

בס"ד

ירחון

# האוצר

כסלו התשפ"ד

גיליון פ"ד

## 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 הגנזים =

ענייני שחיטה הגאון רבי דוד רפפורט זצ"ל ה

אגרות להגאון ר' יעקב ישראל קנייבסקי בעל קהילות יעקב [מכתב ה] י  
הגאון רבי שלום יוסף פייגנבוים זצ"ל

הדרך לקנות את עולמו בשעה אחת יח  
הגאון רבי ברוך מרדכי אזרחי זצ"ל

## = אוצר הזמנים =

הלכות חנוכה לבני ישיבתנו המגויסים כב  
רבי יעקב כ"ץ

אם בעינן בית לקיום מצות נר חנוכה כח  
הרב בנימין יצחק הלוי

חידושו של אור החיים הקדוש בעניין מקום הדלקת נר חנוכה לג  
הרב יהושע ון-דייק

להדליק בצאת הכוכבים בנרות שעה או לאחר מכן בשמן זית, מה עדיף? מג  
הרב אמיר ולר

חשיבות אמירת "על הנסים" ופירוש הנוסח נב  
הרב עמיחי כנרתי

זהירות מ'חכמה יוונית' בתוך לימוד התורה נז  
הרב אריה ליב גולדשטון

# מפתח האוצר

## = אוצר אורח חיים =

השגות על הלוח שיו"ל על ידי ישיבת אור החיים הרב שמואל עדס סד

השגות על לוח אור החיים - מאמר תגובה הרב ליאור בצלאל דהן פט

עבר ושיהיה באיסור הרב יהודה לוגר קח

בעניין נשיאת כלי נשק בשבת בזמן מלחמה רבי נחום אייזנשטיין קיח

## = אוצר יורה דעה =

חולי אוזניים - איך אפשר לטבול? הרב אלירן סעדיאן קכה

כתיבת פסוקים שאינם ספר שלם הרב עמנואל מולקנדוב קנו

בעניין דיו לכתיבת סת"ם הרב יהושע בן דב קסח

## = אוצר חושן משפט =

אדם המזיק באונס ובגדרי חיוב בור רבי יעקב דוד אילן קצ

בן העיר לענין מס הקהל רבי צבי יהודה בן יעקב ריט

דבר שלא בא לעולם - חיסרון בגמירות דעת או בחלות מעשה? הרב אריה כץ רכט

# מפתח האוצר

האם מי ששתה יין רשאי להורות או לשבת כדיין? ..... רמג  
הרב הלל בן שלמה

## = אוצר הספרים =

פתרון השגות רב מבשר על פירוש רס"ג לבראשית ..... רנ  
הרב ישי רונן

## = אוצר חקר ועיון =

"פוקן וזרעו בשביעית", חורש וזומר - חשדות ואמון, מבט לאומי ואישי ..... רפד  
הרב יהודה זולדן

מידות שהתורה נדרשת בהן ..... שו  
הרב איתי יצחק שנקר

הערות הקוראים ..... שטז

מחי פשרה ..... שטז

ענייני שמחה ועונג בשבת וביו"ט ..... שיז



## בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וְיִתְהַלַּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תּוֹרַתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹר  
יִקְרוּת, יִרְחוֹן "הָאוֹצֵר" גִּילְיוֹן פ"ד – כִּסְלוֹ הַתּשַׁפ"ד, הָאוֹצֵר בְּתוֹכּוֹ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יִקְרִים  
בְּכָל מִקְצְעוֹת הַתּוֹרָה, שְׁנַתְּחַבְּרוּ בִּידי אֹמֶן, ע"י חוֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי  
בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



בִּידוּעָה הִיא מַעֲלַת הַכְּתִיבָה, וַיֵּשׁ בָּהּ כַּמָּה וְכַמָּה תוֹעֵלוֹת וּמֵהֶם לְזִכְרוֹן לֹו וּלְדוֹרוֹת  
הַבָּאִים אַחֲרָיו, וְכַמ"ש בְּסִפְר מִטָּה מֹשֶׁה (שַׁעַר הַרְבִּיעִי ע"מ' 32): "עֵיקָר הַלִּמּוּד הַמִּקְוִיִּים  
בִּיד כָּל אָדָם, הוּא כְּשֹׁכֵת דְּבָרָיו, שְׁמַתוֹךְ כֵּךְ זֹכֶרֶם. וְרַמְזוֹ לְדַבֵּר שְׁנֹאמֵר כִּי נַעֲמִים כִּי  
תִשְׁמַרְם בְּבִטְנֶךָ - ר"ת כְּתָב, רַמְזוֹ אִם כּוֹתֵב דְּבָרָיו שְׁלֵמָה, אִזִּי יִשְׁמַרְם בְּבִטְנֹו". וְכ"כ בְּסִפְר  
לֵב שׁוֹמֵעַ (הַקְדָּמָה אוֹת ד') לְמַהֲר"ח הַכֹּהֵן. וְכָתֵב הַמַּהֲרֵשׁ"א בַּח"א (בב"ב דף י:) בְּפִי  
אֲשֶׁרִי מִי שְׁבֹא לִכְאֵן וְתַלְמוּדוֹ בִּידוֹ: "יֵשׁ לְפָרֶשׁ כִּי עֵיקָר הַלִּמּוּד שְׁנַעֲשֶׂה בּוֹ רוּשָׁם, הוּא  
הַלִּמּוּד הַבָּא מִכְּתִיבַת יָד, אֲשֶׁר עַל כֵּן נִקְרָאוּ הַחֲכָמִים סוֹפְרִים". וְכ"כ בְּשׁו"ת חוּוֹת יֵאִיר  
(ס' קצד): "זִכֵּר לְדַבֵּר כִּי כָתֵב אֲשֶׁר נִכְתָּב בְּשֵׁם הַמֶּלֶךְ אֵין לְהַשִּׁיב. כִּי הוּא דְּבַר הַמִּתְקִיִּים  
יֹוֹתֵר מֵהַבֵּל פִּי הַדִּיבּוֹר, גַּם מַעֲשֶׂה טַפִּי", וְעִי"ש שֶׁהֵבִיא לִזֶּה גַם טַעְמִים ע"פ הַסּוּד.

וּבַמִּדְרָשִׁים מוֹבָא שֶׁהַיּוֹנוֹנִים נִסּוּ לְהַשְׁכִּיחַ אֶת הַתּוֹרָה מֵעַם יִשְׂרָאֵל בְּכַח הַנ"ל שֶׁל  
הַכְּתִיבָה, וְגִזְרוּ עַל יִשְׂרָאֵל "כְּתָבוּ לָכֶם עַל קֶרֶן הַשּׁוֹר אֵין לָכֶם חֶלֶק בְּאַלּוּקֵי יִשְׂרָאֵל", וְרַצּוּ  
לְהַפְקִיעַ ע"י מַעֲשֶׂה הַכְּתִיבָה אֶת הַקֶּשֶׁר בֵּין עַמִּי לְאַבְיָהֶם שְׁבַשְׁמִים, וּבִרְחֻמִּי הַרְבִּים עֲמַד  
לָנוּ בַּעַת צִרְתָּנוּ וּמִסַּר הַזִּדִּים בִּיד עוֹסְקֵי תּוֹרָתוֹ.

