

בס"ד

ירחון

# האוצר

טבת התשפ"ג

גיליון ע"ג

## חברי המערכת

הרב משה בוטון      הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד      הרב הראל דביר

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

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

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

# מפתח האוצר

א. בשער האוצר

## = אוצר הגנזים =

ה. פלפול נס פך השמן ובתירוצי הבית יוסף  
הגאון רבי שלמה ראובן רבינוביץ זצ"ל

יב. בירור בעניין הטוענת שהיא עגונה  
הגאון רבי יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל - הגאון רבי יעקב יצחק הלוי רודרמאן זצ"ל

יד. תשובות מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל - בדיני מלאכת בורר בשבת  
הרב מ. ש. עקיבא כהן

יח. על הנסים  
מאבק הרוח בין ישראל ליוון  
הגאון רבי מרדכי שטרנברג זצ"ל

## = אוצר הזמנים =

כז. מאמר חנוכה תשפ"ג  
רבי יהונתן דייויד

מב. הדלקת נרות חנוכה לנשים בנות אשכנז  
הרב יהושע ון-דייק

## = אוצר אורח חיים =

נז. מקום הטיית התפילין של יד  
הרב יובל קורסיה

סב. השלמה למאמר האם הציבור אומרים את כל נוסח הקדושה  
הרב עמנואל מולקנדוב

# מפתח האוצר

סח ..... אמירת התוספות של הקדושה על ידי הציבור והיחיד - תגובה  
הרב עידוא אלבה

צח ..... מקומה של ברכת האורח בברכת המזון  
הרב יהונתן פז

קט ..... אמירה לגוי במקום כבוד הבריות  
הרב אברהם שפיאן

הערות וקושיות: הטעם שהנכנס דרך שער אחד למקדש יצא דרך השער השני - הרב עמיחי כנרתי \* תשובת מרן  
הגרח"ק וצ"ל בענין קידוש לבנה - הרב עמיחי כנרתי  
קיח .....

## = אוצר יורה דעה =

קכב ..... בירור סוגיית נעשה גיעול לחבירו והנפק"מ למעשה - חלק א'  
הרב אריה אידנסון

קלז ..... ריבית בהסכם לבניית דירה כשתשלום החוב הוא במחצית השכירות  
הרב ברוך פז

## = אוצר אבן העזר =

קמה ..... חיוב הבעל במדור האשה והבנים ודין בעלות וגביית חוב מדירה משותפת  
הרב יחזקאל צבי טאוב

קסב ..... מקום כתיבת יחוס כהונה ולויה בגט  
הרב בנימין גרינבלט

## = אוצר חושן משפט =

קצו ..... בדיני חלוקת שותפין  
רבי יעקב דוד אילן

ריא ..... תביעת מקח טעות בקורקינט חשמלי  
הרב ישועה רטבי

# מפתח האוצר

שואל ששאל חפץ ללא קניין משיכה ונגנב ..... רכד  
הרב ניר אביב

## = אוצר קדשים =

עבודות במזבח שנעקרו ודין עלו לא ירדו במזבח הפנימי ובמזבח שנעקרו ..... רלה  
הרב יוסף יונה

## = אוצר חקר ועיון =

דרוש לברית מילה - שלושת המצוות שבעבורן מקטרג השטן ..... רמד  
הרב דוד לוי

מתי אפשר לאדם להפקיע עצמו מחיוב מצוות דאורייתא או דרבנן, לעניין נר חנוכה, היתר מכירה  
ועוד ..... רנ  
הרב עובדיה יוסף

מתי נתפשטו התלמוד בבלי ומנהגי בבל בכל העולם ..... רעד  
הרב דוד אריה הילדסהיים



## בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וְיִתְהַלַּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תּוֹרַתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹר יִקְרוֹת, יִרְחוֹן "הָאוֹצֵר" גִּלְיוֹן ע"ב – טַבַּת הַתִּשְׁפָּ"ג, הָאוֹצֵר בְּתוֹכּוֹ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יִקְרִים בְּכָל מִקְצוּעוֹת הַתּוֹרָה, שֶׁנִּתְחַבְּרוּ בְּיַד אֹמֶן, ע"י חֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



'ברוך אלקינו שבראנו לכבודו ונתן לנו תורת אמת'. חז"ל וגדולי הדורות כולם הפליגו במעלת עסק התורה, ובכוחו לטהר ולרומם את האדם, מתוך קישור לה' יתברך. בברייתא המופלאה, המובאת בשני מקומות בש"ס (סוכה נב, ב וקידושין ל, ב), הורנו חז"ל למשוך לבית המדרש אף את ה'מנוול', היצר הרע שפוגע באדם. ודוק: לא אמרו 'ברח ממנו לבית המדרש', אלא: 'משכחו לבית המדרש'. הכניסה לבית המדרש נעשית ביחד עם היצר, עם הנמיכות ועם המשיכה אל החטא. וזאת, על שום מה?

בשם הבעל שם טוב הקדוש, מובא (צוואת הריב"ש): "וארז"ל בראתי תבלין זו התורה, רצונו לומר, מאוד גדולה אהבתך וחיבתך אלינו, אתה בראת היצר הרע ואתה בראת התורה, ואתה נותן בנו כח לכבוש היצר הרע ולמתקו על ידי התורה, כמו תבלין לקדירה. נמצא הכל הוא ממך, ומשלך ומכוחך פעלנו כל זה, ואף על פי כן – יש לך תענוג גדול מזה, ואתה מתפאר בנו, כאלו עשינו הדבר מעוצם ידינו. ובזה ניכר אהבה עזה וחיבה יתירה נודע לנו, שנקראנו בנים למקום". עיי"ש עוד בדבריו המאירים.

הרי שהיצר הרע לא נברא, אלא כדי להיות מנוצח! היצר הרע לא נברא, אלא כדי לתת תענוג לקב"ה, וליצור בעולם היכר לאהבה העזה ולחיבה היתרה שה' אוהב ומחבב אותנו, עמו ישראל. לאור דברי חז"ל בגמרא הנ"ל, נמצא שבית המדרש הוא מקום האהבה העזה, הוא מקום החיבה היתרה. בית המדרש הוא המקור לכל עבודת ה', בתלמוד המביא לידי מעשה. ומכיוון שהיצר הרע עצמו לא נברא אלא כדי לסייע בעקיפין לעבודת ה', לכן מקומו הראוי הוא בבית המדרש. שם הוא מתמתק ומגיע לייעודו.

דברים אלו אינם 'מושכלות' גרידא, אלא קריאת כיוון מעשית עבורנו: לימוד התורה לא הוגבל מעולם למי שזך ונקי מכל מום. להיפך: כתר תורה מונח בקרן זוית, כל הרוצה ליטול יבוא וייטול. דלתות בית המדרש לעולם אינן נסגרות בפני איש, יהיו מעשיו אשר יהיו. העובדה שיש בנו נטייה לחטוא, ולצערנו לעיתים גם חטא – אינה צריכה למנוע מאיתנו לעסוק בתורה, כי אם להיפך – להמריץ ולקדם אותנו אל עמל התורה.

בדורנו זכינו וכנגד הניסיונות העצומים שפוקדים אותנו בכל יום, ישנה גם סייעתא דשמיא עצומה בהרחבת ספסלי בית המדרש, בכל מקום ואתר. בכלל זה, התופעה הבלתי נתפסת של שפע המאמרים המפליא בכמות ובאיכות, שמתפרסמים בספרים ובקבצים התורניים, ובהם המאמרים המתפרסמים בירחון האוצר מדי חודש בחודשו. תופעה זו, עדות היא לכל באי עולם שהשכינה שורה בישראל, שיצר הרע הגדול של דורנו אכן נלקח למקום המתאים לו – בית המדרש – והוא מטופל שם כראוי לו.

יהי רצון ומן התורה המיוחדת של דורנו, תורה שנלמדת ב'אף' הניסיונות והקשיים, נזכה להתקדם במהרה אל הגאולה השלמה, ומלאה הארץ דעה את ה'.





# אוצר הגנזים

פלפול נס פך השמן ובתירוצי הבית יוסף ♦ בירור בעניין הטוענת שהיא  
עגונה ♦ תשובות מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל – בדיני מלאכת בורר בשבת ♦  
על הנסים ♦ מאבק הרוח בין ישראל ליוון



הגאון רבי שלמה ראובן רבינוביץ זצ"ל

אב"ד גודלעווי, בעל בגדי שרד (כת"י) ודודאי ראובן על הגש"פ

## פלפול נס פך השמן ובתירוצי הבית יוסף\*

שבת (כא, א-ב): "אמר רב הונא: פתילות ושמינים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת - אין מדליקין בהן בחנוכה, בין בשבת בין בחול. אמר רבא: מאי טעמא דרב הונא - קסבר: כבתה זקוק לה, ומותר להשתמש לאורה. ורב חסדא אמר: מדליקין בהן בחול, אבל לא בשבת, קסבר: כבתה אין זקוק לה, ומותר להשתמש לאורה. אמר רבי זירא אמר רב מתנה, ואמרי לה אמר רבי זירא אמר רב: פתילות ושמינים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת - מדליקין בהן בחנוכה, בין בחול בין בשבת. אמר רבי ירמיה: מאי טעמא דרב - קסבר: כבתה אין זקוק לה, ואסור להשתמש לאורה", ע"כ ע"ש.



מעולם נתקשיתי, באיזה סברות פליגי השלושה מ"ד, ומ"ט מאן דס"ל כבתה זקוק לה ומותר להשתמש לאורה, ומ"ט דמ"ד השני דכבתה אין זקוק לה ומותר וכו', ומ"ט מ"ד דאסור להשתמש לאורה. בוודאי קשה לומר דסברותיהם יהיו כחוקה בלי טעם, ולא ראיתי לשום מפרש שנתעורר בזה.

ועוד קשה קושיית התוס' בד"ה ומותר להשתמש לאורה, שהקשו מנא לי' לרבא דסבר רב הונא דמותר להשתמש לאורה, דלמא הא דאמר אין מדליקין בשבת משום דסבר כבתה זקוק לה ואין יכול להדליק בשבת [עיי"ש] מה שתירצו, ועיין בתוספות ישנים ובמהרש"א מה שדחקו מאוד ליישב תי' של התוס'.

\* מכת"י חיבור בגדי שרד. המחבר חיבר ספר משובב נתיבות (כת"י משנת תרמ"ב) ליישב את קושיות הנתיבות על הקצות החושן שבחלק שני. ובחלקו השני שחיבר ספר יריעות שלמה (שו"ת בד' חלקי השו"ע כת"י), משם מקור דרוש זה, וכתב שחונה בק"ק הארדאק. נפטר ב"ד אדר תרמ"ו. החיבור נמצא בבית הספרים הלאומי ומספרו F 2515. מחיבור זה פרסמנו בירחון האוצר (קובץ ס"ד) דרוש לחג המצות.

אודות המחבר מצינו באגרות ר' יצחק אלחנן (ב, רכג) שכתב לעזרת רבינו: כאשר מכיר אנכי מכבר מעלת האי גברא יקירא ה"ה הרב המאוה"ג חריף ובקי וי"א כש"ת מו"ה שלמה ראובן נ"י אב"ד גודלעווי, ויש לו יד בש"ס ופוסקים ולדון ולהורות לעם ה' כתורה וכהלכה וראוי וכו', וגם יש לו יד בדרשותיו כראוי, ומצוה לסייעו במה דאפשר כראוי לצורבא מרבנן כמותו ירבו בישראל, ולמען כבוד התורה ולומדיה. באתי על החתום יום ב' ח"י אב שנת תרכ"ט לפ"ק.

בפתיחה לחיבור בגדי שרד כותב רבינו כמה ממקומות נדודיו, אמנם בשנת תרל"ב חיבר רבינו הגש"פ ילקוט יוסף - ביכורי דוד, ושם כותב רבינו כי הוא מו"ץ ומ"מ בק"ק פיקעלין.

יש לציין כי בכת"י הסרוק, חתוכים ב' צדדי הדף, כך שהיה צורך להשלים את המילים החסרות ולרוב עשינו זאת במוסגר כמקובל, במסגרת העריכה נעשתה חלוקה לקטעים, פיענוח ר"ת והשלמת ציונים.

פרסום הפלפול נעשה לעילוי נשמתו של אבינו מורינו הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל ת.נ.צ.ב.ה. עורך ספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה], לזכרו ולע"נ של הקדוש יוסף דב ויסמן הי"ד, מתלמידי ישיבת חברון, ת.נ.צ.ב.ה. וימליצו טוב בעדינו. דוד לוי.

הנה הב"י באו"ח (סי' תר"ע) הקשה, למה קבעו ח' ימים, כיון דשמן שבפך הי' בו כדי להדליק לילה אחד, נמצא שלא נעשה הנס אלא בז' הלילות, וכתב ע"ז ג' תירוצים: א. שחילקו שמן שבפך לח' חלקים, ובכל לילה היו נותנים במנורה חלק אחד והיה דולק עד הבקר, ונמצא שבכל הלילות נעשה נס. ב. שלאחר שנתנו שמן בנרות המנורה כשיעור, נשאר הפך מלא כבתחילה וניכר הנס אף בליל הא'. ג. שבליל ראשון נתנו [את] כל השמן בנרות ודלקו כל הלילה ובבקר מצאו הנרות מלאים שמן, וכן בכל לילה וליילה, ע"כ.

[והנה] הפר"ח הקשה על כל הג' תי', על תי' הא' הקשה הא אמרינן (בפ' במה מדליקין) [מנחות פט, א] ובפ"ק דיומא (טו, א): מערב עד בקר תן לה מדתה, שתהא דולקת והולכת כל הלילה, מערב ועד בקר, וא"כ מה ראו לחלקו לח' חלקים, ועל התי' הב' והג' הקשה הא בלילה האחרונה לא היה נס, וע"ש עוד.

[ו]הוא כתב דמעיקרא לק"מ שאין סברא שיקבעו ז' ימים מכ"ו כסלו ואילך, ועיקר יום הנצחון שנחו מאויביהם שהוא כ"ה לכסלו שלא יקבעוהו לדורות, ואילולי נס של שמן היו קובעים לדורות יום אחד יו"ט בהלל ובהודאה אלא שבשביל נס פך של שמן קבעו ח' ימים לדורות, עכ"ל.



ולרבינו הב"י לא הי' ניחא לי' בוודאי ולא נתקרב דעתו לתרץ כתי' הפר"ח משום דקושיית הב"י אינו על מה שקבעו ח' ימים בהלל והודאה, דזה בוודאי לא קשה כמו שכתב הפר"ח, אלא דקושיית הב"י הוא על מה שקבעו ח' ימים בהדלקה, כיון דהנס של הדלקה לא הי' כי אם ז' ימים, וזה לא יתורץ בתי' של הפר"ח.

ומה שהקשה הפר"ח על תי' הא' נראה לפע"ד דלק"מ, דבאמת אף דלא הי' ראוי לעשות כן לחלוק לח' חלקים ולא סמכין על הנס, דדילמא יעשה קוב"ה נס וידלק המעט השמינית כל הלילה, משום דלא סמכין אניסא ודילמא לא יהיה נס, א"כ לא יעשו מצוה אפילו לילה אחד כמצותו, אלא דבאמת לא סמכו אניסא והי' בדעתם כאשר ראו כשתעבור שמינית הלילה והשמן יתכלה ויהי' אזיל לכיבוי, יעדיפו ויערו מותר השמן שנשאר אצלם כדי שיהא דולק כל הלילה, אלא כשראו כשעבר שמינית הלילה והשמן דולק והולך ואינו נכבה, עין בעין ראו שמן השמים ... [הסכימו] שיעלה להם נס, לא הוסיפו לערות וממילא עשו כן בכל לילה וליילה, לעשות כן ולחלוק לח' חלקים - ממה נפשך אם [לא] יעשה קוב"ה עמהם נס הלא יכול לעשות נס א"כ לא יועיל מה שחלקו לח' חלקים דהא יצטרכו להעדיף ...\* [והיה דולק] לילה אחד וכפי מש"כ לעיל.

די"ל דהמה בודאי בטחו בקב"ה דודאי יעשה להם נס ואם יערו כל השמן שבפך לתוך ... [המנורה], והקב"ה יעשה להם נס דישאר הפך מלא כבערב לא יהי' להם היכר הנס בלילה הראשונה, דא[ם] כשימצאו בבקר הנרות מלאים שמן דאגלאי מילתא למפרע דהי' להם נס גם בלילה הראשונה, מכל מקום המה רצו שיוכח להם הנס גם בתחילת הלילה שהיו תאבים מאוד

(א). א.ה. חסרה שורה.

לידע אם נרצה מ[עשיהם] לפני המלך, ובפרט לפי מש"כ הפ"י (=הפני יהושע) דכל (טוביה) [טובתו] של נס זה לא היה כי אם להודיע חיבתן של [ישראל] לאביהם שבשמים, משום דעפ"י דין היה מותר להם להדליק בשמן טמא, משום דטומאה הותרה להדלקת הנרות [פסחים עז, א], עיי"ש. א"כ לא רחוק שנאמר שצפו מאוד לידע אם חביבים הם למקום ורצו לידע במהרה, ואולי א[ם] לא הי' מראים במעשה כי חפצים המה לידע חביבותם, ולא הי' מחלקים לח' חלקים באמת לא היה נעשה להם נס באופן אחר.

ומה שהקשה הפר"ח על תי' הב' והג' דא"כ בלילה האחרונה לא נעשה להם נס, א"כ לק"מ כיון [ד]עיקר שנשאר השמן בפך לתי' הב' וכן השארת השמן בנרות לתי' הג' בליל הז' לא [היה] כי אם לצורך לילה השמינית, הוי בודאי כמו שנעשה הנס ג"כ בלילה השמינית, ולא דמי לקושיית ה[ב"י] בלילה הראשונה דשם לא נעשה נס כלל בשמן אם לא כמו שתי' הב"י, ודוק.



ודע דהפר"ח כתב עוד ב' תי' וכתב דלפי"ז יפה יותר שהי' הנס בכל לילה והוא שכשנחנו מעט [שמן] במנורה נתמלאה, דבהכי ניחא דבזה הי' הנס בלילה הראשונה ובלילה האחרונה. אי נמי ששפכו כל השמן במנורה, ושמינית ממנו נדלק בכל לילה, ע"ש. ובאמת פלא הוא אמאי לא תי' כן הב"י.

ונראה לפע"ד דכל זה לא היה שווה לו להרב"י לתרץ כן, משום שידוע דלא עביד הקב"ה ניסא ל[מגנא] [זוה"ק מקץ רא, ב], ובכל מקום שיד הטבע מגעת לא חל עלי' ברכת הנס, וכמו שהי' בקי"ס (=בקריעת ים סוף) כידוע, וא"כ ל[א] נתקרה ונתישבה דעתו של הרב"י בתי' הפר"ח, משום דלמה עשה כן הקב"ה שכשיתנו שמן יתמלא כל המנורה, כיון דלדעתו צ"ל דבאמת היו רוצים לשפוך כל השמן במנורה [דבשלמא] [אם] הי' צורך הנס שידלק כל הלילה, וכי תימא דהכא נמי הא הי' יכול לדלוק כל הלילה כשיוס[יפן] לערות מותר השמן שבפך, ז"א (=זה אינו) דזה גופא הי' צורך הנס דלפי מש"כ לעיל דמש"ה חלקו לח' חלקים משום דהיו מצפים לחביבותם לפני המקום, זה הי' גופא צורך הנס להראות להם מיד, משא"כ לתירוצו הפר"ח דלא היו מבקשים זה כיון דרצו לשפוך כל השמן במנורה]. למה מיהר ה' לעשות הנס בעוד שיד [הטבע] לא קצרה שהיה ביכולת הטבע לדלוק כל הלילה ע"י מילוי שמן הטבע, וכן קשה כזה ג"כ לתי' ה[ב"י] של הפר"ח. משא"כ לתירוצי הרב"י נעשה הנס במקום שכל הטבע, ונכון הוא מאוד, שבוודאי כן הוא דעת הרב"י.



והנה בטעם דאסור להשתמש לאורה נחלקו בזה הראשונים, רש"י פירש משום שיהא ניכר שה[וא] נר מצוה, עיין בדף כ"א ע"ב [ד"ה אסור]. וקשה לדעתו, הא גם אם הי' מותר להשתמש לאורה חזותה ניכר שהוא נר מצוה, דהא מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ דווקא, דבזה ניחא לי ליישב דעת רבא, משום דמגמ' שהבאנו לעיל דמפרש רבא טעמא דר"ה, משמע דס"ל כר"ה דמותר להש[תמש] לאורה, ולהלן קאמר אמר רבא צריך נר אחרת להשתמש לאורה, משמע

(ב). [כן] כתב הפנ"י, ע"ש.

דאסור להשתמש לאורה, וע[יין] פר"ח ובחידושי הרשב"א. ולפי מש"כ לק"מ, משום דר"ה קאי לדינא דנר חנוכה והוא בווד[א]י [כ]שמניחה על פתח ביתו בחוץ ואיכא היכרא טובא, לכן קסבר מותר להשתמש לאורה ולהלן [כא, ב] ... דאיתא: (מתחילה) "[תנו רבנן: נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ. אם היה דר בעלייה - מניחה בחלון הסמוכה לרשות הרבים]. ובשעת הסכנה מניחה ע"ש (=על שולחנו) ודיו", וליכא היכרא דפתח ביתו מבחוץ, לכן שפיר קאמר רבא דצריך נר אחרת להשתמש לאורה, וזה מוכח דרבא קאי שם על ובשעת הסכנה דמניחה על שולחנו, דאי קאי ג"כ על דמניחה על פתח ביתו, וקשה למה העמיד דינו דווקא על הברייתא ולמה לא העמיד דינו על מימרא דאמוראי מתחילה. וא"כ קשה אם הי' עיקר הטעם איסור תשמיש משום היכר, מ"ט דר"ה דהא בודאי יש היכר גדול שהוא נר מצוה משום דמניחה על פתח ביתו מבחוץ.

והרשב"א והר"ן נתנו טעם משום שנעשה זכר לנס המנורה הוי כמנורה, גם על זה יש להקשות כ[פ]י שהקשה הפ"י (=הפני יהושע) דא"כ יהא צריך דווקא שמן זית כמו בנרות דמנורה, ואין לומר הטעם ג"כ משום דל[א] יהא מצוות בזויות עליו וכדאיתא בד' כ"ב ע"א דאסור להרצות מעות כנגד נ"ח (=נר חנוכה), כבר הקשו המפרשים אכתי יהא אסור להדליק בפסולי שמנים בשבת דלמא ישתמש בתשמישי קדושה בשבת...



[ונ]ראה לפע"ד דודאי טעם הרשב"א והר"ן הוא עיקר ומ"מ לא קשה עליהם מה שהקשה הפ"י, דזה ודאי מה שהי' במנורה שלא מצד הנס אין אנו אחראין כלל לעשות ולהשתוות למנורה, כי מה לנו כעת למנורה כיוון שאין אנו מדליקין כעת בחנוכה מטעם שהי' מדליקין במנורה, דמטעם זה היו צריכים להדליק בכל יום, אלא דאנן מדליקין רק מטעם הנס שנעשה בימים ההם בנרות דמנורה וא"כ אין לנו [ל]השתוות למנורה רק בענין הנס שנעשה בו אבל לא יותר, על כן נחזי אנן אי נעשה הנס אז באור המנורה א"כ גם אנו מחויבים להשתוות ג"כ באור דחנוכה כאור הנרות דמנורה, ומה שהי' אסור לעשות לפני אור דמנורה אסור ג"כ לעשות לפני אור דחנוכה. אבל אי באור דמנורה לא נעשה אז הנס, אלא בדבר אחר, אין אנו אחראין להשתוות בנרות דחנוכה באורה כמו באור דמנורה.

וזה יהא תלוי בשלשה התי' של הרב"י (=הרב בית יוסף), אחרי שהארכנו להוכיח דהעיקר הוא כתי' של הרב"י ולא כתי' שארי המפרשים. הנה לתי' הראשון של הרב"י שחלקו את השמן לח' חלקים ובכל לילה נתנו חלק שמינית בהנרות, והארכנו לבאר דע"כ לדעת הרב"י דבכל מקום שלא א[ו]זלת (-נגמרת) יד הטבע אין כאן [מקום] שיחול יד הנס, ולפי"ז כיון דבשמינית של השמן היה בכח הטבע לדלוק שמינית הלילה, א"כ בשמינית הראשונה של הלילה לא הי' כאן נס כלל באור של המנורה, ומתי התחיל הנס אחרי שעבר שמינית הלילה, וא"כ אם הי' המצוה להדליק משום הנס של אור, והנס של אור לא התחיל רק אחר שמינית הלילה, בודאי הי' מצוה להדליק משתעבור שמינית הלילה, ואנן קיי"ל [שבת כא, ב] דמצוה משתשקע החמה, והוא תחלת הלילה.

וע"כ דהמצוה של נר חנוכה לאו משום האור, אלא משום נתינת השמן חלק שמינית, ובוודאי הי' אסור לעשות כן לבטל מצות תן לה מדתה, וכקושיית הפר"ח שהבאנו, וע"כ דסמכו אניסא וכמו שביארנו לעיל, ולזה אנו עושים המצוה של נר חנוכה, וא"כ בודאי מותר להשתמש לאורה, דהא אין אנו עושין הנר חנוכה משום נס של הדלקה, וגם בוודאי לא השמן גרמה הנס, שאדרבה השמן דלקה כפי הטבע, א"כ ממילא אין אנו מחויבים לעשות דוקא של שמן, וסרה קושיית הפ"י.

וכן לתי' הב' של הב"י ששפכו כל השמן במנורה ונשאר הפך מלא, לא הי' בהדלקה כלל שום נס, וא"כ גם בודאי מטעם זה מותר להשתמש לאורה.

אבל לטעם השלישי שבלייל ראשון נתנו כל השמן במנורה ובבקר מצאו כל הנרות מלאים שמן וכן בכל לילה ולילה, וע"כ צ"ל דהפתילה לא שאב[ה] כלל השמן, ודלקה כל המנורה בדרך נס בלא שמן, דאם נאמר דהפתילה שאב[ה] כדרך הטבע, ורק בבקר נתמלאו כל הנרות שמן, א"כ לא הי' נס כלל בלילה ויישאר קושיית הב"י דדי בהדלקת ז' ימים, וא"כ צ"ל דהי' אור של המנורה בדרך נס כיון דלא שאבה הפתילה את השמן כלל, וכיון דהנס נעשה בהאור בודאי אסור להשתמש לאורה, ולא תיקשי לך, לפי"ז יקשה כיון דעפ"י דרך הטבע הי' להדליק כל הלילה מהשמן ולמה עשה הקב"ה נס על מגן, ז"א (=זה אינו) דזה לא קשה רק אם נאמר דהנס נעשה בשמן וכשני התי' של הב"י הנ"ל, (וכשני) [ולשני] התי' של הפר"ח הנ"ל קשה בודאי שכ"ז [=שכל זמן] שהי' בדרך הטבע להדליק השמן לא הוצרך הנס להרבות השמן, משא"כ אם נאמר שהנס לא נעשה כלל בשמן, לא בהאור, לא קשה כלל שנאמר כך [ד]הי' רצונו ית' להראות הנס בהדלקה ובהאור ולא בהשמן, וכמו דאיתא בשבת כ"ב ע"ב ע"ש דנר המערבי הי' עדות שהשכינה שורה בישראל, משום שהי' נותן בה שמן כמדת חברותיה והיתה דולקת כל היום כולו ע"ש, ובע"כ צ"ל שם דהנס הי' שם רק באור המנורה ולא בשמן, דאל"כ לא הי' עדות כלל לישראל [משו]ם דבע"ד (=דבעל דין) יכול להכחיש שבבקר הוסיפו בה שמן, ולכן היתה דולקת כל היום כולו, וע"כ דהנס הי' [באור] דהשמן מנר המערבי כלה בשווה עם הנרות [ה]מזרחיים וכולם ראו שאין בה שמן כלל, ומ"מ (=ומכל מקום) הי' דולקת [כל] היום והיא עדות גדול שהשכינה שורה בישראל, וא"כ להורות שהשכינה שורה בישראל הי' הנס בהדלקה. [וכן] צ"ל בנס דחנוכה [ד]עשה הקב"ה הנס בהאור, להורות שהשכינה שורה בישראל וכאשר הבאנו לעיל בשם [ה]פ"י דכל עיקר טובה של נס זה לא הי' רק להורות חביבותא דישראל שהשכינה שורה בתוכינו, וא"כ לפי"ז [ניחא] [אמ]אי אסור להשתמש לאורה.



[ו]הנה יש עוד נפ"מ בין הטעמים הנ"ל דלטעם הא' שחלקו כל השמן שבפך לח' חלקים ונתנו בלילה הראשון [במנורה] חלק שמינית, א"כ לא הי' ניכר הנס כלל ברגע הראשונה רק במשך זמן שמינית הלילה שעברה וראו כי עודנה דולקת, אז הכירו שמעשה ניסים נעשו להם וא"כ לא הי' הנס רק במשך זמנה, א"כ בודאי אם כבתה זקוק לה, משום דלא הוכר הנס רק במשך זמן, משא"כ לטעם הב' של הב"י הוכר הנס ברגע הראשונה, שכשעירו לתוך הנרות

נתמלא הפך שמן והוכר הנס ברגע הראשונה, וכן לטעם הג' של הב"י הוכר הנס גם בהתחלה כשראו שהנרות דולקים והשמן לא [נאכל]. וא"כ לב' הטעמים האחרונים כבתה אין זקוק לה.



ולפי"ז לפי מש"כ יתיישב סברת השלשה מ"ד של הגמ', דר"ה יסבור כתי' הראשון של הרב"ן, וכבר כתבנו דלתי' הראשון של הב"י ע"כ מוכח דכבתה זקוק לה וממילא מוכח כיון דס"ל כתי' הראשון של הב"י דמותר להשתמש לאורה, כיון דלא הי' הנס באור של הדלקה, ומתורץ בזה קושיית הרשב"א ג"כ. ורב חסדא יסבור כתי' השני של הב"י שהבאנו לעיל ושם הי' הנס בלא משך זמן רק תיכף כשעירו השמן בנרות נתמלא הפך שמן, לכן ס"ל דכבתה אין זקוק לה, וממילא מוכח דמותר להשתמש לאורה, דלתי' השני לא הי' כלל שום נס בהדלקה ובאור הנרות...

ורב חסדא יסבור כתי' השלישי של הב"י וכבר הוכחנו דאליבי' הי' הנס באור [ה]הדלקה שלא שאב[ה] הפתילה השמן כלל ודלקו הנרות בלא שמן, והי' הנס באור הדלקת הנרות, וגם הנס הי' כבר בהתחלה בלא משך זמן, ולכן ס"ל דאסור להשתמש לאורה, וכבתה ג"כ אין זקוק לה.



ומעתה נקל לנו להבין סברת האיבעיא בגמ' ד' כ"ב ע"ב ע"ש אי הנחה עושה מצוה, או הדלקה עושה מצוה, דזה ודאי לתי' הראשון הי' הנס ג"כ בהדלקה, שלאחר שנדלק שמינית השמן [שנתנו] בהנרות שוב דלקה בלא שמן הי' הנס בהדלקה, ואף שכתבנו דאין אנו עושין זכר לנס של הדלקה, דא"כ הי' המצוה להדליק במשך זמן שמינית הלילה, ואנן קי"ל דמצוה [משתחשך] [משתשקע] החמה [שבת כא, ב], היינו משום דאנו עושין זכר על בטחון ישראל, שבטחו בהנס שעירו רק שמינית השמן לנר ובטחו שידלק כל הלילה, והבטחון הי' תיכף משעירו, אבל עכ"פ הנס הי' בהדלקה, וכש"כ (=וכל שכן) לתי' הג' של הב"י כל עיקר הנס הי' רק בהדלקה וממילא הדלקה עושה [מצוה]. אבל לפי התי' השני של הב"י לא הי' ... כלל נס בהדלקה, רק שנשארו הפך מלא, א"כ לפי תי' זה בודאי הנחה עושה מצוה, וזהו סברת האיבעיא אי קיי"ל כתי' השני וא"כ ההנחה עושה מצוה, או קיי"ל כתי' הראשון והשלישי והדלקה עושה מצוה.



ודע דלפי מש"כ יתיישב מה שהקשו האחרונים על הרי"ף והטור והש"ע בסי' תרע"ה סעיף א', שכתבו טעם להדליקה בפנים והוציאה לחוץ, לא יצא, שהרואה אומר לצרכו הדליקה, והקשו הרב"ח והט"ז [שם סק"ב] ... דהא האי טעמא לא אמרינן בגמ' אלא אי אמרינן הנחה עושה מצוה, אבל לפי מאי דקיי"ל הדלקה עושה מצוה, הדלקה במקומה בעינן ע"ש.

ועיין ב[ג]מ' ד' כ"ב ע"ב דו"ל הגמ' שם: "תא שמע, דאמר רבא, הדליקה בפנים והוציאה - לא עשה כלום. אי אמרת בשלמא הדלקה עושה מצוה - הדלקה במקומו בעינן. משום הכי לא



עשה כלום. אלא אי אמרת הנחה עושה מצוה אמאי לא עשה ולא כלום", ומשני: "התם נמי, הרואה הוא אומר לצורכו הוא דאדלקה", ע"כ.

ונלפענ"ד דלפי מש"כ אפילו להשני טעמים, טעם הראשון והשלישי של הב"י דכתבתי דלדידיה הדלקה עושה מצוה, מ"מ יש נ"מ ביניהם, והוא, דלפי טעם הראשון (לא מצאנו) (במקומו) דודאי יש סברא לומר דהדלקה במקומו בעינן, דגם הנס הי' דמי [להכי] שהי' בהמקום שהדליקו ואחרי כן. [ע"כ כתב המחבר, וחבל על דאבדין].



הגאון רבי יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל -  
הגאון רבי יעקב יצחק הלוי רודרמאן זצ"ל

## בירור בעניין הטוענת שהיא עגונה\*

כ"ה באייר תשי"א.

לכבוד ידי"נ הרב הגאון הגדול סוע"ה וכו' ר' יעקב רודרמן שליט"א  
הר"מ דבלטימור  
שלום וברכה,

יקבל נא מר העתק ממכתב של אשה צעירה מעירכם. אף על פי שכ"ג איננו מטפל בעניני רבנות, עליו אני סומך להציע את הדבר לפני ועדה של רבנים בבלטימור שליט"א. הועדה הזאת נדרשת להזמין את שני הצדדים ולחקור את הענין ולהמציא לי את הפרטיכל. מובן מאליו שאם קיימת אפשרות להוציא גט מהבעל, חלילה להזדקק לבקשתה כלל וכלל. הענין הוא קשה מאד, וחלילה להסתבך בענין חמור כל כך, כדי שתוכל להנשא לבחיר לבה מלפני נישואיה, שהוא כהן.

יש לי להעיר שהיא רק מזכירה בשפה רפה שהבעל סירב ליתן גט, אך אפשר שאני טועה. אפשר גם כן שהבעל דורש איזה סכום כסף. כל מה שהוא בגדר האפשרות חייבים לעשות לקבל ממנו גט פטורין כדת משה וישראל, ולא תינשא לפלוני כהן. אך במקרה של סכנה, ח"ו, של עיגון עולם, מחוייבים אנו למשכן נפשנו, אולי ב"ה יעלה בידנו כאן בירושלים עיה"ק שעדיין השכינה שרויה בה ושבה ישנם כ"כ\* חכמי תורה גדולים שיראת ה' אוצרם, למצוא דרך להתירה מכבלי עיגון עולמי, ח"ו.

וזה גם כן ראוי לתשומת לב כי היא לפי דבריה, "עלמה אורתודוכסית", יש לפחד הרבה בימינו שמא ח"ו תתפרץ, וד"ל. ועדת הרבנים הנ"ל כמובן תחקור אולי יתגלה גם כן שהייתה איזו ריעותא בסידור הקידושין, למשל, שמא שכחו לייחד עדים ואז יהיה עוד סניף. ודי לחכם גדול שכמותו ירבו בישראל. מה שלום ידידי?

בברכת התורה ובברכת ציון וירושלים  
ידידו מוקירו כערכו הרם  
יצחק אייזיק הלוי הרצוג  
ראש הרבנים לישראל  
החופעיה"ק ירושלים ת"ו

נ. ב. מובן מאליו שהכל צריך להעשות בוריוות רבה ועל ידי דאר האויר דווקא.

\* מתוך גנוך המדינה פ-4256/11.

(א). כל כך, או אולי צ"ל: כמה וכמה.

יום א' י"ב סיון.

אמע"כ ידנ"ע הגאון הגדול פ"ה שר התורה מהרי"א הלוי הרצוג שליט"א  
מרא דארעא דישראל

אחדשה"ט הדר"ג באהבה רבה וכבוד כיאות.

מכתב הדר"ג קבלתי, ותיכף חקרתי ודרשתי את הענין משני הצדדים, והנה האשה כבר  
נתגרשה מבעלה זה יותר משנה אצל שני רבנים בבלטימאר כדת משה וישראל.

וכנראה אמתת הדבר הוא כאשר רמז הדר"ג במכתבו, כי אדיר חפצה להנשא לבחיר לבה  
מלפני נישואיה, יעץ לה מי שהוא לבקש איזה תחבולה בכדי שתוכל להנשא לפלוני כהן. ואין  
כאן חשש עיגון עולמי כלל.

ד"ש וברכה לכ"ג ומשפחתו הכבודה יחיו. אצלנו אין חדשות רשמים. בשיבה ב"ה נתרבו  
הרבה ספסלים.<sup>2</sup>

המצפה לישועת ישראל והרמת קרן התורה  
מוקירו כרום ערכו  
יעקב יצחק הלוי רודרמאן



(ב). על הקשר ביניהם, ובפרט בעניין הישיבה, ראה עוד בקובץ ישורון יח עמ' קפב-קפג; רמח.

הרב מ. ש. עקיבא כהן

בני ברק

## תשובות מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל – בדיני מלאכת בורר בשבת<sup>א</sup>

א. האוכל בשבת חצי תפוז לאלתר וחציו לאחר זמן, האם יוכל כעת לקלף את כולו או רק חציו.

תשובה: יתכן שמותר.

ב. המשנ"ב מסתפק בתפוחים חמוצים ומתוקים אי הוו ב' מינים, כיום יש ב' סוגי מתוקים מה דינם.

תשובה: צ"ע.

ג. האם מותר לברור סמוך לסעודה לכל הסועדים, אף שאחד מהם יתחיל לאכול רק עוד חצי שעה, דמ"מ יצטרף לסעודת כולם שמתחילה לאלתר.

תשובה: יתכן שמותר.

ד. ברר לאלתר לצורך עוף שאין מזונותיו עליו האם חוץ מהאיסור דרבנן גם עבר גם על בורר דאורייתא, דאי"ז דרך אכילה כיון שאכילתו לא שייכת אליו.

תשובה: יתכן, (א.ה. ע' לשון משנ"ב שכא, מד. ובכס"מ כא, יח שהוא מקור דבריו).

ה. ברמ"א התיר בסוג דג אחד לברור את הגדולות מהקטנות ואסר לברור ב' סוגי דגים, מה הדין כשהם ב' סוגים ואחד חתוך לחתיכות גדולות והשני לקטנות והוא בוררן כי הוא מעוניין בגדולתם ולא מחמת הסוג.

תשובה: צ"ע.

ו. מקובל מהחזו"א זיע"א דלאלתר הוא חצי שעה, וצ"ב דהלשון ברמב"ם ובפוסקים הוא "מיד" ולא כתבו "סמוך".

תשובה: יתכן דחצי שעה נחשב לאלתר (א.ה. משמע שלא שמע כן בשם החזו"א).

ז. שכיח ב' מינים מעורבים, שאחד מהן פסולת לראובן, אך זה אוכל לשמעון, האם מותר לשמעון לברור לראובן, דאצל שמעון זה אוכל, או שכיוון שזה צלחת של ראובן ומתקן לראובן פסולת מתוך אוכל זה אסור אף לשמעון.

תשובה: יתכן שמותר.

ח. בנ"ל את"ל דמותר לשמעון, האם מותר גם לראובן להוציא הפסולת שלו כדי לתת לשמעון לאכול.

(א). להלכה ולא למעשה. ראה בגיליון הקודם למעלה ממאה שו"ת בענייני חנוכה.

**תשובה: יתכן שמותר.**

ט. כשיש אותו סוג דג וחלק מחתיכותיו נתבשלו בטעם מסוים, וחלק מחתיכותיו נתבשלו עם טעם אחר, כגון מתוק ומלוח. האם זה כספיקו דהמשנ"ב בתפוחים מתוקים וחמוצים או ששם שאני, דהם ב' גידולים ויצירות.

**תשובה: יש להסתפק.**

י. עבר וברר לאחר זמן, האם יהני שיאכל לאלתר, שע"ז יתברר שלא עבר איסור.

**תשובה: צ"ע.**

יא. עבר וזרק עצם מהדג האם יהני כעת למצוץ העצם לתקן האיסור מלמפרע.

**תשובה: אולי** (א.ה. ע' חפץ חיים כלל ו' לענין שמיעת לשוה"ר דמהני לתקן ע"י שילמד זכות).

יב. כשיש אוכל מעורב בריבוי פסולת, האם מותר להוציא חלק מהפסולת (דהאוכל לא נתקן בכך).

**תשובה: לא** (א.ה. עביה"ל שמ, א).

יג. בנ"ל אמאי והרי לא נתקן האוכל.

**תשובה: אין כאן ח[י]וב אבל יש שיעור לכאור'** (א.ה. אולי כוונתו שהיה כחצי שיעור).

יד. לחזו"א לא מהני להוציא עם הפסולת מעט אוכל כי מתקן את שאר האוכל הנשאר בכלי, והבנתי דכשבורר אוכל מתוך פסולת ללאחר זמן מהני לקחתו עם מעט פסולת, דאז אינו נתקן, האם זה נכון.

**תשובה: לכאור' מותר.**

טו. האם מותר לקלוף הרבה ביצים להרבה אנשים בשבת, שאחד מהם אוכל לאלתר מטעם שהכל מעורב היטב, ונמצא שמכל ביצה אוכלים חלק לאלתר והותר לקלפה.

**תשובה: יש לזהר.**

טז. טלית קטן שתחת החולצה שנפסלה בשבת האם המוציאה מבין בגדיו הוה בורר.

**תשובה: לא.**

יז. המשנ"ב כתב דהבורר לאלתר ואח"כ עלה בדעתו שקשה לאכול הכל ושייר ללאחר זמן אין בזה איסור, האם זה רק במשייר כי קשה לו כעת לגמור, או אף כשמשייר, כי החליט פתאום שצריך חלק דווקא ללאחר זמן.

**תשובה: אין נ"מ.**

יח. במין אחד אין בורר, אך צלי ומבושל הוה ב' מינים, מה הדין במין אחד שחתיכה אחת מאוסה, כגון שאחר אכל בפיו את חלקה, האם זה כצלי ומבושל דאין להוציאה.

**תשובה: יתכן. אח"כ כתב תשובה: צ"ע.**

יט. הבורר אוכל מתוך פסולת בידו סמוך לסעודה, אך יש צד שיהיה עיכוב והסעודה תתאחר, האם אסור מספק שמא אינו לאלתר, או דאף זה דרך אכילה מחמת הצד שיהיה לאלתר.

**תשובה:** אולי מספק מותר, וצ"ע.

כ. בנ"ל אם בורר אוכל קפוא הרבה זמן קודם הסעודה, כיון שהפשרתו נמשכת זמן רב, האם נחשב לאלתר, כיון שזה הזמן שנצרך כדי שיוכל לאוכלו בסעודה.

**תשובה:** מסתבר שמותר.

כא. מרן (שליט"א) [זיע"א] כתב לי דיתכן שהבורר חתיכות דג, כגון ראש וזנב שמעוניין רק בחתיכה מסוימת, והם מין דג אחד, זה תלוי בפלוגתא דחלמון וחלבון שבוררם לאוכל במשנ"ב שיט, נח. האם זה דרוקא משום ששני החלקים משונים בטעמיהם, דומיא דחלמון וחלבון או אפילו בטעם שווה כיון שהם ב' חלקים ומעוניין רק באחד.

**תשובה:** שמשונים בדבר זה מזה.

כב. מרן (שליט"א) [זיע"א] כתב לי דיתכן שמותר להוריד מבננה את החלק הרקוב שבה, דלא מצינו בורר אלא בב' גושים נפרדים ולא בגוש אחד, והקשו ממש"כ בדרך אמונה בציון ההלכה דהמפריש מלחם משנה מעט תרו"מ בשעה שבוצע בשבת יחתוך מעט יותר מהתרו"מ.

**תשובה:** הקדושה עושה אותו לשם אחר.

כג. להנ"ל האם בפסח אסור להוציא ממצה כפולה את הכפל בלבד, כי איסור חמץ עושה אותו לאחר.

**תשובה:** יוציא קצת יותר.

כד. בנ"ל האם מותר לברור מצות שבורות מתוך שלימות, או שדין שלימה מחשיבם לב' סוגים.

**תשובה:** אולי ראוי לזוהר.

כה. הבורר כלי מתוך כלים כדי שיהיה כעת מסודר במקומו ולא יהיה בלגן, האם הוה לאלתר אף שישתמש בו רק לאחר זמן.

**תשובה:** קשה להתיר.

כו. בנ"ל מה הדין כשעושה כן כי רוצה כעת לשוטפו שלא יישאר בביתו לכלוך האם נחשב לאלתר.

**תשובה:** אולי. אח"כ כתב תשובה: יתכן.

כז. האם שייך בבורר חשש תערובת בב' חפצים בלבד, או בב' חתיכות אוכל בלבד, בגונא שצמודים זה לזה.

**תשובה:** יקח מה שרוצה עתה.

כח. שערה ארוכה שנמצאה בצלחת בשבת, רובה הגמור אינה באוכל ורק מקצתה בתוך האוכל, האם יש איסור בורר בהוצאתה מפני המקצת המעורב באוכל, או שדנים לפי כולה שניכרת ואין מעורבת באוכל ומותר להוציאה.

**תשובה:** יתכן שמותר.

כט. כשצריך בשבת צלחת תפוח חתוך אחת, וחשב שכדי למלאותה צריך לקלף ב' תפוחין, וכשקילפן ראה שמשני תפוחין חתוכין מתמלאות ב' צלחות ואין בכוחו לאכול אלא אחת, האם מה שקילפן לא לאלתר זה איסור בשוגג, או שכיוון שחשב שבשביל צלחת אחת הוא צריך לקלף ב' תפוחין זה ודאי דרך אכילה ואי"ז איסור.

**תשובה:** מותר.

ל. אמאי בורר אוכל מתוך פסולת שלא לאלתר זה איסור דאורייתא, ולא אמרינן הואיל ואי מקלעי ליה אורחין לאלתר דיחשב דמתחילה ברר לאלתר וכדאמרינן במבשל ביו"ט לצורך חול.

**תשובה:** לא מצוי שיבוא לאלתר (א.ה. כן מבואר במשנ"ב תקכו, ג).

לא. כד שתיה שיש בו גוש קרח גדול וסביבו יש מים, האם נחשבין למעורבין דאסור לברור רק את המים ללאחר זמן.

**תשובה:** אולי. אח"כ כתב תשובה: צ"ע.

לב. בקבוק עם פה צר שיש בו מים עם קרחים קטנים מעורבין, האם יש לאסור לשפוך ממנו המים לשתותם בשבת, דזה נחשב ברירה בכלי כי ביד אי אפשר להוציא המים מבין הקרחים ופי הבקבוק מסננם. ואת"ל דאסור, האם יש להקל כשאין מקפיד שיצא מעט קרח אף שעיקר דעתו להוציא רק המים.

**תשובה:** אם מכין לזה יש לזהר.

לג. כשהותר בשבת לברור במסננת דבר שרובם שותים בלא סינון, יל"ע בגונא שמסנן לצורך רחיצה, ולרחיצה רובן רוחצין בלא סינון, אך זה דבר שרובן מסננין לשתיה וכעת זה ממילא ראוי לשתיה האם זה מותר כי כוונתו לרחיצה.

**תשובה:** יתכן שמותר.



הגאון רבי מרדכי שטרנברג זצ"ל\*

ראש ישיבת הר המור

## על הנסים

בסוגיית חנוכה במסכת שבת (כא-כד), לא הוזכר 'על הנסים' שבתפילה עד סוף הסוגיה: "איבעיא להו: מהו להזכיר של חנוכה בברכת המזון?... אמר להו רב ששת: כתפלה, מה תפלה - בהודאה, אף ברכת המזון - בהודאה".

אמנם אין זה מדויק, שכן כבר בתחילת הסוגיה, על מה שאמרו "לשנה אחרת קבעום ועשאוּם ימים טובים בהלל והודאה", פירש רש"י (כא: ד"ה ה"ג) ש"הודאה" היא אמירת 'על הנסים' בברכת ההודאה שבתפילה. וגם כאן רש"י (כד: ד"ה בברכת המזון) מציין לזה: "בתפלה פשיטא לן, שהרי להלל ולהודאה נקבעו, כדאמרינן לעיל".

אך בדברי הרמב"ם נראה אחרת. בתחילת הלכות חנוכה (ג, ג) כתב: "ומפני זה התקינו חכמים... ימי שמחה והלל ומדליקין בהן הנרות...". השמיט "הודאה", ובמקומה הזכיר את הדלקת הנרות. ובהמשך (ה, יב): "מצות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד, וצריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח האל והודיה לו על הנסים שעשה לנו". מכאן נראה שה"הודאה" מתייחסת להדלקת הנר, הפרסום\*, ומה לגבי "על הנסים"? בהלכות חנוכה לא הזכיר זאת רמב"ם, אלא רק בהלכות תפילה (ב, יג) ובהלכות ברכות (ב, ו). לעומת דברי רש"י, שביסוד התקנה הוא אמירת 'על הנסים' בתפילה.



לגוף הסוגיה.

הגמרא מסתפקת: "מהו להזכיר של חנוכה בברכת המזון?". מה הספק? מה ההבדל בין התפילה (שברור לגמ' שמזכירים, כדברי רש"י) ובין ברכת המזון? הגמ' מסבירה: "כיוון דמדברנן הוא לא מדכרינן, או דילמא משום פרסומי ניסא מדכרינן?" כלומר, יש הנחת יסוד שאין לומר, אם לא משום פרסומי ניסא שאז יש להסתפק (עיין שפת אמת).

\* את השיעור אמר הרב בישיבת קדומים, נר ראשון של חנוכה, אור ל"ח בכסלו ה'תשע"ח. הדברים סוכמו תוך כדי השיעור, והוקלדו (עם השלמות מההקלטה) בימים אלו, אחרי הסתלקותו של הרב ב"ח בכסלו התשפ"ג. יהיו הדברים לעילוי נשמתו הטהורה. הדברים נכתבו לפי הבנת הכותב, ואליז יש לייחס את הטעויות. יעקב מתלון.

(א). זו אולי נפק"מ לגבי ברכת 'שעשה ניסים' שבהדלקה, אולי היא משום ההודאה. האם ברכה זו היא תקנה נפרדת, או שההדלקה צריכה להיות כך וא"כ יש בהדלקה שתי ברכות-המצוות. אולי זה נוגע לדין האם אשה צריכה לצאת ב'שומע כעונה' בברכה זו (וב'שהחיינו') או שדי לה לצאת יד"ח בעצם ההדלקה (שנעשית בברכות), כפי שבברכת 'להדליק נר של חנוכה' אינה צריכה לצאת ידי חובה ב'שומע כעונה', שהרי היא חייבת במצווה, והמצווה נעשית בברכה בידי השליח או הבעל ודי בזה גם אם אינה שומעת את הברכה וגם אם שומעת אינה צריכה להתכוון לצאת בברכה. [בדומה לזה עי' ודרשת בחג חנוכה עמ' עו-עז ועמ' עט].



וכל שואל ישאל, מאי שנא דבתפילה דפשיטא להו? הרי עדיין, חנוכה דרבנן הוא! כתבו בתוס' (ד"ה מהו להזכיר), שתפילה - בציבור היא, ואיכא פרסומי ניסא. לולא זה אכן לא היה להזכיר, אף בתפילה. ייתכן שרש"י אינו חולק על החילוק שכתבו בתוס' (שהרי גם הוא צריך לתרץ את הקושי הזה שבסוגיה).

בגמ' מבואר ש'לו היה חנוכה מן התורה ודאי היו מזכירים גם בברכת המזון. ולכאורה, מה אמור לחייב אותנו להזכיר את חנוכה? למה תהא תפילת העמידה או ברהמ"ז בחנוכה או בשבת שונה מיום רגיל? וכי כשאדם מתעטף בטלית בשבת יש הבדל בין שבת, חול המועד, ר"ח, חנוכה, ויום חול? הרי ברהמ"ז אינה תלויה במועד אלא באכילה! וכן יש לשאול לגבי התפילה. למה 'הלכות תפילה' של שבת צריכות להיות שונות משל יום רגיל?

א"כ, מהו גדר הדין הזה של אזכור 'מ'עין המאורע' בברכת המזון?

בשבת יש 'עיצומו של יום', היום שונה. וכן בחול המועד, וכן בראש חודש; והר"א - הוא דאורייתא. האם זה צריך להשפיע על ברכת המזון? יש לדון. ולגבי חנוכה - האם יש לו 'עיצומו של יום', או שהוא יום רגיל שנוספו בו מצוות מיוחדות מדרבנן? האם נכון לומר שיש הבדל עקרוני בין דאורייתא ובין דרבנן בהגדרות? עד כמה הדינים המיוחדים של היום הם דינים ב'חפצא' או ב'גברא'?

בגמ' פשוט, שביחס לברכת המזון אין כ"כ 'עיצומו של יום' בחנוכה דרבנן. וגם בתפילה, נמצא (מדברי תוס') שהזכרה של חנוכה אינה מדין התפילה אלא מדין פרסומי ניסא. וכן לגבי ברהמ"ז, מסקנת הגמ' שאכן אין חיוב להזכיר, והמזכיר יזכיר בהודאה, ואמנם נהגו להזכיר (פוסקים).



בהמשך הסוגיה, איבעיא להו: מהו להזכיר של ראש-חודש בברכת המזון? האם מפני שהוא דאורייתא מזכירים, או שכיוון שאינו אסור בעשיית מלאכה אין מזכירים? בתפילה ברור שמזכירים, כיוון שהוא דאורייתא ואע"פ שאינו אסור במלאכה. כאן 'עיצומו של יום' שונה - ובדאורייתא הגמ' מסתפקת לגבי ברכת המזון, לא הרי ר"ח כהרי שבת.

ב). החיוב לאכול פת בשבת הוא מדיני שבת, אבל החיוב בברהמ"ז נובע מאכילת הפת ולא מדיני שבת, שהרי גם על פת שאינה של מצווה יש חיוב לברך.

ג). ודאי שיש לחנוכה מושג 'עיצומו של יום', הוא יום של שמחה ואין אומרים בו תחנון, ואפילו במנחה שלפניו. אך אינו מחייב מוסף (כנוכר וכנידון בהמשך הסוגיה), ולא תפילות אחרות. ודאי שיש לימים האלו משמעות, השאלה האם ועד כמה היא חודרת להגדרת 'עיצומו של יום'.

ד). האם תוס' חולקים על רש"י? נראה שאין צורך לומר כן; תוס' מוסיפים על רש"י ואין ביניהם מחלוקת.

ה). היה מקום לחלק בסברה בין ברהמ"ז ובין התפילה: לברכת המזון אין שייכות ליום, ולתפילה יש שייכות ליום. אך סוף סוף ביום דאורייתא גם ברהמ"ז צריך להזכיר, ובדרבנן נמצא שעקרונית אף בתפילה א"צ. וראה בהמשך.

ו). עי' מרדכי רמז רעז-רעז וכן רעט; ב"י או"ח תרפב, א.

נמצא, שנקודת-המוצא של הגמ' היא: דרבנן דעלמא אינו מחייב הזכרה בברהמ"ז, ובדאורייתא יש להסתפק לגבי ר"ח. מבואר בגמ' שאנו דנים בשאלות ענייניות עמוקות הנוגעות לעיצומו של היום, עד כמה הוא משפיע על תוכן הברכה.

ומה ההבדל בין תפילה ובין ברהמ"ז? תפילת העמידה היא מדיני היום, ויום שונה יביא תפילה שונה. והגמ' מסופקת (בר"ח) לגבי ברהמ"ז. תפילה היא עמידה לפני ה', קריכה לפניו, וכמו קרבן; משא"כ מצוות ברכת המזון.

בגוף הדיון לגבי ר"ח חולקים אמוראים, ובגמ' מובאת ברייתא, שיום שיש בו קרבן מוסף הוא שינוי מהותי (בשבת וכמו כן בר"ח) ולכן תפילותיו שונות. וכן אומרת הברייתא - יש בהם הזכרה בברכת המזון. הברייתא מובילה אותנו להגדרה יותר מהותית ועמוקה - חיוב המוסף מלמד על הגדרת 'עיצומו של יום' עמוקה, ואע"פ שהיום מותר במלאכה.

הברייתא ממשיכה ומזכירה את ימי התענית. יש בהם הזכרה בתפילה. מדוע בתענית התפילה שונה? הרי היא דרבנן! מסתבר, שהתפילה שונה לא מפני שהיום שונה, אלא שזהו עניינה ומהותה של התענית - להרבות בתפילות. משא"כ ברכת המזון שאינו שייך בזה.

מה שנאמר בברייתא הוא אפוא, שהמוסף הוא הקובע לעניין התפילה, ואפילו לברכת המזון. ונמצא שלחנוכה אין סיבה להגיע להזכרה בברהמ"ז, ואפילו לא בתפילה - עקרונית.

הברייתא אומרת דבר נוסף: "ואם לא אמר (מעין המאורע) מחזירין אותו". אך בתענית "אין מחזירין אותו". הנה - ההבדל בין יום שיש בו מוסף ובין יום שאין בו מוסף. ומה לגבי חנוכה? לכאורה אין מחזירים אותו (ור"ף גרס כן 'חנוכה' בברייתא); והסברה פשוטה - זה מדיני התפילה וזה אינו מדיני התפילה.

מדוע השוכח 'יעלה ויבוא' בר"ח חוזר? לכאורה כי לא התפלל כראוי, הביא קרבן פסול, שהרי ההזכרה היא מעיקר דיני התפילה. משא"כ בחנוכה, שתפילתו תקינה אלא שלא פרסם את הנס. וכן ב'ענינו' בתענית, אין ההוספה מדין התפילה אלא מדין התענית.

וכן משמע בדין השוכח 'יעלה ויבוא' במנחה של ר"ח (ולא נזכר בעוד יום), שצריך להתפלל ערבית שתיים אע"פ שגם בה לא יאמר 'יעלה ויבוא' (הכי קי"ל לדינא, אף שיש חולקים<sup>ז</sup>). שצריך להשלים את התפילה של מנחה שלא התפלל; וכמו השוכח להתפלל מנחה של ר"ח (לגמרי), שמתפלל ערבית שתיים.

משא"כ ב'על הניסים', כאמור - הדין אינו להתפלל עם על הניסים, אלא לומר 'על הניסים' בתפילה. ואם לא אמר, יצא ידי חובת התפילה. ש'על הניסים' אינו מהלכות התפילה, אלא דין צדדי חיצוני של פרסום הנס.



ז. של ליל התענית (רש"י ד"ה בברכת המזון, ע"ש).

ח. (יא. בדפי רי"ף). לכאורה גרסה זו קשה, דא"כ מדוע הגמ' בבעיא הראשונה (לגבי חנוכה) לא הביאה את הברייתא לפשוט ממנה.

ט. עי' שו"ע או"ח קח, יא, ונושאי הכלים שם.

ננסה לבחון את הדברים עם המשך הסוגיה, ונצטרך לדקדק יותר בהגדרה.

בהמשך הסוגיה הגמ' מסתפקת: מהו להזכיר של חנוכה בתפילת המוספין (של שבת ושל ר"ח טבת)? האם כיוון שהמוסף לא הגיע בגלל חנוכה אין אומרים? ולפי מה שאמרנו עד עתה, הן גם תפילת שחרית לא באה בגלל חנוכה, שהרי נקטנו שאין 'על הנסים' מחיוב התפילה, ובכל זאת אומרים. וא"כ גם במוסף צריכים לומר מאותה סיבה שאומרים בשחרית, שבכל פעם שאומרים ברכת הודאה - ואין זה משנה כמה פעמים ביום - יש לומר 'על הנסים' לפרסום הנס: כשאתה אומר הודאה הודאה גם על זה! מכאן משמע שלא בדיוק כפי שאמרנו, אלא משמע ש'על הנסים' הוא חיוב על תפילות היום, והמוסף אינו מתפילות היום! גם לצד שיש להזכיר במוסף, הנימוק הוא "יום הוא שנתחייב בארבע תפילות" וגם המוסף נחשב מתפילות היום ורק לכן יש להזכיר.

ראיה נוספת שאין די בזה שהגדרנו עד עתה. נשאל: השוכח להתפלל מנחה של כ"ד בכסלו, ובלייל חנוכה מתפלל שתיים - האם אומר 'על הנסים' בתפילת התשלומין? במקרה דומה, לגבי יעלה ויבוא של ר"ח (בתפילת תשלומין של ערב ר"ח), אומר רבי שלמה זלמן אוירבך: לכאורה לא, שהרי לא 'יום הוא דאיתחייב' בתפילה זו. בעניין ראש חודש נפסק (סימן קח, ט ברמ"א) שאומר יעלה ויבוא בשתי התפילות, אך הלבוש (שם ובסי' תכב, א) חולק, ובשפת אמת כאן (כד: מחזק את דברי הלבוש, מהטענה שהעלה הרב אוירבך.

לכן אנו צריכים לעדן את ההגדרה. צ"ל כדאמרן - על הנסים אינו מהלכות התפילה, לכן השוכח אינו חוזר. אך יותר מדויק לומר שהתקנה היא לומר 'על הנסים' בתפילות היום; ואז הגמ' מסתפקת לגבי מוסף, שאינו מתפילות הזמן אלא ממקום אחר". לא מדין שהתפילה של חנוכה מחייבת על הנסים; החיוב הוא חיצוני, ותיקנו אותו לגבי תפילות היום. הדוגמה שהגמ' מביאה בהמשך מעצימה את זה עוד יותר: הזכרת שבת בתפילת נעילה של יוה"כ שחל בו - תפילה שלא באה מחמת השבת - ולמסקנה מזכירים, "יום הוא שנתחייב", וזה חיוב שמחלחל לעיצומו של יום, לגופו של היום".

ולכאורה אין קשה מתשלומים, שאינו מחיוב עתה להתפלל את תפילת היום הקודם, אלא משלים חובת תפילה כעת, וכל ההתבוננות היא אחרת".

מצד שני, יש חידוש גדול בהליכות שלמה", הוא עצמו מציין שזה חידוש, ולכאורה אין זה כ"כ מסתדר עם מה שאמרנו. אדם שהקדים להדליק נר ראשון של חנוכה מפלגה-המנחה, בטרם

(י). עי' בחידושי מנחת שלמה בסוגייתנו.

(יא). והדין של הגמ' הוא, האם מוסף הוא מתפילות היום או שהוא תפילה של השבת.

(יב). באור שמח (עי' הל' עבודת יוה"כ ד, א) הביא לזה כמה נפק"מ. כגון לגבי הנאליץ לאכול ביוה"כ, שאינו מקדש, שאי אפשר בשבת של יוה"כ לקיים מצוות שבת רגילה; האכילה היא מצד פיקוח נפש, ואינה אכילה של שבת, ששבת שחל בה יוה"כ קדושתה בצום.

(יג). בשפת אמת כאן מעיר מהגמ' בברכות (כו:). אכן בגמ' בברכות דבר אחד מפורש בהדיא: מי ששכח מנחה ביום ששי, בשבת מתפלל שתיים של שבת. אך במקרה זה התפילה שונה לגמרי - תפילת שבע ולא שמונה עשרה, ולכן יותר מובן שהתשלומים הם לפי התפילה של עכשיו ולא לפי התפילה של אתמול. ואין זה כ"כ קשה לסוגיה כאן לעניין יעלה ויבוא. התפילה השנייה היא המנחה, אך עניינהלפי תפילת היום.

(יד). הלכות תפילה פרק טז סעיף כה והערה 117; מועדים תשרי-אדר פרק יז סעיף ז והערה 17.

התפלל מנחה, האם יאמר במנחה 'על הנסים'? אומר הרב אורבך, שהמנהג לומר 'על הנסים' ונראה שכן צריך לנהוג. והוא תמה, הרי זו תפילה של כ"ד בכסלו! והרי אין אלו 'תפילות היום' של חנוכה! אין כאן 'יום שהתחייב'! מבואר מזה, שלכאורה מאז שהאדם החל בימי ההודאה<sup>טו</sup> צריך לומר 'על הנסים' בכל התפילות. ב'דרשו'<sup>טז</sup> שהרב יוסף שלום אלישיב אמר לדינא שלא לומר. ההסבר שאפשר לומר למנהג, ע"פ מה שאמרנו, שמאז שהאדם התחיל את ההודאה יש דין לומר 'על הנסים' בכל התפילות, וכך זה יסתדר עם המהלך שלנו, אך מה שקשה על זה הוא מלשון הגמ' בהמשך הסוגיה ש'יום הוא שהתחייב בארבע תפילות', והגמ' מדמה את זה גם להזכרת שבת בתפילת נעילה של יוה"כ.

תוספת". לגבי 'על הנסים' של פורים. לכאורה אותו דין כדבחנוכה. יש שיטה שהשוכח 'על הנסים' בברהמ"ז של סעודת פורים חוזר". משמע ששם 'על הנסים' הוא ממש חלק מחיוב ברהמ"ז (בסעודת פורים שהיא מצווה). תלות כזאת של חזרה בהיות הסעודה מצווה נמצאת בפוסקים<sup>טז</sup> לעניין השוכח הזכרה בשבת (חזור), ובחזרה"מ ובר"ח (אין חזור), שכשאינן מצווה לעשות את הסעודה אינו חוזר, שאמנם לא בדרך ברהמ"ז בשלמות, אך לא היה עליו חיוב לעשות את הסעודה בכלל. אך לכאורה אין זה שייך לחנוכה ולפורים! שהרי בתפילה עצמה, אף שחייב להזכיר על הנסים, אינו חוזר, שאת התפילה התפלל; וכיצד יחויב לחזור בברכת המזון, ואף שמחויב בסעודה?<sup>טז</sup> משמע מזה, שבסעודת פורים (וכך יש שכתבו) החיוב לסעוד ולהודות לקב"ה, וגם ברכת המזון נוגעת להגדרה זו ו'על הנסים' הוא דין בברכת המזון וחלק ממנה, ולכן אף שבתפילה אינו חוזר (ש'על הנסים' הוא דבר חיצוני), בברהמ"ז חוזר. אמנם להלכה פסק במ"ב (ס"ק טו) שלא יחזור, שספק ברכות להקל. ואידך זיל גמור. 'מראה מקום'.



טו). אין זה דומה לקבלת שבת לפני תפילת מנחה, שם יש לדון מצד 'תרת' דסתרי'. בהדלקת נר חנוכה אין עניין של 'קבלת היום' אלא מפלג המנחה אפשר להדליק את הנר של הלילה.

טז). סימן תרפ"ב, בהערה על משנ"ב ס"ק א (בהשמטות). ושם ציינו (מקור דברי הרב אלישיב) לקובץ מבקשי תורה קובץ לו עמ' עו. [עוד ציינו שם שגם דעת הרב חיים קניבסקי שאין לומר 'על הנסים' במקרה זה, והמקור בספר אשי ישראל פרק מח הערה נא. ויש להוסיף, שכ"כ בילקוט יוסף החדש (מועדים-חנוכה, מהדורת ה'תשע"ג, סי' תרפב, ב, עמ' תקפט-תקצ)].

יז). נדלג קצת ולא נמצא את כל הסוגיה, רק נעיר תוספת נקודה אחת.

יח). מהרש"ל, של"ה וט"ז, כמובא במגן אברהם בסימן תרצה (ס"ק ט) ובמשנה ברורה שם. עי' ט"ז (תרצג ס"ק ב).

יט). עי' שו"ע או"ח קפח, ו-ז; ע"פ הגמ' בברכות (מט:).

כ). (כלשון מג"א תרצה ס"ק ט: "דאטו מי עדיף מתפלה, דחובה היא ואפ"ה אין מחזירין אותו? וכ"ש בברכת המזון!").

הגאון רבי מרדכי שטרנברג זצ"ל\*

ראש ישיבת הר המור

## מאבק הרוח בין ישראל ליוון

מרן הרב זצ"ל כתב: "... תכונת החיים שישראל מודיעים בעולם, שהם צריכים להיות ע"פ שרשי התורה, שתהיה הטהרה והצניעות היסוד הראשי בחיי המשפחה, ואחריהן ימשכו יתר המידות ודעות הישראליות, והיונים ראו בזה צרה לתרבותם הם, שבה העמידו לנס את עליצות החיים והנאותיו הגופניות והדמיוניות" [עולת ראייה, סוף ח"א].

הגויים מתוך מבט אנושי, מסתכלים על החיים כשבמרכזם ובעיקרם עומד האדם, ורצונם להוציא לפועל חיים טבעיים גופניים, מתוך הכרה שאין עוד מלבד האדם, ועל פי עצמו מגדיר הכל, וחי בעצם את עצמו. ממילא, כמובן שאין מקום כלל לרעיונות של צניעות וטהרה, שהם לכאורה, במובן השטחי, ביטויים של חוסר גבורה ומיעוט כוחות האדם.

כל חיי האדם תכליתיים, לסיפוק צרכי האדם, ורק מתוך כך יש להם בכלל ערך.

זו התפיסה היוונית.

אבל אפשר לבסס אחרת את החיים:

לחיות באמונה שיש מגמה אלוקית, שהאנושיות יכולה וצריכה לפעול ולחיות כאן בעולם על פי מגמה זו, וישנה אומה שזה טבעי לה, ואותה מגמה אלוקית מתאימה לגמרי עם טבעה.

צניעות וטהרה לכאורה הם מצבי חולשה, וכבר בהולדת תינוק יהודי מלים אותו, כיפוף ומיעוט כוחות החיים, כמו שכתב הרמב"ן בהסבר טעם מצוות ברית מילה - החלשת התאוה. אלא שזה עצמו כיפוף לצורך עלייה יותר גדולה אל החיים האמיתיים, כמו שכתב הרב זצ"ל (עולת ראייה ח"א עמ' שצ"ז): "המילה באה לא רק למעט את התאוה המינית (הצד החומרי הבהמי שלה), היא באה לעדן אותה".

הטהרה אינה עונה על שום תכלית אנושית, אינה נתפסת כלל בשכל האנושי, וממילא ברור שהיונים רוצים לטמא. השכל האנושי בכלל אינו מבחין וממייין את המציאות על פי אמות מידה ומושגים פנימיים אלוקיים של קדושה וטהרה, אלא לפי הצורך שלו: טיב, יופי, כמות, משקל וכו'.

זה לא קשור לשאלה 'האם יש אלוקים?', אלא האם יש בחיים אלוקים, הנהגה אלוקית שהמציאות מוגדרת על פיה ואפשרי לבני אדם להתנהג על פי זה בלי שום סתירה לטבעיות, אלא היא היא הטבעיות האמיתית.

\* נקודות מתוך הנאמר בישיבת מרכז הרב כסלו תשנ"ב. עמיתי כנרתי.

א). שחלק מהיונים כן הכירו בו.

מבאר המהר"ל בספר נר מצווה את הגזירה היוונית "כתבו לכם על קרן השור אין לכם חלק באלוקי ישראל", שיש כאן מאבק וויכוח פנימי לברר מהו עומק שייכותם של ישראל לאמת האלוקית. אמנם יש בישראל עליות וירידות (כגון חטא העגל שאליו רומז השור) והידמות במצבים מסוימים לאומות העולם, וממילא לכאורה נראה שישראל סרים מה'. אבל הבירור הסופי הוא: "ואנוכי לא אשכחך", הקשר בין ישראל לקב"ה הוא לא מצידם אלא מצידו, מצד מה שה' חפץ בהם. וזה לעולם, מציאות מתמדת קבועה – "ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא".

המחשבה הגויית מפרידה בין הקב"ה למציאות, ומפרידה גם בין ישראל לאביהם שבשמיים ומכחישה את מציאותה של אומה אלוקית, בעלת כשרון טבעי לאמונה, ודבקות וקרבת ה' ותכונות הצניעות והטהרה טבעיות להם. הטבעיות הישראלית היא בתורה ובמצוות כמציאות חיינו ולא כדבר חיצוני וכופה.

ולכן נראה מהלכות שונות בחנוכה שיש דין להדליק בביתו דווקא (עיין ברש"י שמי שבא בספינה ואין לו כלל בית פטור ממצוות הדלקת נרות חנוכה) – להראות שהמצוות אינן אקראיות לנו, אלא באות ממקום קביעותנו, והן עצם מציאות חיינו והווייתנו.

גם עצם תרגום התורה ליוונית היא מחשבה מוטעית שהתורה יכולה להיתפס במחשבה שכלית אנושית.



# אוצר הזמנים

מאמר חנוכה תשפ"ג ♦ הדלקת נרות חנוכה לנשים בנות אשכנז





רבי יהונתן דיויד\*

ראש ישיבת "פחד יצחק" ירושלים

## מאמר חנוכה תשפ"ג

## א.

א. מוצאים אנו בחומש בפרשת ויצא איזה יחס מיוחד של "בן" ל"אביו" שנזכר בלשון "אחוה" כאשר יעקב אבינו נפרד מלבן כתיב (בראשית לא מו) 'ויאמר יעקב לאחיו לקטו אבנים' דיבר בזה לבניו שבטי קה בתואר 'אחיו'.

יש לנו להבין הגדר והענין בזה אימתי נזכר היחס הזה של בן לאביהם בתואר של אחוה.

ב. מלבד זאת יש לנו להבחין ולהתבונן לגבי לבן גופא כאשר מדובר על זיווגו של יצחק אבינו שמשם בא הלידה של כלל ישראל כתיב שם (בראשית כד ג) 'ויען לבן ובתואל' וכתב רש"י מדברי חז"ל רשע היה וקפץ להשיב לפני אביו. מסתמא היה לו ללבן עוד רשעות ועבירות מלבד זה ומכל מקום התורה הדגישה כאן איזה נקודה מסוימת על לבן שקפץ לפני אביו. צריכים אנו להבין מה מונח בדברים.

ג. נראה שהפסוק מגלה כאן איזה הדגשה בדבר מסוים בעיקר עניינו של לבן הארמי, והוא נוגע ליסוד שנדבר היום;

במהלך העולם שלפנינו יודעים ומכירים אנו שהקב"ה סידר ותיקן את העולם בסדר של דורות, יש 'אב ובן' ואחריו בן הבן ובן בנו וכו' וכל אחד עומד בהכנעה לגבי זה שקדם לו, וסדר הדורות הזה מחייב הכרה שיש את הדור הקודם ואחריו יש עוד דור הבא אחריו עוד דור וכו' ותמיד הדור שבא אחריו מכבד את אביו שקדם לו, וכמו שידועים אנו פסוק מפורש (מלאכי א ו) 'בן יכבד אב'.

עניינו של הסדר הזה מורה תמיד על 'סיבה ומסובב, סיבה ומסובב' וזה היחס תמיד של "אב ובן".

לבן יצא מן הכלל הזה, ובמציאותו של לבן לא היה קיים כל הסדר הזה. ונבאר;

בתוך פרשת הזיווג של יצחק אבינו קודם לידת כלל ישראל התורה מרמזת לנו שלבן רשע היה שקפץ לפני אביו, המכוון במעשה רשעות הזה לרמוז וללמד על דבר מסוים - שלבן עומד להלחם עוד קודם לסדר הדורות, מקומו של לבן עומד במהלך שמופקע מענין הסדר הזה, ועומד הוא במקום שהכל מעורב בלי סדר של 'סיבה ומסובב' מציאותו של לבן היתה מושרשת באותו מקום שאין הכרה של סדר הדורות.

\* דברי תורה בהלכות דעות וחובות הלבבות, שנשמעו מפי מרן ראש הישיבה הגאון רבי יונתן דיויד שליט"א, ליום השנה של מרן אדמו"ר ראש הישיבה זצ"ל, ולקראת ימי החנוכה תשפ"ג, בהיכל ישיבת פחד יצחק ירושלים ת"ו. בנימין פינקל.

בדווקא הפסוק התייחס לענין זה ביחס ללידה של כלל ישראל והוצאת זיווגו של יצחק אבינו, מפני שאין המכוון במעשה זה סתם איזה חוצפה בעלמא אלא מציאותו ו"שורשו" לבן היה נעוץ מצד הרשעות שלו שיצא מהדרך ארץ של סדר הדורות, וכאילו לבן הוא מופקע מכלל סדר הדורות של 'דור אחר דור – דור אחר דור'.

ולפי זה נמצא שהפסוק בא להגיד לנו בזה 'ויען לבן ובתואל' שמקומו של לבן הוא במצב ובמקום שעומד לפני שמתחיל סדר הדורות.

ד. כשהקב"ה ברא את העולם (בראשית א א) 'בראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ' קבע בעולם סדר ותיקון 'ויאמר אלוקים יהי אור' ואם היו עולמות שקדמו להתחלת תיקון העולם של 'ויאמר אלוקים' הפירוש שלבן היה שייך לאותה דרגה ולאותו מצב שקדם לסדר שהבורא עולמות קבע סדר בעולם של דור אחר דור ובן יכבד אב וכל סדר מכבד את הקודם לו 'שהוא סיבה לו', והטשטוש של לבן היה מטשטש ומתייחס לפני הבראשית, ולפני קביעות הסדר של העולם.

ה. על פי זה יש לנו לפרש לשון שכתוב בפרשה בתורה על לבן הארמי;

בשעה שמביאים ביכורים מזכירים אנו שבח על הביכורים וזה פרשה הנזכרת בתורה (דברים כו ה) 'ארמי אבד אבי וירד מצרימה' וכו' השבח בביכורים מתחיל ממה שאבי ירד למצרים, והפסוק מיד מתחיל "ארמי אבד אבי" התיאור הזה נאמר על לבן.

בחז"ל נדרש פסוק זה על לבן הארמי כמו שבעל ההגדה מזכיר 'צא ולמד מה ביקש לבן הארמי וכו' שנאמר ארמי אבד אבי' ועל זה כתוב שלבן ביקש לעקור את הכל.

ו. המפרשים מתקשים ומתלבטים לבאר פירוש תואר הלשון שנכתב על לבן "ארמי אבד אבי" היה מן הראוי לכתוב 'מאבד אבי' וכיו"ב, שהרי לבן בא לאבד ולעשות איזה פעולה מסוימת א"כ מדוע נכתב תואר הלשון עליו "אבד אבי".

ז. ובאמת יש לנו להתבונן בעיקר פרשת ביכורים, הלא בפרשה זו מדבר ומזכיר על הסדר שיעקב אבינו ירד למצרים א"כ איך נכנס ומדבר בזה על הרשעות של לבן שביקש לעקור את הכל.

ח. אכן לפי האמור נראה שמהלך הדברים כך הוא;

הקב"ה סידר את סדר הדורות ותיקן לפנינו עולם מתוקן באופן שסדר העולם בנוי על כלל ישראל ויציאת מצרים וכדומה, ואולם היה משהו שקדם לפני העולם שלפנינו וזה לבן הארמי שעליו נכתב "ארמי אבד אבי" שהוא ביקש לעקור את הכל.

אשר מהאי טעמא נזכר בלשון ההגדה לשון אחרת מלשונות הגמרא ונכתב בדווקא תואר הזה "צא ולמד" ולא נאמר סתם תלמד וכדומה. מפני שאתה "יוצא" מגדרי העולם שלפנינו, ומדובר בזה על משהו שקדם ואינו מתייחס לסדר העולם שלפנינו שיש דור אחר דור, אב ובן, אב ובן, ועל כן נאמר 'צא ולמד' מפני שצריך אתה לצאת החוצה מהעולם, לצאת למקום "שקדם" לכל זה והוא לבן הארמי.

לכן היחס ללבן הארמי הוא 'שביקש לעקור את הכל' מפני שלבן אינו מתייחס למהלך העומד בתוך הסדר שעומד כאיזה מתנגד בין ראשון לשני אלא לבן עומד במקום שרוצה "שלא יתחיל הסדר של העולם".

אשר מהאי טעמא נבין בדווקא מדוע נכתב תואר הלשון 'ארמי אבד אבי' מפני שמדובר כאן על מציאות מסוימת שמגדירה את עצם מהותו של לבן ולא מדובר כאן על איזה פעולה או מעשה כל שהוא.

ט. ובאמת נעמיק ונראה עוד דלבן הארמי לא עשה כלום רק ביקש וחשב לעשות וכלשון בעל ההגדה 'מה ביקש לבן הארמי לעשות ליעקב אבינו, לעקור את הכל' ועל זה הביא את הפסוק 'ארמי אבד אבי' הפירוש בזה כך:

כאשר מדובר על מעשים מסוימים שנעשים בעולם הפירוש שמה שנעשה הוא דבר אחד וכנגדו יש יחס ומהלך של "קיום וביטול" אבל ביחס ללבן הארמי שעליו נזכר "אבד אבי" הפירוש שכלל לא מדובר על איזה פעולה אלא על "מחשבה עצמה" ומאותה מחשבה גופא לומדים 'שביקש לעקור את הכל' כלומר אפילו שלבן לא עשה כלום מ"מ לגבי הרשע הזה המחשבה שלו נחשבת כאילו עשה, איך יתכן שע"י "מחשבה" הוא כבר 'ביקש לעקור את הכל'.

הפירוש בזה הוא, מפני שבאותו מצב שעדיין אין את היחס הזה שנותן שיהיה מציאות של עולם שיש אבות הקדושים ויציאת מצרים, דלבן הארמי ביקש לעקור שלא יתחיל כל מהלך הסדר הזה של אב ובן – סיבה ומסובב, וביחס לענין זה נאמר לשון 'אבד אבי' ודנים אנו על מצב הרשעות של לבן שמתייחס על מצב שהוא 'קודם שנברא העולם' ובוזא אפילו ה-idea (המחשבה) שלו הוא המציאות שלו, ממילא מציאותו של לבן הוא אבד אבי אף על ידי מה שביקש וחשב בלבד בלי מעשה ופעולה.

י. מעתה יש לנו לשוב ולשאול מה ששאלנו מתחילה, הלא מוצאים אנו פסוק מפורשת בתורה שנאמר על יעקב אבינו 'יצא מבית לבן ולבן רדף אחריו עד שנכנס לברית עמו וכתב שם' 'ויאמר יעקב לאחיו לקטו אבנים' הרי מבואר בזה שיעקב אבינו קורא לבניו שבטי קה ליקטו אבנים ונקראו אחים מפני שמשותפים עמו, ופלא הוא היאך יתכן שקורא לבניו אחים.

אולם נראה שכאשר נוגע למלחמה שיעקב נלחם עם לבן שהוא זה שאינו מכיר בסדר הדורות ושייך למקום שהוא קודם למציאות של סדר אב ובן, וכאן בניו משותפים עמו במלחמה זו כתיב 'ויאמר יעקב לאחיו' מפני שכאן המלחמה עם לבן נוגעת היא לראשית, ונוגעת היא לזה שאינו רוצה להניח שיהיה אבות ובנים וכלל ישראל, שלבן ביקש 'לעקור את הכל' – שלא יהיה התחלה לסדר הדורות של כלל ישראל, על כן ביחס להתנגדות ומלחמה עמו בענין זה עד שכרת ברית עם לבן כדי שלא יהרגו ולא ירע אחר על השני שם כתיב 'ויאמר יעקב לאחיו' והכוונה 'בניו' מפני שבזה הם באמת משותפים לסדר ומקום שהוא קודם לסדר אב ובן, ומשותפים עמו לצד הקדושה והתיקון לכן נקראים הבנים שם בתואר של אחים.

וכענין שהזכרנו שלשון הפסוק כאן משונה מכל מקום, דלמרות שבדרך כלל מעשה הוא מעשה, ומחשבה הוא מחשבה, שונה הדבר כאן שלמרות שלבן רק "ביקש" לעקור את הכל מכל

מקום המציאות שלו כבר נקבעה כמציאות מהותו "ארמי אבד אבי" הכוונה בזה שמדבר ומורה על המציאות והמהות שלו שהוא מופקע מהסדר שיש בתוך הבריאה, התורה מגלה את כל סדר הבריאה וכאן כביכול יש סדר שנקרא 'אין סדר' ובאותו אין סדר אפילו המחשבה נקראת אבד אבי, והיינו, מפני שלא מדובר כאן על 'פעולה' מסוימת אלא מדובר על בחינת "מהות" של אבד אבי.

יא. העיקר המדובר כאן הוא על המחשבה שלפני הדיבור, וכמו שיודעים אנו כי העולם מתחיל בדיבור 'ויאמר אלוקים יהי אור' וכל השתלשלות העולמות בא ע"י העשרה מאמרות, אבל מי שרוצה להפקיע את עצמו לפני הכללים הללו שמעמידים את המציאות של העולם הרי הוא משייך את עצמו למחשבה שלפני הדיבור שהוא שעת 'המחשבה לברוא עולם' ושם הוא בא לסתור וללחום א"כ הוא נמצא ושייך למצב המחשבה של העולם, ולדוגמא, כמו שאדם חושב לפני שהוא רוצה לדבר, כך כל העולם של לבן הוא מחשבה ואין שם יותר ממחשבה לבד.

מטעם זה תואר הלשון שנכתב ביחס ללבן הוא 'אבד אבי' מפני שהאבדון הזה הוא המהות שלו מפני שהשייכות שלו הוא קודם ליציאת הבריאה, לאותו עולם של "מחשבה".

יב. ומאידך גיסא עומד כנגדו יעקב אבינו בכח התורה לעסוק בבנין העולם וכלשון הפסוק (ישעיהו נד יג) 'וכל בניך לימודי ה' מלשון שהוא 'בונה' את העולם. בנין העולם הזה הוא החלק שייך ל'ויאמר אלוקים יהיה אור' ועיקר המציאות של בנין העולם הוא כלל ישראל ויעקב אבינו, וכנגדו בא לבן לסתור את עיקר המציאות של בנין העולם.

והיינו, דעיקר המציאות של בנין העולם הוא דווקא מתוך היחס הזה של 'אב ובן' 'אב ובן' ולא שעומד במקום המחשבה לבד לפני סדר הבריאה שיכול לכלול את הכל.

והכוונה בזה הוא מפני עיקר מציאות העולם הוא יעקב אבינו שהוא מסמל את כח התורה, וביעקב אבינו מוצאים אנו שהתחבר במיוחד ליוסף כמש"כ (בראשית לו ב) 'אלה תלדות יעקב יוסף' – כלומר, יוסף הוא זה שמגלה שיש כאן סדר של עיקר בנין העולם להעמיד את המציאות מציאותית ולא העמדה ביחס למחשבה שיהיה עולם, והסדר הזה של העולם בא ע"י 'יעקב ויוסף' זה הסדר המיוחד הזה ביחד 'אב ובן' עד שנכתב בפסוק 'אלה תולדות יעקב יוסף' כאילו יוסף הוא עיקר התולדות של יעקב.

ושם הפרשה כתיב (בראשית לו ג) 'וישראל אהב את יוסף מכל בניו וכו' ועשה לו כתונת פסים' כמובן הוא שהתורה באה לרמז כאן דבר מסוים שמחמתו קנאו בו אחיו, והוא מה שיוסף היה "מקבל" מאביו דבר, ופשוט שעשה לו כתונת פסים לא היה רק מה שנותנים לו איזה בגד אלא מונח הזה שיעקב מסר בזה ליוסף השגות ותורות שקיבל במיוחד מאביו, נתן לו בזה עולמות חדשים לגמרי.

וביחס לענין "הסדר" הזה נזכר שנותן לו את "הלבוש" הזה כתונת פסים, על ידי הלבוש הזה הוא יכול להבין ולהלביש את כל המושגים העליונים, שכל מה שקיבל מתלבש אצלו במציאות. ולאפוקי מהמהלך של לבן שעומד לפני שהעולם מתלבש באיזה צורה ומהלך.

נמצאנו למדים שהלבוש הזה "כתונת פסים" נתן להכיר שהעולם מתנהג - מציאותי על פי הסדר שנקרא עולם של 'בראשית ברא אלוקים'.

יג. על פי האמור לעיל נבין מדוע כאשר יעקב אבינו נפרד מלבן כתיב 'ויאמר יעקב לאחיו ליקטו אבנים' ועל זה אומרים חז"ל שכל מי שמתחבר עם אביו נקרא 'אח' - דווקא במקום שעוסק במדרגה הכי גדולה שבאים ללחום נגד מה שלבן רצה וביקש ורצה לעקור את הכל - הרי מדובר בזה על סוג אחר של התנגדות, שבעלמא כל התנגדות היא באה להלחם כנגד חלק מהעולם הזה והוא מה שיש טוב ורע המתנגדים זה לזה, אבל כאן לבן 'ביקש לעקור את הכל' הפירוש שהוא בא לאפוקי מכל המהלך של העולם, לאפוקי מכל המהלך של עובדות מעשים וסדר וכענין שנלומדים אנו בפסוק (איוב י כב) 'אופל בלי סדרים' כך הוא עניינו של לבן וממילא כאשר יעקב נלחם עמו בזה כתיב 'ויאמר יעקב לאחיו' מפני שגם בצד הקדושה יש מהלך הזה שכאשר הבנים עומדים כמסייעים לאביהם ועושים מצוה בזה הרי הם נקראים 'אחים'.



## ב.

יד. עתה נבוא לדבר על הימים העומדים לפנינו 'שמונת ימי החנוכה' שנקבעו פני הנצחון על יון;

והנה יודעים אנו כי עיקר עניינו של יון בא "בכח הטבע" היוונים באו לקבוע ולהעמיד את התפיסה הזו שאין שום דבר בעולם חוץ מהטבע שלפננו, ובנצחון הכח הזה נקבע מועד הזה של חנוכה.

נראה לעמוד על ענין אחד, דהנה מוצאים אנו חידוש במועד החנוכה שהוא 'שמונה ימים' לעומת כל המועדים מדאורייתא נקבעו לפי זמן של שבעה ימים או יום אחד, ומה שיש שמיני עצרת - הוא רגל בפני עצמו כמש"כ בתורה (ויקרא כג לד) 'חג הסוכות שבעת ימים' מאידך כאן במועד הראשון שחידשו חכמים מדרבנן מוצאים אנו חידוש מסוים של 'שמונת ימי החנוכה' הדבר צריך ביאור שהרי אין דרך חכמים לחדש 'צורה חדשה' ממה שנמצא בדאורייתא. טו. פירוש דבר יבואר לנו בהקדם העמדת ענין הנצחון כנגד יון אשר בשבילו נקבע לנו מועד של חנוכה;

כוחו של יון מייצג את כח החכמה ובא להעמיד שיש רק את הסדר של עולם הטבע, התפיסה לפי עולם הטבע הוא שאין יותר מ"שבעה" העולם נברא בשבעת ימים.

נבחין ונראה כי בכל העולם בין אלו שקיבלו את התורה ובין אלו שלא קיבלו את התורה מציאות העולם הוא "שבעה ימים" והיינו דלמרות שהם לא קיבלו את התורה מכל מקום קיבלו (או הבינו) כל העולם את מה שנעשה מציאות שהעולם הוא שבעת ימים.

הפירוש בזה הוא, שבעולם שלפנינו יש כח שנקרא 'כח הטבע' והטבע כולו מונח תחת "שבעת ימים" ובאמת זה עצמו היה שורש הכפירה של יון שכפרו בכל מה שהוא בקדושה,

והיינו, מפני שכל העולם נברא בשבעת ימים על כן אין לך רק מה שאתה רואה, ואין כאן דבר שהוא "על" הטבע של שבעה, נמצא, שכל הכפירה שלהם מונח בענין הזה השבעה עצמו.

ומאידך גיסא הנה הזכרנו דגם בתורה מוצאים אנו שהמספר שבע הוא כולל הכל, כל ימי השבת הם שבעה, וכל המועדים בתורה הם שבעה ימים, מפני ששבעה הוא המספר שכולל הכל.

אולם זאת יש לנו להבחין ולהעמיק בענין זה;

טז. בזמן שהאמונה עדיין היתה איתנה וקיימת בעולם, ולדוגמא, בימי בית ראשון הגם שהיו עובדי עבודה זרה והיו מתנגדים לקדושה מכל מקום לא היה שם כפירה, התפיסה היתה שלמרות שכל הטבע הוא רק שבעה ואין יותר ממה שאתה רואה, מכל מקום היתה השרשה באמונה שהשבעה הזוהי היא רק הלבוש החיצוני של 'שבת - יום השביעי' מפני ש'השביעי' הוא הסוף של השבעה והוא "השלמות" של השבעה ימים ממילא השביעי עצמו כולל בתוכו מה הוא המושג והמובן מה הוא השביעי.

ואע"פ שבבית ראשון היו את אלו שטעו ועבדו עבודה זרה בכל מיני אופנים שונים, מכל מקום התפיסה היתה באופן שהעבודה זרה היה ענין שלהם בלבד, כי היתה להם תפיסה ששבעת הימים הטבעיים והגשמיים זה רק כמו גוף חיצוני, אבל לבוש ומונח בתוכו גם "פנים" שהוא חיות העולם וזה העולם הרוחני המהווה את נשמת העולם, וכמו שרואים את גוף האדם אבל יודעים שבפנים יש לו נשמה כך היה ידוע שגוף העולם הוא שבעה אבל הכירו שיש את הנשמה שהיא החיות של העולם.

ולכן לא היו נצרכים להדגיש את צד הפנים - הנשמה הפנימית של הדבר כי זה היה דבר מובן כמו שנשמת האדם היא דבר שיודעים אפילו שלפננו איננו רואים רק את הגוף לבד.

יז. מאידך בימי בית שני כאשר הגיעו היוונים והתחילו במושג חדש "כפירה" שבאה בביטול של תורה שבעל פה וביטול כל המסורת. כאן הוצרכו חכמים לתקן ולהדגיש דבר שבא לאפוקי מדבר זה. ונבאר;

הרמב"ם מביא בהלכות עבודת יום הכפורים (פרק א הלכה ז) בימי בית שני צץ המינות בישראל, הפירוש בזה, בימי בית שני התחיל 'דבר חדש' והוא "המינות" כמש"כ (ברכות נד א) משקלקלו המינים ואמרו 'אין עולם אלא אחד' הכוונה במה שאמרו 'אין עולם אלא אחד' הוא שאין פנים ואין עליון וכל התפיסה היא אך ורק כפי רק מה שאתה רואה לפניך בגוף הזה.

כנגד כפירה זו של יון שכל התפיסה היא רק הדבר החיצון לבד, דווקא כאן נצרך לתקן ולהוסיף דרגה שמינית שכל עניינו עומד כדבר שמבטא את כח הנשמה ואין לו מקום בגוף.

והיינו, כיון שהמספר שבעה כולל את כל ענייני העולם העומדים תחת "שבעה" כאן נקבע ועומד כח השמיני הזה שהוא מבטא את כח הנשמה.

התבוננו וראו כי אפילו האותיות של המילה 'שמנה' הן אותיות 'נשמה'.

מהאי טעמא כאשר באו היוונים לכפור בכל, כנגד זה באו חכמים ותיקנו סוג מועד שאף פעם לא היה והוא מועד של שמונה ימים, מפני שהמספר והמושג 'שמונה' הוא לא בטבע והוא ביטוי לחיות הפנימית של גוף העולם שנתחדש בימי בית שני, לכן אע"פ שבתורה לא מצאנו

מועד של שמונה ימים רק חג שבעה ימים (ומה שיש שמיני עצרת, הוא "עצרת" ורגל בפני עצמו) כאן המועד בעצמותו הוא שמונה ימים.

יח. ואולם זאת צריכים אנו לדעת, כי מה שהתורה מתייחסת תמיד למספר "שבעה" כמו שבעת ימי השבת או שבעת ימי המילואים, מובן מאליו שכבר מתחילה כל אלו נתפסים ונכללים במספר שבעה 'שבעת ימי השבת' מפני שכאשר השבעה עומד כגוף "מלא" ממילא יש שם נשמה, ובוה לא נצרכים להדגשה זו שנצרכנו לה במועד החנוכה שבבית שני, מפני שכשאומרים גוף מלא של שבעה ממילא מובן מאליו שכולל בתוכו גם את ה"פנים" של השבעה כי אין שבעה בלי הפנים הזה וכמו שאין אדם רואה את הנשמה וכלפי חוץ לא רואים את הפנים.

אבל כאשר הגיעו היוונים ואמרו 'אין עולם אלא אחד' והדגישו בכל תוקפם רק את הגוף בלבד א"כ באו להעמיד בזה שאין שום דבר בפנים - רק מה שאתה רואה "הגוף". עבדו את הגוף ולא יותר. על כן דווקא כאן הדגישו חכמים שיש מועד של שמונה ימים, וכמשנ"ת ששמונה ימים מבטא שיש דבר נוסף על השבעה, וזה "הנשמה".

וכאשר כפרו היוונים בתורה הפירוש בזה שבאמת כפרו בזה ב'נשמת העולם' מפני שהתורה היא נשמת העולם - החיות הפנימית של כל הבריאה כולה, א"כ בכפירתם גופא מונח בנשמה וחיות הפנימי בכל מהלך העולם, לכן כנגד זה הוצרכו לבטא ביום השמיני שהוא נוסף על שבעת ימי החול.

כי מה שהיה מובן מאליו בבית ראשון שיש 'פנים' בתוך השבעת ימים של חול והוא 'היום השביעי' אבל בבית שני שאמרו שכל העולם אחד אמרו בזה שאין כאן רק הגוף הזה, כנגד זה צריכים להביא ממשוה 'יותר עליון' שעומד 'אחרי' השבעה ימים והוא המספר הזה שמונה, וכמו שיש עולם הבא אחרי השבעת (שית) אלפי שנים, כמו כן גם עתה בא להורות בזה שנמצא מציאות של נשמה וכח עליון בעולם.

יט. מהאי טעמא מוצאים אנו שכאשר כופרים בתורה בא ביחד עם אותה כפירה בעולם הבא, מפני שהתורה היא נשמת העולם, והיא החיות הפנימי לכל מהלך העולם, כאשר כופרים בתורה ביחד עם זה כופרים בעולם הבא, מפני שהכפירה בזה היא שאין נשמה פנימית ואין כאן רק מה שאתה רואה בלבד הגוף הזה.

כ. לשון הרמב"ן בחומש (ויקרא טז ח) כאשר בא לאפוקי מהיווני הארור "אשר הכחיש כל דבר זולתי המורגש לו והגיס דעתו לחשוב כי כל ענין שלא השיג אליו הוא בסברתו איננו אמת" אין כוונת הרמב"ן בלשונו להתבטאות באיזה ביטוי יפה, אלא בדווקא הדגיש הרמב"ן בדבריו שאינו מאמין במה שלא משיג בשכל לו, מפני שכל התפיסה שלו הוא רק במה שמשיג בשכל שלו, ואין שום דבר מעבר לזה, ובמה שמגלים לאדם יותר ממה שתופס בשכל - בזה היווני הארור כפר.

מלבד זאת דוק בלשון הרמב"ן (א.ה. לא מצאתי מקורו ברמב"ן, ומצאתי בביאור הגר"א ביורה דעה הלכות כישוף סימן קעט סק"ג) שקרא לו בשם "היווני הארור" כמובן שהרמב"ן לא בא לחלק לו קללות, אלא הפירוש שכל המציאות הזאת שיש קדושה פנימית - מזה גופא נובע כל הברכות שיש בעולם, ע"י ההכרה הזו יש 'הוספה' ותוספת על מציאות העולם וזה מצד בחינת הרוחני

והנשמה, כי תוספת על גוף הדבר יכול להיות ע"י הנשמה, ממילא היווני הזה שכל תפיסתו היא 'שאינן העולם אלא אחד' ואין שום תוספת על מה שראה ממילא הוא בגדר "ארור" מפני שלא האמין במה שלא הכיר וראה בעיניו.

## ג.

כא. עתה נלמד פרשה בחומש ממנה יש לנו ללמוד ולהעמיק עוד בענין זה;

(בראשית יג יד) 'וה' אמר אל אברם אחרי הפרד לוט מעמו שא נא עיניך וראה מן המקום אשר אתה שם צפנה ונגבה וקדמה וימה' אחרי שלוט נפרד מאברהם הקב"ה פונה לאברהם ומבקש ממנו שא עיניך השמימה ולשון הפסוק שם 'וראה מן המקום' ומבואר (עי' אור החיים שם) שנעשה בזה לאברהם אבינו נס שלא הוצרך להסתובב אלא ממקום אחד שעמד ראה את כל הד' רוחות.

יש לנו להבין מפני מה היה צורך לנס הזה, הלא ידוע שאין כזה דבר סתם לזרוק ניסים, א"כ מה בא ללמדנו בנס הזה שלא יצטרך להסתובב לכל הצדדים.

כב. הפירוש בזה כך; הקב"ה גילה והראה לאברהם שיכיר בחוש שכל הארבע רוחות וכל הצדדים הטבעיים שבעולם, אע"פ שכל אחד מהארבע רוחות מחולק אחד מהשני, באמת הם מושרשים בדבר שהוא "על הטבע".

כל רוחות העולם הם מסמלים את 'עולם הטבע' ומצד טבעם הם מחולקים ונפרדים אחד מהשני, המזרח אינו מערב והצפון אינו דרום, כאן הקב"ה הראה לאברהם שכולם מושרשים בדבר שהוא עומד 'על' הטבע א"כ מה שלא צריך להסתובב ולהסתכל על כל הד' צדדים מורה בזה שכל הטבע מושרש בשורש אחד, וזה הפירוש במה שאמר לו "וראה מן המקום".

האמונה הזאת שכל צד אחד הוא נברא ועומד לעצמו הוא הכח של יון, וכנגד הכח של יון הראה ומסר לאברהם שמתוך הטבע עצמו תראה את הכח ה"על טבעי" וממנו מתגלה הכל.

הכפירה שבאה על ידי כח הטבע אומרת שהטבע עומד הוא לחוד ואין דבר שעומד עליהם, כאן בא להראות שעל הטבע מונח דבר שעל ידו אפשר להוציא ולגלות ולהשפיע בתוך הטבע עצמו. וביותר, הכח העל טבעי הזה מורה שכל הצדדים מחוברים ביחד יש בזה יניקה מתוך הטבע עצמו וזה 'ממקום שאתה רואה' ממקום שאברהם אבינו עומד הוא תופס שגם מתוך המציאות שנמצא פה למטה בעולם – יכיר את כל הצדדים והמפושטים ירגיש מכאן, וזה גופא הסתירה לכל מהלך הכופרים שאומרים שכל התפיסה בעולם – הוא רק מה שאתה רואה, ואפילו אם יש דבר רוחני הוא משהו אחר ואינו נתפס 'מתוך הטבע עצמו' – כאן בא לרמוז וללמד לו שמתוך הטבע עצמו יכול לעמוד ולהכיר שכל הד' רוחות הם דבר אחד שמגיע מ'על טבעי'.

לכן אע"פ שכל צד מחולק מהשני, צפון וימין ושמאל מחולקים זה מזה, אעפ"כ כולם מושרשים בכח אחד, וזה מה שהראה לו "ממקום שאתה רואה" זה מונח בנס הזה שאברהם אבינו ראה את כל הצדדים ממקום אחד.



כג. על פי יש לנו להבין אופן המלחמה שבאים להלחם כנגד יון, והיינו, שמתוך הטבע עצמו יתגלה הכח העל טבעי, ולא באופן שנניח את כל הטבע מפני שיש 'רוחניות' וכדומה, אלא כל האמונה של תורה וקדושה "קשור ודבוק" מתוך הטבע עצמו. ובאמת כך ברא הקב"ה את העולם ששני הדברים מלוכשים ביחד ואינם עומדים כשני דברים שונים, וכמו בזמן שאתה רואה אתה אדם ומאמין שיש לו נשמה בפנים ואפילו אם אתה לא רואה את הנשמה זה ברור לך שיש נשמה בפנים, כך היא ההכרה שנאמרה לאברהם ביחס לעולם 'ממקום שאתה רואה' כי מצד הגשמי אם היה רוצה לראות היה צריך להסתובב לכל הד' רוחות כדי לראות אולם מצד הרוחני והשכל רואה את כל הענין של העולם ממקום אחד.

כד. בזה יש לנו לבאר עוד נקודה אחת, מדוע הפסוק מדגיש שכל זה נאמר לו דווקא "אחרי הפרד לוט מעמו" כל זמן שלוט היה עמו לא נאמרה לו תפיסה זו 'שא עיניך רואה מן המקום אשר אתה שם' שרואה את הכל ממקום אחד בלי להסתובב.

הביאור בזה מפני שכל זמן שהיה ויכוח בין רועי אברהם לרועי לוט כמו שהביא רש"י (בראשית יג ו) מדברי המדרש (בראשית רבה מא ה) שהיו רועיו של לוט שרעים ומרעים בהמתם בשדות אחרים, ורועי אברהם מוכיחים אותם על הגזל, והם אומרים הארץ נתנה לאברהם, ולו אין יורד ולוט יורשו, ואין זה גזל, והכתוב אומר "והכנעני והפריזי אז ישב בארץ" ולא זכה אברם עדיין.

הביאור בוויכוח הזה הוא כך; התפיסה של לוט ורועיו היא שכל התפיסה ביחס לעולם הוא לפי מה שהוא כאן לפנינו לפי כח הטבע של העולם בלבד ואין כאן שום מושג נפרד מטבע העולם, ולכן באו בטענה שאין זה גזל כי הארץ ניתנה לאברהם וזה כאן וממילא זה שלנו, כנגדם עומדת התפיסה שבעצם הכח של ארץ ישראל הוא משהו רוחני "מעל הטבע" וכלל לא ניתן לו הטבע של הארץ.

תפיסה זו נוגעת הרבה בימינו; להבין שעיקר עניינה של "ארץ ישראל" איננה – הארץ הטבעית.

והביאור בזה היא; ארץ ישראל נקראת "ארץ החיים" (אבות דרבי נתן לד י, ירושלמי כלאים פרק ט ועי' כתובות קיא א) והיינו שהשם של הארץ הוא 'חיים' והתפיסה ביחס לדבר "חיי" הוא תפיסה של דבר מציאותי של החיים. ולכן, כל זמן שלוט עם רועיו היו עם אברהם, המקום לא היה מסוגל לדבר על כל השקר הזה, כי שקר בפנינו (לוט ורעיו וטענותיהם).

ומעתה נבין שטענת אברהם כנגד לוט ורועיו היתה שעיקר ענינה של הארץ הוא הנשמה שבה, ודוגמא לכך, אם נקח אדם בלי נשמה וכי לזאת יקרא אדם? כך טענת רועי אברהם שהיחס לארץ ישראל איננה לפי התפיסה הטבעית אלא על ידי שיש כאן 'נשמת' הארץ וזה מה שנקרא "קדושת הארץ" ולא ניתנה לו 'ארץ מת' רק 'ארץ החיים' ממילא כל זמן שהפסוק אומר 'הכנעני והפריזי אז בארץ' עדיין אין כאן את הקדושה של מתנת הארץ ממילא זה לא שלנו והוי גזל. מאידך רועי לוט טענו לתפיסתם שכלל אין צורך להמתין עד אחרית הימים וכל התפיסה לפי מה שיש עתה בטבע וממילא זה לא גזל.

לכן רק 'אחרי הפרד לוט מעליו' או הקב"ה הראה לאברהם את התפיסה הזאת שיסתכל ממקום אחד את הכל "שא נא עיניך וראה מן המקום".

כה. על פי זה יש לנו להבין עוד לשון שונה בפסוק זה שנזכר כאן "הפרד נא מעלי" לכאורה אינו מובן לשון הפסוק שאברהם אומר ללוט שיפרד מעלי, היה לו לומר הפרד ממני וכיו"ב, וכי לוט היה מונח על אברהם שהוצרך לומר לו 'הפרד נא מעלי'.

הביאור בזה הוא, כיון שלוט היה כופר במה שמונח על "קדושת הארץ" וכאילו לוט בא לבטל את הדבר שנוסף שמונח "על" הארץ, וכמו שיש נשמה בגוף האדם, שהנשמה מונחת 'על' האדם.

וכמו שהעמדנו שרק אחרי שלוט נפרד מאברהם או הקב"ה גילה לו שכל הצדדים נתפסים ונראים ממקום שאתה שם, מזה נבין, שהפרידה והויכוח בין לוט לאברהם לא היה בה ענין סתמי של הפרדות איש מאחיו, אלא היה ביניהם מחלוקת האם מלבד הארץ ומעלותיה, האם ישנה מציאות רוחנית בארץ, לוט הכחיש עובדה זו שיש 'נשמת הארץ' וממילא ארץ ישראל איננה "ארץ החיים" כי אם א"י נקראת ארץ החיים בע"כ שיש בה "נשמה" ולכן בדווקא אמר אברהם בלשון זה "הפרד נא מעלי" - כי כל כמה שאתה מכחיש דבר זה 'הפרד נא מעלי'.

ורק אחרי שנפרד ממנו הרשע הזה שבא לסתור ולהכחיש תפיסה זו, רק אז הראה הקב"ה לאברהם תפיסה זו שהכל קשור ביחד, ולכן עשה לו את הנס שלא יצטרך להסתובב, כי הראה לו בזה שאם המבט הוא על "גוף הארץ" הרי צריך הוא להסתובב ל'ארבע רוחות' כי גוף הצדדים מחולקים אחד מהשני, רק כיון שהראה לו בזה אמונה זו שיש כאן 'נשמת הארץ' ממילא שוב אינו צריך להסתובב אלא רואה את הכל מאותו מקום, כי מבחינה רוחנית התפיסה היא בלי להסתובב כמו שאמר 'מעלי' - 'על הארץ' אשר מהאי טעמא כל זמן שהכנעני והפריזי אז בארץ עדיין לא יזכו בארץ עד שייפרדו.

כו. לומדים אנו בזה תפיסה שמאוד נוגעת לנו היום, להתחזק באמונה הזאת שהארץ איננה מה שרואים לפננו גוף הארץ אלא יש כאן דבר נוסף 'על' הארץ והוא "נשמת הארץ".

כז. מעתה מתוך כך נבין מה התפיסה שצריכה לעמוד כנגד יון;

עיקר ענינה של מלכות יון באה להדגיש את גבורות הגוף וחיזוק בגוף, וענין הכפירה להם הוא כמו שהביא הרמב"ן שכל אמונה של היווני הארור הוא - שלא מאמין במה שלא ראה בעיניו, והיינו, שאין להם השגה ותפיסה במה שהוא יותר מהטבע. ולכן, בזמן המלחמה כנגד ההתנגדות של יון מוצאים אנו הדגשה מיוחדת בענין הנצחון על יון, והיא התפיסה הזאת שמתוך השבעה שיש בעולם ישנו דבר 'נוסף' והוא היום 'השמיני' שעומד על הטבע של שבעה, ואותו אחד הנוסף הוא תפיסה שכולל את כל הצדדים יחד וממש כמו התפיסה שהתגלתה לאברהם אבינו שניתן לתפוס את כל הצדדים 'מן המקום הזה'.

התפיסה שהתחדשה בבית שני מצד היוונים היא הכח של "השמיני" והענין בזה כמו התפיסה שיש ביחס לנשמה האלוקית שיש באדם שהיא נשמה פנימית שיש שכופרים בזה - דבזה הם כופרים בשמיני, מפני שכל כוחות הגוף הם השבעה כוחות הללו אבל הכח השמיני הוא דבר

ששייך לנשמה, וכמו שהבאנו ששמנה הוא מלשון נשמה, שמורה על כח הרוחני. וענין זה הוא בדיוור כמו שיש ד' רוחות בארץ ויש כח נשמה בארץ – שזה מה שהארץ היא "קדש" והוא דבר נוסף על מה שיש.

כח. ובאמת יש מקום אחד במצוות התורה שמוצאים אנו תפיסה זו של "שמיני" והוא במצוות מילה שמצוותה ביום השמיני דווקא, וכמש"כ (ויקרא יב ג) 'ביום השמיני ימול בשר ערלתו' דווקא ביום השמיני מפני שהמילה הוא דבר שמשנה את הטבע, דכל הטבע הוא 'עולם כמנהגו נוהג' אבל ביום השמיני שמורה על תפיסה שיש משהו נשמהדיג' בעולם, שיש בעולם משהו יותר פנימי ורוחני בעולם, וזה נקבע בגוף האדם בשמונת ימי המילה.

מלבד זאת, רואים אנו גם שהמילה עצמה הוא לא דבר שנעשה בדרך הטבע, שהרי בדרך הטבע האדם נברא עם ערלה, והמצווה בזה לסלק את הערלה שמכסה את זה, לכן נצטוונו בתורה למול דווקא ביום השמיני מפני ששמיני הוא שייך ל'נשמה' של היהודי שהוא 'דבר נוסף'. כט. וזה החידוש הנפלא שלמדנו בנס של חנוכה, מפני שכל מועדי התורה בדאורייתא הם שבעה ימים מפני שהם הולכים לפי המבט שהיה תמיד נבלע בפשוטו ע"י האמונה שיש נשמה ואין שום ויכוח על זה.

עד שבאו היוונים בבית שני שהעמידו את ההתנגדות בכפירה שלהם וכאן שנלחמו ונצחו את היוונים נתגלה וניתנה מתנה טובה ונפלאה והוא שיש גילוי והתגלות בכח הזה שהיוונים כפרו, דהלא היוונים כפרו בתפיסה הזו שיש את הכח השמיני בתוך השבעה, וכאן על ידי הנצחון כנגד הכופרים היוונים בא בגילוי מסוים ונס מסוים להדגיש שיש כאן דבר נוסף על הטבע וזה כח השמיני.

ברגע שיש 'מתוכנן' צריך לצאת עם זה עם 'רווח' והרווח שנעשה יום שמיני, ומלבד ששמיני הם אותיות נשמה, יש משהו נוסף על הטבע של השבעה. וכן כל מצוות ברית מילה הוא דבר שנוסף על השבעה של הטבע. וזה חידוש שיש אף "בגוף האדם" שכלל ישראל מלין ונימולים.



## ד.

ל. עתה נרחיב לפרש את עומק בחינת עניינו של אברהם ונוגעת היא להבנת הענין כאן ומימרא דאברהם אבינו בפרט;

הזכרנו שהתורה מדגישה דרך אחרי שלוט נפרד מאברהם אז נתחדשה לו התפיסה להסתכל בכל הד' רוחות ולראות את כל הארבע צדדים בחתיכה אחת, מפני שכל זמן שאברהם היה עם לוט ורועיו לא היתה שייכת תפיסה בו מפני שהם העמידו את התפיסה שלהם ביחס לארץ ישראל שהיא תפיסה טבעית שכל התפיסה ביחס לארץ תמה ונגמרת במה שאתה רואה לפניך, ורק אחרי שאמר לו 'הפרד נא מעלי' הורה אברהם אבינו בזה שהכפירה של לוט מונעת ממנו את הגילוי וההיכר לנשמה שמונחת על התפיסה הטבעית והשטחית שארץ ישראל היא לא רק 'השטח' הזה אלא יש נשמה על הארץ וזה הראה לו בנס המסוים הזה שלא הוצרך להסתובב

והתגלה לו תפיסה מסוימת שלמרות שיש ארץ טבעית שמחולקת לד' רוחות אבל יש חלק הנשמה של הארץ והיא קדושת הארץ הרוחנית שעל ידה תופסים את הכל ביחד, וזה נאמר לו 'מן המקום אשר אתה רואה' משם תתפוס ותראה את הכל.

והנה נתבונן דבר חדש ושונה בלשון פסוק זה, כי בכל מקום הקב"ה פונה לאברהם עם ציווי מסוים אבל כאן הקב"ה מתחנן ומבקש מאברהם "שא נא עיניך וראה מן המקום" רש"י למדנו בכמה מקומות (שמות יא ב ועוד) אין נא אלא לשון בקשה, כביכול הקב"ה מבקש את טובתו של אברהם, צריכים אנו לנו להבין משמעות ופשר בקשה זו שנאמרה לאברהם אבינו please (בבקשה).

לא. מאברהם אבינו לומדים אנו 'סדר' של מידת חסד. ואולם זאת צריכים אנו לדעת דבעיקר מידת החסד ישנם שני דרגות ואופנים בעיקרה של מידה זו;

א' "חסד שבהנהגה" העולם מתנהג בכל מיני מידות פעמים במידת הדין ופעמים במידת החסד ושאר מידות אחרות, והיינו, שביחס לכלל המידות ישנה מידה שנקראת "מידת החסד".

ב' "חסד שבהתהוות" והיינו, מידת החסד שהיא הסיבה שבשבילה נברא כל היקום ועליה נאמר (תהילים פט ג) 'עולם חסד יבנה' ובלי החסד הזה, העולם כלל לא היה נברא ולא היה שום השתמשות בכלל המידות.

נמצאנו למדים דמלבד שמידת החסד עומדת בין שאר כל המידות כמו מדת הדין הרחמים והשלום וכו' יש מידה של חסד שהיא 'הסיבה' שעל ידי השתמשות בה נברא העולם.

מעתה יש לנו לדעת, שאברהם אבינו במידת החסד מייצג וכולל לא רק את החסד שבהנהגת העולם, אלא אף את מידת החסד המסוימת הוזה של עולם חסד יבנה והוא המידה שממנה נובע 'כל' המידות על ידי מה שמידת החסד היא שורש לכל הבריאה וכלל המידות ומקומה עומד 'לפני הבריאה'.

לב. מעתה נבין כאשר הקב"ה פונה לאברהם ומבקש ממנו "שא נא עיניך" הפירוש שבתוך הנהגת העולם יש הנהגות מסוימת לעשות כך וכך, אבל כאן פונה אל אברהם ומבקש ממנו דבר שנוגע לתחילת בנין ובריאת העולם, וכביכול הקב"ה נצרך לאברהם במידה זו כדי לברוא את העולם, לכן דווקא כאן הקב"ה מבקש ממנו 'שא נא עיניך וכו' וראה מן המקום אשר אתה שם צפנה ונגבה וקדמה וימה' אומר לו בזה "נחזור לבריאת העולם" לכח שעל ידו נברא העולם. ונאמר לו בזה, דבאמת כל הצדדים עומדים ונתפסים הם מ'מקום אחד' שאתה עומד בו, וזה מאותה בחינה של מידת החסד שבהתהוות שעליה נאמר "עולם חסד יבנה".

בכל דיבורי הנביאות שנאמרו לאברהם אבינו לא נאמר לשון בקשה זו 'שא נא' רק כאן מפני שכאן מדבר ומתייחס על מידת החסד של אברהם אבינו שכוללת ומקיפה את כל המושגים ואת כל הצדדים והאופנים. מפני שאע"פ שבכלל כל המידות נכללה גם מידת החסד, ימין זה חסד ושמאל זה דין וכו' אבל כאן הקב"ה הראה והתייחס לאברהם ממקום של מידת החסד שהוא שורש לכל המידות ושייך הוא לכולם א"כ כאן הקב"ה התייחס לאברהם שכביכול הוא מביא את השורש של החסד לעולם, לכן כאן נאמר שא נא - מבקש ממנו שכאן בורא את העולם

ונצרך לאברהם לגלות את מה שעשה כאן, מפני שכל המידות כולם הם רק חלקים מסוימים איך להביא ולהביע את החסד הזה, אבל כאן מדובר על חסד שעוסק בהתהוות העולם.

ומתוך כך נמצאנו למדים שמידתו של אברהם אבינו אינו עומדת בתוך מידות ההנהגה אלא כל הדברים הללו עומדים הם "מתוך עצמו" והוא עצמו שייך לכח מסוים שמביע את עצמו במידת החסד, עומד הוא במקום ששייך לברוא את העולם.



## ה.

לג. והנה הזכרנו שמוצאים אנו חידוש במועד של חנוכה שנקבעו לשמונה ימים אע"פ שכל מועדי התורה הם שבעה ימים, מפני שע"י הנצחון על יון שמייצג את כח הטבע בעולם, כאן בא לגלות שיש שמיני שהוא גילוי מציאות של העולם, שיש את "החיים" בעולם. עתה נראה מהיכן בא נצחון וגילוי זה.

בנס חנוכה הקב"ה הראה בחוש ובמופת את גילוי אור התורה בנר חנוכה. כתיב (בראשית א א) 'בראשית ברא אלוקים' הפסוק מתחיל מהחכמה "בראשית". והנה נשאל הלא התורה אינה מתחילה מ'בראשית' כי לשון "ראשית" הוא לשון נסמך (ע"י רש"י בראשית א א) א"כ הפירוש שהוא נסמך למשהו אחר שאינו מפורש כאן.

והיינו, דאותו דבר אינו מפורש כאן אבל הפסוק גופא מגלה דבר זה ע"י שכתוב 'בראשית' שהוא לשון נסמך והיינו שמתייחס הוא אל החכמה כמש"כ (תרגום יונתן שם, וע"י רמב"ן שם) 'ראשית' - חכמה' דלא נזכר בלשון הפסוק שהוא "ראשון" אלא נאמר "ראשית" ע"כ שהוא נסמך למשהו אחר, ומבואר שבמילה הזאת גופא "בראשית" מונח וכתוב שהראשית של חכמה הוא 'דבר שני' - הוא נובע מאיזה מקום והחכמה איננה התחלה ממש, ובע"כ שכל החכמה והשכל שבונים כל הזמן בעולם אבל יש את שורש למעלה שממנו נובע הכל, וזה התורה.

זה האמונה שקבע לנו אברהם אבינו.

וכח הזה התגלה במלחמה מול היוונים ונצחון נס חנוכה;

כתיב (איוב כח יב) 'והחכמה מאין תמצא' החכמה מתוארת בזה בלשון של "מאין" - האין הזה הוא הנס של המנורה שהיה מונח בו יותר ממה שהיה מונח בו, כי הכח טבעי של שמן לא נתן בו יותר וכאן ניתן נס שמגלה על כח שמעל זה, וזה - "החכמה מאין תמצא" לומדים אנו בזה שכל החכמות וכל השכל נובעים הם ממה שלא היה, וכנגד זה גופא עמד הכחשת היוונים שתפסו והעמידו 'אין לנו אלא מה שמבינים' ומה שלא מבינים לא קיים, וכך הנהגת כל הפושעים שאע"פ שלוקחים הם קדושת ישראל אבל עושים רק מה שנראה להם, ומה שלא נראה להם לא עושים. כנגד כל כוחות הללו עומדת היא ה"חכמה" שמקומה ועניינה עומד "מאין" תמצא, כלומר יש כאן 'אין' שלפני זה שממנו נובע כל החכמה.

אשר מהאי טעמא הפסוק בפרשת בראשית מתחיל "בראשית" שהוא 'לשון נסמך למשהו' שתמיד יש את הראשית שממנו נובע, וזה כנגד הכפירה שעומדת שכל החכמה והכל מתחיל במה שלקחנו על עצמינו, אשר זה גופא היתה טענת רועי מקנה לוט שכל הארץ שלהם מפני שאין יותר ממה שלפננו, ורק אחרי 'הפרד נא מעלי' מפניו שמונח כאן דבר 'עליו' אז גילה לו הקב"ה דבר זה.

לד. בחלומי של דניאל הנביא מוזכר שהראו לו את הארבע מלכויות, ושם מוזכר שראה את הציור של מלכות יון שהיה כעוף עם ד' כנפות שנתפשט לכל רוח (דניאל ז ו) 'כנמר ולה גפין ארבע די עוף על גבה וארבעה ראשין לחיותא'.

והמהר"ל (בספרו נר מצוה) עומד על כך מדוע הראו לו את יון כעוף עם ד' כנפות, ומפרש מפני שיון העמידו את כח החכמה, וכוחו של החכמה הוא "שמתפשט" ורוצה להבין את כל האופנים השונים וזה מסמל התפשטות הד' כנפות של העוף. והנה כוחו של יון היה במה שלקחו את כל הד' כנפות, אולם תפיסתם וכוחם היה רק בשטח שמונח לפניך, אולם זה ליון לא היה את הכח הזה שתופס שכל הד' צדדים אלו נובעים ממקום שנקרא "אין" וכמו אותה תפיסה שתפס אברהם אבינו שראה את כל הארבע רוחות "ממקומו" דהנס שנעשה לאברהם אבינו אחרי הפרד לו מעמו, אחרי שנסתלק כל הטעות הזאת בתפיסה בענין הארץ אז אמר הקב"ה לאברהם 'שא נא עיניך מן המקום אשר אתה שם' הראה לו בנס הזה שכל הד' רוחות – כל הכוחות וכל החכמה הם "מאין" תמצא, נובעים מדבר שהוא 'מעל' התפיסה המוחשית, וכמו שנזכר על החמה שהיא 'מאין' תמצא כך התפיסה של אברהם כאן שכל הכוחות כולם נובעים מאותו 'אין'.

מעתה נבין, דניאל הנביא ראה את מלכות יון כעוף הפורח עם ד' כנפות ומתפשט לכל הד' כנפות, הכוונה בזה, שבזה גופא הראו לו – שהכח שיון טעו בו היה שלוקחים את כל הד' כנפות – ד' צדדים אבל היו כופרים בכל מה שיש "מעל" הצדדים, דמה שהיה מעל הצדדים היה שורש לכל הצדדים, וכלפי כח זה יון היו כופרים כי לא היה להם כנף ביחס לזה, אבל זה גופא כח התורה עומד כדבר שעומד על הכל והוא 'שורש להכל'.

לה. על פי זה יש לנו להבין הצורה שמופיע בגמרא התיקון לשלמות נרות חנוכה (שבת כב א - לג') בעל העיטור ומקורו בשאלות דרב אחאי גאון (כו) 'מזוזה בימין ונר חנוכה משמאל ובעל הבית בטלית מצויצת בד' כנפות באמצע' התיאור שנזכר בזה הוא שבעל הבית עומד באמצע בטלית מצויצת בד' כנפות מורה בזה על כח התורה שמקורו מעל הטבע, זה התיקון והשלמות של נר חנוכה שפועל ע"י שהקדושה של בעל הבית מונח רק על ידי קבלת עול מלכות שמים באופן הזה.

לו. ראינו אצל רבותינו עבודה גדולה שהיו מדליקים נרות חנוכה והיו יושבים ומסתכלים בנרות חנוכה.

המונח בהסתכלות זו אצל הנרות היא קבלת שפע, לראות ולתפוס תפיסה מציאות אחרת ודרגה אחרת של הטבע.

והיינו, מפני שכאשר מסתכלים על נרות חנוכה ומתבוננים מה מונח 'בתוך האור' הזה בזה תופסים דכח הנר שבנרות אינו רק טבע חיצוני, אלא מונח בנרות של חנוכה שיש להם הכח שכל עצמם מגלה ונותן תפיסה אחרת לראות מה הוא "השורש" של כל הטבע, ואור נרות החנוכה נותן תפיסה לראות מאין נובע כל המציאות של הטבע החיצוני.

לז. עתה נחזור לענין המבוקש כאן; והוא "הלכות דעות וחובות הלכות" – שהנחילנו ראש הישיבה זצ"ל הדרכה ותפיסות המיוחדות בהלכות דעות אלו לראות ולהבין מה מונח "על" כל התפיסה.

דאחרי שלמדנו וראינו כל מה שמונח בכל התפיסות בלימוד וכו' אולם לקלוט ולהבין מה הם "נשמת" הדברים למדנו בזה נשמת הדברים ממש כמו היחס הזה שהנשמה שבאדם איננה עוד איבר אלא היא "החיות הפנימית" שלך, וכמו שהזכרנו שהנשמה עצמה אף היא באותיות שמנה מפני שהיא משהו שהשמיני הוא משהו שעומד "מעל הטבע" של השבעה, כמו כן ההשתדלות והעבודה בזה היא תמיד לגלות ולהוציא עוד אורות חיות פנימי.

החיות שבזה איננה רק ע"י לרקוד ולדבר ולשיר אלא "חיות בתפיסה" שעל ידי הנרות הללו, ותפיסה זו מרוממת לראות ולהבין מה מונח בתוך מה שרואים, להבין שרואים שיש נשמה ואותיותיה שמזה נבין ונראה נשמת הארה, ועל ידי זה נבין שכל מהלך של כלל ישראל וכל ההיסטוריה של כלל ישראל בכל ההלוך ילך עד היום מונח בתוך "נשמת של כל הדברים".

וזה מה שמוצאים אנו תמיד ששמונת ימי החנוכה במצב של "חינוך לדורות" – והחינוך הוא לתת דבר 'נוסף' שבא מ'נשמת הדברים'.



הרב יהושע ון-דייק

ראש ישיבת איתמר

## הדלקת נרות חנוכה לנשים בנות אשכנז

### שאלה

הלכה מפורסמת בפי כל שנשים חייבות בנר חנוכה ואעפ"כ לא מצינו במנהג בני אשכנז שנשים מדליקות כשיש גברים בבית. האם מנהג זה נכון. ומה המקור לכך?

### תשובה

#### א. מקור הדין

בגמ' שבת (דף כ"ג ע"א) מובא: "והשתא דאמרין הדלקה עושה מצווה, הדליקה חרש שוטה וקטן לא עשה ולא כלום, אשה ודאי מדליקה, דא"ר יהושע בן לוי נשים חייבות בנר חנוכה שאף הן היו באותו הנס".

ופרש"י (שם ד"ה היו באותו הנס) "שגזרו יוונים על כל בתולות הנשואות להיבעל לטפסר תחילה ועל ידי אשה נעשה הנס". משמע מדבריו שאשה חוללה את הנס ולכן פשוט שנשים חייבות בהדלקה. וכן כתב הרשב"ם בתוס' במגילה (דף ד' ע"א ד"ה שאף הן): "שעיקר הנס היה על ידן בפורים ע"י אסתר בחנוכה ע"י יהודית בפסח שבזכות צדקניות שבאותו הדור נגאלו".

והנה ידועה ומפורסמת המחלוקת בין התוס' והרמב"ם כיצד נוהגים המהדרין מן המהדרין בהדלקת נרות חנוכה. התוס' בשבת (דף כ"א ע"ב ד"ה והמהדרין) סבירא להו שרק בעה"ב מדליק מוסיף והולך עבור כל אנשי הבית, וכך נהגו בני ספרד כפי שכתב הרמב"ם במנהג (הלכות חנוכה פ"ד ה"ג) ופסק השו"ע (או"ח סי' תרע"א ס"ב) כן. ועל כן בעה"ב מדליק לכל בני הבית, וא"כ פשיטא שהוא מוציא גם את אשתו כפי שמוציא יד"ח את בניו ובנותיו. ופשוט ג"כ שאשה אלמנה שאין לה בעל חייבת להדליק בעצמה לכל הבית, או שאחד מבניה ידליק לכל בני הבית, וכפי שפסק השו"ע (או"ח סי' תרע"ה ס"ג).

לעומת זאת, בני אשכנז סברו כהרמב"ם (בהסברו למהדרין מן המהדרין) שכל בני הבית מדליקים, וכפי שפסק הרמ"א "וי"א דכל אחד מבני הבית ידליק וכן המנהג פשוט". ומשמע שהוא לא חילק בין גברים לנשים, וכל אחד מבני הבית מדליק, כולל הנשים. ומכך שלא הוציא את הנשים, ולא כתב שלא נוהגות להדליק משמע שס"ל לרמ"א שאף הנשים מדליקות. וכן משמע ברמב"ם (חנוכה פ"ד ה"ב): "כיצד הרי שהיו אנשי הבית עשרה, בלילה הראשון מדליק עשרה נרות ובליל שני עשרים ובליל שלישי שלושים עד שנמצא מדליק בליל שמיני שמונים נרות". ובפירוש לא חילק בין זכרים לנקבות, שכתב שמדליקים נרות כמספר אנשי הבית, וכפי שכתב (שם סעיף א') "נר לכל אחד ואחד בין אנשים ובין נשים".



ואף אם נאמר שמנהג בני אשכנז אינו כהרמב"ם, כי הוא ס"ל שבעה"ב מדליק כמספר הנפשות (כי הרמב"ם ס"ל שאי אפשר לברך על הידור, כי כבר בני הבית יצאו יד"ח המצווה בנר אחד שהדליק בעה"ב בעיקר הדין, ולכן ס"ל שרק בעה"ב מדליק את המהדרין וממילא אין בעיית ברכה לבטלה).



## ב. הקושיה על מנהג העולם

ומנהג בני אשכנז כיום קשה מאד, דפוק חזי מאי עמא דבר, ובכל בתי ישראל האשכנזים מצינו שרק הגברים מדליקים כמנהג המהדרין מן המהדרין שמוסיף והולך ואילו הנשים לא מדליקות כלל. ורק מצינו שילדות קטנות מדליקות, אך לא מצינו גדולות המדליקות כלל. ולכאורה אין לכך מקור.

שמא תאמר שנשים חייבות בהדלקה אך לא נהגו במנהג המהדרין מן המהדרין, זה אינו, שהרי אלמנה או אשה הגרה בביתה לבדה נוהגת להדליק כמוסיף והולך כמנהג המהדרין מן המהדרין כפי שפסק השו"ע, והרמ"א לא חלק עליו, שכיום כולם נוהגים כהמהדרין מן המהדרין ומדליקים מוסיף והולך (עיין שו"ע או"א סי' תרע"א ס"ב). וא"כ קשה, מדוע הנשים לא נהגו להדליק כמו כל אנשי הבית? אכן קושיה זאת הקשה בעל שו"ת שער אפרים (ובספרו מופיעה רק הקושיה בלא תירוץ) לרבינו אפרים הכהן (סי' מ"ב), וז"ל: "הנה צריך לישב למה לא נהגו ג"כ הנשים להדליק בפני עצמן כמו האנשים הלא אפי' קטן שהגיע לחינוך צריך להדליק... וא"כ למה לא ידליקו הנשים כמו האנשים?".

ומוסיף עוד שכן משמע משו"ת תרומת הדשן (סי' ק"א) דנשים מדליקות בפני עצמן, שהקשה תה"ד האם אכסנאי רשאי לברך בפני עצמו אע"ג שאשתו מדליקה בביתו, והסיק שלמנהג האשכנזים שכל אחד ואחד מדליק בפני עצמו יכול להדליק ולברך גם במקום שמתאכסן "דכי היכא דיש הידור בנר לכל אחד ואחד בבית אחד, הכא נמי יש הידור בנר לאיש ונר לאשתו בשני מקומות". ומשמע שכמו שבבית גם הוא הדליק וגם אשתו, כך גם אם מתאכסן במקום אחר יכול להדליק הוא לחוד ואשתו לחוד. ויל"ע בדבריו. אך מ"מ לא נהגו כיום כן, והנשים מבני אשכנז לא נהגו להדליק ופוק חזי מאי עמא דבר, וא"כ כיצד מיושב מנהג זה?



## ג. ישוב האחרונים את מנהג העולם

ואכן האליה רבה (או"ח סי' תרע"א) הקשה קושיה זאת בשם השער אפרים ותירץ: "ונ"ל דאשתו כגופו ואינה בכלל מהדרין, וכן משמע ברש"ל בתשובות סי' פ"ה ומטה משה (סי' תקפ"ב) דדווקא כשאין לה בעל או כשאין הבעל בעיר מדלקת". עיי"ש.

ואכן כך כתב המ"ב (סי' תרע"א ס"ק ט'). על דברי הרמ"א שנהגו שכל אחד ואחד מדליק, כתב המ"ב "לבד מאשתו דהיא כגופו". ומשמע שדווקא האשה הנשואה לא מדליקה, אך לפי"ז נשים רווקות בנות הבית צריכות להדליק. וקשה, דלא מצינו מנהג זה?

ועוד, על דברי השו"ע (או"ח סי' תרע"ה ס"ג) שכתב "אשה מדלקת נר חנוכה שאף היא חייבת בה" כתב המ"ב (שם ס"ק ט') "ועיין בתשובת עולת שמואל סי' ק"ה, דלידין שמדליקין כל אחד בפני עצמו, מ"מ אשה אינה צריכה להדליק, דהוין רק טפלות לאנשים, ואם רוצים להדליק מברכות דהוי כשאר מצות עשה שהזמן גרמא דיכולות לברך, וכשאינן האיש בבית תדליק האשה, דהוי בת חיובא ובברכה".

ולכאורה דיבר המ"ב רק על אשה נשואה, ומש"כ "דהוין רק טפלות לאנשים" הוי כמו שכתב בס' תרע"א "דאשתו כגופו".

אלא שהמעין בשו"ת עולת שמואל הנ"ל ייווכח שהוא מדבר על כל הנשים בבית ולא רק על הנשים הנשואות, שהרי הביא את תרוץ הא"ר דאשתו כגופו אלא שהקשה על כך "וזה הטעם מספיק רק לנשואות, אבל לא לפנויות, ולומר הואיל דלנשואות אינן מן המהדרין שוב לא נהגו גם בפנויות, הוא דוחק" ומתוך כך נאלץ לתרץ דמה שאמר ריב"ל בגמ' דנשים חייבות בנר חנוכה דאף הן היו באותו הנס "לומר שהן טפלות" ולא עיקריות בנס, וסבר כדעת התוס' במגילה (דף ד' ע"א ד"ה שאף הן) החולק על הרשב"ם שסבר שהן העיקר.

אלא שעדיין קשה, דא"כ ה"ה בפסח ובפורים, ושם הרי מצינו שחיוב הנשים זהה לחיוב הגברים. וא"כ מאי שנא חנוכה, שהן טפלות, מפסח ופורים?

ואכן העולת שמואל שם לב לקושיה זו, ובתחילה רצה לתרץ שבפסח המצוה היא אכילה ובמגילה השמיעה, משא"כ בנר חנוכה דאף הרואה בלי הדלקה מברך, אך עדיין דוחק הדבר.

והוסיף לתרץ, דנר חנוכה לא היו לגופות כ"א להעביר על דת, ובגזירת האנשים היה חיוב מסירות נפש על קידוש השם כבשעת השמד, אבל הנשים היו פטורות דקרקע עולם הן. משא"כ בפסח, דקושי השעבוד היה שווה בשתייהן, וכן נס פורים על כולם הייתה הגזירה להשמיד ולהרוג. וע"כ שווים הם.

ובכך תרץ מדוע בנר חנוכה לא נהגו הנשים להדר כמנהג המהדרין מן המהדרין.

ועדיין דבריו קשים מאד. חדא, דא"כ אם נשים טפלות בנר חנוכה ולכן הנשים לא נהגו בהן את מנהג המהדרין מן המהדרין, א"כ גם בבית של אלמנה וכדו' שיש רק אשה בבית, א"כ היה צריך לומר שתדליק כעיקר הדין, נר אחד בכל יום. ולא מצינו זאת כלל וכלל. אדרבה, השו"ע (בס' תרע"א ס"ב) פסק לכלל ישראל להדליק כהמהדרין מן המהדרין, ולא חילק בין איש לאשה, ואף הרמ"א לא הגיה על דבריו כלל, ומשמע שהסכים לדבריו.

ואף שיש לעיין בדברי מרן השו"ע, מדוע השמיט את עיקר הדין (נר בכל יום) וכן השמיט את דין המהדרין (נר לכל אחד מבני הבית) וכתב רק את דין המהדרין מן המהדרין, ונראה שהוא כתב את המנהג הרווח בכלל ישראל, וכנראה כלל ישראל נהגו להדליק כהמהדרין מן המהדרין, וכפי שנוהגים היום. מ"מ, השו"ע לא חילק בין גברים לנשים והרמ"א לא הגיה בדבריו. ומשמע שגם הנשים נוהגות כמנהג המהדרין בן המהדרין, וכן פסק המ"ב (שם ס"ק ט') "וכשאינן האיש בבית, תדליק האשה, דדהוי בת חיובא ובברכה". ומשמע שהיא מדליקה כהמהדרין מן המהדרין.

ועוד קשה על העולת שמואל, שהרי מנהג בני אשכנז, שכל אחד ואחד מבני הבית מדליק ומוסיף והולך הרי הוא שיטת רש"י, וכפי שהוכחנו בספרנו שו"ת מבשן אשיב ח"ב (סי' כ"ט ס"ק ו') בדברי רש"י (שבת דף כ"א ע"ב ד"ה והמהדרין) שכתב "והמהדרין אחר המצוות עושין נר אחד בכל לילה לכל אחד ואחד מבני הבית", ומשמע שאף המהדרין מן המהדרין הוי בכה"ג. ורש"י שהסביר מדוע אשה חייבת בנר חנוכה כתב (שם דף כ"ג ע"א ד"ה הוי באותו הנס) בהסבר ריב"ל שאף הן היו באותו הנס – "שגזרו יוונים על כל בתולות הנשואות להיבעל לטפסר תחילה על יד אשה נעשה הנס". הרי מפורש להדיא דהנשים לא טפלות לגברים כהעולת שמואל, אלא אדרבה הן חוללו את נס חנוכה, וכפי שכתב רש"י בראשית דבריו, שרמזו לבת חשמונאי שגרמה לאחיה ביום חתונתה להילחם נגד גזירה זו, שכל בתולה תבעל לטפסר תחילה, וכפי שמופיע ביצירות לחנוכה לרבי מנחם ב"ר מכיר (עיין באריכות במבשן אשיב ח"ב סי' ל"ב). ואף נכדו הרשב"ם סבר כן, כפי שהבאנו לעיל בדברי התוס' במגילה (דף ד' ע"א ד"ה שאף הן היו באותו הנס) "פירש רשב"ם שעיקר הנס היה על ידן" וכן כתב על פורים וכן על פסח. וא"כ, אם בני אשכנז נוהגים כרש"י וכפי שהוכחנו, א"כ א"א להבין שנשים היו טפלות לגברים בענין חנוכה.

וראיה לדבר, דהטור (או"ח סי' תר"ע) כתב "ונוהגות הנשים שלא לעשות מלאכה בעוד שהנרות דולקות ואין להקל להן". וכתב הב"י (שם) דהטעם הוא "כדי שיהא להם היכרא שאסור להשתמש לאורן" וכ"כ הכל בו (הלכות חנוכה סי' מ"ד ע"א ושלטי הגיבורים על הגהות מרדכי) בטעם זה. אך קשה דא"כ מדוע נאסר דווקא על הנשים? והרי גם לגברים אסור להנות לאורם. וכן פסק השו"ע (שם סי' תר"ע ס"א) "ונוהגות הנשים שלא לעשות מלאכה בעוד שהנרות דולקות ויש מי שאומר שאין להקל להם" ומדוע דווקא הנשים? ודוחק ליישב שדיבר הכתוב בהווה, דבבית הנשים היו עושות מלאכה ולא הגברים, דבפירוש כתב השו"ע דין זה לנשים דווקא. והמג"א (שם ס"ב א') כתב בטעם המנהג "דווקא נשים לפי שנעשה נס על ידיהם (מט"מ)". וכתב באשל אברהם (שם ס"ק א') "ע"י יהודית כמבואר בפיוט (יוצרות לחנוכה לרבי מנחם ב"ר מכיר. יו"ב) ובתוס' מגילה דף ד' ע"א (כפי שהבאנו לעיל בשם הרשב"ם. יו"ב)".

אמנם במהרי"ל ס"ל דדין זה הוא אף לגברים, מטעם שאסור להנות מאורה, אך כתב הפמ"ג באשל אברהם (שם) ש"המחבר סובר דוקא נשים מטעם שנעשה הנס ע"י אשה", וכ"כ הט"ז (שם ס"ק ב') "כיוון שנעשה הנס ע"י הנשים יפה להם כשהם נוהגות שלא לעשות מלאכה אבל האנשים ודאי אין שייכות מנהג בזה". וכ"כ בקיצור שו"ע לגר"ש גאנצפריד (סי' קל"ט ס"ג) שאיסור זה הוא דווקא לנשים "מפני שהנס נעשה ע"י אשה". הא קמן, שגם השו"ע וגם הרמ"א, מכך שלא הגיה בדברי השו"ע, סבירא ליה שעיקר הנס נעשה על ידי אשה כרש"י וכהרשב"ם. וא"כ א"כ לומר כהעולת שמואל שהנשים היו טפלות לגברים בנס חנוכה. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא – מדוע הנשים מבנות אשכנז לא נהגו להדליק.

ועוד קשה על העולת שמואל דאם הנשים טפלות לגברים בחנוכה, א"כ צריך להיות דין זהה גם בפורים וגם בפסח, שהרי דרשת ריב"ל שנשים חייבות שאף הן היו באותו הנס נאמר בכל אלה, ולא מצינו חילוק זה בפסח ובפורים. וכמו שבפורים ופסח חיוון זהה, א"כ ה"ה בחנוכה, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא. אמנם המקראי קודש לגרצ"פ פרנק (חנוכה סי' י"ד) ניסה לומר כן אף

בפורים שאינן שוות לאנשים בכל פרטי המצווה, אך מ"מ לא מצינו כן בפסח (ומה שלדעת השו"ע אינן מסיבות, זה רק כי כפופות לבעליהן כמו תלמיד בפני רבו), והשו"ע לא פסק כן כנ"ל, וא"כ דברי העולת שמואל קשים וצ"ע.

