

בס"ד

ירחון

# האוצר

מר-חשון התשפ"ד

גיליון פ"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

בשער האוצר א

## = אוצר הגנוזים =

ה בגדר דין שליחות וקנין בחצר של קטנה  
הגאון רבי אליהו ברוך קמאי זצ"ל

ז אגרות להגאון ר' יעקב ישראל קנייבסקי בעל קהילות יעקב [מכתב ד]  
הגאון רבי שלום יוסף פייגנבוים זצ"ל - הגאון רבי יעקב ישראל קניבסקי זצ"ל

ט דרשה להנחת אבן הפינה לבית הכנסת לעדת היזדים  
הגאון רבי עובדיה יוסף זצ"ל

## = אוצר אורח חיים =

כג בעניין עשה דוחה ל"ת בכלאים בציצית  
הרב אריה אידנסון

לט חתימת ברכת בורא נפשות  
הרב רפאל ברוך טולידאנו

מח בעניין איסור זריקת ציפורניים  
הרב אריה זילברשטיין

נא ענייני שמחה ועונג בשבת ויו"ט  
הרב שמואל פנחסי

ע סוכה - מבנה חולין או חפץ מצווה  
הרב שמחה הבר

# מפתח האוצר

## = אוצר יורה דעה =

בגדר דין יין מזוג ביין נסך, ובדין כחו אם אסור בהנאה ..... פו  
רבי איתמר גרבוז

ביטול עבודה זרה בישראל ..... צז  
הרב משה מרדכי אייכנשטיין

קביעת ווסת ממעין פתוח ..... קא  
הרב בניהו שנדורפי

## = אוצר חושן משפט =

בדין דברי שכיב מרע ככתובין וכמסורין ..... קלב  
רבי יעקב דוד אילן

מהי פשרה ..... קמא  
הרב ישראל מאיר סבתו

בדין חיוב תשלום לשוכר דירה מרוהטת שלא שמרה כראוי ..... קמז  
הרב שלום מנחם

## = אוצר אבן העזר =

יחוד או מגורים עם אחותו ..... קנב  
הרב יצחק מאוז

## = אוצר חקר ועיון =

בדין רוב בבן נח - ובירושת גוי את אביו דבר תורה ..... קעו  
הרב דוד לוי

# מפתח האוצר

קפב לבלתי רום לבבו מאחיו  
הרב עמיחי כנרתי

קפה מקום הנחת הקטורת ומסורת המקדש  
הרב עידוא אלבה



## בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וְיִתְהַלַּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תּוֹרַתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹר  
יִקְרוֹת, יִרְחוֹן "הָאוֹצֵר" גִּלְיוֹן פ"ג – מֶרֶץ-חֲשׁוֹן הַתִּשְׁעָה"ד, הָאוֹצֵר בְּתוֹכּוֹ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יִקְרִים  
בְּכָל מִקְצוּעוֹת הַתּוֹרָה, שֶׁנִּתְחַבְּרוּ בְיַד אֹמֶן, ע"י חֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי  
בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



בִּסְפָּר מִצְפּוֹן הַלֵּב (לְבַל, עֲמוּד י'), הֵבִיא מָה שֶׁשָּׁמַע מִמּוֹרוֹ וּרְבוֹ הַמַּהֲרָ"ם שְׁפִירָא מְלוֹבְלִין  
זצ"ל, וּמִרְגְּלָא בְּפֹמִיָּה הִיָּה לְפָרֵשׁ אֶת הַכְּתוּב בְּפִרְשֵׁת וְאֶתְחַנֵּן (דְּבָרִים ד', לֵג): "הִשְׁמַע עִם  
קוֹל אֱלֹקִים מִדְּבַר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ כַּאֲשֶׁר שָׁמַעְתָּ אֶתָּה וַיְחִי". וּפִירֵשׁ זֹאת הַמַּהֲרָ"ם שְׁפִירָא  
בְּדִרְשׁוֹתָיו בִּישִׁיבַת חֲכָמֵי לֹבְלִין, שֶׁאֲצֵל עִם יִשְׂרָאֵל נִיתְּנָה הַסְּגוּלָּה לְשִׁמּוֹעַ קוֹל אֱלֹקִים  
מִדְּבַר אֱלֹהֵי מִתּוֹךְ הָאֵשׁ, אֲפִילוֹ בְּזִמָּן שֶׁהוּא נִמְצָא בְּמִצְבַּע שֶׁל מִתּוֹךְ הָאֵשׁ, עוֹד הוּא מַחְלִיף  
כּוֹחַ חַיִּים בִּיּוֹתֵר לְשִׁמּוֹעַ אֶת קוֹל ד' - וְזֶהוּ 'וַיְחִי', עכ"ד.

הֵרִי שֶׁאֲצֵל עִם הַנֶּצַח מִתְכַּוֶּנֶת יְסוּדוֹתָיו, שִׁישׁ בּוֹ אֶת הַכּוֹחַ לְלִמּוּד וּלְשִׁמּוֹעַ דְּבָרֵי תּוֹרָה  
אֶף מִתּוֹךְ הָאֵשׁ וְלֹהֵט הַחֶרֶב הַמַּתְהַפֶּכֶת, וְאֶדְרְבָּא לְהַתְחַדֵּשׁ וְלִהְיוֹסִיף כַּח 'וַיְחִי'.

בְּעוֹמְדֵינוּ כַּעַת לְאַחֵר הַטֵּבַח וְהָאֶסוֹן הַנּוֹרָא שֶׁפָּקְדֵנוּ בְּיוֹם שְׁמַחַת הַתּוֹרָה, כֹּאֲשֶׁר  
הַכְּתוּב (תְּהִלִּים ע"ד, ד'): "שָׁאֲגוּ צִרְיָךְ בְּקֶרֶב מוֹעֵדֶךָ", קִיבַל פִּירוּשׁ נֹסֵף בְּאוֹתִיּוֹת שֶׁל דָּם,  
אֵשׁ וְתִמְרוֹת עֵשֶׂן, שֶׁבְּתוֹךְ זִמָּן הַמוֹעֵד וְהַשְׁמַחָה, קוֹל עֲנוֹת נִתְּנוּ אוֹיְבֵנוּ - "גּוֹי עַז פָּנִים אֲשֶׁר  
לֹא יֵשֵׁא פָּנִים לְזָקֵן וְנִעַר לֹא יִחָן".

וְאֵנוּ תּוֹלַעַת יַעֲקֹב אֵין כּוֹחֵנוּ אֵלָּא בִּפְהָ, וְכִבְרַ כְּתַב הַחִיד"א בִּסְפָּרֵינוּ (פְּנֵי דוֹד, בֹּא; אֶהְבֵּת  
דוֹד, דְּרוֹשׁ ג'; צוֹאֲרֵי שֵׁלֶל, הַפְּטֵרַת פִּרְשֵׁת נח, אוֹת ג') בְּשֵׁם הַזּוֹהַר חֲדָשׁ, שֶׁגְּאוּלַּת יִשְׂרָאֵל הָעֵתִידָה  
תִּהְיֶה מִכַּח הַתּוֹרָה.

נִסִּיִּים בְּדְבָרֵי הַשֵּׁם מִשְׁמוּאֵל (וְאֶרָא תִּרְע"ו) שֶׁגְּאוּלַּת ג' מְלַכּוּיּוֹת רֵאשׁוֹנוֹת הִיָּתָה מִסְּגוּלַת  
גְּאוּלַת הָאֲבוֹת, אֹלָם הַגְּאוּלָּה הָעֵתִידָה הִיא מַעֲיִן גְּאוּלַתוֹ שֶׁל מֹשֶׁה רַבֵּינוּ בִּיצִיאַת מִצְרַיִם,  
מִכַּח הַתּוֹרָה: "וְכִמּוֹ שֶׁגְּאוּלַת מִצְרַיִם הִיָּתָה בְּזִכּוֹת הַתּוֹרָה כִּמ"ש בְּהוֹצִיאֵךְ אֶת הָעַם  
מִמִּצְרַיִם תַּעֲבֹדוּן אֶת הָאֱלֹקִים עַל הָהָר הַזֶּה, כֵּן הַגְּאוּלָּה הָעֵתִידָה הִיא בְּזִכּוֹת הַתּוֹרָה  
וְכֹאמֶרֶם ז'ל (ב"ב ח', ויק"ר פ' ז') בִּפְסוּק (הוֹשַׁע ח') גַּם כִּי יִתְּנוּ בְּגוֹיִם עֵתָה אֶקְבָּצֵם".



תפילתנו וברכותינו לכל מושכי הקולמוס בירחוננו, לקראת זמן חורף הבעל"ט - שאו ברכה בעמלכם, ונזכה לפרסם מחידושיכם ולהוות במה ייחודית לתורה מפוארת בכלי מפואר, ונזכה כולנו לגאולת אחישנה במהרה מכח התורה, ולבשורות טובות, ישועות ונחמות.





# אוצר הגנזים

בגדר דין שליחות וקנין בחצר של קטנה ♦ אגרות להגאון ר' יעקב  
ישראל קנייבסקי בעל קהילות יעקב [מכתב ד] ♦ דרשה להנחת  
אבן הפינה לבית הכנסת לעדת היזדים



הגאון רבי אליהו ברוך קמאי זצ"ל

אב"ד וראש ישיבת מיר

## בגדר דין שליחות וקנין בחצר של קטנה\*

## א.

## ביאור דין שליחות בחצר

הרמב"ם פסק בהל' מכירה (פכ"ט ה"י) דקטנה כי היכי דאית לה חצר לקנות את הגט והרי היא כידה, כך נמי אית לה חצר לשאר קניינים, אבל קטן דלא נתרבה שיהא לו קנין חצר, שהרי לא שייך בקנין גט, ממילא גם אינו יכול לעשות בה שאר קניינים.

ובהל' גירושין הקשה הרמב"ם (פ"ו ה"ט) דכי היכי דקטנה יש לה חצר, ה"נ תוכל לעשות שליח בגט, וז"ל: "וקטנה אינה עושה שליח לקבלה, אעפ"י שחצרה קונה לה גיטה כגדולה, מפני ששליח קבלה צריך עדים ואין מעידים על הקטן שאינו בן דעת גמורה", עכ"ל. וביאור דבריו כך הוא, דהא דפליגי בגמ' (בבא מציעא י, ב) חד אמר חצר משום שליחות, וחד אמר משום יד איתרבאי. אין לומר דלמ"ד חצר משום שליחות הוי החצר כשלוחו ממש, ואילו למ"ד חצר משום יד הוי החצר כידו, דאין סברא לפרש דפליגי בהכי, דלזה הוי החצר שלוחו ולזה הוי ממש כידו.

אלא דבאמת לא הוי החצר לא שלוחו ולא ידו, דעיקר הטעם דקנין החצר מהני הוא מצד גזירת הכתוב, אלא דהפלוגתא היא רק דבחצר דגברא, דהוי מטעם שליח לא הוי אלא סימן בעלמא. והיינו כיון דחזינן דלא רבתה התורה חצר אלא במי ששייך בו פרשת שליחות, מוכח מכאן דכוונת התורה דמי שאין לו שליחות וכגון קטן, הוא הדין נמי דלית ליה חצר. ועיקר המיעוט בזה הוא מטעם גזיה"כ, ולא משום דהחצר הוי ממש כשליחה של בעליה, דנימא דאין שליחות לקטן, דבאמת לא הוי החצר שליח. והא דאמרין משום שליחות הרי זה כסימנא בעלמא, להורות דהריבוי דחצר קונה לא איירי אלא במי שהוא בר שליחות. והיינו דבעלמא יכול לעשות קניינים גם ע"י אחרים, ולא בעינן דדוקא הוא יעשה את פעולת הקניין ממש, ומשום כך יכול הוא לקנות גם ע"י חצירו. אבל קטן, דלא נתחדש בו שליחות בשום גוונא, ובהכרח הריבוי דחצירו בעינן דדוקא בידו, ולכך אין לו נמי שאר קניינים אלא דדוקא בידו.

אבל באשה, דאתרבאי לה קנין חצר, הוא הדין דיש לה נמי שאר קניינים, וכגון קנין חליפין, כיון דלא בעינן שפעולת הקניינים יהיו בידה ממש. ולפי"ז שפיר מקשה הרמב"ם בהלכות גירושין אמאי קטנה אינה יכולה לעשות שליח בגט. והביאור בזה הוא כיוון דנתבאר

\* כתבי תלמידים. חידו"ת אלו נאספו במסגרת עריכת ספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה]. שינוי ואספו אמו"ר הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל לזכרו ולע"נ של הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן זצ"ל הי"ד, ויהיו הדברים לע"נ של הני תרי צנתרי דדהבא, ות.נ.צ.ב.ה. חידושים אלו אמורים לראות אור בע"ה בספר אוצר כתבי האחרונים, הזכויות שמורות, לרבות שינויי עריכה. דוד לוי.

שיש לקטנה חצר לקנות בה את גיטה, וכן נמי לענין שאר קניינים, אלמא דלא בעינן דווקא בידה ממש, א"כ אמאי לא תוכל לקיים את מעשה הגירושין ע"י שליח. ועיקר קושיתו היא דוקא על קבלת גט, משום דבכל שאר מקומות בעינן רצון ודעת על החלות הנפעל וקטנה אין לה רצון, אבל בגט, דקיי"ל דמתגרשת אפילו בעל כרחיה (גיטין עא, ב), אלמא דלא בעינן כאן את רצונה ממש לחלות הגט, לכן הקשה הרמב"ם דיועיל בקטנה ע"י שליח. וע"ז תירץ שהטעם שאינה יכולה לשלוח אחרים לקבל את גיטה מיד בעלה הוא משום דלמינוי שליח קבלה צריך עדים, וכדאיתא במתניתין (גיטין סג, ב) וברמב"ם (גירושין פ"ו ה"א, ובשו"ע אבהע"ז סי' קמא ס"ח). וכיון דאין מקבלין עדים על הקטן, דהרי זה כשלא בפניו דמי, לפיכך אי אפשר לה למנות שליח קבלה בפני עדים.



## ב.

### יישוב קושיית האחרונים כיצד מהני חצר בעכו"ם

ולפי"ז ניחא לן קושיית האחרונים שהקשו, אמאי מהני בעכו"ם חצר, הא אין לו שליחות, ואיך מהני לו לקנות בחצר\*.

אך לפי מה שביארנו בשיטת הרמב"ם, דבאמת גם למ"ד חצר משום שליחות לא הוי החצר שליח ממש, אלא הרי זה כסימן בעלמא, וא"כ ממילא נהי נמי דהעכו"ם אשכחן ביה קנין חצר, וכמו שיש לו שאר קניינים, דלא בעינן דווקא שיפעל קנין בידו ממש. ומעיקר הדין היה מן הראוי דתועיל שליחות עבורו, והא דאין לו שליחות הוא מטעם אחר, או דהוה גזוה"כ, אבל אין זו סיבה התלויה בקניין חצר.

משא"כ בקטן, דאין לו גם את שאר הקניינים, חזינן שהגדר הוא משום דבעינן ידו ממש, ולכן לא מהני ביה קנין חצר, כיון שהיא לאו בידו ממש, והוא גזיה"כ.



א). עיין קצות החושן (סי' קצ"ד סק"ג) שהרחיב בנדון זה, וכתב דעכו"ם נתמעטו רק משליח ממש, מקרא ד'אתם', דילפי' שצריך שיהיו שניהם בני ברית השליח והמשלח, ובחצר, דהחצר אינה בתורת בן ברית, לא צריך שיהי' המשלח בן ברית, יעו"ש.

הגאון רבי שלום יוסף פייגנבוים זצ"ל

אב"ד לוקאטש, פולין

## אגרות להגאון ר' יעקב ישראל קנייבסקי בעל קהילות יעקב [מכתב ד']\*

בעה"ת. יום שנכפל בו כי טוב - "הוא ג' לסדר ויקהל ופקודי" [תרפו] לפ"ק (בצירוף י"ט אתון וגם הכולל). לאקטש.



### הקדמה ועוד על חיוב תוכחה והיתר נטילת שכר ברבנים

בין פוריא לפסחיא. יקום פורקן מן שמיא. לרישי מתיבתא. ומכללם מר חביבי רב רחומאי יישר חיליה לאורייתא. כעת יאמר ליעקב ולישראל רישא דעמא מדברנא דאומתא. וירבה גבולו בתלמידים. אלה אשר ד' קורא השרידים. ויזכה בעגלא לאלה הייעודים: "סלסלה ותרוממך ותושיבך בין נגידים". ויבורך בחג הפסח כשר ושמח בכלל כל היהודים.

הן היום אתיא איגרתא ממערב"א. עריבה ומתוקה המלאה לה אמו"ר ארוכה ורחבה. ועל דבר"תי מלכ"י צד"ק מאן מלכי רבנן בה יאמר לאמר: דור שופט שופטיו ואשמם בראשיהם - והרב משוחד בנטילת פרס והוכח לא יוכל. ומה אומר ומה אדבר - הא ודאי שפיר קאמר דמאן דהוא ר"ב הוא שע"ר המשתלח אשר ישא עליו את עוונות בני ישראל ח"ו - ועל זה ידו כל הדווים. אבל לא רק רב ומו"צ חייב בזה, כי אם כל מי שיש בידו למחות, והרי בעוה"ר אין יד הרב תקיפה יותר מכל שאר צורבא מרבנן אשר מוטל עליו להוכיח לבני דורו.

ותיתי לי שאינני נושא פנים ח"ו לשום אדם אשר אמצא עולתה בו ואני מוכיחו בשלום ובמישור ולפעמים אפרסמהו ברבים אם אינו מקבל תוכחה, ואין אני מרע אומנתי ופרנסתי בכך,

\* בקבצי האוצר הקודמים נתפרסמו בס"ד שלוש אגרות מאת הג"ר שלום יוסף הלוי פייגנבוים הרב מלוקאטש - פולין, להג"ר יעקב ישראל קנייבסקי בעל קהילות יעקב זצ"ל שהיה אז ר"מ בשיבת נובהרדוק בביאליסטוק. הגרש"י זצ"ל היה מחשובי הרבנים והמשיבים בפולין שלפני המלחמה, מספריו ומאגרותיו ניכרים גדלותו בעיון בחריפות ובבקיאות. דבריו כתובים בבהירות ובצורה ברורה וברוח חן מיוחדת.

לפנינו האיגרת הרביעית. האיגרת עוסקת בתגובה לדברי הגר"י במכתב התשובה שאינו לפנינו. עיקרה דנה בדיני ברירה והיא מסתעפת לנושאים רבים ומגוונים. בדברי ההקדמה לאיגרת באו דברים בעניין רבנות באותו הדור, על חיוב תוכחה ועל ההיתר ליטול שכר ועל הידיעות בהלכה הנצרכות למורה הוראה ורב עיר. יש לציין כי חלק קטן מתשובה זו נדפס בשינוי לשון בשו"ת משיב שלום של הגהמ"ח זצ"ל, סימן רכג.

בסוף המאמר באה טיוטת הכנה לתשובה מבעל קהילות יעקב על איגרת זו, ובקבצים הבאים תפורסם בס"ד תשובת הגרש"י החוזרת להקה"י.

נשוב ונודה לגאונים בני הגר"ח זצ"ל והגרמ"ז ברום נכד הקה"י שעודדו את ההדפסה, ותודה מיוחדת להג"ר שאול אייזנשטיין, נין בעל הקה"י, שעסק בפענוח והקלדת המכתבים. חמרא למריה וטיבותא לשקייא (ב"ק צב, ב). יוסף יונה.

אדרבא תפארת לו מן האדם בזה, והכל מודים כי זאת היא חובתי וכך יפה לי ועלי היו כולנה. אמנם לעשות כדת תוה"ק לענוש בשמתא ובכל מיני הרחקות לעוברי עבירה, אין לאל ידי, וכבר הלכה רווחת פסוקה בשלהי סי' של"ד ביו"ד דנהגו להקל בזה. ועיין בכור שור בחידושים לסוטה והובא בפתחי תשובה שם, אבל לענוש בשמתא ונגידא ודאי ברי היזקא. והכלל, הרב חייב להוכיח, אבל משהוכיח - הוא את נפשו הציל.

וחילוק"א דרב"נ לראשי ישיבות דכתב מר, דהני לאו שכר בטיליהו ולא בתורת אגרא שקלי אלא בתורת צדקה ונהנין בכבוד התורה ואי אפשר להם בענין אחר ושרי, מה בכך, סוף סוף אינם בכלל נהנים מיגיעם, ולא בכלל טוב תורה [עם] דרך ארץ, אלא דע"כ התירו פרושים את הדבר, דאם לא כן תפוג תורה ח"ו. ודין יששכר וזבולון לענ"ד לא רק לראשי ישיבות הנהו. רק גם לרבנים העוסקים בתורה.

ומעידני עלי שמים וארץ שבכיוון מאנתי לקבל פרס מהזביחה ובחתי למכור בביתי שמרים לש"ק, דבהא לענ"ד מדין התלמוד שרי, דלצורבא מרבנן נקטינן שוקא וכמבואר ביו"ד סי' רמ"ג ס"ד. וסוף דבר אנא בדידי, דרב ירא שמים יצא ידי שמים וילמד תורה לרבים וגם יורה יורה ידין ידין בצדק.

ואשר יאמר כת"ה ד'ועצומים כל הרוגיה' לא על כיוצא בזה נאמר, הן לו יחיבנא ליה כדעתיה דלא שרי ליה לצורבא מרבנן לאורויי עד דליהוי בקי בכולא תלמודא וספרא וספרי ואפילו ספיק"י דגברי" גריס ברחב"ה, לא מצאנו לנו חבר ולא עשינו לנו רב, כי אם דב"ר אחד לדור וכולי האי ואולי נמצא כזה איש אשר רוח בו. ולענ"ד בזמן הזה אשר משום עת לעשות לד' הפר"ו והרבו תורה, והכל בכתב השכילו חז"ל, ועל ספר דבריה"ם למלכי ישראל רבנן, ואיש אשר נתן לו ד' לב לדעת ולהבין בספרים ולשקוד על דלתי התורה ימצא הכל כשולחן הערוך, ורק זעיר שם אשר יצטרך לדמות מילתא למילתא ולהורות מסברא, ואם גם מיראי הוראה הנהו יוכל לקיים ותשועה ברוב יועץ ולהימלך בחבריו ורבותיו, איננו נוטל עליו סכנת שגגת העלם דבר ח"ו, ולא ניתנה תורה למלאכי השרת. והרי אמרו במקום שאין אנשים השתדל להיות איש. ומה יהיה אם הכל יהיו ענוים ולא יקבלו עליהם עול ההוראה.

ואשר יאמר בענותנותו דמיבעי ליה כעשרים שנה למיגמר הטורים והשו"ע, אמינא למר לא תיתנ"י ענו"ה דאיכ"א אנ"א ור"ב יוס"ף שמי, שאני משמש ברבנות תודה לקל יתברך זה כשלשים שנה, ולמדתי הטור והשו"ע בימי עלומי, ואמת שלמדתי ח"א יו"ד עוד בבי - רב, בהיותי כבן י"ב - י"ג, וגירסא דינקותא אהניא לי לזכרון, אבל שאר חלקי השו"ע והטורים למדתי בהיותי בשנותי בערכין דמר, וא"צ יותר מב' ג' שנים, לאיש אשר לו לב חכם ככ"ת.

ובעווה"ר אין לנו בזמן הזה ת"ח ידיע לאהדורי אפילו במסכת כול"ה בעל פה, וסגי דגמיר וסביר ויודע מקום כל דין בהלכותיו הסדורות בשו"ע, וניתי ספר וניחזי וזיל קרי בי רב הוא. ואלה הם רועי ישראל, וחכים ורבי יתקרי איש אשר אלה לו, וליכא דעדיף מיניה.

אכן רוח הוא באנוש! ואשר היתה רוח אחרת אתו וישא ביום ההוא לאמר לא אהיה חוב"ש, אין מזניחין אותו. ואני הצעתי לפני מחותני הרב שליט"א דברים כהוייתן ככתבו וכלשונו דמר,

והודעתיו מקצת שבחו, וכתב לי שאי"ה תיכף אחר הפסח ישלח עושה דברו לראות אם בר"ו כתוכ"ו, כי אמנם מה שבתוכו כבר ידיע ואתי"א תו"ך תו"ך מתוך ספרו ומכתביו. ואם כת"ה נוטה לזה, יודיעני כמובן, למען אשר נדע אם לשלוח ואם לחדול.



### בשיטת הגרעק"א בדין אין ברירה אם הוא בתורת ודאי ודין ברירה

ואחר הדברים האלה דמילי בעלמא נינהו וספירת דברים - נבוא לדברי כת"ה בבתי גואי, אשר הרבה עצה והגדיל תושיה להסכים דברי הגרע"א ז"ל עם השיטה דאין ברירה היינו מספיקא, ואומר עם הספר:

(א) הנה כבר כתבתי שהספר מערכה לעירובין לא ראיתי מימי. וכת"ה אומר שהוא בכלל הספר דרוש וחדוש, וגם אותו לא ראיתי, אמנם ידעתי ממנו וראיתי לפעמים מובא ממנו בספרי אחרונים. והנה נפלא הדבר בעיניו. אבל מה אעשה שבעוה"ר לא זכיתי לאוצר ספרים רבים, ובפרט לאחר השריפה רח"ל, נעשיתי מחוסר ספרים לגמרי. וגם בעירי הקטנה אשר בימי המלחמה גלתה, ספרים רבים שהיו בבתי הכנסיות נעדרו.

והנה יאמר כת"ה דצריכין אנו למשכונני נפשין לתרוצי דברי מאורן של ישראל מרן רע"א זצ"ל, והולך ומתרץ קושיות אחת לאחת. אבל בעניי אומר, מענ"ה אין כאן משכו"ן אין כאן, ומחוורתא כדאמינא, דאפשר הגרע"א ז"ל בחר לו שיטת היש"ש (כב"ק פ"ה, ואין הספר בידי, וגם בנעורי בבית מולדתי ברוסיה בפלך פאדאליא שראיתיו בבית המדרש לא למדתיו), שראיתי מובא בזכרוני בספר מלא הרועים שהיה בידי קודם השרפה, ועתה רואני שבתפארת ישראל במשניות בביצה סופ"ד מביאו, וגם בקרבן נתנאל על הרא"ש ז"ל ריש פרק כל הגט, שהוא משיג על שיטת הר"ן והכס"מ ברמב"ם פ"ג מהל' גיטין דאין ברירה ספיקא הוי, אלא דודאי אין ברירה בין לקולא ובין לחומרא. והגרע"א ז"ל סובר כן גם בשיטת התוס'.

והנה לכאורה הרי זה כמבואר גם בתוס' ריש פרק כל הגט [גיטין] דף כ"ד: ד"ה לאיזו שארצה, שכתבו דאומר ר"י דאפילו למאן דאמר בכל מקום יש ברירה הכא אין ברירה, דוכתב לה לשמה שיהיה מבורר בשעת כתיבה, וכן משמע בש"ס דאמר דאי מהא הוא אמינא משום וכתב לה, עכ"ד יעו"ש.

והא ודאי לכאורה דלא כשיטת הרמב"ם והר"ן ז"ל, וכן כתב בהגהות מים חיים להפרי חדש בש"ס ווילנא שם.



### בדין ברירה בלשמה דגיטין באתנן ובבכור ומעשר

אכן תמיהני אם כן מאי האי דקאמר שם (כ"ה.) ואזדא ר' יוחנן לטעמיה, דהיינו דסבירא ליה אין ברירה, והא אפילו למאן דאמר יש ברירה כן הוא דכאן אין ברירה, ואם כן מאי בינייהו דשאר אמוראי לר' יוחנן דלדידהו האחרון פוסל ולדידיה אפילו אחרון אינו פוסל. ועל כן

לענ"ד הכי פירוש, דלאינך דסבירא להו בעלמא יש ברירה, לא מיבעי דאי לא הוי כתיב לה פשיטא דלא הוה ידענא דבעי לשמה, אלא אפילו אי כתיב וכתב ספר כריתות לה, הוה אמינא דנהי דבעינן שתהא הכתיבה מכוונת לשם כריתות שלה, מיהא סגי במכוין לאיזו שירצה, דעכ"פ שתיהן עלו במחשבה, ואחר שמברר אחר כך ומגרש לאחת מהנה, שפיר הוי כריתות לה מכוון יש ברירה, אבל מדכתיב וכתב לה, שתהא הכתיבה בשעתה לה לשמה, והיינו שיהא מבורר בשעת הכתיבה, מכל מקום אפשר לומר דהיינו דאז דוקא הוי כריתות ודאי, אבל לאיזו שארצה, לאו כריתות הוא אלא מגורשת ואינה מגורשת משום דברירה רק למפרע עכ"פ, ובשעת כתיבה עדיין לא איתברר, ומשום הכי לדידהו פוסל האחרון.

אבל לר' יוחנן דאודא לטעמיה דבכל התורה מסברא אין ברירה, ולמגורשת ואינה מגורשת לא צריך קרא, אלא על כרחך 'וכתב לה' [היינו] שיהא מבורר בשעת כתיבה, ואם לא כן לא רק דכריתות ודאי לא הוי, דזה ידעינן מסברא דמכוח ברירה ליכא וודאות כלל, רק דאפילו ריח גט אין בו. כנלע"ד בזה.

ומעתה נוכל לקיים שיטת הרמב"ם ז"ל [גירושין פ"ג ה"ד] וכהני [אמוראי] דאחרון פוסל וכמ"ש הר"ן ז"ל [גיטין יב, ב מדפי הרי"ף]. אבל עומד לנגדי מה שכתבו תוס' בע"ז ס"ג. ד"ה כגון דקאי בחצרה, עיין שם ג"כ כמו שכתבו כאן, דאפי' למ"ד יש ברירה מ"מ אם עומד טלה בין הטלאים בחצרה ואינו מבורר בשעת ביאה לא הוי אתנן, ומאי משמעו דקרא איכא התם דנימא לכולי עלמא אפילו לקולא אין ברירה.

אכן זה כביר ימים כתבתי בזה בחידושי שם ונדפס קצת בתשובה שהשבתי לרב אחד בשערי תורה<sup>א</sup> חלק ה' סי' מ"א בענין בכור, ושם הבאתי דברי השער המלך בפ"ג מהלכות גיטין, ודברי החת"ס חו"מ סי' ק"ה, והעליתי בעניי, דגבי בכור בבכורות [דף] נ"ז ובמעשר בהמה עיי"ש, אמרינן מה בנך בברור לך אף צאנך בברור לך, ומשום דבעינן קדושה דחיילא ממילא ולא מכוח האדם כלל רק שלידת פטר רחם והשבט<sup>ב</sup> קידשו, בעינן שיהא מבורר ודאי, ולא אמרינן כלפי שמיא גליא בדבר שאח"כ ניתן לברירה בידי אדם, ונאמר שכיוון בברירתו כמו שהיה גלוי כלפי שמיא שכן יברור, דאטו לא הוי מצי למיהוי איפכא, וזוהי ענין הידיעה והבחירה ממש, וכן באתנן שחל האיסור ממילא בשעת ביאה. משא"כ בגט אפשר מכוח ברירה שפיר הוי כמכוין לשמה, אחר שבאמת כיון גם לה לכשתצא בפתח או לכשירצה לגרשה, וכיון שהוא הוא העושה הכריתות אם יש ברירה, שפיר תלוי בברירתו.



### אם לשמה הוא דין בדעת הבעל והנוגע לברירה ואם דמי לצורם אוזן בכור

ומשא"כ לפי מה שכתב כ"ת בהיפך ממש מסברתי, לא אבין לה כלל, דהיכי אפשר לומר שאין הבעל עושה חלות הכריתות ומה שהביא מתוס' גטין כ"ב: ד"ה והא לאו בני דעה נינהו -

(א). קובץ תורני שיצא לאור בוורשה.

(ב). הכוונה שבמעשר בהמה היותו העשירי קידשו (והביטוי ע"פ הפסוק כל אשר יעבור תחת השבט העשירי יהיה קודש).



תמוה מאד, דמה ענין זה לזה, התם הקטן כותב ואין הסופר עושה הכריתות, אבל כוונת הבעל עושה הכריתות.

וגם סמוכות שלו תמהי"ך, מה שהביא מעין דוגמא מתוס' תמורה ד': דבצורם אוזן בכור לא אמרינן אי עביד לא מהני, משום דממילא חייל ואין הוא עושה החלות. דשם שפיר דל מעשהו מהכא וגם כוונתו, מכל מקום אפילו נפל בו מום מאיליו מהני. ומה שאין כן הכא דבעינן כוונת הבעל לכריתות לה לשמה. ואשתומם כשעה חדא להבין דבריו, ולא עלתה בידי כלל.



### אי עביד לא מהני בשוחט בשבת

והנה זה כביר ימים כתבתי בחידושי ליו"ד (בספרי כת"י נתיב הדעת בסי' יו"ד), בהא דהשוחט בשבת שחיטתו כשרה ולא אמרינן אי עביד לא מהני, דנאמרו בזה תירוצים הרבה, וחזן מדברי מהרי"ט ז"ל הידועים דלא יתוקן בזה איסור שבת, אמרתי דאפשר לומר דהוי כמו בצורם אוזן בכור, כיון דקיימא לן דאין צריך כוונה לשחיטה, ואפילו הפיל סכין שלא בשום כוונה לשחיטה ושחטה כשרה, א"כ לא שייך אי עביד לא מהני, כמו בצורם אוזן בכור, דענין אי עביד לא מהני היינו דכאילו לא עשה דבר שנתכוין אליו, אבל מידי דאין צריך כלל כוונה שפיר מהני, דהא בהכרח יעשה מכוח גברא, ואטו אפשר לומר כאילו לאו גברא בר זביחה עביד אלא קוף או עכו"ם.

ומיהו מדלא תירצו כן שמע מינה, דכיון דעכ"פ התורה אמרה וזבחת, והיינו אם בר זביחה אתה, אבל כל דאמר רחמנא לא תעביד הוי כאינו בר זביחה נמי, ונהי דלאו מכוח אינו בר זביחה הוי אלא יומא קגרים דאסור לזבוח בשבת, מ"מ לא קרינן ביה וזבחת, ואי עביד (שפיר) לא מהני - שייך [שפיר] בזה. ומשא"כ צורם אוזן בכור, דודאי לא גרע מאילו נצטרם מאיליו בקוץ ובסירה.



### ברירה בממון בירושה באחים ובקניין בשותפים

(ב) ומה שכתב לתרץ הא דקשיא אם אין ברירה היכי שייך ירושה בב' אחים או קנין בב' שותפים, כיון שאין לשום אחד מהם חלק מבורר, הנה כפי הנראה לא ראה דברי הרשב"א ז"ל שבספר תולדות אדם סי' פ"ב, ואני ראיתים מובאים בספרי שדי חמד כשהיו עמי קודם השרפה, והם קילורין לעינים. וגם בעל הנתיבות לא ראה וכיוון מדעתיה כן בנתיבות המשפט סימן ס"א סק"ג עיין שם. ותורף דבריו, דדווקא היכי דאנו צריכין שיתברר הבירור למפרע דווקא ולא סגי שיחול העניין משעה שמתברר ואילך, אמרינן אין ברירה. אבל בדבר שגם אם יחול משעת

(ג). כלומר, הסמך שהביא לזה - תמוה (מליצה מלשון 'סמוכות שלו טמאין' שבת סו, א).

ברירתו ואילך לית לן בה, באמת לא אמרינן אין ברירה וחייל גם מעכשיו ולכשיבורר. יעויין שם בנתיח"מ. והם הם דברי הרשב"א ז"ל.

ומעתה מה מקום לקושיא בירושים ושותפים, שלענין ממון לא שייך כלל לומר אין ברירה, דעכ"פ משעת חלוקה יבורר, וממילא כיון דאז יחול איך שיהיה ואפילו אם החליפו חלקיהם לית לן בה, דמכל מקום כל אחד קונה שלו מאז, משום הכי חייל שפיר גם קודם החלוקה. ולענין חזרה ביובל או להבאת ביכורים באמת אין ברירה, דלזה כיון דצריך ברירה למפרע, שתהיה ארצו משעה ראשונה, אמרינן אין ברירה.



### עוד בברירה באתנן ומחיר ואם חייל בתערובת

ובזה תירצתי בחידושי לע"ז ס"ג. הנ"ל הא דתמוה, מדוע באתנן כתבו דצריך מבורר בשעת ביאה, והרי מחיר כלב בחד קרא ובדיבור אחד נאמר עם אתנן זונה, ואמרינן בתמורה (ל) דחייל אעפ"י שאין מבורר. אלא דבאמת כיון דעל כרחך אחד שיברר יהיה בהכרח תחת הכלב. ולענין שיהיה מחיר הכלב אי אפשר שנאמר שלא יחול, ואין צריך לזה שיהא מבורר בשעת החלוקה. ורק לענין האיסור שיותרו התשעה שעמו אנו צריכין לברירה.

ומה שכתב כת"ה להקשות בהיפך, למה חייל האיסור כלל בתערובות, ותירץ לפי שיטתו - לענ"ד עכ"פ לענין האיסור לא היה [לו] לחול, אע"ג דלענין ממון חל בהכרח, מכל מקום מאי שנא מחיר כלב מאתנן זונה כנ"ל, אלא על כרחך דשפיר חייל בתערובות ואין צריך בזה מבורר בשעתו, דגם השתא שעתיה הוא וכאמור, ודו"ק היטב.



### שדי טופינא בכולהו, ביטול בחתיכה שמיעוטה איסור ורובה היתר ובבעל חי

ומה שכתב כת"ה להקשות אם טופינא שדי נמי בכולהו ליבטל בכל אחד ואחד ברובא, ותירץ שאין אומרים בחתיכה אחת ביטול מקצתה ברובה, וכתב שהאריך והוכיח כן במקום אחר - ואני בעניי לא אדע זאת, וסוגיא דגידולין (בנדרים נ"ח - נ"ט) לכאורה מוכחא איפכא. אבל לא ידענא מאי קושיא, דהא בעלי חיים חשיבי ולא בטלי, וה"ה מקצת בעל חי בבעל חי, חשיבות הבעל חי כולו גורם שלא יבטל. וכיון שא"א לברר שנאמר דבדרבנן יש ברירה ומן התורה בטל ברובא, לכן אסורין. כי אף שמן התורה בטל, מכל מקום מדרבנן לא בטל ואי אפשר לברר כיון דשדי טופינא בכולהו.



### קנין שטר בדבר שאינו מבורר והדימוי לברירה

ג) והנה במה שכתב כ"ת בדברי הרי"ף ז"ל [גיטין ב: מדפי הרי"ף] דבלא סיים לא קני' - הוא ענין אחר ולא מטעם ברירה. דהרי אם אמר חצי שדה זו אני מוכר לך מבואר ברמב"ם פ"ג מזכיה ומתנה הלכה ה' דקנה. כי באמת ברירה לא שייך כאן לענין קנין, כאמור מתשובת הרשב"א ז"ל ונתיבות המשפט הנ"ל, ורק שצריך שיהיה עכ"פ איזה סיום ולא סתם שדה משדותי וכדומה. ונושאי כלי הרמב"ם האריכו בזה ואנו בעניינו אין לנו להוסיף.

ורק את זה אדרוש דבירושלמי דפאה פ"ג ה"ז איתא 'ובמסיים ובאמר תנו שדה פלוני לפלוני, אמר תנו חצי שדה פלוני לפלוני וחצי שדה פלוני לפלוני כמו שסיים, או עד שנאמר חצייה בצפון וחצייה בדרום' עכ"ל. הרי דבעיא היא בירושלמי ולא איפשטא.

ובגליון הש"ס בירושלמי שם כתב שמזה הוציא הרמב"ם ז"ל דינו, ותמוה, דא"כ המוציא מחבירו עליו הראיה כבכל בעיא דלא איפשיטא, וע"כ דלא ס"ל כירושלמי זה, אלא מקור הרמב"ם ממקום אחר, ועיין במגיד משנה שם, והבבלי לא ס"ל כבירושלמי שם. ועיין גם בכתובות פ"א ה"א בזה. ויש לי בזה אריכות בביאור הירושלמי בחידושים כת"י (נתיב ירושלים) ולא פה המקום ולא הזמן גורם להעתיק.



### הוצאת אחד לרמב"ם במחיר כלב

ומה שכתב כ"ת בדברי הרמב"ם אתיין שפיר בהא דתשעה וכלב ועשרה שכנגד הכלב, דלא חייל כלל בתערובות מכוח שנתבטל - תמוה בעיני, דאם כן למה הצריך שיוציא אחד כנגד הכלב, והרי כתב כ"ת שבש"ס שהצריך, משום שלמאן דאמר יש ברירה הוי כהווכר האיסור ולא שייך ביטול.



### אין ברירה לגבי עירוב תחומין ולגבי גט אחר מיתה

ומה שכתב כת"ה לתמוה עלי שכתבתי שאין הכרח מתוס' גטין ע"ג: דסבירא להו דלא חייל כלל, שהרי כתבו מעירובין דלא הוי עירוב כלל ולא הוי חמר גמל - הנה הרגשתי בזה ומרוב הפשיטות לא כתבתי מזה בהקודם. והיינו דתוס' באמת הקשו רק על רש"י שכתב שאחר מיתה מיהא חל למפרע אע"ג דאין ברירה, ועל זה הביאו ראיות והוכחות, דאי אין ברירה גם אחר שהוברר לא אמרינן דחייל אפילו רגע אחד קודם מיתה, ולא כסברת רש"י דרק עד שימות שאנו מסופקין איזו שעה סמוכה למיתה לא חייל, אבל בסוף הוי כהוברר ברגע אחרון מיהא וחייל מאז, אלא דגם אז לא חייל כלל, ורצונם לומר [דלא חייל] כלל להיות גט, ואין רצונם לומר גם לחומרא.

ד). עיין ברמב"ם שצ"ח להגהמ"ח להלן בסמוך ובנושאי כלים שם.

והביאו גם מעירוב דאי אין ברירה לא חייל כלל. והתם ודאי אפילו לספיקא לא, דסוף סוף דרבנן הוא. ונהי דהתם אמרינן דלמאן דאמר אין ברירה גם בדרבנן אין ברירה, היינו שלא יקנה לו העירוב, אבל מיהא לא לאפוקיה מחזקת תחום ביתו, דבזה אין ספק בדרבנן מוציא מידי ודאי, ודו"ק.



### ברירה במלל על על סלע שתעלה ואם חל בתערובת

ומה שכתב עוד לתמוה עלי במה שכתבתי דבהא דעירובין ל"ז דמייתי מרבי יוסי דיש ברירה ולא אמרינן דחייל בתערובות ומנא לן דאין ברירה, וקסבר מר דרצוני בזה דלא גמר בדעתו שיחול עד שיעלה, ועל זה תמה דהרי ודאי מעכשיו כוונתו, וכמו שכתבו תוס' באם ירדו גשמים - והנה יוכל להיות שבחפזי לא ביארתי יפה כוונתי ונתתי מקום לטעות, אבל אתפלא על רוחב לב כ"ת וחריפות שכלו שלא הבין כוונתי הרצויה באמת בזה. דבשלמא באמר אם ירדו גשמים, לכשירדו - נתברר דברו, אבל הרי זה מחולל על סלע שתעלה בידי מן הכיס, [אין נכון] שנאמר שבאמת אין ברירה אלא דמכל מקום חייל בתערובות, הרי הוא לא אמר רק שתעלה בידי ולא שיחול על סלע שבכיס, ואין נאמר שיחול שלא כדברו רק על אחד שבכיס, והוא אמר שיחול החילול רק על סלע שתעלה בידי מן הכיס. ואם אין ברירה, אם כן אי אפשר לו שיחול כלל. ובהכרח רק על זה הסלע שיעלה בידו אפשר לו לחול, וצריך ברירה לזה, שזהו שהיה ראוי לעלות.



והנה עוד נשאר דיו בקולמוס והרהורים ברעיון אבל נלאיתי להאריך ביתר הדברים שבמכתבו. וגם אין הזמן גורם. וידענא דגם אחר כל האריכות לא אסיקנא מהא שמעתא אפילו כדמסיק תעלא מבי כרבא. וכל הדברים יגעים ונבוכים הם באר"ש, והעניין עמוק וצריכא רבא. וקנצי למלין.

ואחכה לקבל מכתבו ביתר הדברים שכתבתי על סימני ספרו לעת עתה, ואי"ה או אז אשובה אראה אעיין ביתר כל דבריו הנחמדים, אשר לעת עתה לא עיינתי רק במעוף עין בעלמא.

ידידו אוהב נפשו ודורש שלום תורתו כל הימים

הק' [שלום יוסף הלוי פייגנבוים]



הגאון רבי יעקב ישראל קנייבסקי זצ"ל

בעל קהילות יעקב

## טיוטת הכנה לתשובה מבעל הקהילות יעקב\*

בעה"ת

אור יום כ"ט אדר ובמוצאי יום מנוחה דויקהל ופקודי [עם התיבות, תרפ"ו] לפ"ק בהווייתו יהא שלמא, לגברא רבא דעמא, נחל נובע מקור חכמה, עי"ן בריר"ה כאור החמה, הוא ניהו מעלת כבוד הרב הגאון האדיר ארז בלבנון רב רבנן וכו' וכו' עמוד הימיני כקש"ת ר' שלום יוסף הלוי פייגנבוים שליט"א אבד"ק לאקאטש יצ"ו. יקרת מכתב הדרת רום גאונו הגיעני סמוך לקבלת שבת קודש העבר ונסתר מחמתו רוב דברי לכאורה, על כן מצאתי לנכון לפתוח במה דסיים הדר"ג שליט"א.

א.

### דעת הגרעק"א בברירה

והנה כתבתי דצריכין למשכונני נפשין ליישב דברי רעק"א ז"ל, והדר"ג השיב דדעת רעק"א ז"ל כהיש"ש. - ותמיהני, כיון דנתוסף מיא בעי קמחא וצריך למשכונני נפשין ליישב גם דברי מרן היש"ש שלא יקשה מסוגיית הש"ס דתמורה שהעיר הדר"ג, וכן מכל שותפין.

ב.

### ברירה בשליחות הבעל בגיטין ואם לשמה הוא דין בדעת הבעל

עוד השיגני על מה שכתבתי דבכותב לאיזו שארצה אינו אלא עשיית מציאות, ולא שייך לומר שלא חל כלל, ולכך כתב הר"ן ז"ל והכסף משנה דהוי ספק, והשיב הדר"ג וז"ל 'לא אבין כלל, דהיכי אפשר לומר שאין הבעל עושה חלות הכריתות ("בשעת גירושין ודאי עושה אבל בשעת כתיבה "חלות כשרות הגט" נעשה מציאות כתיבת הגט ומחשבתו) ומ"ש מתוס' גיטין כ"ב: ד"ה והא לאו

\* ממכתב התשובה (כת"י) של הגרש"י ניכר שהמכתב שנשלח אליו מהקה"י נכתב עם שינויים רבים בתוכן הדברים ועם הוספות רבות על הנכתב בדף הכנה זה, וכנראה כתב זה הנמצא לפנינו הוא טיוטא ראשונית וראשית דברים שכתב הקה"י לעצמו ואח"כ שינה והוסיף כהכרעת דעתו, וממילא פשוט שאין לראות בה גמר דעת של הקה"י. ומ"מ יש תועלת ללומדים גם בראשית דברים של הקה"י זצ"ל, וישמע חכם ויוסף לקח להבין ולפלפל. תשובת הגרש"י למכתב הקה"י תודפס בס"ד בקבצים הבאים.

(א). המוסגר הוא מבעל הקה"י, והוא תחילת התשובה לטענת הגרש"י פייגנבוים, וכפי שמבואר בהמשך הדברים.

בני דעה נינהו, תמוה מאוד דמה ענין זה לזה, התם הקטן כותב ואין הסופר עושה הכריתות, אבל כוונת הבעל עושה הכריתות עכ"ל.

ונוראות נפלאות, אטו הבעל מהרהר לשמה, ואטו כשישן הבעל בשעת כתיבה פסול, [...] והרי כל דין לשמה אינו אלא לסופר, ולדברי הדר"ג למה עכו"ם פסול לכתוב הרי הבעל מהרהר לשמה, וכי אני מדבר מחלות הגירושין, הרי אין אנו עסוקין עכשיו אלא בחלות כשרות הגט ותו לא מידי, וכ"ש להסוברין דאין צריך שליחות לכתובת הגט.



### ג.

#### ברירה בדבר שנעשה ממילא וצורם אוזן בכור

עוד כתב וגם סמוכות שלו תמוהין מה שהביא מעין דוגמא מתוס' תמורה וכו' וכו' אני אפרש [לא הבאתי] ראיה מתוס' תמורה דהכא הוי מידי דממילא חייל, אלא הבאתי דחלוק מידי דחייל ממילא [ממידי דחייל על ידי] שהאדם עשאה, וכמו בכללא דאי עביד לא מהני אמרינן דהוא דוקא שאדם אינו יכול לעשות, הכ"נ [כאן דאמרינן] דאי אפשר לחול על הספק היינו שאדם אינו יכול לעשות, אבל כל שנעשה ממילא שפיר חייל עד שאינו מבורר.



### ד.

#### ביטול בחתיכה שמיעוטה איסור ורובה היתר

מה שכתב הדר"ג על מה שכתבתי בדבר אחד שמקצתו היתר ומקצתו איסור לא מצאנו דנתבטל, ותמה מסוגיא דגידולין - אהך סוגיא אמרתיה ניהלה, ולהסוברים דאין מעלין, וכן פסק הרמב"ם ז"ל כנודע. אלא שבלאו הכי לא קשיא מידי, דהתם שנתערבו בטבען הוי כתערובות לח בלח, דודאי [מהני לבטל] גם בחתיכה אחת לכאורה. ובלאו הכי אין עלי אחריות סברה זו, שלא כתבתיה אלא לפלפולא בהא דקרקע לא בטיל כדברי החוות דעת שהבאתי.



(ב). בכת"י יש כאן מילה נוספת לא ברורה.

(ג). חסר כאן עקב קרע בכתב היד, והושלם לפי העניין. וכן הוא במוסגר בהמשך.

(ד). עיין רמב"ם הל' כלאים ה, כד, וברמב"ם מאכ"א י, ה נראה שהוא ספיקא דדינא, ויל"ע.

(ה). ייתכן שחסרה כאן מילה או יותר.

## ה.

## ביטול במקצת בעל חי

ומש"כ הדר"ג דלכך לא בטיל הטופינא דהוי בע"ח - לכאורה דווקא בעל חי שלם הוי חשיב אבל מקצת אינו חשיב, וראיה ממה שכתב הר"ן ז"ל דהא דזה וזה גורם מותר [הוא] מטעם ביטול אע"פ שהוא בעל חי.



## ו.

## קנין שטר בדבר שאינו מבורר והדימוי לברירה

הבאתי דברי הרי"ף ז"ל שא"א לחול על דבר שאינו מבורר בקנין שטר, והדר"ג השיב דאינו ענין לברירה - ונפלאתי מאד אטו אמרתי שייכות זה לברירה, אני לא הבאתי אלא להוכיח דאע"פ דעל כל פנים אי אפשר לחול על אינו מבורר בשטר, יהיה מאיזו טעם שיהיה, והאיך חל בשותפות, אלא על כרחך דשניהם נחשבים כאיש אחד לאותה מכירה וכל שבכללו מבורר סגי, וממילא הכי נמי נאמר בחסרון דברירה דשפיר מיקרי מבורר.



## ז.

## הוצאת אחד לרמב"ם במחיר כלב

מה שהשיגני דלפי מה שכתבתי דלכך התיר הרמב"ם ז"ל במחיר [כלב] משום דלא חייל בתערובות, [וקשה] שא"כ למה הוצרך הרמב"ם ז"ל להוציא אחד מהן - הנה קיי"ל דצריך להשליך אחד לחומרא בכל ביטול ברוב, ובלא"ה יש להשיב דע"פ עביד איסורא דאין מבטלין איסור לכתחילה והוא איסור מדרבנן וצריך לאסור הכל, אלא דכיון דבדרבנן יש ברירה ממילא ע"י הברירה הוי לגבי דרבנן כלא נתערב מעולם, ודוק.



## ח.

## אין ברירה לגבי עירוב תחומין ולגבי גט אחר מיתה

ומה שכתב הדר"ג דכוונת התוס' דגיטין דלא יחול כלל היינו בתורת ודאי אבל ספק הוי, ולא דמי לעירוב דהוא מדרבנן - מאוד אתפלא, שזהו קושייתם הראשונה, וגם לפירוש הדר"ג אין דמיון מעירוב, דהתם צריך לחול דוקא בין השמשות ואז שפיר הוי ספק (וממילא אינו עירוב כלל להדר"ג מטעם דרבנן), אבל כאן לאחר מיתה לולי קושיית התוס' (הראשונה) דגם אשעה דאחר מיתה יש להסתפק, אלא נאמר דאנו מסתפקים רק אשעות דמחיים, אם כן כיון דאין ברירה

היינו מטעם ספק, כלומר שחל על אחת ולא נדע על איזו, אם כן שפיר הוי מגורשת לגמרי לאחר מיתה, ומאד קשה לי להסביר כוונתי בזה.

ומש"כ הדר"ג דבעירוב גם ספק לא הוי דסוף סוף דרבנן הוא – תמוה, דהכא קאי על כרחך למאן דאמר דגם בדרבנן אין ברירה, דהא עירוב דרבנן הוא, והרי מבואר התם בעירובין דלמאן דאמר [ד]גם בדרבנן אין ברירה הוי חמר גמל, ועוד דאיך נתיר לו לילך לשני צדדין דהא הוי כשני שבילין, ולולי דברי הדר"ג שליט"א הייתי אומר דודאי דברור כאחותו דכוונת התוס' דלא חל כלל ותו לא מיד.





הגאון רבי עובדיה יוסף זצ"ל

בעל היביע אומר

## דרשה להנחת אבן הפינה לבית הכנסת לעדת היזדים\*

### בחגיגת אבן הפינה כב אלול תשכ"א בערב

אפריון עשה לו המלך שלמה מעצי הלבנון וכו' [שה"ש ג, ט]. הנה מקום מקדש מעט נוסד להעלותינו מטומאה לטהרה ומכף חובה לכף זכות. וכמ"ש ברכות טז. למה נסמכו אהלים לנחלים כו'.<sup>2</sup> וז"ש אפריון עשה לו המלך שלמה מעצי הלבנון, שמלבין עונותיהם של ישראל. ומסיים עמודיו עשה כסף כו' תוכו רצוף אהבה מבנות ירושלים. כמ"ש אהל יעקב דובנא (ר"פ תרומה), וזהו תוכו רצוף "אהבה", שאותה אהבת הכסף והזהב מקריבים אותה ישראל לאביהם שבשמים ע"י תרומתם ונדבת לבם.

ובר מן דין מקדש מעט הוא מעין דוגמא של בהמ"ק, שדרשו חז"ל [ברכות ל. ועוד] כמגדל דוד צוארך בנוי ל"תלפיות" תל שכל פיות פונות אליו, ופי' הגר"א [שה"ש שם] תלפיות סוף אלף ב' עד וא'. שממנו הושתת העולם.<sup>3</sup> וכהיום [כ"ב אלול] ש[בו] נברא העולם באותיות אלו, אנו מתחילים בחגיגת במ"ק מעט. וכשבהכ"נ ובהמד"ר מאחד כל הפיות שפונים אליו ומרכו אליו את לבותיהם, מרבה אהבה ואחוה שלום ורעות. וזהו תוכו רצוף "אהבה" שמאד אנו זקוקים לאחדות ואהבה, וז"ש הפסוק בפ' השבוע אתם נצבים היום כו' כל איש ישראל, ובפרש"י ומעינה ש"ת".

דברי הילקוט שמעוני משלי דף תצז ע"ד [רמז תתק"ס] במעשה דרחב"ד שהעלה אבן לבהמ"ק.<sup>4</sup> והנמשל בנ"ד שיהי' סייעתא דשמיא כו'.

(א). צילום כתה"י נמסר למערכת באדיבות נכדו, הרה"ג עובדיה יוסף שליט"א [בן הגר"י יוסף זצ"ל], תשוח"ח לו. נעתק ונערך ע"י הרב משה בוטון שליט"א.

(ב). "לומר לך מה נחלים מעלין את האדם מטומאה לטהרה אף אהלים מעלין את האדם מכף חובה לכף זכות".

(ג). "והיינו שהשישה אותיות הם ו' קצוות והאדם הוא המרכז מן הו' קצוות, אל"ף בי"ת גימ"ל דל"ת ה"י וא"ו...". ובספר ראש הגבעה (להמגיד ר' פנחס מפלאצק תלמיד הגר"א, סוף דרוש אחרון) ביאר דבריו, דהנה בוהר דרשו על אבן השתיה - בראשית - בר"א ש"ת, ושי"ת היינו שש האותיות הראשונות מא' ועד ו'. ואם נכתוב כל אות במילוי ונקח את סופה, לדוגמה מאל"ף ניקח פ', מבי"ת ניקח ת' וכן הלאה, נקבל את המילה "תלפיות", והיינו שמגדל דוד, ביהמ"ק הוא עשוי ל"תלפיות" - שבו אבן השתיה שממנה הושתת העולם.

(ד). אולי כוונתו הייתה להביא את הדרשה שהובאה בס' מעינה של תורה, בשם דברי שערי חיים.

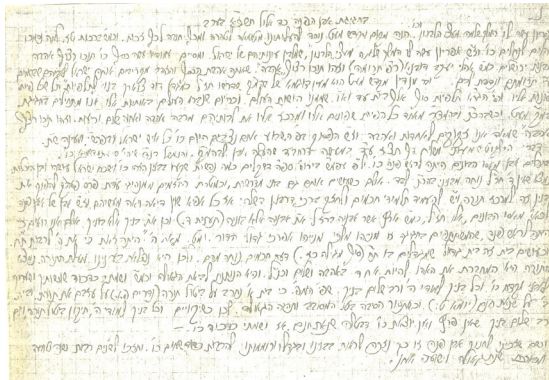
(ה). "מעשה ברבי חנינא בן דוסא שראה בני עירו מעלים נדרים ונדבות לירושלים אמר הכל מעלים ואני איני מעלה, יצא לעיר וראה אבן אחת ופתחה ומרקה ואמר להעלותה לירושלים, נודווגו לו חמשה בני אדם אמר להם מעלים אתם לי את האבן הזאת לירושלים, אמרו לו תן לנו חמשה סלעים ואנו מעלים לך את אבנך לירושלים ובלבד שתתן אצבעך עמנו, נתן אצבעו עמם ונמצאו עומדים בירושלים, בקש ליתן להם את הסלעים ולא מצאם, נכנס ללשכת הגזית אמרו לו שמא מלאכי השרת הם וקראו עליו הפסוק הזה חזית איש מהיר במלאכתו".

## דרשה להנחת אבן הפינה לבית הכנסת לעדת היזדים

כ

ובתהלים [קיה, כב] אבן מאסו הבונים היתה לראש פינה כו'. יל"פ עפמ"ש בירוש' ספ"ה דשקלים כמה נפשות שקעו בבנין הזה כו' וישכח ישראל עושהו ויבן היכלות', נמצא שאין ד' חז"ל נוחה מבניני בהכ"נ לבד. אולם כשעושים אותם גם בתי מדרשות, וכמטרת היוזמים ממנהיגי עדת פרס פעה"ק, להפוך את בנין זה למרכז תורה וי"ש[ויראת שמים], להעמיד תלמידי חכמים ולחזק ברכי רבנן דשלהי, אז כל אפיא שוין דיאה ויאה מעשיהם. וז"ש אבן של אבן פנה' לכאו' מאסו הבונים, אלו חז"ל, כמ"ש ארץ אשר אבניה ברזל א"ת[אל תיקרי] אבניה אלא בונה (תענית ד). וכן א"ת בניך אלא בוניך. אולם אנו רואים כי היתה לראש פינה, שהמשתתפים בחגיגה זו מנייהו מלכי מנייהו אפרכי גדולי הדור. ומ"ט[ומאי טעמא?] - מ"א את ה" היתה זאת כי את ה' לרבות ת"ח". וכ[ש]עושים בית זה בית גדול שמגדלים בו ת"ח (סוף מגילה כז). דעת חכמים נוחה מהם. ולכן היא נפלאה בעינינו מעלת התורה. נמצא התורה היא המחברת את האהל להיות אחד באהבה ושלוש וכו"ל. והיא הנותנת לביאת הגאולה וכמ"ש [ישעיה נד, יב-יג] ושמתי כדכוד שמשותיך ושעריך לאבני אקדח כו'. וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך. שפי' המפ' כי בית א' נחרב על ביטול תורה (נדרים פא). על עזבם את תורת. ובית ב' על שנאת חנם (יומא ט:). וכשתסור הסיבה בטל המסובב ותהיה הגאולה. לכן כשיקויים וכל בניך למודי ה', תיקון ביטול תורה, וגם רב שלום בניך שאין פרץ ואין יוצאת כו' דבטלה שנאת חנם. אז ושמתי כדכוד כו'.

וכשם שזכינו לחנוך אבן פנה זו כן נוכה לראות בבניינו ובגדלו ורוממותו להרבות כבוד שמים כו'. ותזכו לשנים רבות ושנה טובה ומבורכת שנת גאולה וישועה אמן.



1. "רבי חמא בר חנינה ורבי הושעיא רבה הוו מטיילין באילין כנישתא דלוד, אמר ר' חמא בר חנינה לר' הושעיא כמה ממון שיקעו אבותי כאן, אמר ליה כמה נפשות שיקעו אבותיך כאן לא הוה אית בני נש דילעון באורייתא. רבי אבון עבד אילין תרעיה דסדרא רבא, אתא ר' מנא לגביה א"ל חמי מאי עבדית, א"ל (הושע ח) וישכח ישראל את עושהו ויבן היכלות לא הוה בני נש דילעון באורייתא."

2. כלומר האבנים-הבנין של אבן פינה - בית הכנסת, מאסו הבונים.

ח. עי' פסחים כב:

האוצר ◆ גיליון פ"ג

# אוצר אורח חיים

בעניין עשה דוחה ל"ת בכלאים בעיצית ♦ חתימת ברכת בורא נפשות  
♦ בעניין איסור זריקת ציפורניים ♦ ענייני שמחה ועונג בשבת ויו"ט  
סוכה – מבנה חולין או חפץ מצווה



הרב אריה אידנסון

מח"ס שערי אריה

## בעניין עשה דוחה ל"ת בכלאים בעיצית

### פרק א' - היתר פשתן בטלית צמר

נאמר בסוגיא של עשה דוחה ל"ת ביבמות ד' ע"ב: "איצטריך, סד"א כי דיוקא דרבא, הכנף - מין כנף, וה"ק רחמנא: עביד ליה צמר לצמר ופשתים לפשתים, וכי עבדת צמר לצמר - צבעיה, אבל צמר לפשתים ופשתים לצמר לא, כתב רחמנא צמר ופשתים, דאפילו צמר לפשתים ופשתים לצמר". הרי שההו"א היא שדין תכלת, שהוא צמר צבוע, נאמר רק כאשר אינו כלאים, אבל בבגד פשתן לא ייתן תכלת קמ"ל. אך לשון הגמ' קמ"ל שנותן צמר לפשתן ופשתן לצמר. ותמהו הראשונים, דבשלמא צמר לפשתן צריך משום מצות תכלת, אבל מאיזה טעם יתן חוטי פשתן לצמר. וכל הסוגיא באה ללמוד היתר של עשה דוחה ל"ת בכל התורה מציצית, ואם בציצית מותר גם כאשר אין צורך לעבור על כלאים, כגון בחוטי פשתן בבגד צמר, שיכול לתת חוטי צמר, אז לכאורה אינו מדין עשה דוחה אלא היתר בעלמא.



### דברי התוס' משום מיגו

ויש כמה תירוצים בראשונים לשאלה זו. בתוספות תרצו "דאפילו צמר לפשתן ופשתן לצמר כו' - נראה דאפילו שני חוטין לבן של צמר שרי בפשתים כדאמר במנחות אף על גב דאפשר במינו כדקאמר התם מגו דתכלת פטרה לבן נמי פוטר ולבן של פשתים נמי פוטר הצמר ע"י מיגו, מגו דלבן של צמר פוטר בפשתים לבן של פשתים נמי פוטר בצמר ודוקא במקום תכלת אבל במקום שאין תכלת אסור כיון דלא כשר במינו דהא במנחות (דף מ.) אסר סדין בציצית משום קלא אילן ופריך ולא יהא אלא לבן ומשני משום דאפשר במינן כדר"ל". הרי תוס' תרצו שיש מושג "מיגו", שאחרי שתכלת מותר ה"ה פשתן מותר. ומיגו שצמר מותר בשל פשתן, ה"ה פשתן מותר בשל צמר. וזה פלא, הרי קיימי בסוגית עשה דוחה, ויש את דינא דר"ל שבאפשר לקיים שניהם אין דין עשה דוחה, וכפי שהסיקו התוס'. ואיך מיגו פותר ענין זה שאין צורך לדחות את הלאו. ומה פשר מיגו של ציצית א', מתיר סוג ציצית אחר, אע"פ שהוא ללא צורך. ודברי תוס' אלו ידועים כמוקשים והרבה מתקשים בהם. עיין חזו"א או"ח סימן ב' ס"ק ב' שהאריך לבאר את סברת התוס', ובחי' רבי ראובן סימן ב' ובחידושי רבי שמואל סימן ה' ועוד רבים, וכמ"ש הדבר קשה מאוד להבנה.



### בסוגיא במנחות נראה שמיגו לא מתיר בכה"ג, ורק מדרשה

ותוס' כתבו שסברתם "כדאמר במנחות" וצריך לבאר את הדברים. במנחות ל"ט ע"ב "אמר שמואל משמיה דלוי: חוטי צמר פוטרין בשל פשתן. איבעיא להו: של פשתן מהו שיפטרו בשל צמר? צמר בשל פשתים הוא דפטר, דכיון דתכלת פטרה - לכן נמי פטר, אבל פשתים בצמר לא, או דלמא כיון דכתיב: לא תלבש שעטנז צמר ופשתים יחדו גדילים תעשה לך, לא שנא צמר בפשתים ולא שנא פשתים בצמר". ומסקינן שפשתים פוטר גם בשל צמר. ונחלקו רש"י ושלרש"י הנידון במין כנף, ולתוס' הנושא היתר כלאים. ותוס' כאן ודאי כתוס' שם שהנידון דחיה של כלאים.

והשתא דברי התוס' ביבמות צ"ע בתרתי. א', הגמ' במנחות אמרה את הסברא של מיגו רק באופן של צמר בפשתן, שכבר נתן חוטי תכלת בטלית פשתן, וכעת רוצה לשים לבן של צמר. ובוזה מובן מאוד, שכיון שכבר יש כלאים בטלית מותר להוסיף עוד. ואדרבה צ"ב אם יש בזה תוספת איסור כלל, והאריכו בזה האחרונים, הבאנו מדבריהם בהערה כאן\*. ואינו דומה כלל למיגו שצמר בפשתן מותר ה"ה פשתן בצמר. ב' הצד להתיר פשתן בצמר מפורש בגמ' משום הדרשה של סמוכים, וזה מתיר את ב' האופנים, ולא משום מתוך שהותר. ואם זו דרשה ל"ק מידי. אך תוס' באו ליישב את הסוגיא שם שנלמד מזה שעשה דוחה, ואם זה דרשה בעלמא אינו מקור. ותוס' שלבו סברא של מיגו, ואינו מובן איך דרשה של סמוכים קשורה לסברת מיגו.



### הסברא של תוס' היא שההגבלה בדרשה היא משום טעמא דקרא

וליישב את הדברים נראה שיש לומר ג' הנחות:

א. הדרשה של סמוכים להתיר כלאים בציצית, אין הכונה שהתורה באה באופן ישיר ללמד את דין עשה דוחה ל"ת. אלא שהתורה צוותה לתת חוטי צמר בבגד פשתן, ואנו אומרים שטעמא דקרא הוא משום עשה דוחה ל"ת. וכיון שחזינן טעמא דקרא כך, אפשר ללמוד מזה לשאר מקרים. וזה ע"פ יסוד של הגר"ש פישר זצ"ל, שיש מקרים רבים שחז"ל למדו כלל מתוך דין, ואין הכונה שזו הגדרת הדין, אלא הדין ניתן בכל גווניו גם כאשר לא שייך הטעם, וכעין לא פלוג. אבל חז"ל אמרו שהטעמא דקרא מאחורי הדין הוא כלל זה, ולכן אפשר ללמוד לשאר

(א). בשאלה אם כאשר כבר יש כלאים מותר להוסיף עוד חוטי כלאים. שבתוס' יבמות נראה שצריך להגיע לסברת מיגו. ואילו בתוס' כתובות מ' בפשטות נראה דלא כן. והאריכו בשאלה זו הפוסקים, עיין בב"י או"ח י"א, וכן בכס"מ ציצית פרק ג' ה"ו, שבהתחלה ר"ל שאף שכבר יש כלאים, מ"מ אסור להוסיף משום "דכל מאי דאפשר למעוטי באיסורא ממעטינן", ושוב מסיק שכל שיש כלאים מותר להוסיף עוד. ובאחרונים האריכו טובא בזה, והם דנו שמא אם נאמר שכלאים בציצית הותרה ולא דחיה, לא נחשב שיש חפצא דאיסורא של כלאים, וא"כ בתוספת החוט, רק כעת עושה כלאים. עיין עונג יו"ט סימן א' שהאריך בזה, ובבני בנימין על הרמב"ם הנ"ל חלק עליו. ועיין בדרך המלך רפופורט שם, שתמה על סברת הראשונה של הכס"מ שיש דין למעט את האיסור, הרי אין בזה מיעוט, כל שהבגד כלאים אין נפק"מ אם זה הרבה חוטים או קצת. ועיין בשו"ת מהר"ם שיי"ק או"ח סימן ד', שכתב שזה כמו ריבוי שיעורים, ותלוי בשיטות אם הוה דאורייתא או לא.

מקומות שהטעם שייך, אע"פ שאינו בגדר הדין, ונרחיב בזה בהמשך. וא"כ הכא נמי כאן, יש היתר כלאים בעיצית, וטעמא דקרא משום עשה דוחה. וההיתר לא מוגבל לפי צרכי עשה דוחה. ב. שאין כונת התוס' להיתר מסברא שנקרא "מיגו", שלא מובנת הסברא בזה, וגם בגמ' מפורש שזו ילפותא, אלא ההיתר הוא משום הילפותא של סמוכים. אבל אנו אומרים שכיון שטעמא דקרא הוא משום עשה דוחה, וכמ"ש, שמא צריך להגביל את הילפותא למקרה שיש עשה דוחה, או שהדרשה חלה בכל גווני, גם באופן שלא שייך עשה דוחה. ולהנ"ל אין הנדון אם צריך לעשה דוחה בפועל להתיר, אלא הנדון הוא איך נקבע הגדר וה"לא פלוג", באופן שקרוב למקרה של עשה דוחה. ובזה אמרו לא פלוג על מקרים דומים. או באופן יותר רחב ודמיונות יותר רחוקים, וע"ז אמרו לא פלוג.

ג. ולכן כאשר אמרו מיגו, הכוונה היא שכך קבעה התורה את גדר ההיתר, מותר תכלת וה"ה לבן. כיון שזה מקרה דומה למה שהתורה התירו משום עשה דוחה, התורה קבעה גדר שה"ה לבן. או שמא יש מיגו יותר רחב, דהיינו שהתורה התירה גם מקרים דומים לעשה דוחה באופן יותר רחב, ולכן כשם שהתירו צמר בפשתן ה"ה התירו פשתן בצמר, שזה מעשה דומה שניתן לקבוע כך את גדר הדין. והכל הגבלות בדרשה לאופן שדומה באופן רחב לטעמא דקרא של עשה דוחה.

בין אם מגבילים את הדרשה ובין אם לא מגבילים, עדיין נשאר הטעמא דקרא שעשה דוחה. אך כיון שזה רק טעמא דקרא, אי"ז מגביל את הגדרה של הדין, שהדין נאמר באופן חתוך וגדור ולא מושפע מהטעם. וקודם נוכיח את ההנחות ואח"כ נבארם.



### בתשובות ופסקים לחכמי אשכנז מבואר כמ"ש

ומצאתי בתשובות ופסקים לחכמי אשכנז סימן ע"ו תשובה של רבי שמואל ב"ר אברהם הלוי מווירמיזא שכך פירש בגמ': "אבל פשתי" בצמר לא, פי' אם יש לו טלית של צמר לבן והטיל בו תכלת, יטיל בו מין כנף דהוא צמר לבן, אבל פשתי' לא יטיל בו, והאי דכתי' גדילי' תעש' לך מהן היינו מן הכלאים, אוכל לומר' דהיינו דאיצטריך קרא לתכלת לטלית של פשתים, או דילמא כיון דכתי' צמר ופשתי' וכת' גדילים תעש' לך מהן, לא שנא הכי ולא שנא הכי, ומסיק א' רחב' אמ' ר' יהודה חוטי צמר פוטרין בשל פשתן עם תכלת, ושל פשתי' פוטרין בשל צמר עם תכלת דוקא, ועיקר מצוותו היא כך דרחמנא שרייה, אבל בלא תכלת לא שרי, דהא איפשר במינו כרי' לקיש, ולעולם ודאי כפי' מורי, דכל מקום שאי אתה יכול לקיים, פי' היינו עיקר המצוה בלא עקירת הלאו, כגון גבי ציצית בתכלת ודאי יבא עשה וידחה לא תעשה, שהרי התורה התירתו".

הרי שפירש את המו"מ בגמ', שיש דרשה ידועה, והשאלה היא האם להגביל את הדרשה למקרים שיש טעם להיתר או לא. והסברא אינה טעם בפנ"ע, אלא איך לפרש את הדרשה. והוא גם פירש את הדרשה שעטנז צמר ופשתן גדילים תעשה לך, לא דרשה שמותר כלאים

בציצית, מזה שהסמיכו את האיסור למצוה, אלא דרשה שזו הציצית הנדרשת לתת בטלית, מה הם הגדילים שתתן - צמר ופשתן. ורק רצו להגביל את הדרשה.



### הדברים מפורשים ברא"ה בשבת

והסברא הנ"ל מבוארת ברא"ה, בחידושים המיוחסים לר"ן שבת קל"ג א' על דין מילה בצרעת "ואי איכא אחר ליעביד אחר דא"ר שמעון בן לקיש וכו'. פי' הרא"ה ז"ל דלדין לא קשיא לן מדריש לקיש דאפשר דהכא שרי רחמנא אפי' באפשר לקיים שניהם כדאשכחן ציצית בכלאים, אלא טעמא דקרא הוא דקשיא לן ולומר למה התירה תורה איסור זה שתעשה מילה זו ע"י אבי הבן שמתכוין לקוץ בהרת בנו תיעשה ע"י אחר ונמצא שניהם מתקיימין דלא דמי לציצית בכלאים דהתירה התורה אף על גב דאפשר לקיומי למצות ציצית בלא כלאים דהתם כל ציצית התירה תורה ציצית של כל דבר אבל כאן מילה בחד גונא מתעבדא ע"י אחר כע"י האב ובודד טכסיסא לגמרי. ופריק דליכא אחר דבהא אפי' לר' שמעון נצרכה בשר".

הרי מפורש בדבריו, שהיתר התורה הוא בין באופן שצריך לעשה דוחה ובין באופן שאי"צ, אך טעמא דקרא צ"ב, למה התירו כלל את האיסור, דבשלמא בציצית יש אופנים שצריך לדחות את האיסור, וזה הטעמא דקרא, ומשו"ה התירו את כל האופנים. משא"כ במילה, תמיד אפשר לקיים את המצוה באופן שאין דחיה. ותרצו שבדליכא אחר, ע"כ צריך לדחיה ולכן התירו בכל המקרים. עיין לקמן שהבאנו מתשובות ופסקים שכתב לדינא שמותר גם בדאיכא אחר, אך מטעם אחר עיי"ש. ומ"מ עיקר דברי הרא"ה הם ממש כמ"ש, שההיתר מוחלט, והעשה דוחה הוא טעמא דקרא. ואם יש טעם במקרה אחד, מתירים גם בשאר מקרים.



### במיוחס לרשב"א מבואר שהמיגו טעם למה התורה התירה ולא סברא לעצמה

ועיין במיוחס לרשב"א מנחות בסוף מ' ע"א כתב כמ"ש "וי"ל דאפ"ה מאי דשרינן לעיל לדחות כלאים אף על גב דיכול לקיימו במינו היינו נמי מטעם דאיכא תכלת וכיון דמצו לקיים מצות תכלת שרינן דחיית כלאים דהיינו להטיל תכלת בפשתים קאמר נמי דשרא רחמנא לבן דפשתים בצמר כי איכא תכלת דכל היכא דאיכא תכלת שרי דחיה דכי היכי דשרא לה בצמר בפשתים משום תכלת שריא לה בפשתים בצמר דלא חלק הכתו' בדחיה בין פשתים בצמר בין צמר בפשתים כי איכ' תכלת בהדיהו, ואי ליכא שם תכלת ובא לקיים מצות לבן לבד לא שרא רחמנא דחיה לא פשתים בצמר ולא צמר בפשתים, ועל כי האי גוונא קאמר דאם אתה יכול לקיים את שתיהם מוטב ודלא שרינן כלאים בציצית". ואלו סברות בדין התורה, שלא רצתה לחלק בין המקרים השונים. ואף שלא פירש שנלמד מדרשה של סמוכים, הרי כך מפורש בגמ' שעליו קאי. והלא חילק, כוונתו כמפורש בגמ' שהדרשה של סמוכים חלה על שניהם, צמר בפשתן ופשתן בצמר. ואינו מתכוין לאומד דעת בעלמא שמסתבר שהתורה לא חילקה.





### שיטת ערוגת הבושם שיש מצוה לתת כלאים בציצית

ומש"כ שהדרשה לתת צמר ופשתן בבגד צמר ופשתן, גדולה מזו, מצאנו את שיטת ערוגת הבושם לרבי אברהם בן עזריאל בחלק ג' סימן ע"א, שהדרשה של סמוכים קמ"ל שיש מצוה לתת ציצית מן הכלאים - "ושמעתי מפרש, שאין מצות ציצית כשיש לו שני מינין אלא דרך כלאים כדכת' לא תלבש שעטנו צמר ופשת' אבל גדילי' תעש' לך וזהו עיקר מצות ציצית אי עבד בסדין מין שיני או פשת' או צמר כו' ואי עבד תכלת בטלית צמר, מין שיני דווק' פשת' ולא צמר, דעיקר מצוה על ידי כלאים, ולפי זה אין להקשות לריש לקיש מה שמקשים, ובטלית של צמר נמי אי איפשר בלא כלאים כאשר כתבתי". ועוד שם "דאין מצות ציצית כשיש לו שני מינים אלא דווק' דרך כלאים, ושמעתי דפשת' בצמר נמי מין כנף והכי נמי צמר בפשת'. ולפי זה אין להקשות למה התירה תורה פשת' בצמר באיפשר במינו, דאין מצות ציצית אלא דרך כלאים, הילכ' מינו במקו' כלאים כשיש לו שני מינים, כחליצה במקום יבום". ומאריך שם שכופין על זה עד שתצא נפשו, כדין מצ"ע גמור. הרי שס"ל שדרשת הסמוכים אינה היתר, אלא זו מצוה כך לעשות את הציצית. והצד השני, שאע"פ שזו דרשה לעשות כך, מ"מ נגביל שהתורה דיברה רק על האופנים הקלים, ולא על החמורים.



### פרק ב'

#### ביאור ההגבלה של הדרשה ע"פ יסוד הגר"ש פישר זצ"ל

וביאור הענין שהתורה אמרה לתת חוטי צמר, ואנו אומרים שזה משום עשה דוחה, ומ"מ הדרשה גם באופנים שאין עשה דוחה, כל שהוא דומה לעשה דוחה, יתבאר ע"פ יסוד גדול של הגר"ש פישר זצ"ל, ששמעתי ממנו הרבה פעמים. והוא נמצא בספרו בית ישי חידושים סימן ע"ה, ושם בהערה ג' הרחיב לבאר ע"פ יסוד זה סוגיות רבות במרחבי הש"ס עיי"ש. והוא קרא לזה "לא פלוג בדאורייתא". ונבאר את הדברים.

יש מקרים רבים שהתורה אמרה דין, וחז"ל מפרשים את טעם הדין. למשל שבעה ימים תחת אמו וביום השמיני ירצה לקרבן, וחז"ל פירשו שהוא משום שכל ז' ימים הוא בספק נפל. ומ"מ דין ח' ימים הוא מוחלט, גם באופן שידעינן שאינו נפל הוא פסול לקרבן. וביאר המל"מ איסורי מזבח ג' ח', שהתורה אמרה דין מוחלט, ולא חילקה בין מקרה למקרה, ומ"מ חז"ל הבינו ששורש הדין הוא משום הטעם של נפל, ולכן יכולים להוציא מזה דינים נוספים ע"פ הטעם. ואילו הדין עצמו לא משתנה, כי הוא נאמר באופן חתוך. ומבאר הגר"ש פישר ע"פ זה מקרים רבים, למשל שן ורגל פטור, הרי"ף פירש משום אורחיה, ועפי"ז למד למקרים אחרים. והרא"ש הקשה שיש מקרים ששו"ר אינו אורחיה ובכל זאת פטור. התירוץ הוא שהדין נאמר כדין מוחלט, ומ"מ אנו אומרים מה עומד מאחורי הדין - סברא של אורחיה, ולכן אפשר ללמוד למקומות אחרים. ומ"מ הדין נאמר באופן מוחלט וקבוע, עיי"ש שהאריך. ויסוד הדבר הוא

שאע"פ שיש טעם לדין, התורה קבעה גדרים קבועים וחתוכים, ולכן הדין קיים גם במקרה שהטעם לא מתאים. ומ"מ אפשר ללמוד מהטעם למקומות אחרים.<sup>1</sup>



### עפי"ז מובן הענין של הגבלה של הדרשה משום עשה דוחה

ועפי"ז מובן מאוד הענין מש"כ, שהתורה לא אמרה דין עשה דוחה, אלא התורה אמרה לתת כלאים בציצית וחז"ל אמרו מה טעם הדבר, משום עשה דוחה. ולכן הם יכלו ללמוד מזה למקומות אחרים שיש דין עשה דוחה. ומ"מ הדין הראשון נאמר באופן מוחלט שמותר כלאים בציצית, גם באופן שאין עשה דוחה כי אפשר לקיים שניהם.

ולבאר את הנידונים של הגמ' והראשונים, צריך להוסיף עוד שלב לסברא הנ"ל, וכפי שנבאר. והשלב הראשון הוא שהנידונים של הגמ' והתוספות על איזה מקרה התירו ואיזה לא, אינם תלויים בשאלה האם צריך לטעם דעשה דוחה, אלא בשאלה באיזה גדר נאמר הדין. שהרי להנ"ל הבסיס הוא הטעם, ורק התורה נתנה גדרים קבועים ומוחלטים, וכעין לא פלוג. והשתא צריך לדון איך נקבעה ההגדרה. אם עיקרה הוא במקרה ששייך הטעם של עשה דוחה, ורק הוסיפו גדר למקרה דומה ממש, אע"פ שהטעם לא שייך. או שקבעו הגדרה יותר רחבה. ולפי"ז מובנת מאוד הגמ' מתוך שהותר תכלת הותר לבן, שזה טעם לקבוע גדר שכל שנותן תכלת אין איסור כלאים. לאידך גיסא, הגמ' מסתפקת שמא הדרשה בסתמא כוללת גם מקרה הפוך. ותוס' קבעו לזה ג"כ גדר, שהתורה התירה צמר בפשתן, ה"ה התירו פשתן בצמר באופן דומה שיש תכלת. וא"כ כל הנידונים אינם בגדרי עשה דוחה, אלא בגדרי דין נתינת חוטי פשתן וצמר בציצית, האם להגבילו לפי טעם הדין, לפי הגדרות של מעשה דומה. ופשוט.



### פרק ג'

#### למ"ד תכלת מעכב את הלבן אם לבן דוחה כלאים

ועיין מ' ע"א המטיל ציצית בסדין בירושלים אינו אלא מן המתמיהין, והגמ' מסיקה שהסדין של פשתן, והציצית תכלת של צמר, וגזירה משום קלא אילן שהתכלת יהיה פסול, ואז אין היתר ללבוש כלאים עבור הציצית. והקשו ולא יהיה אלא לבן, ותרצו שכדר"ל שאפשר לקיים שניהם, ולבן אפשר לשים מפשתן. ובתוס' הקשו הרי רבי הוא בעל המימרא, והוא ס"ל שתכלת מעכבת את הלבן, ומתרצים שרבי לא טעמא דנפשיה קאמר אלא על בני ירושלים.

(ב). יש דברים דומים בהעמק דבר (שמות פרק כא פסוק כו): "תחת עינו. לפי הפשט הוא מיותר, ללמדנו דלא נימא דלא קנסה תורה אלא בזה האופן שהכחו מחמת כעס, אבל אם לא היה בזה האופן אינו כן, על כן פירש הכתוב תחת עינו, יהיה באיזה אופן שיהא הרי יצא לחירות, דאחר שקנסה תורה באופן המצוי שיכה מחמת כעס ועברה, שוב נעשה חק דאפי' באופן שאינו ראוי לזה הקנס אין חילוק. וזהו כלל בתורה דטעמי תורה אינו אלא בדרך כלל, אבל בפרטים הרי זה חוק, כמש"כ לעיל י"ח ט"ז, ובעשרת הדברות בפסוק כבד". ועיין בספר פשוטו של מקרא עמ' 185 שהסביר דבריו לכונה אחרת, ולי נראה שהעיקר כמ"ש שזה כדברי הגרש"פ זצ"ל.

ובעיטור מפורש דלא כן, שכתב בהלכות ציצית דף עא טור ג "ולא יהא אלא לבן אפי' למ"ד מעכבין קא פריך כלומר לא יהא בו תכלת אלא נדיננו כצמר לבן בלא תכלת דהא חוטי צמר פטורין בשל פשתן במקום מצוה לב"ה דאמר שמואל לעיל אלמא לב"ה צמר בפשתים ופשתים בצמר וכתוב ועשו להם ציצית ל"ש צמר ופשתים ל"ש פשתים וצמר והאי קלא אין נידונו כצמר ופשתים ונהי דכולה מצוה לית בה דפלגא דמצוה איכא איסורא ליכא, דאטו לבן בלא תכלת מי איכא איסורא".<sup>י</sup>

הרי נחלקו להדיא אם למ"ד תכלת מעכב את הלבן אם יש עשה דוחה, ולשונו להדא שפלגא מצוה ג"כ דוחה, ואילו תוספות מיאנו בזה. ולענין אם חלק מצוה דוחה לאו האריכו בפוסקים, עיין אבני נזר חלק חו"מ סימן ע"ג, והאריך בזה במשברי ים על עשה דוחה ל"ת סימן כ"ז. אבל התם מדבר באופן שיוצא יד"ח, וכאן מדובר גם באופן שלא יוצא יד"ח. וצ"ע אם כך סברו בכל מקום, שגם חלק מצוה שלא יוצאים בה דוחה ל"ת, או שזה רק כאן בכלאים בציצית, שהוא כעין מיגו של תוס', שההיתר הוא גם במקום שאין עשה דוחה ממש, אלא שהוא במקרה כעין עשה דוחה.



## פרק ד'

### כאשר אין לו ד' ציציות למ"ד שמעכב אם יש עשה דוחה

ויש עוד מקרה כעין זה לשיטות מסוימות, וכפי שנבאר. איתא במשנה מנחות כ"ח ע"א ד' ציציות מעכבות זו את זו, שארבעתן מצוה אחת; רבי ישמעאל אומר: ארבעתן ארבע מצוות. ובגמ' ל"ז ע"ב הקשו מאי ביניהו, ותרצו - א' האם כאשר חסרה ציצית אחת יכול ללבוש סדין כלאים. ב' כאשר יש ה' כנפות אם צריך לתת ה' ציציות או ד'. וצ"ע במקרה הראשון שחסרה ציצית א', שגם אם אין הסדין כלאים איך מותר ללבוש, הרי חסר במצות ציצית שלו. ולכאורה מוכח כמדרכי, וכ"כ השיטה כאן, שאין איסור ללבוש בגד בלא ציצית, אלא מצוה להטיל ציצית, ולכן כל שיש בידו להטיל ציצית מחויב, ואם אין בידו ציצית אין איסור ללבוש.

והשתא צ"ע למה שאלו מה נפק"מ אם זו מצוה א' או ד' מצות. הרי יש נפק"מ קודמת פשוטה, האם יש מצוה ללבוש את הציצית החסרה או לא. שאם זו מצוה א', אינו עושה מאומה במה שלובש כעת, ואם אלו ד' מצות, מקיים מצוה גמורה. ולמה הוצרכו להעמיד נפק"מ אחרות. ולכאורה צריך לומר או שלכו"ע יש קיום מצוה גם בג', ולכן מצוה ללבוש ואין איסור

(ג). הסוף ע"פ ההוצאה מכת"י.

(ד). וכן הוא בהמשך דף עב טור ג: "והא דאייית רביה מדאמר לא יהא אלא לבן בעלמא כדכתיב בהלכות ליתא ופירושא כדפרישית לעיל לבן בלא תכלת נהי דכולה מצוה ליכא איסורא מי איכא אטו חוטי צמר דפטרי בשל פשתן עם התכלת אי איגרדים תכלת וקם אלבן מי איכא איסורא מצות לבן קעביד ומפריקנן כיון דלבן אפשר במינו וליכא איסורא כי עביד צמר לבן בלא תכלת איכא איסורא כרשב"ל כדפרישית". ע"פ ההוצאה החדשה.

(ה). ובנמ"י הלכות ציצית דף י"א ע"א כתב: "ארבע ציציות. של ארבע כנפות: מעכבות וכו'". שאם נפסק ציצית של כנף

משום המרדכי, א"כ בידו לתקן ואז לכו"ע צריך לתקן, או שאדרבה לכו"ע אין מצוה, ומ"מ למ"ד ד' מצות יש מספיק חפצא דמצוה כדי לדחות כלאים.



### ברי"ד נראה שלכו"ע יש קיום מצוה בא' אלא שחסר בגמר מצוה

ובפסקי רי"ד הלכות ציצית הקשה כמ"ש, וכתב "מאי ביניהו. פי' בין למר בין למר ארבע ציציות בעינן. ואם תאמר, נפקא מינה לענין ברכה, דאליבא דת"ק אם לא הטיל לכל ד' הכנפים אינו מברך עליהן להתעטף בציצית, שעדיין לא נגמרה המצוה, ואליבא דר' ישמעאל על אחת שהטיל בלבד חייב לברך. הא לאו מילתא היא, דברכת המצוות אינה מן התורה אלא מדרבנן, ופולגתיהו הויא בדאורייתא, מדקאמר מצוה אחת".

הרי אמר את הנפק"מ לענין ברכה, ותירץ שזה דרבנן. ואם נחלקו אם יש קיום מצוה, זו מחלוקת דאורייתא אם מקיים מצ"ע או לא. והיה נראה שלכו"ע מקיים מצוה, אך כלשונו "שעדיין לא נגמר המצוה", שלמ"ד מצוה א' חסר בגמר המצוה כאשר יש רק ג' ציציות, ואין ברכה אלא על גמר מצותה. משא"כ למ"ד ד' מצות יש גמר מצוה בכל א' מהציציות, ויכול לברך.



### ברשב"א נראה שלכו"ע אין קיום מצוה כלל

לאידך גיסא, בחידושים ע"ש הרשב"א כתב להפך שהקשה מה הגמ' מקשה מאי ביניהו, הרי נחלקו אם מעכבים זה את זה. ומתריך "וני"ל דאפי' לר' ישמעאל לא קיים מצות ציצית אם אין בטלית ד' ציציות כדפירש"י דפי' בין למר בין למר בעי ד' ציציות כדכתיב על ד' כנפות כסותך ר"ל כשהזהיר רחמנא על הגדילים בעי ד' ציציות על ד' כנפות משמע דאי ליכא ד' ציציות לא קיים מצות גדילים כלל ומאי דקאמר ר' ישמעאל ארבעתן ארבע מצות לא אמר הכי לגבי דנימא דלא {י}עכבו זה את זה דא"כ הו"ל למימר הכי ר' ישמעאל אומר אינן מעכבות זו את זו שארבעתן ד' מצות אלא סבר דמעכבי אהדדי ואפי' דד' מצות מ"מ קפיד קרא דלהווי אהדדי אלא קאמר ר' ישמעאל דהם ד' מצות לומר ד(כ)שקיימם קיים ד' מצות ולת"ק כשקיימם לא קיים אלא מצוה אחת אבל לכ"ע מעכבי ולכך בעי מאי ביניהו כיון דמעכבי דאי משום נפקותא דאיכא ביניהו דלמר קיים מצוה אחת ולמר קיים ד' מצות ליכא נפקותא דמה לנו בהכי ולכך קאמר סדין בציצית איכא ביניהו דלגבי האי מהני האי דהווי ד' מצות ואי נפיק בב' ציציות בסדין לא לקי משום כלאים ואף על גב דלא קיים ליה מצות ציצית מ"מ להכי שוינהו קרא לכל חד וחד מינייהו מצוה באפי נפשה לגבי דלא לילקי משום כלאים דהואיל דכל אחת מצוה בפני

אחת אסור לברך עליו ואסור ללבוש אותו בשבת שכולן מצוה אחת ואינה נגמרת המצוה". וגם בפסקי ריא"ז הלכות ציצית כתב כן "ב. ארבע ציציות מעכבות זו את זו, שארבעתן מצוה אחת. ועד שלא יטיל בה ארבע ציציות, אין בה שום מצוה, ואין ראוי ללבושה" הובא בשלטי גיבורים. הרי שג"כ פירש כפשוטו, שאין מצוה, ואין ראוי ללבושה. רק שהנמ"י מתייחס לברכה, והריא"ז לאיסור לבישה.

עצמה היא לכשיהיו שם ד' השתא (כמי) [נמי] דליכא אלא ב' מ"מ כל חדא מצוה היא ולא לקי".



### נחלקו אם הדין ד' זה תנאי או הגדרת המצוה, ומשום שהן ב' פרשיות

הרי האריך שלכו"ע אין קיום מצוה כלל בחלק מהמצוה. ולכן שאלו מאי נפק"מ, ותרצו לגבי כלאים, שאע"פ שלא מקיים את המצוה, אם ד' מצות הן, די בב' מצות להתיר כלאים, אע"פ שאינו מקיים בפועל את המצוה. ולשונו שוינהו קרא, וצ"ע מנין הפסוק הזה שהגדירם כד' מצות. ונראה שהרי יש ב' פרשיות, אחת בבמדבר ט"ו ל"ח, שזו הפרשה שאומרים כל יום, ושם לא מוזכר מנין הכנפות והציצית, ויש בדברים כ"ב י"ב, ושם כתוב על ארבע כנפות כסותך, ומשם רש"י כתב שנלמד שלכו"ע צריך ד' כנפות. ולרשב"א נלמד משם שמעכב ד' כנפות. וכנראה שהם נחלקו אם הפרשה השניה היא גילוי על גדר המצוה, שהוא בד' כנפות. או שהוא תנאי לצאת יד"ח, שרק כאשר יש ד' כנפות, אבל עצם המצוה נשארת כל ציצית בפנ"ע, כפרשה בבמדבר שלא מוזכר שם מנין כלל. ונפק"מ בזה שדין מנין הוא תנאי נפרד, ולא בצורת המצוה בעצמה. כפי שהאריך הרשב"א בפירוש ה' כנפות. שהתורה לא נותנת כמה אופנים לקיום. ואם המצוה היא ד' כנפות כמעשה אחד, אז גם בה' כנפות צריך לתת ד'. משא"כ אם המצוה היא כל ציצית, ורק יש תנאי שיהיו ד', אז כאשר יש ה' אפשר לתת ה', שאינו נותן ה' ואינו שינוי במצוה, אלא עושה כמה מעשים של ציצית אחת'.

מ"מ מבואר ברשב"א שהגם שאין יוצאים יד"ח לכו"ע בפחות מד' כנפות, למ"ד שזה ד' מצות ויש חפצא דמצוה בכל אחת בפני עצמה, שפיר יש דחיה של כלאים, משא"כ למ"ד שמצוה א' אין חפצא דמצוה כלל ואין עשה דוחה. ולשונו שיש גילוי של הפסוק שזה ד' מצות. ויתכן שזה לימוד ישירות על דחית כלאים, ויתכן שהוא כמ"ש שהיתר כלאים נאמר בכל גווני שיש כעין הגדרה של קיום מצוה, ששוב יש לא פלוג בעשה דוחה.



### פרק ה' - עוד שיטות בראשונים בענין ציצית בכלאים

כעת נבאר את השיטות השונות בשאלה אם כלאים הותר בציצית רק כאשר אי אפשר באופן אחר, או שהותר בכל גווני.



1. והגמ' שנפק"מ ליוצא בשבת. לרשב"א י"ל שאע"פ שאינו מצוה מ"מ אינו משוי שעשוי כהלכתא ונחשב מצוה ולכן חשיב דרך לבוש. ולרי"ד צ"ל אע"פ שחשיב לכו"ע מצוה, מ"מ כיון שאינו בתקנה לא חשיב דרך לבוש, וצריך לפרש יותר.

### בהמשך הגמ' מבואר שכלאים בציצית הותר רק באי אפשר

ובהמשך הגמ' במנחות מ' ע"א מבואר שכאשר אין לו תכלת אסור לשים ציצית לבן של צמר בסדין פשתן, משום הא דריש לקיש שאפשר לקיים שניהם, שיכול לשים חוטי פשתן. וזה מה שתוס' ביבמות הביאו. ותוס' שם הקשו, שאם יש דין אפשר לקיים שניהם, למה התירו פשתן בשל צמר. ותרצו ג' תירוצים: "כיון דאפשר במינן - לעיל דמסיקנא דחוטי פשתן פוטרין בשל צמר, היינו בהדי תכלת דמיגו דתכלת פטר בשל פשתן לבן נמי פטר. ואף על גב דאפשר במינו. והאי דפשיטא ליה טפי דחוטי צמר פוטרין בשל פשתן, היינו משום דכלאו הכי איכא כלאים. אי נמי מדאורייתא שרייה, ורבנן הוא דגזור דכיון דאפשר לקיים שניהם, אבל מדאורייתא שרי דכלאים ממש הותר אצל ציצית ולא משום דחיה. והא דמסקינן לעיל דפוטר היינו מדאורייתא אי נמי מסקנא לא קיימא הכי".



### מחלוקת תוס' ורמב"ן אם יש דין אפשר לקיים בציצית מדאורייתא

הרי התירוף הראשון כתוס' ביבמות שיש דין לקיים שניהם, ומ"מ כאשר יש מיגו מותר בכ"ג, והארכנו לעיל בביאור הדבר. ותירוף שני שדין אפשר לקיים שניהם בציצית הוא מדרבנן, שההיתר הוא לא משום דחיה. ועל הסתירה בין הסוגיות כתבו ב' תירוצים - א' שזה מדאורייתא וזה מדרבנן ב' שהסוגיות חלוקות. ובראשונים ביבמות ד' ב' הביאו תירוף זה ודחו אותו. זה לשון הרמב"ן "ויש שסובר דריש לקיש בעלמא איתמר, אבל כלאים בציצית לגמרי הותר בסמוכין, וההיא דמנחות דחיה בעלמא היא. ולא נהירא לי, דהא מהכא גמרינן לכל התורה דאתי עשה ודחי לא תעשה, ואם כן נימא דאפילו בדאפשר לקיים את שניהם לידחי, דומיא דציצית אלא ש"מ בציצית נמי אתמר". הרי הרמב"ן הקשה איך אפשר לומר שאינו בגדר עשה דוחה, הרי זה המקור לדין עשה דוחה. ולהנ"ל אה"נ זה עשה דוחה, אך יש לא פלוג שנקרא מיגו, וכפי שכתב הרא"ה הנ"ל שכל שיש יסוד לדחות התירו בעוד אופנים. אך הרמב"ן לא הקשה א"כ לא נתיר בציצית, אלא א"כ נילף מיניה שאין דין אפשר לקיים שניהם. וע"ז לא מהני התירוף של מיגו, ש"מ מ"מ מנ"ל שזה משום מיגו, שמא אין דין לקיים שניהם כלל.

והרמב"ן עצמו תירץ שהסוגיא הראשונה לית ליה לדינא הא דר"ל שאפשר לקיים שניהם. ולא קיי"ל הכי. וזה כעין תירוף התוס' האחרון, אך לא משום דין מיוחד בציצית, אלא משום שבכל התורה לית ליה דין אפשר לקיים. וזה לשיטתו ששלל חילוק בדין עשה דוחה בין ציצית לכה"ת.



### בשיטת הרמב"ם נראה שזה מדרבנן

זה לשון הרמב"ם הלכות ציצית פרק ג הלכה ו' "ומה הוא לעשות חוטי צמר בכסות של פשתן או חוטי פשתן בכסות של צמר, אף על פי שהוא לבן לבדו בלא תכלת, בדין הוא שיהא

מותר שהשעטנז מותר לענין ציצית, שהרי התכלת צמר הוא ומטילין אותה לפשתן, ומפני מה אין עושין כן, מפני שאפשר לעשות הלבן שלה ממינה, וכל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם יכול אתה לקיים את שתיהן הרי מוטב, ואם לאו יבא עשה וידחה את לא תעשה, וכאן אפשר לקיים את שתיהן".

לשון הרמב"ם צ"ע, שאירי במקרה שאין עשה דוחה משום שאפשר לקיים שניהם, ומ"מ פתח "בדין הוא שיהיה מותר", ורק "מפני מה אין עושין כן". ואם אין עשה דוחה למה לכתוב מדינא מותר. ולמה לכתוב את האיסור רק בלשון "אין עושין כן". ונראה להדיא שהרמב"ם ס"ל כתוס' שבציצית מותר מעיקר הדין גם באפשר לקיים שניהם, וזה היתר ולא דחיה. ורק מדרבנן אסרו משום דר"ל. ועיין בספר המפתח שהרחיבו במקורות האם לדעת הרמב"ם זה דרבנן.



## פרק ו'

**שיטת ראשונים שאם לא מזומנים לו חוטים אלא פשתן נחשב אי אפשר, וכן הפסד קל**

ברשב"א ביבמות תירץ על הקושיה איך יש עשה דוחה על פשתן בצמר, הרי אפשר לקיים את המצוה בצמר, שאירי שאין לו חוט אחר אלא הפשתן. וכן תירץ בריטב"א שם ושכך הסכים הרא"ה. וכ"כ רבינו ירוחם - תולדות אדם וחווה נתיב יט חלק ג דף קסט טור ג הובא בב"י או"ח י"א והשיג עליו, כפי שנביא. והרשב"א הקשה הרי יכול לפרום כמה חוטים מהבגד עצמו, ולעשות מהם ציצית. ותירץ שפרימת הבגד אינו נקרא אפשר, שאי"צ להפסיד בגדו. והריטב"א תירץ שבעינינו טויה לשמה. וחזינן ב' חידושים גדולים - א' חסרון זמינות, אע"פ שהוא דבר שבעיקרון קל להשגה ומזומן בדרך כלל, ורק כעת חסר לו, נחשב אי אפשר. ב' לרשב"א הפסד קלקול קל של בגד חשיב אי אפשר. וצריך לדון בב' הלכות אלו, כי יש נפק"מ טובא למעשה בזה. ויתכן מאוד שהראשונים האחרים שלא אמרו תירוצן זה חולקים על זה שבכהאי גוונא נחשב אי אפשר, וכפי שיתבאר.



## השגת הב"י על שיטה זו

באו"ח סימן י"א הביא הב"י שיטה זו והשיג עליו "וכתב רבינו ירוחם (גי'ט ח"ג קסט): חוטי פשתן פוטרם בבגד של צמר וכן בהיפוך דכלאים בעיצית מותר ודוקא כשאינו מוצא ממינו אבל אם מוצא ממינו לא יטיל בו כלאים כדאמר ריש לקיש כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה וכו'. ואינו נראה לי אלא אף על פי שאין מצוי לו ממינו מאחר שאפשר לקיים את שניהם אילו היה מצוי לו לא דחינן את לא תעשה".



### בתשובות ופסקים חולק וכדעת הב"י שחוסר זמינות לא חשיב אי אפשר

ומצאנו טענה זו כבר בראשונים, בתשובות ופסקים לחכמי אשכנז וצרפת סימן ע"ו בתשובה של רבי שמואל ב"ר אברהם הלוי מוירמזא, שחלק בתוקף על תירוץ זה וז"ל "אבל באלפסי כתב בהלכות ציצית בתשובת רש"י, והא לך לשונו. ת"ר סדין בציצית וכו'. במנחות פ' התכלת, א' רשב"ל כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם אתה יכול לקיים את שניהן מוטב, ומפרשי' העולם כגון שיטול בטלית במינו, צמר בצמר ופשת' בפשת' מוטב, ואם לאו שאין לך פשת' להטיל בפשת', קודם שתיבטל המצוה שלא לקיימה יבא עשה וידחה לא תעשה. ולא נהיר' לר', דהא כל דבר שאיפשר אף על פי שאין לו עכשיו לא קרי אי אפשר, דאם אין לו עכשיו יכול שיהיה לו לאחר זמן, ולא קרי אי אפשר' אלא דבר שאי אפשר' להיות כלל, ותו דהא רבא דאמ' לעיל [ל"ט ע"ב] בהדי', דצמר ופשת' פוטרי' בין במינן בין שלא במינן, והיינו כלאים כדמוכ' לעי', דאישתרו כלאים בכלך, ש"מ דאעג"ב דאית ליה תרוויהו, יש לעשות כלאים, וכן סביר' ליה לתנא דבי ר' ישמעאל, דבצמר ופשת' שרו ביה כלאים, וכן שמואל ולוי ורחב' א' רבי יהוד' דכל הני לית לאוקומי בדלית ליה מינו. ותו דאי כפי' המפר', קשי' מפ"ג מינין [נזיר מ"א ע"א], בנזיר שגלח וכו' אי ס"ד אי עביד במלקט ורהיטני מצוה קעביד, כיון דלא כת' תער ליעביד כר' שמע' בן לקי', דא' כל מקום שיכול לקיים שניהם דלא אתי עשה וכו' ואם לאו יבא עשה וידחה לא תעשה, ועתה לפירוש' יאמ', כי איצטריך קרא למישרי תער היכי דלית ליה מלקט ורהיטני, אלא ש"מ דכל מילת' שיכול להיות שיהא לו לא קרי אי אתה יכול".

הרי הביא סברא זו בשם הרי"ף, שכך פירש את הגמ' בדף מ' א', שאין עשה דוחה על הלבן שאפשר במיניה, ר"ל כאשר יש לו בפועל, ולא עצם האפשרות הדינית. וברשב"א יבמות גם נטה לומר שכך כונת הרי"ף", אף שנקט שפשטות הגמ' מוסבת על האפשרות הדינית. ובתשובה הנ"ל חולק ע"ז, שכל שאפשר לקיים שניהם, זה שחסר לו כעת האפשרות לעשות כן, לא נחשב אי אפשר. ומביא ראיה מגמ' שלא מצאו טעם לפסוק כי אפשר במלקט, ואם כאשר חסר לו נחשב אי אפשר, למה לא ידרשו.



### האחרונים האריכו לתמוה על הב"י

ובשאלה זו אם עשה דוחה ל"ת, רק כך מוכרח להיות, שאי אפשר לקיים את העשה אלא בעבירת הלאו, או גם כאשר בעצם אפשר לקיים אלא שחסרה לו אפשרות כרגע, האריכו טובא

(ז). המגיה שם כתוב שמורו הוא רבינו שמחה בן שמואל משפירא.

(ח). חדושי הרשב"א מסכת יבמות דף ד ע"ב: "כך היה נראה לי אלא שראיתי לגדולי המפרשים דפירושו דהא דתנא דר"י אתיא דלא כריש לקיש ונסמכו על אותה שאמרו במנחות ולא יהא אלא לבן ופריק רבא כיון דאפשר במינן כדר"ל, ואפשר לומר דרבא לא קאמר דלעולם לא יטיל כיון דאפשר בדאית ליה כדר"ל, אלא בדאיכא מיניה קאמר ומשום דהוי מצוי דאית ליה מיניה קאמר כיון דאפשר במיניה ולעולם איתא לתנא דבי ר' ישמעאל ואיתא לדריש לקיש, וכן נראה מדברי הרי"ף שכתב בהלכות ציצית כך".



באחרונים. עיין שג"א סימן צ"ו שרצה לומר את סברת הב"י מדעתו, והאריך בראיות לכאן ולכאן, ומסיק שאי אפשר לומר כן מהגמ' על קוצץ בהרת במילה שבת קל"ג שאם יש אחר לעביד אחר, שאינו צריך. ותרצו שיש רק את האבא והוא מתכוין. והשג"א הוכיח, שאע"פ שזה דבר אפשרי ומזומן שיהיה אחר, כיון שכעת בפנינו יש רק את האב, נחשב אי אפשר. ועיין גם בשו"ת בית אפרים אורח חיים סימן ה שהאריך ליישב ולבאר את הב"י עיי"ש. ועיין שו"ת יביע אומר חלק ב - אבן העזר סימן א ס"ק ד' מה שציין שם.



### בתשובות ופסקים ביאר דליכא אחר באופן מחודש ולפי"ז לק"מ

ובתשובות ופסקים עצמו פירש את הגמ' שם באופן מחודש, שלפי"ז לק"מ. וזה לשונו "ובפ' ר' אליעזר דמילה [שבת קל"ג ע"א], ה"פ אמ' רב משרשי' באו' לקוצץ בהרת בנו הוא מתכוין, פי' כל אב אי אפשר שלא יתכוין לקוצץ בהרת בנו, אי איכא אחר ליעביד אחר, שהרי מצות המילה תוכל להתקיים ע"י אחר ויהא האב אסור למול כרשב"ל וכו', ואחר אין בו שום איסור דלא קא מכוין, ומשני דליכ' אחר, פי' מאחר שאין עיקר המצוה תלויה למול את בנו אלא באב, והרי הוא בעיני כמאן דלית אחר במקום מצות האב, דלאב קא מזהר רחמ' ולא לאחר, ועיקר המצוה היא בו, וכדאמ' בפ' הערל בריש [יבמות ע"א ע"ב], כגון שהיה אביו חבוש בבית האסורין ולא מל אותו אחר, אלמ' מאחר דעל האב מוטל עיקר המצוה אף על פי שאיפשר באחר, ימול אף על פי שיש שם בהרת, וכמאן דכת' האב ימול דמי, והיינו אי אפשר לקיים שניהם, שהרי אין מצות המילה מוטלת על האחר, כמו על האב". והבאנו לעיל שגם הרא"ה ס"ל לדינא כן, שלמעשה מותר גם בדאיכא אחר. אך הצריך שהיה ה"ת שחייבים לדחות, דלא כתו"פ. ואיך שיהיה, שאר ראשונים לא פירשו כן, ולפי"ז קשה.



### דברי הרשב"א שפרימת חוטים מבגד לא נחשב אפשר

הרשב"א כתב שאע"פ שאפשר לפרום חוטין מהבגד אי"ז אפשר. והריטב"א חולק ע"ז, וס"ל רק משום שחסר בטויה לשמה. ולכאורה לדברי הרשב"א יוצא חידוש גדול לדינא, שגם באופן שאפשר בלא דחית העשה, כל שיש הפסד כספי קטן, בשיעור של פרימת כמה חוטין מבגד, נחשב אי אפשר ונדחה העשה. וצ"ע לפי"ז בהרבה מקרים, למשל בדין אפשר בחליצה, הרי רוצה ליבם, ורוצה לשאת אותה לאשה. וא"כ זה הפסד גדול שלא ליבם. ואם ייבם יקבל את נכסי המת, שיכול להיות שווה סכום רב. וכ"ת שזה מניעת ריוח בעלמא. ונקבל שיש בזה

ט). "ועוד אי כפי' המפרשי', דאמ' אם לאו שאין לו פשתי' בפשתים, יטיל בו דצמר והוי כלאים, א"כ אי לית ליה אלא כלאים כגון שנארג בו כלאים יתלה בו ציצית וילבש אותו, וליתי עשה ודחי את לא תעשה, אלא מיסתבר כדפי' מורי. לשון הרב ר' בונפנט הלוי זצק"ל".

י). עיין שו"ת אמרי שפר לר"א קלצקין סימן נ"א שאמר סברא זו מדעתו, וניסה לשלבה בשיטת שאר הראשונים, שלכה"פ בליכא אחר כיון שיש עדיפות לאב לא מחפשים אחר, עיי"ש וצ"ע.

נפק"מ בדין אי אפשר. מ"מ יש ה"ת דומה ממש, והוא עלות נעל החליצה. ונאמר שאם יש לו נעל, וצריך לחתוך חלקים ממנה כדי להכשירה להיות נעל חליצה, יחשב אי אפשר ויהיה מותר יבום. וזה ממש אותו מקרה של פרימת חוטים עבור ציצית. ופלא לומר כן. ועיין בקובץ שיעורים שסבר שצריך להוציא חומש נכסיו או יותר, ואח"כ הביא את הרשב"א, הבאנו את דבריו בהערה כאן".



### פרק ז' - האם אפשר להמתין נחשב אפשר

מצאנו מחלוקת כעין זה בין התוס' לרמב"ן האם דבר שכעת אי אפשר, אך אם ימתין למחר יהיה אפשר, האם יש עשה דוחה. ויש לחלק בין המקרים:

א. **שהב"י לחומרא.** שטענת הב"י וסיעתו יתכן שאינה משום האפשרות המציאותית שמא יודמן לו לאחר זמן, אלא זו סברא דינית, שכל שאין סתירה מהותית בין הדברים, ורק הזדמנה סתירה, לא נחשב עשה דוחה. והאריך בכעין סברא זו בשו"ת בית אפרים שציינתי לעיל, שמפרש את סברת הב"י, שעשה דוחה הוא כעין הגבלה בלאו, שהלאו לא ניתן כאשר יש עשה. ולכן זה רק כשיש סתירה בעצם בין הלאו לעשה, י"ל שהלאו ניתן בהגבלה, שכאשר יש עשה לא נאסר. אבל דבר שהזדמן במקרה, אי אפשר לומר שזו הגבלה בלאו. ובא ליישב שם שאם יש דרשה מיוחדת להתיר, אין בעיה עיי"ש. ולפי"ז גם אם לא עומדת להזדמן לו האפשרות, כיון שאינה סתירה בעצם אין עשה דוחה. משא"כ בהמתנה למחר, כעת יש סתירה מהותית. למשל, אי אפשר לשרוף קדשים בשבת. ואם אין דין לחכות, הרי כעת זו סתירה גמורה ולא מזדמנת ע"י חוסר אפשרות.

ב. **שהתוס' לחומרא.** י"ל שסברת התוס' שאפשר להמתין משום שעומד ומזומן בודאי להגיע הזמן, ורק נחלקו אם מחוסר זמן נחשב כאי אפשר. אבל אם נחשב אפשר, הרי זה ודאי יגיע. ולא דומה לב"י שאין לו, ואין לו ידיעה שודאי יגיע לו החוט.



### שיטת התוס' שבאפשר להמתין נחשב אפשר

בתוס' יבמות ה' ב' ד"ה כולה וכן בתו"י שבת כ"ה א' ד"ה ה"ל, הקשה לשיטות ששריפת קדשים אינו דוחה שבת משום ילפותא, א"כ נילף מיניה שאין עשה דוחה. ותרצו שאפשר

יא. קובץ שעורים חלק ב סימן מ"ג: "וברשב"א פ"ק דיבמות בסוגיא דעליה הק' דבכלאים בציצית אפשר לקיים שניהם בטלית של צמר אפילו אין לו חוטין של צמר דיכול להוציא חוטין מהבגד עצמו ויטיל בכנף [וצריך לומר דקושיתו אליבא דמ"ד לא בעינן טויה לשמה] ולעולם לא משכחת לה דליכא מינו ותירץ הא ליתא דכל היכא דאין לו אלא בקריעת הכנף ובהפסד טליתו ה"ז כמי שאין לו מינו עכ"ל. ולפי"ז נראה דאם אין לו חוטין כלל לקיים מצות ציצית ג"כ לא יתחייב לקרוע טליתו להוציא חוטין מהבגד אלא לובשו כמו שהוא בלא ציצית כמו שאנו לובשין טלית בלא תכלת. אבל תימא מאיזה טעם נאמר כן דהא ודאי בקריעת כנף טליתו אין בה יותר מחומש בנכסיו ולמה לא יתחייב לעשות לקיים מצות ציצית וצ"ע". והאריך בענין זה בהרבה מו"מ.

למחר. והקשו מהרוגי ב"ד, למה צריך פסוק, הרי אפשר למחר ואין דחיה. ותרצו שאי אפשר לענות דינו, ולכן אי אפשר.



### שיטת הרמב"ן והרשב"א שאפשר להמתין נחשב אי אפשר

וברמב"ן ורשב"א בשבת שם כ"ד ב' האריכו דלא כן שהביאו להקשות למה צריך ילפותא בשריפת קדשים, ת"ל שאפשר למחר. וז"ל הרמב"ן "ולדידי הא לא קשיא לי משום דלא אמר רשב"ל אפשר לקיים את שניהן אלא כגון ההוא דאקשינן במנחות בפ' התכלת גבי סדין בציצית שאפשר לו לעשות לבן ממינו ולא עבדינן ליה צמר בכיוצא בזה נאמרה, אבל מ"ע שאין לקיימה היום אלא בדחיית לא תעשה א"א לקיים שניהם מיקרי אף על פי שאפשר לקיימן למחר, שכל המחוסר זמן כמחוסר הכל דמי והרי עכשו א"א לקיים את שניהם". וכן האריך בזה הרשב"א, ומוכיח מהגמ' יבמות ו' א' יכול תהא בנין בית המקדש דוחה שבת "ואם איתא היאך אפשר לומר כן דהא בנין בהמ"ק אפשר למחר ואפשר לקיים את שניהם ואם כן דכוותיה היאך אפשר לומר דדחיא, ועוד דדחינן לא בלאו דמחמר ואקשינן אלא הא דקיימא לן דאתי עשה ודחי לא תעשה ליגמר מהכא דלא דחיא, אמאי לימא שאני הכא משום דאפשר כדריש לקיש הא בעלמא דלא אפשר דחי, וכי האי גוונא נמי איכא למידק מדאתינן התם למיפשט ממיתת בית דין ואף על גב דמיתת בית דין אפשר למחר".<sup>י</sup>



### שיטת רבינו חננאל משום ביטול יום השמיני

ועיין ברבינו חננאל במקום "ופרקין דליכא אחר. ואם נאמר להמתין עד שיבא אחר וימול ביטלנו וביום השמיני ימול שהוא עשה". והאריך בדברי יחזקאל סימן י"ב ענף ג'. והוכיח מזה שעצם ההמתנה לא נחשב אי אפשר, ורק משום ביטול יום השמיני לגמרי והאריך לדון בזה, עיי"ש.<sup>י</sup>

ולכאורה לשיטת ר"ח לק"מ מידי ראייה השג"א נגד הב"י, שלא מדובר על המתנה בעלמא, אלא על ביטול גמור של היום השמיני. אך זה תלוי בספק הנ"ל אם הב"י והתוס' זה אותו סברא, שימתין שמא יזדמן לו. או שהב"י אמר דין, שכל שאין סתירה בעצם אלא חוסר ה"ת, גם אם נדע בודאי שלא יזדמן לו בהמשך, וא"כ אם לא נדחה את הלאו העשה יתבטל בודאות,

(יב). צ"ע אם באמת מוכח שזו מחלוקת. שהתוס' הקשו אחר הילפותא נילף מיניה, ואילו הרמב"ן הקשה למ"ל ילפותא, תיפוק ליה שאפשר למחר. ויתכן שתוס' למדו דין זה רק אחר הילפותא, ולשיטות שצריך ילפותא ול"א עשה ולא. ואילו הרמב"ן רק הסביר מ"ט צריך לילפותא, אבל אחר הילפותא יתכן שהוא מודה. ומ"מ משאר ראיות הרשב"א נראה שכן ס"ל למעשה.

(יג). ועיין שו"ת בית יצחק דרשות (בסוף חלק חושן משפט) דרוש כח שהאריך לחלק בין אפשר להמתין, כגון ציצית שאין חיוב ללבוש, למילה שמחויב למול. ולא מדבר משום ביטול ביום השמיני, אלא עצם חיוב מילה. משא"כ ציצית, אי"צ ללבוש את הטלית כלל.

מ"מ אין עשה דוחה. שלזה לא מהני הישוב של ר"ח, שסב"ס אין סתירה בעצם בין המילה לצרעת, אלא רק חוסר זמינות של אדם אחר".



יד). הערוני הרב חיים בר"א שמואלביץ לסברא ולנפק"מ כאן.

הרב רפאל ברוך טולידאנו

ירושלים

## חתימת ברכת בורא נפשות

בחתימת ברכת בורא נפשות נחלקו רבותינו הראשונים בהרחבה, ויש לברר את דבריהם, ויש לדון בזה בעוד כמה עניינים.

בבבלי ברכות לז, א ועו"מ הובא הברכה האחרונה הנאמרת על הדברים שלא נכללים בברכת מעין שלוש: ולבסוף בורא נפשות רבות וחסרונן על כל מה שבראת. ולא הוזכרה חתימה לברכה זו. אמנם בירושלמי ברכות פרק ו הלכה א אמרו: רבי אבא בר יעקב בשם רבי יצחק רובא ר' כשהוא אוכל בשר או ביצה היה אומר אשר ברא נפשות רבות להחיות בהם נפש כל חי בא"י חי העולמים. וכאן מבואר שחותם בברכה זו. והו"ד הירושלמי בתוס' בברכות שם, וברא"ש שם, ו, ח, ובעוד ראשונים.

ובפשטות היה מקום להשוות בין הבבלי לירושלמי, כיון שבבבלי לא מצאנו בהדיא לא כן, והרבה מנוסחאות הברכות לא נזכרו כלל בתלמוד, ואכ"מ, ואין הכרח ממה שלא הוזכר נוסח ברכה זו שלא ס"ל כדברי הירושלמי.