וְע"כ אֵין זְמַן מִתָּאִים יֹוֹתֵר מִיָּמִים אֵלוֹ זֶה לְפָרֶסֶם הַנֶּס לְהוֹדוֹת וְלִהְלֵל, וְלִהְשַׁתֵּם בְּכַח  
הַכְּתָב וְלַעֲסוֹק בְּד"ת בְּכְתִיבָה לְשֵׁים חֲלֻקְנוּ בְּאַלּוּקֵי יִשְׂרָאֵל וּבִתּוֹרָתוֹ. וְהִרִי לְפָנֵינוּ עוֹד גִּילְיוֹן  
נִפְלָא גְדוֹשׁ בְּחִידוּשֵׁים פְּרִי תַלְמוּדִים שֶׁל רַבֵּנָן וְתַלְמִידֵהוֹן. יֵה"ר שְׁזִכּוֹת כְּתִיבַת הַתּוֹרָה,  
תַּעֲמּוּד לְעַם יִשְׂרָאֵל בִּיָּמִים קִשִּׁים אֵלוֹ, לְהַגֵּן וְלִהְצִיל וּלְשַׁמּוֹר עַל כָּל אַחֲיָנוּ הַנִּתְנוּנִית בְּצִרָה  
וּבִשְׁבִיָּה, הַמִּקּוֹם יִרְחַם עֲלֵיהֶם וְיוֹצִיאֵם מִצִּרָה לְרוּחָהּ וּמֵאֲפֵלָה לְאוֹרָה וּמִשְׁעָבוֹד לְגִאוּלָּה,  
הַתִּשְׁאָ בַּעֲגָלָא וּבִזְמַן קָרִיב וְנֹאמֵר אֲמֵן.



גיליון זה מוקדש לע"נ הטהורה של הגאון הגדול כמוהר"ר  
ברוך מרדכי אזורחי זצ"ל, אשר נסתלק מעמנו לגנזי מרומים  
בחודש זה





# אוצר הגנזים

ענייני שחיטה ♦ אגרות להגאון ר' יעקב ישראל קנייבסקי בעל  
קהילות יעקב [מכתב ה] ♦ הדרך לקנות את עולמו בשעה אחת



הגאון רבי דוד רפפורט זצ"ל

בעל המקדש דוד

## ענייני שחיטה\*

## א.

יש ד' שחיטות: א. שחיטה המתירה באכילה. ב. שחיטה המטהרת מידי נבלה. ג. שחיטה לגבי אותו ואת בנו ולגבי ד' וה'. ד. שחיטת קדשים. וכל חדא וחדא שחיטה היא בפני עצמה, דלגבי זה הועילה השחיטה, ולגבי אידך לא, כגון שחיטה המטהרת מידי נבלה נמצא דהועילה רק לטהר מידי נבלה, אבל באכילה אסורה כדכתב הרמב"ם, הא דאמרינן שחיטת עכו"ם נבלה ומטמאה במשא זהו רק מדרבנן, אבל מדאורייתא הועילה שחיטתו לטהרה מידי נבלה, אע"ג דבאכילה אסורה. והיכן מצינו שחיטה כזו, הרי מצינו בטרפיפה דאסורה באכילה משום טריפה ומטהרתה מידי נבלה.

וכן גבי מליקה, זהו דווקא הכשר לגבי קדשים, אבל זר שאכל מליקה אמרינן ביבמות (לב, ב) לוקה משום נבלה. וכן גבי עגלה ערופה דמהני הכשרה לענין נבלה, אבל לגבי אותו ואת בנו לא מיקרי שחיטה.

## ב.

הנה בהא דכתב הרמב"ם (אבות הטומאה ב, י) דשחיטת עכו"ם מטהרת מידי נבלה מן התורה, השיג עליו הראב"ד וכתב דטעות גמור הוא דעכו"ם הוי כחמור וכבהמה. וצריך להבין למה ליה להראב"ד למימר דעכו"ם כחמור, הו"ל דשחיטתו לא מהני ותו לא.

## ג.

איתא בזבחים (סח, א. סט, א) וכן פסק הרמב"ם (אבות הטומאה ג, יב) דמלק בלילה או שמלק זר אינו מטמא בגדים, אבל מלק בסכין מטמא בגדים (פסולי המוקדשין ז, ג). וטעמא דכשמלק זר או בלילה הרי מעשה המליקה נעשה כהוגן, אלא שפסול אחר גרם לו להיפסל לקדשים, ולהכי לא הוי נבלה, משא"כ כשמלק בסכין, הרי במעשה המליקה נעשה פסול ולא הוי כלל מליקה.

\* כתבי תלמידים. מתוך שיעורים שנמסרו בחורף תרצ"ג בישיבת ברנוביץ. תחילתו של השיעור עד אות ט' מופיע בשיעורי מקדש דוד פסחים - חולין, ומקור הדברים בקובץ עניינים. חידושים אלו מיועדים לראות אור בספר אוצר כתבי האחרונים, הזכויות שמורות לרבות שינויי עריכה. במסגרת העריכה נעשו שינויי לשון קלים, והשלמת ציונים.

חידושים אלו נאספו ע"י אבינו הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל, במסגרת עריכת ספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה] לע"נ רעהו הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן זצ"ל הי"ד, מתלמידי ישיבת כנסת ישראל - חברון, והיו הדברים לע"נ ות.נ.צ.ב.ה. דוד לוי.

ונראה דבזה פליגי הרמב"ם והראב"ד, דהרמב"ם סובר דפסול עכו"ם בשחיטה הוי כמו פסול זר או לילה במליקה, להכי אית ליה דמידי נבלה מיהא מהני שחיטתו כמו אצל מליקה. אבל הראב"ד סבר דעכו"ם כבהמה, נמצא דכל מעשה השחיטה נעשתה בפסול דלא הוי מעשה אדם, ולהכי אף מידי נבלה לא יצאה.

[א.ה. נראה שחסרים כאן מעט דברים].

נבלה הועילה לו שחיטת אמו, נמצא דלגבי איסור נבלה הוי סימנין חתוכין והאיך מהני ביה שחיטה. ותירצו נהי דלגבי נבלה הוו הסימנים כחתוכין, אבל לגבי היתר אכילה לא מיקרי חתוכין, ולהכי מהני ביה שחיטה להתירו באכילה.



#### ו.

אלמא דאע"ג דלגבי נבלה הוו סימנין חתוכין, אבל לגבי אכילה שלא הועילה השחיטה סימנין קיימין, ומהשתא לא תיקשי לך למה לי לתרי טעמא דיוצא דופן, דבלאו הכי לא ידענא, דאי משום דבן פקועה סימנין חתוכין זהו דווקא לענין שחיטת חולין, אבל לקדשים עדיין סימנין קיימין, ולהכי הוצרך לטעמא דבן פקועה פסול למזבח משום יוצא דופן.



#### ז.

וע"כ צ"ל הכי, דאמרי' בגמ' (כט, א) ואף רשב"ל סבר רישא בחולין וסיפא בקדשים דאמר רשב"ל מאחר ששנינו רובו של אחד כמוהו, למה שנינו רוב אחד בעוף ורוב שניים בבהמה, לפי ששנינו הביאו לו את התמיד קרצו ומירק אחר בשחיטתו על ידו, יכול לא מירק יהא פסול וכו'. וקשה היאך הוי ס"ד לומר שאם לא מירק פסול, הא תיכף כשעשה הכהן רוב, הרי עשה הכשר לגבי חולין והווי יתר הסימן כחתוך. אלא ודאי כדאמרנו, דזהו דהוי הכשר לגבי חולין, לגבי קדשים מי הוי הכשר.



#### ח.

הנה נחלקו בזבחים (סה, ב) אם אירע פסול שהייה בעולת העוף בסימן בתרא, אי פסול או דילמא סימן שני הבדלה בעלמא הוא ולא שייך בו דיני מליקה. וקשה למ"ד אין שחיטה לעוף מן התורה, דהכשר עוף חולין הוי בחתיכת סימן אחד. א"כ תיקשי למ"ד דגם בסימן שני אם אירע פסול במליקה פסול, אמאי - הא כיון דמלק סימן אחד הוי הכשר לגבי חולין ואידך סימן הוי כחתוך. אלא ודאי דלא אמרינן הכי, דזהו דהוה הכשר לגבי חולין לגבי קדשים מי הוי.