וכן משמע בספר מועד לכל חי להגר"ח פלאג'י (חנוכה סי' כ"ה) שכתב "ולפי מה שאמרו חז"ל דהרגיל בנר חנוכה הויין ליה בנים ת"ח כמ"ש השבת שהוא כמו סגולת נר שבת כיע"ש, א"כ לאשה שייכא טפי סגולה זו ותהא זריזה לתקן הפתילות וליתן השמן, ומכ"ש אם מדלקת ברצון בעלה דתועיל למקצת בניה שיהיו ת"ח כמ"ש הרב ש"ב שם. ועיין א"ר וזוטא, ומה גם דהנ"ס היה ע"י אשה יהודית כנודע". הא קמן דס"ל דעיקר הנס נעשה ע"י אשה, כרש"י וכתב"ש, ואינן טפלות לגברים, ולכן אפי' למנהגם שנהגו שרק בעה"ב מדליק ומוסיף והולך, אעפ"כ המליץ הגר"ח שאשה תדליק במקום בעלה אם נעשה ברצונו, כדי להדגיש שהנס נעשה על ידה, ובכך תועיל יותר לסגולה שיהיו בניה ת"ח.

והבן יהוידע (שבת כ"ד ע"ב ד"ה שם הרגיל בנר) נימק מדוע כתבה הגמ' הרגיל בנר חנוכה יהיו בניו ת"ח ולא הוא עצמו, וכתב "עפ"י מה שכתב האר"י ז"ל בשער הכוונות, כי בחנוכה עיקר התוספת וההארה למעלה הוא בשורש האשה ולא בשורש האיש לכן יהיה לו בנים ת"ח שתשמח בהם האשה יותר מן האיש ככתוב בבן חכם ישמח אביך ואמך ותגל יולדתך שתוסיף גילה לאם על השמחה משא"כ באב אמר שמחה בלבד אבל האם שמחה וגילה". הא קמן שאף הבן יהוידע ס"ל שעיקר הנס היה ע"י אשה ואינה טפלה לאיש כדברי העולת שמואל.

וא"כ מוכח מדברנו שרש"י, הרשב"ם, השו"ע, הרמ"א, המג"א, הט"ז, הפמ"ג, הגר"ח פלאג'י, הבן יהוידע, הקיצור שו"ע, המ"ב ועוד כולו סבירא ליה שהאשה היתה עיקר הנס ולא טפלה, וא"כ קשה מדוע בנות אשכנז לא נהגו להדליק בעצמן? ומילא נשים נשואות אפשר לתרץ כהא"ר לעיל דאשתו כגופו, אך לגבי שאר בנות הבית הגדולות, קשה מדוע אינן מדליקות בעצמן?

ואולי היה אפשר לתרץ שהבנות היו נישאות בגיל שנים עשרה, וא"כ לא היו מצויות בבית בנות גדולות רווקות ולכן תרץ הא"ר רק לגבי אשתו. אך זה דוחק גדול, שהרי ודאי שהיו בנות שלא מצאו את זיווגן בגיל כה מוקדם ואעפ"כ לא מצינו שהדליקו בעצמן.

וראיתי במשמרת שלום (סי' מ"ח ס"ק ב') שמנסה לתרץ וז"ל: "ואפשר כיוון שאימם אין מדלקת אינו מהנכון שהם ידליקו". כלומר, אין זה דרך ארץ שהאמא לא תדליק (בגלל אשתו כגופו) ובנותיה תדלקנה, וייראה כאילו בנותיה מקפידות במצווה יותר מאמם.

אך מסיק שלפי"ז אם גרה אלמנה עם בנות בלבד, והאם מדליקה, לפי"ז גם הבנות צריכות להדליק, והקשה שלא מצינו כן. ותרץ או שמקרה זה לא היה מצוי ולכן לא הדליקו אך אה"נ שצריכות להדליק. ועוד, כי היו בנות שלא ידעו לברך ולכן לא נהגו כן אך הסיק "אבל עפ"י ההלכה כולן צריכות להדליק". וצ"ע בסיום דבריו, האם התכוון דווקא למקרה של אלמנה ובנותיה, או שלא קיבל את תרוצו של הא"ר דאשתו כגופו וס"ל דכל הנשים צריכות להדליק כפשט הרמ"א.



## ד. קושיית החיד"א

מכל הנ"ל יוצא, שעיקר הסיבה שנשים נשואות לא נהגו להדליק היה מפני סברת האליה רבה "שאשתו כגופו", ולפי סברה זו בנות גדולות שאינן נשואות היו צריכות להדליק, ואם הן לא מדליקות זה מפני דרך ארץ שלא ראוי שאמן לא תדליק והן תדלקנה. וע"כ סמכו על ראש המשפחה המדליק ומוציא אותן ידי חובת ההדלקה.

אלא שהקשה החיד"א בברכי יוסף (או"ח סי' תרע"א ס"ב) שעדיין תרוצו של האליה רבה קשה, וז"ל "ומיהו אינו מתיישב כל כך המנהג שלהיות אשתו כגופו חסורי מחסרה ופנה הדרה? כי מגרעות מהצאצאים והצפיעות (נראה דצריך לתקן "הצאצאים והצפיעות" שהכוונה לפעוטים ופעוטות עפ"י ישעיהו כ"ב, כ"ד) דהן מדליקין והיו למאורות ועקרת הבית אל תופע עליו נהרה? ומפשט דברי הרמב"ם והריא"ז משמע שכשמדליקין נר לכל אחד גם אשתו בכלל".

הרי לשונו הזהב, וביאר כיצד יתכן שסברת "אשתו כגופו" יגרע מן האשה להדליק ולקיים את דין מהדרין מן המהדרין. נראה שהבין החיד"א ש"אשתו כגופו" נאמר למעליותא ולא לגריעותא, א"כ כיצד זאת סיבה למנוע ממנה להדליק? והאשה שהיא הדרה של הבית [כמו הביטוי על יציאת צדיק "פנה זיוה פנה הדרה" כמופיע ברש"י ריש פרשת וירא (שהכוונה שהצדיק הוא הדרה וכבודה של העיר)]. האם מפני שהיא כגופו של בעלה נחסרת ולא יכולה להדר? (ולזה נתכוון לביטוי פנה הדרה כאילו נעלם ההידור שלה?) ומקשה עוד, אפי' הקטנים והקטנות נוהגים להדליק ("הצאצאים והצפיעות") הדלקתם נהפכת למאורות ועקרת הבית, שהיא עיקר הבית, לא תדליק ונהרה לא יופיע? ודבר זה לא מתקבל על הדעת. ולכן מסיים שמפשט דברי הרמב"ם והריא"ז (המופיע בשלטי גיבורים בסוגית חנוכה) משמע שהאשה צריכה להדליק, ונשאר החיד"א בצ"ע.

אמנם החיד"א נוהג כהשו"ע שרק בעה"ב מדליק ומוציא את כל בני הבית, וא"כ לא קשה מדוע האשה לא מדליקה, אך לפוסקים כהרמ"א שכל אחד ואחד מדליק, החיד"א לא מצליח ליישב את מנהג העולם.

ואכן כדי להבין היטב את דברי החיד"א יש לבחון את כל המקומות שבש"ס שבהם נאמר "אשתו כגופו" ולבחון האם מאמר זה נאמר לגריעותא או למעליותא. ואם זה נאמר למעליותא, א"כ צודק החיד"א שכיצד יתכן שסברא זו תגרע מן האשה את קיום מצוות המהדרין מן המהדרין להדליק בעצמה.

והנה, בד' מקומות בש"ס מצינו את הביטוי "אשתו כגופו" כדלקמן:

א. בגמ' כתובות (דף כ"ז ע"ב) מובא דעת ר' זכריה בן הקצב הסובר שבעל לא נאמן להעיד על אשתו שלא נטמאה ע"י גויים בגלל ב' טעמים. א. אשתו כגופו ואין אדם נאמן להעיד על עצמו. ב. אדם לא נאמן להעיד על קרוביו.

ולכאורה זה למעליותא, שאשתו לא אדם זר אלא חלק ממנו ממש, ולכן הוא לא יכול להעיד עליה כפי שהוא לא יכול להעיד על עצמו, וא"כ אין זה צריך לגרוע ממנה להדליק ג"כ.

ב. בגמ' כתובות (דף ס"ו ע"א) מובא במשנה דעת ר"י בן בתירא שסובר שאדם הפוגע באשה משלם חלק מהבושת לבעל וחלק לאשה. ומדוע? מכיוון שאשתו כגופו, ולכן פגיעה באשה היא גם

פגיעה בבעל. וזה אולי ראייה לסברת האליה רבה, שכמו שהחייב הממוני מתפצל בין הבעל לאשה, ה"ה שמספיק שהבעל ידליק, והאשה נגרעת בהדלקת בעלה כשם שנגרע ממנה הפיצוי הממוני ויל"ע.

ג. בגמ' בבכורות (דף ל"ה ע"ה) מובא שאשתו של כהן לא נאמנת להעיד שהמום שבבכור קרה מאליה, שכן "אשתו כגופו" והכהן בעצמו לא נאמן להעיד על כך, אע"פ שבנו ובתו נאמנים. וגם מהכא קחזינו "שאשתו כגופו" זה למעליותא כדברי החיד"א.

ד. בגמ' במנחות (דף צ"ג ע"ב) מובא על הפסוק "וסמך ידו" שהחידוש הוא שהייתה הו"א שגם אשתו יכולה לסמוך על הקרבן במקומו מפני ש"אשתו כגופו" קמ"ל "ידו" – שדווקא הוא ולא אשתו. וגם כאן רואים שאשתו כגופו זה מעליותא, ואילולי מיעוט הכתוב הייתי אומר שאשתו כמוהו וגם היא יכולה לסמוך. א"כ זו דרשת מעליותא ולא גריעותא.

ואם דברי החיד"א דוחים את דברי הא"ח א"כ הדרא קושיא לדוכתא, מדוע הנשים מבנות אשכנז מדליקות נר חנוכה?



### ה. כיצד פסק המ"ב?

במשנה ברורה לא ברור כיצד פסק בעניין הדלקת נרות חנוכה ע"י אשה. דבסי' תרע"א ס"ב בדברי הרמ"א שנהגו בני אשכנז שכל אחד מדליק, כתב המ"ב (שם ס"ק ט') לבד מאשתו שהיא כגופו, ומשמע ששאר בנות הבית כן ידליקו.

לעומת זאת, בסי' תרע"ה ס"ג על דברי מרן השו"ע שכתב שאשה מדלקת נר חנוכה, שאף היא חייבת בה, כתב המ"ב (שם ס"ק ט') בשם תשובת העולת שמואל (שהבנו לעיל) דלדידן שמדליקין כל אחד בפני עצמו, "מ"מ אשה אינה צריכה להדליק, דהוין רק טפלות לאנשים". והמעייין בעולת שמואל יראה שזו סברה לפטור את כל הנשים דס"ל שהן לא עיקר הנס, וא"כ כמאן סבירא ליה, כהעולת שמואל או כהא"ר? הרי יש נ"מ ביניהם האם בנות רווקות צריכות להדליק?

זאת ועוד, אם המ"ב ס"ל כהעולת שמואל? א"כ זה סותר את ההלכה שאסור לאשה לעשות מלאכה בשעת הדלקת הנרות כמובא בשו"ע (סי' תר"ע ס"א). ושם המ"ב (בס"ק ג') כתב ש"דווקא נשים לפי שנעשה נס על ידיהם". א"כ הוא סובר כרש"י והרשב"ם שהנשים הם עיקר הנס ולא טפלות, וכיצד הלכה זו יכולה להתיישב עם דברי העולת שמואל הסובר שנשים היו טפלות לגברים? והרי שתי דעות אלו הוי כתרתי דסתרי.

ואכן ראיתי בספר נפש הרב לגאון הרב צבי שכתר שליט"א שהקשה על דברי המ"ב שפטר אשה מהדלקה מטעם שאשתו כגופו, וכתב בשם הגרי"ד שאין לזה טעם, ומן הנכון שאף הנשים הנשואות ג"כ ידליקו לעצמן, וזה כסברת החיד"א שהבאנו לעיל.



## ו. יישוב המנהג עפ"י החת"ס

ואעפ"כ פוק חזי מאי עמא דבר, שרוב ככול קהילות ישראל לא נהגו הנשים, בין הנשואות ובין הרווקות, להדליק נרות חנוכה. וא"כ כיצד ניישב את המנהג?

ואכן החת"ס בחידושו על שבת (דף כ"ג ע"א ד"ה והמהדרין) הקשה את קושייתנו וז"ל "ראיתי מי שנתקשה, מאי טעמא לא נהיגי נשים דידן להיות מן המהדרין", והוסיף שאם אין גבר בבית האשה אכן הדליקה מוסיף והולך. וא"כ כן נהגו כמנהג המהדרין מן המהדרין, א"כ מדוע כשהנשים בבית מדליקים אין הנשים מדליקות?

ותרץ "ונלענ"ד בתחלה נר איש וביתו על פתח ביתו מבחוץ ונמצאו בישראל מהדרין שיצאו לחוץ והדליקו בעצמם נוסף על הדלקת של בעה"ב, אז לא נמצא שום אשה שתהיה מהמהדרין כי אין כבודה לצאת בחוץ ברה"ר לעתותי ערב ולהדליק בין האנשים. נהי אם אין האיש בביתו ועליה מוטל מצוות הדלקה על כרחא תצא לחוץ להדליק, מ"מ אם יש כאן זכר (איש) המדליק, אין מן החסידות שתחמיר על עצמה בזה ותביא עצמה לידי חשדא, והשתא אע"ג שכולם מדליקים בפנים, מ"מ מנהג הראשון לא זו ממקומו כנ"ל נכון בעזה"י."

מבואר מדבריו, שאכן היו צריכים הנשים להדליק מדין המהדרין מן המהדרין, אך מכיוון שנהגו להדליק בפתח הבית מבחוץ וליתר דיוק השו"ע (סי' תרע"ה ס"ה) פסק על פתח החצר מבחוץ, ושם זה ממש הרחוב ורה"ר, א"כ הנשים מפאת צניעותן לא רצו להבליט עצמן ולהדליק בברכה כשכל הגברים מתבוננים בהם. ויש להוסיף, שמצוות ההדלקה לכתחילה היתה באותו זמן לכולם, וכל האנשים והשכנים של הבתים באותו חצר היו יוצאים ומדליקים בברכה בקול רם, ולכן לנשים הצנועות לא היה נעים, מטעמי צניעות, להדליק בברכה כשהכל מתבוננים בהן. אמנם כשהיא בבית לבדה ואין אנשים איתה, כאלמנה וכדו', כיוון שבלאו הכי היא חייבת להדליק, לכה"פ נר אחד ובברכה, א"כ אין טעם לא להדליק כמהדרין מן המהדרין, אך כשבעלה עמה או בנות שאביהן מדליק, הם העדיפו להדר בהלכות צניעות ולא בהלכות חנוכה, שהרי הידור זה מדת חסידות, ובמידת חסידות יש לשקול הפסד כנגד רווח, וכפי שכתב הרמח"ל בספרו מסילת ישרים במשקל החסידות (פרק כ') "כי אין לדון דברי החסידות על מראיהן הראשון, אלא צריך לעיין ולהתבונן עד היכן תולדות המעשה מגיעות, כי לפעמים המעשה בעצמו יראה טוב, ולפי שהתולדות רעות, יתחייב להניחו". והוסיף "נמצאת למד שהבא להתחסד חסידות אמיתית צריך שישקול כל מעשיו לפי התולדות הנמשכות מהם ולפי התנאים המתלווים להם לפי העת, לפי החברה, לפי הנושא ולפי המקום. ואם הפרישה תוליד יותר קידוש שם שמים ונחת רוח לפניו מן המעשה, יפרוש ולא יעשה".

ואף שכיום נשתנו הזמנים, ומאז שיש חשמל ברחובות והחנויות עדיין פתוחות, שכיח שנשים מסתובבות בזמן ההדלקה, ולא שייכים דברי החת"ס שכתב שלעמוד ברה"ר תביא עצמה לידי חשדא ח"ו, מ"מ הצניעות היסודית של בנות ישראל לא השתנתה, ואשה צנועה אינה רוצה להדליק בברכה ובניגון כשאנשים אחרים מתבוננים בה, וע"כ סברה זו שייכת גם בזה"ו.

ובלא"ה, החת"ס כתב שכיוון שהמנהג היה אז להדליק בחוץ, א"כ גם כשנכנסו להדליק בבתי מפני הסכנה וכדו', השאירו את המנהג הקדום, וכלשונו "מ"מ מנהג ראשון לא זו ממקומו".

ונראה להוסיף על דברי החת"ס, שהרי סוף סוף מנהג אשכנז שכל אחד מבני הבית מדליק מוסיף והולך נכתב ברמ"א רק כדעת "י"א" דהיינו "י"א דכל אחד מבני הבית ידליק, וכן המנהג פשוט", וא"כ הנשים לא הדליקו מב' סיבות:

א. מטעם כל כבודה בת מלך פנימה, ולכן העדיפו לנהוג בחסידות בענייני צניעות ולא בענייני הדלקה. ב. שמא הלכה כמנהג המובא ברמב"ם שרק בעה"ב מדליק מוסיף והולך וכל השאר לא מדליקים, וכפי שפסקו התוס' (הובא לעיל), ולשיטתם הרי הן מהדרות "מהדרין מן המהדרין" גם בלא הדלקה. וא"כ כדאי הוא הרמב"ם והתוס' לסמוך עליו במקום צניעות, והוי כעין ספק ספקא: שמא הלכה כהרמב"ם (במנהג) והתוס', ואף אם הלכה כרש"י והרמ"א שכל אחד מדליק, שמא זה היה דווקא כרש"י בפתח הבית מבחוץ, ששם לא עומדים אלא בני הבית בלבד (עיין רש"י שבת כ"א ע"ב ד"ה מבחוץ) ואין חשש בענייני צניעות. אך כיוון שנפסק שמקום ההדלקה הוא בפתח החצר, שהוא רה"ר, ראו הנשים הצדקניות להדר בענייני צניעות ולצאת יד"ח ע"י הדלקת בעליהן, ולא להדליק בעצמן נוכח גברים זרים.

ואכן בכך נמצאנו למדים כמה מנהגי ישראל קדושים הם, ואם לא נביאים הם בני נביאים הם, שהרי מנהג זה מתאים לגמרי לכל ענייני של הנשים בנס חנוכה.

שהרי רש"י (שבת כ"ג ע"א ד"ה היו באותו הנס) כתב "שעל יד אשה נעשה נס" וכן כתב הרשב"ם (תוס' מגילה דף ד"א ד"ה שאף הן) שעיקר הנס היה על ידן. וכן מובא ביוצרות לשבת חנוכה בפיוט שנכתב ע"י רבי מנחם ב"ר מכיר. ובכל מקורות אלו האשה נחשבת שהיא חוללה את הנס, אך הכל נעשה בצורה נסתרת כיאה לנשים צדקניות. בת חשמונאי שלחמה למען צניעותן של בנות ישראל היא זו שגרמה לאחיה לצאת למלחמה למען קדושתן של בנות ישראל, אך אם היו שואלים אנשי תקשורת באותה עת, ודאי היו אומרים שמי שחולל את הנס הוא יהודה המכבי ואחיו, אך חז"ל מגלים לנו שהם נכנעו לגזירת "בתולה הנשאת תבעל להגמון תחילה" כמו שנכנעו לשאר הגזרות. ומי שעוררה אותם לגבורת המלחמה ולאי הכניעה לגזרות הנוראיות, זו היתה אשה צדיקה וצנועה. וע"כ גם במעשה ההדלקה, המציין את נס חנוכה, הנשים לא מובלטות אלא מסתרות בצניעותן, אך הן עיקר הבית והן מעוררי הגבורה האמיתית.

ואפי' כשהפוסקים רצו להדגיש את ייחודיותן של הנשים ללמד שהנס נעשה על ידיהן, שלכן "נוהגות הנשים שלא לעשות מלאכה בעוד שהנרות דולקות" (שו"ע תר"ע ס"א) "לפי שהנס נעשה על ידיהם" (מ"ב שם ס"ק ג'), "מ"מ הצניעו זאת ע"י תקנה של מנהג "בשב ואל תעשה" ולא בעשיה פומבית, כדרך הצנועה של הנשים שכל כבודן בת מלך פנימה.

ולדברינו, הקושיה מדוע לא מדליקות הנשים, היא המגלה וחושפת לנו את כל ענייניו של חג החנוכה, שע"י הנשים נעשה הנס, שהן עוררו את קדושת הבית היהודי פנימה ואת צניעותו. וכפי שאז לא הובלטה פעולתן וזה מוסתר בדברי חז"ל מפאת צניעות, אף כיום הזה נוהגות



בנות ישראל הצנועות לא להדליק ברה"ר (ועיין בשו"ת שלמת חיים [סי' ש"ס בהוצאה החדשה] שכתב דמהאי טעמא אין נשים מברכות ברכת הלבנה עיי"ש).

ובדברינו אלו חזקנו את מנהג ישראל קדושים. (דברים אלו דומים לדברי רשב"י שמופיע באיכה רב (פתיחתא סי' ב') שביקש את שומרי העיר והביאו לו את החיילים השומרים ואמר שהשומרים האמיתיים הם לומדי התורה ביום ובלילה, ואף שאין זה נראה בצורה נגלית מ"מ הם הרוח שנותנת כוח ללוחמים וכידוע תורה נלמדת בצינעא).

ואכן אף בשאר הדרשות של ריב"ל שנשים חייבות מפני שאך הם היו באותו הנס, בפסח ובפורים כתב הרשב"ם שעיקר הנס היה על ידן, בפורים ע"י אסתר ובפסח שבזכות נשים צדקניות שהיו באותו הדור נגאלו ישראל. אלא ששם אין החובה פוגמת בענייני צניעות, שהרי אכילת מצה ופסח עושה האשה בחיק משפחתה וכן שתיית ד' כוסות, ולכן שם האיש והאשה זהים, ואין הידור באיש שלא נוהג באשה, פרט להסבה שאין דרכה להסב (עייין שו"ע או"ח סי' תע"ב ס"ד). והטעם לכך מובא בשאלות דרב אחאי (פרשת צו סי' ע"ז) משום שאין זה דרך כבוד לאשה להסב בפני הבריות וזה מטעמי צניעות וכנ"ל.

וכן במצוות פורים חיובה זהה לאיש, ואעפ"כ פסק השו"ע (או"ח סי' תרפ"ט ס"ב) שאשה לא תקרא לפני האנשים, וכתב המ"ב (שם ס"ק ז') דהוי כמו קריאת התורה ופסולה מפני כבוד הציבור. והרי זה דומה לצניעות כנ"ל, שאין זה מן הצניעות שאשה תקרא לפני אנשים. וכן לעניין שכרות בפורים אין זה נוהג בנשים משום צניעות, וכדברי שעה"צ (סי' קצ"ט ס"ק ו') שלא חייבו נשים בזימון כי מצווה מן המובחר לזמן על הכוס ובאשה גנאי הדבר. וכ"ש בשכרות, וא"כ דון מיניה ואוקמיה באתרין. ועיין מועדים וזמנים ח"ב סי' ק"צ שפטרן מהאי טעמא.

נמצאנו למדים שדרשת ריב"ל "שאף הן היו באותו הנס", וזה לכל המועדים בהם דיבר, וע"כ זה מחזק את מנהגו שנשים לא הדליקו נרות חנוכה כשיש בעה"ב המדליק.

ואם יקשו, א"כ כיום שרוב האנשים לא מדליקים ברה"ר, אלא בחלון בתוך ביתם או בפתח ביתם וכדו', א"כ אולא עניין הצניעות, וא"כ מדוע הנשים לא מדליקות?

על כך ענה החת"ס (לעיל) "אע"ג שכולם מדליקין בפנים, מ"מ מנהג הראשון לא זו ממקומו", כלומר השאירו את המנהג כמות שהוא.

ואין זה דומה לסברת העיטור (עמ' קי"ד ע"ב) שאמר כיוון שנהגו להדליק בפנים ממשיכים לנהוג כן גם כיום כשאין סכנה, והשו"ע לא פסק כן, עיין בספרנו "מבשר אשיב" (ח"א סי' מ"ג). דכיוון שאצלנו זה רק הידור ולא עיקר הדין המשיכו את ההנהגה הקודמת ואין להתאמץ לשנות.

ועוד, כדי שלא יטעו וכשיבואו להדליק בפתח הבית מבחוץ ברה"ר, כשלא תהיה סכנה, אז גם נשים תנהגנה כן, ויפגע צניעותן, לכן המשיכו לנהוג בתוך הבית, כפי שנהגו בפתח החצר הפונה לרה"ר, כדי שמנהג ישראל הקדושים יישמר.

אך אה"נ אשה שבכל זאת תרצה להדליק בתוך ביתה בחלון וכדו', מקום שאין בעיית צניעות, אה"נ שיכולה להדליק בברכה וכפי שפסק המ"ב (סי' תרע"ה ס"ק ט').



## ז. מעשה רב

ואכן חקרנו מנהג זה אצל גדולי ישראל בדורנו ולא שמענו על נשים מבנות אשכנז שהדליקו נרות חנוכה, פרט לאשת הגר"ח קנייבסקי זצ"ל הרבנית בת שבע ע"ה, שידידי הרב יצחק לסלו הי"ו סיפר לי, שהגיע לביתם במוצ"ש, ועצרו את האנשים מלכת, בשעת הדלקתה את נרות החנוכה. ובררתי וחקרתי את העניין, וידידי הרב עמיחי כינרתי שליט"א, היפנה אותי לספר שיח החנוכה, שהן שאלות שנשאל הגר"ח קנייבסקי זצ"ל, ושם בעמ' ח' מופיע במדור "פנינה הלכה" השאלה מדוע נשים לא נהגו להדליק, והשיב "כי מהדין יכולה להדליק ג"כ אבל דרך כלל המנהג שלא מדליקה כי הבעל מוציא אותה, ציין לחת"ס... ע"ש הטעם משום צניעות" ועד כה זה כפי שביארנו לעיל.

והוסיף (שם) "וסיפר רבנו (הגר"ח) כי באחד הימים פלוני הביא לביתם חנוכיה נאה מאד מכסף בשביל שידליק בה, וכיון שהוא מדליק תמיד במנורה שקיבל במתנה מהגה"צ ר' אריה לוי זצ"ל אין לו צורך בחדשה, אבל חשש שאם לא ידליק בה כלל הלא יעלב, ולכן הציע שהרבנית ע"ה תדליק בזה, ע"כ. ומידי שנה היתה מדליקה במנורה זו ובאו נשים רבות, וסיפרה להם תמיד עובדה זו שההדלקה היא תוצאה של חשש שיהודי יעלב, וכדרכה הרבתה כבוד שמים בפני הבריות גם בהדלקה זו, ואמרו כולם ראו בריה שבראת בעולמי" עכ"ל.

הא קמן, שהמנהג שנשים לא מדליקות, ובמקום חשש לביוש ליהודי שנתן מתנה את החנוכיה, הייתה מדליקה הרבנית בחנוכיה זו, כי כפי שכתבנו לעיל, הידור זו חסידות, ומידת החסידות צריכה להיות נשקלת עפ"י התוצאה ועוד כפי שהבאנו לעיל מהרמח"ל. ובפרט שהיא אשת חבר עם הנהגה ייחודית, יכלו לדאוג שלא תהיה פגיעה בצניעות כדברי חת"ס, וע"כ עצרו את האנשים מלכת, אך שאר העולם לא יכולים לנהוג כן, וע"כ נהגו שנשים לא מדליקות. ולמדנו, שאין ללמוד מעשה מראיה עד שחוקרים ושואלים בברור העניין. ודפח"ח.

ושמעתי מתלמידי וחתני, ר' אריאל זעפרני בנו של ראש לשכתו של הרשל"צ הגר"מ אליהו, שהרבנית שתחי' פעמים לאחר הדלקת הרב בברכה בפתח הבית היתה אף היא מדליקה בחנוכיה העומדת בחלון בבית בלא ברכה. ובהדלקה ללא ברכה ודאי שאין חשש בפרט שזה בתוך הבית, ושמה נהג כן עפ"י הגר"ח פלאג'י שהבאנו לעיל.

## ח. סיכום

א. מנהג אשכנז "המהדרין מן המהדרין" נוהגים שכל אחד מבני הבית מדליק נר חנוכה ובכל יום מוסיף והולך כדעת ב"ה ולפי שיטה זו היה צריך להיות שגם הנשים בבית תדלקנה כל אחת ואחת. ואעפ"כ המנהג שהנשים הגדולות לא מדליקות נרות חנוכה. ודבר זה מצריך בירור מדוע. שאלה זו מובאת בשו"ת שער אפרים (סי' מ"ב) באריכות בלא תשובה.

ב. אין לתרץ שהנשים לא נהגו להדר ב"מהדרין מן המהדרין" ויוצאות יד"ח הדלקת בעה"ב, שהרי אשה אלמנה, כשאין גברים בביתה, נוהגת להדליק מוסיף והולך כמנהג המהדרין מן המהדרין.

ג. האליהו רבה תרץ דהאשה לא מדליקה משום "דאשתו כגופו". אך לתרוץ זה קשה, שא"כ שאר בנות הבית גדולות היו צריכות להדליק?

על כך מתרץ בעל המשמרת חיים דאין זה דרך ארץ, אם אמם לא תדליק והן תדלקנה, ומכיוון שאשה לא מדליקה לכן גם הן לא מדליקות.

ד. הברכ"י מקשה על תרוצו של הא"ר. דהיכן מצינו ש"אשתו כגופו" גורם לפחיתות במעמדה של האשה שלא מדליקה, אדרבה, זה ביטוי המעצים את האשה. וכמו-כן הוא מקשה כיצד יתכן שהקטנים והקטנות מדליקים ועקרת הבית "פנה הדרה" ולא מהדרת ומדליקה.

ה. בשו"ת עולת שמואל (סי' ק"ה) תירץ דדרשת ריב"ל ש"נשים חייבות בנר חנוכה שאף הן היו באותו הנס" כוונתו שהם טפלות לאנשים ולא עיקריות, ולכן לא נהגו הנשים במנהג המהדרין מן המהדרין. אך קשה על תרוצו:

א. מצינו שאלמנה שאין גברים בביתה נוהגת להדליק "מוסיף והולך", וא"כ אף בנשים מצינו דין "מהדרין מן המהדרין" וכן משמע מכל הפוסקים.

ב. השו"ע, הרמ"א ועוד הרבה אחרונים, פסקו כשיטת רש"י והרשב"ם "שאף הן היו באותו הנס" הכוונה שהן עיקר הנס (ולא טפלות כהעולת שמואל), ולכן נהגו שהנשים לא עושות מלאכה בשעת הדלקת הנרות כיוון שהנס נעשה על ידן. וכן פסקו המ"ב ושאר האחרונים, וא"כ אזלא תרוץ העולת שמואל.

ו. מדברי המ"ב לא ברור מה המנהג לגבי בנות גדולות שאינן נשואות כשיש גברים בבית, אך פוק חזי דלא נהגו נשים אלו להדליק.

ז. ונראה ליישב את המנהג עפ"י דברי החת"ס בחידושו, שכיוון שנהגו להדליק בפתח החצר מבחוץ ברה"ר, ושם נהגו כל בני החצר להדליק. הנשים מחמת צניעותן לא רצו להדליק בברכה, שגברים מתבוננים בהן, מטעמי צניעות, משום דכל כבודה בת מלך פנימה. ואחר שנהגו כן בחוץ, המשיכו באותו מנהג גם כשהדליקו בבית פנימה. ואכן אם אלמנה ללא בנים ודאי שהיא צריכה להדליק, אלא שמכיוון שבלא"ה צריכה להדליק כעיקר הדין, הדליקה כמהדרין מן המהדרין, אלא שהקפידה לעשות זאת בצניעות, בלא נוכחות גברים בכלל או לאחר שבני החצר האחרים הדליקו. אך כשבני הבית הגברים הדליקו, נהגו הנשים מטעם חסידות לא להדר ולסמוך על הדלקת אבי המשפחה, ולהדר במצוות בצניעות, כדברי החסיד הרמח"ל שבענייני חסידות יש לדון עפ"י התוצאה ולא עפ"י הנראה לעין במראה הראשון.

ח. זאת ועוד, כיוון שהרמ"א כתב את מנהג בני אשכנז שכל אחד מדליק בשם י"א ולא כהלכה פסוקה, לכך סמכו הנשים ממ"נ, אם הלכה כהתוס' שבעה"ב לבד מדליק – הרי הן נחשבות מהדרין מן המהדרין. ואם הלכה כהרמב"ם ורש"י – יש יותר הידור להדר בצניעות מאשר להדר בהדלקה וכנ"ל.

ט. ואכן מצאנו בחנוכה, שע"י אשה נעשה הנס, וכל זה נסתר ואינו גלוי אלא מופיע בחז"ל כדרך של נשים הצנועות שאינן מבליטות עצמן, אף בהדלקה נהגו להצניע דרכן.

י. עפ"י דברינו חיוב הנשים בחנוכה דומה לחיובן בפורים ובפסח, שאת עיקרי הדין הן מקיימות, ובתוספות של הידור במקום שהיה התנגשות בענייני צניעות נמנעו הנשים מכך, ולכן הן לא קוראות מגילה בפני גברים ולא עורכות סדר בפני גברים וכדו'.

יא. בדברינו יישבנו את מנהג ישראל הקדושים, שרוב בנות ישראל לא נהגו להדליק נר חנוכה. אך במקום צורך, ובתנאי צניעות נאותים יכולות הנשים להדליק בברכה כפסק המ"ב. כנלענ"ה.



# אוצר אורח חיים

מקום הטיית התפילין של יד ♦ השלמה למאמר האם הציבור אומרים את כל  
נוסח הקדושה ♦ אמירת התוספות של הקדושה על ידי הציבור והיחיד –  
תגובה ♦ מקומה של ברכת האורח בברכת המזון ♦ אמירה לגוי במקום כבוד  
הבריות



הרב יובל קורסיה

כולל אוהל אברהם, אופקים

## מקום הטיית התפילין של יד

הנה שמעתי וראיתי כאלה הנוהגים להטות התפילין הרבה לצד הגוף באופן שהתפילין נוגעות בגופו ואינו יכול להצמיד את היד לצד הגוף. נתתי אל לבי לחקור בדין זה אם ישר בעיני האלקים.



בגמרא מסכת מנחות (לה:): איתא אמר רב יהודה קשר של תפילין צריך שיהא למעלה, כדי שיהו ישראל למעלה ולא למטה. וצריך שיהא כלפי פנים, כדי שיהו ישראל לפנים ולא לאחור.

רוב הראשונים ביארו כפי שפירש רש"י דקאי בתפילין של ראש ע"ש.

אולם הרא"ש (הלכות קטנות תפילין סימן יב) הביא בשם רב עמרם גאון שפירש הגמ' על תפילין של יד. וז"ל הרא"ש שם - ורב עמרם ז"ל כתב קשר של תפילין צריך שיהא למעלה בתפילין של יד קאי דכתיב ושמחתם שיהא שימה כנגד הלב. מאי עביד ליה מניחו בגובה שבזרועו כדתנן (מנחות לו ע"א וע"ב) רבי מנשיא על ירך זו קיבורת. וקושר למטה מן התפילין ואין מורידין למטה הרבה. ומרחיק הקשר מן מעברתא של תפילין שיעור מה שמכניס רצועה לתוכו ואי קיים ליה דרבי יעקב דאמר צריך שיהא קשר למעלה והיא לפני זרועו וכנגד לבו. ואקיים ליה כלפי פנים כדי שיהו ישראל לפנים. ואקיים ליה דר' יצחק צריך שתהא שימה כנגד הלב ודרבי חייא בריה דרב אויא דמנח להו להדי ליביה. כוונת הגאון כשישים התפילין בגובה זרועו יטה אותן מעט כלפי פנים דהיינו לצד ימין כדי שיכוף זרועו למטה שיהו התפילין כנגד לבו. עכ"ל.

הנה רב עמרם ביאר את לשון הגמ' שיהא כלפי פנים דהיינו לקשור את התפילין למטה. ועל זה ביאר הרא"ש את כוונת רב עמרם שיטה את התפילין כלפי פנים, כלומר לצד ימין. ועוד הוסיף רב עמרם שאין מורידין למטה הרבה. כלומר אחר שהוריד את התפילין למטה, כלומר הטה אותו לצד ימין, יטה מעט ולא יטה הרבה. (כך ביאר במעדני יו"ט סק"ג).

והטור בקיצור פסקי הרא"ש כתב - קשר של תפילין צריך שיהא למעלה י"מ אותו של יד שיהא בגובה הזרוע נוטה מעט לצד ימין. עכ"ל. ויש להוכיח מדבריו שלהלכה יוצא מדברי הרא"ש דברים כפשוטם, שיש להטות מעט את התפילין לצד ימין, לצד הגוף. כפשוטו מעט ממש ואין להרבות בהטייה. (וכתבתי זאת מפני ששמעתי באומרים לי, שמסוף דברי הרא"ש שכתב כדי שיכוף זרועו למטה יהיו התפילין כנגד לבו, כוונתו לומר שאם יכוף את הזרוע ויצמיד אותה לגוף יהיו התפילין מוצמדות לגוף באופן שיהיו נוגעות בצד גופו, באופן שאינו יכול להצמיד את היד לגוף. וזה אינו, שלשון הרא"ש הנ"ל אין מטרתו לומר את מקום התפילין על היד, אלא סימן בעלמא שכשיטה את התפילין יהיו התפילין מונחות כנגד הלב, כלומר על החזה במקום הכי קרוב ללב. ולכן השמיט הטור משפט זה. וזה ברור. וע"ע להלן ממהר"י בירב).

העיסור (שער א הלכות תפילין דף נט טור ג) ג"כ הביא את פירוש רב עמרם וז"ל - רב עמרם ריש מתיבתא קשר של תפילין צריך שיהא למעלה בתפילין של יד קאמר וכתבתם ושמעתם שיהא שימה כנגד הלב. מאי עביד ליה מניחה בגובה שבזרוע כדתנא דבי מנשיא על ירך זה קיבורת, וקושר למטה מן התפילין ואינה מורידה למטה הרבה, אלא מחזיק קשר מן מעברות של תפילין שיעור מה שמכניס לרצועה לשלשה. דאי קיים ליה דר' יעקב דאמר קשר של תפילין צריך שיהא למעלה והוא לפני זרוע דאמר שתהא שימה כנגד הלב. ודר' חייא ברי' דרב אויא דמנח אליבי' וכיון דאיכא פלוגתא בהדין פירושא אזלי' בתר מנהגא ונהגו שנוטה לצד ימין. עכ"ל. הבית יוסף בסימן כז (סעיף ב) הביא מש"כ מהר"י אבוהב לפרש את דברי העיסור, וז"ל שם - ומהר"י אבוהב כתב דהא דאמרינן בגמרא קשר של תפילין צריך שיהא למעלה ולא למטה לפנים ולא לאחור פירש רבינו האי בתפילין של יד ונראה ממה שכתב העיסור בשמו שגם לסברא זו הקשר יהיה לצד ימין והתפילה יהיה למעלה, ולא בא לומר אלא שלא יעשה המעברתא כל כך גדולה שיטה הרבה למטה כשיקשור התפלה אלא שלא תהיה גדולה אלא כדי שתכנס בה הרצועה ואז יהיה הקשר סמוך לתפלה ויהיה הקשר והתפילין בגובה. אבל בעל המאור כתב וצריך שיהא הקשר מלמעלה ולמטה ממנו מעט בעיגול הזרוע תהיה התפלה ששם לב האדם הנה נראה מזה שצריך שיהיה הקשר למעלה לצד שמאל והתפילה למטה לצד ימין ובעל העיסור (שם) כתב עוד דבמנהגא תליא מילתא וכתב שנהגו שיהא הקשר נוטה מעט לצד ימין עכ"ל.

יוצא מכל הנ"ל שגם בעל העיסור הדגיש שיש להטות מעט את התפילין ואין להטות הרבה. וכל זה כדי שהתפילין, כולל הקשר, יהיו מונחים בגובה הזרוע דהיינו השריר. ואם יטה הרבה יהיה מונח על הצד של השריר (מתחת לבית השחי) ואם לא כל התפילין, לפחות חציו לא יהיה מונח על השריר.



ובביאור הלכה (סעיף ב ד"ה המנהג) כתב דמשמע שם [הרא"ש] דאין להרחיב הרבה את כפל קשר העניבה רק כדי שתהיה הרצועה עוברת בתוכה. והכל מטעם כדי שיהיה מקום הידוק הרצועה סמוך לתפלה ולא לצד מטה. וכ"ש שצריך לזוהר שלא יתרחק הקשר של יו"ד גופא מהתפלה לצד מטה וכמו שכתב בסעיף ב'. וזהו הכל נכלל במה שאמר הגמרא דהקשר צריך להיות למעלה ולא למטה. עכ"ל.

וכן ראיתי בחידושי הגרי"ז מבריסק (מנחות לה: ד"ה והנה בגמ') שכתב שנראה דבגמ' מבואר דקשר בעי שיהא מונח במקום הנחת תפילין דגם על הקשר יש דין הנחה במקום הנחת תפילין. ולדין הנחה בעי שיהא הקשר למעלה ולא למטה שאינו מקום הנחה [ואפילו לפי המבואר בשו"ע דבעי שיהא הקשר של יד סמוך למעברתא עפ"י קבלה היינו סמוך ממש, אבל שיהא הקשר במקום הכשר להנחת תפילין זה מדינא דגמ']. עכ"ל.



רבינו אברהם בן הרמב"ם בספר המספיק לעובדי השם (פרק לא על התפילין עמ' 96 - 96 ע"ב) ג"כ כתב כדברים האלה, וכך לשונו שם - יניח תפלה שליד וזאת על ידי שיקשור אותה אל אמצע



הקיבורת שלו, בין מרפקו לכתפו, קרוב יותר למרפקו, באופן שבהצמידו ידו לצדו, תהא כנגד חזהו, במקביל למקום לבו, ותהא התפלה בחזית הקיבורת ואילו הקשר בחלקה האחורי. עכ"ל. ומשמע שהיד צריכה להיות מוצמדת לצד הגוף, ולא שתהא התפילין מפסיק בין ידו לצד גופו. ועוד מוכח מדבריו שלשון כנגד לבו הוא במקביל למקום לבו, כלומר רק כנגד אותו מקום שבו נמצא הלב, היינו צד שמאל. וזהו שכתב שהתפילין יהיו כנגד חזהו. אבל לא שצריך שתהא התפילין ממש צמודות לגוף כדי שיהיו התפילין קרוב ככל היותר לגופו. וזה ברור. ועוד מפורש, שאת התפילין יניח בחזית הקיבורת, כלומר על השריר ממש. ורק הקשר יהיה בצד הקיבורת.

בדומה לזה כתב הריא"ז בפסקיו (הלכות תפילין אות כא) שאת תפילין של יד יניח בגובה הזרוע שהוא הקיבורת. וכן צריך שיהיה הקשר כלפי פנים, שבתפילין של יד יהיה כנגד פני הקיבורת, שהוא מכוון כנגד הלב ולא בצדו של הקיבורת. וכ"כ כבר הרי"ד (מנחות דף לה:): שאת תפילין של יד יהיה בפני הזרוע הרואה את הלב, ולא בצידי את הזרוע, כדי שיהו ישראל בזכות זה לפנים ולא לאחור. ע"ש. ומוכח שאין להניח התפילין בצד הקיבורת על הקיבורת מלמעלה. וכן ביאר דבריו בהלכה ברורה (ס' כז שער הציון סק"ט).

ובפשטות זהו לשון חז"ל שקראו לקיבורת הגובה שביד (מנחות לז:). ולמדו חז"ל שיש להניח דוקא בגובה היד ולא על היד עצמו, כמו שמניחים תפילין בגובה שבראש ה"ה שיש להניח תפילין בגובה שביד. ולכן אם יטה הרבה את התפילין הם לא יהיו על הגובה שביד אלא על היד.

ברמב"ם (תפילין פרק ד הלכה ב) כתב שנמצא כשהוא מדבק מרפקו לצלעיו תהיה תפלה כנגד לבו ונמצא מקיים והיו הדברים האלה על לבבך. וכן בספר החינוך (מצוה תכא) כתב - ובאי זה מקום מן הזרוע קושרין אותה על הקיבורת והוא הבשר התפוח שבמרפק שבין פרק הכתף ופרק הזרוע שנמצא כשהוא מדבק מרפקו לצלעיו יהיו התפילין שוכבין כנגד לבו, ונמצא מקיים והיו הדברים האלה על לבבך. עכ"ל. ופשוט לענ"ד שמה שכתבו כשידבק מרפקו לצלעיו, אין הכוונה מרפקו ממש, כי זה דבר קשה, אלא כוונתו שיצמיד ממש את ידו. ויוצא מדבריהם שאף שמטה את התפילין, מ"מ אפשר להצמיד את היד לצלעיו.



ומרן השלחן ערוך בריש סימן כז העתיק את דברי הרא"ש הנ"ל, ופסק: מקום הנחתן של יד בזרוע שמאל, בבשר התפוח שבעצם שבין הקובד"ו ובית השחי, ויטה התפלה מעט לצד הגוף בענין שכשיכוף זרועו למטה יהיו כנגד לבו, ונמצא מקיים והיו הדברים האלה על לבבך. וכשבדקתי בלשונות האחרונים לא מצאתי שיבארו כיצד יש להטות. וצ"ל שאין קושי בהלכה זו, אלא הכוונה כפשוטו שיש להטות מעט.

הגר"ז בש"ע שלו כתב לבאר הלכה זו בזה"ל: צריך להניחה בגובה הבשר שבפרק הזרוע שבין המרפק שקורין להכתף וזה המקום נקרא קיבורת. אבל לא יניחנה למעלה מהקיבורת דהיינו שלא יניחנה למעלה מחצי הפרק שבין המרפק לכתף. ואפילו בחצי התחתון של זה הפרק לא יניח בתחתיתו ממש למטה מהקיבורת שנאמר ושמתם את דברי אלה וגו' צריכה שתהא

שימה כנגד הלב וזהו קיבורת שהוא מכוון ממש כנגד הלב. לכן צריך שיטה את התפילין של יד לצד הגוף מעט בענין שכשיכוף הזרוע למטה תהא התפילין של יד מכוון כנגד לבו ממש. עכ"ל. והנה אין לדייק מכך שכתב בסוף שיש להטות התפילין כדי שיהיה מכוון כנגד לבו 'ממש' והיינו שיטה הרבה שאז הוא מאוד מכוון ללב. וזה אינו. דכבר בתחילה, עוד לפני שכתב שיש להטות את התפילין, כתב שעצם הקיבורת הוא מכוון כנגד לבו 'ממש'. דהיינו, החצי התחתון של הקיבורת הוא נמצא הכי קרוב לכיוון הלב. ולבסוף הוסיף שכדי התפילין יהיו יותר מכוונות ללב, יש להטות 'מעט'. וזה פשוט.

עוד מצאתי בספר חידושי מהרי"ש (לרבי יצחק שלמה גינסברגר, והובא בספר אוצר ההלכה) שכתב לבאר מדוע אם יטה התפילין נמצא מקיים על לבבך - ונמצא מקיים והיו הדברים האלה על לבבך. רצונו לומר, על בסמוך, כמו "ועליו מטה מנשה" [במדבר ב', כ'], ונמצא מקיים יד שמאל לצד שהלב שם, וגם על הקבורת שהוא סמוך ללב. עכ"ל. בא לבאר שלשון התורה על לבבך פירושו כמו ועליו מטה מנשה, שפירושו בסמוך (כמשמעות הגמ' במנחות צו ואונקלוס שם), א"כ ה"ה כאן שיהיו התפילין מונחות בסמוך ללב שזה הקיבורת.

וממש כדברים האלה מצאתי בס"ד בשו"ת מהר"י בירב (ס' נג) שביאר הא דאיתא ביו"ד (רפב סעיף ג) היה הולך ממקום למקום וס"ת עמו, לא יניחנו בשק ויניחנו על גבי חמור וירכב עליו, אלא מניחו בחיקו כנגד לבו והוא רוכב על החמור. וביאר שכוונת המאמר הוא שכשיקח הס"ת והוא רוכב שיגביהנו הס"ת עד כנגד לבו שהוא בחקו של יד ימין יותר מצד שמאל. שאם היה מכריח להוליכו לצד שמאל היה לו לומר ומניחו על לבו, אלא על כרחך כנגד לבו יורה שהס"ת מעמידנו לצד ימין. ויגביהנו עד כנגד לבו לצד ימין. ויהיה פירוש המאמר שצריך להגביה הס"ת בחיקו של ימין שאם ימתחו חוט מחיקו של ימין למקום הלב יבא מקום הגביהו נגד הלב. דומיא דתפילין שהקיבורת שהוא כנגד הלב הוא, שאם תמתח חוט אחת שזה מן הקיבורת ללב יבוא שזה בשוה. ומה לי קיבורת של הזרוע שמפני שהוא כנגד הלב ואתה קורא לו נגד לבו גם חיקו של ימין כשיהיה למעל' נכח הלב כל שכן שיקרא נגד הלב כיון שהוא קו ישר נגד הלב ובצידו. עכ"ל.

והנה הדברים מפורשים כשמלה וכשמש ביום בהיר, שמקום הנחת תפילין הוא, שאם ימתחו חוט ממקום הלב עד לצד שמאל במקום הקיבורת, שם הוא מקום התפילין.

וראיתי שכן כתב בשו"ת שבט הקהתי (ח"ד ס' יב) שכן הוא פשטות דברי הרא"ש והטור והריא"ז ע"ש.

גם הגר"ח קניבסקי מובא בשמו (בספר דעת נוטה הל' תפילין עמ' קכג הערה 347) ששיעור ההטיה משהו. ובספר אור ההלכה (ח"א עמק רסא) כתב בשם סבו הגרב"צ אבא שאול שהיה מזהיר להטות מעט ולא שיהא מונח על צד הזרוע אלא על מקום התפוח. ע"ש.



זאת תורת העולה, שהדבר ברור שיש להטות את התפילין מעט ממש ואין להרבות בהטיה, שאם יטה הרבה לא יהיו מונחים במקום קיבורת שהוא לעיכובא, כמש"כ המשנ"ב (שם סק"ב).



הרב עמנואל מולקנדוב

## השלמה למאמר האם הציבור אומרים את כל נוסח הקדושה

במאמרי 'האם הציבור אומרים את כל נוסח הקדושה' (גליון עב עמ' ס) כתבתי שדברי האר"י בענין אמירת כל הציבור את כל נוסח הקדושה מקורם בהבנתו בתוספתא בברכות סוף פרק א', ואין בהם טעם בסוד, ולכן יש לנו לדון לפי כללי הפסיקה הרגילים, ולא מקבלים את דברי האר"י כנגד שאר הראשונים אלא במקום שכתב את דבריו לפי הקבלה, שבזה כוחו רב מהאחרים שלא ידעו את הקבלה, אבל בפשט אדרבה כוחם של גאונים וראשונים יותר משל רבינו האר"י עי"ש. וכעת אמרתי להשלים ענין זה ולהוכיחו מכמה אחרונים שכתבו כן.

דעת מרן השו"ע בסי' מ"ח שאומרים ביום שבת בפסוקים שבקרבנות 'וביום השבת וכו'', ולדעת האר"י אין אומרים, וכתב החיד"א בסי' תכ"א שאילו היה השו"ע יודע מדברי האר"י היה מודה לו. וכתב ר' אהרן בן שמעון בספרו שער המפקד דף מ"ח ע"ב על דברי החיד"א וזת"ד כלל זה שפיר יאתה באתרא דרבינו האר"י ז"ל גילה לן שע"פ סודן של דברים תצא דינא להפך ממה שפסק מרן ז"ל וכו'. האמנם אם תהיה הסכמת רבינו האר"י ז"ל לצד הפשט לבד ודבריו קיימים בתור פוסק ומורה הוראה כנידון דין שכתב שרבינו הסכים כסברת המנהיג וכו' וכל הדברים האלו מורים שאין בדבר איזה סוד נסתר ורק בפשטות הדברים דעת רבינו האר"י ז"ל הסכימה לפסק וסברת הפוסק המתנגדת לפסק מרן וכו' - לא אמרין אילו מרן הוה שמיץ ליה דברי האר"י הוה הדר ביה, דאטו מי זוטרי סברת רבינו הטור והכלבו ורע"ג ומנהג פרובנס וספרד וכו' שהם רבים נגד סברת המנהיג ורבינו האר"י, ולהם שומעים. ואה"נ אם רבינו האר"י ז"ל הוה אתי עלה מטעם סודן של דברים קבלתו תכריע את כולם עי"ש. ובאמת שבדף שלאחר מכן כתב שער המפקד שזכה לראות את דברי רבינו האר"י במקום ההוא בשורשם וביאר בדבריו שע"ד הקבלה אמרם ולכן נהגו כמותו בדבר זה עי"ש.

גם בשו"ת ביכורי יעקב [זריהן] יו"ד סי' י"ט כתב כדברים הנ"ל בנידונו [לגבי הפרשת תרו"מ מזיתים של גוים שכבשם הישראל, שלדעת רבינו האר"י בשער המצוות יש להפריש מהם תרו"מ] וז"ל והגם דכל מנהגינו הוא על פי האר"י הקדוש, גם כשהוא נגד מרן ז"ל, וכמ"ש בברכי יוסף (או"ח סימן מ"ו אות י"א) וכו', מכל מקום יש לומר דכל זה לא נאמר רק אם רבינו האר"י אתי עלה מטעם סודן של דברים, בזה נאמר דכיון דרבינו האר"י רב חיליה לאורייתא, ונהירין ליה שבילי דשמיא, אילו ידע מרן בו היה מודה לו. אבל כיון דרבינו האר"י ז"ל אתי עלה מטעם דינא, יש לומר דמרן לא היה מודה לו, והדר דינא כיון דקבלנו דעת מרן הפוסק אותם, מאן דעביד הכי עבד וכו', והמתקדשים ומטהרים המחמירים אתכא דרבינו האר"י קסמכי עכ"ל.

וכ"כ בשו"ת שואל ונשאל (ח"ה סי' א') גבי אמירת עשרת הדברות בכל יום, שהשו"ע בסי' א' ס"ה כתב שטוב לאומרם, אולם רבינו האר"י כתב [והובא בכה"ח שם אות ל"ב] בזה"ל גם הייתי נוהג לומר בכל בקר קודם התפלה פרשת המן ועשרת הדברות וכיוצא בזה בפרשיות אחרות ומנעני מורי ז"ל שלא לאומרם, ובפרט בעשרת הדברות הזכיר לי טעמו של דבר כי הרי בימי הראשונים קבעום בתפלה ומפני המינים שלא יאמרו שאין עוד ח"ו תורה מן השמים אלא עשרת הדברות בלבד לכן בטלום, ומי זה יערב אל לבו לחזק את המינים ולנהוג מה שביטלו רז"ל בגמרא ע"כ. וכתב השואל ונשאל דהטעם שכתב רבינו האר"י ז"ל שלא לאומרם הוא שלא על פי הפשט ובפשט אנן בדידן בתריה דמרן ז"ל גרירין דטוב לאומרם שהרי קבלנו הוראותיו. ואף על גב שכתב הברכ"י ז"ל סימן מ"ו אות י"א דאלו ראה מרן ז"ל דעת האר"י ז"ל גם הוא היה מורה כמוהו ע"ש, נראה דהיינו דוקא בקבלה אבל לא בפשט והבו דלא להוסיף עלה ע"כ. ועי"ש מה שהסיק בנידון ההוא למעשה.

אמנם בספר עוד יוסף חי פרשת מקץ אות י' לגבי ניקוד תיבת 'וכן' שני כתובים, שכתב האר"י לומר בפתח, כתב שודאי יש לו טעם ע"פ הסוד בדבר זה, ועוד בלא"ה הוא אין דרכו ללמד אזהרות כאלה ואינו מזהיר ומזכיר דבר אלא הנוגע לסוד ע"כ. אולם דבריו צע"ג, דבודאי הגמור יש הרבה דברים בשעה"כ שלא כתבם עפ"י הסוד אלא על דרך הפשט שכך צריך להיות לפי הדקדוק וכדומה, ואכתוב כמה דוגמאות שאין בהן חולק שהדברים נכתבו לפי הפשט:

בתחלת הגהותיו לסידור [כמובא כל זה בכה"ח סי' מ"ח] כתב שהדל"ת של 'בפקודת' [בתחלת הקרבנות] תהיה דגושה ע"כ. האם יש איזו הו"א שזה עפ"י הקבלה? פשוט בסידור רפ"ד אין דגש והאר"י בא לומר ש'לפי הדקדוק' צריך להדגיש את הדל"ת.

כתב עוד: אלו דברים שאדם עושה אותם אוכל מפרותיהם בעולם הזה, וצריך לומר מפירותיהם בתוספת מ"ם ע"כ. גם זה פשוט עפ"י הפשט, שלא יובן שאוכל את 'כל' הפירות בעוה"ז, ולכן הגיה אוכל 'מפירותיהם' דהיינו 'מקצת' פירותיהם, ואין זה עפ"י הסוד כלל.

כתב עוד: לעולם יהא אדם ירא שמים בסתר כבגלוי, עם כ"ף ע"כ. והיינו לאפוקי מסידור רפ"ד שכתוב בו 'ובגלוי'. וזה נוסח קשה עפ"י 'הפשט' דלאחר שאמר בסתר פשיטא שבגלוי, אלא צ"ל 'כבגלוי', ואין בזה סרך של טעם קבלי אלא פשטי.

כתב עוד: יין קפריסין, יו"ד ראשונה בצירי ולא בפתח [כבסידור רפ"ד] לפי שהוא סמוך למלת קפריסין ע"כ. ואין צורך להסביר שאין בזה סרך של קבלה אלא דקדוק גרידא.

כתב עוד: מכפת הירדן כל שהיא, בחיריק לא כל שהוא [כבסידור רפ"ד] ע"כ. והוא ע"ד הדקדוק שכפת זה לשון נקבה ולא זכר [וסברת הספרדים היא שהכונה 'שיעור' כל שהוא].

כתב עוד: מפני שהקול יפה לבשמים, הבית של לבשמים בשוא ולא בקמץ כמנהג קצת בני אדם כי הנה בפירוש אמרו רז"ל בגמרא (כריתות דף ו' ע"ב) שהבל הקול היוצא מפי האדם בשעה שכותש הבשמים במכתשת גורם שיהא ריחם נודף ומבושם ע"כ. הרי להדיא שכתב כן ע"ד הפשט.

ואפשר להאריך עוד ועוד בזה, אולם הדברים פשוטים וברורים, ודברי ספר עוד יוסף חי צע"ג. ובשו"ת וישב הים ח"ג סי' ל"ט כתב בזה"ל וכידוע ומקובל שכל דבריו שנאמרו בספריו אפילו בסתם, ודאי על פי סודן של דברים העלה והורה כן. ואפילו כשאין מזכיר סוד הדבר, בודאי טעמו על פי הסוד, כי אין דרכו להורות שום הוראה כלל אלא בדברים הנוגעים להסוד, שמוכרח להיות הדבר כפי שכתב, כדי שיתקן למעלה התיקון המצטרך, והביא את דברי העוד יוסף חי הנ"ל עי"ש. אולם להאמור אין דבריו נכונים כלל, והרבה דברים מדברי רבינו האר"י הם ע"ד הפשט.

וכיון שמצאנו הרבה הגהות של רבינו האר"י ע"ד הפשט והדקדוק – כל מקום שיסתפק לנו האם דעתו ע"ד הקבלה או ע"ד הפשט, ויש מנהג ברור בעם ישראל שלא כדעת האר"י – מוקמינן המנהג על חזקתו ולא מוציאים אותו אלא בדבר שברור שכ"ה עפ"י הפשט. וכ"ש אם נראה יותר מדברי האר"י שהוא ע"ד הפשט, כמו בנידון דידן, ואין זה בגדר 'ספק'.

ומה שאנו נוהגים בהגהות הנ"ל שהן ע"ד הפשט, כדברי רבינו האר"י, זהו משום שאין בזה משהו שנוגד את מסורת עם ישראל ואין בזה איזה חשש כל שהוא, ולכן אע"פ שהוא עפ"י הפשט עבדינן כדברי רבינו האר"י, אבל בדבר שהוא נגד מסורת עם ישראל ורבינו האר"י לא אמר דבריו עפ"י הקבלה, ובפרט שלא נהגו כמותו לגמרי [שהרי אומרים הכל בקול רם] עדיף טפי לעשות כמנהג הקדום בעם ישראל.



עוד נקודה חשובה שעמדתי עליה בעת המו"מ שלי עם הרב עידוא אלבה [דלקמן] היא פירוש התוספתא על אמיתתה.

לשון התוספתא ברכות פרק א הלכה ט: ואין עונין עם המברך ר' יהודה היה עונה עם המברך ק' ק' ק' וגו' וברוך וגו' כל אילו היה קורא ר' יהודה עם המברך.

בביאור התוספתא התקשו הראשונים ופירשו פירושים דחוקים, ורבינו האר"י פירש כעין פירוש ראבי"ה ש'עונין' היינו בקול רם וכו'.

אולם כשהתודעתי לנוסח ארץ ישראל הקדום בקדושה נוכחתי לדעת שהפירוש בתוספתא הוא פשוט מאוד, ודלא כדברי הראשונים והאר"י, וזאת מחמת שלא ידעו מנוסח ארץ ישראל שעליו נסובים דברי התוספתא;

הנוסח דלקמן לקוח מסידור א", מהדורת ינקלביץ, ושם האריך להוכיח עפ"י מסכת סופרים פ"כ ה"ז [לרוב כתבי היד] ועוד מקורות, שהקדושה בא"י נאמרה לא בכל יום אלא בשבתות ויו"ט וכן בחנוכה ור"ח וכדומה. נוסח הקדושה לא היה קטע בפני עצמו, כמו שאנו אומרים 'נקדישך' וכו' עד 'הללויה', אלא הוא היה חלק מהברכה השלישית של הש"צ, שהיה אומר כך: אתה קדוש וְשִׁמְךָ קָדוֹשׁ, וְלִךְ יֵאמְרוּ קְדוּשִׁים קְדוּשׁ; כְּתוּב, וְקָרָא זֶה אֶל זֶה וְאָמַר וכו' [קק"ק]. וְחִיּוֹת הַקִּדְשׁ וְהָאֻפָּנִים לְעִמְתָּם בְּרוּךְ יֵאמְרוּ וכו' [ברוך כבוד]. ועוד יש המשך לקדושה עי"ש.

לפ"ז דברי התוספתא מבוארים כמין חומר. לדעת ת"ק הציבור לא עונה, כלומר לא אומר כלל [בין בלחש ובין בקול] שום דבר, כיון שהקדושה היא חלק מברכת הש"צ של אתה קדוש, שהוא אומר אותה בצורה מורחבת, וזו הכוונה 'אין עונין עם המברך'. דהיינו החזן שמברך את כל ברכות י"ח, ולכן קראו לו 'המברך', משום שהוא עוסק ואומר את 'הברכה' עצמה של אתה קדוש. אולם ר' יהודה היה עונה, כלומר אומר, עם המברך קדוש וברוך, ויתכן שהיה נוהג כן לעצמו בלבד, ולא בתור 'הוראה' לרבים, ומסיימת התוספתא כל 'אלו' היה קורא עם המברך, דהיינו לאפוקי המשך הקדושה שהיתה נהוגה במקומם, שזה שמע ישראל ואני ה' אלוהיכם כמובא בסידור שם.

ופירוש זה פשוט מאוד לפי הכרת הנוסח הנ"ל, ולפ"ז ודאי שאין שום התחלה של ראייה לענין אמירת 'שאר הנוסח' של נקדישך וכו', דלא על זה דיברה התוספתא כלל, וגם לא על ענין קול רם ולחש. ואין מקום ומקור לשנות את מנהג ישראל הקדום שהציבור עונה רק קדוש ברוך וימלוך.

כך כתוב בסידור:

**קדושה\***

**"אתה קדוש וְשִׁמְךָ קדוש, וְלִךְ יֵאמְרוּ קְדוּשִׁים קְדוּשׁ;**

**כְּכַתוּב, וְקָרָא זֶה אֶל זֶה וְאָמַר:**

**הַצִּיבוֹר וְשִׁלִּיחַ הַצִּיבוֹר עִמָּהֶם: קְדוּשׁ קְדוּשׁ קְדוּשׁ יי צְבָאוֹת, מְלֵא כָל הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ.**

**שִׁלִּיחַ צִיבוֹר: יְחִיּוֹת הַקֶּדֶשׁ וְהָאוֹפָנִים לְעֻמָּתָם בְּרוּךְ יֵאמְרוּ:**

(א). קדושה. בתוספתא (ברכות א, ט) כתוב "ר' יהודה היה עונה עם המברך ק' ק' ק' וגו' וברוך וגו' כל אילו היה קורא ר' יהודה עם המברך". מבואר כאן, ששורש עניית הקדושה היתה בעניית הפסוקי 'קדוש' ו'ברוך' עם שליח הציבור, וכן מבואר בתנא דבי אליהו רבה (פרשה יד "כיון שהגיע העובר לפני התיבה אצל קדושת השם, הגביה את קולו, וענה אחריו בקול קדושת השם"). לפי זה, ברכת הקדושה כללה נוסח קבוע עם פסוקים אלו, ראה עוד להלן. בגניזה נמצאו רק נוסחאות מפוייטות של הקדושה, אך ניתן לדייק את רוב נוסח הקבע מתוך המצוטט בתוך פיוטים אלו.

הקדושה שנהגה בפיוטי קדושתאות כללה את פסוקים "שמע ישראל" ו"אני ה' אלהיכם", שלא כמנהג הרווח בבבל. מפרקי דרבי אליעזר (פרק יד) מבואר שהקדושה מבטאת שהמלאכים מעריצים ומקדישים את ה' בפסוקים "קדוש" ו"ברוך", וכנגדם ישראל מייחדים את שמו בפסוקים "שמע ישראל" ובזכות זה ה' ישמענו שנית "אני ה' אלוהיכם", ומכאן הוכיח פליישר ('תפילות הקבע' עמ' 140-143) שפסוקי "שמע ישראל" ו"אני ה' אלוהיכם" מהווים חלק מרכזי בקדושה, ושלא כדברי פרקוי בן באבוי (גנוי שכתר כרך ב עמ' 555), שטען שמנהג זה הוא מנהג שמד. פרקוי בן באבוי מעיד שבתקופה מאוחרת יותר נהגו גם בארץ ישראל את מנהג בבל לומר קדושה בכל יום בכל התפילות, אך השאירו את הקדושה הארוכה לימים המצויינים לעיל בלבד.

(ב). אתה קדוש. בברכת הקדושה מצאנו שני נוסחאות בקטעי גניזה ארץ ישראלים, אחד הפותח 'קדוש אתה' (עליו ראה לעיל) ואחד הפותח 'אתה קדוש' ומסיים 'ולך יאמרו קדושים קדוש'. במסכת סופרים מבואר (כ, ז ברוב כתבי היד) שכאשר אומרים קדושה מתחילה ברכה זו 'אתה קדוש' (כגון בחגים ור"ח, בניגוד לשאר ימים שאין אומרים בהם קדושה; שאז מתחילים 'קדוש אתה'), וכפי הנראה הכוונה שמתחילים בנוסח 'אתה קדוש' וכו', ועל זה המשיכו באמירת פסוקי הקדושה.

(ג). וקרא זה אל זה... קדוש וגו'. ישעיהו (ו, ג).

(ד). וחיות הקודש והאופנים. בירושלמי מובא מעשה (ברכות ה, ג): "בטיטי אישתתך באופנייה" [חזן אחד בשם בטיטי

הציבור ושליח הציבור עמהם: בְּרוּךְ כְּבוֹד יי מִמְקוֹמוֹ.<sup>7</sup>  
 שליח ציבור: 'וְעַמְךָ בְּכָל יוֹם מִיְּחָדִים שְׁמֶךָ פְּעָמִים בְּאַהֲבָה, שְׁמַע אוֹמְרִים:  
 הציבור ושליח הציבור עמהם: שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יי אֱלֹהֵינוּ יי אֶחָד.<sup>8</sup>  
 שליח ציבור: "וְאַתָּה תִּשְׁמָעֵנוּ שְׁנִית, לְהִיּוֹת לָכֶם לֵאלֹהִים:  
 הציבור ושליח הציבור עמהם: אֲנִי יי אֱלֹהֶיכֶם.<sup>9</sup>  
 ניתן להוסיף גם (ובימינו נהוג להוסיף כעין זה רק במועדים):  
 שליח ציבור: 'וְאַנְחָנוּ נַעֲנֶה וְנֹאמַר בְּקוֹל אֲדִיר:

השתתף באמצע חזרת הש"ץ לפני אמירת 'האופנים', ומוכח שהקדושה כללה אזכור של אופנים, ומהקשר בירושלמי מדובר בקדושת העמידה. הנוסח שלמעלה הוא הנוסח הקבוע המשוער על פי הפיוטים לקטע זה, שמתחילים כולם בהוכרת 'וְחִיּוֹת'. יש במקום זה נוסחאות מפויטות שונות בגניזה, ביניהם:

- א. כְּבוֹדוֹ יִבְעֵנוּ הַחַיּוֹת בְּנַעֲיָתָם, וְהָאֻפְנִים וְחִיּוֹת הַקֹּדֶשׁ לְעַמְתָּם, מִשְׁבָּחִים וְאוֹמְרִים.
- ב. כְּבוֹדוֹמְלָא עוֹלָם, כִּי הוּא חַי וְקַיִם וּמְלֶכֶךְ עוֹלָם, וְאִזְ נִבְעֵנוּ לוֹ רְנָנוֹת וְנִשְׁיָר לְוִשְׁיָרָה כְּשִׁירַת חַיָּה וְאוֹפֵן הַמִּתְנַשְּׂאִים סֶלָה לְעַמְתָּם.
- ג. קְדוֹשׁ מַחֲיָה קְדוֹשׁ מְאוֹפֵן קְדוֹשׁ מְקֻרָב, לְעַמְתָּם כָּל יָמָרוּ.
- ד. ובמחזור ארם צובה נמצא נוסח הממוצע בין אלו ונוסח הנהוג (במוסף לשבת ויו"ט): כְּבוֹדוֹ בְּמְרוֹמִים, וְעוֹזוֹ בְּהַדּוּמִים, וְהוּא רֶם עַל כָּל רָמִים, וְחִיּוֹת [וְאוֹפְנִים יַחַד מְנַעֲמִים, לְעוֹמֵת הַשְּׂרָפִים, (לְעוֹמֵת) מִשְׁבָּחִים וְאוֹמְרִים. [ובחול הנוסח כך: כְּבוֹדוֹ וְגַדְלוֹ מֵלֵא עוֹלָם, מִשְׁרַתִּי שׁוֹאֵלִים זֶה לָזֶה, אִיהָ מְקוֹם כְּבוֹדוֹ, לְעוֹמֵתָם מִשְׁבָּחִים וְאוֹמְרִים.]
- ה. בפרקי דרבי אליעזר (פרק ד') יש נוסח שנראה שמקורו בסדר קדושה: וְהַחַיּוֹת עוֹמְדוֹת אֶצֶל כְּבוֹדוֹ וְאֵינָן יוֹדְעוֹת מְקוֹם כְּבוֹדוֹ עוֹנֹת וְאוֹמְרוֹת בְּכָל מְקוֹם שֶׁכְּבוֹדוֹ שָׁם, בְּרוּךְ כְּבוֹד וְגו'.
- ה. ברוך כבוד וְגו'. יחזקאל (ג, יב).

1. וְעַמְךָ בְּכָל יוֹם מִיְּחָדִים שְׁמֶךָ. כן כתב פליישר (שם) על פי פיוט אחד. לכך מצאנו עוד כמה נוסחאות (הראשון מוזכר כמה פעמים בפיוטי יניי, והאחרון היה נהוג בצרפת בימים טובים):

- א. מִמְקוֹמוֹ דּוֹבֵב שְׁמִים, יִשְׁקִיף עַל מִיְּחָדָיו בְּכָל יוֹם פְּעָמִים, פְּעָמִים אוֹמְרִים.
- ב. מִמְקוֹמוֹ יִפֵּן לְעוֹמוֹ הַמִּיְּחָדִים בְּכָל יוֹם פְּעָמִים תְּמִיד, וְעוֹנִים וְאוֹמְרִים.
- ג. מִמְקוֹמוֹ יִתְרוֹמֵם מְלֶכֶךְ כִּי הוּא לְבָדוֹ מְלֶכֶךְ וְיוֹפִיעַ מִמְעוֹנוֹ מְלֶכֶךְ וְיִפְדֶּה עִם מְקַבְּלֵי מֶאֱמַר מְלֶכֶךְ הַמְשִׁכִּים וְהַמְעַרְיָבִים לִיְחָד שֶׁם מְלֶכֶךְ פְּעָמִים.
- ז. שְׁמַע יִשְׂרָאֵל וְגו'. דברים (ה, ד).

ח. וְאַתָּה תִּשְׁמָעֵנוּ שְׁנִית. בקטע זה ברור רק ששליח הציבור מתחיל 'וְאַתָּה' ומסיים 'להיות לכם לאלהים', והשאר על פי הנוסחאות המצויות. בקטעי גניזה נמצאו נוסאות אחרות:

- א. אֶחָד לְעֵין כָּל בְּרִיּוֹת, יִשְׁמָע וְיֹאמַר שְׁנִית לְהִיּוֹת, לְהִיּוֹת לָכֶם לֵאלֹהִים.
- ב. אֶחָד אֵתָה אֱלֹהֵינוּ וְאַתָּה תִּשְׁמָעֵנוּ שְׁנִית לְעֵינֵי כָל חַי.
- ג. אֶחָד אֱלֹהֵינוּ אֶחָד בּוֹרְאָנוּ אֶחָד יוֹצְרָנוּ אֶחָד גּוֹאֲלָנוּ וְאֶחָד יוֹסִיף שְׁנִית יְדוֹ לְגַאֲלָנוּ וְיִשְׁמָעֵנוּ אַחֲרִית כְּרֹאשִׁית וְיֹאמַר רְאוּ כִּי אֲנִי הֵייתִי לְרֹאשׁוֹנִים וְאַנִּי אֶהְיֶה לְאַחֲרוֹנִים לָכֶם לֵאלֹהִים.
- ד. ובפרקי דרבי אליעזר: וְיִשְׂרָאֵל גּוֹי אֶחָד בְּאֶרֶץ שֶׁהֵם מִיְּחָדִים שְׁמוֹתֵמִיד בְּכָל יוֹם, עוֹנִים וְאוֹמְרִים שְׁמַע יִשְׂרָאֵל וְגו'.
- ט. לְהִיּוֹת לָכֶם... אֲנִי ה' וְגו'. במדבר (טו, מא). בפרד"א בא כאן הקדמה קצרה לפני זה, ויש לדון האם היתה נאמרת (כאשר מצאנו בפיוטים שיש גם כאן הפסק בין התחלת הפסוק לסופו): וְהוּא מְשִׁיב לְעוֹמוֹ יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה' וְגו'.



הציבור ושליח הציבור עמהם: יי אֲדֹנֵינוּ מֶה אֲדִיר שִׁמְךָ בְּכָל הָאָרֶץ.<sup>א</sup>  
 שליח ציבור: וְהָיָה יִי לְמֶלֶךְ עַל כָּל הָאָרֶץ:<sup>ב</sup>  
 הציבור ושליח הציבור עמהם: בְּיוֹם הַהוּא יִהְיֶה יִי אֶחָד וּשְׁמוֹ אֶחָד.<sup>ג</sup>  
 שליח ציבור: וּבִדְבָרֵי קִדְשָׁךְ כְּתוּב לְאֹמֵר:  
 שליח הציבור (ונהגו שהציבור אומר עם הש"ץ): יְמִלֶךְ יִי לְעוֹלָם. אֱלֹהֶיךָ צִיּוֹן לְדֹר וָדֹר. הִלְלוּ יְהוָה.  
 "צִהְלֵי נְרָנִי יוֹשֶׁבֶת צִיּוֹן כִּי גָדוֹל בְּקִרְבֶּךָ קְדוּשַׁת יִשְׂרָאֵל. וְאַתָּה קְדוֹשׁ יוֹשֵׁב תְּהִלּוֹת יִשְׂרָאֵל.  
 בְּרוּךְ אַתָּה יִי הָאֵל הַקְדוֹשׁ.



י. ואנחנו. גם כאן ברורה רק המילה הראשונה. לא נתברר הכלל מתי מוסיפים בקדושה פסוקים אלו ומתי לא, וייתכן שהיה בזה חילוק בין הקהילות בארץ ישראל או שהיה זה תלוי ברצון החזנים. יש מקום לשער שבמקור היתה הוספה זו לימי התשובה בהם מוסיפים בחתימה "אדיר המלוכה האל הקדוש".

יא. ה' אֲדֹנֵינוּ מֶה אֲדִיר וגו'. תהלים (ח, ב).

יב. והיה ה' לְמֶלֶךְ. בנוסחאות מפוייטות היו מוסיפים לפני "והיה ה' לְמֶלֶךְ" פיוטים שונים לגשר בין "אני ה' אלהיכם" וקטע זה:

א. אֱלֹהֵיכֶם יֵאִיר לָכֶם בְּאוֹרֵי בְנֵי בְחִירוֹ יַעֲלֹלְבִנֵן עִירוֹ וַיֹּאמְרוּ

ב. אֱלֹהֵיכֶם אָנִי וְאָנִי אֶמְלֹךְ וְאֶכְנֹס גְּלוּתֵיכֶם וְאֶעֱבֹר כְּמֶלֶךְ בְּרָאשֵׁיכֶם וַיֹּאמְרוּ.

ג. והיה ה' לְמֶלֶךְ... ביום ההוא יהיה וגו'. זכריה (יד, ט).

יד. צהלי ורוני וגו' ואתה קדוש וגו'. פסוקים אלו נמצאים בסוף הקדושה בכתב יד אחד שפירסם פליישר (בסוף מאמרו) ותוספת זו מרומזת כפי הנראה בירושלמי (ברכות א, ה, ותענית ב, ג) "ואילין דאמרין צהלי ורוני וגו' אין בו משום ברכה פסוק". צהלי ורוני וגו'. ישעיהו (יב, ו). ואתה קדוש וגו'. תהלים (כב, ד).

הרב עידוא אלבה

## אמירת התוספות של הקדושה על ידי הציבור והיחיד – תגובה

במאמר 'האם הציבור אומרים את כל נוסח הקדושה' (גליון עב עמ' ס) דן הרב מולקנדוב להכריע בענין התוספות שבקדושה בין דעת השו"ע שנוקט לא לאומרן לדעת האר"י שנוקט לאומרן. הרב מולקנדוב נקט שהעיקר כפסק השו"ע (קכה, א) שהציבור יענו אך ורק קדוש ברוך וימלוך, מפני שכך נהגו הראשונים, ומהרוקח ומהרא"ש משמע שיש איסור לענות עם החזן את התוספות. ואף שהאר"י (שער הכוונות חזרת העמידה ג) כתב שכל הציבור יאמרו נקדישך ונעריצך בקול רם, והשאר בלחש, טוען הרוב מולקנדוב שמוכח להדיא מלשון האר"י שהוא כתב כן רק לפי הפשט, על יסוד הבנתו בתוספתא, ומה שנוקטים כוונתה הוא כשהוא אומר דברים על פי הסוד, אך כאן אין לו טעם בסוד, והעיקר כראשונים.

ועוד כתב שגם לפירוש האר"י לא מבואר בתוספתא שיש חובה לומר בלחש את שאר הנוסח אלא שהוא רשות. וכיון שהמנהג לפניו היה שלא אומרים, וגם היום לא נוהגים כדברי האר"י, כי בשבתות אמרים הכל בנגינה בקול רם, יש לחזור למנהג הקדום שלא לאומרן כלל.

הרב מולקנדוב הוסיף שאף שכשהיחיד מתפלל עם החזן פסק השו"ע (קט, ב) לומר את כל התוספות עם הש"צ, למעשה נראה לנקוט שלא יאמר את התוספות האלו, שכך משמע מרב האי גאון והרבה ראשונים שהזכירו רק שיענה לקדושה.

ועוד כתב הרב מולקנדוב שמשמע מהרע"מ (אמור צג), שימלוך הוא ממש חלק מהקדושה, וכן מתבאר מדברי שאר המקובלים כרמ"ק בתפלה למשה, וכן רבינו האר"י בשעה"כ, וכמו שדייק כה"ח (בסי' ס"ו אות י"ח). ולכן הוא מסיק לענות גם בברכות קריאת שמע ימלוך, ולא כדעת הבא"ח (רב פעלים ד, ד) שנקט שאין הוכחה ברורה לזה מדברי האר"י ולכן לא יענה אלא בהרהור.

ובירחון זה הוסיף הרב מולקנדוב להביא פירוש מחודש לתוספתא שלדעתו הוא העיקר, שהתוספתא מדברת על קדושת החזרה לפי הנוסח שהיה בא"י, ולפי דעתו משמע ממנה שאין לומר את התוספות, ודלא כאר"י.

ואף שהדברים קשורים לתורת הסוד, הרי הם מיוסדים על התוספתא גם על דרך הפשט, על כן לא אמנע מלכתוב את הדברים הנראים לענ"ד להצדיק את הצדיק מעיקרא רבינו האר"י על פי יסודות הפשט, כי לאחר העיון העליתי כדבריו שנכון לומר את כל התוספות בלחש, ובפרט לספרדים. ובתוך הדברים יתברר שמגוף דברי האר"י בענין זה משמע שימלוך אינו שוה לקדוש וברוך וכדעת הבא"ח. אך אקדים הבהרה שלי אין יד ורגל בנסתרות, ועל כן במה שאכתוב כאן על דרך הסוד, אין להתייחס לדברים האלו כדברים של מי שמבין בענייני קבלה, ואתפלל שאם שגיתי ה' יכפר בעדי.

## א.

## התוספתא בברכות ומשמעות לשון עונה

בתוספתא מסכת ברכות פרק א הלכה ט (נוסח ליברמן) איתא: "ואין עונין עם המברך. ר' יהודה היה עונה עם המברך ק' ק' וגו' וברוך וגו', כל אילו היה קורא ר' יהודה עם המברך". ובתחילה נבאר את הענין הלשוני של המילה עונה.

לשון "עונה" בדברי חז"ל יכולה להתפרש כעונה וחזור על מה שאמר קודמו, כפי שמצינו בסוכה לח ע"א בענין עניה על ההלל "מי שהיה עבד או אשה או קטן מקרין אותו עונה אחריהן מה שהן אומרים", ובאופן כזה אין משמעות לגובה הקול של העונה.

לשון "עונה" יכולה להתפרש גם כעונה תשובה או התייחסות למה שהקדים המברך, וכמו בהמשך אותה משנה "אם היה גדול מקרה אותו עונה אחריו הללויה", ובאופן כזה נדון לקמן האם יש התייחסות לגובה הקול של העונה.

ולשון עונה יכולה גם להתפרש מלשון עניה שהיא באה לומר רק שזה נאמר בקול רם שמשמיע לרבים. ומצינו שמשמשים בעניה במובן כזה גם בלי שקדם לה משהו אחר, כמו שכתוב בתורה (דברים כז) "וענו הלויים... בקול רם", וכן פירשו חז"ל בסוטה לג ע"א על "וענית ואמרת" דביכורים, שהעניה שם לא מוסכת על דבר שנאמר לפני כן, ומשמע שפירושה בקול רם. וכ"ה בלשון חז"ל בגיטין פג ע"א "נענה רבי טרפון" שכתב שם רש"י פירושו: "הרים קולו. כל עניה הכתובה בתורה הרמת קול היא". וכן מה שאנו אומרים בתפלה "משה ובני ישראל לך ענו שירה", שמשמעות הלשון גם על משה שנחשב שהוא ענה למרות שהוא היה הפותח כי הוא אמר בקול רם".

ובנידון דידן, יש לשון עניה פעמיים, בלשון תנא קמא אין עונין, ובלשון רבי יהודה שהיה עונה קדוש וברוך. לגבי תנא קמא נדון לקמן, אך לגבי רבי יהודה לכאורה היה מקום לומר שאף שמצינו לשון עניה בחז"ל שמשמעותה קול רם, כפי שהבאתי לעיל, עכ"פ לא מצאנו שחז"ל השמיעו לנו דין מיוחד של עניה בקול רם והסתפקו במלה 'עונה', שנבין בעצמנו שהכוונה היא בדווקא לעונה בקול רם, דכיון שהוא דין צריך לפרש קול רם כדי שלא נטעה. ולמשל בסוטה ל"ח ע"א איתא "כה תברכו 'בקול רם' או אינו אלא 'בלחש', ת"ל אמור להם, כאדם האומר לחבירו". לא אמרו חז"ל כה תברכו 'בעניה', או אינו אלא 'באמירה' או 'בקריאה'. ואפשר לכאורה להסיק מזה שכשחז"ל רוצים לחלק בין קול רם ללחש הם אומרים זאת להדיא, ולא משמיעים לנו שיש לענות בקול רם רק במילה עונה. לכן היה נראה שכיון שלא אמרו להדיא לגבי ענית קדוש וברוך שמדובר בקול רם, ולא פירשו את דבריהם אין הכוונה לקול רם, אלא רק כעונה התייחסות למה שקדם, דהיינו שעונים קדוש לשליח ציבור שאומר וקרא זה אל זה ואמר, והעונה אומר מה הוא אמר.

א). אור החיים על דברים כו, ה כתב שיש מפרשים וענית לשון התחלה כמו ויען איוב, ואפשר שהוא עוני, שמעני עצמו לפני ה'. אך נראה מחז"ל נראה שבכל מקום שמשמשים בלשון זה כפתיחה הכוונה היא שפתח ואמר בקול רם.

אך נראה לענ"ד שבאמת בכל ענין אמנן צריכה לכתחילה להיות בקול רם של אדם המשמיע לחבירו, כי רק באופן כזה יש שותפות בין המשמיע לשומע. ולפי זה נראה לי לבאר את הלשון בעלמא בחז"ל, "שומע כעונה", דהיינו שזה ששומע ומכוון לצאת הוא כמי שעונה ואומר את הדבר בקול רם, דהיינו שהשומע דינו כמי שבירך בקול רם והתכוון להוציא. והשתמשו בלשון עונה כי סתם עונה הוא מי שאומר בקול שחבירו שומע את תשובתו. אמנם בזה לא מדובר על קול רם של משמיע לרבים, אך הוא עכ"פ קול רם של משמיע לחבירו<sup>1</sup>. ולגבי ענין אמנן מצינו שהרמ"א (סו, ב) כתב יותר מזה "ויענו אמנן, והמברך יכון למה שעונים", ובביאור הלכה השאיר את דבריו בצ"ע כי אין מקור ברור לכוונת המברך לצאת באמנן. אך עכ"פ משמע שפשיטא ליה שעונים אמנן באופן שהמברך שומע ולא בלחש, כי רק כך יש שותפות בין המברך והעונה.

ומעתה, כיון שברור שבענין קדוש מדובר באדם שעונה בהתייחסות לדברי מי שקדם לו, נראה לפרש שבמילה "עונה" מתכוונים לומר עניה בקול רם, במובן שיהיה מי שישמע אותו. וחז"ל סמכו שנבין כוונתם לומר שזה צריך להיאמר קול רם, משום שבכל דבר שאדם עונה ומתייחס בזה כתשובה או השלמה למי שאמר קודם, העניה צריכה להיות בקול רם שישמענה מי שהקדים את הדבר. וכשם שבענין ענין אמנן אומרים בדרך כלל עונה אמנן, ולא צריכים לפרש בכל מקום שמדובר בקול רם, כי ידוע מעצם זה שהוא עונה כתשובה שצריך לומר בקול ששומעים אותו, וכן הוא בענין הללויה הנ"ל<sup>2</sup>.

ולפי זה נראה שענין קדוש של רבי יהודה משמעותה "בקול רם" באופן שישמעו אחרים את העונה, והוא כעין מה שאמרו בברכת כהנים וכדרך העונה אמנן<sup>3</sup>. ואחרי שהראינו שבדברי רבי יהודה מסתבר יותר שהכוונה היא לעניה בקול רם, נוכל לומר שגם תנא קמא שאמר שלא עונים מדבר על עניה בקול רם. לקמן נראה שיש פירושים שונים על מאי קאי דבריו, אך גם אם דבריו לא מוסבים בדוקא על ענין קדוש וברוך, אלא על דברים נוספים שנאמרים, כיון שמכל מקום הוא קאי גם על עניה זו של קדוש שפיר הוא משתמש בלשון עניה, וסומך על המבין שנדע

ב). אך אינו מוכרח, כי יש לפרש כעונה ומתייחס לדברי המברך כשהוא חוזר על מה שאמר המברך.

ג). בעל תוספתא כפשוטה כתב שבדרך כלל מדובר בש"ס על "עניה אחריהם" כי העונה מתכוון להוציא את המברך כשישמע אותו עונה, או כשקטן מקריא לו את ההלל והוא חוזר על כל מלה ומלה שהקטן אומר, ולפיכך עונה אחריו. אך מצינו בתוספתא פסחים (פ"י ה"ז): "המקרא את בניו קטנים צריך להיות עונה עמה", דכיון שהם לא מוציאים אותו בענייתם צריך לקרוא עמהם, והוא כמו בעניית הקדושה.

ולענ"ד יש כאן עירוב דברים, שעונה שמתכוון להוציא את המברך הוא אכן בקול רם, כדי שיוציאו, אך עונה שחוזר אחריו הוא לאו דוקא בקול רם. ואין ללמוד ממה שבפסחים "עונה עמה" אינו בקול רם שהוא הדין בקדושה אין הכוונה עונה בקול רם, כי גם שם הכוונה היא שהוא עונה וחוזר על דבריו עמם באופן ובדרך של מי ש"עונה וחוזר אחריו", וזה לא צריך להיות בקול רם. אבל ענין קדושה היא כענין אמנן לענין זה שהיא צריכה להיות בקול רם.

ד). הרב מולקנדוב: גם אם 'עונין' יש לה איזה משמעות של עניה בקול – עדיין זה לא העיקר במלה עונין. העיקרה הוא 'אומרים', אלא שיש איזה דין לכתחילה לענות בקול.

הרב אלבה: לענ"ד עונה קדוש זה דוקא בקול, ככל עונה תשובה. ואומר דסיפא הוא אכן לאו דוקא בלחש, אלא גם העונה קדוש קרוי אומר. כוונת הסיפא היא שאת כל הקדושה היה אומר רבי יהודה, ולפי ששאר הקדושה היא בלחש לא אמר עונה אלא אומר.

שכוונתו לקול רם כי כך היא עניה של התייחסות זה לזה בעלמא". ואחרי הקדמה זו נבא לעיין בפירושי הראשונים.



## ב.

### דברי הראשונים והגר"א על התוספתא

הראב"ה חלק א מסכת ברכות סימן סו, כתב:

"בתוספתא דמכילתין תניא אין עונין עם המברך, פי' עם שליח ציבור האומר יוצר אור, ומסיים ר' יהודה היה עונה עם השליח ציבור קק"ק. ונ"ל שהוא מלשון ותען להם מרים וגו', וענו הלויים וגו', דהיינו בקול רם, ור' יהודה היה עונה [עמו] בקול רם קק"ק. ואיכא למימר דלא פליגי (כלומר תנא קמא אמר שאסור לענות בקול רם עם המברך כוונתו לשאר הברכה, אך הוא מודה לרבי יהודה שעונים קדוש וברוך בקול רם, כדרך עניה של אמן בקול רם), ואי נמי פליגי (כלומר שלתנא קמא אין עונים בקול רם גם קדוש וברוך). נהוג עלמא כר' יהודה. והשאר אם חפץ יקרא עמו בלחש, אי נמי מכוון ונפיק דשומע כעונה, והכי נהוג עלמא.

ובסוף פרק כשם (סוטה ל ע"ב) גרסינן אמרו ישראל שירה וכו' עד ר' נחמיה אמר כסופר הפורס על שמע בבית הכנסת שהוא פותח תחלה והם עונין אחריו, ומפרש התם ויאמרו דאמור כולוהו בהדי הדדי, לאמר דפתח משה ברישא. והך עניייה (שפירושה ענית הציבור את כל הברכה אחרי הפתיחה של המברך מבלי שיש צורך שישמעו אותם), לאו בקול רם הוא (כלומר אסור לעשותה בקול רם, כפי שעולה מהתוספתא), אי נמי פליגי (כלומר י"ל שלרבי נחמיה צריך לומר את כל הברכה בקול רם כמו בקדוש קדוש, ופליג על רבנן ור"י), אלא דקיימא לן כרבנן, שאף ר' יהודה לא הזכיר אלא קק"ק (כלומר אין הלכה כרבי נחמיה, כי בין לרבנן ובין לרבי יהודה אין עונים עם המברך כלומר אסור לומר בקול רם את שאר הברכה).

ועוד כתב הראב"ה חלק ב - מסכת מגילה סימן תקפד: "ובתוספתא דברכות פרק קמא תניא אין עונין עם המברך קדוש קדוש קדוש ה' צבאות מלוא כל הארץ כבודו וברוך ה' ממקומו, כל

ה). הרב מולקנדוב: אינו נכון, דת"ק כשאמר אין 'עונין' כוונתו ברורה אין 'אומרים', כמו שכתוב בתוספתא פ"ג הכ"ו אין 'עונין' אמן אחר כותי המברך, ובפ"ה הכ"א אין עונין אחר גוי המברך עד שישמע כל הברכה, ובפ"ו הכ"ב אין עונין אמן במקדש, שהכוונה בכולהו שאין 'אומרים' בין בלחש ובין בקול, וה"ה כאן, ופשוט.

הרב אלבה: גם במקורות אלו מדובר על עניה בקול, כי סתם ענית אמן היא בקול, כי היא מתייחסת אל מי שאמר את הברכה, והוא כמו בכל תשובה שאדם משיב לחבירו שהיא בקול.

ו). אין לפרש כוונתו שלא פליגי כי בקביעה שאין עונין תנא קמא מתכוון לומר שאינו חייב לענות שום דבר, ורבי יהודה היה עונה בקול רם אך מסכים שאינו חובה, כי בהמשך אומר הראב"ה שהשאר אם חפץ יקרא בלחש או ישתוק, ומשמע שקדוש וברוך הוא חובה, ולפי הצד שלא פליגי גם תנא קמא סובר שהוא חובה. וזה עיקר חידושו של הראב"ה שצריך לענות בקול רם.

גם אין לפרש שלא פליגי כי הקביעה של תנא קמא שאין עונין היא על שאר הברכה שאין חובה לאומרה בקול רם, שהרי בהמשך מבואר כאן בח"א שהראב"ה סובר שלא רק שאין חובה, אלא אסור לענות את שאר הברכה בקול רם. וראה לקמן מה שאמר הראב"ה בח"ב.

אילו היה רבי יהודה אומר עם המברך. והכי פרישא אין עונין בקול רם, כמו וענו הלויים וגו'. ועד כאן לא פליגי אלא בקדוש קדוש קדוש [ובקול רם], אבל [כל יוצר אור בלחש, אי נמי אפילו בקול רם, לדברי הכל עונין] כדברי רבי נחמיה. כך נראה לי. ורבתי מזד[נדזין] בה".

ונראה שמה שאמר כאן "כל יוצר אור בלחש" הוא כדבריו בח"א, אך ב"אי נמי" הוא נוקט אופן אחר ליישב את הסתירה בין התוספתא שאומרת לא עונים לגמרא בסוטה שאומרת עונים, די"ל שהעיקר כגמרא בסוטה, ונפרש שאין כוונת התוספתא שאסור לענות אלא שלא צריך לענות, אך מי שרוצה לומר בקול רם שפיר עושה, ומה שאמר בח"א הוא כנראה דעת רבותיו.

הראב"ה לא התייחס בדבריו לסיום התוספתא "כל אלו היה רבי יהודה אומר עם המברך". ולכאורה הייתי חושב שלשיטתו הכוונה היא שרבי יהודה היה אומר את כל הברכה בלחש עם המברך, ולא בקול רם, אך זה אינו, כי הראב"ה כותב שיכול לעשות בזה כרצונו, ואם הפירוש הוא שרבי יהודה היה אומר את כל הברכה דוקא בלחש, משמע גם לא בשתיקה, וא"כ היה לו לדון למה בכל זאת אפשר לעשות שלא כפי שנהג רבי יהודה, שהרי בענין ענית קדוש בקול רם כן נהגו כוותיה".

על כן נראה שלדעתו פירוש הסיפא "כל אלו היה רבי יהודה אומר" שדוקא קדוש וברוך היה אומר רבי יהודה, ולא את שאר הברכה, ולשון אומר לא באה להבדיל בין עניה בקול רם לעניה בלחש, אלא כל עונה הוא גם אומר, והכוונה היא למה שרבי יהודה היה עונה. ומזה גופא הוא מסיק בח"א שאין לומר את כל הברכה בקול רם, כי אם תנא קמא התכוון לומר שלא עונים את שאר הברכה בקול רם, הסיפא מלמדת שגם רבי יהודה לא נחלק על תנא קמא.

אך לפי ה"אי נמי" בח"ב רשאי גם לומר את השאר בקול רם, שהכוונה בתוספתא היא שתנא קמא אמר שאינו חייב לענות את שאר ברכה בקול רם, ורבי יהודה היה אומר רק קדוש וברוך בקול רם עם המברך, אבל רשאי לומר גם את שאר הברכה בקול רם, וכדברי רבי נחמיה במסכת סוטה.

נמצא שיש בדברי הראב"ה ג' פירושים לתיאום התוספתא עם הגמרא בסוטה:

א. הלכה כתוספתא ורבי נחמיה מודה שאסור לענות את שאר הברכה בקול רם, ומה שאמר שעונים אחרי המברך הכוונה דוקא בלחש.

ב. יש מחלוקת, והלכה כתוספתא שאסור לומר את שאר הברכה בקול רם.

ג. הלכה כרבי נחמיה, כי גם התוספתא אינה מתכוונת לומר שיש איסור לומר בקול רם, אלא יכול לעשות בשאר הברכה כרצונו.

(ז). לפנינו הנוסח "[בלחש אי נמי] כל יוצר אור (בלחש אי נמי) לדברי הכל עונין אפילו בקול רם". ונראה מהנוסחאות הממוסגרות, והפסקת המשפט באמצעו שיש כאן התחלפות שורות, ולפי מה שהגהתי הנוסח מתוקן.

(ח). וכן הבין השיח יצחק (נניי, חגיגה עמ' קסב בהוצאת ירושלים תשכ"א), שכתב שמהתוספתא לפירוש הראב"ה יש ללמוד "דדוקא בקול רם אין לומר עם הש"צ אלא התיבות הנזכרות אבל בלחש יכל לומר את כולה". ומבואר שלא למד כך ממה שכתוב "כל אלו היה רבי יהודה אומר" אלא מדיוק מהרישא. אלא שהוא לא הביא שם את הראב"ה עצמו אלא את לשון ההגמ"י, ולמד מזה לענין תפלה כדי להצדיק את האר"י, וכבר העיר עליו פתח הדביר (קכה, א) שהראב"ה מדבר על ברכת יוצר אור.

ולענ"ד התירוצים האלו דחוקים:

א. התירוצ הראשון דחוק, כי רבי נחמיה אמר סתם "עונים", ומשמע שאין כל איסור לענות בקול רם.

ב. התירוצ השני דחוק, כי משמעות לשון רבי נחמיה היא שהאופן שבו פורסים על שמע מוסכם וידוע, והוא רק בא לומר שבדרך זו נאמרה שירת הים.

ג. התירוצ השלישי דחוק, מכיון שלשון התוספתא בדברי תנא קמא אין עונים, משמעותה הפשוטה שאסור לענות לכל הפחות את שאר הברכה, וגם רבי יהודה אומר לענות רק קדוש וברוך, משמע יותר שיש איסור ומניעה לומר בקול רם את שאר הברכה. ומכל מקום נראה שתירוצ זה פחות דחוק מהאחרים, ונהגו כוותיה.

דברי הראב"ה בזה שצריך לומר קדוש וברוך בקול רם הובאו בהגהות מימוני סדר תפילות כל השנה אות ג, בלשון זו: "בירושלמי תניא עונין עם המברך. רבי יהודה אומר אומר ש"ץ קק"ק. ונ"ל דהיינו מלשון ותען להם מרים וענו הלויים ואמרו דהיינו קול רם, ומכאן נהגו לומר קדוש זה בקול רם אבי"ה". והביא דבריו בדרכי משה נט, ד, וברמ"א נט, ג, והגר"א מציין שמקורו מהגמ"י. ולגבי שאר הברכה לא הובא בהלכה זו מה שפלפל בזה, ולפי האמור אכן ממסקנתו בח"ב נראה שאין בזה הקפדה.

ראשון נוסף שדנים על הבנתו בתוספתא הוא הרא"ש.

בשו"ת הרא"ש כלל ד סימן יט כתב: "ובברכת יוצר וערבית אני אומר עם שליח צבור בנחת כי אין אדם יכול לכוין תדיר עם החזן בשתיקה". והובאו דבריו בטור ובשו"ע נט, ד, וכתב שם הגר"א: "בנחת כו'. כ"מ מהתוספתא הנ"ל לפי הג"מ שפי' עונין בקול רם. אבל הרא"ש אין מפרש כן שמדבריו משמע שלולי חששא הנ"ל (שלא יכוון היטב) לא היה מברך, ומשמע שבימיו לא היו מברכין אלא הכל שומעין מש"ץ, והוא היה חושש לכך, ממנו נשתרשב מנהגנו, והתוספתא אתיא כפשטיה כמש"ש כל אלו היה כו', משמע שהשאר לא היו אומרים, והטעם שהיה אומר כ"ז כמש"ל בסי' מ"ט בשם הרא"ש לפי שא"י להוציא י"ח בע"פ וכמ"ש בטור שם, אלא אומר בנחת לפי שעיקר הדין לשמוע מש"ץ".

בתחילה כתב הגר"א שדין זה לומר את הברכה בנחת משתמע מהתוספתא לפי פירוש הג"מ, ש"עונה" הוא בקול רם, וזה רק בקדוש וברוך. ומבואר מזה שהגר"א מבין מהגמ"י פירוש שונה ממה שכתוב לפנינו בראב"ה. הגר"א הבין שלפי פירוש זה בשאר הברכה ראה רבי יהודה צורך לומר בדוקא בלחש, כי הוא פירש שהסיפא "כל אלו היה רבי יהודה אומר" פירושה שכשם שבקדוש וברוך ראה רבי יהודה צורך לענות בקול רם, כך כל שאר הברכה היה רבי יהודה אומר בדוקא בלחש. ולפי זה יש הבדל בין עונה בקול רם לאומר.

מאחר שלפי הבנת הגר"א אליבא דהראב"ה יש צורך לומר את ברכת יוצר אור בלחש עם החזן, אומר הגר"א שהרא"ש אינו מפרש כך, שהרי הוא לא נימק את מה שהוא רואה צורך לברך בלחש בכך שחזוין שרבי יהודה רואה בזה צורך, אלא אומר מדנפשיה שכך הוא עצמו יותר מתכוון. לכן מדברי הרא"ש עולה שעונה דהכא פירושו עונה למה שאמר החזן, ואין הבדל

בין עונה לאומר, והמילים "כל אלו היה אומר", אינן מוסבות אלא על קדוש וברוך שהוזכרו לפני כן.

ואומר הגר"א שפירוש הראב"ה אינו הפשט. ומבואר בדבריו שאינו טוען שזה לא הפשט כי לא פורש בתוספתא שמדובר בעניה בקול רם, כי בדבר זה לא ראה הגר"א כל הוצאה מהפשט, אלא הוא כותב שזה לא הפשט בגלל לשון התוספתא בסיפא, וכנראה הוא משום שכתוב "כל אלו", משמע אלו שהוזכרו לפני כן בדברי רבי יהודה עצמו, דהיינו קדוש וברוך שאמר לפני כן, ולא דיבר על שאר הברכה.

אך לפי מה שהבאתי לעיל יש להעיר על דבריו, שהוא כנראה לא ראה את דברי הראב"ה בשורשם, דבאמת נראה שגם הראב"ה מבין את הסיפא כהבנת הגר"א, ולכן הוא אומר בח"א שגלמוד מהתוספתא שלכו"ע יש איסור לומר בקול רם את שאר הברכה, אך יכול גם לשתוק בשאר הברכה. וגם בח"ב הוא רק אומר שרשאי לומר את שאר הברכה בקול רם, אך רשאי גם לשתוק. על כן אין כל מקור למסקנת הגר"א שהראב"ה והרא"ש מפרשים פירוש שונה.

ומה שהרא"ש וראשונים אחרים לא אמרו שצריך לענות קדוש בקול רם אינו ראייה שהם לא פירשוהו כראב"ה, שכן כל עניה שמתייחסת למה שאמרו קודם היא בקול רם כפי שהקדמנו לעיל. ואין דרך הראשונים לכתוב כל הלכה שכתובה בתוספתא כשנוהגים ממילא כך. ומכל מקום הגר"א אינו מפרש כראב"ה בענין זה שצריך לומר קדוש דוקא בקול רם.

והנה לפי הראב"ה שהדיון הוא האם לענות קדוש כדרך עניה שהיא בקול רם אפשר לבאר שרבי יהודה הצריך לענות בקול רם כדי להורות שזו היא קדושת המלאכים, או שכן דרך המלאכים שעונים ואומרים, או מפני שכן היא כל עניה המתייחסת לקודם לה. אך לפי פירוש הגר"א צריך לבאר מדוע הצריך רבי יהודה לענות קדוש וברוך ולא הסתפק בשמיעה כמו בכל הברכה, ועל כן ביאר הגר"א שהוא מפני שבדברים שבכתב אין מוציאים את הציבור בעל פה.

ולשיטת הראב"ה דברי תנא קמא קאי על שאר הברכה, או שלא הצריך לענות קדוש בקול רם כי הוא חלק מהברכה ודי בכך ששומע כעונה. אך לפירוש הגר"א צריך להבין מדוע לתנא קמא אין הציבור צריכים לענות קדוש וברוך, הרי חייבים לעשות זאת כשקורא בעל פה. ובדוחק יש לומר שאכן תנא קמא סובר שאין בזה צורך כיון שכולם יודעים קדוש וברוך בעל פה, אך אין הלכה כמותו אלא כרבי יהודה דעביד מעשה רב. אי נמי יש לפרש בדברי ת"ק שאין לענות עם המברך בסיום הברכה, כדי להספיק לענות אמן באופן שאינו עונה אמן על ברכותיו, ולא פליגי. ומכל מקום שני הפירושים לכאורה דחוקים.

אך מלבד הדוחק בדברי תנא קמא, יש להקשות על עצם הפירוש למילים "כל אלו היה רבי יהודה אומר", שלפי מה שפירשתי מוסכם גם על הראב"ה וגם על הגר"א, שהכוונה היא שרק אלו היה רבי יהודה אומר עם החזן. וא"כ למה שינה התנא לשונו ממה שאמר בתחילה "עונים", ואח"כ אמר "אומר", ולמה אמר "כל אלו", אם כוונתו רק לקדוש וברוך שהוזכרו היה צ"ל "אלו

ט). כך פירש בחזון יחזקאל, אלא שהוא כתב כך מנפשיה ולא כפירוש לדברי הרא"ש.



בלבד". ובעיקר קשה, שבכלל לא מובן מדוע נצרך סיום זה, הרי כבר אמר שרבי יהודה היה עונה קדוש וברוך, ואין סיבה שנחשוב שצריך לענות גם את שאר הברכה.

והאבודרהם (פרק "שמונה עשרה") כתב שאין לומר פסוקים עם הכהנים המברכים, וציין שאמנם יש בזה מחלוקת בגמרא בסוטה, אך נקטינן כמ"ד שלא יאמר כי צריך להאזין לברכה, ואחר כך הביא את התוספתא דברכות. משמע שכוונתו להביא משם ראיה לפסיקה זו. וצריך להבין, הרי התוספתא מדברת בקדוש וברוך ולא בברכת כהנים שבה מברכים את השומע. ואפשר שהוא פירש את התוספתא כהגר"א, אלא שהיה קשה לו למה הוצרכו לומר בסיפא שרבי יהודה היה אומר רק קדוש וברוך, ובגלל הקושי מה החידוש בזה הוא נוקט שהסיפא באה לומר שרק בקדוש ובברוך עונה עמהם, אך בשאר דוכתי צריך לשמוע את הברכה, וממעט בזה אמירת פסוקים עם המברך בברכת כהנים, כדי שיכוונו השומעים לדברי המברך.

אך מלבד הדוחק שזה מה שבאה התוספתא לחדש, בלא שתזכר כלל ברכת כהנים, יקשה על דבריו מה שהקשינו לעיל מדוע שינה לשונו מעונה לאומר, ולמה אמר "כל אלו", ולא "אלו בלבד".

ובספר הרוקח (הלכות ברכות סימן שכ) בתוך דיון על ברכת יוצר כתב:

"קדוש קדוש קדוש, שליח ציבור אומר קדוש קדוש קדוש עם הציבור. דתניא בתוספתא פ' א' דברכות ר' יהודה היה עונה עם המברך קדוש קדוש קדוש".

בעל התוספתא כפשוטה פירש שלפי הרוקח החידוש בתוספתא הוא שגם הש"צ עונה עם הציבור, ולא רק הציבור לבד. אך לענ"ד פירוש זה תמוה מאוד, דאיך אפשר להבין כך, שלדבריו היה צריך להיות כתוב בתוספתא "אין ש"צ עונה עם הציבור, רבי יהודה אומר עונה הש"ץ עם הציבור". אלא ודאי שמלשון התוספתא מוכח שהנושא עליו דנים הוא ענית הציבור, והשמיענו שרבי יהודה, שלא היה ש"צ, היה אומר עם החזן. על כן גם אם נאמר שכך הבין הרוקח נראה שאין להתייחס לפירוש זה כפירוש בעל חשיבות הלכתית כיון שהפירוש אינו מובן.

ולענ"ד יותר נראה שגם הרוקח מפרש שרבי יהודה חידש שהציבור יענו עם המברך כפירוש הראב"ה או כפירוש הגר"א, או שהוא מפרש פירוש אחר, אלא שהרוקח לא בא לבאר את התוספתא, אלא להשמיענו את הדין שיש לנו להסיק ממנה. ואכן לפי כל הפירושים משמע מהתוספתא כדבריו שגם שליח הצבור אומר עמהם. ואף אם התוספתא מדברת על קדושת החזרה, יש ללמוד ממנה גם לקדושת יוצר, דמשמע שכך הדרך שהש"צ בכל אמירת קדוש עונה עם הציבור'.

ועכ"פ אף את"ל שכוונת הרוקח היא כהבנת בעל התוספתא כפשוטה, אין להתחשב בפירושו כפי שביארתי לעיל.

והרמב"ם בהלכות תפלה פ"ט לא כתב שיש לענות קדוש וברוך, הן בברכת יוצר והן בתפלת שמונה עשרה (רק הזכיר עניה בקדושת ובא לציון, וגם היא לא נאמרה באופן של לענות עם החזן, אלא לאחר החזן, כך שאין זה מכון עם התוספתא). וגם בסדר התפילות בברכת יוצר אור לא הזכיר כלל לענות

(י). הרב מולקנדוב: פירוש זה דחוק מאוד ברוקח, וה'פשוטות' של דבריו זה כדברי ה'תוספתא כפשוטה'.

קדוש וברוך, ורק בסדר החזרה כתב: "בעת ששליח ציבור אומר בברכה זו וקרא זה אל זה כל העם עונין קדוש קדוש קדוש וכו', וכשהוא אומר איה מקום כבודו כל העם עונין משבחים ואומרים ברוך כו', וכשהוא אומר בחיינו ובימינו כל העם עונין אמן, וכשהוא אומר על ידי דוד משיח צדק, כל העם אומרים ימלך יי' לעולם, וכל אלו הדברים שעונין הציבור הוא קורא עמהן, ולא יגביה קולו בעת שהן עונין עמו".

מנהג זה יכול לעלות בקנה אחד עם התוספתא אם נפרש שהתוספתא קאי על הקדושה של חזרת התפלה, שכן לקמן נבאר שלפי דרך זו אפשר להסיק מהתוספתא כרבי יהודה שיש ענין לענות בקול רם קדוש וברוך עם החזן, אך לא חייבים לדקדק לענות רק קדוש וברוך. ולפי זה מובן שהרמב"ם לא ראה בתוספתא דבר שסותר את המנהג שכתב. ומשמע קצת שאכן הרמב"ם פירש את התוספתא על תפלת שמונה עשרה, ולא בענין יוצר אור, שנראה שבהלכה לא כתב את מה שעולה מהתוספתא כי סמך על מה שכתב בסדר התפלה. ואף שהרמב"ם מפרש בסדר התפלה דברים שנהגו גם בלא שיהיה להם מקור בחז"ל, מכל מקום דבריו צריכים להיות תואמים למה שכתוב בחז"ל. ומסתבר שהלכה שלא מצאנו אותה בהלכותיו הוא משום שהמסקנה העולה ממנה כלולה בסדר התפלה. על כן אם דברי התוספתא נאמרו בענין ברכת יוצר אור, היינו מצפים שהרמב"ם יפרש כיצד עונים במקום שבו מבואר הענין בחז"ל, או לכל הפחות גם במקום שבו מבואר הענין בחז"ל. ועל כן מסתבר שהרמב"ם פירש את התוספתא לענין חזרת הש"צ, וגם הוא מסכים לכך ש"עונה" דהכא הוא עונה בקול רם, כי לשון עניה מתפרשת ממילא בקול רם, כמו בענית אמן כפי שפירשתי לעיל. ואף שאין זו ראייה מוכרחת, לכל הפחות נאמר שאין ראייה שהוא מפרש את התוספתא על ברכת יוצר אור. ואם נאמר כדברי הרב מולקנדוב בגליון זה שהתוספתא קאי על נוסח אחר של קדושה שהיה נהוג בימיהם, נוכל לומר שהרמב"ם לא הביא את התוספתא כי הבין שהיא מדברת על נוסח אחר של קדושה. ומכל מקום יוצא מזה שהרמב"ם הבין שלא מדובר בתוספתא על קדושת יוצר אור, ולכן לא הביא כל הלכה על ברכת יוצר אור.

על כן אין לקבוע שכל הראשונים פירשו את התוספתא לענין ברכת יוצר אור. היחיד שכתב להדיא שהוא על יוצר אור הוא הראב"ה, ולפי דרכו בפירושה הוא מתקשה ונדחק הרבה בהשוואה לגמרא בסוטה. ומהרמב"ם לא משמע כך. ועכ"פ מצד עצם הדברים שבתוספתא אין כל הכרח לפרשה על יוצר אור, על כן גם אם כל הראשונים היו מפרשים אותה על יוצר אור, אין הכרח לקבל זאת".

## ג.

### אין טעם ברור לאסור לומר את התוספות בקדושת החזרה

כשאנו באים לדון האם לפי הראשונים יש איסור לומר את התוספות בקדושה, כל עוד שאיננו מפרשים את התוספתא בענין קדושה החזרה, אין ללמוד ממנה דבר, אלא כל המקור (יא). הרב מולקנדוב: הראשונים המפורשים לפנינו פירשו על יוצר אור. דיוקים ופולפולים לחוד, ומה שמפורש לחוד.

לדין בזה הוא מזה שמשמע מהראשונים שמנהגם היה לענות רק קדוש ברוך וימלוך בקול רם, כפי שציין הרב מולקנדוב במאמרו הנ"ל. ויש לדון האם לפי זה יש מניעה מלומר עם החזן.

בהשקפה ראשונית לא מובן מה אכפת לנו אם הציבור אומר בלחש עם החזן דבר שהוא מוסיף ואינו חלק מברכות שמונה עשרה. התקנה של חזרת הש"ץ היא רק שהש"ץ יברך את ברכות התפלה ויאמר קדושה, ומה שהציבור צריך לשמוע אותו הוא כשמיעת מי שאינו בקי בתפלה, שמדין תפלה אין לו צורך לשמוע את כל ההוספות על הקדושה. ובשלמא אם אומרים בקול רם, מובן שעכ"פ זה מפריע לשמוע את החזן, ובסופו של דבר חלקים אלו נתקנו לחזן שיאמרם וישמיעם לציבור. אך מה אכפת לן שיאמרו עם החזן בלחש, באופן שגם שומעים את מה שהוא אומר בשביל הציבור. וכמו שלא מצינו איסור לומר בלחש עם החזן את ההקדמה לברכת כהנים במקומות שנהגו בה, ויש המסיימים עם החזן "עם קדושך כאמור".

אך הרב מולקנדוב הביא מה שכתב הרוקח (הקדמה לסי' שכ): "תמה אחי ר' חזקיה על שחולקין פסוק זה יהללו את שם ה' כי נשגב ששליח צבור אומר חציו, והקהל מסיימין אותו וגומרין פסוק אחר עמו וירם קרן לעמו וגו'. ואומר אני הלא בפסוק וקרא זה אל זה ואמר כמו כן עושין וכו'. וטעם כולם אפרש לפי קט דעתי לפי שהשרפים קוראים זה לזה להקדיש ליוצרם יחד ומקדישין אחרי כן כולם יחד, כמו כן שליח צבור אומר ואחר כך מקדישין הקהל עמו". ומזה למד הרב מולקנדוב שאסור לומר את שאר התוספות כדי לעשות כדרך המלאכים.

ולענ"ד אין ללמוד מזה איסור אפילו אם יאמרו בקול רם. הרוקח כתב רק להסביר את המנהג שאין לסותרו בגלל האיסור לומר חלק מפסוק, והביא כמה דברים שאומרים חצי פסוק כשאין הכרח לחלק את הפסוק, אלא שכך נהגו כשעושים זאת בדרך כענייה. ומשמע מההשוואה לשאר הדברים שגם אם יאמרו הכל שפיר דמי, אלא שלא נהגו כך, ואנו יכולים למצוא טעם למנהג. ובענין קדושה כתב טעם המנהג שחלקוהו כדי להדמות למלאכים. נמצא שאמנם יש להם טעם שעדיף לעשות כך, אך הם לא אמרו שאסור ליחיד לאומרם, כי ענין זה לא מוזכר בחז"ל שכך צריך לעשות. והוא כמו שיש מקומות שאומרים הודו לה' כי טוב, והציבור מסיימים כי לעולם חסדו.

ועוד נראה שאף את"ל שיש גריעות כשאומרים בקול רם את "וקרא זה אל זה ואמר", אם אומרים בלחש את המילים ו"קרא זה אל זה ואמר", ובקול רם קדוש, שפיר ניכר שאומרים זה לזה להקדיש. וכן נראה אם נאמר שטעמו של הראב"ה לחלק בין העניה לקדוש בקול רם לאמירת שאר הברכה בלחש, מפני שהוא כדרך המלאכים, שבאופן כזה אתי שפיר ללא כל גריעות. וכן נראה ממה שאבאר לקמן בדברי הרא"ש שהוא לא כתב לאסור בזה כדי להדמות למלאכים, וגם כל האחרונים שדנים בטעם שראוי להימנע לא אמרו שהבעיה היא מצד הדמיון למלאכים. ומשמע שמצד זה אין כל חיסרון, כי גם אם הטעם של הרוקח נכון, אין כל בעיה כשאומרים בלחש ואחר כך בקול רם. ונראה מזה שלהלכה נוקטים הפוסקים כפי שמוכח מהראב"ה והרא"ש<sup>יב</sup>.

(יב). הרב מולקנדוב: אחרי שהרוקח כתב טעם למנהג של עם ישראל שהוא עפ"י המלאכים, אין לנו לבדות חילוקים וסברות מעצמנו ולומר שגם אם נשנה זה בסדר. והמחדש דבר עליו הראיה וללא ראיה אין לשנות.

ובשו"ת הרא"ש כלל ד סימן יט כתב: "ונראה לי שיש לגעור באותן המגביהים קולן ב"ח ואומרים עם החזן תפלת י"ח וקדושה. ואף לרבי יוחנן דאמר (ברכות כא) ולואי שיתפלל אדם כל היום הני מילי ספק התפלל ספק לא התפלל... וגם דבר פשוט הוא שאין לומר קדיש עם החזן כי אין אומרים קדיש אלא בעשרה, וצריך להבין לחזן ולענות אמן יהא שמיה רבא אחריו. כמו כן בקדושה אומר החזן נקדישך ונעריצך וכו' עד שמגיע לקדוש ואז עונין הצבור קדוש".

והטור בסי' קכה כתב: "יאמר נקדישך ונעריצך ויענו אחריו קדושה". ובב"י סי' קכה דייק מלשון הטור: "שאינן הציבור אומרים עם החזן נקדישך אלא שותקים ומכוונים למה שהשליח ציבור אומר", והביא על זה את לשון הרא"ש "וגם דבר פשוט הוא... ואז עונין הצבור קדוש", וכתב על זה הב"י: "ונראה שכן יש לעשות גם כשאומר החזן לעומתם משבחים וכו', שותקים עד שמגיע לברוך כבוד יי' ממקומו ואז הם עונין, וכן כשאומר ובדברי קדשך. ויש לדחות דלא מיעט הרא"ש שלא יאמרו עם החזן אלא נקדישך ונעריצך שהוא כמו יתגדל ויתקדש וכו' שאין אומר אותו אלא שליח צבור בשם כל הצבור, אבל לעומתם משבחים וכו' ובדברי קדשך וכו' שפיר דמי שיאמר אותו הצבור, וראשון נראה יותר". וברמזי הדינים כתב: "אין הצבור אומרים עם החזן נקדישך ולא קדיש". וכן פסק בשו"ע "אין הצבור אומרים עם הש"ץ נקדישך, אלא שותקין ומכוונים למה ששליח צבור אומר עד שמגיע לקדושה, ואז עונים הצבור קדוש". ולא כתב בשו"ע האם גם שותקים ומכוונים בלעומתם משבחים ואומרים.

ונראה שהב"י לא דקדק, או שלא ראה נפק"מ בזה שהרא"ש כתב בתחילה לגעור "במגביהין קולם", כי הב"י לא חילק בכל דבריו בין מגביה קולו למי שלא מגביה קולו. וסובר הב"י שלמרות שהרא"ש פתח בלשון יש לגעור, וכלל את העונים עם החזן שמונה עשרה ואת האומרים עמו קדושה במשפט אחד, עיקר לשון גערה נאמרה על האומרים עם הש"ץ את כל התפלה שחמיר טפי, וקדושה הוזכרה רק אגב אורחא מהטעם שכתב בהמשך. לכן הב"י לא מביא את לשון הרא"ש בענין הגערה, אלא רק את מה שאמר שיש לעשות בקדושה כמו בקדיש.

אך לכאורה נראה ש"הצורך להבין" את מה שהחזן אומר בקדיש, אינו כמו הצורך להבין את מה שהוא אומר בקדושה, שכן בקדושה מדובר רק בהקדמה של הכנה וזימון, ואין הציבור צריכים להתכוון לאמת את השבח שהזכיר החזן ולבקש מה שהוא ביקש. ואם כן צריך להבין מדוע הרא"ש אומר שצריכים לשתוק בקדושה כמו בקדיש.

ונראה שטעם הדבר לפי הב"י תלוי במה שדן בב"י על "לעומתם משבחים". כשכתב הב"י שצורך זה הוא רק בתחילת הקדושה ולא בלעומתם משבחים הוא סובר שמצד ההודאה לדברי החזן אין נפק"מ אם מקשיב לדברים שהחזן אומר או שהוא אומר יחד איתו, שכן גם באמירה יחד עם החזן הוא מזדהה עם הקביעה שנעריצך ונקדישך כמו המלאכים, ומודה לזה שהמלאכים עונים ברוך, ומודה לזה שכתוב בכתובים ימלוך, אלא שעכ"פ פירוש "נקדישך ונעריצך" הוא שכולנו נעשה זאת עתה יחד. וזה דומה למה שאומרים בקדיש שיתגדל ויתקדש שמו של השם על ידינו. וזו אמירה של החזן בשם כל השומעים, לכן כשאנו שומע ומכוון לדבריו, הוא ממעט בכוחו של החזן לומר את הדבר זה בשמו, וזה כמובן לא שייך בלעומתם משבחים. והלבוש נקט לדינא כטעם זה. אך לב"י נראה יותר שלא לחלק בזה, דבאמת אין זה הטעם של הרא"ש, כי

אינו ממעט בכוחו של החזן לומר בשמו כשמזדהה באמירה יחד עמו, אלא שכל הענין הוא בכך שבקדיש צריך להבין לחזן כדי שהאמן תהיה מוסבת על דבריו. ולכן אומר הרא"ש לעשות כך בכל דבר שאומר החזן, כדי שלא יטעו לומר עם החזן גם יתגדל ויתקדש. ולפי זה מובן מה שלפי הב"י בסי' נז גם בקדיש עונים עד דאמירן בעלמא, דנהי שלא חששו למה שאינו שומע חלק מדברי החזן, כי זו אמירה ארוכה ועכ"פ בדרך כלל מסיים לפני החזן, ושפיר שומע את הדבר שעליו הוא עונה אמן, אכתי קשה שלכאורה לפי הרא"ש בכל דבר שעונים צריך לשתוק ולשמוע את הדבר שעליו עונים. אך לפי מה שביארתי נ"חא, שלפי הב"י סברת הרא"ש אינה שיש כלל לשתוק בכל דבר שעונים עליו, אלא שלא יאמר בקדושה כדי שלא יטעה לומר כך גם בקדיש במקום שבו צריך להבין לחזן, ולכוון למה שהוא אומר. ומובן מדוע כתב הב"י גם לכוון למה שהחזן אומר, שזה מפני שיש לעשות בקדושה כמו בקדיש, ובקדיש צריך לכוון. וכן הסיק מהר"י עייש (בני יאודה סי' ג, הובא בפה"ד) שכל החשש הוא שאם יאמרו בבת אחת כל הצבור לא יהיה הבדל בין דברים שבקדושה לשאר התפלה ויבוא כל אחד לאומרם.

והכי חזינן מהב"י שההשוואה לקדיש אינה איסור גמור, שאף שהב"י ברמזים השוה בין קדיש לקדושה במשפט אחד, זה משום שבסופו של דבר הרא"ש אמר לעשות בקדושה כמו בקדיש, אך הב"י לא כתב בלשון אסור. וכן לשונו בשו"ע רק "אין הציבור אומרים", כתיאור מצב ולא כלשון הוראה, כי עכ"פ בקדושה אינו איסור גמור, אלא שמכל מקום אכן לדעתו אין ראוי לעשות זאת לפחות מנקדישך ונעריצך, שעל זה ודאי דיבר הרא"ש, אלא יש לכוון לדברי החזן.

ובספר יש נוחלין (אזהרת התפלה ס"ק י"ד) כתב דהפוסקים סברי דכל מה שנתקן בעשרה צריך דוקא דאחד, דהיינו הש"ץ, יאמר, וכל הצבור צריכין לשתוק ולכוון לאותו הענין היוצא מפיו, וכתב במחצית השקל (קכה, א) שטעם הרא"ש הוא משום שמינו את השליח ציבור להיות שליחם, וכשהוא אומר עם החזן אין החזן שליחו. ולפי זה היה אפשר לומר שכשיש תשעה ששומעים בשתיקה אין בעיה כי עדיין החזן שליחם, אך הגהות י"נ כתב שגם באופן זה יש להימנע, משום שעכ"פ כשאנו שותק, החזן אינו שליחו בזה.

והגר"ז הביא את דברי הגהות הי"נ לאסור גם כשיש תשעה ששומעים בשתיקה, אלא שהוא כותב בזה טעם אחר ממה שכתב מחצית השקל: "(שכיון שקבעו נוסח זה בקדושה יש לנהוג בו דין קדושה כמו בקדוש וברוך ואין אומרים דבר שבקדושה בפחות מעשרה, ולש"ץ יש ט' השומעים ומכוונים לו, ולו מי שומע) ואם רצה לומר מלה במלה עם הש"ץ בלחש אין איסור בדבר שכיון שהם אומרים כל מילה ומלה יחדיו, אמירת שניהם נחשבת כאחת כמ"ש בסי' קפג, י, אלא שאין לעשות כן לכתחילה אלא מדוחק וכמו שיתבאר שם, וכמו שיתבאר בסי' קט, ג. וכל זה ביחיד, אבל אם כל הצבור נהגו לומר נקדישך עם הש"ץ אע"פ שאין אומרים בלחש מלה במלה עם הש"ץ אין למחות כיון שמקדישין בעשרה... אלא שבקדושת י"ח יש לנהוג לכתחילה כמו בקדיש שאמן יהא שמיא רבא הוא ענייה שעונין הציבור אחר יתגדל שאומר הש"ץ, כמו עניית אמן אחר הברכות, וכן בקדושה יש לענות קדוש וברוך אחרי נקדישך או נקדש שאמר הש"ץ, אלא אם כן מדוחק שמוכרח לומר עם הש"ץ כמ"ש בסי' קט, ג. ויש נוהגין כן מטעם הידוע להם אפילו שלא מדוחק

לומר כל נוסח הקדושה עם הש"ץ מלה במלה בלחש, ותיבת נקדישך ונעריצך וק' ק' בקול רם".

ועולה מדבריהם שני טעמים נוספים להימנע מלומר עם החזן. לפי מחצית השקל כדי שיקרא החזן שליחו, ולפי הגר"ז לא יעשה כן כשהוא יחיד ואינו אומר מילה במילה עם החזן, כיון שדבר שבקדושה צריך להיאמר בעשרה. ונראה שכל אחד מהם אינו מודה לטעמו של השני, כי כל אחד אומר טעם אחר, אף ששניהם מיחסים טעם זה ליש נוחלין.

ולענ"ד יש להשיב על שני הטעמים כפי שמסתמא כל אחד מהם היה משיב על טעמו של השני. על טעמו של מחצית השקל יש להשיב שדי בכך שהמינוי היה בשביל הברכות שחייב לשמוע מי שאינו בקי. וכ"כ פתח הדביר (קכה, א) לתמוה עליו. ועל טעמו של הגר"ז יש להשיב שהתוספות אינן גוף הדבר שבקדושה. וגם הגר"ז בעצמו סובר שאין בזה הכרח, כפי שסיים שיש נוהגים כך לכתחילה.

ובביאור הגר"א כתב: "אין הציבור כו'. כמו בקדיש שא"א עם הש"ץ אלא יש"ר מברך כמ"ש בפ"א (בהוצאת פריעדמאן פתחו את הר"ת בפ"א: בפרק א ברכות ג, א)". והיינו שמהגמרא בברכות הוא למד שאין לענות עד דאמירן בעלמא, וכתב שכמו כן בקדושה אין לומר עם הש"ץ.

והביאור הלכה, אחרי שהביא את דברי הגר"ז בטעם שהוא כמו בקדיש שכ"ה בכל עניה שעונים אחרי הש"ץ, סיים "וכן משמע בבאור הגר"א דזה הוא הטעם של השולחן ערוך שכתב אין הצבור וכו'". ונראה שהוא מבין מהגר"א שהטעם הוא אך ורק דלכתחילה בכל דבר שהציבור עונה עליו צריך בתחילה לשתוק בכל אמירת החזן, כדי שיהיה בגדר עניה, ולכן אין עונים יותר מלעולם ולעלמי עלמא, אלא שומעים את מה שהש"ץ אומר, ומכוונים לדבריו ועונים אמן וכך יעשה בקדושה. ומה שסיים הביאור הלכה 'אפילו אם ירצו כל הצבור לומר גם כן אין כדאי לכתחילה' הוסיף אם יאמרו כולם שבזה בטל החשש לפי הטעם הראשון של הגר"ז. אך מכל מקום עיקר טעמו של דין זה לדעת המשנה ברורה הוא רק שלכתחילה כך יש לעשות בכל עניה לחזן, כפי שבקדיש אין אומרים מעבר ללעולם ולעלמי עלמא.

וכן הוא במג"א נו, ט שכתב שבב"י משמע שצ"ל כל הנוסח של יתברך עד דאמירן בעלמא כ"ח תיבות, וכ"ה בשל"ה, אך מנהג הקדמונים שהיו אומרים עד יתברך בלבד עיקר, דהא כתב הב"י רס"י קכה בשם הרא"ש דצריך לשתוק ולכוון כשאומר החזן קדיש, ואין לומר עמו דהא קי"ל שומע כעונה. ובפרט כשהחזן אומר במהירות יצטרך הוא למהר יותר לסיים קודם החזן, והמהירות מבטל הכוונה, לכן טוב לשמוע מהש"ץ. וכן נקט הגר"ז (נו, ז) לענות רק עד יתברך, אך קיצר ולא הביא שם את דברי הב"י בשם הרא"ש.

ונראה מהמג"א שמכל מקום אינו מחשיב ענין זה כאיסור, שכן למעשה בענין הקדושה הוא מביא את דברי האר"י כן לומר את התוספות של הקדושה.

ובערוה"ש (קכה, ב) כתב בטעם המניעה שאין קדושה בלא הזמנה, והש"ץ מכינם ומזמינם, כשם שאין הצבור אומרים יתגדל ויתקדש אלא מתחילים ביהא שמיה רבא. אבל סיים שלפי מנהגנו אין קפידא בזה ואנחנו כולנו מזמינים עצמנו לקדושה.

ולענ"ד יתכן שכוונת הרא"ש כדברי הגר"א והמ"ב, אך אין לזה הכרח ונראה שהבית יוסף לא הבין כך, שהרי הוא נוקט בקדיש כן לענות עד דאמירן בעלמא. והיום נוהגים כך הספרדים, ונוקטים שיש חשיבות גדולה לפי הסוד לומר את הכל, אפילו אם לא יספיק לומר אמן, ודי בכך שבדרך כלל מספיק לאומרו. ושמעתי מהרב מרדכי אליהו שאף שבכל נוסח התפלה אשכנזים יישארו במנהגם, בענין ענית הקדיש יותר טוב שיעשו כספרדים, כיון שכל סדר ענית הקדיש יש בו כוונות רבות לפי האר"י. ולפי הב"י י"ל הטעם כפי שביארתי לעיל, שחוששים שאם יענה בקדושה יבא לענות גם עם אומר הקדיש באותם מקומות שבהן צריך להקשיב כדי שהאמן תהיה מוסבת עליהם, וכן יאמרו עם החזן את כל התפלה.

ומעתה י"ל שלפי דרכו של הב"י, שהיא העיקר לדינא לפי מאי דקיי"ל בענית קדיש, בימינו שאין מי שאומר יתגדל ויתקדש יחד עם האומר את הקדיש, ואין מי שאומר את כל התפלה עם החזן, לא שייך כל כך להזהיר לא לענות בקדושה כדי שלא יבואו לענות בקדיש, ועיקר הענין לא נאמר אלא בזמנם בלבד.

ועוד יש להעיר שהשו"ע לא כתב רק לשתוק, אלא הוסיף שיש לכוון לש"צ, וא"כ מי שאומר לציבור רק לשתוק אינו אומר כשו"ע. וגם עוד יש להעיר שברא"ש כל הענין עוסק באלו "שמגביהים קולן", ולפי זה אפשר שעיקר הבעיה היא שכשמגביהים קולם אינם מכוונים לדברי הש"צ, אבל מי שאומר בלחש שומע כמו כן את הש"צ ומכוון לדבריו. ולפי זה אפשר שכשם שכתב הרא"ש בזמנו שקשה לכוון לברכת הש"ץ בברכת יוצר אור, ולכן העדיף לאומרה בפיו, כך בימינו עדיף לומר בפה כי זה מעורר יותר את הכוונה. ועוד, שאף אם לא יכוון יש לו יותר שותפות משמיעה בלא כוונה כיון כשאומר בפיו יש השפעה של קדושה גם בלא כוונה. וכן נוהגים בספירת העומר להעדיף שכל אחד יברך בעצמו, למרות שמעיקר הדין היה יותר טוב שישמעו כולם את החזן, כי ברוב עם הדרת מלך. ואף שכאן הטעם אינו משום ברוב עם הדרת מלך, לפי מה שהראינו מהרא"ש שכתב לגעור רק במגביהין קולם, נראה שאין כאן דין מיוחד בצורת ענית הקדושה, אלא שמטרתו העיקרית היא שלא יאמרו כך בקדושה וקדיש בקול רם. על כן אפשר שהרא"ש לא היה מוחה במנהג לומר את כל התוספות עם החזן למי שמרגיש שכך הוא מכוון יותר, ובפרט כשעושה זאת בלחש. וכן הסיק המאמ"ר שאם רוצים לאומרו בלחש שפיר דמי גם לפי הרא"ש, והסכים לדבריו פתח הדביר (קכה, א).

אצל ראשונים אחרים לא מצינו כל התייחסות למי שירצה לומר בלחש או בקול רם עם החזן, ואין כל ראיה שגם הם היו חוששים לסברת הרא"ש. הראשונים רק אומרים מה שנהגו לשתוק, ואי אפשר להסיק מדבריהם כל מניעה מלומר את התוספות ובפרט אם אומרן בלחש בלבד. הרב מולקנדוב לא עמד על ההבחנה בין מנהג לעשות למנהג לא לעשות. כדי שיהיה מנהג של איסור צריך שהראשונים יאמרו שאסור ולא די להראות שאצלם נהגו לומר רק קדוש, כי אולי נהגו לענות קדוש אך לא ראו כל בעיה בכך שאומרים בלחש גם נקדש. לכן נראה שבימי הראשונים עד הרא"ש לא היה מנהג לאסור לומר בלחש עם החזן."

(ג). הרב מולקנדוב: אני לא כתבתי שהיה מנהג לאסור בתקופת הראשונים. אני ציינתי שהמנהג הפשוט היה שלא אומרים. ומצאנו לקצת מהראשונים [הרא"ש והרוקח] שעולה מדבריהם שהוא בדוקא, וזה מספיק כדי שלא לשנות. אם

גם אחרי דברי הרא"ש, מצינו שדבריו הובאו רק בב"י, ולא מצינו ראשונים שהביאו דבריו ואמרו שצריך דוקא לשתוק. והראינו שגם הרא"ש גער באלה שמגביהים קולם, ומסתבר שאם היו עושים זאת בלחש גם הוא לא היה רואה בזה פסול, או שעכ"פ בימינו לא היה רואה בו פסול.

נמצא ששייך לומר שפשט המנהג לאסור אך ורק מזמן השו"ע, ועל כן גם לפי הפשט אם אנו אומרים שטוב יותר לומר את התוספות בלחש אין כאן צד של ביטול מנהג קדום מימי הראשונים. וכל זה גם מבלי להיכנס למה שנבאר לקמן שהעיקר הקובע לענין מנהג הוא מה שנהגו בדורות האחרונים, ולא מה שנהגו בימי הראשונים, ולכן כל הדיון מצד חשש לביטול מנהג קדום אינו שייך כיום".

וכל זה אף מבלי שנכנס לבירור הפירוש של האר"י לתוספתא, שהראינו לעיל את הקשיים בתוספתא לפי פירושי הראשונים, ונברר לקמן שיותר פשוט לפרש בתוספתא שהיא מוסבת על קדושה דחזרת הש"ץ, ולפי רבי יהודה יש צורך שהציבור יאמר את כל הקדושה ויש לזה טעם בסוד. שלפי זה אף אם היה מנהג של ראשונים לאסור מותר לשנותו, מאחר שעכ"פ לפי הפשט מדינא אין על זה כ"כ הקפדה, ולפי הקבלה טוב לעשות כן.



## ד.

### פירוש האר"י לתוספתא

בשער הכוונות (כוונת חזרת העמידה דרוש ג) כתב: גם צריך שתאמר עם הש"ץ כל סדר הקדושה מלה במלה מן נקדישך ונעריצך עד סיום כל הקדושה כולה. ואמנם ב' תיבות של נקדישך ונעריצך צריך שתאמר אותם בקול רם ושאר התיבות עד עניית קק"ק תאמר אותם בלחש עם השליח ציבור, ואחר כך כשתענה קק"ק וכו' יהיו בקול רם ובעינים סגורות ובדילוג כלפי מעלה כמשי"ת. והנה ענין הנז' שהוא לומר נקדישך ונעריצך בקול רם בלבד, והשאר בלחש זה נזכר בתוספתא דמס' פאה, והענין של הדילוג באומרו קק"ק, נזכר במדרש תנחומא, וענינה יתבאר לקמן בעזרת השם".

אחר כך מבאר כנגד מה נאמרה כל מילה בנוסח "נקדישך ונעריצך כנועם שיח סוד שרפי קודש, וקרא זה אלא זה ואמר". "נקדישך" הוא כנגד העליה לחכמה (שעליה מכוונים באמירת 'קדוש'), "נעריצך" כנגד העליה לבינה (שעליה מכוונים באמירת 'ברוך'), ובתוך ביאור המילים "שיח סוד" הוא עומד על ההבדל בין סוד לשיח: "שיח כנגד החסד... וסוד כנגד גבורה... ואם תקשה ותאמר, כי הסוד חשוב מן השיח שהוא הדיבור, ואיך ניחס השיח אל החסד המעולה, וסוד אל הגבורה. והתשובה היא כי הנה בכלל השיח והדיבור, נכלל הסוד שהוא קול החשא, לפי שהסוד

נתחיל בגישה כזו שכל מה שלא כתוב שהוא בדוקא מותר לשנות, נוכל לשנות את רוב מנהגי ישראל, ודי בזה.

(ד). הרב מולקנרוב: עצם השינוי מהנהגו מקודם זהו ביטול מנהג. בין אם כתבו שהמנהג הוא בדוקא ובין אם לא. ובפרט שחלקם כתבו כן וכנ"ל.



הוא הבל היוצא מפי אדם בחשאי, וכשמגביה קולו יותר, אז הוא נעשה שיח ודיבור, ונמצא שהסוד הוא נכלל בשיח, וה"ס הימין הכולל את השמאל עמו. אמנם הדיבור אינו כלול בתוך הסוד, כי הסוד הוא תחלה בחשאי בלי דבור כלל, ואפשר להיות סוד בחשאי בלי דיבור בקול רם, אבל אי אפשר אל הדיבור בקול רם, להיותו בלתי ההבל החשאי בתחילתו, וה"ס הימין הכולל את השמאל, אבל השמאל אין בו כח לכלול את הימין עמו, ולכן אנו מיחסים השיח והדבור בחדס הסוד בלחש בגבורה"ט.

בפשטות מה שכתב תוספתא בפאה היינו התוספתא בברכות שהודפסה בתחילת קובץ התוספתא דפאה. על כן בדבריו מבואר שהוא מפרש את התוספתא על קדושת החזרה. ונראה שכן מסתבר לפי הפשט, כי ראינו לעיל את הקשיים של הראב"ה שפירש את התוספתא לענין ברכת יוצר אור, והסיק לפי פירושו בח"א שאין לענות בקול רם את שאר הברכה, וזה מנוגד לדברי הגמרא בסוטה. ולפי האר"י ניחא, כי התוספתא כלל לא מדברת על יוצר אור, ושפיר יכולים לומר כולם יוצר אור בקול רם, וכפי שנהוג היום. גם הראב"ה עצמו מסיק כך בח"ב, אלא שלפי דרכו הוא בניגוד לפשט התוספתא<sup>ט</sup>. אמנם לפי פירוש הגר"א שפירשה על ברכת יוצר אור, בלי כל קישור לאיסור לענות בקול רם אלא לענין החובה לא להוציא את הציבור בדברים שבכתב לא קיים קושי מהגמרא בסוטה, אך בפירושו יש דוחק אחר, שאם כן לא ברור מהי שיטת תנא קמא, ולפי פירוש האר"י שהכל מדובר על קדושת החזרה נראה לקמן שלא קיים קושי זה.

ואכן הענין בתוספתא בהאי פרקא אינו דוקא ברכות קריאת שמע. בתוספתא מדובר גם על ברכת תענית וברכות של ראש השנה, וכן באותה הלכה על מודים, שאלו ברכות של תפלה. לכן אין כל דוחק לפרש "המברך" על הש"ץ שמברך את ברכות התפלה.

ונראה עוד שפירוש האר"י למילים "כל אלו היה רבי יהודה אומר" שונה מפירושי הראב"ה והגר"א, כי עולה מדבריו שהוא מפרשה לענין זה שיש צורך לומר את כל הקדושה עם החזן, ולא כפי שהם פירושה שהכוונה היא שרבי יהודה היה עונה אך ורק קדוש וברוך. הראינו לעיל שפירוש הראב"ה והגר"א דחוק, כי לא מובן למה שינה לשונו בין עונה לאומר, ולמה אמר "כל אלו", היה לו לומר "אלו בלבד". וגם קשה למה בכלל הוצרך לומר את הדבר הזה, הרי כבר מתחילת הדברים משמע שאת שאר הברכה לא אומרים עם המברך.