ובטור סימן ר"ז העיד משם אביו הרא"ש שס"ל לחתום בשם. ובבית יוסף שם: ועל דבר החתימה כתב רבינו ירוחם (נט"ז ח"ג, קמד, ב) שלא נהגו לסיים בה. ובתשובת הרשב"א (א, קמט) כתוב שאלת מהו לחתום בברכת בורא נפשות רבות לפי שראיתי כתוב בשם רבני צרפת שחותמין בה ברוך אתה ה' חי העולמים. תשובה. אתה שמעת אני לא שמעתי ולא ראיתי מי שחותם בה עד כאן. ותלמידי ה"ר יונה (לב, א מדפי הרי"ף) כתבו ונראה למורי הרב שזה מטבע קצר הוא וכיון שלא הוזכר בתלמוד שלנו לא נחתום בשם מספק והנכון לומר חתימת הברכה בלא שם ונימא ברוך אתה ה' בורא נפשות רבות וחסרונן על כל מה שבראת להחיות בהם נפש

(א). וכ"כ רבים בעניינים אחרים. בריטב"א כתובות ז, ב: ... ובתוספות כתבו בשם רבינו יחיאל ז"ל מפאריש שהיה מנהיג לברך על פי הירושלמי מכיון דלא חזינן בגמ' דילן להדיא דפליג בהא, כי הרבה ברכות אנו מברכין שאין בתלמוד, שכבר נתן לנו כלל לברך על המצות. וע"ע שו"ת ריטב"א, רח, ותשב"ץ, ד, טור ב, כז, ד"ה ואני בעניותי, ש"ך חו"מ שלב, טז חזו"א אר"ח יג, א. (וער"ן על הרי"ף קי' טז, א). וע"ע במצויין ביד מלאכי כללי שני התלמודים, ד, ו-ח. ובדעת הרמב"ם בזה, ראה הרחבה בכללי הרמב"ם שבמהדור' רש"פ בראש ס' המדע, ע' 33.

ושו"ר בשו"ת מהרשד"ם חלק יורה דעה סימן קצב על נידו"ד: ... אלא שמ"מ נשאר לנו ראית הירושלמי שנר' ודאי ראייה, אלא שמ"מ נראה בעיני דשפיר קאמר הח' שאמר דתלמודא דידן פליג אירושלמי, ואעפ"י שלא מצאנו כן בפ' ויש לאומר שיאמר דאפוש מחלוקת לא מפשינן, כבר מצאנו כיוצא בזה במקום אחר כברכת מודים דרבנן דבירושלמי יש חתימה והפוסקים כתבו שאין לחתום כיון שבתלמוד דידן לא מצינו חתימה, אף על גב שלא מצאנו שלא יחתום בפ', וכן ג"כ בברכות בורא נפשות אמרינן הכי ואף על פי שהרא"ש כתב לחתום באלו השנים כסברת הירושלמי, הרמב"ם ותלמידי ר"י כתבו שלא לחתום אף על גב שלא בא מפורש בתלמוד דידן העדר החתימה, א"כ גם בנ"ד אפשר שהם ידעו טעם למה פסקו שלא כדברי הירושלמי. וע' מהרש"ם ג, ריט.

כל חי ברוך חי העולמים עד כאן לשונו וכן ראוי לנהוג עכ"ד. ודברי רבינו יונה הובאו בכלבו סי' כד ו-פז (אמנם בסי' קמו כתב בסתם חתימה בשם), וארחות חיים, ברכות, ג. וכן פסק בשו"ע כאן.<sup>2</sup> ובאמת הרבה מהגאונים והראשונים מבואר בדבריהם לחתום בשם. שאילתות דרב אחאי פרשת יתרו שאילתא נא: ואי משאר מיני מברך בורא נפשות רבות וחסרונם על כל מה שברא ברוך חי העולמים. ונראה פשוט שמשזכיר ברוך היינו בשם, שהכרעת רבינו יונה ללא שם היא מספק, וכאן לא הזכיר זאת כלל, וכ"ה בהעמק שאלה, יד [אמנם בשאילת שלום כתב שמה שטרח להעתיק כל הברכה לבאר שלא כדברי הירושלמי, וצ"ע. ושור"ר בשאלות מהדור מירסקי, נז, בהערה שתוספת סיום הברכה ברוב כתה"י ליתא, וצ"ע]. וגם בהלכות פסוקות הלכות ברכות: ... לבסוף מברך בורא נפשות רבות על כל שברא ברוך חי העולמים. וגם כאן ברור שהכוונה בשם, וכ"ה שם בשאר ברכות, אף שברור שהן בשם וכבמעין שלוש. ובתשובות רב נטרונאי גאון - ברודי (אופק) אורח חיים סימן ט: ואחת לאחריהם והיא בורא נפשות רבות על כל מה שברא ברוך מלך חי העולמים. וגם כאן כפה"נ הכוונה עם שם ממה שהזכיר מלכות, וכן עולה מסתמות הדברים.<sup>3</sup> ובסידור רס"ג (ירושלים תש"א) ע' פג (והו"ד גם באבודרהם, ברכת שהכל), ובסידור רבי שלמה ברבי נתן ע' קכג, סידור רש"י, עה, מחז"ו, עא, פי' התפילות והברכות לר"י בר יקר ב, ע' מה.<sup>4</sup> פסקי רי"ד ברכות מד, ב (והו"ד בספר הפרדס (נביו) שער תקון הברכות, ושם גם כן משם רבינו יונה, וצ"ע), פסקי ריא"ז מסכת ברכות פרק ו הלכה ו, ד [ושם הנוסח, בא"י מלך אל חי לעולמים], ראבי"ה, א, צח, קב, קכב [ויש מקומות 'אל' חי העולמים], רוקח, שמא [ושם, בתוספת 'אל'], או"ז, א, קפג, ברכות מהר"ם, א, ו-לג, הפרנס, שעג, תשבץ קטן, שכב, על הכל, יג, פי' ופסקים לרבינו אביגדור, שנד, אגודה ברכות ו, קלא, ושם, קסג, הגהות ר"פ לסמ"ק, קנא, הגהה, כה, ובתוס' לברכות לז, א, ר"א מלונדריש ע' צב, סמ"ג, ע' כז, הגמ"י ברכות ח, ח, אות נ, צדה לדרך, מאמר א, כלל ג, פרק כד, רע"ב ברכות ו, ח.<sup>5</sup>

ב. וכ"פ בשו"ע קכו, א לענין מודים דרבנן, שגם בזה כתבו בירוש' בשם בברכות א, ה. והשווה בב"י שם לענייננו כאן. ובלבוש שם מבואר שחלוק, ועיין א"ר שם, ג. ובמק"א נתבאר בזה.

ובמקור חיים (בכרך) קכו, א: שמעתי מדקדק אחד מסיים ברכת מודים דרבנן, ברוך אתה אל ההודאות, וישר מאוד בעיני, כי כל האמירה בלשון נוכח נתקנה, ולא תיקנו רבנן נוכח ונסתר רק בנוסח הברכה עצמה, מה שאין כן בכהאי גוונא, וכן נראה לנהוג ולומר סוף ברכת בורא נפשות רבות.

וע"ע כס"מ ברכות א, יח שמה"ט שאין מסיים בברוך לא עונה אמן על ברכת עצמו. [וע' תוס' ברכות מה, ב, ואוצה"ג ברכות חה"ת, רצה-רצו, ואכ"מ].

ג. וע"ע הגדה שלמה, ע' צג בקטע מהגניזה: על כל שברא ב' חי העולמים.

ד. ושם: וחותרם ברוך. ויש שאין אומרים ברוך בחתימה דמטבע קצר הוא. ויש אומרים שלא נזכר מטבע קצר אלא על ברכה שמברכין על תחלת ההנאה ולא בסוף. אבל ברכה זו שבסוף, הודאה היא והרי היא כמטבע ארוך, ולא דמי לגומל לחייבים טובות שהיא הודאה והיא בסוף ואין לה חתימה, שאני התם שאותו סוף תחלה היא דלא שייך לברך הגומל קודם המעשה. ולא דמי למאי דמברכין אסלוק תפילין לשמור חוקיו ואין שם ברוך בחתימה, שאני (הכא) [התם] שאינה ברכת הודאה אלא נתקנה על שם ושמרת את החוקה.

ה. ויש להוסיף עוד מדברי ערוך השולחן כאן, ד: ופירושה כתב הטור בורא נפשות רבות וחסרונם כל מה שהם חסירים כמו לחם ומים שהם הכרחיות [ב"י] על כל מה שבראת וכו' כלומר ועל שאר הדברים שברא בעולם שלא היו הנפשות חסירות מהם אם לא נבראו שאינן אלא להתענג בהן להחיות בהם נפש כל חי כלומר דהקב"ה הוא טוב ומטיב ונותן

ובתוס' בברכות שם: ומסיים ברוך חי העולמים, ובירושלמי ברוך אתה ה' חי העולמים. וכ"ה במרדכי ברכות, קנא-קנב, ובנימוק"י כאן, וצ"ע הכרעתם. וע"ע להלן.

אמנם מלבד דעת הרשב"א ורבינו ירוחם שהובא בב"י שאין לחתום כ"כ עוד כמה ראשונים, ובראשם רב עמרם גאון, והרמב"ם. בסדר רב עמרם (מוה"ק ע' מג) על כל מה שבראת חי העולמים. והו"ד בס' המנהיג הלכות פסח, סז (מוה"ק ע' תפב): ואחרי ירקות הראשונים מברך בורא נפשות רבות וחסרונן על כל מה שברא בא"י חי העולמים. ויש שאין חותמי', שהוא מטבע קצר כברכת המצות והפירות, וכן כתב רב עמרם ז"ל [ובדבריו נראה שהח' הוא שיש שלא חותמין]. ובמכילתא דרבי ישמעאל בשלח - מסכתא דויהי פרשה ה: אמרו לו למדנו רבינו השותה מים לצמאזו כיצד הוא מברך אמר להם אומר אני בורא נפשות רבות וחסרונן על כל מה שבראת חי העולמים'. וצ"ע.

בשו"ת הרמב"ם סימן קפד: ועוד, (ברכת) בורא נפשות רבות יש מי שאומר (בה) בא"י חי העולמים, האם זה מותר, שהרי לא הוזכרה בה חתימה והשיב: ובורא נפשות רבות אין בה חתימה, כמו שכבר ראיתם, שכתבנו לשונה בחבור. [לא מוזכר בהדיא, ואולי הכוונה לנרמז בדבריו בברכות יא, א. אמנם במהדר' אוקספורד הוא בפ"ח, הלכה, ח]. והשמיט זאת הרמב"ם גם בהלכות הירושלמי שלו, ע' לט. וכ"ה בפיה"מ ברכות ו, ח, והעתיק דבריו במאירי ברכות מד, א. (בנוסח המדויק, ובדפוס וילנא, ברוך אל חי העולמים). וכ"ה בדברי ר' אברהם בנו בהמספיק לעובדי השם פרק ל על שאר הברכות עמ' 85: ואחרי כל המאכלות האלה מברך "בר את יי אלהי מל הע בורא נפשות רבות [וחסרונן] על כל מה שברא חי העולמים" וכהנוסח בפ' המשנה שם. וכן נוסח זה נמצא בבית נתן (קורניל), שהוא תלמוד עתיק ממצרים, בנוסח המשנה בברכות כאן, וכפה"נ הוא שעמד לפני הרמב"ם. [וכ"ז שלא כדברי העמ"ש שם, שצייד מכח זה כדברי הירושלמי ושיער שהיה חסר ברוך, אמנם אדרבה נראה כמבואר וכדברי הרמב"ם המבוארים בפיה"מ ובתשובה]. וכדברי הרמב"ם כ"ה בספר המנהגות (ר' אשר מלוניל) בדף לג, ב.

וברשב"ץ ברכות מה, א: בורא נפשות רבות וחסרונן צרכי ספוקן ובירושלמי חותמין בה בא"י חי העולם ולא נהגו כן ופוק חזי מה עמא דבר כדאמרינן הכא. וכ"ה בס' השולחן הלכות סעודה, שער שלישי ברוך חי העולמים, ובשאר ברכות חתם בשו"מ, וע' ראב"ן ברכות, קצ.

נמצא שבירושלמי מבואר בהדיא לחתום בשם, ובבלי אין הכרעה מבוארת לא כן, ורוב הגאונים והראשונים הכי ס"ל להלכתא, אמנם רע"ג, הרמב"ם, ור"א בנו, והרשב"א', ורבינו

אפילו דברים שאינם הכרחיות לקיום הנפש [ואולי מטעם זה ס"ל להירושלמי לחתום בשם משום דשני עניינים הם והוי כברה ארוכה] עכ"ד. וע"ע בהרחבה בהתעוררות תשובה ג, מו, ב שביאר כן בדברי התוס' כאן שהביאו את דברי הירושלמי. ובפרי מגדים כאן, מ"ז, א: ברוך. עיין ט"ז. ברכות לו, א בתוספות ד"ה בורא, יע"ש. ומשמע לכאורה דמאן דחתים ברוך אתה ה' חי העולמים סובר ב' ברכות הם מברכין, על שברא נפשות וחסרונם ועל מה שברא לתענוג להחיות ולהשיב נפש ג"כ מברכין ברוך אתה ה' חי העולמים, ומאן דלא חתים סובר ברכה אחת היא וחסרונם מוטל על כל מה שבראת" כו' עיין בפוסקים. וע"ע שואל ונשאל ה, או"ח, קיג-קיד, ו-קטז.

1. הערת הרב רועי הכהן זק: יעויין בחילופי הנוסחאות שם שיש כ"י שכלל לא גורסים את כל המשפט הזה.

2. אלא שבדבריו נראה שלא שמע כלל מי שחותם, וצ"ע.

ירוחם, והרשב"ץ ס"ל שלא לחתום, והרשב"א ורי"ו והרשב"ץ העידו שכ"ה המנהג, ורבינו יונה ובכלבו ובארחות חיים וס' השולחן, חשו, וכתבו לברך ללא שם.

ובאחרונים רובם כתבו כדברי השו"ע. ראה יוסף אומץ חלק א, דיני ברכת פירות מבושלים ומימיהן סימן תטו [ובנספחים, נוסחאות ודיני ברכות הובא ברוך 'אתה', והעיר ע"ז המהדיר], של"ה, שער האותיות אות הקו"ף - קדושת הזווג, שצה, אור חדש (בוכנר) בורא נפשות, א, ט"ז, שו"ע הרב, כאן, א, ערוה"ש, ג, מ"ב, ה, הביא את דברי הגר"א, אלא שהעולם לא נוהג כן, ועוד רבים.

אמנם גם באחרונים יש שכתבו לחתום בשם. בלבוש כאן, א סתם בשם, ובסו"ד הזכיר שיש שכתבו ללא שם. ובמקור חיים לחוות יאיר בקיצור הלכות כאן: לעד"ן יחתום בשם ויאמר בשכמל"ו לרווחא דמילתא לצאת ידי ירושלמי ורבני צרפת. וכ"ד הגר"א כאן, ד: ודעת הרא"ש עיקר וכ"ה ברוקח. וכ"ה במעשה רב, מה. [ומעניין שבקיצור שו"ע נא, יא העתיק דבריו במוסגר, ושלא כדרכו, ועיין גם חיי"א נ, ז]. ובשולחן הטהור כאן, ג: כל המסיים בא"י חי העולמים תבוא עליו ברכה כפולה ומשולשת כדעת הירושלמי, ובבבלי ואין חולק על זה. וע"ע שו"ת יפה נוף (לר"י מזיא, מחכמי אשכנז הקדמונים). או"ח, לב, שכתב מעולם שמעתי לחתום בשם, וציין ששו"ר בב"י לא כן, והכריע מה"ט לחתום ללא שם.

ואחר הנתבאר שמלבד דעת הירושלמי רוב הגאונים והראשונים הכי ס"ל [וע"כ שס"ל שאין הבבלי נחלק ע"ז], הרוצה לברך אין מזניחין אותו, ובפרט להמבואר להלן מהחשש כשאינו חותם. ושו"ר בהלכות יום ביום להגרמ"מ קארפ, הלכות ברכות, ב, ע' תרד-תרו שכך נטיית דבריו. [ואמנם גם תלמיד הגר"א, הגר"ח מוולאז'ין לא נהג כוותיה בזה, וכמו שהובא משם מהריל"ד, בוילקט יוסף, קובץ יד, תשרי תרע"ב, ד, והובא באהל יהושע - הלכות סעודה וברכות, אות עד (ע' קמא-קמב). וצוין עוד שם לאורחות רבינו הנדמ"ח, א, ע' קע, מהחזו"א וקה"י, וישא יוסף, ב, נא שלא נהגו כדברי הגר"א].



### בדברי רבינו יונה שחשש מברכה לבטלה

בדברי רבינו יונה ודעמיה מבואר שחששו מברכה לבטלה ומה"ט כתבו לחתום ללא שם. וצ"ע, דבאותה מידה יש לחוש שאם צריך לחתום בשם, כשחותם ללא שם משנה ממטבע הברכה ולא יד"ח הברכה, וצ"ע<sup>ח</sup>.

(ח). ובבאור הלכה, רטו, ד: ואסור לענות אחריי אמן - עיין במ"ב ומ"מ נראה דאם אחד נוהג כאיזה דעה ואותה דעה לא הודחה לגמרי מן הפוסקים [כגון מי שמברך בא"י חי העולמים כדעת הירושלמי] אף שמן הדין אין מחוייב לענות עליה אמן דספק אמן לקולא מ"מ אין איסור אם עונה עליה וכמו שכתב הפמ"ג באות א דאין בו חשש דלא תשא עכ"ד. [ויש להעיר שבברכת בנ"ר גם ללא שם נראה שעונים אמן, מצד השו"מ ברישא, וצ"ע, וע' להלן מה שהובא בזה. וכן העיר בשלמת חיים, קלג, וברכה ללא שו"מ לעניין עניית אמן ע' מה שצוין שם, ובמק"א יבואר].

(ט). והיה מקום לדון דיועיל השו"מ שבפתיחת הברכה לסופה, וכמו לעניין ברכה הסמוכה לחברתה שמועיל, וצ"ע. [ואולי גם אינו ממש ברכה לבטלה דסו"ס הפתיחה כדינה, אלא שצריך לחזור על הברכה, ואף ש"ל כן גם לעניין סוף הברכה,



ומשם הגר"ח מבריסק, יש שהעידו שבסוף ימיו היה נזהר מלאכול דברים שצריך לברך עליהם בורא נפשות, מחששו לירושלמי. ראה ימלא פי תהלתך – עיונים בתפילה ע' שלג, וע"ע באעלה בתמר – מתורת בית בריסק ע' טז, וראה להלן. ולהמבואר אי"ז רק חשש לקיים את דברי הירושלמי, אלא שאם לא יעשה כן נכנס בחשש ברכה לבטלה גם בעיקר הברכה.

ובנוודע ביהודה מהדורא תניינא - אבן העזר סימן פא (בתשובה להגרי"פ) עמד בסברא זו: מה שהקשה מר על נוסח ברכת אירוסין שאנחנו נוהגים ע"פ כל הפוסקים לחתום בסוף בברוך והלא בכתובות ז, ב אמרו דרבין ורבה אמרו משמיה דרב יהודה ברוך וכו' והתיר לנו את הנשואות ע"י חופה וקידושין ורב אחא מסיים בה משמיה דר"י ברוך אתה ה' מקדש ישראל על ידי חופה וקידושין ואמרו שם מאן דלא חתים מידי דהוה אברכת הפירות ואברכת מצות ומאן דחתים מידי דהוה אקידושא, ועל זה תמה מעלתו איך אנו מכניסין עצמנו בספק ברכה לבטלה והרי קיי"ל בכל מקום ספק ברכות להקל ותמה על כל הפוסקים שלא ירדו כלל לדבר מזה איך היא ההלכה בפלוגתא זו ובלי שום פלפול תפסו דברי החותם. והנה אהובי ידידי מה שכתב שיותר טוב היה שלא לחתום כדי שלא להכניס עצמנו בספק לא תשא, אצלי דברים אלו אינן אלא מן התימה דכאן ממ"נ לא ימלט מספק לא תשא שאם הדין שיחתום והוא לא חתם הרי זה משנה ממטבע שטבעו חכמים ולא יצא בברכתו ונמצא ברוך אתה ה' שאמר בפתיחה עבר על לא תשא".

סו"ס שוא"ת עדיף.

ויל"ד עוד לדעת הסוברים דבורא נפשות רשות, וכמו שדקדקו מדברי התלמוד בברכות לו, א ולא כלום (וע' פי' רש"י, ורשב"א א, קמט, רדב"ז ב, תשט באופ"א), ושם מד, ב, אי מדכנא (וע' טל תורה שם), וכ"ה בביאור הגר"א רח, ו. וכ"ה בס' הפרדס המיוחס לרש"י סוף, עח, וברוקח, שמב, וכמו שהביא כן בגליוני הש"ס ברכות שם, ושם מה, א, וע' גם עינים למשפט ברכות לו, א, וכרם יעקב להגרי"ח סופר יג, ב. ויש להוסיף עוד מדברי מחזור ויטרי (מהדו' גולדשמידט) סי' כג, ו-כד, הרא"ה והריטב"א (שיטה מקובצת) בברכות לה, א. וע' דינים והנהגות מהחזו"א, ז, ד ע' נד, שצירף זאת כשלא שתה מים בשיעור שתיית רביעית, ואכ"מ. ואולי להנך י"ל שכיון שכל הברכה רשות, גם כשמברך אין ברכה לבטלה כשאנו מסיים את החתימה, וצ"ע.

י. ויש שהביאו משם הגר"א ז"ל מלצר, משם הגר"ח (ראה בס' פותח שער ברכות מ, ב, ויש לברר) שהיה חותם בריך רחמנא, והיינו כיון שכאן ממ"נ יש חשש ברכה לבטלה, בזה סמך על הסוברים שבלשון תרגום ל"ה ברכה לבטלה [ובמה שהוסיף לא ס"ל דהוי משנה ממטבע, וכדברי נוב"י שלהלן]. ובעניין האם הוי ברכה לבטלה בלשון תרגום הרחיבו בזה הרבה, ויעו' פנ"י ברכות יב, א ע"ד התוס' שם, בד"ה לא לאתויי, ופמ"ג מ"ז ריט, ג, אפיק"י ב, ג, צ"א י, יא, ובתשו' הגרע"א, כה מבואר שהוא ברכה לבטלה. וראה בזה בהרחבה בעולת יצחק (רצאבי) א, קנג. ובפוחת שער שם ציין לדברי ערוה"ש רב, ג שכתב לנהוג כן בכל ספק בברכה אחרונה, ובאג"מ או"ח ד, מ, כז, העיר שלא ניתן לברך חצי ברכה בארמית ובלשון הקודש. ועיי"ש עוד. [ול"ה משנה ממטבע מה שאומר בלשון תרגום ובכ"מ מברכ' הכי בס' ריט, ד, ועוד. ובעיקר עניין משנה ממטבע ברמב"ם ברכות א, ו מבואר שבדיעבד יד"ח. וע' כס"מ שם, והכללים בזה ע' בברכ"ה א, ג, ה ואכ"מ].

יא. והוסיף: ובלי ספק אצלי שזה לא נעלם מעין הבדולח כמותו ואמרת שכוונתו דרום מעלתו שאם הדין שלא לחתום והוא חתם לא יצא ידי ברכה כלל ונמצא שעבר על לא תשא שתי פעמים דהיינו בברוך אתה ה' שבפתיחה ובברוך אתה שבחתימה משא"כ כשאנו חותם אף שהדין לחתום לא עבר על לא תשא רק פעם אחת. אך לענ"ד הדבר צריך תלמוד אצלי שאני אומר אף אם הדין שלא לחתום והוא עבר וחתם אף שעבר על לא תשא מ"מ לא הפסיד ברכתו שהרי בדרך כתיקנו רק שהוסיף לבסוף ברוך אתה ה' מקדש וכו' הרי כבר גמר הברכה כתיקנו עד הנשואות לנו ע"י חופה וקידושין וכי בשביל שהוסיף אח"כ הפסיד למפרע. הן אמת שהרשב"א בחידושי בברכות במשנה מקום שאמרו לחתום וכו' כתב

ובהתעוררות תשובה א, קכב [ובנדמ"ח, צא] עמד בזה, אחר שהביא את דברי רבינו יונה: והוא תמוה מאוד דתנן מקום שאמרו שלא לחתום אם חתם מסתמא אינו יוצא גם בחלק הראשון של הברכה והוא ברכה לבטלה גם החלק הראשון, דהא משנה ממה שטבעו חכמים הברכה, ומה הועילו לצאת מידי ספק במה שחותם בלי שם הלא אם צריך לחתום בשם עדיין חלק ראשון מהברכה בספק ברכה לבטלה, וצ"ל דסבר עיקר כגמרא דילן אך לחומרא בעלמא יסיים כן בלי שם דאם יסיים בשם והוא מקום שאמרו שלא לחתום וחתם גם בחלק ראשון לא יצא והוא שתיים ברכות לבטלה כן יש לומר, וכנראה מלשון הרמב"ם פ"א מהלכות ברכות הלכה ז', מ"מ טוב שלא לחתום שאם חותם והוא ל' שלא לחתום הפתיחה והחתימה שניהם הוה לבטלה, ואם הו' מקום שאמרו לחתום ולא חתם הוה רק ברכה אחת לבטלה ומוטב שתהי' אחת בחשש לבטלה משניהם הפתיחה והחתימה עכ"ד. ומש"כ שחששו לשתי ברכות לבטלה, בנוב"י ביאר לא כן, וכנ"ל בהערה.

ובדבריו מבואר שנוקטים העיקר כבבלי, ומה"ט ל"ה ברכה לבטלה. ושור"ר כן בפמ"ג כאן במ"ז בקיצור. ולהמבואר שיש לחוש שהעיקר כדעת הירושלמי, עדיין צ"ע.

ונידון זה תליא בדברי חיי אדם כד, כא שהמסופק בתפילתו היכן אוחו א"צ לחזור ע"מ שנסתפק [ובארץ צבי א, כד הביא כן מדברי שור"ע הרב, תקפב, ב ועיי"ש], ובנשמת אדם ביאר דספד"ר לקולא. ותמהו רבים, דעדיין יש לחוש לברכה לבטלה בכל הברכות שיברך אח"כ אם לא ברך ברכה מסוימת, כיון שהברכות מעכבות זא"ז, וכן העיר בשערי ברכה מ, כו ובקהלות יעקב ברכות, יז, ועוד.

ובביאור דברי החיי אדם כתב בשיח השדה שער ברכת ה', סי', ו, דספד"ר עניינו שנוקטים כאן כאילו ברך. וכ"כ הגריש"א, בהערות לברכות טז, א, ובפניני תפילה פ"ה, ע' צג-צד, והובא לראיה מדברי הר"ן בפסחים קח, א, עיי"ש [ובשיח השדה הרחיב שם בזה הרבה].

אמנם על עיקר דברי החיי אדם העירו (ראה קה"י שם) שבירוש' בברכות ב, ד, מבואר לא כן, וחוזר למקום הברור לו (והעיר בזה כבר בפמ"ש קיט, ג, וציין לס' תוספת ירושלים שם), והו"ד הירוש'

שאם חתם במקום שאמרו שלא לחתום הרי זה משנה מטבע וכו' ובפ' כיצד מברכין דף מ גבי מניין רעיא כתב וכבר כתבתי בפ"ק דמטבע ארוך הוי שפותח וחותר וקצר שפותח ואינו חותר או חותר ואינו פותח ואינה ברכה סמוכה לחברתה ואם היה משנה את המטבע לא יצא וכו' היה נלע"ד דלא יצא קאי רק במקום שאמרו לחתום והוא לא חתם או מקום שאמרו לפתוח ולא לחתום או לחתום ולא לפתוח והוא עשה להיפך לא יצא שבכל אלו לא בירך עצם הברכה שתיקנו חכמינו אבל מקום שאמרו לפתוח ולא לחתום והוא פתח כהוגן ואמר כל נוסח הברכה בשלימות רק שהוסיף החתימה אף ששינה המטבע מ"מ הואיל והשינוי היה אחר גמר מה שתיקנו חכמים לא הפסיד ברכתו, והמג"א בסי' קפז ס"ק א העתיק בשם הרשב"א במקום שאמרו שלא לחתום והוא חתם או איפכא לא יצא. ואני לענ"ד היה נראה כמ"ש ואמנם אבטל דעתי מפני דעת המג"א. אך נלע"ד שטעם הדבר מפני הפסק שהפסיק בדבור הזה שאינו מהברכה ואדרבה הוא ברכה לבטלה בין עצם הברכה להמעשה אם הוא ברכת הפירות או המצות ומעתה ברכת אירוסין שאינה ברכת המצות ממש והרבה פוסקים שפסקו אפי' לכתחלה א"צ עובר לעשייתו ולדידן עכ"פ בדיעבד מברך אח"כ עכ"פ לא מפסיד בה הפסק שהיא רק ברכת הודאה והרי אם היו הקידושין שלא כהוגן שצריך לקדש א"צ לחזור ולברך, ועיין בכה"ג אהע"ז סי' לד בהגהת הטור אות יו"ד ואות יד. הרי שאין הפסק מזיק בזה א"כ שפיר לא הפסיד הברכה ע"י מה שחתם אפי' אם היה הדין שלא לחתום וממילא אין כאן חשש לא תשא על תחלת הברכה עכ"ד. וע"ע כדבריו בהגהות אבן ישראל למ"ב כאן, לגידון דידן.

ברשב"א ובמאירי והרשב"ץ בברכות טז, א. וכ"כ באו"ז הלכות מגילה שעד, א, ובס' אהל מועד שער התפילה נתיב יא, ובאבודרהם במקומו, וברד"ע תפילה, י. ושור"ר בזה הרחבה גדולה ביבי"א ב, או"ח, ט. וע"ע בירור הלכה (זילבר) ד, לסי' קיט.

ובקה"י שם הביא דבתוס' בברכות לד, א מבואר כדברי החי"א, שכתב על מה שנחלקו שם בטעה בברכות האמצעיות מהיכן חוזר וכתב שם ספד"ר. ובקה"י שם חילק בין ספק במציאות לספיקא דדינא, וכ"ה באור לציון א, או"ח, ז ומשם הגרש"ז בשיח הלכה קיט, ב, וכן הביא ביבי"א שם, יב מתולדות זאב (פראנק) נג, א, ושם ביבי"א כתב שאין לחלק בזה, ואכמ"ל. וא"נ הכי א"ש גם כאן דספיקא דדינא הוא ושייך לומר בזה סב"ל, וצ"ע.

ושור"ר שא"ז פשוט שכשלא חתם הוי משנה ממטבע ולא יצא, ודעת רבים מהראשונים שמהני, והו"ד בברכת ה', א, פ"ג, ה, הע' 21-22. הלא המה הרמב"ן במלחמת ה' לברכות יב, א הרא"ה והריטב"א שם יא, א, ובס' המנהיג הלכות סעודה, קנד, וס' המאורות ברכות ס, א. ושכ"נ דעת ראב"ה בברכות, קיד, וההשלמה ברכות מ, ב, וחינוך, תל, ואהל מועד ק"ש, ג. וכ"ה סתמות הרא"ש בברכות ו, כג והטור קפז שכתבו שמהני בריך רחמנא מלכא מריה דהאי פיתא לברכת הזן, ולא הזכירו שצריך לחתום [וע' ב"י שם]. וכ"ה דעת החקרי לב או"ח נד, לסי' רסח, צא, ד, והו"ד בר"פ או"ח ב, לב.

אמנם דעת רבים מהראשונים לא כן (וציינם שם, הע' 20) - הרמב"ם ק"ש א, ז, רשב"א ברכות יא, א ו-מ, ב, ומאירי שם ושם, ותשב"ץ ג, רמז, וכן נראה דעת מרן בב"י קפז [ובחק"ל כתב שדעת הרמב"ם והשו"ע שמהני. ואין הכרע ממה שסתם בתחילה בסי' קפז כהטור, שנראה שרק העתיק את דברי הגמ', ומש"כ בהמשך י"א כך הוא עיקר דבריו, וכ"ה בהרבה מקומות בדבריו, וכ"כ בברכה"ה שם], וכ"כ בפשטות במ"ב ריד, ה. אמנם עיין מ"ב סח, א. [ואולי סברת הראשונים שמהני היא ממש"כ לעיל בהערה, דהוי כברכה הסמוכה לחברתה, וצ"ע].

וא"כ עדיין יש בזה חשש ברכה לבטלה, אלא שגם בזה י"ל סב"ל, והדרי' להנ"ל. ובפרט שי"ל שאולי רבינו יונה שלא חש לשאלה זו היינו טעמא שס"ל כדברי הראשונים הנ"ל שאין בזה חסרון ברכה לבטלה. משא"כ לדידן שחוששים לזה, לית לן למיזל בתר דבריו. אא"כ נימא כהאחרונים הנ"ל, שהשו"ע נקט הכרעה חדשה שהעיקר כבבלי [ולא כמו שנראה מפשטות דברי רבינו יונה, או שלזה כוונת רבינו יונה], ונתבאר לעיל שאין פשוט לומר כן.

### עניית אמן

ובנידון זה יש לדון עוד כלפי עניית האמן, מתי יענה". ובאגרות משה אורח חיים חלק ו סימן יח, כח כתב: ברוך חי העולמים הוא מעצם נוסח ברכת בורא נפשות ונפק"מ לענות אמן

(יב). עוד יל"ד בזה לעניין עניית איש"ר, שחלוקה בזה ברכה קצרה מארוכה, וכמו שמבואר בכס"מ תפילה י, טז, וע' מאמ"ר קד, ה, ובחי"א ה, יג (והובא במ"ב נד, ג, וביאור הלכה סו, ג). והנה במאמ"ר שם הקל באשר יצר ומעין שלוש, אמנם בדבריו שם נראה שכל החשש הוא כשמפסיק בברכה קצרה בין אמירת בא"י להמשך הברכה, שאין משמעות לברכה כשמפסיק. ויל"ד בבר"נ כשמפסיק באמצע הברכה [ולא בין בא"י לשאר הברכה], שגם בזה י"ל שיש לברכה על

אחריו: מלשון התוס' בד"ה בורא שכתבו ומסיים ברוך חי העולמים ואח"כ כתבו ובירושלמי ברוך אתה ה' חי העולמים דייק בני הרה"ג ר' דוד (שליט"א) ששיטת התוס' דברוך חי העולמים הוא מנוסח הברכה בעצם, דלא כהט"ז בסימן רז סק"א, וכן הוא בתר"י בדף מד דכיון דבירושלמי חותם בה ובגמ' דידן ליכא החתימה אנו חותמין ברוך חי העולמים בלא שם כמו שנוהגין לחתום במודים דרבנן ברוך קל ההודאות בלא שם מטעם שבירושלמי חותם בא"י קל ההודאות עם שם כדאיתא בסימן קצו בט"ז סק"ב, אבל בהרא"ש סימן ח שכתב רק מה שבירושלמי מסיים בה בחתימה משמע שדלא להירושלמי גמר הברכה הוא נפש כל חי כהר' יונה ופסק הט"ז, ונ"מ הוא לענין עניית אמן, שלהתוס' יש לענות אמן אחר חי העולמים וכמדומה שכן נוהגין, ולהרא"ש והר' יונה צריך לענות אמן אחר נפש כל חי, ועניית אמן אחר חי העולמים הרי יהיה אחר ג' תיבות שהוא אחר כדי דבור שמסתבר שמש"כ הרמ"א בסימן קכד סעיף ח ולא ימתין עם עניית האמן אלא מיד כשכלה הברכה יענה אמן שהוא בשיעור תכ"ד, אך אם יענה ממש תיכף אחר ברוך חי העולמים יוצא בעניית אמן לב' השיטות אם המברך אמר בלא הפסק, וצריך לזהר בזה עכ"ד [וברבבות אפרים ז, או"ח, כו כתב משם הגרמ"פ שהיה עונה אמן אחר אמירת נפש כל חי, וכתב שם כן לעניין הכריעה במודים דרבנן שהיה כורע לפני החתימה בעל שאנו מודים לך. וכ"ה בשו"ע הרב קצו, א, ולא כחיי"א ל, י, ואכ"מ ובמק"א נתבאר].

ובדבריו מבואר שציידד בכוונת התוס' דגם לבבלי נוסח הברכה הוא ברוך חי העולמים ללא שם, ולא כדברי רבינו יונה שהוא רק מספק [ולדבריו אין הכרע מדברי הגאונים שהובאו לעיל, שכתב ברוך ללא שם] וע"ע עמק הלכה (גולדשטיין) א, ט. אמנם הדברים מחודשים, שלא מסתבר כלל שתהיה ברכה ללא שם. וע"כ צ"ל דגם כוונת התוס' כדברי רבינו יונה, וכתבו את מנהגם, ועדיין צ"ע לשונם.

ועכ"פ לעיקר העניין נקט שאם ההכרעה היא כהבבלי שא"צ לחתום בשם הו"ל לענות בנפש כל חי, שאל"כ הוי לאחר כדי דיבור, אא"כ מזדרז לענות מיד. [ונראה שמהני גם אם כד"ד בג' תיבות, ראה תוס' ותוס"ר נזיר כ, ב].

וגם בהתעוררות תשובה שם, עמד בזה, וכתב: והנה לענין אמן מה יעשה אם הלכה כגמרא דידן והוא עונה אמן אחר חי העולמים מה שאין שייך לברכה לגמרא דידן אז הוה אמן יתומה ואי מברך אחר נפש כל חי דילמא עדיין לא הוה סיום הברכה והוה אמן חטופה, ויען כאשר כתבנו למעלה כי עיקר כגמרא דידן הוה לן לענות אמן אחר נפש כל חי, וצריך לומר דשבח בעלמא הוסיפו על הברכה וזה מותר בדיעבד דהא כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים אם אינו משנה עיקר טופס ותוכן הברכה יוצא בדיעבד ואינו אלא טועה וכאן בסוף הברכה האריכו בשבח זה להוציא קצת ידי הירושלמי ויוכל לענות אחר חי העולמים אמן. והנה על כרחינו צריכים לומר מה שאינו אלא דרך שבח אינו קפידא כל כך אם חותם בו דהא בשו"ע סימן קפח איתא דאם שכח בשבת ר"ח רצה ויעלה ויבא מברך ברוך שנתן שבתות וכולו ור"ח ומסיים רק

מה לחול, וצ"ע ואכ"מ.

בשל שבת ולא בר"ח ובמג"א שם הגם שהגמרא מסופק שגם בר"ח גרידא יסיים בשל ר"ח מ"מ אין מוסיפים גם אם אין מזכיר שם מוכח אם חותם בשבת גרידא אין קפידא.

ובדבריו מבואר שכיון שהוסיפו שבח בעלמא על הברכה אפשר לענות אמן אחר זה. וצ"ע הסברא, דאף אם לא הוי משנה ממטבע שטבעו חכמים, עכ"פ חידוש הוא שיכול לענות אמן אף כשאינו חלק מהברכה. אמנם ממה שנהגו לסיים הברכה ללא שם, וכ"ה בכ"ד, ולכא' מה תועלת בזה, וע"ע פרי מגדים אורח חיים, פתיחה להלכות ברכות, טו: ומכל מקום אם רוצה לומר בלא שם ומלכות רשאי, עיין אה"ע [סימן] לד בחלקת מחוקק ובית שמואל אות וי"ו משמע שיאמר ברוך אתה השם מלך העולם, אבל בשאר דוכתין אמרינן בלא שם ומלכות, יע"ש. ובאו"ח [סימן] רז בורא נפשות רבות ברוך חי העולמים, אלמא לא אמרינן כלל השם ג"כ עכ"ד [ומכאן אין ראייה האם אומרים מלכות או לא שכאן אין מלכות, דבחימה א"צ, כמש"כ תוס' בברכות מ, ב]. ונראה מזה שיש תוספת שבח במה שמסיים שבחו בנוסח ברכה, ואף שהעיקר הוא עם שם, וא"כ יש בזה תוספת שבח לברכה. ואולי מה"ט שייך לענות אמן על חתימה זו, ועדיין צ"ע. ואולי יש דוגמא לזה מברכת הטוב והמטיב שבבהמ"ז, שברשב"א א, שלט מבואר שהברכה היא עד ומטיב לכל, ואפ"ה נראה בדבריו שסמך על מה שממשיכים בברכה, ויל"ע. ובעיקר העניין בברכת הטוב והמטיב, ראה רמב"ם ברכות ב, ז ותוס' פסחים קד, ב.

ובס' ימלא פי תהלתך עיונים בתפילה עמ' שלג (וע"ע אעלה בתמר - מתורת בית בריסק ע' טז): הגר' שמחה זליג העיר היכן צריך השומע לענות אמן על ברכת בורא נפשות דממ"נ אם תיקנו בה מטבע קצר הרי הברכה נגמרת לפני שאומר ברוך חי העולמים וא"א לשהות ולענות אח"כ, ואם תיקנו בה גם חתימה כשיטת הירושלמי הרי צריכים לחתום בשם ואז לענות אמן. וכשאמרתי הדברים לפני הגר"ז הוא שתק ואח"כ שמעתי שאביו הגר"ח בסוף ימיו היה נמנע מלאכול דברים שיצטרך לברך עליהם ברכת בורא נפשות דחשש לדעת הירושלמי שצריכים לחתום עי' משנ"ב סי' רז סק"ה ולא רצה לשנות המנהג שלא לחתום בשם עכ"ד. וע"ע אעלה בתמר שם ע' קלז-קלח שצידד שכאן ל"מ תוכד"ד (ושיעורו במ"ב קכד, לד הביא שנחלקו האם ג' תיבות או ד, וע' דבריו רסז, ט, ו-תפז, ד. וצוין עוד לדברי יחזקאל, כז ענף ג, שהרחיב האם אזלי' בתר שיעור האותיות, והאם דנים על כל אדם בפ"ע, ועוד) דהפסיק בדיבור והאמן קאי ע"ז, וכן מסתבר, ושלא כדברי האג"מ הנ"ל. וכן הובא שם שאין לומר לענות אמן, וככל ברכה שמברכו חברו, כמג"א רטו, ג, שהנה בחו"ד יו"ד סוף קי, בית הספק דיני ס"ס ע"ד הש"ך, כ שכתב: וכן הדין באמן, דמותר לענות אמן שלא לצורך, ואמן חוב אסור באמן יתומה.

ויש עצה בכ"ז, שיהרהר שם בלבו, וכמו שהעלו הפוסקים עצה זו בספק ברכות, ונתבאר בזה במק"א ואכ"מ.



הרב אריה זילברשטיין

## בעניין איסור זריקת ציפורניים

הגמרא בנדה דף יז. אומרת: אמר רבי שמעון בר יוחי ה' דברים הן שהעושה אותן מתחייב בנפשו ודמו בראשו האוכל שום קלוף ובצל קלוף וביצה קלופה והשותה משקין מזוגין שעבר עליהן הלילה והלן בבית קברות והנוטל ציפורניו וזורקן לרשות הרבים והמקוץ דם ומשמש מיטתו:

מסבירה הגמרא, מפני שאשה מעוברת עוברת עליהן ומפלת.

נחלקו המפרשים מה הטעם באיסור זה.

ה"ך (במועד קטן דף יח. ד"ה והזורקן), וכן כתב הנמוקי יוסף (שם ד"ה ותפיל), כתב שהטעם שאישה מפלת זה מפני שהיא רואה דבר מאוס, והביאו מפרשים שסברו שהטעם הוא בגלל מיאוס.\*

ובפירוש עץ יוסף (על העין יעקב ד"ה ומפלת) כתב בשם התולעת יעקב שהטעם הוא, שמכיוון שאדם הראשון לפני שחטא היה לבושו עשוי מצפורן, ולאחר שחטא לא נשאר מהציפורן דבר למעט מה שיש בקצות האצבעות, לכן הענישה התורה את האישה שגרמה לחטא זה, שברגע שתדרוך על הציפורן שהיא מעוברת אז היא תנזק.

הבן יהודה (במועד קטן דף יח. ד"ה שמא) ביאר שהמעוברת מפילה כיוון שיש על הציפורניים כוחות חיצוניים שדבקים בציפורניים, ועל ידי כך שהאישה דורכת עליהן העובר ניזוק מהם, משום שהציפורניים פרין ורביץ (וזה הסיבה שמסתכלים עליהם במוצאי שבת לסימן טוב), ולכן הם מזיקים לעובר בפריה ורביה מידה כנגד מידה.

והגיעה אל מו"ז הגר"י זילברשטיין שליט"א שאלה מרופאה מעוברת שבעודה הולכת ברחוב שמעה קריאות לעזרה. היא מסתכלת מאיפה מגיע מקור הצעקות, והיא רואה שלצידה יש מכון פדיקור ושם שוכבת על הרצפה אישה מעולפת.

היא הייתה רצה להגיש עזרה, אבל היא לא ידעה מה לעשות. מכון פדיקור מלא בציפורניים קצוצות, והיא הרי מעוברת, והיא גם ידעה את הגמרא בנידה שאומרת שמעוברת שדורכת על ציפורנים מפילה.

אם היא תרוץ ותציל את המעולפת, היא תפיל את וולדה, ואם היא תנקוט ב'שב ולא תעשה' האישה שגם ככה מצויה בסכנה, ידרדר מצבה לכדי פיקוח נפש של ממש.

(א). וראיתי בילקוט ביאורים – מתיבתא שהביאו נפקא מינה בזה, אם הציפורנים היו בתוך שקית או שהמעוברת לא שמה לב שהיא דרכה עליהן.

(ב). וכבר כתב המשנ"ב (רחצ סק"ט): "... ועוד שהציפורניים הן סימן ברכה, שהן פרות ורבות לעולם".

והשיב לה מו"ז שהיא תרוץ לטפל במעולפת, כיוון שאם היא לא תטפל בה בוודאי המצב של החולה יחמיר, ואילו החשש שמא תפיל הוא חשש סגולי, ובמקום פיקוח נפש הוא לא 'תופס', והרופאה יכולה לסמוך על כך ששלוחי מצווה אינם ניוזקים. ואין להקשות מהגמרא בפסחים (דף ח:): שאומרת שבמקום היזקא שאני, שהרי כל מה שהגמרא אומרת זה במקום שיש היזק ניכר, אבל כאן שכל ההיזק הוא סגולי, אפשר לסמוך על כך.

ועוד, שהרי שומר מצווה לא ידע דבר רע, וכבר פסק הרמ"א (בסימן תנה ס"א) שאין לשפוך מים שלנו מכח מת או תקופה נופלת, והסביר על כך המשנה ברורה (בס"ק יח) שזה משום שומר מצווה לא ידע דבר רע.

אך יש להסתפק מה יהיה הדין שאם זה לא היה רופאה אלא רופא, האם עדיין יש לחשוש לדברי הגמרא או שאין.

בפשטות משמע מהגמרא בניה שהסכנה היא רק למעוברת, שלא הוזכר שם כלל גבר. וכן משמע מהגמרא במועד קטן (דף יח.) שמביאה את האיסור של זריקת הציפורניים, שהגמרא שם דנה האם מותר לגזוז ציפורניים בחול המועד: אמר רב שמן בר אבא הוה קאמינא קמיה דר' יוחנן בי מדרשא בחולו של מועד, ושקלינהו לטופריה בשיניה וזרקיהו (שר' יוחנן תלש את הציפורניים שלו בשיניו וזרקם בבית מדרש).

הגמרא לומדת מכך שלושה דברים. שמע מינה מותר ליטול ציפורניים בחולו של מועד ושמע מינה אין בהם משום מיאוס ושמע מינה מותר לזורקן. שואלת הגמרא והרי ג' דברים נאמרו בציפורניים, הקוברן צדיק שורפן חסיד זורקן רשע? מתרצת הגמרא שכל הטעם הזה הוא רק מפני ששמא תעבור עליהם אישה ותפיל, ואישה בבית מדרש לא מצויה. ואם תשאל שלפעמים מטאטאים את הבית מדרש וזורקים את הציפורניים לרחוב ושם כן האישה מצויה, מתרצת הגמרא שציפורניים ששינו את מקומם כבר אינם מזיקים.

מפורש בגמרא שהסכנה שבדריכה היא רק לאישה ולא לגבר.

אבל מצינו שיש מפרשים שסוברים שכן יש סכנה לגבר לדרוך על ציפורניים.

הב"ח (יו"ד סוף סימן קצח ד"ה נידה שגילתה) הביא מהרוקח (בסימן שיו ד"ה פוגעת) שאם אדם דרך על ציפורניה של אישה נידה, הוא ילקה בשחין.

ואף ליקוטי מהרי"ח בשם הוהר אומר שאף לאנשים ציפורניים מזיקות, אף אם הם לא של אישה נידה.

ואם כך קשה לדברי ר' יוחנן שזרק את ציפורניו בבית מדרש.

בשו"ת משנת יוסף (חלק ג סימן מה) מביא את שו"ת תורה לשמה (סימן ר"ג) שהסתפק במקרה שהגיע אליו על אדם שהכין תבשיל ונפלו ציפורניים לתוך הקדירה הרוחתת והוציאו אותם. ושאלו אותו האם יהיה אפשר לאכול את התבשיל עכשיו משום בל תשקצו, והוכיח מהגמרא במועד קטן שר' יוחנן זרק את הציפורניים בבית מדרש, ואם כן אין בו מיאוס.

אך כתב התורה לשמה שבעל נפש לא יאכל מתבשיל זה, שאמנם אין בו מיאוס, אבל רוח רעה יש בה, וטוב להיזהר.

ושואל המשנת יוסף שאם הטעם שאסור לזרוק ציפורניים בבית מדרש הוא משום רוח רעה, איך ר' יוחנן זרקם בבית מדרש. ועוד, הרי השולחן ערוך (אורח חיים סימן ד סעיף ח) פסק שמים שנטלו איתם ידיים בבוקר, אסור לשופכם ברשות הרבים משום רוח רעה, ואפילו לקרוא ולמברך מול אותם מים כתב השערי תשובה (ס"ק ח בשם הברכי יוסף בס"ק ד) שאסור, והקושיה מתעצמת?

ואם תתיר שר' יוחנן קצצם באופן המותר, שהגמרא בנדה מביא כמה דרכים שאפשר לקצוץ את הציפורניים ללא סכנה, כגון שיטול אותם בשיניו או שיטול רק חלק מהציפורניים, וכן אם חתך אחרי זה משהו אין סכנה - הרי הגמרא בהמשך אומרת 'ולא היא לכולה מילתא חיישינן' שכן חוששים. וכן גם אין לתירץ שהטעם של הגמרא הוא שאסור מפני שאישה מפלת ובבית מדרש לא מצויה האישה, אבל אין הוכחה שמותר, שהגמרא אמרה שמתחייב בנפשו כי עשה הזק, אבל עדיין אסור לזרוק משום רוח רעה.

ותירץ המשנת יוסף ששונה דין מים של נטילת ידיים מגזיזת ציפורניים, שבנטילת ידיים ברגע שהאדם שופך מים על ידיו הטמאות, הוא מעביר את הרוח הרעה מהידיים למים ולכן יהיה אסור לשפוך אותם ברשות הרבים, שהרי הוא שופך מים שיש בהם רוח רעה. אבל בציפורניים הרוח הרעה נמצאת על הידיים כל עוד שהציפורניים הגדולות נמצאות שם, וברגע שהוא קצץ את הציפורניים הרוח הרעה חלפה ואין אותה עוד. ולכן נשאר רק הטעם של מיאוס שברגע שהאישה המעוברת דורכת עליהם היא מפילה, ובבית מדרש אין נשים ולכן ר' יוחנן זרק את הציפורניים.

והוכיח את דבריו מהכף החיים (סימן רס סעיף ט), שכתב בשם האר"י שהחיצונים יש להם אחיזה בבקיעת הבשר שבסוף האצבעות, ונתלים בציפורניים בחלק העודף ויוצא לחוץ מכנגד הבשר, וזה צריך לקצוץ עיי"ש.

ואותם חיצונים כשקוצצים את הציפורניים נשארים בבקע בין הבשר לציפורן ומחכים מתי שיגדל שוב הציפורן, וזה הטעם שנוטלים ידיים אחר כך כדי לסלקם. ונמצא שהמים של הנטילה יותר מסוכנים מהציפורניים הקצוצות. ועיין במה שהוכיח עוד.

אך עדיין תמוה למה התורה לשמה החמיר בקדירה שנפלו לתוכה ציפורניים, בשעה שר' יוחנן זרקם בבית מדרשו. ותירץ ששונה אוכל שמכניס לגוף, ושונה הדורות האלו שצריכים יותר שמירה, ולכן כתב התורה לשמה שבעל נפש יחמיר עיי"ש.





הרב שמואל פנחסי

ישיבת נתיבות חכמה, ירושלים

## ענייני שמחה ועונג בשבת ויו"ט

ראיתי לברר בקצרה מעט דינים והלכות הנוהגות בשבת ויו"ט שניתנו לעונג, ועל כן תלויים כל אחד לפי מה שהוא נהנה. היות וראיתי מבוכה אצל מקצת אנשים אשר באים לקיים איזה הלכות בחושבם שהוא דין. ולפי האמת הם רק מצערים עצמם ולא דיברה בזה תורה. וזה החלי, בעזרת צור חלי:



### אם עונג שבת דאורייתא או דרבנן

כתב הנשר הגדול הרמב"ם ז"ל (הלכות שבת פרק ל ה"א): ארבעה דברים נאמרו בשבת שנים מן התורה ושנים מדברי סופרים והן מפורשין על ידי הנביאים, שבתורה זכור ושמור, ושנתפרשו על ידי הנביאים כבוד ועונג שנאמר וקראת לשבת עונג ולקדוש ה' מכובד עכ"ל. ונחלקו המפרשים בביאור דבריו, וראה דברי החת"ס (שו"ת או"ח קס"ח, ובחידושי שבת קי"א) שהכוונה בדברי הרמב"ם שמצוות עונג שבת היא מדאורייתא ולא מדרבנן. וכן התבאר בספר יראים (סי' צ"ט), ובר"ן (פסחים צ"ט) ושאר ראשונים. והמ"ב בשער הציון (רמ"ב ס"ק א') הביא שיש אומרים שהוא מדברי סופרים, וכתב שאפילו לדידהו צריך להיזהר בזה מאוד, שחמורים דברי סופרים יותר מדברי תורה עי"ש.

אבל תענית בשבת (או שאר מיני צער) יתכן שלכו"ע הוא מדאורייתא, עיין בשו"ת הרשב"א (ח"א תרי"ד) שגם לפי הרמב"ם אסור להתענות דבר תורה, וכ"כ הרדב"ז (ח"ד אלף רס"ו), וע"ע בשו"ת צפית בדבש (סימן כ"ה) ואכמ"ל.

והגרי"ח בשו"ת רב פעלים (ח"ג או"ח סימן כב) כתב דנראה עיקר כמ"ד עונג שבת דאורייתא. וגם מרן הגר"ע יוסף זצ"ל בחזו"ע שבת (ח"ד עמוד ד') העלה שעונג שבת הוא מדאורייתא. וכמו"כ עיין עוד ובאורך וברוחב להגר"ד יוסף שליט"א בהלכה ברורה (כרך י"ג, שו"ת אוצרות יוסף סי' א'). ושם העלה גם שנשים חייבות בזה ג"כ כאיש.

גם בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ק ח"ב סי' ק') משמע שגם מי שמחמיר לא לאכול בשר מפני חומרא, בשבת ויו"ט יכול להקל. ומעיקר הדין מותר ללוות בריבית דרבנן לצורך מצוות עונג שבת, מפני שהוא דרבנן ונדחה מפני עונג שבת, ראה בחזו"ע שבת ח"א (עמ' ח') ומשם בארה. אמנם בוודאי שיחמיר אם יכול, וראה במ"ב (סי' רמ"ב ס"ק ד') ולהגר"מ לוי זצ"ל בספרו מלוה ה' (ח"א עמוד ר"צ) ובשו"ת שבט הלוי (ח"ב סי' ס"ד).



## בכי בשבת

מובא בבית יוסף (או"ח סימן רפח) בשם האגור (סי' תב) בשם שבלי הלקט (סי' צג), דאיתא בהגדה, שמצאו תלמידיו לרבי עקיבא שהיה בוכה בשבת, ואמר זהו עונג לי. יש מוכיחין מכאן שאדם שמזיק לו אכילתו דאז עונג לו שלא לאכול וכמעט שהוא אסור לאכול דהא מצער ליה במה שאוכל.

וכוותיה פסק הרמ"א (סעיף ב') שמי שיש לו עונג אם יבכה מותר לבכות בשבת\*. וכן ראה בט"ז (ס"ק ב) מה שהביא בשם זוהר חדש, שר' עקיבא היה בוכה מאוד באמרו שיר השירים באשר ידע היכן הדברים מגיעים. [ועיין שם עוד במה שדחה את דברי הרמ"א. ובכפה"ח (ס"ק ט') השיב על דבריו].<sup>2</sup>



## אכילה בשבת

ועל פי זה פסק בשו"ע (שם סעיף ב') יש אומרים שאדם שמזיק לו האכילה, דאז עונג הוא שלא לאכול, לא יאכל. וראה באחרונים (ערוה"ש ס"ק ג, ועוד) שביארו שמה שנקט השו"ע לשון די"א הוא מפני שלא מצא כן במקום אחר.

ובכפה"ח (סק"ב) הביא בשם הרב חסד לאברהם - טובייאנה, ויפה ללב (סק"ד) וחסד לאלפים (סי' רע"ד סק"ה). שמצווה על האדם להרבות באכילה ושתיה בשבת, הגם שיהיה לו שינוי וסת, כי ענוש יענוש וכו' עי"ש. ומשמע שהחמיר בזה מאד, ונראה שנקט שדווקא אם בשבת יש לו הנאה מהאוכל ורק לאחר מכן יסבול משינוי בוסת, יש עניין שיאכל. אבל באופן שבשבת אין לו הנאה כלל לא דיבר. ובערוך השולחן (שם) כתב בזה"ל: ודע דגם זה שכתב שמי מזיק לו פטור אפילו אם בשעתו נהנה אך שאח"כ מזיקו בבריאותו ג"כ פטור, ופשוט הוא וכן מי שמאכל פלוני לא ערב לחכו לא יאכלנו בשבת דאין זה עונג ע"כ.

ועוד פסק השו"ע (שם, ס"ז) אם הקדימה לאכול הוא עונג לו, כגון שנתעכלה סעודת הלילה, יקדים. ואם האיחור עונג לו, כגון שעדיין לא נתעכל, יאחר ע"כ. וחזינן שמי שאין לו עונג בסעודת שבת, מאיזה טעם שיהיה, אין לו חובה ועניין לדחוק עצמו לקיים הסעודה. שהרי הכל תלוי בעונג של האדם. וה"ה לעניין בכי, שהרי מה שאמרו הוא מפני שצריך לשמוח בשבת, וע"כ מי שזה יביא אצלו העונג והשמחה מותר. ולגבי מי שעושה דיאטה אם מותר לו גם בשבת, ראה בשו"ת אור לציון (ח"ב פרק כא) שיש בזה משום ביטול עונג שבת. ונראה פשוט שרק

(א). ועיין בדברי הרמב"ן ז"ל פרשת כי תצא (כא יב) "והרב אמר במורה הנבוכים (ג מא), לחמלה עליה שתמצא מנוח לנפשה, כי יש לעצבים מנוח והשקט בבכיותם ואבלם, ובזמן ההוא לא יכריחנה להניח דתה ולא יבעלנה" עכ"ל. ואכמ"ל כי כן פשוט ליודעי חכמת נפש האדם, והוא סוד טעם כל עניני אבלות אצל כל אדם באשר הוא.

(ב). בשערי תשובה (סימן רפ"ז) כתב שמי שהוא רך לבב ומצר על יסורי החולה לא יבקר חולים בשבת דלעונג ניתן ולא לצער ע"ש. אמנם בשו"ת ציצ"א ליעזר (חי"ג סימן ל"ו) הביא את דברי השאלות (ויקרא שאילתא צ"ג) שמוכח מדבריו שמצוות עונג שבת נדחית מפני מצוות ביקור חולים. וכן הביא בחזו"ע אבלות (ח"א עמוד ט"ז). ואם נקטינן שעונג שבת הוא מדאורייתא צ"ע, ובפרט שהכא צער הוא לו ויתכן שהוא איסור דאורייתא לכו"ע כמבואר לעיל ודוק.

אם הוא עושה כן משום יופי וכדו' אבל אם עושה כן מטעמי בריאות אין חשש, וע"ע להגר"מ לוי זצ"ל במנוחת אהבה (ח"א פ"ח ה"י). ומה שראיתי בספר אורחות שבת שכתבו (פרק כ' סעיף קנ"ח) שמותר ליטול בשבת כדורים להרזייה או לדיכוי התאבון. לא דיברו בזה משום מניעת עונג בשבת, שפשוט שיש לאסור.

### תענית הראב"ד

כתב הגר"ח פלאג'י בספרו כף החיים (סימן כ"ד הל' נ"ז) שמה שאמרו רבותינו בגמ' סעודה שהנאתך מרובה משוך ירך ממנה, הוא אפילו בשבת ע"ש, שמשמע מדבריו פשוט שרשאי למעט אכילתו בשבת. אמנם ראה למו"ר הרב נאמ"ן שליט"א בשו"ת מקור נאמן (סי' שס"ז, ובמילואים שם) שאוסר לעשות תענית הראב"ד בשבת. וזכר מדברי הגר"ח בשו"ת תורל"ש (סי' תמ"ט, והובא לקמן) שאסור לעשות תיקון כרת בשבת לגדל שינה מעיניו. וכן ראיתי מובא משמיה דהגר"ח קנייבסקי זצ"ל. ולכאורה אין בזה מחלוקת כלל, והעיקר לפי מה שהוא. רק שאדם רגיל זה גורם לו צער ועל כן יש לאסור בסתם. (גם ראיתי שכן הורה ובא הגה"ח ר' שריה דבילצקי זצ"ל. קונט' ארי במסתרים עמוד 13).

### דגים ובשר בסעודה

ראה בספר יראים (סימן תי"ב, דפוסים ישנים סי' צ"ט) וז"ל: ובשבת פרק כל כתבי הקודש (ק"ח ב') אמרינן במה מענגה, אמר רב יהודה משמיה דרב בתבשיל של תרדין ודגים גדולים בראשי שומים. ולא דוקא אלו אלא כל דבר מאכל הערב לאדם קרוי עונג עכ"ל.

ובמג"א על דברי השו"ע (רמ"ב ס"א) הביא בשם התיקוני שבת שיש אומרים שיאכל בכל סעודה דגים. וכתב ע"ז: ונ"ל דכל אחד לפי טבעו. וע"ע בשו"ת משנה הלכות (ח"ג סי' ל"א) שהאריך לדחות את דברי השואל שכאילו יש חיוב לאכול בשר בשבת ושהוא שונה מדגים עי"ש. וכתב בכף החיים (סימן רע"א אות טז), שכן הוא לפי דברי האר"י ז"ל, שצריך לאכול דגים בליל שבת, וכבד את סעודת שחרית במין מאכל שחביב עליו, או ירבה באיזה מין שלא אכל ממנו בסעודת הלילה. ע"ש.

ועיין גם בדברי המשנה ברורה (ריש הל' שבת סימן רמ"ב): הא דאמרו דצריך לענגו בדגים גדולים וראשי שומין ותבשיל של תרדין שזה היה מאכל חשוב בזמניהם וכן בכל מקום ומקום לפי מנהגו יענגוהו במאכלים ומשקים החשובים להם, ולפי שמן הסתם רוב בני אדם עיקר עונגם בבשר ויין ומגדנות לכך איתא בסימן ר"נ ס"ב דירבה בבשר ויין ומגדנות כפי יכולתו ע"כ. ובסי' קע"ד סק"ח כתב: במדינתנו אין אנו רגילים לשתות יין בתוך הסעודה אפילו בשבת.

והגר"י יוסף שליט"א בילקוט יוסף (שבת ח"א סימן רמ"ב) פסק להלכה שמי שאינו אוהב דגים אין עניין שידחוק עצמו, שהשבת ניתנה לעונג ולא לצער. וכן ראיתי למר דודי שליט"א בשו"ת

תורת מאיר (או"ח סימן לה) שמי שמתענג יותר במאכלי חלב רשאי להימנע מאכילת דגים ובשר. וכן עיין להרב יניב נסיר נר"ו בספרו הנפלא פסקי שבת (חלק התשובות סימן א') שהאריך בטו"ט ודעת לבאר שמי שאינו אוהב דגים כלל אין עניין שידחוק עצמו בזה. אע"פ שיש בזה טעמים ע"פ הסוד עי"ש. ולפי הנ"ל כן נראה פשוט.

ובספר הליכות שבת מלכה (ח"א עמוד נ') כתב שביו"ט שיש מצוות שמחה יש להקפיד דווקא בבשר ויין כמבואר בשו"ע. וראה מש"כ להלן.



### סעודה שלישית

לגבי סעודה שלישית פסק בשו"ע (רצ"א א') יהא זהיר מאד לקיים סעודה שלישית, ואף אם הוא שבע יכול לקיים אותה בכביצה, ואם א"א לו כלל לאכול אינו חייב לצער את עצמו ע"כ. ולשון המ"ב (ס"ק ג) דהסעודה ניתנה לעונג ולא לצער. וכבר כתב כן המגיד משנה (פ"ל מהי שבת ה"ט) בלשון פשוט.

ואפילו שהלשון במרן השו"ע "יהא זהיר", עיין להרחיד"א בברכ"י (שם, ובמחבר"ר אות א') שהאריך להסביר את חשיבות סעודה שלישית ושלכו"ע היא חובה מן הדין. וראה עוד בכף החיים (שם).

והדבר מצוי שיש המגיעים לסעודה שלישית ללא תאבון כלל אחרי אכול ושותה. וא"כ ברור שאין עניין שידחקו עצמם לצאת יד"ח מצווה חביבה זו, שהרי היא ניתנה לעונג. [רק יש להזהיר אותם לבל יאכלו קודם, והחכם עיניו בראשו וכמ"ש בשו"ע].

ולאחמ"כ ראיתי להגאון מאונגוואר בשו"ת משנה הלכות (חלק ג סימן לא) שהביא בשם ספר הלכות פסוקות מן הגאונים (סי' קל"ז) שכתב ר' נחשון גאון וז"ל: ומי שאכל הרבה ואין נפשו יפה עליו לאכול שלש סעודות שאם יכול לאכול כביצה ואינו מצטער וכו' ואם כשיאכל כביצה מצטער הימנה פטור. שלא תקנו חז"ל שלש סעודות בשבת אלא לכבוד שבת ולענגה, וכיון שמצטער אין לו תענוג ופטור ע"כ.

ובשו"ת הרשב"א (חלק ה סימן ג) גם כתב כע"ז: "מי שאינו יכול לעשות סעודה ג' אם יכול לאכול כביצה ואינו מצטער יאכל ויקיים ג' סעודות. ואם כשיאכל כביצה מצטער הימנה פטור. שלא תיקנו חכמים ג' סעודות בשבת אלא לכבוד שבת ולענגו. וכיון דמצטער אין לו עונג ופטור" עכ"ל.

ובספר ליקוטי שיחות (חלק כ"א פר' בשלח ב') כתב שמי שיש לו צער מאכילה כיון שע"פ הסוד סעודה שלישית היא כנגד לעתיד לבוא פטור מאכילת פת אם הוא מצטער. ומה שנהגו חסידים חב"ד לבטל אכילת פת הוא שלא כהוגן, וגם נגד מה שמפורש בפוסקים שעיקר דינא לאכול פת, ושכן הוא גם בשו"ע הגר"ז סימן תרצ"א סעיף ז'. [וע"ע למו"ר הרב נאמן שליט"א מה שהאריך במאמר ואל תיטוש תורת אמך. נדפס כמדומה בספר קובץ מאמרים ח"א].



### סעודה רביעית

ועיין להרב יפה ללב (סימן ש' סק"א) שכתב שאף אם שבע ונפשו קצה באכילה ושתייה מ"מ ידחוק עצמו לקיים סעודה רביעית. והעתיקו להלכה בכף החיים (שם ס"ק ד'). והרב זצ"ל בחזון עובדיה (שבת ח"ב עמוד תמ"ה) השיג ע"ד וכתב שאינו מחזור ושאיכילה גסה לא חשיב אכילה עי"ש וכנ"ל גבי סעודה שלישית. [והרב המגיה ביפה ללב שם ציין לדברי הרב יששכר דב הופמן בקובץ בית הלל (ל"ט עמוד צ"א), ועיינתי שם שהביא לדברי התוס' שיש ב' סוגי אכילה גסה וכתב לחלק לפי"ז עי"ש. וכן מוכרח לומר בביאור כוונת הרב יפה ללב ממה שכתב לאחמ"כ באות ד' ודוק].

ובספר תוספת מעשה רב (סי' ל"ט) מובא, שפעם אחת חלה הגר"א במוצאי שבת והיה מקיא ולא היה יכול לאכול סעודה רביעית, ואחר שישן ונרגע ציווה את בני ביתו שיראו אם לא עלה עמוד השחר עדיין, יפררו לו כזית פת ויאכילוהו בכף בעל כורחו, כדי לקיים מצות סעודה רביעית עי"ש. וצ"ע. והרב משנ"ב (ש' סוף סק"ב) כתב שסעודה רביעית אינו חובה מן הדין. גם באשל אברהם מבוטשש תניינא (סימן ש') כתב שמי שאין לו רצון לאכול פת במוצ"ש, אין עליו לטרוח ולאנוס עצמו לאכול פת. וראה עוד מש"כ בשו"ת יבי"א (ח"י חאו"ח סי' ל"ג).

### נעלי שבת

נראה פשוט שאלו הסובלים מנעלי שבת המצויים כיום, ואינו נוח להם, מוטב שילכו בנעלים נוחות אפילו שאינן נראות כ"כ טוב מבחוץ (וכגון נעלי קרוקס נוחות). וראה מה שכתב בספר ד"א של הלכה (הכולל הנהגות הגר"ק זצ"ל, עמוד קד) שסיפר הגר"ח קנייבסקי זצ"ל, שהיה איזה בן תורה ששאל את החזו"א שכשהוא הולך עם עניבה בשבתות הקיץ לא נוח ואינו עונג. אם צריך להשתדל בזה משום כבוד שבת. והשיב החזו"א "אם אין עונג אין כבוד". וכן ראיתי מובא בשם החזו"א בספר חישוקי חמד להגר"י זילברשטיין (סוכה י' ע"ב). ובספר מעשה איש (ח"א עמוד קל"ד).

ג. ביאור עניין עונג שבת ראה להגר"א בביאורו לישעיה (א' ב') שכתב בדבוקא נקט ה'מענג את השבת', ולא ה'מתענג בשבת', דצריך כונה לשם שבת ולא להנאת עצמו. וכ"ה לשון הפסוק "וקראת לשבת עונג". אכן בבית הלוי עה"ת (סו"פ תרומה) מביא מהזוה"ק על הפסוק "וזריתי פרש חגיכם ולא פרש שבתכם" (מלאכי ב ג), דבאכילה של שבת, גם אם האדם מכוין לתענוג, ג"כ למצוה יחשב, דבשבת כתיב: "וקראת לשבת עונג" - דמצווה להתענג בשבת, וא"כ כוונתו הוא למצווה. משא"כ ביום טוב לא כתיב בו שום מקום "עונג", וכתיב בו רק כבוד ושמחה, וע"כ צריך להזהר באכילתו לכווין בו לשם מצוה שמתענג בו בשביל כבוד יום טוב, ע"כ.

וראה גם בדבריו החוצבים של השל"ה (מסכת שבת פרק נר מצוה או' לו): ואמרו רבותינו ז"ל (שבת קיח ב) כל המענג את השבת, ולא אמרו כל המתענג בשבת, כי האדם לא יהיה כוונתו על עצמו לענג, רק יעשה העונג בשביל כבוד השבת. זהו 'וקראת לשבת ענג' (ישעיה נח, יג) שתקרא להשבת ענג. כענין מי שמזמין אורח חשוב וגדול, שעושה סעודה לכבודו, ובלא האורח היה קשה עליו ההוצאה והתענוג. וכן פירש הזהר (ח"ב דף מ"ז ע"א) וקראת לשבת דיזמין ליה לפתורא מתתקנא כדא יאות במיכלא ובמשתיא וכסות נקיה. ועל כן, אותן הממלאים בטנם כסוס וכפרד אין הבין, לילך אחר הערב, ורווחא לבסימא שכחא, ואחר כך מרוב מאכלים נופלת תרדמה עליהם, ומכלים מוחם, אלו אין נקראים מענגים את השבת, אלא הם מענגים את עצמם בשבת. על כן יכלכל דבריו במשפט. והחכם עיניו בראשו,

וראיתי בספר יראים (סימן תיב) בזה"ל: וכשם שיש עונג באכילה כך יש עונג בהנאת גופו ומצוה לאדם לענג עצמו בהנאת גופו שגם היא נקראת עונג דכתיב אשר לא נסתה כף רגלה הצג על הארץ ע"כ. והיינו שיש חיוב עונג גם במנעלים עי"ש. גם אין צריך לייחד נעליים מיוחדות לשבת, וכ"כ הגרי"ח בשו"ת רב פעלים (חלק ד או"ח סימן יג) וראה עוד בשו"ת יחווה דעת (חלק ה סימן כג).

ולגבי תפילה בנעלי בית (כדוגמת קרוקס), נראה שהרגיל בזה, ובפרט אם הולך בזה בשבת, יכול להתפלל בזה בשופי. וראה בספר מאיר עוז (ע"ד המשנ"ב סי' צ"א עמוד קנו) בשם הגר"ח ק"ק זצ"ל. וזה דלא כמו שהעלה בשו"ת הלכה למשה נסיר (ח"א סימן ה'), שאין להתפלל בנעלי קרוקס, משום שאין דרך לעמוד בהם לפני גדולים. ואנא אמינא דא"כ גם בנעלי ספורט יש להחמיר דאין דרך לעמוד כך לפני גדולים, ואטו תמיד בתפילה נימא שיש דין להלך בנעלי שבת מהודרות. ומצאתי היום בס"ד לגאון בעל החו"י (בהגהות מקור חיים סימן צ"א סעיף ה') שכתב וז"ל: כתב הב"ח שאין להתפלל בבתי רגלים של פשתן לבד אא"כ לובש עליהם פוזמקי שקורין זאקין ארוכים, גם אין לנעול פנטאפלין שהעקב נשאר מגולה וכו' ומ"מ נתפשט התיר באשכנז ופיהם בזה ובימי שבת הולכים לבה"כ בפנטאפלין ונראה דאין לאסור להם אחר דהווי עונג בשבתות וי"ט. ויש סמך לומר שלא יהיה הילוכך של שבת וכו' עכ"ל.

י"ש לציין שביום הקדוש יום הכיפורים נהגו רבים להתפלל בנעלי קרוקס, ובוודאי שייכת מציאות של נעליים סגורות שאינן עשויות מעור. ויל"ע. ואגב הכי אבוא להעיר במה שיש נהגו להחמיר במוצאי יום כיפור לפני ברכת הלבנה להחליף את הקרוקס לנעליים. ונלענ"ד דהווי כחוכא שהרי מקודם לכן התפללו תפילת נעילה עם קרוקס, ואם באמת הוא בעיה היה להם לדאוג לנעליים סגורות, והבן].

וראה מה שהביא בספר מקדשי שביעי (עמוד רל"ב) בשם הח"ח זצ"ל שאם רוצה להריח טבק בשבת ודוחה רצונו. הרי זה מבטל מ"ע של עונג שבת.

כשיושב לאכול בבוקר, אף על גב שיאכל וישתה כראוי, אין הכוונה למלאות בטנו, כי לא מנוחה ועונג יקרא לזאת, אלא איבוד המאכל והגוף, גם הפסד לנפש שלא יוכל לעמוד על עמדו מרוב שביעתו, כדי לעסוק בתורה ובמצות, כאשר ביארנו עכ"ל. ושם (סוף או' לו) כתב "שזה טעם אחד על דרך הנגלה, מה שציונו השם יתברך לאכול שלש סעודות, כי אז לא ימלא בטנו, כשידע שיש לו עוד סעודה לאכול, והחכם עיניו בראשו. אמנם כשידע שלא יהיה עוד סעודה, אז ימלא בטנו ומוחו מוזהם ונופל לתרדמה ומבטל מהתורה ומהדבקות, כי שבת קודש הוא ויתדבק בקדושה" עכ"ל.

וכתב בסה"ק בני יששכר (מאמרי השבתות מאמר ט) וז"ל: דקדק האלשיך ז"ל דהוה ליה למימר כל המתענג בשבת, ותיריך דהנה אם יאמר האדם עונג שלו הוא שחוק וקלות ראש וטיולים ולדבר דברי הבאי ושאר ענינים לא טובים, אנן נמי נימא לו אין אנו אחראין לענוגך כיון שהשבת אין לו עונג מזה ואין להשבת כבוד מזה, על כן אמר כל המענג את השבת עכ"ד. והוא היפוך מה שכתב מרן מהרמ"א ז"ל בשלחנו [או"ח ש"ז ס"א] דעמי הארץ שיש להם עונג מן סיפורי מעשיות מותר להם לדבר בהם בשבת, וכמדומה שגם מרן ז"ל לא כתב זה רק להמליץ טוב על ישראל וללמד עליהם זכות עכ"ל.

והגרי"ח זצוק"ל בספרו בן איש חיל ח"א (קונטרס שני אליהו דף כ' ע"ב), כתב שהעושה מצווה שיש בה גם הנאת הגוף כגון עונג שבת ומצוות עונה וכד' חשיב שפיר למצווה מין המובחר. והביאו הראש"ל בספרו מאור ישראל (פסחים ח' ע"א) וביביע אומר (ח"ו אבה"ע"י י"ד או' ז').

### כלים חד פעמיים

נראה פשוט שאם יש לו אורחים רבים רשאי לאכול בכלים חד פעמיים אף לכתחילה. ולא אמרינן שחסר בזה משום כבוד שבת, וכנ"ל דאם אין עונג אין כבוד. וראה להגרי"י פ"ש בשו"ת אבן ישראל (ח"ט סי' ל'), ובשו"ת משנת יוסף (ח"ה סי' ס"ד) ובספר אהלי יעקב (פסקי הוראה ח"א עמ' צ"ט). והגר"נ קרליץ זצ"ל בספר חוט שני (ח"א פ"א עמוד מג) כתב שאין להשתמש בכלים חד פעמיים, מפני שהוא מיעוט בכבוד שבת.

ולפי"ז מובנת הוראת הגר"ק זצ"ל שהורה (מישרים אהבוך עמוד ש"ג, אש התורה בראשית עמוד ר"י, בגדי שבת עמוד נ"ט) שאין חשש להשתמש בכלים חד פעמיים אף שאין הדרך להשתמש בזה לפני גדולים.

### נרות שבת

בשו"ע (סו"ס רע"ג) כתב: י"א שאין מקדשים אלא לאור הנר, וי"א שאין הקידוש תלוי בנר ואם הוא נהנה בחצר יותר מפני האויר או מפני הזבובים, מקדש בחצר ואוכל שם אף על פי שאינו רואה הנר, שהנרות לעונג נצטוו ולא לצער, והכי מסתברא. עכ"ל. ובמשנ"ב (ס"ק ל"ב) הביא בשם המג"א (ס"ק ט"ו) אם לא מצטער הרבה צריך לאכול במקום הנר. ונראה שכל זה רק לדעת בני אשכנז היוצאים ביד רמ"א, אבל לדעת השו"ע גם אם לא מצטער הרבה. ועיין בבירור השיטות באורך להגר"ד יוסף שליט"א בספרו הלכה ברורה (רס"ג בירור הלכה ק"ז, ורע"ג ס"ק ל"ד).

וראה להרב חיד"א בברכ"י (שם ס"ק ח) שביאר במה שכתב השו"ע 'והכי מסתברא', הוא אף על גב דמסורת בדינו דכשמן כותב יש אומרים ויש אומרים דעתו כיש אומרים בתרא. מ"מ הא דמכריע מרן להלכה על הרוב הוא מצד שהדעת ההוא הוא דעת גדולי הפוסקים או רובם, ולא מצד שדעתו מכרעת מסברא או מראיות הכי, כנודע. ולכן בזה גילה דעתו שמלבד דהלכה כ"א בתרא שהוא דעת רוב הפוסקים, עוד בה דיש להכריע הכי מסברא עכ"ל. [וע"ע בכפה"ח (שם ס"ק מ"ז) בשם הזוה"ק. ובבא"ח (ש"ב נח ה"ד) משמע שאין לחוש לזה. וסותר עצמו ממה שכתב במקו"א (ש"ב בראשית או' ט) וצ"ע ועיין היטב].

ויוצא פשוט לדעת השו"ע שמי שיותר נח לו לקדש בחצר מחמת האוויר וכד' רשאי, אפילו אינו מצטער הרבה. וראה למרן זצ"ל בחזו"ע חלק ב' (עמוד קמ"ו).<sup>7</sup>

(ד. גם כתב בהגהות מקור חיים (סימן רס"ג) שיכול להמעיט בשמן אם הנרות מפריעים לו לישון, שהרי לעונג נתקנו ולא לצער ע"ש. ועיין עוד מה שכתב ע"ד השו"ע סימן ש"ו ס"ח: הרהור בעסקיו מותר ומ"מ משום עונג שבת מצוה שלא יחשוב בהם כלל ויהא בעיניו כאילו כל מלאכתו עשויה ע"כ. שאם עונג לא אם ימנע ודאי מותר. ובספר פסקי תשובות הביא את דברי הטור שכתב: יראה אדם בכל שבת כאילו כל מלאכתו עשויה, ואין לך עונג שבת גדול מזה ע"כ. וכתב על דבריו: וללמדנו בא שאף מי שעסקיו מצליחים, והמחשבה עליהם לא רק שאין גורמים לו טירדא, אלא אדרבה מתענג וגורם לו קורת רוח מכל מקום העונג היותר גדול שלא יחשוב על עסקיו ויהא בעיניו כאילו כל מלאכתו עשויה עכ"ל. ולא ידעת מי הגיד לו זאת, ולכאורה תלוי כל אדם לפי מה שהוא, ופשוט.

### לימוד עיון בשבת

כתב הגאון יעב"ץ בסידורו (בית מדרש, קביעת מדרש בית נ"ד) שלא יטריד עצמו בלימוד הגמרא בעומק שגם זה בכלל חילול שבת. והביא ראייה מהגמ' שבת (ק"ט ע"ב) ע"ש. וכבר דחאו הרב חיד"א במחזיק ברכה (סימן ר"ץ סק"ו).

ועיין בשו"ת צפichית בדבש (סימן כ"ג. נדפ"מ ע"י מכון הכתר) מש"כ לאסור לימוד בעיון באורך, והביא ראייה מדברי המאירי ז"ל ע"ש. והחזיק אחריו בנו ה"ה הרב פתח הדביר (ר"צ ס"ק ה'). וראה מה שהשיג עליו בחריפות בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ד סימן מ"ה). והגר"ע יוסף זצוק"ל בשו"ת יביע אומר (ח"ב סימן י"ח או' ד') ביאר את הדברים, ומ"מ העלה שהרוצה ללמוד עיון ועונג הוא לו הרשות בידו. ומש"כ הרב המאירי הוא רק עצה טובה ע"ש. וראה בספר אור זרוע (ח"ב סימן פט) שכתב: מיהו אין שונין בשבתות וימים טובים אלא בדברים הרגיל בהם ובאגדות אבל דברים שאינו רגיל בהם צער הוא לו עכ"ל. ומשמע מדבריו שאם רגיל בהם אין חשש. והגר"ח בשו"ת תורה לשמה (סי' קי) הוכיח מדברי הגמרא בזבחים ב' ע"ב שהיו לומדים בעיון.



### להישאר ער בליל שבת

גם בשו"ת צפichית בדבש הנ"ל (סימן כ"ד) כתב שהשכל מחייב לאסור איסור לענות נפש בליל שבת דנדידת שינה וכו' [ובסופו כתב תוכחה על אותם שנשארים ערים ולא מכוונים משום כך בתפילה שעדיף שילכו לישון ע"ש]. ומשמע מדבריו פשוט שאין להישאר ערים בליל שבת אפילו כדי לעסוק בתורה, משום שמבטל בזה מצוות עונג שבת. גם מהר"ח פלאג'י בשו"ת לב חיים (ח"ב סי' ק"פ) כתב לאסור משום ביטול עונג שבת, וכ"כ בכפה"ח - סופר (ר"פ ס"ק ה'). וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ז סימן כ"ג) שכתב לדחות את דברי הגר"ש דבילצקי (בספרו זה השולחן ח"א ע"ס ר"צ) שכתב שהוא באיסור גמור, וכתב שפשוט שהרגיל בזה או שמתענג בזה יכול. גם ראה בשו"ת מנחת יצחק (ג' כ"א) פסק שאין לקחת גלולה להפיג ממנו השינה בשבת.

וצא וראה מש"כ מרן הגר"ח זיע"א בשו"ת תורה לשמה (סימן תמ"ט) וז"ל: גם זאת אודיע לכם שבלייל שבת ודאי אסור לעשות תיקון כרת לנדד שינה מעיניו וה"ז חשיב כאלו מתענה בשבת שמצער עצמו בשבת וה' לא צוה בזה ולא ניחא ליה לקב"ה בזה מכמה טעמים אב"א קרא ואב"א סברא ולכן אותם הנוהגים לעשות תיקון זה לנדד שינה מעיניהם בליל המילה וכן בליל יארצייט של או"א אם אירע לילה זו בשבת ויו"ט לא יעשו כן לנדד שינה מעיניהם כל אותה הלילה ודי בזה עכ"ל. [ואם אפשר, עדיף להישאר ער בליל שישי היות ורבו טעמיו ע"פ הקבלה. עיין להגר"ח ז"ל בבא"ח (ש"ר וישלח) ובתורל"ש (שם) ושאר ספרים ואכמ"ל].

ולגבי ליל שבועות כבר נהגו העם לנדד שינה מעיניהם כל הלילה כדברי הוזה"ק, וכ"כ בחזו"ע שבת (ח"ב עמוד רט"ו). ומה שברור שאין מקום לאלו שאינם אוכלים בשר בסעודת הלילה כדי שיוכלו להיות ערים, שהרי הם מבטלים בזה שמחת יו"ט, וכ"כ בשו"ת אבני ישפה (ח"ו סימן



פ"ז). וכן אם לא יוכל לכוין בתפילה יצא שכרו בהפסדו. וראה עוד במאמרו של הרב אוריאל בנר בירחון האוצר (ט"ז עמ' י"ט).



### בחורים המתענגים בקפיצתם

ראה גם דברי השו"ע (סימן ש"א ס"ב), בחורים המתענגים בקפיצתם ומרוצתם מותר, וכן לראות כל דבר שמתענגים עכ"ד. ובמג"א (שם) משמע שדין זה הוא לכתחילה. וכן הביאו באחרונים עיין משנ"ב שם (סק"ה). ובמג"א סק"ד ביאר שמה שנאמר וכן לראות כל דבר שמתענגים וכו' קאי על דיוקנאות המבואר בסימן שז לאיסור שאם מתענג בזה מותר. ויש מהאחרונים שדחו את דבריו. ועיין שו"ת תרומת הדשן (סא) דה"ה לענין שיחה יתירה דשרי משום תענוג.

והגאון יעב"ץ ז"ל (שו"ת ח"א קס"ב) העלה להקל בקריאת עיתונים התיר גמור לכו"ע מהאי טעמא, שהרגיל בו גורם לו צער אם ימנע. (ומ"מ עי"ש שהעלה להחמיר משום שיש בו עניני משא ומתן). והגר"מ לוי זצ"ל בספרו מנוחת אהבה (ח"א עמוד רל"ד) הביא את דברי המ"ב (ש"ז ס"ק ס"ג) שמשמע ג"כ להקל ע"ש. וראיתי שהביאו משמיה דהגר"מ פיינשטיין זצ"ל שאין לאסור קריאת עיתונים משום שהעולם נהגו בזה היתר. וראה עוד בשו"ת איגרות משה (או"ח ח"ה סימן כב או' ד'). גם בשו"ת מנחת אשר (ח"א סי' י"ט) הראה פנים להקל. וע"ע לאאמו"ר במנהגי השולחן (ש"ז או' שכ"ט) ובתשובות והנהגות (ח"א רע"ט). וכתבנו כן רק כדי להליץ על מנהג העולם שלא חשש בזה (וגם א"כ הווי מוקצה ואסור בטילטול). וברור ופשוט שלא משנת חסידים היא זו וראוי להימנע ככל הניתן. ואכמ"ל.

וראה מה שביאר בערוך השולחן (סימן שא ס"ק מ"ד): "ודבר זה הוא מכלל עונג שבת כמו שאומרים יום מנוחה ובעלי המנוחה לא רצים ולא פוסעים פסיעה גסה ולכן מי שאצלו הקפיצה והמרוצה לתענוג, כגון אותם בחורים המשחקים זה עם זה ומתענגים בקפיצתן ומרוצתן. מותר אפילו לכתחילה כיון שזהו העונג שלהם וכן לרוץ לראות איזה דבר שמתענגים בו מותר אף על גב דבשעת הריצה טורח קצת אך עכ"פ זה תענוגו שמתענג במה שימהר לראות את הדבר שמתאוה לראות".



### רחיצה במים חמים בערב שבת

כתב מרן בשו"ע (סימן ר"ס א'), מצוה לרחוץ פניו ידי ורגליו בחמין בערב שבת. ובביה"ל (ד"ה בחמין) כתב שבפושטין יש לעיין כיון דבגמרא נזכר חמין ופושטין אין בכלל זה. אבל בצונן בודאי לא יצא בזה ידי המצוה ע"כ.

ובאחרונים כתבו שהוא משום כבוד ועונג שבת ולמצווה מין המובחר, ראה להרב חיד"א בברכ"י (שם). ורבינו המאירי ז"ל בבית הבחירה (שבת כה:) כתב, ומ"מ רחיצת ידיים ורגלים או כל

גופו או ראשו בחמין רשות והמרבה בתענוג נקיות ובחבוב מצות שבת הרי זה משובח ע"כ. וכ"מ בשו"ת מהרש"ל (סימן צב) שהוא משום תענוג.

ונלע"ד פשוט שהוא דווקא למי שרגיל בחמין, אבל מי שרגיל בצונן יוצא בזה יד"ח, ובפרט בימות הקיץ החמים. וכן מצאתי בס"ד להרב אשל אברהם (בוטשאטש, שם) שכתב וז"ל, מזה נראה שגם למצוה מן המובחר די ברחיצה בצונן כל גופו. ובחורף דטירחא מלתא לרחוץ בחמין או בצונן כל גופו לריחוק מקום המרחץ, נראה דדי בפניו ידיו ורגליו לבד, כי עיקר הרחיצה היא משום תענוג, ולא כשהוא ענוי לו לריחוק הדרך, זהו זכות על הנוהגים להקל עכ"ל. והוא כתב כן מפני טרחה וריחוק הדרך. ומשמע מינה פשוט שאם מים צוננים עונג לו יכול לרחוץ כאוות נפשו. וכו"ז ה"ה לרחיצת יו"ט, עיין בכפה"ח (סי' תס"ח אות ק"א) ובמשנה ברורה (סימן תקכט ס"ק ג').

וכהיום הזה ראיתי להרב פתח הדביר (סימן ר"ס ס"א) שכתב שלפי דברי הקבלה הרחיצה היא בחמין דווקא. וכ"כ בחס"ל (שם או' א'), והרב בא"ח בספרו מקבציאל (ש"ב לך לך ל"ח), וכן הביא בכפה"ח (שם א') בשם רבינו האריז"ל. ומה שהביא בפסקי תשובות (סימן רס הערה 4) מש"כ בספר מנהגי החת"ס שהיה רוחץ במים כל כך חמין עד שאדם רגיל היה סולד מחמימותו, יתכן שהוא מפני שבכך היה לו עונג. גם ראה בפתח הדביר הנ"ל שכתב שכיון שעיקר רחיצה זו היא ע"פ הסוד מסתברא שיהיה במים היותר חמים שאפשר לו לסבול, ושלא מועיל צוננים לגרש הקליפות ע"ש. וראה לעיל גבי אכילת דגים משנ"ת. [ומש"כ בספר אורחות מרן ח"ג עמוד מ"ד, שמרן זיע"א היה מקפיד על רחיצה במים חמים דווקא. צ"ע מהיכי תיתי ליה ושמא עינוגו היה בפושרים או בצוננים וכו"ל].



### רחיצה בשבת

ולגבי רחיצה בשבת כתב הרמב"ם (פרק כ"א הלכה כ"ט), אין רוחצין במים שמשלשלין ולא בטיט שטובעין בו ולא במי משרה הבאשים ולא בים סדום ולא במים הרעים שבים הגדול מפני שכל אלו צער הן וכתוב וקראת לשבת עונג עכ"ל. והביאו המשנ"ב (סי' שכ"ח ס"ק ק"מ) והרב כפה"ח. ולפי"ז יש לדון אם רוצה לטבול במים קרים בשבת אם יכול, ובפשוטו יש לאסור בכל גווני שהרי הוא מצטער בזה והוא באיסור דאורייתא. ובספר הליכות שבת (ה"א עמוד שע"ב) ראיתי שכתב שאם הוא להסיר הטומאה יש להקל בצונן וצ"ע.

וראיתי בספר תשובות הגר"ח (גרנדש) ח"ב ששאל את הגר"ח זצ"ל לפי"ד הרמב"ם הנ"ל איך אפשר לטבול בקרים. והשיבו שמותר לפי שאין זה נקרה צער ע"כ. ונראה מדבריו כמו שכתבנו בס"ד שאם מצטער מזה לא כדאי. וע"ע בספר הנהגות להגר"ח רבי (שאלה תנ"ז) שכ"כ. והגר"ש דבילצקי זצוק"ל בספרו אני לדודי (עמ' קנ"ג) כתב שיזהר שהמקווה יהיה קר, ובאותו דיבור כותב ג"כ שלא יפגע באיסורי שבת החמורים בשביל טבילה במקווה שהיא רק מידת חסידות. ופשוט שאם סובל מזה הוא בחשש איסור כנ"ל. (ואולי גם להנהגת הפרושים תלמידי הגר"א

אין צריך שיהיה דווקא קרים ודי בפושרים, וצ"ע. ובספרו בינו שנות דור ודור עמ' נט הביא שהרב חרל"פ היה טובל בקרים "או בפושרים".

### לקדש על פת

הרמב"ם כתב (פרק כ"ט מה' שבת ה"ט) שאם היה מתאוה לפת יותר מהיין, הרי זה נוטל ידי תחילה ומברך המוציא ומקדש, ואחר כך בוצע ואוכל ע"כ. והביאו מרן בב"י (סימן רע"ב). ושם כתב: ולפי זה מי שאינו שותה יין אינו צריך לחזור אחר יין לקידוש דהא ודאי חביבא ליה ריפתא, אבל בהגהות כתוב שם דהא דמקדשין על הפת בשאין לו יין דוקא היא וכן ראיתי נוהגין דאפילו מי שאינו שותה יין מחזור אחר יין לקידוש. ואהיה דוזימנין חביבא ליה ריפתא מקדש אריפתא איכא למידק דמשמע שאע"פ שיש לו יין היא כדברי הרמב"ם דאי בשאין לו יין אפילו לא חביבא ליה ריפתא נמי אי אפשר לו לקדש אלא על הפת, ואם כן סתם בני אדם שמתאווים יותר למאכל מלמשתה היה להם לקדש על הפת ולא על היין דמצוה להקדים החביב, ושמא יש לומר שאע"פ שאם רצה להקדים החביב ולקדש על הפת הרשות בידו, מכל מקום כשאנו מקדים החביב ומקדש על היין כיון דמצוה מדברי סופרים לקדש על היין שפיר דמי עכ"ל.

וכן משמעות דברי המג"א (שם סק"ט) שיש לו לדחוק עצמו לקדש על היין, וכדי לחוש לדעת רבינו תם דאין מקדשין על פת. ועיין עוד בביה"ל (ד"ה ואם יין), ובשו"ע הרב (סעי' י"ב). אמנם יש שכתבו שאם הפת חביב עליו יכול לקדש עליו. ראה בבית מנוחה (שם סקי"ז) ובערוך השולחן (סעי' ט"ו) ובכף החיים (סקנ"ט).

וראה בספר החינוך (פרשת יתרו מצוה לא) וז"ל: ומזה השורש אמרו זכרונם לברכה בגמרא (פסחים דף ק"ו ע"ב) שאם הפת חביב על אדם יותר שיקדש על הפת. כי אז מתעורר טבעו יותר למה שהוא תאב עכ"ל עי"ש. [ובב"י סימן רפ"ט הביא את דברי הרא"ש שמשמע מדבריו שאם לא מצא יין או שכר לקדש עליו, אוכל בלא קידוש דאין לו לבטל עונג שבת בשביל שאינו יכול לקדש עי"ש. גם יש להקל בפת נכרי במקום עונג שבת. הליכות עולם ח"ד עמוד קל"ט].

ובספר צרור החיים לתלמיד הרשב"א (דין הבדלה דרך ג') כתב וז"ל, שמעתי ממורי הרשב"א כי הראב"ד הכריע שאם אדם רעב במוצאי שבת ותאב לפת יכול יכול להבדיל על הפת, כמו שאמרו בקידוש דבחיבובתא תליא מילתא הכא נמי גבי הבדלה עכ"ל.

### מיץ ענבים לד' כוסות ולשבת

ברמב"ם הלכות חמץ ומצה (פרק ז' ה"ט) כתב: ארבעה כוסות האלו צריך למזוג אותן כדי שתהיה שתיה עריבה הכל לפי היין ולפי דעת השותה. ובשו"ע הרב (סימן תעב סעי' יז) מובא ששתייה עריבה היא דרך חירות. ובשו"ע (תע"ב י) פסק: מי שאינו שותה יין מפני שמזיקו, או שונאו, צריך לדחוק עצמו ולשתות לקיים מצוות ארבע כוסות ע"כ.

ובאחרונים ביארו שדווקא בסוכה יש דין של מצטער אע"פ שהוא דאורייתא, אבל ד' כוסות כיון שהוא דרבנן וחכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה חייב לדחוק עצמו. עיין בספר מצא חן על דברי הרמב"ם (שם). והרב חיד"א בברכ"י (סי' תע"ב) גם הקשה כנ"ל. ותירץ שסוכה שאני דכתיב תשבו ודרשינן כעין תדורו, משא"כ בכל המצוות דליתא לדרשה זו. וכן עיקר [וע"ע בשו"ת יוסף אומץ סי' מ' או' ב'. ובשו"ת שמע שלמה ח"ד או"ח י"א].

ברם נראה פשוט שמי שקשה לו לשתות יין שיש בו אלכוהול ישתה מיץ ענבים לכתחילה ומקיים בו דרך חירות. וכ"כ הגרצפ"פ במקראי קודש (פסח ח"ב סימן לה), ובספר שערים המצויינים בהלכה (סימן קיח ס"ק א). וראה למרן זיע"א בחזון עובדיה (פסח ח"ב עמוד י"ג, ובשו"ת חזו"ע ח"א עוד צט) שכתב שמי שקשה לו יכול לשתות מיץ ענבים. והגר"ד שליט"א בהלכה ברורה (חט"ז עמוד שע"ב) כתב שאפשר לקיים מצות ארבע כוסות במיץ ענבים לכתחילה. ושכן נהג מרן זצוק"ל והיה שותה כל הארבע כוסות ממיץ ענבים. וראה עוד בסידור פסח כהלכתו (ח"ב פ"ג הערה 25) בשם הגר"ח קנייבסקי זצ"ל שהחזו"א שתה מיץ ענבים לד' כוסות. ובתשובות והנהגות (ח"ב או"ח סימן רמג) כתב, שהגאון מטשעבין שתה מיץ ענבים לד' כוסות וכן הגרי"ז מבריסק. ובח"ג (סי' פ"ז) כתב: לעצמי אני נוהג לקדש על מיץ ענבים שחביב לי.

ועל כן נראה דלא יפה עושים אותם אלו שאינם אוהבים יין ולא מורגלים בו ודוחקים עצמם בחושבם שלמצווה יחשב. ובשו"ת ברכת יהודה (ח"א או"ח לו) הפריז יתר על המידה וכתב שצריך שצריך לשתות דווקא יין, ואפילו שיהיה בו קושי ניכר עד קרוב לחולי. וכן צ"ע על מה שהעלה דודי הגר"מ שליט"א בשו"ת תורת מאיר (סימן לב) שיש להדר בקידוש הלילה של שבת מפני שהוא דאורייתא לעשותו על יין. ולפי הנ"ל נראה שבחינם ערער בזה על מנהג העולם.

אמנם יש מחמירים, ראה בהגדת קול דודי שהביא את דעת הגר"מ פישנשטיין (סי' ג' או' ח') שצריך לדחוק עצמו לקיים שתיית ד' כוסות ביין, אפילו מזיק לו, וכמו שמצינו בירושלמי שקלים (פ"ג ה"ב). ובאור לציון (ח"ג פרק טו ד') ג"כ משמע להחמיר. ודעת הגרש"ז אועירבאך זצ"ל בשש"כ (סי' מ"ז סקפ"ח) שגם המחמיר בוודאי יכול לצאת בה יד"ח לכתחילה עי"ש.

והגר"א וייס שליט"א בשו"ת מנחת אשר (ח"ג סי' ל"ז) כתב לתמוה הרבה על הגר"מ פישנשטיין והגר"ש"א שצריך דווקא יין לד' כוסות. ושם כתב שבכל דיני התורה יוצאים יד"ח במיץ ענבים, לבד מפורים שתלוי בשיכרות. וגם הגרשז"א בהליכו"ש (פ"ט סי' א) כתב כן. וע"ע בשו"ת שאל יעקב-נסיר ח"ב סימן מ"ב. [ובאמת גם בפורים אשה שהגיעה ליל טבילתה עיין בשו"ת משנה הלכות חלק ח סימן רל"ד שכתב שאין לה לאכול בשר, אלא תשמח בשאר דברים המשמחים. עי"ש ואכמ"ל].

### בשר ויין ביו"ט

ראה בגמרא מסכת פסחים (דף ק"ט ע"א) ת"ר חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל, שנאמר ושמחת בחגך במה משמחם ביין. רבי יהודה אומר אנשים בראוי להם ונשים בראוי להן אנשים

בראוי להם ביין ונשים במאי תני רב יוסף בבבלי בבגדי צבעונין, בארץ ישראל בבגדי פשתן מגוהצין. תניא רבי יהודה בן בתירא אומר בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר שנאמר וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלהיך ועכשיו שאין בית המקדש קיים אין שמחה אלא ביין שנאמר ויין ישמח לבב אנוש. ע"כ.

וכתב הרב המאירי ז"ל (שם): חייב אדם לשמח את ביתו ברגל שני' ושמחת בחגך אתה ובנך וכו' ובמה משמחם כל אחד בראוי לו אנשים ביין ובשר ונשים בבגדי פשתן המגוהצין ובבגדי צבעונים וכן הכל לפי מה שראוי לו ע"כ.

והרמב"ם בהלכות יום טוב (פרק ו' הלכה י"ז וי"ח) וזו לשונו: ואף על פי שהשמחה האמורה כאן היא בקרבן שלמים, יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובניו ביתו כל אחד כראוי לו. כיצד, הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות, והנשים קונה להן בגדים ותכשיטים נאים כפי ממונו, והאנשים אוכלים בשר ושותים יין, שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין. ובספר המצוות (מצות עשה נ"ד) כתב: וכולל באמרו ושמחת בחגך מה שאמרו ג"כ שמח בכל מיני שמחה. ומזה לאכול בשר בימים טובים ולשתות יין וללבוש בגדים חדשים ולחלק פירות ומיני מתיקה לקטנים ולנשים עכ"ל.

וכן נפסק בשו"ע (תקכ"ט א'): כיצד הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות, והנשים קונה להן בגדים ותכשיטין נאים כפי ממונו ע"כ. ובסעיף א' כתב שחייב לקבוע סעודה על היין.

וכתב המגן אברהם (סימן תרצו ס"ק טו) שאף על פי שביום טוב יש מצות שמחה, מכל מקום אין חיוב לאכול בשר אלא רק בזמן שבית המקדש קיים כדאיתא בפסחים (קט) ע"כ. ובאחרונים הקשו (עיין בערך השלחן סימן תקכט ס"ב) שלכאורה הוא סותר את עצמו שהרי בסימן תקכט ס"ג כתב שמצוה לאכול בשר ביום טוב. ובספר דרכי תשובה יורה דעה (סימן פט ס"ק יט), ובספר שבילי דוד (סימן תרצו ס"א), כתבו לתרץ את דברי המגן אברהם, שבאמת אין מצוה חיובית לאכול בשר, והוא רק מצוה לכתחלה ע"ש. ונראה שמי שאין לו בזה שמחה אין עניין שידחוק את עצמו. וכמו שמצינו שנשים משמחן במה שמשמחן, והכל רק דוגמאות בעלמא ותלוי א"כ לפי מה שהוא.

[ומה מאוד תמהתי על מה שהביא בספר פסקי תשובות (סימן תקכ"ט הערה 35) בשם מה"ק הדברי חיים מצאנו זי"ע שלא כדברי השאג"א, דגם בשאר שמחות יוצאין י"ח מ"ע מה"ת דשמחת יום טוב. ואפילו הכי ציין לספר דרכי חיים ושלום (אות שצ"ה) בהגה"ה שמביא מעשה רב מהה"ק הד"ח מצאנו זי"ע כמה שהקפיד והצטער לקיים מצוות אכילת בשר בהמה ביום טוב. והדברים צ"ע טובא. גם מה שכתב בספר בית ארזים (או מ"א) שצריך לדחוק עצמו לאכול בשר ולשתות יין בשבת אף שאינו מתענג בהם, תמוה. ופשוט שהעיקר לדינא שהכול תלוי לפי מה שהוא נהנה].

וראה גם בש"ך (יו"ד סימן שמא ס"ק ז') דמשמע מדבריו שאין חיוב, וז"ל: דכיון שהוא מתכוין למצוה אם ירצה יאכל ואם ירצה לא יאכל שאינה חובה על האדם שיאכל בשר וישתה יין

בשבת שהרי אמרו עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות הלכך בכל דבר שהוא מצוה חייבים לעשותו בשבת אבל זה רשות הוא אם ירצה יאכל בשר וישתה יין ואם לא ירצה יניח עכ"ל.

וידועה דעת הר"ן (ריש פרק ד' דסוכה) שלא אמרו אין שמחה אלא בבשר אלא למצווה מן המובחר, אבל לא לעכב. וכן כתב השאגת אריה (סימן סה), שבשאר מיני שמחות יוצאים ידי חובת מצות שמחה מן התורה, ושיש ראייה ברורה לזה מהגמרא בפסחים (דף פ). ע"ש. והביאו הרב חיד"א בברכ"י (תקסט ד) והגר"ע ב"ק במור וקציעה (שם).

ובאמת הוא מחלוקת ראשונים אם יש דין עונג ביו"ט. עיין להחח"מ בשד"ח (מערכת א' כללים אות פ"א) ובשו"ת דברי שלום - מזרחי (יו"ד סימן קמד) ובשו"ת יחזקאל דעת (חלק ו סימן לג) שהאריכו בכל זה. ועכ"פ אנן נקטינן שיש ביו"ט דיני ענוג כמו בשבת.

ולגבי שתיית יין, ראה להגר"מ שטרנבוך בספרו מועדים וזמנים (ח"ז סימן קי"א) שביאר שהיום נוהגים להקל בשתיית יין, משום שלא רגילים בשתייתו ואין בזה שמחה. וכ"כ בשו"ת עולת יצחק (ח"ב או"ח קכ"ז) וע"ע לא"א שליט"א בספרו מנהגי השולחן (על השו"ע שם). וראה לקמן.



### עישון סיגריות ונגילה ביו"ט

ומטעם זה נראה פשוט שמי שעונג הוא לו לעשן סגריות היות והוא רגיל בזה בימות החול. אין טעם שימנע עצמו מזה ויחמיר.

וכן ראיתי להגאון יעב"ץ ז"ל בספרו מור וקציעה (סי' תקיא) שכתב להתיר עישון ביו"ט אפילו אם נימא שאינו שווה לכל נפש. ושם כתב בזה הלשון: "ושמעתי בילדותי מאמ"ה ז"ל שספר לנו שהוא בימי חרפו היה נוהג בו איסור. ואמר לו חסיד גדול רב מובהק אחד, שלא

ה). אין צורך להכביר במילים על רעת העישון ונזקיה. אבל מכיון שהעירו לי כמה מן הלומדים איך אני מתיר בשופי לעשן ושיש בזה איסור תורה וכו', ראיתי צורך להבהיר את הדבר הפשוט הבא: אין בדברי אלו משום מתן היתר או הכשר לעישון סיגריות או שאר מיני טבק שהם, וכוונתי בדברי אלו רק להעיר ולעורר לבוא לדון מצד מניעת העישון לאדם הרגיל בו שיש בו משום צער. ולכל אדם משפט הבחירה לרחק ולקרב לפי שיקול דעתו והוראת רבותיו. ובמקו"א כתבתי בס"ד באורך שהעיקר להלכה שמעשן כשר לכתחילה לעדות, ולא שמענו מעולם למי מרבוינו שהחמיר בזה, וההפך שמענו וראינו כמה מהחכמים שעישנו אפילו לאחר שנתפרסם שהוא מסוכן ומזיק לבריאות, ואכמ"ל. ומי לנו גדול ממרן אור העולם זיע"א שבכמה מקומות בספריו (ראה היטב בשו"ת יב"א ח"ה סי' ל"ט במפתחות ודוק) דן לגבי עישון, אע"פ שכתב להזהיר מעישון ובפרט לצעירים, דחה בשתי ידיים את טענות האוסרים. גם ראה להרב ציץ אליעזר (יו סימן כא) שכתב על המעשנים ביו"ט: "אבל כל עוד שמניחים אותם על מנהגם בחול, או שאינם שומעים לנו, וסוברים שנימוקם להיתר עמם, אזי אין ענין למחות בידם במיוחד על יום טוב ולהוציא ולפרסם על זה איסור מיוחד, דאם בחול לא סברי הנהו המעשנים דאסור, אם כן יש להם לפי דעתם תו היתר לעשן גם ביום טוב, דלדידן זה בגדר של או"י וכו' וכו' וכו'". ואם כן קלקלתם תקנתם". וע"ש שלא הסכים לפרסם את האיסור. וראה גם בשו"ת אור לציון (ח"ג פרק כ) שכתב, ומאידך כבר כתבו החיד"א בברכ"י בסימן תקי"א אות ב' ועוד פוסקים שבומנינו הרבה רגילין בזה, והוא דבר השווה לכל נפש. וראה בזה באורך בביאור הלכה שם ד"ה אין עושין ובכה"ח שם אות ל"ה. ולמעשה העיקר כהסכמת רוב הפוסקים שכיום הוא דבר השווה לכל נפש, ואין בו איסור מצד הבערה ביום טוב. וכן המנהג להקל בזה לרגילים בכך. ונראה שאף אלו המעשנים שלא מחמת צורך גדול, אלא כמתעסק בעלמא בזמן הבטלה, גם כן יש להם על מה שיסמוכו. שאף שבשדי חמד (אסיפת דינים מערכת יום טוב סימן א' אות ב') כתב להחמיר בזה, ע"ש, מכל מקום נראה שאין לאסור, כיון דלא גרע על כל פנים מהבערה לצורך מעט שודאי הותרה ביום טוב עכ"ל.

יפה הוא עושה בזה, שמונע עצמו משמחת י"ט בחנם, ומאחר שהיה רגיל בו, גורם לו צער בי"ט וכן לא יעשה. על כן חזר לנהוג בו התר. ואת טעמו להקל בו לא הגיד כנראה שפשוט הוא כנ"ל עכ"ל. וגם בשו"ת כתב סופר (או"ח סימן סו) האריך לבאר צדדי היתר, וכתב שלדעתו הרגיל בעישון ולא מעשן אין לך זלזול גדול ביו"ט יותר מזה עי"ש.

ולעצם ההיתר לעשן ביו"ט, עיין שו"ת יביע אומר (חלק ה אורח חיים סימן לט) שדעתו להקל. והגר"מ פיינשטיין בשו"ת אגרות משה (או"ח חלק ה סימן לד) שלדינא קשה לאוסרו. וביו"ד ח"ב סימן מט כתב שאין לומר שהוא באיסור מכיון שדשו בה רבים, וכמבואר בגמ' שאומרים בכה"ג שומר פתאים ה' עי"ש. וכמו"כ עיין להרב ילקוט יוסף (מועדים סי' שלא) שהתיר גם את העישון בנרגילה ביו"ט. והביא כן משמיה דרב אבהו זצ"ל (ונדפס היום בחזו"ע יו"ט. וע"ע שו"ת יביע אומר ח"ה או"ח סימן לט).

אמנם בב' ימים של ר"ה מצינו לכמה מרבתינו הפוסקים שכתבו שהחמירו בזה. ראה בשו"ת התעוררות תשובה ח"ג (סי' סג), שהעיד שמר אביו הגאון בעל כתב סופר היה נוהג לעשן ביום טוב, זולת בר"ה שהיה נזהר מלעשן מפני אימת הדין ע"ש. וכ"כ בשערי תשובה (סי' תקיא), ונהגתי שלא לעשן ביום טוב א' ובב' ימים של ר"ה, ומ"מ אני מפרש בפה ביום טוב שאיני עושה כן משום סרך של איסור, כדי שיהיה מותר בעת הצורך, מאחר שרבים וגדולים מתירים בכל ענין. עכ"ל. וכ"כ בשו"ת מחנה חיים ח"ג (חאו"ח סי' מא אות ג) שנהג בעצמו שלא לעשן הטבאק ביום טוב א' ולא בב' ימים של ר"ה.

וכ"כ הגרי"ח בשו"ת רב פעלים ח"ב (סי' נח) וח"ד (סי' כב) שעכשיו המנהג פשוט לעשן הטבאק גם ביום טוב ראשון, כדעת המתירים, שטעמם ונימוקם עמם, ובפרט שבזה"ז רבו השותים והוי שוה לכל נפש. אך יש חסידים שנוהרים מלשותות ביום טוב א', ובב' ימים של ר"ה, אלא שותים אותו רק ביום טוב שני, ועכ"פ המקילים יש להם רבנים גדולים גאוני עולם לסמוך עליהם. ע"כ.



### כזית ראשון בסוכות

נודע בשערים דעת המחמירים בכזית ראשון של סוכות שיאכל אותו ללא דברים המלפתים. משום דילפינן ט"ו ט"ז מחג המצות. עיין בספר יד אליהו - רגולר (פסקים כ"ג), וכ"מ בפרי מגדים (אשל אברהם סימן תרלט ס"ק ט"ו). ועיין עוד בשו"ת יחו"ד (ח"ד סימן ל"ז) שהעלה להקל בזה מעיקר בדין ואכמ"ל. [ובחזו"ע סוכות עמוד קטז, וביחו"ד ח"ז רכב יט, כתב שמ"מ מותר לטבל הפת במרק או בדבש. ובהערות שם הסביר הטעם משום שדרך אכילתו בכך. ולא הבנתי מדוע לא חשיב דרך אכילתו בליפתן ומאי שנא וצ"ע].

וראיתי להגר"מ שטרנבוך (גליון בדרכי עבודת ה' סוכות תשפ"ג) שהביא מה שסיפר לו הגרשז"א זצ"ל שהגאון ר' דוד בהר"ן ז"ל העדיף לאכול בלילה הראשון בסוכות פת יחד עם הדגים,

דעי"ז הוי אכילה שמחה ויש בזה שמחת יו"ט. ובספר שלמי מועד (עמוד קיח) הביא שהגרשו"א היה מורה להחמיר בזה.

### לשתות חוץ לסוכה

הרב חיד"א בברכ"י סימן תרל"ט (ס"ק ו') הביא בשם הרב צידה לדרך (מאמר ד כלל ו פרק ה) על מה שכתב מרן שם: ומי שיחמיר על עצמו ולא ישתה חוץ לסוכה אפילו מים, הרי זה משובח ע"כ. שהוא חומרא יתרה. וע"ע בכפה"ח (שם ל"ז).

ובביה"ל (שם ס"ז) הביא בשם עולת שמואל (סי' צ"ח) שבמקום שיש צד איסור כמו במצטער דהוי חילול יום טוב ואפילו בחוה"מ חייב לכבדו, וע"כ נקרא הדיוט. אבל אם אינו מצטער רשאי להחמיר כמו ר"ג שהחמיר על עצמו בדלי של מים ואמר העלום לסוכה. וכ"ה בשו"ת מהר"י וייל (סימן קצ"א). וע"ע בערוה"ש (שם או' כ').

אמנם יש שהחמירו בסוכה מאד, עיין ביסוד ושורש העבודה (שער האיתון פ"ב). והגרשו"ז אורבך זצ"ל (הליכו"ש פ"ט הלכה ח') ביאר דבריו עי"ש. וכתב עוד שכל החובה להחמיר בשתיית מים בסוכה הוא רק אם נמצא סמוך לסוכתו. ובירושלמי (סוכה פ"ב ה"ה) משמע שיש עניין להחמיר בשתיית מים אפילו במצטער. ובשו"ת עולת שמואל המובא לעיל, ביאר בדברי הירושלמי שמירי בצימאון גרידא, ואילו באמת היה מצטער לא היה רשאי להחמיר עי"ש. וע"ע ביכורי (תר"מ ס"ק כ"ו), ובשו"ת בנין שלמה (סימן מ"א).

והראוני גם באור לציון (ח"ד עמוד קפ"ג) שכתב שאם הדבר פוגע בשמחת החג, עדיף לא להחמיר בכך. ויתכן דה"ה לשאר מיני מאכל ומשקה דרך עראי ויל"ע. [גם יש שכתבו שצריך להמתין בלילה הראשון אם ירדו גשמים עד שעת הכושר עיין מעשה רב או' רי"א. אבל ראה להגריעב"ץ במו"ק סימן תרל"ט, ובשבות יעקב (ח"ג סי' מ"ה) שיש בזה ביטול עונג יו"ט. וכ"כ בחזו"ע סוכות עמוד כ"ה].

1. ולגבי אם מותר לצאת בימי החג לטיול ולהפטר ממצות סוכה. הגר"מ פיינשטיין בשו"ת אגרות משה כרך ה' (חלק אורח חיים סימן צ"ג) העלה לאסור, וכ"כ בשו"ת או נדברו (י"א ל"ד), וכ"ד הגרשו"א בהליכות שלמה (מועדים קע"ב), וכן עיין בספר פסקי שמועות (סוכות קל"ב) בשם הגריש"א לאסור, וכן נראה דעת מרן זצ"ל ביחור"ד (ח"ג סי' מ"ז) ובחזו"ע סוכות (עמוד קס"ט). וראה בשו"ת משיב משפט להגרע"י טולדנו ח"א או"ח ח' שכתב שגם היוצאים לטייל בסוכות מקיימים בזה מצוות שמחת החג, והביא בשם מו"ז הגאון זצ"ל שהיה מעודד את בניו ובנותיו לצאת ולהתהלך בארץ הקודש בימי חול המועד. וכן נראה שנקט בשו"ת שבט הלוי (חלק ח סימן קכד) ובשו"ת ברכת יהודה ברכה (ח"ב סימן נ"ח). וראה גם בספר שבלי הלקט (סדר עצרת סימן רסב) וז"ל: כתב בעל היראים ז"ל למדנו שכל שמחה הראויה לאדם וכל דבר המשמחו חייב אדם לעשות ברגל בכל דבר שלבבו מוצא שמחה וקורת רוח באכילה ושתייה וטיול וכל דבר ששמחה היא לו חייב לעשות ע"כ. וצ"ע בכז"ז.



### יום הכיפורים

עניין מצוות אכילה בערב יוה"כ יש בראשונים שהטעם הוא משום שהוא כעין יו"ט ושמחה שה' מוחל לעוונות עמו. ועל כן יש לעורר על אותם 'המהדרים' בריבוי אכילות, ואוכלים אכילה גסה גם שמאסו באוכל. ודיברה תורה לבני אדם. וראה להרב כף החיים (סי' תר"ז ס"ק מ) שהביא בשם הגר"י פלאג"י שהטעם שרבים לא נהגו ללקות בערב יוה"כ הוא מפני במחזיקים אותו ליו"ט ע"כ. וד"ל.

יש אומרים כי ביום הכיפורים, לא רק שאין איסור להריח בשמים אלא יש מצוה בדבר, ומשום עונג. ראה להרב גינת ורדים (קונ' גן המלך סימן קמה) שכתב מצווה לכבד את יום הכיפורים במילי תענוג. וכ"כ רבנו משה מכיר בספרו סדר היום (עמוד רמ"ב) דטוב ליקח מעט בשמים או הדס ביום הכיפורים ויריח בהם, ודי לנו במה שאסרה תורה. גם בספר נתיבי עם -אבורביע (סימן תרכ"א עמוד רס"ב) הוכיח מדברי מרן בשו"ע (או"ח תקנ"ט ס"ז, יו"ד רס"ה ד'. וראה ש"ך שם ס"ק י"ב שכ"כ להדיא) שיותר להריח בשמים בשעת המילה ביום הכיפורים עש"ב. [ואם יש חיוב שמחה נחלקו, ועי' בשו"ת בצל החכמה ח"ה סי' קנ"ג].

והרב שדי חמד (מערכת יוה"כ סימן ג או' כ) הביא את דברי שו"ת באר יצחק (סימן יג) שכתב להחמיר לשאוף טבק ביום הכיפורים. ותמה עליו וכתב: דפוק חזי מאי עמא דבר שרבני וגדולי ירושלים עבדי עובדא בנפשייהו ונוהגים בו התיר. וראיתי שהאריך בזה במקורות רבים בספר מנהגי מהרי"צ הלוי (דינר, עמוד רל"א ושכ"ח).

וראה בספר חסידים (סי' תרטו, הובא במג"א תר"י ס"ק ה') שאין ללבוש שק ביוה"כ. ובשו"ת מהרש"ג (ח"ב סי' ק"י) כתב שאין לו לענות עצמו במה שלא התפרש בתורה, שהרי דינו כיו"ט. ועוד כתב שיש לבטל את החומרות המונעות עונג יו"ט (כמו שלא לבלוע הרוק) ע"ש.

וכן לגבי הליכה בנעלי בית נוחים ביום כיפור כבר נהגו בתפוצות ישראל להקל. ועיין להגרשו"א בהליכו"ש (פ"ה סי"ז) דס"ל שלכתחילה מותר לילך בנעלי קרוקס, ושונה מתשעה באב שאז אפשר גם בתוספת עיגולי.