## ט.

בן פקועה של טריפה דהועילה לו שחיטתו לטהר מידי נבלה (חולין עה, א-ב), אי הוי שחיטתו אח"כ לענין אותו ואת בנו, כגון דהוליד ולד ושחטום ביום אחד, או לענין דו"ה, לכאורה זה תלוי בפלוגתא דר"ש ורבנן בשחיטה שאינה ראויה (שם פד, א). דלר"ש שחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה, נמצא דשחיטת הטריפה לא היוותה שחיטה בעד הולד, דלא הועילה להתירו באכילה, ולהכי חשבינן שחיטת הולד שחיטה לגבי אותו ואת בנו ולגבי דו"ה. אבל לרבנן דשחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה, נמצא דהבן פקועה מיקרי שחוט בשחיטת הטריפה ותו ליכא שחיטה לענין אותו ואת בנו ולענין דו"ה. או דילמא אפילו לרבנן, כיון דמכל מקום עוד טעון שחיטה להתירו באכילה, הוי שחיטת היתר אכילה, שחיטה בפני עצמה לענין דו"ה ולא אותו ואת בנו. ואי נימא הכי, נמצא דבבהמה אחת שתי פעמים תשלומי ד' וה'. א. בשעת שחיטת הטריפה. וב. בשעת שחיטת עצמה.



## י.

הנה הא דחייב על שחוטי חוץ חזינן מתוס' ישנים ביומא (לט, ב ד"ה הנחה) דהוי משום עבודה, וכן כתב הרמב"ם (פ"ח ממעשה הקרבנות הי"ח) דהא דחייב בעוף קדשים על שחיטה בחוץ ולא על מליקה, משום דשחיטה בחוץ הוי עבודה כעין מליקה בפנים. וכן הוא דעת רש"י בחולין (מ, ב) גבי שחט סימן אחד בחוץ וסימן אחד בפנים, דאפילו למ"ד אינה לשחיטה אלא לבסוף חייב, שהרי עשה בה מעשה חטאת העוף, וכתב רש"י משום דבדכוותה כשר במליקה בפנים. ולמה לו לזה, דהוי ליה למימר משום דעשה מעשה המכשיר בעוף. אלא ודאי דבעינן דומיא דבפנים דעבודה היא.

אבל קשה, דמסקינן התם דאיכא בינייהו כגון ששחט מעט סימנים, ולמ"ד ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף חייב, וקשה, הא לא הוי דומיא דבפנים, דהא בפנים לא מתכשר במיעוט. וצריך לומר דלמ"ד ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף נמצא דבכל מיעוט ומיעוט יש דינו כל השחיטה ולהכי חייב.



## יא.

ועל עיקר הדבר דבעינן גבי שחט בחוץ דומיא דבפנים, יש להקשות מתמורה (יב, א) דאמרינן אם קדוש ולד בהמה שבמעזי אמו קדשה, ופריך בגמ' אם שחט את הבהמה שהיא חולין וולדה קדשים בחוץ ליחייב משום שחוטי חוץ הואיל והולד קדשים הוא, ומשני דבעינן ראוי לפתח אהל מועד, והא לא ראוי לפתח אהל מועד. וקשה, למה לי טעמא דאינו ראוי לפתח אהל מועד, הלא זה דין דלא עדיף כח הולד מכח האם, והואיל ולגבי האם לא הייתה רק

שחיטת חולין, גם לגבי הולד כן. ונמצא דלא הייתה כאן שחיטת קדשים כלל, ואנן לא מחייבין בחוץ אלא אם דכוותה כשר בפנים, וכה"ג בפנים לא מיתכשר דשחיטת חולין היא.



### יב.

הנה הא דבעי בגמרא (חולין לב, ב) נטריפה בין סימן לסימן מהו, וכן הוציא עובר את ידו בין סימן לסימן. נראה לומר דתליא בזה, דכששוחטין בהמה לאכילה, מי אמרינן דשתי שחיטות היו בזה, אחת להתירה באכילה ואחת לטהרה מידי נבלה. או דילמא שחיטה אחת היא, אלא דממילא הואיל וניתרת באכילה פקע מינה איסור נבלה. ולפי זה בעינן אי נימא דלעולם איתא בבהמה שתי שחיטות, א"כ שפיר יכול להצטרף סימן ראשון לשני לטהרה מידי נבלה, דשחיטות מחולקות הן. אבל אי נימא דחדא שחיטה היא, אלא הואיל וניתרת באכילה פקע איסור נבלה, לא שייך להצטרף סימן ראשון לשני לטהרה מידי נבלה, הואיל ולא דמיא להדדי.



### יג.

מצינו עוד שחיטה לגבי הכשר זרעים, אע"פ דלשום דבר לא הועילה שחיטתו רק לענין זה שהדם מכשיר את הזרעים, דר' אלעזר אית ליה דאפילו שחט בהמה חיה ועוף טמאים דמן מכשיר (מכשירין ו, ז), וענין השחיטה צריך להיות בכל דיני השחיטה. ובוה ניחא הא דתמה הגרעק"א (חולין פה, א ועוד) למה ליה להגמ' למעט מקרא דעוף טמא לא בעי כיסוי, הא כבר נתמעט דדם נחירה פטור מכיסוי, וגבי עוף טמא לא שייך שחיטה. אבל השתא ניחא, דאי לאו קרא הו"א דבעי כיסוי, דשייך שחיטה גביה לענין הכשר כמו שכתבנו לעיל.



### יד.

אמרינן בגמ' (חולין לו, א): השוחט והתז על הדלעת וכו', ומסקינן דאם לא נתקנח הדם לכו"ע מכשיר, כי פליגי בנתקנח, למ"ד ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף מכשיר אף בנתקנח, ולמ"ד אינה לשחיטה אלא לבסוף לא מכשיר, אבל בדלא נתקנח אפילו למ"ד אינה לשחיטה אלא לבסוף נמי מכשיר אע"ג דהאי דם שעל הדלעת מתחילת שחיטה הוא. ע"כ צ"ל דאפילו למ"ד אינה לשחיטה אלא לבסוף, אבל בסוף השחיטה נעשה גם התחלה לשחיטה. ותיקשי מהא דאמר בגמ' לעיל (כט, ב) גבי שחט סימן אחד בחוץ וסימן אחד בפנים, דאפילו למ"ד אינה לשחיטה אלא לבסוף חייב משום שעשה מעשה חטאת העוף. וקשה, הא בלאו הכי חייב אפילו למ"ד דאינה לשחיטה אלא לבסוף, משום שכשגמר סימן השני בחוץ נעשית גם התחלה לשחיטה, ונמצא דעשה שחוט חוץ.

אלא די"ל דלמ"ד אינה לשחיטה אלא לבסוף היינו דדווקא הסוף מיקרי שחיטה ולא ההתחלה, והא דמכשיר אליביה בלא נתקנח הדם משום דאותו הדם גרם להיות" את השחיטה, ולהכי מיקרי דם שחיטה מכשיר. ולפי"ז אפילו הדם של חצי הקנה, דהתם בוודאי לאו שחיטה מיקרי, דחצי קנה פגום כשר הוא (שם כח, א), אפ"ה הדם יכשיר נמי מהאי טעמא, הואיל וגרם לשחיטה הוי דם שחיטה ומכשיר.



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

בעה"י, "היום הד' לסדרא דויקרא" [תרפו] לפ"ק, לאקטש יע"א.