לכאורה היה נראה שהאר"י פירש את התוספתא כעין פירוש הגר"א אליבא דהגמ"י, דהיינו שכל אלו היה רבי יהודה אומר מוסב על שאר התוספות של הקדושה למרות שהן לא הוזכרו כלל לפני כן. אך אם כן פירוש האר"י אינו מרווח יותר מפירוש הראב"ה והגר"א כי בפשטות שהלשון "כל אלו" משמעותה כל אלו שהוזכרו בתחילה.

טו. הנוסח של האר"י בהקדמה לקדושה אינו כנוסח המובא בפירוש הרא"ש דברים פרק לב: "ולא לומר בו שיח", וכן בניגוד לנוסח אשכנז שאומרים "נקדש", וכשאומרים נעריץ הנוסח הוא סוד שיח". עכ"פ יתכן שעצם העיקרון של הסוד בהקדמת לחש לעורר את ענין הכוונה של הסוד הכלול בשיח קיים בכל הנוסחאות.

טז. הרב מולקנדוב: כל ה'דוחק' מתחיל רק לפי פירושו של ראב"ה, שהסב את התוספתא לענין עניה בקול רם ובלחש וכו'. אבל פירוש זה קשה ואינו מוכרח כלל, ואפשר כהרוקח, או אולי פירוש אחר, וממילא אין שום קושיא מהגמ' בסוטה.

על כן נראה לפי האר"י יש לתוספתא ביאור אחר. והביאור הוא שתנא קמא מדבר על כל הקדושה שמוסיף החזן על התפלה הרגילה, וכוונתו במילים "אין עונין" לא רק לעניה בקול רם קדוש קדוש, אלא גם שאין עונים ואומרים את כל שאר הקדושה, כפי שהקדמנו שלשון עניה מתפרשת שפיר גם כאמירה בעלמא עם הקורא, והיה יכול להשתמש גם בלשון 'אין אומרים עם הקורא', אך לפי שעיקר המחשבה לענות היא על קדוש וברוך, שהיא עניה של התייחסות ויותר שייך בה לשון עניה, הוא אומר אין עונין. ובטעמו של ת"ק י"ל דכיון שכל הקדושה, כולל קדוש וברוך, היא תוספת על הברכות, שתקנו לאומרה רק בחזרה, על כן החזן הוא זה שצריך לומר את כולה. אך רבי יהודה הנהיג לומר את כל הקדושה עם החזן, ובחילוק הלשון בין עונה לאומר מפרשת התוספתא את דבריו, שלמעשה לדעתו יש חילוק באופן האמירה, קדוש וברוך הוא היה עונה בקול רם, וכדרך שעונים אמן בקול רם, ושאר הקדושה היה אומר בלחש."

לפי זה הלשון "כל אלו" אינה מוסבת רק על הדברים שמוסיפים בלחש אלא היא מוסבת על כל הקדושה, שעליה דיברו גם תנא קמא וגם רבי יהודה. לכן לא קשה מה שכתב הגר"א לפי הבנתו בפירוש הראב"ה שדוחק לפרש כל אלו על דברים שלא הוזכרו בדברי רבי יהודה לפני כן. הכוונה היא, שכל הקדושה היה רבי יהודה אומר עם החזן המברך, אלא שקדוש וברוך לא היה רק אומר, אלא גם עונה בקול רם כדרך ענית אמן, שגם עניה בקול רם היא אמירה, אלא שמתווסף בה הקול הרם. ושינה לשונו בסיפא מעונה לאומר כדי להשמיענו שהשאר הוא אומר בלחש. ואתי שפיר גם מה שאמר "כל אלו היה אומר" ולא "היה מברך", שכן מדובר על קדושה של התפילה שאינה ברכה, ורק על הש"ץ שלפני כן שהוא אומר את ברכות החזרה שייך לומר המברך. אמנם אולי היה יותר מתאים לומר לפי הפירוש הזה "וכל אלו היה רבי יהודה אומר", כדי להבהיר שהכוונה כאן גם לדברים הנוספים על קדוש וברוך, אך אין בזה הכרח, ובכל אופן השמטת ואו היא דבר מצוי."

ולדינא נוקט האר"י כדברי רבי יהודה, שי"ל שגם תנא קמא לא התכוון שאסור לעשות כדברי רבי יהודה, אלא רק אמר שיותר טוב לשתוק. ומאידך הנהגת רבי יהודה היא כעין מעשה רב. וראה בפתח הדביר (קכה, א) שכהאי גונא שהתוספתא בעצמה הביאה את המעשה משמע שכן סובר בעל התוספתא ולא כדעת תנא קמא, ולא חשיב יחיד כנגד רבים. וגם נראה שהיא מתאימה לסוד הדברים, כדלקמן, וכן נהגו ישראל לענות קדוש קדוש, לכן נוקט האר"י כמותו.

וכבר ציינתי שגם מהרמב"ם משמע קצת שמדובר על קדושה של התפלה". וגם ברור שלשיטתו אין איסור לומר את המילים "משבחים ואומרים", כי כתב בסדר התפלה "וכשהוא

(יז). הרב מולקנדוב: כבר כתבתי לעיל שלא מצאנו בשום מקום בדברי חז"ל ש'עונה' בסתמא היינו 'בקו"ר' כמו בלשון המקרא. ולא מצאנו שחז"ל ירצו להשמיענו דין כזה בשינוי לשון קל כזה. וכבר כתבתי את הביאור הפשוט בתוספתא לפי מנהג א"י.

(יח). הרב מולקנדוב: איני צריך להרחיב ולהסביר מדוע פירוש זה יותר קשה ותמוה מקודמיו מכמה פנים. אני מניח שמי שאחז ראש עד כאן יבין לבד.

(יט). הרב מולקנדוב: אין שום ראיה שמקור הרמב"ם בדבריו זה מהתוספתא הנ"ל, עד שנאמר שהוא מפרשה כך או כך. הרמב"ם כותב איך צריך לעשות עפ"י המסורת שקיבל או על פי המנהג וכדומה, וכפי יתר הדברים בסדר התפלה, שרובם לא כתובים בתוספתות וכדומה.

אומר איה מקום כבודו כל העם עונין משבחים ואומרים ברוך כו", ומבואר שאינו מצריך לדקדק שיענו אך ורק קדוש וברוך, וגם אינו אומר שיש איסור לענות באופן אחר ממה שהוא כתב. ועל כן יש לצדד שהוא מפרש את התוספתא כהבנת האר"י, רק שלדעתו אין חובה לנהוג הכל כרבי יהודה, ולכן שפיר יש לענות בצורה שבה נהוג לענות.

רוב הראשונים כלל לא התייחסו למה שאמרו בתוספתא, ויתכן שגם הם פירשוה כפי שכתבתי בדעת הרמב"ם, ולכן כתבו מה שנהגו. הרוקח הזכירה, אך לא ביאר מה כוונתה במילים "כל אלו היה רבי יהודה קורא". ולפי דרכי יתכן שהוא מפרשה כאר"י. ואם פירושה לדעתו הוא כפי שהבין בעל התוספתא כפשוטה, אין להתחשב בפירוש לא מובן. הרא"ש לא הזכירה, ומדבריו אפשר רק להסיק שהוא לא הסיק ממנה להלכה כאר"י, שהרי לידידיה אין נכון לומר את התוספות, אך כפי שצינתי לעיל הוא הראשון היחיד שכתב בזה מניעה. ולעצם פירוש התוספתא אין מניעה לומר שהוא פירשה כדברי האר"י, כפי שאין מניעה לפרש כך בכל הראשונים שלא הביאו את התוספתא. האבודרהם לא פירש פירוש ברור ופירש כנראה בסיפא פירוש דחוק. גם הראב"ה נדחק בביאורה. כך שלמעשה בראשונים שלא נקטו כאר"י אין פירוש ברור ופשוט לתוספתא, ולכן איני מסכים למה שכתב הרב מולקנדוב בתחילה שפירושי הראשונים עדיפים מפירוש האר"י. וראה לקמן מה שכתבתי על הפירוש המחודש של הרב מולקנדוב שאינו סותר לפירוש האר"י.

וראה ביאור הלכה לסי' שכה, יא (ד"ה אם מכירו) שהביא מחלוקת ראשונים לגבי דין גוי שעשה מלאכה בשביל ישראל, ופסק כראשונים המחמירים אף שהוא דרבנן, מכיון שלראשונים אלו יש ראייה מהתוספתא, שהמקלים אינם מתייחסים אליה. לענ"ד אין כוונתו שאנו פוסקים כראשונים שהביאו את התוספתא כי יוצאים מנקודת ההנחה שהראשונים החולקים לא ראו את התוספתא, דזה לא מסתבר, אלא שעכ"פ כיון שלא דנו בה, יתכן שלא העמיקו בפירושה, ולכן אנו נותנים משקל מכריע למה שנראה לנו מהתוספתא, כראשונים שהביאו את התוספתא.

ונראה שכן הוא בנידון דידן, שרוב הראשונים לא כתבו מה פירוש התוספתא, וביחס אליהם, פירוש האר"י עדיף כדוגמת מה שכתב הביאור הלכה. ואף שכאן עכ"פ הראב"ה מתייחס לתוספתא ודן בכל דבריה, ולא פירש כאר"י, הרי פירושו קשה, וגם הוא עצמו נדחק בהשוואה לגמרא בסוטה, והוא אינו מודע לפירוש של האר"י שמיישב את הקשיים שבהם הוא דן, כי לא עלה על דעתו לפרש כך. על כן יש לנקוט כפירוש האר"י.

ואף שהביאור הלכה לא דיבר במקום שיש מנהג ידוע, הוא גם לא אמר שאין להכריע כך אף במקום מנהג, ובנידון דידן גם לא ידוע על מנהג קדום שאוסרים לומר עם החזן בלחש, כפי שביארתי שברמב"ם אף מפורש שכן אמרו חלק מהתוספתא, ורק הרא"ש כתב להקפיד בזה<sup>12</sup>.

(כ). הרב מולקנדוב: באותה מדה אין להתחשב בפירושו ה'לא הגיוני' של הרב אלבה.

כא). הרב מולקנדוב: הראשונים לא אמרו שיש 'מנהג לאסור' כיון שלא עלתה על דעתם שהציבור יאמר כן, כך שלא דנו בזה כלל.

ברמב"ם מפורש 'שלא אומרים את התוספות', אלא שלפי הרמב"ם המילים 'משבחים ואומרים' הן חלק מהענייה של הציבור. אבל מה שלא בגדר הענייה לא אומרים אותו הצבור.

ועוד, שבאמת נידון דידן עדיף טובא מנידון הביה"ל מצד התייחסות הראשונים, כיון שיכול להיות שרובם הבינו את התוספתא כמו האר"י, אלא שהם לא הנהיגו לעשות כרבי יהודה משום שלא הבינו שיש לזה טעם בסוד. ועכ"פ גם אם נאמר שיש בזה קפידה לפי הרא"ש, ונהגו כוותיה, האר"י לא חשש לשנות מנהגים בענינים כאלו.

גם נראה שפירוש האר"י מכריע בגלל כוחו הגדול בסוד. אמנם הרב מולקנדוב טוען שבשער הכוונות מפורש שאין לאר"י סוד בזה, ודבריו נאמרו אך ורק מפני שכך פירש את התוספתא. אך לענ"ד בשער הכוונות לא מפורש כלל שאין הדברים על פי הסוד. הוא רק מציין שהדבר שהוא אומר נזכר בתוספתא, אך הוא לא אמר שזה לא על פי הסוד, ואדרבה לקמן נוכיח שלפי האר"י משמע שיש לענין זה טעם בסוד. וממילא לדידן אין נפקא מינה בחקירה האם האר"י אמר את דבריו מפני שהבנתו בסוד גרמה לו לפרש כך את התוספתא, או שהבנתו בפשט התוספתא גרמה לו למצוא בה סוד, כי לענין מה שמכריעים כאר"י בדברים שיש בהם סוד, העיקר הוא שעכ"פ האר"י מבין שהענין שהוא כותב מכוון לסודם של דברים.

ונראה שלפי הבנת האר"י יש הכרח לומר שדברי רבי יהודה מיוסדים על טעם בסוד. דהנה בהנחה שהדברים מוסבים על קדושת החזרה, ויש חילוק בין עונה לאומר, משמע שרבי יהודה ראה צורך בדוקא לקרוא בלחש את כל הדברים שמוסיפים בקדושה, כשם שהיה ראה צורך לענות קדוש וברוך. ולפי הפשט לא מובן למה היה לו צורך לומר את כל הדברים שמוסיפים בקדושה. סברה זו מצינו אצל הבא"ח שבגליון זה הרב מולקנדוב הביא בזה את דבריו (עוד יוסף חי מקץ י) בענין מה שכתב בנידון ו"כן שני כתובים" שהאר"י אמר שצ"ל "וכן" בפתח. וכתב הבא"ח בתחילה שלפי הפשט דקדוק זה אינו מוכרח, ולכן נראה לו שהוא על פי הקבלה. ורק כנימוק נוסף כתב ש"אין דרכו ללמד אזהרות כאלו". ונראה כוונתו לחזק את הטעם הראשון בזה שזה לא דרך האר"י. אמנם נראה שנימוק זה לכשעצמו אינו הכרחי כפי שכותב הרב מולקנדוב, אך י"ל שגם בבא"ח העיקר הוא הנימוק הראשון שכך נראה משום שאין טעם חזק לפי הפשט לדקדק בזה. ולנידון דידן נמי, כיון שאין טעם בזה שצריך לומר את כל התוספות לפי הפשט, מסתבר שהאר"י פירש כך מפני שהבין שיש לזה טעם לפי הקבלה<sup>22</sup>.

ואין לומר שרבי יהודה עשה כך רק משום שכך הוא התכוון יותר בניגוד לשאר אנשים שהיה די להם בכוונה של שמיעה, וזו הנהגה אישית לחלוטין, כי עכ"פ בענין קדוש משמע ודאי שהיה לו צורך לענות ואף הנהיג כך ובלא זה לא מובן למה אנו נוהגים כך. ולא יתכן שהסיפא תדבר

פוקי חזי כמה אחרונים לפני כ-200 שנה ש'מצאו' בתוספתא שצריך לומר 'ועל זקניהם' בברכת על הצדיקים, והוסיפו כן בתפלה, וכך נדפס ברוב סידורי הספרדים כיום. אולם זו טעות בהבנה של התוספתא שלא ידעו מהו מנהג ארץ ישראל הקדום באמירת הברכות הנ"ל, וכבר כתב הרב אהרן גבאי מאמר שלם על זה והוכיח שאין ולא היה כזה נוסח ואין צורך להוסיף כן כלל. כך שגם כאן אם היינו יודעים בדיוק על מה התוספתא מדברת ומה היה מנהגם פעם בוודאי שלא היה לנו סתירה למנהג, ואין לנו כח לשנות הלכה ברורה בעם ישראל עפ"י תוספתא שהיתה גלויה לכולם, ואף אחד לא ראה בה צורך לשנות את מנהג עם ישראל.

כב). הרב מולקנדוב: מה שכתב שאין טעם בפשט ולכן צ"ל שהטעם הוא בסוד – אטו אנו יודעים את כל החשבונות בפשט? האם כיון שלא נראה 'לנו' שיש טעם בפשט זה אומר שהטעם הוא 'רק' בסוד? אין אלו אלא סברות בעלמא שאין בהן ממש כלל.

על אותו משקל ונגינה כאשר בסיפא מדובר על ענין אישי שלו. על כן הלשון רבי יהודה היה אומר, מתפרשת כמו שרבי נחוניא בן הקנה היה אומר תפלה, שהוא היה עושה כך וכך הנהיג לעשות<sup>21</sup>. לכן נראה שהוא מפני שעל פי הסוד יש בזה צורך.

ונראה להוכיח שעכ"פ לדעת האר"י יש לזה טעם בסוד, ממה שהוא כותב שמהתוספתא עולה שנקדישך ונעריצך יאמר בקול רם, והרי דבר זה לא כתוב בתוספתא. אלא על כרחך שהאר"י אומר כך משום שזה מה שהוא מסיק מהתוספתא לפי הבנתו בסוד הענין בטעם שקדוש וברוך אומרים בקול רם, היות ולפי הסוד נקדישך ונעריצך הן תיבות מקבילות בעניינן לקדוש וברוך.

אין לי יד ורגל בקבלה, אך כך גם הרב מולקנדוב מודה שמהאופן שסודרו הדברים על ידי מהר"ם פאפירש בפע"ח משמע שלאמירה בלחש כל מילה עם החזן יש טעם בסוד, כי הוא כתב בשער חזרת העמידה פרק ב': "והיה אומר נקדישך ונעריצך בקול רם, וגם קק"ק בקול רם, והשאר היה אומר תיבה ותיבה עם הש"ץ, ועוצם עיניו ודולג ג' דלוגים. וטעם ב' תיבות נקדישך ונעריצך כתוב בתוספתא דמסכת פאה". ומשמע שרק לענין נקדישך ונעריצך הדברים נאמרו בגלל התוספתא, ואילו האמירה בלחש היא ענין שראוי להיאמר גם בלי התוספתא כי יש לו טעם בסוד. וא"כ למה במקום לומר שהוא רק העתיק את הדברים בלי להבין שהאר"י אמר כך רק בדרך הפשט, כפי שטוען הרב מולקנדוב, לא נאמר שכנראה הוא לא רק הבין שיש לזה טעם בסוד, אלא גם הבין בעצמו מהו הסוד. וכן נראה מלשון הגר"ז הנ"ל, שהוא עצמו הבין את הסוד שיש לאר"י בזה, לכן הוא אומר שיש לעושים כן טעם ידוע. משמע שהבינו שהוא על פי הסוד, כי גם הם בעצמם הבינו בסודות התורה. ומה שמפרשי העץ חיים לא כתבו ביאור, לא על כל דבר הם כותבים ביאור, אף אחד מהם גם לא ציין שלא מדובר בתוספתא במסכת פאה, ואף אחד לא כתב שלא מדובר בענין שהוא על פי הסוד<sup>22</sup>.

ואין לומר שכיון שהאר"י לא פירש מה הטעם בסוד משמע שאין טעם בסוד. כי יש הרבה הנהגות של האר"י שהוא לא מפרש את טעמן, כמו למשל עטיפת בטלית אחרי קבלת שבת, והוא סומך על מה שמוכן מדבריו במקומות אחרים על ענין הטלית.

ואף שאין לי יד ורגל בקבלה, ולא ראיתי מי שפירש את הדברים, לא אמנע מלומר באימה את הנראה לענ"ד שמא זיכוני להבין מה שלא פורש, ולא אמנע טוב מבעליו<sup>23</sup>. והוא שהאר"י רמז את הענין של הסוד בהקדמת אמירת נקדישך ונעריצך בקול רם וכל השאר בלחש בביאור של האר"י למילות ההקדמה, שאת 'נעריצך ונקדישך' הוא מקביל לקדוש וברוך, כשפירש שזה

(כג). הרב מולקנדוב: כבר כתבתי שאין שום הכרח שהוא עפ"י הסוד, כיון שאין אנו יודעים את כל החשבונות בפשט.

(כד). הרב מולקנדוב: דרכם של האחרונים לסמוך על דברי רבינו האר"י, ולכן כתבו שכ"ה עפ"י הסוד ואליהו תשמעון וכדומה. זה לא שהם ידעו משהו מפורש בזה. וכבר כתבתי שהטעם שכתבו כן זה משום שכן נראה מדברי הפע"ח.

גם אם היו כותבים טעם בסוד, זה לאחר שכבר יש כזה תוספתא לפי הבנתם נותנים לה טעם בסוד. אולם אם אין תוספתא כזו אז גם אין סוד. הסוד אינו משהו 'באוויר' אלא נשען על דברי הפשט.

(כה). הרב מולקנדוב: כשיש טעם בסוד האר"י לא נמנע מלפרשו להדיא ולא כתבו ברמזים, ואם לא הוא, אז שאר המקובלים כותבים, וכאן עצם זה שאף אחד לא כתב זה אומר שאין טעמו בסוד.

נאמר על העליה לחסד, וזה על העליה לבינה, ובזה הוא כנותן טעם למה מילים אלו אומרים בקול רם. והטעם שיש צורך לומר את זה בקול רם ואת השאר הדברים בלחש נרמז בדברי האר"י בביאור הענין של "סוד שיח", שמה שכתב שהסוד כלול בשיח הוא כעין מה שעולה מביאורו שהמילים "כל אלו היה רבי יהודה קורא" מתייחסות אל התוספות (שהם בבחינת הסוד) ואל קדוש וברוך (שהם בבחינת השיח), וכוונת האר"י היא שתחילת השיח היא בסוד של האמירה. ואולי מה שאינו מסתפק בשמיעה הוא כעין הצורך בהקדמת לשם יחוד לברכה, שאז כשמברך כלולה בכוונתו ההקדמה שהקדים לה. וכן חזינן שהאר"י ראה לנכון להדגיש כאן ש'הסוד' אינו רק בהרהור אלא גם יכול להיאמר בלחש, ואין לענין זה כ"כ צורך להבנת המילה סוד, וכנראה הוא משום שבזה הוא רומז לטעם שיש לומר את ההקדמה בלחש, וכאן אין להסתפק בכוונה בלבד כדי שהשיח יכלול את הסוד.

## ה.

### ההסבר המחודש לתוספתא

בגליון עב נקט הרב מולקנדוב שהתוספתא קאי על ברכת יוצר אור, אך בגליון זה התחדש לו הסבר אחר על יסוד מסכת סופרים (כ, ז) ומה שהעלה בסידור א"י מהדורת ינקלביץ שנוסח הקדושה הקדום בארץ ישראל היה חלק מגוף הברכה השלישית של הש"צ, והיה אומר כך: אתה קדוש וְשִׁמְךָ קָדוֹשׁ, וְלִךְ יֵאמְרוּ קְדָשִׁים קְדוֹשׁ; כְּפָתוֹב, וְקָרָא זֶה אֵל זֶה וְאָמַר וכו' [קק"ק]. וְתִיּוֹת הַקְדָּשׁ וְהָאֻפָּנִים לְעִמְתָּם בְּרוּךְ יֵאמְרוּ וכו' [ברוך כבוד].

ולפי זה מפרש הרב מולקנדוב שמה שאמר ת"ק שהציבור לא עונה, פירושו שהציבור לא אומר כלל שום דבר, כיון שהקדושה היא חלק מברכת הש"צ של אתה קדוש, שהוא אומר אותה בצורה מורחבת, וכיון שהכוונה ב'אין עונין עם המברך', היא לחזן שמברך את כל ברכות י"ח, קראו לו 'המברך', משום שהוא עוסק ואומר את 'הברכה' עצמה של אתה קדוש. אולם ר' יהודה היה עונה, כלומר אומר, עם המברך קדוש וברוך, ויתכן שהיה נוהג כן לעצמו בלבד, ולא בתור 'הוראה' לרבים. ומסיימת התוספתא כל 'אלו' היה קורא עם המברך, דהיינו לאפוקי המשך הקדושה שהיתה נהוגה במקומם, שזה שמע ישראל ואני ה' אלוהיכם כמובא בסידור שם.

ולענ"ד יש להעיר תחילה שכל ההסתמכות על הנוסח הזה כמקור לכך שהתוספתא מדברת על המנהג שבו היתה קדושה ממש חלק מברכות השליח ציבור אינה פשוטה.

עיקר הענין מבואר בגנזי שכטער (ח"ב עמ' 223-225), שהוכיח על פי פרקי בן באבוי שבארץ ישראל היו תקופות שמד שלא הניחו להם להתפלל, ולכן היו תקופות שלא אמרו קדושה כלל ורק הזכירו קדושה ושמע ישראל בתור פיוט כיון שהרשו להם להתכנס בשבת לפיוטים. ואחר כך כשבטל השמד אמרו קדושה רק בשבתות וימים טובים כפי שמוזכר בתוספות סנהדרין לו ע"ב ד"ה מכנף, ובשחרית אמרו שמע ישראל בין ברוך לימלוך. וזה כנראה היסוד למה שכתוב במסכת סופרים, ששם אמרו לאומרה גם בחנוכה ראשי חדשים וחול המועד, וי"א גם בפורים.

אבל בבבל היו אומרים קדושה בכל יום, אלא שחכמי סורא אמרו שמע ישראל בתוך קדושה דמוסף, ואילו בפומפדיא התנגדו לאמירת שמע ישראל.

על כן נראה שהנוסחאות המוצגות בסידור זה, שהן בסופו של דבר השערה אלא שיש להם מקור גם ממסכת סופרים, אינן מצביעות על נוסח קדום מימי התוספתא אלא על נוסח שנהגו לאומרו לאחר השמד, כאשר התחילו להחזיר את אמירת הקדושה. ולכן אין כאן מקור מכריע שאנו חייבים לפרש את התוספתא על פיו.

עכ"פ עצם הביאור שהתוספתא מדברת על קדושה זה פירוש האר"י, וגם אני למדתי לפרש כיצד הבין האר"י את דברי ת"ק ממה שפירש הרב מולקנדוב לפי פירוש זה. וגם יש מזה סיוע למה שכתבתי בהמשך שימלך אינו עיקר הקדושה כמו קדוש וברוך, כי לפי סידור נקעלביץ יש מקומות שהוסיפו פסוקים נוספים, וביניהם גם ימלך, ולא ברור מתי היו מוסיפים אותם. ועל כל פנים משמע שכל התוספות האלו אינן מעיקר הקדושה, אלא עיקרה הוא קדוש וברוך בלבד<sup>1</sup>.

ולדין אין כל נפק"מ האם התוספתא מתייחסת לנוסח קדושה שהיתה נאמרת אחרי תחילת המילים אתה קדוש ושמך קדוש כחלק מהברכה השלישית או בין ברכה שניה לשלישית. בכל מקרה, ההגיון של תנא קמא שלא צריך לענות דבר עם החזון מובן, שכן כל הקדושה היא תוספת שתקנו לשליח ציבור להוסיף, ולא כ"כ משנה אם הוא אמר כך מפני שהקדושה נאמרה בתוך חלק מהברכה או רק מפני שהיא תוספת של החזון. ואף את"ל שזה יסוד המחלוקת בין תנא קמא לרבי יהודה, אין זה משנה דבר מהמסקנה העולה שרבי יהודה לא חשש לצורך שמה שמוסיף החזון יאמר רק על ידי החזון, ולפי האר"י העיקר כדבריו דמעשה רב, וגם דבריו מכוונים לפי הסוד<sup>2</sup>.

אלא שהרב מולקנדוב טוען שאף שהתוספתא מדברת על חזרת הש"ץ יש לפרש את סופה כפירוש הגר"א, כדי להצדיק מה שנהגו לדעתו הראשונים לאסור לומר מעבר לקדוש וברוך. אך לענ"ד כל הקשיים שהבאתי לעיל על הפירוש שפירוש הסיפא הוא שרבי יהודה היה אומר רק קדוש וברוך קיימים גם על פירוש, למה שינה לשונו בלשון עונה ואומר, ולמה אמר "כל אלו" במקום "אלו בלבד", ולמה בכלל היה צריך לומר שרבי יהודה היה אומר רק קדוש וברוך כיון שזה כבר עולה מתחילת הדברים. ולדעתי אין צורך לצאת מהפשט כדי להצדיק מנהג "לאסור", כי בכלל אין בראשונים מנהג כזה. עדיף לפרש את סופה כפירוש שכתבתי, או אם לא תקבלו, לפרשה כפירוש הגר"א אליבא דהראב"ה, כדי להצדיק מה שנהגו היום שיסודו בדברי האר"י. עדיף לפרש את התוספתא על חזרת התפלה באופן שמתאים למה שנהגו בתקופת האחרונים

(כ). אמנם בהערה א הביא מאמר של פליישר שהוכיח מפרקי דרבי אליעזר פ"ד שבנוסח קדושה היה שמע ישראל ואני ה' אלקיכם, אך לענ"ד יש להשיב על דבריו שלא כתוב בפרקי דרבי אליעזר נוסח שיש לאומרו בקדושה. ובכל אופן גם בפרקי דר"א אין ימלך.

(כז). הרב מולקנדוב: לפי פירושי ר' יהודה היה עונה 'רק' קדוש וברוך ולא את כל הנוסח, אז איך אפשר להוסיף על דבריו?

הרב אלבה: כתבתי כאן את המסקנה העולה לפי הפירוש של האר"י כפי שאני מבין אותו. כוונתי שפירוש זה יכול להיאמר גם אם מדובר בנוסח שבו הקדושה היא חלק מהברכה של הש"צ, שמכל מקום הנושא שעליו מדובר הוא כל התוספות שהחזון מוסיף שהם הקדושה.

במשך שנים רבות לומר עם החזן את כל הקדושה, משום שפוק חזי מאי עמא דבר נאמר לאחרונים על דורות האחרונים<sup>כ</sup>.

יש כאן ביננו הבדלי גישה. דרכו של הרב מולקנדוב לחזור להצדיק את מנהגי הראשונים, ולחתור להחזיר למה שהם נהגו, בעוד שאני הולך בזה בדרכם של רבותי, שהיא לענ"ד דרך רוב האחרונים<sup>כ</sup>, שעדיף להצדיק את המנהג הקיים מאות שנים בדורינו, ועל זה נאמר פוק חזי מאי עמא דבר. ובפרט כשהדבר נוגע לענינים שנהגו בהם על פי הקבלה, שב"ה ענינה הולך ומתפשט בעם ישראל לקראת הגאולה.



## 1.

### האר"י לא היה משנה את דעתו

לפי המבואר נראה שהאר"י לא היה משנה דעתו בהתגלות הנוסח הקדום של התוספתא, כיון שהוא אינו מורה פירוש שונה בתוספתא ממה שהוא עצמו פירש. וגם לא נוכל לומר שאם היה מתברר לאר"י שהראשונים פירשו בתוספתא פירושים אחרים הוא לא היה משנה את דעתו, משני טעמים.

ראשית, משום שפשט התוספתא כדבריו, ועל פירושים אחרים שנכתבו עליה יש קשיים. שנית, מפני שנראה שלפי פירושו יש בדברי רבי יהודה שבתוספתא טעם בסוד<sup>ל</sup>, ודרך הדברים של הסוד להתגלות יותר בדורות המאוחרים. ובלאו הכי מסתבר שהאר"י ידע שלפניו אף אחד לא כתב להדיא את פירוש התוספתא כפי שהוא מבין אותה, וגם הרמב"ם או ראשונים אחרים שיתכן שהבינו את התוספתא כדבריו, לא נקטו לדינא כוותיה שצריך לומר את כל התוספות בלחש. אך דרכו של האר"י לקבוע את המנהג לפי הבנתו בקבלה, גם במקום שלא נהגו לפניו כך.

בכל נוסח התפלה שלו הוא עשה בהרבה דברים שינויים מהסידורים שהיו אצל האשכנזים והספרדים. כך למשל, אחרי תפילת שמונה עשרה הוא אומר לא לומר את ע"ב הפסוקים שהיו בסידורי הספרדים, וקבע לומר וידוי ואחריו י"ג מידות, למרות שלפני מקובלי צפת לא נהגו כלל לומר י"ג מידות, שהרי הן לא מוזכרות הן בסידורי האשכנזים והן בסידורי הספרדים. מקורו של האר"י בזה הוא מהזהר פקודי רסב ע"ב שמשמע שמקום אמירת י"ג המידות הוא אחרי שים שלום, אך מכל מקום לא מפורש שם לאומרו בכל יום, ולא מתברר לכל אחד

כח. הרב מולקנדוב: הרב אלבה הוא זה שיוצא מהפשט של התוספתא ומפרש בדרכי פלפול בשביל להצדיק מנהג פירוש מאוחר של האר"י.

כט. הרב מולקנדוב: אין זו הדרך של רוב האחרונים, אלא שבדר"כ האחרונים לא ידעו מדברי הראשונים ולכן נראה כאלו הם הסכימו למנהגים האחרונים, ואכמ"ל.

ל. הרב מולקנדוב: לפי מה שכתבתי פשט התוספתא אינו כדבריו, והפירוש שפירשתי מחוור מאוד. וגם אם לא –עדיין התוספתא תישאר מקשה אחת ואין בניסיון לפרש אותה באיזה דרך בכדי לאפוקי ממנהג ישראל. וממילא אין שום טעם בסוד לדבר שלא קיים 'בפשט'.



מהכתוב שם אם הן צריכות להיאמר לפני הוידוי או לאחר הוידוי, אלא שכך הסדר הנצרך כל יום לדעת האר"י, והוא מפרש כך את הזהר. והוא הדין בנידון דידן, שהאר"י מפרש כך את התוספתא ולא היה חוזר בו מהנהגתו מחמת שהראשונים לא פירשו כך או לא נהגו כך<sup>ל</sup>.

מסתבר שהאר"י לא היה משנה את דעתו גם אם הרב מולקנדוב היה מציג בפניו את תשובת הרא"ש ודברי הרקח שמהם למד הרב מולקנדוב שאסור לומר את תוספת הקדושה. ראשית, משום שאלו ספרים מצויים, וככל הנראה האר"י ידע את דבריהם. שנית, לא ברור שהם אוסרים בהחלט. שלישית, גם אם היה מבין שהם אוסרים בהחלט, לפי דרכו הנ"ל לא היה חושש למי שכתב בזה איסור. הכלל שאילו אחרון היה רואה דברי ראשון היה מבטל את דעתו, לא קיים בדברי האר"י כיון שהראשונים לא היו בקיאים בקבלה כאר"י. האר"י מחויב לדברי חז"ל, אך לא ראה את עצמו מחויב לדברי הראשונים, כשלדעתו הם לא ידעו את הסוד.

אמנם יתכן שמאידך גיסא הראשונים עצמם לא היו מבטלים את דעתם אם הם היו יודעים את דברי האר"י, אך יש הרבה דברים שאמר האר"י לא כראשונים. לדוגמא ישיבה בברכת תפילין, ברכות השחר על מנהגו של עולם, ברכת הנותן ליעף כח, ומסתבר שאותם ראשונים שלא אמרו כדבריו לא היו מבטלים דעתם מפני דעתו. אך לדידן, שמאמינים בגדולת האר"י ובמה שקבלו הדורות האחרונים את דבריו כמכריעים, נקטינן שעדיף לעשות כדבריו. ואל תשיבני דהכא שאני כיון שהאר"י לא דיבר על פי הקבלה, דכבר ביארתי לעיל שלענ"ד דבריו כן מיוסדים על הבנתו בקבלה<sup>לג</sup>.

## ז.

### ענית ימלוך בפיו בברכות קריאת שמע ובפסוקי דזמרה

מתוך דברי האר"י האלו נראה ש'ימלוך' אינו דומה לקדוש וברוך, שהרי עליהם לא אמר רבי יהודה לענות בקול רם, וגם נקדישך ונעריצך לא רומז על 'ימלוך', שהרי לפי האר"י איננו אומרים ונמליכך. וכאמור גם מנוסח הקדום שהביא הרב מולקנדוב נראה שימלוך אינו מעיקר

לא. הרב מולקנדוב: באמת? לא משמע לאומרו בכל יום? מה הנ"מ אם זה לפני הוידוי או לאחריו? בכל מקרה צריך להוסיף משהו שלא היה נהוג בעם ישראל עפ"י הזהר, ולא דמי אלא כי עוכלא לדנא.

לב. הרב מולקנדוב: בכי הא שהראשונים לא היו מבטלים דעתם כלפי רבינו האר"י אין לנו להעדיף את רבינו האר"י על דבריהם. כל מה שפוסקים כדברי האר"י זה משום שאילו היו הראשונים יודעים מגדולתו ומהסודות היו מסכימים לדבריו, אבל אם אנו משערים שלא היו מסכימים לדבריו אין לנו לנקוט אלא כדבריהם.

הרב אלבה: פוסקים כדברי האר"י משום שקבלנו הוראות מרן בדרך הפסיקה שסודות התורה מכריעים להלכה כפי שביארתי במאמר שבגליון עב. אין לנו ראייה שהראשונים מסכימים לזה, אך די לנו בכך שכן היא שיטת הפסיקה שהתקבלה ממרן ואילך לפחות אצל הספרדים.

הרב מולקנדוב: אם הראשונים לא מסכימים לזה אז אין לפסוק כך. אנו לא חולקים על ראשונים. אנו נוקטים שהראשונים היו מסכימים לקבלה אם היו רואים אותה ולכן פוסקים כך.

לג. הרב מולקנדוב: כבר כתבתי כמה פעמים שכאן עיקר הדבר הוא לא מחמת הסוד אלא מחמת הפשט. ועוד, שבדברים שהזכיר הרב אלבה האר"י 'הכריע' כמו דעה קיימת, משא"כ כאן האר"י 'חידש' דבר שלא היה קיים בעם ישראל.

הקדושה. אך כפה"ח (סו, ח"י) כתב על יסוד דברי האר"י בדרוש ב' שמשמע שיש לענות בברכות ק"ש גם לימלוך, ונראה שכוונתו גם לדרוש ד' שבעיקר בו האר"י מבאר את ענין ימלוך, ומשמע שם שהוא חלק מוכרח מקדושת החזרה כמו קדוש וברוך.

ושוב אדגיש שאין לי יד ורגל בנסתרות, אך כיון שכפה"ח יוצא בזה ממנהגו לחלוק על הבא"ח, לא אמנע מלומר שלענ"ד לא נראה כדבריו, כי בסופו של דבר שם או ברע"מ אמר צג שציין אליו הרב מולקנדוב, לא כתוב להדיא שהענין להפסיק באמצע קריאת שמע לימלוך שוה להפסקה לקדוש וברוך. האר"י כותב שם שימלוך לא נאמר ביוצר כי ביוצר "כוונתנו היא להעלות המלכות דאצילות עד למעלה באצילות", ולכן ימלוך נאמר רק "בעמידה שכבר היא אצלו למעלה". ואם כן לכאורה עיקר אמירת ימלוך היא למי שנמצא בחזרה, ולא למי ששומע אותה בברכת קריאת שמע. ולכן לא שייך בזה שילמד הסתום שבדרוש ג מן המפורש שבדרוש ד, שכן גם בדרוש ד' אינו מפורש<sup>1</sup>. ועל כן מדרוש ג' וגם מנוסח הקדום של הקדושה שהביא עתה הרב מולקנדוב יש מקור לחזק את פסקו של הבא"ח לא לומר בפה ימלוך כשהוא נמצא בברכות קריאת שמע אלא בהרהור. וראיתי שהרב מרדכי אליהו (לוח ההפסקות במאמר מרדכי לימות החול) נוקט שאף כשהוא בפסוקי דזמרה, לא יענה בפה 'ימלוך'. ולפי האמור טעמו מובן שכן מדברי האר"י הנ"ל בדרוש ג נראה שדין ימלוך אינו כדין קדוש וברוך.



## ח.

### האחרונים נקטו כדברי האר"י וחלקם נהגו כוותיה

המג"א (סימן סו, ו) הביא את דברי הלחם חמודות שלא יענה ימלוך בתוך ברכות קריאת שמע, וכתב המג"א: "בתוספתא פ"ק דברכות משמע כדברי ל"ח".

ובסימן קכה, ב כתב: "ובכתבים איתא... ויאמר נקדישך ונעריצך וקק"ק בקול רם, והשאר יאמר בלחש מלה במלה עם הש"ץ".

ועולה מדבריו שהוא מפרש שהתוספתא קאי על קדושת התפילה כדעת האר"י, ולכן יש ללמוד ממנה לענין ימלוך. ומובן מה שהביא את דבריו להלכה בסי' קכה אף שהוא נגד המנהג, כיון שעכ"פ פשט התוספתא כותיה. וגם נראה למג"א שיש לזה טעם בסוד. הרב מולקנדוב טען שלפי הלשון של הפרי עץ חיים שהיתה למג"א נראה שגם על אמירת הציבור בלחש יש טעם

(לד). הרב מולקנדוב: איני יודע את מקורו של הכה"ח בדעת רבינו האר"י, את דיוקיו ולכן אין לי להתייחס לדברי הרב אלבה בענין זה.

גם ממה שר' יהודה לא ענה ימלוך אין ראיה לדידן, דהא אנו כן עונים 'ימלוך', וא"כ מנא לן לחלק בין מקום שיש בו איסור הפסקה למקום שאין בו?

הרב אלבה: הראיה היא מעצם זה שיש נוסחאות שלא אומרים ימלוך, משמע שאין בו צורך הכרחי כמו קדוש וברוך.

הרב מולקנדוב: על זה בדיוק כתבתי שאם אנו עונים ימלוך זה אומר שאנו לא סוברים כמנהג א"י וכדעת ר' יהודה אלא סוברים שהכל זה חלק מהקדושה. ושאיני מנהג א"י, שזה היה חלק מברכה שלישית ולכן יש להמעיט כמה שיותר בעניית הציבור.

בסוד, בעוד שלפי הלשון לפנינו בשער הכוונות אין טעם בסוד לאמירת הציבור בלחש, ולכן אין להתחשב בדברי המג"א. אך לענ"ד בדברי האר"י בשער הכוונות אין כל הוכחה שהדברים לא נאמרו על פי הסוד, ואדרבה נראה שאפשר להוכיח כדברי המג"א שהם נאמרו על פי הסוד, ולכן יש להתחשב בדבריו<sup>לה</sup>. וכן הובא הדבר בדברי הגר"ז, ורע"א בשם נזירות שמשון כתב על זה "ואליו תשמעון".

הרב מולקנדוב הביא מדברי הרמח"ל בספרו קיצור הכוונות, ענין השופר, שכתב "באמור החזן מלת "איה" תשאל אחד מג' דברים, או שתשיג רוה"ק, או עושר מופלג לעבודתו יתברך, או שיהיו לך בנים צדיקים". ודייק מדבריו שהחזן הוא שאומר משפט זה, ולא כל אחד ואחד. ולענ"ד יתכן שכתב כך משום שזמן הבקשה נקבע לפי החזן, שכן לפי האר"י צריך לומר עמו מילה במילה. ומכל מקום האדם המבקש אומרו נמי בלחש, ויש מזה הערה על אלו שאומרים כך בקול רם. גם יתכן שלדעת הרמח"ל עיקר הצורך לומר בלחש הוא רק עד שאומר קדוש, כפי שהביא בפתח הדביר (קכה, א) שיש סברה כזו, שכן בשער הכוונות כתוב בתחילה רק "ושאר התיבות עד עניית קק"ק תאמר אותם בלחש", ובסוף דבריו כתב בלשון כללית "וכל השאר", ולא כתב כל שאר הקדושה. אך מכל מקום לא יתכן שהרמח"ל מביא דברים בשם גורי האר"י ונוקט שלא כדברי האר"י. ובפתח הדביר הביא עוד אחרונים שכתבו לנהוג כאר"י בכל הקדושה גם בהוספות שלאחר קדוש קדוש קדוש, וכן הוא מסיק להלכה. וכן נראה לענ"ד לפי מקור הדברים בתוספתא, לפי מה שפירשנו אליבא דהאר"י.

המ"ב (קכה, ב) כתב "והמנהג בימינו שאומרים הקהל גם כן נקדש", ולא התייחס לשאר הקדושה, ומשמע שכוונתו שעושים הכל כדברי האר"י שציין שם שכ"ה בכתבים. אך ערוך השולחן (קכה ב) כתב שבכל מדינתנו אומרים גם הצבור נקדישך, וכיון שנראה שאין בזה קפידא היה לנו לומר גם לעומתם ברוך יאמרו, וזה אין אנו נוהגים, וי"ל שרק קודם הקדושה אנו מזמינים עצמנו, אבל בתוך הקדושה אין רצוננו להפסיק בהכנת הקדושה ודי בהש"ץ לבדו. ועכ"פ כבר ידוע שהספרדים נהגו בכל עניני התפלה כדברי האר"י.

וחזינן שכולם כתבו שנוהגים לומר נעריצך או נקדש למרות שהם ידעו שהוא נגד תשובת הרא"ש השו"ע והרמ"א. על כן נראה שלא היו חוזרים בהם לאור המקורות שמציג הרב מולקנדוב. המג"א הביא את דברי האר"י, למרות שעד ימיו כנראה לא נהגו כך, וכל שכן שיש לנקוט כך אחרי המג"א שכבר נהגו בזה. ראה ירחון האוצר גליון עב, שהבאתי ראיות שבענין הכלל פוק חזי מאי עמא דבר, הקובע הוא מנהג של חכמים מאות שנים בימינו, גם כאשר היו מנהגים קדומים שונים, אבל לא מנהג מחודש שהתחיל רק בדור האחרון.

ומה שנהגו העם בימינו שבדרך כלל אומרים את התוספות בלחש, אך בשבתות אומרים הכל בקול רם ובמנגינה עריבה, אולי אפשר להצדיק את המנהג הזה אם נאמר שהוא כדברי הרמב"ם שאין בזה הלכה מוחלטת אלא מה שעושים שפיר דמי. וגם אין זה נגד דברי השו"ע שאמר לא לומר את ההקדמה לקדושה, אם נאמר כפי שכתבתי לעיל שעיקר הבעיה היתה במקומות

לה). הרב מולקנדוב: כבר הבאתי במאמרי שלפי הלשון של הכוונות שהיתה למג"א נראה שגם על אמירת הציבור בלחש יש טעם בסוד, אולם לפי הלשון לפנינו אין טעם בסוד לאמירת הציבור בלחש.

שאומרים עם החזון קדיש, וכן אם נאמר שהיו שותקים כדי שיהיה ניכר שעונים כדרך המלאכים. כיון שביום חול לא אומרים בקול רם, גם בשבתות עדיין יש היכר לדרך המלאכים במה שעונים את הפסוקים בקול רם יותר, וגם כבר ידוע ההיכר על ידי מה שאומרים בחול בלחש. אלא שמכל מקום, כל זה הוא אם נאמר שטעם הענין הוא רק לפי הפשט. אך לפי האר"י מהתוספתא משמע שכמו שצריך לומר בקול רם קדוש צריך לומר בלחש את הכל, ויש טעם בסוד דוקא בלחש. לכן נראה לחזור למה שכבר נהגו בכמה מקומות לגמרי כאר"י, ולנהוג לגמרי כוותיה גם בשאר המקומות, דהיינו לומר הכל חוץ מנעריצך ונקדישך בלחש בין בשבתות ובין ימי החול. אין זה בגדר שינוי מנהג אלא בגדר שיפור מנהג, וחזרה למנהג שכבר הונהג. וגם אם היה זה בגדר של שינוי מנהג, מי ששואל כיצד יותר טוב לנהוג, מקובלני מרבתי שאומרים לו יותר טוב לעשות כאר"י למרות שעד עתה הוא לא נהג כאר"י, כמו ששינו הרבה דברים על פי הקבלה".

אמנם לא התפרש בדברי האר"י אופן עניית ימלוח ושמע ישראל בקדושה של שבת, האם יענה בקול כפי שנהגו או בלחש.

ובחסדי דוד על התוספתא כתב שמהתוספתא יש ראייה למג"א שבברכות ק"ש לא יענה ימלוח, דהא ר' יהודה לא היה עונה אלא קדוש וברוך. ולפי דרכו נראה שיש מקום לפרש כל אלו היה רבי יהודה אומר בקול רם, ולא ימלוח ושמע". אך כפי שהוכחתי לעיל האר"י לא פירש כך, והראיתי שפירוש יותר מדוקדק בלשון התוספתא, וגם עולה מדבריו בדרושים ב' ד' שמחשיבים את ימלוח כחלק הכרחי מהקדושה, כפי שציין הרב מולקנדוב. לכן נראה שפירוש התוספתא לפי האר"י קדוש וברוך היה עונה בקול רם, וכל אלו היה אומר רבי יהודה עם המברך, חלק בקול וחלק בלחש לפי מה שנכון יותר לעשות. וימלוח הוא במקצת כמו קדוש וברוך לכן לא הזכירו להדיא. וגם אפשר לומר בזה כדברי הרב מולקנדוב שלא הזכירו ימלוח כי קאי על התוספתא שלא היה בנוסח שלהם ימלוח. אך עכ"פ כיון שלא ברור אם לפי הסוד יש לאומרו בקול או בנחת, יש לעשות כפי שנהגו לאומרו בקול רם. ו'שמע' לא הוזכר כי לא תמיד אומרים, אך דרך אמירת שמע בכל מקום היא ביחד בקול רם.

## ט.

### כשמתפלל היחיד עם החזון יאמר את כל נוסח הקדושה

כאשר יחיד מתפלל עם החזון הדיון הוא שונה. בזה הדיון הוא באיזה אופן יש יותר חשש להפסק בתוך תפילת היחיד. והובאו בב"י בסי' קט דברי הראשונים שמהם הוא מסיק לומר מילה במילה עם החזון. וחזינן בענין זה שגם הרא"ש, שבעלמא אמר שלא ראוי לומר את התוספות,

(לו). הרב מולקנדוב: אדרבה, כיון שבפועל לא נהגו כאר"י לגמרי, ואנו באים לשנות המנהג, ויש לנו אפשרות או להנהיג כדעת האר"י לגמרי או להנהיג כמנהג עם ישראל המקורי לגמרי – עדיף בכי הא, לאור הנתונים שהצגתי, להנהיג את מנהג עם ישראל המקורי.

(לז). אך הוא עצמו פירש ש"כל אלו היה אומר" בא ללמדנו שכך הלכה בענין קדוש וברוך כי מעשה רב. ולענ"ד אינו נראה, שכן זה שהוא מעשה רב ידענו כבר ברישא.

כאן הוא פוסק לומר עם החזן מילה במילה את כל הקדושה, וכן נקט השו"ע, ובב"י כתב שמצא כתוב כך בשם הגאונים, וכן דעת התוספות ורבינו יונה, הרא"ש והטור. ומסתבר שהטעם לדעתם שיש לומר את כל נוסח הקדושה עם החזן, הוא כפי שכתב המאירי בברכות כא ע"ב בשם גדולי המפרשים שיש בזה צורך כדי "שיראה לגמרי כעושה עצמו טפל לתפלת החזן". והיינו שדוקא באופן כזה יש פחות חשש להפסק בעצם אמירת הקדושה קדוש וברוך, מפני שהוא כמו אמירת החזן (ונראה שטעם זה כתב המ"ב קט, יא שבנוסח אשכנז יאמר לדור ודור כנוסח החזן). והגר"ז (קט, ג) כתב בטעם הדבר שהלא אין היחיד אומר קדושה בתפלתו, אבל כשהוא אומר עם הש"ץ מילה במילה אינו נקרא יחיד, ולכן בעיניו שיקרא עמו מילה במילה כדי שלא יקרא יחיד, והוסיף שכמו כן יאמר עמו מלה במלה כל נוסח ברכת האל הקדוש וברכת שומע תפלה כדי שייסיים עם החזן, ושוב א"צ לענות אמן (זהו למנהג האשכנזים, שאמן של האל הקדוש ושל שומע תפלה היא כמו הקדושה לענין חיוב ההפסקה לעניה).<sup>1</sup>

המקור העיקרי של הרב מולקנדוב לכך שיענה רק קדוש וברוך וימלוך הוא רב האי גאון שלשונו הובאה ברי"ף ברכות פ"ג, וכעין זה כתב הרמב"ם בהלכות תפלה פ"י ועוד רבים מהראשונים. לשון רב האי בזה היא "ועני קדושה בהדי ציבורא", ומזה דייק הרב מולקנדוב שאינו אומר נקדש, אלא רק מה שהציבור אומרים, והביא את ספר הבתים ור' דוד ערמאה שכך הם מסיקים מרב האי ומהרמב"ם.

אך דברי הרי"ף והרמב"ם היו ידועים לכולם, וחזינן שהב"י והאחרונים שדנו בזה לא עמדו על כך שמדבריהם מוכח שיש לומר רק קדוש וברוך וימלוך. אמנם יתכן שאם היו רואים את ספר הבתים ור"ד ערמאה היו עומדים על הדיוק הנ"ל, אך אין זה מוכרח, כי יתכן שהם היו מכריעים כך גם אם היו יודעים זאת, שכן בסופו של דבר יש רק ספק האם לפי רב האי והרמב"ם יש להימנע מלומר זאת עם החזן. וגם אם נאמר שלדעתם יותר טוב לא לומר, יתכן שאינו בגדר איסור מחמת הפסק. ועל כן נכון להכריע לומר את הכל כדי לצאת ידי הסברה שצריך דוקא לומר עם החזן את כל הקדושה<sup>2</sup>.

גם בענין זה, המחלוקת ביני לרב מולקנדוב יסודה בכך שלענ"ד יש לנו להשתדל לבסס את דברי הב"י והאחרונים שנהגו כמותם בדורות האחרונים, ואין לנו לדחותם ללא ראיה מוכרחת, ואילו לרב מולקנדוב יש גישה שונה<sup>3</sup>.

לח. הרב מולקנדוב: אין 'ספק' בדעתם. לשונם ברורה מאוד שעונים רק קדוש ברוך וימלוך. ודאי שאם אין לומר יותר מזה – אם כן יש בזה הפסק. ודאי שמחמת ספק יש לנקוט בשו"א<sup>4</sup>. ובפרט שכאן לפי דעת רוב הראשונים יש לומר רק את עיקר הנוסח ולא את כולו.

לט. הרב מולקנדוב: אין לי גישה 'שונה' בזה, גם אני מסכים שצריך ראיה 'מוכרחת'. הויכוח בינינו זה מה נקרא 'מוכרחת'. לדעתי ראיה 'מוכרחת' היא כשמסתכלים על הראשונים באופן 'אובייקטיבי' ולא מנסים 'לעקם' בדבריהם 'כדי' ליישב את דברי השו"ע והאחרונים. ולדעת הרב אלבה יש לנו 'לעקם' את ההבנה הרגילה והנכונה בדברי הראשונים כדי ליישב את דברי השו"ע.

הרב אלבה: גם אני מסכים שאין 'לעקם'. המחלוקת בינינו היא מהו אובייקטיבי ומהו עיקום. האובייקטיביות שלי מבוססת על אמונה. כאשר נגשים לסוגיה מתוך מגמה ליישב את מנהגם של ישראל ואת דברי המקובלים מתוך האמונה שהקב"ה מכוון ומסייע לעם ישראל שלא יכשלו, ורוצה בהתפשטות דברי הקבלה לקירוב הגאולה ההסתכלות האובייקטיבית שונה, וממילא ההגדרות "ראיה מוכרחת" ו"עיקום" שונים. פוק חזי כיצד מיישבים האחרונים מנהגים.

הצד לומר יתכן שרב האי לא התכוון לומר שלא יאמר עם החזן את כל הקדושה הוא שיתכן שמה שהדגיש לענות עם הציבור כוונתו שאת הקדושה כולה ממילא הוא יאמר כפי שאומר הכל עם החזן, שהרי הוא כמו חזן, אבל ס"ד שבקדוש וברוך יסתפק רק בשמיעה של קדוש וברוך שאלו הדברים שעיקר אמירתם מוטלת על הציבור, כתושב והמענה לחזן, ולכן השמיענו שגם הוא יאמר עם הציבור כפי שהחזן אומר עם הציבור. הרב מולקנדוב מסתמך בין השאר על המסקנה ההלכתית המובאת בראבי"ה בסי' מז: "ור"ח כתב שיכול האדם להתחיל במגן ומחיה עם השליח ציבור ויאמר עם הציבור קדוש", ומדייק שהוא לא הזכיר אלא קדוש ולא נקדש. אך הראבי"ה בעצמו כותב בסי' סו: "ופסקו הגאונים... וגם פסקו שיכול להתחיל עם שליח צבור ואומר מגן ומחיה ונקדש וקדוש קדוש כל דיבור ודיבור יאמר ושוב יגמור תפילתו". ומשמע שהוא הבין מרב האי שאין הכוונה בזה לשלול אמירת נקדש. גם מדברי המאירי בברכות כא ע"ב משמע כך, שאחרי הביאו את דברי רב האי כתב שגדולי המפרשים מוסיפים בדבריהם שאף נוסח הקדושה צריך לאומרו. משמע שהם מוסיפים כך כי זה לא כתוב להדיא, אך יתכן שגם רב האי מודה בזה, ורק לא כתב כך במפורש. ועל כל פנים גם אם נקבל את הדיקו של ספר הבתים, רב האי לא אמר להדיא שיש חשש הפסק אם יגיד את כל הקדושה, ולכן יתכן שהוא רק סובר שיותר טוב לא לאומרו אבל אין חשש הפסק אם כן יאמר. לכן אין ספק בשיטת רב האי ודעמיה מוציא מידי ודאי של הראשונים האחרים שסוברים בדוקא שצריך לומר את כל הקדושה, ולדעתם נראה שדוקא כך יש פחות חשש להפסק, וכעין סברת הגר"ז שבלא זה יקרא באותה עת יחיד, ואין היחיד אומר קדושה בתפלתו.

ולענין המנהג, מסתמא כך נהגו בכל מקומות של הראשונים שכתבו לענות מילה במילה של הקדושה מנקדש, והבאתי לעיל מהב"י שיש לזה מקור גם בשם הגאונים וגם אצל הראשונים. ואחרי שכך נהגו, במקום שינוי מנהג אין לומר שב ואל תעשה עדיף. ושוב גם בזה עיקר המחלוקת ביני לבין הרב מולקנדוב היא שהוא סבור שיש לנו לחזור למנהגים קדומים, בעוד שאני סבור על פי רבותי שלדידן מנהג של ישראל מאות שנים קובע יותר ממנהג קדום, כי עיקר כוח פוק חזי מאי עמא דבר הוא דבר שמשנתנה לפי מאי דעמא דבר, וכפי שהראיתי בירחון האוצר עב מקורות לזה. ועל כן גם את"ל שבעבר היה יותר נפוץ המנהג לא לומר במילה במילה, לנו יש להמשיך במה שנהגו ולומר כל מילה עם החזן כשמתפלל ביחיד עמו".



## לסיכום:

יש כמה טעמים להעדיף את דברי האר"י שמצריך לומר את כל הקדושה עם החזן, נקדיש ונעריצך קדוש וברוך בקול רם והשאר בלחש:  
א. נראה שלפי דרכו של האר"י התוספתא מיושבת ללא דוחק.

(מ). הרב מולקנדוב: אין ספק בזה שלדעת רה"ג וסיעתו יש חשש הפסק אם עונה את כל הקדושה במקום שלא צריך לענות, בתפלת י"ח. ולכן ודאי שעדיף לא לענות את כל הקדושה בכה"ג.

ב. בראשונים אין פירוש אחר לתוספתא שמבהיר אותה ללא דוחק, יתכן שרבים מהם פירשוה כאר"י.

ג. היחיד בין הראשונים שכתב שאין לענות עם החזן את כל הקדושה הוא הרא"ש. גם הוא דיבר על אלו שמגביהין קולם, ויתכן שלא היה אוסר לענות בלחש באופן שאומר האר"י. ועכ"פ יתכן שבימינו הטעם שאסר לעשות זאת אינו שייך.

ד. דברי האר"י מכוונים לתורת הסוד.

ה. נהגו בדורות האחרונים כדברי האר"י.



#### והמסקנות העולות מכללות המאמר:

א. כשעונים למברך בקדיש וברכות וברכו יש לענות בקול שיכול להישמע לאדם אחר, ולא בלחש.

ב. אין לשנות ממה שנהגו לומר את כל התוספות בקדושה עם החזן.

ג. נכון לנהוג כדברי האר"י לומר נקדישך ונעריצך בקול רם באופן שיכול להישמע קולו לאדם אחר, ושאר התוספות יאמר בלחש מילה במילה עם החזן. גם ימלוך ושמע ישראל נראה שיש לאומרם בקול רם.

ד. לא יענה 'מלוך' בפיו כשעומד בפסוקי דזמרה או בברכות קריאת שמע.

ה. גם יחיד המתפלל עם שליח ציבור יאמר מילה במילה עם החזן את כל התוספות של הקדושה, ולאשכנזים יאמר עמו גם את כל ברכת האל הקדוש בנוסח של החזן.



הרב יהונתן פז

בני ברק

## מקומה של ברכת האורח בברכת המזון

### א.

חז"ל תיקנו כידוע, שאורח המתארח אצל חבריו בסעודה צריך להוסיף עבורו ברכה בברכת המזון. תקנה זו הובאה בתלמוד במסכת ברכות (דף מז.), ונפסקה ברמב"ם (הלכות ברכות פ"ב ה"ז) ובטוש"ע (אורח חיים סימן ר"א סעיף א').<sup>א</sup>

הרמב"ם בהלכותיו מנסח את הדין של ברכת האורח בלשון זו: 'ברכה רביעית צריך להזכיר בה שלש מלכיות, וכשמברך האורח אצל בעל הבית מוסיף בה ברכה לבעל הבית, כיצד אומר יהי רצון שלא יבוש בעל הבית בעולם הזה ולא יכלם לעולם הבא וכו', ויש לו רשות להוסיף בברכת בעל הבית ולהאריך בה'.<sup>ב</sup>

ומלשונו של הרמב"ם שכתב 'מוסיף בה (- בברכה הרביעית) ברכה לבעל הבית' דקדק הגרי"ז סולוביץ' מבריסק שברכת האורח באה כתוספת בתוך הברכה הרביעית ולא כתחינה נוספת לאחר ברכת המזון. ועל פי זה הורה הגרי"ז מבריסק שיש לומר את ברכת האורח סמוך ונראה לברכה הרביעית בלי הפסק, לפני אמירת 'הרחמן'.<sup>ג</sup>



א. גם שאר הפוסקים מביאים את ברכת האורח להלכה: ראה למשל רי"ף בברכות שם (לג: מדפי הרי"ף), רא"ש ברכות (פ"ז סימן י"א), בית הבחירה להמאירי בברכות (מו.), פסקי ריא"ז (ברכות פ"ו הלכה ה' אות ד'), פסקי רי"ד בברכות (שם), מחזור ויטרי (סימן פ"ג), מרדכי (ברכות רמז קס"ג), ספר אהל מועד (שער הברכות דרך ח' נתיב ו'), אורחות חיים (הלכות ברכת המזון אות ו'), כלבו (סימן כ"ה), רבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה, נתיב ט"ז ח"ז דף קמ"ח טור א'), תשב"ץ קטן (סי' שכ"ב), ספר השולחן (הלכות סעודה שער ה'), ראבי"ה בברכות שם (סימן קכ"ד), ראב"ן בברכות שם (סימן קפ"ג). כמו כן הובאה ברכה זו גם במנורת המאור (אלנקוה, הוצאת נ"י, ח"ד פרק דרך ארץ עמ' 419), ועוד.

אגב – מקור לברכת האורח הובא בדברי הראשונים מהפסוק ואכלת ושבעת וברכת את ה' – 'את' לרבות בעל הבית שצריך לברכו גם כן. מקור זה הובא במחזור ויטרי (סי' נ"ג), ובפענח רזא פרשת עקב (על הפסוק ושבעת וברכת את וגו', ועיין שם בהגה"ה שהקשה שנלמד כבר מפסוק אחר 'ואברכה מברכך'), ובתוספות שאנץ (סוטה לג.), ובחזקוני בפרשת עקב שם (פרק ח' פסוק י'), ובעץ חיים (ח"א עמוד קס"ח), ובפירוש הרשב"ץ על הגמרא בברכות. וברוקח (תחילת הלכות ברכות) ובמנהיג (הלכות סעודה אות ט"ו) הביאו מקור זה בשם תוספתא, ובסמ"ג (עשין כ"ז) הביא ששמע כן בשם ברייתא בירושלמי, ובארחות חיים להר"א מלוגיל (הלכות ברכת המזון אות נ"ו) ובכלבו (סימן כ"ה) הובא כן בשם 'אמרו ז"ל'. וראה פדה את אברהם (מערכת ב' אות ט') שהבין מזה שברכת האורח דאורייתא, אולם דעתו דעת יחיד, והיא גם מחודשת מאד, ובפשוטו הראשונים הג"ל מביאים את הדרשה הנזכרת רק בתורת אסמכתא בלבד ואינה דרשה גמורה, ראה מאמר יעקב (סימן י').

ב. לשון הרמב"ם מועתקת גם בספר השלחן (הלכות סעודה שער ה').

ג. דעתו של הגרי"ז מבריסק הובאה במקומות רבים, וביניהם: הגדה של פסח מבית לוי (ברך אות ז', עמוד רי"א, ראה אבני ישפה ח"ד סי' ס"ז ששבח את המו"ל על זה שהביא את דעת הגרי"ז מבריסק כתיקונה), דרכי החיים ח"ב עמוד תנ"ט (ברשימות הגר"ב קורלנסקי בשם הגרי"מ פיינשטיין), פשט ועיון לרבי משה שטרנבוך בברכות (אות תשל"ט), וכן



## ב.

כדקדוקו של הגרי"ז מבריסק כתב גם בספר אבן האזל על הרמב"ם (שם), וכן כתב גם הגר"ח קנייבסקי במכתב שהמקום הנכון של ברכת האורח הוא מיד לאחר 'אל יחסרנו'. וכן נהג גם רבי יעקב קמינצקי זצ"ל להסמיך את ברכת האורח לברכה הרביעית של ברכת המזון. ומצאתי סמך לדעה זו גם בשו"ת גור אריה יהודא (תאומים, אר"ח סי' כ"ד) שהביא שבפנים מאירות מקשה למה תקנו חז"ל שאורח מברך, והלא יכול בעל הבית לזמן, והאורח יברך עמו בשקט ויוסיף את ברכת האורח בברכתו שלו [ומזה כתב הפנים מאירות להוכיח שעדיף ששאר המסובים לא יברכו בשקט יחד עם המזמן, אלא יצאו ידי חובת הברכה בברכתו של המזמן]. וכתב הגור אריה יהודא לתרץ (בתירוץ השני) על פי דברי הרמ"א שכותב שהמברכים יאמרו את הברכות יחד עם המזמן, אבל יש להם להקדים אותו מעט בברכתם כדי שיוכלו לענות אמן על ברכתו, ולפי זה כתב הגור אריה יהודא 'אם יברך הבעל הבית ולא האורח, אף שאורח יאמר בלחש, מ"מ (- מכל מקום) אין סיפק בידו להוסיף ברכה לבעל הבית, דהרי צריך להקדי' [ם] ולסיים קודם המברך'. דהיינו שאם בעל הבית יברך לא יוכל האורח לברך את ברכת האורח משום ההפסק שנוצר בינה לבין ברכת

הוא גם בספרו של הרב שטרנבוך תשובות והנהגות ח"ב סי' קכ"ב, קונטרס הלכות תלמוד תורה (מלינובסקי, והוא חלק ראשון מספרו אמרי דוד, הלכות ת"ת תפלה וברכות סימן ה', עמוד כ"ו) על פי דברי רבי משה סולוביצ'יק, ספר 'הרב מבריסק' ח"ד עמוד 467, עובדות והנהגות לבית בריסק ח"ד עמוד מ"ז.

ויש להוסיף עוד ולדקדק כן בלשונו של הרמב"ם שכותב את בנינה וצורתה של הברכה הרביעית, ומתחיל וכותב שצריך להוסיף בה שלש מלכיות, ואחר כך מוסיף שכשאורח מברך צריך להוסיף בה גם את ברכת האורח, ומשמע שההוספה של ברכת האורח זהה במהותה להוספה של שלש המלכיות שהם חלק מעצמיות הברכה, ואם כן גם ברכת האורח היא ממש כחלק בלתי נפרד מהברכה הרביעית. וכדקדוק זה מצאתי שמדקדק בספר תשובות והנהגות (ח"ב סי' קכ"ב). כמו כן קיימת ראייה נוספת לדבריו של הגרי"ז מבריסק, שהרי הרמב"ם כותב כנוצר שמותר למברך להוסיף ולהאריך בברכת האורח, ואילו הייתה ברכת האורח תחינה בעלמא הרי אין שום צורך להשמיע לנו שמותר להוסיף בה. אלא ודאי שהיא חלק מהברכה הרביעית, ובוהא החידוש שאפילו הכי התירו חז"ל למברך לשנות את נוסח הברכה ולהוסיף בה כרצונו, שזהו דבר חידוש שלא מצאנו כמותו בברכות האחרות.

בפשט ועיון שם כתב סברא דלא כהגרי"ז מבריסק, שגם אם ברכת האורח באה כהמשך לברכה הרביעית, מכל מקום ה'הרחמן' אינם הפסק גם אם הם נאמרים לפני, וכמו שאינם נחשבים כהפסק בין ברכת המזון לברכת בורא פרי הגפן, וכמבואר בטור סוף סימן קפ"ט [לשונו של הטור מועתקת במלואה בהערה 10]. אולם דעת הגרי"ז מבריסק אינה כן, ומשום שלדעתו ברכת האורח אינה צריכה להיות 'סמוכה' לברכת המזון, אלא היא המשך ממש של הברכה הרביעית. ולכן למרות שה'הרחמן' אינם 'הפסק' לגבי זה שברכת הגפן נחשבת כסמוכה לברכת המזון, בכל זאת עדין א"א לומר שברכה שהיא ממש חלק גמור מברכת המזון תאמר אחרי ה'הרחמן'. ובנוסף אחר: ברכה אחת אי אפשר לפצל, אבל סמיכות נחשבת אפילו כאשר מוסיפים דברים אחרים, כל עוד לא היה היסוד הדעת מהברכה, והחילוק פשוט. והרב מחבר הספר פשט ועיון הבין שברכת האורח אינה המשך לברכה הרביעית כעצמה ובשרה, אלא רק יש חיוב להסמיכה לברכה הרביעית שלא יהיה הפסק ביניהם [וכסברא זו נביא להלן מהאדר"ת], ולכן סבר שכיון שה'הרחמן' אינם חשבים להפסק והסחת דעת, לכן ניתן לאומרם לפני ברכת האורח.

ד. נדפס בהגדה של פסח יקרא דאורייתא (עמ' של"ו). שמועה משמו בעל פה נמסרה גם בספר מאיר עוז (ח"ח עמוד 808). אולם ראה בספר עלי ש"ח (תשובות מהגר"ח קנייבסקי, נדפס ע"י וינר, עמוד קי"ג הערה 122) ששם הובא שהגר"ח קנייבסקי נשאל היכן לברך את ברכת האורח וענה באופן שונה 'יש אומרים אחרי לעולם אל יחסרנו ויש אומרים במקום של הרחמן הוא יברך את בעל הבית הזה'.

ה. כך מסופר עליו בספר עלי ורדים (ברכות מו.).

המזון. ומפורש אם כן בדבריו של הגור אריה יהודא שברכת האורח צריכה להיות צמודה לברכת המזון בלי שום הפסק.



## ג.

והנה יש שכתבו שהדקדוק בלשון הרמב"ם אינו מוכרח, ומה שהוא כתב 'ומוסיף בה' כוונתו שמוסיף בברכת המזון ולא בברכה הרביעית. ולכאורה יש להביא ראיה לדעתם מלשונו של הרמב"ם בהמשך הדברים שם. והוא שבהלכה הבאה (הלכה ח') מביא הרמב"ם דין שבבית האבל משנים בברכה הרביעית, ומוסיפים בה דברים, וכתב שם הרמב"ם בלשון זו: 'וכשמברכין בבית האבל אומר בברכה רביעית המלך החי הטוב והמטיב אל אמת דיין אמת שופט בצדק שליט בעולמו לעשות בו כרצונו שאנחנו עמו ועבדיו ובכל אנחנו חייבין להודות לו ולברכו, ומבקש רחמים על האבל לנחמו כפי מה שירצה וגומר הרחמן' וכו'. ומשמעות הדברים היא שכאן בברכת האבל, ההוספה היא בברכה הרביעית עצמה, ולכן מסיים הרמב"ם ב'וגומר הרחמן' וכו'. אבל ברכת האורח שנאמרת אחרי ה'הרחמן', ולא בסמוך לברכה הרביעית – כהמשך ממנה, אין נכון לכתוב שיאמר אחריה 'הרחמן'. ואם כן מבואר בדברי הרמב"ם כאן שמקומה של ברכת האורח אינה בסמוך לברכה הרביעית והיא אינה חלק ממנה.

ברם אחרי הכל, אי אפשר להתעלם מזה שפשטות לשון הרמב"ם כן נשמעת שמוסיפים את ברכת האורח בברכה הרביעית, וגם מלשון כמה ראשונים נראה שסברו כן, ראה הערה", ואם כן

1. אמנם תירוצו של הגור אריה יהודא דרוש עדיין הסבר, שהרי אפשר שהאורח יברך יחד עם המזון, ובכל הברכות יקדימו כדי שיוכל לענות אחריו אמון, אבל את הברכה הרביעית יאמר יחד עמו ממש מבלי להקדימו, שהרי במילא אין הוא עונה על ברכה זו אמון, כדי שיוכל להסמיק אליה את ברכת האורח. ואולי משום שבדרך כלל רגילים המברכים להקדים את המברך, לכן חשו חכמים שישכח ויקדימו גם בברכה זו, וימנע על ידי זה מלברך את ברכת האורח, ולכן העדיפו שהאורח יברך את ברכת המזון.

2. בספר בית ברוך על החיי אדם (כרך ג' בהשמטות לכלל מ"ו סימן י"א, עמוד קכ"ה) כתב עוד, שזה שהרמב"ם לגבי ברכת האורח מנסח את הדין בלשון 'מוסיף בה', ולא בלשון 'מוסיף בברכה הרביעית', כמו שניסח לגבי ברכת האבל, מורה שההוספה אינה בברכה הרביעית, ואינה חלק מהברכה. ולדעתי הענייה אין לדקדק מלשון זו כנגד דעתו של הגרי"ז מבריסק, כיון שהוא דקדוק קלוש, ו'בה' ו'בברכה הרביעית' הם היינו הך. ועוד, שעל ברכת האורח הרמב"ם מדבר ממש בסמוך לדין ברכה רביעית, ולכן כותב לשון 'בה' וכוונתו לברכה שדיבר עליה בסמוך, אבל בברכת האבל שנכתבה לאחר מכן, שלא בסמיכות ממש לדיני הברכה רביעית, בה הוצרך הרמב"ם לפרש את כוונתו יותר שההוספה היא בברכה הרביעית.

3. הנה המקורות שמצאתי שנשמע מהם שברכת האורח מסונפת לברכת הטוב והמטיב:

א. בסמ"ג (עשין כ"ז) מונה את כל ההוספות שמוסיפים בברכת המזון, מ'יעלה ויבוא' ו'רצה' ועד 'על הניסים', ובתוך דבריו מונה גם את ברכת האורח וזה לשונו: 'בשבתות אומר בבונה ירושלים רצה והחליצנו, ובימים טובים ובחג' (מ' - ובחול המועד) ובר"ח (- ובראש חודש) אומר בה יעלה ויבא... בחנוכה ובפורים מוסיף בברכת הארץ על הנסים... וכשמברך האורח מוסיף בברכה רביעית יהי רצון שלא יבוש בעל הבית הזה וכו'... כשמברכין בבית האבל אומר בברכה רביעית המלך החי הטוב...'. ומשמע מזה שברכת האורח היא הוספה בברכה הרביעית, כשאר ההוספות שמוסיפים בברכת המזון (וכמו שגם מורה לשונו 'מוסיף בברכה רביעית'). ב. בספר אהל מועד (שער הברכות דרך ח' נתיב ו') כותב את הדין של ברכת האורח בלשון זו 'ואורח מברך, אם הוא הגון בעיני ב"ה (- בעל הבית) מברך כדי שיברך לבעה"ב (- לבעל

יש לפרש שמה שהזכיר הרמב"ם 'וגומר הרחמן' זה נמשך על שתי הברכות שהזכיר שמוסיפים בהטוב והמטיב, דהיינו שאחרי ברכת האורח או ברכת האבל יש להמשיך ולגמור ב'הרחמן'.

אמנם יש שהקשו על הבנת הגרי"ז מבריסק, מזה שבנוסח התפילות של הרמב"ם (בסוף ספר אהבה), הוא מזכיר את נוסח ברכת המזון, ואינו מזכיר שם את ברכת האורח, ואילו היתה ברכת האורח חלק מהנוסח של ברכת המזון, היאך השמיטה. אבל באמת טענה זו אינה טענה כיון שהרמב"ם אינו מזכיר שם שום תוספת שמוסיפים על הברכה, אפילו לא את 'עלה ויבוא' או 'רצה', ובהכרח שאינו מזכיר אלא את הנוסח הקבוע, ולא נכנס להזכיר תוספות. ואם כן ודאי שאי אפשר ללמוד מדבריו שברכת אורח אינה חלק מברכת המזון, אלא היא הושמטה משום שאינה חלק מהנוסח היום יומי.

אבל ראה ספר ימלא פי תהלתך – ענינים בתפילה (עמ' רע"ו), שהקשה את אותה הקושיא מדברי הרמב"ם הללו בנוסח התפילה באופן אחר. והוא שהלא לדעת הגרי"ז מבריסק כאשר מאריך את ברכת המזון על ידי ברכת האורח אין לענות אמן עד אחרי ברכת האורח, וכיון שכך היה לרמב"ם להשמיטנו בנוסח הברכה שלפעמים היא מתארכת כדי שנדע שלא לענות אמן עד שהיא תגמר. וקושיא זו היא כבר קושיא אלימתא, כיון שבדין מסוים זה של ברכת האורח, אם לא יכתבנו הרמב"ם, תיווצר משמעות שגויה שתביא לטעות בהבנת ההלכה.

אך נראה שגם קושיא זו יש ליישב, כי נראה שמטרתו של הרמב"ם בנוסח התפילות אינה להורות הלכות, אלא רק לשמר את מסורת התפילה, ולקבוע את הנוסח הנכון, ואת ההלכות והדינים ניתן ללמוד מתוך פסקי ההלכות שכתב בסדר הלכותיו. וגם באשר לצורך ההלכתי שאנו צריכים לדעת מתי לענות אמן, גם זה ילמד מנוסח ההלכות שנתבאר שם שברכת האורח היא סיומה של הברכה הרביעית ואחריה המקום לעניית אמן. ויש להוסיף יותר מזה, שהרי גם מהנוסח שבפועל הביא הרמב"ם, אי אפשר ללמוד מתי נגמרת הברכה הרביעית, מכיון שהרמב"ם ממשיך ומביא מיד לאחריה את שאר ההוספות והפסוקים שנאמרים לאחר הברכה, בלי שום הדגשה איפה נגמרת הברכה. וגם אילו הביא הרמב"ם את ברכת האורח בנוסח הברכה לא היה נותן דגש היכן נגמרת הברכה. ויש למצוא סמך לתירוץ זה שהרי הרמב"ם אינו מזכיר שם גם את ברכת האבל, שהיא ודאי חלק מהברכה הרביעית [כידוע, וכן מבואר גם בבית ברוך על החיי אדם (כרך ג' בהשמטות לכלל מ"ו סימן י"א, עמוד קכ"ד)], וגם בה הדין הוא שיכול להוסיף בה

הבית), מהו מברך כולל בברכה רביעית יה"ר (- יהי רצון) שלא יבש בעה"ב זה בעוה"ז (- בעולם הזה) ולא בעולם הבא...! לשון 'כולל בברכה רביעית' גם כן מורה כמעט בודאות שברכת האורח נכללת בברכה הרביעית, ואינה תחינה שנוספת בפני עצמה. ג. גם רבי ישראל בן רבי יוסף הישראלי (מחכמי טולידו, תלמידו של הרא"ש, ואחיו של רבי יצחק הישראלי בעל היסוד עולם) כותב בספרו מצוות זמניות (הלכות ברכות השער השני) לשון דומה 'והאורח יברך ברכת המזון, כדי שיברך לבעל הבית, ויסדר ברכה זו בברכת הטוב והמטיב הרחמן הוא יברך בעל הבית ואשתו ובניו וכל אשר לו'. ד. וכן כתב בלשון דומה גם במנורת המאור (של רבי ישראל בן רבי יוסף אלנקאווה, פרק ו' השער השני) 'והאורח מברך כדי שיברך לבעל הבית, ובברכת הטוב והמטיב אומר הרחמן הוא יברך בעל הבית הזה, אותו ואת בניו ואת כל אשר לו'. ובספר הבתים (שערי ברכות שער ה' אות ט') ג"כ הלשון 'מוסיף בברכת הטוב והמטיב יהי רצון...'. ה. בספר המנהיג (הלכות סעודה סימן ט"ו, הוצאת מוסד הרב קוק עמוד רכ"ד, - לפי נוסח אחד שהובא בחילופי גירסאות שם) 'הא למדת שברכת הטוב והמטיב' [ב] הוא מטבע קצר ולא ארוך, אך באורח התירו להאריך בהטוב והמטיב' – אין לך דברים מפורשים מאלו שברכת האורח היא ממש תוספת הארכה בברכת הטוב והמטיב.

ולהאריך כמו שכתב הרמב"ם (הלכות ברכות פ"ה ה"ח), ועניינת אמן גם כן תהיה רק לאחר תום ההוספות, ובכל זאת הרמב"ם לא מזכירה בנוסח התפילות, כי לא שם המקום ללמד הלכות.

## ד.

ומכל מקום, גם אם נניח שבאמת בדברי הרמב"ם ההבנה היא כדברי הגרי"ז מבריסק, מכל מקום ודאי שקיימת גם נוסחה אחרת שגורסת שברכת האורח אינה חלק מהברכה הרביעית, ועקבות רבות לנוסחה זו קיימות בדברי הראשונים ראה הערה<sup>5</sup>. והמנהג למעשה, כמו שמקובל, וגם נדפס כן בכל נוסחאות הסידורים הישנים והעתיקים המוסמכים<sup>6</sup>, הוא כנוסחה זו השניה של

ט. א. בכלבו סימן כ"ה [וכן הוא גם בארחות חיים לרבי אהרן מלוגיל (ח"א הלכות ברכת המזון אות נ"ו)] כתב את הדין של ברכת האורח בלשון זו 'ואם יש שם אורח מברך ברכת המזון כדי שיברך בעל הבית כדכתיב ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך, ואמרו ז"ל (-זכרונם לברכה) את לרבות בעל הבית, מכאן שמכו ז"ל לתקן ברכה בפני עצמה לברך בעל הבית'. ומבואר בדבריו שברכת האורח היא ברכה בפני עצמה ולא תוספת בברכה הרביעית. ומסדר דבריו של הכלבו גם כן יש להביא ראיה, משום שהוא כותב שם את כל סדר ברכת המזון, ומביא את הברכה הרביעית, ואחר כך כותב 'ואחר זאת הברכה אומר הרחמן ומאריך כרצונו', ורק אח"כ הוא מביא את הדין של ברכת האורח, ואחריה הוא מביא את הסיום הסופי של ברכת המזון (-ממרום ילמדו עליו זכות שתהא משומרת לשלום ישא ברכה מאת ה' וצדקה מאלהי ישעו וימצא חן ושכל טוב בעיני אלהים ואדם), ובוזה תם סדר ברכת המזון בדבריו. ומבואר שמקומה של ברכת האורח הוא בסיום ה'הרחמן', כמו שהיא ממוקמת בסידורים שלנו. ב. בלקט יושר (ח"א עמוד ל"ט) גם כן כותב מפורשות 'והיה מברך הרחמן יברך אותנו וכו' ואחר [כן] מברך הוא יברך מה"ר (- מורינו הרב) בעל הבית הזה', ומבואר שברכת האורח נאמרת אחרי ה'הרחמן' [אמנם יתכן לדחות שהוא מדבר כאן על ה'הרחמן הוא יברך את בעל הבית', שהוא נאמר אחרי ה'הרחמנים', וחוז' מזה בסמוך לאל יחסרנו אמר את היהי רצון וכו' כנוסח ברכת האורח, אבל נראה בפשטות שגם אם הוא מדבר על ה'הרחמן הוא יברך את בעל הבית וכו', בכל זאת כיון שה'הרחמן' הזה בא כתחליף לברכת האורח (כמבואר בהערה יא), אם כן ודאי שהוא סודר במקום שהיה מיועד לברכת האורח, ובפרט שדקדוק לשונו של הלקט יושר שכתב 'ואחר כן מברך הוא יברך מה"ר...' משמע שמדבר על ברכת האורח ממש ולא על תחינה שנוספה בנוסף לברכת האורח. ג. ב'פירוש התפלות והברכות' לר"י בר יקר בפירוש ברכת המזון (עמוד ל"ד) כותב את עניני הברכה הרביעית והמסתעף ממנה ואחר כך כותב 'כאן אומ'ר] הרחמן הרחמן כל אחד כרצונו ורצון שאלתו, ואם הוא אורח צריך לברך בעל הבית ... ובסופן (- של ה'הרחמן') אומר הרחמן הוא ישלח לנו את אליהו הנביא זכור לטוב', ומבואר מסדר דבריו שברכת האורח נאמרת בסוף ה'הרחמן'. ד. כתב הטור (סוף סימן קפ"ט, וכדבריו כתב גם באבודרהם בהלכות ברכת המזון) 'כתב אחי ה"ר (- הרב רבי) יחיאל ז"ל נהגו להאריך בברכת הטוב והמטיב הרחמן בכמה גוונים, ולא ידעתי מאין בא זה להרבות בבקשה בין ברהמ"ז (- ברכת המזון) לברכת בפה"ג (- בורא פרי הגפן), ואפשר שנהגו לעשות כן מהא דאמרו אורח מברך יר"מ (- יהי רצון מלפניך) וכו' ע"כ (- עד כאן), ונ"ל (- ונראה לי) שאין בזה משום הפסק, וגדולה מזו מצאנו בברכת המילה שמתפללין על הילד באמצע הברכה אחר שבירך בפה"ג, ומפסיק בין ברכה לשתייה. הרי שהטור מדמה את ברכת האורח לתחינות ה'הרחמן' לענין הפסק בין ברכת המזון לברכת הגפן, ואילו היה הטור סובר שברכת האורח היא חלק מהברכה הרביעית היאך אפשר ללמוד ממנה לתחינות הרחמן. וגם בכלל עצם זה שהטור דן משום דיני הפסק על ברכת האורח זהו דבר שלא שייך כלל אילו היתה ברכת האורח חלק מברכת הטוב והמטיב, שהרי לא אמר כלום חוץ מהברכה. ה. במחזור ויטרי (סימן פ"ג, עמ' 52) מסדר את ברכת האורח במקומה אשר היא מוצבת בברכונים שלנו - לא כדעתו של הגרי"ז מבריסק, וכן סודר גם בספר צרור החיים (לרבי חיים בן רבי שמואל בן דוד מטודיל, תלמידם של רבנו פרץ והרשב"א) בדיני ברכת המזון (עמוד ל'), ובעץ חיים (רבי יעקב חזן מלונדון, הוצאת מוסד הרב קוק, חלק א', הלכות סעודה עמוד קס"ח), וב'פירושי רבנו אליהו מלונדריש ופסקיו' (עמוד ק"ז), וראה גם סידור רס"ג (עמוד ק"ז).

י. ראה למשל סידור יעב"ץ עמודי שמים דף ש"ח ע"א [וכן בסידורו בית יעקב דף קכ"ו ע"א], סדר כמנהג פולין ליטא

הראשונים ולא כנוסחתו של הרמב"ם, וברכת האורח נאמרת בסמוך ל'הרחמן הוא יברך את בעל הבית'.

הוכחה לבירור הדבר שכך הוא המנהג, יש להביא גם מזה שה'הרחמן הוא יברך את בעל הבית' – שהוא התחליף של ברכת האורח [כמבואר בפוסקים ובכמה וכמה סידורים ישנים ראה הערה א<sup>1</sup>], אינו ממוקם בסמוך לברכה הרביעית אלא בסוף ה'הרחמן', והסיבה לזה היא כנראה מפני ששם היה מקומה של ברכת האורח.

כמו כן, לדעת הגרי"ז מבריסק אין לענות אמן אחר הברכה הרביעית עד שתגמר גם ברכת האורח<sup>2</sup>, וגם בזה המנהג פשוט לא כדבריו, והמנהג רוח מאד לענות אמן מיד אחרי 'אל

ורייסין ומעלהרין עם פירוש ראב"ן ח"א דף ק"ב ע"ב (נדפס באוסטראה שנת תקע"ז), סדר תפלות כל השנה כמנהג ק"ק ספרד דף ש"ס ע"ב (נדפס בונציה שנת שס"א), בית מנוחה דף ק"ה ע"א, בית עובד דף רמ"ז ע"ב, סדר בית תפלה יקרא עמוד ט' (נדפס בשנת תרל"ו), סידור בית תפלה דף קנ"ח ע"א (נדפס בקושטאנדינא שנת ת"ק), סדר מאה ברכות דף ז' (נדפס בונציה שנת תק"מ), ספר שערי רצון דף ע"ט ע"א (נדפס בשלונקי שנת תק"א), ספר עולת תמיד דף קט"ו ע"א (נדפס בליוורנו שנת תר"ץ), כנסת הגדולה – תכלאל לבני תימן, תכלאל שאמי, סוד ה' (מנטובה תר"ג), הגדה של פסח גאולת ה' (ליוורנו, תרכ"ד) בסדר ברכת המזון דף קמ"ד ע"ב, הגדה של פסח מטה ראובן (ליוורנו תר"ל) דף ס"א ע"א, הגדה של פסח עת לדבר (ליוורנו תר"כ) דף מ' ע"א, הגדה של פסח שכיית החמדה (ליוורנו תר"כ) דף מ"ו ע"א.

יא). ראה משנה ברורה (סימן ר"א סק"ה) 'בספר לחם חמודות תמה למה אנו משנים נוסח הברכה דבע"ב' (- דבעל הבית) ממה שנאמר בש"ס, וכוונתו היא למה שכתב בעל לחם חמודות בפירושו מעדני יום טוב על הרא"ש בברכות (פ"ז סימן י"ב הערה ט') 'מימי תמהתי על שמשנין הנוסח בענין אחר'. והיעב"ץ בסידורו (ח"א דף ש"ח ע"ב) אחרי שטורח לבאר את נוסח ברכת האורח גם כן כותב 'הרי מבואר הנוסח כל צרכו שאין בו מלה לבטלה, ולא לחנם יסדוהו רז"ל התמיהא עלינו האשכנזים שהקלנו בו והשלכנוהו אחרי גוונו וכן לא יעשה', ועיין שם עוד. ויש שפרשו שכוונתם למה שביטלו מלומר את היהיה רצון המובא בגמרא ואמרו במקומו הרחמן הוא יברך את בעל הבית וכו', וכן ביאר בספר חידושי בתרא על המשנה ברורה שם [וראה גם בספר בית ברוך על חיי אדם (כרך ג') בהשמות לכלל מ"ו סימן י"א, עמוד קכ"ה) שהסתפק בדבר, אם באמת כוונת המשנה ברורה למה שאומרים 'הרחמן הוא יברך את בעל הבית' במקום ברכת האורח, או שכוונתו לזה שלא אומרים את ברכת האורח עצמה בדקדוק כפי הנוסח המופיע בגמרא]. ובאמת כתב בתשובות והנהגות (ח"ב סי' קכ"ב) שהאומר את ה'הרחמן' במקום ברכת האורח הכתובה בגמ', גם כן יצא ידי חובתו ולא ביטל את תקנת חז"ל. וכבר קדמו בספר אור חדש (כלל כ"ז אות כ"ב) שכתב 'נ"ל (- ונראה לי) חיים מה שנוהגים לומר יברך את בעל הבית חשבינן לברכת האורחים והיא כוללת בסתם כל הברכות'. וראה גם שו"ת להורות נתן (חי"ד סי"ב) שכתב שבזמנינו אמירת ה'הרחמן' מספיקה מעיקר הדין. וראה עוד דבר פלא בלשונו של רבי אליהו מלונדריש (פירושי רבנו אליהו מלונדריש ופסקיו, עמוד ק"ז) 'תקנו לומר הרחמן כנגד בעל הבית להפסיק דעתו ומיושר שפור לתת לאבינו...'- רבי אליהו לא מזכיר שם בכלל את ברכת האורח ובמקומה הוא כותב שתקנו לומר הרחמן. כוונתו כמובן לומר שחז"ל תקנו לברך את האורח וכוים נוהגים לקיים תקנה זו בפועל על ידי אמירת ההרחמן, אבל על כל פנים רואים שהוא אינו רואה שום בעיה באמירת ה'הרחמן' במקום ברכת האורח ומתקיימת בזה עיקר תקנת חז"ל ומטרת רצונם. אולם יעוין בספר מסורת משה (ח"ב עמוד ל"ט) שנכתב שם בשם הגאון רבי משה פיינשטיין שצריך להגיד את ברכת האורח דווקא וה'הרחמן' הוא 'אינו כלום' [ואמנם בהערה שם נכתב שבדרך כלל הוראתו של הגר"מ פיינשטיין היתה להיפך שה'הרחמן' גם כן מספיק ואין צורך בנוסח ברכת האורח דווקא, וכפי שנהוג בכלל ישראל]. וראה גם לשון השער הצינן (סימן ר"א ס"ק י"ד) לגבי הדין שאסור לאורח להימנע מלברך את בעל הבית שכתב 'וכהיום שבלאו הכי המנהג אצל כל אורח לומר הרחמן הוא יברך את בעל הבית וכו' איני יודע אם שייך כלל ענין זה' – ומבואר מלשונו שנטיית לבו היא שה'הרחמן' גם כן מספיק, אבל אין לו הכרעה גמורה בזה. וראה עוד ספר וזאת הברכה (עמוד 143) שהגאון רבי חיים פנחס שיינברג הורה לומר את ברכת האורח ולא רק את ה'הרחמן' למרות שהמנהג המקובל הוא לומר רק 'הרחמן'.

יב). כך מבואר בדבריו ראה למשל קונטרס הלכות תלמוד תורה הנ"ל (- ח"א, סימן ה', עמוד כ"ו) על פי דברי רבי משה סולוביצ'יק.

יחסרנו' (גם אצל אלה שנוהגים לומר את ברכת האורח בטפילות לברכה הרביעית), ומבואר מזה שהמנהג הרווח תופס שברכת האורח היא תחינה הנאמרת בפני עצמה ולא דווקא כהמשך לברכה הרביעית". ולמנהגינו זה יש מקור מדברי הגר"א מוילנא ועוד וכמובא בהערה".

## ה.

וכך נשמע להלכה ולמעשה גם בספרי הפסק, ראה שלחן גבוה (סי' תרצ"ג") לגבי הדין שהשוכח 'על הנסים' בברכת המזון משלימו ב'הרחמן', וכתב השלחן גבוה 'ונראה לי שיאמר אותו לבסוף במקו' [ם] שמברך ברכת אורח ולא יפסיק בין הרחמן להרחמן שסדרו חז"ל, הרי לנו מפורש בדבריו שאומרים את ברכת האורח אחרי סדר ה'הרחמן' שסדרו חז"ל. ובספר אור חדש (בוכנר, כלל כ"ז אות כ"ב) גם כן כותב את הדין של ברכת אורח ושיש שאומרים 'הרחמן' במקום ברכת האורח ולשונו היא 'יש אומרים אחר בעיני אלקים ואדם ברכת אורח הרחמן הוא יברך...'. ובכתר שם טוב (גאגין, עמוד ק"ל) כותב 'בלונדון ברכת האורח אחר ימלא משאלות לבנו לטובה ובאמשטרדם אחר יפתח לנו את ידו הרחבה', וראה גם ערוך השלחן (סימן קפ"ט סעיף ז') שמשטף לשונו נראה גם כן שברכת האורח נאמרת יחד עם ה'הרחמים', וכסדר זה סידר גם בעל פלא יועץ בספרו חסד לאלפים (סימן ק"ץ) עיין שם. ובספר זר זהב (לרבי יעקב צמח, תלמידו של האר"י, סימן קפ"ט עמוד שס"ח) גם כן כותב בלשון זו 'אחר שיאמר הרחמן הוא יפרוש עלינו סוכת שלומו יאמר ברכת האורח כזה הרחמן הוא יברך את בעל הבית הזה ויהי רצון שלא יבוש'...".

(יג). כך הוא המנהג כפי מה שעינינו רואות, ומפורש כך גם בספרות כגון בספר תשובות והנהגות הנזכר (כרך ב' סימן קכ"ב), ובספר עלי ש"ח (עמוד קי"ג הערה 122), ובספר אמרי יושר (בברכות שם).

(יד). ראה תשובות והנהגות (שם) שלמרות שכתב לענות אמן אחר אל יחסרנו, בכל זאת מצריך להסמיק את ברכת האורח לברכה הרביעית, והוא פלא שהרי מכיון שברכת האורח אינה המשך מהברכה הרביעית, שהרי לכן עונים אמן בתום הברכה הרביעית, א"כ למה שיהיה צריך להסמיקה אליה. אמנם רמז שם בתשובות והנהגות איזה סברא בזה 'שנתקבל ברכת האורח כהוספה ולא מגוף הברכה' – ז.א. ברכת האורח היא המשך מהברכה הרביעית אבל לא כחלק מגוף הברכה אלא כתוספת בעלמא. אך סברא זו היא מחודשת ולא מובנת, ואם ברכת האורח אינה חלק מהברכה, אלא תחינה בעלמא, איזה צורך יש לחבר ביניהם. וודאי עכ"פ שאין לשנות בגלל סברא זו את מנהגינו אנו, שמקובלנו לומר את ברכת האורח בסוף ה'הרחמן'.

(טו). בתוספת מעשה רב (והן ההערות וההוספות שנדפסו סביב הספר מעשה רב להגר"א מוילנא, הערה כ"ג) כתוב 'המסובים עונים אמן באל יחסרנו כי שם סיום ברכת הטוב והמטיב'. לא כתוב כאן שום חילוק, לעולם סיום הברכה הוא באל יחסרנו ושם יש לענות אמן. ובסידור אזור אליהו (המיוסד על פי דעת הגר"א) הביאו לזה עוד מקורות מדברי הגר"א [וראה גם ספר עליות אליהו (מעלות הסולם, עמוד ס"ד, הערה כ"ב) שהובאה שם מעשיה מרתקת מהגר"א בענין זה]. וכך פסק גם בחיי אדם (כלל מ"ז ס"א) 'והשומע שהמברך מסיים אל יחסרנו צריך לענות אמן כי כאן הוא סוף הברכה והרחמן הוא אינו אלא מנהג'. וכן כתבו גם בשו"ת בנין עולם (סימן ה'), נתחבר על ידי רבי יצחק אייזיק חבר, תלמיד תלמידו של הגר"א, ערוך השלחן (קפ"ט ס"ז), דעת תורה (סימן קפ"ט סעיף א'), נוהג כצאן יוסף (הלכות ברכות סימן י"ב), כף החיים (קפ"ט סק"א), קצות השלחן (סי' מ"ז אות ב'), ותשובות והנהגות (ח"ב סי' קכ"ב). אולם ראה בתשובות והנהגות הנ"ל שהגר"א מלצר תמה על הוראה זו של הגר"א.

(טז). דף קל"ב ע"א מדפי הספר, טור ב'. דבריו הועתקו גם ביפה ללב חלק ה' (דף י"ט ע"ב טור א' מדפי הספר).

(יז). עוד רמז למנהגנו יש בספר חופת חתנים (סימן ח'–דיני ברכת המזון סעיף י"ב) שכתב שם את תפילת האורח ולפניה

וכך הורו למעשה כמה מפוסקי דורינו: כך היתה הוראתו של רבי חיים קרייזווירט שאין לשנות מהמנהג המקובל המסודר בסידורים, ויש לומר את ברכת האורח במקומה אשר בו נדפסה<sup>1</sup>, וכך הורו גם הגר"ש אלישיב<sup>2</sup> והגאון הרב מרדכי אליהו<sup>3</sup>.

## 1.

והנה יש שהורו שכיון שלדעת הרמב"ם צריך לומר את ברכת האורח בסמיכות לברכת הטוב והמטיב, אם כן עדיף להסמיכה בכדי להרויח בזה גם את דעת הרמב"ם<sup>4</sup>. אבל באמת לא נראה כדבריהם ואנו איננו צריכים להיות חכמים יותר מכל חכמי הדורות, שידעו את דברי הרמב"ם ובכל זאת לא נהגו כמותו. ובפרט אין לשנות ממנהגינו מכיון שאנו איננו יודעים את סדר המעלות של הדברים, ואולי יש ענין מיוחד לומר את ה'הרחמן' דווקא בסמיכות להטוב והמטיב,

הקדים דין מסוים בהלכות 'הרחמן', ומשמע קצת שעשה כן משום קדימתם של ה'הרחמן' לברכת האורח.

יח. דבריו הובאו בקונטרס הלכות תלמוד תורה הנוצר לעיל (- הלכות ת"ת תפלה וברכות סימן ה', עמוד כ"ו). ואולם סברתו היא בהיפוך גמור מדברינו, והיא שכל ההוספת שמוסיפים אחרי ברכת המזון כולם נחשבים כהמשך מהברכה הרביעית, ולכן לא יזיק שיאמר את ברכת האורח בהמשך ותצטרף גם היא כהמשך ארוך לברכה הרביעית [וכסברא זו כתב גם בתשובות והנהגות (ח"ב סימן קכ"ב) והביא ששמע כסברא זו מהגרא"ז מלצר, וכן הובאה סברא כזאת בשם רבי יוסף שלו' אלישיב בספר ברכת שמואל בברכות שם (עמוד ק)]. ובביאור דעתו של הגר"ז מבריסק, שלא הבין כסברא זו, ראה מה שכתב האבן האול הנוצר (הלכות ברכות פ"ב ה"ז) שרק את ברכת האורח תיקנו כברכה שניתנת להוספה על הברכה הרביעית, אבל חוץ מזה אי אפשר להוסיף על הברכה הרביעית ולשנות מהנוסח שתקנו חז"ל [אמנם ראה שם שכתב שאחר שמוסיף את ברכת האורח יכול להוסיף כבר את כל ה'הרחמן' בתוך המשך לברכת האורח, עיין שם], ולכן אם יקדים את ה'הרחמן' לברכת האורח יהיה בזה הפסק. והנה בענין זה יש שהביאו סימוכין לדעה שגם ה'הרחמן' הוא המשך וחלק מברכת המזון מדברי הריטב"א במסכת מגילה (יח. ד"ה ומה) שכתב שהרבה תפילות מסיימות ב'שלום', והזכיר גם את ברכת המזון 'ובברכת המזון ג"כ משלים ה' יברך את עמו בשלום', ומבואר מזה שעד הפוסקים שבסוף הברכה הכל המשך לברכת המזון. אבל ראה זו אינה נכונה, וכוונת הריטב"א אינה שהכל נחשב כהמשך אחד מברכת המזון, אלא שיש תקנה להזכיר ענין שלום בסמוך לברכות ולתפילות כדי לסיים בענייני שלום [ובדומה לזה הביאור גם בשאר הדוגמאות המובאות בדבריו של הריטב"א, יעוין שם]. כמו כן יש שהביאו סימוכין שעד סוף נוסח הברכה המצוי בידינו הכל המשך לברכה, מהשערי תשובה (סוף סימן ק"ץ) שהביא את דברי היעב"ץ, שכתב בשם אביו בעל החכם צבי להחזיק את הכוס של ברכת המזון לאורך כל הברכה עד שמברך בורא פרי הגפן, ומשמע שעד הגמר הסופי ממש בברכת בורא פרי הגפן הכל המשך מהברכה. אבל הדברים הללו גם הם אינם נכונים, כמבואר בלשונו של השערי תשובה, והריני מביאם כצורתם 'ועיין בעמודי שמים להגאון מוה' (- מורינו הרב) יעב"ץ בשם אביו הגאון ז"ל שהיה אוחז הכוס בידו עד אחר הברכה והיה מלעיג על המניחין הכוס מידם בסיום בהמ"ז (- ברכת המזון) ע"ש'. הרי שהוא בעצמו קורא לסיום הברכות 'סיום בהמ"ז' ורק כתב שגם אחרי סיום ברהמ"ז צריך עדין להחזיק את הכוס עד אחרי ברכת הגפן. וראה עוד הרב אליעזר ויספיש, קובץ בית אהרן וישראל שנה י' גליון ג' (נ"ז) עמוד פ"ח ואילך, שהרחיב על המקורות המאוחרים לצירוף ה'הרחמן' והפסוקים אשר בסיום ברכת המזון. וראה גם הערה כג שהבאתי שם כמה וכמה דעות שמתירות לשוח בדברים בטלים בעת אמירת 'הרחמן', וזה גם כן משום שהם אינם חלק מברכת המזון.

יט. דעתו הובאה בספר וישמע משה (פריה, חלק א' עמוד ע"ט), וב'בנתיבות ההלכה' קובץ כ"ז עמוד 132, וב'הערות' בברכות שם (בהערה 447).

כ. בהערה לספר וזאת הברכה עמוד 143 אות ד'.

כא. ספר וזאת הברכה עמוד 143 אות ד', ועוד.

בגלל איזה חשיבות שיש ל'הרחמן', או משום שהם בקשות על כל כלל ישראל ועל הגאולה. ולכן אין לנו לבדות דברים מדעתנו ולשנות את המנהג שהיה נהוג מקדמת דנא<sup>22</sup>.

ובאמת מצאתי בחפץ חיים על התורה (פרשת כי תבא) שכתב שה'הרחמן' ניתקנו מיד אחרי ברכת המזון בדוקא וזה לשונו 'והעיקר לבקש על הכלל כולו ולבקש אחרי קיום המצוה כמו שאנו אומרים תפילות הרחמן אחרי שקיימנו מצות ברכת המזון'. ובשלחן גבוה (המובא למעלה באות ה') וביפה ללב (שהעתיק בהסכמה את דברי השלחן גבוה בספרו, חלק ה', דף י"ט ע"ב מדפי הספר) מבואר במפורש שיש ענין שלא להפסיק את תחינות הרחמן מברכת המזון. ואם כן ודאי אין 'להחמיר' ולומר את ברכת האורח לפנייהם בלי שתהיה לכך סיבה מוצדקת ומוצקת. ועוד יש למצוא ענין בסמיכות ה'הרחמן' לברכת המזון מדברי כמה אחרונים שכתבו שלא להפסיק בתחינות הרחמן בדיבור [ראה הערה<sup>23</sup>], ומבואר בדבריהם שיש ענין בהמשכת ה'הרחמנים' כהמשך אחד מברכת המזון.



כב). אבל על בני עדת תימן יש באמת לתמוה למה עזבו דעת מורם הרמב"ם ונהגו שלא כדעתו. ועי' תולדות יצחק (הרב יצחק רצאבי, עמוד קמ"ה בהערה) במה שכתב לבאר את המנהג התימני, שאין הביאור בדברי הרמב"ם שברכת האורח היא כהמשך לברכה הרביעית ממש, וכונת הרמב"ם היא רק לבאר שמקומה של ברכת האורח הוא אחר הברכה הרביעית ולא לפנייה בתוך ברכת המזון. אולם כפי שבארנו למעלה לשון הרמב"ם כפשוטה מורה שברכת האורח היא ממש כהמשך מהברכה הרביעית, וכמשמעות לשונם של עוד ראשונים, וא"כ הדרא קושיא לדוכתה, ומנהג התימנים צריך באור.

אבל באמת קיימת כאן סברא נוספת, שכיום ברכת האורח אינה מעיקר הדין, מכיון שברכת האורח ניתקנה כשמברכים בזיומן, ואילו אנחנו איננו מזמנים כפי שתיקנו חכמים [ראה שו"ת להורות נתן ח"ד סי"ב שהאריך בענין זה], ולכן גם הרמב"ם יודה שברכת האורח שנאמרת כיום היא אינה חלק מהברכה הרביעית, אלא תחינה בעלמא משום הכרת הטוב, ולכן אין צורך להסמיכה לברכה הרביעית.

כג). בשאלה האם מותר לדבר בעת אמירת ה'הרחמן' שבסוף ברכת המזון יש קצת אריכות וכדלהלן:

במ"ב (סימן קפ"ג סק"א ובשער הציון שם סק"א) מוזכר שהמברך על הכוס אסור לו להפסיק בדיבור עד שתית הכוס, ומשמע שאם אינו מברך על כוס אין איסור לדבר, וכן מבואר גם בפרי מגדים (משבצות זהב סימן קפ"ט סק"א), ובספר מעט מים סי' צ"ט, ובספר מים החיים ארולייא (ס"ה) שג"כ כתבו איסור לדבר רק כשמברך על הכוס, ומשמע גם כן שאם אינו מברך על הכוס מותר לדבר. וכבר דקדק כן בספר זכרנו לחיים (פרץ, מערכת ב' אות י"ב) מדברי ספר מים החיים הנ"ל שאם אין כוס מותרת השיחה, וכן מסיק בספר זכר עשות (מערכת הב' אות ל"ו) שכשאין כוס מותר לשוח אפילו בדברים בטלים. וראה עוד בספר בעקבי הצאן (הרב צבי כשטר, סי' ט"ו אות ט', עמוד ע"ט) שכתב שהגרי"ז סולוביצ'יק מבריסק היה משתדל בדוקא להפסיק לפני ה'הרחמן' בדיבור ובשתיית כוס תה [וזה כשאין שם אורח, אבל כאשר אומרים ברכת האורח אסור להפסיק בינה לבין ברכת המזון לדעת הגרי"ז מבריסק שהרי היא צריכה להיות סמוכה לברכה הרביעית של ברכת המזון]. וטעמו של ההיתר מוכן בפשיטות משום שה'הרחמן' אינם חלק מברכת המזון אלא הם רק תוספת בקשות לאחר הברכה, וכמו בתפילות אחרות שתיקנו לומר אחריהם בקשות, כדוגמת יהיה רצון שאחרי תפילת שמונה עשרה [וכש"כ בפרי מגדים שם 'הרחמן הוא כו' הוספה ואין מברכה רביעית עיין טור ולבוש']. אבל בכף החיים (קפ"ח סק"א) כתב שטוב שלא להפסיק בדיבור גם באמירת ההרחמן עד אחרי עושה שלום וכו'. וכן מבואר בוכרנו לחיים הנ"ל שהגם שהתיר את הדיבור בעת אמירת ההרחמן מ"מ במפתחות ספרו (הנקראים 'פתח שערי חיים', דף קט"ז ע"א מדפי הספר) כתב בלשון זו 'אם מותר להפסיק בתחינות הרחמן בשיחת חולין על צד ההכרח או לא' ומבואר שרק במקום הכרח הותרה השיחה אבל לכתחילה ודאי עדיף שלא לשוח, וכן כתב גם בבית ברוך על החיי אדם (כלל מ"ז הערה ג'). ובבן איש חי (שנה ראשונה פרשת חוקת אות י"ח) מחמיר בזה יותר וכתב לשון של איסור ממש וז"ל 'ואע"ג - ג' ואף על גב' דאין אסור להפסיק בתחינות אלו דהרחמן - פירוש מותר לענות אמן אחרי כל 'הרחמן', עי' בדבריו שם) מ"מ - מכל מקום) אסור להפסיק בשיחת חול, והמברך על הכוס חל עליו החיוב טפי שלא יפסיק בין בהמ"ז - ברכת המזון)



## ז.

והנה בספר זה השלחן (עמוד י"ח) מקשה על מנהגינו מהדין המבואר בגמרא (בברכות שם) שכשיש אורח הוא מזמן ומברך את ברכת המזון כדי שיברך את ברכת האורח, ואם נניח שברכת האורח היא תפילה בפני עצמה מה רע בכך שבעל הבית יברך את ברכת המזון, ולאחר מכן האורח יוסיף ויברכנו בברכת האורח. ועל כרחינו יש ללמוד מדין זה שברכת האורח היא חלק מהברכה הרביעית של ברכת המזון, ולכן אי אפשר לחלקה לשנים באופן כזה שיאמר חלקה על ידי בעל הבית וחלקה האחר על ידי האורח. אבל ראה שקושיא זו אינה קושיא שאין עליה תשובה, כי מאד יתכן שלמרות שברכת האורח אינה המשך מגוף הברכה הרביעית בכל זאת רצו חז"ל להסמיכה אליה, וכמו שלמשל תפילות 'תחנון' הוסמכו לתפילת שמונה עשרה למרות שאינה חלק ממנה, ולכן נתנו למזמן כדי שיסמיכנה לברכה".

עוד סברא שנכתבה בענין זה וגם עליה צריך לעמוד, היא הסברא שנכתבה על ידי הגאון האדר"ת בספרו תפלת דוד (עמוד קכ"א). ולפיה דבר שיש לו מקור בגמרא ראוי להקדימו לפני דברים שהם ממנהג בעלמא, ולכן יש להקדים את ברכת האורח שהיא דינא דגמרא ל'הרחמן' שהם ממנהג בעלמא. ומשום סברא זו כתב האדר"ת שגם מי ששכח על הנסים שצריך להשלים

לברכת בפה"ג (- בורא פרי הגפן) דכוס' [ועי' הליכות עולם (ח"ב עמוד ע"ד) שכתב שלשון 'איסור' שכתב הבן איש חי אינה בדווקא, אבל לשונו של הבן איש חי לא נשמעת כן, ועיין גם בתורה לשמה ס' נ"א שדימה שם בעל הבן איש חי את בקשת צרכיו בהרחמן לבקשת צרכיו בתפילת שמונה עשרה לענין הפסק עיין שם, וצריך עיון]. ולגבי השוכח על הנסים בברכת המזון שצריך להשלימו בהרחמן, כתוב בשלחן גבוה (סימן תרצ"ג, דבריו הובאו לעיל אות ה') שיאמר את ההשלמה אחרי ה'הרחמן' כיון שאין להפריד בין ה'הרחמן' אפילו לצורך אמירת על הנסים, והסכים עמו ביפה ללב (ח"ה דף י"ט ע"ג מדפי הספר). אבל בספר יוקח נא שם (אות ט') השיג עליו וכתב שמשום שכל ה'הרחמנים' הם מנהג בעלמא אין להקפיד על הסדר ועיין שם עוד [ועיין שם שהקשה שמצאנו שמפסיקים בהרחמן לברכת האורח ולעוד דברים, ויש ליישב שיש מעלה מיוחדת ב'הרחמנים' הראשונים ראה ספר אמרות טהורות (קאליש, עמוד ה') וכוונת השלחן גבוה היא עליהם דווקא שאותם אין להפסיק, ואין כאן המקום להאריך]. אגב, מהאחרונים שכתבו שמותר להפסיק בדיבור מעת שנגמרה ברכת הטוב והמטיב משמע שלא כדעתו של הגר"י מבריסק ולעולם ברכת הטוב והמטיב נגמרת ב'אל יחסרנו', ולכן אחר כך מותר לדבר, שהרי הם אינם מחלקים, ומשמע שהתירו את הדיבור בכל אופן, גם כאשר צריך לברך ברכת האורח.

ומענין לענין ראה בספר מנוחת אמת (הרב מרדכי גרוס, עמוד ס"ח הערה מ"א) שכתב שאין להסמיק את תפילת הדרך לברכה רביעית של ברכת המזון משום שהוא הפסק בענין שלא שייך לברכת המזון, ודבריו תימה ולא מצאנו מי שיחמיר עד כדי כך שלא להפסיק ב'הרחמן' אפילו לצורך, והפרי מגדים (שם) מתיר להפסיק לצורך אפילו במברך על הכוס, ואין כאן מקום להאריך.

עוד נקודה אחת, בזכר עשות מביא ראה לדבריו שאין שום ענין שלא ליצור הפסק בין ה'הרחמנים' לברכת המזון מדברי התרומת הדשן שמבואר בדבריו שאין לתקן תקנה שלא ידברו בהרחמן, עיין שם. וראיתו לא הובנה לי, שהרי אף שאין לתקן תקנה כזאת בכל זאת אין מזה ראה שלא קיימת עדיפות שלא להפסיק, ובפרט שאנו איננו יודעים את הנסיבות שבגינן כתב התרומת הדשן את דבריו, ואולי היה לו איזה טעם שבגינן לא רצה לתקן על ה'הרחמנים', והכלל הלא כבר ידוע שאין למדים מפי מעשה (וכמבואר בבבא בתרא קל:).

(כד). יש שכתבו לתרץ באופן אחר שברכת האורח נתקנה דווקא בזימון והיא חלק מהזימון, ולכן המזמן הוא שצריך לאומרה למרות שאינה חלק מהברכה, אבל תירוצם אינו מסתבר לפי המבואר בפוסקים שכיום כל המברכים אומרים את ברכת האורח - למרות שאינם המזמנים (כך מבואר בערוך השלחן סימן ר"א סעיף ג', ועוד, וכן המנהג שאת ה'הרחמן' הוא יברך את בעל הבית' שנתקן כתחליף לברכת האורח אומרים כל המברכים).

בהרחמן גם הוא יש לו להקדים השלמה זו לשאר ה'הרחמן' [וכסברא זו כתב גם בספר בית ברוך על החיי אדם (כרך ג' בהשמטות לכלל מ"ו סימן י"א, עמוד קכ"ה)]. וסברת האדר"ת היא סברא נוספת שהגם שברכת האורח היא תוספת נפרדת ואינה מכלל הברכה הרביעית, מכל מקום כיון שהיא מדינא דגמרא הרי היא חשובה יותר וראוי להקדימה. אולם למעשה דבריו של האדר"ת אינם נהוגים בכלל ישראל וכולם אומרים את ההשלמה לעל הנסים בסוף ברכת המזון אחרי רוב ה'הרחמן', וכנזכר לעיל בספר שלחן גבוה כותב שבדווקא יש לומר את ההשלמה שם ולא אחרי אל יחסרנו. וכן כתוב גם במשנה ברורה (תרפ"ב ס"ק ה') שמקום השלמת על הנסים הוא בסוף אחרי ה'הרחמנים', ושם היא משוכנת גם בסידור יעב"ץ (דף ש"ח ע"ב מדפי הספר), ואם כן אין לדחות מפני סברתו של האדר"ת את המנהג המקובל לומר ברכת האורח במקום אשר הוצבה בו בכל הסידורים<sup>כה</sup>.

אשר על כן לענין ההלכה למעשה נראה שיש לומר את ברכת האורח בסוף ה'הרחמנים', כמו שהיה נהוג מקדמת דנא, ואין לשנות.



כה). ולמעשה גם האדר"ת עצמו לא כותב את דבריו בנחרצות והוא מסיים ב'צריך עיון'.

הרב אברהם שפיאן

כולל באר התלמוד, ירושלים

## אמירה לגוי במקום כבוד הבריות

מעשה במשפחה שזכו לא מכבר לחזור בתשובה, אך משפחתם המורחבת עדיין אינם שומרים תורה ומצוות, ומשפחה זו זכתה להשיא בנם, ועשו שבת חתן כפי המנהג, והזמינו את כל משפחתם המורחבת, ובאמצע השבת אירעה תקלה בחשמל כך שלא היה לא אור ולא אוכל חם, ובעל הסעודה מתבייש מאוד. האם יש מקום להתיר שיאמרו לנכרי להפעיל את המכשירים החשמליים, אפי' במקום שיצטרך לעשות מלאכות דאורייתא כשאין שום אפשרות אחרת, והוא ע"פ הכלל שאמרו חז"ל גדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתורה.



### אם יש להתיר משום כבוד הבריות אף מלאכה דאורייתא

מבואר בשו"ע (סי' שיב ס"א) שהתירו לטלטל אבנים בשבת לצורך בית הכסא, והיינו אפי' ע"י ישראל. עוד מבואר במשנ"ב (סי' שב ס"ק לו) שיש להתיר לנקות טיט יבש שעל בגדו ע"י נכרי. והטעם כתב בשע"צ שם (אות מד) דהוי שבות דשבות כיון שהוא מלאכה שא"צ לגופה, ויש להתיר ע"י גוי משום כבוד הבריות.

איברא, דשם איירי באיסור דרבנן ועדיין אין ראייה להתיר אף בדאורייתא מטעם דכבוד הבריות. ועיין ברא"ש ריש ביצה (פרק א סי' ה) שכתב להתיר לטלטל את המת ביו"ט ע"י נכרי, וז"ל שם: "וגם לא מיסתבר כלל שלא יהא כבוד הבריות דוחה אמירה לנכרי שבות דרבנן". וכ"כ המרדכי שם (רמז תתסא). אולם שם איירי ביו"ט שני דרבנן, אבל להתיר אף איסור דאורייתא מניין לנו.

וראיתי למאירי (שם ו) שכתב בזה"ל: יש שואלין בשבת וביום הכפורים נקבור על ידי עממין, שהרי כל אמירה לגוי אינה תורה ותדחה משום כבוד הבריות ואחר שכן למה הוצרכו לדחיות כדי שלא יבא יום כפור סמוך לשבת משום מתיא יקבר על ידי עממין. והשיבו גדולי נרבונוא שלא הותר שום דבר מאלו אלא בימים טובים שקצת מלאכות הותרו בהם, אבל שבת ויום כפור שלא הותרו בשום מלאכה לא, והרי העמידו דבריהם במקום כרת באיזמל. וכן בערובין (סח.) לא התירו לומר לגוי זיל אחים לצורך מצות מילה, ואף על גב דכבוד הבריות עדיפא טפי ממילה, וכן שמצינו שהתירו שבות בענין מת להוציאו לכרמלית כעובדא דההוא שיכבא דהוה בדרוקרת שבת (צד:) שהתירו להוציאו מרשות היחיד לכרמלית מדין כבוד הבריות בזו, מ"מ הואיל והוצאתו בשבת תהא על ידי גוים אין כאן כבוד אלא קלון שיהו עממין נוגעין בגופו של מת, מ"מ הואיל ולא הותר בשום מלאכה החמירו, שהרי מ"מ אפשר בשהייה יום אחד, וכבר אמרו במסכת ראש השנה (כ.) יום טוב דאפשר בעממין ליכא משום מתיא, אלמא שבת ויום כפור אי אפשר. וכבר עלה על דעת קצת ראשונים להקל בשעת הדחק ולא נענו. ומ"מ במקום דוחק גדול

שאם לא יקבר היום לא ינתן עוד לקבורה, ראוי להקל וכענין מה שאירע בכפר אחד בצרפת שברחו כל הישראלים שבו מחמת שמד והקלו בכך. עכ"ל.

מבואר בדבריו דאין להתיר בשבת כמו ביו"ט, משום שאסורה בכל מלאכה, ואינו דומה ליו"ט שהתירו בו מקצת מלאכות ע"כ התירו בו גם האמירה לנכרי. ומ"מ הוסיף עוד וכתב דלא מספיק טעם זה לאסור בשבת, אלא דכיון דבמת ס"ס יש קצת בזיון למת שנוגעים בו נכרים, ועוד שאפשר להמתין עד מחר, ע"כ לא התירו אלא ביו"ט ולא בשבת ויוה"כ.

ויש ללמוד מדבריו שבאופן שאין בזיון למת, וא"א לעשותה למחר, יש להתיר גם בשבת אף באיסור דאו', עכ"פ בשעת דחק גדול וכמו שסיים בסוף דבריו.

וכן מבואר ברשב"א (שבת צד: ד"ה ומ"מ) שכתב בשם ר"ח והרמב"ן, לאסור הוצאת המת דרך רה"ר אפי' ע"י נכרי, דלא התירו משום כבוד הבריות אפי' בשבות דלית ביה מעשה במקום דאיכא דררא דאו'. אולם שם כתב להוסיף 'דכל שיש בה חלול שבת באבות מלאכות וכל שיש בהן דררא דאיסורא דאורייתא גנאי הוא למת ולא התירו משום כבודו'. משמע דבלא טעם זה היה מותר אף בדאו'. וצ"ע.

אלא שעדיין היד נטויה לדחות, דלא התירו אלא במת המוטל בבזיון שהוא בזיון גדול, ואין ללמוד לשאר כבוד הבריות.



### דעת האחרונים להתיר אף מלאכה דאו'

ובאמת שמצאנו לאחרונים שכתבו להתיר אמירה לנכרי אף בדאו'. עיין בכה"ח (שם אות נו) שכתב בשם השואל ומשיב (רביעאה ח"ב סי' פו) לגבי אדם שהתלכלך הקיטל שלו בצואה ביוה"כ, ואין לו בגד אחר להחליף ומתבייש לשבת כך ברבים, מותר לו לומר לנכרי לכבס את מקום הלכלוך משום דגדול כבוד הבריות. מבואר בדבריו שהתיר אף באיסור דאו'. וכן כתב במקור חיים (סי' רעו סק"ב) שאם טינף התינוק מותר לומר לנכרי לעשן את הבית. ושם הוא איסור דאו'.

עוד ראייה להתיר אף בדאו', דבמשנ"ב (שכב ס"ק יד) ובשער בציון (שם אות יב), כתב להתיר לקטום קיסם בידו לחצוץ שיניו במקום כבוד הבריות. מבואר דס"ל דמותר אפי' שבות ע"י ישראל בשינוי, ועיין בחזו"א (סי' נד ד) שכתב, דאמירה לעכו"ם בדאורייתא קילא משבות ע"י ישראל, ולפי"ז אם הותר כאן משום כבוד הבריות ע"י ישראל ק"ו שיש להתיר ע"י עכו"ם.

וכן מבואר במשנ"ב (סי' יג ס"ק טו) דבמקום כבוד הבריות גדול יש להתיר אף איסור דאורייתא בשב ואל תעשה, ושם הביא בשם רבים מהאחרונים דלפשוט טליתו בבית הכנסת חשיב גנאי גדול. יעו"ש. [ומה שמבואר בשו"ע שם שבמוצא טליתו פסולה רק בכרמלית מותר לילך בה ולא ברה"ר, וביאר המשנ"ב (שם סק"ט) דאף אם יצטרך מחמת כן לילך ערום אסור, היינו משום דשם חשיב שעובר בקום עשה, כמבואר בשעה"צ שם (אות יא)].

ואע"פ שלא התירו אלא בשב ואל תעשה כמבואר בברכות (כ.), צ"ל דס"ל דאמירה לגוי קילא לענין זה דאינו אלא אמירה בעלמא.

### הכל לפי המתבייש

אמנם זה ברור שהכל לפי המבייש והמתבייש, דיש בנ"א שלא מתביישים בכך, ובפרט כשכל האורחים בני תורה. כמבואר במשנ"ב (סי' יג ס"ק יב). [וזכורני שפעם השתתפתי בשבת חתן של נישואי בת ת"ח לבן ת"ח, ובטעות התכבדה הפלטה בתחילת ליל שבת כך שהאורחים אכלו בבוקר חמין כמעט קר, ואבי החתן עלה בשמחה גדולה לדרוש והתחיל לתאר בפני האורחים איזה זכות גדולה נפלה בחלקנו ושזהו כבודה של השבת. אך ידוע שלא כל בנ"א וכן המשפחות שווים בזה. וכן שמעתי על הגאון הגדול הגר"ש בעדני שליט"א שפעם נפל כובעו והתלכלך באבק, והרב החמיר בזה כדעת הרמ"א (ר"ס סי' שב) דיש בזה איסור, וכדעת הבן איש חי שהחמיר בזה, ולא רצה לנקותו, וקרא לזה בלשונו 'קישוט של שבת'].



### דעת האחרונים להתיר ע"י נכרי במקום כבוד הבריות

וראיתי בנדון זה בספר הלכות שבת בשבת (קארפ, ח"ב עמ' תריג) שכתב להתיר מטעם דכבוד הבריות. וכן כתב בשו"ת באר משה (שטרן, ח"ו קונטרס עלעקטריק א סי' כז) דשרי כדי להציל את הבעה"ב מעגמת נפש וצער דגופא. וכן ראיתי שכתב כתב בספר אמירה לנכרי (דברמדיקר, פס"ב ה"ט).



### מה נקרא כבוד הבריות

אולם יש להעיר בזה, דבפשטות יש לחלק דכל מה שמצינו שהתירו חז"ל במקום כבוד הבריות, אינו אלא בדבר של בזיון שבגוף האדם כמו אבנים לבית הכסא וכיוצ"ב שהוא בזיון גדול, ולא בכל בזיון. וכן כתבו להדיא לחלק בתוס' שבועות (ל: ד"ה אבל) לגבי חכם שזילא ביה מילתא להעיד שמבואר שם בגמ' דבמילתא דאיסורא חייב להעיד. וז"ל: ובפרק מי שמתו בברכות מוכח דשרי אפילו באיסור וכו' וי"ל, דהתם גנאי גדול הוא למת מצוה שאין לו קוברים, לכך שוא"ת שרי כו' וכן לפשוט כלאים בשוק גנאי גדול כגנאי מת מצוה להכי פריך מינה, אבל הכא גבי עדות ליכא גנאי כ"כ ולא שרי באיסורא אפילו בשוא"ת וכו'. הרי להדיא דס"ל לתוס' דאין לדמות מילתא למילתא בכבוד הבריות. ועיין בזה בשדי חמד (כללים ג אות כא) בשם ספר ארעא דרבנן (אות יח) ופתח הדביר (ח"ב ה.).

ועיין במה שכתב השיטמ"ק (כב"ק צב. ד"ה כל אלו) בשם הראב"ד וז"ל: "פי' הבושת כמו חולי הוא שהוריקו פניו ונעכר דמו וכל אבריו נתרופפו וליבו דואג" עכ"ל.

[ועיין בחוות יאיר (סי' צה) שכתב לבאר דברי התרוה"ד (סי' קפה) שכתב לגבי כהן שנודע לו כשהוא שוכב ערום שהוא נמצא באהל המת, שחייב לצאת מיד קודם שילבש בגדיו. הביאו הרמ"א (יו"ד סי' שעב). וביאר החור"י דס"ל דכיון שאינו נמצא בשוק אין זה כבוד הבריות גדול שיש להתיר בשבילו איסור דאו', וגם שניכר לכל שרץ מפני הטמאה. מבואר דאף לילך ערום לגמרי כיון שאינו בשוק אינו נחשב לכבוד הבריות גדול. עוד ראיתי בשו"ת פרי יצחק (בלאזר סי'

כו ד"ה ומיהו) שכתב להוכיח מדברי התוס' בב"מ (ל: ד"ה אלא) שכתבו בזה"ל: וי"ל כבוד הבריות דמת מצוה חמיר טפי כו' אף על גב דבפ' מי שמתו מוכח דאי הוי כלאים שוא"ת היה נדחה משום כבוד הבריות, היינו ממה דערום הוי גנות ובזיון גדול כדאמר ביבמות אין לך משוקץ יותר מאותו שהוא מהלך ערום. משמע מדבריהם דדוקא כשפושט כל בגדיו ועומד ערום ממש מקרי גנאי גדול, אבל בלא"ה לא מקרי גנאי גדול. ותמה בזה ע"ד המג"א הנזכר לעיל לגבי טלית בביהנ"ס דחשיב גנאי גדול].

וכן כתב לחלק בספר מלכים אמניך (פ"י עמ' רמח), דשם כתב לבאר בדעת המשנ"ב, דאף שהתיר במקום כבוד הבריות רק שבות דשבות, אין זה אלא בלכלוך שאינו בזיון גדול, אולם בנדון השואל ומשיב כיון שיש בכך בזיון גדול אף לדעת המשנ"ב מותר.

ומצינו עוד ברמ"א (סי' שלט ס"ד) שכתב לגבי חתן וכלה שלא הספיקו להיכנס לחופה קודם השבת, שמותר להם לישא בשבת משום דגדול כבוד הבריות. ובמשנ"ב (שם ס"ק יח) כתב בשם החיי אדם דאין להתיר אלא בצירוף עוד ב' טעמים גם שלא קיים פו"ר, וגם רק כשיש הפסד רב. מבואר דאין להתיר בכל כבוד הבריות.

ועיין בשו"ת אגרות משה (יו"ד א סי' קצו) שכתב להתיר לאדם שבטעות הזמין אורחים לפדיון הבן ביום ל"א אע"פ שעדיין לא הגיע זמן של כ"ט י"ב תשצ"ג, מ"מ כיון דיש הסוברים כן יש להקל לברך במקום בזיון כזה. הרי שהחשיב בושה של הזמנת אורחים ככבוד הבריות. ומאידך יעויין בשו"ת אגרות משה (ח"ד סי' ז) שכתב לדון אם מותר לטלטל קביים ע"י נכרי, וכתב: "ובעצם איני רואה צורך כלל דאם בקביים יכול לילך הרי ודאי ע"י סיוע דאינשי יוכל לילך, ונשאר רק מה שלא נעים לו להטריח אינשי, שזה ודאי אינו כלום להתיר אמירה לנכרים". אולם שם אין זה בזיון גדול.

עוד מצאנו באליה רבה (שלא סק"ו) שכתב להתיר ליקח התינוק ע"י נכרי למולו בבית הכנסת משום שגדול כבוד הבריות למולו בבית הכנסת. אולם דברי הא"ר מחודשים מאוד דהיכן מצינו להתיר גם כדי להרבות כבודו בפני הבריות, כשאינו מתבזה בכך. ואולי נקט רק לשון מושאל וכוונתו למצוה שתעשה ברוב עם.

ע"ע בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סי' ו) שכתב להתיר לחרש לישא מכשיר שמיעה, משום שיש בזה משום כבוד הבריות שיושב בין אנשים ואינו שומע.

ובשו"ת אור לציון (פ"מ תשובה ו) כתב דרך במוקצה התירו משום כבוד הבריות ולא בשאר איסורים. אך יעויין בשו"ת יבי"א (ח"ט סי' קח אות קפה) שדחה דבריו שהרי התירו אף הוצאה לכרמלית.

[ובאמת שאם נאמר שגם כה"ג חשיב כבוד הבריות מצד הדין, היה להתיר גם ע"י הישראל עצמו להדליק כלאחר יד, וכמו שהתירו הפוסקים לגבי חיתוך כלאחר יד נייר לצורך בית הכסא, וכמבואר בשעה"צ (סי' שכב ס"ק יב) בשם הפמ"ג שמותר לקטום קיסם כלאח"י כדי לחצוץ שיניו אם יש בדבר משום כבוד הבריות. והדבר נראה קצת תמוה להתיר בנדו"ד אף ע"י ישראל אפי' במלאכה דרבנן, וצ"ע].

### ניגון בכלי שיר לצורך שמחת חתן וכלה

בשלחן ערוך (סי' שלח ס"ב) כתב להתיר לומר לאינו יהודי לנגן בכלי שיר בחופות. אולם עיין בבא"ח (ש"ב שופטים סי"ח) שכתב בזה"ל: וביום שבת אסור להביא גויים שינגנו בכלי זמר, וכמה אחרונים קראו תגר בזה, ופה עירנו היה מנהג מקדם קדמתא כשיצא החתן מבית הכנסת בשחרית לילך לביתו ילכו גויים לפניו בכלי זמר, וגם בביתו היו מנגנים כחצי שעה, ותהילות לאל יתברך קודם כמה שנים נתבטל מנהג זה לגמרי, ולא יזכר ולא יפקד עוד. ועיין עוד בערוך השלחן (שם סעיף י) שכתב שבכל המדינות נוהגים איסור בזה, ושכן המנהג הפשוט ואין לשנות. ובמג"א (שם סק"ד) הביא בשם כנה"ג שכתב בשם הרדב"ז (ח"ד סי' קלב) דבעירו נהגו לאסור האמירה בזה, אבל אם בא מעצמו אין למחות בו.

מ"מ יש ללמוד שיש להתיר בימינו לומר לגוי עכ"פ לעשות מלאכה דרבנן לצורך שמחת חתן וכלה. ועיין בחזו"ע (ח"ג עמ' תלב) שכתב להתיר להדליק את החשמל בסעודת חתן ע"י גוי, בצירוף דעות האומרים שהדלקת החשמל דרבנן, וגם בצירוף דעת בעל העיטור, וסיים 'וגדול כבוד הבריות'. שוב מצאתי אחר זמן בפרי מגדים (סי' תרכו א"א סק"ח) שכתב דטעם ההיתר לנגן בחופות הוא משום כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתורה, ומשום כך התירו בחתן וכלה.



### אם יש לחלק בין שמחת החופה לשאר ימי המשתה

ומקום יש לחלק דאף לשו"ע לא שרי אלא לצורך שמחת החופה שהיא שמחה גדולה, ולא לצורך שבת חתן הנהוג בימינו שהיא שמחת שבע ברכות. אך בתורת שבת (סק"ה) כתב דישי להתיר לצורך כל שבעת ימי המשתה כיון שבכל הימים האלו יש מצוה לשמחם.



### אם מותר אפי' מלאכה דאורייתא לצורך שמחת חתן

וברמ"א (שם) כתב להתיר לומר לנכרי לעשות איסור דאורייתא כגון לתקן הכלי שיר לצורך שמחת חתן וכלה. ובמג"א (שם סק"ד) כתב להקשות ע"ד הרמ"א דהמרדכי (ביצה סי' תרצו) לא התיר אלא לנגן שהוא איסור דרבנן. אולם כבר כתב המנחת כהן (שער א פ"א) דהרמ"א אוזיל בשיטת בעל העיטור ואנן לא קיי"ל כוותיה. וכ"כ הגר"א והגר"ז (שם). וכן כתב האליה רבה (שם סק"ג) שמקור דברי הרמ"א הוא מדברי המרדכי, ושם כתב להביא ראיה לדבריו מהמבואר בעירובין (פח.) בההוא ינוקא דאישתפי' חמימיה, ושם הותר אפי' איסור דאורייתא ע"י נכרי, ע"כ דהרמ"א כאן סמך על דברי בעל העיטור.

ובאליה רבה (שם) כתב עוד, דכיון דאיסור האמירה הוא מחשש שמא יבא לעשות בעצמו, כיון שאין הישראל יודע לתקן כלי שיר מותר. והרע"א (שם) כתב בשם ספר שלחן עצי שיטים (לר' שלמה מחעלמא, בעל מרכבת המשנה על הרמב"ם), דרך בכלי נגינה של גוי שרי דחשיב כאומר לו עשה מלאכה בשל עצמך. ובתורת שבת (שם) כתב דטעם ההיתר הוא משום דחשיב שעושה

הנכרי ע"ד עצמו כדי לקבל שכרו. ולטעמים אלו אין ללמוד משם היתר לעשות שאר איסור דאורייתא לצורך שמחת חתן וכלה אף לדעת הרמ"א.

אך כבר נתבאר, שפעמים רבות יש בו משום כבוד הבריות, כגון שכבה החשמל והמקום חשוך וחם מאוד, וגם לא יהיה לאורחים אוכל חם, ובעה"ב והחתן והכלה מתביישים בזה מאוד, ע"כ יש מקום להתיר אף מלאכה דאו'.

ובשל"ה (שבת פרק נר מצוה אות מב) אחר שכתב שיש להחמיר שלא לעשות מלאכה דאו' ע"י נכרי אף לצורך מצוה, כתב: "וכן ראיתי נוהגים בקהלות חשובות שיושבים חשיכה במוצאי שבת, אפילו בסעודת חתונה". ושם איירי באופן שאין בו משום כבוד הבריות.



### פתיחת סתימה

באגב יש לדון כיוצ"ב אם מותר לומר לנכרי לפתוח סתימה שבבית הכסא בשבת, אע"פ שהוא איסור דאו'. יעו' בזה בחזו"ע (ח"ה עמו' שלא) שכתב לאסור לפתוח סתימה בכיור, כיון שהוא איסור דאורייתא דל"ד לצינור שעלו בו קשקשים כיון שאינו ממעכן אלא מסלקן לגמרי, ודלא כשו"ת חלקת יעקב (ח"ב סי' קלח) ועוד אחרונים שכתבו שהוא דרבנן. ולמעשה ראיתי בחזן עובדיה שם שכתב, דע"י גוי, או ע"י שנים שעשאוה יש להתיר כיון שיש בזה משום כבוד הבריות, ועדיף שיעשה כן ע"י אמירה לאמירה.



### חיתוך נייר טואלט

וכן יש לדון אם יש להתיר לחתוך נייר טואלט ע"י נכרי לצורך בית הכסא משום כבוד הבריות. אע"פ שבמשנ"ב (סי' שמ ס"ק מא) כתב, שהקורע נייר לקנח את עצמו חייב משום קורע, דהוה ליה קורע על מנת לתקן. וע"ע בשו"ת שבט הלוי (ח"א סי' קטו) שג"כ כתב להסתפק אם יש בזה איסור דאו'. גם באול"צ (פרק מ תשובה ו) כתב דיש בזה איסור דאו', ומדבריו שם נראה דס"ל לאסור אף ע"י נכרי. יעו"ש.

מ"מ למעשה יש לצדד להתיר בזה, שהרי מצינו לגר"ז (שם סי"ז בסוגרים) שכתב, דלא שייך קורע אלא בדבר הנתפר ונארג שנתדבק מגופים רבים וכעין שהיה ביריעות, אבל לא בדבר שהוא מגוף אחד כמו עור ונייר. [היינו נייר שבזמננו שהיה עשוי מגוף אחד, ולא בנייר שלנו שעשוי מגופים רבים. שו"ת אז נדברו (ח"ב סי' לא)]. ובבאור הלכה (שם סי"ג ד"ה אין שוברין) כתב לחלוק ע"ד, אלא דשם צידד לומר דלא שייך קורע אלא כשצריך לשתי החתיכות. והניח בצ"ע. [ואפשר שאף איסור דרבנן אין כאן, כמ"ש בחוט שני (ח"א עמו' קמב). אך יעו' במנחת שלמה (ח"ב סי' יב אות ה) שכתב בפשיטות דאיסור דרבנן בודאי שיש כאן].

אלא שבשו"ת אז נדברו (שם), ובארחות שבת (ח"א פי"א הערה לב) כתבו, דכיון שהגליל עומד להיחתך לחתיכות קטנות, גם החיתוך בגליל נחשב לתיקון.



אולם בשמירת שבת כהלכתה (פכ"ג הערה סא) כתב דלא חשיב בכה"ג צריך לשני החלקים. וכן מבואר בשו"ת חלקת יעקב (ח"א או"ח סי' קסד אות ג-ה), וכ"כ בשו"ת אבני ישפה (ח"א סי' עז ענף ב אות ג). [אולם מלשון הביאור הלכה יש לדון בזה, שהרי כתב שם לגבי הקורע מבגד ע"מ לקצרו שאינו צריך לחתיכה הנחתכת אם חייב משום קורע, וכתב בזה"ל "וצ"ע קצת דמלשון הרמב"ם לא משמע הכי דכתב בדין יו"ד דהקורע להפסיד פטור מפני שהוא מקלקל, משמע דוקא להפסיד אבל בזה שיש תיקון באיזה צד חייב, ויש לדחות דזה החתיכה שקורעה הוא משליכה וע"כ בכלל להפסיד הוא". משמע שרק בכה"ג שקורע בצורה כזו שחלק אחד הולך להפסד חייב, ולא סגי רק במה שאינו צריך לחלק השני].

ולגבי איסור מחתך, עיין בשש"כ שם (הערה סב) שכתב בשם הגרש"י, דכיון שאינו מקפיד על המידה אינו שייך כלל למלאכת מחתך, ובודאי אין בו איסור דאו'.

ועוד יעו' בזה בספר ברכת ה' (פרק טז הערה 29, ובשו"ת תפלה למשה סי' נו) שכתב שאין שום איסור מעיקר הדין בחתיכת נייר לא משום מחתך ולא משום קורע, משום דאדרבה עתה כשקורע חלק מהנייר הרי הוא מתקן את החלק שחותך, ואין בזה אלא משום מתקן מנא, ול"ד לקורע הנייר שדיבר השו"ע דשם איירי כשיש שני ניירות שדבקום לאיזה צורך ונמצא שכשמפרקן הרי הוא מקלקלם. אך כתב דאין להתיר אלא ע"י שינוי משום שהעולם חושבים זאת לאיסור. אולם דעת רוב האחרונים שאסור מדינא עכ"פ מדרבנן. יעו' עוד בזה בספר טהרת הבית (מהדו"ק ח"ב עמו' שמב).



### אם היתרא דכבוד הבריות הוא בגדר הותרה או דחוייה

מבואר מדברי השואל ומשיב הנזכר שהתיר לכבס בגד ע"י נכרי משום כבוד הבריות, דלא אמרינן ליה שיתפלל בביתו. וכן מבואר בדברי הרמ"א (סי' יג) דבאיסור דרבנן מותר ללבוש אף לכתחילה ולא אמרינן שיתפלל בביתו. ומאידך בשש"כ (פט"ז הערה עט) כתב בשם הגרש"י לגבי ניקוי בגדו מטיט שהתיר המשנ"ב ע"י גוי, דמ"מ אם יכול להישאר בביתו, יש לו להעדיף להישאר בביתו מלנקות הבגד. ובכה"ח (שיב סק"ב) הביא דעת החוות יאיר (סי' רלו) דמי שהוצרך לעבור על איסור משום כבוד הבריות, צריך כפרה, הביא דבריו התוספת שבת (שם סק"א), אולם בבגדי ישע (סי' שיב ס"א) כתב דא"צ כפרה. [וכ"כ בכה"ח (שיב סק"ב) שמדברי הפוסקים לא נראה דס"ל כהח"י]. וע"ע במשנ"ב (שיב סק"ב) שכתב בשם המג"א דאם יכול היה להכין האבנים לביה"כ מאתמול אין לו היתר לטלטלם בשבת. ולכאו' הנדון בזה תלוי במחלו' הפוסקים אם היתרא דכבוד הבריות הוא בגדר הותרה או דחוייה, יעו' בזה בקובץ ביאורים (גיטין סוף אות כו) שכתב שהוא מדין הותרה. ועיין בזה באנציקלופדיה תלמודית (כרך כו ערך כבוד הבריות, טור תפט).

וע"ע במלכים אמניך (שם) שכתב, שהשואל ומשיב התיר רק ביה"כ משום דכתיב ביה "מקרא קודש" ודרשו חז"ל קדשהו בכסות נקיה. ויש בזה עוד אריכות דברים, ואכמ"ל.



