך רבוותא יש הכרע משם צריך לדקדק בדבר".

**ובעת** נבוא לדון בעז"ה לפרטי פרטים, בצורת האות אל"ף הספרדית, כיצד מתאימה לדברי חז"ל והפוסקים.

### ראש האל"ף הימני

**בענין** מה שכתב רי"ט, שהנקודה הימנית העליונה תהיה כעין יו"ד כמפורש בא"ב דר"ע, וכתב הב"י שכ"כ סה"ת והגה"מ והאגור<sup>3</sup>.

**ולדוגמא,** ז"ל סה"ת שם [סי' ריג]: "באלפא ביתא של רבי עקיבא כתוב מפני

ח. וכ"כ בתיקון תפילין [עמ' עה], ובב"ש שם.

ט. נמצא היום בספריית בר אילן, ומספרו 1004.

קודם האות דל"ת או אחריה, וא"כ, לכאורה המסתבר שאחת הנוסחאות השתבשה בטעות קרובה זו.<sup>21</sup>

**ואף** שלכאורה אין בידינו להכריע בבירור איזו מן הנוסחאות היא הנכונה, מ"מ יש להעיר מצד הסברא - דלכאורה הסברא נותנת שהנוסח שלנו יותר מדויק, דהרי אמרין התם במדרש: "מפני מה ידו של אל"ף זקוף מצדו ויש לו שתי רגלים". ומאחר שתיאר את חלקו התחתון בתור רגלים, הגיוני שלחלק העליון יקרא יד, ומה ענין יו"ד לכאן?

**ועוד** ראה לדברינו, שהרי בכל מדרש אדר"ע, משתמש בלשון מושאלת של איברי האדם, לתיאור חלקי האותיות, ולדוגמא: 'פניו של ביי"ת', 'רגלו של גימ"ל', 'טי"ת מפני מה ידו טמון לתוכו', 'מ"ם מפני מה ראשו נמוך כלפי קרקע וידו זקוף כלפי למעלה', 'צד"י מפני מה יש לו שני ראשים', ע"ש וראה עוד דוגמאות מזה.

**ומאידך** גיסא, אין כל דוגמא במדרש שם לחלקי אותיות שיהיו מכונים על שם אותיות אחרות [כמו שאנו נוהגים היום לכנות איברים מסוימים באותיות כיו"ד, וא"ו וכיו"ב]<sup>22</sup>. וא"כ, קשה, מה ראה המדרש דוקא כאן לכנות חלק זה באות כיו"ד?

**ואדרבא**, ממה שרואים שהשתמש המדרש באות צד"י בלשון ראשים ולא יודי"ם, וכן לבליטה שעל המ"ם קרא ידו של

**ובאמת**, שהגירסא שלפנינו מאומתת מעוד כמה מקורות קדומים נוספים, וכדלהלן.

**כ"ה** במדרש המכונה מדרש האותיות, אשר הדפיס ורטהיימר בקובץ 'בתי מדרשות' שלו, מתוך כתבי יד תימניים, וז"ל המדרש: "מפני מה ידו של אל"ף זקוף ועמוד ויש לו שני רגלים כבני אדם, מפני שהוא אות אמת ואמת יש לו רגלים, וידו זקוף שהוא מעיד להקב"ה שהוא אמת".

**ובן** משמע בפירוש קדמון על אדר"ע נוסח ב', אשר נדפס מכת"י במהד' החדשה של אדר"ע של מכ' זכרון אהרן [עמ' 3 בסוף הספר], וז"ל: "אמר, בעבור מה הוא אל"ף עומד על שני רגליו כמו אדם שהוא עומד, ובעבור מה הוא ראשו נטוי למעלה, שאל"ף הוא ידו פרוסה, שהוא עד להקב"ה שהוא אחד".

**ובן** בעוד פירוש קדמון שנדפס שם [עמ' 15]<sup>23</sup>, וז"ל: "וידו של אל"ף זקוף, ועומד ויש לו ב' רגלים כאדם וכו' וידו זקוף מצידו, שהוא מראה על העליון שהוא אמת לעולם".

**נמצא**, שהנוסח שהעתיקו הראשונים האשכנזים, כלל אינו מתאים עם הנוסח שלפנינו המשתקף מכמה עדי נוסח, אשר לא גורס יו"ד אלא ידו. ולפי האמת - שתי הנוסחאות קרובות מאוד, רק ההבדל ביניהן באות וא"ו במילה ידו/יד, אם באה

י. אף שברור שאינם מוסמכים בתור מדרשים שבאו ישירות מחז"ל, אלא הם כנראה סוג של עריכות ממדרש אדר"ע, עכ"פ נפק לן שכך הגירסא שהיתה לפנינו באדר"ע.

יא. כמדומה מכת"י תימני.

יב. ואף שאמנם מצאנו הגירסא בראשונים דלא כהגירסא שלנו, אין לדחות מחמת כן את גירסתנו, שהרי כאמור היא מקימת מכמה עדי נוסח שונים שאינם תלויים אחד בשני.

יג. וצורת התייחסות זאת לחלקי האות כאותיות אחרות, לקוחה בד"כ מהספרות הקבלית - כהוזהר, ספר התמונה וכיו"ב [ובכתבי האר"י ז"ל נמצא הרבה].

האבן עושה צורת יו"ד ממש, אלא נקודה בעלמא על הקיר, וא"כ נראה שאין שאר האיברים ביו"ד מעכבים צורתה]. וי"ל - דבעין יו"ד קאמר ולא יו"ד ממש". הרי ממש כדברינו - דאף נקודה בעלמא יכולה להקרא יו"ד<sup>י</sup>, וכ"ש בנוד"ד שאף דומה קצת ליו"ד בכל אופן יותר מנקודה בעלמא.

**והמדקדק** בלשון סה"ת, יראה שאף הוא נקט לשון של זהורית: 'משמע שעשוי קצת כעין יו"ד'. היינו, אף לדידיה, א"צ להיות יו"ד ממש, רק קצת דומה לה<sup>טו</sup>. וחדשות אני מגיד - דיתכן דאפילו בעל התרומה, לא היתה כוונתו כלל שראש זה יהיה בצורת יו"ד ממש, אלא יתכן שמה שבא לדקדק מהמדרש - שלא יעשה את הראש הימני של האל"ף כקו משוך בלבד, ללא כל ראש. ויש לעיין.

**ועכ"פ** נפק לן מכל זה, שאין כל ראייה מהמדרש, לעשות הנקודה העליונה של האל"ף בצורת יו"ד ממש<sup>טז</sup>, אלא עליה להיות כיד שמכוונת כלפי מעלה, וזה לכאורה מושג בכל צורה שתיעשה, בין אם כיו"ד, או בין אם כראש זי"ן, בכל אופן יכולה להדמות ליד המכוונת כלפי מעלה.<sup>י</sup>

**ואגב**, בס' כתרי אותיות תפילין לר"י

מ"ם', ולא יו"ד של מ"ם' יש בזה לכאורה גם להצביע על הנוסח שלפנינו כהנכון יותר.

**ואם** ישאל השואל - מדוע הראשונים לא התקשו במה שכתבנו לעיל? [שחלקי האות במדרש בד"כ מכונים ע"ש איברים, וכן שאין איזכור ל'יודיים' וכיו"ב] - הא לק"מ, דהרי לא היתה לפנייהם גירסא אחרת במדרש, א"כ אין שום תימה שלא הגיהו מסברא הנוסח, ובעל כרחם נאלצו לפרש כהנוסח שלפניהם, אך אנו שיש לפנינו שתי גירסאות במדרש, מטים הדברים לכאורה שהגירסא שלנו יותר מסתדרת במדרש, והיינו, שאם לפני רבותינו הראשונים האשכנזים גם היו שתי גירסאות, הסברא נותנת שהיו מכריעים כהגירסא שלנו.

**ומלבד** כל זה, גם אם נודה שהגירסא הנכונה היא יו"ד, מ"מ היה אפשר לפרש גם בזה, דאין כוונת המדרש ליו"ד ממש, אלא צורה שדומה קצת ליו"ד. וראיה לפי זה, ממה שכתבו התוספות במנחות (כט.). בסוגיא של קוצו של יו"ד [והוספתי פירוש לדבריהם בסוגריים], וז"ל: "וא"ת, דאמרינן בהגדת חלק: ונער יכתבם - דהיינו יו"ד, שאם השליך נער אבן בקיר ועושה רושם עושה יו"ד [=וא"כ קשה, דודאי אין

יד. וז"ל ידידי ושב הרב אברהם צדוק נר"ו: וכעיי"ז נמצא בכתבי רבינו האלקי האר"י זל"ה וזיע"א - לגבי הניקוד. ולדוגמא עי' בס' אוצ"ח שער הנקודים פ"א, וז"ל: "הנה הנקודים הם ט' שהם קמץ פתח צירי סגול שבא חולם חיריק שורק קבוץ וכו' והנה כל השבעה אחרונות הם צורת יוד"ן, חוץ מב' נקודות ראשונות קמץ פתח שהם ב' וזי"ן ויו"ד אחת", וע"ש בהמשך דברי קדשו. הרי דאף נקודה בעלמא יכולה להקרא יו"ד [וכן קו בעלמא נקרא וא"ו]. עכ"ל ידידי הרא"צ נר"ו, ודפח"ח.

טו. ומלשון זה ודאי נדחו איזה דקדוקים של אחרונים שמצריכים לדמות אבר זה ליו"ד ממש, עם כל דקדוקי האות יו"ד - וכאמור מפורש בסה"ת לא כך.

טז. בודאי שלא להצריך אותה קוצו של יו"ד של ר"ת, כמו שיש אחרונים שהפליגו להצריכה. יז. ואולי אפשר לומר, דאדרבא, המתבונן יראה שהצורה הספרדית שהיא כעין זי"ן, והיינו כעין נקודה או פס קצר המחובר באמצעיתו או קרוב לאמצעיתו לגוף האות, הלא היא יותר דומה ליד, שהוא ממש כזרוע עם כף יד המחוברת באמצעיתה לסוף הזרוע, הרי שמזכיר ממש צורת יד אנושית.

החסיד"ה, כתב: "לא ירחיק עטרה של אל"ף מגגו וכו', רגל של אל"ף לא ימשוך כנגד עטרה שלו וכו'". הרי שכלל לא קרא לראש הימני יו"ד. י

**ומלבד** זה, האמת היא שבכל הכתבים הקדמונים, לא מצאתי כמעט צורה של יו"ד לאיבר זה של האל"ף, אלא כמעט בכל המקורות הקדמונים, מחובר ראש זה לגוף האות בערך באמצעיתו של הראש, או קרוב לאמצעיתו: שכן הוא בכתבים הארצישראלים הקדומים מזמן הבית<sup>2</sup>, וכן הוא בכתבים מזמן הגאונים [עי' בתמונות האלפ"ן המצורפות למאמר]. הרי זה ממש כמנהג הספרדים.

**ועוד** יש לדעת, שאף בכתבים האשכנזיים הקדומים מלפני כמה מאות שנים, אין צורת הראש הימני של האל"ף כעין יו"ד כלל, אלא אינה אלא ריבוע או מעויין המחובר לגוף האות ופונה לאחוריו, ודומה קצת ליו"ד הפוכה [וכמו שכבר ביארנו בהקדמה לקונטרס, שדברי הב"ש בד"כ לא מייצגים גם את מסורת אשכנז שבזמננו].

**ושוב** מצאתי בס"ד למהרח"ו זל"ה בשער התפלה [דרוש התפילין], וז"ל: "ושאלתי למורי ז"ל בענין צורת האותיות אשר כמה חילוקים ושינויים יש בין כתיבת הספרדים לכתיבת האשכנזים, והיה אומר מורי ז"ל כי לכולן יש סוד נרמז למעלה כי לכמה צירופים וצירורים משתנים צורת האותיות. ואמר לי כי בפרט בענין צורת האל"ף שכותבין האשכנזים, שעושין יו"ד

ראשונה שבאות אל"ף כעין זי"ן (!), שיש בזה רמז בספר התיקונין".

**הרי** עדות חשובה על המנהג הפשוט של האשכנזים בזמן האר"י זל"ה, שלא היה כסה"ת והב"ש, לעשות הראש הימני כיו"ד, אלא כעין זי"ן.

**ונראה** לכאורה שכוונת האר"י ז"ל באמרו **כעין זי"ן** - לא כמו שהגדרנו לעיל באל"ף הספרדית הראש כזי"ן, שהוא פס קצר המחובר לגוף האות בקו היוצא מאמצעיתו או קרוב לקצהו הימני [שצורה זו כנראה היתה נראית לרבינו האר"י זל"ה יחסית קרובה ליו"ד], אלא כוונתו ליו"ד ההפוכה באל"ף האשכנזית, שנמצאת כמעט ללא יוצא מן הכלל בכל הכתבים [כמו שאפשר לראות בתמונות המצורפות] - שאינה באמת יו"ד הפוכה, אלא צורת ריבוע [ולעתים מלבן] המחובר בזויתו השמאלית התחתונה לגוף האות - לעתים ע"י קו דק, ולעתים ללא קו בכלל אלא ממש מחובר בגוף הריבוע - וצורה זו אי אפשר כלל לדמותה ליו"ד, אלא יותר מזכירה צורה של אות זי"ן עם ראש מעויין של שעטנ"ז ג"ץ המחובר בזויתו התחתונה לגוף האות [עי' במאמרנו בענין שעטנ"ז ג"ץ שהתפרסם בגליון ל"ו, שהארכנו להביא דעות הראשונים בזה].

**וחשוב** להדגיש, שכמו שכתבנו בתחילת דברינו, נראה שלא הקפידו כ"כ הסופרים איך יראה ראש האל"ף הזה. אמנם נראה שהצורה היותר מקורית של ראש האל"ף, שאליה חתרו פחות או יותר

יח. הנדפס ב'קובץ ספרי סת"ם' של רמ"מ מש"ז.  
יט. וכן העתיק הלשון בברוך **שאמר** [עמ' עט]. אך קודם לכן [בעמ' עה] כתב שם: "וכ"כ החסיד ז"ל שיו"ד של האל"ף תהיה באמצע הגג". אך לא ניתן לדעת אם העתיק במדויק מדברי ריה"ח שהיו לפניו [ולפנינו אין הדברים במדויק בכא"ת, וע"ש בהע' 248 לרממ"ז], או שניסח הדברים בלשונו.  
כ. מנחל דוד, קומראן, ואדי מורבעאת, מצדה ועוד.

של האלפי"ן הספרדיות, שבהרבה מהכתבים אכן יש לראש הימני של האל"ף בליטה קטנה מצד שמאל, כעין הקוץ המדובר כאן.

**אכן** נראה ברור, שאין כוונת הספרדים בעשיית קוץ זה היתה בדוקא עפ"י הסוד וכיו"ב, וכמו שכתבנו בהקדמה, אלא יתכן שבליטה זו נוצרת באופן טבעי ע"י צורת הכתיבה, שכן הרואה יראה שהסופרים הספרדים עושים בליטה כעין זו בתחלת כמעט כל האותיות<sup>כא</sup>, והוא כעין המכונה היום אצל הסופרים 'קו התחלתי' וכיו"ב, שנעשה בעיקר לצורך נוחות משיכת הדיו מהקולמוס, כידוע לסופרים<sup>כב</sup>.

**ובתמונות** של האלפי"ן האשכנזיות, ניתן לראות שהרבה מהם נהגו ג"כ בקוץ כזה בפינה השמאלית של הראש הימני, אע"פ שאצלם הראש הימני כלל לא היה דומה ליו"ד.

**ולמסקנא**, צורת הראש הימני העליון באות אל"ף הספרדית - מתאימה לדברי חז"ל במדרש אותיות דרבי עקיבא, ומתאימה למסורת הקדומה של רוב ככל עם ישראל, וע"כ היא מהודרת מאוד, ואין צריך כלל לשנותה לצורה כעין יו"ד, ואדרבא, כל המשנה מן המנהג ידו על התחונה.

**מקום דיבוק הראש הימני לגוף האל"ף**

**כתב הרי"ט** בא"ב הראשון: "יהיה ירך היר"ד דבוק אל גג הגוף באמצע

הסופרים, היתה חיבור הראש בערך באמצעיתו לגוף האל"ף, דזה מוכח, מכך שכשכתבו את הראש בנפרד, ואת חיבורו לגוף בנפרד, באופן שהיתה לסופר יד חופשית היכן בדיוק להניח את החיבור - בחרו בד"כ לחבר את הראש באמצעיתו<sup>כא</sup>. אך כשכתבו בבת אחת את הראש והחיבור, מכורח המציאות יצא החיבור נוטה יותר לצד ימין של הראש.

**ודבר** זה תלוי הרבה פעמים בזוית הכתיבה של אותה האות, ולדוגמא - משתנה הזוית אם האות בראש היריעה או בסופה, וכן אם היא בתחילת שורה או בסופה, וכן כשמאריך או מקצר הסופר את האותיות כדי ליישר השורות - וכל כיו"ב.

**קוץ על הראש הימני של האל"ף**

**העתקנו** לעיל דברי הב"י בשם הרי"ט שיש ליו"ד העליונה שבאל"ף קוץ קטן, והטעם לזה עפ"י הסוד [וכ"כ בב"ש (עמ' פט)]. אמנם בכתרי אותיות תפילין, ובתיקון תפילין לא זכרו מזה דבר.

**ואמנם** כבר כתבתי בהקדמה, שאיני מתייחס בקונטרס זה בד"כ לעניינים שהם עפ"י הסוד, מחמת שכבר גילה לנו רבינו האר"י זל"ה, שלכל אחת מצורות האותיות - הספרדית והאשכנזית, יש סודות משלה, וממילא אין לדון על אחד מהמנהגים, בסודות ממנהג אחר.

**עכ"פ**, בענין קוץ זה, ניתן לראות בצילומים

**כא.** ניכר בכתבים אם נכתב בבת אחת או בשתי כתיבות, שאם נכתב בכתביה אחת, ניתן לראות בצד הימני של חיבור הראש לקו החיבור, תוספת דיו מועטת, יותר משיש בצד השמאלי של החיבור, וזה נוצר מחמת שאחר שמשכו הסופרים את הראש בכתבתו משמאל לימין, שוב חזרו כלפי פנים מימין לשמאל, תוך כדי ירידה למטה, וכך נוצרה ע"י הירידה בזוית שמאלה - תוספת דיו מועטת מצד ימין.

**כב.** לדוגמא באותיות ב"ת, דל"ת, כ"ף, פ"א ועוד.

**כג.** וצורת כתיבה זו קדומה מאוד, וכנראה כבר בימי חז"ל היתה נוהגת, שהרי בין השאר כבר הגמ' קראה לקוץ

רגל היו"ד באמצע גוף האל"ף, כיון שמדברי התיקון תפילין וברוך שאמר כלל לא משמע כן.

**ובאמת**, המתבונן בכתבים הישנים מזמן הבית, וכן מזמן הגאונים, יראה דלא הקפידו לדבק הראש הימני דוקא באמצע גוף האל"ף, אלא פעמים שמדובק באמצעו, ופעמים שמעט למטה ממנו, רק הקפידו בד"כ שלא לדבק הראש בסוף גוף האל"ף למטה. וכ"ה ברוב ככל הכתבים האשכנזים הקדומים.

**ובאמור** לעיל, חשוב להעיר - שלא נראה שהסופרים הספרדים דקדקו בדיוק היכן לחבר הראש, אלא דבר זה תלוי בכמה פרטים טכניים בכתבה, וכמו שכתבנו לעיל בצורת הראש הימני - קחנו משם.

**מקום דיבוק הראש הימני לגוף האות באל"ף** הספרדית מתאים למסורת רוב ככל עם ישראל, וכן מתאים לקבלת חסידי אשכנז, וע"כ מהודר מאוד. ואין לשנות המנהג - וכל המשנה ידו על התחתונה.

### הרגל השמאלית והקוץ שלה

**בענין מ"ש רי"ט:** "בנקודה התחתונה יהיה עוקץ קטן למטה לצד ימין, מפני שתמונתה כמו יו"ד שתלוי בתג שלה בגוף האל"ף, וכן מצאתי תארה בספרים ישנים וג"כ הוא לפי הסוד".

**תחלה** יש להעיר, שכבר כתבנו לעיל שריה"ח בס' כתרי אותיות תפילין, קרא לאבר זה באות רגל ולא יו"ד. וכן בתיקון תפילין שם [עמ' פח] כתב: "ואם נגע הרגל בגג האל"ף, או פני היו"ד שלמעלה נוגעת

הגוף". וביאר ע"ז בא"ב הארוך: "כי כן הקבלה מרבי יהודה החסיד ז"ל".

**וכתבנו** לעיל, ששכתבים הספרדיים לא נראה שהקפידו ע"ז, אלא פעמים שחיברו את הראש לאמצע הקו, ופעמים מעט מתחת לאמצע [וכן העיד שראה המו"ק].

**ובאמור**, בענין של 'קבלה' מריה"ח, שאינה מדברי הגמ' או המדרשים, כבר כתבנו שאין להשליך כ"כ לכתב הספרדי, כמו שלימדנו רבינו האר"י שבכל כתב יש את סודותיו.

**אולם**, בכל זאת יש להעיר בדין זה, דהנה **בתיקון תפילין** [עה] כתב: "נקודה הראשונה כמין יו"ד ופניה באמצע הגג כלפי מעלה שמראה על בוראה שבראה".

הרי שבדברי התיקון תפילין, כלל אין מפורש שחיבור רגל היו"ד יהיה באמצע הגג, אלא שפניה של היו"ד יהיו באמצע הגג, ומזה משמע לכאורה שסוף ראשו של היו"ד צריך להסתיים בערך באמצע הגג, וממילא חיבור רגל היו"ד לגוף האות יהיה מעט פחות מאמצעה.

וכן לכא' מפורש בדברי הברוך שאמר שם, וז"ל: "וכ"כ החסיד, שיו"ד של האל"ף תהיה באמצע הגג כזה (?), ולא בסופו כזה (?)" הרי ריה"ח שלימדנו שיו"ד העליונה תהיה באמצע הגג, לדברי הברוך שאמר - לא בא אלא לאפוקי שלא לחבר את היו"ד בקצה התחתון של גוף האל"ף, אלא יש לחבר את היו"ד לגוף האל"ף יותר למעלה, אך לא אמר כלל שיש לחבר את רגל היו"ד ממש באמצע גוף האל"ף.

**וא"כ**, צ"ע מנין הבין רי"ט שיש לחבר את



עולה מגגה למעלה פחות או יותר בצורה ישרה, א"כ לא יתכן לחברה כיו"ד ישרה ממש שרגלה תפנה דרומה, דא"כ אחורי היו"ד ע"כ יגעו בגוף האות.

**וכפי** שראיתי, הסופרים האשכנזים מעקמים את גוף האל"ף בחציה העליון, כך שהקו האמצעי מתחיל מצפון-מערב בצורה אופקית ממערב למזרח ונמשך כך מעט, ואח"כ נשבר ויורד באלכסון לכיוון דרום-מזרח, ויתכן שהכוונה בזה היא כדי לפתור את הבעיה הנ"ל - כי ע"י כן נוצר חלל יותר גדול בפינה השמאלית התחתונה של האל"ף עד שאפשר להכניס שם יו"ד ישרה בלי שתגע באחוריה בגוף האות [אמנם אני בטוח שזו הסיבה לעיקום זה, ורק מהשערה אני אומר כן].

**ולכאורה** בדרך זו יש גריעותא, שמעקם את צורת האות ומכערה, והיכא נרמז עיקום זה? ולקמן גם נוכיח בעז"ה שדבר זה הוא הפך כל הראשונים שכתבו בסוגיית 'אלפין עיינין' [ובאמת ראיתי בחזו"א, שכתב שלא לעשות עיקום זה, אך לא האריך בסיבה].

**ועוד** ראיתי אצל סופרים, שמאריכים יחסית הרבה את החיבור של היו"ד לגוף האות, דהיינו את ה'תג' שלה, וכנראה גם זה כדי שלא יגעו אחורי היו"ד בגוף האות.

**ושוב** מצאתי בס"ד שהוא מפורש בא"ב דר"ט, שבא"ב הארוך שם כתב"י: "וריחוק הנקודה התחתונה מן ראש הגוף כעובי קולמוס וחצי, זהו לפי השיעור שחלל הבי"ת כעובי קולמוס, שעתה יעבור

בפני הגג תחתיה וכו'". הרי שכלל לא קורא לאבר זה יו"ד אלא רגל [ובודאי שאינה דחיה, רק הערה]<sup>כד</sup>.

**אמנם** בב"ש שם, וכן לעיל מיניה [עמ' פא] בשם מהר"ם, קרא לרגל השמאלית יו"ד.

**וכבר** כתבנו לעיל בענין הראש הימני של האל"ף, שכינוי יו"ד יכול להתפרש גם על נקודה בעלמא<sup>כה</sup>.

**ועכ"פ**, כאמור לעיל, מאחר וענין זה הוא עפ"י הסוד, א"כ אין להשליך מזה על הכתב הספרדי - שבו יש סודות אחרים.

**ומ"מ** יש להעיר, דהנה המדקדק בדברי הרי"ט יראה, שלא כתב שצורת הרגל היא כיו"ד התלויה ברגלה, היינו כיו"ד הפוכה שמחוברת ברגלה לגוף האות, והעוקץ העליון שלה בולט למטה, אלא כתב הרי"ט: "כמו יו"ד שתלוי בתג שלה בגוף האל"ף". ומלשון זה משמע לכאורה, שהיו"ד אינה הפוכה, אלא ישרה, ותלויה בקוץ העליון שלה בגוף האות, וממילא הרגל שלה למטה.

**ולפ"ז**, לא מובן כ"כ מדוע צריך להיות למטה רק עוקץ דק - הלא מדובר ברגלה של היו"ד שהיא בד"כ עבה במקצת יותר מקוץ בעלמא, ולא בקוץ שעל ראשה שהוא דק מאוד.

**ועוד**, לפי דבריו, שהיו"ד מחוברת לגוף האל"ף [שנאמר לצורך הענין שהוא קו הנמתח מצפון-מערב לדרום-מזרח] בתג שלה, לא ברור מדוע הקוץ התחתון צריך להיות בימין, דהלא מאחר והתג של היו"ד

כד. ושמא שינה הלשון כי לא רצה להשתמש בלשון יו"ד עליונה ויו"ד תחתונה שיכול לבלבל קצת. וצ"ע.  
כה. וע"ש בהערה בשם ידידי הרא"צ נר"ו.  
כו. ומרן השמיט זה בב"י.

רגל שמאל האל"ף חצי קולמוס, כדי שלא תגע הנקודה אל הגוף". הרי ממש כמו ששיערו בס"ד.

**אמנם** גם בדרך זו לכאורה יש קצת גריעותא - חדא שמאריך הרבה התג של היו"ד, עד שאין לה כלל דמיון לתג אמיתי של יו"ד<sup>כז</sup>. ועוד, דלפי עצה זו יוצא, כלשון הרי"ט: 'שעתה יעבור רגל שמאל האל"ף חצי קולמוס', היינו שרגל שמאל יורדת מטה יותר מרגל ימין. ולכאורה אין זה מסתדר עם דברי הגמ' בשבת (קד.) שהבאנו לעיל, שאותיות אמ"ת עומדות על שתי רגלים, לעומת אותיות שק"ר שעומדות על רגל אחת [וע"ע באדר"ע נ"ב באותיות א ו-ש]. ולכאורה לפי תיקון הרי"ט, הלא האל"ף ג"כ עומדת על רגל אחת בלבד.

**וידידי** הסופר המהיר במלאכתו רא"ר אייזנבך נר"ו טען לי, שמאחר ואין זה אלא קוץ קטן לנוי, אין בזה כ"כ קפידא. אולם לענ"ד עדיין אינו מספיק, דאם טוענים חסידי אשכנז שכך קיבל מרע"ה את צורת האות בסיני, אחרי הכל עומדת על רגל אחת, ומה בכך שהוא קוץ בעלמא - הרי הוא קוץ מגוף האות ולא תג בעלמא.

**וכאמור** לעיל, כתבנו שהאל"ף הספרדית אין לה קוץ בימין רגלה, אלא בשמאלה, אבל באמת המתבונן, יראה שרגל האל"ף הספרדית, דומה מאוד לצורת יו"ד התלויה בתגה בגוף האות [אמנם הרבה פעמים אין רגל היו"ד מחוברת בדיוק בסוף ראש היו"ד, אלא נכנסת מעט

בפנים, אך באופן כללי יש לרגל דמיון לאות יו"ד]. וגם 'התג' שלה המחובר לגוף האל"ף, הוא בגודל יחסית טבעי, ולא ארוך או עבה יתר על המדה. וכן, שתי רגלי האל"ף הספרדית, בד"כ מסתיימות באותו קו, כך שמתאים לדברי הגמ' שהאות אל"ף עומדת על שתי רגלים.

**ועוד** יש לציין, דלמתבונן באלפי"ן הספרדיות, קשה מאוד שלא להבחין בדמיון הברור בין הרגל השמאלית של האל"ף לבין כף רגל אנושית. וזה בהחלט מסתדר יפה עם האדר"ע שלא"ף יש שתי רגלים [אמנם ק"ק שהרגל הימנית שונה].

**ובאמת**, ניתן לראות שברוב הכתבים מזמן הבית, הרגל השמאלית של האל"ף דומה מאוד לזאת של האל"ף הספרדית, כדמיון כף רגל עם קוץ יוצא לכיוון שמאל. ובכן בכתבים מזמן הגאונים - ניתן לראות עוד יותר דמיון לרגל של האל"ף הספרדית. ועכ"פ, לא מצאתי לעת עתה באף אחד מהכתבים העתיקים רגל עם קוץ לצד ימין<sup>כח</sup>.

**ואף** בכתבים האשכנזים הקדומים, ניתן לראות שברובם ככולם יש מין קוץ היוצא משמאל הרגל השמאלית, ודומה לרגל האל"ף הספרדית, ולמסורת רוב ככל ישראל [ועכ"פ, לא מצאתי לעת עתה בכתבים האשכנזים רגל שמאל בדמות יו"ד עם קוץ מצד ימין].

**ועכ"פ**, יש מהספרדים [בעיקר המאוחרים] שלא עשו כ"כ עוקץ שמאלי לרגל, מחמת ששינו לכתוב בכתובה 'מרובעת' של

כז. אף שברור שא"צ שיראה בדיוק כמו יו"ד, מ"מ מאחר ורצו המקובלים האשכנזים לרמוז האות יו"ד, לכא' לשיטתם עדיף לרמותה כמה שיותר ליו"ד רגילה.

כח. ורק בחלק מהכתבים מזמן הבית, יש רגל בדמיון ר"ש הפוכה המחוברת ברגלה לגוף האות, אך אין לה קוץ מצד ימניה כלל.

שתהא כתיבה תמה, שלא יכתוב אלפין עיינין, עיינין אלפין".

**ופרש"י:** "אלפין עיינין - יש שכותבין כן, מפני שדומין בקריאתן". היינו שלפי דבריו אין כלל דמיון חזותי בין שתי האותיות, רק כוונת הבריתא להזהירנו לבל נחליפן בכתיבה, מחמת הדמיון בהגייתן.

**וכפרש"י,** כ"כ ס' התרומה (ריג), הרא"ש (בהל' ס"ת), ר' ירוחם (נ"ב ח"ב), והמאירי בבית הבחירה.

**ומנגד,** מצינו פירושים אחרים בדברי הראשונים, וכדלהלן.

**דהרמב"ן** שם, אחר שהביא פרש"י, כתב: "ואחרים פי', שהן דומין בכתיבתן, לפי שגוף האל"ף שהוא הקו האמצעי צריך להיות כפוף כלפי למעלה כגון זה (?), ואם מרחיק הירך שלמטה הימנה ולא יחברנה לה ויעשה הקו האמצעי יותר כפוף מדינו ידמה לעי"ן".

**הרי** שמפרש שהדמיון בין אל"ף ועי"ן הוא דמיון חזותי, וכוונת הבריתא להזהירנו לחבר הירך השמאלי לגוף האות, שאם לא יעשה כן, וכן אם מעט יכופף יותר מדי את גוף האל"ף - תדמה האות אל"ף לאות עי"ן הפוכה.

**ואף** הרשב"א והריטב"א הביאו דברי רש"י, אלא דהם דחו דבריו, והביאו את הפי' שכתב הרמב"ן. והוסיפו [ז"ל הרשב"א, וכע"ז בריטב"א וגם בר"ן בחידושים ועל הרי"ף בשבת, וכן

שלושה קולומוסים] בניגוד לכתיבה הספרדית הקדומה יותר שהיתה בערך 3. 4-5 קולומוסים], היינו שגובה ורוחב האותיות שווה בערך, ומחמת כן הכתיבה נהיתה צפופה יותר, וע"כ היה פחות מקום בכתיבת הרגל השמאלית להכנס ימינה ושוב להתעגל שמאלה עם יציאה חדה, כך שלפעמים נוצרה רגל עם חיתוך לא ברור מספיק, ולפעמים בלי עוקץ ניכר לכיוון שמאל.

**למסקנא,** רגל שמאל של האל"ף הספרדית מהודרת - ומתאימה לכל דברי הגמ' והמדרשים, וכן לכתבים הקדמונים. ומלבד זה, יתכן וגם מתאימה לרמזי הקבלה של חסידי אשכנז. וע"כ, נראה דכל המשנה ידו על התחתונה.

### עיקום הקו האמצעי באל"ף

**הבאנו** לעיל מ"ש רי"ט, וז"ל "וסוף גגה, כתב הרא"ש שיהיה עקום, מדאמרינן בהבונה לא יעשה אלפין עיינין - פירוש, שלא יעשה ממש עקום וגבוה כמו ראש שמאלי, ואע"ג דלא היה דומה ממש לעי"ן, מכל מקום חשוב דומה לעי"ן, ומדהוצרך להזהיר שלא יעקם הרבה ויעשה אלפין עיינין, שמע מינה שהוא דומה קצת".

**וכתב** הב"י שכ"כ סמ"ג, הגה"מ, המנהיג, והר"ן כט. ושאע"פ שלדברי ספר התרומה והרא"ש אין הכרע מזה [כדלקמן], מ"מ "כיון דלאינך רבוותא יש הכרע משם צריך לדקדק בדבר".

**הנה** תחלה נביא בעז"ה סוגיית הגמ', ודברי הראשונים.

**תניא** בבריתא שבת (קג:): "וכתבתם -

כט. אין כוונת הב"י שראשונים אלה כתבו כן מלה במלה כהרי"ט, אלא שגם הם פי' הדמיון בין אל"ף לעי"ן בכתיבה, ולא בקריאה.

ל. וקצ"ע, דמשמע מדבריו שעצם ניתוק הרגל מגוף האות אינו פוסל, רק הידמותה לאות אחרת.

הראשונים האשכנזים, אשר נסמכו על דברי הרא"ם בספר יראים. ונבאר הדברים במתינות ובכבוד ראש, מאחר ויש בדבריו שינויי גירסאות, וכדלקמן.

**ז"ל ספר יראים** (שצט) לפנינו לא: "וגוף האל"ף מעט עמוקה לצד ימין כזה (?) ולא פשוטה כזה (?) וטעמא דתניא בשבת פ' הבונה וכתבתם כתיבה תמה, שלא יכתוב אלפי"ן עייני"ן כיון שהוצרך להזהיר שלא יעשנה ממש עמוקה לצד ימין, כעין לצד שמאל"ב, והזהירו חכמים שלא יעמיקנה כ"כ, וראיתי אלפי"ן של אספמא כך כפופות מעט באמצעין".

**וברפ"ר** של ס' יראים [ונציה שכ"ו], שהוא מין קיצור של הספר, הגי' בכולם עקים [אם מעט שינויי נוסח מכתה"י].

**ובהגה"מ** (סופ"ק דתפילין), כתב: "וכתב רא"ם שצריכה להיות מעט [עמוקה/עקומה] לצד ימין כזה (?) ולא כזה (?) מדתניא בפ' הבונה שלא יעשה אלפי"ן עייני"ן, פירוש שלא יעשה אותה ממש [עמוקה/עקומה] לצד ימין כעין לצד שמאל, מכלל שדומה קצת [עומק/עקום] אל"ף לצד ימין [לעומק/לעקום] עי"ן לצד שמאל הרי צורתה תהיה כזה (?)".

**והנה** בילקוט שינויי נוסחאות שברמב"ם פרנקל, הביאו שינויי הנוסחאות בארבע התיבות הנ"ל, כדלהלן:

**בראשונה** - בשלושה כת"י וברפוסים הנוסח 'עקומה', ורק בכת"י אחד הנוסח 'עמוקה'.

**ובשאר** המקומות, בשני כת"י - 'עקום'

בנימוק"י: "ומכאן יש ללמוד, שצריך לזקוף ראש הקו האמצעי בכתיבת האל"ף, שאילולא כן לא היתה כצורת עי"ן אפילו כשירחיק ממנה הרגל השמאלי".

**והוסיף** עוד הריטב"א: "ולפי זה תהא האזהרה בכאן שלא ירחיק הקו התחתון מן הירך האמצעי, ומעקמו בסופו". היינו שלדבריו, יש להקפיד שלא לעקם את רגל האל"ף הימנית בסופה.

**ופי'** אחר מצינו למאירי בקרית ספר [מ"ב ח"א], שאחר שהביא פרש"י, כתב: "ויש מפרשים בדמיון זה, שהבריה התיכון שבאל"ף שבין הראש והרגל, אילו קיצר הסופר בצד הימני שבה עד שלא יורגש תהא האל"ף דומה לעי"ן". והוא לכאורה פי' חדש - שיזהר שלא לקצר הרגל הימנית של האל"ף, עד שתראה כעי"ן ישרה [אמנם דבריו אינם מובנים לי די הצורך, שהרי אין האל"ף נכתבת בצורת איקס, אלא תמיד הירך השמאלי מחובר גבוה יותר מהראש הימני, וא"כ איני רואה כיצד יתכן שבקיצור הרגל הימנית תדמה לעי"ן. וצ"ע].

**הרי** שלדעת הראשונים הספרדים - יש להזהר שלא לעקם יותר מדי את הקו האמצעי באל"ף, ויש מעט לזקוף את ראש הקו.

**והמתבונן** באלפי"ן הספרדיות, יראה שמתאימות בדיוק לדברי הראשונים הספרדיים - שבד"כ ראשן השמאלי מעט זקוף כלפי מעלה, וממילא יוצא שגופן קעור מעט באמצעו, אבל לא הרבה.

**וכעת** נבוא לדון ולבאר בעז"ה את דברי

לא. העתקתי הלשון מתוך כת"י פריס 1309, שממנו נדפס הספר.  
לב. ניכר כאן חסרון של משפט, וראה לקמן

מעט עקומה לצד ימין' - בעוד שבכל כתיב גורסים בהמשך 'עקום', גם כאן גורסים עקומה, מ"מ כתיב אחד [מתוך שנים] וכן הדפוסים, שגורסים לקמן 'עמוק', וכן הכתיב החדש והמעורבב של הגה"מ - כאן גם הם גורסים עקומה, והלא דבר הוא.

**ונבהן** הענין בעז"ה בדרך מחקרית. הרי שיש לפנינו כמה אפשרויות במקורות שלפנינו בגירסא המקורית של ס' יראים והגה"מ: או שבכל המקומות הגי' עקום לנטיותיו. או שבכל המקומות הגי' עמוק. או שבמקום הראשון הגי' עקומה, ובשאר המקומות הגי' עמוק.

**והנה**, אם בכל המקומות הגי' היתה שווה במקור [כשתי האפשרויות הראשונות], א"כ תמוה מאוד מה גרם למקורות של האפשרויות השלישית לטעות, שהרי בהמשך העתיקו כמה פעמים את המילה עמוק לנטיותיה, וכיצד במקום הראשון טעו [והרי אנו מדברים על שני מקורות שונים לפחות].

**אמנם**, אם נאמר שבאמת הגי' המקורית היא כאפשרויות השלישית, אז גירסתם ודאי א"ש. ומלבד זה, את הגירסאות של שתי האפשרויות הראשונות, אפשר לתלות בקלות בטעות, שהרי הגיוני מאוד שסופר שראה לפניו בפעם הראשונה הגי' עקומה, ואחר כך ראה בשאר המקומות הגי' עמוק - חשב ששאר המקומות הם טעות, והשווה אותם לפעם הראשונה [וכך נוצרה האפשרויות הראשונה]. וכמו כן, הגיוני שסופר אחר שראה כן, העדיף להשוות המקום הראשון והבודד, לשאר המקומות [וכך נוצרה האפרות השניה].

**ולפיכך**, לענ"ד האפשרויות השלישית היא המסתברת ביותר מבחינה מחקרית.

[לנטיותיו]. ובשני כתיב ובדפוסים - 'עמוק'. **ובדקתי** בעוד כתיב אחד של הגה"מ לג אשר לא הובא במהד' פרנקל, ושם הגי' מעורבבת מאוד, וז"ל שם: "וכתב (!) שצריכה להיות מעט עקומה לצד ימין כי כזה (?) ולא כזה (?) מתני' פ' הבונה וכו' פי' שלא יעשנה עקומה לצד ימין כע"ן לצד שמאל, משמע שקצת דומה עוקמה עומקה (!!) לצד ימין לעומק עיין לצד שמאל".

**והנה התיקו"ת** [עמ' עה] כתב: "וגגה [=של האל"ף] עקום כלפי מעלה כדאמר בגמ' שלא יעשה אלפי"ן עייני"ן, מכלל שיש לעקמה קצת כמו עי"ן להיפך".

**והברוך שאמר** שם כתב: "וכ"כ בס' יראים וז"ל גופו של האל"ף תהא עקומה מעט מצד ימין כזה (?), ולא פשוטה כזה (?). וטעמא דתניא במס' שבת וכו' כיון שהוצרך להזהיר שלא יעשנה ממש עקומה לצד ימין כע"ן לצד שמאל, מכלל שיש לעקמה קצת לצד ימין עכ"ל".

**הרי** שלשתי הנוסחאות יש מקורות קדומים - לנוסחת 'עקום' יש מקור בשני כתיב של הגה"מ, בדפו"ר של ס' יראים [שהוא סוג של קיצור מהספר השלם], ובברוך שאמר.

**ומנגד**, לנוסחת 'עמוק', יש כמו"כ מקור בשני כתיב של הגה"מ ובדפוסים, וכן בס' יראים מכת"י.

**ובעוד** כתיב של הגה"מ יש עירובב בין שתי הנוסחאות, וכאמור.

**וע"כ**, א"א לפטור את אחת משתי נוסחאות אלה בלא כלום.

**והנה** כאמור לעיל - בתחלת דברי ההגה"מ איתא: 'וכתב רא"ם שצריכה להיות

**ונלענ"ד** ראייה לדברי - מהכת"י החדש של הגה"מ שהבאתי לעיל, שניתן לראות שהעתיק 'עוקמה עומקה' - ואין לנוסח זה כל ביאור. ויתכן לומר, שראה הסופר שבתחלה היה כתוב עקומה, וע"כ גם בהמשך העתיק עוקמה, אלא ששוב הביט בספר שלפניו וראה שטעה בהעתקה שכתוב בכלל עומקה, וע"כ חזר והעתיק הגי' הנכונה [ולא מחק הטעות], ומזה אולי נוצר הנוסח המעורבב הנ"ל.

**וביאור** הגירסאות - שלגירסת עומק, נראה שכוונת הרא"ם שהקו האלכסוני שהוא גוף האל"ף, לא יהיה ישר לגמרי אלא מעט עמוק מצדו הימני - דהיינו קעור מעט מצד ימין, וממילא קמור מעט מצד שמאל - ועי"כ יכול להדמות לעי"ן הפוכה, שהרי גוף העי"ן אינו ישר, אלא עמוק מצד שמאל, דהיינו כפוף מעט באמצעו בצד שמאל.

**ואילו** לגירסת עקום, היה ניתן לפרש שהעיקום קאי אולי רק על סוף רגלה הימני של האל"ף, שיש לעקם אותו קצת לצד ימין, כמו שהעי"ן עקומה לצד שמאל. ומ"מ גם היה אפשר לפרש שהעיקום קאי על אמצע גוף האל"ף - וכמו שפי' לעיל לגי' עומק.

**והנה**, כתב הרי"ט [והובא בב"ן], וז"ל: "וסוף גגה, כתב הרא"ם שיהיה עקום, מדאמרינן בהבונה: לא יעשה אלפי"ן עייני"ן - פירוש, שלא יעשנה ממש עקום וגבוה כמו ראש שמאלי, ואע"ג דלא היה דומה ממש לעי"ן, מכל מקום חשוב דומה לעי"ן, ומדהוצרך להזהיר שלא יעקם הרבה ויעשה אלפי"ן עייני"ן, שמע מינה שהוא דומה קצת".

**ונראה** לכאורה שהבין כן, ממ"ש בס' יראים: 'לא יעשנה ממש עקומה

לצד ימין בעין לצד שמאל' - והבין רי"ט, שהכוונה שאת סוף גגה מימין, לא יעשה כ"כ עקום פְּעִין [כלומר - כמו] ראשה השמאלי.

**ונראה** שכוונתו, שהזהרת הבריתא היא שלא לעקם את רגלו הימנית של האל"ף הרבה למעלה, עד שתשתווה באותו קו לראש השמאלי של האל"ף, ועי"כ יכול להדמות לעי"ן ישרה המוטה לאחוריה.

**והנה**, מלבד שבגוף דבריו ישנן כמה תמיהות, מלבד זה - נראה לענ"ד ברור שלא ראה כלל הדברים במקורם בס' יראים, אלא ראה רק העתקת הדברים בב"ש, שהרי בס' יראים סיים בפירושו: "וראיתי אלפי"ן של אספמיא כך כפופות מעט באמצען".

**הרי** ברור מדברי הרא"ם, שאין העיקום בגוף האל"ף בסוף גגה הימני, אלא העיקום הוא באמצע הקו, וזה ברור שלא כדברי רי"ט.

**ומלבד** זה, נראה שגם לא ראה העתקת דברי הרא"ם בהגה"מ - שאף שהשמיטו סוף דברי הרא"ם על אלפי" אספמיא, הלא כתבו שם כך: "שלא יעשה אותה ממש עקומה לצד ימין בעין לצד שמאל, מכלל שדומה קצת עקום אל"ף לצד ימין לעקום עי"ן לצד שמאל". הרי שגם בסוף דברי ההגה"מ, מפורש שהתיבה בעין המוזכרת בספר יראים, אין קריאתה פְּעִין ופירושה כמו, אלא קריאתה פְּעִין ופירושה כהאות עי"ן. והיינו שעיקום האל"ף בצידה הימני, יהיה דומה לעיקום העי"ן בצידה השמאלי.

**ובכלל**, לכאורה כל הדיון הזה מיותר, שהרי כבר העיד לנו הרא"ם, שכדבריו מצא באלפי"ן של אספמיא - הלא היא ספרד כידוע<sup>ל</sup>, הרי עדות נאמנה על כשרותן

**ובכתבים** הקדמונים - ברוב הכתבים מזמן הבית, נראה שלא הקפידו כלל לכפוף את הקו האמצעי מצידו הימני, אלא עשאוהו ישר לגמרי, ואדרבא, לפעמים הוא כפוף מעט בצידו השמאלי. אולם, בכתבים מזמן הגאונים, ניתן לראות שניכרת היטב זקיפת ראש הקו האמצעי, עד שבלא רגל שמאל יש דמיון גדול לאות עי"ן הפוכה.

**ומה** שכתבנו בתחילת דברינו שיש מהסופרים שהיו עושים בראש התחתון של הקו האמצעי יציאה קטנה שנראית כמין עוקץ קטן - אין זה כלל חלק מצורת האות, אלא זה קשור בתנועת הכתיבה שנהגו חלק מהסופרים - ואותה תנועת כתיבה היו נוהגים אותה גם באותיות אחרות המסתימות מלמעלה למטה, כגון באותיות דהו"ר ועוד.

**וכן** תלוי זה בקולמוס שהיו משתמשים בו, כמו שניתן לראות בכתב של מהר"ע פיג'ו, שמסיים את האל"ף וכן את האותיות הנ"ל, במין עוקץ קטן, ונראה בכלליות מן הכתב שלו שהשתמש בקולמוס חד מאוד, אולי אפילו בנוצה [בניגוד לכתבים הספרדים הקדומים יותר, שבד"כ נכתבו בקולמוס הקנה המסורתי, ע"כ כתיבתם בד"כ פחות חדה, אלא יותר עגולה, ופחות ניכרים 'עוקצים'].

**ולמסקנא** - הצורה של הקו האמצעי של האל"ף הספרדית היא מהודרת ביותר, ומתאימה לדברי כל הפוסקים, ומכללם לדברי הרא"ם [ובניגוד לדוגמא לאל"ף האשכנזית שלכאורה אינה מתאימה לדברי הרא"ם, ולדברי הראשונים הספרדיים].

והידורן של האלפ"ן הספרדיות, וא"כ הכיצד לא יבוש ויכלם הבא לערער על צורת האל"ף הספרדית מדברי הרא"ם, שהוא גופיה נתלה באלפ"ן הספרדיות כדי להוכיח דבריו...

**ולפי** כל הנ"ל, אין גם הכרח כלל בדברי התיקו"ת והב"ש לפרש כהרי"ט, שהב"ש בסה"כ העתיק דברי הרא"ם, ואילו התיקו"ת שכתב: "וגגה עקום כלפי מעלה כדאמר בגמ' וכו' מכלל שיש לעקמה קצת כמו עי"ן להיפך" - כנראה פי' דבריו שיש לעקם את גוף האל"ף מאמצעה קצת לכיוון מעלה. או שיתכן בכלל שכוונתו לעקם את קצה הגג העליון של האל"ף, וזה ממש כדברי הראשונים הספרדים.

**וגם** הבאנו לעיל את דברי הריטב"א, שכתב **במפורש** שיש להקפיד שלא לעקם את סוף רגלה של האל"ף.

**והסופרים** האשכנזים נוהגים היום לעשות בסוף הקו האמצעי של האל"ף, מין עליה קטנה וקוץ בה, הפונה כלפי מעלה, וזה כפי הנראה כדברי רי"ט<sup>16</sup>, אלא דגילינו כעת שיתכן מאוד שלא סיימו דברי הרא"ם קמיה הרי"ט, ונמצא א"כ שלכאורה אין לצורה זו מקום כלל, ואינה כלל כוונת הרא"ם. וכ"ש לפי מה שנוהגים חלק מהאשכנזים, לעשות את הראש השמאלי של הקו האמצעי מתחיל מעט בצורה אנכית משמאל לימין, ואח"כ יוצא באלכסון - וזה ממש בהדיא שלא כדברי הרא"ם, דהלא כך אין שום דמיון קלוש בין האל"ף לעי"ן הפוכה [וכבר כתבנו לעיל שהחזו"א כתב שלא לעשות כן].

לד. כלשון תרגום יב"ע על הכתוב בעובדיה (א,כ): 'וְגָלַת יְרוּשָׁלַם אֲשֶׁר בְּסִפְרָד' - 'וְגָלַת יְרוּשָׁלַם דְּבִאֲסַפְמִיא'. וכמו שפי' שם רש"י, ראב"ע, רד"ק ועוד.  
לה. שהרי הם מנסים לדמות האל"ף שלהם לאלפ"ן של אספמא...

שכ      מנורה      הרב און אברהם הכהן סקלי      בדרום

## תמונות האות הבי"ת

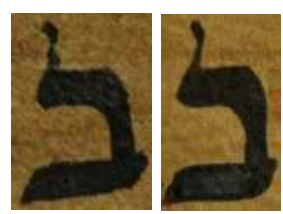
מהר"ע פיג'ו



מהר"ם זאבארו



מהר"י אבוהב



משאר ספרים ספרדיים ישנים



מתקופת בית שני [לפני כ- 2000 שנה]



מתקופת הגאונים [לפני כ- 1500-1000]



מס"ת:



מתנ"כים:



שכא

בדרום

צורת האותיות הספרדית

מנורה

## תמונות של ביתי"ן עם בסיס מוארך מן הגג

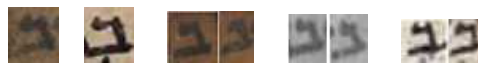
מהר"ע פיג'ו

מהר"ם זאבארו

מהר"י אבוהב



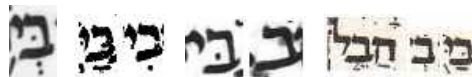
משאר ספרים ספרדיים:



מתקופת בית שני:



מס"ת מתקופת הגאונים:



מתנ"כים מתקופת הגאונים:

## תמונות של ביתי"ן בהשוואה לאות רי"ש

[בהתאם למש"כ במאמר שפינת הבי"ת דומה לרי"ש, השתדלתי להביא תמונות שמראות את הדמיון]

מהר"ע פיג'ו

מהר"ם זאבארו

מהר"י אבוהב

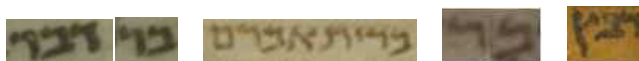
הערה: רוב הבית"ן של מהרע"פ יותר זוחיות



משאר ספרים ספרדיים:



מתקופת בית שני:



מס"ת מתקופת גאונים:



מתנ"כים מתקופת הגאונים:

## האות בי"ת הספרדית

כמעט כל האותיות בכתיבה הספרדית - וכצורה הטבעית של כתיבה בקולמוס עם ראש משופע.

**אמנם** הפנים העליונות שונות מעט, שבד"כ הן מעוגלות מעט, מחמת תנועת הכתיבה, של עשיית העוקץ שעל פניה בירידה מלמעלה והתעגלות מעטה ליצירת גג האות.

ד. בד"כ הבסיס של הבי"ת, ארוך יותר מגגה - כאשר התנאים מאפשרים זאת. וכגון שיש אחריה אות שאפשר להבליעה בתוך הבי"ת - כהאות יו"ד הקטנה, וכן האותיות לע"ש אשר חלקן הימני מוגבה מעט, וכן כאשר היא האות האחרונה בתיבה [ואין בעיה של צפיפות בין התיבות, וחשש חיבור התיבות] - אז מאריכים את בסיס הבי"ת בצורה ניכרת.

**וכאשר** סמוכות לה אותיות אחרות, לפעמים מאריכים הסופרים מעט מאוד את בסיסה יותר מגגה, בהירות שלא תדבק האות שאחריה אליה, כפי אשר המקום מאפשר. וכאשר אין אפשרות מצד האותיות שאחריה אז עושים את בסיסה בערך שווה לגגה.

**ועב"פ**, נראה שהקו הכללי להשתדל להאריך הבסיס יותר מהגג.

ה. בסיס הבי"ת הספרדית, מתחיל כאמור מצד שמאל בפנים מלוכסנות ולא ישרות [כצורת הכתיבה הטבעית בקולמוס משופע] - בפנים חתוכות מימין למעלה, לשמאל למטה. ונמשך בקו ישר ומסתיים מעט אחר הירך הניצב [של ה'ר"ש' שלמעלה], בערך כעובי חצי קולמוס ואף קצת פחות. ומסתיים כמו

### צורת האות

א. החלק העליון של הבי"ת, צורתו כעין רי"ש, כלומר, שבפינתו הימנית העליונה אינו בעל זווית מחודדת של תשעים מעלות, אלא פינתה מעט עגולה כעגול רי"ש [אך אין לטעות ולחשוב שהיתה פינה זו עגולה מאוד, אלא היתה יחסית מרובעת רק ללא זווית - וכמו שבדיוק היתה צורת הרי"ש הספרדית, וכמו שנבאר לקמן בעז"ה].

**אמנם**, מידת העיגול של הפינה השתנתה מסופר לסופר - הרוב עשאוה עגולה מעט כרי"ש כאמור לעיל, ויש מיעוט סופרים שעשאוה עגולה יותר, ויש גם מיעוט סופרים שעשאוה מעט זוויתית.

**ועב"פ**, בודאי שלא נמצא באף אחד מהכתבים הספרדיים קוץ בפינה זו של האות.

**ובעי"ז** כתב המו"ק: "בי"ת בספרדית אין לה עוקץ חד למעלה לצד ימין, אדרבה היא עגולה מעט בחוץ לצד אל"ף כעין רי"ש, אבל יש לה זווית בפנים".

ב. יש לבי"ת הספרדית עוקץ קטן בפניה, בראש השמאלי העליון - כמו שיש לכל האותיות בעלות הגג בכתב הספרדי [כהאותיות דהחכספקר"ת].

**ויש** מהסופרים שנהגו לעשות תג בד"ק חי"ה ממש על העוקץ [בעיקר הקדומים], ויש שנהגו לעשותו באמצע האות מלבד העוקץ שבפניה.

ג. פניה של הבי"ת, בין מלמעלה ובין מלמטה, אינם מתחילים בצורה ישרה, אלא מעט באלכסון, כמו שמתחילות

ג. מדרש תנחומא בראשית סי' א: "מהו קוצותיו תלתלים, על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות, כיצד וכו' כחשו בה' - אם אתה עושה ב"ת כ"ף תחריב את העולם. אין קדוש כה' - אם אתה עושה כ"ף ב"ת תחריב את העולם". וכ"ה בויקרא רבה מצורע.

**וממאמר** זה ג"כ למדים, שהאותיות ב"ת וכ"ף דומות, ויש להזהר בהן שלא להחליפן.

ד. ירושלמי חגיגה (פ"ב ה"א): "בב"ת נברא העולם, מה ב"ת סתום מכל צדדיו, ופתוח מצד אחד, כך אין לך רשות לדרוש מה למעלן ומה למטן מה לפנים ומה לאחור, אלא מיום שנברא העולם ולבא. אומרין לב"ת - מי ברא? והוא מראה להן בנקודה ואומר זה שלמעלן. ומה שמו? והוא מראה להן בנקודה שלאחריו, ואומר ה' שמו, אדון שמו".

**ממאמר** זה למדים כמה עניינים בצורת האות ב"ת - חדא, שהב"ת סתומה משלושת צדדיו, ופתוחה מצד אחד בלבד [ולא מפורש די הצורך מאיזה צד]. ועוד למדין, שיש לב"ת 'נקודה' אחת המצביעה למעלה ועוד 'נקודה' לאחריה המצביעה לאחריה.

ה. וכמאמר הקודם, כן נמצא בבראשית רבה, פ' בראשית, ביתר פירוט, וז"ל המדרש: "רבי יונה בשם ר' לוי אמר למה נברא העולם בב' ? אלא מה ב' זה סתום מכל צדדיו ופתוח מלפניו, כך אין לך רשות לומר מה למטה מה למעלה, מה לפנים מה לאחור, אלא מיום שנברא העולם ולהבא וכו'. דרש רבי יהודה בן פזי במעשה בראשית בהדיה דבר קפרא, למה נברא העולם בב' וכו' מה ב' זה יש לו שני עוקצין, אחד מלמעלה ואחד מלמטה מאחוריו, אומרים לב' מי

כן הקו בצורת אלכסון, כמו שמתחיל [כאמור לעיל, בגלל צורת הכתיבה], מה שיוצר כעין עוקץ של העקב שבולט למעלה, אך לפי האמת אין עושים עוקץ נפרד עולה כלפי מעלה, רק הנוצר בצורה טבעית בסוף הקו.

**ובעי"ז** כתב המו"ק: "ודיבוק ירכה למטה במושב קרוב לקצה ימין, אך לא בסוף, רק המושב עובר תחתיה מעט כעובי קולמוס לצד ימינה".

**ובעת** נבוא לדון בעז"ה בצורתה, מדברי חז"ל והפוסקים, לפרטי פרטים.

### מאמרי חז"ל בענין האות ב"ת

א. אמרין בבבלי שבת (קג): "וכתבתם - שתאה כתיבה תמה, שלא יכתוב וכו' ביתין כפין, כפין בתין".

**ממאמר** זה למדים, שהאות ב"ת דומה לאות כ"ף, וע"כ יש להשתדל לשמור כל אות על צורתה, ע"מ להבדיל ביניהן.

**וישנם** עוד מאמרים בש"ס ובמדרשים שלמדים מהם על הדמיון בין האותיות הנ"ל, וכדלקמן בסעיפים ב-ג.

ב. בבלי שבת (קמז): "אמר רבי חלבו: חמרא דפרוגייתא ומיא דדיומסת קיפחו עשרת השבטים מישראל, רבי אלעזר בן ערך איקלע להתם, אימשיך בתרייהו איעקר תלמודיה, כי הדר אתא, קם למיקרי בספרא, בעא למיקרא 'החדש הזה לכם', אמר: 'החדש היה לכם'. בעו רבנן רחמי עליה, והדר תלמודיה". וכעי"ז איתא בילקוט קהלת (תתקעג).

**וממאמר** זה למדים כנ"ל, שיש דמיון בין האותיות ב"ת וכ"ף, שגרם לר"א לטעות ביניהן.

מהגירסאות העוקץ נמצא למטה מאחוריה].  
כמו כן, דומה האות ב"ת לאות כ"ף.

### דברי הטור, והב"י בשם האלפא ביתא

**כתב** הטור ב"ת צריך לזהר בתג של אחוריה לרבעה, שלא תהא נראית ככ"ף, וצריך שיהא לה בראשה מצד שמאל תג קטן".

**והעתיק** שם הב"י מא"ב דר"ט מילהויון, וז"ל: "תהיה מרובעת, ויהיה לה עוקץ חד למעלה לצד ימין נוטה לצד אל"ף, ועקב עב למטה, ומקל קטן למעלה בצד שמאל על פניה".

**ועוד** העתיק מהא"ב הארוך שלו שם ל"ו, וז"ל: "(א) מרובעת מפני הסוד. (ב) ויהיה לה מקל על פניה בצד שמאל, (ג) ועוקץ קטן למעלה בצד ימין נוטה לצד האל"ף, כדאמרינן בירושלמי דחגיגה מפני מה יש לבי"ת שני עוקצים, אחד למעלה ואחד לאחוריו - אומרים לבי"ת מי בראך, מראה להם בעוקצה של מעלה, ומה שמו, מראה להם בעוקצה שמאחוריה לצד אל"ף, ר"ל אחד שמו, על כן יהיה העוקץ נוטה לצד ימין. והעוקץ שעל פניה, נהגו הסופרים לעשותו כמין מקל לנוי. (ד) ויהיה לה עקב עב למטה, כי תמונתה כמו דלי"ת תוך גרון של וא"ו, על כן צריך שיהיה לה זזית למעלה שיהיה כדלי"ת, ועקב טוב למטה שיהיה במקום ראשה של וא"ו".

**וכתב** שם מרן ע"ד: "ומ"ש (ב) שהבי"ת יהיה לה מקל על פניה לצד שמאל (ג) ועוקץ קטן למעלה כדאמרינן בירושלמי - כ"כ הרא"ש, והגה"מ, והאגור,

בראך, והוא מראה בעוקצו מלמעלה, ואמר זה שלמעלה בראני, ומה שמו, והוא מראה להן בעוקצו של אחריו ואומר ה' שמו".

**וממאמר** זה מתבארים עוד כמה פרטים. בנוסף על המאמר הקודם שהבי"ת פתוחה מאחד מצדדיה, כאן מתבאר שפתח זה הוא מלפניה.

**ועוד** נוסף, שהנקודות שהוזכרו בירושלמי בסעיף הקודם, מכנה אותן כאן המדרש עוקצין. ועוד נוסף שהעוקץ שמראה למעלה, מקומו מלמעלה של האות, והעוקץ שמראה לאחוריו, מקומו למטה מאחורי האות [אמנם בפרט זה יש חילופי גירסאות במדרש, ויבואר לקמן אי"ה].

ו. ירושלמי מגילה (פ"א ה"ט): "ר' זעירה בשם אשיאן בר נידבה ניקב נקב באמצע ב"ת אם היה הגויל מקיפו מכל צד כשר ואם לאו פסול".

**ממאמר** זה למדים שיש בתוך האות ב"ת חלל ריק של גויל.

ז. אותיות דר"ע (נ"ב): "בי"ת, מפני מה פניו כלפי גימ"ל, ופניו של גימ"ל כלפי בי"ת, מפני שבי"ת דומה לבית שדלתיו פתוחין לכל".

**ממאמר** זה מתבאר כבסעיפים ד-ה, שלאות ב"ת יש צד אחד פתוח, והוא כלפי פניו [לצד הפונה לגימ"ל].

**לסיכום** העולה מדברי חז"ל - האות ב"ת יש לא חלל באמצעה, וסגורה מג' צדדים ופתוחה רק מלפניה. כמו כן, יש לה עוקץ אחד מעליה המצביע למעלה, וכן יש לה עוקץ אחד המצביע לאחריה [ולפי חלק

תג קטן דאמר בירושלמי דחגיגה ובב"ר וכו' מה ב' יש לה שני עוקצין אחד מלמעלה ואחד מאחוריו וכו' כמו שכתב רבינו שמחה ז"ל, וכן ההג' של המיימוני, לאפוקי מכמה סופרים שאינם מדקדקים באותיות וכותבים כל הביתין עגול למעלה כמו כ"ף, ונ"ל שסברתם אחרי שיש לה עקב למטה להיכרא שאינה כ"ף לתינוק דלא חכם ולא טיפש אז א"צ, ובזה טעו באמת כאשר תראה בדברי רבותינו ז"ל שכתבתי לעיל. עכ"ל הב"ש.

הרי דלמדנו מדבריהם שני חידושים - חדא דהבי"ת מרובעת בפניה הימנית העליונה, ועוד, דיש להם בפניה זו קוץ קטן הפונה לאחוריה - ומקור החידוש שלהם, כאמור, מדברי הירושלמי והמדרש. וכעת נבוא דון בדבריהם בעז"ה.

### דברי הירושלמי והמדרש בעוקצי הבי"ת

הנה, מה שלמדנו כנ"ל מהמדרש, באמת לפנינו בבראשית רבה (פ"א סי' י), איתא בזה"ל: "מה ב' זה יש לו ב' עוקצין - אחד מלמעלה ואחד מלמטה מאחוריו, אומרים לו מי בראך וכו'". וכן הגירסא לפנינו בילקוט שמעוני (סי' ב). הרי מפורש לפי גירסא זו, דמאי דאמרינן בירושלמי 'עוקץ לאחוריו', אין הכוונה כלל על פינתו הימנית העליונה, כמו שהבין הב"ש, אלא על העוקץ בעקבו של בי"ת, בפינתו הימנית התחתונה.

ובעי"ז מצאתי בחיבור המכונה מדרש האותיות, אשר הדפיסו רש"א ורטהיימר בבתי מדרשות ח"ב"ל, וז"ל שם:

ונזכר בדברי רבינו. ומ"ש (ד) ויהיה לה עקב למטה - כ"כ האגור.

וכעת נבוא לדון בעז"ה לפרטי פרטים, בצורת האות בי"ת הספרדית, כיצד מתאימה לדברי חז"ל והפוסקים.

### הפינה הימנית של הבי"ת

הבאנו לעיל מ"ש הב"י בשם הרי"ט, וז"ל: "ועוקץ קטן למעלה בצד ימין נוטה לצד האל"ף, כדאמרינן בירושלמי דחגיגה מפני מה יש לבי"ת שני עוקצים, אחד למעלה ואחד לאחוריו - אומרים לבי"ת מי בראך, מראה להם בעוקצה של מעלה, ומה שמו, מראה להם בעוקצה שמאחוריה לצד אל"ף, ר"ל אחד שמו, על כן יהיה העוקץ נוטה לצד ימין".

הנה, דברי הרי"ט, מקורם מהתיקון תפילין [עמ' צא], וז"ל: "הבי"ת צריך שיהיה לה תג למעלה לפניו לצד שמאל שמראה על בוראה שבראה שהוא למעלה, וצריך להיות לה עוקץ מאחוריה בראש ימין ועקב למטה, והעקב מראה ומוכיח שהוא בי"ת ולא כ"ף, והעוקץ מראה על האל"ף שהיא ראשונה אחריה לשם הבורא שהוא ראשון ואחד, לכן יש לכתוב כל ב' כך".

וב' שם הברוך שאמר ע"ד: "וכ"כ החסיד, שהבי"ת מן האותיות שיש להם זווית, וכן הרוקח. וז"ל ר' שמחה - א"ר אושעיא למה התורה מתחלת בבי"ת, לומר לך מה בי"ת יש לה שני עוקצים, אחד מלמעלה ואחד מאחוריה וכו' הוא מראה להם בעוקצו של אחריה ואומר ה' שמו וכו'. וכ"כ הרא"ש וז"ל: ובי"ת צריך שיהיה בראשה לצד שמאל

לז. כאן באה הגהת ב"ש דלקמן.

לה. הוא הדפיסו עפ"י כת"י תימני ישן. והועתק גם באותיות דר"ע מהד' זכ"א, אחר נוסח ב', עמ' לה.

כדאיתא בירושלמי לפנינו 'מאחריו', ללא 'למטה', מ"מ פירש דברי הירושלמי דקאי על עקבה של ב"ת.

ולפלא גדול, שמצאתי כן גם באו"ז הל' תפילין (סי' תקנב), ושם כתב כן משם רבינו שמחה גופיה, שהוא אחד ממקורותיו של הברוך שאמר! וז"ל שם: "מה ב' יש לה ב' עוקצין - אחד מלמעלה ואחד מלמטה וכו' הוא מראה להם בעוקצו של אחרי'". הרי דאף דנראה דלא גרס במדרש גופיה 'למטה', כדמשמע מסוף דבריו, וכ"ה באמת הגירסא במפורש באלפא-ביתא שבתחילת ספרו<sup>1</sup>, מ"מ פירש דברי המדרש דקאי על עוקצו שלמטה.

וכמו כן למדנו, דאו שקיבל כן מרבינו שמחה גופיה, או שעכ"פ פירש כן בפשטות בדעתו, ועכ"פ, כעת לכאורה צע"ג על ראיית הב"ש מלשון ר' שמחה שהעתיק דברי המדרש.