שלום רב וברכה. לבחור כהלכה. ראוי לסמיכה. ויצלח למלוכה. מלכותא דארע"א דרבנן. זית רענן. גמיר וסביר בכל מאי דתנינן. מלא ברכת ד' י"ם (התלמוד) וטורי"ם (כלומר בכולהו הילכתי דכולין בכלל הד' טורים דכייילניהו מרן בעל הטורים ז"ל) ירשה. וכל מילא דמיטמרא לדידיה מיפרשא. חכם כענין משיב ושואל. שם תפארתו מר יעקב ישראל. כמותו ירבו בישראל.

מכתבו מל"א דב"ר זה היום הגיעני. והנה אמת כי כבר יצאו דברינו מחוג פלפול חברים והיו תוצאותיהם אל ים הנצ"ח\*, ולא רא"ה זה כרא"ה זה והדר דינא. וכל אחד חוזר וטוחן קמחא טחינא. ואין לדבר סוף גם כי יעברו ימים על שנה. וכבר עלה על דעתי העניה לשתוק ותהי לחכמה. אבל ברצותי להמשיך דברי עמו גם בנוגע ליתר דברי ספרו ספר החכמה - אמרתי שלא להפסיק תקות חוט השנוי. שנשנה ונשלש ונכפל בינינו. באמצעות מכתבינו. ובדרך קצרה וארוכה. כמסת הפנאי ביומי דקמי פסחא. אשיב בזה לענ"ד דלא רויחא. על דברי כת"ה בתשסרי אתון דכתב מר על הני מילי דאמרי, ומידחא דחה.



### ספק עשה לשיטת הרמב"ם ואיך הוא ב'לא תחסום' וב'למען תזכור'

א) אמר מר דלא תדוש בחסימה אמרינן דהיינו משום דהדישה היא מעשה העבירה, אבל למען תזכור שתהא זכור, אה"נ שבשעת הקיום יהא ודאי, אבל לא שיהא זכור אח"כ בודאי שקיים. עכ"ד בקיצור. - והנה באמת לא לראיה לגוף הדבר הבאתי הדוגמא, דעל זה אמרתי רק

\* איגרת הגרש"י פייגנבוים הנדפסת לפנינו היא המשך למשא ומתן בין הגרש"י פייגנבוים זצ"ל להגר"י קנייבסקי בעל קה"י זצ"ל, שנדפס בקבצי האוצר הקודמים מתוך כתבי יד שהיו ברשות בנו הגר"ח זצ"ל. וראה בהקדמת המו"מ מעט לתולדות הגרש"י זצ"ל. בקובץ הקודם (גליון חשון) פורסמה טיוטת הכנה לתשובה של בעל קהילות יעקב, ועל המכתב שנשלח בסוף ענה הגרש"י באיגרת זו, כשהוא מתייחס לאותיות שבתשובה של הקה"י, שאינה לפנינו.

האגרות נדפסו ברשות הגאונים בני הגר"ח קנייבסקי זצ"ל והגרמ"ז ברום נכד הקה"י שעודדו את ההדפסה, ותודתנו נתונה להם. תודה מיוחדת להג"ר שאול אייזנשטיין, נין בעל הקה"י, שעסק במסירות בפענוח והקלדת המכתבים. חמרא למריה וטיבותא לשקייא (ב"ק צב, ב). יוסף יונה.

א). חסר כאן מעט.

ב). נראה שבתשובת הקה"י הקודמת, שאינה לפנינו, היו תשעה עשר אותיות.



שאיני מרגיש שום חילוק בסברא. ולפי דברי החוות דעת<sup>ג</sup>, דבמצות עשה בעינן שיהא מקיים בודאי ולא יצא ידי חובה מספק גם לרמב"ם ז"ל, ודאי דגם במסופק אם קיים כבר או לא, לא יצא ידי חובתו. אלא שלא ליתן פתחון פה לבעל דין לומר דקרא למען תזכור, דוקא בשעת מעשה הזכירה משתעי, הבאתי מעין דוגמא דלא תחסום שור בדישו מפרשינן לא תדוש בחסימה, ואפי' הייתה חסומה ע"י זולתו, ולא אמרינן דוקא לא תחסום. והרי לא דרשינן טעמא דקרא למימרא דאפילו חלתה ואינה יכולה לאכול לא תדוש בה. והכ"נ נימא דוקא לחסמה בידיו ולדוש אסור.

והכא נמי לא אמרינן דוקא למען תזכור שבשעת מעשה ההזכרה יהא בתורת ודאי, אלא הוא הדין למען תהא זכור, כלומר שיהא ברור לך שהזכרת. ועיין ירושלמי ריש ברכות, ספק קרא ספק לא קרא (כלומר מאי), נשמעינה מן הדא, הקורא קודם לכן (קודם צאת הכוכבים, בבין השמשות) לא יצא ידי חובתו. וקודם לאו ספק הוא. עכ"ל, יעו"ש. הרי דלא שאני לן כלל בין ספק שבשעת הקיום, כגון קורא בין השמשות, ובין שמסופק לאחר כך אם קרא או לא.



### ריעותא בחזקה דמעיקרא בנדה ובספק אמר אמת ויציב

(ב) מה שהשיג עלי דאין דמיון להא דנדה ב', דעכשיו טמאה ודאי, ומשא"כ ספק אמר אמת ויציב ספק לא אמר<sup>ה</sup> - הנה הדין גם במצאה כתם דמטמאה למפרע, אע"ג דאינו ודאי גם עכשיו, והוי רק ספק מעלמא ספק מגופה, וכמעט שקול מדלא הרגישה, ואפילו הכי כיון דאשה מגופה עלולה לראות איתרע חזקתה. והכא נמי מקום יש בראש לומר כסברתי, דס"ל לתוס' דאדם מועד לעולם לצאת ידי חובה דרמיא עליה, ומדמסופק בעצמו ואינו זכור בודאי שלא אמר אמת ויציב, ודאי איתרעי חזקה דמעיקרא.



### בגדר חזקה מה שהוא למוד הוא מזכיר

אבל מה שכתב כ"ת דלא מצאנו חזקה אלא שנאמר שלא נשתנה במציאות מדעיקרא, משא"כ בזה שהאדם לא נשתנה כלום - הוא מוכחש מהא דירושלמי וטור ושו"ע או"ח קי"ד

(ג). חוות דעת, בית הספק (ענין הספק אי דאורייתא או דרבנן, בתוך הדברים) 'אלמא דכל לישנא דקרא משמעוּתא על הודאי ולא על הספק. ומוזה מוכח נמי דשאני בין היכא דכתב רחמנא קום ועשה לשב ואל תעשה, כגון בכל הלאוין דכתב רחמנא את זה לא תאכלו, כגון חזיר וחלב, אמרינן חזיר ודאי וחלב ודאי לא תאכל, אבל ספק יאכל, דומיא דדריש הש"ס דהא דכל טמא לא יאכל דספק יאכל. ובמקום דמוהיר קרא בקום ועשה כגון בתולה יקח אשה וכן לקיחת אתרוג ואכילת מצה, אמרינן דמחויב שיהיה בודאי ולא בספק, כמו דדריש טהור ודאי ולא ספק'. וראה שם ההמשך בהרחבה.

(ד). כוונתו לבאר שהירושלמי מסתפק בזה, וכאילו כתובה כאן מילת "מאי" שמוסיפים בבבלי אחר בעיא.

(ה). במכתב ג' מהגרש"י כתב: 'ונראה דס"ל כיון שמסופק בעצמו אם כבר בירך וקרא איתרע חזקתה דחיובא, וכעין הא דריש נדה כיון דמגופה קחויא לא אמרינן אוקמה אחזקתה, ופירש"י ז"ל מועדה ועלולה לכך. והכ"נ כיון דחזקת חיוב רמיא עליה, מועד ועלול הוא לקיים חובתו'. ע"כ. ועל זה בא המו"מ כאן.