ז. ולא הבנתי מה שכתב הגר"א פרינץ בשו"ת אבני דרך (ח"ד תשו' עו) להורות לציבור להחמיר ולא ללבוש נעלי קרוקס לכתחילה. ובחינם ערער בזה על מנהג העולם. וראה עוד בשו"ת אור לציון (ח"ד י"ב ג') שכתב כן פשוט בדעת השו"ע (תרי"ד סעיף ב') דגם נעל של גמי מותר לצאת בה לכתחילה, והמחמיר אינו אלא ממידת חסידות בלבד. וראיתי בחיבור התשובה להמאירי (מאמר ב' פרק י"א ד"ה וכשם) שכתב בזה"ל: וכן מותר לכרוך בגד על רגליו שכל אלו אין נקראים מנעל ולפיכך מותרים לכל אדם אע"פ שיש תענוג בקצת מהם וכו' ואע"פ שכל אלו הדברים יש בנעילתם תענוג יש להם התיר הואיל ולא נקראו בשם מינעל ע"כ. ותו לא מידי. [ויש מי שכתב שיוה"כ שחל בשבת גם אותם המחמירים שלא ללבוש נעליים כלל אין להם להחמיר, משום דמבטל מצוות עונג שבת. ראה שו"ת תשובות והנהגות ח"ה או"ח קפ"ד].

## ראש השנה

הובא בשו"ע (סי' תקפ"ג) סדר הסימנים שיש לעשות בליל ראש השנה. ומנהג זה נזכר כבר בראשונים ובפוסקים רבים ולא באנו לערער על מנהג ישראל ח"ו. אבל נראה שמי שלא אוהב את הסימנים, יכול לומר את הנוסח בלי לאכול ויעלה לו לסימנא טובה, ורע עלי מאוד לראות אנשים שנדחקים לאכול הסימנים אפילו שבאמת אינם חפצים בהם כלל. וראה להרב כפה"ח (שם ס"ק ו) מה שהביא בשם הערוך שיש שגרסו בגמ' "למחזי" ולא למיכל. וגם בכמה ראשונים הובא סדר הסימנים ולא הוזכר שיש לאכלם. ראה מחזור ויטרי (מהדורת הורוויץ, עמוד 362), המאירי (חיבור התשובה עמוד 265), שיבולי הלקט (סימן רפ"ג) וכן הבית יוסף (אורח חיים סימן תקפ"ג). וע"ע בשו"ת מחקרי ארץ (ח"ה או"ח סימן ק"ח) ובשו"ת משנת יוסף (ח"ב סי' ק"ט) ותשובות והנהגות (ח"ב רס"ו) ואכמ"ל.<sup>ט</sup>

וברור שיש דין שמחה בר"ה כשאר יו"ט. כ"כ בשיבולי הלקט (רפ"ד), והיראים (קכ"ז), ובשו"ת מהרי"ל (סימן קכ"ח), ובשו"ת חת"ס (או"ח קס"ח). וע"ע כפה"ח (תקצ"ז ס"ק א') ושו"ת יב"א (ח"י או"ח סימן מ"ג) ואכמ"ל.

ודע מש"כ הגאון יעב"ץ ז"ל (בסידור שער שביעי או' ע"ב) וז"ל: והווי יודע שהיום הזה הוא אחד מארבעה פרקים שמשחטין בו את הטבח (חולין פ"ג.), שמע מינה שמצווה לאכול בשר בר"ה ולשמוח בו יותר מיו"ט ראשון של סוכות, וכן מצינו בנחמיה (ח, י) "אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו כי קדוש היום לאדונינו ואל תעצבו". על כן יכין מאכלים שמנים וחשובים ופירות מתוקים וטובים עכ"ל.

ומש"כ הרמ"א ז"ל בהגה (או"ח תקפ"ג) שאין לישון בר"ה, ומי שעושה כן מזלו ישן כל השנה. ומקורו מתלמוד ירושלמי (והן אמת שבדברי הירושלמי לא נמצא כן, ראה בהגהות מהרצ"ח מגילה י"ב ע"ב). והנה אם חל ר"ה בשבת, לכאורה יש לקיים מצוות עונג שבת ע"י שינה אם חפץ בכך. ובספר תשובות הגר"ח (ח"ב עמ' תשע"ה) הביא בשם הגר"ח ק"צ זצ"ל שאין חילוק בין אם ר"ה בשבת לחול. אמנם ראיתי מובא בשם ספר אמרי מאיר (דרוש ה' בהגהה) שמבואר בילקוט ראובני דשינה בשבת תענוג בהיות שבת כוכב שבתאי, לכן שחל ראש השנה בשבת יכון לישון ואינו סימן רע אלא לתענוג ע"כ. ובספר ברכו שמו (בקונ' זכרון אליהו) הביא מהגר"א ויינטרוב ז"ל שבר"ה שחל בשבת מותר לישון אף קודם חצות היום.



(ח). הגר"ש דבליצקי זצ"ל בספרו קיצור הלכות המועדים (סדר הקידוש והסעודה סכ"א) כתב שאם לא טועם מהסימנים יאמר את היה"ר ללא הזכרת ה'. אמנם מצינו לכמה מרבתינו שלא חששו לזה כלל (כן הורה הגרשז"א בספר הליכות שלמה תפילה פ"ט אוה"ל הע' 16, וע"ע איגרות חזו"א ח, ג איגרת כ"ג ואכמ"ל).

(ט). בשו"ת רבבות אפרים (ח"ו סימן קפ"ט) הביא בשם שו"ת אבן יעקב (סימן ל"ז) ששמי שמצטער באכילת מרור פטור מלאוכלו משום דבעינן שמחה ביום טוב וע"י מצווה זו בא לו צער עי"ש. והוא פלא. וראה בשו"ת התעוררות התשובה (ח"א סימן רס"ד) שמי שממתיק את המרור עד שאיננו מרגיש טעם מר לא יצא. ופשוט שהרי עיקר אכילת מרור הוא משום שלא יהיה לו עונג בזה. ובשער הציון (תע"ג ס"ק ס"א) כתב 'ראוי' לו לדחוק עצמו ע"ש. ואכמ"ל.

עד כאן כתבתי מעט ליקוט דינים עד אשר השיגה ידי יד כהה, וכמובן אין בדברים משום פסיקת והכרעת הלכה כלל וכלל! אלא תשומת לב להלכות שיש בהם משום עונג שבת. ואם שגיתי איתי תלון משוגתי, והוא רחום יכפר וכו'. והמעין יראה אם לקרב או לרחק, וה' יראה ללבב אם לעקל או לעקלקלות.



הרב שמחה הבר

ר"מ בישיבת קרני-שומרון

## סוכה – מבנה חולין או חפץ מצווה

### הקדמה

ברצוני לבחון את השאלה האם הסוכה היא מבנה חולין או שמא היא חפץ מצווה.

יש שני סוגים של חפצים המשמשים לקיום מצווה, הסוג הראשון הם עצמים טבעיים שאמרה תורה שעל ידם מתקיימת מצווה, כדוגמת שופר ולולב וכדו', ואילו הסוג השני הם חפצים שכתבה תורה סדר מסוים של עשייה להכנתם וקביעתם כחפצי מצווה, כדוגמת סת"ם וציצית, ויש בהם שם מצווה או קדושה (מורחב בהערה)\*.

וצריך לבחון לאיזה משני הסוגים נשייך את הסוכה. הסוכה איננה חפץ טבעי אלא היא מבנה שנוצר על ידי מעשה האדם, ויש מבנה ששמו "סוכה" ויש מבנה ששמו "בית". וצריך לעיין האם אמרה תורה לשבת בחג סוכות במבנה חולין ששמו "סוכה" (וצריך גם שהסכך יהיה ממין כשר וכו'), או שמא ציוותה תורה לשבת במבנה ששמו סוכה, שבו קיימת גם חלות מסוימת של "מצווה" ואולי אף של קדושה.

על מנת לבחון את מעמדה של הסוכה, נברר האם התנאים להכנת הסוכה זהים לדיני הכנת חפצי מצווה, האם הסוכה טעונה לשמה ובר חיובא בעשייתה, וכן האם נאמר בסוכה פסול של תעשה ולא מן העשוי כשאר חפצי מצווה. כמו כן אבחן את משמעותם של דין קדושת עצי סוכה ודין מצווה הבאה בעבירה בסוכה.

א). ובדבריו של החלקת יואב (או"ח סי' ל"ב) ניתן לראות את ההבחנה היסודית הקיימת בין שני סוגי חפצי המצווה "והנלע"ד לתרוץ בזה ללא דמי לולב ושופר לציצית דמה דפסול לגבוה דבר שהיה נעבד מתחילה הוא מטעם דכיוון דבשל גבוה צריך שיחול קדושה על הדבר ולכך צריך לשמה אף בלא קרא כמש"כ הריטב"א בסוכה דף ט' וע"כ כל שנעבד פעם אחת אי אפשר שיחול הקדושה בהם בשלמות ותמיד הקדושה שבהם מחוללת מכח התועבה שנעשתה בהם ולכן אסור החפץ לגבוה וזה שייך רק בדבר שצריך שיחול על החפץ איזה קדושה אבל בלולב ושופר שא"צ בהם שום עשייה לשמה ואין חל על הגופים שם מצוה כלל רק דהאדם צריך שיעשה בהם מצוה בגופו של האדם, לולב להגביהו ושופר לתקוע בו, אבל הלולב ושופר הם גולמים כמו שאר חפצי הדיוט".

הבחנה נוספת בין שני סוגי חפצי המצווה מצאנו בדבריו של החתם סופר בתשובה (יו"ד סי' רנ"ו) בעניין דין גרדומי מצווה (תשמישי מצוה שנפסקו ונחתכו ונתמעטו משיעוריהם) "ומה שהקשה הרב ההוא מ"ש דלא מכשרי' גרדומי' שופר ולולב דמכשירי מצוה נינהו אי קושינו מגרדומי תכלת לק"מ דתכלת היא גופי' מצוה שהרי בעי עשיי' לשמה ואפי' למ"ד לאו חובת טלית הוא מ"מ מדבעי עשיי' לשמה הוה מצוה בעצמו וכיון שהוכשר תו לא פקע שם מצוה מיני' משום פחת שיעורי' ואה"נ אם נפחת החוט וכשר ושוב מתיר הציצית וחזור ותולה בבגד דהוה עשייה חדשה לא מתכשר הגרדים ההוא משא"כ כ"ז שהוא עדיין במצותו הראשונה וכל זה בתכלת שנתלה בבגד לשמה משא"כ שופר ולולב שאין גופן מצות אלא הלקיחה בלולב ושמייעה בקול שופר וכל לקיחה ולקיחה וטוט וטוט מצוה בפ"ע היא לא שייך לאכשורי גרדומי' דהתחלה הוא ולא גרדומי' ופשוט".

בגמרא סוכה דף ח, ב – ט, א מובאת סוגיית סוכת גנב"ך ולאחריה מובאת משנת סוכה ישנה, העוסקות בדיני עשיית הסוכה. אבחן את המשמעויות העולות מהשלבים השונים של הגמרא לפי סדר הדברים בסוגיה.



## סוכת גנב"ך

שנינו בגמרא סוכה (ח, ב) "תנו רבנן גנב"ך סוכת גוים סוכת נשים סוכת בהמה סוכת כותים סוכה מכל מקום כשרה ובלבד שתהא מסוככת כהלכתה מאי כהלכתה אמר רב חסדא והוא שעשאה לצל סוכה". ורש"י שם מפרש "אמר רב חסדא האי כהלכתה דקאמר הוא שמסוככת יפה, דמוכחא מלתא שעשייתה הראשונה לצל היתה ולא לצניעות בעלמא, דאף על גב דסוכה לשם חג לא בעינן לשם סוכה בעינן, ולצל הוא דמיקריא סוכה, שסוככת מן החורב". וכן פירש לקמן (יב, א) "שאם אתה אומר כן – אין אדם עושה סוכה אלא הולך ואוכל וישן באוצרו, במקום שלא נשתמש שם כל ימות השנה והוא עשוי ועומד, ולא לשם סכך של צל דנהוי שם סוכה עליה, ואפילו שם סוכה שאינה של חג, אלא כבית בעלמא".

ומבואר מדין סוכת גנב"ך: א. סוכה שנעשתה על ידי אנשים שאינם בני חיובא – כשרה ב. הסוכה אינה צריכה להיעשות לשם מצווה ג. הסוכה צריכה להיעשות לשם צל, שהכשר הסוכה אינו תלוי בדפנות וסכך בלבד, אלא גם בכך ששם המבנה הוא "סוכה", ועשיית המבנה לשם צל קובעת את שמו כסוכה.

אם כן, עולה לכאורה מסוגיה זו שאין חלות ושם "מצווה" בסוכה, ולכן הסוכה כשרה אם היא נעשית על ידי גוים ושלא לשם מצווה. ואף ניתן היה לומר שהצורך בעשייה לשם צל אינו נובע מסדר מסוים של עשייה שכתבה תורה אלא מהגדרת המבנה, ושמו נקבע בשעת עשייתו. ובאופן פשוט מבואר מסוגייתנו שהתורה ציוותה לשבת בחג סוכות במבנה חולין ששמו "סוכה".



## דין סוכה ישנה

לאחר סוגיית סוכת גנב"ך מובאת המשנה הכותבת "סוכה ישנה בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין ואיזו היא סוכה ישנה כל שעשאה קודם לחג שלשים יום אבל אם עשאה לשם חג אפילו מתחילת השנה כשרה", והגמרא מפרשת בטעמם של ב"ש "גמרא מאי טעמא דבית שמאי אמר קרא חג הסוכות שבעת ימים לה' סוכה העשויה לשם חג בעינן". ואם כן נחלקו ב"ש וב"ה האם צריך לעשות את הסוכה לשם חג.

ובביאור דין הלשמה בסוכה אליבא דבית שמאי, כותב הברכת שמואל (גיטין ס"י אות ב') שדין לשמה אינו תנאי בלבד בכשרות הסוכה שתעשה בעשייה מסוימת – מעשה לשמה, אלא הוא

(ב). אולם בפועל דין זה מקורו בלימוד מ"תעשה", וכמו שכתב רש"י כאן.

מעשה יוצר ומעצב, הקובע את שם החפץ (מחשבת הלשמה מייחדת את החפץ למצווה, עי' עונג יו"ט או"ח ס"ב). ואם כן הסוכה היא מבנה שיש בו חלות ושם מצווה.

ובאופן פשוט נראה שלדעת בית שמאי האומרים שצריך לעשות את הסוכה לשם חג, הסוכה היא חפץ מצווה, ולכן צריך לעשותה לשם מצוות המלך.

בית הלל חולקים על ב"ש ואומרים שסוכה ישנה כשרה. ויש לעיין האם נחלקו על ב"ש באופן עשיית הסוכה או שמא הם נחלקו עם ב"ש במהות הסוכה עצמה. כלומר, האם לשיטת ב"ה אין כלל חלות מצווה בסוכה אלא היא מבנה חולין, וכפי שעולה מדין סוכת גנב"ך, או שגם לשיטת ב"ה סוכה היא חפץ מצווה, אלא שאין צריך מחשבת לשמה בעשייתה על מנת לקבוע בה שם מצווה.

בסוגיין כתוב שבית הלל אינם דורשים מהפסוק שצריך לישב בסוכה העשויה לשם חג. ואם כן נראה שלשיטתם סוכה היא מבנה חולין, ומסקנה זו מתאימה להבנה העולה מסוגיית סוכת גנב"ך דלעיל. וכן מבואר ברש"י בדין סוכת גנב"ך ש"סוכה לשם חג לא בעינן לשם סוכה בעינן ולצל הוא דמקריא סוכה".

ולדרך זו מתפרשת הסיפא של המשנה "ואיזו היא סוכה ישנה כל שעשאה קודם לחג שלשים יום אבל אם עשאה לשם חג אפילו מתחילת השנה כשרה" כשיטת ב"ש, וכן פירש רש"י.

לעומת זאת, העיטור (הלכות סוכה דף פ"ה טור ג) כותב "סוכה ישנה ב"ש פוסלין וב"ה מכשירין. ואיזהו סוכה ישנה כל שעשאה קודם לחג ל' יום... וי"ל דלב"ה איצטריך דאפילו ב"ה מודו דאם עשאה סתם מתחלת השנה פסולה ומחלוקת בשעשאה מל' יום ואילך".

ולפי דרך זו נראה שגם לשיטת בית הלל צריך שיהיה על הסוכה שם סוכת חג ולא נחלקו על ב"ש במהות הסוכה, אלא הם נחלקו עם ב"ש בעשה סוכה סתם בתוך ל' יום לחג האם חל עליה שם סוכת חג.

אולם הר"ן על הרי"ף (א, א מדה"ר) כותב שהבנה זו נדחת מדין סוכת גנב"ך "אבל ליכא למימר דהכי קאמר איזו היא סוכה ישנה דמכשרי ב"ה כל שעשאה קודם לחג ל' יום כלומר שעשאה בתוך ל' ששואלין ודורשין בהלכות החג אבל מקמי הכי אפילו לב"ה פסולה דאינהו נמי בעו סוכה לשם החג דהא ליתא דכיון דמכשרי בה סוכת גנב"ך ורקב"ש כדאיתא בגמ' (ח, ב) אלמא לא בעו סוכה לשם החג כלל". ואם כן גם הר"ן נוקט שמסוגיית סוכת גנב"ך עולה שסוכה אינה "סוכת חג", ודברי ב"ה במשנה הם כשיטה הזו.



### שיטת הירושלמי בביאור דעת ב"ה

הירושלמי כותב שגם אליבא דב"ה שאינם דורשים עשייה לשם חג בבניית הסוכה, צריך לחדש בסוכה דבר קודם שישב בה בחג. ונחלקו הראשונים בשאלה מהי רמת הדין של הלכה זו.

הריטב"א והמאירי כתבו שדין זה נאמר למצווה מן המובחר בלבד<sup>1</sup>, ואילו השבולי הלקט (סי' של"ז) בשם רב יהודאי כותב שאם לא חידש בה דבר פסולה, וכן משמע מדברי הטור (סי' תרל"ו). לפי הדרך השניה, דברי הירושלמי נראים תמוהים, שהרי לב"ה אין כלל דין סוכה לשם חג ומדוע חכמים פסלו סוכה ישנה שלא חידש בה דבר?

ניתן להסביר את הירושלמי על פי דבריו של האור זרוע (ח"א הלכות תפילין סימן תקל"ג) "מיהו הני מילי דפירוש' שנחלקו בעיבוד לשמה. ה"מ בדיעבד ולפסול. אבל לכתחלה פי' מורי ה"ר שמחה זצ"ל דלכ"ע לכתחלה בעי עיבוד לשמה אי מדאורייתא אי מדרבנן. דכל מצוה בעי תחלת עשייתה לשמה. דומיא דסוכה ישנה דב"ש מכשירין וגרסי' עלה בגרס' ירושלמי תני וצריך לחדש בה דבר. אף במצה כן מצה ישנה פלוגתא דב"ש וב"ה אמר ר' יוסי ד"ה היא מכיון שלא עשאה לשם פסח דבר ברור הוא שלא דקדק בה. ובגמ' דידן פריך וב"ה לית להו דרב יהודה אמר רב עשאה מן הקוצין ומן הגרדין ומן הנמיין פסולה מן הסיסין כשרה כו' עד שאני התם דא"ק גדילים תעשה לך לשם חובך. הכי נמי חג הסוכות תעשה לך לשם חובך. ההוא למעוטי גזולה ובעו למימר דציצית בעי עשי' לשמה דאורייתא וגבי סוכה מדרבנן. ה"נ גבי תפילין בעי' עיבוד לשמה לכתחלה או מדאורייתא או מדרבנן".

ונראה מדבריו שדין "לחדש בה דבר" אינו דין מסוים בהלכות סוכה, אלא הוא חלק מהדין הכללי של לשמה בחפצי מצווה, שדבר שיש עליו תורת חפץ מצווה, טעון לשמה בהכנתו או מהתורה או מדרבנן, ואם הוא לא נעשה לשמה אין עליו תורת חפץ מצווה מדרבנן, והוא פסול. ולדרך זו בהסבר הדין של "צריך לחדש בה דבר" בסוכה ישנה, מבואר שצריך לחול על הסוכה שם סוכת חג וסוכת מצווה. ומחלוקת ב"ש וב"ה היא באיזה אופן חל על הסוכה שם סוכת חג.



### האם הבבלי סובר שצריך לחדש בה דבר?

כותב הרדב"ז בתשובה (חלק ו סימן ב אלפים נ"ז) "ולדידי הא ל"ק כלל דלא עדיפי הנך מתנייתא דגנב"ך ורקב"ש ממתני' דתנן סוכה ישנה ופירשו בה בירושלמי צריך שיחדש בה דבר הילכך הני דגנב"ך ורקב"ש אם עשאו בתחלת השנה אפי' שעשאו לצל צריך לחדש בה דבר לשם סוכה ואם עשאו בתוך שלשים אין צריך לחדש בה דבר ולא הוצרכו בעלי שיטה זו לפרש דאמתניתין דסוכה ישנה סמכינן".

ולדרך זו, לשיטת העיטור הבבלי אינו חולק על הירושלמי, וסוכת גנב"ך כשרה רק אם חידש בה דבר.

ג). ובטעם הדין כותב המשנה ברורה (סימן תרל"ו ס"ק ד) "היינו לכתחלה ולמצוה בעלמא כדי שלא יבואו להתיר אפילו עשאה מתחלה לשם דירה דאז פסול מדאורייתא וכדלעיל בסי' תרל"ה וכ"ש בסוכות גנב"ך ורקב"ש האמורים בסי' תרל"ה בודאי מצוה לחדש בה דבר לשם החג". ובשו"ת בניין שלמה או"ח סי' מ"ג כותב שטעמו של הירושלמי אינו מצד הכשר הסוכה, אלא רק כדי שיקיים את מצוות עשיית הסוכה בעצמו. ולכאור' נפק"מ האם החידוש דבר צריך להיות בסכך דווקא.

ומוסיף שם "ומ"מ משמע לי שהריא"ף והרמב"ם וכל הפוסקים שהשמיטו זה הירושלמי ס"ל דלא סמכינן עליה כיון שלא הביאו אותו בגמ' דילן נקטינן מתני' כפשטה דסוכה ישנה כיון שנעשית לצל אפילו שלא יחדש בה דבר כשרה לכתחלה כפשטיהו דהנך דרקב"ש וגנב"ך. א"נ דהך ירושלמי אליבא דב"ש הוא ולא קי"ל הכי ומשום הכי לא כתבוהו". ולפי דבריו הרי"ף והרמב"ם נוקטים שהבבלי חולק מכל וכל על הירושלמי, וסובר שסוכת גנב"ך כשרה לכתחילה גם בלי שיחדש בה דבר קודם שישב בה, ואם כן בדעת הבבלי נראה שסוכה היא מבנה חולין.



## דין עצי סוכה

בהמשך סוגיית סוכה ישנה כותבת הגמרא (ט, א) שבית הלל אינם דורשים את הפסוק "חג הסוכות שבעת ימים לה'" שסוכה טעונה עשייה לשם חג, אלא הם לומדים מפסוק זה את דין עצי סוכה, שחל שם שמים על עצי הסוכה ואסור ליטול מהם בשבעת ימי החג. וצריך לבחון האם דין עצי סוכה לבית הלל עולה בקנה אחד עם ההבנה שכתבנו לעיל בדין סוכה ישנה לדעת בית הלל.

המשמעות הפשוטה של דין עצי סוכה היא שיש שם סוכת חג וסוכת מצווה על הסוכה, ולכן חל בה שם שמים וקדושה האוסרת בשימוש של חול, שהרי אם סוכה היא מבנה חולין בלבד שהאדם מקיים בו את מצוותו, אם כן אין בגוף הסוכה שום מציאות של מצווה וקדושה. ולכאורה דין עצי סוכה עומד בסתירה לדין סוכת גנב"ך שהובא בסוגיה לעיל, שממנו עולה (לפי חלק מהראשונים) שסוכה היא מבנה חולין, וכן לדין סוכה ישנה לב"ה לשיטת הרי"ף והרמב"ם.

ובדבריו של הרשב"א ניתן למצוא מענה לסתירה הנ"ל.

כותב הרשב"א בחידושו (ביצה ל, ב) "ועוד קשיא לי הא דקי"ל דסוכת גנב"ך וסוכת רקב"ש דכשירה למה חילא עליה קדושה כל ז' וכי מפני שנכנס זה שם ואכל שם פעם אחת או ישן שם תחול עליה קדושה כל ז' והיא לא נעשית לשם קדושת סוכה. ואפשר דסוכת גנב"ך ורקב"ש כסוכה דעלמא הן". ונראה שלמסקנת דבריו, בסוכת גנב"ך אין קדושה ודין עצי סוכה כאשר האדם משתמש בה שימוש אקראי וחד פעמי לקיום מצוות סוכה.

ובספר גור אריה יהודה<sup>(ח"א סי' י"ח ס"ק א')</sup> מדייק מדברי הרשב"א שקדושת הסוכה אינה תנאי בהכשר הסוכה למצוותה, ולכן יוצא ידי חובתו גם בסוכת גנב"ך למרות שלא נעשית לשם מצוות סוכה, ואין בה קדושה ודין עצי סוכה<sup>(ד)</sup>.

(ד). לרב משה אריה זמבא, בנו של הגר"מ זמבא הי"ד.

(ה). וכ"כ המשנת יעבץ או"ח סי' ס"ד.



ולדרך זו התורה ציוותה לשבת בסוכות בסוכת חולין שאין בה שם שמים, ודין שם שמים שחל על הסוכה אינו מדיני הכשר הסוכה, אלא הוא דין נוסף שנאמר בסוכה שעשאה לשם חג, ולכן אין סתירה בין דין עצי סוכה לדין סוכת גנב"ך.

מנגד, בעל החלקת יואב (מובא באבנ"ז או"ח תנ"ט, יא) כותב ששם שמים הוא תנאי בהכשר הסוכה למצוותה<sup>1</sup>, ובסוכת גנב"ך הסוכה מתקדשת בשעת ישיבתה<sup>2</sup>.

האבני נזר (שם, ס"ק יא-טז) דוחה את דבריו וכותב שקדושת הסוכה אינה תנאי להכשר הסוכה למצוותה, ומביא לכך מספר ראיות עיי"ש.

אם כן לפי האבנ"ז והגור אריה, סוכה היא מבנה חולין, ולעומת זאת לחלקת יואב הסוכה היא חפץ מצווה שחל בו שם שמים, וניתן לקבוע אותו כסוכת מצווה בשתי דרכים: א. על ידי עשייתו לשם חג ב. על ידי קידושו בשעת הישיבה.

בעל הכלי חמדה בהסכמתו לספר גור אריה הנ"ל, כותב בתגובה לדברי הגור אריה לעיל "אמנם מש"כ להוכיח מד' הרשב"א ז"ל דס"ל דענין קיום המצוה אינו תלוי בחלות הקדושה דאע"פ דאינו חל עליו ש"ש מקיים המצוה לכאורה דבריו מוכרחים שנראה כן מבואר מד' הרשב"א אך לולי דמסתפינא הייתי אומר כיון דכתיב בתוה"ק תרי קראי חד קרא (דברים ט"ז, י"ג) חג הסוכות תעשה לך וחד קרא (ויקרא כ"ג, ל"ד) חג הסוכות שבעת ימים לד' דמזה ילפינן דעצי סוכה אסורין ומעתה י"ל דהרשב"א ז"ל מודה דמצות סוכה הנאמר בקרא דחג הסוכות שבעת ימים לד' אינו מקיים בסוכת גנב"ך אמנם הקרא דחג הסוכות תעשה לך מקיים גם בכל סוכה כיון שיוצא מדירת קבע ודר בסוכת עראי מקיים המצוה דחג הסוכות תעשה לך".

אם כן, לדבריו יש שתי מצוות שונות של ישיבה בסוכה הנלמדות ממקורות שונים, ולמצווה האחת די בסוכת חולין, ואילו למצווה השנייה צריך לשבת בסוכה שיש בה שם שמים.

אולם דרך זו אינה מובנת לכאורה, ומדוע נאמר שהתורה ציוותה על שתי מצוות שונות במצוות ישיבת סוכה, ושתייהן מתקיימות בסוכת שונות.

לעומתו, מדברי הרוגאצ'ובר (מכתבי תורה עמ' 4) נראה לכאורה שיש שני גדרים בסוכה: א. שצריך לקבוע את דירתו בסוכה ב. שאסור לאכול חוץ לסוכה. ולקיום הדין הראשון צריך סוכה שיש בה קדושה, ואילו לדין השני סגי בסוכת גנב"ך בלי קדושה. ולדרך זו אין שתי מצוות בסוכה, אלא בסוכת גנב"ך יש קיום חלקי בלבד של מצוות סוכה. ולדבריו התורה ציוותה לצאת מהבית ולקבוע את דירתנו בחג סוכות בסוכה שחל עליה שם שמים ושם מצווה, אך אם ישב האדם בסוכת חולין הוא אינו נחשב כמבטל את המצוה.

דרך שונה בהסבר היחס שבין סוכת גנב"ך לסוכת מצווה מצאנו בדברי החלקת יואב (או"ח סי' כ"ח) הכותב "ואף דבסוכת גנב"ך קאמר הש"ס סוכה ח' ע"ב והוא שעשאו לצל היינו דוקא בדלא

1. וצ"ל שדין הקדושה בסוכה נלמד מחגיגה, וכמו שבחגיגה לא חל דין הקורבן ללא הקדושה ה"ה בסוכה.

2. ואולי ניתן לבאר את הדברים על פי היסוד המובא באחרונים שמצוות תשבו כעין תדורו אינה רק לעשות מעשה דירה בסוכה, אלא גם לקבוע את הסוכה כדירתו לשבעת ימי החג, ולכן ניתן לראות את הפעולה הזו כמעשה הקבוע ומשנה את שם הסוכה לסוכת חג.

נעשה לשם מצוה או צריך עכ"פ שיעשה לצל ואם לאו איך תהיה שם סוכה עלי' אבל אם עושה הסוכה לשם מצוה אין צריך שום כוונה לצל וכן כתב הב"ח להדיא בסימן תרל"א בסכך עב שאין המטר יכול לירד אם עשאו לשם מצוה לכו"ע מהני ועי' בתשב"ץ ח"א סו"ס קכ"ו ותראה כמוש"כ".

וכעין זה כתב גם הנצי"ב במרומי שדה (ח, ב) "מאי כהלכתה אמר רב חסדא והוא שעשאה לצל. ופירש"י דע"כ יש כאן איזה פסול מה שאין בסוכה שנעשית לשם מצוה, ומזה הוציא דין חדש, דבעינן דוקא שנעשית לצל מן החורב, ולא לצניעות או לתכלית אחר. ולא נזכר דין זה בראשונים, אלא שיהא נעשה לצל דמשמע להגן מאיזה דבר שיהא, מגנבי או מעין רואה הכל נקרא צל, כמו דמצלינן ובצל כנפיק תסתירנו. וגם לפירש"י צ"ל דדוקא בשלא נעשית לשם מצוה, בעינן שיהא עשויה לצל מחורב. אבל אם נעשית לשם מצוה, ודאי דלא בעינן לצל, וכפירש"י לעיל דף ב' ב' בד"ה לימות המשיח כו', אבל סוכת מצוה אינה לצל".

ולדרך זו קיימת מצווה אחת של סוכה, שהתורה ציוותה לשבת במבנה ששמו "סוכה" בחג סוכות, ויש שתי דרכים להחלת שם סוכה על המבנה א. עשיית הסוכה לשם צל ב. עשיית הסוכה לשם מצוות החג.

ולפי דרך זו, הסיכוך לשם צל וכן החלת שם מצווה וקדושה בסוכה אינם תנאים מהותיים והכרחיים לכשרות הסוכה, אלא אלו אמצעים בלבד לקביעת שם סוכה על המבנה (ועי' משנת אליהו סו"ס י"ג).

**לסיכום:** דין עצי סוכה וקדושת הסוכה אינם מלמדים בהכרח על כך שהסוכה היא חפץ מצווה והקדושה היא תנאי בכשרותה. ואילו לדעה הסוברת שסוכה היא סוכת מצווה וסוכת חג, דין סוכת גנב"ך ותהליך עשיית הסוכה אינם מלמדים על אופייה של הסוכה, מכיוון שהסוכה מתקדשת בשיבתה ולא בעשייתה.



## דין לשמה בסוכה

הגמרא בהמשך הסוגיה שם (ט, א) שואלת מדוע לבית הלל אין דין עשייה לשמה בסוכה והרי ציצית טעונה לשמה בעשייתה. וצריך לבחון האם ההשוואה בין סוכה לבין ציצית, שהיא חפץ מצווה, עומדת בסתירה להבנה שהעלנו לעיל בדין סוכת גנב"ך וסוכה ישנה.

הערוך לנר מתקשה מדוע הגמרא המתינה עם שאלה זו ולא שאלה אותה בתחילת הסוגיה. והוא כותב שהיה ניתן לומר בדעת בית הלל שצריך לחדש בסוכה דבר, וכמ"ש הירושלמי, ורק לאחר שהגמרא כתבה שלב"ה אין כלל דין לשמה בסוכה התעוררה השאלה מדוע סוכה אינה טעונה לשמה בעשייתה לדעת ב"ה.

כלומר, לפי דעת הערוך לנר היה מקום לומר כירושלמי, שסוכה היא חפץ מצווה הטעון לשמה בעשייתו, אולם יש ערוץ חלופי ליצירת לשמה בסוכה, וזאת על ידי שמחדש בה דבר קודם הישיבה בה.

לעיל ביארנו שכאשר כתבה הגמרא שסוכה אינה טעונה עשייה לשם חג וחידוש דבר לדעת ב"ה היא חזרה בה מההבנה שסוכה היא חפץ מצווה, ונקטה שסוכה היא מבנה חולין בלבד, וכמו שמבואר לכאורה מסוגיית סוכת גנב"ך לעיל.

אולם אם נסביר בדרך זו את מהלך הגמרא בסוגיין אין מקום לשאלת הגמרא מדין לשמה בציצית, שהרי ציצית היא חפץ מצווה ואילו סוכה היא מבנה חולין. ולכאורה צריך לומר שבשלב זה נקטה הגמרא שסוכה היא חפץ מצווה וכמו שעולה בפשטות מדין קדושת עצי סוכה לעיל, ורק אינה טעונה לשמה בהכשרה (ועי' באר יעקב (אריאלי) עמ' ל"ב – ל"ג בד"ה והנה בפי"ד).

וכן נראה מדברי המלחמות בסוגיין, המבאר שהגמרא בשאלתה נקטה שדין לשמה בציצית יסודו בסברה" שכל חפצי מצווה טעונים לשמה בעשייתם, ולכן הקשתה שאם כן גם סוכה תהיה טעונה לשמה בעשייתה. ובתירוצה כתבה הגמרא שדין לשמה בציצית מבוסס על דרשת הפסוק שנאמר בפרשת ציצית ולא על סברה כללית.

ואם כן נראה, שלפי המלחמות הגמרא נקטה בשלב השאלה שסוכה היא חפץ מצווה, ובשלב התירוץ הגמרא לא חזרה בה מתפיסה זו באופייה של הסוכה<sup>ח</sup>, אלא רק שינתה את ההבנה לגבי יסוד לדין לשמה בציצית.

אולם ניתן ללכת בדרך שונה בהסבר מסקנת הגמרא, ולומר שכאשר הגמרא כתבה שסוכה אינה טעונה לשמה היא חזרה בה מהבנה זו, ונקטה שסוכה היא מבנה חולין, וכדרך העולה בפשטות מדין סוכת גנב"ך. ואולי ניתן להוסיף ולומר שלאחר שכתבה הגמרא שמהמילה "לך" בפסוק "חג הסוכות תעשה לך" לומדים למעוטי גזולה ולא שסוכה טעונה עשייה לשמה, הגמרא חזרה בה ונקטה ש"חג הסוכות תעשה" אינו מלמד על דין עשייה במבנה הסוכה אלא על כך שצריך לעשות את חג הסוכות. וכפי שכתב החתם סופר בתשובה (חיו"ד סי' רע"א) שזה פשט הפסוק ש"תעשה" מוסב על החג ולא על הסוכה, ועדיין צ"ע.



ח. הקדן אורה מנחות מ"ב כותב שמכבוד המצווה צריך שלא לעשות את הציצית מחוטים סתם אלא מחוטים המיוחדים למצוותם, ולכן צריך לשמה בטוויית החוטים.

ט. ונפק"מ לעשייה ע"י בר חיובא, לדעה הדורשת תנאי זה בהכנת חפץ מצווה.

י. וצריך לומר שהגמרא בשלב ראשון נקטה ש"חג הסוכות תעשה" מלמד על עשיית הסוכה ואינו מלמד על עשיית החג, מכיוון שהתורה כתבה באותה פרשה בלשון שונה את הציווי בסוכות ואת הציווי בפסח ושבוועות - "ועשית חג שבוועות" "ועשית פסח".

## דין תעשה ולא מן העשוי בסוכה

סוגייה נוספת הנוגעת ישירות לשאלה האם סוכה היא חפץ מצווה, היא סוגיית תעשה ולא מן העשוי בסוכה. בהכנת חפצי מצווה מצאנו את הכלל של תעשה ולא מן העשוי, ויש לבחון האם דין תעשה ולא מן העשוי שנאמר בעשיית הסוכה מלמד בהכרח על כך שסוכה היא חפץ מצווה.

בסוכה נאמר (דברים ט"ז, י"ג) "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים", והגמרא דורשת "תעשה ולא מן העשוי מכאן אמרו הדלה עליה את הגפן ואת הדלעת ואת הקיסוס וסיכך על גבן פסולה".

צריך לבחון מה כתבה התורה בדין זה, האם ב"תעשה" גילתה התורה כיצד חל שם סכך לצל, או שהתורה כתבה בסוכה את הדין הכללי של תעשה ולא מן העשוי שנאמר בהכנת חפצי מצווה.

הגמרא (יא, א) דנה בשאלה האם קציצתן זו עשייתן, במקרה בו סיכך את הסוכה במחובר ומכשיר אותה על ידי קציצה בלבד, ומביאה ראיה לשאלה זו מדין פסיקתן זו עשייתן בציצית. באופן פשוט, הלימוד של גדרי העשייה בסוכה מדיני העשייה שנאמרו לעניין תעשה ולא מן העשוי בציצית, מלמד על כך שכתבה תורה בסוכה את הדין הכללי של תעשה ולא מן העשוי שנאמר בהכנת חפצי מצווה.

ושם (יא, ב) דנה הגמרא במחלוקת התנאים בדין עבר וליקטן בהדס שהיו ענביו מרובין מעליו, וכותבת שניתן להסביר את מחלוקת התנאים באופן הבא "סברוה דכולי עלמא לולב צריך אגד וילפינן לולב מסוכה דכתיב גבי סוכה תעשה ולא מן העשוי מאי לאו בהא קא מיפלגי דמאן דמכשיר סבר אמרינן גבי סוכה קציצתן זו היא עשייתן וגבי לולב נמי אמרינן לקיטתן זו היא עשייתן ומאן דפסיל סבר לא אמרינן גבי סוכה קציצתן זו היא עשייתן וגבי לולב נמי לא אמרינן לקיטתן זו היא עשייתן" ומפרש רש"י "וילפינן לולב מסוכה - בבנין אב מה מצינו בסוכה שיש בה מעשה, והקפידה תורה על העשוי בפסול אף לולב כן".

דין תעשה ולא מן העשוי בלולב הוא חלק מהדין הכללי של תולמ"ה שנאמר בהכנת חפצי מצווה, והלימוד של דין תולמ"ה בלולב בגז"ש מסוכה, מלמד על כך שגם בסוכה נאמר הדין הכללי של תולמ"ה בהכנת חפצי מצווה.

אם כן, מפשט סוגיית הגמרא עולה ש"תעשה" שנאמר בעשיית סוכה מלמד את דין תולמ"ה הכללי במצוות, ולא מהו האופן בו חל שם סכך לצל ושם סוכה. האבני נזר (או"ח סי' תע"ה) כותב שניתן לקבוע בסוכה שם סכך לצל ושם סוכה על ידי ייעוד הסכך לצל במחשבה בלבד, גם לאחר שלב הסיכוך, אך הסוכה פסולה מדין תולמ"ה. ואם כן שם סכך לצל אינו תלוי בעשייה כלל.

לפי דרך זו בהבנת תולמ"ה שנאמר בסוכה, עולה שסוכה היא חפץ מצווה ונאמרו בו הכללים שנאמרו ביצירת חפצי מצווה.

לעומת זאת, מדברי הרמב"ם נראה לכאורה שנקט בדרך אחרת בהבנת דין תולמ"ה בסוכה. כותב הרמב"ם (סוכה פ"ה ה"ט) "סוכה שנעשית כהלכתה מכל מקום כשרה אף על פי שלא נעשית לשם מצוה, והוא שתהיה עשויה לצל כגון סוכת גוים וסוכת בהמה וכל כיוצא בהן, אבל סוכה שנעשית מאיליה פסולה לפי שלא נעשית לצל, וכן החוטט בגדיש ועשהו סוכה אינה סוכה שהרי לא עימר גדיש זה לצל". ומדבריו מבואר שבסוכה הנעשית מאיליה, החיסרון אינו מצד שצריך מעשה אדם להכשר הסוכה אלא שחסר לשם צל.

בספר הסוכה (עמ' תמ"ח) מביא בשם הגרש"ז אויערבאך שמדברי הרמב"ם עולה שאין דין של עשייה על ידי אדם בהנחת הסכך אלא רק שתחילת הסיכוך יהיה לשם צל. ונפק"מ להלכה בהפילה הרוח ענפי עץ על הסוכה כשבעל הסוכה רואה ודעתו בזה שתהיה עשייה זו לשם צל. שאם אין דין עשייה בכח אדם- הסוכה כשרה הואיל ודעתו מתחילה שיהיה לשם צל".

ובמנחת שלמה עמ"ס סוכה דף יא, א מביא את היסוד הנ"ל ומקשה "אולם אין זה כ"כ פשוט דהא סוף סוף כתיב תעשה דמשמע דבעינן עשייה והיכא שנפל מאליו ליכא עשייה".

ניתן לבאר את הרמב"ם בדרך אחרת ולומר שגם לשיטתו צריך עשייה, והתורה גילתה שהלשם צל חל בסכך ובסוכה רק על ידי מעשה לשם צל ולא על ידי מחשבת יעוד לצל בעלמא.

לפי הדרכים שהובאו לעיל בשיטת הרמב"ם נראה שב"תעשה" גילתה התורה באיזה אופן חל שם סכך לצל ושם סוכה. ואם כן גם לאחר שנאמר דין תולמ"ה בסוכה, עדיין ניתן לנקוט שסוכה היא מבנה חולין ואינה חפץ מצווה.

ולשיטת הרמב"ם קיים קושי מסוים בסוגיה, מכיוון שהגמרא משווה בין גדרי העשייה בסוכה לגדרי העשייה לעניין תולמ"ה בציצית, ואם דין תולמ"ה בסוכה הוא דין מסוים בקביעת שם סכך לצל אין בסיס להשוואה זו.

כמו כן, הגמרא לומדת בגזירה שווה את דין תולמ"ה באגד לולב מדין תולמ"ה בסוכה, ואם דין תולמ"ה בסוכה הוא דין מסוים בסוכה וסכך כיצד ניתן ללמוד ממנו דין תולמ"ה להכשר חפץ המצווה באגד לולב.

לכאורה צריך לומר שגם אם בתולמ"ה בסוכה נאמר דין בסכך ובסוכה, מ"מ התורה כתבה זאת בלשון "תעשה", ולכן לומדת הגמרא מציצית מה נחשב לעשייה, האם קציצתן זו עשייתן. ובדרך זו ניתן להסביר את הבסיס לגזירה שווה מסוכה ללולב, שעל ידי הגזירה שווה לומדים שגם בלולב יש דין עשייה, אך המשמעות של העשייה בלולב ובסוכה שונה, בסוכה העשייה קובעת שם צל וסוכה ואילו בלולב לומדים את דין תולמ"ה הכללי.



יא). ועיין במנחת שלמה עמ"ס סוכה דף יא, א שכתב כע"ז והתקשה בדבר.

## מצווה הבאה בעבירה בסוכה

עניין נוסף שניתן ללמוד ממנו על גדר הסוכה הוא דין מצווה הבאה בעבירה בסוכה.

כותב המאירי (כט, ב) ביחס לשוני שבין דין מצווה הבאה בעבירה בסוכה ובלולב "ושמא תאמר לשיטתנו סוכה גזולה האיך הכשירו בשלמא תקף חבירו והוציאו מסוכתו קרקע אינה נגזלת ואין כאן גזולה אלא גזל עצים וסיכך בהם הא מצוה הבאה בעבירה היא עד שראיתי לגדולי הדורות שהעמידוה שלא בגזלן עצמו אלא בלוקח מן הגזלן ואין נראה לי כן שהרי בהדיא אמרו גזל עצים וסיכך בהם אלמא בגזלן עצמו נאמרה אלא שנראה לי שהסוכה אינו יוצא בגופה ובקרקע עולם הוא יושב אלא שהסוכה מקיפתו וכל שקנאה אין בה משום מצוה הבאה בעבירה אף בראשון אבל לולב בגופו הוא יוצא וראוי לגלגל עליו דין מצווה הבאה בעבירה וכעין מה שאמרו בתלמוד המערב מה בין לולב לשופר לולב בגופו הוא יוצא שופר בקולו הוא יוצא ואין בקול דין גזל"י.

ובחידושי רבי ראובן (סוכה סי' ד) מסביר את גדר מצוות סוכה לפי המאירי "ובמצות סוכה יש לחקור אם עצם הישיבה וההשתמשות יש בה מעשה מצוה ואע"ג שמעשה הישיבה אינה חובה אלא רשות דאי בעי אכיל אי בעי לא אכיל מ"מ כשהוא עושה מעשה ישיבה ודירה החובה עליו שתהא זו הישיבה ישיבה של סוכה ומצות הסוכה היא דין בהישיבה והדירה כשהדירה היא בסוכה הישיבה היא ישיבה של סוכה או י"ל דבעצם הישיבה וההשתמשות אין בה מעשה מצוה כלל שאין המצוה אלא שבשעת הישיבה וההשתמשות נהי' אז בצל סוכה ותהי' הסוכה מקיפתו"

לפי דרך זו בהבנת גדר מצוות סוכה, הסוכה אינה חפץ מצווה, שהאדם מקיים את מצוותו על ידי עשייה והשתמשות בסוכה אלא המצווה היא לשבת ולדור במקום ששמו סוכה תחת צל סוכה, והמבנה של הסוכה רק מגדיר את המקום שתחתיו כסוכה.

ולהבנה זו בגדר מצוות ישיבת סוכה, אין מקום לראות את הסוכה כחפץ מצווה שחל עליו שם מצווה וקדושה, שהרי המצווה אינה מתקיימת בגוף הסוכה, אלא הסוכה היא מבנה חולין המגדיר את המקום שתחתיו כמקום סוכה.

אולם צריך לציין שהסברו של המאירי אינו מוסכם על הכל, התוס' בדף ט' (ד"ה) מקשים מדוע צריך פסוק לפסול סוכה גזולה ותיפוק ליה שהסוכה פסולה מדין מצווה הבאה בעבירה, ואם כן התוס' לא חילקו כמאירי בין סוכה לשאר מצוות.



(יב). וכעין זה מצאנו בדברי המהר"ם מלובלין (ל, א) המחלק בין סוכה ללולב "בתוס' ד"ה משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה וכו' והדתניא לקמן וכו' ולקחתם לכם משלכם וכו' משום שאול איצטריך וי"ל דא"כ דלגזול לא איצטריך שום מיעוט א"כ קשיא לרבנן דמכשרו סוכה שאולה ולך דכתיב גבי סוכה מוקי לה למעט סוכה גזולה לעיל סוף פ' הישן ולקמן דף ל"א מייתי לה ולמה לי לך לגזולה תיפוק ליה משום מצוה הבאה בעבירה וצריך לחלק בין לולב לסוכה דלא עביד מצוה בידים בגופה וק"ל".

## עשיית סוכה על ידי אדם שאינו בר חיובא

הלכה נוספת בעשיית חפצי מצווה הנוגעת במישרין לשאלת גדרה של הסוכה היא הכנת חפץ מצווה על ידי מי שאינו בר- חיובא.

בגמרא גיטין (מה, ב) כתוב שסת"ם שנכתבו על ידי אנשים שאינם ברי חיובא – פסולים, שנאמר "וקשרתם וכתבתם" כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה. ובתוס' שם דן בשאלה האם ניתן להרחיב את הכלל הזה גם להכנת שאר חפצי מצווה.

"כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה - מכאן אומר ר"ת דאין אשה אוגדת לולב ועושה ציצית כיון דלא מיפקדה ואין נראה דהא מדפסלינן בריש התכלת (מנחות דף מב.) ציצית בגוי דדריש בני ישראל ועשו ולא בגויים מכלל דאשה כשרה ואמרינן נמי סוכת גנב"ך כשרה בפ"ק דסוכה (דף ח:) ודוקא בס"ת ותפילין ומוזוות דכתיב וקשרתם וכתבתם דרשינן הכי". ומדברי תוס' המשווים את סוכה לשאר חפצי מצווה, מבואר לכאורה שסוכה היא חפץ מצווה, ולכן ניתן ללמוד מגדרי עשיית הסוכה לגדרי הכנת שאר חפצי מצווה, שאינם טעונים עשיית בר חיובא להכשרם.

האם רבינו תם הנוקט שלהכשר חפץ מצווה צריך עשייה על ידי בר חיובא, סובר בהכרח שסוכה אינה חפץ מצווה אלא מבנה חולין ולכן סוכת גנב"ך כשרה?

האבני נזר (או"ח סי' תפ"א) מתרץ את קושיית התוס' על ר"ת וכותב שלשיטת ר"ת רק מצוות שהן חיוב המוטל על האדם לעשותן נאמר בהן התנאי של בר חיובא בהכשר חפץ המצווה, ולעומת זאת סוכה היא "מתיר" בלבד שאסור לאכול ולישון חוץ לסוכה, ולכן אינה טעונה בר חיובא בהכשרה.

ולדרך זו, הסוכה היא חפץ מצווה ולא מבנה חולין בלבד, אלא שקיים שוני בגדר חיוב המצווה בין סוכה ללולב וציצית.

ניתן ללכת בדרך אחרת ולומר שציצית ואגד לולב טעונים בר חיובא להכנתם מכיוון שציצית וכן אגד ד' מינים הם יצירה הלכתית שאין לה משמעות עצמית אם לא לצורך המצווה, ולכן רק קשירה ע"י בר חיובא נחשבת לקשירת ציצית היוצרת "ציצית". ולעומת זאת סוכה היא מבנה בעל משמעות עצמית גם ללא המצווה, ולכן אין צורך דווקא לבר חיובא בהכנתה, וגם סיכוך ע"י גנב"ך נחשב למעשה סיכוך היוצר "סוכה". אולם למרות שקיים שוני בין הכנת הסוכה להכנת חפצי מצווה, מ"מ עדיין ניתן לומר שהסוכה היא חפץ מצווה וצריך לחדש בו דבר או לקדשו בשעת הישיבה.

ניתן על פי עיקרון זה, להסביר גם את השוני הקיים בדין לשמה בין ציצית לסוכה. אפשר אולי לומר שדין טווית הציצית לשמה אינו נובע מהצורך בקביעתה כחפץ מצווה, אלא תפקידו להפוך את החוטים מחוטים סתם לחוטי ציצית.



(ג). ועי' אגר"מ או"ח ח"ה עמ' קל"ד, וכן במשנת אליהו סוכה עמ' ע"ד.

## סיכום

ראינו שיש מספר דרכים בהבנת אופייה של הסוכה ותפקיד המעשה של הכנת הסוכה. דרך אחת שהסוכה היא מבנה חולין, ולעשיית הסוכה יש תפקיד בקביעת שם סכך לצל ושם סוכה על המבנה וכך נראה בפשטות מדברי הרמב"ם. מאידך ניתן לומר שהסוכה היא חפץ מצווה, והתורה כתבה שהיא טעונה מעשה להכשרה, ולכן נאמר בה דין תעשה ולא מן העשוי כשאר חפצי מצווה הטעונים עשייה בכשרות. אולם מכיוון שהתורה כתבה לעשות "סוכה", וסוכה הוא שם של מבנה חולין, ולכן אינה טעונה בר חיובא ולשמה בעשייתה. מכיוון שבציצית עשיית בר חיובא, וכן הטויה לשמה הופכת את החוטים מחוטים סתם לחוטי "ציצית" ובסוכה הסיכוך לשם צל קובע שם סוכה וסכך לצל.

ומהסבר חלק מהאחרונים לדין קדושת עצי סוכה למדנו שהסוכה היא חפץ מצווה, אולם שם סוכת חג וסוכת מצווה נקבע בה בשעת הישיבה בתוכה לשם מצוה ולא על ידי תהליך העשייה, ולכן קיים שוני בין דין עשיית סוכה לדין עשיית שאר חפצי מצווה.



## נספח

להשלמת הדיון, אביא בקצרה מספר עניינים הנוגעים לדיון בגדר הסוכה.

א. בשו"ת נזר הקודש (או"ח סי' פ"ח) תולה את הספק בגדר הסוכה במחלוקת הבבלי והירושלמי בשאלה האם מברך על עשיית הסוכה.

"גרסינן בסוכה מ"ו העושה סוכה לעצמו אומר ברוך שהחיינו וכו' נכנס לסוכה לישב בה אומר אשר קדשנו במצותיו וצונו לישב בסוכה אבל אינו מברך לעשות סוכה וכתבו התוס' דאינו מברך לעשות כדדייקינן בפ' התכלת ואיכא תנא דתני בירושלמי בפרק הרואה עשאה לעצמו מברך לעשות סוכה.

ונראה דפליגי אם הסוכה נתקדשה בשעת עשייה או שנתקדשה בשעת ישיבה שהוא קיום המצוה והיינו דאם יש מצוה בעשייתה הרי זה בכלל ההיקש לחגיגה לומר דכשם שגבי חגיגה מקודם מקדש הבהמה להיות חגיגה הנה כן צריך לקדש הסוכה גם טרם קיום המצוה דישביה אבל ש"ס דילן דהיינו תנא דברייתא הכא שסבר דליכא ברכה בעשייתה ע"כ סבר דליכא מצוה בעשייתה והוי רק הכשר מצוה ואין בזה ההיקש לחגיגה".

כמובן שיש דרכים נוספות בהסבר מחלוקת הבבלי והירושלמי ואכמ"ל.

ב. דין דיחוי במצוות בסוכה

בגמרא סוכה דף ל"ג הסתפקה הגמרא האם יש דיחוי במצוות, וזו בעיא דלא איפשטא. ולגבי דין דיחוי בשופר כותב החזו"א (פרה י"ד, י"ד) לגבי שופר של אשרה "ובשופר נראה דאף אם בטלה ביו"ט לא חשיב דיחוי כיון דעיקר המצווה תקיעה לא אמרינן דחיה בשופר".



ואם כן, הוא נקט שהכלל של דיחוי במצוות נאמר בחפצא דמצווה. ואגד לולב הוא חפצא דמצווה.

ולגבי דין דחוי בסוכה כותב הצ"ח בריש סוכה "והנה קושיי' השניה נלע"ד דאי ס"ד דגם קודם מצותו משעה שנקרא שמו הושענא דהיינו בתר דאגדיה שייך בו דיחוי ושוב אינו חוזר ונראה אם כן גם גבי סוכה גם קודם מצותו כיון שנקרא שם סוכה עליו והיתה גבוה מעשרים שוב אינו מועיל בה מיעוט למעט חללה תעשרים שכבר נדחית והן אמת שיש בסוכה חומרא יתירה מהדס דשייך בה ג"כ פסול תעשה ולא מן העשוי עיין שם דל"ג ע"ב ברש"י בד"ה אלא בתר דאגדיה ולזה עכ"פ מועיל המיעוט דזה מקרי עשייה חדשה מ"מ לא גרע סוכה מהדס דיהיה שייך בה תורת דיחוי".

וכן הרעק"א בתוספת ביכורים (בסוף ספר ביכורי יעקב תרכ"ו, ו) כותב שיש דין דיחוי במצוות סוכה, והודה לו בזה הביכורי יעקב שם.

ולפי זה הסוכה נחשבת לחפצא דמצווה ושייך בה תורת דיחוי במצוות.



# אוצר יורה דעה

בגדר דין יין מזוג ביין נסך, ובדין כחו אם אסור בהנאה ♦ ביטול  
עבודה זרה בישראל ♦ קביעת ווסת ממעין פתוח



רבי איתמר גרבוז

ראש ישיבת אורחות תורה, בעל משנת טהרות

## בגדר דין יין מזוג ביין נסך, ובדין כחו אם אסור בהנאה\*

### חלק א' - בדין יין שמזוג גוי במים

א. ג' שיטות הראשונים אם אסור לכתחילה או בדיעבד בשתיה או אף בהנאה

ע"ז דף נ"ח ב'. בעא מיני ר' אסי מר' יוחנן יין שמסכו גוי מהו כו', א"ל אסור משום לך לך אמרין נזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב. ונדון הגמ' בגוי שנתן מים בתוך יין של ישראל לצורך מזיגה אם אסור או לא.

ובהא דא"ל אסור מצינו ג' שיטות בראשונים:

שיטה אחת היא שאסור היינו אסור לכתחילה, וכדאמרינן לך לך אמרין לנזירא וכו', דהאיסור היינו שאין נותנין לו לכתחילה למזוג מים ליין משום הרחקה, אבל אין נאסר היין בדיעבד כשמזג בו מים. וכעין הא דאמר להלן דף נ"ט דמשום לך לך אמרין לנזירא כו', אין נותנין לגוי לכתחילה להוליך ענבים לגת. וכ"ה שיטת הרמב"ם.

ועוד שיטה איכא, וזו דעת רוב הראשונים, דאסור היינו אפי' בדיעבד, ואע"ג דאמרינן לך לך וכו', מ"מ מדאמר יין שמסכו וכו', משמע שהנדון הוא כשכבר מזג ועלה קאמר אסור, ולא נקט כהגמ' להלן גוי מהו שיוליך ענבים לגת וכו', ומ"מ ס"ל דאף בדיעבד אין אסור אלא בשתיה ומותר בהנאה.

ושיטה שלישית, וזו השיטה שהביאו הראשונים בשם רש"י, וכ"כ רש"י על הרי"ף, וכ"ה ברש"י להלן ס' א' ד"ה חמרא אסור, וכ"ה בתוס' וריטב"א בשם רש"י, דאסור אפי' בהנאה. ונבאר את השיטות בזה בע"ה.



### ב. שיטת הרמב"ם שהוא רק איסור לכתחילה

כתב הרמב"ם פ"ג ממאכ"א, אחר שביאר בפרקים י"א וי"ב את כל דיני יין נסך, כתב שם בהלכה י"ג "יש דברים שאין בהם איסור ניסוך כלל, ואסרו אותן חכמים כדי להרחיק מן הניסוך ואלו הן, לא ימזוג הגוי המים לתוך היין שביד הישראלי, שמא יבוא ליצוק היין לתוך המים, ולא יוליך הגוי ענבים לגת שמא יבוא לדרוך או ליגע, ולא יסייע לישראל בשעה שמריק

\* מתוך שיעור שנמסר בכולל פוניבז', ו' אלול תשפ"ג. תודת האוצר לבנו הרה"ג בן ציון גרבוז שליט"א, על מסירת החידו"ת.

היין מכלי לכלי שמא יניח הכלי ביד הגוי ונמצא היין בא מכחו, ואם סייע או מזג היין או הביא ענבים הרי זה מותר", ע"כ.

ומבואר דדעת הרמב"ם דאין כאן נדון של יין נסך, ול"ה יין נסך כלל אף מדרבנן, אלא איסור בעלמא של הרחקה וסייג. וכעין מש"כ הרמב"ם (פ"ז ממאכ"א ה"י) שאסור לשתות יין עם הגוי במסיבתו אפי' במקום שאין חשש יין נסך, כדי שלא יתערבו בהן ויבואו לידי חתנות, והוי איסור הרחקה בעלמא. וה"נ כאן הוי הרחקה לאיסור יין נסך, וע"כ לכתחילה אסור שגוי ימזוג מים ליין של ישראל, אבל מותר היין בשתיה ואין בזה משום לתא דין נסך כלל.



### ג. שיטת שאר הראשונים דאסור בשתיה בדיעבד

אמנם שאר הראשונים פליגי על הרמב"ם, וס"ל דאסור אף בדיעבד, ומ"מ כתבו דמותר בהנאה. וכן פסק בשו"ע סי' קכ"ה ס"ז "גוי שזרק מים לתוך היין מותר אפי' בשתיה, והוא שאינו מכוין למזוג, כגון שזרק מים לחבית גדולה או לכוס ולא ידע שהוא יין, אבל אם מכוין למזוג אסור בשתיה", ע"כ.

אמנם בדברי הרשב"א מבואר ג"כ דאע"ג דאסור בשתיה אף בדיעבד, מ"מ אין איסורו כיון נסך. וז"ל הרשב"א בתוה"ב (בית ה' שער ב' פסקא י"ד) "יש דברים אחרים שאין בהם משום יין נסך כלל, אלא שאסור לעשות כן משום הרחקה, וכמו שאמרו לך לך אמרין נזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב, ואלו הן, מזיגת גוי, והולכת גוי ענבים לגת שיש בו יין, וגוי המסייע לישראל להוריק היין מכלי אל כלי, ויתבאר כאן דינן של אלו בדיעבד מהו, ואם יש לכל אלו דין אחד אם לאו. מזיגת גוי כיצד וכו', ואם עבר ומזג הרי זה אסור", ע"כ. ובתוה"ב הקצר (מ"ג ב') כתב "עבר ומזג הרי זה אסור בשתיה ומותר בהנאה, ויש מגדולי המורים שהתירו כשעבר ומזג, ולא יראה לי כן", ע"כ.

ומבואר בדבריו דאע"ג דפסק שאסור בדיעבד בשתיה, מ"מ אין גדר האיסור כאיסור יין נסך, וכמו שכתב בתחילת דבריו שדברים אלו אין בהם משום יין נסך כלל, והיינו דכיון דאמרין עלה בגמ' לך לך אמרין נזירא וכו', שמעינן דאף מדרבנן ל"ה כיון נסך. והרי מצינו יין נסך שאסור רק בשתיה, כמו במגע שלא בכוונה, ותינוק שנגע, והוי יין נסך לגבי שתיה, אבל כאן ל"ה יין נסך כלל, אלא איסור הרחקה בעלמא.



### ד. אין גדר האיסור משום יין נסך

ויסוד הדבר מבואר ג"כ בט"ז סי' קכ"ה סק"י, שהקשה בשם הב"ח אמאי הכא במזיגה אסרינן לי' רק בשתיה ולא בהנאה, והא בכל מקום שאסרינן יין משום חשש שמא נגע אסרינן לי' גם בהנאה, וכיון שכאן אסורה מזיגה ג"כ משום חשש מגע, הו"ל לאסור בהנאה.

וכתב הט"ז דבחנם נדחק הב"ח ליישב קושיא זו, והתירוץ פשוט, דאין החשש שמא עתה נגע ביין, אלא אע"פ שלא נגע כלל נאסר היין, משום שחוששין שמא פעם אחרת לא יזהר ממנו ויבוא לנגיעה, ולפיכך ליכא איסור הנאה.

ונראה דיסוד התירוץ הוא דהוי הרחקה בעלמא ולא חשש נגיעה וניסוך, וסגי בזה שאסור בשתיה. אבל גם האיסור שתיה ל"ה איסורא דיין נסך, ואין הגדר שאמרו שעושה יין נסך ע"י מזיגה, אלא שבמזיגה נאסר בשתיה משום הרחקה. [והרי בספק אם כוונתו למזיגה מבואר בשו"ע דמותר בשתיה, ולא דיינינן לי' כספק מגע].



### ה. הנפ"מ שאין איסורו משום יין נסך

ולכאור' יש לדון נפק"מ בזה, דהא קיי"ל יין נסך אסור במשהו, והוי חומרא בדין יין נסך. ויש לדון ביין זה שנאסר ע"י מזיגת גוי, אם נתערב ביין אחר אם ג"כ אסור במשהו. ולכאורה י"ל דכיון דל"ה איסורא דיין נסך אינו אסור במשהו.

אכן זה אינו, דהא גם ביין נסך גופי' כשאין אסור אלא בשתיה לא החמירו בו לאסור במשהו, וא"כ לדעת רוב הראשונים שיין שמזוג גוי מותר בהנאה, וכן דעת הרשב"א (ונתבאר הטעם משום דל"ה איסורא דיין נסך). בלא"ה אין אסור במשהו כיון דמותר בהנאה, ולא משום דל"ה איסור יין נסך.

והעירו דאיכא נפק"מ לענין ניצוק, דהא ביי"נ קיי"ל ניצוק חיבור, ובשאר איסורים אינו כן, כדאמר להלן ע"ב א' דניצוק אינו חיבור בטומאה וטהרה אבל ליין נסך הוי חיבור. וא"כ יש נפק"מ אם יין זה שמזוג גוי יסוד איסורו משום יי"נ או משום איסור בעלמא, לענין דין ניצוק.

אכן ד"ז ג"כ תליא במחלוקת הראשונים, דהרשב"א בתוה"ב (דף ס"ב ב') כתב שאין דין ניצוק אלא ליין נסך האסור בהנאה, והובא בבהגר"א סי' קכ"ו סק"ט. ולפ"ז ל"ה נפק"מ. וכן הרא"ה שם כתב דאין ניצוק אלא ליי"נ האוסר במשהו, וה"נ אינו אסור במשהו כנ"ל. אמנם יש ראשונים דהוכיחו מהגמ' ע"ב ב' דיש ניצוק גם ליי"נ האסור רק בשתיה, ולפ"ז איכא נפק"מ, דהכא דל"ה איסור יין נסך ליכא דין ניצוק. [ועי' רמ"א ס"ס קכ"ג מתשו' הרא"ש שמי ששתה יין נסך בשוגג, י"א שיתענה ה' ימים ע"ש. ולכאורה בשתה יין שמזוג גוי אינו כן, דאין איסורו משום יין נסך, וכנ"ל].



### ו. שיטת רש"י דאסור אף בהנאה

אמנם שיטת רש"י כפי שהביאו כאן תוס' והריטב"א בשמו, וכ"ה ברש"י להלן ס' ע"א, דיין שמזוג גוי אסור אף בהנאה, ורש"י הוסיף עוד דאסור מדין כחו, כ"כ כאן וכן להלן ס' ע"א. ומשמע לפ"ז דהוי איסור מדינא, ונחשב כיון נסך ע"י כחו, ומשו"ה אסור אף בהנאה.

ואע"ג דקרי לי' בגמ' לך לך וכו', אין כונת הגמ' דהוי הרחקה בעלמא ואינו איסור יין נסך. והרי לשון רש"י בשלהי פירקין במסקנא דמילתא שכל כחו של גוי אסור מדין לך לך וכו'. וא"כ ה"נ דדיינינן לי' ככחו אסור משום לך לך וכו', אבל ל"ה הרחקה, אלא איסור של כחו. וברש"י מבואר שם עוד דגם מגע גוי בלי כוונת ניסוך אסור מדין לך לך וכו', והיינו דלך לך וכו' אינו דין חדש, אלא כולל כמה אופנים של איסורים דרבנן ביין נסך. אמנם דגם בכחו ל"ה כיון נסך גמור, דמצינו קולות בכחו, והגמ' בריש העמוד דנה בדין כחו שלא בכוונה, וכן בגמ' דף ע"ב ב' דכחו דגוואי לא גזרו ביה. ומצינו דנחלקו הראשונים אם כחו אוסר בהנאה, וגם ברש"י יש בזה סתירה. ובאמת דבדברי רש"י יש סתירה גם אם מזיגת גוי אוסרת בהנאה, ויתכן דתליא בדין כחו אם אוסר בהנאה וכנ"ל.



### ז. קושית הראשונים על רש"י דל"ה כחו כיון דליכא חיבורים

אלא דעיקר מש"כ רש"י דהכא נאסר מדין כחו, צ"ב טובא. וכבר הקשו כן הראשונים, דהא בגמ' דף ס' סוע"ב מבואר דזריקת גוי לתוך יי"נ אינה אוסרת, ולא דיינינן לי' ככחו אלא כשזה בחיבורים, אבל ע"י זריקה אינו אוסר, וזהו דינא דכל שזוב טהור בגוי אין עושה יין נסך. והכא דשפך מים ביין לכאו' לא עדיף מזריקה שאינה אוסרת.

אמנם הרי"ף השמיט את הגמ' דכל שזוב טהור בגוי אין עושה יין נסך, ומשום דס"ל להלכה דכיון שכחו אוסר ביין נסך ה"ה זריקה אוסרת. וכ"כ הכס"מ פ"ב ממאכ"א בדעת הרמב"ם. ולפ"ז א"ש דשייך לדון כאן מדין כחו. ובאמת האו"ש תמה, דלפ"ז צ"ב מהו הנדון בגוי שמזוג מים ליין. הרי פשוט שצריך לאסור מדין כחו, דלא גרע מזריקה.

אבל בדעת רש"י א"א לומר כן, דהא רש"י חילק להדיא בשלהי פירקין במסקנא דמילתא שיש חילוק בכחו בין בחיבורין לשלא בחיבורים, וכתב דכחו בחיבורים אסור, אבל שלא בחיבורים כגון זריקה אפי' נתכוין מותר אף בשתיה, דכל שזוב טהור בגוי אין עושה יין נסך. וצ"ע לפ"ז קושית הראשונים אמאי לרש"י דיינינן לי' ככחו והא הוי כזריקה דשריא.

ואע"ג דשיטת רש"י להלן ס"א א' בפירוש הגמ' דקאזיל מיניה מיניה דזריקה מכנגדו אסירא, ול"ה כזריקה דשריא, מ"מ לא משמע כאן דמשום זה אסרינן לי', דהא לא נזכר כאן אלא דהוי כחו, וגם דהתם הוא משום חשש מגע, והכא אסרינן לי' מדין כחו.



### ח. לדעת רש"י נאסר מדין כחו ול"ה משום לתא דמזיגה

ולכאו' י"ל דגם לרש"י יסוד הדין הוא שהמזיגה אוסרת, והוי איסור מחמת המעשה מזיגה, ועל דרך שביארו הראשונים, אלא דס"ל לרש"י דגדר הדין הוא דגזרו שכאן כחו אוסר, דכיון שיש דין שכחו אסור, אמרו שאף זה בכלל כחו באופן שהי' מזיגה.

אמנם הראשונים כתבו להדיא דלדעת רש"י שהאיסור משום כחו, אסור גם כשאין כוונת מזיגה, וכתבו דאם האיסור משום מזיגה, א"כ באופן שלא הי' כוונת מזיגה, או כגון ששפך מים בחבית ה"ז מותר, ולדעת רש"י זה אסור. ומבואר דלרש"י האיסור משום כחו, ואינו שייך לדין מזיגה, וא"כ קשה טובא, דלכאור' כה"ג ל"ה כלל כחו כיון דליכא חיבורים.



### ט. י"ל דכל שיש כחו ביין סגי בניצוק שע"י המים להיחשב בחיבורים

וצ"ל בביאור דברי רש"י, דכיון דהכא איכא ניצוק מהמים ליין, משו"ה אע"ג דליכא דין ניצוק חיבור בכה"ג להיחשב כדבר אחד, וכדכתבו הראשונים דליכא הכא דין חיבור דניצוק כיון דהוי מים ויין, ולגבי מגע לא דיינינן ל"י כחד עי"ז, מ"מ י"ל דסגי בזה להיחשב כחו בחיבורים. והיינו דהיכא דכל הנדון לאסור הוא רק ע"י הניצוק, ליכא בזה דין ניצוק חיבור כשהי' ע"י מים ויין, וכגון היכא דנגע בניצוק, דכל המגע חל רק ע"י הניצוק, בזה ל"ה חיבור ע"י ניצוק דמים ויין ולא נאסר. אבל הכא דיש כחו לאסור, והיינו דגם בלי הניצוק יש כחו של הגוי ביין, דהא בשפיכת המים פועל כחו בהיין, אלא דבעינן לדין "חיבורים" כדי שיהיה כחו בחיבורים, ולזה סגי גם בניצוק כל דהו. ואפי' בניצוק של מים ויין סגי כדי שיחשב שאין כאן הפסק ויכול הכחו לאסור.

ולפ"ז לכאור' האיסור הוא רק באופן שיש ניצוק מהמים ליין, אבל באופן של מקטף קטופי יהי' מותר, ולהלן גבי גוי מהו שיוליך ענבים לגת פי' הר"י בתוס' דהנדון הוא לאסור לכתחילה משום דדמי למזיגה. ולכאורה לפירש"י אמאי לא אסרינן משום כחו, ולכאור' י"ל משום דזריקת הענבים אין בה ניצוק ודמי למקטף קטופי, ועי' כאן ברש"ש שדן בזה. ויתכן דמ"מ באופן של מזיגה לא פלוג רבנן ואסרו בכל גווני גם בגוונא של מקטף קטופי, וצ"ע.



### י. הא דחשיב דבראי

אלא דעדיין צ"ע, דהא מבואר בגמ' דף ע"ב ב' דגוי המערה יין מחבית לבור, מה שיוצא מהחבית אסור משום כחו ומה שנשאר בחבית מותר. ומקשי בגמ' דהא מה שנשאר בחבית ג"כ ראוי ליאסר, ומשני דכח גוי מדרבנן הוא דאסור, ההוא דאפיק לבראי גזרו בי' רבנן, ההוא דלגואי לא גזרו בי' רבנן, ע"כ. ולכאור' כאן כששופך את המים לתוך היין שבתוך החבית, הא ל"ה לבראי אלא לגואי ואמאי מיתסר משום כחו.

אכן צ"ל דהכא דמי לבראי, דהא דלא מיתסר כחו דגואי הוא משום דבשפיכה עיקר כחו זה במה ששופך ולא במה שנשאר, ומה שנשאר אדרבה הרי לא התעסק עמו. אבל הכא, כשמערה מים לתוך החבית לצורך מזיגת היין, הרי אדרבה הוא מתעסק עם היין שבתוך החבית, ושפיר נאסר ע"י כחו.



והנה רש"י בסוגיין כתב דמותר בהנאה משום דלא עדיף מנגיעה ע"י ד"א שלא בכוונה דשרי בהנאה. וצ"ב, מה ענין זל"ז, הלא הכא בכוונה איירינן. ובס' לחם סתרים כתב לפרש את דברי רש"י, דהי' מקום לדון דליתסר בהנאה משום דאיכא למיחש שנגע להדיא. וע"ז הביא רש"י דכשם שבמגע ע"י ד"א שלא בכוונה שרינן בהנאה ולא חיישינן דילמא הי' גם מגע להדיא, ה"נ הכא א"צ למיחש שהי' גם מגע בידו להדיא, אבל הא מיהת איכא האיסור משום כחו.

ובאמת דלפ"ז א"ש מש"כ רש"י דכל כחו איסורו משום לך לך וכו', ומקורו מכאן, דהא הכא אסרינן לי' מדין כחו, והגמ' קרי לי' לך לך, ומשמע שגם כחו איסורו משום לך לך וכו"ל.



## חלק ב' - בגדר דין יין מזוג ביין נסך ובשאר דיני התורה

### א. הא דלא נאסרו המים ששפך, דהא נהפכו ליין כשנפלו להכוס

שם. הנה שאר הראשונים כתבו דהכא כשמזג הגוי את המים ליין לא אסרינן לי' מדין כחו משום דהכחו הי' במים וליכא חיבורים להיין ומשו"ה שרי. ולכאו' יל"ע בזה, דאע"ג דכח השפיכה של הגוי הוא במים, מ"מ הרי גם המים עצמן ששפך נעשו ליין כשנתערבו ביין שבכוס, וא"כ ראויין הם ליאסר משום כחו. והיינו דבשלמא אם נדון לאסור את היין שבכוס משום הכח שנפעל בהם מחמת המים, בזה י"ל דל"ה כחו בחיבורים, אבל המים עצמן הרי אותם שפך, ואם המים היו ראויין ליאסר משום ניסוך, ודאי היו נאסרים. וא"כ מים אלו ראויין ליאסר תיכף כשנתערבו בהיין ונעשו ליין מזוג, והווי חלק מהיין.

אכן הרי בשעה ששפך היו עדיין מים, ורק אח"כ נעשו ליין. ובאמת דדין זה הוא פלוגתת הראשונים לעיל דף נ"ה א' בגוי שדרך ענבים בגת, דמה שבגת אין לו שם יין ואינו נאסר ע"י הגוי, ותנן במתני' דמה שירד לבור אסור. ורש"י פי' שם אם נגע בו הגוי אח"כ, אבל הרשב"ם פי', וכפי שהביאו שם התוס', דנאסר משום כחו, דמכח דריכתו בגת נמשך היין ויורד לבור, וס"ל דנהי שנעשה ליין רק כשירד לבור (למשנה ראשונה), מ"מ כיון שמכחו נשפכו לבור, אף שבשעה שדרך עליהן לא היו עדיין יין, ה"ז נאסר כשנעשה ליין בבור. וה"נ מים אלו ששפכן הגוי, הרי בשעה שיגיעו לתוך היין שבכוס יהיו אף הם יין, וראויין ליאסר ע"י כח הגוי ששפכן.



### ב. כחו בדבר שאינו יין שנעשה יין אח"כ

אמנם שאר הראשונים שם פליגי על הרשב"ם, וס"ל דכה"ג אין נאסר משום כחו. והטעם מבואר בקרבן נתנאל שם אות א' ובחזו"א סי' נ"א, דכיון שפעולת הדריכה היא בענבים, לא הוי כחו לאסור, אף שלבסוף נעשה ליין. אמנם היכא דתיכף כשיוצא מכח הגוי נעשה ליין, יתכן דלכו"ע כחו אסור, אף שפעולת הגוי היתה בענבים, כמו דס"ל לחד מ"ד בגמ' דף ס' א' גבי מעצרא זיירא, וכפי שביאר שם בחידושי הרמב"ן ע"ש. אבל הכא דנעשה ליין רק כשירד לבור,

אין נאסר משום כחו (למשנה ראשונה), ומשו"ה פליגי על הרשב"ם. אבל לכאור' לדעת רשב"ם ראוי ליאסר מדינא משום כחו, וא"כ צ"ב מה הי' הנדון בגוי שמזוג מים ליין.

ואולי גם להרשב"ם לא אסרינן אלא היכא דנעשה ליין מיד, דהא גם קודם שירד לבור אית לי' שם יין לענין הכשר, כש"כ חזו"א סי' נ', וכן לענין ברכת בפה"ג, כש"כ מג"א סי' ר"ב סקכ"ז. א"כ נהי שאינו נאסר משום יי"נ אלא כשנגמרה מלאכתו (למשנה ראשונה), היינו סברא בגזירה דרבנן, אבל מ"מ נחשב כחו ביין (ועי' חת"ס דהוי יין לענין זה שאם ניסכו להדיא נאסר משום יי"נ). אבל היכא דהכחו הי' במים בעלמא, גם לרשב"ם לא נאסר. אבל בפשוטו לא נראה כן, אלא דס"ל להרשב"ם דכל שמכחו נעשה לבסוף ליין נאסר, וא"כ לכאור' ה"נ כאן ראוי לאסור.



### ג. בדין המים שביין מזוג לנזיר

והנה עיקר הך מילתא, אם באמת המים שביין נעשים ליין ממש, אין הדבר פשוט, ויתכן לומר בזה ג' צדדים. דאפשר דהא דהמים מצטרפים ונעשים כיון, ל"ה אלא מדרבנן לענין קידוש וברכה על הכוס, אבל מדאור' אין המים כיון, וכן נקט בס' עמק ברכה דיני ניסוך המים אות ג'. ויתכן עוד דהוי כיון גמור מן התורה לכל הדינים, ואף בענבים של ערלה דקיי"ל שהשותה מן היוצא מהן סופג את הארבעים, ה"ה כששתה יין שיש בו כשיעור רק בצירוף המים לוקה, וכן נקט הקר"א נזיר דף ל"ח. ויתכן צד שלישי, דהוי כיון רק לדינים שתלויים בשם יין ולא למה ששייך לדיני הפרי, וכדיבאר.

הנה בס' קה"י נזיר סי' ח' כתב שהקשו לו בהא דגבי נזיר איכא בתורה לאו על אכילת ענבים, ולא בפ"ע על שתיית יין. ולכאור' קשה, דגם בלי שהזהירה תורה על שתיית יין הי' אסור הנזיר ביין מדין ענבים, וכמו שבשאר איסורים כגון ערלה וכלאים, דקיי"ל שאין אסור היוצא מהן אלא בזיתים וענבים בלבד, אבל בענבים היוצא מהן כמותן, ולוקה על שתיית יין של ענבי ערלה מדין ערלה. ה"נ בנזיר לאחר שהזהר באכילת ענבים, הי' אסור ממילא אף ביין משום דהוי יוצא מן הענבים ולוקה ע"ז.

ובקה"י תי' דהא דיין הוי כמו הענבים היינו דאית לי' שם "פרי", אבל לית לי' שם "ענבים". וע"כ בערלה שאסרה התורה את הפרי, גם זה בכלל הפרי. אבל בנזיר, שאין לו אזהרה על פרי, אלא הוזהר רק בענבים, להיין ליכא שם ענבים, ואי לאו אזהרה על יין הי' מותר ביין, דאינו בכלל ענבים.

ומרן ראש הישיבה בעל בד קודש שליט"א תירץ על קושיא זו, דנפק"מ באיסור יין לנזיר הוא ביין מזוג, דאם מה שמוזהר ביין הוא רק משום דהוי בכלל ענבים, א"כ בעינן שיעור מהיין בפ"ע, ואין המים מצטרפין, אבל אחר שהוזהר הנזיר גם באיסור שתיית יין, בזה גם המים שמזוג בהן את היין מקבלים שם יין ומצטרפין להשלים שיעור, וזה הנפ"מ באיסור יין. [אכן בתי' זה יל"ע טובא, דבירושלמי נזיר פ"ו סוה"א מבואר דיין מזוג יש בו אזהרה בפ"ע מדין משרת, והרמב"ם פ"ה מנזירות ה"א כתב דאזהרת שכר היינו תערובת יין, וע"ש במקו"צ בשם הנצי"ב

דהיינו דיין מזוג, ונמצא לפ"ז דיש לו אזהרה בפ"ע. ויעוי' במק"ד קדשים סי' י' סק"ו בהג"ה שעמד למאי איצטריך אזהרה לדין מזוג, הא בכל מקום יש לדין מזוג דין יין. ותי' די"ל דמ"מ לגבי נזיר לא סגי בשם יין, אלא בעינן יוצא מגופן היין ומים אלו אף שדינם כיון, מ"מ ל"ה יוצא מגופן היין. ועכ"פ, לפ"ז א"א לומר דהנפ"מ היא יין מזוג].

ונמצא לפ"ז דהא דמים שנמזגו לדין הוו בכלל יין ואית להו שם יין, הוא רק בדינים שתלויים בשם יין, אבל אי לאו אזהרת יין ל"ה כחלק מהפרי. ולפ"ז בערלה לא יצטרפו המים להשלים.

ויעו"ש בקה"י שהביא שכבר עמד בטענה זו הקר"א נזיר דף ל"ח, וע"ש שכתב לדון, דא"נ לעולם בכל יין לנזיר יש גם איסור של ענבים. ובאמת דהקר"א לטעמי' דנקט שבכל האיסורים מצטרפין המים להשלים, וגם בערלה, וא"כ ליכא נפק"מ במזוג [ומרן הגר"ד לנדו שליט"א העיר דלכאו' לפ"ז ראוי להיות שלא יחול איסור יין על איסור ענבים, דהא נאסר מזמן שהי' ענבים, וכשנעשה לדין לא יחול איסור יין על ענבים, דאין איסור חל על איסור. ולא משכח"ל איסור יין לנזיר אלא על היין שכבר הי' יין בשעה שקיבל ע"ע נזירות, וחיילי איסור ענבים ואיסור יין בב"א. אבל ענבים שנסחטו אחר שקיבל נזירות יהי' אסור רק מדין ענבים, ואם יין ל"ה בכלל ענבים, או עכ"פ יין מזוג, הרי פקע איסור ענבים וחיילי איסור יין. אבל אם נשאר איסור ענבים נימא אאחז"א, ויתכן דנחשב שניהם משם אחד, וכבר נתבאר במקו"א (עי' משנת מס' חולין סי' י"ד וסי' ל' וסי' ס"ה) דכה"ג אמרי' אחז"א. ויל"ע עוד, אם מדין אזהרת ענבים סגי כשאכל כזית מהיין או בעינן רביעית, ויל"ע בזה בכל איסורי תורה, והיינו בהא דלוקה על יין משום ערלה, אי שיעורו בכזית יין או ברביעית יין, ואם כאן השיעור בכזית, א"כ כששתה כזית יין ילקה משום ענבים, ואמאי בעינן רביעית].



### ד. אם יש להמים שם יין קשה דראויין ליאסר מדין יין נסך

ומעתה יש לדון לענין יין נסך, ולכאו' לפי"מ שנקט הקר"א דבכל האיסורים מצטרפין המים ואית להו שם פרי גם לגבי ערלה, לכאורה גדר הדין הוא דמצטרפים להשלים השיעור, וכעין הא דאוריין מצטרפין, והיינו דבטל להיין. ולפ"ז לכאו' ל"ה בעצמותו יין, וא"כ לכאו' א"א לדון דע"י זה שנופל לדין יהי' נחשב כיון ליאסר, דל"ה יין בעצמותו. ומ"מ אינו מוכרח, די"ל דגם לדידי' נחשב כיון, אלא דנחשב כן גם לדינים התלויים בשם הפרי, וצל"ע.

אכן אי נימא דהא דמהני יין מזוג להיחשב יין הוא רק בדינים התלויים בשם יין, א"כ הגדר דאית לי' שם יין בעצמותו, וכשמתערב ביין הרי הוא מתהפך לדין. וא"כ נמצא דבשפיכת הגוי את המים לדין הרי ע"י כחו יהי' יין, ואמאי אין נאסר מדינא לדעת הרשב"ם.

ולפמש"כ העמק ברכה דהוי רק מדרבנן לא קשה, אבל בפשוטו הוי כיון מדאו' (ועי' היטב תוס' חולין כ"ו א' ד"ה בשהחמיץ דיין מזוג ניקח בכסף מע"ש גם כנגד המים, לא מדין אגב היין).



### **ה. יל"ד דאינו כשר לניסוך, או דמ"מ בפ"ע א"א לדון שהמים כיון**

ולכא' יש לדון בזה לפי שיטת הרמב"ם פי"א ממאכ"א ה"ט דאין מתנסך לע"ז אלא יין הראוי ליקרב ע"ג המזבח, וכן כשגזרו על מגע גוי לא גזרו אלא על יין הראוי להתנסך.

והרי יין מזוג מפורש בגמ' לעיל דף ל' שיש בו משום יין נסך, וכן פסק שם הרמב"ם, ויעוי' בכס"מ בשם הרא"ש שעמד ע"ד הרמב"ם דהא אינו ראוי לניסוך. וע"ש בלח"מ דהרמב"ם לא הזכיר בפסולי מזבח יין מזוג, אבל הרי בב"ב דף צ"ז מבואר דיון מזוג פסול לגבי מזבח, ובספרי דריש ל' מקרא, ועי' מג"ח מצוה ש"כ בזה. והא"ש שם הוכיח מדברי הרמב"ם פ"י מתמידין ומוספין ה"ז דיון מזוג אינו פסול למזבח, אלא דמ"מ אין המים משלימין לשיעור רביעית ההין לנסכים. ומ"מ היין לא נפסל, ואם יהי' בו כשיעור מלבד המים הוא כשר. ועכ"פ נמצא דהמים שנתערבו בהיין אינם מתנסכים, וא"כ גם אין בהם דין יין נסך, והא דאמרי' יין מזוג יש בו משום יין נסך היינו בחלק היין שבזה. אבל כאן שהנדון הוא על המים שנתערבו, אע"ג דיש להם דין יין, כיון דאין להם דין יין למזבח, אינם בכלל יין נסך. ואף אי נימא דהם כשרים בתורת ניסוך המים (עי' מג"ח מצוה ש"כ בזה), מ"מ בעינן כשרים לניסוך בתורת יין.

אכן כ"ז אי נימא דהרשב"ם ס"ל כהרמב"ם דבעינן ראוי לניסוך, אבל יש ראשונים דפליגי, ועי' חי' הרמב"ן דף כ"ט דפליג וס"ל דאין דין יין הכשר למזבח. ולפ"ז הדק"ל דלכא' הוי יין.

וי"ל בזה דאע"ג דחשבינן ל' כיון, מ"מ א"א לדון את המים בפ"ע שיאסרו בתורת יין, וכיון שאת שאר היין שבכוס א"א לדון עליו שנאסר, דהא הוי כחו בלי חיבורים, א"כ גם על המים שנתערבו, א"א לדונם בפ"ע שנאסרו.



## **חלק ג' - בדין כחו אם אסור בהנאה**

### **א. פלוג' הראשונים אי כחו אסור בהנאה וקו' הגרע"א ממעשה דההוא ינוקא**

שם. נחלקו הראשונים בכחו של גוי אם אסור בהנאה או רק בשתיה, עי' בתוס' כאן בריש העמוד, ובדעת רש"י יש בזה סתירה, וכבר עמדו בזה הראשונים. ועי' כס"מ פי"ב ממאכ"א ה"ב שכתב דדעת רש"י והראב"ד והרשב"א דכחו אסור גם בהנאה. וכן נראה גם דעת הרמב"ם לפי שכתב סתם שנאסר היין, וכבר קדם בפ"א ה"ח שכל מקום שכותב אסור ר"ל איסור הנאה.

ובשו"ע סי' קכ"ה ס"א פסק דאסור בשתיה ומותר בהנאה. וכתב שם הגרע"א בגליון דיש ראי' לשיטה זו מהגמ' דף נ"ו ב', דמבואר על אופן שדרכו ישראל וגוי ביחד, דמבואר בגמ' דאם ניסוך דרגל לא שמי' ניסוך היין מותר בהנאה. ותמה הגרע"א דנהי דניסוך ברגל ל"ש ניסוך, אכתי איכא כחו בדריכת הגוי, דמה שדורך עליהם איכא כחו, וזה מחובר בניצוק ליין שדרך הישראל. ונמצא דגם היין שדרך הישראל נאסרו משום ניצוק לכחו. והא דדריכה חשיב ככחו מבואר כן בגמ' להלן ס' ע"א גבי מעצרא זיירא. אלא על כרחך דכחו אין אסור בהנאה. ואכן לדעת הרשב"א דכחו אסור בהנאה יש ליישב דגבי גוי שדרך עם ישראל לא נאסר בהנאה משום

דהרשב"א ס"ל דכל ניצוק אין בו איסור הנאה, וחיבור היין שדרך הישראל עם היין שדרך הגוי הוי ע"י ניצוק. ומשו"ה לא חשיב משתכר באיסורו"נ כנוטל שכר על הדריכה. אך להראב"ד דס"ל דגם ניצוק אסור בהנאה תקשי.

וכתב לדון דנחשב כחו דגוי וישראל מעורבין, דהא הם דורכים ביחד. אמנם כתב לדחות דלכא' לא חשיב כחו דגוי וישראל מעורבים רק באופן שטוענים קורה ביחד, אבל הכא באותו המקום שדורך הגוי, היין זב משם לבדו, ולכא' כה"ג לא חשיב כח גוי וישראל מעורבין.

והוסיף להקשות עוד עמש"כ הכס"מ הנ"ל בדעת הרמב"ם דכחו אסור בהנאה, א"כ תמוהים דברי הרמב"ם פי"א הי"ב דגוי שדרך היין ה"ז אסור בשתיה, ומשמע דמותר בהנאה, ואמאי גרע מכחו דאסור בהנאה.



## ב. כמה דרכים באחרונים ליישב את הקושיא

ומצינו באחרונים כמה צדדים לדון דל"ה בכלל כחו. החזו"א (סי' מ"ט ססק"ט) כתב לדון דכל שנעשה ע"י הרגל, כיון דניסוך ברגל ל"ש ניסוך, א"א לאסור אף משום כחו. אמנם הגרע"א ס"ל דלא דיינינן ל' ככחו דרגל או ככחו של כל הגוף. ואף שנפעל ע"י הרגל, מ"מ נדון ככח הגוף, ול"ש לדון כאן כחו דרגל.

ובאו"ש פי"א הי"א האריך בקושיא זו, וכתב די"ל דכל שהוא טרוד במלאכת הדריכה אין כחו אסור בהנאה. ולפ"ז במעצרא זיירא בע"כ אסור רק בשתיה.

ובאמת דגם לפ"ד החזו"א קשה מהא דמעצרא דהוי נמי ע"י הרגל. אמנם הרמב"ם השמיט דינא דמעצרא, אבל מ"מ י"ל דגם נדון הגמ' ה' לאסור בשתיה.

ובאבנ"ז יו"ד סי' קי"ב יש כמה תשובות שדן בנדון זה, וכתב די"ל בפשוטו דכיון שבשעה שפעל כחו הוי בענבים ולא ביין אין אסור כחו כה"ג, ורק הרשב"ם חידש בדף נ"ה א' דכה"ג אסרינן ל' מדין כחו, אבל שאר הראשונים י"ל דס"ל דלא דיינינן כחו כה"ג.

ואכן גם ע"ז קשה מהא דמעצרא. ובאמת דבחיידושי הרמב"ן שם כבר הקשה כן ע"ד הגמ', דאמאי אסרינן מדין כחו והא ההיא שעתא דזייר ל' ענבים הוו ולא יין, וכתב דהוי חומרא שאינה מעיקר הדין. ויתכן בדעת הרמב"ם כנ"ל דאיירי התם לענין שתיה ולא לאסור בהנאה.



## ג. תי' הגרע"א דיש ב' אופני כחו, ולא מיתסר בהנאה אלא דרך הגבהה

אכן הגרע"א גופיה כתב ליישב את קושייתו בס' כו"ח קמא חלק ב' סי' ל"ט, והועתק בגליון הרמב"ם פי"א סוה"ב, וכיון לתירוץ זה גם בס' פרי יצחק להגר"י בלזר מפטרבורג זצ"ל ח"א סי' כ"ג. והוא, דאיכא ב' אופנים של כחו, דיש אופן של כחו ע"י הגבהה, כמו הורקה וכדו', ובב"י סי' קכ"ד דייק מהרמב"ם דרק בזה אסור בהנאה, והט"ז ריש סי' קכ"ה תמה ע"ז מהא דמעצרא. וי"ל בזה דהתם הנדון הוא רק לאסור בשתיה, ובזה אסור גם שלא ע"י הגבהה.

והביאור י"ל דלא אסרו כחו אלא כשנעשה בדרך של ניסוך, וע"י זה שמגביה ומוריק זה דרך ניסוך, אבל כחו בעלמא אין אסור אלא בשתיה. והגרע"א כתב דזה דבר חדש, ואם נימא כן יהיו דברי הרמב"ם מיושבים, אבל כל האחרונים לא נחתו לחלק בזה. וע"ע בפרי יצחק שם מש"כ בביאור העניין.



הרב משה מרדכי אייכנשטיין  
ראש הכולל שע"י ישיבת יד אהרן, ב"ב

## ביטול עבודה זרה בישראל

### א.

#### הטעם שאין הישראל מבטל - אין שייך בעבודה זרה

מתני' (נב:) נכרי מבטל ע"ז שלו ושל חבריו וישראל אין מבטל עבודה זרה של נכרי. הנה מבואר כאן ב' דינים: האחד, שנכרי מבטל ע"ז, והשני שישראל אין מבטל ע"ז. עוד מבואר כאן, שנכרי מבטל עבודה זרה גם של חברו, ומשמע אפילו בעל כורחו (וכ"ה בתוספתא פ"ו ה"ב), שעכ"פ התבזזה העבודה זרה שלו.

עוד יש ללמוד מלשון המשנה, שנכרי מבטל רק עבודה זרה של חבריו אבל לא של ישראל, וכך מבואר בבבליא בגמ' שלמד ר"ש ברבי ממה ששנה לו רבי כלשון משנתינו. ויש לעיין האם הם ב' דינים נפרדים - מה שישראל אין מבטל ע"ז, ומה שעבודה זרה של ישראל אינה בטילה, או ששורש אחד להם.

וכפשוטו היה נראה שהם ב' דינים נפרדים, דמה שעבודה זרה של ישראל אינה בטילה מסמיכין לה בגמ' אקרא דשם בסתר, דהיינו שע"ז של ישראל (דאיירי שם בקרא של ארור האיש וגו') הרי היא בשמה - עד שיגנוזה. אבל מה שאין ישראל יכול לבטל, לזה לא בעי קרא כלל, דהוי כגוי שאין עובד ע"ז שאין מבטל, כמבואר לעיל (מג.).

ואף ישראל שעובד ע"ז, ניתן להבין שאין שייך בו ביטול וביזוי של ע"ז כגוי שעובד ע"ז, שאין ישראל עובד ע"ז אלא כלפי חוץ. ואף אם הוא אביק בה טפי (ואפי' יותר מגוי), זה אדרבא מפני שהוא כמבעט כלפי מעלה, וזה רק עד כמה שהוא עובד אותה, אבל כשהוא פורש ממנה, אין מבזה אותה, ואין מבטלה, אלא אין היא כלום כלפיו; ובקיצור - אין הוא בפרשה של עבודה זרה כל עיקר, לבטלה.



### ב.

#### ברמב"ם נראה שהטעם הוא - בגלל מצות איבוד משבאת לידו

אולם נראה ללמוד מדברי הרמב"ם, שאין זה יסוד העניין. הרמב"ם התחיל בפרק ז' מהלכות עבודה זרה לדבר במצות עשה של איבוד עבודה זרה בארץ ישראל, שחייבים לרדוף אחריה ולאבד אותה מכל ארצנו; אח"כ הוא האריך בפרטי הלכות איסור הנאה מעבודה זרה, עד פ"ח ה"ו ששם באר: כיצד מאבד ע"ז וכו' שוחק וזורה לרוח וכו',

ושם בה"ח כתב: עבודה זרה שלגויים שביטולה גויים קודם שתבוא ליד ישראל - הרי זו מותרת בהנאה שנאמר "פסילי אלוהיהם תשרפון באש" כשבאו לידינו והן נוהגין בהם אלוהות: אבל אם בטלום - הרי אלו מותרין.

משמעות הרמב"ם - שכשבאת ליד ישראל, אף אם לא עשה בה קנין, אי אפשר כבר לבטל (ודלא כרש"י מב. ד"ה גזירה), וצריך ביאור.

בהלכה ט כתב הרמב"ם: עבודה זרה של ישראל אינה בטילה לעולם. אפילו היה לגוי בה שותפות - אין ביטולו מועיל כלום, אלא אסורה בהנאה לעולם, וטעונה גניזה. וכן עבודה זרה שלגוי שבאת ליד ישראל, ואח"כ ביטלה הגוי - אין ביטולו מועיל כלום, אלא אסורה בהנאה לעולם, ואין ישראל מבטל עבודה זרה - ואפילו ברשות גוי.

הסיפא של הרמב"ם אומר דרשני, למה אין ישראל מבטל עבודה זרה של גוי ברשות גוי? האם הלכה זו נאמרת גם לעניין גוי קטן או שוטה או שאינו עובד ע"ז, שהמשיך בה הרמב"ם להלן? אם כל מה שאין מבטל הוא מפני שאינו בפרשת ביטול, למה לא יוכל לבטל ברשות גוי? אלא דחזינן (וכ"ה בכס"מ על אתר ועי' שם שהסמך כן מקרא דפסילי) שמה שאין ישראל מבטל אינו מחמת אי יכולתו לבטל, אלא מחמת שהוא מחוייב באיבוד ע"ז משבאת לידו, שלכן אף גוי אינו יכול לבטל כשבאת לידו כנ"ל בהלכה ז, הרי היא הנותנת שלעולם לא יוכל לבטל ע"ז של גוי, שעל כן נאמר: שע"ז של ישראל אינה בתורת ביטול כל עיקר.

ודעת היראים הובאה בטור (יור"ד קמו ס"א): שמה שאין ביטול לעבודה זרה שבאת ליד ישראל אינו אלא מדרבנן, ומעיקר הדין נאמר שאין ביטול רק לעבודה זרה שעשאה או עבד אותה הישראל, עי' שם.

אבל למה שנתבאר מדברי הרמב"ם, אדרבא עיקר השורש הוא בעבודה זרה שבאת ליד ישראל שהיא אין בה ביטול בגלל חובת האיבוד, ונמשך מזה שכל עבודה זרה של ישראל אין לה ביטול - אף שהיא עצמה מהני לה גניזה (כמבואר בהלכה כאן, ונכתב זאת ברמב"ם בתחילת ההלכה, שזו הלכה בסיסית יותר מבחינת המציאות, 'עבודה זרה של ישראל').

נמצא לפי זה שהדין שאין ביטול אלא בנכרי, והדין של עבודה זרה של ישראל שאין בה ביטול - שורש אחד להם בדין ביעור עבודה זרה. וזה עדיף טפי לאחד בין שני דברים מאשר לחלקם (וכמו שמצינו בתוספתא פ"ו ובירור', שניסו לאחד בין שני הדינים של ביטול שאין בישראל למתי העבודה זרה נאסרת האם בשעת עשיה או העבודה).

והנה מבואר בגמ' על אתר, שהייתה הו"א שאם יש לו שותפות עם הגוי, הגוי יכול לבטל, שישאל ע"ד הנכרי פלח. ולכאורה הסברא הזאת אינה מובנת כ"כ - מה נפק"מ האין עובד הישראל, ואין זה משפיע על הדין? אולם למה שנתבאר בדעת הרמב"ם יש לפרש, שכיון שישאל באופן טבעי תופס לעיקר את הנכרי בבעלות על הע"ז, הו"א שאינו נחשב כלל כבא ליד ישראל.



אמנם לדינא: עי' בתוס' (מח: ד"ה לא), ומקורו בירושלמי בסוגי', שאפי' כשמשתחוהו הישראל לע"ז של הנכרי אין לו ביטול. ולדברינו הגדר בזה הוא שאפילו בכהאי גוונא נחשב כבא ליד הישראל, או שעכ"פ הכלילו זאת בעבודה זרה של ישראל שאין לה בטלה עולמית.



## ג.

### הדין של איבוד ולא ביטול אף ע"י גוי נאמר ביחוד בכניסתן לארץ

בסוגי' להלן (נב:) אמרו: ... ולמה לי למיתלייה במלחמת יהושע? מלתא אגב אורחא קמ"ל, כי הא דאמר רב יהודה אמר רב ישראל שזקף לבניה להשתחוה לה ובא גוי והשתחוה לה אסרה. מנלן דאסרה?

א"ר אלעזר כתחילה של א"י דאמר רחמנא (דברים יב, ג) "ואשריהם תשרפון באש" מכדי ירושה היא להם מאבותיהם ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו ואי משום הנך דמעיקרא בביטולא בעלמא סגי להו אלא מדפלחו ישראל לעגל גלו אדעתייהו דניחא להו בעבודה זרה וכי אתו גויים שליחותא דידהו עבדי ה"נ ישראל שזקף לבניה גליא דעתיה דניחא ליה בעבודה זרה וכי אתא גוי ופלח לה שליחותא דידהי קעביד, ודלמא בעגל הוא דניחא להו במידי אחרינא לא, אמר קרא (שמות לב, ד) 'אלה אלהיך ישראל' מלמד שאיוו לאלוהות הרבה אימא כל דבהדי עגל ניתסרו מכאן ואילך נישתרי - מאן מוכח:

וזה נראה מאד תמוה כל פלפול הגמ' כאן. האם באמת נחשב כפשוטו, שהייתה להם נחותא בע"ז הנעבדת בא"י (שמעודם לא דרכו בה) אפי' בשעת חטא העגל? וגם האם באמת זה ע"ז של ישראל כפשוטו, ללא כיבוש כלל?

וגם שזה נראה סותר לכל מה שלמדנו עד כה, שצו ע"י משה כ"כ הרבה אזהרות לאבד את אותה ע"ז של הגויים שאותם הם יורשים, והאיך נאמר כעת שכל אלו הם ע"ז של ישראל, ולכן לא מהני ביטול, בעוד שמפסלי אלוהיהם תשרפו באש למדו שהם יכולים לבטל מפני שהיא ע"ז של גוים כמו שהבאנו את דברי הרמב"ם (והוא מהתוספתא פ"ו כאן) (באמת יש לחלק בין מטלטלין למקרקעי, שהגמ' לא עסקה אלא במקרקעי שהיא ירושה מאבותיהם, אבל עכ"פ זה רחוק מהפשט בין כה הגמ'), כל זה תימה גדול.

אלא שהגמ' הזאת שכתבה בדרך נגלית ע"ד ההלכה - יצוק בה סוד, שבזמן כניסתם לארץ לא היו מותרים לבטל ע"י גוי בעל כורחו, כי שם היו מצווים לאבד את הע"ז, כי זה היה עיקר העניין בכניסתן לארץ לאבד את הע"ז. וכבר מפורש כן בדברי הראב"ד, הובא בריטב"א (דף נב.), עיין שם היטב (וגם בדברי הרמב"ן שהביא נראה שבסופו של דבר חייב לומר כן, שאל"כ קשה מה שהקשה עליו בחזו"א שהובא בהג' שם).

והכוונה במה שאמרו כאן על חטא העגל הוא, שהלא ראה ראינו שבספר בראשית לא הוזכר בפירוש כלל עניין ע"ז, ואף יעקב לא ציווה את בני ביתו אלא להטמין אלוהי הנכר.

וזאת, משום שכל שלא עבדו ישראל ע"ז, עיקר העניין היה ללכת בדרך ה' של צדקה ומשפט שציווה אברהם את בניו אחריו.

אלא שמאימת שחטאו בעגל במדבר צוו לאבד ע"ז ולשרש אחריה, ולכן חשיב כאילו שמאז נהו והתקרבו לעבוד את ע"ז, והיא חשובה כביכול כע"ז שהגיע לידי ישראל, משום שארץ זו בפרט ירושה להם מאבותיהם. ולכן הצטוו הם בה בכניסתם מיהא שלא להכריח את הגויים לבטל בשבילם את הע"ז, כי מה הטעם בכל הציווי אם היו עושים כך? רק אם ביטלו קודם שבאת לידם, אז נאמר להם 'ולקחת לך'.

וביאור הגמ' הדק היטב הוא, שהגמ' באה להוכיח דניחותא של ישראל נותנת לגוי אפשרות עבודה - לאסור, שהרי איבוד הע"ז בא"י אינה הוראת שעה בעלמא (כמו שאפשר לפו"ר ללמוד מלשון הראב"ד הנ"ל), אלא היא מצוה מהתורה שנלמדת לדורות. ויש בעיה למה צוו על כך עד כדי כך, ולמה לא יבטלו, או שבכלל כביכול נחשיבים כע"ז של ישראל בגלל הירושה. ובאו לומר שהיא הנותנת, שכיון שא"י ירושה להם, והם חטאו בעגל, יש כאן סיבה הפוכה לדון שכל ע"ז יצטרכו לאבד, ולא יהני כלל ביטול, דוק היטב.

אמנם במלחמת דוד, שלא היה עיקר כיבוש א"י - הוא שביטל ע"י אתי הגיתי, כי עיקר העניין של החרם תחרימם נאמר במלחמת יהושע להשריש ע"ז מליבות ישראל בהיכנסם לארץ ישראל. וכן נראה בביאור הירושלמי (ה"ו) על מתני' דע"ז שהניחה עובדיה בשעת שלום וכו', בחילוק שבין מלחמת דוד למלחמת יהושע, מלחמת יהושע אסורה ומלחמת בית דוד מותרת\*.

וכן נראה ליישב במה שהקשו העולם על הסוגי' (נב:), האיך גנזו את המזבח ששקצו יוון בעבודה זרה, והלא לפי מסקנת הסוגי' (שם) זה היה ע"ז של גויים כמו שנאמר 'באו פריצים וחיללוה' (ולא מסתבר שמצאו יווי שהסכים לבטל להם, כי הם לא היו כפופים להם, גם כשהשתחררו ישראל מעולם, וגם זה לא נאמר כאן בשום מקום)?

אלא שכל לומד עם הלב מבין, ששם התנועה הייתה הפוכה, מלבער ע"ז, שהרי אלו היו אבני מזבח עליהם הקריבו את הקורבנות שלהם, וכעת חיללו אותם היוונים. מי יודע כמה דמעות שפכו עליהם בעת שגנזו אותם, וממילא לפי המבואר שהכל לפי הזמן והמקום בעניין זה, כאן לא נאמר להם לבער את הע"ז, ואינה נידונה כע"ז של גוי, אלא כמזבח שצריך גניזה, כמבואר (שם ע"א).



א. שם: תני מלחמת יהושע אסורה. כמלחמת מותרת מותרת דוד מותרת, כמלחמת דוד אסורה. מלחמת יהושע אסורה דכתיב "כי החרם תחרימם" במלחמת יהושע מותרת שהיא לשעה. מלחמת דוד מותרת מה שהיה איתי הגיתי מבטל, כמלחמת דוד אסורה שהיא לעולם. והיינו שבמלחמת יהושע חשבו שיחזרו ולכן אם היו חושבים כך גם לאחר המלחמה היה מותר, מדלא חזרו, אבל במלחמת יהושע עצמה הכל היה אסור, משום שנא' לו החרם תחרימם. משא"כ אצל דוד שהיו פלשתיים מכפתור, ידעו שהם גורשו מכאן, אבל הוא ביטל בעל כרחם משום שלא נצטוו אז על החרמתם מכל וכל.

הרב בניחו שגדורפי

מרכז תורה ומדינה

## קביעת ווסת ממעין פתוח

### הקדמה

מאמר זה ידון לגבי חשש ווסת בימים שאשה רואה בהם אך אינם היום הראשון לראייתה, בווסת קבוע ובווסת שאינו קבוע.\*

דין זה מבוסס על סוגיית הגמרא בנדה יא ע"א. נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש: לפי ר' יוחנן אשה קובעת ווסת בתוך ימי נידתה ולפי ריש לקיש אשה אינה קובעת בימי נידתה. הגמרא מקשה על דברי ר' יוחנן מהמשנה האומרת שנדה אינה צריכה לבדוק את עצמה בתוך ימי נדתה, ומתרצת הגמרא אליבא דר' יוחנן: "אמר לך רבי יוחנן: כי אמינא אנא היכא דחזיתיה ממעין סתום אבל חזיתיה ממעין פתוח לא אמרי".

בביאור מימרא זו של ר' יוחנן, נאמרו כמה הסברים בראשונים, ומסוגיא זו הוכיחו ראשונים את היחס לימי הראיה של האשה שאינם תחילת הראיה.

במהלך ביאור הסוגיא ניגע בשאלת קביעת ווסתות לדידן בימי נדה ובימי זיבה, ונסה לבאר את העולה לפי כל אחת מן השיטות, וכיצד יש להורות למעשה במקרים השונים.

סוגיא נוספת שממנה לומדים דין זה היא מחלוקת רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע בנדה דף לט ע"ב לגבי אשה שלא ראתה ביום ווסתה הקבוע (ווסת ההפלגה), אלא איחרה את ראייתה בכמה ימים, ממתי מונה את ההפלגה: לפי רב פפא היא צריכה למנות את ההפלגה מיום ווסתה הקבוע דהיינו היום בו הייתה ראויה לראות, אף על פי שלא ראתה בו בפועל; ולפי רב הונא בריה דרב יהושע צריכה לפרוש מהיום בו ראתה בפועל. רב פפא רוצה להוכיח את דבריו מדברי ר' יוחנן שאשה קובעת ווסת בימי נדתה, ורב הונא בריה דרב יהושע מעמיד את דברי רבי יוחנן במקרה אחר: "א"ל רב פפא: אלא הא דאמר ר"ל: 'אשה קובעת לה וסת בתוך ימי זיבתה ואין אשה קובעת לה וסת בתוך ימי נדותה'; ורבי יוחנן אמר: 'אשה קובעת לה וסת בתוך ימי נדותה'. ה"ד לאו כגון דחזאי ריש ירחא וחמשא בירחא וריש ירחא וחמשא בירחא והשתא חזאי בחמשא בירחא ובריש ירחא לא חזאי וקאמר אשה קובעת לה וסת בתוך ימי נדותה, אלמא מריש ירחא מנינא. א"ל לא, הכי א"ר יוחנן: כגון דחזאי ריש ירחא וריש ירחא ועשרין וחמשא בירחא וריש ירחא דאמרינן דמי יתירי הוא דאתוספו בה וכן כי אתא רבין וכל נחותי ימא אמרוה כרב הונא בריה דרב יהושע".



א. אף שבלשון המדוברת היום קוראים "וסת" לכל ראייה של האשה ("מחזור"), במאמר זה השתמשנו במילה "וסת" להגדרה ההלכתית, דהיינו "וסת קבוע", ול"מחזור" קראנו "ראיה".

### שלוש האפשרויות בביאור "מעיין סתום"

את דברי הגמרא בדף יא שלפי ר' יוחנן אשה קובעת ווסת בימי נדתה במעיין סתום, פירש רש"י בשתי אפשרויות:

א. כפי שהובא לעיל, בדף לט ע"א מתבאר שהמקרה שבו ר' יוחנן אמר שאשה קובעת ווסת בימי נידתה הוא כאשר בשתי הפעמים הראשונות היא ראתה ביום מסויים, ובפעם השלישית היא ראתה כמה ימים לפני כן, וגם באותו יום. על פי גמרא זו מפרש רש"י את דברי ר' יוחנן שמחלק בין מעיין פתוח למעיין סתום:

ממעין סתום - כדמפרש אליבא דר' יוחנן בשילהי פ' בנות כותים כגון דחזאי ריש ירחא וריש ירחא ועשרים וחמשה וריש ירחא דהוה ראייה בתרייתא בימי נדותה דאפילו הכי הוה קביעות וסת בריש ירחא כדמפרש התם דאמר וסתה בריש ירחא קבעה והא דאקדים וחזאי דמים יתירי איתוספו בה, דהא ודאי קבעה משום דתחילת הוסת הוחזק ממעיין סתום וגם ראייה אחרונה חשבינן לה כמעין סתום כדאמר הא דאקדים וחזאי תוספת דמים הוא אבל ממעיין פתוח כגון שהראיות הראשונות של וסת יהו בתוך ימי נדה כי מתניתין.

על פירושו זה כתב רש"י: "וראשון ישר בעיני".

ב. רש"י מביא פירוש נוסף:

לישנא אחרינא ממעיין סתום שראתה היום ופסקה וחזרה וראתה ברביעי או בחמישי לנדתה אבל ממעיין פתוח כגון שלא פסקה וראתה א' ב' ג' ד' לחודש וראתה פעם שניה בד' בחודש וכן שלישית לא מהניא ראייה דרביעי בחודש דנדות קמא למיקבע ומתניתין במעיין פתוח. וראשון ישר בעיני

למרות שרש"י כתב שפירושו הראשון ישר בעיניו, בתוס' הרא"ש נקט כפירושו השני של רש"י.

ג. הסבר שלישי עולה מדברי הרמב"ם - מעיין פתוח היינו כאשר האשה כבר ראתה בימי נדה אלו, ומעיין סתום, היינו כאשר זו הראיה הראשונה של האשה במחזור זה של ימי הנדה והזבה. כמה ראשונים ואחרונים נקטו כשיטת רש"י<sup>2</sup>, ואילו השיטות האחרות כמעט ולא הובאו בדברי הפוסקים, אך נראה שיש כמה נפק"מ שיש להוציא לדידן לאור מחלוקת זו.



### אלו ראיות צריכות להיות ממעיין סתום על מנת לקבוע ווסת?

בדוגמא שהובאה בגמרא בדף לט שתי הראיות הראשונות היו תחילת הראיה, ורק הראיה השלישית התחילה מוקדם יותר. ולא מבואר האם גם כאשר רק אחת הראיות הייתה בתחילת הראיה, והשתיים האחרות התחילו לפני כן, יש קביעות ווסת. כמו כן, לא מבואר האם צריך שדווקא שתי הראיות הראשונות יתחילו ביום הווסת.

(ב). להלן יובאו דברי: ראב"ד; רמב"ן; ריטב"א; רשב"א; מאירי; טור; ש"ך, ועוד.

בערוך לנר (נדה יא ע"א ד"ה ממעין סתום) הסתפק האם זה דווקא כאשר הראיה האחרונה היא ממעין פתוח או גם כאשר אחת הראיות האחרות הן ממעין פתוח:

יש להסתפק אם חזאי רק פעם ראשון בריש ירחא לחוד ושני פעמים ראתה בכ"ה ובריש ירחא אם נחשב זה מעין סתום או לא, אי נימא דהכל תלוי בראי' ראשונה של ג' ראיות וסת וכיון דהיא היתה ממעין סתום נחשבו גם ב' האחרונים כמעין סתום או אי נימא כיון דשני פעמים ראתה ממעין פתוח נחשב זה מעין פתוח...

כן יש להסתפק אפכא אם ראי' ראשונה בלבד היתה ממעין פתוח וב' ראיות אחרונות היו ממעין סתום כגון שראתה כ"ה בירחא וריש ירחא ואח"כ חזאי ב' פעמים בריש ירחא ולא בכ"ה אי נימא כיון דראי' ראשונה היתה ממעין פתוח לא קבעה וסת בר"ח או אי נימא כיון שרוב הראיות היו ממעין סתום נחשב מעין סתום לר' יוחנן.

הערוך לנר ניסה לפשוט את ספיקותיו מתוך דברי רש"י ותוס',<sup>1</sup> אך נראה שלא הכריע בדבר זה, ונראה שמתוך דברי ראשונים אחרים יש לפשוט את ספיקותיו של הערוך לנר.

את ספיקו השני של הערוך לנר, כאשר ראי' ראשונה הייתה ממעין פתוח והשנים האחרות ממעין סתום, יש לפשוט מתוך דברי הרמב"ן בהלכות נדה (פרק ה, טו), שכתב: "דין התלמוד שאין האשה קובעת וסת בימי נדתה ולא בימי הזיבה, כיצד ראתה בא' בניסן וחזרה וראתה בו' בו ועשתה כן ג' חדשים לא קבעה וסת לו' בחודש, אפילו ראתה בא' בחודש ובי"ח בו שהוא סוף ימי זיבתה וחזרה וראתה בא' בחודש ובי"ח בו כמה פעמים לא קבעה וסת אלא לראש החודש, שכל ז' ימי נדה אחר הראיה הראשונה הם הולכין ואחד עשר שלאחריה דמים מסולקין

ג). לגבי ספיקו הראשון כתב משמע מרש"י שאם הפעם הראשונה הייתה ממעין סתום, הרי זו קביעות ווסת: "והנה ממה שכתב רש"י משום דתחלת הוסת הוחזק ממעין סתום משמע דהכל תלי בתחלת הוסת לבד ואפילו ראתה רק בפעם א' בראשונה ממעין סתום נחשב מעין סתום וכן משמע ממה שכתב רש"י אח"כ דמעין פתוח מקרי כגון שהראיות ראשונות של וסת היו בתוך ימי נדה דמדכתב הראיות ראשונות משמע הא ראי' ראשונה האחת שלא היתה בימי נדה אף שהראיות האחרונות היו בימי נדה מכ"מ מקרי מעין סתום אכן לפ"ז ק"ק למה נקט הגמרא אליבא דר' יוחנן כגון דחזא ריש ירחא וריש ירחא שראתה ב' פעמים ממעין סתום אפילו לא ראתה רק פעם א' בריש ירחא וב"פ בכ"ה ובריש ירחא ג"כ נימא דקבעה וסת בריש ירחא כיון דתחלת הוסת ה' ממעין סתום".

לגבי ספיקו השני כתב הערוך לנר, שיש משמעות ברש"י ותוס' שדי שראיה ראשונה הייתה ממעין סתום, ואפילו אם השנים האחרות הן ממעין פתוח, קבעה ווסת, אך מהגמרא משמע שדווקא אם שתי ראיות ממעין סתום קובעת ווסת:

"והנה ממה שכתב רש"י אבל ממעין פתוח כגון שהראיות ראשונות של וסת וכו' משמע דדוקא אם ראיות ראשונות היו ממעין פתוח נחשב מעין פתוח הא ראי' אחת ראשונה לא וכן נראה מדברי התוס' שכתבו ד"ה ממעין וז"ל או ריש ירחא וה' בירחא וכן בשניי' וכו' משמע דס"ל דדוקא אם גם בשניי' ה' בריש ירחא וה' בירחא מקרי מעין פתוח הא אם שניי' היתה כמו השלישית רק בה' ירחא שזה מקרי מעין סתום וקבעה וסת אמנם ממה שכתב רש"י בלישנא אחרינא וראתה א"ב ג"ד לחדש וראתה פעם שניי' בד' לחדש וכן שלישית עכ"ל משמע דס"ל דאפילו היתה ראשונה לבד ממעין פתוח וב' אחרונות ממעין סתום ג"כ מקרי מעין פתוח וכן משמע ג"כ מלישנא דגמרא מדנקט ריש ירחא וריש ירחא וכו"ה בירחא וריש ירחא דקבעה וסת ולא נקט רבותא טפי דאפילו היתה ראשונה בכ"ה וריש ירחא ואחרונות בריש ירחא לחוד ג"כ קובעת וסת אלא ודאי משמע דבזה מקרי מעין פתוח ולא קבעה וסת כיון שהראשונה הייתה ממעין פתוח אכן מתוס' לקמן (לט ב ד"ה אלמא) נראה דס"ל דאפילו היו ב' ראיות ראשונות ממעין פתוח כגון שראתה ב"פ בר"ח ובה' לחדש ובפעם שלישית לבד ראתה רק בה' שגם זה מקרי מעין סתום ע"ש".