### כבוד הבריות דמת

מת המוטל בבזיון, יש מתירים לעשות עבורו אף מלאכה דאורייתא, כמבואר באליה רבה (שיא ס"ק יב) והביא שכ"כ הב"י בשם שבלי הלקט (סי' קיח), ושכ"כ בספר תניא (סי' יט ד"ה עושין), וכ"כ הכנסת הגדולה (הגהות ב"י) בשם רד"ך (בית כב חדר ז).

ומאידך המג"א (שם ס"ק יג) בשם הרמב"ן (תורת האדם, ענין מי שמתו מוטל לפניו) דאין להתיר איסור דאו' משום בזיון המת. וכ"כ הגר"ז (שם סעיף ו).

ואם יש חשש שע"י שישאירוהו במקומו יבא לידי בזיון, כגון שינתחוהו וכיוצ"ב, כתב במלכים אמניך (עמו' רמט) להתיר, דבכך מציל את המנתחים מעוון. [צל"ע אם יש להתיר בישראל מומר בנדון כמו זה, מטעם זה, שהרי אף לפני עוור דעת הש"ך (יו"ד קנז) ועוד פוסקים שלא שייך בישראל מומר]. ועוד דאפשר לסמוך על בעה"ט בכה"ג. וכן מבואר בבספר נמוקי או"ח (שם סק"א) שכתב להתיר לטלטל מת כדי להצילו מניתוח, אם לא מטעם דיש בזיון למת שיטלטלנו נכרי.

ולמעשה יש להחמיר בזה, כמבואר בשעה"צ (אות יח) דאין להתיר אלא ברה"ר דידן דדינו ככרמלית. וכ"פ בשש"כ (ח"ב סי' סד סעיף יג).

### אם יש בזיון למת שיגע בו נכרי

אולם כתבו כמה אחרונים, שבמלאכה דרבנן יש להעדיף לטלטלו ע"י ישראל ע"י ככר או תינוק מלטלטלו ע"י נכרי, משום בזיון המת שיגע בו נכרי. וכמו שנתבאר לעיל בשם הראשונים. וז"ל רש"י פרשת ויחי (נ, יג) "וישאו אותו בניו" ולא בני בניו, שכך צום אל ישאו מטתי לא איש מצרי ולא אחד מבניכם שהם מבנות כנען, אלא אתם. ע"כ. כ"כ בספר החיים לר"ש קלוגר (סי' שיא). וכ"כ בנמוקי או"ח (מבוטאשט שם סק"א). וכן כתב בכה"ח (שם ס"ק לג). ועוד אחרונים.

### לצורך כבוד הבריות של חברו

בשו"ת תורה לשמה (סי' תקי) כתב שבמקום שהותר איסור דרבנן משום כבוד הבריות, היינו אפי' לצורך כבוד הבריות של חברו, והוכיח כן מהמבואר בירושלמי (פ"ק דשבת ה"ב) ישב לו לגלח באו ואמרו לו מת אביו, ה"ז משלים ראשו אחד המגלח ואחד המתגלח. וכ"פ הרמב"ם (אבילות פ"ה ה"ב), והשו"ע (יו"ד סי' שצ).

### אין להתיר משום כבוד הבריות אלא בדרך ארעי

אך זה יש לדעת דאין להתיר משום כבוד הבריות אלא בדרך עראי ולא בקביעות, כמבואר בשו"ת שאגת אריה (סי' לה) דהא דמותר שב ואל תעשה משום כבוד הבריות, אין זה אלא בדרך עראי.

ולמעשה בנדרו"ד יש להתיר וכמו שכתבנו בשם האחרונים.



## הערות וקושיות – אורח חיים

### הטעם שהנכנס דרך שער אחד למקדש יצא דרך השער השני - הרב עמיחי כנרתי

כתב החסיד יעבץ באבות פרק א' משנה ד': "ולו הסיבה ציוה השם יתברך ובבא עם הארץ וגו' לא ישוב דרך השער וגו', כי הקפיד השם יתברך שלא יראה השער שני פעמים, פן ישוה בעיניו לשער ביתו וקירות הבית לקירותיו. ולזה הזכיר הפסוק בראשו כי ביאתו לא היתה אלא מזמן לזמן. וכל זה מפני כי אהבת עם הארץ היתה מצד הדמיון לבד, ולזה תגדל מתחילה ותמעט לבסוף. אבל הנשיא שהשגתו שכלית לא יצטרך לזה, אבל כל שיוסיף להתמיד תגדל האהבה בליבו, ולכן יצא בדרך אשר בו".

חידש רבינו טעם הציווי בפסוק. ונבוא לדון בדבריו.

"ובבוא עם הארץ לפני ה' במועדים, הבא דרך שער צפון להשתחוות יצא דרך שער נגב, והבא דרך שער נגב יצא דרך שער צפונה, לא ישוב דרך השער אשר בא בו כי נכחו יצא" (יחזקאל מו, ט).

ובמסכת מגילה כט, א למדו מזה: "אמר רבי חלבו אמר רב הונא, הנכנס לבית הכנסת להתפלל מותר לעשותו קפנדריא, שנאמר ובבוא עם הארץ לפני ה' במועדים הבא דרך שער צפון להשתחוות יצא דרך שער נגב". ובהלכות גדולות (הל' ברכות פ"ט) גרס ש"מצוה לעשות קפנדריא", וכן גרסו הרבה ראשונים, וראה שם במגילה בהערת הגר"א.

ובטעם הדבר כתב רש"י על יחזקאל שם: "מצוה עליהם שיתראו בתוך העזרה יפה יפה", וכעין זה כתב הר"ן במגילה שם (ט, ב בדפי הרי"ף): "וטעמא דמילתא מפני שנראה כמחבבה". וע"ע בשו"ע סי' קנא סע' ה, מחצה"ש שם ס"ק ז ומ"ב ס"ק כא. אבל בדברי החסיד יעבץ כאן מבואר טעם שונה, שהוא כדי לא לעבור באותו פתח פעמיים, מפני סכנת ההרגל, וראה במה שהרחיב בזה הגר"ח שמואלביץ זצ"ל בשיחות מוסר, שנת תשל"א מאמר טז ושנת תשל"ג מאמר ו.

והנה, הגר"ח קנייבסקי זצ"ל כידוע בשנותיו האחרונות היה לו גשר קצר בין בית הכנסת לדרמן לביתו, וע"פ בקשתו עשו שני פתחים בין בית הכנסת לגשר, אחד שנכנס בו ואחד שיצא בו, מפני המעלה הזו של "לא ישוב דרך השער אשר בא בו" [ראה ספר "בית אמי" על הרבנית קנייבסקי ע"ה, כתבה בתה הרבנית צביון, ב"ב תשע"ז, עמ' 297]. והנהגה זו אפשר להבין ע"פ הטעם של החסיד יעבץ, שהרי הגר"ח לא היה עובר את כל בית הכנסת, אלא באותו צד בפתח אחר, ודוק.



## תשובת מרן הגר"ק זצ"ל בענין קידוש לבנה – הרב עמיחי כנרתי

בשור"ת תשובות-והנהגות (לגר"מ שטרנבוך שליט"א) ח"ב, סוף סימן ר"ח, כתב: "ובכתי"י מתלמידי הגר"ח מוולוז'ין איתא, שרבים ובעל השאג"א נתכוונו לדבר אחד, שהרואה לבנה בחידושה מברך, משמע תיכף, כמו כל ברכות-הראיה. ואף לפי מסכת סופרים שמברכים רק כשמבוסס, לא יראה אותה עד עתה, שאם ראה נתחייב מיד, ואפ' ביחיד יברך תיכף".

וכיוון לזה גם במשמרת-שלום לאדמו"ר מקוידניב זצ"ל, סימן ל"א, סעיף א'-ב', ע"ש היטב. והיינו שהואיל והם נקטו בגדר ברכת-הלבנה שהיא ברכת-הראיה, א"כ יש מקום להחמיר שלא לראות את הלבנה משהגיע זמנה (ג' או ז' בחודש) עד זמן שמקדשה, שאחרת מיד נתחייב לברכה, ככל ברכות-הראיה.

והן אמנם שהפוסקים מביאים כמעלה לברך דוקא בזמן מוצ"ש, שאז זמן שמחה וראוי להקבלת פני שכינה, אבל הידור זה יכול לגבור רק על ההידור האחר של "זריזין מקדימין למצוות", ולא על יסוד ההלכה של ברכת ראיה. ולפ"ז מוכרחים לומר שכל דברי המסכת-סופרים (ריש פרק כ') והראשונים והשו"ע (תכ"ו, ב) שכתבו לברך דוקא במוצ"ש, איירי רק כשלא הביט לפני-כן, וצ"ע.

ואם ישאל השואל איך יתכן להימנע מראיית לבנה, דבר שלרוב קורה בהיסח הדעת ובלא-מתכוון, תשובתו בצידו, שאפ"ל בפשטות שבברכת-לבנה בעינן ראייה גמורה וברורה של צורת הלבנה, ולא סגי בהבטה חטופה באקראי. וכן משמע קצת מהלשון במסכת-סופרים, שבשעת ברכת הלבנה "תולה עיניו בה ומברך".

אמנם אחר שראה את הלבנה כתוב בספרים ע"פ הסוד ששוב לא יסתכל בה, אבל עכ"פ ראייה גמורה נראה שכן בעינן.

ברור שכל זה אינו אלא להנהגת חומרא ראוי, שהרי "דבריהם חידוש, ולא מצאתי דבר זה מבואר בפוסקים" (תשובות-והנהגות שם), ופוק חזי מה עמא דבר, שלא נוהרים בזה. אבל מ"מ הואיל וחומרא זו נובעת מהגדר הפשוט והברור של ברכת-הלבנה כברכת-הראיה, וכמו שהתבאר, כמדומה שניתן לומר שהמחמיר בזה תע"ב. וע"ע יותר בהרחבה על זה במאמר בחוברת "המאיר לארץ" (ח"ג, עמ' 69 ואילך).

ובזמנו (תמוז תש"ס) שאלתי על זה את מרן הגר"ק זצ"ל, וענה בכתב: "כיון שהזמן קבוע אין לחוש אם רואה קודם".



# אוצר יורה דעה

בירור סוגיית נעשה גיעול לחבירו והנפק"מ למעשה – חלק א' ♦ ריבית  
בהסכם לבניית דירה כשתשלום החוב הוא במחצית השכירות



## בירור סוגיית נעשה גיעול לחבירו והנפק"מ למעשה – חלק א'

### פרק א' - הסוגיא של נעשה גיעול לחבירו

בגמ' מבואר שהתירא בלע מהני ביטול דבר אחר להכשירו ואי"צ הגעלה, וכך הסכמת הראשונים למעשה

בעבודה זרה דף ע"ו ע"א הגמ' מקשה על המבואר במשנה בזבחים דף צ"ז ששיפוד שהשתמשו בו לצלות קדשים, וא"כ יש בו בליעות קדשים שנפסלים בלינה, וטעון הכשר, מכשירים בהגעלה. וקשה, הרי תשמישו ע"י האור וצריך ליבון. ויש כמה תירוצים בגמ', ורבא תירץ "כדרב נחמן אמר רבה בר אבוח, דאמר: כל יום ויום נעשה גיעול לחבירו", דהיינו מבשל בו בשר אחר לפני שחל איסור נותר, והביטול החדש מוציא את הבליעות הישנות, ואינם נאסרים. אע"פ שאינו הגעלה ולא ליבון. והקשו א"כ הגעלה לא ניבעי, והסיקו קשיא.

הרי מפורש בגמ' שאדם שביטל דבר שמוגדר כהתירא בלע, למשל חלב, ואח"כ ביטל בו תבשיל אחר פרווה, מותר לבשל בו בשר בלא הגעלה. וכך פסק למעשה ברשב"א בתורת הבית בכמה מקומות (ב"ד ש"ד, וב"ג ש"ד) וכן בתשובה (חלק א סימן תקטז), שקדרה שביטל בה חלב ושוב ירקות, אין צריך הגעלה לפני השימוש בבשר. והרשב"א הרחיב שטעם ההיתר אינו משום הגעלה, אלא שע"י זה שמבשל בו בשר אחר לפני שחל האיסור, הוקלש טעם האיסור, ויש כלל שאין איסור חל על טעם קלוש. וכמו שמצאנו נ"ט בר נ"ט מותר, והטעם כיון שאיירי בנ"ט בר נ"ט דהתירא, ובעי לחול שם איסור, כאשר זה איסור קלוש לא חל שם איסור. וא"כ אינו משום דין הגעלה אלא משום קלישות הטעם. ויובן שלכן מהני גם תבשיל של ירקות, וכן הגמ' מדברת על שיפוד, שהוא חתיכת בשר ואינו נוזל כלל. וא"כ אינו משום הגעלה אלא משום שמקליש הטעם ושוב לא חל איסור. וצריך להבחין בין זה ובין דברי הפוסקים שהתירו משום הגעלה בשאר משקים, ויתבאר לקמן. ודין זה של הרשב"א נפסק להלכה בטור (יו"ד צ"ג) בלא חולק. וכן פסק רבינו ירוחם (נט"ו סוף אות כח קלח ריש ע"ב), וגם הריטב"א בעבודה זרה (שם) שם כתב שכך הייתה דעת הרא"ה למעשה, והוא עצמו חולק עליו. ולכאורה כך כתב הרא"ה להדיא בבדק הבית ש"ד ב"ד עמ' ל"ח. ובשו"ת חת"ם סופר יו"ד סימן פ"ד מפרש שגם העיטור פסק כן עיי"ש וכך גם מתבאר מהב"ח בסימן צ"ג עיי"ש.



(א). ושם כתב ג"כ שמוכח מזה שאין גדנפא בשימוש חד פעמי של איסור, וכמו שנראה מרש"י שם.



### הגמ' מסיקה קשיא ממשנה ואיך ההכרעה למעשה

אך צ"ב, הרי במשנה בובחים מפורש שצריך הגעלה, והגמ' נשארת בקשיא על שאלה זו, וא"כ איך אפשר לפסוק כן. אך אפשר לפרש את הקושיא בב' אופנים - א' על הדין שנעשה גיעול אי"צ הגעלה, קשיא שבמשנה מבואר שצריך הגעלה. ב' על ההסבר שהמשנה מדברת בהיתר ולכן מועיל נעשה גיעול, וכפי שהגמ' דנה קודם. ועל זה קשיא שבמשנה ע"כ לא מדובר בהתירא ולכן לא מהני גיעול. ונפק"מ אם הקשיא היא על הדין נעשה גיעול, או שהיא רק על ההסבר במשנה, אך הדין מוסכם. ועיין במאירי שהביא ב' פירושים אלו בגמ'. ופשוט שהרשב"א והרא"ה ועיטור וטור שפסקו שבנעשה גיעול אי"צ הגעלה סברו שהקושיא היא על הפירוש במשנה ולא על הדין.



### ברש"י מפורש שקמ"ל שהמשנה באיסור, ולא שחלוקים על הדין נעשה גיעול

וכך מפורש ברש"י במקום, שהקשיא הוא על הפירוש במשנה שאירי בהתירא, ולא על עצם דין נעשה גיעול. שעל הפירוש של רב פפא אחרי שאמרו קשיא על רבא כתב "לעולם בקדשים איסורא פליט ודקא קשיא לך ניבעי ליבון כי מתני' כו". הרי להדיא שהסיבה לא להתיר אינה משום של"א נעשה גיעול, אלא משום שנחשב איסורא פליט. וזה כפירוש הנ"ל שהקושיא היא רק על הפירוש במשנה. וכדעת כל הראשונים הנ"ל שקיי"ל נעשה גיעול.



### בריתב"א מסיק שלגירסא דידן נעשה גיעול, ורק לגירסא שלו צריך הגעלה

בריתב"א כתב שיש ב' גירסאות בגמ' האם גורסים "אי הכי הגעלה לא ניבעי", ושלמי שגורס כן מוכח בגמ' שנעשה גיעול אי"צ הגעלה, ולפי"ז הוא מסכים לשיטת הרשב"א והרא"ה שלמעשה אי"צ הגעלה, אך הוא אינו מסכים לגירסא זו. שאיך יתכן שרבא תירץ תירוץ שמתעלם מהצורך בהגעלה, כאשר כל המו"מ של הגמ' הולך על נושא זה. ולכן מפרש שגם לרבא צריך הגעלה ואינו גורס כן עיי"ש. ומ"מ מודה שלגירסא דידן מוסכם לרשב"א. וכגירסא דידן מפורש גם ברש"י ור"ח ור"ת, וא"כ ודאי רוב מוחלט של הראשונים, והם מגדולי הראשונים, ס"ל לדינא שנעשה גיעול לחבירו ואי"צ הגעלה כלל. ולא מצאנו חולק אלא הריטב"א שגרס בגמ' אחרת נגד כל שאר הראשונים, ונגד ר"ח רש"י ור"ת וכו', ואילו לגירסא שלנו מודה שמוכח בגמ' כשאר ראשונים.



(ב). אך מצאתי ראשון א' והוא הראב"ד על תו"כ שסובר שלמסקנה לא נשאר כך, וכבר הביאו הגרי"ז ונביא דבריו בהמשך.

### בתשובת של רבינו גרשום גם התיר למעשה

בספר הבתים<sup>1</sup> כתב "כתב רבינו גרשום", דמעשה בא לפניו, באשה שהגיסה הקדרה בכף אחת שלא הוגעלה, ולא הרגישה בפעם הראשונה, ובפעם השניה הרגישה. והתיר לה התבשיל השני, מפני שהכף הוגעלה בתבשיל הראשון. וכמו שמצינו כל יום ויום נעשה גיעול לחבירו" והובא בהג' מהר"א אזולאי על הלבוש או"ח תמ"ז אות ט', וכן בברכי יוסף שם אות כ"ד. הרי להדיא הורה למעשה להתיר משום נעשה גיעול, ומה שאנחנו לא פוסקים כן בכף יתבאר בהמשך.

ועיין באיסור והיתר לרבינו יעקב ב"ר משה מבניולש פי"ח: "ויש אומרים שחזרה להיות הכף ההיא כף של בשר. דמה לי הגעלה במקום אחר, הרי גם המים הללו רותחין. והראיה, דאמרינן בעלמא [ע"ז ע"ו ע"א] כל יום ויום נעשה גיעול לחבירו. מיהו לרווחא דמילתא צריכה הגעלה. אבל בעל התרומה כתב "ואין סברא נכונה לומר שנגעלה כשנתחבה בקדרה של בשר ופלטת החלב". הרי שגם כתב שמהני משום נעשה גיעול, ומביא סה"ת שלא מהני, ולשונו נראה להדיא כמ"ש בהמשך שהבעיה היא בגיעול של חלב לבשר, אבל ירקות שפיר דמי וכפי שיתבאר.



### פרק ב' - הב"י דוחה את הסוגיא מהלכה

ומשו"ה צ"ע דברי הבית יוסף ביו"ד סימן צ"ג שדוחה את הדין נעשה גיעול מדינא לגמרי, והבסיס של הדחיה שלו מחודש מאוד, ונגד כל הראשונים הנ"ל. וצ"ע טובא למה הכריע כן וכפי שנבאר.

אחרי שהב"י האריך להביא את שיטת הרשב"א ולדון בדבריו כתב "ומיהו מדברי התוספות (קיא: ד"ה הלכתא) [והרא"ש (סי' כט)] בפרק כל הבשר משמע דלית להו הא דהרשב"א שכתבו (קייב.) בשמעתא דדגים שעלו בקערה דההיא דסוף ע"ז דכל יום נעשה גיעול לחבירו טעמא משום דמין במינו בטל ברוב מדאורייתא ובכלי מקדש אוקמוה אדאורייתא וכן כתבו ג"כ ספר התרומה (סי' מט) וסמ"ג (לאוין קמ וקמא נג:). וכן הרחיב בים של שלמה מסכת חולין פרק ח סימן מו. והדרכי משה כתב ע"ז "ונראה לי דאפשר דמכל מקום בעיקר דינא דלא פליגי על כן לא הביא הטור רק דברי הרשב"א דמשמע דס"ל הכי". דהיינו אע"פ שאין ראייה לפי"ד התוס', מ"מ מודים לדינא, ולכן הטור הביא את דעת הרשב"א כדעה יחידה בלא חולק.



### צ"ע איך דוחה סוגיא ערוכה, משום תירוץ של תוס' במקו"א

אלא שכל דברי הב"י צ"ע, שיש סוגיא ערוכה בגמ' וכפי שהבאנו שנעשה גיעול לחבירו, ולא הזכירו כלל שזה קולא בכלי המקדש באופן של מין במינו. אלא להדיא למדו והשוו בין זה

ג). קטעים מבית מועד שהובאו בברכי יוסף.

ד). בספר הבתים כתבו המו"ל שהוא רבי גרשום מבדריש בעל השלמן, אך לא נימקו את דבריהם. הערת הורך: הנימוק הוא שבעל ספר הבתים היה מחכמי פרובנס, ותדיר תורתם על לשונו.

לבליעות איסור בעלמא, והקשו למה מהני הגעלה הרי בעי ליבון כמו שאר איסורים. ואיך אפשר לדחות רשב"א שפסק גמ' מפורשת, ולטעון שבתוס' בחולין מבוארת סברא נגד הגמ' ועפי"ז לדחות את דבריו. וכך כתב הש"ך באורן, וסיים: "הרי דדברי הרשב"א הם הלכה פסוקה בש"ס, ומוסכם מכל הפוסקים".



### ישוב הפר"ח שהב"י בא לתרץ את הקשיא של הגמ'

ובפר"ח האריך לישב את דברי הב"י הנ"ל, ועיקר דבריו שאה"נ שבסוגיא מפורש נגד הב"י וכדברי הרשב"א, אך הגמ' מסיקה בקשיא. וא"כ ניתנה רשות ליישב את הקשיא בסברות חדשות שאינן מוזכרות בגמ', וע"ז הביא הב"י את דברי התוס' בחולין ליישב את הקשיא שזה קולא בכלי מקדש לענין מין במינו. והנה, כמו שהארכנו לעיל, זה תלוי בפ"י הקשיא, אם הוא על עצם דין נעשה גיעול, או על הפירוש במשנה שהתירא בלע, וכפי שהבאנו מהראשונים רש"י ריטב"א מאירי הכריעו שהקשיא אינו על עצם דין גיעול אלא על הפירוש במשנה, וע"ז מבוסס הרשב"א. ולפי פירוש זה אין תחילת מקום לדברי הפר"ח, שלא אמרו קשיא על עצם דין גיעול, ואי"צ סברות מחודשות ליישב בעיה זו. וא"כ סוף כל סוף זה פירוש מחודש בלא הכרח, נגד כל הראשונים הנ"ל שפסקו להלכה כגמ'. ודברי הב"י והפר"ח הם פירושים מחודשים נגד מהלך הסוגיא, כאשר לראשונים הנ"ל אין מקום למהלך זה.



### התוס' מדברים על בישול הבשר בזמן היתר והגמ' על שימוש בכלי בזמן האיסור

עוד הקשו האחרונים שתוס' אינם מדברים כלל על הנושא שהגמ' מדברת, שהתוס' מדברים על הבישול שבו נעשה גיעול, שמ"מ נכנס טעם בבשר וממעט בזמן אכילתו. ועל זה תרצו כיון שמב"מ הקילו. לעומת זאת, הגמ' מדברת על שימוש בכלי שנעשה בו הבישול אחר שכבר חל דין נותר. ומפורש בגמ' בזבחים בדעת ר"ט שהוא משום שנעשה גיעול. וכבר הקשה כן בנקודת הכסף עיי"ש. שהרי זה מוכרח מיניה וביה בסוגיא שם שדיברו על הכשר לכלי, ולב"י הכלי אי"צ הכשר משום שהקילו במב"מ, ומשו"ה דחה את דין נעשה גיעול, שבאמת לא באים להכשיר. והרי להדיא הצריכו הכשר והצריכו הגעלה. ויש תשובה בשו"ת עבודת הגרשוני סימן קטז, שנכתבה לבעל הש"ך, שג"כ כותב כן שאין שום סתירה בין התוס' לרשב"א, ודברי הרשב"א קיימים, ומסיים "ולענ"ד כוונתי לדעת גדולי דעת מכ"ת ודעת הגאון מהרר"י ואם יש למכ"ת דרך אחרת בזה יודעני ולע"ד דברי נכוני בטעמי ונימוקי".



ה). "ומה שכתב דספר התרומה שהביא הטור בסימן שאחר זה לית ליה להא דרשב"א, ליתא, דדברי הרשב"א הם הלכה פסוקה. ועוד, דהרי הרבה מן המחברים הנ"ל הביאו דברי ספר התרומה לפסק הלכה, וכן הטור גופיה".

### הראיה מדין שבירה בכלי חרס שלא דיברו על הכלי בזמן האיסור

ובסו"ד העבודת הגרשוני מוסיף להוכיח כדבריו, שהכלים לאחר זמן איסורם ודאי לא מתירים משום מב"מ בטל. שהרי יש דין שבירה בכלי חרס, ולמה ישבור, ישתמש בהם מב"מ? ומביא שהקשה כן מהר"ם לובלין על התוס' שם ונשאר בצ"ע. והעבודת הגרשוני מוכיח שתוס' דיברו רק על הבשר בזמן היתר, ולא על שימוש בכלי בזמן איסור. ועיין בספר מראה כהן על זבחים להג"ר יהודה כהן דיין בליסא שמאריך בזה.



### נקודות הכסף מוכיח בראשונים שהסוגיא אינו קולא בקודש

ובנקודות הכסף הנ"ל הוכיח מעוד מקום בראשונים שהסוגיא הנ"ל אינה קולא בקודש משום מין במינו. שהרי כל הראשונים פסקו שבהיתרא בלע גם תשמישו באש אי"צ ליבון, ומקור הדברים מהסוגיא שם. ואם זו קולא בקדשים אין מקור לדינא לזה. ויש פוסקים שדחו דבריו, שאינו דין נעשה גיעול אלא קולא שאי"צ ליבון. ואי"ז עונה על ראיית הש"ך, שכתב שמוכח שלמדו מהסוגיא לאיסור והיתר ולא סברו שזה קולא בקדשים משום מב"מ בעלמא.



### פרק ג' - ב' מקורות בראשונים שהב"י הוכיח של"ל נעשה גיעול

הב"י מביא עוד מקור שלא פוסקים את עצם דין נעשה גיעול. והוא מהדין שאיתא בספר התרומה, ומשם לרא"ש וטור וש"פ, שקדרה שבלעה איסור, והוחמו בה מים בתוך מעל"ע, שוב מונים את המעל"ע מחימום המים. משום שהטעם יצא למים והמים נאסרו משום חענ"ג, ושוב הכלי בלע מים אסורים. משא"כ כאשר היה בלוע בהיתר, כגון חלב או בשר, שהטעם שיצא למים וחזר לכלי הוא נ"ט בר נ"ט, מונים מהשעה הראשונה. והקשה הב"י אם אמרינן נעשה גיעול אין הנידון רק אם נחשב ב"י או לא, אלא שהכלי מותר לכתחילה להשתמש בו. "משמע דלית ליה דהרשב"א דאם כן דעדיפא מינה הוה ליה לאשמועינן דמותר לבשל בה חלב לכתחילה אחר שהורתחו בה המים". ומביא עוד ראיה מהסמ"ק, שמי שתחב כף חלבית לסיר בשרי ויש בסיר ס' כנגד הכף מ"מ הכף אסורה. ולמה לא נאמר שנעשה גיעול והכף מותרת. וע"כ שלא ס"ל כן.



### הראיה מספר התרומה בבישול מים בתוך מעל"ע

והראיה הראשונה שהביא הב"י הוא מדברי סה"ת, ויש ב' נקודות בראיה כמ"ש הדרישה בסיומן צ"ד - א' שלרשב"א מותר בתוך מעל"ע, ובסה"ת מפורש שרק לאחר מעל"ע לראשון מותר. ב' לרשב"א מותר לכתחילה לבשל ובסה"ת מבואר שזה דין בדיעבד, שמותר רק משום

(1). "אם לא ע"פ טעם ראשון שכתבתי לדברי רבינו ירוחם", שכתב שבשר וחלב אינו עושה גיעול לשני אע"פ שאינו אוסר.

שעבר מעל"ע. והנה דברי סה"ת הנ"ל מובאים בעשרות ראשונים, וא"כ זו קושיה עצומה על הרשב"א.<sup>1</sup>



### התירוצ' שהרשב"א דיבר בכלי מתכות והסה"ת בכלי חרס

אך יש פליאה עצומה בכ"ז, שהרי הטור בסוף סימן צ"ג פסק את הרשב"א בלא חולק, ומיד בסימן צ"ד מביא את הסה"ת בלא חולק, ואת הסמ"ק הנ"ל בלא חולק, ואיך סותר עצמו סימן אחר סימן. והב"י העלה סברא שספר התרומה מדבר רק בכלי חרס שלא מהני בו הכשר כלל, משא"כ הרשב"א דיבר בכלי מתכות שמהני הכשר, והגיעול מהני משום מקצת הכשר. וז"ל הב"י "וגם אין לומר דלא שרי הרשב"א אלא בכלי שטף אבל לא בכלי חרס שבליעתו מרובה כדשרי בעל העיטור דמ"ש הא טעמא דיהיב רבינו למיסר בכלי חרס היינו משום דאפילו הגעלה לא מהניא ביה שפולט תמיד מעט מעט ובכלי שטף נמי כל שלא הוגעלו כראוי שייך האי טעמא שהרי עדיין נשאר בהם מבלע האיסור והוא נפלט תמיד מעט מעט ודוחק לחלק ביניהם משום דכלי חרס בליעתו מרובה מכלי שטף דכיון ששניהם בלועים מאיסור והם פולטים תמיד מה לי בלועים מעט מה לי בלועים הרבה ומיהו איכא למימר דלא מהני טעמא דנחלש ונקלש טעם האיסור ע"י בישול זה השני אלא בכלי שטף שבליעתן מועטת אבל לא בכלי חרס שבליעתו מרובה עד שאמרו בו שאינו יוצא מידי דפיו לעולם וכיון שכן אפילו לאחר הגעלה גמורה הרי הוא ככלי שטף שלא הוגעל כלל ולא בישלו בו ירקות שאסור לבשל בו חלב". והש"ך בארוך ובנקודת הכסף סמך ידו על תירוצ' זה, וכך דעת הרבה מגדולי האחרונים, עיין כנה"ג כאן על תירוצ' זה "י. שטה נ"ג: ומיהו איכא למימר כו'. נ"ב: וכן היא ההסכמה בעל שארית יאודה" והדרישה והב"ח, ורש"ל פרק כ"ה דין מ"ו בדין השני, ודמ"א דף רפ"ג ע"א". וא"כ זה ישוב שמוסכם להרבה פוסקים.



### חידוש שהרשב"א לא דיבר במים

אך מה שקשה בתירוצ' זה הוא שראשונים לא טרחו לפרש דבר זה אלא כתבו בסתמא קדירה. וחשבתי ליישב באופן אחר, והוא שכל המקורות שמצאנו על נעשה גיעול לא מדברים במים בעלמא, אלא בתבשיל. ואף שהב"י כתב "ומשמע דבשל בה ירקות דנקט הרשב"א לאו דוקא דהוא הדין הרתיח בה מים אלא אורחא דמילתא נקט שאין דרך להרתיח מים אם לא לבשל בהם שום דבר". לכאורה אין הכרח לומר כן. וא"כ זה יהיה ישוב פשוט על הרשב"א, שרק תבשיל עושה גיעול ולא מים, ויתבאר שהישוב בנוי על הנחה מחודשת. שבאמת יש להסתפק בדין נעשה גיעול, אם הוא ע"י יציאת הטעם מהכלי במקצתו, א"כ מה שנשאר הוא

ז. והב"ח כתב ליישב שגם הרשב"א אסר לכתחילה. אך זה רק ישוב על השאלה שמשמע בדיעבד. אבל על השאלה שכתב שההיתר הוא רק לאחר מעל"ע לבישול הראשון לא יישוב.

ח. למהר"ש טאיטאצאק, והוא הגהות על הב"י. ובדבריו על הב"י כאן חזר ע"ז כמה פעמים שברשב"א מפורש איירי בכלי מתכות, שהרי כתב שמועיל ליבן גם באיסור, ומסיק שזה הישוב הנכון.

טעם קלוש. או להפך, היקלשות הטעם נעשתה ע"י זה שנכנס בכלי טעם חדש והוא מתערב עם הטעם הקודם. ושוב הטעם הבלוע של האיסור קלוש<sup>ט</sup>. וראיתי שהרחיב בשאלה זו בבדי השולחן סימן צ"ג ס"א בביאורים. וכתב שלכאורה תלוי בב' התירוצים של הב"י לחלק בין חלב לירקות. שבתירוץ א' כתב שרק ירקות עושה גיעול, משא"כ חלב, שאינו בדין שדבר שאוסר את הבשר יכשירו. ותירוץ ב' כתב שחלב אינו עושה גיעול אלא רק מים, ולכאורה כוונתו לומר שכוונת הרשב"א לא שהירקות עצמם עושים גיעול אלא המים שבתבשיל של הירקות<sup>י</sup>. ובבדי השולחן כתב שהטעם הראשון אינו מובן אם זה מקצת הגעלה, שהרי החלב רק הוציא טעם מהכלי, ונזרק, וכעת יש כלי עם בשר קלוש לבד. ואיזה נפק"מ יש אם הוצאת הטעם מהכלי הייתה ע"י מים או חלב. וא"כ נראה שיש גיעול ע"י זה שנכנס בו טעם חלב ומתערב בבשר. וכעת יש ב' הטעמים אלא שלא נאסר. וא"כ מובן שתערובת טעם חלב בבשר אינו בדין שיתיר הבשר. ואילו הטעם השני שמים עדיפי, פשיטא שאם הוא נושא של הכנסת טעם, אדרבה חלב עדיף שיש לו יותר טעם. אלא ע"כ לתירוץ השני זה דין הוצאת הטעם. ורוצה לומר שהב"י הסתפק בכוונת הרשב"א וב' התירוצים הם משום הכי. ועיין בדרכי משה שכתב שתירוץ הב"י שאינו בדין הוא העיקר להלכה.

ואם כנים הדברים, הרי פשוט כפי שכתב הבדי השולחן שליתן טעם לסיר מים גרע משאר דברים. ורק להוציא טעם הוא שמים עדיפי. וא"כ אם נבאר את דברי הרשב"א משום הכנסת טעם חדש, ועיד"ו להקליש את טעם האיסור, מובן מאוד שזה רק בתבשיל ולא במים. ויש להוסיף את שיטת הרמב"ן חולין דף שלא מועילה הגעלה בשאר משקים משום שהם מכניסים טעם ולא מוציאים, ומים מוציא ולא מכניס, א"כ פשיטא שמים לא מועילים לגיעול לפירוש זה, משא"כ שאר משקים. אלא שמלשון הרשב"א בתורת הבית נראה להדיא שהוא משום הקלשת הטעם.



## **פרק ד' - בסמ"ק מוכח שאינו מעיקר הדין אלא משום חששות וגדרים**

וכעת נבאר הראיה השניה שהביא הב"י, והוא הדין שמבואר בשו"ע יר"ד צ"ג ג' שתחב כף חלב בתוך סיר בשרי ויש בסיר ס' כנגד הכף הסיר מותר והכף אסורה. וקשה למה הכף אסורה, נימא שטעם החלב שבה יצא ע"י התבשיל בסיר, וא"כ כעת היא בלועה רק מבשר<sup>יא</sup>. ומזה הוכיח שהסמ"ק ל"ל נעשה גיעול. וכבר הבאנו לעיל ב' מקורות, דהיינו הבתים בשם רב גרשום

ט). ואף שתמיד אין אנו אומרים שכאשר נבלע טעם חדש נחלש טעם האיסור, הרי גם לא אומרים שכאשר בישלו בו יוצא רוב האיסור, שא"כ לא נאסר כנגד כל הכלי. אלא שקבעו גדר לשער כנגד כל הכלי, והארכנו בזה במאמר בענין בליעות כלים בשיטת העיטור עיי"ש.

י). ולכאורה זה פלא שהרשב"א הוציא דינו משיפוד, שהוא בשר יבש כמ"ש הפוסקים, ואיך אפ"ל שהרשב"א רק במים שברוטב קאמר. ושמא זה לשיטתו, שדחה את הרשב"א מהגמ' ומ"מ מיישב להלכה, וצ"ע.

יא). ובפלתי תמה על הקושיה, הרי מיד שמכניס הכף נכנס בו טעם מהסיר, ומה שבלוע נ"ג, ושוב לא מהני גיעול להכשירו, שהוא בלוע באיסור ולא בהיתר.

והאיסור והיתר לר"י מבולגניש, שכך ס"ל. והא"ו"ה מביא דעת סה"ת דלא כן, ומשמעות הלשון היא שהטעם הוא משום שהגיעול הוא בקדירה חלבית, וכעין הסברא שהב"י העלה. והשו"ע פסק כסמ"ק, וצריך לבאר את דעת הסמ"ק מ"ט אין נעשה גיעול.

והנה בפנים בסמ"ק מבואר שהקשה קושיה זו בעצמו, ומתיר סברות של גזירות וחששות שאינם מעיקר הדין. וא"כ בסמ"ק אין מקור של"ל נעשה גיעול מעיקר הדין, אלא שאוסרים משום טעמים אחרים. ויתכן שגם הב"י לא מוכיח שאסור מעיקר הדין, אלא שאסור משום חששות וגזירות וכפי שיתבאר.

וזה לשון ההג' סמ"ק "מצוה ריג, ה\*") מיהו יש לתמוה כשהכף בת יומא ויש ס' מן הכף דאמרינן דהקדר' מותרת וכף אסורה בין עם בשר בין עם חלב ולמה כיון שיש לו ס' בקדרה מן הכף אם כן יחשוב לכף כהגעלה מבליעה ראשון' ויהיה לה דין הקדרה עצמה אם בשר בשר אם חלב חלב ויש לומר דלמא אתי למטעי אטו היכא דלא נתחבה הכף בקדרה כ"א מקצתה ועוד ההגעלה אינה מועלת כי אם דוקא ברותחין כל כך שמעלין רתיחה, ולענין הצרכת ששים בעינן אפילו שאינה מעלת רתיחה רק שתהא רותחת שהיד סולדת בה, ועוד דמספק רתיחה מצריכין ששים והגעלה אינה מועלת כי אם ודאי רותחת ועוד אנו מצריכין ששים מכל אפילו בספק תחובה כולה והגעלה אינה מועלת כי אם בודאי תחובה כולה". הרי גם למסקנה נשאר שבעצם יש הגעלה אלא כתב טעמים של חששות וגדרים". ובספר דמשק אליעזר על חולין להג"ר אליעזר אשכנזי אב"ד אפטא דף צ"ו, כתב שחזינן אדרבה שהסמ"ק ס"ל כרשב"א אלא כתב חששות לכתחילה. ועיין בשו"ת הב"ח בשו"ת גאוני בתראי סימן ל"ח שג"כ כתב שהסמ"ק וכן הספר התרומה הם חומרות בעלמא לכתחילה. ואם שנוהגים לאסור גם בדיעבד כל שיש עוד צירוף, למשל שאינו ב"י, מותר לכתחילה. וכבר כתב כן בקצרה בב"ח בסימן צ"ג ועל זה קאי התשובה עיי"ש.



### הדין בספיקות ובדיעבד בחשש זה

ועיין בשו"ת רב פעלים שדברי הסמ"ק הם חששות דרבנן בעלמא". ומ"מ בפרמ"ג לא רצה להתיר בספיקות עיי"ש טעמו". ובספר יבין דעת על יו"ד לגר"י מקוטנא כתב שהפרמ"ג החמיר

(ב). מלבד הטעם של רתיחה שיתכן שהוא מעיקר הדין, אך גם זה בהרבה מקרים יש רתיחה, כגון כאשר הסיר על האש.

(ג). שו"ת רב פעלים חלק א' - יורה דעה סימן יג "הנה מכל זה מבואר, כל היכא דאיכא ששים נגד הכף, אף על גב דקי"ל הכף עצמה אסורה, אין איסור שלה מן התורה אלא מדרבנן, הן לתירוץ הראשון משום דילמא אתי למטעי, הן לתירוץ הב' משום דהגעלה אינה מועלת אלא ברותחין כ"כ דמעלה רתיחה, דזה ודאי הוא מדרבנן, אבל מן התורה לא בעינן מעלה רתיחה".

(ד). זה לשון הפמ"ג "יראה לי אם תחב כף בשר לקדירה חלב שהעלה רתיחה ואח"כ תחבו עוד לקדירה אחרת חלב ונשפך ואינו יודע אם היה ס' אין להקל ולומר דמן התורה הוה הגעלה והכף נעשה חולב ומדרבנן משום לא פלוג תו הוי ספק דרבנן כמו בסי' צ"ח נשפך במינו יעויין שם דלא מקילין: עוד נראה לי אם תחבו אח"כ לקדירה בשר ונשפך ואינו יודע אם היה ס' לא אמרינן כיון דהכף נעשה נבילה הבשר שבתוכו ומין במינו מן התורה ברובו בטל די"ל דאמרינן דכף בלע חלב ונעשה נבילה ותו הוי אינו מינו וטעם כעיקר מן התורה והא דמקילין בתוחב ב' פעמים דאין צריך כ"א פעם

טובא בדין זה, ואינו מבין טעם הדבר. ומסיק שאם יש אומד שהגעלה היתה כדין אע"פ שלא שם לב אפשר להתיר עיי"ש. ועיין בשו"ת מהרש"ם חלק ג סימן שע"ז שכתב שהסמ"ק נחלק על הבתים בשם רבי גרשום שהבאנו לעיל. ושואל על הסמ"ק כיון שזה משום גדר וחשש בעלמא מ"ט יאסר בדיעבד: "וע' בט"ז סי' ס"ד ס"ק י"ב דמחשש דלמא אתי למיטעי אין להחמיר בדיעבד ומדברי הגהת סמ"ק הנ"ל מוכח להיפוך וי"ל ע"פ דברי מג"א סי' פ"ט סק"ג ע"ש ותבין". המג"א שם מחלק בין טעות מצויה, שמעכבת בדיעבד, לטעות לא מצויה, שהיא רק לכתחילה. הרי שהכל בגדרי חששות וגדרים ולא מעיקר הדין כלל. וצ"ב מה פשר ענין זה לדחות דין מפורש בגמ' להרבה ראשונים, משום חששות והחמרות, שלכאורה אין להם מקור בש"ס ופוסקים. וצ"ב אם זה מהמנהגים של חומרות שמצאנו לגבי או"ה בפוסקי אשכנז, ומתי הנהיגו דבר זה.



### הש"ך חולק על הב"י שהסמ"ק אינו חולק על הרשב"א, משום שלא שייכים חששות הסמ"ק בקדירה על האש

וע"פ המבואר שהסמ"ק ס"ל שמעיקר הדין מותר, ומה שאסר הוא משום גדרים וחששות, כתב הש"ך הארוך לחלוק על הב"י. שהסמ"ק דיבר רק בכף לתוך קדירה, ולא בקדירה על האש. וא"כ אין מקום לדחות את הרשב"א משום הסמ"ק. וזה לשונו "בב"י וכתב עוד בסמ"ק ויש לתמוה כו' עכ"ל ודברים אילו שלא כדעת הרשב"א שכתב רבינו בסימן שקודם זה דלדידי' כיון שיש ס' אף על פי שהוא ב"י הרי נחלש ונקלש טעם החלב ומותר להשתמש בה אח"כ בשר עכ"ל ב"י. ודעתי דעת הסמ"ק כדעת הרשב"א למה שתירץ אח"כ וי"ל דילמא אתי למיטעי היכא דלא נתחב הכף בקדירה כי אם מקצתה זה לא שייך בקדירה שכן דרך לבשל לעולם בכל הקדירה וודאי דלא התיר הרשב"א בבישול בה ירקות אלא בבישול בכל הקדירה ומה שתירץ דהגעלה אינו מועלת אם לא ברותחים שמעלים כל כך רתיחה וכו' וודאי דהרשב"א מיירי נמי בבישול בה ירקות ברתיחה ממש בענין דהוה הגעלה שפיר אלא דאשמועינן דאע"ג דהוא כלי שהוא צריך ליבון סגי בהגעלה אבל וודאי כלי שצריך הגעלה צריך שיגעילו ברותחין שיעלה רתיחה דאם לא כן לא נפלט מה שבתוך כלי".

ועיין בספר דמשק אליעזר על חולין להג"ר אליעזר אשכנזי אב"ד אפטא, על דף צ"ז ע"ב, שמאריך ליישב את דברי הרשב"א עם שאר הראשונים. ותו"ד גם כהנ"ל, שהרשב"א משום הגעלה בשאר משקים קאמר, וכו"ע מודים לזה, והסמ"ק אדרבה ג"כ כתב להדיא שמהני מעיקר הדין. אלא כתב חששות ואין בחששות אלו טעם לאסור בדיעבד, עיי"ש שחזר על זה כמה פעמים באריכות, וזה כעין דברי הש"ך.



אחת ס' דטעמא ליכא משא"כ כאן ואף ד"ל דהוי ספק ספיקא שמא לא בלע חלב ושמא היה ס' הא לא אמרינן והבן".



## בש"ך וסעייתו פירשו שטעם הרשב"א הוא משום הגעלה בשאר משקים וברשב"א כתב שלא מהני להגעלה

אך צ"ע טובא בכ"ז, שיסוד הש"ך לומר שטעם הרשב"א הוא משום הגעלה בשאר משקים צ"ע<sup>טו</sup>, שהרשב"א להדיא כתב שאם משום הגעלה לא מהני, ולכן באיסורא לא מועיל. וכתב להדיא גם משום שמכשיר רק מקצת חפץ, ואילו בהגעלה בכלי מתכות שחם מקצתו חם כולו צריך להכשיר כולו. וכתב שמהני רק משום שעשהו כעין נ"ט בר נ"ט שלא חל על זה שם איסור. והאריך בקושיה זו ביד יהודה סימן צ"ג, שטעם הרשב"א הוא לא משום הגעלה, שהרי מהני גם בגוש בשר שהוא יבש. וכן להדיא לא מהני בהתירא. ועיין בשו"ת מהרש"ם חלק ג סימן רלז שכתב שלפי הטעם משום הגעלה לא מהני גם בשומן שאינו משקה. וברשב"א הרי מתיר גם בשר יבש בעלמא. ועיין בבדי השולחן סימן צ"ג ס"א בביאורים שהאריך בזה לתמוה על הש"ך שאי"ז מה שכתב הרשב"א<sup>טז</sup>.

ויתכן לומר שהב"י הביא את הסמ"ק ראייה נגד הרשב"א, והש"ך והדמ"א ועוד הקשו שאדרבה הסמ"ק שואל שהדין כרשב"א, וי"ל שהב"י מתכוון שמוכח של"א נעשה גיעול, אלא דין הגעלה רגילה, ודין הגעילה הוא שיש חששות שמשו"ה צריכים לאסור. ואילו היה זה דין גיעול לא היה מקום לחששות אלו ומותר לגמרי.

ועיין בשו"ת אגרות משה יורה דעה חלק ב סימן מא "ובדבר מה שהנהגתם שמרגרינא הראשונה לא יקחו לכשר, אף שאין זה נחוץ למה שכתבת, מ"מ היא הנהגה טובה לצרף גם את זה, דלהרבה ראשונים מועיל ההגעלה גם בכל משקין, ומשמע בב"י או"ח סימן תנ"ב בסופו שדעתו יותר נוטה שמגעילין כהרשב"א והביא שכן הוא גם דעת הר"ש ובד"מ כתב שכן הוא גם דעת הסמ"ק, ובדיעבד מתיר הב"י בשם או"ח ופסק כן הרמ"א בסעיף ה'. **ופלא שלא הביא הרשב"א מכל יום ויום נעשה גיעול לחברו שבסוף ע"ז ובזבחים דף צ"ז ומביא רק מתרומה ואפילו ביין שבזבחים דף צ"ו, שמזה אין ראייה כ"כ דאפשר שהוא רק ביין כדאיתא בר"ן ס"פ כל הבשר ולא בשמן ושומן, או דשאר אמוראי פליגי על זה עיין שם, והא מכל יום נעשה גיעול הוא בימים שנתבשל בהן הבשר שיש שם רוטב ושומן ומ"מ הוא הגעלה, וגם ליכא מי שפליג ע"ז, דרבנן שפליגי על ר"ט הוא רק מדין מריקה ושטיפה כדיליף שם ר' יוחנן משום אבא יוסי בן אבא מקרא, וכדחזינן שרבא בסוף ע"ז הביא מזה גם לדינא וצ"ע. עכ"פ לדינא עיקר הדין הוא שמגעילין בכל משקה שלכן כשר בדיעבד ורק לכתחלה מחמירין כרמב"ן. ועיין בשער הציון /או"ח סי' תנ"ב/ אות כ"ט שבמ"ב בשם ד"מ הארוך שסובר דאף האוסרין הוא רק לכתחלה שלדידיה נמצא שלכו"ע הוי עיקר הדין דמגעילין בכל משקה, וא"כ הכא שהוא רק לחשש רחוק בעלמא ואף אם היה ספק ממש היה אפשר לסמוך על הגעלה זו אף לכתחלה".**

טו. עיין בנקודות הכסף סימן צג סעיף א ומסיים "קצתי כאן בביאור הדברים, אבל כשתעיין בכל המקומות תראה שמה שכתבתי הוא ברור ונכון (והייתי מסדר דברים אלו בקצרה בש"ך, ונשמט בדפוס. ועיין בש"ך סימן קל"ה סוף ס"ק ל"ג ותראה שכן הוא)".

טז. ולדינא כתב שאין לסמוך על הש"ך, אך מסיק בשם חסד לאברהם תנינא כ"ו הובא בדרכי תשובה צה טו שבעוד היתר מצרפים לס"ס.

ולא הבנתי קושייתו כלל, שהרשב"א מאריך בכמה מקומות שדין נעשה גיעול אינו משום הגעלה, ולכן מדובר רק בבליעת היתר, וכן איירי בגוש בשר, שאינו בגדר שאר משקים. אלא הטעם הוא כמ"ש, שזה מקלש טעם הבשר לפני שחל האיסור, וחזר להיות כנ"ט בר נ"ט, שלא חל עליו איסור. וזה כעין שאלת היד יהודה על הנקודות הכסף וכמו שכתבנו.



## פרק ה' - בביאור הגר"א נראה שהחששות של הסמ"ק תלויים במחלוקת ר"ט ורבנן

אך מצאנו כמה מקורות שפירשו שחששות אילו אינם מסברא בעלמא, אלא מקורם במחלוקת תנאים בזבחים שם וכפי שנבאר. בביאור הגר"א סימן צד ס"ק יא כתב על השו"ע הנ"ל "אבל הכפ' כו'. ולא אמרינן דליהוי כי הגעלה דהגעלה צריכה רותחין כמ"ש בפ"ב דפסחים (ל' ב') מגעילן ברותחין ובכ"ר ר"ל דלא סגי ביד סולדת דלכן אמר ברותחין דסתם כ"ר יד סולדת סגי וכמ"ש בא"ח סי' תנ"ב ע"ש משא"כ לענין איסור דסגי ביד סולדת. הגש"ד. ור"ל כמ"ש בסוף ע"ז ובזבחים צ"ז א' דכל יום נעשה גיעול לחבירו אבל רבנן פליגי עליה דר"ט שם וכן בסוף ע"ז לא קיימא במסקנא כן ואפשר משום טעמא הנ"ל". הרי שהגר"א התחיל בסברת הסמ"ק שיש חילוקים בין הגעלה לתחיבת כף. אך סיים שזה מטעם שנעשה גיעול זה שיטת ר"ט, וחכמים חולקים ע"ז. וכן שהגמ' בע"ז נשאר בקשיא והוא מטעם הנ"ל. דהיינו שטעם המחלוקת בין ר"ט לחכמים הוא האם יש את החששות של הסמ"ק. וצ"ע מנ"ל דבר זה."



## בביאור הגר"א בהל' פסח נראה שיש נידון של חשש שמא לא עשה כדין כיון שלא כיון להכשירו

באו"ח תס"א ס"א איתא בשו"ע "תנור שאופים בו חמץ צריך לזוהר כשיסיקוהו כדילאפות בו מצה, שילכו הגחלים על פני כולו, ואין די לו בלהבה, דכמו שבולע על ידי גחלים כך פולט

יו). וחלק זה השני איתא גם בפר"ח בלא לקשר זאת לכך שטעם חכמים הוא משום סברות הסמ"ק, וזה לשונו בסימן צג ס"ק ד "וסוגיא דפרק דם חטאת [זבחים צו, א] איתמר אליבא דרבי טרפון דלית הלכתא כוותיה ותו דרב אשי דהוי בתרא נייד מהך אוקמתא משום דלא משמע ליה דבגיעול תבשיל לחודיה סגי. ומה שהביא [הנקודות הכסף] ראייה מהרבה פוסקים שכתבו גבי חמץ דכיון דהיתרא בלע אף בכלי שתשישו ע"י האור סגי ליה בהגעלה, אין מכאן ראייה לומר דסגי לן בגיעול תבשיל דאינהו פסקו כאוקמתא דרב אשי [עבודה זרה שם] ולדידיה אין הכי נמי דבעינן הגעלה גמורה, ועוד שהרי המחבר באו"ח בסימן תנ"א [סעיף ד טו] בשפודין ובכסוי של ברזל שמשמין על החררה הצריכן ליבון משום דלית ליה שחמץ מקרי היתרא בלע, וכן בדין חביות של חרס כתב הרב בב"י [או"ח סימן תנא עמוד תה ד"ה והמרדכי] על סברת המרדכי [פסחים רמז תקסז] שהתיר בהדחה ובניגוב משום דהיתרא בלע, וז"ל וכבר כתבתי בסימן זה דטענה זו דהיתרא בלע לא מהניא לדעת רוב הפוסקים ע"כ. וטעמא כמו שכתב הר"ן [פסחים ח, ב דיבור ראשון] דשאני נותר דמעיקרא בשר והשתא נותר אבל בחמץ שמו עליו מעיקרא חמץ והשתא חמץ ואף שהיה היתר בשעת בליעתו כיון דחמץ הוה מקרי כי השתא איסורא בלע מקרי, וא"כ הכי נמי בקדרה של בשר או של חלב אף שהוא היתר בשעת בליעתו מכל מקום איסור בלע מקרי כיון דשמו עליו דמעיקרא בשר הוי והשתא בשר מקרי, ונמצאו דברי הרשב"א דחיוני מעיקרן

על ידי גחלים ושיהו נצוצות נתזין ממנו; הילכך אם הסיקוהו כמה פעמים קודם הפסח אינו מספיק אא"כ כיון להתירו לצורך פסח, כי שמא לא הלכו הגחלים על פני כולו כל זמן שלא כיון לכך". ובמג"א כתב שבדיעבד אם הסיקו כמה פעמים תולין שמסתמא הלך ע"פ כולו, משא"כ אם הסיק רק פעם א' אסור גם בדיעבד. וכתב ע"ז בביאור הגר"א "הלכך. עמ"א וכן אמרו בזבחים צ"ו א' כל יום נעשה גיעול לחבירו אף על גב שיש לדחות שמכיון להגעילו וערש"י שם". דהיינו שהגר"א הוציא מדין נעשה גיעול, שמהני הכשר אע"פ שלא התכוון להכשיר. ולא חיישינן שלא עשה כפי התנאים הנצרכים. וא"כ לדבריו ביו"ד שנחלקו בזה ר"ט וחכמים מובן מאוד לומר שבזה נחלקו. והנה באו"ח נראה בפשטות שקיי"ל כר"ט וכגמ' בע"ז, דלא כמ"ש ביו"ד.



### בראב"ד על התורת כהנים כתב שטעם חכמים דר"ט, והישוב על הקשיא הוא או משום חשש, או משום ביטול מריקה ושטיפה

ומ"מ צריך מקור לדברי הגר"א שמחלוקת ר"ט ורבנן היא בחששות בעלמא שמא לא עשה כדין ולא בעיקר הדין. ומצאנו כעין דברי הגר"א בראב"ד על תו"כ פרשת צו א' ב'. בתורת כהנים שם מביא מחלוקת רבי טרפון וחכמים אם צריך להגעיל את הקדירות שמבשלים שם קדשים, ובגמ' בזבחים שם פירשו טעמא דר"ט משום שכל יום נעשה גיעול לחבירו. וכתב הראב"ד "וחכמים אומרים עד זמן אכילה מריקה ושטיפה פי' שאם יגעיל אותו בתוך זמן אכילה אין צריך מריקה ושטיפה כמו שפירשתו לר' טרפון הואיל ועדיין לא נאסר הגיעול. וחכמים לא ס"ל הא דר"ט משום דחיישינן שמא לא יגיע הבישול השני למקום הראשון א"נ כדי שלא יקל במריקה ושטיפה כו'. השפוד והאסכלה מגעילן בחמים במס' ע"ז פריך לה מגיעולי עכו"ם דבעי ליבון. ומתריץ לה משום דגבי קדשים כלי זה עושה גיעול לחבירו ומשום הכי מקילין בהו וסגי להו בהגעלה דמדינא אפי' הגעלה נמי לא צריך אלא משום חששא בעלמא מצרכי להו כדפרשינא. א"נ משום מעלה בקדשים כדאמרן". הרי זה ממש כעין סברת ר"פ והשערי דורא, שמה שלא קיי"ל נעשה גיעול הוא משום חששות ולא מעיקר הדין. ובראב"ד כתב ב' סברות - או שלא יבטל דין מריקה ושטיפה, וזה שייך רק בקדשים, או חשש שמא יבשל פחות מאשר הפעם הראשונה. וזה כעין חששות הנ"ל. וא"כ מצאנו מקור לא לפסוק את דין גיעול, אך לא מעיקר הדין אלא משום חשש בעלמא. שו"מ שבחי' מרן רי"ז הלוי מעשה הקרבנות פ"ח הי"ד האריך בדבר זה, ומביא את הראב"ד הזה, וכותב שמשמע שהוא דרבנן. ושעפ"ז מובן שהגמ' בעבודה זרה הביאה את דין גיעול בסתמא, ואילו היה מחלוקת ר"ט ורבנן לא היה אפשר להביא כפירוש במשנה. וע"כ שכו"ע מודים לכך, ורק נחלקו האם צריך לחשוש מדרבנן.



ורוב הפוסקים חלוקים עליו, וגם מהרש"ל [ים של שלמה] בפרק כל הבשר [חולין פ"ח סימן מו בדין הב'] דחאו להרשב"א מהלכה וכן עיקר.

## ביאור מחלוקת ר"ט וחכמים בזבחים

היוצא מהנ"ל שאע"פ שמבואר בגמ' בע"ז שנעשה גיעול, מ"מ בגמ' בזבחים נחלקו ר"ט ורבנן, וטעם דר"ט משום נעשה גיעול. וי"א שבזה גופא נחלקו. וצריך לבאר את הדברים, ונמצא שהאחרונים הרחיבו מאוד בשאלה זו מה טעם מחלוקת ר"ט ורבנן.

ועיין בחי' מרן רי"ז הלוי הנ"ל שהאריך טובא לפרש במה נחלקו ר"ט ורבנן. ומפרש שלראב"ד לכו"ע נעשה גיעול, ומשום שלא חל דין מריקה ושטיפה לפני זמן האיסור. ורבנן חששו או משום שלא יגעיל יפה, או שלא יבא לבטל דין מריקה ושטיפה. אך לדעת הרמב"ם אינו כן, ומאריך לפרש שנחלקו אם אפשר לדחות את המרו"ש לסוף הבישולים או לא. וסוכ"ס אינו נוגע כלל לסוגיא בע"ז. ועיין בקצרה בחידושי הגרי"ז על זבחים דף צו עמוד ב "הנה בסוגיא ר"ט אומר בישל בתחילת הרגל יבשל בו כל הרגל שכל יום ויום נעשה גיעול לחבירו וחכ"א עד זמן אכילה, והיינו דר"ט ס"ל דדין מו"ש הוא דוקא לאחר זמן אכילה שכבר נעשה נותר אבל תוך זמנו בהגעלה סגי ושוב אינו צריך מו"ש אפילו לאחר זמנה, ובדעת חכמים יש לפרש בתרי גווני או דס"ל דאף תוך זמנו צריך דוקא מו"ש ולא סגי בהגעלה ולכך דוקא עד זמן אכילה אבל כשיגיע זמן אכילה ונעשה נותר ל"מ הגעלה שמקודם וצריך מו"ש, או דבעיקר הך דינא גם חכמים מודים דתוך זמנו קודם שנעשה נותר סגי בהגעלה ושוב לא בעי אח"כ מו"ש אף לאחר זמנו ורק דס"ל דבישול לא הוי הגעלה ולכך כשיגיע אח"כ זמן אכילה ונעשה נותר צריך מו"ש". ותולה את זה במחלוקת הרמב"ם והראב"ד עיי"ש. ויש עוד מקורות רבים שדנים בגדר מחלוקת ר"ט ורבנן, והנפק"מ לסוגיא בע"ז שנקטה בפשיטות את דעת ר"ט, הבאנו בקצרה בהערה כאן".

ועיין בספר מראה כהן על זבחים שם, שכתב שלדברי התוס' שלרבנן חל דין מו"ש לפני שחל דין נותר, א"כ י"ל שאסור לבשל בו לפני מו"ש, ושוב לא שייך נעשה גיעול. משא"כ לר"ט שדין מו"ש חל רק לאחר שנעשה נותר, אפשר לבשל בינתיים, ושוב יש מציאות של נעשה

יח. יש הרבה מקורות באחרונים שדנו בשאלה זו, אם מריקה ושטיפה של חכמים מהני מדין הגעלה, וא"כ הם חולקים על ר"ט שאי"צ הגעלה, ונציין קצתם. שו"ת אבני נזר חלק אורח חיים סימן שסז, הקשה שחכמים פליג על ר"ט, והגמ' בע"ז הביאה רק שאי"צ ליבון, אבל הגעלה לרבנן בעי. אבל למסקנה שהקשו הגעלה לא ליבעי, עיי"ש שפלפל חידושים גדולים. מקדש דוד קדשים סימן לא אות ב כתב שהרמב"ם מחלק בין שפוד ואסכלא, שצריך חמים ע"ג האש, משא"כ שאר כלים די בעירו. ור"ל ששפוד שבעי ליבון מקילים בחמים על האש, משא"כ שאר כלי די בחמים. רבי עקיבא איגר מסכת זבחים דף צו עמוד א "תודה" ממתינ וכו' קודם שיעשה נותר. ק"ל מסוגי' דע"ז דף ע"ו ע"א דמתרץ כל יום ויום נעשה גיעול, והיינו דבזמן היתר מהני הגעלה לדבר הצריך ליבון דמקלש ולא חל עליו אח"כ שם איסור, ומה צריכים לזה הא ממילא המצוה לעשות מריקה ושטיפה דהיינו ההגעלה ומריקה ושטיפה קודם שיעשה נותר וממילא נותר בהגעלה זו דעדיין היתר וצע"ג". מרומי שדה מסכת זבחים דף צה עמוד ב שלרמב"ם בפיה"מ מריקה גם בחמים אינה הגעלה אלא היא באה להעביר את השמנונית. ומקשה על הגמ' הגעלה לא ליבעי, שמא אה"נ מהני אבל יש דין מריקה ושטיפה לרש"י שחשיב הגעלה. ומוכיח שמריקה ל"ה הגעלה, כדעת הרמב"ם. שו"ת צמח צדק (לובאוויטש) יורה דעה סימן רפא תמה על המקרה של הסמ"ק, שאינו דומה לבישול בסיר שאינו הגעלה גמורה ולכן בעינן היתרא בלע, אבל הכא לתת כף בתוך סיר משקים הוא הגעלה גמורה ומהני גם באיסור, ובדיעבד הרי כשרים כל המשקים. ערוך השולחן יורה דעה סימן צג סעיף ז, כתב שקושיית הגמ' הגעלה נמי לא ליבעי י"ל היינו לר"ט אבל לרבנן בעינן מריקה ושטיפה בחמים, והוא מהני להגעלה, וזה מגה"כ, אלא שרצינו להעמיד את המשנה אליבא דר"ט שרבי ס"ל בחמין. א"נ יש חששות שלא הגעיל יפה, אבל מעיקר הדין מהני נעשה גיעול להגעלה.

גיעול. וא"כ לא נחלקו כלל בדין נעשה גיעול, אלא במתי חל דין מו"ש. וא"כ בשאר איסורים, כל שמדובר בהתירא ואפשר לבשל, שפיר דמי לכו"ע.



#### היוצא מדברינו:

א. שיטת הרשב"א והרא"ה ורבינו ירוחם והטור שקדירה שבישל בה בשר או חלב, ושוב בישל בה תבשיל פרווה מותר להשתמש בקדירה לסוג ההפכי לכתחילה. וכן נמצא בעוד ראשונים, ולא הביאו חולק כלל.

ב. מקור הרשב"א והרא"ה וסיעתם הוא מגמ' בעבודה זרה שכל יום נעשה גיעול לחבירו, שמבואר שם שכל שבישל תבשיל בקדירה שהתירא בלע כשר בלא הגעלה. ואע"פ שהגמ' נשארה בקשיא, היינו על המשנה בזבחים, שמוכח שנחשב איסורא בלע, ולא על עצם דין נעשה גיעול. כך פירש המאירי בדעתם וכך מפורש ברש"י. וגם הריטב"א הסכים שלגירסא דידן מוכרח כדבריהם, ורק חלק וגרס בגמ' אחרת שודאי בעינן הגעלה. וגירסא דידן היא גירסת רש"י ר"ח ור"ת.

ג. הב"י דחה את הראשונים הנ"ל משום דברי התוס' בחולין שזו קולא משום מב"מ דרבנן בכלי המקדש התירו. ופלא איך אפשר לדחות גמ' ע"פ הסבר תוס' במקו"א. אך כנראה שהוא בא ליישב את הקשיא של הגמ', ע"פ תירוצים מדעתו וכ"נ בפר"ח. וכמ"ש, כל הראשונים הנ"ל פירשו שהקשיא אינה על עצם דין נעשה גיעול אלא על הפירוש במשנה, וא"כ אין בסיס לדחות את הגמ' משו"ה. ועוד כתבו כמה מגדולי האחרונים שע"כ תוס' דיברו רק על בישול בזמן היתר, ולא על שימוש בכלי לאחר זמן איסור.

ד. עוד הביא הב"י ב' מקורות נגד הרשב"א - א' הסה"ת על בישל מים בקדירה בתוך מעל"ע, שבאיסור מונים מעכשיו ובהיתר מונים מהמעל"ע הראשון. מוכח שעדיין נשאר באיסורו. ב' מהדין של הסמ"ק הכניס כף בקדירה שיש בה ס', שנאסר הכף ולמה לא נאמר שהכף הוכשרה.

ה. והנה הטור הביא את ב' הדינים סימן אחר סימן בלא חולק, וקשה לומר שהם שיטות סותרות. והיישוב על סה"ת, כתב בב"י שהרשב"א מפורש בכלי מתכות והסה"ת י"ל בחרס. אך לא קיבל ד"ז, שמה נפק"מ בין הגעלה שלא כדין, שעדיין נשאר טעם, לכלי חרס שנשאר טעם. אך הרבה מגדולי האחרונים קיבלו תירוץ זה לדינא. ועוד י"ל שהרשב"א דיבר רק בתבשיל ולא במים, שטוב להגעלה ולא לנעשה גיעול וכמ"ש.

ו. על הסמ"ק הב"י העלה טעם שאיירי בכף של בשר שהכניס לחלב, וי"ל שאין סברא שיועיל להכשיר א"נ רק מים עושים גיעול ולא חלב. והדרכי משה והדרישה נקטו שזה הטעם הנכון לדינא. ועוד י"ל שהסמ"ק עצמו שאל שתהיה הגעלה וכתב חששות דרבנן, וי"ל שבסיר לא שייכים חששות אלו. כך כתב הש"ך.

ז. עוד הקשו שהמשנה בזבחים היא רק ר"ט ולא רבנן, ופלא הרי בגמ' בע"ז הביאו את דעת המשנה לדינא. וי"א שזה ישוב על הקשיא וקשה לומר כן. וי"ל שחכמים רק ס"ל שחל דין מריקה ושטיפה ולא נפקע, ולא שמצד דין ההכשר בעינן הגעלה.

ח. ובפירוש הראב"ד על תו"כ כתב ב' טעמים - א' כהנ"ל שחל דין מו"ש ולשונו שיבוא לידי ביטול מו"ש, והאריך בזה הגר"ז בספרו, ב' שחוששים שלא יכשיר כדין וכעין סברת הסמ"ק.

ט. מ"מ לכאורה אם הב"י הביא מקור מהסמ"ק נראה שגם לשיטתו אינו יותר מחשש ולא מדינא. וא"כ אם יודע שעשה כדין מהני ויתכן גם בספיקות הוה ספיקא דרבנן. יתכן שהוכיח שליכא גיעול, אלא הגעלה רגילה בשאר משקים ושוב יש את החששות הנ"ל. שאם יש גיעול לא היה מקום לחשוש.

י. לדינא, הב"י מהרש"ל פר"ח פמ"ג דחו את דין נעשה גיעול, ואילו הדרכי משה ב"ח וש"ך עבודת הגרשוני ועוד ס"ל לדינא נעשה גיעול. וכמ"ש בכל הראשונים שדיברו על הגמ' ס"ל שיש ראייה לדינא להיתר, ולא ס"ל לא שבקשיא נדחה ולא שזה ר"ט ולא רבנן. אלא רק המאירי בתירוץ א' והראב"ד על התו"כ לתירוץ א'. ובודאי מצד הראשונים ההכרעה דלא כן. וב' קושיות הב"י יש תירוצים נכונים ליישבן. אך יתכן כמ"ש הב"ח לכתחילה אוסרים, ויתכן שהוא ע"ד הרשב"א שההיתר הוא כמו נ"ט בר נ"ט והתם האשכנזים אוסרים לכתחילה וה"נ כאן. ובדיעבד אין מקום לזה. וגם האוסרים יתכן מאוד שזה חשש וספק בעלמא, שמא כיון שלא היה דעתו להכשיר לא עשה כדין. ואם אומד שנעשה כדין או שמא גם בספק שפיר דמי. ומ"מ גם הפוסקים הסכימו שבצירוף ס"ס אפשר לסמוך ע"ז למעשה.



הרב ברוך פז

יו"ד איגוד בתי הדין לממונות, נשיא מכון פסקים

## ריבית בהסכם לבניית דירה כשתשלום החוב הוא במחצית השכירות

### המקרה

קבלן בונה לחברו קומה שניה על ביתו, וסיכמו ביניהם שהקבלן יקבל בתמורה חצי מהשכירות של הקומה השניה למשך של 20 שנה, ובתום תקופה זו כל השכירות תהיה של בעל הבית.

עוד הוסכם, שיש לבעל הבית את הזכות לסלק את הקבלן מזכויותיו בקומה השניה בכל עת, אם הוא ישלם לקבלן את מלוא ערך הבניה, לפי מחיר שנקבע מראש. לאחר 15 שנה, יוכל בעל הבית לסלק את הקבלן על ידי תשלום של חצי ממחיר הקומה השניה.

כאמור, בתום 20 שנה מסתיים ההסכם ואין לקבלן בקומה השניה שום זכויות.

האם יש כאן איסור ריבית? והאם מועיל כאן היתר עיסקא?



### תשובה

#### א. ההבדלים בין משכנתא דסורא להסכם זה

במבט ראשון נראה שהסכם זה דומה למשכנתא דסורא שמוכא בבבא מציעא סז ע"ב: "דכתיב ביה במשלם שניא אילין תיפוק ארעא דא בלא כסף".

במשכנתא דסורא, המלווה מתנה עם הלווה שהמלווה יאכל את פירות השדה של הלווה לתקופה מסוימת תמורת החוב, ובסוף התקופה, הקרקע תחזור ללווה והחוב יתבטל. כך גם בנידון דידן, יש הסכם שתשלום החוב שבעל הבית חייב לקבלן על בניית הקומה השניה, יהיה על ידי 'אכילת פירות' הבניה על ידי הקבלן, היינו קבלת חצי שכירות של היחידה, ובסוף התקופה, הקומה השניה תהיה של בעל הבית והחוב ישולם! אם כן, לכאורה אין בעיה בהסכם זה.

מיהו, נראה שלא כן פני הדברים. קיימים כמה הבדלים עקרוניים בין משכנתא דסורא להסכם הנ"ל, על פיהם נראה שהסכם זה אסור ויש בו ריבית דרבנן ואולי גם ריבית מן התורה:

א. במשכנתא דסורא נאמרו שתי שיטות בנוגע לזכויות הלווה: יש אומרים שהלווה אינו יכול לפדות את הקרקע כלל בתוך תקופת המישכון (רשב"א, עיין נמוק"י לח ע"א בדפי הרי"ף ד"ה ומדלא), ויש אומרים שאמנם הוא יכול לפדות את הקרקע באמצע תקופת המישכון, אבל במצב כזה עליו

## ריבית בהסכם לבניית דירה כשתשלום החוב הוא במחצית השכירות קלח

לקזז מסכום החוב את שווי הפירות שהמלווה אכל עד זמן הפדיון (רא"ש שם ה, לד בסופו: "וכן במשכנתא דסורא אע"ג דמצי לסלק ליה ומנכה מחוב כפי שנים").

השו"ע (יו"ד קעב, א) הביא את שתי אפשרויות במשכנתא דסורא, הראשונה שהלווה לא יוכל לפדות את הקרקע כלל באמצע תקופת המישכון, והשנייה שהלווה יוכל לפדות הקרקע אבל יקזז מהחוב את מה שהמלווה נהנה מהקרקע עד אז (עיין שם בגר"א [ג] שפירש כן, גם המגיד משנה [מלוה ו, ז] כתב שזו כוונת הרמב"ם, שהוא המקור לדברי השו"ע).

אמנם, הנידון דידן שונה מזה, משום שיש בו סעיף שהלווה, דהיינו בעל הבית, יכול לסלק את הקבלן מהקומה השנייה, אבל יצטרך לשלם לו את מלוא מחיר הבניה! אם כן, נידון דידן שונה ממשכנתא דסורא ויהיה אסור.

ב. משכנתא דסורא כשמה כן היא, שהלווה ממשכן את הקרקע תמורת כספי ההלוואה. הזכויות שהמלווה זוכה בגוף הקרקע הן בתמורה לכספי ההלוואה, ולכן יש למשכנתא דסורא צד של מקח, והוא הדין לכל מישכון. נתון זה הוא מרכיב חשוב מאד בהקלות בדיני ריבית שנעשות בלקיחת משכנתאות. בהעדר דין מקח זה, לדעת ראשונים מסויימים, ונראה שכך גם דעת השו"ע, ההסכמים המקובלים במשכנתא אסורים כאשר יש אכילת פירות שאינה במסגרת מישכון הנכס, אע"פ שיש להם את אותם תנאים שהיו במשכון!

הרמב"ם (מלוה ו, ז) כותב שיש איסור דרבנן בלבד על מי שממשכן קרקע תמורת הלוואה, אם הוא אוכל את כל הפירות כל התקופה ובסוף משלם את כל החוב. לעומת זאת, אם הוא מתנה שהלווה יוכל לפדות את הקרקע לאחר תקופה מסויימת, יש ריבית דאורייתא משום שהתנאי בטל והפירות שהמלווה אוכל הם תמורת ההלוואה ולא תמורת הזכויות בקרקע, וא"כ, זו הלוואה ולא מכר ויש כאן ריבית קצוצה.

הרמב"ם (שם) היטיב לנסח את ההבדל בין שני המקרים בהלכותיו שם: "וכן אין המשכונא דומה למי שמכר באסמכתא, שהמוכר באסמכתא לא גמר והקנהו והממשכן גמר והקנהו גוף זה לפירותיו, וכזה יראה מן הגמרא שהמשכונא אבק רבית...".

דהיינו, יש הבדל גדול בין משכון שהמלווה קונה זכויות בקרקע הממושכנת על ידי כספי ההלוואה, ולכן יש לעיסקה זו צד של מכר, לבין אם הוא אוכל פירות מקרקע שאין למלווה בה שום זכויות, שאין לעיסקה זו צד של מכר והיא הלוואה גרידא. המקרה הראשון מוגדר ריבית מדרבנן והמקרה השני מוגדר ריבית קצוצה.

גם בנידון דידן, הקומה השנייה איננה ממושכנת לקבלן תמורת כספו שהשקיע בה, אלא הוא אוכל את פירותיה מכח ההסכם בינו לבין בעל הבית. אם כן, אין להסכם זה את הדינים שמצאנו במשכנתא דסורא וחל כאן איסור ריבית.

גישה זו מצאנו גם בתוספות (ב"מ סד ע"ב ד"ה ולא), שדנים על המשנה שם: "המלוה את חברו, לא ידור בחצר חנם ולא ישכור ממנו בפחות, מפני שהוא ריבית".

ושאלו תוס', למה משכנתא בנכיתא, דהיינו משכנתא שמקוזים את אכילת הפירות של המלווה מסכום ההלוואה, מותרת לסוברים כן, הרי במשנה נאמר שהשוכר חצר בפחות משווי



## קלט ריבית בהסכם לבניית דירה כשתשלום החוב הוא במחצית השכירות

השכירות הוא ריבית גמורה, ובשניהם המלווה אוכל את פירות הלווה ומקזז את דמי ההלוואה בתמורה?

והשיב רבנו תם (שם): "היכא שאינו מלווה מעותיו עליהם, אסור בפחות לאכול הפירות ולדור בבית... אבל היכא שהלווה על הבית או על השדה, מותר בנכיתא...".

ובהמשך, נתנו תוס' טעם לדברי רבנו תם: "ויש לתת טעם אחר לדבריו דכשמלווה על הבית או על השדה שרי טפי בנכיתא, דהוי כאילו השדה בידו בתורת מכר כל אותן השנים".

גם בתוס' רואים אנו את הסברא של הרמב"ם, שכאשר אין זיקה קניינית בין המלווה לקרקע, העיסקה קרובה יותר להלוואה ואין בה צד של מכר.

ובנידון דידן, כאמור, אין זיקה בין הקבלן להוספה שבנה. לאור זאת, נראה שאין דינו כמשכנתא דסורא אלא כהלוואה שאסורה משום ריבית.



### ב. הוכחה שהשו"ע והרמ"א פסקו את חילוק הרמב"ם בין מכר שהתבטל לבין

#### מישכון

לעיל כתבנו שיש שני הבדלים בין ההסכם שלפנינו לבין משכנתא דסורא, וכתוצאה מהם ההסכם שלפנינו אסור: א. בהסכם שלפנינו יש אפשרות סילוק אבל רק ע"י תשלום מלא, לעומת משכנתא דסורא, שאם הלווה יכול לסלק את המלווה זה רק בקיומו. ב. בהסכם זה אין זיקה קניינית בין הקבלן-המלווה לבין הקומה השניה שבנה, מה שעושה את זה להלוואה וחמור ממשכנתא דסורא, בה יש זיקה בין המלווה למשכון, הנותנת לה פן של מכר. הבאנו שתי ראיות לגישה זו, אחת מהרמב"ם ואחת מתוספות.

כעת, נעיין בדברי השו"ע ונוכיח שפסק את שני החילוקים שהזכרנו:

השו"ע פסק את שתי הפסיקות הסותרות שהרמב"ם הצביע עליהן והגיע למסקנה שיש לחלק בין אכילת פירות כתוצאה ממישכון, שהוא כעין מכר, לאכילת פירות שאין בה פן של מכר.

בשו"ע יו"ד קעד, א פסק המחבר שכל הפירות שהלוקח אכל במכר שהתבטל הם ריבית קצוצה, כשיטת הרמב"ם והרי"ף. מכיוון שהסכם המכר בטל, הרי שאכל פירות סתם בלי זיקה לקרקע, וממילא האכילה היא ריבית קצוצה. וכך פסק בשנית בסעיף ג (עיי' ט"ז סק"ג ו"ד סק"ה).

ועיין עוד ברמ"א קעב, א, שמשמע מדבריו שמשכנתא אפילו בלא נכיתא כלל אסורה רק מדרבנן, שהרי אינו מביא דעה אחרת שם, ולמה לא העיר על דברי השו"ע הנ"ל שכתב שכאשר מכר התבטל, אכילת הפירות היא ריבית קצוצה? אלא נראה שחילק כחילוקו של הרמב"ם, שמכר שמתבטל דינו חמור ממשכון, אע"פ שבשניהם המלווה אוכל את כל הפירות ואינו מנכה כלום מהחוב.

הש"ך (קעד, ה) כתב שהרמ"א חולק על דברי הרמב"ם שפסק השו"ע, וסובר שפירות שנאכלו כאשר המכר התבטל הם רק ריבית דרבנן. וכתב הש"ך, שהרמ"א לא חלק על השו"ע בפירוש,

משום שסמך על דבריו לעיל (קסד, ד), מהם משמע שהוא חולק על הרמב"ם, וסובר שפירות שנאכלו במכר שהתבטל הן רק ריבית דרבנן.

אמנם, קצת קשה לומר שהרמ"א ישתוק בדבר כל כך עקרוני ויסמוך על דין אחר שנכתב כעשרה סימנים לפני כן! אלא נראה כמו שכתבנו, שהרמ"א מסכים עם החילוק של הרמב"ם, שמכר שבטל גרע טפי ודינו ריבית קצוצה כאשר המלווה אוכל את כל הפירות, ובמישכון דינו ריבית דרבנן כאמור. ונראה, שהרמ"א הבין שהדין בסימן קסד דינו כמישכון ולא כמכר! שהרי מדובר שם במלווה על השדה, דהיינו במישכון, ואמר שאם אינו מחזיר את ההלוואה עד שלוש שנים, המלווה יזכה בשדה ותהיה שלו. הסכם זה הוא אסמכתא, ולכן הרמב"ם ורי"ף הבינו שכל המישכון בטל ודינו כמכר שהתבטל, והפירות הן ריבית קצוצה. ונראה שבוה הרמ"א חולק, וסובר שהואיל ומדובר בהלוואה על המשכון, אע"פ שההסכם הוא אסמכתא ובטל, אין המישכון המקורי בטל! אלא הוא נשאר מישכון בלי ההסכם שהמלווה יזכה בקרקע אם אינו מקבל תשלום בתוך שלוש שנים! והואיל ומדובר במישכון, יש עליו פן של מכר ולכן דינו ריבית דרבנן בלבד.

לפי זה, יוצא שגם הרמ"א סובר את החילוק של הרמב"ם, שהסכם לאכול פירות שאינו מלווה בקנין מישכון בקרקע, חמור יותר, ולכן אין לנידון דידן, שהוא הסכם בלי מישכון, היתר של משכנתא דסורא.



### ג. הוכחה שהשו"ע והרמ"א פסקו את החילוק של תוספות שאכילת פירות שלא על ידי מישכון חמורה מאכילת פירות על ידי מישכון

יש להוכיח שהשו"ע סובר כחילוקם של תוס' (שהוא כעין זה של הרמב"ם הנ"ל), משום שהשו"ע פוסק שתי פסיקות שלכאורה סותרות, שתוס' התייחסו אליהן ונדרשו עקב כך לחדש את חילוקם.

תוס' עימתו את הדין משכון של שדה, שאע"פ שהמלווה אוכל את כל הפירות, הוא רק ריבית דרבנן, עם הפסיקה במשנה (סד ע"ב): "המלווה את חבירו, לא ידור בחצרו חנם ולא ישכור ממנו בפחות, מפני שהוא ריבית". מדוע משכון הוא איסור דרבנן ואילו במשנה מדובר על ריבית דאורייתא?

רש"י (שם) גם הקשה על סתירה זו, ותירץ שיש לחלק בין שדה, שאין הפירות מובטחים, לבין חצר או בית, שהפירות מובטחים. הוא אינו מחלק כחילוקם של תוס', בין אכילת פירות ללא צד של מכירה לבין אכילת פירות עם צד של מכירה.

הרמ"א (קעב, א) כתב "ואין חילוק בזה בין בית לשדה", ומוכח שהוא שולל את חילוקו של רש"י, וכן נראית דעת השו"ע, שאינו מזכיר חילוק בין בית לשדה. מאידך, בסימן קסו, א מביא השו"ע את דין המשנה, שאם הלווה ואמר לו "דור בחצרי חנם" זו ריבית דאורייתא. כעת, חוזרת הקושיה של תוס': אם אין לחלק בין שדה לחצר, למה ב"דור בחצרי" יש ריבית דאורייתא, אבל במשכון, אע"פ שאינו מקזז אכילתו, דינו כריבית דרבנן (כמו שכתב הרמ"א [קעב,

א] וכן משמעות דברי השו"ע? אלא נראה שמוכרחים להסביר שפסקו את החילוק הנ"ל בין מישכון שדינו קל, לבין סתם אכילת פירות שדינו חמור!

ונראה שההסכם שלפנינו דומה למה שכתוב במשנה: "המלוה את חבירו... ולא ישכור ממנו בפחות מפני שהוא ריבית", ולכן אסור.



### ד. האם בנידון דידן הריבית היא דאורייתא או דרבנן?

הרמב"ם (מלוה ו, ב) כתב שהמלוה לחברו ומתנה להפחית לו משכירותו, דינו ריבית קצוצה: "או ששכר ממנו פחות וקצב הדבר שפוחת לו מהשכר עד שיחזיר לו הלוואתו... הרי זה ריבית של תורה..."

לפי זה, נראה שנדון דידן הוא ריבית דאורייתא לפי הרמב"ם.

ברם, השו"ע (קסו, ב) השמיט כל התייחסות להלוואה שמתנה להשכירו בפחות, ואינו כותב אם דינו דאורייתא או דרבנן, וגם הטור השמיט כל התייחסות לפוחת משכירותו. וצ"ע מה פשרה של ההתעלמות הזאת.



### ה. מסקנה

אכילת פירות של שדה במסגרת משכון, דינה קל מאכילת פירות בשדה שאין למלווה בה שום זיקת קנין של המשכון. בנידון דידן, אין לקומה השניה שנבנתה דין משכון אלא דין אכילת פירות ללא זיקת קנין, ואין כאן את ההיתר של משכנתא דסורא. בהסכם שכזה חל איסור ריבית, יש סוברים שזו ריבית מדאורייתא ויש סוברים שזו ריבית מדרבנן.



### ו. הצעת היתר עיסקא להסכם זה

נראה להציע היתר עיסקא לנידון דידן:

הסכם בין פלוני (להלן: הקבלן), לבין אלמוני (להלן: בעל הבית):

1. הקבלן יוסיף יחידת דיור על ביתו של בעל הבית.
2. יחידה זו תהיה בבעלות משותפת של הקבלן ובעל הבית לתקופה של 20 שנה.
3. כל התיקונים והבלאי של היחידה, כל עוד היא בבעלות שתי הצדדים, יהיו על הקבלן ובעל הבית בשווה.
4. דמי השכירות של היחידה יחולקו בין הקבלן ובעל הבית בשווה.
5. ההתעסקות עם השוכרים וכו' תחול על שני הצדדים בשווה.

## ריבית בהסכם לבניית דירה כשתשלום החוב הוא במחצית השכירות קמב

6. בעל הבית יכול לסלק את הקבלן מהשותפות עמו ביחידה בכל עת, על ידי תשלום בסך \_\_\_\_\_ שהוא עלות הבניה. חצי מסכום זה הוא קניית חלקו של הקבלן ביחידה, וחציו הוא תשלום החוב שבעל הבית חייב לקבלן על הבניה.
7. לאחר 15 שנה, בעל הבית יכול לסלק את הקבלן מן השותפות הקבלן על ידי תשלום סך \_\_\_\_\_ שהוא חצי מעלות הבניה.
8. לאחר 20 שנה פוקעת בעלות הקבלן מחלקו ביחידה, וגם נמחל החוב של בעל הבית על חלקו ביחידה. היחידה כולה תהיה בבעלות בעל הבית ללא תשלום נוסף.
9. כל הנ"ל נעשה בקנין לפני בית דין חשוב כדין, ואין בכל התנאים הנ"ל אסמכתא או טופסי דשטרי.
10. בורר מוסכם הוא \_\_\_\_\_ או הבא מכוחו. חתימת הצדדים על השטר הזה כחתימה על שטר בוררות כדין.  
על החתום:

\_\_\_\_\_  
(בעל הבית)

\_\_\_\_\_  
(הקבלן)



# אוצר אבן העזר

חיוב הבעל במדור האשה והבנים ודין בעלות וגביית חוב מדירה משותפת ♦  
מקום כתיבת יחוס כהונה ולויה בגט



הרב יחזקאל עבי טאוב

בני ברק

## חוב הבעל במדור האשה והבנים ודין בעלות וגביית

### חוב מדירה משותפת

חלק א' – חוב הבעל במדור אשתו ובניו מדינא וממנהג המדינה \* חלק ב' – בעלות וחזקה ברישום משותף בטאבו ודין רווחי האשה מעבודתה ואם יכולה למכור את חלקה בדירה

#### חלק א' – חוב הבעל במדור אשתו ובניו מדינא וממנהג המדינה\*

בעניין מכירת דירה שדר בה הלוח עם אשתו ובניו לגובינא עבור חובותיו, הנה יש לדון בזה מצד חוב מדור שנכלל בחיובי הכתובה, ויש לברר הדין מכמה צדדים. מצד זכויות אשת הלוח, ומצד זכויות אשת הלוח עבור ילדיה, ומצד זכויות ילדי הלוח עצמם. ואם הבטיח במפורש לאשתו לפני הנישואין שיקנה דירה קנויה לצורך מגוריהם, וכמצוי, יש לדון אם חלה בזה התחייבות. וכן יל"ד מצד מנהג המדינה. [ולקמן בחלק ב' יתבאר בס"ד דין הבעלות והחזקה ברישום משותף בטאבו ודין רווחי האשה מעבודתה ואם יכולה למכור את חלקה בדירה].



#### א. בדין חוב מדור האשה והבנים ואם גובין ממנו

הנה נפסק להלכה כשמסדרין מזונות לבע"ח מסדרין רק לו לבדו ולא לאשתו ולבניו וע"ז כתב הב"י בחו"מ סי' צ"ז מחודש מ"א (דף ד' עמ' א' בטור) "מ"מ ק"ל כיון שכתוב בכתובות ומזוניכי הרי נשתעבד לה בשטר ושיעבודא דאורייתא כמו שיעבודא דמלוה, ולמה יקדום לה מלוה בשטר, ואפשר דטעמא משום דחוב מזונות דמכאן ולהבא ודאי דמלוה בשטר קודמת משום שלא הגיע זמנם לגבות, ומזונות שלותה ואכלה משום דאין לבע"ח על הבעל שום שיעבוד והיא אינה תובעת מן הבעל למזונות אלא לפרוע חוב הילכך מלוה בשטר קודמת, ומ"מ מלוה על פה אינו בדין שתקדום כיון דסוף סוף חייב הוא לפרוע מה שלותה" יעו"ש.

(א). א"ה. הנה מנהג הרבה בתי דינים כיום שאין מוציאים בעל חוב מדירתו למוכרה כדי לשלם החוב. ויש שערערו על זה כיון שע"פ דין סידור לבעל חוב אינו כולל להשאיר לו דירה (וכבר דנו בזה מצד מנהג המדינה, שעל דעת כן לווים ומלוים. וכן יל"ד בגדרי מסדרין לבע"ח אם הוא משתנה לפי העניין ולפי הנהגה באותו מקום וזמן. וכן יל"ד אם שייך דינא דמלכותא בחוקי השלטונות בארץ ישראל כיום בדברים שיש בהם תועלת ברורה של הציבור וצריכים הכרעה שלטונית, ונתבאר בהרחבה במקום אחר, ואכמ"ל). ובדברים דלהלן נתבאר שבאדם הנשוי ולו בנים יש כאן שיקול נוסף, מצד חוב מדור האשה והבנים שא"א להוציאם מהדירה שנשתעבדה להם. וממילא אפשר למכור את הדירה רק כדירה תפוסה (ויוכל הקונה להשתמש בה רק אחרי שלא תשמש למדור האשה והבנים), וכאשר יתבאר בס"ד.

חֲזִינָן דְּחֵיבוּב מְזוֹנוֹת הוּא כַּדִּין כָּל מְלוּה בְּשֹׁטֵר הַמְשׁוּעָבֵד מְדַאֲוֵרִיתָא עֵקֶב מַה שִּׁכְתַּב בְּכַתּוּבָה, וְכָל מַה שִּׁקּוּדָם לֹא פְרִיעַת הַבַּע"ח הוּא מְשׁוּם שְׁעִדִּין לֹא הִגִּיעַ זְמַנּוֹ שֶׁל חֵיבוּב הַמְזוֹנוֹת וְלָכֵן לֹא מְסַדֵּרִין לְמְזוֹנוֹת אִשְׁתּוֹ יַעו"ש הֵיטֵב.

וְנִמְצָא לִפִּי"ז בְּרוּר דְּכִיּוֹן דְּחֵיבוּב הַמְדוּר הוּא חֶלֶק מִחֵיבוּבֵי הַמְזוֹנוֹת כַּמְבּוֹאֵר בְּרַמְבַּ"ם פִּי"ג ה"ו מֵאִישׁוֹת וּבַעֲדוֹת מְקוּמוֹת וּבְשׁו"ע אַהֲע"ז ס' ע"ג (בְּכָל הַסִּימָן) וּבַעֲדוֹת מְקוּמוֹת, הִרִי לֹא נוֹכַל לִקְחָת מֵהָאִשָּׁה אֶת מְדוּרָה שֶׁהִיא דְּרָה בּוֹ וּלְתַתּוֹ לְבַע"ח.

וּבִיּוֹתֵר יֵשׁ לוֹמֵר כֵּן בַּמְדוּר שֶׁקִּיבְלָה אוֹתוֹ מֵהַבֶּעַל לְדוֹר בּוֹ כְּחֵיבוּבוֹ שֶׁל הַבֶּעַל בְּכַתּוּבָתָהּ, לִפְנֵי שֶׁהַבֶּעַל הָיָה חָיִיב בְּכָלֵל לְבַע"ח כָּל שֶׁהוּא (הֵינּוּ כְּשֶׁהִדִּירָה נִקְנְתָה לִפְנֵי שְׁנִלְקַחוּ הַכֶּסֶּפִּים מֵהַמְלוּים). וּבְנוֹסָף לַזֶּה, שִׁיעֲבוּד הַבֶּעַל לְמְדוּרָה הוּא מְדַאֲוֵרִיתָא כְּדַכְתֵּב בְּב"י, וְאִילוּ לְבַע"ח שֶׁל הַבֶּעַל הַמְצוּי וְהַהוּא שְׁאִין שֹׁטֵר כְּדִינוֹ בְּשָׁנֵי עֵדִים דְּאִית לֵהּ קָלָא וְלָכֵן שְׁעֲבוּדָם רַק מְדַרְבְּנָן. וְהִרִי תְּמִיד בַּע"ח שֶׁבְּשֹׁטֵר קוּדָם לְגַבִּיית הַנִּכְסִים מִבַּע"ח בַּע"פ כִּיּוֹן דְּשִׁיעֲבוּדוֹ דְּאֲוֵרִיתָא, וּבִנְדוּן דִּידָן הַמְדוּבֵר בְּגַבִּיית דִּירָה שְׁדִינָה כְּקִרְקַע וְשִׁיעֲבוּד הָאִשָּׁה לְגוֹר בּוֹ הוּא מְדַאֲוֵרִיתָא, וּבִיּוֹתֵר שֶׁהוּא קוּדָם לְשִׁיעֲבוּד הַבַּע"ח.

וְהִרִי גַם לְגַבִּי מְזוֹנוֹתֶיהָ הִבִּיא הַטּוֹר בְּסִי' צ"ז בַּחו"מ (אוֹת מ"ג) בְּשֵׁם הַרִי"ף "אַבֵּל אִם הִיתָה הַמְלוּה שֶׁעַל הַבֶּעַל עַל פֶּה וְהִיא לוֹתָה לְצוּרֵךְ מְזוֹנוֹתֶיהָ עַל פֶּה אוֹ בְּשֹׁטֵר אִיזָה מֵהֶם שִׁיבּוֹא לְגַבּוֹת תַּחֲלִילָה קוּדָם" יַעו"ש, וְכֵן נִפְסַק לְהַלְכָה בְּשׁו"ע חו"מ ס' צ"ז סִכ"ד יַעו"ש. וּבְאֹפֶן זֶה הִרִי הִיא גְבִתָּהּ חֵיבוּב מְדוּרָה עוֹד קוּדָם שֶׁבַעֲלָה הִיא חָיִיב חוֹב כָּל שֶׁהוּא לְבַע"ח בַּע"פ.



## ב. אִם יוֹצֵא חוֹבַת מְדוּרָה בְּדִירָה שְׁכוּרָה

אֵין לְהַשִּׁיב עַל הַנּוֹכַח שִׁמְכּוֹר הַבֶּעַל אֶת דִּירָתוֹ וַיִּשְׁכּוֹר דִּירָה לְמַגּוּרִיו וּמַגּוּרֵי אִשְׁתּוֹ וְכֹזֶה יֵצֵא יְדֵי חוֹבַת הַשִּׁיעֲבוּד שֶׁהוּא מְשׁוּעָבֵד לָהּ לְתַתּ לָהּ מְדוּרָה, שֶׁהִרִי בּוֹמִינֵינוּ בְּאַרְץ יִשְׂרָאֵל כְּמַעֲט לְכָל הָאֲנָשִׁים יִשְׁנָה דִּירָה שֶׁלָּהֶם לְמַגּוּרֵיהֶם, וְדִירָה שְׁכוּרָה אֵינָה מֵהוּוֶה פִּיתְרוֹן הַגּוֹן לְמַגּוּרִים [מְשׁוּם שֶׁאֵין בְּאַרְץ דִּירוֹת הַמִּיּוֹעָדוֹת לְהַשְׁכֵּרָה בְּאֹפֶן קְבוּעַ רַק בְּאֹפֶן מְזַדְמָן שֶׁהָאָדָם צָרִיךְ לְהִיּוֹת בָּהֶם נֶעַ וְנָד כָּל הַזְּמָן, וְלָכֵן מוֹכֵרָח כָּל אֶחָד שֶׁתִּהְיֶה לוֹ דִּירָה מְשֻׁלּוֹ לְמַגּוּרֵיו, וּבַהֲעֲדֵר דִּירָה מִפְּרִיעַ לוֹ מֵאֵד הַדְּבָר בְּמַהֲלָךְ חִיּוֹ, וְכָל גְּדוּלֵי הַתּוֹרָה רוֹאִים בְּקִנְיִית דִּירָה לְזוּג צְדָקָה גְּדוּלָה בְּמִיּוֹחַד כַּמְבּוֹאֵר מִכְּתָבֵיהֶם בְּזֶה]. וְלָכֵן לִדְיָדֵי בְּרוּר דְּמִדִּין תּוֹרָה אִם יִרְצֶה הַבֶּעַל לְמַכּוֹר אֶת הַדִּירָה שֶׁהוּא וְאִשְׁתּוֹ גְּרִים בָּהּ כְּדִי לְהַתְּפָרֵס מִמֶּנָּה תוֹכֵל הָאִשָּׁה לְעַכֵּב עָלָיו (אִף כִּשְׁאִין לְאִשָּׁה שׁוֹם בַּעֲלוֹת עַל הַדִּירָה) מִדִּין הַמְּשָׁנָה בְּכַתּוּבוֹת דָּף ס"ד ב' "בְּד"א בְּעִנִּי שְׁבִישְׂרָאֵל אַבֵּל בְּמַכּוּבֵד הַכָּל לִפִּי כְּבוֹדוֹ" וְכַדְפֶּסֶק הַרְמַבַּ"ם בְּפִי"ג ה"ה מֵאִישׁוֹת "אַבֵּל בְּעִשִּׁיר הַכָּל לִפִּי עֲשֵׂרוֹ" וְכֵן בְּשׁו"ע אַהֲע"ז ס' ע"ג ס"ד. וְכָל זֶה מְדִינָא מְלַבֵּד הַנִּידוֹן מִצַּד מִנְהַג הַמְּדִינָה שֶׁלְקָמָן נִדּוֹן בּוֹה בְּס"ד.

וּבּוֹמִינֵינוּ כְּשִׁישׁ לְבַעַל מוֹצִיאִין מִמֶּנּוּ לְקִנּוֹת דִּירַת מַגּוּרִים, וְלֹא יוֹכֵל לוֹמֵר אֲשַׁכּוֹר דִּירָה, דְּזֶה חֵיבוּב הַמְדוּרָה בּוֹמִינֵינוּ. וְכֵן כְּשֶׁכֹּכֵר קִנָּה מוֹנְעִין מִמֶּנּוּ לְמוֹכֵרָה אִף אִם רְצוֹנוֹ לְהַתְּפָרֵס מִזֶּה, דְּאוֹמְרִים לוֹ אַתָּה חָיִיב לִיתֵן לְאִשְׁתְּךָ דִּירָה לְצוּרֵךְ מַגּוּרֶיהָ, וְהַדִּירָה שֶׁאַתָּה חָיִיב בָּהּ הִיא דִּירָה



קנויה כשיש לך, ועליך לעבוד לצורך מזונותיה (לשיטות שמחייבין אותו לעבוד וע"פ במה שחייב לעבוד בשדהו לכו"ע) ולא למכור את דירתך.

וממילא מהאי טעמא כיון שכבר היתה לה דירה שבזה קיים הבעל את שיעבודו שחייב בו מדאורייתא כנוכר בב"י ושיעבודו לה קדם, והוא שעבוד בשטר, אין למכור את שיעבודו לצורך תשלום חובותיו וכנ"ל.

וכמובן שכל זה בדירת מדורים רגילה ביותר, אמנם בבעל עשיר שהיתה לו וילה יקרה ואח"כ ירד מנכסיו, הרי אף שכשהיה עשיר ולפי עושרו היה חייב לקנות לאשתו מדור של וילה, הרי כשירד מנכסיו בודאי ימכרו את הוילה לתשלום חובותיו, שכעת אין עליו חוב מדור של וילה. אמנם ישאירו לו דירה רגילה הן מצד מסדרין והן מצד שיעבודו לאשתו, שבזמנינו הוא עכ"פ על דירה רגילה.



### ג. מדור הבנים ואם נכלל בחוב מדור האשה

אין לטעון כנגד האמור שלא נשאר ללוה וביתו דירה גדולה, שהרי לזוג עצמם מספיקה דירה בת שני חדרים, ואין לנו ליתן מדור לבניהם, שזה לא נתחייב לה. דהנה כתב הגר"מ פיינשטיין זצ"ל בשו"ת אגרות משה חלק אהע"ז (א') סי' ק"ו (מסוף עמ' ר"ס) דעיקר השיטה היא כשיטת הר"ן דמזונות הבנים עד גיל שש הוא מצד חוב מזונות אשתו, וביאר שאין שום ראשון שחולק על שיטה זו, ויעו"ש שכן מוכרח מגמ' 'וא"א לחלוק על הר"ן', יעו"ש היטב בדבריו הנפלאים בזה. (והנה לגבי דין מתה האם נקטו הב"ש והח"מ בסי' ע"א סק"א דלא כהר"ן, ויעיין להלן בזה).

ובודאי דסברת הר"ן שם שייכא גם במדור, שלא שייך שאשה תדור בלי ילדיה עימה [ויתכן אפילו דלגבי מדור יש יותר סברא מאשר למזונות למתבונן בזה]. ולכן הן אם נדון מצד חובי הבעל לאשתו לתת מדור לה ולילדיה והן אם נדון מצד זכויותיה שלא יסלקו אותה ואת ילדיה מהדירה בודאי שיש להתחשב לא רק בה אלא אף בילדיה. ועיין במה שכתב שם דכשהילדים דרים עם אימם חוב המזונות מדין כתובה הוא אף בגדולים. ואף אם יל"ד בזה, הרי פשוט שיוכלו לטעון קים לי כדברי האג"מ הנ"ל שסברתו וראייתו מוכרחת, וכמ"נ.

ועכ"פ בודאי שיכולים לומר קים לי כשיטת הר"ן וההולכים בשיטתו, וכדמוכח מלשון הגמ' בסוף פרק אע"פ בכתובות דף ס"ה ב' בקשר שבין מזונות האם למזונות קטני הקטנים וכדפירשה רש"י שם "אלמא עד שש צריך סיוע מאמו וכשם שהבעל זון אותה כך זון אותו עימה" יעו"ש היטב בגמ' וברש"י. וכן מדויק ברמב"ם פי"ב הי"ד מאישות וכדיוק המגיה על המל"מ שם, וכן מדויק בלשון הרא"ש בשם רבינו מאיר. ולכן נראה ברור שיש לנו לפסוק במוחלט כדברי הר"ן בזה, ובפרט שדבריו כתובים כמעט להדיא בגמ' וכנ"ל, ועיין בב"ח ריש סי' ע"א דג"כ כתב כנוכר. ולכן כאמור דין ילדיה כדינה לגבי המדור.

ואם זו משפחה גדולה ובהם קטנים וקטני קטנים הרי למעשה מצד המציאות יש קושי למצוא דירה שיסכימו בעליה להשכירה, וקשה מאד לעבור דירה לעיתים קרובות. ולכן גם מצד זה נראה שישנה סברא שזכותה למדור היא דוקא בדירה שלה ולא שיסלקוה ממנה.

#### ד. בדין בנו מהפנויה ובדין מתה האם או נתגרשה

והנה נפסק להלכה בשו"ע סי' ע"א ס"ד (ומקורו בתשובות הרא"ש והריב"ש) דחייב לפרנס בנו מהפנויה, וזה לכאורה דלא כהר"ן הנ"ל דכתב דבאין אימו קיימת אינו חייב לזונן. ברם י"ל דגם הר"ן יודה בזה, דהנה הר"ן כותב דבאין אימן קיימת היינו שמתה אינו חייב לזונן, וע"ז תקשה דלמה הר"ן לא כתב לציור הפשוט בנתגרשה אימן והבנים הם אצלה או בבנו מהפנויה. ולכן נראה לומר בדעתו דאכן בנתגרשה אימן או בבנו מהפנויה חייב במזונות הבן משום מזונות אימו, היינו דחיובו לתת מזונות לאם בנו משום חיוב המזונות שחייב לה שאינה יכולה להעמיד על עצמה שלא לזון את בנה (שהוא בנו). ונמצא דאין שום קשר בין חיוב זה של חיוב המזונות לאם עבור בנו לבין חיוב המזונות לאם עבור עצמה, וכשפטור מחיוב המזונות לאם עבור עצמה כגון שנתגרשה ממנו עדיין נשאר עליו חיוב לתת לאם בנו מזונות עבור בנו וכן בפנויה וכו'. וכל הנפק"מ רק במתה אימן שאז אין עליו חיוב לתת מזונות לאם בנו עבור בנו וחיוב מזונות ישיר לבן אין לעולם לדעת הר"ן. וזה מה שהר"ן מחדש דאין חיוב ישיר לאב לפרנס את בנו ויש לו רק חיוב מזונות לאם בנו עבור הבנים, וכל הנפק"מ בזה במתה האם שאז אין חיוב מזונות לאם עבור בניה וחיוב מזונות ישיר לבן מצד עצמו אין כנוזר ולכן יהיה פטור ממזונות. ועל חידוש זה, היינו דבמתה האם יהיה פטור כותב הר"ן דלא ראיתי לראשונים שאמרו כן, היינו שלדעתם אף במתה האם חייב במזונות בנו.

ובטעם הדבר צ"ל דהנה אין ספק דמבואר בגמ' כמעט להדיא דחיוב מזונות הבן הוא בגלל האם, וזו כל הראיה מעירוב כנ"ל, וכמבואר ברש"י וברמב"ם, ועל זה אין מקום לחלוק, וכביאור הגר"מ פיינשטיין הנ"ל. אמנם ראשונים אחרים חידשו דמכיון דחכמים חידשו חיוב מזונות לאשה עבור הבן, וחיוב זה אין לו כל שייכות לחיוב המזונות של האשה עצמה כנוזר, השאירו חיוב זה אף כשמתה האם, ואף כשיש לילדים נכסים שנפלו מבית אבי אימן [ובהכרח שמתה אימן] כדברי מהר"ם מרוטנבורג שהביאו הרא"ש, וכהב"ח שכתב שדין הר"ן והרמב"ם שג"כ משמע מדבריו כן מסייע למהר"ם מרוטנבורג [וכנוזר בדברינו לעיל גם רש"י וכן למעשה מוכח מהגמ' להדיא]. ומשמע מהב"ח כדברינו, דכולם ס"ל בעיקרון כהר"ן דהחיוב הוא חיוב מזונות לאם ולא באופן ישיר לילדים כנוזר, ולכן אף שיש לילדים נכסים חייב האב לזונן מכוח חיובו לאם וכנוזר. אלא שהר"ן מחדש דכשמתה האם יורד חיוב זה, ואילו מהר"ם מרוטנבורג ס"ל דהחיוב נשאר אף כשמתה האם ויש לילדים נכסים מבית אבי אימן, דהרי לא יתכן שיהיו לילדים נכסים שנפלו מבית אבי אימן כשהאם קיימת וכנוזר.

וזכינו בס"ד להבין שאין כל סתירה ברא"ש בין תשובתו לחייב בנו מפנויה למה שהביא בשם מהר"ם מרוטנבורג, וכן בודאי שהריב"ש חייש לדעת רבו כדרכו תמיד, וכאמור גם הר"ן ס"ל דבנו מהפנויה חייב משום חיוב מזונות האם, דאין שום שייכות בין חיוב מזונות לאם מצד עצמה לחיוב לאם עבור בנה. וכל השאלה היא רק לגבי מתה האם, דבזה ס"ל להר"ן דמכיון דאין חיוב מזונות ישיר לבן רק לאם עבור הבן הרי במתה האם פקע חיוב זה. ואילו מהר"ם מרוטנבורג דבעיקרון ג"כ לומד כהר"ן ס"ל דהחיוב נשאר גם במות האם ואף ביש לבן נכסים וכנ"ל, ורק לגבי נקודה זו, היינו מה הדין במתה האם, כותב הר"ן דלא ראה לראשונים שאמרו כן (וייתכן

שכוונתו למהר"ם מרוטנבורג ולהרא"ש שמביאו, וצ"ב). ולהנ"ל מיושב מה שמהר"ם מרוטנבורג שמפרש כהר"ן כנזכר הוא עצמו ס"ל דאף במתה האם חייב במזונות הילדים ונזכר, ואתי שפיר הכל בס"ד.

ועיין היטב בתשובתו הנזכרת של הגר"מ פינשטיין זצ"ל, ופלא עליו שלא עמד על כך שמהר"ם מרוטנבורג עצמו פליג על הר"ן במתה אימן, שהרי לא יתכן שיפלו להם נכסים מבית אבי אמן כשאימן קיימת ונזכר. ועיין עוד בזה במל"מ על הרמב"ם במקום בפ"ב הי"ד מאישות (ועיין בפד"ר כרך ב' בפס"ד מאת הגאונים ר"א גולדשמידט ר"י קוליצ ור"ש מזרחי עמ' 90 ואילך ועוד). ויש להאריך ולהוסיף בהוכחת דברינו בנידון ולדון בדברי האחרונים דכתבו לא כך. אמנם לנידונינו ודאי די לנו שהלכה כהר"ן בזה, ובודאי שמספיקה דעת הרמב"ם והרא"ש בשם מהר"ם מרוטנבורג ורש"י ופשטות הגמ' עכ"פ לקים לי, ולכן לא הארכת יתר בזה.



### ה. עולה עימו ואינה יורדת עימו בדירה קנויה

עוד נראה לי ברור דגם מדין עולה עימו ואינה יורדת עימו שנפסק להלכה בשו"ע אהע"ז סי' ע' ס"א יש להכריח את הבעל לקנות דירה קנויה למגוריו עם אשתו, דכאמור דירה קנויה בזמנינו אינה רק בגדר רכוש של הזוג אלא איכות של מקום מגורים, היינו מקום מגורים שהוא טוב יותר מדירה שכורה בכך שיכולים לגור בו שנים רבות ואין מורא הבעלים על ראשם, ויכולים לשפץ ולהוסיף בדירה כרצונם וכדומה. ולכן אם למשפחה של האשה הייתה דירה קנויה חייב הבעל לתיתו לה, וכן אם הייתה למשפחתו.

ונמצא שאם הייתה להורי האשה דירה משלהם ולא גרו בדירה שכורה, וכן אם הורי הבעל גרו בדירה משלהם, הרי כשהבעל מילא את חיובו כלפי אשתו בקנותו דירה למגוריהם א"א לקחת ממנה את מה שהבעל התחייב מעיקר הדין ונתן, והיא קיבלה את חיוב הבעל לפני שהבעל היה חייב לבע"ח. ולכן גם מצד זה גם חלק הבעל בדירה משועבד לה לקיום חיובו מדין עולה עמו וכו"ל.



### ו. דירה שקנאה לשם אשתו אם דינה כבגדים

בזמנינו נראה לי להנזכר דדין דירת מגורי הזוג כדין בגדי האשה שאם קנאה לשמה אין בע"ח גובה ממנה [יעויין שו"ע חו"מ סי' צ"ז סעיפים כ"ה כ"ו]. וזאת, מכיון שנתן לה שיהיה שלה והוי כמכרם לה. וגם אם הדירה שלו, או בחצי הדירה ששייכת לו בדירה משותפת, הרי נראה לומר שנתן לה שתהיה לה זכות דיור בכל הדירה, דלשם כך קנה את הדירה כדי שיגורו שניהם בכולה. (וכמובן שגם לבעל ישנן זכויות לגור בכל הדירה ואין שום סתירה בזה, דלכל אחד משניהם ישנה בעלות על מחצית הדירה וזכות לגור בחלק של בן הזוג, ולכן יוכלו למוכרה רק בהסכמת שניהם, וכשאחד מהם לא ירצה לא יוכלו לחלקה וזה אף במקרה של גירושין ר"ל).

ולכן צריך לדמות את זכויותיה בחלק בעלה בדירה לבגדי חול שלה, דהרי מבואר דההבדל בין בגדי חול לבגדי שבת דבגדי שבת לא נתן לה לעולם שיהיה שלה במוחלט ורק נתן לה אפשרות להשתמש בהם כל זמן שלא יצטרך למכור את בגדי השבת לצורך פרנסתו וכדומה, כמבואר בראשונים ובאחרונים בזה.

ומהאי טעמא באשה הבאה מבית עשיר הרי מדין עולה עמו לא יוכל למכור את בגדי השבת שלה ואפילו לא תכשיטיה מזהב ומרגליות כמבואר בטור שם [חו"מ סי' צ"ז] בשם ויש מחלקין, וכדהביא הב"י דהמקור לזה הוא מתשובת הרי"ף שהביאה הנמו"י בפרק המקבל (עמ' 138) וז"ל הנמו"י שם "וכתב הרי"ף בתשובה שאם האשה בת טובים וממשפחה מיוחסת אינו גובה אפילו מבגדיה של שבת וכן בענין תכשיטיה אפילו מכסף וזהב לפי שאין אשה אלא לתכשיטין ושנינו עולה עימו ואינה יורדת, ע"כ. וודאי כוונתו במש"כ דאין אשה אלא לתכשיטין דהאשה זקוקה לתכשיטין ולכן ברור שקנה את התכשיטין לצורכה ולא שקנה סתם את התכשיטין שיהיו בבית, והא דלא נימא שקנה את התכשיטין כרכוש שאם יצטרך לו יוכל למכור זה בגלל ההלכה שעולה עימו ואינה יורדת.

ונמצא דלפי"ז פשוט שבדירת מגורים ג"כ הדין כן שקנאה לצורך מגוריהם ויש לה זכויות גם בחלקו שלא יוכלו לפנותה, וכשיוצא ידי חיובו בקניה זו שוב לא יוכל בעל חובו לקחת מהאשה דזכתה בו מתורת חיובו של הבעל. ומתשובה זו ראייה להנזכר בדברינו דכשאדם ממלא את חיובו לאשתו זכתה בזה האשה מכל וכל ושוב לא יוכל בע"ח לקחת ממנה, וכן הדין בזמנינו בדירת המגורים כנזכר.

והמעייין יראה דראיה דידן היא מכל סוגית הגמ' ומכל שיטות הראשונים והפוסקים בנידון ולא דוקא משיטת הרי"ף, דהרי כאמור אין חולק על כך שכל מה שקנה לאשתו או לבניו במוחלט אין בע"ח יכול להוציא מהם. וכל הנידון שם הוא מתי אנו אומרים שקנה במוחלט ומתי קנה לשימוש בינתיים והוי כהתנה שאם יצטרך לצורך פרנסתו יוכל למכורם וכנ"ל.

וכל זה גם בחלקו של הבעל, ובחלק שהבעל נתן לה מתנה הרי ודאי הוא שלה וא"א לגבות ממנו חובות הבעל (ועיין מה שנתבאר לקמן בדין דירה שנרשמה בטאבו ברישום משותף).



## ז. זכויות הקטנים במדור

ונראה שיש מקום גדול לומר דכן הדין בהקניית הדירה לגבי הילדים, שהרי בודאי כוונתו שיהיה גם לילדיו איפה לדור והקנה את הדירה גם לצורכם כשנולדו, ונמצא שיש להם זכויות מצד עצמם בדירה ומבלי שום קשר לזכויות אימם.

והא ודאי שיש חיוב מדור עכ"פ עד גיל שש, ובזמנינו קרוב לודאי שיש מנהג המדינה המחייב מעיקר הדין לפרנס ילדים עד גיל 18 כמו שתיקנו חז"ל לפרנסם עד גיל שש, וממנהג המדינה בזה חיובו עד גיל 18 כחיובו עד גיל שש בזמן חז"ל. ולכן החיוב היום אינו מתורת צדקה אף לגדולים משש וכופין על חיוב זה כשם שכופין עד גיל שש ולא רק מכריזין כבזמן חז"ל וכדנפסק בשו"ע סי' ע"א סעיף א', וכך פוסקים (למיטב ידיעתי) גם בתי הדינים בבני ברק

המחייבים את האב אף במקרה של גירושין רח"ל לפרנס את ילדיו עד גיל 18 גם כשהוא עצמו מתפרנס מן הצדקה וגם כשצועק להדיא איני רוצה לפרנס למעלה משש [בתי הדין הרבניים בודאי פוסקים כן וכופין פסק דינם באמצעות ההוצל"פ]. וכמובן שק"ו כשהבעל חי עם אשתו ועם ילדיהם בבייתם, ומחויב המזונות הוא חוב המדור כנזכר, והם תפסו לפני בעלי החובות שדינם כמלוה ע"פ חוב האב במדורם.

ובהיות שהמדובר בזכויות קטנים אין מקום לדונם כלל עד שיגדלו, ואין ההורים יכולים כלל לייצגם בדין תורה. כמו"כ אם נסכים לטענה זו ונכיר בזכויות הקטנים, קיימת כאן עוד בעיה, והיא שמצוי שכל סידור החובות של הבעל נובע רק מכוח הודאת בעל דין מכיון שהמדובר רק בכת"י שאפשר לטעון נגדו פרעתי, והודאתו אינה יכולה לחייב את בניו הקטנים. והנה נתבאר כאן פרטי הדינים מצד עיקר חוב מדור, וברם בכל זה יל"ד עוד מצד מנהג המדינה שאין מוציאים אשה מדירתה גם כשאין לה בעלות עליה, ובפרט כשיש לה חלק בדירה, וכן יל"ד מצד התחייבות הבעל קודם הנישואין, ומסתעף לסוגיא דדברים הנקנים באמירה, ויתבאר להלן בס"ד.



### ח. זכות מדור מצד מנהג המדינה

כל מה שכתבתי עד עכשיו הוא מצד עיקר הדין אילו לא היה מנהג המדינה בזה, אמנם בזמנינו כשיש מנהג המדינה שאין מוציאים אשה מדירתה אף כשאין לה כל בעלות עליה ואף כשהבעל מכרה וזאת מכוח חוק הגנת הדייר, הרי נראה פשוט דבעצם הדבר שהבעל מסר לה דירה לגור בה הקנה לה זכות שלא יוכלו להוציאה מהדירה. וכן לגבי ילדיה י"ל שנחשב שהקנה להם זכות מגורים שלא יוציאו מדירתם, וזכות זו קודמת לזכות בעלי החוב כמובן. עוד יש להוסיף דבודאי בארץ שקיים בה חוק הגנת הדייר לא סמכא דעתיה דהמלוה שיוכל לגבות מדירתו הפרטית של הלוה מלבד ערכה כתפוסה וז"פ.

וכל זה אף כשאין שותפה עם הבעל בדירה, אמנם כשהיא שותפה עם הבעל בדירה, ובארץ הרי קיים חוק הגנת הדייר כנזכר, הרי פשוט דזכותה בדירה היא מלבד שמחציתה שייכת לה בפועל הרי גם יש לה זכות מגורים גם במחציתה השניה של הדירה שלא יוכלו לפנותה ולא לפנות את ילדיה בכל מקרה, וזכות זו קודמת לזכות בעלי החוב דהרי קנתה זכות זו לפני שבעלה היה חייב להם כסף כנזכר (וגם אם היתה קונה אח"כ פשוט דהיתה לה זכות זו), ונמצא דזכות זו היא זכות קנינית הנובעת מעצם בעלותה במחציתה השניה של הדירה ולגבי זכות זו אין אנו צריכים כלל להגיע לשאלה האם יש כאן בארץ דינא דמלכותא או האם מנהג המדינה מחייב בזה וכדומה, דהרי זה ודאי דכשקונה אדם זכויות קניניות בנכס מסויים קונה הוא זכויות כפי שנהוג באותו מקום לקנות ואין מי שיפקפק בזה. ולכן נראה דזה חלק מזכויות הבעל או האשה כשהם קונים בשותפות דירה למגוריהם וכנזכר, ועיין בפס"ד ה' מאת הגרש"ש קרליץ הגר"א גולדשמיד ודעימם שצירפנו דג"כ מוכח כהנזכר, ודו"ק כי קצרתיו. וכל זה מלבד הנידון דדינא דמלכותא בדברים שהם צורך הציבור כגון כבישים וכדומה, שיש סוברים ששייך גם בשלטון שבאר"י כיום, ויש לדון בזה גם בכגון נידון דידן, ואכמ"ל.

עוד יש להוסיף בזה דכפי שהזכרנו לעיל מדוגמת הבגדים שקנה לאשתו ולבניו הרי כשקונה לאשתו ולבניו בגדים במוחלט הוי שלהם ואין בע"ח יכול להוציאם מהם, אמנם בבגדי שבת או בתכשיטין אמדינן לדעתיה דאינו קונה להם במוחלט וברצונו למוכרם אם מצבו יאלצו לעשות כן. והנה בזמנינו מצד המדינה ועכ"פ בודאי מצד החוק אין באפשרות הבעל למכור את דירת המגורים מחמת זכויותיהם של האשה והילדים לפי חוק הגנת הדייר, ולכן ברור דלא סמכא דעתיה להעמידם בפני בע"ח או כשיצטרך לפרנסתו וכדומה, ובודאי דין הדירה כדין בגדים שקנאם לשמם במוחלט. ונמצא דאף שאמרנו את הסברא הנזכרת גם מכוח דין תורה בלבד בלי החוק והמנהג בזה, אין ספק דהחוק והמנהג בזה מחזקים את הסברא הנזכרת וכנ"ל.



### ט. התחייבות מצד הבטחת הבעל קודם הנישואין

כל האמור אף אם לא היה הבעל מבטיח במפורש לאשה לפני חתונתם שיקנה דירה קנויה למגוריהם. ואם הבטיח לה עוד קודם הנישואין שיקנה דירה לצורך מגוריהם וכמצוי הרי הוי אומדנא דמוכח דנישאת לו על דעת הבטחתו זו (וביותר אם אומר לה יש לי כבר דירה שקניתי למגוריו או שאומר לה הכסף לקניית הדירה נמצא אצלי ואקנה בס"ד לאחר נישואינו), ולכן חלה עליו התחייבות מעיקר הדין לגור בדירה קנויה דוקא ואינו יכול לעבור לדירה שכורה, דלהוציא אשתו מדירה קנויה לדירה שכורה הוי כמו מנוה יפה לנוה רע שאינו יכול להוציאה אף באותה עיר.

וככל זה מבואר בפס"ד מאת הגאונים רש"ב וורנר רח"ג צימבליסט והרב אזולאי (בפד"ר כרך ט'), ועיין במה שהביאו שם מפסקי דין נוספים שלהם עצמם (בכרך ח' עמ' 47 ואילך ועמ' 198 ואילך). ושם בכרך ח' (עמ' 203) הביא הגר"ח ג' צימבליסט את תשובת הרמב"ם (פאה"ד סי' קכ"ח, ונדפסה ברמב"ם הוצאת אל המקורות הל' אישות סי' קנ"ג) וז"ל "תשובה, לא תיעתק האשה זולתי מדירה לדירה כמותה או מעיר לעיר כמותה, וכתב משה", ובהמשך שם בעמ' 205 ואילך בפסק הגרש"ב ורנר הביא מכמה תשובות דודאי דאין הבעל יכול להוציאה מדירה יפה לדירה רעה וציין שם מדין עולה עימו יעו"ש. ולכן בנידון דידן הרי ברור שכיון שהתחייב לה שתגור בדירה קנויה הוי תנאי המחייב כנזכר בפסק הדין שם (וכ"ה בעוד פסקי דין), וברור להנ"ל שזכתה בזה ואין מקום להוציאה מדירתה וז"פ.



### י. דברים הנקנים באמירה

והנה אמרו בגמ' כתובות דף ק"ב א' ואילך (וכ"ה בגמ' קידושין דף ט' ב' מו"ק דף י"ח ב') דעמדו וקידשו הן הן הדברים הנקנים באמירה, ויש שפירשו שכוונת הדברים רק אם קידשו מיד ולא אם קידשו לאחר זמן כפשטות המילים עמדו. ולהמבואר בפס"ד הנ"ל הרי אין בנידון דידן ענין להלכה זו, דשם מדובר על הקנאת רכוש לבנו וכדומה, וע"ז שייך לומר דרק משום חיבת הנשואין של בנו הנעשים מיד גמר ומקני ולא כשהנישואין נעשין לאחר זמן, אמנם בנידון דידן הרי השאלה היא איזה התחייבות של רמת דיור התחייב לאשה או באיזה התחייבות של רמת

דיור זכתה האשה, ואם נאמר שהתחייב על רמה מסויימת של רמת דיור הרי ברור שעל דעת כן נישאת וההתחייבות מחייבת וכמבואר בפס"ד הנ"ל. ושם כתבו דאף שיש רק אומדנא דמוכח שעל דעת כן נישאת ההתחייבות מחייבת, וודאי שההתחייבות של הבעל מחייבת אותו אף אם הדירה לא היתה מוכנה קודם הנישואין, ועיין היטב בדבריהם שם.

ועיין עוד בתוס' כתובות דף ק"ט א' ד"ה תשב דשם מבואר דהתחייבות ליתן לחתנו מהווה תנאי מחייב דהנישואין נעשים על דעת כן וזאת אף אם הכסף עצמו שהתחייב אינו יוצא בדיינין, יעויין בדברי רשב"ם בתוס' שם (ועיין בפס"ד הנ"ל), ולכן תשב עד שתלבין ראשה, וכן מבואר ברא"ש פרק הנושא אות ג' בשם רשב"ם ובעוד ראשונים. וחזינן כנזכר דההתחייבות באיזה אופן ייעשו הנישואין וכמה ממון ינתן לחתן לצורך נישואין אלו מחייבת כיון דהנישואין נעשין על דעת כן, ואינה ענין להוצאות ממון דתליא בפרטי הדין דהן הן הדברים הנקנין באמירה. ועיין בזה גם בשו"ת יכין ובוועז סי' קל"ז ובעוד ראשונים ואחרונים דג"כ כתבו כן, והדברים ברורים וא"צ להאריך.

אמנם למעשה גם אם היינו צריכים להגיע להלכה זו דהן הן הדברים הנקנים באמירה הרי יש לנו את דעת הר"י בשיטה מקובצת בכתובות שם ק"ב ב' דכל תנאי בנישואין מחייב בין איש לאשתו ועמדו אין הכוונה שעמדו מיד עיי"ש, ונמצא דלדבריו בודאי תנאי זה מחייב. ובנוסף לכך עיין בערוך השולחן בסי' נ"א סעיף ז' דפירש כן גם בדעת הרמב"ם, וזאת מכיון שפסק בפ"א הי"ז ממכירה דבבת אשתו מתחייב מפני שפסק בשעת נישואין. ומה ענין התנאה בשעת נישואין לכאן אם נימא דכונת הגמ' כפשוטה דעמדו וקידשו הכוונה דעמדו מיד לאחר הפסיקה לקדש יעו"ש.

ועיין בכס"מ בפ"א הי"ז ממכירה מה שהקשה בשם ספר התרומות סתירה בדברי הרמב"ם משם לכאן ומה שתירץ בזה, ועיין גם בכס"מ בפכ"ג מאישות הי"ג מש"כ בשם הריב"ש שם, ועיין בכס"מ בפכ"ג הי"ז מאישות, ועיין בלחם משנה פ"א הי"ז ממכירה ובפכ"ג הי"ז מאישות ובשאר מפרשי הרמב"ם בשלושת המקומות שהזכרנו (היינו בפכ"ג הי"ג מאישות ובפכ"ג הי"ז מאישות ופ"א הי"ז ממכירה, ועיין גם ברמב"ם פ"ו הי"ז מזכיה ומתנה) ובעוד הרבה מקומות, ויש להרחיב בהסבר הדברים ואכמ"ל, והמעין יעמוד עליהם מעצמו.



## חלק ב' - בעלות וחזקה ברישום משותף בטאבו ודין רווחי האשה

### מעבודתה ואם יכולה למכור את חלקה בדירה

ידון בדין דירה שקנה הבעל ונרשמה בטאבו על שם שניהם, האם חלקה הרשום של האשה בדירה שייך לה או לבעל, ובסו' דמעלה ע"ש ריש גלותא. ואם הרישום יוצר מוחזקות. ודין השיפוצים בדירה כזו. מתנת הבעל בעודה תחתיו ובנתגרשה. בעלות האשה על רווחיה מעבודתה. ומה הדין במכרה את החלק הרשום על שמה שלא ברשות הבעל.

### יא. טאבו נחשב כמעשה קנין ומתנה גמורה

הנה כמעט כל הפוסקים בזמנינו ולפני זמנינו מחשיבים את עצם הרישום בטאבו כמתנה גמורה. וראה רשימה של פסקי דין שנדפסו בקובץ פסקי דין רבניים בענין זה מהרבה דינים חשובים<sup>1</sup>, ויעויין בכל פס"ד אלו שכבר הרחיבו בדברים.

ויעויין בשו"ת משנת יוסף ח"א סי' מ"א שג"כ הרחיב בנידון, ועיין בכל המקורות שהביא שם, ובמה שהביא מהדובב מיישרים, המנחת יצחק ועוד. ועיין גם בזה בספר דבר למשפט להגר"ש רוזנברג שליט"א בסי' ב' אות י"ב ובכל הסימן (ועיי"ש עמ' י"ז ד"ה וזה ג"כ פשוט).

ועיין בחזו"א חו"מ ליקוטים ט"ז סק"ז שנראה לא כך, ברם הרי חזר בו מזה בהדיא כמבואר בב"ק סי' י' ס"ק ט' ד"ה ולק' בליקוטים יעו"ש, וכן כתב במכתב שהודפס בחזו"א שביעית סי' כ"ז ס"ק ז' אות ב', שאין ממש במכירה [של הארץ לנכרי] "מפני שלא נמסר להם בטאבו", וכמבואר בהערת המו"ל בתחילת הליקוטים שבסי' ט"ז.

[וקצ"ת בחזו"א בסי' ט"ז הנ"ל שבדבריו לא מבואר כלל מדוע לא יועיל הטאבו מדין סיטומתא, וראה עוד בהערה<sup>2</sup>].

אף שיתכן שיש אולי חולקים בזה וצריך חיפוש, בכל זאת נראה ודאי שעכ"פ עיקר השיטה היא שרישום בטאבו מהני (ופשוט שיכולים לטעון קים לי כשיטה זו).



### יב. רישום משותף בדירת מגורים אם הוי מתנה וכשקנו יחד מהקבלן

חכ"א שליט"א טען שאף שכתובה בטאבו היא מעשה קנין, מ"מ סתם זוג שכותבין דירתם בטאבו ע"ש שניהם יש לתלות שרשמו כך 'כי אין הדרך להיכנס או לפרטים ולחשב את האחוזים', ולפעמים בשביל לקבל הלוואה מהבנק וכדומה צריכים לרשום כך את האחוזים, ואין בזה כוונת הקנאה. ותמה על הגר"ש קרליץ ודעימיה מנין להם שכהיום המנהג לרשום על שם שני בני הזוג כדי לשניהם תהיה הבעלות בשוה ע"כ. והנה כיום כמעט כל זוג רושמים כן בלי להתחשב בכך הזוג שהביא את הממון, ויש לשאול, וכי הם כותבים על שם שניהם כדי להבריח מבעל חוב, ובודאי המטרה שרושמים כך היא כדי שתהיה הבעלות לשניהם, וכמדומה שזו דעת

(ב). א. פס"ד מאת הגרי"מ בן מנחם (פצ'ינר, חתנו של הגרא"ז מלצר זצ"ל) ודעימיה, נדפס בפסקי דין רבניים כרך א' [עמ' 281]. ב. פס"ד מאת הגרי"ש אלישיב נדפס בפד"ר כרך ה' (עמ' 258 ואילך, ובקובץ תשובות מהגרי"ש א"ח עמ' שצ"ט). ויעויין היטב גם בדברי הגר"ב ז'ולטי בהמשך שם, ומתוך דבריו יובן מהי דעת הגרי"ש). כמו"כ פסק דין מאת הגר"ע הדאיה שם. ג. פס"ד מאת הגרי"ש אלישיב הגר"ב ז'ולטי ודעימיהו נדפס בפד"ר כרך ו' [עמ' 376, ושוב נדפס בקובץ תשובות מהגרי"ש א"ח סי' ר"ו]. ד. פס"ד מאת הגרא"י ולדנברג הגר"ע יוסף והגר"י קאפח נדפס בפד"ר כרך ה' [עמ' 120]. ה. פס"ד מאת הגר"ש קרליץ הגר"א גולדשמיד והגר"י בבליקי נדפס בפד"ר כרך א' [עמ' 113], ו. פס"ד מאת הגר"ח ג. צימבליסט ועימו הרבנים הרב דיכובסקי והרב אולאי (בפד"ר כרך י"א עמ' 116).

(ג). ייתכן אולי שהחזו"א לא התכוון כלל לטאבו אלא למתנה הנעשית בערכאות, כגון שקבעו ששטר מתנה ייעשה דוקא בפני שופט והוא לא עשה בפני שופט וכדומה. ויש לעיין היטב בכל דבריו שם לברר הדבר וכעת לא היה סיפק ביד, והנה יתכן שאין בזה חזרה כלל לגבי דין בין שני יהודים, וכעת לא עיינתי בזה.



בנ"א הרושמים כן, וכדברי הגאונים הנ"ל. וידוע רוב חילו דהגרש"ש קרליץ [זצ"ל] שהוא ממארי דשמעתתא בעניינים אלו.

עוד כתב בשם גדול אחד [זצ"ל] שדעתו שבמקרה של פירוד מחלקים את הדירה 'לפי החלק שכל אחד נתן בעת הקניה'. ע"כ. אמנם קשה מאד לקבל שזו דעתו של אותו גדול [זצ"ל], משום שהדברים צ"ע טובא, שהרי אי נימא דכתיבה בטאבו היא 'מעשה קנין', היינו משום שמי שהרכוש רשום על שמו בטאבו הוא הבעלים בפועל ועושה ברכוש כרצונו, ולכן אין לך קנין גדול מזה מצד מנהג המדינה (ובדאי דאף עדיף טפי על סיטומתא). ואם מוכר יקנה לקונה בסיטומתא או שיאמר למי שקיבל ממנו את הכסף תקנה לקונה בסיטומתא, היעלה על הדעת שנוכל לומר שלמרות שעשה מעשה של קניין סיטומתא אין הנכסים שייכים לקונה? וברור דבעצם הדבר שאנו קובעים דטאבו הוי 'סיטומתא' הרי בזה עצמו אנו קובעים שהוראת המוכר לקונה לעשות 'סיטומתא' מהווה ראייה ברורה על כוונת המוכר והקונה ככל קנין אחר. [והרי כל המושג "קנין" במהותו הוא הוראה ברורה ומוחלטת על כוונת המוכר והקונה ומכאן הצורך ב"קנין", כדי שיהיה מעשה שיוורה באופן מוחלט על "גמירות הדעת" של המוכר והקונה כנודע, וכידוע כן כתוב בחזו"א בסי' כ"ב בחו"מ בשם אביו הגרש"י קרליץ זצ"ל].

נמצא דהטענה שאף שנעשה 'מעשה קנין' בכל זאת אין לנו מזה עצמו ראייה על רצון המוכר, יש בה פירכא מיניה וביה.

ומלבד כל זה יש להוסיף שבהוה מצוי שהבעל והאשה קונים שניהם את הדירה מהקבלן, ובאופן כזה יש כאן סברא נוספת, שהרי בודאי דעת הקבלן באופן כזה להקנות לשניהם כמו ששניהם ביקשו, ואין סברא שלמעשה הדירה תהיה של אחד מהם בלבד [ועיין בפס"ד ג' מהגריש"א ודעימיה וכן בפס"ד ו' שצויינו בהערה בראש הדברים, ויעויין בכל המ"מ המוזכרים בפס"ד אלו וא"צ לכפול הדברים].

עוד מצוי שאף אם עיקר הממון משל הבעל הרי התשלומים עבור המשכנתא ועבור חובות שנשארו מקניית הדירה הינם גם מהכנסות שמעבודת האישה, ולהלן הרחבנו בדין הכנסות האישה שמעבודתה ובפרט בכגון זה.

[אמנם במקרי פירוד, באופן שהסכימו גם לפשרה לפי ראות הדיינים וכמצוי, הרי יתכן לפסוק בתור יושר ולא בתור דין שיקבל כל אחד מה שהכניס (וזה יכול להשתנות לפי העניין). ובפרט באופן שבי"ד רק מציעים לצדדים פשרה, שאז נוח יותר לפעמים לעשות פשרה בכיוון זה שהיא מתקבלת יותר ע"י הצדדים].



### יג. מעלה קרקע ע"ש ריש גלותא וע"ש חבירו

ויש לעיין מקונה קרקע ע"ש ריש גלותא, שהקרקע של הקונה אף שהשטר רשום ע"ש ריש גלותא. אמנם מבואר בגמ' ב"ק דף ק"ב ב' וק"ג א' לדעת חלק מהראשונים שם דצריך שידע המוכר שהמקח הוא עבור הקונה ולא עבור ריש גלותא ואל"כ אכן שייך המקח לריש גלותא

(ד). נטען בשם הגאון ר"נ קרליץ [זצ"ל].

שקנו בשמו, עיין בזה בתוס' שם ד"ה שאני וד"ה מי הודיעו. ועיין בזה ברא"ש על המסכתא שם [פ"ט סי' י"ח] דפירש דאכן המוכר מוכר לשליח אלא דהשליח זוכה עבור משלחו, ולהרא"ש ברור דאם כונת השליח לזכות לעצמו אכן זכה לעצמו. והרשב"א שם כתב דזה דין מיוחד בריש גלותא דוקא דברור הדבר דלא התכוונו המוכר והקונה שבפועל תהיה הקרקע של ריש גלותא וכו"ע עבדי כן, אמנם באיניש דעלמא אכן שייכת השדה לאותו איניש כל זמן שלא הודיעו המוכר בפני עדים שלא יקנה לאותו אדם.

ועיין היטב בזה בשיטמ"ק שם במה שהביא בשם תוס' הרא"ש תלמיד הרי"ף והרמ"ה דגם לר' יוחנן דפליג על בני מערבא ולא ס"ל "מי הודיעו וכו'" בכ"ז שייכת השדה למי שהשטר נכתב בשמו כל זמן שלא הודיע המוכר שהשדה נקנית עבור אחר מכוח זכין לאדם שלא בפניו. ועיין גם היטב במה שהביא שם בשיטמ"ק בשם הר' יונתן הר"מ מסרקסטה והמאירי, וכן פסק בתשובות הרא"ש כלל צ"ו סי' ג' וסי' ה' ובתשובות ריב"ש סי' ר"נ ועוד.

ויעיין בתומים סי' ס' ס"ק י"ז מה שהקשה מההלכה הנזכרת שכל זמן שלא נתברר בעדים שהשדה אינה של מי שהשטר נכתב על שמו תישאר השדה שלו על מה שהעתיק הטור והשו"ע בסי' ס' סעיף ט' בשם ספר התרומות דראובן שהלוי מעותיו לשמעון ואמר לשמעון לכתוב שטר החיוב על שם לוי לא זכה לוי במעות. ועיין בזה בנתיבות בביאורים בסי' ס' ס"ק י"ט במה שדן בדברי התומים ומה שתירץ הוא עצמו על הקושיא הנזכרת, ועיין בזה בהרחבה בפס"ד ו' שצויין לעיל.

ומכל הנ"ל ברור דהקרקע לא תהיה לעולם של המשלח רק בהתנה בהדיא שתהיה שלו או שהשליח זכה עבור המשלח כנוכר.



### יד. אם טאבו יוצר מוחזקות ודברי קמאי בכעין זה

ובאמת שנראה שגם אם נאמר שאין לנו הוכחה מה היתה דעת הבעל בזה בשעה שעשה החווה גם על שם האשה, הרי כיון שטאבו נחשב ל"מעשה קנין" נחשבת האשה מוחזקת בחלקה, והמוציא מחבירו עליו הראיה. ומה יועיל בכך שלא ברור מה היתה דעת הבעל כל זמן שלא נוכיח באופן מוחלט שלא היתה דעתו לתת לה.

[וכן אם הנידון כלפי אחרים, כגון כלפי הבע"ח של הבעל, והבעל עצמו טוען שבודאי התכוון שחצי הדירה יהיה של האשה במוחלט, ובפרט אם יש לו הסבר הגון לדבר ודבריו מסתברים, נראה דבודאי יש להעמיד את הרשום על שמה בחזקתה].

וסברא פשוטה היא שמי שהנכס רשום על שמו נחשב למוחזק, ואציין בזה מתשובת הרשב"א סי' תתקנ"ז שאם האשה מוחזקת שיש לה נכסי מלוג הדין עמה, אף שודאי שזה לא הוי יותר מספק שמאותם הנכסי מלוג קנתה את הרכוש שהשטר נכתב על שמה ושם בעלה, וכמו שנבאר בקטע דלהלן בס"ד מהתומים סי' ס"ב ס"ק ה' ושם ציין מהאורים ס"ק ח", וכמובן שק"ו מנידון שם לנידון דידן.

(ה). לשון האורים ס"ב סק"ח, 'אם הבעל העלה השטרות בשם שניהם, בוו נחלקו הרא"ש (כלל צו סי' ד) ורשב"א (בתשו'.

וביותר דהביא באו"ת שם דהרא"ש פליג על הרשב"א וס"ל דאף בהעלה הבעל על שם שניהם הוא של שניהם יעו"ש, ובנידון דידן אין זה פשוט כלל דנחשב כהעלה הבעל ע"ש שניהם. והואיל ונידון דידן עדיף טפי כמובן על המבואר בסי' ס"ב לא נכנסתי לברור ענין דידן מהמבואר בסי' ס"ב הנ"ל. ועכ"פ ודאי ניתן לטעון קים לי כהרא"ש ולא כהרשב"א. וכן אפשר לטעון קים לי כהפוסקים שנחשב של שניהם.

והנה אין שום ספק בדברי הרשב"א מתפרשים כמו שמבואר בדבריו שם, שלא היה אף אדם בזמנו נותן לאשתו מתנות מרכוש, כשם שודאי שלא התכוין שהשדה תהיה שייכת לריש גלותא (והרשב"א לשיטתו בזה דודאי דלא התכוין שיהיה שייך לריש גלותא, וראשונים אחרים פליגי על זה וכדלקמן), וכדכתב שם "לפי שכל מה שיש לאשה הוא בחזקת הבעל" והוכיח כן משני מקומות יעו"ש ולא הוי שום ספק בזה. והרי אם יש ספק גם הרשב"א מודה שהנכסים בחזקת האשה, דהרי אף אם היא מוחזקת שיש לה נכסי מלוג בודאי הוי לא יותר מספק, דהרי יש לנו ידיעה כללית בלבד שיש לה נכסי מלוג ואין לנו שום ידיעה בקשר לרכוש שנכתב על שם שניהם, וכתב שהדין עמה.

ותמוה מאד לומר שבזמנינו אפילו ספק לא הוי שכונת הבעל לתת מתנה חצי מדירתו לאשתו אף שכולם נוהגים כן, ועיין.