לענין משיב הרוח ומוריד הגשם, קודם ל' יום חזקה מה שהוא למוד הוא מזכיר, וע' בטור ובב"י שם, והר"ן, למנהג מקומו דבימות החמה מזכיר טל, מפרש רק לימות החמה דחזקה מה שלמוד מזכיר, ובודאי שאמר מוריד הגשם וחוזר שהזכיר סימן קללה, אבל לענין ימות הגשמים לא איכפת לן במה שאמר כמו שלמוד, דהא אם הזכיר טל בימות הגשמים יצא. והטור מפרש אתרוייהו, דגם בימות הגשמים חזקה שלא אמר לא טל ולא גשם כמו שלמוד.

ואם אמור יאמר כת"ה, דלא דמי להתם. ולשון הירושלמי יסייעהו דלא קאמר בקצרה, חזקה שלא הזכיר אלא חזקה מה שלמו"ד הוא מזכיר. והיינו דודאי כיון שהורגל כל ימות החמה לומר השמונה עשרה בלי שום הזכרה, חזקה שאמר כמו שכבר רגל על לשונו. אבל מה נאמר במי שלא התפלל עוד מימיו, כגון נער שמלאו לו היום י"ג שנה ועד כה לא נתחנך בתפלה, והיום מתפלל ומסופק אם אמר או לא, ואין לו רק חזקה שלא הזכיר אעפ"י שידע הדין שצריך להזכיר רק שמה שכח ולא הזכיר, אבל אין לו רגילות של אי - הזכרה עדיין. והדין בודאי אחד הוא, דחזקה שלא הזכיר, ולא אשתמיט חד מקמאי ובתראי לומר דבכה"ג אינו חוזר. ועל כרחק הא דנקיט חזקה כמו שלמו"ד הוא מזכיר, הוא משום ימות החמה דחזקה שאמר מוריד הגשם כמו להר"ן, אבל לימות הגשמים סגי בחזקה שלא הזכיר, ודו"ק.

ותדע, דאל"כ קשיין דברי הפמ"ג שם במש"ז ס"ק י"ג בשאלה ותשובה עיי"ש דמדמה הך חזקה לכל שאר חזקה דס"ס עדיפא מינה לכמה פרטים, יעו"ש. ואם איתא דחזקה זו דוקא במי שהורגל ומכוח רגילות, א"כ חזקה מחמת טבע היא והא ודאי דעדיפא אפילו מרובא, כמ"ש בתרוה"ד סי' ר"ז ובמהרי"ק שורש ע"ב עיי"ש. והובא התרוה"ד בקצרה בפתיחה הכוללת לפמ"ג חלק ה' אות ב' עיי"ש, אבל כדאמרן ניחא, דלא מכוח רגילות אמרינן חזקה, דזה דוקא שמכוח הרגילות ודאי אמר מוריד הגשם בימות החמה כמו שכבר הורגל בימות הגשמים, אבל איכא שבדאי לא אמר מה שהיה לו להוסיף בימות הגשמים מכוח שלא הורגל בכך בימות החמה, הוא רק מכוח חזקת שלא אמר, ולא מכוח שהורגל להתפלל בלי הזכרה, ודו"ק.



### ספק כרת אם הוי כמזיד ובענין התראת ספק

ג) מ"ש דהא דספק כרת אי הוי כמזיד, תליא בפלוגתא דהתראת ספק אי שמה התראה או לא. - לפום ריהטא דבר חכמה הוא. אבל כדי שלא יקשה על הרמב"ם ז"ל כקושייתו, צריכינן למימר, דשאני התראה שקיבל עליו והתיר עצמו למיתה, וגם עומד להתברר, וכשמתברר מתחייב.

ויש בענין התראת ספק מבוכה, שבתוס' יבמות פ'. ד"ה נעשה סריס למפרע כתבו היפך ממ"ש בנדה מ"ו: ד"ה ר' יוחנן, שכבר עמד בזה המל"מ פט"ז מסנהדרין ה"ד. ועיין שער המלך פ"ב מאישות ה"ב, ופנ"י בקונטרס אחרון לקידושין ס"ג, ועיין ירושלמי יבמות סוף פרק י"א, הכה זה וחזר והכה את זה פטור. ר"ח בעי לית הדא פליגא על ר' יוחנן בב' יו"ט של גליות

ו). הגרשיים נועדו לסמן הדגשה, ואינם מסמנים ראשי תיבות.

דאמר מקבלין התראה על הספק, לית הדא פליגא, תמן אפשר לך לעמוד על הדבר הכא אי אפשר לך לעמוד על הדבר. עכ"ל. ועיין במפרשים שם, ואכמ"ל.



### כריתת ספק עץ מאכל לרמב"ם

(ד) מה שכתב לתמוה על מה שהבאתי מבעל כס"ד (והנה מובא גם במהר"ץ חיות בב"ק שם גם בשם ספר מעיין החכמה עיי"ש) בהא דרק עץ אשר תדע - הנה בגליון ש"ס שלי בב"ק צ"א כתבתי כדברי כת"ה בארוכה דלא קשה מידי, דאשר תדע מיותר כפירש"י שם [ד"ה זה עץ מאכל] להכי דאפילו עץ מאכל, ואין ללמוד ממנו גם הא, דנאמר אשר תדע ודאי כי לא עץ מאכל - תשחית אבל מספיקא אסור, דזה הוי ידענא גם בלאו הכי רק אי הוי כתיב רק עץ אשר לא עץ מאכל הוא אותו תשחית, והו"א אשר ודאי לא עץ מאכל אבל ספק עץ מאכל לא תשחית, ועוד הארכתני בפלפול שם בחידושי "נתיב הים" (כת"י) ואכמ"ל.



### שיטת הרז"ה במכניס עצמו לפיקוח נפש

(ה) בשיטת הרז"ה ז"ל כבר הראיתי לו דברי האחרונים דסברי בדעתו דגם שבודאי יצטרך לחלל שבת, התיר.



### רודף שיכול להצילו באחד מאבריו אם הוי קלב"מ

(ו) מה שכתב דאם כדברי בכונת הרשב"א ז"ל, הרי כיון שיכול לכבות ולהציל העבד הוי כיכול להציל בא' מאבריו - לא קשה מידי, דהרשב"א ז"ל כתב לענין לפוטרו מתשלומי הגדיש. ופשוט מאד בעיני דאפילו רודף שיוכלו להצילו באחד מאבריו אם שיבר כלים פטור, כיון דסוף סוף אם הרגו מי, פטור עליו, עיין רמב"ם ז"ל פ"א מרוצח הלכה י"ג. והרי אפילו חייבי מיתות שוגגין פטורין מתשלומין, ועיין רש"י ב"ק קי"ז: ד"ה ושיבר את הכלים.



### שיטת היש"ש בביריה

(ז) מה שכתב דגם להיש"ש יקשה - ידעתי, וכבר כתבתי שאין היש"ש בידי אבל ודאי נותן פנים מסבירות לשיטתו, ואנכי לא ידעתי. אבל לתרץ ככ"ת גם לשיטה זו דאין ברירה היינו מספיקא, וכן היא דעת הגרע"א לשיטת תוס' אע"ג דלא סבירא ליה כהיש"ש, אין בידי.

(ז). דעת הרמב"ם שספק דאורייתא מדאורייתא לקולא, והקשה הגאון בעל עצי ארזים בספרו מעיין החכמה (וכן בכס"ד שבספר בש"ר) מהגמ' ב"ק צא, ב רק עץ אשר תדע וכו', ששמע שם שרק אם ידוע בבירור כי לא עץ מאכל אז אותו תכרות, אבל בספק אסור.