ממנה ואין ראוין לקבוע וסת, אפילו ראתה בא' בניסן ובו' בו וראתה בו' באייר וכן בסיון לא קבעה וסת. ראתה שני ראשי חדשים ובשלישי ראתה בכ"ה בחדש ובראש החודש קבעה לה וסת לראש החודש שרגלים לדבר, שהרי הראשונים ממעיין סתום ראתה אותם ועכשיו ג"כ ראתה בזמנה בר"ח ודמים יתירים שניתוספו בה גרמו לה להקדים, וחוששת ליום הקדימה שמא וסת אחר היא קובעת".

מדברי הרמב"ן מתבאר שאם הפעם הראשונה הייתה ממעיין פתוח, ואח"כ שתי ראיות ממעיין סתום, אין זו קביעות וסת.

כן עולה גם מדברי הראב"ד שכתב: "והא דאמרין דאין אשה קובעת וסת בתוך ימי נדתה, לא מבעיא היכא דכולהו תלתא זימני חזיא להו בתוך ימי נדתה דלא קבעה, אלא אפילו חזיא תרי זימני קמאי ריש ירחא וחמשא בירחא וריש ירחא וחמשא בירחא, ובתריטא חזאי בחמשא בירחא ובריש ירחא לא חזיא, דסד"א כיון דאיעקר לריש ירחא וקאי חמשה בירחא בדוכתיה אתגלאי מילתא דחמשה בירחא הוא עיקר וסתה ורישי ירחי קמאי תוספת דמים הוו, אפ"ה לא קבעה. אשתכח דכי האי גוונא לא קביעא לה וסת כלל, דריש ירחא הא עקרא ליה, וחמשא בירחא אכתי לית לה אלא חדא זמנא. וכי משלמא עליה תרי זימני אקבע לה לחמשא בירחא".

מתבאר מדבריו שראיה ממעיין פתוח לא נחשבת ראיה אפילו כאשר היו אחריה שתי ראיות ממעיין סגור.

ספיקו הראשון של הערוך לנר מתעורר גם מתוך דברי הטור שכתב (סי' קפט): "מדין התלמוד אין האשה קובעת וסת בימי נידות ולא בימי זיבות כיצד ראתה באחד בחדש ובחמשה בו שהוא תוך ימי נדה לראייה הראשונה אפי' נהגה כן ג"פ לא קבעה וסת לחמשה בחדש אלא באחד לחדש וכן אם ראתה באחד בחדש ובט"ו בו לא קבעה וסת לט"ו לפי שראיית ט"ו בחדש הוא בתוך ימי זיבתה של ראיית אחד בחדש בד"א שראתה ראייה הראשונה ממעיין פתוח כדפרישית אבל אם ראתה אותו ממעיין סתום כגון שראתה ב"פ בר"ח ובפעם הג' ראתה בכ"ה בחדש ובר"ח אף על פי שראייה השלישית היתה תוך ימי נידותה לראיית כ"ה בחדש קובעת בר"ח לפי ששתיים ראיות הראשונות היו ממעיין סתום וראיית עשרים וחמשה בחדש דמים יתירים נתוספו בה ומיהר לבא וחוששת ג"כ ליום הקדימה שמא וסת אחר היא קובעת וכתב הרמב"ן וכיון שהאידנא נהגו שלא להפריש בין ימי נדה לימי זיבה ה"נ לענין קביעות וסת אין חילוק".

מתחילת דברי הטור ניתן להבין שדי בכך שראיה ראשונה הייתה ממעיין סתום על מנת לקבוע ווסת, אך בסיום דבריו כתב ששתי הראיות הראשונות היו ממעיין סתום, ומשמע שלא די בראיה אחת ממעיין סתום.

אכן הריטב"א בדף יא כתב במפורש שרק כאשר שתי הראיות הראשונות היו ממעיין סתום קובעת ווסת: "פירוש מעין סתום הוא שהיו שתי ראיות ראשונות בתחלת ימי נדה, אפי' היתה ראייה שלישית הגומרת עיקר הוסת בתוך ימי נדה, וכגון דחזאי בריש ירחא ובריש ירחא (ובתמניא) [ובעשרין ותמניא] בירחא ובריש ירחא, (ד)משום דראיה [דעשרין] ותמניא בירחא הסמוכה לראיה שלישית דריש ירחא בתרא חשבינן לה לגבי הא לתוספת דמים בעלמא דקדים

ואתא אהדרורא דאורחא, ומעין פתוח הוא כשהיה אחד משתי ראיות ראשונות בתוך ימי נדה ואפי' היתה ראייה שלישית בתחלת ימי נדה כגון דחזאי בריש ירחא ובחמשא בירחא וחמשא בירחא וחמשא בירחא דבהא לא קבעה וסת, א"נ בחמשא בירחא וריש ירחא וחמשא בירחא ובחמשה בירחא, וכל שכן היכא דחזאי בריש ירחא וחמשא בירחא ובריח ירחא וחמשא בירחא וחמשא בירחא דשתי ראיות ראשונות היה ממעין פתוח, וכן מתפרש בפרק בנות כותיים (לקמן ל"ט ב').

בדברי הריטב"א התבאר גם שאפילו אם הראיה הראשונה והאחרונה היו ממעין סתום, ורק הראיה האמצעית הייתה ממעין פתוח, לא קבעה לה וסת.

גם מהרשב"א משמע שקובעת וסת רק כאשר שתי הראיות הראשונות היו ממעין סתום, שכן כתב (תורת הבית הקצר בית ז שער ג, י ע"א): "כיצד מעיין סתום הרי שראתה ב' פעמים בר"ח ובשלישית ראתה בכ"ה לחדש ובר"ח אעפ"י שראיית החדש השלישי עומדת בימי נדה לראיית הכ"ה הרי זו קובעת וסת לראשי חדשים לפי שהשתים הראשונים הוחזקו ממעין סתום וראיית הכ"ה דמים יתירים היו שנתוספו בה ומהרו לבא".

גם מדברי הפרישה (ס"ק צא) עולה שעל מנת לקבוע וסת חובה ששתי הראיות הראשונות יהיו ממעין סתום.<sup>7</sup>

והסד"ט (קפט ס"ק לד ד"ה כתב) כתב: "דמוכח מגמרא דסוף פרק בנות כותים ובכל הפוסקים דלא מקרי מעין סתום אלא היכא דשתי ראיות הראשונות היו ממעין סתום, אז שדינן לראיה ג' בתרייהו ואמרין דהא דאקדמיה תוספת דמים הוי ומשום דמים יתרים אקדמיה, מה שאין כן בשלא ראתה אלא ראייה א' ממעין סתום אינה קובעת. ועיין מה שכתבתי לעיל סימן קפ"ד [ס"ק ט] על דברי הש"ך. וכן כתב בפרישה בהדיא בסימן זה סעיף צ"א דתרתני בעינן, שיהיה ההתחלה והרוב ממעין סתום. ומה שכתב בטור [עמוד עח] אבל אם ראתה אותו, אף על גב ששתי ראיות בעינן ממעין סתום, נקט הכי אידי דנקט ברישא במה דברים אמורים שראתה ראייה ראשונה כו', דרבותא קא משמע לן דאפילו בראיה א' שבימי נדה אין קובעת וסת, עכ"ד".

אמנם במחצית השקל (קפט ס"ק עא) שכתב שאפילו אם רק הראיה הראשונה הייתה ממעין סתום קובעת וסת, אך שם לא כתב כן לדינא אלא לדין התלמוד, ויתכן שלא דק, ובפרט שמדברי הראשונים מוכח שלא כדבריו.

אכן העירני ידידי, הרב שמיר שיינטופ שליט"א, שמדברי הראב"ד יש לדקדק שהוא סבר שלא כדברי הריטב"א, שכן כתב (שער תיקון הוסתות סי' ב): "הא דאמרין דאין אשה קובעת וסת בתוך ימי נדתה, לא מבעיא היכא דכולהו תלתא זימני חזיא להו בתוך ימי נדתה דלא קבעה, אלא אפילו חזיא תרי זימני קמאי ריש ירחא וחמשא בירחא וריש ירחא וחמשא בירחא,

(ד). אמנם הסד"ט (קפט, סוף ס"ק ט ד"ה ו"ל עוד) כתב באחת האפשרויות לבאר שמה שאמרו הראשונים שבימינו קובעים וסת גם בימי נדה וזבה, היינו שאפילו אם ראתה את הראשונה ממעין פתוח, ורק השתיים האחרונות או אפילו רק ראייה אחרונה ממעין סתום, קובעת בזה וסת. אך הוא כתב זאת לא לגבי עיקר דין קביעת וסת ממעין סתום, אלא שכן יהיה לדין שאשה קובעת וסת בימי נדה. ומ"מ דבריו שם לא נשארו למסקנה, אלא זהו אחד מכמה הסברים, והוא נשאר בסוף בצע"ג.

ובתריטא חזאי בחמשא בירחא ובריש ירחא לא חזיא, דסד"א כיון דאיעקר לריש ירחא וקאי חמשה בירחא בדוכתיה אתגלאי מילתא דחמשה בירחא הוא עיקר וסתה ורישי ירחי קמאי תוספת דמים הוו, אפ"ה לא קבעה".

מכך שהדוגמא שנקט לכך שאין אשה קובעת ווסת בימי נדה היא כאשר שתי ראיות ראשונות היו ממעין פתוח, משמע שאם רק ראייה ראשונה הייתה בימי נדה כן תקבע ווסת. אמנם בתחילת דבריו כתב: "אבל יש ענין אחר שהאשה קובעת וסת בתוך ימי נדתה כגון שראתה שני פעמים בריש ירחא בלחוד, ובשלישי ראתה עשרים וחמשה וריש ירחא. אף על גב דריש ירחא בתרא קאי לה בימי נדתה, קבעה לה וסת לריש ירחא הואיל ותרי קמאי הוחזקו לה ממעין סתום, וראיית עשרים וחמשה אמרינן עלה בגמרא (נדה לט ב) דמים יתירי הוא דאיתוספי בה".

וא"כ הדוגמא שלו היא כדברי הראשונים הנ"ל, וכדברי הגמרא, אלא שמסיום דבריו נראה שאין זה דווקא במקרה כזה, אלא גם במקרים אחרים.

ואם דקדוק זה נכון, הרי שהראב"ד סובר שלא רק במקרה ששתי הראיות הראשונות היו ממעין סתום, קובעת ווסת, אלא גם אם הראייה הראשונה והאחרונה היו ממעין סתום והאמצעית ממעין פתוח, קובעת ווסת. אך על מנת לקבוע ווסת גם לפי הראב"ד צריכה לראות פעמיים ממעין סתום, ושהראייה הראשונה תהיה ממעין סתום.



### עקירת יום ווסת כאשר היא רואה בו בהמשך לראייה קודמת

לאור מה שהתבאר שאם ראתה בפעם השלישית ממעין פתוח קובעת ווסת, א"כ כ"ש שאם היה לה ווסת קבוע, ושוב ראתה ביום זה ממעין פתוח, שווסתה לא נעקר, וכ"כ בשו"ע הגר"ז (ס"ק סח).

ויש לעיין מה דין אשה שאין לה ווסת קבוע, וחוששת ליום החודש ולהפלגה מראייתה האחרונה, שדינה הוא שאם לא ראתה פעם אחת נעקר חשש זה (שו"ע קפט, ב). האם כאשר היא התחילה את ראייתה לפני יום הפרישה, והמשיכה גם ביום הפרישה עצמו, היא עקרה בכך חשש ווסת שאינו קבוע זה, או שהיא צריכה לחשוש לו פעם נוספת?

היה נראה לענ"ד שמכיוון שאין זה נחשב לקביעת ווסת, הרי שאין זה נקרא ראייה, והרי זה כאילו בדקה ולא ראתה ביום זה. והרי אפילו אם היא הייתה רואה בפעם הבאה רק ביום זה, היא לא תקבע בזה ווסת, משום שלא היו שתי ראיות ראשונות ממעין סתום, וא"כ לא תצטרך לחשוש לווסת שאינו קבוע, שהרי חשש הווסתות בווסת שאינו קבוע הוא שמא תקבע ווסת ביום זה.<sup>1</sup> וכן כתבו כמה אחרונים.

(ה). כך משמע מדברי הראב"ד (שער תיקון הוסתות סימן ג): "ועתה נחזור לפרש איך היא חוששת בתחלת וסתות הימים לשתי חששות, כגון שראתה בראש ניסן הרי היא חוששת לראש אייר הואיל והוא ראוי לקבעו בשלשה פעמים". וכן מלשון הרמב"ן (הלכות נדה ה, כא) שהובאה בטור: "ראתה בט' בו או שלא ראתה בו חוששת לכ' באייר שמא בימי החדש תקבע וסת". והגר"ז כתב (קפט, קו"א ס"ק ד): "זה הטעם הוא בכל החששות שחוששת לווסת שאינו קבוע שמא



אך ניתן לדחות סברא זו משתי סיבות:

א. לפי הדקדוק שהובא לעיל מדברי הראב"ד, היא יכולה לקבוע ווסת על ידי ראייה שניה ממעין פתוח, אם הראיה השלישית תהיה ממעין סגור.

ב. מצאנו שיש חשש ווסת שאינו קבוע גם בימים שאינה יכולה לקבוע ווסת, שהרי בימי זיבה אינה יכולה לקבוע ווסת, ואף על פי כן היא חוששת לראיה זו, לשיטת רב פפא בדף לט ע"א, וכן פסקו הרמב"ם (איסורי ביאה ח, ט) הראב"ד (שער תיקון הווסתות ס' ב). אכן אין דבריהם מוסכמים על כל הראשונים.<sup>1</sup>

אבל מדברי שו"ע הגר"ז משמע שאף לווסת שאינו קבוע צריכה לחשוש בכה"ג, שכן כתב (קפט ס"ק לח) ביחס לדברי השו"ע (קפט, יג) על מי שראתה פעם אחת שלא בעונת ווסתה שצריכה לחשוש ליום זה כווסת שאינו קבוע: "אם האחרון הוא ביום, ושוב הקדימה לראות בליל ר"ח ונמשכה ראייתה בתוך היום לא נעקר במה שהקדימה בלבד כדלקמן". וכן למד בדבריו בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סימן קז): "דלעולם אין מעיין פתוח יכול לגרום לעקירת וסת גם שאינו קבוע".<sup>2</sup> אמנם בשו"ת מנחת יצחק (ח"ח ס' עד) כתב ששם זו ראייה שממשיכה מהלילה ליום, ובזה נקטינן שגם זמן הראיה ביום נחשב כווסת (קפד, ה), וכן כתב לדחות את דבריו בגופי הלכות (בתשובה שבסוף הספר ס' ב אות ח). אך בדברי שו"ע הגר"ז לא מפורש שמירי בראיה שממשיכה, ואם הוא היה סובר שכן הדין בכה"ג, היה צריך לפרש.

וכן פסק בשו"ת מנחת יצחק (ח"ח סימן עד), ולמד כן מדברי החו"ד (קפד, ז) שכתב "ובוסת שאינו קבוע דאינו רק חששא נראה דאף הרמב"ן יודה דלא חיישינן לחששא דטועות, דהוי כעין ספק ספיקא, חדא דשמא התחלת הראיה היא עיקר ואז אין חשש כלל להראיות שבתוך ימי נדוטה, ואפילו אם תמצי לומר שהראיות שבתוך ימי נדוטה היא עיקר מכל מקום אימר לא יבא ראייה זו לידי קביעת וסת כלל". וכתב עליו המנחת יצחק "והעולה מדבריו דלחוש לוסת שאינו קבוע מספק, משום ספק טועות לא חיישינן, ובזה י"ל דהתינח לחוש לכתחילה, אבל

תקבענו"; ובחוות דעת (ביאורים קפט ס"ק יד): "דכל שאינה קובעת בסופו ודאי דאין חוששת לו בתחלתו". ועיין לקמן שפקקנו בזה.

1. ראה בשו"ת מנחת יצחק ועמק התשובה שלקמן, שכתבו לחלוק על מי שהתיר בזה; וכן כתב להתיר בתשובה שבסוף ספר גופי הלכות על הלכות נדה ס' ב, והוסיף (אות ד) שאפילו אם יכולה לקבוע ווסת על ידי צירוף הראיה הראשונה לשתיים אחרות, מ"מ אינה צריכה לחשוש לו, כמו שאינו חוששת לקביעת ווסת בתוך ווסת בפעם ראשונה, וכפי שכתב הב"ח. פתחי מגדים (פכ"ג אות יא, ושם בבירור יב אות י"א) וכתב כן גם בשם הגר"ח פאדווה הובא בפותח שער (מילואים ס"ס לא). והוסיף שם (אות י) שאף על פי שאין זו עקירה של יום הווסת, אין צורך לעקור ווסת שאינו קבוע, אלא שאינה צריכה לחשוש לו אם אין אפשרות שיקבע.

2. אכן לפי מה שביארנו לקמן בדעת הרמב"ם בביאור החשש, הרי שהחשש הוא שמא תקבע ווסת ואז לא יהיו ימים אלו ימי זיבה, וא"כ יתכן שלולי שהייתה אפשרות שזה יהיה ווסת קבוע לא היה חשש, וצ"ע.

ח. ראה לדוגמא את דברי הרשב"א בבית ז שער ג יא ע"ב.

ט. וראה גם בשיעורי שבט הלוי (קפט סעיף יג אות יד) שכתב שהאחרונים דנו בזה, ונראה שנטה להחמיר בזה.

היכא דהי' לה וסת שאינו קבוע בודאי, לעקור מספק מהיכי תיתי דנאמר דהוי עקורה וק"ל". וכתב ללמוד כע"ז גם משו"ע הגר"ז (קפט ס"ק קיב).

ולענ"ד יש לפקפק על דברי המנחת יצחק, שכן החו"ד כתב שאין צורך לחשוש לווסת שאינו קבוע משום שמא לא תבוא לידי קביעת ווסת כלל. והרי כאן אינה יכולה לבוא על ידי זה לווסת קבוע (על פי דברי הריטב"א לעיל), וא"כ מדוע להחמיר על גביו ולומר שאם היה ווסת קבוע יש לחשוש. ובספר פתחי מגדים (בירור יב אות יא) כתב לדקדק מדברי החו"ד הפוך מדברי המנחת יצחק, שאם היה סובר כדבריו, היה צריך לומר בפשטות שכל שראתה פעם אחת ממעין סתום צריכה לחשוש אם ראתה שוב ממעין פתוח.

והנה לקמן יובא שנחלקו פוסקים אם ראייה ממעין פתוח קובעת ווסת רק אם הפסיקה בין תחילת הראייה לסופה, אך גם במקרה שלא הייתה הפסקה, מ"מ כתב בשו"ת עמק התשובה ח"א סי' קל שהווסת אינו נעקר במקרה שהמשיכה את ראייתה על ימי הווסת, והסכים עמו בשו"ת מנחת יצחק ח"ח סי' עד יעוי"ש. ובעמק התשובה ח"ג סי' עה כתב (תשובה מבן המחבר) שאם ראתה בתחילה ממעין סתום ואח"כ המשיכה ראייתה ממעין פתוח (והווסת לא נקבע ולא נעקר), ושוב ראתה ביום שראתה לפני כן, מצטרפות הראיות לקביעת ווסת. והוכיח כן מלשון שו"ע הגר"ו, שעל דברי השו"ע (קפט, טז) "היתה רגילה לראות בראשי חדשים ועבר עליה ראש חודש ולא ראתה חוששת לראש חודש עד שיעברו עליה שלשה ראשי חדשים. עברו עליה שלשה ראשי חדשים ולא ראתה אינה חוששת להם" כתב הגר"ז (ס"ק סח) "בין שלא ראתה כלל בג' חדשים אלו, בין שראתה בימים אחרים בין שוין בין שאינן שוין, כל שלא ראתה ביום וסתה הקבוע ג' פעמים נעקר ואינה חוששת לו, אף אם הקדימה לראות בכל פעם קודם שהגיע יום הוסת אלא שלא המשיכה ראייתה עד עונת הוסת כדלעיל". ומבואר שאם המשיכה ראייתה על עונת הווסת, אינה עוקרת אותו.



### קביעת ווסת בראייה שמפסיקה באמצעה

כפי שהובא לעיל, רש"י כתב שתי הגדרות למעין סתום שאם אשה רואה בו יכולה לקבוע ווסת:

לפי האפשרות הראשונה, שכמותה נקט – מעיין סתום היינו כאשר שתי הראיות הראשונות היו תחילת הראייה, ורק השלישית היא המשכה של הראייה.

לפי אפשרות השנייה – אם הפסיקה בין הראיות, נחשבת הראייה הבאה למעין סתום.

רש"י דחה אפשרות זו, אך בתוס' הרא"ש כתב שהעיקר כאפשרות השנייה שהביא רש"י: "לאותו לשון שפרש"י כשהראיות ראשונות בימי נדה היינו פתוח קשה למאי דבעי למימר בסוף בנות כותים דאפילו כהאי גוונא אמר ר' יוחנן, א"כ תקשי ליה הנך מתני', הלכך לשון שני עיקר".

התוס' (יא ע"א ד"ה ממעין, לט ע"ב סד"ה אלמא) הקשו כדברי התוס' רא"ש, אך לא הסיקו שפירושו השני עיקר, אלא שזו מחלוקת בין רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע בדף לט. אך לפי זה עולה שמכיוון שקיימ"ל שם כרב הונא בריה דרב יהושע, א"כ גם כאן העיקר כפירושו הראשון של רש"י.

גם לפי התוס' רא"ש יש קביעת ווסת כאשר ראתה פעמיים בר"ח ובפעם השלישית בכה ובר"ח, כדברי רב הונא בריה דרב יהושע בדף לט ע"ב, אלא שלפי שיטת התוס' רא"ש מוכרחים לבאר שהמדובר שם הוא כאשר הפסיקה בין הראיות, שאם לא כן, הרי שאינה קובעת ווסת בימי נדה אפילו לר' יוחנן.

על פי זה עולה שיש מחלוקת בין רש"י לתוס' רא"ש. לפי רש"י גם אשה שהפסיקה באמצע ראייתה לא חוששת אלא ליום הראשון של הראיה, ואילו לפי התוס' רא"ש אם הפסיקה בין הראיות צריכה לחשוש גם להתחלת הראיה השניה. זאת, אפילו לדין הגמרא שאשה אינה קובעת בימי נדה, ולא רק לדין על פי דברי הרמב"ן.

יש לשאול על דברי התורא"ש, הרי החילוק בין מעיין פתוח לסתום, נאמר על מנת ליישב מדוע נדה אינה צריכה לבדוק, והרי היא צריכה לבדוק על מנת לקבוע ווסת. ולפי ביאור זה, לא ברור כיצד מתיישבת הקושיא בכך שכל האפשרות לקבוע ווסת זה רק ממעיין סתום, והרי עדיין היא צריכה לבדוק על מנת לדעת אם נסתם מעיינה וחוזרת לראות שוב.

במשמרות כהונה יישב שמיידי כאשר ראתה ארבעה ימים רצופים (וכפי הדוגמא שנקט רש"י), ו"כיון דהוחזקה באבג"ד הוי מעין פתוח אפי' שתפסוק בחמישי". ולענ"ד יש לשאול גם על תירוץ זה, הרי היא צריכה לבדוק בימים ב, ג, ד על מנת לדעת שהיא רואה בהם, ולוודא שאכן מעיינה פתוח.

ואולי יש ליישב שבסתמא אשה אינה מפסיקה את ראייתה וחוזרת לראות, וא"כ היא אינה צריכה לבדוק שמא יקרה דבר זה. ועיין עוד לקמן מה שכתבנו ביישוב דברי הרמב"ן.

לא מצאתי במפורש בדברי הפוסקים הכרעה במחלוקת זו של רש"י והרא"ש, אך מכמה ראיות נראה שהפוסקים לא חששו לחומרא היוצאת מדברי הרא"ש שכל שהפסיקה בין הראיות חוששת לווסתה. א. כפי שיבואר לקמן, הפוסקים נקטו שאין צריכה לחשוש אלא ליום הראשון של הראיה, ובפשטות משמע שכך הוא בכל ראיה, אפילו אם הייתה הפסקה באמצעה. אכן עיין לקמן שאין דבר זה מוכרח.

י. בסדרי טהרה (קפד ס"ק ט ד"ה ויש לדקדק) כתב שמכך שהרשב"א הוכיח מדין זה שלא חוששים לווסת בכל ימי הראיה, מוכח שאין לחלק בין הפסיקה בראייתה לראתה ברציפות.

במרכבת המשנה (חעלמא) על הרמב"ם (איסורי ביאה ח, ט) הקשה כן על רש"י, וכתב שמטעם זה לא קיבל הרמב"ם את פירושו: "וכ"ש דפירוש רש"י השני דחוק טפי לאוקים מתני' בשופעת דאכתי צריכה בדיקה שתדע שמעיינה פתוח ועיין בתוס' ד"ה ממעין סתום שנדחקו טובא".

ב. מכך שהראשונים ביארו את קביעת ווסת ממעין פתוח כדברי רש"י, כפי שהובא לעיל מדברי הראב"ד, הרמב"ן<sup>1</sup> והריטב"א, נראה שנקטו כשיטתו, ושיטת התוס' רא"ש לא הוזכרה (כמעט) בדברי הפוסקים, וא"כ נראה שנקטו שלא כדבריו.

ראיות אלו אינן מוכרחות, אך מדברי חלק מן הראשונים יש להוכיח כן להדיא:

ג. שיטת הראב"ד (תורחב לקמן) היא שבכל ראייה חוששת לכל ימי הווסת, אך מדבריו עולה שאדברא, אם הפסיקה ראייתה באמצע זו סיבה שלא לחשוש למה שראתה אח"כ, והפוך מסברת הרא"ש, שכן כתב (בעלי הנפש שער תיקון הוסתות סימן א) לגבי "אשה שהיא למודה לראות בעונותיה ארבעה ימים או חמשה רצופים" שצריכה לחשוש לכל הימים "כיון דאיכא שופעת ואיכא נמי מדלפת שהיא כשופעת, שאינן אלא כראיה אחת ואפילו מדלפת כל שבעה, כדאיתא בפרקא קמא דנדה (י ע"ב), הילכך הו' כולו יומי העונה כיום אחד ושעה אחת". ואילו לגבי אשה שהפסיקה את ראייתה באמצע כתב (שם סימן ב): "כי שבעת ימי הנדה אינם ראויים לקביעת ווסת, שאם ראתה בריש ירחא והפסיקה, אחר כך ראתה בחמשא בירחא, ועשתה כן אפילו כמה פעמים, לא קבעה ווסת לחמשא בירחא כי אם לריש ירחא בלחוד".<sup>2</sup> ומבואר מדבריו שלא כדברי הרא"ש.<sup>3</sup>

ד. הרמב"ן כתב (פרק ה, טו): "דין התלמוד שאין האשה קובעת ווסת בימי נדתה ולא בימי הזיבה, כיצד ראתה בא' בניסן וחזרה וראתה בז' בו ועשתה כן ג' חדשים לא קבעה ווסת לז' בחודש". מפורש בדבריו שגם כשהפסיקה ראייתה וחזרה לראות אינה חוששת לווסתה (מדין התלמוד, ועיין לקמן).

ה. כן יש להוכיח מדברי הרשב"א שכתב (תורת הבית הארוך בית ז שער ג דף יד ע"ב) להוכיח מהסוגיא בדף יא שלא כדברי הראב"ד: "ואיכא למידק ולריש לקיש מי ניחא תבדוק דהא איכא שופעת או מדלפת שנים או שלשה ימים והו' להו כולי יומי ראייה כעונה אחת וכשעה אחת וצריכה לחוש לכל זמן המשכת הוסת לפי שאין ידוע עיקר הוסת אם בתחלתו והשאר טפלה לו או שמא סופו או אמצעיתו עיקר ותחילה טפלה משום דמים יתרים דאיתוספו בה מקדים הוסת לבא ואם כן תבדוק לעמוד על זמן המשכתו כדי לחוש לכל זמן המשכתו. ונראה מכאן שאין חוששין אלא לעונת עיקר התחלתו".

יא. אמנם, שניהם היו לפני תוס' הרא"ש, אך אנו רואים שראשונים נוספים סברו כשיטת רש"י, וגם הפוסקים שאחריהם לא הזכירו את שיטתו.

יב. ושם בהמשך הדברים כתב עוד: "ראיות שבתוך ימי הנדה כשורת הדין טפילות ניהו לתחילת הוסת ואפילו הפסיקה ביניהן. מיהו הא אכרענא לעיל דכיון דאיכא שופעת ומדלפת שהן כראיה אחת ושעה אחת לענין דייה שעתה כדאיתא פ"ק דנדה (י ב). ואשה כיון שהחזקה לראות ארבעה ימים רצופים או חמשה, אינה בודקת את עצמה עד סוף הוסת ואינה יודעת אם הפסיקה ביניהם אם לא, ואימר לא הפסיקה, אי נמי כיון דאיכא למיחש להקדמת הוסת או לאיחורו כדכתיבנא לעיל, הלכך חוששת לכולן. ועיקר הוסת נמי הו' כולו כדכתיבנא לעיל". ומבואר בדבריו שהחשש הוא שמא לא הפסיקה, אך אם ודאי הפסיקה אין הראיה הנוספת נחשבת ליום מימי הווסת.

יג. ראה עוד לקמן הערה כד.

מדברים אלו משמע שהקושיא היא רק משופעת או מדלפת, אך אם הייתה פוסקת, לא קשה, שכן בפוסקת וודאי אין לחוש לימים הבאים. ואח"כ (שם טו ע"א) כתב הרשב"א במפורש שבפוסקת אינה צריכה לחשוש להמשך הראיה, וביאר את הדבר: "אלא שקשה לי קצת מדאמרינן בפרק קמא דנדה גבי תינוקות [שלא] הגיע זמנה לראות אפילו שופעת כל שבעה אינה אלא כראיה אחת ופוסקת היא לה כשתי ראיות אלמא ראיה שניה שבתוך ימי נדתה לאו בתר ראיה ראשונה שדינן לה לומר דאין דמים אלא מחמת ראיה ראשונה אלא כראיה שניה בפני עצמה חשבינן לה וכיון שכן אם פוסקת וחוזרת ורואה תחוש לכולו. וי"ל דהתם דוקא להחזיקה בדמים הוא שאמרה ונפקא מינה לטהרות ואי נמי לבעל ולענין כתמים אבל מכל מקום התחלת הראיה היא העיקר לענין קביעות הוסתות ואף לביאת האורח ובהסתלק העיקר מסתלק הטפל. וכן נראה לי עיקר".

ו. כן עולה גם מדברי המאירי, שכתב כעין הוכחת הרשב"א מהגמרא בדף יא ע"א, וביאר: "ותדע שמכאן למדו רבני צרפת שאינה חוששת לראיות שבתוך זמן הנדות בין בפוסקת בין בשופעת או מדלפת והכל הולך אחר התחלת הוסת".

עולה אם כן ששיטת הראב"ד, הרמב"ן, הרשב"א והמאירי היא כשיטת רש"י, שאינה צריכה לחשוש כאשר הפסיקה את ראייתה, וכן משמע מדברי ראשונים נוספים.

הרא"ש בפסקיו חלק על דברי הראב"ד הנ"ל וכתב (פרק ט ס"ג השני) שאינה צריכה לחשוש לכל ימי הוסת, ולא מבואר בדבריו האם כאשר הפסיקה כן חוששת, שכן כתב: "ואשה שנמשך זמן וסתה ב' ימים או שלשה ימים והגיע זמן וסתה ולא ראתה ביום וסתה מי אמרינן צריכה לפרוש מבעלה כל זמן וסתה אם רגילה להיות שופעת או מדלפת ב' ימים תפרוש ב' ימים ג' ימים תפרוש שלשה ימים או דלמא בתר תחלת הוסת אזלינן כי אורח בזמנו בא והדמים שהיא רואה אח"כ דמים יתירים הן דאיתוספי בה וכשעברה עונת תחלת זמן הוסת אינה צריכה לחוש יותר. ומסתברא כהאי סברא בתרייתא".

ויש להסתפק מדוע כתב הרא"ש "אם רגילה להיות שופעת או מדלפת". האם דווקא כאשר היא שופעת או מדלפת, דהיינו שאינה מפסיקה באמצע, אינה צריכה לחשוש לכל ימי הראיה, או שאפילו אם מדלפת, שבזה סבר הראב"ד שצריכה לחשוש לכל ימי הראיה, וכ"ש כאשר פוסקת, שבזה גם הראב"ד מודה. ומכיוון שהוא לא הביא את דברי הראב"ד שבפוסקת אינה צריכה לחוש, ומאידך בדבריו בתוספותיו עולה שהיא כן צריכה לחוש בכה"ג, נראה יותר שכתב בדווקא "שופעת או מדלפת", וצ"ב.

יש להעיר<sup>1</sup> שהרא"ש (נדה פ"ט ס"ב ב השני, וכן פסק גם השו"ע קפד, ה) נקט כדברי הראב"ד שכאשר רואה ראיה ארוכה מהלילה ליום אסורה ב"עונת הלילה ושעת הוסת בלבד". וביאר הב"ח (קפד, ז) שאין הדברים סותרים: "ונראה דדוקא ברואה ראייה מרובה מסוף הנץ עד תוך תחלת היום כיון דהכל ראייה אחת היא מסתברא כהראב"ד דצריך לפרוש כל עונת הלילה

(יד). הערה זו היא רק על דברי הרא"ש, אך לדברי הפוסקים שסברו שפוסקת אינה סיבה להגדיר כל ראיה כראיה בפני עצמה, הדברים מובנים יותר.

ושעת משך הוסת ביום דכל משך זה בשם וסת נקרא כיון שאין שם אלא ראייה אחת אבל בשופעת ב' וג' ימים דאינה ראייה אחת והדמים שרואה בעונה ראשונה הוא תחלת הוסת וכל מה שרואה אח"כ דמים יתירים הן דאיתוספו בה אין זה נקרא בשם משך הוסת".

מתבאר שראיה רצופה היא סיבה להגדיר את כל זמן הראיה כווסת, יותר מאשר ראייה בהפסקות, וזה לכאורה נגד סברת התורא"ש. אכן ניתן לחלק שראיה רצופה ממש, שעליה דיבר הרא"ש כאן, שונה משופעת או מדלפת. או שהרא"ש יבאר את הדברים כפי שכתב הדרישה (קפד, ה) "דדוקא ברישא דהמשך הוא דבר מועט סברא לומר דגם הוא מצטרף לתחלת ראייתה ואסורה כל ימי משך הוסת אבל כשהוא ב' או ג' ימים לא אמרינן דהכל הוא מצטרף לתחלת ראייתה וממילא אינה אסורה אלא העונה שבה מתחיל הוסת".

השו"ע (קפד, ו) פסק כדברי רוב הראשונים שאינה צריכה לחשוש לכל ימי הראיה: "אם וסת נמשך ב' או ג' ימים, ששופעת או מזלפת, אינה צריכה לפרוש אלא עונה הראשונה של הוסת, וכיון שעברה עונה ולא ראתה, מותרת". השו"ע כתב את דינו לגבי שופעת או מדלפת ולא כתב מה הדין כאשר היא מפסיקה. ולעיל רצינו לדקדק שדבר זה נתון במחלוקת בין הרא"ש לראב"ד, למרות ששניהם כתבו לשון זו. ונראה שכוונת השו"ע היא שאפילו בשופעת ומדלפת, אך כך הדין גם בפוסקת, שכן בב"י ציין לדברי הרא"ש ולדברי הראב"ד, והביא את דברי הרשב"א שהובאו לעיל שאפילו אם מפסיקה אין זה נחשב לשתי ראיות. וא"כ נראה שהוא סבר כדברי הרשב"א המפורשים שהביא בבית יוסף, ולא כאפשרות לדקדק בדברי הרא"ש להיפך, כאשר כל הדקדוק מבוסס על דבריו בתוספותיו, שאותם לא ראה הבית יוסף ולא הביא אותם. וכך כתב בסדרי טהרה (ס"ק ט ד"ה ובאמת המחבר, ושם ד"ה ובעל כרחך) על לשון זו: "ואם אינה שופעת או מזלפת, אלא שפסקה בין הראיות, פשיטא דאין צריך לחוש אלא לעונת תחלת הוסת, כיון דקיימא לן אין אשה קובעת וסת בימי נדתה, ואפילו לחוש לו פעם אחת אין צריך, וכמו שאבאר לקמן".

על פי זה יש לעיין עד מתי נחשבת הראיה כהמשך הראיה הקודמת ואין צורך לחשוש לה? וכגון אשה שראתה בתוך שבעה נקיים, על ידי בדיקת עד או ראייה גמורה, האם היא צריכה לחשוש לכך כווסת?

והנה מעיקר הדין, נראה שלפחות כל שבעת ימי הנדה כל ראייה שתראה מוגדרת כהמשך של הראיה הקודמת ואין בה קביעת ווסת, אך אם ראתה אח"כ בימי הזיבה, אף על פי שאינה קובעת ווסת, מ"מ לפי חלק מן הראשונים היא צריכה לחשוש לראיה זו כווסת שאינו קבוע. ולקמן יתבאר עוד עניין זה.



## האם קביעת ווסת ממעיין פתוח היא כאשר האישה ממשיכה את הראיה השלישית על יום הווסת, או כשהיא מפסיקה ורואה שוב

התברר שלפי שיטת רש"י וראשונים נוספים, אם הראייה ממשיכה על יום שראתה בו פעמיים ממעיין סתום, קובעת בכך ווסת. ויש לעיין האם קביעת ווסת זו היא כאשר האישה המשיכה את ראייתה ברצף (כגון שראתה מכה בחודש עד ליום ב בחודש הבא), או דווקא כאשר היא הפסיקה את ראייתה וחזרה לראות לאחר כמה ימים ביום הווסת (כגון שראתה בכ"ה והפסיקה וחזרה לראות בר"ח)?

לענ"ד נראה שדבר זה תלוי גם הוא במחלוקת רש"י והתוס' רא"ש הנ"ל. לפי התוס' רא"ש אין אפשרות לקבוע ווסת אפילו אם שתי הראיות הראשונות היו בר"ח, והשלישית בכ"ה ובר"ח, אלא אם כן היא הפסיקה באמצע הראיה והתחילה מחדש בר"ח.

בדעת רש"י לא מבואר האם היא קובעת ווסת אפילו כאשר היא לא הפסיקה את הראיה, או רק כאשר היא הפסיקה את הראיה? ניתן לפרש שמחלוקתו של רש"י עם הרא"ש היא רק לגבי האם במקרה רגיל, שאשה הפסיקה את ראייתה באמצע, היא צריכה לחשוש לתחילת הראיה השניה, שרש"י סובר שדבר זה נחשב למעיין פתוח ואינה קובעת ווסת, ואילו הרא"ש סובר שדבר זה נחשב למעיין סתום וקובעת בו ווסת אליבא דר' יוחנן. אך גם רש"י מודה שקביעת ווסת כאשר שתי הראיות הראשונות היו ממעיין סתום, אינה אלא כאשר הייתה הפסקה בראיה השלישית ולאחר ההפסקה חזרה לראות ביום הווסת. אך יותר פשוט להבין בדברי רש"י, שאפילו אם היא רואה בהמשך אחד עד ליום שראתה בו בשתי הפעמים הקודמות נחשב הדבר כווסת. שכן לדברי רש"י "מעיין פתוח" זה בכל פעם שכבר ראתה בימים אלו (דהיינו כל שבעת ימי הנדה), בין אם היא המשיכה ברצף ובין אם היא הפסיקה באמצע. ועל זה אמר ר' יוחנן שאם ראייה זו היא לאחר שתי ראיות ממעיין סתום, קובעת ווסת משום "דתחילת הווסת הוחזק ממעיין סתום, וגם ראייה אחרונה חשבינן לה ממעיין סתום". וא"כ הדבר שמגדיר שראיה זו היא קביעת ווסת היא שתי הראיות הקודמות שהופכות את הראיה הזו ל"מעין סתום". והרי לפי שיטה זו אין משמעות להפסקה על מנת להגדיר מעיין סתום.<sup>טו</sup>

מכיוון שלעיל הוכחנו שדעת ראשונים רבים כשיטת רש"י, א"כ היה נראה שגם לגבי דבר זה יסברו הראשונים כדברי רש"י.

לענ"ד כן משמע קצת גם מלשון הגמרא (נדה לט ע"ב) "דאמרינן דמי יתירי הוא דאתוספו בה" שזו ראייה אחת שהתרחבה ולא שאלו שתי ראיות.

כן נראה גם מדברי הפלתי (קפד ס"ק ה) שכתב: "אבל באשה שוסתה קבוע תמיד ביום ל', ומקדמת ג' ימים קודם לפרקים, ובכל [ה]ג' ימים רואה, אם כן ליכא למימר תחילת ראייה עיקר דהא [ימים] אלו אין קבוע, ויום למ"ד הוא קבוע, וחזקה דאורח בזמנו בא, ולאין ספק דסוף ראייה שהוא ביום ל' עיקר, והנך דמים דמקדמי הוא, לרוב רבוי דמים שיש לה מקדמי ואזלה".

טו. בחזקת טהרה (להלן) כתב שאף שרש"י דחה הסבר זה, היינו בביאור דברי הש"ס, אך להלכה וודאי קיימ"ל הכי, ואיני מבין דברים אלו.

(ומה שכתב אח"כ שמדובר שאינה רואה בכל הימים, כוונתו לבאר את דברי הרמ"א, ולא שהוא חוזר בו מהבנתו בגמרא כך, כמבואר למעין שם). וכן כתב בשיעורי שבט הלוי (בהוספות שבסוף הספר לסימן קפט סעיף יג אות יד) "ופשטות הפוסקים משמע דאפילו בראיה הנמשכת". כן משמע גם מדברי החוות דעת (קפד, ביאורים ס"ק ד).

כמה מן האחרונים בדורותינו כתבו שווסת ממעין פתוח לא שייך אלא אם כן הפסיקה את ראייתה וראתה שוב ולא בהמשיכה את ראייתה,<sup>טז</sup> וכתבו לכך כמה ראיות. ולענ"ד יש מקום לפקפק על ראיות אלו:

א. יש שהוכיחו<sup>טז</sup> כן מכך שהשו"ע לא הזכיר את קביעת ווסת ממעין פתוח, וכתב הש"ך (נקודות הכסף על ס"ק עא) שלא הוצרך להזכיר זאת משום שהיום קובעים ווסת גם בימי נדה. ואם גם ראייה שממשיכה את הראיה הקודמת קובעת ווסת, היו צריכים להזכיר דין זה. ורק אם אינה קובעת אלא כאשר הפסיקה ראייתה, לא היו צריכים הפוסקים להזכיר זאת, כי גם בלי שיכתבו את זה, כל עוד שלא הוזכר שהיא לא קובעת ווסת בימי נדה, נדע אנחנו שהיא קובעת ווסת בכה"ג.

יש להעיר שהשו"ע כתב את עיקר הדברים ביחס לעיקר העניין של ימי נדה וימי זיבה, ולא לדין מעין פתוח.<sup>טז</sup>

לענ"ד נראה שאף על פי ששתיקת השו"ע בדבר זה מעלה שאלה, א"א להוכיח משתיקתו שלא כתב בכלל דין זה, יותר מאשר מדברי הראשונים המפורשים שכתבו דין זה, ולא כתבו

טז. שו"ת מהר"ם בריסק ח"א סי' קלב; חזקת טהרה (ראטה, דרך ישרה קפד ס"ק ה ד"ה ועוד וס"ק ח ד"ה ועתה), וחזר על כך בנו בשו"ת עמק התשובה ח"ג סי' עה אות ב; שו"ת חשב האפוד ח"א סוף סי' קכו (והביא לכך ראייה מלשון רש"י בדף לט ע"ב שקרא לראיה זו ראייה רביעית, אך לא ציין לשני ביאורי רש"י בדף יא); קנה בושם (ביאורי ש"ך קפט ס"ק ח, על פי שו"ע הגר"ז); משמרת הטהרה ח"א סי' ז סעיף יא, וכתב שכן הורה גם הגריש"א. וכתב כן גם בשם הפרדס רימונים שפתי חכם קפד, טז ול"מ בדבריו שם כדברי משמרת הטהרה, אלא אדרבא הביא שם את דברי רש"י שכתב שהעיקר כפירושו הראשון, אך הוסיף שמ"מ גם לדין יש חילוק בין ראתה ברצף או הפסיקה את הראיות, ש"לדין בזמן הזה דאשה קובעת ווסת בימי נדה כ' והו דוקא בשלא ראתה רצופים... אבל אם היא רואה ב' או ג' ימים רצופים גם בזמן הזה אינה קובעת ווסת בראיות אחרונות, דאפילו תימא דראיות הראשונות היה בימי זיבה, עם כל זה הרי נפתחת מעיינה וכל מעין פתוח אינה קובעת ווסת" ונראה שכוונתו לומר שבראיות רצופות אינה קובעת ווסת בימי נדה, אך אם ראייה זו היא ראייה שלישית לאחר שתי ראיות ממעין סתום, הרי שזה הדין שעליו דיבר רש"י, והרי הוא לא כתב שהראשונים חולקים על רש"י, אלא אדרבא כתב על דברי רש"י "וכ"כ כל הפוסקים דכל שראתה בא' לנידונה שוב אינה קובעת ווסת בכל ז' ימי נידונה". וא"כ נראה ברור שכוונתו רק לגבי קביעות ווסת שלא אחרי שתי ראיות ממעין סתום.

יז. משמרת הטהרה שם הערה 13; עמק התשובה שם בשם דבש מסלע.

יח. לכאורה יש להביא ראייה שאין קביעת ווסת בראיה רצופה, מדברי הש"ך בסעיף לב (ס"ק עב), שעל דברי השו"ע שקובעת ווסת בתוך ווסת כאשר רואה בר"ח ובב' לחודש הקשה: "דהא בב' לחודש ה"ל ב' ימים רצופים דהולכים תמיד אחר תחלת הראיה וכדלעיל ס"ס י"ג בהג"ה". אך יש לדחות שדברי הש"ך שם מיידי כאשר הראיות הקודמות ממעין פתוח היו בר"ח, וא"כ כאשר היא רואה שוב בר"ח ואח"כ בב' לחודש אין לחשוש ליום ב, משום שלא הייתה הפסקה. אך אילו הייתה רואה בערב ר"ח ובר"ח, אף שלא הייתה מפסיקה ביניהן כלל, יכול לסבור הש"ך שתקבע ווסת. ובחוות דעת (ביאורים לו) התקשה בדברי הש"ך: "דהא בהדיא פסק הטור דדוקא בשופעת אינה קובעת ווסת בימי נדותה, אבל בפוסקת קובעת ווסת אפילו בימי נדותה" וכוונתו לדבריו בסי' קפד ביאורים ס"ק ז, כפי שיבואר להלן שכן הדין לשיטתו לדין שקובעים ווסת בימי נידונה.



שהדין הוא רק כאשר מפסיקה בין ראיותיה. ואת שתיקת השו"ע מדין זה ניתן לפרש בכך שהוא סבר שכלל אין דין של קביעת ווסת בצורה כזו, וכדברי הרמב"ם, וכפי שיתבאר לקמן.

ויש להוסיף שאם אכן השו"ע היה סובר שבכל ראייה כאשר הפסיקה באמצעה וחזרה לראות צריכה לחוש לראיה השניה, א"כ אכן לא היה צריך לכתוב דין זה של קביעה ממעיין סתום, שכן מאחר שהוא לא כתב שאינה קובעת ווסת בימי נדה, א"כ כל הפסקה מחייבת לחשוש מחדש. אך לפי מה שהתבאר לעיל, במקרה רגיל שהיא הפסיקה את ראייתה וחזרה וראתה, משמע מדברי השו"ע שהיא אינה צריכה לחשוש לפעם השניה שראתה. וא"כ גם אם סובר השו"ע שכל קביעת ווסת ממעיין פתוח הוא דווקא במקרה שהיא מפסיקה את ראייתה באמצע, היה צריך השו"ע לכתוב זאת. וא"כ מכך שהוא שתק אין להוכיח דווקא לצד זה ולא לצד השני. וא"כ נראה שאין הוכחה מדברי השו"ע.

ב. בשו"ת עמק התשובה כתב להוכיח כן מלשון הרשב"א (תורת הבית הארוך בית ז' שער ג', יא ע"א): "והיכי דמי מעיין סתום כגון שראתה שתי פעמים בריש ירחא בלחוד ובשלישית ראתה בעשרים וחמשה וריש ירחא דאע"ג דריש ירחא בתרא קאי לה בימי נדתה קבעה לה וסת לריש ירחא הואיל והשתים הראשונות הוחזקו ממעיין סתום וראיית עשרים וחמשה דמים יתירו הוא דאיתוספו בה כלומר מרוב קבוץ הדמים שנאספו בה מהרו דמיה לבוא ושפעו ביום חמשה ועשרים אבל מה שחזרה וראתה בראש חדש היא עיקר הראיה".

לענ"ד אין דקדוק זה מוכיח שהייתה הפסקה, שכן ניתן להסביר ש"חזרה" קאי על הראיות הקודמות שהיו בראש חודש, ושוב גם כעת ראתה בר"ח, ואדרבא בתחילת דבריו כתב "ראתה בעשרים וחמשה וריש ירחא" ולא כתב שמפסיקה ביניהם.

לעיל הובאו דברי שו"ע הגר"ז (קפט, קו"א ס"ק ה) ומדבריו נראה כדברי אחרונים אלו, שכן כתב לגבי מי שיש לה ווסת קבוע ליום ל וראתה ביום כז, שיש מחלוקת אם היא צריכה לחשוש ליום כז: "והאידנא דאין חלוק בין מעיין פתוח לסתום, אף לכ"ז אינה חוששת, אלא כשלא המשיכה ראייתה עד וסתה הקבוע, או שהמשיכה בלי הפסק בינתיים, דאז יש לומר דמים יתרים הוא דאיתוספו בה ולא לקביעת וסת באו, ולא חזרה לוסתה הקבוע. אבל אם הפסיקה בינתיים לדין דקובעת וסת בימי נדתה הרי חזרה לוסתה הקבוע לה ושוב אינה חוששת לשאינה קבוע, כמ"ש לעיל בשם הב"ח ודרכי משה וט"ז, וכן הוא בלחם חמודות הובא בש"ך. ועיין מ"ש בסי' קפ"ד ס"ו] (כפנים)".

מדבריו אלו עולה שאם המשיכה ראייתה בלי הפסק מחשיבים רק את יום התחלת הראיה ולא את יום ווסתה, אך בדבריו נאמר ש"האידנא אין חילוק בין מעיין פתוח לסתום", ויש להבין האם כוונתו רק כמו שכתב בהמשך דבריו שכיון קובעת ווסת גם בימי נדה, או כוונתו לומר שכיום אין קביעת ווסת ממעיין פתוח (ולא ביאר מדוע), אך כאשר היה דין קביעת ווסת ממעיין פתוח היה הדין שונה, וצ"ע.

גם מכך שכתב שכיום אין חילוק בין מעיין פתוח למעיין סתום, מוכח שהוא סבר שאם המשיכה ראייתה ברצף אינה קובעת בכך ווסת, שהרי לפי הגר"ז (קפד, כא) לדין אשה

שהפסיקה ראייתה חוששת ליום זה כווסת, כפי שיבואר לקמן, אך אם היא המשיכה ברצף אינה חוששת ליום זה כווסת. ולפי מה שכתבנו לעיל בדעת רש"י, במקרה שראתה פעמיים ממעין סתום בראיה שלישית, תקבע אפילו אם ראתה ברצף.<sup>17</sup> ולפי זה לא רק הגר"ז סבר כך אלא כן סברו אחרונים נוספים,<sup>18</sup> שכתבו שדין זה של ראייה ממעין פתוח לא קיים היום.

וכן כתב בשו"ת מהר"ם בריסק (ח"א סי' קלב ד"ה אבל): "פוק חזי מה עמא דבר אין אישה שתשים על לב להראיות שבאמצע כדי שתקבע מהן וסת ואינן חוששין רק להראיה הראשונה הן בקבוע הן שלא בקבוע", ושכן עולה מדברי פוסקים<sup>19</sup>, שאף שדיברו על מקרים שהראיה השלישית המשיכה ליום שראתה בו פעמיים ממעין סתום, לא הגדירו זאת כווסת.

כן משמע גם מדברי המאירי (נדה יא ע"א), שכתב: "ראתה בחמשה ועשרים באייר וחזרה וראתה באחד בסיון אף על פי שראיית אחד בסיון בימי נדות של ראיית חמשה ועשרים באייר קבעה לה וסת לכל ראש חדש הואיל והשתים הראשונות באו ממעין סתום".

לקמן תבואר שיטת הראב"ד והרמב"ן לגבי קביעת וסת בכל ימי הראיה, ויתבאר שגם לשיטתם קביעת וסת ממעין פתוח היא דווקא כאשר הפסיקה את ראייתה באמצעה, אך לשיטתם, כאשר היא רואה ברציפות יש יותר סיבה לחשוש לכל ימי הווסת. וראה מה שהתבאר לעיל ולקמן שיש סברא לומר שדווקא כאשר היא רואה ברציפות יש יותר לחשוש לכל יום מימי הווסת.

נראה שמכיוון שמפורש בדברי הראב"ד והרמב"ן והמאירי שקביעת וסת היא כאשר האישה הפסיקה את ראייתה, וכך ניתן להבין את דברי הרשב"א, ואף דברי רש"י אינם מפורשים להדיא שלא כך, וכן מנהג העולם, וכמה אחרונים נקטו כך, ובהצטרף דעת הרמב"ם שתבואר לקמן שכלל אין קביעות וסת אפילו בפוסקת, א"כ כל שלא הפסיקה ראייתה אין זה נחשב לקביעת וסת.

בשאלה מתי נחשב הדבר לפוסקת, נראה כהגדרת מהר"ם בריסק (ח"א ריש סי' קלב)<sup>20</sup> שאף שאינה רואה ברציפות, אך כל עוד שאם תבדוק את עצמה תמצא טמאה, וכפי הרגילות אצל הנשים<sup>21</sup>, הרי זה נחשב לרואה ברצף.<sup>22</sup>

(ט). הוכחה זו היא כהוכחת האחרונים הנ"ל בדעת השו"ע.

(כ). סד"ט קפד, ט ד"ה נמצא אנו; מחצית השקל קפט, עא.

(כא). שו"ת כתב סופר יו"ד סי' צ (וראה בתשובה ב שבסוף ספר גופי הלכות ס"ק יב שדחה את ההוכחה מדבריו שמדבר על וסת ההפלגה עיי"ש); שו"ת שואל ומשיב רביעאה ח"ג סי' מה הערה ב (עיי"ש שאין זה ברור לגמרי לענ"ד).

(כב). שם כתב שיש שלוש אפשרויות: א. שופעת או מדלפת ברציפות בלי שום הפסק כמה ימים. ב. רואה כמה ימים רצופים, אך בהפסקות בין הראיות. ג. רואה כמה ימים שאינם רצופים. ובהמשך (ד"ה אבל) הוא מבאר את המקרה השני ש"בכל אותן הימים א"א לפסוק בטהרה כי בכל עת שתקנח תמצא דם".

(כג). כ"כ שו"ת מהר"ם בריסק שם ד"ה ועתה, והעיר על דברי הסד"ט (קפד, ט ד"ה ולכאורה עלה) שכתב שרוב נשים רגילות לראות בהפסק: "אולי בימיו היה כך, אבל כעת כפי אשר חקרתי רוב נשים רואות בהמשך בלי הפסק כלל, רק אחרי שמתחילין ימי הזקנה יוכל להזדמן כך", ונראה שדבריו יותר מתאימים למציאות זמננו. ואולי דעת הסד"ט היא שכל שלא רואה ממש ברצף, אף על פי שאילו הייתה בודקת הייתה מוצאת טמאה, זה נחשב לפוסקת. וראה לקמן

### ביאור שיטת הראב"ד והרמב"ן ביחס לחשש ווסת בכל ימי הראיה

נחלקו ראשונים באשה שראתה כמה ימים האם היא חוששת לכל ימי הווסת, או רק ליום הראשון מהם. לדעת הראב"ד והרמב"ן היא חוששת לכל ימי הראיה, ואילו לדעת הרשב"א והרא"ש, וכן פסקו הטור והשו"ע, אינה חוששת אלא ליום הראשון. בעלי שיטה זו הוכיחו את דבריהם מסוגיית מעיין פתוח ומעיין סתום, ונבאר את הדברים.

הראב"ד (שער תיקון הווסתות סי' א) כתב שצריכה לחשוש לכל ימי הווסת, וביאר את טעם הדבר: "כיון דאיכא שופעת ואיכא נמי מדלפת שהיא כשופעת, שאינן אלא כראיה אחת ואפילו מדלפת כל שבעה, כדאיתא בפרקא קמא דנדה (י ב), הילכך הוה כולוהו יומי העונה כיום אחד ושעה אחת. ואשכחן דאפילו ר' יוסי (נדה סג ב) דמיקל בחשש הווסתות שהוא מתירה לפני וסתה ולאחר וסתה, אפילו הכי בשעת הוסת מיהת מודה דחיישינן".

כן פסק גם הרמב"ן (הלכות נדה ה, כב): "היתה רואה חמשה וששה ימים רצופים, כל יום ויום כוסת בפני עצמו וחוששת לכולן אפילו נעקר יום א' הראשון חוששת לשאר הימים עד שיעקרו כולן. אחד וסת קבוע ואחד וסת שאינו קבוע שוין בדבר. ראתה ביום ט"ו בחדש זה ומשכה ראיתה ד' ימים, וחזרה והתחילה בט"ז בחדש הבא וראתה ב' וג' ימים, ובי"ז שלאחריו ראתה, כבר שילשה לראות בי"ז לחדש ואין תולין אותו כוסת הדילוג בלבד עד שתדלג ודאי ולא תהא בהן צד שוה, לפיכך חוששת לימים שהשלישה בהן כוסת הקבוע ולשאר הימים כוסת הדילוג".

לעומתם סברו הרז"ה (השגות לבעלי הנפש שם אות יא), הרשב"א (תורת הבית בית ז שער ג, יד ע"ב) והרא"ש (נדה פ"ט סי' ג השני) שאין לחשוש אלא ליום הראשון של הווסת, וכן פסקו השו"ע (קפד, ו) והרמ"א (קפט, יג) שאינה צריכה לחשוש אלא ליום הראשון של הראיה.

הרשב"א הקשה על שיטת הראב"ד והרמב"ן, מהגמרא בדף יא: "תנן בפרק קמא דנדה אף על פי שאמרו דיה שעתה צריכה להיות בודקת חוץ מן הנדה והיושבת על דם טוהר. ואמרין עלה בגמרא חוץ מן הנדה דבתוך ימי נדה לא בעיא בדיקה הא ניחא לריש לקיש דאמר אין אשה קובעת וסת בתוך ימי נדתה שפיר אלא לר' יוחנן דאמר אשה קובעת לה וסת בתוך ימי נדתה תבדוק דדילמא קבעה לה. ואיכא למידק ולריש לקיש מי ניחא תבדוק דהא איכא שופעת או מדלפת שנים או שלשה ימים והוה להו כולי יומי ראיה כעונה אחת וכשעה אחת וצריכה לחוש לכל זמן המשכת הוסת לפי שאין ידוע עיקר הוסת אם בתחלתו והשאר טפלה לו או שמא סופו או אמצעיתו עיקר ותחילה טפלה משום דמים יתרים דאיתוספו בה מקדים הוסת לבא ואם כן תבדוק לעמוד על זמן המשכתו כדי לחוש לכל זמן המשכתו. ונראה מכאן שאין חוששין אלא לעונת עיקר התחלתו שהוא הוא".

שהפרדס רימונים (ואחרונים נוספים) יישבו את קושיות הסד"ט לאור הבנה זו.

כד). בשו"ת עמק התשובה שם דקדק מדברי הפוסקים הגדרות שונות לדבר זה: מדברי החוות דעת (קפד, ז) למד שאפילו הפסקה כלשהיא נחשבת להפסקה, משו"ע הגר"ז קפז, כא למד שההפסק יהיה מיום אחד לחבירו, ומהפרדס רימונים (קפד, שפתי חכם טז) למד שצריך שיהיה יום שלם בלי ראיה. ודבריהם לא נאמרו ביחס לגידול דידן, ואין דבריהם הגדרות מפורשות, ונראה שיש לנקוט כהגדרת מהר"ם בריסק הג"ל (ולא כגופי הלכות שם ס"ק ב, שתמה על הפרדס רימונים מדברי הגר"ז).

כקושיא זו הקשה גם הרא"ש.

נראה שהראב"ד והרמב"ן יישבו את קושיית הרשב"א לאור החילוק בין ראתה ברצף לראתה בהפסקות, וכפי שהתבאר לעיל:

לעיל הובאו דברי הראב"ד שכל מה שחשש לכל ימי הראיה, היינו דווקא כאשר ראתה ברצף, וכן עולה גם מדברי הרמב"ן שכתב: "היתה רואה חמשה וששה ימים רצופים". לעומת זאת, את דברי הגמרא שאשה אינה קובעת ווסת בימי נדתה ביארו הראב"ד והרמב"ן שהוא רק כאשר האשה הפסיקה באמצע ראייתה.<sup>10</sup> כן מפורש בדברי הראב"ד (בעלי הנפש שער תיקון הוסתות סימן ב): "שבעת ימי הנדה אינם ראויים לקביעת וסת, שאם ראתה בריש ירחא והפסיקה, אחר כך ראתה בחמשא בירחא, ועשתה כן אפילו כמה פעמים, לא קבעה וסת לחמשא בירחא כי אם לריש ירחא בלחוד".

וכן עולה גם מלשון הרמב"ן (ה, טו-טז): "דין התלמוד שאין האשה קובעת וסת בימי נדתה ולא בימי הזיבה, כיצד ראתה בא' בניסן וחזרה וראתה בז' בו ועשתה כן ג' חדשים לא קבעה וסת לז' בחודש, אפילו ראתה בא' בחודש ובי"ח בו שהוא סוף ימי זיבתה וחזרה וראתה בא' בחודש ובי"ח בו כמה פעמים לא קבעה וסת אלא לראש החודש, שכל ז' ימי נדה אחר הראיה הראשונה הם הולכין ואחד עשר שלאחריה דמים מסולקין ממנה ואין ראוי לקבוע וסת, אפילו ראתה בא' בניסן ובז' בו וראתה בז' באייר וכן בסיון לא קבעה וסת. ראתה שני ראשי חדשים ובשלישי ראתה בכ"ה בחדש ובראש החודש קבעה לה וסת לראש החודש שרגלים לדבר, שהרי הראשונים ממעיין סתום ראתה אותם ועכשיו ג"כ ראתה בזמנה בר"ח ודמים יתירים שניתוספו בה גרמו לה להקדים, וחוששת ליום הקדימה שמא וסת אחר היא קובעת".

על פי זה נראה שיסברו הראב"ד והרמב"ן שבסתמא האשה צריכה לפרוש כנגד כל שבעת ימי הנדה, משום שהיא מוחזקת בדמים (עיין נדה סח ע"ב "כולהו בחזקת טומאה קיימי"), אלא שאם היא תפסוק, היא תפטר מהחשש להמשך הימים, אך חכמים לא חייבוה בדיקה על מנת להיפטר מחשש הווסת הבא.<sup>11</sup>

כה). לכאורה הסברא נותנת להיפך – דווקא כאשר הראיה היא המשך אחד יותר היה נראה לתלות שכל הראיה היא בתחילתה, ואילו כאשר אלו שתי ראיות נפרדות יש מקום לתלות כל ראיה בפני עצמה, וכפי שסבר התורא"ש. אך בדברי הפוסקים אדרבא עולה כסברא זו, כפי שהובא לעיל מיישוב הב"ח (קפד, ז) לדין הפוסקים (שו"ע קפד, ה) ש"אם רגילה לראות ראייה מקודם הנץ החמה עד אחר הנץ החמה, אסורה בלילה וביום כשיעור הנמשך בו". ומקור דין זה הוא דברי הראב"ד, שסובר שבכל ראיה מתחשבים בכל משך הווסת, אך למקרה זה מודה גם הרא"ש שחולק עליו בנקודה זו, וגם השו"ע פסק כן, למרות שלא פסק כדברי הראב"ד. ועולה אם כן שדווקא כאשר הראיה היא ממש ראיה רצופה מודים גם החולקים.

ובסד"ט קפד, ט כתב: "ואף דלכאורה איכא סברא להיפך, דכשרואה ב' ימים או ג' ימים בהפסקה בין הראיות, גרע משופעת ומזלפת, דנידון כשתי ראיות ואינו נמשך להתחלת הראיה... מכל מקום לפי האמת דקיימא לן דאין אשה קובעת וסת בימי נדתה אפילו בפוסקת, ואם כן צריך לומר משום דמעינה פתוח וכל הראיות שאחר הראיה הראשונה נמשכים לראיה ראשונה, אם כן טפי מסתבר להחמיר בשופעת ומזלפת מפוסקת".

כו). ונראה שיישוב זה נוח יותר מאשר לפי שיטת התוס' רא"ש שאם תראה שוב תצטרך לפרוש מחדש, שכן לפי התוס' רא"ש קשה יותר מדוע לא חייבוה חכמים בדיקה, ואילו לשיטה זו, חכמים לא חייבוה בדיקה משום שבדיקה זו היא

יש להוסיף שבלאו הכי האשה צריכה לבדוק על מנת לדעת שהיא הפסיקה את ראייתה ואינה זבה, כמבואר במשנה בדף סח, וא"כ בהכרח שהמשנה כאן לא דיברה על בדיקה על מנת לדעת שהיא הפסיקה את ראייתה, וא"כ ניתן ליישב שמשום כך לא הזכירה המשנה גם את הבדיקה על מנת לפרוש בחודש הבא, לאור מה שהתבאר שכל החשש הוא רק אם היא הפסיקה את הראיה.

על פי הבנה זו עולה שהראב"ד והרמב"ן הם שיטה אמצעית בין דברי רש"י לדברי התורא"ש, והם נוקטים במידת מה בקולות של שניהם – מחד הפסקה של הראיה באמצעה אינה סיבה להגדרת התחלת הראיה השניה כווסת, ומאידך לגבי קביעת ווסת ממעין פתוח, החשש הוא דווקא במקרה שהיא הפסיקה את ראייתה וחזרה וראתה ביום הווסת הקודם. אך אין זה משום שהיא לא חוששת לווסת כאשר היא ראתה ברציפות, אלא אדרבא, שבמקרה כזה היא חוששת לווסת אפילו כאשר לא קדמו לראייה זו שתי ראיות ממעין סתום.

עיינ עוד לקמן יישוב נוסף לקושיא זו לפי שיטת הרמב"ן.



### לדין אשה קובעת ווסת גם בימי נדה וימי זיבה, וההשלכות במי שראתה בשבעה נקיים

כתב הרמב"ן (הלכות נדה ה, טז) שבזמן הזה אשה קובעת ווסת בזמן הזה גם בימי נדה.

דעת הש"ך (קפט ס"ק עא ונקודות הכסף שם) היא שאף בזמן הזה אשה קובעת ווסת בימי נדה אין זה אלא לחומרא ולא לקולא, אך אחרונים רבים חלקו עליו וסברו שבזמן הזה אשה קובעת ווסת גם לקולא בימי נדה וזבה.<sup>12</sup>

על פי זה עולה לכאורה שאם היא הפסיקה את ראייתה וחזרה לראות אפילו בתוך ימי הנדה צריכה לחשוש ליום זה, וכפי הדוגמא שכתב הרמב"ן שם: "שראתה א' בחודש וז' בו וחזרה וראתה בז' בחודש ב' פעמים, אתה אומר לא קבעה ווסת? ושמא ראתה הראשונה שבר"ח מימי י"א היתה ושל ז' בחדש בתחלת נדה וראויה לווסת".

ואכן כך כתבו חלק מן האחרונים שלדין אשה קובעת ווסת בימי נדתה, אם היא פוסקת היא צריכה לחשוש גם ליום שראתה את הראיה השניה.<sup>13</sup>

אכן פשטות דברי השו"ע והמנהג אינה כך, אלא שלא צריכה לחשוש גם כאשר פסקה.<sup>14</sup>

לטובתה ואם תרצה היא תעשה אותה.

כו). תורת השלמים קפט ס"ק כז; שו"ע הגר"ז קפט ס"ק קיב וקו"א ס"ק ד; סדרי טהרה קפט סוף ס"ק לד.

כח). עיין שו"ע הגר"ז קפט ס"ק כא, וקפט ס"ק קיב, וחווה דעת קפד, חידושים ס"ק טו וביאורים ס"ק ז.

אך לא כתבו זאת על כל ראייה – הגר"ז כתב שרק אם קבעה ווסת לכך, והחווה דעת הוסיף תנאי שבראייה הראשונה אין קביעת ווסת.

כט). בסד"ט שם האריך לתמוה על דברי הטוש"ע והמנהג שלא חוששים לכל ימי הראיה, והרי לדין שקובעת ווסת בימי נדה, א"כ יש לחשוש על כל יום שמא הוא תחלת ימי הנדה, וא"כ יש לחשוש לכל יום וכדברי הרמב"ן. וניסה ליישב

לגבי ראייה בתוך שבעה נקיים כתב בשו"ת בית שלמה (יו"ד ח"ב ב סי' ז הגהה א מבין המחבר): "והדבר הקשה עלי הוא בהני נשי שרגילות להתקלקל בימי ספירתן ומוציאין דם בעד הבדיקות דרך משל ביום יוד מתחלת ראייתה ואחר כך מתחלת לספור ז' נקיים מחדש וטובלת אם אסורה לשמש ביום ג' אחר טבילתה דהוי עשרה ימים מעת שמצאה דם על עד הבדיקה וסת שאינו קבוע צריכות לחוש לו בפעם אחת ואני לא שמעתי מאן דחש לה, וצ"ע דבזה לא שייך כל התירוצים שתירץ בזה החוות דעת (סי' קפד סק"ז) לענין ראתה כמה ימים בתוך ימי נדתה ע"ש שכתב דהוא מטעם ספק ספיקא שמא זה הוא בתוך ימי נדתה ושמא אחר כך לא תראה, דזה תינח לענין ימי נדתה".

מדבריו מתבאר שהמנהג הוא שאפילו מי שרואה בתוך שבעה נקיים, אין זה נחשב לווסת חדש. וכן כתב בלבושי עוז (קצ, נד): "וזאת למודעי דקבלה הייתה בידי מורי ההוראה שבירושלים שכל ראייה שהיא בתוך שבעה נקיים אפילו ראייה ממש, לא חששו לה משום וסת".<sup>1</sup> וכנראה שהגדירו אותם מורי הוראה שזה חלק מאותה ראייה, וצ"ב.

בכמה דרכים (מכיוון שהוא האריך טובא, אכתוב את תמצית הדברים) ואחריהם נשאר בצע"ג:

א. בתחילה (ד"ה ולכאורה עלה) העלה אפשרות שהשו"ע והטור התירו בשאר ימי הראייה רק אם לא פסקה, אך אם פסקה אסור משום שהיא קובעת ווסת בימי נידה (בדומה למה שכתבו הגר"ז והחור"ד), וכתב על כך: "אכתי קשה לי דלפי זה סבירא להו להטור והמחבר בפוסקת צריכה שתחוש לכל ימי משך הוסת, ורוב נשים דרכן לראות אחר התחלת וסתן ה' או ו' ימים רצופים בהפסקה בין הראיות, ולא שמענו מי שמחמיר בזה לפרוש כל ימי משך הוסת".

ב. לאחר מכן הוא דחה את האפשרות לומר שכאשר היא ראתה כמה ימים ברציפות אין לחוש, שכן כל זה נכון רק לפני שהיא קובעת ווסת בימי נדה. ועוד, שא"כ המורה היה צריך לשאול על כך.

ג. לאחר מכן (ד"ה ותו) העלה אפשרות (על פי דברי הפרישה) שגם היום לא קובעים ווסת בימי נדה, ורק בימי זיבה היא קובעת ווסת. ודחה שדבר זה דחוק, ושדבריו השו"ע אין זה מתאים, שא"כ הוא היה צריך לומר את דין קביעת ווסת ממעיין פתוח ומעיין סתום.

דחייתו זו יש לדחות לאור מה שכתבנו שכנראה פסק השו"ע כדברי הרמב"ם בהגדרת מעיין פתוח וסתום.

ד. לאחר מכן (ד"ה וי"ל עוד) כתב שאולי מה שאמרו הראשונים שבימינו קובעים ווסת גם בימי נדה וזבה, היינו שאפילו אם ראתה את הראשונה ממעיין פתוח, ורק השתיים האחרונות או אפילו רק ראייה אחרונה ממעיין סתום, קובעת בזה ווסת. ומשום כך לא הזכיר השו"ע חילוק בין מעיין פתוח למעיין סתום. אך הקשה, שעדיין היה השו"ע צריך לפרש את פרטי דין זה.

בפרדס רימונים (קפד, שפתי חכם טז) כתב לבאר שכל החשש לקביעת ווסת הוא דווקא כאשר פוסקת "ומעתה תו לק"מ כל מה שנתקשה הס"ט... והוא ברור ונכון בלי שום פקפוק" (ובתחלת דבריו הביא את דברי החור"ד והקשה עליהם, ולא זכיתי להבין כל דבריו). והסבר זה הוא כאפשרות הראשונה שכתב הסד"ט, אלא שהוא דחה אותה משום שרוב נשים דרכן לראות בהפסקה בין הראיות, אך בשו"ת מהר"ם בריסק (ד"ה ועתה) כתב שרוב נשים רגילות לראות בלי הפסק, והעיר על דברי הסד"ט "אולי בימיו היה כך, אבל כעת כפי אשר חקרתי רוב נשים רואות בהמשך בלי הפסק כלל, רק אחרי שמתחילין ימי הזקנה יוכל להזדמן כך" ונראה שדבריו יותר מתאימים למציאות זמננו (וראה מה שכתבתי לעיל על שיטת הסד"ט), וא"כ ניתן לחזור ליישוב זה, וכפי שכתבו האחרונים הנ"ל.

ל. ראה עוד בפרדס רימונים (פתיחה לסימן קצו פ"א ח"ב אות טז) שכתב בדעת המעדני מלך "שכל שלא היו שבעה ימים בין ראייה אחת לראייה שניה לא חשבינן לראייה השניה ראייה בפני עצמה רק שדינן לה בתר ראייה הראשונה". אך לא כתב את דבריו ביחס להגדרת ווסתות, אלא ביחס לאפשרות לבדוק ביום ראשון בשחרית.

אולי יש לבאר את דין השו"ע והמנהג, שאף על פי שבזמן הזה היא אשה קובעת ווסת גם בימי נדה, מ"מ בסתמא לא חששו שמא התחילה ראייתה בימי זיבה והמשיכה לימי הנדה. והטעם שהיא לא חוששת לכל ימי הווסת הוא משום שכל מה שנראה בעיני האשה כהמשך של ראייתה הקודמת, אינו נחשב לווסת חדש, ומה שמוגדר כראייה חדשה מוגדר כווסת. אבל בשו"ת חת"ס יו"ד סי' קסו אות ב עולה שאפילו ראייה מועטת בתחילת שבעה נקיים קובעת ווסת.

אם היא רואה רק בבדיקות ולא ראייה גמורה, יש מקום לומר שאינה צריכה לחשוש לזה כווסת, משום דברי האחרונים (עיין לבוש קצ, נד; שו"ת הרי בשמים קמא ח"א סימן צח; מנחת יצחק ח"ד סוף סי' קיח), שכתבו שראייה בבדיקה אינה קובעת אלא כאשר ראתה שלוש פעמים, ולא בפעם אחת. אמנם מדברי הרמב"ן שהם מקור הדין לא משמע כך, וכן בשו"ת בית שלמה הנ"ל, וע"ע שו"ת שבט הלוי חלק ב סי' פו וסי' פט.



### ביאורים נוספים בשיטת הרמב"ן

יתכן שכל מה שכתב הרמב"ן שחוששת לכל ימי הווסת, היינו דווקא לאחר שכיום אשה קובעת ווסת גם בימי נדה. ומשום כך לא יקשו עליו קושיות הראשונים, שכן אכן מדין הגמרא לא הייתה האשה צריכה לחשוש לכל ימי הווסת, ומשום כך לא קשה על שיטת ריש לקיש, ורק לאחר שביטלו את חישוב ימי הנדה, הרי שהיא צריכה לחשוש לכל יום מימי הראייה.

כהבנה זו כתב לבאר את דברי הרמב"ן בסדרי טהרה (קפד, ט ד"ה אך גם): "ודאי דהרמב"ן לא כתב כן אלא לדידן בזמן הזה, דכטועה משוינן להו, ומשום הכי קובעת וסת בימי נדתה ובימי זיבתה, משום הכי כתב דחוששת לדידן אף לוסת השוה בנדון זה".

בדברי הראב"ד שם הובא יש מי שסבר שהטעם לכך שכל ימי הראייה נחשבים לווסת: "כיון שאין אנו בקיאים עכשיו במראה דמים ולא בתקון הוסתות, דכלהו נשי האידנא טועות משוינן להו דלא ידעי בין ימי נדה לימי זיבה, וקי"ל דאין אשה קובעת לה וסת בתוך אחד עשר יום שבין נדה לנדה כדבעינן למימר קמן, הילכך איכא הכא שתי חששות, שמא היום הראשון של הוסת היה דם טהור והשני או השלישי היה דם טמא והוא היה תחלת הוסת ועיקרו, אי נמי הראשון או השני היו מתוך אחד עשר והשלישי והרביעי תחלת נדה וראוין לקביעת וסת, וכיון דאיכא הנך חששות כלהו ימי הוסת הם עיקר, וצריכה לחוש להם שלש פעמים כראשון של וסת".

והראב"ד דחה חשש זה וכתב: "כי מה שחשש המחמיר הזה לדם טמא ולדם טהור וחשש לטעות בין ימי נדה לימי זיבה, אף על פי שמצינו שחששו רבותינו לכל אלה, הני מילי היכא שרואה דם, לטמא כל הדמים שהיא רואה ולהצריכה שבעה נקיים כאלו היא רואה בתוך ימי זיבה, ודאי משום דספיקא דאורייתא הוא וספיקא דאורייתא לחומרא. אבל היכא דאינה רואה, חשש וסתות היא דאמרינן דרבנן היא ואפילו בוסת קבוע וכ"ש בשאינו קבוע, הילכך ספיקא

דרבנן לקולא. ועוד דרוב דמים שבאשה טמאין... וכל שכן הכא לגבי וסתות דחששא דרבנן הוא דמבעי לן למיסמך ארובא. וכן בחשש הטועות נמי רוב נשים לאו טועות נינהו, וחששא דרבנן במקום דאיכא רובא להתירא ליכא למיחש ביה כלל".

ולאחר מכן כתב הראב"ד את סברתו שהובאה לעיל, מדוע כן לחשוש לכל ימי הווסת, ונראה קצת מדברי הראב"ד שאין דינו תלוי בכך שאין קביעת ווסת בימי נדה.

ובאמת שבדברי הראב"ד לא מצאתי שכתב שכיום כן קובעים בימי נידה ובימי זיבה, אלא האריך (בסי' ב) בדיני התלמוד בזה, ונראה שהוא סובר שגם כיום אין אשה קובעת ווסת בימי נדה.<sup>לא</sup>

וא"כ נראה שבדעת הראב"ד אין ליישב אך, אך בדעת הרמב"ן ניתן לומר כן. וכן כתב בסדרי טהרה (קפד ס"ק ט ד"ה אך הא, וד"ה ומה שכתב הב"ח, וד"ה ותו קשה לי) שהרמב"ן והראב"ד חלוקים, ולרמב"ן החשש בכל ימי הווסת הוא משום שאשה קובעת ווסת בימי נדה, ואילו לראב"ד החשש הוא אחר. וכתב שאולי גם הרשב"א בתורת הבית הקצר שהביא דעה זו התכוון לדברי הרמב"ן, ואילו כל קושיותיו הן על דברי הראב"ד.

בפרדס רימונים (קפד, שפתי חכם טז) הקשה על הבנת הסד"ט והוכיח שהרמב"ן סבר שגם מדין הגמרא חוששים לכל ימי הווסת. וזאת, מכך שהרמב"ן בפ"ה הכ"ב כתב דין זה בביאור דין הגמרא (עיי"ש עוד, שדקדק כן גם מרשב"א וטור בהביאם את דברי הרמב"ן). וביאר בדעת הרמב"ן שבזמן שלא קבעו ווסת בימי נדה, החשש לימים הנוספים של הווסת היה כדין ווסת שאינו קבוע, שנעקר בפעם אחת משום שאין אפשרות לקבוע ווסת בימי נדה. ונראה שכתב כן על מנת ליישב את קושיות הראשונים על שיטתם.



### האם חוששים גם ליום תחילת הראיה השלישית?

בדברי הרמב"ן והטור שהובאו לעיל, נאמר שיש לחשוש לא רק ליום הווסת, אלא גם ליום תחילת הראיה. בבעלי הנפש (שער תיקון הוסתות סימן ב) כתב:

אבל יש ענין אחר שהאשה קובעת וסת בתוך ימי נדתה כגון שראתה שני פעמים בריש ירחא בלחוד, ובשלישי ראתה עשרים וחמשה וריש ירחא. אף על גב דריש ירחא בתרא קאי לה בימי נדתה, קבעה לה וסת לריש ירחא הואיל ותרי קמאי הוחזקו לה ממעין סתום, וראיית עשרים וחמשה אמרינן עלה בגמרא (נדה לט ב) דמים יתירי הוא דאיתוספי בה.

ואתמרו עלה תרין פרושי. איכא מאן דמפרש דראית ריש ירחא הוא עיקר הוסת והקדמת עשרין וחמשה תוספת הוסת הוי, ומדקרי ליה תוספת הוסת לא חיישא לההיא ראיה כלל. וזהו לפי הדעת הראשון מן השלושה פנים שהזכרנו למעלה בחשש הוסתות. ולזה הדעת כל שכן ראיות שבתוך ימי הנדה שאין חוששין להן כלל. ויש מפרש דהא דאמרינן

(לא). וכן כתב בדעתו בביאור הגר"א קפט, ס"ק נא; וסדרי טהרה קפד ס"ק ט ד"ה ומה שמסתייע.



בראיות עשרין וחמשה דמים יתירי הוא דאיתוספו בה, לאו למימרא דהויא טפילא לראיות ריש ירחא, אלא לאפוקי דראיית ריש ירחא לא הויא טפילה לראיית עשרין וחמשה, ואף על גב דקיימא לה בתוך ימי נדתה. ולעולם ראיית עשרים וחמשה מיהת מיחש חיישא לה דלמא וסת אחרינא הוא דבעיא למקבע. ומסתברא כי האי לישנא בתרא.

אבל ראיות שבתוך ימי הנדה כשורת הדין טפילות נינהו לתחילת הוסת ואפילו הפסיקה ביניהן. מיהו הא אכרענא לעיל דכיון דאיכא שופעת ומדלפת שהן כראיה אחת ושעה אחת לענין דיה שעתה כדאיתא פ"ק דנדה (י ב). ואשה כיון שהוחזקה לראות ארבעה ימים רצופים או חמשה, אינה בודקת את עצמה עד סוף הוסת ואינה יודעת אם הפסיקה ביניהם אם לאו, ואימר לא הפסיקה, אי נמי כיון דאיכא למיחש להקדמת הוסת או לאיחורו כדכתיבנא לעיל, הלכך חוששת לכולן. ועיקר הוסת נמי הוי כולו כדכתיבנא לעיל.

והשתא דאמרינן דראית עשרין וחמשה מיחש חיישא לה בחדא זמנא, אי חזיית הכי תלתא זמני קבעה לה נמי וסת לעשרין וחמשה ולריש ירחא.

והא דאמרינן דאין אשה קובעת וסת בתוך ימי נדתה, לא מבעיא היכא דכולהו תלתא זימני חזיא להו בתוך ימי נדתה דלא קבעה, אלא אפילו חזיא תרי זימני קמאי ריש ירחא וחמשה בירחא וריש ירחא וחמשה בירחא, ובתרייתא חזאי בחמשה בירחא וברישי ירחא לא חזיא, דסד"א כיון דאיעקר לריש ירחא וקאי חמשה בירחא בדוכתיה אתגלאי מילתא דחמשה בירחא הוא עיקר וסתה ורישי ירחי קמאי תוספת דמים הוו, אפ"ה לא קבעה. אשתכח דכי האי גוונא לא קביעא לה וסת כלל, דריש ירחא הא עקרא ליה, וחמשה בירחא אכתי לית לה אלא חדא זמנא. וכי משלמא עליה תרי זימני אקבע לה לחמשה בירחא.

היה נראה שאפשר לומר שדברי הראב"ד והרמב"ן נאמרו לפי שיטתם, שבכל ראייה שהיא, כל יום מימי הראייה, נחשבת כווסת, וצריך לפרוש מכל הימים, ומשום הכי הם סברו שגם בראיה כזו צריכים לחשוש גם ליום הראשון. ולפי זה, לדידן אין צורך לחשוש לקביעת היום הראשון, אלא רק ליום הווסת.

קצת ראייה לדבר זה יש להביא מכך שהרשב"א, אף על פי שכתב את דין קביעת ווסת ממעיין פתוח, לא כתב שצריכה לחוש גם ליום הראשון של הראייה.

אך לא ראיתי בדברי הפוסקים מי שתלה שאלות אלו זה בזה, ומכך שסתמו בזה, משמע שאין הדברים תלויים זה בזה. וכן יש להוכיח מכך שהרז"ה, אף על פי שחלק על דברי הראב"ד לגבי כל ימי הווסת, לא חלק עליו בדבר זה. וכן מכך שהשו"ע (קפט, לב) כתב את דין ווסת בתוך ווסת, שנובע מדין זה, אף על פי שהוא הכריע שלא כשיטת הראב"ד והרמב"ן.

ולפי שני היישובים שכתבנו לדבריהם עולה שתליה זו אינה נכונה:

לפי הביאור הראשון - החשש לווסת בכל ימי הראיה, זה דווקא בראיה רצופה, ואילו בראיה ממעין פתוח, החשש הוא כאשר היא הפסיקה את הראיה, ולולי דין מעיין פתוח לא היו חוששים הראב"ד והרמב"ן לשני הימים.

לפי הביאור השני, דברי הרמב"ן לגבי קביעת כל יום מימי הראיה כוונתו לא נאמרו אלא לאחר שנהגו שחוששים לווסת גם בימי נדה ולא כדין התלמוד, ואילו דבריו לגבי קביעת ווסת ממעין פתוח נאמרו לפי עיקר דין התלמוד שאין אשה קובעת וסת בימי נדה. וא"כ בהכרח שאין הדינים תלויים זה בזה.

בב"ח (מא) כתב שהחשש ליום הראשון הוא חשש לחומרא, ומשמע מדבריו ששני החששות הם חשש לחומרא, ומדבריו למד במשמרת הטהרה (פרק ז הערה 12) שכל קביעת ווסת ממעין פתוח היא רק לחומרא ולא לקולא. לענ"ד לא מסתבר שהגמרא וכל הפוסקים שכתבו בסתמא שקובעת ווסת ממעין פתוח בראיה שלישית ולא הזכירו שזה רק לחומרא, סברו כך (וע"ע בשו"ע הגר"ז קו"א ס"ק ד). ומ"מ לאור מה שביארנו שקביעת ווסת כאשר הראיה השלישית היא ממעין פתוח נתונה במחלוקת בין הראשונים, והרא"ש והרמב"ם חולקים עליה, נראה שאין בכוחה לבטל חשש של ווסתות אחרים.

לאור חשש זה, גם יתכן מקרה שאשה תקבע וסת בתוך ווסת, וכפי שכתב הרמב"ן בהמשך לדין קביעת ווסת ממעין פתוח (ה, יז): "פעמים שהאשה קובעת וסת בתוך וסת כיצד ראתה ג' פעמים בר"ח וברביעית ראתה בעשרים בחדש ובר"ח וכן בחמישי וכן בשישי, הרי אשה זו קבעה לה שתי וסתות, וכן כל כיוצא בזה".

יש שביארו שדין זה הוא מה שנאמר ברמ"א בסי' קפד ס"ב: "ואשה שמשנית וסתה להקדים ב' או ג' ימים או לאחר, כשמגיע זמן וסתה צריך לפרוש ממנה ב' או ג' ימים קודם או אחריו". שנחלקו אחרונים בביאורו, והש"ך (קפט, לט) ביאר שאשה ששינתה את ראייתה מווסתה הקבוע צריכה לחשוש ליום שאליו שינתה. ובדברי הגר"ז (קפט, נג) עולה שאף על פי שראתה גם ביום הווסת (היינו בהקדימה ולא באחריה), מ"מ היא צריכה לחשוש גם ליום ההקדמה וגם ליום הווסת. ושם בקו"א ס"ק ה כתב לגבי אשה שרואה בקביעות ביום ל', ופעם אחת הקדימה ראייתה ליום כז וראתה גם ביום ל': "לחוש ליום כ"ז במחלוקת זו שנויה, ולכ"ח וכ"ט לא חיישא לכולי עלמא, כיון שלא ראתה בכ"ז. ואף גם זאת דחיישא ליום כ"ז אינו אלא כשלא נקבע וסתה ממעין סתום ג' פעמים, ומשום דחיישינן דלמא הוא העיקר, וכמו שכתבו הב"ח והדרישה סעיף כ"ב וכמ"ש לעיל... והאידנא דאין חלוק בין מעיין פתוח לסתום, אף לכ"ז אינה חוששת, אלא כשלא המשיכה ראייתה עד וסתה הקבוע, או שהמשיכה בלי הפסק בינתיים, דאז יש לומר דדמים יתרים הוא דאתוספו בה ולא לקביעת וסת באו, ולא חזרה לוסתה הקבוע. אבל אם הפסיקה בינתיים לדין דקובעת וסת בימי נדתה הרי חזרה לוסתה הקבוע לה ושוב אינה חוששת לשאינה קבוע, כמ"ש לעיל בשם הב"ח ודרכי משה וט"ז, וכן הוא בלחם חמודות הובא בש"ך. ועיין מ"ש בסי' קפ"ד ס"ו [ו] (בפנים)".



### חזרת ווסת ישן כאשר ראתה ממעיין פתוח

אשה שקבעה ווסת בשלוש פעמים, ואח"כ לא ראתה ביום ווסתה שלוש פעמים, נחלקו ראשונים בדינה. דעת הראב"ד (בעלי הנפש שער תיקון הווסתות סי' א), הרמב"ן (הלכות נדה פ"ו, ג-ה) והרא"ש (נדה פ"ט סי' ג השני) שכל שלא קבעה ווסת אחרת, לא נעקרה ממנה הווסת לגמרי, ואם חזרה לראות ביום הווסת, חזרה הווסת למקומה. ואילו דעת הרז"ה (בהשגות לבעלי הנפש שם אות ח) שאפילו אם לא קבעה ווסת חדשה, מ"מ נעקרה לגמרי הווסת הראשונה, ואם תחזור ותראה בה שוב, הרי שיש להתייחס לראיות אלו כבתחילה.

השו"ע (קפט, יד) פסק כדעת רוב הראשונים: "היתה רגילה לראות יום עשרים (ויש לה בזה וסת קבוע), ושינתה ליום שלשים, זה וזה אסורים, וכשיגיע יום כ' לראיית שלשים, אסורה משום וסת הראשון, ואם לא תראה בו חוששת ליום ל'. שינתה פעמים ליום ל' זה וזה אסורים. שינתה ג"פ ליום ל', הותר יום כ' ונאסר יום ל'. ואם לאחר ששינתה פעם או פעמים ליום ל' ראתה לסוף כ', חזר וסת של כ' למקומו והותר שלשים".

על פי מה שהתבאר יש לעיין האם גם כאשר האשה חזרה לראות ביום הווסת ממעיין פתוח, חזר הווסת, והיא צריכה לחשוש לו מעתה כווסת קבוע. ובשיעורי שבט הלוי (קפט סעיף יג אות יד) כתב שיש לעיין בזה, "והדעת נוטה דאינו חוזר וניעור".<sup>2</sup>

ונראה לענ"ד שלכל הפחות כאשר ראתה שלוש פעמים ביום אחר שאינו יום הווסת, לא חזר לה ווסתה הקודם, שכן הסד"ט (קפט ס"ק יט) הוכיח מדברי הרמב"ן שם שרק אם לא ראתה כלל לא נעקר הווסת, אך אם ראתה בעונות אחרות שלוש פעמים נעקרה הווסת, וגם בדברי הרא"ש והראב"ד ניתן להבין כך אך אין הכרח לזה.<sup>3</sup> אמנם דעת השו"ע (קפט, טו) היא שאפילו אם ראתה בימים אחרים, כל שלא קבעה ווסת אחר, לא עקרה את הווסת הראשון. וכתב הסד"ט שם: "אבל מה נעשה אחר שהטור והשו"ע לא הבינו כן, וצריכין אנו לבטל דעתנו נגד דעתם". אך מכל מקום במקרה שלא ראתה ביום הווסת עצמו ממעיין סתום, אלא ממעיין פתוח נראה לסמוך על שיטת הסד"ט בצירוף שיטת הראשונים החולקים על דין קביעת ווסת ממעיין פתוח.

ובפרט שלאחר שראתה בימים אחרים, יתכן שאין להגדיר את הראיה ממעיין פתוח כקביעת ווסת, שהרי התבאר לעיל שרק לאחר שראתה פעמיים ביום זה ממעיין סתום מוגדרת גם הראיה ממעיין פתוח כאילו היא מעין סתום. ואילו כאן היא ראתה בימים אחרים, ורק בעבר ראתה ביום זה ממעיין סתום, וכבר ראתה ביום אחר, וא"כ יתכן שלכו"ע אין כאן חזרת הווסת, אפילו לא לדברי השו"ע.



(לב). ושם דיבר על ווסת ההפלגה, אך נראה שה"ה בווסת החודש (אף שקצת יש סברא להקל לגבי זה בהפלגה יותר מאשר בווסת החודש).

(לג). ובשיעורי שבט הלוי סעיף טו אות א כתב שדעת הרא"ש ושאר ראשונים כפי שכתב השו"ע, ולא הבנתי כוונתו.

### קביעת ווסת ממעין פתוח בווסת ההפלגה ובווסתות לא מצויים

במסגרת השולחן (קנה, סח) כתב על פי שו"ע הגר"ז הסובר כשיטת הש"ך (קפט ס"ק מ) שווסת קצרה עוקרת ווסת ארוכה, שאין קביעות ווסת ממעין פתוח בווסת ההפלגה, שכן הראיה השלישית שהתחילה בווסת קצרה יותר, עקרה את הווסת הארוכה שהייתה לפני כן. אך דעת החו"ד (קפט ביאורים ס"ק כא) שגם בווסת ההפלגה קובעת ווסת בכה"ג, ומדין זה הקשה (בחיידושים ס"ק יח) על שיטת הש"ך הנ"ל. וראה עוד בקנה בשם (ביאורים על הש"ך קפט ס"ק לח) שצירף קולא במקרה של ווסת ההפלגה מטעם זה.

בווסת השבוע מצוי ראייה שממשיכה על יום הווסת, וכגון מי שראתה פעם אחת בהפלגת כט, הרי ששתי ראיותיה היו באותו יום בשבוע, ואם היא תחזור ותראה פעם שלישית בהפלגה קצרה יותר מכט ותמשיך את ראייתה, הרי שהיא קבעה ווסת השבוע, כאשר שתי הראיות ממעין סתום והשלישית ממעין פתוח. וכתב בלבושי עוז (קפט ו ס"ק ד) בשם הגרי"ש אלישיב שלא קובעת ווסת השבוע כאשר ראייה שלישית הייתה ממעין פתוח "דבעינן הוכחה דזהו וסתה, ובאופן זה לא מיקרי הוכחה ברורה".

ובעמק התשובה ח"ג סוף סי' עה כתב שאפילו כאשר הראיה מופסקת אינה קובעת ווסת בכה"ג בימי השבוע, מכיוון שבווסת הסירוג אין עליו שם של ווסת עד שיקבע, וא"כ ראייה ממעין פתוח (הראיה השלישית) אינה יכולה להגדיר שכל הראיות הקודמות הן ווסת לימי השבוע. וכתב כדבר פשוט שכך גם במי שהיה לה ווסת להפלגה ועקרה אותה, ושוב ראתה בהפלגה קצרה והמשיכה את ראייתה ליום ההפלגה שהיה לה בו ווסת קבוע, שאינה חוזרת לווסת הקבועה על ידי ראייה כזו. ובשיעורי שבט הלוי (קפט ס"ו אות ב) הסתפק בזה.

בקנה בושם (ביאורי ש"ך קפט ס"ק ח) העיר שעל פי מה שנקט שאין הווסת נקבע, אלא אם כן הפסיקה באמצע ראייה שלישית וחזרה לראות ביום הווסת. א"כ לא שכיח ווסת כזו גם לא בווסת השבוע, ומשמע שאם כן הפסיקה, הרי שגם בווסת השבוע קובעת ווסת כשראייה שלישית הייתה ממעין פתוח.

בפתחי מגדים (פרק כג סעיף יג, וביאורים סי' יב אות ט) כתב שבכל ווסת שאינו מצוי, אין צריך לחשוש אם ראתה ראייה שלישית ממעין פתוח (וכגון שראתה טו תשרי, טז חשוון ויג כסליו והמשיכה עד ליוז). ודקדק כן מלשון הרמב"ן (הלכות גדה ה, טו) שכתב בטעם הדבר שקובעת ווסת ממעין פתוח "שהרי הראשונים ממעין סתום ראתה אותם ועכשיו ג"כ ראתה בזמנה", ומכיוון שבווסתות אלו לא חוששים כל עוד שלא קבעה ווסת, אין זה נחשב שראתה בזמנה.



### שיטת הרמב"ם בקביעת ווסת ממעין פתוח

כפי שהובא בהקדמה, הרמב"ם מבאר את "מעין פתוח" ו"מעין סתום" בדרך אחרת מרש"י והראשונים שבעקבותיו. כתב הרמב"ם בפרק ח הלכה ט: "אין האשה קובעת לה וסת בתוך ימי נדתה שראתה בהן, כיון שראתה יום אחד אינה קובעת לה וסת בכל השבעה".

המ"מ העיר שם על המחלוקת בין הרמב"ם לרמב"ן בביאור קביעת ווסת ממעין פתוח. על פי דברי הרמב"ם, במקרים שהובאו לעיל אין קביעות ווסת, משום שתמיד זה נקרא "מעין פתוח".

בדברי הרמב"ם לא הוזכרו כלל דברי הגמרא בדף לט על שתי ראיות סמוכות בתוך ימי הנדה. וכתב במרכבת המשנה (העלמא) שהרמב"ם מבאר שדברי הגמרא בדף יא שמסייגת את דברי ר' יוחנן שלא אמר שקובעת ווסת בימי נדה אלא במעין סתום, סוברת שלא כדברי רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע בדף לט, ולא כפי שכתבו הראשונים האחרים שגם דבריהם מבארים את "מעין סתום" שרק בו דיבר ר' יוחנן.<sup>1</sup>

וקשה לי על דברי הרמב"ם, הרי נחלקו ר' יוחנן וריש לקיש אם אשה קובעת ווסת בימי נדה, ואם בדעת ר' יוחנן מה שאשה קובעת זה כאשר היא לא ראתה בימים אלו, א"כ עולה שלריש לקיש אפילו במקרה כזה אינה קובעת ווסת, וא"כ באיזה מקרה היא כן קובעת ווסת?

ושמא יש לומר שכאשר ר' יוחנן מתרץ את דבריו "כי אמינא אנא היכא דחזיתיה ממעין סתום אבל חזיתיה ממעין פתוח לא אמרי", הרי שכבר אין מחלוקת בין ר' יוחנן לריש לקיש, ועדיין צ"ע.

הבית יוסף (קפט, לב) לאחר שהביא את דברי הראשונים על קביעות ווסת ממעין פתוח כתב: "וכל זה על פי שיטת הרמב"ן שאין זיבות אלא סמוך לימי נדות שראתה בהם כמו שנתבאר בסימן קפ"ג אבל הרמב"ם (פ"ו הל' ד - ו) שסובר שהיא סופרת לעולם נדות וזיבה בין תראה בין לא תראה אין צורך לפרש וסת דימי נדה דראתה בראש חודש וכ"ה לחודש וכו' כדפירש רש"י דאפילו לא ראתה קודם לכן כלל משכחת לה ימי נדה וכן גבי וסת דימי זיבה אין צריך לפרש דראתה עשרים לירחא וראש חודש כדפירש הרשב"א דבלא ראתה קודם לראש חודש משכחת לה ימי זיבה ולפי דעתו דחזיתיה ממעין סתום היינו שלא ראתה בימי נדתה קודם היום שהיא למודה לראות בו וכן מבואר בדבריו שכתב בפרק ח' (ה"ט) אין האשה קובעת לה וסת בתוך ימי נדתה שראתה בהם כיון שראתה יום אחד אינה קובעת לה וסת בכל השבעה וכן אין האשה קובעת וסת בימי זיבתה שהם האחד עשר יום אבל קובעת היא וסת בימי נדתה שאינה רואה בהם".

גם בערוך השולחן, לאחר שכתב את דיני קביעת ווסת ממעין פתוח, כתב (קפט, עב): "וזהו לשיטת רש"י ותוס' וכל רבותינו בדיני נדות וזיבות לפיכך הוצרכו לדחוק בפירושא דמעין סתום דקאי אשני ראיות ראשונות אבל להרמב"ם דס"ל דימי נדות וימי זיבות סופרת האשה כל ימיה בין ראתה בין לא ראתה כמ"ש בסי' קפ"ג הפ"י פשוט דמעין פתוח מקרי כשראתה ממש דאז אינה קובעת וסת בימי נדתה ומעין סתום שלא ראתה ממש אלא שלפי החשבון עומדת בימי נדתה דאז קובעת וסת וכן מבואר מדבריו בפ"ח דין ט' ע"ש ועמ"ש בסי' קפ"ג".

לד). והוסיף שעל שני ההסברים שכתב רש"י (שמתאימים לרב פפא ולרב הונא בריה דרב יהושע) קשה, וכן העדיף הרמב"ם לבאר שדבריהם אינם בביאור "מעין סתום" שנזכר בדף יא "והנך אמוראי ר' פפא ורב הונא בריה דר' יהושע לקמן חולקים על סוגיא זו ואינם מפרשים חוץ מן הגדה דבתוך ימי נדתה לא בעי בדיקה אלא כמ"ש המהרש"א דפי' חוץ מן הגדה תחלת נדה ר"ל ביום ראייתה".

וביאור דבריהם הוא שהטעם שלפי שיטת הרמב"ם ימי הנדה אינם תלויים דווקא בראיית האשה, אלא קבועים, וכפי שכתב בהלכות איסורי ביאה (ו, ד-ו): "כל שבעת הימים שנקבעה לה וסת בתחלתן הן הנקראין ימי נדתה, בין ראתה בהן דם בין לא ראתה בהן דם... כל ימי האשה מיום שיקבע לה וסת עד שתמות או עד שיעקר הוסת ליום אחר תספור לעולם שבעה מתחלת יום הוסת ואחריהן אחד עשר [ואחריהן] שבעה ואחריהן אחד עשר". אבל לשיטת הרמב"ן (הלכות נדה א, יא) מניין ימי הנדה מתחילים רק ביום שמתחילה לראות (לאחר ימי הזיבה), וא"כ לפי פירושו אין אפשרות של ראייה ממעין סתום שאינו היום הראשון לראיית הנדה.

ועיין עוד מה שכתב בביאור שיטת הרמב"ם בפרדס רימונים פתחי נדה ב (ושם ביאר שהרמב"ם פסק כרב פפא ע"ש).

על פי מה שכתב הב"י שדברי הרמב"ם תלויים בשיטתו בביאור ימי הנדה והזבה, מבואר מדוע הפוסקים האחרים לא כתבו כדבריו, ומדוע האחרונים לא הזכירו את שיטתו, שכן הפוסקים נקטו כעיקר הדין כשיטת הרמב"ן בחישוב ימי הנדה והזבה, כפי שכתב הש"ך (קפג ס"ק ד).

ומ"מ לשיטת הרמב"ם אין חשש ווסת בכל ימי הנדה שראתה בהם, והבית יוסף הביא את דבריו. וא"כ ייתכן שיש לבאר את שתיקת הב"י בסוגיית ווסת ממעין פתוח, משום שהוא נקט כשיטת הרמב"ם. וכפי שמצאנו במקומות רבים בהלכות נדה שפסק כשיטת הרמב"ם גם במקום שראשונים רבים חולקים עליו. וא"כ מטעם זה יש לומר שאף שלראשונים רבים אשה קובעת ווסת כאשר שתי הראיות הראשונות היו ממעין פתוח, הרי שלפי הרמב"ם, וכנראה כך גם דעת השו"ע, היא אינה קובעת ווסת בכך. ויש בדבר זה להקל (שאינה צריכה לחשוש לווסת שאינה קבועה שהייתה לה קודם לכן ולעונה בינונית) ולהחמיר (שאינה עוקרת ווסת זה אלא בשלוש פעמים).



### סיכום ומסקנות

א. אשה שרואה כמה ימים, נחלקו ראשונים אם היא צריכה לחשוש לכל הימים או רק לתחילת הראייה, ופסקו השו"ע והפוסקים שהיא צריכה לחשוש רק לתחילת הראייה.

מחלוקתם היא במקרה שהאשה ראתה ברצף, אך במקרה שהיא הפסיקה ראייתה וחזרה לראות שוב, מדין הגמרא אינה קובעת ווסת. ואילו לדין שקובעים ווסת גם בימי נדה, יש אחרונים שכתבו שצריכה לחשוש לראייה זו בתנאים מסוימים.

אשה שהפסיקה בטהרה ולאחר מכן ראתה שוב בתוך שבעה נקיים, יש שסברו שאינה צריכה לפרוש מראיה זו ימי פרישה, ויש שעולה מדבריהם שהיא כן חוששת. במקרה שהראיה בשבעה נקיים לא הייתה ראייה בהרגשה, אלא בדיקה בעד שיצאה טמאה, יש יותר סברא להקל.

שיטת התוס' רא"ש היא שבכל ראייה שהפסיקה בה צריכה לחשוש לראיה הנוספת, אפילו מדינא דגמרא, אך התבאר שרוב הראשונים סברו שלא כמותו, ושיטתו לא הובאה בפוסקים.

ב. אם היא המשיכה את ראייתה גם ביום שכבר פעמיים התחילה בו את ראייתה – אף על פי שהראיה הנוכחית התחילה ביום אחר, להרבה ראשונים היא קובעת בכך ווסת. וצריכה לחשוש גם ליום התחלת הראיה וגם ליום הוסת הקודם.

בדברי הריטב"א מבואר שהחשש הוא דווקא כאשר שתי הראיות הראשונות היו ממעין סתום, והשלישית ממעין פתוח, אף שיש אפשרות לדקדק אחרת מדברי פוסקים אחרים, נראה שאין צורך לחשוש לזה.

נחלקו אחרונים אם קביעת ווסת זו היא דווקא אם האשה הפסיקה בין תחילת הראיה ליום הוסת, או גם ברואה ברצף. ונראה לענ"ד שלמעשה כל שלא הפסיקה ראייתה אין להגדיר זאת כקביעת ווסת.

מכיוון שקביעת ווסת זו היא במחלוקת בין הראשונים, יש מקום להקל בה בהצטרף שאר ספיקות, ואין בכוחה לבטל חששות ווסתות אחרים, ויש לבדוק כל מקרה לגופו.

ג. המשיכה ראייתה על גבי יום ווסת שאינו קבוע ולא ראתה בו אלא פעם אחת, נחלקו אחרונים אם נעקר יום הוסת וצריכה לחשוש לו גם בחודש הבא.

אשה שלא ראתה ביום ווסתה הקבוע שלוש פעמים, אפילו אם ראתה ביום אחר, אך לא קבעה ווסת חדש. אם חזרה וראתה ביום ווסתה הישן, חוזרת לחשוש לווסתה הקודם.

במקרה כזה, שראייתה ביום ווסתה הישן הייתה ממעין פתוח, נראה שלא חזרה לקביעותה הישנה.

ד. כתבו אחרונים שבוסת השבוע ובוסתות לא מצויים אינה קובעת ווסת ממעין פתוח. ויש שסברו שגם לגבי ווסת ההפלגה לא שייך לקבוע ממעין פתוח, ויש לצרף שיטה זו לקולא במקרים מסויימים.

על אף שכתבתי דברים אלו כהכרעה למעשה, אבקש מהקורא שלא לסמוך על הכרעתי, ובחלק מן הדברים חזרתי בי כמה פעמים תוך כדי בירור הסוגיא. סיום הדברים נעשה תוך כדי הצער הנורא על האסון שפקד את מדינת ישראל בשמחת תורה, והטרדה בעקבות הדברים. אשמח לקבל הערות.



# אוצר חושן משפט

בדין דברי שכיב מרע ככתובין וכמסורין ♦ מהי פשרה ♦ בדין  
חיוב תשלום לשוכר דירה מרוהטת שלא שמרה כראוי





רבי יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

## בדין דברי שכיב מרע ככתובין וכמסורין

בגמ' ב"ב קמז, ב מסקינן דמתנת שכיב מרע אינה של תורה אלא היא תקנת חכמים ועשאוה כשל תורה, ופי' הרשב"ם ד"ה מתנת שכ"מ דלהכי תקון רבנן שיקנו דבריו באמירה שאם אין דבריו נקנין חיישינן שמא תיטרף דעתו בחליו מתוך צער שלא יקימו בניו צוואתו ע"כ. ובגמ' שם מקשי' מהא דאמר רב נחמן המוכר שט"ח לחברו וחזר ומחלו מחול מודה שמואל שאם נתנו במתנת שכ"מ דאינו יכול למחול, אי אמרת בשלמא דאורייתא משום הכי אינו יכול למחול וכו', ומשני דעשאוה כשל תורה וכו"ל. ובגמ' שם קמח. שכ"מ שאמר תנו הלואתי לפלוני הלואתו לפלוני, ואע"ג דליתיה בבריא, רב פפא אמר הואיל ויורש יורשה, רב אחא בריה דרב איקא אמר הלואה איתא בבריא וכו' עי"ש כל הסוגיא. ויל"ע במאי פליגי ר"פ ורב אחא אם בעי' בדברי שכ"מ שיהיה איתא בבריא. האם פליגי ביסוד דין דברי שכ"מ דבגמ' להלן קמט. אמרי' דכירושה שוויה רבנן, ובוה פליגי רב אחא ור"פ אם הוי כירושה או כמתנה. אכן י"ל דלכ"ע הוי כירושה, ומ"מ ס"ל לרב אחא דהתקנה דדברי שכ"מ ככתובין וכמסורין נאמרה רק על מתנת שכ"מ השייכת גם באדם בריא, אבל במתנה שאינה שייכת בבריא לא נאמרה תקנה זו.

ובשו"ת הרא"ש כלל א סימן ח ובכלל פה סימן יא כתב דהטעם דבעי' איתא בבריא הוא משום דהיכא דליתא בבריא ליכא לחששא דשמא תיטרף דעתו ולא תיקנו לדברי שכ"מ. ומה"ט כתב דבשכיב מרע שהוא קטן ל"א דברי שכ"מ כיון דאין הקנאה לקטן בבריא [ובגטין נט. מפורש דבקטן מבין שש שנים יש לו דין דברי שכ"מ, וכ"פ הרמב"ם מכירה פכ"ט ה"ו דמתנתו מתנה בין במתנת בריא בין במתנת שכ"מ. אכן שם מיירי דוקא במטלטלין ולא בקרקעות, וכדאי' בשו"ע חו"מ סימן רלה, ועי"ש בסמ"ע ובהגר"א. ובסמ"ע כתב דה"ה לענין מצוה לקיים דברי המת, דליכא בקטן שציווה לתת לאחרים], ונתכוונו לזה בשו"ת בית אפרים חו"מ סימן מא ד"ה תשובה, ובאבן האזל בהל' מכירה פכ"ב סוף הט"ו.

ולפ"ז י"ל דלכ"ע דברי שכ"מ הוי כירושה, אלא דרב אחא ס"ל דבליתא אף בבריא לא שייך טעם התקנה שמא תיטרף דעתו ולהכי לא תיקנו דינא דדברי שכ"מ. ולדברי הרא"ש נ"מ טובא לדינא בגדר בהא דבעי' איתא בבריא, דהעיקר הוא דשייכא בבריא ויהני אף היכא דבבריא לא מהני מגדרי הקנאה, דאם במציאות שייכא בבריא אמרי' דינא דדברי שכ"מ. וכבר נתכוין לזה באבן האזל בהל' מכירה שם, עי"ש שביאר את דברי הר"מ שם, שכתב דכמו דיכול להתחייב דבר שלא בא לעולם לצדקה והקדש, ה"נ יכול ליתן במתנת שכ"מ. וקשה, דבבריא חייב רק מדין נדר, וזה ליכא בשכ"מ שמת, וא"כ איך חייב לצדקה ולהקדש הא ליתא בבריא בקנין. וע"כ דכל דמהני לחיוב בבריא, שוב מהני מדין דברי שכ"מ שלא תטרף דעתו, ולא בעי דיהני

בבריא בתורת קנין. ובזה מיושב גם הא דבמלוה נחשב דל"מ בבריא, אף דהוי רק חסרון במעשה הקנין [כמש"כ הגר"ח בספרו בהל' מכירה, ועמד על דבריו באבי עזרי שם מכח סוגין, דא"כ אמאי נחשב דמלוה ליתא בבריא]. אכן י"ל דכיון דכיון דמ"מ ל"מ בבריא בפועל, שוב ליכא טעם התקנה שתיטרף דעתו וכן"ל. ובזה מיושבת קושיית האבן האזל שם, דאמאי לרב אחא מלוה נחשב לאיתא בבריא מחמת דשייך מכירת המלוה במעמד שלושתם, הא מעמ"ג ל"ה הקנאה אלא כהלכתא בלא טעמא ול"ה ככל דרכי הקנינים. אכן לביאור זה סגי בכך שבמציאות איתא בבריא, וכמש"נ.

והנה מלשון תוס' בכתובות נה: ד"ה שאם מבואר דהם גרסו בגמ' בתי' רב פפא דהואיל ואיתא בירושא מקרי דאיתא בבריא, וז"ל "ומשני הא נמי איתא בבריא הואיל וירש יורשו". הרי דגם לר"פ בעי' שיהא שייך בבריא, ורק דסגי בהא דאיתא בבריא בירושא. ובתוס' כאן קמח. סוד"ה שכ"מ כתבו לאפוקי מהך גירסא. וכבר העיר הפני שלמה ובקו"ש בכתובות שם בסתירת דברי תוס'. וע"ע באור זרוע ב"ק כ"ב מרובה סימן רצח רצו שהביא גירסא זו. ומבואר לגי' זו דר"פ ג"כ ס"ל דדברי שכ"מ הוי בגדר מתנה, ורק דס"ל דכיון דמלוה ישנו בירושא נחשב דאיתא בבריא. אולם מדברי הראשונים לפנינו מבואר דר"פ פליג, וס"ל דכיון דדברי שכ"מ הוי כדין ירושה, לא בעי' כלל שיהא דבר דאיתא בהקנאה בבריא, ורב אחא ס"ל דדברי שכ"מ הוי כהקנאה, ומש"ה בעי' שיהא דבר שישנו בהקנאה. וכן מפורש בחידושי הריטב"א כאן, דרב אחא ס"ל דבעינן בדברי שכ"מ מידי דאיתא בבריא, משום דפליג על הסוגיא דלעיל קמז, ב ולא ס"ל להא דאמרי' שם דדברי שכ"מ הוי כירושא, אלא הוי מתנה, אבל רב פפא ס"ל דהוי כירושא, ולהכי לרב פפא מהני דברי שכ"מ במלוה אף דליתא בבריא, וכ"נ במאירי. וכ"כ בפ"י הר"י קרקושא (בשיטת הקדמונים מהדורת הרב בלוי ז"ל) בהא דבדברי שכ"מ אין היורש מוחל, וז"ל ונראה דסוגין כר"פ דמתנת שכ"מ כירושא שוויה רבנן וכל מאי דקני ביורש קני בשכיב מרע, ולהכי אינו יכול למחול בנו של שכ"מ, דלרב אחא דקאמר משום דאיתא בבריא משמע דעשאוה כמתנת בריא, וא"כ אמאי אינו יכול למחול ע"כ. וכ"נ בפ"י הר"א מלוניל בשיטת הקדמונים שם, ומה"ט תמה שם על השמטת הרי"ף לפלוגתא דרב פפא ורב אחא כיון דנ"מ גדולה ביניהם. ובתשובות מהרי"ט חו"מ סימן צה כתב בד' הרי"ף דס"ל דר"פ ור"א לא פליגי ורב אחא חדא ועוד קאמר ומר אמר חדא וכו', וע"ע בקצוה"ח בסימן קכה סק"ה. ומבואר בהנך ראשונים דהוי פלוגתא בגמ' אם דברי שכ"מ הוי מדין ירושה או כמתנה. ובתש' הרע"א החדש סימן עה נקט דגם לרב אחא עשאוהו כירושא היכא דאיתא בבריא (והרע"א לשיטתו בזה, כמו שיבואר להלן). ובשיטת הקדמונים לפנינו הובא מפירושי הר"י מקרקושא והר"א מלוניל שהסתפקו אם מתנת שכ"מ מהני על דבר גזול שאינה ברשותו, או על מלוה דכפריה, וכן הסתפק במאירי לפנינו. ובתשב"ץ בח"ב סימן רלה מבואר דתליא בין רב פפא לרב אחא אם בעי' שיהא איתא בבריא. ועי' באור שמח זכיה פ"י ה"ב שהביא מהמהר"ח או"ז דמהני, ועי"ש בשם המהרי"ט הנ"ל. ועי' במשנ"ל זכיה פ"ח ה"ב בדין דברי שכ"מ בדבר שאינו קצוב, ומש"כ בזה בחכמת שלמה בשו"ע ריש סימן רנ. וכן י"ל נ"מ בדברי שכ"מ על נתינת אסו"ה דאם הוי כירושא יהני.



### דברי שכ"מ בנתינה לקטן ולעובר

והנה לענין מתנת שכ"מ לעובר מבואר בתוס' לעיל קמא, ב ד"ה נכסי דאף דעובר ישנו בירושה, מ"מ אינו זוכה במתנת שכ"מ. ובאור שמח בהל' זכיה שם ביאר דדוקא כשהחסרון בדבר הנקנה מהני, אבל כל שהחסרון מצד הקונה לא מהני מה דאיתא ע"י יורש בירושה דממילא ע"כ. ובדברי אמת קנינים סימן ג האריך בדין דברי שכ"מ לקטן או שוטה אם מהני, ובתחילת דבריו תלי ליה במח' רב פפא ורב אחא אם הוי מדין ירושה או דבעי' איתא בבריא. והאו"ש שם חלק עליו, דלכ"ע לא יהני וכמבואר בתוס' לגבי עובר, ומה"ט תמה על דברי הקצות שם דנתעלם ממנו התוס' דהיכא דהחסרון הוא במקבל גרע לכ"ע, ול"מ בזה דברי שכ"מ. ובפתח הבית סימן לה כתב דדברי תוס' דל"מ דברי שכ"מ לתת לעובר, תליא במח' ר"פ ורב אחא, אם בעי' דיהא בבריא. וע"ע מש"כ הרע"א בלקוטים בב"ב קמא, ב ד"ה תמהני, דנראה דהוא מפרש בתוס' באופ"א, בחילוק בין הלוואה לדברי שכ"מ לעובר, עיש"ה.

ונראה דהא דאמרי' דאי' בבריא והרשב"ם כתב דהיינו ע"י סודר, וכן אמרי' דשייכא מלוה בהקנאת בריא במעמ"ג, ול"א לגבי מעות דשייכא במשיכה וכיו"ב, אלא דדוקא סודר דהוי קנין דגמירות דעת, וכמש"כ הריטב"א בקדושין כב, ב לגבי עבד כנעני דמה"ט סודר הוי קנין בדברים. וכן ביארתי בספרי משא יד ח"ד בפ' משפטים לגבי מעמד שלשתן דהוי קנין בדיבור דתנהו לפלוני, כמבואר בשו"ת ריב"ש סימן רז ע"ש. ולפ"ז ניהא הא דאמרי' דכיון דבבריא שייכת העברת המלוה אף בלי קנין, ה"נ שכ"מ יכול לתת בלי קנין ע"י דיבורו וזה נחשב דאיתא בבריא. והרשב"ם קמו: סוד"ה למימר כתב דדברי שכ"מ אמירתו קונה כקנין סודר דבריא, אבל אם בבריא הוא ע"י קנין, זה לא יהני על שכ"מ לומר דאיתא בבריא, וכ"נ בר"י מיגש עיש"ה. [ומה"ט נראה דרק על מלוה ואין בו ממש, דהוי חסרון בדבר הנקנה סד"א דמהני בשכ"מ, ובעי' לדינא דלית' בבריא וכו', אבל בדבר שלא בא לעולם, דהוי חסרון בעלות או סמיכות דעת דמוכר וגם בשויר ל"מ, בזה פשיטא דל"מ גם בשכ"מ. והר"מ בפכ"ב ממכירה הזכיר דבשלב"ל ל"מ גם במתנת שכ"מ].