### טו. בדין השיפוצים שנעשו מממון הבעל ובמקבל עיסקא

לגבי השיפוצים בדירה כזו כשהם נעשים ע"י הבעל מכספו, נראה ברור דכשהאדם שותף עם אשתו בדירה כל מה שמוסיפים בדירה בדעתו לתיתו גם לה, היינו שגם בתוספות הם יהיו שותפים, וזה אומדן דעת ברור. ולכן כל זמן שהבעל לא התנה בהדיא "השבח שתשביח הדירה ע"י השיפוצי יהיה שלי בלבד" נשארים שניהם שותפים בזה (ובאופן רגיל יש לאמוד שבודאי לא התנה הבעל כן).

ולמעשה יש להעיר שמצד המציאות שיפוצים אלו מתקלקלים במשך הזמן, ושווים פוחת והולך. ומצוי טובא שפחת זה הוא הרבה יותר מאשר פוחת ערכה הכללי של הדירה כשהיא מתיישנת והולכת.

ואגב יש להעיר במי שלקח כספי עיסקא, שאף שאם קנה נכסים הרי יש מצבים שלפי תנאי העיסקא הנכסים שייכים לנותני העיסקא (וכשפורע להם הממון נחשב שהוא קונה מהם). ברם בשיפוצים ששיפץ בדירתו יש לדון שאינו כן, כיון שברור שאין לקחת כספי עיסקא ולהשקיע בשיפוצים בדירה, מכיון שערכם של השיפוצים יורד כל הזמן, ולכאורה הם לא יכניסו רווחים. ולכן יל"ד שיהיה נאמן לטעון שלא לקח מכספי העיסקא לשיפוצים ולא התכוון מעולם לקנות או להקנות את השיפוצים עבור המשקיעים. [א"ה. העירו שכל זה בשנים כתיקונן, שערך הדירות עומד או

ח"א סי' תתקמז), דלהרא"ש הואיל והבעל כתבו בשם שניהם, הרי החצי של אשה, אף דנושאת ונותנת בתוך הבית, ולהרשב"א הוא של בעל, עד שנודע בבירור שיש לה ממון מיוחד, אם נושאת ונותנת בתוך הבית. ועיין תומים (סק"ה) כי נראה שהוא ספיקא דדינא, ע"ש. ע"כ. ובתומים הרחיב ואסיק דהוי ספיקא דדינא וא"א להוציא מיד האשה.

עולה מעט, אמנם בתקופה האחרונה ערך הדירות עולה כל הזמן בצורה גבוהה, וממילא גם ערך ושווי השיפוץ עולה, ומצוי שיש ריווח מהשיפוץ, ובאופן זה אין לטענה הנ"ל].



### טז. מתנה מהבעל לאשתו בעודה תחתיו ובנתגרשו

יש מקום לשאול, וכי הבעל מסכים לתת מתנה אף אם יתגרשו רח"ל. ברם אינו כן. דהנה, אין ספק דמתנות שנותן הבעל לאשתו שייכות לה במוחלט, ובודאי כל זמן שהם חיים בשלום, ודינן ככל מתנה שבעולם. ואף שאם נשאל אותו יאמר שבמקרה של גט ח"ו אין דעתו לתת - אין זו טענה, דא"כ גם הקדושין יתבטלו, דהרי בודאי אין בדעתו לקדשה אם ח"ו יתגרשו. וזה בודאי א"א לקבל כלל, ועיין היטב. (וכעין זה יש לצייר בהרבה חלקי תורה שיש לדון בהם כעין זה, ומוכרח שאין לדון כן).

ויעיין בטור אהע"ז סי' צ"ט דאפילו בגירשה מפני שסרחה עליו "מתנה שכתב לה גובה לעולם", וכן נפסק בשו"ע אהע"ז סי' צ"ט סעיף ב' במחבר וברמ"א שם, יעו"ש. והנה אף שיייתכן שיש כאלה שסוברים דלא כפסק הטור והשו"ע הנ"ל, וסוברים דבמכריחתו לגרשה הפסידה המתנות, טעמם הוא רק משום דגם לגבי מתנה אמרינן לסברא המובאת בגמ' בכתובות דף נ"ד א' גבי בגדי אלמנה "כי אקני לה אדעתא למיקם קמיה, אדעתא למישקל ולמיפק לא אקני לה". וגם במורדת ישנה דיעה שמיד שמרדה חייבת להחזיר לו כל המתנות שקיבלה ממנו כדנפסק בשו"ע סי' ע"ז ס"ב, וישנה דיעה דרק כשהפסידה הכתובה הפסידה המתנות (עיין בזה בהרחבה בפס"ד ו' הנ"ל) והיינו שכשקונה אדם לאשתו בגדים או תכשיטים אמדינן לדעתיה דהוי כהתנה להדיא כל זמן שאת מתלבשת לכבודי בבגדים אלו. ויש מחלוקת ראשונים מה דינם של בגדים בגירשה מחמת שסרחה עליו, ובגירשה מרצונו לכו"ע אינה מחזירה בגדיה. ובשאר מתנות שאינם בגדים הרי אף באלמנה ובודאי בגרושה, אף במגרשה מחמת שסרחה עליו, הן שלה, דאין בזה אותו אומדן דעת וכנוכח. ועיין עוד בכל המקורות שהובאו בפס"ד ו' שצויין לעיל שכולם מורים להדיא כנוכח.

וכל נידון זה לא שייך באשה היושבת תחת בעלה ובא הנידון לגבי גביית בעלי חובות של בעלה, שאז ודאי שלא יגבה מבגדיה כמבואר בגמ' כתובות דף נ"ד א' הנ"ל, דלכן אין ראייה מהמשנה דמקדיש נכסיו ומעריך עצמו דאין לו בכסות אשתו ובכסות בניו לשמואל "דהא קמיה קיימא ואינה יוצאה מביתו ואדעתא דהכי מקני לה שיהו שלה כל זמן שהיא תחתיו" (רש"י שם). ונידון הבע"ח הוא כנידון המקדיש נכסיו ומעריך עצמו כמבואר בשו"ע חו"מ סי' צ"ז סעיפים כ"ה וכ"ו, ודיני הבע"ח נלמדין ממשנה זו דמקדיש נכסיו ומעריך עצמו, כמבואר במ"מ בפ"א מהלכות טוען ונטען והביאו באר הגולה במקום.

[והא דלוקח הבע"ח בגדי שבת ותכשיטין] (כמבואר חו"מ סי' צ"ז סעיף כ"ה כ"ו) היינו משום דהוי כהתנה בהדיא כשקנה לה "בנתיים תשתמשי איתם ואם אצטרך אמכרם לצורך פרנסתי או לתשלום חובותי". ולכן ישנה מחלוקת בבגדי שבת, דהטור הביא דיעות דס"ל דהבע"ח אינו גובה מהם, דלא ס"ל דהוי כהתנה בהדיא שימכרם לצורך פרנסתו או חובותיו יעו"ש בטור סי'

צ"ז, ומהאי טעמא בהקנה לה בהדיא את התכשיטין פסק המרדכי דלכו"ע אין הבע"ח גובה מהם כמבואר בסמ"ע על סעיפים אלו, וכבר הסברנו ענין זה במקום אחר, ויעויין בדברינו בדין 'חוב הבעל במדור האשה והבנים ואם גובין ממנו'.



### יז. בעלות האשה על המשכורת שמרויחה מעבודתה

באופן שהדירה נקנתה גם בממון האשה שהביאה עימה, וכן חלק מהתשלומים היו מהכנסות שבחלקם היו מעבודתה, יל"ד בבעלות האשה על הכנסותיה מעבודתה.

והנה נראה שרוויחיה של אשה מעבודתה שייכים רק לה בלבד, דיכולה לומר קים לי כשיטת הר"ח שהביאה הטור שכל שדחקה עצמה הכל לעצמה. וכתב הב"ח במקום אהע"ז סי' פ' ד"ה דחקה (דף קכ"א א') דהכי נקטינן שלא להוציא שום העדפה שע"י הדחק מיד האשה וכן המנהג במדינות אלו יעו"ש, ופסקו הלכה כהב"ח גם החלקת מחוקק בסי' פ' ס"ק ב' והבית שמואל שם סק"ב יעו"ש. ועיין בזה בבית מאיר שם סי' פ' ס"ק א' ובמקורות שהביא שם, ומדבריו ברור שאשה יכולה לומר קים לי שהכנסתי מעבודתי שייכת לי. ועיין עוד בזה במהרי"ט ח"ב חו"מ סי' ס"ז בסוף התשובה ובמל"מ פכ"א מאישות ה"א במה שהשיגו שם ובמהר"מ מינץ תשובה י"ז שכתב להדיא כן.

וכן נוהגים לפסוק בזמנינו, עיין בפד"ר א' בפסק דין מאת הגרש"ש קרליץ הגר"א גולדשמיד והגר"י בבליקי זצ"ל שפסקו ג"כ כהנוכח, וכן בפס"ד מאת הגר"ש טנא והגר"י נשר ז"ל (פד"ר ז') בעיקר בעמודים 301-302) שג"כ כתבו כן. [ועיין גם בזה בפד"ר י"ב עמ' 5 שפסקו שם 'ואם כי כפי המקובל נחשבים כספים אלו שמרויחה האשה מעבודות חוץ כהעדפה שע"י הדחק ואם האשה מוחזקת בהם על פי ההלכה אין להוציאם מן האשה' וכו' ויעו"ש בהמשך]. וכן נפסק בעוד הרבה פסקי דין בפדרי"ם.

ולהנוכח שם הרי בנידון דידן מלבד דהאשה מוחזקת בעצם הבעלות על הדירה (ונתבאר במקומו) הרי היא גם מוחזקת בכספים ששילמה עבור חלקה בדירה, דהרי היא בעלת הדירה ודירה בה, ויכולה בודאי לומר קים לי כהר"ח וכנוכח.

[אמנם גם אם נדון שהרוויחים מעבודתה שייכים לבעל, הרי בכגון נידון דידן יש מקום לטעון שיש לדונה כאילו אמרה איני ניזונית ואיני עושה, שהרי אין ספק שאם יאמרו לאשה שרשומה על שמה מחצית הדירה והיא מפרנסת מעבודתה את בעלה ומשלמת את החובות עבור הדירה "הרישום על שמך הוא כלום והתשלומים עבור הדירה שאת משלמת מעבודתך אינם עבורך כלל מכיון שהדירה אינה שייכת לך כלל רק עבור דירת בעלך שאין לך כלום בה" ודאי שתאמר "איני ניזונית ואיני עושה". וכשאשה לא אמרה כן מפני שסבורה שמעבודתה היא משלמת גם

1. ועיין בפס"ד הרבנים הגאונים הרב אליהו והרב קאפח באותו נידון בפד"ר שם עמ' 16.

[א"ה. לאחרונה שמעתי מדיין בביה"ד דב"ב מיסוד הגר"נ קרליץ זצ"ל, שנהוג אצלם לפסוק שהממון שבחשבון הבנק שייך חציו לאשה, ומפני שכן היא דעת בנ"א ועל דעת כן עושים סתם בני זוג].

עבור חובות הדירה השייכת לשניהם כפי הרשום בטאבו, יש לדון שמצב זה נחשב כאילו אמרה, ויל"ע בזה].



### יח. אשה שמכרה את חלקה בדירה משותפת שהיא נכסי מילוג

אשה שמכרה חלקה בדירה המשותפת, יש לברר אם המכירה חלה. והנה חלק האשה דינו כ"נכסי מילוג" שדינם שזכות הבעל לאכול פירותיהם, והאשה אינה יכולה למוכרם כלל בלי שבעלה יוותר במפורש על זכותו באכילת הפירות וירשה במפורש למוכרם, ואף במכרה דעת הרא"ש והטור דקים לן כוותיהו דהבעל מוציא מיד הלקוחות אף גוף הקרקע בלא דמים ואף בחייה כמבואר בשו"ע אהע"ז סי' צ' ס"ט. (ויש בזה הרבה נפק"מ לדינא בכל דין ודברים לגבי זכות האשה ובעלותה בחלקה בדירה משותפת).

ולדידי נראה ברור דאף להחולקים על הרא"ש והטור הרי במכרה דירתה המשותפת עם בעלה יוציא הבעל אף את גוף הדירה מהלקוחות בלא דמים, דבזמנינו הוי כהתנה בהדיא דלא תימכר דירתם המשותפת אף כתפוסה דאינו רוצה לגור אצל אחרים רק שיהיו שניהם בעלי הדירה.

אף אם האשה אומרת שמכרה ברצון הבעל אין בדבריה כלום כי אינה יכולה לחייב את הבעל בהודאתה. וכל זמן שהקונה לא יוכיח שהבעל ויתר על זכות אכילת הפירות שיש לו בחלקה בדירה ובנוסף לכך הסכים גם למכירה, דאז נחשב דמכרה בשליחותו כדנפסק בשו"ע סי' צ' ס"י, אין במכירת האשה כלום. [לא מספיקה הראיה שהבעל ויתר על אכילת הפירות משום שגם במתנה שנתן לה לאחר נישואיה שהדין שאין הבעל אוכל פירות בכל זאת אינה יכולה למכור כדנפסק בשו"ע אהע"ז סי' צ"ה ס"ז].



### יט. ראייה להסכמת הבעל וכשהיתה המכירה באונס

והנה לגבי מקח רגיל הרי עצם חתימת המוכר על השטר מורה בפשטות שנעשה ברצון כשם שהיא מורה שהעדים היו כשרים וכדומה, וחובת ההוכחה על המוכר שנעשה באונס. משא"כ בנידון דידן עצם חתימתה של האשה על מכירת "נכסי מילוג" אינה מוכיחה כלל שנעשה ברצון בעלה, וצריך הקונה להוכיח בהוכחה ברורה שהבעל ויתר על זכותו באכילת הפירות והסכים למכירה כנוכר, ופשוט.

ובמקום שיש הכחשה בזה וטען הקונה ברי שהבעל הסכים למכירה, יל"ע אם יש לחייב את הבעל בשבועת היסט, או שכל זמן שהקונה לא יביא ראיה ברורה על הסכמת הבעל אין בדבריו כלום.

אמנם כשהבעל והאשה חתמו שניהם יחד על חוזה אחד למכירת דירתם המשותפת פשוט שעצם חתימת הבעל יחד עם אשתו על אותו חוזה מוכיחה שהסכים גם למכירת חלקה.

[ומעשה שהיה בבני זוג שמכרו דירתם המשותפת ע"י אונס ואיומים של גברי אלימי (שדרשו לקבל את הדירה כפירעון חוב). והנה, באופן זה, הרי מלבד עצם הנידון על חלות המכירה, עכ"פ כבר אין ראייה ממה שחתם יחד איתה על החוזה שאכן הסכים מרצונו לוותר על זכות אכילת הפירות בדירתם ולמכירת הדירה על ידה. ונפק"מ, שגם אם לא הוכח האונס בדרגה הראויה לבטל המקח מצד עצמו, הרי לפעמים עכ"פ כבר הוא בדרגה שאין ראייה להסכמתו למכירתה, ועל הקונה הראיה בזה, ועיין].



הרב בנימין גרינבלט

## מקום כתיבת יחוס כהונה ולויה בגט

### כתיבת יחוס כהונה ולויה בגט

בספר תרומת הדשן (בפסקים וכתבים סימן ז) הביא את דברי רבי יעקב מוינא שיש לציין יחוס כהונה ולויה בגט, וללא כתיבת יחוס כהונה ולויה הגט פסול: "ועוד אומר דבומן הזה אם לא נכתב הכהן בגט, אומר לו מהר"ר אליעזר בן מהר"ל, שאומר מהר"ר יעק"ל מוינ"א שיש לו לפסולו אפילו בימי האמוראים, כדאיתא פרק שני דכתובות דף כד: אין מעלין משטרות ליוחסין משמע שכתבו בשטרות הכהן".

דבריו הובאו בבית יוסף סימן קכ"ט שכתב על דבריו: "ולי נראה, דאין משם ראיה. דאע"פ שהיו נוהגין לכתוב בשטרות כהן מהי תיתי שאם לא כתב כהן בגט שיפסל מפני כך. ועוד, דהא בחניכתו לחוד כשר דיעבד, והא ודאי שמו בלא כהן לא גרע מחניכתו לחוד. ואפילו יש שני יוסף בן שמעון בעיר אחת והאחד כהן וגירש את אשתו שלא בפני חבירו, ולא כתב בגט הכהן נראה לי בדדיעבד כשר. וכן נראה שהוא דעת מהר"ר ישראל להכשיר היכא דלא כתב הכהן, שכתב בסי' ו', ועוד אומר הגאון אם המגרש ישראל והשני כהן או לוי אין צריך לכתוב שום הפרש אף על פי שמתוך הגט לא ניכר שום הפרש".

וכן פסק בשו"ע סי' קכ"ט סעיף י"ט: "לא נהגו לכתוב בגט לא כהן ולא לוי ולא שום כינוי, אלא פלוני בן פלוני וכל שום אחרון וחניכא דאית לי ולאבהתי".

אך הרמ"א דרכי משה הקצר (אבן העזר סימן קט אות ט) כתב: "ואם הוא כהן או לוי, יכתוב פלוני בן פלוני הכהן או הלוי, פלונית בת פלוני הכהן או הלוי".

ובהגהת רמ"א סימן קכ"ט סעיף ז' כתב: "אבל כותבין כהן או לוי, פלוני בן פלוני הכהן או הלוי... ואם לא כתב כהן או לוי, יש אומרים דפסול מאחר שנהגו לכתבו, ויש מכשירין. ונראה להו לסמוך להקל במקום הדחק, אבל לכתחלה יש לכתבו".

הט"ז אבן העזר סימן קכט ס"ק ט הביא את קושיות הבית יוסף:

"ואם לא כתב כהן י"א דפסול. זה דעת מהרא"י בכתבים סי' ו' בשם מהר"ר יעקב שיש לפסול אפילו בימי אמוראים, כדאיתא פ"ב דכתובות אין מעלים משטרות ליוחסין משמע שכתבו בשטרות כהן. עכ"ל".

וכתב ב"י על זה דאין מכאן ראיה דאע"פ שהיו נוהגין לכתוב בשטרות מהי תיתי שאם לא כתב כהן בגט שהוא פסול עכ"ל".

וכתב על דבריו: "וקושיא זו ודאי קושיא, אלא שיש להקשות קושיא אלימא מזה, דשם בגמרא יש בעיא היכא דכתב בשטר אני פלוני כהן לויתי ממך מנה וחתמו עליה סהדי, מי



אמרינן אכולי מנה שבשטר מעדינן וממילא מעלין מזה ליוחסין, או דלמא אמנה שבשטר לחוד מעדינן.

והקשו התוס' אההיא דמנה מסהידו, אם כן עדים חתמו אף על גב דלא ידעי אי כהן הוא או לאו, אם כן הא דתנן בפרק גט פשוט שני יוסף בן שמעון הדרימ בעיר אחד, אם היו משולשין יכתבו כהן, ומה מועיל, כיון שעדים חותמים אף על גב דאין מכירין אם הוא כהן וכו'. ויש לומר דהיכא דהוחזקו ב' יוסף בן שמעון ודאי אכולי מילתא מעידים, כי אז צריכים לידע אם הוא כהן, והתם ודאי מעלינן משטרות ליוחסין, והכא מיבעיא לן היכא דלא הוחזק. עכ"ל.

הרי לפניך דההוא סוגיא דמיבעיא לן אי מעלין משטרות ליוחסין, מיירי באין הכרח להזכיר כהן, והיכא יליף מזה דצריך להזכיר כהן ופסול בלא הזכיר כהן, אם כן הוי ליה כההיא דפרק גט פשוט דמקשי התוס' מיניה, והדר קושיא לדוכתיה.

תו הקשה ב"י דהא בחניכתו לחוד כשר בדיעבד, הא ודאי שמו בלא כהן לא גרע מחניכתו לחוד, גם זה ודאי קושיא רבתא היא.

ולי קשה קושיא אלימתא מזה, דהא בסעיף ט' כתב אם לא הזכיר שם אבי האיש כשר, ולמה יגרע חסרון הזכרת כהן מחסרון הזכרת שם אביו".



## הסברו של המהר"א ששון

המהר"א ששון בתשובותיו תורת אמת סימן כב, יישב בארוכה את קושיות הבית יוסף, ומסביר את סברת רבי יעקב מוינא: "ודאי אם הדבר נהוג לכתוב כהן והוא יכתוב סתם, דמשמע שמהראוי הוא שיהיה פסול משום דמדלא כתב כהן, נראה שהוא ישראל ואתו למיטעי ואף על גב דלא הוחזקו, מכל מקום ראוי לחוש לזה, שהרי אם המנהג לפרש כהן והסתם הוא ישראל, ודאי שאם לא כתב כהן נראה דאזלינן בתר רובא וסתמא שהם ישראלים, ואם כן הסברא נוטה והדין נותן שיהיה פסול".

כלומר בשל המנהג לכתוב את יחוס הכהונה בשטרות, הרי שאם לא נכתב היחוס מתוך הגט ייראה כי המגרש הוא ישראל ולכן הגט פסול.

הט"ז הביא את דברי המהר"א ששון ומקשה על דבריו:

"ובתשובת מהר"א ששון סי' כ"ב, הכריע דעתו לפסול בלא הזכרת כהן, מכח כיון שנהגו לכתוב כהן והוא יכתוב סתם, אתי למטעי שהוא ישראל.

ואין זה כלום כיון שאין חיוב להזכיר זה, לא יטעו מחמת חסרון זה, דמאן דכתב ליה אינו אלא מותרת על החיוב, ותו דאם כן גבי"א אביו נמי נימא כיון דרוב העולם חותמים עצמם בשמם

א). בגט שלא הוזכר בו שמו של אבי הבעל, דעת התרומת הדשן בפסקים וכתבים סימן קלח וקפד היא שהגט פסול, משום שעלולים לטעות בזהותו של הבעל. ובשו"ת רעק"א קמא סימן קטז דחה את דברי העבודת הגרשוני סימן נ"ה שדברי התה"ד הם רק לכתחילה, מדברי התה"ד בסימן קפד, וצייד כן גם בדעת התוס'.

ובדעת הרשב"א והרא"ש שהובאו להלכה בשולחן ערוך אהע"ז סימן קכט סעיף ט, שגם אם לא הוזכר שם אבי הבעל הגט

ובשם אביהם וזה משנה ולא זכר שם אביו, יסברו שהוא גר אסופי או שתוקי דאין מזכירין שם אביהם".

בסיום דבריו חולק הט"ז בחריפות על המהר"א ששון וכותב: "והמעין בפלפול של התשובה של מהר"א ששון הנ"ל, יראה עין בעין שאין לו הוכחה של כלום לפסול, ולפי הנראה אין יד ורגל לפסול הזה".

ובדעת מהר"א ששון ז"ל יש לומר, שיש הבדל בין גט שלא נכתב בו שם האב, שיש בגט זה חסרון אך אין בו שינוי ולכן הגט כשר, לבין גט שלא נכתב בו את היחוס, שאין זה כחסרון אלא כשינוי מכהן לישראל ולכן הגט פסול.



### הסברו של החכמת שלמה

בהגהות חכמת שלמה לגאון רבי שלמה קלוגר על השולחן ערוך שם, כתב ליישב את קושית הט"ז: "ולפענ"ד לא קשיא מיד, דודאי מהר"א מודה שכשר בשאר שטרות אם לא נכתב כהן, רק שמביא ראיה שהמנהג לכתוב כהן בשטרות, ולפי זה בגט, אם יראו העולם שלא נכתב כמנהג, יטעו שהגט של איש אחר ולא מבעלה של זאת, ואיכא חשש לעז על הגט על כן פסול, מה שאין כן בשאר שטרות שלא איכפת לן בלעז דידהו, וכשיבוא לגבות בבית דין, הבית דין יודעים שאין כאן איש אחר רק זה, על כן כשר שם בלא כהן, רק שמביא ראיה שהמנהג לכתוב בשטרות כהן, כן נראה לי ברור, ודו"ק".

וכדבריו כתב הערוך השולחן אבן העזר סימן קכט: "מעיקר הדין אין צריך לכתוב כהן או לוי, ומוכח בש"ס [ב"ב קע"ב א] דבזמן התנאים לא נהגו לכתוב בשטרות כהן, אם לא להבדילו

כשר, יעוין בשו"ת רדב"ז חלק א סימן תמא: "הרשב"א והרא"ש ז"ל בתשובותיהם כתבו דשם אבי המגרש אינו מעכב בגט, דשמו ושמה תנן ולא שם אביו, וכן כתב הטור ג"כ. ואני כתבתי בתשובה דמסתברא שאין הדברים אמורים אלא בשכתב מקום דירת הבעל או מקום עמידתו, דאי לא תימא הכי במה יוכר מי הוא המגרש, ראובן גירש את לאה אשתו מי הוא ראובן ואי זו לאה." והר"ד בכנה"ג אהע"ז סימן קכט ס"ק ט', וכ"כ בשו"ת נוב"י אבהע"ז תנינא סימן קי"ג, ויעוין בשו"ת אגודת אוזב אהע"ז סימן כ אות נד, ושו"ת שם אריה אהע"ז סימן עג, ואפילו בגט שלא נכתב בו כינוי של אבי הבעל פוסל המהר"י וייל בסדר הגט סימן קצ ד"ה צריך, שלא כדבריו בסימן כג.

ב). יעוין בשו"ת רדב"ז חלק א סימן פ שהביא טעם זה והקשה: "ואפילו תימא דלא אמרה במקומו אלא שנהגו לכתוב כהן, וכיון שזה לא כתב כהן משמע דאחר הוא המגרש, נהי דמועיל טעם זה לכתוב כהן לכתחלה, אבל לפסול את הגט בשביל כך אין לנו, דכיון דכתב וכל שום וחניכא דאית ליה הרי כהן בכלל, וחומרא יתירא היא ואין לסמוך עליה. וקרוב אצלי שגם הוא לא אמרה אלא לדעת האומרים שאין לכתוב וכל שום וחניכא".

להסברו של הראנ"ח שהכינוי הוא חלק משמו של האיש, ויחד עם שמו הפרטי מדובר בשם אחד ארוך, הרי שברור שמחצית משמו העיקרי של המגרש אינה נכללת בוכל שום וחניכא, אך גם לדעתם של המהר"א ששון וביאורו של רבי שלמה קלוגר שהחשש הוא מפני הוצאת לעז, הרי שכיון שנהגו לכתוב תמיד את יחוס הכהונה והלויה בגט בצורה מפורשת ולא לכוללם בכל שום וחניכא, הרי שאי כתיבת היחוס תגרום להוצאת לעז שהגט לא ניתן על ידי בעלה הכהן או הלוי של האשה. זאת, מלבד מה שלדעתם יחוס הכהונה אינו כינוי אישי או כינוי משפחה שניתן לכוללו בכל שום וחניכא והוא מהווה כאמצעי זיהוי ביחוס הנלווה לשמו של האיש שאינו נכלל בכל שום וחניכא, ובשל כך אי כתיבת הייחוס בגט בעוד שבכל הגיטין הוא מצוין, תגרום להוצאת לעז על הגט.

מאחר ששמו כשמו. האמנם מנהג פשוט בכל המדינות לכתוב כהן או לוי, וגם על אבי האשה כותבין אם הוא כהן או לוי. וקצת משמע בש"ס [כתובות כ"ד ב] שבזמן האמוראים כתבו כהן בשטר. וכיון שהמנהג פשוט לכתוב, אם לא כתבו יש אומרים דפסול, דמאחר שנהגו לכתבו ובכאן לא כתבו יאמרו שאחר הוא, ויש מכשירים, דכיון דאין צריך לכתוב מעיקר הדין, לא יתלו באחר."

לדבריהם הפסול אינו בשל חשש לטעות ביחוסו של המגרש, אלא בשל כך שאם יחשבו שאינו כהן והוא מוחזק ככהן, יש לחוש שיצא לעז על הגט, שיאמרו שהגט אינו מבעלה של האשה, והחתום בגט הוא אדם אחר, ואין זה האיש שגירש בעלה של האשה.



## הסברו של הראנ"ח

הראנ"ח בתשובותיו סימן י"א כתב לבאר את דעתו של מהר"י מוינא וז"ל: "ועל ענין שלא הזכיר הכהן, הדבר צריך תלמוד, שנמצא בפסקים שכתב וז"ל: אם לא נכתב הכהן בגט, א"ל מהר"ר אליעזר וכו' שיש לפסולו אפילו בימי האמוראים, כדאיתא פרק ב' דכתובות אין מעלין משטרות ליוחסין משמע שכתבו בשטרות הכהן, ובענין זה כתבו קצת מהפוסקים כתב השם בלא כנוי שפסלו אותו והחזירו השליח, וכהן נמי הוי כנוי וצריך לכתבו ואף על פי שאינו כנוי של האיש עצמו אלא כנוי המשפחה, וכנוי משפחה דעלמא אין רגילות לכתוב, מכל מקום כנוי לכהן או לוי רגילות לכתבו, וכל שאינו כותבו הוי כשינה שמו, ואדרבה אפילו מי שאינו מצריך לכתוב שאר הכנויים בכנוי הכהן מודה שצריך לכתבו".

ובהמשך דבריו הוא מסביר את דברי רבי יעקב מוינא: "שהפוסל בחסרון כתיבת הכהן, צריך לומר לדעתו דגרע מהיו לו ב' שמות ולא כתב אלא הא' מהם, דהב' שמות חלוקים זה מזה, וכל אחד נדרש לעצמו ויש מי שקורים אותו בשם האחד, ויש שקורא בשם האחר, אבל אין קורא בשתי השמות יחד, אבל כנוי הכהן הוא כמי ששמו כפול מב' שמות ואינו נקרא כלל בשם האחד בלתי שם האחר, שיש שנקראים כן כמו שכתב מהר"ק ז"ל, ובכי האי גונא כתב השם האחד בלבד לא מהני, דהוה ליה ככותב חצי שמו בלבד, והכי סבירא ליה בכהן לפסול בחסרון כתיבת הכהן, שאפילו שבקריאתו כפי האנשים אינו נקרא בשם העצם ובשם הכהן יחדו שניהם כאחד, מכל מקום כיון שכשהוא נכתב בחתימות ובקריאת ספר תורה אינו נכתב ואינו נקרא אלא בצרוף שניהם, הוה ליה גם כן כתיבת השם בלא הכהן ככותב חצי השם בלבד".

כלומר, שכיון שיחוס הכהונה צמוד לשמו של אבי המגרש בחתימות ובעליה לתורה, למרות ששכניו ומכריו קוראים לו בשמו בלבד ואינם מוסיפים הכהן לשמו, הרי ששמו הוא פלוני הכהן כשם אחד ארוך הכולל גם את כינוי המשפחה, שהרי אינו נקרא לתורה ללא הזכרת ייחוסו. ולכן אם לא כתבו הכהן יש לפסול את הגט, שהרי לא נכתב בגט אלא מחצית משמו ולא שמו המלא.



## מקום כתיבת היחוס כאשר יש כינוי

הקונדרסין המיוחס לרשב"ץ, סימן י הלכה יא, דן בשאלת מקום כתיבת היחוס כאשר יש כינוי למגרש. וכתב: "כשיש כינוי למגרש,<sup>א</sup> כמו ששמו שלמה וקורין אותו זלמן והוא כהן, כותבין שלמה כהן המכונה זלמן, ואין כותבין שלמה המכונה זלמן הכהן, כדי שלא יהיה משמע שהכינוי הוא כהן אבל אינו כהן, והריחוק אינו מזיק, וראיה לדבר מפסוק ויקחו את לוט ורכושו בן אחי אברם, ולא חש לכתוב לוט בן אחי אברם, מאחר שהוא מוכרח, אבל כשאינו מוכרח יש לדקדק".

דברי הקונדרסין הובאו בבית יוסף אבן העזר סימן קכ"ט, אלא שבעוד שבקונדרסין מופיע הכינוי זלמן ככינוי לשלמה הכהן, הרי שבציטוט דברי הקונדרסין בבית יוסף מופיע הכינוי שלמן לשלמה הכהן.

בפירוש דבריו שהריחוק אינו מזיק, כתב הערוך השולחן אבן העזר סימן קכט סעיף קד, שכוונתו היא שיש לציין את יחוס הכהונה או הלוייה לפני הכינוי, ולכתוב פלוני בן פלוני הכהן או הלוי המכונה פלוני, למרות שיחוס הכהונה מפסיק בין השם לבין הכינוי, ואין בכך כל חשש, שכן בפסוק שלפנינו המילים 'ואת רכוש' מפסיקות בין שמו של לוט ליחוסו כבן אחי אברם, משום שברור מתוך הפסוק כי המילים בן אחי אברם הן לוואי ללוט.

"אם המגרש כהן או לוי ויש לאביו כינוי, יכתוב הכהן או הלוי קודם הכינוי, כגון פלוני בן יהודה הכהן או הלוי המכונה ליב, וכן באבי האשה, והטעם, דאם יכתובו בן יהודה המכונה ליב הכהן, יאמרו דכינוי הוא ליב הכהן, ולכן יכתוב את הכהן אחר שמו הקדש. וזה אין לחוש שהכינוי יתרחק מעצם השם, דכי האי גוונא מצינו בפסוק [בראשית יד, יב] ויקחו את לוט ואת רכושו בן אחי אברם, אבל אם יש לו שני שמות שכותבין על אחד דמתקרי, יכתוב הכהן אחר כך, דאין לחוש שיאמרו דמתקרי כך, דהא באמת מתקרי כך, אבל כינוי לא שייך בזה".

הסבר זה צריך עיון מדברי הים של שלמה מסכת גיטין פרק ד יח, שמהם עולה כי ראהו זו מתייחסת לשיטת החולקים הסוברים כי יש לכתוב המכונה פלוני הכהן, ולשיטה זו אין לחוש מהרחקת יחוס הכהונה מן השם העיקרי, שכן בפסוק שלפנינו הורחק יחוסו של לוט משמו העיקרי. וזה לשון הים של שלמה: "פסק, כתוב בתיקוני גיטין שהזכרתי, וזה לשונו: שאין כותבין בן הרב. אכן אם הוא כהן או לוי יכתוב פלוני בן פלוני הכהן, או בן פלוני הלוי. וכן אם היא בת כהן או בת לוי, יכתוב פלונית בת פלוני הכהן, או בת פלוני הלוי. ואם יש לאביו או לאביה שם

א. יעוין בגט פשוט סימן קכ"ט ס"ק לו שמשמעות דברי הקונדרסין היא שכינוי הכהונה נכתב גם בשמו של המגרש, כדעת כמה פוסקים שהובאו בשדי חמד מערכת גט סימן ב' אות ד. ויעוין בשו"ת מלמד להועיל ח"ג סימן ל"ד, ובגט מקושר למהר"ם בולה סימן נ"ב אות ג', ובלחם שלמה סדר תירווכין סימן ב' אות ל"ח לענין כתיבת היחוס אחר שם ראשון ושני.

ד. דבר שגרם לדיונים רבים האם הוא בשין ימנית ומקורו מן השם שלמון שבמגילת רות, או מן הגמ' בברכות ל"ט ב, ויעוין ברד"ק הושע פרק י פסוק יד, או בשין שמאלית ומקורו הלא יהודי הוא הכינוי שלמן, יעוין בשו"ת הרמ"א תשובה פ"ד. וכבר עמד על השינוי בין זלמן שבקונדרסים לשלמן שבבית יוסף, בטיב גיטין מרגליות שמות אנשים אות ש, ובשו"ת חשב האפוד חלק ב סימן ד.

כינוי, יכתוב בן פלוני הכהן המכונה כו', או בת פלוני הלוי המכונה כו'. עד כאן. וזו היא העיקר, ועדיף טפי מלכתוב המכונה קודם הכהן או הלוי, ואומרים מה שמרחיק הכהן משם המובהק אין חשש. וראיה מויקחו את לוט ואת רכושו בן אחי אברם (בראשית י"ד, י"ב) ולא כתב את לוט בן אחי אברהם כו'. וכן ראיתי במקצת נוסחי גיטין. מכל מקום נראה דעדיף טפי לכתוב הכהן קודם, שלא יאמרו אף הכהן הוא מן הכינוי. וכן המנהג לכתוב הכהן קודם המכונה. ואם יש כינוי לבעל יכתוב פלוני המכונה כך, בן פלוני הכהן. וזה הוא ברור".

הים של של שלמה מסביר כי מהפסוק ניתן ללמוד כי הכותבים המכונה פלוני הכהן וכותבים את יחוס הכהונה לאחר הכינוי, אינם צריכים לחשוש מכך שהם מרחיקים בכך את היחוס מן השם העיקרי שכן גם יחוסו של לוט הורחק משמו העיקרי, משום שברור מתוך הפסוק כי המילים בן אחי אברם הן לוואי ללוט.

ה). כהבנת הערוך השולחן כתבו גם בשו"ת מנחת יצחק חלק ד סימן סה, ובשו"ת מאזנים למשפט חלק א סימן לא, אלא שהם ביארו את דברי הקונדרסין "ולא חש לכתוב, לוט בן אחי אברם, מאחר שהוא מוכרח, אבל כשאנו מוכרחים יש לדקדק" בהבנה מחודשת, שכוונתו היא לומר שבפסוק יש סיבה המכריחה להפסיק בין השם העיקרי ליחוסו של לוט כבן אחי אברם, אך ללא סיבה והכרח להפסיק, אין להפסיק בין השם העיקרי לכינוי. ומכאן הביאו מקור קדום לכך שאין להפסיק בין השם לכינוי ללא הכרח ברור, וקל וחומר שאין להפסיק בין השם הראשון לשם השני דמתקרי ביחוס כהונה או לויה. אלא יש לכתוב דווקא פלוני דמתקרי פלוני הכהן גם אם אינו עולה לתורה בשם השני, שלא כדעת הגט מקושר שבמקרה זה יש לכתוב פלוני הכהן דמתקרי פלוני.

אך כאמור הבנה זו היא שלא כדברי הים של שלמה, שלא הזכיר כלל את התנאי בהכרח להפסיק, ולדבריו הקונדרסין מתייחס לחולקים הסוברים שיש לכתוב המכונה פלוני הכהן. וככל הנראה סברתם היא שאין סיבה להפסיק בין השמות והכינויים בהזכרת היחוס וכל עוד מובן מתוך הקשר הדברים כי היחוס מתייחס לשם העיקרי, אין כל בעיה להפסיק ביניהם בכינוי (הכינוי מהווה הפסק בשל כך שאינו שמו של האיש, אלא תיאור צדדי של כינוי שהוא מכונה בו). ואין כל איסור להפסיק בין השם לכינוי ביחוס הכהונה, אלא אדרבה יש לעשות כך לכתחילה, וכן נראה מדברי שו"ת מהרח"ש אבן העזר סימן ג.

הבנה נוספת לכאורה בראית הקונדרסין, הביא בשו"ת מאזנים למשפט חלק סימן לא מתשובת בעל הישועות יעקב שהובאה בשו"ת מים חיים סימן נ"ט (אם אכן כוונתו לראיה שראה בספר אחד היא לקונדרסין), שבשם שני שכותבין עליו לדעת הרמ"א פלוני דמתקרי פלוני הכהן, אין בעיה בהרחקת כינוי הכהונה מן השם העיקרי, ואין צורך לכתוב פלוני הכהן דמתקרי פלוני, משום שיש הכרח לפרש את יחוס הכהונה כלואי לשמו העיקרי, כמו שיש הכרח בפסוק לפרש את היחוס בן אחי אברם כלואי ללוט, למרות ההפסק במילים ואת רכושו.

ובשו"ת מאזנים למשפט שם האריך לתמוה רבות על הישועות יעקב, שכן דברי הקונדרסין עוסקים בכינוי ולא בדמתקרי לשם שני. הוא שיער שגרסא אחרת היתה לפני בעל הישועות יעקב, ולפיה דברי הקונדרסין עוסקים בדמתקרי ולא בכינוי "וגרסא זו מיוסדת על כך שהשם שלמון בוא"ו הוא שם הקודש המוזכר ברות ד' כ"א, וממילא צריך לכתוב עליו דמתקרי, ולכן הגיה מישוה את כל הנוסחא בבית יוסף, אבל בבית יוסף שלפנינו כתוב שלמה המכונה שלמן, ושם זה אינו אלא שם ארמי, ונוכר בב"ק פ"ט ע"א, ובברכות ל"ט ע"ב, וממילא צריך לכתוב עליו המכונה"

השערתו זאת היא שלא כדברי הרמ"א סימן פ"ד, שהתייחס לשם שלמן שבבית יוסף, ולצורך לכתוב לפניו דמתקרי ולא המכונה:

"אך אמנם נראה דלא כיון כאן גבי שלמה המכונה שלמן לזו כלל. חדא, דהתם לא ירד למידק בלישנא דמתקרי או מכונה, רק לדקדק אם לכתוב השם כינוי קודם כהן או לכתוב קודם הכינוי כהן, כדאיתא התם. לכן איכא למימר דלאו דווקא קאמר מכונה אלא ר"ל מתקרי, אלא דהרגל לשון מכונה נקט. ותו, דאף אם נאמר דדוקא נקט מכונה מכל מקום ההוא כינוי אינו השם שלמן הנמצא, אלא ר"ל השי"ן שמאלית והוא שלמן, כי כן דרך הגוים לקרוא לשלמה שלמן. והוא כינוי ממש, כמ"ש הרא"ש על שמות שקורין הגוים קרוב ללשון עברי והוי כינוי ממש, ולכן כתב לכתוב המכונה." וצ"ע

המהרז"ך, רבי זלמן כ"ץ, בספרו, ספר היריעה אות כז, דן במקום כתיבת יחוס הכהונה של מגרש ששמו יהודה בן משה הכהן וכינויו ליברמן, וז"ל: "יש לכתוב יודא בן משה הכהן המכונה ליברמן, ולא בן משה המכונה ליברמן הכהן, דהוי משמע שהכנוי הוא כך דהוי כהן, אבל איהו לא כהן הוא. כך נראה לי ולמהר"י וייל".

דברי המהרז"ך הובאו כלשונם בשו"ת מהר"י מינץ סדר הגט אות מב. במנהגי מהר"ל הלכות גיטין אות יא, דן אף הוא במקום כתיבת יחוס לויה של סבה של הגרושה וז"ל:

"גט מומר הייתי עד עליו בפני מהר"י סג"ל, ולא שינה הרב בכלום מאילו היה ישראל כשר. ושאלו איך היה שמו בהיותו יהודי, ואמר שהיה שמו ואלק. והאשה היתה שמה בילא בת שלמה בן יצחק המכונה זלמן הלוי. כמדומה לי מפני שהיה קרובתי אחת בעיר שהיה שמה ג"כ בילא בת שלמה, לכן השליש שם הגרושה.

ועלתה ספיקא ביד מהר"י סג"ל, להיכן יכתבו הלוי. אם לכתוב שלמה בן יצחק הלוי המכונה זלמן, או שלמה בן יצחק המכונה זלמן הלוי. והיה מחפש בכל טופסי גיטין שהיו בידו, ולא מצא דוגמתו.

סוף דבר הוסכם לכתוב שלמה בן יצחק הלוי המכונה זלמן, משום דלוי לאו כינוי הוא, לכן אין להזכירו אחר המכונה".

בשו"ת מהר"י ווייל סימן קצ כתב אף הוא כן: "יש לכתוב נתן בן משלם הכהן ובתר הכי המכונה זוסמן דלא ליהוי משמע דכהן נמי הוי כינוי".

שלא הביא תשובה זו.

וכוונת הישועות יעקב ברורה שאכן הקונדרסין עוסק בכינוי ולא בדמתקרי, אלא שכוונת הקונדרסין לדעת הישועות יעקב היא שכאשר ההסבר בפסוק מוכרח למרות ההפסק אין לחוש להפסק. אולם אין לכתוב המכונה פלוני הכהן, משום שבכינוי ניתן לפרש את היחס כחלק מן הכינוי, ולכן יש לחוש שלא להפסיק בכתיבת הכינוי בין השם ליחוס. ומכאן שבדמתקרי שלא ניתן לפרש שהיחס הוא חלק מן השם (כסברת הט"ז), ניתן לכתוב דמתקרי פלוני הכהן. ואין לחוש להפסק אלא אם על ידי ההפסק תיתכן אפשרות לטעות בהבנת הדברים.

לדעת הישועות יעקב, כוונת הקונדרסין במילים "והריחוק אינו מזיק" היא שהריחוק לכשלעצמו אינו מזיק אם הוא אינו משנה את הפרשנות, והכוונה היא לומר 'אבל הריחוק אינו מזיק' אלא הפרשנות השגויה שנוצרת בשל הריחוק.

בהמשך דבריו דוחה הישועות יעקב את הראיה מלוט, ודעתו למעשה היא כי גם אם ההפסק שבין השם ליחוס הכהונה לא יגרום לפרשנות שגויה, אין להפריד בין השם ליחוס ללא סיבה המצריכה הפסק זה.

ו. רבי זלמן כ"ץ, מגדולי חכמי אשכנז חברו הקרוב של המהר"ל ורבו של המהר"י ברונא, "הוה בתרא, ובקי בגיטין" (תשובת מהר"י ברונא שהובאה בים של שלמה למסכת גיטין פרק ד' סימן כ"ח). רבי ישראל איסרלין בעל תרומת הדשן כותב בפנייתו אליו: "ועתה אדוני ידענא דכל רז לא אניס לך ובפרט בהלכות גיטין דהוי מר ממונה עליהו הדין יומין סגיאיין" (הובאו דבריו במוריה שנה ששית גליון י- יא סיון תשל"ו עמ' יא). ספרו, ספר היריעה (נדפס במוריה שנה שביעית גליון ד-ה אייר תשל"ז במדורה גנוזות עמ' ב-כ"ג) שימש יסוד לסדרי הגיטין של רבי יעקב מרגליות והמהר"י מינץ, המצטטים את דברי המהרז"ך פעמים רבות.

ז. בספר נחלת שבעה סימן מה כג א הבין שהכינוי ליברמן הוא למגרש, ותמה על כך וכתב: "שלא בדקדוק כתב כן ודאי שטרות בכינוי האב יש לכתוב הכהן קודם, אבל כינוי הבן יש לכתוב קודם שם אביו יודא המכונה ליברמן בן משה הכהן". אך מדברי הבית שמואל סימן קכ"ט ס"ק י"ד משמע שפירש שהכינוי היה לאב.

בסדר הגט לרבי יעקב מרגליות סימן כ אות א מתייחס אף הוא לכתיבת יחוס כהונה ולויה בגט וכותב:

"ואם הוא כהן או לוי, יחתום פלוני בן פלוני הכהן, וכן אם היא בת כהן, יכתוב בת פלוני הכהן או הלוי.

אם יש לאביו או לאביה שום כינוי, יכתוב בן פלוני הכהן המכונה, או בת פלוני הכהן המכונה. אמנם במקצת גיטין ראיתי פלוני בן פלוני המכונה פלוני הכהן".

בסימן כא אות יג הביא את דברי מהר"י וייל כלשונם.

ובסימן כח אות ד (בצירוף תוספת משולי היריעה לתלמיד המהרז"ך) מסופר על המהרז"ך:

"מהרז"ך נתן גט וכתב בו ליבלין בת אהרן דמתקרי אלעזר הכהן המכונה זליקמן. אף על פי שכתבתי מטופס שלו (יריעה ס" כ"ז) שסברא לכתוב בת פלוני הכהן קודם שיכתוב המכונה פלוני, דלא לטעות שהכהן הוי נמי שם כינוי.

ושמא יש לחלק בין המכונה למתקרי. אך הוא לא הגיד לי טעם, אלא אמר לי שציוה לסופר לכתוב כך מדעת, ונתן הגט לכתחילה".

ובסימן לג אות ג מביא את דעת החולקים: "אח"כ שלח מהר"י גט הנה, וכתב בו יהונתן דמתקרי נתן בן משלם הכהן המכונה זוסמן. אבל מהר"ד היה כותב הלוי לבסוף, אחר כינוי של האב".

ובהגהות לים שעשה שלמה לרבי יעקב מרגליות הוצאת מכון ירושלים עמ' שי"ב הגהה יג (עמ' 354 בכתה"י) כתב: "והיכא שהוא כהן כותבין פלוני בן פלוני הכהן או הלוי, והיכא שיש לו שם כינוי כותבין פלוני המכונה פלוני בן פלוני הכהן, והיכא שיש לאביו שם כינוי כותבין פלוני בן פלוני הכהן המכונה פלוני, אבל אין כותבין המכונה פלוני הכהן דאז הוי משמע דכהן הוא הכינוי אע"ג דלאו כהן הוא, כן אשכחן פרק אלו עוברין (פסחים מט ב) רב כהנא לא היה כהן עיין שם בתוס' (מט ב ד"ה אמר) ובפרק יש נוחלין (בבא בתרא קט ב) אשכחן גברא ששמו לוי אף על גב דלאו לוי הוא, עיין שם".

אך בעמ' צח"ר הגהה א (עמ' 352 בכתה"י) נאמר: "כשהוא כהן או לוי ויש לאביו שם כינוי, יכתוב פלוני בן פלוני הכהן או הלוי, המכונה פלוני, וכשיש לבעל עצמו שם כינוי, יכתוב נמי פלוני בן פלוני הכהן או הלוי" המכונה פלוני, וכשיש לשניהם כינויין" יכתוב פלוני המכונה פלוני בן פלוני המכונה פלוני הכהן או הלוי".

ח. יעוין במהרי"ל מנהגים הלכות נישואין אות יד, ומאידך לגבי גיטין בהלכות גיטין אות יג פסל גט שכינוי הבן נכתב בו לאחר שם האב. ויעוין בסדר הגט למהר"י מינץ סימנים כח ולו, ובים של שלמה גיטין פרק ד סימן כ, וש"ך חושן משפט סימן מ"ט ס"ק יד, ובכנה"ג סימן קכ"ט אות ק"ס דעת מהר"י ברונא וגליוני הראשונים שאין קפידא בזה, ויעוין בשו"ת מהרח"ש אה"ע סימן ג.

ט. ויעוין בשו"ת זקן אהרן סימן צ"א ביהוס למגרש ולאביו. ובגט פשוט ס"ק לו.

ובכינויים זהים, לדעת הבית יוסף בסימן קכ"ט: "אם יכתוב שם אביו קודם הכינוי שפיר דמי", ומשמע שלכתחילה יש לכתבו אצל הבן והאב. ובסדר הגט למהר"י מרגלית סימן כא אות ב' כתב: "ואם יש להם שם כינוי השייך לאביו ולבעל, יכתוב שם הכינוי על האב וממילא שייך נמי על הבן, כדמוכח בתוס' מסכת יומא כב ב מדכתיב שאול בן קיש מלך

מדבריו עולה כי לדעת ההגהות בדרך כלל אין להצמיד את ייחוס הכהונה והלויה לכינויים, מחשש לכך שיאמרו שהכהן הוא חלק מן הכינוי והוא מכונה כך אף שהוא אינו כהן, אלא שבמקרה שלשניהם יש כינויים עדיף להצמיד את היחוס לכינוי.

ניתן להסביר את ההבדל בין מקרה שבו יש כינוי לאב או לבן, לבין מקרה שבו יש כינוי לשניהם על פי דברי העזר מקודש סימן קכ"ט ס"ק י"ח, שכתב שהכהן שייך יותר לשם הקודש, והכתיבה של הכהן לאחר כינוי החול גורמת להכריע שהכהן הוא חלק מן הכינוי, משום שאם הכוונה ליחוס היה צריך לכתוב את היחוס לאחר השם של לשון הקודש: "מה שאין כן בהמגרש ואביו, אף אם יש לכל אחד מהם כינוי, אם כתב הכהן לבסוף יש לומר שאין צד הכרע לטעות, כי יש לומר שלכן כתב הכהן לבסוף, כדי שיהיה קאי עליו ועל אביו, ועל ידי מה שכינוי אביו קודם, יש מזה משמעות שתיבת הכהן לא קאי על אביו לבד, וכתב הכהן בסוף לשיהיה מופלג משם הקודש דאביו, ועל ידי זה שייך שקולים הם ויבואו כאחד להורות ששניהם הוחזקו כהנים, ומורה על שגם הוא מוחזק בכהן ואינו חלל במנהגים, מלבד מה שאביו מוחזק לכהן, וכיון שאין

ישראל, ומלך ישראל קאי על כרחק על שאול ולא על קיש." (ובמקרה שהכינוי הוא רק על הבן וכתבו על האב, יעוין ים של שלמה מסכת גיטין פרק ד סימן כ שהביא את דברי מהרי"ל במנהגים הלכות גיטין אות יג לפוסלו לכתחילה, ושאני משאול בן קיש דליכא למיטעי יעוין"ש). ומשמע שיש לכתוב את הכינוי בשם האב לכתחילה.

ובסימן לט אות ד כאשר גם השם וגם הכינוי היו זהים, כתב לכתוב את הכינוי על כל אחד מהם, כדי שלא יאמרו שהכינוי הוא רק על האב. ולכאורה יש לחלק, שכאשר השמות זהים והכינוי נכתב רק אצל האב, יש יותר מקום לטעות, אך בדרכי משה הארוך סימן קכ"ט סעיף ט, משמע שדברי הסדר הגט בסימן כא הם בדיעבד. והרמ"א בסימן קכ"ט סעיף ט כתב: ואם יש לאב ולבן כינוי אחד, כותבים הכינוי אצל כל אחד. מיהו אם לא כתבו רק לבסוף, פלוני בן פלוני המכונה פלוני, כשר. וצ"ע שמדברי סדר הגט משמע שהוא לכתחילה, וכן כתב הלבוש שם בסעיף יט: "ואם הכינוי הוא לאב ולבן, כותבין פלוני בן פלוני המכונה פלוני וקאי על שניהם יחד." (ואם הכינוי הוא רק על הבן וכתבו על האב, יעוין ים של שלמה מסכת גיטין פרק ד סימן כ שהביא את דברי מהרי"ל במנהגים הלכות גיטין אות יג לפוסלו לכתחילה, ושאני משאול בן קיש דליכא למיטעי יעוין"ש).

ובספר מכתב מאלוהו לגאון רבי אליהו אלפאנדארי וצ"ל שער ד סימן כב, הקשה על דברי הרמ"א מדוע בכהן לא כותבים את יחוס הכהונה על האב והבן כדי שלא יחשבו שהבן נתחלל מן הכהונה. והגט פשוט סימן קכ"ט ס"ק לו תירץ: "דסבירא ליה דמסתמא לא חישינן שיאמרו שהבן אינו כהן, משום דלא כתבו עליו שהוא כהן והוא חלל, דזהו מילתא דלא שכיחא, מה שאין כן גבי כינויים דשכיח טובא, דכינוי דיש לשם האב אין אותו כינוי לשם הבן, לכן קאמר דאם יש לבן ולאב ולבן כינוי אחד כותבין אצל כל אחד".

וכן כתב בספר נחלת שבעה שטרות סימן מה כג א כתב: ומהר"ם מינץ (סימן ל"ז) כתב אנא משלם הלוי המכונה זלמן והמכונה זעמל בר יצחק, וא"כ לא משמע דקאי הלוי על אביו, משא"כ אי כתב לוי לבסוף בר יצחק הלוי קאי הלוי על האב ועל הבן. וראיה מהא דכתב מהר"י ווייל (מנהגים הלכות גיטין סימן י"ג) במשלם בן אורי המכונה פייבש, הביאו רמ"א (בסימן קכ"ט סעיף ט') וז"ל, ואם יש לאב ולבן כינוי אחד, לכתחלה כותבין הכינויין אצל כל אחד, ומיהו אם לא כתבו רק לבסוף פלוני בן פלוני המכונה פלוני כשר. אבל אם הכינוי לבן לחוד יכתוב הכינוי קודם שיוזכר שם האב, ואם כתבו לבסוף פסול עכ"ל. וא"כ נשמע מזה דאם לא כתבו רק לבסוף כשר, שמע מינה דהכינוי קאי על שניהם, ואף על גב דלא כשר רק בדיעבד, היינו משום דבלאו הכי יש להסתפק אם הכינוי הוא על שניהם או על האב לבד או על הבן לבד, דאורי ומשלם כינוי שניהם פייבש, אבל הכהן או הלוי, אפילו לכתחלה כותבין בסוף וקאי על שניהם, והוי כמו דיעבד דהתם. ועוד דאם הכינוי לבן לחוד יכתוב הכינוי קודם שיוזכר שם האב. ואם כתבו לבסוף פסול. שמע מינה משום דאכא למטעי שהכינוי קאי על האב לבד או על שניהם יחד, ואם כן מכל שכן אם יכתוב הכהן או הלוי לבסוף דקאי על האב ועל הבן וכן משמע מלשון רמ"א שכתב שם (סעיף ז') כותבין פלוני בן פלוני הכהן או הלוי, ואם יש להם כינוי כותבין א"כ עכ"ל.



הכרע לטעות שתיבת הכהן הוא כינוי, אין חשש וכל שיש שתי משמעויות אין חוששין כל כך לטעות, כי הבא לערער עליו הראיה".

ובגידולי הקדש שם ס"ק י"ג האריך להוכיח כי כאשר יש שתי אפשרויות לפרש את הגט, אין לחוש לטעות, אלא אם כן יש סיבה מכרעת לפרש את הגט בפרשנות השגויה.

לדעת העוזר מקודש, כאשר אין הסבר מדוע היחוס הורחק ממקומו הטבעי לאחר שם הקודש, יש סיבה לטעות ולומר שהכוונה היא לכינוי, מאחר שהוא צמוד לכינוי שלא כראוי, אך כאשר יש סיבה לכך, כמו באב ובנו שיש לומר שהסיבה להרחקת היחוס משם הקודש של האב היא כדי שיהיה ברור שהכוונה היא שגם הבן כהן ולא חלל, אין סיבה מכרעת שתגרום לפרשנות שגויה שהכהן הוא חלק מן הכינוי, ולכן ניתן לכתוב המכונה פלוני הכהן.

ולמרות שכתב שם שלכתחילה יש להקדים הכהן גם באבי המגרש, כמבואר במהרי"ו ובד"מ, הרי שיתכן שסברת בעל ההגהה היא כסברת העוזר מקודש רק כאשר יש לשניהם כינויים, שכן כאשר יש לאחד מהם כינוי הרי שהיחוס הכהן מתייחס לאב ולבן כאחד, אך כאשר יש לשניהם כינוי והכינויים מתייחסים לכל אחד מהם לחוד, ולכן ראוי להרחיק את היחוס משם הקודש כדי שיהיה ניכר שהוא מתייחס לשניהם ולא רק לאב. וכאשר יש סיבה להרחקה ואין סיבה מכרעת שתכריע לפרש שהכהן הוא חלק מן הכינוי, אין לחוש.

לדעת ההגהות יש להפריד בין היחוס המתייחס לאב ולבן כאחד, לבין הכינויים המתייחסים לאחד מהם, ולכן בדרך כלל יש לכתוב פלוני בן פלוני הכהן המתייחס לשניהם כאחד, ולאחר מכן לכתוב את הכינוי של האב או הבן המתייחס רק לאחד מהם, אך כאשר יש לשניהם כינויים המתייחסים לכל אחד מהם בנפרד, לא ניתן לכתוב פלוני המכונה פלוני בן פלוני הכהן המכונה פלוני שכן יחוס הכהונה המתייחס לאב ולבן יחד, מפריד בין השם לכינוי המתייחס לאב בלבד, ולא ניתן להפריד בין היחוס המתייחס לשניהם לכינויים הפרטיים של כל אחד מהם, אלא אם נרחיק את יחוס הכהונה משמות הקודש ונכתוב אותו לאחר כל הכינויים, כדי שיהא ניכר כי הוא מתייחס לאב ולבן בצורה שווה, וכפי שכתב העוזר מקודש, כאשר יש סיבה להרחקת היחוס משם הקודש אין סיבה לפרש כי הכהן הוא חלק מן היחוס.

מכל המקורות שלפנינו עולה, כי לדעת רוב חכמי אשכנז, המהרו"ך המהרי"ו והמהר"י סגל, כאשר לאב יש כינוי כותבים את יחוס הכהונה לאחר שמו ולא צמוד לכינוי, אך רבי יעקב מרגליות הביא שראה מקצת גיטין שהצמידו את היחוס לכינוי, כדעת מהר"ד.

כאשר המהרו"ך היה צריך להוסיף לאב דמיתקרי לשם נוסף והמכונה לכינוי הוא הצמיד את היחוס לשם הנוסף ולא לכינוי, ומכאן הסיק תלמידו כי יש לחלק בין המכונה לדמתקרי.

לדעת ההגהות על סדר הגט, כאשר יש כינוי לבן ולאביו, יש להצמיד את יחוס הכהונה לכינוי ולא לשם השני, אף שבמקרה שיש כינוי לאב או לבן, יש לכתוב את היחוס לאחר השם<sup>1</sup>.

(י). יש לשים לב כי בעוד שבקונדרסין, במהרו"ך ובים שעשה שלמה, מבואר כי החשש הוא שיאמרו שהכהן הוא חלק מן הכינוי והוא אינו כהן, הרי שבדברי המהרי"ל וסדר הגט לא נאמר בצורה מפורשת כי החשש הוא שבשל כך יאמרו שהאיש אינו כהן, וניתן להסביר כי החשש הוא שיאמרו שהכהן הוא חלק מן הכינוי בשל היותו כהן, ולהלן נראה כי חשש זה עולה מדברי חלק מהאחרונים, אך מכך שדברי המהר"י וייל הנאמרים בצורה סתמית, מפורשים ע"י המהרו"ך

הרמ"א בדרכי משה הקצר אבן העזר סימן קכט סעיף קטן ט', הביא את דברי סדר הגט למהר"י מרגליות בסימן כ' א' וז"ל: "ואם הוא כהן או לוי, יכתוב פלוני בן פלוני הכהן או הלוי, פלונית בת פלוני הכהן או הלוי, ואם יש להן כינוי, יכתוב כהן או לוי קודם הכינוי, וכן יש לנהוג. מיהו ראיתי קצת גיטין שכתבו הכינוי קודם. ובסימן כ"ח סעיף ד, כתב דמהרי"ק כתב אהרן דמתקרי אלעזר הכהן, וכתב כן לכתחלה, ואולי יש לחלק בין מתקרי למכונה עכ"ל".

להלכה פסק הרמ"א בשולחן ערוך אבן העזר סימן קכ"ט סעיף ז': "כותבין כהן או לוי פלוני בן פלוני הכהן או הלוי. ואם יש להם כינוי כותבין אחר כך (סדר גיטין). אבל אם יש ב' שמות, שכותבין על אחד דמתקריא, כותבין אחר כך כהן או לוי (שם בשם מהרז"ך)".

דברי הרמ"א הם דברי תלמיד מהרז"ך שהובאו בדרכי משה בקצרה, ששיער שמהרז"ך מחלק בין מתקרי למכונה.



## ההבדל בין מתקרי למכונה

בביאור ההבדל בין המכונה לדמיתקרי, כתב הבית שמואל סעיף קטן יד וז"ל: "אם יש לאביו כינוי, כותבין אח"כ, כגון בן שלמה הכהן המכונה זלמן, דאם יכתוב אחר הכינוי הכהן, יאמרו דכינוי כך הוא והוא אינו כהן, א"כ איש אחר המגרש, אבל במתקרי ליכא חשש דיאמרו דמתקרי כך, דהא באמת מתקרי כך".

ולהלן יבוארו דברי הבית שמואל.

הט"ז אבן העזר סימן קכט ס"ק ח כתב:

"ואם יש להם כינוי כותבין אחר כך. הטעם דאם יכתוב כאן משמע דכהן נמי כינוי הוא, ומה שכתב אחר כך שאם כותבין על אחד דמתקרי כותבין אחר כך, קשה מה הבדל ביניהם דמה לי המכונה ומה לי דמתקרי, בסדר גיטין כתב כן בשם מהרי"ק, וכתב עליו, ושמא יש לחלק בין המכונה למתקרי, אך הוא לא הגיד לי הטעם, אלא שצוה לסופר לכתוב כך מדעתו. עכ"ל".

ונראה לי שיש הבדל זה ביניהם, דלשון מתקרי הוא שם העצם שהוא שלו כך, ובדאי אי לאו כהן הוא באמת לא היה קוראים אותו כהן, לכן לא נטעה אם כתב כהן אחר דמתקרי, אבל בלשון המכונה שפיר יש לומר שהוא גם כן שם כינוי, דמכנין אותו כהן לאיזה סיבה, כדרך העולם בענין כנוים, ויבא לטעות אם כתב כהן אחר הכינוי".

בשו"ת אמרי יושר חלק א סימן קסח ביאר את דברי הט"ז: "וכוונתו דמכונה אינו שם העצם א"כ יטעו שמכונה כהן ואינו כהן, אבל מתקרי הוא שם העצם, אם כן אי אפשר לטעות שאינו כהן רק קורין אותו כהן, דזה אינו שם העצם, והיו צריכין לכתוב המכונה בכהן, וכשכתבו

---

כחשש לכך שיאמרו שהאיש אינו כהן, נראה לכאורה כי עיקר החשש הוא שיטעו ביחוסו של המגרש, ואין כל מחלוקת בין המקורות השונים.

דמתקרי על כרחך שהוא כהן באמת, ולא קאי כלל הכהן על דמתקרי, רק על האיש שהוא כהן. ולפי דבריו, הדבר ברור שאין הבדל כלל אם קורין אותו לתורה בשם זה דמתקרי או לא".

כלומר, ההבדל לדעת הט"ז הוא בכך שהמילה כהן אינה משמשת כשם פרטי, אלא כיחוס לאדם שהוא באמת מזרע אהרן הכהן, אך בהחלט יתכן לכנות אדם ככהן מכל סיבה שהיא, ככינוי בלבד ולא כשם פרטי. דווקא בשל העובדה שאין נוהגים לקרא לאדם 'פלוני הכהן' אם אינו כהן, הרי שאיש לא יטעה לחשוב שמתקרי פלוני הכהן הכוונה היא לשמו, ויהא הדבר מובן לכל כי מילת הכהן אינה חלק מן השם, אלא היא יחוסו של האדם. מה שאין כן בהמכונה, שבהחלט יתכן לכנות אדם ככהן אף שאינו כהן, ולכן יש מקום לטעות שהמגרש מכונה פלוני הכהן למרות שהוא אינו כהן, ואם כן לא נכתב יחוס הכהונה בגט כראוי.

ולכאורה גם לביאורו של האמרי יושר בדעת הט"ז יש לחוש, כי עלולים לטעות ולומר כי פלוני הוא אכן כהן, והוא נקרא בפי הבריות פלוני הכהן בשל היותו כהן, ואם הוא לא נקרא כך בפועל עלולים לטעות כי אין זה המגרש. ומדברי האמרי יושר שלא חשש לכך כלל, משמע כי אם אכן פלוני הוא כהן לא יטעו לפרש את המילה הכהן כחלק משמו אלא כיחוסו, כלומר, פלוני שהוא כהן, 'וכשכתבו דמתקרי על כרחך שהוא כהן באמת, ולא קאי כלל הכהן על דמתקרי, רק על האיש שהוא כהן'.<sup>1</sup> ורק בהמכונה, שאין הכרח כלל כי פלוני המכונה פלוני הכהן הוא אכן כהן, ניתן לטעות בטעות זו ולומר שהכהן הוא חלק מכינויו ואילו הוא אינו כלל כהן.

אלא שיש להעיר על הסבר זה מדברי הים שעשה שלמה עמ' שי"ב הגהה יג שהובאו לעיל, בדבריו הוא נותן דוגמאות מאנשים ששם הפרטי היה כהן או לוי למרות שזה לא היה יחוסם: "אבל אין כותבין המכונה פלוני הכהן, דאז הוי משמע דכהן הוא הכינוי אע"ג דלאו כהן הוא, כן אשכחן פרק אלו עוברין (פסחים מט ב) רב כהנא לא היה כהן, עיין שם בתוס' (מט ב ד"ה אמר) ובפרק יש נוחלין (בבא בתרא קט ב) אשכחן גברא ששמו לוי אף על גב דלאו לוי הוא, עיין שם".

כן כתב בסדר גט אשכנזי סימן ב' סעיף ז' כתב: "יש לכתוב יהודה בן משה הכהן המכונה ליברמן, ולא בן משה המכונה ליברמן הכהן, דהוי משמע דהכינוי הוא כך כהן, אבל איהו לאו כהן הוא".

יא. בשו"ת מנחת יצחק חלק ד סימן סה כתב השואל: "ולדברים הללו של הט"ז צריך לצרף עוד לענ"ד גם דברי הבית שמואל, רק דהט"ז מפרש החילוק, למה אין גם בדמתקרי לומר כמו במכונה, כי באמת אינו כהן, אבל גם להט"ז צריך לומר דמתקרי חוששין קאי, על שם הראשון שעולה בו לס"ת, ויחדיו יהיו תואמים, לפרש דברי רבינו הרמ"א".

אך לענ"ד מלשונו של האמרי יושר "וכשכתבו דמתקרי על כרחך שהוא כהן באמת, ולא קאי כלל הכהן על דמתקרי, רק על האיש שהוא כהן". משמע כמו שכתבנו. וכן משמע מדברי המהר"ז בספר היריעה אות כ"ז שכתב: "דהוי משמע שהכנוי הוא כך דהוי כהן, אבל איהו לא כהן הוא" ובהגהות לים שעשה שלמה לרבי יעקב מרגליות הוצאת מכון ירושלים עמ' שי"ב הגהה יג (עמ' 354 בכתה"י) כתב: "אבל אין כותבין המכונה פלוני הכהן דאז הוי משמע דכהן הוא הכינוי אע"ג דלאו כהן הוא, כן אשכחן פרק אלו עוברין (פסחים מט ב) רב כהנא לא היה כהן, עיין שם בתוס' (מט ב ד"ה אמר), ובפרק יש נוחלין (בבא בתרא קט ב) אשכחן גברא ששמו לוי אף על גב דלאו לוי הוא, עיין שם" וכן משמע מדברי הסדר גט אשכנזי המובאים להלן. ומדבריהם נראה שאם ברור לנו שהוא כהן, הרי שאין לחשוש מכך שיטעו לפרש את היחוס כחלק מן השם, וכדברי האמרי יושר.

ובהגהות שם אות ו' כתב: "כדאשכחן בפרק אלו עוברין (פסחים מט א) אי לא נסיבנא כהנתא לא גלאי. וכתבו התוס' שם דלאו כהן הוה, אלא דמתקרי כהן", ובגיטין (סט ב) לייטי גברא דשמיא לוי. מהר"י ברונא".

הרי שבגמרא מדובר על אנשים שלא היו כהנים ולויים, ואף על פי כן נקראו בשמם הפרטי, שם העצם בלשון הט"ז, כהן ולוי, ואם כן שוב יש לחוש גם בדמתקרי שהמגרש נקרא כהן, אך אינו כהן בדיוק כפי שאנו חוששים בכינוי."

ככל הנראה, הט"ז התייחס למציאות שהיתה בזמנו, שהייתה שונה מזו שהייתה בזמן הגמרא, ובזמנו, כמו גם בזמננו, המילה כהן אינה שם פרטי לאדם שאינו כהן, אלא שמסיבה כל שהיא היא יכולה לשמש ככינוי לאדם שאינו כהן. ולכן יש להקפיד שלא לכתוב המכונה פלוני הכהן, אך ניתן לכתוב דמתקרי פלוני הכהן, שכן הכהן הוא יחוס כהונה לאדם עצמו, ובשום אופן אינו יכול להיות שם פרטי או לוואי לשמו של אדם שאינו כהן. ובמקרה שהכהן משמש אכן לוואי לשמו של אדם שאינו כהן, היה על הסופר לכתוב זאת ככינוי המכונה פלוני הכהן, ולכן יש לכתוב לכתחילה דמתקרי פלוני הכהן.



## ביאור דברי הרמ"א והבית שמואל

### דעת רבי שלמה קלוגר בדעת הרמ"א

בשו"ת האלף לך שלמה לרבי שלמה קלוגר חלק אבן העזר סימן קמח, ביאר את כוונת הרמ"א: "בודאי כוונת הרמ"א שבמכונה יש לכתוב דוקא כהן או לוי תחלה, אבל במתקרי יכול לכתוב גם אח"כ הכהן או הלוי, אבל אם רוצה לכתוב קודם דמתקרי נמי שפיר דמי".

(ב). בסדר הדורות תנאים ואמוראים אות כ ערך רב כהנא אות ד כתב שכהנא הוא לשון חשיבות, ולפי זה מדובר בכינוי ולא בשם, אך בגברא דשמיא לוי מדובר בשם לוי לאדם שהוא כהן, יעוין שם בגמ' וכמו כן בב"ב ק"ט ב' מדובר בשם לוי לאדם שאינו לוי. ובחיידושי הריטב"א מסכת בבא בתרא דף קט עמוד ב ד"ה דאיתרמי ליה גברא דשמיא לוי כתב: "פי' שגם בזה היה שמח לפי שהיו סבורין העם שהוא לוי ממש".

(ג). ויעוין בשו"ת חכם צבי סימן לא, שדן במקרה שכתבו את כינוי הלוי רק אצל הבן ולא אצל האב, והוא שולל את החשש כי מדובר בשם פרטי של הבן והוא אינו לוי: "ומדלא כתבו לוי אצל אביו, הוואה אומר שאין זה הלוי, שהרי לא כתבו הלוי אצל אביו, ומה שכתב לוי אצל הבן איננו שם היחס, אלא שם העצם, כדאמרין בגמ' גברא דשמיא לוי, וכמו רב ולוי שהוא לוי בר ססי ור' יהושע בן לוי, זה אי אפשר לומר מדכתבין ליה בה"א הידיעה, וידוע הוא שאין ה"א הידיעה נופלת אלא על שם היחס לא על שם העצם".

וכן כתב בטיב גיטין קונטרס אחרון לסדר הגט אות ל"ג, ויעוין בגט פשוט סימן קכ"ט ס"ק ל"ה, ובשו"ת בית אפרים מהדורה תנינא סימן ל"ד, ובשו"ת מנחת אלעזר ח"ד סימן ע"ז, ובשדי חמד אסיפת דינים מערכת גט סימן ב אות ט. ולדבריו ניתן להסביר כי המילה הכהן בה"א הידיעה אינה יכולה לשמש כשם פרטי, שכן שם פרטי אינו מידע, ואם הוא נקרא בפי הבריות פלוני הכהן אף שאינו כהן, הרי שמדובר בכינוי, ולכן יש להקפיד שלא לכתוב המכונה פלוני הכהן. אך יעוין בהגהות היעב"ץ לב"ב ק"ט שכתב: "ואף על גב דשם העצם לא יודע אשכחן נמי שמות עצמיים דאתו בה"א הידיעה".

כלומר, כוונת הרמ"א היא לשלול את כתיבת יחוס כהונה ולויה לאחר הכינוי, אך ניתן להצמיד את היחוס לשם הראשון או השני ואין בכך כל קפידא.

וכן כתב בספרו חדושי אנשי שם סימן קע"ב: "בסעיף ז' בהג"ה, אבל אם יש ב' שמות שכותבים על אחד דמתקרי, כותבין אחר כך כהן או לוי. נראה דאין הכוונה דמחויב לכתוב דווקא אחר כך כהן או לוי, דודאי בזה מותר לכתחילה קודם דמתקרי, תדע דאם כותבין המכונה כותבין תחילה כהן או לוי, אם כן מוכח דמשמעותיה הוי שהוא כהן או לוי, ואם כן למה במתקרי יהיה גרע שיהיה קפידא שלא לכתוב כהן או לוי תחילה, רק דקמשמע לן דאם כותב המכונה, דאז אינן רשאים לכתוב אחר כך כהן או לוי, רק דוקא תחילה, לכך כתב באם כותב דמתקרי יכול לכתוב אחר כך כהן או לוי, ומה שכתב כותבין, היינו דהרשות נתונה לכתוב גם אחר כך, אבל אם רוצה לכתוב תחילה נמי שפיר דמי ורב לפענ"ד".

כלומר, כוונת הרמ"א היא שניתן לכתוב את יחוס הכהונה אחרי השם הראשון, או אחרי דמתקרי, אך לא אחרי הכינוי.

כדברי הגרש"ק משמע גם מדברי הלבוש סימן קכ"ט סעי' שהתייחס בדבריו רק למקרה שיש צורך לכתוב המכונה, ולא התייחס למקרה שצריך לכתוב דמתקרי. ויתכן שלדעתו רק באופן שיש צורך לכתוב המכונה יש קפידא שלא לכתוב המכונה פלוני הכהן, אך בדמתקרי ניתן לכתוב את היחוס אחרי השם הראשון או השני, ללא כל עדיפות.

לדעה זו מובן מדוע האיסור לכתוב את יחוס הכהונה לאחר הכינוי מופיע במקורות רבים, ואילו ההנחיה על מקום כתיבת היחוס במקרה של כתיבת שם שני של דמתקרי, מופיעה רק במקור אחד כסיפור על המהרז"ל. זאת, משום שהפוסקים לא ראו צורך להתייחס לכתיבת היחוס כאשר יש שם שני, שכן ניתן לכתוב את היחוס הן לאחר השם הראשון והן לאחר השם השני, ואין בכך כל הנחיה מחייבת. זאת, בשונה מכתיבת היחוס בכתיבת כינוי, שאז צריך לכתוב את היחוס דוקא לפני הכינוי ולא לאחריו.

אך בסימן עב כתב הגרש"ק: "ובדבר הגט ששם אביו שעולה לתורה משה צבי, ונקרא בפ' מקצת משה הירש ובפ' מקצת משה לבד, וצריך לכתוב בפעמים דמתקרי, באיזה מקום יכתוב כהן, נראה ודאי דלכתחילה יכתוב כהן אצל שם הראשון, דאף דכתב הב"ש דאם כתב כהן אצל דמתקרי כשר, היינו רק בדיעבד, אבל לכתחילה ודאי ראוי לכתוב תיכף הכהן אצל שם הראשון".

בשונה מדבריו בסימן קע"ב, הסביר הגרש"ק כי לכתחילה יש לכתוב את היחוס לפני "דמתקרי", וכוונת הבית שמואל שכתובת יחוס הכהונה לאחר השם השני היא בדיעבד, אך

---

יד). כנראה הגרש"ק הבין שלדברי הב"ש יש מקום לתמיהתו של תלמיד המהרז"ל על כך שלכאורה אין כל הבדל בין המכונה לדמתקרי שבשניהם ניתן לטעות שאין המגרש כהן אלא הוא מכונה או קרוי כך, אלא שבדמתקרי אין בכך שקה, דהא באמת מתקרי כן, כלשון הב"ש גם אם יש מקום לטעות שהוא אינו כהן.

ולפי הבנה זו לכאורה אין הבדל בין אם המגרש הוא אכן כהן או לא, שכן גם אם ברור שהמגרש הוא כהן, ניתן לחשוש מכך שיסברו שהוא קרוי פלוני הכהן. ולפי זה מובן מדוע המהרי"ל והמהר"י וויל ותלמיד המהרז"ל בתמיהתו, לא הדגישו את החשש שיאמרו שהמגרש אינו כהן, אלא רק את החשש שהיחוס עלול להתפרש כחלק מהכינוי. אך בדברי המהרז"ל

לכתחילה יש לכתוב את היחוס אחרי השם הראשון. וכבר הקשה עליו המהרש"ם בהגהותיו שבהסכמתו לספר מחצית השקל אות טז, וז"ל:

"הנה ראיתי בשו"ת חידושי אנשי שם סימן עב ד"ה ובדבר, שהעלה דאדרבה לכתחילה יש לכתוב הכהן קודם דמתקרי, וכוונת רמ"א דדיעבד כשר ע"ש.

וליתא, כמבואר בדרכי משה הארוך אות ח ד"ה אין זה בשם מהרו"ך, וע"ש סימן קע"ב דדוקא בשם המכונה יש לכתוב לכתחילה הכהן ואחר כך המכונה, אבל בדמתקרי מותר לכתחילה בין כך ובין כך, ומה שכתב הרמ"א דכותבים, רצה לומר דמותר לכתוב אחר כך אבל אינו חיוב ע"ש".

כוונת המהרש"ם להקשות על הגרש"ק מדברי סדר הגט למהר"י מרגלית, המספר כי המהרו"ך כתב לכתחילה את יחוס הכהונה לאחר השם השני, ולא דיעבד.

אך לדעתו של הגרש"ק בסימן קע"ב, כוונת הרמ"א היא לשלול את כתיבת היחוס אחרי הכינוי, אך לכתחילה ניתן לכתוב את יחוס הכהונה לאחר השם הראשון או לאחר השם השני, ואין בכך כל עדיפות. כוונת המהרו"ך בכך שאמר שהוא עושה זאת בכוונה ולכתחילה, היתה לומר כי ניתן לכתחילה להצמיד את יחוס הכהונה לשם השני, אך אפשר לכותבו גם אחר השם הראשון.

דעה זו היא גם דעתו של השדי חמד אסיפת דינים מערכת גט סימן ב אות ה, לאחר שהביא כי במזכרת הגיטין של מהר"י דאנון שהובאה בשו"ת רב דגן אבהע"ז סימן ד, כתב את כינוי הכהונה לאחר השם הראשון בלבד, ובמזכרת הגיטין של מהר"ש טריווש שהובאה בשו"ת רב דגן אהע"ז סימן ג', הקפיד לכתוב את יחוס הכהונה והלויה אחרי השם השני ולא אחרי הכינוי, אך בשלושה מקומות כתב את היחוס אחר השם הראשון, למרות שהמהר"ש טריווש הקפיד לכפול את כתיבת היחוס לאחר השם הראשון ולאחר השם השני, וכתב לבאר את דעתם: "מכל מקום יותר נראה, דהרבנים הנזכרים לעיל משמע להו, דעיקר ההקפדה שלא לכתוב הכהן אחר המכונה, אבל בדמתקרי, מאן דעביד הכי ומאן דעביד הכי לא משתבש".

וכן כתב בספרו תשובות אור לי סימן ק"ל:

"והיה נראה לומר דלרווחא דמילתא כתבו כן, דלא כתבו הפוסקים אלא דבדמתקרי אין צריך להקדים כהן ולוי לדמתקרי, כמו שהוא הדין בהמכונה, אבל אם רוצים להקדים בדמתקרי נמי שפיר דמי, וכן נמצא במזכרת הרב כמוהרש"ט באות צב ואות רז. (אלא דשם הוכפל הכהן כיעו"ש).

אכן ראיתי לגאון מהר"ם יוזפאש בעל סדר הגט בספר ברכת המים, והוא חיבור יקר ונפלא על סדר הגט שהיה עד עתה בכתב יד, ועתה מקרוב נדפס חדש ממש, וכתב בביאורו לאות כד, דבדיעבד אם שינה וכתב כהן או לוי קודם דמתקרי כשר אם כבר ניתן הגט, או שקשה לכתוב גט אחר, כיון שבזה אין מקום לטעות וכו', ואם עדיין לא נכתב ויכול לכתוב אחר יש לכתוב אחר, עד כאן. אלמא דקפידא איכא במילתא לכתוב הכהן אחר הדמתקרי"י".

בספר היריעה, וההגהות לים שעשה שלמה שהובאו לעיל, מפורש שהחשש הוא רק שיסברו כי היחוס הוא חלק מן הכינוי והוא אינו כהן, אך אם ברור שהוא כהן, אין לחוש לכתוב דמתקרי פלוני הכהן וכביאורו של האמרי יושר בדעת הט"ו.

אך מפשטות דברי הרמ"א שהביא להלכה את דברי תלמיד המהרז"ך וכתב: "אבל אם יש ב' שמות, שכותבין על אחד דמתקריא, כותבין אחר כך כהן או לוי. (שם בשם מהרז"ך)".

משמע שחובה לכתוב את היחוס דוקא אחר השם השני ולא אחר השם הראשון. שכן אם אין בכך הוראה מחייבת וניתן לכתוב את היחוס לאחר השם הראשון או השני ואין בכך כל עדיפות, אין כל צורך לכתוב דין זה כהוראה מחייבת, וניתן היה לכתוב כי במקרה של דמתקריא אפשר לכתוב את היחוס גם לאחר השם השני. ומכאן שדעתו של הרמ"א היא שיש לכתוב את היחוס דוקא לאחר השם השני ולא אחר השם הראשון.



### דעת הישועות יעקב

בשו"ת מים חיים סימן נ"ט, הובאה תשובתו של רבי יעקב אורנשטיין מלכוב בעל הישועות יעקב, לרבי יעקב הכהן רפופורט בנו של המחבר רבי חיים הכהן רפופורט. בתשובה זו דן הישועות יעקב: "באחד שנקרא לספר תורה בשם יעקב ישראל, וכן חתימתו בשטרות, ובפי העולם נקרא בשם ישראל לבד והוא כהן, אם יכתבו יעקב ישראל דמתקרי ישראל הכהן, כמו שכתב בהג"ה דבשם דמתקרי יכתוב תיבת כהן אחר דמתקרי, או לדמות למקום שכותבין המכונה, דכותבין תיבת הכהן קודם ואחר כך כותבין הכינוי".

והביא ספר אחד (ככל הנראה כוונתו לקונדרסין), שהביא ראיה מן הפסוק ויקחו את לוט ואת רכושו בן אחי אברם, שניתן להרחיק את יחוס הכהונה מן השם העיקרי, משום שהפירוש מוכרח, "אבל בכינוי, אין הדבר מוכרח דתיבת הכהן קאי על שם הראשון, דאפשר דקאי על הכינוי, שקורין אותו בשם הכינוי ובשם הכהן".

טו). ומה שכתב שם שהסיבה לכך היא שמדובר בשליח, דחה זאת בשדי חמד שם, אך בשו"ת רב דגן דף ס"ב אות כ"ד, ציין את טעמים של גט פשוט, המכתב מאליהו והגט מקושר. ולא ציין שלדעתו דברי הרמ"א הם לאו דוקא, ולכאורה דעתו היא כי דברי הרמ"א הם דוקא. ויתכן שטעמו של הרמ"א הוא כי בשם זה הוא עולה לתורה, או כי זה הוא סדר הכתיבה הנכון. אך מאחר שנחלקו בזה האחרונים, הרי שלמעשה נקט הרב בעל רב דגן כי דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד.

וכן כתב בשו"ת עזרת כהן סימן פב: "... יש פנים לכאן ולכאן, אם בכה"ג לכתב הלוי לפני השם השני כיון שאין שום אדם קורא אותו ליב הלוי, או שגם בזה נחזיק בכלל הפשוט דכיון שהם שמות חלוקים ולא כינויים כותבים הלוי בסוף, ובספרי האחרונים רבו המצדדים זה לכאן וזה לכאן. ואני בעניי הונהגנו בבד"צ דידן בכה"ג לכתב הלוי לבסוף, דדוקא מהמכונה יש לטעות, כמו שכתב הלבוש דיאמרו שהוא רק מכונה הלוי, אבל באמת איננו לוי, מפני שכינוי מורה לפעמים על דבר שהוא נגד האמת בעצמיות כי אם בתואר, אבל בדמתקרי אין חשש בזה, שמסתמא קורין את האדם כמו שהוא באמת, ואם יאמר אדם שנקרא ליב הלוי, אם כן מסתמא הוא לוי. על כל פנים בזה דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד". וכן כתב בשו"ת ציץ אליעזר סימן צ"ט ב' בראש דבריו יעו"ש.

טז). ולקמן יבואר בדעת המהר"ם ר"י והעזר מקודש, כי בעוד שהחובה לכתוב את היחוס לפני הכינוי היא מחשש לפרשנות שגויה שהכהן הוא חלק מן הכינוי, אך האיש אינו כהן, הרי שהכתיבה של הכהן לאחר הדמתקרי היא ענין של סדר כתיבה תחבירית נכונה בלבד, שראוי לכתוב את כל שמות הקודש לפני היחוס, שכן היחוס מתייחס לאיש על כל שמותיו, ויתכן שזו גם כוונת השדי חמד בדעת הרב דגן.

לדעת הישועות יעקב, כוונת הקונדרסין היא, שכאשר ההסבר בפסוק מוכרח למרות ההפסק, אין לחוש להפסק, אולם כאשר ההפסק שבין השם ליחוס עלול לאפשר פרשנות שגויה, יש לחוש ולא להפסיק בין השם לבין היחוס. ולכן אין לכתוב המכונה פלוני הכהן, משום שבכינוי ניתן לפרש את היחוס כחלק מן הכינוי, ולכן יש לחוש שלא להפסיק בכתיבת הכינוי בין השם ליחוס, ויש להצמיד את היחוס לשם. ומכאן שבדמתקרי, שלא ניתן לפרש שהיחוס משמש כחלק מן השם ולא כיחוס (כסברת הט"ז), ניתן לכתוב דמתקרי פלוני הכהן, שכן הפסק זה לא יגרום לטעות בהבנת הדברים.

בהמשך דבריו, דחה הישועות יעקב את הראיה מלוט שניתן להרחיק את כינוי הכהונה מן השם כאשר הדבר מוכרח שהכינוי מתייחס לשם, והוא חולק על דברי הספר, וסבור כי אין להפסיק בין השם העיקרי ליחוס הכהונה ללא סיבה מספקת, גם כאשר הפירוש מוכרח וההפסק אינו יוצר אפשרות לפרשנות מוטעית. וכתב:

"... אבל במקום כתיבת השם בוודאי אין להפסיק, אם כן מהראוי לכתוב תיבת הכהן אחר כתיבת עיקר השם, דהיינו שעולה בו לתורה וחותרם עצמו בו, אבל אין דרך העולם לקרא אותו בשם כהן בחוץ כשקורין אותו בשמו.

ולפי זה אין חילוק בין כשכותבין המכונה או דמתקרי, כיון דעולה לתורה וחותרם עצמו בשם העיקר, מהראוי לכתוב תיבת הכהן אצל שם העיקר, וגם בסדר הגט דמהר"י מינץ לא נמצא חילוק בין מתקרי להמכונה, וכתב שם שם העיקר ואחר זה תיבת הכהן, ואחר כך שם המכונה, דהוא טפל למען שלא יאמרו שהוא אינו כהן רק שכן נקרא, אם כן הוא הדין במתקרי שייך טעם זה.

אמנם ביאור הדבר נראה, לפי שיש לפעמים דגם בענין הכתיבה והקריאה לספר תורה טפל ועיקר השם, כגון שבמקום הכתיבה נקרא בשם אחד, ובמקום הנתינה נקרא לספר תורה בשם אחר, וכותבין שם מקום הנתינה עיקר, ועל שם מקום הכתיבה כותבין דמתקרי, דבזה פשיטא כיון דנקרא לספר תורה במקום הכתיבה בשם הזה, וגם קורין אותו שם לספר תורה תיבת הכהן, אם כן בגט כשכותבין שם מקום הנתינה דמתקרי שם מקום הכתיבה, ושניהם על קריאתו לתורה קאי, כותבין תיבת הכהן גם כן על שניהם ביחד, אבל כינוי מעולם אינו רק מה שנקרא בפי כל העולם, כי אין קוראין לתורה בכינוי, ותיבת הכהן אינו רק שכן נקרא לתורה, כותבין הכהן תחילה ואחר כך הכינוי, כיון דלא נקרא לתורה בכינוי, ובפי העולם לא נקרא כהן, כך נראה לעניות דעתי ברור טעם הענין."

לדברי הישועות יעקב, אין להרחיק את היחוס מן השם העיקרי ללא סיבה מספקת, גם אם הדבר לא יגרום לפרשנות מוטעית, ולכן אין הבדל בין המכונה לדמתקרי, ובשניהם יש לכתוב את היחוס בצמידות לשם העיקרי.

(ז). בגט פשוט סימן קכ"ט ס"ק ל"ח, העיר אף הוא הערה זו "זה לא מצאתיו בסדר גט דמהר"י מינץ". אך כוונת הרמ"א בדבריו בדרכי משה 'עוד בסדר גיטין' היא לסדר גיטין שלנו' שהובא בראש הדיבור, והוא סדר הגט של מהר"י מרגלית בסימן כ"ח, ושם אכן מובא ההבדל בין דמתקרי להמכונה, ולא לסדר הגט של מהר"י מינץ שכתוב לפני כן.



בניגוד לדברי הקונדרסין שהריחוק לכשלעצמו אינו מזיק, אלא אם הוא משנה את המשמעות, דעתו של הישועות יעקב לאחר דחית הראיה מלוט, היא כי יש בעיה בריחוק לכשלעצמו אם אין סיבה מספקת ליצור הפסק בין השם ליחוס.

מדברי הישועות יעקב שכתב 'וגם בסדר הגט דמהר"י מינץ לא נמצא חילוק בין מתקרי להמכונה, וכתב שמם שם העיקר ואחר זה תיבת הכהן, ואחר כך שם המכונה, דהוא טפל למען שלא יאמרו שהוא אינו כהן רק שכן נקרא, אם כן הוא הדין במתקרי שייך טעם זה'. משמע כי לדעת המהר"י מינץ החשש במתקרי זהה לחשש בהמכונה, ובשניהם החשש הוא שיאמרו שהוא נקרא או מכונה הכהן אך הוא אינו כהן, כמו הדוגמאות שהביאו הים שעשה שלמה והסדר גט אשכנזי מאנשים ששמם הפרטי היה כהנא או לוי, אף על פי שהם לא היו כהנים ולויים.

מדברי הישועות יעקב מבואר, כי המהר"י מינץ כתב את דבריו רק בהמכונה ולא התייחס מפורשות לדמתקרי למרות שלדעתו, לאחר דחית הראיה מלוט, אין הבדל עקרוני בין המכונה לדמתקרי, שכן גם בדמתקרי אין להרחיק את היחוס מן השם ללא סיבה מספקת לכך, משום שהמכונה מתייחס לכינוי שהאיש מכונה בו בפי הבריות ואין עולים לתורה בכינוי, ולכן אין שום אפשרות לכתוב המכונה פלוני הכהן, שכן הוא אינו מכונה בפי הבריות פלוני הכהן, ובוודאי שאינו עולה לתורה בכינוי זה. אך במקרה של כתיבת דמתקרי, כאשר מדובר בשם שהוא עולה בו לתורה במקום הכתיבה, אכן יש לכתוב דמתקרי פלוני הכהן, ולכן לא ניתן לומר בצורה מוחלטת כי בדמתקרי יש לכתוב את היחוס לאחר השם הראשון. ומשום כך העדיף המהר"י מינץ לומר את דבריו בהתייחסות להמכונה ולא לדמתקרי, ומילתא דפסיקא נקט.

הסבר זה ניתן לומר בדברי המהר"י מינץ, שאכן התייחס רק לדמתקרי ולא התייחס מפורשות להמכונה, אך בדבריו של תלמיד המהר"ך, שראה את המהר"ך כותב לכתחילה דמתקרי פלוני הכהן, ושיער כי הוא מחלק בין דמתקרי להמכונה, לא ניתן לומר הסבר זה, שכן לדברי הישועות יעקב, היה על תלמיד המהר"ך להסביר, כי המהר"ך כתב זאת משום שהאיש לא עלה לתורה בשמו השני, ולא לחלק בין המכונה לדמתקרי כאשר גם בדמתקרי אין כותבים פלוני הכהן אם האיש אינו עולה לתורה בשם זה. מקור דברי הרמ"א המחלק בין דמתקרי להמכונה, אינו בסדר הגט של מהר"י מינץ, אלא בסדר הגט של מהר"י מרגלית, ששם מצוין ההבדל בין דמתקרי להמכונה בצורה מפורשת.

יש לציין, כי הישועות יעקב מסביר בדבריו את דברי המהר"י מינץ, אך הוא חלוק על הרמ"א שכתב בצורה מוחלטת כי בדמתקרי יש לכתוב את הייחוס לאחר השם השני, ולא חילק בין אם האיש עולה לתורה בשם השני או לא, ובמענה לשאלת רבי יעקב רפפורט 'אם יכתבו יעקב ישראל דמתקרי ישראל הכהן כמו שכתב בהג"ה דבשם דמתקרי יכתוב תיבת כהן אחר דמתקרי, או לדמות למקום שכותבין המכונה, דכותבין תיבת הכהן קודם ואחר כך כותבין הכינוי'. הוא חלוק על הרמ"א, וסבור כאפשרות השניה שהציע השואל, לפיה אין הבדל בין המכונה לדמתקרי.



### דעת המהרא"ל צינץ והמהרש"ם בדעת הרמ"א

המהרא"ל צינץ בפירושו לסדר הגט ראשון של מהר"ם ר"י אות כ"ד טיב גיטין ס"ק ג' כתב: "ומכל מקום מה שכתב כשכותבים דמתקרי כותבים כהן אחר דמתקרי, אינו מחוור בעיני, לפי מה שתפסו האחרונים להקדים השם שעולה לספר תורה, ודמתקרי על קריאת העולם, אם כן אם עולה לספר תורה בשם סעדיה, ונקרא בפי כל ישעיה, שהדין להקדים שם סעדיה, אם נכתוב דמתקרי ישעיה הכהן, כיון שכתובת דמתקרי על קריאת העולם, אם כן נראה שנקרא בפי כל ישעיה הכהן, כאשר יש נקראים כן באמת, ואם זה אינו נקרא רק ישעיה סתמא, נראה כשינוי, ולכן יש לסמוך הכהן לשם שכותבים בראשונה ולכתוב סעדיה הכהן דמתקרי ישעיה, אם לא שנקרא באמת בפי כל ישעיה הכהן, שאז יש לכתוב כמו שנקרא".

לדעת המהרא"ל צינץ ביחוס כהונה הצמוד לשם השני דמתקרי, ניתן לטעות ולומר שהכוונה היא שהוא קרוי בפי כל פלוני הכהן בשל היותו כהן, שהרי הכוונה במילה דמתקרי היא שהוא קרוי כך בפי כל. אך בשל העובדה שבפועל אינו קרוי בפי הבריות אלא בשמו בלבד, ללא היחוס, נראה הדבר כשינוי בשמו של המגרש, ועלולים לטעות שהכוונה היא למישהו אחר שנקרא בפי הבריות פלוני הכהן. ולכן יש לכתוב את היחוס לאחר השם הראשון שאין לפניו דמתקרי, ומובן כי הכוונה היא ליחוסו, פלוני שהוא כהן.

חששו של המהרא"ל צינץ שבדמתקרי פלוני הכהן יטעו לומר שהלה קרוי פלוני הכהן בשל היותו כהן, בניגוד למשמעות דברי הישועות יעקב, הים שעשה שלמה והסדר גט אשכנזי, שהחשש הוא שיטעו לומר שהלה קרוי פלוני הכהן והוא אינו כהן.

אך לדעת הט"ז לביאורו של האמרי יושר שהובא לעיל, דווקא משום שלא נהוג לקרא אדם בשם 'פלוני הכהן' אם אינו כהן, הרי שאין מקום לטעות בכך, ועל כרחך שהכוונה היא ליחוסו ככהן ואינו חלק משמו, מה שאין כן בכינוי, שאפשר לכנות אדם ביחוס כהונה למרות שאינו כהן, ולכן יטעו לומר שרק כינויו הוא פלוני הכהן, אך הוא אינו כהן.

המהרא"ל צינץ אינו סובר כי ישועות יעקב שבשום אופן אין להפריד בין השם ליחוס ללא סיבה מספקת לכך. לדעת המהרא"ל צינץ ניתן להפריד בין השם ליחוס אם לא תיווצר על ידי כך אפשרות לפרשנות שגויה, אלא שלדעתו גם בדמתקרי אם הסופר ירחיק את היחוס מן השם הראשון, ויכתוב דמתקרי פלוני הכהן, עלול הדבר לגרום להבנה כי האיש נקרא בפי הבריות פלוני הכהן, ובשל העובדה כי האיש אינו נקרא פלוני הכהן בפי הבריות ואף אינו עולה כך לתורה, יאמרו כי המגרש הוא איש אחר.

כדעה זו הכריע השדי חמד באסיפת דינים מערכת גט סימן ב' אות יג", לאחר שהוא מספר על מעשה שבא לידו ונהג כשיטה זו הוא מוסיף: "ואיתגלגל מילתא קמיה דרב גאון מפורסם בדורנו יצ"ו, וכתב על זה דאין לפקפק כמו שכתוב בגט מקושר ובמים חיים סימן נ"ט. ולדעתו, לא זו בלבד דאין לפקפק, אלא כן הוא מהראוי לכתוב".

(יח). באות ו ד"ה והטעם הוא כותב: "וידוע דרוב הנקראים בפי העולם אין קוראים אותם בכינוי כהן רק בהשם לבד ואם איתא דיש חילוק בזה לא היה להו להפוסקים לסתום כל כי הא אלא לפרש דיש חילוק בדין אלא ודאי מדלא חילקו אלא בין המכונה לדמתקרי משמע דבמתקרי בכל גוונא כותבים הכהן אחר הדמתקרי".

אך בעוד הישועות יעקב כתב את דבריו בדעת מהר"י מינץ, והוא ראה בדעתו כדעה המנוגדת לדעתו של הרמ"א, שלפיה יש לכתוב תמיד דמתקרי פלוני הכהן, הרי שהפתחי תשובה שם כתב שדעת הטיב גיטין היא דעת הרמ"א: "ולעניות דעתי נראה, דגם הרמ"א ז"ל והבית שמואל ומהר"ם מודו לזה, ומה שכתבו דאם יש לו שני שמות שכותבין על אחד דמתקרי, כותבין אחר כך כהן או לוי, כוונתם באופן שמבואר בשולחן ערוך (קכ"ט סעיף ד') ובסדר מהר"ם לעיל אות יט או"ק כא, שיש לו שם אחד במקום הנתינה ושם אחר במקום הכתיבה, שכותב שם מקום הנתינה דמתקרי שם מקום הכתיבה, דבכהאי גוונא שבמקום הכתיבה עולה גם כן לספר תורה בשם הזה, וגם קורין אותו שם לספר תורה הכהן, פשיטא דיש לכתוב הכהן לבסוף, דיהיה קאי על שניהם, וכן משמע קצת" בגט פשוט".

וכן כתב המהרש"ם בהסכמתו לספר מחצית השקל אות טז:

"ועוד נראה לי ברור, דהרמ"א מיירי רק בנקרא במקום כתיבה בשם אחד, ובמקום נתינה בשם אחר, ועולה בכל מקום לתורה בשם אחר, לכן כשכותב דמתקרי, שם דמתקרי הוא מה שנקרא כן בפי כל, ואין קורין אותו בצירוף הכהן, לכולי עלמא יש לכתוב הכהן מקודם.

וראיה מתשובת רמ"א סימן פ"ד, שהביא דעת הקונדרסים (סימן י סעיף יא) שבבית יוסף (סימן קכ"ט ד"ה אם המגרש) בשמו שלמה ונקרא שלמן, דכותבין שלמה הכהן המכונה שלמן. וכתב הרמ"א דשלמן שם עברי ולא דוקא קאמר המכונה, ורצה לומר דמתקרי, אלא דרוצה לומר דיש לכתוב בתחילה הכהן. ע"ש.

והוא תמוה דאם יש לכתוב דמתקרי, אם כן ראוי לכתוב אחר כך הכהן, וכבר נתקשה בזה בקונטרס אחרון של הטיב גיטין הנדפס באהלי שם ס"ק ל"ג, ונדחק בזה.<sup>2</sup> ולפי מה שכתבתי ניחא.

ובד"ה והנה, הביא את דברי הפת"ש בסדר הגט למהר"ם ר"י אות כ"ד, שהביא את דבריהם של הסוברים שאין לכתוב דמתקרי פלוני הכהן, אלא אם שם זה משמש כשם לעליה לתורה, ולאחר מכן הביא את דברי הרב דגן ומזכרת הגיטין לחרש"ט שהובאה ברב דגן, שיש לכתוב דמתקרי פלוני הכהן גם אם לא עולים לתורה בשם זה. אך לבסוף באות יג, הוא מכריע כדעת הגט מקושר ומים חיים. ומה שהביא בפאת השדה סימן י"א ראה בשם הרב מחערסאן מדעת מהרי"ק שבשם לע"ז הבא משם קודש כותבים דמתקרי כמו יהודה דמתקרי ליאון צ"ע, שהרי מקורו של הרמ"א בד"מ לגירסתו אינו ממהרי"ק אלא ממהרז"ך וכן הוא בסדר הגט למהר"י מרגלית.

יט). ויעוין בדברי הגט פשוט סימן קכ"ט ס"ק ל"ח, ובדבריו שהובאו בשו"ת עבודת משה סימן י"ט, ובשו"ת מזכרת משה מזכרת הגיטין סימן מ"ח וס"ו, ובדברי השדי חמד בדעת הגט פשוט מערכת גט אות ו ד"ה ובמזכרת, ומה שכתב הבית אפרים מהדורה תניא סימן ל"ד ע"ד הגט פשוט, אכן הפת"ש דייק בלשונו וכתב "וכן משמע קצת בגט פשוט".

כ). בשו"ת הרמ"א סימן פד, דן במקרה ששמו של אבי המגרש בפי כל היה ישעיה, ועלה לתורה בשם אהרן סעדיה יעו"ש, ובדברי הרמ"א סימן קכ"ט סעיף י"ח, ובב"ש ס"ק ל"ג, ובפת"ש שם ס"ק מ"ו. והרמ"א דן בראית המצדדים לכתוב המכונה ישעיה, מדברי הבית יוסף הסבור כי בשם משפחה יש לכתוב המכונה זו"ל: "עוד הביא לזה החילוק קצת ראה לכתוב מכונה, כי מצא בטור הארוך שיש לכתוב שלמה המכונה שלמן, ואומר ששלמן הוא שם עברי, כמו שלמן הוליד את בועז וכן מצינו פרק כיצד מברכין יט: א"ל רב נחמן להווא תנא מאי שמך א"ל שלמן, א"ל שלום שמך ושלמה משנתן ששמות שלום בין התלמידים. ואף על גב דמקרא מלא דבר הכתוב שלמן כו' ובגמרא אמרינן בלא ו', מ"מ הכל שם א' הוא כמו יעקב יעקב וכיוצא בהן רבים".

הרמ"א מתייחס לדברי הבית יוסף בסימן קכ"ט שהביא את דברי הקונדרסין סימן י הלכה יא שכתב: "כשיש כינוי למגרש

ושבו הראוני בפתחי תשובה, שהביא כן על סדר הגט למהר"ם אות כד ס"ק ג' בשם תשובת מים חיים סימן נ"ט, ותשובת הישועות יעקב ע"ש, רק שלא הביא ראיה מתשובת רמ"א הנ"ל. ועיין עוד בטיב גיטין בליקוטי שמות אות כ"ה, נראה גם כן כמו שכתבתי".

לדעת המהרש"ם, הרמ"א עוסק במקרה שבו השם השני הוא שם שעולה בו לתורה, ומדובר בשני שמות של מקום כתיבה ושל מקום נתינה המשמשים בשני המקומות לעליה לתורה, ולכן יש לכתוב על השם השני דמתקרי פלוני הכהן, שכן בעליתו לתורה הוא נקרא פלוני הכהן. אבל אם השם השני הוא שם שהוא נקרא בו על ידי חבריו ומכריו, אין לצרף את יחוס הכהונה לשם זה, משום שהוא לא נקרא כלל בצירוף זה. ולכך יש לכתוב את היחוס לאחר השם הראשון שבו הוא נקרא לתורה.

כמו ששמו שלמה וקורין אותו זלמן והוא כהן, כותבין שלמה כהן המכונה זלמן, ואין כותבין שלמה המכונה זלמן הכהן, כדי שלא יהיה משמע שהכינוי הוא כהן אבל אינו כהן". אלא שהבית יוסף שינה את הכינוי זלמן לשלמן וכתב: "כשיש כינוי למגרש כמו ששמו שלמה וקורין אותו שלמן והוא כהן, כותבין שלמה הכהן המכונה שלמן, ואין כותבין שלמה המכונה שלמן הכהן, כדי שלא יהא משמע שהכינוי הוא כהן, אבל אינו כהן". ומכאן רצו השואלים להביא ראיה שגם בשם עברי יש לכתוב המכונה.

על כך כתב הרמ"א: "אך אמנם נראה, דלא כיון כאן גבי שלמה המכונה שלמן לזו כלל. חדא, דהתם לא ירד למידק בלישנא דמתקרי או מכונה, רק לדקדק אם לכתוב השם כינוי קודם כהן או לכתוב קודם הכינוי כהן, כדאיתא התם. לכן איכא למימר דלאו דוקא קאמר מכונה אלא ר"ל מתקרי, אלא דהרגל לשון מכונה נקט".

והמהרש"ם הבין את דברי הרמ"א בתשובה זו, כי אכן בבית יוסף יש לגרוס שלמה הכהן דמתקרי שלמן, ואם כן לדברי הרמ"א, היה צריך לכתוב שלמה דמתקרי שלמן הכהן. ומכאן הביא המהרש"ם ראיה שכאשר השם השני אינו שם שעולים בו לתורה, הרי שגם בדמתקרי יש לכתוב את היחוס בשם הראשון. ויעוין בטיב גיטין על סדר הגט שבסוף ספר אהלי שם ס"ק ל"ד.

ומלבד שלדעת הרמ"א לדברי בעל הישועות יעקב, אין לחלק בין שם שעולה בו לתורה לשם שאינו עולה בו לתורה, הרי שלדעות שכתובת דמתקרי פלוני הכהן אינו בשל ממשול, אלא בשל שדרך העולם לכתוב כך וכך הוא סדר הכתיבה הראוי, אין ראיה מוכרעת מדברי הרמ"א. קשה להבנת המהרש"ם כיצד ניתן יהיה לפרש את המשך דברי הבית יוסף "כדי שלא יהא משמע שהכינוי הוא כהן, אבל הוא אינו כהן", הרי לדעת מהרש"ם החשש במקרה זה הוא שיאמרו שהוא מכונה כהן, דווקא בשל היותו כהן.

ובשם יוסף על אהלי שם ס"ק כ"ח, כתב לבאר את דברי הרמ"א בתשובתו: "ונראה לי כי הנה בדרכי משה אות ט, לאחר שהביא שיש לכתוב לכתחילה הכהן ואחר כך המכונה, הביא עוד מה שכתב בס"ג, מיהו ראיתי קצת גיטין שכתבו הכינוי קודם וכו', ואולי יש לחלק בין מתקרי למכונה. עכ"ל. ועל פי דברים אלו הגיה בשולחן ערוך, אבל בעת שכתב תשובתו עוד לא ראה זאת, ולא הוי סבירא ליה לחלק בין מתקרי למכונה".

אך לכאורה, כוונת הרמ"א היא לומר כי הבית יוסף שכתב שלמה הכהן המכונה שלמן, לא נכנס לדייק בדבריו האם אכן יש לכתוב המכונה או דמתקרי, אלא בא להשמיענו שבמקרה שיש לכתוב המכונה יש להקדים את היחוס לכינוי. והבית יוסף בדבריו בא "רק לדקדק אם לכתוב השם כינוי קודם כהן, או לכתוב קודם הכינוי כהן" ולא מעבר לכך.

כביאור זה משמע מדברי ספר שמות לרבי משה זכות בשם חיים, שכתב לבאר את דברי הרמ"א בסימן קכ"ט סעיף ט"ז, שכתב דמתקרי על שם לע"ו. והביא את דברי האחרונים בביאורו, ובסוף דבריו כתב: "והנראה לענ"ד דהרמ"א ז"ל בסעיף י"ד ובסוף סעיף י"ו הרגל לשון דמתקרי נקט ולא נחית לחלק ולמידק בלישנא דמתקריא ודמכונה, רק לאשמועינן דעושים שם העברי עיקר, ולא דמתקרי אלא המכונה, וכו'". אשכחן להרב גופיה בתשובה סימן פ"ד, דיישב דברי הקונדרסין דהביא הבית יוסף דף קס"ב ע"ב, שלמה הכהן המכונה שלמן דר"ל דמתקרי וכו', הכי נמי יש לומר דמתקרי דכתב בסעיף י"ד ובסעיף י"ו דר"ל המכונה. כך נראה לענ"ד כעת, ועדיין הדבר צל"ע".

אך לפי זה, ההבדל הוא בין מקרה של אדם הקרוי בשני שמות בשני מקומות, לבין אדם ששמו השני הוא שם שבו הוא נקרא על ידי חבריו ומכריו, ויקשה להבין מדוע תלמיד המהרז"ך כותב שכנראה שהסיבה שמהרז"ך כתב ליבלין בת אהרן דמתקרי אלעזר הכהן ולא כתב את יחוס הכהונה לאחר השם הראשון, היא משום ד'שמא יש לחלק בין המכונה למתקרי', הרי דגם במתקרי יש לכתוב את היחוס לאחר השם השני רק אם המגרש עולה בשם זה לתורה במקום אחר. אך אם שמו השני הוא שם שהמגרש נקרא בו על ידי שכניו ומכריו, יש לכתוב את היחוס לאחר השם הראשון, וכיצד לא ציינו זאת תלמיד המהרז"ך והרמ"א המביא את דבריו להלכה.



### ביאורו של הזקן אהרן בדעת הב"ש

ובשו"ת זקן אהרן חלק א סימן צא, כתב לבאר לשיטה זו, את כוונת הבית שמואל בביאורו לדברי הרמ"א וז"ל:

"וזהו באמת טעם החילוק שמחלק הרמ"א שם בין המכונה למתקרי, דבשם שכותבין עליו המכונה יש לכתוב הכהן קודם הכנוי, ובשם שכותבין דמתקרי יכתוב הכהן אחר הכנוי, וכתב הבית שמואל משום דבשם כזה שכותבין דמתקרי אין לחוש שיאמרו דמתקרי כן, דהא באמת מתקרי כן. ע"ש.

ודבריו מחוסרי ביאור לכאורה להבין טעם החילוק, ולמה שכתבתי הדברים מבוארים, דמתקרי כותבין על שם העצם שנקרא לתורה וחותרם בו, ולכן שייך שפיר לכתוב דמתקרי פלוני הכהן, דבאמת נקרא כן לתורה, מה שאין כן המכונה כותבין על שם שאינו עולה בו לתורה, דאין רגילים לקרוא לתורה בשם הכנוי, ולכן אי אפשר לכתוב המכונה פלוני הכהן, כיון דמעולם לא נקרא כן בשם זה, ושם הכהן לא בפי כל, וגם לא לתורה, ויאמרו דכהן נמי כנוי הוא, ובאמת אינו מכונה כלל בשם זה".

הקושי בהסברו של הזקן אהרן, הוא משום שגם שם שנקראים בו בפי הבריות ולא עולים בו לתורה, יש לציין בדמתקרי, ולכן קשה לומר הסבר זה בדעת הרמ"א שבעקבות תלמיד המהרז"ך לא חילק כלל חילוק זה.

הסברו של הזקן אהרן לדברי הפוסקים שחששו להצמיד את היחוס לכינוי שלא יאמרו כי הכהן הוא חלק מן הכינוי, ומכיון שהוא לא נקרא בו יאמרו שאין זה המגרש, קשה, משום שהדוגמא שהובאה לכך בים שעשה שלמה ובסדר גט אשכנזי בהגהה ממהר"י ברונא, היא בין היתר מכינוי של רב כהנא, שלדעת התוס' לא היה כהן, וכונה כך בפי הבריות ככינוי חשיבות. ומכאן שגם בכינוי הרווח בפי כל יש לחוש שאינו יחוס אלא כינוי בלבד כל עוד הוא מוגדר ככינוי, וגם אם המגרש מכונה כך על ידי כולם, אם יכתבו את יחוס הכהונה לאחר המכונה, יש מקום לחוש שיטעו לומר כי המגרש הנאמר בגט אינו כהן, ולא ידעו מי המגרש וכהסברו של הט"ז.

כמו"כ קשה מדוע יש לכתוב דמתקרי פלוני הכהן אם הוא עולה לתורה בשמו השני, הלא לכאורה אין בעליתו לתורה בשמו השני כל תועלת, שהרי גם בעלייתו לתורה הוא אינו עולה

בשמו הפרטי בלבד אלא בשמו ובשם אביו, פלוני בן פלוני הכהן, ועדיין ניתן לטעות ולומר שהוא אינו קרוי פלוני הכהן, וכיצד ניתן לומר שבשל כך יש לכתוב דמתקרי פלוני הכהן. ועל כרחק לומר שהכהן אינו צמוד דווקא לשם שלפניו אלא הוא מתייחס ליחוסו, ולפי זה אין הבדל אם הוא עולה לתורה בשמו השני או לא.

גם להסברו של הראנ"ח בסימן יא לדבריו של רבי יעקב מוינא הסובר כי יש לפסול גט שלא הוזכר בו יחוסו של המגרש, שכן שמו של המגרש ויחוסו נחשבים לשם אחד, וכתיבת השם ללא היחוס נחשבת לכתיבת חצי השם, אין כוונתו לשמו הפרטי של המגרש אלא הכהן הוא חלק משמו כינוי משפחה הנלווה לשמו ולשם אביו פלוני בן פלוני הכהן, ובכינוי משפחה זה עולה המגרש לתורה וחותר בו, ולכן הוא חלק בלתי נפרד משמו. אך ודאי שהכהן אינו חלק משמו הראשון. ואם כן אין כל הבדל בין אם המגרש עולה לתורה בשמו השני או לא, שכן גם בשם שהוא חותר ועולה בו לתורה הוא אינו קרוי פלוני הכהן, אלא פלוני בן פלוני הכהן. ועדיין יש מקום לטעות שהמגרש נקרא פלוני הכהן ואין זה המגרש.

ביאורו לדברי הב"ש "דהא באמת מתקרי כך" שכוונת הב"ש היא לשם שני שהוא עולה בו לתורה קשה, שכן הב"ש לא הזכיר את אי העליה לתורה בכינוי כסיבה לטעות בכתיבת המכונה פלוני הכהן, והב"ש לא התייחס בדבריו לעליה לתורה כלל. ולדברי הזקן אהרן עיקר החילוק בין דמתקרי להמכונה הוא שבשם דמתקרי עולים לתורה, מה שאין כן בהמכונה שבו לא עולים לתורה, ולדבריו העיקר חסר בדברי הב"ש.

מה גם שלשונו של הבית שמואל במהדורא קמא שונה מעט מלשונו במהדורא בתרא, ומורה לכאורה על כוונה אחרת וז"ל: "דאם יכתוב אחר הכינוי הכהן, יאמרו דכינוי כך הוא הכהן, והוא אין כהן, אם כן איש אחר גירש, דזה כהן ממשפחת כהנים ולא יש לו כינוי כהן, מה שאין כן במתקרי אין חשש, דהא באמת מתקרי כהן".

הב"ש במהדורא קמא כתב "דהא באמת מתקרי כהן", לעומת זאת במהדורא בתרא הוא כותב "דהא באמת מתקרי כך". וניתן אולי להסביר כי כוונתו היא שהוא נקרא בעלייתו לתורה במקום הכתיבה פלוני הכהן, הרי שבמהדורא קמא קשה יותר להסביר כך את כוונתו, שכן הבית שמואל לא כתב דהא באמת מתקרי פלוני הכהן, או באמת מתקרי הכהן אלא באמת מתקרי כהן, וודאי שאין זו צורת הקריאה בעליה לתורה.



### דעת מהר"ם ר"י והמהר"ם בולה בדעת הרמ"א

הרמ"א כתב את דברי תלמיד המהרז"ך לחלק בין המכונה לדמתקרי, ולא ציין שמדובר באדם שעולה לתורה בשמו השני, ופשטות דבריו היא שאין בכך כל חילוק.

בסדר הגט ראשון למהר"ם ר' יוזפש אות כ"ד, כתב את דברי הרמ"א: "ואם יש לאביו או לאביה כינוי והוא כהן או לוי, כותבין תחילה הכהן או הלוי ואחר כך הכינוי, אבל אם יש לו שני שמות שכותבין על השני דמתקרי פלוני, כותבין תחילה דמתקרי פלוני ואחר כך הכהן או הלוי".

ובברכת המים ס"ק ו, ציין מהר"ם ר"י שמקורו הוא בדברי הרמ"א והלבוש. ובמקרה שיש שם נוסף וכינוי, כתב מהר"ם ר"י בסדר הגט שם: "ואפילו אם כותבין המכונה ודמתקרי, כותבין הכהן או הלוי בסוף. אבל אם כותבין דמתקרי והמכונה, כותבין הכהן או הלוי תחילה אחר שם הראשון, ואחר כך דמתקרי והמכונה".

ובברכת המים ס"ק ט כתב: "גם זה כתבתי מסברא, משום דנראה דאין נכון כל כך לכתוב כהן או לוי אלא מיד אחר עיקר השם, קודם השמות הטפלים, או בסוף אחר השמות הטפלים, ובוזה שאי אפשר לכתוב אחר שמות הטפלים, יש לכתוב אותו קודם להם".

ובברכת המים ס"ק י' כתב: "ולענין דיעבד אם שינה שכתב הכהן או הלוי קודם דמתקרי כשר אם כבר ניתן הגט, או אם קשה לכתוב גט אחר, כיון שבוזה אין מקום לטעות, אלא אפילו אם כתב הכהן או הלוי אחר המכונה, יש להכשיר בכהאי גוונא אף על פי שיש מקום לטעות בזה מכל מקום אינו טעות, דלא קאי המכונה אלא על השם דסמך ולא כולי עלמא דייקי בלישנא. מיהו ודאי אם עדיין לא ניתן הגט ויכל לכתוב אחר בקל יש לכתוב אחר אפילו אם כתב הכהן או הלוי קודם דמתקרי והוא הדין בשאר דקדוקים שכתבתי בזה".

ומדבריו משמע שלדעת הרמ"א יש לכתוב הכהן דווקא אחר דמתקרי, אף שאין בכתיבת הכהן אחר השם הראשון מקום לטעות. ומדבריו משמע שהטעם של המהרז"ך שכתב דמתקרי פלוני הכהן הוא מצד שדרך הכתיבה הנכונה מבחינה תחבירית היא להקדים את כל השמות ליחוס. אך גם אם יכתבו את היחוס לאחר השם הראשון לא יגרום הדבר לפרשנות שגויה, אלא שסדר הכתיבה הנכון הוא להקדים מה שהוא שם לתיבת הכהן. וכיון שיש לו שני שמות, הדרך הנכונה היא להקדימם ואחר כך לכתוב הכהן.

לדברי המהר"ם ר"י שגם בכתיבת הכהן אחר השם הראשון אין מקום לטעות כל שהיא, מובן מדוע האיסור לכתוב את יחוס הכהונה לאחר הכינוי מופיע במקורות רבים, ואילו ההנחיה על מקום כתיבת היחוס במקרה של כתיבת שם שני של דמתקרי, מופיעה רק במקור אחד כסיפור על המהרז"ך, זאת משום שהפוסקים לא ראו צורך להתייחס לכתיבת היחוס כאשר יש שם שני, שכן אין בכך מקום לטעות, ואין זה אלא ענין לכתיבה תחבירית נכונה.

לדעת המהר"ל צינץ יש גם בדמתקרי פלוני הכהן מקום לטעות, שהרי לדעתו צריך לומר שהכוונה היא במקום הכתיבה הוא נקרא בשם פלוני הכהן ולא רק פלוני, ובכתיבת דמתקרי פלוני הכהן יש מקום לטעות שאין זה המגרש, והמהר"ם ר"י אינו חושש בדמתקרי שיאמרו שהיחוס הוא חלק משמו ולכך אין לחלק לדעתו בין אם האיש עולה לתורה<sup>כא</sup> עם שמו השני או לא.

על דברי המהר"ם ר"י שכתב שבמקרה של דמתקרי והמכונה כותבים את היחוס לאחר השם הראשון, חלק האהלי שם וכתב: "ובמה שכתב באם כותבין דמתקרי והמכונה, הנה אחר שזכיתי לקונטרס אחרון מאת הגאון בעל הטיב גיטין ז"ל, ראיתי שם בס"ק ל"ד שהקשה מהא דבסדר

כא. ובאהלי שם כלל א סעיף ז ד"ה והנה כתב: "צע"ק לפע"ד היאך משכחת ליה, דהא שם עברי קודם לכינוי וי"ל". ויעיון גט מסודר שער שני סימן ו סעיף ב', ובשו"ת גור אריה יהודא אבן העזר סימן ח', ובשו"ת אבני צדק סימן קי"ד. ובשו"ת שואל ומשיב קמא חלק ג' סימן פ"ה.

הגט איתא שמהר"ך כתב אהרן דמתקרי אליעזר הכהן המכונה זליגמן עיין שם, וכן נראה לפי עניות דעתי, דלכתחילה מסתבר טפי לכתוב הכהן לאחר השם שכותבין אותו בדמתקרי, וכמו שכתב מהר"ך, ומה שכתב מהר"ם מסברא דאינו נכון כל כך לכתוב כהן או לוי אלא מיד אחר עיקר השם קודם שמות הטפלים, או בסוף אחר שמות הטפלים וכו' סברא דחוקה היא לפי עניות דעתי, דהא כל שכותבין עליו דמתקרי, בכלל שם הוא, ושייך לכתוב עליו הכהן. ועיין בית שמואל".

הרי שנחלקו המהר"ם ר"י והאהלי שם אם להתיחס לשם של דמתקרי כשם טפל, שאין ראוי לכתוב אחריו את היחוס אלא אם כן אין כל כינוי אחריו, והסברא היא כנראה שזו היא הדרך הנאותה לכתוב את הכהן לאחר כל השמות והכינויים, אלא אם כן ניתן לטעות כמו בכתיבת היחוס לאחר הכינוי, שלדעת המהר"ם ר"י יש לכתוב במקרה זה" את היחוס לאחר השם

(כב). ובשו"ת בית אפרים מהדורה תנינא סימן ל"ד כתב: "ואפשר דמהר"ך מיירי שגם עתה נקרא בכינוי זליגמן, וכן משמע קצת דבס"ש כתב בשם דמ"א, דזעליגמן כינוי לאהרן, ואם היה כותב דמתקרי אליעזר המכונה זליגמן היה משמע שאז, כשהיה נקרא אליעזר, היה נקרא זליגמן ולא עתה, לכן הפסיק ביניהם במילת הכהן, דמילת הכהן קאי אגברא שהוא כהן, והרי גם עכשיו הוא כהן, ושפיר קאי עליה המכונה זליגמן".

האוקימתא בדבריו שמדובר בנשתנה שמו מחמת חולי, היא לשיטתו שרק באופן זה יש לכתוב הכהן בשמו השני, משום שכן היה עולה לתורה לפני המחלה, אך אם השם השני הוא נקרא השם שבו הוא בין הבריות אין לכתוב את היחוס לאחר דמתקרי.

כמו"כ הבית אפרים אבן העזר מהדורה קמא סימן פ"א, סובר כי דברי הרמ"א בסימן קכ"ט סעיף ט"ז, שעל שם שנקרא בעבר ורגילים בו גם בזמן הגירושין כותבים דאתקרי, ואם לא רגילים בשם זה כותבים דמתקרי, שלא כמו שכתב הגט פשוט על דברי הרמ"א שהם טעות סופר.

ומלבד הקושי שיש באוקימתא בדברי תלמיד המהר"ך שנאמרו בסתם, הרי שהביא ראיה לדבריו ממה שזליגמן הוא כינוי לאהרן ולא לאליעזר, אך בדברי מהר"ך השם הוא אלעזר ולא אליעזר, והכינוי זליגמן שימש ככינוי לשמות רבים, וביניהם השם אלעזר, כמו שכתב הבית שמואל בשמות אנשים אות ז' ומכאן כי הכינוי היה לשם אלעזר שבו הוא היה מכונה בעבר.

(כג). בספר טיבו של גט להגר"י גולדברג שליט"א, חלק ב נספח ג הקשה שהמהר"ם ר"י סותר את עצמו, שהרי בראש דבריו כתב שאם יש לו שני שמות שכותבין על השני דמתקרי פלוני, כותבין תחילה דמתקרי פלוני ואחר כך הכהן או הלוי, ואילו בס"ק ט' כתב "דנראה דאין נכון כל כך לכתוב כהן או לוי, אלא מיד אחר עיקר השם קודם השמות הטפלים, או בסוף אחר השמות הטפלים". ומדוע בדמתקרי לא העלה את האפשרות לכתוב את היחוס אחר השם הראשון. וכתב לדייק בדבריו שדווקא אם יש לו שני שמות, כלומר שגם בשם השני הוא עולה לתורה במקום כתיבה, יש לכתוב את היחוס בשם השני, אך אם יש לו שמות טפלים, כלומר, שאינו עולה לתורה בשם השני, יש לכתוב את היחוס לאחר השם הראשון.

פירוש זה בדעת המהר"ם ר"י דחוק מאד כמו שהקשה בשו"ת מנחת יצחק חלק ד סימן ס"ה, וז"ל: "מה קשה להמציא כן בדברי סדר הגט של מהר"ם ר"י (שם ס' כ"ד), דהרי שם (בס' י"ט) סדר כל הדינים בכל הפרטים, היכא דיש לאחד מהם ב' שמות, או יש לאחד מהם כינוי, ואימתי יש לכתוב דמתקרי או המכונה, ואם מגרש באותו מקום, או שולח גט למקום אחר, עיין שם, ועל כל אלו האופנים סובב והולך שם (בס' כ"ד), שכתב, אבל אם יש לו ב' שמות שכותבין על השני דמתקרי פלוני וכו', מדמסתם סתומי ולא מפרש, משמע דכל אלו הנפרטים מקודם (בס' י"ט) בכלל, - ואם כן שוב מוכח ג"כ, דאף בכגוונא דאין עולה לתורה בב' השמות, ואינו נקרא בהם הכהן או הלוי, מ"מ צריך לכתוב אחר דמתקרי הכהן או הלוי, דהרי מיירי שם (בס' י"ט), גם בדין כתיבת דמתקרי בשתי שמות, ואינו ידוע השם שקורא ועולה לתורה עיין שם, ועל כל זה סובב והולך (בס' כ"ד), הנ"ל, הרי ש"מ דאף בכה"ג ס"ל לכתוב הכהן או הלוי אחר דמתקרי".

מה גם שבאותו י"ט המהר"ם ר"י מדבר על כתיבת שני שמות אחד מהן עיקר ואחד טפל' וגם דברי המהר"ם ר"י באות



הראשון לפני השמות הטפלים. ולדעת האהלי שם על פי סדר הגט יש לכתוב את היחוס לאחר השם השני של דמתקרי. גם ממחלוקת זו ניתן להבין כי לדעת המהר"ם ר"י, יש לכתוב את היחוס לאחר הדמתקרי גם אם הוא שם טפל ואינו שם שעולים איתו לתורה במקום כתיבה.

בעזר מקודש סימן קכ"ט ס"ק י"ח, כתב כי הסיבה לכך שבהמכונה יש מקום לטעות היא: "כי שייך נטיה שהכוונה שמכנין לו כהן, דאם לא כן היה ראוי לכתוב הכהן, ששייך ביותר לשם דלשון הקודש קודם הכינוי דחול".

כלומר שמבחינת הסדר הנכון מקומו הטבעי והראוי של היחוס הוא אחרי שם הקודש ולא אחרי הכינוי, שברוב המקרים הוא שם חול, ולכן כתיבת היחוס לאחר הכינוי היא סיבה מברעת לפרשנות שגויה כי הכהן הוא חלק מן הכינוי, מה שאין כן כאשר היחוס נכתב במקומו הראוי לאחר שם הקודש אין הכרע לפרשנות שגויה זו<sup>2</sup>.

ובהמשך דבריו כתב: "ועל פי זה מיושב מה שפקפק הגט פשוט ס"ק ל"ח, מדוע במתקרי כותבין כהן בסוף, ולהנ"ל ניחא שכיון שמתקרי כותבים על שם דלשון הקודש ואין הכרע להקדים כהן אליו, ממילא אין חשש וממילא ראוי להקדים כל השמות להכהן שאינו פרטי לו כשמות שבלשון הקודש".

גם לדעת העזר מקודש, הסיבה להקדמת דמתקרי להכהן אינה בשל חשש לטעות שעלולה להיות אם היחוס יכתב לפני הכהן, אלא שמאחר שמקומו הראוי של היחוס הוא לאחר שמות הקודש אין סיבה לכתוב את היחוס דוקא לאחר שם הקודש הראשון. וממילא ראוי להקדים כל השמות להכהן, שכן הכהן אינו שם פרטי, אלא יחוס המוצמד לאחר כל שמות הקודש הפרטיים, וכך היחוס מתייחס לאיש על כל שמותיו.

גם לדעת העזר מקודש הסיבה לכתיבת דמתקרי לפני היחוס אינו בשל מכשול שעלול להגרם מכתיבת היחוס לאחר השם הראשון, אלא משום שזו צורת הכתיבה הנכונה, כאשר היחוס אמור להתייחס לאיש על כל שמות הקודש שיש לו, ולא דוקא לשם הקודש הראשון.

כ"ד על שני שמות מתייחסים גם לדבריו על כתיבת דמתקרי והמכונה, ולכן הסבר זה בדברי המהר"ם ר"י הוא דחוק לענ"ד.

אך לכאורה כוונת המהר"ם ר"י היא שבמקרה שיש רק שם שני, נכון לכתוב את היחוס לאחר שני השמות, משום שדרך הכתיבה הנכונה מבחינה תחבירית היא להקדים מה שהוא שם, ורק אחר כל השמות לכתוב הכהן כפסיקת הרמ"א, למרות שאם יכתבו את היחוס לאחר השם הראשון לא תגרם מכך כל טעות. אך אם מדובר במקרה שהרמ"א לא התייחס אליו מפורשות, כאשר יש כמה שמות טפלים כגון בהמכונה ודמתקרי, ולכן מסבירא יש הגיון לכתוב את היחוס אחרי כל השמות הטפלים או אחר השם העיקרי. אך במקרה זה אי אפשר לכתוב את היחוס לאחר הדמתקרי, משום שאין כל הגיון בכתיבת היחוס בין השמות הטפלים. ולכן אם אפשר לכתוב את היחוס לאחר כל השמות כמו בהמכונה ודמתקרי, הרי שיש לכתוב את היחוס לאחר השם השני, ואין לחוש להרחקת היחוס, שכן הוא בא לאחר השם השני ואין מקום לטעות. ובאופן זה למדנו מדברי הרמ"א שיש לכתוב את היחוס לאחר דמתקרי, אך אם לא ניתן לעשות זאת משום שיש מקום לטעות כמו בדמתקרי והמכונה. הרי שאין הגיון להפסיק ביחוס בין השמות הטפלים, אלא יש לכתוב את היחוס לאחר השם הראשון.

כד. ולפי זה הוא כותב כי לכאורה היה מקום לחלק בין יחוסה של אבי המתגרשת ליחוסו של אבי המגרש, והארכנו בדבריו לעיל, ועל פי דבריו ניתן לבאר את דברי ההגהה בים שעשה שלמה שהובאה שם.

כמו כן בחידושי הגרשוני כתב לבאר מדוע ראוי לכתוב דמתקרי פלוני הכהן וז"ל: "וצריך לחלק מאי שנא בין כינוי למתקריא, ונראה ברור דבכינוי אם כותב המכונה שלמן הכהן משמע שהכינוי הוא שלמן וכהן ובאמת אינו מזרעו של אהרן, לפיכך יכתוב שלמה הכהן המכונה שלמן אבל כל היכא שכותב דמתקרי דשני השמות הם שוים זה כמו זה, ואי אפשר לומר שכהן יהא קאי על דמתקרי ובאמת אינו כהן, לפיכך טוב יותר לכתוב ראובן דמתקרי שמעון, כדי לסמוך דמתקרי לראובן, מה שאין כן אם יכתוב ראובן הכהן דמתקרי וכו', שצריך לומר דמתקרי אינו קאי אכהן דסמך ליה".

כלומר, כאשר כתוב ראובן דמתקרי שמעון הרי שהכהן מתייחס לשני השמות בצורה שווה ולא רק לשם האחרון, ולכן לא ניתן לומר שהאיש נקרא כהן אך הוא אינו כהן, וברור שהוא אכן כהן. אך אם יכתבו ראובן הכהן דמתקרי שמעון, הרי שהמילה הכהן היא מוסגרת, שכן הכוונה היא ראובן שנקרא שמעון והכהן מתייחס לראובן ולשמעון כאחת, ולכן סדר הכתיבה הנכון תחבירית הוא לכתוב ראובן דמתקרי שמעון הכהן, ולא לכתוב את היחוס לאחר השם הראשון.

הרי שגם לדעת החידושי הגרשוני כתיבת דמתקרי פלוני הכהן אינה בשל חשש לפרשנות שגויה בכתיבת פלוני הכהן דמתקרי פלוני, אלא אך ורק ענין לסדר תחבירי נכון.

האהלי שם כלל א' והירך אברהם דף ד' עמ' ג' בשם מהר"ם מפאדובה, הביאו את דברי הרמ"א בסתם ולא חילקו בין אדם שעולה לתורה במקום הכתיבה בשמו השני לאדם ששמו השני רווח בפי הבריות, ולדעתם בכל מקרה יש לכתוב דמתקרי פלוני הכהן.

ובערוך השולחן בסימן קכ"ט סעיף ק"ד, הביא את דברי הרמ"א להלכה בסתם: "אבל אם יש לו שני שמות שכותבין על אחד דמתקרי, יכתוב הכהן אח"כ, דאין לחוש שיאמרו דמתקרי כן, דהא באמת מתקרי כן, אבל כינוי לא שייך בזה".

דברי הערוך השולחן הם דברי הרמ"א על פי פירוש הבית שמואל, למרות זאת, הערוך השולחן לא חילק בדעת הבית שמואל בין שם שני שעולים בו לתורה, לבין שם שני שלא עולים בו לתורה. ומשמעות דבריו היא שלהסברו של הבית שמואל בדברי הרמ"א, בכל מקרה יש לכתוב דמתקרי פלוני הכהן, ובוודאי שהערוך השולחן לא סבר שכוונת הבית שמואל במילים "דהא באמת מתקרי כן," היא לקריאה בעליה לתורה במקום הכתיבה.

המהר"ם בולה בספרו גט מקושר סימן ב' סעיף ב' הביא את דברי הגט פשוט, ולדעת המהר"ם בולה, מדברי הגט פשוט עולה<sup>1</sup> כי יש לחלק אם האיש עולה בשם השני לתורה או לא, וז"ל:

"זה לא מצאתיו בסדר הגט למהר"י מינץ. וצריך לדקדק מאי שנא דגבי כינוי הצריכו שיכתוב הכהן קודם המכונה פלוני דאם יכתבו פלוני המכונה פלוני הכהן יחשבו דגם הכהן הוא כינוי, וגבי ב' שמות פלוני דמתקרי פלוני לא חששו לזה.

(כה). ויעוין בדברי הגט פשוט סימן קכ"ט ס"ק ל"ח, ובדבריו שהובאו בשו"ת עבודת משה סימן י"ט, ובשו"ת מזכרת משה מזכרת הגיטין סימן מ"ח וס"ו, ובדברי השדי חמד בדעת הגט פשוט מערכת גט אות ו ד"ה ובמזכרת, ומה שכתב הבית אפרים מהדורה תנינא סימן ל"ד ע"ד הגט פשוט, אכן הפת"ש דייק בלשונו וכתב "וכן משמע קצת בגט פשוט".

ואפשר דגבי שמות, כיון דבחתומת האדם או בקריאתו לספר תורה קורין פלוני הכהן, כמו כן בגט כותב פלוני דמתקרי פלוני הכהן, מה שאין כן גבי כינוי שאין רגילין לקרותו לספר תורה עם הכינוי, ואין רגילין לחתום אלא בשם העצם פלוני הכהן, לכן בגט אף על גב דכותבין גם הכינוי, מקדים לכתוב פלוני הכהן שהוא עיקר שמו בחתימתו ועלייתו לספר תורה, ואחר כך מזכירין המכונה פלוני, ואם היה כותב הכהן אחר המכונה, הוה משמע דאינו כהן מזרע כהונה, אלא דהכינוי הוא כהן. כך נראה לי. עכ"ל."

והמהר"ם בולה חלק על הגט פשוט וכתב על דבריו:

"וטעם זה לענ"ד חלוש מאד. אבל מה שנראה לענ"ד הוא דבשלמא בהמכונה פלוני הכהן, יש צד לומר דאינו כהן אלא שהכינוי הוא כהן, דכיון שכתב המכונה, דרצונו לומר שאינו שם אלא כינוי לגעגוע וכיוצא, אם כן יש לומר דגם הכהן שכתב אחר תיבת המכונה אינו אלא כינוי, אבל מי שיש לו ב' שמות שהם שמותיו ממש, אלא דהאחד יותר עיקר, דמפני זה מקדימים אותו וכותבין דמתקרי על שם השני באופן דגם שמו השני הוא שמו ממש ואינו כינוי, ומה שכותבין דמתקרי אין כוונתם לומר דקורין לו כך אבל אינו שמו, דזה אינו דגם זה שמו ממש, אלא כוונתם לומר דשני שמות יש לו, אם כן מה מקום יש לומר דמה שכתב הכהן הוא כינוי ואינו כהן אלא שקורין לו כך, והלא תיבת דמתקרי אינו מורה על שאינו שם כדי שנאמר דגם הכהן הוא כינוי ואינו שם, אבל תיבת דמתקרי מורה גם כן על מה שהוא שם ממש, ודרך העולם להקדים השם היותר עיקר ולכתוב שם השני בדמתקרי, וגם דרך העולם להקדים מה שהוא שם לתיבת הכהן, וכיון שכל ב' השמות הם שמותיו ממש, דרך העולם להקדימם ואחר כך לכתוב תיבת הכהן, ואין שום מקום לומר דמפני שכתב קודם תיבת דמתקרי, דתיבת כהן הוא כינוי ואינו כהן, מה שאין כן כשכותב תיבת המכונה דיש צד לומר דתיבת הכהן שכותב אחר כך הוא גם כן כינוי. כך נראה לענ"ד."

המהר"ם בולה סובר כי המילה דמתקרי מורה על שם ממש, ולכן לא ניתן לומר כי הכהן הוא כינוי והוא אינו כהן, בשונה מהמילה המכונה המורה על כינוי שאינו שם, ולכן ניתן לטעות ולומר שהאיש אינו כהן אלא שהוא מכונה כך ככינוי בלבד.

כמו כן, בשל העובדה כי דרך העולם הוא לכתוב את כל השמות לפני היחוס, הרי שאין כל שינוי בכך שכתוב דמתקרי פלוני הכהן, ולכן אין מקום לטעות ולומר כי הכוונה בדמתקרי פלוני הכהן היא שזה הוא שמו אך הוא אינו כהן, שכן זה הוא דרך העולם. אך אין דרך להקדים את הכינוי ליחוס, ולכן יש מקום לטעות ולומר כי הכהן הוא חלק מן הכינוי אך האיש אינו כהן.

להסברו של המהר"ם בולה, כמו גם להסברו הדומה של האמרי יוסף בדברי הט"ז, עדיין יש לחוש שיטעו לומר שהאיש קרוי פלוני הכהן בשל היותו כהן, ויטעו לומר שאין זה המגרש.

וצריך לומר, שלדעתם, אם מובן לכל כי פלוני הוא אכן כהן, לא יטעו לפרש את המילה הכהן כחלק משמו אלא כיחוסו, כלומר, פלוני שהוא כהן, 'וכשכתבו דמתקרי על כרחך שהוא כהן באמת, ולא קאי כלל הכהן על דמתקרי, רק על האיש שהוא כהן'. כלשון האמרי יוסף. ורק

בהמכונה שאין הכרח כלל כי פלוני המכונה פלוני הכהן הוא אכן כהן, ניתן לטעות בטעות זו ולומר שהכהן הוא חלק מכינויו, ואילו הוא אינו כלל כהן.



### ביאורו של הגר"ח פאלאג'י

הגר"ח פאלאג'י בשו"ת חיים ושלום חלק ב' סימן ס"ד, הוסיף על דברי המהר"ם בולה: "ולעניות דעת, פשוט דכל שם שהוא דמתקרי המורה שאינו כינוי, אם כן שייך לסומכו לשם העיקרי, ולכתוב אחר כך הכהן דמורה על כינוי משפחה, מה שאין כן במכונה דמורה ללשון כינוי, שייך עם הכהן דהוא לשם כינוי".

לדברי הגר"ח פאלאג'י, כאשר נכתב דמתקרי פלוני הכהן, אין הכוונה ששמו הפרטי הוא הכהן, אלא ככינוי לשם המשפחה בשל היותם כהנים, ולכן לא ניתן לומר שהכהן הוא כינוי לשמו של המגרש והוא אינו כהן. אך בהמכונה, יש מקום לומר כי הכהן הוא חלק מן הכינוי והאיש אינו כהן, ויטעו לומר שאין זה המגרש.

מדבריו משמע שמילת הכהן היא על כינוי המשפחה, ואף שהמנהג הוא שאין כותבים כינוי משפחה בגט,<sup>1</sup> הרי שבכהן שרגילים לכתוב את המילה הכהן צמוד לשמו, דעת הגר"ח פאלאג'י היא כי המילה 'הכהן' משמשת ככינוי משפחה בעלייתו לתורה בשל היותו כהן, ובשל ההרגל לכתבו יש לכתבו בגט. וכן כתב בשו"ת ראנ"ח סימן יא: "וכהן נמי הוי כינוי וצריך לכתבו, ואף על פי שאינו כינוי של האיש עצמו אלא כנוי המשפחה, וכנוי משפחה דעלמא אין רגילות לכתבו, מכל מקום כנוי לכהן או לוי רגילות לכותבו, וכל שאינו כותבו הוי כשינה שמו".