### דבר שא"צ להתברר למפרע וברירה בירושת קרקע באתנן ובמחיר

(ח) מה שתמה על דברי, דהא ירושה נמי ממילא. ואפילו הכי איכא למאן דאמר יש ברירה - לא ידענא מאי קשיא ליה, אחר שכתבתי לו דלדורא דממונא שיהיה לכל אחד מהירשים קנין בחלקו, אין אנו צריכים לברירה למפרע. ולביכורים וחזרת יובל, ג"כ למ"ד קנין פירות כקנין גוף, לק"מ, וגם מקח אין ראוי דליהדר ביובל ולא ירושה, ורק למ"ד קנין פירות לאו כקנין הגוף לביכורים, האדמה אשר נתת לי - שפיר למ"ד יש ברירה, מכוח ברירה הוי נתת לי.

וא"צ כאן מבורר בשעת ירושה דוקא כדצריך גבי אתנן. דשם אי לא חייל בשעת ביאה, תו לא חייל איסור כלל, דאטו טלה של זונה אסור לקרבן, הרי רק אתנן אסור. וכשאנו מבורר לאתנן בשעת ביאה, תו לא מתסר. ואין האיסור חל עכשיו בידי שמים על מה שהאדם יברר אח"כ, כיון שבירורו אינו עושה האיסור רק ביאתו כבר עשתה. אבל בירושת שחלוקתו של היורש באמת עושה הקנין מכאן ולהבא, שוב ממילא חיילא ממילא מיד בשעת ירושה על חלק שיברר הוא לעצמו אח"כ ויגמור. וחי נפשי שאין בידי להסביר יותר ולהלביש הסברא הטובה ההיא של הרשב"א ז"ל והנתיבות, בלבוש האותיות ואריגת הכתב, אבל הדבר מובן ומתקבל בשכלי הדל היטב הדק.

והכלל, דדבר שחלותו או אפילו גמרו בידי אדם, ויוכל להיות מכאן ולהבא וא"צ ברירה למפרע דוקא, לומר שאם תאמר שלא חל למפרע, שוב אי אפשר לו להיות במציאות כלל, חל באמת מעכשיו על זה שיבורר, אבל כגון אתנן וכיוצא בו, שאי אפשר לו לחול רק עתה ממש בשעת ביאה, בין למ"ד אין ברירה או אפילו למ"ד יש ברירה, כיון דהדבר צריך להיות מבורר בשעת מעשה דוקא, וכמו לתוס' גטין כ"ד: בכתובה לשמה, לא אמרינן שיחול מעכשיו על מה שהאדם יברר אח"כ.

וגבי מחיר, כיון שא"צ שיהא מבורר דוקא בשעת חלוקתם שנוטל עשרה כנגד ט' וכלב, דהרי גם משעה שיברר הוא אחד ויאמר זהו כנגד הכלב, הרי עושהו אז מחיר כלב, והאיסור נעשה בידי אדם, ע"כ יוכל לחול מיד על אחד מהם שיבררנו אחר כך, אבל רק למ"ד יש ברירה, דאם לא כן דילמא לא זהו היה עתיד להתברר רק אחר וכולם בספק מחיר כלב, אבל לומר דלא חל כלל למה, הרי גם עכשיו יכול להיות מחיר כלב ודאי על פי ברירתו, ורק להתיר האחרים שלא יהיו בכלל מחיר כלב צריכין אנו לברירה.

ובזה שכתבתי כאן ומצותי את מדת עטי בכל האפשר להסביר דברי במעשה הכתב, וא"א לי להסביר יותר, השבתי על מה שכתב באות ח' - י"א - י"ב, ותמיהת כת"ה עלי לענ"ד הוא רק שתקפה עליו משנתו, וסובר שזהו אחיזת החבל בתרין ראשין. ולפי דבריו גם דברי הנתיבות תמוהים, ואני בעניי בהכי ניחא לי ובמופלא מזה לא אדרוש.



### גדר הלשמה בכתיבת הסופר בגט

ומה שכתב באות ט' י' - הנה גם בזה גבה טורא בינינו, דלפי דעת כת"ה, ענין כתיבת הגט עדיין אינו ענין חלות כריתות רק ענין חלות חומר הגט שיצלה לגרש בו, [וכמו אילו?] הבעל או שלוחו מכין נייר וכלי שוה פרוטה לקדש בו, כן הוא ענין כתיבת הגט שעושהו לספר. אבל אני תוהה ומשתומם על סברא כזו, וקרא ידענא וכתב לה ספר כריתות שמשעת כתיבה ודאי צריך כוונת הכורת שיעשנו לכריתות. ומה דמהני כתיבת קטן, משום דאין כוונת הסופר עושה כריתות, דכתיבת הגט אפי' למאן דאמר צריכה שליחות, מ"מ אינו רק כוח גופני שנותן הבעל לשלוחו, אבל א"צ שיהא בו כריתות, דלזה מהני כוונת העומד על גביו שמלמדו לכתוב לשם מי שהבעל מגרשה. ומיהו כוונת בעל כבר עשתה כריתות במה שצויה להסופר שיכתוב לשמה של זו, וגם כשהוא ישן בשעת כתיבה כבר עשה פעולתו. ומה אאריך, ולא אוכל לתפוס בדבריו את התמצית שמונעו מלהבין כוונתי שאשיב עליו בדגישת דברים, ורק בכלל אני מבאר דעתי העניה ומינה לא אזוע.



### ביטול גוף אחד קצתו ברובו

ומה שכתב באות י"ד - פשוט ומובן אבל אינו מתקבל בדעתי העניה, וסוף סוף לענ"ד מוכח משם וכן עוד מכמה דוכתי דשייך ביטול ברוב גם בגוש אחד קצתו ברובו, וכן הוא דעת הפוסקים בכמה דוכתי, ולענין מחובר כבר האריכו האחרונים. ועיין גם בפמ"ג או"ח סי' תס"א מש"ז סק"ד. ויש לי בזה אריכות יתירה בספרי נתיב הדעת (כת"י) ביו"ד סי' ק"י ובכמה דוכתי, ואכמ"ל.



### דבר שיש לו מתירים במה שלא היה בכלל האיסור

ומה שכתב באות ט"ו דלהכי טופיינא לא בטל דהוי דבר שיש לו מתירים - ליתא לענ"ד, דמוסכם מכל הפוסקים דמה שיש לו היתר למה שלא נאסר" לא מקרי דשיל"מ, והרי להדיא לא נאסר כלל, ואפי' להרי"ף ז"ל דמה שיש לו היתר לאותו שנאסר לו מיד לצלי או לאכלו שלא בכותח, הוי דשיל"מ אף דלזה לא נאסר מעולם, יודה דמה שיש לו היתר לאחרים ולא לו, לא הוי דבר שיש לו מתירים, וכאן מה שיש לו היתר להדיא, לא הוי דשיל"מ כיון דלגבוי אין לו היתר. עיין ר"ן נדרים נ"ב סוע"א. ובש"ך יו"ד סי' ק"ב ס"ק י"א, ופמ"ג שפ"ד שם וכו"פ שם.



(ח). כלומר, אם האיסור אינו חוזר להיתר, אלא שניתן להשתמש במאכל או בחפץ באופן שמעיקרא לא נאסר.

(ט). עיין ר"ף חולין (לב, ב מדפי הרי"ף) 'ועוד דהאי פת שאפאה עם הצלי כיון דשריא בלחוד בלא כותחא הויא לה כדבר שיש לו מתירין וכל דבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטיל'. ע"כ. ועיין ר"ן שם.