ונ"ל בדרך נוספת, דאכן לכ"ע וגם רב אחא סובר דמתנת שכ"מ שוויה רבנן כירושה, וכסתמא דגמ' לעיל קמו: וכפי שכתבו בתוס' לעיל עז. ד"ה קני לך ולא כתבו דתליא בר"פ ורב אחא. אלא דס"ל לרב אחא דדברי שכ"מ מהני רק בדאיתא לבריא, ולעיל נתבאר עפ"י הרא"ש דפליגי אם בליכא בבריא ל"ש טעמא דשמא תיטרף דעתו. אכן נראה לומר במהלך נוסף בענין, דפליגי בגדר דין ירושה שנאמר על דברי שכ"מ, דבכל ירושה כידוע מקרי דהוי חלות ממילא, וכדאמרי' לעיל גבי עובר ירושה הבאה מאליה שאני, והרשב"א נדרים לד: כתב דבכל ירושה לא מקרי דהמוריש נותן ירושתו, אלא דדין התורה דהוי ליורשים. ומה"ט כתב גבי מודר הנאה דירש דלא חשיב שמקבל מהאב. אכן בדברי שכ"מ י"ל דפליגי אם נחשב דהשכ"מ מוריש ועושה את המקבל ליורש, או דחזו"ל עשאוהו את המקבל ליורש והוי כירושה מאליו. ואכן הרע"א בלקוטים קמא, ב ד"ה תמהני הרגיש בזה אם דברי שכ"מ הוי כהנחלה דריב"ב או דנחשב כירושה הבאה מאליה. עי"ש בבאורו בתוס' הנ"ל, בהא דל"מ דברי שכ"מ לעובר, דל"ה

ירושא מאליו בדברי שכ"מ אלא עושהו יורש. ושפיר י"ל דבהא פליגי, ולר"פ הוי כירושא מאליה, משא"כ לרב אחא מקרי דאיהו המוריש ועושה את המקבל ליורש, ולהכי בעי דבר שישנו בקנין בבריא. ומעתה י"ל דלענין עובר דכתבו תוס' דל"מ דברי שכ"מ, טעמם בזה הוא דאינו יכול לזכות לעובר דין יורש. ועד"ז כתב בשעורי רבי שמואל בגיטין יג. אות רעח בהבנת תוס' קמא: הנ"ל לגבי עובר דכיון דעושהו יורש, הרי השכ"מ זוכה למקבל דין יורש ידידה, ולהכי ל"מ דברי שכ"מ לעובר, עיש"ה, והוא כסברת הרע"א הנ"ל. והיינו דרב אחא ס"ל דאף דדברי שכ"מ הוי כירושא, אבל ל"ה כירושא הבא מאליו, אלא השכ"מ הנותן עושהו ליורש ומזכה לו דין יורש בנכסיו. וא"כ לגבי השכ"מ נחשב דנותן מתנה, ורק לגבי המקבל הוי כירושא. וכך הוא לשון הנמוק"י בסוגין במש"כ דעשאוהו כירושא למקבל. וכ"נ כוונת שו"ת הרמ"ע מפאנו בסימן פה שכתב דמתנת שכ"מ אלומיה אלמיה רבנן כדי שלא תטרף דעתו עליו "וכירושא שויהא אצל מקבל". ומעתה י"ל דזהו דס"ל לרב אחא דמהני מתנת שכ"מ רק בדבר דשייך נתינה בבריא, דבזה יכול השכ"מ לזכותו לדין יורש על נכסים אלו. ואם בהלוואה ל"מ זכיה, אין השכ"מ יכול לזכות למקבל דין יורש על ההלוואה. [וי"ל נ"מ נוספת בזה, דאם הוי כירושא מאליה, ל"ש בדברי שכ"מ דינא דקני את וחמור לא קנה, וכגון אם חלק מנתינת הדברי שכ"מ ל"מ, לא נימא דבטלה כל הנתינה, ומשום דל"ח הקנאה ידידה, אכן בר' יונה קמח: כתב להדי' דגם בדברי שכ"מ אמרי' מתנה שבטלה מקצתה בטלה כולה, ומוכח דהוא נחשב מקנה, ולהכי שייך ביה דינא דקני את וחמור, זולת אם נימא דבקני את וחמור בטל מחמת אומדנא שלא יקנה זה אלא עם השני. ראה בחי' על הריטב"א ב"ב הוצאת מוה"ק לעיל קמג ואכ"מ].

ובמאירי בסו"פ יש נוחלין הביא ספק אם מתנת שכ"מ חוזרת ביובל, אם נחשב כמתנה או כירושא, והוסיף בספיקו דכיון דלא הוי ירושה לכל אלא לגבי היורש לא נחשב כירושא וחוזר ביובל, עיש"ה. ואפשר דספיקו הוא אם מתנת שכ"מ הוי כירושא ממש דעומד במקום הנותן להכי אינו חוזר ביובל, או דלמא דכיון דהשכ"מ הוא העושה את המקבל ליורש ומזכהו לדין יורש ידידה. א"כ לגבי השכ"מ הנותן נחשב כמתנה וממילא דינו דחוזר ביובל [והגרי"פ על הרס"ג ח"ג כתב לדון גבי הנחלה דריב"ב אם חוזר ביובל, מי נימא דהוי כירושא או לאו].

והנה בתוס' ב"ב קמח. ד"ה שכ"מ הביאו פי' רבינו חיים דליתא בבריא שיכול למחול שט"ח אם מכרו משא"כ בשכ"מ וכו'. והרע"א בגה"ש הקשה, דא"כ אמאי לא פריך הש"ס מהא דר"נ דמודה שמואל דאם נתנו במתנת שכ"מ דא"י למחול, דליתא בבריא למכור וליתן שלא יהא יוכל למחול, וכבר הקשו כן בתוס' שאנץ בכתובות נה, ב, וכן ברמב"ן לעיל עז, ב. ועי' בתומים שהקשה כע"ז להנך דס"ל דבמקנה השטר במעמד שלשתן ג"כ יכול למחול. א"כ מאי מהני תרוץ רב אחא דמלוה איתא בבריא במע"ג, והרי בבריא במעמ"ג יכול למחול, ואיך בשכ"מ יהא עדיף דא"י למחול, וכן העיר בזה הרע"א שם. ולכאורה עיקר קושייתם צ"ב, דהרי הא דבדברי שכ"מ לא מהני מחילה, מבואר בגמ' לעיל דהוא משום דהוי כירושא, כמש"כ הריטב"א קמז, ב הנ"ל, אבל לרב אחא דבעינן בדברי שכ"מ שיהא איתא בבריא, הרי לדידה מתנת שכ"מ הוי ככל מתנה, והוי כבריא שמכר שט"ח דיכול למחול (ומשום דהשעבוד הגוף אינו נמכר, כדעת ר"ת, או

כשאר טעמי הראשונים), וכמו שהבאנו לעיל מדברי הראשונים בשיטת הקדמונים. ומעתה קושית הרע"א, וכאמור לעיל הקשו כן הרמב"ן ותוס' שאנץ, צ"ע.

ומוכרח מהנך ראשונים (הרמב"ן ותוס' שאנץ) והרע"א והתומים שהקשו כן, דפי' דגם לרב אחא דברי שכי"מ כירושא שויהו רבנן [וגם לרב אחא נחא הגמ' קמז, ב דלא מהני מחילת במתנת שכי"מ כיון דגם לדידיה הוי כירושא, ודלא כשיטת הקדמונים הנ"ל], ורק דס"ל לרב אחא דמ"מ בעינן שיהא איתא בבריא. ורב אחא ס"ל דאף דדברי שכי"מ הוי כירושא, אבל ל"ה כירושא הבא מאליו, אלא השכי"מ הנותן עושהו ליורש ומזכה לו דין יורש בנכסיו. ונמצא דהדין יורש של השכי"מ חל ע"י נתינת השכי"מ, והוי "כירושא אצל מקבל", וכמש"כ הנמוק"י והרמ"ע מפאנו הנ"ל. ובזה מבואר מש"כ הנמוק"י ועו"ר בהא דבמתנת שכי"מ אין היורש מוחל, דכיון דמתנת שכי"מ כירושא מאי אולמיה האי יורש מהאי יורש. הרי דלא כתבו בפשיטות כיון דבדברי שכי"מ הוי יורש, ומשום דה"נ ל"ה ככל ירושה דעומד במקום המוריש, ובעי' לסברא דאין היורש של השכי"מ מוחל כיון דלא אלים יותר מהיורש המקבל מהדברי שכי"מ.

ולפ"ז י"ל במש"כ המהרי"ט הנ"ל בדעת הרי"ף דר"פ ורבא אחא לא פליגי וכו', והיינו דלכ"ע הוי ירושה אצל המקבל אבל השכי"מ נותנו בתורת מתנה. ולהכי גם לר"פ בעי דיהא איתא בבריא, אלא דר"פ ס"ל דמה דמלוה הוי בירושא משוי ליה דחשיב איתא בבריא. וזו כוונת תוס' בכתובות הנ"ל דגרסו ברב פפא דהואיל ויורש מלוה נחשב דאיתא בבריא, וכ"ה באו"ז ב"ק סימן רצה, וכ"נ בפ' הרגמ"ה. והיינו דס"ל דגם לרב פפא ל"ה כירושא ממש, ולכן גם לדידיה בעינן שיהא איתא בבריא, ורק דסגי ליה מה דאיתא בבריא בירושא להחשיב דאמר' כאן דינא דדברי שכי"מ. ורב אחא ס"ל דבעי' דאיתא בבריא בהקנאה, וכמש"נ.

ובקושיות עצומות לרע"א שהועתק בלקוטים קמא, ב ע"ד התוס' שם גבי דברי שכי"מ לעובר, בתו"ד כתב דלרב פפא הוי כירושא מאליה, וכל מה דיורש בירושא הבאה מאליו מהני במתנת שכי"מ, דעשאוהו כירושא דממילא. ולהכי לר"פ יהני דברי שכי"מ לתת לעובר, ולרב אחא דברי שכי"מ כירושא שאינו מאליו, ומהני בהלוואה רק משום דאיתא בבריא, ולהכי לדידיה לא יהני דברי שכי"מ לתת לעובר וכו'. ומבואר ברע"א דאזיל לשיטתו דלכ"ע הוי מדין ירושה, ורק דפליגי אם הוי כירושא מאליו. והדברים מתאימים היטב למש"כ, דלרב אחא הוי כירושא שחלה ע"י זכוי השכי"מ ונעשה כירושא אצל המקבל, אבל לגבי הנותן הוי נתינה. ומעתה נראה דגם לרב אחא רק מה דליתא כלל בבריא בהקנאה ל"מ בשכי"מ, דדין ירושה שבה הוא רק היכא דשייך נתינה מהשכי"מ. אבל אם מהני בבריא, וכגון מכירת המלוה דמהני במעמד שלשתן, אף דחלוקים דבבריא לא מהני המכירה לענין דלא יוכל למחול, מ"מ חשיב דשייכא בהלוואה נתינה, וממילא בשכי"מ מהני לגמרי ופקע זכות יורשיו למחילה, כיון דבשכי"מ הוי בתורת ירושה, ונעשה המקבל כירושא. ונראה דזהו עומק דברי הרמב"ן ב"ב עז, ב שכתב על קושיא זו דהא נ"מ לגבי מחילה, וז"ל דהא לאו קושיא היא אם בבריא לעולם מוחל, אם בשכי"מ אינו מוחל, מאחר שעיקר הקניה איתא בבריא, דהא אלמוהו רבנן למתנת שכי"מ טפי עכ"ל. וכיו"ב מבואר באו"ז שם, דממחילה ל"ק דנתפס המתנה על השעבוד נכסים, תו נתפס

על עצם החיוב של גופו וכו', ונוטה למש"כ. ויש להוסיף לאבן האזל הנ"ל, דבשכ"מ שהקדיש דבשלב"ל מהני כיון דבבריא להר"מ חייב מדין נדר, ועי"ז חשיב דאיתא בבריא וכו"ל. הרי דמה דאיכא היכי תימצי דישנו בבריא מהני בשכ"מ, א"כ כ"ש הכא, דאם בבריא איכא מכירת מלוה אף דבבריא מהני מחילה, חשיב איתא בבריא.

ובדברינו ניחא גם קושית הקצות בסימן ככה סק"ה בהא דבמלוה איתא בבריא במעמד שלשתן, ויקשה להנך דבמלוה דגוי לא מהני מעמ"ג, א"כ לא יהי דברי שכ"מ על מלוה דגוי (ועי' במהרי"ט בתשובה הנ"ל, ובקו"ש באות תקכה). דמ"מ שייכא במלוה נתינה של שכ"מ, כיון דמצינו דאיתא בבריא, שוב מהני בשכ"מ בכל גוונא כיון דהוי מדין ירושה. ובוזה ניחא גם הערת האבן האזל בהל' מכירה פכ"ב הט"ו, דמה ראי' דמלוה ישנו בבריא ממעמד שלשתן דמהני במלוה מהלכתא בלא טעמא ולא מגדר קנין וכו' עי"ש. ולדברינו ניחא דמ"מ כיון דשייך במלוה נתינה בבריא, תו שייך שיחול על המלוה ע"י דברי שכ"מ, דין יורש על המקבל (ועי' בברכת שמואל בסוף סימן נו שהעיר כק' הגרא"ז, וכתב דצ"ל דסו"ס הואיל ואיתא בבריא, חשיב דמהני ע"י דיוורש ירושה. ובע"כ משום דלענין מתנת שכ"מ מהני יותר שתחול על מלוה מלגבי בריא וכדפי').

ונראה דזהו ספיקו של הרע"א ח"ג סימן עה, וכן בתש' מהריל"ד פסקים אות עב, במקבל מתנת שכ"מ של מלוה, ומכר את השטר לאחר, אם יוכל למחול, אם אמרי' דשעבוד הגוף עובר להמקבל. ומוכח בדבריהם דבדברי שכ"מ, אף דהוי כירושה, מ"מ אין המקבל נעשה ליורש ממש שיהא לו גם את שעבוד הגוף (והרי לענין להעביר השעבוד הגוף למקבל, ליתא בבריא וכו"ל). ואפשר דטעמם הוא דכיון דדין יורש ידיד' הוא מצד זכוי השכ"מ, וכדפרי'. ולפי פשטות דברי הריטב"א והר"ן קמז, ב דע"י דברי שכ"מ הוי כירושה ממש, מסתבר דהמקבל נעשה כבעלים ואית ליה שעבוד הגוף, ובמכר לאחר יוכל למחול. ונראה דהריטב"א לשיטתו, שכתב לעיל דבדברי שכ"מ הוי ככל ירושה דעומד במקום המוריש, והמקבל עומד במקום השכ"מ. וכ"ה בדברי הריטב"א בכתובות פו. וז"ל וההיא דב"ב ה"פ דאי אמרת מתנת שכ"מ דאורייתא היא הא נפ"ל מדכתי' והיה ביום הנחילו וגו' (וצ"ב, דהאי קרא הובא בגמ' לענין הנחלה דריב"ב, ובתוס' כתובות פה, ב הזכירו ג"כ קרא דביום הנחילו. ועי' מלבושי יו"ט ח"ב חו"מ סוף סימן יב, שכתב דדברי שכ"מ מהני רק על מה דמהני הנחלה דריב"ב וכו', וכ"נ בליקוטי הרע"א קמא, ב ד"ה ובעיקר. וע"ע בקו"ש אות תקיב, שהקשה דל"ל לדינא דהנחלה דריב"ב, תיפ"ל מדין מתנת שכ"מ. ועי' ביד רמ"ה בסימן פב שעמד בזה דהנ"מ היא אם אמר בלשון ירושה או מתנה עיש"ה), וכיון דרחמנא שויה כירוש, הרי הוא זוכה בשעבוד הגוף דירוש כרעא דאבוה, ולא עוד אלא שאין לשאר היורשים בזאת המתנה שום זכות וכרחוקים דמו וכו'. וע"ע בריטב"א להלן קמט, א שכתב בהא דל"מ מתנת שכ"מ בגר כיון דאינו בירושה, ובדברי שכ"מ עשאוה כירושה וכאילו זה ראוי ליורשו כי ע"י משמוש נחלה כל ישראל ראויים לירש וכו', ונשנו הדברים בתשובות הריטב"א בסי' עט. ולריטב"א לשיטתו ניחא, דמש"ה הוא מפרש דלרב אחא ע"כ פליג דל"ה כירושה, דאם הוי כירושה ממש ל"ש לומר דבעינן מילתא דאיתא בבריא. נמצא דהריטב"א אזיל לשיטתו בכל הסוגיא, דלהכי פירש בדברי רב אחא דפליג, ולא ס"ל דדברי שכ"מ הוי כירושה. אכן בדעת הרמב"ן ותוס' שאנן נתבאר דגם לרב אחא דברי שכ"מ הוי כירושה, ומ"מ ס"ל דבעי' שיהא איתא בבריא וכמש"נ.

והרע"א בשו"ע סימן רנ ס"א הביא מהבית מאיר וההפלאה דדברי שכ"מ מהני רק בנותן משלו, אבל בעשה שליח להקנות לאחרים ונתן השליח במתנת שכ"מ ל"מ. ולכאורה י"ל דכיון דבדברי שכ"מ מזכה למקבל דין יורש, שייך זה רק בנותן משלו, ולא בשליח דאינו יכול לזכות למקבל דין יורש. ויל"ע לענין מצוה לקיים דברי המת אם נימא כן לגבי אמירת השליח, ותלוי בגדרי דין זה אם הוי מצוה בעלמא או הקנאה גרידא שייך זה גם לגבי השליח, ויבואר להלן.



### מצוה לקיים דברי המת

בשו"ת אחיעזר למרן הגרש"ע זצ"ל בח"ג סימן לד נשאל בנוגע לצוואה שנכתב ע"י אדם בריא וכתב כל נכסיו לאשתו ועשאה אפטרופסית ליתומים ובצוואתו הניח מעשר מנכסיו לצדקה. ושואלת האלמנה אם היא מחוייבת בתור אפטרופסית ליתומים קטנים לקיים את דברי המת בצוואתו, דקטנים לאו בני מצוה נינהו, ועוד דכיון דלא הושלש לכך אין מלקד"ה. והסיק דצריך לקיים את הצוואה, עי' שם כל התשובה.

ונראה לבאר את הדברים, ובהקדם מש"כ בתוס' ב"ב קמט. ד"ה דקא מגמרי, דהקשו דל"ל לדין דברי שכ"מ תיפ"ל דמלקד"ה. ותי' בתוס' בשם ר"י [ובש"ר הו"ד בשם ר"ת, ובשס"ם החדשים הגיהו בתוס' רבינו יעקב, היינו ר"ת] דמלקד"ה ה"ד היכי שהוא ביד שלישי וכו'. וכ"נ בשו"ע סימן רנב ס"ב "והוא שנותנו עכשיו לשליש לשם כך". והנתיבות בסי' רנב שם העיר בסתירת דברי השו"ע, דבסי' רנ סכ"ג הביא המחבר ב' שיטות בזה, דבתחילה כתב דבכל גווני אמרי' מלקד"ה, וי"א דלא אמרי' מלקד"ה אלא היכא דאתפסיה ביד שלישי. והגר"א ציין על הי"א דהוא בסימן רנב-ב, וצ"ע דבסימן רנב הביא השו"ע כן בסתמא לכ"ע. וכיו"ב הקשה בפרישה בסתירת דברי הטור דבסימן רנ ס"מ הביא כן רק מהרמ"ה, ובסימן רנב סתם כן. עוד יל"ע, דהרמ"א בסימן רנב הוסיף דדוקא שהושלש אחר שצוה לתת, אבל אם היה כבר ביד השליש ל"א מלקד"ה, ועי"ש בש"ך. וכן מבואר בתוס' לפנינו, וכ"ה בראבי"ה בשו"ת סימן תתקכ"ה גדי שכתב שיתן לשליש על מנת לתת לזה אבל אם כבר ביד שלישי ואמר לשליש לתת לא כיון שתחילת הדבר לא בא לידו על תנאי, כן פר"ת עכ"ל. וצ"ע, דאמאי הרמ"א הוסיף ד"ז בסימן רנב, ולא כתב כבר בסימן רנ על דברי המחבר בדין מלקד"ה.

ונ"ל בזה, ובהקדם קושית הרע"א כתובות ע. שהקשה [על קושית תוס' בכתובות שם שהקשו ג"כ דל"ל לדינא דדברי שכ"מ תיפ"ל מדין מלקד"ה] דנ"מ דמדין דברי שכ"מ הוי קנין, משא"כ מלקד"ה הוי מצוה בעלמא, ואם יש להם חוב פרע"ח קודם וכו' וכן במכרו מהני מכירתם, כמו שהביא הרמ"א חו"מ סימן רנב מהמרדכי, דבמכרו מהני מכירתם הרי דל"ה קנין וכו'. אמנם בפסקי תוס' כתובות שם כתבו האי תירוצא בשם תוס' שאנץ, וכ"ה בתוס' שאנץ לפנינו. ובר"ן בסופ"ק דגיטין כתב דמלקד"ה הוי רק גדר מצוה, ומש"ה בקטנים אמרי' דלאו בני מצוה נינהו, ואזיל לשיטתו גם בסוגין עי"ש. וכבר עמד בדבריו המחנ"א בהל' זכיה סי' כט, והוסיף להעיר דמהא דאי' בגיטין שם דיתנו ליורשי המקבל, ע"כ דמלקד"ה הוי קנין וכבר זכה המקבל ויכול להורישו לבניו עי"ש. ועי' בש"מ בכתובות שם בשם תלמידי הר' יונה, ומדבריהם משמע



דמלקד"ה הוי בגדר מצוה בעלמא, וע"ע בקו"ש לפנינו. והרע"א הקשה דאם הוי רק מצוה בעלמא, א"כ יאמרו היתומים דיפרעו בנכסים אלו חובם דפריעת בע"ח מצוה. ונראה דאפי' לדעת הר"ן דהוי בגדר מצוה, אין הפי' דהוי מצוה לשמים, אלא דמלקד"ה הוי חלות בנכסים, והמקבל מיקרי תובע בזה, והוי קנין מחמת המצוה. וביתומים דל"ש המצוה גם לא זכה המקבל, ובוזה ניחא הא דגם במת המקבל יתנו ליורשיו כיון דהוי זכות ממון, וזכה המקבל בזכות ממונית לתבוע הנך נכסים ושייך לירש את זכות המקבל. וכע"ז כ' בחי' רבי שלמה ח"א במסכתין סימן יט אות ח, ובשעורי רבי שמואל בגיטין שם עמוד רפד [ושמעתי הדברים מפי מו"ר הגאון רבי שמואל רוזובסקי זצ"ל, ראש ישיבת פוניבז', בשיעוריו לפני כיובל שנים. ויסוד דבריו היה לענין כמה מצוות שאף שנראות כמצוה לשמים, מ"מ הוי זכות ממון לחברו, וכגון במצוות צדקה דיש לזה שעבוד נכסים כמש"כ בקצוה"ח בסימן רצ, וכן במצוות החזרת ריבית, וכן במצוות הענקה לע"ע ביציאתו. ובכל הנ"ל הוכיח מו"ר זצ"ל דהמקבל נחשב כתובע על כך, כיון דיש לו בזה זכות ממונית ואכמ"ל].

ועי' לשון רש"י בגיטין יד, ב ד"ה דמי שכתב הלכך משעת מיתת הנותן זכה בהם המקבל משום דמצוה לקיים דברי המת. ועי' מחנ"א בה' זכיה שם שהוכיח מהתוס' גיטין לח. ד"ה כל דמלקד"ה הוי קנין, שכתב דלכך במי שאמר בשעת מיתתו פלונית שפחתי אל ישתעבדו בה כופין את היורשין לשחררה משום מלקד"ה אף דאיכא עשה דלעולם בהם תעבודו כיון דאין היורשין רשאים להשתעבד בה וכו'. אך י"ל גם אם הוי מצוה גרידא, דכיון דהוי מצוה לחברו ומיקרי תובע שוב ליכא איסור בשחרור. ויל"ע, דנ"מ בכל הנ"ל אם מלקד"ה אמרי' גם על דבר שלא בא לעולם, ודן בזה המחנ"א שם בסי' ל, הובא באחיעזר ח"ג שם [ויל"ע, דעל דבר שלא בא לעולם ל"ש היכי תימצוי דהושלש ביד אחרים]. והרשב"ם במתני' לעיל קמ, ב ד"ה האומר אם ילדה וכו' כתב מחלק נכסיו היה ומצוה לקיים דברי המת ליתנו לעובר, והרש"ש שם העיר דא"כ מה ראית הגמ' ממתני' דאפשר לזכות לעובר, והא מהני מצד מלקד"ה. ונראה דהרשב"ם ס"ל דמלקד"ה הוי קנין, ולהכי תליא אם שייך זכיה לעובר, דאם אין זכיה לעובר לא שייך חיוב לקיים דברי המת בנתינה לעובר, כיון דאין העובר זוכה בכך. מיהו יש לדון דמ"מ בתורת קיום מצוה גרידא בקיום דברי המת שייך כן גם באמירתו לתת לעובר, וראה עוד מש"כ בספרי משא יד ח"ד בפ' ויחי.

עכ"פ מתבאר דשיטת תוס' היא דגם מלקד"ה עושה קנין, ולהכי לא תי' כקו' הרע"א דנ"מ אם הוי קנין. ומעתה נראה דיסוד שיטת ר"ת בתוס' דבעי' הושלש הוא משום דלעשות מלקד"ה לקנין היינו דווקא ע"י דהושלש לכך דזה הוי כזכיה עובר המקבל. וא"כ י"ל דהטוש"ע בסימן רנב דפסקו כן בסתמא הוא שיטת הר"ת דבעי' הושלש כדי לעשות את המלקד"ה לקנין. וכ"נ לשון המרדכי ב"ב סימן תרל בשם הר"ת, שכתב דע"י שנתן לשליש לא זכו היורשים, הרי דעושה קנין. ובמרדכי בגיטין לא כתב כן, דהתם מיירי לענין המצוה [ומעתה י"ל דמש"כ המרדכי שהביא הרמ"א דמהני מכירת היתומים היינו בלא הושלש לכך, דאז הוי גדר מצוה בעלמא ושפיר מהני מכירתם, אבל בהושלש ה"נ הוי קנין ולא יהני מכירת היתומים. וכ"נ בשו"ת מהרי"ט ח"ב סימן צה, שכתב דע"י השליש זוכה למקבל. אבל בסימן רנ הוי דין אחר,

דאפי' אם מלקד"ה הוי מצוה גרידא, י"א דבעי' הושלש לכך. והטעם מבואר ברמ"ה בגיטין שם [הוצאת ידידי הרה"ג ר"א שושנה שליט"א ראש מכון אופק], וז"ל אבל במה שאינו מניח ביד אחרים לא אמרי' מלקד"ה דאיכא למימר משטה הוא א"נ לפטומי מילי בעלמא הוא דקאמר עכ"ל, וכ"נ בריב"ש בסימן רז עי"ש. ובזה הביאו הטוש"ע ב' שיטות, אם חיישינן לכך. ובזה מדוייק היטב, דבסימן רנב הוסיף השו"ע הושלש "לשם כך" והרמ"א כתב על זה דדוקא שהושלש לכך ולא שכבר היה קודם ביד השליש, והיינו דבעי' שיתן לשליח אחר הצווי דאז מזכה למקבל ומסירתו לשליש הוי לעשותו קנין. אבל בסימן רנ לא כתב הושלש לשם כך, דשם הדיון הוא אם הוי השטאה, או דכוונתו שיתנו, ובזה נחלקו אם בעי' הושלש, ויש שיטות דלא בעי' הושלש. ולשון המרדכי בגיטין פ"ק רמז שכט בהא דבעי' הושלש דמצוה בשליש לקיים דברי המת, היינו דלמצוה בעי' הושלש. וברשב"א בגיטין יג מפורש דמהני גם בלא הושלש לשם כך אלא שכבר היה ביד אחרים, ומתאים לטעם הרמ"ה הנז'.

ובשו"ת מהרשד"ם יו"ד סימן רג כתב דגם בלא הושלש איכא מצות לקד"ה, ותו"ד דבהושלש הוי מצוה חמורה, וכופין עליה, אבל גם בלא הושלש איכא מצוה בעלמא לקיים דברי המת, והו"ד בכנסת הגדולה בסימן רנב. וני"ל בביאור הדברים כמבואר, דהושלש בעי' לר"ת לעשותו לקנין למקבל, אבל מ"מ גם בלא הושלש איכא מצוה על היתומים לקיים דברי המת. ועד"ו כתב המחנ"א בהל' זכיה סימן כט שהביא את הסתירות בראשונים אם מלקד"ה הוי מצוה או קנין, והסיק דאם מצוה ליתומים הוי גדר מצוה, אבל נתן לשליח עבור המקבל, היינו בשליש, בזה הוי קנין למקבל. וכן מבואר במסקנת תשובת האחיעזר ח"ג שם הנ"ל, דגם בלא היה ביד שלישי איכא מ"מ מצוה לקיים דברי המת. וכ"נ בשו"ת רע"א ח"ו הועתק ברע"א בכתובות ע עיש"ה, ומתאימים הדברים למש"כ. אמנם בלשון העיטור באות מ נראה דבלא הושלש ליכא אף המצוה, וכ"כ בשו"ת מהרש"ם ח"א סימן נב ד"ה והנה דבלא הושלש ליכא למצוה דאינו אלא כמהתל ומפליג בדברים, ומתאימים הדברים לרמ"ה בגיטין יג הנ"ל. ולדברינו אלו הם ב' השיטות בשו"ע בסימן רנב ס"ב וכמש"נ. ולעיל הבאתי את דברי הראב"ה שכתב שיתן לשליש על מנת לתת לזה, אבל אם כבר ביד שלישי ואמר לשליש לתת לא כיון שתחילת הדבר לא בא לידו על תנאי, כן פר"ת עכ"ל. וכ"מ בתוס' לפנינו וכמו שפסק הרמ"א. ובדברינו ניחא, דהרמ"א כתב כן רק בסימן רנב ולא בסימן רנ, והיינו דרק היכא דבעי' שיתן לשליש הנצרך לעשותו קנין, להכי בעי' שיהא הושלש לשם כך, דמעיקרא הנתינה בשביל לזכות למקבל. משא"כ למצוה בעלמא, סגי במה שנמצא אף קודם צווי ביד אחרים, דחזינן דרצונו שיקיימו דבריו בצווי ול"ה פטומי מילי, וכמש"נ.



הרב ישראל מאיר סבתו

## מהי פשרה

הגמרא במסכת סנהדרין (ו, א - ז, א) מקדישה כעמוד וחצי לעיסוק בסוגיה של פשרה. הטור והשולחן ערוך הקדישו לכך כמעט סימן שלם - סימן יב בחושן משפט. הגמרא והראשונים עוסקים בסוגייה מכמה כיוונים: מה עדיף - פשרה או דין, כמה דיינים יכולים לעשות פשרה, עד איזה שלב בדין ניתן לעשות פשרה, האם צריכים קניין כדי לתת תוקף לפשרה, דיני פשרה בטעות ובאונס, ועוד. אולם כמעט שלא מצינו במפרשים התייחסות לשאלה הבסיסית ביותר - מהי פשרה? מהם השיקולים שעומדים בפני בית הדין בבואו לבצע פשרה, וכיצד הוא מבצע אותה בפועל? האם בית הדין מפשר בין הצדדים באופן שרירותי?

מתוך עיון בדברי הגמרא והמפרשים ניתן לראות שיש כמה סוגים של פשרה, ומתוך ניתוח הסוגים השונים ננסה להבין מהי משמעותה של הפשרה. אחרונים האריכו בביאור הסוגים השונים של הפשרה<sup>א</sup>, ונזכיר כאן חלק מן הדוגמאות שהביאו.



### א.

#### פשרה שהיא 'גישור'

בפשרה מסוג זה בעלי הדין מגיעים להסכמה ביניהם, מבלי צורך בפסק של הדיין. הדיין מתפקד רק כסוג של 'מגשר', שעוזר לבעלי הדין להגיע להסכמה.

בגמרא (סנהדרין ו, א-ב) מבואר שבית הדין רשאי לעשות פשרה רק כל זמן שלא נגמר הדין, אבל משנגמר הדין - 'אי אתה רשאי לבצוע'. הגמרא מסבירה ש'גמר דין' פירושו 'איש פלוני אתה חייב, איש פלוני אתה זכאי'. תוספות (ו, ב ד"ה נגמר) מסבירים שכוונת הגמרא לומר שברגע שיודעים הדיינים מהו פסק הדין, אף קודם שפסקוהו בפועל - אינם רשאים לעשות פשרה. רש"י (שם ד"ה נגמר) לעומת זאת מסביר שגם במצב כזה הם רשאים לעשות פשרה, עד שיפסקו את הדין בפועל. הבית יוסף (חו"מ יב) מביא שהרמב"ם (סנהדרין כב, ד) סובר גם הוא כדעת רש"י, וכן פסק בשו"ע (חושן משפט יב, ב).

הש"ך (שם ס"ק ו) מביא בשם השלטי גיבורים (סנהדרין א, ב) שאף שאסור לדיין לעשות פשרה לאחר שפסק את הדין בפועל, הכוונה היא שאסור לו לכפות פשרה כזו. אולם מותר לדיין להציע לבעלי הדין לעשות פשרה ביניהם, ולשכנע אותם להסכים לכך. הנתיבות (ביאורים יב, א) מסכים לפסק זה, 'דמהיכי תיתי יהיה אסור לפייס לאחד שימחול לחבירו'. הנתיבות מוסיף שכל

א. עסקו בהרחבה בנושא זה: הרב זלמן נחמיה גולדברג, 'שבחי הפשרה', משפטי ארץ א (תשס"ב) עמ' 78-84. פרופסור יעקב בזק, 'שוב סכסוכים בדרך של פשרה במשפט העברי', סיני עא, עמ' סד-עו. הרב דניאל כ"ץ, 'כיצד מפשרים - בין פשרה לצדק', שערי צדק י (תשס"ט) עמ' 318-340.

הדין בגמרא העוסק בשאלה האם יש צורך בשלושה דיינים כדי לעשות פשרה, לא נאמר על פשרה מסוג זה, שוודאי גם אדם אחד יכול לעשותה. אחרונים אחרים (ב"ח, רש"ל, ברכי יוסף, תומים, הובאו דבריהם בפת"ש יב, ד) חלקו על דברי השלטי גיבורים, וכתבו שלאחר גמר דין אין הדיין רשאי לפעול לטובת פשרה, אף אם מדובר בפשרה בהסכמת בעלי הדין. נראה שאף לדעת האחרונים הללו הבעיה כאן אינה עקרונית, שהרי יש הסכמה של בעלי הדין, אלא שאין זה ראוי שלאחר שפסק הדיין לטובת צד אחד, יפעל לשינוי פסק הדין שלו, אף אם הדבר נעשה בהסכמה.



## ב.

### פשרה מכוח הכרח

בפשרה זו אין תביעה אמיתית של בעל דין אחד כלפי חברו, אולם יש צורך להגיע להסדרה ביניהם לרווחת כולם.

פשרה מסוג זה מוזכרת בגמרא בסנהדרין (לב, ב). הגמרא שם עוסקת במקרה של שתי ספינות או שני גמלים שבאים זה כנגד זה וצריכים לעבור במעבר צר, מי נדחה מפני מי:

"שתי ספינות עוברות בנהר ופגעו זה בזה, אם עוברות שתיהן - שתיהן טובעות, בזה אחר זה - שתיהן עוברות. וכן שני גמלים שהיו עולים במעלות בית חורון ופגעו זה בזה, אם עלו שניהן - שניהן נופלין, בזה אחר זה - שניהן עולין. הא כיצד? טעונה ושאינה טעונה - תידחה שאינה טעונה מפני טעונה. קרובה ושאינה קרובה - תידחה קרובה מפני שאינה קרובה. היו שתיהן קרובות, שתיהן רחוקות - הטל פשרה ביניהן, ומעלות שכר זו לזו".

הגמרא אומרת שבמקרה ששתי הספינות שוות, ואין עדיפות לאחת על פני השנייה, יש להטיל פשרה ביניהם, ולהעדיף אחת על פני השנייה, והספינה שקיבלה עדיפות תשלם פיצוי לספינה השנייה. וכן פסק השו"ע (רעב, יד). ברור שבמקרה זה הפשרה היא לתת לצד אחד לעבור ולהעריך את הפיצוי שצריך לתת הצד השני.



## ג.

### דין מרומה מצד הנתבע

בפשרה זו הדיין פוסק שלא על פי הדין, אלא נוטה לטובת התובע מחמת רמאות שניכרת בטענות הנתבע.

ב). ודייקו כן מלשון הרמב"ם והשו"ע, שרק מי שאינו דיין רשאי לעשות פשרה מסוג זה לאחר גמר דין.

ג). עיין במאמרו של הגר"ן שהוזכר בהערה א, שמביא דוגמאות נוספות לפשרה מסוג זה.

כתב הרא"ש בתשובה (קו, ו) שאם הדיין רואה שאין הדין יכול להתברר, והוא מבחין שיש רמאות בטענותיו של הנתבע – הוא רשאי לעשות דין כעין פשרה, ולפסוק על פי שיקול דעתו. וכן פסקו השו"ע (יב, ה) והרמ"א (עה, א). בגמרא (שבועות ל, ב) מבואר שכאשר הדיין מבחין שהדין מרומה, עליו להסתלק מן הדין ולא לפסוק כלל, וכן פסקו הרמב"ם (סנהדרין כד, ג) והשו"ע (טו, ג). הרא"ש מבאר שיש בזה הבדל בין התובע לנתבע: אם הדיין מבחין שיש רמאות בטענות התובע – עליו להסתלק מן הדין. אולם אם הרמאות היא בטענות הנתבע, הסתלקות מן הדין רק תחזק את ידו של הנתבע, ולכן במקרה כזה רשאי הדיין לפסוק דין כעין פשרה על פי שיקול דעתו.

## ד.

### פשרה מצד היושר

יש מקרים רבים בהם על פי הדין הפשוט אין בית דין רשאים להוציא ממון מן המוחזק. ניתן למנות מספר דוגמאות: אין הולכים בממון אחר הרוב להוציא מיד המוחזק, אין הולכים אחר אומדנות בדיני ממונות (על כל פנים בזמן הזה), אין אומרים 'מיגו להוציא' (לחלק מן הדעות), יכול המוחזק לומר 'קים לי' כדעה מסוימת (עם הגבלות מסוימות). ההיגיון בדינים אלו נובע מהרעיון שאין לבית דין כוח להתערב ולהוציא ממון מן המוחזק בו, אלא אם כן יש וודאות ברמה גבוהה שאכן כך הדין. אולם מצד האמת, אין חזקת המוחזק בממון מעידה על כך שהממון שלו. נמצא אם כן שהבעיה היא רק בכוחו ובסמכותו של בית הדין. במקרה בו שני הצדדים הסכימו לפשרה, הם נתנו מרצונם לבית הדין את הסמכות לדון ולהוציא ממון גם במקרים אלו, ועל כן אין כאן חיסרון מצד כוחו וסמכותו של בית הדין, והוא יכול להוציא ממון גם כשהודאות אינה ברמה גבוהה כל כך. פשרה מסוג זה רצויה, והיא קרובה יותר לאמת מאשר דין.

על היחס בין פשרה מסוג זה לפשרה שאינה מצד היושר, עמד הרב קאלישר בספרו 'מאזניים למשפט' (יב, ג). בגמרא (סנהדרין ו, ב – ז, א) מבואר שיש ערך לפשרה, ועל כן צריך להציע לבעלי הדין אפשרות של פשרה. מדברי הסמ"ע (יב, ו) עולה שראוי לשכנע את בעלי הדין לבחור באפשרות של פשרה, אולם הט"ז (יב, ב) מביא בשם המהר"ל מפראג שאמנם חובה להציע לבעלי הדין לבחור באפשרות של פשרה, אך 'אין לרדוף כל כך אחר הפשרה'. הרב קאלישר מפשר בין שתי הדעות, ומחלק בין סוגים שונים של פשרה: בפשרה שהיא מצד היושר, והיא קרובה יותר אל האמת – ודאי שראוי לרדוף אחריה ולנסות לשכנע את בעלי הדין לבחור בדרך זו. בפשרה מסוג אחר, שאינה קרובה יותר אל האמת מן הדין – אין חובה לרדוף אחריה כל כך.

(ד). הובאו דבריו בב"י סימן טו.

(ה). וכן הביאו האורים (יב, ז) והנתיבות (חידושים יב, ז).

(ו). עיין במאמרו של הגר"ן הנ"ל שמביא דוגמאות נוספות.

ה.

## פשרה לטובת השלום

בפשרה מסוג זה בית הדין, בהסכמת בעלי הדין, פוסק בדרך ממוצעת, כדי להביא לשלום בין בעלי הדין.

בגמרא (סנהדרין ו, ב) מובאת דעת ר' יהושע בן קרחה ש'מצווה לבצוע שנאמר: 'אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם'. והלא במקום שיש משפט - אין שלום, ובמקום שיש שלום - אין משפט. אלא איזהו משפט שיש בו שלום - הרי זה משובח. באופן פשוט הפשרה מביאה לתוצאה של שלום בין הצדדים משום שהם עוזבים את בית הדין ללא רגשות קיפוח וזעם, שהם התוצאה הרגילה במשפט המסתיים בפסק דין.

עוד מובא בגמרא (סנהדרין ו, א) ש'פשרה צריכה קניין', כלומר שעל מנת שיהיה תוקף לפשרה צריכים בעלי הדין להתחייב בקניין לקיים את מה שיפסקו הדיינים. מדברי השולחן ערוך והפוסקים עולה שבניגוד לפשרה מן הסוג הראשון, שם בעלי הדין יודעים מהי הפשרה ומבצעים אותה, בפשרה מסוג זה בעלי הדין מתחייבים בקניין לקיים את הפשרה עוד בטרם ישמעו מן הדיינים מהי הפשרה שיפסקו.

מהם השיקולים שעומדים בפני הדיינים בבואם לבצע פשרה מסוג זה? נראה ברור שבית הדין אינו מכריע באופן שרירותי. כיצד אם כן קובע בית הדין את הסכום שחייב הנתבע לשלם לתובע? הגמרא (סנהדרין לב, ב) קובעת ש'צדק צדק תרדוף - אחד לדין ואחד לפשרה'. על פי זה פסק השו"ע (יב, ב) שכשם שמוזהר שלא להטות הדין, כך מוזהר שלא יטה הפשרה לאחד יותר מחבירו. כנסת הגדולה בשם מהרי"ט (הובאו דבריו ברע"א ובפת"ש) מוסיף ש'כשם שבהטיית הדין אם טועה בדין חוזר ה"נ בפשרה'. אולם לא ברור מה המשמעות של 'להטות פשרה', שהרי בכל פשרה יש סטייה מן הדין האמיתי!

היה אפשר לומר שהשיקול היחיד העומד בפני הדיין הוא השלום. כלומר הדיין צריך לפסוק את הפשרה בדרך שבה התוצאה תוביל לכמה שפחות חיכוכים וסכסוכים. אולם לפי דרך זו נמצא שהדיין יפסוק סכום כסף גבוה יותר לבעל הדין האלים יותר, משום שהוא הצד שצריך לפייס אותו. האם אין בפסיקה כזו משום הטיית דין?

לעניות דעתי נראה לפרש שמהותה של הפשרה הוא תרגום של סיכויי הזכייה בדין לאחוזים מסכום התביעה. כאמור לעיל, הדיין רשאי להציע לבעלי הדין אפשרות של פשרה רק קודם גמר הדין. בשעה זו - אף אם יודע הדיין להיכן הדין נוטה - עדיין לא נגמר הדין, ויש צדדים לכאן ולכאן. כידוע, דיונים בבתי דין יכולים להימשך לא אחת שנים ארוכות, כאשר במשך הזמן כל צד מביא עדים וראיות לטובתו. במשך כל השנים הללו בעלי הדין ממשיכים לריב זה עם זה, מה שמגביר ומעצים את הסכסוך ביניהם. כאשר הדיין מציע ללכת באפשרות של פשרה, הוא מציע לעצור את הדיון בשלב מוקדם, לפני ששמע את כל הראיות<sup>ז</sup>, ולפני שהעמיק

ז. השו"ע (יב, יד) ע"פ הרשב"א בתשובה (ב, צו) ובעל העיטור (הובא בב"י כאן) שאם לאחר שנתפטר מצא עדים

בדין והגיע למסקנה ברורה. כשהדיין מציע לבעלי הדין להתחייב לאפשרות של פשרה, הוא מציע להם להפוך את סיכויי הזכייה שלהם בדין – על פי המצב כרגע, לפני שהגיע למסקנה סופית<sup>1</sup> – לאחוזים מסך התביעה. לדוגמה: אם בשלב זה הדיין סבור שיש שישים אחוזים סיכויים שצד אחד יזכה, וארבעים אחוזים סיכויים שהצד השני יזכה – הפשרה תהיה ביחס של שישים-ארבעים.

כאשר הפשרה נעשית בצורה שביארנו, ניתן לומר באמת שזו פשרה שאין בה הטיית דין. אין כאן העדפה לצד אחד על פני הצד השני. בעלי הדין חוסכים לעצמם זמן ומריבות זה עם זה, ומקבלים באמצעות הפשרה בדיוק את מה שסבור הדיין שהם עשויים לקבל – אילו היה הדיון נעצר בשלב זה. מובן שבכך הם גם מפחיתים את הסיכון להפסיד לגמרי בתביעה, ויש בכך כדי להרבות שלום.

ניתן להביא ראייה לדין זה מדברי השבות יעקב (ב, קמד). השבות יעקב דן במקרה ששני בעלי הדין התחייבו שבועה זה לזה. מחמת חומר השבועה נמנע בית הדין מלהשביע את הצדדים, ופסק פשרה<sup>2</sup>. אלא שבפשרה שפסק בית הדין הייתה עדיפות לצד אחד על פני הצד השני. השבות יעקב משיב שאין בזה כדי לפסול את הפשרה, משום שייתכן שהדיינים ראו שצד אחד חושש להישבע יותר מן הצד השני, ולכן 'פדיון השבועה' שלו שווה סכום גבוה יותר. במילים אחרות, השבות יעקב אומר שבית הדין צריך לשער מה הסיכוי שאילו היו משביעים את בעל הדין הוא אכן היה מוכן להישבע על טענתו. את הסיכויים הללו מתרגם בית הדין לאחוזים בסך התביעה. מובן שסיכויים אלו משתנים מאדם לאדם על פי הערכת בית הדין, וממילא הסכום הנפסק בכל פעם עשוי להיות שונה.



## 1.

### פשרה מכוח ספק בדין

בסעיף האחרון בסימן יב פוסק השולחן ערוך ע"פ הירושלמי בסנהדרין: "צריכים הדיינים להתרחק בכל היכולת שלא יקבלו עליהם לדון דין תורה". דין זה נראה לכאורה תמוה – מדוע צריכים הדיינים – שתפקידם הוא לדון – להימנע מלדון דין תורה? הטור על פי הסמ"ג מסביר את טעם הדבר, ש'מאוד נתמעטו הלבבות', ו'לית דחכים בדין'. כלומר מכיוון שאין היום מי שחכם מספיק כדי להיות בטוח במאה אחוז שהוא צודק, צריך להימנע מלדון דין תורה. מהי

לטובתו – יכול לחזור בו מן הפשרה. אולם ברור שמדובר כאן דווקא על מקרה שלא ידע על העדים בשעה שעשה פשרה, ואחר כך מצא אותם, אולם במקרה שידע על העדים ובכל זאת בחר להתפשר – אינו יכול לחזור בו.

ח. גם לשית רש"י והרמב"ם שרשאי הדיין להציע פשרה כשנותנה רק אמירת 'איש פלוני אתה זכאי, איש פלוני אתה חייב', עדיין ניתן לומר שהמסקנה איננה סופית, ולדיין עצמו נותרו ספיקות בדין, וכמו שיתבאר להלן.

ט. על פי דברי השו"ע (יב, ב): "ואם חייבו בית דין שבועה לאחד מהם, רשאי הבית דין לעשות פשרה ביניהם כדי ליפטר מעונש שבועה".

אם כן החלופה לדין תורה, ממנו צריך הדיין להתרחק? נראה שלא לחינם הביאו הטור והשו"ע הלכה זו בסימן העוסק בדיני פשרה, משום שהחלופה היא לפסוק על פי פשרה. כלומר, מכיוון שהדיין לא יכול להיות בטוח לגמרי שאחד הצדדים צודק, רצוי שיבקש מן הצדדים ללכת בדרך של פשרה, וכך לא יפסוק לגמרי את הדין לצד אחד, אלא ייתן לכל אחד מן הצדדים סכום המקביל להערכתו של הדיין את הסיכויים שאכן הוא זכאי בדין.

פשרה מסוג זה מופיעה פעמים רבות בדברי הפוסקים. לדוגמה, החתם סופר בתשובה (חושן משפט ה, קעח) מתלבט כיצד לפסוק בשאלה בה אין לו הכרעה ברורה, והוא מסיק 'על כן כשיבוא לידי אראה לפשר ולבצע'. השב יעקב (יד, הובא בפת"ש רפא, יב) מביא מחלוקת אחרונים בשאלה בה הוא דן, ומסיק 'ולכן כשבא לידי ראיתי לפשר ביניהם'. וכן עוד רבות בדברי הפוסקים.

אף שנראה לעניות דעתי שאין חידוש בדברים, ולכל הפוסקים היה ברור שהפשרה נעשית בצורה כזו, לא ראיתי מי שכתב במפורש שהפשרה היא תרגום סיכויי הזכייה לאחוזים מסך התביעה. נראה שכאשר מציעים לבעלי הדין כל פשרה שהיא, צריך להסביר להם מה משמעותה של הפשרה. לכן כאשר מציעים לבעלי הדין פשרה מאחד משני הסוגים האחרונים, צריך להסביר להם שמשמעותה של ההצעה היא תרגום סיכויי הזכייה לאחוזים מסך התביעה, כדי שהם ידעו על מה הם מתחייבים, וכן כדי שבינו שאין מדובר בהחלטה שרירותית של בית הדין, אלא בהחלטה שיש בה גם צדק וגם שלום.





הרב שלום מנחם

מח"ס שאלת שלום ג"ח ועוד

## בדין חיוב תשלום לשוכר דירה מרוהטת שלא שמרה כראוי

לכבוד היקר והנחמד רבי דוד מירון נר"ו

בדבר שאלתך במקרה שחיפשת לשוכר דירה בעיה"ק צפת תוב"ב, ומצאת אחד השוכר דירה, שאמר שהוא שוכר אותה משוכר אחר (דאין צריך להדירה, וביני ביני, עד שיסתיים חוזה השכירות, שלא יפסיד ממונו משכיר לזה) ומשלם לו את כל הסכום. והוא הציע שתחלקו בשכירות ותעביר לו את המחצה מסכום השכירות ותכנס שותף לדירה, וכך הוה. ואחר זמן נעלם ולא ענה בפלאפון, וכיון שהיה מפתח אחד, לא נעלת את הדלת בצאתך מהבית עד שובך בלילה וגם בשכבך בבית, שמא יגיע השותף. ואחר זמן קצר קיבלת הודעה לעזוב את הדירה (והתברר שזה השותף היה נוכל, שלקח את הדירה משוכר אחר והבטיח לשלם לו את השכירות ולא שילם, וגם לקח ממך את החצי, והיה מעשן סמים ומשוחרר מהכלא וכו'). ושאלו בעלי הדירה היכן נמצאים מסכי הטלויזיה, והשבת שאינך יודע. ושאלתך היא, האם הנך חייב לשלם להם על המסכים הללו.

תשובה: ראשית נקדים שמבואר בסימן שטז ס"א דהשוכר דירה מחברו רשאי להשכיר לאחר כל זמן שכירותו, אך בתנאי שלא יהיו בני הבית מרובים, ועע"ש בהגהות רעק"א. ובנד"ד הרי השוכר הראשון השכיר בהיתר לזה שותפו, רק מה שעשה הוא ודאי שאינו כשורה. ואיני יודע האם שאלת לו מתחילה אם הנך שותפו ע"ד הבעלים (ויתכן שלא ידעת את הדין, דלאו כולי עלמא בקיאי בדיני חושן משפט). ואיך שיהיה, כיון שנכנסת לדירה סוכ"ס דינך כשוכר. וכ"ש לפמש"כ הרב כסף הקדשים במקום, שהאידנא דעל השוכר מוטל להחזיר הדירה כמות שהיתה מתחילה ולכן מותר להשכיר למי שבני ביתו מרובים עיי"ש כ"ד.

והנה יש לדון בעצם אי נעילת הדלת אם שפיר להשאיר הדלת לא נעולה, הן באופן שלא היתה הדלת נעולה בעת שהותך בדירה בצאתך מהבית שנשאר הבית לא נעול, והן באופן שהותך בדירה האם עליך לנעול את הדלת (שאדם נוהג פחות בזהירות בנעילת הדלת בעודו בבית, וקיל טפי מהיכא שיוצא מביתו. אמנם דרך העולם לנעול את הבית אף כשהם נמצאים באותה העת בביתם). ואה"נ, דהדבר תלוי באיזורים, כגון אלו העירוניים שמצויות שם פריצות רבות וכנופיות של גנבים או גנבים בודדים, דבמקומות אלו דרך רוב העולם לא רק לסגור את הדלת אלא אף לנעולה אף בעת שהות האנשים בביתם. ואף שיש כאלו שאינם נועלים את הדלת, מ"מ בטלים הם במיעוט. ומעשים בכל יום שיש פריצות וגניבות אף שהדלת נעולה בסוגר ובריח, אם שנכנסים דרך הדלת הראשית ע"י מיומנות שלהם או שנכנסים דרך החלונות וכדומה. ואילו באלו הגרים במושבים ויישובים מרוחקים דרך תושבי המקום מסתובבים שם, והדרך שלא את לנעול הדלת כלל, ויש אף שמשאירים את דלת הבית פתוחה לרווחא, ואף שיוצאים מהבית והבית נשאר

ריק לא נועלים אותו. שם נראה דאכן כיון דאין חשש לגניבות ופריצות ותושבי המקום כך נוהגים, דנהג כשורה.

ואיך שיהיה, גם בצפת, אף שיש שמשאירים את הבית פתוח, רבים וטובים נזהרים לנעול את הדלת. ומ"מ בנד"ד, כיון ששוכר דינו כשומר שכר וכמ"ש בש"ס במציעא, וראה בסימן ש"ז ס"א דהשוכר את הבהמה או כלים דינו כשומר שכר להתחייב בגניבה ואבידה וליפטר מאונסים (ומ"מ ראה בסימן ש"ג ס"ב גבי אונס, דדעת מרן דפטור ודעת התוס' ודעימיה דבכה"ג נמי חייב, וע"ע בביאור הגר"א. ואיך שיהיה, בנד"ד לא הוי אונס ואין נפ"מ). וכ"ש שיש להגדיר שבפשטות אדם שמשאיר את הבית פתוח שיש בו חפצים הוי פשיעה, דמצויות גניבות, וצריך לנעול את הבית (ואה"נ, במקומות שלא מצויות גניבות וכך הדרך להשאיר את הבית אצל כולם, נראה דלא חשיב פשיעה).

איברא, דראה למור"ם בסימן ש"א ס"א על מפתו, דהביא בסתמא את סברת המרדכי שהשואל בית ונשרף פטור מלשלם, דה"ל כקרקעות דפטור מהם משבועה ותשלומין (וכמ"ש מרן בשולחן בסימן ש"א ס"ה, דהמוסר לחברו דבר המחובר לקרקע לשומרו דינו כקרקע, ואפילו ענבים העומדות להבצר וכדלקמן). ואף שבסימן צ"ה ס"א הביא מחלוקת הפוסקים גבי תלוש ולבסוף חיברו לענין מקח וממכר (אי נשבע ע"כ) על מפתו, ובי"א קמא הביא את דעת הפוסקים דלא הוי כמחובר ולכן נשבע, וביש חולקים דהוי כקרקע ולכן אם שאל בית ונשרף פטור מלשלם, הרי בדיני שומרים סתם (וגבי דיני מקח וממכר בסימן צ"ה מה דהביא מחלוקת הפוסקים דכן מובאת בטור סברת העיטור דמדבריו מבואר דהוי כתלוש), וגם התם קיי"ל בכללי מור"ם כי"א בתרא נמי.

וכל שכן שהיא דעת מרן למעיין, וכמו שכתבנו בזה בשולחן שלום בחו"מ סימן צ"ה, דביאר הב"י את דברי העיטור דכוונתו לחלק בין הסוגיות כי היכי דלא תקשי מתנייתא אהדדי, ולכן חילק בין תלוש ולבסוף חיברו למחובר מתחילה. אך מרן נקט כהר"י מיגאש, שחילק בין שומר לבין ענין משא ומתן, דשומר שאני ד'גבי שומר ענבים העומדות לבצר לאו ככצורות דמיא כיון דלשמירה הן כשהן מחוברים לקרקע ואדעתא דהכי מסרינהו ניהליה הוו להו כקרקע דהא לאו למתלשינהו מסרינהו ניהליה, וכמ"ש בסימן שא ס"ה. וגם בסימן צ"ה השמיט את סברת העיטור משולחנו, אף שזכרה הטור להדיא.

ואף שבפשטות מעשה זה להשאיר את הדלת לא נעולה הוי כפשיעה, הלא מרן פסק בסימן ש"א ס"א כהר"י"ף והרא"ש ודעימיה, דכל השומרים פטורים אף מפשיעה בקרקעות עבדים ושטרות ובנכסי הגויים ובהקדשות. ראה שם בב"י הטעם לכל הני (ופטור אף משבועה שאינה ברשותו, מלבד בהקדשות). ורק היכא שהזיק בידיו ממש חייב. ונלמד משמירה בבעלים, שפטור אף בפשיעה ורק בהזיק בידיו חייב. ואף שהש"ך בס"ק ג' ס"ל כהרמב"ם, וכמ"ש להאריך בסימן ס"ו ס"ק קכ"ו, אנן בתר מרן אזלינן, ותו אין לנו לחוש לשאר סברות, ובפרט בדיני ממונות דאדם מוחזק בממונו.

וא"כ גם בכה"ג ששוכר פשע בשכירות ופטור מתשלומים, ואף בדבר התלוש ולבסוף חיברו אין לחייבו, דהוא נפקא מינה בנד"ד אם איירי שהמסכים מחוברים לקירות הבית או כל כה"ג דלא פרשת איזהו מקומן.

אלא דע דאף שהתורה פטרה את השומרים אף בפשיעה בכה"ג דהוא בקרקעות ודומיהן, מ"מ מדבריהם בעינן להישבע, וכמ"ש בסימן ש"א ס"ג דנשבעים עליהם היסת אם היתה טענת ודאי. ולכן כיון דכבודו הודה במעשיו ורוצה לדעת מה עיקר הדין (ואף בעלי הדירה לא תבעו אותו עדיין ואמרו שידברו איתו), מדבריהם היה צריך להישבע שאינה ברשותו (או לפי הטענה שיטענו הבעלים, כגון שיטענו שהזיק בידים כגון שזרקם או שאמר לאחר לקחת את החפץ וכדומה. אא"כ הבעלים מאמינים לבעל הדבר, ובפרט לכבודו שהוא איש תורה ואין לו שימוש כלל במסכים אלו, או שאין טענתם ודאית אלא בדרך שמא (וראה בספר דברי גאונים כלל פ"א אות ו' וכלל ק"ב בענין פשרה קרובה לדין. ומשם נלמד להיכא שצריך להישבע מה"ת להפטר עבדין פשרה ומשלם שני שלישי, והיכא שצריך להישבע מדרבנן משלם שלישי, האידנא שאין משביעים. וכך הוא המנהג בבית הדין של מו"ר הגאון הגדול הרב ניסיה עטיה נר"ו. וסיפר לי שגדולי הדור הקודם הסכימו לזה, הלא הם הגר"צ אבא שאול והגר"ש אלישיב והגר"י כהן עליהם השלום).

אך למעשה, למעיין בנד"ד לאו חשיבי המסכים כדבר התלוש ולבסוף חיברו, דאיכא חילוק בדבר, ובשולחן שלום במקומו כתבנו דלא כל חיבור חשיב חיבור אלא בעינן חיבור חזק ואמיץ. ולא מיבעיא חלונות וכדומה, אלא אף היכא דחיברו בברגים והוא דומיא דבית גופא דאינו חלק מהקרקע ובנאו על הקרקע או שבנה יסודות בקרקע. וגם בנד"ד היכא שקובע בברגים והוא מחובר בקבע וחזק ביותר לקירות הבית או לתקרה שפיר חשיב מחובר לקרקע, דאינו ניטל בנקל אלא ע"י פירוק או שבירה (וראה לשון ערוך השולחן סימן צ"ה אות ג' 'ואפילו תלוש ולבסוף חברו כמו בתים וכתלים וגדרים וצינורות שקבען בקרקע ותנורים וכה"ג'). ואף שמחובר לכותל שמחובר להקרקע, ולאו דוקא לקרקע עצמה כנ"ל. אך היכא דהוא רק עומד על הקרקע, וכגון תקע המחובר לחשמל, לא חשיב מחובר לקרקע, שאינו חיבור בכה"ג (וכן כל כה"ג דנתלה על מסמר או שאפשר להבריגו ואינו מחובר חיבור גדול שצריך לשבור כדי להוציאו, כדוגמת נורה שאפשר ע"י הברגה להוציאה או תמונה שעומדת על המסמר, דאינם חשיבי מחוברים לקרקע). כן נראה בפשטות בעזר ה'.

ולפי מה שביארו לי, גם דרך מסכי הטלוויזיה האידנא שהם מונחים מחוברים לקירות הבית, ואינם קבועים במסמרות להקיר גופא, אלא יש ברגים ומתלה ועליו מניח את המסך בחיבור מסוים והמסך עומד יציב וחזק. ואם רוצה יכול ליטול את המסכים בנקל, והוא כעין תמונה או שעור קיר וכדומה (רק בתפיסה חזקה יותר). ולפ"ז הדרינן לכך דהוי מטלטלים, וא"כ שוכר חייב בפשיעה בכה"ג, ובעינן לשלומי. ולא סגי ליה בשבועה דרבנן להפטר.

תבנא לדינא. שוכר שפשע בשמירת חפצי הדירה שהיו של המשכיר, אף דלא אריך למיעבד הכי, מ"מ אם נגנב או נאבד ואף בפשיעה דבר המחובר לקרקע חיבור גמור וקבוע פטור מלשלם לו, ואף אינו צריך להשבע שאינה ברשותו. אמנם במקום שיש טענת ודאי לבעלים, צריך להישבע לפי טענתם מדבריהם, והלא הכא כבודו מודה בזה. ובכלל בנד"ד, כיון דהמסך נשלף מהתליה והוא לא מחובר לקירות הבית גופא בחיבור אמיץ וחזק כבורג ודומיו, הוי כמטלטלין שחייב עליו השוכר בפשיעה.

זה מה שיש להשיב לכבודו בקיצור האומר

ע"ה השלו"ם ס"ט



# אוצר אבן העזר

♦ יחוד או מגורים עם אחותו ♦



הרב יצחק מאזוז

מח"ס שו"ת חקרי הלכה ופסקי הלכות  
ומו"ץ בבתי ההוראה יחוד דעת ויביע אומר

## יחוד או מגורים עם אחותו

### א.

בקידושין (פא:) איתא: אמר רב יהודה אמר רב אסי מתייחד אדם עם אחותו, ודר עם אמו ועם בתו. כי אמרה קמיה דשמואל אמר, אסור להתייחד עם כל עריות שבתורה, ואפילו עם בהמה. תנן מתייחד אדם עם אמו ועם בתו, וישן עמהם בקירוב בשר, ותיובתא דשמואל. אמר לך שמואל וליטעמך, הא דתניא אחותו וחמותו ושאר כל עריות שבתורה אין מתייחד עמהם אלא בעדים, בעדים אין שלא בעדים לא. אלא תנאי היא, דתניא אמר רבי מאיר הזהרו בי מפני בתי. וכתב הרא"ש (פ"ד דקידושין סי' כ"ד): פסקו התוספות דהלכתא כרב אסי, לפי שנראה שהיה גדול משמואל (כ"ק פ:). ואע"ג דכל הני אמוראי דבסמוך מחמרי אפילו בבהמה, איכא למימר דמחמירין על עצמן היו, והמחמיר תבוא עליו ברכה. ע"כ. וכ"כ בתוספות הרא"ש (קידושין דף פא: ד"ה אסור). וכן הובא בשלטי הגבורים (קידושין ל"ג ע"א, אות ג'). [ועיין בארחות חיים להרא"ש (יום ה' אות צ"ז) שכתב: אל תתייחד עם שום אשה, ואפילו עם שתי נשים, חוץ מאשתך ואמך ובתך. ע"כ. ומשמע שאסור להתייחד עם אחותו. אולם ע"מ שלא יסתור לדבריו שבפסקיו ובתוספותיו, נראה שאינו מדינא. וכדכתב בפסקיו ובתוספותיו בהדיא דהמחמיר תע"ב. (ועי' להרב יפה ללב סימן כ"ב ח"ה סק"א, ובדפ"ח סק"ה)]. וכ"פ בתוספות רבי שמואל ב"ר יצחק (תוספות טו', קידושין פא:), דאיכא למימר דהלכה כר"א שהיה גדול משמואל, ואמוראי דבסמוך היו מחמירים על עצמם. וכ"כ הרי"ד בפסקיו (קידושין פא:), והביא מימרא זו בשם רב, וסיים דהילכתא כרב באיסורי. (ולפי גירסתו אין זה מהטעם שכתב הרא"ש דרב אסי גדול משמואל, אלא משום דקי"ל בבכורות מט: דהלכתא כרב באיסורי). וכ"פ הר"ן (קידושין לב: על הגמ' פשטיה דקרא במאי), דכי אמרי' אסור להתייחד עם כל העריות שבתורה, לאו דוקא דהא שרי נמי להתייחד עם בתו ואחותה. וכ"פ הסמ"ק (מצוה צ"ט).

א). ולעיל במתני' כתב הר"ן וז"ל: ובגמ' פרכינן עליה דשמואל ממתני' מתייחד אדם עם אמו ועם בתו, ומסקי' דתנאי היא וה"ל סתם במתני' ומחלוקת בברייתא, והלכה כסתם. ולפיכך פסקה הר"ם במז"ל. ובמתני' דלקמן (פב.) נמי תנן ר' יהודה אומר לא ירעה רווק בהמה ולא ישנו שני רווקים בטלית אחת וחכמים מתירין, וגרסי' עלה בגמ', תניא אמרו לו לר' יהודה לא נחשדו ישראל לא על משכב זכור ולא על הבהמה. וליכא למימר סתם ואח"כ מחלוקת הוא, דברישא תנן מתייחד אדם עם אמו, ומשמע דכ"ש עם בהמה מדאמר שמואל ואפי' בהמה, [ולא פליג ר' יהודה], דדלמא רועה שאני מפני שהוא רואה תמיד ברביעתה, ומ"ה א"ר יהודה לא ירעה רווק. זה נראה לי. אבל תמהני משום דחזוין בגמ' אמוראי טובא דמשמע דסברי להו כשמואל, דאביי מכלי להו מכולי דברא ורב ששת מעבר לה נהרא, ורב חנן א"ל בתמיה לרב כהנא לא סבר לה מר אפי' עם בהמה, וא"ל לאו אדעתא. אלא שהר"ם במז"ל כתב דמדינא שרי, וחכמים הללו ממדת חסידות היו נוהגין כן. ע"כ. ובפשטות ר"ל דגבי אמו ובתו הלכה כמתני' נגד שמואל. אלא שראיתי למהרש"ל ביש"ש (קדושין פ"ד סי') שכתב דהרמב"ם נמי פסק להיתר כרב אסי, וכתב הר"ן טעם לדבר, דה"ל סתם במתניתין, ומחלוקת בברייתא, והלכה כסתם. ע"ש. ומשמע דס"ל דהר"ן גופיה ביאר דעת הרמב"ם שפסק כרב אסי. ולכא' אינו מוכרח. וכבר העיר מרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סימן כו) על מהרש"ל, וע"ש. ועי' בס' דבר הלכה (סי' ב' הע' ג'), וי"ל ע"ד. והיה

וכן מוכח בנמוקי יוסף (קדושין פא:). וכ"כ הריא"ז בפסקיו (קידושין פ"ד ה"ד אות ד') מותר להתייחד עם אחותו, וכך היא שיטת מז"ה (הרי"ד). ויש מן החכמים שהיו נוהרים מלהתייחד עם בנותיהן ואפילו עם בהמה, וכ"נ בעיני שיטת התלמוד. ע"כ. ומה שסיים שכ"נ שיטת התלמוד, כוונתו שמה שמצינו שיש מן החכמים שהחמירו, היינו שהיו "נוהרים" כלומר החמירו על עצמם, ולכן המחמיר תבוא עליו ברכה.

וכן הסמ"ג (לאוין סי' קכ"ו) הביא את מימרא דרב אסי דשרי ודשמואל אסר, וכתב: אומר ר"י דשמואל מדרבנן מחמיר מלהתייחד עם כולן ואפילו עם בהמה. וצריך להתיישב הלכה כדברי מי, דשמואל הלכה כרב אסי שדומה שהיה גדול משמואל (ב"ק פ:), והמחמיר תבא עליו ברכה. (וכ"כ מרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (רס"י כ"ו) בשם תוספות ר"י הזקן קדושין שם, והעיר על הסמ"ג שכתב כן כמסתפק, והרי ודאי הוא. ע"ע. אולם באמת בתוספות שם הובא תירוץ נוסף, ואין הכרע גמור שהחליטו כן). וכ"פ בספר יד רמה (קדושין פא:), דקי"ל כתנא דידן, משום דהוי סתם במתני' ומחלוקת בברייתא, והלכה כסתם מתני'. והני עובדי דלקמן דסלקי כשמואל, למידת חסידות בעלמא הוא דאיתמרן. וכו'. ובתוספות נסתפק להם אם הלכה כשמואל דאסר להתייחד עם אמו ועם בתו ואחותו ועם בהמה, משום דיחוד דאוריתא הוא, ובדאוריתא הלך אחר המחמיר. והמחמיר תע"ב. ורמ"ה ז"ל פסק דאין הלכה כשמואל. ע"כ. וכן מוכח בעץ חיים לרבי יעקב ב"ר יהודה חזן מלונדרדך (הלכות נדה ושאר עריות פ"ג), שכתב: אע"פ שמותר להתייחד עם אדם ובהמה, שלא נחשדו ישראל על משכב זכור ובהמה, המתרחק אפילו מייחוד בהמה משובח. וכן המתרחק מייחוד אמו ואחותו ובתו משובח. עכ"ל. ומוכח דמדינא שרי. ובדעת המאירי ראה להלן (אות ה'). נמצא שדעת הרא"ש ותוספות רבי שמואל ב"ר יצחק והרי"ד והר"ן והסמ"ג והסמ"ק והריא"ז ויד רמה ונמוקי יוסף, וכן דעת ר"י בעל התוספות, ושלטי הגבורים, ועוד ראשונים, להקל.

מקום לומר דמהרש"ל קאי על יחוד עם בהמה, וע"ז הביא דברי הר"ן (דמיידי נמי בבהמה), אך א"כ הול"ל שהרמב"ם מתיר, ומדנקט שפסק כרב אסי משמע דס"ל לכל מילי.

ב). ויש להעיר על מ"ש בס' גן נעול (פ"ב הערה יז) שמשמע שריא"ז חולק על שיטת מר זקנו שהתיר, וסובר ששיטת התלמוד לאסור. ודוחק שכוונתו רק לחומרא, ויש לעיין. ע"ע. וגם ידי"ב הרה"ג רבי אביחי נחום נר"ו כתב להוכיח מסיום דבריו דס"ל לדינא שאסור להתייחד עם בתו ואפילו עם בהמה. וכוונתו שדוחק לומר שכל האמוראים שנוהרו מייחוד בהמה, נהגו חומרא בעצמם, אלא שיטת התלמוד שכך העיקר לדינא. ולכן סיים שגם עם הזכור אין להתייחד וכדעת רבי יהודה בסוף קידושין [וכבר ראינו שראב"ן והא"ז ס"ל שאין להתייחד עם בהמה]. וצ"ל שכל מה שכתב בתחלה שמותר להתייחד עם אחותו ועם אמו או בתו הוא שיטת זקנו הרי"ד, וכמבואר בפסקי הרי"ד בקידושין (פא:), ובתחלה כתב את דעת זקנו ואח"כ כתב את דעתו שלו. ע"כ.

אולם לענ"ד דוחק שהריא"ז כתב דעתו רק ברמז, ואילו את שיטת מר זקנו שאינה להלכה הרחיב כ"כ כשאין נפק"מ לדינא, ואיפכא מיבעי ליה. ויותר נראה שכתב את אשר ס"ל למעשה. (ולכן כתב "וכך" שיטת מז"ה, והיינו שכן גם שיטתו). ומה שסיים שכן היא שיטת התלמוד, היינו שיש מן החכמים שהיו "נוהרים", ולא שפסקו להחמיר מדינא. ולכן גם נקט יש מן החכמים, ולא כתב אבל רוב החכמים אוסרים וכיו"ב, שמבאר למה כעת מחמיר היפך הדין שכתב בפשיטות להקל. וזה ברור. ושו"ר שכן פשיט"ל להגאון מלך שלם (קדושין פא: דף נה ע"ד) בדעת הריא"ז. (וכ"כ בס' דבר הלכה ובשו"ת ארץ אפרים חאה"ע סימן לא בדעת ריא"ז).

ואין להקשות על הראשונים הנ"ל מהתוספתא (פ"ה דקדושין ה"י): אחותו וחמותו ושאר כל עריות שבתורה לא יתייחד עמהן. ע"כ. דאחר שאמרו בגמ' תנאי היא, אין הכרח לפסוק כהתוספתא.

והנה הרי"ף הביא מתני' ומחלוקת רב אסי ושמואל ולא הכריע. והרדב"ז (ח"ו סימן ל"ב) כתב דאיכא למימר דפסק כשמואל. ע"ש. אולם אחה"מ הוא תמוה, דהא הביא את המשנה דמתייחד עם אמו ואב מתייחד עם בתו, ולא הביא כלל מה שאמרו בגמרא דתנאי היא. ובכה"ג אית לן למימר שהביא המשנה משום שכך ההלכה. וכבר העיר בזה בשו"ת חקרי לב (סימן יז דף ל"ז ע"א) דהרי"ף פסק כרב אסי, שהרי כשמואל א"א, שהרי פסק מתני' דאם ובת, ובזכור ובהמה, ולא הביא מ"ש שמואל תנאי היא כדי שנאמר שפסק כוותיה בחדא. ואילו מה שהעתיק שמואל לבד אין לחוש לו כלל. ע"ש. וכ"כ מהר"ח פלאג'י בשו"ת חיים ושלום (ח"א ס"ס י"ט) ומהר"א חזן בס' ישרי לב (חאה"ע מערכת י' אות י"א דף ל"ז ע"א) והרב ארץ צבי (סק"ב) והגאון רבי שמואל שלם בספרו מלך שלם (קדושין פא:) שדעת הרי"ף כרב אסי.

וכן איתא בירושלמי (קידושין פ"ד ה"א וסוטה פ"א ה"א) בשם רבי יוחנן להקל ביחוד עם אחותו. ואיברא דרבנן יונה בספר היראה (ד"ה אל תתיחד, אות רל"ד) כתב: אל תתיחד עם שום אשה, אפילו בתך או אחותך, ואפילו פנויה, חוץ מאשתך ואפילו היא נדה, ואמך. ע"כ. ומבואר שהחמיר ביחוד עם אחותו ובתו (והיקל ביחוד עם אמו). ולכאורה אמאי החמיר ביחוד עם בתו, והא סתם מתניתין היא (פא:) דשרי. ואפשר דס"ל דאחר שאמרו בגמ' דתנאי היא, וכמו שאמר ר"מ הזהירו בי מפני בתי, לפיכך החמיר כאן אפילו ביחוד עם בתו. ומ"מ אין הכרח שהוא אוסר כן מעיקר הדין. ונראה יותר דהיינו דרך חסידות וחומרא בעלמא, וכדרכו בספר היראה שיש בו הרבה דברי חסידות. וכ"כ בדעתו בשו"ת מהרש"ם (ח"ב סי' ע"ו במפתחות). [ועי' בשו"ת דברי יציב (ח"ה ס"ס ל"ו) שכתב ע"ד ס' היראה, שלא נהגו כן כלל, ולא חזינו לרבנן קשישאי שיזהרו בזה, והטעם אפשר דהוי כעין גזירה שאין רוב הצבור יכולין לעמוד בה, וגם מפני דוחק הדירות, ואפשר דמטעם הנ"ל הוי כיוהרא שינהגו כן. ע"ש].

ועיין באור זרוע (הלכות ק"ש סימן קל"ז) שהקשה על הגמ' (ברכות ס"ב ע"א) אביי מרביא ליה אימיה אימרא למיעל בהדיה לבית הכסא, וקשיא לי איך מתייחד עם בהמה, והרי בקדושין אמר רב אסי שמותר להתייחד עם אחותו וכו', ושמואל החמיר, ואמרו דאביי מכלי להו מכולי דברא. אלמא שאביי אפי' במדבר לא רצה להתייחד עם הבהמה. ותירץ, דשמא ה"מ רחל ועז, אבל כבש ותיש שפיר דמי. אי נמי בתר דשמיעא ליה ההיא דשמואל לא הוה טפי מעלי ליה בהדיה לבית הכסא. ע"כ. ונראה פשוט דאין הוכחה מכאן שפסק להלכה כשמואל, אלא דהקשה סתירה בדעת אביי גופיה. ועי' בדרשות מהר"ח אור זרוע (עמ' מ"ח) שכתב בהדיא בסתמא שמותר להתייחד עם בהמה. אבל כל האמוראים עשו מעשה דאסור. ע"כ. ועי' בפסקי מהר"ח אור זרוע (ס"פ בראשית, עמוד קכב), שכתב: יחוד דמותר כגון בן עם האם והאב עם הבת וכל איש עם אשתו נדה. אולם מדנקט "כגון" משמע שיש עוד אופנים, ואין הכרח שאוסר.



ועיין בחי' הרמב"ן (שבת יג. בסו"ד) שכתב: וכן עולא דמנשק לאחותיה אבי ידיהו, בשינוי הוא, שלא כדרך הנושקין ובלא יחוד. עכ"ל. ומדכתב "בלא יחוד", למד בס' דרך ישראל (טופורוביץ עמ"ס ברכות, יחוד עמ' קיב) דס"ל לאסור יחוד באחותו. אולם המעיין שם יראה שכוונת הרמב"ן פשוטה לפניה, שלא התירו קריבה בעריות אלא בבגדיהם ובלא יחוד וכאשר יש שינוי, ע"מ שלא יהיה חשש ביאה ח"ו. וזה ברור.

ועי' באגודה (סי' ע"ב) שכתב בסתם: מתייחד אדם עם אחותו ודר עם בתו ועם אמו. כי אמריתה לקמיה דשמואל אמר לי אסור להתייחד עם כל עריות שבתורה ואפילו עם בהמה. ע"כ. ודו"ק.

### הראשונים המחמירים

אולם הרשב"א בתשובה (ח"א ס"ס קפח) כתב: ולא שאני אומר שיהא מותר להתייחד עם העריות שאין לבו גס בהן, ולומר שאין חוששין לביאה מתוך יחוד, שהרי שנינו בברייתא: אחותו וחמותו ושאר כל העריות שבתורה אין מתייחד עמהם אלא בעדים. אלא שאני אומר דאפשר לומר דכשאסרו הושטת כלי ושאר כל הדברים שאין בהן הרגל כל כך, לא אסרו אלא באשתו נדה שלבו גס בה, אבל לא בשאר הנשים שאין לבו גס בהן. עכ"ל. ומשמע שפסק כברייתא שאסור להתייחד עם אחותו. אלא דבהך ברייתא אסרה יחוד גם עם אמו ובתו, וזה נגד מתניתין, ולכן אי נימא דהרשב"א פסק כהך ברייתא נמצא דפליג על הרמב"ם ורוב הראשונים שהתירו יחוד עם אמו ובתו. אא"כ נדחוק דהרשב"א רק נחית למימר דהיחוד אסור גם עם שאר קרובות שלבו גס בהן, ולא נחית לדוגמאות שהוזכרו בברייתא. ודוחק.

וגם רבנו ירוחם (נתיב כ"ג ח"א, דף קצ"ב ע"ב) כתב: מתייחד אדם עם חמותו (צ"ל אחותו), ודר עם אמו ועם בתו, כך כתב רב אסי. ושמואל אמר אסור להתייחד עם כל עריות שבתורה, ואפילו עם בהמה. והתוס' פסקו כרב אסי. ואותם אמוראים שלא היו רוצים להתייחד עם בהמה, משום חומרא יתירה, והמחמיר תבא עליו ברכה. ובכל מקום שאסור מותר בעדים. ונראה דבשאר עריות אסור להתייחד, ודוקא לדור, אבל לפרקים מותר להתייחד עם כל העריות הקרובות, כגון אחותו ודודתו וכיוצא בהן. והרמב"ן (נדצ"ל הרמב"ם) כתב סתם אסור להתייחד עם כל עריות שבתורה חוץ מאמו ובתו, וכן נראה עקר. ע"כ. ומשמע שמחמיר באחותו. (ועי' בשו"ת ארץ אפרים סימן לא שכתב לפרש שרי"ו לא הביא את דברי הרמב"ם אלא לאסור בשאר קרובות, אבל באחותו אין הכרח שאוסר הרמב"ם, ושכן צידד בשו"ת חקרי לב סימן יז).

ועיין להראב"ן (קדושין סוף סימן תקנה) כתב: אסור להתייחד עם כל עריות שבתורה, ואפילו עם בהמה. אבל מתייחד עם אמו ועם בתו. ע"כ. ומשמע שעם אחותו אסור. וגם רבנו מיוחס בפ' עה"ת (דברים יג ז) הביא מה שדרשו רבותינו על הפסוק כי יסיתך אחיך בן אמך, וכי בן אם מסית בן אב אינו מסית, אלא בן מתייחד עם אמו בסתר ואין אדם מתייחד עם כל העריות שבתורה. ואפילו עם בהמה. ע"כ.

ג. ועי' בס' דבר הלכה (סי' ב סוף הערה ד') כתב דהראב"ן דרך חומרא קאמר. ויש להעיר שלא משמע כן מלשונו כלל. (וכדפשיט"ל למרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ סימן כו שהראב"ן אוסר).

אלא דאינהו החמירו אפילו עם בהמה, ופסקו כר"י וכשמואל, וזה דלא כדעת רוב ככל הראשונים המקילים, שלא נחשדו ישראל להתייחד עם בהמה (כמבואר בסימן כד). ודו"ק.



## ב.

ובאבות דרבי נתן (פ"ב ה"ב) איתא: הרי הוא אומר, איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו, "מכאן אמרו" אל יתייחד אדם עם כל הנשים בפונדק, ואפי' עם אחותו ועם בתו, מפני דעת הבריות. ע"כ. ואע"פ שפתח שלומד מהפסוק, פשוט שאינו מדינא, אלא רק מפני לעז הבריות, וכן מוכח מהמשך דבריו: לא יספר עם אשה בשוק אפילו עם אשתו, ואצ"ל עם אשה אחרת, מפני טענת הבריות. לא ילך אדם אחרי אשה בשוק אפי' עם אשתו ואין צ"ל עם אשה אחרת מפני טענת הבריות. ע"ש. וא"כ אדרבה מוכח מכאן להיתר, דדוקא מפני לעז הבריות יש להמנע, ומשמע דמדינא מותר. (ומה שפירש מהריט"ץ בפירושו מגן אבות שם, שמפני דעת הבריות היינו דנשים דעתן קלה, במחכ"ת הוא תמוה. וגם מה שסיים שם נמצינו למדים איסור יחוד עם כל הנשים ואפילו אחותו ובתו, הנה בודאי דבבתו נקטינן להקל, כמפורש בכל הפוסקים). ועי' למרן החיד"א בכסא רחמים שם שכתב למחוק את המילים "אפי' עם אחותו ועם בתו מפני דעת הבריות", ודלא כהרב בנין יהושע שמקיים גירסת הספרים, וקמ"ל דאפי' בפונדק דשכיחי אנשים הרבה, אסור להתייחד עם אשה בחדר, אבל עם אחות ובתו שרי, דמסתמא ידוע לבני הפונדק שהיא אחותו או בתו על הרוב. ע"ש. ואכן בנוסח אחר של אבות דר"נ הגירסא: לא יתייחד אדם לא עם חמותו ולא עם כלתו. (ומה שסיים שם: אבל מתייחד עמהם לשעה ואין בכך כלום. י"ל דהיינו באופן המותר, ואעפ"כ לא ידורו בקביעות). ועיין להרב עלי תמר (פ"ד דקדושין הי"א) שהעיר מאדר"נ הנ"ל, וכתב דמדהביא הפסוק איש איש אל כל שאר בשרו וגו', משמע דלא רק בכלתו וחמותו מתייחד עמהן לשעה אלא אף בכל עריות ואף בפנויה, ואכן היה אפשר לומר דכלתו וחמותו הם כמו אמו, וכדמשמע קצת כן מהבבלי דאמר רבי טרפון לרבנותא הוזהרו בי מפני כלתי, ונכשל אותו תלמיד אף בחמותו. מ"מ מלשון אדר"נ מבואר שכ"ה הדין בכל יחוד של עריות וכו"ל. והנה רוב החכמים החליטו דאבות דר"נ נ"ב הוא נוסחת אבדר"נ הבא מא"י, עיין שם במבוא, וא"כ הייתה קיימת בא"י אף שיטה כזאת דייחוד דכל העריות ופנויה מותר לשעה, אולם אין ההלכה כדעה זאת, אלא סתמא דתלמוד א"י דדווקא באחותו יש להתיר יחוד לפי שעה אבל לא בשאר עריות. ע"ש. ובעיקר דבריו עיין להלן (אות ח') שהרא"ש התיר גם שאר קרובות. ויתבאר להלן.



## ג.

והנה כמה ראשונים, רבי אברהם אבן עזרא, וחזקוני, ובפירוש הטור על התורה (דברים כ"ז י"ט), ובספר בכור שור לתלמיד ר"ת (שם כ') כתבו לבאר בענין הקללות בהר גרזים דטעמא דהזכירו דוקא אלו הארורים, הוא בעבור שיוכל לעשותם בסתר ולכן קיללם בארור. וגבי ארור

שוכב עם חותנתו ביארו: ושוכב עם אשת אב ואחות וחותנת, אינו נחשד להתייחד עמה. ע"כ. אולם נראה פשוט שאין להוכיח מכאן דס"ל לאסור או להתיר יחוד עם אחותו, דאין זה הוכחה שיש איסור או היתר מדינא, אלא שבמציאות אין אדם נחשד להתייחד עמהם. ועיין בס' יפה ללב אה"ע ח"ד (סי' כ"ד סק"ב, בדפו"ח סק"ז) שכתב: הנראה מדברי ראב"ע (דברים כ"ז י"ט) כי לא נחשדו ישראל על משכב אשת אב ואחות וחותנת, ומותר להתייחד עמהם. וזו פליאה נשגבה לא אוכל לה, דקי"ל לעיל (סי' כ"א) אסור להתייחד עם ערוה מהעריות בין זקנה בין ילדה וכו', חוץ מהאם עם בנה והאב עם בתו והבעל וכו', מדפרט אלו מכלל דשאר עריות בכלל האיסור דאסור להתייחד עמהן, ובכלל הן הנזה היו אשת אב ואחות וחמות. וצ"ע. ע"כ. ולכאוף אין הכרח מדברי הראב"ע דס"ל להקל. וכאמור. וביותר קשה לי על המו"ל בדפו"ח בהערותו שם, שהוצרך לציין לדברי הרב יפה ללב או"ח (סי' תעה אות לג) ואה"ע (סי' כה אות טו) שתלמיד הראב"ע שלחו ידם בפירוש הראב"ע, ובכל מקום שיימצא לשון נגד דברי רבותינו, אינו מהראב"ע אלא מתלמידיו. ע"ש. (ובעיקר הדברים, ע"ע מה שכתבתי בזה בשו"ת חקרי הלכה חיו"ד סימן כח הערה ב). אולם לפי האמור, הרי מלבד הראב"ע כן כתבו בפ' הרב חזקוני ובפירוש הטור על התורה ובספר בכור שור לתלמיד ר"ת ורבי יצחק אברבנאל, ואטו בכולם נאמר כן. וכבר כתבתי דלענ"ד אין הכרח משם דשרי להתייחד.

## ד.

ועוד יש להעיר דתמוה מהיכא יליף שמואל איסור יחוד, שהרי רבי יוחנן דיליף מקרא דכי יסיתך אחיך בן אמך וגו', הרי הוא מתיר יחוד עם אמו, ולשמואל שאוסר אף באמו מהיכא יליף. ואכן בתוספות הרא"ש (קדושין פא:) ובתוספות טוך ובתוספות רבי שמואל ב"ר יצחק (בתירוצם השני) והסמ"ג בשם ר"י, כתבו ששמואל החמיר רק מדרבנן. וכ"כ מרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (רס"י כ"ו) בשם תוספות ר"י הזקן (בתירוצו השני). ע"ש. ולפ"ז בנ"ד דיחוד באחותו י"ל ס"ס אחד בדאורייתא ואחד בדרבנן.

## ה.

### בירור דעת הרמב"ם והטור והשלחן ערוך

אלא שיש להעיר שמדברי הרמב"ם (ריש פכ"ב מהלכות איסורי ביאה) ודרשות מהר"ח אור זרוע (עמ' קכ"ב) וספר החינוך (מצוה קפח) והמאירי (סנהדרין כ"א ע"ב, ע"ז ל"ו ע"ב, קידושין פ"א ע"ב) וארחות חיים (הלכות ביאות אסורות עמוד קיא) וכל בו (סימן עה דף מה ע"ג) וצדה לדרך (מאמר ג' כלל ד' פ"ג) והטור ומרן בשלחן ערוך שכתבו שאסור להתייחד עם ערוה, מלבד אב עם בתו וכו'. ומדלא הזכירו היתר יחוד עם אחותו, משמע דס"ל לאסור, ואין היתר אלא בהנך שהזכירו. וכבר הרגיש בזה הב"ש (סי' כ"ב סק"א), וכתב ואיני יודע למה הרמב"ם והטור השמיטו דרב אסי, ואפשר דס"ל

דלית הלכתא כוותיה. ע"ש. והב"ש גופיה כתב לאסור בסימן כ"א (סוף ס"ק י"ד). וכן נקטו הרדב"ז (ח"ז סי' ל"ב) ומרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סי' כ"ו) דהרמב"ם אוסר. וכ"כ הגאון רבי יצחק אלחנן בשו"ת עין יצחק (חאה"ע סימן ח' ענף א' דין ד' ה'). וכ"מ בביאור הגר"א (סק"ב) בדעת הש"ע. וכן בשו"ת צוף דבש (סימן כ') הביא מחלוקת הח"מ והב"ש, ונראה שדעתו כהב"ש. ע"ש. ועי' בס' אפי זוטרי (סק"א). וכ"פ בשו"ת הרדב"ז שם ובפני משה על הירושלמי (סוטה פ"א ה"א) להחמיר. וגם הרב ארץ צבי (סק"א) כתב שאפשר שרב אסי שהתיר יחוד ס"ל כעולא שהיה מנשק לאחותו, אך לדידן דאסרינן, ה"ה שאסור יחוד. וכ"כ בספר יוסף אומץ למחר"י יוזפא (עמ' הפ"ז, בדפוס"ח עמ' שנ"ט) וז"ל: ואפילו עם קרובותיו מאד כגון כלתו ואחותו, אין היתר ליחד, ואפילו הן זקנות. אכן עם בתו ואמו שרי. ע"כ. וכ"כ מרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סי' כ"ו), דדעת ראב"ן והרמב"ם והטור ורבינו ירוחם ומרן בש"ע דאין להתיחד כי אם עם אמו או בתו, וכסתם משנה דלא כרב אסי, והרמ"ע סבר דהלכה כרב אסי ואין מורין כן. ע"ש. [ויש להעיר מדבריו בספרו כסא רחמים על אבות דרבי נתן (ריש פ"ב) שמבואר דשרי]. וכ"פ הגרי"ח בס' עוד יוסף חי (ש"ב פ' שופטים אות ג') להחמיר, בפרט בדור פרוץ. וכ"פ הרב יפה ללב (ח"ד סי' כ"ד סק"ב, בדפוס"ח סק"ז, וע"ע מ"ש בדעת הרא"ש לעיל סימן כ"ב ח"ה סק"א, ובדפוס"ח סק"ה) [שהש"ע אוסר] והרב ערוגת הבושם (בכרך, סק"א) ובצפנת פענח (פכ"א מהא"ב ה"ד) [שהרמב"ם אוסר] ובשו"ת עין יצחק (קמא סימן ח' אות ד') ובשו"ת שואל ונשאל ח"ב (חאה"ע סי' נא) [ובחלק ה' סימן מב אות ה' כתב להקל בשעת הדחק] ובפני משה (סי' כ"ב מראה הפנים סק"ב) ובשו"ת חבלים בנעמיים (סוף סימן פד) ובעיון יעקב (קדושין פ: אות נד) בשם מהר"ר הירץ. ועיין להרב נזיר השם (סימן כב ב"ש סק"א) ובשו"ת חיים ושלום (ה"א ס"ס י"ט) ובשו"ת אחיעזר (ח"ג סימן כ"א).

ומכאן יש להעיר לכאורה על רוב האחרונים שפסקו להקל ביחוד עם אחותו (ויבואו להלן). ואם סוברים שהש"ע מחמיר לא היה להם להקל בפשיטות, היפך הכרעת הרמב"ם והש"ע. ועי' למחר"א חזן בס' ישרי לב (חאה"ע מערכת י' אות י"א דף ל"ז ע"א), שכתב: מעולם הוה קשה לי על הרמב"ם והטור ומרן שהשמיטו האי דינא דמותר להתייחד עם אחותו, כמימרת רב אסי ואיפסיקא הלכתא כוותיה היכא דפליג עם שמואל, כמ"ש הרא"ש שם והטור בקיצורו. וביותר קשה שנראה שפסקו כשמואל מדכתבו אסור להתייחד עם כל העריות חוץ מהאב וכו', והוא ברור דיש לדון מינה דאסור יחוד אף עם אחותו, ובזה יגדל התימא על הטור. וכבר ראיתי שנרגשו מזה הב"ש והח"מ והגר"א, מ"מ הרואה יראה שאין דבריהם נכונים. ובפרט על מרן קשה טובא, דמאחר והתוספות והרי"ף והרא"ש קיימי בשיטה זו, איך פסק בשלחנו הטהור דברים דמשתמען כל בתר איפכא. ועלה על דעתי לומר דכיון דבהאי דינא כתב הרא"ש והמחמיר תבוא עליו ברכה, דין גרמא שהשמיטוהו הפוסקים, והיה נראה שלזה כיוון הח"מ ז"ל. ואולם הא ודאי בורכא דבסימן כ"ה כתב לענין בהמה דהמחמיר ה"ז משובח. ע"ש.

אולם באמת מרן בב"י בסימן כ"ד הביא את מחלוקת רב אסי ושמואל האם מותר להתייחד עם אחותו ועם בהמה, והביא את דברי הרא"ש שהלכה כרב אסי שמתיר יחוד באחותו ועם בהמה. וכן פסק בשלחן ערוך שמותר להתייחד עם בהמה. ואם היה סובר מרן שיש לחלק בדברי

רב אסי גופיה, שדוקא עם בהמה מותר, ודלא כשמואל, אבל עם אחותו אסור, היה לו להעיר שאין הלכה כדברי הרא"ש גבי אחותו.

ולכן גם אם אין הכרח שמרן הכריע כרב אסי, יותר נראה דמרן לא הכריע בדין אחותו.

ועוד, דלפום קושטא אם איתא, א"כ תיקשי על הגמ' שם דמייתי ד' רב אסי שמתיר יחוד באחותו ודלשמואל אסור, ופריך עליה ממתני' מתייחד אדם עם אמו ועם בתו, וישן עמהם בקירוב בשר, ותיובתא דשמואל. ולכאור' הרי גם לרב אסי נמי קשיא דהשמיטו אחותו. והו"ל למימר תיובתא לתרווייהו. ועל כרחק דעל רב אסי אין שום קושיא ממתניתין, משום דנקט הני שמותרים ביחוד לזמן מרובה, אבל באחותו גם רב אסי מודה שאסור לדור עמה, ולכן לא נקטו במתניתין. וכבר כתבו כן הרדב"ז (ח"ז סי' לב) והגאון רבי אליעזר די אבילה (קדושין פא:). והרד"ל בהגהותיו והגאון רבי אברהם שיראנו בספר לאברהם מקנה (שם דף קצב ע"ב) דלרב אסי מיירי מתני' ביחוד לזמן מרובה. ע"ש. והרמב"ם והש"ע והראשונים הנ"ל נקטו את דברי המשנה במותרים ליחוד קבוע. (וע"ע בספר ידי אליהו תיקון ל"ח שדרך הרמב"ם להעתיק לשון המשנה. וע"ע בשדי חמד כללי הפוסקים סימן ה' אות א').

וגם לשון זו דאסור להתייחד עם כל העריות, איתא נמי בגמ' לעיל (פ' ע"ב) דרבי יוחנן דריש כי יסיתך אחיך בן אמך, וכי בן אם מסית בן אב אינו מסית, אלא לומר לך בן מתייחד עם אמו, ואסור להתייחד עם כל עריות שבתורה. ולכאורה נימא דרבי יוחנן ס"ל דאסור להתייחד עם אחותו, אבל באמת בירושלמי (ריש סוטה וסוף קידושין) איתא בהדיא דרבי יוחנן מתיר נמי באחותו, ויליף לה מהך קרא ממש, ועל כרחק לומר דבבלי לאו דוקא, ונקט אמו וה"ה לאחותו. (וקשה לעשות מחלוקת בין הבבלי לירושלמי בלי שום הכרח).

וכן מפורש בדברי הר"ן (לב:). על דברי רבי יוחנן, וז"ל: וכי אמרינן אסור להתייחד עם כל העריות שבתורה לאו דוקא, דהא שרי נמי להתייחד עם בתו ואחותו כדאיתא לקמן [פא:]. עכ"ל. ומפורש דאע"ג דאיתא בגמ' בהדיא "בן מתייחד עם אמו ואסור להתייחד עם כל העריות שבתורה", כתב הר"ן דלאו דוקא ויש עוד המותרים ביחוד, ומינה נלמד למ"ש הרמב"ם ומרן הש"ע שכתבו אסור להתייחד עם כל העריות חוץ מבתו וכו', דאפשר דלאו דוקא ושרי נמי באחותו. וכבר נודע דקי"ל דאין למדין מן הכללות ואפילו במקום שנאמר בהם חוץ. ונקטו כדברי המשנה בקדושין (פ:). שעם אמו ועם בתו מותר, ורבותייהו דהני שמותר אפילו דירת קבע, ולכן סיימו שכן הדין בבעל עם אשתו נדה. וכן ביאר בפרישה (סק"ג) דהטור נקט הני דתנן במשנה בהדיא. ע"ש. ואכן מצאתי בפסקי מהר"ח אור זרוע (ס"פ בראשית, עמוד קכב) שכתב: יחוד דמותר "כגון" בן עם האם והאב עם הבת וכל איש עם אשתו נדה. ומדנקט "כגון" משמע שיש עוד אופנים, ודו"ק.

ובאמת היה להרמב"ם והטוש"ע לכתוב שבאב עם בתו והאם עם בנה מותר גם לדור בקביעות, ולא רק להתייחד. ופשוט שאין לומר דהרמב"ם מחמיר בזה לאסור לדור, וגם הרי הרמב"ם סיים, שמותר יחוד בבעל עם אשתו נדה, והתם בודאי דהיינו נמי לדור.

ועוד, דאם איתא דהטור הכריע להחמיר, א"כ פליג על אביו הרא"ש, והוא דוחק. וגם אם פליג עליה, אדרבה הו"ל לבאר מה הטעם דלא ס"ל כדבריו. וכמ"ש הש"ך בחו"מ (סימן פב ס"ק לז), דלא נהירא שיחלוק הטור על הרא"ש ולא יביא דעתו כלל. ע"ש. וכ"כ הסמ"ע (סימן קג סוף סק"ז), קשה לומר דהטור סתם דבריו נגד הרא"ש אביו ולא יזכרנו כלל. ועיין בשדי חמד (כללי הפוסקים סימן י"ב אות ג') שכתב שכשחולק הטור על אביו הרא"ש צריך להביא סברתו, וכשפוסק כמותו אין צריך להביאו בכל המקומות. כ"כ הרב שבות יעקב (השטות לח"א סי' י"ב) בשם הסמ"ע. וכשדעת רוב הפוסקים נוטה שלא כדעת הרא"ש, סותם כדעת הפוסקים, אע"פ שהוא שלא כדעת אביו. מהר"ח פלאג'י בספר כל החיים (ד"כ ע"ג אות לח, וע"ש אות מ"ד). עכ"ד השד"ח. ובנ"ד רוב הראשונים כתבו בהדיא כדברי הרא"ש, וקשה לומר שרק מחמת משמעות ברמב"ם, נטה מדברי הרא"ש המפורשים. ועכ"פ היה לו לבאר למה פוסק היפך רב אסי. (ובודאי דאכן מצינו בכמה דוכתי דהטור פליג על הרא"ש. ועיין בשו"ת ארץ אפרים סימן לא. ומ"מ נראה שכוונת הש"ך והפוסקים דלעיל שהוא דבר זר ולא מצוי). ועוד יש להעיר בנ"ד, שהרי הטור גופיה בקיצור פסקי הרא"ש (קידושין פרק ד' ס' כ"ד) הביא מסקנת הרא"ש להקל, והמחמיר תבוא עליו ברכה. ועיין בשדי חמד שם (אות י') שאם יש סתירה בין הנכתב בטור למה שכתב בעצמו בקיצור פסקי הרא"ש, אמרינן דבקיצור הפוסקים חזר בו ממה שכתב בטור. כן מתבאר בשו"ת אורי וישעי (סי' ק"ו ד"ה שוב). וכתב ע"ז השד"ח, ולי קשה להחליט כן. ע"ש. ועכ"פ בנ"ד כלל אין מפורש בטור להחמיר, רק משמעות, ולכן בודאי שיש להתחשב עם מה שכתב בפסקי הרא"ש בפירוש להקל.

ועוד טעם להשמטת הרמב"ם והטור והש"ע, ראיתי להרב ערוגת הבושם (בכרך, סק"א) שביאר דמאחר והמחמיר תבוא עליו ברכה, אע"ג דלאו דינא הוא רק מידת חסידות, מ"מ כיון דבקל יכול למנוע עצמו מלהתייחד עם אחותו, דמי מכריחו (דלא דמי לאמו ובתו שיש להם געגועים וע"ז, שכיח הוא דצריך להן, מש"ה מותר להתייחד עמהן), ולעולם מדינא שרי. ע"ש. אולם יש לתמוה, שהרי הרא"ש כתב המחמיר תע"ב גם על אמו ובתו, ומאי שנא דהנך הזכיר הטור בהדיא והשמיט שהמחמיר תע"ב, ואחותו לא כתב כלל דשרי מעיקר הדין רק משום שהמחמיר תע"ב. ועיין בשו"ת אז נדברו (ח"ז סימן עח) שרצה לתרץ שהטור נקט את דברי הרא"ש בארחות חיים הנ"ל (ריש אות א'), ומ"מ אינו מדינא אלא ממידת חסידות. ע"ע.

ועוד יש להעיר שא"כ שיטה זו קשה בפשט הסוגיא, שתמוה לומר שהרמב"ם המציא שיטה חדשה שלא נמצא בשום אמורא בגמ' שאוסר באחותו ומתיר באמו ובתו, שהרי לשמואל אסור להתייחד עם כל העריות ואפילו אמו ובתו, ולרב אסי מותר גם באחותו. ואפשר שמחלקים, דהלכה כרב אסי באמו ובתו דבהדיא תנן במתניתין כוותיה, משא"כ באחותו דלא תנן כוותיה בסתם משנה. אך לא מצינו לשום אחד מהאמוראים דמחלק בהדיא בזה. וראיתי להרב עצי ארזים (סק"ב) שכתב דרבי יוחנן דדריש מקרא לאיסור יחוד (קידושין פא:), פליג על רב אסי וס"ל דאסור באחותו, ולכן נקטינן כריו"ח נגד רב אסי. ע"ש. וכבר כתבו כן הרדב"ז (ח"ז סי' ל"ב) ומרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סי' כ"ו). ועי' להרב ערך שי (סק"א) מ"ש מהיכא רב אסי לומד איסור יחוד.

אולם דבריהם תמוהים, כי מפורש בירושלמי (קדושין פ"ד הי"א, סוטה פ"א ה"א) דרבי יוחנן מתיר יחוד באחותו, וז"ל הירושלמי: רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי כתיב כי יסיתך אחיך בן אמך וגו', בתך בסתר, אמך בסתר, מתייחד אדם עם אמו ודר עמה, עם בתו ודר עמה, עם אחותו ואינו דר עמה. (וכתב הרב פני משה בסוטה שם, דריו"ח ס"ל כרב אסי. אך מה שסיים שם הפני משה דלא קיימא המסקנא כן, אלא כדנתי בתוספתא פ"ה ה"י דקידושין אחותו וחמותו ושאר כל עריות שבתורה לא יתייחד עמהן. ע"ש. יש להעיר, דאחר דנתבאר בגמ' דפליגי תנאי אם מותר יחוד באחותו, אין הכרח לפסוק כהתוספתא דס"ל כתנא שאסר). ואין לעשות בחינם מחלוקת בין הבבלי לירושלמי בלי שום הכרח. ובפרט שהרמב"ם גופיה פוסק בדוכתי טובא כהירושלמי.

ועוד, דהרי המאירי גופיה (קדושין פ:) כתב בביאור המשנה: כבר ביארנו שלא נחשדו ישראל על משכב זכור ועל הבהמה, ולזה אין הלכה כר' יהודה. עכ"ל. והרי בגמ' אמרו שלשמואל יש לאסור אף עם בהמה וכל העריות, ופליגי אף על המשנה שהתירה יחוד עם אמו ובתו, ומדהתיר המאירי משמע דס"ל דלית הלכתא כשמואל. וקשה לומר שהמאירי פסק כשמואל גבי אחותו, ורק גבי בהמה לא פסק כמוהו, דא"כ היה לו לפרש בהדיא שהרי דרכו להרחיב ולבאר ולא לסתום. ועוד יש להעיר מדברי המאירי שם דמתייחד אדם עם אמו ובתו, "ופירשה בגמרא שאפילו דירה גמורה מותר לדור עמהן". ומי שפירש כן בגמ' הוא רב אסי. ואם ס"ל דלית הלכתא כרב אסי בחלק מדבריו, היה לו להעיר ולא לסתום. ומשני המקומות הללו נראה יותר שדעת המאירי כרב אסי (ודלא כשמואל). ולכן לענ"ד אין שום הכרח מסתימת לשונו הנ"ל להחמיר דלא כרב אסי.

ועוד, שהסמ"ג כתב להקל בנ"ד, וכדלעיל, ובעלמא דרכו להמשך אחר הרמב"ם, ואף בדינים אלו בהלכות יחוד העתיק כמה דינים כלשון הרמב"ם (אמנם פליגי עליו בדין איש אחד ונשים הרבה). ולפי האמור, שאין הכרח דהרמב"ם אוסר, ניחא שפיר.

ועוד יש להעיר ממ"ש הרמב"ם בהלכות סוטה (פ"א ה"ג), וז"ל: קינא לה עם שנים כאחד ואמר לה אל תסתרי עם פלוני ופלוני, ונסתרה עם שניהן כאחד ושהתה כדי טומאה, אפילו הן שני אחיה או אביה ואחיה, הרי זו אסורה עד שתשתה. ע"כ. ומאי רבותא דאפי' אביה ואחיה. ועל כרחך היינו שאע"פ שמדין יחוד מותרת להתייחד עמהם. ומוכח דמותר יחוד באחותו. ואכן בירושלמי בריש סוטה (פ"א ה"א) מתיר יחוד באחותו. ומקור דברי הרמב"ם בהמשך הפרק בירושלמי שם (ה"ב): מהו שיקנא לה משני בני אדם כאחת, רבי יודן אמר במחלוקת, מאן דמר מקנא לה מאביה ומבנה מקנא לה משני בני א"א כאחת, רבי יוסי בעי מקנא לה ממאה בני אדם. וכתב מרן בכסף משנה, ואף על גב דאמר רבי יודן שהיא מחלוקת, פסק כמאן דאמר דמקנא לה משני בני אדם, משום דמקמי הכי מיתניא בסתם דמקנא לה מאביה ומאחיה. ועוד דרבי יוסי סבר הכי דבעי דקאמר לשון רצון הוא ואבעל קאי, והכי קאמר אם רצה מקנא לה ממאה בני אדם כאחת. (וכבר העירו שלא נמצא בירושלמי מקמי הכי דמיתניא בסתם. וגם מה שסיים מרן בכס"מ להביא מקור מפ"ב דכריתות (ט' ע"ב) דתנן חמשה מביאין קרבן אחד על עבירות הרבה, וחד מיניהו המקנא לאשתו על ידי אנשים הרבה, הוא תמוה, דהתם מיירי בענין אחר. ומחמת כן מרן בבדק הבית באה"ע סימן קעח כתב להעביר ע"ז קולמוס בב"י שם). וכבר התקשה בזה הרב משנה למלך

שם, שלפי מה שהרמב"ם סובר דלית הלכתא כרב אסי במה שהתיר יחוד דאחותו, מאי האי דאשמועינן הכא אפילו הם וכו', הול"ל אפילו הם שני בניה או אביה ובנה שהותר להם היחוד. ונדחק שהרמב"ם נמשך אחר דברי הירושלמי דס"ל דיחוד דאחותו שרי, ומש"ה כתב אפילו הם שני אחיה, וצ"ע. ומ"מ כוונת הירושלמי הוא כמו שכתבנו. ע"כ. וכ"ז משום שתפס בפשיטות שהרמב"ם אוסר באחותו. אולם לפ"ד הפוסקים שהרמב"ם מתיר, א"כ מעיקרא לק"מ. ועוד יש להעיר, שאף אם נאמר שהרמב"ם מחמיר, מ"מ י"ל דמותר רק מדאורייתא אך אסור מדרבנן, וכמ"ש הראשונים דלעיל שאף לשמואל שהחמיר ביחוד היינו רק מדרבנן. ועי' במראה הפנים על הירושלמי שם (ד"ה ר' יוסי), שכתב ע"ד הכס"מ דהאי מאחיה הוא ט"ס, וצ"ל מבנה, דהא קי"ל אסור להתייחד עם אחותו. ע"ש. וע"ע להרב עמודי ירושלים שם. ואשתמיטתיה שהרא"ש וראשונים רבים פסקו כרב אסי שמתיר יחוד באחותו. וכן מפורש בירושלמי עצמו לעיל הלכה א'. וצ"ע.

[ועיין להמאירי (סוטה כ"ד ע"א) שכתב: ופירשו בתלמוד המערב [פ"א ה"א] אפי' באותן המותרות להתייחד עמהם, כגון אביה או בנה. ע"כ. וראיתי בשו"ת תפלה למשה ח"ו (סי' מ"ה אות ח') שכבר העיר שמד' הרמב"ם משמע דשרי עכ"פ מדאורייתא, וציין לאחמ"כ להמאירי הנ"ל, ונכתב שם במוסגר (ע"י העורכים) דמדהשמיט המאירי תיבת אחיה, מבואר שהירושלמי סובר שיש איסור יחוד עם אחותו. ע"ש. אולם הוא תמוה, כי לעיל מינה בירושלמי מיייתי מילתיה דריו"ח מתיר יחוד באחותו, ולא הביאו מאן דפליג, וגם מעצם דברי המאירי אין שום הכרח שיש איסור יחוד באחותו. וצ"ע].

והרמב"ם (פכ"ב מהלכות איסורי ביאה הי"ט וה"כ) כתב: ואמרו חכמים גזל ועריות נפשו של אדם מתאוה להן ומחמדתן, ואין אתה מוצא קהל בכל זמן וזמן שאין בהן פרוצין בעריות וביאות אסורות, [ועוד] אמרו חכמים רוב בגזל מיעוט בעריות והכל באבק לשון הרע. לפיכך ראוי לו לאדם לכוף יצרו בדבר זה ולהרגיל עצמו בקדושה יתירה ובמחשבה טהורה ובדעה נכונה כדי להנצל מהן, ויזהר מן הייחוד שהוא הגורם הגדול, גדולי החכמים היו אומרים לתלמידיהם הזהרו בי מפני בתי הזהרו בי מפני כלתי, כדי ללמד לתלמידיהם שלא יתביישו מדבר זה ויתרחקו מן הייחוד. עכ"ל. ומזה כתב בשו"ת תפלה למשה שם (אות ז') להוכיח שהוא ממידת חסידות ועשיית סייג שלא להגיע לאיסורים החמורים, וזה מה שכתב להרגיל עצמו בקדושה "יתירה". אולם לכאורה אינו מוכרח. ואם כן לדידיה היינו אפילו ביחוד עם כלתו אינו מעיקר הדין, וזה כדברי תוס' הרא"ש ששובא להלן. ומ"מ לענ"ד אין הכרח גמור.

ובפירוש המשנה קדושין (פ"ד מ"א) כתב הרמב"ם: אסור לבר ישראל להתייחד עם ערוה מן העריות חוץ מן הבהמה והזכור, לפי שכלל הוא אצלנו לא נחשדו ישראל על משכב זכור ועל הבהמה. והמדקדקים מן החכמים היו מתרחקים מכל יחוד ואפילו יחוד בהמה. ע"כ. ולא הוציא מהכלל שמותר להתייחד עם אחותו. אולם ע"כ תנא ושייר את אמו ובתו, ובזה בודאי שרי כמבואר בחיבורו, וא"כ נימא דשייר נמי את אחותו.



אולם יש להעיר ממ"ש בפיה"מ סנהדרין (פ"ז מ"ד): מותר לאדם להתייחד עם אמו או בתו בלבד, וכל שזולתן מנקבות העריות אסור להתייחד עמהן. ע"כ. ומשמע שאחותו בכלל העריות שנאסרו. ועכ"פ אפשר לומר דהיינו מדרבנן וכנ"ל. ולכן שפיר יש לומר ס"ס שמא כהרא"ש ודעימיה שפסקו כרב אסי, ואת"ל שהרמב"ם החמיר מ"מ הוי ס"ס אחד בדאורייתא ואחד בדרבנן.

ובפרט לפי הסוברים דלעיל שהרי"ף פסק כרב אסי, טפי מסתבר שהרמב"ם בשיטת הרי"ף (כמבואר ביד מלאכי כללי הרמב"ם אות כ"ט).

ואכן מהרש"ל בים של שלמה (קדושין פ"ד סי' כ"ג) כתב דהרמב"ם מיקל באחותו. וכן דעת אחרונים רבים בדעת הרמב"ם והשלחן ערוך.

סוף דבר, שאף אם נאמר שמרן מחמיר, פלא עצום אמאי מרן בב"י בסימן כב ובכסף משנה לא הביא כלל את המחלוקת בגמרא, ושהרא"ש עמוד ההוראה מקל. ואם היה טעם כמוס ופלאי למרן להשמיטו ולא לדון ע"ז בב"י ובכס"מ, א"כ כבר אין הכרח גמור לדייק מהשמטה בש"ע. ואדרבה בב"י בסימן כד הביא את מחלוקת רב אסי ודשמואל מחמיר באחותו ועם בהמה, ושהרא"ש מתיר כרב אסי, ולא העיר על דבריו דלא נקטינן הכי. ולכל היותר אפשר לומר שמרן לא הכריע בהדיא כרב אסי. ולענ"ד לשון זו דמתייחד עם אמו ועם בתו וכו' הם דברי המשנה בדף פ' ע"ב. ובגמרא לא הקשו על רב אסי שהתיר ביחוד עם אחותו ממתני', כי במתני' מיירי ביחוד קבוע ולא ביחוד עראי. ולכן גם הרמב"ם ומהר"ח אור זרוע וספר החינוך והמאירי וארחות חיים וכל בו וצדה לדרך והטור ומרן הש"ע שנקטו כולם בהך לישנא, רק הביאו את דברי המשנה, דמיירי ביחוד קבוע דהיינו לדור (ולכן סיימו "הבעל עם אשתו נדה", והיינו אפילו לדור), אבל אין הכרח לאפוקי מיחוד עראי. תדע, דאם איתא דיחוד דהכא היינו יחוד עראי דוקא, א"כ משמע שאסור לדור בקבע עם אמו ובתו, ובגמ' מפורש להתיר. וכיון דבהך תלתא שרי אפילו ביחוד קבוע אין הכרח מדהשמיט ההיתר ביחוד עראי גבי אחותו. ועכ"פ אין מזה הכרח שמרן הכריע להחמיר. וכבר כתבו שיתכן שמרן לא הכריע בד"ז. וכיון שאין הכרח בדעת מרן והרמב"ם, יש לנו לילך אחר הרא"ש עמוד ההוראה ותוספות טוך והרי"ד וריא"ז והר"ן והסמ"ג והסמ"ק ויד רמה, וכן דעת ר"י בעל התוספות, ושלטי הגבורים, להקל.

וכן מבואר במנחת חינוך (מצוה קפח אות ד') שאין הכרח שדעת החינוך להחמיר או להקל.

וגם אחר שכמה ראשונים כתבו דאף לשמואל לא נאסר אלא מדרבנן, הוי ס"ס אחד בדאורייתא ואחד בדרבנן. וגם אם יש ספק מה הכרעת הרמב"ם ומרן, אחר שראינו שנחלקו בזה הפוסקים בדעתם, שפיר יש לסמוך על ס"ס.



## ו.

### האחרונים המקילים

ואכן הרב משנה למלך (פ"א מהלכות סוטה ה"ג) כתב דהלכה להקל, ומעולם תמהתי על הראשונים אמאי לא כתבו דין זה דרב אסי. דאע"ג דשמואל פליג, הוא משום דס"ל כר"מ, אבל לדידן דקי"ל כסתם מתניתין וכו"א, אמאי לא הוציאו אחותו מהכלל. ומ"ש בבית שמואל לתת טעם להרמב"ם והטור שהשמיטו, אין דבריו מחוורים. ע"ש. ואם היה רואה את דברי כל הראשונים דלעיל (אות א') שכמעט כולם פסקו בהדיא כרב אסי, היה שש לקראתם.

[וכ"פ מעיקר הדין באלפסי זוטא (קדושין פ"ה אות כב) שהעיקר להלכה כרב אסי. ומ"מ כתב שאין מורין אלא כשמואל, שאין להתיחד אפילו עם בהמה. ע"ש].

וכן דעת אחרונים רבים להקל ביחוד עם אחותו, ומ"מ המחמיר תבוא עליו ברכה. כ"פ מהרש"ל בים של שלמה (קידושין פ"ד סי' כ"ג) ופרישה (סק"ג, ועי' בפרישה סימן קע"ח סק"א שכתב שבטור סימן כב לא נזכר היתר יחוד עם אחותו. ע"ש. ובאמת אין הכרח שסובר לאסור) ובמשנה למלך (פ"א מהלכות סוטה ה"ג) ובחלקת מחוקק (סימן כא סק"ט וסי' י"א, וסימן כב סק"א) ובשו"ת נחלת דוד טעביל (סימן כג) [ושאין טעם להשמטת הרמב"ם והש"ע, ובפרט שכן הוא להדיא בירושלמי, ומדוע נדחה סתמא דתלמודא דידן והירושלמי, ללא טעם] והגאון רבי ישמעאל הכהן טנוגי ראש רבני מצרים בספר הזכרון (סוף קדושין) והגאון ההפלאה בספרו נתיבות לשבת (סק"ד) ומהר"ח פלאגי בספרו החפץ חיים (סימן לח אות נה) ומהר"י עייאש בשו"ת בית יהודה (סימן יג ד"ה ונחזור) ובשו"ת חקרי לב (סי' י"ז) [ושכן המנהג להקל] ובשו"ת אבני נזר (אה"ע ח"ב סוף סימן רל"ג) ובחכמת אדם (כלל קכ"ו סעי' י"ב) ויד אהרן (הגה"ט סק"א. ע"ש דנקטינן כרב אסי) ובשו"ת פרח מטה אהרן ח"ב (סימן צה) ובערוך השלחן (סעיף ב') והגאון משנה ברורה בספרו נדחי ישראל (פכ"ד ס"ד) ובספר טהרת ישראל (סעיף ה') ובשו"ת מהרש"ם (ח"ב סי' ע"ו במפתחות) ובמסגרת השלחן (סימן קנב סק"א) ובשו"ת לך שלמה (סימן לו דף קח ע"א) ובשו"ת אגרות משה (ח"ד מאה"ע סימן סד אות ג') והגר"י קמנצקי בספרו אמת ליעקב (אה"ע סימן כב ס"א) ובשו"ת שבט הלוי ח"ה (סימן רא אות ב') ובשו"ת מגיד תשובה ח"ג (חאה"ע סימן א' וסימן ג') ובשו"ת אז נדברו (ח"י סימן כא, וע"ע ח"ז סימן עח) ובשו"ת בית נאמן ח"ג (חאה"ע סימן ב' וסימן ג'). ומתחלה נדפס בשו"ת מגיד תשובה שם סימן ב' וסימן ד'. וכ"כ עוד בספריו מגדולי ישראל ח"ג עמוד רי, בית נאמן עה"ת ח"ב עמוד כח, ובהגהתו בשו"ת שואל ונשאל ח"ב חאה"ע סימן נא). וכ"כ בס' דבר הלכה (סי' ב' הערה ה') בשם החזו"א. וכ"כ בספר חוט שני (ס"א סק"ג ד"ה יחוד) דשרי מעיקה"ד, והרוצה להחמיר יש לו להשאיר את הדלת שלא תהא נעולה, דבכה"ג מעיקר הדין לא הוי יחוד, וא"צ לעשות חומרות ביחוד אחותו. (ומ"מ מ"ש בדבר הלכה הנ"ל שכ"ד החזו"א על סמך מעשה, אינו מדויק). וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סי' מ' פרק כ') להקל בשופי, ויפה כתב בספר ערך שי (סק"א) שא"א לגזור בזה שהוא גזירה דאין רוב הציבור יכולין לעמוד בו, דמה יעשו אח ואחותו מוכרחים לסמוך אשלחן אביהם ולא ימלטו מלהתייחד. ע"ש. וכ"ד הגרי"ש אלישיב (בפסקיו שנדפסו בקובץ בית הלל גליון מב אות יט). וכ"פ בשו"ת תפלה למשה ח"ו (סימן מה) במקום צורך. ע"ש. וע"ע בס' ש"ע המקוצר ח"ו (סי' רג ס"ד) שמנהג העולם להקל, וטוב להחמיר אם

אפשר. ע"ש. וע"ע בשו"ת קול אליהו טופיק (ח"ב חאה"ע סימן א') שאם קשה להמנע מזה, המקילים י"ל ע"מ לסמוך. ע"ש. ועי' בס' מלבושי מרדכי (סי' ג' הערה ו') שמסתימת הפוסקים שממע שמותר אף באחותו מאביו או מאמו בלבד, וגם כשהיא נשואה, ואף שלענין טומאת כהנים לקרובים מותר רק לאחותו מאביו, ורק לאחותו שלא היתה לאיש, מ"מ כמו שלענין שאר דברים כגון אבילות ופסולי עדות אין חילוק כלל, כן בנ"ד. ע"ש. וע"ע בספר חוקת הטהרה (בן שושן, עמוד פט) בשם מרן הגר"ע יוסף, להקל. וכ"כ בספר עין ידיד (עמוד תתה) בשם הגר"צ אבא שאול דס"ל להקל, וסיים שלכתחלה יש להחמיר, מ"מ יש מקום להקל לפרקים, וכשמבקר את אחותו וכדו' ישאיר את הדלת פתוחה ע"מ לצאת מידי כל ספק. וילדים הנשארים לבד בביתם, אף שהם מעל גיל מצוות נהגו להקל. ע"ש.