בהמשך דבריו כתב הגר"ח פאלאג'י: "וכפי הטעם שכתב הגט מקושר והרב בית שמואל שם ס"ק י"ד, אין מקום לחלק בין שם בכור דאינו עולה לתורה וחותם לשמות אחרים, אלא העיקר תלוי בכותב במתקרי דאין לטעות בכהן שהוא כינוי, אבל בכותב המכונה ואחר כך הכהן טועין שיהיה גם הכהן כינוי. ע"כ. וכן נראה שהוא דעת הרב מכתב מאליהו דף נ"ט עמוד ג'".

ובמכתב מאליהו לרבי אליהו אלפנדרי שער ד' סימן כ"ב, כתב בטעמו של הרמ"א: "ונראה שטעמו ז"ל דדוקא בהמכונה הוא דשייך למימר שאינו כהן, אבל בדמתקרי כיון דנקרא כהן ודאי שהוא כהן".<sup>2</sup>

כו). כתיבת כינוי משפחה בגט, נידונה בב"י סימן קכ"ט, ובד"מ שם ס"ק י"ט, ויעוין בשו"ת הרמ"א סימן פ"ד שדן בדעת הב"י, ובגט פשוט סימן קכ"ט ס"ק פ' שהאריך לבאר את דעת הב"י, הרמ"א והלבוש. ובס"ק צ"א כתב שכבר נתפשט המנהג בין לבני אשכנז בין לבני ספרד שאין כותבים כנוי משפחה כלל אלא במקרים חריגים יעוי"ש, ובשו"ת חתם סופר חלק ד' אהע"ו ב' סימן ל"ב, ובשו"ת יביע אומר חלק ו' אבן העזר סימן י"ב אות ג'.

כז). הגרמ"ה קוק זצ"ל בשו"ת עזרת כהן סימן פ"ב כתב:

"... יש פנים לכאן ולכאן, אם בכה"ג לכתוב הלוי לפני השם השני כיון שאין שום אדם קורא אותו לוי הלוי, או שגם בזה נחזיק בכלל הפשוט, דכיון שהם שמות חלוקים ולא כינויים כותבים הלוי בסוף, ובספרי האחרונים רבו המצדדים זה לכאן וזה לכאן.

ואני בעניי הונהגו בבד"צ דידן בכה"ג לכתוב הלוי לבסוף, דדוקא מהמכונה יש לטעות, כמש"כ הלבוש דיאמרו שהוא רק מכונה הלוי, אבל באמת איננו לוי, מפני שכינוי מורה לפעמים על דבר שהוא נגד האמת בעצמיות כ"א בתואר, אבל

ובגנזי חיים מערכת גימל אות ל"ח, הביא את דברי הגט פשוט. ולפי זה אם השם השני הוא בכור שהוא שם שנהוג היה לקרא לבכורים כשם שני ואין עולים בו לתורה, אין לכתוב דמתקרי בכור הכהן וכתב: "ומכל מקום נראה דאם כתב בכור הכהן אין קפידא, יען ראינו שהשיב הרב גט מקושר סוף סימן ב"ן סעיף י"ד, על דברי הרב גט פשוט בשולחן ערוך שם ס"ק ל"ה, שטעם זה חלוש מאד, והרב ז"ל כתב טעם אחר, וכן כתבו הרב בית שמואל שם ס"ק י"ד, והרב לחם שלמה דף קכ"ג ע"ג, והרב מכתב מאלהיו דף נ"ג ע"ג, וגם אנוכי בענייני בחידושי על אבן העזר כתבתי טעם לזה, ולכל הטעמים יש לכתוב בכור הכהן".

ולהלכה נקט הגר"ח פאלאג'י כדעת הגט פשוט והגט מקושר למהרא"ל צינץ בשל מנהג זקנו ורבני העיר: "אלא דעכשיו שראיתי שמרן זקני הרב ז"ל ורבני עירנו תפסו כטעם הרב גט פשוט לכתוב דמתקרי אחר הכהן נראה דהכי יש לנו למינקט לכתחילה אלא דאם נכתב בכור הכהן אין קפידא כיון דיש רבים מהרבנים שלא חילקו כטעם הרב גט פשוט דאפילו דאינו חותם ועולה בתורה החילוק הוא בין כותב דמתקרי ובין כותב המכונה והוא ברור".

הגר"ח פאלאג'י בדבריו משווה בין הטעם של הבית שמואל לטעמו של הגט מקושר למהר"ם בולה. אך לכאורה יש ביניהם הבדל, שכן הבית שמואל כותב שבדמתקרי אין לחוש שיאמרו דמתקרי כך, "דהא באמת מתקרי כך", ולדברי המהר"ם בולה אין לחוש מעיקרא לחשש זה, שכן אם הוא רק נקרא כהן ואינו כהן הרי שהיה צריך לכתוב המכונה פלוני הכהן, משום שכתבת המכונה נותנת מקום לחשש זה "דכיון שכתב המכונה, דרצונו לומר שאינו שם אלא כינוי לגעגוע וכיוצא, אם כן יש לומר דגם הכהן שכתב אחר תיבת המכונה אינו אלא כינוי". וכביאורו של האמרי יושר בדעת הט"ו.

לדברי התוספת של הגר"ח פאלאג'י לפרש שהוא קרוי הכהן לכינוי משפחה, הרי שכוונת הבית שמואל במה שכתב 'דהא באמת מתקרי כך', היא שהוא נקרא כך בעליה לתורה ככינוי משפחה שרגילים להזכיר בכהנים בשל היותו כהן.

לדברי הגר"ח פאלאג'י, כוונת הבית שמואל היא כי אם נכתב המכונה פלוני הכהן, משמעות הדבר היא כי הוא רק מכונה כך אף שאין זה שמו האמיתי ולכן ניתן לטעות ולומר כי גם המילה הכהן היא חלק מן הכינוי, והאיש מכונה בכינוי פלוני הכהן למרות שהוא אינו כהן. אך אם נכתב דמתקרי פלוני הכהן, הרי שאכן הדבר נכון כי הוא אכן נקרא פלוני הכהן ככינוי משפחה בעלייתו לתורה ובחתימתו בשל היותו כהן.

ובאהלי שם כלל א הביא את דברי הרמ"א בסתם, ולא חילק אם האיש עולה לתורה בשמו השני או לא. ובס"ק כ"ח הביא את דברי הבית שמואל שכתב דבמתקרי אין חשש שיאמרו

בדמתקרי אין חשש בזה, שמסתמא קורין את האדם כמו שהוא באמת, ואם יאמר אדם שנקרא ליב הלוי, א"כ מסתמא הוא לוי".

משמעות דבריו היא שלא חשש כלל לחששו של המהרא"ל צינץ שמא אם יכתבו דמתקרי פלוני הכהן יסברו כי בשל היותו כהן הוא קרוי בפי הבריות בשמו השני פלוני הכהן. אלא אך ורק לחששם של המהר"ך והקונדרסין, שבשל כתיבת המכונה פלוני הכהן יסברו שהכהן הוא חלק מן הכינוי והוא אינו כהן, ובשל כך יאמרו שהוא אינו המגרש. ולכן בדמתקרי פלוני הכהן אין חשש בזה, שמסתמא קורין את האדם כמו שהוא באמת, ואם יאמר אדם שנקרא ליב הלוי, א"כ מסתמא הוא לוי ואם כן יחוסו ברור לכל.

שהאיש קרוי כך 'דהא באמת מתקרי כך'. ובסוגריים הוסיף: "עם שם העצם ביחד" וכוונתו היא<sup>1</sup> שהאיש אינו נקרא כהן לבד, אלא בצירוף שמו, ובלשונו של האהלי שם 'שם העצם', אלא שהאהלי שם דייק ולא כתב שהוא נקרא הכהן עם שמו השני כדעת המהרא"ל צינץ, אלא שהוא נקרא כהן בצירוף לכל שם שהוא עולה בו לתורה באותו מקום.

שיטת הבית שמואל בסימן קכ"ט ס"ק כ"ד היא כי מי שנקרא משה ליב, ועולה לתורה בשם משה יהודה, כותבים בגיטו משה יהודה המכונה ליב, משום שהמכונה מתיחס לשם ולא לאדם. ולכן הכוונה היא כי השם יהודה מכונה ליב, שלא כדעת הנודע ביהודה תנינא קי"ט שהובא בפת"ש שם ס"ק ל"ו שהמכונה מתיחס לאדם ולא לשמו, ויש לכתוב משה יהודה דמתקרי משה ליב.

יתכן שלשיטתו של הבית שמואל שפלוני דמתקרי פלוני הכהן המכונה פלוני, הכוונה היא ששמו של האיש הוא כהן ושמו מכונה פלוני, משום שיהיה קשה לומר שהכהן מתייחס לאדם שהוא כהן ביחוסו והמכונה שאחריו חוזר שוב להתיחס לשמו בלבד. ולכן דעת הבית שמואל היא שהוא אכן נקרא כהן עם כל שם שהוא עולה בו לתורה, ויתכן שזו הסיבה שבמהדורא קמא הוא כותב דהא באמת מתקרי כהן, כלומר שאין כונתו שהאיש נקרא בשמו השני פלוני הכהן כהבנת המהרא"ל צינץ, אלא שהוא נקרא כהן בצירוף כל שם שבו הוא נקרא לתורה, גם אם הצירוף אינו ישיר אלא פלוני בן פלוני הכהן,<sup>2</sup> והכהן הוא חלק משמו יחד עם השם שהוא עולה בו לתורה.

כח. יעוין בשו"ת מנחת יצחק ח"ד סימן ס"ה אות ג שביאר כן את דברי האהלי שם, שלא כביאורו של השואל שכוונתו יחד עם השם הראשון דווקא.

כט. יתכן שגם הראנ"ח הסובר במסקנת דבריו כי לדעת רבי יעקב מוינא פלוני הכהן הוא שם אחד, כוונתו היא ככינוי משפחה הרגיל להיות חלק משמו בחתימות ובעליה לתורה, אך לא בהכרח צמוד לשמו השני. וכן משמע ממה שכתב "כינוי הכהן הוא כמי ששמו כפול מב' שמות" וכמו שכתב בתחילת דבריו "ובענין זה כתבו קצת מהפוסקים כתב השם בלא כנוי שפסלו אותו והחזירו השליח וכהן נמי הוי כנוי וצריך לכתבו ואף על פי שאינו כנוי של האיש עצמו אלא כנוי המשפחה וכנוי משפחה דעלמא אין רגילות לכתוב מכל מקום כנוי לכהן או לוי רגילות לכתבו וכל שאינו כותבו הוי כשינה שמו" כי הכהן הוא כינוי משפחה שרגילים לכתבו בכהנים.

אלא שלדעת הראנ"ח כינוי המשפחה הוא חלק בלתי נפרד משמו, שכן הוא מוזכר בצמוד לשם אביו בחתימה ובעליה לתורה, ובכהנים רגילים לכותבו תמיד, ולכן העדר היחוס הרי הוא ככתיבת מחצית שמו והגט פסול. ואילו לדעת הב"ש, היות ובפי כל אינו קרוי פלוני הכהן, ואין זה אלא כינוי לשם משפחתו, יש לכותבו לכתחילה, אך העדר הכינוי אינו ככתיבת מחצית שמו ואינו פוסל את הגט.

ויעוין בשו"ת מנחת יצחק חלק ד' סימן ס"ה אות ח' שהקשה על דברי המהרא"ל צינץ שהרי הכהן נאמר לאחר שם אביו ומעולם לא נקרא פלוני הכהן בעליתו לתורה. ולשיטת המהרא"ל צינץ לא ניתן לומר שהוא הוחזק להקרא הכהן ככינוי משפחה בעלייתו לתורה, שכן לפי זה ההבדל בין דמתקרי להמכונה ברור מאליהו שכן בהמכונה החשש הוא שיאמר שהוא מכונה בפי הבריות פלוני הכהן ללא הזכרת שם אביו. ובדמתקרי אין חשש שיאמרו שהוא נקרא לתורה פלוני בן פלוני הכהן למרות שאינו כהן, וגם אין לומר ששמו בין הבריות הוא פלוני בן פלוני הכהן, וגם אין דרך בני אדם לקרא פלוני הכהן. אלא שגם לביאור של האהלי שם בדברי הב"ש נתקשה בזה והביא מתשובת עונג יום טוב אהע"ז סימן קנ"ז עפ"ד הש"ך חו"מ סימן מ"ט דמשמע לישנא דקאי על האב, ולביאורו של הגר"ח פאלאגי בדעת הב"ש ויתכן שזו גם דעת הראנ"ח שהוא כינוי משפחה א"ש.

ויעוין בים של שלמה מסכת גיטין פרק ד' סימן י"ח שניתן לכתוב הכהן בגט מומר, ומה שכתב על זה בשו"ת הרי בשמים

יתכן שדעת האהלי שם היא דומה לדעתו של הגר"ח פאלאג'י, שהכהן אינו אלא כינוי משפחה שרגילים להזכירו בכהנים, אך הוא אינו שם עצם, אלא הוא מוזכר עם שם העצם ככינוי משפחה לכהנים בעלותם לתורה, גם אם הוא מוזכר לאחר שמו של אבי המגרש.



## סיכום

נחלקו הפוסקים בטעמו של רבי יעקב מווינא שהעדר יחוס כהונה פוסל את הגט, לדעת המהר"א ששון, העדר היחוס עלול להביא למסקנה כי המגרש אינו כהן, ולהסברו של הגר"ש קלוגר, קיים חשש ללעז על הגט, ואילו לדעת הראנ"ח, הרי שהכהן נחשב ככינוי משפחה שרגילים לכתבו בכהנים, ואם לא כתבוהו הרי זה ככתיבת מחצית שמו והגט פסול.

תלמיד המהר"ך והרמ"א כתבו שכאשר יש שם נוסף יש לכתוב פלוני דמתקרי פלוני הכהן, ובכינוי יש לכתוב פלוני הכהן המכונה פלוני.

בביאור החילוק בין דמתקרי להמכונה נחלקו הט"ז והב"ש. לדעת הט"ז, בדמתקרי פלוני הכהן הכוונה היא פלוני שמיוחס ככהן, מה שאין כן בכינוי שיש לחוש שיטעו לומר כי הכהן הוא חלק מן הכינוי אך האיש אינו כהן, ואילו לדעת הב"ש, בדמתקרי פלוני הכהן, הכוונה היא פלוני שכינוי משפחתו בחתימתו ובעלייתו לתורה הוא הכהן בשל היותו כהן, ואין לחוש שיאמרו שהוא רק קרוי פלוני הכהן ויטעו בזהותו של המגרש, שכן הוא אכן קרוי כך.

הזקן אהרן ביאר שכוונת הב"ש היא שהאיש עולה לתורה בשמו השני במקום הכתיבה, ואילו להגר"ח פאלאג'י והאהלי שם דברי הב"ש מתפרשים שהכהן הוא כינוי משפחה הצמוד לשם אביו בכל שם חתימה ועליה לתורה.

נחלקו האחרונים באדם שאינו עולה לתורה בשמו השני, האם יש לכתוב פלוני הכהן דמתקרי פלוני כדעת הישועות יעקב החולק על הרמ"א, וכדעת המהרא"ל צינץ בדעת הרמ"א, או שיש לכתוב פלוני דמתקרי פלוני הכהן, כפשטות דברי הרמ"א וכדעת המהר"ם בולה והסברו של הגר"ח פאלאג'י.

ולהלכה למעשה כתב הגר"א קוק זצ"ל בשו"ת עזרת כהן סימן פ"ב: "ואני בעניי הונהגו בבד"צ דידן' בכה"ג לכתוב הלוי לבסוף... על כל פנים בזה דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד".



חלק ה' מהדורא חמישאה סימן ח'.

ל). בספר דברי יוסף להגר"י כהן זצ"ל כללי השמות סימן י' כתב שכן הוא המנהג בירושלים, אך בספר משנת יעקב לגר"י רוזנטל זצ"ל גירושין פרק ג' הל' יד אות ה' כתב שהמנהג בירושלים לכתוב פלוני הכהן דמתקרי.

# אוצר חושן משפט

בדיני חלוקת שותפין ♦ תביעת מקח טעות בקורקינט חשמלי ♦ שואל ששאל  
חפץ ללא קניין משיכה ונגנב





רבי יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

## בדיני חלוקת שותפין

כתב הרמב"ם בהל' שכנים פ"ב ה"י: "מקום שאין בו דין חלוקה שרצו השותפין לחלקו אע"פ שקנו מידם שרצו כל אחד מהן יכול לחזור בו שזה קנין דברים הוא כמו שביארנו, אבל אם קנו מידם שזה רצה ברוח פלונית וזה רצה ברוח פלונית אינן יכולים לחזור, וכן אם הלך זה בעצמו והחזיק בחלקו וזה בעצמו והחזיק בחלקו אע"פ שלא קנו מידם אין אחד מהם יכול לחזור בחבירו" עכ"ל. ולשון הרמב"ם במש"כ אע"פ "שלא קנו" אינו מובן, דאם הכוונה דאף שלא קנו בחליפין, הרי מ"מ קנו בחזקה, ולשון הר"מ משמע דהקנין לא מהני ורק דא"י לחזור, ואמאי לא כתב הר"מ דמהני לגבי דקונה חלקו. וכפי' הראשונים בב"ב ג. דמהני כקנין חליפין או חזקה. והגר"א כתב על מש"כ הר"מ אע"פ שלא קנו מידם, דכן משמע שם בגמ', היינו דפריך קנין דברים, ומשמע דלמסק' א"צ להעמיד בקנו מידן. ומש"כ הר"מ שזה רצה כו', הטור בסימן קעג כתב דהרא"ש חולק, דכה"ג הוי קנין דברים אא"כ בירר לו זה רוח פלונית וזה רוח פלונית וקנו מידם. והטור פי' בר"מ דכוונתו בהתחייבות לחלוק. ומצאנו בראשונים בסוגיא בב"ב שם כמה שיטות אם צריך חזקה של שניהם, או של אחד מהם וכמש"כ הרא"ש, וכ"ה ברשב"א. וטעמם הוא דהוי רק בירור החלקים וממילא סגי בחזקה של אחד והשני קונה בחליפין [ויש חילוקים בין טעם הרשב"א לרא"ש, אך בדברי שניהם מבואר דחלוקת שותפים שאני וכדיבאר].

ובתוס' ב"ב ג. (ד"ה רב אשי) כתבו דהחידוש דרב אשי הוא דאין צריך אמירת לך חזק וקני, וברא"ש מבואר הטעם דאמירת לך חזק וקני הוא דווקא בדבר שאין לו חלק בו אלא בקנין זה. אבל הכא שהקרקע של שניהם מועלת חזקה שלא מדעתו שלא בפניו אפילו שלא אמר לו לך חזק וקני. ובר"מ הנז' כתב שהלך זה בעצמו, וכ"ה ברי"ף, וכתבו הרשב"א ונמוק"י דהכוונה אף שלא אמר לך חזק וקני. ובסמ"ע (סימן קנו סק"ו) כתב עוד כדברי המ"מ שם דהכוונה דהחזיק אחד מהם וממילא זכה השני בחלקו. ובשיטת קדמונים בפי' הר"י קרקושא כתב את הטעם דא"צ אמירת לך חזק וקני "וטעמא מאי דבעלמא אדם מחזיק בשל חבירו צריך לחו"ק אבל הכא דכל "חד וחד מחזיק בשלו" לא צריך עכ"ל. ובמ"מ בהל' שכנים (פ"ב ה"י) כתב דהכא א"צ בחזקה אמירת לך חזק וקני כיון דהוי רק בירור החלקים, ומקורו בדברי הרשב"א בסוגין.

והביאור בזה הוא דאמירת לך חזק וכו' היינו דווקא היכא דהוי חזקה בתורת קנין דבעי' דעת מקנה, ובלא אמירה, מעשה ידיה נראה כגזילה, וזה לא שייך בשותפין דלא בעי' להקנאת חברו. וגם הרמב"ן שחולק דבעי' אמירה, היינו דווקא באין בו דין חלוקה דנתמעט מדין חלוקה, ובזה ס"ל דכיון דבעי' רצונו של השני שאני. והטור בסימן קעג כתב דהר"מ חולק על הרא"ש וס"ל דתרייהו בעי' להחזיק. והב"י כתב דצריך לגרוס הרמב"ן, כי הר"מ נקט את לשון הגמ', אך בפה"מ להרמב"ם להלן מב. כתב להדי' כיון שבהחזיק אחד מהם בחלקו וכמש"כ בדבריו התוי"ט

שם, והיינו דחלוקה שאנני. [ויש לדון, דהר"מ בפה"מ מייירי בחלוקת יורשים דהוי תפוסת הבית ובוזה סגי בחזקה דאחד. משא"כ בחלוקת שותפין בעי' שיחזיקו שניהם, כיון דכל אחד היה קודם בעלים רק על החצי להכי כ"א צריך להחזיק בחלקו]. ובר"מ בפה"מ כאן כתב כל אחד משניהם ברוח פלוני כגון שהחזיק בקרקע ברגלו כו', והיינו בהילוך דבשותפין סגי בהך חזקה. ובסמ"ע בסי' קנז (סק"ו) דייק ממש"כ הר"מ שם הלך זה "בעצמו" דס"ל כרשב"א והרא"ש הנ"ל, דאצ"ל לך חזק וקני ומשום דהוי רק בירור החלקים, וכרשב"א הנז' שכתב דאינו זוכה בשל אחרים, ולהכי להר"מ סגי גם בחזקה של אחד. ואצ"ל לטעם הרא"ש דהשני זוכה כחליפין, וכלשון המ"מ שם, אלא זוכה ממילא כיון דנתבררו החלקים לכאנ"א להכי סגי בחזקה דאחד. ובעיקר דברי רבי אשי כגון שהלך והחזיק וכו' צ"ב, דלכאורה לא שייכת כאן מהות חזקה דהוראת בעלות מדנעל כו', דהרי הוי שלו קודם, ועמד בזה בהגהות פורת יוסף. וכן צ"ב הלשון הולך בתוך שלו כו', דהרי עדיין ל"ה שלו עד החלוקה.

ובהג"מ (נדפס בר"מ פרנקל בסוף קנין עפ"י דפוס קונשטנטינא) הובא בב"י סימן קנז ובפולא חריפתא (על פסקי הרא"ש בסוגין סימן ג באות ז) כ' דבשותפין לא בעי' חזקה גמורה דנעל וגדר ופרץ, אלא מהני גם הילוך אף דהוי חזקה גרועה. והיינו דאף דהילוך לא מהני לקנין חזקה, מ"מ לחזקה דבעי בחלוקת שותפין שפיר מהני. וכ"נ לשון הר"מ בפה"מ כאן הנ"ל שכתב הילוך ברגליו כו', היינו דדוקא הכא מהני חזקה פורתא, ולהכי ס"ל דבעי שיחזיקו שניהם בהילוך. משא"כ בנעל וגדר, דהוי חזקה מעלייתא כמכירה והקנאה, בזה סגי דיחזיק האחד.



### חלוקת שותפין אינה הקנאה אלא בירור החלקים

ונ"ל בדברי הר"מ פי' חדש בסוגיא בתרוצא דרב אשי, דהא דקתני כגון שהלך והחזיק ה"נ אינו מדין קנין חזקה ככל קונה קרקע, דלא בעי' לזה הכא, ומה דנא' כאן חזקה היינו לקיים חלוקתם. דהנה בכל שותפות כשחולקים י"ל דלא בעי' קנין, כיון דגם קודם החלוקה אית ליה חלק בכל החצר, ורק דקובע לו מקומו ומסתלק מחלקה השני של החצר (וכפיה"נ זהו טעמו של שער המשפט בסימן רעה, שכתב דבשותף שנסתלק הוי ממילא לשני). וכמ"כ ביורשין שחלקו, גם למ"ד דאחין שחלקו לקוחות דאין ברירה, אין הפי' שהוא קונה דבר חדש, אלא דאם יש ברירה הוי שלו למפרע. ולמ"ד אין ברירה ל"ה למפרע שלו, אבל מ"מ אין צריך קנין מחדש, אלא דמברר בעלותו במקום אחד ומפריד חלקו מחלק חברו. וכבר יסד בכתבי מרן הגרי"ז דגם למ"ד דאחין שחלקו לקוחות הם דאין ברירה, לכ"ע הוי מעשה חלוקה, ורק המחלוקת היא אם דינן כלקוחות, וזהו דס"ד דאינו חוזר ביוכל. ועי' ט"ז (ח"מ סי' קג ס"י) דל"ה לקוחות אלא לגבי דמחזירין ביוכל אבל לגבי אחרינא הוי יורשים, וכן מתבאר בדברי הרמ"ה (ב"ב פ"ד אות לו ופ"ז אות כד) עיי"ה. והיינו דגם למ"ד אין ברירה יש לו זכות מדיני השותפות והירושה לקבל חלק בנכסים, והוא נוטל חלקו מצד זכותו בנכסים ואין כאן קנין מחדש בשל השני, ולהכי לגבי אחרים אין דינם כלקוחות. ובשו"ע סימן קעו ס"ח אי' דבלא קבעו זמן לשותפות חולק שלא מדעת חבירו, ומוכח דא"צ קנין מחברו ולהכי מהני שחולק שלא מדעת חברו, והוא גם להלכה

דאין ברירה. ובחי' הגר"ח (שכנים פ"ב הי"א) מבואר דגם אם אין ברירה עיקר המעשה הוא הלקיחה וממילא הם מחולקין וכו', וזוהי מבוארים דברי העיטור (מאמר שני קנין) שכתב דקנין לחלוק אינו קנין נתינה.

ומתבאר בזה דבשותפין כ"ז שלא חלקו יש לשניהם בעלות בכל החפץ, ול"צ להגיע להקנאת חברו כדי לזכות בחלקו, כיון דמצד זכותו הוא נוטל, ונמצא שאין כאן קנין עם השני אלא הוא רק מברר ומסיים את חלקו מתוך הבעלות הכללית. אלא די"ל דכ"ז בדבר שיש בו דין חלוקה, אבל בדבר שאין בו דין חלוקה, אפשר דצריך קנין של כל אחד בחלקו וצריך דעת כל השותפין. ובר"ן נדרים ר"פ השותפין כתב דביש בו חלוקה כל השדה משועבד לכ"א מהשותפין. וחלוקה חצר שיש בה כדי חלוקה, דבזה כיון דכ"א יכול לכוף את חברו לחלוק הרי כ"א יש לו בעלות בחצי חצר, ובאידיך החצי יש לו שעבוד להשתמש, אבל אין לו בעלות בכל החצר דהא חברו כופהו לחלוק. אבל בחצר שאין בו דין חלוקה יש לכ"א בעלות בכל החצר כשהוא משתמש. ולפ"ז י"ל דבדבר שאין בו דין חלוקה שיש לכ"א בעלות על כל הדבר הוי לקוחות ממש. אכן בדברי הרשב"א כאן מפורש דהוי בירור החלקים גם בחצר שאין בה דין חלוקה, וכ"ה בט"ז הנ"ל. ולפ"ז י"ל דבשותפות הכא גדר הקנין שהם עושים הוא דנעשה כיש בו דין חלוקה דיש לכ"א חלק מסויים כחצר שיש בה דין חלוקה.

ובזה מבוארת סברת הראשונים הנ"ל דבחלוקת שותפין א"צ אמירת לך חזק וקני, כיון דה"נ אין החזקה מתורת חזקה גמורה של נעל וגדר אלא הילוך בעלמא וכדברי ההג"מ הנ"ל, ולהכי לא בעי' לאמירת לך חזק וקני. וכ"נ בר"י מיגש (בשו"ת סי' קנא). שכתב דאף דקודם מגיל עשרים אינו יכול למכור בקרקעות, מ"מ יכול להיות אחים שחלקו כיון דל"ה מכר אמיתי שהוא הוצאת עיקר הדבר מרשותו, אבל לא בחלוקה שאין בה הוצאת עיקר הדבר וכו'. וכן הר"ן ברפ"ב דקדושין כתב דאפטרופוס דאינו יכול למכור נכסי יתומים יכול לחלק בשותפין, דל"ה מכירה. ויעוי' בגמ' ב"מ לא: דשותף יכול לחלוק שלא מדעת חברו וכ"ה בב"ב קו, וכ"ה בר"מ פ"ה משותפין ה"ט ובשו"ע קעה ס"א. ומשמע דלא רק עיקר החלוקה אהני בע"כ, אלא דגם הקנאה חלה בע"כ, וצ"ע דהא לקנין בעי' דעת. והמבואר בזה, דבשותף לעשות חלוקה לא בעי' קנין גמור, כיון דגם קודם הוי שלו, ובעי' קנין רק כדי לקבוע חלקו ולהסתלק מחלק השני. ומהני בע"כ דהשותף כיון דל"ב הקנאת חברו אלא מעצמו הולך ונוטל חלקו, וכיון שזכה בחלקו ממילא זכה חברו, וכ"נ במבי"ט (בשו"ת ח"ב סימן כו). ויתכן דנ"מ בחלקו ונמצא חלק של אחד גזול דבטלה כל החלוקה, וכ"כ בקצות (בסימן לו סק"ג), והיינו דכה"ג ל"ה מעשה חלוקה.

והדברים מדוקדקים ברש"י לפנינו היטב, במש"כ בד"ה ברוחות ומעתה נקנה חלק מזרחי לזה "ואין לזה חלק בו", דהיינו דהקנין בא להפקיע את השני מחלק זה, והקנין הוא רק על עצם החלוקה ולא על הזכיה עצמה. וגם בחצר שאין בה דין חלוקה הוי כל החצר לתרוייהו, והקנין הוא רק להפקיע כ"א חלקו מחלק השני, אבל לא בעי' קנין על עצם זכייתו. ולפ"ד החזקה הכא אינה בתורת קנין חזקה, וי"ל דגם לא שייכת כאן חזקה, דכיון דהוי שותפין א"כ במה שנעל וגדר אין כאן הוראת בעלות וכנ"ל. ומעתה י"ל דהר"מ מפרש דהקנין הכא הוא רק לקיים את החלוקה ולסלק חלקו משאר השדה, ולהכי כתב הר"מ שם דקנו מידם שזה רצה ברוח פלוני וזה

רצה ברוח פלונית, דאין הכוונה כמש"כ בטור בדעת הר"מ דהתחייבו לחלוק, אלא דעשו קנין על מה שרוצה לקחת לעצמו, ולא שהשני מקנה לו את רוח פלונית. וד"ז משמע גם ברא"ש שכתב שקנו מידם שפלוני לוקח רוח מזרחית ופלוני רוח מערבית, היינו דאין פלוני מקנה לפלוני רוח מזרחית אלא קונה לעצמו חלקו. ובזה יש לבאר מש"כ הר"מ אע"פ שלא קנה אינו חוזר, היינו דה"נ לא קנה בקנין חזקה אלא בהילוך בעלמא לברר חלקו, אבל אין החזקה בתורת קנין אלא לקיום התחייבות החלוקה. וכ"נ לשון הרי"ף בסוגיא (דף ב מדפי הרי"ף). וזהו טעמו של ההג"מ שכתב דל"ב הכא חזקה גמורה אלא הילוך בעלמא וכנ"ל, ומבואר דשותפין שחלקו ל"ב קנין גמור. וגם לתוס' והרא"ש דבעי' חזקה, מ"מ חזי' דסגי בחזקה של אחד. וגם להנך דבעי' ששניהם יחזקו, מ"מ ל"ב לאמירת לך חזק וקני, ומבואר דשותפין שחלקו שאני. ובזה יש לבאר מש"כ המחנ"א בשכירות סוף סימן יג דגם בשותף המוכר חלקו לשותף איכא הך קולא דהרשב"א ותוס' דל"ב לך חזק וכו' [והעיר שם על הרדב"ז בשו"ת (ח"ד אלף קצב [קכב]) שכתב דבמכירה השותף בעי אמירת לך חזק וקני], ואף דשאני הכא דהוי חלוקה ובידור החלקים משא"כ בשותף המוכר חלקו. וע"כ דס"ל להמחנ"א דבשותף המוכר חלקו לשותף לא בעי קנין גמור, כיון דגם קודם אית ליה לשותף חלק בכל החצר.

ובזה נראה לבאר את לשון הרי"ף בסוגין שכתב שקנו מידן ברוחות פלוני קבל רוח מזרחית פלוני קבל רוח מערבית, וצ"ב דהו"ל למימר פלוני נתן וכו' דהא הוי נתינה של כ"א לשני, ואמאי כתב הרי"ף פלוני קיבל וכו'. וע"כ דלא חשיב נתינה והקנאה בשותפות אלא סילוק של כ"א מחלק השני ולהכי כתב פלוני קיבל וכו'. ומצאתי במרומי שדה לפנינו בקטע הראשון למסכתין שהביא את דברי הרי"ף, והעיר כן על לשונו והסיק בדעת הרי"ף דהכוונה היא דמהני קנין גרוע בשותפין, ולא בעינן קנין על נתינה דלא בעינן כאן אלא ברור עכתו". ונשנו דבריו בהעמ"ש (מסעי קלט-ד) [ושם הוסיף דבר נחמד וחרף, דהטעם דיבם קונה בהעראה הוא משום שיש לו זיקה ביבמה והיא כשלו במקצת, ודמי דכמו ביש לו חלק בנכסים עם חבירו והלך ונשתמש וברר חלקו סגי וכו'. וכיו"ב יש לבאר מש"כ ברמב"ם לגבי נתינת הפקדון לנפקד, וז"ל בפ"ז מזכיה ה"ב ומכירה פ"ה הי"א: "או המוחל פקדון שיש לו בידו" וכו', ומוכח דגם אם הפקדון נמצא באגם יכול למחול אותו לנפקד. והרי ביש לאחד חפץ של חבירו לא יהני מחילה אלא בעי' קנין כיון דלמקבל אין זכות בדבר, משא"כ בפקדון דלנפקד יש שייכות לחפץ הנקנה א"צ להקנאה. וכבר עמד בשיטת הרמב"ם באבן האזל ובהשמטות בהל' זכיה שם דכ"ה שיטת הר"ח בב"מ לד, א. וכן הביא בברכ"ש בגיטין בשם הגרי"ז, וכ"ה בכתבי הגר"ח החדשים הוצאת מישור על ב"ק קן]. וכן נראה בהמשך דברי הרי"ף ברב אשי דמסיים דמשום הכי לא מצי הדרי בהו, וצ"ב מה שהדגיש ל"מ הדר והא פשיטא דכיון דקנה ל"מ הדר, אלא ע"כ דכוונת הרי"ף לשיטתו דאף דל"ה קנין ממש, דהא ל"ש חזקה בשותפות וגם ל"ב קנין, אמנם כיון דקבעו ובידורו חלקם תו לא מצי הדרי.

ובזה נראה לבאר את דברי הרי"ף שכתב (בדף ז. מדפיו) דבמכיר חלקו מהני חלוקה גם בפחות מד"א לזה והוכיח מסוגין, ותמה בהגהות חות יאיר על הרי"ף שם דהכא הוי חלוקה בקנין חזקה ומ"ש להוכיח מהכא. ולפ"ד י"ל דהרי"ף מפרש דהכא ל"ה מגדרי קנין חזקה אלא לקבוע מה

חלקו והחזקה היא לקיום החלוקה, והוכיח מכאן דבמכיר חלקו נחלקה השותפות והוי כיש בו דין חלוקה. וזש"כ הרי"ף דאם כ"א מכיר חלקו נעשה כחצר שיש בה דין חלוקה ויכול לחלוק בע"כ, ולשיטתו הוכיח כן דמפרש דזו אוקימתת רב אשי כגון שהלך היינו דקובע חלקו ול"ה מגדרי קנין חזקה. וכדברי הרי"ף כ"ה בר"מ בריש הל' שכנים וכתב הגר"א דמקורו משי' הרי"ף, ולפי המבואר הר"מ והרי"ף אזלי לשיטתייהו בכל הסוגיא דחלוקת שותפות לא בעי' קנין חזקה אלא הילוך בעלמא לקיים חלוקתן ולבירור החלקים וכמש"נ. ומקורם גם בר"י מיגש הנ"ל דחלוקה לא חשיב כמכר וכמש"נ. וכ"כ בהעמ"ש על השא"י שם בביאור הרי"ף דבמכיר חלקו יכול לחלוק בע"כ, וביאר דבהשתמשות מבורר לחוד סגי לקנות זה החלק לגמרי, וכיון שחזקתם מהני לענין השתמשות שוב יכולין לכפות זא"ז לחלק גם את גוף הקרקע, וזה ישוב רב אשי כגון שהלך זה בעצמו, והחזיק היינו שהשתמש במחצה והשני השתמש בצד השני ומיקרי בזה כל אחד מכיר את שלו וכו' ועי"ש.

ולסיום הדברים נראה בדרוש דבר נפלא במש"כ הפרשת דרכים (דרוש ראשון ד"ה שוב ראיתי) על הא דאמרי' להלן ק. דאע"ה קנה את א"י בהילוך היינו חזקה, והק' דהא ב"נ אינו קונה בחזקה, ותי' דע"כ דהיה לאבות דין ישראל. וברע"א בהגהה על הפר"ד נדפס בכו"ח סימן ס עמוד רלא הק' עליו דרך במילה נעשה אברהם אבינו לישראל, וא"כ תיקשי איך קנה את א"י בחזקה הא קום התהלך בארץ היה קודם לזה ואז הוי ב"נ. ונראה, ובהקדם דברי הריטב"א להלן ק. שכתב דאברהם קנה את א"י באמירת הקב"ה דאמירה מגבוה כמסירה להדיוט, וא"כ י"ל דגם לחכמים דהילוך באע"ה היה חזקה, מ"מ א"צ לקנין חזקה וסגי בהילוך בעלמא כמו בשותף, ומאותה סברא דכיון דיש לו כבר חלק בא"י קודם מחמת אמירה מגבוה כמסירה להדיוט, שפיר סגי בהילוך בעלמא, וזה מהני גם בב"נ.



### חצר מתחלקת לפי פתחיה

ב"ב יא. במח' ר"ה ור"ח דר"ה אמר דחצר מתחלקת לפי פתחיה, ורב חסדא אמר נותן ארבע אמות לכל פתח ופתח והשאר חולקין בשוה. ובסברת ר"ה מבואר בראשונים דכיון דהחצר משמשת לבית להכי כל שיש לו יותר פתחים יש לו יותר צורך בחצר, דהחצר משמשת לפתחים, ולר"ח הפתח מצריך מקום לפירוק המשא וזה בד"א הסמוכין לפתח. ומצינו כמה פי' בראשונים, דלרש"י שם ד"ה חצר מיירי במחלק נכסים וכו' והיינו דהאומדנא היא שהוא נותן כדי שישתמשו כפי צורכן, והר"י מיגש כתב דזכו מההפקר, ועי' ברשב"א וברמ"ה. ולחד פירושא מבואר דמיירי גם בשותפין, אך ברש"י שם ד"ה חצר משמע דאז יש להם שוה בשוה. ועי' ברא"ש שהביא מהירושלמי דהד' אמות לא הוי קנין גמור אלא זכות לפי שעה להשתמשות [והיינו דגם אם חבירו צריך באותה שעה לד"א, מ"מ בעל הפתח קודם]. והרמב"ן כתב דפליגי בזה הבבלי והירושלמי, ולסוגית הבבלי יש לו קנין גמור, דאל"כ האיק יעשו חלוקה, והרשב"א נקט דבד"א הוי שלו לגמרי. ועי' ברמב"ן דאיכא כמה נ"מ בזה חדא אם לאחר יש זכות להשתמש והיינו דאם הוי קנין בד"א אליו אינו יכול אחר להשתמש במקום זה, ועוד נ"מ לגבי

בעל הפתח דאם בא לבנות בית בונהו ומוכרו וכו'. ובשו"ת ריב"ש בס' רמח [בחלק הראשון של התשובה] הביא את המחלוקת אם קונה את הד"א או דהוי רק להשתמשות, והוסיף דלהכי רש"י והר"י מיגש פי' במחלק נכסיו או בזוכה מהפקר, דבזה הוי ד"א קנויות לו, משא"כ בשותפין וכו'. ובדברי הרא"ש נראה דלרב הונא ג"כ איכא דין ד"א אלא דזוכה בכל החצר כנגד הפתחים, וברש"י בסוכה ג: ד"ה חצר משמע דר"ה דס"ל דחצר מתחלקת לפי פתחיה הוא מחמת פירוק משא, דס"ל שכל החצר עומדת לפירוק משא, ועי' רמ"ה (אות קלו) ובהגר"א (חומ"מ סימן קעב סק"ד) [ועיקר דינא דר' יוחנן בתחילת הסוגיא דד' שאמרו חוץ משל פתחים שייך לכ"ע לענין שיעור כדי חלוקה דבעי ד"א חוץ משל פתחים, ובלא"ה ל"ח החצר שיש בה כדי חלוקה. ודינא דר"ח הוא נידון באופן שיש לו סיבה לקבל יותר בחצר מחמת דהוי מחלק נכסיו או בקנו מההפקר, כמבואר בראשונים, אבל דינא דר' יוחנן הוא שיעור בעיקר חלוקת חצר, וכן מבואר בב"י בריש סימן קעב ע"ש].

אמנם נראה דגם לרב הונא חלוקה, דבד"א הוי ידידה רק להשתמשות, אבל בכל החצר הוי קנין ידידה. וכ"נ ברא"ש שכתב דלר"ה שיש לו זכות בכל החצר ל"ש כן בעלוי בדמים. והרא"ש כתב דמש"כ רש"י דלפי פתחיה היינו בנתן כו' דקאי לרב הונא, הרי דגם לרב הונא יש דין ד"א. ובזה ניחא קו' החזו"א (שם סימן ו) ממה שהזכיר רב הונא יא: באכסדרא דאין לו ד"א, הרי דגם לר"ה שייך דינא דד' אמות. ועי' בדברי הנח"ד בסוגיא מה שהקשה עוד בזה בדברי רבי יוחנן דחצר לפי פתחיה, והעיר על ראית הגמ' מהברייתא לרב חסדא ונימא דשם לא מיירי במחלק נכסיו, ולדברינו ניחא שפיר.

והנה הרשב"א בתחילת הסוגיא הקשה דכיון דבעי עוד ד"א לפי פתחיה, א"כ נמצא דבחלוקה צריך ח' אמות לכ"א, א"כ ליתני במתני' ח' אמות וכו', וחידש דבחצר שכולה ד' לזה וד' לזה חולקין, דעיקר החצר הוא לפירוק, דאין מקום לשאר תשמישין, ורק באיכא עוד אמה אז בעי' ט"ז אמה. וצ"ב, דאם יש ד"א לכ"א למשא אמאי בעי חלוקה, הא ממילא חלוקה ועומד. ולכאורה י"ל עוד להנך דהד"א הוי רק להשתמשות, א"כ בעי לחלוקה בכדי שיהיה ד"א שלו. אך בדעת הרשב"א יקשה, דאיהו ס"ל דהד"א הוי שלו לגמרי וא"כ ל"ל לחלוקה. [ועי' ברמב"ם שכנים פ"א ה"ד שכתב דבעי ד"א לזה דאז קרויה חצר ולא הזכיר ד"א דמשא, ורק בפ"א ה"א בחצרות בכפרים הזכיר זאת, ועמד בזה בנחל"ד. ור"ל דלדעת הר"מ גם דינא דר' יוחנן נאמר רק בחצרות הכפרים דיש לו זכות פירוק המשא, וכמש"כ הב"י בריש סימן קעב. ולכאורה י"ל דהר"מ ס"ל דהד"א של משא הוי בכלל הבית, וכוונת הר"מ לד"א הנוספים לכאור"א].

ונראה מוכרח דגם לרשב"א דהד"א הוי שלו, מ"מ הוי שלו מחמת השותפות וזכות ההשתמשות. והיינו דאף להרשב"א שכתב דהד"א דפתחים הוי שלו לגמרי, אין הפי' דהוי בעלים. אלא דזכותו בדבר מכח השותפות, דאכן עיקר החצר כולה שייכת לשותפין, אלא לכלל פתח נותנים בעלות להשתמשות בד"א למשא. אך כ"ז הוא מזכויות השותפות, והרי חזינן דאינו צריך קנין על כך, וע"כ דממילא הוי שלו, אך הוא מתורת זכות השותפות [ודומה למש"כ לעיל בשי' הרי"ף דבמכיר כ"א חלקו הוי שלו מדין השותפות, ולזה בעי חלוקה לעשות הבדלה דכ"א יהיה בחלקו]. ונ"מ בזה דגם לחברו יש זכות להשתמש כשאין הוא משתמש, וכ"נ בחזו"א בסוגין

(סימן ו סק"א וסק"ו), ודלא כפני שלמה ד"ה בגמ' שנקט דמאחר שהן שלו לגמרי אין השני משתמש כלל. ודבריו אינם נראים דא"כ ל"ה שותפין כלל ולמאי בעי לחלוקה. וניחא שפיר דלהכי כתב הרשב"א דחולקין, והיינו לעשות ההבדלה בין החלקים, ואז הוי בעלים בחלקו, ונמצא דרק לאחר החלוקה נעשים מחולקים ולא שותפים. וכן נוטה לשון הרא"ש דהוי ד"א שלו להשתמשות, אבל אחר החלוקה הוי קנין, וכן מבואר בחזו"א בסוגין (סימן ו סק"ד) דיש לו זכות תחילה שיהיה שלו לאחר החלוקה.

ויסוד דברינו בדברי הרשב"א יבואר יותר עפ"י הרי"ף שהובא לעיל שכתב דבמכיר חלקו חולקין גם בפחות מד"א. והרא"ש כתב דפשוט הוא, וביאור הרי"ף הוא דבהך שיעור דד"א דחולקין, הטעם דבפחות מכאן ל"ל שימוש עצמי, וע"י החלוקה מפסיד את ההשתמשות בכל החצר הראויה להשתמשות. אבל במכיר חלקו וכ"א משתמש בחלקו, תו אינו מאבד בחלוקה השתמשות בחלק השני, דבלא"ה הוא משתמש רק בחלקו ולהכי חולקין. אך צ"ב, דא"כ למאי בעי' לחלוקה הא חלוקה ועומד הוא, שהרי מסתמא הקנו זל"ז שכל אחד משתמש בחלק אחד. אכן הדברים מבוארים בלשון הרמב"ם בשכנים פ"א ה"א, שכתב כדברי הרי"ף בד"א בשאין אחד מהן מכיר את חלקו כו'. אבל אם היה כל אחד מהן מכיר חלקו אע"פ שאין בה דין חלוקה, כופה כל אחד מהן להבדיל בין חלקו וחלק חבירו עכ"ל. הרי דלא כתב הר"מ רק דכופהו לחלוק אלא דכופהו להבדיל, והיינו דגדר חלוקה בקרקעות הוא עשיית כותל המבדילה ביניהם, ובמכיר חלקו אף דכ"א משתמש בחלק אחד, מ"מ הוי שותפין וכ"א משתמש בחלקו מדין השותפין דהס"ה שייך לכל השותפין, ורק ע"י זה שהוא מבדיל בין החלקים נפרדת השותפות. וכן אמרי' בגמ' בריש מסכתין ב: דכשרוצין לחלוק חייב לעשות הבדלה דפרין בגמ' מאי לאו בכותל ומשני לא במסיפס, הרי דלא סגי דיוכרו וירשמו כ"א עד היכן חלקו. אלא דחלוקה היא דוקא ע"י הבדלה בכותל או במסיפס, וכן מוכח מהא דבכתבי הקודש אין חולקין, והרי משכח"ל אופן חלוקה דכ"א יסמן עד היכן חלקו, וע"כ דדין חלוקה הוא דוקא כשהחלקים מובדלין.

ולפ"ז נראה ביאור כוונת הרי"ף דאף שבירר כ"א חלקו, אבל עדיין ל"ה הבדלה בין החלקים, וכה"ג שכבר מכיר חלקו יש תביעה להבדיל החלקים, דסד"א דאף שבלא"ה אין לו השתמשות בכולו, מ"מ יוכל לעכב מלהבדיל החצר. ובזה כתב הרי"ף דא"י לעכב כיון דבלא"ה אינו משתמש בכולה. ובזה יש לבאר הרמ"ה שכתב בהא דקתני במתני' בפחות מכדי חלוקה, ורצו חולקין דרש"י כתב דקתני אגב אסיפא דבכתבי הקודש אין חולקין. והרמב"ן לעיל ג. כתב ב' תרוצים. חדא דס"ד דעדיין איכא חלוקה דגוד או איגוד, ומבואר בהך תרוצא כדברינו דעדיין לא הוי חלוקה ובעי' להבדלה דאז נגמר החלוקה, ולהכי סד"א דשייך חלוקה דגוא"ג. ועוד דסד"א דיכ"ל דהוי קנין בטעות וכסבור וכו', אבל הרמ"ה כתב דסד"א דלא צריך רצו דאיכא בל תשחית. ותמוה, דאטו משחית את החצר הא החצר נשאר בשלמות כ"א בחלקו. אכן כיון דבחלוקה מבדילין וחותרין לשני חלקים, סד"א דמגרע מערכו של החצר. ועי' ברמ"ה אות קעג שכתב דבמכיר חלקו הוי עדיין שותפין ויכול לתבוע גוא"ג, והוסיף כן דבסוגיא דלפי פתחיה הוי שותפין ויכול לתבוע גוא"ג.



ובראשונים הנ"ל מבואר בדבריהם נ"מ גדולה לענין פרץ את פצימיו בגמ' יא: דאם הוי ידיה א"כ בסתם את הפתח הוי בגדר הפקר כדכתב הרשב"א דהוי כמפקירו [וכ"כ בקצות ריש סימן קסב]. אבל אם הוי שלו רק להשתמשות למשא, א"כ בסתם הפתח הוי מחילה בעלמא. ובלשון רבינו יונה כתב דהוי כסילוק, והריב"ש בתשובה (בסימן רמח) כתב דהרי הוא כמפקיר אותה לשאר בני החצר. והרא"ש כתב דכיון דהנך ד"א אינם קנויים לו לגמרי אלא לתשמיש בעלמא הן קנויות לו כשהוא צריך להן וכיון שגילה דעתו שא"צ להם פקע זכותיה מינייהו עכ"ל. ולכאורה הרא"ש סותר שיטתו, דלעיל כתב דהד"א קנויות לו, אכן הביאור ברא"ש הוי דכיון דהד"א אין קנויות לו אלא לתשמיש בעלמא היינו דווקא כל זמן שהוא צריך להם והוי קניין הגוף לזמן עד שיגלה דעתו דא"צ להם. ובפרץ את פצימיו, דבזה גילה דעתו שא"צ להם פקע זכותו מיניהו, וממילא לא בעי לדין מחילה, וע"י הסילוק מפקיע את הזכות שיזכה בשעת החלוקה.

וברע"א בשו"ע חו"מ סימן קעב ס"ז הביא ספק ממהרש"ך אם בפתח שאין לו פצימין וסתם הפתח אם בעי' גלוי דעת חיובי שיהיו פצימין ויסלקן. וציין דנחלקו בזה רש"י ומ"מ. ובסו"ד ציין הרע"א למש"כ במהרי"ק סימן קצא. וכיו"ב דן החזו"א (באו"ח הל' שבת סימן נא סק"ז) והביא דמורי הרב משה טוביה זללה"ה אמר דבבית של עץ שהפצים מחזיק את כל הכותל וא"א לפרוץ הפצימין אין לו ד"א אף שלא פרץ את פצימיו. והחזו"א כתב דנראה דבעינן מעשה המוכיח שאין דעתו לפתוח לעולם, וכל שלא פרץ אין כאן מעשה המוכיח דאין דעתו לפתחו לעולם. אף שאין כאן הוכחה שאין מסיח דעתו מהאי פתחא, מ"מ מסתמא עדיין שם פתח עליו עכ"ל [ובס' מעשה איש להרב יברוב שליט"א הביא שכן פסק אבי החזו"א, והחזו"א אמר דאף דבתחילה הסכים עם רבו, אולם הסיק כמסקנת אביו הנ"ל. והדברים מובאים מפי החזו"א גם בס' אור הנר לתלמיד החזו"א בסוגין]. ונ"ל דתלוי אם הוי גדר הפקר או סילוק בעלמא, דאם הוי דין הפקר בעי' מעשה המוכיח דאין דעתו לפתחו. והרשב"א כתב להדי' דפרץ פצימיו מחשבתו ניכרת דרוצה להפקיר זכותו, אך ברש"י מודגש דבלא פרץ לא הפסיד זכותו דגלי דלא סילק נפשיה.

ונראה לדקדק בדברי הרשב"א, דאף שכתב דהוי הפקר מ"מ אינו בגדר כל הפקר. והיינו דגם לאחר שהפקיר עדיין יש לו חלק כמו כל אחד מבני החצר, ועיקר דין ההפקר הוא דמה שזוכה מחמת הפתח היינו להיות הד"א שלו ולא של השותפין. ולכן בסתם הפתח הוי כמפקירו, ושוב חוזר לכל השותפין והוא בכללם. ונמצא דההפקר הוא רק לענין שבני החצר יצרפו את הד"א לכל החצר שיכנס לרשות שותפי הבתים. אבל לענין אחד שאינו מהשותפין פשיטא דא"י לזכות. ולא שייך להקשות דאין מהני ההפקר לבני החצר, והא הוי כהפקר לעניים וכו', דההפקר הוא מעיקרא רק לסלק את עצמו מזכות הד"א המיוחדת לבעל הפתח ושיחזור לכל השותפין. ומבואר יותר עפ"מ ש"כ לעיל, דגם להרשב"א דזוכה בד"א לגמרי, היינו דזוכה מזכות השותפות, דעדיין הוא של כל בני החצר ורק דזכותו של בעל הפתח בד"א מיוחדת לו [ויל"ע דאינו קונה במציאה בהנך ד"א דלא חשיב ד"א שלו]. ובזה אם סתם הפתח הוי כהפקר, אך אינו דין הפקר ממש.

ומדויק כן היטב במש"כ הרשב"א דבסתם הפתח הוי כהפקירו, והשותפין זוכין ע"י שהניחו המשא או בהילוך, ואם בעי' זכיה ממש הרי בעי' קנין חזקה דנעל וגמר ואיך מהני בהילוך. ומבואר ברשב"א דע"י ההשתמשות נעשה שלהם [וי"ל עפ"י הנתיבות בסימן קצב דעל זכות השתמשות קונה בהשתמשות]. אך לדברינו כיון דבלא"ה החצר שייכת לכל השותפין, ורק זכות בעל הפתח קנויה לו להשתמשות. ובזה בסתם הפתח חוזר לדינו ולזכותם של כל השותפין, ולכן בעל הפתח אינו צריך לדין הפקר גמור והפקרו הוא כעין מחילה [ומדויק כן ברשב"א שכתב דהוי כהפקירו, וכן הריב"ש שם הרכיב הנוסח הפקר או מחילה הרי דחדא היא]. וכמו כן מבואר ברשב"א דבהפקירו לא בעי' ע"י השותפין לעשות קנין גמור, כיון דגוף החצר הוי של שותפות, ובזה ניחא המשך דברי הרשב"א שם שכתב דאם השכנים השותפין עדיין לא זכו חוזר לבעל הפתח, וכ"כ בריטב"א. ומשמע דאינו צריך קנין לזכות מחדש, והיינו כיון דל"ה הפקר גמור אלא זכוי לחזרה לשותפין, ואם לא זכו שוב הדר הד"א לבעל הפתח. וזה דומה למש"נ לעיל דבשותפין שקנה החלק השני סגי בהילוך, כמש"כ בהג"מ כיון דקונה דבר שהיה לו זכות קודם להכי לא בעי' קנין חזקה גמורה וסגי בהילוך. וניחא גם הכא כע"ז, ומצאתי בתשובות רבי אלעזר גורדון (חלק שני סימן א סק"ד) שהעיר ע"ד הרשב"א דבפרץ פצימיו הוי הפקר לבני החצר, דהא הוי כהפקר לעניים וכו'. ומדבריו משמע כמש"כ דל"ה הפקר גמור עיש"ה.

ובזה מיושב מה שהעיר בשער המשפט (בסימן שטו סק"א) בסתירת דברי הריב"ש דס"ל בסימן תקי דבשכירות ל"מ מחילה [והביאור דהוי קניינו גוף לפירות כמבואר ברשב"א כתובות נט ולהכי ל"ש בזה מחילה]. והכא כתב דבסתם הוי כמחילה, ולמש"כ יש לחלק דשאני שכירות דהוי ממכר ליומא, ויש לו גוף לפירות. אבל הכא הוי שעבוד בעלמא, וזכות השתמשות דנקנה לו למשא מחמת הפתח, ובזה ס"ל להנך ראשונים דשפיר מהני מחילה. [ועי' בריב"ש שם לענין סתם את הפתח דמפסיד רק בד"א ולא בכל החצר, דהג"ד הוא רק במה שיש לו מדין הפתח ולא בכל החצר. והיינו דההפקר הוא רק מה שזוכה במיוחד בד"א שיהיה שלו ועל זה מהני ההפקר, אבל מה דהוי שלו ככל שותף גם בלי זכותו מצד הפתח בזה בסתם הפתח, אינו נפקע בעלותו. ונשאר שותף בד"א ככל השותפין וכמש"נ]. ובדברינו מבואר מש"כ הרמ"ה (בסימן קעג) הנ"ל דבמכיר חלקו שייך לתבוע גוא"ג, והוסיף כן לענין ההיא דלפי פתחיה, והיינו דלפי פתחיה דומה למכיר חלקו. היינו דאף דהרמ"ה ס"ל דהוי בעלים בד"א וכרשב"א, מ"מ גם בעלותו וזכותו היא מדין שותפות, ואם אינו משתמש יכול חבירו להשתמש, וכמש"כ לעיל בדעת הרשב"א והרא"ש, וע"כ דהוי זכות השותפות. ואם השני אינו יכול להשתמש במאי הוי שותפין, ולכן נחשבים עדיין שותפין ויכול לתבוע חלוקת גוא"ג.



### ענין חלוקת גוד או אגוד

גמ' ב"ב יג. ולא את הטרקלין כו' אין בהן כדי לזה וכדי לזה מהו רב יהודה אמר אית דינא דגוא"ג וכו'. ויל"ע דאמאי הגמ' הביאה דינא דגוא"ג על סיפא דמתני' דטרקלין, ולא על הרישא בשותפין בחצר שאין בה דין חלוקה, ועמדו בזה בחת"ס ובפני שלמה, ותנ' עפ"י הרא"ש ועו"ר

דס"ל דבבחר הסמוכה לבית, דהוי לצורך הבית ואינו דבר העומד לעצמו אלא משתמש הוא לבית ואין בית בלא חצר ל"א גוא"ג, והובאה שיטתם בשו"ע בסוף סימן קעא. והרמ"א לעיל שם ס"ח והרמ"א הוסיף דה"ד בד"א של משא הסמוכות לבית. ועי' במהרש"א ע"ד תוד"ה אית דינא בסוה"ד עלוי דמים בחצר, עכ"פ נחא דהגמ' הביאה דינא דגוא"ג על הסיפא דטרקלין, אמנם ברמב"ם שכנים פ"א ה"ב הביא דינא דגוא"ג על חצר, ולהלן בה"ה הביא בשנית דינא דגוא"ג על טרקלין.

והנה כתב העיטור בדיני חלוקת קרקעות (עמוד כח) וז"ל: ודוקא הא דבעי חולקין כייף ליה לאידך משום דינא דגוא"ג, ובביאור שער החדש אות ע פי' דבריו דרך מי שתובע חלוקה יכול לכופו לגוא"ג, משא"כ אם תובע רק מכירה או קניה, עוד כ' ביאור נוסף דרך בדבר דשייך חלוקה בשניהם רוצים, משא"כ בכתבי הקודש דל"מ חלוקה גם ברצו ליכא בו דין גוא"ג. ובחת"ס בסוגין הביא את דברי העיטור ור"ל דזהו כוונת רש"י בתחילת הסוגיא ד"ה אית במש"כ בדין גוא"ג דזה שרוצה לחלוק אומר לזה שאינו רוצה לחלוק או קוץ לי בדמים וקנה לך חלקי וכו', היינו דבעי' תביעה לחלוקה, דרך בתובע חלוקה והשני אינו רוצה ישנו דין גוא"ג, וע"ע בתש' חת"ס (חו"מ סוף ס' יב). וצ"ב הטעם דצריך לתבוע חלוקה, דהרי אין בו דין חלוקה, כיון דהוי פחות משיעור חצר לחלוקה, ואמאי בעי תביעה לחלוק. וצ"ל בדעת העיטור דגוא"ג הוי אופן של חלוקה, ולכן כשתובע חלוקה יכול לתבוע חלוקה דגוא"ג, והעיטור שם הביא גירסא בגמ' דמקשי' ממתני' דקתני דבא"ב דין חלוקה אין חולקין והרי איכא חלוקה דגוא"ג, ומבואר להדיא בשיטתו דגוא"ג הוי דין חלוקה, היינו דבדבר שא"ב חלוקה אינו יכול לכופו לחלוק החצר בין שניהם שוה בשוה מחמת דמפסידו, אבל ע"י חלוקה דגוא"ג אינו מפסידו, וכופו למכור או לקנות כל החצר.

והנה הרשב"א בשו"ת (ח"א סימן תתקנו ובח"ב סימן קמא) כ' דהא דאין חולקין בדבר שאין בו דין חלוקה הוא משום ועשית הישר והטוב, היינו שלא יפסידו האחד את השני ע"י חלוקה, וגוא"ג הוא אופן של חלוקה לבטל טענת הפסד דנותן לו זכות לקנות או למכור ובטלה טענת הפסד, ובוזה מוסבר שיטת העיטור הנ"ל דגוא"ג אמרי' דוקא בתובעו לחלוק וע"י גוא"ג חשיב חלוקה. ובשו"ת הרא"ש (בס"י צח) כתב דגוא"ג הוי תק"ח לטובת השותפין, ומדין ז"נ וזל"ח דכופין עמד"ס, ובהערותי על הריטב"א ב"ב (שם הוצאת מוה"ק) הבאתי מח' ראשונים אם התקנה דגוא"ג היא דין חלוקה, היינו דכמו דבבב"ב שיש בו דין חלוקה יכול לכפות את השותף לחלוקה, ה"נ באין בו דין חלוקה יכול לכפותו לסוג חלוקה זו של חפץ או דמיו, או דגוא"ג ל"ה חלוקה דהרי דין חלוקה לא נא' באין בו דין חלוקה, ורק דהוי תק"ח מיוחדת לסיום השותפות ולכפותו למכירה, היינו דאחד כופה השני או למכור או לקנות, ונמצא לפ"ז דבעי' קנין ככל קונה ומקנה. ובקרי"ס בהל' שכנים כ' דגוא"ג הוי דאורי' ככל חלוקה, ומוכרח בשיטתו דגוא"ג הוי דין חלוקה שנאמרה בחצר שא"ב דין חלוקה, ובחזו"א (ב"ב סימן ח סק"א) כ' דגוא"ג הוי מהתורה דהוי זכות שותף נגד חבירו כו'. ולפ"ז דין גוא"ג שייך גם בדבר שאין בו דין מכירה, וכגון בעבד עברי דאינו נמכר, כיון דהוי דין חלוקה בעלמא, ונמצא דנוטל חלקו שהיה לו עד עתה בשותפות, וא"צ קנין ככל דרכי הקנינים.

ובעיקר דברי רש"י שכ' דזה שרוצה לחלוק אומר גוא"ג, והחת"ס פירש בדבריו עפ"י העיטור דצריך תביעה לחלוקה, נראה לפרש הדברים באופ"א, דהנה זה ברור דבשותפין שיש לאחד בחצר ד' אמות, ולשני יש בחצר ג' אמות, יכול בעל הג' אמות לעשות חלוקה, כי הרי לשותף השני נשאר ד"א, ומה דקתני במתני' לפנינו יא. דאין חולקין עד שיהא ד"א לזה וד"א לזה, היינו דבעל הד' אמות אינו יכול לחלק בע"כ של השני כי נשאר לו רק ג' אמות, וכן מפורש בעיטור (שם אות סח-ט) שכ' דביש לאחד ג"א ולהשני ד"א יכול לכוף את מי שיש לו ד"א לחלוק, והיינו דכה"ג אין מפסיד את חברו שהרי יש לחבירו ד' אמות לכן יכול לכפותו לחלוקה, וכן משמע במרדכי (הו"ד בב"י סימן קעא) [ועי' במשנת רבי אהרן קוטלר בהל' שכנים (עמוד י ד"ה ונראה) מש"כ בדעת המרדכי], ונראה לחדש בכוונת רש"י דלענין גוא"ג ה"ד היכא דבאין בו דין חלוקה חברו אינו רוצה לחלוק, אבל אם לחברו נשאר ד' אמות ורוצה לחלוק, אין בעל הג' אמות יכול לכפותו לגוא"ג, שהרי בעל הד' אמות רוצה לחלוק וישאר לו ד' אמות, וזש"כ רש"י דכופהו לגוא"ג רק כשהשני אינו רוצה לחלוק, ונראה דכן מבואר בדברי הב"ח הובא בש"ך בסימן קעא ס"א דבאיכא לאחד מהן פחות משיעור חלוקה, אינו יכול לומר לחברו שיש לו שיעור חלוקה, גוא"ג, שהרי חברו רוצה לחלוק ועיש"ה.

ובש"מ יג. כתב בשם גליון תוס' בהא דבח"ע כופין את רבו והרי עובר בעשה דלעולם בהם תעבודו, משום דאי דינא הוא דמצי למימר גוא"ג, א"כ אינו משועבד לרבו כלל, דליכא עשה, ויתן לו חצי דמיו ויפטר בע"כ, ובדין אין לרבו עליו אלא דמיו אם הוא רוצה ליתנם וכו'. וביאור דבריהם הוא דס"ל דגוא"ג הוי דין חלוקה, וא"כ מהל' חו"מ יש לעבד הזכות לתבוע עצמו בדין חלוקה, ונמצא דאינו מקבל מהאדון דבר חדש ולהכי ליכא לעשה. ודברי הש"מ מתאימים לרמב"ן בסוגיא שכתב גבי בכור ופשוט דקו' הגמ' דהשכר הוי ראוי, ורק דאם יכול לתבוע גוא"ג תו ל"ה ראוי. היינו דס"ל לרמב"ן דאית ליה זכות לתבוע חלוקה דגוא"ג הוי חלוקה, והוי כדידיה, ולהכי ל"ח ראוי.

אמנם ביד רמ"ה (פ' חזקת דף מח) כתב דבגוא"ג בעי' לאמירת רוצה אני כמו בכל הקנינים, מבואר דגוא"ג הוי כמכירה, דבדבר שא"ב חלוקה תיקנו חז"ל דיכול לכופו למכירה. והיד רמ"ה אזיל לשיטתו בכ"ה, דלהלן קכד. הקשה על הרשב"ם דאם אין לפשוט קודם חלוקה לא ינהי גוא"א, דא"י למכור, וכמ"כ בסוגין ס"ל דיכול לקוץ ביותר, וע"כ משום דהוי כמכירה. ומ"מ הביא השו"ע מהרמ"ה דא"י לומר גוא"ג בפחות משויו. ובאמת הרמ"ה כאן באות קסד כתב דגוא"ג דמי לחלוקה. ונראה דגם להרמ"ה גוא"ג ביסודו הוי אופן של חלוקה בשויו של החפץ, ורק דאינו ע"י מכירה לאחרים אלא מכירה לאחד מהשותפין, וע"י זה שמשלם את הדמים חשיב חלוקה בדמים, אך מ"מ כיון דצריך לקנות לעצמו בעי אמירת רוצה אני.

ונ"מ נראה דהנה כבר הק' דאם גוא"ג הוי מכירה, תיקשי בע"ע שירשו איך יחלוקו דהא ע"ע אינו במכירה. והמנ"ח הנ"ל כתב דמה"ט ל"ש גוא"ג בע"ע. אכן נראה דהא דע"ע אינו במכירה אינו מחסרון בעלות, אלא כדברי הרלב"ג בפ' משפטים דהוא מגזוה"כ דעבדך לך ולא לאחר, דאינו עובר לאחר ועובד את הבן דהוי במקום אביו [ונתבאר בארוכה בספרי משא יד ח"א בפ' דא"ב]

משפטים]. ונמצא דרך מכירה כזו דמשתנה בעלות העבד למי שלא קנאו, זה לא מהני בע"ע, אבל בגוא"ג, דאפי' אם הוי מכירה הוי אופן של חלוקה. וא"כ בירשו ע"ע שפיר שייך גוא"ג, דלא התמעט בפסוק של ועבדך לך ולא לאחר, דהבנים הם במקום אביהם ונחשב שהוא עבד שלהם, ושפיר הוי אופן של חלוקה ע"י גוא"ג, ול"ה כמכירה לאחרים דנתמעט בע"ע.

ועי' מח' הר"י והריצב"א בתוד"ה אית, אם יכול לקוץ יותר מדמיו, ולכאורה אם גוא"ג הוי תק"ח כעין כופין עמד"ס מסתבר דאינו יכול לכופו בגוונא שמעלה בדמים, וגם אם הוי דין חלוקה ה"ד בשויו, והר"מ שם בה"ב דס"ל דיכול לקוץ וכמש"כ המ"מ, מואר דגוא"ג הוי תקנת מכירה, וראה בטור סימן קעא ב' השיטות בזה ועי"ש בב"י, (ועי' מהרש"ך ח"ג סימן סה דאיכא טענת קים לי כד' הגאונים דא"י לקוץ ביותר מדמיו). ועי' בנתיבות סי' קעא סק"ד, ובזה מבואר גם פלוגתת הראשונים שהביא השלה"ג אם באפוטרופוס לקטנים יכ"ל גוא"ג, ולהנך דס"ל דל"מ כ' הריטב"א בקדושין מב. להדי' דגוא"ג הוי כמכירה ואין בכוחו למכור, והטור סימן קעא הביא מהרא"ש דל"מ אפוט' לגוא"ג, וניחא מהרא"ש לשיטתו דהוי כמכירה.

אמנם נראה לדון דאפי' אם גוא"ג הוי תקנה של מכירה מ"מ יסוד התקנה היא דין חלוקת שותפין ע"י מכירת האחד לחברו, ודוגמה לזה מצינו בדין האחים שחלקו לקוחות הם, להלן שלהי פרק יש נוחלין, והבאתי לעיל בתחילת הקונטרס בשם הגר"ח והגרי"ז דהוי דין חלוקה ולא מקח, והוי לקוחות רק לגבי חזרה ביובל, וכך יש לפרש בגוא"ג דהוי חלוקה ע"י מכירה. ומוכרח לומר כן לפי"מ שכ' הרמב"ם בתשובות פה"ד (סימן קמב) דבאפוט' אמרי' גוא"ג, אף דמלשון הרמב"ם בהל' שכנים פ"א ה"ב מבואר דהוי תקנת מכירה, וע"כ דל"ה מכירה ממש אלא הוא מדיני החלוקה. ונראה דנ"מ בשותף עם גוי בקרקע בא"י ואין בו כדי חלוקה, דיל"ע אם שרי לישראל לומר לגוי גוא"ג, או דנחשב כמוכר לגוי קרקע בא"י דאסור, [וראיתי מובא מהגריש"א זצ"ל שפסק לגבי גר ועכו"ם שירשו את אביהם הגוי דהגר יורשו מדרבנן כדאי' בקדושין יז, דבזה שרי לגר לומר לגוי גוא"ג, כיון דבלא"ה מהתורה כל הירושה שייכת לגוי עכתו"ד, ומשמע דבנידון גר וגוי שותפין ע"י גוא"ג הי כמכירה לגוי].

וברי"ף בסוגיא דגוא"ג כ' איכא מאן דמוכח מכאן דלא אמר גוא"ג אלא בזמן שיד שניהם משגת וכו', והיא שיטת הר"ח, דבעי' שיתקיים גוא"ג גם ע"י הנתבע, והרי"ף חולק דסגי דמתקיים ע"י התובע, ובשער המשפט סי' קעא הק' על הרי"ף מח"ע וחב"ח דל"א גוא"ג מטעם דאגוד איכא גוד ליכא, דאינו יכול לומר לרבו קנה חלקי, ולשיטת הרי"ף הרי לא בעי' שיהיה כל אחד יכול לומר גוא"ג דהכל תלוי בתובע אם יכול לומר אגוד אף דהנתבע עני והיינו דתלוי באגוד ולא בגוד, א"כ מאי משני בעבד הרי העבד הוא התובע גוא"ג, אף שהאגוד אינו יכול לקנותו, מ"מ יכול התובע העבד לומר אגוד, ובזה שפיר דמי לומר גוא"ג, וברבינו יונה הרגיש בזה, ונראה דדברי הרי"ף קיימי רק גבי עני דהוי חסרון היכי תימצוי דל"ל מעות, משא"כ בח"ע דהוי הפקעה מדין גוד מצד החפצא דאינו נמכר לע"כ, בזה יודה הרי"ף דל"ש דין גוא"ג, ודבריו הם רק בעני ועשיר דל"ש גוד רק מצד שאין לו כסף. ובגמ' חזינן בב' הברייתות דבה"א סברי' דסגי ששייך גוא"ג מאחד מהם, ובזה משני דבעי' שיהא שייך גם גוא"ג משניהם, ואף דרבי יהודה אמר גוא"ג ואיך ס"ד דמהני מאחד מהם, וצ"ל דמ"מ מהני כיון דגם השני יכול

לומר כנגדו, ואף שהוא א"י לומר שני הצדדים גוא"ג כיון דאין אפשרות לסיים השותפות אלא בברירה אחת שפיר יהני, ובוה משני דבעי בכל גוונא ב' הברירות וזוהי טעם הר"ח דבעי' שיהא ברירת גוא"ג בשניהם, ועי' בנמוק"י בבאור תרוץ הגמ' גוד איכא כו' דלהכי ל"מ דלית דינא דגוא"ג לחצאין, היינו דבעי' תביעה מושלמת של גוא"ג.



### שיטת הרמב"ם בחלוקת גוד או אגוד

כתב הרמב"ם שכנים פ"א ה"ב: "אחד מהשותפין שאמר במקום שאין בו דין חלוקה או בדבר שאי אפשר שיחלק כגון שפחה או כלי מכור לי חלקך בכך וכך או קנה ממני חלקי בשער הזה הדין עמו וכופין את הנתבע למכור לחבירו או לקנות ממנו". והנה הגמ' מיירי בגוא"ג על חצר שאין בה דין חלוקה, אך הר"מ הוסיף גם בדבר של"ש בו חלוקה. ולכאורה מה השמיענו הר"מ בזה. ומוכח בר"מ דבבבצר שאין בה דין חלוקה לא שייכת כלל מציאות דחלוקה, והוי כשפחה וכלי דלאו בר חלוקה הוא כלל. אך בשו"ת הרשב"א (ח"א סימן תתקנו) משמע דבבבצר שאין בה שיעור חלוקה שייך תביעת חלוקה, והא דאינו יכול לכפות חלוקה הוא משום ועשית הישר והטוב. וכן מבואר בדעת העיטור דהטעם הוא מחמת דאיכא הפסד בחלוקה, ותקנו גוא"ג דעי"ז שמקבל דמיו אינו מפסיד. ונראה דנ"מ בזה למש"כ הטור בסימן קעא בשם הרמ"ה דבשותפין בשדה ולאחד מהם יש עוד שדה הסמוכה לשדה השותפות דיכול לתבוע את חברו לחלוק גם אם אין בה דין חלוקה, כיון דיכול לצרפה לשדה אחרת הסמוכה. ובהגר"א סק"א כתב הטעם דכיון דיכול לצרפה לשדה אחרת אית ליה תביעת חלוקה. וזה ניחא אם הטעם הוא דבאין בו דין חלוקה איכא תביעת חלוקה ורק כיון דמפסידו א"י לכופו, הרי הכא אין מפסידו, אבל לדעת הר"מ דבאין בו שיעור חלוקה ליכא תביעת חלוקה, א"כ גם בכה"ג ל"ש תביעת חלוקה. ומעיקר דברי הרמב"ם חזינן להדי' בה"ב דאתי לאפוקי משיטת העיטור הנ"ל שכתב דגוא"ג אמרי' רק היכא דאחד מהשותפין תובע חלוקה, והשני אינו רוצה. דבר"מ מפורש דגוא"ג הוא גם בדבר דל"ש חלוקה כלל, כשפחה וכלי, ולא בעי שקדמה תביעת חלוקה. ואכן ממש"כ הר"מ דגוא"ג הוא גם בדבר שאין בו מציאות של חלוקה כשפחה או כלי ואתי לאפוקי מהעיטור הנ"ל, משמע דס"ל דגוא"ג אינו תביעת חלוקה אלא הוי תקנת מכירה, וכלשון הר"מ ה"ב דתובעו מכור וכו'.

ולהלן בהלכה ה כפל הר"מ את דין גוא"ג, דהביא דינא דאין חולקין בטרקלין וסיים דבאין בהן כדי לזה וכדי לזה מעלין אותו בדמים ויש לו לומר לחבירו או מכור לי או קנה ממני עכ"ל, וצ"ב כפילות הדין. ובשו"ע בסימן קעא הביא גוא"ג רק על רישא דמתני' והשמיט כל גוא"ג על טרקלין שהביא הר"מ בפ"ע. ועוד חזינן חילוק, דהר"מ הביא דין גוא"ג בהל' שכנים, והשו"ע הביא בהל' שותפות. וצ"ב בר"מ, דמאי שייכא גוא"ג להל' שכנים. ועיקר דברי הר"מ כאן בה"ב ובה"ה צ"ע, דחילק הר"מ הלשון דבה"ב כתב מכור לי חלקך בכך ובכך, הרי דיכול להעלות הדמים וכמש"כ המ"מ, ובה"ה כתב דמעלין אותו בדמים הרי דהיינו דווקא בשויו [מיהו הרא"ש פי' בלשון הר"מ במעלין בדמים היינו יותר משויו, אך הר"מ בפהמ"ש כתב להדי' דהיינו דווקא בשויו, והרש"ש העיר דסותר להר"מ בה"ב, אך הר"מ בפהמ"ש כתב כן רק לענין טרקלין]. וכמו

כן בה"ב כתב דכופין את הנתבע למכור, ובהמשך דבריו מפורש שהוא גם לענין למכור לאחרים, והיינו להתביעה היא לגוא"ג למכור או לקנות. אבל בה"ה כתב הר"מ דיש לו לומר לחבירו או מכור לי כו', הרי דל"ה בכפיה, וגם לא הזכיר למכור לאחרים. ועוד, דבה"ה כתב רק גוונא דדבר שאין בו דין חלוקה. וגם חזינן בר"מ דעל חצר כתב דאם יחלק אינה קרויה חצר, אולם לגבי טרקלין ושאר דברים שם לא כתב דאם יחלקו אין שמן עליהם, אלא כתב בסתמא דאין בהם כדי לזה וכדי לזה.

וג"ל בדעת הר"מ דאכן תרי דיני ותקנות גוא"ג איכא, דבה"ב הוי דינא דרישא דמתני' דמיירי בחצר, שהיא שייכת לבית ובאין בו שיעור חלוקה הוי כדבר דל"ש דין חלוקה וכשפחה וכלי, ובזה הגוא"ג הוי תקנת מכירה והתביעה היא למכירה וכופהו למכירה גם ביתר משווי. וכוונת הר"מ כרמ"ה דכופהו באמירת רוצה אני. אבל בה"ה מיירי בירשו טרקלין והוי אין בו שיעור חלוקה, ובזה נחשב דשייך בהו מעשה חלוקה כיון דגם לאחר החלוקה שם טרקלין עליו, אלא דמאחר דאינו ראוי לתשמיש אין כופהו לחלוקה רגילה, לחלוק גוף הדבר, אלא לחלוקת גוא"ג. אך בזה הגוא"ג אינו תביעה למכירה אלא לסוג חלוקה דגוא"ג, ולהכי לא הזכיר הר"מ למכור לאחרים, דחלוקה הוי רק ביניהם. וכמ"כ בה"ה דהוי דין חלוקה היינו דווקא בשווי. ומה"ט י"ל דבה"ב דהוי מכירה יכול לכפותו בהדי אמירת רוצה אני, כדברי הרמ"ה הנ"ל, אבל בה"ה דהוי חלוקה ל"ב לרוצה אני, דזה הוי ככל חלוקה שהיא בע"כ של השותף וא"צ לרצונו כלל. ונמצא להר"מ דתרי דיני גוא"ג איכא וכמבואר [ומש"כ הר"מ גם בה"ב וגם בה"ה דינא דמרחץ, הנה חילוק גדול ביניהם דבה"ב מיירי במרחץ שירשו והוא בתפוסת הבית, משא"כ בה"ה מיירי בשותפין במרחץ ולכן הוי רק דין חלוקה].

ועי' במח' הר"מ והראב"ד שכנים פ"א ה"ג אם בשותפין אמרי' גוא"ג, דלהר"מ אמרי' גוא"ג, וכ"ד רה"ג שהביא הטור, והראב"ד כתב דגוא"ג לא שייך אלא ביורשין או מקבלי מתנה, אבל בלקחו או שכרו בשותפות אינו יכול לכופו לגוא"ג שע"מ כן שכרו או קנו. וכ"ה הנמוק"י בשם הרא"ה דבשותפות אמרי' דאדעתא דהכי נשתתפו, שלא לחלוק, שלא נשתתפו והטילו מעותיהם ע"ד שיסלק אחד מהן את חבירו. וכ"ה ברא"ש בשם הר"י מיגש. ועי' בשו"ת הרשב"א ח"א סימן תתק"ג דהדעת נוטה כראב"ד דבקנו ליכא לגוא"ג, דאם לא שנתרצו לכך מתחילה לדור כן, מה הזיקים לקנות בשיתוף. ולפיכך אם קנו או שכרו ביחד הוברר הדבר כי מתחילה שיעבד כל אחד לחברו להיות עומד לכך לעולם בשיתוף. ובדעת הרמב"ם כתב הרשב"א שם, והו"ד במ"מ שם, דיכול לטעון כסבור שהייתי יכול לקבל ולדור כן ועכשיו איני יכול לסבול, וכענין שאמר ר"מ בפרק המדיר גבי מומין וכו', וה"ה כאן אע"ג שמתחלה שכרו להשתמש ביחד. והוסיף הרשב"א שם מתני' להלן בפרק שני מקול הנכנסים בחנות דלשכיני יכול לחזור בו, ועי' בהגר"א סימן קע"א (סקל"ח הועתק בר"מ פרנקל שם) שהביא הדברים, וכ"ד הם מתש' הרשב"א דאע"ג דת"ק פליג על רשב"ג ור"מ היינו משקיבל כמ"ש לשכיני יכול לחזור בו משקיבל ע"כ. והיינו דלראב"ד הוי כמו שקיבל להדי' ולהכי א"י לחזור, אבל להרמב"ם יכול לחזור, דדומה להא דאמרי' דלשכיני יכול לחזור. ומתבאר דלראב"ד גוא"ג הוי דין חלוקה וכיון שנשתתפו הוי כהתנו שלא לחלוק. והנתיבות (סימן קעו סקל"ב) כתב על השו"ע דאי' שם דהשותפין שהתנו

ביניהם שיעמדו בשותפות זמן קצוב דאינו יכול לחלוק. והוסיף הנתיבות דה"ה שאינו יכול לטעון גוא"ג, כיון דגוא"ג מטעם חלוקה הוא. עכ"פ ניחא הר"מ לשיטתו דגוא"ג הוי תקנת מכירה.

ובאבן האזל (שכנים פ"א) כתב בהא דנחלקו הר"מ והרא"ש דלהר"מ גוא"ג הוא גם באומר אני מוכר לאחרים. והרא"ש בשו"ת (כלל צח ס"ג) כתב דאינו יכול לכופו אלא לענין שיקנה התובע בעצמו ולא שימכור לאחרים. וכתב באבה"א דהר"מ ס"ל דגוא"ג הוא מדין כופין על מדת סדום ולכן הוא גם למכור לאחרים, אבל להרא"ש הוי מדיני השותפות ושייך זה רק כשקונה לעצמו. ולדברינו הר"מ לשיטתו דהוי תקנה מכירה וכדפי'.



### ביאור הרמב"ם שהביא דין גוא"ג בהל' שכנים ולא בהל' שותפין

והנה הרמב"ם הביא כל דיני גוא"ג בהל' שכנים, ולכאורה הלכות גוא"ג שייכות להל' שותפין, וכמו שהביא הר"מ בהל' שותפין פ"ד ה"א וה"ד איך יקנה השותפות ואיך בהתנו ביניהם שיהיה לזמן קצוב וכו', והשו"ע אכן הביאו בסימן קעא בדיני חלוקת שותפות, דאכן גוא"ג הוי מדיני השותפות, דביש בו דין חלוקה כופה את השני לחלוק דהשותפות משועבד לחלוקה כדברי הרמ"ה באות קסה [ובשעורי ר"ש (באות רב) כ' דכל הזכות השתמשות שיש לשותף בחלק חברו הוא רק עד שיתבע חברו חלוקה ויותר מזה אין לו כלל זכות השתמשות וע"כ יכול חברו לתבוע חלוקה], ובאין בו דין חלוקה מדיני השותפות הוא שלא יחלוק. אמנם לדברי הרשב"א הנ"ל ניחא כיון דעיקר מש"כ הרמב"ם דבשותפין יש דין גוא"ג הוא עפ"י הירושלמי דבשכינו אף כשקיבל עליו יכול לחזור, ולכן גם בשותף מהני חזרה לעשות גוא"ג ושפיר שייך להל' שכנים.

ונראה להוסיף יותר דאכן ס"ל להר"מ דגוא"ג ל"ש רק בדיני שותפות, דמצינו ברבינו חננאל בב"מ ז: גבי חלוקת טלית ששנים מצאוה, והרי אינם שותפים, דכ"א אומר כולה שלי, אלא דעושים חלוקה בניהם, וכ' הר"ח דהוי חלוקה בדמים כדין גוא"ג, ומציין הר"ח לסוגין דמעלין בדמים, וכן מפורש בש"מ ומהרש"ל ב"מ שם, הרי דהוי דין כללי של חלוקה ע"י גוא"ג כדי שלא יהא הפסד, ול"ש דוקא לשותפין, וכ"נ בתש' מיימוני (קנין סימן יד [במהדורת רש"פ עמוד שיט ד"ה וששאלתם אם עובי החומה וכו']) לענין תביעת שכנים לסתור עובי החומה שכ' דיחלקו בדמי גוא"ג, ושם ל"ה שותפין כלל, וכ"נ בתרוה"ד (סימן שלו) דהביא הגמ' ב"מ הנ"ל, והסיק דעד הפסד חומש חולקין, ולפ"ז מיושב היטב שהביא הר"מ דין גוא"ג בהל' שכנים, כיון דאינו דוקא בדיני שותפין.





הרב ישועה רטבי

ר"מ בישיבת 'נתיבות יוסף' מצפה יריחו  
דיין בבית הדין שעל יד הישיבה

## תביעת מקח טעות בקורקינט חשמלי

## רקע

התובע רכש מהנתבע קורקינט חשמלי משומש בסך 1,800 ש"ח. כלי חדש כזה עולה מעל 5,000 ש"ח. בשעת המכירה האור בצג הבהב. הנתבע אמר לתובע שאין כל תקלה בבטרייה, ורק האור במסך דולק.

בנו של התובע השתמש בקורקינט במשך כשבועיים, אך לאחר מכן לא היה ניתן להטעין את הסוללה. התובע לקח את המכשיר לחברה, שם נאמר לו שהסוללה גמורה ועלות סוללה חדשה היא 2,800 ש"ח.

## טענות התובע

התובע טוען שמדובר במקח טעות, המוכר הדגיש לו שהבעיה היא רק בצג שהמסך מהבהב, אך אין כל תקלה בבטרייה, וכעת לאחר שעברו שבועיים מתברר שאכן הייתה תקלה בבטרייה, ולפיכך המקח מתבטל.

עוד טען התובע, כי הנתבע אמר לו שהקורקינט בן כשנה, אך ברישום החברה עולה שהקורקינט בן שלוש וחצי שנים. התובע שלח צילום מסך בו נראה, כי הקורקינט נרכש בתאריך 14.6.2018. התובע הוסיף, כי בכתב אחריות של החברה, מצוין שם בפירוש, שאין אחריות על סוללה מעל 36 חודשים מהרכישה, כך שיש משמעות לזמן בו הקורקינט נרכש.

התובע עוד טען, כי המוכר לכל אורך הדרך, הציג עצמו כבעלים של הכלי, ואפילו הוא הוריד מעט במחיר. הכסף שולם למוכר, ורק לאחר ההגעה לשירות התיקונים של החברה, נודע לו שם הבעלים של הקורקינט, שאיננו המוכר.

## טענות הנתבע

הנתבע טען שהוא קיבל את הקורקינט מחבר טוב, ולא ידע שמדובר בקורקינט בן שלוש וחצי שנים. החבר אמר לו שהוא השתמש בקורקינט כשנה וחצי שנתיים, וכך הוא אמר לתובע.

א). מתוך דיון שנערך בבית הדין לממונות ביישוב מצפה יריחו, במותב חדא עם הרב יהודה קרויזר (מרא דאתרא) והרב ברוך פו.

כנראה שהחבר התכוון שהוא נסע בקורקינט פחות מהמקובל.

הנתבע השקיע 500 ש"ח בשיפוץ הקורקינט, החליף לו ברקסים, כך שהקורקינט היה במצב כמו חדש. בשעת המכירה הנתבע אמר לתובע שיסתכל בקורקינט וייסע עליו, בכדי שלאחר הרכישה הקונה לא יאמר שהיו בעיות עם הקורקינט, ואכן התובע בחן את הקורקינט נסע עליו, ולאחר הרכישה אף אישר לנתבע שהקורקינט במצב מצוין, וההוכחה לכך היא, שבנו של התובע נסע עליו במשך שבועיים.

הנתבע העיר כי הוא אינו יכול לדעת איך הבן שלו הקטן נסע בקורקינט ובאיזה צורה, ולכן לא שייך לבטל את המכירה.

הנתבע הדגיש, כי לא יעלה על הדעת שקונה ישתמש במוצר שבועיים, ולאחר שבועיים הוא יבקש לבטל את המכירה. "כמו שימכרו רכב ואחרי שבועיים יגיד תחזיר את הרכב - אין חיה כזו. הוא יכול לדעת מה עשיתי עם הרכב שלו? שבועיים? אף אחד לא היה מחזיר את הכסף. אין דבר כזה בעולם".

הנתבע הוסיף, שהאחריות על הסוללה היא לשנה ולא לשלוש שנים. כמו כן, סוללה לא נהרסת גם לאחר שלוש שנים, אם לא השתמשו בסוללה - היא לא נהרסת.

הנתבע טען שצג מהבהב אינו מצביע על מצב ליקוי בבטרייה.

**הנושאים לדיון:**

- א. מתי אירע הפגם בבטרייה.
- ב. האם קניית קורקינט עם בטרייה לקראת סוף ימיו נחשבת למום או לא?
- ג. האם המוכר נחשב למתווך?
- ד. האם ניתן לבטל את המכירה לאחר שחלפו שבועיים.
- ה. מוכר שאמר לקונה לבדוק את המוצר שלא יבוא אח"כ להתלונן.
- ו. לקוח שלא בדק את הבטרייה.
- ז. האם הקונה צריך לשלם דמי שימוש.



## א.

### מתי אירע הפגם בבטרייה

התובע מבקש לבטל את המכירה מדין מקח טעות, אך הנתבע טוען שלא ניתן לבטל את המכירה לאחר שעברו שבועיים. השאלה הראשונית שבית הדין צריך לבחון היא, מתי אירע המום במוצר? היסוד בדיני מום במקח הוא כך: אם ניתן להוכיח שהפגם היה בעת רכישת המוצר - הקונה רשאי לבטל את המכירה מדין מקח טעות, אך אם הפגם במוצר אירע רק לאחר הרכישה - לא ניתן לבטל את המכירה. יסוד זה מבואר בגמ' במסכת כתובות בדף עה ע"ב.

הנתבע שלח בוואטצפ למזכירות בית הדין את התכתובת הבאה:

האם האור של המצבר הבהב? זה המסך הבהב. המסך שם הבהב. וכש- (שם הנתבע) בא לקנות ממני את הקורקינט, אני אמרתי ל- (שם הנתבע) תסתכל שהמסך מהבהב, ואין לזה שום קשר לסוללה.

לאחר בדיקת בית הדין מתברר שאין מנורת אוזרה על הצג שמצביע על חיי הסוללה. במסך מוצג מצב הבטרייה מהטעינה האחרונה, אבל זו אינה מצביעה על חיי הסוללה בכללותה. צג מהבהב אינו מצביע כלל על מצב בסוללה. בזה בית הדין מקבל טענת הנתבע שצג מהבהב אינו מצביע על תקלה בסוללה.

הנתבע מודה שבשעת רכישת הקורקינט האור במסך הבהב, ולא האור של הבטרייה, לטענתו מדובר היה בתקלה במסך שבעקבותיה נדלק אור בצורה שגויה ולא בתקלה בבטרייה. דברים אלו נאמרו לתובע בשעת רכישת הקורקינט, והוא רכש את הקורקינט על דעת כך, שאין כל תקלה בבטרייה עצמה, אלא רק תקלה במסך שלא מזהה נכון את מצב הבטרייה.

בית הדין מקבל את הטענה השנייה של התובע שסוללה בת שלוש וחצי שנה היא סוללה מתה. בכתב האחריות של היצרן נאמר שצפוי דרדור לבטרייה בקצב של 35% מכוחו בשנה, או לכל 3,000 ק"מ, המוקדם מביניהם. בנוסף לכך נאמר שנסיעה עם סוללה בת שלוש שנים היא מסוכנת ואסורה. קביעה זו היא בלי קשר לקילומטראז' שהקורקינט נסע. וכך נאמר לבית הדין על ידי נציג החברה בדיבור אתם. מסקנות אלו הוצגו לפני הצדדים לקבל תגובה שלהם.

המוכר העיר על מסקנה זו של בית הדין: "תמסור להם לבית דין שדיברתי גם כמה בעלי מוסך של קורקינט, והם אומרים שזה ממש לא נכון שאחרי 3 שנים שהבטרייה נגמרה. הבעלי מוסך טענו שהכל תלוי בנסיעה של הבן אדם".

בית הדין מעדיף להסתמך על הכתוב באחריות המוסמכת של היבואן הרשמי של קורקינטים אלו. שם נכתב שהשימוש בבטרייה אחרי שלוש שנים מסוכנת, בלי קשר לקילומטראז' שהקורקינט נסע. וכך נאמר לנציג בית הדין על ידי נציג המוסך הראשי של החברה. זה עדיף על עדויות של הנתבע מבעלי מוסך שדיבר אתם שהן עדויות אנונימיות שהועברו לבית דין על פה ללא כל סימוכין בכתב.

ולא זו אף זו, גם אם נקבל את דברי המוכר שהכתוב בכתב אחריות הנ"ל אינו מדויק, מכל מקום נראה שיש לקבל דברי הקונה לבטל את המכר מסיבה אחרת:

הרי המוכר הודה שנאמר לקונה שהמוצר היה בן שנה וחצי שנתיים, כאשר מתברר שהמוצר בן יותר משלוש וחצי שנה. יש כאן גניבת דעת של הקונה, על אף שנראה שגם רימו את המוכר בזה. המחיר שהמוכר קבע לכלי זה, הוא מחיר של כלי בן שנה וחצי שנתיים עם הקילומטראז'.

א. המקור לדיני מומים במקח, נלמד מדיני מומי אישה. הגמ' במסכת כתובות בדף עו ע"א, השוותה ביניהם. וכן כתב המגיד משנה (הלכות מכירה פרק טו הלכה ג): "וכן הם דיני מקח וממכר שוים לאשה בדינין אלו". מצאנו במומי אישה שאם הבעל יביא הוכחה שהמומים היו בה עוד כאשר הייתה בבית אביה, הוי מקח טעות: "נכנסה לרשות הבעל - הבעל צריך להביא ראיה שעד שלא נתארסה היו בה מומין אלו, והיה מקחו מקח טעות". נמצא אפוא, שאם המום במוצר היה עוד אצל המוכר לפני שבוצעה הקנייה, הוי מקח טעות.

המקובל. סביר להניח שאם היה ידוע שמוצר זה היה בן שלוש וחצי שנה - המחיר היה פחות באופן משמעותי. כידוע, יש דין אונאה בתורה שאם המוכר הונה את הלקוח וגבה ממנו מחיר יותר משישית מהמחיר בשוק לסחורה זו - הלוקח יכול לבטל המקח. ששית של 1,800 ש"ח הוא 324 ש"ח. סביר שמחיר של מוצר זה בן שלוש וחצי שנה היה פחות 324 ש"ח מהמחיר שהמוכר מכר אותו בפועל. ולכן אפילו אם נקבל דברי המוכר שאין לקבוע שבטרייה גמורה לאחר שלוש שנים, וצריכים להתייחס לקילומטרו' שהכלי נסע, בכל זאת הלוקח יכול לבטל מכר זה מדין אונאה יותר משתות.

לסיכום: בית הדין קובע, כי הפגם בבטרייה היה בשעת רכישת הקורקינט. בית הדין עוד קובע שהייתה גניבת דעת במכירת המוצר, כאשר המוכר הצהיר שהכלי בן שנה וחצי שנתיים לפי הודאת המוכר, ולפי דברי הקונה, המוכר אמר לו שהכלי הוא בן שנה, ומתברר שהמוצר בן יותר משלוש וחצי שנה. עקב כך בית הדין קובע שהייתה אונאה של יותר משתות במחיר של הקורקינט, וגם מדין אונאה הקונה יכול לבטל את המכר.



## ב.

### האם קנית קורקינט עם בטרייה לקראת סוף ימיו נחשבת למום או לא?

כאמור, בכתב אחריות של החברה נכתב במפורש כי לאחר שעברו שלוש שנים - הסוללה גמורה. השאלה לדיון היא, האם תקלה זו נחשבת למום המבטל את המכירה?

הרמב"ם (הלכות מכירה פרק טו הלכה ה) כתב: "כל שהסכימו עליו בני המדינה שהוא מום שמחזיר בו מקח זה - מחזירין, וכל שהסכימו עליו שאינו מום - הרי זה אינו מחזיר בו. אלא אם פירש שכל הנושא ונותן סתם על מנהג המדינה הוא סומך". (מובא בשלטי גיבורים מסכת ב"ב דף מו: ס"ק ה). וכ"פ השולחן ערוך בסימן רלב סעיף ו.

ערוך השולחן (סימן רלב סעיף ז) כתב: מוכר שאמר ללקוח לפני המכירה שאין מום בחפץ, ולאחר מכן נמצא שיש בו מום - המקח מתבטל גם אם זהו לא מום שנהוג במדינה לבטל עליו את המקח, שהרי המוכר אמר שאין מום במוצר, ונחשב כאילו התנו על כך.

בנידון דידן הנתבע אמר מספר פעמים לתובע, שאין כל בעיה עם הבטרייה, כך שלפי דברי ערוך השולחן, גם אילו לא היה מדובר במום שנהוג לבטל עליו מקח - היה ניתן לבטל את המקח, כי יש לראות כאילו הצדדים עשו ביניהם תנאי, שהתובע יקבל מוצר ללא כל תקלה בבטרייה, ואם יש תקלה בבטרייה - המכירה תתבטל. מעבר לכך נראה שבטרייה גמורה נחשבת

ב). המגיד משנה כתב שאין לדברי הרמב"ם מקור מן הגמ', אלא הוא למד זאת מן הסברא, שיש ללמוד מק"ו מדין הונאה, שהרי בדיני הונאה המקח חוזר רק עד זמן מסוים, ובמום - המקח חוזר לעולם, שהרי מום מבטל מקח מדין מקח טעות כמו שכתוב בב"מ פ. ומקח טעות תלוי בהקפדת בני אדם.

הגר"א בס"ק יא כתב שהמקור לדברי הרמב"ם, הוא מן הגמ' במסכת כתובות דף עב עמוד ב: "ומידי דקפדי בה אינשי - הוה קפדיה קפידא, מידי דלא קפדי בה אינשי - לא הוי קפדיה קפידא". (הגר"א הביא את דברי הגמ' כמקור למום הנמצא בבית, אך לאחר מכן הגר"א הוסיף: "וה"ה למומים דחד דינא להו").

למום אפילו אם המוכר לא היה מזהיר שאין שום בעיה בבטרייה. וכל שכן בנידון דידן, שלפי הוראות השימוש בכלי יש סכנה לנסוע עם הסוללה מעבר לשלוש שנים.

עוד נציין, שלפי ההלכה, גם אם המוכר מכר בתום לב בלי להיות מודע לכך שיש תקלה בבטרייה - המכירה מתבטלת. דין זה נלמד מדברי הגמ' במסכת חולין (דף נ עמוד ב), שדנה במחט שנמצאת בעובי בית הכסות<sup>1</sup>, מתי הבהמה טריפה והמקח מתבטל. הגמ' פסקה: אם המחט חדרה את שתי הדפנות, כך שיש נקב מפולש - הבהמה טרפה. כאשר ניתן לדעת בוודאות שהבהמה נטרפה עוד ברשות המוכר (כגון שקנה בהמה בתוך שלושה ימים לשחיטה, והפצע הגליה, כך שוודאי הפצע נעשה לפני השחיטה ברשות המוכר) - המקח בטל מדין מקח טעות, כי בהמה טריפה לא חיה ואסורה לאכילה והוא קנה בהמה שניתן לאוכלה<sup>2</sup>. וכ"פ השולחן ערוך בסימן רלב סעיף יא. מגמרא זו ניתן להסיק, שיש חיוב גם במום שהמוכר לא היה מודע אליו באמת ובתמים, שהרי מחט הנמצאת בבית הכסות - אין המוכר מודע לכך, ובכ"ז המקח בטל.

וכך פסק הפתחי חושן (גניבה ואונאה פרק יג סעיף כז): "כבר נתבאר, שאף אם המוכר לא ידע שיש מום במקח - ה"ז מקח טעות וחוזר".

לסיכום: התובע רשאי לבטל את המכירה ולקבל את כספו בחזרה.



## ג.

### האם המוכר נחשב למתווך?

הנתבע טען שהוא קיבל את הקורקינט מחבר טוב, ולא ידע שמדובר בקורקינט בן שלוש וחצי שנים. השאלה לדיון היא, האם הנתבע נחשב למתווך או למוכר. אם נגיע למסקנה שהנתבע נחשב למתווך, הרי שלדעת הרמב"ם (הלכות מכירה פרק טז הלכה יא), אם המתווך לא היה מודע למום שיש במוצר - הוא נשבע שבועת היסת שלא ידע מהמום ופטור מלשלם ללקוח. בנידון כאן המוכר טען שלא ידע מהמום, כלומר לא ידע שהבטרייה היא כבר בת למעלה משלוש שנים והיא לא תקינה, ואם נאמר שהנתבע נחשב למתווך, הרי שהוא פטור מלשלם לתובע הקונה.

השולחן ערוך (חו"מ סימן רלב סעיף יח) פסק כדעת הרמב"ם, שהקונה לא זכאי להחזר כספו, כאשר המתווך לא מודע למום, אך הרמ"א פסק, שהמתווך צריך לשלם ללקוח, למרות שגם

ג. לבהמה יש ארבעה איברים בהם האוכל מתעכל: א. כרס. ב. בית הכסות. ג. המסס. ד. קיבה. בית הכסות נמצא בסוף הכרס, והוא אחראי על כל פעולות העיכול, ויש בו תאים קטנים כעין כוסות ושם המזון מתעכל. הברייתא דנה במחט שנמצא בבית הכסות, האם הבהמה טרפה.

ד. הנהיבות בס"ק ג כתב שגם אם קנה את הבהמה לצורך חרישה ולא לצורך אכילה - טרפה נחשב למקח טעות, כי בהמה טריפה לא יכולה לחיות יותר משנים עשר חודשים. אומנם יש הבדל אם הבהמה ספק טריפה, שאז אם קנה לצורך אכילה - המקח מתבטל, מפני שגם ספק טריפה לא נאכל, אבל אם קנה לצורך חרישה - המקח קיים בבהמה שהיא רק ספק טריפה.

המוכר המתווך התאנה ע"י המוכר הראשון, בכ"ז יש כאן למעשה מקח טעות, ולכן הקונה זכאי לקבל החזר כספי. וכך גם פסק הש"ך בס"ק יב.

אמנם נראה מכמה טעמים שאין לפטור המוכר בנידון דין מדין סרסור-מתווך:

א. הגר"א בס"ק כז כתב, שאם הלוקח לא פשע כלל - המתווך חייב גם לפי הרמב"ם. בנידון דין נראה שהלוקח לא פשע בכלל, ולכן המוכר חייב להחזיר כספו.

ב. רע"א (בהגהות על השולחן ערוך שם) פירש שהלוקח חייב על הפסד השור (לשיטת הרמב"ם שהמחבר פסק כמותו כאמור) - מפני שיש לקונה מעמד של שומר חנם או שומר שכן, כתוצאה מביטול המקח. והואיל והלוקח לא בדק לראות שהשור אוכל, מעל בתפקידו ולכן הלוקח חייב. בנידון דין, שמדובר בבטרייה גמורה, לא היה דבר שהלוקח היה יכול לעשות כדי למנוע את מות הסוללה. אם כן גם לרמב"ם המוכר חייב להחזיר הכסף.

כעין זה פירש גם בנתיבות המשפט בס"ק ז: "ומ"מ חייב משום דהיה יכול להחזירו למוכר תיכף, וכיון שאין המוכר שוב כאן שלא יכול ליקח ממנו חייב". כלומר ההפסד של הלוקח נובע מכך שהוא פשע בכך שלא בדק מיד את המוצר. במקרה של השולחן ערוך מדובר היה בקניית שור ללא שיניים. השיהוי בבדיקה גרם שהשור ימות, כי אם הקונה היה בודק מיד, הוא היה מגלה שאין לשור שיניים, והיה ניתן להצילו. מכאן אנו למדים, שרק כאשר הקונה יכול היה למנוע את ההפסד - הקונה מפסיד, אך אם הקונה לא יכול היה למנוע את ההפסד - גם לדעת הרמב"ם המתווך חייב לשלם. בנידון כאן שעברו שלוש שנים ולא היה ניתן למנוע את ההפסד - גם לדעת הרמב"ם - המתווך חייב לשלם ללוקח.

ג. בית הדין שלח, באמצעות מזכירות בית הדין, שאלת הבהרה למוכר לברר אם המוכר היה מתווך במכירת הכלי, אך המוכר כלל לא ענה על שאלה זו שבית הדין שאל אותו, ואדרבא נזף בבית הדין ששואלים לו שאלות של נוכחות ולא נעים כבר כל השאלות האלו וכו'. מכך שהנתבע התעלם משאלת בית הדין ניתן לראות שהנתבע לא ייחס חשיבות לעובדה זו. עקב כך גם בית הדין לא יעמוד על נקודה זו, מפני שאסור לבית דין לטעון טענות לטובת צד מהצדדים, שלא נטענו לפנייהם.

ד. נראה לומר, שיש דין מתווך רק אם הלוקח יודע שהוא סרסור ועליו לבדוק המוצר, אך אם הקונה חשב לתומו שהמוכר הוא הבעלים - הסרסור חייב. בנידון דין המוכר הציג את עצמו כמוכר ולא אמר שהוא שליח של חברו, ולכן דינו כמוכר ולא כמתווך. וכך משמע מדברי ערוך השולחן (חושן משפט סימן רלב סעיף כז): "וזה שחייב הרמב"ם ז"ל את הלוקח, זהו רק בנדון זה שמחשבו כפושע במה שלא השגיח לבדוקו יפה יפה, כיון שידע שהמוכר לו הוא ספסר, והיה יודע שהוא אינו יודע טיבו - היה לו לראות אם הוא אוכל כתקונו אם לאו, דכמו שאם לא היו להלוקח עוד בהמות ולא השגיח עליו אם אוכל - הוי ודאי פושע, וחייב אפילו אם לא היה המוכר לו ספסר, כמו כן בספסר אף אם העמידו עם עוד בהמות היה לו להשגיח עליו בפ"ע והיה הספסר מחזירו למי שלקחו ממנו, אבל בדבר שאין בדיקה לשעתו והספסר נתאנה, כגון מכר טבעת בחזקת שכולו זהב ונמצא בתוכו בדיל - ודאי דחייב לשלם".

כלומר צריך שני תנאים בכדי לפטור את המתווך: א. ידיעה שהמוכר הוא מתווך (וכדברי ערוך השולחן: "כיון שידע שהמוכר לו הוא ספסר"). ב. פשיעה של הקונה שלא בודק. בנידון כאן שני התנאים לא קיימים: הקונה לא ידע שהמוכר מתווך, והקונה לא פשע בשיהוי. לסיכום: הפטור שיש למתווך לא שייך בעניינינו.



## ד.

### האם ניתן לבטל את המכירה לאחר שחלפו שבועיים

הנתבע טען, שלא יעלה על הדעת לבטל מכירה לאחר שעברו שבועיים מיום המכירה, ובשום מקום לא יסכימו לבטל מכירה לאחר שחלפו שבועיים.

טענה זו לא מתקבלת, כי לפי ההלכה, למוכר חלה אחריות לתת מוצר תקין, וגם לאחר שיעבור זמן - אם יתגלה שהיה פגם במוצר - המכירה מתבטלת.

דין זה מבואר בדברי הרי"ף (מסכת בבא מציעא דף ל עמוד ב): "והיכא דזבין אינש מיד, ולאחר זמן איגלי ליה דאית ביה מומא דהוה ביה מעיקרא מקמי דליזבני - אית ליה לאהדוריה למריה, ולא אמרינן בכי הא 'הא שהה ליה בכדי שיראה לתגר או לקרובו', דלא אמור רבנן הכי אלא גבי אונאה, אבל גבי מומין - מקח טעות הוא, וכל אימת דמיגלי ליה - מהדר ליה למריה. והכי כתב רבינו האי גאון זצ"ל". וכן פסק הרמב"ם (הלכות מכירה פרק טו הלכה ג).

וכך גם פסק השולחן ערוך (בסימן רלב סעיף ג): "המוכר לחבירו קרקע או עבד או בהמה או שאר מטלטלים, ונמצא במקח מום שלא ידע בו הלוקח - מחזירו אפי' לאחר כמה שנים, שזה מקח טעות הוא".

נדגיש, הזמן שחלף אינו סיבה לפטור את המוכר, אך זה כאשר מדובר במום שהזמן לא גורם ליצירת המום, ואילו כאן המוכר טוען שהשימוש יצר המום. לכן רק בצירוף הנאמר למעלה, שיש ראיה שהמום היה בעת המכירה - ניתן לקבוע שיש מקח טעות. לסיכום: למרות שחלפו שבועיים - התובע רשאי לבטל את המכירה.



## ה.

### מוכר שאמר לקונה לבדוק את המוצר שלא יבוא אח"כ להתלונן

בשעת המכירה הנתבע אמר לתובע, שיסתכל בקורקינט וייסע עליו, בכדי שלאחר הרכישה הקונה לא יאמר שהיו בעיות עם הקורקינט. השאלה לדיון היא, האם מועילה אמירה זו של המוכר, בכדי להסיר ממנו אחריות על הפגמים.

דין זה מבואר בדברי הרמב"ם (הלכות מכירה פרק טו הלכה ו): "ואם פירש המוכר ואמר 'על מנת שאין אתה חוזר עלי במום' - הרי זה חוזר, עד שיפרש המום שיש בממכרו, וימחול הלוקח. או

עד שיאמר לו כל מום שימצא במקח זה הפוחת דמיו עד כך וכך קבלתי אותו. שהמוחל צריך לידע הדבר שימחול לו בו, ויפרש אותו, כמו המפרש בהונייה". וכ"פ השולחן ערוך בסימן רלב סעיף ז.

מדברי הרמב"ם מבואר, שלא מועילה אמירת המוכר ללקוח: שיבחן ויבדוק את המוצר, ושלא יחזור להתלונן, כי המוכר לא פירט בצורה ספציפית את המום שיש במוצר, ואדרבה המוכר אמר לתובע שהבטרייה עובדת בצורה טובה. לפיכך אמירה כללית כזו איננה מועילה למוכר, ורק אם המוכר יפרט בצורה מדויקת ומפורטת את כל המומים שיש במקח, כך שהקונה יהיה מודע למקח ובכ"ז ירכוש אותו - לא יהיה ניתן לבטל את המכירה. (במקרים של מכירת רכב מומלץ להתנות עם הלקוח שימחול לו על מומים בשווי מסוים, למשל לכתוב בהסכם שתקלות בשווי עד 10% משווי הרכב - לא נחשבות להפרה יסודית המקנה לקונה זכות לבטל את המכירה).

צריך לציין שדברי השולחן ערוך אינם מוסכמים, וכפי שכתב הרדב"ז (חלק ד סימן קלו): "וכל גאוני עולם ראשונים ואחרונים חלוקים עליו... ועוד שאפילו הרב ז"ל מודה, לפי שכבר נהגו למחול כל הונאה וכל מום בלשון הזה, והמנהג מבטל הלכה". (עיין באתר פסקים פסק דין מספר 13481), כלומר גם השולחן ערוך היום מודה שבגלל המנהג - לא פוסקים כדעת הרמב"ם. וכך גם נראה מפסק השולחן ערוך (חושן משפט סימן רל סעיף ד): "אמר ליה: מרתף זה אני מוכר לך, אפילו כולו חומץ הגיעו", ומפסק הרמ"א בסימן רכט סעיף א. אך יש לחלק ולומר שבסימנים אלו מדובר על קונה שקיבל הנחה מפני שהוא קונה דבר שאינו ברור, ולכן לא ניתן לחזור מהקנייה, אך במכירה רגילה ללא הנחה - אפשר לחזור בו. (עוד יש לחלק שתקלות קטנות - לא מבטלות את המקח (למשל פלסטיקה שמעט שבורה וכד'), אך אין בכוחו של תנאי זה לשלול פגמים חמורים שמתגלים במוצר).

לפי הנ"ל היה נראה שהקונה יכול לטעון קים ליה כשיטות שתנאי לקנות מוצר כמות שהוא תקף, וממילא אי אפשר לבטל המקח. אבל נראה שאין כן פני הדברים בגלל כמה סיבות:

א. גם לפוסקים שתנאי as is תקף, והלוקח לא יכול לבטל המכר אם נמצא במוצר פגם, זה רק אם יש קורלציה בין המחיר והפגם. מי שקונה מוצר במחיר אפסי as is מהמר ולוקח בחשבון שאולי יהיה במוצר פגם רציני, ובכל זאת הוא החליט ששווה לו לקנות את המוצר כפי שהוא, ולכן המכר קיים גם אם המוצר אינו עובד כלל. אבל מי שלוקח מוצר as is במחיר השוק, לוקח על עצמו פגם קטן, אבל אין זה סביר לומר שהוא מוותר על פגם רציני שמונע שימוש בכלי בכלל. בזה הפוסקים יודו לרמב"ם, שלא סבר וקיבל.

ב. בנוסף לאומדנא הנ"ל, אם שווי המוצר עם הפגם הוא שתות פחות מהמחיר שהוא שילם על המוצר בפועל, יש לבטל את המכר מדין אונאה, ובאונאה תנאי as is אינו מועיל לבטל דין אונאה מהעסקה כמו שנפסק בסימן רכו סעיף כא.

ג. התנאי as is מועיל רק אם המוכר אינו מבטיח שהמוצר הוא במצב מצוין, אלא אומר שהוא אינו מבטיח כלום, אלא מוכר המוצר as is. אך אם המוכר אומר לקונה שאין שום בעיה במוצר והוא במצב מצוין, ומאידך אומר לו שהוא מוכר לו הכלי as is - יש סתירה בין הצהרות המוכר, והאמירה שמוכר as is ודאי אינו פוטר את המוכר מפגם רציני במוצר. שהרי הקונה קנה על פי



הצהרת המוכר, שהמוצר במצב מצוין יחד עם האמירה שהוא קונה as is. במקרה זה התנאי as is יהיה תקף רק לפגמים מינוריים אבל לא לפגמים רציניים, גם לחולקים על הרמב"ם.

ד. בנידון דידן המוכר לא ידע כלל שהכלי הוא בן שלוש וחצי שנה והבעלים של הכלי הונה גם אותו כאשר אמר שהכלי הוא בן שנה וחצי שנתיים. סביר להניח שלולא המוכר ידע שהכלי הוא בן שלוש וחצי שנים הוא לא היה מזהיר שהכלי הוא מצוין, והוא לא היה מוכר אותו בלב שלם כמו שעשה בפועל. אם כן נראה שהצהרה של המוכר שמוכר הכלי as is אינה כוללת פגם של בטרייה גמורה שמרוקן את העסקה מכל תוכן.

הרב ברוך פז שליט"א הביא סימוכין להנ"ל מפסק השולחן ערוך בסימן רל, ד שאם מוכר מרתף זה, אפילו כולו חומץ הגיעו, וכן מפסיקת הרמ"א בסימן רכט, א שאם מכר פירות אלו, אפילו כולם גרועים הגיעו. והרי פסיקה זו סותרת פסיקת המחבר בסימן רלב, ז שלא מועיל תנאי שיש מים במקח אלא אם כן מפרט המום. אם כן למה במרתף זה ובפירות אלו, המקח קיים גם כאשר יש פגם במיצר?

אלא נראה לתרץ, שבמרתף זה מדובר שהמוכר אינו מזהיר שהסחורה טובה, אלא אומר לו כמות שהוא וגם מוריד המחיר בהתאם לסיכון שהקונה לוקח בקניית המרתף והפירות. ומוכרים לומר במרתף זה ופירות אלו, שהמוכר הוריד את המחיר בהתאם לסיכון, שאם לא כן היה במכר אונאה ואפשר לבטל המכר מדין אונאה.

במקרים הנ"ל, גם הרמב"ם מודה שהתנאי קיים, מפני שהקונה קנה את הסיכון. אבל בסימן רלב, ז מדובר שהמוכר מוכר במחיר השוק ומזהיר שהמוצר הוא טוב, ובכל זאת הוא מתנה שהקונה אינו יכול לבטל המקח מחמת מום. בזה הרמב"ם אינו נותן תוקף לתנאי, והפוסקים החולקים מקבלים את התנאי. ונראה שגם החולקים על הרמב"ם מודים במרתף זה ופירות אלו, שהגיעו אם מדובר במום שאינו מוריד שווי היין או הפירות יותר משתות המחיר שהקונה שילם על הפירות בפועל, כי אם מדובר בהפרש יותר משתות המחיר, המקח בטל מדין אונאה.

לפי הנ"ל התנאי as is רק מועיל במקרים כעין מרתף זה ופירות אלו, שאינו מזהיר שהמוצר הוא טוב, וגם המחיר הוא בהתאם לפגם במוצר.

לסיכום: אמירת המוכר לקונה שייסע על הקורקינט בכדי לוודא שהוא נוסע בצורה טובה, ושלאחר מכן לא יבוא בתלונות - לא מספיקה בכדי לא לבטל את המכירה.



# 1.

## לקוח שלא בדק את הבטרייה

ניתן לטעון, שהלקוח יכול היה לקחת את הקורקינט לבדיקה בשירות החברה, אך הוא בחר שלא לבדוק את המוצר, כך שלכאורה יש לומר שהוא הסכים לרכוש את הקורקינט, ומחל על התקלה שיש בבטרייה.

סברא זו מובאת בדברי המגיד משנה (הלכות מכירה פרק טו הלכה ג) שלקוח שיכול היה להבחין בפגם לאלתר, כגון שיכול היה לנסות לטעום, ולא הקפיד לבדוק - אינו יכול לחזור בו". וכ"פ הרדב"ז (חלק ד סימן קלו (אלף רי)): "ולא כתב (המגיד משנה) שום חולק, ובודאי, כי דברים של טעם הם".

אבל אין להשוות בין דברי המגיד משנה ובין בדיקת קורקינט בגלל הסיבות הבאות:

א. המגיד משנה התייחס לבדיקה שניתנת להיעשות בקלות כמו בדיקת טעם אוכל, ולא לבדיקה שצריכה להיעשות ע"י איש מקצוע בחברה.

ב. המגיד משנה התייחס רק לבדיקה מהירה שלא עולה כסף, אבל בדיקה יסודית בחברה שעולה כסף - לא נחשב כמום שיכול לראות בקלות, כי בדיקה מקיפה ומקצועית שעולה כסף איננה כלולה במום שניתן להבחין בו מידית. כך כתב כסף הקדשים (על סימן רלב סעיף ג): "ולהוציא ממון גם מעט, כגון לפתוח הכלי - י"ל דג"כ אינו גדר יכול להבחין".

ג. כנסת הגדולה (הגהות בית יוסף סימן רלב ס"ק ז) כתב: "אבל במפרש שמכר לו דבר טוב - אפילו יש מי שכתב מודה, מפני שיאמר חזי דעליה דידך קא סמיכנא, ולפיכך לא הקפדתי לנסותה". כלומר אם המוכר אומר לקונה שמדובר במוצר טוב, ולאחר מכן יתברר שהמוצר פגום - גם לדעת המגיד משנה - ניתן לבטל את המכירה, כי הקונה יוכל לומר למוכר שסמך עליו בכך שאמר שהמוצר טוב, ולכן לא נצרך לבדוק. בנידון כאן, הנתבע אמר לתובע כי הבטרייה נמצאת במצב טוב, ולכן גם לדעת המגיד משנה ניתן לבטל את המכירה.

ה. הפתחי תשובה (שם) כתב שהפוסקים (שקיבלו את חידושו של המגיד משנה) נחלקו, האם לקבל את דברי המגיד משנה בכל מקרה, או רק במקרים מסוימים:

הסמ"ע (שם) כתב שהמגיד משנה התייחס לכל מצב בו הלוקח יכול היה לבדוק ולראות את הפגם - לא ניתן לבטל את המכירה.

השבות יעקב (חלק ג סימן קסט, מובא בפתחי תשובה) כתב שהמגיד משנה דיבר רק על לקוח שיכול היה להבחין בפגם קודם גמר המקח, אז אנו אומרים שוודאי מחל על הפגם לכן לא בדק, אבל אם הלוקח היה יכול לגלות את המום רק לאחר גמר המקח, למרות שהקונה שתק למשך זמן מסוים, בכ"ז הוא יכול לבטל את המקח (אך לדעת הסמ"ע, גם במקרה זה, סבור המגיד משנה שלא ניתן לבטל את המקח), בתנאי שלא השתמש במקח. וכן כתב בספר תרומת הכרי.

הנתיבות בס"ק א כתב שהמגיד משנה דיבר רק כאשר הלוקח השתמש במוצר, וכן יכול היה להבחין בפגם, אנו אומרים שהלוקח וודאי מחל על הפגם. (דהיינו בכדי שהלוקח לא יוכל לבטל את המכירה, לא מספיק רק שהייתה לו אפשרות לראות את הפגם, אלא צריך שני דברים: א) אפשרות לראות את הפגם. ב) שימוש במוצר). שכן דין מום הנמצא במקח כדין הונאה במקח, ובהונאה אם יכול היה הקונה להראות לתגר - מחל על ההונאה, כך גם במום הנמצא במקח, במידה ויכול היה לברר ולא בירר - מחל על המום. (אמנם לדעת שאר הפוסקים, אין להשוות בין דין הונאה ובין דין מום).

המשנה למלך (שם) כתב שהמגיד משנה דיבר רק במקרה בו הלוקח שילם את המעות למוכר, אבל אם הלוקח עוד לא שילם עבור המוצר, אלא לקח את המוצר בהקפה, אנו אומרים, כי גם אילו היה להבחין בפגם ושתק - לא מחל, שלכן השאיר אצלו את הכסף, בכדי שיוכל לבדוק את איכות המוצר לאחר זמן. אמנם הנתיבות פסקו על דבריו, שכן הש"ך בסימן רכו ס"ק ד כתב שאינו נאמן לומר שלא מחל.

הרדב"ז (חלק ד סימן אלף רי) כתב: "תו, כיון שזה המום אפשר לעמוד עליו מיד על ידי שישפשף בו בשפת חלוקו ולא עשה כן - ודאי מחל". כלומר אם ניתן ע"י פעולה קטנה לגלות את המום והלוקח לא ערך בדיקה זו - וודאי הוא מחל על המום.

ד. פוסקים רבים (כפי שמבואר בהערה) נחלקו על עיקר דינו של המגיד משנה ושללו את דבריו. להלכה לא נפסק כדברי המגיד משנה, אלא גם אם הלקוח יכול היה להבחין במום - ניתן לבטל את המכירה.

לסיכום: הפוסקים נחלקו על דינו של המגיד משנה, ופסקו שניתן לבטל את המקח גם כאשר הלקוח יכול היה לראות את המום. מעבר לכך ניתן לומר, שגם המגיד משנה מודה שיש ביטול מקח במקרה כאן.



## ז.

### האם הקונה צריך לשלם למוכר דמי שימוש

התובע השתמש במוצר במשך שבועיים. השאלה לדיון היא, האם יש לחייב את התובע עבור השימוש שעשה במוצר בזמן זה?

השולחן ערוך (בסימן רלב סעיף טו) כתב ע"פ דברי הגמ' במסכת בבא מציעא דף סו עמוד ב, שאם המקח בטל - הדרא ארעא והדרא פירי, כלומר הקונה צריך לשלם עבור השימוש: "המוכר קרקע לחבירו ואכל פירותיה, ולאחר זמן נראה לו בה מום, אם רצה להחזיר הקרקע לבעלים - מחזיר כל הפירות שאכל. ואם היה חצר ודר בו - צריך להעלות לו שכר".

מכאן ניתן ללמוד, שאם למשל אדם מכר רכב לחברו, והקונה לאחר זמן מעוניין לבטל את המכירה בגלל מום שגילה ברכב - יכול המוכר לדרוש מהקונה תשלום עבור השימוש ברכב. השאלה היא, האם כך הדין גם בשימוש בקורקינט, שיכול המוכר לתבוע דמי שימוש.

1. הפתחי תשובה בס"ק א כתב בשם המשנה למלך שהרמב"ם חלק על הדין שהביא המגיד משנה מכך שהרמב"ם כתב: "והוא שלא ישתמש במקח אחר שידע במום", משמע שגם אם הלקוח ראה את הפגם ושתק - יכול לחזור בו כל עוד שלא השתמש במוצר, שכן לפי דברי המגיד משנה גם אם לא השתמש, אינו יכול לחזור בו במידה ויכול היה לבדוק, ומדוע כתב הרמב"ם שרק אם השתמש לא יכול לחזור בו, אלא ודאי שהרמב"ם חלוק על דין זה. וכ"פ ערוך השולחן בסעיף ה.

הפתחי תשובה כתב בשם ראנ"ח (חלק א סימן מ) שהרי"ף (מס' ב"מ דף ל:), הרא"ש (פרק ד סימן טו) והרמב"ם (שם) חלוקים על דינו של המגיד משנה, שהרי בפגם הנמצא במקח, יכול הלקוח לחזור בו לעולם, ללא הגבלת זמן (גם לאחר שיעור הזמן שחכמים קבעו בהונאה), ומכיוון שהלקוח יכול לחזור בו לעולם, לכן ג"כ מסתבר לומר שגם אם הלקוח לא בדק את המוצר - יכול הוא לחזור בו כל עוד הוא לא השתמש במוצר.

מהרשד"ם (חלק חושן משפט סימן שפה) כתב על דברי המגיד משנה: "שוו סברת יחיד, כיון שלא מצינו חלוק זה בפוסקים המובהקים, וא"כ לא שייך לומר כאן קים לי, כי ודאי סברא זו סברא בטלה לגבי האי דינא... ואם באנו אחרי סברות מיחידים - לא הנחת חיים לעולם".

גם ערוך השולחן (סימן רלב סעיף ה) כתב כך על דברי המגיד משנה: "אמנם אין עיקר לזה, ורבים חולקים על זה... וכל דברים אלו לא נראה לדינא, וכבר בררנו בס' רכ"ח סעיף ז' וסעיף ח', דדוקא טעמיה - הוי מחילה (אם טעם ובכ"ז קנה - וודאי מחל כי הכיר את הטעם וקנה), אבל במה שהיה יכול לטעום ולא טעם - אין זה מחילה, וכ"ש במום - האם מחייב הלקוח להעלות על דעתו שהמוכר אנהו? וכי באומדנא קלה כזו - נחייב את הלקוח שקנה דבר ואח"כ נתגלה בו מום? וכן משמע מכל רבותינו הראשונים, דרך שימוש אחר שנתודע בהמום - הוי מחילה ולא דבר אחר. וכן עיקר לדינא".

האור שמח (הלכות מכירה פרק טז הלכה ח) כתב שמדברי הרי"ף (סימן קנג, מובא בשל"ט"ג מס' ב"מ דף ל: ס"ק א) משמע, שכך הדין גם בביטול מקח במטלטלים, שהקונה צריך לשלם על השימוש בזמן מהמכירה עד ביטול המקח. אבל האור שמח סבור, שדין זה נאמר רק בקרקעות ולא במטלטלים, שכן רק בקרקע אנו אומרים שקרקע לא נגזלת וצריך הקונה לשלם על השימוש לבעלים. בנידון כאן מדובר על מטלטלים (קורקינט), ולשיטת האור שמח כלל אין חובת תשלום. (צ"ע מדוע אין כאן גזל?).

**לגבי גובה התשלום** - בשו"ת הרי"ף (סימן קנג) משמע שהתשלום יקבע לפי דין זה נהנה וזה חסר או לא חסר: "ומה ששאלת לענין השכירות כשיבטל המקח - דין זה חוזר לענין ההלכה שאמרינן: גברא דלא עביד למיגר וביתא דלא עבידא לאוגורי, ואם כן - הוא אינו נותן שכירות, ואם לאו - נותן שכירות".

הנתיבות (סימן רלב ס"ק ה) הוסיף, שאם הייתה רשלנות אצל הלוקח שהשתהה בבדיקת המוצר - יש לחייבו על תשלום הנהנה גם אם הוא לא תכנן לשכור את המוצר ("לא עביד למיגר"), זאת בתנאי שהמוצר עומד היה להשכרה, כי הקונה נחשב למזיק מדעת בכך שהשתהה מלבדוק. אמנם הנתיבות סיים בצ"ע. (כלומר צ"ע כיצד ניתן לחייב על ההנאה, אם הקונה לא היה משכיר ונחשב בזה לא נהנה, וגם על מזיק קשה לחייב אא"כ מדובר ברשלנות של הקונה כנ"ל).

בנידונינו, הקונה נהנה מהקורקינט, לא היה לו קורקינט חלופי, ולכן חל עליו חיוב תשלום, למוכר נגרם הפסד על ידי שימוש של הקונה בקורקינט, שהרי הקונה רוקן את הבטרייה לגמרי תוך כדי השימוש. וכאשר יש לבעל החפץ הפסד כל שהוא בשימוש של הנהנה, הנהנה חייב לשלם על ההנאה אפילו אם החפץ אינו עומד להשכרה, כמו שפסק השולחן ערוך בסימן שסג, ז בשם יש אומרים. המוכר הוא מוחזק ולכן הוא רשאי לקזז דמי השימוש של הקונה בכלי.

הפתחי חושן (גניבה ואונאה פרק יג הערה כ) פסק: "ויש להסתפק כשקונה בגד ולבשו קודם שנודע לו המום אם צריך לשלם דמי שימוש, ואיך ישומו שכר זה, ולענ"ד נראה שלא אמרו אלא בדר בחצר או שעשה מלאכה בכלי שיש בו הנאה או עכ"פ משתרשי, אבל בבגד שהיה יכול ללבוש בגד אחר - לא מסתבר שזה בכלל הנאה שיהא חייב לשלם עבור השימוש".

כלומר חובת תשלום קיימת רק אם הקונה נהנה, וזה יכול להיות בקונה דירה או קונה רכב, שאכן יש הנאה בשימוש עד לביטול המקח, אבל בקונה מוצר מיד 2, שהיה יכול להשתמש עם מוצר ששייך לו - לא נחשב לנהנה, ואין מקום לחייב על השימוש, אלא אם כן הוא נזקק

ז. הסמ"ע בס"ק לג הביא שני טעמים לדין זה:

העיר שושן הסביר שהקונה צריך להחזיר את הפירות, בכדי שלא יראה כמו ריבית, שהרי הקונה הוא כמו המלווה נתן כסף למוכר, והמוכר לאחר זמן מחזיר לו את כל הכסף וכן את השימוש בחפץ.

הסמ"ע הסביר שהקונה צריך להחזיר את הפירות, שכן זו מחילה בטעות שאינה תקפה, שהרי אילו המוכר היה מודע שבהמשך הקונה יבטל את המקח - לא היה מסכים שהקונה ישתמש בחפץ.

הנתיבות (חידושים בס"ק יד) כתב שהטעם לדין זה אינו משום ריבית, שכן לא ניתן לגבות אבק ריבית ע"י בית הדין, אלא הטעם הוא כדברי הסמ"ע, שלאחר ביטול המקח, השימוש שהיה לפני כן חשוב כגזל בידו.

ח. עיין בסימן שמא סעיף ד.

להשכיר שאז חייב לשלם דמי שימוש. אמנם בנידון דידן לא היה לקונה קורקינט של עצמו, ולכן הפטור של הפתחי חושן אינו נכון כלפיו. הרי סוף סוף הוא נהנה מרכיבת הקורקינט ואינו דומה למי שיש לו בית לגור בו והולך וגר אצל חבירו, שיש לומר עליו שלא נהנה שהרי היה גר בביתו של עצמו. נידון דידן דומה למי שגר ברחוב ונכנס לבית חבירו לגור בו. הוא ודאי נהנה, שהרי גר בבית, כמו מי שגודר חבירו בארבע רוחותיו, שחייב לשלם לו, ואינו פטור מפני שהוא עצמו לא היה גודר עצמו כלל.

בגמ' במסכת בבא קמא דף קיב ע"א מובא: "כסבורים של אביהם היא, וטבחה ואכלה - משלמין דמי בשר בזול". כלומר אב ששאל פרה, האב נפטר, והבנים חשבו שהפרה של אביהם ואכלה - משלמים שני שליש משווי בשר הפרה, שזהו שווי של בשר בזול. רש"י (ד"ה בזול) כתב: "וכן כל היכא דתני בזול בפרק מי שמת (ב"ב דף קמז), והיינו שני שליש דמים", וכולהו דמי לא נשלמו, דאי הווי ידעי דבעו שלומי - לא הווי אכלי בשרא".

מכאן ניתן ללמוד, על דין אדם שנהנה באונס שמשלם שווי שני שליש מההנאה. מבדיקת בית הדין מתברר, ששכירות קורקינט לחודש עולה 500 ש"ח. בנידון דידן מדובר בשימוש של שבועיים היינו 250 ש"ח. פחות שליש היינו 165 ש"ח לתשלום על השכירות.

לגבי הוצאות החזרת המוצר - השולחן ערוך בסימן רלב סעיף כא פסק: "ואם לא היה יודע שהיה בו מום - פטור מהוצאת ההולכה, ואינו חייב אלא בהוצאת החזרה". כאשר המוכר ידע שהלקוח ייקח את המוצר לעיר אחרת, הוא חייב לממן את הוצאות החזרת המוצר. לסיכום: יש לחייב הקונה בדמי שימוש של 165 ש"ח על שבועיים שימוש בקורקינט.



#### החלטות:

- א. על הנתבע לשלם לתובע סך 1,635 ש"ח.
- ב. התובע יחזיר לנתבע את הקורקינט. הוצאות החזרה יוטלו על המוכר.
- ג. ניתן לערער על פסק הדין בתוך 30 ימים.
- ד. הנתבע ישלם את הסכום הנ"ל תוך 35 יום מהתאריך הנקוב על פסק הדין.



ט). הרשב"א (מסכת כתובות דף לד ע"ב) כתב: "כסבורין של אביהן היא, טבחה ואכלה - משלמי דמי בשר בזול. דהיינו פחות שליש, וא"ת ואמאי אין משלמין דמי כולה, דהא אמר רב חסדא גזל ולא נתייאשו הבעלים, ובא אחר ואכלו - רצה מזה גובה רצה מזה גובה, (הקונה מגזלן - משלם מחיר מלא ולא מפחיתים שליש), ויורשין נמי בשלא נתייאשו הבעלים - חייבין לשלם, ומתניתין דקתני (ב"ק ק"א ב') הגזל ומאכיל את בניו והמניח לפנייהם פטורים - הא אוקימנא לה התם בדוכתה לאחר יאוש ובשאלה ליכא יאוש? י"ל דהתם הוא דבא אחר ונחת לה בתורת גזילה, אבל הני דברשות נחתי ואכלי, דכסבורין של אביהם היא - לא משלמי אלא דמי בשר בזול כמה דמשתרש להו".

הרב ניר אביב

ר"מ בישיבת ההסדר היכל אליהו, כוכב יעקב  
מראשי מערך בתי הדין לממונות 'לכתחילה'

## שואל ששאל חפץ ללא קניין משיכה ונגנב

### תיאור המקרה

רחל חיברה מטען לשקע החשמל במקום ציבורי והטעינה את הפלאפון שלה. לאחר זמן מה הגיעה לאה, חברתה, וביקשה שתתן לה להטעין את הפלאפון שלה מאחר שהיא שכחה את המטען שלה בבית. רחל ניתקה את המכשיר שלה מהמטען ולאה חיברה את שלה באותו מקום, ללא שהזיזה את המטען ממקומו. כעבור כמה דקות חזרה לאה למקום והבחינה שהפלאפון שלה מיותר והמטען נגנב.

רחל טוענת שנתנה ללאה מטען ועליה להחזיר לה מטען.

לעומתה, לאה טוענת שאינה חייבת. היא רק חיברה את הפלאפון שלה למטען שנשאר באותו מקום בדיוק, גניבת המטען של רחל היתה מתרחשת גם לולא שחיברה את הפלאפון שלה.

### תשובה

עלינו לדון בכמה עניינים:

- האם יש ללאה דין של "שואל" החייב באונס ובגניבה ואבידה?
- מה הם האופנים להחלת דיני שואל, והאם אדם נעשה שואל אף ללא קניין משיכה?
- האם יש השפעה לכך שהמטען נגנב מאותו המקום שהמשאילה השאירה אותו?
- בחירת המקום להשארת המטען נעשתה ע"י המשאילה, האם יש כאן פשיעה מצידה שגרמה לגניבה? ואם כן, האם הדבר משנה את הדין?
- האם שאילת מטען פלאפון שדרך שימושו במחבר לקיר דינו כשואל "קרקע" או "בית", או כדין שואל מטלטלים?

א.

### דין שואל

הדין הבסיסי של 'שואל' פשוט וידוע, שהוא החמור מבין ארבעת השומרים וחייב על גניבה ואבידה ואפילו על אונסים, למעט מתה מחמת מלאכתה. דינו מפורש בפסוקים, שנוי בש"ס,

ומשולש בשו"ע. מפורש בתורה (שמות כב, יג): "וכי ישאל איש מעם רעהו ונשבר או מת בעליו אין עמו שלם ישלם". וכן במשנה (ב"מ צג ע"א): "ארבע שומרים הן: שומר חנם והשואל, נושא שכר והשוכר. שומר חנם נשבע על הכל, והשואל משלם את הכל". והובא להלכה בשולחן ערוך (ח"מ שמ, א): "השואל מחבירו בהמה או מטלטלים ונאנסו בידו, כגון שמת או נשבר או נשבה, חייב. ואין צריך לומר שחייב בגניבה ואבידה".



## ב.

### ממתי השואל מקבל אחריות שמירה?

במקרה שלנו, לאה ביקשה מרחל רשות לחבר את הפלאפון שלה למטען של רחל, שכבר היה מחובר לשקע החשמל הקבוע בקיר. האם היא מוגדרת כ"שואלת" שקיבלה עליה אחריות שמירה?

הגמרא (ב"מ צט ע"א) אומרת: "כדרך שתקנו משיכה בלקוחות - כך תקנו משיכה בשומרים". מבואר שכדי לקבל דין 'שומר' שיש עליו אחריות שמירה, צריך קנין. ואם לא עשה קנין אלא קיבל שמירה בפיו או שאמר "הנח לפני" ונסתלקו הבעלים משמירתו, בזה נחלקו הראשונים: לדעת הרא"ש והתוספות חייב, אולם לדעת הרמב"ם פטור ללא קנין ואינו חייב עד שימשוך (טור רצא, ד).

להלכה פסק השו"ע (שם, סע' ד) את דעת הרמב"ם: "השואל בהמה, חייב במזונותיה משעה שמשכה עד סוף ימי שאלתה".

במקרה שלנו, השואלת לא עשתה קנין, שהרי לא הגביהה או משכה את המטען ממקומו אלא רק חיברה אליו את הפלאפון שלה.

אולם הרמ"א הגיה ופסק את שיטת התוס': "ויש אומרים דלא בענין משיכה, אלא מיד שנסתלקו הבעלים (טור כדעת הר"י והרא"ש)".

במקרה שלנו, הבעלים הסתלקו מהחפץ בידיעת השואלת, ולכן, לפי דעת הרמ"א יש לה דין שואלת. וכתב הש"ך (ס"ק ט) שהמוחזק יכול לומר 'קים לי' כדעת השו"ע שפסק כרמב"ם.

ברם, מסוגיית הגמ' (ב"מ שם) משמע שלשואל יש אופן נוסף להתחיל להתחייב בדיני השומרים: "אמר רב הונא: השואל קרדום מחבירו, בקע בו - קנאו. לא בקע בו - לא קנאו".

כלומר, השואל מקבל הגדרת 'שומר' מן הרגע שהתחיל להשתמש בחפץ.

והש"ך (ס"ק ח) הוסיף אופן נוסף: "ועוד העליתי לעיל סי' ע"ב ס"ד ס"ק ל' דמי שהפקיד כלי אצל חברו, בין שהוא שומר חנם או שומר שכר, ואחר כך נתן לו רשות להשתמש בו, הוי שואל אף על פי שעדיין לא נשתמש בו".

הרי לנו שנתנית רשות שימוש לדבר הנמצא ממילא ברשות שומר חנם או שומר שכר, הופכת אותו לשואל.

ונמצא שיש ארבעה אופנים בהם השואל נעשה שומר שחייב במקרי אונס וכו':

א. עשה קניין (כגון משיכה או הגבהה).

ב. התחיל להשתמש בחפץ.

ג. הבעלים הסתלקו מהחפץ. ובוזה יש מחלוקת ראשונים, וכן מחלוקת שו"ע ורמ"א.

ד. שומר שכר או שומר חנם שמקבלים רשות שימוש.

לכאורה, במקרה שלנו יש לה דין 'שואל' לכל הדעות, משום שהיא התחילה להשתמש במטען, ולכן חייבת באונסים וכל שכן בגניבה.



## ג.

### שואל בבית המשאיל

ברם, יש לפקפק מסיבה אחרת. מדובר שהשואל לא הזיז את החפץ מהמקום שהניחו המשאיל, והוא כשואל בבית משאיל. כאמור, זו טענת השואלת, שאומרת שהמטען נגנב מהמקום שהמשאילה עצמה הניחה אותו.

כאשר שומר מסר לשומר אחר, הדין הוא שאם המסירה לא מיעטה את דרגת השמירה (כי השומר השני חייב באותה דרגת שמירה, כגון שומר שכר שמסר לשומר שכר), וגם הוא שומר שהבעלים עצמו רגיל להפקיד אצלו, אם הפיקדון נאנס - השומר הראשון פטור. לכאורה, גם כאן, אם בעלת המטען הניחה אותו במקום מסוים ומשם נגנב, הרי זה נחשב כמקום שרגילה להפקיד אצלו.

ועוד, השולחן ערוך (חו"מ רצא, ט) פסק את דעת רבא (ב"מ לו ע"ב): "פשע השומר חנם ולא שמר הבהמה כראוי, ויצאה לאגם ומתה שם כדרכה, פטור, אף על פי שתחילתו בפשיעה לענין זאבים וגנבים ואם טרפה זאב או נגנבה משם היה חייב, עכשיו שמתה כדרכה פטור, שלא גרמה לה יציאתה".

טעמו של רבא הוא משום דאמרינן: "מלאך המות, מה לי הכא ומה לי התם?". כלומר, מיתת הבהמה היתה מתרחשת בכל מקרה ולא נבעה מחמת פשיעת השומר, ולכן הוא פטור. ברם, הפטור הוא רק כשמדובר בשומר חנם, אך אם מדובר בשומר שכר או שואל, והפרה יצאה לאגם ונגנבה ומתה כדרכה בבית הגנב, השומר חייב. ואין אומרים שבין כך ובין כך היתה מתה כדרכה, משום שמשעת גניבה חשובה היא כאבודה מן הבעלים, הלכך, החיוב בא לו על שעת הגניבה.

הריטב"א (ב"ק יא ע"ב) התקשה, מדוע השואל חייב? הרי גם כאן שייכת הסברה של רבא "מלאך המות, מה לי הכא ומה לי התם", שהרי אף בבית המשאיל היתה מתה כדרכה! הריטב"א תירץ שהמשאיל יכול לומר לשואל 'מזלך גרם', שאילו לא היתה מתה הרי היית משתמש בה כל ימי שאילתה, ועתה, מזלך גרם שלא תשתמש בה ולכך מתה.