ובן מצאתי מפורש בס' קרית ספר לרבינו המאירי [מ"א ח"ב], וז"ל "העידו בשם בראשית רבה, שהבי"ת יש לה קוץ קטן אף למעלה בראש צד השמאלי, והוא שאמרו שם למה התחילה התורה בבי"ת מפני שיש לה שני עוקצין, אחת למעלה, ואחת למטה מצד אחוריה".

הרי שמצאנו לכמה מרבתינו הראשונים ובעלי הוראה מובהקים, שפירשו דברי המדרש על עוקצה של ב"ת שלמטה - הנה הנם: הריטב"א, המאירי, והאור זרוע, ואף פירש כן בהדיא בדעת ר' שמחה גופיה. וכן הגירסא לפנינו במדר"ר ובילקוט.

"מה ב"ת וכו' יש לו נקודה מלמעלה ויש לו נקודה למטה מאחוריו וכו'".

אמנם בבראשית רבה מהד' תיאודור אלבק אשר יצאה לאור עפ"י כמה כת"י, אין הגירסא כן, אלא כמו שהוא לפנינו בירושלמי [אשר העתקנו בריש דברינו], וכן מצאתי בשני כת"י של מדרש רבה שבדקתי בהם בעצמי.

ובן נראה גם שהיתה הגירסא לבעל הפי' המיוחס לרש"י [שהוא עכ"פ לאחד מרבתינו הראשונים] על המדרש שם. וכן הגירסא ברוב הראשונים שהעתיקו המדרש. אמנם מאידך, במדר"ר דפוס קושטא רע"ב - הגירסא כלפנינו 'למטה מאחוריו', ומשם כנראה המקור לנוסח הנדפס לפנינו.

וא"כ, אף שבאמת יותר נראה שהגירסא שלפנינו במדרש אינה הגירסא המקורית [ועדיין צע"ק שגירסא זו מובאת אף בילקו"ש, ולא בדקתי כעת בכת"י], מ"מ מדקיימת גירסא קדומה זול"ט, מסתבר שנוצרה מכך שפירשו בפשטות הא דאיתא במדרש 'עוקץ מאחוריה' - על עקבה של ב"ת, ולא על עוקץ בראשה הימני.

ובן מצאתי בס"ד מפורש בריטב"א, בענין לא יעשה בתי"ן כפי"ן (שבת קג, וז"ל: "פירוש, כי הבי"ת צריך שיהא לה תג קטן למעלה בצד שמאל, ועוקץ לאחוריה בתחלת הקו התחתון, דאמרינן בחגיגת ירושלמי ובב"ר: מפני מה מתחלת התורה בבי"ת, מפני שיש לה שתי עוקצים אחד למעלה ואחד לאחוריו וכו'". הרי דאף דגריס הריטב"א במדרש דלא כגירסתנו, אלא

ל"ט. המובאת כבר בדפו"ר של המדרש, שמסתבר שנדפס לפחות מכת"י א', וכן מובאת במדרש האותיות התימני שהבאנו לעיל.

מ. ז"ל שם: "מה ב"ת זה יש לו שני עוקצין אחד של מעלה ואחד מאחוריו".

'ראשה מצד ימין', וא"כ ע"כ מ"ש 'אחוריה' - אין במשמעותו ראשה מצד ימין, אלא אחוריה למטה דוקא, ודוק היטב.

וגם לפי האמת, מאחר וקוץ זה הימני שמזכיר הברוך שאמר, לא ראיתי לו זכר באף ספר קדום מאשכנז [וכמו שניתן לראות בתמונות הבית"ן האשכנזיות המצורפות למאמר], א"כ לכאורה תמוה לומר שהראשונים שסתמו דבריהם והעתיקו הירושלמי 'עוקצה שמאחוריה' ולא פירשו בו דבר, סמכו על הקורא שיבין לבד שמדובר על אותו עוקץ עליון מחודש שלא נהוג באף מקום. ומאידך גיסא, אם נפרש דברי הירושלמי על עקבה של ב"ת שלמטה מאחוריה, הרי מובן מאוד מדוע לא טרחו הראשונים לפרש דבריהם, דהרי עקב זה היה נהוג ברוב ככל עדות ישראל ממזרח שמש עד מבואו [אף שהרכבה לא נהגו לעשותו בצורת עוקץ, אלא בצורת עקב בולט, מ"מ ברור דקאי ע"ן] וא"כ לא היה צריך לפרשו, דברור לקורא דבריהם ד'עוקץ אחוריה' קאי אעקבה של ב"ת. ולענ"ד הם דברים ברורים ומוכרחים מאוד.

וגם לפ"ז, מתפרשים לענ"ד דברי ספר התרומה והגה"מ כמין חומר, דז"ל סה"ת [והעתיקו ההגה"מ]: "ב' צריך שיהא לה תג קטן למעלה בצד שמאל דאמר' בחגיגה ירושלמי ובב"ר - למה מתחלת תורה בב"ת, מה ב"ת יש לה שני עוקצין אחת למעלה ואחת מאחוריו וכו'". והנה, המתבונן בדבריו, לכאורה תמ'ה יקרא - מדוע זה פתח בחדא וסיים בתרתי - דפתח בכך שצריך שיהא לה תג בצד שמאל, וע"ז הביא הירושלמי שיש לה שני עוקצין, וא"כ מדוע

הרי שהבנת התיקון תפילין, שדברי המדרש נאמרו על עוקצה שמאחוריה - יחדאה היא.

ולפ"ז, אף בדברי הראשונים<sup>מא</sup> שהעתיקו הירושלמי והמדרש בסתמא, אין כל הכרח לפרש כפירוש הרב ברוך שאמר, אלא כמו כן אפשר לפרש דקאי על עוקץ שמלמטה, וכמו שפי' רוב הראשונים.

ונמצא שמ"ש הב"ש, וכן מרן הב"י - להשוות דברי התיקון תפילין לדעת שאר הראשונים שהעתיקו המדרש - אינו מוכרח כלל.

וכנראה מה שהביא את מרן הב"י לפרש כך, הוא, שלא מצא בראשונים פירוש אחר לדברי המדרש, וא"כ סמך על דברי הב"ש, אך לדידן, בהגלות נגלות לנו דברי הראשונים שפירשו דברי המדרש על עוקצה של ב"ת שלמטה, ואף אחד לא פירש על עוקצו של מעלה, וכן הגירסא לפנינו במדר"ר ובילקוט - עליהם יש לסמוך יותר מעל פירוש הרב ברוך שאמר - בפרט שמסכים למנהג העולם, וכדלקמן.

ובאמת, לענ"ד אף בדברי הטור קצת מדוקדק כן, שכתב: "ב"ת צריך ליוזה בתג שאחוריה לרבעה שלא תהא נראית ככ"ף, וצריך שיהא לה בראשה מצד שמאל תג קטן".

הרי שאם 'אחוריה' שכתב, היה משמעותו על הפינה הימנית העליונה של הב"ת, א"כ בתג שלפניה די היה לומר 'וצריך שיהא לה בראשה תג קטן', או 'לפניה תג קטן', ומדנקט 'ראשה מצד שמאל', משמע דבא לאפוקי מהפינה הימנית העליונה שתקרא

מא. הרא"ש, ס' התרומה, ההגה"מ, האו"ז באלפא-ביתא בתחלת ספרו, הטור ועוד.

לא כתב גם בתחלת דבריו שצריך שיהיו לה שני תגין, אחד למעלה ואחד מאחוריה?

**אלא** דבאמת דבריו פשוטים למעיין, דבכל דבריו שם, בא סה"ת להעיר על הדברים שאינם פשוטים באותיות, ושכנראה לא היו הכל מדקדקים בהם, אבל דברים פשוטים לא הזכיר שם [וכמו למשל באל"ף, לא הזכיר שיש לה ב' רגלים, ואף שהעתיק שם המדרש אדר"ע על האל"ף, השמיט את החלק על הרגלים, ורק הביא בענין היו"ד העליון, ומהסיבה הנ"ל - כי ברור שצריך לעשות לאל"ף ב' גרלים, וכולם היו נוהגים כן].

**ואף** בנידוננו, העיר סה"ת שצריך לעשות לבי"ת תג בשמאלה שאינו פשוט כ"כ, בפרט אצל האשכנזים שלא כולם הקפידו ע"ז - ולזה הביא לראיה את דברי הירושלמי, אך על העוקץ שלאחריה למטה - שהוא עקבה של בי"ת, אף שגם הוא מוזכר בירושלמי, מ"מ לא היה צריך בעל התרומה להעיר עליו כלל, דהרי ברור שכמעט כל הסופרים היו זהירים בו, שאחרת אינו ניכר כלל שהיא בי"ת.

וזה דוקא יכון, אם נפרש כוונת המדרש בקוץ שאחריה על עקבה - אך אם הוא מכונן על קוץ בראשה הימני העליון, הלא אינו מובן אמאי סה"ת לא הזהיר אף עליו - דאדרבא, הוא צריך חיזוק ביותר - שהרי אף אחד לא נהג בו.

**וכל** זה, מלבד שבודאי הפירוש הפשוט בדברי הירושלמי: "אומרין לבי"ת מי בראך, והוא מראה להן בנקודה, ואומר זה שלמעלן. ומה שמו, והוא מראה להן בנקודה שלאחריי, ואומר יי שמו אדון שמו". ופשוט הלשון 'נקודה שלאחריי', מורה שהנקודה עצמה נמצאת מאחוריו, ולא שהיא נמצאת בגגו ורק פונה לאחוריו. וביתר שאת

דבברי הראשונים, כלשון סה"ת: "מה בי"ת יש לה ב' עוקצין אחת למעלה ואחת לאחוריו". ואי כפי' הב"ש, טפי הל"ל 'אחת פונה למעלה, ואחת פונה לאחוריו', דהרי לב"ש שתי הנקודות בעצם למעלה, ורק השוני בכיוון פנייתן, אלא דפשוט הלשון מורה יותר שעצם העוקץ נמצא מאחורה, ולא רק פונה לשם, וכנ"ל.

### דברי ר' יהודה החסיד

**הנה** בעיקר המקור של חסידי אשכנז לרבע הבי"ת, כתב הברוך שאמר, שר' יהודה החסיד והרוקח כתבו שהבי"ת צריך שיהיה לה זוית.

**הנה** המקור לזה בספר כתרי אותיות לריה"ח (עמ' ח), וז"ל שם: "בדהחספף"ת - הם אותיות שיש להם זויות, טיכלסס"ר הם עגולין ואין להם זויות".

**ותחלה** יש להעיר, שמ"ש ריה"ח שהבי"ת צריך להיות לה זוית, הנה לא הביא לדבריו כלל איזה מקור מהתלמוד או מהמדרש. ויתכן מאוד א"כ, שאין מקורו כלל מהמדרש הנ"ל, אלא כנראה היא איזו קבלה בידו.

**ולכאורה** כן משמע, שהרי בשאר האותיות שכתב בהן שיש להן זוית - דהחספף"ת - הנה לרובן בודאי אין כלל מקור מחז"ל לענין זה, אלא ע"כ שאינה אלא קבלה בידו, וה"נ י"ל בבי"ת.

**וא"כ**, הלא כבר הבאנו בהקדמה מדברי רבינו האר"י שבין בצורת האותיות הספרדית ובין באשכנזית - יש סודות בכל אחת, וע"כ ברור שאין להשליך מקבלות ריה"ח זל"ה, על הכתב הספרדי, שלהם יש קבלות אחרות. ובאמת, שלספרדים מסורת שונה בזה אף באותיות תפ"ף, שהם נוהגים לעשותן עגולות, ודלא כקבלת ריה"ח



וז"ל: "ם סתומה כתב בהגה"מ שתהיה עגולה למעלה לצד ימין וכו' וכן עיקר אע"ג דרוב סופרים המומחים כותבים אותה מרובעת מכל צד מפני שרבינו שמחה כתב בשם החסיד שאותיות טיכלסקר אין להם זויות ואותיות בדהספף יש להם זויות, והבינו שר"ל שיש להם זויות מכל צד וכו' והנה אדרבא מדברי ר"ש שכתב משם החסיד לעיל ראה לדברי שהמ"ם עגולה למעלה, שהרי מ"ם פתוחה דלגו עליה ולא הזכירו שיהיו לה זויות, אלא אף הוא מודה לדברי הגה"מ שהממ"ץ עגולות למעלה לצד ימין, מפני שהמ"ם פתוחה עגולה למעלה, אע"ג שלמטה יש לה זויות לא הזכירה ר"ש והחסיד לא לגבי אותיות שיש להם זויות ולא לגבי אותיות שאין להם זויות, אבל המ"ם סתומה, אע"ג דלפי זה גם היא בצד אחד עגולה, כיון דבשני צדדין יש להם זויות הזכירה עם אותיות שיש להם זויות".

הרי שלפי דבריו, אם לאות ב"ת היתה רק זוית אחת, לא היה כוללה ריה"ח בין האותיות בעלות הזויות. אמנם לכאורה קשה, דאכתי חוזרת הקושיא לגבי פ"א, שלא מובן למה כללה ריה"ח באותיות בעלות הזויות, מאחר ואין לה אלא זוית אחת.<sup>מב</sup>

וצ"ע בכל זה, כיצד ליישב לנכון את דעת ריה"ח. ועכ"פ, נפק לן, דיש צד שאף לפי ריה"ח אין הבי"ת מרובעת מלמעלה.

### אם הבי"ת מרובע או עגול

הנה כאמור, אחר שדחינו ראיית הב"ש מהמדרש, א"כ שום אין שום מקור תלמודי או מדרשי דיש לעשות קוץ בפינתה הימנית העליונה של האות ב"ת, וממילא גם אין מקור כזה שצריך בדוקא לרבע פינה זו,

לעשות להן זויות, וא"כ, ה"נ איכא למימר באות ב"ת.

**אכן** לפום קושטא, הנה המתבונן בדברי ריה"ח, יראה שיתכן שאין הכרח לפרש דבריו כהב"ש, דהנה לא כתב שבאותיות הראשונות כל פינותיהן בעלות זויות, אלא שבאותיות אלה יש להם זויות. וכן בקבוצה השניה של האותיות, לא כתב שיש להן גם פינות עגולות, אלא שאין להם זויות. כלומר - לקבוצה הראשונה יש לפחות באחת מפינותיהן זוית, ואילו בקבוצה השניה אין כלל זויות.

**ולפ"ז**, אין כלל הכרח שלבי"ת יש שתי זויות - היינו בין בפינה הימנית העליונה, ובין בתחתונה [בעקב], אלא יתכן שכל כוונתו שיש לבי"ת זוית אחת בפינתה הימנית התחתונה.

**ולכאורה** יש להביא ראה לדברינו - דהאות פ"א, שנתנה הרב מהאותיות שיש להן זוית - הלא בפינתה הימנית התחתונה נוהגים אף האשכנזים לעשותה עגולה, וא"כ, ע"כ שכוונת ריה"ח שדי במה שבפינתה הימנית העליונה יש לה זוית, כדי להכליל באותיות 'שיש להן זויות'. וה"נ, י"ל באות ב"ת.

**ושוב** מצאתי בא"ב הארוך לרי"ט, וז"ל: "פ' כפופה יהיה לה זוית למעלה מפנים ומבחוץ כמו שכתב החסיד, ש-פף"ת יש להן זויות, גם בזה שגו הסופרים לעשות לפ"א זויות למטה ואינו כן וכו'". הרי ע"כ שהבין רי"ט, דדי במה שעושה לפ"א זוית למעלה, בשביל להקרא מהאותיות שיש להם זויות.

**אמנם** שו"מ בדבריו שם באות ם סתומה,

קפידא לרבע פינתה הימנית העליונה של מקבלת ריה"ח, אשר העתיק בשמו הב"ש.

**ועוד** יש להביא ראיה לזה מדברי הראשונים, דכאמור כתב הריטב"א בענין לא יעשה כפי"ן בתי"ן, וז"ל: "פי", כי הבי"ת צריך שיהא לה תג קטן למעלה בצד שמאל, ועוקץ לאחריה בתחלת הקו התחתון וכו' ומכל זה אין בכ"ף כלום, וצריך שלא יעקם כלל הקו התחתון של כ"ף בראשו שיוכל לראות בו דמיון עוקץ, ושיעשה בבי"ת התג והעוקץ בענין שיהיו נראים להדיא".

**הרי** שנראה בהדיא מדבריו, שכל ההבדל בין בי"ת לכ"ף הוא רק בעקב שלמטה, וכן שלבי"ת יש עוקץ בפניה - וא"כ משמע בהדיא שבפינה הימנית העליונה, אין כל הבדל ביניהן. ובפרט, לפמ"ש הריטב"א גופיה שם לקמיה, וז"ל: "הכ"ף הפשוטה אין לה שום בליטה בגגה וכו' כמו שאין לכ"ף הכפופה שום בליטה". הרי שלדעת הריטב"א הכף עגולה מלמעלה, וא"כ ממ"ש שאין הבדל בין הבי"ת לכ"ף בפינתה העליונה, משמע א"כ בהדיא שהבי"ת בפינתה העליונה היא נמי עגולה. וכן משמע ממה שלא הזהיר בזה כלל בסוף דבריו.

**וכן** משמע מהמאירי בקרית ספר [מ"ב סי' ח"א], וז"ל: "שנינו במס' שבת בפ' הבונה וכתבתם שתהא כתיבה תמה שלא יעשה וכו' ביתין כפין וכפין ביתין וכו' ואותיות אלו רובן דמיונן ידוע, כגון כ"ף בבי"ת שהבי"ת יש לה קוץ מאחוריה בבריה התחתון". ומשמע כאמור, שזהו ההדל היחיד ביניהן.

### דברי האחרונים

**הנה** האחרונים, הביאו להלכה דברי הב"ש, דז"ל הלבוש (סי' לו): "בי"ת, צריך שתהיה מרובעת, שלא תהא נראית ככ"ף".

**ובש"ע** הגר"ז (שם): על פי הסוד צריכה להיות מרובעת למעלה כמו דלי"ת ולא עגולה כרי"ש, צריך לזהר בתג שלאחריה לרבעה שלא תהא נראית ככ"ף ואם נראית ככ"ף פסולה ואם ספק אזי מראין לתינוק, וצריך לכתחלה שיהא לה בראשה מצד שמאל תג קטן, ועל פי הקבלה יהא לה עקב עב למטה כי תמונתה כמו דלי"ת תוך גרון של וא"ו, על כן צריך שיהיה לה זוית למעלה שתהא כמו דלי"ת ועקב טוב למטה שיהא במקום ראשו של וא"ו".

**וב'** הפמ"ג [א"א] בסו"ס לב: "בי"ת צריכה מרובעת בימין למעלה ולמטה, כמ"ש

ולא לעגלה. ולעת עתה, כל המקור לזה, הוא מקבלת ריה"ח, אשר העתיק בשמו הב"ש.

**ועוד** יש להביא ראיה לזה מדברי הראשונים, דכאמור כתב הריטב"א בענין לא יעשה כפי"ן בתי"ן, וז"ל: "פי", כי הבי"ת צריך שיהא לה תג קטן למעלה בצד שמאל, ועוקץ לאחריה בתחלת הקו התחתון וכו' ומכל זה אין בכ"ף כלום, וצריך שלא יעקם כלל הקו התחתון של כ"ף בראשו שיוכל לראות בו דמיון עוקץ, ושיעשה בבי"ת התג והעוקץ בענין שיהיו נראים להדיא".

**הרי** שנראה בהדיא מדבריו, שכל ההבדל בין בי"ת לכ"ף הוא רק בעקב שלמטה, וכן שלבי"ת יש עוקץ בפניה - וא"כ משמע בהדיא שבפינה הימנית העליונה, אין כל הבדל ביניהן. ובפרט, לפמ"ש הריטב"א גופיה שם לקמיה, וז"ל: "הכ"ף הפשוטה אין לה שום בליטה בגגה וכו' כמו שאין לכ"ף הכפופה שום בליטה". הרי שלדעת הריטב"א הכף עגולה מלמעלה, וא"כ ממ"ש שאין הבדל בין הבי"ת לכ"ף בפינתה העליונה, משמע א"כ בהדיא שהבי"ת בפינתה העליונה היא נמי עגולה. וכן משמע ממה שלא הזהיר בזה כלל בסוף דבריו.

**וכן** משמע מהמאירי בקרית ספר [מ"ב סי' ח"א], וז"ל: "שנינו במס' שבת בפ' הבונה וכתבתם שתהא כתיבה תמה שלא יעשה וכו' ביתין כפין וכפין ביתין וכו' ואותיות אלו רובן דמיונן ידוע, כגון כ"ף בבי"ת שהבי"ת יש לה קוץ מאחוריה בבריה התחתון". ומשמע כאמור, שזהו ההדל היחיד ביניהן.

### סיכום דברי הראשונים

**לסיכום**, מוכח מדברי רבותינו הראשונים - הריטב"א והמאירי, שאין כלל

הסופרים הספרדים בדוקא לעגל או לרבע הפינה העליונה, אלא מה שצורתה כרי"ש, מסתבר שאינו אלא משום תנועת הכתיבה הרגילה של הכתב הספרדי, אשר אין בה בכלל זוויות ישרות. ובפרט, שהספרדים בד"כ כתבו בקולמוס של קנה, אשר בד"כ אינו מאפשר כ"כ לעשות זוויות חדות, בשונה מנוצה שדקה וחדה, ובכתיבה בה נוצרות זוויות חדות.

**לסיכום** - הבי"ת הספרדית שעגולה בפינתה הימנית העליונה - מהודרת ביותר, ומתאימה למסורת רוב ככל ישראל, ואין לשנותה, וכל המשנה הרי ידו על התחתונה.

### אורך הגג והבסיס

**כתבנו** לעיל שבבי"ת הספרדית בד"כ הבסיס ארוך מלפנים מן הגג, בהתאם למתאפשר מצד האותיות הצמודות אליה. ולא מצאתי כעת כמעט דברים מפורשים בזה בספרי הפוסקים.

**ובאמת**, מנהג הספרדים, מתאים בזה למסורת של רוב ככל עם ישראל, מזמן בית שני, ומזמן הגאונים, ואף בד"כ למנהג אשכנז הקדום, וכמו שניתן לראות בתמונות המצורפות.

**לסיכום** - מנהג הספרדים להאריך מקדימה את בסיסה של האות בי"ת, מעט יותר מאת גגה - בפרט כשכתובה לפני אות שאפשר להבליע בקל [כאותיות לע"ש וכ"ש י'] - ומנהג זה מתאים למסורת רוב ככל ישראל - ובודאי מהודר.

### העוקץ העליון בפינה השמאלית

**הבאנו** לעיל באריכות מדברי הפוסקים, שהעתיקו מהירושלמי ומן המדרש, שיש לאות בי"ת עוקץ בפינתה השמאלית

ב"י סי' לו, תמונתה דלי"ת בתוך גרון וי"ו, וצ"ע אם למעלה כרי"ש ולמטה מרובע, ואין להקל".

**וכן** הביא דברי הב"ש, בס' ערוך השלחן (סע"ח).

**ואחרון** חביב, רבינו המשנ"ב בקונטרס משנת סופרים (בסו"ס לו), וז"ל: "אות בי"ת צריך מאד לזוהר בריבועה שלא תהא נראית ככ"ף וכו' וצריכה להיות מרובעת בימין בין למעלה בין למטה, ואם למעלה עגולה ולמטה מרובעת צ"ע בזה ואין להקל, וצריך לכתחלה שיהא לה בראשה מצד שמאל על פניה תג קטן תמונתו כמו מקל ועוקץ קטן למעלה בצד ימין נוטה לצד האל"ף".

**ושם** בבאה"ל כתב: "כ"כ הפמ"ג, אמנם מדברי רי"ו מוכח דהעיקר תלוי בלמטה וע"כ נראה דאם התינוק קוראה כהלכה אפשר דיש עכ"פ להקל להוסיף דיו לתקנה בתור"מ ואין בזה משום שלא כסדרן".

**אכן**, כל רבותינו האחרונים נמשכו בזה אחרי דברי הב"ש ודעימיה, אך כאמור לעיל ברור מאוד שהעיקר כדברי רבותינו הראשונים ושאר המקורות - שא"צ כלל לרבע את פינתה העליונה של הבי"ת.

**ובאמת**, שמנהג הספרדים מתאים בזה, לעולה מהכתבים הישנים - מהכתבים הקדומים מזמן בית שני, וכן מהכתבים מתקופת הגאונים, אשר ברובם ניתן לראות שעשו הפינה הימנית העליונה - כעין רי"ש.

**ואגב** כל הנ"ל, התבאר גם ענין עקב האות בי"ת, וא"צ לכפול הדברים בנפרד.

**וחשוב** להדגיש, שבודאי לא חיפשו

העליונה, המצביע כלפי מעלה. וכאמור, זה מתאים למנהג הספרדים שעושים לבית עוקץ כזה.

**אמנם**, אין הספרדים עושים 'קוץ' זה רק באות ב"ת, אלא בכל האותיות שיש להן גג [כהאותיות דהחכספקר"ת]. ואי"ה, במקום אחר נאריך בענין זה, כיצד 'קוצים' אלה בשאר האותיות, מסתדרים עם התלמוד והמדרשים, ואכ"מ כעת, ועוד חזון למועד.

**עב"פ** בענין הבי"ת - מנהג הספרדים לעשות לה עוקץ על פניה, מתאים למסורת הקדומה ברוב ככל ישראל, מהכתבים מזמן בית שני, ומומן הגאונים, וכמו שאפשר לראות בתמונות המצורפות.

**ויש** מהספרדים - בפרט הסופרים הקדומים, שנהגו לעשות את תג הברד"ק חי"ה, ממש על עוקץ זה של הבי"ת, ולא באמצע גגה, ובאמת הכי מסתברא, שהרי תגים אלו באו כהרחבה לקוצים שנאמרו באותיות אלה, ואי"ה במקום אחר עוד נאריך בזה, ואכ"מ כעת.

**לסיכום** - מנהג הספרדים לעשות לבי"ת 'קוץ' קטן על פניה השמאלית, מתאים לתלמוד ולמדרש, ולמנהג רוב ככל ישראל.

### פני הבי"ת העליונות והתחתונות

**כתבנו** לעיל שבבי"ת הספרדית, פני הבי"ת העליונים והתחתונים, דהיינו ההתחלה של הראש השמאלי ושל הבסיס

שלה - אינם שווים, דהיינו, שאינם מתחילים בקו ישר, אלא בקו אלכסוני.

**אמנם**, הנה כתב רי"ט בא"ב הארוך, באות כ"ף, וז"ל: "ופניה יהיו למעלה ולמטה שוין, כדי שיהא ניכר שהיא כתיבה ולא מעשי"ט".<sup>132</sup>

**ובעיני** כתב שם באות ו', וז"ל: "ופניה שוין, שאם יהיה באלכסון לא תהיה כתיבה כי אם מעשי"ט". וכ"כ גם לכבי האות יו"ד, ע"ש.

**ומקורו** בין השאר, מדברי התיקון תפילין באות וא"ו [עמ' צח], וז"ל: "הו"ו יכתוב הראש בשווה, ויעשה לו פנים שוים למעלה ולמטה, ולא קצר למעלה כי כתיבה תמה תהיה ולא שבורה וחצאית כמו משי"ט בלע"ז, ולא כמו שכותבים במחזורים". וכ"כ שם הברוך שאמר (אות נה), וע"ש בדבריו שאף חידש לזה טעם עפ"י הסוד.

**אמנם**, הנה דין זה הוא חידוש שלהם, שבכל הכתבים הספרדים מעולם לא הקפידו על כך באף אחת מהאותיות. ואף בכתבים הקדמונים - מימי בית שני<sup>133</sup>, ומימי הגאונים, לא ראיתי מעולם מי שהקפיד ע"ז.

**צא** וראה, שאף הברוך שאמר גופיה, העיד על כך שדבריהם נגד המנהג, וז"ל שם: "ולאפוקי מרוב כותבי תפילין שברור הזה, אפילו המומחים שבמדינת אושטרייך ופולין, וכ"ש בשאר מדינות שכותבין כל הווי"ן שלהם כמו משי"ט או כתיבה חצאית". הרי

מג. וכוונתו בזה כנידונו, דלא כהמנהג בבי"ת הספרדית, ולא כמו שהבין שם המנחת סולת בהע' 132, ומוכח כן מהדיוגמאות הנוספות שנביא.

מד. חלק מהכתבים מימי הביניים, כותבים בקולמוס עם ראש דק מאוד, ולא כמו שלנו עם ראש עבה, וממילא לא ניכר בהם כלל צורת התחלת הקו [וכמו שהמצייר קו ישר בעפרון, לא רואה בתחלתו, לא שיפוע ולא יושר. אמנם בכתבים הכתובים בקולמוס עבה יותר, בהחלט ניתן לראות שלא הקפידו על דברי התיקון תפילין.

## מנורה      צורת האותיות הספרדית      בדרום      שלג

שרוב הסופרים המומחים בזמנו לא דקדקו  
בחידושים הנ"ל שחידשו.

לסיכום - הבי"ת הספרדית, אין פניה שווים,

אלא נמשכים באלכסון, בין

מלמעלה ובין מלמטה, וזה מתאים למסורת

רוב ככל ישראל, ודלא כחידוש התיקון

תפילין והברוך שאמר.

והדבר גם הפך הטבע, דהלא הכותב

בקולמוס עם ראש משופע, וכותב

בצורה רגילה משמאל לימין - ממילא יצאו

לו תחילת הקווים משופעים, ולא ברור היכן



הרב יוסף חיים עובדיה

## בענין קבלנות בנין ע"י גויים כשהאבנים נעשו בשבת

התחום. וכן מבואר בגמ' מ"ק (יב.) אלא שר"ת העמיד ד' הגמ' במ"ק בבל (ועי' תוס' שבת שתמהו עליו ע"ש).

**וביישוב ד' ר"ת מהירושלמי מצאנו כמה הסברים באחרונים.** 1. הב"ח ביאר דס"ל דתלמודא דידן בע"ז דשרי אריסות שדה פליג על הירושלמי 2. בשו"ת חת"ס (או"ח סי' ס') תי' שהירושלמי סובר לאסור השמעת קול ור"ת לשיטתיה דל"ל איסור שמיעת קול - אבל בתו"ח סופר (סק"ד דף ח' ע"ב ד"ה והנה) כ' לדחות דבריו דבריחים אין הטעם משום חשד אלא משום זילותא דשבת וע"ש. 3. בשו"ת כת"ס (או"ח סי' מ"א אות א') כ' שהתוס' נדחקו בד' הירושלמי אבל לר"ת דווקא בתוך העיר אסור אבל מחוץ לעיר בתוך התחום שרי. 4. בשו"ת ערוגת הבושם (ח"א או"ח סי' ג"ם אות א') תי' דהירושלמי סובר כר' יהודה (גיטין נ"ג) שנחשדו ישראל על השבתות ואנן קיימ"ל כר"מ שלא נחשדו. - אך לענ"ד זה קצת דוחק להעמיד ד' רשב"א בירושלמי דלא כרבו ר"מ. 5. עו"כ לתרץ הגאון הנ"ל שהירושלמי סובר כמ"ד שוטחן בחמה אבל לא כנגד העם ומשו"ה חילק הירושלמי שם בין בית הגוי לבית ישראל אבל לדין דאין חילוק א"כ בנידו"ד אפי' בפרהסיא שרי. [ועי' בשו"ת ערוגת הבושם הנ"ל שכ' ליישב דברי ר"ת ממה שדחהו התוס', ועת לקצר].

**ב) אך עיקר מחלוקת ר"י ור"ת צ"ב במה נחלקו שמד' ר"ת נראה שהדרך היתה בקבלנות, ומד' ר"י נראה שהדרך בשכירות יום, ושור"ר שכן תמה הרב ידיו של משה**

**א) נודע בשערים מחלוקת הראשונים האם מותר לבנות בנין ע"י גויים כשהתשלום נעשה בקבלנות (לפי ערך העבודה) ולא בשכירות יום. שתוס' במס' ע"ז (סו:) ובמס' שבת (יז:) כ' שר"ת היקל בזה והם חלקו עליו וכן דעת כל הראשונים כולם לאסור ועל צבאם הרמב"ם והשו"ע.**

**ור"ת הביא כמה ראיות לשיטתו א) מאריסות שדה שמבואר בגמ' ע"ז שם שלד' רשב"ג שרי דעכו"ם אדעתא דנפשיה עביד והכי קימ"ל (ודין אריסות שדה מוסכם מכל הראשונים) ב) ממה שמותר ליתן עורות לעבדן. ג) ממה שמותר ליתן חיטים בריחים של מים. ד) ממה שפוסק עם גוי בספינה על מנת לשבות אע"פ שאינו שובת.**

**והתוס' דחו ראיותיו דמה שהוכיח מאריסות שדה דחה ר"י דשאני התם שהדרך באריסות משא"כ בבנין שהדרך בשכירות יום ואיכא חשדא. והר"מ דחה באופן אחר (עי' בסוף התוס'). ומה שהוכיח מעורות לעבדן שאני התם שזה תלוש בבית הגוי, ומה שהוכיח מריחים של מים שאני התם שנטחנים מאליהם וליכא חשדא. ועל ראית ר"ת מספינה לא השיבו התוס' מדי. אך המאירי במ"ק (י"ב) כ' לדחות שמאחר שההפלגה הותרה ג' ימים קודם לשבת, וכיון שהפליג ג' ימים שוב אינה יכולה לנוח. ובתוך ג' שרי רק לצורך מצוה ע"ש ונ' כוונתו דליכא חשדא שכולם יודעים שאין הגוי יסכים לעצור הספינה ואין ביד הישראל לרדת ודו"ק. והביאו התוס' ראיה מהירושלמי בשם רשב"א שבאותה עיר אסור וה"ה בתוך**

וציין לדבריו בדברי מנחם, אולם כבר עמד בזה בקרית מלך רב (הל' שבת פ"ו הי"ב ד"ה ועתה ראיתי) וכ' ליישב דמחלוקתם כשהרוב עושים בשכירות יום והמיעוט בקבלנות והשאלה אם הרואים ידינוהו לזכות כפי המיעוט וכן תי' בשו"ת כת"ס (או"ח ר"ס מ"ב) לרב השואל שתמה כנ"ל. וראיתי בשם התשובה מאהבה שביאר להפך שהמחלוקת כשדרך הרוב לעשות בקבלנות שלר"ת שרי ולר"י אסור (ועי' אריכות בזה בשו"ת יביע אומר ח"ח או"ח סי' כ"ח ומסקנתו שיש להקל כשהדרך בקבלנות כמשמעות דברי מרן השו"ע סי' רמ"ד ס"א עש"ב). ועוד נ' ליישב עפ"ד הט"ז (סי' רמ"ד סק"ב) שביאר דברי ר"י דבעינן שיהיה תרי גווני לתלות בהיתרא כנגד האיסור של השכירות יום, ולכן דווקא באריסות שדה שרי דאיכא לתלות באריסות או בקבלנות משא"כ בקבלנות שיראו שאינו נוטל בגוף הקרקע וא"כ יראו שאינו אריס ואיכא חד גוונא דהיתרא ולכן אסור ע"ש ולפ"ז י"ל דבזה ר"ת חולק על ר"י. ושוב מצאתי בשו"ת ערוגת הבושם הנ"ל שכ' לבאר כן. ועוד כ' לבאר שהם נחלקו כשנותן לאומן האדריכל בקבלנות והפועלים הם שכירי יום, ולדעתו יוצא שמאחר דקיימ"ל כד' ר"י להחמיר שגם ע"י אומן אדריכל יש להחמיר. אך הרבה אחרונים מתירים בזה וכמבואר בשו"ת יביע אומר ח"ח (או"ח סי' כ"ח) הנ"ל ואכמ"ל בזה.

ג) והתוס' כ' במס' שבת שר"ת חזר בו ולא סמך על הוראתו כשבנה ביתו, וכן ביאר מרן הב"י (סי' רמ"ד ס"א) את דברי הטור שכ' שהיה מתיר ר"ת, דנקט ל' זו מפני שרק בתחילה התיר. וכן כתבו הרא"ש ורי"ו (והו"ד בשו"ת זרע אמת ח"ג סי' ה') שר"ת חזר בו. וכן מצאתי בס"ד בראבי"ה (ח"ג סי' תתכ"ה) בשם ר"ת בספר הישר שכ'

שלמעשה לא סמך להתיר הדבר הזה. ומהמור"ל שם העיר שלפנינו הגי' שאם היה מגיע מעשה לידו היה מתיר, וגם לגי' זו יל"ד דממה שהחמיר על עצמו למעשה ש"מ דלא פסיקא ליה מילתא וי"ל]. ועי' בשו"ת הלק"ט (ח"א סי' שס"ג) שני' שהסכים לדקדוק הב"י (בסי' רמ"ה) שדקדק כיוצ"ב ע"ש אך בח"ב (סי' ק"פ) כ' לדחות ד' הב"י דאשכחן כמה דוגמאות בלשון זה אע"פ שזה נשאר למסקנא ע"ש וע"ע בשד"ח (כללים אות ה' סי' ק"ח). אולם הד"מ והב"ח כ' להעיר על הב"י שהרי תוס' בע"ז כ' באופן אחר שר"ת החמיר על עצמו ועפ"ז כ' הב"ח שיש לסמוך על ר"ת בדיעבד. אך בשו"ת זרע אמת (ח"ג סי' ה') כ' ליישב דברי הב"י דממה שהתוס' כ' כן לאחר שדחו ד' ר"ת בע"כ שכוונתם שהחמיר על עצמו מפני שחשש לסמוך על דבריו, ושכן מבואר ברא"ש ורי"ו שר"ת חזר בו. ולכאורה י"ל מילתא חדתא לפמ"ש בכת"ס הנזכ"ל (סוף אות א') בביאור דברי ר"ת בירושלמי שסובר שבתוך העיר ר"ת אסור מהדין ורק מחוץ לעיר התיר, א"כ אין שום ראיה ממה שר"ת החמיר כשבנה ביתו שחזר בו, דמסתמא ביתו היה בתוך העיר ובזה גם ר"ת מודה. אולם זה נגד הבנת כל הראשונים והאחרונים שראיתי.

ד) ועכ"פ הרבה אחרונים מיוצאי אשכנז נגררו אחרי ד' הב"ח שיש לסמוך על ר"ת בדיעבד וכ"פ המג"א (סק"י) והט"ז (סוף סק"ד) והא"ר (סק"ח) וערוה"ש (סוף ס"ט) והגר"ז והמשנ"ב ועוד. אולם מד' מרן הב"י נראה שאין לסמוך על ר"ת אפי' בדיעבד שהרי לדעתו אין שום פוסק שהתיר בזה שגם ר"ת הדר הוא לכל חסידי. ושור"ר שכ"כ בשו"ת זרע אמת (ח"ג ר"ס ה') וכן מבואר במחה"ש (על מג"א ס"ק י"ב) ובבגדי ישע

(ס"ק"י) וכן משמע בתו"ש (ס"ק י"א). ואמנם שו"ר במנה"ט (ס"ק"ו בת' השני) שמרן כ' (ס"ג) נכון להחמיר משום שבדיעבד יש לסמוך על ר"ת. וע"ש בקני מנורה (ס"ק"ו) מ"ש בזה, אולם זה נגד כל האחרונים הנ"ל.

ובד' המג"א הנ"ל יש מחלוקת כי הב"ח כ' שנכון להחמיר והמג"א השמיט זאת וכ' הפרמ"ג שהמג"א לא ס"ל את החומרא הנ"ל וכדבריו משמע בא"ר שהעיר על המג"א והט"ז מד' הב"ח שכ' שנכון להחמיר. (ובט"ז מפורש שבדיעבד א"צ להחמיר ע"פ שיטת ר"ת) אבל בלב"ש פי' ד' המג"א כהב"ח.

ה) התוס' בע"ז הנ"ל הביאו את דברי הירושלמי שכ' שהיתור בקיבולת ע"י גוי זה דווקא בתלוש ולא במחובר ופי' שמחובר היינו תלוש לצורך מחובר כגון לפסול אבנים ולתקן הקורות דאילו לעשות הבנין עצמו גם רבנן בירושלמי שם יודו לאסור (שהרי התירו רק בבית הגוי) וכ"כ הרא"ש שם. ובאחרונים יש מחלוקת בד' הרמב"ם שביד אהרון (בהגה"ט) כ' שאין מד' הרמב"ם הכרע ותמה על החידושי אנשי שם על המרדכי (כצ"ל) בסו"פ כל כתבי שכ' בד' הרמב"ם לאסור, ובתו"ח סופר (ס"ק"ט) כ' שדעת הרמב"ם להתיר מדלא כ' דין זה ושכ"כ במראה הפנים על הירושלמי (שהרמב"ם פוסק כרבנן בירושלמי דלא כרשב"א), אולם מד' הפרישה (ס"ק"ה) מבואר שפי' ד' הרמב"ם לאסור. ועי' בפתה"ד (ס"ק"ו) שהביא בשם תודות השלמים והמט"י שכ' לאסור מטעמים שונים ופלפל בטעמים ומסקנתו לאסור ע"ש ועכ"פ לענ"ד מד' הב"י שלא העיר כלל מד' הרמב"ם משמע דס"ל כהיד אהרון שאין הכרע מדבריו וי"ל.

ו) ומרן הב"י הביא שבסה"ת נסתפק בזה (וכ' במט"י ס"ק"ה שכוונתו למפתחות

סה"ת כי בסה"ת מבואר שמסקנתו לאסור) ותמה על רי"ו שכ' שיש מן הגדולים שהחמירו על עצמם. ומשמע מד' רי"ו שזו חומרא וכנראה שהבין כן מד' הרא"ש שכ' שזקנו החמיר והבין רי"ו דמדמייתי עובדא דזקנו ש"מ דזו חומרא ודחה הב"י די"ל דקמ"ל שהלכה כהירושלמי או שתלוש לצורך מחובר אסור. והב"ח כ' ליישב ד' רי"ו שאע"פ שתוס' והרא"ש הבינו כן מ"מ כמה ראשונים הבינו דקמ"ל שאע"פ שבונה גוי בקרקע של גוי לצורך ישראל, אבל בתלוש לצורך מחובר י"ל דמותר ע"ש ועי' ביד אהרון (הגב"י) ומאמ"ר (ס"ק"ד) שאין זה מתרץ את תמיהת הב"י על רי"ו שהבין כן מד' הרא"ש. ועוד יש להוסיף דאם איתא שרי"ו חולק על הרא"ש הו"ל לפרש כמו שדקדק כיוצ"ב הב"י (יו"ד סי' ר"א סוף ס"ז ובסי' קע"ז ס"ג ד"ה ומדברי רבינו). ובמט"י תי' ד' רי"ו שכוונתו שלהכנס לבית זה חומרא וכמ"ש בשו"ע (ס"ג).

ז) וז"ל מרן בשו"ע (ס"ב) לפסול האבנים ולתקן הקורות אפי' בביתו של גוי אסור כיון דלצורך מחובר הוא, ואם עשו כן "לא ישקעם בבנין" עכ"ל ופשטות דבריו מבואר שזה אסור ובפרט לפמ"ש בב"י הנ"ל לדחות דברי רי"ו שהבין שזה רק חומרא. וכ"כ בשו"ת זרע אמת (ח"ג סי' ה' דף י"א ע"ב) ובמט"י (ס"ק"ה) ובפתה"ד (ס"ק"ו) והב"ח (ס"ב ד"ה וכל זה) והנ"צ (ס"ק"ד) וכן מוכח בקמ"ר (פ"ו הי"ב סוד"ה ולע"ד) שכ' ע"ד מרן הנ"ל שאם שיקעם בבנין אפשר דשרי. וכ"כ בתו"ש (ס"ק י"א) ובכה"ח (ס"ק כ"ה), [אלא שבכה"ח כ' בד' הב"ח שזו חומרא, אולם המעיין בב"ח ישר יחזו פנימו שכוונתו שבדיעבד כשנבנה הבנין יש לסמוך על ר"ת יעו"ש] וכ"כ בהגהות מהר"א אזולאי על הלבוש. וכ"ה בדגמ"ר (ס"ב). ואמנם בשו"ת



לצורך מחובר יש להקל מאחר ש"א שכן דעת מרן בצירוף דברי רי"ו והרדב"ז שזה רק חומרא ע"ש. 2) הרדב"ז הנ"ל כ' שאם האבנים של גוי ואינו סמוך לבנין שרי וכ"כ הדגמ"ר (אלא שלדעתו אפי' סמוך לבנין שרי כמו שביארו כמה אחרונים בדבריו) וטעמו משום שהגוי בידו להחליף. ובהליכו"ע (ח"ד עמ' קל"ה) פסק כהדגמ"ר, ובהל"ב (עמ' קי"ב) כ' שכן מבואר בספר הישר בתשובה שהובאה בספר המנהיג. ועי' בכה"ח (ס"ק כ"ז) שנראה שגם אם ביד הישראל להחליף שרי. 3) במקו"ח לבעל החו"י כ' שאם הישראל אינו מסייע במלאכה שרי ושוב כ' לצדד שגם אם עומד שם אסור והניח בצ"ע ולכאורה נ' דס"ל שאפי' באבנים של ישראל אם אינו עומד שרי, ועכ"פ נראה שיש לצרפו לסניף. 4) וכן יש לצרף מ"ש בשו"ת פנ"י (ח"ב או"ח סי' ב') שאם הגוי לא התחיל את הבנין שרי. ואמנם בשע"ת (סק"ה) כ' שני' שחסר סוף התשובה שהרי בתחילת התשובה כ' שלא מצא צד להתיר, עכ"פ נ' דחזי לאצטרופי. ה) וגם אם עברו באיסור גמור של שכירות יום דעת הרבה אחרונים שמותר להכנס לבית מעיקר הדין וכ"פ בשו"ת יביע אומר ח"ח (או"ח סי' כ"ח אות י"ד - י"ז). ו) ויש לצרף עוד אם יעשה תנאי עם הגוי לא לעבוד בשבת שלד' הרמ"א (ס"ג) שרי.

**והעולה** מכל הנ"ל שאע"פ שלד' מרן השו"ע אסור לפסול אבנים או לעשות שאר דברים לצורך בנין מחובר מ"מ יש תנאים שבהם אפשר להקל גם לד' השו"ע וכנ"ל (אות ט').

הרדב"ז (ח"ה סי' ב' אלפים נ"ו) כ' שזה רק חומרא, וכ"כ בביאה"ל שמרן שינה מל' הטור ולא כ' אסור משום שאינו אסור מדינא ושכן מוכח בגר"א (שהגר"א ציין לס"ג ושם מבואר בענין כניסה לבית שנבנה באיסור שזו חומרא). אולם מכל האחרונים הנ"ל מבואר שפסקו לאסור.

והנה הגר"ז (ס"ז) כ' שאם סיתת הגוי אבנים בשבת שמותר לשקעם בבנין מכיון שיש מי שמתיר אפי' קבלנות במחובר וכ"כ בבא"ח (ש"ב פ' תרומה ה"ד). אולם לפמ"ש לעיל דעת רוב האחרונים לאסור בזה, וכן העיר בקצרה בהליכו"ע (ח"ד עמ' קל"ה), אך יש להעיר עוד שכל ד' הגר"ז הם כד' הב"ח וסיעתיה שסוברים שר"ת לא חזר בו וסמכו עליו בדיעבד, משא"כ להבנת מרן הב"י שר"ת חזר בו אין נראה לסמוך עליו וכמ"ש (אות ד') בשם האחרונים. ואולי ס"ל כהבנת מנה"ט שהבאנו שם, אך מלבד שזה נגד הבנת רוב האחרונים שהזכרנו זה גם נגד ההבנה הפשוטה שאם ר"ת חזר בו א"כ אין לסמוך עליו אפי' בדיעבד.

אבל לקושטא דמילתא יש עוד צדדים להקל בנידו"ד ונזכירם בקצרה (1) אם אינו מפורסם שהוא של ישראל שיש מחלוקת גדולה באחרונים אם מרן סובר כהרמ"א שהיקל בזה, ולד' המאמ"ר (סק"ה) אין מחלוקת בזה בין מרן לרמ"א ע"ש וכן צידד הגר"ז (קו"א סק"ד) בדעת הד"מ [וע"ש מש"כ ע"ז] וכ"נ מרו"ח פלאגי' (סק"ב) שכ' בפשיטות להקל בזה. וכן הכריע בהלכה ברורה חי"ג (עמ' ק"י - קי"א) שבתלוש



## הרב חיים פנחסוב

## תועלת לצדיקים על חשבון אחרים

## הקדמה

**מצינו** בחז"ל נושא לגבי אמירת דברי תורה ומוסר לפני בני אדם שחלקם יתרוממו עי"ז במדות ודרך ארץ, וחלקם יכשלו ויפלו בעבודת ה', את מי להעדיף, ז"א האם מותר וצריך לאומרם, או דבכה"ג אמרינן יפה השתיקה.

**ואפשר** להגדיר את הספק האם איכות היחידים בעבודת ה' עדיפה על פני כמות אנשים שיעבדו את ה' בצורה רגילה.

**ויש אפשרות** לתרגם זאת בהרבה דוגמאות בני ימינו, אך במאמר זה נעסוק בעיקרי הדברים מחז"ל ולא באופנים מעשיים שהם בבחינת "ובאת אל השופט אשר יהיה בימים ההם" (דברים יז, ט) דכל מקרה צריך לדון לגופו של ענין וכדיתבאר להלן.

## מורה נבוכים

**הרמב"ם** בהקדמת ספרו מורה נבוכים כותב שהיה מתיירא מאד לחבר את הספר, ובתוך דבריו משמע שחלק מספקותיו הוא מפני שעצם השאלות יזיקו לאנשים סכלים שמבקשים למצוא דופי ביהדות ח"ו, ומאידך הספר מורה נבוכים יועיל מאד לחכמים שהם נבוכים בפירושי הפסוקים בתורה וכדו' שהם ישמחו בדברים מאד וכו', וכותב הרמב"ם את הכרעתו - "סוף דבר אני האיש אשר כשיציקהו העניין ויצר לו הדרך ולא ימצא תחבולה ללמד האמת שבא עליו מופת אלא בשיאות לאחד המעולה ולא יאות לעשרת אלפים סכלים, אני בוחר לאומרו

לעצמו (פי' להאחד המעולה) ולא ארגיש בגנות העם הרב ההוא וארצה להציל המעולה האחד ההוא ממה שנשקע בו ואורו מבוכתו עד שישלם וירפא".

**ובפי' שם טוב הוסיף** - וכבר אמר חכם אחר [וי"ג אבחר] מיתת אלף סכלים בעבור הצלת איש מעולה ולא מיתת איש מעולה בעבור הצלת אלף סכלים וכו', ובעבור זה יחויב לחכם שיגלה האמת באופן שלא יסתור הכוונה האלוקית אף שיגנוהו רבים מהסכלים.

**והאיר הג"ר יחזקאל סרנא** (דליות יחזקאל ח' אמונה) שכן נהג הרמב"ם בחיבורו משנה תורה בענין ידיעה ובחירה (הל' תשובה סוף פ"ה) שמקשה - שמא תאמר והלא הקב"ה יודע כל מה שיהיה קודם שיהיה וכו', והשיג עליו הראב"ד - וטוב היה לו להניח הדבר בתמימות התמימים וכו'.

**ולפום ריהטא** - פליגי הרמב"ם והראב"ד אי עדיף לשאול שאלות וליישבם לתועלת החכמים אף שיבוא על חשבון שאר ההמון, או שעדיף להימנע לתועלת התמימים [וע"ש בדליות יחזקאל שהאריך בזה, וכותב שגם הראב"ד מודה לרמב"ם באופנים מסויימים].

**אמנם נראה פשוט** דכלל לא פליגי בנידון זה, רק שהרמב"ם לגבי ידיעה ובחירה הקשה ולא תירץ, וכותב - וכשם שאין כח באדם להשיג ולמצוא אמתת הבורא שנאמר וכו', כך אין שכל באדם להשיג ולמצוא דעתו שלבורא הוא שהנביא

שלא עושים כן, ולמרות שיתכן דאיכות עדיפה מכמות, אך כ"ז באדם עצמו וכדו', אך ביחס לבנ"א אחרים אין דוחין נפש מפני נפש, ומי אמר שרצון הקב"ה באיכות היחידים יותר מעבודת ה' הפשוטה של יהודים תמימים וכדו' - כשהאחד בא על חשבון השני, [ופעם שמעתי שמקובל בישיבות שאין "בונים" על ידי ש"הורסים"].

**ובן כותב הסטייפלער** בנידון דידן - בהקדמה לספרו חיי עולם, וז"ל - וזאת למודעי כי הרבה דברים יקרים ומועילים לנבוכי לב לא כתבתי, מפני שאי אפשר לכותבן אלא אם כן להזכיר דעות כוזבות של מינים ואפיקורסים או שעל כל פנים מתוך הדברים יובן מה שהרשעים אומרים, וזה מסוכן הרבה כי ספרים מסוג זה הוא כמו פרה אדומה שמטהר טמאים ומטמא טהורים. כי אמנם הנבוכי בזה אפשר שימצא תיקון, אבל התמים ביראת השם כשרואה דברים מעין אלו שיראה לו כאילו באמת יש חס ושלום איזה צד ספק ושצריך לדון בזה ולהכריע, הרי הוא מתבלבל ומתרפה, ונמצא שספר כזה גורם קלקול חס ושלום, ואם כי למקולקלים [פי' לנבוכי הלב] יכול להועיל הלא "אין דוחין נפש מפני נפש" [וע"ש שמסביר למה הראשונים כתבו ספרי חקירה ומיישב שהיה משום עת לעשות לה', וגם שגודל קדושתם וזכותם עומדת שלא יבוא לתקלה, לכן הרואה את עצמו מוכרח לזה שיעיין שם].

**ובאמת** שהתשובה על דברי הרמב"ם היא פשוטה דהוא איירי בחכמים לעומת הכופרים, ובהקדם לביאור דבריו נלמד את הסוגיא מדברי חז"ל בעזה"י.

### ישרים דרכי ה'

**גמ' בב"ב פט:** ת"ר אין עושין את המחק צד אחד עב וצדו אחד קצר, לא ימחק בבית

אומר כי לא מחשבותי מחשבותיכם וגו'. וע"ז פליג הראב"ד וכותב - לא נהג זה המחבר מנהג החכמים שאין אדם מתחיל בדבר ולא ידע להשלימו והוא החל בשאלות ובקושיות והניח הדבר בקושיא והחזירו לאמונה וכו'. ולכן הראב"ד בעצמו טרח שם בארוכה ליישב את קו' הרמב"ם עיי"ש.

**והבס"פ משנה** מבאר את שי' הרמב"ם - ויש לומר שרבינו נתכוין שאם איזה אדם יקשה בענינו קו' זו יתבלבל דעתו, ולכן הציע לפניו דברים אלו כדי שישב וידע שאין **מטבע שאלה** זו ליישבה אלא כאמור שאין בנו כח לידע היאך ידע הקב"ה כל הברואים ומעשיהם וכו' עכ"ל. ז"א דס"ל לכס"מ שפליגי הרמב"ם והראב"ד איך ההנהגה בשאלות כגון אלו האם להניח את הקו' "באמונה" או שצריך ליישבה, ובכל אופן למדנו שלא פליגי בנידו"ד אי צריך להק' לטובת החכמים או שעדיף לא להקשות לתועלת התמימים. [ובדליות יחזקאל שם הביא מהרמב"ם בהקדמתו למו"נ במקום אחר שכן יתחשב בדעת ההמון שלא יטעו ולכן לא חיבר כמה ספרים אחרים כעין המורה נבוכים, וע"ש במה שיישב בזה].

### אין דוחין נפש מפני נפש

**ויש להקשות** על היסוד של הרמב"ם דישי להעדיף אחד מעולה מעשרת אלפים סכלים, מהא דשנינו (אהלות ז, ז) אין דוחין נפש מפני נפש. והוא סברא פשוטה בכמה מקומות בש"ס - מאי חזית דדמא דידך סומך טפי דילמא דמא דההוא גברא סומך טפי (פסחים נה: וסנהדרין עד. וע"ש ברש"י), וכן הוא ההגיון הפשוט דבאופן שיש אפשרות לעשות איזה מהלך בציבור שע"ז חלק יתעלו יותר ממה שהיו קודם, אך זה יבוא על חשבון אחרים שישברו לגמרי, דודאי

הקב"ה למלאכים שאין להם תבונה לחשוב לעשות אדם ע"ש ובמפרשים].

**ויש להבין** את הצד של משה רבינו שחשש לקלקול המינים, ובכל אופן משמע שהקב"ה הכריע שלא מתחשבים במה שיבוא קלקול ע"י דברי התורה לחלק מהאנשים, כיון שדברים אלו יביאו לתועלת החכמים ללמוד מהם דרך ארץ.

### חכמים הזהרו בדבריהם

**מצינו** לכאורה סתירה במשניות במס' אבות אי יש להזהר מלומר דברי מוסר בשיש חשש שיכול להביא קלקול לחלק מהאנשים.

**כתוב באבות פ"א מ"ג** אנטיגנוס איש סוכו קיבל משמעון הצדיק הוא היה אומר אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס אלא הוו כעבדים המשמשין את הרב שלא ע"מ לקבל פרס ויהי מורא שמים עליכם.

**ומובא בחז"ל** [אבות דר"נ פ"ה מ"ב מובא ברשב"ם ב"ב קטו: וכן הוא ברש"י על המשנה בשם הערוך, וכך כותב הרמב"ם בפיהמ"ש] - והיו לזה החכם שני תלמידים שם האחד צדוק ושם השני ביתוס וכאשר שמעו שאמר זה המאמר יצאו מלפניו ואמר האחד לחבירו הנה הרב אמר בפירוש שאין לאדם לא גמול ולא עונש ואין תקנה כלל, כי לא הבינו כוונתו, וסמך האחד מהן ידי חבירו ויצאו מן הכלל והניחו התורה וכו', רח"ל.

**ועל כן הזהיר התנא באבות (א, יא)** אבטליון אומר חכמים הזהרו בדבריהם שמא תחובו חובת גלות ותגלו למקום מים הרעים וישתו התלמידים הבאים אחריכם וימותו

אחת, שהמוחק בבת אחת רע למוכר ויפה ללוקח, ולא ימחקו מעט מעט שרע ללוקח ויפה למוכר, על כולם אמר רבן יוחנן בן זכאי אוי לי אם אומר אוי לי אם לא אומר, אוי לי אם אומר שמא ילמדו הרמאין ואם לא אומר שמא יאמרו הרמאין אין תלמידי חכמים בקיאים במעשי ידינו, איבעיא להו אמרה או לא אמרה, אמר רב שמואל בר רב יצחק אמרה, ומהאי קרא אמרה כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם. [ספקו של ריב"ז מובא ג"כ במשנה כלים פ"ז מט"ז ובמדרש קהלת רבה פ"ט אות יד].

**ויש להבין** מהם הצדדים בספקו של ריב"ז, ובכל אופן משמע במסקנתו שלא מתחשבים במה שיבוא יותר קלקול על ידי דברינו, ומצווים אנו לאומרם לתועלת החכמים.

### הרוצה לטעות יטעה

**מדרש רבה (פ' בראשית פ"ח אות ח')** ר' שמואל בר נחמן בשם ר' יונתן אמר בשעה שהיה משה כותב את התורה היה כותב מעשה כל יום ויום, כיון שהגיע לפסוק הזה שנאמר "ויאמר אלוקים נעשה אדם בצלמינו כדמותנו" אמר לפניו רבון העולמים מה אתה נותן פתחון פה למינים אתמהא, אמר לו כתוב והרוצה לטעות יטעה, אמר לו הקב"ה האדם הזה שבראתי לא גדולים וקטנים אני מעמיד ממנו, שאם יבוא הגדול ליטול רשות מן הקטן ממנו והוא אומר מה אני צריך ליטול רשות מן הקטן ממני והן אומרים לו למד מבוראך שהוא ברא את העליונים ואת התחתונים כיון שבא לבראת את האדם נמלך במלאכי השרת, [ובמהמשך פליג ר' לוי וסובר ש"נעשה" אינו נטילת עצה אלא שהראה

## מנורה תועלת לצדיקים ע"ח אחרים בדרום שמה

בדבריהם וכו' וכמ"ש הרמב"ם ז"ל שלא יהיה בדבריהם לישנא דמשמע לתרי אפי שמה יטעו התלמידים עי"ז בדברי מינות ונמצא שם שמים מתחלל, כי צריך לזה כח הכרעה ודעת תורה אמיתי ולא כל העתים שוין בזה, ולפעמים יהיה הקלוקל יתר על התיקון ועל כן צוו חז"ל - חכמים הזהרו בדבריהם, אף אם נראה לעין שיש בזה תועלת מרובה, אבל צריך התבוננות וזהירות יתירה ודעת תורה אמיתי והזהירות בזה הוא הכרחי, [ומטעם זה הסתפק ריב"ז מתחילה אם לומר את דברי הרמאים או לאן].

### ויצא העגל הזה

**מגילה כה. משנה -** מעשה עגל השני נקרא ולא מתרגם. **וברש"י -** מה שחזר אהרן וספר המעשה הוא קרוי מעשה עגל השני הוא שכתוב בו ויצא העגל הזה נקרא ולא מתרגם, פן יתעו עמי הארץ ויאמרו ממש היה בו שיצא מאליו, אבל המקרא אין מברכין.

**ובגמ' -** תניא ר"ש בן אלעזר אומר לעולם יהא אדם זהיר בתשובותיו שמתוך תשובה שהשיבו אהרן למשה פקרו המינין שנאמר ואשליכיהו באש ויצא העגל הזה, וברש"י פקרו המינין העיזו פניהם לומר יש ממש בעבודה זרה.

**ומוס"ף המהרש"א** והם לא יאמינו מדרש חכמים בזה שיצא העגל הזה ע"י כישוף של ערב רב או ע"י שם שהיה ביד מיכה כדאיתא במדרשות וכו'.

**והמהרי"ץ** חיות מק' מתי פקרו המינים ע"י קריאת פרשת העגל בתורה, אדרבה היה לעם ישראל ללמוד ממעשה העגל שלא לכפור, שהרי כתוב בתורה כמה הפסידו על ידי חטא העגל, ומבאר דהנה ירבעם שהנהיג את עגלי זהב היה ג"כ עבודת

ונמצא שם שמים מתחלל. ומפרש הרמב"ם חכמים הזהרו בדבריהם כשתדברו בהמון בני אדם שיהיו דבריהם פשוטים ומבוארים לכל כדי שלא יבינו מתוך דבריהם הפך כוונתכם בדבר שיהיה נוטה למינות וכו', וכענין שאירע לאנטיגנוס איש סוכו עם תלמידיו צדוק וביתוס שלא הבינו כונתו ונתפקרו ויצאו לתרבות רעה (ע"פ רבינו בחיי).

**ומק' הגר"י יואל מסאטמר** זצוק"ל (קונט' על הגאולה וכל התמורה אות יז) ולכאורה צריך ביאור דלפי זה למה העתיק רבינו הקדוש בסדר המשנה מאמר זה דאנטיגנוס אחרי דיש בזה מקום למינים לרדות, ומכאן פקרו גם צדוק וביתוס ותלמידהון ונתרבה המינות בישראל והו"ל לרבינו הקדוש להשמיט משנה זו מגרסתו, דהרי הוא עצמו העתיק דברי אבטליון שאמר חכמים הזהרו בדבריהם וכו' ושני המאמרים לכאורה כסותרות זו את זו?

**ומיישב הגר"י מסאטמר -** דכללות התורה היא כמו שהכריע ריב"ז ע"פ הפסוק "צדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם" וכמו שכתוב בחז"ל (שבת פח:): למימינים בה סמא דחיי ולמשמאילים בה להיפך ח"ו, ולמרות כן לא מנעה התורה מלכתוב את הדברים בשביל התועלת לצדיקים וזה מכריע החשש לקלוקל הרשעים, ועל כן סידר רבינו הקדוש בסדר המשנה את מאמר אנטיגנוס אע"פ שמכאן פקרו המינים ונתקלקלו, אבל תועלת הצדיקים - שידעו להזהר לקיים את המצוות מאהבת השי"ת ושלא ע"מ לקבל פרס - מכריע את חשש קלוקל הרשעים.

**ומסיים שם -** אמנם צריך לזה כח ההבחנה ודעת תורה אמיתי להבחין ולהכריע איזה עדיף וכחו יפה לדחות חשש חבירתה, וע"כ הזהירנו חז"ל באבות - חכמים הזהרו

השור שהביא אתו ממצרים, והנה ישראל אע"פ שנענשו על עשיית העגל בכ"ז לא לקחו מוסר ושנו בחטא ע"י ירבעם, והיינו ע"י שאמר אהרן ויצא העגל הודה דכח רוחני יש בו, [ועפ"ז מתפרש לנכון לשון המדרש איכה בפתחה - עד היכן חטא של עגל קיים עד חטאו של ירבעם, והיינו דשניהם המה חטא אחד מהבלי מצרים].

**והגר"י מסאטמר** (שם) מבאר עוד שבאמת העגל יצא מאליו ע"י שהשטן נכנס בתוכו (ע"פ התרגום יונתן ב"ע שמות לב, כד) וניתן לו בזה כח משמים לנסות את ישראל על דרך הבא ליטמא פותחין לו, שאמרו הערב רב עשה לנו אלהים. וכוונתם היתה לעבודת ע"כ ניתן כח להס"מ לעשות ניסים להגדיל את נסיון הכשרים ולהוסיף טומאה לרשעים לטורדן מן העולם, והמינים אין מאמינים בזה שניתן כח מן השמים להס"מ, ופקרו לומר דיש כח לע"ז ולכן אמר רבי שמעון בן אלעזר שיהא אדם זהיר בתשובתו.

**ומק' הגר"י מסאטמר** - ראוי להבין למה נכתב בתורה פסוק זה שיש בו מקום לטעות, ואם אהרן אמרו למשה אבל כשנאמרה התוה"ק למשה כל דיבור ודיבור היה הקב"ה אומר ומשה כותב כאומרם ז"ל, ופסוק זה הרי הוא מגוף התורה, וא"כ טעמא בעי למה לא מנע השי"ת מלהניח מקום למינים לרדות ולמה נכתב בתוה"ק, ועוד דאי יש צורך בכתיבת הדברים בתורה למה נקרא ולא מתרגם, וכיצד למדו חז"ל מכאן שיהיה אדם זהיר בתשובתו.

**ומייסד הרבי מסאטמר** דהוצרכה התוה"ק להודיע לנו שיש מציאות כזה שניתן כח להס"מ לעשות ניסים כמו שהיה במעשה העגל, ויהיו נסיונות כאלו בעקבתא דמשיחא כדי להטעות את הבריות כמו

שכתוב "ובא אליך האות והמופת וגו' כי מנסה ה' אלקיכם אתכם", ועל כן נכתב בתורה בשביל תועלת הכשרים לדורות הבאים שידעו להזהר מנסי השקר של הס"מ וכת דיליה, ואע"פ שיפקרו ע"ז המינים, מ"מ כדאי לדחות חשש זה מפני תועלת הכשרים.

**ומה** שלמדנו חז"ל דלעולם יהא אדם זהיר בתשובתו, הוא משום דאפילו אם גוף הדיבורים הם אמת ויש זמנים אשר יש צורך והכרח לאומרם כמו שהתורה כתבה את הפסוק ויצא העגל הזה, בכ"א יש אופנים שאינם מביאים תועלת כל כך ויש להיזהר מלדבר דברים שאפשר לתלות בהם דברי מינות שלא תבוא תקלה על ידו, ומהאי טעמא נקרא ולא מתרגם כי יספיק לתועלת הכשרים שבכל הדורות שיבינו במקרא לבד, ועמי הארץ לא יבינו כי הם קרובים אל הכשלון ואל הטעות יותר מהתועלת.

### הדברים העולים

**מכל** הסוגיות הנ"ל למדנו שבדרך כלל הותר לומר ענינים של תורה ודרך ארץ לתועלת החכמים והצדיקים אף שזה יכול להביא את הרשעים להיכשל בדברים היותר חמורים, וכמש"כ "צדיקים ילכו במ פושעים יכשלו במ", ואין למנוע מהצדיקים להתעלות בעבור הדאגה לטובת הרשעים.

**אמנם** הבריה התיכון בכל הסוגיות שהבאנו הינו שהחשש הוא על אנשים רשעים שיפשעו יותר, וכדמשמע בגמ' בב"ב שריב"ז חשש שהרמאים ילמדו לגנוב יותר, וכן הוא בגמ' במגילה שכתוב שעל ידי דברי אהרן פקרו המינים - ז"א שהיו מינים עוד קודם לכן. אלא שבכל אופן אמרו חז"ל שיהיה אדם זהיר בתשובתו וזהו כשהתועלת באמירת הדברים אינה גדולה, ומאידך עמי

[ובזה א"ש מה שהק' התויו"ט על פי' הברטנורא שמקורו מהרמב"ם שצדוק וביתוס יצאו למינות - מלשון המשנה דהחשש הוא מפני התלמידים הבאים אחריכם, וכותב התויו"ט דכן הוא באבות דר"נ וכמו שמוכא ברשב"ם הנ"ל שרק התלמידים טעו. וכן הק' החיד"א בספרו כסא רחמים על אבות דר"נ (פ"ה מ"ב), וכותב שהיה לרמב"ם גירסא אחרת באדר"נ, ועי' בפיהמ"ש מכון המאור שהביאו גירסא אחרת באדר"נ, אך עדיין קשה מלשון המשנה, וצריך לומר כמו שכתבנו].