## ז.

### עד כמה ימים מותר יחוד באחותו

ומ"מ מבואר דלכלל הדעות אסור לדור בקביעות עם אחותו. וצ"ע עד כמה ימים מותר להתנייח, ומאיזה גדר נחשב לדירה עם אחותו דאסרינן. והנה רש"י (קידושין דף פא: ד"ה מתייחד) ובפי' רבי יהודה אלמדארי כתבו: מתייחד עם אחותו, לפרקים, אבל אינו דר תמיד ביחוד אצלה בבית. וכ"כ הר"ן (קידושין לג. ד"ה גמ'). וכ"כ הרי"ד בפסקיו ובנמוקי יוסף (קידושין פא:) פי' לפרקים, אבל לא שידור עמה תדיר. עכ"ל.

וצ"ע אם סוף דבריהם עיקר "שלא ידור עמה תדיר", וכל שאינו מתגורר בקביעות שרי, ולפ"ז אפילו שבועיים ויותר שרי, כי העיקר שאינו בקביעות. וכן נראה מדברי הסמ"ק (מצוה צט) שכתב, עם אחותו מתייחד ואינו דר בקביעות. או דלמא תחלת דבריהם עיקר, שיהא "לפרקים". ואכן בספר יד רמה (קדושין פא:) ובקיצור פסקי הרא"ש (פ"ד דקדושין סי' כד) כתבו שהתירו יחוד עם אחותו "לפי שעה".

א. ועיין בשו"ת אמרי יושר (ח"ב ריש סימן מג) דפשיטא ליה לשואל דלישנא דסיפא עיקר וכל שאינו בקבע רק על איזה ימים פחות משלושים יום שרי, וכתב ע"ז המחבר, ויפה דקדק. ע"ש. וכן נקטו כמה וכמה מפוסקי הדור האחרון להקל ביחוד עם אחותו עד שלשים יום, עיין בספר דבר הלכה (סי' ב' סעי' ד') ובשו"ת שרגא המאיר (ח"ד סימן צט אות ב') ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סי' מ' פ"כ אות ז') ובשו"ת באר משה (ח"ד סי' קמה אות ב') ובשו"ת עולת יצחק (ח"ב סימן רמא אות ג'). ועי' לעיל סימן רלז עמ' שצה סד"ה שוב, שנטה להחמיר) ובשו"ת אז נדברו ח"ז (סימן עח) ובשו"ת בית נאמן ח"ג (חאה"ע סימן ב' [וסיים שעכ"פ בשבוע אחד נראה ודאי דחשיב לפרקים], ובספריו בית נאמן עה"ת ח"ב עמוד כח, מגדולי ישראל ח"ג עמוד רי, ובהגהתו בשו"ת שואל ונשאל ח"ב חאה"ע סימן נא. ובוזה ביאר את הפסוק (בראשית כו ח') ויהי כי ארכו לו שם הימים, שאחר שעברו ל' יום (כי בגימ' ל') ידע אבימלך שאינה אחותו שהרי אסורה להתנייח, לכן וישקף וגו' וירא וגו').

אולם יש להעיר כדלעיל, ממ"ש בספר יד רמה (קדושין פא:) ובקיצור פסקי הרא"ש (פ"ד קדושין סי' כד) שהתירו יחוד עם אחותו "לפי שעה". ואמאי עד שלוש ימים הוא עדיין בכלל לפי שעה.

ב. ועיין להרב חוט שני (יחוד סק"ג ד"ה שיעור, עמ' קצ"ט) שכתב דכל שקובע דירתו אפילו לתקופה קצרה, הרי זה בכלל דר, ודוקא יחוד שרי. ועי' שם לשון רש"י שכתב 'אינו דר תמיד ביחוד אצלה'. ולפי"ז אם בא לשבת אצל אחותו אין זה דר ומותר, ואם בא לשבוע ויותר יש לחוש דמיקרי דר. ע"ש. וכ"כ בקונטרס הלכות יחוד (בוגרד, פ"ב הע' י"ב) בשם הגר"מ הלבשרשטאם. אך לא ציינו מקור שעד שבוע לא מיקרי דר.

ג. ועי' בשו"ת צוף דבש (סימן כ') שכתב שאם באה ולנה עם אחיה ג' לילות נקראת דירת עראי ואסורה, אבל לינת לילה אחת לא מיקריא דירה אלא יחוד עראי ומותר לדעת הרא"ש. ע"ש. וגם הגאון שבט הלוי (ח"ה סי' ר"א אות ב') העיר ע"ד הרב אמרי יושר דלשון הש"ס דמתייחד אדם עם אחותו ודר עם אמו משמע יותר כמשמעות הב"ש דרך לפי שעה, לא אפי' דירה קביעות של ל' יום. וי"ל דעיקר ההבדל בין דירה בבית אתה שזה גדר יחוד של קבע, לבין דרך יחוד שלא כדרך דירה, וגם אם זה נראה דוחק בלשון רש"י מ"מ עדיין י"ל דאין לשון לפרקים שכ' רש"י הוכחה להיתרו דעד שיעור פרקים דהיינו ל' יום מותר היחוד, דזה אינו במשמע כלל, אלא דרש"י ר"ל דמזמן לזמן מותר יחוד דזה נקרא עראי, אבל אם אינו מזמן לזמן אלא בהמשך א' זה נקרא יחוד תמידי בבית בקביעות וזה אסור, וזה נראה יותר מהבנתו של הגאון אמרי יושר. וסיים השב"ל שיש מקום למ"ש באוצה"פ מס' דבש צוף דעד ג' ימים נקרא עדיין יחוד לא דירה, אבל להתיר דירה בקביעות עד ל' יום וילילה אין לנו. ע"ש.

אך יש להעיר שאף הגאון שבט הלוי לא נחית אלא להכריע בין השיטות שהובאו באוצה"פ, ואין הוכחה והכרע למנין שלשה או שנים או ארבעה ימים.

ואחר כל האמור לענ"ד נראה ברור שהכל לפי הענין, והעיקר כדברי הראשונים שיהיה במציאות בגדר עראי ולפי שעה ולא דר בקביעות. ויש לבחון בעינא פקחא שאכן הוא בגדר עראי. והכי פשיטא ליה להגאון אגרות משה (אה"ע ח"ד סי' ס"ד אות ג', סי' ס"ה אות י"א) דלא שייך לפרש לענין זמן, דבאופן אורח יכול גם ללון שם בלילה איזה לילות, ובאופן קבע אסור להיות שם אף לילה אחת. וכן שביאתו יהיה ניכר שהוא רק להתארח שם, ויהיה אסור לשהות שם זמן יותר ארוך מרגילות דביאת אורחים קרובים וידידים. וגם יש חלוק בא ממקום רחוק לבא ממקום קרוב. וליכא ממש זמן קבוע, אלא לפי רגילות דרך המדינה, ובספק אם כבר יתר מהרגילות יש לאסור, דהוא כספק ידיעה דלא נחשב כספק להקל אף באיסורין דרבנן. וע"ש שדחה מ"ש באמרי יושר להקל עד ל' יום. (ומ"מ כתב האגרו"מ שיש להקל טפי באח ואחות שהן עדיין בבית אביהן, כיון שרגילין טובא ורדין יחד בהתקרבות גדולה, ליכא הרהור ותאוה כלל. ורק ביחוד בלילה בשינה בבית אחד זמן גדול יש לחוש. וצריך להזהיר לאלו שיש להם בביתם רק בן אחד ובת אחת, שאם ירצו לילך לזמן גדול כנסיעה לבקר בא"י וכדומה, שיראו שילינו שם עוד מהקרובים וממכירים באופן שלא יהיה יחוד). ע"ש.

וגם הגרי"ש אלישיב בהערותיו עמ"ס קידושין (פא: ד"ה מתייחד) כתב ע"ד הרב אמרי יושר, דאין הכוונה דכ"ט יום שרי, אלא לא הותר אלא שיעור ניכר של הרבה ימים פחות מל' יום, ופשוט בסברא שאם ידור עמה עשרים יום ויפסיק יום או יומיים, ושוב ידור עמה שלשים יום, אסור, דכשיש הפסקה מועטת זה לא מבטל הקביעות. אלא כלל הענין הוא כמ"ש באגרות משה שלא הותר אלא כשדר עמה לפרקים ממש, היינו שיש זמן ניכר בין תקופה לתקופה שדר עמה, כפי שיעור שזה נראה כמו דרך האורחים, ולא כדרך הדיירים הקבועים. ע"ש. וע"ע בפסקי הגרי"ש אלישיב (נדפסו בקובץ בית הלל גליון מב אות יט) דהיינו עד ל' יום, ולא יחזור ע"ז באופן קבוע בהפסקות. ע"ש. גם בס' אמת ליעקב (אה"ע סימן כב עמ' תה) כתב בשם הגר"י קמינצקי שמותר רק לכמה ימים אחדים, ואין הותר של שלשים יום, אלא דמותר להתייחד בביקור בעלמא. ואם ההורים לא יחזרו לבית עד לאחר זמן, כגון שהלכו לא"י וכדומה, צריך שתיים בלילה מלבד האח ככל דיני יחוד. ע"ש. [ועי' להגר"מ שטרנבוך בתשובות והנהגות (ח"ד ס"ס שב) שחילק שאם מתגוררים אצל ההורים יש להחמיר יותר מג' ימים, כי כשעוזבים ההורים ראוי לאסור מיד, שהרי תמיד הם גרים יחד, רק עד שלשה ימים לא נקרא שההורים עזבו. משא"כ אם אין דרים יחד רק נמצאים באקראי, אולי שרי עד ל' יום. ע"ש. ובספרו ההלכה במשפחה (פט"ו בהערה) כתב איפכא, שאם מתגורר בבית הוריו ונסעו ההורים ונשאר עם אחותו שרי עד ל' יום. אבל ליסע עם אחותו לבית אחר שרי עד ג' ימים. ע"ש. וצ"ע].

ולפי כל האמור אכן יש להקל עד שלשים יום אם הוא בגדר עראי ולפי שעה, רק יש לבחון שאכן זו המציאות ולא נהפך לגדר קבע.

## ח.

### יחוד עם שאר קרובות

עוד יש לברר אליבא דהפוסקים כרב אסי שמותר להתייחד עם אחותו, אם ה"ה שמותר להתייחד עם שאר קרובות, כגון דודתו חמותו וכלתו. כי מפירש"י ע"ד הגמרא (קדושין פא:) אמר רב אסי מתייחד אדם עם אחותו, ודר עם אמו ועם בתו, פירש רש"י: דר עם אמו או עם בתו, דלא תקיף יצריה עליהו, דאהנו ביה אנשי כנסת הגדולה דלא מגרי בקרובתא מכי כחלינהו ונקרינהו לעיניה כו' (סנהדרין דף סד). עכ"ל. לפי טעם זה יש להתיר בכל קרובותיו, ולא דוקא באחותו. שהרי הרמב"ם (פכ"א מהא"ב ה"ו) כתב: המחבק אחת מן העריות שאין לבו של אדם נוקפו עליהן או שנשק לאחת מהן כגון אחותו הגדולה ואחות אמו וכיוצא בהן "אף על פי שאין שם תאוה ולא הנאה כלל" הרי זה מגונה ביותר וכו'. עכ"ל. ומפורש שאין תאוה אף באחות אמו וכיוצא.

וכן מצאנו בהדיא להרא"ש בתוספותיו (קדושין פ"א ע"ב) שכתב דטעמא דשרי להתייחד עם אמו, משום דלא מתגרי יצר הרע בקרובות, מאנשי כנסת הגדולה ואילך. ותימה היכי עקרינן איסור יחוד דאורייתא מאנשי כנסת ואילך. ונראה לה"ר אלחנן דהיינו טעמא דאמו מותרת

לכתחלה להתייחד עמה, דכתיב בן אמך, ובאמו אפי' קודם עובדא כנסת הגדולה לא הי' יצר הרע שולט, כדאמרינן (סנהדרין קג:) במעשה דאמנון, דאמרו לו כלום יש הנאה ממקום שיצאת משם, אלמא הא בהא תליא, הילכך כיון דאזל ליה יצר הרע "משאר קרובות", ילפי' מאמו, וכיון דלא מגרי בהו שרי להתייחד בהדיהו. ע"כ. ומפורש דשרי להתייחד עם הקרובות. וכן מבואר בדברי רבנו ירוחם (נתיב כ"ג ח"א, דף קצ"ב ע"ב): מתייחד אדם עם חמותו (צ"ל אחותו), ודר עם אמו ועם בתו, כך כתב רב אסי. ושמואל אמר אסור להתייחד עם כל עריות שבתורה, ואפילו עם בהמה. והתוס' פסקו כרב אסי. ואותם אמוראים שלא היו רוצים להתייחד עם בהמה, משום חומרא יתירה, והמחמיר תבא עליו ברכה. ובכל מקום שאסור מותר בעדים. ונראה דבשאר עריות אסור להתייחד, ודוקא לדור, אבל לפרקים מותר להתייחד עם כל העריות הקרובות, כגון אחותו ודודתו וכיוצא בהן. והרמב"ם כתב סתם אסור להתייחד עם כל עריות שבתורה חוץ מאמו ובתו, וכן נראה עקר. ע"כ. וכ"כ הרדב"ז (ח"ז סי' ל"ב) אליבא דרב אסי.

וכן ראיתי בשו"ת חקרי לב (סימן י"ז דף ל"ז ע"ב) שכתב דבשאר קרובות מלבד אחותו, שוין הם הרי"ף והרמב"ם שאיסורם מדין תורה. גם הר"ן כתב שם דכי אמרינן אסור להתייחד עם כל העריות, לאו דוקא, דהא שרי להתייחד עם בתו ואחותו. נראה דשאר קרובות באיסור עומדות, ומינה ל"מ למ"ש לעיל בדעת רש"י והר"ן. וצריך לדחוק דכי יהבו הטעם לדירת בת ואם לבד שנרגשו דמתני' לא התיר כי אם יחוד בלבד, ודירה מנ"ל, וכן בפסוק. באופן דלפמ"ש אין כאן הכרח בדבריהם דמתירים יחוד באקראי בעריות קרובות. גם מסתמות דברי הרשב"א בתשובה (סימן אלף קע"ח) נראה שגם יחוד קרובות הוי מד"ת. גם בספר החינוך (סימן קפח) כתב כדברי הר"ש. גם הסמ"ג סתם (לא תעשה כזו) דאסור להתייחד עם שום ערוה מן העריות, ובסוף דבריו הביא דברי רב אסי ושמואל, ונסתפק אי קי"ל כרב אסי. ויותר נראה דעתו כן. וכן סיים בשם רבו דלא קי"ל כשמואל. הרי נראה דשאר עריות גם קרובות אסור להתייחד גם לרב אסי. [א"ה: ולענ"ד אין הכרח ללמוד ממה שפתח לאסור בכל העריות, כי להלן יתבאר שבקרובות שע"י נישואין, כגון כלתו וחמותו, אין הכרח להתיר. ולכן כתב הסמ"ג בסתם לאסור בעריות, ולאחמ"כ הביא את דברי רב אסי ואין הכרח דלרב אסי אסור גם בחלק מהעריות. וצ"ע]. ובודאי דהוי מדאורייתא. ומ"מ לענין הלכה נראה דעריות הקרובות אם אסור בהם היחוד מדאורייתא, תלוי במחלוקת, ובאחותו כבר כתבתי שדעת הרי"ף להתיר. גם הרא"ש פסק כן בשם התוספות והסמ"ג בשם רבו. וכבר כתבתי שכן נראה דעת הר"ן וכ"פ הטור בקיצור פסקי הרא"ש. אבל הטור בחיבורו והרמב"ם והש"ע לא הביאו היתר איסור אחותו. וכבר תמה ע"ז הרב משנה למלך (פ"א מסוטה ה"ג). הגם שתמה על כולם, וכבר ביארנו שרובם פסקו להתיר. וגם תמיהתו לא קשיא, שכבר כתבתי דברי רי"ו שהביא דעת התוספות שפוסק כרב אסי, ושהרמב"ם חולק. והיינו ע"ד שכתבתי לעיל. אך לפמ"ש עכשיו בדעת הרמב"ם, יש לגמגמם. ולענין הלכה נראה לי דיש להקל, דרוב הפוסקים ס"ל הכי. וגם דלפמ"ש הו"ל ס"ס. וגם שנראה שהמנהג להתיר. ומ"מ לדידי שיטת רי"ו היא מרווחת בש"ס, ואילולי דנפק"מ לשיטתו קולא יתירה ביחוד עריות קרובות, ואין לזה שום רמז בשום פוסק אחר, היה נ"ל עיקר כדבריו, ואף גם זאת

לא כתבתי כי אם שרואה אני שאין רוב העולם נזהרים במאי דקמן ביחוד עריות הקרובות. ושרי להו מרייהו. וכתבתי זה ללמד עליהם זכות. ע"ש.

ויש להעיר שמה שכתב שאין רמז בשום פוסק אחר להתיר יחוד בעריות קרובות, הנה כן מפורש בתוספות הרא"ש הנ"ל, ואין פלא שרי"ו אזיל בעקבותיו. ועי' למהר"ח פלאג"י בשו"ת חיים ושלום (ח"א סי' י"ט) שתמה על רי"ו שהביא את ההיתר דיחוד עם שאר עריות, וקשה דהרי לא מצינו היתר זה כי אם דוקא באחותו וכמימרא דרב אסי, וצ"י. ע"ש. ואם היה רואה את דברי הרא"ש הנ"ל לא היה תמה, וגם אשתמיט מיניה דברי מר זקנו הגאון חקרי לב שגם את דברי רי"ו לא דחה בשתי ידיים. וכ"פ בשו"ת אגרות משה (ח"ד סימן סד אות א') שמותר להתייחד עם אחותו ואחות אביו ואחות אמו. וכ"כ במאור ישראל (יומא ס"ט ע"ב). (וע"ע בקובץ תל תלפיות גליון סג עמ' יא אות מג, שכן הורה למעשה להתיר יחוד עם קרובות).

וכן מצאתי עוד להגאון רבי יוסף רזין בעל צפנת פענח, בשו"ת שלמת יוסף (סימן לד) שכתב: מגמ' דקדושין דף פ"א ע"ב מוכח דאם מותר ביחוד של אחותו ובתו, מותר גם ביחוד של חמותו וכלתו. ע"ש בזה. ועיין ביבמות דף כו ע"א נשי לגבי נשי שכיחי. ע"ש בזה. ועיין קדושין דף יב ע"ב [דרב מנגיד על חתן בדר בבית חמיו, ונראה שרוצה להוכיח שמשמע שיש איסור יחוד] וב"ב דף צ"ח ע"ב [דלאו דרכא דחתנא למידר בבי חמוה] וכ"מ בזה. ועיין כתובות דף צ"א ע"א. עכ"ל. ויש לעמוד על מה שהוכיח מקדושין, דאי מהסוגיא הנזכרת (בריש אמיר אות א') דנשאו ונתנו בגמ' דאחותו וחמותו ושאר כל העריות יש שהתיר ויש שאסרו, ומשמע ליה דבחדא מחתא מחתינהו, הנה באמת אין הכרח דרב אסי גופיה שהתיר יחוד דאחותו ס"ל נמי להתיר בכל העריות. אך מדברי רש"י בטעם הגמ' הנ"ל יש מקום ללמוד כן, וכדברי הרא"ש הנ"ל, דשרי להתייחד עם שאר הקרובות כדין אחותו.



## ז.

### יחוד עם קרובות שע"י נישואין כגון כלתו וחמותו

אלא דלכאורה יש להחמיר בחמותו, כי בפסחים (ק"ג). איתא: הוי זהיר באשתך מחתנה הראשון, מ"ט, רב חסדא אמר משום ערוה, רב כהנא אמר משום ממון (שמבזבזת לו ממון), ומסיק הא והא איתנהו. ע"ש. ומוכח דאדרבה יש להזהר טפי מחתן וחמותו, והיאך יתירו חז"ל יחוד בהם יותר משאר עריות. ואף בכל החתנים יש להזהר, כדמוכח בבבא בתרא (צ"ח:) דלאו דרכא דחתנא למידר בי חמוה, משום חשד חמותו, ורשב"ם (ד"ה בי חמוה) הביא את הגמ' בפסחים הנ"ל וכתב: והוא הדין לכל החתנים, אלא שמן הראשון צריך לזהר חמיו יותר. עכ"ל. (ועי' להמאירי יבמות נב. שכתב חתן "ראשון" הדר בבית חמיו, וכנראה הוא ע"פ הגמ' בפסחים הנ"ל. וצ"ע).

וביותר יש להעיר מדגרסי' בקדושין (יב:) דרב מנגיד על חתן הדר בבית חמיו. ופירש"י, שמא יכשל בה, שסתם חמות אוהבת את חתנה, דאמר מר הוי זהיר באשתך מחתנה הראשון. עכ"ל. ואם אסרו לדור בבית חמותו אף בלא יחוד, ק"ו שיש לאסור ביחוד גמור.

וכן נראה להוכיח עוד להחמיר בחמותו, ממ"ש בשו"ת באר שבע (באר מים חיים ס"ס טו) בדין חתן שפירסה כלתו נדה, וז"ל: ועוד מנהג גרוע הרבה יותר מזה ראיתי, שאין לוקחים לשמירה לא קטן ולא קטנה, רק אם הכלה לבד שוכבת אצל בתה הכלה, ואינם משימין אל לבם הא דאמרו הוי זהיר באשתך מחתנה הראשון, ואמרו עוד (יבמות נב. קידושין יב:) דרב מנגיד על חתנא הדר בבית חמוה, מטעם שמא יכשל בחמותו, דסתם חמותו אוהבת את חתנה. ואי איישר חילי אבטליניה. ע"ש. ואם מותר לחמות להתייחד עם החתן אין כאן שום איסור ושפיר הוי שמירה. ומשמע דס"ל להחמיר בכל יחוד עם חמותו, ולא דוקא לחתן. [אמנם היה מקום לומר דס"ל לדינא דאף אם מותר ביחוד עם חמותו, ממ"ל לא הוי שמירה, (וס"ל דדוקא אשתו משמרתו מיחוד אבל שאר המותרים ביחוד לא משמרים, ונחלקו בזה הפוסקים ואכמ"ל). אולם מדבריו שחשש שמא יכשל בחמותו, משמע שאסור ביחוד עמה].

אולם נראה לענ"ד ליישב, שלא התירו הרא"ש ורי"ו אלא בקרובות בשר, כגון אחות אביו. אולם בקרובותיו ע"י קידושין, וכגון כלתו וחמותו, אין הכרח מדברי הרא"ש ורי"ו, ואפשר דאסור להתייחד. וכ"כ בשו"ת אגרות משה (ח"ד סימן ס"ג וסימן ס"ד). וכ"כ בשו"ת יביע אומר (ח"ה חאה"ע ס"ס ב') דאף לרי"ו דמיקל ביחוד עם דודתו, בקרובא שע"י קידושין יש להחמיר יותר. ע"ש. וכן דעת הגרי"ש אלישיב בהערותיו עמ"ס קדושין (פא: סוף עמ' תנה) דמסתבר דכמו דמותר ייחוד עם אחותו כן מותר ייחוד עם אחות אביו ואחות אמו, אבל קרובות שבאו ע"י אישות כמו חמותו וכלתו ואשת אחיו ואחות אשתו ואשת אחי אביו, פשוט דאסור, ומ"ש הרש"ש דכלתו כבתו, ודאי א"א לומר כן ופשוט שאסור. ע"ש. וע"ע ביפה ללב (סימן כה סק"א) שהחמיר ביחוד עם כלתו, ולא דמי ליחוד עם אחותו. ע"ש. ואפשר שמחמיר בכל הקרובות משום דלא היקל רב אסי אלא באחותו, או שהחמיר רק בכלתו וכדומה משום שקרובות ע"י נישואין, בקרובות בשר לא כתב להחמיר.

ואף שמדברי כמה פוסקים נראה שאינם מחלקים בין קרובות בשר לקרובות ע"י נישואין, ממ"ל אין לנו הכרח שהרא"ש מתיר אף בקרובות שע"י נישואין.



## י.

### הוכחה להקל ביחוד עם כלתו ושוברה בצידה

אלא דאכתי יש להעיר דבגמ' קדושין (דף פ"א ע"ב) איתא: אמר רבי טרפון הזהירו בי מפני כלתי, ליגלג עליו אותו תלמיד. אמר רבי אבהו משום רבי חנינא בן גמליאל: לא היו ימים מועטים, עד שנכשל אותו תלמיד בחמותו. ע"ש. ולכא' משמע שאין איסור יחוד עם כלתו, דאם איתא מאי רבותיה, הרי כל אדם צריך להזהר באיסור יחוד. וכ"כ הרש"ש (קדושין פא: ע"ד רש"י הנ"ל דאהנו ביה אנשי כנסת הגדולה דלא מגרי בקרובותיו, וז"ל: ד"ה מתייחד עם אחותו וד"ה ודר עם אמו נ"ל דצ"ל דבור אחד, ומש"כ דלא תקיף וכו' דלא מיגרי איניש בקרובותיו, קאי נמי לטעמא דאחותו, כי כן פי' בסנהדרין שם על בקרובתא באמו ובאחותו, ולפ"ז נ"ל



דאחותו דקאמר רב יהודה ל"ד אלא ה"ה שאר קרובות, ונקט אחותו לרבותא דאף שהיא עמו ראשון בראשון כאב עם בתו ובן עם אמו, אפ"ה יחוד לפרקים הוא דשרי אבל לא בתמידות, ובוה אתי שפיר מה שלגלג אותו תלמיד על ר"ט, שלא רצה להתייחד עם כלתו. עכ"ל.

וכן משמע בלבוש (סימן כ"ה ס"א) וז"ל: גדולי החכמים היו אומרים לתלמידיהם הזהרו בי מפני בתי הזהרו בי מפני כלתי, כלומר אל תניחוני להתייחד עם בתי או עם כלתי, "ואף על פי שאין איסור בזה" כמו שכתבנו לעיל סימן כ"א סעיף ז', וכל שכן הם שלא נחשדו על זה, מכל מקום אמרו כן כדי ללמד לתלמידיהם שלא יתביישו בדבר זה ויתרחקו מן הייחוד. (ולעיל סימן כ"א ס"ו כתב שהאב מותר לחבק לבתו ולנשקה ולישן עמה בקירוב בשר וכן האם עם בנה כל זמן שהם קטנים וכו'). וכ"פ בשו"ת תפלה למשה ח"ו (ס"ס מ"ה), רק העיר שמ"ש בחקרי לב שמדברי הרמב"ם והרי"ף דנקטי אסור להתייחד עם עם כל ערוה וכו', משמע דרך אחותו הוא דהתיר רב אסי, ושכן מוכח בסמ"ג וברא"ש שלא הזכירו אלא היתר אחותו בלבד. ע"ש, והשיגו שאינו מוכרח כלל. ע"ש.

ולענ"ד אין שום הכרח מדרבי טרפון, די"ל דהתם מיירי כשמותר מדינא להתייחד, כגון שבעלה בעיר וכדומה. וכבר העירו בזה הרב עזר מקודש (רס"י כ"ב) ובשו"ת אמרי יושר (ה"ב סי' מ"ג אות א') ועוד.



## י.א.

### הפוסקים האוסרים יחוד עם קרובות

לעומת כל הנ"ל, הרשב"א בתשובה (ח"א ס"ס קפח) כתב: ולא שאני אומר שיהא מותר להתייחד עם העריות שאין לבו גס בהן, ולומר שאין חוששין לביאה מתוך יחוד, שהרי שנינו בברייתא: אחותו וחמותו ושאר כל העריות שבתורה אין מתיחד עמהם אלא בעדים. אלא שאני אומר דאפשר לומר דכשאסרו הושטת כלי ושאר כל הדברים שאין בהן הרגל כל כך, לא אסרו אלא באשתו נדה שלבו גס בה, אבל לא בשאר הנשים שאין לבו גס בהן. עכ"ל. ומשמע שפסק כברייתא שאסור להתייחד עם חמותו.

וגם בספר חסידים (אות תתשלח) כתב: אין להקשות כיון שעירור עיני יצה"ר של תאוה, כדאמרינן ביומא ובסנהדרין אהני דלא איגרי בקרובתא, א"כ למה לא יתייחד עם קרובות. אלא תלוי בראיית עינים ואינו שולט תחלה באם ואחות ובנקבות של בהמות וכו'. ע"כ. ומשמע שאסור להתייחד עם שאר קרובות.

ואכן דעת אחרונים רבים לאסור יחוד עם שאר קרובות. כן ראיתי להגאון מגן גיבורים די אבילה (קדושין פא: ד"ה כלתי) שכתב דאף רב אסי (כצ"ל) מודה בכלתו, דהא ודאי לא כל הקרובות אמרו, דאטו אשת אחיו ואחות אשתו לא מיגרי בהו יצרא. ואפשר דהיינו טעמא דקרי ליה לאותו תלמיד מלגלג, ומייתי הך עובדא דנכשל בחמותו, דבהא כו"ע מודו דאסור להתייחד. ע"ש. וכ"פ הרב יפה ללב (סימן כה ח"ד סק"א) להחמיר, ותמה ע"ד הלבוש דטפי היה לו לציין

לסימן כ"ב ס"א דמיירי בדין היחוד שמותר לאב להתייחד עם בתו. ותו דלגבי כלתו מה דמות לה עם בתו דהשוה אותן יחד, וח"ו עשה עצמו כי לא ידע כי כלתו היא כשאר עריות דאסור להתייחד עמהן ולא דמו אהדדי. וכן נראה דעת הרב עזר מקודש (סעיף א') שכתב שאין ללמוד בזה חוץ מאלו. ע"ש מה שצידד. וכן ראיתי להרב פני משה (סי' כ"ב מראה הפנים סוף סק"ב) שכתב דלכא' תיקשי על רב אסי דשאר קרובים נמי נתיר ביחוד, כגון אחות אביו ואחות אמו, ולכן מהרש"א סובר דרב אסי התיר ע"פ הוזהר (פ' ויצא) וירא ה' כי שנאה לאה, מהכא דסאני בר נש עריין דאמיה ודאחתיה וכו', וי"ל דשאר קרובים דלא סנא ליה אסור. ע"ש. וכן מבואר בערך שי (ס"א ד"ה והנה) שהוכיח מהוזהר הנ"ל (פ' ויצא דף קנד ע"ב). (ועי' ע"ד הוזהר, בשו"ת דבר יהושע ח"ג סימן יז אות ב'). גם הרב עצי ארזים (סק"ב) תמה על פרש"י שלדבריו יש להתיר בעוד קרובות, ולכן פי' את דברי רב אסי באופן אחר. ע"ש. וכ"כ בס' עלי תמר (פ"ד דקדושין הי"א). וכן ראיתי עוד בשו"ת אמרי יושר ח"ב (סימן מג אות א') שהביא דברי הרש"ש, וכתב ע"ז: הדבר מבהיל שבדה בלבו היתר כזה, והרי מקור ההיתר באחותו הוא מהרא"ש שפוסק כרב אסי וברא"ש גופא שם מבואר דאסור להתייחד עם עריות. ומצאתי בזה בס' עזר מקודש שהרגיש בפירש"י, והא דאמר ר"ט הוזהרו מפני כלתי וליגלג אותו תלמיד, היינו משום דר"ט אמר הוזהרו בי אף בבעלה עמה דליכא איסור יחוד. ע"ש. [אך יש להעיר שבתוספות הרא"ש מפורש להקל]. וכ"כ בס' מאורות נתן (לייטער, סי' מ"ז). וכ"מ בספר נדחי ישראל (פכ"ד ס"ד). וכ"פ להחמיר בשו"ת באר משה (ח"ד סימן קמה) ובספר קיצור הלכות יחוד (דבליצקי עמוד עו). וכ"כ בקובץ מבית לוי (יחוד סי' א' ס"ח) בשם הגר"ש ואזנר, שדוקא עם אחותו מותר, ועם שאר קרובים חמור יותר לפי שלבו גס בהן. וע"ע בס' זכרון עקידת יצחק (בריוול עמ' לא). וע"ע בשו"ת עולת יצחק רצאבי ח"ב (סימן רמא אות א') דפשיט"ל לאסור יחוד עם חמותו. ע"ש. [וע"ע בשו"ת אגרות משה (ח"ד סי' ס"ג וסימן סד) דתמוה הא דא"ר טרפון בקדושין דף פ"א ע"ב הוזהרו בי מפני כלתי לענין יחוד כדפרש"י ד"ה אמר ר' טרפון איזה רבותא ומדת חסידות איכא כאן הא הוא איסור גמור מדאורייתא לכל אדם, וצריך לומר דהוא באופן שליכא איסור יחוד כגון בבעלה בעיר, דאף שלא היה רגיל עמה נמי החמיר, ועיינתי בעזר מקודש ר"ס כ"ב שעמד בזה ותירץ דאיירי בבעלה בעיר כדכתבתי. ומה שכתב שם ואולי שמואל סובר שכלתו שוה עם בתו ולכן הביא מר' טרפון שנזכר מכלתו לאסור גם בתו, א"א לומר כן. ע"ש].

ומדברי הראשונים רבי אברהם אבן עזרא, וחזקוני, ובפירוש הטור על התורה (דברים כ"ז י"ט), ובספר בכור שור לתלמיד ר"ת (שם כ') שכתבו שאין אדם נחשד להתייחד עם אשת אב וחותנת, כבר נתבאר לעיל (אות ג') שאין שום הכרח מדבריהם לאסור או להתיר ביחוד עמהם. ע"ש.

ועוד יש להעיר שמדברי הרמב"ם (ר"פ כ"ב מהלכות איסורי ביאה) ודרשות מהר"ח אור זרוע (עמ' קכ"ב) וספר החינוך (מצוה קפח) והמאירי (סנהדרין כ"א ע"ב, ע"ז ל"ז ע"ב, קידושין פ"א ע"ב) וארחות חיים (הלכות ביאות אסורות עמוד קיא) וכל בו (סימן עה דף מה ע"ג) וצדה לדרך (מאמר ג' כלל ד' פי"ג) והטור ומרן בשלחן ערוך שכתבו שאסור להתייחד עם ערוה, מלבד אב עם בתו וכו'. אף אם נאמר שאין הכרח לאפוקי אחותו, (מהתירוצים דלעיל אות ה'), מ"מ אם איתא שמתירים גם שאר

עריות בודאי שהיה להם לפרש. וי"ל דפליגי על הרא"ש בזה, וס"ל שדוקא באחותו התיר רב אסי.

ובאמת ששאר הראשונים שפסקו כרב אסי ואעפ"כ לא הזכירו יחוד בשאר עריות, מלבד הרא"ש, נראה שאין הכרח מזה שהם מחמירים, משום שהביאו דברי רב אסי דמיירי באחותו, ורב אסי גופיה הוצרך להזכיר אחות לאשמועין רבותא דאף בה רק מתייחד ואינו דר בקביעות, ושונה מאמו דשרי בקביעות.

ואחר שראינו את דברי הרא"ש המפורשים להקל בשאר קרובות, לענ"ד המיקל בשעת הדחק יש לו על מה לסמוך. ומ"מ בקרובות שאינם קרובות בשר רק ע"י נישואין, שבוה אין הכרח שהרא"ש מיקל, בודאי יש לחוש לדברי כל הראשונים שסתמו להחמיר, וכן רבים מהאחרונים שכתבו להחמיר בשאר עריות.



### מסקנא דמילתא

א. נחלקו הפוסקים אם מותר לאח להתייחד עם אחותו, ונראה שאין הכרע בדעת מרן השלחן ערוך, ויתכן שמרן עצמו לא הכריע בזה.

ולכן לכתחלה יש להחמיר שאח לא יתייחד עם אחותו. ומ"מ המקילים לאח להתייחד עם אחותו יש להם על מה שיסמוכו, ולכן במקום צורך יש להקל להתייחד יחוד עראי.

ובפרט יש להזהר בזה אצל המקילים ראשם בעניני צניעות. ודי בזה לחכימא. ועל ההורים לפקוח עיניהם שאין חשש מכשול ח"ו (ועיין בשו"ת בית יהודה עייאש חאה"ע סימן יג).

ב. ודע, כי לרב אסי שמתיר יחוד באחותו, הוא אפי' אם אחותו נשואה. כמבואר במשנה למלך (פ"א מהלכות סוטה ה"ג).

ג. ואף למחמירים לאסור יחוד אח עם אחותו, נראה שיש להתיר לאח אחד להתייחד עם ג' אחיות, שהרי דעת רש"י ור"א מן ההר (במיוחס לר"י הזקן) והסמ"ג והרשב"א והמאירי ויד רמה ורבי יעקב חזן מלונדרץ בספרו עץ חיים ורבנו פרץ וריא"ז ועוד ראשונים, שמותר לאיש אחד להתייחד עם ג' נשים. והוי ס"ס, שמא כהסוברים שמותר להתייחד עם אחותו, ושמא איש אחד עם ג' נשים מותר.

וכן פשוט שיש להתיר בשני אחים עם אחות אחת, שגם בזה דעת כמה ראשונים שמותר לשני אנשים להתייחד עם אשה אחת, וכן הרמ"א (ס"ה) הביא כן בשם יש אומרים. והוי ס"ס.

ד. יחוד עם קרובות בשר כגון אחות אביו, דעת הרא"ש ועוד פוסקים להתיר, ויש אוסרים. וכן נכון לנהוג.



# אוצר חקר ועיון

ברין רוב בבן נח – ובירושת גוי את אביו דבר תורה ♦ לבלתי  
רום לבבו מאחיו ♦ מקום הנחת הקטורת ומסורת המקדש



הרב דוד לוי

כולל פוניבז'

## בדין רוב בבן נח – ובירושת גוי את אביו דבר תורה

### א.

#### קושיית המפרשים כיצד יורש גוי את אביו

איתא בגמ' קידושין (יה, א): "א"ר יוחנן, גוי יורש את אביו דבר תורה, דכתיב: כי ירושה לעשו נתתי את הר שעיר". מבואר שהנכרי מקבל את הזכויות הממוניות של אביו, וכן פסק הרמב"ם (פ"ו מנחלות ה"ט). והקשו האחרונים, כיצד יורש גוי את אביו דבר תורה, והלא אין הולכים בבן נח אחר הרוב, וכל מה שמוחזק לבנו זהו מכח רוב בעילות אחר הבעל (חולין יא, א). ויבואר עוד.

הנה הסתפק הפרי מגדים (משבצות, יו"ד סב, א ד"ה עוד נסתפקתי; פתיחה להלכות תערובות ח"א פ"א חקירה ג'; תיבת גמא, פרשת נח, אות א), האם יש דין ביטול ברוב בבן נח, וכגון אבר מן החי שהתבטל חד בתרי, האם מותר להושיטו לבן נח, דאף שלגבי ישראל נאמר (חולין יא, א) דיש דין ביטול ברוב והלך אחר הרוב, היינו משום דילפינן מסנהדרין דאחרי רבים להטות, ודבר זה לא נאמר לגבי בן נח.

וכן דן המנחת חינוך (עח, ז) לגבי רוב דיינים בבן נח. עוד דן המנחת חינוך (שם) האם במקום שיש רוב חנויות מוכרות בשר אבר מן החי האסור לב"נ, ואחת בשר כשר, האם הולכים אחר הרוב בנכרי שאכל את הבשר הנמצא, או שלגבי נכרי ליכא כלל למעלת הרוב, ואינו נהרג אף שרוב החנויות מוכרות בשר אבר מן החי האסור לו. ומצדד המנחת חינוך שאצל הגוי לא נאמר דין רוב, משום שמקורו מאחרי רבים להטות שנאמר דווקא לגבי ישראל, ואינו נהרג אף במקום רוב חנויות.

[בתשובות נודע ביהודה (תנינא אה"ע סי' מב, מבין המחבר) כתב דלגבי בן נח לא אזלינן בתר הרוב, היות וכל הילפותות שלמדים שהולכים בישראל אחר הרוב, אינן שייכות לגבי בן נח, וכל מה שהולכים בבן נח אחר הרוב לאסור עריות, זהו רק לחומרא עיי"ש. וכן כתב הנצי"ב במרומי שדה (יומא פה, א בתשובה לבנו הגר"ח ברלין זצ"ל) דבבן נח לא אזלינן בתר הרוב].

אמנם בעל הנתיבות בשו"ת רבינו יעקב מליסא (יו"ד סי' טז) כתב דבגוי אזלינן בתר רובא דליתא קמן מירושת אביו, וכ"ש שאזלינן אף ברובא דאיתא קמן בב"נ.

והנה יש להרחיב בביאור העניין.

א). עוד כתב שם דאף בב"נ שייך אחרי רבים להטות, אף שנהרג בדין אחד, מכל מקום לענין קביעות הדינים שמצווים בני נח להעמיד עליהם, נקבע הדבר על פי רוב דיינים.

בחולין (יא, א) שקיל וטרי הש"ס מנלן דאזלינן בתר הרוב בישראל, ואחד המקורות לדין רוב, נלמד ממכה אביו: "רב מרי אמר: אתיא ממכה אביו ואמו, דאמר רחמנא - קטליה, וליחוש דלמא לאו אביו הוא, אלא לאו משום דאמרינן זיל בתר רובא, ורוב בעילות אחר הבעל. ממאי, דלמא כגון שהיו אביו ואמו חבושים בבית האסורין. אפילו הכי אין אפוסטרופוס לעריות". אם כן נמצאנו למדים, דמה שהבן הוא בנו של אביו, הוא רק משום רוב, שרוב בעילות אחר הבעל. ומסקנת הגמ' בחולין, דדין רובא דאיתא קמן ילפינן מסנהדרין דנאמר בהם אחרי רבים להטות. ולגבי המקור לרובא דליתא קמן פירש רש"י (חולין יב, א ד"ה פסח) דזהו משום הלכה למשה מסיני, או משום דילפינן מסנהדרין, דאין חילוק בין רובא דאיתא קמן, לרובא דליתא קמן. מעתה הקשו המפרשים<sup>ב</sup>, כיצד בן יורש את אביו הנכרי, הרי כל מה שהוא אביו זהו משום רוב בעילות, ובבן נח יש צד לפמ"ג שלא הולכים אחר הרוב. ואם כן כיצד יורש הוא את אביו דבר תורה, והרי אין הולכין בממון אחר הרוב (ב"ק כו, ב ועוד).



## ב.

### יישוב על פי דברי האחרונים דרוב שהוחזק קודם מהני

והיה מקום ליישב, על פי דברי ההפלאה הנודעים (כתובות טו, ב) דבמקום שהוחזק רוב מוקדם, הרי זה מועיל אף אם לאחר מכן יש נפקא מינה ממונית, ומוציאין ממון ברוב כזה<sup>א</sup>. וכפי שמצינו דלגבי מוציא שם רע, חייב הוא לשלם לאבי הנערה מאה כסף, ואף שיכול המוציא שם רע לטעון, דכל מה שהוא אביה הרי זה מכח רוב, ודילמא לאו אביה ואין הולכין בממון אחר הרוב, ושוב אינו חייב ליתן לאבי הנערה את הקנס, דהרי הוציא שם רע על היתומה פטור (כתובות מד, ב). וכן מהורג שור, שיטען המזיק, דהרי כל מה שהשור אינו טריפה הוא מכח רוב, ואם כן דילמא השור היה טריפה ובמקום סייף נקב הוה, ואין הולכין בממון אחר הרוב. וכן מדמי ולדות, כיצד יכול לתבוע אותם האב מהמכה, והלא דילמא לאו אביו, ובמקום שאין אב לא חייבה התורה דמי ולדות (ב"ק מט, א). ועיי"ש שהקשה ההפלאה קושיות נוספות.

ומתרץ ההפלאה על פי יסוד, דכיון שהוחזק עוד קודם שהיה נפקא מינה ממונית, כה"ג מועיל הרוב שהוחזק אף שלאחר מכן נולד נידון ממוני, כבר הוחזק על פי הרוב הדין המוקדם. וז"ל: "ונלענ"ד בזה כיון דאוקמי התורה על הרוב דלאו טריפה הוי לענין שאר מילי כגון באדם לענין ההורגו דחייב, וכן בשור לענין איסור אכילה, וכן דאביו הוא לענין מכה אביו וכיוצא בהן, ה"ה לענין ממונא, ולא אמר שמואל דאין הולכין בממון אחר הרוב אלא היכא דלא נפקא מינ' אלא לענין ממונא, כגון בשור ונמצא נגחן וכן אינך דמייתי הש"ס בריש המוכר פירות, א"כ ה"נ לא שייך הא דשמואל הכא".

(ב). ראה בפרי יצחק (ח"ב סי' ס') ועוד אחרונים.

(ג). והארכתי בס"ד בנידון זה בהרחבה, בענין רוב מוקדם (ירחון האוצר סה).

וכיסוד זה כתבו כמה אחרונים, ראה בכתב והקבלה (פרשת בחוקתי ויקרא כז, לב) בשם הרע"א, וכן הוא בחידושי רע"א (ב"ב צג, א), ובשו"ת רע"א (תנינא קכט), וכן כתבו בשו"ת בנין ציון החדשות (סי' עב) ובחת"ס (שו"ת או"ח רח).

אחרי כל דברי השלום והאמת הללו, אם כן יש ליישב את הקושיא האמורה, כיצד יורש גוי את אביו דבר תורה, ואף שכל מה שהוא בנו זהו מכח הרוב, ובבן נח יש צד לפרי מגדים דלא אזלינן בתר הרוב. ולאמור ניחא, דהיות והוא הוחזק כבנו של הנכרי לענין שאסור הוא באשת אביו (סנהדרין נח, א; רמב"ם מלכים ט, ה) והיות והחזקנו מכוח הרוב שהוא בנו ואסור באשת האב, אף אם לאחר מכן מתעורר נידון ממוני של ירושה, מכל מקום הלא יסדו האחרונים הנ"ל, דבמקום שיש הכרעת רוב מוקדם, מועיל הדבר אף אם לאחר מכן מתעורר נידון ממוני, של ירושת האב. שוב ראיתי שכן תירץ בשו"ת חמד שלמה (פרידמן, סי' ז).

אלא דיש מקום לדחות זאת על פי מה שכתב בנו של הנודע ביהודה (תנינא, אה"ע מב), דמה שגוי אסור הוא באשת האב, או באחות האב, הני מילי לחומרא, דלחומרא אזלינן בבן נח אחר הרוב. ולפי"ז לכאורה לא הכרענו על פי הרוב, שהוא בנו של אביו לענין עריות, אלא רק לחומרא, וכהאי גוונא ליכא הוחזק.



## ג.

### **רוב מוקדם בגוי – מדין כיבוד אב לשיטת הרמב"ם**

עוד היה מקום לומר, דיש רוב מוקדם נוסף בבן נח, והוא לענין כיבוד אביו. דהנה פסק הרמב"ם (פ"ה מממרים הי"א) שנכרי חייב לכבד את אביו, ומשום כך גר, אף שהוא כקטן שנולד, מכל מקום חייב לנהוג קצת כבוד באביו הגוי, על מנת שלא יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה.

הרי שדעת הרמב"ם, שיש חיוב כיבוד אב ואם אף בגוי, והטעם הוא היות זהו חיוב שכלי של בן אדם לחברו, ובמצוות שכליות מחייבים אף הנכרים, כמבואר ברנ"ג (בהקדמתו לש"ס). וכן ביאר בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סי' קל), שכיבוד אב ואם זהו חיוב מושכל מצד הכרת הטוב הנוהג אף בגויים. וראה עוד בהסכמת הנצי"ב לספר אהבת חסד, שהביא מקור לכך מדמא בן נתינא (קידושין לא, א), ועיי"ש בדבריו.

אמנם מאידך, בניזיר (סא, א) על דברי הגמ': "יצא גוי שאין לו אב וכו', אלא במי שמוזהר על כיבוד אביו", ביארו בתוס' ובמפרש, שגוי אינו מוזהר על כיבוד אביו. אם כן להנך ראשונים אין חיוב כיבוד אב בגוי. וביישוב דעת הרמב"ם מהסוגיא בניזיר, נתבאר במקו"א.

וראה עוד בכלי חמדה (פרשת יתרו) שנקט דנהי שאין גוי חייב בכבודו של אביו, מכל מקום מוזהר הוא על מוראו, עיי"ש שהוכיח זאת.

(ד). הבאתי דבריהם בהרחבה במאמר הנ"ל.



ואם כן אפשר לומר, דהיות והוחזק הנכרי כבנו של אביו, לענין שחייב הוא בכבודו ובמוראו, אם כן מועילה החזקת הרוב המוקדם, אף כאשר לאחר מכן מתעורר נידון ממוני, וכיסוד ההפלאה. ומשום כך יורש הנכרי את אביו דבר תורה, היות והוא הוחזק מראשית לידתו כבנו של אביו, לענין איסורי עריות וחיוב כיבוד או מורא אב.

אמנם גם בזה יש לדון, שלדברי בן הנוב"י האמורים לעיל (באות הקודמת), מחזיקים על פי הרוב בב"נ רק לחומרא, ואם כן יתכן שהוא חייב בכבוד אביו רק לחומרא, אולם אין זו החזקה גמורה, ויל"ע.



## ד.

### מקשה על ביאורים אלו במקום שמת אביו קודם לידת הבן

אלא דיש לעורר על יישובים אלו, שכן במקום שמת אביו בעודו עובר, ובעת לידתו נוצר הנידון, הן לגבי עריות דאשת אב, והן לגבי ירושת ממון, והן לגבי כיבוד אב, וכה"ג ליכא רוב מוקדם. ואם כן בכה"ג הדרא קושיא לדוכתה, כיצד ירש הנכרי את אביו, והלא בעודו עובר ליכא רוב מוקדם, וצ"ע. והצעתי קושיא זו לפני מו"ר הגאון רבי איתמר גרבוז שליט"א והסכים לזה. והוסיף, דעל יסוד ההפלאה של רוב מוקדם, יקשה נמי מדמי ולדות, שכן לא הוחזק העובר כבנו של אביו עד לידתו, ומכל מקום חייב המזיק לשלם דמי ולדות לאב.

וכע"ז יש לדון על מה שכתב הנצי"ב במרומי שדה (יומא פה, א) דעל אף שבבן נח לא הולכים בתר הרוב, מכל מקום היכא דהוחזקו כאב ובן, נהרג על אשת אביו, היות והוי הוחזק גמור כמו סוקלין על החזקות (קידושין פ, א). כהאי גוונא אזלינן בתר הרוב אף בבן נח. ועל פי זה היה אפשר לומר, דהיות והם הוחזקו כאב ובנו, משום הכי יורשו נמי, דבמקום שהוחזק מהני אף בבן נח.

אלא דגם על תירוץ זה יש לעורר, דבמקום שמת אביו עוד קודם שנולד, ולא הוחזק מעולם כאביו, כה"ג מנא לן שירש את אביו, ויל"ע.



## ה.

### דין רובא דליתא קמן נוהג אף בבן נח

יש מקום ליישב באופן אחר, דהנה מצינו בכמה דוכתי דיש עדיפות לרובא דליתא קמן על פני רובא דאיתא קמן.

הנה, לגבי הדין שספק ממזר מותר, כתב הפני יהושע (קידושין עג, א) דאף במקום רוב, נאמרה הלכה זו של ממזר וודאי ולא ממזר ספק. והקשה השב שמעתתא (א, א) דאם כן לא משכחת קהל וודאי, דהלא כל מה שיודעים אף בישראל שהוא אביו זהו משום רוב בעילות אחר הבעל

(חולין יא, א), ואם ע"י רוב לא נחשב לממזר ודאי, אם כן כל אחד מישראל מותר בממזרת, שכן מחמת רוב בעילות הוא רק רוב, ורוב לא הוא קהל וודאי לדברי הפנ"י.

אמנם האחרונים<sup>ה</sup> (וכן השמעתא גופיה לקמן ב, טו) חילקו במישור, בין רובא דאיתא קמן, שעיקר יסודו הוא הנהגה בספיקות, ולכך במקום רובא דאיתא קמן לא הוא ממזר ודאי ומותר בקהל ישראל, משא"כ רוב בעילות אחר הבעל זהו רובא דליתא קמן, והוא רוב של בירור, וכה"ג נחשב לקהל ישראל וודאי ולא ספק.

מקום נוסף בו רואים אנו שיש חילוק בין רובא דאיתא קמן לליתא קמן, הוא במקום של מעשר בהמה, שלגבי קפץ אחד מן המנויין לדיר ונתערב כולם פטורים (כ"מ ו, ב), דמשום עשירי וודאי ולא עשירי ספק פטורים כולם. וכפי שביאר בתוס' הרא"ש דמכח רובא דאיתא קמן לא הוא בירור ולא הוא עשירי וודאי, ולכן לא אומרים שיעביר אחד אחד וכל דפריש מרובא פריש.

אמנם במקום של רובא דליתא קמן, כגון רוב בהמות אינן טריפות בזה אזלינן בתרא ולא אומרים דהיו פטורות כל הבהמות ממעשר בהמה דילמא הוא טריפה שפטורה ממעשר בהמה. והקשה הגאון רבי עקיבא איגר (שו"ת תנינא קח. והובאו דבריו בחידושי לבכורות נו, א) דמדוע אזלינן כה"ג בתר הרוב, והלא בעינן עשירי כשר וודאי ולא ספק, ועל פי רוב אין זה וודאי וכפי שנתבאר בשם התוס' הרא"ש, ועיי"ש מה שתירץ.

אמנם האחרונים חילקו ברווחא, וכפי שנתבאר, שיש לחלק בין רובא דאיתא קמן שהיו הנהגה ולא הוא עשירי וודאי, לבין רובא דליתא קמן של רוב בהמות אינן טריפות שנחשב לרוב מברר ולא חיישינן לטריפה, אף שזהו מתבסס על פי רובא דליתא קמן, היות וכה"ג הוא בירור.

והדברים באו ביתר הרחבה בכתבי הגר"ח (גיטין סד, א) שביאר, כי רובא דליתא קמן אומר שאין מקום להסתפק, ובה חילק בין עשירי וודאי לבין ספק טריפה במעשר בהמה: "... ויש לומר דאיכא שני מיני חזקה ושני מיני רוב, יש רובא וחזקה שמצלת מספק שלא יבוא כלל לידי ספק, ויש חזקה ורובא שסותר את הספק שנולד כבר, דהרובא והחזקה סותר את הספק ומבטלו, לכן גבי קפץ אחד מן המנויין דהתם נולד כבר הספק, אין כח ביד הרוב לבטל את הספק שכבר נולד, כיון דבעינן גבי מעשר עשירי ודאי ואין זה ודאי מצד המציאות. אבל זה לא קשה האין יכולים תמיד לעשר דילמא טריפה הוא, דהתם כיון דהספק ליתא קמן דלמה נאמר שהבהמה היא טריפה, כיון דלא חזינן עליה מידי, שפיר אזלינן בתר רוב".

וראה עוד בקובץ שיעורים (כתובות אות סד) דמותר להישבע רק על סמך רובא דליתא קמן, ולא על פי רובא דאיתא קמן וחזקות, עיי"ש.

מעשה אפשר לומר, דאף שבבן נח יש צד דאין הולכין אחר הרוב, הני מילי ברובא דאיתא קמן, שהוא חידוש והנהגה בספיקות, אולם לגבי רובא דליתא קמן, שזהו שולל את הצד הספקי, כה"ג הולכים אף אחר הרוב. כשהצעתי זאת קמיה הגאון רבי איתמר גרבוז שליט"א, אמר שכן נקטו האחרונים דרובא דלית"ק מהני אף לגבי בן נח.

ה). קוב"ש (על השמעתא א, ב). קוב"ש (ב, מה).

ו). עי' עוד שיעורי הגר"ש רוזנסקי (יבמות לה, ב אות שנו).

## ו.

**ישוב נוסף על פי דברי הקה"י – רוב בעילות הוי רוב שכלי גמור**

ואפשר ליישב עוד במישור את קושיית האחרונים האמורה, כיצד יורש גוי את אביו דבר תורה, והלא בבן נח אין הולכים אחר הרוב, ודילמא לאו אביו הוא. וזאת, על פי דברי הקה"י (חולין ס' ז) שמחדש דרוב בבן ואב, משום רוב בעילות אחר הבעל, הוי רוב שכלי גמור, והמיעוט אינו אלא מיעוטא דמיעוטא, ואין אנחנו מסתפקים כלל מכח המיעוט, וכה"ג הולכים אחר הרוב אף בבן נח, עיי"ש כיצד הוא מיישב זאת עם דברי הגמ' בחולין שכן למדה ממכה אביו לדין רוב דכל התורה.

ולפי זה אתי שפיר, כיצד גוי יורש את אביו דבר תורה, ואף דהרי הוא בנו רק משום רוב, דרוב בעילות אחר הבעל, והיינו טעמא דרוב כה"ג הוי רוב גמור, שאין אנו מסתפקים כלל בצד המיעוט, וכל כהאי גוונא הולכים אף בבן נח אחר הרוב, ומשום כך יורש הנכרי את אביו דבר תורה.

ולפי זה אפשר שאף רובא דליתא קמן אינו נוהג בגוי, אולם שאני רוב בעילות דהוי רוב גמור בלא צד מיעוט.



הרב עמיחי כנרתי

## לבלתי רום לבבו מאחיו

### האם יש ציווי מיוחד למלך להמנע מגאווה?

בפרשת שופטים (דברים יז) נאמרו כמה ציוויים למלך: לא ירבה לו נשים, לא ירבה לו כסף וזהב, ולא ירבה לו סוסים. ובסוף פרשת המלך נאמר: "לבלתי רום לבבו מאחיו, ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאל".

ורוב מפרשי המקרא נקטו שהמילים "לבלתי רום לבבו מאחיו" הם טעם למה שנאמר שם לפני כן, כגון טעם לאיסור להרבות כסף וזהב\*, או טעם למצוה לכתוב ספר תורה, או טעם לשמירת כל המצוות.

אבל מדברי הרמב"ן שם נראה שיש כאן ציווי ואזהרה למלך, וזה לשונו: "לבלתי רום לבבו מאחיו - נרמז בכאן בתורה איסור הגאות, כי הכתוב ימנע את המלך מגאות ורוממות הלב, וכל שכן האחרים שאינן ראויים לכך, כי בראוי להתרומם ולהתגדל יזהירנו להיות לבבו שפל ככל אחיו הקטנים ממנו. כי הגאווה מידה מגונה ונמאסת אצל האלהים אפילו במלך, כי לה' לבדו הגדולה והרוממות, ולו לבדו התהילה ובו יתהלל האדם".

המילים ברמב"ן "איסור", "ימנע" ו"יזהירנו" משמען שיש כאן אזהרה בפני עצמה למלך. ומה שכתב "נרמז", שהוא רק אסמכתא ורמז, כוונתו על אחרים, כמבואר בלשונו. וגם נמצאת בחז"ל המילה "רמז" על איסור דאורייתא, כמו "רמז ליחוד מן התורה" (קידושין פ, ב), וכידוע לרוב ככל השיטות בראשונים איסור יחוד הוא דאורייתא, כמשמעות הגמ' בסנהדרין כא, ב.

(א). כ"כ התרגום המיוחס ליהונתן לעיל על פסוק יז, ועל פסוקינו ראה בחזקוני, בכור שור, דעת זקנים מבעלי התוס', הדר זקנים, רא"ש ומשך חכמה. וכן כתב בספר החינוך מצוה תקב, בשרשי המצוה. וע"ע מה שצינו בזה באנצ' תלמודית ערך "לא ירבה לו כסף וזהב", הערה 6.

(ב). אור החיים והעמק דבר.

(ג). ר"א אבן עזרא.

(ד). ונראה לקשר לזה את מחלוקת הראשונים האם "כי יקח איש אשה" נחשב למצוה [קידושין], או שאינה מצוה מפני שאינה כתובה בתורה בלשון ציווי, ראה היטב ברמב"ם תחילת הל' קידושין ורא"ש כתובות פ"א ס' יב, ואכמ"ל. וראה היטב בדעת הרא"ש גם בשו"ת משנה הלכות חי"ז ס' מב, שהיא אכן מצוה, רק לא מצוה חיובית, ושכך מבואר להדיא בלשונו. [ודוגמא נוספת, פרשת המלך, בתחילת פרשת שופטים, שכתובה בלשון "ואמרת אשימה עלי מלך" וכו', ואכן נחלקו בזה חכמי ישראל האם היא מצוה, ראה סנהדרין כ, ב, ומש"כ השיטות בזה בספר שולחן מלכים (מרכז תורה ומדינה, ניצן תשפ"ב) עמ' 30-35].

(ה). בקובץ תורת האדם לאדם ח"ד עמ' 163 הסתפק הרב הכותב האם לפי הרמב"ן הוא ציווי או אסמכתא (מצד המילים "נרמז" איסור הגאווה, אבל כאמור יש מקום להבחין בלשונו בין המלך להדיוט), אבל בדעת רבינו יונה בשערי תשובה (מובא לקמן) גם הוא נוקט שזה ציווי גמור, ואף להדיוט.

(ו). וראה בחיבור דף על דף סוטה ה, א מה שציין בענין איסור הגאווה כלפי אחרים מהפסוק בדברים ח, יד, ומה שתמהו בזה על הרמב"ן מדוע לא הביא משם.

וכן משמע כשיטה זו גם ברמב"ם הל' מלכים פ"ב ה"ו, וזה לשונו: "כדרך שחלק לו הכתוב הכבוד הגדול, וחייב הכל בכבודו, כך צוהו להיות ליבו בקרבו שפל וחלל שנאמר ולבי חלל בקרבי, ולא ינהג גסות לב בישראל יתר מדאי, שנאמר לבלתי רום לבבו מאחיו". ומשמע מלשונו שיש כאן הדרכה בפני עצמה למלך, לא לנהוג בגאווה, ולא רק טעם למצוות הקודמות. ובכל מה שכתבנו יש מקום עדיין לדון, אבל אצל רבינו יונה מפורש שיש כאן מצוה ואזהרה. וז"ל בשערי תשובה שער ג אות לד: "לבלתי רום לבבו מאחיו (דברים יז, כ). הוזהרנו בזה להסיר מנפשנו מדת הגאווה, ושלא יתגאה הגדול על הקטן, ואפילו המלך לא ירום לבבו מאחיו, וכי ישתרר עליהם גם השתרר בהנהגותיו, אך היה יהיה שפל רוח".



### האם הציווי הוא בלב או במעשה

ומ"מ נראה לומר שהרמב"ם והרמב"ן הם שתי שיטות בזה:

לפי הרמב"ן יש כאן חובת הלבבות, שאסור למלך להתגאות בליבו, ואילו לפי הרמב"ם האיסור הוא במעשה, "לא ינהג גסות הלב" במעשיו, ודוק. וראה שם ברמב"ם שפירט מה כלול בזה למעשה: "ויהיה חונן ומרחם לקטנים וגדולים, ויצא ויבוא בחפציהם ובטובתם, ויחוס על כבוד קטן שבקטנים, וכשמדבר אל כל הקהל בלשון רבים ידבר רכות" וכו'.

ויתכן לומר בדעת הרמב"ם שלא ניחא לו לומר כפשט הפסוק שיש כאן חובה על הלב, שהרי זה דבר שנצרך לכל ישראל ולא דוקא למלך, וכמו שכתב בתחילת הלכות דעות על חובת הענוה ושפלות הרוח ואפילו עד לקצה האחרון, ופשיטא שבזה כלול גם המלך. והחידוש במלך הוא בהנהגה המעשית, שאע"פ שנצרך שיהיה לו אימה ומורא מהעם, מ"מ צריך להזהר גם שלא לנהוג בם בגסות הרוח.

ולרמב"ן צ"ל כדרך שכתב רבינו יונה (הו"ד לעיל), שהמלך צריך אזהרה מיוחדת על חובת הלבבות, מפני שהותרה לו השררה במעשה.

ואם כנים דברינו בהבנת דברי הרמב"ם, יובן לפי זה מדוע הרמב"ם כתב "ולא ינהג גסות לב בישראל יותר מדי, שנאמר לבלתי רום לבבו מאחיו", ולכאורה צ"ע מדוע דוקא "יותר מדי", והרי לא צויין בפסוק זה "לא ירבה" כמו לגבי נשים, כסף וסוסים. אלא לפי שהרמב"ם הבין שהפסוק מדבר על ההנהגה המעשית ולא על חובת הלבבות, והרי בזה צריך גם לנהוג בכבוד

ז. אע"פ שלא מנאה במנין המצוות, וכן הרמב"ן לא מנאה, וצ"ב הטעם. וצריך בדיקה האם יש עוד מצוות שהרמב"ן עה"ת נקט שהם מצוות, ולא מנאן במנין המצוות בספר המצוות.

ח. הגר"ח"ק זצ"ל ציין בקרית מלך שם את הירושלמי סנהדרין פ"ב ה"ד: "לא גבה ליבי בשעה שמשחני שמואל".

ט. אמנם ניתן להבין ברמב"ם כמשפט אחד, ומש"כ לא ירום לבבו הולך גם על הרישא "ליבו בליבו חלל ושפל", וצ"ב עדיין.

י. "כדי שתהא יראתו בלב הכל" (רמב"ם שם).

ובמורא כלפי העם, ולכן על כרחנו לומר שכל האזהרה כאן היא רק לגבי "גסות לב יותר מדי", ודוק".

אעיר לסיום, שברוב הדברים כאן לא מצאתי עדיין מי שהעיר בזה, ובאתי רק לעורר בזה, ואשמח כמובן להערות הלומדים. וחזקה על רבני מרכז תורה ומדינה שבכרך הקרוב של הספר הנפלא שולחן מלכים על הל' מלכים ומלחמות", יעסקו היטב גם בזה.

לסיכום: נמצא חידוש גדול אצל רבינו יונה, ויתכן גם אצל הרמב"ם והרמב"ן, שיש ציווי למלך "לבלתי רום לבבו מאחיו" (ואינו רק טעמא דקרא לציוויים אחרים), ויש לדון האם הוא ציווי על ליבו או על מעשיו.

ברוך שהבדלנו מן התועים, "שלא עשנו כגויי הארצות ולא שמנו כמשפחות האדמה, שלא שם חלקנו כהם וגורלנו ככל המונם", וציווה על מלכנו כזאת אזהרה נפלאה שלא ירום ליבו, ולהיפך מהרגילות אצל מלכי העולם, ויהי רצון שנזכה במהרה לראות בחזרת מלכות בית דוד, הממשלה הראשונה!"



יא. ומ"מ בהמשך כתב הרמב"ם (לכא' למידת חסידות) "לעולם יתנהג בענוה יתירה", וא"כ כתב "יתנהג" וגם "יתרה", וצ"ב.

יב. עד עתה נדפס כרך א', על הלכות מלכים לרמב"ם פ"א, ניצן תשפ"ב, וכן בתשפ"ג מהדורה חדשה מתוקנת ומשופרת, דיגיטלית.

יג. יהיו הדברים לע"נ דודתי היקרה מרת אסתר כנרתי ע"ה, מוטיקי הישוב עפרה שבבנימין, זכתה למידת הצנע לכת ואהבת תורה, נלב"ע ערב ר"ה תשפ"ד, יעמדו לה כל זכויותיה ומעשיה הטובים.

## הרב עידוא אלבה

## מקום הנחת הקטורת ומסורת המקדש

במאמרים בירחון עז, פ, פא ביססתי את היסודות הבאים:

א. קיימת מסורת שהכיפה מציינת את ההיכל.

ב. קיימת מסורת שהצח'רה היא אבן השתיה שהיתה בקדש הקדשים.

ג. תיאור מסורות אלו למציאות מביא למסקנה שגודל האמה היא בערך 51.7 ס"מ (51-52 ס"מ).<sup>א</sup>

ד. מדברי חז"ל משמע שמקום הנחת הקטורת על אבן השתיה היה במזרח קדה"ק צמוד לפרוכת, וזה תואם למה שנראה מתיאור המסורות למציאות.

במאמר זה ארחיב במה שהתחדש לי בזה, ואפתח בחיזוק יסוד ד' על מקום הנחת הקטורת, כיון שבזה יסוד הדברים הוא בפסוקים, במשניות, בברייתות ובתלמודים.<sup>ב</sup>

## א.

## מקום הקטרת הקטורת ביום כיפור וכל השנה

בענין מקום הקטורת ביו"כ נאמר בפרשת אחרי מות (ויקרא טז, יג): "וַיָּנֶחַ אֶת-הַקֶּטֶר עַל-הָאֵשׁ לִפְנֵי ה'".

ונראה שמכאן למדו חכמים על מקום ההקטרה, כפי שכתב הרמב"ם הלכות עבודת יום הכיפורים א, ז: "מפי השמועה למדו חכמים שאין נותן הקטרת אלא בקה"ק לפני הארון, שנאמר... לפני ה'".

לא נאמר להדיא היכן בקדה"ק יקרא לפני הארון, אך מסתבר שהוא ממולו באמצע, ומגוף הארון עד הפרוכת (המרוחקת ממנו כ-5 מטר לפי רוב הראשונים) שכן רק במקום הפרוכת מגיעים לקדושה אחרת שהיא המבדילה בין הקודש לקדה"ק.

א. כי אם זו מידת האמה נוכל לומר שהכיפה מציינת את ההיכל שנאמר במשנה שהוא מאה על מאה והוא התחום שמקיף אותה בפינותיה המרוחקות. והמקום הגבוה באבן שאנו רואים הוא המקום בו עברה הפרוכת שמציינת את מזרח קדה"ק, בעוד שלפי אמה גדולה 52 ס"מ או קטנה 51 ס"מ לא תמצא התאמה סבירה למציאות.

ב. עמודי התווך של שיטתי הם מה שסיכמתי כאן, ולא הדברים שכותב הרב אדר בשמי בעמ' רנה. בהערות לקמן יובאו תשובותי על השגות הרב אדר שבגליון פב. כל מקום שאיני מציין מספר גליון הוא גליון פב. העדפתי לכתוב את הערותי רק בהערות שוליים כדי לאפשר למי שירצה לקרוא את הענין ברצף מבלי להיכנס לפרטים מייגעים, וגם משום שברוב הדברים אנו חלוקים, ולא ראוי להדגיש מחלוקות (ראה הקדמת מוהר"ח מוואלז'ין לחידושי הגר"א, מובא בפירושו לכמה אגדות - פכטמן עמ' 36). עכ"פ אני מודה לו על טרחתו לשים לב לפרטים הקטנים שבדברי, ועל כל המשא ומתן שבאמצעותו הולכים הדברים ומתבררים.

גם לגבי מקום ההקטרה כל השנה, מקום ההקטרה קרוי בתורה "לפני הפרוכת", ולהלן נראה שגם כאן אינו מקום מצומצם, ואבאר דברי.

בפרשת תצוה (ל, א - ז) מבואר שאנו מצווים לבנות מזבח לקטורת, ולגבי מקומו נאמר בפסוק ו: "וַנִּתֶּנָּהּ אֹתוֹ לִפְנֵי הַפְּרוֹכֶת אֲשֶׁר עַל־אֹרֶן הָעֵדֻת לִפְנֵי הַכֹּהֵן אֲשֶׁר עַל־הָעֵדֻת אֲשֶׁר אֹנֵד לְךָ שְׁמָה".

ובפרשת כי תשא (ל, לו) נאמר: "וַשְׁחַקֵּת מִמֶּנָּה הָדָק וְנִתְּנָהּ מִמֶּנָּה לִפְנֵי הָעֵדֻת בְּאֶהֱל מוֹעֵד אֲשֶׁר אֹנֵד לְךָ שְׁמָה קֹדֶשׁ קִדְשִׁים תִּהְיֶה לָכֶם".

ובפרשת פקודי (מ, ה) נאמר אחרי סידור הארון, הפרוכת, השולחן והמנורה: "וְנִתְּנָהּ אֶת־מִזְבַּח הַזֹּהֵב לְקִטְרֹת לִפְנֵי אֹרֶן הָעֵדֻת". ובפרק מ פסוק כו: "וַיִּשֶׂם אֶת־מִזְבַּח הַזֹּהֵב בְּאֶהֱל מוֹעֵד לִפְנֵי הַפְּרוֹכֶת".

בג' המקומות שמדובר בהם על מזבח הקטורת ברור שמדובר על קטורת של כל השנה, אך יש לברר על מה מדבר הפסוק בפרשת כי תשא, בקטורת של כל השנה או של יום כיפור?

הרמב"ן בפירושו על התורה בפרשת כי תשא כתב: "יתכן שנפרש שהזכיר הכתוב בכאן כל מעשה הקטרת, אמר שיקטיר ממנה לפני העדות בקדש הקדשים, והוא קטרת של יום הכפורים, ויקטיר ממנה באהל מועד בכל יום, ואשר אועד לך שמה יחזור על העדות".

הסיבה שהרמב"ן אינו רוצה לפרש פסוק זה על קטורת כל השנה בלבד היא כנראה משום שכבר בתחילה נאמר בפסוק זה "לפני העדות", ואינו כמו בפסוק על המזבח בפרשת תצוה ששם נאמר בתחילה לפני הפרוכת, וגם אינו כמו בפסוק בפרשת פקודי, ששם הוזכר לפניו הארון והפרוכת המנורה והשלחן. אך לפי דרכו יש לעיין שאם "לפני העדות אשר אועד לך שמה" נאמר על הקטורת ביו"כ, למה "באהל מועד" שמוסב על הקטורת של כל השנה הפסיק את הענין, היה צריך להיות "לפני העדות אשר אועד לך שמה ובאהל מועד"?

לכן היה נראה לומר שאמנם קאי על כל מעשה הקטורת, אך "אשר אועד לך שמה" אינו חוזר למעשה הקטורת ביום כיפור, אלא קאי על כל השנה, או גם על כל השנה, ולא קשה איך יתכן שנאמר "אשר אועד" על מה שמקטירים על מזבח הקטורת, שלכאורה אינו מקום ההתועדות, שכן גם במזבח שבפרשת תצוה נאמר אשר אועד, ומה שנבאר שם נבאר כאן.

והמשך חכמה בפירושו לפרשת פקודי (מ, ה) כתב לבאר מדוע בציווי ההקטרה שבפרשת תשא (שמות ל, לו) לא הוזכר המזבח, בעוד שציווי ההדלקה נזכרת המנורה. לדעתו הוא מפני שהפסוק בפרשת תשא מדבר על הציווי לדורות שיתקיים במקום אשר יבחר ה', ויש בו קדושת מקום גם כשאין בו מזבח, ופירש בזה את הדין המובא בזבחים נט שמזבח שנעקר מקטירים במקומו, שיש הבדל בין מה שהיה במשכן לבית עולמים בענין זה. ובלשונו, "נראה דיליף דבשמן המאור כתוב בפרשת אמור "ויקחו אליך וכו' על המנורה הטהורה", וכאן בפרשת תשא כתוב גבי קטרת "ושחקת ממנה לפני העדות באהל מועד", ולא זכר את המזבח לאמר "על המזבח יקטירנה". לכן מורה לנו דרך מקומו מעכב אבל המזבח לא מעכב, דאם נעקר מקטירים



במקומו". נמצא שלפי דבריו כל הפסוק בפרשת תשא מדבר על הקטורת שבכל יום באהל מועד בלבד. אך לדבריו יקשה למה הזכיר בתחילה "לפני העדות" שמשמעותו הפשוטה על יום כיפור כדברי הרמב"ן, וגם בכל אופן אכתי צריך לבאר למה הוזכרה העדות ואשר אועד לכם שמה, וקדש קדשים, בקטורת של כל יום, וגם במקומות שהוזכר זאת במזבח הזהב צריך ביאור למה נאמר כך<sup>1</sup>.

ונראה שלפי חז"ל "לפני הפרוכת" ו"לפני הכפורת" שנאמר בפרשת תצווה על מזבח הקטורת באים ללמד על מיקומו שהוא בחצי המערבי של ההיכל מכוון כנגד הארון. "לפני הפרוכת" מלמד שלא להרחיקו ממעבר לחצי המערבי של אוהל מועד, ו"לפני הכפורת" מורה על מיקומו במרכז מבחינת כיוון צפון דרום. כך מבואר בברייתא דמלאכת המשכן פ"ד: "מזבח הזהב היה נתון בתוך הבית וחולק הבית מחציו ולפנים, והיה מכוון כנגד הכפורת", שנ' ונתתה אותו לפני הפרוכת אשר על ארון העדות לפני הכפורת... מן השולחן עד מזבח הזהב חמש אמות, ממזבח הזהב עד הפתח עשר אמות. כשם שהיו מונחים באהל מועד כך היו מונחים בבית עולמים". וכן אמרו בירושלמי שקלים פ"ו ה"ג "היה נתון באמצע הבית חולק את הבית מחציו ולפנים", ובמנחות צח ע"א ביארו שיש ברייתא האומרת בשליש, ויש ברייתא האומרת בחצי, והוא אותו מקום, והכוונה היא שהמזבח עמד מחציו של ההיכל ולמערב שהוא משליש ההיכל כשמחשיבים את ההיכל עם קדה"ק 60 אמה, ושליש של ששים הוא 20 אמה. כלומר הוא היה 20 אמה ממקום ההבדל בין הקדש לקדש הקדשים, וזה חציו של היכל לפי המידה של ארבעים אמה, וכן נראה מהרמב"ם<sup>2</sup>.

ואכתי יש לעיין למה "לפני הפרוכת" מתפרש על הרחקה עד לחצי ההיכל. והלא משמעותו הפשוטה צמוד לפרוכת. ונראה שחז"ל מבינים שמזבח הקטורת היה מזרחה מהשולחן והמנורה

ג). בפרשת תצווה בפרק ל פסוק א כתב המשך חכמה באופן אחר שהדין שאפשר להקטיר בלא מזבח נלמד ממה שהתורה אחרה את פרשת מזבח הקטורת, ובוה מכוון הפסוק מלכים - א, ט, כה: "והקטיר אותו אשר לפני ה'" - דאין טעון מזבח, רק מקומו כשר להקטיר. אך בדברים אלו אין ביאור להבדל שנראה מהפסוקים בין המשכן לבית עולמים. לכן לענ"ד הדין שכתב בפרשת פקודי עיקר.

ד). המשך חכמה מתייחס לאיזכור "העדות" בפרשת פקודי וכתב "שלא תדמו שהקטרת הוא לצורך הבאים לחצר, רק הוא לריח ניחוח לצורך גבוה, וכמו שאמרו עבודה צורך גבוה. וזה ידוע להבאים בסוד ה' כמה פלאים מרומז בקטרת. ולכן אמר "מזבח הזהב לקטרת לפני ארון העדות" - היינו שהקטרת יהיה לצורך שכונת כבודו אשר שכן על ארון העדות ששם יעד כבודו השם יתברך". אך לפי הברייתא נראה שהעדות הוזכרה לכיוון המקום באמצע, ומכל מקום מה שנאמר "אשר אועד" עדיין צריך ביאור.

ה). כצ"ל, ולא כפי שהגיהו "לפני הפרוכת".

ו). הרמב"ם בהל' בית הבחירה פ"ג ה"ז כתב על המנורה השולחן והמזבח "ושלשתן היו מונחין משליש ההיכל ולפנים כנגד הפרוכת", וכתב הכס"מ שמקורו בתוספתא, ונראה כוונתו למה שעולה מהברייתות במנחות, וכעין זה כתב מנחת חינוך פרשת תרומה מצוה צו אות א בדעת הרמב"ם. ומה שנאמר שליש הו בידה מדויקת לפי דברי הרמב"ם שבבית ראשון ההיכל היה רק ששים אמה, ולפי הסוברים שהיה 61 אמה הוא שליש המקום שהוזכר בפסוקים כפי שיובאר לקמן. וכל זה דלא כמעשי למלך בפירושו לרמב"ם בהל' בית הבחירה שכתב שיש בה מחלוקת תנאים, ודעת הרמב"ם לפסוק מסברה דלא כירושלמי, אלא כתוספתא, והוא מקום אחר בשליש של הארבעים אמה, ולא נראה כך לענ"ד שהרי לא ידוע על מקור החולק על ביאור הבבלי, וזה המקום שתואם גם לדברי הירושלמי.

מכיון שתמיד נוהגים על פי המקובל בטבע כשאפשר, וכיון שהוא כלי שיש בו אש לא ראוי להעמיד כלי כזה צמוד לפרוכת, כדי שלא תשרף. וגם המנורה לא ראוי שתהיה צמוד לפרוכת שכן במנורה יש אש והשולחן הוא נוכח המנורה, ועל כן כדי שהמזבח לא יהיה חוצץ בין המנורה לשולחן יש להעמידו יותר מזרחה, וכן אנו רואים בפסוקים בהקמה שמזבח הקטורת הוזכר אחרי השולחן והמנורה שמקבילים זה נוכח זה, כשהכתוב מונה את הכלים מבחוץ לפנים. ומכל מקום הוא צ"ל בחצי המערב מכיון שכתוב "לפני הפרוכת".

מאחר שלגבי מקומו של המזבח נאמר רק "לפני הפרוכת", יש מקום לומר שכשאינן מזבח יכול להקטיר בכל המקום שבין הפרוכת לאמצע ההיכל, וככל הנראה כך היא דעת בן עזאי בבריתא דמלאכת המשכן.

ומה שהוקדם בפרשת כי תשא "לפני העדות" י"ל כפירוש הרמב"ן שבזה הכוונה לקטורת של יום כיפור, שגם היא לא ניתנת על מזבח, אך אם כדברינו ש"אשר אועד" מוסב על קטורת של כל השנה עדיין צריך ביאור למה נאמר "אשר אועד לך שמה", שלכאורה ההתועדות היא על ארון העדות. כדי להבין דבר זה נראה לי להקדים לזה בירור על מקום התועדות ומקום השראת השכינה.



## ב.

### מקום השראת השכינה "לפני ה'" ו"אשר אועד לכם שמה"

בשמות פרק כה פסוק כב (פרשת תרומה) נאמר: "וְנוֹעַדְתִּי לָךְ שֵׁם וְדִבַּרְתִּי אֵתְךָ מֵעַל הַכַּפֹּת מִבֵּין שְׁנֵי הַכְּרִבִּים אֲשֶׁר עַל-אֲרוֹן הָעֵדֻת אֵת כָּל-אֲשֶׁר אֶצְוֶה אוֹתְךָ אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל".

ובמסכת סוכה דף ד ע"ב בענין פסול סוכה שאין בה עשרה טפחים: "ושאינה גבוהה עשרה טפחים. מנלן? אתמר, רב ורבי חנינא ורבי יוחנן ורב חביבא מתנו. בכולה סדר מועד, כל כי האי זוגא חלופי רבי יוחנן ומעילי רבי יונתן. ארון תשעה וכפורת טפח - הרי כאן עשרה, וכתוב ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת". משמע לכאורה שמקום השכינה הקבוע בקדה"ק הוא רק מעל הכפורת, ומשם יוצא הדיבור.

אך במלכים א פרק ח פסוק ח (וכעין זה בדברי הימים ב ה, ט) נאמר: "וַיֵּאָרְכוּ הַבָּדִים וַיָּרְאוּ רָאשֵׁי הַבָּדִים מִן-הַקֹּדֶשׁ עַל-פְּנֵי הַדָּבִיר וְלֹא יָרְאוּ הַחוּצָה", ולכאורה יש סתירה בין "ויראו ראשי הבדים" ל"לא יראו", ופירוש סתירה זו בתוספתא (יומא ב, טו) ובגמרא יומא נד ע"א ומנחות צח ע"ב: "דוחקין ובולטין בפרוכת ודומין כמין שני דדי אשה שנאמר (שיר השרים א): צרור המור דודי לי בין שדי ילין".

ובשיר השירים רבה פרשה א: "רבי יוחנן פתר קרייה בקטרת בית אבטינס, צרור המור זה אחד מאחד עשר סממנין... בין שדי ילין, שהיתה מצומצמת בין שני בדי הארון, אשכול הכפר

(ז). כך כתב תלמיד הרשב"א בחידושו למסכת מנחות צח.

שמכפרת עוונות של ישראל, אמר רבי יצחק אשכול שהיתה מתמרת ועולה עד הקורות, ואחר כך פוסה ויורדת כאשכול הכפר המכפרת עונותיהם של ישראל, ואמר ר' יצחק כתיב (ויקרא ט"ז) וכסה ענן הקטרת, הכסוי הזה אין אנו יודעין מהו עד שבא דוד ופרשו (תהלים פ"ה) נשאת עון עמך כסית, בכרמי עין גדי בזכות התנאים שהתניתי לאברהם אביכם בין הבתרים...

אף ערשנו רעננה, ר' עזריה בשם רבי יהודה ברבי סימון, למלך שיצא לו למדבר והביאו לו מטה קצרה, התחיל מצטער בעצמו ומדחק באיבריו, כיון שנכנס למדינה הביאו לו מטה ארוכה התחיל פושט עצמו ומותח איבריו, כך עד שלא נבנה בית המקדש היתה השכינה מתמצעת בין שני בדי הארון, משנבנה בית המקדש ויאריכו הבדים".

ובברייתא דמלאכת המשכן פ"ז: "ומנין אתה אומר שכיון שהכניסו הכהנים את הארון האריכו הבדים והגיעו לפרוכת ונגעו בפתח? שנאמר ויאריכו הבדים ויראו ראשי הבדים מן הקדש על פני הדביר ולא יראו החוצה, לפיכך לא נגעו דלתי בית קדשי הקדשים מעולם. ולא יראו החוצה אי אפשר לומר שלא יראו שכבר נאמר ויראו, ואי אפשר לומר ויראו שכבר נאמר ולא יראו, הא כיצד? היו בולטים בפרוכת ונראים בהיכל כשני דדי אשה, ומנין שהאריכו מבפנים? שנאמר ולא יראו החוצה, למדנו שהאריכו מבפנים, ומנין שהאריכו מבחוץ? שנאמר ויראו ראשי הבדים. ומנין אתה אומר שכשם שנמתחו הבדים כך נמתחו כנפי הכרובים וכסו את הארון וחפו את הבית מלמעלה? שנאמר ויסכו הכרובים על הארון ועל בדיו מלמעלה".

מפורש בברייתא דמלאכת המשכן שהבאתי ש"ויאריכו" הוא בנס. וכדברי תוספות במנחות צח ע"א, וכן יובא לקמן, שכל ענין הארון הוא בנס שאינו מן המידה. ולכן מובן שנס התרחש גם בענין הבדים, בכל המקום הזה ששרתה בו אותה בחינה של שכינה כנראה כשהוא מעל י" טפחים".

ובילקוט שמעוני שיר השירים רמז תתקפג: "ולמה מדמה הקדוש ברוך הוא בצרור לפי שאין כל העולם כלו כדאי לפניו ומצמצם שכינתו בין שני בדי הארון דכתיב בין שדי ילין".

הקישור בין בחינת "בין שדי" ל"שני בדי הארון" שבהם נעשתה עבודת יום כיפור בואר ברמז יפה ברבינו בחי ויקרא פרק א פסוק יא שכתב: "הזיה על בין הבדים, פירושו כנגד הבדים שהוא מקום שהשכינה שם וכענין שכתוב: (שיר השירים א, יג) "בין שדי ילין", כלומר ב"ין שדי" ובאר אותיותיו "שני בדי" הארון".

ולפי זה נראה שמה שהודגש מקום הכפורת הוא רק לענין הדיבור שעכ"פ הדברות יוצאות מהכפורת מבין שני הכרובים. אלא שאם כן היינו יכולים לומר שמה רבינו נכנס ועמד בין בדי הארון למקום שבו שורה השכינה ושומע את הקול מהכפורת, כשם שעבודת יום כיפור נעשתה במקום זה, ואכן בפרשת ויקרא (ויקרא, א , א) נאמר: "וַיִּקְרָא אֱלֹהֵי מֹשֶׁה וַיִּדְבֹּר ה' אֵלָיו מֵאֵל מוֹעֵד לְאָמֹר".

ח). אך הרד"ק בדברי הימים ב פ"ה פס' ט כתב דרך להסביר את בליטת הבדים בלא נס. ובאמת מלשון חז"ל בגמרא אין הכרח גמור לומר שהוא נס, אלא שכך מבואר בברייתא דמלאכת המשכן אך אין נפק"מ אם הוא נס או בדרך הטבע.

ואמרו במדרש רבה פרשה א סימן ז: "אמר הקדוש ברוך הוא כל הכבוד הזה עשה לי משה ואני מבפנים והוא מבחוץ, קראו לו **שיכנס לפני ולפנים**, לכך נאמר ויקרא אל משה".

נראה שמשמע למדרש מלשון "ויקרא" שמשה רבינו קיבל את הרשות להכנס הכי עמוק שאפשר, וזהו מה שאמרו שמשה רבינו נכנס לפני ולפנים, שמשה נכנס ממש לקדש הקדשים, ועמד לפני הארון בין שני בדיו, באותו מקום בו שורה שכינתו.

וכן בילקוט שמעוני איוב רמז תתקכג קשרו את ענין בדי הארון לדבור עם משה: "כשהוא רוצה הלא את השמים ואת הארץ אני מלא, וכשהוא רוצה מדבר בין שני בדי הארון עם משה".

אך מצינו פסוקים שמהם משתמע שעמידת משה בשעת הדיבור היתה באופן אחר.

במדבר פרק ז פסוק פט (פרשת נשא) נאמר: "וּבָבֹא מֹשֶׁה אֶל־אֹהֶל מוֹעֵד לְדַבֵּר אִתּוֹ וַיִּשְׁמַע אֶת־הַקּוֹל מִדְּבַר אֱלֹהֵי מַעַל הַכְּפֹתָ אֲשֶׁר עַל־אָרֶן הָעֵדֻת מִבֵּין שְׁנֵי הַכְּרֹבִים וַיִּדְבֹּר אֵלָיו".

כאן כתוב שמשה נכנס רק אל אהל מועד, ומשמע שלא נכנס לפני ולפנים שקרוי קדש הקדשים. ואכן בספרי במדבר פרשת נשא פיסקא נח אמרו: "ובבוא משה אל אהל מועד לדבר אתו, למה נאמר? לפי שהוא אומר וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר (ויקרא א א), שומע אני מאהל מועד ממש? תלמוד לומר ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפורת (שמות כה כב). אי אפשר לומר מאהל מועד שכבר נאמר מעל הכפורת, ואי אפשר לומר מעל הכפורת שכבר נאמר מאהל מועד, כיצד יתקיימו שני כתובים הללו? זו מדה בתורה שני כתובים זה כנגד זה והרי הם סותרים זה על ידי זה יתקיימו במקומם עד שיבא כתוב אחר ויכריע ביניהם, מה ת"ל ובבוא משה אל אהל מועד לדבר אתו? מגיד הכתוב שהיה משה נכנס ועומד באהל מועד והקול יורד משמי שמים לבין שני הכרובים והוא שומע את הקול מדבר אליו מבפנים".

צריך להבין מדוע מה שנאמר "מאהל מועד" נראה סותר למה שאמר מ"בין שני הכרובים", ונראה שלבעל מדרש זה אין הו"א מחמת הפסוק בויקרא שכל ההתועדות היתה רק לפני ולפנים, אלא להיפך הוא לומד מהסיפא של הפסוק "מאהל מועד" שמשמע שהקול יוצא מכללות אהל מועד, וכוונתו שא"כ הקול לא יוצא מהכפורת בין שני הכרובים שבקדש הקדשים, שהוא מקום יחודי בתוך אהל מועד, במקום בו שוכן ה' בקביעות, אלא מכללות אהל מועד וגם משמע שמשה היה בפתח אהל מועד, וזה לא כפי שמשמע מהמדרש רבה שמשה נכנס לפני ולפנים. והתשובה היא שבאמת הקול יוצא מהכפורת כפי שנאמר בפרשת תרומה, אך מה שנאמר בפרשת ויקרא שה' מדבר עמו מאהל מועד הכוונה היא שמשה רבינו נמצא באהל מועד ואינו עומד לפני ולפנים, שהרי נאמר בפרשת נשא יחד עם זה שהקול יוצא מבין הכרובים "בבא משה אל אהל מועד", דמשמע שהוא אינו נכנס לפני ולפנים, אלא הוא מבחוץ, והקול יורד לבין הכרובים ומדבר אליו מבפנים. ו"מאהל מועד" נאמר מפני שבאופן זה שהוא בפנים בתוך האהל, והשכינה נמצאת קבעו עד מקום הפרוכת נחשב שה' מדבר איתו מאמצע אהל מועד.

וכן נראה מבמדבר רבה פרשה יד סימן יט (פרשת נשא): "מגיד הכתוב שהיה נכנס משה ועומד באהל, וקול יורד מן השמים כמין סילון של אש לבין שני הכרובים והוא שומע את הקול מדבר אליו מבפנים".

וברש"י בפרשת תרומה שמות כה, כב, הביא את דברי הספרי בלשון זו: "ונועדתי - כשאקבע מועד לך לדבר עמך, אותו מקום אקבע למועד שאבא שם לדבר אליך. ודברתי אתך מעל הכפורת - ובמקום אחר הוא אומר (ויקרא א א) וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר, זה המשכן מחוץ לפרכת, נמצאו שני כתובים מכחישים זה את זה, בא הכתוב השלישי והכריע ביניהם (במדבר ז פט) ובבא משה אל אהל מועד וישמע את הקול מדבר אליו מעל הכפרת וגו', משה היה נכנס למשכן וכיון שבא בתוך הפתח, קול יורד מן השמים לבין הכרובים, ומשם יוצא ונשמע למשה באהל מועד".

אותו מקום שבתחילת דבריו היינו מקום השראת השכינה "בין שדי ילין", ובענין מקום משה בשעת הדבור רש"י כתב "כיון שבא בתוך הפתח", משום שההוא אמינא מהפסוק בויקרא היא שמשה שומע כשהוא בפתח האהל, אך הוא לא חייב לעמוד ברגע שהוא נכנס ויכול הוא להתקרב למקום בו שורה השכינה תמיד, דהיינו עד הפרוכת.

ולפי מה שאמרנו שעכ"פ הוא יכל להכנס עד מקום הפרוכת יש לחזור ולישב גם את דברי המדרש רבה שהוא נכנס לפני ולפנים, עם פשט הפסוקים בפרשת נשא, וי"ל שאין הכוונה במדרש שהוא עומד בקדש הקדשים, אלא שהוא יכל להגיע עד מקום הפרוכת ובוה הוא כביכול נפגש פנים אל פנים עם השכינה שנמצאת לפני ולפנים. ומה שאמרו בילקוט שמעוני שה' מדבר עמו בין שני הבדים, אין הכוונה שהוא נכנס לקדש הקדשים אלא משום שמקום השכינה הקבוע גם בשעת הדיבור הוא בין הבדים, נחשב הדבר שה' מדבר עמו בין שני הבדים.

ועתה נחזור לבאר את הענין של "אשר אועד לך" שנאמר במזבח הקטורת, וכן במעשה הקטורת, וגם מצינו כך בענין עולת התמיד לפני הפסוק שמתייחס למקום השכינה הקבוע במקדש שבשמות פרק כט פסוק מב - מג (פרשת תצוה) נאמר: "מִבְּנֵי אֶהֱל־מוֹעֵד לִפְנֵי ה' אֲשֶׁר אֹעֵד לָכֶם שְׁמָה לְדַבֵּר אֵלַיִךְ שָׁם: (מג) וְנִעַדְתִּי שְׁמָה לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל וְנִקְדַּשׁ בְּכַבְדִּי".

בענין זה עסקו בביתא דמלאכת המשכן פרק יד. ויש בוה כמה גרסאות:

לפי גירסה א" כתוב: "מהיכן היתה שכינה מדברת עם משה. ר' נתן אומר מן האהל (י"ג מעם האהל) שנ' ונתת אותו לפני הפרכת... אשר אועד לך שמה (שמות ל ו). ר' שמעון בן עזאי אומר ממזבח הקטרת שנ' ושחקת ממנו הדק... אשר אועד לך שמה (שם ל לו). תלמידיו של ר' ישמעאל אומרים מאצל מזבח העולה שנ' עולת תמיד לדורותיכם... אשר אועד לכם שמה (שם כט, כב)".

ט. כ"ה בנוסח של קירשנר, ובמהדורת איש שלום כתב שכן הוא בכת"י אוקספארד.

לפי גרסה ב' כתוב: "ר' נתן אומר מעם מזבח הקטרת... שמעון בן עזאי" אומר מאצל מזבח הקטורת... תלמידו של ר' ישמעאל אומר מאצל מזבח העולה...".

ולפי גרסה ג' כתוב: "רבי נתן אומר מעל מזבח הקטורת... בן עזאי אומר מן הפרוכת... תלמידו של ר' ישמעאל אומר מאצל מזבח העולה...".

בדברי תלמידיו של רבי ישמעאל כל הנוסחאות שוות. גם בפסוקים שמביאים ר' נתן וכן עזאי אין הבדל בין הגרסאות, וכן בשאלת הפתיחה מהיכן היתה השכינה מדברת עם משה. צריך לבאר על מה מדובר, ומה היחס בין דברים אלו למה שבואר בספרי, כיצד כל תנא למד מהפסוק שהביא לפי כל גרסה, למה חכם אחד אומר "מעם" והשני אומר "אצל", וכיצד מבין כל חכם את הפסוקים שהביאו החכמים האחרים. וכן כיצד מבארים תלמידי רבי ישמעאל מה שנאמר "ובבא משה אל אוהל מעד" שמשמע להדיא שה' אמר לו להכנס".

ונראה לענ"ד לבאר שאין כל סתירה בין תנאים אלו לדברי הספרי והמדרש רבה שמהם עולה שמשה יכל להכנס עד קדש הקדשים, והקול יוצא מבין הכרובים כי כאן הנושא אינו מהיכן יוצא הקול, וגם לא היכן עמד משה, אלא מהיכן השכינה מדברת, כלומר מהיכן נחשב מקום השכינה בשעת הדיבור, כי מהמילים "אשר אועד שמה", משמע שהשכינה בשעת הדיבור אינה רק בין שני הכרובים ובקדש הקדשים. ר' נתן הביא את הפסוק שבו נאמר "אשר אועד" בהקשר למזבח הקטורת, ומזה הוא למד שמקום השכינה בשעת הדיבור הוא מן האהל או מעם האהל, או מעם מזבח הקטורת, או מעל מזבח הקטורת. נראה שדעתו היא שבחינת גילוי השכינה בשעת הדיבור היא גם במקום המזבח, וכן הוא סובר גם לפי הגרסה מן האהל, שהרי עכ"פ הוא מביא את הפסוק שנאמר על מזבח הקטורת, אלא שלפי גרסה זו הוא מתייחס בדבריו גם לפסוק שהביא בן עזאי, כי ממה שאמר "מן האהל" מתבאר שמה שנאמר בפרשת תשא אשר אועד לגבי אהל מועד, הוא מפני שמזבח הקטורת הוא באהל מועד, ונמצא שמשה שנכנס לתוך אהל מועד עד קדש הקדשים יכל לעמוד כביכול באמצע.

ודעת בן עזאי לפי רוב הגרסאות הוא שמקום גילוי השכינה בשעת הדיבור "אצל מזבח הקטורת" והביא את הפסוק שפירשנוהו על הנחת הקטורת בלי מזבח, שהיא יכולה להיות אצל המזבח עד הפרוכת, ואפשר גם ממש במקום הפרוכת כאשר הבדים בולטים, וזהו שאמרו באחת הגרסאות שהדבור לשיטתו הוא ממש מן הפרוכת. ונראה שלפי בן עזאי הפסוק אשר אועד במזבח הקטורת, לא בא לומר שבשעת ההתועדות השכינה היא עד המזבח, אלא הפסוק מזכיר שהתועדות של ה' היא לפני העדות דהיינו עד מקום הפרוכת, ומשה נמצא במקום ההכשר

(י). ילקוט שמעוני תורה פרשת פקודי רמז תכו.

יא). במהדורת איש שלום מביא את גרסת הילקוט שמעוני מדפוס אופיעך, וכ"ה באוצר מדרשים (אייזנשטיין) מלאכת המשכן עמוד 304, אלא ששם כתוב רשב"י במקום רבי שמעון בן עזאי.

יב). במהדורת איש שלום גרסה זו מכת"י אפשטיין.

יג). על השאלה האחרונה עמד במשכיל לדוד על רש"י בפרשת תצווה שיובא לקמן, וכתב שהכוונה שלפעמים היה מדבר עמו כשהוא מחוץ לאהל, אך תירוצו דחוק וגם הוא נשאר בצ"ע.

להקטרה, כך שהשכינה נחשבת כנמצאת עד מקום זה, לכן גם הקטורת שבכל יום קשורה לדיבור זה, אך הדיבור בפועל יוצא מבפנים מהכפורת.

ולגבי השאלה איך יתכן שלתלמידי רבי ישמעאל משה לא נכנס לאהל נגד המפורש בפסוק, "ל שבאמת גם לפי תלמידי רבי ישמעאל הקול יוצא מהכפורת ומקום ההקטרה, ומשה רבינו נכנס לאוהל מועד, כפי שנאמר "בבוא משה אל אוהל מועד", אלא שהם הוסיפו שבשעת הדיבור השכינה נחשבת גם אצל מזבח העולה, והוא כעין שפירשתי לפי רבי נתן שבשעת הדיבור נחשב שהשכינה היא עד מקום מזבח הקטורת, והא אומר אצל מזבח העולה דהיינו עד מקום החצר שבו נמצא מזבח העולה. אבל לפי רבי נתן וכן עזאי השכינה היא רק בתוך אהל מועד ומה שנאמר במזבח העולה אשר אועד לא מוסב על מזבח העולה עצמו, אלא על אהל מועד, אלא שהענין הזה הוזכר אצל מזבח העולה, כי הקרבנות במדבר היו קשורים למה שהקב"ה התוועד עם משה. ראה בהעמק דבר (על שמות כט, מב) שהראה ענין זה שקרבן התמיד של המדבר היה בשביל ייעוד של משה בהרבה הבדלים בין האי פרשתא לפרשת התמיד לדורות שבפרשת פנחס.

ומה שאמרנו שלכו"ע הקול לא נשמע מבחוץ, כך אמרו שם במדרש ויקרא רבה א, יא "תני רבי חייא מאהל מועד, מלמד שהיה הקול נפסק ולא היה יוצא חוץ לאהל מועד", והוא כפשט הפסוק בפרשת נשא שלא יתכן שמשה רבינו עמד מבחוץ.

והנה הראב"ד בתו"כ אחרי פ"א כתב שמשה תמיד היה נכנס לפני ולפנים, ותמחו עליו בצפנת פענח ובתורה שלמה פרשת תצוה הערה קמו שאין זה כדעות חכמים דברייא דמלאכת המשכן. אך לענ"ד הראב"ד כנראה סמך את לשונו על המדרש רבה. לא ברור לי כיצד הוא פירשו, אך כתבתי לעיל שכיון שבפרשת נשא כתוב רק שמשה בא אלא אהל מועד ולא נאמר שבא לקדש הקדשים, וזה פסוק מפורש, ככל הנראה כוונת המד"ר על כניסת משה ועמידתו במקום בליטת הפרוכת, ששייך לכנותו לפני ולפנים מבחינתנו, והוא נלמד ממה שנאמר ויקרא אל משה שמשמע שהוא יכל להכנס פנימה ככל האפשר.

ורש"י בשמות פרק כט פסוק מב - מג (פרשת תצוה) כתב: "אשר אועד לכם - כשאקבע מועד לדבר אליך שם אקבענו לבא. ויש מרבותינו למדים מכאן, שמעל מזבח הנחשת היה הקדוש ברוך הוא מדבר עם משה משהוקם המשכן, ויש אומרים מעל הכפרת, כמו שנאמר (שמות כה כב) ודברתי אתך מעל הכפורת, ואשר אועד לכם האמור כאן אינו אמור על המזבח, אלא על אהל מועד הנזכר במקרא: (מג) ונועדתי שמה - אתועד עמם בדבור, כמלך הקובע מקום מועד לדבר עם עבדיו שם: ונקדש - המשכן: בכבודי - שתשרה שכינתי בו".

ועל דברי רש"י שתשרה שכינתי בו כתב שפתי חכמים: "כלומר ע"י השראת שכינתו יהא מקודש המשכן ופירוש אפילו לדברי האומר שאשר אועד לכם שמה הוא מקום מיוחד במקדש שהוא מזבח הנחשת מכל מקום כלם מודים שמלת ונקדש שב אל אהל מועד כלומר שתשרה שכינתי בו".

ונראה כפי שדייק מרש"י שלכו"ע מקום השכינה הקבוע הוא באהל מועד ולא במקום המזבח. אך יש לעיין שהלא דברי הסוברים שהוא ממזבח הנחושת הם תלמידי ר' ישמעאל הכתובים בברייתא דמלאכת המשכן, ומדוע כדעה נוגדת הביא רש"י את דברי הספרי ולא הזכיר דבר מדברי התנאים שקדמו לדברי ר' ישמעאל בברייתא זו.

לכן נראה שרש"י הבין כדביארתי שדברי רבי נתן וכן עזאי אינם סותרים למשמעות הספרי שלפי הספרי השכינה בשעת הדיבור היא רק בתוך האהל ולא אצל מזבח העולה, וכן לפי דעת שניהם, ולכן כשהביא את דברי הספרי הוא כמביא את דברי בן עזאי ורבי נתן שחולקים על תלמידי רבי ישמעאל. וכל המחלוקת היא עד היכן חשיב מקום השכינה בשעת הדיבור, אך כולו סבירא להו כפשט דקרא של פרשת ויקרא ופרשת נשא, שה' קרא למשה להכנס ומשה רבינו נכנס לאהל מועד ויכל להגיע עד הפרוכת, למקום הכי מקודש שבקדש, אבל עדיין אינו גוף קדש הקדשים, ולכן לא נאמר שה' קרא לו להכנס לקדש הקדשים". וכדברי הנצי"ב (שמות כו, לג) "שהפרכת היה נמשך לחוץ מעשר אמות ע"י הבדים שהיו בולטין כשני דדי אשה, והיה משה רבינו עומד שם". וזה הוא מקום שהוא ראוי להיקרא לפני ולפנים, אך אינו ממש קדש הקדשים.

גם מהירושלמי מסכת ברכות פרק ד הלכה ה נראה שהדיבור עם ה' היה כהקול יוצא ממקום הפרוכת אל משה, שנמצא במקום הפרוכת מבחוץ: "ארון ר' חייא רובא ור' ינאי חד אמר שמשם אורה יוצאה לעולם וחרנה אמר שמשם ארירה יוצאה לעולם. דביר ר' חייא ור' ינאי חד אמר שמשם דבר יוצא לעולם, וחרנה אמר שמשם דיברות יוצאין לעולם".

ובתוספתא המובאת לקמן איתא ש"דביר" הוא המחיצה, וכן פשטות הירושלמי שר' חייא ור' ינאי מדברים במקומות שונים, בתחילה בארון ואחר כך בדביר. ואמרו בירושלמי שמשם דיברות יוצאות לעולם, כי משה עמד מחוץ לאותה מחיצה, ואז היה הקב"ה מדבר עם משה, וכפי שמכאן כח הנבואה לדורות, כך מקום זה בבית המקדש הוא כנגד אותו מקום שהיה באהל מועד. והא כנגד מקום ההקטרה ביום כיפור וכל השנה, ובאופן זה הקטורת בכל השנה

(יד). הגר"ח"ק כתב שני פירושים לברייתא דמלאכת המשכן, טעם ודעת, ובפירוש המרחיב שנקרא 'דעת' כתב שמה שאמר רש"י שהוא מעל הכפורת היינו שהוא נכנס לפני ולפנים ממש. אך לענ"ד כיון שרש"י מביא בפרשת תרומה את הברייתא דספרי, מסתבר שכאן בפרשת תצוה קיצר, וכוונתו למה שאמרו שם, ושם מתבאר להדיא שהכוונה היא שהוא נכנס רק עד הפרוכת.

ובפירוש 'טעם' כתב הגר"ח"ק שלפי תלמידי רבי ישמעאל הקול יצא מעם הפרוכת ומשה עמד אצל מזבח העולה. אך לענ"ד אי אפשר לומר כך כי כתוב להדיא שמשם נכנס לאהל מועד, וכפי שהעיר בזה המשכיל לדוד הנ"ל.

טו). הנצי"ב הקשה איך אמרו שמשם נכנס לקדש הקדשים והרי הוא לא היה יכול להכנס למקום שבו הענן, ומתוך זה דייק שלא נכנס לקדש"ק. אך לכאורה על שאלה זו יש להשיב על פי מה שאמרו בספרא בברייתא דרבי ישמעאל פרשה א פרק א אות ח: "כתוב אחד אומר ובבא משה אל אהל מועד לדבר אתו, וכתוב אחד אומר ולא יכול משה לבא אל אהל מועד, הכריע כי שכן עליו הענן, אמור מעתה כל זמן שהיה הענן שם לא היה משה נכנס לשם נסתלק הענן היה נכנס ומדבר עמו". וראה גם יומא ד ע"ב, אלא ששם מדובר על כניסה לתוך הענן שהיה על ההר. ומכל מקום לענ"ד דיוקו של הנצי"ב נכון מצד אחר, כי משמע מהפסוקים עצמם שהוא בא רק לאהל מועד. וראה גם במרומי שדה ליומא נו ע"ב שפירש את המיוחד במקום החיבור בין הקדש לקדש הקדשים שהוא בחינת חיבור בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה, ולכן נאמר ה"השכן איתם בתוך תומאם" דוקא על הכפרה של אהל מועד.



מתקשרת לקדש הקדשים, וראה עוד בביאור פנימיות ענין הקישור בין קדש הקדשים ודיבור ה' לקטורת שבכל השנה בסידור עולת ראייה".

ועתה נבוא לביאור ענין "מבית לפרכת" שהוזכר כמקום מיוחד ובדין ההקטרה והזאה ביום כיפור, ונראה את הביאור של הנצי"ב לדברי חכמים בענין זה.

הנה נאמר על עבודת הכהן בכניסתו לקדש הקדשים בויקרא פרק טז: ב. וַיֹּאמֶר ה' אֶל־מֹשֶׁה דַּבֵּר אֶל־אַהֲרֹן אַחִיךָ וְאֶל־יָבָא בְּכָל־עֵת אֶל־הַקֹּדֶשׁ מִבֵּית לַפָּרֹכֶת אֶל־פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עַל־הָאֹרֶן וְלֹא יָמוּת כִּי בָעֵינָן אֶרְאֶה עַל־הַכַּפֹּרֶת: ג. בְּזֹאת יָבֹא אַהֲרֹן אֶל־הַקֹּדֶשׁ בְּכָפֹר לְחַטָּאת וְאֵיל לְעֹלָה: יב. וְלָקַח מִלֶּאֱהֻמָּחָתָה גִּחְלִי־אֵשׁ מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ מִלִּפְנֵי ה' וּמִלֶּא חֲפָזָיו קִטְרֶת סָמִים דָּקָה וְהִבִּיא מִבֵּית לַפָּרֹכֶת:

וכן נאמר בפסוק טו על הזאת דם השעיר: "וְשָׁחַט אֶת־שְׁעִיר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לָעֹם וְהִבִּיא אֶת־דָּמָו אֶל־מִבֵּית לַפָּרֹכֶת וְעָשָׂה אֶת־דָּמָו כַּאֲשֶׁר עָשָׂה לְדָם הַפָּר וְהָזָה אֹתוֹ עַל־הַכַּפֹּרֶת וּלְפָנֶי הַכַּפֹּרֶת".

ובספרא אחרי מות פרשה א (סעיפים א, י): "א. בזאת יבוא אהרן אל הקודש. מה תלמוד לומר? לפי שנאמר אל הקדש אל פני הכפורת אשר על הארון, שיכול אין לי אלא קודש שיש בו ארון וכפורת שאין בו ארון וכפורת מנין, תלמוד לומר בזאת יבוא אהרן אל הקודש לעשות קדש שאין בו ארון וכפורת כקודש שיש בו ארון וכפורת. י. מבית לפרכת להזהיר על כל הבית (הכוונה לבית קדה"ק. ע.א), יכול על כל הבית במיתה, תלמוד לומר אל פני הכפורת אשר על הארון ולא ימות, הא כיצד אל פני הכפורת במיתה, ושאר כל הבית באזהרה".

ובמנחות כז ע"ב איתא: "טהורים שנכנסו לפני ממציתא, להיכל כולו - בארבעים, מבית לפרכת אל פני הכפרת - במיתה; רבי יהודה אומר: כל היכל כולו ומבית לפרכת - בארבעים, ואל פני הכפרת - במיתה. במאי קא מיפלגי? בהאי קרא: ויאמר יי' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבוא בכל עת אל הקודש מבית לפרכת אל פני הכפורת אשר על הארון ולא ימות, רבנן סברי: אל הקודש בלא יבא, מבית לפרכת ואל פני הכפרת בלא ימות; ור' יהודה סבר: אל הקודש ומבית לפרכת בלא יבא, ואל פני הכפרת בלא ימות".

טז). בעו"ר (ח"א עמ' קלח) ביאר שענין הקטורת הוא להופיע את האור העליון של הרוחניות הקדושה האצילית, אשר לא יגורה רע, ועל ידי הופעתה הכל חוזר לשרש הקדושה העליונה, ובחינת קדש הקדשים היא "יסוד גילוי האלקי של התורה, שעולה למעלה מתכונת למודה והבנתה, וזהו תכן קדש הקדשים העולה למעלה ממידת הקדש הסתמית, שמדת הקדש היא השפעתה של תורה מצד הקדושה שנתגלה לנו, אבל בבחינה הפנימית, שהיא סוד ברכתה של תורה, היא קשורה למקורה האלקי מצד נותן התורה ב"ה, על זה אמר ושחקת ממנה הדק, בבחינה יותר דקה, ונתת ממנה לפני העדות (זוהי קטרת של יום כיפור. ע.א), אשר אועד לך שמה (נקט כביאור הרמב"ן שזה מוסב על קטורת יום כיפור), לקשר את ההופעה הזאת של התאחדות והתמוזגות כל הנטיות, להעלותן ביסוד הקדושה הגנוזה, על ידי מקור ההשפעה העליונה של תורה, מצד הופעתה מפי הגבורה, באספקלריא המאירה לרועה נאמן, במקום הקדש באוהל מועד (זוהי קטורת של כל השנה שהיא במקום הקדש שבו עמד משה. ע.א), ומעלת הקדש הקדומת מתעלה היא בזה למעלת קדש קדשים, קדש קדשים תהיה לכם". ולענ"ד יתכן שכל מה שביארתי על דרך הפשט בזה כלול בכוננת העו"ר שנתן לכל זה טעמים פנימיים.

ונראה שהספרא הוא כדעת רבי יהודה, כפי שאמרו סתם ספרא כרבי יהודה (קידושין נג), וחכמים פליגי. ולכו"ע יש כאן מקום שיש בו לאו ומקום שיש בו חיוב מיתה, דהא כתיב פעמיים "אל", ואם הוא מקום אחד שחייבים עליו מיתה היה צריך לכתוב רק "אל" אחד.

ובביאור דעת חכמים כתב העמק דבר ויקרא פרק טז פסוק ב: "סתמא דת"כ כר"י. אמנם לפי הפשט מיירי הכל בקדק"ד, ואף על גב דכתיב אל הקדש שהוא ההיכל, דקדק"ד מיקרי קודש הקדשים, מכל מקום כבר נתבאר בספר שמות כ"ו ל"ג דמקום שהיה בולט שני בדי ארון כשני דדי אשה מן הפרכת, היה אותו מקום נחשב לפני ה' כקודש, ולא החל קדושת קדהק"ד לגבי השראת שכינה כי אם בכלות עשרים אמה של היכל בצמצום, אבל לנו הבדיל הפרכת בין הקודש ובין קדה"ק, כמש"כ והבדילה הפרכת לכם בין הקודש וגו' לכם דייקא, מעתה נתבאר המקרא ואל יבא בכל עת אל הקודש, שכך הוא ודאי קודש לגבי שכינה רק שהוא מבית לפרכת וגו' (ולפיכך יש אתנחתא אחרי מבית לפרכת שהוא המקום שנקרא אצל ה' קודש, אבל אצלנו הוא קדש הקדשים וחייב גם עליו מיתה. ע.א.), וא"כ פי' אל פני הכפרת, נגד הכפרת, ששם היו בולטין ולא מן הצדדין (כלומר שלפי הפשט אינו מקום נוסף, אלא הוא גופא מקום מבית לפרכת. ע.א.), ומכש"כ דלהלאה בקדה"ק ודאי מוזהר, וע"ע בסמוך, ומ"מ דרש חז"ל (שאל הקדש בפני עצמו רק באזהרה. ע.א.) מוכרח מדכתיב אל הקודש, ומה מקרא חסר ולא יבא בכל עת אל מבית לפרכת, אלא לדרשה ג"כ".

ועל פסוק ג, שנאמר בו אל הקדש, כתב הנצי"ב: "הכא ודאי אינו מדויק שהרי בא אל קדה"ק, ומכאן דרשו בתו"כ אפילו בשעה שאין ארון וכפרת (והוא שיטת הסתו"כ אליבא דרבי ייהודה. ע.א.). אכן לפי הפשט הוא כדברינו, דאפילו בשעה שנכנס אינו עומד אלא בין הבדין במקום שהיו בולטין, והוא מקום הקודש, וכדתנן [יומא נ"ב ב'] נותן את המחתה בין שני הבדים, וא"כ הוא עומד בקצה הבדים".

ולפי זה מובן שמה שנאמר מבית לפרכת בפסוק יב, טו לפי חכמים הוא גוף המקום שנאמר בו בתחילה בקדש, אלא שכאן לא הוזכר בקדש ללמדך שיש להכנס ממש לקדש הקדשים מבפנים, וגם בפסוק ב בית הפרכת הוא אותו מקום שהכהן עומד בו בפנים, וקרוי קדש רק מצד ה', ומצדנו הוא קדש הקדשים, ושם הוא המקום שעל הכהן לעמוד. ולמדנו מכל זה לשיטת חכמים את יחודו ועדיפותו של המקום הנקרא מבית לפרכת שהוא אינו כל קדש הקדשים, אלא דוקא במקום הבליטה שבפרוכת".

יז). לולי דמסתפינא להגיה בגמרא ללא מקור, היה נראה לענ"ד להסביר בזה את הגמרא בברכות דף ל ע"א: "היה עומד בבית המקדש - יכוין את לבו כנגד בית קדשי הקדשים, שנאמר: והתפללו אל המקום הזה; היה עומד בבית קדשי הקדשים - יכוין את לבו כנגד בית הכפורת; היה עומד אחורי בית הכפורת - יראה עצמו כאילו לפני הכפורת".

לענ"ד פשוט הבריייתא אינה עוסקת בכהנים בעבודתם, שכן מדובר על תפלת לחש להתפלל לכיוון הכי מקודש, והכהן שנכנס לקדה"ק אינו מתפלל אלא תפילה קצרה בבית החיצון, אלא מדובר במי שנכנס למקום המקדש לצורך תיקונים והגיע שעת התפלה. ויש כאן דין מתפלל בבית קדש הקדשים ודין מתפלל אחורי בית הכפורת. רש"י פירש "בית הכפורת", שהכוונה היא לקדש הקדשים כולו, כפי שמצינו בכמה מקומות שאחד עשרה אמה אחרי בית קדשי הקדשים הם הקרויים אחרי בית הכפורת, וכתב רבינו יונה מסכת (דף כ ע"ב) כתב "וכשעומד בעזרה שאחורי הכפרת אם עומד בצפון חוזר פניו לדרום כדי שלא יהיה אחוריו למקדש". אך אכתי יש לעיין למה אמרו בעומד אחורי בית הכפורת שיראה עצמו כאילו לפני הכפורת, ולא אמרו יכוון לבו, כבשאר המימרה.

וכן נראה שיש קדושה מיוחדת למקום הבליטה אף מבחוץ, כי זה מה שאמרו על המקום בו התפלל הכהן הגדול ביום כיפור תפלה קצרה שהוא "בבית החיצון" (יומא נב ע"א), ולא אמרו בהיכל, אלא הכוונה בין הבליטה שבבדים כשהוא עומד מבחוץ. ועוד כתב הנצי"ב בפרק טז, כג שזה ביאור לדיוק הפסוקים בהמשך, שמשמע שלשם היה נכנס אהרן כשהותר לו להיכנס לא רק ביום כיפור לאחר עשית כל המעשים".

ועכ"פ, גם אם לא נלך בכל הענין הזה בדרכו של הנצי"ב, שלמקום זה בדיק כוונה התורה באומרה "מבית לפרוכת", משמע שיש מעלה מיוחדת בנתינת הקטורת ליד הפרוכת, כיון שנראה שזה המקום שכנגד חיבור והתגלות ה' לעם ישראל בדיבור עמנו על ידי הנביאים. וזה נראה מוסכם גם על רבי יהודה כי הוא פשטא דקרא בפרשת ויקרא ופרשת נשא כפי שביארתי לעיל.

ומעתה י"ל לעורר את כונת המתפלל כל יום, שעל זה אנו מתפללים לשוב ולחזור "לדבר קדשך", שהקב"ה יחזור לדבר עמנו. ועל כן גם כל קדש הקדשים קרוי על שם אותו דיבור עמנו, כפי שכתב ביד רמה בבא בתרא צט ע"א. ולכן תפילתנו, שהיא דיבור עם ה', היא בבחינת קטורת כפי שנאמר "תיכון תפילתי קטורת לפניך".



גם צריך ביאור מה הכוונה שמי שעומד בקדש הקדשים יכולו לכו כנגד בית הכפורת שלכאורה כל קדש הקדשים הוא בית הפרוכת, והרי"ף, ובעקבותיו הרא"ש ועוד ראשונים, לא הביאו את דין העומד בקדש הקדשים, ובדקדוקי סופרים כתב שליתא בכ"י ו. אך מכל מקום צריך לדעת מה הדין בעומד בקדש הקדשים, ואמנם בחלק מכת"י כתוב כנגד הכפורת ולא בית הכפורת, ולפי זה מיושב, אך מכל מקום השאלה על הסיפא נשארת.