בעקבות כך, כתב הצ"ח (ב"מ לו ע"א ד"ה והך): "ולפי זה לרבא אף שמתניתין הוי מיירי שהשואל היה משתמש במקום שהוא שהיה משתמש בו השוכר וליכא שינה הבלא, אפילו הכי פריך רבי אבא בר ממל שפיר לרבי אמי על רבי יוחנן ממתניתין...".

נמצא, שאין מקום לפטור את השואל אף שהאונס או הגניבה התרחשה בבית המשאיל עצמו. ועיין גם בשער משפט (עב ס"ק לח) שכתב: "מכל מקום כיון דחזינן דשואל חייב בכל דוכתי אף במתה כדרכה, אף דמלאך המות מה לי הכא ומה לי התם, ובלאו הכי היתה מתה בבית המשאיל, מכל מקום חייביה רחמנא, ואם כן הכא נמי כיון דראובן השאיל לו משכנו ללוות עליו הוה ליה שואל גמור וחייב באונסין אף היכא שאונס הזה היה אירע בבית המשאיל גם כן". המאירי (ב"מ שם) תירץ את קושיית הריטב"א באופן אחר, וזו לשונו: "ומכל מקום אין זה כלום, שמכל מקום כל שלא אחז בה מלאך המות ברשות שואל היא לכל צרכי מלאכתו, ומעתה, אף כשמתה הוא נתחייב בה, שכבר קנאה ונתחייב כיוצא בה לבעלים".

ובנתיבות המשפט (שם ס"ק ח) הסתפק בשואל שלא משך וגם הבעלים לא נסתלקו מן השמירה והשתמש בה, כגון ששאל ספסל לישב עליו בחצר המשאיל ונאנס בידו, האם מתחייב, או אם שאל ספר ללמוד ממנו בלא משיכה והגבהה, ונאנס מידו, האם התחייב. והעלה הנתיבה"מ שבוודאי הוא חייב על כך, מטעם הגמ' (ב"מ צט ע"א) הנ"ל, שתחילת שימוש היא שלב מחייב אף שלא נעשה קניין, והביא את השטמ"ק (שם) שכתב שקבלת ההנאה של השואל היא ככסף ובהנאה זו הוא מחייב עצמו באחריות, ותחילת שימוש היא כקבלת כסף, ואפילו ברשות משאיל.



## ד.

### אונס מחמת המשאיל

ועוד יש לדון, מה הדין באונס שקרה לשואל, אך האונס לא קרה מחמת השואל אלא מחמת המשאיל עצמו?

על חיובו של השואל באונס, כתב הרמ"א (שם, א): "דוקא שאירע האונס מכח השואל; אבל אם אירע האונס מכח המשאיל, פטור. ולכן, מי שיש לו משכון אצל גוי והשאילו לחבירו ליקח עליו עוד מעות, ונשרף המשכון, פטור השואל, דהא בלאו הכי היה נשרף מכח המשאיל (מרדכי פרק השואל)".

במקרה שלנו, המשאילה היא זו שבחרה את מקום חיבור המטען לשקע, האם נכון להגדיר שהאונס הוא מחמתה?

דין הרמ"א מקורו במרדכי (ב"מ שעא), ובנתיבות המשפט (ס"ק א) תמה מאד על הרמ"א, מדוע פטור השואל באונס כזה? הרי הוא חייב בכל אונס אפילו אם מתה הבהמה, למרות שהיא היתה יכולה למות גם בבית המשאיל (דמלאך המוות מה לי הכא מה לי התם)? ועוד, שאם כן, מדוע היתה צריכה התורה למעט קרקעות מחיובי השומרים? הרי הקרקע עומדת במקום אחד והאונסים אינם מחמת השואל?

הנתייה"מ כתב שדברי המרדכי נאמרו דווקא לעניינו, שם דובר במשכון שממילא היה צריך להישאר ברשות הגוי לזמן קצוב והמשאיל לא יכול היה ליטלו משם קודם הזמן, והשואל ביקש ללוות על המשכון בתוך אותו הזמן, ונשרף המשכון בבית הגוי. רק במקרה זה השואל פטור, משום שלא משכו ולא עשה קנין ולא נעשה חיסרון למשאיל, כיון שממילא היה נשאר אצל הגוי. אבל אם המשאיל היה יכול ליטלו מהגוי ומחמת השואל נשאר המשכון אצל הגוי, השואל חייב אף ללא משיכה, משום שכל הנאה שלו, והוי כהתחיל להשתמש בחפץ השואל.

אם כן, לדינא יש מחלוקת בהבנת המרדכי: הרמ"א למד ממנו לפטור את השואל בכל מקום שהאונס בא מחמת המשאיל, ואילו הנתייה"מ סובר שהשואל חייב גם בזה, אלא אם כן היתה פשיעה מצד המשאיל, כגון שהשאיל פרה שמתה מחמת מלאכתה.

ועיין בערוך השלחן (שמ, ד-ה) שיישב את הרמ"א מקושיית הנתייה"מ, וכתב: "ונראה לומר דדבר גדול השמיענו (הרמ"א) בזה, דהנה בסימן ש"ז סעיף ח' נתבאר דלפעמים משלם המשכיר להשוכר, כגון ששכר מחבירו פרה לזמן ובתוך הזמן שאלה המשכיר מהשוכר ומתה באונס, חייב המשכיר לשלם להשוכר, כיון דהוא חייב באונסים והשוכר פטור. ולפי זה, יש לומר דכל שכן בשואל, כשבתוך זמן שאילתו שכרה המשאיל ממנו ומתה ברשות המשאיל באונס שצריך השואל לשלם לו, כיון דהמשאיל הוא שוכר ופטור מאונסים. ולזה השמיענו רבינו הרמ"א דמכל מקום השואל פטור, מפני שהתורה לא חייבתו להשואל רק אם ברשותו מתה ולא ברשות המשאיל... אבל בשואל, כשמתה ברשות המשאיל, פטור השואל אף שהמשאיל לא נתחייב בזה מפני עצם שמירתו, ואף על גב דכששאלה לעשות מלאכתו בבית המשאיל ומתה שם ודאי דחייב, זהו מפני שעכ"פ הבהמה היא בכחו ורשותו של השואל, אבל כששאלה ומסרה להמשאיל לשמרה או ששכרה ממנו פטור השואל ומקרא ילפינן לה".

בשו"ת צדקה ומשפט (חו"מ סי' מג) לרב צדקה חוצ'ין פסק כדעת הרמ"א: "ועוד טעם אחר יש לפטור לראובן והוא ממ"ש הרב בעל המפה (בסי' ש"מ) שעל מה שכתב מרן דשואל חייב באונסין, וז"ל ודוקא שבא לו האונס מכח השואל אבל אם אירע האונס מכח המשאיל פטור ע"כ. וא"כ בנ"ד שאירע האונס מכח המשאיל, שהוא קשרו ולא קשרו קשר של קיימא, שאילו היה קושרו קשר של קיימא לא היה יכול להתיר הקשר ולא היה אוכל חטים, ואם כן מחמת פשיעתו מתה". כלומר, הצדקה ומשפט פטר את השואל משום שמי שקשר את הבהמה היה הבעלים עצמו, ולכן, קשירתו באותו אופן (שהיה קשר חלש) היא שגרמה לבהמה להתנתק ולאכול חטים של אחר. גם בנידון דידן, המשאילה עצמה חיברה את המטען לקיר באותו מקום שממנו נגנב לאחר מכן, ונחשב לפשיעה של הבעלים.

אם כן, בנידון שלנו, מדובר באונס שהתרחש מחמת המשאיל ובמקומו של המשאיל, ולכאורה במחלוקת הרמ"א והנתייה"מ.



## ה.

## האם מטען דינו כקרקע או בית

האם שאילת מטען לטלפון סלולרי, שדרך שימושו במחובר לקיר דינו כשואל "קרקע" או "בית"?

בפרשת השומרים (שמות כב, ו) כתוב: "כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור", וחז"ל (ב"מ נו ע"ב) דרשו ב'כלל ופרט' שדין השומרים חל בדבר הדומה לפרט, דהיינו דבר המטלטל וגופו ממון, יצאו קרקעות שאינן מטלטלין, וכן עבדים ושטרות והקדש. נמצא, שאין מן התורה חיוב דיני שומרים בקרקעות. הדין הובא להלכה בשולחן ערוך (חו"מ שא, א): "ג' דינים האמורים בתורה בארבעה שומרים, אינם לא בקרקעות... שומר חנם אינו נשבע, נושא שכר או שוכר או שואל אינם משלמים".

וכן בסי' צה (סעיף א) כתב השו"ע שבקרקעות אין שבועת השומרים, והוסיף: "ואפילו אם פשעו בהם ונאבדו פטורים מלשלם, לא שנא שומר חנם או שומר שכר או שואל".

אולם מה הדין בדבר המחובר לקרקע, האם דינו כקרקע?

לשאלה זו יש נפק"מ במגוון נושאים: טומאה וטהרה, סתירה בשבת, מכירת קרקע, גדרי קניינים, שבועות, עבודה זרה, הכשר זרעים, הכשר מקוה, שחיטה, כתיבת פרוזבול, כתיבת גט ועוד. כמובן, יתכן שדבר מסוים יחשב כקרקע לעניין אחד, וכמטלטלין לעניין אחר, והראשונים והפוסקים עמלו לסדר ולהגדיר את הדין בכל נושא.

גם בנידון שלנו, דהיינו דיני השומרים, יש לדון האם חלים דיני השמירה על דבר המחובר לקרקע.

השו"ע בסי' שא (סעיף ה) כתב: "המוסר לחברו לשמור דבר המחובר לקרקע, דינו כקרקע, אפילו ענבים העומדים ליבצר".

דין זה מוסכם משום שמדובר על דבר שהיה מחובר לקרקע מעיקרו, אולם מה הדין בדבר שהיה תלוש ולבסוף חיברו?

המרדכי (שבועות סי' תשעג) הביא את דברי הגמרא, וכתב: "ומכאן יש להוכיח שהשואל בית מחבירו ונשרפה שהוא פטור". הרמ"א בהגהתו (שא, א) הביא זאת להלכה: "השואל בית ונשרף, פטור לשלם, דהוי ליה קרקעות".

והסמ"ע (ס"ק ה) מדגיש שמאחר שמדובר בקרקעות השואל פטור אפילו אם השריפה נבעה מפשיעה שלו ומכוחו.

השו"ע חזר על דין מיעוט הקרקעות גם בסי' צה (סעיף א) בדיני השבועה, והרמ"א שם הביא מחלוקת האם דבר תלוש שחיברו לקרקע דינו כקרקע: "יש אומרים דתלוש ולבסוף חברו בקרקע לאו כקרקע דמי (טור בשם עיטור); ויש חולקין. ולכן אם שאל בית ונשרף, פטור מלשלם (מרדכי פרק הדיינים). ועיין לקמן סימן שא".

הש"ך (ס"ק ח) מעיר שלגבי בית אין מחלוקת ולכו"ע נחשב כקרקע, המחלוקת היא רק לגבי כותל העומד בפני עצמו. מכל מקום, הרמ"א מביא מחלוקת לגבי חלות דיני השומרים על דבר המחובר לקרקע.

הגר"א (צה ס"ק י-יא) מבאר את סברות המחלוקת: יש הסוברים שכל המחובר לקרקע הוא כקרקע, משום שהסיבה שקרקע נתמעטה מדיני השומרים בכלל ופרט היא מפני שאינה מיטלטלת כמו כסף וכלים, וטעם זה שייך גם במחובר לקרקע. אולם החולקים סוברים שיש לחלק בין מחובר מעיקרו לבין היה תלוש וחיברו, שבדבר המחובר מעיקרו, אפילו עומד להיתלש כגון ענבים העומדות להיבצר, דינם כקרקע.

העולה לנו: דבר המחובר לקרקע מעיקרו דינו כקרקע אפילו עומד להיתלש, אולם דבר שהיה תלוש מעיקרו וחיברו, נתון במחלוקת ראשונים. בקצות החושן (צה ס"ק ג) ביאר לגבי בית שיש לחלק - לענין שבועה אין דינו כקרקע, אולם מבחינת דיני הקניינים דינו כקרקע, משום שנקנה בקנין אגב.

בנידון שלנו, מטען חשמלי ושאר מכשירי החשמל, דרך שימושם היחיד הוא במחובר לקרקע, אולם מאידך, במהותם הם מטלטלין שנועדו ליטלטל ממקום למקום, להתחבר ולהתנתק כל הזמן. לכן, יש מקום להסתפק לגביהם.

ראינו בעניין חיבור מכשירי חשמל בשבת, שלדעת החזון איש (או"ח נ, ט) יש בזה משום מלאכת בונה דאורייתא משום שהוא מחובר לבניין והוי כבונה בקרקע.

ועוד, יש מחלוקת אחרונים האם כלי המחובר לקרקע טעון טבילה, בשו"ת ושב יעקב (סי' לא) פוסק, ואילו החתם סופר (על שו"ע יו"ד קכ ס"ק ו) מחייב. בעקבות מחלוקת זו, ראינו פוסקים (חלקת יעקב יו"ד סי' מא) שפוטרים כלי חשמל מטבילת כלים, היות ודרך שימושם במחובר ולכן דינם כקרקע שאינו מקבל טומאה, ושמעתי שכך הוא מנהג ירושלים (הגר"ב בן ציון אבא שאול). וזו גם היתה דעתו של הגר"ע יוסף מעיקר הדין - בהליכות עולם חלק ז עמ' רסו, הביא דעת הסוברים שאין צריך טבילה מפני שהכלי עובד רק כשהוא מחובר לחשמל ונחשב מחובר לקרקע, וצירף להם עוד כמה פוסקים הסוברים שכלים הקבועים במקומם (כמו מצנע וקומקום שעומדים במקומם ולא משמשים בשעת הסעודה) אינם צריכים טבילה כי אינם נקראים כלי סעודה. ולא דחה דעה זו, וסיים "וטוב להחמיר לטבול" ומשמע שמעיקר הדין התיר.

ברם, נראה שדעת רוב הפוסקים שאין לפטור מטעם זה. בשבט הלוי (ב, נו אות ג) נשאל על טבילת מיחם, וכתב: "ואל ישיאך לבך להתיר על פי מי שרצה לומר דכיון דמחוברים ע"י החוט לכותל נקרא כלי המחובר לקרקע שפטור מן הטבילה, דלענ"ד זה הבל ורעות רוח, דהא גופא דכלי תלוש שחברו לקרקע דפטור מן הטבילה גם כן מפוקפק (ועיין ביד אפרים יו"ד שם ובס' ערוך השולחן שם סל"ט ובד"ת ס"ק ה'). והא דידן פשיטא דעל פי הלכה לא נקרא מחובר לענין זה לפטור מטבילה ואין להאריך בפשוט".

ובשו"ת משנה הלכות (ט, קסב) נשאל לגבי טוסטר והעלה שחייב טבילה, וכתב: "והנה חכם אחד רצה לפטור מטבילה מטעם שהטאוסטער מחובר הוא בקרקע ע"י חוט החשמלי וכיון

שמחובר לקרקע אינו מקבל טומאה. ובאמת כי שגגה היא, חדא דמה שמחברו ע"י חוט להחשמל, פשוט דלא נקרא בשביל זה מחובר לקרקע. ועוד דהא טבילה של כלים אינה משום קבלת טומאה אלא הוא משום גירות דיוצאת מטומאת עכו"ם לקדושת ישראל, ועיין מרן חת"ס סימן ק"כ הנ"ל שכתב להדיא כן... הנה מבואר דאפילו העשוי לחברו קבוע בקרקע באמת נמי פליג החת"ס ז"ל דאינו פוטר מטעם זה מטבילה, וכל שכן בחוט החשמל שכו"ע מודי בזה דלא מקרי מחובר לקרקע".

גם האגרות משה (יו"ד ג, כד) שנשאל לגבי טוסטר, כתב להתיר מטעם אחר, והמנחת יצחק (ה, ככו) חיפש טעם אחר לפטור כלי חשמל ע"י נתינה לגוי, וכן בשו"ת בצל החכמה (ה, ה). ובספר טבילת כלים (פרק ד הערה כד) כתב שהגרש"ז אורבך סמך על שיטת המתירים רק בצירוף פירוק הכלי באופן שהרכבתו תתאפשר רק ע"י אומן.\*

לפי זה, השואלת מטען שהיה מחובר לקיר דינה לחלק מהפוסקים כשואלת דבר המחובר לקרקע, שפטורה מדיני השומרים. אמנם היא מחויבת בשבועת היסת (שו"ע חו"מ צה, א), אך בשבועת היסת צריך טענת ברי של התובע (סמ"ע שם ס"ק ז) וכאן התובעת אינה יודעת מה קרה למטען. לכן, אין כאן מקום לחיוב שבועה כלל.

ברם, בפשטות נראה לומר שמטען דינו כמטלטלין וכך היחס המקובל אליו. דעת החזון איש לא התקבלה לגבי חשמל (יש מן הפוסקים שחלקו על דבריו, כמו היביע אומר [ח"ז או"ח סי' לו אות ג], או רק חששו לשיטתו, כמו הגרש"ז [ראו בספר רפואה מציאות והלכה, עמ' 45, דברים שנוסחו בהסכמת הגרש"ז]). וגם הדעה המחשיבה מכשירי חשמל ככלי קרקע אינה הדעה הרווחת. ובמיוחד, מטען גרע אפילו משאר מכשירי חשמל שבדרך כלל קובעים לעצמם מקום, מאחר שדרך האנשים לישא את המטען עמם ומטלטלים אותו ממקום למקום.

## סיכום

- א. שואל חייב באונס ובגניבה ואבידה.
- ב. שואל מתחייב מרגע שהתחיל להשתמש בחפץ, אפילו אם לא עשה קניין.
- ג. שואל חייב באונס אפילו אם האונס התרחש בבית המשאיל.
- ד. אם האונס נגרם מכח המשאיל, נחלקו הפוסקים האם השואל חייב.
- ה. שואל פטור על שמירת קרקע והמחובר אליו, אולם דבר תלוש שלבסוף חיברו נתון במחלוקת האם דינו כקרקע, ודין כלי חשמל נתון במחלוקת, ונטיית רוב הפוסקים לדונו כמטלטלין.

(א). הערת העורך: בעניין טבילת כלי חשמל ע"ע במאמר הרב יובל קורסיה בגיליון ס"ג.

### העולה לדינא

באופן הפשוט, לאה השואלת התחייבה בחיובי השומרים כדין שואל מרגע שחיברה את המטען שלה, ולכן היא חייבת על גניבה.

עם זאת, יש לפקפק שמא הגניבה נחשבת כמי שהתרחשה מכח המשאילה שהניחה אותו שם, ותלוי האם היתה פשיעה מצידה של לאה, שהניחה את הפלאפון והמטען ללא השגחה. עוד יש לפקפק שמא יש להחשיב את המטען ככלי המחובר לקרקע שדינו כקרקע ולא חלים עליו חיובי שמירה.

למעשה, מחמת שני הספיקות הללו קשה לקבוע חיוב גמור, ומאידך, הם ספיקות קצת רחוקים, משום שעל הרוכב נראה לפטור בהם. לכן, נכן בעיניי לפשר ביניהן, שתשלם לה מחצית מסכום העלות של מטען כזה הנמכר ביד שניה.



# אוצר קדשים

♦ עבודות במזבח שנעקר ודין עלו לא ירדו במזבח הפנימי ובמזבח שנעקר ♦





## עבודות במזבח שנעקר ודין עלו לא ירדו במזבח הפנימי ובמזבח שנעקר

### מזבח הפנימי שנעקר ומהו מקום מזבח הפנימי

בגמ' (זבחים נט, א) אמר רב 'מזבח שנעקר מקטירין קטרת במקומו'. ע"כ. והיינו שיש דין במזבח הקטורת (היינו מזבח הפנימי), שאם הוא נעקר לגמרי, מקטירין את הקטורת על רצפת ההיכל במקום עמידת המזבח.

יש נידון מה הוא מקומו של מזבח הפנימי לדין זה. והנה, מקום השולחן והמנורה והמזבח הפנימי הוא בהיכל, והדין הוא שמניחים את השולחן בדרום והמנורה בצפון, ומזבח הפנימי באמצע, וכולם בחצי הפנימי של ההיכל. ברם צ"ב אם הוא לעכב. ובגמ' (זבחים יד, ב עיין רש"י) מבואר שכל ההיכל כשר להניח את השולחן (ולכן ההולכה בתוך ההיכל עד למקומו אינה עבודה מוכרת עיי"ש). ועדיין יל"ע אם הוא מעכב שיהיה השולחן בצפון ושתהיה המנורה בדרום.

לגבי המזבח הפנימי, יש שהבינו שמקומו המדויק מעכב. ולמדו מדין מזבח שנעקר, שנראה שהוא מפני קדושת מקום המזבח. ועל כרחך שיש לו מקום מסוים שמתקדש. והנה בתחילת עירובין דנו בגמ' אם קדושת האולם וההיכל היא אחת. וכתבו רשב"א וריטב"א שם שנפ"מ אם אפשר להניח באולם את השולחן והמנורה והמזבח הפנימי. ע"כ. ומבואר שגם המזבח כשר בכל ההיכל. ולעיל הבאנו ספק אם הצפון והדרום מעכבים בשולחן ומנורה, ואם הוא מעכב יל"ע אם במזבח הוא מעכב שיהיה באמצע, ומה הוא גדר אמצע לזה, ויל"ע בכל זה.

וייתכן לומר שבאמת דין מזבח שנעקר אין עיקרו מצד קדושת מקום המיועד למזבח, שהרי כל ההיכל כשר לו, אלא שאחרי שבנו את המזבח במקום מסוים, נתקדש אותו מקום לעניין שאם יעקר יוכלו להקטיר במקום זה. (והעירוני לחזו"א שהקשה בעיקר דין זה שהרי ריבוע ויסוד וכו' מעכבים במזבח. וייתכן שאם הוא מפני שכבר נתקדש המקום ע"י המזבח, הרי י"ל שדי בכך שכאשר עמד המזבח במקום זה היו לו ריבוע ויסוד וכו', ועיין).

ואם כן הדבר יל"ע מה הדין אם נעקר המזבח ובנו אותו במקום אחר ושוב נעקר גם משם, האם שני המקומות קדושים. ואם כן הוא, ייתכן שיתקדשו באופן כזה כל המקומות הראויים למזבח, היינו כל ההיכל (או עכ"פ כל המקום הראוי להיחשב אמצע ההיכל). וצ"ת.



### עלו לא ירדו בדם וקומץ מנחה שעלו במזבח הפנימי ובדין רצפה בזה

מבואר בגמ' (זבחים כז, ב) במזבח הפנימי שהוא מקדש פסולין לדין עלו לא ירדו, וגם את שאינו ראוי לו, ואפילו קומץ מנחה. (ושאני בזה ממזבח החיצון שהוא מקדש רק את הראוי לו, ואם העלו קטורת על החיצון, שאינה ראוייה לו, דינא הוא שאף שעלתה תרד).

## עבודות במזבח שנעקר ודין עלו לא ירדו במזבח הפנימי ובמזבח שנעקר רלו

והנה יש איסור להקריב מנחות במזבח הפנימי, והוא פסוק מפורש "לא תעלו עליו קטורת זרה ועולה ומנחה". וצ"ב איך יתקיים האיסור למעשה, שהרי להעלות בלי להקטיר, לכאורה אינו בכלל האיסור. ומשהעלה עליו קטורת זרה ועולה או מנחה, הרי לכאורה דינא הוא שאם עלה לא ירד, ומצוה להקריבו שם.

וכתב החזו"א שאה"נ, והאיסור הוא רק בזרק לאש בלי להניח קודם לכן על המזבח. ע"כ. והנה לכאורה יל"ע בזה, שיתכן שגם בנקלט באש אמרינן שאם עלו לא ירדו. ובפרט שאחרי שנזרק לאש הרי הוא נח בתוך האש על המזבח, ובאותה שעה לכאורה חייל בו דינא דעלו לא ירדו. ואטו משום שקדמה האש וקלטתו נאמר שאף שעלה ירד, ולכאור' כ"ש הוא ואדרבא.

ברם גם אם נאמר שהוא כ"ש ואם הוקטרו לא ירדו, הרי הוא כבר עבר באיסור. ובאמת שיל"ד שחלות האיסור הוא רק משתשלוט בהם האש, ואולי יהיה דין עלו כבר קודם לכן. וא"כ לכאורה הדרא קושיה, שאם הדין שלא ירדו איך יעבור באיסור. אמנם בזה י"ל שבודאי הוריקה לאש היא תחילת מעשה האיסור, ואף אם אינו נחשב כעובר עד שתשלוט האור היינו שלא גמר המעשה, אבל אין בכך לפוטרו מהאיסור שהתחיל בו קודם שחל דינא דעלו לא ירדו. ויל"ע בכל זה.

והמקדש דוד כתב שצ"ל שכבר בהעלאה עובר את האיסור, ואחרי שכבר עבר והעלה דינא הוא שמקטיר אבל יש כאן איסור דאורייתא.

בשיטמ"ק בתירוץ אחד כתב לפרש שדין עלו לא ירדו אינו שיקטירו שם אלא זה רק כקידוש כלי ושוב יקטירו את הקומץ במזבח החיצון, אבל משמעות הרמב"ם כתירוצו השני שאם עלו לא ירדו מהמזבח הפנימי ויקטיר את הקומץ שם.



### עלו לא ירדו במזבח שנעקר

נתבארו לעיל דין עלו לא ירדו במזבח הפנימי. ויל"ד אם נאמר ככל זה גם במזבח שנעקר. וכגון אם העלו קומץ של מנחה על הרצפה של מזבח הפנימי, יל"ע האם ירד, או שנדון בה עלו לא ירדו ויקטירו את הקומץ שם.

אמנם בגמ' שם כתוב שהמזבח הפנימי מקדש את שאינו ראוי, ואמרו בגמ' 'מאי טעמא, האי רצפה והאי כלי שרת'. ע"כ. והקשה בשיטמ"ק הרי גם כלי שרת מקדשים רק את הראוי, ותירץ שמזבח הפנימי יש לו גם קדושת רצפה וגם קדושת כלי שרת.

ובמזבח שנעקר, הרי ייתכן שיש לו רק קדושת רצפה, ויש לדון שמקדש רק את הראוי לו. ברם צ"ת אם אכן הדבר תלוי בצורת המזבח שלפנינו או שכיון שמזבח הפנימי יש לו קדושה כרצפה וככלי שרת כבר נקבע דינו שעלו לא ירדו אף בשאינו ראוי לו.

א. זבחים כו, ב: 'א"ר אליעזר מזבח הפנימי מקדש פסולין מאי קמ"ל תנינא הניתנין בפנים כו' אי מהתם הוה אמינא ה"מ דם דחוי ליה אבל קומץ דלא חזי ליה אימא לא קמ"ל מיתבי קטרת זרה שעלה לגבי מזבח תרד שאין לך מקדש פסולין אלא מזבח החיצון בראוי לו חיצון אין פנימי לא תריץ הכי קטרת זרה שעלתה למזבח החיצון תרד שאין מזבח החיצון מקדש פסולין אלא הראוי לו והפנימי בין ראוי לו בין שאין ראוי לו מאי טעמא האי רצפה והאי כלי שרת'. ע"כ.

## **רלו עבודות במזבח שנעקר ודין עלו לא ירדו במזבח הפנימי ובמזבח שנעקר**

והנה, אם דין רצפה הוא דין במקום המיועד למזבח הפנימי, יותר י"ל שאין למקום קדושת כלי שרת. ונתחדש שמקטירין אף בקדושת רצפה לבד, אבל דין עלו בשאינם ראויים מסתבר שהוא תלוי בקדושת כלי שרת שבגופו של מזבח, ובוה נאמר שקדושת כלי שרת שבו גורמת לקדש את שאינם ראויים, ואין לחדש שהרצפה תקדש אותם.

אבל אם נאמר שדין הקטרה במקומו של מזבח הוא במקום שעמד עליו המזבח בפועל, ודינא הוא שהמזבח מקדש את הרצפה, וכאשר צידדנו לעיל, הרי ייתכן שהרצפה מתקדשת בקדושתו של מזבח לכל דבר, ואף בשביל לקדש את שאינם ראויים שאם עלו לא ירדו. ויל"ע היטב אם ראוי לחדש כן.



### **מזבח החיצון שנעקר לדמים למנחות ולאומורין**

בגמ' זבחים שם דנו מה הדין במזבח החיצון, וכתוב שם שמודה רב בדמים, שבהם לא מועיל נעקר. ויל"ע מה דין מזבח החיצון שנעקר לגבי הקטרת מנחות ואומורין. ונחלקו בה הראשונים. דעת תוס' (זבחים ויומא) שמקטירין מנחות, ובתוס' זבחים סא, א שגם מקטירין אומורין. ובמיוחס לרשב"א זבחים שם מבואר שהוא חולק וסבירא ליה שכל דין נעקר הוא דין מיוחד במזבח הפנימי, אבל חיצון שנעקר אין למקומו דיני מזבח כלל.

האחרונים (ליקוטי הלכות להח"ח זבחים נט וחזו"א זבחים יז, ב) הביאו שגם רש"י חולק על תוס' וסובר שאין דין מזבח שנעקר נוהג במזבח החיצון כל עיקר. וכן יש אחרונים שדקדקו מסתימת הרמב"ם שהוא חולק (שפת אמת ונצי"ב זבחים).



### **דמים פנימיים בפנימי שנעקר ובחיצון הבנוי**

יל"ע בדמים הפנימיים אם אפשר ליתנם על מקומו של מזבח הפנימי שנעקר. וממה שאמרו שמודה ר"י בדמים (שאינן בהם דין מזבח שנעקר) משמע לכאורה שהוא הדין בדמים במזבח הפנימי שאין מזים אותם במזבח שנעקר. והנה, לשיטת תוס' שגם בחיצון יש את הדין שמזבח שנעקר, ומקטירין במקומו קומצי מנחות, ורק דמים אינם בכלל, הרי לכאורה אין מקום לומר שדמים יוכשרו בפנימי שנעקר. שלשיתם מה שאמרו בגמ' שאין דין זה בדמים היינו שכל עיקרו של דין מזבח שנעקר נאמר בהקטרת ולא בדמים, וממילא אין לחלק בזה בין פנימי לחיצון. אבל להראשונים דסברי שבמזבח החיצון אין כלל דין מזבח שנעקר ואף לא להקטרות, הרי י"ל שלשון מודה בדמים מתפרש שהוא מודה בחיצון שעיקרו לדמים שאין בו דין מזבח שנעקר. ולעולם אימא לך שבפנימי כשם שמקטירין כך גם מזים דמים.

ומ"מ מהלשון "מודה ר"י בדמים" משמע שלא נאמר דין זה בדמים כלל. ואילו הדין הוא שדמים שבפנימי מזים אותם הרי הלשון אינו מתאים, שאין כאן הודאה בדמים ואין כלל חילוק בין דמים לקטורת אלא רק חילוק בין מזבח הפנימי למזבח החיצון. אבל אם דמים שבפנימי ג"כ

## עבודות במזבח שנעקר ודין עלו לא ירדו במזבח הפנימי ובמזבח שנעקר רלח

אין מזין, הרי י"ל שנקטו לשון מודה בדמים, והוא מתפרש שמודה בדמים והוא הדין בכל ענייני מזבח החיצון שעיקרו לדמים, ולכן לא נאמר בו דין זה, ועיין. ועדיין יל"ע אם הוא מוכרע.

אם בנו מזבח החיצון ולא מזבח הפנימי, א"א להקריב קרבנות פנימיים. והנה מצאנו שאם זרקו דם שלא במקומו הקרבן פסול והבעלים נתכפרו, ודעת הרמב"ם (פסולי המוקדשין, ב, י) שאם זרקו דם של חטאות הפנימיות על המזבח החיצון ג"כ דינא הכי. ולא פירש שם מה הדין בהזיות שעל הפרוכת ובין הבדים. והעירוני שבאור שמח (פסולי המוקדשין ב, י) כתב שרק בדמים שמצותן במזבח נאמר דין זה ולא בדמים שמצותן בין הבדים או לפני הפרוכת. ברם בפירוש המשנה לרמב"ם (זבחים ב, א) כתב שגם הזאות של קודש הקדשים דינן כן. ואמנם עדיין יל"ע אם מקריבים על דעת ליתן דמים שלא במקומן. ולכאורה אם הקרבן פסול סברא היא שאין מקריבין (וכפי שאין מקריבין כל שפסולן בקודש על סמך שאם עלו לא ירדו), ויל"ע.



### עוד בדמים פנימיים בזמן הזה

לעניין לכתחילה בזה"ז בדמים פנימיים יש לדון עוד מצד שאין היכל בנוי, ואמרו בגמ' זבחים מ, א' 'באהל מועד מבעי ליה שאם נפחתה תקרה של היכל לא היה מזה'. ע"כ. ונפסקה ברמב"ם הל' עבודת יוהכ"פ ה, כג 'נפחתה תקרה של היכל לא היה מזה, שנאמר באהל מועד'. ע"כ. ויל"ע אם הוא דין בכל דמים הפנימיים או שהוא רק בעבודת יוהכ"פ, וכעת לא ביררת. אמנם גם כשהוא מעכב עדיין תיבעי לך בזמן שההיכל בנוי ונעקר המזבח מהו.

בחי' הגרי"ז זבחים מד, ב הקשה למה ענייני דמים הפנימיים הם הלכתא למשיחא, וביאר שלמעשה לא יצויירו דמים פנימיים בזמן הזה מטעמים נוספים: 'דהא פר כהן משיח ליכא אף בבית שני, דהא נגנו שמן המשחה, וגם פר העלם דבר לא משכחת לה משום טומאה, דהו"ל קרבן ציבור שאין קבוע לו זמן ואינו דוחה את הטומאה, ובפר כהן גדול לא משכחת לה, דמינוי כהן גדול הוא בבי"ד של ע"א ועכשיו אין לנו בי"ד, ומשום טעם זה גם פר העלם לא משכחת לה, דהא ג"כ בעינן בי"ד של ע"א'. ע"כ.

ויש לדון בדבריו. במש"כ שפר העלם דבר אינו דוחה את הטומאה, יש להעיר שלכאורה יצויר שיהיו בעלי הקרבן והכוהנים טהורים בזמן הזה (ובפשוטו הוא קרבן ציבור לעניין זה, וצריך שיהיו קהל ישראל טהורים והיינו רובן). וצ"ל שכיון שלמעשה לא היה מצב של רוב טהורים בזמן הזה קראוה הלכתא למשיחא.

ומה שדן בפר כהן גדול ופר העלם דבר מצד שאין בי"ד של ע"א, יש להעיר שלהרמב"ם ייתכן להחזיר הסמיכה בזמן הזה (ועוד, שאחר החורבן עוד היו שנים רבות סמוכים, ובזמן התנאים ודאי עוד היו סמוכים). והנה בזמן מרא מצאנו שצריך שיהיו במקומן בלשכת הגזית (רמב"ם ממרים ג, ז), ויל"ע אם לפי העלם דבר יש תנאי כזה. (ואם יש כזה תנאי יל"ד אם יצויר כשאין בית ואם הוא תלוי במזבח בנוי, ויל"ע). עוד יל"ע בזמן הבית אם בטלה סנהדרין לזמן האם מבטלים דין כה"ג או שממנים גם בלי סנהדרין, ולכאורה הכי מסתברא טפי, וצ"ע ובירור.

## רלט עבודות במזבח שנעקר ודין עלו לא ירדו במזבח הפנימי ובמזבח שנעקר

עוד יש בפר העלם דבר שלשיטת רש"י ההזיות צריכין כה"ג משוח (ולא מרובה בגדים), ולשיטתו לא היה נוהג אף בבית שני שנגנז שמן המשחה. אבל תוס' והרמב"ם נקטו שא"צ כהן משיח והוא כשר אף בכהן הדיוט. ויש נידון אם לדידן לכתחילה בעינן משיח ואם לכתחילה בעינן כה"ג, עיין בזה במנחת חינוך מצוה ק"כ ובמקורות שצ"ן שם.



### הגשה במזבח שנעקר והדין כשא"א להגיש ודין אויר המזבח

ידוע הנידון במנחת העומר מה טעם היא נחשבת כאינה ראויה להקריב בזמן הזה (וזה נוגע לדיני חדש ולדיני ספירת העומר, ויתבאר במק"א בס"ד). ותוס' תירצו שהוא לפי שאין מזבח בנוי. והקשו אחרונים לשיטות שמקטירין קמצים על מקום מזבח שנעקר, מה הטעם שנחשב שאינה נוהגת. וכתב המקדש דוד אולי הוא מפני חיוב הגשה הנוהג במנחת העומר ובעוד מנחות (מנחות סא, א), ועניינו שמגיש המנחה בתוך כלי שרת ומגיע (מצמיד) הכלי לקרן דרומית מערבית של המזבח. וא"א לעשות הגשה בלי מזבח בנוי. ואף שההגשה אינה מעכבת, י"ל שמ"מ לכתחילה אין מקריבין אם א"א להגיש, ואף מנחות דחיובא כמנחת העומר ייתכן שדינא הוא שאין להקריב אם א"א להגיש. ולדרך זו גם בזמן שהמקדש קיים, אם אירע אונס שא"א לעשות הגשה, זה פוטר מלהביא מנחת העומר. וזה חידוש, ויל"ע. וכתב עוד שם אי נמי שכל שאינו ראוי להגשה הרי היא מעכבת, שכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו.

והנה יש שטענו שלהחניוך אף שנפסק להלכה שמקריבין אע"פ שאין בית, מ"מ אף אם יהיה מזבח בנוי במקומו המדויק ובגדי כהונה וכו' אין חיוב להקריב בזמן הזה, והוא בגדר רשות. ומעתה י"ל שעכ"פ בזמן הזה אסור להקריב בלי הגשה, שכיון שאין חיוב להקריב י"ל שאסור להקריב בצורה שאינה ראויה לכתחילה, ועיין. אמנם לענ"ד בפשוטו לא זו כוונת החינוך, ונת' במק"א, ואכמ"ל.

ובגוף ההנחה של המקדש דוד שא"א לעשות הגשה במזבח שנעקר, העירוני שיל"ע בה, ושמא אפשר לעשות גם הגשה על מקום הקרן שנעקרה. והנה, אף שההגשה היא הגעת הכלי שבו המנחה לקרן המזבח, י"ל שלא עדיף מזריקת הדם, שגם היא עניינה שזורק הדם באופן שייגע במזבח, ומ"מ הקשו בגמ' שיהיה אפשר לזרוק על מזבח שנעקר (וקשה לומר דאה"נ והוי מצי למימר שאין שייך כלל זריקה על מקום המזבח). ולכאורה הגדר הוא שאם הגיע הדם למקום הזריקה (כגון בשנים שהן ארבע אם הגיע הדם לאותן שני קרנות שברצפה), היה כשר לקושיית הגמ'. ויש ללמוד מזה לדידן שאם נגע הכלי בקרן של רצפת המזבח יהיה כשר. ומנא לן שצריך להגיש לקרן ממשית או לגובה. (והנה אם נצריך נגיעה ברצפה הרי שולי הכלי הם הנוגעים, ואולי יש לטעון שבהגשה צריך שדפנות הכלי יגעו, ברם לכאורה צריך מקור לחדש כן).

ויש לדון עוד שאולי יוכל להגיש באויר בגובה המזבח היכן שעמדה הקרן, ומעין שאמרו (מנחות צו, א) שהשולחן מקדש עד גובה המערכת עיי"ש. ובמזבח עצמו יעויין זבחים פז, ב שבעו לה בגמ' אם אויר מזבח כמזבח לדין עלו לא ירדו, (ונפסק שהוא כמזבח, רמב"ם פסוה"מ ג, יב, ודנו אם כוונתו גם בתלנהו בקניא). ויעויין בזבחים טו, א היה מזה וכו' עד שלא הגיע דם לאויר המזבח,

## עבודות במזבח שנעקר ודין עלו לא ירדו במזבח הפנימי ובמזבח שנעקר רמ

ומשמע שאם הגיע הדם לאויר המזבח כבר נתקיימה הזאה. ואם כן הוא היינו שדי בכך שקלטה אויר המזבח. (ושם הוא לכאורה עד לרקיע, וא"כ עדיף מאויר שולחן הנ"ל, ויל"ע). ויל"ע אם שייך לדון כך בהגשה.

והנה הגשה נעשית דווקא בקרן שיש בה יסוד. ובגמ' מנחות סא, א 'הני מילי מנחה דאיכרי חטאת וחטאת טעונה יסוד וקרן דרומית מזרחית לא היה לו יסוד'. ע"כ. וייתכן שגדר חיוב ההגשה הוא להגיש במקום שהוא מעל היסוד. (והנה הגשה נעשית מחוט הסיקרא ולמטה כמבואר במתני' זבחים סג, א, ועיין ח' הגרי"ז זבחים י, ב, ושם נא, א לגבי דמים שכתב להוכיח שזוה הוא נחשב נתינה כנגד היסוד, ויל"ע). ואם כן הדבר אולי המצוה מתקיימת באויר שעל היסוד במקום הצמוד לקרן<sup>2</sup>.

[ואולי ייתכן לדון עוד, שאף אם א"א להגיש צמוד לאויר הקרן, שאין חשיבות להצמדה לאויר, מ"מ יהיה אפשר להגיש לאויר המזבח עצמו. ויל"ע במזבח בנוי, והגיש הכלי לקרן המזבח מלמעלה מהו. ואמנם יש לטעון שרק הקרן נתקדשה לכך ולא מקום המזבח עצמו. ובדמים שדינן על הקרן וזרקן ע"ג גג הקרן, יל"ע אם הוא בכלל נתנן שלא במקומן שהקרן פסול והבעלים נתכפרו (זבחים כו, ב ורמב"ם פסוה"מ ב, י) או דעדיף. ועיין קרן אורה זבחים כו, ב ובמקורות שהביא שצידד להכשיר. ושו"ר בדברי הגרי"ז זבחים נה, ב שצידד לפסול<sup>3</sup>, וצ"ב אם הגשה דומה לדמים בזה. ויש לעיין בכל זה].



### סיכום הדברים

מקטירין על מקום מזבח הפנימי, ויל"ד אם הכוונה למקום הראוי להעמיד את המזבח, שזה כל ההיכל, או למקום שעמד בו המזבח בפועל. (ויל"ע במעבירים ממקום אם שני המקומות נתקדשו לכך). במזבח הפנימי אף אם עלה דם של מזבח החיצון או קומץ מנחה כיון שעלה לא ירד, ואינו כחיצון שמקדש רק את הראוי לו. וכנראה העיקר שמקטירין אותו שם. (ואיסור הקטרת זבחים ומנחות במזבח הפנימי הוא בזרק לאש או שעובר בהעלאה, אף שדינא הוא ששוב לא ירד). ויל"ע אם דין זה הוא גם במזבח הפנימי שנעקר, ועיין בפנים מה שיל"ד בזה.

ב). במיוחס לר"ש משנץ על תו"כ (צו, פרשה ב, ה) משמע שצריך להגיש ע"ג היסוד ממש, ויל"ע, אבל בתוס' מנחות שם 'אף מנחה טעונה הגשה כנגד היסוד לאפוקי קרן דרומית מזרחית'. ומשמע שנותן כנגד היסוד מלמעלה (וכן בלשון תוס' זבחים סג, ב ד"ה מה כתבו 'כנגד היסוד'). וכן ברמב"ם לא הצריך כן. (וזבחים נג, ב אמרו שעולה טעונה יסוד, ומיירי במתנות ובודאי א"צ ע"ג היסוד ממש, ועיין גם רש"י שם). וייתכן שהוא תלוי בגירסאות אם לומדים משיריים או מחטאת העוף. העירוני לנידונים אלו, וכעת לא עיינתי כראוי בכל זה.

ג). 'ושם (בהלכה ט') כתב נתן הדם מן הקרן ולפנים בין בחטאת בין בשאר קדשים בין במזבח הפנימי בין במזבח החיצון פסול, עכ"ל, ומקורו מהתוספתא זבחים (פ"ו ה"ג), דפנים הקרן אינו כקרן, ויש להסתפק אם מ"מ חשיבא שלא במקומו, או דלא הוי מקום מתן דמים כלל, והנה בספרא (אחרי מות פרשתא ח ה) תניא ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר ולא על קרקעו של מזבח, ובפירושו הראב"ד כתב דהיינו אליבא דר"י דאמר רצפה מקדשת במזבח, ולכך הוצרך למעט רצפה מנתינת דמים ע"ש, אמנם אפשר לומר דקרקע המזבח היינו גג המזבח, דדוקא קיר המזבח הוי מקום מתן דמים ולא גג, והיינו דינא דהרמב"ם דנתן מן הקרן ולפנים דזה הוי על גג המזבח ולא על הקיר, ונתמעט דינאנו מקום דמים כלל, אמנם בתוספתא כיילינהו להדדי הך דהל"ח והל"ט, ולפי"ד נמצא דבהלכה ח' היינו פסול בשר אבל בעלים נתכפרו, ומן הקרן ולפנים גם הוריקה פסולה. ע"כ.

## רמאעבודות במזבח שנעקר ודין עלו לא ירדו במזבח הפנימי ובמזבח שנעקר

מזבח החיצון שנעקר, אין זורקים שם דמים, ונחלקו הראשונים אם מקטירין שם מנחות ואף אימורים או שאין דין מזבח שנעקר במזבח החיצון כלל.

י"ל"ע בדמים הפנימיים אם הם ניתנים במזבח שנעקר, ועיין בפנים שנראה שאינם ניתנים ולחלק מהראשונים הוא נראה מוכרח. זרקו דמים פנימיים על מזבח החיצון, להרמב"ם (פסולי המוקדשין ב, י) הוא בכלל דין נתן שלא במקומן שהקרבן פסול והבעלים נתכפרו (ויל"ע אם הוא מוסכם), ויש נידון אם הוא גם בהזיות שעל הפרוכת ובין הבדים, ועיין בפנים. ומ"מ סברא היא שאין מקריבין על סמך זה, וכדין עלו לא ירדו.

לעניין לכתחילה בדמים פנימיים יש עוד מצד שאין תקרה של היכל (ויל"ע אם הוא תנאי בכל הפנימיים או שהוא רק בעבודת יוהכ"פ). וכן העירו שפר כהן משיח אין לנו לפי ששמן המשחה נגנז, ופר העלם דבר אינו דוחה את הטומאה (ואף שיצויר שהכוהנים ורוב הקהל יהיו טהורים, אבל למעשה לא אירע כן). ובעיקרו הרי אין לנו ב"ד של ע"א, אמנם היו סמוכים גם אחר החורבן ולהרמב"ם ייתכן שאפשר לחדש את הסמיכה. ויל"ע אם הוא תנאי בחיוב שיהיו הסנהדרין במקומן, ואם משכחת לה מקומן בזמן הזה, ועיין בפנים. ועיין שם שלשיטת רש"י פר העלם דבר צריך הזיות ע"י כהן שנמשח בשמן המשחה, ברם תוס' והרמב"ם נחלקו, ועיין בפנים לגבי לכתחילה. ובפר כה"ג הרי המינוי תלוי בב"ד של ע"א, ויעויין לעיל, ומיהו לכאורה מסתבר שאם אין סנהדרין ממנים אותו גם בלי סנהדרין.

יש שדנו שאין מקריבין מנחות כשא"א לעשות בהן הגשה. וטענו שאף מבטלין חיוב הקרבת העומר בכה"ג, והוא חידוש, אי נמי רק כשא"א להגיש שכיון שאינו ראוי להגשה י"ל שההגשה מעכבת. ואם ההקרבה היא רשות, עיין לעיל, הרי יותר י"ל שאסור להקריב כשא"א להגיש. וכל זה בהנחה שאין הגשה שייכת במזבח שנעקר, ועיין בפנים לדון ששייכת ויגיש לרצפה או אף לאויר הרצפה שדינו כאויר המזבח.



# אוצר חקר ועיון

דרוש לברית מילה – שלושת המצוות שבעבורן מקטרג השטן ♦ מתי אפשר  
לאדם להפקיע עצמו מחיוב מצוות דאורייתא או דרבנן, לעניין נר חנוכה,  
היתר מכירה ועוד ♦ מתי נתפשטו התלמוד בבלי ומנהגי בבל בכל העולם





הרב דוד לוי\*

כולל פוניבז'

## דרוש לברית מילה – שלושת המצוות שבעבורן מקטרג השטן

### א.

#### גזירות מלכות הרשעה

הגמרא במסכת תענית (יח, א) מספרת: "דתניא: בעשרים ותמניא ביה (-בחדש אדר) אתת בשורתא טבתא ליהודאי דלא יעידון מן אורייתא. שפעם אחת גזרה מלכות הרשעה (-מלכות רומי) שמד על ישראל שלא יעסקו בתורה, ושלא ימולו את בניהם, ושיחללו שבתות".

הקשה העמק ברכה (תענית אות ו') מדוע בחרה מלכות הרשעה, מכל התרי"ג מצוות, לגזור דווקא על מצוות אלו תורה, מילה ושבת.

ניתן להוסיף ולהקשות, התייחס לגזור על התורה, שהיא עיקר הדת ושקולה כנגד כל התורה (ירושלמי פאה א, א), וכן שבת, שהמקיים את השבת כאילו קיים את כל התורה (שמות רבה כה, יב), אולם מדוע גזרה מלכות הרשעה על מצוה פרטית של מילה, ולא על שאר מצוות מתרי"ג המצוות.

המהרש"א (ח"א ר"ה יט, א) מבאר, שדווקא במצוות אלו מובדלים ישראל מן העמים. [ויש לפרש על פי זה, שהיוונים שגזרו על שבת, מילה וחדש ותורה (מגילת אנטיוכוס, מובא באוצר המדרשים, וראה עוד בספר מקבים), והביאור הוא שגם בחדש מובדלים ישראל מן העמים, שישאל מונים ללבנה ואומות העולם לחמה (סוכה כט, א)].



\* דרוש שדרשתי בס"ד בשבח והודיה להי"ת בהיכנסו של בני יצחק נתן נ"ו לברית מילה. ויה"ר שיעלה מעלה מעלה במעלות התורה והיראה, ונוכה לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים. לתחילת דרוש זה הופניתי ע"י אבי, הרב יצחק נתן לוי ז"ל.

א. הובא בספר כמוצא שלל רב (דברים ע' פד).

ב. ראה באברבנאל (בראשית יז) לגבי חומר ביטול מצות השבת: "... ולזה היה עונש המחלל את השבת בסקילה בעבור שהוא כופר בפנת חדוש העולם שתור' עליו השבת והוא כולל כל התורה ונסיה וכמו שאמרו ששקולה שבת כנגד כל התורה".

ג. כעין זה כתב הקרן אורה בתענית (שס).

## ב.

**ביאור העמק ברכה – ג' מצוות אלו נכרתו בברית**

ביאור נפלא מבאר בזה הגאון רבי אריה פומרנצ'יק זצ"ל בספרו עמק ברכה, ובהקדם, בספר דרך עץ החיים לרמח"ל מסופר: "הוגד לנו שבימי המנוח החסיד המקובל הגדול הרב ר' שמעון אעסטריפאליער, כשהיתה הגזירה ר"ל בשנת ת"ח, השביע הרב הנ"ל לסטרא אחרא ושאל אותה: על מה ולמה אתה מקטרג על עמנו בני ישראל יותר מכל האומות? והשיב לו: יתבטל מכם ג' דברים אלו – ואחזור מקטרוגי, ואלו הן: שבת ומילה ותורה. מיד השיב לו הרב הנ"ל יאבדו הם כהנה וכהנה – ואל יתבטל אות אחת מתורתנו הקדושה חלילה".

הרי לפנינו שהשטן מקטרג ביותר על שלושת מצוות אלו יותר מאשר שאר מצוות התורה. וביאור הדברים מבאר העמק ברכה, לפי שמתוך כל תרי"ג המצוות, נאמר לשון "ברית" על שלושת מצוות אלו בלבד. **לגבי שבת** נאמר (שמות לא, טז): "ושמרו בני" את השבת, לעשות את השבת לדורותם ברית עולם". **לגבי תורה** נאמר (ירמיה לג, כה): "אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי". **לגבי ברית** נאמר (בראשית יז, ט): "ואתה את בריתי תשמור".

והנה אף שנכרתה עם ישראל ברית כללית על כל התרי"ג מצוות, מכל מקום בפרטות לא נמצא שום מצוה שתהיה עליה כריתת ברית, מלבד שלושת המצוות הנ"ל. ומשום כך מובן מדוע השטן משתדל להפסיקן לבטל עיקר הקשר וברית מעל ישראל, וכתוצאה מזה הן הגזירות של האומות שתמיד בכל הדורות היו משתדלים להשבית את ישראל מאלו ג' המצוות, עכ"ד העמק ברכה.



## ג.

**ג' רובדים בברית**

ניתן להוסיף בשולי דבריו הקדושים, דאיתא בבעלי המחשבה (ראה פירוש הגר"א לספר יצירה ג, ידוע הענין של 'עולם, שנה, נפש', היינו שהדברים החשובים הם בג' הרבדים של עולם, שנה, נפש. ואפשר לומר דג' בריתות אלו מדברות על אותם רבדים – שבת היא כנגד שנה המדבר על הזמן והשבת אף היא היום השביעי; מילה מדברת על נפש, שבגוף האדם נחקק הברית בינו לבין הקב"ה; וכנגד העולם באה התורה שהיא המקיימת של העולם ואף היא ברית אהבה בין ישראל לאביהם שבשמים.



## ד.

**גזירת מלכות הרשעה כנגד ג' מצוות השקולות כנגד כל התורה**

ביאור נוסף מדוע גזרה מלכות הרשעה כנגד ג' מצוות אלו, מילה, שבת ותורה אפשר לבאר בנוסח אחר, דבאמת מצינו שג' מצוות אלו חשובות ושקולות כנגד כל התורה. לגבי מילה איתא

בגמ' נדרים (לב, א) ששקולה היא כנגד כל מצוות התורה, וראה בפירוש הרא"ש (בראשית יז, יג) הובא לשונו בהערה לקמן) דלכך ניתנה מילה בי"ג בריתות להורות ששקולה היא כנגד כל התורה. וראה עוד בתוספות השלם על התורה (בראשית יז, כה אות ה'): "וי' פעמים כתיב מילה, והמילה כנגד י' הדברות". שבת אף היא שקולה כנגד כל התורה, כדאיתא בחז"ל (שמו"ר כה, יב). ואף התורה שקולה היא כנגד כל התורה, כדאיתא בירושלמי (פאה א, א). ואם כן מובן היטב שמלכות הרשעה גזרה על ביטול ג' מצוות השקולות כנגד כל התורה, ומשום כך נכרתו עליהן ברית לרוב מעלתן<sup>ד</sup>.

אם כן למדנו ג' יישובים לקושיית בעל העמק ברכה: א. שבמצוות אלו שונים ישראל מאומות העולם. ב. שעל מצוות אלו נכרתו ברית. ג. שמצוות אלו שקולות כנגד כל התורה.



### ה.

#### מהות ענין הברית

בביאור ענין ה'ברית', מבאר הגר"א בפירושו לספר יצירה (הובא באורות הגר"א תורה ב', אות א'): "אומר לך מהו ענין 'ברית', והוא אדם שיש לו אוהב כנפשו ורוצה שלא יפרוש ממנו אבל אי אפשר להיות אצלו, נותן לו דבר שכל מגמתו ותשוקתו אליו והן נקשרין על ידי הדבר ההוא אף על פי שנוטל ממנו את הדבר, מ"מ כל מחשבתו שם הוא. ולשון 'ברית' הוא הבטחה שע"י הדבר ההוא וודאי לא יתפרד ממנו, וזהו ענין לשון 'כריתתה' שכורת ממנו דבר הדבוק לו ונתן לו, וכן התורה ומילה הן דברים אמצעיים בין הבורא יתברך וישראל, וכל זה לפי שאין יכולת להשיגו בעצמו יתברך"<sup>ה</sup>.



### ו.

#### ברית הקב"ה עם אברהם - לדבק השגחתו באברהם ובזרעו

מעין דברים אלו כותב הרב דון יצחק אברבנאל (בפירושו לחומש בראשית פרק יז) לגבי כריתת ברית מילה בין הקב"ה לבין זרע אברהם, וז"ל: "... וכן אמר למעלה ואתנה בריתי ביני וביניך, לפי שעד עתה במה שנתחייב האל לאברהם לא אמר ביני וביניך, לפי שלא היה שם דבר מוטל על אברהם, אבל עתה על המילה שהיה אברהם כבר מחויב במוטל עליו, היה הברית מצטרף

ד. מצינו (שבת מט, א) שגזרה מלכות הרשעה אף כנגד הנחת תפילין, ובאמת איתא במדרש שוחר טוב (תהילים א, יז) ששקולה תפילין כנגד כל התורה, ואם כן ניחא מדוע גזרה מלכות הרשעה אף כנגד תפילין. ובמגילת תענית מובא שגזרה מלכות הרשעה על מילה, תורה ועבודה זרה. ובאמת אף איסור ע"ז שקול הוא כנגד כל התורה (חולין ה, א ועוד מקומות, וראה עוד ברבינו בחיי במדבר טו, לא).

ה. שמעתי מחכ"א שליט"א בשם הגר"א (וכפח"נ הכוונה לדברי הגר"א הללו), שאם יש ב' אוהבים שחפצים להישאר דבקים אף כאשר יחטאו זה לעומת זה, ועל כל פשעים תכסה אהבתם, כורתים ביניהם ברית, שאז יישארו דבוקים בכל מצב.

ומתהפך בשווי בין שניהם, הקדוש ברוך הוא חייב כביכול לדבק השגחתו ושכינתו באברהם וזרעו, ואברהם וזרעו חייבים להיות ברית השם בבשרם וזהו ביני וביניך".



## ז.

### מילה ותורה

יש להעמיק חקר בג' מצוות אלו שנכתרו עליהם ברית, תורה, מילה ושבת, האם יש שייכות ביניהן. לפנינו יבואר דג' בריתות אלו אחדות הן זו בזו.

בעל הכלי יקר בספרו עוללות אפרים (אות שצא) כותב כי המילה היא כה חשובה עד שאין פרשה בתורה מבראשית ועד וזאת הברכה שאינה מדברת על המילה. ולגבי פרשת וישב, מביא הוא (אות תג) את דברי האבות דרבי נתן (א, ב), שיוסף נולד מהול, ולכך היה בן זקונים - בר חכים ליעקב כדפירש האונקלוס, לפי שהמילה היא סיבה להשגת החכמה. וכפי שמבאר לעיל שם, שהסרת עורלת הגוף מסירה את ערלת הלב, לפתוח את הלב לחדרי תורה. וכלשונו (אות שפת, ע' 264): "אמת נכון הדבר שהמילה שקולה כנגד כל המצוות שבתורה שמספרם תרי"ב, א"כ היא שקולה כנגד כולם, ועוד שהיא סבה להמול ערלת הלב שהתורה מתחלת ומסיימת בו, ואם כן היא סבה ומקור לכל ההשגות האלהיות כמו שיבא".

הגמ' מסכת נדרים (לא, ב) דורשת היא את הכתוב: "אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי", הן על התורה והן על המילה. ובעוללות אפרים לבעל הכלי יקר (אות שצב) כותב שתרוויחו איתנייהו, שאם היה הכתוב מדבר על המילה בלבד, אם כן מהו 'בריתי יומם ולילה', והלא לילה אינו זמן למילה, ואם מדבר בתורה לבדה, אם כן מדוע אמר 'בריתי', והלא ההוגה בתורה נקראת על שמו של הת"ח (ע"ז יט, א) כמו שנאמר 'ובתורתו יהגה', ואם כן היה צריך להיות כתוב 'בריתו', ובהכרח שמדובר גם על מצות מילה.

מאחר שלמדנו כי שקולה ברית מילה כנגד כל מצוות התורה, אם כן מובן היטב מדוע גזרה מלכות הרשעה דווקא על מצות המילה, היות והיא אינה מצוה פרטית, אלא מצוה הכוללת את כל התורה שנדרשת בי"ג בריתות.



## ח.

### ביאור הרע"א על פי דברי העוללות אפרים

הגאון רבי עקיבא איגר (מהדו"ק תשובה מב) מבאר בזה באופן נפלא, על פי דברי בעל הכלי יקר האמורים: "ויותר נראה דבאמת מילה ותורה שייכים להדדי, וכמ"ש בעוללות אפרים (מאמר

(1). דבר נפלא איתא בפירוש הרא"ש לתורה (בראשית יז, יג): "... גבי מצות מילה תמצא כתוב י"ג בריתות וזו היא א' מן המצוות ששקולות כנגד כל התורה כולה, מילה, שבת, תפילין, מילה כמו שאמרנו שניתנה בי"ג בריתות כנגד י"ג מדות שהתורה נדרשת בהם, שבת דכתיב ואת שבת קדשיך נתת להם וכו'".

שצב) שמילה חצונית היא סיבה למילה פנימית מערלת לב, כשימול ערלת לבבו אז יהי' חדרי לבו פתוחים להבין ולהשכיל עיין שם, א"כ מילה מבוא למילת הלב להבין ולהשכיל בתורה ומצות, א"כ יש לומר דאם לא בריתי היינו ג"כ מילה דעי"ז בא לשערי תורה להגות יומם ולילה, היות והמילה היא פותחת את הלב לחדרי תורה, עכ"ל'. למדנו אם כן דיש שייכות בלתי נפרדת בין המילה לתורה.



## ט.

### מילה ושבת

על הקשר של ברית מילה עם ברית השבת כותב אדונינו הגר"א בספרו אדרת אליהו (פרשת שופטים אופן ב', דברים יז, ב) שג' בריתות הן - ברית תורה, וברית ע"ז וברית מילה, ושבת כנגד כולם. וראה עוד באדרת אליהו (דברים יב, ט). וכן בתפילת שבת אומרים אנו: 'וגם במנוחתו לא ישכנו ערלים'.

אם כן למדנו שאף השבת והמילה כלולים הם זה בזה.



## י.

### שבת ותורה

מכמה מקורות אנו רואים את השייכות הבלתי נפרדת של שבת ותורה:

א. הטור (או"ח רצ) מביא בשם המדרש: "אמרה תורה לפני הקב"ה, רבש"ע כשיכנסו ישראל לארץ זה רץ לכרמו וזה רץ לשדהו ואני מה תהא עלי? אמר לה יש לי זוג שאני מזווג לך ושבת שמו, שהם בטלים ממלאכתם ויכולין לעסוק בך".

ב. החיד"א (בספרו מראית העין) כותב: "השבת נצרכת ל[הצלחה ב]תורה מאד, שאם חטא ונכנסה סט"א בגופו לא תכנס התורה בו, אך ע"י השבת יבוא לו נשמה יתירה וניצוץ מהשכינה ודוחה סט"א... ולכן ניתנה התורה בשבת, לומר דעל ידי השבת מטהר גופו ואז יכוון להכנס בו התורה. ואפשר שרמז דכשם דבשבת יש נשמה יתירה, גם הקורא בתורה יש בו נשמה יתירה משאר העם על ידי התורה".

ג. כעין זה כותב רבי אברהם אבן עזרא (שמות כ, ח): "השבת ניתנה להבין מעשה ה' ולהגות בתורתו וכו'".

---

ז. ראה מה שהעיר על דברי הרע"א הגאון האדר"ת בחיבורו אלו דברי הברית (עמוד 11). וראה עוד מה שכתבתי בענין זה במאמר: "השייכות בין ברית לתורה - ומלחמת יון לבטלם", בירחון האוצר (קובץ לא).

ד. מעין דברים אלו נמצא בפירוש הספורנו (שם שם, יא): "כי ששת ימים עשה ה' [את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר בס]", והמכוון מהם (-מכל הנבראים שנבראו בששת ימים), שידמה האדם לבוראו כפי האפשר, וזה בעיון ובתלמוד ובמעשה הבחירי לרצון לפניו".

אם כן למדנו שאחודות הן זו בזו, ג' הבריתות: ברית השבת, התורה והמילה. ומשום כך מובן היטב מדוע ג' מצוות אלו נכרתו בברית עולם.

## יא.

### הודאה עבור התינוק

הרא"ש בפירושו לתורה (בראשית יז, יג) כותב בטעם הדבר שאומרים 'הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו', וז"ל: "ובתוך אותה ברכה אומר 'הודו לה' כי טוב כל"ח, שמעתי טעם נכון מה לנו אצל הודאה בזה הפסוק. ויש לומר לפי מ"ש חז"ל (ברכות נה, ב): ד' צריכים להודות, היוצא מן האסורין אחד מהם, וזה הולד עד עתה היה חבוש בבטן אמו ואין לך יוצא מן האסורין יותר מזה לפיכך מודים ומשבחים בעבורו".

אם כן מודים אנו על חסדיו הגדולים של הי"ת שעשה עם התינוק והגדיל חסדו עמנו, עד הנה עזרנו רחמין, ולא עזבנו חסדך ואל תשנו ה' אלוקינו לנצח. ויה"ר שכשם שעשה עמנו לטובה אות, כן יוסיף ה' להיטיב עמנו ועם כל ישראל עד העולם.

וכבר נאמר בתהילים (פה, ח): "הראינו ה' חסדך", ומבואר שכל מה שהקב"ה עושה עימנו אלו חסדים, אלא שמבקשים אנו 'הראינו' ה' חסדך, שנראה עין בעין את הטוב הנגלה, מטובותיו של הי"ת.

## סיכום

תורת העול"ה:

למדנו ג' יישובים לקושיא מדוע גזרה מלכות הרשעה דווקא על ברית, שבת ותורה: א' המהרש"א מיישב שבאלו המצוות מובדלים ישראל מן העמים. ב' העמק ברכה מיישב שעל ג' מצוות אלו נכרתו ברית בין ישראל לאביהם שבשמים. ג' מצוות אלו שקולות כנגד כל התורה. לאחר מכן למדנו שג' בריתות אלו שבת, מילה ותורה קשורות הן זו בזו, ושבת כנגד כולן.

ח. ראה עוד מה שהאריך בענין תורה ושבת, בספר שערי הזמנים (שבת ח"ב ע' שלט ואילך).

הרב עובדיה יוסף

בן הגר"י יוסף זצ"ל

## מתי אפשר לאדם להפקיע עצמו מחיוב מצוות דאורייתא או דרבנן, לעניין נר חנוכה, היתר מכירה ועוד

### א.

#### לעניין חלה ומעשרות

לענין להפקיע עצמו ממצות עשה האם יש בו איסור. הנה ראינו שכתוב בגמרא בפסחים מח: ונפסק בשו"ע יו"ד סו"ס שכד: אסור לאדם לעשות עיסתו פחות פחות מכשיעור כדי לפוטרה מן החלה. ע"כ. הרי שיש בזה איסור להפקיע עצמו ממצוה. וראיתי בדרך אמונה באור ההלכה הלכות ביכורים (פרק ו הלכה טז), שהקשה: יל"ע דהא כתב רבנו לעיל פ"ג ממעשר ה"ו מותר להערים על התבואה להכניסה במוץ כדי שתהא בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר וזורה מעט מעט אחר שהכניס לביתו ופטור לעולם מן התרומה ומן המעשרות שהרי אינו מתחיל לגמור הכל ומ"ש דגבי חלה אסור להפקיע וגבי תרו"מ מותר, עכ"ד. והנה אי משום הא לא איריא וכמו שכתבו הראשונים שהוא בשביל בהמתו בלבד, וכמש"כ בדרך אמונה הלכות מעשר (פרק ג הלכה ו), משם החזו"א מעשרות (סי' ג סק"ז), בשם הרמב"ן וכ"כ המאירי (בברכות לא א), שאף על גב דאין ראוי לחבר להפקיע מיד מעשר מ"מ כאן שהוא לצורך בהמה מותר, והוסיף ששיטת הרא"ה (בברכות לה) שאין לה לאכול את הכל אלא רק מקצתם, ע"ש. והביא דבריהם באריכות בביאור הלכה בריש פרק ד מהלכות מעשר (ד"ה אבל אם),

וכן ראיתי למו"ז ביב"א חלק יא (חיו"ד סימן יט אות ד), שכיון מדעתו לדברי הרמב"ן שלא הותר אלא לצורך בהמתו.

ובמתיבתא בילקוט ביאורים מסכת גיטין (דף פא), הביאו שכתב התוספות רי"ד בברכות לה: שדורות האחרונים עשו כן מפני שחששו לתקלה, ולכן אף החברים שבהם עשו כן, ע"ש. וכה"ג כתבו משם האמרי אמת, וע' בישמח משה (פרשת יתרו יט, יז).

ועוד הביא בדרך אמונה בהלכות מעשר שם, דברי מהר"ם חלאוה בפסחים ט' א': שכתב וא"ת וחבר זה האיך יערים להפקיע מידי מעשר והאמרי' חסידים הראשונים היו מכניסין פירותיהן דרך טרקסמון כדי לחייבן במעשר, ועכשיו מכניסין אותן דרך גגים וקרפיות כדי לפטורן מן המעשר, איכא למימר דהתם בפירות דגונים ואם ה' מכניסן דרך גגות וקרפיות ה' מפקיען לגמרי ואפי' ממרחן נמי לאחר כך כדאמרן אבל הכא במוץ דאכתי לא אדגן דאכתי מצי לאיתויינהו לידי חיוב דמדגן וממרחן ואין כאן הפקעה אלא דהשתא חייש לבני ביתו דילמא



אתו בה לידי תקלה ומכניסה במוץ לשעה ושפיר קא עביד והיינו נמי דלא אמר הכא אפשר דמעיל לה דרך גגות וקרפיות עכ"ל. הנה דבריו הם שילוב של הרא"ה והתוספות רי"ד.

אמנם הביא ביב"א שם, וכן בדרך אמונה בהלכות בכורים שם, מדברי הירושלמי מעשרות פ"ג ה"א רבי ור' יוסי בר' יהודא היו מכניסין את הכלכלה לאחורי הגגות ראה אותן ר"י בר' אלעאי א"ל ראו מה ביניכם לראשונים ר"ע הי' לוקח ג' מינים בפרוטה בשביל לעשר מכל מין ומין ואתם מכניסין את הכלכלה לאחורי הגגות. משמע שאין בזה איסור, דאילו הי' איסור ח"ו שהיו עושין, ואינה אלא מדת חסידות. וכן בבבלי גיטין פ"א א' בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים דורות הראשונים היו מכניסין פירותיהן דרך טרקסמון כדי לחייבן במעשר דורות האחרונים מכניסין פירותיהן דרך גגות ודרך קרפיות כדי לפוטרן מן המעשר אלמא דאיסורא ליכא בזה ומ"ש מחלה, עכ"ה. הנה יש להקשות על הראשונים הנ"ל שכתבו שהוא רק לבהמה מה יענו על זה, ניחא הא דגיטין שאפשר לומר שקאי גם על בהמה אבל הירושלמי קשה [ודוחק לומר שמצינו ראשונים שלא ידעו ירושלמי כמש"כ במאור ישראל וע"ע בכבוד הלבנון במאמר הרב שוועל שטרן (שנה שיטת אות יז)]. אך דחה יפה בדרך אמונה בביאה"ל בפרק ד (ה"א ד"ה אבל אם), י"ל דהם סברו שמותר לעשות כן אבל אחר שריב"א אמר להן שיש איסור בזה פסקו לעשות כן והא דקאמר שם בתר הכי חמתון חד סבא א"ל יהבון לי אתון א"ל אין א"ל לאבוכון דבשמיא לא יהביתון אלא לי הוכיחן על מה שעלה בדעתן מתחלה להפקיע את המצוה ולא שמו לב שאין ראוי לעשות כן. ע"ש. והדבר יומתק שבבבלי לכן לא הביא דברי רבי ורבי יוסי ב"ר יהודה שעשו כן אלא רק דברי ר"י בר אלעאי שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים, כיון שלמעשה חזרו בהם ואין הלכה כן. ונכון ביותר. וא"ש דברי המאירי דלקמן.

ולא כמש"כ ביב"א חלק י (סו"ס לח בהערה), לענין היתר מכירה שהעיר מהרש"א אלפנדרי שהוא מפקיע את המצוה, והשיב לו מדברי הירושלמי שמותר להפקיע את המצוה. וכמש"כ ביב"א חלק יא חיו"ד סי' יט בעצמו בזה להחמיר.

זאת ועוד, בדרך אמונה בפרק ד מהלכות מעשר בביאור הלכה ה"א (ד"ה אבל אם), כתב משם המאירי בברכות לה. - צריך שתדע שאסור להערים ולהכניסו דרך גגות וקרפיות כדי להפטר מן המעשר על הדרך שביארנו בהכנסה במוץ שלה אלא שמ"מ אם עשה כן לא נתחייב עדיין במעשר. משמע שמפרש דכיון דאמרי' בא וראה כו' משמע שיש בזה איסור. אמנם לסיכום כתב בדרך אמונה - אמנם נראה שאין כוונת המאירי לאיסור ממש שהרי כתב על הדרך שביארנו בהכנסה במוץ שלה והוא שם ל"א א' ושם כתב והאי דנקט בהמתו משום דלאדם אין דרך להערים בכך והלא גנאי הוא לו ומבואר שאין בזה איסור גמור אלא שהוא גנאי לעשות כן, עכ"ה. וסיום דבריו שאינו איסור ממש, יל"ע מדוע והלא מאי שנא מחלה שאסור ממש. וצ"ע.

ולדברי המאירי זכה לכוין בשו"ת רב פעלים ח"א (חיו"ד סימן ה), שכתב: הנה אין לדייק מכאן דאלו שהם מפקיעין המעשר לא עבדי איסורא, דלעולם לגנותן בא, ואה"נ עבדי איסורא בדבר זה שהם מפקיעין המעשר. או י"ל הכונה ע"פ מ"ש התוספות ז"ל, דהיינו דוקא אכילת עראי, אבל אכילת קבע אסור, ע"ש. ונמצא לפ"ז אין מפקיעין את המצוה אע"פ שמכניסין דרך גגות,

דהם מוכרחים לעשר אח"כ, כדי לאכול אכילת קבע. ע"ש. ולא זכר מדברי הראשונים שדברו בזה בהדיא.

ובהשקפה ראשונה חשבתי לומר בזה שהביא בב"י מדברי הרשב"א בהלכות חלה שלו (שער ב), שכתב שהטעם שאסור לעשות עיסתו קבין קבין הוא משום שלא תשכח תורת חלה, ע"ש. משמע קצת שהוא טעם מיוחד בחלה, אבל בשאר מ"ע אדם יכול להפקיע את עצמו. אמנם יש לדחות, שכמו שכתבו האחרונים שכאן מיירי אפילו בחלה של חו"ל, וכל הפרשת חלה בחו"ל היא משום שלא תשכח תורת חלה ולכן קאמר לה, שלא רק בא"י אסור אלא גם בחו"ל, ודוק.

אמנם בדרך אמונה בהלכות בכורים כתב עוד: והנה במנחות ס"ז א' אמרי' דמירוח הגוי אינו פוטר מתו"מ מדרבנן משום בעלי כיסין, אבל גלגול הגוי פוטר מחלה משום דחלה בלא"ה אפשר דאפי' לה פחות מה' רבעים ופוטר מחלה. ופריך תרומה נמי אפשר דעביד לה כר' אושעיא דמעררים על תבואתו ומכניסה במוץ שלה, א"נ דעייל לה דרך גגות ודרך קרפיות. ומשני התם בפרהסיא זילא ב' מילתא הכא בצנעא לא זילא ליה מילתא.

ולפ"ז י"ל דלכן לא גזרו רבנן בתבואה להכניסה דרך גגות וכו' משום שהוא מילתא דלא שכיחא משום דזילא ב' מילתא, אבל גבי חלה דכל א' יכול לעשותו בביתו ושום אדם לא ידע מזה וקל לעשותו אם נימא דמותר יבא כל אחד לעשות כן ולכן אסרוהו חכמים\*.

ובאופן אחר כתב בהלכות מעשר פ"ד בבאה"ל, וז"ל: אך יל"ע למה בחלה יש איסור גמור לעשות עיסתו קבין כנ"ל וכאן אין איסור ואיך רבי ור"י בר"י רצו להפקיע ממעשר וכי חולקין על הדין שאסור לעשות עיסתו קבין שהיא משנה שלמה (ומש"כ מהר"ם חלאוה שכאן יכול להביאו אח"כ לידי חיוב גם בחלה יכול לצרפה אח"כ ולחייבה). וי"ל דשאני חלה כיון שאין דרך לעשות חלה עיסות קטנות כאלו ניכר שעשה בכוונה כדי להפקיע המצוה משא"כ כאן שאחר שהכניס הפירות אין ניכר שום דבר על הפירות. א"נ שאני חלה שדרך להפרישה מיד כשהיא נותנת את המים כדתנן ברפ"ג דחלה ול"ש בה תקלה משא"כ תרו"מ שמפרישין אח"כ וחייש שלא יבא לידי תקלה וכו' יפריש נמי המעשרות מיד וי"ל דמעשרות א"א להפריש באומד עד שיספור וימודד וישקול ולכן חייש לתקלה שמא יאכלו עד אז ולכן לא אסרו להפקיע וצע"ק. עכ"ד. ומעניין שלא זכר בהלכות בכורים שכבר דיבר בזה בהלכות מעשר. וזכה לכיון לדברי התוספות רי"ד שמשום תקלה היו פוטרין עצמם מתרומות ומעשרות.



א). וסיים שם עוד: אך יל"ע למה חייבו חכמים להפריש פירות הגוי משום בעלי כיסין ומשמע דבעלי כיסין עבדי איסורא במה שמקנים לגוי להפקיע מתו"מ ומ"ש מלהכניס דרך גגות או במוץ דשרי וי"ל דלהקנות לגוי ג"כ לאו כ"ע ידעי ויכול להקנות לו בצנעא ולא דמי למכניסו דרך גג או במוץ שהכל רואים מיהו איני יודע אם באמת אסרו חכמים להקנות לגוי או שלא אמרו אלא שלא יפטור כדי שלא יבואו לעשות כן וא"כ יל"ע למה גבי חלה לא אמרו שלא יפטור מחלה אם יעשה פחות מה' רבעים כדי שלא יבואו לעשות כן ושמא בפחות מה' רבעים דשכיחא לא רצו לתקן שיהא חייב בחלה כדי שלא יבואו להפריש מן הפטור על החיוב עי' קדושין מ"ו ב' אבל למכור לגוי דלא שכיח כ"כ לא חשו לזה וצ"ע.

## ב.

### להפקיע קודם חלות המצוה ולענין מילה

והנה העיר מו"ז ביב"א ח"י (חיו"ד סו"ס לח בהערה), מדברי המנחת חינוך (מצוה ב מילה), שלדעתו אם אדם מל את בנו תוך ח' ימים אין כח ביד ב"ד להוכיחו, כיון שלא חלה המצוה ויכול להפקיע עצמו ורק מענישים אותו בעידנא דריתחא, כמו בביעור חמץ אם לא השאיר חמץ לערב פסח לקיים בו מצוות תשביתו, ע"ש. והעירו בשולי המנחה משם פתי מנחה, שיש לחלק בזה, שבביעור חמץ לא חלה עליו מצות הבערה כיון שאין לו חמץ, משא"כ במילה מצווה על העתיד למולו ביום השמיני ויש לומר שנחשב מפקיע את המצוה, וי"ל. וזה מלבד המחלוקת הגדולה שיש אומרים שגם בחמץ צריך שיהיה חמץ בכדי לקיים את המצוה, וכן נראה לדינא וכמש"כ הרמ"א סי' תלד סעיף ג והרמב"ם ורוב הראשונים וכמש"כ בשולי המנחה (על מצוה ג). ובלבנות המנחה (מצוה ג אות ט), העיר ע"ד שדומה יותר לקרבן פסח שקודם זמנו עובר בעשה אם עשאו קודם פסח, כיון שהתורה קבעה זמן אכילתו בדוקא, וה"ה למילה.

ובמנחת חינוך עם שולי המנחה הביאו עוד משם חמדת ישראל ח"ב קונטרס בית יהודה על המנ"ח. שהביאו ראיה למנחת חינוך מדברי שיטה להר"ן בשבת קלו. שאם נולד בין השמשות נימול לתשעה כי אם מל קודם זמנו לא קיים מצוה כלל, משמע שאין איסור בדבר, ע"ש. והוא דקדוק קל ביותר. כיון שמדובר על ספק חיוב באיזה יום הייתה אולי מחשבה שספיקא דאורייתא ויקדים ולא יעבור על וביום השמיני, ועל זה קאמר שלצד שהוא קודם זמנו אין כאן מצוה, ועוד י"ל.



## ג.

### לענין נשיאת כפים

עוד הביא ביב"א ח"א (חיו"ד סי' יט אות ה), מדברי באה"ל בסימן קכח בתחילתו בדין של כהן שיוצא קודם רצה שהפקיע את עצמו ממצוה ופטור רק יש בזה משום ויראת מאלוקין, ע"ש. הנה האריך שם ביב"א שמשמע מדברי הר"ן שיש חיוב אפילו שהוא עוצם עיניו, וגם לסומא שמרגיש שיש כאן זקן חייב לעמוד, הרי שאין ללמוד משם לשאר נידונים בזה. ועוד ציין בזה, ע"ש.

והנה שם כתב דבר זה פעמיים וגם בבאה"ל לאחר מיכן משם החמד משה, ושם כתב לבאר את דברי הטור שכפל לשונו וכתב כל כהן שאין בו אחד מן הדברים המעכבים צריך לישא את כפיו ואם אינו נושא עובר בג' עשה. והי' נראה להסביר את כפל לשונו מדלא כתב כלשון המחבר כל כהן שאין בו וכו' אם אינו וכו', דבא להורות דאף דאם רוצה לצאת קודם קריאת כהנים ושוב לא יעבור בולא כלום, אפ"ה לא שפיר למיעבד הכי שיבטל מ"ע בחנם, כעין ציצית שחובת מנא וענשין בעידנא דריתחא, ע"ש. והנה מש"כ שהוא חובת מנא ולא גברא, אין

כוונתו לידיעה הפשוטה להיפוך שהוא חובת גברא ולא חובת מנא, אלא כוונתו שאין חובה על האדם אלא אם הוא לובש את הבגד.

עוד יש לדון מעתה אחר ההסבר שלו, מה נעשה שהשו"ע לא כתב בנוסח הטור כן, הרי שלא סבר כן, וצ"ע.

והעיר ע"ד החמד משה בבאה"ל שיש כאן ויראת מאלקיך שבגמרא בקידושין לג יכול יעצים עיניו תלמוד לומר ויראת מאלוקיך. אמנם עיין ביב"א חלק יא חיו"ד סי' יט באריכות שאף שמשמע כן מפשטות דברי רש"י אבל הר"ן לא סובר כן אלא סובר שיש בזה חיוב אפילו עוצם עיניו. ולכן א"ש שלא הביא החמד משה מגמרא זו.

היוצא לנו שבאה"ל הבין שלהפקיע עצמו אסור מדין ויראת מאלקיך, ולמעשה יש לומר כהבנת הר"ן שאין ראיה משם.

והחילוק למשנ"ב מדין של ציצית שרק יש בו עונש של עידנא דריתחא, הוא כי כאן הוא בקום ועשה, משא"כ ציצית הוא שב ואל תעשה, ולפי זה הדמיון של ויראת שהוא גם בקום ועשה עוצם את העיניים בשביל להינצל מאיסור. ולמעשה מדברי הר"ן שאין ראיה משם כלל לנ"ד.

וע"ע בשו"ת מנחת יצחק חלק ח (סימן ב ד"ה אמנם שוב), שהב"ד המשנ"ב משם החמד משה שכהן שלא נושא כפיו ענשינו ליה אעשה בעידנא דריתחא. וכ"כ בשו"ת יביע אומר חלק ו (חאו"ח סימן כה אות ב) משם שו"ת מהר"ם שיק (חאו"ח סי' סא). וע' בשו"ת אבני נזר (חלק יו"ד סימן תנד ד"ה נה), ובשו"ת פנים מאירות חלק א סימן כו ד"ה וראיתי.

## ד.

### האם בדבר שעדיין לא התחייב בו אפשר להפקיע עצמו ממצוה והנפק"מ להיתר מכירה לפני השביעית

נשאר לנו לדון בזה עד היכן חיוב זה. והנה גם באופן שלא התחייב קודם לזה מצינו שיש בזה איסור להפקיע עצמו, כמו בדין חלה שעדיין לא גלגל ולא התחייב ונקרא מפקיע עצמו, וכן כל דברי הראשונים לענין הפקעת מעשר כתבו כה"ג אף לפני שהתחייב.

אמור מעתה מש"כ ביב"א חלק י (סי' לח), בסופו שבהיתר מכירה בשישית [מה שלא קרה בשנים תשעה תשפב], שנעשית המכירה קודם שחלה שנת השביעית בזה אין איסור כמנחת חינוך, אין פשט הדברים כן. למרות שיש לחלק קצת בזה והוא שבחלה וכן אפילו במילה הוא מחוייב, משא"כ כאן עדיין לא התחייב, אבל כמש"כ במבוא של שבת הארץ של הראי"ה קוק, שכאן בשמיטה חמור יותר משאר מצוות כיון שיש כאן תקנה דרבנן. וכמו כן ראינו על ענין העירוב שאפילו שהתירו הצריכו שיהיה מקום אחד בלא עירוב בכדי שלא ישכח תורת עירוב, כמו כן כאן ולכן הצריך שישאיר קרקע אחת שלא מוכר אותה. ועוד שכל המכירה תהיה רק לאיסורי דרבנן ולא דאורייתא, ע"ש. [וכן דעת הרב יצחק אלחנן בבאר יצחק בתשובות הנוספות

של מכון ירושלים שכותב לברון רוטשילד שלא רצו שיהיו במכירה מלאכות דאורייתא ומבקש ממנו שלא תהיה מכירה]. אמנם לשיטת התוספות רי"ד שהחבר גורם פטור ממעשרות בכדי שלא להתחייב, בשביל לא להכשיל אחרים, כך לענין היתר מכירה כיום, שכל ענינו הוא שלא להכשיל אחרים וכמש"כ ביב"א חלק י (חיו"ד ר"ס לז), יש מקום לומר שאפשר להפקיע מצוה בכה"ג. אמנם יש חילוק ששם מדובר בחבר שזה שלו, ומפחד להכשיל אחרים, וכאן ממה נפשך הבעלים שמוכרים שלא יעבדו, ואין כאן כשלון, והרבנות שמוכרת הוא בשביל שאחרים לא יעשו תקלה וזה לא תקלה שלהם, ויש כאן הפקעת מצוה, וע"כ להגיע לדברי התוספות בשבת ד: שאם יש נזק לרבים אומרים לאדם חטוא שיזכה חברך. אבל זה לא היתר כלפי עצמו, ע' במהרש"ם חלק א (סימן ז ד"ה ומ"ש ר"מ), וגם זו טענת מהר"י מינץ וחלק עליו בשו"ת בית יוסף (דיני כתובה סימן א), באריכות. ועוד, שיש חקלאים שאנחנו מכשילים אותם שאומרים לו שיש היתר מכירה, שבאמת יש כאן אצלו איסור של הפקעת מצוה. ודוק.

וראיתי שהראי"ה קוק במשפט כהן (ס"ו סא) מתאונן מאוד מאוד על הפקעת המצוה, ואין כאן ברירה אלא שיעשו ודאי באיסור וכמש"כ בתשובה הקודמת לו, ע"ש. וז"ל, אלא שלבי דוי שהננו מופקעים מקדושת המצוה החביבה, שאפילו אם לא יהי' לנו ממנה כ"א זכר וספק מצוה ג"כ אין שיעור לחבתה, והרי גם בס"ת אין אנו בקיאים בחסרות ויתרות, ומ"מ הננו ב"ה מקיימים מצות כתיבה משום דרחמנא אמר עבד מצוה וכמה דאפשר נח"ל, והנ"ל יש לנו להשתדל בכל כחנו כמה דאפשר, שימצאו מקיימים בפועל ובמילוי מצות שמיטת הארץ באה"ק, עכ"ד. וע"ע בר"ס סב. אך בסימן סג כתב על טענה זו, דזהו רק בודאי מצוה אבל לא במקום ספק בעיקר הדבר, שאע"פ שמעולם היו מחזיקין באיסורי שביעית גם אחר שנולד הספק, הי' מפני שהי' מעט המציאות קרקע של ישראל, ובכל מה שהי' בלתי אפשר להשמר חתרו להתיר, כמו שהתירו פירות של נכרים (ע' אבקת רוכל סי' כ"ב כ"ה), ואף על פי שמעקרי השמועות אין ההיתר כ"כ מחוור, ומ"מ צרפו להם לפי מצבם ג"כ את טעם הספק בעיקר המנין. עכ"ד. ועוד כתב שם שהיות ובדאורייתא לא עושים עבודות לכן אין כאן הפקעת מצוה לגמרי, ע"ש.

ובמש"כ שהוא ספק מצוה אף שנהגו וכו' הנה ידועים דברי הרמב"ן במלחמות ה' במסכת גיטין בפרק השולח, שהאריך לצדד שאין שמיטה בזה"ז, ומסיים שהמנהג פשוט בארץ ישראל שיש שמיטה בזה"ז. ע"ש. ולחלק ולומר שהיה מעט המציאות וכו' הוא דברים רחוקים מאוד. ועל החשש שדברנו שמכשילים את האחרים שחושבים שיש כאן היתר גמור, באמת כתב הראי"ה קוק במבוא לספרו שבת הארץ, בצורה חריפה ביותר שמי שמשתמש בהיתר המכירה בלא צורך הכרחי מיוחד, חרב נוקמת נקם ברית של השמיטה תנקום בו, והב"ד במעדני ארץ להגרש"ו אירבאך במבוא לספרו.



## ה.

### לגבי לחייב עצמו בשב ואל תעשה כגון בטלית קטן

פש גבן לגבי טלית קטן אם יש חיוב ללבוש, שבזה יש קולא כיון שהוא בשב ואל תעשה ולא בקום ועשה. בגמרא במסכת מנחות (דף מא עמוד א) איתא דמלאכא אשכחיה לרב קטינא דמיכסי סדינא, אמר ליה: קטינא, קטינא, סדינא בקייטא וסרבלא בסיתוא, ציצית של תכלת מה תהא עליה? אמר ליה: ענשיתו אעשה? אמר ליה: בזמן דאיכא ריתחא ענשינן; אי אמרת בשלמא חובת גברא הוא, היינו דמחייב דלא קא רמי, אלא אי אמרת חובת טלית הוא, הא לא מחייבא. אלא מאי? חובת גברא הוא, נהי דחייביה רחמנא כי מיכסי טלית דבת חיובא, כי מיכסי טלית דלאו בת חיובא היא מי חייביה רחמנא? אלא הכי קאמר ליה: טצדקי למיפטר נפשך מציצית. ע"כ. וכתב ברש"י, דמיכסי סדינא - דלא הוה ליה ציצית כדאמרינן לעיל משום כסות לילה. סרבלא - כגון אותן שלנו שהן עגולין ואין להן אלא שני כנפים [למטה] דפטורה מציצית. [סרבלא - מנט"ל בלע"ז]. הא לא מחייבא - הן טלית דסדין וסרבלא ומאי איכפת ליה. נהי דחייביה רחמנא - כי מיכסי טלית בת חיובא הראוי לציצית חייביה רחמנא לגברא לאהדורי בתר טלית דחיובא ולאכסויי בה מי [חייביה]. אלא הכי קאמר ליה טצדקי למיפטר עצמך מציצית - תבקש תחבולות לפטור עצמך מציצית, טצדקי תחבולות וחבירו בבבא קמא בפרק הכונס (דף נו) כל טצדקי דאית לה למיעבד עבדה. עכ"ל. משמע דוקא תחבולות אבל כגון בזמן הזה שאין לנו בגדים כאלו אין מה לחשוש לעינדא דריתחא ולא יענישוהו.

ובדברי התוספות יש בזה חילוקי דעות, שבמסכת מנחות שם כתבו בד"ה ענשיתו [אעשה, כי האי] [שאין אדם חייב] לקנות טלית המחייב אם אין לו אבל עשה גמור אפילו בית דין שלמטה היו מכין אותו עד שתצא נפשו. עכ"ל. והנה מדברי התוספות משמע שהם סוברים שהא דענשינן אעשה הוא שיש לו ללכת ולקנות ציצית בכדי להתחייב, כעין טלית קטן דידן. אמנם במסכת ערכין (דף ב עמוד ב), ד"ה הכל חייבין בציצית, כתבו וז"ל אם יש להם טלית, ואם לא, יוכל לקנות טלית, (ו)אינן חייבין לא למ"ד חובת טלית ולא למ"ד חובת גברא (מנחות דף מא). דליכא בינייהו אלא כלי קופסא, ואע"ג דא"ל מלאכא לרב קטינא סדינא בקייטא וסרבלא בסיתוא ציצית מה תהא עליה כלומר וכי אתה מבקש עלילות להפטר מציצית כדמפרש התם א"ל ענשיתו (עלה) [אעשה] א"ל בעידן ריתחא ענשינן היינו דווקא באותן הימים דכל הטליתות היו בת ארבע כנפות איכא עונש לאותו שמשנה אותו להיפטר אבל בזמן הזה שרוב הטליתות פטורין אין עונש למי שאינו קונה ארבע כנפות. עכ"ל. וכ"כ בתוספות ישנים במסכת שבת (דף לב עמוד ב), ד"ה בעון ציצית כו': דוקא בימיהם שהיו מלבושיהם כך בארבע כנפות היו נענשים מי שלא היה להם ציצית כדמוכח (מנחות מא). גבי א"ל מלאכא לרב קטינא כו' אבל השתא שאין העולם רגילים במלבושים כאלו אין צריך לקנות אך טוב לקנות טלית ולברך עליו בכל יום כדאמר בסוף פרק קמא דסוטה (דף יד). וכי לאכול מפריה היה רוצה משה אלא אמר משה מצוה שאוכל לקיים יתקיים על ידי, עכ"ל. והנה אפשר לפרש שהכוונה היא שבזמנם שהיו כל המלבושים בארבע כנפות א"כ אם הוא עושה לפטור את עצמו מזה הוא ע"י שמעגל את הכנפות, ועושה כל מיני עלילות להפטר ממנה, בזה נאמר שענשינן אעשה, משא"כ בזמן הזה שאין הבגדים כלל

עם ארבע כנפות אין בו ענין דענשינן אעשה. אך יש לפרש שהכוונה היא שהיות והיום יש בפועל לכולם ב"ה טלית קטן, א"כ חשיב שכולם יש להם בגד עם ארבע כנפות, א"כ אף לדברי התוספות ענשינן בכה"ג על העשה. ובאמת אין המשמעות כן. ובפרט בתוספות במנחות שכתבו בהדיא שעושה בכדי להפטר. ודוק. ומצינו באמת בהגהות מיימוניות בסוף הלכות ציצית (אות ס), הביא משם ר"י שמה דענשינן אעשה הוא דוקא בימיהם שהיו רגילים במלבושים ארבע כנפות אף בלא מצוה, ולפיכך היו ראויין ליענש, אבל אין אנו רגילים בכך אא"כ ילבש אדם למצוה. עכ"ל. וילמד סתום על המפורש. ומשמע מדבריו שם שקאי אף לדברי הרמב"ם, ע"ש.

אמנם ראיתי בשו"ת ציץ אליעזר חלק ח' (סימן ה, אות ב), שהעלה בדעת הרמב"ם שי"ל שיודה שאם יש לו בבית חייב ללבוש את הטלית קטן, ומה שכותב הרמב"ם בסוף ה' ציצית (בפ"ג הי"א) בלשון, דאין ראוי לאדם חסיד שיפטור עצמו ממצוה זו, דמשמע שזהו רק ממדת חסידות, נלפענ"ד דכוונתו בזה הוא רק בנוגע לאי מחויב לקנות לו טלית שבוה הוא דמיירי ברישא דדבריו, ובוה הוא דס"ל, שאין אדם מחויב לעשות טצדקי לקנות לו טלית, ורק לאדם חסיד אין ראוי שיפטור ממצוה זו, אלא יש לו גם לחזור לקנות, אבל בהיכא שיש לו כבר בביתו טלית בזה גם הרמב"ם יסבור כי לא רק חסיד אלא גם כל אדם אין ראוי לו לפטור עצמו ממצוה זו ויש לו להתעטף בה כל היום, וס"ל להרמב"ם בזה כהתירוצו הא' של התוס' בפסחים ד' קי"ג ע"ב ד"ה ואין, דס"ל דהדרישה ללבוש ציצית הוא כשיש לו ואינו מניח. דבתירוצו הב' ס"ל להתוס' שם דאפי' אין לו יש לו לחזור ולהביא עצמו לידי חיוב כיעו"ש. וראיה לכך בפירוש כוונת דברי הרמב"ם בכגון זה, שהרי בהי"ב שם פוסק בלשון: לעולם יהא אדם זהיר במצות ציצית שהרי הכתוב שקלה ותלה בה כל המצות כולן שנאמר וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ד' עכ"ל, הרי שהרמב"ם חזר וצוה על הזהירות בזה לחזור לקיים מצות ציצית לכל אדם, ולא דוקא לאדם חסיד, ויוצא כסותר עצמו לכאורה למ"ש לפני זה, ובע"כ כנ"ל, שלאדם חסיד חייב ביותר שצריך גם להשתדל לחזור אחר קיום המצוה בעשיית טצדקי בקניית טלית. עכ"ד. ויש לדחות בקל, ומהגהמ"י בהדיא לא משמע הכי, ואף שיש לו טלית בביתו לא מחוייב ללבושו.

ובבית יוסף ר"ס כד כתב, משם המרדכי (סי' תתקמה) בשם תוספות שנ"ץ, פירוש מי שיש לו טלית בת ארבע כנפות ומחזור [אחר] עלילות כדי להפטר מן המצוה נענש ודוקא בימיהם שהיו רגילים בטליתות בת ארבע כנפים אבל אנחנו אין דרכנו בבגדים [של] ארבע כנפים אפילו בעידן ריתחא לא מיענשי ומיהו מצוה מן המובחר היא כדאמרינן (סוטה יד.) לא נתאוה משה ליכנס לארץ משום פירותיה אלא כדי לקיים מצות התלויות בה ומתן שכרה מרובה כדאמרינן (מנחות מג:) ששקולה כנגד כל המצות עכ"ל. וכן כתוב בסמ"ג (עשין כו קט:): אמרינן בפרק התכלת (מד.) מי שאין לו ציצית [בבגדו] עובר בחמשה עשה ופירש רש"י חמשה. ועשו ונתנו וראיתם והיה גדילים: כלומר שהוא מפסיד חמשה עשה הללו ובפרק ערבי פסחים (קיג:) תנו רבנן שבעה כמנודין לשמים וחד מינייהו מי שאין לו ציצית בבגדו ובפרק שלשה שאכלו (ברכות מז:) קורא אותו עם הארץ ונראה לי דהיינו דוקא כשיש לו בגד של ארבע כנפות ואין בו ציצית. עכ"ל. משמע בהדיא דס"ל שאין ענשינן אעשה אם לא עושה מעשה בידים בכדי להפטר, ואפילו אם יש לו ואינו לובש. ודוחק לומר שרק לענין לקרותו ע"ה אמר שמיירי שלובש בגד של ארבע

כנפות בלא ציצית. וע"ע ברא"ש בברכות (יח ע"א ד"ה צליה) שכתב שדוקא בימות דורות הראשונים שהיו רגילים להתעטף בטלית בת ד' כנפות ראוי להענישן על כך כדאמרינן במנחות בעידן ריתחא ענשינן אבל עתה שאין רגילין לעשות מלבוש של ד' כנפות אפילו בעידן ריתחא לא ענשינן ומ"מ מצוה הוא שיקנה אדם טלית בת ד' כנפות ולברך עליה בכל יום כדי לקיים המצוה כדאמרינן בסוטה. וכ"כ בפסקיו (פרק ג' דמועד קטן סימן פ') וכ"כ בספר גן המלך (סימן עח), וז"ל: הא דא"ל מלאכא לרב קטינא דבעידן ריתחא ענשינן אעשה היינו כשמבקש תחבולות ליפטר מן המצוה אבל אם לבד אינו משתדל בה לקיימה לא מיענש כ"כ התוס' בריש מסכת ערכין גבי הכל חייבין בציצית ונדפס בסוף הגמ'. עכ"ל.

ובשטמ"ק בערכין ב: משם הרא"ש מיהו צריך להשתדל לקיים כל המצוות וכי משה רבינו היה תאב לאכול מפירות הארץ אלא מצות התלויות בארץ וכ"ש מצות ציצית שהיא שקולה כנגד כל המצוות. עכ"ד.

ודע שהדבר תלוי עוד במחלוקת רש"י ותוספות שם האם הדבר תלוי בזה שהטלית חובת גברא ולא מנא, שלדעת רש"י אין הדבר תלוי בזה, אך תוספות ס"ל שמפני שהוא חובת גברא ולכן צריך האדם לחזור אחריה, משא"כ אם הוא חובת הבגד אין לו לחפש, כמו שאדם לא חייב לקנות קרקע בכדי להתחייב במצוות, וכמש"כ לבאר בשפת אמת שם. אבל לרש"י כתבו האחרונים שאפילו אם הוא חובת מנא היות והרגילות היתה ללבוש ט"ק לכן מענישים, ע"ש. וזה ההסבר בתוספות שהיות וכולם לובשים וקונים במיוחד ולכן יש בזה דין של עידנא דריתחא, ע"ש בילקוט ביאורים שכן כתבו לצדה.

אך מה נעשה ביום שידובר בנו שכתב בשערי תשובה שער ג שהחמיר בזה שיש חיוב לחמוד בלבבו יופי המצוה ושכרה ויליף מרב קטינא, וכה"ג כתב בספר חרדים בהקדמה שאדם יענש אם אין לו בית ולא קיים מצות מזוזה וכו', ע"ש.

וע"ע בשפת אמת בשבת קיח ע"ב שכתב שלא מצאנו שיהיה חייב לילך בטלית מצוייק, ומהו שלא הלך ד"א בלא ציצית, וכתב שצ"ל שלא הלך בבגד עם ד' כנפות אם נפסק לו הציציות מן הטלית. ובמגדים חדשים שם הביא ממג"א סי' ח ס"ק א שאחר נט"י יתעטף מיד בציצית, ובפרמ"ג שם כתב כדי שלא ילך ד' אמות בלא ציצית, והבי"ד השל"ה ריש מסכת חולין בענין הציצית שכתב להקשות על מרן מדברי התוספות בפסחים שיש חיוב לאדם להביא עצמו לידי חיוב, ועי' שו"ת ארץ צבי פרומר (סי' א דף ג ע"א).



## ו.

### המחמירים אפילו בטלית קטן

אמנם מצינו בתוספות במסכת פסחים (דף קיג עמוד ב), ד"ה ואין לו בנים: נראה דוקא על ידי פשיעתו שאינו מתעסק בפרי' ורביה דומיא דאחריני ומי שאין לו תפילין בראשו ובזרועו וציצית בבגדו מיירי בשיש לו ואינו מניחן אי נמי אפי' אין לו יש לחזור ולהביא עצמו לידי חיוב



כדאשכחן (סוטה דף יד.) במשה שהיה תאב ליכנס לארץ ישראל כדי לקיים מצות שבה. והא דאמר' (שבת דף מט.) תפילין צריכין גוף נקי כאלישע היינו כדמפרש שלא יפח בהן ולא יישן בהן ובשעת ק"ש כדי לקבל עליו מלכות שמים שלימה בקל יכול ליהזר. עכ"ל. אך יש לדחות ולומר שאינו רק מנודה לשמים, אבל לא שענשינו אעשה, ודוחק [וראיתי בשו"ת אגרות משה חאו"ח ח"ד (סו"ס ד), שתמה ע"ד התוספות בפסחים שכתבו גם על מי שאין לו תפילין בראשו ובזרועו דהוא דוקא ביש לו ואינו מניחן א"נ אפילו אין לו יש לחזר ולהביא עצמו לידי חיוב, הא תפילין הוא חיוב על האדם להניח תפילין וא"כ הוא מחוייב לקנות תפילין ואם אין לו מעות מחוייב להשיג בשאלה ובכל מצדקי שאפשר לו להשיג תפילין ולהניחם ואם לא השיג תפילין עובר על העשה והיא גם עשה חמורה ביותר שנחשבו פושעי ישראל בגופן דהוא קרקפתא דלא מנח תפילין כדאיתא בר"ה דף י"ז ע"א (אך לשיטת הר"ף שהוא בלא הניח תפילין מעולם כתב הר"ן דה"ה לשאר מצות עיי"ש) ורק כשהיה אנוס פטור שאז לא שייך לחזר, והטעם שצריכין גוף נקי הוא טעם לפטור מלהניח כל היום אף שהוא חיוב גמור כדאיתא בתוס' שבת דף מ"ט ע"א ד"ה כאלישע עיי"ש וצע"ג. עכ"ד. ובס"ד הארכתי שמצינו שלא היו מניחים בעבר תפילין הרבה אנשים. וע' בשו"ת הר"ף בהקדמת המו"ל (בסימן שכא ד"ה גם הרדב"ז) שהב"ד הרדב"ז בחלק בלשונות הרמב"ם סימן רכ"ט כתב דמשום תפילין וציצית אינו נפסל לעדות היפך מה שכתב בשו"ת הר"ף סי' ק"נ. (וע"ש בהערות), ונראה דעת הרדב"ז דבתפילין וציצית יכול לאשתמוטי נפשיה כדאי' בחולין ק"י, וע' תוס"ש שבת ל"ב ותוס' פסחים קי"ג ד"ה ואין לו בנים ותוס' ערכין ב' ע"ב ד"ה הכל. ומה"ט כתב בשו"ת רבינו חיים אור זרוע סי' קצ"ה דאין כופין על מצות תפילין וע' תפארת יעקב על גיטין דס"א דדעתו ג"כ דאין כופין ע"ש. ומה שהבאתי מכמ"ק בהגהותי לכלבו שנדפסו מחדש וראה שו"ת חוט השני סימן י"ח דלא מצינו שלא יהא נפסל כלל אם אינו עושה ציצית או אינו מניח תפילין וע' נתיבות ח"מ סימן ל"ד דעתו דבביטול מ"ע לא נפסל לעדות וראה מנחת חינוך מצוה ו' אות ג' ובית יוסף חו"מ סי' כ"ט מחודש ה' וע' מנחת פתים ח"מ ס' ל"ד. עכ"ד. ואכמ"ל].

ועיין בספר הרוקח (סי' שס"א), שכותב וז"ל: כל אדם שאין לו טלית בת ד' כנפות פטור אבל בעידן ריתחא ענשו עלה כדא' ליה מלאכא לקטינא הילכך צריך כל אדם לקנות טלית ולעשות ציצית עכ"ל. הרי שגם הרוקח מצריך לכל אדם ולא רק לאדם חסיד גם לחזר ולקנות טלית.

וכן יש לדייק מלשון הריטב"א בכתובות (מ.) והב"ד ג"כ בשיטה מקובצת וז"ל: ואם תאמר והא סדין בציצית דאי בעי פטר נפשיה בטלית של צמר או בטלית שאינה בת ציצית ואפ"ה דחי עשה את ל"ת של כלאים, וי"ל דהתם איתיה לעשה מיהא אלא שהוא פוטר עצמו בטלית שאינה בת ציצית וכי עביד הכי מיענש כדאמרין התם במעשה דרב קטינא אבל הכא כי אמרה לא בעינא עקרתיה לעשה לגמרי דליתיה לעשה בעולם. ע"כ. משמע שאם לא לובש בגד המחוייב בו בציצית נענש. וי"ל.

וכן לכאורה יש לדייק מדברי שו"ת מהר"ח אור זרוע (סימן ח), שכתב וז"ל: אכן מורי רבינו מאיר זצוק"ל אמר לי שיש לברך על טליתות שאנו לובשים כעין חלוק, שפתוח מב' צדין להתלבש בציצית. ותמהתי א"כ למה נהגו כל העולם להתעטף שאין כל העולם רגילין לצאת

לשוק מעוטפי' ואף לא בביתם יתקנו סרבלי' בד' כנפיים. ומלאכא דאמר לרב קטינא סרבלא בסיתא ציצית מה תהא עליה, למה לא תיקן לסרבלו ד' כנפיים ויתחייב בציצית? עכ"ל. ואם הפירוש הוא שדוקא בידים יש בו איסור מה מקשה מהר"ח או"ז. שאין הוא בידים מה שלבש סרבלא שלא עשה כנפיו עגולים. אך י"ל שהכוונה היא במה שנמנע מללבוש בגדים כמו של כולם שמחוייבים בארבע כנפות, וזה חשיב בידים מה שעושה השתדלות לא ללבוש בגד הרגיל והפשוט שהוא חייב בציצית.

והנה כנראה שהוא הולך בדרך של אביו האו"ז שמחייב ללבוש בגד ד' כנפות, שכתב באו"ז הגדול (הלכות ברכת המוציא ס"ס קמ), שהתקשה אמאי מברך להתעטף הא אינו מחויב בזה, ותיריך דמדרבנן מחויב לכסות, אי נמי הואיל ונהגו כבר להתעטף שוב חייב, וכדין תפילת ערבית, ע"ש. ובתבואות שור (ס' א ס"ק נט) כתב דמכיון דבעידנא דריתחא נענש עליה שוב שייך לברך להתעטף אפי' להוציא את חבירו בברכה זו, ע"ש. וע' שו"ת גור אריה יהודה (חאו"ח ס' סו באמצע התשובה), שתיריך ג"כ כתבו"ש. וע' ברא"ש (פ"ק דתובות אות יב) בברכת השחיטה, דאע"פ שאינו מחויב לאכול ולשחוט, מ"מ משום דאפקיה קרא בלשון ציווי וזבחת ואכלת מברכין, וי"ל דה"נ בציצית דכתיב ועשו להם ציצית וגו', אבל י"ל דהתם אינו מברך "לשחוט" משא"כ "להתעטף", עכת"ד. וע' בשו"ת חזו"ע חלק א (ר"ס לב, ע' תר).

אמנם מצאתי בספר העיטור בהלכות ציצית (דף עג עמוד א), וז"ל: כיון דמצי לקיים מצוה ולא מקיים איכא עונש ואי מקיים איכא שכר מצוה דהא קטינא לא אחייב ומלאכא לא מיענש וקאמר טצדקי למפטר כו' ש"מ דאי לא מקיים מיענש ולא קרינן הכא אינו מצווה ועושה. דכי אמרינן אינו מצווה ועושה היכי דע"כ מיפטר כו' יוסף. אבל היכא דאיהו מכוון למפטר נפשיה ולא עביד מיענש אי לא מהדר אטלית דבר חיובא ומצוה היא להתעטף בטלית דבר חיובא וליכא מידי בין חובת גברא לחובת טלית אלא היכא דאית ליה טליתות ד' או ה' ולמ"ד חובת טלית היא חייב למירמי בכולהו ציצת ואי חובת גברא בחד סגי אבל לית ליה טלית דבר חיובא אפי' למ"ד חובת טלית משום טצדקי חייב לאהדורי ואי לא מיענש. והכי מסתב' לן. והרב הקדוש רבינו כתב בשם החכם ר' יצחק בן מרן לוי מיהו אותן שלובשין טלית תחת המקטורן אין עושין מצות ציצת דאי ס"ד אית בה מצוה ליכסי ביה תותי סרבלא ובחלק עטיפה נפרש, ואיכא למידק ממלאכא דאם רמי ציצת בקייטא או בסתווא אע"ג דלא רמי כולה שתא או כולה יומא לא מיענש דלא מיענש אלא דלא רמי לא בסתווא ולא בקייטא וקא פטר נפשיה לגמרי. ודווקא היכא דמכסי טלית דלאו בר חיובא אבל מכסי טלית דבר חיובא ולא רמי חייב. עכ"ל. הרי שבתחילה כתב בדעת עצמו שחייב לקנות טלית שיהא בר חיוב הלא"ה הרי הוא בר עונשים. אבל סיים (וספק אם הוא משם רבו ר' יצחק, ויתכן שהוא ר"י הנ"ל בהגהות מיימוניות<sup>2</sup>), שאם בחלק מימי השנה הוא לובש טלית אין עליו את העונש, והוא חידוש.

וראיתי בס"ד בשו"ת שתי הלחם (סימן לט ד"ה ודע דיש), שכתב וז"ל ודע דיש חילוק בין עשה שמחוייב לחזור אחריו. לעשה שאינו מחוייב לחזור אחריו. דהיכא דמחוייב לחזור אחריו. הא ודאי יש לו עונש אי לא מחזור אחריו אבל עשה שאינו מחוייב ל"א. אי לא מחזור אחריו. לא

(ב). והעירוני שמסתבר שאינו ר"י שבהגה"מ שבסתם הוא רבינו יצחק הזקן ראש בעלי התוספות, כמו בכל מקום בהגה"מ.

מענשי ליה אלא בעידן ריתחא. והיינו דאיתא בגמרא אענשיתו אעשה בעידן ריתחא ענשין עיין בה' הרי"ף הלכות ציצית (די"ב ע"א) שלטי הגבורי' סי' א' סוף לשון ריא"ז. ועיין מרדכי ד"ק ד"צ ע"א סי' תתקמ"ה דפרש בענין אחר עי"ש פ' התכלת. עכ"ל. וז"ל ריא"ז שם. והמחזור לפטור עצמו ממצות עשה מענשין אותו מן השמים בעת שיש ריתחא בעולם. עכ"ל. משמע שמחזור לפטור הלא"ה לא, ולא כמו שסתם בשתי הלחם.

ובשו"ת חוות יאיר (סימן קסו), כתב וז"ל: ובכה"ג א"ל רב קטינא למלאכא ענשיתו אעשה ג"כ הכוונה דאינו עשה בהחלט שהרי אם אין לו טלית בת ד' כנפות פטור רק שמצד הסברא ראוי לו להביא עצמו לידי חיוב ונהי בכה"ג בל"ת ודאי עונשין מיהא במ"ע בכה"ג לא. רק בעידן רתחא מש"כ בעשה דרמיה עלי' שאינו מניח תפילין ונוטל לולב פשיטא דמענישין מן השמים שהרי ב"ד מכין אותו לקיימן עד שתצא נפשו. עכ"ד. וע"ע בשו"ת חתם סופר (חיו"ד סימן קל ד"ה תו הקשה) שמ"מ מוכרח הוא להביא צווארו בעבודת ה' ואי לא עביד ענוש יענש אפי' מצות עשה כציצית בעידן ריתחא נענש אלא שאם מקיימה אתי שחרו ממילא מוטב ה' וחסדו עכ"ד. משמע שמחוייב ממש.

וראיתי בצי"א ח"ח (ס' ד) שכתב בדעת מרן שס"ל כתירוף השני שבתוספות בפסחים, וחייב לקנות טלית בשביל שלא יחשב לו לאי קיום מצוה ולמדו מדברי הגר"א שציין לתירוף זה שבתוספות. ע"ש. ובמחיר"ר לא ראה מש"כ בב"י להיפוך מזה.

עוד הביא בצי"א מש"כ בעולת תמיד בסי' כ"ד סק"א שכתב על דברי השו"ע בזה, דהמחבר בכאן לא בא רק לאשמעין דהמצות ציצית היא כשלוש בגד של ארבע כנפות שיטיל בו ציצית, אבל אין המצוה שיהא מחויב להדר אחד בגד של ארבע כנפות, ומ"מ אם לא מהדר לא קיים המצות עשה אע"פ שגם לא בטלה מ"מ לא קיים את המצוה עשה "ונענש בעידן ריתחא", וזהו שמסיק ונכון וכו' עי"ש. וגם עליו יש להקשות מהב"י. ולא אמרינן בכדי שחזר בו ממש"כ בב"י. וכמש"כ הרב יח"ס בספרו ברכת יעקב ס' י. וצ"ע.

עוד הביא בצי"א שם שמצינו שכעו"ת העלה כן בספר הזכרונות למהר"ש אבוהב ז"ל בהלכות בגדים פ"ג, דכותב וז"ל: ומדברי מלאך ד' צבאות למדו ונהגו כל ישראל קדושים בכל מקומות מושבותיהם כאשר שמענו כן ראינו לחזור אחר מצוה זו של ציצית ולהיות לכל א' וא' טלית מיוחדת לפחות להתעטף בה בבתי כנסיות בשעת תפילה ולא עוד אלא שרוב ישראל מחבבים את המצוה ולובשין טלית קטן כל היום כדי לזכור מצות ד' בכל שעה ובכל רגע וכן ראוי לכל אחד לנהוג בעצמו כי השכר גדול ויראת העונש בשעת צרה שלא תבוא אינו קטן וההוצאה אין בה חסרון כיס כ"כ עכ"ל. ע"ש.

ומצאתי בס"ד בשו"ת מן השמים (סימן מא), שכתב וז"ל: ועוד שאלתי על מצות ציצית אם יש ממש בדברי המקילין ואומרים שאם אין אדם לובש כסות בת ד' כנפים אינו חייב בציצית דחובת גברא הוא כשילבשם, ואם אינו לובשן אין עליו חוב, או נאמר כל אדם חייב לקנות מלבוש בת ד' כנפים כדי שיתחייב בציצית. והשיבו: זו אינה צריכה לפנים, שהרי כתיב [במדבר ט"ו מ] למען תזכרו. והנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין. עכ"ל משמע בהדיא שיש בזה איסור, ומסתמא אף על זה ענשין. ואף דקי"ל לא בשמים היא על שו"ת מן השמים, מ"מ

ישבתי במקו"א את דברי החיד"א בזה שבמקום ישוב למנהג יש לצרפו, והכא פשוט המנהג עתה להחמיר בט"ק, ואין צריך רק ליסודו של שו"ת מן השמים וכמו שאומר בשו"ת מן השמים עצמו שהוא כתוב בתורה מפורש. ואינו צריך לפנים. אבל חשבתי עוד שבדבר הנוגע לדיני שמים אמרינן ביה בשמים היא, כגון הכא שדנים האם דנים בשמים על עשה כה"ג. ובו ברגע שיש לנו גילוי מיוחד משמים שיש בו חיוב, ע"כ בשמים היא. וי"ל אילו מרן היה רואהו בנ"ד הוה הדר ביה. ונכון הוא.



## ז.

### חידוש האגרות משה שיש חיוב ללבוש טלית מצמר שלכו"ע הוא דאורייתא

ומצאתי בס"ד בשו"ת אגרות משה שכתב בחאו"ח ח"ב (ס' א), להוכיח שלדעת מרן שחיוב טלית הוא רק בצמר ולא בשאר מיני בגדים אם ילבש שאר מיני בגדים שמקיים רק מצות ציצית מדרבנן אפ"ה חייב וענשינן ליה אעשה. שהרי נחלקו רש"י ותוספות בשבת כה: ובמנחות מ ועוד בסיפור על רב קטינא שלבש בגד של סדין שנפטר מציצית. והנה רש"י בתשובה כתב והב"ד התוספות בשבת (כה: ד"ה סדין) שרב קטינא לא עבר לגמרי על עשה שלא לבש ציצית אלא לבש ולא הניח רק לכן ובלא תכלת, ואפ"ה ע"ז אמר לו המלאך שעל זה ענשינן אעשה, שאף בשביל ציצית מן המובחר שסובר דבגד פשתן חייב בציצית ורק בתכלת אסרו שנמצא שבבגד זה קיים מצות הציצית דמאחר דאפקעו מחיוב תכלת הרי אין מעכב הלבן. אמנם ברש"י במנחות שהב"ד לעיל כתב בהדיא שמה מיירי בסדין של רב קטינא הוא שהוא נפטר לגמרי מציצית משום כסות לילה. וצ"ע. עכ"פ מדברי רש"י שכתב שמיירי שהיה לו לכן משמע שאף על הידור מצוה כה"ג חשיב למיענש עליה. אבל התוספות ס"ל שאין בגד פשתן חייב כלל בציצית לדינא. וע"כ רב קטינא לבש בגד פשתן שפטור מציצית, וע"כ קאמר ליה המלאך שענשינן אעשה היות ואין לו ציצית כלל. ולפ"ז אין ראייה שעל הידור מצוה אפ"ה מברכינן. ונחזה אנן שדעת הרי"ף בהדיא היא כדעת רש"י בתשובה, וכתב כן על רב קטינא בהדיא שמשום התכלת התחייב. וכ"כ בשו"ת בנימין זאב (סימן קצב ד"ה אמנם לי) מדעתו. וכן הרמב"ם סתם לן שבגד פשתן חייב בציצית. והרא"ש בתחילה חשב לפוטרו מציצית רק מאחר שלאחר מיכן בא לספרד וראה שכולם לובשים ציציות של פשתן ע"כ חזר בו לישב המנהג. וע' בארוכה בב"י סוף סימן ט מזה. ולדינא פסק מרן בשו"ע שם וז"ל י"א שאין לעשות טלית של פשתן, אע"פ שאין הלכה כן, ירא שמים יצא את כולם ועושה טלית של צמר רחלים שהוא חייב בציצית מן התורה בלי פקפוק. עכ"ל. הרי שדעת מרן מעיקר הדין כדעת הרי"ף והרמב"ם וא"כ יוצא שמה שרב קטינא הקפידו עליו, הוא על התכלת שאינו מעכב במצוה.

ועל כן כתב באגרות משה שם, שאף שהוא אשכנזי ופוסק כדברי הרמ"א והרמ"א ס"ל שאף שאר מיני בגדים חייבים מהתורה בציצית, מ"מ מחמיר הוא על עצמו ללבוש בגד צמר לצאת ידי חובה מן המובחר לדעת מרן. אבל האשכנזים שפוסקים כהרמ"א שפוסק כרוב הראשונים שכל בגדים חייבין מדאורייתא יכול לילך בבגד של שאר מינים, ובאופן זה שאינו מצד החיוב אלא

מצד הדור לקיים מצוה יש לסמוך על הרמ"א גם שלא להחמיר לילך דוקא בשל צמר כיון שקשה לו מצד החוס אבל מ"מ בע"נ המחמיר תבא עליו ברכה. ע"ש. וכ"כ בקצרה בשו"ת אגרות משה חלק או"ח ח"ג (סימן א ד"ה וממילא כיון), ובחאו"ח ח"ה (ס' כ אות כה), כתב ואני בעצמי לובש מטעם זה בימי הקיץ החמים ביותר ט"ק מצמר, כדי שאקיים עשה דאורייתא. עכ"ד. והנה יש לומר בכמה אנפי בזה. והוא שכבר הבאנו שמפשות הב"י הכא בס' כד משמע שאין חשש אא"כ עוקר בידים, הלא"ה לא ענשינן אעשה דכה"ג. ועוד שקי"ל בכללי הפוסקים, שאין ללמוד הלכה ממרן שלא דיבר ישירות על הענין, אף שבאמת יצא הכי לפי מה שפסק. ולפ"ז אין ראייה מנ"ד. עוד יש לומר שאין הדימוי לכאורה נכון, שאם לא לובש תכלת בכלל האם מה שלובש בגד דרבנן דמי ליה, והוי כמפטור על החיוב לגמרי. וזכורני למהר"י ענגיל חקירה על מצוות דרבנן כלפי דאורייתא אם חשיבי כאינו כלל. וצ"ע. ואכמ"ל.

אך בשו"ת אגרות משה עצמו בחלק יו"ד ח"ג (סימן נב, אות ב), כתב להביא מש"כ המג"א בריש סימן ט"ו מתשובת רמ"א שגם הגדולים היו הולכים בט"ק פחות מכשיעור, אך שבד"מ כתב שילמדו את העם שיברכו בבקר על טלית גדול ויפטרו את הקטן. ומלשון זה משמע שהוא סובר שאין זה ברכה לבטלה אם יברכו על טלית הפחות משיעור אלא שיותר טוב שיברכו על טלית הגדול ויפטרו בו את הקטן מלברך עליו בעצמו, וכמפורש בד"מ סימן ח' אות ג' בסופו שרוב המון העם מברכין על ארבע כנפות אף שהם קטנים ביותר, ובאות ה' כתב שמטעם זה הנהיגו לברך על טלית קטן על מצות ציצית כי חששו לדברי הפוסקים שאין יוצאין בטלית קטן כזה, ואם היו מברכין להתעטף היה משמע דעכשיו מקיימי כתקנה רק מברכין השי"ת שנתן לנו מצות ציצית, ואף שאין מקיימין אותה כתקנה, אבל הא לכאורה גם כשמברכין בלשון על נמי הוא ברכה לבטלה כשאנו מקיים המצוה וכשהוא ספק עושין המצוה כשאנו יכול לקיימה בודאי ואין מברכין. ונראה בטעמו שכיון שנהגו מאיזה טעם לילך כל היום בט"ק שהוא פחות משיעור יש חיוב מצד מנהג זה לעשות ציצית גם בבגד של ד' כנפות דפחות משיעור ועל מנהג הא נמי נהגין לברך אבל שאין מקיימין בזה המצוה כתקנה שהוא מחיוב התורה. והטעם דהנהיגו לחייב לעשות ציצית גם כשהוא פחות משיעור נראה דכיון דמדין התורה וגם מדרבנן ליכא חיוב מצות ציצית אלא כשמתלבש לצורך לבישתו בבגד שיש לו ד' כנפות מצמר ופשתים שחייבה תורה ומשאר מינים מדרבנן, אבל כשמתלבש במינים שפטורין מציצית או בבגדים שאין להם ד' כנפות לא עבר על העשה, אבל מ"מ אמר מלאכא לר' קטינא במנחות דף מ"א דאיכא עונש על אדם שהולך רק בבגדים שפטורין מעשה ואינו מחייב עצמו בלבישת בגד לקיים מצות ציצית, שלכן כנראה היה זה דבר קשה על המון העם שעוסקין במלאכה או מצד העניות לעשות בגד גדול של ד' כנפות שיהא כשיעור הנהיגו לחייב גם בפחותים משיעור בציצית כדי להראות שרצונם בקיום מצות. אף שאני אמרתי דכיון דמטעם זה דאמר מלאכא לר' קטינא טצדקי למיפטר נפשך מציצית ונענשין בעידן ריתחא בשביל זה אשר מטעם זה אנו לובשין טלית קטן אף שאין דרך סתם הבגדים שלנו להיות בארבע כנפות, דלכן יש ללבוש דוקא בגד החייב בציצית וגם מדאורייתא שהוא מצמר, ואני בעצמי עושה זה למעשה שאני הולך אף בקיץ בטלית קטן מצמר שרק זה הוא לכו"ע כדאיתא בסימן ט' סעי' ו' והכי מסתבר, יש מקום לומר דהם

סברי מצד זה להקל שסגי במה שמשתדלים לקיים מה שיכולים במצות ציצית דניכר שאי לא מצד הקושי היו לובשין בגד גדול לקיים מצות ציצית כתקנה. עכ"ד. ונראה שחזר בו עתה ממה שרצה לומר שעל זה חיישינן בשמים, אלא היות ויש קושי בדבר אין לחוש לו כל כך אף שהוא חש לעצמו. וע"ע מש"כ בחאו"ח ח"ד (ס' ד), מ"מ כיון שנהגו כל ישראל ללבוש בגד החייב בציצית אסור לשום אדם לעבור על זה דלא גרע מכל מנהג אף שליכא בהו גם קיום מצוה שחייבין לקיים משום שמע בני וגו' ואל תטוש תורת אמן, וכ"ש מנהג זה שיש בה גם קיום מצוה.



## ח.

### לעניין סוכה לטייל ולהפקיע עצמו ממצוה

והנה בשו"ת מהרש"ם חלק א (סימן רט), כתב וז"ל ומה שנסתפק במי שאינו אוכל בחול המועד סוכות על ידי סיבה אם חייב לכנוס לישב בסוכה בלא אכילה ולברך ברכת לישב בסוכה. הנה כבר כתב הט"ז באו"ח סוף סימן תרל"ט דמי שמתענה חייב לברך על כל ישיבה וכניסה. ונודע מש"ס דמנחות (מ"א) ותוס' שם בעובדא דמלאכא ורב קטינא שגם במצוה שבידו להביא א"ע לידי חיוב ענשו בעידן ריתחא אם אינו מקיים. ובתוס' פסחים (ק"ג ב') ד"ה ואין לו הביאו ראה מסוטה (י"ד) שיש לחזר ולהביא א"ע לידי חיוב ואם לאו מנודה לשמים. ועיין תוס' ישנים שבת (ל"ב ע"ב) בד"ה בעון ציצית וכו' ותוס' ערכין (ב' ע"ב) ותוס' הרא"ש לברכות (י"ח) בזה. ומצאתי במד"ר פ' צו פ"ט גדול שלום שכל המצות כתיב בהו כי תראה כי תפגע כי יקרא אם באה מצוה לידך אתה זקוק לעשותה ואם לאו אי אתה זקוק לעשותה ברם הכא בקש שלום ורדפהו בקש למקומך ורדפהו למק"א עכ"ל. ומבואר דבשאר מצות ליכא חיוב בזה. עכ"ד. אמנם בשו"ת מנחת יצחק חלק ב' (סימן עה), כתב ע"ד שגיסו הרב הגאון מוה"ר דוד צימעטבוים הי"ד אבד"ק קריניצא ציין על גליון המהרש"ם הנ"ל, לדברי הש"ס (ברכות י"ג ע"ב, ט"ס וצ"ל נג ע"ב), דאיתא שם אין מחזירין על האור כדרך שמחזירין על כל המצות יעיי"ש, ומוכח דצריך להדר אחר המצות, ופלא על האחרונים שלא הביאו מכאן שמפורש להדיא כן עכ"ל, וע"ע מש"כ לקמן מזה.

וכה"ג ראיתי בשו"ת יחווה דעת חלק ג (סימן מז), שלא התירו חכמים להפקיע עצמו מחיוב מצות סוכה אלא כשיוצא לסחורה, שיש בזה קצת צורך מצוה, כמבואר בשו"ת תרומת הדשן (סימן ה'), וכן כתב הרמ"א בהגה חאו"ח (סוף סימן רמ"ח). וראה עוד במגן אברהם (סימן תקל"א סק"ז), ובאחרונים שם. אבל כשיוצא לטיול בעלמא, לא התירו להפקיע עצמו מהמצוה. וכמו שאמרו במנחות (דף מא ע"א) שהוכיח המלאך את רב קטינא על שהיה עושה טעדיק להפקיע עצמו ממצות ציצית, ואמר דבעידן ריתחא ענשינן אעשה. וכתבו התוספות, שזהו אפילו בכגון מצות ציצית שאין אדם מחוייב ללבוש טלית בת ארבעה כנפות כדי שיתחייב בציצית. וכן כתב באמת הגאון רבי משה פיינשטיין בשו"ת אגרות משה (חלק אורח חיים ח"ג סימן צ"ג), שיש לאסור הטיול בחול המועד סוכות מטעם זה, שמפקיע עצמו ממצות סוכה. והוסיף עוד, שלא פטרו חז"ל הולכי

דרכים מסוכה, אלא כשיוצאים למסחר שהוא צורך ממש, אבל לטיול שאין בו צורך אלא לתענוג בעלמא, אין להתיר, ע"ש. ויל"ע לפ"ז אם מחמת שהוא הולך לטיול הוא לא יאכל לחם ועוגות המחוייבים בסוכה, אם כן הוא מפקיע את עצמו בידים בשביל הטיול א"כ הוי מפקיע עצמו בידים מן המצוה. והוי איסור לכו"ע כבציצית שמעגל את הכנף. וי"ל. ולפ"ז אם הולך לבית מדרש ללמוד ואין שם סוכה ומחמת כן לא אוכל ג"כ יעבור על איסור אך י"ל דשאני סוכה שהוא תשבו כעין תדורו, וקיל. ול"נ, וע' היטב באגרות משה שם. ואף למאי דסב"ל למהרש"ם במסקנא שאין חיוב להכנס ולצאת בסוכה בכדי להתחייב במצוה. אבל הכא חמיר.

ובמשנ"ב דרשו (סי' תרמ הערה 41), שדעת הגרשז"א כהרב אגר"מ והראיה ממג"א ס"ק ד משם מהרי"ל שאסור להקזיז דם או לשתות משקה משלשל למי שמצטער בכך שהוא גורם לעצמו את הפטור. וה"ה בנ"ד, ויש לעיין ליישב ראייה חזקה זו. אמנם דעת הגרי"ש אלישיב (בזמן שמחתנו פ"ב ס"ק ב אות ד), שמותר מן הדין לצאת לטיול וכן הוא בספרו הערות לסוכה (כו) ורק יש להמנע אם אין צורך, כמש"כ בקובץ תשובות ח"ב (סי' לז). וכעין דברי הגרי"ש אלישיב כתב באור לציון, וכתב שהיות והוא נחשב להולכי דרכים פטור, אף שמתחייב בעידנא דריתחא. ע"ש.

ומכמה סיבות הוסיף עוד על פי התוספות בערכין ב: שרק אם עושה תחבולות להפטר מציצית נאמר זה, ומש"כ הר"א אזולאי על הלבוש אות ו שלא הותר ללכת לדרך אלא למי שרגיל בכך כל השנה, הכוונה ביוצא לעסקיו שאם במשך השנה לא יוצא לא, אבל לא לטיול, ועוד שהיות והוא לא לזמן ממושך אלא אקראי ללכת לטיול, וברבינו מנוח בפ"ו הלכה ד כתב שמותר לצאת לדרך אך אין ראוי ללכת כי אם לדבר מצוה. ע"ש.

דעת הגר"נ קרליץ שמותר לכתחילה להירדם באוטובוס כיון שהוא לא נמצא במקום של קבע, שקשור לביתו.



## ט.

### הסיכום בגדר של ענשינן אעשה

היוצא מכל זה שלעקור בקום ועשה יש בו איסור, אבל בשב ואל תעשה כמו בציצית, יש חסרון להרבה ראשונים כי הוא חובת גברא, אבל בחובת מנא וכן לקנות קרקע וכו' בזה אין חיוב לקנות, וגם בזה החמירו בשע"ת וספר חרדים.

ולכן התפלאתי מאוד על דברי הדרך אמונה בהלכות מעשר, שסיים: ויותר נראה שאין בזה מחלוקת הראשונים ואין כאן איסור ממש אלא האיסור הוא מ"ש במנחות מ"א א' בעידן ריתחא ענשינן אעשה על מה שלא הכניס עצמו לחיוב וזה קורין מקצת הראשונים איסור, עכ"ד הדרך אמונה. ולכל הנזכר לעיל נראה שבאמת יש בזה איסור, ורוב ככל הראשונים הביא את דבריהם, ובכל זאת נוטה לומר שאין כאן אלא רק עידן דריתחא, וכעין זה הוא במנחת חינוך שיש בזה רק עידן דריתחא, וזה עצמו של עידן דריתחא הוא גם איסור, ולחלק ולומר שהוא לא איסור גם הוא חידוש בפ"ע. וצ"ע.

י.

### לעניין זרוע לחיים וקיבה וקרבת פסח

והנה דן בשו"ת רב פעלים (חלק א חיו"ד סי' ה) בדין שתי בהמות שבשותפות עם הנכרי, וכתב שיש חיוב להביא עצמו לחיוב מצוה ולכן חייב להפריד את השותפות בכדי להתחייב בזרוע לחיים וקיבה כדין עושה עיסתו קבין וכו', וציידד שיתכן שתהיה טריפה, ואפ"ה יש לחייב והראיה מהלכות יו"ט וכו', עוד הביא שבכנה"ג הביא משם דמשק אליעזר שבהמת שותפות עם נכרי פטור, ואין לו את הספר, ע"ש. וכיום יש את הספר דמשק אליעזר, והוא חבירו של הב"ח, ובחולין (דף קלו עמוד ב אות נא בנד"מ) שם כתב לפטור בשותפות נכרי אפילו בב' בהמות, ושייך בזה אין ברירה דמתנות של בהמה אחת גדולה מחברתה ומאן פלג לך, ע"ש.

והשיג עליו בהערות של יב"א חלק י (סי' נח), מנידון של קרבן פסח האם יש חיוב לקרבן פסח למי שרחוק שהוא מחלוקת גדולה, וע' ביב"א חלק יא שם שיש מקום לומר שאין חיוב, וכמש"כ בתשובות ר' חיים אבולעפייא, ואין ראיה משם. ודוק. והנה לכאורה נידון של ר"פ הוא כנידון של ציצית שי"א שאין כאן חיוב וי"א שיש רק עונש וי"א שיש חיוב, כיון שהוא בשב ואל תעשה קיל, וכמו כן לענין הבהמה הוא בשב ואל תעשה. ומה שקנו יחד בהמות לא נחשב לכאורה קום ועשה כיון שלא כיון לעשות בשביל להפקיע את עצמו ממצוה. וחדוש הוא של הר"פ להחמיר בזה כל כך.

והנה ראיתי בשו"ת עין יצחק חלק ב (חאה"ע סימן סב אות נא), שכתב הנה עיקר הדין דאמרו דקסבר אסור לבטל מצות יבום ודלמא אדמייבם חד מיית אידך וקמבטל מצות יבום וכן אמרו ביבמות (דף י"ז ע"ב) דרב ס"ל אסור לבטל מצות יבום. דעיקר דבר זה הוא רק מדרבנן ובפרט היכא דהביטול מצוה דיבום הוא ע"י גרם דאלו בשארי מצות מצינו להיפך כמו בהא דגיטין (דף פ"א) דורות האחרונים מכניסין פירותיהן דרך גגות כדי לפוטמן ממעשר כו' ולא אמרו בזה לשון איסור אדרבה הא אמרו בפסחים (דף ט') מערים על תבואתו ומכניסה כו' כדי שתהא פטורה מן המעשר וכן הוא ביו"ד סי' של"א סעיף פ"ד מותר להערים על התבואה וכו' ופטורה מן המעשר. הרי אף דמפקיע ממצות עשה מ"מ לא אסרו חז"ל זה. וכיוצא בזה בתוס' ישנים בשבת (דף ל"ב ע"ב) ד"ה בעון ציצית כו' אך טוב לקנות כו' ע"ש. וכיוצא בזה הוא בכמה דוכתי בש"ס והטעם הוא דעיקר האיסור הוא מדרבנן ואין מדמין בגזירת חז"ל זה לזה. הרי שס"ל שאין איסור כלל במעשר. ונשמט ממנו כל דברי הראשונים הנ"ל. מלבד שאין ההבנה בדברי התוספות ישנים בשבת ברורה וכו"ל. וע"ע בשו"ת עמק יהושע חלק ב' (סוף דרוש ט). וע"ע מש"כ בשו"ת לב דוד (סימן ב וסימן ג באריכות), על חיוב עצמו בטלית. ויל"ע בשו"ת שאלת יעקב (סימן ט"ו), ובשו"ת אבן שתייה (סימן א'). ודו"ק.





## יא.

### מאי שנא מדין כיסוי דם

ולסיום אחרון חביב יש לציין בזה מש"כ בשו"ת עדות ביהוסף (חיו"ד ס' ה), בארוכה ע"ז. והב"ד השו"ע ביו"ד ס' כח שמי שאין לו במה לכסות לא ישחוט והוא מדברי הרשב"א. והוא דאף שקודם השחיטה עדיין אין מ"ע דכיסוי מ"מ אסור לשחוט ולגרום לאונס שיבוטל על ידו המ"ע. והאריך שהכוונה שאסור ואפשר לומר אף מן התורה. אך זה יש להעיר על אחת מראיותיו (בענף ז), שכתב להוכיח מסוגיין בשבת כג שנה חנוכה קודם לקידוש היום (פי' משום פרסומי ניסא. ותיפו"ל משום דין קדימה וכמו שכתב מאו"י הנ"ל). והלא זמן של נר חנוכה הוא קודם לנר שבת וקידוש היום, וא"כ יקנה נר חנוכה ואח"כ כשלא יהיה לו נ"ש וק"ה יהיה פטור ממנו מטעם אונס, וע"כ דאסור לגרום ביטול מצוה. ונפלאים ממני דברי הגאון רע"א בספרו שם שכתב גבי תפילין וסוכה איזה קודם דלא איכפת לן במצוה שכעת אינה זמנה וע"ש. ומכאן אינו משמע כן. עכ"ד. ואולי שאני שבת שנפסק כבית שמאי שצריך להכין לשבת מחד שבית לשבתך, ויש מצות תוספת מחול על הקדש בשיר של יום לשיטת הרמב"ן והאר"י, ועל כן גם מיום ראשון נחשב שחל לגבי שבת. וע' בשלחן שלמה (ס' רמח אות יא השני), שכתב שאין לחשוש בשב ואל תעשה לאונס שיהיה לאחר מיכן, משא"כ בקום ועשה. וע"כ בשחיטה הוי קום ועשה, וע"ע בזה בשו"ת בית אפרים (חיו"ד ס' נד).

וע"ע במשמרת חיים שיינברג חלק א (הלכות ציצית ס' יז), שכתב ליישב את קושיית גליון מהרש"א ביו"ד ס' כח סעיף כא על הא דנפסק שם שמי שאין לו עפר לכסות לא ישחוט, וקשה מהא שכתב המרדכי שמותר ללבוש בגד של ארבע כנפות בשבת בלי ציצית דאין אסור ללבוש בגד בלי ציצית אלא דכיון שלבשו הוא חייב להטיל בו ציצית וכיון דבשבת אסור להטיל ציצית ממילא הוא פטור מטעם אונס רחמנא פטריה וא"כ באין לו עפר לכיסוי הדם ג"כ נימא הכי. ויישב דגבי ציצית אין הלבישה פוטרת את הציצית אלא דהלבישה גורמת שחשוב כסותך אשר תכסה בה וכיון דחשוב כסות ממילא מתחייבת בציצית. נמצא בכשהוא לובש בגד בלי ציצית אינו עושה מעשה המחייבת אותו בציצית וגורם למצב של אונס הוא רק גורם שיהיה כסות וממילא נגרם מצב של אונס, וע"ז כתב המרדכי שמותר (ולט"ז הוא אפילו מדרבנן ולמג"א הוא רק מה"ת). אבל גבי שחיטה, השחיטה עצמה מחייבת כיסוי הדם וממילא כששוחט הוא עושה בידים מצב של אונס לגבי הכיסוי אסור אפילו לדעת המרדכי הנ"ל, עכ"ד. וכה"ג כתב לחלק בשבת (ס' ו), על דברי הרז"ה שס"ל שמותר לנסוע בספינה ג' ימים קודם לשבת אף שישתכן בודאי בדרך, ולצורך מצוה מותר אף שאינו שלשה ימים קודם לשבת ובתנאי שיפסוק, ופסקו מרן בס' רמח ס"ד. והלא הרז"ה גופיה ס"ל שאין למול את התינוק בשבת אם אישתפוך חמימי. ולחלק יצא שבספינה אינו גורם בידים את המצב של חילול שבת ולכן כיון שלא עשה את החילול שבת בידים, שנמצא בספינה גורם למצב של חילול שבת ולכן כיון שלא עשה את החילול שבת בידים, לצורך מצוה שרי. משא"כ גבי מילה, דהוא עשה בידים את המצב של חילול שבת שהמילה עושה התינוק למסוכן ואז נצטרך לחלל עליו את השבת, סובר הרז"ה דאפילו לצורך מצוה אסור, ע"ש. אך דבריו תמוהים, מה יענה על הא שבציצית נאמר טצדקי למיפטר נפשך, ואפילו

אם נפרש שהוא מעגל את הכנף וכדומה מ"מ הרי הוא קודם הלבישה ולדבריו אין לחוש לזה. וי"ל שאה"נ שיש שתי דרגות - אחת שאסור כגון בשחיטה, ואחת שענשינן ליה רק בעידנא דריתחא, ויל"ע. אך עדיין קשה, הלא ל"ת חמיר מעשה לעניין שלא יביא עצמו לידי פטור ומדוע מותר להביא עצמו לידי פטור, ואם בציצית ענשינן אעשה בעידנא דריתחא כ"ש בכה"ג, ובפרט כשיוצא לים בספינה שהוא שעת הסכנה וכו', וכמו שהקשה כה"ג בצ"צ הנזכר לקמן נספח א.