### ביאור דברי המורה נבוכים

**והשתא דאתנין להבי יש לפרש בפשיטות** את דברי הרמב"ם במורה נבוכים שהובא בריש דברינו שכותב "וארצה להציל המעולה האחד, ולא ארגיש בגנות העם הרב ההוא", ומשום שסובר הרמב"ם שספרו המורה נבוכים לא יפריע כלל לתמימים רק הוא יפריע לאנשים הרשעים ובהם אין לנו כלל להתחשב, וזה לשון הרמב"ם בתחילת דבריו במו"נ שם - ואני יודע כי כל מתחיל מבני אדם שאין לו מאומה מן העיון [פי' בנ"א נורמלי שאינו חכם אך גם אינו כופר ח"ו] יקבל תועלת בקצת פרקי זה המאמר, אמנם השלם מן האנשים בעל הדת הנכון כמו שזכרנו הוא יקבל תועלת בכל פרקיו ומה מאד ישמח בהם ויערבו לו לשמעם, ואמנם המבולבלים שמוחם מזהם בדעות שאינם אמיתיות ובדרכים המטעים ויחשבו חכמות אמיתיות ויחשבו שהם בעלי עיון ואין ידיעה להם כלל בדבר שיקרא חכמה על דרך האמת, הם יברחו מפרקים רבים ממנו ומה מאד יקשו עליהם מפני שאינם משיגים להם ענין, ובעבור שמתבאר מהם ג"כ פסלות דברים מזויפים אשר בידיהם אשר הם סגולתם וממונם המוכן לצרותיהם.

הארץ שקרובים לטעות יכולים לטעות, דאז אמרינן שהשתיקה יפה - דהוא לתועלת עמי הארץ שאינם רשעים ממש - מעיקרא, דבהם יש קצת להתחשב כשהתועלת לצדיקים אינה כ"כ גדולה. וזהו בבחינת "הוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה" (ע"פ דברי הרבי מסאטמר הנ"ל).

**ובענין המדרש רבה** שאמר הקב"ה למשה שיכתוב נעשה אדם "והרוצה לטעות יטעה", כבר עמדו ע"ז גדולי המוסר (מכתב מאלהו ח"א עמ' 121 בשם הסבא מסלבודקא, וכן בקובץ מאמרים לג"ר אלחנן וסרמן הי"ד ח"א עמ' קכד, ועוד) דהלשון קצת קשה, דכפשוטו איירי באנשים שאינם רוצים לטעות ורק מחמת הפסוק יבואו לטעות, ומייסדים בעלי המוסר ש"הרצון הוא הסיבה למחשבה ולא להיפך", דאנשים שמתחילה העמידו את עצמם בדרך של טעות אז הם יבינו את הפסוק הזה בטעות, ומה שמשא רבינו חשש לאומרו הוא רק כדי לא ליתן להם מקום סמך מן התורה.

**ובענין צדוק וביתוס** נראה דיש בזה מחלוקת בראשונים אי היו רשעים קודם ששמעו את המשנה או לא, וברמב"ם משמע שהיו כופרים עוד קודם, ומה שאמרו "חכמים הזהירו בדבריכם" (אבות א, יא) לא שאנו צריכים לדאוג לכופרים אלא על התלמידים שישמעו מהם דברי כפירה כביכול בשם הרבנים וזהו חילול השם, וכך כותב הרמב"ם (שם) חכמים הזהירו בדבריכם - ולא יהיה בדבריכם מקום שיסבול פירוש אחר מפני שאם יהיו שם אנשים כופרים יפרשו אותם כפי אמונתם והתלמידים כבר שמעו אותם מהם ויחזרו לאפיקורסות ויחשבו שזאת היתה אמונתכם ויהיה בזה חילול השם כאשר אירע לאנטיגנוס עם צדוק וביתוס, עכ"ל.

וכן משמע במפרש שם טוב שהוזכר לעיל  
דאיירי באנשים כופרים וכך כותב  
בהמשך דבריו - אבחר מיתת אלף אלפים  
סכלים בעבור הצלת איש מעולה אחד  
וכו' כי הסכלים דומים לבהמות ובא  
המצוה לשוחטן לבעלי שכל, כל שכן  
שאין ראוי לחוש לגנות העם הרב אם  
יאות לאיש מעולה.

**ונראה** כוונתו לגמ' בפסחים מט: לגבי עמי  
הארץ שעל בנותיהן נאמר ארור  
שוכב עם כל בהמה, וכותב רש"י - שדומות  
לבהמה שאין להן לב להבין, ועוד כתוב שם  
אמר רבי אלעזר עם הארץ מותר לנחרו ביום  
הכיפורים שחל להיות בשבת וכו', וכותבים  
תוס' דאיירי במכיר את בוראו וכופר להכעיס  
(וע"ש במפרשים).

**ומלשון הרמב"ם** משמע שהחשש שלו היה  
בעצם מה שהדברים יפריעו  
לרשעים ואף שלא ישפיעו עליהם לרעה  
יותר, אבל באמת לפי מה שהסקנו מהסוגיות  
הנ"ל יוצא שגם אם הדברים ישפיעו עליהם  
לרעה יותר וכגון שיתפסו את השאלות על  
התורה כחזיון לדרכם הרעה, בכ"א אין לנו  
להתחשב בהם, וכמ"ש ופושעים יכשלו בם,  
באופן שיש בזה תועלת לחכמים, וכן משמע  
מלשון המפרש שם טוב הנ"ל, וכן הבין הג"ר  
יחזקאל סרנא ברמב"ם עצמו (דליות יחזקאל  
ח - אמונה ד"ה המורה הגדול).

### סיכום והלכה למעשה

**כאשר יש אפשרות** להעלות אנשים מסוימים  
בתורה, דרך ארץ, ומדות טובות, על  
חשבון אנשים תמימים יהודים טובים  
שעושים רצון קונם בפשטות - שירדו  
מדרגתם, אין להתיר זאת מפני שאין דוחין  
נפש מפני נפש.

**אך כאשר מדובר** שהדבר יבוא על חשבון  
מינים ואפיקורסים, על כגון דא משמע  
ברמב"ם דשרי לכתחילה, כדי לרומם את  
הצדיקים ביותר.

**ובעי"ז** מביאים מהגאון רבי משה שטרנבוך  
שליט"א (בגליון פר' בראשית  
תשע"ז) בענין "נעשה אדם", וז"ל - ויש  
ללמוד מכאן יסוד שיש לאדם לרכוש לעצמו  
מעלות ומדות טובות [כמו מידת דרך ארץ  
או ענוה] ולהגיע לשלמות אע"פ שהדבר  
יבוא על חשבון מינים ואפיקורסים, ואין  
האדם מחויב להפסיד מידות טובות וקנין  
נצחי כדי למנוע את דרדורם של המינים  
והאפיקורסים שבחרו בשרירות ליבם בדרכם  
הרעה. ושמעתי שכאשר הקים רבינו החתם  
סופר קהלה נפרדת לו ולתלמידיו כדי להיות  
נבדלים מהמשכילים היו שטענו נגדם שבזה  
הם מאבדים את האפשרות להשפיע על  
הציבור, ואם הם היו מתערבים בתוך דעת  
הקהל היו יכולים להשפיע יותר על  
המשכילים ולהציל רבים מאבדון רוחני,  
אולם תלמידי החת"ס הביאו לפניהם את  
דברי רש"י כאן (עה"פ נעשה אדם) אשר  
מבואר בדבריו שאין אנו צריכים לוותר על  
השלמות שלנו כדי למנוע מהמינים  
והאפיקורסים לטעות, וכיון שכדי להשיג  
שלמות אנו מוכרחים להתנתק מהם [שהרי  
כל הקשר עם רשעים ואפילו הקטן ביותר  
מזיק לרוחניות], לכן צריך להתנתק מהם גם  
על חשבון הדבר שלולא הניתוק היה אפשר  
לפעול יותר להשפיע עליהם לטובה, ובאמת  
זהו יסוד מטענת גדולי ישראל נגד תנועת  
המזרחי, שהמזרחי טענו שכל כוונתם  
להתערב עם החפשיים זהו רק כדי שיוכלו  
להשפיע ולהשיג רוחים ליהדות, אבל גדולי  
ישראל זעקו שלו יהי כדבריכם, מ"מ אסור  
להתחבר עם רשעים כי עצם החיבור עמם



מזיק ואסור לנו להפסיד שלמות כדי להשיג רווחים ביהדות במקום אחר, וכהיום כבר הוכח צדקת גדולי ישראל שהצילו בזה את כל בית ישראל. עכ"ל.

ויש להבחין שדוגמאות אלו שהביא הגר"מ שטרנבוך הינם קלים מהגדר הנז"ל, ומכיון שאיירי באופנים שהמהלך להעלות את הצדיקים אינו מקלקל ישירות את הרשעים אלא רק מונע מהם להתעלות או להישאר בדרגתם.

[ובזה יש לדון גם בצדיקים לעומת אנשים פשוטים שאינם רשעים ח"ו, וההבדלות של הצדיקים מהם, מרוממת את הצדיקים מצד אחד, ומאידך מונעת מהאנשים הפשוטים להתעלות או שגורם להם בעקיפין לירד מדרגתם, דבכה"ג אין לומר "אין דוחין נפש מפני נפש" מפני שאינו ישירות ויש בזה מקום לדיון, וההכרעה נתונה לשיקול דעת תורה לפי כלל הנתונים שבכל מקום, בכמה יתעלו הצדיקים לעומת חשש קלקול האנשים הפשוטים וכדו'].



## הרב מרדכי פרוש

## כמה הערות בהלכה

א. ברכה על מצות ציצית בלילה.

ב. סימן או סיבה באורך הרצועה

ג. אות דתפילין ובחול המועד.

ד. שני חזני קדיש

## א. ברכה על מצות ציצית בלילה

מקובלנו בהלכה כי הלוּבש ציצית בלילה

לא יברך, ואכמה"ל. והנה בכתבי

האריז"ל שער הכוונות, דרושי הלילה דרוש

א' איתא: עוד דע כי לילה לאו זמן ציצית

הוא כנזכר בגמרא. אמנם אין זה אלא בטלית

גדולה וכו' אבל הטלית קטן כבר נתבאר כי

בחירתו וכו' ולכן נוהג גם בלילה וכו' ולכן

צריך ליזהר שלא להסיר מעליו ציצית קטן

לא ביום ולא בלילה וישכב עמו בלילה

ויועיל מאד לבטל כחות החיצונים וכו'. עכ"ל

בקיצור לסוגיא זו [אגב לפי זה מיושב מה

שנתחבטו רבים אם לילה לאו זמן ציצית, מה

יועיל ללבוש הציצית כשזה לא מצוה ?

ואכמה"ל, ולהאמור, דבריו ברור מללו, כי זה

כן מצוה, וא"כ לא קשיא כלל].

**האם** אכן לפי דעת האריז"ל הלוּבש טלית

קטן בלילה יברך, כי זה מצוה, או שזה

לא ממש בדרגת מצוה גמורה לכל דבר, גם

לגבי ברכה [כדאשכחן גבי בזה"ק אשר יש

דברים שכתוב אולם לא ברור כי זה גם

בעולם העשיה ואכמה"ל]

## ב. סימן או סיבה באורך הרצועה

**כתב** השולחן ערוך (אורח חיים סימן כז,

ס"ח, הלכות תפילין) "ארך הרצועה

של יד כדי שתקיף את הזרוע ויקשר

ממנה הקשר ותמתח על אצבע אמצעית

ויכרוך ממנה על אצבעו שלשה כריכות

ויקשר". עכ"ל.

**שאלני** ידידי הגריי"ב, היכא דקירב כף ידו

לזרועו, ועי"כ דילג על פני אורך ידו

בין המרפק לכף יד. ועי"ז היה כשיעור

המינימלי הנ"ל, האם אכן מועיל להיחשב

כשיעור, וכמובן לכתחילה בוודאי לא יערים

לקצר כן, אלא יפשוט ידו ויבדוק אז אורך

רצועת תש"י, אולם בדיעבד מה הלכתו ?

**ולבאורה** שורש הספק נעוץ בחקירה: האם

הצורך באורך זה [עד כריכות

שבאצבע] האם זה סימן לאורך הנדרש

בדיעבד, או סיבה, דכיון שמוכרח לכוּרך

על אצבעו, ויש לזה חשיבות גבוהה מצד

עצמה { זכורני שצריך לכורכם דווקא

בעמידה כהנח"ת, וכן כשיורידם בעמידה

דווקא }, א"כ המינימום זה רצועה עד לשם

וסגי בדיעבד.

**והנה** לקמן בסימן לג - בשמעתא דעשיית

חיבור הרצועה ע"י קשירה או תפירה,

עיי"ש - כתב הביאור הלכה: כתב במחצית

השקל דצריך אחר התפירה, מתחילה למתח

בישר הרצועה השלמה עד האצבע, ואחר כך

יחזור עם הרצועה הנקשר למטה ויכרך הזרוע

כמנהג, דעד האצבע צריך להיות בלא קשירה

וכו' עיי"ש, גם בתשו' מהר"ם מרוטנבורג סי'

דאל"כ לשם מה מביאים עוד עד, ה"נ לקום באקטיביות וללבוש תפילין בשבת אחר שכבר יש בו ברי"ם וקדושת שבת העדים. זה הבעיה.

**בשו"ת תרומת הדשן (סימן קח, בפסקים וכתבים)** דן בשאלה דלעיל וכתב:

לפי טעם הסמ"ג מכח שני עדים מי שמתו אחיו מחמת מילה, ימיח תפילין בשבת? נראה דאין לחלק כלל בשביל טעם זה דמפרש סמ"ג דרך אגדה בעלמא עיי"ש מבסס דבריו שאין ללמוד הלכה מאגדה כהא.

**ונראה** להוסיף בנותן טעם לפסק התרוה"ד, הבית יוסף (בסימן לא הנ"ל) דן גבי הנחת תפילין בחול המועד ובתחילה דן מהו האות שבמועד האם המעשה מצוה וא"כ גם בפסח וסוכות איכא אות שכן יושבים בסוכה ואוכלים מצה כל ימי חה"מ, או משום ההעדר עשיית מלאכה וא"כ חה"מ נחשב כחול כי נעשה בו טפי מלאכה.

**ואח"כ** מביא דברי רשב"י (במדרש הנעלם, שה"ש) שבשבת ויום טוב יש תפילין של הקב"ה שיורד ממרום על ישראל ועל כן אין ראוי להניח אות של מעשה בו"ד: רב המנונא סבא הכי אמר אלין אינון ימים דאיקרון טובים ואינון תפילין דרישא דקב"ה מנח להון וכו' חולו של מועד דלא איקרי י"ט אלין תפילין דדרועא וכו' ובגיני כך באלין יומין דאינון תפילין דמרי עלמא אסור לאנחא שאר תפילין וכו' וכו' ואסיר לאעברא תפילין דמארי עלמא ולאנחא תפילין אחרנין דאינון דוגמא ודיוקנא לתתא, למלכא דבעי למטרא לעבדיה, א"ל עביד דיוקנא דחותמא דילי, כל זימנא דההוא דיוקנאי תחזי עלך כולי עלמא יזדעזעון וידחלון מינך, לבתר מיגו רחימו עילאה דקא רחים ליה מלכא יהב בידיה חותמא דגושפנקא עילאה דיליה כיון דאחיד חותמא עילאה דמלכא בידיה, שביק

ד' השיג עליו דעיקר הקפידא על השיעור, שתשאר כל כך כדי למתח ולכרך, ואף דלאחר הכריכה סביב הזרוע נשאר הקשירה למעלה מהאצבע לא חישנין, אך זאת נסתפק דלא יהיה הקשירה על האצבע גופא, כין שגם שם שיך קשירה, את"ד. {כלומר לפי המהר"ם מרוטנבורג אין צריך תחילה לכרוך על האצבע אלא כיון שיש כשיעור יכול תחילה לכרוך כרגיל ד' כריכות בזרועו ואע"פ שבגלל כן ייצא שהכריכות באצבעו הם כבר לאחר חיבור הרצועה ע"י התפירה או הקשר, ואילו למחצית השקל צריך שלמעשה יכרוך האצבע ברצועה הטובה טרם מקום התפירה, ואח"כ יוסיף וכמש"כ.} ולפום ריהטא בהא בדיוק נחלקו האם זה סיבה או סימן, והבן.

### ג. בנושא אות תפילין בשבת וחול

#### המועד

**הטור** והשלחן ערוך פסקו (אורח חיים סימן לא) כי אין להניח תפילין בשבת ויום טוב. וטעם הדבר כי שבת ויו"ט נקראו אות.

**ומפורסם** להסביר כי הקב"ה ציוה להיות ליהודי שני אותות, וביום חול הברית מילה והתפילין הוי ב' עדים על היהודי אך בשבת שהשבת זה עצמו אות אין צריך אות שלישי ולכן בשבת לא מניחים אות תפילין. וראיתי שכתבו שמקורו בסמ"ג.

**והנה** לפי זה מי שערל מחמת שמתו אחיו מחמת מילה וכד', האם יניח תפילין בשבת כי הרי אין לו אז כי אם שתי אותות.?

**ועוד** צריך להבין מה בכך שיש ב' אותות וכי אין מושג ב' ושלש עדים, ומה בכך ? ובקונטרס 'אבן הבנים' תירץ שיש הבדל בין באים שלש עדים, שמתקבלים, לבין אם יש ב' עדים ומחפשים ומביאים עד שלישי, זה חשש עלבון לא' מעדים הקיימים,

**וחושבני** כי יש בדבריי דבר חידוש, מבט חדש !

**ואחד** הטענות החזקות נגד המנהג לאומרם כמה יחד, דהוי כשני שליח ציבור, ואין זה מקובל.

**אולם** ברצוני להתווכח על הנחת היסוד זו שאי אפשר להיות ב' חזנים כאחת, כי בגמרא בבא מציעא דף פה, איתא הורידו לפני התיבה את רבי חייא וב' בניו יחדיו כחזנים, לפעול ישועות בתפילתן ! הרי שיש מושג של ב' ש"ץ יחד.

[**ובן** שייך, להצטרף יחיד לומר עם החזן, בשקט מילה במילה, עד אחרי 'אתה קדוש' ]

**ועוד** אם הוא 'החיוב' והחזנות שייכת לו, ונלווה אליו באמירה איש נוסף, מה איכפת ליה, הגע עצמך אילו היה מתחיל חזרת הש"ץ כחזן רגיל ולפתע מאנדהו מצטרף ואומר עמו, האם זה בעיה שלו או של הנלווה המצטרף ? !, ה"נ אם הוא החזן האמיתי, שיאמר את הקדיש הלאה, ואילו המתווסף עליו, זה השיקול שלו.

**ג. ב.** ומענין לענין באותו ענין, יש לדון להיפך אם יש במקום אחד כמה אחים או שאר כהאי גוונא שאומרים קדיש בעד אותו נשמה, האם יש ענין ויתרון שיאמרו כמה יחדיו בעד יקיריהם או מכיון שזה בלא"ה בעד נשמה אחת סגי אז שיאמר חד מינייהו, או עכ"פ כאשר כמה בנ"א יאמרו בפייהם הוי ריוח כפול ויש מקום לפלפל בזה [ובקונטרס 'החיים והשלום' הביא דברי הגר"י אביטל שליט"א: שיש ענין בכך. וכנהוג]

**ג. ב.** מהראוי להסב את תשומת לב החזנים והמברכים בקול, כי לא 'ימשוכו' ויאריכו

ההוא דיוקנא דאיהו עבד, אי ההוא עבדא דחי חותמא עילאה דמלכא בגין ההוא חותמא דאיהו עבד, ודאי בר קטולא הוא ההוא עבדא וכו' בגין כך אסור לעמא קדישא לדחיה חותמא דמלכא עילאה דשרא עלן בגין דיוקנא דאנן עבדין האי במועד ובחולו של מועד וכ"ש בשבת דכלא שריא עלן [עכ"ל בקיצור] על כן נוהגים באר"י ועוד, לא להניח תפילין בחול המועד [אגב שאלתי פי מו"ר הגר"ט שליט"א היאך ארע שבחוץ לארץ נהגו להניח ולפתע פה בארץ ישראל כולם נוהגים לא להניח, מה השתנה ? והשיבני דבר כי פה הספרדים אשר נוהגים יותר לפסוק כתורת הח"ץ נהגו לא להניח תפילין בחוה"מ {וקבוצות חסידים שעלו, הם נוהגים גם כן כהקבלה לא להניח. וגם קבוצות תלמידי הגר"א זלה"ה יתכן שנהגו כרבם הגדול זיע"א ולא הניחו בחוה"מ} ואח"כ כשבאו האשכנזים לא רצו לשנות מהמנהג כאן לא להניח בחול המועד וככה התקבל שלא להניח בארץ ישראל תפילין בחול המועד, את"ד ]

**וביון** שכן נחזור לסוגיא שפתחנו ערל שלא נימול, לא יניח תפילין, אמנם לית גביה תרי עדים, אולם כיון דשריא עליה חותמא דמלכא עילאה תו לא צריך מידי.

**ויש** להוסיף בנותן טעם כן נפסק במשנ"ב שבראש חודש וכד' מורידים התפילין לפני קדושת מוסף לפי שבו אומרים כתר (וגם למי שלא נוהג לומר - כגון נוסח אשכנז - ומ"מ זה נחשב כן) עלכן מסיר כתר דיליה מקמי כתר עליון דקב"ה, והן הן הדברים.

### ד. שני חזני קדיש

**ברצוני** להגيب דרך במה זו בנושא שרבים דנו (וידונו) בו. אודות אמירת שני בנ"א יחדיו קדיש,

שמט

**בדרום**

כמה הערות בהלכה

**מנורה**

לסיים תיבה בתרא מהר בקול וללא עיכוב  
ומריחה. וראוי ביטאונכם שיתגלגל זכות זו  
על ידו.

בתיבה האחרונה [שבברכה או בקדיש], פן  
יקדימו העם ויענו אמן טרם סיים ברכתו,  
והוי אמן חטופה וסכנתן מרובה, אלא יזדרזו



הרב זאב פרעס

מזח"ס 'סימן וסיבה' וש"ס

## מקבץ נפ"מ בחקירת חפצא וגברא [חלק ב']

[המשך לנדפס בגליון כ"ט - כסלו תשפ"ב]

**פ"ב.** כתב בילקוט יוסף (שביעית פרק א' י"ח בהערה בנפ"מ ו') דפטורי שינוי וגרמא וכלאחר יד - נאמרו רק באיסורים החלים על פעולת הגברא ולא באיסורי התוצאה בחפצא, ועי' עוד בזה בחלקת מחוקק (אבן העזר סי' קכ"ג) ואגלי טל (בפתיחה אות ג') ומקדש דוד (זרעים סי' נ"ט אות ו' ד"ה כתב הרמב"ם) ותורת זרעים (שביעית פרק ח' משנה ו') וחזון איש (שביעית סי' י"ח אות ד' ד"ה ויש לעיין) ובדברי מרן הגרי"ש אלישיב (בקובץ מפרי הארץ - שביעית - חוברת א' עמוד 11 ובמשפטי ארץ שביעית בסוף הספר ובספר שמיטת קרקעות עמוד ק"א ובספר אשרי האיש יו"ד ח"ב עמוד רט"ו) ודרך אמונה (פ"א מהלכות שמיטה ויובל הלכה א' ציון הלכה ס"ק י"א),

**פ"ג.** בדבר שהתוצאה ממשיכה ממילא בכל רגע ורגע - האם חייב להפסיקה מדאורייתא, כגון נטיעה בשמיטה, (ילקוט יוסף שביעית פרק א' י"ח בהערה בנפ"מ ט').

**פ"ד.** כשאחר עושה את האיסור בחפץ של חברו בהסכמתו - מי עובר על האיסור, (ילקוט יוסף שביעית פרק א' י"ח בהערה בנפ"מ י'),

**פ"ה.** דאמרינן טעם בעיקר (פסחים מ"ד:) רק באיסורי חפצא, (אהלי שביעית גליון 7 עמוד י"ח י"ט, עיי"ש),

**ועי'** עוד מש"כ בזה בחפצא וגברא למסכת סוכה (דף ל"ב:) ובספר סימן וסיבה

**ע"ז.** כתב בברכת אברהם (ביצה י"ט: ור"ה ד. בסוף) דכל דין דהוי פסול בחפצא דקרבן - אינו נספר לכל תאחר,

**ע"ח.** כתב בקהלות יעקב (ראש השנה סי' ט"ז) דכל דיני גברא - באונס לא הוי עבירה שפטור עליה אלא לא הוי עבירה כלל, ועי' עוד מש"כ בזה בראש השנה דף ט"ז.,

**ע"ט.** כתב בקהלות יעקב (ראש השנה סי' כ"ד) דכל דין ממוני שהוא דין בחפצא - אין בו דיני אונאה כמבואר בקידושין דף י"א: וברש"י שם ד"ה שחללו, פ. לענין אמירה לנכרי - שנאסר מדאורייתא רק באיסורי חפצא ואילו באיסורי גברא זה רק איסור דרבנן, (ילקוט יוסף שביעית פרק א' י"ח בהערה בנפ"מ א').

**ועי'** עוד בזה בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ח סי' ל"ב אות ד', והובא גם במאור השבת ח"א עמ' תקנ"ב).

**פ"א.** האם יש בו פטור דשניים שעשאוה שהוא פטור רק בדיני גברא, (ילקוט יוסף שביעית פרק א' י"ח בהערה בנפ"מ ד', ועי' עוד בזה במקור חיים על הלכות פסח בסוף הספר בהערותיו לסי' רס"ו ובשו"ת שואל ומשיב מהדורא קמא חלק ב' סימן ח' ובשו"ת הר צבי חלק אורח חיים חלק א' סי' קמ"ד ובשו"ת ציץ אליעזר חלק ד' סי' ד' וחלק י"ב סי' מ' ובכרם ציון פרק ג' גאון צבי סק"ד).

(תקס"ה) שבמצווה שאינה דין בפעולת הגברא אלא בתוצאה בחפצא - אף מי שאינו בר חיובא יכול לעשותה ותתקיים המצווה בכך.

צ. כתב בספר שבע מצוות בני נח (עיר הנדחת - דרוש וקבל שכר - עמוד ק"ו עיי"ש ובמנחת ברוך סי' ל"ד וסי' ק"ב) דכל איסור הנאה שהוא רק איסור גברא - חשיב שללה דעיר הנדחת.

ובעיי"ז כתב הגר"ש שקוף (שערי יושר א' ט' י') לגבי איסור הנאה אי חשיב ממון לקדש בו האשה, - דתליא אי הוי איסור גברא או איסור חפצא.

ועיי' מש"כ בזה בתענית דף ז: לגבי מעשר שני ובדף ל. לגבי שלמים.

צ"א. כתב במשאת דוד (בכורות דף י"ג.) דאין דין שיהיו מצווה (עי' בכורות י"ג. ורמב"ם בכורות י"ב ו') במצוות שעל החפצא אלא רק במצוות שעל הגברא,

צ"ב. כתב בסדר ברכות (חלק הבירורים סוף סי' ע"א) דהאיסור להפסיק באמצע מעשה מצווה - נאמר רק במצוות שהמעשה של הגברא הוא עצם המצווה, ולא במצוות שעיקרם התוצאה בחפצא והמעשה הוא רק היכי תמצי לכך.

כרך ב' ערך דרשה דטעם כעיקר (ומובא כאן בהערה א').

פ"ו. כתב הרמ"א (יו"ד רפ"ה א') דאם אין ידו משגת לקנות תפילין ומזוזה, יקנה תפילין ולא מזוזה (ירושלמי סוף מגילה ובא"ח סי' נ"ח סי"ב), דמצוה שהיא חובת הגוף עדיפא.

ועיי' עוד בזה בקובץ עיון הפרשה (קצ"ג חנוכה י"א).

פ"ז. כתב בברכת אברהם (תענית דף ד. בתוס' ד"ה והיינו) דהא דחל נדר לעבור על דברי תורה (כמבואר בנדרים דף י"ג:) זה רק באיסור חפצא המונע מצווה,

עיי"ש ובברכת אברהם בתענית דף י"ב. ובחפצא וגברא בתענית דף י'.

פ"ח. כתב בברכת אברהם (תענית י"ב:) דבדין שהוא רק על הגברא - יכול ללוות ולפרוע נדרו בזמן אחר.

וכן כתבו הצפנת פענח (תענית א' ט') וערוך השלחן (תקס"ב ה').

וכן מבואר בשו"תמהרי"ט (חלק ב' כ"ח).

ועיי' עוד בזה בספר גם אני אודך (תשובות הרב יוסף ליברמן סי' מ"ג).

פ"ט. כתב בשיעורי הג"ר אשר ויס שליט"א

א. דרשה דטעם כעיקר: דרשינן (בפסחים מ"ד:) דטעם כעיקר מריבוי מילת "משרת" (במדבר ו' ג'). ויש לחקור האם דרשה זו היא סימן שהטעם נכלל באותו איסור של החפץ בעצמו, או שזה סיבה לחדש איסור חדש מריבוי "משרת" דהוא דין בגברא ככל לאו [כמבואר בר"ן (נדרים י"ח). ועיי' בספר חפצא וגברא יומא דף פ"ה:].

השיטות דהוי סיבה: חידושי הגר"ח (מאכלות אסורות).

ועיי' עוד בזה בתוס' בזהב"ס (דף ע"ט. ד"ה אמור).

נפ"מ: עיי' תוס' בבכורות (דף כ"ב). שאין טומאה בטעם כעיקר, ויל"ע אי הוי רק במידי דאכילה, ועיי' שו"ת מנחת ברוך (סי' פ"ט) ובית אפרים (יו"ד ס"ה) ומקור חיים (בפתיחה לסי' תמ"ב).

ועיי' עוד בלקח טוב (כלל ג') ובספר חפצא וגברא למסכת סוכה (דף ל"ב:).

גליונות ויחי תשפ"ב) ובשיעורי הג"ר נפתלי קופשין שליט"א (קידושין דף ה:).

צ"ז. כתב הג"ר יוסף פרבשטיין זצוק"ל (קונטרס בני בינה בעניני ימי החנוכה - עמוד ח') בביאור דברי שו"ת מהר"ח אור זרוע (סי' קכ"ח) שבמצווה הנעשית על ידי שליח - השליח יכול לברך "וצונו" רק כשעיקר המצווה הוא התוצאה בחפצא והרי זה קרה למעשה על ידי השליח, אך במצוות המוטלים על הגבירא - השליח לא יכול לברך "וצונו".

צ"ח. כתב בצפנת פענח (כלאים י' ל' עמוד כ"ג) דרך בשבועה דהאיסור על הגבירא - לכן חייב על כל אחת ואחת משא"כ בשאר דברים שהם דין בחפצא.

צ"ט. מבואר בגמ' (נדרים י"ג: ט"ו: ע"פ הר"ן בנדרים י"ג: ובשבועות כ"ה. ד"ה שהשבועות והרא"ש בשבועות כ"ה.) שאיסורי גבירא יכולים לחול על דבר שאין בו ממש, ומשא"כ באיסורי חפצא.

ועי' עוד בזה בהערות וציונים (נדרים ב:).

ק. כתב בחידושי הגר"ח (חולין ל"ג. ונדפס בספר הזכרון וזאת ליהודה עמוד תל"ז) דאמרינן הואיל ואשתרי אישתרי (קדושין כ"א: זבחים ל"ב: יבמות ז: מנחות מ"ה. ערכין ג:) - רק בדבר שהוא התור בעצם החפצא ולא רק על הגבירא.

ועי' עוד בספר סימן וסיבה כך א' (ערך אוכל נפש בנפ"מ).

ק"א. כתב במצח אהרן (חלק א' עמוד קפ"ו) דיש חיוב תשלומין רק אם הפטור ביום הראשון היה פטור בגבירא ולא אם היה פטור בעצם החפצא.

ועי' מש"כ בזה בחגיגה דף ט:.

צ"ג. כתב הגר"א גנחובסקי (פרורים משלחן רבנו הגר"א גנחובסקי - חנוכה) דמה שכתב המשנ"ב (תקפ"ה ד') דאם נפסל בין הברכה למצווה והחליף החפצא דמצווה - צריך לחזור ולברך - זה רק בדבר שהוא בעצמו חפצא דמצווה ולא בדבר שהמצווה על הגבירא והחפץ הוא רק היכי תמצי בעלמא.

ובעי' זה כתב בספר בן מלך (ספירת העומר סוף מאמר ח'), ועי' בקובץ עיון הפרשה (קצ"ח ספירת העומר י"א).

צ"ד. כתב בשו"ת אגרות משה (חלק ד' או"ח סי' ס"ט אות ו') שמאכל שאינו אסור בעצם החפצא אלא הוי רק איסור על הגבירא - מברכין עליו ברכה אחרונה,

ועי' עוד בזה בגם אני אודך (תשובות הרב גבאי חלק ה' סי' ד').

צ"ה. כתב בשו"ת משנה הלכות (חלק ז' סי' כ"ח) שמאכל שאינו אסור בעצם החפצא אלא הוי רק איסור על הגבירא - יכול להצטרף לזימון, (עי' משנה ברורה סי' קצ"ו א').

ועי' עוד בזה בשו"ת שואלין ודורשין (ח"א ס"י) ובספר תורת הזימון (הנדמ"ח סי' קמ"ט) ובספר ברכת שמואל (סו"ס קצ"ו) ובשו"ת להורות נתן (חלק ט"ז ס"י) ובית מתתיהו (ח"ב סי' ל"ד) וגם אני אודך (תשובות הרב גבאי חלק ה' סי' ד').

צ"ו. כתב העונג יום טוב (סי' פ"א) בשם הבשמים ראש דשייך להחזיק בחזקה מזמן לזמן רק בדבר שנתפס בחפצא בעצמו ולא בדבר שדינו רק על הגבירא,

ועי' עוד בזה במגן אברהם (או"ח שמ"ב) ובדברי הגאון רבי עקיבא מדלוב שליט"א (בגליון עטרת השבת המובא באוסף



דבר במה שממתין, אפשר שהוא דוקא במאכלות אסורות או אפילו לענין אכילה ביוהכ"פ, אבל לא באיסור גברא של עשיית מלאכה בשבת וכמו"ש האחרונים בזה, אך יותר נראה דה"ה נמי לענין שבת אם הוא סמוך ליציאת השבת ואפשר לשהות עד מוצ"ש דבכגון דא אין השבת נדחית וכמו"ש בשו"ע הרב (סי' שכ"ח סעיף י"ג) כיון דאין צורך כלל לדחות השבת".

**ועי'** עוד בזה לעיל בנפ"מ י"ז.

**ק"ח.** כתב בברכת מרדכי (ענינים - על הקבא דקשיטא - סי' פ"ו) דנאסר משעת השקיעה ועד שיעשה הבדלה - רק באיסורים שהם מחמת החפצא דיום זה ולא באיסורי גברא.

**ועי'** מש"כ בפנים במסכת מועד קטן (דף ב: בענין קבלת שבת מוקדמת).

**ק"ט.** כתב בברכת מרדכי (פסח סי' ט') דאפשר לצאת ידי חובה בברכה אחרת רק אם שני האכילות מצוות בגברא, עיי"ש.

**ק"י.** כתב הרא"ש (פסחים פרק א' סי' י' ד"ה מאי) בשם רבנו תם דטעם החילוק בין ברכות שמברכין עליהם "על מצוות" לבין הברכות שמברכין עליהם "לעשות" וכדומה - הוא משום דברכות שנעשות מיד שייך לברך עליהם "על" כגון "על מקרא מגילה" "על הטבילה" "על נטילת ידיים" "על הפרשת תרומה" "על אכילת מצה" "על אכילת מרור", אבל "להניח תפילין" "להתעטף בציצית" ו - "לישב בסוכה" יש בהן שיהיו, והלשון מורה על כך - להיות מעוטר בתפילין ולהיות עטוף בציצית ולישב בסוכה לאכול ולטייל כל היום וכו'.

**וביאר** בכתם פז (פסחים ז: מהדורה ב') דכוונת הרא"ש לחלק בין מצווה

**ק"ב.** כתב בצפנת פענח (על הרמב"ם חלק ב' קונטרס השלמה עמוד 30) דהמח' (בראש השנה דף י"ח: י"ט:) אי בטלה מגילת תענית - היא מח' אי תיקנו את הימים טובים על הגברא בלבד או שעצם היום נהיה חפצא דיו"ט, כיון דרק דיני גברא מתבטלים כשבטל הטעם.

**ק"ג.** כתב המהר"ל (גור אריה בראשית ע"פ הגמ' ביבמות דף ק"כ.) שסימן בעצם הגברא עדיף מסימן בחפציו ולכן לא חיישינן ביה לצד הרחוק דאינו סימן ומשא"כ בחפציו דחיישינן לשאלה.

**ק"ד.** כתב החזון איש (מנחות סי' מ"ב ס"ק י"ח) דאם לא ידע שאסור אבל נתכוין לאיסור - חייב רק באיסורי גברא.

**ועי'** עוד לעיל בנפ"מ ה'.

**ק"ה.** כתב בחוט שני (פורים פרק י"א ס"ק ב') דחייב סעודת פורים הוא רק על הגברא אבל סעודת ברית מילה נקראת חפצא דסעודת מצווה,

**וכתב** נפ"מ האם אחר המשתתף בסעודה זו נחשב חלק מהסעודת מצווה וממילא יהיה מותר לו לאכול סעודה גדולה בערב שבת.

**ק"ו.** כתב בחוט שני (ח"ב פרק כ"ב ס"ק א' אות י"ז, עמ' מ"ז) דמעשה שבת נאסר רק על ידי איסורי חפצא ולא על ידי איסורי גברא.

**ק"ז.** כתב מרן הגרשז"א זצ"ל (מנחת שלמה ח"א סי' ז' סוף אות א', תנינא (ב - ג) סי' ל"ח סוף אות א') - "ומ"ש הרמ"א (ביו"ד סוף סי' קנ"ה): 'ואין מתירין שום דבר איסור לחולה אם יוכל לעשות הרפואה בהיתר כמו באיסור אע"פ שצריך לשהות קצת קודם שימצא ההיתר מאחר שאין סכנה

**קי"ד.** כתב בצפנת פענח (בגליונותיו בקידושין דף י"ב: בסוף ובקונטרס השלמה עמוד 6, ועי' בשו"ת דווינסק חלק א' י"א) דמהני אמירת לדידי שווה לי (קידושין דף ח.) להחשיבו רק כלפי הגברא אך לא מהני לעצם החפצא.

**קט"ו.** כתב בשיעורי ר' שמואל (מכות דף י"ז. אות תמ"א) בדעת רש"י (פסחים מ"ג ועיי"ש בקובץ שיעורים אות קע"ד) שבכל איסור אכילה שהוא דין בפעולת הגברא - אפשר לצרף התר לשיעור האכילה כדי ללקות עליו.

**קט"ז.** כתב בחבצלת השרון (על מגילת רות א' ד' עמוד קע"ד) דבאיסורי גברא אין דין להרוג את הבהמה מדין תקלה אלא רק באיסור שהוא על עצם החפצא דרביעה שהוא דבר מתועב.

**קי"ז.** כתב בקובץ הערות (ע"ו ב') דבמקום שהאדם הוא האוסר או המתיר, יש בידו להטיל תנאי, שמקדש או מגרש או מוכר על תנאי כך וכך, שאם יתקיים התנאי יחולו הקידושין והגירושין, ואם לאו לא יחולו, דחלות הדין נעשית ע"י רצונו, אבל השוחט בהמה, לא יוכל להטיל תנאי ולומר אם יתקיים התנאי תהא הבהמה ניתרת ואם לא יתקיים התנאי לא תהא ניתרת, דלאו בדידיה תליא מילתא, דהחפצא דשחיטה בעצמה מתרת, ואין האדם המתיר.

**ובעיין** זה כתב בשו"ת צפנת פענח (וורשא קצ"ט, ועי' בצפנת פענח איסורי ביאה ב' ח' ותרומות עמוד 50 ומכתבי תורה ר"ה).

**קי"ח.** כתב בקובץ הערות (ע"ו ב') נפק"מ אם יוכל לקבוע זמן, דבקידושין וגירושין שהגברא עושה את החלות - אפשר לקבוע זמן שיחולו לאחר ל' יום, ואילו

בפעולה - לעשות, לדין מצווה בתוצאה- להיות במצב של המצווה ולשהות בה, ואין זה תלוי כלל באורך הזמן, עיי"ש.

**קי"א.** כלי גולה (עמוד רע"א, והובא בדף על הדף בנזיר דף ל"ה:) כתב בדעת רבי אליעזר (ערכין כ"ג.) דאין שאלה על דיני חפצא אלא רק על דיני גברא.

**קי"ב.** איתא בגמ' (קידושין ל"א.) דגדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה,

**חזינן** שיש ענין לעשות מצוות שלא נצטוינו עליהם,

**וקשה** דבירושלמי (המובא בתוס' בגיטין דף ו: ד"ה א"ר ובמנחות ל"ב: ד"ה הא) איתא דהפטור מדבר ועושהו נקרא הדייט,

**ותרין** הגר"א (שנות אליהו ברכות א' ג') שדבר שהוא בעצמותו חפצא דמצווה והפטור הוא רק בגברא הזה - אז יש לו שכר, אך כשאין זה חפצא דמצווה כלל - נקרא שוטה.

**ובעי"ז** כתב הריטב"א (קידושין ל"א. ד"ה דאמר ר"ח).

**ועי'** עוד בזה בברכי יוסף (יו"ד של"ג א' ד"ה איברא) וארחות חיים (הלכות שבת דף ס"ג ע"ד) ובשיטה מקובצת (בבא קמא פ"ז.) וברכת אברהם (חגיגה דף ב. ד.) וגיטין דף ו: מ.) ובקובץ עיון הפרשה (קצ"ז אחרי ה').

**קי"ג.** כתב הביאור הלכה (סי' ער"ה ד"ה ואפילו) בשם הט"ז (שם ס"ק א') דאמרינן לא פלוג לגבי החפצא הנאסר, אך לגבי הגברא לא אמרינן לא פלוג כיון דאדרבה אמרינן דעל אדם כזה לא אסרו מעולם.

קצ"ט, ועי' בצפנת פענח איסורי ביאה ב' ח' ותרומות עמוד 50 ומכתבי תורה ר"ה).

**קכ"א.** עוד נפ"מ כתב בצפנת פענח (בגליונותיו בכתובות דף ל. ובתנינא עמוד 124 ובשו"ת דווינסק ח"ב סי' ט' אות ב') אי שייכא ביה דינא דהיוצא מן הטמא טמא.

**קכ"ב.** עוד נפ"מ כתב בספר זרע אברהם (ערך גופין מוחלקין סי' כ"ח) דשייך למימר דגופין מוחלקין - רק באיסורי חפצא ולא באיסורי גברא.

**קכ"ג.** ביאר הג"ר זבולון גרז זצוק"ל (מובא בגליון שלמים מציון תשע"ו) שחסרון בחי נושא את עצמו [לגבי תנופה כמו שכתב המהרי"ל דיסקין (בראשית כ"ב ט')] הוא רק בדיני הגברא כמו שהיה בעקידת יצחק אבל תנופת הלווים (במדבר ח' י"ג) זה דין בחפצא ולכן אין בו חסרון זה.

**ועי'** עוד בזה בקובץ עיון הפרשה (קצ"ח בהעלותך א').

**קכ"ד.** כתב בקובץ הערות (ע"ו י"ח) ע"פ שו"ת הרשב"א (חלק א' שנ"ז) שבדין שאינו בפעולת הגברא אלא דין בתוצאה - אף עכו"ם יכול להיות שליח לכך כיון דלא בעינן לדיני שליחות עבור זה.

בשחיטה, א"א לשוחט לומר שתהא הבהמה ניתרת לאחר ל' יום כיון שמציאות החפצא דשחיטה עושה את ההתר.

**ובעיין** זה כתב בשו"ת צפנת פענח (וורשא קצ"ט, ועי' בצפנת פענח איסורי ביאה ב' ח' ותרומות עמוד 50 ומכתבי תורה ר"ה).

**קכ"ט.** כתב בקובץ הערות (ע"ו ב') נפ"מ דבקנינים שהגברא מחיל - יכול לעשות שיור בקנינו, כמו במקדש חוץ מפלוני, אי לאו היקשא לגירושין דבעינן כריתות (גיטין פ"ב:), אך במקום שהחפצא דמעשה בעצמה עושה את חלות הדין - לא שייך שיור כלל.

**ובעיין** זה כתב בשו"ת צפנת פענח (וורשא קצ"ט, ועי' בצפנת פענח איסורי ביאה ב' ח' ותרומות עמוד 50 ומכתבי תורה ר"ה).

**קכ"ב.** כתב בקובץ הערות (ע"ו ב') נפ"מ לענין חזרה לאחר המעשה, דבכל הקנינים שהגברא עושה - שייך חזרה, אי לאו טעמא דלא אתי דיבור ומבטל מעשה (קידושין נ"ט.), אבל בשוחט בהמה, אפילו אי נימא אתי דיבור ומבטל מעשה, אך לא שייך לחזור משחיטתו כיון דבזה החפצא דשחיטה מתרת ולא פעולת הגברא.

**ובעיין** זה כתב בשו"ת צפנת פענח (וורשא



הרב אברהם ישעיהו קשש  
מח"ס 'קובץ מיסודות הש"ס' וש"ס

ג' שנים הויין חזקה - איתחזק גברא דמקבל כתבא, הלא הוא ידידינו  
הגרא"א הכהן סקלי שליט"א.  
וכאן המקום להודות על מסירות הנפש והגוף לזכות את הרבים מידי  
חודש בחודשו בתורה מפוארה בכלי מפואר.  
ויה"ר שנזכה להמשיך לראות ה'מנורה בדרום' מאירה באור התורה  
-"אש תמיד... לא תכבה"!

**'לאסוקי שמעתתא' - מסכת כתובות\* [חלק א']**

גדר חיוב מזונות בהגעת זמן  
בדין ספק ספיקא היכא דאפשר לברורי  
בגדרי חופה ונישואין ובדין חופת נדה  
בענין אונס בגיטין, וגדר התנאי ב'אם לא באתי'  
בדין אונס ביום אחרון  
גדר התקנה דבתולה נישאת ליום הרביעי  
בענין מכנים עצמו לפיקו"נ [ועדל"ת]  
במקור וגדר דיני אבילות  
בקושיית השיטמ"ק - בגדר ספק טומאה ברה"ר  
גדר דין שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא  
בדין ברי ושמא באומר פ"פ מצאתי  
גדר היתירא דספק ספיקא  
בדין ס"ס שאינו מתהפך ומשם א'  
ס"ס שאינו שקול [ובפלו' ר"מ ורבנן אי מיעוטא כמאן דאיתיה או כמאן דליתא]

---

א. סיכום מסקנות ויסודות הסוגיות כפי שעלו משיעורי מו"ר רה"י הגאון הגדול רבי אביעזר פילץ שליט"א ר"י  
'תושיה' -תפרח. נכתב במהדור"ק בזמן חורף תשע"ח, ועתה בלימוד מסכת כתובות בחבורת 'דף הכולל' בכולל  
'נחלת משה' עברתי שוב על כל הדברים בהגהה ועריכה מחדש, וכן בהוספת קטעים וענינים שלא נכתבו  
בתחילה [ע"פ הקלטות ורשימות הגרמ"נ שליט"א]. ואקוה שיהיה לתועלת לומדי ה'דף היומי' שמתחילים  
כעת ללמוד מסכת זו. אמנם יש לידע שהדברים נכתבו בקיצור ממש עד שאפשר שלא לשים לב לחידושים  
הטמונים בתוך הדברים, או שהדברים יראו לפו"ר לא מובנים, אך באמת הדברים ארוכים ומבוארים, ואקוה  
שלא קצרתי במקום שאמרו להאריך. וכמו"כ כמובן שכל טעות יש לתלות בקוצר הבנתי בלבד. מחמת קוצר  
המקום המשך הדברים יפורסמו אי"ה בקובץ הבא.

גדר רוב דרבנן שנבעלות ברצון

ביאור השו"ט בענין עדות בסוטה, ואי איסורא דבועל תליא באיסורא דבעל

בגדר חזקת הגוף

בענין תרתי לריעותא

ס"ס להוציא ממון

בדין טענת ברי היכא דליכא ריעותא

בענין תנאי בקום ועשה ובשב ואל תעשה

דף ב

ואפ"ל דזה תליא בחקירה הנ"ל, דלרמב"ם

זה גדר של קנס על שלא נושאה,

ולכן זה דוקא כתבעה האשה ונתנו לאיש זמן

לישאנה. ולרש"י זה מחמת שזכה בה

לנישואין, ולכן זה דוקא כתבע האשה. אמנם

יותר נראה דגם לרש"י כתבעה האשה חייב

במזונותיה, ויל"ב בזה בתרי אנפי, א. דרש"י

ס"ל דב' הגדרים נכונים<sup>1</sup>. ב. דלעולם הטעם

הוא משום שנתחייב לישאנה, אלא דגם

כתבעה האשה נחשב שכלול כתביעתה גם

תביעה נגדית שגם היא תעמיד עצמה

לנישואין<sup>2</sup>, וממילא כשהגיע הזמן זכה בה

לנישואין וחייב במזונותיה.

והנה מבואר בגמ' דנחלקו הלשונות בגוונא

### גדר חיוב מזונות בהגעת זמן

א. האחרונים<sup>3</sup> חוקרים בגדר החיוב מזונות

בהגעת זמן, אם זה מטעם קנס על שלא

נשאה, או דכיון שזכה בה לנישואין ובהגיע

הזמן בידו לכופה לינשא ממילא מחוייב

במזונותיה כדין נשואה.

והנה ברמב"ם<sup>4</sup> מבואר דמתחייב במזונותיה

דוקא כתבעה האשה שנתנו זמן לאיש,

אך כתבע האיש ונתנו זמן לאשה אינו חייב

במזונותיה. אמנם מרש"י<sup>5</sup> מבואר דאירי

כתבע הבעל לנישואין.

ב. ע"י או"ש (פ"י מאישות הי"ט) וע"ש שהביא מהריטב"א (נז.) שכ' שבהגעת זמן מעשי ידיה שלו כמו בנשואה

שתקנו מעשי ידיה תחת מזונותיה, ואי נימא שהחיוב הוא משום קנס א"כ ודאי לא היה זוכה במעש"י, דא"כ

נמצא שבאשה אשת חיל שמעש"י מרובין על מזונותיה ירויה, אלא מוכח כאידך גיסא [אמנם הרא"ה (קז):

כ' דאין לבעל מעשי ידיה בהגעת זמן, ויל"ע אי פליג ע"ז גופא].

ג. פ"י מאישות הי"ז-הי"ט, וכ"פ השו"ע (אהע"ז סי' נו).

ד. שפי' בסוגיין: "הגיע זמן ולא נישאו, לקמן בפרק אע"פ תנן נותנין לבתולה י"ב חודש משתבעה הבעל והזהיר

על הנישואין לפרנס עצמה בתכשיטין".

ה. בפשטות הביאור שע"י התביעה לנישואין זוכה בה האיש בזכות לנישואין כשהגיע הזמן. ואפשר להוסיף בזה

דהנה לקמן (סד.) מבואר דמה שארסיה יכולה לתובעו לנישואין היינו מחמת רק הטענה דאמרה 'בעינא חוטר

לירא ומרא לקבורה', אמנם בתביעת האיש י"ל דא"צ לזה אלא עצם זה שקנה את האשה בקידושין יכול

לתובעה לאישות, ולכן כשתובעה זה בגדר זכות בה לישאנה, אך לאשה שאין זכות בעצם לתובעו לנישואין

אלא רק מחמת הטענה הנ"ל, אי"ז בגדר זכות אלא מטעם קנס על האיש.

ו. ולפי דברי האור"ש הנ"ל, ייצא נפק"מ שבתבע האיש שזה גדר של זכות זוכה במעש"י, משא"כ ברתבעה

האשה שזה מטעם קנס אינו זוכה במעש"י.

ז. ויל"ב בזה: א. דכ"ה האומדנא אומדנא דודאי כשם שהיא תובעת אותו כך גם הוא תובע אותה. ב. אי"ז

אומדנא אלא זה סברא בתקנ"ח, דאי"ז הוגן לחייב רק את הנתבע שיכין עצמו לנישואין והתובע עצמו לא

יתחייב בזה.

שהבעל אנוס מלנושאה, דלל"ק א"צ להעלות לה מזונות, ובל"ב איבע"ל אם אפי' כשאנוס חייב במזונות ורק כשמעוכב מתקנ"ח פטור, והנה בל"ק שפיר איכא למימר דזה גדר של קנס ולכן באנוס פטור, אך בל"ב דיש צד דמחייבין אפי' באנוס לכאור' לא שייך לפרש דהוי קנס, וצ"ל כאידך גיסא דזה זכות של הבעל לנישואין, ואפ"ל דזה גופא ביאור ספק הגמ'. אמנם יש לבאר באופ"א" [גם לרמב"ם] דבאמת גדר חיוב מזונות אינו בגדר קנס, אלא שיש זכות לאשה לתבוע נישואין כיון שע"י הנישואין יהיה לה זכות בשאר כסות ועונה, וא"כ גם בחלה יכול לממש את הזכות של המזונות, וזהו הצד שיתחייב, והצד שיפטור הוא דלא מחייבים את הבעל לחצאין ליתן רק מזונות בלא נישואין.

ב. תוס' כ' דהיכא שהגיע הזמן ואח"כ חלה חייב במזונות כיון שהיה ראוי לכנוס שעה א', ולענין יבם ש"י רש"י שאם עמד בדין וחלה פטור ממזונות ואפי' שהגיע הזמן. ויל"ב החילוק דחיוב המזונות ביבם הוא רק מגדר קנס [ומה"ט אינו זוכה במעשי ידיה] והיינו דכל שעה הוא חיוב

עצמי, ולכן כיון שעתה הוא אנוס אינו חייב במזונות. משא"כ בארוסה החיוב הוא משום שזכה בה לנישואין, ולפיכך כל שהיה ראוי לכנוסה שעה א' כבר נתחייב במזונותיה לעולם כנשואה.

אמנם האו"ש העלה דגדר החיוב מזונות של בעל באשתו נשואה הוא שנתחייב במזונותיה לכל ימי חייהם, משא"כ באשתו ארוסה שחייב במזונותיה בהגעת זמן כל יום ויום זה חיוב חדש"א, ודלא כמשנ"ת.

ותוס' חולקים על רש"י דגם ביבם שחיובו במזונות הוא מטעם קנס אם חלה לאחר הגעת הזמן חייב במזונותיה, והטעם ביארו תוס' בסוגיין שכבר נתחייב לה במזונות, והיינו דווקא דקנסוהו שיתחייב במזונות דלעולם כשם שהיה חייב אם היה מיבמה. אמנם לקמן<sup>2</sup> וביבמות<sup>3</sup> ביארו באופ"א שהיה לו לכנוס מיד בהגעת הזמן, והיינו [דאפי' אם הקנס הוא שיוונה בכל שעה ושעה] דהקנס הוא ע"מ שלא כנסה לפני שחלה, ובנו"א יל"ב דלעולם הקנס הוא ע"מ שלא כנסה עתה, אלא דכיון שיכל

ח. דהא נת"ל בדעת הרמב"ם דאיירי רק בתבעה האשה, ולא משמע שהגמ' מסתפקת באיזה גוונא איירי. ט. שם (פ"י מאישות הי"ט).

י. הוכחת האו"ש היא מהא דקיי"ל (גיטין מח:) אין מוציאין למזון האשה מנכסים משועבדים מפני תיקון העולם, והיינו מפני שאינן קצובין, ואי נימא שהחיוב מזונות מתחדש בכל רגע א"כ זה קצובין שהרי החיוב מזונות הוא רק על מה שנתחייב עד עתה, וע"כ דהשעבוד חל משעת הנישואין לכל ימי חייהם. ויל"ד בראיה זו עפ"מ שהוכיחו האחרונים (הגר"א מטלז, הגרש"ש והגר"א) דלענין שעבוד נכסים סגי בסיבת החיוב אפי' קודם שחל החיוב בפועל (ובזה ביארו ד' הנמו"י בב"ק כ"ב והרמב"ם והרא"ש לק' ר"פ אע"פ), ועד"ז י"ל גם לענין חיוב מזונות, דאמנם בשעת הנישואין יש רק סיבת חיוב, ובה סגי לענין שיהיה שעבוד נכסים אע"פ שהחיוב מזונות בפועל חל ומתחדש רק אח"כ בכל רגע בפנ"ע.

יא. כן הוכיח הרא"ש מלקמן (ע:) דמשני שבארוסה שהגיע זמנה ולא ניסת יכול להדירה, והיינו משום שעדיין לא חל החיוב מזונות דלמחר, משא"כ נשואה אינו יכול להדירה דכבר נתחייב במזונותיה דכל ימי חייהם. אמנם בתוס' שם ביארו באופ"א דאיירי שנדר בארוסה קודם שהגיע הזמן שעדיין לא נתחייב, ולפ"ז ליכא ראייה וע"ש ברש"י.

יב. קז:

יג. מא:

## מנורה לאסוקי שמעתתא במס' כתובות בדרום שנט

לכונסה לפני שחלה ופשע ולא כנסה אינו מוגדר לאנוס אף עתה.  
והאחרונים<sup>טו</sup> ביארו באופ"א, דהיכא דאפשר לברורי ה"ה מחוייב לברר אפי' בס"ס<sup>י</sup>.

### בדין ספק ספיקא היכא דאפשר לברורי

ויל"ב בגדר דין זה בכמה אנפי: א. דכ"ה הדין בחובת ההשתדלות דחס רחמנא עלן שלא נצטרך להחמיר ולאסור במקום ס"ס, אך היכא דאפשר לברר לא חס רחמנא וצריך לחוש לאיסור שבכלפי שמיא"י.

הנה ברש"י מבואר שהטעם שצריך להשכים לב"ד כשלא מוצא בתולים הוא כדי שייצא קול ושמא יבואו עדים לברר הדבר<sup>יד</sup>, וצ"ב דהרי היא מותרת לו משום דאיכא ס"ס [כמש"כ תוס'<sup>י</sup>] וא"כ מ"ט מחוייב לילך לב"ד.

ב. דהיכא דאפשר לברורי לית ליה שם של ספק<sup>טז</sup>.

ובפשטות י"ל דהכא שאי"ז נידון על מקרה מסויים, אלא חכמים תקנו תקנה כללית כיון שיש מקרים שיהיה תקלה, בכה"ג חששו גם לצד דס"ס<sup>יז</sup>.

ג. דבאמת עצם האיסור מספק מותר, אלא דיש חיוב חיצוני לברר את האמת<sup>יח</sup>.

[ויל"ד עפ"ז אי הוי דין דאורייתא או דרבנן].

יד. ותוס' שפי' באופ"א הוא רק משום שנקטו דלא שכיח שיבואו עדים, אך לא חלקו על עיקר דבריו [א.ה. כ"כ הריטב"א, אמנם החת"ס למד שיש כאן מחלו' יסודית בין רש"י לתוס', ופי' לפי מהלכו דלהלן דתוס' ס"ל כהשיטות בדמקום ס"ס א"צ לברר].

טו. ועד"ז מצינו דאע"ג דעל נידון מסויים אמר' דלא חציף אינשי לזיופי מ"מ כשדנים באופן כללי חיישי לזיוף (תוס' גיטין ב. ועוד), וכמו"כ אע"ג דאחזוקי אינשי בגנבי לא מחזקינן מ"מ באופן כללי חוששים לגנבים (תוס' ב"ב נב: שבועות מו:). וכמהלך זה נראה מהשיטמ"ק בשם הריטב"א שפי' שלפי רש"י עיקר התקנה היתה רק על אופנים שמעיקר הדין מותרת לו מחמת הס"ס שרבנן תקנו עצה כדי לברר המקרים שאירע שזינתה, אך היכא דאיכא חד ספק לא הוצרכו רבנן לתקן [וזה להיפך מד' התוס' כאן].

טז. עי' חמד"ש וחת"ס.

יז. ועי' רמ"א (יו"ד סי' קי ס"ט) שפסק שא"צ לברר [אך הפמ"ג חילק מכח ראייתו דלהלן, דדוקא היכא דאיכא טירחא מרובה א"צ לברר, משא"כ כשאין טירחא. וצ"ל בזה ע"פ הסברות דלהלן], והש"ך (שם כללי ס"ס אות לה) הביא שזה מחלו' ראשונים.

והפמ"ג (יו"ד פתיחה לסי' לט) הוכיח שצריך לברר מהא דבפסחים (ד.) מקשי' דאפי' בית שחזקתו בדוק מחמץ צריך לשאול את הבעלים אם בדק. ומהא דמשני דליתיה גביה דלשייליה אין להוכיח להיפך דא"צ לבדוק לברר הספק, דהא בבדיקת חמץ יש ב' ענינים, א' לחוש שמא יש ברשותו חמץ והוא דין דרבנן שלא לסמוך על הביטול, והיכא דאיכא ספק שמא בדק הוי ספיד"ר דאזלי' לקולא ואפי' בדאפשר לברורי. ב' חובת בדיקה מדרבנן [דמה"ט מברכים ע"ז אע"פ שעל בדיקת אוכל מתולעים לא מברכים, ומה"ט גם אם לא מצא חמץ ל"ה ברכתו ברכה לבטלה (א.ה. ועי' רמ"א סו"ס תלה ובביאור הגר"א וצ"ע)], ובה לא חשיב דאיכא לברורי אם כבר בדקו אלא זה חומרא שצריך לבדוק, אלא דסומכים על 'חזקתו בדוק' שהחזקה תכריע שקיימו את מצות הבדיקה, ובה אמר' דהיכא דאיכא לברורי לא סמכי' אחזקה.

יח. עצם היסוד דאע"פ שכלפי שמיא יש איסור מ"מ בחובת ההשתדלות נתחדש שא"צ לחוש לו, מוכח ג"כ משי' הרמב"ם שספיקא דאו' מה"ת לקולא, וכן ממה שסומכים על חזקה ורוב ומ"מ כשאליבא דאמת אוכל את האיסור חשיב 'תקלה' (עי' קידושין נז: ובקה"י ב"מ סי' ז), וכן ממה שא"צ להוציא על מ"ע יותר מחומש.

יט. כן ביאר הגר"מ שפירא וצ"ל (א.ה. כבר כ"כ המל"מ פ"ב מבכורות ה"א). וכמו שמצינו עד"ז בדין מרומה שאע"פ שהכל כשר אלא שנטייט לבו של הדיין שהם משקרים, הדין הוא

## בגדרי חופה ונישואין ובדין חופת נדה

**א.** הנה ע"י חופה חלים הנישואין ונפק"מ להרבה דינים<sup>כא</sup>, אך לא נתפרש בש"ס מהו עיקר קנין חופה, ונחלקו בזה הראשונים, דהרמב"ם<sup>כב</sup> כ' דיביא אותה לתוך ביתו ויתייחד עמה ויפרישנה לו ויחוד זה הוא הנקרא כניסה לחופה והוא הנקרא נישואין בכל מקום<sup>כג</sup>. אך הרמ"א<sup>כד</sup> כ' די"א דחופה אינו יחוד אלא כל שהביאה החתן לביתו לשם נישואין<sup>כה</sup>, וי"א שהחופה היא שפורסין סודר על ראשם בשעת הברכה<sup>כו</sup>. וי"א דחופת בתולה משיצאה בהינומה ואלמנה

משנתייחדו<sup>כז</sup>. והמנהג פשוט עכשיו לקרות חופה למקום שמכניסין שם יריעה פרוסה ע"ג כלונסאות ומכניסין תחתיה החתן והכלה ברבים ומקדשה שם ומברכין שם ברכת אירוסין ונישואין ואח"כ מוליכים אותם לביתם ואוכלין ביחד במקום צנוע וזהו החופה הנוהגת עכשיו, ע"כ.

**ויל"ב** בכל זה דמהות ענין הנישואין הוא מצב מציאותי של התייחדות לחיי אישות<sup>כח</sup>, אמנם י"ל באופ"א שזה חלות קנין לגמור את הקנין שהכניסה לרשותו באירוסין<sup>כט</sup>, וכ"כ הגר"ט דהנישואין מהני

שהדיין צריך להסתלק (עי' שבועות ל': ובלש' הרמב"ם פכ"ד מסנהדרין ה"ג), וגדר זה משמע בפמ"ג שכ' דמי שאינו בודק מטריפות הר"ז מותר אלא דמ"מ הוי 'פורץ' גדר ישכנו נחש'.

**כא.** ליורשה, ליטמא לה, אונן עליה (עי' יבמות כט:), ושאם זינתה בעודה ארוסה דינה בסקילה וכשנישאת דינה בחנק (עי' סנהדרין סו:), ובהפרת נדרים כשהיא ארוסה אביה ובעלה מפירים נדריה וכשנישאת רק הבעל מיפר לה (עי' נדרים סה:), וכן כשהיא ארוסה מעשי ידיה ומציאתה של אביה ומשנישאת בעלה זכאי במעשה ידיה, ומה שקנתה אשה קנה בעלה (לקמן מו:), ולכ"ע אף קנסה באונס ומפתה לאביה, משא"כ כשנישאת (שם לח:), וכן בנתגרשה בעודה ארוסה אביה מקבל את גיטה (שם מו:) ויכול לחזור ולקדשה (שם מא:) משא"כ כשנישאת, ועוד.

**כב.** רפ"י מאישות, וכ"ה בשו"ע (אהע"ז ר"ס נה).

**כג.** וכ' הר"ן בסוגיין דמקור הרמב"ם הוא מדאמר' הכא שאם פירסה נדה אין מעלה לה מזונות, והיינו משום דחופה היינו יחוד ולפיכך כשפירסה נדה ולא בעל אסור להתייחד עמה ולכך אינו מעלה לה מזונות [ובדעת החולקים דחופה לאו היינו יחוד, ביאר הר"ן דבפירסה נדה כיון שאין חופה זו מסורה לביאה לא חייבוהו חכמים לכנסה, וכ"כ הרא"ש (פ"ה ס"ו)].

**כד.** שם.

**כה.** כ"כ הר"ן כאן בשם י"א.

**כו.** הובא בב"י.

**כז.** תוס' יומא.

**כח.** וכעין המבואר ברמב"ם (ריש הל' אישות) לענין נישואין דב"נ, שקודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק, אם רצה הוא היא לישא אותה מכניסה לתוך ביתו ובוועלה בינו לבין עצמה ותהיה לו לאשה, ואמנם בישראל בעינן שיהיה גם קנין ע"י קידושין, אמנם ענין הנישואין הוא רק המציאות שנתייחדו לחיי אישות [וכעין מה שמצאנו שכל הכלים יורדין לידי טומאה ע"י מחשבת יחוד הכלין], אלא דיל"ע למה לא מצינו שיהיה להפקיע המצב של מציאות הנישואין ע"י שישלחנה מביתו ויפקיע ההתייחדות [כשם שמהני להפקיע היחוד כלי ע"י מעשה].

**כט.** ונפק"מ בזה לגבי מה שנחלקו האחרונים אם צריך עדי קיום בנישואין (א.ה. ע' אבנ"מ לח"ז שנקט שצריך, ובמקנה קו"א נז, והפלאה לקמן מח: ואו"ש פ"י מאישות הי"ב שנקטו שא"צ, וע"ע באבי עזרי פ"ג מאישות הי"ג וקה"י קידושין סי' יט), ואי מהני להחיל תנאי בחופה (א.ה. ע' בשאג"א סי' צג ואבנ"מ צב, וטו שנקטו דמהני, ובשו"ת רעק"א מהדו"ת סי' נא וקו הפלאה ובית יעקב לקמן עג. שנקטו דל"מ), ואם צריך דעת לקנין (א.ה. ע' מרדכי קידושין פ"א רמז תקטז שהביא מחלו' ראשונים בקטנה שאביה קיבל קידושה ומת בעודה קטנה, האם יכול הארוס לישאנה בעודה קטנה, דדעת רבנו אפרים שאינו יכול דחופה במקום קנין עומדת, ולר"ת יכול לישאנה, ומפשטות דבריו וסתימת הפוסקים נראה דלר"ת מהני מעיקר הדין,



## מנורה לאסוקי שמעתתא במס' כתובות בדרום שסא

לחופה לא מהני לגמור הנישואין<sup>ל</sup>. והראשונים והאחרונים הקשו ע"ז כמה קושיות<sup>לא</sup>, ונראה מדבריהם שלמדו שהחסרון כשאינה ראויה לביאה הוא בעצם מעשה החופה דהיינו היחוד שעניינו הקירוב ביאה, אך יל"ב בד' הרמב"ם שהחסרון הוא לא במעשה אלא בחלות הנישואין שאין יכול

שיוכל לבא עליה בעל כרחו. ועכ"פ בעינן שיעשה בחופה מעשה המביע חיי נישואין, וא"כ י"ל דאין מחלוקת מהותית בין השיטות הנ"ל איך עושים את החופה, אלא הכל תלוי לפי המקום והזמן כיצד להביע זאת.

ב. כ' הרמב"ם לפי שיטתו דחופה היינו יחוד, דאם היתה נדה אע"פ שנכנסה

אך יש אחרונים שר"ל דמהני רק מתקנת<sup>ח</sup> ע"י מקנה קו"א לז, מג ואו"ש שם, ועי' בקה"י שם מה שביאר בכל זה), והאם מהני להחיל נישואין ע"י שליחות (א.ה. עי' בשו"ת רעק"א שם שתלה זאת בפלוג' ראשונים). ומקור ד' הרמב"ם מהסוגיא לקמן (נז). דבעי רב אשי נכנסה לחופה ולא נבעלה מהו, חיבת חופה קונה חופה דחזיא לביאה אבל חופה דלא חזיא לביאה לא, או"ד לא שנא תיקו. ורוב הראשונים למדו שנידון הגמ' שם הוא רק לענין תוספת כתובה שמתחייב מהנישואין, וא"כ זה נידון באומדן דעת שלו ממתי נתייבן להתחייב, אך אי"ז נידון כללי אם יש לזה שם חופה (עי' בר"ן, וברשב"א ד. וברא"ש פ"ה סי' ו), אך הרי"ף סיים שם "הלכך אינה קונה" והיינו שלמד שזה נידון בעצם החופה אי מהני כשאינה ראויה לביאה, וכן פסק הרמב"ם דל"מ.