ולולי דמסתפינא נראה לענ"ד שאפשר שבכל המימרה צריך לגרוס בית הפרוכת, ואגב מה שבסוף המימרה נאמר "כאילו לפני הכפורת" השתבש המעתיק לכתוב בכל המימרה כפורת במקום פרוכת. וחילוף כזה שכח כי אלו מילים דומות, וכפי שרואים בברייתא דמלאכת המשכן הגהות כאלה. והביאור הוא שעיקר הכינוי מבית לפרוכת הוא למקום הבליטה שבפרוכת. ולפי זה מובנת הרישא שאם היה עומד בבית קדש הקדשים בכל מקום מסביב לבין הבדים יכולו ליבו כנגד מקום זה שבו נעשה עיקר חיבור ישראל לקב"ה ביום כיפור. וגם אפשר שיש לגרוס שמכוון לכו לכפורת ואינו סותר לדברי, כי י"ל שדין כוונה אל מקום אינו כדין הנחת הקטורת, אך עכ"פ נראה שבסיפא יש לגרוס "בית הכפורת" וכוונת הסיפא שאם הוא עומד אחרי בית הפרוכת, כלומר במקום הנחת הקטורת עצמה ולא היכן שעומד הכהן בתוך המחיצה, יראה עצמו כאילו הוא לפני הכפורת. ואין בזה הלכה לאיזה כיוון יכולו, כי ממזרח וממערב הוא במקום שקרוי לפני הכפורת. ומה שלא אמרו "היה עומד בבית הפרוכת" יובן לפי מה שהקדמתי שכה"ג ביום כיפור לא מתפלל שם שמונה עשרה, אלא מדובר באדם שנכנס לצורך תיקונים, והוא לא ידחוף את הפרוכת לעמוד בתוך המחיצה, ולכן דברו על מי שעומד אחורי בית הכפורת. ואתי שפיר לפי מה שביאר הנצי"ב שעיקר שם בית הפרוכת על מקום המחיצה.

יח. במחזור המקדש ליום כיפור (עמ' 282) כתב שמתרגום יונתן והגמרא בברכות ל ע"א עולה שהכהן הגדול מתפלל גם בפנים. אך לענ"ד מהמשנה ביומא משמע שהכהן מתפלל רק בבית החיצון, ולגבי הגמרא בברכות ביארנו לעיל שנראה שהכוונה לתפלת אדם שנכנס לקדה"ק לתיקונים. ולגבי תרגום יונתן כוונתו למה שנאמר בתרגום המיוחס ליונתן לבמדבר לה, כה, בענין מה שהכהן גדול נענש ו"מטול דלא צלי ביומא דכפורי בקודשקודשא על תלת עבין קשין דלא יתקלון עמא בית ישאאל". אך י"ל שהכוונה לתפלה בעת שהוא נכנס לקדש הקדשים..

ג.

מקום הנחת הקטורת לפי המשנה ביומא

עד עתה היה הדיון בדרשות דקראי, אך העיקר הוא כיצד הדברים תוארו בפועל במשנה, שכבר כתבתי במאמרים קודמים שמזה עיקר הדיוק כי מלשונה מתברר להדיא שאכן מקום ההנחה בבית שני (ואולי גם בבית ראשון) היה צמוד לפרוכת.

במסכת יומא פרק ה משנה א-ב מתוארת הליכתו של כהן הגדול להנחת הקטורת ביו"כ: "היה מהלך בהיכל עד שמגיע לבין שתי הפרוכת המבדילות בין הקדש ובין קדש הקדשים וביניהן אמה. ר' יוסי אומר לא היתה שם אלא פרוכת אחת בלבד שנאמר (שמות כ"ו) והבדילה הפרוכת לכם בין הקדש ובין קדש הקדשים. החיצונה היתה פרופה מן הדרום, והפנימית מן הצפון. מהלך ביניהן עד שמגיע לצפון. הגיע לצפון הופך פניו לדרום מהלך לשמאלו עם הפרוכת עד שהוא מגיע לארון. הגיע לארון נותן את המחתה בין שני הבדים. צבר את הקטורת על גבי גחלים ונתמלא כל הבית כולו עשן. משניטל הארון, אבן היתה שם מימות נביאים ראשונים ושתייה היתה נקראת, גבוהה מן הארץ שלש אצבעות ועליה היה נותן".

ובגמרא יומא דף נא ע"ב דנו על מחלוקת רבי יוסי וחכמים: "שפיר קאמר להו רבי יוסי לרבנן! - ורבנן אמרי לך: הני מילי - במשכן, אבל במקדש שני, כיון דלא הואי אמה טרקסין, ובמקדש ראשון הוא דהואי, ואיסתפקא להו לרבנן בקדושתיה אי כלפנים אי כלחוץ, ועבוד שתי פרוכות".

ועל ספק זה נאמר בהמשך ביומא דף נב ע"א: "אמר רבי נתן: אמה טרקסין לא הכריעו בו חכמים אי כלפנים אי כלחוץ. מתקיף לה רבינא: מאי טעמא? אילימא משום דכתיב והבית אשר בנה המלך שלמה לה' ששים אמה ארכו ועשרים רחבו ושלושים אמה קומתו, וכתיב וארבעים באמה היה הבית הוא ההיכל לפני, וכתיב ולפני הדביר עשרים אמה ארך ועשרים אמה רחב ועשרים אמה קומתו ולא ידעין אמה טרקסין אי מהני עשרים, ואי מהני ארבעים. ודילמא, לא מהני עשרין ולא מהני ארבעין, וחללא קא חשיב, כותלים לא קא חשיב! תדע, דכל היכא דקא חשיב כותלים חשיב ליה לדידיה, דתנן: ההיכל מאה על מאה ברום מאה, כותל אולם חמש, והאולם אחת עשרה, כותל ההיכל שש, וארכו ארבעים אמה ואמה טרקסין, ועשרים אמה בית קדשי הקדשים, כותל ההיכל שש, והתא שש, וכותל התא חמש. אלא: קדושתיה, אי כלפנים אי כלחוץ. והיינו דאמר רבי יוחנן, בעי יוסף איש הוצל: ודביר בתוך הבית מפנימה הכין לתתן שם את ארון ברית ה'. איבעיא להו: היכי קאמר קרא? ודביר בתוך הבית - מפנימה הכין לתתן שם (והדביר כבחוף), או דילמא הכי קאמר ודביר בתוך הבית מפנימה (גם הדביר מבפנים)".

עוד אמרו ביומא דף נב ע"ב: "במאי עסקין? אילימא במקדש ראשון - מי הווי פרוכת? אלא במקדש שני - מי הווי ארון? והתניא... - לעולם במקדש שני, ומאי הגיע לארון - מקום ארון. - והא קתני נתן את המחתה לבין שני הבדים! - אימא: כבין שני הבדים".

מבואר שלדעת הגמרא התיאור של המשנה מתחילת כניסתו בין הפרוכות הוא על בית שני, כי בבית ראשון היתה אמה של בנין, הקרויה אמה טרקסין, ובבית שני לא יכלו לבנותה בגלל

שהגביהו את המקדש וכמבואר בבא בתרא ג ע"א: "ובמקדש שני מ"ט לא עבוד אמה טרקסין? כי קאי - בתלתין קאי, טפי לא קאי". ואומרת הגמרא ביומא שבמקדש ראשון לא היו פרוכות. אמנם גם בבית ראשון היתה פרוכת בתוך אותה אמה, שהרי בה בלטו בדי הארון, אך אי אפשר לומר שהוא מהלך בין שתי פרוכות שנועדו לזה, כי בפשטות אותה פרוכת שבמקום בדי הארון (או אף אם נאמר שהיו שם שתי פרוכות), צריכה להיות פרוסה תמיד לכסות את בדי הארון. והכהן לא היה מהלך בבית ראשון דרך הפרוכת הזו כפי שאמרו בגמרא נא ע"ב שאינו דרך ארץ למיעל להדיא, אלא עליו להיכנס דרך פתח באמה טרקסין בצפון. ושאלת הגמרא מי הו פרוכות, היא מי הו פרוכות שמהלך ביניהן, כי רק בבית שני היה צריך להלך בין שתי פרוכות".

המשנה מביאה מחלוקת אם היו בבית שני שתי פרוכות או פרוכת אחת, ואמרו שלחכמים שהיו שתי פרוכות הוא בגלל ספק אמה טרקסין, ולרבי יוסי עושים אמה אחת מפני שכך היה במשכן. ובביאור הענין כתבו תוספות ד"ה ועבוד שתי: "תימה וליעבוד פרוכת אחת שעוביה אמה. ולי נראה דמשמע להו לרבנן פי' דקרא והבדילה הפרוכת לכם בין הקדש וגו' שמצד חיצון של פרוכת יהא קדש ומתחילת עוביה ולפנים יהא הכל קדש קדשים ולהכי לא מצי למיעבד פרוכת אחת שעוביה אמה ולאוקומה במקום אמה טרקסין דילמא קדושתה כלחוץ ונמצא דמתחילת עוביה ולפנים אינו הכל קדש קדשים אף על גב דבמקדש ראשון אוקמוה התם אמה טרקסין ע"פ הדבור עביד כדכתיב הכל בכתב, ואי בעו למיעבד פרוכת צריכין לעשות כמו שעשו במשכן כדאיתא בפ' קמא דבבא בתרא (דף ג:) גמירי או כוליה בפרוכת או כוליה בבנין, הכי נמי גמירי דאי בעי למיעבד פרוכת ליעבדו כי היכי דעבדו במשכן דמתחילת עובי הפרוכת ולפנים הוה קדש קדשים, אבל השתא דעבוד שתי פרוכת ניחא חדא אוקמוה בתחילת מקום אמה טרקסין (בסוף חלל הארבעים. ע.א) והשנייה בסוף אמה טרקסין בקדש הקדשים בסוף חלל העשרים של קודש הקדשים לצד החוץ דבוקה למקום סוף אמה טרקסין דאי מקום אמה טרקסין כלפנים, הרי מעובי פרוכת החיצונה ולפנים הוה קדשי הקדשים הכל, ואי מקום אמה טרקסין כלחוץ, מעובי הפרוכת השניה (הפנימית. ע.א) ולפנים הוי קדשי הקדשים".

יט). הצ"ח דן למה הגמרא קובעת שהמשנה יכולה להתפרש רק בבית שני, הלא גם בבית ראשון היתה פרוכת שבה בלטו בדי הארון. ולדעתו חייבים לומר שגם שם היו שתי פרוכות (בניגוד לרמב"ם), שאם לא כן היו פושטים את הספק מהצורה שבה היתה הפרוכת בבית ראשון. וא"כ למה לא נאמר שגם בבית ראשון נכנס בדרום והלך לצפון בין שתי הפרוכות. ונדחק לומר שקשוית הגמרא היא למה אמרו שנכנס בדרום, שכן בבית ראשון צריך להיכנס דוקא מהצפון של פרוכת דבבי, כדי שיהיה ימינו לפרוכת ושמאלו להיכל, שקדושתו פחות ממקום קדש הקדשים. ולענ"ד דוחק לבאר שהקושה היא ממקום הכניסה בדרום והצורך ללכת כשימינו למקום החשוב, כשהגמרא לא מזכירה כלל את הענין הזה (הוא בנוי על הכנה של תו"). אלא נראה שהבנת הגמרא היא כדביארתי, שבבית ראשון נכנס בצד צפון של האמה טרקסין.

ועצם הנחת הצ"ח שגם בבית ראשון היו שתי פרוכות דבבי, לענ"ד לא הכרחית, שבפשטות חלק מהספק הוא היכן היתה פרוכת דבבי בבית ראשון, ויתכן שבבית ראשון היתה פרוכת דבבי בעובי אמה כמו כל הקיר, וראה עוד לקמן מה שכתב בזה הרב קורן.

כ). וכ"כ בגבורת ארי [מלואים], דהואיל ורחמנא אמר "והבדילה הפרוכת לכם בין הקודש ובין קודש הקדשים", צריך מחיצה והבדלה בין זה לזה, שיהא מבדיל ממקום המחיצה ולפנים קודש קדשים, וממקום המחיצה ולחוץ קודש, על כן

שאלת התוספות למה לא עושים פרוכת אחת עבה, היא משום דמשמע בבבא בתרא שכולם מודים שכיון שאי אפשר לעשות מחיצה יש לעשות פרוכת כבמשכן, ובמשכן הייתה פרוכת אחת. ומבארים תוספות שיש ספק בקדושה, ופרוכת בעובי אמה אינה פותרת את הספק, כיון שהפרוכת חייבת להיות באופן שמתחילת עוביה היא כבר בקדושה השניה, ועל כן הספק שיש בקדושה מאלץ לעשות שתי פרוכות, שמכל אחת מהן תתחיל הקדושה השניה.

"אבל רבי יוסי סבירא ליה והבדילה הפרוכת היינו בין חלל לחלל, דחלל שחוצה לה קדש וחלל שלפנים הימנה קדשי הקדשים דעביד עוביה אמה, אי נמי דילמא פשיטא ליה דקדושת אמה טרקסין כלפנים נמצא דלדידיה (הפרוכת הועמדה בבית שני בצד החיצון של האמה. ע.א.) דמתחילת עוביה ולפנים הוי קדש קדשים (ונראה לי שכמו כן י"ל לשיטת התוספות שפשיטא לרבי יוסי שקדושת אמה טרקסין כלחוץ, והפרוכת הועמדה בצד הפנימי של האמה. וראה לקמן דברי ר"ח ותו"י ע.א.)."

לפי ביאורם, חכמים אינם חולקים על כך שבמשכן היה פרוכת אחת, כפשטא דקרא, וכפי שאמרו בברייתא דמלאכת המשכן פ"ד שכל אוהל מועד היה 30 אמה ולא 31 אמה. אלא שבמקדש נקבע שיהיו 20 אמה של קדה"ק, אמה טרקסין, ו40 אמה של קודש – 61 אמה, וצריך לעשות שתי פרוכות בגלל הספק בקדושה של אותה אמה.

וכן מבואר בר"ח דף נא ע"ב: "במשכן היתה פרוכת אחת מבדלת בין הקודש ובין קודש הקדשים. במקדש ראשון היה במקום הפרוכת כותל רחבו אמה במקדש שני נסתפק להן זו האמה מקום הכותל או כלפנים קדושתה או כהיכל לפיכך עשו ב' פרוכות וביניהם אמה והיתה נקראת אמה טרקסין והוא לשון יון פנים וחוצן. וכך מפורש בתלמוד א"י. ור' יוסי פשיטא ליה דקדושתיה כקדושת ההיכל".

וביאר תוספות שספק זה לפי חכמים גורם לעשות שתי פרוכות, מפני שהם הבינו שבמקום בו הפרוכת מבדילה, צריך להיות מתחילת עוביה הקדושה של הצד השני. אך רבי יוסי סובר שאין ספק או שלדידיה עשו פרוכת אחת עבה.

אך בתוספות ישנים (יומא דף נב ע"א ד"ה מספקא) כתבו בשם הריב"א: ולר' יוסי לא מספקא ליה לכך לא עבד אלא חדא, אבל לא ידעינן לדידיה קדושתיה אי כלפנים אי כלחוץ, ולרבנן נמי אי לא הוה מספקא לן לא הוה עבדי שתי פרוכות שאין לחוש אי מוסיפין על אויר ההיכל או בית קדשי הקדשים". וכן הוא בריטב"א.

ונראה שלפי הריב"א הספק בקדושה של אותה אמה מצריך לעשות שתי פרוכות כדי למנוע מכשול, ובלא המכשול לא היה אכפת לנו שהפרוכת לא מוצבת בדיוק במקום שבו יש מעבר בקדושה. על כן לדבריו יוצא שחכמים לא למדו דין מיוחד בפרוכת מהפסוקים, כפי שאומרים תוספות, אלא שעצם הספק בקדושת האמה שהוסיפו בבית ראשון גורם לצורך לעשות שתי פרוכות. ואין הכי נמי יכלו גם לעשות פרוכת אחת עבה, אך זה קשה יותר לעשות<sup>12</sup>.

צריך להעמידה מכון במקום הבדלה דוקא, וכיון דמספקא להו, אי אפשר בלא שני פרוכות, דממה נפשך אחת עומדת מכוונת במקום הבדלה".

כא). במלכים א פרק ו פסוק לא נאמר: ואתפתח הדביר עשה דלתות עצי־שמן האיל מוזזות חמשית: ובדברי הימים ב

והנה, אחרי תיאור ההליכה בין הפרוכות מבאר המושג שאחר הכניסה הוא מהלך צמוד לפרוכת, כשהיא משמאל, עד שהוא מגיע במרכז קדה"ק מבחינת צפון דרום לארון. כיון שהזכרה הליכה רק צמוד לפרוכת, נראה ש"הגיע לארון" המוזכר כאן פירושו הפשוט שהגיע לבדי הארון הנמצאים ליד הפרוכת, ונכנס לבליטת שני הבדים, על ידי הזזת הפרוכת, כפי שנראה להלן בתוספתא ובירושלמי. ועכ"פ, לפי דברי הגמרא בבלי ודאי הכוונה שהגיע למקום ארון היא שהוא הגיע למקום בדי הארון. והמשנה מסיימת שמשניטל הארון, כלומר אותו ארון עם בדיו הבולטים בפרוכת, אכן היתה שם מימות נביאים ראשונים שנקראה אבן שתיה, והיא גבוהה ג' אצבעות, ועליה היה נותן.

ברור אם כן שבבית שני היה דין להניח על אבן השתיה, אך לא ברור מה היה בבית ראשון. יתכן שגם שם היה דין להניח על האבן, שהרי האבן היתה כבר מימי הנביאים הראשונים, וא"כ יש לפרש שהמשנה אומרת שמשניטל הארון, עכ"פ הניחו על אותו אבן, שעתה מהווה תחליף לחשיבות הארון. וכך כתבתי בגליון פא עמ' תמט: "מאחר ש"הגיע לארון" היינו למקום בין שני הבדים ולא לארון עצמו, והגמרא אומרת שאין הבדל בין בית ראשון לשני, אלא בזה שכאן יש ארון וכאן אין ארון, אם כן מובן שמה שכאשר כתוב במשנה "משניטל הארון אבן היתה שם מימות נביאים ראשונים ושתיה היתה נקראת גבוהה מן הארץ שלש אצבעות ועליה היה נותן"

פרק ד פסוק כב כתוב ופתח הבית דלתותיו הפנימיות לקדש הקדשים ודלתיו הבית להיכל וזה: ובדברי הימים ב פרק ג פסוק יד נאמר אחרי תיאור מעשה הכרובים ויעשאת הפרכת תכלת וארגמן וכרמיל ובין ויעל עליו כרובים: משמע שיש לעשות פרוכת מחוטים לקדש הקדשים, וכתב שם המיוחס לרש"י "ויעש את הפרכת תכלת וארגמן – ותלה על הדלת שהיה באמה טרקסין שבו נכנסין לפני ולפנים אף על פי שהיה בו דלתות תלה עליו כדלקמן ופתח הבית דלתותיו הפנימיות לקדש הקדשים וגו'".

הרב קורן (בחצרות בית ה' עמ' 118 הערה 1) הקשה שכיון מהפסוקים משמע שהיו בבית ראשון דלתות ופרוכת בקדש הקדשים, וכן מבואר ברש"י. אם כן נראה שהספק בבית שני הוא האם בבית ראשון הפרוכת היא המבדילה או הדלתות הם המבדילות והפרוכת לצניעות, ור' יוסי מכריע מהפסוק והמבדילה הפרכת לכס, שהוא מפרשו גם על בית ראשון שדין אמה טרקסין כלחוץ ושלא כדברי התוספות. עכ"ד. ונראה כוונתו שלפי כולם הפרוכת בפנים והדלתות מבחוץ, וחכמים הסתפקו מה מהם היה המבדיל לקדושה, שאם הדלתות הן המבדילות, דין האמה כלפנים, ואם הפרוכת היא המבדילה, דין האמה כלחוץ. ולפי רבי יוסי הפרוכת היא המבדילה, ועל כן דין האמה כלחוץ.

אך ענין הדלתות לא הוזכר כלל במחלוקת חכמים ור' יוסי, וגם במיוחס לרש"י בדברי הימים לא נאמר שהדלתות והפרוכת מופרדים זה מזה. ובאמת ענין הדלתות האלו מבואר בברייתא דמלאכת המשכן פ"ז באופן אחר ממה שכתב רש"י, שאמרו שם "בית קדשי הקדשים שעשה שלמה היו לו כותל פתח ודלתות, שנאמר ויעש דלתות להיכל ולדביר", ועוד אמרו שם: "לא ננעלו דלתות בית קדשי הקדשים שנ' ויאריו הבדים...הדלתות לא ננעלו מפני הבדים היוצאים בפתח והפרוכת היתה פרוסה בפני הפתח".

ונראה שהמיוחס לרש"י בדברי הימים לא ראה את הברייתא הזו, שבה מפורש שהפרוכת לא היתה תלויה על הדלתות. ועכ"פ אין כל קשר בין הדלתות לספק של הגמרא מה היתה קדושת אותה אמה שנוספה בבית ראשון בין הקדש לקדש הקדשים. לפי ר"ח, תוספות ו הריב"א אין נפק"מ היכן היתה הפרוכת בבית ראשון, שם ידעו מה לעשות ומהי הקדושה. נחלקו מה יעשו כשעושים אך ורק פרוכת ובעיני דומיא דמשכן, כפי שביארו התוספות, או מפני שעצם זה שיש ספק בקדושה מצריך לעשות שתי פרוכות, כדברי תו"י. וגם נראה שהתוספות לא התכוונו לשלול הנחה שלר' יוסי קדושת אמה טרקסין כלחוץ וכדביארתי.

פירושו שהאבן בלטה ג' אצבעות במקום הקטורת, אבל גוף הארון בלי הבדים לא היה מונח כלל על בליטת ג' אצבעות<sup>כב</sup>.

ובאופן אחר נראה לי עתה, שאפשר לומר שבבית ראשון לא היה דין להניח על אותה אבן, דהעיקר הוא שיניח לפני הארון בין הבדים, ואם ירצה יוכל להניח בקרבת הארון, וגם אפשר שלא היה דין בזה, כי האבן לא היתה גלויה. ומה שאמרו בבית שני להניח על בליטת אבן השתיה הוא שכך עשו לאחר שחשפו אותה, כדי להחשיב את המקום במקום הארון שחסר. ונראה שהגמרא לא נכנסה לדון בזה, כי אין לנו הוכחות מה היה בבית ראשון.

האם אנחנו יכולים לדעת מה מקומה של בליטת האבן בקדה"ק? לענ"ד כיון שלא הוזכרה כל התקדמות של הכהן לעבר המרכז, משמע שהוא יכול היה להניח את הקטורת סמוך לפרוכת, ועל כן ברור שהיתה אבן בולטת סמוך לפרוכת. אמנם אין מזה לכשעצמו הכרח שהיא היתה אך ורק סמוך לפרוכת, אך לכל הפחות ברור שהיא היתה גם סמוך לפרוכת.

כב). אחת ההערות המרכזיות של הרב אדר על דברי היא שכתב (עמ' רמ):

"בתגובתו האחרונה הרב אלבה העמיד (ש)אבן השתיה שבלטה במקום קה"ק פירושו שהאבן בלטה ג' אצבעות במקום הנחת הקטורת. אבל הארון לא היה מונח כלל על בליטת ג' אצבעות. ע"כ ומבואר שלא מצא שום מקור בחז"ל או בראשונים, לכך שהארון היה מונח על אבן השתיה או קשור אליה בדרך כלשהיא". וכן חזר וציטט בשמי בעמ' רמג: "כתב הרב אלבה: אבל הארון לא היה מונח כלל על בליטת ג' אצבעות. ע"כ". ועל זה האריך בקושיות, שהרי כתוב במפורש בתוספתא ובראשונים שהארון על אבן השתיה.

אך המעיין יראה שלא ציטט את דברי נכון, והשמיט את מה שהדגשתי "גוף הארון בלי הבדים", ואת כל ההקשר של הדברים. התשובה לשאלתו כתובה בנוסח הנכון, בו פרטתי את ההבדל בין גוף הארון לבדי הארון, וביארתי ש"הגיע לארון" היינו לבדי הארון, שכן הארון יחד עם הבדים קרוי ארון, שאליהם הוא מגיע כשהוא הולך צמוד לפרוכת, אבל גוף הארון שעליו הכפורת גם לפי המשנה וגם לפי התוספתא לא היה מונח על בליטת ג' אצבעות. וגם כתבתי (גליון פ עמ' תלה) שמה שאמרו "משניטל הארון", הוא אותו ארון שעליו נאמר בתחילה "הגיע לארון", והכוונה היא שמשניטל אותו ארון עם בדיו נשארה אותה האבן.

הרב אדר כתב (שם) שמדברי המשנה "משניטל הארון" יש ללמוד שלפני שניטל הארון לא הייתה לאבן משמעות, כי היא היתה תחת גוף הארון, ולא היו נותנים עליה את הקטורת, אלא בין הבדים. ורק בבית שני נתנו על האבן עצמה. וביאר דבריו (בעמ' קמז) שבבית שני "שמו את הקטורת על המקום הכי ודאי שיכלו לשים, והיא אבן השתיה. (וזה קצת מסייע לשיטה של ארון במקומו נגנו. שכיוון שנגנו מתחת למקומו, על כן כשמקטירים את הקטורת על אבן השתיה מתקרבים ביותר למקום המדויק שבו הקטירו בבית ראשון, אף שאינו ממש אותו מקום).

ואני תמה על דבריו, שאם כן יוצא שמקום הנחת הקטורת השתנה בבית שני, וטעם השינוי שכתב מפני צורך בודאות לא מסתבר, כי גם לשיטתו שהאבן היא תחת הארון כשהוא ראוה את האבן היה להם להניח לפנייה כדי שיהיה במקום בו הונחה הקטורת בבית ראשון ויתקיים לפני ה', דהיינו לפני הארון. על כרחך צ"ל שלפני הארון נאמר רק כשיש ארון, וכשאין ארון אפשר להניח גם במקום הארון, או שגם אם האבן היתה תחת הארון, האבן בלטה ג' אצבעות בריחוק מסויים מהארון לכיוון מזרח, ולפיכך גם בבית שני הניחו את הקטורת לפני מקום גוף הארון (כך גם צויר בסידור המקדש). אך אם נאמר כך או כך, למה לא נאמר עוד אפשרות, שהאבן בלטה גם במקום הפרוכת ושם הונחה הקטורת, ומשניטל הארון פירושו שמשניטל הארון, עכ"פ היתה שם אבן מימות הנביאים הראשונים שעליה הונחה הקטורת מימי הנביאים הראשונים, או שהכוונה משניטל הארון חשפו את האבן או חייבו להניח עליה, כדי להדגיש את חשיבות המקום וחיבת ישראל והדיבור עם ה', וכדיארתי.



אם האבן בלטה ג' אצבעות אך ורק סמוך לפרוכת, ממילא מובן שמקום ההנחה במציאות היה דוקא סמוך לפרוכת, אך גם אם האבן בלטה גם סמוך לפרוכת וגם יותר קרוב למערב יתכן שמקום ההנחה היה דוקא סמוך לפרוכת, כי לפי המבואר לעיל כך מסתבר שכן הוא המקום שבו ניכר הענין של "בין שדי", שהרי הבליטה בפרוכת היא זו שיוצרת צורת שדים. וכן הוא המקום שבו עמד משה בדברו עם הקב"ה, ועל כן מסתבר שכדי להראות חיבת ישראל הכהן היה מניח את הקטורת צמוד לפרוכת. לפי הנצי"ב הדבר נכתב בתורה כי הלשון "מבית לפרוכת" נאמרה בעיקר עליו, אך גם אם לא ננקוט בפירוש "מבית לפרוכת" כנצי"ב, ונאמר שלא כתוב בתורה במפורש שכך צריך לעשות, בוודאי מובן שחכמים יתקנו דבר כזה בגלל חשיבות אבן השתיה, שהיא אבן שממנה נוסד העולם, יחד עם הדגשת הענין של חיבת הקב"ה לישראל, בבחינת בין שדי.



## ד.

### מקום הנחת הקטורת לפי התוספתא והירושלמי

בתוספתא פרק ב הלכה יב – טו מובאים הדברים כך:

"מהלך בהיכל עד שמגיע לבין שתי הפרכות המבדילות בין הקדש ובין קדש הקדשים וביניהן אמה זהו מקום הדביר שעשה שלמה. ר' יוסה או' לא היה שם אלא פרכת אחת שנ' והבדילה הפרכת לכם וגו' אמרו לו מה ת"ל בין הקדש ובין קודש הקדשים. אמ' להם בין קדש העליון לקדש התחתון, דבר אחר בין נוב לגבעון לשילה לבית עולמים. חיצונה פרופה מן הדרום והפנימית מן הצפון מהלך ביניהן עד שהגיע לצפון. הגיע לצפון הפך פניו לדרום. מהלך לשמאלו עם הפרכת עד שמגיע לארון הגיע לארון ודחף את הפרכת במתניו ונתן המחתה בין שני הבדים וצבר את הקטרת על גבי גחלים ונתמלא הבית עשן.

אבן היתה שם מימות נביאים הראשנים ושתייה נקריה גבוהה מן הארץ שלש אצבעות, שמתחלה היה עליה ארון נתון, משניטל הארון, עליה היו מקטירין קטרת שלפני לפנים. ר' יוסה אומ' ממנה נשתת העולם שנ' מציון מכלל יופי הופיע.

צנצנת המן וצלוחית של שמן המשחה ומקלו של אהרן שקדיה ופרחיה וארגז דרון שהושיבו פלשתים כבוד לאלי ישראל היו כולם בבית קדש הקדשים. משנגנו ארון נגנו עמו.

שני בדי ארון היו יוצאין מן הארון עד שמגיעין לפרוכת שנ' ויאריכו הבדים יכול שקרעו את הפרוכת ת"ל ולא יראו החוצה יכול לא היו נראין מתוכה ת"ל ויראו ראשי הבדים וגו' אמור מעתה האריכו האריכו<sup>2</sup> הבדים והגיעו לפרוכת ודחקו את הפרוכת והיו נראין מתוכה, ועליהם מפורש בקבלה צרור המור דודי לי בין שדי ילין".

(כג). יתכן שהלשון הכפולה באה לרמז שהאריכות היא בדרך נס.

התוספתא הוסיפה דיון במשא ומתן בין חכמים לרבי יוסי בענין שתי הפרוכות, והביאה גם מה שהשיב רבי יוסי לחכמים. בפשטות, הדיון הוא על מה שהיה במשכן, כי מה שאמרו תחילה את הפסוק שנאמר בבנין שלמה הוא כותרת שמה שאנו דנים עליו הוא מקום הדביר שעשה שלמה. כלומר, מה נעשה בבית המקדש השני במקום האמה טרקסין, שהיא הדביר שעשה שלמה. אך נראה שאי אפשר לבאר מה שאמרו שחכמים השיבו לרבי יוסי מהפסוק והבדילה הפרוכת בין הקדש ובין קדש הקדשים, כדברי התוספות. כי לפי זה יהיה קשה להבין את ההמשך מה השיב להם רבי יוסי שהכוונה בין קדש העליון לקדש התחתון, שלכאורה עכ"פ לדעתם פשטא דקרא הוא שיש הבדל בין הקדש לקדש הקדשים, באופן שמיד אחר הפרוכת מתחילה קדושה אחרת, ואם יש ספק צריך לעשות שתי פרוכות. ועל זה רבי יוסי לא השיב דבר. ואמנם התוספות יכולים לומר שכיון שבבבלי לא הובא שזה המשא ומתן אין חובה לבאר כך את הדברים, (בשיח יצחק גוניס דן כתב שאפשר לפרש את המשא ומתן לפי תוספות, אך לענ"ד הקושי הוא שרבי יוסי בתשובתו לא מתייחס לטענת חכמים, וזה נשאר קשה), אך עכ"פ המשא ומתן צריך ביאור, שאם הספק הוא מה היה במשכן לכאורה נצטרך לומר שבמשכן היו לפי חכמים שתי פרוכות ואמה נוספת בניגוד לברייתא דמלאכת המשכן, וכמובן דחוק לומר שברייתא זו היא שלא כדעת חכמים, ובפרט שהוא גם נגד פשטא דקראי<sup>12</sup>.

ונראה לי שיש מקום לפרש את המשא ומתן של חכמים ורבי יוסי לפי דרך הנצי"ב. הנצי"ב שכבר הזכרתי במאמרים קודמים, בפירושו על הפסוק בשמות לג, כו "והבדילה הפרכת לכם בין הקדש ובין קדש הקדשים", פותח בכמה קושיות:

א. שהאי לכם מיותר.

ב. לשון "ובין קודש הקדשים" קשה, והכי מיבעי לקודש הקדשים, דבכ"מ דכתיב בהבדלה שתי פעמים בין משמעו שיש הבדל אמצעי בין שני הערכים המופסקים (כפי שביאר בבראשית א, ד. שמות ח, ט), וכאן לפי הנראה לא היה הפרכת אלא מבדיל ומפסיק לבד, וא"כ היה ראוי לכתוב בין הקודש לקודש הקדשים.

כד. הרב אדר (עמ' רמד בהערה י) הביא את הרב ליברמן בעל תוספתא כפשוטה שכתב (יומא פ"ב) שלפי התוספתא מדובר בבית ראשון והיא חולקת על הגמרא. על כן אביא את דבריו.. בהערה 104 כתב שלפי הירושלמי שתי הפרוכות הן כעין אמה טרקסין (כלשון הירושלמי זכר לדבר), ובדרך אגב העירו שבאמה טרקסיו עצמה יש ספק מהי קדושתה, אבל לא אמרו שמתעם זה עושים שתי פרוכות. ובהערה 105 כתב שרבי יוסי למד מהלשון הבדילה, שהוא לשון יחיד, שהיה רק פרוכת אחת. ובהערה 106 כתב שאף שבתוספתא מובא הלימוד של חכמים ממאי דכתיב בין ובין, כוונתם לתחילת הפסוק, שחכמים למדו מהפסוק בשמות פרק כו פסוק לג "וַתִּתֶּנָּה אֶת־הַפְּרֻכֹּת־תַּחַת הַקֶּקֶסִיף וְהַבִּאתָ שְׁמֵהֶם בְּיָד לַפְּרֻכֹּת אֶת אֲרֹן הָעֵדוּת וְהַבְדִּילָה הַפְּרֻכֹּת לָכֶם בֵּין הַקֹּדֶשׁ וּבֵין קֹדֶשׁ הַקֹּדֶשִׁים": דקשה, למה כתוב פעמיים פרכת, ומאן הסיקו שגם במשכן היו שתי פרוכות וגם בבית ראשון היו שתי פרוכות, ולא מטעם ספק. ולפי זה כתב בהערה 110 שמשנתנו מתפרשת לפי התוספתא בבית ראשון, ולכן היה צריך לדחות את הפרוכת כדי להיכנס בין הבדים.

ולענ"ד דבריו תמוהים, שבפשטות לכו"ע במשכן הייתה רק פרוכת אחת, וגם בבית ראשון היתה רק פרוכת אחת כמבואר בברייתא דמלאכת המשכן, ואין יתור במילה "פרכת", כי לאחר שדיבר על הכנסת הארון חזר לענין הפרוכת. ראה בנצי"ב ביאור הענין. התוספתא והירושלמי לא אמרו שיש דרשה מדכתיב פעמיים "פרוכת". אלא שמכל מקום בירושלמי לא אמרו ששתי הפרוכות הוא מחמת שהיה לחכמים ספק. וביאור המו"מ מובן היטב לפי דרך הנצי"ב, ולקמן יתבאר אופן נוסף לפי דעת הרמב"ם.

ג. עיקר המשכת הבדים לחוץ שיהיו כשני דדי אשה לא נזכר בצווי כלל.  
 ד. הסתירה שיש לגבי המקום שבו דבר משה עם ה' מלמדת שיש מקום אמצעי שבו עמד משה שאינו בקדושת קדש הקדשים אך הוא לפני ולפנים<sup>כה</sup>.

ופירש הנצי"ב את דיוק הכתוב, "והבדילה הפרכת לכם", שבא להורות שהיה אותו מקום של בליטת בדי הארון אמצעי בין שתי הקדושות, חמור מקדושת ההיכל וקיל מקדושת עשר אמות של קה"ק, ומש"ה היה משה יכול לעמוד שם, והיינו דכתיב, ובין קדש הקדשים. והוסיף הנצי"ב שהיא האמה טרקסין, שהובא ביומא דנ"א שהיה לו דין פנים וחוץ, כמש"כ בפרש"י שם בשם הירושלמי, ומזה ידע משה רבינו להמשיך את הבדים לחוץ.

ויוצא מדבריו שבמקום הבליטה יש שני עניינים - גם יצירת מקום שהוא בדין פנים וחוץ, שכנגדו היה בבית המקדש אמה טרקסין, וגם יצירת בליטת הבדים בפרוכת שיוצרות בחינת "בין שדי". ובבית עולמים התבטאו שני העניינים האלו בהוספת אמה, חוץ מבליטת הבדים. ועדיין קצת קשה לדבריו, שאם במשכן היה די במקום ספק על ידי בליטת הבדים למה במקדש הוסיפו אמה. ועל כן אני מוסיף על דבריו, שאולי י"ל שמה שהתווספה אמה בבית עולמים הוא כדי ליצור מקום של ספק קדושה גם במציאות שבה אין בדי הארון בולטים, שכן מתחילה היה ידוע שהארון יגנוז.

ועכ"פ לפי דברי הנצי"ב מובן הדיון בין רבי יוסי וחכמים, המובא בתוספתא ובירושלמי שיובא לקמן, שחכמים דקדקו מהפסוק "והבדילה הפרכת בין... ובין" שגם במשכן מקום הבליטה היה אמצעי בין שתי הקדושות, חמור מקדושת היכל וקיל מקדושת עשר אמות, ויש לו דין פנים וחוץ. אמנם במשכן לא עשו בגלל זה אמה נוספת, אך בבית המקדש שמידתו הוכפלה, היה צורך שאמה טרקסין תהיה בקדושת פנים וחוץ, ובבית שני היה צורך בשתי פרוכות כדי לציין את הענין הזה שיש כאן מקום אמצעי בקדושה. ורבי יוסי משיב שמה שנאמר "בין ובין" הוא ענין אחר, ללמד שגם בבית עולמים, שגבוה מעשר אמות, למעלה עושים הבדל בין הקדושות. ולכן הוא אומר שעשו רק פרוכת אחת. והמשנה ממשיכה כדעת חכמים שמהלך בין שתי פרוכות, ומשמע שהכי נקטינן.

ולפי ביאור של הנצי"ב אין נפק"מ לנידון דידן בין הבבלי לתוספתא, שכן גם לפי הבבלי ביומא נב הפירוש הוא כדברי הנצי"ב שהאמה זו מתחילה התווספה כמקום מסופק, וכפי שהביא לדבריו ראיה מרש"י על הגמרא ביומא, וכן כתב לבאר על פי יסוד זה את הגמרא במנחות כו.

אלא שלענ"ד לשון הגמרא ביומא "איסתפקא להו לרבנן" "לא הכריעו בה חכמים", לא משמע כדבריו, דבפשטות משמע שלחכמים היה ספק, בעוד שלפי הנצי"ב הכוונה היא שחכמים אמרו לעשותה כדי שיהיה מקום שברור שהוא ספק, דהיינו שיש בו גם מקדושת קדש וגם מקדושת קדש הקדשים. עכ"פ בדעת התוספתא בפשטות משמע כדבריו.

כה). לעיל הבאתי קושיה זו באופן שונה ממה שכתב הנצי"ב, אך בעיקר הענין שיש קדושה מיוחדת שאיפשרה למשה לעמוד שם הראיתי שאכן יש בזה לכאורה סתירה, וכדבריו בישוב הענין עולה מהגמרא.

ולענין מקום הקטורת אין נפק"מ אם ננקוט כדרכו של הנצי"ב גם בענין ספק של אמה טרקסין או לא, כי את העיקרון שיש מעלה במקום החיבור בין הקדש לקדש הקדשים יש ללמוד גם מעצם הענין של "בין שדי", וגם מפני שפשט הפסוקים בפרשת ויקרא ופרשת נשא מורה שיש יחוד במקום זה לענין הדיבור עם משה, כמבואר לעיל.

מה שחשוב לנידון דידן הוא שהתוספתא הוסיפה שכשמיגיע לבין הבדים דוחף את הפרוכת במתניו, ואמרו זאת אחרי המילים "הגיע לארון". ומוכח שהכוונה היא כפי שפירשתי במשנה, ש-"הגיע לארון" פירושו לבדים הבולטים בפרוכת<sup>17</sup>, וממילא מובן גם ההמשך, שיש לבארו כפי שפירשתי, שמה שהתוספתא אומרת שמתחילה היה הארון נתון על אבן השתיה, פירושו ששני הבדים שבולטים בפרוכת הם שהיו מתחילה על אבן השתיה. וסיימו בדרשה על שני הבדים שדומים כדדי אשה, כדי להסביר את המיוחד באותו מקום.

ובירושלמי יומא פרק ה הלכה א איתא על דברי המשנה שבין שתי הפרוכות אמה:

"וביניהן אמה: אמר רבי הילא זכר לדבר כהיא דתנינן תמן אמה טרקסין עשרים אמה לבית קודש הקדשים. מהו אמה טרקסין ר' יונה בוצריא אמר טרקסון מה מבפנים מבחוץ. א"ר יוסי מן מה דכתיב [מלכים א' ו' יז] וארבעים באמה היה הבית הוא ההיכל לפניי, הדא אמרה מבפנים. א"ל ר' מנא והכתיב [דברי הימים ב' ג' ח] ויעש את בית קדש הקדשים עשרים אמה, הוי מבחוץ. מ"ט דרבנן [שמות כו' לג] והבדילה הפרכת לכם וגומר (מסתבר שהכוונה לסיום הפסוק בין ובין, כאמור בתוספתא). מה עבד לה רבי יוסי, בין קדש הקדשים שלמעלן לקדש קדשים שלמטן. ולית לרבנן כן אית לן כהיא דתנינן וראשי פסיפסין מבדיל בעלייה בין קדש לבין קדש הקדשים".

ומדברי רבי הילא שהמשנה במידות על אמה טרקסין נאמרת כזכר לדבר משמע שאינה ממש אותה אמה של בין הפרוכות שמהלך ביניהן, ואומר ר' יוסי שלכאורה האמה טרקסין היא בפנים מדלא כללה עם הארבעים אמה, ומשיב רבי מנא שיש צד שהיא בחוץ מדלא כללה עם העשרים אמה. ובפשטות לפי זה הביאור לספק "מה מבפנים מבחוץ" הוא הביאור שאמר רבינא בגמרא יומא בתחילה על דברי רבי נתן, שממנו משמע שלא היתה כלל אמה נוספת על הששים אמה בבית ראשון, ולכן הפרוכות הן רק זכר לאמה טרקסין, והספק בבית שני תלוי בשאלה היכן האמה טרקסין היתה ממוקמת, שאם היא בתוך העשרים אמה הרי שהיא קדש קדשים, ואם היא בארבעים אמה הרי שהיא חול.

17. הרב אדר (עמ' רמא) כתב שפשטות המשנה מורה על כך שמגיע לארון ממש, ולא לבין הבדים במרחק של 5.17 מטר, ולכן כך יש לפרש את כוונת התוספתא. ומה שאמרו אחר כך שדוחף את הפרוכת הוא משום שהתוספתא מדברת בבית ראשון, וכנראה זה הפירוש הנכון גם למשנה שהיא מדברת בבית ראשון. עכ"ד. אך לענ"ד הלימוד הנכון הוא הפוך, כי מהתוספתא מוכח להדיא שהכוונה ב"הגיע לארון" היא הגיע לבדי הארון, ולא למקום הארון עם הכפורת. וממילא ברור שכן הפירוש במשנה, וזה הפירוש הפשוט במשנה שלא הזכירה כלל הליכה למרכז קדה"ק. לא מובן לי איך כותב הרב אדר שמה שעולה מהתוספתא בדחיפת הפרוכת לא מלמד על כך שבהגיע לארון הכוונה על הגעה לבדי הארון כי מדובר בבית ראשון. הרי גם אם מדובר בבית ראשון, זה רק לא יחייב אותנו לומר שהגיע לארון פירושו הגיע למקום הארון, כמו שאומר הבבלי, אך עכ"פ ממה שהקדים הגיע לארון לדחיפת הפרוכת ברור שפירוש הגיע לארון הוא הגיע לבדי הארון במקום בליטתם בפרוכת.

ומצינו שהרמב"ם נוקט כשיטה זו.

הרמב"ם בפיהמ"ש במידות ד משנה ז כתב: "הכותל המבדיל בין ההיכל וקדש הקדשים והוא הנקרא טרקסין היה בו פתח ועליו פרוכת אחת (מבחוץ. ע.א.), והיה להם ספק בבית שני בעובי כותל הטרקסין אם היה מכלל הארבעים של היכל, ויהיה אם כן מרחק הפרוכת מכותל מערבי עשרים ואחת אמות, או שהיה מקודש הקדשים, ויהיה עובי הפרוכת בשליש בדיוק, ולפיכך עשו עובי הכותל מחוץ למדת ההיכל וקדש הקדשים, ותלו עליו פרוכת מבפנים ופרוכת מבחוץ כדי שיהא הטרקסין בין שתי פרוכות".

עולה מדבריו שמידת המקדש העיקרית היא 60 אמה, ורק הספק באמה טרקסין גרם להוסיף אמה על מידת ההיכל בחוץ.

וכ"כ בהלכות בית הבחירה פ"ד ה"ב: "בבית ראשון היה כותל מבדיל בין הקדש ובין קדש הקדשים עביו אמה, וכיון שבנו הבית שני נסתפק להם אם עובי הכותל היה ממדת הקדש או ממדת קדש הקדשים לפיכך עשו קדש הקדשים עביו עשרים אמה תמימות ועשו הקדש ארבעים אמה תמימות והניחו אמה יתירה בין הקדש ובין קדש הקדשים ולא בנו כותל בבית שני אלא עשו שתי פרוכות אחת מצד קדש הקדשים ואחת מצד הקדש וביניהן אמה כנגד עובי הכותל שהיה בראשון, אבל במקדש ראשון לא היתה שם אלא פרכת אחת בלבד שנאמר והבדילה הפרכת לכם וגו'".

וכתב הכס"מ שם שהרמב"ם למד מה שהיה בבית ראשון מהירושלמי כלאים ח, ד והיינו מה שכתוב בתחילת הירושלמי ביומא, שמהפסוקים אפשר להבין שהאמה שייכת לעשרים או שייכת לארבעים, וא"כ זהו הספק שבאמה זו אם היא היתה מידת הקדש או ממידת קדש הקדשים.

ועוד כתב הכסף משנה הלכות בית הבחירה פרק ד הלכה ב: "ומ"ש רבינו אבל במקדש ראשון לא היה שם אלא פרוכת אחת וכו' נראה דלמשכן קרי מקדש ראשון דאילו בבית ראשון לא היה פרוכת אלא כותל".

וזה כמובן דחוק, ובפירוש המשנה כותב הרמב"ם להדיא שהיתה פרוכת בבית ראשון, ואדרבה נראה מדבריו שכל ענין הספק הוא בגלל מקומה של הפרוכת בבית ראשון, והכי פירושו. לפי הרמב"ם הפרוכת היתה בצד החיצון שבפתח שהיה באותה אמה, ובבית ראשון היו אך ורק ארבעים אמה של קדש, ועשרים אמה של קדש הקדשים. הספק הוא היכן היתה האמה של הבנין בתוך ההיכל, שלפי צד א' היא היתה במערב של ארבעים האמה של הקדש, ונמצא שמהפרוכת לכותל מערבי של קדש הקדשים היו 21 אמה, וא"כ יוצא שקדש הקדשים מתחיל רק לאחר אמה מערבה מהפרוכת, והפרוכת נמצאת במקום ההבדלה אבל לא שהיא עצמה מבדילה במקומה, כי גם באותה אמה שממערב לפרוכת שבה נמצא הבנין, יש קדושת היכל. ולפי צד ב', אותה אמה של בנין היתה במזרח העשרים אמה של קדש הקדשים, ועל כן יוצא שמהפרוכת עד לכותל המערבי של קדש הקדשים יש 20 אמה, והפרוכת היתה ממש בשליש הבית, וממנה ובאותה אמה שממערב לפרוכת שבה נמצא הבנין הוא קדש הקדשים, לכן יש ספק מה היתה קדושת אותה אמה של בנין בבית ראשון.

לפי מה שביאר הרמב"ם מובן מדוע כשבנו את הבית השני עשו שתי פרוכות וששים ואחת אמה, שכן אם היינו עושים פרוכת אחת וששים אמה של היכל, לא היה ידוע היכן להעמידה שאם נעמידה בשליש בדיוק יוצא שמהפרוכת למערב קדש הקדשים יש 20 אמה בעוד שלפי צד א' צריכים לעשות כמו שהיה בבית ראשון, שהיו 21 אמה ממקום הפרוכת עד הכותל המערבי. ואם נעמידנה 21 אמה מהכותל המערבי, היא לא תהיה כמו בבית ראשון לפי צד ב, כי בבית ראשון הפרוכת היה מרוחקת מהכותל המערבי של קדש הקדשים רק 20 אמה. לכן עשו שתי פרוכות, האחת שמרוחקת 21 אמה כמו שהיה לפי צד א', והשניה מרוחקת 20 אמה כמו שהיה לפי צד ב'. וכך התווספה אמה מקודשת במזרח ההיכל (וצ"ל שלהוספת קדושה להיכל אין צורך במלך ואורים ותמים), והקדושה שיש באותה אמה שבין הפרוכות היא קדושת היכל, כי קדושת קדש הקדשים גם לפי צד א היתה רק עשרים אמה. ובכל אופן, הקטורת הונחה בקדש הקדשים, כי גם אם הכהן לא התקדם פנימה לאחר דחיפת הפרוכת, הוא הניח את הקטורת מערבה ממקום עמידתו.

הרמב"ם לא דן כאן בשאלה היכן היה הפתח בו נכנסים לקדש הקדשים בבית ראשון, וכיצד הפרוכת היתה מכסה את בדי הארון. בפשטות נראה שהוא משום שזה לא כתוב במפורש, ויתכן שלדעתו היה פתח אחר לכניסה מצפון שלא היה בו דין מיוחד, ולכן הוא לא הוזכר.

ולפי זה תובן מחלוקת רבנן ורבי יוסי. חכמים אומרים שמה שנאמר "בין ובין" במשכן רומז על המצב שבו הפרוכת אינה מבדילה בעצמה מיד ממערבה אליה, דהיינו שיתכן שנאמר בין ובין מפני שה"בין" השני רומז שבמצב בו הוגדל הבנין וקבעו אמה בגבול הארבעים בזמן בית ראשון, הפרוכת לא הבדילה בדיוק בשליש, אלא היא היתה תלויה על האמה הבנויה שנתונה על השליש, והיא עצמה עמדה במרחק של 21 אמה מהכותל המערבי. ואילו רבי יוסי אומר שהבדילה הפרוכת לכם משמע בהחלט, ואין אפשרות שרק אחרי אמה יש הבדל בפועל, ומה שנאמר בין ובין נדרש לענין אחר. ולפי דרך זו, אפשר שחכמים מודים שיש צד לדרוש כדבריו, והוא הצד השני של הספק שבגללו מתייחסים למקום אמה טרקסין כספק. ועל כן אמרו שאית לרבנן כן, ובכל זאת אמרו את דרשת בין ובין לענין שתי הפרוכות, כי אולי לזה נצרך הפסוק לומר בין ובין, וזהו הספק. וכתב הרמב"ם בפירושו ליומא (ה, א) "נתברר לו אותו הספק ודעתו שמקום הפרוכת היה באופן כך וכך". הרמב"ם לא כתב מה נתברר לו, כי בכל אופן לשיטתו צ"ל שלרבי יוסי לא הוסיפו אמה בבית שני, ודלא כמשנה במידות. ומה שהמשנה במידות קוראת למקום זה אמה טרקסין, הוא כדברי הירושלמי, שמקום זה הוא זכר לאמה טרקסין, כי באמת האמה עצמה לא היתה דבר נפרד מהשישים אמה.

ומה שהרמב"ם נוקט כשיטה זו שהיא שיטת הירושלמי, י"ל שכיון שרבינא בבבלי אמר רק דילמא, ושיטתו לכאורה היא כפי שביארו התוספות, ולפי זה לא מובן המשא ומתן שבין חכמים לרבי יוסי, וגם בבבלי אמרו תחילה רק שאיסתפק להו לרבנן ואין הכרח שהוא כרבינא. לכן נראה לרמב"ם שהעיקר בזה כדברי הירושלמי<sup>12</sup>.

12. הרב קורן (בחצרות בית ה' עמ' 128) כתב שהרמב"ם נוקט שרבי נתן לא התכוון לומר כדברי רבינא במסקנה אלא

ובהל' כלי מקדש פ"ז הי"ז כתב הרמב"ם "פרוכות היו במקדש שני... ושתיים לדביר בינו ובין הקודש ושתיים כנגדן בעלייה". והוא כדעת חכמים. אך בהל' עבודת יו"כ פ"ד ה"א כתב: "ומהלך בהיכל עד שהוא מגיע לקדש הקדשים, מצא הפרוכת פרופה נכנס לקדש הקדשים עד שהוא מגיע לארון". הזכיר רק פרוכת אחת, ולא כתב על ההליכה בין הפרוכות. וכתב תוספות יום טוב ביומא פרק ה משנה ה שאף שהרמב"ם נוקט כחכמים שהיו בבית שני שתי פרוכות<sup>1</sup>, לדעתו כשיבוא המשיח לא יהיה ספק וממילא תהיה רק פרוכת אחת, ולכן לגבי העבודה נקט רק פרוכת אחת, כי זה הלכתא למשיחא.

ולענ"ד י"ל שהרמב"ם לא כתב בדוקא פרוכת אחת, אלא השאיר את הלשון סתומה כיון שיש בזה הבדל בין בית ראשון לבית שני, ויתכן שכשיבנה לא יוסיפו אמה, מחמת שיפשט להם הספק. והדבר מתיישב היטב עם מה שמעיקרא לפי הרמב"ם לא היה צריך 61 אמה, לכן מסתבר לו שלא יהיה צורך להוסיף אמה לעתיד לבא.

ועתה נחזור לביאור התוספתא.

בהלכה ב אמרו: "הגיע לצפון והפך פניו לדרום חוזר היה לאחוריו כדי שלא יהא נראה כמפסיע בין הבדים".

ונראה שגם כאן המילים "חוזר היה לאחוריו" תואמים למה שאמרו בתוספתא שדוחף את הפרוכת במונתו, והירושלמי ביאר שהוא כדי שלא יהיה נראה כמפסיע בין הבדים. ומשמע

כפי שאמר רבינא בתחילה והוא סובר כדברי הירושלמי, ויוצא שרבינא חולק על רבי נתן. אך לענ"ד מה שאמר שרבינא חולק על רבי נתן לא מסתבר, שאין זה דרך אמוראים, ואינו נצרך כדי להבהיר למה הרמב"ם לא פוסק כרבינא, כי עכ"פ לפי הפשט יש ספק מה דעת רבי נתן, וגם בגמרא לפני כן הלשון סתומה, ורבינא אמר דילמא, והראיה שהביא אינה הוכחה גמורה על בית ראשון, כי היא מהמשנה שמדברת בבית שני. לכן נוקט הרמב"ם כירושלמי, שדרכו מסתברת. והיד דוד (ד'ה אמה) מבאר שלשיטת הרמב"ם מה שאומרת הגמרא "תדע" יש לפרש שהכוונה תדע שיש ספק, ולכן המשנה לא מחשיבה את האמה לא בהיכל ולא בקדש הקדשים.

ובעצם ביאור הספק כתב הרב קורן שמשמע מפשטות הפסוקים שבבית ראשון היה רק ששים אמה, ואינו יודעים היכן נקבעה אמת טרקסין בבית ראשון בחלק של עשרים אמה שבקדה"ק או בחלק של הארבעים אמה שבקדש, והספק הוא מפני שהפרוכת תלויה במקום הפתח מבחוץ, ודין מקום הפתח הוא כמקום אליו הוא פתוח. לכן אם האמה היתה בתוך העשרים אמה והפרוכת היה מבחוץ בדיוק בשליש הבית האמה היתה חלק מהעשרים אמה וקדושת אותו מקום כלפנים, אך אם האמה היתה בקדש יש עשרים ואחת אמה של קדה"ק, ונמצא שיש אמה שצריך להוסיף לקדה"ק, לכן יש ספק אם קדש הקדשים הוא 21 אמה או 20 אמה והוזקקו לעשות שתי פרוכות.

אך לענ"ד מלשון הרמב"ם בפירושו המשנה לא משמע כדבריו, שהרי כתב שהספק הוא "בעובי כותל הטרקסין אם היה מכלל הארבעים של היכל, ויהיה אם כן מרחק הפרוכת מכותל מערבי עשרים ואחת אמות, או שהיה מקודש הקדשים", משמע להדיא שלפי צד א' רק המרחק מכותל מערבי הוא 21 אמה, אבל קדושת קדש קדשים אין באמה זו.

כח. ביומא דף נט ע"א אומרת הגמרא על מה שכתוב במשנה שם שבמזבח הזהב מחטא תחילה בקרן מזרחית צפונית שהוא כרבי יוסי. התוי"ט מתפלפל על זה מחמת שהרמב"ם פסק שמחטא תחילה בקרן מזרחית צפונית, אך ראה בר"ח ובתו"י ביומא נט ע"א ד"ה מר סבר שלדבריהם גם לפי חכמים שיש שתי פרוכות מחטא תחילה בקרן מזרחית צפונית ולא קשיא מידי, שדרכו של הרמב"ם הרבה פעמים לפרש כר"ח.

שהכוונה שלמרות שהבדים לא קיימים, עכ"פ הוא נראה כך, ונקטו בלשון זו כי המשנה מדברת בבית שני<sup>ט</sup>.

ובהלכה ג אמרו: "תני עד שלא ניטל הארון היה נכנס ויוצא לאורו של ארון, משניטל הארון היה מגשש ונכנס מגשש ויוצא. א"ר יוחנן למה נקרא שמה אבן שתייה שממנה הושתת העולם. תני ר' חיה ולמה נקרא אבן שתייה שממנה הושתת העולם".

בהליכה זו בתוך קודש הקדשים במקום החשוך מדובר על בית שני. על כן מובן שבעינין "מגשש והולך מגשש ויוצא". הברייתא שהוא מביא מבארת שאמנם כאשר היה ארון לא היה צריך לגשש בשעת הליכתו, כיון שהיה נכנס ויוצא לאורו של הארון, אבל לאחר שניטל הארון היה צריך לגשש. ונראה לי שגישוש הוא שהאופן שבו הולכים במקום חשוך, ואין נפקא מינה בזה שליד כתפו יש פרוכת שהוא יכול לראותה קצת באור חלוש, כי עכ"פ כיוון שכל המקום חשוך היה עליו ללכת לאיטו, תוך תחושה של הפרוכת שבצידו. גם יתכן שכיון שהוא נכנס לאפילה, אף שיש מוקד של אור קטן במחתה שבידיו הוא אינו רואה היכן הוא מניח את רגלו, ועליו להניח את רגלו כל פעם בזהירות של גשש כדי שלא יפול. אבל כשיש עוד מוקד אור עוצמתי בחדר, קל לו יותר להתקדם, כי רואים גם מה שמעבר לגחלים.

אבל בבית ראשון היה אורו של הארון, ואורו של הארון המדובר כאן הוא אור עוצמתי ולא רק השתקפות אור הגחלים בזהב, שכן זה היה בכל קדש הקדשים שהיה מצופה זהב, אלא מדובר באור עוצמתי שיצא מהארון והוא שאיפשר לו ללכת בבטחה ללא גישוש. לכן רק בבית שני הוזקק לגשש כשהוא נכנס ויוצא. ויתכן שהגיע למקום בליטת אבן השתיה הרגיש ברגליו את תחילת בליטת אבן השתיה, שיכולה להיות גם מעבר למקום בין הבדים לצפון, שכפי שאנו רואים אבן השתיה אינה נקודה בודדת אלא אבן רחבה, ולפי זה ידע שהוא מגיע לתחילת בליטת האבן ועליו לדחוף את הפרוכת לאחוריו, ולהיראות כנכנס בין הבדים. ומכל מקום אין לפרש את כוונת הירושלמי שהוא מגשש בדרך הליכה נוספת למרכז קדה"ק שלא מוזכרת כלל במשנה, כי לא יתכן להתייחס להילוך שלא הוזכר כלל במשנה שיש לעשותו, מבלי לומר תחילה שיש לעשות עוד הליכה. ועוד, שגם גישוש לא יעזור ללכת בבית שמלא עשן לאמצעו, כשאינן דבר שיכוונו למרכז<sup>ל</sup>.

ט. פירוש זה לירושלמי מובא בקרבן העדה כפירוש שני. וכן כתב בצל"ח: "פירוש היה חוזר לאחוריו ודוחק הפרוכת לצד מזרח והלאה מן הבדים עד שנכנס בין הבדים". אך הצל"ח לא עמד על כך שמהלשון "נראה כמפסיע" משמע שמדובר בבית שני. ובפירוש הראשון כתב קרבן העדה שהכוונה היא על היציאה מצפון ולא מדרום, ולמד כך מהמשך הירושלמי "ובא לו כדרך כניסתו כרבי יוסה ברם כר"מ אפי' בעי לא יכיל למה שלא יתן אחוריו לקודש". אך לענ"ד פירוש המשך הירושלמי הוא שלפי רבי מאיר לא צריך להגיד שיחזור בדרך כניסתו, כי אם ירצה להמשיך לדרום יצטרך להפנות לכל אורך המהלך את אחוריו לפרוכת שהיא סגורה. אך לפי רבי יוסי היה אפשר לחשוב שיש פתח יציאה בפרוכת בדרום, ולכן צריך להשמיענו שלא ילך לצאת דרך שם. ולמעשה המשנה נוקטת כרבי מאיר, אלא שסופה נצרך כחידוש דוקא לרבי יוסי.

ל. במאמר בגליון פ (עמ' תלד) כתבתי שהוא מגשש את הפרוכת, אך הרב אדר (עמ' רמד) כתב שאם היתה כוונת הירושלמי לגישוש הפרוכת, לא מובן מדוע צריך גישוש, שכן הפרוכת לציידו, וכל שעליו לעשות הוא ללכת בנחת עד שרגלו תיגע באבן הצמודה לפרוכת, והיא אבן השתיה. ותו, מפורש בסדר העבודה שהגחלים היו נותנת אור קצת, ואם



ובענין מה שביארתי על מה שאמרו בירושלמי נראה כמפסיע, יש להוסיף שמצינו בתוספות רי"ד (ד"ה ומאי הגיע) שהוא שואל שאלה: "וקשיא לי... ואם בבית שני שלא הי' שם בדים מה צורך לדחוף הפרוכת". כלומר שאם כדברי הגמרא שהוא בבית שני, אינו מובן למה "דחף את הפרוכת במתניו", הרי אין שם בדים<sup>1א</sup>.

ובנזר הקדש על דף נב ע"ב כתב ליישב, שהנה במנחות כז ע"ב איתא: "לרבי יהודה מדאל דוקא, (אל נכח) נמי דוקא? אלא דמקדש שני דלא הוה ארון וכפורת, ה"נ דלא עביד הזאות? אמר רבה בר עולא, אמר קרא: וכפר את מקדש הקודש, מקום המקודש לקודש". מבואר שיש פסוק שבא ללמד שגם בבית שני כשאין ארון עושים את הכפרה כאילו יש ארון, ועל כן י"ל שכמו כן ההילוך של בית שני היה צריך להיות כמו בבית ראשון, והיה אסור ללכת על מקום הבדים שנתקדש בקדושת עולם.

ואולי י"ל ששורש הקושי של תוספות הרי"ד הוא ממה שבהליכה אמרו שהולך בין שתי הפרוכות, וחזינו שאינו צריך לעשות עצמו כאילו הוא בין הבדים, וא"כ למה שיצטרך לדחוף את הפרוכת כשהוא עומד מבפנים. אך גם על זה י"ל שרק בשעה שהוא מקטיר ממש, צריך להיראות כעובר בין הבדים, שכן אז כוונתו היא על קדושת בין הבדים.

עכ"פ, תוספת זו שבתוספתא ובירושלמי שעוסקת בדחיפת הפרוכת מוכיחה להדיא את מה שביארנו, שהגיע לארון פירושו הגיע למקום בליטת בין הבדים, שהרי מה שאמרו דוחף במתניו

האבן במזרח כיוון שהיה לו אור לפניו מעט, לא היה צריך לגשש בשביל להגיע לאבן, שכן היה רואה אותה לפניו, ועל כן לפי דברי הרב אלבה (לפי ההבנה שהגישו נצרך רק לאבן השתיה) היה צריך לומר 'נכנס ומגשש', ולא מגשש ונכנס, שכן קודם נכנס לקה"ק מצפון, ואז מגשש את מקום אבן השתיה. אלא לפי פשטות לשון הירושלמי ברור שהוא הגיע למרכז קה"ק בלא כל צורך בגישוש, ורק אז הוא מתחיל לגשש ולהכנס על ידי רגליו עד שהיה מגיע למקום האבן שבמרכז. ואילו בבית ראשון היה לו די אור מהשתקפות אור הגחלים בזהב הארון ולכן לא הוזקק כלל לגישוש. עכ"ד, ודו"ק כי קיצרתי דבריו.

ולענ"ד הליכה איטית שמצריכה אותו להרגיש את הפרוכת שבצדו קרויה גישוש, גם אם הוא רואה לאור הגחלים את הפרוכת, כי בכל אופן הוא צריך ללכת לאיטו כגשש, וגם בשביל לא להיכשל ברגליו עליו ללכת לאיטו. ואדרבה לשיטת הרב אדר, לא מובן מאי קאמר מגשש ונכנס, הרי לדעתו בתחילת כניסתו לקדש הקדשים אינו צריך לגשש כלום, והיה צריך לומר נכנס עד מקום בין הבדים ואז מגשש. ואיך יתכן לפרש שהירושלמי קאי אך ורק על הלכיה שכלל לא הוזכרה במשנה והוא מתעלם מההליכה שכן הוזכרה. ועוד, שכאשר הכהן נכנס להוות, לאחר שכבר כל הבית מלא עשן, גם גישוש לא עוזר כדי לכוון את עצמו להגיע למרכז.

לא). מדברי הרב אדר (עמ' רמא הערה ג) עולה שהוא הבין שהתוספות רי"ד קבע שהתוספתא מדברת בבית ראשון, והרב אדר הסיק מזה שגם ביאור המשנה לפי התוספתא שונה ממה שביארה הגמרא שהמדובר בה הוא בבית שני. וכתב שאינו חושש לומר חידוש כזה כי חזינו שלא הפריע לתוספות רי"ד שבגמרא אמרו איפכא. אך כאמור, תוספות רי"ד רק הקשה קושיה על האמור בתוספתא, ולא פקפק כלל בדברי הגמרא שהמשנה מדברת בבית שני, כך שכלל היותר אפשר לומר שלדעת תוספות רי"ד יתכן שהתוספתא אינה סוברת כפי שביארה הגמרא, אבל מכאן ועד הקביעה שיש לפרש את המשנה דוקא בבית ראשון, בניגוד לגמרא, הדרך רחוקה.

ובכל אופן, לדידי אין בכך נפקא מינה. גם אם במשכן ובמקדש ראשון היו שתי פרוכות, והמשנה מדברת בבית ראשון, אין ספק שהגיע לארון פירושו לבדי הארון, ולא כתובה כאן הליכה אל גוף הארון שבמרכז, משמע שאין חיוב לעשותה. וממילא גם יש לפרש בתוספתא האומרת שהארון על אבן השתיה, שהכוונה לאותו ארון שנאמר בתחילה, דהיינו בדי הארון. ועיקר ההכרח לדברי הוא שהמשנה והתוספתא לא אומרות שצריך ללכת אל גוף הארון. ופשוט.

את הפרוכת הוא אחרי המילים "הגיע לארון". וממילא מובן, שמשניטל הארון היינו הוא ארון עם בליטת שני הבדים, שהוא היה נתון על אבן השתיה.



## ה.

### הדברים שמביאים חיזוק להנחה שהאבן בלטה צמוד לפרוכת

כבר ציינתי לעיל שהמקום הצמוד לפרוכת הוא יותר בבחינת "בין שדי ילין".

וכן ביארנו סיבה שניה, שיש מעלה בכך שבשעת ההקטרה גוף הכהן נמצא בתוך הפרוכת עצמה, מפני שהוא כעין המקום שהיה בו משה כשה' דיבר עמו, ונחשב כקדש הקדשים בעומדו בחוץ. וביארתי את ההכרח שמשם עמד בחוץ צמוד לפרוכת, כך שהוא גם לפני ולפנים וגם באוהל מועד ולא בקדש הקדשים. וכן נראה לפי דרך הנצי"ב לשיטת חכמים במנחות כז, שמה שנאמר "מבית לפרוכת" מורה על הנחת הקטורת, הזאת הדמים, באותו מקום שבו עמד משה והוא בבחינת "אשר אועד לכם שמה".

סיבה נוספת להנחת הקטורת דוקא סמוך לפרוכת, י"ל משום ששם המקום הראשון שהוא יכול להניח אותה. את מעלת המקום הראשון יש ללמוד מדברי הגמרא ביומא נח ע"ב בענין הזאת הדמים "שמצינו בפר הבא על כל המצות, שכהן עומד חוץ למזבח ומזה על הפרוכת בשעה שהוא מזה". ויש לשאול מה פירוש יתור המילים "בשעה שהוא מזה", שהוא נראה כשפת יתר.

וכתב הפני שלמה: "נ"ל דכוונת הברייתא היא בשעה שחל עליו חובת הזאה, וכיון דבפר ושעיר של יה"כ חל עליו חובת הזאה בשעה שהוא יצא מלפני ולפנים, א"כ סברא הוא שיזה לפנים מן המזבח. וגבי פר כהן המשיח ופר העלם דבר שבא ממזבח להיכל סברא הוא שיזה מיד כשבא להיכל חוץ למזבח, ומש"ה קאמר בשעה שהוא מזה".

וכן ראיתי בצ"ח נ א ע"ב בדיון על דעת רש"י, שכתב שגם בהזאה על הפרוכת לא הזה ממש באמצע מצד צפון דרום, אלא ברגע שנכנס לבין הבדים, כי הוא המקום הראשון שרשאי לעשות זאת. ונהי ששם יש גם סברה אחרת להזות ממש באמצע, שהוא יותר נחשב מכוון, עצם הסברה שיש לקיים את המצוה במקום הראשון שהוא יכול מבוארת בדבריו.

ובאותו אופן י"ל בקטורת, שסברה היא שמניח אותה במקום הראשון שחל עליו החיוב.

וסברה זו מבוארת בגבורת הארי (במלואים), שתמה איך מותר לו לילך עד לבין הבדים להקטיר וכן להזות, והלא הוא יכול מיד תיכף בכניסתו להקטיר, והו"ל מרבה בפסיעות דאסור כדאמרין בזבחים לג. "גזירה שמא ירבה בפסיעות". וביותר קשה לדעת ר' יהודה (מנחות כז:), דלמבית לפרוכת יש חיוב מלקות על כניסה ריקנית, ואל פני הכפורת חמיר טפי דבמיתה.

ולגוף הקושיה י"ל בפשיטות שהוא חייב ללכת לבין הבדים כיון שעליו להיות לפני ה' ולפני העדות. אך מכל מקום מסתבר שעליו להניח מיד כשנכנס בין הבדים, כי אין בתורה דין להתקרב עד הארון.

וכן יש להוסיף שיותר מסתבר שהניח מיד צמוד לפרוכת, בגלל המובא בירושלמי שכדי להיכנס הוא היה צריך לגשש. וא"כ למה שיטרח להיכנס יותר ממה שהוא מחוייב, כאשר ההליכה במקום קשה מאוד. ובפרט כניסתו כדי להזות, שהיא קשה במיוחד, כיון שהעשן גורם לכך שהוא לא יכול לכוון את עצמו למרכז.

ונמצא שיש ארבע מעלות למקום הצמוד לפרוכת:

- א. זה המקום שמבטא את חיבת הקב"ה לישראל, בבחינת "בין שדי ילין".
  - ב. זה המקום שמבטא את הענין של "אשר אועד לך שמה" בדיבור הקב"ה עם משה, ולשיטת הנצי"ב אליבא דחכמים הוא המקום שראוי להיקרא "מבית לפרוכת".
  - ג. דוה המקום הראשון שבו הוא יכול להניח את הקטורת.
  - ד. זה המקום שממעט מטירחתו ללכת בצורה של גישוש במקום אפל ללא צורך. וכך הוא יכול לכוון את עצמו להגיע למקום גם אחרי שהבית התמלא עשן.
- וכל זה מחזק מה שלענ"ד עולה מהתאמת המסורות למציאות.

ועתה שאני מגיע שוב לענין בחינת המציאות, אבהיר שהמציאות שאני כותב היא מה שנתגלה היום ולא היה ידוע לחכמים בדורות קודמים, דהיינו מה שאנו רואים באבן שגובהה הוא במערב, ובדורינו יכולים לחשב את מרחק האבן מכתלי הכיפה, ולחשב את גודל הכיפה ואת הזווית של המבנה, כאשר לדורות קודמים לא היתה יכולת לעשות זאת.

והמסורות שאני מדבר עליהם הן המסורות שעולות מדברי הרדב"ז שהצח"ה היא אבן השתיה שהיתה בקדש הקדשים, והמסורת שיש הקבלה בין מידות ההיכל לכתלי הכיפה, שלפי הגודל והזווית של המבנה מובן לנו שהכיפה היא מבנה מתומן ואין אפשרות לקשר בינה להיכל, אלא אם הכוונה לציון ההיכל לפי המדה של מאה על מאה אמה שמקיפות את מבנה הכיפה לפי רוחות העולם. וחיבור שני הדברים האלו מביא למסקנה שהדבר אפשרי רק אם האבן בלטה במזרח. וכיון שדברים אלו לא היו ידועים לראשונים כולם, כתבתי שאם האמת כדברי גם אם ימצא ראשון שאינו אומר כדברי בענין מקום הנחת הקטורת במזרח, נראה שאנחנו צריכים לדון על פי המציאות שאנו רואים, שלא היתה ידועה לראשונים, כי מסתמא אם היה ידוע אותו ראשון את המסורות והמציאות היה מפרש באופן אחר<sup>לב</sup>.

לב. הרב אדר (גליון פב עמ' רמו) טוען שמה שאמרתי שצריך לדון על פי המציאות שאנו רואים גם אם היא נגד אחד מהראשונים היא לשון שאינה נכונה, כי אם לא נאמר שהמסורות הן כפי שביארתי המציאות לא מוכיחה דבר, והשרטוט שגוי וממילא בודאי שלא תכריע את דברי הראשונים. אך לענ"ד ההערה לא מובנת. ברור שאם איני צודק זה לא השרטוט, אך זה בדיוק מה שאני אומר, שאם האמת כדברי על פי המסורת והמציאות שאנו רואים מתאימה לה דוקא בצורה שכתבתי, והרי זה לא היה ידוע לאותו ראשון, ויש להניח שאם הוא היה ידוע את המסורת ותיאור המציאות בהתאם לאותה מסורת הוא לא היה אומר כך.

ומכל מקום, לפני שנגיע שוב לדברי על המסורות והמציאות, אבחן האם יש פירכה על דברי מענין פשט הגמרא על מקום של גוף הארון והזאת הדמים, או מדברי אחד מהראשונים.



# ו.

## מקומו של גוף הארון

במלכים א ו, כ נאמר: "לפני הדביר עשרים אמה ארך ועשרים אמה רחב ועשרים אמה קומתו ויצפהו זהב סגור ויצף מזבח ארז".

יש לעיין מה הקשר בין פסוק זה לענין המזבח? כמדומה שהפירוש הפשוט לפסוק זה הוא מה שכתב בפירוש המיוחס לרס"ג לספר שמות בהוצאת מוסד הרב קוק עמ' רמט, שלאחר שהביא את הפסוק הזה, פירשו: "מחצית ההיכל הפנימית הוא האמצעי והוא הקרוב ביותר לבית קדש"ק, שהרי ארכו ורחבו עשרים אמה מחופות זהב (זה פירוש ויצפה זהב סגור ויצף מזבח ארז), אשר לשליש השישים הנותרות שהם המחצית החיצונה של ההיכל, חלק מקירותיו מצופות זהב אך רצפתו בלבד כשאר רצפה כאומרו (מלכים א ו, ל) את קרקע הבית ציפה זהב לפנימה ולחיצון".

מבואר שלשיטתו הדביר הוא המחיצה שמלפניה למערב, כפי שעולה מכל הפסוקים שבהם מוזכר דביר בספר מלכים ובספר דברי הימים, והפסוק מתאר את שליש ההיכל שמידתו שישים אמה, שהוא מחצית הארבעים של הקדש. ולפי זה מובן שפיר הקשר למזבח, שכן למדנו מזה שיש למקם את המזבח מארז שמצופה זהב באותו חלק בהיכל שהיה זהב סגור, כלומר גם הרצפה, שהוא החצי הקרוב לקדש הקדשים שגודלו שליש ההיכל. וכך עולה מהברייתות שהובאו בגמרא האומרות שזה מקום המזבח הזהב, כפי שהזכרתי לעיל.

אך בבבלי יומא דף נב ע"א אמרו בענין הספק של אמה טרקסין: "מאי טעמא? אילימא משום דכתיב והבית אשר בנה המלך שלמה לה' ששים אמה ארכו ועשרים רחבו ושלשים אמה קומתו, וכתיב וארבעים באמה היה הבית הוא ההיכל לפני וכתוב ולפני הדביר עשרים אמה ארך ועשרים אמה רחב ועשרים אמה קומתו, ולא ידעין אמה טרקסין אי מהני עשרים, ואי מהני ארבעים. ודילמא, לא מהני עשרין ולא מהני ארבעין, וחללא קא חשיב, כותלים לא קא חשיב... אלא: קדושתיה, אי כלפנים אי כלחוץ. והיינו דאמר רבי יוחנן!"

משמע שהבינו שעשרים על עשרים הוא החלל שיש לפנים מהמחיצה שבה הסתפקו. ולפי זה צ"ל שויצף מזבח ארז הוא ענין אחר, שכמו שקדה"ד מצופה בפנים כך צופה מזבח הזהב, ואולי מרמז שמצפה עד מזבח הזהב, כפי שכתב רס"ג.

וכן הוא בבבלי מגילה דף י ע"ב איתא: "דבר זה מסורת בידינו מאבותינו: מקום ארון אינו מן המדה. תניא נמי הכי: ארון שעשה משה יש לו עשר אמות לכל רוח, וכתוב ולפני הדביר

לג). לפי תרגום רצהבי ובתוספת ביאור בפורטל הדף היומי ליומא נב ע"א.

**עשרים אמה ארך<sup>לד</sup>** (וכתיב כנף הכרוב האחד עשר אמות וכנף הכרוב האחד עשר אמות)<sup>לה</sup> ארון גופיה היכא הוה קאי? אלא לאו שמע מינה: בנס היה עומד<sup>לז</sup>.

ובבבא בתרא דף צח ע"ב: "רבי חנינא נפק לקרייתא, רמו ליה קראי אהדדי; כתיב: והבית אשר בנה המלך שלמה לה' ששים אמה ארכו ועשרים רחבו ושלושים אמה קומתו, וכתיב: ולפני הדביר עשרים אמה אורך ועשרים אמה רחב ועשרים אמה קומתו! אמר להו: כי קא חשיב - משפת כרובים ולמעלה. מאי קמ"ל? הא קא משמע לן: למטה כלמעלה, מה למעלה אין משמש כלום, אף למטה אין משמש כלום. מסייע ליה לר' לוי, דאמר ר' לוי, ואיתימא רבי יוחנן, דבר זה מסורת בידינו מאבותינו: מקום ארון וכרובים אינו מן המדה. תניא נמי הכי: ארון שעשה משה, יש לו ריוח עשר אמות לכל רוח ורוח<sup>לז</sup>.

משמע שכאן הוסיפו התייחסות לסתירה בגובה הדביר, ונקטו שעשר אמות הראשונות לא נחשבות כיון שהן אינן מן המידה, היות והן מקבילות לכרובים.

ובירושלמי בבבא בתרא ו, ב: "רב המנונא ספרא שאל לר' חנינא כתוב אחד אומר [מלכים א ו ב] קומתו שלשים אמה וכתוב אחד אומר [מלכים א ו כ] קומתו עשרים אמה. ולא הוה דשמעה ולא אמרין ליה כלום. שאל לרבי ירמיה אמר ליה מן הקרקע ולמעלן שלשים אמה ומן הדביר ולמעלן עשרים אמה. אמר רבי אבהו מפכליה דביר. דביר היה עומד מן הקרקע ועד הקורות דכתיב וספון בארז מן הקרקע ועד הקורות, אלא מן הקרקע ולמעלן שלשים אמה מן הכרוב ולמעלן עשרים אמה. אמר רבי תנחומא מסורת אגדה היא שאין מקום דביר עולה מן המניין. א"ר לוי ולא מקום ארון עולה מן המניין<sup>לז</sup>.

לענ"ד פשט דבריו מקביל לגמרי לבבלי. הישוב של רבי ירמיה הוא הישוב של רבי חנינא, שלא מונים את חלק הדביר שמקביל לגובה הכרובים עשר אמות. ורבי אבהו שאל לפי הבנה ראשונית דמשמע שכוונתו שהדביר לא בנוי כלל בעשר אמות התחתונות, איך פוחד הדביר כאשר מפשט הפסוקים משמע שכל הבנין בנוי מהקרקע ועד הקורות<sup>לז</sup>. ועל זה השיב שכוונתו למה שאמרו בבבלי שהחשיב בפסוק רק מה שמשפת הכרוב ולמעלה, כי לגודל קדושת המקום, עד עשר אמות איננו מחשיבים כדבר הנמדד.

ובברייתא דמלאכת המשכן פרק ז: "אמרת היה ארון נתון בתוך הבית וחולק את הבית עשר אמות על עשר אמות<sup>לז</sup>"

פשטות הדברים היא שגוף הארון באמצע, ולכל רוח מהארבע רוחות יש עשר אמות ממנו עד הכתלים, והדבר מפורש בברייתא דמלאכת המשכן להדיא, שכן רק באופן זה שייך לומר

(לד). המשך הפסוק "ועשרים אמה רוחב".

(לה). על המוסגר כתב בטורי אבן שגרסה זו משובשת, וכנראה הועתק מהסוגיה בבא בתרא ולא שייך הכא. וכן הביא בדק"ס כת"י שלא גרסין לה.

(לו). הפני משה נדחק שיש ט"ס בהבאת פסוק לא נכון, אך עלי תמר כתב שהכוונה להביא את פסוק ט"ו, אך גם להמשכו בפסוק טז שכן נאמר: "ויבן את קירות הבית מביתה בצלעות ארזים מקרקע הבית עד קירות הספון וגו' ויבן את עשרים אמה מירכתי הבית בצלעות ארזים מן הקרקע עד הקירות ויבן לו מבית לדביר לקדש הקדשים". נמצא שהוזכר בפסוק טז הדביר, ומכללות שני הפסוקים אנו מבינים שגם הוא בנוי מהקרקע.

שיש כאן בכל צד עשר על עשר אמות. אם הכוונה רק לכך שהוא נמצא באמצע מבחינת צפון דרום, אין כאן עשר על עשר אלא עשרים על עשר.

וכ"כ התוספות מסכת מנחות דף צח ע"ב ד"ה דוחקין "דארוך באמצע קדשי הקדשים היה ולכל צד היה עשר אמות", וכבר ציינתי שלדבריהם היה בזה נס".

אמנם בבבא בתרא כה ע"א מובאת מחלוקת במשנה בין חכמים לר"ע על הרחקת דברים עם ריח רע מהעיר, ומבארת הגמרא שדין זה תלוי בשאלה האם שכינה במערב או בכל מקום, ואמרו שלר"ע הסובר שכינה במערב מתפללים למערב. ומשמע שממה שסתמה המשנה דלא כר"ע שאין כך ההלכה, וכן פסק הרמב"ם בהל' שכנים כת"ק. וכתבו על זה התוספות ד"ה וצבא השמים:

"וא"ת ואמאי לא נדע מקום תפלה מבית המקדש שהיתה שם שכינה במערב וי"ל דמשם אין ללמוד, דאע"ג דשכינה בכל מקום אי אפשר להשים ארון וכפורת אלא בצד אחד. וריצב"א אומר דמשם אין ללמוד דשכינה במערב, דנהי דבית קדשי הקדשים היה במערב המקדש, מ"מ הארון שהשכינה שם כדכתיב (שמות כה) ונועדתי לך שם, היה במזרח בית קדשי הקדשים".

בתחילה אמרו שאין ללמוד מזה שהארון והכפורת נמצאים במערב המקדש, כי יתכן שלא עשו זאת בגלל קדושת המערב, אלא מפני שצריך עכ"פ לקובעם בצד כלשהוא. ואח"כ הביאו את דברי הריצב"א שתירץ באופן אחר, שאין ללמוד ממה שהארון והכפורת במערב המקדש, משום שמצד שני הארון במזרח קדש הקדשים. ונראה שתוספות מסכימים עמו שהארון במזרח, רק כתבו תחילה תירוץ אחר לשאלה מהגמרא. וצריך להבין, האם תוספות בבא בתרא חולקים על פשט הברייטות הנ"ל שהארון במרכז, וכפי שנקטו בפשיטות התוספות במנחות?

ונראה לדקדק ממה שתוספות לא חזרו על המלים "הארון והכפורת", אלא אמרו בסיפא "הארון שהשכינה שם שנאמר אשר אועד לך שמה", שכוונתם היא שבסיפא שכל המקום שהשכינה שורה בו הוא מגוף הארון עד בדיו שבמזרח. וזהו שאמרו שהארון שהשכינה שם הוא במזרח. ולפי זה אין מחלוקת בין התוספות כאן לתוספות במנחות.

עכ"פ, בין מהתוספות במנחות ובין מהתוספות בבא בתרא אין כל יסוד ללמוד שצריך להניח את הקטורת ביום כיפור בבית ראשון דוקא צמוד לארון". ובאמת נראה שאין אחד מהראשונים שאומר שבבית שני הוא היה צריך להניח את הקטורת במרכז הבית, ונראה שזה משום שיש

לז). הרב אדר (עמ' רמג) כתב "אין שום מקור ברור לכך שאבן השתיה התפשטה למזרח כדברי הרב אלבה", ותמה כמה פעמים איך כתבתי שהיה נס כזה בלא מקור. ולמה אני מעדיף להעמיד שהאבן התפשטה בנס, כשזה נגד הפשט, והלא תמיד מעדיפים ללכת לפי הפשט. ותשובתי פשוטה, שהאמת היא שאין כלל מקור לדברי הרב אדר שאני כתבתי שהאבן התפשטה בנס למזרח. כשאני מדבר על אפשרות שהאבן היתה בולטת במזרח וגם נמצאת במרכז, פירוש הדבר הוא שהאבן נמצאת באופן טבעי גם כאן וגם כאן, ואין כל צורך בנס. ופשוט.

לח). הרב אדר (עמ' רמא) חידש שיש לימוד מפשטא דקרא, שכיון שבעינן שענן הקטורת יכסה את הכפורת, וממרחק של 5.17 מטר או 10.34 מטר אי אפשר לומר על זה 'וכיסה ענן הקטורת את הכפורת', ועל כן צ"ל שכוונת התורה היא "שהכהן מתקרב אל הארון בקדש הקודשים". אך איני מבין כלל מאי קאמר. מדוע ממרחק של 5.17 מטר בלתי אפשרי שיכסה ענן הקטורת את הכפורת במקום מקורה, הרי זו דרך העשן שעולה לתקרה ומכסה את כל הבית כלשון המשנה?!

הוכחה חד משמעית מהמשנה והתוספתא שהכהן אינו הולך כלל למרכז קדש הקדשים<sup>17</sup>. ועד עתה אני דן רק על הראשונים שמזכירים בענין זה מזרח או מרכז, כי זה פשט הגמרא, ועיקר כוונתי לדון האם יש סתירה לדברי מפשט הגמרא, ובהמשך בפרק ט נדון על הראשונים שמזכירים בענין זה את מערב קדש הקדשים כיון שזה אינו פשט הגמרא.



## ז.

### מקום עמידת הכהן בהזאת הדם

נאמר בויקרא פרק טז, יד: "וְלָקַח מִדָּם הַפֶּרֶ וְהִזָּה בְּאֶצְבָּעוֹ עַל־פְּנֵי הַכֹּהֵן יִזָּה שִׁבְעַת־פְּעָמִים מִן־הַדָּם בְּאֶצְבָּעוֹ".

ובואר הדבר במשנה המובאת ביומא נג ע"ב: "נטל את הדם ממי שהיה ממרס בו, נכנס למקום שנכנס ועמד במקום שעמד, והזה ממנו אחת למעלה ושבע למטה".

וביומא נה ע"א אמרו: "תנא: כשהוא מזה - אינו מזה על הכפורת אלא כנגד עוביה של כפורת".

וביארנו בטעם הדבר: "מנא הני מילי? אמר רב אחא בר יעקב אמר רבי זירא: אמר קרא והזה אתו על הכפרת ולפני הכפרת. לא יאמר למטה בשעיר, דלא צריך, דגמר ממטה דפר, למה נאמר - לאקושי על לפני: מה לפני דלאו על - אף על דלאו על".

ופירש רש"י "אינו מזה על הכפורת - על גגה, אלא כנגד עוביה, ולא היו דמים נוגעין בה".

והרמב"ם בפירוש המשניות יומא ה, ב כתב: "נכנס למקום שנכנס בקטורת בין בדי הארון, והיה מזה מן הדם לפני הארון כמו שאמר ית' על הכפרת לפני הכפרת". משמע מדבריו אלו שגם בהזאת הדם העיקר אינו אלא בזה שהוא עומד בין הבדים, ולא כתב כלל שבעינין סמוך

(ט). הרב אדר (עמ' רמא -רמז) כתב שכל הראשונים הבינו שמקום בליטת הג' אצבעות שעליו הונחה הקטורת, הוא מקום גוף הארון, ומזה הוא מסיק שלדעת כולם הולך למרכז קדה"ק. אך כבר בוארה השאלה שיש לשאול על זה, שאם כן למה לא תוארה הליכת הכהן הגדול למערב. על זה הוא משיב (בעמ' רמא, רמט ובהערה י' שבעמ' רמז) שזה מפני ש"אין מרחק מוגדר שעל הכהן להיות מרוחק מן הארון, אלא הכלל הוא לקיים כי בענן אראה על הכפורת וכיסה ענן הקטורת". וגם כתב ש"ל שלא רצה לומר לשון הליכה כי "אין זה מן הכבוד להזכיר במקום אש להבת שלהבת לשון הליכה".

אך לענ"ד לאור מה שהתבאר שהגיע לארון במשנה ובתוספתא פירושו הגיע לבדי הארון שליד הפרוכת אין תירוץ מספקים, שלא רק שלא הוזכרה לשון הליכה אלא לא הוזכרה כלל ההגעה אל גוף הארון. הרי המשנה אומרת "מהלך עם הפרוכת" עד שמגיע לבין הבדים, ואין הגיון שהיא תמנע מלדבר לצורך לימוד ההלכה על כך שיש ללכת גם במקום אש להבת שלהבת אל גוף הארון, שכן חובה להמשיך להתקרב ואין עושים זאת אלא בהליכה. גם אם נאמר שמדובר בבית ראשון, כדברי הרב אדר, אכתי היה צריך להמשיך ולומר הלך בין הבדים עד שהגיע סמוך לארון ושם מניח את הקטורת. וזה שאין מרחק מדויק בס"מ, ממילא היה מובן גם אם היה אומר בסתמא הולך אל מקום הכפורת, בלי לומר שעליו להגיע לטפח ליד גוף הארון. ואף אם החובה להגיע לארון היא רק בבית שני, עכ"פ המשנה היתה צריכה להבהיר שעליו להגיע למקום גוף הארון שהיה באמצע. ובפרט שזו הליכה קשה יותר בגלל החושך, כשאין לו דבר כלשהוא להחליט לפיו היכן הוא המרכז, ולא יתכן שלא ישימענו את הצורך והחיוב להתאמץ וללכת בחושך.

בטפח. אך הרמב"ם הלכות עבודת יום הכיפורים פרק ג הלכה ה כתב: "מזה תחילה מדם הפר שמונה הזיות בקדש הקדשים בין בדי הארון קרוב לכפורת בטפח, שנאמר ולפני הכפורת יזה וגו'". כאן הרמב"ם מחדש שההזיה צריכה להיות באופן שהדם עובר סמוך לטפח מהכפורת<sup>מ</sup>, ויש לעיין מניין לרמב"ם צורך בקרבה לכפורת ושיעור טפח? לכאורה נראה כפי שכתב בעל הר המוריה, שהרמב"ם מסביר שהמילים "כנגד עוביה של כפורת" הן שיעור למרחק, כלומר שיזה במרחק שהוא כנגד עוביה של כפורת ועובי הכפורת טפח.

אך גם אם בהזאה בעינן קירבה של טפח, אין כל הוכחה להתקרבות לארון בענין הקטרת הקטורת, כי אמנם כתוב במשנה שבהזאה נכנס לאותו מקום שנכנס להקטיר, אך כל המקום שבין הפרוכת לארון נחשב אותו מקום, שכולו בבחינת "בין שדי ילין". ובהזאה יש לימוד מיוחד מדכתיב "על הכפורת קדמה ולפני הכפורת", אבל בקטורת, שבה לא נאמר דבר כזה, י"ל שאינו צריך טפח סמוך גם לפי הרמב"ם.

וכן נראה להדיא מדברי הרמב"ם בהל' עבודת יום כפור (ד, א): "מצא הפרוכת פרופה נכנס לקדש הקדשים עד שהוא מגיע לארון, הגיע לארון נותן המחתה בין שני הבדים ובבית שני שלא היה ארון היה מניחה על אבן השתייה". הרמב"ם לא הזכיר בקטורת כל הלכה של התקרבות לגוף הארון, אלא רק שיש לתת בין הבדים לאחר שהגיע לארון, דהיינו שהגיע לבין הבדים הסמוך לפרוכת כפי שראינו בתוספתא, וציין שבבית שני מניח על אבן השתייה. אך הוא לא אמר ללכת למערב, שיתכן שבה נמצאת לדעתו אבן השתיה שעליה מונח הארון לפי מה שנביא לקמן, כי עכ"פ אין כל מניעה לכך שאבן השתייה היתה בולטת ג' אצבעות במזרח.

אלא שמכל מקום נראה לענ"ד שהבנת הרמב"ם בהלכה זו של הזאת הדם שיש צורך בטפח סמוך לארון אינה מוסכמת, ופשטות דברי חז"ל אינם מורים על הזיה למרחק של טפח סמוך, כי לשון המשנה בזבחים ה, א "ודמן טעון הזיה על בין הבדים, ועל הפרוכת". מבואר שאף שנקטו "על הפרוכת" למרות שיש דין שהדמים לא יגעו בה, כי לא נכנסו בלשון זו לפרט זה, אלא הגדירו הזאה זו בקדש הקדשים במילים "בין הבדים" ולא הזאה בכפורת, שהיא החפצא שלא נוגעים בו הדמים הדומה לפרוכת. ונראה שבאו להשמיענו שהעיקר הוא שתיעשה הזאה זו באיזה מקום בין הבדים, ולא אכפת לן כלל בקרבה לכפורת.

רש"י לא פירש דבעינן קירבה של טפח, ולא רמז לדבר כזה<sup>מא</sup>. גם הרמב"ם בפירוש המשנה לא כתב כך, ולא משמע כך מדבריו, ואם כי אזלינן תמיד אחרי דבריו בהלכה, עכ"פ גם לדעתו הראשונה יש משקל כשהיא מסתברת. וכן נביא לקמן מדברי הריטב"א בשם הריב"א שאין כל צורך בקרבה לארון כדי להזות.

(מ). הפר"ח והימי שלמה כתבו פירושים אחרים, אך לענ"ד הפשט ברור ודבריהם לא מובנים.

(מא). הרב אדר (עמ' רמח) כתב שאם נאמר שמוזה ממרחק 5 מטר לא מובן למה רש"י הוצרך לבאר שהדמים אינם נוגעים בכפורת. אך לענ"ד הדבר פשוט. הגמרא אומרת ש"על" אינו כפשוטו, אך הייתי חושב שעכ"פ צריך שהדמים יגעו בעובי הכפורת, כי נאמר "על", ולכן הוצרך רש"י לומר שהדמים אינם נוגעים בה.



וגם מסתבר שהזאת הדם לא היתה בטפח הסמוך, שכן אמרו במנחות כז שבבית שני מקום הארון הוא במקום הארון, ובבית שני לא היה אורו של ארון, וכל שכן שנכנס אחרי שמתמלא כל הבית עשן, ואיך יתקרב למקום הארון. על כן מסתבר שבשני הבתים כל היכא שהוא מזה בין הבדים, שפיר יקרא על הכפורת ולפני הכפורת, היות וכל קדושת מקום הארון היא עד מקום בליטת שני הבדים. ומה שכתוב בגמרא כנגד עובי הכפורת, הכוונה שלכתחילה יזה בגובה המקביל לגובה עובי הכפורת, ותו לא. וכ"כ המאירי מסכת יומא דף נד ע"א: "בא ללמד אחריה שאינו נוגע בכפורת אלא שאף כנגד האויר של עובי הכפורת אינו מכוין בראשונה כנגד חדה העליון ממש ולא בשבע כנגד חדה התחתון ממש אלא כמלקה זה שמגביה היד ומכה ואינו מכוין באיזה מקום אלא כמו שיארע לו אלא שבעליונה אם עברה למעלה מן הכפורת או אם ירדו השבע למטה מן הכפורת אין בכך כלום".

ונראה עוד שגם לפי הרמב"ם שיש דין להוות בקרבת הכפורת, דין זה היה רק בבית ראשון, כי מאחר שהראיתי לעיל שלפי הרמב"ם בהל' יום כיפור נראה שהנחת הקטורת היתה במזרח, ומסלול הליכתו תמיד כאילו יש בדים, הוא יצטרך לצאת ולחזור במקום בו הונחה המחתה עם הגחלים והקטורת. ולא מסתבר שהכהן הגדול יצטרך לפסוע על גבי מחתת הקטרת שיש בה גחלים לוחשות, ולהסתכן בהליכתו ובחזרתו. על כן נראה לענ"ד שלפי הרמב"ם השוואת ההזאות כשאין ארון להזאות כשיש ארון, לא נאמרה אלא על עצם הענין שכשאין ארון מזה במקום שהיה הארון ובדיו. וא"כ מה שאמרו במשנה "נכנס למקום שנכנס", שהוא ממש לאותו מקום, בבית ראשון נכנס לקרבת הארון (ובקטורת הוא כדי שיוה באותו מקום בו הונחה הקטורת ולא מחמת חייב), ובבית שני נכנס רק סמוך לפרוכת. ולכן לא הוזכרה במשנה וברמב"ם בענין הקטורת אלא הגעה לבין הבדים.



## ח.

### דעת הראשונים בענין מקום הנחת הקטורת

בענין מקום הנחת הקטורת דברי בנויים על שני שלבים. השלב הראשון הוא להוכיח מדברי חז"ל שמקום הנחת הקטורת הוא במזרח צמוד לפרוכת. כדי לברר את הענין הזה איני צריך להוכיח שהוא חייב להיות צמוד לפרוכת, אלא די בכך שהוא יכול להיות צמוד לה. לכן רק אם תמצא ראשון שהבין שמקום הנחת הקטורת בשום אופן לא יכול להיות צמוד לפרוכת, תוכל לומר שהוא לא קיבל את הדיוק שהראיתי מהמשנה שאינו חייב ללכת אל הארון.

רק בשלב השני אני מוסיף ואומר שלפי המציאות שאנו רואים על יסוד המסורות הנ"ל צריך לומר שמקום הנחת הקטורת, לפחות בבית שני שאז הוא נתלה באבן השתיה, היה דוקא צמוד לפרוכת, ושמעבר לו לא היתה אבן השתיה במפלס ההיכל. הבאתי הוכחות מדברי חז"ל גם על הענין הזה, הן מהדקדוקים של הנצי"ב והן ממה שהוספתי שהוא המקום הראשון. אך על השלב

השני הזה אין להתפלא אם הראשונים שלא ידעו מה המציאות בפועל באבן לא עמדו עליו, כי הוא מתגלה בעיקר על ידי בחינת המציאות, שהיא שמביאה אותי לדקדוקים המסייעים לזה.

לענ"ד זו דרך הלימוד הנכונה כשאנו באים לאמת את דברי חז"ל עם בחינת המציאות (לפי מה שעולה מתיאום המסורות) שלא היתה ידועה לראשונים, ואנו היום זוכים להכירה. אין קושי בכך שהראשונים שלא הכירו את המציאות לא דקדקו מהמשנה מה שאני מדקדק בה, כי להם לא היה צורך להראות את תיאום דברי חז"ל למציאות. אך עתה, עם גילוי המציאות, אנו רשאים לדקדק ולחדש דבר שהם לא אמרו, ומותר להניח הנחות שלא הוכחו, אם הן מסתברות ובאמצעותן מתיישבים דברי חז"ל עם המציאות, כפי שרצה לעשות הרדב"ז בהניחו שמלכי הגויים חפרו למצוא את האבן. ובדרך זו הלכתי בכל האי ענינא, וכפי שיתבאר עוד להלן.

ולאחר ההקדמה הזו נעניין בדברי הראשונים:

רש"י ביומא נב ע"ב כתב: "הגיע לצפון - ומשנכנס לתוך החלל הפך פניו לדרום לילך עד בין הבדים שהם באמצע החלל, כדאמר מר (בבא בתרא צט, א): ארון שעשה משה היה לו אור עשרה אמות בבית קדשי הקדשים לכל רוח ורוח. מהלך לשמאלו עם הפרוכת - שהמהלך מצפון לדרום שמאלו למזרח, והפרוכת היתה לו למזרח החלל לבין שני הבדים, והבדים היו ארוכים עד הפרוכת - ראשן אחד למערב והשני למזרח, אחד בראש הארון לצפון ואחד בראשו לדרום, ואורך אמתים וחצי של ארון ביניהן".

בגליון פא עמ' תמט כתבתי להוכיח שרש"י מבין שהנחת הקטורת צמודה לפרוכת, כי חזינן שהוא נזקק לבאר בסוגיה זו שהבדים היו ארוכים עד הפרוכת, ולשם מה הוצרך לאומרו, אם לא כדי להבהיר למה אינו ממשיך ללכת לאמצע ושם מקום ההקטרה. אמנם נראה לי עתה ש"ל שרש"י כתב כן רק כדי להסביר למה הוא הולך צמוד לפרוכת, כדי שיכול לעבור במקום בו הבדים בלטו, ולא עובר במקום בו הם מסתיימים עוד לפני כן. ואין הכרח שכוונתו ללמדנו שההנחה במזרח<sup>22</sup>. אלא שבכל אופן לשון רש"י מבוארת שהוא הולך רק "עד בין הבדים שהם באמצע החלל", ונראה שהכוונה באמצע החלל מבחינת צפון דרום, שהרי הבדים אינם במרכז קדש הקדשים. ועל כן משמע שזה המקום הסופי להנחה. נמצא שגם הוא מבין שאפשר להניח את הקטורת צמוד לפרוכת<sup>23</sup>.

מב). כפי שכתב הרב אדר (עמ' רמז), ובנקודה זו שיש לפרש שזה מה שרש"י בא לתרץ אני חוזר בי ומסכים עמו, אך לא במסקנה שלו שרש"י בכלל אינו סובר שההנחה במזרח.

מג). במראה הפנים על הירושלמי בבבא בתרא ו, ב כתב שרש"י סובר שגוף הארון באמצע ממש, כפי שמוכח מדבריו ביומא ובמגילה. אך לענ"ד אין לזה הכרח, שכן רש"י ביומא אומר שהוא הולך לבין הבדים שהם באמצע החלל, ומבואר שהאמצע קאי על בית הבדים, שהם אמצע של צפון דרום, ולא קבע שגוף הארון מונח באמצע בכיווני מזרח מערב.

גם במגילה כתב רש"י:

"אינו מן המדה - אינו אוחז למעט מדת קרקע לכל צדדיו כלום, כדקתני: יש לו עשר אמות לכל רוח, באמצע בית קדש הקדשים היה יושב, ויש ריוח בינו לבין הכתלים עשר אמות לכל צד, וכל הבית אינו אלא עשרים על עשרים, נמצא שאינו ממעט כלום".

לא כתוב בתוך דבריו להדיא שגוף הארון באמצע גם מבחינת מזרח מערב. אלא שעכ"פ נראה מסתימת הדברים שגוף

ורש"י סנהדרין כו ע"ב (וכן ב"ד רמה שם) שאבן שתיה היתה "תחת הארון". נראה שרש"י מתכוון במילים אלו אך ורק להביא את התוספתא, ואין ללמוד מדבריו אלו כלום.

אפשר לומר שרש"י הבין שהאבן נקראת תחת הארון גם אם היא רק תחת בדיו, כפי שביארתי בפשט המשנה, ואפשר גם שהוא הבין שחשיבות האבן היא במה שהארון נמצא מעליה, גם אם אינו נוגע בה. כשם שמצינו בפרקי דר"א שאבן השתיה תחת ההיכל, או בתנחומא קדושים י לפי כת"י שאבן השתיה לפני ההיכל, שנראה לפי הענין שם שהכוונה תחת ההיכל, שכן כל הענין עוסק בקדושת הקרקע של מקום ההיכל, ואמר ברישא שהארון באמצע ההיכל, שאין הכוונה לאמצע ממש אלא לתכלית והעיקר. ועל זה אמר שהשורש הקדום הוא אבן השתיה שהיתה לפני ההיכל, כלומר מתחת להיכל, ובודאי שאין הכוונה שכל האבן נמצאת גלויה ברצפת ההיכל.

גם אם נאמר שרש"י הבין שגוף הארון עומד על אבן השתיה, י"ל שלהבנתו לאבן השתיה יש גודל של כמה מטרים, והיא נמצאת גם תחת הארון וגם לפניו, ובמקום שבו היא בולטת ג' אצבעות הניחו את הקטורת, וזה יכול להיות צמוד לפרוכת. אמנם לשיטתי בהתאם למציאות והמסורות נראה שבמרכז קדש הקדשים לא היתה אבן שתיה במפלס ההיכל, אך כבר הקדמתי שאת הדבר הזה רש"י לא הכיר. לכן אין כאן איזה קושי.

גם מדברי ריב"א עולה להדיא שאין צורך ללכת למרכז קדש הקדשים, או לקרבת הארון ודבריו הובאו כמוסכמים בתו"י, תוספות הרא"ש והריטב"א.

**בדף נב ע"ב בתוספות ישנים** ד"ה החיצונה כתבו: "החיצונה פרופה מן הדרום. אבל איפכא לא מצינו למיעבד שתהא חיצונה פרופה מן הצפון ופנימית מן הדרום, דאם כן שמאלו כלפי ארון ואין זה דרך כבוד. ריב"א". וכן הוא בריטב"א בשם ריב"א.

ובדף נא ע"ב כתבו תו"י (ד"ה מספקא): "וא"ת בשלמא לצד פנים אסור לעשות פרוכת דדילמא נכנסים שם לצורך עבודת היכל והוא קדוש קדושת פנים אלא לצד חוץ למה לא יעשו מה יש לחוש, י"ל כי פעמים יכנס שם [כדי] להקטיר קטורת על בין הבדים [שבולטין] בפרוכת כמין שני דדי אשה כדלקמן וא"כ היה מקטיר בחוץ. ריב"א".

וכן הוא בתוספות הרא"ש מסכת יומא דף נא ע"ב: "מאי נפ"מ אם הוסיפו על בית קדשי הקדשים, וי"ל דשם ילך ביום הכיפורים על מקום החומה ויקטיר קטורת ונמצא מקטיר קטורת בחוץ. ריב"א".

לפי זה עולה שיש ספק אם מקום בין הפרוכות הוא חוץ או פנים, כלשון הגמרא בבלי הנ"ל, ולכן אין להקטיר אלא בפנים, אך הכהן עצמו יכול לעמוד בין הפרוכות, ויקרא עומד במקום שצריך לעמוד.

ובחדושי הריטב"א יומא דף נא ע"ב כתב כך גם על הזאות הדם: "ואם נותנין הפרוכת כלפי חוץ ומניחין אמה של ריוח כלפי פנים דילמא היכל הוא וכשבא להזאת בין הבדים הבולטים על

הארון הוא במרכז.

הפרוכת כעין דדי אשה כדלקמן, כסבור להזות לפני ולפנים והרי הוא מזה בהיכל, וכן בהזאות שעושה כנגד הפרוכת בפר כהן ובפר העלם דבר עושה אותם בהיכל והיה לו לעשותן בפנים... כל זה פירש ריב"א ז"ל.

והנה הם מדברים בבית שני, שבו עשו את שתי הפרוכות שעליהן הם דנים, מבואר בדבריהם להדיא שיכול להקטיר קטורת ולהזות כשהוא עומד צמוד לפרוכת. ומוכן שאם בליטת ג' אצבעות רק שם בבית שני, היה מחוייב להניח קטורת דוקא שם. אך הם לא כתבו דוקא שם, כי אין להם סיבה להניח שהג' אצבעות הן בדוקא צמוד לפרוכת, והן יכולות להיות גם מהפרוכת עד הארון<sup>מ</sup>.

ואין לדחות שהריב"א הוא הריצב"א שכתב שהארון במזרח, או שעכ"פ אזיל בשיטתו, ורק לשיטה זו אין חיוב ללכת אל הארון והכהן היה יכול להניח את הקטורת צמוד לפרוכת. ראשית, משום שלדעתי גם הריצב"א אינו חולק על פשט הברייתות שהארון במרכז. ואף את"ל שהוא חולק וסבר שהארון עמד במזרח שלש אמות מהפרוכת, אכתי אם יש דין ללכת עד הארון, איך אומר הריב"א שהוא יכול לעמוד בתוך אמה טרקסין. והרי גם אם הבדים לא התארכו יש להם אורך, ואם יש דין להניח בקרבת הארון הוא צריך להתקרב אליו. על כרחך שברור לריב"א שאין דין ללכת אל הארון, לא רק מכח סברה שהארון במזרח.

וכן נראה מהמאירי מסכת יומא דף מז ע"א, שכתב "הגיע למקום ארון, נותן למקום שהיו שם כבר שני הבדים וזהו מקום אבן שתיה". ולא כתב שיש איזה דין ללכת לתחת הארון, אלא ודאי משמע שעצם זה שהגיע לארון מאפשר לו להניח שם במקום שהיו שני בדים, ובהגיע לארון במשנה ובתוספתא מבואר שמדובר על מקום בליטת הבדים, ומשמע שעל זה קאי המאירי<sup>מ</sup>.

מד). תוספות ישנים מסכת יומא דף מז ע"א כתבו: "לא היה מזבח לפני ולפנים כי אם ארון או אבן שתיה בבית שני", ומזה הרב אדר (עמ' רנב) רצה ללמוד שלדעתם מקום ההנחה של הקטורת בבית ראשון היה במקום הארון ושונה מבית שני. אך לענ"ד אין זה כלל דיוק, שהרי ברור שארון כאן אינו הכפורת, שהרי הכהן אינו מעמיד את הקטורת עליה. אלא כוונת ת"י היא שבבית ראשון מעמיד במקום הארון, דהיינו עם שני הבדים. וראה בירחון פ עמ' תכז שביארנו שמקום הנחת הקטורת על אבן השתיה נקרא במדרש כונן "מזבח", והוא משום ששם מקטירים, וכתבו כלשון המשנה שבבית ראשון לא הוזכר נתינה על אבן השתיה, אם כי אין כל הכרח לכך שבבית ראשון לא נתנו על אבן השתיה.

מה). הרב אדר כתב (עמ' רנה) שמכמה ראשונים מבואר שאבן שתיה היא תחת הארון, וכיון שהארון במרכז משמע לו שהקטרה במרכז, וציין את ר"ח, רש"י, יד רמ"ה ומאירי, והרמב"ם (עבודת יוה"כ פ"ד ה"א, הל' בית הבחירה פ"ד ה"א). וכן ספר תורת המנחה (ר' יעקב ב"ר חננאל סקילי מתלמידי הרשב"א, פרשת נח, ד) שכתב: "אבן שתיה היתה שם וארון מונח עליה". ובסודי רז"י (מבעל הרוקח ח"א אות ר): "וארון על אבן שתיה". עכ"ד. אך כל הראשונים שהביא לא דברו כלל על מקום ההקטרה. ר"ח מגילה דף י גם לא דבר כלל על אבן השתיה. רש"י ויד רמ"ה בסנהדרין, ובעל הרוקח אמרו אך ורק שאבן השתיה תחת הארון, והוא על פי התוספתא, ומה שנפרש בה נפרש בהם. המאירי הבאנו לעיל את דבריו בדף מז שמקום אבן השתיה הוא בין הבדים ולא אמר תחת הארון. ובדף נד ע"א הביא את לשון הרמב"ם בפירוש המשניות בענין הזאת הדם, שלעיל ביארתי דמשמע מדבריו שגם בהזאת הדם העיקר שהוא בין הבדים, ותו לא (הרב אדר כתב בהערה כט שכוונת המאירי שאבן השתיה היא סמוך לארון "מעט מזרח", אך המאירי שמקורו ברמב"ם לא כתב כל רמז על מעט). גם בתורת המנחה לא קאי על ההקטרה והביא את לשון הרמב"ם בהל' בית הבחירה, בלי דבריו על המערב. וראה לקמן שיתכן שהרמב"ם לא התכוון לומר שהאבן עצמה במערב, ובכל אופן בדבריו בהל' עבודת יום כפור לא כתב כלל שאבן השתיה במערב, ומשמע שברגע שהגיע לארון הוא מניחה בין הבדים, ששם אבן השתיה. וכבר

## ט.

## דעת הרשב"ם והרמב"ם על מקום הארון

**הרשב"ם** בבא בתרא (ד"ה ארון שעשה משה) כתב: "כשניתן בבית קדשי הקדשים שעשה שלמה שהוא כ' על כ' יש לו עשר אמות ריוח לכל רוח ורוח לימינו ולשמאלו הרי עשרים בלא ארון ולפניו כ' עד הדביר. ודלמא זה שלא כנגד זה הווי קיימי - הכרובים שהאחד עומד מצד הארון מזה סמוך לכותל, והשני עומד מצד הארון מזה משוך רחוק מן הכותל קצת".

עולה מדבריו שהארון היה צמוד לכותל המערבי של קדה"ק. והקשה הפני משה שדבריו מנוגדים לירושלמי בבא בתרא האומר שהארון באמצע היה. ועל זה יש להשיב שהוא יפרש שבאמצע הוא רק מצד כיוון מזרח מערב, כפי שפירש את המלים "לכל רוח ורוח". אך עכ"פ יש בזה דוחק בגלל סתימת הדברים, וגם בברייתא דמלאכת המשכן הדבר מפורש להדיא שהכוונה למרכז ממש. ובעיקר קשה שלא ברור מקורו, ואם הוא מצד שכינה במערב, הרי זה אינו מוסכם בגמרא, ולמה פירש כדעת ר"ע, כאשר דעת תנא קמא בדף כה ששכינה בכל מקום. ועוד, שגם אם השכינה במערב אין הכרח ללמוד על מקום הארון, מאחר שהגמרא לא למדה זאת מהארון, ואדרבא משמע כדברי התוספות, שכיון שהיא לא למדה זאת מבית המקדש הארון לא היה במערב.

ועכ"פ, לענין מה שכתבתי שמקום הנחת הקטורת היה במזרח אין ללמוד מדברי הרשב"ם האלו דבר, כיון שהוא לא דבר כלל על אבן השתיה ומקום הנחת הקטורת.

**והרמב"ם** הלכות בית הבחירה ד, א כתב: "אבן היתה בקדש הקדשים במערבו שעליה היה הארון מונח".

לכאורה הוא אומר שהאבן המיוחדת, שהיא אבן השתיה היתה במערב, וגוף הארון עומד במערב. אך קשה לומר שהרמב"ם יטה מהפשט של הגמרא שהארון במרכז, וכן ממה שמפורש בברייתא דמלאכת המשכן שהארון במרכז.

מראה הפנים על הירושלמי בבא בתרא ו, ב ד"ה ארון עמד בקושיה זו, וכתב לתרץ: "אפשר לומר דמה שכתב הרמב"ם אבן היתה בקדש הקדשים במערבו שעליה היה הארון מונח. אין כוונתו שעליה ממש היה מונח ואף הארון היה במערבו, אלא דאפשר דהארון לעולם באמצע היה עומד כדתני בברייתא דהכא בהדיא, ומקצתו מהארון הי' מונח ונוגע על האבן שהיתה במערבו. וזה היה לסימן שהיא אבן שתיה שממנה הושתת העולם. וכך נראה קצת מלשונו שלא כתב עליה היה הארון עומד. כן יש לדחוק לפרש שלא יהיו דבריו נגד ברייתא מפורשת".

אלא שמלבד הדוחק שהרמב"ם השמיט את הענין שהארון במרכז, וכתב רק על האבן במערב, אין בדבריו כל מקור, ולא מובן מנין לרמב"ם שהאבן היתה במערב.

ביארנו שהגיע לארון במשנה היינו לבדים הצמודים לפרוכת. ועל כן אין מהרמב"ם ראייה כלשהיא שלא כדברי, אלא אדרבה משמע שהוא נוקט כדברי, וכפי שנראה מהמאירי שאומר כדברי הרמב"ם בהל' עבודת יום כפור.

ומכל מקום, אין ללמוד דבר מהרמב"ם בהל' בית הבחירה על דעת הרמב"ם בענין הקטורת, כיון שהוא לא דיבר כאן על הקטורת. וכבר כתבנו שבענין הקטורת הוא כותב בהל' עבודת יום כפור ד, א "נכנס לקדש הקדשים עד שהוא מגיע לארון, הגיע לארון נותן המחתה בין שני הבדים, ובבית שני שלא היה ארון היה מניחה על אבן השתייה". ומלשונו זו משמע שהקטורה במזרח, ואין זה סתירה להל' בית הבחירה, כי אף אם הארון על האבן במערב יתכן שהאבן היתה גם במזרח ושם הניחו את הקטורת".

ועוד י"ל ביאור אחר לרמב"ם, שלפיו הוא כלל לא אמר שהאבן במערב, וכן מסתבר לי עתה יותר, כיון שלא מצאנו מקור לכך שהאבן היתה במערב", וכן נראה מהרדב"ו.

בתשובת הרדב"ו (ב תרמא) נשאל כיצד היתה נתינת הדמים בבית שני בלי ארון, והשיב "כי היכי דבקטורת בעינן בין בדי הארון כדתנן בהך מתני' לעיל נותן את המחתה בין שני הבדים, וכשניטל הארון היה נותן את המחתה על אבן השתייה, כך מתן דמים בזמן דאיכא ארון מזה בין הבדים על הכפורת, ולא עליו ממש אלא סמוך לו טפח שלא היו הדמים נופלין בארון אלא בקרקע, כך ג"כ אחר שניטל הארון מזה באויר שיהיה מכוון בין הבדים כשהיו שם הבדים, והדמים נופלים על אבן השתייה, דבשלמא אם היה פ' על הכפורת על הכפורת ממש הוה מצי למימר דכפורת מעכב, אבל כיון דאמרינן דעל הכפורת הוי סמוך לכפורת אין הארון והכפורת מעכבין".

מו). בגליון פ (עמ' תלה) כתבתי שמשמע מהמשנה ומרש"י שהנחת הקטורת במזרח, ואם נאמר שהרמב"ם חולק אין הכרח לנקוט כוותיה נגד משמעות המשנה כשמקורו לא ידוע. הרב אדר (עמ' רנט) טוען שגם אם מקורו של הרמב"ם לא ידוע אין לדחות את הרמב"ם בגלל דקדוק מרש"י, בלי בדל קושיה. אך אני הבהרתי שעיקר דברי נובעים מכך שהמשנה עצמה מוכח שלא הולכים למרכז, ומסתמא כך דעת כל הראשונים, שאף אחד מהם לא פירש במשנה משהו אחר. ובוודאי עיקר הקושי על הרמב"ם, אם הוא נוקט שגוף הארון במערב, הוא שזה מנוגד לפשט הברייתות שהארון במרכז, כפי שהקשה הפני משה. אלא שעתה נראה לי שבכל אופן אין קושיה על דברי מהרמב"ם, כי מדבריו בהל' יום כיפור משמע שהקטורה במזרח.

מוז). הרב אדר (עמ' רנ) כתב שמצא מקור לרמב"ם והוא מהגמרא במגילה. אמנם הגמרא במגילה י ע"ב מביאה ברייתא שהארון לפי המסורת במרכז, אך הרב אדר מפרש שלפי הרמב"ם בתחילה אומר ר' לוי אך ורק שמסורת היא מאבותינו שמקום ארון אינו מן המידה, ולענין זה הובאו שני מקורות. האחד הוא הברייתא שאומרת שהארון במרכז ולכל צד יש 10 אמות, והמקור השני הוא הפסוק שהובא בגמרא כשיטה אחרת, שלפיה יש עשרים אמה מהדביר שהוא הארון למחיצה של קדה"ק במזרח, והוא כעין דברי הירושלמי בבא בתרא שפירש את הדביר שבפסוק על הכרובים שעמדו בצד הארון. וא"כ חזינן שאין הכרח לפרש בפסוק שהדביר הוא מחיצה, ושפיר י"ל שמקור הרמב"ם הוא בגמרא במגילה שגם היא לא פירשה את הדביר כמחיצה אלא כארון.