אמנם בענין הרז"ה לא ראה המשמרת חיים את דברי החת"ס ח"ו (ס' צז), שכתב שמחלוקת הרז"ה והרמב"ן באשתפוך חמימי היא באמת נפק"מ בענין נסיעה לדבר מצוה בערב שבת, וע' בשו"ת ציץ אליעזר ח"ב (ס' מג, אות ז). אבל בלא"ה לא קשיא מידי, והחילוק הוא פשוט שבערב שבת שמותר לנסוע הוא רק בפוסק עימו לשבות ואינו שובת ובבאה"ל שם כתב שהוא לעיכובא, אבל לא משמע כן מהאחרונים ועמש"כ בס"ד שם, אבל עכ"פ כתב בשו"ת מנחת יצחק ח"ב (ס' קו), שהדין של פוסק הוא שיפסוק ולא שיהיה פיקוח נפש ודא, ותהיה מראש ידיעה שיחללו שבת שהוא לא מועיל, ולא חשיב פוסק, והוא אף לפוסקים שס"ל שפוסק עמו הוא לא לעיכובא, ע"ש. וא"כ א"ש. אך האמת שיש לפקפק בדבריו, שהרי למ"ד שאין מעכבת הפסיקה י"ל שפירושו הוא שאין כלל ענין שישבות אלא הוא כעין תקנה לזכירת השבת, שהרי מה לי אם מחמת פשיעותו איננו מוכן לשבות לבין אם במציאות א"א לשבות, וצ"ע הגדר בזה, ולא יצא הדבר מידי ספק. אבל אף אי נימא לא כמנח"י ושרי לפסוק אף שידוע בבירור שיהיה שם חילול שבת (וכ"כ משמרת חיים שם, אף שאין המראי מקומות מדויקים ואינו ענין לזה, כי הרדב"ז והריב"ל שמחמירים לא כמין לצאת ג' ימים קודם לשבת אף לצורך מצוה, יאסרו בערב שבת מכ"ש). מ"מ יש דין של פסיקה, משא"כ הכא. וכה"ג כתבו הרבה אחרונים שהב"ד בברכ"י ס' רמח ברישיה לחלק, ששאני דין של מצוה שהוא רק כשפוסק, וע"כ אין למול מיום חמישי מילה שאינה בזמנה כיון שאין בזה דין פסיקה, וכן העלה לדינא ע"פ תירוץ זה ביב"א ח"ה (חיו"ד ס' כג), ועמש"כ בכל זה בס' רמח. אבל לפ"ז גם לא קשה כלל שהכא הוי בשבת והכא הוי ג' ימים מקודם לשבת שיותר קיל, וכמש"כ הרז"ה בהדיא, שאינו חשוב קודם השבת ומה דמיון יש למילה בשבת עצמה. עוד כתב בעדות ביהוסף שם בענף יא שאפשר להביא א"ע לאונס שע"כ יפטר מן המצוה. ולא כמש"כ רע"א בתשובותיו ס' רכא ע"ש.

## יב.

### לעניין נר חנוכה

והנה במשנ"ב דרשו (בסוה"ס במילואים), הביאו שלדעת הגר"ש אלישיב אם בפועל הגיע זמן ההדלקה, כגון שצריך לטוס לחו"ל רק בשעה 5 ויפטר מהמצוה כל הלילה, היות וחלה המצוה, עליו להוציא ממון רב בכדי להתחייב, או לדחות את הכרטיס או לשכור דירה בלוד, משא"כ לגרשז"א. ומחלוקתם היא האם מה שהחייב הוא רק על הבית, והיות והוא לא בבית בזמן ההדלקה לא נחשב לבר חיוב, או שהחייב הוא על הגברא, רק אין אפשרות להדליק אלא בבית,

וכ"ד הגריש"א. ומודה שאם הטיסה הוא בשעה ארבע וחצי, שלא חל חיוב עדיין, אין צריך לכל זה. ע"ש.

ובמשנת איש (סי' פז), הביאו שהביא הגר"ח קנייבסקי שבהדיא ברמב"ם בהלכות ברכות פרק יא הלכה ג שדין של מזוזה שונה מחנוכה ומשמע שהיא חובה ולא כמזוזה שאינה חובה, הרי שיש חיוב שיהיה בית ודן שם בדעת התוספות בסוכה מו. ד"ה הרואה, ע"ש. וכן הוא בחשוקי חמד (ר"ה יח:), ובגם אני אודך הביא מהרב גבאי ששאל את הגר"ח קנייבסקי זצ"ל, והלא ברמב"ם בהלכות חנוכה שצריך בית בשביל להתחייב בנר חנוכה, וענה שהחיוב שיהיה לו בית. ע"ש. ומצאתי בס"ד ברשימות שעורים (רי"ד סולובייצ'ק, מסכת סוכה דף מו עמוד א), שכתב, כה"ג שחנוכה יש חיוב על האדם ואם אין בית אין לו אפשרות להדליק, ובוה יישב תמיהת התוספות שם, אך לתירוץ קמא אין חילוק זה ומדמה למזוזה, משמע שאין חובה רק כשיש בית, ע"ש. והרגיש מזה בחשוקי חמד שם, אבל גם לדבריו אין חיוב להתחייב. ויל"ע במקראי קדש פרנק סי' יח.

ולהנ"ל היות ויש כאן קום ועשה שפוטט את עצמו הדבר אסור כמו בגלגול חלה, ולא דמי לציצית שהוא בשב ואל תעשה, וא"ש דברי הגרי"ש אלישיב בזה.

וראיתי שכן פשוט להרב ברכת יצחק ברכה, בקובץ פנימי שיצא בפרשת וישלח תשפג שנשאל אדם שיש לו אפשרות לקנות שתי דירות, או קומת גג שיש שם מצוות מעקה, או קומה ראשונה עם חצר שיש שם מצוה של הדלקה בפתח עם ההידורים המיוחדים, והשיב שיקנה בית של קומה ראשונה כיון שנר חנוכה הוא חיוב על הגברא לקיים, משא"כ מעקה אינו חיוב אלא רק אם יש גג, ולכן עדיף לקנות קומה ראשונה, עכ"ד. ולדברי הגרי"ש אלישיב א"ש. ויתכן שאף להגרשז"א הנה היות ובפועל מתחייב בנר חנוכה בדירה עדיף שיהיה בפתח. ויודה לזה ג"כ. ודוק.

ואחר הראיה לשיטת הגרי"ש אלישיב, נראה שמודה ובא שלפני השקיעה יכול לטוס, ולכל הדברות והאמירות דלעיל, הנה ראינו בדין סוכה שיש שהחמירו בזה שמפקיע עצמו מהמצוה, וגם המתירים הוא רק מפני שכתוב תשבו כעין תדורו. אך זה בטיוול בעלמא, משא"כ כשהוא נצרך לכו"ע אין בזה דין מפקיע. וכמו כן בנר חנוכה, והיות והוא קודם שהגיע זמן המצוה קל יותר, אבל לא לצורך טיוול בעלמא, שבזה הוא מפקיע עצמו מן המצוה. וכן יש חשש זו בבתי מלון, שההדלקה שם להרבה פוסקים לא נחשבת בחדר אוכל וכו'.

והנה יש שכתבו לדון שנ"ד דמי למי שלא יוכל לצום גם צום גדליה וגם צום כיפור, אך אין הנידון דומה לשם, וכמש"כ בשדי חמד ובתפלה למשה חלק ד (סי' מט).

## סיכום

היוצא מכל זה שיש איסור גמור להפקיע עצמו ממצוה, ולא רק שיענש על זה, ואפילו במצות ציצית שהיא בשב ואל תעשה דעת רוב ככל הראשונים שיש בזה עברה ענשינן אעשה

אף על מי שלא מקיים לא מחמת שרוצה להפטר. ולפי זה יוצא שיש ללבוש ט"ק במשך כל היום. וע' מש"כ רבי אברהם אבן עזרא (סוף פרשת שלח): והנה מצוה על כל מי שיש לו בגד בארבע כנפות שיתכסה בו ביום תמיד, ולא יסירו מעליו, שיזכור מצות ה'. והמתפללים בטלית בשעת התפלה, יעשו כן בעבור שיקראו בקריאת שמע והיה לכם לציצית וכו', אבל לפי דעתי יותר הוא חייב להתעטף בציצית בשאר שעות היום משעת התפלה, למען יזכור ולא יעשה עבירה בכל שעה, כי בשעת התפלה לא יעשה עבירה. ובצי"א שם כתב שמצא אסמכתא לדברי האבן עזרא בדברי הוזהר עה"פ שם מובא בשל"ה ח"א ריש מסכת חולין בענין הציצית, ומדייק שם בפירושו דעיקר העונש הוא על הבלתי זהיר בטלית קטן אשר הוא לבוש בכל עת ולא בשעת התפלה לחוד, וזהו בכל עת יהיו בגדיך לבנים, וטעם הדבר ההוא לקיים תמיד וראיתם אותו וזכרתם וגו' עיי"ש, ובהגה"ה מ"ש מפ' כל כתבי. הרי כדברי האבן עזרא דיותר מדקדקים בשמים על לבישת הט"ק שלובשים אותו כל היום מעל העיטוף בשעת התפלה. עכ"ד. ובארצות החיים (סי' כה ארץ יהודה ס"ק ב), כתב ע"ד האבן עזרא ודבריו צ"ע. אך מהב"י בס' כד לא משמע הכי. אך כנ"ל דאיהו ס"ל שאין מענישין על עשה רק בפטור א"ע בכוונה וכו"ל. אבל לדידן שלא קי"ל הכי וכו"ל. א"כ י"ל באמת שכל היום חמיר.



## נספח א

והנה נראה לענ"ד שהיכא שיש הכרח וקושי ללבוש טלית של צמר, מותר לא ללבושו, והוא ע"פ מה שכתב בשו"ת צ"צ (חיו"ד ס' צב, אות א) שכל מה שהתיר הרז"ה והריב"ש (בס' יו"ת קא), כתב בדעת הרז"ה ע"פ דבריו, ופסקו מרן בס' רמח"ס ד, שמותר לחלל שבת בנסיעה שיוצא בה ג' ימים לפני השבת, הוא רק כשמחללים שבת בהכרח לכן, וא"כ הוי חילול בהיתר ע"כ אף שמכנים עצמו בידים למדה זו שפורש למדברות כו' שרי. אבל הקשה הלא אפילו על ציצית שהיא עשה קי"ל דענשינן אעשה שעושה טצדקי לפטור עצמו מציצית במנחות מא. ואיך בל"ת שחמיר לא נימא הכי. וצ"ל דשאני התם שעושה כן בלא דבר המכריחו, משא"כ הכא כיון שעושה כן לדבר המכריחו לצאת למדבריות לחיי נפשו לפרנסתו י"ל שאין שייך כ"כ ע"ז טצדקי וכו', עכ"ד. ולפ"ז גם בעשה כ"ש אם עושה כן מפני דבר המכריחו שרי, כנלע"ד. ועמש"כ בס' הנ"ל.

לסיום שמעתי ממר"א זצ"ל שיש לסמוך לא ללבוש בקיץ בלבד טלית של צמר, שהרי מרן כתב בדין של החליפות הארוכות שנקרא פרק, שהוא עשוי ליופי על כן פטור מציצית, ע"ש. וכן שמע משם הגר"ח קנייבסקי בספרו על מסכת ציצית, וכ"כ בחידושים מהגאון מטשעבין בספר זרע ברוך תשסב (וכן ראיתי בס"ד בשו"ת מהרש"ם ח"ה (סי' מו), שכ"כ ע"פ מ"ש התוס' בנדה ס"א דציצית לא מחייב רק בעשוי הבגד להנאתו. וזוהי כתב שלולא דברי הכ"מ (בפ"א מה' ציצית), גבי ציצית של עיר הנדחת שכתב להדיא דאי משום איסור הנאה מצוות לאו ליהנות ניתנו. ומבואר דגם בכה"ג שאין בו חיוב אמרינן מלל"נ וכמ"ש בשו"ת ברית אברהם (תאו"ח סי' ג), נ"ל דבציצית ל"ש לומר כלל הא דמלל"נ. והנה המג"א סי' רצ"ז בשם אבודרהם כתב דבבשמים דעיקר המצוה דוקא כשנהנה ל"ש לומר בזה מלל"נ וא"כ ה"נ בציצית, ע"ש.

והנהגה היא גופא מדברי הכ"מ לא משמע כן. אמנם לא ברור מש"כ מהרש"ם שאין חיוב בלבישת ציצית וכן"ל. ולפ"ז א"כ בקיץ לבישת בגד צמר, היות שעושהו רק למצוה הוי פטור לגמרי מציצית, ועדיף ללבוש של בד שיהא בו דין ציצית גמור מדרבנן, ויל"ע. וע' בשו"ת אגרות משה חלק או"ח ח"ג (סימן א), שכתב וז"ל: בדבר אם לילך בטלית קטן של צמר בימים החמים ששמע כתר"ה מאחד שאין ראוי ללבוש בשבת לצאת בו לרה"ר ולכרמלית משום שאין דרך לילך בבגד צמר בימים החמים, אינו כלום, דודאי הוא בגד ורשאי לילך בו לרה"ר בשבת, ועל בגד ממש לא גזרו אף בשביל חשש שמא מפני החום יפשטו מעליו ויעבירונו בידיו שהוא דרך משאוי, כדאיתא בתוספות והרא"ש שבת דף נ"ז, שלכן פשוט מה שהרבה הולכין בשבת גם בימים החמים בבגד עליון שקורין מאנטל ובמדינה זו קורין קויט, ואין חוששין לשמא יפשטו מעליהם משום שעל בגד ממש לא גזרו, ואף שבמדינה זו הרבה בני"א רגילין בחול שנושאים בידיהם בימים החמים הדועקעט, מ"מ כיון שהוא מלבוש גמור לא גזרו, ועיין בשבת בדף ק"כ שמקטורן הוא מ"ח כלים שרשאי להציל בלבישתו גם לר' יוסי ומקטורן הוא מאנטל כדפרש"י, והוא בין בימים הקרים בין בימים החמים, ואף אם נימא דבימיהם לא היו רגילין להסיר מעליו אף בגד עליון, נמי אין לאסור בזמננו שהרבה מסירין, ובטלית קטן כולי עלמא אין רגילין להסיר מפני המצוה שלא ישאר בלא ציצית ולכן ודאי שלא שייך לגזור. עכ"ד. ולהנ"ל י"ל דחשיב לתכשיט, אבל לא שיהיה חשש שיוציאנו ברה"ר).

## נספח ב

אגב עוד כתב מהרש"ם שם, ובח"א (כלל ס"ח דין י"ט) מסופק אם צריך לילך לעיר אחרת לקיים מ"ע. ומתוס' הנ"ל מוכח דמחויב בזה. אבל י"ל דשאני מרע"ה שבלא"ה היה מהלך במדבר ונוסע ממקום למקום וביקש לכנוס לא"י לבא אל המנוחה. ובחולין (קל"ט ב') ורש"י ד"ה ה"ג לפי שנאמר שלח תשלח שומע אני לחזור אחר המצוה הזאת עד שתבא לידו עכ"ל. מוכח דבעלמא אין שום סברא לחייבו בכך. אבל יש לומר דהתם היינו להדר על הספק שמא ימצא קן בהרים משא"כ ביודע בודאי שיש לו שם קן שחייב לקיים המצוה. עכ"ד. והנה מה שהביא מחיי אדם שהסתפק מעיר לעיר. דאם צריך לעקור מביתו לילך לעיר אחרת לקיים המצוה צריך עיון עכ"ל, ובנשמת אדם שם מבואר טעמו, דיש להביא ראיה דא"צ לעקור מביתו לילך לעיר אחרת לקיים אפילו מצוה דאורייתא והיא עוברת כתק"ש ולולב, מהא (דראש השנה ל"ד) ובש"ע או"ח (סי' תקצ"ה), ה' לפניו ב' עיירות באחת תוקעין ובאחת מברכין כו', ואי ס"ד שצריך לעקור ממקומו לילך לעיר שתוקעין האין ימצא עיר שמברכין ולא תוקעין. ויש בזה ב' טעמים, א' במי שיש לו אשה ובנים, מטעם דשמחה הוא ג"כ מ"ע מה"ת, וקיי"ל אשה בעלה משמחה, ב' דהא קודם יו"ט לא חל עליו כלל המצוה עד יו"ט, ואז א"א לו לילך יותר מתחום, וראיה לזה מזבחים (דף ק) דמחלקינן בין קודם חצות לאחר חצות עיי"ש, אכן מהרמב"ם (פ"ה מה' ת"ת) דחייב לקבל פני רבו ברגל ביו"ט, אע"ג דלא אתי ביומא, מוכח דלא מהני טעמא דשמחה, לבטל שום מצוה, ולכן הדבר צ"ע. עכ"ד.

וראיתי בשו"ת מנחת יצחק חלק ב' (סימן עה), שכתב שכה"ג דן בתשובת אבני נזר (חאו"ח ח"ב סי' שצ"ב), שלא מחויב המוהל לעזוב ביתו ומשפחתו ביו"ט, ולילך חוץ לעיר לצורך מצות מילה, דכתב שם (אות י) בפשיטות, שעפ"י הדין אינו מחויב לבטל שמחת יו"ט במקומו משום מצות מילה שחל ביו"ט, דכהאי גוונא חשוב עוסק במצוה פטור מן המצוה כדאיתא (סוכה כ"ה), שמותר לטמא לקרובים קודם שחל עליו מצות פסח, אף דפסח חמיר אינו חייב לבטל מצוה קלה בשביל

חמורה העתידה לבוא. והכא נמי אין מחויבין לבטל מצות ושמחת אתה וביתך, בשביל מילה העתידה לבוא עיי"ש.

ועל דברי החיי"א, יש לעיין במה שמשמע מטעם ה', לומר דמהאי טעמא דעדיין לא חל עליו המצוה, יהיה פטור אף אם לא היה עוסק במצוה אחרת, דהרי במס' סוכה (כ"ה ע"ב), מוכח דלא פטור אף בלא מטי עוד זמן חיובא דפסח, אלא מטעם עוסק במצוה פטור מן המצוה וכן"ל. ואולי זו כוונת החיי"א במש"כ שם, - דאע"ג דקיי"ל דשואלין ודורשין לכל יו"ט כמ"ש המג"א (סי' תכ"ט), וא"כ חל עליו המצוה, כדמצינו באו"ח (סי' תל"ו) לענין בדיקת חמץ, נראה לי לחלק, דדוקא התם, דמצוה בידו לבדוק וכו', וגם שם לענין בדיקת חמץ, פרש"י דחכמים חייבוהו אבל לא מה"ת, ואמנם בסוכה (כ"ה ע"ב) משמע שהוא מה"ת עכ"ל. ולכאורה מסקנת דבריו דכתב מסוכה (כ"ה) אין לה פירוש, דלא מיירי שם מבדיקת חמץ, ולפי הנ"ל יתכן דרצונו לומר דמשמע מהתם, דזולת הטעם דעוסק במצוה, היה אסור לטמאות עצמו, אף קודם דמטי זמן חיובא דפסח, ומיירי שם בטמאים לנפש אדם דכתב (במדבר ט), ומשמע שהוא מה"ת. שוב מה שהוכיח החיי"א בסוף דבריו, מהרמב"ם, לענין קבלת פני רבו ברגל דלא מהני טעם דשמחה לבטל שום מצוה, ורצונו לומר, דמוכח מהא דחייב אע"ג דלא אתי ביומא, דמחויב עוד לילך לשם קודם החיוב, היינו מעיו"ט, משום דהוי חוץ לתחום, יש לפלפל ולומר דאין ראייה משם, דהרי איתא בריטב"א (ר"ה י"ז), והובא בהג(ר"א) או"ח (סי' תקנ"ד סעי' י"ב), דבעירו חייב לקבל פני רבו בכל יום, וחזון לעיר הכל לפי ריחוק המקום, אם אפשר לו בכל שבוע, או בכל חודש, או בכל רגל עכ"פ, עיי"ש. א"כ חלות החיוב של קבלת פני רבו, בכל יום אם אפשר, ורק מחמת של אי אפשרות, די בכל רגל עכ"פ, וע"כ מחויב לעזוב ביתו ערב הרגל, שיהיה שם ברגל עכ"פ, ואין ראייה למצוה שאינו חל עד הרגל עצמו, שיהיה מחויב לבטל מצות שמחת יו"ט בשביל זה, כיון דתרתני איתניהו בה, חלות החיוב רק ברגל, ואז א"א לילך שהוא מחוץ לתחום, וגם עוסק במצוה שמחת יו"ט, ולפי זה יש להצדיק דברי האבני נזר הנ"ל.

ולאחר מיכן הביא במנח"י שם את דברי מהרש"ם הנ"ל. וכתב וגם מכבר העיר אותי ת"ח אחד, על מה שהביא המהרש"ם ראייה מחולין שם, לפטור, ובמקור חיים (רס"י תל"א), הוכיח מש"ס הנ"ל להיפוך, עכ"ד. ובאמת המהרש"ם ז"ל, דייק מגרסת רש"י, דגרס לפי שנאמר שלח תשלח שומע אני לחזור וכו' כנ"ל, דש"מ מזה דדוקא מדכתיב שלח תשלח שומע אני לחזור, אבל לא בשאר מצות דלא כתיב כן, אבל המק"ח הוכיח מגרסא דידן, דאיתא בזה"ל לפי שנאמר שלח תשלח וגו' יכול יחזור וכו', היינו דמקודם הביא רק לישנא דקרא ואח"כ מתחיל יכול יחזור, כלומר דלא דייק מלשון דקרא דוקא, אלא משום דבכל בסתם מ"ע, מחויב לחזור אחריהם כדי לקיימה, עיי"ש, ועכ"פ אין משם ראייה מוכחת לפטור, אבל עדיין יש לדון מטעם שמחת יו"ט, וכן"ל, (וע"ע מענין של לקבל פני רבו ברגל בשו"ת משה האי"ש (דף קעט ע"ב). ובהיכל יצחק (חאו"ח סימן נז), ובמש"כ בכתובים.

[ובעיקר בדין מילה כתב משם בס' נזר ישראל (ה' שבת סי' ל"ט) שהביא (שם בליקוטי רימ"א אות ה'), דשייך בזה משום שארית ישראל לא יעשו עולה, והמוהלים רובם יראי השם, בודאי יודרוז ללכת למקום המילה מעיו"ט עיי"ש. ובתשו' בית שערים (חאו"ח סי' ק"כ), לענין מילה בשבת בכפר

אם המוהל מחויב ליסע לשם מע"ש כדי לקיים מצות מילה בזמנה, אף שקשה לו לשבת שם משום ביטול עונג שבת, וכתב דפשוט אף שמבטל מעונג שבת מחויב לנסוע לשם, שהרי מילה דוחה שבת במלאכה גמורה, שהיא איסור סקילה, וכ"ש שדוחה מצות עונג שבת, והאריך בזה עיי"ש, וא"כ כ"ז שייך גם לענין ביטול מצות שמחת יו"ט].



הרב דוד אריה הילדסהיים

אשדוד

## מתי נתפשטו התלמוד בבלי ומנהגי בבל בכל העולם

בירחון האוצר גליון מ"ד במאמר 'בענין מנהגי ארץ ישראל באירופה בכלל ובאשכנז בפרט' הבאתי הרבה ראיות לכך שמקורם ושרשם של הרבה ממנהגי אירופה וצפון אפריקה הוא במנהג ארץ ישראל הקדמון שנהג בארץ ישראל בתקופת הגאונים. וביארתי שם בקצרה שבתקופה קדומה הלכו כל בני הארצות הללו לאורם של בני ארץ ישראל, ואז היו כל מנהגיהם כמנהג א"י ע"פ הירושלמי והמדרשים, ורק אחר זמן רב קיבלו עליהם את פסקיו של התלמוד בבלי ויחד עם זה קיבלו עליהם הרבה ממנהגי בבל, אך עדיין נותרו אצלם הרבה ממנהגי א"י הקדמונים.

במאמר זה רצוני להרחיב יותר ברקע ההיסטורי של הדברים הללו. וכן לנסות לברר עד מתי הלכו בני ארצות אירופה וצפון א"י לאורה של תורת א"י, ומתי קיבלו עליהם את תורתם של בני בבל, ומה היו הגורמים לכך.

ידוע מה שכתב רבינו הגדול הרמב"ם בהקדמה לחיבורו הגדול: "אבל כל הדברים שבתלמוד הבבלי חייבין כל ישראל ללכת בהם, וכופין כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה לנהוג בכל המנהגות שנהגו חכמי התלמוד, ולגזור גזירותם וללכת בתקנותם, הואיל וכל אותם הדברים שבתלמוד הסכימו עליהם כל ישראל. ואותם החכמים שהתקינו או שגזרו או שהנהיגו או שדנו דין ולמדו שהמשפט כך הוא הם כל חכמי ישראל או רובם, והם ששמעו הקבלה בעקרי התורה כולה דור אחר דור עד משה רבינו עליו השלום". עכ"ל.

מפשטות דברי הרמב"ם ניתן להבין שהתלמוד בבלי נתחבר בהסכמת כל חכמי ישראל שבאותו הדור או רובם, מכל הארצות, ומיד לאחר חיבורו נתקבלו פסקיו בכל רחבי העולם, וכל מנהג שלא התאים למסקנת הבבלי עבר ובטל מן העולם.

אך נראה שאין לפרש כן, שהרי ידוע לנו בבירור, הן מהפיוטים הקדמונים והן מהסידורים שנמצאו בגניזה הקהירית, שדורות רבים לאחר חתימת התלמוד עדיין היו בארץ ישראל ובמצרים קהילות שהתפללו בנוסח התפילה של בני ארץ ישראל, שיש בו הרבה נוסחאות שהם נגד הנוסח המפורש בתלמוד בבלי, ולהלן מספר דוגמאות:

א. בבבלי (ברכות כח:) מפורש שיש בתפילה תשע עשרה ברכות, ובנוסח א"י היו רק שמונה עשרה ברכות, ללא ברכת את צמח דוד.

ב. בבבלי (סנהדרין קז.) מבואר שלא חותמים 'אלקי דוד', ובנוסח א"י חתמו "אלקי דוד ובונה ירושלים".

ג. בבבלי (פסחים קיז.) מבואר שבברכה שאחר ק"ש חותמים 'גאל ישראל' ובנוסח א"י חתמו 'צור ישראל וגואלו'.



ד. בבבלי (ברכות יב.) מבואר שבערבית אומרים 'אמת ואמונה', ובנוסח א"י אמרו גם בלילה 'אמת ויציב'.

ה. בבבלי (פסחים קיז:) נפסק שבשבת חותמים 'מקדש השבת', ובנוסח א"י חתמו 'מקדש ישראל ויום השבת'.

ו. מסקנת הבבלי (ברכות יב.) שבעשרת ימי תשובה אומרים 'המלך הקדוש', ובנוסח א"י אמרו 'האל הקדוש'.

ז. בבבלי (פסחים קו.) מבואר שבקידוש יום שבת מברכים רק 'בורא פרי הגפן', ובנוסח א"י אמרו ברכת קידוש גם ביום שבת.

ומלבד זה הדבר ברור מפיזי ינאי והקליר\* ועוד, שכל דבריהם הם רק על פי שיטת הירושלמי והמדרשים ולא כשיטת הבבלי, וכמו שכתבו הראשונים כמה פעמים, שדברי הקליר הם על פי הירושלמי\*.

א). כך ברור כיום מכמה סיבות, וכן בתשובת רגמ"ה בשבה"ל סי' כ"ח כתב שהיה 'מן החכמים הראשונים' ולא שהיה מהתנאים. וכן הסכימו הרבה אחרונים, כדלהלן, וש"ת זכרון יוסף או"ח סי' י"ג. וכן לפי מה שכתבו הרבה ראשונים שישד את דבריו על פי הירושלמי והמדרשים נראה שהיה אחרי חתימת הירושלמי והמדרשים.

אמנם בתוס' חגיגה י"ג ע"א (ד"ה ורגלי) ועוד ראשונים כתבו שהיה תנא ובימיו קדשו ע"פ הראיה, ולכן יסד קרובץ רק ליום טוב ראשון, אך האחרונים תמחו ע"ז שהרי גם היום יש בא"י רק יו"ט אחד. וז"ל שו"ת הרדב"ז ח"ג סי' תקל"ב: "ובאותו הדבור אמרו שהיה ר' אליעזר ברבי שמעון דקרי עליה מכל אבקת רוכל תנא קרא קרובץ מיום אחד, ולי הדיוט אין נראה ראיה, דירושלמא היה, כמו שכתבו שהיה מניח שיטות התלמוד שלנו ותופס שיטות הירושלמי, וירושלים תוב"ב וא"י אין עושין רק יום אחד וזולת ר"ה ור"ה יומא אריכתא", וכן הקשה הגאון ר' ישעיה פיק (הובא בשו"ת נודע ביהודה מהד"ת או"ח סי' קי"ג ובשו"ת זכרון יוסף או"ח סי' י"ג). והנודע ביהודה השיב לו שכוונת התוס' להוכיח מראש השנה, שגם שם יסד הקליר קרובץ רק ליום ראשון, ובראש השנה אפי' בירושלים עושים שני ימים כדעת הרי"ף, עכ"ה. אך מה נעשה שהקליר וכל חכמי א"י לא סברו כדעת הרי"ף, כמ"ש בעה"מ בביצה (ג. מדפי הרי"ף) בשם רב ניסים גאון שבא"י עושים ר"ה רק יום אחד, והוסיף בעה"מ שכן נהגו בא"י עד סמוך לזמנו. ואפשר שהתוס' לא ידעו שכן נהגו בא"י (משום שסברו כדעת הרי"ף שלמסקנת הגמ' עושים ר"ה ב' ימים), אך אם היו יודעים זאת לא היו מחליטים שבזמן הקליר קדשו ע"פ הראיה.

(הערות הרב רועי זק: אמנם יעויין בדברי החוקר ע' פליישר שטען שהקליר נהג יומיים ר"ה, בא"י, למרות היותו בעל שיטת חכמי א"י, כי הייתה שיטה כזו בא"י עצמה. ע"כ. ואני לא ראיתי את דברי פליישר, אך לענ"ד אין ספק במה שכתבו הראשונים שהקליר יסד פיוטים רק ליו"ט ראשון, כי אם היה מייסד פיוטים גם ליו"ט שני איך יתכן שכולם לא הגיעו לאירופה (ומה שמצאנו במחזורים כמה פיוטים ממנו ליו"ט שני, כבר כתבו האחרונים שהקלילות העבירו חלק מפיוטיו ליו"ט שני, וגם אם נראה שייסדם כנגד הפטרת יו"ט שני, אפשר שגם בא"י היו קהילות שקראו הפטרה זו), ועל כל פנים אם נקבל את דברי פליישר כ"ש שאין ראיה שבימיו קדשו ע"פ הראיה.

ובשו"ת זכרון יוסף הנ"ל כתב להגר"י פיק: "לולי דבריהם היה נראה לי שהי' ר"א הקליר אחד מן הגאונים". ובמור וקציעה סי' ק"ב כתב: "מכותלי חתימתו בראשי חרוזות ניכר שאינו התנא ר' אלעזר בר' שמעון, שהרי חתם עצמו אלעזר בר' יעקב הקלירי מקרית ספר. והאר"י ז"ל העיד עליו שהיה בו ניצוץ נשמת ר' אלעזר בר' שמעון". וכן בהגהות היעב"ץ בחגיגה שם כתב על דברי התוס': זה 'אינו, אך האר"י אמר שהיה בו ניצוץ מנשמת התנא ר"א". ובמחזיק ברכה שם כתב: "ומ"ש ר"ת והתוס' והרא"ש דהפיטן הוא ר' אלעזר ברבי שמעון, תא חזי במה תקיף חילייהו דבחכמתם עדיפי מנביא, דרבינו האר"י זצ"ל גילה דהפיטן היה בו ניצוץ מנשמת ר' אלעזר ברבי שמעון, כמוש"כ בשמו הרב מר וקציעה, ע"ש, ועיין בספר כנף רננים למהר"י קרמי דף ח' ע"א שגם הוא שמו במרגלית זו דרבינו האר"י זצ"ל, עש"ב".

ולענ"ד יש להוכיח שהקליר היה אחרי זמנו של האמורא ר' אבהו, ממה שישד במוסף של ר"ה "צקון לחשם תשע כמו תשעה" וכו', ואם בזמנו היו תוקעים רק תשע תקיעות, יותר היה לו לומר "תקיעותיהם תשע" דזה מדאורייתא, ועדיף

וכן יש בידינו היום שרידים מ'ספר המעשים לבני א"י' וכן 'הלכות טריפות דבני א"י', ויש ראיות שנתחברו בזמן הגאונים, וכן החיבור הקטן 'חילופי מנהגים בין א"י לבבל' כפי הנראה נתחבר בזמן הגאונים, ויש בו חמישים חילוקים שהיו באותו זמן בין בני א"י לבני בבל.

ואין לומר שהרמב"ם לא ידע מזה, כי אפילו בזמנו ובמקומו של הרמב"ם היתה קהילה כזו, והרמב"ם הכיר אותה היטב, הלא היא קהילת השאמיים שהיתה בפוסטאט (קהיר העתיקה) שבמצרים, שהגניזה הקהירית הידועה נמצאה בעליית הגג של בית הכנסת שלהם, המכונה 'בית הכנסת בן עזרא'. ובספר המספיק לעובדי ה' לר' אברהם בן הרמב"ם ח"ב פרק כ"ה (עמ' 180) כתב אודות קהילה זו, וזה לשונו (בתרגום מערבית): "ועינינו ראו ולא זר בארץ הזאת אשר אנו בה בעיר מצר (=פוסטאט) שני בתי כנסיות ידועים, אחד מהם ידוע כשל הכנסייה המנהג בו בתפילה ובקריאה בספר התורה הוא כמנהג בני הגלות כולם, והשני מהם ידוע כשל השאמיים (=ארץ ישראלים), שיש בו מנהג שונה מכל אחד, בזה קוראים בתורה פרשה ובוה סדר, בזה עומדים בקדושה ובוה יושבים בקדושה, וזולת זה חילוקים בהרבה עניינים, וכבר אבי מורי (=הרמב"ם) גינה זאת, אבל רשעת הרשעים וזולת זה הכריחוהו לשתוק, וזולתו מתלמידי החכמים צווחים ומשוועים על זה ואין לאל ידם", עכ"ל. ואף שהרמב"ם התנגד למנהגיהם, במקום שהיו נגד התלמוד בבלי, מכל מקום אין ספק שידע היטב שכך היה מנהג ארץ ישראל במשך דורות רבים.

ממנין ברכות התפילה שהוא תקנת חכמים, אלא על כרחך שכבר בזמנו תקעו שלשים תקיעות כתקנת ר' אבהו בקיסרי.

ב). ראה בתוס' חגיגה י"ג ע"א (ד"ה ורגלי): "יש מגיחין בקדושתא שישד הקליר... ומיהו בחנם מחקוהו שישד דבריו ע"פ הירושלמי דהרואה... וכן היה דרכו שבכמה מקומות היה מניח שיטת הש"ס שלנו כדי לאחוז שיטת הש"ס ירושלמי", וראה גם בתוס' חולין ק"ט ע"ב (ד"ה נדה) ואו"ז הל' ק"ש סי' י"ט ושבה"ל סי' ז' וסי' כ"ח.

ג). ראה בספר 'תקופת הסבוראים וספרותה' פרקים ט-יא.

ד). ראה בספר הנ"ל פי"ב.

ה). מדברי ר' אברהם בן הרמב"ם הנ"ל נראה שבני קהילת זו היו רשעים שהמרו את פי הרמב"ם ושאר גדולי הדור, אולם נוכח להביא לזה דוגמא מדורינו: ידוע לכל שהגר"ע יוסף קא"ל התנגד בתוקף עוז לכמה ומנהגיהם של בני בבל ומרוקו ותימן ועוד, ויש רבים מהקהילות הללו המעריצים אותו בכל לבם ונפשם, ואעפ"כ ממשיכים בעוז לאחוז במנהגיהם הקדומים. וכך היה הדבר גם אז, שבני קהילה זו לא אבו לזוז ממנהג אבותיהם ורבותיהם הקדמונים, שהיו בהם גאוני עולם, מחמת דברי הרמב"ם, ולא היה בזה זלזול בכבודו כלל.

ועוד זאת, מצאנו ששש שנים אחר פטירת הרמב"ם - בשנת ד"א תתקע"א (א' תקכ"ב לשטרות) חתמו מנהיגי קהילת בני ארץ ישראל בפוסטאט על כתב אמנה שבו התחייבו לשמור את מנהגיהם המיוחדים, וכתבו בו באריכות שהם מקבלים על עצמם לנהוג כמנהגי בית הכנסת שלהם בכל סדרי התפילות והקריאות כמו שנהגו בזמנם של הרבה חכמים, ומנו שם רשימה ארוכה של חכמים שהראשון שבהם הוא רב סעדיה גאון והאחרון שבהם הוא "מורינו ורבינו אדונינו משה הרב הגדול המובהק הפטיש החזק נר המערבי דגל הרבנים יחיד הדור אות העולם ופלאו ממזרח שמש ועד מבואר" (תעודה זו נדפסה בספר "תפילה ומנהגי תפילה ארץ ישראלים בתקופת הגניזה" תחילת פרק רביעי), וברור שכוונתם לרמב"ם. וקשה לחשוב שכתבו כך ללא שום גרעין של אמת. ומסתבר שהרמב"ם אכן שיבח כמה ממנהגיהם שלא היו נגד דינא דגמרא (וכן מצינו ברמב"ם הל' תפילה פי"ג ה"א שרמז למנהגם בקריאת ה'סדרים' וכתב: "ויש מי שמשלים את התורה בשלש שנים ואינו מנהג פשוט"), וגם שמעתי שיש ראיות שהרמב"ם עצמו היה מתפלל אצלם לפעמים, ואם הדבר נכון נראה שהרמב"ם הכיר בקדמות מנהגיהם ורצה לראות אותם בעיניו.

(הערת הרב רועי הכהן זק: כבר העירו כו"כ חוקרים, ובהם מ"ע פרידמן, שכוונתם הייתה שהרמב"ם לא ביטל את מנהגיהם, משא"כ בנו הראב"ם. ויעיין במאמריו של הרב זייבלד שליט"א).

ולכן נראה ברור שמה שכתב הרמב"ם "וכל אותם הדברים שבגמרא הסכימו עליהם כל ישראל", אין כוונתו שכך היה בזמן חתימת התלמוד, אלא הדברים אמורים רק ביחס לזמנו, שאז כבר נתפשט התלמוד בבלי בכל העולם, וכבר הסכימו הכל לקבל את מרותו (מלבד קהילת השאמיים הקטנה שהתעקשה להחזיק במנהגי הירושלמי בענייני התפילה וקריאת התורה ושאר מנהגי ביהכ"נ, אך בשאר העניינים מסתבר שגם הם קיבלו את פסקי התלמוד בבלי).

וכן מה שכתב הרמב"ם שאלו שהנהיגו וגזרו ותיקנו את הדברים הנזכרים בבבלי "הם כל חכמי ישראל או רובם", אין ללמוד מזה שהתלמוד בבלי נתחבר על פי הכרעת כל חכמי ישראל מכל הארצות, אלא כוונתו שהרבה מדיני ומנהגי הבבלי הם גם כן על פי אמוראי א", שהבבלי מלא מדבריהם, ודברים אלו היו בהסכמת כל חכמי ישראל. וגם מה שלא נעשה בהסכמת חכמי א", מכל מקום נעשה על פי חכמי בבל, שהם רוב חכמי ישראל שהיו באותו דור, וממילא יש לתקנותיהם ומנהגיהם תוקף רב הרבה יותר מתקנה של חכמי ארץ אחת.

אך זה ברור שהתפשטות התלמוד בבלי בכל העולם לא היתה ביום אחד, וגם לא בדור אחד, אלא היה זה תהליך ארוך שנמשך על פני מאות שנים. וכמו שיתברר לפנינו.



### בזמן המשנה והגמרא הלכו רוב בני העולם לאורם של חכמי ארץ ישראל

ותחילה נבאר איזה קהילות הלכו בתקופה הקדומה לאורם של התלמוד ירושלמי וחכמי א".

הדבר ברור שבזמן התנאים וכן בתחילת זמן האמוראים, ארץ ישראל היתה המרכז הגדול של היהדות, תל תלפיות שהכל פונים אליו, לא רק בזמן בית המקדש שכולם היו עולים לרגל לירושלים מכל העולם, אלא גם לאחר החורבן, שעדיין היה קיים בא"י מוסד הסנהדרין, בה נקבע עיבור השנים, ובה היו רוב חכמי התורה, ושם נערכו המשנה והברייתות, התלמוד הירושלמי ורוב המדרשים. וגם חכמי בבל הכירו בעליונותם של חכמי א", כמו שאמרו בגמרא כמה פעמים "כיון דאנן כייפינן להו עבדינן כוותיהו", וכן אמרו "חד מינייהו כתרי מינן", וגם להלכה קיימא לן תמיד כריב"ל ור' יוחנן נגד רב ושמואל.

ועל כן ברור מאלי שבתוהו הזמן הלכו רוב בני העולם לאורם של חכמי ארץ ישראל, אשר אליהם שגרו את כל ספיקותיהם ועל פיהם ישק כל דבר.

1. באמת גם בכתבי הגאונים מבואר פעמים רבות שבני א"י עדיין אחזו במנהגיהם: בבה"ג סי' א' כתב: "ועד השתא כמה מדינות בארץ ישראל הכין נהיגין למימר באורתא וקסברי שמע והיה אם שמע נהגין ביום ובליילה ויאמר אינו נוהג אלא ביום". ובתוס' סנהדרין ל"ז ע"ב (ד"ה מכנף) כתבו: "כתוב בתשובת הגאונים שאין בני א"י אומרים קדושה אלא בשבת", ותשובה זו נדפסה בירחון חורב (כרך י"ב עמ' 206). ובחי' הרשב"א (ברכות לג: ד"ה אטו) כתב: "כתב ר"ה גאון ז"ל, ואמרו שבארץ ישראל עדיין חותמין אותה ברכה רביעית בפני עצמה, ומיהו אנן הא תקינו לן רב ושמואל מרגניתא בבבל ותודיענו". ובריב"ג הל' לולב: "והא דתנן ביום טוב האחרון של חג קורין מצות וחקים ובכור, הכי אמר רבינו האיי שמענו כי סימן הוא, יש שקורין כי המצוה הזאת, ועדיין קורין אותו בארץ ישראל בירושלים", ובתשובה"ג מוספיה סי' ע"ח כתב רב האי: "רבנן דארץ ישראל הכי עבדין מצלו של ערבית ובתר הכי לזמן ק"ש קרו ולא אכפת להו למסמך גאולה לתפילה בערבית". אכן יש מקום לומר שכל אלו הם עניינים של מנהג בעלמא, ואינם ממש נגד דין המפורש בבבלי. ועל סמיכת גאולה לתפילה י"ל שהקילו בזה משום שתפילת ערבית רשות.

היוצאים מכלל זה היו רק בני בבל והקרובים אליהם, שלהם היו גדולי תורה ונשיאים בפני עצמם כבר מגלות הבית הראשון, ואף שגם הם הכירו היטב בעליונותם של חכמי א"י, מכל מקום לא נהגו כדעתם בכל העניינים. אמנם סמכותם של חכמי בבל התקבלה רק בארצות הסמוכות מאוד אליהם, אך שאר הארצות המשיכו לצעוד לאורם של בני א"י, ראה בשבת (לו:): "אמר ליה רב עוקבא ממישן לרב אשי אתון דמקרביתו לרב ושמואל עבידו כרב ושמואל אנן נעביד כרבי יוחנן", הרי לנו שאפילו בארץ מישן שהיתה קרובה מאוד לבבל, עשו כר' יוחנן כיון שלא היו מספיק קרובים לבבל (מישן היא בארץ אשור כמבואר ביומא י' ע"א, דהיינו צפון עירק של ימינו).

אך מסתבר שאר כל קהילות ישראל באותו זמן הלכו לאורם של חכמי א"י, גם קהילות המזרח התיכון, כמו פרס, אשור, סוריא, מצרים, ערב, ותימן. וגם הקהילות שהיו ב'מדינות הים' דהיינו בכל ארצות המערב.

ואמנם בזמן אביי ורבא ירד מעט קרנה של תורת ארץ ישראל, כמו שכתב באגרת רב שרירא גאון: "ובתר הכי אביי ורבא, ונפיש שמדא בא"י ואמעייטא הוראה תמן טובא, ונחית מן דהוה תמן מן בבלי כגון רבין ורב דימי וכלהו נחותי דנחיתו להכא" [ואחר כן אביי ורבא. והתרבה השמד בארץ ישראל, והתמעטה ההוראה שם מאוד, וירד מי שהיה שם מהבבלים, כגון רבין ורב דימי וכל היורדים שירדו לכאן]. וראה גם בחי' הריטב"א יומא נ"ז ע"א (ד"ה משום) שכתב בשם תשובת הרמב"ם: "אבל אח"כ נתגברה התורה בבבל, כש"כ בימי רב אשי, דאמרינן מימות רבי ועד רב אשי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד".

אכן גם בתקופה זו עדיין נחשבו חכמי א"י לגדולים יותר מחכמי בבל, כמו שכתוב במנחות מ"ב ע"א: "רבינא ורב סמא הוו יתבי קמיה דרב אשי חזייה רב סמא לקרניה דגלימיה דרבינא דסתור ובצר ממלא קשר גודל, אמר ליה לא סבר לה מר להא דר' יעקב, אמר ליה בשעת עשייה איתמר, איכסיף, אמר ליה רב אשי לא תתקיף לך חד מינייהו כתרי מינן". וכמו כן מצינו גם בתקופה זו שבני בבל שאלו שאלות מבני ארץ ישראל, כמו בחולין נ"ה ע"ב: "א"ר נחוניא שאילתינהו לכולהו טרופאי דמערבא ואמרי לי הלכתא כרכיש בר פפא ולית הלכתא כרב עוירא". וגם בזמן רבנן סבוראי (לאחר חתימת התלמוד בבלי) מצינו בחולין נ"ט ע"ב שבני בבל שאלו שאלה מבני ארץ ישראל. וממילא הדעת נותנת שגם אחר זמן אביי ורבא ורב אשי המשיכו בני רוב הארצות לעשות את כל דבריהם על פי תורת א"י ומנהגיה.



## בני מדינת הים' בזמן המשנה והגמרא

וכאן המקום לברר מה הם המה 'קהילות המערב' שהיו בזמן הגמרא. רוב האנשים מכירים את קהילות אירופה וצפון אפריקה רק מאלף השנים האחרונות, ולכן רבים חושבים שבזמן חז"ל

(ז). דאמרינן שם: "ההיא עיזא כרכוז דהואי בי ריש גלותא דעקור מלא צנא דתרבא מינה, רב אחאי אסר רב שמואל בריה דרבי אבהו אכל מיניה, קרי אנפשיה מפרי פי איש תשבע בטנו, שלחו מתם הלכתא כוותיה דשמואל בריה דרבי אבהו והזהרו ברכינו אחאי שמאי עיני גולה הוא", ובאגרת רש"י מבואר שרב אחאי ורב שמואל בר אבהו שניהם היו מרבנן סבוראי (וכן כתבו התוס' זבחים ק"ב ע"ב בשם הרשב"ם שרב אחאי היה מרבנן סבוראי, ובתוס' כתובות ב' ע"ב כתבו שר"ת חלק עליי, ובשער הגלגולים כתב בשם האריז"ל כדברי הרשב"ם).

כמעט ולא היו יהודים באירופה וצפון אפריקה. אולם יש לדעת שכבר בזמן הגמרא היו הרבה קהילות יהודיות בארצות אירופה וצפון אפריקה, והיו ביניהם גם הרבה גדולי תורה.

ידוע בדברי חז"ל שהרבה יהודים בזמנם התגוררו ב"מדינת הים", או ב"כרכי הים", ומסתבר שעל פי רוב הכוונה בזה לארצות אירופה או צפון אפריקה, שהיו מגיעים אליהם רק דרך הים (או משום שהיו בצד מערב שנקרא "ים"), וכמו ששנינו במסכת שמחות פ"א ה"ד: "יורדי הים באניות זו גלות רומי וחברותיה" [אף שבתחילת גיטין מושאל השם 'מדינת הים' לכל מקום שאינו ארץ ישראל], ולא נראה שהכוונה רק לאיי הים (כמו קפריסין וכרתים ואיי יון), כי אלו היו רק מעט שבמעט מכל נפוצות ישראל.

והנה לנו חלק מהמקומות שנזכרו בהם בני מדינת הים: בתוספתא פ"ו דיבמות: "מעשה בחופה באחד שהלך למדינת הים", ובתנחומא לך לך סי' ח' נזכר "מעשה באחד שהלך למדינת הים", ומבואר שם שאותו אחד היה "חכם גדול ובקי בדינין". וביבמות צ"ח ע"א: "דאמר בן יאסיין כשהלכתי לכרכי הים מצאתי גר אחד שנשא אשת אחיו מאמו, אמרתי לו בני מן הרשך, אמר לי הרי אשה ושבעה בניה, על ספסל זה יושב ר' עקיבא ואמר שני דברים: גר נושא אשת אחיו מאמו, ואמר ויהי דבר ה' אל יונה שנית לאמר שנית דברה עמו שכינה שלישית לא דברה עמו שכינה", ובשבט קל"ד ע"א תניא: "אמר רבי נתן פעם אחת הלכתי לכרכי הים ובאת אשה אחת לפני שמלה בנה ראשון ומת, שני ומת, שלישי הביאתו לפני ראיתו שהוא אדום, אמרתי לה המתיני לו עד שיבלע בו דמו, המתינה לו עד שנבלע בו דמו ומלה אותו וחיה, והיו קורין אותו נתן הבבלי על שמי". ובירושלמי סוכה פ"ג ה"א הנוסח הוא: "אמר להן ר' יהודה והלא בכרכי הים מורישין לולביהן לבניהן".

אמנם מבואר בפסחים נ"א ע"א שבני מדינת הים "לא שכיחי רבנן גבייהו", ובריש גיטין (ב' ע"ב) מבואר שבני מדינת הים "אין בקיאים לשמה", ופירש רש"י: "אין בני מדינת הים בני תורה ואין יודעין שצריך לכתוב הגט לשם האשה", אך מיד לאחר מכן אמרו בגיטין שם: "רוב בקיאים הן", ועוד אמרו שם: "ואפילו לר' מאיר דחייש למיעוטא סתם ספרי דדייני מיגמר גמירי", הרי לנו שתמיד היו מצויים שם סופרים תלמידי חכמים. ומלבד זה כתבו התוס' שם: שבני מדינת הים היו בקיאים בכל הלכות גיטין ורק את הדרשה של 'וכתב לה לשמה' לא קיבלו, הרי שכל החשש לגבי מיעוט בני מדינת הים היה רק לגבי פרט אחד בהלכות גיטין, אך לגבי שאר הלכות גיטין החמורים סמכו חז"ל עליהם ללא חשש. וגם כל זה היה רק בזמן המשנה, אך בזמן הגמרא מבואר בגיטין ה' ע"א שגם בני מדינת הים למדו שהגט צריך כתיבה לשמה. ואפילו לשיטת ר' מאיר דחייש למיעוטא מי שהביא גט ממדינת הים לא היה צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם.

ומבואר מכל זה שאף שבשאר הארצות לא היו שכיחי רבנן כמו בא"י ובבבל, מכל מקום ברובם הגדול של מקומות הישוב היהודי בזמן המשנה היו תלמידי חכמים ובתי דינים מומחים אשר הורו לעם את המעשה אשר יעשון.

ועתה נבוא לברר באלו ארצות היה קיים ישוב יהודי בזמן המשנה והגמרא:

**אסיה הקטנה:** הישוב היהודי באסיה הקטנה נזכר פעמים רבות בדברי חז"ל בשם 'אסיא' או 'עסיא', במגילה י"ח ע"ב: "מעשה ברבי מאיר שהלך לעבר שנה בעסיא", וביבמות ק"כ ע"ב:

"מעשה בעסיא באחד ששילשלוהו לים ולא עלתה בידם אלא רגלו ואמרו חכמים מן הארכובה ולמעלה תנשא מן הארכובה ולמטה לא תנשא", ובחולין מ"ח ע"א: "התליע כבד שלה זה היה מעשה ועלו עליה בני עסיא ג' רגלים ליבנה לרגל שלישי התירוה להם", וכן דר שם בן אחיו של רבן גמליאל (סוטה מ"ט ע"ב), ובסנהדרין כ"ו ע"א: "רבי חייא בר זרנוקי ורבי שמעון בן יהוצדק הוו קאזלי לעבר שנה בעסיא", ובב"ר פ"ו: "ר' יהושע בריה דרבי תנחומא ב"ר חייא דכפר חנון הוה באסיא בעא דיפרוש" וכו'.

**יון:** במשנה גיטין פ"ט מ"ו: "שני גיטין שכתבן זה בצד זה ושנים עדים עברים באים מתחת זה לתחת זה ושנים עדים יונים באים מתחת זה לתחת זה", ופירש רש"י (גיטין פ"ז ע"א): "וחזרו וחתמו תחתיהן שני ישראלים יונים הדדים בארץ יון", ובירושלמי מעשר שני פ"ה ה"ד איתא שרבן גמליאל ציוה לכתוב: "לאחנא בני גלותא דבבל ובני גלותא דמדי ובני גלותא דיון ושאר כל גלותהון דישראל שלמכון יסגא".

בסוף זמן בית שני כתב פילון האלכסנדרוני (חכם יהודי מסוף זמן בית שני) בספרו 'נגד פלאקוס': "היהודים אין ארץ אחת קולטת אותם מרוב מספרם לפיכך הם יושבים ברוב הערים ובמבורכות שבהם, באירופה ובאסיה ובאיי הים ובארצות היבשה", ובספרו "המלאכות אל קאיוס" כתב: "ירושלים היא מטרופולין לא רק בשביל יהודה אלא גם בשביל כמה ארצות אחרות על ידי הישובים שיצאו ממנה אל ארצות הסמוכות, מצרים צור וצידון... וכן גם לאירופה, תסאליה, באוטיה", מאקדוניה<sup>ח</sup>, איליריה<sup>ט</sup>, ולא ארץ היבשה בלבד מכוסה ישובים יהודים אלא גם גדולי האיים<sup>י</sup>, גם יוסף בן מתתיהו בספרו מלחמות היהודים העיד על עולי הרגל הרבים שהיו מבני מוקדוניה.

ובספר כוזרי שני ויכוח ג' סי' קט"ז הביא את לשונו של אגריפס המלך במכתב אל הקיסר קאיו שכתב לו: "העיר הקדושה אשר היא מולדתי הנני יכול להגיד אל מעלתך שהיא מטרופולין לא לבד אל מדינה אחת של יהודים אלא למדינות רבות, לסיבת התושבים אשר יצאו ממנה להאחזו בתוכן, אם קרובות לה כמדינות השכנות מצרים אדום וסוריא... או המדינות הרחוקות פאנפיליאה צילציליאה ורבים מחלקי האסיאה" עד ביטיניאה<sup>יז</sup> וגבולות פונטי, וכן באירופה<sup>יח</sup>

ח. כיום חלק משורקיה.

ט. הערת הרב רועי זק: יש מסבירים שהכוונה בחלק מהמקרים לעיר ששמה היה כך, והיא בסוריה של היום.

י. כיום חלק מיון.

יא. כיום חלק מיון.

יב. כיום צפון יון.

יג. כיום בולגריה ויוגוסלביה.

יד. אסיה הקטנה.

טו. ביתיניה, מקום באסיה הקטנה.

טז. אירופה.

הטיסיליאה הבואציאה המוקדוניה איטוליהא אטיקה חורינוטו ומבחר ערי הפולופוניסו", ולא מדינות היבשה לבדן מלאו יהודים כי גם האיים הראשיים ניגרופוסי צופר<sup>ט</sup> וקאנדיאה<sup>יז</sup>.

**איטליה:** הישוב היהודי באיטליה היה קיים כבר בזמן הבית השני, וגדל מאוד לאחר החורבן כשהובאו שבויים יהודים רבים לרומא, כמו שכתב בספר יוסיפון פרק צ"ד: "ויהי מספר העם מהיהודים אשר הלכו עם טיטוס בשבי ויביאם אל רומא ששה עשר אלפים נפשות ויולך טיטוס אל רומי אל יוסף הכהן", ובספר "סדר החכמים וקורות הימים" ח"א עמ' 190 הביא מאחת הנוסחאות של יוסיפון: "ויתן טיטוס פקידים על הנשארים... ואותם שהושיב ברומי תחת אביו היו אלף וחמש מאות, ואשר הושיב בטרנטו ובאודרנטו ובשאר מדינות אשר בפולייא<sup>יב</sup> כחמשת אלפים".

למרות המרחק זכה הישוב באיטליה להרבה ביקורים של חכמי ארץ ישראל, כמו רבן גמליאל ור' יהושע ור' אלעזר בן עזריה ור' עקיבא<sup>יג</sup>, וכן רשב"י<sup>יד</sup>, ר' מאיר<sup>טו</sup>, ר' יהושע<sup>טז</sup>, ר' יוסי<sup>יז</sup>, ר' אליעזר ב"ר יוסי<sup>יח</sup>, ר' יהושע בן לוי<sup>יט</sup>, ועוד<sup>כ</sup>, שהרבו להפליג לרומי לשם השתדלות אצל הקיסר.

[וכן כתוב על כמה תנאים שהיו גרים ברומי, כמו ר' מתיא בן חרש (סנהדרין לב:): תודוס איש רומי (פסחים נ"ג ע"ב ועוד) ופלטיון איש רומי (שהש"ר ח' א'), אך יש אומרים שהיתה זו עיר בגליל בשם "רומי", עי' בסדר הדורות ערך ר' מתיא].

יז. מקומות ביוון.

יח. ערי יוון.

יט. קפריסין.

כ. קנדיה (האי כרתים).

כא. הערת הרב רועי זק: כמדומני שיש המפקפקים באמינות ההסטורית של מכתב זה.

כב. מחוז בדרום איטליה.

כג. מכות כ"ד ע"א, ע"ז נ"ד ע"ב, תוספתא ביצה פ"ב, ירושלמי סנהדרין פ"ז הי"ג, ב"ר י' ט', ב"ר כ' ד', שמו"ר ל' ט', דב"ר ב' כ"ד,

כד. ביומא נ"ג ע"ב ומעילה י"ז ע"א: "שאל רבי מתיא בן חרש את רבי שמעון בן יוחאי ברומי", וע"ש במעילה כל המעשה, ובספרי זוטא פ"ח: "אמר ר' שמעון כשהלכתי לרומי וראיתי שם את המנורה".

כה. ע"ז י"ח ע"ב

כו. גיטין נ"ח ע"א

כז. בסוף אליהו זוטא: "אמר ר' יוסי פעם אחת הייתי מהלך בכרך גדול של רומי".

כח. מעילה י"ז ע"ב וש"נ, ובנדה נ"ח ע"א: "אמר ר"א בר' יוסי דבר זה הוריתי בעיר רומי לאיסור", ובאסת"ר ב' ד' "בר יוחני" בקש לעשות סעודתא לגדולי רומי הוה תמן ר' אליעזר בר' יוסי<sup>י</sup>, ובב"ר י' ז' אמר שראה את היתוש שנכנס בטיטוס (ובגיטין נ"ו ע"ב אמרו כן על ר' פינחס בן ערבא), ובאסת"ר א' י"ב אמר שראה שם את שבירי כסאו של שלמה המלך.

כט. בב"ר ע"ח ה' ר' יהושע בן לוי הוה סליק לרומי<sup>י</sup>, ובתנחומא נח סי' ח' "מעשה בר' יהושע בר לוי שעלה לרומי".

ל. בירושלמי שביעית פ"ד ה"ב: "רבי אבא בר זמינא הוה מחייט גבי חד ארמאי ברומי<sup>י</sup>, ובירושלמי בכורים פ"ג ה"ג: "יהודא בן טיטוס הוה ברומי ומנוניה על מנת דיחזור".

**אשכנזי**: בליקוטי מהרי"ל מובא שאמר מהרי"ל: "שראה בקובץ אחד העתקה מכתב ששלחו לק"ק מגנצא כשהתחיל מעשה אותו האיש לבקש רחמים בתפוצות ישראל שיתבטל הרשע<sup>2</sup>, והיה כתוב בו קהילת מגנצא קהילת הלא כפר רענגשפורק", ולפי זה נמצא שהיו קהילות ישראל באשכנז כבר בזמן יהושע בן פרחיה.

ועוד כתב בליקוטי מהרי"ל: "ואמר שפעם אחת בימיו מצאו מצבה אחת בקברות מגנצא והיה כתוב בה שפחה חרופה והיה הפרט מיום הקמתה עד יום שנמצאת י"א מאות שנה", ולפי החשבון מצבה זו הוקמה בתקופה הקרובה לחורבן בית שני.

ובספר "מנהגות וורמיישא" מסופר שבפרעות שהיו בשנת ש"ה הרסו הנוצרים מצבה יהודית אחת בבית הקברות בוורמייזא שהיתה בת אלף ות"ק שנים ושברוה לחתיכות רבות וזרקום לים, מצבה זו היתה לפי החשבון עוד מלפני שנת ג"א תתע"ה - כחמישים שנה אחר חורבן בית שני!

ובספר "מעשה ניסים" לר' יופא שמש סי' א' (הובא בסדר הדורות בהשמטה שנת ה"א ש"פ) כתב בשם הסמ"ע שבחורבן בית ראשון נתיישבו יהודים בוורמייזא, והיו חשובים מאוד בעיני השר והנכרים והיו עשירים גדולים ולכן לא נענו לקריאתו של עזרא לעלות לירושלים<sup>3</sup>, ושם סי' ב' (הובא בסדר הדורות שם שנת ה"א שפ"ג) כתב שאחר כך שמע גם מפי הג"ר אליהו בעל שם "כי ק"ק ווירמזו היה קהלה מחורבן בית ראשון", ועוד כתב בשמו שהיה בוורמייזא משפחת שרים גויים חשובים בשם "דולברגר" ואחד מבניהם נקלע לירושלים וחלה ויהודי אחד היטיב עמו, ובעבור זה צוה לצאצאיו בכל הדורות שייטיבו עם היהודים, ואחד מצאצאיו היה ראש חיל בזמן חורבן הבית וזכר צוואת אבותיו והטיב מאוד ליהודים והביאם למדינתו ונתן להם נחלה לבנות בתים.

עוד כתב בספר מעשה ניסים, שבבואו לוורמייזא שמע שבעבר היה שם בית הסקילה שבו דנו דיני נפשות ברשות וציווי חכמים, ואף הראו לו בשולי בית הקברות את המקום שמקובל אצלם ששם היה בית הסקילה, ובשנת תכ"ב הרסו את חומת בית הקברות היהודי בוורמיישא, וגילו שם אבן שנכתב עליה "איש בחטאו מת" (הובא בסדר הדורות בהשמטה שנת ה"א תכ"א). וכן כתב החיד"א בספר מעגל טוב (עמ' 24): "והזאת העיר וירמייש"א שמעתי היא קהלה קדומה מאד ואמרו כי בזמן בית שני היו בה סנהדרין ודנו בה דין נערה מאורסה".

לא). רוב הפרטים בענין זה מתוך המאמר "ראשית היהודים באשכנז" מאת הרב בנימין שלמה המבורגר שליט"א בראש ספר "מנהגים דק"ק וורמיישא".

לב). ענין זה מתאים עם המסופר באחת הנוסחאות של "מעשה ישו" (גנוזי שכטר ח"א עמ' 329) שפילטוס קיסר דרש מאותו האיש ימ"ש שיעשה מופת להוכיח את דבריו, ועשה בכשפיו שבתולה אחת תתעבר, ואמר הקיסר נמתין עד שנראה אם ילדה או לא, ואז שלח ר' יהושע בן פרחיה לכל קהילות ישראל בעולם שיתפללו שכשפיו יתבטלו (ובחסדי השי"ת נתקבלה תפילתם, ע"ש), וזה לשון המעשה שם: "והות בההיא שעתא לישראל עקתא רבתא ופחדא סגיא ושלה רבי יהושע בן פרחיה בסתר ובטמרתא איגרתא לכולהון מדינאנתא דאיתון בהון ישראל ואמר הכי אנחנא עדתא דבירושלם גזרין דלא לטעום איניש מיכלא ולא משתיא אלא דינעני בליבא שלימא קמי קב"ה ולא ליבדו ישראל ולא ליבטיל אוריה ונימוסי ומצואתא דהכי ייה פוקדנא יישו רשיעא".

לג). מסורת מעין זו היתה גם אצל יהודי תימן (כמ"ש בהקדמת המלאכת שלמה על המשניות) וגם אצל יהודי מרוקו (ראה להלן), וכן אצל עוד כמה קהילות עתיקות, שבמשך יותר מאלף שנה לא היה כל קשר ביניהם, ההתאמה המופלאה בין כל המסורות הללו היא רק משום שכן היה באמת (יגידו החוקרים מה שיגידו).



והגאון ר' דוד אופנהיים כתב בהקדמתו לכתב יד הרשב"ם (הובא במבוא לספר נשאל דוד ח"ב עמ' ל"ז): "עיר מולדתי ומקום גידולי ק"ק וירמיישא יע"א אשר לפני ישראל היתה כלילות יופי וכו' שהיו שם מחזיקי ישיבות מגדולי עולם מימות חורבן הבית" וכו'.

וברא"ש ע"ז פ"ב ס' כ"ז כתב שיש גדולים שמתירין לבני מדינתם לאכול פת פלטר משום שלא פשט איסורו בכל ישראל, ו"הם מאותן המקומות שלא פשט שם איסורו", ובמרדכי שם רמז תת"ל כתב: "ואנו מאותן המקומות שלא פשט איסורו שהרי אנו נוהגין בו היתר", דהיינו, שאבותיהם היו באשכנז כבר בזמן הגמרא, ושם לא פשט האיסור.

מזמן הקיסר קוסטנטינוס (בסביבות שנת ד' אלפים ק') יש לנו גם עדויות נכריות על קיום יהודים באשכנז<sup>1</sup>.

**צרפת:** בויק"ר פכ"ט: "ואת זרעך מארץ שב"ם מגליא ומאספמיא ומחברותיה", וידוע ש'גליא ואספמיא' הם שמותיהם הקדומים של צרפת וספרד, ושם פרשה ג' ו': "הרי שהביא מנחתו מגולה מאספמיא ומחברותיה וראה את הכהן שהקמציץ ואכל את השאר ואמר אוי לי כל הצער הזה שנצטער בשביל זה", והמילים "מגולה מאספמיא" הן טעות סופר, וצריך לומר "מגליא ואספמיא" וכן הוא בילקוט ויקרא ס' תמ"ו ותהילים ס' תרפ"ח. ובילקוט תהילים שם הלשון הוא: "מעשה באחד שהביא מנחתו מגליא ומאספמיא ומחברותיה" כו', הרי שכבר בזמן בית שני היו יהודים בצרפת. ובר"ה כ"ו ע"א: "ואמר רבי עקיבא כשהלכתי לגליא היו קורין לנדה גלמודה", ובכמה מקומות נזכרו תנאים ואמוראים שבאו מ'גליא', כמו נחום איש גליא, ר' יודן דמן גליא, ועוד, ויתכן שהכוונה לצרפת.

**ספרד:** כבר נזכר לעיל שכבר בזמן בית שני היו יהודים ב'אספמיא', שהיא ספרד, ובאברבנאל סוף מלכים כתב באריכות מה שראה ב'ספר דברי הימים הקדומים אשר למלכי ספרד' שאחר חורבן בית ראשון הובאו הרבה יהודים לספרד [והוסיף האברבנאל: "ואין ספק שגם כן באו מהיהודים ההם מחרבן בית ראשון לצרפת ולאנגלטירה"<sup>2</sup> ולאריך אשכנז ולשאר המלכיות מבני אדום<sup>3</sup>, ועליהם אמר הנביא וגלות החיל הזה לבני ישראל אשר כנענים עד צרפת וגלות ירושלם אשר בספרד], וכן בחורבן בית שני שלח קיסר רומי חמשים אלף בתי יהודים אל ערי ספרד.

ובסדר עולם זוטא כתוב: "ושנת ג"א וח' מאות וכ' וח' שנים לבריאת עולם בא אספסיאנוס והחריב הבית והגלה את ישראל ובתים הרבה מבית דוד ויהודה לאספמיא היא ספרד".

ובסדר הקבלה לר' אברהם בן דאוד כתב: "ור' יצחק בר ברוך בן אלבאליה מקהל קורטובא וקודם לכן היו אבותיו מקהל מרידה, וכשגבר טיטוס על ירושלים שהיה לו ממונה ספרד שישלח לו משועי ירושלים ושלח לו מקצתם והיה בהם עושה פרוכת וידוע מלאכת המשי ושמו ברוך ועמד במרידה והוליד שם בנים וקהל גדול היה שם במרידה", עוד כתב שם: "ומסורת ביד קהל גראנטה שהם מיושבי ירושלים מבני יהודה ובנימין ולא מן הכפרים ערי הפרזי".

לד). ובגמרא ב"ק ס"ה ע"ב ועוד "תני גוריון דמאספורק", וכתב על זה בספר אמרי בינה למהר"ק חיות ס' א': "בלי ספק הכוונה על עיר אויגסבורג" (שמה העתיק של אויגסבורג היה "אספורק").

לה). אנגליה.

לו). הארצות הנוצריות.

ובליקוטים לאגרת רב שרירא גאון (מהדורת רב"מ לוין) הביא מכתב מאחד הגאונים משנת אלף רס"ד לשטרות, שכתב: "ולא עוד כי מימות עולם ועד עכשיו החכמה מצויה באספמיא, כי כן מבורר כי בימי אלכסנדרוס מוקדון כשבקש לעלות השמימה יעצו אותו חכמי ארץ ישראל בבית(?) לילך אל ספרד כי היו בה מצוים חכמים מגלות הראשונה, וגם בכמה עתים היו שולחים אל אספמיא בשאלותיהם בימי חכמי הוראה אנשי משנה והיו משיבים אותן, וגם הם היו שואלים".

והרמב"ם כתב באגרת תימן: "אבל יש אצלנו קבלה גדולה ונפלאה קבלתי אותה מאבי שקיבל מאביו ומאבי אביו והוא קיבל הדבר" וכן הדבר עד תחילת הגלות של ירושלים כמו שנאמר וגלות החל הזה לבני אשר כנענים עד צרפת וגלות ירושלים אשר בספרד ירשו את ערי הנגב".

ובספר העיתים סי' קע"ט כתב בשם ר' שמואל הנגיד: "שבספרד מקום ריבוי תורה מזמן ראשון מגלות ירושלים עד עכשיו... ומעולם לא הניחו התרגום כלל ולא אחד מטעמי תלמוד שהיו ערוכים בפיהן מיצחק ריש גלותא בר אחתיה דרב ביבי דשכיב בספרד בין קורטבא לאספמיא...". ומה שכתב על יצחק ריש גלותא כוונתו להא דאיתא ביבמות קט"ו ע"ב: "יצחק ריש גלותא בר אחתיה דרב ביבי הוה קאזיל מקורטבא (=קורטובה שבספרד) לאספמיא (=מחוז אחר בספרד) ושכיב, שלחו מהתם יצחק ריש גלותא בר אחתיה דרב ביבי הוה קאזיל מקורטבא לאספמיא ושכיב", והיתה קבלה בידם שיצחק ריש גלותא זה מסר לבני ספרד טעמי תלמוד.

מרוקן<sup>10</sup>: אצל כמה קהילות בדרום מרוקו היתה מסורת שאבותיהם היו שם מזמן שלמה המלך, בעיר בוריון היתה קהילה יהודית עתיקה שנכחדה ע"י הקיסר יוסטנינוס, והיתה להם מסורת שהם שם מימי שלמה המלך וגם ביהכ"נ העתיק שלהם נבנה בימי שלמה. ובתבואות הארץ עמ' רמ"ח כתב: "וכן שמעתי מאנשים הרבה פעמים ושלש שבמדינת מערב הפנימי סמוך לכפר סגוריה נמצא על אבן אחת בהר גבוה כתב אשורי חרות "עד הנה רדפתי אני יואב בן צרויה את הפלשתים", עכ"ל". ובספר נר המערב פ"א כתב שכך העידו לו רבים מתושבי החבל ההוא שבאו לארץ הקודש.

בחבל שוש שטוקא יש עיר בשם "איפראן", וליהודי איפראן היתה מסורת שאבותיהם באו בגלות עשרת השבטים וכווננו שם ממלכה חזקה, והמלך הראשון היה אברהם האפרתי משבט אפרים וזרעו מלכו אחריו, וכשקרא להם עזרא הסופר לעלות לירושלים לא שמעו לו ובעון זה נדלדלה מלכותם עד שנכבשו על ידי זרים. ויש בעיר זו בית קברות יהודי עתיק גדול ובו קברים

לו). בחתימת פירוש המשניות לרמב"ם כתב: "אני משה בר מיימון הדיין ברבי יוסף החכם בר יוסף הדיין בר עובדיה הדיין בר' שלמה הרב ברבי עובדיה הדיין זצ"ל", ובאגרות הרמ"ה (כתאב אלרסאיל) סי' כ"א כתב ר' אהרן מלוניל אל הרמ"ה אודות הרמב"ם: "כי מעיד אני עלי שמים וארץ כי שמעתי כתב ספר יחוסו כלם חכמים וידועים עובדי אלקים רב בן רב דיין בן דיין קורא הדורות מראש כמהלל עד רבינו הקדוש כלם אנשים בעלי חכמה ויראה אנשי שם ותהלה בעלי תורה וגדולה", ובפירוש המשניות בכורות פ"ח כתב: "וקבלה בידינו מאבא מארי ז"ל שקבל הוא מאביו ומוקינו איש מפי איש ז"ל".

לח). הרבה מהפרטים בענין זה מתוך ספר נר המערב, ומח"ב של ספר זה פ"א שנדפס מכת"י ב'מקבציאל' קובץ ל"ז עמ' תרמ"ג.

רבים מתקופת התנאים והאמוראים, והקבר הקדום ביותר הוא משנת ג"א תשנ"ו (63 שנה לפני חורבן בית שני).

ומקובל שבכמה מחוזות במרוקו היו ממלכות יהודיות חזקות שרובן נתקיימו עד התקופה הערבית, והיו להם מלחמות גדולות וחזקות עם הערבים במשך שנים רבות, ורובן נפלו לבסוף בידי הערבים ורבבות מהם נהרגו או המירו את דתם מאונס (וכמה ממלכות יהודיות קטנות במדבר סהרה נתקיימו עוד מאות שנים לאחר מכן).

ובשהש"ר ב' ב' ופסיקתא רבתי פסקא ט"ו: "קול דודי הנה זה בא זה מלך המשיח, בשעה שהוא אומר לישראל בחדש הזה אתם נגאלין אומרים לו היאך אנו נגאלין, ולא כבר נשבע הקב"ה שהוא משעבדנו בע' אומות, והוא משיבן שתי תשובות ואומר להם אחד מכם גולה לברבריה ואחד מכם גולה לסמטריה דומה כמו שגליתם כולכם". וידוע ש"ברבריה" שבדברי חז"ל היא מרוקו, וביבמות ס"ג ע"ב "בגוי נבל אכעיסם... במתנתא תנא אלו אנשי ברבריא ואנשי מרטנאי", ומרטנאי היא 'מאוריטניא' שכיום היא חלק ממרוקו.

**תוניס:** לפי מסורת יהודי תוניס היו אבותיהם שם כבר מזמן בית ראשון, ואפשר שבאו עם אניות שלמה המלך שבאו לתרשיש שהיא קרטגו שבתוניס כידוע<sup>ל</sup>, ואליהם רצה יונה הנביא לברוח. ובסנהדרין צ"ד ע"א אמר מר זוטרא שסנחריב הגלה את עשרת השבטים לאפריקי, וכן הוא בירושלמי שביעית פ"ו ה"א ועוד.

לאחר חורבן בית שני הושיב טיטוס בקרטגו שלשים אלף יהודים, כמו שכתב יוסף בן מתתיהו בספר מלחמות היהודים, וגם ר' עקיבא עבר שם במסעותיו כמו שכתוב בר"ה כ"ו ע"א: "ואמר רבי עקיבא כשהלכתי לאפריקי".

העיר קרטגו נקראת בלשון חז"ל גם "קרטגיניא", ומצינו בבבלי וירושלמי שמות של כמה אמוראים שבאו מעיר זו, בברכות כ"ט ע"א "רבי יצחק דמן קרטיגנין", ובכתובות כ"ז ע"ב "רב חנן קרטיגנאה", ובירושלמי שבת פ"ז ה"ב ויומא פ"א סה"ג ר' בא קרטיגנאה", ובירושלמי דמאי פ"ה ה"ב ועוד ר' אבא קרטיגניא", ובירושלמי שבת פט"ז ה"ב "חיננא קרטיגנאה", ובילקוט שמואל רמז פ"ד "רב אדא קרטיגנאה".

**ג'רבא:** מקובל אצל יהודי ג'רבא ועוד קהילות בצפון אפריקה שבאו לשם בחורבן בית ראשון, ויש מסורת שיהודי ג'רבא הישראלים הם משבט זבולון והכהנים ממשמרת ידעיה.

**לוב:** לפי מסורת יהודי לוב היו אבותיהם שם מזמן חורבן בית שני, כמו שכתב בספר השומר אמת (לר' אברהם חיים אדאדי ז"ל, רבה של טריפולי לפני כמאתיים שנה) סי' כ"ג אות ה': "ששמעתי מזקני עם שקיבלו דור אחר דור שפנגאר מלך ישמעאל הוא הביא משבי ירושלים להר אחד מסביבות העיר הזאת מהלך ב' ימים ומכרם לישמעאלים ומשם נמשכו לתוך העיר הזאת... ומבואר במדרש איכה שפנגאר הנזכר בא למלחמה לירושלם עם איספסיאנוס קיסר<sup>מא</sup>".

לט). כמו שתרגם יונתן (מלכים א', י' כ"ב, כ"ב מ"ט) תרשיש "אפריקא", ובאבן עזרא יונה א' ג' כתב: "אמר הגאון כי תרשישה תרסוס ורבי מבשר אומר שהוא עיר תוניס באפריקי".

מ). ובספר מלכי תרשיש עמ' ה' הביא מספר נחלת אבות בשם ספר מעשיות כתב יד ישן נושן מעשה אודות ר' חנן מקרטגו שיעץ ליהודים להמלט מקרטגו לפני כיבוש הרומיים, ע"ש.

## ארצות אירופה וצפון אפריקה היו קרובים וקשורים יותר לארץ ישראל מכל הבחינות

מלבד הטעם הפשוט שנתבאר לעיל שבזמן המשנה והגמרא ארץ ישראל היתה מרכז היהדות, לגבי ארצות המערב היו עוד טעמים להימשך דוקא אחרי חכמי א"י ולא אחר חכמי בבל:

רוב הקהילות הקדומות בארצות המערב נוסדו על ידי יהודים שגלו מארץ ישראל ולא מבבל, שהרי בארץ ישראל היו הרבה צרות ושמדות לאורך כל תקופת התנאים והאמוראים, כגון גזירות מלכי יון (שהיו רק על היהודים שבארץ ישראל), גזירות הורדוס, חורבן הבית השני שאז הוגלו רבבות יהודים לכל ארצות האימפריה הרומית (אירופה וצפון אפריקה), מלחמות בר כוכבא, גזירות קוסטנטינוס, ועוד. אמנם גם בבבל היו כמה פעמים גזירות ושמדות<sup>22</sup>, אך ברוב הזמן היה שם שלום ושלווה, וגם אלו שברחו משם בזמן הגזירות ברחו מן הסתם לארצות המזרח הקרובות אליהם, כמו פרס ואשור וערב ותימן, ולא לארצות המערב הרחוקות מהם. נמצא אם כן שרוב קהילות ארצות המערב נוסדו על ידי בני ארץ ישראל עצמם, שהביאו עמם את מנהגי א"י, וגם ירשו מאבותיהם את הכניעה וההערצה לחכמי א"י.

ועוד טעם פשוט מאוד היה לזה, שהרי מבחינה גיאוגרפית ארצות אירופה וצפון אפריקה קרובות לארץ ישראל הרבה יותר מלארץ בבל הרחוקה. וגם מבחינה מדינית היו הארצות הללו קשורות מאוד לארץ ישראל, משום שבמשך תקופה ארוכה מאוד התפרסה האימפריה הרומאית על ארץ ישראל וסביבותיה יחד עם כל ארצות המערב, והיו שיירות וספינות מצויות מהכא להתם, וגם חכמי א"י הרבו לנסוע לרומי לשם השתדלות אצל הקיסר (כנזכר לעיל). אך בני בבל וסביבותיה היו תחת שלטון הפרסיים, שהיו במלחמה מתמדת עם הרומאים.



## באמצע זמן הגאונים עלה קרנם של ישיבות בבל בכל העולם

אולם במשך זמן הגאונים חלו בעולם כמה תמורות גדולות שבעטיין נתחזקה השפעתם של חכמי בבל בכל העולם. ממלכת רומי האדירה התפוררה ונותר ממנה רק ממלכת הביזנטים אשר משלו בארץ ישראל, סוריה, אסיה הקטנה, ארצות הבלקן, יון, ואיטליה, ואיי הים התיכון. ברוב ארצות אירופה קמו ממלכות עצמאיות, שהיו מנותקות במידה מסויימת מארצות האימפריה הביזנטית.

---

(מא). וכתב עוד: "והגם ששם מבואר שגזר עליו אספסיאנוס שיפיל עצמו מהגג למטה אם ימות ימות ואם יחיה יחיה וכן עשה ומת, שמא אחר כך נכמרו רחמיו ונישא את בנו במקומו ונתן לו מהשביה או נתן למחנהו ומחנהו נקרא על שמו".

(מב). ראה בגיטין (ט"ז ע"ב ו"ז ע"א): "רבה בר בר חנה חלש עול לגביה רב יהודה ורבה לשיוילי ביה... אדהכי אתא ההוא חברא שקלה לשרגא מקמייהו אמר רחמנא או בטולך או בטולא דבר עשו למימרא דרומאי מעלו מפרסאי והתני רבי חייא מאי דכתיב אלהים הבין דרכה והוא ידע את מקומה יודע הקב"ה בישראל שאין יכולין לקבל גזירת רומיים עמד והגלה אותם לבבל, לא קשיא הא מקמי דניתו חברי לבבל הא לבתר דאתו חברי לבבל", ועי' שבת מ"ה ע"א, יבמות ס"ג ע"ב ועוד.

באמצע תקופת הגאונים נתחדשה בעולם דת האיסלאם, שפתחה במסע כיבושים סוער שנמשך כשמונים שנה, ובעקבותיו נוצרה האימפריה הערבית הגדולה, שכללה את כל ארצות המזרח התיכון, וכן את ארצות צפון אפריקה וספרד, מרכז הח'ליפות הערבית היה במשך תקופה קצרה בדמשק, אך אחר כך עבר לבגדד שבבבל, ושליטיהם נתנו לראש הגולה סמכויות רחבות מאוד, וראו בו את ראש כל היהודים שבתחום ממלכתם.

בתקופה זו הצטמקה מאוד הממלכה הביזנטית, וכללה רק את אסיה הקטנה ויוון ודרום איטליה, והאיים שביניהם, הארצות הללו נקראו בפי הראשונים 'ארץ יון' או 'רומניה'.

ארץ ישראל היתה שרויה בתקופה זו במלחמות בלתי פוסקות בין השליטים הערביים השונים, אשר גם הרבו לנגוש ולרדוף את היהודים ללא רחם, כמו כן סבלו בני ארץ ישראל מאוד גם ממריבות הקראים והלשונותיהם. ומחמת כל זה נדלדל מאוד בתקופה זו הישוב היהודי בארץ ישראל, וגם קרנן של ישיבות א"י ירדה מאוד. ומאידך מעמדו של הישוב היהודי בבבל עלה ופרח, והשפעת גאוני בבל גדלה מאוד, וכך היתה בבל למרכז היהודי הגדול בעולם.



### מזמן רב יהודאי גאון ואילך התנגדו גאוני בבל למנהגי א"י

מתקופה זו ואילך אנו מוצאים שגאוני בבל התנגדו מאוד להרבה ממנהגי א"י. הראשון שבהם הוא רב יהודאי גאון שניסה לשדל את בני א"י לחדול מכמה ממנהגיהם שלדעתו הם מנהגי טעות שנוצרו בשעת השמד, אך לא עלתה בידו. וכמו שכתב תלמיד תלמידו רב פירקוי בן באבוי באגרתו: "ואף הוא כתב לארץ ישראל בשביל סירכא ובשביל כל המצות שנוהגין בהן שלא כהלכה אלא כמנהג שמד, ולא קבלו ממנו, ושלחו לו מנהג מבטל הלכה, וביקש להתחזק עליהם, והתחזק שלא יהיו אפיקרסין והניח אותן"<sup>559</sup>. ובתשובה אחרת<sup>560</sup> מצינו: "שלחו בני ארץ ישראל לראש ישיבת ארץ שנער, כתבנו בשביל קדושה שכתבת לפנינו [על] שאין [אנו] אומרים קדושה אלא משבת לשבת", והביאו לו ראיה למנהגם מן המקרא מן המשנה ומן התלמוד<sup>561</sup>. ואולי נשלחה תשובה זו לרב יהודאי גאון.

כידוע בתקופת רב יהודאי גאון נתחדשה כת הקראים שר"י שכפרו בתורה שבע"פ, והגאונים היו עמם במלחמה קשה, ומשום מה הקראים קבלו בהרבה עניינים את מנהגי א"י (אף שגם גאוני א"י היו עמם במלחמה קשה)<sup>562</sup>. ונראה שסיבה זו גרמה לגאונים להתנגד מאוד למנהגים אלו בפרט, וגם לכל מנהגי א"י בכלל, כדי להוציא מלבם של צדוקים.

רב פירקוי בן באבוי הנ"ל שלח אגרת ארוכה לקהילות צפון אפריקה וספרד, ובה תקף בחריפות רבה כמה ממנהגי א"י, ויחד עם זה כתב הרבה דברים בשבח התורה שבע"פ. וכבר

(מג). גנזי שכטר ח"ב עמ' 559.

(מד). נדפסה בחורב כרך י"ב עמ' 206.

(מה). ה'משנה' שהביאו היא ברייתא במסכת סופרים, וה'תלמוד' שהביאו הוא ירושלמי ומדרש.

(מו). ראה מש"כ רב"מ לוין בתרביץ תמוז תרצ"א עמ' 7 הערה 1.

האריך רב"מ לוי'ן במאמרו בכתב העת תרביץ (תמוז תרצ"א עמ' 4) להראות שכל המנהגים שכתב רק פירקוי נגדם היו נהוגים גם אצל הקראים, ועיקר מגמתו של רב פרקוי היתה להילחם בקראים ולשרש את מנהגיהם, ודבר זה הביאו לתקוף גם את בני א"י על אותם מנהגים, ולומר שבאו ע"י שכחת התורה או שהיו תקנות לשעת השמד.

ובפתח איגרתו כתב רב פירקוי: "שמענו שזיכה המקום אתכם וקבע בתי מדרשות בכל מדינות אפריקא ובכל מקומות שבספרד וזיכה הקב"ה אתכם להגות ולעסוק בתורה ביום ובלילה... שמענו שבאו אצלכם תלמידים משיבה ומהן שהיו קודם בארץ ישראל ולמדו מנהג ארץ ישראל ונהגו מנהגי השמד שנהגו בהם בני ארץ ישראל, ועכשו חמש מאות שנה שגורו שמד עליהם שלא יתעסקו בתורה ונהגו מנהג השמד ולא הניחו מנהג השמד עד היום, ומקצתן יש בידם פירושים של משנה ושל מקצת תלמוד נשים וכל אחד ואחד מן החכמים פירש לדעתו מה שעלה על לבו מפני שלא השיגו מן החכמים הראשונים שילמדו אותם הלכה למעשה, ואינם מתאמצים ומתחזקים שישאו ויתנו במלחמתה של תורה כדי שיעמידו דבר על בוריו ועל פי מנהג לאיסור ולהתר שלא לעבר על דברי תורה ושלא לבטל מדברי חכמים אפילו דבר אחד".

[לאמיתו של דבר מנהגי א"י נהגו באפריקה וספרד כבר מזמן הירושלמי<sup>14</sup>, כמו שנתבאר. אך רב פרקוי בקנאותו טען שהמנהגים הללו הם מנהגי שעת השמד והובאו לשם זה מקרוב ע"י 'תלמידים'. וגם מה שטען רב פרקוי בלהט רב שהיה בא"י שכחת התורה ומנהגי שמד, כיום ידוע לנו מכתבי הגניזה ומעוד מקורות שלאורך כל תקופת הגאונים לא פסקו מא"י ישיבות וגאונים, וכן היו שם פייטנים חשובים, כמו יוסי בן יוסי, ר' ינאי (שכתב השבחה"ל סי' כ"ח בשם רגמ"ה 'שהיה מן החכמים הראשונים'), ור' אלעזר הקליר (שהראשונים והאחרונים הפליגו מאוד בשבחיו), ר' שמעון ברבי מגס, רבי פנחס הכהן, ר' שמואל בר הושענא, ר' יוסף בר ניסן משובה קריתים, ועוד רבים, שפיוטיהם מלאים חכמה ודעת הלכה ואגדה. שם היו גם גדולי בעלי המסורה, כמו ר' אהרן בן אשר שכתב הרמב"ם (הל' ס"ת פ"ח ה"ד) שעליו הכל סומכים, וכנראה היה אחרי זמן הרס"ג, ושם נוסד הניקוד הטברייני שפשט בכל ישראל].

גם שאר הגאונים שבתקופה הערבית כתבו פעמים רבות נגד מנהגי א"י שהיו נגד דינא דתלמוד בבלי, והורו לשואליהם שאין לסמוך על הירושלמי במקום שחולק על הבבלי<sup>15</sup>, ובפרט

14. תרביץ תמוז תרצ"א עמ' 14.

15. מח. כמו שהאריך גינצבורג בהקדמתו לאגרת רב פרקוי (בגנזי שכתר ח"ב) שמקורם של כל המנהגים הללו בשיטת הירושלמי.

16. מח. כמו מה שכתב: "ועיקר האי טעות מן בני ארץ ישראל הוא דבתלמידיהו דרבנן אדרשב"ג ודרשב"ג לרבנן... ואנחנו לא איכפת לן בהכין ולא חשיבנא ליה דסמכא, ושמייע להון לרבנות דההוא אשתכח כמה שיטין ואהדורי אהדוריה בנוסחא וכיצא בהן, ותלמודא דידן נקיש להו רבנן לטעמיה כדבר תורה, ומאי דמשתכח מן חלופי האי הוא דסמכא וההיא לאו דסמכא" (ספר המכריע סי' מ"ב). והגאון רב פלטי' כתב: "אף על פי שמצינו (=בירושלמי סוכה פ"א ה"א) ר' יוחנן וריש לקיש תרויהון אמרין משום שאין סכך פוסל אלא בד' אמות, לא מסתייעין מנייהו, דמכדי רבנן דגמרא דידן קים להו כמתניתא וכדר' יוחנן וריש לקיש, אם איתנהו כהני אמאי לא איקבעו לה בגמרא ומייתו מנייהו ראייה ומותבי מדר' חייא תיובתא אמאן דסבירא ליה בד' טפחים, אלא ש"מ היא דר' חייא משבשנתא היא בודאי, ודר' יוחנן ודריש לקיש לא קים להו דהכי אמרי, הילכך לא קא מסתייענא מיניה" (ריצ"ג הל' סוכה). ובתשובת רב האי גאון כתב: כל מה

אם היו אלו מנהגים שדמו קצת למנהגי הקראים, שאז תקפו אותם הגאונים בחריפות רבה, וכתבו שיש בהם שמץ מינות.

מאמצי הגאונים אכן נשאו פרי, ובשלב מסויים כבר נתקבלו דיני התלמוד בבלי בכל תפוצות ישראל. אמנם ברור שמהפך גדול שכזה היה תהליך איטי מאוד שארך עשרות או מאות שנים, ורק באמצע תקופת הגאונים כבר נהגו רוב העולם על פי חכמי בבל ותלמודם (למעט כמה קהילות בודדות), כאשר חלפו כבר דורות רבים מאז חתימת התלמוד הבבלי.



### עדויות למעבר מתורת א"י לתורת בבל

עדות מפורשת למהפך זה אנו מוצאים בתשובת רב האי גאון לאחת מקהילות המערב, שכתב בה: "וקמאי דילכון מן בני ארץ ישראל נקטיה להא מילתא, ואתון השתא כל מעשיכם במנהגות שלנו ובתלמוד שלנו הכין מיבעי לכון למעבד" (ספר המכריע סי' מ"ב), דהיינו, שהראשונים שלכם קיבלו דבר זה מבני ארץ ישראל, ואתם עכשיו כל מעשיכם על פי מנהגי בבל והתלמוד בבלי.

עדות נוספת למהפך זה מצינו לענ"ד בדבריו הידועים של המדרש הנעלם איכה (ג"ו ע"א), שנאמר שם: "עד אשר לא תחשך השמש דא קלסתר פנים של שכינה מלעילא ומתתא. מתתא מאן אינון, מארי מתניתין דהוו בארעא דישאל פטישי דפרזלא מהדקיין טנרין ותלשין טורין רמאין, והאור זה התלמוד ירושלמי דנהיר נהורא דאורייתא, לבתר דאתבטל דא כביכול אשתארו בחשוכא דכתיב במחשכים הושיבני זה תלמוד בבלי דאזלין ביה בני עלמא במחשכים, והירח, אלין אינון הבריות, דהוו נהירין נהירו דחכמה סתימאה, והכוכבים, אלין אינון משכילים דהוו בארעא קדישא, כל אינון תנאים ואמוראים דכל עלמא קיימא בגינייהו, דכד הוו קיימי כחדא הוה אמר בר נש לחבריה מגו מלה דא דפרח מפומי אנא חמא מה דיהא יומא דא או למחר כך וכך" [-עד אשר לא תחשך השמש זה קלסתר פנים של שכינה מלמעלה ומלמטה. מלמטה מי אלו, בעלי המשנה שהיו בארץ ישראל, פטישי ברזל מכתתים סלעים ועוקרין הרים רמים, והאור זה התלמוד ירושלמי שהאיר את אור התורה, לאחר שהתבטל זה כביכול נשארו בחשיכה, שנאמר במחשכים הושיבני זה תלמוד בבלי שהולכים בו בני העולם במחשכים, והירח אלו הבריות, שהיו מאירים אור החכמה הסתומה, והכוכבים, אלה הם המשכילים שהיו בארץ הקודש, כל אלו התנאים והאמוראים שכל העולם קיים בעבורם, שכאשר היו עומדים יחד היה אומר בן אדם לחבירו מתוך דבר זה שפרח מפיו אני רואה מה שיהיה יום זה או למחר כך וכך].

ולכאורה דברי המדה"נ אינם מובנים, שהרי התלמוד ירושלמי לא התבטל כלל, אלא הוא מונח לפנינו עד היום, וכל הרוצה יבא וילמד. ואם כוונתו שאמוראי א"י התבטלו, ורק אמוראי בבל המשיכו להתקיים, הרי אין זה נכון כלל, שהרי גם בזמן חתימת התלמוד היו אמוראים בא"י, ורבינא שהיה בסוף האמוראים בא"י לבבל ואמרו עליו 'חד מינייהו כתרי מינ'".

שמצינו בתלמוד ארץ ישראל מפורש שאין חולק על דבר שיש בתלמודנו, או שמשמע בסתמא ונותן טעם, נאחזנו ונסמוך עליו, דלא גרע מפרושי ראשונים, אבל מה שמצינו שחולק על תלמודנו נעזבנו (ספר האשכול הלכות ס"ח).

ג. ראה תשובות הגאונים הרכבי סי' ט"ו וסי' רמ"ח: "וששאלתם תרגום ארץ ישראל משום מאן איתמר... ואם מסורת

אלא נראה כוונת המדה"נ שבתחילה היו רוב בני העולם הולכים לאורם של הירושלמי והברייתות שנתחברו בא"י (ספרא ספרי מכילתא תוספתא ועוד), ועתה נתבטל דבר זה וכל בני העולם הולכים בדרכו של התלמוד בבלי. וכן מוכח מלשון המדה"נ "זה תלמוד בבלי דאזלין ביה בני עלמא במחשכים", הרי שאין כוונתו רק על אמוראי בבל, אלא על כל בני העולם ההולכים בדרכו של התלמוד בבלי<sup>2</sup>.



### מתי נתקבלו פסקי התלמוד בבלי בכל קהילות ישראל ומה גרם לזה

קשה מאוד לדעת מתי בדיוק הגיע התלמוד בבלי לכל העולם, ומתי נתקבל בכל קהילות ישראל הכלל הברור שהלכה כהבבלי נגד הירושלמי. אמנם ידוע שבשנת ד"א תע"ב כבר נכבשו כל ארצות צפון אפריקה וספרד על ידי הערבים, אך נראה שגם בארצות הללו חלפו עוד כמה דורות עד שקיבלו עליהם את מרותם של גאוני בבל, כי עיקר תשובות הגאונים שיש בידינו שהשיבו לארצות צפון אפריקה וספרד הן רק מרב שר שלום גאון (שמלך בסורא בשנת ד"א תרי"ג) ואילך, ורק בכמה מקומות נזכרו תשובות שנשלחו לקהילות המערב על ידי גאונים שקדמו לו<sup>3</sup>. וגם בימי רב נטרונאי ורב עמרם והגאונים שאחריהם אנו מוצאים שהיו בארצות הללו הרבה ממנהגי א"י, שהגאונים טרחו לעוקרם, ומוכח מזה שמנהגי בבל היו חדשים עבורם. ונראה מזה שהזמן שקיבלו קהילות המערב באופן מוחלט את מרות התלמוד בבלי וגאוני בבל היה קרוב לזמנו של רב נטרונאי גאון.

והנה מה שקהילות המזרח קיבלו את סמכות התלמוד בבלי, הוא מובן מאוד, כי מחמת השפעתם הרבה של גאוני בבל הפכו כל בני המזרח להיות תלמידיהם, וממילא שמעו להם להעדיף את התלמוד בבלי ומנהגי בבל על פני הירושלמי ומנהגי א"י. וכן קהילות צפון אפריקה קרובות במדה מסויימת למצרים ושאר ארצות המזרח. אך לכאורה יפלא איך פשטה תורת בבל עד ספרד הרחוקה, וקשה לתלות זאת רק בכך שספרד היתה חלק מהאימפריה הערבית שרוב היהודים שבה הלכו אחר תורתה של בבל<sup>4</sup>.

ידים כי מימות חכמים הראשונים היה נאמר בציבור כמו ר' אמי ור' אלעא ור' אבון ור' אבא ור' יצחק נפחא, או אפילו בימי ר' אבא ור' חנניה האחרונים שהיו בימי רב אשי גם כתרגומא דילן חשוב, שאלמלא כן לא היה נאמר בפני איתני עולם כאלה<sup>5</sup>.

נא). וע"ע בדורות הראשונים ח"ה פרקים ע-עא.

נב). אין הכוונה שלדעת המדה"נ צריך לפסוק כדעת הירושלמי, שהרי גם בתלמוד בבלי גופא (בסנהדרין כד.) כתוב "במחשכים הושיבני זה תלמודה של בבל", אלא כוונתו שהתלמוד בבלי שייך לבחינת ההסתר פנים והחשיכה של זמן הגלות, וכשיאיר שוב אור הגאולה תהיה הלכה כהירושלמי.

נג). אמנם בשאלה אחת שנשלחה לרב האי גאון (תשובה"ג הרכבי סי' קצ"ט) נאמר על בני קירואן: "שמצאו בתשובות הגאונים הראשונים ששאלו אבותיהם מן מר הילאי גאון נ"ע", ואפשר שהוא רב הילאי בר רב מרי (אביו של רב נטרונאי) שמלך עד שנת ד"א תקנ"ד, ואם כן הוא הראשון שמצאנו שהשיב לקירואן, אך גם זה כשמונים שנה אחר הכיבוש הערבי. וגם אפשר שהכוונה שם לרב הילאי בנו של רב נטרונאי. ובתשובה אחת של רב נטרונאי גאון (תשובות רב נטרונאי גאון יו"ד סי' רכ"ג) מבואר שאנשי אנדלוס שאלו מרב יעקב גאון, ונראה מהדברים שם שהוא רב יעקב ב"ר מרדכי הכהן שמלך בסורא אחרי רב הילאי הנ"ל.



ויותר מזה פלא גדול על הקהילות שהיו בארצות הנוצריות: איטליה, פרובאנס, צרפת, אשכנז, וארצות יון (ביזנטיון). שלא היה להם קשר רב עם ארצות ערב, וכמעט לא מצאנו ששלחו שאלות לגאוני בבל, ואעפ"כ אנו רואים שגם הם קיבלו באופן מוחלט את מרותו של התלמוד בבלי, לא רק בזמן הראשונים, אלא כבר בסוף זמן הגאונים, והיו עוסקים גם בבה"ג ותשובות הגאונים (אם כי לא היססו לחלוק עליהם במקום שלא נראו להם דבריהם).

לענ"ד מסתבר שמהפך זה אירע על ידי כמה מגדולי בבל שהגיעו לקהילות המערב והשפיעו עליהם השפעה רבה ומכרעת, כמו שיבואר להלן:



### הבאת 'טעמי תלמוד' לספרד על ידי יצחק ריש גלותא

הקשר הראשון של בני ספרד עם חכמי בבל היה כבר בזמן הגמרא, כמו שכתב בספר העיתים סי' קע"ט: "וכתב הנגיד הכי, אמר שמואל הלוי, אית מרבנן דאמרי חלילה חלילה לבני ספרד שיניחו את התרגום כמו שאמרו שואלין הללו, שבספרד מקום ריבוץ תורה היה מזמן [בית] ראשון מגלות ירושלים עד עכשיו... ומעולם לא הניחו התרגום ולא דבר אחד מטעמי תלמוד שהיו ערוכין בפיהן מיצחק ריש גלותא בר אחתיה דרב ביבי דשכיב בספרד בין קורטבא לאספמיא אלא כך היה הדבר שהיו מתקבצין בשבתות וקובעין מדרשות לריבוץ תורה עד כמו שתי שעות... ומתפללין ומשתהין עד שנוטה היום וזה הדבר קשה על בעלי בתים וחששו זקנים שקבלו מנטרונאי נשיא בר חכינאי, והוא שכתב לבני ספרד את התלמוד מפיו שלא מן הכתב" וכו', עכ"ל.

ומה שכתב שטעמי תלמוד היו ערוכין בפיהן מיצחק ריש גלותא בר אחתיה דרב ביבי, כוונתו היא למה שכתוב ביבמות (קט"ו ע"ב): "יצחק ריש גלותא בר אחתיה דרב ביבי הוה קאזיל מקורטבא לאספמיא ושכיב, שלחו מהתם יצחק ריש גלותא בר אחתיה דרב ביבי הוה קאזיל מקורטבא לאספמיא ושכיב, מי חיישינן לתרי יצחק או לא, אביי אמר חיישינן, רבא אמר לא חיישינן". ונראה ש'קורטבא' היא העיר קורדובה שבספרד (או כל המחוז שלה), ו'אספמיא' הוא מחוז אחר בספרד.

ולכאורה היה אפשר להחליט על סמך זה, שכבר מזמן אביי ורבא החלו בני ספרד להיות תלמידיהם של חכמי בבל ולנהוג כמנהגיהם, אך ודאי שאינו כן, כיון שבאותו זמן עדיין היו ישיבות ארץ ישראל בתפארתן ולא נראה שהיו נוטשים את מרותם של אמוראי א"י מחמת השפעתו של יצחק ריש גלותא. וגם כלל לא נראה שהיה ליצחק ריש גלותא ענין לשכנע את בני ספרד לעבור למסורת בני בבל, כי באותה תקופה עדיין היו ישיבות א"י בתפארתן (אם כי נחלשו מעט מחמת גזירות השמד), וגם חכמי בבל הכירו בעליונותה של תורת א"י. וגם אם אכן היתה לו איזו 'השפעה בבלית' על בני ספרד, לא נראה שהיה לזה הרבה משמעות, כי באותה תקופה

(נד). אמנם אחרי שצפ"א וספרד הלכו לאורם של גאוני בבל, נחשבים שניהם למרכז תורני אחד, אך כאן השאלה היא איך נוצר מעיקרא מצב זה שגם ספרד הרחוקה קיבלה את מרות גאוני בבל, וקשה לומר שהכל מחמת השפעת חכמי צפון אפריקה.

ספרד היתה חלק מהאימפריה הרומאית והיה לה הרבה יותר קשר עם א"י (וגם מה ששלחו לבבל שיצחק ריש גלותא שכיב, נראה ששלחו זאת דרך א"י, שהרי סתם 'שלחו מתם' בגמרא היינו מארץ ישראל). וגם הרבה מנהגים שהיו בספרד בזמן הגאונים מעידים שמנהגי א"י נותרו אצלם גם ארבע מאות שנה אחרי ביקורו של יצחק ריש גלותא. ולכן מסתבר ש'טעמי תלמוד' שקיבלו בני ספרד מפי יצחק ריש גלותא, היו רק הרחבה והעמקה בידיעת התורה והבנתה, אך עדיין עיקר עיסוקם היה בירושלמי וחיבורי ארץ ישראל, ועיקרי דיניהם ומנהגיהם היו על פי חכמי א"י, שאליהם היו משגרים אל שאלותיהם ותרומותיהם.



### הבאת התלמוד בבלי לספרד על ידי רב נטרונאי נשיא

ומה שכתב הנגיד שנטרונאי נשיא בר חכינאי כתב לבני ספרד את התלמוד מפיו שלא מן הכתב, חכם זה נזכר גם באגרת רב שרירא גאון, שכתב: "ובתריה מלך רב מלכא בר מר רב אחא בשנת תתרכ"ב" והוא אחתיה לרב נטרונאי נשיא בן זבינאי בפלוגתא על זכאי בר מר אחונאי" דהוא נשיא קמי הכי כמה שנין, ואפטר רב מלכא לגן עדן, ורב נטרונאי נשיא אזל למערב". עכ"ל. דהיינו שרב נטרונאי הלז היה נשיא בבבל, ומחמת מחלוקת מסוימת שפרצה בינו לבין הגאון, הורידו הגאון ממשרתו, והלך רב נטרונאי ל'מערב', וברור שהוא אותו רב נטרונאי שכתב לבני ספרד את התלמוד (ואף שבספר העיתים כתוב ששם אביו היה 'חכינאי' ובאגרת רש"ג שמו הוא 'זבינאי', הדמיון בין השמות ברור, ובודאי באחד מהם נפלה ט"ס).

אודות ענין זה כתבו חכמי קירואן לרב האי גאון: "ודבר ברור ומפורסם לאנשי ספרד ומסורת בידם מאבותיהם כי מר רב נטרונאי גאון זצ"ל בקפיצת הדרך בא אליהם מבבל וריבץ תורה וחזר, וכי לא הלך בשיירא ולא נראה בדרך" (טעם זקנים עמ' נ"ו, הובא באוצר הגאונים חגיגה י"ד ע"ב). ורב האי השיב להם על זה: "והמסורת שהזכרתם כי ביד אנשי אספמיא בעבור מר רב נטרונאי ז"ל, שמא אדם רמאי נודמן להם ואמר אני נטרונאי, ואלו היה מר רב נטרונאי נודע בכמו אלה לא נכחד ממנו, כי לא שמענו עליו מדרכים אלו כלום". עכ"ל. ונראה שרב האי חשב שכוונתם לרב נטרונאי גאון הידוע (בר רב הילאי), כי בבבל קראו "גאון" רק לראשי הישיבה, אמנם באמת כוונתם לא היתה אליו אלא לרב נטרונאי נשיא בר חכינאי, שהיה כמאה שנה לפני רב נטרונאי גאון, ובקירואן היה מקובל לכנות את כל החכמים בשם "גאון".

ונראה מלשון הנגיד, שרב נטרונאי נשיא הוא הראשון שהביא את התלמוד בבלי לספרד. ולא נראה לומר שהתלמוד כבר היה מצוי אצלם קודם, והוא הביא רק גירסא יותר מדוייקת, כי אם כן היה לו לר"ש הנגיד להדגיש נקודה זו, ולומר 'הוא זה שהורה לבני ספרד את נוסחת התלמוד האמיתית', או 'הוא זה שכתב לבני ספרד את התלמוד בדקדוק ובלי טעות', וכדו'. אך מסתימת לשונו נראה ברור שכוונתו שהוא היה הראשון שהביא אליהם את התלמוד הבבלי, שעד אז עדיין לא הגיע אליהם.

נה). לשטרות.

נו). נכדו של בוסתנאי, אודות פרשה זו עיין באוצר הגאונים יבמות כ"ג ע"א עמ' 40.

והנה זמנו של רב נטרונאי נשיא היה בשנת תתרפ"ב לשטרות, שהיא שנת ד"א תק"ל לבריאת העולם, קרוב לשלש מאות שנה לאחר חתימת התלמוד! (שנחתם בשנת ד"א רנ"ט). וכאן הבן שואל, איך יתכן ששלש מאות שנה אחרי חתימת התלמוד לא השכילו בני ספרד להשיג העתקה מהתלמוד בבלי, הרי ארץ ספרד לחוף ימים שוכנת, ולה קשרי מסחר עם כל ארצות הים התיכון, כמו איטליה ויוון ותוניס ומצרים, שהיו בהם קהילות גדולות וחשובות, וכי לא יכלו להשיג העתקה של התלמוד באחת מהארצות הללו?"

אלא נראה מזה שעד אז עיקר עסקם של בני ספרד היה בירושלמי ושאר חיבורי ארץ ישראל, ולכן לא טרחו להשיג את התלמוד בבלי, למרות שמסתבר שידעו על קיומו. ורק הופעתו הפלאית של רב נטרונאי נשיא בר חכינאי בספרד היא זו שגרמה להם לקבל את התלמוד בבלי, כי האדם הגדול הזה לא רק כתב להם את התלמוד מפיו, אלא גם השפיע עליהם לקבל את פסקיו והכרעותיו גם במקום שחולק על הירושלמי.

ונקל לשער את ההשפעה העצומה שהיתה לרב נטרונאי נשיא בר חכינאי על בני ספרד, שהיה בעיניהם אדם קדוש ואיש מופת שבא אליהם בקפיצת הדרך כדי להרביץ תורה, וגם מאתים שנה אחר זמנו (בזמן רב האי) עדיין לא פג הרושם הרב שהותיר עליהם, ועל כן לא יפלא כלל שעלה בידו לחולל אצלם מהפכה שכזו.

מאה שנה אחר כך, בשנת ד"א תר"ל, ביקשו בני ספרד מרב עמרם גאון שישלח להם את סדרי התפילות והברכות, ומזה בא החיבור הידוע בשם "סדר רב עמרם גאון", ויתכן שרק אז החליטו באופן סופי לנטוש את נוסח התפילה של בני ארץ ישראל ולקבל עליהם את נוסח התפילות והברכות של בני בבל.

ובהרבה מקומות בסידורו מתקיף רב עמרם בחריפות כמה ממנהגי ארץ ישראל שנהגו בזמנו אצל חלק מבני אירופה (כמו עמידה בק"ש, ברכת על רחיצת ידים ועל שטיפת ידים בליל פסח, התרת נדרים בליל יו"כ), ומזהיר אותם לעשות רק כמנהג שתי ישיבות שבבבל.



### הופעת ר' אהרן בן שמואל הנשיא באיטליה

גם באיטליה מצאנו אישיות פלאית מבבל שהגיעה לשם באמצע תקופת הגאונים, הלא הוא ר' אהרן בן שמואל הנשיא 'אבי כל הסודות' המכונה 'אבו אהרן'. ענין זה נזכר בקצרה בפירושו התפילה לרוקח לפני ישתבח, שכתב: "אני אלעזר הקטן קבלתי תקון תפלות מאבא מוריניו יהודה

(נ). העיר על זה הרב רועי זק נ"י: כבר הראו החוקרים (ובראשם זוסמן) שיש ראיות רבות לדעת רש"י והסמ"ג שלא נכתב התלמוד עד אותה תקופה כלל, אלא גרסוהו כולו בע"פ. ובישיבות בבל המשיכו ללמוד בע"פ עוד דורות אחר כך. עכ"ל. אך גם לפי דבריו עדיין יש לשאול ממה נפשך, אם בני ספרד גם כן הקפידו לא לכתוב את התלמוד, מכל מקום היה עליהם לשלוח תלמידים שילמדוהו בע"פ וילמדו גם אותם, ומה חידש להם רב נטרונאי נשיא. ואם נאמר שלדידהו היה מותר לכתוב את התלמוד, כי לא היה להם לב רחב לזכור הכל בע"פ, אם כן היה להם לשלוח שליח שיכתוב את התלמוד מפי גאוני בבל, ולמה המתינו עד שיבא רב נטרונאי אליהם. ועל כל פנים, גם אם נדחה ראייה זו בהשערות שונות, מכל מקום מסתבר שכך האמת שרב נטרונאי הוא זה שהביא את התלמוד בבלי לספרד, והשפיע עליהם לקבל את מרותו.



סנהדרין ותורת הסוטה ושם איהל והיטה, ותחת עפר קרקע המשכן עפר יסוד הארון הוכן... ואבו אהרן אשר עודנו שם, הוא אהרן אשר למעלה נרשם... ואז הלך לבארי המדינה<sup>סא</sup>, אשר על שפת הים נתונה, היא הקירייה אשר נוכח הים בנוייה, וסודן המלך יצא לקבלו, וכבוד גדול עשה לו, ושהה עמו כששה חדשים, ונפלאה לו אהבתו מאהבת נשים, וכל ימי שם היותו, לא נטה מעצתו, וכל מה שביקש ממנו הודיעו בבירורים, כאילו היה שואל באורים, כן כל עצתו מקויימה, כל ימי היותו שמה". עכ"ל.

והנה ר' אחימעץ הדרום איטלקי מסר לנו רק על היותו של אבו אהרן באורן ובבארי שבדרום איטליה, והרוקח שאבותיו באו מצפון איטליה מסר לנו שאבו אהרן היה גם בלוקא שבצפון איטליה, ולימד שם את סודותיו. ויתכן שכמו כן הרביץ אבו אהרן נגלה ונסתר בעוד מקומות באיטליה שלא נודעו לנו (ואין כל פלא בכך שלא שמענו על זה, כי כמעט ואין בדינו מקורות מאיטליה של אותה תקופה, וגם על אורן ובארי מצאנו רק מקור אחד, וכך גם על לוקא, ושני המקורות הללו נכתבו מאות שנים לאחר זמנו).

הרי לנו שגם באיטליה היתה תופעה דומה מאוד למה שהיה בספרד, שהופיע אצלם איש קדוש ובעל מופת והרביץ תורה וחזר, וגם עליהם עשתה הופעה זו רושם כביר שלא נמחה מזכרונם במשך מאות שנים. ויתכן מאוד שרבי אהרן בן שמואל הנשיא הוא זה שהשפיע על בני איטליה לקבל עליהם את תורתם של בני בבל, וגם כל 'סודות התפילה' שמסר לרבינו משה הזקן כולם הם על פי נוסח התפילה של בני בבל.

בסופה של מגילת אחימעץ מבואר שהזמן שבו הופיע אבו אהרן באיטליה היה קרוב לשנת ד"א תרכ"ח (=זמנם של הגאונים רב נטרונאי ורב עמרם).



### הרבצת פלפולי הגמרא באיטליה על ידי רב קשישא גאון

בספר בדי הארון (לר' שם טוב בר אברהם גאון תלמיד הרשב"א) שער ד' פ"ג, וכן בספר האמונות (לר' שם טוב בן שם טוב) שער ד' פי"ד הביאו את לשונה של תשובה העוסקת בסתרי תורה שהשיבו חכמי פוליה<sup>סב</sup> לחכמי גרמיישא<sup>סג</sup>, ובתוך התשובה כתוב: "מסורת חכמה מסרוה גאוני הישיבה הקדושה אשר במתא מחסיא זקנים לזקנים ואבות לבנים כאשר קבלוה אנשי כנסת הגדולה, וגאון גדול רב קשישא שמו זקן נכבד מזרע הקדמונים גאוני הישיבה הרביץ תורה בפוליא ושם נפטר, מסר מסורת זו החכמה בספר קטן שקבץ בדרך קצרה וכתבו לכבוד תלמידו החסיד רבינו יהודה הקדוש ז"ל שבא מקורביל ללמוד לפניו ששה סדרי משנה ופלפולי הגמרא

סא. עיר נמל בדרום איטליה במחוז פוליה, עיר זו היתה מקום תורה גדול, כמו שכתב ר"ת בספר הישר (תשובות) סי' מ": "בני בארי שהיו קורין עליהן כי מבארי תצא תורה ודבר ה' מאוטרנט", וממנה יצאו ארבעת השבויים, וגם הערוך הזכיר כמה פעמים את חכמי בארי.

סב. מחוז בדרום איטליה.

סג. היא העיר הידועה בשם 'ורמייזא' או 'וורמס' שבאשכנז.

כאשר קבלם הזקן הגאון ז"ל בשיבת מחסא, וכאשר דקדק בפלפולו ובמעלות מדותיו מסר לו מסורת חכמה זו ברמזים ובדרכים נעלמים סוד ה' ליראיו"<sup>ט</sup>.

לא ידוע מתי היה זמנו של הגאון הגדול הנכבד רב קשישא, אך על כל פנים ודאי לא היה זה הרבה שנים אחר זמנו של רב עמרם, שכמה דורות לאחריו "אדלדלא מלתא טובא במתא מחסא ולא אשתירו בה חכימי", כלשון אגרת רש"ג. הרי לנו חכם בבלי גדול נוסף שהגיע לאיטליה בזמן קדום מאוד, ולימד שם את "ששה סדרי משנה ופלפולי הגמרא כאשר קבלם בשיבת מחסא", וגם מן הארצות הסמוכות באו ללמוד לפניו, כמו ר' יהודה שבא אליו מקורביל שבצרפת, ונראה מאוד שראוי ונכון למנות גם אותו כאחד מראשי מנהילי תלמודה של בבל לרומי וחברותיה.



### הגירת רבנא משה הזקן וחבריו לאשכנז

כתב הרוקח בפי' התפילה לפני ישתבח: "רבינו משה בר קלונימוס בן רבינו משולם בן רבינו קלונימוס בן רבינו יהודה הוא היה הראשון שיצא מלומברדיאה"<sup>ט</sup> הוא ובניו רבינו קלונימוס וקרובו רבינו איתאל ושאר אנשים חשובים הביאם המלך קרלא"<sup>ט</sup> עמו מארץ לומברדיאה והושיבם במגנצא ושם פרו וישרצו וירבו במאוד מאוד".

ובשו"ת מהרש"ל סי' כ"ט כתב: "ורבינו משה הזקן הביאו המלך קרלא עמו ממדינת לוקא בשנת תתמ"ט לחורבן הבית", ולפי דבריו בואם לאשכנז היתה בשנת ד"א תרע"ז, אך בספר 'אוצר הגדולים אלופי יעקב' כתב שהמלך קרל הלז מלך בשנים תר"מ - תרמ"ז, ולפי זה צריך לומר שבאו לאשכנז בשנת ד"א תרמ"ז, ומה שכתב מהרש"ל בשנת תתמ"ט לחורבן הוא טעות סופר וצריך לומר תתי"ט.

ואכן בתקופה זו היתה ה'קיסרות הגרמנית רומית", שהשתרעה מגרמניה עד איטליה, והקיסר קרל בחפצו להפריח את כל תחומי ממלכתו הושיב באשכנז כמה מגדולי לוקא ונתן להם אדמות וטובות רבות, וכמו כן הושיב באותה עת בפרובאנס את ר' מכיר הנשיא מבבל ונתן לו אחוזה ושררה"<sup>ט</sup>, כדי שיבואו בעקבותיהם הרבה יהודים חרוצים עושי מקנה וקנין.

(טד). עבור החוקרים הממאנים להאמין בקדמותה של הקבלה, כל התשובות מהסוג הזה הם 'מוזיפות', וכל סיפור על מקובל שהיה בתקופת הגאונים הוא 'אגדה'. וברוך שהבדילנו מן התועים ולא שם חלקנו כהם. וגם המעשה שהביא הרוקח על אבו אהרן כתבו כמה היסטוריונים בחוצפה שהוא 'פרי הדמיון', עד שנתגלתה מגילת אחימעץ וטפחה על פניהם (כיון שהרוקח ור' פלטיאל היו רחוקים זה מזה בזמן ובמקום ונמצאו דבריהם מכוונים). יש ליכור שכמעט אין לנו מקורות כתובים מארצות אירופה בתקופת הגאונים, והכלל 'אין לא ראינו ראיה' נכון כאן יותר מכל מקום. כמובן שבכל התשובות הקדומות יתכן שנפלו כמה טעויות ע"י המעתיקים, אך אין שום טעם והגיון להכחיש את הכל כלא היה.

סה). מחוץ בצפון איטליה.

סו). הוא 'הקיסר קרליש' שהביא את ר' מכיר מבבל לנרבונא. קיסר זה משל בכל 'הקיסרות הגרמנית רומית' שהשתרעה מגרמניה עד איטליה, והביא חכמים יהודים לכל תחומי ממלכתו כדי שיבואו רבים בעקבותיהם ויפריחו את הארץ.

סז). ראה להלן בפרק על קדמות הישוב היהודי בצרפת הדרומית.

מובן מאליו שרבינו משה הזקן השפיע מאוד על תורתם ומנהגיהם של בני אשכנז, וכמו שכתב הרוקח (יובא להלן) שר"מ הזקן הנהיג את בני דורו לומר שירת הים לפני ישתבח. ויתכן מאוד שהוא זה שלימדם לקבל את פסקי התלמוד בבלי, ואת רוב נוסח התפילה של בני בבל. ונברר ענין זה להלן בס"ד.



### מתי הגיעה תורת בבל לאשכנז

בספר עמק הבכא כתב: "ויהי בשנת ארבעת אלפים ת"נ... ותהי המלחמה חזקה בין הישמעאלים לפרסיים בעת ההיא... וינוסו יהודים רבים מארץ פרס כמפני חרב ויתהלכו מגוי אל גוי ומממלכה אל עם אחר ויבואו ארצה רוסיה<sup>ס</sup> וארץ אשכנז ושויציה<sup>ס</sup> וימצאו שם יהודים רבים, אף כי בהאל העיר אשר נקבר מר זוטרא שם, ויקימו שם ישיבות להסתפח בתורת האלקים ויהי ר' בנימין בר זרח עליהם לראש".

ממסורת זו נשמע שכבר בזמן קדום מאוד התיישב באשכנז חכם בבלי או פרסי בשם 'מר זוטרא', ולפי זה יתכן שאשכנז היתה מן הארצות הראשונות באירופה שהתיישב בה חכם מבבל. אך לא ברור כמה זמן חי חכם זה באשכנז, והאם היתה לו איזה השפעה על יהודי אשכנז, שהרי המסורת מספרת רק שנקבר שם. וגם לא ברור האם ר' בנימין בר זרח שהיה עליהם לראש היה אחד מפליטי פרס, או שהיה זה אחד מחכמי אשכנז<sup>פ</sup>. ומלבד זה, קשה לדעת כמה אמת יש במסורת זו, שלא נזכרה בראשונים, ולא ידוע מה מקורה.

אמנם מצאנו קצת רמזים לכך שבזמן רב עמרם גאון נהגו באשכנז בכמה דברים כמנהג בבל, דהנה כתב בסדר רב עמרם (בסדר קריאת שמע וברכותיה): "כי היכי דנהיגי בתרין מתיבתא ובכל אספמא ובכל קהלות ישראל שבארץ אשכנז, כולם זכורים לאלף טובות וברכות. שכולם מלאים תורה ומצות כרמון ומעשיהם מעשים נאים ומחמירין<sup>ס</sup> בבדיקת טריפה וטבילת הנדה ובכל מה שראוי להחמיר, אבל בקרית שמע מיושב<sup>פ</sup>". והרי מנהג ארץ ישראל היה לעמוד בק"ש, כמו שהזכיר רע"ג עצמו בתוך דבריו שם שהעומדים אומרים "כמנהג ארץ ישראל אנו עושין", וכמו שכתוב בחילופי מנהגים שבין בני ארץ ישראל לבני בבל סימן א': "בני ארץ ישראל עומדין בקריאת שמע, בני בבל יושבין כדתני טעמא בשבתך בביתך". אמנם אין זה ראיה, כי בכמה מקורות ארץ ישראלים משמע שיושבין בק"ש<sup>פ</sup>, ונראה שבא"י גופא היו בזה שני מנהגים.

(ח). כנראה לממלכת הכוזרים.

(ט). שוויץ.

(ע). הערת הרב רועי זק: או שהוא הפייטן הנודע בשם זה, שהיה מבני צרפת או יוון.

(עא). בא לומר בזה שנהגים כפי מסורת התורה שבע"פ ואין בהם שמץ מינות הקראים ח"ו.

(עב). אמנם יש בסדר רב עמרם גאון הרבה הוספות מאוחרות של דינים מנהגים נוסחאות וכדו', אך הדברים שכאן הם בתוך רצף דבריו של רב עמרם גאון נגד העומדים בקריאת שמע, ולא נראה שהוסיפו כך בתוך דבריו, וגם הלשון נראית לשון גאוני בבל, והדברים מצויים בכל כה"י של הסדר רב עמרם גאון.

(עג). בירושלמי ריש פ"ב דברכות איתא: "צריך לקבל עליו מלכות שמים מעומד, מה אם היה יושב עומד, לא אם היה

עוד רמז יש לכאורה שבזמן קדום נהגו באשכנז כמנהג בבל, ממה שכתב הרוקח סי' ש"כ: "לך ה' הגדולה עד לשם תפארתך ושם היו מניחין ומתפללין ישתבח. אך לאחר מיכן תיקנו לומר פרשה שבעזרא אתה הוא לבדך עד במים עזים. ויושע עד לעולם ועד. כי לה' המלוכה. ועלו מושיעים. והיה ה' למלך על כל הארץ. ועומד החזן ואומר ישתבח". וכ"כ הרוקח בסודות התפילה: "ובימים קדמונים כשהיו מגיעים עד כאן לשם תפארתך, היה שליח ציבור עומד ומתחיל לאלתר ישתבח שמך, וכשבא הגאון רבנא משה מלוקא בן רבנא קלונימוס בימי המלך קרלו למדינת מגנצא היה מנהיג את בני דורו לומר מכאן ואילך עד ושמו אחד, כי גדול היה ואין כל דבר נעלם ממנו". עכ"ל. הרי שבתחילה נהגו כמנהג בבל שלא לומר שירת הים (כמ"ש בתשובות רב נטרונאי סי' י"א), ודלא כמנהג א"י שאמרו שירת הים בכל יום.

אמנם אפשר לומר שבאמת התפללו כנוסח א"י, אך מסיבה מסויימת השמיטו את אמירת שירת הים<sup>1</sup>, וגם יתכן שאמרו שירת הים אחרי ישתבח, כפי המנהג הקדמון המבואר ברמב"ם וסידור רס"ג ועוד, וכן היה מנהג א"י (ואפשר שפרט קל זה נשכח במשך הדורות ולא נמסר לרוקח, או שהרוקח לא טרח להזכיר זאת).

אכן עדיין יש מקום לבעל דין לטעון, שממה שהזכיר הרוקח רק את השינוי הזה, מוכח שמלבד זה לא עשה ר' משה הזקן הרבה שינויים בנוסח התפילה, ואילו התפללו אז בנוסח א"י הרי היה על ר' משה הזקן לשנות להם את כל נוסח התפילה. אולם יש לדחות, שהרוקח לא ראה שום צורך וענין להזכיר שר"מ הזקן הנהיג את נוסח התפילה הבבלי, כי זו ידיעה היסטורית בעלמא ואין ממנה נפק"מ להלכה, והרוקח הוא ספר הלכה ולא היסטוריה, והזכיר רק את מה שהנהיג לומר שירת הים לפני ישתבח, לומר שהוא מנהג ולא מעיקר הדין, וגם משום שאמירת השירה לפני ישתבח היא תקנה של ר"מ הזקן, שלא היתה לפניו לא בא"י ולא בבבל.

כך שלענ"ד אין שום ראייה שלפני בואו של ר' משה הזקן נהגו באשכנז כמנהג בבל, וגם אם אכן נהגו כמנהג בבל בכמה דברים, או אפילו ברוב הדברים, מכל מקום ודאי הוא שנתורו אצלם הרבה מאוד ממנהגי א"י מראשית תקופת הגאונים, כנראה מריבוי המנהגים הארץ ישראליים המשוקעים במנהגי אשכנז, ולא נראה שכל המנהגים הללו הובאו לשם רק על ידי חכמי איטליה ר' משה הזקן וחבריו, כי מנהגי אשכנז שונים מאוד ממנהגי איטליה, ולא נראה שהיתה למנהג איטליה השפעה גדולה על מנהג אשכנז.



מהלך עומד". ובב"ר פמ"ח ז' ובמדב"ר פ"א ב' כתוב: "והוא יושב פתח האהל כחום היום רבי ברכיה משום ר' לוי אמר יושב כתיב בקש לעמוד אל"ה הקב"ה שב אתה סימן לבניך מה אתה יושב ושכינה עומדת כך בניך יושבין ושכינה עומדת על גבן כשישראל נכנסים לבתי כנסיות ולבתי מדרשות וקורין קריאת שמע והן יושבים לכבודי ואני על גבן שנאמר אלקים נצב בעדת אל". ובקדושתא של הפייטן הארץ ישראלי הקדמון ר' ינאי לפרשת שמע ישראל כתב: "מה מבורך הוא מקור ישראל, מברכים וקוראים שמע ישראל, את פניך יושבים, ושמך חושבים, זה לזה משמיעים, ויחד משמיעים" (פיוטי יניי עמ' ר"מ).

עד). אפשר שהוא כמו שמצאנו בזמן הראשונים שהשמיטו את אמירת אין כאלקינו ופטום הקטורת בימי החול, וכך באותה תקופה השמיטו את שירת הים.



### התיישבותו של ר' מכיר הנשיא בנרבונא

בסדר החכמים וקורות הימים עמ' 82 נדפס כתב יד קדמון שהוא תוספת לסדר הקבלה לראב"ד (אבל ודאי אין זה לראב"ד כי נזכרים שם חכמים שהיו אחריו), וכן הוא בספר יוחסין בשם "ספר קבלת החסיד", וזה לשונו:

"ומקובלים אנחנו יש בהם בנרבונא שלשלת גדולה מיחס תורה ונשיאות וגאונות, והמלך קרלייש שלח למלך בבל שישלח מן היהודים אשר לו מזרע המלוכה מבית דויד, והוא שמע לו ושלח לו אחד משם גדול וחכם ושמו ר' מכיר, והושיבו בנרבונא עיר הגדולה ונטעו שם ונתן לו אחוזה גדולה שם בעת כבשה אותה מישמעאלים ולקח לו אשה מגדולי העיר, ובעת כבוש העיר חלקו המלך לשלשה חלקים... והחלק השלישי נתן לר' מכיר ועשה אותו בן חורין, ועשה באהבתו חוקים טובים לכל היהודים היושבים בעיר, כאשר כתוב וחתום בשטר נוצרי, והחותם אשר למלך שמו קרלייש אשר הוא בידם עד היום הזה, וזה הנשיא ר' מכיר היה שם לראש הוא וזרעו היו קרובים למלך ולכל זרעו, וכל הבא להצר אותו על דבר הנחלה והכבוד היו מצירין אותו בכח מלך צרפת... ועוד היו הוא וזרעו ממנהיגי הדור ומחוקקים ושופטים בכל הארצות כמו ראשי גלויות... והיה שם לגאון רב טודרוס הידוע הנשיא ובניו מזרע זה ר' מכיר הנשיא ולא פסקה מהם גדולה וממשלה ותורה..."

מסורת זו אודות נשיאי נרבונא היתה מפורסמת בזמן הראשונים, ונזכרה על ידי כמה מן הראשונים חכמי פרובאנס, ועל פי החשבון היה זה במחצית השניה של המאה השביעית לאלף החמישי, מעט לפני זמנו של רס"ג. ויתכן מאוד שר' מכיר הנשיא הוא זה שהביא את בני פרובאנס תחת סמכותה של מסורת בבל, כיון שהיה שם לראש הגולה ועל פיו ישק כל דבר<sup>ע</sup>.



### בשנת ד"א ת"ש כבר התקבל התלמוד בבלי בכל העולם

העולה מכל דברינו, שיש מקום גדול לשער שאלו שהביאו את תורת בבל לארצות אירופה הם:

א. רב נטרונאי נשיא בר חכינאי שבא לספרד ע"י בשנת ד"א תק"ל (והיתה להם מסורת שבא בקפיצת הדרך), וכתב להם את כל התלמוד מפיו שלא מן הכתב.

ב. ר' אהרן בר שמואל הנשיא ('אבו אהרן') מבבל 'אבי כל הסודות', שהרביץ תורה בדרום איטליה וצפונה בסביבות שנת ד"א תרכ"ח. ותלמידו ר' משה הזקן הביא את תורתו לאשכנז בשנת תרמ"ז.

ג. רב קשישא 'הגאון הגדול הזקן הנכבד' שהרביץ תורה בפוליה ולימד שם את ששה סדרי משנה ופולפולי הגמרא כפי שקיבלם בשיבת מתא מחסיה. ותלמידו ר' יהודה מקורביל הביא את תורתו לצרפת.

עה). הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): יעויין במאמרו של החוקר זוסמן בספר לזכרו של הרב פרופ' יצחק טברסקי, על הקשר ההדוק שהיה בין חכמי פרובנס הראשונים לחכמי אשכנז הראשונים, וזיקתם לחכמי א"י ולחכמי בבל.

ד. רבי מכיר הנשיא מבבל שהובא לנרבונא על ידי הקיסר קרלוס קרוב לשנת ד"א תר"נ, והיה שם לרב ומנהיג וריש גלותא.

אלו המה ארבעה חכמי חרשים אשר האצילו מהודה של בבל על שלשה הקהילות המרכזיות, ספרד ואיטליה ופרובאנס, ובעקיפין גם על אשכנז וצרפת ושאר ארצות. ויתכן שהיו עוד כמה כיוצא בהם שלא נודעו לנו, מחמת מיעוט המקורות שיש בידינו מאותם הימים.

ויש לציין שמצאנו גם את מר עוקבא נשיאה שהיה ריש גלותא בבבל, והודה ממשרתו והתיישב בקירואן, ובני קירואן נהגו בו כבוד כמו ריש גלותא, ראה בספר 'סדר החכמים וקורות הימים' (ח"ב עמ' 78) ובספר המנהיג הל' שבת סי' נ"ח. אך לפי המסופר שם היה זה בזמן רב עמרם גאון וקרוב לזמן רב כהן צדק מפומבדיתא (ואמנם יש שם כמה שיבושים בסדר זמני הגאונים אך כך נראה מרוב הפרטים שנזכרו שם, ודלא כמ"ש בדורות הראשונים), ואם כן לא הוא זה שהביא את תורת בבל לקירואן, כי כבר דור או שנים לפניו שאלו בני קירואן שאלות רבות מגאוני בבל.

אך יש לציין שאפילו בזמן רב האי גאון מצאנו בקירואן 'חבורת ארץ הצבי', וכפי הנראה היתה שם גם קהילה ארץ ישראלית שהלכה לאורם של גאוני א"י, ומסתבר שבואו של מר עוקבא חיזק מאוד את הצד הבבלי בקירואן.

היוצא מכל זה שניתן לומר שעיקר המהפך היה במאה השישית ובמאה השביעית של האלף החמישי, ובסוף המאה השביעית כבר נתקבלה סמכותו של התלמוד בבלי לחלוטין בכל מרכזי התורה בעולם.

והיוצאים מכלל זה היו רק כמה קהילות בודדות בא"י ומצרים וקירואן, שהמשיכו לדבוק במנהגי א"י הקדמונים, אמנם גם שם היו קהילות ששילבו פה ושם מעט או הרבה ממנהגי בבל, כנראה מסידורי הגניזה.

אמנם יש אומרים שגם ישיבות א"י קיבלו את מנהגי בבל באמצע תקופת הגאונים, אך לגבי כמה מנהגים רב האי גאון מכחיש את דבריהם, שכתב: "ואמרו שבארץ ישראל עדיין חותמין אותה ברכה רביעית בפני עצמה" (רשב"א ברכות לז: ד"ה אטו). ועוד כתב: "יש שקורין כי המצוה הזאת (=בשמיני עצרת) ועדיין קורין אותו בארץ ישראל בירושלים" (ריצ"ג הל' לולב). מה גם שקהילת השאמיים שבפוסטאט ודאי המשיכה בכל מנהגיה עד זמן הרמב"ם, והרי הם הלכו לאורם של חכמי א"י, וגם הזכירו את שמותיהם בקדיש, ור' אברהם בנו של ר' נתן אב הישיבה היה דיין בקהיר, ור' מצליח גאון [בנו של הגאון הארץ ישראלי, ר' שלמה ב"ר אליהו הכהן] ירד למצרים ויסד בה את 'ישיבת ארץ הצבי'. על כן מסתבר שכמה קהילות בא"י המשיכו במנהגיהם עד לחורבן (בסוף ימיו של רש"י) ע"י הצלבנים הארורים ימ"ש.

(עו). באגרת רב האי גאון לרב יעקב ב"ר ניסים כתב: "ואל אדירנו איתננו מר רב בהלול נטריה רחמנא... יצו אלוף יחי לעד לאמר כי נכספה וגם כלתה נפשנו לאגרתו ולדבריו הנעימים ומחקריו המופלאים... חדלו אגרותיו כי נספה על חבורת ארץ הצבי" (הובא בספר מלכי תרשיש עמ' יז).

(עז). בעבר חשבו כמה חוקרים בטעות ש'ארבעת השבויים' הגיעו מבבל והם אלו שהפיצו את תורת בבל בכל הארצות, אולם האמת היא כידוע, שארבעת השבויים באו מאיטליה ולא היה להם שום קשר לבבל. לפי מה שנתבאר לא 'ארבעת השבויים' הביאו את תורת בבל לכל הארצות, אלא ארבעת הנשיאים ורב קשישא.

## גם אחר קבלת התלמוד בבלי נשאר במערב הרבה מאוד מתורת א"י ומנהגיה

ולאור כל זה מובן מאוד מה שביארתי והוכחתי במאמרי הנ"ל, שגם אחר שקיבלו בני ארצות המערב את תורת בבל, מכל מקום לא נטשו כלל את מנהגי א"י, אלא המשיכו בהרבה מנהגי א"י שלא סתרו לגמרי לדינא דתלמוד בבלי (אף שלפעמים המנהג מתיישב עם הגמרא רק בדוחק רב), ובפרט בארצות הנוצרות כמו אשכנז וצרפת ואיטליה. ובהרבה עניינים עשו פשרה או שילוב בין שני המנהגים (אם כי בדרך כלל נתנו את משפט הבכורה למסורת בבל), וזעיר פה זעיר שם המשיכו גם בכמה דינים ומנהגים שהיו ממש נגד דינא דגמרא. כמו שנתבאר במאמרי הנ"ל (בירחון האוצר גליון מ"ד).

וכמו כן נותרו אצל בני המערב מסורות שקיבלו מתורת ארץ ישראל<sup>ט</sup>, ומצאנו לכאורה מקום אחד שהיתה ביד גאוני איטליה מסורת שלא היתה ידועה לאמוראי הבבלי<sup>ט</sup>. וכן מצאנו לכאורה במקום אחד שגאוני איטליה החמירו כהירושלמי נגד הבבלי בענין ערוה החמורה<sup>פ</sup>.

גם יש לציין שבני אשכנז לא הפסיקו את הקשר עם גאוני א"י עד סוף תקופת הגאונים, כמו שכתב אחד הראשונים, שראה כתב ששלחו אנשי רינוס לקהילות ארץ ישראל בשנת תש"ך לפרט<sup>פא</sup>, ור' משולם ב"ר משה ממגנצא (שהיה בזמן רש"י) שאל כמה שאלות בהלכה "מפי אריות יושבי ירושלים"<sup>פב</sup>, שהם גאוני ארץ ישראל ר' אליהו הכהן ור' אביתר הכהן<sup>פג</sup>. ובכל ארצות

עח. ראה בר"ח סוכה ו' ע"ב: "זה היה קבלה בידינו ומצאו מפורש בתלמוד א"י", והר"ח היה בנו של רבינו חושיאל שהיה מגאוני איטליה כידוע, וכמה ראשונים רגילים לכנותו 'רבינו חננאל איש רומי'.

עט. בעירובין מ"א ע"א תניא: "חל להיות תשעה באב בערב שבת מביאין לו כביצה ואוכל כדי שלא יכנס לשבת כשהוא מעונה, תניא אמר רבי יהודה פעם אחת היינו יושבין לפני רבי עקיבא ותשעה באב שחל להיות בערב שבת היה והביאו לו ביצה מגולגלת וגמעה בלא מלח ולא שהיה תאב לה אלא להראות לתלמידים הלכה, ורבי יוסי אומר מתענה ומשלים אמר להן רבי יוסי אי אתם מודים לי בתשעה באב שחל להיות באחד בשבת שמפסיק מבעוד יום אמרו לו אבל אמר להם מה לי ליכנס בה כשהוא מעונה מה לי לצאת ממנה כשהוא מעונה, אמרו לו אם אמרת לצאת ממנה שהרי אכל ושתה כל היום כולו תאמר ליכנס בה כשהוא מעונה שלא אכל ושתה כל היום כולו, ואמר עולא הלכה כרבי יוסי". וכתב ע"ז הר"ח: "והא דתניא ט' באב שחל להיות בערב שבת והביאו לפני ר' עקיבא ביצה מגולגלת בלא מלח וגמעה וכו', קבלה בידינו כי ר' עקיבא באותה שעה מסוכן היה והביאו לפני ר' עקיבא הרופאים לגמוע ביצה מגולגלת בלא מלח באחרית היום, ור' יהודה לא דקדק לפי' סמך על מה שראה ולא ידע העיקר מפני מה עשה כך", וכ"כ הר"ח בתענית י"ח ע"ב. ולפי זה לשון הגמרא 'הלכה כר' יוסי' אינו מדויק, כי גם ר' עקיבא מודה לו, ואמרין בעלמא 'הלכה מכלל דפליגי'. ועוד, שאם היתה מסורת זו ידועה לאמוראי בבל קשה לומר שלא היתה הגמרא מביאה זאת.

פ. ראה ברמב"ן גיטין ע"ח ע"א: "וכתב רבינו חננאל ז"ל ואת לא תעביד עובדא בהא ותורה שהיא מגורשת לגמרי עד דמטי גיטא לידה וכו' ואנו קבלנו מרבתינו שאפילו זרקו לה לחצרה לא משתריא לעלמא עד דמטי גיטא לידה דגרסינן בירושלמי המחזור מכולם עד שיתננו לה בידה".

פא. ראה בספר מנהגות ווורמייזא (ח"ב עמ' ש"ב): "כי מצאתי בספר ישן נושן בזה הלשון, אני יצחק בר דורבלו ראיתי בוורמייזא כתב ששלחו אנשי רינוס לארץ ישראל שנת תש"ך לפרט, שאלו את קהלות ארץ ישראל על שמועה ששמענו על ביאת משיח וסרכא דליבא מה אתון ביה" וכו' (ר' יצחק בר דורבלו היה בזמן הראשונים וכתב כמה הגהות במחזור יוטר)."

פב. סידור רש"י סי' קע"ז, שבלי הלקט סי' רפ"ו, ראב"ן מסכת ביצה, מעשה רוקח סי' קי"ג.

פג. ובמעשה הגאונים סי' ס"א: "ושוב מצאנו בספרים של ארץ ישראל שמפסיק סדר כי תצא לשנים וכי תדור נדר מתחיל לסדר השני", ובמחזור יוטר סי' שמ"ה וסי' שנו"ו וסידור רש"י סי' ר"ה וספר ליקוטי הפרדס לתלמידי רש"י כתבו: "שמעתי שתוקעין בארץ ישראל במוצאי יום הכפורים קשר"ק לאחר כל התפילה כולה כשיוצאין מבית הכנסת, לפי שכבר הבדילו בתפלה", ובספר הישר לר"ת סי' שמ"ט: "מנהג בני ארץ ישראל להפריש בצק מראשית עיסה לשם חלה

אירופה אמרו בנוסח יקום פורקן: "למרנן ורבנן חבורתא קדישתא די בארעא דישראל ודי בבבל".

ולפי זה גם מובן מאוד מה שבארצות המערב עסקו בירושלמי וספרי הבריות ומדרשים הרבה יותר מבארצות המזרח, כידוע לכל המעיין בראשונים, וגם הר"ח ורב ניסים גאון שהיו קשורים מאוד לגאוני בבל מרבים להביא את הירושלמי הרבה יותר מהגאונים, וכן הרמב"ם שנחשב מבית מדרשם של הגאונים רגיל מאוד לפסוק על פי הירושלמי וספרי הבריות<sup>27</sup>.



ומברך עליו ושורפו ומפריש חלה אחרת בלא ברכה ונותנה לכהן".

פד). וידוע לשונו של המהרי"ק בשורש ק': "והוא דבר ידוע שרבינו משה רגיל לפסוק על פי הירושלמי יותר מכל הפוסקים הידועים אצלינו, ואפי' במקום שאין תלמודינו מוכיח כדברי הירושלמי לפעמים יפסוק כמותן, היכא שתלמודינו מעמיד משנה או ברייתא בשינוי דחיקא והירושלמי מפרשא בפשטא תופס לו שיטת הירושלמי". עכ"ל. וצ"ע איך יתיישבו הדברים עם דברי הרמב"ם בהקדמתו (ראה בתחילת המאמר).