לא. א. הרי"ן הק' דהא קיי"ל כרב ביבמות (נז). דיש חופה לפסולות [נפרש"י כה"ג שהכניס אלמנה בת כהן לחופה ולא בא עליה ומעיקרא נמי לא קידשה אפ"ה פסלה מתרומה דבי נשא, דחופה ככניסה בעילה דימא], וכן פסק הרמב"ם גופיה (רפ"ז מתרומות), והנה התם הרי ודאי הנידון אינו על החלות נישואין, דהא איירי שעדיין לא קידשה (כדפרש"י והרמב"ם שם), אלא כל הנידון הוא אי המעשה חופה הוי מעשה הפוסל מתרומה, אך לענין חלות הנישואין י"ל דסבר הרמב"ם דבעינן שתהא ביאה המותרת ע"פ הדין, ואפשר דוהי כוונת הלח"מ (במהדו"ב) שחילק בין חופה לפסול לחופה לקנות. והלח"מ תי' עוד דהכל הולך אחר הכוונה, דהא דיש חופה לפסולות היינו מפני שהכונס אשה פסולה דעתו לבא עליה אחר החופה, משא"כ בנדה אין דעתו לעשות איסור, אלא מסתמא דעתו להמתין עד שתטיהר ומשו"ה לא קנאה. [ולפ"ז יל"ב בד' שמואל דפליג על רב וס"ל שאין חופה לפסולות אפי' שבדעתו לבא עליה, משום שהאיסור מגדיר אותה אינה ראויה לביאה ולא אזלי' בתר מחשבתו. ועי"ל דמחשבה לעשות עבירה לא נחשבת מחשבה ע"ד המבואר ברמב"ם (פ"ב מגירושין ה"כ) ובחזו"א (ב"ק ב, יא)].

ב. הבית יעקב הק' מהא דלר"י מתקינן לכה"ג ביוהכ"פ אשה אחרת, ומבואר בירושלמי (הו' בתוס' יומא יג:): דישא אותה ביוהכ"פ, והרי יוהכ"פ אסור בתשמיש המטה וא"כ זה חופה שאינה ראויה לביאה. וי"ל דלמשנ"ת שהחסרון הוא בחלות הנישואין כשא"ר לביאה, א"כ כל זה דווקא כשהאיסור הוא באשה עצמה, משא"כ כשהמניעה היא חיצונית מחמת איסור היום לא שייך הך חסרון. וכן נראה לפי"ז שאם המניעה היא מצד האישה [כגון שהוא אבל או מצורע או שאינו בר ביאה] דליכא הך חסרון [אמנם אם החסרון הוא מצד עצם המעשה חופה לכאור' אין לחלק בזה].

ג. הב"ש (נח,א וע"ע בסא,ה) הק' ממש"כ הרמב"ם (פ"י מאישות ה"ו) שאם כנס לחופה ולא בירך ברכת חתנים הרי"ז נשואה גמורה וחוזר ומברך אפי' אחר כמה ימים. וק' דהא תניא כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה, וא"כ הוי חופה שא"ר לביאה. ותי' דמה שאסורה לבעלה כנדה לאו ממש כנדה כיון שאינו אלא איסור דרבנן ובדיעבד מהני החופה בלא ברכות. והק' השעה"מ מ"ל איסור דאורייתא מ"ל איסור דרבנן, הא סו"ס הרי היא אסורה לו והוי חופה שא"ר לביאה. וי"ל כוונת הב"ש דגדר האיסור דרבנן של כלה בלא ברכה אינו שרבנן שויה כחפצא דנדה, דא"כ היה נחשב כאינה ראויה לביאה וממילא לא היו הנישואין תופסים אפי' מה"ת, אלא גדר האיסור הוא רק על הגברא ולכן תופסין הנישואין. וכל זה הוא רק לפמשנ"ת שהנידון הוא מצד חלות הנישואין ולא מצד המעשה בפועל.

ד. הבית יעקב הק' עוד מלקמן (מח): דבמסר האב לשלוחי הבעל יש לה תורת נשואה אע"פ שלא היה לה יחוד, ומאי גריעא חופת נדה ממסר האב לשלוחי הבעל. וי"ל דהתם הרי האשה מצד עצמה ראויה לביאה, ולא אכפ"ל במה שהמעשה אינו מעשה של יחוד לביאה, משא"כ בנדה בחפצא א"ר לביאה וא"כ יש חסרון בחלות החופה.

ליתפס כשאינם יכולים להתייחד לחיי אישות<sup>לב</sup>. ונאנס ולא בא פשיטא דל"ה גט כיון שהתנאי לא התקיים והמעשה תלוי בתנאי, אמנם בירושלמי מבואר שזה 'תנאי מבטל'.

דף ב:

**אך** בר"ן<sup>לו</sup> מבואר שהטעם שבסוגיין הגט בטל הוא מצד אומדנא דלא גירש ע"ד כן. ובד' רש"י שלא פי' כן יל"ב דס"ל דלהחיל תנאי [שהוא 'מילתא אחריתי' -המונע את החלות] לא סגי באומדנא, דאי"ז כתנאי ב"ג וב"ר<sup>לז</sup>.

**ומצד** דין מעשה בטעות [כמו במקח טעות] צ"ל דג"כ לא שייך לדון כאן, כיון שיש לו איזה צד קלוש לקיים את הגט וצריך הכרעת הדעת להחליט לבטלו, ואי"ז מספיק להגדיר את המעשה לטעות<sup>לח</sup>.

**והנה** אמרי' בגמ' דבמגרש 'מעכשיו אם לא באתי מכאן ועד יב"ח' ומת בתוך יב"ח הוי גט משום דלא ניח"ל דתיפול קמי כס. וצ"ב דהתינח לפי הר"ן שהנידון מצד

## בענין אונס בגיטין, וגדר התנאי ב'אם לא באתי'

**הנה** מבואר בסוגיין שמעיקר הדין יש אונס בגיטין והגט בטל, ומבואר ברש"י<sup>לג</sup> שזה מדין אונס שבכל התורה שנאמר "ולנערה לא תעשה דבר" דאונס רחמנא פטריה, והיינו שאין המעשה מתייחס לגברא והוי כנעשה מאליד, ואף הכא התנאי ד'אם לא באתי' מתפרש שהוא יעשה את המצב ד'לא באתי', וכשהוא אנוס אין יצירת המצב של האי ביאה מתייחסת אליו. והיינו דגדר התנאי הוא 'תנאי מקיים' דכל זמן שלא יקיים את התנאי לא יחולו הגירושין [דכ"ה האומדנא שאינו רוצה לגרשה אא"כ לא יבא]<sup>לה</sup>, ולפי"ז אם יתנה 'אם באתי יהא גט'

**לב.** והיינו דאע"פ שקידושין תופסים בנדה אע"פ שאסורים, כל זה דווקא בקידושין שענינו מעשה קנין ולכן זה חל בשביל המחר, משא"כ בנישואין שענין החלות הוא ההתייחדות לא שייך שיחול לגבי המחר [נמה שהנישואין לא פוקעים כשפירסה נדה לאחר הנישואין, צ"ל דכיון דחייל תו לא פקע, וכעין מש"כ תוס' ביבמות מ"ט לענין היכא שנעשית ערוה לאחר הקידושין דכיון דחיילי תו לא פקעין].

**לג.** ג. ד"ה דמדאורייתא, ומקורו הוא מהגמ' בנדרים (כז).

**לד.** כמב' מהסוגיא בנדרים (כז), וכביאור הקוב"ש (אות ה) ע"פ החמד"ש (או"ח סי' לח) ע"ש. והיינו דכדי שהמעשה יתייחס אל הגברא בעינן שהוא יהיה סיבת התוצאה, וכשעשה באונס אי"ז נחשב שהגברא עשאו כיון שנעשה שלא ברצונו [כן מתבאר ממש"כ הרמב"ם (פ"ה מיסוה"ת ה"ד) שאם עבר על ג"ע שהדין שיהרג ואל יעבור אינו נענש שנא' ולנערה לא תעשה דבר].

**לה.** עי' בחי' הגרנט"ט (סי' כב) שהוכיח מד' הרמב"ם (מתוך הסתירה מפ"ח מגרושין הי"א לפ"ח מגרושין הכ"ב) דיש ב' מיני תנאים, א' שהמעשה לא חל עד שיקויים התנאי ויחול המעשה למפרע, ב' שהמעשה קיים עד שיתבטל התנאי ועי"ז יתבטל המעשה למפרע מכח התנאי, ובכל מקום יל"ד מהו גדר התנאי ע"פ אומדן דעתו, ע"ש. והנה תנאי ב"ג וב"ר הוא 'תנאי מבטל', שמ"ר רצה ליתן להם את ארץ הגלעד אלא שרצה להכריחן לעבור חלוצים ע"י התנאי, וצ"ל דקים להו לחז"ל שיש ג"כ מושג של 'תנאי מקיים'.

**לו.** קידושין סא.

**לז.** וכזה דלר"מ מכלל הן אי אתה שומע לאו, וביאר הקוב"ש (ב"ב אות תלז) בשם הגר"ח דגם לר"מ מכלל ההן מובן הלאו, אלא ס"ל דלא חשיב כפירש להדיא את הלאו, ולאשוויי תנאי בעינן שיהא מפורש, דומיא דתנאי ב"ג וב"ר.

**לח.** ע"ד מש"כ החזו"א (אהע"ז עט, טז), ועד"ז נת' בב"מ בענין יאוש שלא מדעת דהיכא שצריך לשקול בדעתו אע"פ שודאי יכריע כן מ"מ נחשב שאין מחשבתו קיימת.

## שסג **מנורה** לאסוקי שמעתתא במס' כתובות **בדרום**

נעשה הדבר<sup>מ</sup>, הר"ז מתייחס גם לזמן שלא היה אנוס וממילא לא חשיב אנוס, אך הר"ן ס"ל דכיון שבתחילת הזמן לא הוכרח שהדבר לא ייעשה אח"כ, אין התוצאה שלא נעשה מתייחסת להתחלה אלא רק לסוף, וכיון שאז היה אנוס אי"ז מתייחס אליו.

**הקצוה"ח<sup>מ</sup> הק'** על האגודה מהא דמוכחי' בסוגיין דאין אנוס בגיטין מההוא דאמר אי לא אתינא מכאן ועד ל' יום להוי גיטא ונאנס ביום האחרון דאמר שמואל לא שמיה מתיא, ולפי האגודה הא ל"ח אנוס בכה"ג.

**ובכתבי הגר"ח כ'** ליישב דהאומדנא בתנאי של 'אם לא באתי ל' יום' הוא שיהיה ל' יום של אי ביאה', וכיון שביום האחרון היה אנוס לא מתייחס אליו האי ביאה של ל' יום ולא נתקיים התנאי<sup>מ</sup>.

**ב.** האגודה הוכיח כשיטתו מהא דאי' בערכין<sup>מ</sup> לענין דין פדיית בית שמכר בעיר מוקפת חומה בתוך שנה דהלל הוצרך לתקן שאם הלוקח נטמן ביום האחרון יהא

אומדן דעתו א"כ במת יש אומדנא לגרש, אך להמבואר ברש"י שהתנאי היה שהוא יעשה את ה'לא באתי' היאך יהיה גט. ויל"ב דבאמת יש אומדנא אלימה שאם היה יודע שאי קיום התנאי יהיה מחמת שימות לא היה מתנה, והיא מבטלת את התנאי כמו במקח טעות<sup>לט</sup>. ועוד יל"ב שזה כ'תנאי על התנאי' שאם ימות אינו מתנה והגט יחול על כל צדדים, והטעם דמהני להחיל תנאי כזה בלא משפטי התנאים, י"ל ע"פ מש"כ השיטמ"ק<sup>מ</sup> דלבטל דיבור א"צ משפטי התנאים דאתי דיבור ומבטל דיבור, וה"נ י"ל דמה"ט סגי אף באומדנא.

### **בדין אנוס ביום אחרון**

**א.** נחלקו הראשונים<sup>מא</sup> במי שנשבע או נדר לעשות דבר בתוך שנה ולא עשאו מיד כי אמר שיש לו פנאי לעשותו<sup>מב</sup>, ואח"כ שכח ונאנס ולא עשאו, דלר"ן מקרי אנוס, ולאגודה לא הוי אנוס.

**ויל"ב** בסברות הנידון<sup>מג</sup>, דהאגודה ס"ל דכיון שכל הזמן גרם את התוצאה שלא

---

<sup>לט</sup>. והיינו דכיון שתנאי הוא 'מילתא אחריתי' א"כ י"ל שהטעות מבטלת את התנאי אך אי תנאי הוי בגדר מעשה על צד לא היה שייך בזה דין טעות, דסו"ס על הצד הזה לא עשה כלל את המעשה. אמנם ברש"י (ד"ה דלמא) ל"מ כן, שהרי פ' שכל מה שגירשה הוא מחמת שהעלה על דעתו שימות, וא"כ אי"ז טעות. **מ.** נזיר יא.

**מא.** הו' ברמ"א (יו"ד רלב, יב), ובנמו"י בב"ק (כג.) כ"כ לענין מי שלא התפלל בתחילת הזמן ונאנס בסוף הזמן. **מב.** ומבו' ברמ"א דצריך לעשות זאת מיד דצריך לחוש שמא ישכח, וצ"ב מ"ש נדר ושבועה מכל המצוות דא"צ לקיימם מיד אלא רק מצד הענין של זריזין מקדימין למצוות. ואין לומר דהוא משום שהוא החיל ע"ע את החיוב, דהא בקרבנות שחייב את עצמו לא שמענו שצריך להביא מיד.

**מג.** דאין לבאר בסברת האגודה שהוא 'פושע', דהא הוכחתו היא מפדיית בתי ערי חומה (כדלהלן) ושם הרי אין חיוב לפדות ולא שייך לקרותו פושע.

**מד.** וסברא זו שייכת רק היכא שהתוצאה נעשית בשוא"ת, אך אם צריך לעשות מעשה חיובי ובמעשה הראשון לא ייצא התוצאה אי"ז מתייחס למעשה הא'.

**מה.** נה, א.

**מו.** וצריך להוסיף, שאם נאנס ביום הראשון וביום האחרון לא נאנס ולא בא דבזה פשוט דל"ח אנוס, והיינו משום שיכל לתקן אח"כ את האי ביאה של היום הראשון שמה שלא בא לא יגרם את התוצאה של האי ביאה, ונמצא שהיום האחרון גורם את האי ביאה של ל' יום.

**מז.** לא:

יעבור. ותי' דכיון שהגזירה היתה על הנשים והם נמצאות בסכנה יש על רבנן שעליהם לא נגזרה הגזירה לעקור התקנה כדי שלא תבאנה לידי סכנה [ואפי' שע"ז תתקיים מטרת הגזירה].

**ומבו'** דאלמלא דהויא שעת השמד היו מותרות לינשא בשלישי מדין פיקו"נ, ויל"ע מ"ט לא נימא שלא תנשא כלל.

**ויל"ב** שגדר התקנה לא היתה באופן שלילי שאסור לינשא ביום אחר, אלא באופן חיובי שאם תנשא תנשא ברביעי, וכיון שמדין פיקו"נ פטורה מלינשא ברביעי ממילא יכולה לינשא בשלישי<sup>א</sup>.

### בענין מכניס עצמו לפיקו"נ [ועדל"ת]

**מקו'** הגמ' ד"לדרוש להו דאונס שרי", וביאור התוס' שמותר לינשא בד' אע"פ שע"ז תבעל להגמון, מבו' דמותר לאדם להכניס עצמו למצב שיעבור על האיסור מדין היתירא דפיקו"נ. אמנם בשיטמ"ק פ"י הקו' באופ"א<sup>ב</sup> משום דס"ל לדינא דודאי אסור להכניס עצמו להיתירא דפיקו"נ.

**ובביאור** הנידון, הקובה"ע<sup>ג</sup> ביאר דזה תליא בגדר היתירא דפיקו"נ<sup>ד</sup>, דאם זה 'הותרה' והיינו דל"ה כלל מעשה עבירה,

חולש מעותיו בלשכה, ומבו' דבלא תקנה היה נחלט לקונה אפי' שהמוכר היה אנוס מלפדות וע"כ דאונס ביום אחרון ל"ש אונס, ומבו' שהאגודה למד שגדר הדין שהבית מוחלט לאחר יב"ח היינו הפקעת הזכות פדייה [שקיימת בעצם לעולם] מחמת שלא ניצל שנה שלימה לפדות, ומשו"ה כשאין האי פדייה מתייחסת אליו ממשיך לו הזכות פדייה.

**והאחרונים** דחו הראיה דפירשו בגדר זכות הפדיון באופ"א, דהקצוה"ח כ' שמיד הבית נקנה ללוקח אלא שנתנה התורה זכות למוכר לפדות תוך יב"ח, וכל שלא פדה אפי' באונס איבד את זכותו<sup>ה</sup>.

**והנתיח"מ** כ' בנו"א דהמכירה היא על תנאי שלא יפדה יב"ח וכשעבר יב"ח לא נתבטל התנאי<sup>ט</sup>.

דף ג:

### גדר התקנה דבתולה נישאת ליום הרביעי

**הק'** הריב"ש<sup>י</sup> אמאי מקשי' דנעקריה לתקנה, הא בשעת השמד כשהעכו"ם מתכוין להעבירו על הדת הדין הוא שיהרג ואל

מח. ודמי לבעל שניתן לו זכות הפרה ליום שמעו בלבד שנאנס ולא הפר דא"י להפר אח"כ.  
ממ. ונקט הנתיח"מ בפשיטות שהתנאי לא היה אם לא יעשה 'אי פדיון' כבתנאי דסוגיון ד'אם לא באתי'.  
נ. בשיטמ"ק.

נא. ילה"ע לפי"ז על קושיית הריב"ש, דהא קיי"ל בסנהדרין (עד:): שבשוא"ת אין דין יהרג ואל יעבור, וא"כ במה שאינה נשאת בד' אי"ז עבירה בקו"ע [דהא נת' שאין עבירה בעצם מה שנישאת בג']. ולפי ד' הרמב"ן דמותר רק כשיכולים לעשות את העבירה בעל כרחו ואין תועלת במה שתמסור נפשה א"ש דכאן אי"ז שייך.

נב. דהקו' היא רק על הלש' 'סכנה', דכיון שיש היתר דפיקו"נ ממילא אי"ז סכנה, ועי' בתוס' שדחו פ"י זה.  
נג. סי' כג.

נד. דמצינו שנחלקו בזה הראשונים שהו' ברא"ש ביומא (פ"ח סי' יד) בגוונא שיש חולה שיב"ס ביוהכ"פ שצריך לאכול, ויש לו ב' אפשרויות- או לאכול נבלה דהוי לאו או לשחוט דהוי איסור סקילה, דיש ראשונים דס"ל שיאכל את הנבלה מדין הקל תחילה, אך הרא"ש כ' בשם המהר"ם דישחוט, וביאר ד"כיון שהתירה

## שסה מנורה לאסוקי שמעתתא במס' כתובות בדרום

להיתירא דפיקו"נ, מצינו שנחלקו בזה הראשונים בהא דאין מפליגין בספינה ג' ימים קודם השבת<sup>נ</sup>, דהרי"ף ס"ל דטעם האיסור הוא משום ביטול עונג שבת, אך לא איירי בגונא שיצטרך לחלל שבת, אך הבעה"מ פ' דאיירי בגוונא שיצטרך לחלל שבת ובתוך ג' ים איסור דרבנן דנראה כמתנה לחלל השבת, אך קודם ג' ים מותר דמותר להכניס עצמו להיתירא דפיקו"נ.

**הקה"י** הק' על הבעה"מ דנחלקו הראשונים<sup>ט</sup> באשתפוך חמימי שהכינו בע"ש אם מותר למול את התינוק בשבת כשע"ז יצטרכו לחלל אה"ש לחמם

מותר להכניס עצמו להיתיר<sup>ה</sup>, אך אם זה 'דחוי' והיינו דסיבת האיסור קיימת א"כ אסור להכניס עצמו למצב שיצטרך לעבור על האיסור.

**ובאופ"א** י"ל דפליגי לפי הצד דהוי 'דחוי', אם רק הדין דחובת ההשתדלות של הגברא נדחה והאיסור דפיקו"נ כדקאי קאי, דלפי"ז אסור להכניס עצמו למצב זה, או שגדר הדחייה הוא על עצם האיסור [והיינו דהותר לעשות מעשה איסור]<sup>י</sup> דלפי"ז מותר להכניס עצמו לדחייה.

**ובעיקר** הענין אם מותר להכניס את עצמו

תורה פיקו"נ הוי כל מלאכה שעושה בשבת בשביל חולה שיש בו סכנה כאילו עשאה בחול כו', ושחטה המאכל מותר, אבל הנבלה המאכל עצמו אסור ואריה הוא דרביע עליה<sup>א</sup>, והיינו דבשבת האיסור הוא לא בעצם עשיית המלאכה, אלא במה שע"ז השבת 'מתחללת', וכשעושה את המלאכה מחמת פיקו"נ דהוי בגדר הותרה אין ע"ז שם 'חילול', משא"כ בשאר האיסורים אכתי נשאר החפצא דאיסורא. וב"ה שי' הרמב"ם והרמב"ן שחולה שיב"ס מותר לו לעשות גם צרכים שאין במניעתם פיקו"נ אך הם מחזקים את גופו, וכן העיד הגרי"ז (הל' שביתת עשור) שהורה הגר"ח למעשה לענין אכילה ביוהכ"פ שמוותר לאכול גם יותר ממה דהוי פיקו"נ ממש, וביאר דאחרי שהותר אצלו האיסור ממילא הותר אצלו שיעור שלם של פיקו"נ, והדין של הקל קל תחילה הוא רק כדי שלא יגיע למצב של פיקו"נ. והנה לפמשנ"ת בד' המהר"ם י"ל דזה שייך רק באיסור חילול שבת, ואע"פ שנת' כן גם באיסור אכילה ביוהכ"פ, י"ל ע"פ מה שדייק הגר"י אברמסקי זצ"ל מלש' הרמב"ם (בפ"א משביתת עשור ה"ד) דיסוד האיסור אכילה ביוהכ"פ הוא מדין 'שביתה', וא"כ גם בזה י"ל הגדר הנ"ל דהאיסור הוא שלא לחלל את יוהכ"פ, ובהותרה ל"ח חילול.

נח. וצ"ע דלפמשנ"ת בהערה כל מה דהוי הותרה היינו דוקא בשבת ולא בשאר איסורים וא"כ אי"ז שייך לסוגיין.

נו. דגדר זה מצינו בדין עדל"ת דהוי בגדר 'דחוי' כדמוכח מהיכא דאפשר לקיים שניהם דלא הותר. וזה נלמד מכלאים בציצית, ושם הרי האדם מכניס א"ע למצב של הדחייה שהרי בידו לא ללבוש את הבגד, ומבו' כמש"כ דהיכא שהדחייה היא על גוף האיסור רשאי להכניס עצמו לדחייה [אמנם ד' ר"ת (מנחות מ:)] דכלאים בציצית הוי בגדר 'הותרה', והיינו שאיסור כלאים הוא רק כשהחיבור של המינים הוא באיסור, אך כשהחיבור הוא מצוה אין ע"ז שם שעטנז, והא דילפי' מזה לכל עדל"ת דהוי דחוי, צ"ל דאי לאו עדל"ת לא היה נחשב לחיבור דמצוה. ועכ"פ לפי"ז אין הוכחה דמותר להכניס עצמו למצב של דחוי, ובעדל"ת הדחייה היא על גוף האיסור כדמוכח ביבמות (ג:) דאי עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת מהראוי שיהא דין יבום בעריות, והרי אין קידושין תופסין בחי"כ, וע"כ שבעדל"ת האיסור נדחה וכל מה שאין קידושין תופסים זה דוקא כשיש איסור, ואמר הגר"ק זצ"ל דבפיקו"נ בעריות לא יתפסו קידושין דשם הדחייה על חובת ההשתדלות של הגברא ולא על עצם האיסור.

נז. כדתניא בשבת (יט.).

נח. שבת ס' טז.

נט. שבת קלד:

מים משום פיקו"נ, דד' הרמב"ן דמותר, וד' הבעה"מ שאסור, וק' דהבעה"מ סותר את משנתו שיותר להכניס עצמו למצב של פיקו"נ.

**ותי' הקה"י דס"ל לבעה"מ שבאיסורי ל"ת**  
חובת ההשתדלות<sup>סא</sup> שעל הגברא חלה רק בשעת הגעת הזמן ולא קודם, ומשו"ה מותר להפליג קודם הג"י שקודם השבת ואסור למול התינוק בשבת.

**אך ילה"ק לאידך גיסא על הרמב"ן, דס"ל**  
שיותר למול את התינוק אע"פ שיצטרך לחלל את השבת לחמם המים משום הפיקו"נ של התינוק, ומאידך בדין הפלגה בספינה ס"ל שכשיודע שיצטרך לחלל שבת אסור ליסוע.

**וי"ל דבאשתפוך חמימי דהוי מכשירי**  
מילה שענינם רק מצד חובת ההשתדלות, במקום פיקו"נ לא נאמר הגזיה"כ שבאפשר לעשותן מע"ש אינן דוחין את השבת<sup>סב</sup>.

דף ד.

## במקור וגדר דיני אבילות

**א. הרי"ף בברכות<sup>סג</sup>** הביא דשי' רבוותא דז' ימי אבילות הוי מה"ת, ונלמד מ"ויעש לאביו אבל שבעת ימים". אך הרי"ף והרמב"ם<sup>סד</sup> חלקו דמה"ת יש דין אבילות רק ביום הראשון שהוא יום המיתה והקבורה, אך ז' ימים זה מתקנת משה רבינו, והמקור לדין אבילות ביום א' כתבו דהוא מדכתיב "ואכלתי חטאת היום היטב בעיני ה'".

**והרמב"ם בסה"מ<sup>סה</sup> כ'** שהמקור הוא מ"לה יטמא", דכיון שחייב להתאבל על קרוביו נצטוו [אפי' הכהן] להטמאות להם כדי שלא יחלש הדין אבילות, ומבו' לפי"ז שגם הקבורה הוא מדין האבילות.

**ובמש"כ הרי"ף והרמב"ם דילפי' דין אבילות**  
מאיסור אונן מלאכול בקדשים, היה נראה בפשוטו שהביאור הוא שאכילת קדשים הוא 'מעשה שמחה'<sup>סו</sup> שזה סתירה להנהגת האבילות.

**ס. אך במצוות עשה ע"כ המצוה קיימת עוד לפני זמן החיוב** [והיינו ל' יום קודם החג (א.ה. עי' לש' רש"י פסחים ו. ושבט יט.)] דכיון שצריך 'לעשות' צריך להשתדל לקיימן דבלא"ה לא יוכל לקיים מצות סוכה לולב ומצה וכו' [והמקור לזה הוא בעצם החיוב של קיום המצוה], משא"כ במצוות ל"ת האיסור חל עליו 'לא לעשות' רק בשעת האיסור גופא, והנה המנח"ח ( ) דן בגדר מצות השביתה בשבת אם זה קיום מ"ע או דהוי איסור ל"ת שלא לעשות מלאכה, ולפמשנ"ת בד' הבעה"מ ע"כ צ"ל דהוי איסור ל"ת ולכן ס"ל שקודם השבת אינו מצווה להשתדל, ואולי י"ל דבז"ג נחלקו עליו הראשונים דס"ל דהוי מ"ע.

**סא. אך עצם המצוה ודאי שחלה רק בזמנה כדקיי"ל דאיסור שחל קודם זמן המצוה אין האיסור של הזמן חל עליו משום דאין איסור חל על איסור [כדאשכחן בור שהקריב בשבת שאינו חייב משום שבת, ונבלה שנתבלה קודם יוהכ"פ דלא חל האיסור של יוהכ"פ].**

**סב. דכבר מוכח מד' ר"ע דמכשירי מילה קילי, וס"ל דאפי' כשאפשר לעשותן מע"ש דחו את השבת.**

**סג. טז:**

**סד. ריש הל' אבל.**

**סה. מ"ע לו.**

**סו. ע"פ המבואר ברמב"ם (פ"ו משביתת יו"ט הי"ז-יח)** דהא דעיקר שמחה האמורה בתורה היינו קרבן שלמים, אי"ז מפני דאכילת קדשים מביאתו בפועל לידי מצב של שמחה, אלא דעצם מעשה אכילת קדשים מוגדר ל'מעשה שמחה', דהיינו שעי"ז מביעים את השמחה [כשם שהלולב ניטל במקדש שבעה מדכתיב "ושמחתם לפני ה' א שבעת ימים"]. וזה מתאים עם המבו' ברש"י בסוכה (כה). שאבל אינו מחוייב כלל להצטער, אלא רק לנהוג במעשי אבילות ולא לעשות מעשים של שמחה.

**והנה** הר"ן הק' היאך אתיא שמחת ימי המשתה דרבנן ודחיא אבלות דאורייתא [לשי' הראשונים דיום ראשון מה"ת] ותי' דב"ד מתנין לעקור דבר מה"ת בשוא"ת, וכ' שלפי"ז כל מה שהותר לחתן היינו רק שאינו חייב לעשות מעשה אבלות דהיינו שוא"ת, אך אסור לו להתעסק בדברים של שמחה<sup>כ</sup>. וצ"ב מ"ט ניהוג דיני האבלות מוגדרים לשוא"ת הרי הוא עובר ע"ז בקו"ע [כרחיצה כיבוס וגיהון וכו'].

**והנה** בגליון מהרש"א כ' דבלח"מ משמע שמותר אפי' כשעושה מעשה, וביאר דכל קיום דיני האבלות זה גדר שוא"ת, והביאור בזה כסברת האבהא"ז שיסוד מצות האבלות היינו מה שנמצא במצב של אבלות ע"י השוא"ת [שאינו רוחץ וכו'], וכשעושה מעשים שהאבל אסור בהם הר"ז ביטול בגדר של שוא"ת<sup>כג</sup> שאינו מקיים מצות האבילות<sup>כד</sup>.

**אך** הגר"ז הוכיח לא כן<sup>כו</sup>, אלא דהוא דין בהלכות מע"ש וקדשים שצריך לאוכלם במצב של שמחה, וצ"ל לפי"ז דילפי' מזה דין אבילות דאי לא דין אבילות לא היה נאסר בקדשים<sup>כז</sup>.

**ב.** הלח"מ הק' על הר"ף והרמב"ם הנ"ל, דהא האיסור לאכול קדשים באנינות הוא ביום המיתה<sup>כח</sup> אף שאינו יום הקבורה, והיאך ילפי' מזה לאבילות שחלה ביום הקבורה משעת סתימת הגולל.

**וביאר** האבהא"ז שבאמת דין האבילות צריך לחול מיד בשעת המיתה, אלא דכיון שהוא עוסק במצות קבורה הרי הוא פטור ממצות אבלות מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, ואיסור אכילת קדשים תליא במצב האמיתי של האבילות<sup>כט</sup>, והיינו שכל דיני האבלות אינם בגדר 'איסורים' אלא מצוות שבאי העשייה הוא במצב של אבילות<sup>צא</sup>.

**סז.** דהגר"ז הק' לפי"ז היאך ילפי' דין ז' ימי אבלות ממה שאונן אסור לאכול קדשים ומע"ש ממה שבוידוי מע"ש אומר "לא אכלתי באוני ממנו", ואם הוא מדיני אבלות מ"ט מתודה ע"ז בהבאת המעשר, ועוד יש להוכיח כן ממה שהרמב"ם לא מנה איסור אכילת קדשים בכלל הי"א דברים שאבל אסור בהן.

**סח.** דהא המצטער על ספינתו שטבעה בים מותר באכילת קדשים ואפי' אם מצטער בזה יותר ממיתת קרובו, והיינו כיון שאינו ע"פ הדין אין משמעות לאבילותו.

**סט.** עי' רמב"ם פ"ג ממע"ש ה"ו.

**ע.** תירוצ זה מבוסס על כמה חידושים: א. שדיני אבלות אינם 'איסורים' אלא 'מצוות'. ב. דנחשב לעוסק במצות האנינות לפני האבלות כיון שבשעת המיתה הוא טרוד בקבורה ולא באבלות. ג. דהפטור של עוסק במצוה הוא אפי' היכא דיכול לקיים שניהם וכשי' הר"ן, ודלא כשי' תוס' דבכה"ג חייב. ד. לפ"מ שנת"ל מהרמב"ם בסה"מ שדין הקבורה הוא ג"כ מדין אבלות, צ"ל חידוש נוסף שגם כשעוסק במעשה קבורה הר"ז פטור מיתר מעשי האבילות ואע"ג דכולם הוו בכלל אותה מצוה.

**ולפי"ד** האבהא"ז ייצא חידוש לדינא שברגע שמוסר את המת לקברנים חלים עליו דיני אבלות, דכבר אינו עוסק במצות הקבורה, וכן מבו' בש"ך (יו"ד שמא, טו).

**עא.** הנה הרמב"ם (רפ"ה מהל' אבל) מנה י"א דברים שאבל אסור בהן, ועי' בחי' הגר"ז שביאר שי' דברים שבהם האבל אסור לעשות הן בגדר 'איסורים', ורק הדין הי"א לכפות המטה הוא בגדר 'מצוה', אך הגרא"ז נקט שכולם הוו בגדר 'מצוות',

**עב.** וכ' הש"ך (שמבד) שכ"ז רק למ"ד דיום ראשון אסור מדאו', אך לדידן דקיי"ל דיום א' אסור רק מדרבנן מותר גם בקו"ע.

**עג.** והיינו דהא דקיי"ל דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת בשוא"ת [אי"ז תליא ב'צורת' העקירה, אלא] זה תלוי ב'מהות' המצוה, אם ענינה לעשות טוב או לא לעשות רע, ולכן כאן שהאבילות אינו ענין של איסור אלא של עשיית טוב, ולכן יש כח ביד חז"ל לעקרו, וממילא רשאי גם לעשות פעולת בקו"ע כיון שהמצוה

**ועוד** יל"ב שהעמידות בין האבלות לז' ימי המשתה אינו מתייחס כלפי ההנהגה המעשית, אלא על חלות שם היום אם הוא 'יום אבלות' או 'יום טוב' <sup>ע</sup> וזה נחשב נידון של שוא"ת, ומה שנוהג בפועל דיני אבלות זה אחרי הדחייה.

**דף ט.**

### בקושיית השיטמ"ק - בגדר ספק טומאה ברה"ר

**אך** יל"ד מצד אחר דהוי חד ספיקא לפי מש"כ האחיזור <sup>פא</sup> בשם הגר"ח דגדר הדין דספ"ט ברה"י טמא [אין ענינו שמכריעים או מנהיגים כצד הטומאה שבספק, אלא] הוא דין טומאה חדשה-שעצם הספק יוצר טומאה ודאית <sup>פב</sup> אפי' אי כלפי שמיא גליא שלא נגע <sup>פג</sup> [ועפ"ז חידש שאין חייבים ע"ז משום ביאת מקדש, וכן אין

**הק'** השיטמ"ק מאי מקשי' דניזיל לקולא מכח ס"ס, והא בספק טומאה ברה"י אזלי' לחומרא אפי' בס"ס <sup>ע</sup> וספק סוטה הוי כספק טומאה. ותי' דהנ"מ כשהחזקה שם טומאה אבל אם לא החזקה שם טומאה כלל בס"ס אין אוסרין <sup>ע</sup>, ובש"ש <sup>עז</sup> כ' דכל מה

נעקרה, ועי' בקובצה <sup>ע</sup> (סי' סט) שחקר בזה. ומש"כ הר"ן שאינו ראוי להתעסק בדברים של מצוה, צ"ל שזה איסור נפרד שלא יהיה בשמחה.  
**עד.** והגלין מהרש"א כ' שזה דלא כד' הר"ן, ולול"ד היה אפ"ל כן בכוונת הר"ן גופיה.  
**עה.** ועד"ז נת' במקור <sup>א</sup> לענין תענית ששם היום ד'תענית' חל אף בלא הקיום של התענית, ולכן הוא חל מהלילה אפי' שמותר לאכול כל הלילה. וכן ר"ה נקרא 'יום תרועה' אפי' שזמן שופר הוא רק ביום.  
**עו.** כדתנן בטהרות (פ"ו מ"ד).  
**עז.** ולכאז' כוונתו דדוקא היכא דיש ודאי טומאה ברה"י והספק הוא אם נטמא ספיקו טמא, משא"כ כשיש ספק אם יש כלל טומאה [וכדחכא דליכא ודאי בועל] אזלי' לקולא. אך צ"ע דבמשנה (שם, וכן במ"א) מפורש דאפי' בספק אי היתה שם ג"כ ספיקו טמא (א.ה. ועי' שע"י ש"א פט"ז).  
**עה.** ש"א פט"ו. הש"ש תי' כן על קר' המהרש"א בנדה (יט) על מתני דלקמן (יב) היא אומרת משארסתי והוא אומר עד שלא ארסתיך, דלר"ג נאמנת משום חזקה דגופא [ור' יהושע חולק], וק' דהוי ספ"ט ברה"י, ותי' כנ"ל.  
**וע"ש** בטהרות (מ"ב) ובראשונים דמבואר כן. ובדעת השיטמ"ק והמהרש"א שלא תי' כן י"ל שנקטו דכיון דאורחא דמילתא שהזנות היא ברה"י לא תלינן שהיה ברה"ר.  
**עט.** ש"א פט"ז.  
**פ.** כע"ז יל"ד בשאר דיני בירור היכא שיש בהם עצמם ספק אי הוי כדליתא, שהרי כל ענינם הוא לברר וכשיש בהם ספק הרי אינם מבררים.  
**ולענין** עדות מבואר בתוס' בב"ק (עב:) דבספק עדים פסולים מהני לאשוויי ספק, וכן עי' בפנ"י (לקמן יט): והש"ש בש"א פ"כ לא נחלק על עיקר דבריו. אמנם י"ל דשאני עדים דאינו גדר של בירור האמת אלא דין לנהוג על פיהם.  
**ולענין** רוב מבואר מהריטב"א (קידושין עג) דמהני לאשוויי צד בס"ס אע"ג דלא ידעינן ליה.  
**פא.** ח"א סי' א.  
**פב.** וצ"ל לפי"ז כשהספק מתברר הטומאה פוקעת מאליה מכאן ולהבא, והגדר צ"ת.  
**פג.** ועד"ז מצינו לאידך גיסא, שבספק ממזר או בספק ערלה מה"ת מותר בודאי [ונאפי' באופן שממנ"פ עובר



## שסט מנורה לאסוקי שמעתתא במס' כתובות בדרום

**גדר דין שווא אנפשיה חתיכה דאיסורא**  
**האחרונים** דנו מהו גדר האיסור בשווא: א.  
יש מהאחרונים<sup>פא</sup> שכ' שזה מדין  
נדר, וק' ע"ז כמה קושיות<sup>פט</sup>, ואפ"ל  
בדבריהם<sup>פז</sup> דלעולם זה נאמנות אלא שטעם  
הנאמנות היא משום שאינו משנה הנהגה,  
דגם אם לא נאמין לו יהיה אסור מצד  
הנדר<sup>צא</sup>.

**ב.** שי' הקצוה"ח דזה נאמנות שב"ד מקבלים  
את סיפור המעשה מדין הודאת בעל דין,  
ונאמן בזה רק כלפי הדין שלו אך לא כלפי  
דינים המתיילדים שנוגעים לאחרים [מדין  
פליגין נאמנות]<sup>צב</sup>.

**ג.** שי' התרוה"כ<sup>צג</sup> שנאמנות של הודאת בע"ד  
היא רק בהודאה בפני ב"ד, אך הודאה  
שלא בפני ב"ד אי"ז נאמנות אלא מדין שווא,  
והיינו דאי"ז נאמנות גמורה כלפי הב"ד

הנזיר מגלח], וא"כ הספק הוא רק אי הוי  
ברה"י או ברה"ר, דאי כלפי שמיא גליא דהוי  
ברה"י טמא טומאה חדשה בודאי. אך יש  
לדחות זאת דהטומאה חדשה של ספ"ט  
תלויה בידיעה דידן ואי לא ידעינן שהיה  
ברה"י ליכא להך דין טומאה.

**והנה תוס' בב"ב**<sup>פד</sup> הביאו מר"ת דהא דספ"ט  
ברה"י טמא אפי' בס"ס היינו משום  
דילפי' מסוטה שטמא אפי' במקום חזקת  
טהרה, וא"כ חזינן שנתחדש בספ"ט ברה"י  
דלא אזלי' בתר שאר בירורים<sup>פה</sup>.

**והאחייעור**<sup>פו</sup> הק' ע"ז דתיפו"ל דכיון שאם  
נכנס טמא מדין ספ"ט ברה"י  
טמא, א"כ יש כאן רק חד ספק. ולכא' הק'  
כן לפי שיטתו דזה טומאה חדשה וע"כ נקט  
דא"צ שיהיה ידיעה שהיה ברה"י<sup>פי</sup>, אך יל"ד  
בזה וכנ"ל.

- 
- איסור כמש"כ המהרי"ט], ואפי' שעל הצד שאסור יש כאן חפצא דאיסורא, מ"מ אי הידיעה יוצרת היתר ודאי.  
**פד.** נה:  
**פה.** דאין לומר דהא דלא מהני חזקה היינו מכח ההכרעה דטמא, דהא חזי' דאפי' היכא דליכא הכרעה דטמא  
מ"מ לא מוקמינן אחזקה, וכמב' מתוס' בכמה דוכתי (פסחים טו: נזיר נז. חולין ט: ונהה ב.) דגם היכא  
דאיכא תרתי דסתרי ולא אמרי' דספ"ט ברה"י טמא, מ"מ לא אזלי' בתר חזקה.  
**פו.** ז,ז.  
**פז.** וצ"ב דכל מה שהגר"ח ביאר דהוי טומאה חדשה היינו בדעת הרמב"ם, אך ר"ת יתכן דלא ס"ל הכי וא"כ  
מאי קשיא ליה, והא אי הוי נקיטת הצד בספק שפיר הוי ס"ס.  
**פח.** המהרי" באסן הו"ד בשעה"מ (פ"ט מאישות הט"ו) ובקצוה"ח (לדד), וכ"מ בשיטמ"ק כאן שביאר (באופן  
הא') בד' ר"א שנאמן הבעל לאוסרה עליו אע"ג שמוותרת לו מדינא, דהו"ל כאוסר דבר המותר.  
**פט.** א. דהא בעי' התפסה בדבר הנדור, ותי' השעה"מ עפ"ד הרשב"א דדוקא כשאומר הר"ז וכ' איסור בעי'  
התפסה בדבר הנדור, משא"כ היכא שאומר את שם האיסור ממש א"ד התפסה [ויל"ע אי מהני מעיקר הנדר  
או מדין יד]. ב. דא"כ יחייב שאלה לחכם, והמהרי" באסן ביאר דהחמירו חכמים בזה כמו בנזירות שמשון  
דליתיה בשאלה, וצ"ב. ג. דלש' הגמ' הוא ש'נאמן'.  
**צ.** אך ל"מ באחרונים שנתכונו לזה.  
**צא.** וזה ע"פ המב' ביבמות (לט:): דע"א נאמן באשתמודעניה דגילוי מילתא בעלמא הוא ע"ש. והיינו דבעצם  
כל איש ישראל נאמן ולא חוששים שמשקר, אלא שכשבא להחיל חלות אינו נאמן מגזיה"כ ד"לא יקום עד  
אחד באיש", אך כאשר אינו בא לשנות הנהגה ה"ה נאמן דל"ח שמשקר, וממילא אפשר אח"כ לנהוג על  
פיו כיון שקבלנו את דבריו.  
**צב.** אמנם שאני מכל הודאת בע"ד שנאמן על עצם הממון גם כשיש בזה נפק"מ לאחרים כגון ליורשיו ולמי  
שישתמש בממון ולא רק על הנהגת הגבירא, כדמוכח מקידושין (סה:).  
**צג.** סי' א (התנאי השני ד"ה ואת).

שהאמת כדבריו, אלא רק כלפי ההנהגה ידידה, וב"ד כופין אותו לנהוג כדבריו<sup>צד</sup>.

### בדין ברי ושמו באומר פ"פ מצאתי

שי' תלמידי ה"ר יונה<sup>צח</sup> שכשהאשה טוענת ברי שנאנסה, נאמנת מדין טענת ברי דמהני נגד השמא של הבעל. וכ"כ הרשב"א אך ביאר הטעם מדין ע"א נאמן באיסורין<sup>צו</sup>. והרא"ש פליג שאינה נאמנת, דקיי"ל דב"ש לאו ברי עדיף [אלא בצירוף מיגו או חזקה<sup>צז</sup>].

א [צ"ב מה שי"ך טענת ברי באיסורין, הא לטענה של בע"ד אין נאמנות אלא רק זכות בדיני ממונות להעלות צד ולהגן על ממונו. וביותר ק' דאיך ילפי' שע"א נאמן באיסורין מנדה<sup>צח</sup>, הא י"ל דנאמנת מדין טענת ברי ולא מדין נאמנות של ע"א.

א. הקוב"ש<sup>צט</sup> ביאר שלאשה יש כח טענה

להגן על עצמה שלא תחשב זונה שזה גם 'פסול', והאיסור מתיילד אחרי השם פסול<sup>ק</sup>, וכיון שנאמנת בטענתה אין איסור, ול"ד לנדה שזה נידון רק באיסור והיתר שלא שי"ך בזה טענה אלא רק דין נאמנות.

ב. עוד ביאר הקוב"ש שהר"י והרשב"א צריכים זל"ז, דלענין הפסול נאמנת מדין טענת ברי של בע"ד, וכלפי האיסור נאמנת מדין ע"א נאמן באיסורין [ומה שלא סגי בנאמנות של ע"א, יל"ב דאם לא היה טענת ברי היה איסור מחמת שם הפסול ואפי' שכלפי הדין איסור אהני הנאמנות של ע"א].

ג. הקה"י ביאר שכלפי האיסור סוטה נאמנת מדין ע"א נאמן באיסורין, דאיסור סוטה לא חשיב דשב"ע<sup>קא</sup>, ויש עוד נידון של זכותי קנין אישות שבין הבעל והאשה שיעמידו את עצמם זל"ז, שהבעל מפקיע

צד. דהר"ז כאדם שיודע על דבר שהוא איסור דאפי' אם יש עדים שהוא מותר הר"ז אסור כלפי עצמו, וכלש' הרמב"ן בב"מ (ג): דאדם נאמן 'לעצמו' יותר מק' איש. וכן מצינו עד"ז (ניזיר כג). שאשה שנדרה בניזיר והפר לה בעלה והיא לא ידעה שהפר לה ועברה צריכה כפרה מדכתיב וה' יסלה לה [וקיי"ל כר"י שם שלוקה מכת מדרות]. והנה בסוגיין אי "מהו דתימא לא קים ליה קמ"ל" ועי' בתוס' (ד"ה קינוי ולעיל ב). שמב' שלמדו בקמ"ל דקים ליה, אמנם השיטמ"ק למד ברש"י (ד"ה אבל הכא) דקמ"ל שאע"פ שאינו קבי אסור, ויל"ב דבס"ד הגמ' הבינה דגדר דין שויה הוא מתורת נאמנות או נדר, והיכא דלא קים ליה אי"ז שי"ך [דגם בנדר לא תולים רק על הצד ששיקר], וקמ"ל שזה דין בהנהגה מחמת שסבור כן וזה שי"ך גם כשלא קים ליה.

צה. הו' ברא"ש (סי' יח).

צו. וילח"ק דהא אין דבר שבערוה פחות מב'. וי"ל: א. דשאני הכא שאינו מעיד נגד חזקת איסור (ע"פ תוס' גיטין ב:), ב. דלפי טענתה אין כאן כלל דשב"ע (ע"פ הש"ש ו, בשם תשו' מיימוני) [והיינו דהא דרשב"ע בעי ב' אי"ז משום דאיסור ערוה חמיר טפי, אלא דכ"ה הדין דבדין דשב"ע ע"א אינו נאמן, משא"כ הכא מעיד שאי"ז כלל דשב"ע].

צז. כדלק' (יב:).

צח. כמש"כ תוס' בגיטין ב:

צט. אות כו.

ק. וכשם שמצינו עד"ז באחרונים שביארו לענין דין הממע"ה דל"ח לספק איסור גזל כיון שהאיסור מתיילד מכח דיני הממון [אמנם כאן הוא חידוש, שהרי כל הנפק"מ בפסול הוא רק לענין האיסור]. קא. דהא בסוטה תופסים קידושין, וכ' המרדכי דחיי"ל שתופסים בהם קידושי ל"ח דשב"ע, וכן הנודע ביהודה (קמא אהע"ז סי' יא) כ' שע"א נאמן להתיר סוטה לבעלה משום שאי"ז דשב"ע, וכן ביאר האחיעזר (ח"א ו,ה) אך האבנ"מ (יב) חלק שאיסור סוטה נחשב לדשב"ע.

## שעא **מנורה** לאסוקי שמעתתא במס' כתובות **בדרום**

שנאמנת להכשיר את העובר הוא משום שמה"ת ספק ממזר מותר, וכלפי האיסור דרבנן האמינוה.

**ועי"ל** קח דמה של"מ טענת ברי באומר פ"פ מצאתי הוא ע"פ המבואר בירושלמי דספק סוטה דינה כספק טומאה ברה"י דטמא, ול"ד לאיסור כהונה דאי"ז נידון של טומאה.

**והביאור** בזה ע"פ תוס' בנדהק"ט שכ' דספ"ט ברה"י עשאוה הכתוב כטמאה בודאי ומשו"ה אף בס"ס טמא, והיינו שהתורה לא אסרה את הספ"ט מחמת החשש לאיסור האמיתי, אלא אסרה את עצם הספק בהנהגת הדין, ומה"ט ל"מ טענת ברי כיון שהטענה לא מבררת את הספק אלא רק מנהיגה את הדין וממילא נשאר הדין טומאה ודאית.

### **גדר היתירא דספק ספיקא**

**ביסוד** דין ס"ס להיתירא מצינו כמה דרכים: א. שי' הרשב"א"י שהוא מדין רוב

אותם כשאומר שזינתה, וכלפי זה מהני הטענת ברי של האשה.

ד. עוד יל"ב דהנה מבו' בר"ן קב שבדין שויא אין נאמנות כשחב לאחרים, וק' דא"כ איך בעל נאמן לאסור את האשה, ותי' הבית יעקב דכיון שבדיו [ודעתו] לגרשה ל"ח שחב לה, ויל"ב בזהק"י דכיון שהבעל מוחזק בעצמו נאמן להפקיע את שעבודו לאשה ע"י טענת פ"פ קי, וע"ז כ' הר"י שנאמנת מדין טענת ברי לתבוע את שעבוד הבעל אליה, וממילא לא יהיה הבעל נאמן מדין שויא כיון שזה חוזר להיות חב לאחרים שפוגע בשעבודה.

**ב** אמנם הרא"ש בסו"ד הוכיח מהא דמהני טענת ברי של האם להכשיר העובר אע"ג דלית ליה חזק"כ, דחזי' דמהני טענת ברי בענין פסולי כהונה, וא"כ ה"נ מהני טענת ברי באיסור סוטה לבעלה קי.

**אך** בד' הרמב"ם קי העלה המ"מ דל"מ טענת ברי באומר פ"פ מצאתי כלל, וצ"ע מהוכחת הרא"ש.

**וי"ל** דהרמב"ם אזיל לשיטתו קי דמה

---

קב. בנדרים (צ:): בשם 'ואחרים תירצו'.

קג. דהקה"י הק' ע"ז דלמה ל"ח שחב לה דסו"ס כעת היא תחתיו.

קד. ול"ד למש"כ הר"ן שם שהאשה לא נאמנת לומר טמאה אני לך, דכיון שהעיקוב בה מצידה לא יכולה להפקיע את השעבוד דהבעל אומר הא קאימנא.

קה. וצ"ע דהרא"ש בתחיל"ד כ' על תלמידי הר' יונה ש"טעו תלמידיו לכותבו בשמו", ואילו בסו"ד הוא עצמו קיים דבריהם. וי"ל עפמשת"ל בדרך הד' דבתחילה דן מצד הטענת ברי שיש כמו בדיני ממונות, דהיינו מצד השיעבוד שבין הבעל והאשה, וע"ז הקשה דהא קי"ל דלאו ברי עדיף. אך בסו"ד דן מצד הנידון בפסול של האשה, וכלפי זה מהני הטענת ברי כיון שאין נגדה טענת שמא [שהשמא של הבעל אין לו שם של טענה בנידון של הפסול שלה כיון שאינו בע"ד ע"ז].

קו. פ"ח מאיסור"ב ה"י.

קז. כמש"כ המ"מ (פט"ו מאיסור"ב הי"ב), וע"ע ש"ש (ש"ב פי"ז).

קח. עי' במשנת ר' אהרן (סי' ט) שהאריך לבאר כן.

קט. ב. (ד"ה והלל).

קי. בשו"ת (ח"א סי' תא), ושם כ' דאפשר דעדיף מרוב, וכוונתו צ"ב, ובד' החולקים על גדר זה י"ל דס"ל שכיון שאין ברוב צדדים סברא ל"ד לכל רוב [שהרי גם ברובא דאיתא קמן יש נקודת בירור שיותר שכיח שנפל מהרוב]

ליצור ספק, ולכן כשהס"ס אינו מתהפך הצד שבו יש רק ספק א' יש בו כח מספק.

**אך** יל"ב גם לפי הרשב"א דהיכא שכבר נפסק שמותר ע"י צד א', א"כ הצד ב' אין לו שם מתיר דהא בלא"ה מותר וליכא רוב צדדים ק"י.

**ובש"ך** ק"ח כ' דהיכא שהס"ס בנוי מב' ספיקות שספק א' עומד במציאות בהקדמת הזמן לפני הספק הב', בכה"ג א"צ שהספק יהיה מתהפך ק"ט.

**ב.** הנה בתוס' כ' שכשיש ס"ס משם א' [ספק באונס וספק בפיתוי קטנה] ל"א ס"ס, וסברתם ברורה דמ"ל היאך נעשה צורת האונס הא סו"ס הוי חד מתיר, דהעיקר הוא שלא נעשה ברצון והוי ספק א'. אך הרעק"א הביא שיש מי שפי' בכוונת תוס' דלעולם חשיב ס"ס אלא דל"ה ס"ס המתהפך וצ"ב מ"ט חשיב כלל ס"ס, ויל"ב [ע"ד סברת הש"ך הנ"ל] דמבחינת המציאות יש כאן העמדת ב' צדדים, א' שמא אינה בת רצון כלל, ב' את"ל שהיא בת רצון שמא היה באונס, ומ"מ נחשב ס"ס שאינו מתהפך כיון שאין הספק הראשון קודם בזמן לספק הב'.

[ואי"ז רוב סיכויים, אלא רוב צדדים] דהיינו בהעמדת הצדדים בחשיבה דידן ק"א].

**ב.** הפנ"י כ' דלפי שי' הרמב"ם דספיקא דאורייתא מה"ת לקולא יל"פ בפשיטות, שהרי הספק הראשון אסור רק מדרבנן, ונמצא שהספק הב' הוא ספיקא דרבנן דאזלי לקולא. והרשב"א שהוצרך לפרש באופ"א אזיל לשיטתו דס"ל דספד"א מה"ת לחומרא ק"ב.

**ג.** ומתו"ד השע"י ק"ג נל"פ עוד, דכדי ליצור ספק בדיני התורה צריך שיהיה מעורר לספק, וכאשר הצד המספק הוא עצמו מסופק אינו מהוה סיבה להסתפק.

### בדין ס"ס שאינו מתהפך ומשם א'

**א.** ד' האגור ק"ד דס"ס מהני רק כשהוא מתהפך, וביאר הש"ך ק"ט דמאן לימא לן להתחיל הספק מהך גיסא אימא לאידך גיסא ק"ט. ולכא' לפי הרשב"א דגדר ס"ס הוא רוב צדדים, א"כ גם בס"ס שאינו מתהפך יש רוב צדדים לקולא שהרי כדי לאסור צריך להניח ב' הנחות לאסור.

**אלא** צל"פ כגדר הג' שנת"ל שלס"ס אין כח

**קיא.** וכן עיי' בש"ש (ש"א פי"ח -הו' להלן) שהביא מהריב"ש שלמד כן.  
**קיב.** וילה"ע למה לא נסתפק ישירות שמא היה 'תחתיו ברצון' וא"כ הוי חד ספק דאורייתא דאסור מדרבנן לפי הרמב"ם, וא"כ אכתי צריך להגיע לטעמא דהרשב"א דלא מסתפקים בזה משום דהוי מיעוט ואזלי בתר רוב צדדים.

**קיג.** ש"א פי"ט [וע"ש בדבריו שביאר בנו"א].  
**קיד.** הו' בש"ך (יוד"ד סי' קי כללי ס"ס סעיף יג ויד), וכ' זאת בשם תוס' בסוגיין ששכח את מקומו (והוא בתו"י בע"ב), וכן כ' הרעק"א שיש שפי' כן בכוונת תוס' שתי' דשם אונס חד הוא.

**קטו.** מתשו' הרמ"ע מפאנו (תשובות ר' מנחם עזריה סי' קכו).  
**קטז.** ונראה מלשונו שזה מדין ספק.  
**קצ.** והוי כזה יכול וזה יכול. וזה הבי' במה שכ' הפוסקים (עיי' ש"ך כללי ס"ס אות יא בשם תרוה"ד ח"ב סי' קל) שצריך שצד ב' יוסיף היתר על הראשון.

**קיד.** דיני ס"ס אות טו.  
**קיט.** כגון בספק שמצא ציפורן בשור ויש ס"ס א' אם נכנס ארי, ב' גם אם נכנס שמא לא דרסו והציפורן באה מהכותל. [וכן יש להוכיח ממתני' דטהרות (פ"ו מ"ד וה') דהבית מאיר ועוד אחרונים הק' דהס"ס אינו מתהפך, ולהש"ך א"ש, דקודם מסתפקים אם נכנס ואח"כ מסתפקים אם נגע בטומאה].

## שעג מנורה לאסוקי שמעתתא במס' כתובות בדרום

לפלגא תליא ב'פלו' ר"מ ורבנן קיי, דלר"מ מיעוטא כמאן דאיתיה וסמכינן מיעוטא לחזקה, ולרבנן מיעוטא כמאן דליתא ולא סמכינן המיעוט לחזקה דאינו קיים בתורת צד כלל. וצ"ב מ"ט דרבנן דלא סמכינן והרי סו"ס יש רוב סיכויים.

ויל"ב דפליגי בגדר כח הפסיקה של רוב, דלר"מ הוי רק דין הנהגה בספיקות אך לא הוכרע הספק וצד המיעוט נשאר קיים קיי, ור"מ אזיל לשיטתו דחיישינן למיעוטא, דצד המיעוט נשאר קיים קיי, ולרבנן גדר הפסיקה של הרוב הוא הכרעה בתורת ודאי וצד המיעוט נתבטל מלהיות צד קיי.

והנה תוס' קכח כ' דכל מה דלר"מ חיישי' למיעוטא זה דוקא ברובא דליתא קמן, אך ברובא דאית' ק גם לר"מ ל"ח למיעוטא. ויל"ב בזה קכט דרובא דלית' ק יסודו הוא מכח

אלא רק בהעמדת הצד וולכן לא דמי למש"כ הש"ך דא"צ שיהיה מתהפך, דהתם איירי כשהספק הא' מוקדם גם בזמן].

ס"ס שאינו שקול [ובפלו' ר"מ ורבנן אי מיעוטא כמאן דאיתיה או כמאן דליתא]

מבו' בתוס' קכ שכתיש רוב נגד א' הספיקות ל"א ס"ס. והק' הפנ"י דלפי הרשב"א שטעם ההיתר בס"ס הוא מדין רוב נסמוך מיעוטא לפלגא ושפיר הוי ס"ס מטעם רוב קכא.

הש"ש קכב תי' ע"פ המבו' בריב"ש דכל מה דמצרפים את צד המיעוט זה דוקא במיעוט שקיים במציאות, משא"כ ס"ס שצד המיעוט הוא רק בחשיבה דידן לא מצרפים אותו לס"ס דל"ח צד.

והפנ"י כ' דהגידון הנ"ל דנסמוך מיעוטא

---

קכ. שהק' שתאסר גם בס"ס כיון שכנגד הספק של אונס יש רוב של רצון. קכא. וכדא"י בבכורות (כ:) דסמוך מיעוטא דמפילות למחצה דנקבות והו"ל זכרים מיעוטא.

קכב. ש"א פ"ח

קכג. בקידושין (פ.) לענין תינוק [שהוא בחזקת טומאה ע"ש בתוס'] שנמצא בצד עיסה, ובצק בידו ויש ספק אם נגע בעיסה, דלר"מ טהור דסמוך מיעוטא דתינוקות שאינם מטפחים לחזקת טהרה של העיסה ואיתרע רובא, ולרבנן טמא דלא סומכים מיעוטא לחזקה דמיעוטא כמאן דליתא

קכד. כעין הא דבספד"א אזלי' מה"ת לקולא להרמב"ם, שזה היתר לסמוך על צד הקולא מספק.

קכה. כמבו' ברש"י שם (ד"ה סמוך מיעוטא).

קכו. כעין נאמנות עדים שיש גזיה"כ להאמינם בודאי.

קכז. והנה שם הגמ' מוסיפה בד' רבנן דרובא וחזקה רובא עדיף [ומשו"ה לא מוקמינן אחזקת טהרה של העיסה], ולכאור' צ"ב למה צריך להוסיף זאת והרי נת' דרבנן דמיעוטא כמאן דליתא רוב הוי דין ודאי ומשו"ה לא מוקמינן אחזקה. ויל"ב דהרי כנגד ההכרעה של הרוב שטמא יש הכרעה של החזקה שטהור, ולזה אמרי' דרובא עדיף, והביאור בזה י"ל בכמה אנפי: א. דרוב הוי הכרעה - ביורור, משא"כ חזקה הוי רק הנהגה.

ב. דאמנם היכא שהחזקה נמצאת בשורש הספק הרי היא בגדר הכרעה, אך בגוונא דהתם שהחזקה אינה מבררת את שורש הספק החזקה היא רק בגדר הנהגה.

ג. דאמנם בעלמא גם חזקה שאינה מבררת את שורש הספק הוי הכרעה (כן מבואר בש"ש ש"ד פ"ד), אך התם שבשורש הספק יש הכרעה של הרוב אין החזקה יכול להכריע שהרי הספק כבר הוכרע.

קכח. יבמות (סז: ד"ה אין חוששין), ועד"ז מבו' ברשב"ם (ב"ב צב: - ע"פ רעק"א, וכן עי' תרוה"ד ס"י שיד) דהא דקיי"ל שאין הולכין בממון אחר הרוב היינו דוקא ברובא דלית' ק, אלא ברובא דאית' ק מוציאין ממון.

קכט. ע"פ מה שהשרשונו הש"ש (ש"ב פט"ו וטז) והרעק"א (דו"ח לקמן בהשמטות לדף יג).

דאורייתא הוי הכרעה ודאית ואין צד המיעוט קיים].

**ועצם** ד' התוס' צ"ב מ"ט באמת ל"ה רוב מדאורייתא. וביאר הפנ"י [בתוספת

ביאור] דכנגד הרוב שיש לאנוסות קול יש רוב מנגד שרוב נשים אינם מזנות ברצונן, ואיתרע הרוב הא', ומ"מ מדרבנן אזלי' בתר הרוב שיש קול לאנוסות שזה רוב סבירותי, משא"כ רוב נשים אינם מזנות ברצון אינו רוב סבירותי אלא הוי הלכתא, וכשיש סתירה של רוב נגד רוב אזלינן בתר הרוב הסבירותי שהוא יותר אלים.

**ובאופ"א** יל"ב דמדאו' ל"ה רוב כיון שבהלכתא של רוב נתחדש רק שהרוב מהני לתלות שהנידון בא מהרוב, אך לא מהני לתלות שמי שאין בו את ההוכחה של הרוב הרי הוא בא מן המיעוט קל"ב, אך מ"מ מצד הסברא הרוב מוכיח ג"כ שלמי שאין קול הר"ז הוכחה שהוא מן המיעוט, וזהו הענין של הרוב דרבנן.

דף ט:

**ביאור השו"ט בענין עדות בסוטה, ואי איסורא דבועל תליא באיסורא דבעל**

**א.** מבואר בס"ד דגמ' דאשת איש שזינתה אינה נאסרת על בעלה אלא בקינוי וסתירה.

**ולכא'ו** היה אפשר לפרש עפ"מ ש"כ הגר"ח קל"ג שיש ב' דינים בסוטה, א' עצם הזנות,

הסברא שזה הרי רוב בטבע, ומשו"ה הוי רק בגדר הנהגה דסו"ס יש גם צד של מיעוט, משא"כ ברובא דאית"ק דלית ביה סברא אלא הוא דין מגזיה"כ הוי הכרעה בתורת ודאי קל.

**הש"ש קלא** הק' על הפנ"י דכל מה שלרבנן לא סמכין מיעוטא לחזקה היינו משום דרובא וחזקה רובא עדיף, אך בס"ס כיון שספק א' שקול שאין הרוב מנגדו, מ"ט לא נסמוך לו המיעוט מהספק הב' בכדי שיהיה רוב להתיר. [וע"כ ביאר התוס' ע"פ הריב"ש דכל מה דמצרפים המיעוט לרוב היינו דוקא ברוב מציאותי, משא"כ הכא בס"ס שהרוב הוא רק בצדדי הידיעה דידן אין המיעוט נחשב כצד כלל שהרי אין נוהגים כמותו]. ונראה מהש"ש שלמד דגדר מיעוטא כמאן דליתא - לחכמים היינו דאע"פ שצד המיעוט קיים מ"מ לית ליה הכח שינהגו על פיו, משא"כ לר"מ דכמאן דאיתיה היינו דחוששים לדינא לצד המיעוט.

**גדר רוב דרבנן שנבעלות ברצון**

**תוס' כ'** דאע"פ שרבנן תקנו שכשיש חזקת היתר אסורה משום דהחשיבו שיש רוב נבעלות ברצון לרוב, מ"מ כשיש עוד ספק מצטרף הספק של האונס לאשווי ס"ס.

**והגדר** ברוב דרבנן, יל"ב עפ"מ שנת"ל דהוי רק בגדר הנהגה דצד המיעוט קיים, ומשו"ה כשיש צד היתר ה"ה מצטרף להתיר דסמוך מיעוטא לפלגא [משא"כ ברוב

קל. והנה ברש"י בחולין (יב.) אי"ב ב' פ"י מנ"ל דאזלי' בתר רובא דלית"ק, א' מהלמ"מ, ב' דילפי' לה מרובא דאית"ק, וי"ל דהחילוק בין ב' הפ"י הוא בגדר ההכרעה של רובא דלית"ק [שנת' שנחלקו בזה ר"מ ורבנן], דלפי' ב' הוי הכרעה כרובא דאית"ק, ולפי' ב' דהוי דין בפנ"ע הוי הנהגה.

קלא. ש"א פ"ח.

קלב. כ"כ החזו"א.

קלג. פ"ג מסוטה הכ"ג.

## שעה **מנורה** לאסוקי שמעתתא במס' כתובות **בדרום**

הרעק"א קמ"כ' דהוא מגזיה"כ דטומאה כתיב בה כעריות קמא, ויל"ב שזה מורה דגדר האיסור על הבעל הוא שיש פגם באישות. ב' הנתייה"מ קמב חידש דכיון שסיפור העדות הוא על זנות של א"א שהיא ערוה שיש בה כרת ולא תפסי קידושין, ממילא אף כלפי האיסור לבעל בעינן ב' קמג. ג' הקה"י קמד ביאר דאיה"נ אי"ז משום דשב"ע, אלא מכיון שע"ז נפקע השעבוד שבין האיש והאשה חשיב דבר שבממון. ד' ובנו"א י"ל דהאיסור המפריד בין איש לאשתו חשיב דשב"ע.

**ועפ"ז** י"ל דהס"ד דבעינן עדי קיום א"ש כביאור הרעק"א דיש גזיה"כ דאיסור סוטה הוי כדשב"ע, משא"כ שאר המהלכים הם רק לענין הנאמנות אך לענין עצם חלות האיסור אי"ז דשב"ע, וי"ל דזה גופא המס'.

ג. ובהא דגם לס"ד דבעינן כדי לאוסרה עדי קיום מ"מ מהני קו"ס, יל"ב דכיון שעשה הכתוב ספק כודאי חשיב כאילו העדים ראו

ובזה לא נתחדש דין ספק כודאי, ב' טומאה חדשה בזנות שלאחר קו"ס, ובזה עשה הכתוב ספק כודאי. וא"כ יל"פ דס"ד שיש רק הדין הב'. אך הראשונים לא פי' כן.

**תוס'** פי' דס"ד דדוקא בזינתה בעדים נאסרת, ולמס' א"צ עדים. והגר"ח קלד' וכן הקובה"ע קלה מבארים במס' דבעינן עדי קיום רק בדינים שהגברא פועל את החלות קלו, משא"כ כשהחלות תלויה במציאות ולא בגברא קלי א"צ עדי קיום, וה"נ בזנות שהאיסור בא ממילא מחמת המציאות, לא אברי סהדי אלא לשקרי. ולפי"ז צל"ב בס"ד קלח דהא דבעינן עדים היינו משום שכ"ה הדין דצורת המעשה זנות האוסר הוא רק כשנעשה בפני עדים קלט.