אך לענ"ד לא מסתבר שחז"ל הבינו שדביר בפסוק המובא הוא הארון, כי אם נאמר שהוא הארון שמערב שממנו יש עשרים אמה אורך עד המחיצה, איך נאמר "וְלִפְנֵי הַדְּבִיר עֶשְׂרִים אַמָּה אֲרֻן עֶשְׂרִים אַמָּה רֹחֵב וְעֶשְׂרִים אַמָּה קוֹמָתוֹ, הֲרִי לכו"ע מבחינת צפון דרום הארון הוא במרכז, ואיך נאמר שיש גם 20 אמה רוחב עד מחיצה בדרום או עד מחיצה בצפון. ואי אפשר לדחוק שבאורך מדובר על מרחק ממחיצה אחת, וברוחב מדובר על מרחק משתי מחיצות מבלי שהגמרא תפרש להדיא פירוש כזה. וגם בפסוקים תמיד פירוש דביר הוא מחיצה או כל קדה"ק הקרוי על שם המחיצה, כפי שהעיר העלי תמר שרק אצל דרשנים אנו מוצאים דביר על הארון. ומלשון הגמרא "וכתיב", בלא כל הערה שבפסוק זה דביר הוא הארון בניגוד למה שכתוב בתוספתא ובגמרא ביומא, ברור שהפסוק לא הובא כשיטה אחרת אלא כראיה למה שנאמר לפני כן. וגם בירושלמי נראה שדביר הוא מחיצה ולא כרובים, כפי שפירשתי לעיל.

הרדב"ז מבאר שבהזאה יש דין מיוחד "דעל הכפורת הוי סמוך לכפורת", ומקום השאלה הוא מפני הדין המיוחד הזה, שא"כ מה יעשה כשאין כפורת, והרי אינו יכול לקיים "על הכפורת". ועל זה משיב הרדב"ז, שמכל מקום כיון שהתורה לא יחדה את ההזאה שתהיה ממש על הכפורת, אלא רק סמוך לכפורת, סמוך זה יכול היה להתקיים בבית שני גם כשאינו בתוך טפח למקום שהיתה הכפורת, והדמים נופלים על אבן השתיה. ונראה שמה שהרדב"ז נוקט שבבית שני הדמים נפלו על אבן השתיה, נובע מכך שלפי הבנתו המשנה אומרת שאבן שתיה היא תחליף לארון, ולכן הוא אומר שבענין ההזאה מסתבר שהיא גם היתה תחליף לסמוך לארון של ההזאה. ועכ"פ, ממה שכתב שבבית ראשון הדמים נפלו על הקרקע, מבואר שלדעתו בבית ראשון לא היתה שם סמוך לארון אבן השתיה. וקשה, מנין לו דבר זה. הרי גם אם נניח שהארון במערב קדש הקדשים, אין כל מניעה שאבן השתיה שתחת הארון היתה גם ממזרח לארון. ונראה שהיה פשוט לו כך, משום שברור לו שגוף הארון במרכז בעוד שאבן השתיה לדעתו היתה סמוך לפרוכת, כפי שהראינו שכך משמע במשנה מפשט המשנה ששם מניח את הקטורת, ולכן ברור לו שליד טפח מהארון לא היתה כלל אבן אלא קרקע, ונמצא שההזיה בבית שני אינה באותו מקום בו היא היתה בבית ראשון. אבל הנחת הקטורת יכול להיות שהיא היתה תמיד סמוך לפרוכת, ומה שכתוב בתוספתא וברמב"ם "שעליה הארון נתון", היינו בדי הארון.

לפי זה עולה שפשוט לרדב"ז שאבן השתיה היתה רק במזרח קדה"ק, ואם כן צריך להבין מה שאמר הרדב"ז בתשובה הידועה (ב תרצ"א) על אבן הצח"רה שהיא "בבית קדשי הקדשים לצד מערב", והרי זה דלא כפי שעולה מדבריו בתשובה הנ"ל (ב תרמ"א)? אלא נראה ששם פירושו לפי הרדב"ז צד מערב של ההיכל שמקביל לכיפה, וכוונתו ללמד את קוראיו כיצד הדבר מיושם כיום, לפי מה שידוע לכולם שההיכל מקביל לכיפה. וכך הוא הבין את הרמב"ם שכתב שאבן השתיה במערבו, במערבו של המקדש<sup>11</sup>.

לענ"ד הבנה זו עולה גם מדברי ר' משולם מוולטרה בספרו 'מסע משולם מוולטרה בא"י בשנת רמ"א', ובו נאמר (עמ' 72, ומובא במסעות א"י עמ' 123): "ובית המקדש (המתחם כולו) תובב"א עדיין הוא מוקף חומה, ולצד מזרח שערי רחמים... והאבנים הגדולים אשר בכתלים, דבר גדול

מח). הרב אדר (עמ' רמב) כתב שלפי הרדב"ז מרחק הכהן הגדול בעת ההזיה מן האבן היה 'טפח', ומרחק זה הוא אותו המרחק שהיה בינו לבין האבן בעת הקטרת הקטורת שכן מפורש במשנה 'נכנס למקום שנכנס ועמד במקום שעמד'. ועל כן יש ללמוד מדבריו שהיה פשוט לו שמקום הארון אינו בבין הבדים במזרח קה"ק, אלא מקום הארון ממש על אבן השתיה שבמערב (כמו שכתב בתשובתו ב תרצ"א). עכ"ד. אך לענ"ד הכל בטר איפכא, ואי אפשר לומר שזו כוונת הרדב"ז, כי הוא אמר שבבית ראשון הדמים נופלים על הקרקע ולא על אבן השתיה, בעוד שהמשנה אומרת שאבן שתיה היתה מימי הנביאים הראשונים, ומשמע בפשטות שהיא היתה קיימת לפני הנכנס לקדה"ק גם בבית ראשון. וכיון שהוא מניח שבבית שני אבן שתיה היתה גם בטפח שממזרח מקום הארון, לפי דרכו של הרב אדר לא מובן מנין החליט הרדב"ז שבבית ראשון האבן לא היתה בטפח סמוך לגוף ארון. ואם יפרש שהכוונה שהיא נחשפה רק בבית שני, העיקר חסר מן הספר. ועל כרחק כוונתו היא שאמנם היא מימי נביאים ראשונים, אלא שהיא צמודה לפרוכת כמשמעות המשנה, ושם היה מניח קטורת ומוזה בבית שני. והענין של נכנס למקום שנכנס אינו סותר למה שפירשתי, שכן בבית ראשון שיש ארון נכנס למקום סמוך לארון שלא היתה בו אבן שתיה, ובבית שני נכנס למקום אבן השתיה. ומה שאמר בעקבות הרמב"ם שאבן שתיה במערב לא הובא כאן, כי נראה שלדעת הרדב"ז פירושו על כללות מקום אבן השתיה ביחס להיכל, ועליה הארון נתון היינו בדי הארון.

להאמין כי כח אדם ישימם במקום כמו שהם. וסביב למקדש (מבנה הכיפה. ע.א"י) יש וולטי (קשתות. ע.א) עם עמודים, היינו מבפנים על רצפה גדולה (הרמה), אשר היא תוך בית המקדש (המתחם כולו), ומקיף בית המקדש (המתחם) לפי דעתי כמו חצי מיל. ולצד מערב (של המקדש) בתוך הרצפה (הרמה) יש מקום גבוה כמו שלש אצבעות, ואומרים כי היא אבן שתייה. ולשם כיפה גדולה ומוזהבת בתכלית היופי מרובעת, כמו עשרים או אולי שלושים האמה, וכיסו אותה הישמעאלים עופרת, ואומרים כי הוא בית קדש הקדשים בלי ספק. ובשולי בית קדשי הקדשים יש מקום גבוה שתי אמות וחצי, ארבע פינותיו כולם של אבנים לעלות אל המקום ההוא, ושם ועליו באר מים חיים, ועליו ואצלו בנויה הכיפה, והישמעאלים אינם נכנסים בו אם לא יעשו טבילה ה' פעמים, וכן אינם נגשים אל אשה ג' ימים קודם. ולשם שמשים ישמעאלים שעומדים בטהרה לרוב, ובתוכה (בתוך מבנה הכיפה) מדליקים שבעה נרות. ודעו רבותי כי זה כמה שאין ספק בו: בכל שנה ושנה כשהיהודים הולכים לבית הכנסת ההוא ליל תשעה באב, כל הנרות שבעזרה (סביב המקום שהיהודים מתפללים בו) הם נכבים מאליהם, ואינן יכולים להדליקן עד שיעבור היום ההוא, ונסו הישמעאלים פעמים רבות, להדליקן ולא יכולו, והישמעאלים יודעים מתי הוא תשעה באב, שהם עושים כמעט כיהודים בעבור זה, וזה ידוע ומפורסם בלי כל ספק. ולצד דרום תוך בית המקדש יש בו בית אחד יפה גדול שהוא מכוסה גם כן עופרת נקרא מדרש שלמה".

נראה מדבריו שחלקם בוודאי שמע מאנשי המקום היהודים (הוא מתאר שיש שם 250 משפחות ואנשים נכבדים) ש"בית המקדש" הוא כינוי לכלל המתחם, ו"המקדש" הוא כינוי למבנה הכיפה, שיש סביבו רצפה וקשתות. והכיפה עצמה אומרים שהיא קדש הקדשים בלי ספק מפני שגודלה נראה כמו עשרים או אולי שלשים אמה בריבוע, וזה תואם למידת קדש הקדשים (את זה הוא אומר בשם אומרים, כנראה שלא על פי מסורת כמו עצם ענין בית המקדש והמקדש, שעל זה לא הוצרך לומר שאומרים, אלא הוא כתוב כדבר ידוע. ומה שאמר שסיסו אותה בעופרת, הינו בתחתית המקום המוזהב), וכתב שבצד מערב נמצאת אבן השתיה בולטת ג' אצבעות, כשכוונתו לצד מערב של המקדש, כלומר של מבנה הכיפה כולו (כי לא ידע שהכיפה היא ממש באמצע) ומשמע שכתב את ענין המערב כי זה מה שהוא הבין מהרמב"ם שאבן שתיה היא במערב של כללות המקום המקודש<sup>1</sup>.

ועכ"פ, אף אם נלך לפי ההבנה הראשונית שהרמב"ם אומר שגוף הארון מונח על אבן שתיה במערב אין זה מלמד על מקום הנחת הקטורת שהוא יכול להיות במזרח, כי י"ל שהרמב"ם מתכוון רק להדגיש את חשיבות אבן השתיה שהיא במערב תחת מקומו של הארון, ואין הכי

(מט). כך נראה לי לפרש את דבריו. כל הפירוש כאן הוא בדרך אפשר, ואיני מביא את דבריו אלא כסיוע בעלמא.

ג). בענין התיאור של מקום בשולי המקום גבוה שתי אמות וחצי, ארבע פינותיו כולן של אבנים לעלות אל המקום ההוא שבו יש אבן גבוהה ג' אצבעות מהרצפה, לא נראה לי שצריך לטרוח כיצד לתאם זאת למציאות, כי כנראה דבריו בפרט הזה לקוחים מדברי הישמעאלים שניסו להתאים את מה ששמעו מהיהודים על בליטת ג' אצבעות למה שהם ראו, ואמרו בזה דבר קצת מבולבל.

עכ"פ, נראה מדבריו שהיו קוראים לשטח שליד הכיפה שאליו היו עולים היהודים בתשעה באב "בית כנסת". הוא מספר שהמוסלמים היו מדליקים שבעה נרות במבנה הכיפה כמו ששמעו שהיו מדליקים בבית המקדש, ובתשעה באב כשהיהודים היו עולים ליד מבנה הכיפה הנרות היו כבים, ולא יכלו הישמעאלים בשום אופן להדליקם, וזה גרם למוסלמים להאמין לכל מה שאומרים היהודים, ולכן נהגו במקום בטהרה כאילו הוא בית מקדש.



נמי היא בלטה בנוסף לזה ג' אצבעות במזרח, ושם הניחו את הקטורת. ואף שבבית ראשון לפי הרמב"ם היה מזה סמוך לכפורת, יתכן שלדעתו גם בבית ראשון היה מניח את הקטורת סמוך לפרוכת, והמשנה אומרת נכנס למקום שנכנס כי היא מדברת בבית שני.



### דברי הצ"ח

אכן מדברי הצ"ח עולה שהוא הבין שצריך ללכת אל מרכז הארון כדי להקטיר קטורת. הצ"ח כתב:

"לשון המשנה תמוה, איך מהלך לשמאלו עם הפרוכת, והלא היה צריך להפוך פניו למערב ולילך באלכסון עד יבוא למקום הארון... ואמנם ראיתי בתוס' במס' בבא בתרא (דף כ"ה ע"א) ד"ה וצבא, שכתבו שאף שבית קדשי הקדשים היה במערב המקדש, מ"מ הארון היה עומד בקדשי הקדשים במזרחו. אך לא כתבו התוס' זה בהחלט רק דרך דחיה שלא נוכל להוכיח מהכא דשכינה במערב, אבל למאן דס"ל שכינה במערב בודאי שהארון היה עומד במערב, דכל מה דאפשר לקרובי לצד השכינה היו עושים. אבל למאן דס"ל דשכינה בכל מקום, נלע"ד דודאי היה הארון במזרח, דהרי התוס' שם במנחות דף צ"ח נדחקו מאד איך הגיעו הבדים עד הפרוכת והוא מבואר בקרא ויראו החוצה, והרי הבדים לא היו ארוכים, וניחא להו שעפ"י נס היה הדבר. וכל זה אם יש לנו איזה הכרח לומר שהיה בנס, והיינו אם שכינה במערב, שאז העמידוהו במערב כדעת הרמב"ם, אבל אי שכינה בכל מקום, מהי תיתי לומר שהבדים שנראו החוצה היה בנס, ומה חסר לנו לומר שבדרך הטבע היה, והארון עמד במזרח קדשי קדשים ממש ולכן בדיו דחקו בפרוכת.

ומעתה משנתינו סברה שכינה בכל מקום, וא"כ ארון במזרח, ולכן מהלך שמאלו לפרוכת, ולכן היתה הפנימית פרופה בצפון וחיצונה בדרום (כיון שצריך ללכת לארון שבמזרח במרכז וצריך שבהליכה זו תהיה ימינו לקדש הקדשים כמו שאמרו תו"י, לכן הוא הולך צמוד לפרוכת כשימינו לקדה"ק. ע.א.). אבל הרמב"ם לשיטתו דאיהו סובר שהארון היה במערב, ולא שייך דברי התוס' ישנים (שיש צורך ללכת צמוד לפרוכת מצפון לדרום כשימינו לקדה"ק כיון שזה נאמר כדי להגיע לארון שבמזרח. ע.א.). ואז אדרבה החיצונה פרופה מצפון כדי שבעודו מהלך בין ב' הפרוכות שלא יהיה שמאלו לצד קדשי קדשים (וכשמגיע לדרום הולך באלכסון למקום הארון. ע.א.).

חזינן שהצ"ח נוקט שמקום ההקטרה הוא במקום גוף הארון, ובגלל זה הוצרך לומר שלדעת הרמב"ם הוא כלל לא הלך בבית שני צמוד לפרוכת, ומשנתינו אינה כהלכה.

אך לענ"ד דבריו דחוקים טובא, שכן גם אם גוף הארון במזרח ומקום ההקטרה הוא עליו, אין צורך ללכת צמוד לפרוכת, היות ומקומו מרוחק מהפרוכת לכל הפחות כאורך הבדים. ואם הוא מצד זה שעליו לעשות כבבית ראשון שהיו בדים ולא יהיה כמפסיע עליהם, כך יהיה צריך לעשות גם לפי הרמב"ם, כיון שכך אומרת המשנה. לא מסתבר שלפי הרמב"ם המשנה שאומרת

ללכת צמוד לפרוכת אינה להלכה כשהוא לא העיר עליה דבר בפירוש המשנה, וגם בהלכה כתב רק "מצא הפרוכת פרופה נכנס לקדש הקדשים עד שהוא מגיע לארון", ולא כתב שנכנס בחיצונית בצפון ובפנימית בדרום. ומה שאמר "מצא הפרוכת פרופה" הוא קיצור, ומסתבר שלא רצה להיכנס לכל הפרטים בהליכה בין הפרוכות, מפני שכל ענין שתי הפרוכות הוא מחמת ספק שאולי יפתר לעתיד לבא. גם מה שכתב שהתוספות אינם מכריעים שהארון במזרח, ולמ"ד שכינה במערב הארון במערב, לענ"ד לא משתמע מדברי התוספות, דנראה שהם אומרים שהוא במזרח לכו"ע. וגם אין מזה סתירה למשמעות הברייתות שגוף הארון והכפורת במרכז, כי הם דברו על כללות הארון עם הבדים ששם מקום השכינה.



## יא.

### החידושים במאמרי מיוסדים על התגלות המסורת של כתלי הכיפה

אחרי שביארנו את היסוד הראשון של מאמרי שאבן השתיה בלטה במזרח קדה"ק, נבוא לדון ביסוד השני על המסורות והמציאות.

החידוש העיקרי בדברי על המסורות, הוא שבדרך כלל כשמדברים על מסורת בענין מקום המקדש ידוע לכולם שיש מסורת המובאת ברדב"ז שהצח"ה היא אבן השתיה שהיתה בקדש הקדשים, אך פחות ידוע שבאותה תשובה של הרדב"ז כתוב למדוד מכתלי הכיפה כאילו הם כתלי ההיכל. ואין כל הסבר הגיוני להבין על פי מה קבע הרדב"ז את הדבר הזה כענין הלכתי מחייב, ולא כהשערה בעלמא אם לא נאמר שיש מסורת על זהות כלשהיא בין הכתלים של הכיפה וההיכל, והכיפה מציינת בדרך כלשהיא את ההיכל<sup>נא</sup>.

וכן מתבאר לפניו מדברי תלמיד הרמב"ן, שכתב (מסעות א"י עמ' 86) "על אבן שתיה בנו מלכי ישמעאל בנין מפואר מאד, עשו אותו בית תפלה, ובנו למעלה מן הבניין כפה נאה מאד, והבניין על בית קדשי הקדשים ועל ההיכל". בהמשך הוא מוסיף השערות מדעתו שכיפת השלשלת היא מקום המזבח והרמה היא דוגמת עזרת ישראל "ומדרום יש שיפוע שעולין דרך שם כעין הכבש שהיה בדרום, והנה יש מערות פתוחות מחוץ לחומה החיצונה, ונכנסין בהם עד כנגד אבן שתייה. ואולי הן המחילות שהיו מתחת בית המקדש".

ומסיים: "הנה תמהתי על שראיתי הר הזתים גבוה מאד ולא נראה כן מדברי רבותינו ז"ל שאומרים וקמת ועלית, מלמד שבית המקדש גבוה וכו' סבור למבניה בעין עיטם וכו', אך אמנה בהיותי בדמשק מצאתי כי עמד מלך אחד בישמעאל שעשה הר הבית מישור – נראה כי כיוון היסודות ובנה על המדה הראשונה".

נא). הרב קורן (בחצרות בית ה' עמ' 19) כתב שהרדב"ז כתב כך כי יש מעין חוקה שמבנים חדשים נבנים על יסודות מבנים קדומים. אך לענ"ד פשוט שאין זה בגדר חוקה, ובגלל סברה בעלמא הרדב"ז לא היה קובע הלכות בצורה החלטית. מה גם שברור שזה לא אותה צורה של מבנה. גם אצל תלמיד הרמב"ן רואים בבירור את החילוק בין השערות שלא חייבות להיות מדויקות, לבין הקביעה שבנו על המידה הקדומה, שמתייחסת להיכל והכיפה, שלזה הוא מתייחס כדבר ודאי מפני שזו המסורת.

הקושיה שלו על מקום המקדש לפי המסורות היא מהר הזיתים, לפי ההבנה שמדברי חז"ל (סנהדרין פז ע"א וזבחים נד ע"ב) כתוב "שבית המקדש גבוה מכל ארץ ישראל", ותירוצו שמלך ישמעאל יישר את הר הבית. אך צריך לבאר מה הביא את תלמיד הרמב"ן לומר שהמלך כיוון את היסודות, שהוא דבר שקשה לעשות אחרי קיצוץ של הר, ומדוע לא התסתפק בתשובה שמלך ישמעאל עשה את הר הבית מישור? על כן נראה שכתב כך משום שהיה פשוט לו מהמסורת שמבנה הכיפה היא כמדת ההיכל, וזה מה שאמר בתחילת דבריו שהבניין על ההיכל. ולכן לאחר שהסיק שההר קוצץ, היה לו קשה, א"כ איך ידעו לבנות את המבנה שלהם כמידה הראשונה. ולזה הוא משיב שנראה שהוא כיוון את היסודות, ועל ידי כך בנה כמדה הראשונה. ומוכח מדבריו שהייתה ברורה לו המסורת שהבנין הוא כמדה הראשונה. וזה הוא מה שאמר בתחילה שהבנין על בית קדשי הקדשים ועל ההיכל, כלומר הכיפה היא כמידת ההיכל.

מסורת זו היא עמוד התווך של המאמר שכתבתי. ועל יסודה אני כותב את שאר דברי כיצד לתאם את המסורת למציאות. אנשים הורגלו להבנה שבמאות השנים האחרונות ידוע רק על מסורת אחת בענין הכיפה, ולכן קשה להם לקבל שיש צורך לדון על פי מסורת נוספת, ומעדיפים להתעלם מהרדב"ז ותלמיד הרמב"ן, או שאומרים שאין הכרח לדייק מהם בלי להסביר דבר<sup>2</sup>.

גם במאמרים על שיעורי המידות ראיתי דבר דומה. עד לפני זמן לא רב היה מקובל אצל כולם שיש שתי שיטות עיקריות בענין השיעורים - הגר"ח נאה וחזו"א. הגר"ח נאה ייסד את שיטתו על כך שהדרה של הרמב"ם הוא 3.2 גרם, כמו הדרה הטורקי, והספרדים נהגו כבר שנים רבות כהגר"ח נאה. אך רבים כבר עמדו על מה שמכונה 'חידת השיעורים' שבמידות האורך נראה יותר כחזו"א ובמידות הנפח על פי המסורת והמציאות נראה יותר כהגר"ח נאה, ולא מצאו ישוב מניח את הדעת.

נב). הרב אדר (עמ' רמו) כתב שלדברי שהכיפה מציינת באיזה אופן את ההיכל אין כלל סמך ותמך, "וכמו שכבר הוכחתי בגיליון פ' ". אך לענ"ד המעיין בגליון פ' יראה שאין בדבריו כל טענה ממשית לדחות את הלימוד מהרדב"ז שהכיפה מציינת באיזה אופן את ההיכל, ואדרבה הוא עצמו כתב בעמ' תקא "יכול להיות שהרדב"ז סמך על מסורת עממית שהיתה מקובלת בירושלים". ובאשר להוכחה מתלמיד הרמב"ן, שכאן ביארתי יותר טוב מבעבר הוא כתב שם בגליון פ' עמ' תצא שתלמיד הרמב"ן מתכוון שהמבנה נבנה על מידת ההר הראשונה- פירוש שאינו מתקבל על הדעת לענ"ד, וכתב "ובודאי שהאבן הנגלית היום תחת כיפת הסלע אליבא דתלמיד הרמב"ן אינה אבן השתיה. וממילא ברור הדבר לדעתו שלמסקנא אין הכיפה מייצגת כלל את אבן השתיה או את ההיכל". ולי פשוט שתלמיד הרמב"ן הבין שאבן השתיה שאנו רואים היא מה שמתחת לאבן השתיה הקדומה, כפי שכתב על היסודות, אלא שבאמת לא מסתבר אם נניח שהיה קיצוץ של שמונים מטר. אך ברור שהוא לא היה משנה את דעתו על המסורת של הצח"ה שלנו כאבן השתיה, אם היה שומע הוכחות שמדובר בהר בגובה 80 מטר, אלא היה אומר אם כך צריך להסביר אחרת את חילופי הגבהים. מה שגרם לרב אדר להניח את ההנחות שכתב הוא מה שקורה בהערותיו למאמרי, שהוא מתייחס להשערות כאילו הכותב נוקט דבר זה כודאי, ועושה מביטול ההשערה עיקר כדי לבטל מסורת. לכן הוא חושב שאם מקבלים את השערת תלמיד הרמב"ן שקוצץ הר שגובהו יותר מהר הזיתים, כיון שאנחנו יודעים שהוא יותר גבוה 80 מטר, כבר לא יכול להיות שאבן הצח"ה היא אבן השתיה ושהכיפה מייצגת את ההיכל. אלא שאמנם ככל הנראה שתלמיד הרמב"ן לא היה מודע לכמות הגובה שצריך לקצץ, זה שהמבנה שלהם מכיון לשלנו וזה שצח"ה היא אבן השתיה פשוט לו מהמסורות שאותן הוא בא ליישב, והם אצלו הדבר הודאי, שאותו הוא לא היה משנה.

רבנים וחוקרים מצאו שהדינר של הערבים שעליו אמרו הגאונים שהוא מקביל לדינר של הגמרא הוא 4.25 גרם, ולמדו מזה שמשקל הדרהם שעליו דבר הרמב"ם שהוא  $\frac{2}{3}$  מהדינר קטן יותר משיעור הגר"ח נאה, והוא 2.83 גרם. אי אפשר להתעלם מהממצא הברור הזה, אך אין זה פותר את הבעיה של הסתירה בין מידות אורך למידות נפח אלא רק מחריף אותה.

אך במאמרי בעניינים אלו הראיתי תגליות חדשות. מהגמרא בכורות נ ע"א עולה שמטבע הכסף בזמן אמוראי בבל היה במשקל הדינר שעליו דברו חכמי המשנה. בגליון ע (עמ' קיב), הבאתי את דברי פרופ' מיכלסון בענין זה, וכאן אדייק בזה יותר. באתר [coinweek](#) מובא שהמשקל של מטבע דרהמה של הפרסים הסאסאנים משנת 226 למנינם למשך 400 שנה היה מטבע כסף טהור, שמשקלו היציב היה בערך 4.3 גרם. באתר המצורף מוצג מטבע שקבע המלך ארדשיד שמשקלה 4.28 גרם, ומטבע מימי המלך שפור הראשון (241-272), שמקביל לתחילת תקופת האמוראים, מטבע שמשקלה 4.31 גרם.

ככל הנראה משקל זה נקבע הדרכמה היוונית. על משקלה של דרכמה יוונית ראה בערך בויקיפדיה. שם מבואר שלפי התקן של אתונה, עוד למעלה ממאתים שנה לפני אלכסנדר מוקדון, היא היתה 4.3 גרם, והיתה בשימוש גם אצל הפרסים האחמנים, ומערכות המשקל של המטבעות היוונים מקבילות למערכות שבגמרא (כיצר, מנה, סלע, שקל, זוז, מעה)<sup>2</sup>.

אף שזוז הארץ ישראלי של המשנה או דינר הרומי, היה פחות מ-4 גרם (כ"כ הרב דורן אדלר במאמר שעתיד להתפרסם, הערה 7 והערה 9). מסתבר שהקובע לענין זה הוא הדרכמה היוונית מימי בית שני שהיתה 4.3 גרם, שכן כל המטבעות של היוונים מקבילים למערכת המשקל שמוזכרת בגמרא. א"כ יש לנו ממצא ברור שדינר של הגמרא הוא 4.3 גרם.

כיון שדינר של הגאונים 4.25 - 4.23 גרם. הדרהם שעליו דברו הגאונים ומדדו בו נפח ביצה ואמרו שהוא  $\frac{7}{10}$  מהדינר הוא 2.92 גרם, ולכן נפח ביצה שהם כתבו 16.66 דרהם הוא בערך 48 סמ"ק (וזה הנפח שנראה לי מתאים לפי רוב מודדי הביצה הראשונים וממצאים נוספים).

אך אצל הרמב"ם נפח ביצה הוא בערך 52 סמ"ק, כי בגליון עד (עמ' שנב) הבאתי את דברי הרב דורון אדלר שאסף מאות משקולות דרהם מתוך כמה אתרים. בהערה 158 במאמרו בירור משקל הדרהם, שעומד להתפרסם בכתב העת הדיגיטלי JSIJ של בר-אילן. מופיעים שמות האתרים שמהם הוא אסף את הנתונים עם קישורים<sup>3</sup>. ומהם עולה שהדרהם של הרמב"ם היה 2.97 גרם, ואינו  $\frac{2}{3}$  מהדינר של הגאונים כפי שחשבו כמה מהחוקרים, וביאתי שלכן הרמב"ם סבר שהדינר של חז"ל הוא 4.45 גרם.

נג). במשנה מסכת בכורות פרק ח משנה ז אמרו "חמש סלעים של בן במנה צורי". אם מדובר בסלע, למה הוזכר מנה? אלא שמנה צורי הוא שם לשיטת המשקל שהיתה במטבעות, וכאשר היו שוקלים במטבעות הייתה חשיבות לטהור הכסף שבמטבע. ולכן אמרו שהכוונה למטבע המשקל הקרויה מנה צורי שיש בה כסף טהור, ולא התכוונו שהמשקל הוא כמו במנה צורי, שהוא כסף טהור. כך עולה מדברי הרמב"ם בפירושו למשנה זו.

נד). הנתונים נלקחו מקטלוג האגודה האמריקאית לנומיסמטיקה, קטלוג 'דאר אל קוטוב' של הספריה הלאומית 158 של מצרים, הקטלוג המקוון של המוזיאון הבריטי, וקטלוג משקולות של המוזיאון הלאומי בפראג שפורסם על ידי ולסטימיל נובק. בהיסטורמה לא נכללו משקולות שבורות.

וכן הוכחתי שם ובכמה מאמרים (החל מגליון כא - כג, מח, מט, סו, סח) מדברי הקליר שסאת הלח גדולה בשליש מסאת היבש, והראיתי שכן משמע מהמשנה והתוספתא, הבבלי והירושלמי.

אך ראיתי שהגר"ש ללוש כתב מאמר בעלון בית יוסף קמז (שנת תשפב) סי' קכד שכתב בתחילתו "באנו בעצמנו במו"מ עם כל מי שעסק בענין", ואחר כך העלה שיש להצדיק את הסוברים שהדרהם 3.2 גרם. וברוב דבריו הביא ראיה רק ממה שנהגו בזמן הטורקים. אך בסוף דבריו הביא סמך מתשובת הר"י מגאש, שממנה עולה שיש 78 גרעיני שעורה בדינר, והוא טוען שדינר מרבוי בימיו היה 3.9 גרם, ומזה מוכח ששעורה היא 0.05 גרם, ולשיטת הרמב"ם שדרהם הוא 64 גרעיני שעורה הוא 3.2 גרם.

וכן הביא ראיה דומה ממה שכתבו הנכדים של הגר"ח נאה שמצאו שהרוטל של ספרד 9216 שעורות ומשקל הרוטל- ליטרה של ספרד בכל האנציקלופדיות 460 גרם, ולא נמצא בכל ארצות ספרד ליטרה של 405 גרם כדעת החולקים. ויוצא מזה ששעורה 0.05 גרם, וא"כ הדרהם של הרמב"ם שהוא 64 שערות הוא 3.2 גרם.

ולענ"ד יש כאן עירוב מושגים, שכן גרעין שעורה בספרד הוא משקל הסכמי של המדינה, והרמב"ם לא מדד במשקל הזה שנהג בספרד, וגם לא במשקל מוסכם של שעורה שנהג בארצו, אלא מדד בפועל בגרעיני שעורה. ולכן מובן שממה שאנחנו מוצאים מאות משקלי דרהם שעיקרם 2.97 גרם שהשעורה שלו היתה קטנה יותר<sup>1</sup>. הרב ללוש כותב שדן עם כל מי שכתב בזה, אך הוא לא מתייחס לעובדות שגלה לנו הרב דורון אדלר על המשקלים של דרהם בימי הרמב"ם, לגילוי המשקל של הדרהמה הפרסי שמגלה לנו מהו הזוו של המשנה והגמרא, וכן למה שביארתי שיש לדון על סאת לח הגדולה בשליש מסאת יבש<sup>2</sup>.

כיון שאי אפשר להתעלם מתגליות חדשות, לענ"ד הבאים לדון על מקום המקדש צריכים לבחון דבריהם גם על פי שתי המסורות, וגם על פי המציאות, שאנו רואים ששיא גובה אבן הצח"רה הוא במערב, וכן בדיקת מרחקי האבן מהכיפה שהיום אפשר לדעת את גודלה.

וכאן אכתוב תשובה כללית לשאלה, מנין לי לקבוע מה חשבו הישמעאלים כשאני דן מה עשו הישמעאלים. וגם למה אני לפעמים משנה את דברי, כשמוכיחים לי שמשוהו לא מדויק, ובכל זאת נשאר בדעתי בעיקר הענין שיש מסורת שהיא עמוד התווך של מאמרי.

נה). לגופו של ענין משקל, גרעין השעורה של ספרד שונה ממה שכתב. בגליון עד עמ' שלה הראיתי שגרעין השעורה בספרד בימי הר"י מגאש היה 0.054 גרם, אך במאמר בירור משקל הדרהם של הרב דורון אדלר עמ' 12-15, הוא טוען שהחבה היתה עוד יותר כבדה. עיקר ראיותיו הן משושלת המאוואידון, שהיתה אחרי הר"י מגאש, אלא שהוא סובר שכנראה המשקל הבסיסי של החבה לא השתנה, כי בבסיסו ייחסו את תקן המשקלים למוחמד. עכ"פ המטבע שמשקלה 3.9 גרם שעליה מדבר הרב ללוש אינה דינר מרבוי, אלא המטבע המרבדי/מורבוטינו הנוצרי. וכן מי שאמר שהריטל הוא 9216 גרעיני שעורה לא דבר על ריטל שמשקלו 460 גרם, שהיו כמה וכמה משקלים לריטל.

נו). הרב אדר (עמ' רמו) כתב שעל פי הרב בניש וכ"ד הרב טל (טל חיים פסחים יג) לדעת הרמב"ם האמה היא באזור 45 ס"מ. אך ראוי להבהיר שיש הבדל ביניהם, כי לדעת הרב בניש האמה 45.6 ס"מ ואילו לפי הרב טל (עמ' תקג) מידות הנפח של יבש הן כפי שכתבתי בדעת הרמב"ם, שהוא נוקט שהדרהם הוא 2.97 גרם, והאמה לפי הרב טל היא 46.7 ס"מ. ומכל מקום, שניהם לא עמדו על הראיות שסאת לח גדולה בשליש מסאת יבש, ולכן גם שיעור האמה של הרב טל קטן מהשיעור שאני נוקט בו.

התשובה היא שאני הולך בדרך של תלמיד הרמב"ן והרדב"ז, מהם למדתי את המסורת, כי זו לענ"ד הדרך הראויה כשדנים בדברים כאלו.

תלמיד הרמב"ן לא הביא ראיה שדרכם של הישמעאלים לעקור הרים בגובה שמונים מטר כדי לבנות על יסודות שהיו מתחת לאותו הר ענק שעקרו. הוא לא הוצרך להביא ראיות לדבר כזה, כי הוא ידע את המסורת שהכיפה מציינת את ההיכל, וזה בעיניו עיקר שאין לשנותו אלא בפירכה גמורה. הוא הבין את דברי חז"ל שהר הבית גבוה מכל ארץ ישראל כפשוטם, לכן התקשה על המסורת שמקום זה הוא בית המקדש, ויישב אחרי שמצא כתוב באותו מקור האומר שבני ישמעאל יגדרו ההיכל שהם יישרו את הר המוריה, ולפי זה הוא הבין שהם הנמיכו אותו מההרים שבסביבה.

אמנם מסתבר שאם היו מראים לו את הידוע כיום על גובה כל הרי והארץ, ואולי אף רק את גובה הר הזיתים שלא ידע בדיוק את היחס בינו להר המוריה, הוא היה אומר - טוב, כתבתי זאת רק כאפשרות, וצריך לומר הסבר אחר. ובאמת בגמרא בזבחים בעצמה שהביא מבואר שעין עיטם גבוה ממקום המקדש, והוא היה יכול לומר שהר הזיתים הוא עין עיטם. ואולי הוא היה אומר, כפי שמקובל לומר, שדברי חז"ל שהר הבית גבוה מכל ארץ ישראל אינם כפשוטם. אך הוא ודאי לא היה חוזר בו מקבלת המסורת.

והרדב"ז, שהחזיק במסורת הצח"רה, התקשה איך אבן הצח"רה גבוהה ג' קומות, כשבבית המקדש היא בלטה ג' אצבעות, ולכן הוא אומר שהוא שמע שמלכי הגויים חפרו למצוא את אבן השתיה. נראה שהוא לא אומר זאת ממסורת, אלא משמועה שנראית לו הגיונית, כדי לתאם את המציאות שאנו רואים לדברי חז"ל, והוא לא היה חייב להביא לדבריו כל ראיה. ואם היינו באים אליו ואומרים לו - איך תאמר שכך היה, הרי בכל המקורות שהזכירו את הסיפור לא הוזכר כלל שחפרו כדי למצוא יסודות של אבן השתיה, מסתבר שהוא היה משיב - הלא כתבתי זאת רק כאפשרות, ויתכן שבזמן מאוחר יותר חפרו כדי למצוא את הארון, וכי כל דבר צריך להיות כתוב? אלו הנחות שנאמרות כדי להצדיק את המסורת, כיצד המסורת מתאימה למציאות, ולא שייך לומר אם אין הוכחה זה לא קיים.

וכן הוא דרכי בכל המאמרים האלו. די לי להראות שיש הסבר הגיוני שלפיו אין סתירה למציאות ולמסורות, ואיני צריך להוכיח כל דבר שזה בדיוק מה שהיה, ולזה בדיוק מה שהתכוון אותו מקור. הקביעות האלו מראש אינן מוחלטות. לכן אם יוכח שמהו מדברי אינו מדויק, ואפשר לומר הסבר אחד שהוא יותר הגיוני, בוודאי שנקבלו בשמחה, שעל ידי זה אפשר ליישב את המסורות. והעיקר בכל זה היא המסורת.



## יב.

## התאמת מסורות הצח'רה והכתלים של הכיפה להיכל מאה אמה

הבאתי במאמרי את פרקי דר"א פרק ל שמדבר על בני ישמעאל שיבנו "בנין בהיכל", ובנסתרות דרשב"י (אוצר מדרשים עמוד 555): "המלך השני שיעמוד מישמעאל יהיה אוהב ישראל ויגדור פרצותיהם ופרצות ההיכל, וחוצב הר המוריה ועושה אותו מישור כולו ובונה לו שם השתחויה (מסגד) על אבן שתיה... ויעמידו מלך אחר ושמו מריאן (מרואן) ויקחוהו מאחורי הצאן והאתונות ויעלוהו למלוכה ויעמדו ממנו זרועות ארבע ויגדרו ההיכל".

במקורות האלו מבואר שלכותבים היו ידוע מקום ההיכל, וגם נראה שהם מקשרים אותו לבנין של הישמעאלים. לא הגיוני לפרש שהכוונה היא אך ורק שעשו בנין כלשהוא באיזור ההיכל, וההיכל עצמו גדול ממנו או קטן ממנו בהרבה, כי אם אין קשר הדוק בין הבנין שעשו לכתלי ההיכל, היה להם לומר אך ורק שהם יבנו בנין סביב אבן השתיה, ולא היה צריך כלל להכניס לכאן את ענין ההיכל. ולענ"ד דבר זה מורה על המסורת של תלמיד הרמב"ן והרדב"ז, דחזינן שהיה ידוע ליהודים מקום ההיכל ושיש קשר בין ההיכל למבנה של הישמעאלים".

ובצורה יותר מדוקדקת מתבאר האופן שבו בנו הישמעאלים משינויי הלשון של נסתרות דרשב"י, כי מבואר בדבריו שאצל המלך הראשון (השני לישמעאלים) כתב "יגדור פרצות היכל", ובמלך השני כתב "ויגדרו בהיכל". ומשמע להדיא ממה שיש כאן שני מלכים שיש כאן גם תיאור של שני מבנים שונים, לכן משמע שהמלך הראשון (עומר) בנה את פרצות ההיכל, כלומר בנה ממש בתחום ההיכל, ואילו השני (עבד אל מליכ בנו של מרואן) "יגדור ההיכל", או לפי גרסא אחרת "יגדור בהיכל", כלומר שהוא עשה מבנה שקירותיו הם כמו בנין ההיכל בצורה שאינה מקבילה לו לחלוטין או שהוא גדר בהיכל, כלומר עשה בנין שהוא בתוך ההיכל".

נז). הרב אדר (עמ' רנו אות א) כתב להשיב על ראייה זו שבמדרש לא מוזכר 'תחום ההיכל' ולא מוזכר שום תחום מדויק, ולכן אין שום הוכחה מלשון פרקי דר"א או נסתרות דרשב"י שמקום המקדש המדויק היה ידוע להם. אך לענ"ד לא הטיב בזה דבר לשאלתי, מדוע הם כותבים שהבנין קשור להיכל, אם לא ידוע להם מקום ההיכל. לדבריו היה להם רק לכתוב שבנו בנין סביב אבן השתיה?

נח). הרב אדר (עמ' רנו אות ב) כתב על ראייה זו "עוד כתב, שמוכח משינויי הלשון מפרקי דר"א לנסתרות דרשב"י שמדובר על תחום-תחום בהיכל. ונראה שלא עיין כלל בדבריי, כתבתי בפירוש מעיקרא שזה שינוי לשון בעלמא שאין מה לדקדק ממנו... ורק כתבתי שאפשר גם לפרש שהמונח 'גדרו בהיכל' הכוונה שיבנו גדרות בהיכל בכדי לתחום את מקום האבן (שהוזכרה בנסתרות דרשב"י), וכפי שאנו רואים גם כיום שיש גידור סביב האבן".

אך אני לא דברתי כלל על שינויי הלשון מפרקי דר"א לנסתרות דרשב"י, חזרתי והדגשתי שהדקדוק הוא משינויי הלשון בנסתרות דרשב"י עצמו, שבדאי מדובר בו על שני מבנים שונים, ולזה הרב אדר אינו מתייחס כלל.

גם מה שכתב עתה פירוש מחודש ליגדרו בהיכל, שיבנו גדרות סביב האבן, ומייחס חשיבות להיקף הפנימי לאבן שאף אחד לא רואה אותו מבחוץ, אינו מה שכתב בגליון פ' שם כתב עמ' תעז "שהכיפה אכן גודרת את מקום ההיכל כלומר שהיא יותר גדולה מן ההיכל ומקיפה אותו, וכדחזינן. אך לא שהכוונה היא שהכיפה גודרת את מקום ההיכל בדיוק".

ולענ"ד שני הפירושים לא מתקבלים על הדעת. בענין הפירוש שכתב הרב אדר בגליון פ' ששם - מנין לנסתרות דרשב"י לקבוע שהכיפה גדולה מההיכל שבמשנה, כשהיא נראית בהחלט מתאימה לגודלו? ומהו מה שכתב בתחילה על המלך הראשון שבנה פרצות היכל? ובענין הפירוש שכתב בגליון פב, נראה לי פשוט שנסתרות דרשב"י אינו מתכוון לומר רק

ויש מקורות שמהם אפשר ליצור תמונה על השתלשלות האירועים שגרמו לגילוי מקום ההיכל. יש הוכחות שמקום המקדש נשאר ידוע ליהודים עד סמוך לכניסת הישמעאלים, כי לפי הקליר וספר זרובבל, ולהבדיל גם לפי סיביאוס, שלשה חודשים סמוך למסירת הארץ לנוצרים בימי השליט כורסוי הפרסי הקריבו קרבנות על מזבח, והוא בערך בשנת 613 למנינם<sup>ט</sup>. רואים במסמכים שונים שהערבים שנכנסו למקום התענינו בגילוי מקום המקדש והאבן שממנה נברא העולם<sup>ס</sup>. עומר דרש מהיהודים לגלות לו את האבן. ממסמך מהגניזה עולה שבתחילה סימנו יהודים לעומר את המקום, ואח"כ היא נמצאה. ויש תיאורים של נכרים של מבנה עם ארבע צלעות שהערבים הקימו בימי עומר, ומסתבר שהוא על יסוד אותו סימון של היהודים שהיה

שיש בנין מסויים סביב האבן שההיכל שבמשנה גדול ממנו, כי אז היה אומר להדיא שבני ישמעאל יגדרו את האבן, ותו לא. וגם אין סיבה לומר שיתעלם מהמבנה המפורסם הגדול, ויתייחס רק למבנה הפנימי. כל הקישור בין הכיפה להיכל מורה על מסורת הרדב"ו שמקום ההיכל ידוע לכותב, ובא להשמיענו שיש חפיפה בין כתלי ההיכל לכתלי הכיפה.

נט. כתבתי בגליון עח (עמ' שסה) "ידוע במחקר שכאשר גברה יד השלטון הביזנטי הנוצרי הוא התחיל לגזור גזירות על היהודים ויצאה הוראה מהקיסרית הלנה, להשליך אשפה על מקום המקדש. אך אנו רואים מהבישופים הנוצרים הנ"ל, שאעפ"כ לא היתה גזירה להחריב את שרידי המקדש הפנימי. וככל הנראה, לפחות בהתחלה הם לא העזו ללכלך את מקום המקדש עצמו, שהרי האבן לא היתה מכוסה באשפה" [ענין האבן הוא אצל הנוסע מבורדו שכתב את דבריו מעט אחרי מות הלנה בשנת 333 למנינם, אך הבישופים הנוצרים מדברים על שרידי הבנין הפנימי הרבה אחרי הלנה. יש להוסיף גם שבמגלת המגלה של ר' אברהם הנשיא עמ' 99 כתב שבנה של הלנה קוסטנטין הרשע התייחס למקום כמקום מקודש גם לנצרות]. ועל פי זה כתבתי בגליון פ (עמ' תכח) "ואם אכתי תשאל, כיצד בימי כורסוי (בשנת 614 למנינם) ידעו היהודים על מקום המזבח המדויק? על זה יש להשיב בכמה אנפי. יתכן שהוא מפני שהמקום של המזבח עצמו היה עדיין ניכר. גם יתכן שהם עשו חישוב לפי כותל ההיכל שראו או גילו את שרידיו. או שגילו זאת על פי האבן, כי בניגוד לימי המוסלמים לא ידוע שגם בימי כורסוי הכל היה מכוסה באשפה. העיקר שבבילינו הוא שעובדה זו קיבלה את הגושפנקא של הקליר".

ועל זה הקשה הרב אדר (גליון פ' עמ' תעט) "הרב אלבה מדקדק שמקום המזבח היה ניכר, רק מפני 'שלא ידוע שגם אז הכל היה מכוסה באשפה', רק כי לא ידוע?". וטוען כנגדי - הרי כבר בימי הלנה ששלטה עד 332 למנינם התחילו לזרוק אשפה?

אך לענ"ד התמיהה אינה תמיהה, שהרי את זה שהלנה ציוותה לזרוק אשפה הבאתי במאמר בגליון פ, וביארתי שזה לא מלמד דבר מוכרח כלשהוא על ימי כורסוי, כי ראינו שגזירת הלנה לא גרמה לכיסוי מידי של כל המקום באשפה, ולכן זה אינו סותר משהו מדברי. ואת זה שידעו לעשות זאת מפני שמקומו של המזבח היה ניכר בלי אשפה מעליו כתבתי רק כאחת מג' אפשרויות, וכוונתי לומר שהוא היה ניכר, כי גם אם האבן היתה מכוסה באשפה כבימי הישמעאלים אולי שם לא היה מכוסה. וכתבתי עוד שאפשר שהיו שרידי כתלים ואפשר שגם האבן באותו זמן לא היתה מכוסה, וממנה מדדו את מקום המזבח. וועל כל זה בא עתה הרב אדר בגליון פב (עמ' רנ) והוא רוצה ללמוד מזה כלל: "ובכמה מקומות ימצא מקור הסותר את דבריו, הוא ממצא סניגורין לדבריו. שכן כתב לגבי האשפה שהושלכה על מקום המקדש 'לא מצאנו שהיתה אשפה בזמן ההוא', ואני הוכחתי בגליון פ' שהיתה אשפה..."

ואיני יודע על איזה סניגורין הוא מדבר, שהרי לא כתבתי עד עתה כלל תשובה לדבריו אלו, כי לא היה לי צורך לדון בזה היות וכל הפרטים האלו אינם מתייחסים לעיקר, ואין בכל הדיון הזה נפק"מ. ומכל מקום הצגתי כאן את הדברים שכתבתי בגליונות הקודמים, כי בכך ממילא נופלות שאלותיו.

ס. הרב אדר (עמ' רנח) תמה שכתבתי מקורות לכך שאצל הערבים יש קישור בין ירושלים לבריאת העולם, ולא הבאתי מקור לכך שאבן השתיה קשורה לבריאת העולם. תשובתי היא שכמובן איני בקי בכתבים מוסלמים, אך הלא ברור שהם ייחסו חשיבות לאבן והבינו שרק היהודים ידעו איך למצוא אותה, ועל כן פשוט שיש לחבר בין הדברים שהם קבלו בזה את מסורת היהודים. ומה שהקשה אם מוחמד קיבלה למה שהרמב"ם לא יקבלה. התשובה היא שאיני יודע אם הוא



סימון להכיל שצורתו ריבועית. ונראה בפשטות שזה השורש למה שנוקטים פרקי דר"א ונסתרות דרשב"י שמקום ההיכל נודע והוא קשור למבנים שעשו הישמעאלים.

כתבתי מסברתי שתי אפשרויות לבאר למה בנו הערבים מבנה שתואם ומתייחס למידות ההיכל. או מפני שהיהודים שגילו להם את המקום התנו איתם שישמרו את קדושת המקום (כפי שמשמע מאיגרת חכמי ירושלים), או מפני שרצו שהמבנה שהם עושים יחשב כהמשך של ההיכל של היהודים, כפי שהבאתי מחוקרים שהערבים התייחסו למקום כאילו הוא אותו היכל של היהודים שחבר על ידי נבוכדנצר.

ועתה יש לי להוסיף שיתכן שבאמת הערבים לא בנו בכוונה כדי שיהיה סימן להיכל. הם בנו מבנה סביב האבן, אך היהודים שהיו שם וזכרו את מידות ההיכל, או על פי הסימון או על פי המבנה שעשה עומר, הבינו שבסופו של דבר הם מציינים את מקום ההיכל ולכן אמרו שבני ישמעאל יגדרו בהיכל<sup>א</sup>.



קיבלה, אך הרמב"ם לא חי בתקופת מוחמד, ויתכן שהוא שמע את הדבר רק מערבים, כי אנו רואים שבדורו כל היהודים שכתבו על המקום לא דברו על זה.

סא. הרב אדר (עמ' רנה) כתב: "פרופ' מיכלסון אמר לי דחייה פשוטה לשיטתו של הרב אלבה. וכך דבריו, אם היו הישמעאלים רוצים להדר את מקום קה"ק על פי מיקומו המדויק, היה עליהם לבנות את מרכז הכיפה, לא במרכז האבן כפי שהם עשו, אלא כ-11 מטר מערבה משם שהוא היה מקום קה"ק באמת ששם בלטה האבן. וכיוון שהם לא עשו כן, ברור שלא נתכוונו לדקדק את מקום האבן אליבא דאמת עכת"ד. ודפח"ח ברור אם כן שלא היתה להם כל כוונה לדקדק בבניית הכיפה, ואפשר שלא ידעו כלל את מידות ההיכל המדויקות ולא הבינו היטב בירושלמי ובשיעורי האמה. ולכן כל דברי הרב אלבה הללו, אינם נכונים".

ועוד כתב (עמ' רנא) שממידות הכיפה עצמה אין דברי הרב אלבה שהאמה היא 51.7 מתאשרים.

אך לענ"ד השאלות האלו לא מתייחסות לדברי, שהרי אני לא אמרתי שהישמעאלים רצו להדר את מקום קה"ק. אלא אמרתי שהישמעאלים רצו לשמר גם את מקום ההיכל, וגם את האבן שממנה נברא העולם. גם לדעתי הם לא הבינו את הירושלמי ולא ידעו דבר בשיעורי האמה. וממילא גם לא שייך לחפש את המידות בעצם המבנה שהם בנו לפי ההטיה של 9 מעלות רוחות העולם, שכן הם לא בנו את המבנה שלהם על פי שמועה שההיכל הוא ריבוע של מאה אמה, ועל פי זה ניסו לבנות מעצמם את ההיכל, שהרי המבנה שעשו בכלל מתומן, ועל כן ברור שהיה ידוע שהוא אינו מבנה ההיכל של מאה על מאה עצמו, ולא צריך לחפש את המידות לפי הזוית המוטית שבה הוא נמצא. על כן אין כל קשר בין הדברים האלו לדחיית דברי.

ולפי דברי הראשונים יכולים להבין בפשטות שהישמעאלים כשבאו לבנות את המבנה המפואר רצו לבנות כמקובל במבנים מקודשים של נוצרים, והחליטו לעשות את נטית זוית המבנה דומה לזוית הרמה והמתחם בכותל הדרומי. ומכל מקום הם רצו לשמר את היחס למבנה הקדום של ההיכל שסומן על ידי יהודים, כדרכם בכל העניינים.

אך עתה למדתי מכל זה להוסיף הסבר, שיתכן שהאמת היא כדברי פרופ' מיכלסון שהם לא התכוונו כלל לבנות את ההיכל, אלא רצו לבנות סביב האבן, אלא שהיהודים שהיו שם אמרו שהם גודרים בהיכל, וזה מה שהועבר במסורת אצל נסתרות דרשב"י, כמפורש בלשוננו. מכל מקום, היהודים בימי עבד אל מליכ ידעו את מידות ההיכל או מהסימון שעשו בימי עומר או מהבניה הראשונית של עומר שהוגדרה גדירת פרצות היכל על פי היהודים שחיו בימיו וידעו את מקום המזבח.

## יג.

### צורת ההיכל שצויין הוא מה שכתוב במשנה ההיכל מאה על מאה אמה

אחרי שאנו יודעים שנמסרה מסורת שהבנין של הערבים הוא גדר בהיכל, יש לנו להתבונן מה המידות של אותו היכל המדובר. במשנה מידות פ"ד ו- ז מפורש שההיכל מאה על מאה אמה, אלא שהוא מחולק בבנין. במזרח יש מלבן של 22 אמה על 100 אמה מצפון לדרום, שהוא האולם וכתליו, וממנו נמשך מלבן של 78 אמה על 70 אמה ממזרח למערב, ואם נחשבו יחד עם הכתלים שבין האולם להיכל הוא 84 על 70 אמה. הראיתי בגליון פ עמ' תל שמסכתר לומר שהתחום שעליו נאמר במשנה (כלים פרק א משנה ט) "ההיכל מקודש ממנו שאין נכנס לשם שלא רחוק ידים ורגלים", הוא מאה על מאה אמה, כולל התחום שבין כתלי ההיכל לריבועו מאה על מאה, שכן באיסור הכניסה אין דין יחודי אחר שמחלק בין דין כניסה לתחום שתי הרצועות של 15 על 78 אמה שמצפון ומדרום להיכל לבין ההיכל הבנוי. ובודאי שלמ"ד שהאולם מאה אמה הוא חלק מההיכל לענין איסור הכניסה, גם שתי הרצועות האלה שבצידי מבנה ההיכל ואינן פחותות מהאולם הן ההיכל. לכן מובן שהיהודים סמנו מאה על מאה אמה, שהוא התחום ההלכתי, מה גם שקל יותר לסמן צורה ריבועית מאשר צורה משתנה<sup>20</sup>. אמנם אחרי שאנחנו יודעים את המסורת ורואים את המציאות, אנו מבינים שהכיפה יכולה לציין אך ורק מבנה ריבועי שמקיף אותה, כי רק זה מה שקרוב לצורתה<sup>21</sup>, וממילא נראה שזה הפשט של מה שנאמר שהכיפה היא גדר בהיכל<sup>22</sup>.

סב). הרב אדר (עמ' רנב) כתב שכבר דחה את דברי שמדובר במאה על מאה כתחום הלכתי בגליון פ על פי הגר"א והגר"ש עדאני. והוסיף (בעמ' רנה הערה כז) שלדברי המסמנים טעו בדבר משנה כי ההיכל הוא מאה על שבעים אמה ולא מאה על מאה. והמעין יראה שלא התייחס כלל למה שכתבתי.

ג). הרדב"ז הסתפק בזה כי לא ידע את הצורה האמיתית של הכיפה אם היא ממש מרובעת. וכבר ביארתי את העיקרון שהנחה אותי בבירור מסורת הכתלים של הכיפה, שאמנם בנסתרות דרשב"י הדבר רמוז ולא נאמר במפורש, ויתכן שמשך הדורות המביאים מסורת זו לא הבינו שהכתלים מציינים את ריבוע ההיכל לפי רוחות העולם, ולא ידעו שהיא אינה מכוונת כרוחות העולם, ולא ידעו את הגודל המדויק של הכיפה, ואף אחד לא כתב כדברי. אך לדעתי לא צריך להביא ראיה שחכם אחד כתב כדברי, כי המציאות שאנו יודעים היא שמראה לנו שזו הכוונה, ומי שלא ידע את המציאות לא הוזק לברר כיצד בדיוק יש התאמה.

סד). הרב אדר (עמ' רסח) כתב "שאינו כלל סברא שהישמעאלים יבחרו דווקא במידה זו, שהיא קשה לאיתור, ואין לה שום סימן אדריכלי מובהק. שכן גם המבנה 'הראשון' שנבנה בימי עומר או מעט אחריו, אינו קשור כלל למבנה הכיפה. וגם בזמן קדמון לא היה שם שום סימן להיכל, כיוון שההיכל היה צר ממאה אמה כמפורש במשנה ובראשונים. וכיוון שהישמעאלים לא התייחסו לנטיית הזווית של 9 המעלות בבנותם את כיפת הסלע במידות האורך והרוחב, ממילא אין כל סברא לומר שדווקא על ידי פינות אלה יציינו את מקום המקדש על פי הנטיה של 9 מעלות, שכלל לא התייחסו אליה. ודברי הרב אלבה נר"ו תמוהים".

וגם בזה דבריו אינם מתייחסים לדברי, שהרי אני אומר שהישמעאלים כלל לא בחרו במידות ההיכל, אלא שלכל היותר הם עשו מה שעשו על פי סימון של היהודים או על פי המבנה של עומר, שאין שום סיבה להניח שהוא לא היה תואם להיכל כפשט לשון נסתרות דרשב"י. ולשאלה מדוע היהודים בחרו מידה זו, השבתי שהיא המידה הכתובה במשנה שההיכל מאה על מאה אמה, והתכוונו לסמן את הריבוע שבמשנה. ובפרט לפי ההבנה שזה התחום שעליו נאמר במשנה כלים שההיכל מקודש שאין נכנס בו שלא רחוק ידים ורגלים. על זה הרב אדר לא השיב דבר.

אלא שמכל מקום ביארתי שאני לא מביא "הוכחות" מחז"ל או כתבים שמהן אני לומד שמדובר על ההיכל במידה של מאה על מאה אמה. העיקר הוא שידוע לנו שיש מסורת, מפני שכך עולה להדיא מדברי הרדב"ז, שיש קשר בין כתלי הכיפה לכתלי ההיכל. ודמיתי זאת למסורת אבן השתיה שכן מבואר בכמה מקורות, וביניהם נסתרות דרשב"י הנ"ל מה שכתב הרדב"ז שאבן הצח'רה היא אבן השתיה, אך לא מפורש בנסתרות דרשב"י שמדובר על כך שחלק מהאבן שאנו רואים היה בקדש הקדשים, כפי שכתב הרדב"ז. אלא שיש לנו לדון שכך הוא מפני שזו המסורת ששמע הרדב"ז.

ולפי כל זה באתי לבחון את המציאות של הכיפה והצח'רה, ולראות האם אכן אפשר לתאם את המסורות לפי ההנחה שההיכל שעליו נאמרה המסורת הוא תחום מאה על מאה אמה.

להמחשת ההתאמה בין ההיכל מאה אמה לתחום הכיפה עשיתי כמה שרטוטים והסברתי למה שיניתי את השרטוטים מגליון לגליון<sup>10</sup>. הסיבות אינן נובעות משינויי תפיסה כיצד רצו לציין את ההיכל, אלא כולן קשורות לתחום המקצועי, כי אני מקצועי בזה, וגם בתחילה השתמשתי במפה פחות מדויקת, ולא היה לי את הנתון של רוחב הכיפה במציאות, וגם פרופ' מיכלסון אמר לי נתון על ציפוי השיש, שאחר כך הוא בירר אותו ואמר שיעור אחר. כמובן שמטרתי להראות התאמה, ולכן הראיתי כיצד למצוא את ההתאמה המבוקשת לפי הנתונים שנאמרו לי בתחילה, ואחר כך באופן אחר (בניקוי הפילסטרים) לפי הנתונים המעודכנים, כפי שמתבקש ממי שבא לבחון האם אפשר לומר שהמציאות מתאימה למסורות. ובסופו של דבר, הראיתי בצורה הגיונית וללא כל דוחק דיוק יותר גדול ממה שכתבתי בתחילה על כתלי ההיכל<sup>11</sup>.

לפי השרטוט נראה שמקום הנחת הקטורת הוא על האבן במקום בו נעשתה בה שבירה כעין מדרגה. הפרוכת עברה בשיא האבן, והקטורת הונחה על המקום שחסר בה ונראה לעינינו

סה). הרב אדר (עמ' רסח) כתב "המעייין בכל מאמריו יראה שבכל מאמר התחדש שרטוט חדש, ללא הבהרת העניין די הצורך, מה נשתנה, ומה ראה על ככה הרב אלבה לשרטט שרטוט חדש. ואני אגלה את סיבתו. הסיבה שהרב אלבה הוצרך לכך, היא מחמת קושיותי ההנדסיות".

אך אין כל קשר בין קושיותי ההנדסיות (גליון פ עמ' תקכ) לשרטוטים, כי המעייין בדבריו בגליון פ יראה שלפום ריהטא הוא לא מקשה שום דבר, אלא שלא הבין מה אני משרטט, ועתה כשהבין מה רציתי להראות בשרטוטים אין מקום לחזור על אותן קושיות גם על השרטוט הראשון, שהוא רק פחות מדויק אבל כוונת הדברים כשרטוט האחרון.

כתבתי בגליון פ שהקו נושק לפינה הדרום מערבית, והוא שואל ממה שמהשרטוט שבגליון פא יוצא שהוא רחוק ממנה 4.5 מטר. אך הוא עצמו מציין שמדובר בשני גליונות שונים ובשרטוטים שונים, על כן אין מקום לשאלה.

הרב אדר כתב שכל שיטתי מתבטלת אפילו אם היה פער של 20 ס"מ בלבד, כל שכן שלשיטתי הפער הוא יותר גדול, והעיקר כדברי מיכלסון שהכיפה היא לכבוד האבן, שמרכז האבן הוא מרכזה. אך לדעתי פער של 0.004 אחוז או גם 0.01 אחוז מהמבנה במבנה שערים עשו הוא פער זניח. זה יותר מדויק מהטענה של מיכלסון שהוא מביא ואמר על זה דפח"ח, שמרכז האבן הוא מרכז הכיפה, שבוה הסתיה יותר גדולה, אלא שבפער כזה קטן במבנה שעשו ערבים אפילו מיכלסון הדייקן מתחשב כפער זניח.

סו). שהרי לפי הציור האחרון הסתיה היא רק 15 ס"מ בתחום צפון דרום 451 ס"מ במזרח מערב, כפי שביארתי בגליון פא עמ' תמח, בעוד שבתחילה הסתיה הייתה בכיוון מזרח מערב והרבה יותר גדולה.

במדרגה עצמה. אציג כאן את תיאור החוקרים לאותה מדרגה "בצדו המערבי מתרומם הסלע לגובה של 1.09 מטר (מהרצפה) בתור מדרגה רחבה משופעת ואלכסונית. באופן שתחתיתה ארוכה 45-55 ס"מ יותר ממה שהיא למעלה ונראה לעין כסלע שבור. אחרי כן מתרומם הסלע כ-7-9 ס"מ בתור מדרגה שניה אלכסונית אבל לא באותו קו אורך של הראשונה. שילחה של המדרגה הראשונה בדרום הוא 1.54 ס"מ ובצפון היא צרה עד 0.77 ס"מ (שיא הגובה שנמצא מערבה מהמדרגה הוא בערך 2 מטר)"<sup>10</sup>.

המיקום הזה הגיוני יותר ממקומות אחרים שבהם מנסים להציב את קדש הקדשים, ומתקשים היכן מקום הראוי להניח עליו את הארון שהוא בגודל אמה וחצי על שתי אמות וחצי. לדעתי, השבירה הזו יכולה להיות קשורה למה שאמרו בירושלמי פסחים ד, א "פוסקה אבן השתיה", ובמדרש (שוח"ט תהלים יא) "עמדו רשעים ופיגרו את אבן השתיה"<sup>11</sup>.

לא קבעתי שמדובר בוודאות על ס"מ, אלא רק הראיתי שיש תיאום קרוב מאוד בין הנתונים של המבנה ובין העמדת מקום הנחת הקטורת על האבן שבולטת ג' אצבעות, וחלקה לפי המסורת היה בקדש הקדשים לפי אמה של 51.7 ס"מ. וביארתי שכשמסתכלים על סך כל הנתונים באמה של 51.7 יש התאמה מופלאה בהפרש של ס"מ בודדים.

למעשה, מכל הדיון הזה עולה שמאחר שיש הכרח שהציון של הכיפה הוא למידת היכל של מאה על מאה, חייבים לומר שהאמה אינה יותר גדולה מ-52 ס"מ, מפני שאם היא גדולה יותר יצא שמקום הפרוכת היה ממערב לאבן, בניגוד למסורת שהאבן היא אבן השתיה שהיתה בקדה"ק. כמו כן, מוכח שהאמה אינה קטנה יותר מ-51 ס"מ, כי אם היא קטנה יותר יוצא שהכיפה אינה מציינת את ההיכל של 51 על 51 מטר אלא בחריגה גדולה, וגם יוצא שבליטת האבן שאנו רואים לא היתה צמודה לפרוכת.



## יד.

### דעת הרמב"ם על המסורת

כתבתי במאמרים קודמים שמהרמב"ם והכו"פ נראה שהם קיבלו את המסורת שהכיפה מציינת את ההיכל. הנחה זו בדעת הרמב"ם ביססתי על כך שברשימה שבה תיאר את כניסתו

10. על פי החוקרים שהביא הרב גורן בספרו הר הבית תשנ"ב עמ' שכג.

סח. פי שציינתי במאמרי, הדברים מובאים בעלי תמר בפסחים שם ד"ה במדרש תהלים. הרב אדר (עמ' רנט) מקשה שפיגרו הוא תרגום הרס ולא תרגום שבר. זה לענ"ד דקדוק עניות, כי ברור שהריסה יכולה להיות על ידי שבירה וחתיכה. המדרש מדבר שם על פיגרו את הצדיקים ושאר דברים שיותר שייך בהם לשון הרס, ולגבי האבן המשמעות הפשוטה היא ששברו וחתכו.

והרב גורן (הר הבית תשנ"ב עמ' שכג) מביא את תיאור החוקרים על פי דלמן וכתב: "כנראה חצבו בסלע מצפון לדרום בזמן מן הזמנים. על יסוד ספרו של הארכיבישוף של צור מהמאה ה-12, משערים החוקרים כי הפרנקיסטים עשו זאת כי הם בנו מזבח ובמה לנוצרים, וצאלח א -דין החריב אותם".

מובן שמדובר בהשערה בעלמא, כי הם לא הראו כאן צורה של יסוד למזבח, אך איני שולל גם אפשרות זו.

לבית הגדול והקדוש לא הוזכרה אבן השתיה. מלשון הרמב"ם שהוא נכנס לבית הגדול והקדוש הסקתי שהוא עלה לרמה הקרויה בלשון העם חלק מהבית הקדוש, תוך שמירת המרחק שצריך להרחיק מההיכל. אם מקבלים הנחה זו שהרמב"ם עלה על הרמה, חייב להיות שהרמב"ם סמך על מסורת, והשאלה היא על איזה מסורת הוא סמך, על מסורת הצח'רה שהיא אבן השתיה או על מסורת שכתלי הכיפה מציינים את ההיכל. על זה כתבתי שלא נראה שהוא סמך על מסורת אבן הצח'רה, כי הוא לא הזכיר אותה וכן לא הזכירה כל מי שתיאר את המקום בזמנו של הרמב"ם (ר' בנימין מטודילה, ר' יעקב בן נתנאל, ר' פתחיה מרגנשוברג, אגרת חכמי ירושלים, רבי אברהם הנשיא) לא הזכירו כלל את הצח'רה. אפשר לומר הסברים למה לא הזכירו מסורת זו, אך עכ"פ נראה שהייתה ברורה לכולם הזהות בין מקום המקדש למקום ההיכל, ואפשר שלכן לא היה להם צורך להזכיר גם את אבן השתיה. עכ"פ אנו רואים במקורות הנ"ל שכן דברו על כך שהעריבים בנו במקום המקדש את המבנה שלהם, ולכן מסתבר לומר שעל המסורת הזו הרמב"ם סמך<sup>55</sup>.



סט). בירחון עח (עמ' שעג) הוספתי שאם הכל בנוי על האבן היה לו להזכירה. ועוד, שלפי מסורת כזו המקום לא ברור ומכל צד מודדים אחרת, ואם כן ראוי להימנע מלהיכנס כלל לתוך התחום של הרמה כדי שלא יטעו, או לפחות להזכיר את החשבונות. ובירחון האוצר פ (עמ' תכה, תלח) הוספתי שבפירוש המשנה לרמב"ם ביומא משמע שהוא לא קיבל את המסורת על הצח'רה, ואולי סבר שמה שאומרים שאבן הצח'רה היא האבן שממנה נוסד העולם היא מסורת מוסלמית, כי הוא לא פירש שאבן שתיה נקראת כך מפני שממנה נוסד העולם. ועל כן יתכן שבכלל הוא אינו סבור שהאבן שממנה נברא העולם היא אבן השתיה, וממילא אין מקור לומר שהאבן שממנה נברא העולם היא הצח'רה.

הרב אדר (עמ' קנח) כתב שעל פי היסוד שחידשתי שהרמב"ם לא קיבל את המסורת על הצח'רה כמסורת יהודית, דקדקתי "דקדוקים קלושים ותמוהים שהרמב"ם עלה למקום הקרוי עזרה". ולא מסתבר שהרמב"ם סבר שאינה מסורת יהודית, כי המסורת על מקום המקדש הייתה ידועה בספרד, כפי שרואים מרבי אברהם הנשיא. ומה הרמב"ם לא כתב בפיהמ"ש שממנה הושתת העולם, י"ל שהוא מפני שפירש את דברי הגמרא שממנה נברא העולם שהכוונה היא שהעבודה בבית המקדש היא יסוד העולם, והעולם עומד על עבודת הקרבנות, על כן העולם נברא בשבילה ועומד בזכותה.

לענ"ד הדברים מוצגים בשמי באופן הפוך ממה שכתבתי. הרי לא דקדקתי שהרמב"ם עלה למקום הקרוי עזרה על פי הנחת היסוד שהוא לא קיבל את המסורת של הצח'רה, אלא את זה שהוא עלה למדתי מפשט דבריו ברשימה שכתב, והראיתי מדוע יש לשלול אפשרויות פירוש אחרות. ולא הסתמכתי רק על פיהמ"ש של הרמב"ם כדי להראות שלרמב"ם לא היה פשוט שאבן הצח'רה היא האבן שממנה נוסד העולם, אלא ציינתי שכל מי שכתב בדורו על מקום המקדש (כולל רבי אברהם הנשיא), לא כתב על אבן הצח'רה. אכן נראה גם מדברי רבי אברהם הנשיא וגם מדברי כל אלו שמתארים את המקום בתקופתו שלכולם ברור מקום המקדש, וזה בדיוק מה שאני אומר, שהייתה מסורת של זהות בין הכיפה למקום המקדש, ולכן כולם נוקטים שמקום המקדש ידוע. וכפי שכתב השל"ה שמעולם לא נעלם מעינינו מקום המקדש כי הוא זה, היינו אותו מקום שכולם אומרים שהוא מקום המקדש, והיא מקום כיפת הסלע. אפשר לומר כל מיני השערות למה לא הזכירו בדורו את ענין האבן, אך בכל אופן כיון שלא הזכירוה, לא נראה שעל זה סמך הרמב"ם.

## טו.

### מסורת הכותל המערבי

גלויה וידועה האמונה הרווחת בעם ישראל ומובאת בדברי הראשונים (הרא"ש במסכת מידות ד. תלמיד הרמב"ן, הכו"פ), וכן פשוט לחכמי דורנו בתשובותיהם ההלכתיות הנוגעות לכותל המערבי (ראה חזון עובדיה תעניות עמ' תמא שהביא כמה תשובות שדנות בענין זה), שכותל המערבי שאנו רואים זהו כותל הר הבית שלא חרב. ויש לברר מה היסוד לאמונה זו?

אמנם כבר הקדמתי בגליון פ שבירור מסורת הכותל המערבי אינו נפק"מ לענין שאר הדברים שביררתי בענין מסורת הכיפה וגודל האמה, אלא שראיתי לנכון לעסוק גם בביסס את מסורת כותל המערבי ככותל הר הבית מפני שיש בזה נפק"מ לענין כניסה להר הבית למי שנכנס, וכדי להראות שאין לזלזל במסורות<sup>ע</sup>.

עכ"פ גם אם לא נקבל את מסורת הכותל המערבי ונאמר שהיה כותל פנימי שנעלם, כמו שאומרים החוקרים, זה אינו מערער במשהו על מה שכתבתי בתחילה על מסורת הכתלים והצח"רה התואמים לאמה בת 51.7 ס"מ, כי גם לשיטתי יכול היה להיות כותל פנימי של חמש מאות על חמש מאות, שהוא הר הבית.

עיקר החידוש בדברי על ענין זה הוא שהראיתי בגליון פ עמ' מה את יסוד המסורת מדברי יב"מ בקדמוניות 15 יא, ג, שמדבר על חומה שבנה שלמה שאותה סובבת תעלה משני כיוונים, וזה יכול להתאים אך ורק לתעלה שבעמק ליד הכותל המערבי שאנו מכירים<sup>ע</sup>. הענין הזה אינו רק מקור קדום למסורת עוד מימי בית שני, אלא גם מביא למסקנה שדעת החוקרים שכל החלק הזה נבנה רק על ידי הורדוס אינה נכונה, שכן לא מסתבר שיב"מ, שחי סמוך לאותם ימים, שמע מסורת שדבר שנבנה בימי הורדוס הוא מימי שלמה. ושם ציינתי לדברי יב"מ במלחמות ה, ה שהאבנים באורך 20 אמה, רוחב 10 ועומק 5, ויש להוסיף שבקדמוניות 20 כ, ז הוא כותב על אבני הכותל המזרחי שהן מימי שלמה והן באורך 20 אמה וגובה 6 אמות, ושם ברור שהוא מייחס סגנון בניה באבנים גדולות כאלו לימי שלמה. כיון שמידות כאלו נראות לפנינו בכותל המערבי שמצפון לשער ברקלי ליד שער וורן, מובן מאליו שיב"מ מייחס את סגנון הבניה באבנים גדולות כאלו לימי שלמה.

אימות המסורת הזו מחזק את האמונה בנצחיות ישראל, כפי שנאמר בזהר שהכותל הזה הוא "ראש אמנה", כי עצם קיומו מעיד לנו שהקב"ה מקיים את דבריו, והשכינה שורה במקום זה לעולם שכן הוא נשבע לדוד (תהלים קלב פסוק יא - ט): נִשְׁבַּעְתִּי לְדָוִד אֲמֶת לֹא-יָשׁוּב מִמֶּנָּה...

ע). אך לענ"ד אין בזה נפק"מ לגבי מה שכתבו לחוש בענין הכנסת אצבעות לכותל במשכנות לאביר יעקב קונטרס ד. וכן במה דנו בשאלת ההתקרבות לכותל מצד זה שעומדים מעל הנדבך התחתון. לענ"ד אין בזה בעיה, כי כשם שאמרו בירושלמי שלא קדשו את כתלי הר הבית תחת השערים מסתבר שלא קדשו לענין המתקרבים בצורה כזו לכותל שהיתה קיימת גם בזמן שהלכו ברחוב ההרודיאני. וראה עוד מה שכתב הרב קורן בחצרות בית ה' עמ' 127 שיש להקל על פי ביאורו לשיטת הרמב"ם בענין אמה טרקסין.

עא). הרב אדר (עמ' רסט) דוחה שזה דקדוק קלוש, אך לא הסביר מה קלוש בו.

כִּי־בָחַר ה' בְּצִיּוֹן אֹזֶה לְמוֹשָׁב לּוֹ: זֹאת־מִנוּחָתִי עַד־עַד פֶּה־אֶשֶׁב כִּי אֹתִיָּהּ. לפי המדרש בשיהש"ר יש שבועה שהכותל של בית המקדש לא יחרב, ועל זה נאמר "הנה זה עומד אחר כתלנו משגיח מן החלונות מציץ מחרכים", ששם יש בחינה של שכינה שמבטאת את זה שהקב"ה משגיח על עם ישראל בכל צרות הגלות. ובפשטות הדברים מוסבים על כותל הר הבית, כי לא נראה שהיה כותל אחר של המקדש שחרב או הוסתר והקב"ה לא מקיים את שבועתו בצורה גלויה. ובעל המדרש קרה לזה כותל בית המקדש כיון שגם הר הבית נקרא כך, ובפרט לענין זה שהשכינה היא על כל כתלי המערב כפי שאבאר.

הבאתי ראיה שכותל מערבי של הר הבית נשאר מדברי הקליר בקינה לת"ב: "על פתח הר הבית החל לבוא, ביד ארבע ראשי טפסיריו להחריבו, על צד מערבי לזכר השריד בו, וצג אחר כתלנו ולא רב ריבו".

כיון שפתח על פתח הר הבית ולא אמר בסתמא על בית המקדש החל לבוא, וסיים שהוא התקיים מפני שה' צג אחר כתלנו, משמע להדיא שכותל הר הבית המערבי הוא הכותל שנקרא בשיר השירים כתלנו וה' נשבע שלא יחרב.

אמנם באיכה רבתי פתיחתא א במעשה עם פגנר שלא החריב את הצד המערב ששכינה במערב, לא הוזכרה חומת הר הבית ואילו היה לנו רק את המדרש שם, היה אפשר להבין שהוא על חומת העיר.

אך לענ"ד אין לחלק בין המדרש לבין דברי הקליר, שכן הם מדברים ממש על אותו ענין, וגם נכתבו בערך באותו זמן בתחילת מלכות ישמעאל, שכן אנו רואים באיכה רבה פרשה א סימן מב שמוזכרת בו מלכות ישמעאל: "הביא אותן עלי מכופלות בבל וכשדים, מדי ופרס, יון ומקדון, אדום וישמעאל, עשאן עלי סריגות בבל קשה ומדי מתונה, יון קשה ואדום מתונה כשדים קשה ופרס מתונה מקדון קשה וישמעאל מתונה, וכן (דניאל ב') מן קצת מלכותא תהוה תקיפא ומנה תהוה תבירה ובכל אילין לא כפרית באלהי אלא עלו על צוארי, ומיחדת שמו בכל יום פעמים ואומרת (דברים ו') שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד".

גם לפי הקבלה, הכותל שמראה את השראת השכינה שמשגיחה על נצחיות ישראל באופן שכביכול תמיד יחס ה' אלינו כחתן לכלתו, ראוי שיהיה כותל הר הבית, שכן כותל הר הבית נחשב בבחינת "כלה כלולה", כפי שכתב הרדב"ז בספרו מצודת דוד<sup>2</sup>.

אמנם לכאורה היה יותר מובן שהשכינה תהיה בכותל מערב של קדה"ק, מפני ששם בקדה"ק נאמר "בין שדי ילין", ויש מקום לשאול איך נדדה משם הקדושה לכותל הר הבית?

אך בסופו של דבר, גם אם הוא כותל של קדה"ק, יישאר הקושי כיצד נדד מקום השכינה, שכן "בין שדי ילין" אינו קאי על קדושת כותל המערבי לפי פשט הברייתות שהארוך במרכז. ועל כן חייבים לומר שכאן מדובר על בחינה אחרת של השכינה. על כן נראה לי לבאר שבחינת

עב). הוא בספרו מצודת דוד על טעמי המצוות סימן ד"ש, ולא כפי שכתב הרב אדר (עמ' רנח) שהוא בספר מגדל דוד שהוא פירוש לשיר השירים, אם כי גם משם עולה ענין זה, והובאו הדברים במעלין בקדש גליון לח על ידי הרב קורן, וראה שם בהרחבה במאמר שאני כתבתי.

שכינה זו השורה בכותל דמערבא אינה אותה בחינת שכינה של הדיבור עם הנביאים, שנמצא במקום הארון<sup>ע</sup>, אלא היא בחינת השכינה של השגחת ה' על עמו, ובעצם נאמרה על כל מה שבמערב המקדש כפי שאמרו בזהר על "כתלי מערבא דבי מקדשא", ומשמע כל כתלי המערב. ובפועל הכותל שלא חרב הוא כדברי הרדב"ז הכותל שהוא בבחינת כלה כלולה, דהיינו הכותל של הר הבית. וכן נראה מדברי הרא"ש בפירוש המשנה מידות א, ג שמתייחס לשער קיפנוס שבחומת הר הבית כשער ידוע כיום שהוא קטן (כנראה שער וורן). אלא שקרוי בשם זה כי רא"ש היינו כפי בלשון יון, והא היה ראש לכל השערים כי שכינה במערב<sup>ע</sup>.

את השארת החלק המערבי של הר הבית המקודש יכולים לראות כיום, כאשר נגשים לבדיקת הדבר אך ורק ביחס לחלק המקודש של הר הבית מתחיל בדרום משער ברקלי, ולא כפי שחשבו כמה חוקרים להתייחס בענין זה גם לכותל הדרומי של המתחם שאנו רואים. יב"מ (קדמוניות 15 יא, ג. קדמוניות 20, כ, ז) כותב שהסטיו הדרומי גבוה מהסטיו המזרחי ומשמע שהדרומי הגבוה נשען על חומה אולי מימי שלמה, כפי שהבאתי מדבריו בגליון פ עמ' תמה. על כן נראה שהחרבת חומת הר הבית הדרומית היא החרבת החומה שעליה נשען הסטיו וממנה לא נשאר גלוי לפנינו דבר. גם בחלק המזרחי, מה ששייך להר הבית המקודש מתחיל מ83 מטר צפונה לפינה המזרחית דרומית של המתחם שהוא במקביל לשער ברקלי, ומסתיים מצפון לשער רחמים, כנראה 23 מטר צפונה מהשער, במקום בו נמצא תפר צפוני. בתחום זה רואים כיום ג'

עג). ואפשר שדבר זה רמזו בתיאור גלות השכינה ממקום הכרובים ביחזקאל פרק י, ששם נאמר: (ד) וַיֵּרָם כְּבוֹד־ה' מֵעַל הַכְּרוֹב עַל מִפְתַּן הַבַּיִת וַיִּמָּלֵא הַבַּיִתָּאֶת־הַעֲנָן וַהֲחִצְרָמְלָאֵה אֶת־נְגַה־כְּבוֹד ה': (ה) וְקוֹל־כְּנָפֵי הַכְּרוֹבִים נִשְׁמָע עַד־הַחֹצֵר הַחִיצוֹנָה כְּקוֹל אֵל־שָׁדִי בְּדָבָר:

עד). כתבתי בגליון פא עמ' תנא "מצינו גם מדרשים שמיחסים קדושה יתרה ושכינה לכותל בית המקדש, משמע כותל בהיכל, אך זה מתבאר מדברי זוהר בפרשת שמות דף ה ע"ב: "דאמר ר' יהודה מעולם לא זזה שכינתא מכותלי דמערבא דבי מקדשא דכתיב הנה זה עומד אחר כתלנו והוא ראש אמנה לכל עלמא". משמע שלא מדובר על שכינה בכותל אחד בלבד, מכל מקום הכותל שלא יחרב לפי המדרש באיכה ובשיר השירים והקליר הוא כותל הר הבית. הרב אדר (עמ' רנח) טוען שעשיתי בזה מחלוקת בין זוהר למדרש שיר השירים רבה, בשעה שהזהר מצטט את מדרש שיר השירים רבה ומסתמך עליו, ולא מדובר בזה על כותל הר הבית, ואף בהקליר אין הדבר ברור שמדובר בכותל הר הבית כי יש לפרש שמדובר על כותל בית המקדש.

אך לדברי הרב אדר והסוברים שהוא כותל פנימי, יקשה כיצד הכותל המערבי הוא ראש אמנה, ועדות לכך שה' משרה שכינתו בישראל, הרי אם הוא קיים אף אחד לא יודע עליו. וכן לא מסתבר שהכוונה לכותל של הורדוס שאינו אלא קיר תמך חיצוני, ובכל זאת שורה בו קדושה שהיא תמיד שורה בחלק החיצון (ראיתי מי שכתב כך), כי משמע שהשכינה שורה במקום מאז בנייתו בגלל קדושתו כאחד מכתלי המקדש. אלא שבעוד שלדעת הרב אדר זוהר ומדרש רבה מדברים על כותל המקדש בלבד, לדעתי כשחז"ל מדברים כל כותל מערבי של בית המקדש הם מדברים גם על כותל בית המקדש וגם על כותל הר הבית. המדרשים האלו נכתבו אחרי החורבן, ומסתבר שחז"ל ראו שאין כותל היכל ועזרה קיימים ומעידים על קדושת המקום לנצח, אלא כוונתם שבכתלי דמערבא של המקדש בלשון רבים שרתה שכינה, והכותל שלא יחרב, והוא ראש אמנה הוא כותל של הר הבית שאנו רואים. כמבואר בדברי הרדב"ז שעל פי הקבלה הכותל שראוי להיות מקום השכינה באופן הזה הוא כותל הר הבית. וכן עולה מדברי הקליר שמזכיר את הביאה על שער הר הבית, ולפי דברי הרב אדר בשביל מה הזכיר הר הבית, היה לו לומר רק שהחל לבא להחריב את המקדש, אלא בפשטות כתב כך משום שזה מה שהוא ראה לפניו, את כותל הר הבית.



אבנים גדולות באורך 5 מטר בפינתו הדרומית<sup>ע</sup>, ושתי שורות אבנים עתיקות שמייחסים לימי בית ראשון סמוך לשער הרחמים מימינו ומשמאלו בצידו הצפוני, אך מכל שאר הכותל לא גלוי לפנינו דבר. העומדים במזרח רואים לפנייהם חומה שחלקה היה מתחת למפלס הר הבית, אך אבנים קדומות מימי הבית יש רק בקצוות אבנים מעטות כפי שביארתי. ובחלק הצפון ידוע שלא נשאר כל כותל גלוי באיזור הרמה ש10 מטר צפונה ממנה מסתיימות החמש מאות אמה.

אבל בכותל המערבי, החל משער ברקלי עד שער וורן יש חלקים גדולים מהכותל שהם מעל הרחוב ההרודיאני והרומאים לא החריבו אותם, מדובר בכותל באורך של כ150 מטר, שגובהו מעל הרחוב ההרודיאני בין 5 ל20 מטר (ועוד עומק גדול עד פני הסלע). לא מסתבר שהרומאים שעשו הרס מכוון התעלמו מעצמם מהרחבת כל הכותל העצום שמעיד באבניו הענקיים והמרשימים שהיו נראים לכל העומד במערב במקום הרחוב ההרודיאני על קדושת המקום, ועל כן נראה שהמציאות תואמת לדברי הקליר והמדרש, שמה שנשאר חלק זה נובע מההשגחה האלקית על עם ישראל<sup>ע</sup>.

הבהרתי בגליון פ' עמ' תנ"ג כיצד ניתן לדקדק מהמשנה במידות ב', א את מה שאנו רואים היום. לדעתי כוונת המשנה היא שהר הבית הוא חמש מאות על חמש מאות אמה של הר טבעי, ואת זה הקיפו בחומה שמממחישה את צורתו שרובו מן הדרום, וחל על כל מה שבתוך החומה דין הר הבית, אך שחלק הוא מעבר לחמש מאות על חמש מאות.

ומה שאני נוקט בזה בפירוש מחודש למשנה הוא כדרכי בכל המאמר הזה, שלענ"ד יש לחפש את הדרך הנכונה ליישב ענין שיש בו מסורת עם מציאות. מעבירי המסורת שהכותל המערבי הוא כותל הר הבית לא ידעו שהמציאות היא שהכתלים אינם מקבילים, והם אינם יכולים להיות תחום של חמש מאות על חמש מאות, ולכן הם לא חשבו שמה שאנו רואים בכתלים מצריך לדקדק במשנה כדי למצוא את ההסבר שיתאים. אבל המציאות שאנו רואים מצריכה לדקדק בלשון המשנה ולהראות שיש הבנה אחרת מהמקובל. וכפי שהראיתי לעיל שכך דרך הלימוד של תלמיד הרמב"ן והרדב"ז, שמותר לחדש סברות כדי להתאים את המציאות למסורות ודברי חז"ל כל עוד שהסברות הגיוניות. וכל שכן בנידון דידן, שזה אינו סברות בעלמא, אלא דקדוקים בלשון המשנה שנראים לי ממש פשט המשנה<sup>ע</sup>.

עה). אבנים אלו מצוינות ומצולמות במאמר המשך של מיכלסון. פרק 16 סעיפים 3, 5 וקרויות אצלו נקודה 4.

עו). אמנם יב"מ (מלחמות. ספר שביעי א, א) כתב שטיטוס צוה להרוס את העיר ואת היכל עד היסוד ונשאר רק המגדלים שבחלק המערבי של חומת העיר. ולכאורה לפי זה נהרס גם כותל המערבי של הר הבית עד היסוד. אלא שאם נבין את דבריו כפשט הם סותרים למציאות, שהרי ודאי נשארו מבנים על הר הבית, וחומת המתחם המצויה עד ימינו מעידה כאלף עדים שלא הוחרב הכל עד היסוד. אלא צריך לומר שכוונתו שעכ"פ טיטוס צוה שלא ישאירו את הדברים בשלמות כפי שהיו, והמילים עד היסוד הן הפלגה, וממילא אין מזה סתירה למה שנאמר בכותל המערבי של הר הבית. או שכתב כך על פי שמועה כשכבר היה ברומי, או שדברים אלו הוכנסו מהנוצרים.

עז). הרב אדר (עמ' רסז) אומר שראה מה שביארתי על תחום החמש מאות, ודוקא לפי הביאור שכתבתי יש לשאול ש"אם הכותל המערבי הזה חוצה את העמק, ואינו תוחם את תחום הת"ק אמה כלל, מפני מה תלו בו במדרשים קדושה יתרה". אך לענ"ד כבר השבתי על זה בתוך דברי. ביארתי שם שזה שהכותל חוצה את העמק אינו סותר לכך שהוא תוחם את החמש מאות אמה וכל מה שבתוכו מקודש, כי תיחום החמש מאות אמה פירושו שיש להקיף בחומה חמש

הבאתי את דברי וורן (בספרו Recovery of Jerusalem, p. 109) שעליהם התבסס פרופ' מיכלסון (אתר אמת הארץ, מאמר ההמשך 16.2.2) שנראה לעיניים על פי הסיתות שמתחת לרחוב ההרודיאני שהחלק הדרומי משער ברקלי הוא מזמן הורדוס, ואילו החלק הצפוני קדום בהרבה. וכתב פרופ' מיכלסון שאין להקשות זה שלא מצאנו תפר בין הבניות, כי המעבר בין בניה לבניה בדרום אמור להימצא מתחת לשער ברקלי במקום שצמוד לו מבנים ולא נחשף<sup>ט</sup>. לענ"ד גם מה שלא ידוע על תפר בחלק הצפוני לא מוכיח דבר, כי לא ברור כלל עד היכן נבנה הכותל בימי שלמה, וגם אם יש תפר, שם התפר אמור להימצא אחרי שער וורן, ומשמאל לשער וורן יש חלק שהחריבו הרומאים, והאבנים שרואים בו אינן מתקופת בית המקדש.

בענין סגנון הבניה בסיתות השולים הבאתי מדברי נעם ארנון, שמצטט את ג'ייקובסון (ג'ייקובסון 2000 עמ' 139 - 144) שכתב "סיתות השוליים ההרודיאני הדקורטיבי דומה לסיתות בפסארגאדה, בדרום- מערב איראן, בבנייה מהמאה ה- 6 לפנה"ס באתר המזוהה כקבר כורש וב'כלא שלמה'<sup>טז</sup>. ולאור השוני ממה שעשו בימי הורדוס במקומות אחרים בחומת תמך חיצוניות שבהן אין סיתות שולים, הוא אומר שכנראה שבוני הורדוס עשו בהר הבית את הסיתות על פי הסיתות שהיה בחומות החיצוניות של המתחם עוד לפנייהם. וכתבתי אני שייתכן שהסיתות נעשה בימי עזרא, והוא כפי שנאמר בעזרא פרק ז פסוק כז: "כִּרְוֹן ה' אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ אֲשֶׁר נָתַן כְּזֹאת בְּלִבְ הַמֶּלֶךְ לְפָאֵר אֶת־בֵּית ה' אֲשֶׁר בִּירוּשָׁלַם".

מאות על חמש מאות אמה של הר, אך ההיקף אינו צמוד לחמש מאות מרובעים, כי לעולם אין הר מרובע מדויק, אלא הכוונה שההיקף יראה בצורת ההר שרובו מן הדרום וכו'. והחומה יכולה להיות מוצבת בעמק, ובלבד שהיא לא חורגת לתחום הר אחר, ואחר ההיקף כל המקום המוקף מקודש בקדושת הר הבית, וכפי שכתב הרדב"ז שהוא ההיקף שכנגד השכינה, ומובן ששם שורה השכינה.

עח. כך מפורש שם בדבריו, ולא כפי שכתב הרב אדר (עמ' רס) שפרופ' מיכלסון בכלל אומר שכל הכותל המערבי והדרומי קדום לימי אגריפס והורדוס, וכן כתב (עמ' רסח) שלדעת מיכלסון סגנון בניה של סיתות אינו קשור באיזו שהיא דרך להורדוס, אלא את כל המקורות של סגנון זה הוא מקשר לימי דוד ושלמה. כל זה אינו נכון כלל. עיין בדברי מיכלסון במקום שציינתי (מאמר המשך 16.2) שהוא אינו מפקפק בכך שהורדוס ואגריפס בנו חלקים מחומת הר הבית, כפי שמצאו החוקרים הוכחות בחלק הדרומי של הכותל המערבי, וכן לא פקפק שהם בנו עוד מקומות שכולם נבנו בסיתות כזה. הוא רק לא הביא את דברי ג'ייקובסון שמשלימים לנו את התמונה שמדובר בהעתקת סגנון בניה.

הרב אדר (עמ' רס) כותב "ומה שכתב הרב אלבה שאין ידוע על 'תפר' בכותל המערבי מפני הבניה המוסלמית הצמודה לכותל. הנה לא חייש לקמחיה, שכן אף שאין אנו רואים תפר 'צפוני', מ"מ היה עלינו לראות תפר 'דרומי' בין הכותל המערבי לבין התוספת של אגריפס בדרום". אך התשובה לשאלתו כתובה בדברים שכתבתי, שאותם הוא מצטט חלקית, שכך כתבתי בגליון פ עמ' תג בדברים שמיוסדים גם הם על דברי מיכלסון "לפי דברי וורן, צריך להיות תפר תחת שער ברקלי בין שני קטעים של הכותל, אך חלק זה אי אפשר לראות, כי המקום של התפר מכוסה היום ע"י מבנים מוסלמים". אני מדבר על התפר בין הכותל המערבי לתוספת של אגריפס בדרום, שהיא המסורת במבנים מוסלמים.

עט. הרב אדר (עמ' רס) כותב "הגר"ז קורן שלח לי תמונות של המבנה בעיראק אל-אמיר אשר בעבר הירדן, והאבנים בעלות סיתות השוליים התם, כלל לא דומות לאבני הכותל ומערת המכפלה". אך ג'ייקובסון שעליו הסתמכתי מדבר על דמיון לסיתות של הפרסים. אמנם גם על זה כתב הרב אדר בגליון פ עמ' תקטט שהוא בירר שהסיתות הפרסי אינו דומה כלל לסיתות של הורדוס. אלא שלא כתב עם מי הוא בירר, האם הוא מדבר על אותו סיתות שעליו מדבר ג'ייקובסון?

וכמו שג'ייקובסון מניח שבוני הורדוס העתיקו את הסיתות, יש מקום לומר שהעתיקו את כל סגנון הבניה באבנים גדולות, ואין הכוונה שהעתיקו ממקום אחר, אלא שהם בנו באותו צורת בניה שהיתה לפניהם בהר הבית, ומשם למדו לעשות גם במקומות אחרים.<sup>5</sup>

אמנם חוקרים, כדרכם, מחפשים סגנון בניה דומה מימי שלמה כדי שיהיה אפשר לומר שהוא מימי שלמה, וכיון שלא מצאו, וראו דמיון חיצוני למה שנבנה במערת המכפלה ובאלוני ממרא המיוחסים להורדוס, הם קובעים שכולו הוא מימי הורדוס. אך לענ"ד הכיוון הזה של חיפוש מבנה דומה אחר לא הכרחי בנידון דידן, מכיון שכבר יש לנו עדות של ספר מלכים א פרק ז פסוק י: וּמִיָּסֶד אֲבָנִים יִקְרֹת אֲבָנִים גְּדֹלֹת אֲבָנֵי עֶשֶׂר אַמּוֹת וְאֲבָנֵי שְׁמֹנֶה אַמּוֹת: ובמסכת תמיד דף כו ע"ב משמע שהבינו שמדובר באבנים שזה היה רוחבן, כי למדו מזה על רובדי האבן בלשכת המוקד. וכן מורה ההגיון, שאם התיאור הוא של האורך, לא כ"כ הגיוני שתיאמר מידה אחת, שכן לא עושים בדרך כלל עובי אחיד באורך, אבל בעובי מבנה בדרך כלל העובי אחיד. ועל כן נראה שזה מה שמדובר כאן על מידה אחידה של שמונה או עשר אמות בעובי (אפילו את"ל שמדובר במידות אורך, נלמד מזה שהיה אצל שלמה סגנון של בניה באבנים שגם במתחם הר הבית נחשבות מהגדולות שבאבנים). יתכן שמה שכתוב אבני עשר אמות הוא בבסיס הר הבית, ואבני שמונה אמות הוא לעזרה. ועכ"פ פסוק זה מלמד על הגודל המקובל בבניה של שלמה, גם בלי שנמצא סמך לזה מעוד מקומות, וזה בהחלט אינו גודל האבנים שהרומאים היו רגילים לבנות בהם. וזה גופא מקור לסברה שבוני הורדוס למדו ממבנה קדום שהיה לפניהם באיזה גודל אבנים להשתדל לבנות. ובפרט שזה מתיישב יפה עם דברי יב"מ שאבנים גדולות כאלו הן מימי שלמה<sup>6</sup>.

(פ). ולא כפי שכותב הרב אדר (עמ' רס) שכל החוקרים אומרים בניגוד לדברי ולדברי פרופ' מיכלסון.

פא). אכתוב כאן כמה תשובות להערות של הרב אדר על דברים שכתבתי כהשערה. לגבי הדיון מתי בנו באבנים ענקיות כתבתי בגליון עח עמ' שפד "מצינו אבנים ענקיות כאלו אצל הגבלים שסייעו לשלמה במלאכת המקדש". ובארתי (גליון פ עמ' תמח הערה לט) כוונתי "שאפשר לומר שהבונים אלו הם הגבלים שסייעו לשלמה". על זה הוא מקשה (פב, עמ' רנט) שהוא מצא באינטרנט מקדש גבלי באבנים קטנות וטוען כלפי "בתחילה כותב טענה כדבר מוכח וברור ("מצינו"), ולאחר מכן כשמקשים על הנחה זו, כותב שזו היתה רק השערה בעלמא, ולא שם לב, שאם זו רק השערה בעלמא, ממילא אין הוכחה".

התשובה לדבריו היא שהמילה "מצינו" לא מורה שבאתי להביא הוכחה, אלא ציינתי עובדה שהמקום הוא בשטח הגבלים, שזה מביא להשערה שהגבלים במי שלמה בנו אותם. להוכיח מאיזה מקדש גבלי שאין בו אבנים גדולות שהשערתי אינה נכונה, זה כמו להוכיח שהכותל המערבי אינו מימי שלמה כי מצינו איזה מבנה עתיק אחר שבנו יהודים ולא היו בו אבנים גדולות. בכל אופן אין בכל זה כל נפק"מ.

ובעמ' רג נוקט הרב אדר שכתבתי הוכחה על יסוד קביעה שציפוי השיש 45 ס"מ, ושקבעתי שאין להתחשב בבליטות הפילסטרים כתוספת על המקור, והוא שואל שאין זו הוכחה, ולמה אני פעם אומר לחשב עם הפילסטרים ופעם בלי. אך אחר בקשת מחילה, אני חשבת שהדברים מובנים לכל קורא. היה מובן לי מאליו כשכתבתי בשם מיכלסון שציפוי השיש הוא 40-50 ס"מ שברור לכל קורא שזו ההשערה שהוא אמר לי. לא התייחסתי לזה כהוכחה, ולא קבעתי אם להתחשב בפילסטרים או לא, אלא רק עשיתי חישובים שונים כדי למצוא את התאמה למציאות בצורה המיטבית. למעשה אין הכרח שהציון הוא עם הפילסטרים, כמו שאין הכרח שהוא בלעד. גם לפי מה שכתבתי עתה אין לנו כלל צורך לדון אם הערבים דייקו, אלא הם בנו מה שבנו, והיהודים שראו אמרו שזה תואם ומציין את ההיכל, ומובן שאין כל בעיה להניח שיש חוסר התאמה בכמה ס"מ. להיפך כשרואים שההבדל רק 15-45 ס"מ יש להתפעל בעוצמת הדיוק של המסורת, וגם

יש להוסיף שעובי זה שנמצא באבני הר הבית גם אינו דומה למערת המכפלה, שכן שם האבנים הן בשתי שכבות עם רווח (בשיטת הבניה הקרויה אמפלקטון), ועובי האבנים רק כמטר<sup>141</sup>. נעם ארנון (מערת המכפלה עמ' 146) כתב שעל פי ספרו של ויטרוביוס על האדריכלות עולה שבניה באבנים גדולות לא היתה מקובלת אצל הרומאים, לכן מסתבר שהסגנון של הורדוס הועתק מסגנון קדום גם לתוספת של הורדוס בהר הבית, וגם למערת המכפלה ולאילוני ממרא. אלא ששם לא רצו להתאמץ כל כך לעשות עובי אחיד של 4 - 5 מטר, בגלל הקושי הגדול להזיז אבני ענק, ובנו בשיטה שונה.

במאמרים בגליון פ, פא ניסיתי גם לעשות השוואה בין יכולת הרומאים להזיז אבני ענק בסדר גדול שבחלק הדרומי ליכול להזיז אבנים בסדר גדול שבחלק הצפוני, ועתה התברר לי שיש בדברי כמה דברים לא מדויקים. אך למעשה כל הדיון המפורט בזה אינו נצרך, שכן גם אם הם יכלו להעביר אבנים בגודל שבחלק הצפוני, בפועל, הם לא בנו באבנים כאלו, לכן מובנת מאוד הסברה שההחלטה לבנות באבני ענק נובעת ממה שראו לפנייהם כותל בנוי באבני ענק, ומסתבר שהחלק שבו יש אבנים יותר גדולות הוא מה שהיה בנוי לפני ימי הרומאים כפי שהבין יב"מ. ואף שאין נפק"מ בפרטי ההשוואה בגודל האבנים, כי בסופו של דבר מוסכם שהאבנים בצפון יותר גדולות, ורק בהן מוצאים את המידות שכתב יב"מ, כיון שכבר דנו בענין זה אברר כאן שוב מה משקל האבנים. האבנים בנדבך רבה מגיעות כנראה קרוב למשקל 500 טון, כי

אם החישוב הוא עם פליסטרים והדיוק קצת פחות, יש כאן סטיה פחותה ממטר, ולכן זה נחשב בעיני דיוק מפליא.

ועוד כתבתי (גליון פא עמ' תנד) השערה שכדי שהאבן שעליה נשענה קשת רובינסון "יכולה להיות ברוחב אמה" ולכן משקלה יכול להיות תואם למשקלים שהרומאים בנו בהם. הוא טוען (בעמ' רסו) "קשה על דבריו כיצד ידע את משקל האבן והוכיח לפי משקל זה כי רק עד משקל זה היה ביכולת בוני הורדוס להרים, ולא מעבר לכך"? אך בהערה שבעמ' רסד רואים שהוא כבר הבין שלא התכוונתי שאני יודע מה המשקל, ולכן תמה באופן אחר "איך אמר הרב אלבה נתון, שאינו מוכרח כלל, ודי בכך שנתון זה ישתנה בכמה סנטימטרים וכל חישוביו יבוטלו להבל ולריק. ובאמת תמהתי על דרך זו, לומר דברים שאינם מוכרחים, ועל פיהם לחדש פירושים החולקים על הראשונים".

אלא שלענ"ד התמיהה כאן וכאן לא מובנת, שהרי אני לא כתבתי שאני יודע מה עובי האבן ומשקלה ויש לי מזה הוכחה, אלא כתבתי רק שיכולה להיות אפשרות כזו כדי ליישב את הענין, עם מה שחשבתי בשעת כתיבת המאמר שהרומאים לא בנו במשקלים גדולים כאלו כי לא ידעו לבנות בצורה כזו. וגם מה שכתב בהערה בעמ' רסד לא נכון, כי אין לכל זה קשר למחלוקת על הראשונים. אלא להיפך אנו עוסקים שם בדברים שכתבתי ליישב את מה שאחזו בו הראשונים (תלמיד הרמב"ן. כו"פ. הרא"ש בפירוש למידות על שער קיפונוס) שכותל הר הבית הוא כותל המתחם כיום. אמנם, לגופו של ענין אני מבין עכשיו שיותר מסתבר שהאבן הזו היא עבה יותר, ורוחבה אולי קרוב ל 2 מטר (אך לא 2.5 מטר, שזה עובי האבנים בפינת הכותל הדרומי במקום נמוך יותר, וככל שעולים העובי מתקצר), אך בכל זה אין נפק"מ לעיקר הענין שהוא עצם זה שהרומאים בדרך כלל לא בנו מבנים באבנים גדולות כאלו, ולכן נראה שהבנין נעשה לפי אבנים גדולות שהם ראו לפנייהם.

פב. תיאור שיטת הבניה והמידות במערת המכפלה נמצא במאמר של נעם ארנון במאמרו על מערת המכפלה עמ' 134-141. הרב אדר כתב (עמ' רנט) "ביררתי עם הגאון הר"ז קורן שליט"א צורת בניה זו כפי שהיא לא היתה מצוייה לפני ימי הורדוס כלל. גם המבנים שיש בהם סיתות שוליים המזכיר את הסיתות ההרודיאני, הם מבנים ספורים, הלניסטיים, וגם בהם עובי האבנים הוא דק מאוד ביחס לאבני הכותל (הרגילות) כך שאין זהות בין צורת הבניה בכותל ובמערת המכפלה, לבין צורות בניה קדומות יותר". אך לפי האמור נעם ארנון מביא שג'ייקובסון כותב אחרת. אולי כוונת הרב קורן למבנים בא", אך עכ"פ יש סיתות קדום כזה לפני ההלניסטים, ובהחלט יתכן שעולי בבל ידעו לעשותו. גם אין זהות מוחלטת בעובי בין הכותל למערת המכפלה, שהרי רק בכותל המערבי אבני היסוד הן שמונה או עשר אמות.

גובהן המקורי של האבנים בנדבך רבה הוא 3.20 מטר, ואורך האבן הגדולה 13.60 מטר, ורוחבן ככל הנראה בערך 4.3 מטר, ולפי המקובל לחשב משקל סגולי של אבן כ- 2.5 יוצא שהאבן הגדולה היא 467 טון. בעובי האבנים כתבתי כאן 4.3 מטר, למרות דברי החוקר דן בהט שאולי הרוחב רק 2.5 מטר, כי הוא כתב כך מפני שזה רוחב האבן בפינה הדרום מערבית, שאפשר למדוד את רוחבה בצד הדרומי (כך כתב לי הרב קורן). אך לענ"ד אין זה נוגע לרוחב במקום זה, שכן במאמר בקתדרה בהערה בעמ' 10, כתבו שבדיקות אלקטרומגנטים שנעשו בחמישה איזורים ובגבהים שונים בכותל המערבי והדרומי מראות על אחידות העובי של אבני מתחם הר הבית. ובמאמר תגליות וחדושים בגבולות הר הבית של הרב קורן (מובא בקובץ אוריתא יד עמ' קצא) מציין שבספר חפירות הר הבית (עמ' 91) כתב על פי מדידות ובדיקות חשמליות שעובי הכותל באבני הבסיס הדרומי והמערבי הוא 4.80 מטר. ומעתה, כיון שכל שורה נסוגה במקום זה כנראה רק ב 1.5 - 2 ס"מ (לפי מה ששמעתי ממיכלסון), נראה שהרוחב בנדבך זה שהוא בערך הנדבך ה-12 מלמטה צ"ל 4.3 מטר, וכן יש שם עוד אבן שאורכה 12.05 מטר, וגם היא שוקלת מעל 400 טון<sup>פג</sup>.

באבני הר הבית בחלק הדרומי אין אבנים בסדר גודל ענק כזה<sup>פד</sup>.

ואף שלפי מה שהתברר לי עתה ככל הנראה הרומאים יכלו אם רצו לבנות באבנים בסדר גדול כזה, עיקר הענין כאן הוא הסברה שכיון שאדריכליו של הורדוס קבלו את הידע שלהם בבניה מהרומאים, ואצל הרומאים לא היה מקובל לבנות באבני ענק כאלו, מסתבר שעצם ההחלטה לבנות באבנים גדולות בניגוד לדרכם של הרומאים נובעת מזה שבמקור היה לפנייהם כותל שנבנה באבנים ענקיות. ומכיון שהכותל עם האבנים הכי גדולות הוא הצפוני, מסתבר שכותל זה הוא שגרם לבנות באבנים גדולות, והוא החלק הקדום<sup>פה</sup>.

פג). אכן באותה הערה וכן בסיום המאמר חוזרים החוקרים ואומרים שמ"מ אין ודאות שכל האבנים נבנו באותה שיטה של אבן אחת, ויתכן שחלק היו רק מבחוץ אבני גזית וממולאים בפנים באבני גזית.

פד). במאמר של ורשבסקי ופרץ שמובא בקתדרה תשנ"ג כתבו (בעמ' 17): "אבנים גדולות מאוד, עד 12 מ' אורך, 1.5-2.0 מ' גובה וכ-1.5 מ' עובי, מצויות בנדבך רבה ומעל שער ברקלי, ובפינות הקיר הדרומי. משקלן מגיע 50--60 טונות ויותר". נעם ארנון לא הביא בציטוט שלו מהם את המילים "בנדבך רבה", וזוהי נמשכה הטעות של הרב אדר (סוף עמ' רס) שחשב שהם דברו על אבנים בחלק הדרומי, שגודלן 12 על 2 על 1.5 מטר ויותר, בשעה שבמקור שהרב אדר בעצמו מביא בהערה מד כתוב במפורש שזה כולל אבנים מנדבך רבה, וברור שעל זה מוסבים דבריהם כי לא דברו על האבן שמפתן גשר רובינסון, ובכלל לא באו לגלות לנו על אבנים שאיננו מכירים.

פה). בענין זה אפרט דבר שאני חוזר בו. במאמר בגליון פא הסתמכתי על מה שכתב נעם ארנון בשמו של פליניוס שהוא עוסק בחישובים איך בנו את הפירמידות, וכותב שנדרשה התערבות האלים להנחת אבן גדולה במיוחד. אני חשבתי לפי ההקשר שהכוונה היא לאבן גדולה במיוחד בפרמידה שהיא מבנה של כתלים, ורציתי להסיק מזה על הכתלים בהר הבית, שהרומאים ראו פלא בהנחת אבני ענק על כתלים, כי לא ידעו להזיז אותן (ולא הסתמכתי על דברי ויטרביוס לקבוע שזה לא היה ביכולתם, כפי שמייחס לי הרב אדר, כפי שיראה המעיין בדברי בגליון פא). אך הרב זלמן קורן שלח לי את המקור (בספר פליניוס תשס"ט עמ' 265), ונוכחתי לדעת שטעיתי. פליניוס אמנם מדבר שם בתחילה על הפירמידות, אך הוא לא מדבר על קושי בלתי אפשרי בבניית הפירמידות. הקושי המצוין אצלו הוא בנוגע למקדש דיאנה ביוון, ומה שהטריד אותו שם (בפסקה 96) הוא כיצד העלו אבני משקוף ואבני ארכיטרב להניח בגובה (ארכיטרב הוא משקוף שמעל עמודים בשדרת עמודים, ולא בפתח רגיל, והוא בדרך כלל מגולף בצורה אומנותית). הרב קורן הסביר לי שהקושי הוא משום שבניגוד לאבני בניה, שניתן להניח כל נדבך על נדבך יציב קודם, במשקוף ובארכיטרב ההנחה היא על גבי

מכל זה הולך ומתברר מה שכתבתי במאמרים קודמים, ונסכם שוב את העיקר.

הבאתי את דברי תלמיד הרמב"ן והרדב"ז בתשובתו ב, תרצא שמהם עולה שהיתה להם ודאות מוחלטת שהכיפה מציינת את ההיכל, ונראה שהם אומרים זאת על פי מסורת. ביססתי את המסורת הזו מפרקי דר"א ונסתרות דרשב"י, שנכתבו בסמוך לבניית הכיפה, והם קושרים את הבנין של הישמעאלים להיכל, וברור שהיה ידוע להם מקום ההיכל והוא קשור למבנה של הישמעאלים. הראיתי שכנראה גם הרמב"ם והכו"פ החזיקו במסורת זו, כי הם לא הזכירו את ענין אבן השתיה, ובכל זאת נראה שהיה ברור להם המקום וכנראה שזה נובע ממה היה ברור מהמסורת שההיכל מצויין על ידי המבנה של הישמעאלים.

ביארתי כיצד לענ"ד אפשר לתאם בין זה למסורת שהצח"רה היא אבן השתיה שהיתה בקדה"ק על פי המציאות שאנו רואים. ההתאמה היא על יסוד ההנחה שמה שאנו רואים בצח"רה שהרצועה ברוחב כחצי מטר ואורך של כ-5 מטר, שהיא שיא גובהה של האבן, הוא המקום בו עברה הפרוכת, ומקום הנחת הקטורת הוא במזרח קדה"ק. והכיפה מציינת בפינותיה ריבוע של מאה אמה בכיוון רוחות העולם. הדברים האלו מדויקים בצורה מופלאה כשהולכים לפי אמה שהיא בערך 51.7 ס"מ, וזה גופא מחזק את ההנחה שכתבתי במאמרים אחרים שזה גודל האמה.



#### ולסיכום מה שהתחדש במאמר זה:

א. המשנה מתארת את הליכת הכהן להקטיר קטורת רק עד בין הבדים צמוד לפרוכת. דבר זה מוכיח שמקום ההקטרה בבית שני היה ממזרח לארון, ואינו צריך להתקרב לארון, על כן היה אפשר להניחה ליד הפרוכת, ועל כן יתכן שבליטת אבן השתיה ג' אצבעות שלידה הונחה הקטורת היתה רק צמוד לפרוכת.

עמודים, כך שלא ניתן להזיז את האבנים כדי שתעמודנה על מקומן המדויק, ורק אם מעלים אותן לגובה גבוה יותר (נניח באמצעות עגורן) ומורידים אותן בזהירות רבה, ניתן להציבן ממש בצורה ישרה על גבי העמודים והמזוזות. ורק לגבי מקדש האילי הזה, כאשר בשיטה המתוחכמת להעלאת האבנים והורדתן למיקום המדויק, אבן המשקוף הגדולה לא התייצבה במקומה, אומר פליניוס שהיו שאמרו שהאלילה הזויה אותה למקום המדויק, אך פליניוס עצמו אומר "דומה שהאבן מכובדה העצמי הביאה עצמה למקומה" (הסבר שאולי מובן למי שידוע מה שיטת הבניה שעשו זאת).

אם כן יתכן שהרומאים יכלו להזיז אבנים כבדות ולהציב אותן על כותל על ידי מילוי האיזור שמסביבן, וכך כנראה עשו בוני הורדוס בחלק הדרומי באותם אבנים גדולות שישנן שם. אלא שמכל מקום קשה להניח שהורדוס בנה באבנים בסדר גודל של ארבע מאות טון ומעלה, מפני שהן כבדות לפחות פי שלוש מהאבנים שיש בכותל הדרומי ויש קושי גדול להזיזן, ובניה בסדר גודל כזה של אבנים לא היתה מקובלת אצלם. אמנם במקדש בבעל בק שבלבנון יש אבני ענק אף יותר גדולות מאלו שבנדבך רבה, אך שם מדובר רק בקיר אחד, ויתכן שהרומאים השתמשו שם בחלק ממבנה קדום שהיה בו אבני ענק. יחד עם זה כמובן שזה שהרומאים לא היו רגילים להזיז אבני ענק, לא אמור להביא אותנו להשערה שהמבנה של חומת הר הבית נבנה על ידם בתקופה מאוחרת יותר. זו תיאוריה שהעלה טוביה שגיב, והיא נסתרת מהמטבעות שמצאו בכותל הדרומי, ועוד ראיות, ראה באתר של פרופ' מיכלסון אמת הארץ. בנוסף לזה, אני מניח שבאמת הרומאים לא היו רגילים לבנות בסדר גודל כזה גם בימי אספסיאנוס, וגם בכלל לא מובן למה שהוא יבנה משהו כל כך מרשים וגדול דוקא סביב המקדש שאותו הם החריבו.

ב. שלוש מעלות למקום הצמוד לפרוכת. זה המקום שמבטא את חיבת הקב"ה לישראל בבחינת "בין שדי ילין". זה המקום שמבטא את הענין של "אשר אועד לך שמה" בדיבור הקב"ה עם משה רבינו. וזה המקום הראשון שבו הוא יכול להניח את הקטורת. וכן מסתבר מתוך המשנה שהניח שם, הן מפני שהמשנה מתארת את הליכת הכהן רק עד כניסתו לבין הבדים צמוד לפרוכת, והן בגלל הקושי להלך בחושך הליכה שאינה נצרכת, ובפרט לצורך הזאת הדם, שנעשית אחרי שהבית המלא עשן.

ג. אין ללמוד ממה שכתוב בתוספתא שהארון היה מונח על אבן השתיה שהנחת הקטורת היתה במרכז, כי באותה תוספתא מבואר להדיא שהכוונה במה שאמרו "הגיע לארון" היא הגיע למקום שבו הבדים של הארון בולטים בפרוכת, שהרי אחר כך אמרו דחף את הפרוכת במתניו, וממילא מובן שמה שכתוב שם שהארון מונח על אבן השתיה הכוונה לאותם בדי הארון הבולטים, שעליהם דבר תחילה במילים "הגיע לארון".

ד. לא באתי לקבוע מה היה בבית ראשון. יתכן שבבית ראשון הניחו את הקטורת באותו מקום שהניחו בבית שני על אבן השתיה, ויתכן שאז היו רשאים להניח גם שם וגם יותר קרוב לארון. אך בכל אופן ברור שגם בבית ראשון לא היה חייב להגיע לקרבת הארון כי אין בתורה הוראה כזו.

ה. לגבי מקום עמידת הכהן בהזאת הדם, מפשט לשון חז"ל שמזה בין הבדים, וכן מרש"י ותוספות משמע שהוא אותו מקום בו הונחה הקטורת, כי הם לא אמרו שצריך להגיע עם הדם לטפח קרוב לארון, אך הרמב"ם בהלכה נקט שצריך להתקרב לארון כדי שהדם יגיע לטפח ליד הארון. גם לפי הרמב"ם י"ל שזה היה רק בבית ראשון, שבו היתה כפורת, והמשנה אומרת נכנס למקום שנכנס כי היא מדברת בבית שני.

ו. הרמב"ם כתב שאבן השתיה היתה במערבו. וקשה, שמחז"ל משמע שהארון היה באמצע, ולא ידוע לנו על מקור לכך שאבן השתיה שתחת לארון היתה במערב קדה"ק. על כן יש מקום לפרש שכוונת הרמב"ם היא שאבן השתיה היא במערב ההיכל, כמו כל קדה"ק, ונראה שכך הבינו הרדב"ז. בכל אופן, גם לפי הרמב"ם מדבריו בהלכות יום כפור משמע שהיתה בליטה של אבן השתיה במזרח, ושם הונחה הקטורת.

ז. כותלי הכיפה תואמים לתחום ההיכל המכוון כרוחות העולם ולאבן הצח"רה, כאשר נניח שבמערבה של האבן נמצא מזרח קדה"ק, ושם הונחה הקטורת. לפי אמה של 51.7 ס"מ התיאום בין הדברים הוא בקירוב מפליא גדול מאוד. אם האמה קטנה מ51 ס"מ, תהיה חריגה גדולה מההיכל במבנה הכיפה, וגם יצא שבליטת האבן אינה צמוד לפרוכת אלא מרוחקת ממנה כמה אמות למערב. ואם האמה גדולה יותר מ52 ס"מ, יוצא שבצח"רה שאנו רואים אין חלק שהיה נראה מאבן השתיה בקדש הקדשים, וזה נגד פשטות המסורת. ועל כן כל זה מחזק מה שביארתי במקומות אחרים שהאמה היא 51.7 ס"מ.

ח. מדברי יב"מ בספרו קדמוניות עולה שיש מסורת שכותל הר הבית במערב הוא הכותל המערבי שאנו רואים, והוא מימי שלמה, ויש בו אבנים בגודל של האבנים שאנו רואים בנדבך

רבה. דבריו מסתייעים מסברה שלא מצינו אצל הרומאים בניה באבנים שמשקלן מאות טון. אבל מצינו אצל שלמה בניה באבנים שהן ארבע וחמש אמות, וזה יכול להתאים לאבנים במשקל כזה. יש חוקרים שמסייעים לסברה זו. וורן כתב שנראה שיש הבדל בין החלק שמדרום לשער ברקלי לחלק שמצפון, שהוא יותר עתיק, וג'ייקובסון הראה שסיתות השולים בצורה הזו לא התחיל מימי הורדוס, ומציין שבפרס הוא נעשה עוד ארבע מאות שנה לפני החורבן, כך שיתכן שהוא נעשה בימי עזרא כשהמלך צוה לפאר את בית ה'. מכל זה נראה הגיוני מאוד שהורדוס החליט לבנות באבנים גדולות ומסותתות כי זה מה שהיה קיים באבני הר הבית שלפניו.