### בעל חי שאינו בטל בזו"ג וזרע האב

ומה שכתב באות י"ג על מה שכתבתי דחשיבות בעל חי שייך גם על מקצת בעל חי, שהוא חדש, ומדברי הר"ן גבי זה וזה גורם, שכתב דהוי מטעם ביטול, מוכח איפכא, דהא גבי אי חיישין לזרע האב הוי בע"ח, הנה בטל זרע האב לא חיישין לו משום דנתבטל קודם שבא לכלל בעל חי, משא"כ הכא שאחר שהוא כבר בעל חי לא שייך ביטול קצתו שנאסר ברובו.



### חשיבות בעל חי בבן פקועה ובאבר שהנשמה תלויה בו

והנה בספר דעת תורה (מהגאון מהרש"ם ז"ל אבד"ק בערוזאן) בסי' י"ד סק"ד, כתב להסתפק בבן פקועה שהוציא אבר, כגון רגל אחד ונאסר בשעת שחיטת האם (עיין יו"ד סי' י"ד), ויש עוד בן פקועה אחד שלא הוציא ידו ונשחטה האם, ועכשיו אין ניכר באיזה מהם נאסר היד, ונמצא יש כאן ג' ידיים או ג' רגלים דהיתר ואחד שנאסר, אם בטל ברוב, דאפשר לומר דכיון דבן פקועה אין צריך שחיטה מן התורה והרי הוא כשחוט לא שייך בזה חשיבות בעל חי. עכ"ד. וסיים כיון שאין זה מצוי לא האריך בזה.

ואני בספרי נתיב הדעת שם (כת"י) כתבתי בעניי, דאין זו סברא כלל דמשום דכשחוט דמי אינו חשוב כבע"ח, שהרי אפילו לפדיון שה הוי (חולין ע"ד): אלא דיש לומר דאבר אחד אין לו חשיבות דבע"ח, ומיהו אם הוציא מיעוט ראשו אפילו באופן דלא הוי כילוד, כגון מקצת מוחו, ומיהו הוי [אבר] שהנשמה תלויה בו, ודאי דיש בזה חשיבות בעל חי. ועיין לבושי שרד בחידושי דינים ליו"ד להל' שחיטה, באות ג', בבו פקועה שיש בו איסור אבר יוצא שהנשמה תלויה בו, עיי"ש ובביאורו שם סק"ז. והנה בנידון זה דטופינא דשדי בכולהו, ולא שייך לומר שיש ברירה שיברור משהו מכל אחד ואחד נגד הכלב ואינו עומד להתברר, א"כ שדי גם באבר שהנשמה תלויה בו, ובדאי יש חשיבות בע"ח ודו"ק.

ועל מה שכתב באות ט"ז י"ז – אין צריך להשיב, דאי לאו עזר אבל גם כנגדו ליתנהו.



### אם אין ברירה לא חל בודאי בעירוב ובחילול על סלע שתעלה ובגט קודם מיתה

ומה שכתב באות י"ח שלולי ראה לא האמין שאחזיק בדעתי דתוס' גטין ע"ג: לא ס"ל דוקא כרע"א דודאי לא חייל, דא"כ אין קושיהם הב' שום נוספות על הראשונה – ידעתי כי פשטן של דברים מורים דלא כוותי, ושצריך לדחוק מאד, אבל משום דבעיני תמוה מאד שיטה זו דמכוח אין ברירה לא חייל כלל אפילו מספק דחקתי ליכנס בפירצה דחוקה.

ומה שכתב דא"כ גבי עירוב אמאי לא הוי עירוב מספק דרבנן – על דא ודאי קאמינא דבטרוניא בא לקפחני כת"ה, ונאמנים עלי פצעי אוהב, אבל במה הוא תופסני, אחר שכבר

(י. עיין ר"ן לרי"ף ע"ז (כא, ב מדפי הרי"ף) שהיתר זוז"ג הוא עניין ביטול, ובר"ן חולין (סט, א) בענין זוז"ג וחוששין לזרע האב.

כתבתי דלהיות חמר גמל, שפיר אמרינן אוקמיה אתחום ביתו, והוי ספק דרבנן שחזקת תחום ביתו מסייעתו לקולא, אבל לומר דהוי עירוב, הוי נגד חזקה. ועין פמ"ג יו"ד סי' ק"י שפ"ד ס"ק כ'.

ואחרון אחרון חופף עלי במ"ש דהא דיהא זה מחולל על סלע שתעלה בידי, אי אפשר לומר דיחול בתערובות נגד דברו שאומר על סלע שתעלה בידי ולא על מה שבכיס, דא"כ גם בב' רימונים שאמר אם ירדו גשמים יהא זה ואם לא ירדו גשמים יהא זה", ומעצמו הבין לתרץ, ואעפ"י שדבריו קצרים במה שככתב דכאן אמר על גוף הדבר והתם תנאי, ומסתמא כוונתו כמו שבדעתי באמת, דהכא הרי אמר בין על זה ובין על זה, רק שהתנה ותלה אם ירדו ואם לא ירדו, והברירה היא בענין התנאי, וכיון שאין ברירה אמרינן שמא היה ראוי שירדו וזהו התרומה, אעפ"י שלא ירדו מ"מ ראוי היה שירדו, וכן להיפך.

אלא שתמה דא"כ גם בגיטין ע"ג [ב'] מתנה על שעה אחת סמוך למיתה ואיך יחול על שעה אחרת - ואיני מבין תמיהתו, דהא זוהי הספק דאין ברירה, אם לא הוי כל שעה ושעה סמוך למיתה, וכל שעה ושעה היתה ראויה להיות סמוך למיתה, והגט הוא חל על אחת מהנה ואיני יודע איזוהי. ומשא"כ הכא, נהי דסלע אחרת היתה ראויה לעלות, אבל הוא אמר שתעלה ממש, ולא עשה חילול אלא על [זו] שתעלה בפועל בידו.

ומה שתפס עוד מרש"י חולין י"ד - ג"כ לא קשה מידי. דהתם אמר שאני עתיד להפריש לקושטא דמילתא, שמוכרח יהא להפריש התרומה מהחולין למחר, והכא נמי אילו אמר על סלע שאני עתיד להעלות מן הכיס הוי חייל בתערובות נמי. אבל כשאמר שתעלה בידי, תלה החלות בעת שתעלה דוקא, ופשוט.

והנה לא אחסום פי עטי מלכתוב עוד בענין זה אם יש לו חדשות, אבל לענ"ד כבר די בזה. ויכתוב לי מה שיש אתו על הערותי שכתבתי לו לסימנים שאחר סימן הברירה.

ואברכהו בחג הפסח כשר ושמח ובברכת התורה

ידידו הנאמן אוהב נפשו הק'

שלום יוסף הלוי פייגנבוים



יא. עירובין לו, ב' אמר ליה אביי אלא מעתה היו לפניו שני רמונים של טבל ואמר אם ירדו גשמים היום יהא זה תרומה על זה ואם לא ירדו גשמים היום יהא זה תרומה על זה הכי נמי בין ירדו בין לא ירדו דאין בדבריו כלום.

הגאון רבי ברוך מרדכי אזרחי זצ"ל  
ראש ישיבת עטרת ישראל, בעל ברכת מרדכי

### הדרך לקנות את עולמו בשעה אחת\*

בחורים יקרים - איזה פנים טהורות. איזה אצילות ושקיעות בלימוד ניכרת על פניכם. המשיך ראש הישיבה: האם יש לבחור תמונה שלו מלפני שלוש שנים? שיסתכל על התמונה היטב, ויסתכל על עצמו כיום, לאחר שלוש שנים בישיבה. האם הוא יכיר את עצמו, האם הפנים הם אותם פנים!! אתם יודעים, ישנו דבר מופלא, הדבר הגלוי ביותר בגוף האדם, הוא ה"פנים", ואילו השם הוא מסמל את ה"תוך" - פנים. הלא דבר הוא. אני יגיד לכם, מה אומר ר' חיים וואלוז'נר זצוקלל"ה. הפנים של האדם, מראים מיהו האדם בפנים, הפנים מגלות את מהותו של האדם. לכן השם הוא "פנים" - לשון המגלה מה יש בעומק ליבו של האדם.