ב. ובאופ"א יל"ב, ובהקדם- דהנה האחרונים דנו מ"ט בעינן באיסור סוטה ב' עדים לברורי כדשב"ע, והא זה רק איסור לאו שאין בו כרת ותופסים בה קידושין ותסגי בע"א כשאר איסורין. ומצינו בזה כמה מהלכים: א'

---

קלד. פ"ד מיבונ"ח הט"ז.

קלה. סי' עו.

קלו. כגירושין וקידושין, [וכן בקניני ממון לד' הקצוה"ח דבעי' עדי קיום].

קלז. כחליצה ושחיטה, וכן מיתת הבעל.

קלח. דעי' ברשב"א שהק' על פי' התוס' בס"ד דמי איכא מ"ד דמי שרואה את אשתו מזנה תחתיו דמותרת, וכי עדים אסרי ליה ועדים שרו לה, הא אין אוסרה אלא ביאתה, ע"ש. והיינו דמשנ"ת במס' הוא כ"כ פשוט עד דתמוה מאי קס"ד.

קלט. והיינו דכשם דבעינן בחליצה שיהיה בפני ב"ד, ואי"ז מדין עדות אלא דין בצורת קיום המעשה, ה"נ הכא בס"ד הא דבעינן עדים הוא מדין צורת המעשה. ואפשר ליתן בזה קצת טעמא דקרא ע"פ המהרי"ק דגדר איסור זנות הוא משום קפידת הבעל שמעלה בו מעל, ובכה"ג שזינתה בפני עדים יש בזה יותר מעילה בבעל.

קמ. סי' קכד.

קמא. כדאי' ביבמות (יא.).

קמב. הקה"י (סי' ז) הק' ממש"כ הרמב"ם (פט"ז מסנהדרין ה"ו) שע"א נאמן להעיד על אשה שהיא גרושה ואסורה לכהן, והרי בכה"ג הסיפור של הגירושין הוא דשב"ע ואעפ"כ ע"א נאמן כיון שמעיד על נידון איסורי של גרושה לכהן. וי"ל ע"ז דסיבת איסור גרושה לכהן אינה מחמת החלות גירושין שמפקיעה את האישות, אלא מחמת מעשה הגירושין וזה לא נידון של דשב"ע.

קמג. הו' בשו"ת רעק"א (סי' קכה).

קמד. ז' ז.

המעשה ממשקמה. ולפמש"כ האחרונים קמו דהוי טומאה חדשה, צ"ל דאין הספק טומאה יוצר את הטומאה, אלא דכיון שעצם מעשה הזנות ראוי להחיל טומאה ה"נ ספיקו מטמא.

ד. הרשב"א ביאר הס"ד שאין אשה נאסרת על בעלה מספק אלא רק בספק הבא ע"י קו"ס, וראיה ממעשה שהיה דאע"פ שדוד ידע שנבעלה מ"מ כיון שאוריה לא ידע שנבעלה א"כ אינה אסורה עליו מספק, ואפי' אם דוד היה מודה בב"ד שבא עליה לא היתה נאסרת על אוריה שאין דשב"ע פחות מב', וממילא אף לדוד מותרת, דכשם שאינה אסורה לבעל אינה אסורה לבעול.

והיינו דס"ד דאיסור סוטה לבעלה תליא בידיעה ולפיכך בספק מותר בודאי, ואף א"צ לברר<sup>קמז</sup>. ומסקינן שבאמת איסור סוטה שוה לשאר האיסורין שלא תלויים בידיעה, ולעולם קיימין בהא דאיסורא דבעול תליא באיסורא דבעלקמה, והיכא דבכלפי שמיא נאסרה על הבעל אסורה גם על הבעול.

וברש"ש למד שבס"ד נקטינן דאיסור הבעל אינו תלוי באיסור הבעול, אך למס' דאמר' דבאונס אינה אסורה לבעול נתחדשה הסברה דאיסור הבעול תליא באיסור הבעל, ובאמת ה"ה באופן שאין הבעל יודע אינה אסורה לבעול. אמנם היה מקום לחלק דדוקא באונס מותרת לבעול, משום שכל מה שנאסר בה היינו מחמת שהאשה מעלה מעל באישה ולפיכך קנסה שתאסר על שניהם, וזה לא שייך באונס, משא"כ שלא באונס לעולם קיימין בהא דאיסור הבעול אינו תלוי באיסור הבעל. אך הרש"ש שלא חילק כן למד שהאיסור דבעול אינה מחמתה אלא מחמתו, ולכן מהראוי דק"ו שבאונס תאסר עליו, וע"כ דלמס' איסורא דבעול הוא מחמת איסורא דבעל, וכשהבעל לא יודע מהאיסור גם לבעול מותר. ויל"ב דהרש"ש למד שהאיסור של הבעול הוא מחמת שהפסיד לבעל את אשתו, ולכן זה תלוי אם הבעל נאסר בה בפועל<sup>קמט</sup>.

קמה. כעין הא דאמר' (גיטין פא:) הן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה, דמהני גם לענין עדי קיום.

קמו. האחיעזר (סי' א) בשם הגר"ח.

קמו. והר"ז כהא דקיי"ל ממזר ודאי ולא ממזר ספק, והיינו שהידיעה היא מרכיב בעצם האיסור, ומה"ט כ' המהרי"ט (הר' בש"ש) שמותר לו לשאת ישראלית וממזרת כא' ואע"ג דממנ"פ הוי איסור, משום דכיון שאצלו זה ספק א"כ הוי היתר גמור, ומה"ט משפחה שנטמעה נטמעה.

קמה. וכ"כ המל"מ (פ"ב מסוטה הי"ב) ע"פ תוס' בשבת (נו. ד"ה ליקוחין) דהיכא שהאשה היתה אנוסה ולא נאסרה על בעלה אינה נאסרת אף על הבעול (וכן מדויק בלש' השו"ע אהע"ז יא,א והוא לש' הרמב"ם). וע"ש שדן אם תירוצא בתרא בסוגיין דכל היוצא למלחת בית דוד כו' פליג על זה שאסורה לבעול, ושכן מבואר בירושלמי (וע"ע ב"ש אהע"ז יא,ג).

קמט. הרש"ש כ' דכן נ"ל להורות הלכה למעשה. ועיקר סברא זו דכשהבעל לא יודע את האיסור אינה אסורה לו, מבואר כבר בתוס' בנדרים (צ:) בשם רבי אליעזר ממין (והמאירי, וכן ע"י באו"ש פ"ב מגירושין ה"ז בסוד' ובשו"ת או"ש סי' א) אלא דשם איירי לענין איסור האשה, והרש"ש איירי לענין איסור הבעול, אמנם שורש הנידון הוא א' שדנים לפי הנהגת האיסור של הבעל בפועל, ולא לפי מה שכלפי שמיא. וכשיטה זו נקט ג"כ בשו"ת מהרי"ט צהלון (סי' קל, הו"ד בחי' רעק"א הנדמ"ח עמ' לז).

והרעק"א חלק ע"ז כיון דכלפי שמיא גליא דאסורה על הבעל וה"נ אסורה על הבעול.

והאחרונים (ק"נ אות ח, הג"ה במל"מ פ"ב מסוטה הי"ב) הביאו משו"ת מוהר"א ששון שנסתפק בא"א שזינתה ונבעלה לב' אנשים האם אסורה לבעול הב', שהרי הב' לא אסרה על בעלה שכבר היתה אסורה מחמת הראשון ואיסור הבעול תלוי באיסור הבעל. והק"נ (שם) הביא בסנהדרין (מא.) מבואר שאסורה גם



## מנוחה לאסוקי שמעתתא במס' כתובות בדרום שעז

### בגדר חזקת הגוף

**תוס' לקמץ** כ' דבמקום חזקת הגוף לא מוקמינן אחזקת פנויה ולכן אפי' כשיש תרתי לריעותא [חזקת פנויה והרי מומין לפניך] מוקמי' אחזקה"ג, וביאר הש"ש קנא בכוונתם דחזקת הגוף אלימא יותר מכל החזקות. והקוב"ש קנב ביאר הטעם ששינוי הגוף הוא שינוי אלים טפי משינוי בדין, והרי יסוד דין חזקה הוא לתלות שהדבר לא נשתנה.

**אך** הפנ"ק יקנב ביאר שזה סברא מיוחדת לענין חזקת פנויה דכיון שהאשה עומדת לינשא הוי שינוי קל קנב.

### בענין תרתי לריעותא

**הנה** תוס' קנא כ' דלא מוקמי' את האשה על חזקת כשרות לכהונה, משום דמוקמי' אחזקה"ג שהיתה בתולה והשתא נבעלה.

**והק'** האחרונים קני דהא בתרתי לריעותא אין הולכים אחר החזקה, וה"נ איכא תרת"ל [חזקת כשרות והרי בעולה לפניך], ותהא מותרת.

**והנה** אי נימא כהש"ש דחזקה"ג אלימא מכל החזקות לק"מ, דשאני הכא דהחזקת בתולה עדיפה מהחזק"כ, וכל הקר' היא להפנ"י.

**והרעק"א** תי' דיסוד דין של תרת"ל הוא משום שהריעותא מצטרפת עם החזקה, שייך כשהריעותא מסייעת לחזקה קני, משא"כ הכא החזקת בעולה לא מסייעת לחזקת כשרות דמה שהיא בעולה לפניך אינו מורה היתר באופן ישיר, אלא אדרבה זה מעורר ספק איסור, ורק אם נתלה ע"י החזקה שבעולה לפניך שהיתה בעולה כבר משעת הקידושין ה"ה מותרת, ובכה"ג אין דנים תרת"ל.

---

על השני (וע"ש עוד שהוכיח מיבמות צה). ולכא' תקשי מהתם על הרש"ש ודעימיה דחזי' מהתם דאיסורא דבועל לא תליא באיסורא דבעל. וי"ל ע"פ מה שדנו האחרונים (ע"י מל"מ שם) אם ב' תירוצי הגמ' בסוגיין נחלקים בזה גופא - דלתי' בתרא דכל היוצא למלחמת בית דוד כו' פליג על פ"י זה ולפי"ז איסור הבועל לא תליא באיסור הבעל, וא"כ ל"ק מסנהדרין דהתם הסוגיא סברא כתי' ב' ומוהר"א ש' והרש"ש נקטו להלכה כתי' ב'.

ועי"ל דיש לחלק מהסוגיא בסנהדרין, דבבועל שני יש מעשה אסור נוסף על הבעל ולכן נאסרת על הבועל שאסורה על הבעל גם מחמתו. אמנם לפמשנ"ת ברש"ש שזה סברא של בין אדם לחבירו שנאסר מחמת שאסר על הבעל בפועל, א"כ אין סיבה לאוסרו דבפועל הבעל לא הפסיד את אשתו מחמתו דבין כך היה אסור.

קנ. עה: ד"ה אבל היכא.

**קנא.** ש"א פט"ו ושו"ב פ"ב, והש"ש כ' עפ"ז דאפי' בספ"ט ברה"י דבעלמא ספיקו טמא מהני חזקה"ג לטהרו. **קנב.** אות רסה.

**קנב.** כ"כ הפנ"י בדע"ה: (א.ה). עיקר ביאור זה בתוס' כבר מכו' בתורא"ש שהוסיף על תי' תוס' "דליתא לגבי חזקה"ג משום שעומדת לינשא, ועי' בפנ"י עצמו בסוגיין שביאר בכוונת התוס' כהש"ש).

**קנב.** אמנם ל"ה ממש כחזקה העשויה להשתנות, דהא השינוי לא נעשה מאלי אלא ע"י שתקבל קידושין.

**קנב.** ד"ה לא צריכא.

**קנב.** פנ"י ורעק"א, דהא במקוה שנמדד ונמצא חסר קי"ל כרבנן במקואות (פ"ב מ"ב) דכל הטהרות שנעשו על גביו טמאות אפי' ברה"ר משום דאיכא תרת"ל [דאוקי טמא אחזקתו והרי חסר לפניך].

**קנב.** כהגוונא במקוה שנמדד ונמצא חסר, דהחסר לפניך מורה שהמקוה אינו יכול לטהר ומסייע לחזקת טומאה, וכן באשה שנולדו בה מומין דהריעותא שיש בה מומין מורה שהקידושין לא חלים באשה כזו, וזה מסייע לחזקת פנויה [והרעק"א כ' על תי' זה "ונכון בעזרת הש"י אם כי סברא זו חדשה היא"].

**אך** ברעק"א במקו"א<sup>קנח</sup> מבואר גדרים אחרים, א. לד' רב- דכשיש ב' חזקות קמייתא המתנגדות זא"ז החזקה דהשתא מכריעה, ב. לד' שמואל- שהחסר לפניך גורם ריעותא בחזקה"ג, ולפי ב' ההסברים א"צ שהחזקה דהשתא תסייע לחזקת היתר דמעיקרא, וא"כ צ"ב תי' הרעק"א מאי איכפ"ל אם המציאות שלפנינו מורה איסורקנט, וצ"ע.

### ס"ס להוציא ממון

**תוס' כ' דס"ס** מהני להוציא כתובה ולא אמרינן דאוקי ממונא בחזקת מריה.

**א.** יל"ב ע"פ המדוייק ברשב"ס<sup>קסא</sup> דהא דאין הולכין בממון אחר הרוב היינו דוקא ברובא דליתא קמן, אך ברובא דאית"ק מהני להוציא ממון, והביאור בזה דדוקא ברובא דלית"ק שענינו מסברא ל"מ הך סברא להוציא ממון, משא"כ רובא דאית"ק דלית ביה סברא<sup>קסב</sup> וע"כ שהוא הלכתא מגזיה"כ לנקוט בודאי כהרוב, יש בו כח אלים אף להוציא ממון<sup>קסג</sup>.

**אך** ילה"ק ע"ז דנראה דטעם האלימות של

**קנח.** (מהרו"ק סי' ז ד"ה ומידי עיוני). דהנה נחלקו רב ושמואל בקידושין (עט). בנערה ביומא דמישלם שית שקידשה את עצמה ואביה קדשה לאיש אחר ואח"כ מצאה שהביאה סימנים ומסתפקים אם הביאה בשעה שקידשה את עצמה, דלרב מקודשת במה שקידשה עצמה דהרי בוגרת לפניך, ולשמואל זה ספק דלא אזלי בתר חזקה דהשתא, ומקשי' על שמואל מ"ש ממקוה דבחסר לפניך ל"מ הטבילה דאזלי' בתר השתא, ומתריצי' דהתם איכא תרתי לריעותא דיש גם חזקת טמא. והק' תוס' דאמאי לא מקשי' גם על רב דמ"ט במקוה אזלי' בתר חזקה דהשתא והרי יש חזקה דמעיקרא שהמקוה כשר, וכל מה דאמר רב דאזלי' בתר חזקה דהשתא זה רק ביומא דמישלם שית דליכא חזקה דמעיקרא. ותי' הרעק"א דלרב ל"ק ממקוה דהתם אוקי החזקת טמא להדי חזקה דמעיקרא דהמקוה ונשאר הספק שקול וממילא מהני החזקה דהשתא להכריע [אע"פ שהיא חזקה גרועה מחזקה דמעיקרא]. ורק לד' שמואל דלא אזלי' בתר חזקה דהשתא כלל ק' מ"ט במקוה טמא, וע"ז מתריצי' דאיכא תרתי לריעותא, והיינו דהחזקה דמעיקרא של המקוה היא חזקה מעורערת ע"י החסר לפניך, והביאור בזה דעדיף להעמיד את הטמא על חזקתו ולומר שלא נשתנה מאשר לנקוט את שינוי המקוה שנתחסר אחר הטבילה [אמנם בלש' הרעק"א נראה שלשמואל החזקה דהשתא 'מצטרפת' לחזקת טמא, אך זה צ"ע דהא שמואל פליג על חזקה דהשתא].

**קנט.** דהיינו שהרי ודאי דאזלי' בתר חזקה דהשתא אפי' היכא שהמצב שלפנינו מורה על איסור, וכל סברת הרעק"א בתירוצו זה רק לענין שאינו מצטרף לחזקת היתר, וא"כ בסוגיין לרב מאחר שיש ב' חזקות דמעיקרא המתנגדות זע"ז [דהיינו חזקת היתר וחזקת הגוף] ממילא החזקה דהשתא תכריע. וכן לשמואל אכתי יש ריעותא בחזקה"ג.

**קס.** וגם אם טעם ההיתר בס"ס הוא כד' הרמב"ם דהוי ספק איסור דרבנן, הרי זה שייך רק בספיקות דאיסורים ולא בממונות.

**קסא.** בב"ב (צג). וע"ש בגליהש"ס וכן נקט התרוה"ד (סי' שיד) (א.ה). וכ"כ הקוה"ס כלל ו אות ז לבאר בשי' תוס' כאן).

**קסב.** כמש"כ הש"ש (ש"ב פט"ו) והרעק"א (יג:).

**קסג.** וילה"ק מד' התורא"ש בב"מ (ו: ) שכשסומכים על רובא דאית"ק הר"ז מוגדר ל'עשירי ספק', ומ"ט ל"מ ההכרעה מגזיה"כ לאשווי ודאי. וצ"ל דדין 'עשירי ודאי ולא עשירי ספק' אינו תלוי בודאי שבהנהגת הדין אלא בידיעה דידן (וכ"כ החזו"א). וברובא דלית"ק נקט הש"ש (שם) דחשיב עשירי ודאי, משום דההסתברות שבא מהרוב מוגדר לודאי לענין זה. אך ילה"ק מ"ט כשיש עדות מהני לאשווי עשירי ודאי הרי גם עדים נאמנים רק מגזיה"כ, וצ"ל דמהני מה שלעדים זה עשירי ודאי שע"ז גופא הם מעידים.

## מנורה לאסוקי שמעתתא במס' כתובות בדרום שעט

האשה, וממילא סגי בכח הטענת ברי לחוד להוציא ממון<sup>קסח קסט</sup>.

ג. הש"ך<sup>קע</sup> ביאר [דבעלמא אין בכח הס"ס להוציא ממון, ודוקא הכא] שע"י הס"ס האשה מותרת לבעלה אינה מפסדת כתובתה.

**ובפשטות** הביאור בזה ע"פ המבו' ברמב"ם<sup>קעא</sup> שמה שאשה שזינתה מפסדת כתובתה היינו משום שהאשה גרמה לפירוד האישות<sup>קעב</sup>, וא"כ כשבפועל מותרת לבעלה מכח ס"ס אינה מפסידה את הכתובה, ואפי' אם כלפי שמיא גליא שאסורה<sup>קעג</sup>.

**אך** ק' ע"ז שברמב"ם<sup>קעד</sup> מבו' שיש טעם נוסף בהפסד כתובה של אשה פרוצה העוברת על דת משה אפי' כשמותרת לקיימה- כדי שתהא קלה בעיניו להוציאה, וטעם זה ודאי תליא אם זינתה באמת, וא"כ צריכה להפסיד כתובתה אפי' כשיש היתירא דס"סקעה.

רובא דאית"ק הוא משום שהצדדים עומדים לפנינו ואיקבע איסורא, ולכן כל צד דורש שידונו אותו<sup>קסד</sup>, ולפי"ז אי"ז שייך בס"ס שהצדדים לא לפנינו והוי כרובא דלית"ק שאינו מוציא ממון<sup>קסה</sup>.

ב. הפנ"י ביאר דדוקא הכא מהני ס"ס להוציא ממון, משום דיש צירוף של טענת ברי דהאשה נגד הטענת שמא של הבעל<sup>קסי</sup>.

**ומבו'** בדבריו ב' חידושים, א. שטענת הבעל שפ"פ מצאתי מוגדרת לשמא, משום שאנו מסתפקים אם קים ליה או לא, והיינו שגם 'ספק ברי' הוי כשמא דטענה מתקבלת רק בברי<sup>קסז</sup>. ב. דהס"ס מצטרף לתביעת הכתובה של האשה ואפי' שאינו מסייע לטענתה [שהרי היא טוענת שלא נבעלה כלל, ובס"ס משתמשים גם בספק שנבעלה באונס], ויש לבאר בזה דהס"ס מהני לגרע את כח השמא של הבעל שלא יהיה לו כח לערער את טענת הברי של

---

**קסד.** ומה"ט לא ילפי' מרובא דאית"ק את ההלמ"מ גם לרובא דלית"ק.  
**קסה.** אמנם לש' הרשב"א (ח"א סי' תא) דס"ס אפשר דאלימ מרוב וצ"ב.  
**קסו.** דקיי"ל כר"ג (יב): דברי מצטרף עם חזקה להוציא ממון, וכ"ש שמצטרף עם רוב, דהא רוב עדיף מחזקה.  
**קסז.** וזה דלא כמש"כ הקוב"ש (ח"ב סי' ה) שביאר בהא דיתומים פטורים מלשלם ע"י טענינן כנגד הטענת ברי, משום שספק ברי ל"ח שמא.

**קסח.** וכמבו' בב"ב (לה): דסגי בטענת ברי לחוד לזכות בממון היכא שאין מעורר נגדו, דמהיכ"ת לומר שמשקר.  
**קסט.** אך צ"ע דלפי"ז מ"ט הוצרכו תוס' לס"ס, והרי קיי"ל כר"ג (יב): דברי מצטרף עם חזקה הגוף לחוד [וע"כ צ"ל דהכא ל"ח ברי נגד שמא משום שהבעל הוא ספק ברי ודלא כפנ"י].

**קע.** בתקפו כהן (סי' קכ) והר"ב ש"ש (א,כג).

**קעא.** פכ"ד מאישות ה"ו.

**קעב.** שהרי גם מה שבעל מתחייב כתובה זה משום שהוא גרם לפירוד האישות או במה שגירשה או במה שמת.  
**קעג.** וצ"ל דל"ד להא דאי' בשו"ע (חו"מ סי' רלד) שאם קנה בהמה ואכלה ואח"כ התברר שהיתה טריפה דפטור מלשלם על המקח דהוי מק"ט, ואפי' מדין נהנה אינו חייב כיון שהנאה באיסור ל"ח הנאה, ואע"פ שבפועל בשעת האכילה היה מותר לו ע"פ דין רוב, דדוקא התם חיוב נהנה הוא רק לשלם על מה שקיבל, וכשנתברר שזה אסור נחשב שבאמת לא קיבל, משא"כ כאן הפסד הכתובה תליא בפירוד האישות בפועל, ולכן כאן שרשאי לקיימה לא חשיב שגרמא לפירוד.

**קעד.** שם הט"ז.

**קעה.** וגם עיקר ביאור זה ק' בד' התוס' דלמה הוצרכו תוס' להא דמותרת לו משום דאיכא ס"ס, תיפול"ל דיש חזקת היתר.

**ויש** ליישב עפמש"כ המהר"ם שיף קע' שבספק על חיוב כתובה אם נפטר מחמת שזינתה חשיב ספק של איני יודע אם פרעתיך כיון שיש חזקת חיוב משעת הנישואין, ולזה ל"מ הספק לפוטרה, ורק כשנאסרת בפועל לא שייך לחייבו דכלפי מצב כזה אין חזקת חיוב, דמעיקרא לא נתחייב לה על הצד שתנתק את האישות קע'.  
**ובאופ"א** נראה לבאר דברי הש"ך קע', דלעולם חיוב הכתובה הוא רק אם באמת מותרת לו, אלא כיון שאחרי שנפסק ע"פ הס"ס בנידון של האיסור והיתר שהאשה מותרת לבעלה, ממילא הוכרע גם

הנידון של החיוב כתובה שלא הפסידה קע'.  
**ד.** הש"ש קפ' ביאר דדוקא בכתובה כ' תוס' דמהני ס"ס להוציא ממון, משום שיש ביד האשה שטר דע"ז הוי כגבוי.

**והא** דפליגי ב"ש וב"ה קפא בשטר העומד ליגבות, דלכ"ש הוי כגבוי ולכ"ה ל"ה כגבוי, היינו רק לענין דייחשב כ'גבוי' אך גם לב"ה חשיב 'מוחזק', וכמש"כ הרמב"ן קפב דאף לב"ה במקום שטר אמרי' מיגו להוציא משום שע"י השטר הוי כמוחזק בממון והוי כמיגו לאוקמי ממוןא, וכן מהני רוב וס"ס להוציא ע"י שטר, וצ"ב הגדר.

**והש"ש** (שם) הק' על הרמב"ם דתוס' לק' (יב.) כ' דאשת כהן שלא מצא לה בתולים גובה כתובתה מכח ס"ס [לא תחתיו, אונס], והרי אשת כהן נאסרת על בעלה ככה"ג [דהא איכא רק חד ספיקא, שהרי גם אם נאנסה אסורה על בעלה]. ואין לתרץ ע"פ הר"ן בנדרים (צ:) שמה שכהן נאסר באנסה זה חסרון שבא מצידו ונסתחפה שדהו [שהרי באשת ישראל כה"ג היתה מותרת לו], ולענין החיוב כתובה סגי במה שהאשה מעמידה אישות דישאל, דנראה דכל זה שייך רק כשנאנסה, אך על הצד שזינתה ברצון ודאי נחשב שהיא גרמה לאיסור ע"י מעשיה ומפסידה כתובתה.

**קעו. יב:**

**קעו.** והר"ז כספק בגירושין דל"ש לחייבו כתובה מחמת החזקת חיוב כיון שעל הצד שלא גירשה מעולם לא נתחייב.

**קעה.** יסוד הדברים ע"פ מש"כ הקובה"ע (סי' כא אות ו) ע"ש (א.ה.) וכן פ"י התומים בקת"כ את ד' הש"ך). **קעט.** ומעתה א"ש משה"ק לעיל (בהערה) למה הוצרכו תוס' לס"ס הא תיפול' שיש חזקת היתר, ולפמשנ"ת שצריך שהשורש יוכרע א"כ ל"מ החזקת היתר שהיא מתייחסת רק לענין הנהגת הדין ולא להכרעת שורש הספק.

**אבן** נראה דכל ביאור זה ניחא רק לפי הרשב"א דס"ס מהני מטעם רוב, דלפי"ז הרי יש ע"י הס"ס פסק והכרעה שהיא מותרת, אך אי הוי רק דין הנהגה של"צ להסתפק, א"כ לכאור' לא שייך לגלגל מזה גם לתולדה של החיוב כתובה.

**[ובעיקר]** משנ"ת יל"ב ג"כ בפלו' הראב"ד והר"ן (לקמן עב.) בעוברת על דת שאומרת שהאכילתו שאינו מעושר, דלראב"ד אינה נאמנת משום שאין אדם משים עצמו רשע וממילא אינה מפסדת כתובתה. והר"ן חולק דכלפי הפסד כתובתה נאמנת משום דפליגין נאמנות וכלפי זה הודאת בע"ד כק' עדים דמי [וכעין מה שביאר הריטב"א במכות (ג.) אהא דתנן לקמן (מא.) דהאומר גנבתי נאמן לחייב עצמו בקרן ואע"ג דאמע"ר פלגינן נאמנות], ויל"ב דשורש פלוגתתן היא בהא, דכיון שהפסד הכתובה תליא במה שנעשית חשודה [כן ביארו האו"ש והקוב"ש דכיון שמאכילתו שאינו מעושר הוי פגם באישות שאינו יכול לחיות עם מי שאינו סומך עליה], והרי כלפי השורש אינה נאמנת שהרי אמע"ר, א"כ נחלקן האם תהא נאמנת עכ"פ כלפי התולדה, או"ד כיון שכלפי השורש ל"מ ההודאת בע"ד אף לענין התולדה ל"מ].

**קפ. ש"א פכ"ד.**

**קפא.** סוטה כה:

**קפב.** בתשו' המיוחסות סי' ק (א.ה.) וכ"כ תוס' בב"ב לב: אלא שהרמב"ן ביאר הטעם).

## מנורה לאסוקי שמעתתא במס' כתובות בדרום שפא

גדר זה דמוני גבך והוי מיגו להוציא.

**ובמשנ"ת** דהמוחזקות בחוב ע"י השטר היינו מכח הסתמיות, מהקצוה"ח קפ"ט נראה שהבין באופ"א, שכ' דכל מה שלב"ה נחשב למוחזק ע"י השטר היינו דוקא בשטר שיש בו אחריות נכסים, ומבו' דהמוחזקות אינה מכח הסתמיות אלא מכח השעבוד, והיינו שע"י השעבוד ה"ה שולט על החוב, ונחלקו ב"ש וב"ה אם השטר הוי כאפסרא דחוב או גם כאפסרא דנכסים.

דף י.

### בדין טענת ברי היכא דליכא ריעותא

**מבו' בגמ'** שהבעל נאמן להפסידה כתובתה כיון שהחיוב כתובה דרבנן והאמינוהו חכמים מכח החזקה דאין אדם טורח בסעודה ומפסידה. והק' הרמב"ן והר"ן [מ"ט אצטריך לטעמא דהחזקה קצ'] תיפו"ל שהבעל נאמן מעיקר הדין שלא כתב לה כתובה אלא ע"מ שימצאנה בתולה, ועליה להביא ראיה שנתקיים התנאי, דהבעל טוען בברי שהתנאי לא התקיים [וע"ש תירוצם].

**ויל"ב** דהא ענין מוחזק כבר ביארו האחרונים קפ"ג דהוא מה שהמצב הסתמי מורה שהוא הבעלים, וה"נ סברי ב"ה שע"י השטר המלוה נראה מוחזק בחוב, מאידך הלווה מוחזק בנכסים, וכיון שיש מוחזקות נגד מוחזקות מהני שאר ההכרעות [ס"ס, רוב ומיגון] להוציא קפ"ד, ולב"ש דחשיב כגבוי הגדר הוא דהשעבוד מהני לאשוויי מוחזק גם בנכסים ולא רק בחוב.

**ונראה** דשורש הנידון תליא בגדר השעבוד שיש ע"י השטר, דב"ש ס"ל שיש למלוה קנין בגוף נכסי הלווה לענין השימוש של גוביינא, וב"ה סברי דגדר השיעבוד הוא רק זכות גוביינא מהקרקע של הלווה קפ"ה.

**אך** הש"ש הביא מהש"ך קפ"ו שכ' בד' הג' מרדכי קפ"ו דכל מה שע"י השטר נחשב כמוחזק בחוב היינו דוקא בחוב כהלואה, דבזה הגדר הוא דממון המלוה משתרשי ברשות ממון דהלווה קפ"ח, ומשו"ה ל"ח מיגו להוציא דהא ממוני גבך, משא"כ בכגון חוב דכתובה שחל ע"י התחייבות לא שייך

---

קפ"ג. השע"י (ש"ה פט"ו) והחזו"א (חו"מ ליקוטים סי' ה סק"ז) [דאין ענינו שהוא מחזיק בפועל, אלא]. קפ"ד. והנה תוס' בחולין (צו.) כ' דמחזירים שט"ח למלוה ע"י סימנים, ויל"ב ע"פ הנ"ל דברור הסימנים מהני להכריע כשיש מוחזקות גם ללווה וגם למלוה.

קפ"ה. וב' גררי שעבוד אלו כבר מצינו, דהנה תוס' בב"מ (צו:) כ' ששואל חייב באונסין והיינו משום שהוא משתמש בשל המשאיל, אך הקונה בהמה לפירותיה אינו חייב באונסין, דבכה"ג הוא משתמש בשלו. והנה הגר"ח (פט"ז מאישות) כ' דהא דאי' בב"מ (ד:) דהמודה בשטר חשיב הילך הוא דין מסויים בשטר אך בשאר מעשה ב"ד ל"ח הילך, ואפ"ל כוונתו שבכל שעבוד הגדר הוא שיש לו זכות בשל חבירו, משא"כ בשטר יש לו קנין בנכסים לענין הגוביינא, אך זה דלא כמשנ"ת שכ"ז רק לב"ש ולא לב"ה.

קפ"ו. פב"ט.

קפ"ז. בב"מ (סי' תטז) שכ' דבשטר כתובה מהני מיגו להוציא עם חזקה או ברי, והק' הש"ך דבלא"ה יועיל מיגו להוציא משום שיש שטר כתובה, וע"כ כ' לבאר - כן יל"ב כוונתו וע"ש.

קפ"ח. וזה שייך אפי' כשהלווה הוי גברא ערטילאי.

קפ"ט. פג"ה.

קצ". כן נקטו האחרונים בביאור הקושיא (א.ה. ע' רעק"א), ועי' להלן.

שהמקבל יצטרך לה"ר, משא"כ בתנאי של שוא"ת דא"א להביא ע"ז עדים, ע"כ שהנותן 'הימניה' למקבל אא"כ יוכיח להיפך. ובנו"א יל"ב עפמשנת"ל דכל המחדש עליו הראיה, וא"כ מי שטוען שהיה חידוש פעולה עליו להביא ראיה.

**ועב"פ** לפי ב' הנוסחאות ק' על קו' הראשונים הנ"ל, דמ"ט נקטו שהבעל יהא נאמן לטוען שנבעלה, והרי חוב הכתובה הוא בתנאי שלא נבעלה ועליו להביא ראיה שנבעלה קצד.

**וע"כ** נראה לבאר החילוק באופ"א, דבתנאי של קו"ע הר"ז 'תנאי מקיים' -שכשיקיים את התנאי יחול למפרע, וא"כ כשהמקבל אומר שקיים את התנאי ה"ה 'מחדש' שעתה חלה המתנה ולכן עליו לה"ר, משא"כ בתנאי של שוא"ת הר"ז 'תנאי מבטל' -שהמתנה כבר חלה ורק אם יעבור על התנאי המתנה תבטל למפרע, וא"כ הנותן הוא המחדש שהיה ביטול ולכן עליו לה"ר.

**ולפי"ז** נמצא שעיקר החילוק הוא לא אם זה קו"ע ושוא"ת, אלא אי הוי תנאי מקיים או תנאי מבטל, ולפי"ז י"ל שבכתובה דעת הבעל להתחייב רק אם תמצא בתולה

וקושייתם צ"ב שהרי כל מה שיש כח לבע"ד לטעון טענת ברי היינו דוקא היכא שיש ריעותא שנותנת רקע לטענה קצא, אך היכא שאין ריעותא ודאי שאין כח בטענת ברי, דאל"כ לא שבקת חיי לכל בריה, וא"כ כשהבעל טוען שנבעלה עליו להביא ראיה, ושפיר איצטריך לטעמא דחזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה.

**ויל"ב** דכוונתם להקשות רק מ"ט מבו' בגמ' דלמ"ד דכתובה דאורייתא אינו נאמן, הא כיון דיש חזקה דאין אדם טורח כו' א"כ יש מעורר לספק, ושוב יהיה נאמן מעיקר הדין ע"י טענת ברי ולא ייחשב מחדש.

### בענין תנאי בקום ועשה ובשב ואל תעשה

**הנה** כ' הר"ן בגיטין קצב דהיכא שנותן לחבירו כך וכך ע"מ שתעשה דבר פלוני, על המקבל להביא ראיה שקיים תנאו, אך אם א"ל ע"מ שלא תעשה, על הנותן להביא ראיה שעשה כן וביטל התנאי.

**ובסברת** החילוק בין תנאי דקו"ע לשוא"ת, ביאר המהרי"ט קצג דהוא אומדנא בדעת בני אדם שרק בתנאי של קו"ע שבידו של המקבל להביא ראיה, דעת הנותן

**קצא.** ויסוד זה כ' הרעק"א (ח"ג סי' לא) בדרך 'אפשר' וע"ש שהוכיח ד"ז, אך לכא' זה סברא פשוטה (א.ה. ועי' בש"ש ש"ב פ"י שתי' כן על קו' הראשונים), ועד"ז מצינו בש"ך (עכ"כ) דלווה הטוען מחלת לי אינו נאמן אלא במינו דפרעתי, דמחילה זה חידוש ועל המחדש להביא ראיה. וכן ביאר הגרנ"ט בהא דכלים העשוין להשאל ולהשכיר אין להם חזקה ואינו נאמן בטענת לקוח דזה נחשב חידוש. וכן ביאר הש"ש (ש"ד פ"ד) דמי שלקח בהמה שנאבדה קודם ששילם, אינו יכול לטעון למוכר שמא היה טריפה והיה מקח טעות ואין הולכין בממון אחר הרוב ויפטר מלשלם -דאינו יכול לטעון טענה בלא רקע לטענה.

**קצב.** עד. ונפסק בשו"ע (חו"מ רמא, י).

**קצג.** בחי' בסוגיין (והו' בחזו"א אהע"ז סז, בשם הבית מאיר (אהע"ז סי' סח ס"ח) בשמו).

**קצד.** כה"ק המהרי"ט, והבית מאיר הוסיף דזה ביותר תימה על הר"ן שהק' כן ואיך שכח דברי עצמו.

## שפג **מנורה** לאסוקי שמעתתא במס' כתובות **בדרום**

ואפי' שזה בשוא"ת אך דעתו שזה יהיה תנאי האשה לה"ר שלא נבעלה כיון שהיא באה מקיים קצת, ומשו"ה שפיר הק' הראשונים שעל לחדש את חלות החיוב.



## הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך" ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים

### בדין כותב שתי אותיות בשבת

שם ולא מילה ידועה עכ"ל, וכדבריו מוכח בגמרא דהיה הו"א דאיכא מ"ד דמחייב אם כתב אל"ף אל"ף דאזרך לפי דאיתא בגלטורי בעלמא [קמיעות וכתבים של מכשפות ושל שמות קורין בלשון לטי"ן של מינין קלוטרוס ורגילין סופרין לכתוב בהן תיבות של שתי אותיות ואינם תיבות במקום אחר - רש"י, ועיי' עוד בערוך ערך אא], אבל למסקנא דחי הגמרא ולית מאן דמחייב כשכתב אל"ף אל"ף מאזרך, כיון דליכא משמעות, ופטור לכ"ע, דדוקא אם כותב שתי אותיות שמתקיימין במקום אחר חייב, אבל שתי אותיות שאין מתקיימין במקום אחר דליכא בהן שום משמעות פטור, וזה פשוט, ר"ש סובר עד שיכתוב את כל השם, ופרש"י כל השם - כל התיבה עכ"ל, ונמצא דיש לנו ארבעה שיטות: א) רבי יהודה דסבר אם כתב שתי אותיות והן שתי שמות הוא דמחייב, כגון שם משמעון ומשמואל וכו', אבל שתי אותיות והן שם אחד כגון שש וכו' לא מחייב. ב) ולרבן גמליאל חייב אפילו בשתי אותיות והן שם אחד כגון שש וכו', ודווקא אם מתקיימת במקום אחר לאפוקי אל"ף אל"ף דאינה מתקיימת במקום אחר. ג) ולר"ש דווקא אם כתב כל התיבה חייב. ד) ולרבי יוסי חייב אפילו בשני רשימות שאינם אותיות.

ב. וכתב המאירי בסוגיא (קג.) דבשתי אותיות משתי שמות אע"פ שאינן תיבה בשום מקום, כגון א' וק' או ב' וס' וכיוצא בהן חייב, דדוקא שתי אותיות "משם אחד"

א. בגמרא (שבת קג.): הכותב שתי אותיות חייב בין משם אחד [שתייהן אלפין - רש"י], בין משתי שמות [אלף בית - רש"י]. אמר ר' יוסי וכי משום כותב הוא חייב והלא אינו חייב אלא משום רושם שכן רושמי' על קרשי המשכן לידע איזו היא בן זוגו, לפיכך שרט שריטה אחת על שתי נסרין או שתי שריטות על נסר אחד חייב. א"ר יהודה מצינו שם קטן משם גדול, שם משמעון ומשמואל, נח מנחור, דן מדינאל, גר מגדיאל. ופירש"י (ז"ל) הא אתא לאשמעינן רבי יהודה דאע"ג שלא נגמר מלאכתו שנתכוין לכתוב תיבה גדולה וכתב מקצתו ואותו מקצת היא תיבה המתקיימת במקום אחר חייב עכ"ל. ומשמע מדברי רבי יהודה דדוקא שתי אותיות והן שני שמות הוא דמחייב אבל שתי אותיות והן שם אחד לא מחייב, ר"י אומר משום רבן גמליאל אפילו לא כתב אלא ב' אותיות והן שם אחד חייב, כגון שש תת רר גג חח. ופרש"י אפילו לא כתב מתיבה גדולה אלא ב' אותיות של שם אחד, כגון שש תת, והן מתיבות גדולות כגון שש מששבצר מששך ששם, תת מתתראו תתנו, וכ"ש אם נתכוין לקטנה תחילה, עכ"ל.

ורבינו חננאל כתב (בעמוד קד, בגמרא) דרבן גמליאל אינו מחייב אלא בב' אותיות שהן מילה ידועה כגון שש שהוא מלשון ששה ותת מלשון נתינה ושש שהוא מלשון ששון אבל אל"ף אל"ף כגון דנתכוין לכתוב אזורך (ישעיה מה, ה) וכתב אל"ף אל"ף לא מחייב כיון דלא משכחת מינייהו



## מנורה בדין כותב שתי אותיות בשבת בדרום שפה

ק"ג ע"ב". כך נראה לפרש בס"ד דברי המנחת חינוך ודו"ק היטב.

**אך** עיין בירושלמי כאן (פי"ב ה"ג) דפלוגתא הוא שם אם כתב שתי אותיות "משתי שמות" ואין מתקיימין במקום אחר, דלרבנן חייב ולרבי יהודה פטור, ועיי"ש היטב, ובפירוש פני משה שם. [ולפלא על המנחת חינוך שלא הזכיר הירושלמי, ולכל הפחות הוה ליה להזכירו בהגהותיו "קומץ המנחה" על המנחת חינוך, דשם מביא הרבה מהירושלמי. אך י"ל דלא היה לו הירושלמי כשכתב סוגיא זו דלפעמים כותב המנחת חינוך "ואין הירושלמי תחת ידי"]

ג. ונחזור למה שכתבנו בתחילה, דאמרינן במתניתין (ק"ג) הכותב שתי אותיות וכו' בין משם אחד וכו' חייב, ופרש"י בין משם אחד - שתיהן אלפין, וכן נמשך הברטנורא אחריו, ופירש ג"כ כן. (ובחידושי הר"ן כתב בין משם אחד בין משתי שמות, כלומר בין אותיות שוות בין חלוקות עכ"ל, ולפירושו לא קשה מידי, אבל לפרש"י דפירש משם אחד "שתיהן אלפין" קשה, וכדלקמן). והקשה הגאון רעק"א בתוספות למשניות, וזה לשונו: ותמהנו מנ"ל לרש"י והרע"ב לפרש כן, הא מדברי הסוגיא נראה שני שמות דהיינו שם גד וכדומה, ושם אחד היינו שש גג כיון שהוא תיבה, אבל א"א דאינו תיבה כלל אינו חייב, וכדס"ל לר' יהודה בברייתא, אלא דהש"ס בעי לומר דר"ש מחייב אף בא"א דאזרך ודחי לה, וא"כ למסקנא לא מצינו מאן דמחייב בא"א, וכן פסק הרמב"ם (פי"א מהלכות שבת ה"י), וזה לשונו: הכותב אות אחת כפולה פעמים והוא שם אחד, כמו דד תת וכו' - חייב, משמע להדיא דדוקא כה"ג, אבל א"א פטור, וכמ"ש הה"מ שם, וצריך לדחוק דס"ל לר"י והרע"ב דמדקתני סתמא במתניתין בין משם אחד משמע דכל

כגון אל"ף אל"ף דאין מתקיימין במקום אחר פטור, אבל שתי אותיות "משתי שמות" כגון א' וק' אע"פ שאין מתקיימין במקום אחר חייב.

**וכן** כתב המנחת חינוך (מסך השבת מלאכת כותב אות ג') וזה לשונו: נראה דשתי אותיות דאין שוים כגון א"ד או א"ס או א"ע, אף שאין להם פירוש כלל, חייב, כיון דהם ב' אותיות (ר"ל שתי שמות), עכ"ל. אך סיים שם: וצ"ע בגמרא ק"ג ע"ב, עכ"ל. ולא ידעתי מה נתכוון המנחת חינוך בכתבו "וצ"ע בגמרא" דהא בגמרא לא איירי כלל בכותב שתי אותיות משתי שמות שאין מתקיימין במקום אחר, ומשמע דחייב באופן זה, דדוקא אל"ף אל"ף דאזרך אמרינן בגמרא דפטור משום דהוי שתי אותיות "משם אחד" ואין מתקיימין, אבל שתי אותיות "משתי שמות" אע"פ שאין מתקיימין חייב. וכן כתב המאירי דבאופן זה חייב, וכנ"ל. וא"כ לא ידעתי למה כתב המנחת חינוך "וצ"ע בגמרא".

**ואולי** כוונתו להקשות דאם נאמר דחייב בשתי אותיות ושתי שמות אע"פ שאין מתקיימין, למה נקט רבי יהודה משום רבן גמליאל דאפילו לא כתב אפילו אלא ב' אותיות והן שם אחד חייב כגון שש תת וכו' דמתקיימין במקום אחר, הול"ל חידוש יותר גדול, דיש אופן דחייב בכותב שתי אותיות אע"פ שאין מתקיימין, כגון שכתב שתי אותיות "משתי שמות" כמו א"ד וכו' (פירוש דיש בדברי ר"י שני דברים א' לטיבותא וא' לריעותא, לטיבותא - דהוי מתקיימין, לריעותא - דהוי משום אחד, והול"ל חידוש יותר גדול דאם יש לטיבותא דהוי שתי שמות אע"ג דיש ריעותא שאין מתקיימין [דהוי ריעותא יותר גדול מריעותא דהוי שם אחד] חייב), ולכן כתב המנחת חינוך "וצ"ע בגמרא

אותיות כפולים חייב אפילו א"א ודוקא ר' יהודה דקאמר בברייתא אפילו לא כתב אלא ב' אותיות והן משם אחד חייב כגון תת וכו', הרי דפירש בהדיא כגון תת וכו', וממעט א"א, אבל מתניתין סתמא קתני ומשמע בכל ענין חייב עכ"ל מרעק"א (ועיין בפירוש המשניות [יכין ו] בועז שהאריך ליישב קושיית הגאון רעק"א).

**ובדברי הגאון רעק"א** תמצא במאירי בסוגיא דידן וזה לשון המאירי: בין משם אחד ר"ל שכתב אות אחת שתי פעמים כגון שכתב שתי אלפין וכו', ומ"מ בגמרא נחלקו באות אחת שתי פעמים אם חייב בה אע"פ שאין אותן שתי אותיות תיבה בעולם כגון א"א, או אינו חייב אא"כ הן תיבה בפני עצמה אע"פ שלא כיון הוא לאותה תיבה, כגון שש רר תת גג דד חח, וגדולי המחברים פוסקים בה לקולא, ואפילו היו אותן שתי אותיות הכפולות תיבה בפני עצמה בקמיעין ובאלו ההבלים שמקצת המוניים כותבים בלחישות והוא הנקרא בגמרא גילטורי בעלמא, אבל גדולי הפוסקים נראה דעתם שחייב בכל פנים "כסתם משנתינו", עכ"ל. והיוצא מדברי המאירי דיש פוסקים דסברי דכשכתב א"א חייב כסתם משנתינו דקתני במתניתין משם אחד, ולא מפליג בין אם הוי תיבה במקום אחר או לא, וכמו שכתב הגאון רעק"א. ועוד יוצא מדברי המאירי דיש חולקים וסברי דכתב א"א יהא פטור (והנה מה שכתב המאירי "בגמרא נחלקו" וכו', היינו בהור"א ת"ק ור"ש, אבל למסקנא לא פליגי, אך הפוסקים וגדולי המחברים חולקים בכך, ודו"ק). ולפי תירוצו הגאון רעק"א (והמאירי) יש לנו שיטה חמישית, דאם כתב א"א חייב. ועיין רש"ש בסוגיא דהקשה ג"כ כקושית הגאון רעק"א, ותירץ וזה לשונו: ואולי י"ל דרש"י פירש כן אליבא דר' יוסי

דחייב משום רושם ולרושם ודאי די גם ב' אלפי"ן, וכמו דמוקי רב יעקב רישא כוותיה (ר"ל דמקשינן למה חייב שכתב בשמאלו, ותירץ רב יעקב דכל המשנה אתיא כרבי יוסי) (ולרש"י מתורץ), אבל על הרע"ב שכתב אוקמיתא דאביי, קשה (ר"ל דמפרש הרע"ב המשנה על פי תירוצו קמא בגמרא מאביי דאיירי מתניתין בשולט בשתי ידיו קשיא), ואפשר דדוקא היכא דנתכווין לשם גדול הוא דבעינן שהב' אותיות שכתב יהיו שם במקום אחר, אבל אם לא נתכוון מתחילה רק על כתיבת ב' אותיות חייב אף בכה"ג, עכ"ל הרש"ש. ובשפת אמת נמי הקשה קושיא זו, ותירץ כתירוצו השני מהרש"ש, והוסיף ראייה לזה מגמרא (קג:) דאמרינן אל"ף אל"ף דאזרך איכא בייניהו, ולא אמרינן סתם דאל"ף אל"ף איכא בייניהו, ש"מ דבנתכוון לכתוב אל"ף אל"ף גרידא, לכ"ע חייב.

**ויוצא** לנו מתירוצו זה חידוש גדול דכל היכא דנתכוון לכתוב רק אל"ף אל"ף ותו לא - מחייב.

ד. יש לציין דהמעין בגמרא (קג.) במתני' (שם) הכותב שתי אותיות וכו' בין משם אחד בין משתי שמות וכו' חייב, א"ר יהודה מצינו שם קטן משם גדול, שם משמעון ומשמואל וכו', ונמצא דת"ק פליג על ר' יהודה, ובמאי פליג? כתב בחידושי הר"ן דת"ק סבר דחייב בשתי אותיות אע"פ שהן משם אחד "כגון שש תת וכו'", כיון שהוא דבר ראוי לקריאה, ור' יהודה פליג עליה ולא מחייב אלא כשהן שני שמות חלוקות שם משמעון, ות"ק ודאי "לא בעי שיכתוב השם כולו" אלא שש מששך והוא חייב כיון שכנגדה מתקיימת, ע"כ מחידושי הר"ן. ונמצא לפ"ז דת"ק דמתניתין כשיטת ר"י בשם רבן גמליאל בגמרא (קג:) דמחייב שכתב שש וכו'.

## מנורה      בדין כותב שתי אותיות בשבת      בדרום      שפז

(ויקרא ז, כג) וטעמא דחזי לאצטרופי לחוד לא מהני (ע"ש). ולדעת החכם צבי יהא מותר מן התורה אות אחת. ועיין במשנה למלך (פי"ח משבת ה"א) הביא מפורש מרש"י (שבת ע"ד ע"א ד"ה וכי מותר לאפות כו') שגם בשבת אסור חצי שיעור מן התורה, וזה באמת קושיא על החכם צבי מרש"י מפורש בש"ס, דשם איירי באפיה ולא באיסורי אכילה, וכתב רש"י (שם) דאסור חצי שיעור מן התורה, כן תמה עליו בהגהות למשנה למלך (שם, עיי"ש). ועיין בחידושי מהר"ץ חיות על מס' שבת (שם) שהאריך בדברי החכם צבי, ובעיני חצי שיעור, וגם הביא שם דברי המשנה למלך הנ"ל, עיי"ש היטב.

ז. כתב אות אחת סמוך לכתב [אצל אות הכתובה, זיווג אות להשלימה לשתיים - רש"י], פטור (משנה קד: ) [ודלא כר' אליעזר דאמר (גמרא שם) אחת על האריג חייב (רמב"ם שם ה"א)].

ח. כתב אות אחת והשלימה לספר - חייב, [לתירוץ ב' בגמרא שם (רמב"ם שם ה"ט)], ופרש"י (שם ד"ה והשלימה לספר) אות אחרונה של אחת מכ"ד ספרים, עכ"ל.

וברבינו חננאל (שם) כתב, אבל אם היתה מזוזה חסרה אות אחת או ספר היה חסר אות והשלימה, אע"פ שלא כתב אלא אות אחת - חייב, ואפילו לרבנן דקיי"ל להשלים שאני, עכ"ל.

ובמנחת חינוך (שם מלאכת כותב אות ב') כתב דאין חילוק בין ספרי קדושים או ספרי הדיטות כמו שמבואר שם בגמרא, דוגמא - ארג חוט אחד והשלימה לבגד, איזה בגד שיהיה, ה"ה השלים לספר, וכן הרמב"ם (שם) סתם נראה דבכל הספרים מיירי, ע"כ. ואח"כ הביא המנחת חינוך דברי רש"י הנ"ל וכתב וצ"ע מנא ליה, ואפשר סתם ספר בש"ס

והבאתי דברי חידושי הר"ן הללו, דמפשטא דמתני' משמע לכאורה דבהא פליגא ת"ק ור"י, דת"ק קסבר דוקא אם התכוין לכתוב "שם" וכתב "שם" אז חייב, דכתב כל התיבה, אבל "שם משמעון" לא מחייב, וע"ז הוסיף ר' יהודה ופליג על ת"ק וקסבר דחייב גם כשכתב שם משמעון, ולכן הבאתי מחידושי הר"ן דלא פירש כן.

ה. בכותב שתי אותיות דחייב פשוט אפילו כתב שתי אותיות קטנות מאד דאינו מבואר השיעור וקטנות ג"כ נקראים אותיות (מנחת חינוך שם מלאכת מוחק אות ב').

ו. כתב הרמב"ם (פי"א מהלכות שבת ה"ט): הכותב שתי אותיות חייב, הכותב אות אחת גדולה כשתיים פטור, עכ"ל.

וכתב המנחת חינוך (שם מלאכת כותב אות א'): ואות אחת הוה ליה כחצי שיעור, עכ"ל. וכן איתא במאירי (שבת דף ג' סוף עמוד ב') דאות אחת הוה ליה חצי שיעור ואסור.

ועיין במנחת חינוך (שם מלאכת העושה שני בתי נירין) דהביא מספר "מגן אבות" להה"ג ר' מרדכי בנעט (במלאכות ד"ה והמיסך) דכתב דכי אמרינן חצי שיעור אסור מן התורה דווקא היכא דאינו מבואר השיעור במשנה, אבל היכא דמבואר השיעור במשנה קים לי לחז"ל דבפחות מזה אין שם מלאכה כלל, ולא שייך חצי שיעור ומותר מן התורה, ע"כ. ולפ"ז הכא דתנן במתניתין (קג.) הכותב שתי אותיות חייב ומבואר השיעור במתניתין, נמצא דאות א' מותר מן התורה, ודלא כדברי המנחת חינוך כאן (במלאכת כותב).

ולדעת החכם צבי (סי' פ"ו) אינו אסור חצי שיעור מן התורה אלא באיסורי דאכילה מחמת הריבוי (ימא עד.) דכל חלב

מכ"ד ספרים, ע"ז תירץ המנ"ח דסתם ספר הנזכר בש"ס נקרא רק אחד מכ"ד ספרים.

**ועוד** קשה לכאורה מה שכתב המנ"ח בתחילת דבריו ראייה מהרמב"ם (פי"א ה"ט מהלכות שבת) דכתב וז"ל שכתב אות אחת והשלים בה את הספר - חייב, וסתם הרמב"ם ולא חילק בין ספרי הדיוטות לספרי קדושים, ומשמע דבכל הספרים מיירי, ובסוף דבריו של המנ"ח דחזר בו ולא מחייב אלא בספרי קדושים לא תירץ למה הרמב"ם סתם? ובפשיטות י"ל דהמנ"ח הסביר רק שיטת רש"י אבל לא שהסכים לדבריו, ובאמת סובר כשיטת הרמב"ם דלא מחלק איזה ספרים, אלא בכל הספרים חייב, ולפ"ז יהא מחלוקת בין רש"י והרמב"ם. אך עוד י"ל שלא יהא מחלוקת בין רש"י והרמב"ם, דהא כתב המנ"ח דאפשר דסתם ספר הנזכר בש"ס "נקרא רק אחד מכ"ד ספרים", ולפ"ז י"ל דגם הרמב"ם סבר כן כיון דכן הוא האמת דכל ספר הנזכר בש"ס סתמא לא הוי אלא אחד מכ"ד ספרים, ולכן סתם הרמב"ם ולא חש לפרש דדוקא ספר מכ"ד ספרים, וק"ל.

**ובן** במזוזה לכאורה גם המנחת חינוך יסבור דיהא חייב בהשלים אות אחרונה למזוזה, וכדברי רבינו חננאל הנ"ל דמזוזה דמי לכ"ד ספרים, וזה פשוט. ושוב מצאתי במנ"ח (שם סוף אות י"ד) דכתב כן בהדיא דה"ה השלים לתפילין ולמזוזה עכ"ל.

**ועיין** בספר ברכות שמים (בלום), על מס' שבת (שם אות ע"ט בדיבור ראשון) שכתב דלכאורה אם אחד מעתיק ספר מאיזה גדול, הלא גם כן אי אפשר לו להוסיף על דברי המחבר, וא"כ לאו דוקא ספר מכ"ד ספרים, ודלא כסברת המנ"ח (הנ"ל), אך שוב העלה דגם באופן זה דמעתיק ספר מאיזה גדול, מ"מ לא שייך השלמה כיון דיכול להוסיף "ולא עביד איסורא" (כגון שכותב

נקרא רק אחד מכ"ד ספרים, וגם הסברא נותנת כן דכל הספרים, לא מיבעיא ספרי הדיוט דמוסיפין וגורעין, לא שייך השלמה כלל לחייב והוה ליה כמו שהשלים אות לתיבה דפטור ה"נ, אך בספרי תנ"ך כי התיבות והאותיות הכל במנין ובמספר מאת השי"ת וכל זמן שנחסר אות לאו קדושת ספר עליו א"כ בהשלמה הוה ליה תיקון גדול וחייב על אות אחת. ונראה דלאו דוקא על הקלף, אלא אפילו על הנייר דאין קדושת ספר עליו, מ"מ כיון דהאותיות הם במנין ומספר ואין להוסיף ולגרוע שייך השלמה כי נשלם הספר, אבל בספרים חוץ מאלו לא שייך השלמה כלל, כי איך נשלם אם יכולים לגרוע או להוסיף לא שייך השלמה, כן נראה לי ברור דאין לחייב רק בכ"ד ספרים בהשלים אות להספר, עכ"ל מהמנחת חינוך.

**ונראה** מדבריו דהסכים לפירש"י דאין חייב להשלים אות לספר רק בכ"ד ספרים, ומה שכתב המנ"ח בתחילת דבריו כמו ארג חוט אחד והשלימה לבגד איזה בגד שיהיה ה"ה השלים לספר איזה ספר שיהיה, לא תירץ המנ"ח בסוף דבריו דסבר דלא מחייב אלא בכ"ד ספרים? ואע"ג דכתב המנ"ח דאפשר דסתם ספר שנזכר בש"ס נקרא רק אחד מכ"ד ספרים, לא תירץ בזה קושיא זו דמ"מ הכא אפשר דהוי כל הספרים דומיא דארג חוט לבגד איזה בגד שיהיה, ה"נ השלים לספר איזה ספר שיהיה. אך יש לתרץ פשוט דדוקא בבגד חייב בכל הבגדים ולא מחלקינן בין בגד לבגד, לפי שבכל בגד איזה בגד שיהיה אין דרך להוסיף ולגרוע אחרי שהשלים הבגד, משא"כ בספרי הדיוטות הדרך לשנות להוסיף ולגרוע אף אחרי שהשלים הספר וא"ש, ולכן ספר דהכא הוי דווקא מכ"ד ספרים. וא"ת מנא ליה לרש"י זה דהשלים אות אחת לספר דוקא אחד

השלמה, ומשא"כ בכ"ד ספרי קודש ותפילין ומזוזות דכך היא מנין התיבות לעולמי עד ואין להוסיף או לגרוע כלום, ודו"ק היטב.

**וכתב** המנחת חינוך (שם אות י"ד) דהשלים אות אחת לספר חייב גם משום מכה בפטיש דהוי גמר מלאכה, ע"כ. ובמאירי (שבת קד:) לא כתב כן וז"ל: שלא נאמר מכה בפטיש אלא במלאכה שנשלמה כולה, כגון שחצב אבן בהר ונתפרקה כולה, מסביבותיה ונמצא שנשלמה מלאכת האבן אלא שלא נפלה וזה מכה בפטיש ומפילה, שנמצא המלאכה בגוף אותו דבר כבר נשלמה, וכן מה שאמרו בשקיל אקופי בגלימיה שהרי הגלימא כולה עשויה "אבל באלו לא נשלם הספר והבגד עדיין" וכל שהוא עושה לצורך השלמה, אינו מכה בפטיש שאם לא כן אף המלאכות שתחילתן וסופן בא כאחד כגון קצירה וכיוצא בה היה ראוי להתחייב בה משום מכה בפטיש, עכ"ל. נמצא בהשלים אות אחת לספר אז למאירי לא יהא חייב משום מכה בפטיש, דהוא כותב האות האחרונה להשלימה ואח"כ נגמר מאליה הספר ולכן ליכא משום מכה בפטיש, וכנ"ל, ודלא כמנ"ח.

מ. כותב ע"מ למחוק מבואר במנחת חינוך (שם מלאכת הזריעה אות א) דחייב, ובהגהות קומץ המנחה שם הביא המנחת חינוך פלוגתא מהירושלמי (פרק כלל גדול סוף ה"ג ובפרק הבונה ה"א) אם בנין לשעה הוי בנין או לא ולכאורה יש לתלות זה גם בכותב ע"מ למחוק וצ"ע.

דכאן חסר תיבה וכדומה ומוסיף מן דיליה), ומשא"כ בכ"ד ספרי קודש ומזוזות ותפילין דאם מוסיף תיבה מעצמו אז "עביד איסורא" לכן הוי השלמה, עכ"ד.

**ויש** להוסיף עוד סברא, דכשמעתיק ספר מאיזה גדול לא הוי השלמה (חוץ מסברת הברכות שמים הנ"ל שכתב דלא הוי השלמה לפי שלא עביד איסורא אם מוסיף ומשא"כ בכ"ד ספרי קודש), משום דבמעתיק ספר מאיזה גדול, בדרך כלל אי אפשר שלא היה בדפוס הקודם איזה טעות, וא"כ שפיר שייך אופן שמוסיף על דברי המחבר "שמתקן הטעות" [ומשא"כ בכ"ד ספרי קודש שלא שייך כ"כ טעותים כמו בסתם ספרים, וליכא אופן שמוסיף על כ"ד ספרים]. וגם השתא שמתקן הטעות זה המעתיק אכתי לא מיקרי השלמה כיון דשכיח הרבה טעותים, ולמחר יבוא מעתיק אחר וימצא טעות בדברי המעתיק הקודם וכן לעולם, ומשא"כ בכ"ד ספרי קודש דלא שייך כ"כ טעותים כמו בסתם ספרים, וא"כ מסתמא ליכא טעות ולכך הוי השלמה, ודו"ק היטב.

**ועוד** יש להוסיף סברא להנ"ל דלא הוי השלמה כשמעתיק ספר מאיזה גדול לפי שהיום ע"פ רוב מוסיפים מראה מקומות וכדו' בדברי המחבר, נמצא דשייך אופן שמוסיף על דברי המחבר ומשא"כ בכ"ד ספרי קודש, וגם כשגומר זה המעתיק לציין המראה מקומות בזה הספר של המחבר אכתי לא מקרי השלמה לפי שלפעמים שייך שחסר איזה מראה מקום, ולכך לעולם לא שייך



הרב שרון שרפי

## בגדרי איסור לבישת כלאים (בביאור דעת השו"ע והפוסקים)

- (א) סתירת פסקי הרמב"ם (והשו"ע) בדין לבישת כלאים, ובביאור מחלוקת השו"ע והש"ך - אם מותר ללבוש כלאים כשאינו מתכוין להנאת לבישה
- (ב) בביאור מחלוקת הראשונים אם יש דין פסיק רישיה בהנאה, והעמדת מחלוקת השו"ע והש"ך על פי זה
- (ג) דיון ופקפוק בביאור הנ"ל, ע"פ יסוד הבית הלוי (וראיה בדעת הש"ך)
- (ד) ביאור חדש - ביסוד מחלוקת השו"ע והש"ך - בגדר מעשה לבישה (וראייה ליסוד זה מהמאירי)
- (ה) סיכום והעולה לדינא

שאינו מהנהגו כלום, ואפילו לגנוב את המכס, ואם לבש כן לוקה".

וכן פסק בשו"ע (יו"ד ש"א סעיפים ה, ו) להלכה כדברי הרמב"ם.

### הסתירה ברמב"ם (ובשו"ע)

והקשה הכסף משנה שם, דלכאורה שני פסקים אלו סתרי אהדדי, דאם נקטינן שאסור ללבוש כלאים אפילו כשאינו מתכוין להנאת לבישה, וכגון שלובש רק כדי לגנוב את המכס, איך אפשר להתיר למוכרי כסות ללבוש שעטנז, ואף שאינם מתכוונים להנאת לבישה.

והנראה בביאור קושייתו, דהנה דעת הטור והרא"ש (הובא ברמ"א שם סעיף ו) היא, שאיסור כלאים הוא רק באופן שמתכוין בלבישתו להנאת לבישה (חימום), אך אם מכין בלבישתו לתכליות אחרות וכגון הנאת ממון (הברחת המכס) או להראות לקונים מידת הבגד ויופיו שיקנו ממנו (מוכרי כסות) או לתכליות אחרות - מותר".

### (א) בגדרי איסור לבישת כלאים

תנן (כלאים פ"ט מ"ב) "אין עראי לכלאים - ולא ילבש כלאים אפילו על גבי עשרה בגדים, אפילו לגנוב את המכס".

ובמשנה ה' תנן: "מוכרי כסות מוכרין כדרך, ובלבד שלא יתכוונו בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים".

וכתבו הר"ש והרא"ש שם, שב' המשניות חלוקות, דהמשנה שאסרה ללבוש שעטנז להבריח את המכס - ס"ל כרבי יהודה דדבר שאין מתכוין אסור, והמשנה דשרי מוכרי כסות ללבוש כשאין מתכוונים, ס"ל כרבי שמעון דדבר שאינו מתכוין מותר.

אכן הרמב"ם פסק את ב' המשניות להלכה.

שהנה כתב הרמב"ם (כלאים פ"י הלכה טז), "וכן מוכרי כסות מוכרין כדרך, ובלבד שלא יתכוונו בחמה שיציל להם הכלאים שעל כתפן מן החמה".

ובהלכה יח כתב, "לא ילבש אדם כלאים עראי, ואפילו על גבי עשרה בגדים

## מנורה בגדרי איסור לבישת כלאים בדרום שצא

ללבושו כלל, ועל כן הוי דבר שאינו מתכוין - ומותר.

### מחלוקת הב"י והש"ך בגדר איסור לבישת כלאים

ונמצא שנחלקו מרן הב"י והש"ך - בגדרי איסור לבישת כלאים - בתרתי:

א] אם יש היתר ללבוש כלאים, כשלובושו דרך מלבוש - לב"י אין שום היתר, וכל שלבש ממש - חייב משום כלאים אף שלא נתכוון ללבישה. ולש"ך כל שלא נתכוין בלבישתו ללבוש את הבגד - מותר.

ב] אם מוכרי כסות מותרים רק בהעלאה או גם בלבישה ממש - לדעת הב"י רק בהעלאה, ולש"ך אף בלבישה ממש.

### ביאור יסוד מחלוקת השו"ע והש"ך

והנה הקשה הש"ך כאמור על השו"ע, ונעתיק את לשונו וז"ל, "וכן מוכרי כסות מוכרים כדרך - שהרי אינו לובשו דרך מלבוש (אלא רק מעלה עליו), אבל בסעיף ה (בגונב את המכס) לובשו דרך מלבוש - כן מחלק הב"י לדעת הרמב"ם. וקשה לי על זה, מה בכך שלובש ממש, מ"מ דבר שאינו מתכוין הוא".

ונראה ביאור עומק קושיית הש"ך, שהנה מבואר בגמרא (יבמות ד:), שהתורה אסרה בכלאים גם לבישה וגם העלאה<sup>א</sup> (ואף

ואם כן קשה ממה נפשך, דאם ס"ל להרמב"ם כטור (שרק לבישה להנאת חימום אסורה), א"כ אף להבריח את המכס יהיה מותר, ואם ס"ל שאף לבישה להנאות אחרות אסורות - א"כ אף מוכרי כסות יאסרו.

ותירץ הכסף משנה (וכן בב"י שם - חזר על תירוצו זה), דס"ל להרמב"ם שיש לחלק בין לבישה להעלאה. דבגונב את המכס מיירי שלובש את הבגד (דרך מלבוש) - ובזה אף רבי שמעון מודה שאסור, אבל במוכרי כסות שאינו לובש אלא רק מעלה עליו, בזה מותר אם אינו מתכוין להנאה.

והקשה הש"ך (שם ס"ק ח) על חילוק זה דהב"י, דמה יש לחלק בזה בין לבישה להעלאה, דכיון שבשני המקרים אינו מתכוין להנאת לבישה, מה איכפת לן שלובש ממש, והרי סו"ס דבר שאינו מתכוין הוא - ושרי.

ועל כן כתב הש"ך שכוונת הרמב"ם היא אחרת, שבלובש כלאים בכדי לגנוב את המכס, הרי שלובשו על בגדיו בכוונה דרך מלבוש, בכדי שהמוכסים יחשבו שזה בגדו ממש ולא ישלם מכס, וא"כ הוי דבר המתכוין ולכן אסור, אבל במוכר כסות אין כוונתו אלא שיראו הקונים את הבגד ויקנו ואינו מתכוין

א. ועל פי שיטת הטור יש לבאר כיצד לבש לכאורה מרדכי כלאים כשנתמנה למשנה למלך אחשוורוש, ויצא מלפני המלך "בלבוש מלכות תבלת וחור ועטרת זהב גדולה, ותכריך בויץ וארגמן" (אסתר ח, טו), והעירו האחרונים שתכלת כידוע הוא צמר צבוע, ובוץ הוא פשתן (אבן עזרא שם), וכיצד א"כ לבש מרדכי כלאים. ולשיטת הטור (רמ"א) אתי שפיר, שלא נאסרה עצם הלבישה אלא לתכלית הנאת הגוף, וכאן לבש מרדכי את הבגדים לכבוד בעלמא.

ב. נאמר בתורה (דברים כב) "לא תלבש שעטנז", וכן (ויקרא יט) "ובגד כלאים שעטנז לא יעלה עליך".

(שלא כמו באכילה) - אין דין של פסיק רישיה, וכל שאינו מתכוין לכך - מותר. ולכן מותר להריח יין נסך של נכרי לדעת אם טוב הוא (אע"פ שנהנה מן הריח), כיון שאינו מתכוין לכך ופסיק רישיה בהנאה מותר.

**וביאור דברי הר"נ**, שמענו ממורינו רה"י הגר"י הורוביץ זצ"ל, ע"פ יסוד הגר"ש שקאפ זצ"ל (נדרים סימן יא), שהנאה שאסרה תורה הוא רק באופן שהאדם 'לוקח' את ההנאה, אבל הנאה שבאה לו ממילא ולא עשה האדם מעשה לקחתה - לא נאסרה, יעוי"ש.

**ובזה יתבאר הר"נ**, שהנה גדר 'דבר שאינו מתכוין' הוא, כל שעושה פעולה מותרת שיתכן ותיגרם ממנה פעולת איסור. וכיון שלא מתכוין לאיסור (וגם לא ברור שיגרם איסור), הרי שאמרינן שגם אם נעשה האיסור, תוצאה זו אינה חלק ממעשה ההיתר אלא אתי ממילא. אמנם בפס"ר שברור שיגרם איסור, רואים אנו את התוצאה האסורה כחלק מהמעשה הראשוני.

**אכן** בהנאה, כיון שצריך שהאדם יקח את ההנאה - ולא שיהנה ממילא, הרי שלעולם לא יתחייב בפסיק רישיה, שאף שרואים אנו את תוצאת הנאת האיסור כמונחת במעשה הראשון, מ"מ כיון שסו"ס באמת לא נתכוין להנאה זו, אי אפשר לומר ש'לקח את ההנאה', ונמצא שלא עבר איסור.

**והנה**, ראיית הר"נ ליסודו זה הוא ממוכרי כלאים, ונעתיק לשון הר"נ שם, "לענין הנאה ודאי, אע"פ דהוי פסיק רישיה - שריא, דהא אמרינן 'מוכרי כסות מוכרים כדרכן ובלבד שלא יכוונו בחמה מפני החמה

שהעלאה הנאתה מועטת, יעוי"ש". ואם כן, כיון ששני צורות הלבישה נאסרו, מה מקום יש לחלק בין העלאה ללבישה ולומר שרק בהעלאה אם אינו מתכוין מותר, דכיון שנקטינן להלכה כרבי שמעון ש'דבר שאינו מתכוין - מותר', הרי שצריך להיות מותר בכל צורות איסור הכלאים, בין בהעלאה ובין בלבישה, ודעת המחבר (שחילק בדין 'אינו מתכוין' - בין העלאה ללבישה) צ"ע.

### (ב) ביאור א - יסוד מחלוקת השו"ע והש"ך - אם יש דין של 'פסיק רישיה' - בהנאה

והיה אולי מקום ליישב קושיית הש"ך, ולומר - דס"ל לשו"ע דבלבישה ממש לא שייך להיתר ד'דבר שאינו מתכוין' - דכיון שגופו עטוף בבגד כדרך הלובשים, פסיק רישיה הוא שיהנה, ומה שאין כן במעלה עליו הבגד שהוא בדרך משאוי שאין לו הנאה ממשאו (וכדרך נושאי משא שמשאם עליהם לטורח), אלא שאם מכוין בהעלאה זו להגן מפני החמה והגשמים, הרי שאית ליה הנאה ואסור. ולכן כתב השו"ע, שיש לחלק בין העלאה ללבישה, שרק בהעלאה שייך דין 'אינו מתכוין', דאם מתכוין בהעלאה זו להגן על גופו - אסור, ואם אינו מתכוין להנות מהבגד - מותר, ואתי שפיר פסקי השו"ע.

### יסוד הר"נ - בהנאה אין דין פס"ר - וביאורו

**אמנם** נראה היה לומר שאין מקום לומר כן, שהנה מפורסם הוא יסוד הר"נ (חולין לב. מדפי הרי"ף ד"ה אביי אמר), שבהנאה

ג. וכמובן שכל ביאור רה"י זצ"ל הוא ע"פ ביאור הקובץ שעורים (כתובות ו. אות יח, וח"ב סימן כג) בגדר 'דבר שאינו מתכוין', אמנם לביאור השערי יושר (ש"ג פכ"ה) ישננה הביאור, ואכמ"ל.



## ראייה לביאור זה בשו"ע - מתוספת לשון המהר"י קורקוס

ונראה להביא ראייה לביאור זה בדעת השו"ע, מתוספת לשון שכתב המהר"י קורקוס (כלאים פ"י הי"ח ד"ה ונ"ל).

שהנה נקט המהר"י קורקוס כביאור הב"י בדעת הרמב"ם, שההיתר במוכרי כסות הוא רק בנושא אותם על כתיפו (העלאה) - ולא בלבישה גמורה, אלא שהוסיף, דלכן לא הוי פסיק רישיה, אבל אם היה פסיק רישיה היה אסור, יעוי"ש.

ומפורש במהר"י קורקוס, שיסוד החילוק בין העלאה ללבישה הוא, שבלבישה הוא תמיד פסיק רישיה ואסור (ודלא כהר"נ), ורק בהעלאה שאינו פסיק רישיה - מותר אם אינו מתכוין.

ונמצא לפי זה, שיסוד מחלוקת השו"ע והש"ך היא - אם להלכה נקטינן כראשונים או כדעת הר"נ. דהמחבר נקט כדעת הראשונים שיש פסיק רישיה בהנאה, וממילא חלוק לבישה מהעלאה וכפי שנתבאר. אכן הש"ך נראה שנקט להלכה כדברי הר"נ (שאין דין פסיק רישיה בהנאה), ואם כן אין לחלק בדין 'אינו מתכוין' בין לבישה להעלאה.

## ג) דיון ופקפוק בביאור א - (שיסוד מחלוקת השו"ע והש"ך - היא אם יש פס"ר בהנאה)

אכן נראה דיש לפקפק בביאור זה מתרי אנפי.

א] הנה מקור דברי הר"נ (שבהנאה אין דין פס"ר) הוא מהגמרא (ע"ז סו:): שהתיר רבא להריח יין נסך (בת תיהא), דרך נקב שבחבית לדעת אם היין טוב או לא.

ובגשמים מפני הגשמים. והא התם ודאי ממי ליה הנאה - אלא דכיון דלא מיכוין לה, לא חשבינן לה מידי".

ומבואר בר"נ, שאף שנהנה המוכר (בתורת ודאי) בלבישת הכלאים - לא איכפת לן, כיון שסו"ס אינו מתכוין להנאת לבישה, אלא להראות לקונים.

ועל פי זה קמה וגם ניצבה קושיית הש"ך, והיא קושיא אלימתא, דכיון שבדין הנאה מכלאים אין דין של פסיק רישיה, ותמיד דבר שאינו מתכוין - מותר, הרי שאין מקום לחלק בדין 'אינו מתכוין' - בין העלאה ללבישה, ודברי המחבר צ"ע.

ומוכרחים לומר מיניה וביה, שמזה גופא שחילק המחבר בין העלאה ללבישה, מוכח שלא ס"ל להלכה כדעת הר"נ, וכשם שיש דין 'פסיק רישיה' באכילה, כמו כן יש בהנאה.

## אם יש דין 'פסיק רישיה' בהנאה - מחלוקת ראשונים

ואכן מצאנו ראשונים שכתבו כך. דיעויין בתוס' (שבת כט: ד"ה ובלבד) וכן ברשב"א ובמאירי שם שהקשו, איך מותר למוכרי בגדים ללבוש כלאים, והרי ודאי יתחממו מהבגדים והוי פסיק רישיה, ומה מועיל מה שאינם מתכוונים. ותירצו, שמדובר באופן שהוא כבר לבוש בגדים אחרים המגינים עליו מפני החמה והגשמים, ואינו פסיק רישיה שיהנה מבגדי הכלאים.

ומפורש דס"ל להנך ראשונים שיש דין פסיק רישיה בהנאה ודלא כר"נ, אלא שבמוכרי בגדים אינו פסיק רישיה שיהנה. ונראה שנקט המחבר להלכה כדעת הרשב"א והמאירי.

התורה את ההנאה (ע"י לבישה), וזהו גופו של איסור. וטעם הדבר, שהרי מבואר שאין איסור כלאים במוכרי כסות, ומשום דחשיב דבר שאינו מתכוין. והנה זה דבר פשוט, שדבר שאינו מתכוין שייך לומר רק בלפי גוף האיסור, שאם עשה מעשה ולא נתכוין לאיסור - דנים אותו להיתירא.

**ולפי זה**, בשלמא אם נאמר שהאיסור הוא עצם ההנאה, שפיר שייך להתיר - באינו מתכוין להנות, שנחשב כלא נהנה בידיים. אמנם אם האיסור הוא עצם מציאות הלבישה, מה שייך לומר 'לא מתכוין' ללבוש, והרי מציאות היא - שהוא לבוש בבגד. (ואף שיש תנאי של לבישה שיש בה הנאה, אין לומר סו"ס לא נתכוין להנאה, שהרי גוף האיסור הוא הלבישה ולא ההנאה, ולא שייך לומר 'לא מתכוין' על דבר שאינו גוף האיסור).

**ועל פי דברי הבית הלוי**, שהאיסור הוא ההנאה בעצמה, קשה למה אסור לגנוב את המכס בכלאים, שהרי גם אם נאמר שמתכוין ללבוש (כדי לא לשלם), סו"ס גוף האיסור הוא ההנאה - וזה אינו מתכוין להנות, ונמצא שחסר בגוף מעשה האיסור, וצ"ע.

### מסקנות הדיון עד כאן

**והנה עד כאן** העלנו כמה מסקנות לדינא:

**א** יסוד הר"נ שאין דין פס"ר בהנאה אינו מוסכם הלכה למעשה, ונראה שדעת השו"ע והש"ך לפסוק דלא כהר"נ, ולא שייך ההיתר דדבר שאינו מתכוין במצב של פסיק רישיה בכלאים.

**ב** לדעת הבית הלוי, יסוד האיסור בכלאים הוא ההנאה, שאסרה התורה הנאה שבאה ע"י לבישה.

**והקשה הר"נ** (לב). מדפי הרי"ף ד"ה אביי אמר, שאף שאינו מתכוין להנאה, מ"מ פס"ר הוא שיהנה. ולזה ייסד, דכיון שלא מתכוין - לא איכפ"ל שנהנה, שאין דין פס"ר בהנאה.

**אמנם יעויין בש"ך** (יו"ד סימן קח סוף ס"ק כז), שהקשה מדוע פסק השו"ע (שם סעיף ז), שאסור להריח בבשמים של עבודת כוכבים (ואף שאינו מתכוין), ומאי שנא מסעיף ה שהתיר המחבר להריח יין נסך לדעת אם היין טוב. ותירץ הש"ך (ע"פ ביאור התוס' ע"ז סו: ד"ה אביי אמר), דשאני יין דליכא בו הנאה, כי אדרבא חוזק היין נכנס בחוטמו ומזיקו, אמנם בשאר בשמים סו"ס נהנה - ואסור.

**ומדלא** ביאר הש"ך בהיתר הרחת היין כביאור הר"נ (שלעולם יש הנאה ביין אלא שאין דין פס"ר בהנאה), מוכח דאף הש"ך לא ס"ל דין הר"נ להלכה, ולעולם יש דין פס"ר אף בהנאה, ונמצא שאין מקום לביאורינו לעיל בדעת הש"ך.

**ב** מפורסם הוא חידושו של הבית הלוי (חלק א סימן א אות ה), שיצא לחקור בגדר איסור לבישת כלאים, ע"פ מה שהתבאר בגמרא (יבמות ד:) שמ"לא תלבש" ילפינן, שאסרה תורה רק לבישה שיש בה הנאה.

**וכתב** שיש להסתפק בכוונת התורה בזה, אם האיסור הוא הלבישה עצמה, אלא שיש תנאי שתהא לבישה שיש בה הנאה, אמנם גוף האיסור הוא מעשה הלבישה.

**או** דלמא, שגוף האיסור הוא ההנאה מן הכלאים, שהתורה אסרה הנאה מכלאים דרך לבישה, אמנם יסוד האיסור - הוא איסור הנאה.

**וכתב להכריע כצד השני**, שבכלאים אסרה

## מנורה בגדרי איסור לבישת כלאים בדרום שצה

לכסות את גופו, והיינו שהעיטוף בא לצורך הגוף. אמנם אם כיסה גופו - אך לא לצורך הגוף, וכגון להראות לקונים את צורת הבגד - הרי שאין כאן לבישה כלל, וחסר בצורת מעשה האיסור.

### ראייה ליסוד זה ולביאור הש"ך (שבאינו מתכוין חסר במעשה לבישה) מהמאירי

**ונראה** להביא ראייה ליסוד זה, שבאינו מתכוין חסר בגוף מעשה הלבישה, דהנה במאירי (שבת כט: סוף ד"ה שמא) כתב, שבמוכרי כסות מותרים בלבישה ממש כדרכם, ואף שהוא פסיק רישיה - מותר, שלא אסרה תורה אלא דרך לבישה, ובזה שאינם מתכוונים להנאת הלבישה (עיטוף שהוא צורך הגוף) - לא חשיב כלל לבישה ומותר. **ומבואר** במאירי, שלבישה (ממש) - ללא כוונת עיטוף לצורך הגוף, אינה רק חסרון בהנאה, אלא חשיבא בלבישה שלא בדרך, וחסר בה בעצם מעשה הלבישה, והיא ראייה גדולה לשיטת הש"ך - ולביאורינו זה בדעת הש"ך.

**ומעתה** לכאורה, לא תקשי קושיית הבית הלוי (על הש"ך) דאם האיסור הוא הלבישה, מה שייך בלובש ממש (מוכרי כסות) דין 'אינו מתכוין', דלדברינו במוכרי כסות שאינם מתכוונים לעטיפת הגוף, הרי שחסר בלבישה עצמה, וחסר ביסוד מעשה האיסור - ושרי.

**וכן** אתי שפיר מדוע לדעת הש"ך אסור ללבוש כלאים בגונב את המכס, דכיון שמתכוין ממש ללבישה (עיטוף הגוף) שהוא גוף האיסור, אף שאינו מתכוין להנאת לבישה אלא להפטר מתשלום, מ"מ לא שייך בזה 'אינו מתכוין', כיון שסו"ס גופו לבוש - והוא גופו של איסור.

**ג]** לדעת הבית הלוי, אם איסור כלאי בגדים היה בעצם הלבישה, לא היה שייך בו ההיתר דדבר שאינו מתכוין.

**ועל פי ג' מסקנות אלו, הרי שצ"ב שיטת הש"ך:**

**א]** מדוע לדעת הש"ך לבישת כלאים מותרת אם אינו מתכוין (וכגון במוכרי כסות), שאף אם נאמר שגוף האיסור הוא ההנאה, מ"מ הרי הוא פסיק רישיה, ולא סובר הש"ך כהיתר הר"נ שאין פס"ר באיסור הנאה.

**ב]** מדוע אסר הש"ך לגנוב את המכס בכלאים, שאף אם מתכוין הוא ללבישה (כדי לא לשלם), מ"מ הרי לא מתכוין להנאה (שהיא גוף האיסור). ואם תאמר שס"ל לש"ך שגוף האיסור הוא הלבישה (ולכן אסר בגונב מכס) - זו קשה מן הראשונה, שאם כן לא שייך בלבישה 'דבר שאינו מתכוין', ואיך התיר הש"ך למוכרי כסות ללבוש, וצ"ע.

### ד) ביאור חדש במחלוקת השו"ע והש"ך (מהי 'לבישה')

גדר איסור 'לבישה' - מציאות הלבישה או עיטוף הגוף

**והנראה** אולי לבאר בדעת הש"ך, ביסוד השגתו על המחבר ובביאור יסוד מחלוקתם, שלעולם איסור התורה הכלאי בגדים הוא על עצם מעשה הלבישה (אלא שישנו תנאי של הנאה). אלא דכיון שכשאסרה תורה כלאים הרי שנאסרו דוקא ע"י לבישה, הרי שיש לעיין מהו 'מעשה לבישה' הנאסר ומה יסוד גדרו.

**ולפום** ריהטא נראה לדעת השו"ע, לבישה מקרי - כל שגופו מכוסה (בבגד כלאים) - מכל סיבה וכוונה שהיא, שהתורה אסרה את עצם מציאות הלבישה. אמנם לדעת הש"ך שם יתכן, ש'מעשה לבישה' הוא כל שכוונתו במעשה העיטוף

ולכן כתב השו"ע, שאם לובש הבגד בדרך מלבוש, אף אם כוונתו לגנוב את המכס - אסור, שהרי מ"מ גופו לבוש בכלאים. אכן לדעת הש"ך אם לבש בגד להראות לחברו את צורתו, ובאותה העת עבר מוכס ופטריו מלשלם עליו (כיון שהיה לבוש בו), הרי שאף שהיה לבוש ממש בבגד - לא עבר איסור, שאין זה נחשב כלל למעשה לבישה, כיון שלא נתעטף לצורך הגוף.

ולכן במוכרי כסות - הלובשים בגדים להראות לקונים (וכעין בובת ראוה), ס"ל לשו"ע שמ"מ אסור, כיון שסו"ס גופם לבוש בכלאים, ולא התיר השו"ע אלא בהעלאה שאינה דרך מלבוש. אכן לדעת הש"ך אף שהמוכר לבוש ממש לא איכפת לו, שכיון שלא מכוין לצורך גופו - אין כאן לבישה.

### ה) סיכום והעולה לדינא:

איסור כלאים - לבישה (מעשה) או הנאת הגוף (תכלית)

ואם דברינו כנים, נמצא עד כאן ב' שיטות (שהם שלושה) בגדר איסור לבישת כלאים, ונסדרם מן הקל אל החמור.

**א)** שיטת הטור (וכן הרא"ש והסמ"ג) - וכן פסק להלכה הרמ"א שם - שלא נאסרה לבישת כלאים, אלא בלבישה שתכליתה הנאת הגוף (כחימום או הגנה משמש), אך אם לובש לצורך מטרה אחרת (כגניבת מכס, מכירת בגד, לכבוד), אף שמכוין ללבוש את הבגד ולבושו כדרך הלובשים - מותר לכתחילה.

**(אלא שיש לעיין לשיטת הטור, אם האיסור הוא 'הנאת הגוף' מכלאים (והלבישה היא רק אמצעי לזה), או שהאיסור הוא עצם 'מעשה הלבישה' אלא שיש תנאי (במעשה האיסור), שיהא לצורך הנאת הגוף, ואכמ"ל.**

**ב)** שיטת הרמב"ם - וכן פסק להלכה השו"ע שם - שהלבישה עצמה נאסרה (לכל תכלית שהיא), וכל שלובש כלאים - אסור. אלא שנחלקו השו"ע והש"ך בכוונת הרמב"ם, מה נחשב 'לבישה' שנאסרה.

**לש"ך** - גדר 'מעשה לבישה' - הוא כל העוטף את גופו בבגד, בעטיפה שהיא צורך הגוף (הגנה מחום וקור, צניעות וכו'), ולאפוקי מהלובש לצורך הקונים.

והנה הגונב את המכס (הלובש כמה בגדים זה על גבי זה), אף שלא נח לו ואין גופו זקוק לבגדים הנוספים, מ"מ כוונתו ללבישה (והיא עטיפה לצורך הגוף), שנח לו לעטוף את גופו 'צורך יתירה' ולהצטער, ובלבד שלא ישלם מכס.

ויעויין בפת"ש (יו"ד ש"א ס"ק ד) שכתב, שלדעת הש"ך במקום שמשלמים מכס גם על הבגדים שמלובשים בהם, ולובש בגד מתחת לבגדיו כדי להסתירו, שלא ישלם עליו - מותר ללבושו כלאים, שסו"ס אין כאן מעשה לבישה, שאינו מתכוין בלבישתו לעטיפת הגוף אלא להפטר מתשלום.

**לב"י** (ובפשטות כן הוא דעתו בשו"ע, אף שלא פירש דבריו שם) - גדר 'מעשה לבישה' הוא עצם מעשה עטיפת הגוף (מכל כונה ותכלית), והיא השיטה המחמירה ביותר.





# תגובות הקוראים





מכתב א'

הרב יוסף אביטבול

מח"ס 'שערי יוסף' ושא"ס

בני ברק

## לא זוכר אם העביר את הרב קו האם צריך לשלם

והרי הוא גוזל מספק, ולא דמי להלוואה, אבל מה שיש לדון דהכא חשיב קולא דהנה בעיקר הנידון אם יש חיוב לשלם לאוטובוסים דיש שדנו שיהיה פטור מדין זה נהנה וזה לא חסר, ובקובץ שמחת התורה עמ' לט במאמרו של הגאון רבי אלחנן פרץ שליט"א ששאל להגר"פ שיינברג זצ"ל למה אם אדם עלה על אוטובוס באופן שלא מנע מאחרים לעלות כי היה מקום רב פנוי חייב לשלם הרי נימא שזה נהנה וזה אינו חסר שלהלכה פטור, והשיב לו בזה"ל: מי שעולה על האוטובוס הרי הוא כאילו שוכר השתמשות שאם לא כן הרי הוא גנב וא"כ ודאי חייב לשלם עכ"ד, וא"כ נראה דה"ה בדין הרי הוא ספק גזל, וחייב לשלם. ועיין עוד בשו"ת משנ"י ח"ח סימן רא.

בברכת התורה

הצעיר באלפי ישראל

יוסף אביטבול

מח"ס שערי יוסף ושא"ס

פה עיר התורה בני ברק

לכבוד הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א במח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש ושא"ס

קבלתי הקובץ מנורה בדרום מס' לו לחודש סיון תשפ"ב ויו"ל ע"י מכון גם אני אודך בראשות כת"ר שליט"א, ונערך ע"י הגאון רבי און אברהם הכהן סקלי שליט"א מעיר התורה אופקים.

וראיתי בעמ' רכח שכתב כת"ר שליט"א לדון במי שעלה לאוטובוס והעביר את הרב קו ולא זוכר אם הרב קו תיקף או לא, וכתב שם שלכאורה הרי הוא פטור מלשלם משום אני יודע אם פרעתיך, ושכן כתב לכת"ר ידידינו הגרי"א סקוצילס שליט"א ושכן השיבו לו הגר"ע נבנצל שליט"א ובמח"ס שבט הקהתי, והאריך בזה עוד כת"ר שליט"א והביא בזה תשובת הגאון רבי אברהם זינגר שליט"א שהכא לא שייך לומר הסברא הנ"ל, ולענ"ד נראה לומר דהא סו"ס יכולים לבדוק כן, וגם הרי הוא נהנה,

מכתב ב'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

## א] הערות בענייני סת"ם

**בד' הגר"י מינקוס שליט"א** בתמצית הסת"ם שלו הנפלאה, רציתי לעורר שבעמ' קנ, השמיט דין עשיית הפרשיות בד' עמודים נפרדים, ולכאור' זה מעכב.

**ובעמ' קנא**, השמיט דין איסור ציפוי האותיות בחומר אחר, ועצת הביאור הלכה לשוב לכתוב ע"ג החומר ובזה ממ"נ מהני (ובס' כאל תערוג ממרן הגר"א"ל ז"ל מגדולי הדורות הובא שהגר"ח מבריסק חשש דלא מהני, אבל

**עכ"פ** בביאור הלכה הובאה עצה זו בכמה מקומות).

**ובכו' כן** כתב בשם הגרצ"פ פראנק ז"ל שאפשר לצפות עם חומר כימי את הכתב, ור"ל שאין בזה חשש כתב ע"ג כתב, ויעויין בביאור הלכה בסעיף יז ד"ה טיפת דיו שכבר התיר כן, ומ"מ כל זה רק באופן שהכיסוי הוא כולל את כל הקלף, אבל אם הוא רק על מקום הכתב לד' השו"ע (ועי' בבאר הגולה) זה פסול מדין כתב ע"ג כתב.

## ב] אם חושך הוא מציאות או העדר אור

**הגר"א"ש** קשש שליט"א הביא בעמ' ריט את החקירה אם חושך הוא מציאות או העדר אור, ואף דקדק לנכון מד' רש"י (שבת צז). בזה, ועיין במנורה בדרום גליון יד עמ' קכ, מאמרו הנרחב של ידי"נ

**הגר"ז** פרעס שליט"א, ותגובתי על זה בגליון טו עמ' קעה (ושם ג"כ הרחבתי בראיה מרש"י הנ"ל), ועיי"ש בעמ' קעז מה שסיימתי בביאור חדש בזה שיתכן לקיים דברי שניהם עיי"ש.

## ג] אם טומאה היא מציאות או דין.

**עוד** האריך בגדר טומאה בחקירה המפורסמת מהי הטומאה, ולכאור' דבר זה ניתן למקובלים ללמדנו, כי הם העוסקים בענייני הרוחות והעניינים התורניים שאינם ניכרים לעין, והם פה אחד יאמרו כי

**הטומאה** היא מציאות רוחנית של עיבוי החומר וממילא הרחקה מהקדושה הזכה, ובכתבי הרמח"ל הדבר מבואר הרבה פעמים, ואכמ"ל, ועי' עוד בזה במש"כ במנורה בדרום גליון לא עמ' מב.

## ד] בגדרי טבילה.

**במה** שהביא חקירות בענייני טבילה, יעויין בכסף משנה (פ"ו מהל' אבות הטומאות הט"ז) שכתב עוד דהטמא נטהר

**בעליה** מן המים, והוכיח כן מהתוספתא (מכשירין פ"ב ה"ב), ועי' בס' המפתח שם, ובספר עלה יונה להגר"י מרצבך ז"ל (מהדר')



**מנורה** הרב אוריאל ראובן אייזנבך **בדרום** תא

תשע"ב עמ' קלא) שהביאו חקירת האחרונים היא המטהרת, ומה שביאר בזה לפי דרכו  
בזה, אם כד' הכס"מ או דילמא הכניסה למים הגרי"מ ז"ל הנ"ל.



מכתב ג'

הרב אהרן גבאי

## מילואים למאמר בירורי נוסחאות בברכת הנותן לשכוי בינה גליון לו

באזור זה, וכמו שלמשל מצאנו בכתב יד מ'.  
ומ"מ אין לשלול שכתב היד שלפני הרשב"ץ  
היה כתב יד עתיק ומהימן, ונצטרך  
לומר ששני כתבי היד שלפנינו הושפעו  
מנוסח התפלה בצרפת ואיטליה שהיה  
"להבחין", וכמו שבלאו הכי אחד מהם גורס  
"הנותן" כנוסח איטליה, ושאכן נוסח רב  
עמרם המקורי הוא "להבחין" ומ"מ תמיד יש  
ליתן עדיפות לעדי הנוסח הישירים שבידינו,  
ולכן המסקנה היא שכל הנראה נוסח רב  
עמרם הוא "להבחין".

וא"ת והרי בפרקים יד-טו העלנו שנוסח  
הענף השני בבבלי הוא "בא"י אמ"ה  
שנתן לשכוי בינה להבין בין יום ובין לילה",  
ולמה יקבע רע"ג בסידורו את הנוסח  
"להבחין". וי"ל שרע"ג קבע את הנוסח  
הרווח בקהילות בבבל, והוא נוסח קדום עוד  
קודם חתימת הבבלי, ולא שינוהו גם לאחר  
חתימת התלמוד. ועוד י"ל שרע"ג נקט  
לעיקר את נוסח ענף א בבבלי הגורס רק  
"בא"י אמ"ה שנתן לשכוי בינה" ואת המילים  
האחרות לא הוסיף רע"ג ע"פ ענף הבבלי  
השני, אלא הוסיפם מאחר והיא תוספת

להלן כמה הוספות למאמרי 'בירורי נוסחאות  
בברכת הנותן לשכוי בינה', מנורה  
בדרום, לו (סיון תשפב), עמ' מד-עג. ובסופם  
ארבעה מכתבי תורה שקיבלתי על מאמרי,  
עם תגובותיי בקצרה בהערות השוליים:

השלמה לפרק יב, בירור נוסח רב עמרם  
גאון: למעשה גם אם לא נקבל את  
ההצעה שכתבתי בסוף פרק זה, וננקוט כמו  
הפשטות שאכן יש עדות מהרשב"ץ שרב  
עמרם גרס להבין, ובמילים אחרות יש כאן  
עדות על כתב יד אירופאי של רב עמרם עם  
נוסח "להבחין", עדיין יש לנו שתי כתבי היד  
שלפנינו נגד כתב יד הבודד שהיה לפני  
הרשב"ץ, ועדיין מסתבר לקבוע שנוסח רוב  
כתבי היד הוא המקורי ושכתב היד שהיה  
לרשב"ץ הושפע מנוסח התפלה  
הקטלוגי-ספרדי-פרובנסאלי, ובפרט ששני  
כתבי היד הנ"ל מונחים לפנינו ואנחנו יודעים  
שבאזור זה הם העתיקו את רב עמרם די  
בדייקנות ואחד מהם אף שמר על הצורה  
הנדירה "שנתן", ואילו אותו כתב יד שהיה  
לפני הרשב"ץ אינו בידינו ושמה אילו  
ראינוהו היינו רואים שהוא אינו מדויק

- 
- א. ההנחה הפשוטה היא שהרשב"ץ ראה את העותק של רב עמרם עוד בעודו בקטלוגיה, ולא מסתבר שבאזור אלג'יר  
שהיה די שמם מבחינה תורנית היא עדיין בתקופה זו עותק של סידור רב עמרם שכבר היה נדיר בתקופה זו.  
ב. ואמנם בסוף פרק י"ד התבאר שאין בנוסחי העדות "שנתן" ונוסח זה מצוי רק בבבלי וכן ברס"ג ורע"ג  
שהושפעו מהבבלי, ומעתה יש להבין למה לגבי "שנתן" רע"ג נקט כנוסח הבבלי ולא התחשב בנוסח הרווח  
בקהילות בבבל, ואילו לגבי "להבחין" נקט כנוסח הרווח בקהילות בבבל. וצריך לומר שלגבי "להבחין" יש  
עדיפות גדולה לנוסח הרווח שהוא מובן הרבה יותר ואינו מגומגם, אבל לגבי חילופי הנוסח: הנותן/אשר  
נתן/שנתן שאין עדיפות ברורה לאחת הנוסחאות בזה נקט רע"ג כנוסח הבבלי ללא שינוי. והבן.

שגם בגמ' האשכול היה כתוב "אשר נתן" בהשפעת נוסח התפלה הפרובנסאלי וכמו שהעתיק גם בעל העיטור. ומעתה מתחזק מה שקבעתי שבשני ענפי נוסח הבבלי היה כתוב "שנתן", ובטלה הצעתי בהע' עד שמא ואולי בענף א' של הבבלי היה כתוב "הנותן" כמצוי בהעתקת האשכול בניגוד לנוסח התפלה שבפרובנס, וכעת התברר שבאשכול לא כתוב הנותן אלא "אשר נתן" וזה כנוסח התפלה שבפרובנס.

**בסוף פרק טו כתבתי:** "ולמשנ"ת שבבבלי בענף זה כנראה היה כתוב "להבין", מובן מאד למה הרמב"ם בחר בנוסח זה, ולא נמשך לגרוס "להבחין", אף שכך הוא ברוב העדות, ואף שכך הוא בסידור רשב"ן שהרמב"ם דומה לו בהרבה מקומות". עד כאן לשוני. ויש להוסיף שאמנם יש להקשות שהרי לגבי "שנתן" לא חש הרמב"ם לנסח כנוסח התלמוד, וגריס "הנותן". אך י"ל דהתם שאני שנוסח הבבלי "שנתן" לא התקבל בשום עדה (וכמשנ"ת לעיל פרק יד), מה שאין כן לגבי "להבין" יש מעט עדות שנקטו למעשה כנוסח זה. ועוד י"ל שהרמב"ם פשיטא ליה שלגבי חילופי הנוסח: הנותן/אשר נתן/שנתן, ודאי שלא נחית כלל הבבלי להכריע בזה, מאחר ובאמת אין הפרש משמעות בין הנוסחאות, אבל לגבי להבין/להבחין שיש הפרש משמעות והוא שינוי הניכר, בזה מסתבר שהבבלי לא בחינם כתב "להבין" אלא שנוסח זה עדיף לפי הבבלי ולכן גם הרמב"ם נקט כנוסח זה. וע"ע לעיל סוף פרק יג, ביאור למה רב עמרם נקט בדיוק להיפך שלגבי "שנתן" הוא

שהתקבלה בכל קהילות בבל (וכמו שרע"ג קיבל התוספת "על ידי חופה וקידושין, שאיננה בבבלי המקורי והתקבלה ברוב ככל קהילות בבלי").

**בעמ' סו הע' טט כתבתי:** שבספר האשכול בהעתקת הגמ' איתא "הנותן", "ופלא שלא כתב "אשר נתן" כנוסח סידורי פרובנס, וכנוסח שכתב הוא עצמו לעיל מינה ברשימת י"ט הברכות. ואם משום שכאן העתיק את התלמוד, קשה שהיה לו לכתוב "שנתן" כנוסח רוב ספרי התלמוד המדויקים, ויתכן שאכן יש כאן ט"ס וצ"ל "שנתן", ובדקתי בפנים כתב יד כרמולי והנוסח כלפנינו, וכדאי לבדוק בכתב יד פריס של ספר האשכול, ועוד יתכן שאכן אין כאן ט"ס ובתלמוד שלפני האשכול היה כתוב "הנותן", ואיך שלא יהיה פשוט בעיני שהשינוי בין המקום הראשון לשני באשכול נובע מכך שהראשון הוא לפי המנהג והשני הוא העתקת התלמוד, ודלא כצור שפיר [לעיל הע' 26], עמ' 222, שכתב בדרך פלפול שההבדל נובע מכך שכאן האשכול מדבר לפי השיטה שהברכה נאמרת סמוך לשמיעת קול התרנגול ע"ש". עד כאן לשוני. וכעת לאחר הדפסת המאמר השגתי את צילום כתב יד פריס של ספר האשכול, והתברר שכתוב שם בשני המקומות "אשר נתן", והוא נוסח מחזור ביותר. וצ"ל שכתב יד כרמולי נעתק בידי ספרדי וטעה בפעם השניה באשגרת לשונו. ויוצא שבאמת באשכול אין שום חילוק בין הלשוניות ובשניהם כתוב "אשר נתן", ובטל מעיקרו כל הפלפול של צור שפיר, וגם אין צורך במה שכתבתי שכאן העתיק המנהג וכאן העתיק הגמ', וגם משמע

ג. עיין מאמרי: א' גבאי, 'קדמות הנוסח מקדש ישראל על ידי חופה וקידושין', מנורה בדרום, לד ניסן תשפב עמ' לד-נה, ובפרט שם עמ' לו הע' הע' טז ובסיכום שבעמ' נ-נא.

גרס כמו הבבלי ואילו לגבי "להבין" לא גרס כמו הבבלי.

**השלמות לפרק טז:** בדף עא ד"ה כנראה, כתבתי שבענף ב' אשר יצר סמוך לאלהי נשמה, ואילו בענף א אשר יצר קודם ברכת ההקזה. והעיר לי הרב מונק בעל פה שסדר אשר יצר של הרי"ף אינו רק בכתבי יד פריס ואוקספורד, אלא גם בכתב יד מינכן השייך לענף א, והיא הערה נכונה, אך בדקתי ובדפוס ספרד הוא לפני אלהי נשמה וכמו בדפוסים, וכ"ה בכל הראשונים השיכים לענף א ברי"ד ובריא"ז ונמוק"י ומאירי. וא"כ אין ספק שהבדל זה הוא אחד מן ההבדלים שבין שני הענפים, וכמו שנקטתי במאמרי, וצ"ל שכתב יד מינכן בפרט זה הושפע מענף השני. ומצד שני הדפוס בפרט זה הושפע מענף א'.

**על הקדמונים שגרסו בגמרתם כענף נוסח א,** יש להוסיף את תשובת רב נטרונאי גאון (תשובות רנ"ג מהדורת ברודי סימן ט): "אמרו חכמים בהרואה מקום כדפתח עיניה מאי אמר כי לביש מאי אמר וכולי", וזה כנוסח ענף א שבו כד פתח עיניה הוא ברכה שניה וכי לביש ברכה רביעית, ומתאים להביאם בתור דוגמאות מתחילת הסוגיא, ולא כנוסח ענף ב' שבו ברכת פוקח עורים

היא ברכה שישית וברכת מלביש היא ברכה שניה וקודמת לה. ואמנם יתכן שרנ"ג לא דק, אבל עדיין יש להוכיח ממה שכתב "כדפתח עיניה" וזה כנוסח ענף א שהרי כנוסח ענף ב כתוב "כי מנח ידיה על עיניה" וזו משמעות אחרת, וגם כתב "כי לביש מאי אמר" וזה כנוסח ענף א ואילו בענף ב כתוב "כי לביש מאי אמר".

**הוספה לפרק הסיכום:** מענין לציין שבנוסח הארוך באופן עקרוני יכלו להיווצר 12 וארציות שונות<sup>ד</sup>, ובנוסח הקצר יכלו להיות להיווצר 3 וארציות. ובאמת יש בפועל בעדות השונות את רוב הווארציות האפשריות (9 וארציות!), אלא שששה וארציות חסרות, וזאת מג' סיבות: סיבה א': הנוסח "שנתן" הוא נדיר ומופיע רק בבבלי ומושפעו ולכן מופיע במעט וארציות, סיבה ב': הנוסחים "להבין" "בין היום ובין הלילה" לא נפוצים מאד וממילא שניהם יחד לא מופיעים כלל. סיבה ג': הנוסח הקצר הוא נדיר מאד, ונמצא רק בבבלי ענף א וברס"ג.

**והנה פירוט מלא מהכי ארוך ועד הכי קצר,** ובסוגרים את הנוסחאות שגורסות כך, ואם הנוסח הזה לא קיים צוין מאיזה סיבה מג' הסיבות הנ"ל הוא לא קיים:

1. בא"י אמ"ה אשר נתן לשכוי בינה להבחין בין היום ובין הלילה (רשב"ן וסוריה).
2. בא"י אמ"ה אשר נתן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה (אשכנז ומיעוט פרובנס).
3. בא"י אמ"ה אשר נתן לשכוי בינה להבחין בין היום ובין הלילה (לא קיים מסיבה ב).
4. בא"י אמ"ה אשר נתן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה (רוב פרובנס).
5. בא"י אמ"ה הנותן לשכוי בינה להבחין בין היום ובין הלילה (רוב פרס וחלק מאיטליה).
6. בא"י אמ"ה הנותן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה (רומניא וצפ"א וחלק מאיטליה).
7. בא"י אמ"ה הנותן לשכוי בינה להבחין בין היום ובין הלילה (לא קיים מסיבה ב).

ד. כי יש כאן שלשה מוקדי חילופי נוסחאות, ובשניים מהם שתי אפשרויות ובאחד שלשה אפשרויות, ולכן החשבון הוא:  $3 \times 2 = 12$ .

8. בא"י אמ"ה הנותן לשכוי בינה להבין בין יום ובין לילה (ספרד ורמב"ם).
9. בא"י אמ"ה שנתן לשכוי בינה להבחין בין היום ובין הלילה (לא קיים מסיבה א).
10. בא"י אמ"ה שנתן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה (רע"ג).
11. בא"י אמ"ה שנתן לשכוי בינה להבין בין היום ובין הלילה (לא קיים מסיבה ב).
12. בא"י אמ"ה שנתן לשכוי בינה להבין בין יום ובין לילה (בבלי ענף ב ורי"ף).
13. בא"י אמ"ה אשר נתן לשכוי בינה (לא קיים מסיבה ג).
14. בא"י אמ"ה הנותן לשכוי בינה (לא קיים מסיבה ג).
15. בא"י אמ"ה שנתן לשכוי בינה (בבלי ענף א ורס"ג).

למקור, אך אין להשליך את המטרה הזאת על הסופרים הקדמונים. מטרתם להנפיק ספר הלכה נהוגה למעשה. צריכים לזכור שהרי"ף בימי סופרי כתב היד היה ה"שלחן ערוך" של ההלכה הנהוגה. לכן, מאותו סיבה ש"תיקנו" את הנוסח בספרי הרי"ף באירופה לטובת ההלכה הנהוגה, סביר מאוד שתיקנו בכל מקום בהתאם לנוסח המקומי, כדי למנוע סתירה בין ה"שלחן ערוך" לבין מסורת הנהוגה. הסבר זה מצדיק את המציאות הסטטיסטית שמצאתי.

יישר כח

עזרא שבט

### מכתב מהרב עזרא שבט - כרמי צור

תודה על המאמר החשוב.

**כתבת ביחס למעתיקי הרי"ף:** שהעתיקו את הנוסח השגור בפייהם בטעות.

**האחוזים** הסטטיסטיים של המצאות השנו"ס לטובת הנוסח הנהוג, הם גבוהים מדאי בכדי להצדיק "טעות" של אשגרא - היינו כשלון מקומי של סופר ספציפי. שנו"ס מסוג זה יכול רק לקרות בסטמטיקה של עותקים בודדים בתחילת תולדות ההעתקה. דבר שידוע לנו שאינו כן ברי"ף, שהיה נפוץ סמוך לימיו, אם לא בימיו עצמו.

**היום** אנחנו מתיימרים לתת העתקה נאמנה

ה. תגובתי: לפי השערה זו שמדובר בהתאמה מכוונת, היינו מצפים למצוא בכל הברכות שבדף זה התאמה גבוהה בין נוסח כתבי היד של הרי"ף לנוסח התפלה המקומי, אך לפי התרשמותי המציאות בשטח אינה כן, ורק לגבי חלק ניכר מן החילופים הקטנים יש זהות כזאת, ואילו ברוב חילופים הגדולים וכן בלא מעט חילופים קטנים יש הבדל ניכר בין נוסח התפלה המקומי לבין כתבי היד של הרי"ף. כך שהיותו נכון לקבוע שזה שינויים באשגרה. ומה שכתבת שאחוזי הטעות גבוהים מדי, ולא שייכים אלא בכתבי יד התלויים זה בזה, הנה חמשת כתבי היד האשכנזיים ודפוס ונציה אכן תלויים כולם בעותק אחד וכמו שכתבתי במאמרי הע' ס, ולפיכך יש להחשיבם לכתב יד אחד. וכעת בואו חשבון: לגבי השינוי להבין/להבחין, כבר הוכחתי שהנוסח המקורי ברי"ף הוא "להבין", נוסח זה השתמר בשבעה מקורות שונים (שש כתבי יד מספרד ופרובנס ודפוס קושטא) ורק בשלושה מקורות השתבש הנוסח ל"להבחין" (כתבי היד האשכנזיים ודפוס ונציה כחדא חשיבי; כתב יד פריס 312 האיטלקי; כתב יד קולומביה 498 המזרחי). ולגבי השינוי שנתן/אשר נתן/הנותן, כבר הוכחתי שהנוסח המקורי ברי"ף הוא "שנתן", נוסח זה השתמר בחמשה מקורות שונים (ארבעה כתבי יד מספרד פרובנס והמזרח ודפוס קושטא), בשלושה מקורות בלבד השתבש לנוסח "אשר נתן" (שלושה כתבי יד אשכנזיים דכחדא חשיבי, בשניים האחרים השתבש "הנותן" בהשפעה איטלקית ואינם מן המניין; כתב יד אחד מפרובנס; כתב יד קולומביה 498 המזרחי), ובשלושה מקורות אחרים השתבש לנוסח "הנותן" (כתב יד פריס 312 האיטלקי; כתב יד מזרחי אחד; כתב יד ספרדי אחד). וצריך להבין שהשינויים הנדונים כאן הם חילופים קטנים מאד שרובא דאינשי בכלל לא שמים לב אליהם, ולכן אחוזי הטעות בזה גבוהים מאד, והשיגרא דלישנא בזה הוא גדול מאד.

מכתב מהרב אלידע כוכב - ירושלים

**לא** הבנתי מה שכתב בהערה כז, שברשב"ן הפרסי גרס 'להבין' מפני שלא הבחין ולא הבין בין הגיית ח' לה' (וכן בהערה כח לגבי כת"י אשכנזי אחד שגרס 'להבין', ובזה יש עוד להעיר שרק במערב אשכנז הגו ח' כה', אבל באושרייך בה נהגו בנוסח אשכנז המזרחי הגו כ'), ומה בכך, הרי לא כתב 'להבהין' או 'להבחין' אלא 'להבין' בלבד, וכיצד הגייתו תשפיע על ניסוח זה.

**ומה** שכתב שאותו סופר כלל לא היה רגיל לאמר את הסיום "להב[ח]ין בין יום ובין לילה", זו דווקא סיבה שנתייחס ברצינו לעדותו, שהרי לא טעה מחמת השגור על לשונו, אלא כנראה העתיק משלפניו.

**ואמנם** נוסח כת"י אוקספורד עדיף לקביעת נוסח רשב"ן, אבל נראה שאין להתעלם מכתה"י הפרסי המלמד שנוסח 'להבין' היה קיים גם במזרח.

**בהמשך** הבנתי שאתה משער שכיון שהאות ה' היא "אתא קלילא דלית בה משותא" (כלשון רמב"י ש"ץ באקדמותיו) ודרכה ליפול בלשון הקדש כמו 'לנחותם הדרך' תחת 'להנחותם', לפיכך גם פה נהפך 'להבהין' ל'להבין'.

**אולם** זה יתכן רק במקומות שאין מבחינים בין קמץ לפתח, אבל

יהודי פרס מבחינים יפה ביניהם, ולא יתכן שנתחלף להם 'להבהין' ב'להבין', וכן מסתבר שגם באושרייך הבחינו בין קמץ לפתח (אף שבמערב אשכנז כנראה לא הבחינו כל כך ביניהם באותה תקופה), וכהגיית כל האשכנזים היום שכולם המשיך של ההגייה המזרחית.<sup>1</sup>

**ומ"מ** כיון שברור ששתי הנוסחאות 'להבין' ו'להבחין' שתיהן עתיקות מאד, לא מסתבר שהם נוצרו באופן מקרי במקומות אחרים בגלל שיבושי הגייה שבאורח פלא יצרו נוסח הגיוני הקיים במקום אחר. ויותר מסתבר שהושפעו באופן כלשהו מהמסורת הגורסת כך, כגון ע"י ספרים שבאו משם, וכיון שהמסורת המקומית לא היתה כזו באמת הנוסח לא נמצא בכת"י אחרים ולא נפוץ באותו מקום.

**לגבי** שתי נוסחאות לתלמוד ברכות, נראה לי שאין ללמוד מאותו הדף העוסק בברכות השחר, לכל המסכת כולה, שכן סוגיא זו מיוחדת במינה, סדר ברכות שהובא בלי שם אומרו ובלי שום נימוק ושום דיון, וזה נראה כקטע סידור מאד עתיק ששורבב לגמרא בזמן מאד מאד קדום, עוד לפני שנפוצו עותקים של התלמוד לכל תפוצות ישראל, ובקטע זה אכן מצאנו שינויים רבים וגדולים, בסדר הברכות במנינם ובתפקידם, ויתכן שהתירו לעצמם הגרסנים הקדומים

**אמנם** השערה כזאת נכונה כלפי העתקת הלכות תפלה להרמב"ם שבתוך סידור מנהג דמשק משנת ש"ד שהבאתי במאמרי הע' לב, ששם אכן רוב פרטי הנוסח דומה מאד לנוסח שבגוף סידור זה, ושם ניכר שאכן הסופר השתדל להתאים את הנוסח לנוסח תפלתו, ואכן במאמרי לא השתמשתי בזה כעד נוסח על הרמב"ם אלא כעד נוסח על מנהג דמשק. אולם יש לזכור שמדובר על העתקה של פרקים בודדים מהרמב"ם בתוך מסגרת של סידור, ולא כהעתקה שלמה של החיבור.

**1. תגובתי:** זו הערה נכונה מאד, ובפרט שאכן בכתב יד זה יש מאות פעמים ו' אחרי קמץ רחב, כלומר שהסופר דגן כמעט לא הבחין בין קמץ לחולם, וא"כ ודאי דחוק שהוא יטעה בין קמץ לפתח, ולכן הדרנא בי, והנני מסכים לדברי הכותב שכתב יד זה בו בכדי עדות להימצאות נוסח 'להבין' במזרח. וזו עדות יחידה ויקרת ערך.

**2. תגובתי:** הגם שאני מסכים להשערה שההגייה האשכנזית היום משתלשלת מההגייה המזרחית שהיה בה הבדלים

מכתב ארוך מדוד מונק - ירושלים

**כמה** השגות על הקטע בעמ' עג (מ"אך למעשה" ולא רק מ"ולמעשה"):

**בשינויים** בין נוסח הדפוסים לסדר רב נטרונאי לא הזכרת שהדפוסים השמיטו את ברכת "מגביה שפלים" שנזכרה ברנ"ג.

**לגבי** שינוי מיקום ברכת ענ"י בין כל הגירסאות כולן (חוץ מהגירסא המשובשת בכת"י פריס) לבין רנ"ג - לא נראה שיש סיבה לחשוש (וכ"ש להניח) שמשיהו הבין מרנ"ג שהוא גרס ענ"י בהתחלה, וממילא אין למנות זאת כשינוי בין הדפוסים לרנ"ג.

**מה** שכתבת שברכות ציצית ותפילין לא הוזכרו כלל ברנ"ג אינו מדויק (ציצית אכן לא הוזכרה לפנינו [אבל אולי מקומה בין המעביר לברכות התורה, ולא בדקתי במקור לראות אם יש שם מקום לזה], אבל תפילין הוזכרו, ומקומם כמנהג אשכנז בין "ר' ישמעאל אומר" ל"ברוך שאמר"י,

לשנות ולהוסיף בסדר זה כמנהגם וזה ההסבר לשינויים הרבים בו.

**ובאמת** יש בו דברים שאינם מתאימים למקורות אחרים בתלמוד, כמו הברכה על קול התרנגול שכפי שצינת בפרק א, ברור שלא נהגה בדורות האמוראים הראשונים, וכן ברכת ענט"י משמע שלא נהגה בימי התלמוד, שהרי במסכת סוכה דנים בברכות על מצוות מדבריהם, מצות לולב או מצות זקנים, והביאו ראיה מנר חנוכה ולא מעל נטילת ידיים, אף שכיון זו הברכה שכל יהודי מברך הכי הרבה פעמים ביום, וכיצד לא הוכיחו מברכה נפוצה זו.

**ובאמת** מתשובת רב נטרונאי (מהדורת ברודי סימן ט) משמע שלא גרס ענט"י בתלמוד, וסבר שברכה זו נוספה רק כשחדלו לברך את הברכות כסדרן והנהיגו ליטול ידיהם לפני שמזכיר את השם.

**אלידע כוכב**

קלים בין קמץ לפתח וכו', מ"מ אין ספק שלקח זמן עד שההגייה הזאת התקבלה אצל כל המהגרים ממערב אירופה למזרח, ולכן אין לשלול שיהיה הגייה ח' כה' וקמץ כפתח אצל יהודי במזרח אירופה בתקופה קדומה.

**ח. תגובתי:** פשוט שאין ללמוד מנוסח סוגיה אחת לכל המסכת כולה, אולם במאמרי בניתי את הדברים בכיוון ההפוך, שלאחר שידוע לנו שבכל מסכת ברכות ישנם שתי ענפי נוסח מעתה יש להחיל זאת גם על סוגיין.

**ט. תגובתי:** לענ"ד הכוונה שם שבתלמוד ברכת על נטילת ידיים מופיעה בסוף כל ברכות השחר, אך מכיון שאין הידים נקיות הנהיגו לברך על נטילת ידיים קודם כל הברכות, וכן נוקט הרב דוד מונק במכתבו כאן.

**י. תגובתי:** הערה נכונה, אך כעת אני סבור שיתכן לומר שהדפוס לא הוגה על פי תשובת רנ"ג במקורה אלא על פי העתקה שבספר רב עמרם גאון ושם (לפי העתקה בספר המנהיג סימן א, וכע"ז בכתבי היד הטובים),

לא נזכר מגביה שפלים, וכן נזכר מתיר אסורים (וכנראה כך גרס רב עמרם בתשובת רב נטרונאי, אלא שבהמשך שם כתב רב עמרם גופיה שלא לאומרה ופליג על רב נטרונאי ואכמ"ל), וגם נזכר עוטר ישראל בתפארה.

**יא. תגובתי:** הערה נכונה ואני חוזר בי ומסכים שאין זה נחשב שינוי בין הדפוס לרנ"ג.

**יב. תגובתי:** הערה נכונה, וטעיתי בזה מאחר וראיתי בראי"ה ברכות סימן קמו שרב נטרונאי לא מנה במאה ברכות את ברכות ציצית ותפילין, וכעת הבנתי שכונתו לחשובה אחרת מרב נטרונאי שציטט שם בשלימות ואינה בידינו כיום והובאת גם בספר המנהיג סימן א והלשון שם שונה מאד מלשון התשובה של רב נטרונאי שבידינו בתשובות רנ"ג מהדורת ברודי סימן ט, וכן שונה מלשון התשובה שהעתיק רב עמרם, ולכן לדעתי מדובר בשתי תשובות נפרדות אחת ארוכה ואחת קצרה (ורב עמרם העתיק את שניהם) ובתשובה הקצרה

ולענ"ד וגם למי שסבר או יסבור שיש ראייה לגירסת רנ"ג בברכות מסדר ברכותיו למעשה] אין מזה ראייה אם הוא גרס את ברכות התפילין בברכות או לא, וכן לא היכן מקומם אם גרסם.

**מה שכתבת:** "ולמעשה כל השינויים בין הדפוס לרנ"ג מכונסים כולם באזור אחד בלבד והוא כל הקטע בדפוס מברכת עוטר ישראל ועד ברכת על נטילת ידיים" תמהני איך אפשר להגדיר זאת כך (השמטת מגביה שפלים אינה שם, הוספת מתיר אסורים אינה שם, הוספת עוטר ישראל נחשבת רק אם נניח שהיה מי שחשב שזה שלא מברכים זאת זה ראייה שלא גורסים זאת [יש קצת סייעתא לכך שאולי מישו חשב כך מהבבלי כת"י פריס, אבל אין להביא ממנו ראייה], ציצית ותפילין לא נראה לי שאפשר להחשיב כשינוי וכנ"ל).

**ומה שכתבת:** "ולמעשה בכל הקטע הלז נוסח הדפוס זהה לנוסח הרווח שבכתב יד אוקספורד" עוד יותר לא מובן לי (לא ידעתי מה הקשר בין הנוסח הרווח לנוסח כתב יד אוקספורד, ומכל מקום בין בזה ובין בזה לא מצאתי נוסח שגרס עוטר-להתעטף-להניח-על-מצות-על-נטילת<sup>2</sup>).

**כך שגם עם המסקנה:** "ולכן נראה שנוסח הדפוס משתלשל מנוסח שהיה זהה לגמרי לרנ"ג, אלא שנוסף בו על ידי מגיה קטע מהנוסח הרווח" אינני מסכים.

**הערה נפרדת:** לא זכור לי שהזכרת את הדיון איזה ענף נוסח ראה האבודרהם שמצד אחד כתב שבגמרא אין מתיר אסורים ומצד שני כתב שברכת אזור ישראל מאוחרת בגמרא לברכת על נטילת ידיים. ואלו לשונותיו: "כשישב על מטתו ומתח עצמותיו מברך מתיר אסורים פסוק הוא וגם זה כמו כן אע"פ שאינו אסור ממש אלא מפני שמניע איבריו שהיו כפותים כל הלילה. וברכה זו אינה נזכרת בגמרא אבל הרמב"ם כתב אותה בחיבורו ונהגו לאומרה" ולגבי מחלוקת הרמב"ם והראב"ד על ברכת אזור ישראל בגבורה כתב: "ומלשון שנסדרו בגמרא' אלו הברכות נראה כפי הרמב"ם ז"ל שמוזכר שם כי אסר המיינה אחר כי משי ידיה ואין אדם לובש מכנסים שלו אחר שיטול ידיהו. יד."

**בהערה יב נראה שנקטת שדעת רס"ג כדעת הרא"ש,** ולענ"ד לא כן הוא, אלא לדעת רס"ג בברכה הכוונה במילה שכוי אך ורק לתרנגול, והערתו על כך שיש למילה

שהעתיק הראב"ה אכן לא נזכר כלל תפילין.

**יג. תגובתי:** ההערה נכונה מאד, וכשכתבתי קטע זה היה לפני הטבלה של הכי גרסין, ולא שתי ליבי לכך שעשו שם "שינוי סדר" להתאים את נוסח כתב יד אוקספורד לדפוס, ואמנם בגוף המאמר כשהבאתי בפירוט את נוסח כתב יד אוקספורד כן העתקתי הסדר במדויק כי אז דייקתי להעתיק לפי הסדר המקורי. וא"כ בטלה השערת שיש קשר בכל פיסקה זו בין הדפוס לנוסח ענף ב, ולא נותר אלא עצם הבאת ברכות התפילין שזה ודאי השפעה של ענף נוסח ב', ומאידך גם אין צורך בזה כי כמו שביאר הכותב אין הפרש גדול בין נוסח הדפוס בקטע זה לדברי רנ"ג, ובפרט לפי מה שצידדתי לעיל שהדפוס מבוסס על רב עמרם, סוף דבר הדפוסים בכל הסוגיא קרוב מאד לנוסח רנ"ג ורע"ג, וכנראה הוגה על פיו בשינויים קלים, וכן נכנס בדפוס ברכות התפילין בהשפעת ענף נוסח ב.

**יד. תגובתי:** הערה חשובה ונפלאה, יתכן שבגמרת האבודרהם היה בסיסה כענף נוסח א ולכן לא היה בה ברכת מתיר אסורים, אבל הסדר שם הוגה לפי ענף נוסח ב (להיפך קשה לומר כי קשה שיבוא מגיה וימחק ברכת מתיר אסורים הנהוגה בכל העדות). ועוד יתכן שאחד משתי הקטעים הללו הוא העתקה מראשון אחר וטעון בדיקה.



לא ידעו את הביאור ב'שכוי', יש לומר שהבינו בפשטות שהוא הלב בלבד, וכדברי מרן בבית יוסף. ועל כן לא ידעו מה הוא המקור לקריאת שכוי תרנגול.

**ובהשוואת הגר"י רצאבי** בין הכא לברכת הנותן ריח טוב. ראה הליכות עולם ח"ב עמוד קע [שעמד אף הוא על השוואה זו, והוכיח ממנה לנכון שאין הבדל משמעות בין שתי הנוסחאות וכולם מכוונים לענין אחד ע"ש]. בברכת התורה, שמואל לליר.

**תגובתי:** אם בברכה שאומרים על התרנגול הם סברו ששכוי הוא לב א"כ למה שלא יפרשו כן בפסוק, והרי בפסוק עוד יותר נראה לפרש שכוי כמכוון ללב דומיא ד"מי שת בטוחות חכמה", ולכן הוכחת הרב עלי תמר נכונה מאד.

אחת שני מובנים הוא מפני שלדעתו באיוב הכוונה ללב. ובדעת הרא"ש נראה לי כמו שכתבת שכוונתו שהברכה נתקנה על בית הלב, אלא שקבעו את זמנה בשמיעת קול התרנגול מפני שגם הוא מבין<sup>טז</sup>.

**בסיכום** לא ידעתי מדוע לא כללת את הרמב"ם ותימן עם הספרדי הישן<sup>טז</sup>.

**מכתב** מהבחור החשוב שמואל לליר מירושלים:

**לכבוד הרה"ג אהרן גבאי שליט"א,** יישר כוחו על המאמר הנפלא על ברכת הנותן לשכוי, והתעוררתי להערה אחת בקוראי את המאמר הנ"ל, בעמוד מו. דלכאורה שפיר יש לדחות את דברי העלי תמר, שלעולם היא ברכה קדומה עוד מזמן התנאים והאמוראים הראשונים, ומה שהם

### הערה בנוסח התוספתא שבת לגבי הדחת כלים משבת לשבת

ב"תוספתא ע"פ כתב יד וינה" סדר מועד הקדמה עמ' ה שהוא ענף לעצמו שלפעמים דומה לענף האשנזי לפעמים לספרדי ולפעמים לגניזה ולפעמים עצמאי), ומאידך ישנה בדפוסים וכתב יד וינה שהוא כתב יד ספרדי מהמאה ה"ד, ובמבוא לסדר זרעים שם עמ' יט, כתב שהדפוסים בכללות שייכים לענף הספרדי ודומים מאד לכתב יד וינה. וא"כ נמצא ששורה זו ישנה אך ורק בענף הספרדי (דהיינו כתב יד וינה והדפוסים) ומאידך היא חסרה בשני ענפים שונים גם באשכנזי וגם בצפ"א, ולכן יש לנקוט כעיקר כנוסח זה, מאחר ולא מסתבר כלל ששורה שלימה נשמטה בשני ענפים שונים בלי שום

**במאמרו** הנפלא והמקיף של הרב אוריאל כהן, בגליון לה עמ' קכו, הביא שיש תוספתא מפורשת שאין להדיח כלים משבת זו לשבת אחרת, אבל הביא שבחזון יחזקאל כתב דבחלק מכתבי היד ליתא הסיפא "אבל לא משבת זו לשבת אחרת" וסיים "וא"כ פלוגתייהו תליא בגירסא בתוספתא ולית לן הכרע בזה". ובדקתי בתוספתא מהדורת ליברמן, ושם מבואר ששורה זו ליתא בכתב יד ארפוט שהוא כתב יד אשכנזי מהמאה ה"ב, ומשקף את הענף האשכנזי של התוספתא, וכן ליתא בכתב יד לונדון שהוא כתב יד מצפון אפריקה מהמאה ה"ט"ו שהוא כתב יד ענף לעצמו (כך מבואר

טז. תגובתי: הערה נכונה, וחזורני בי והני מסכים שדעת רס"ג שונה מדעת הרא"ש.

טז. תגובתי: הערה נכונה.

סיבה (ובפרט אם נקבל את קביעת הרב אוריאל כהן שגם ר"ח וסיעתו גרסו כמותם). אמנם מאידך קשה איך נוסף שורה שלימה בענף הספרדי, וי"ל שזה השתרבב מן ההלכה הדומה בפרק יד לענין מצילים כלים ששם בכל הנוסחאות כתוב: "מצילים מיו"ט לשבת אבל לא משבת זו לשבת אחרת" (ושם דין

זה מוסכם כמו שביאר הרב אוריאל כהן עמ' קכג). סוף דבר לענ"ד העיקר לדינא כנוסח שלא גורס קטע זה בתוספתא, וממילא מה שהחמירו בזה כמה אחרוני זמנינו מפני "התוספתא המפורשת", אדרבה הוברר שנוסח זה הוא נוסח יחידאי ומשובש, והנוסח העיקרי בתוספתא אינו כן.

### הוספות בענין סיבוב הקערה

**כמה** הוספות למאמרו החשוב והמרתק של ידידי חביבי הרב און אברהם כהן סקלי על סיבוב הקערה בגליון לה

בכל שאר הנוסחאות דהיינו: ספרד, אשכנז, פרובנס, איטליה, רומניא<sup>י</sup>, צפ"א הקדמון<sup>י</sup>, פרס, אר"צ-דמשק וכדומה שגם אינם בסידורי הגניזה. וכן אינם בסידורי רע"ג רס"ג ורשב"ן. ומה שהם מופיעות בנוסח הרמב"ם (ומשם לתימן) הוא משום שהרמב"ם הכיר נוסח זה מצעירותו במרוקו ומצא חן בעיניו.

**א'** בסיבוב הקערה אצל בני מרוקו היום אומרים "בבהילו יצאנו ממצרים הא לחמא עניא בני חורין" והוא נוסח מקוצר שיש בו ההתחלה והסוף, כדי שלא להטריח לומר על כל אחד מהסובים שלשה פעמים כל נוסח הא לחמא עניא.

**ב'** מנהג סיבוב הקערה כמו שהוכיח הרב סקלי מקורו מספרד, ושם לפי העדות אמרו בזמן הסיבוב רק את הא לחמא עניא, במרוקו שהקטע הא לחמא עניא פותח

**ב'** עצם אמירת המילים "בבהילו יצאנו ממצרים" בפתיחת הא לחמא עניא, הם נוסח הייחודי למרוקו<sup>י</sup> הקדום בלבד, ואינם

יז. בהגדת סדר פסח כמנהג התושבים בפאס ע"פ כת"י מלפני כארבע מאות שנה [וכן הוא בהגדות מרוקו בימינו], וכ"ה גם בהגדות של פסח מנהג גרדאייא שבאליר המושפעת ממרוקו בכל הקידוש הארוך לליל הסדר.

יח. ליתא בסידור רומניא כתב יד גינצבורג 746, וכן ליתא בסידורי קורפו וקנדיא (בסידור סיציליה חסר דף זה). ואמנם הוא נמצא בדפוס מנהג רומניא קושטא ר"ע (ומשם לסידורי כפא), אך כנראה זה תוספת מאוחרת על פי הרמב"ם. יט. איננו בהגדות העתיקות של מנהג צפ"א הקדמון, וכן בדורות האחרונים לא נהגו בזה באלגיר ותוניס וג'רבא [ואמנם כתב מו"ר הגר"מ מאוזו בספרו ה' נסי, ב"ב תשע"ו, עמ' קכט "מנהגנו בתונס לומר כאן ג' פעמים בבהילו יצאנו ממצרים" אך לעומת זה הרב דוד סטבון מח"ס עלי הדר אמר לי שאין "בבהילו" לא בהגדות תונס ולא בהגדות ג'רבא, וגם לא שמע כן מהזקנים. ובדקתי במאגר האלקטרוני "אוצר הסידורים והמחזורים" דידן, ומצאתי שברוב הגדות תונס נזכר אמירת אתמול היינו עבדים ולא נזכר כלל בבהילו יצאנו ממצרים (כך בהגדות: הגדה של פסח, בתלת לגזאת פשט ובאלעריב ובאלפ'ראנציץ, בשלוש שפות לשון הקודש ערבית וצרפתית, תוניס תר"ץ בערך; הגדה תונס ליורנו תרסד; הגדה מנהג תונס, תונס תרנח). אמנם בהגדה של פסח כמנהג תונס עם תרגום לערבית וצרפתית, סוסה תשח, הובא בכתב קטן בלי ניקוד "בבהילו יצאנו ממצרים" אבל בתרגום לערבית שם ליתא. הרי שהיה קיים מנהג כזה אבל כנראה אינו מנהג רווח וכנראה חידשו כן מקצת חכמים שבאו ממרוקו או בהשפעת הרמב"ם]. ואמנם בטריפולי בדור האחרון נהגו לומר בבהילו ג' פעמים בתחילת ההגדה וכמו ששמעתי מפי הרב ציון זוארץ, אך ליבי אומר לי שגם שם אין זה מנהג קדום, ואין בידי כעת הגדת דפוס ישנה של מנהג טריפולי.

במילים בבהילו יצאנו ממצרים הוסיפו גם את זה לאמירה בסיבוב.

ג' על מנהג אמירת "אתמול היינו עבדים".  
כתב בספר עלי הדס עמ' 577: "לפני הא לחמא עניא, נהגו שאחד מבני הבית מגביה הקערה, ומסובב אותה שלש פעמים על ראש המסובין. ובכל סיבוב, שרים: "אתמול היינו עבדים, היום בני חורין, היום כאן, לשנה הבאה בארעא דישראל בני חורין". הנוסח "אתמול היינו עבדים" וכו' מובא בכל הגש"פ לפי מנהג תונס (וכן אלג'יר). וקרוב מאד לזה הביא הרה"ג רבי אברהם חמווי במחזור בית הבחירה (דיני מגיד אות ד), וז"ל: יש מקומות שנוהגים לומר בעת שמסבב הקערה על ראשי המסובין: "היום אנחנו עבדים, לשנה הבאה בירושלים בני חורין". עכ"ל. ויתכן שכוונתו על מנהגנו (אם כי יש שינוי משמעותי בין הנוסח דידן לבין מה שהעתיק), שכנראה רבי אברהם חמווי הכיר בעת שהותו בעיר תונס (בהקדמתו לספרו בית הבחירה כתב ששה שנתים בתונס בביתו של הקאיד הרה"ג רבי שלמה שמאמא מח"ס שש אנכי). וראה זה חדש, מצאתי שנוסח דידן "אתמול היינו עבדים היום בני חורין" מופיע בסדר ליל פסח של אחד מגאוני בבל! בספר "קטעים מכתבי הגאונים" (גנזי שעכטער עמ' 258) נמצאים קטעים מהגדה של פסח לאחד מגאוני בבל, לא נודע לנו למי מהקדושים אלא שלפי דברי העורך בהקדמתו (עמ' 256) אפשר שהוא קדם לרב עמרם גאון. והנה בין אותם קטעים נמצא המשפט הבא (הסימן של שלש נקודות כזה... מורה על מחיקות או קרעים בכתב היד): .... ומביאין קערה שיש בה... ובלבד שלא יהא... ומגשה את השלחן ואו' לו מי שהוא מקדש קידוש... את השלחן אתמול

היינו עבדים והיום בני חורים... ואו' אחריו האי לחמא עניא די אכלו אבהתנא... עכ"ל. הרי לפנינו שלמעלה מאלף שנה כבר קיים מנהג אמירת "אתמול היינו עבדים היום בני חורין" בתחילת ההגדה!". עכ"ל עלי הדס.

ומה שכתב שכ"ה מנהג אלג'יר, אכן מצאתי כן בהגדת אלג'יר הגדה של פסח עם פתרון ערבי המדוברת בערי אלג'יר ווהראן וקוסטטינא וכל ערי המערב, שהנוסח הכללי שם הוא ספרדי רגיל, אבל יש בה תוספת 'אתמול היינו עבדים היום בני חורין היום כאן לשנה הבאה בירושלים' אך קטע זה שונה שהוא בלי תרגום לערבית. וכמדומה שיש הוראה בערבית שם לחזור על כך שלש פעמים.

וכן במנהג גרדאייא שבאלג'יר נוסף אמירת 'אתמול היינו עבדים', ושם "לשנה הבאה בירושלים" כמו בצפ"א הקדום (קזנטנזה וכדלהלן), ולא כמו בתוניס בדורות האחרונים שאומרים: 'לשנה הבאה בארעא דישראל בני חורין' (וכמו שראיתי בהגדות הדפוס של תוניס וכן הוא המנהג עד היום אצל בני תוניס), ובאמת הנוסח "לשנה הבאה בירושלים" נראה מקורי יותר שהרי כל מטרת אמירה זו היא לתרגם את "השתא הכא" ללשון הקודש.

גם בסידור של קהילת המערביים בסיצליה [= צפון אפריקה הקדום] כת"י רומא קזנטנזה 3085, ס' 85, עמ' 212, מובא נוסח זה, ושם הקטע של אתמול מחליף את כל הקטע הא לחמא עניא. ושם כולו בעברית. ובכתב יד פרמה של מנהג צפ"א הקדום יש עמ' ריק שכנראה היה אמור להכיל עיטור של קטע זה, ממש כמו בכתב יד קזנטנזה, אלא שבכל החצי השני של כתב יד פרמה

שיתכן שלמעשה היא נוסח מצרים הקדמון, שכאמור שני הנוסחים כמעט זהים זה לזה, וקשה להכריע בזה לע"ע.

ז' למעשה ניתן לסכם שאמירת המילים אתמול היינו עבדים בהגדה הוא נוסח המיוחד לצפון אפריקה בלבד (אלג'יר תוניס ומצרים), ואין לו זכר בכל שאר הנוסחאות דהיינו: ספרד, אשכנז, פרובנס, איטליה, רומניא, מרוקו, פרס, אר"צ-דמשק. וכן אינו בסידורי רע"ג רס"ג ורשב"ן ורמב"ם (ותימן). ובמקור אמירה זו מחליפה את הקטע הא לחמא עניא. במקורות מצפ"א הקדומים לא משמע שמסובכים את הקערה, וכפי שכבר האריך הרב סקלי במאמרו כל המקורות לסיבוב הקערה מגיעים מספרד הקדומה, כך שנראה שמנהג צפ"א כהיום לסובב הקערה באמירת אתמול, נוצר רק לאחר הגעת מגורשי ספרד, והוא הלבשה של מנהג ספרד לסובב הקערה באמירת הא לחמא עניא, על גבי נוסח הא לחמא עניא הצפ"א שהוא אתמול היינו עבדים. וא"ת הרי בצפ"א המאוחרת המושפעת מספרד אומרים גם את הקטע הא לחמא עניא, ואם תאמר למה בצפ"א לא מסובכים אז את הקערה, ולמה חידשו מנהג חדש לעשות את סיבוב הקערה במילים אתמול וכו'. יש לומר שבתקופה הראשונה של השפעת ספרד עדיין אמרו את נוסח ההגדה בנוסח צפ"א הקדמון ללא הקטע הא לחמא עניא, ובתקופה ההיא רק חדר מנהג הסיבוב, ולכן הוכרחו להלבישו על הקטע המקביל להא לחמא עניא שהוא אתמול ודוק.

ו' על מנהג אר"צ הקדמון בהרמת השלחן נראה שהמכוון למנהג אחר הנהוג עד

הסופר המעט לא הספיק להשלים מלאכתו ע"ש שחסר כל המילים הראשונות של תחילת קטע מאמצע כתב היד, ועכ"פ בפרמה כן יש את הקטע הא לחמא עניא, ויתכן שהוסיפו קטע זה בהשפעת הנוסח השני שרווח בסיציליה והוא נוסח רומניא ענף סיציליה, אבל לע"ע לא בדקתי האם נוסחו בקטע "הא לחמא" קשור לסיציליה-רומניא.

עכ"פ בכתב יד של צפ"א ה"אתמול" רשום בתוך ציור מיוחד (בניגוד לכל חלקי ההגדה) ואולי זה מרמז על מעמדו המיוחד של קטע זה, ומוכן על פי המנהג לסבב הקערה באמירה תיבות אלו (יתכן אף שיש לפרש את הציור, כציור של קערת הסדר שאותה מסובכים בקטע זה), אולם אין מוכרח ויתכן לפרש שהמעמד המיוחד של הקטע הזה הוא משום שקטע זה נאמר על ידי כל המסובין בהרמת הכוס, וכמפורש במקור הקדום שהבאתי בקטע הסמוך, ושם משמע שלא סיבבו הקערה אז.

ה' ידידי ר' יהודה זיבלד הדפיס בבית אהרן וישראל גליון רח ניסן תשפ עמ' יח תשובת רבינו מצליח גאון מדמשק ומצרים ד' תתצ"ח: "אחר כך שוטפים את הכוסות וממלאים אותן שנית ביין מזוג במים, ונוטל כל אחד מהם את הכוס בידו, ואומרים: אתמול היינו עבדים והיום בני חורים, היום כאן לשנה הבאה בירושלים ומתחיל החכם ואומר מה נשתנה". ומכאן שהיה מנהג זה לא רק בצפ"א הקדום אלא גם במצרים, ואין בכך הפתעה כי מנהג מצרים הקדמון הוא די דומה לנוסח צפ"א הקדום. ודע שמה שהביא עלי הדס מהגדה העתיקה בגניזה, כל ההגדה בתשובה שם היא בנוסח צפ"א הקדום, אלא

ב. בכל הגדות מרוקו ישנות וחדשות לא נזכר כלל "אתמול", וכן אמר לי הרב אברהם אסולין שאינו מכיר אמירה כזאת במרוקו.

מהרי"ץ בהגדה של פסח פרי עץ חיים על הפיסקה דיינו.

היום אצל בני תימן שבאמירת דיינו מגביהים כל המסובין את כל השלחן כולו עיין

### תגובה להערה בענין מבטא הצד"י

לשון קיים כיום משיבוש לשון שלא קיים כיום, וכמו שהאריך הרב לוי בכמה טעמים נכונים. אלא שבנידון דידן, אין זה נכון לומר שלא קיים כיום שיבוש לשון כזאת, שהרי הרבה ילדים או מבוגרים עם קשיי דיבור וגמגום מבטאים צד"י כסמ"ך, ועוד שיש מאות תימנים וספרדים שמנסים לעשות הצד"י כהלכתה מעין סמ"ך, ובפועל יוצא להם סמ"ך גמורה, וכן יש עולים מחו"ל שלא מצליחים לבטאות הצד"י המודרנית ומבטאים אותה כסמ"ך. ולכן אנוכי על משמתי אעמודה שעדיף גם כיום לבטאות צד"י כסמ"ך גמורה ולא כצד"י מודרנית. ודיברתי עם ידידי הרב יחיאל לוי הנ"ל והסברתי לו כל הנ"ל, והסכים עמי בפה מלא להלכה ולמעשה. ומודים דרבנן היינו שבחייהו.

בברכת התורה אהרן גבאי

בגליון י"ז עמ' רעט-רפ, העיר ידיד נפשי מנעורי ועד עתה הרב יחיאל לוי ג' שליט"א, על מה שהעליתי בגליון יד עמ' קפב וגליון טו עמ' קצו-רא, שרוב העולם שאינם יודעים לבטא את הצ' כתיקנה, שהיא לפי מסורת הספרדים והתימנים כעין ס' אך עמוקה וחזקה יותר - עדיף שיאמרוה כמו הס' ממש, ולא כמו הצ' המודרנית כיום. וזאת משום שהצ' המדוברת כיום מורכבת מב' אותיות 'תס' והוי כמוסיף חטא על פשע שמוסיף אות ת' על הס'. והרב יחיאל לוי הביא דברים אלו וכתב שהוא מסכים עם כל הקביעות הללו, אלא שהעיר שלמעשה א"א כיום לבטא צ' כס' מאחר ואין הגייה כזאת בפועל, ואילו צ' המודרנית היא שיבוש לשון הקיים, ולכן הוא עדיף ע"ש שהאריך.

ואנא דאמרי דודאי בעלמא עדיף שיבוש

## מכתב ד'

הרב גרשון גולד

לכבוד הקובץ החשוב "מנורה בדרום"

מבואר בטור סי' ר"ב די"א דעל יין עם דבש מברכים שהכל]. ולכאור' צ"ב מסקי"ט, וצ"ל כמש"נ בדעת המאמ"ר דבקידוש חיישינן בצירוף ב' השיטות.

**אכן** מה שנכתב שם בדעת המ"ב יהיה נכון עכ"פ בדעת הפמ"ג בסי' ר"ב (וע"ע בדבריו בסי' ער"ב) שכתב שהשו"ע בסי' ער"ב הביא את שיטת רש"י ולא משמע דכוונתו רק בצירוף ב' השיטות

## במלאכת טוחן

**בגליון ב'** עמ' פ"ג: הובאו דברי המאירי בשבת קיד: דהיתר קניבת ירק ביו"כ הוא אף באינם נאכלים חיים. יש להוסיף בדברי המאירי הובאו להלכה בביאור"ל סי' תרי"א (ד"ה לקנב ירק) ודחה בזה דברי המג"א יעו"ש.

## אמירת הקרבנות

**בגליון ג'** עמ' י"ז: נכתב לדון באורך האם ע"י אמירת הקרבנות הוי ממש כאילו הקריב ונפטר מקרבן או לא. יש להוסיף דיעוין בר' בחיי פ' צו שכתב, דכאילו הקריב היינו רק ע"י שיתבונן בפ' הקרבנות ויבוא להתחזק בתורה ומצוה וימחלו עוונותיו כאילו הקריב קרבן עיי"ש. ומשמע בהדיא דלא נפטר ע"י האמירה מקרבן, אלא רק משיג את אותה מטרה (מחילת עוונותיו) שהיה משיג ע"י הקרבן.

## ט"ג בביה"כ

**בגליון ד'** עמ' פ"ז: במשנ"כ לדון אם ראוי

**ברצוני** להודות על הקובץ החשוב היוצא לאור במסירות מעל ומעבר מידי חודש בחודשו כבר שלש שנים רצופות, ובוזה אתם זוכים להגדיל תורה ולהאדירה בכל מקצועות התורה, ויה"ר שתזכו עוד הרבה שנים לזכות את הרבים ולהגדיל תורה ולהאדירה מתוך שמחה ומנוחת הנפש והדעת.

**בהודמנות** זאת רציתי לצרף כמה הערות על הגליונות הקודמים:

## קידוש על יין מבושל

**בגליון א'** עמ' כ"א: נכתב בדעת המאמ"ר שדווקא בקידוש חששו הטושו"ע (סי' ער"ב) לקדש ביין מבושל משום צירוף שיטת רש"י עם דעת הרמב"ם שפסול לקידוש, אבל לגבי ברכה גרידא בסי' ר"ב לא חשש. ויש להוסיף שכ"נ מהבאה"ג בסי' ער"ב ס"ח שציין על המ"ד שאין מקדשין, את ה"ר שמעיה בשם ר' שלמה ורי"ץ גאות ור' האי גאון והרמב"ם. ולכאור' הם ב' שיטות וכמו שהעיר הפמ"ג בסי' ר"ב, אלא נראה כוונתו בצירוף הב' שיטות וכמש"כ במאמ"ר.

## עוד בהנ"ל

**עוד** שם: נכתב דדעת המ"ב אינה כמאמ"ר, מדכתב בסי' ער"ב סקי"ט דלשיטות שאין מברכים על יין מבושל גם בפה"ג אין מברכין עליו. אכן יעוין במ"ב סקכ"א שהביא את הרמב"ם לגבי שאין מקדשין על דבש [ומהשו"ע שכ' שאין לקדש על דבש, אין הכרח שכוונתו לשי' הרמב"ם דהא

לפשוט את הט"ג קודם הכניסה לביה"כ. יעוין בקונטרס בינה הגיגי (להרב יואל שילה שליט"א) שהאריך בזה טובא, והביא מכמה רבנים ומורי הוראה שנכנסו עם הטלית לביה"כ.

### ההנהגה בפסד"ז

**בגליון ה' עמ' נ"ג:** הובאו דברי המ"ב סי' צ"ו סק"א דגם בפסד"ז אסור להחזיק ספר וכדו' כמו בשמו"ע. ויל"ע מהנהגת הגה"צ ר' אליהו לופיאן זצ"ל כפי שמובא בתולדותיו (תחילת ספר לב אליהו, רשימה ה'), סדר יומו של ר' אליהו התחיל בהשכמה. לבית המדרש נכנס כחצי שעה לפני זמן שחרית הניח טו"ת וכו' אח"כ היה הולך להעיר את הבחורים שעדיין ישנו, והם התעוררו ע"י גדול הדור הלבוש בטו"ת ופניו כפני מלאך ה' ההולך ואומר קרבנות או כבר "פסד"ז". ע"כ.

**ולבאורה** אם אסור להחזיק ספר או ככר בשעת פסד"ז מפני שמפריע את הכוונה, לכאורה כ"ש שאסור לילך ולהעיר בחורים שזה יותר מפריע את הכוונה. וצ"ע.

### ביה"כ שפינהו

**בגליון ו' עמ' מ"ב:** נכתב להקשות מדוע הגמ' בנדרים ז. לא העמידה את בעיית רבינא אי יש יד לביה"כ, דמיירי בביה"כ ארעי שפינהו (דבביה"כ ארעי שפינהו אין לו דין ביה"כ אא"כ היתה הזמנה). ונכתב ליישב לפי"ד המ"ב, דהזמנה מועילה במחשבה וא"כ גם אם אין יד יחשב הזמנה ע"י מחשבה יעוי"ש.

**אמנם** יש לציין דזה תלוי במה שדנו האחרונים האם דבר שמועיל במחשבה מועילה מחשבתו גם כשמוציא מפיו, די"ל דכשמוציא מפיו ואף בתורת יד

א"כ גמר בליכו שלא יהי ע"י המחשבה. ע"י ברא"ש בחי' בנדרים ב. בד"ה האומר לחבירו וכו' ובקר"א שם, ובמה שהאריך בזה טובא בקה"י סי' ב'.

### עמידה בעשה"ד

**בגליון ז' עמ' ט':** הובאה מח' הפוסקים אם מותר לעמוד בשעת קריאת עשה"ד, ונכתב לדון דיש אופנים שלכו"ע מותר לעמוד עיי"ש. ויש להוסיף, דהגרמ"מ קארפ שליט"א בספרו הלכות חג בחג על שבועות (עמ' ק"מ) כתב, דבאופן שקורין את עשה"ד בטעם העליון לכו"ע מותר לעמוד, דבאופן כזה ניכר שעושים זכר למתן תורה ולא שמחשיבים את עשה"ד יותר מכל התורה עיי"ש (ולפי"ז הדין משתנה ממנהג למנהג לפי המנהגים מתי קוראים בטעם העליון).

### סעודת פורים בלילה

**בגליון ח' עמ' ע"ז:** הובאו שיטות ראשונים דצריך לעשות סעודת פורים גם בלילה אלא שעיקר הסעודה ביום. ויש לציין שכ"נ גם מהמאירי שכתב בדף ז' וז"ל, סעודת פורים אין "עיקר" שמחתה אלא ביום שהרי נאמר ימי משתה ושמחה ואם אכלה בלילה לא יצא יד"ח. ע"כ. ומשמע דעיקר הסעודה היא ביום אבל מ"מ צריך לעשות סעודה כל שהיא גם בלילה.

### אי חיישינן למינים בזמן הזה

**בגליון ט' עמ' י"ט:** הובאו דברי הבכור שור (ברכות יב.) דהקשה אמאי השמיטו הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ושא"פ קדמונים את האיסור לקרוא פ' עשה"ד בציבור, ורצה לומר דס"ל דהאידינא לכא למיחש דליכא מינים, ודלא כדעת הרשב"א וכפסק הרמ"א. ועיי"ש מה שנכתב ע"ד.

דלשון זה שייך על דבר שהיה ונתבטל, אבל כאן לא הניחו מפני תרעומת וכו', כבר תי' בס' מגיד תעלומה דהכי פ' שכבר בטלום גם בביהמ"ק משקלקלו המינים היינו הנוצרים, לכן לא רצו לומר בגבולים גם במקום שאין נוצרים מפני שכבר בטלום בביהמ"ק. ע"כ.

### נטילת מילגה מהכולל

**בגליון י"ב עמ' קע"א:** נכתב לדון אם מותר לקחת כסף על לימוד תורה באופן שלא נצרך לפרנסתו, והובא משו"ת תו"ה (ח"א סי' תקס"ח) דאברך כולל שיש לו כדי פרנסתו אין לו ליקח את התמיכה מהכולל.

**אכן** יש להוסיף, דבתו"ה ח"ד סי' רט"ו כ' וז"ל, ומיהו מנהלי הכוללים נהגו ליתן לכל אברך אפילו יש לו, ושמעתי הטעם שבזה הוא נעשה קשור ומחוייב לסדרי הכולל, ומטרתו לחייב את האברך וא נחשב כנדבה בעלמא וכו'. עיי"ש עוד משכ"ב תוספת דברים ופרטים.

### אם מותר לטוס לירח

**בגליון י"ג עמ' פ"ב:** נכתב לאסור טיסה לירח מפני איסור יציאה לחו"ל. ורציתי לדון דבטיסה לירח לא יהיה איסור יציאה לחו"ל, דהא איסור היציאה לחו"ל הוא כדי לא לבטל ישיבת א"י ומצות התלויות בארץ (עי' תוס' בכתובות קי' ד"ה הוא וכו'), וא"כ י"ל, דדווקא אם הולך למקום ישוב שחוץ לא"י ששיך לומר שמבטל ישוב א"י, אך אם הוא לא נקבע בשום מקום מחוץ לא"י וכגון שטס לירח שא"א להתישב שם, ככה"ג לא חשיב שמבטל ישוב א"י דלא שינה את מקום ישובו כלל. ואיני יודע אם זו סברא נכונה אך כך עלה בדעתי לצדד.

**ורציתי** להוסיף דיעוין באור תורה אב תשל"ד (שנה שביעית חוברת ג') בעמוד פ"ו בהערה, דהגאון הנאמ"ן הוכיח דהב"י לא ס"ל כמ"ש הבכור שור, דא"כ מה מקשה בב"י סי' א' ע"ד הטור שכתב לומר פ' עשה"ד והוצרך לחלק בין יחיד לציבור, לימא דהטור בשיטת אביו הרא"ש אמרה.

**עוד** שם בעמ' כ"א ד"ה ובאמת: יעוין באו"ת שם שגם הגאון הנאמ"ן כתב כע"ז.

### ראית נגע בחשש קורונה

**בגליון י' עמ' ק"ג:** נכתב דכהן שצריך לראות נגע ויש לחולה חשש קורונה שייך בזה שלוחי מצוה אינם ניזוקין אם הוא בריא וצעיר דהא ל"ה ברי היזקא שברוב המקרים במקרה הגרוע מתבטא אצלם כשפעת רגילה עיי"ש.

**ולא** הבנתי למה חולי כשפעת לא נחשב ברי היזקא, וכי פטור מהמצוה רק בחשש סכנה, והרי ודאי שגם חולי כשפעת נחשב כיותר מחומש מנכסיו, ואם יש ברי היזקא שיחלה בזה שוב אינו חייב במצוות עשה גם אם אין שום חשש סכנה.

### עמידה בעשה"ד

**בגליון י"א עמ' כ"ה:** הובאה מחלוקת האחרונים בהא דאמרו בברכות יב. דבקשו לקבוע עשה"ד אף בגבולין אלא שכבר בטלום מפני תרעומת המינין, ונחלקו האחרונים האם קבעו את אמירת עשה"ד ושוב בטלו וכדמשמע מהלשון "כבר בטלום", או דרק רצו לקבוע ולא קבעו וכדמשמע מהלשון "בקשו לקבוע", ועיי"ש הנ"מ בזה לדינא.

**ויש** להוסיף דבשפתי חכמים עמד בזה וכתב וז"ל, אלא שכבר בטלום וכו' ואע"ג



## גבולות א"י

**בגליון י"ד עמ' קפ"ו:** נכתב לדון למ"ד שגם היבשה שכנגד הים נחשבת לא"י, למה לא מצינו שהלכו שם המרגלים, ולמה לא נתחלקה לשבטים עיי"ש. אכן נ"פ דמה דחשיב א"י היינו בתור טפל לא"י, ולכן לא הלכו שם המרגלים. ומי שזכה בחלק המערבי של א"י זכה ביבשה שכנגדו.

## עונת הוסת בקוטב הצפוני

**בגליון ט"ו עמ' קע"ה:** נכתב להעיר על הרב יב"פ, דכתב דבקוטב הצפוני תלוי בסיבוב הגלגל לגבי וסתות, ונכתב להעיר דמדברי הפוסקים איפכא מסתברא עיי"ש. ויש להעיר דהרב יב"פ לא כתב כן מדנפשיה אלא מהחת"ס כמו שציין בדבריו.

## אמירת עשה"ד בלילה

**בגליון ט"ז עמ' ס"ח:** הובא מהמהרש"ל דיש ענין לומר עשה"ד גם בלילה אחר ק"ש, ובבוקר יאמר עשה"ד דפ' יתרו ובערב עשה"ד דפ' ואתחנן עיי"ש.

**ויש להוסיף דכ"כ ענין זה בקב הישר פנ"ה וז"ל,** ויקרא ק"ש על מטתו בכוונה ואח"כ יזהר לקרא עשה"ד שבפ' ואתחנן בכל לילה כי עשה"ד שבפ' יתרו שכתוב זכור הוא כנגד היום ובפ' ואתחנן כתיב בו שמור והוא כנגד מדת הלילה וע"כ יש לו שני כתרים בראשו אחד כשעולה נשמתו למעלה ואחת ללוותה בחזרה למטה וכו'. ע"כ.

**והנה במהרש"ל ובקב הישר כתבו לומר עשה"ד אחר ק"ש,** אכן יעוין ביפ"ל בקו' יושר לבב שהביא מסידור עומ"ד שג"כ כתב שיאמר עשה"ד דואתחנן בלילה אכן כתב שיאמרם קודם ק"ש עיי"ש.

## שמן של נס

**בגליון י"ז עמ' רכ"ג:** נכתב לפלפל בקו' הגר"ח המובאת באחרונים (מקראי קודש חנוכה סי' ג', קובץ יגדיל תורה שנה ד' עמ' ע"ח בשם הגר"י אברמסקי) איך הדליקו בחנוכה בשמן של נס הרי אי"ז שמן זית עיי"ש.

**אמנם יש להעיר,** דשמעתי בשם בשם הרב בן מנחם מתפרח, שפגש אדם זקן שסיפר לו שבילדותו פגש את הגר"ח וניגש לדבר עמו על מה שמקשים בשמו וא"ל הגר"ח שמעולם לא הקשה קו' זו.

## רמז עשה"ד בק"ש

**בגליון י"ח במדור תגובות עמ' ר"כ:** נכתב לפרש ע"פ הר"ש סירליאו, דק' ירושלמי (ברכות פ"א ה"ה) "מפני מה קורין ב' פרשיות הללו", דה"פ מפני מה קורין שמע והיה אם שמוע ולא רק שמע (שהיא דאו') עיי"ש.

**אכן יש להעיר דכבר נכתב לפרש כן ע"י הרה"כ בגליון י"ז עמ' כ"ו בהערה עיי"ש.**

## וסת הדילוג

**בגליון י"ט עמ' קצ"ד בהערה ה':** נכתב דמדברי התוס' נידה סד. ד"ה איתמר משמע, דבוסת הפלגה בדילוג פליגי רב ושמואל ודלא כדמשמע מדבריהם בדף ט:.

**ויש להעיר,** דאדרבא בתוס' משמע דבוסת הפלגה בדילוג כו"ע לא פליגי וכמו שכתב בביאור הגר"א סי' קפ"ט סק"ז, וביותר בחזו"א סי' פ"ו סק"א. ועיי' גם בלחם ושמלה סי' קפ"ט סק"י ובפרדס רימונים בפתיחה לסי' קפ"ט, שדעתם ג"כ

שכוונת התוס' דלא פליגי רב ושמואל בוסת הפלגה בדילוג.

### וסת השבוע

**בגליון כ' עמ' רנ"ח** הערה ד': נכתב להקשות על מ"ש תוס' בסד. דיש וסת לימי השבוע, ממ"ש כ' תוס' בב"ק דף לו. (ד"ה הרי) דמועד לשבתות היינו מחמת שרואה את האנשים בבגדים שונים מימות החול יעוי"ש, הרי דאי"ז משום היום.

**יש** לציין דבש"מ בב"ק מבואר תי' לזה, שכ' שודאי אין כוונת התוס' דאין יום השבת גורם, אלא רק באו לבאר מדוע המשנה נקטה טפי את יום השבת יותר משאר ימי השבוע יעוי"ש.

### עקידת יצחק

**בגליון כ"א עמ' צ"ה**: נכתב מענין שאברהם אבינו לא שמח בהצלת יצחק אלא הורידו מהמזבח רק כדי לקיים רצון ה' עיי"ש.

**ויש** להוסיף משכ"ב בקו' זכרון צבי שבסו"ס לב אליהו שמות וז"ל, בראשית כ"ב, פט"ו-י"ח: "ויקרא מלאך ה' שנית וגו', ויאמר בי נשבעתי נאום ה', כי יען אשר עשית את הדבר הזה ולא חשכת את בנך וגו', כי ברך אברכך והרבה ארבה את זרעך וגו'".

**יש** להבין מדוע בפעם הראשונה לא ברכו המלאך כלל בשם ה', אלא אחר שהקריב את האיל- באו דברי ה' שנית ע"י המלאך לברכו. והטעם הוא, שאם אברהם היה שמח שעמד בנסיון וגם יצחק בנו חי- לא היה זוכה כ"כ ולכל הברכות, אך בשביל שא"א נצטער על שלא זכה להקריב את בנו- היה והיה מבקש להקריב איזה קרבן תחת בנו וכו' על כן זכה לכל הברכות! וזהו שאמר

המלאך: "יען אשר עשית את הדבר הזה"- "הדבר הזה"- הקרבת האיל. וכמדומני שראיתי מכע"ז אח"כ בספר אחד. עכ"ל.

### אם ביאת שד אוסרת

**בגליון כ"ב עמ' ע"ו**: נכתב לדון אם ביאת שד אוסרת אשה לבעלה. ויש להוסיף בזה את דברי הבן יהוידע בגיטין סח..

**וז"ל**, הגאון מהר"ם בתשובה סי' קי"ו נשאל על אשה הנבעלת לשד אם נאסרת וכו', ונראה לומר, דאם ביאת שד אסורה איך היה אשמדאי בא על א"א, דכתבנו לעיל בשם רבינו האר"י ז"ל שהיה יהודי, ואם לא ישמור הלכות יהודאין למה נקרא יהודי, ומצינו שחש תחילה שלא ישתה יין משום דכתיב לץ היין וכו' וכתיב זנות ויין ותירוש יקח לב, ואיך במרד ומעל יבא על א"א אלא ודאי ביאת שד באדם אינה כלום, ואם האדם בא על השידה יש בזה איסור השחתת זרע, כמשחית זרעו על עצים ואבנים, אבל אם השד בא על אשה אין כאן איסור, ויש מכאן הוכחה לדין מהר"ם. עכ"ל.

**אם** כי לא אכחד, שקשה לי על דברי הבן יהוידע, למה לאשמדאי לא היה איסור השחתת זרע, כיון שאין ביאתו ביאה. ולשיטות דמי שאינו מצווה על פו"ר ל"ש אצלו איסור השחתת זרע (עי' בנידה דף יג. תוד"ה נשים) יש לדון, אך לשיטות דאי"ז תלוי זב"ז קשה. ואולי י"ל שאיסור השחתת זרע שייך דווקא בסוג זרע שעומד לבנ"א, אך בזרע של שדים שהוא מין גרוע, ל"ש איסור השחתת וצ"ע.

### ברכת ספירת העומר

**בגליון כ"ג עמ' קכ"ה**: נכתב לדון דאם ננקוט דבשוכח לספור יום אחד הוי ברכותיו שבירך עד עכשיו לבטלה איך לא

ומאמר אם כל חי ח"ג פל"ב. וכן דעת המבי"ט בבית אלוקים בביאורו לפ' שירה דף קנ"ו ע"ב.

**ומאידך**, על הדעות שהעקידה היתה בשחר יש להוסיף דכן מבואר מהסליחה לער"ה המתחלת ב"מפלטי קלי", דאיתא שם, "בוקר אור כגבור חלציו ולעקוד בנו קדם" וכו' עיי"ש. וכן איתא בר' בחיי פ' פנחס (כ"ח, י"ד) שיצחק הוקרב בד' שעות ביום (ובסדר הדורות ב' אלפים ע"ה גרס בדברי ר' בחיי ב' שעות, אכן הביא שם שבפירוש מעמדות בפ' העקידה כ' בשם ר' בחיי ד' שעות וכמו דאיתא לפנינו, עכ"פ לכו"ע לדעת ר' בחיי העקידה היתה בבוקר).

**והנה** כמו שהובא בגליון הנ"ל, י"א דלא פליגי ואלו ואלו דא"ח, דעקידת יצחק עצמו היתה בשחר, והקרבת האיל היתה בין הערבים עיי"ש.

**אך** מלבד מה שהובא שם, די"א דעקידת יצחק עצמו היתה בזמן המנחה, יש להוסיף דכבר נראה כן מהרוקח דעקידת יצחק עצמו היתה בזמן המנחה, דכתב בפ' חיי שרה עה"פ "לשוה בשדה" וז"ל, והעקידה היתה לאחר חצי היום כי בנה מזבח לכן תפלת מנחה לאחר ו' שעות ומחצה. עכ"ל. ונראה מדבריו דעקידת יצחק עצמו היתה בזמן המנחה מדיהיב טעמא שבנה מזבח.

### עוד בהנ"ל

**בגליון** כ"ו עמ' מ"ה: נכתב לתרץ מה שעיקר נסיון העקידה מתיחס לאברהם, מפני שאצלו הוא צער תמידי משא"כ אצל יצחק שצערו הוא רגע אחד כשנשחט. ויש לציין שכ"כ גם המחציה"ש (סי' תקצ"א ס"ז) בשם הנוזה"ק.

נחוש שמא לא יספור איזה יום עיי"ש. והנה יעוין בתוס' בכתובות דף עב. (ד"ה וספרתם) שכתב שזבה לא מברכת על ספירתה "שמא תסתור", ומשמע דבלא חשש זה לא היינו חוששים שמא תשכח, אע"פ שבזבה לכאורה הוי ודאי לבטלה, וא"כ י"ל גם לגבי ספיה"ע דאע"פ דיהיו ברכתיו לבטלה ל"ח שישכח (ואולי יש לדחות דתוס' נקטו חשש סתירה מפני שהוא חשש יותר גדול שאינו תלוי בה, וה"ה דיש לחוש לשכחה).

### הקדמת ימין בגירוד

**בגליון** כ"ד עמ' ק"ג הערה י"א: בענין הקדמת ימין לשמאל הובא מה שהתפרסם ששאלו את מרן הגר"ח זצ"ל, מי שמרגיש צורך לגרד שתי רגליו איזה מהם יקדים וכו' עיי"ש משנכ"ב.

**וראיתי** בנותן ענין להוסיף, שפעם נוכחתי כשנשאל הגר"ח ק, מי שמרגיש צורך לגרד גם בראש וגם במקום אחר בגוף, האם צריך להקדים לגרד בראש כמו שמצינו ברחיצה שצריך להקדים את הראש לשאר האיברים. וחיך הגר"ח ק ואמר בחיך "אולי".

**והעירו**, דפשוט דבגירוד ל"ש ענין קדימה (מלבד מה שאי"ז מעשה חשוב), דהא תינח לבישה ורחיצה חשיבי צורך האיבר וא"כ יש קדימה לימין ולראש, אך גירוד אינו צורך האיבר אלא צורך האדם שיש דבר שמציק לו ולא לעצם האיבר. ודו"ק.

### עקידת יצחק

**בגליון** כ"ה עמ' ס': הובאה מח' האם העקידה היתה בשחר או בזמן מנחה. ויש להוסיף, דגם בעשרה מאמרות לרמ"ע מפאנו מבואר דהעקידה היתה בזמן מנחה, עי' במאמר חיקור דין ח"ב פ"א,

## עוד בהנ"ל

**עוד** שם בעמוד מ"ז: נכתב לבאר מה שבנוסח התפילה אנו מבקשים בזכות יצחק, כמו שכתוב "ועקידת יצחק לזרעו היום ברחמים תזכור", אף שעיקר הנסיון מתיחס לאברהם וכמבואר בתחילת הברכה.

**אך** יש להוסיף, דזה לפי ההבנה הפשוטה שלזרעו קאי על יצחק, וכמו שהבין המג"א (סי' תקצ"א ס"ז) וש"פ, אך יעוין במחציה"ש שם ובשו"ת שאילת יעב"ץ (ח"ב סי' קמ"ד) שלזרעו קאי על זרעו של אברהם אבינו שמוזכר בתחילת הברכה ולא על יצחק (וע"ע ביעב"ץ שכתב דע"כ קאי על אברהם שהרי עיקר הנסיון מתיחס אליו), וע"ע בשע"ת על השו"ע שם.

## עוד בהנ"ל

**בגליון** כ"ז עמ' נ"ג: נכתב ליישב הסתירה בחז"ל האם הקב"ה באמת ציוה לשחוט את יצחק או לא עיי"ש משנ"כ בזה.

**ושמעתי** מהרב זבולון גרז שליט"א ליישב באו"א, דבתחילה כשציוהו ה' לאברהם להעלות את יצחק הבין אברהם דהיינו לשוחטו, וא"כ זה היה הציווי דהא כך התקבלה הנבואה אצל הנביא, ואח"כ כשאמר לו הקב"ה להוריד את יצחק שלא ציוהו אלא להעלותו, בזה גופא שהקב"ה פירש כך את דבריו התחדש הציווי בצורה הזאת, ואי"ז סתירה בחז"ל אלא ב' הדברים נכונים שבתחילה היה הציווי לשחוט ואח"כ התחדש שהציווי רק להעלות.

## תפילה היא השתדלות

**בגליון** כ"ח עמ' קכ"ה: נכתב לבאר שבתפילה יש גם ענין השתדלות עיי"ש. ויש לציין לדברי הרב פנקס זצ"ל בשערים בתפילה פרק "קריאה" (אות ז'),

שהאריך לבאר דיש בתפילה ענין השתדלות טבעית, דהי"ת ודאי לא גרע מרופא בשר ודם שפונים אליו מדין השתדלות יעוי"ש.

## גלתנו בחיריק

**בגליון** כ"ט עמ' ל': במה שהאריך הרב גבאי שליט"א, רציתי להפנות לקונטרס שערי יצחק (שיעורו השבועי של הרב רצאבי שליט"א) פ' תולדות, שהביא דברי הרב גבאי אלו ואמר, שמחה גדולה היתה לי לראות שידידינו הרב גבאי פרסם ע"ז מאמר נפלא בקובץ מנורה בדרום וכו' והביא דבריו בהרחבה יעוי"ש עוד (ניתן לשמוע גם בקול הלשון, שיעורים משנת תשפ"ב שיעור מספר 10).

## עובר לפני המתפלל

**בגליון** ל' עמ' מ"ב: נכתב בשם החוט שני והליכות שלמה דאם מתפללים מאחורי הש"ץ וגם אינו יכול לפסוע לצדדים, יתחיל החזרה בלא לפסוע עיי"ש עוד.

**ורציתי** לציין שמאידך גיסא שמעתי ממרן הגר"ח ק"זצ"ל, דבכה"ג אין לו להתחיל החזרה והוא מוכרח להמתין עד שהמתפלל מאחוריו או מצדדיו יגמור להתפלל (ואולי העצה בכה"ג להעמיד חזן אחר).

**בגליון** ל"א עמ' ע"א: נכתב לעורר בענין האיסור לשמוע מוזיקה ביום יום ולא רק בימי הספירה. ורציתי לציין ששעלתי את מרן הגר"ח ק"זצ"ל באיזה קביעות אסור לשמוע מוזיקה ביום יום, וענה לי שהאיסור באופן ששומע "בכל יום".

**בגליון** ל"ב עמ' קע"ט: בענין לימוד מסכת מו"ק, זכורני שביש"ק היה בחור אחד שלמד מסכת מו"ק (כשלמדו זאת בדף היומי) ואביו נפטר רח"ל, ושאלו את המשגיח ר' דב יפה זצ"ל, ואמר שאין פטירת

## מנורה

## הרב גרשון גולד

## בדרום

## תכא

אביו קשורה ללימוד מסכת מו"ק וכמדומא שהתבטא גם "התורה לא מזיקה".

**בגליון ל"ג עמ' רכ"ז:** נכתב דקצ"ב על שיטת העונג יו"ט דמצוות איבוד ממון עמלק הוא דווקא אחר הריגת האומה העמלקית, דמ"ט אין משמעות במיעוט ממונם שלא יאמרו ממון זה מעמלק. אכן נראה דהביאור פשוט, דאיבוד הממון הוא סוף מחיית האדם, שהאדם יהיה מחוי עד כדי שאפילו לא יזכר ע"י הממון. אך אם האדם עצמו קיים, איזה משמעות יש לאיבוד הממון.

**ובגוף דברי העונג יו"ט** שהם מחודשים, שאיבוד ממון הוא רק לאחר איבוד כל האומה העמלקית, נראה דגם אם לא נאמר כדבריו דתלוי באיבוד כל האומה, אך מ"מ מסתבר שתלוי זה באיבוד בעל הממון, וע"ד שנתבאר.

**בגליון ל"ד עמ' קס"ז:** הנה נכתב לדון בארך אם יש דין אמירה בקידושין. ורציתי

לציין שהרב מנחם כהן שליט"א בשיעור שמסר בביה"ז ניסן בהיכל דב התיחס למאמר זה במנורה בדרום, וציין שבביאורו ס"ב ד"ה יכול מבואר שיש דין אמירה בקידושין עיי"ש ודו"ק.

**בגליון ל"ה עמ' מ"ז:** בדברי הרמב"ן בטעם הקרבנות. עי' ברבינו בחיי שכתב בדברי הרמב"ן באריכות ובהרחבה גדולה.

**בגליון ל"ו עמ' י"ג:** נכתב שקריאת המועדים אי"ז מדין הלכות חג בחג, שהרי יש קריאות שאינם הלכות החג. אלא קריאת המועדים הוא דין לקרוא במהות היום- בענינו של יום.

**ויש להעיר שדין הלכות חג בחג הוא גם על ענין ומהות היום,** וכמבואר במג"א סי' תכ"ט סק"א. ועי' משנ"כ בזה בגליון ל"ד עמ' נ"ט.

**בברכה שתזכו להגדיל תורה ולהאדירה**  
גרשון גולד

מכתב ה'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

## בענין לא תחמוד ואונאה בהתמקחות

לכבוד הרב משה רז שליט"א,

תודה על הערותיו ואענה אי"ה בקצרה:

א. כמובן הנני כותב את המסתבר לענ"ד, ואם כת"ר מסתבר לו אחרת זו היא זכותו, ואין ראיה ברורה לא לכאן ולא לכאן אך אשתדל לבאר יותר את הסברא, אולי הפעם יתקבל על דעת כת"ר.

לאו דלא תחמוד הוא דומה ביסודו ללאו דגזילה. שנוטל חפץ מיד חבירו שלא מדעתו, ואע"פ שסו"ס נתרצה חבירו. והועיל הריצוי שלא יעבור בלא תגזול, ואינו חייב בהשבה, מ"מ מאחר שהריצוי אינו רצוי מעליא, עדין נחשב שנוטל שלא מדעתו, ועובר בלא תחמוד, ועל כן, אין סברא לחלק בין חפץ שאינו עומד למכירה, לחפץ שעומד למכירה במחיר גבוה יותר, כי סו"ס המוכר אינו רוצה למכור במחיר זה, והוא נוטל ממנו את החפץ במחיר זה נגד רצונו.

ב. כוונתי פשוטה, שלענין הלכה למעשה הורו הפוסקים שאסור להונות גם בפחות משתות, ואין צורך להיכנס כאן בבירור הסוגיא.

ג. האריך במחלוקת הפוסקים בענין דברי הרמ"א סי' רכו ס"ז, ויפה סיכם את השיטות. והנה דברי הב"ח דחאום האחרונים מהלכה, והשיטה העיקרית להלכה היא דעת הקצוה"ח, וכמ"ש בפ"ת סק"ד בשם גליא מסכת, ויסוד שיטת הקצוה"ח הוא, דהיכא שהמוכר יודע שהלוקח אינו

טועה, וגם הלוקח יודע שהמוכר אינו טועה, נחשב כאילו התנו ע"מ שאין בו אונאה, ועפ"ז משיג כת"ר על דברי, דה"נ שניהם יודעים זה בזה, ואין אחד מהם סבור שהשני טועה במחיר.

לא נעלמו ממני דברי הקצוה"ח הללו, אלא שהנני סבור שאין זה דומה לכאן, כי יסוד שיטת הקצוה"ח הוא, דאע"פ שלא התנו במפורש, יש כאן אומדנא דמוכח שכוונתם להתנות שלא ינהג דין אונאה, וזה ברור שא"א לומר שאע"פ שלא התנו נחשב כאלו התנו, אלא אם היא אומדנא דמוכח שכוונתם להתנות, וכן מתבאר מדברי הנתה"מ בהקשות על הקצוה"ח.

ובזה תראה שאין דברי הקצוה"ח דומים לנידוננו, כי הקצוה"ח מייירי כאשר המוכר והלוקח שניהם רוצים מדעתם, שתהא המכירה ביוקר או הזול מכפי שוויו. (וכמו בזמנינו, במכירות פומביות, שמוכרין החפצים במחיר מוגזם ומופקע, והוא בהסכמה גמורה של הלוקח) משא"כ בנידוננו, שהמוכר אינו רוצה למכור, ורק אינו יכול לעמוד בלחציו של הלוקח האם נכון הוא לומר, שיש כאן רק אומדנא דמוכח שכוונתו להתנות ע"מ שאין לך עלי אונאה?

אע"פ שגלוי וידוע שאין בכוונתו של המוכר לתבוע את הממון מהלוקח, אין מזה שום הוכחה שהוא מוחל, והרי זה דומה למי שהזיקו חבירו היזק קטן, או לוהה ממנו

## מנורה      הרב ישראל מאיר ויינשטיין      בדרום      תכג

מחילה מפורשת, הרי חוב הממון במקומו  
עומד, וכן הוא ממש בנידונו, גלוי וידוע  
שהמוכר מקפיד על הלוקח שעשה לו כך,  
ואין שום אומדנא דמוכח שכוונתו להתנות  
לפוטרו מאונאה.

הלוואה קטנה ולא החזיר. ובידוע שאין  
בדעתו של הניזק או המלוה לטרוח לתבוע  
את הממון המועט הזה, ואעפ"כ א"א לומר  
שיש אומדנא גמורה שהוא מוחל, אדרבה  
יתכן מאד שהוא מקפיד וכל זמן שאין



מכתב ו'

הרב עמנואל מולקנדוב

מח"ס 'תורת הקדמונים'

פתח תקוה

### ההרגשה הנצרכת לענין טומאת נדה דאוריתא

הגמ' הידועות לנו<sup>1</sup> 'רבנן סברי כיון דמוכחא מילתא דמינה קאתי לא בעינן בבשרה' עי"ש, ומבואר להדיא לגירסא זו כדעת הראשונים הנ"ל שהעיקר זה הידיעה ולא צריך 'בבשרה' [שמזה לומדים גם את דין ההרגשה]. וכ"נ עוד מדברי המאירי בדף י"א שכתב דבר תורה אינה אסורה לביתה עד שתראה או שתרגיש ביאת הדם מן המקור לבית החיצון עי"ש, ונראה שבראיה לחוד סגי ללא הרגשה.

והעולה מדבריהם הוא שאין דין שתראה 'בבשרה' את הדם אלא אף שמצאה הדם על בגדה או על קרקע עולם וכדומה אם יודעת בודאי שזה ממנה טמאה מהתורה.

**אולם** מדברי כמה ראשונים נראה שיש דין שתראה 'בבשרה' דוקא, אולם אין צורך 'להרגיש', אלא כל מקום שמוצאת בבשרה ובודאי שהוא ממנו טמאה אף שלא הרגישה, אבל על 'בגדה' וכדומה אינה טמאה מהתורה אף שהוא ודאי ממנה;

**בן** מפורש בשו"ת מהר"ח או"ז סי' קי"ב שהשיג ע"ד מהר"ם שהביא שם וז"ל כל הבודקת ומצאה טמא בעלה בחטאת, וכמה ענינים שאפילו אם אינה מרגשת נעשית נדה ודאית, ובהיותי בנאוישטט

בגליון סיון תשפ"ב האריך הרב אוריאל אייזנבך בענין ההרגשה הגורמת לאשה להיות טמאה מהתורה בטומאת נדה, ואמרתי להציג את אשר עמי בזה, שבחלק גדול דברינו משתוים, וגם המסקנא, וגם הבאתי מדברי עוד כמה ראשונים שלא הובאו במאמרו.

**בגמ'** בנדה דף נ"ז ע"ב אמר שמואל בדקה קרקע עולם וישבה עליו ומצאה דם טהורה שנאמר בבשרה עד שתרגיש בבשרה ע"כ. והאחרונים האריכו הרבה בענין הרגשה זו האם זו סיבה או סימן, ובאמת שכבר נפתח דבר זה בראשונים, והאחרונים לא ראו את כל דברי הראשונים בזה וכמו שנבאר;

**התוס'** רי"ד בדף נ"ז ע"ב כתב וז"ל פי' דוקא אם הרגישה 'יודעה' שיצא הדם מבשרה' אז היא טמאה, אבל אם לא הרגישה שיצא מבשרה כגון זה שנמצא הדם בקרקע טהורה היא 'דאימר לא בדקה יפה ובקרקע הוה האי דם מעיקרא' עי"ש, ומבואר מדבריו שאין דין להרגיש ממש אלא רק שתדע שדם זה ממנה הוא בודאי, ואם יודעת כן טמאה אף שלא הרגישה ממש<sup>2</sup>. וכן מתבאר מדברי המאירי בדף כ"א ע"ב גבי ראתה דם בשפופרת שפסק שטמאה וכדקתני בסופא דשמעתא [וליתא בגירסאות

א. ומה שפירש הרב אייזנבך בעמ' ל"ז בדעת התוס' רי"ד לא שמיע לי.



הרגשה, וביאר הרא"ש דטוב לה שתבדוק כדי להפריש מטומאת טהרות 'ומלשמש עם בעלה בטומאה' עי"ש, ומבואר שאפילו שלא הרגישה טמאה גם לבעלה. ויותר מפורש בפירוש ריבב"ן בשבת ק"ט שפירש לאו בנות הרגשה בשעה שרואות דם שסבורות שמי רגלים הם עי"ש, ומבואר בדבריהם דחשיב שפיר ראייה גם בלא הרגשה וכו"ל. ויש עוד ראשונים שלא הזכירו כלל בהלכות נדה שחיברו, את דברי שמואל 'עד שתרגיש', ומהם הראב"ד בבעלי הנפש, ספר התרומה ועוד.

**אולם** רבים מהראשונים ס"ל שצריך הרגשה בדוקא; הרמב"ם ברפ"ט מהלכות איסורי ביאה כתב עד שתרגיש ותראה דם ויצא בבשרה וכו', ואם לא הרגישה ובדקה ומצאה הדם לפנים בפרוזדוד ה"ז בחזקת שבא בהרגשה וכו' עי"ש, ומבואר שאף שמצאה בפרוזדוד וודאי הוא ממנה - צריך להגיע לזה שחזקה בא בהרגשה, דהרגשה בדוקא בעינן. וכ"כ הרמב"ן בנדה נ"ב ע"ב וז"ל דהא כתמים דרבנן הם ואפילו בידוע שמגופה חזאי דבר תורה טהורה ואינן מביאין לא לידי זיבה ולא לידי נדה כדאיתא לקמן בפרק הרואה עי"ש, והעתיקוהו הרשב"א, הריטב"א והר"ן בחידושיהם שם. וכן מבואר בדברי הרי"א ברפ"ט וז"ל טומאת כתמים אינה מן התורה שנאמר דם יהיה זובה בבשרה - עד שתרגיש בבשרה, ואפילו בדקה קרקע עולם והיה נקי וישבה עליו ואח"כ נמצא עליו דם 'אע"פ שהדבר ידוע שמגופה בא הואיל ולא הרגישה בבשרה טהורה' עי"ש, ומבואר דפליג על זקנו הרי"ד וס"ל שהרגשה בדוקא בעינן. וכן

דברתי בזה עם מורי הר' עובדיה, והשיב לי שפי' עד שתרגיש בבשרה כלומר שמצאה דם בבשרה אפילו אם אינה מרגשת ביציאתו כגון דם הנמצא בפרוזדוד שחייבים עליו ביאת מקדש אעפ"י שלא הרגישה בו ביציאתו מן המקור עי"ש, ומבואר בדבריהם כנ"ל. וכן מתבאר מדברי הנימוק"י במגלה כ' וז"ל שכתם הנמצא אינו טומאה אלא מדרבנן, דמן התורה אינה טמאה עד שתרגיש בבשרה 'או שקנחה ומצאה' דכתיב דם יהיה זובה בבשרה - בבשרה ולא בבגדיה עי"ש, ומבואר להדיא שבקנחה ומצאה אף שלא הרגישה - טמאה. וכן מתבאר מדברי רש"י בדף נ"ח ע"א [וכפי שכבר כתבו הסד"ט ועוד אחרונים] שכתב במסקנת הסוגיא בדעת רב אשי דטעמא דשמואל לאו משום הרגשה וכו' הלכך כל הנך תיובתא לאו קושיא נינהו דשמואל לא איירי בהרגשה כלל עי"ש<sup>2</sup>. וכן נראה מרש"י בשאר המקומות שהזכיר ענין כתמים שהם מדרבנן; בדף ס"ב ע"ב כתב רש"י דמדאוריתא עד 'שתראה' בבשרה עי"ש. ובבב"ק ל"ח ע"ב כתב דמדאוריתא דם יהיה זובה בבשרה כתיב 'שתראהו מגופה' ולא שתמצאנו בבגדה עי"ש. ובחולין נ"ה ע"ב דמדאוריתא עד דחזיא מגופה כדכתיב דם יהיה זובה בבשרה עי"ש, ומבואר שלא הזכיר כלל הרגשה אלא שתראה מגופה. וכן הרא"ה בהלכותיו כתב האשה שראתה דם בבשרה וכו' עי"ש, ולא הזכיר הרגשה כלל. ובנדה י"ג ע"א אהא דכל היד המרבה לבדוק בנשים משובחת, ביארה הגמ' דנשים לאו בנות הרגשה נינהו, והרא"ש בתוספותיו הביא את פירוש ר"ח שרואות דם בלא

ב. ואף שיש אחרונים שדחקו בדעת רש"י הנ"ל - זהו משום שלא ראו את הראשונים הנ"ל שמפורש בדבריהם כן, אולם לפי מה שכתבנו בשם הראשונים עדיף טפי לומר כפשוטו שגם רש"י ס"ל כן.

רגע אחד קודם שיצא לחוץ, ומאחר שנטמאה מהיכן חזרה ונטהרה ע"ש, ומבואר מדבריו העיקר הוא הרגשת פנים אלא שהתחדש שגם בהרגשת חוץ טמאה כיון שודאי היתה גם הרגשת פנים רגע לפני כן.

**אולם** מדברי החינוך מצוה ר"ז נראה דכלל לא בעי הרגשת פנים אלא כל הרגשה שיוצא ממנה דם הוי הרגשה, שכתב: מן התורה אין אשה מתטמאה עד שתרגיש בעצמה דם טומאתה שנאמר דם יהיה זוכה בבשרה כלומר שתרגיש אותו ע"ש, ומלשונו שתרגיש אותו נראה שאין זה דין בתוך בשרה ממש אלא כל הרגשת דם שמרגשת בעצמה הוי הרגשה. ושאר סתמו בזה ואפשר לפרש דבריהם גם כמו החינוך הנ"ל.

וכן מתבאר מדברי הר"ב פרי האדמה פ"ח מהלכות איסורי ביאה הי"ד [דף ק' ע"ג] שכתב וז"ל כלל העולה לענ"ד לענין דינא הוא דכשמרגשת שיוצא הדם מגופה כאשר בא בשאלה או כשמוצאת דם כשבודקת אז ודאי דטמאה היא ע"ש. ומהר"א נחום בתשובתו שם בדף ק"א ע"ג תמה עליו דנהי שמרגשת שיוצא דם מגופא מ"מ כל שאינה מרגשת שיוצא הדם ממקורה הרי היא טהורה מן התורה ע"ש. ולהאמור דעת הר"ב פרי האדמה כמשמעות ספר החינוך ותוס' חכמי אנגליה שכל הרגשה מטמא מהתורה. וכ"כ להדיא בספר בית מאיר בסי' קפ"ח בתשובתו לחכמי וילנא וזת"ד נהי דדרשינן עד שתרגיש בבשרה מ"מ במה שתרגיש היכא רמיזא, וא"כ מה לי נמי אם מרגשת זיבת הדם בבשרה הא נמי בבשרה מקרי וכו' אלא ודאי כל שיודעת מהציאה א"א בשום אופן שלא בהרגשה שזה גופה הרגשה היא משא"כ בישבה ולא ידעה מאומה עד שעמדה ומצאה דם זה מקרי שלא בהרגשה ע"ש.

מתבאר מדברי מהר"ם [שהובא בהגמ"י פ"ד אות כ'] שכתב וז"ל דמדאורייתא בעינן שתרגיש בבשרה אלא דרבנן אסרו רואה בלא הרגשה כמו כתמים ע"ש [וע"ז פליג מהר"ח או"ז הנ"ל], ומבואר שאם לא הרגישה אע"פ שראתה בודאי, אסורה רק מדרבנן כמו כתמים. וכן מבואר בפירוש המיוחס לרבינו חננאל בדף נ"ח ע"א בביאור הגמ' וז"ל אלא אפילו קרקע דמבדק שפיר, דודאי מגופה אתיא אימא תטמא - קמ"ל כיון דלא בא בהרגשה לא מטמא ע"ש [וע"ע ברשב"א שם שפירש כן גם לגירסתנו]. ויש ראשונים שהעתיקו בסתמא את דברי הגמ' עד שתרגיש, ומסתימת דבריהם נראה דבדוקא צריך להרגיש.

**והנה** האחרונים דנו מהו הרגשה והיכן צריכה להרגיש והאריכו בזה. והנה מדברי הרמב"ם הנ"ל מתבאר שההרגשה היא פנימית דהא כתב בחזקת שבא בהרגשה וזה בשעה שמכניסה העד לפנים, וכן מתבאר מדברי הרשב"א במשה"ב בית ז' שער ד' ע"ש. וכן התה"ד סי' רמ"ו כתב שצריך הרגשת פתיחת פי המקור כנודע.

**אולם** מצאנו בתוס' חכמי אנגליה לדף כ"א ע"ב גבי ראתה דם בשפופרת שכתב להדיא לא כך [ביישוב דברי רש"י שם לפי גירסתו וגירסת הריטב"א] וזת"ד דהכי קאמרין אין אשה טמאה אא"כ מרגשת דכתיב בבשרה כדאיתא בפרק הרוואה, וס"ד דבעינן שתרגיש בשעת יציאה מן המקור לבית החיצון אבל אם לא הרגישה בשעת יציאת מן המקור לבית החיצון אע"פ שהרגישה בשעת יציאת לחוץ לא תטמא דבעינן בבשרה כלומר שתרגיש בפנים, והיינו דקאמר בפנים לאו דוקא ולא בחוץ, דאפילו לא הרגישה אלא בשעה יציאה לחוץ טמא לפי שא"א שלא היתה בפנים בשעה ההרגשה

אלא מצאה כתם על בגדיה - אף שלדעת התוס' רי"ד והמאירי נראה שגם בזה בזמנינו טמאה משום שאין לתלות בשום דבר, מ"מ לדעת רוב הראשונים טהורה היא משום שצריכה למצוא או לראות או להרגיש בבשרה ולא בבגדיה ולכן הדר הוי להיות כדין כתם.

ולפ"ז מה שדנו האחרונים שנשים שלנו לא מרגישות פתיחת פי המקור ושאר הרגשות, לפי הנ"ל כיון שמרגישות שיוצא מהן הדם לחוץ, גם זה הוי בכלל הרגשה לדעת חלק מהראשונים. ובפרט שדעת כמה ראשונים של"צ כלל הרגשה אלא שתדע שהוא מגופה. ולכן ודאי שגם בזמנינו נשים טמאות מהתורה. אולם אם לא הרגישה כלל

### טבילת כלי שרוצה ליתנו במתנה

ובספר אהל יעקב [סקוצילס], טבילת כלים סעיף רס"ו ובהערה, הביא באורך את דעות פוסקי זמננו בנידון זה שחלקם מתירים וחלקם אוסרים עי"ש.

בגליון סיון תשפ"ב האריך הרב אליעזר פלקוביץ בענין טבילת כלים העומדים למתנה ע"י הנותן האם מהני או לא עי"ש. ויש להוסיף בזה דברים;

**אולם** בשו"ת עולת יצחק [רצאבי] ח"ב סי' קנ"ו דייק לנכון מדברי השולחן גבוה בסי' ק"כ סוף אות כ"ו דמהני לטבול אף שהוא פטור, שכתב שם שהמנהג הוא שהסכינים וכלי חרס מצופים בזכוכית שלוקחים מישראל סוחרים, מטבילים ומברכים עליהם כיון שישראל הסוחר לקחו מן הגוי לסחורה 'והוא לא טבלו' ע"כ. ומדויק מדבריו שאם היה הסוחר מטבילו מהני [ועי"ש מה שכתב הרב רצאבי לענין מעשה].

**כתב** הב"י ביו"ד סי' ק"כ דישראל שקנה כלי מגוי לסחורה אם מכרו לישראל אחר אין הקונה צריך להטבילו, 'דכיון דלא נתחייב ביד הראשון שהרי לא היה עומד אלא לסחורה' ודמי להא דהגהות אשירי בלקחו לחתוך ולא לצרכי סעודה עי"ש. והנה בסברא היה נראה לחייבם, ואינם דומים לסכין שחותכים בו קלפים, דהתם אינו עומד כלל לסעודה, משא"כ הכא כיון שמוכרם לצרכי סעודה יש עליהם שם של כלי סעודה אלא שלא הוא ישתמש בהם אלא אחרים אבל עדיין כלי סעודה הם, אלא שהאחרונים הסכימו לדברי הב"י שכלי סחורה פטורים מטבילה.

**ויש** להוסיף שכן מדויק גם משו"ת הרדב"ז ח"ב סי' תשמ"ה שכתב: ולענין הלוקח כלי סעודה חדשים מישראל שלקחן מן העכו"ם 'ולא הטבילו', הדבר ברור אצלי שצריכין טבילה וכו' עי"ש, ונראה מדבריו שאם היה מטבילין הישראל הראשון שפיר דמי, אף דמיירי בכלי סחורה, דהא כלים חדשים הם שקונה אותם ישראל ומוכר לאחרים.

**לפ"ז** דנו אחרוני זמננו האם מהני שהמוכר יטביל את הכלי או לא, דמצד אחד הכלי כעת פטור מטבילה, ולכאורה לא מהני להטבילו. ומאידך כיון שסוף סוף הכלי הוטבל ויצא מטומאת הגוי לקדושת ישראל סגי בהכי אף שהיה פטור. ונידון זה קיים גם ברוצה לתת מתנה לחבירו, האם יכול להטביל לפני שנותן או לא.

**ונראה** שכיון שעצם הדין של כלי סחורה הוא חידוש גדול וכנ"ל, בנידון דידן

תכח

מנורה

הרב עמנואל מולקנדוב

בדרום

שרוצה המוכר להטביל, שפיר דמי לסמוך  
על הפוסקים המתירים בזה, אלא שלגבי  
ברכה לא יברך שהרי הוא פטור מעיקר  
הדין, וכפי שכבר כתב בספר חוט שני  
טבילת כלים עמ' מ"ז עי"ש. ואם יש לו כלי  
אחר שחייב טבילה בודאי, יכול לברך עליו  
ולטבול את הכלים שרוצה לתת במתנה,  
ויודיעם שכבר טבלם.



מכתב ז'

הרב דוד אהרן סופר

מו"ל לוח שנה 'עתים לבניה'

ירושלים

## בענין שהנץ החמה נקרא כל זמן שהחמה אדומה

שזמן אדמומית החמה אינה יותר מה' דק' אחר הנץ המישורי כאמור.

**וכתב** לי ע"ז הגאון רבי ידידיה מנת שליט"א: איני יודע מהיכן לקחו כדבר ברור דכל זמן שהיא אדומה עדיין נחשב הנה"ח, דמהראשונים והגמ' אין מקור לכך. והרי לשון הרי"ף לית כל איניש יכול לכוון, ורב ברונא שמח מאד כשהצליח להתפלל מיד בהנץ, ואם תאמר שיש עוד 4 דק' הרי כשראו שיצאה השמש מיהרו לקרוא ק"ש ולא קשה מידי.

**ומש"כ** מלשון רש"י "דמדומי חמה כשהיא אדומה, שחרית אחרי הנצה מיד היא אדומה" מכיון שהוכח דרש"י ס"ל כבעל המאור שיש 'גם' לתחילת יציאת הגלגל שם 'הנץ' שאז מתחילים ק"ש, וסוף הגלגל הוא 'הנץ' השני ואז גומרים, א"כ אין מקור להלכה לתוספת 3-4 דקות אלו, אחר שנקבע להלכה דלא כבעה"מ ויש רק הנץ אחד, ומתחילים התפילה בתחילת הגלגל, (ולא בסופו כמ"ש בעה"מ), ויעויין בספר זמני ההלכה למעשה ח"ב עמ' ס"ו ס"ק ג' ד' בבעה"מ ורש"י, ודו"ק.

**גם** יתכן שמש"כ רש"י "שחרית אחרי הנצה מיד היא אדומה" היינו מיד אחרי תחילת הנץ הגלגל, ומנ"ל שנמשך כל זמן שאדומה? **ושמעתי** שהגר"ח גריינימן זצ"ל סמך כשהיה איחור על ר"ח ור"ת בתוס' יומא ל"ז ב' שמתחיל ק"ש בהנץ ולא

הנה במנורה בדרום (שבט תשפ"ב) כתבנו בביאור שיטת הכף החיים דכל זמן דהחמה אדומה כמו ה' דק' אחר הנץ עדיין הרי זמן הנץ החמה. ולאחר צאת הקובץ לאור, הגיעני בס"ד מכתבו של הגאון רבי שריה דביליצקי זצ"ל שזכינו לכוון למעיין דבריו בדעת הכף החיים זיע"א וז"ל:

**ב'** וישלח תשמ"א, שלו' וברכה וכוטו"ס, העיקר שבכל ספק יש לאחר ולא להקדים, כי אם הקדימו ולא כיוונו לנץ יצאו רק בדיעבד, ואם איחרו ועברו את הנץ עכ"פ יוצאים בתפילה לכתחילה. ועל כן העיקר זה הנץ הנראה. במה דברים אמורים כשאנו מופלג מהנץ החשובני יותר מ-5-4 רגעים ועוד משהו, כי אין לנו דברים ברורים בזה מה נקרא נץ ומה נקרא כיסוי הרים בעלמא כמו קיר שאין מתחשבים עם זה. עכ"פ עד 5 רגעים זה עדיין נקרא נץ החמה, כי שיעור עליית עיגול החמה הוא כ-2. 5 רגעים ועוד שני רגעים לאחר זה כשהשמש עדיין אדומה נקרא גם נץ עדיין כנזכר בכף החיים, עכ"ל במכתב לק"ק רכסים.

**ושוב** מצאתי גם בספר הנברשת בהשמטות (דף ל"ו ע"ב) שכתב דבזמן הנץ הנראה בטבריה שהוא אחר יציאת החמה מאחרי הרי הגולן, כבר אין השמש אדומה. ע"כ. ובדקתי שההבדל בין הנץ הנראה בטבריה להנץ המישורי הוא בין 5 ל-10 דק' תלוי בעונות השנה, וא"כ גם בדבריו מבואר

סמך על זה שעדיין היא אדומה, ודו"ק. ע"כ מכתבו אלי בזה.

והנני להשיב על דב"ק.

**דמש"כ** דמהראשונים אין מקור, הנה הכה"ח הביא זאת מרש"י, וגם בספרו זזה"ל שם הציע כן בדעת הבעה"מ. ולדברינו במאמר שם הוא מפורש בגמ' [דבברכות כ"ט ב' אמר ר"ח מצוה להתפלל עם דמדומי חמה, ומייתי קראה דר' זירא ייראוך עם שמש והוא הקרא דמייתי ר' זירא עצמו בדף ט' ע"ב אברייא דוותיקין היו גומרים אותה עם הנץ החמה, ומבואר שזמן הותיקין הוא זמן הדמדומי חמה, א"כ כל זמן שהיא אדומה עדיין הוא זמן הנץ החמה לותיקין וא"צ דווקא תחילת ראיית הגלגל].

**ומה** שתמה מלשון הרי"ף דלית כל איניש יכול לכוון, ומרב ברונא ששמח מאד כשהצליח להתפלל מיד בהנץ, הנה מאחר דזמן הנץ במקומות מוסתרים או בימים מעוננים סבוך הוא, ודי בהסתר כל שהוא לבלבל כל החשבון, פוק חזי בספרי האחרונים כמה היו טורחים לדלג על ההרים ולקפץ על הגבעות כדי למצוא את נקודת הנץ, ובערים שתחת ירושלים (כמודיעין ובית שמש) מתאחר הוא הרבה פעמים למעלה מ-10 דק' בגלל ההסתר שירושלים הגבוהה מסתירה את כל האופק המזרחי, כך שאין שום קושי להבין את הנדירות של מצוה זו כשלא היו שעונים ולוחות מדויקים מצויים.

**ומש"כ** דרש"י סובר כבעל המאור דזמן ק"ש (ולא זמן התפילה) הוא בעליית הגלגל, אכ"מ לברר דבר זה, אבל לא יוכל להימלט הרב מדברי רש"י המפורשים על תפילת העמידה: דעל מש"כ מצוה 'להתפלל'

עם דמדומי חמה, פירש רש"י ז"ל בשבת קי"ח 'דמדומי חמה כשהיא אדומה', וא"כ גם זמן התפילה כשאדומה היא.

**ומש"כ** דלשון רש"י "שחרית אחרי הנצה מיד היא אדומה" היינו מיד אחרי תחילת הנץ הגלגל, ומנ"ל שנמשך כל זמן שאדומה? הנה אין הציטוט מדויק, דרש"י כתב: 'דמדומי חמה כשהיא אדומה, שחרית אחרי הנצה מיד היא אדומה'. והקדים לכתוב דמדומי חמה כשהיא אדומה ללמדינו דמה שאמרו מצוה להתפלל עם דמדומי חמה היינו כל זמן שהיא אדומה, והוסיף דהיינו אחרי הנצה, ואם כן ניפוק ונחזי עד מתי אדומה היא, והיינו כמו 5 דק' וכל זמן זה מקרי דמדומי חמה, דאם רש"י ר"ל רק ברגע הראשון וכמו שנהוג כיום, לא הו"ל למימר כלל האדמיות, רק דיש להתפלל עם תחילת יציאת הגלגל, דאינו קשור לאדמיות כלל, וע"כ שבא להרחיב לכל זמן שאדומה והוא כמו 5 דק'.

**סוף** דבר שיש להשיב על דב"ק ולקיים ולסייע את דברי הכה"ח מהגמ', ויש בזה לימוד זכות גדול לסברת חכמי הזמן שמאחרים את זמן הנץ הנראה, ובלבד שיאחרוהו במעט, עד כמה דק' אחר הנץ המישורי כמו 5 או 6 דק', ובזה לא יפסידו מעלת הותיקין.

**ובן** הכריע ידידי הגאון רבי דוד בורשטיין זצ"ל ב' זמנים כהלכתם, לתושבי מקסיקו סיטי בנסיעתנו לשם בקיץ תשע"ט, שרצו להתפלל בהנץ הנראה ולא בהנץ המישורי, שלאחר את התפילה עד 5 או 6 דק' אחר המישורי עדיין מקרי תפילה בהנץ החמה, ע"פ דברי הכף החיים האלו.

מכתב ח'

הרב אברהם ישעיהו קשש

### בענין זמן שאילת גשמים בזה"ז

במרחשון ממילא זה נקבע לדורות, ופ'.

וב"ה מדוקדק בלש' הר"ן שכ' "לפי שהיו מתאספים מכל הסביבות ברגל לירושלים", והיינו לש' עבר - דקאי על שעת התקנה, ומש"כ הר"ן "כמו שעושין גם היום" אין כוונתו להסביר שגם בזמנו שייך הטעם הנ"ל, אלא רק בא להביא ראיה שיש ענין לעלות לרגל גם בה"ז, ולזה הביא ראיה מהמנהג שהיה בזמנו וממילא מסתמא שגם בזמן שחז"ל תקנו התקנה כך נהגו והיה שייך הטעם להמתין לעולי רגלים עד ז' במרחשון. וכל זה הוא פשוט מאד.

והנהגת הגרש"ד זצ"ל יתכן שלא היתה מחמת ההערה הנ"ל שבזה"ז באמת הדין אמור להשתנות, אלא דכיון שאליבא דאמת זהו זמן הגשמים ואי"ז מפריע לאף אחד, א"כ למה לא להתפלל ע"ז [ויש לברר].

בקובץ הקודם במדור התגובות העיר הגרא"ר אייזנבך שליט"א שלפי דברי הר"ן בתענית י. (שהבאתי בגליון ל"ה) שכ' שמה ששואלים את הגשמים מז' במרחשון אף בזמן שאין ביהמ"ק קיים, היינו משום שגם בזה"ז יש עולי רגלים, ושייך הטעם שהיה בזמן ביהמ"ק שיש להמתין עד שיחזרו לביתם בז' במרחשון. והעיר דלפי"ז בזמנינו שיש כלי תחבורה [וגם הגשמים לא מפריעים לנסיעות] א"כ יצטרכו לשאול את הגשמים תיכף לאחר שמיני עצרת. והביא שבאמת הגר"ש דבליצקי זצ"ל היה חושש לזה והוסיף בשומע תפילה יותן טל ומטר'.

אמנם לכאור' הישוב ע"ז פשוט ביותר, שודאי לא דנים בכל דור ודור מחדש, אלא רבנן תקנו את דיני התפילה ללא שינוי, וכיון שבזמן התקנה היה שייך הטעם דעד ז'









# מפתח השנה





מפתח השנה השלישית

מפתח לכל המאמרים ומכתבי התגובה אשר התפרסמו בסיעתא דשמיא ב"ג גליונות קובץ **מנורה בדרום** בשנה הנוכחית [אב תשפ"א - תמוז תשפ"ב].

בעמודת **מדור** – מ' מפנה למדור **מאמרים**, ת' לתגובות. מכתב התגובה מופיע בצבע כהה יותר מתחת למאמר עליו הוא נסוב, ותגובה על תגובה בצבע כהה יותר וכן הלאה. [הובאו במפתח רק תגובות שיש בהן ממש, ולא הערות מועטות מאוד או הפניות לעיין במקור פלוני וכיו"ב].

| נושא                                                 |                            | שם הכותב |    | מדור |  | גליון |
|------------------------------------------------------|----------------------------|----------|----|------|--|-------|
|                                                      |                            |          |    |      |  |       |
| <u>השכמת הבוקר</u>                                   |                            |          |    |      |  |       |
| סדר לבישת הבגדים [תג' לר"י גולדברג מגליון כד]        | הרב אוריאל ר. אייזנבך      | ת        | כה |      |  |       |
| סדר קשירת השרוכים                                    | הרב יוסף פרץ               | ת        | כה |      |  |       |
| ענייני נט"י במשנת הגר"א גניחובסקי                    | הרב אבינועם טאובנר         | מ        | לה |      |  |       |
| <u>קרבנות ופסד"ז</u>                                 |                            |          |    |      |  |       |
| הערות בענין פ' העקידה                                | הרב גרשון גולד             | מ        | כה |      |  |       |
| אמירת פ' העקידה בשבת                                 | הרב גרשון גולד             | ת        | כה |      |  |       |
| הקדמת פ' העקידה לפסד"ז בשבת [תג' לר"י פרץ בגליון כד] | הרב יוסף שרוני             | ת        | כה |      |  |       |
| עוד הערות בענין פ' העקידה                            | הרב גרשון גולד             | מ        | כו |      |  |       |
| מקור ענין אמירת פ' הקרבנות [ח"א]                     | הרב גרשון גולד             | מ        | לה |      |  |       |
| מקור ענין אמירת פ' הקרבנות [ח"ב]                     | הרב גרשון גולד             | מ        | לו |      |  |       |
| מקור ענין אמירת פ' הקרבנות [ח"ג]                     | הרב גרשון גולד             | מ        | לז |      |  |       |
| <u>זמן תפלה</u>                                      |                            |          |    |      |  |       |
| בענין הנץ החמה                                       | הרב אוריאל ר. אייזנבך      | ת        | כה |      |  |       |
| זמן הנה"ח הנראה                                      | הרב משה יגודייב            | ת        | כה |      |  |       |
| בענין הנה"ח הנראה                                    | הרב אשר פורת               | ת        | כה |      |  |       |
| תיקון בדבריו                                         | הרב אשר פורת               | ת        | כו |      |  |       |
| תגובה לדברי הרב פורת                                 | הרב אוריאל ר. אייזנבך      | ת        | כו |      |  |       |
| תגובה לדברי הרב פורת                                 | הרב ישראל מ. ויינשטיין     | ת        | כו |      |  |       |
| תגובה לתגובה הנ"ל                                    | הרב אוריאל ר. אייזנבך      | ת        | כז |      |  |       |
| עוד בענין הנה"ח                                      | הרב ישראל מ. ויינשטיין     | ת        | כז |      |  |       |
| תגובה להנ"ל                                          | הרב אוריאל ר. אייזנבך      | ת        | כח |      |  |       |
| תגובה להנ"ל                                          | הרב דוד א. סופר            | ת        | כז |      |  |       |
| הנה"ח הנראה, ושל התחלת שעות היום                     | הרב יוסף יונה              | ת        | כו |      |  |       |
| בענין צאת הכוכבים                                    | הרב שלום ארלנגר            | מ        | כז |      |  |       |
| תגובה להנ"ל                                          | ר"ע מולקנדוב-ר"ש ארלנגר    | ת        | כט |      |  |       |
| הנץ המישורי או הנראה [מאמר ג]                        | הרב ישראל מ. ויינשטיין     | מ        | כט |      |  |       |
| ק"ש קודם הנץ בלא ברכותיה                             | הרב ישראל מ. ויינשטיין     | מ        | ל  |      |  |       |
| תגובה להנ"ל                                          | ר"ע מולקנדוב-ר"מ ויינשטיין | ת        | לא |      |  |       |
| תגובה להנ"ל                                          | הרב א"ש קש-ר"מ             | ת        | לא |      |  |       |
|                                                      | ויינשטיין                  |          |    |      |  |       |

| נושא                           | שם הכותב               | מדור | גליון |
|--------------------------------|------------------------|------|-------|
| קרבנות של מנחה קודם זמן תפלה   | הרב א.א. הכהן סקלי     | מ    | לא    |
| תגובה לנ"ל                     | רר"ב טולדאנו-רא"א סקלי | ת    | לב    |
| מנהג הספרדים בחישוב הנה"ח      | הרב דוד א. סופר        | ת    | לא    |
| שהנה"ח נקרא כל זמן שהשמש אדומה | הרב דוד א. סופר        | ת    | לז    |
| הנץ המישורי או הנראה [מאמר ד]  | הרב ישראל מ. ויינשטיין | מ    | לב    |
| הנהגת ר' אליהו מאני בהנה"ח     | הרב דוד א. סופר        | ת    | לו    |

### קדיש

|                                     |                        |   |    |
|-------------------------------------|------------------------|---|----|
| עד היכן יש לענות איש"ר              | הרב א.א. הכהן סקלי     | מ | ל  |
| בענין הנה"ל                         | הרב אוריאל ר. אייזנבך  | ת | לא |
| תגובה לנ"ל                          | ר"ע מולקנדוב-רא"א סקלי | ת | לא |
| בענין הנה"ל                         | הרב חיים מלין          | ת | לא |
| אמירת קדיש ביחד ע"י כמה אנשים       | הרב משה א. שטיין       | מ | ל  |
| בענין הנה"ל                         | הרב אוריאל ר. אייזנבך  | ת | לא |
| המנהג שכמה מהאבלים אומרים קדיש ביחד | הרב ק. גדליה גרינפלד   | מ | לא |
| בענין הנה"ל                         | הרב אברהם י. הלר הכהן  | ת | לב |
| תגובה לנ"ל                          | הרב ישראל מ. ויינשטיין | ת | לג |
| מקור אמירת "הא שמיא רבא"            | הרב שרון שרפי          | מ | לא |
| הע' בהל' ציצית תפילין וקדיש         | הרב מרדכי פרוש         | מ | לז |

### תפלה

|                                                 |                             |   |    |
|-------------------------------------------------|-----------------------------|---|----|
| ברכה בגוף ערום או שלבו רואה את הערוה            | הרב יצחק ירחי               | מ | כה |
| ביאור אמירת פס' יי שפתי תפתח                    | הרב אביחיל לוי              | מ | כה |
| חובת תפלה בעת צרה                               | הרב נחמיה סגל               | מ | כה |
| טבילת עזרא [תג' לר"מ חליות בגליון כד]           | הרב אהרן גבאי               | ת | כה |
| אמירת יי שפתי תפתח [תג' לר"מ גולדברג בגליון כד] | הרב אהרן גבאי               | ת | כה |
| סדר ג' פסיעות אחר שמו"ע                         | הרב ישראל מ. ויינשטיין      | מ | כו |
| תגובה לנ"ל                                      | הרב אוריאל ר. אייזנבך       | ת | כז |
| טבילת עזרא [תג' לר"מ חליות בגליון כד]           | הרב משה פוליטנסקי           | ת | כו |
| מקום אמירת "היו לרצון" בסוף התפלה               | הרב עמנואל מולקנדוב         | ת | כו |
| אם צריך לכוון איזו תפלה מתפלל                   | הרב אבינועם טאובנר          | מ | כז |
| בתקנת נפילת אפים                                | הרב צור מנחם כהן            | מ | כז |
| חיוב תפלה                                       | הרב הרב נחום מנדלבוים       | מ | כח |
| שלא לעבור לפני המתפלל                           | הרב ישראל גולדברג           | מ | ל  |
| חידושים בענין הנה"ל                             | הרב חיים מלין               | ת | לא |
| ק"ש קודם הנץ בלא ברכותיה                        | הרב ישראל מ. ויינשטיין      | מ | ל  |
| תגובה לנ"ל                                      | ר"ע מולקנדוב-רי"מ ויינשטיין | ת | לא |
| תגובה לנ"ל                                      | רא"ש קש-רי"מ ויינשטיין      | ת | לא |
| שכר פסיעות                                      | הרב ישראל גולדברג           | מ | לא |
| אמירת א'-ל מלך נאמן' קודם ק"ש                   | הרב ישראל מ. ויינשטיין      | מ | לא |
| קרבנות של מנחה קודם זמן תפלה                    | הרב א.א. הכהן סקלי          | מ | לא |
| תגובה לנ"ל                                      | ר.ב.טולדאנו-רא"א סקלי       | ת | לב |
| בדיני הזכרת גבורות גשמים                        | הרב יוסף שיינר              | מ | לא |
| אסיפת דינים וסגולות בענין 'עלינו לשבח'          | הרב חיים ברנשטיין           | מ | לב |
| פירוש פירושים לתפלת עלינו לשבח                  | הרב ריח"מ אביחצירא          | ת | לג |
| קביעות מקום לתפלה                               | הרב יעקב ז. פישר            | מ | לג |

| נושא                                                  | שם הכותב              | מדור | גליון |
|-------------------------------------------------------|-----------------------|------|-------|
| אמירת מעין חתימה סמוך לחתימה                          | הרב אוריאל ר. אייזנבך | מ    | לה    |
| אמר 'מוריד הגשם' בקיץ, אם צריך מנין                   | הרב ישראל גולדברג     | מ    | לה    |
| בענין הנ"ל                                            | הרב חיים מליץ         | ת    | לו    |
| זמן שאילת גשמים בימינו [תג' לרהרב אי"ש קשש בגליון לה] | הרב אוריאל ר. אייזנבך | ת    | לו    |
| מענה לנ"ל                                             | הרב אי"ש קשש          | ת    | לז    |
| ליקוט דינים בדברים הצריכים חיזוק [בהל' תפלה]          | הרב מרדכי גרינמן      | מ    | לז    |

### נשיאת כפים

|                                   |                                             |   |    |
|-----------------------------------|---------------------------------------------|---|----|
| אם בכור יוצא דופן יטול ידי הכהנים | הרב גמליאל הכהן רבינוביץ<br>[תש' רא"א סקלי] | מ | כו |
| בענין הנ"ל                        | הרב יוסף פרץ                                | ת | כז |

### קריאת התורה

|                                                                 |                                            |   |    |
|-----------------------------------------------------------------|--------------------------------------------|---|----|
| קריאת הפטרה מתוך נביא על קלף                                    | הרב אברהם י. לוי                           | מ | כה |
| מנהג הספרדים בהפטרות 'וירא'                                     | הרב א.א. הכהן סקלי                         | מ | כה |
| הוציאו ס"ת ישן אם יכולים להוציא חדש [תג' לר"א טאובנר בגליון כד] | הרב משה חלילה                              | ת | כה |
| אם יפסיק לברך על רעם וברק באמצע קה"ת                            | הרב גמליאל הכהן רבינוביץ<br>[תש' ר"מ גבאי] | מ | כח |
| מנהג הספרדים בהפטרות 'ויצא'                                     | הרב א.א. הכהן סקלי                         | מ | כט |
| מנהג ספרד להפטיר תמיד 'שובה' קודם יוה"כ                         | הרב עמנואל מולקנדוב                        | ת | כט |
| תגובה לנ"ל                                                      | הרב ישראל מ. ויינשטיין                     | ת | ל  |
| מנהג הספרדים בהפטרות 'צו'                                       | הרב א.א. הכהן סקלי                         | מ | לג |
| העולה לתורה ובירך במקום הלא נכון                                | הרב אליעזר פלקוביץ                         | מ | לג |
| בענין קריאת עשרת הדברות                                         | הרב שלמה לוי                               | מ | לו |
| שני עמודים לנביא                                                | הרב יהודה טשזנר                            | מ | לז |

### קדושת בית הכנסת

|                               |                        |   |    |
|-------------------------------|------------------------|---|----|
| הערות בדיני קדושת בית הכנסת   | הרב בנימין בריקמן      | מ | כה |
| תגובה לנ"ל                    | הרב משה פוליטנסקי      | ת | כו |
| אם מנייני חצירות קידשו החצר   | הרב זאב רוזנטל         | מ | לב |
| בענין הנ"ל                    | הרב יוסף אביטבול       | ת | לג |
| בענין הנ"ל                    | הרב חיים מליץ          | ת | לג |
| הישענות והנחת חפצים על הבימה  | הרב אברהם א. קרנובסקי  | מ | לג |
| בענין הנ"ל                    | הרב עמנואל מולקנדוב    | ת | לד |
| התיבה, הבימה ומקום עמידת הש"ץ | הרב ישראל מ. ויינשטיין | מ | לז |

### נטילת ידיים

|                                   |                    |   |    |
|-----------------------------------|--------------------|---|----|
| חציצה בנטילת ידיים                | הרב אליעזר פלקוביץ | מ | כה |
| טעמי תקנת נט"י                    | הרב יהונתן גפני    | מ | כז |
| ענייני נט"י במשנת הגר"א גניחובסקי | הרב אבינועם טאובנר | מ | לה |
| אכילה עם הידים ללא כלי אכילה      | הרב חיים מליץ      | ת | לו |

### ברכות הנהנין

|                                       |                    |   |    |
|---------------------------------------|--------------------|---|----|
| סימון מקום הבציעה בפת והמנהג לא לאכול | הרב בנימין ברינקמן | מ | כו |
|---------------------------------------|--------------------|---|----|

| נושא                               | שם הכותב                 | מדור | גליון |
|------------------------------------|--------------------------|------|-------|
| קצוותיה                            | הרב זאב פרעס             | ת    | כו    |
| תגובה לנ"ל                         | הרב א.א. הכהן סקלי       | מ    | כו    |
| בגדרי פת הבאה בכסנין               | הרב יוסף פרץ             | ת    | כז    |
| בענין הנ"ל                         | הרב גרשון גולד           | מ    | כח    |
| ברכה על ענבים קטנים                | הרב גרשון גולד           | מ    | כט    |
| ברכת שקדים המרים                   | הרב אליעזר פלקוביץ       | מ    | כט    |
| ברכת עוגיות עם רוב קמח אורז        | הרב גרשון גולד           | מ    | ל     |
| ברכת פרי שמיתקן                    | הרב גרשון גולד           | מ    | לא    |
| ברכת פירות הנאכלים ע"י הדחק        | הרב גרשון גולד           | מ    | לב    |
| ברכת קליפת הפירות                  | הרב גמליאל הכהן רבינוביץ | מ    | לב    |
| לקחת כובע מחבירו לברהמ"ז שלא מדעתו | [תש' ר"מ גבאי]           |      |       |
| בענין הנ"ל                         | הרב חיים מלין            | ת    | לג    |
| ברכת גרעיני הפירות                 | הרב גרשון גולד           | מ    | לג    |
| אשה ששכחה יעלה ויבוא בברהמ"ז ביו"ט | הרב ישראל מ. ויינשטיין   | מ    | לו    |

### שאר ברכות

|                                             |                          |   |    |
|---------------------------------------------|--------------------------|---|----|
| אם יפסיק לברך על רעם וברק באמצע קה"ת        | הרב גמליאל הכהן רבינוביץ | מ | כח |
|                                             | [תש' ר"מ גבאי]           |   |    |
| בענין הנ"ל                                  | הרב יוסף אביטבול         | ת | כט |
| שני פירות מאותו סוג לענין שהחיינו           | הרב יאיר מינקוס          | מ | לא |
| הגומל למי שנדבק בכוונה בקורונה              | הרב גמליאל הכהן רבינוביץ | מ | לא |
|                                             | [תש' ר"מ גבאי]           |   |    |
| הערות וחידושי דינים בענייני ברכות           | הרב שרון שרפי            | מ | לה |
| אי שהחיינו על פירות וכלים הוי חובה          | הרב עמנואל מולקנדוב      | ת | לו |
| מצוה התלויה בחבירו אם מברכים עליה           | הרב חיים מלין            | ת | לו |
| בירך שהחיינו על לידת בת אם יברך הטוב והמטיב | הרב נחמיה סגל            | מ | לו |

### דיני ערב שבת ותפלות שבת

|                                            |                       |   |    |
|--------------------------------------------|-----------------------|---|----|
| בל תלין בערב שבת                           | הרב משה חליוה         | מ | כח |
| גדרי הרחיצה לכבוד שבת                      | הרב שרון שרפי         | מ | כח |
| איסור הנחת תבשיל בע"ש סמוך לחשיכה          | הרב אברהם י. הלר הכהן | מ | כט |
| לצאת יד"ח בברכת מגן אבות                   | הרב אבינועם טאובנר    | מ | כט |
| כבתה כירתו אם יכול להעביר הקדירות לשכן     | הרב אברהם י. הלר הכהן | מ | ל  |
| אם בלעך ונייר כסף על הפלטה חשיב קטום       | הרב אברהם י. הלר הכהן | מ | לא |
| מלאכה המתחלת בע"ש ומשמיעה קול              | הרב א.א. הכהן סקלי    | מ | לב |
| קיבלה שבת, אם יכולה לומר לביתה לעשות מלאכה | הרב ישראל גולדברג     | מ | לו |
| ברכת מעין שבע ליחיד                        | הרב יצחק ירחי         | מ | לו |
| פלטה שכבתה, אם מותר להעביר הסיר לשכנים     | הרב יוסף אביטל        | מ | לז |

### סעודות שבת, קידוש והבדלה

|                                               |                    |   |    |
|-----------------------------------------------|--------------------|---|----|
| המקדש על הפת אם צריך לאכול ב' כזיתים          | הרב יואל אמויאל    | מ | כה |
| ברכה במוצ"ש על הדסים                          | הרב משה חליוה      | מ | כה |
| טעימת נשים מיין הבדלה                         | הרב משה חליוה      | מ | כה |
| סימון מקום הבציעה בפת והמנהג לא לאכול קצוותיה | הרב בנימין ברינקמן | מ | כו |
| חולה האוכל בט"ב מתי יבדיל                     | הרב אברהם דבדה     | מ | כח |

| נושא                                  | שם הכותב                 | מדור | גליון |
|---------------------------------------|--------------------------|------|-------|
| בענין מצות חינוך בקטן [בענין קידוש]   | הרב יהודה פוליטנסקי זצ"ל | מ    | כח    |
| קידוש שלא כתקנת חכמים אם יצא יד"ח     | הרב ערן כברה             | מ    | לב    |
| הלכות הקשורות לקידוש הבוקר            | הרב דביר כהן             | מ    | לב    |
| קידוש במקום סעודה                     | הרב שאול נזרי            | מ    | לד    |
| הפסק בקידוש בברכה בטעות               | הרב יאיר מינקוס          | מ    | לה    |
| שהחיינו בקידוש של ז' דפסח אי הוי הפסק | הרב עמנואל מולקנדוב      | ת    | לו    |
| סעודת מלוה מלכה ביו"ט שחל במוצ"ש      | הרב ישראל גולדברג        | מ    | לז    |

### מלאכות ואיסורי שבת

|                                                                                            |                          |   |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------|---|----|
| פתיחת אריות מזון בשבת                                                                      | הרב אברהם י. הלר הכהן    | מ | כח |
| מכה בפטיש באוכלין                                                                          | הרב ישראל מ. ויינשטיין   | מ | כח |
| בביאור מלאכת קושר                                                                          | הרב אביחיל לוי           | מ | כח |
| חשמל בשבת [תג' לר"א הלר בגליון כד]                                                         | הרב אוריאל ר. אייזנבך    | ת | כח |
| פתיחת אריות מזון בשבת [תג' לר"א הלר בגליון כד]                                             | הרב אוריאל ר. אייזנבך    | ת | כח |
| מתקן מנא בקשירת אוזיקן [תג' לר"א הלר בגליון כד]                                            | הרב משה חליוה            | ת | כח |
| סטנדר עם הברגה, בונה בחשמל, הידוק חלקים, אוזיקן ופתיחת אריות בשבת [תג' לר"א הלר בגליון כד] | הרב אהרן יפהן            | ת | כח |
| קריעת אריות בשבת [תג' לר"א הלר בגליון כד]                                                  | ר"ע מולקנדוב-ראי"ה הלר   | ת | כח |
| התעסקות בחפציו בשבת                                                                        | הרב יהודה פוליטנסקי זצ"ל | מ | כו |
| בגדר איסור לש                                                                              | הרב אברהם י. הלר הכהן    | מ | כו |
| גדר בלילה רכה                                                                              | ר"ע מולקנדוב-ראי"ה הלר   | ת | כז |
| בביאור מלאכת צובע                                                                          | הרב אביחיל לוי           | מ | כו |
| בגדר מלאכת בורר                                                                            | הרב יהודה פוליטנסקי זצ"ל | מ | כז |
| ביריה לאלתר                                                                                | הרב אוריאל כהן           | מ | כז |
| בביאור מלאכת מחתך                                                                          | הרב אביחיל לוי           | מ | כז |
| ביריה לצורך אורחים                                                                         | הרב יצחק ירחי            | מ | כח |
| המוצא מעות בתוך סידורו בשבת                                                                | הרב ערן כברה             | מ | כח |
| בביאור מלאכת מבעיר                                                                         | הרב אביחיל לוי           | מ | כח |
| לישה באבקות נמסות ומטונה                                                                   | הרב שלמה י. שטרן         | מ | כח |
| גדרי מלאכת קושר לשיתת רש"י                                                                 | הרב אהרן וייזר           | מ | כט |
| שטיפת פירות וירקות בשבת                                                                    | הרב יצחק ירחי            | מ | כט |
| בענין הנ"ל                                                                                 | הרב עמנואל מולקנדוב      | ת | ל  |
| בביאור מלאכת מכה בפטיש                                                                     | הרב אביחיל לוי           | מ | כט |
| בגדרי מלאכת קושר [המשך]                                                                    | הרב אהרן וייזר           | מ | ל  |
| דיני כיבוס בשבת                                                                            | הרב אהרן וייזר           | מ | לא |
| בביאור מלאכת תופר                                                                          | הרב אביחיל לוי           | מ | לא |
| בדין שרייתו זו היא כיבוסו                                                                  | הרב אריה סלומון          | מ | לא |
| גדר מלאכת מבשל                                                                             | הרב אברהם י. הלר הכהן    | מ | לב |
| בגזירת שמא יסחוט                                                                           | הרב אהרן וייזר           | מ | לב |
| כיבוס בעור                                                                                 | הרב אוריאל כהן           | מ | לב |
| בביאור מלאכת כותב                                                                          | הרב אביחיל לוי           | מ | לב |
| סחיטת לימונים בזמנינו                                                                      | הרב אהרן גבאי            | מ | לג |
| בענין הנ"ל                                                                                 | הרב אברהם י. הלר הכהן    | ת | לד |
| פירות שרובם עומדים לסחיטה אי אסורים מהתורה                                                 | הרב עמנואל מולקנדוב      | ת | לד |
| ניעור טליתו                                                                                | הרב אהרן וייזר           | מ | לג |
| התולש ציפרניו או עורו מלחץ                                                                 | הרב ישראל גולדברג        | מ | לד |
| בגדרי מלאכת בורר                                                                           | הרב אהרן וייזר           | מ | לד |
| ביאור כמה דינים במלאכת מבשל                                                                | הרב אברהם י. הלר הכהן    | מ | לה |

| נושא                                    | שם הכותב                 | מדור | גליון |
|-----------------------------------------|--------------------------|------|-------|
| נידונים מצויים למעשה במלאכת בורר        | הרב אהרן וייזר           | מ    | לה    |
| קיפול טלית בשבת לשבת הבאה               | הרב אוריאל כהן           | מ    | לה    |
| בביאור מלאכת חורש                       | הרב אביחיל לוי           | מ    | לה    |
| ברירה בשני מיני אוכלין                  | הרב יצחק ירחי            | מ    | לז    |
| נתינת שרוכים בנעל בשבת                  | הרב אוריאל כהן           | מ    | לז    |
| הלכות בורר – סוגיא דתורמוסין            | הרב דביר כהן             | מ    | לז    |
| בביאור מלאכת זורה                       | הרב אביחיל לוי           | מ    | לז    |
| קבלנות בנין ע"י גוים כשהאבנים נעשו בשבת | הרב יוסף חיים עובדיה     | מ    | לז    |
| בדין כותב ב' אותיות בשבת                | הרב גמליאל הכהן רבינוביץ | מ    | לז    |

### מוקצה

|                                      |                       |   |    |
|--------------------------------------|-----------------------|---|----|
| המוצא מעות בתוך סידורו בשבת          | הרב ערן כברה          | מ | כח |
| בסיס לדבר האסור                      | הרב יצחק ירחי         | מ | לה |
| טלטול כלי שמלאכתו לאיסור לצורך מקומו | הרב אברהם י. הלר הכהן | מ | לו |
| טלטול כלי שמלאכתו להיתר              | הרב אהרן וייזר        | מ | לז |

### הוצאה מרשות לרשות ועירובין

|                                                |               |   |    |
|------------------------------------------------|---------------|---|----|
| בית דירה קבוע שנוטלים גגו ומסככים עליו אי אוסר | הרב משה חליוה | מ | כו |
| על בני החצר                                    |               |   |    |
| טלטול היכא דאיכא עירוב מהודר                   | הרב משה חליוה | מ | לה |

### פסח

|                                         |                          |   |    |
|-----------------------------------------|--------------------------|---|----|
| הסיבה לבילי הסדר                        | הרב הרב נחום מגדלבוים    | מ | לא |
| ברכת המוציא ואכילת מצה                  | הרב ישראל מ. ויינשטיין   | מ | לג |
| בגדר מצות הסיבה וד' כוסות               | הרב דוד שק               | מ | לד |
| ביאור אמירת מה נשתנה                    | הרב אוריאל ר. אייזנבך    | מ | לד |
| הע' בענייני דיומא                       | הרב גרשון גולד           | מ | לד |
| הע' בענייני פסח, המועד וספה"ע           | הרב אברהם י. הלר הכהן    | מ | לד |
| אכילה ושתיה באמצע ההגדה                 | הרב עמנואל מולקנדוב      | ת | לה |
| בהא דבעינן סיפור יצי"מ דרך שו"ת         | הרב ישראל מ. ויינשטיין   | מ | לד |
| קרבן פסח אי בא לכפרה                    | הרב ערן כברה             | מ | לד |
| חמץ בשבת הסמוך לשביעי של פסח            | הרב יאיר מינקוס          | מ | לד |
| מזיגת ד' כוסות לבן ע"י אביו             | הרב גמליאל הכהן רבינוביץ | מ | לד |
| בענין הנ"ל                              | הרב יוסף אביטבול         | ת | לה |
| הפסק בקידוש בברכה בטעות [לענין ד' דפסח] | הרב יאיר מינקוס          | מ | לה |
| שהחינו בקידוש של ד' דפסח אי הוי הפסק    | הרב עמנואל מולקנדוב      | ת | לו |
| מנהג סיבוב קצרת הסדר מעל ראשי המסובין   | הרב א.א. הכהן סקלי       | מ | לה |
| בענין הנ"ל                              | הרב אהרן גבאי            | ת | לז |

### ספירת העומר וחג השבועות

|                                       |                       |   |    |
|---------------------------------------|-----------------------|---|----|
| הע' בענייני פסח, המועד וספה"ע         | הרב אברהם י. הלר הכהן | מ | לד |
| ההבדל בין קטן שהגדיל בסוכות לספה"ע    | הרב ערן כברה          | מ | לה |
| גדר חטא תלמידי ר"ע וגדר יום ל"ג בעומר | הרב שרון שרפי         | מ | לה |
| בענין קריאת עשרת הדברות               | הרב שלמה לוי          | מ | לו |
| ענייני ספה"ע במשנת הגר"א גניחובסקי    | הרב אבינועם טאובנר    | מ | לו |
| שאלות הכנה לחג השבועות                | הרב שרון שרפי         | מ | לו |
| בענין חידוש הבית הלוי בספירת שבועות   | הרב אליעזר איהורן     | מ | לז |



## מנורה

## מפתח השנה

## בדרום

## תמא

| נושא                                              | שם הכותב               | מדור | גליון |
|---------------------------------------------------|------------------------|------|-------|
| <b><u>יו"ט וחזה"מ</u></b>                         |                        |      |       |
| הוצאת אש חדשה ביו"ט [תג' לר"ע מולקנדוב בגליון כד] | הרב יאיר דלויה         | ת    | כו    |
| הע' בענייני פסח, המועד וספה"ע                     | הרב אברהם י. הלר הכהן  | מ    | לד    |
| הדלקת נר נשמה ביו"ט                               | הרב משה חליוה          | מ    | לד    |
| בגדרי איסור מלאכת חזה"מ                           | הרב שרון שרפי          | מ    | לד    |
| אשה ששכחה יעלה ויבוא בברהמ"ז ביו"ט                | הרב ישראל מ. ויינשטיין | מ    | לו    |
| חיבור צינור גומי לברז גז ביו"ט                    | הרב משה חליוה          | מ    | לו    |
| בגדר אמירת הלל במועדות                            | הרב ישראל י. פינקוס    | מ    | לז    |
| גפרורים ביו"ט אי הוו כלי שמלאכתו לאיסור           | הרב אברהם י. הלר הכהן  | מ    | לז    |

### **תעניות וזכר לחורבן**

|                                                   |                                          |   |    |
|---------------------------------------------------|------------------------------------------|---|----|
| בגדרי זכר למקדש                                   | הרב שלמה לוי                             | מ | כה |
| חיוב זכירת החורבן בשבת - בענין הנ"ל               | הרב יוסף אביטבול                         | ת | כו |
| בענין אמירת 'נחם'                                 | הרב מנחם גולדברג                         | מ | כה |
| תוקף חיוב ד' תעניות                               | הרב צור מנחם כהן                         | מ | כה |
| הרחת בשמים בט"ב וביוה"כ                           | הרב יאיר מינקוס                          | מ | כה |
| הערות בענייני ט' באב                              | הרב שרון שרפי                            | מ | כה |
| שאלות בענייני תשעת הימים                          | הרב גמליאל הכהן רבינוביץ [תש' רא"א סקלי] | מ | כו |
| שמיעת מוזיקה בבין המצרים [תג' לר"י פרץ בגליון כד] | הרב מרדכי י. מאיר                        | ת | כו |
| חולה האוכל בט"ב מתי יבדיל                         | הרב אברהם דבדה                           | מ | כח |
| גדר תעניות החורבן                                 | הרב מנחם גולדברג                         | מ | לז |
| ט"ב נדחה אם הוא תשלומין או שעקרוהו מתשיעי         | הרב צבי ה. וילנסקי                       | מ | לז |

### **הימים הנוראים**

|                                                   |                                          |   |    |
|---------------------------------------------------|------------------------------------------|---|----|
| הרחת בשמים בט"ב וביוה"כ                           | הרב יאיר מינקוס                          | מ | כה |
| בגדרי מצות היראה                                  | הרב שלמה לוי                             | מ | כו |
| ענין התשובה ומהותה                                | הרב נחום מנדלבוים                        | מ | כו |
| המנהג לקנות סכין חדש לר"ה                         | הרב גמליאל הכהן רבינוביץ                 | מ | כו |
| יישוב המסורת על מייסד פיוט 'ונתנה תוקף'           | הרב אהרן גבאי                            | מ | כו |
| ביאור תפלת 'מי שענה לא"א בהר המוריה'              | הרב גרשון גולד                           | מ | כז |
| זמן תפילת הנעילה                                  | הרב ישראל מ. ויינשטיין                   | מ | כז |
| תגובה לנ"ל                                        | הרב עמנואל מולקנדוב                      | ת | כח |
| תגובה לתגובה לה"ל                                 | הרב ישראל מ. ויינשטיין                   | ת | כט |
| דעת הבא"ח בצה"כ                                   | רד"א סופר-רי"מ ויינשטיין                 | ת | ל  |
| שיעור אורך השברים                                 | הרב יוסף י. ועקנין                       | מ | כו |
| בגדר יום שני דר"ה                                 | הרב יאיר מינקוס                          | מ | כז |
| סימנים רעים בראש השנה                             | הרב יובל קורסיה                          | מ | כז |
| דעת הר"י מיגאש באומר 'מלך אוהב צדקה ומשפט' בעשי"ת | הרב אהרן גבאי                            | מ | כח |
| סעודה מפסקת בביהש"מ                               | הרב אבינועם טאובנר                       | מ | כח |
| עמידה בתפלה או בוידוי ביוה"כ למעוברת              | הרב גמליאל הכהן רבינוביץ [תש' רא"א סקלי] | מ | כח |

### **סוכות**

|                |                      |   |    |
|----------------|----------------------|---|----|
| בדין לולב עקום | הרב אוריאל ר. איזנבך | מ | כה |
|----------------|----------------------|---|----|

| גליון | מדור | שם הכותב               | נושא                                                       |
|-------|------|------------------------|------------------------------------------------------------|
| כז    | ת    | הרב יוסף פרץ           | תגובה לנ"ל                                                 |
| כח    | ת    | הרב אוריאל ר. אייזנבך  | תגובה לנ"ל                                                 |
| לה    | ת    | הרב אוריאל ר. אייזנבך  | הוספה לענין הנ"ל                                           |
| כז    | מ    | הרב שלמה לוי           | הל' מצות אכילה בליל יו"ט א' של סוכות                       |
| כח    | ת    | הרב יוסף אביטבול       | בענין הנ"ל                                                 |
| כז    | מ    | הרב אהרן וייזר         | בדין מעמיד דמעמיד                                          |
| כח    | ת    | הרב אוריאל ר. אייזנבך  | תגובה לנ"ל                                                 |
| כז    | מ    | הרב ישראל מ. ויינשטיין | צורת אגידת ד' המינים                                       |
| כז    | מ    | הרב ינון זרגרי         | ישיבה תחת הצללה בסוכה                                      |
| כח    | ת    | הרב עמנואל מולקנדוב    | תגובה לנ"ל                                                 |
| כז    | מ    | הרב משה חליוה          | בית דירה קבוע שנוטלים גגו ומסככין עליו אי אוסר על בני החצר |
| כז    | מ    | הרב אבינועם טאובנר     | ג' הדסים המחוברים בגידולם                                  |
| כז    | מ    | הרב ערן כברה           | קדושת שביעית בלולב בזמן הזה                                |
| כז    | מ    | הרב נחום מנדלבוים      | סוכה שאינה תחת כיפת השמים                                  |
| כז    | מ    | הרב א.א. הכהן סקלי     | מיני אוכלים החייבים בסוכה ושיעוריהם                        |
| כח    | ת    | הרב אוריאל ר. אייזנבך  | בענין הנ"ל                                                 |
| כח    | ת    | הרב יוסף פרץ           | ביאור 'דבש' המוזכר בפוסקים                                 |
| כז    | מ    | הרב אליעזר פלקוביץ     | הערות בהלכות סוכה                                          |
| כח    | מ    | הרב ישראל גולדברג      | גזל אתרוג בערב חג, אם יוצא יד"ח השבה אחר החג               |
| כח    | מ    | הרב אבינועם טאובנר     | כמה נידונים בפטור מצטער מסוכה                              |
| לה    | מ    | הרב ערן כברה           | ההבדל בין קטן שהגדיל בסוכות לספה"ע                         |

### תנוכה

|    |   |                          |                                                 |
|----|---|--------------------------|-------------------------------------------------|
| כה | ת | הרב מתתיהו גבאי          | הדלקת נ"ח במנייני חצר [תג' לר"ע כברה בגליון כד] |
| כט | מ | הרב שלמה לוי             | הדלקת נ"ח בשמן של שביעית                        |
| כט | מ | הרב משה חליוה            | שהחיינו ביום שני על שרגות כסף                   |
| כט | מ | הרב ערן כברה             | לאכלה ולא לשריפה בשמן שביעית לנ"ח               |
| כט | מ | הרב יאיר מינקוס          | מי שלא היה בביתו ביום א' דתנוכה                 |
| כט | מ | הרב נחום מנדלבוים        | ביסוד ברכת 'שעשה נסים'                          |
| כט | מ | הרב יובל קורסיה          | שיעור זמן הדלקת נ"ח                             |
| כט | מ | הרב גמליאל הכהן רבינוביץ | חשדא ב'כבתה אין זקוק לה'                        |
| ל  | מ | הרב אביחיל לוי           | ביאור המחלוקת בהדלקת נר מנר                     |
| ל  | מ | הרב יאיר מינקוס          | הדליק נ"ח ושכח לברך                             |
| ל  | מ | הרב נחום מנדלבוים        | מהדרין בנ"ח                                     |
| ל  | מ | הרב נריה מרציאנו         | ברכת הוראה בנ"ח                                 |
| ל  | מ | הרב גמליאל הכהן רבינוביץ | הכנת סופגניה חלבית                              |
|    | מ | [תש' רי"א סקוצילס]       |                                                 |
| ל  | מ | הרב גמליאל הכהן רבינוביץ | אם עדיף להדליק במנורה מהודרת או של אדם גדול     |
|    | מ | [תש' רא"א סקלי]          |                                                 |
| לא | ת | הרב חיים מליץ            | בענין הנ"ל                                      |
| ל  | ת | הרב יאיר מינקוס          | ש"ץ שבירך שהחיינו בבהכנ"ס, אם יחזור לברך בביתו  |

### פורים וחודש אדר

|    |   |                       |                                       |
|----|---|-----------------------|---------------------------------------|
| לב | מ | הרב שלמה לוי          | בגדר חודש אדר א' וב'                  |
| לב | מ | הרב יהונתן ט. פרלמן   | רמזים התורה בענייני פורים וזכירת עמלק |
| לב | מ | הרב צבי ה. וילנסקי    | השיטות בחובת משתה ושמחה בפורים קטן    |
| לג | מ | הרב אוריאל ר. אייזנבך | ענין השכרות בפורים                    |

| נושא                                                 | שם הכותב                 | מדור | גליון |
|------------------------------------------------------|--------------------------|------|-------|
| בענין הנ"ל                                           | הרב יוסף אביטבול         | ת    | לד    |
| קיום דברי סופרים במסירות נפש                         | הרב אוריאל ר. אייזנבך    | ת    | לה    |
| משלוח מנות שאינו כשר                                 | הרב ישראל גולדברג        | מ    | לג    |
| פורים במשנת הגר"א גניחובסקי                          | הרב אבינעם טאובנר        | מ    | לג    |
| מלך שמרדו בו אי חשיב מלך [בענין יחוס מרדכי]          | הרב ערן כברה             | מ    | לג    |
| בענין הנ"ל                                           | הרב אוריאל ר. אייזנבך    | ת    | לד    |
| בביאור מצות תענית אסתר                               | הרב אביחיל לוי           | מ    | לג    |
| חילוק בין קריאת מגילה דלילה לדיוס                    | הרב יאיר מינקוס          | מ    | לג    |
| ברכת שעשה נסים ושהחינו בפורים [וחנוכה] ודין על הנסים | הרב נדב פרן              | מ    | לג    |
| מיסודות מס' מגילה [ענייני פורים]                     | הרב אי"ש קשש             | מ    | לג    |
| חקירות בענייני משלוח מנות                            | הרב גמליאל הכהן רבינוביץ | מ    | לג    |
| בגדרי חובת פרסומי ניסא בקריאת המגילה                 | הרב שרון שרפי            | מ    | לג    |
| כמה עניינים במגילה                                   | הרב אוריאל ר. אייזנבך    | ת    | לד    |

### שאר מועדים

ענין יום ט"ו באב      הרב אוריאל כהן      מ      כה

### ציצית, תפילין וסת"ם

|                                                     |                         |   |    |
|-----------------------------------------------------|-------------------------|---|----|
| כתיבת סת"ם מתוך הכתב                                | הרב אוריאל ר. אייזנבך   | מ | כה |
| בענין הנ"ל, ובדין שרטוט                             | הרב נחום מנדלבוים       | ת | לב |
| תגובה לנ"ל                                          | הרב אוריאל ר. אייזנבך   | ת | לג |
| חילופי המסורה ב'פצוע דכה'                           | הרב אוריאל ר. אייזנבך   | מ | כה |
| הידורים ברכישת תפילין                               | הרב ק. גדליה גרינפלד    | מ | כז |
| בענין תפילין חרוצות                                 | הרב חיים יוסף אברג'ל    | ת | כח |
| קולמוס נירוסטה, דיו גרפי ועוד                       | הרב ק. גדליה גרינפלד    | ת | כח |
| בדין קולמוס נירוסטה [תג' לתג' הנ"ל]                 | ר"י אזולאי-רק"ג גרינפלד | ת | כט |
| כיצד לרכוש סת"ם מהודר                               | הרב סעדיה שריקי         | מ | כז |
| ראיה לדעת הרמב"ם בדין קלף                           | הרב אוריאל ר. אייזנבך   | מ | ל  |
| הערות מעשיות בבדיקת תו"מ                            | הרב ק. גדליה גרינפלד    | מ | ל  |
| הע' בענייני תפילין ע"פ תורת מרן הגר"ח ק             | הרב ק. גדליה גרינפלד    | מ | לד |
| קידוש הדיו לכתיבת השם                               | הרב א.א. הכהן סקלי      | מ | לד |
| גדרי חיוב קטן במצות ציצית                           | הרב אליעזר פלקוביץ      | מ | לד |
| סיכום הל' כתיבת סת"ם [סי' ל"ב]                      | הרב יאיר מינקוס         | מ | לו |
| בענין הנ"ל                                          | הרב אוריאל ר. אייזנבך   | ת | לו |
| שיטות הראשונים בדין 'שעטנ"ז ג"ץ'                    | הרב א.א. הכהן סקלי      | מ | לו |
| חקירות בדיני ציצית במשנה ברורה                      | הרב מרדכי פרוש          | מ | לו |
| שני עמודים לנביא                                    | הרב יהודה טשזנר         | מ | לו |
| ידיעות נחוצות ברכישת סת"ם                           | הרב ק. גדליה גרינפלד    | מ | לו |
| צורת עשיית התגים                                    | הרב ק. גדליה גרינפלד    | מ | לו |
| צורת האותיות ודיניהם                                | הרב יאיר מינקוס         | מ | לו |
| 'האותיות שאלוני' – מסורת צורת האותיות הספרדית [ח"א] | הרב א.א. הכהן סקלי      | מ | לו |
| הע' בהל' ציצית תפילין וקדיש                         | הרב מרדכי פרוש          | מ | לו |

### מאכלות אסורות

ביטול איסור לכתחלה      הרב יצחק ירחי      מ      כז  
הכנת סופגניה חלבית      הרב גמליאל הכהן רבינוביץ      מ      ל

| נושא                            | שם הכותב           | מדור | גליון |
|---------------------------------|--------------------|------|-------|
| דבר שיש לו מתירין               | [תש' רי"א סקוצילס] |      |       |
| פרצו לביתו, אי יש לחוש ליין נסך | הרב יצחק ירחי      | מ    | לא    |
| חתיכה הראויה להתכבד             | הרב אליעזר פלקוביץ | מ    | לב    |
| בענין בשר ועוף מתורבת           | הרב יצחק ירחי      | מ    | לד    |
|                                 | הרב ערן כברה       | מ    | לז    |

**ריבית**

|                          |                          |   |    |
|--------------------------|--------------------------|---|----|
| ריבית בהלוואת ביצה עם דם | הרב גמליאל הכהן רבינוביץ | מ | לה |
|                          | [תש' רי"א סקוצילס]       |   |    |

**נדה**

|                                                             |                       |   |    |
|-------------------------------------------------------------|-----------------------|---|----|
| בדין כתם על דבר המקבל טומאה                                 | הרב איתי גייסי        | מ | כה |
| ברכה בגוף ערום או שלבו רואה את הערוה                        | הרב יצחק ירחי         | מ | כה |
| כת חכמים לגזור ע"ד המפורש בתורה [לענין דם טוהר]             | הרב חן ריחניאן        | מ | כה |
| הערות בדיני וסתות                                           | הרב דוד הכט           | מ | כו |
| בדיקת סממנין בכתמי נידה                                     | הרב אוריאל ר. אייזנבך | מ | כו |
| שיעור כתם, וכתם הנמצא על בשרה                               | הרב איתי גייסי        | מ | כו |
| בענין הנ"ל                                                  | הרב אוריאל ר. אייזנבך | ת | כח |
| אכילה על שלחן אחד עם אנשים נוספים, ובענין כתם על דבר צבעוני | הרב אברהם י. הלר הכהן | מ | כו |
| בענין הנ"ל                                                  | הרב אוריאל ר. אייזנבך | ת | כח |
| בענין הנ"ל                                                  | הרב יצחק ירחי         | ת | כח |
| בענין הנ"ל                                                  | הרב עמנואל מולקנדוב   | ת | כח |
| חציצה בטבעות, עדשות ושיניים תותבות                          | הרב חן ריחניאן        | מ | כו |
| שליחת כוס יין לאשתו נידה                                    | הרב אברהם י. הלר הכהן | מ | כח |
| תגובה לנ"ל                                                  | הרב אוריאל ר. אייזנבך | ת | ל  |
| מצאה דם על עקיבה ואצבעותיה                                  | הרב אוריאל ר. אייזנבך | מ | כט |
| טבילה בהגיע בעלה לעיר בליל שבת                              | הרב חן ריחניאן        | מ | כט |
| תליית כתם בג' ימים הראשונים                                 | הרב יצחק ירחי         | מ | ל  |
| חציצה בדברים העומדים להקצץ                                  | הרב אוריאל כהן        | מ | ל  |
| יסוד דיני טומאת נדה מה"ת ובזה"ז                             | הרב אוריאל ר. אייזנבך | מ | לא |
| רואה מחמת תשמיש                                             | הרב איתי גייסי        | מ | לא |
| גדר תקנת חכמים בדיני הרחקות                                 | הרב חן ריחניאן        | מ | לא |
| חציצה בשן המתנדנדת                                          | הרב יצחק ירחי         | מ | לב |
| מח' הרמ"א והש"ך בחומרת ג"י ראשונים                          | הרב חן ריחניאן        | מ | לב |
| בירורים והע' בדיני וסתות                                    | הרב אברהם י. הלר הכהן | מ | לג |
| קטנה שלא הגיע זמנה לראות                                    | הרב יצחק ירחי         | מ | לג |
| בענין כתמי קטנה                                             | הרב אוריאל ר. אייזנבך | ת | לד |
| מזיגת הכוס לבעלה                                            | הרב איתי גייסי        | מ | לד |
| חציצה בטבעת                                                 | הרב אוריאל כהן        | מ | לד |
| מערכת ההרגשה [ח"א]                                          | הרב אוריאל ר. אייזנבך | מ | לו |
| ההרגשה הנצרכת לטומאת נדה                                    | הרב עמנואל מולקנדוב   | ת | לז |
| טבילה בזמנה מצוה או לא                                      | הרב איתי גייסי        | מ | לו |
| בדין שינתה ראיותיה                                          | הרב חן ריחניאן        | מ | לו |
| תמצית מושגים בסיסיים בהל' נדה                               | הרב אוריאל ר. אייזנבך | מ | לז |
| טבילה ביום השביעי                                           | הרב איתי גייסי        | מ | לז |
| הסתכלות ושמיעת קול אשתו נדה                                 | הרב נריה מרציאנו      | מ | לז |

## מנורה

## מפתח השנה

## בדרום

## תמה

| נושא | שם הכותב | מדור | גליון |
|------|----------|------|-------|
|------|----------|------|-------|

### טבילת כלים

|                     |                     |   |    |
|---------------------|---------------------|---|----|
| חיוב טבילת כלי חשמל | הרב יובל קורסיה     | מ | לג |
| כלים החייבים בטבילה | הרב אליעזר פלקוביץ  | מ | לו |
| בענין הנ"ל          | הרב עמנואל מולקנדוב | ת | לז |

### מילה

|                                   |                     |   |    |
|-----------------------------------|---------------------|---|----|
| בענין בוש בבריתו של אאע"ה         | הרב אברהם דבדה      | מ | כו |
| זריזין מקדימין במילה              | הרב אי"ש קשש        | מ | כז |
| המקור לקריאת שם לתינוק בברית      | הרב ינון זרגרי      | מ | כח |
| בענין הנ"ל                        | הרב שמעון ענחבי     | ת | כט |
| ברכות הברית                       | הרב יאיר מינקוס     | מ | כח |
| יסודות מצות מילה                  | הרב אי"ש קשש        | מ | כח |
| בגדר מצות סנדקאות                 | הרב מנחם גולדברג    | מ | ל  |
| סגולת סנדקאות להעשיר              | הרב אברהם מייזלעס   | ת | לא |
| סנדקאות לאדם רשע                  | הרב חיים מלין       | ת | לא |
| סדר הנהגת הסנדק                   | הרב מנחם גולדברג    | מ | לא |
| סנדק או מוהל כמה פעמים אצל אב אחד | הרב יצחק ז.צ. יעלען | מ | לא |
| בענין הנ"ל                        | הרב יוסף אביטבול    | ת | לב |
| עמידה לברכות, וטעם שנקרא סנדק שני | הרב מנחם גולדברג    | מ | לב |
| ליקוטים בענייני סנדקאות           | הרב מנחם גולדברג    | מ | לג |
| הידור אחר סנדק צדיק               | הרב מנחם גולדברג    | מ | לד |
| בענין קוואטר                      | הרב מנחם גולדברג    | מ | לה |
| הסנדק כמקטיר קטורת                | הרב מנחם גולדברג    | מ | לו |

### תלמוד תורה

|                                    |                   |   |    |
|------------------------------------|-------------------|---|----|
| 'לשמה' בתלמוד תורה                 | הרב נחום מנדלבוים | מ | כח |
| בגדר קיום מצות תלמוד תורה          | הרב ערן כברה      | מ | לו |
| ביאור מ"ח קנייני התורה             | הרב שרון שרפי     | מ | לו |
| שלא ברכו בתורה תחלה – סימן או סיבה | הרב איתמר וינרב   | מ | לז |

### צדקה

|                                |                     |   |    |
|--------------------------------|---------------------|---|----|
| אם במעשר אמרינן בכלל מאתים מנה | הרב יצחק צ. ליבוביץ | מ | לב |
| בגדר מצות צדקה                 | הרב שלמה לוי        | מ | לז |

### אבילות וטומאת כהנים

|                                             |                       |   |    |
|---------------------------------------------|-----------------------|---|----|
| אם כהן יכול להכנס לאהל המת באזעקה [תג' לר"א | הרב משה ח. הכהן קליין | ת | כו |
| סקלי בגליון כד]                             |                       |   |    |
| כמה נידונים בטומאת כהנים                    | הרב עמנואל מולקנדוב   | ת | לב |
| הלכה כדברי המיקל באבל במחלוקת הפוסקים       | הרב עמנואל מולקנדוב   | ת | לג |

### אבן העזר

|                                         |                     |   |    |
|-----------------------------------------|---------------------|---|----|
| יחוד בשעת אזעקה                         | הרב יוסף אביטבול    | ת | כח |
| בגדרי מעשה קידושין, ובקידושי יצחק ורבקה | הרב יהונתן ט. פלרמן | מ | כח |
| בענין הנ"ל                              | הרב חיים מלין       | ת | כט |
| גדרי המצוה לשמח חתן וכלה                | הרב שרון שרפי       | מ | כט |

| גליון | מדור | שם הכותב                 | נושא                                          |
|-------|------|--------------------------|-----------------------------------------------|
| ל     | ת    | הרב יוסף אביטבול         | בענין הנ"ל                                    |
| ל     | מ    | הרב צבי מ. דוידוביץ      | סיכום הלי' סדר קידושין ונישואין               |
| לא    | ת    | הרב אוריאל ר. אייזנבך    | בענין הנ"ל                                    |
| לא    | מ    | הרב ערן כברה             | תינוקת שנולדה עם תינוק בבטנה                  |
| לג    | מ    | הרב צבי מ. הלוי דוידוביץ | הלכות כתובה                                   |
| לד    | מ    | הרב אהרן גבאי            | קדמות נוסח 'מקדש עמו ישראל ע"י חופה וקידושין' |
| לד    | מ    | הרב צבי מ. הלוי דוידוביץ | הלכות כתובה                                   |
| לד    | מ    | הרב אביחיל לוי           | בביאור דין אמירה בקידושין                     |
| לה    | מ    | הרב צבי מ. הלוי דוידוביץ | הלכות כתובת [ח"ב]                             |
| לו    | מ    | הרב צבי מ. הלוי דוידוביץ | הלכות גירושין                                 |
| לו    | מ    | הרב אבינועם טאובנר       | ענייני ברכת הנישואין במשנת הגר"א גניחובסקי    |
|       |      |                          | [ח"א]                                         |
| לו    | מ    | הרב אביחיל לוי           | שליחות בקידושין                               |
| לז    | מ    | הרב צבי מ. הלוי דוידוביץ | הלכות מיאון                                   |
| לז    | מ    | הרב אבינועם טאובנר       | ענייני ברכת הנישואין במשנת הגר"א גניחובסקי    |
|       |      |                          | [ח"ב]                                         |

### חושן משפט וממונות

|    |   |                          |                                                 |
|----|---|--------------------------|-------------------------------------------------|
| כה | מ | הרב גמליאל הכהן רבינוביץ | בגדרי האוכל בשוק שפסול לעדות                    |
|    |   | [תש' ר"א ולר]            |                                                 |
| כו | ת | הרב מתתיהו גבאי          | האוכל בפארקים אי פסול לעדות                     |
| כו | מ | הרב ישראל גולדברג        | בדין המגדל כלב                                  |
| כו | מ | הרב גמליאל הכהן רבינוביץ | קנין חליפין במסכה                               |
|    |   | [תש' רא"א סקלין]         |                                                 |
| כח | מ | הרב ישראל גולדברג        | גזל אתרוג בערב חג, אם יוצא יד"ח השבה אחר החג    |
| כח | מ | הרב משה חליוה            | בל תלין בערב שבת                                |
| לב | מ | הרב גמליאל הכהן רבינוביץ | לקחת כובע מחבירו לברהמ"ז שלא מדעתו              |
|    |   | [תש' ר"מ גבאי]           |                                                 |
| לה | מ | הרב ישראל מ. ויינשטיין   | עד כמה מותר להתמקח                              |
| לז | ת | הרב משה רוז              | תגובה לנ"ל                                      |
| לז | ת | הרב ישראל מ. ויינשטיין   | מענה לתגובה הנ"ל                                |
| לה | מ | הרב דביר כהן             | אם מנין היו סימן באבידה                         |
| לו | מ | הרב חיים פנחסוב          | גביית עשרה זהובים בזמנו                         |
| לו | מ | הרב גמליאל הכהן רבינוביץ | שכח אם העביר ה'רב קו' במכשיר התשלום             |
| לז | ת | הרב יוסף אביטבול         | בענין הנ"ל                                      |
| לז | מ | הרב דוד שטרן             | הזוכה בנכסי עכו"ם אי הוא רשע [ובענין מידת סדום] |

### זרעים

|    |   |                          |                                                           |
|----|---|--------------------------|-----------------------------------------------------------|
| כה | מ | הרב אהרן וייזר           | חילול מע"ש על פרוטות וביותר משווי, ועל פירות חוץ לירושלים |
| כה | מ | הרב יוסף י. ועקנין       | חילול מע"ש ממטבע על מטבע                                  |
| כו | מ | הרב אהרן וייזר           | חילול פירות מע"ש על פירות, וחילול מע"ש בזה"ז              |
| כז | מ | הרב אהרן וייזר           | חילול כסף מע"ש על כסף אחר                                 |
| כז | מ | הרב גמליאל הכהן רבינוביץ | הפרשת חלה, כאשר רוצה לאפות חלק מהעיסה לאחר זמן            |
|    |   | [תש' ר"א ולר]            |                                                           |
| כח | מ | הרב אהרן וייזר           | חילול הלקוח בכסף מע"ש                                     |
| לב | מ | הרב שרון שרפי            | בגדר מע"ש ממון גבוה [בדעת הגר"ח]                          |
| לג | ת | הרב גרשון גולד           | בענין הנ"ל                                                |
| לב | מ | הרב נחום מנדלבוים        | דין א"י בעציץ וספינה                                      |

| נושא | שם הכותב | מדור | גליון |
|------|----------|------|-------|
|------|----------|------|-------|

**שביעית**

|                                         |                        |   |    |
|-----------------------------------------|------------------------|---|----|
| מהי תוספת שביעית ואם נוהגת בזה"ז        | הרב ערן כברה           | מ | כה |
| ברכה על השמיטה ומצוותיה                 | הרב יאיר מינקוס        | מ | כו |
| בענין הנ"ל                              | הרב יוסף אביטבול       | ת | כח |
| קדושת שביעית בלולב בזמן הזה             | הרב ערן כברה           | מ | כז |
| בגדרי איסור סחורה בפירות שביעית         | הרב זאב רוזנטל         | מ | כז |
| אם יש מצוה לאכול פירות שביעית           | הרב משה שר ישראל       | מ | כז |
| קדושת שביעית במוצרי קוסמטיקה            | הרב שרון שרפי          | מ | כז |
| ביאור היתרו של החזו"א בענין ספיחין      | הרב ישראל מ. ויינשטיין | מ | כח |
| ענין הביעור בפירות שביעית               | הרב יוסף י. ועקנין     | מ | כח |
| הדלקת נ"ח בשמן של שביעית                | הרב שלמה לוי           | מ | כט |
| לאכלה ולא לשריפה בשמן שביעית לנ"ח       | הרב ערן כברה           | מ | כט |
| קובץ תשובות בענייני שביעית              | הרב משה חליוה          | מ | לא |
| בענינים הנ"ל                            | הרב יוסף אביטבול       | ת | לב |
| תוספת שביעית קודם ר"ה [ותוס' שבת ויו"ט] | הרב אבינועם טאובנר     | מ | לא |
| בגדרי תוס' שבת ויו"ט                    | הרב אהרן הכהן פרידמן   | ת | לב |
| גידולי בית ומים בשביעית                 | הרב אוריאל ר. אייזנבך  | מ | לב |
| נטיעה בבית אם חייבת במעשר ושביעית       | הרב עמנואל מולקנדוב    | ת | לג |
| קובץ תשובות בענייני שביעית              | הרב משה חליוה          | מ | לב |
| תליית אתרוג של שביעית בסוכה             | הרב חיים מלין          | ת | לג |
| אי הפקר שביעית תלוי ברצון הבעלים        | הרב יאיר מינקוס        | מ | לב |
| בענין הנ"ל                              | הרב חיים מלין          | ת | לג |
| בגדרי תוספת שביעית ותוספת שבת           | הרב אביעזר פילץ        | מ | לז |
| בדברי מרן הב"י בדין פירות נכרי בשביעית  | הרב שלום ארלנגר        | מ | לז |
| בענין גזירת איסור ספיחין                | הרב אלישע כהן          | מ | לז |

**קדשים**

|                                         |                       |   |    |
|-----------------------------------------|-----------------------|---|----|
| ביהמ"ק אם יבנה ע"י אדם או ירד משמים     | הרב בועז גאולה        | מ | כז |
| בענין הנ"ל                              | הרב אוריאל ר. אייזנבך | ת | כח |
| מצות ראייה וסמיכה במשנת הגר"א גניחובסקי | הרב אבינועם טאובנר    | מ | לד |
| קרנן פסח אי בא לכפרה                    | הרב ערן כברה          | מ | לד |
| הע' וחידושי דינים בענייני ביהמ"ק        | הרב שרון שרפי         | מ | לו |

**כללי**

|                                |                       |   |    |
|--------------------------------|-----------------------|---|----|
| הערות בענייני לשון הרע         | הרב אבינועם טאובנר    | מ | כה |
| הע' בהנ"ל                      | הרב אבינועם טאובנר    | ת | כו |
| עוד הע' בהנ"ל                  | הרב אבינועם טאובנר    | ת | כז |
| גדרי איסור צער בע"ח            | הרב חיים פנחסוב       | מ | כה |
| בענין שמות אנשים               | הרב משה חליוה         | מ | כו |
| בגדרי מצות חנוכת הבית          | הרב שרון שרפי         | מ | כו |
| צער בע"ח דממילא אם חייב למונעו | הרב חיים פנחסוב       | מ | כז |
| קדימת נתינת נבלה לגר תושב      | הרב אוריאל ר. אייזנבך | מ | כח |
| ענייני בן ל"ה שנה              | הרב יוסף י. ועקנין    | מ | ל  |
| איסור הסתכלות באדם רשע         | הרב משה חליוה         | מ | ל  |
| בענין הנ"ל                     | הרב יוסף אביטבול      | ת | לא |

| גליון | מדור | שם הכותב              | נושא                                                                           |
|-------|------|-----------------------|--------------------------------------------------------------------------------|
| לא    | ת    | הרב עובדיה יוסף       | הסתכלות באשה וברשע ונפק"מ לעדות                                                |
| לא    | ת    | הרב חיים מלין         | בענין הנ"ל                                                                     |
| ל     | מ    | הרב שרון שרפי         | ישועות מחמת זכיות העתיד                                                        |
| לב    | ת    | הרב יצחק צ. ליבוביץ   | בענין הנ"ל                                                                     |
| לב    | ת    | הרב חיים מלין         | בענין הנ"ל                                                                     |
| לא    | מ    | הרב נחמיה סגל         | שונא מתנות יחיה                                                                |
| לב    | ת    | הרב עמנואל מולקנדוב   | בענין הנ"ל                                                                     |
| לא    | מ    | הרב אליעזר פלקוביץ    | איסור עשיית צורות                                                              |
| לג    | מ    | הרב משה חליהו         | מכתבים על ספרים                                                                |
| לג    | מ    | הרב אוריאל מיימון     | באיסור לא תסגיר עבד אל אדוניו                                                  |
| לג    | מ    | הרב חיים פנחסוב       | בחר עניא אזלא עניותא                                                           |
| לז    | מ    | הרב עמוס פרץ          | עשה לך רב                                                                      |
| לז    | מ    | הרב נסים א. חזן       | הרגיל בזיתים                                                                   |
| לז    | מ    | הרב אבינועם טאובנר    | אם חייב אדם להפקיע עבירתו למפרע                                                |
| לז    | מ    | הרב חיים פנחסוב       | תועלת לצדיקים על חשבון אחרים                                                   |
| לז    | מ    | הרב משה חליהו         | תשובות בעניינים שונים                                                          |
| כו    | ת    | הרב משה ח. הכהן קליין | מת במרוצתו למקלט, ואם כהן יכול להכנס לאהל המת באזעקה [תג' לר"א סקלי בגליון כד] |
| לז    | מ    | הרב שרון שרפי         | בגדרי איסור לבישת כלאים                                                        |
| לז    | ת    | הרב אהרן גבאי         | בענין מבטא הצד"י                                                               |
| לז    | ת    | הרב גרשון גולד        | קובץ הערות על כל גליונות מנורה בדרום                                           |

### כללים בתורה ובמצוות

|    |   |                          |                                                |
|----|---|--------------------------|------------------------------------------------|
| כה | מ | הרב חן ריחניאן           | כח חכמים לגזור ע"ד המפורש בתורה                |
| כו | מ | הרב אליעזר פלקוביץ       | גדר 'עשיה' בתעשה ולא מן העשוי                  |
| כו | מ | הרב זאב פרעס             | תמיה בביאור בילה                               |
| כו | מ | הרב שלום ארלנגר          | בענין צאת הכוכבים                              |
| כט | ת | ר"ע מולקנדוב-ר"ש ארלנגר  | תגובה לנ"ל                                     |
| כו | מ | הרב יצחק ירחי            | ביטול איסור לכתחלה                             |
| כח | מ | הרב יהודה פוליטנסקי זצ"ל | בענין מצות חינוך בקטן                          |
| כח | מ | הרב יצחק צ. ליבוביץ      | לפני עיור - אם מותר למתיר להכשיל האוסר         |
| כט | מ | הרב זאב פרעס             | מקבץ נפק"מ בחקירת חפצא וגברא [ח"א]             |
| ל  | מ | הרב אבינועם טאובנר       | קיום מצוה מספק בלא ברכה                        |
| ל  | מ | הרב ערן כברה             | אם ישן חשיב בר דעת                             |
| לב | מ | הרב אבינועם טאובנר       | אם הרהור כדיבור                                |
| לז | מ | הרב אבינועם טאובנר       | אם מותר להכנס לספק שנפסוק אח"כ שמותר           |
| לז | מ | הרב זאב פרעס             | מקבץ נפק"מ בחקירת חפצא וגברא [ח"ב]             |
| כה | ת | הרב ינון סיבוני          | הפקעת עצמו מן המצוות [תג' לר"ע כברה בגליון כד] |

### על הש"ס

|    |   |              |                                  |
|----|---|--------------|----------------------------------|
| כה | מ | הרב אי"ש קשש | מיסודות מס' יומא [ח"ג]           |
| ל  | מ | הרב אי"ש קשש | מיסודות מס' ביצה                 |
| לא | מ | הרב אי"ש קשש | מיסודות מס' ביצה [ח"ב]           |
| לב | מ | הרב אי"ש קשש | מיסודות מס' מו"ק                 |
| לג | מ | הרב אי"ש קשש | מיסודות מס' מגילה [ענייני פורים] |
| לד | מ | הרב אי"ש קשש | מיסודות מס' מגילה [ח"ב]          |
| לה | מ | הרב אי"ש קשש | מיסודות מס' חגיגה [ח"א]          |
| לו | מ | הרב אי"ש קשש | מיסודות מס' חגיגה [ח"ב]          |



| נושא                      | שם הכותב     | מדור | גליון |
|---------------------------|--------------|------|-------|
| לאסוקי שמעתתא מסכת כתובות | הרב אי"ש קשש | מ    | לז    |

### נוסחאות התפלה והברכות

|                                                         |                      |   |    |
|---------------------------------------------------------|----------------------|---|----|
| קדמות נוסח 'המלמד תורה לעמו ישראל'                      | הרב אהרן גבאי        | מ | כו |
| מילואים למאמר הנ"ל                                      | הרב אהרן גבאי        | מ | כז |
| נוסח 'כי הוא אל זן' בברהמ"ז [תגובה לר"א גבאי בגליון כד] | הרב אביחיל לוי       | ת | כו |
| יישוב המסורת על מייסד פיוט 'ונתנה תוקף'                 | הרב אהרן גבאי        | מ | כז |
| יישוב ניקוד תיבת גליותינו בחיריק                        | הרב אהרן גבאי        | מ | כט |
| הבדל בין לשון מקרא ללשון חכמים                          | הרב ראובן אשדון      | ת | ל  |
| התפלה אם בלשון מקרא או בלשון חכמים                      | הרב עמנואל מולקנדוב  | ת | ל  |
| תגובה על הנ"ל                                           | הרב אהרן הכהן פרידמן | ת | ל  |
| אמירת מעין חתימה סמוך לחתימה                            | הרב אוריאל ר. איזנבך | מ | לה |
| בורא 'יומם' ולילה או 'יום' ולילה'                       | הרב אהרן גבאי        | מ | לה |
| בירורי נוסחאות בברכת הנותן לשכוי בינה                   | הרב אהרן גבאי        | מ | לו |
| מילואים למאמר הנ"ל                                      | הרב אהרן גבאי        | מ | לז |
| רשימת סילופי צנזורה בסידורים הספרדיים                   | הרב אהרן גבאי        | מ | לז |

### גנזות

|                                                       |                    |   |    |
|-------------------------------------------------------|--------------------|---|----|
| מכתב מהגרד"צ הילמן בענין פרש"י למס' הוריות            | הרב אהרן גבאי      | ג | כה |
| רמזי ע"ב שמות הקודש בסידור התפלה מכת"י ר"ד משאש       | הרב א.א. הכהן סקלי | ג | כה |
| הע' בהג' לסידור לר"ד משאש [תגובה לר"א סקלי בגליון כד] | הרב אהרן גבאי      | ת | כה |
| חידושים על ד' טורים מהגאון ר' שלום יצחק מזרחי זצ"ל    | הרב מתתיהו גבאי    | ג | כט |
| מכתב מהגה"צ ר' אריה שכטר למרן הגר"ק, ותשובתו          | הרב משה חליוה      | ג | לו |
| תשובות ממרן הגר"ק בענייני בין המצרים                  | הרב משה חליוה      | ג | לו |