וכי מנתח בבית חולים רואה מה יש בתוך גוף האדם? שאל ראש הישיבה? והשיב: מנתח רואה את ה"חוץ של הפנים", ואילו הפנים מראות את ה"פנים של הפנים". בחורים יקרים: על פניכם הטהורות רואים את ה"פנים" המיוחד הטמון בתוכם. הפנים של היום, הם אינם אותם פנים של לפני שלוש שנים. לראות את גדילתכם בישיבה, זה - "מחיה נפשות".



לאחר מכן, מרן ראש הישיבה זצ"ל פתח בדברים חוצבי להבות כדרכו: נאמר בחז"ל (ע"ז י, ב ועוד): "יש קונה עולמו בשעה אחת". יש שמשקיעים הרבה זמן, אבל רחוקים מעולמם. אבל, יש קונים עולמם בזמן קצר. מה זה קונה עולמו? עושה מעשה קנין של עולם הבא, כאן בעולם הזה. איך באמת אפשר לקנות עוה"ב בזמן קצר?!

כך ביאר מרן ראש הישיבה זצוקלל"ה, על פי דברי ר' חיים וואלוז'נר, בעל הנפש החיים: אפשר בזמן מועט לעשות פעולות יחידות וקצרות, אך אמיתיות ופנימיות של רצון כנה ואמיתי, השתדלות עם כל הכוחות, ובכך לקנות עולם הבא גם בזמן קצר.

\* שיחת חיוזוק שנשא מרן זצ"ל, לבחורי ש"ג בישיבה קטנה, זמן קיץ תשפ"ג, ומתפרסמת לראשונה בירחון. תודת האוצר לתלמידו המובהק, הרב הגאון רבי ישראל חודר שליט"א, על עריכת השיחה ומסירתה.



בשעה שמרים הנביאה קיבלה צרעת אחרי מה שדיברה על משה, משה האריך בתפילה, והקב"ה אומר למשה לא להאריך בתפילה - "אחותך בצרה ואתה מאריך בתפילה".

הקשה מרן רה"י: וכי יש זמן מתאים יותר להאריך בתפילה יותר משעה שאחותו של משה בצרה?!

המשיך והביא מרן את דברי החת"ס. הרי הקב"ה יודע לפני תפילת המתפלל, מה שהוא רוצה וצריך, אז מדוע אנו מתפללים?

אלא, שהתפילה מחממת את האדם להתקרב לקב"ה. אומר הקב"ה למשה - אחותך נמצאת בצרה ואתה צריך תפילה ארוכה? אתה עוד זקוק ל-"חימום"?

מי שלא יודע שזה שהוא לומד בישיבה שלו, זו השגחה פרטית וגם - זה מעשה פשיעה. צריך הכרת הטוב לקב"ה.

עצם זה שבאים להתחזק ולקבל את הזמן בהתלהבות - זה הכל!

יש רש"י על הפסוק בפרשה (ויקרא טז, א): "וידבר ה' אל משה אחרי מות... וימותו". מה תלמוד לומר? (מה זה לדבר דווקא "אחרי מות"? מביא רש"י - "היה רבי אלעזר בן עזריה מושלו משל לחולה... זה זרוו יותר מן הראשון!")

הקשה מרן זצוקלל"ה: נניח שאם מזכירים לאדם אירוע שקרה עם השני, זה גורם לו יותר זירו. וכי בשביל זה צריך להוסיף מילים שלימות בתורה ולהזכיר שוב את המעשה הזה של מות בני אהרן?!

בשביל מה? לא היה זירו?

כן, אבל אפשר יותר לזרו. נו... בשביל לזרו קצת יותר שווה להשקיע עוד מילים, לכאורה מיותרות בתורה?!

התירוץ הוא מילה אחת!! - כן!! כן!! כי אנו לא יודעים מה זה ה-"יותר זירו" הזה!

ההבדל הזה, הוא הבדל ענק המשתקף בנו ובצאצאי צאצאינו עד עולם.

למדנו עכשיו את הסוגיה הזאת של "זה זרוו יותר מן הראשון". יכול להיות שאנחנו יודעים מה זה "יותר" אבל עדיין אנחנו לא יודעים עד כמה זה יותר.

ההתחממות שלנו והרצון שלנו לזמן מוצלח, לקבל את הזמן בהתלהבות - זה הכל!! זה שווה כל הון דעלמא!

אתם עומדים לפני הזמן האחרון בישיבה קטנה, מה יש מקום כאן להאריך? אתם בוודאי מוכנים להיות יותר זריזים, ובכל זאת באתם לכאן. בשביל "זה זרוו יותר".



# אוצר הזמנים

הלכות חנוכה לבני ישיבתנו המגוייסים ♦ אם בעינן בית לקיום  
מצות נר חנוכה ♦ חידושו של אור החיים הקדוש בעניין מקום  
הדלקת נר חנוכה ♦ להדליק בצאת הכוכבים בנרות שעה או  
לאחר מכן בשמן זית, מה עדיף? ♦ חשיבות אמירת "על הניסים"  
ופירוש הנוסח ♦ זהירות מ'חכמה יזונית' בתוך לימוד התורה



רבי יעקב כ"ץ

## הלכות חנוכה לבני ישיבתנו המגוייסיים\*

### א. חניה על פני השדה או באוהלים עראיים

1. חיילים החונים על פני השדה, ואוכלים וישנים תחת כיפת השמים, בין בשטח פתוח ובין בתעלות מגולות, או בשוחות שאינן מקורות מלמעלה, אינם חייבים להדליק נר חנוכה במקום המצאם. והגרש"ז אויירבך הורה שידליקו בלי ברכה.
2. שוחה עמוקה מטר או יותר (10 טפחים לדעת החז"א), ומכוסה מלמעלה, והיא דירתם של הנמצאים בה, נחשבת לדירה ומדליקין בה בברכה. והגרש"ז אויירבך הורה שגם אם עומקה רק 80 ס"מ ידליקו בברכה. אוהל שאין בו ד' אמות על ד' אמות, נקרא בית לגבי חנוכה ואולי צריך שיהי' בו לפחות 7 על 7 טפחים כשיעור סוכה (כ-70 ס"מ לפי החז"א, וכ-56 ס"מ לפי הגר"ח נאה).
3. אוהל שהוא מכוסה מלמעלה ואין לו מחיצות מצדדיו, (כלומר שהוא פתוח סביבותיו בסמוך לקרקע) יש מקום לומר שאין דינו כדירה ואי-אפשר להדליק בו נר חנוכה בברכה, ויש להדליק בלי ברכה. והגרש"ז אויירבך הורה שאפשר להדליק בברכה. אם הפרצה סביב האוהל אינה גבוהה 24 ס"מ (ג' טפחים לדעת הרח"נ) אלא פחות מזה, הרי זה נחשב למחיצה (מדין לבד) ומדליקין בו בברכה ללא ספק.
4. אוהל שאין גבהו מבפנים מטר (10 טפחים לדעת החז"א), אין דינו כדירה ואי-אפשר להדליק בו נר חנוכה בברכה. ויש להדליק בלי ברכה. והגרש"ז אויירבך הורה שאם גובהו 80 ס"מ יכול להדליק בברכה. אוהל שהוקם ליום יומים, אינו נחשב לאוהל וידליק בו ללא ברכה.

\* מקבץ הלכות זה נערך לפני כיובל שנים על ידי הגאון רבי יעקב כ"ץ שליט"א, ופורסם על ידי ישיבת הכותל בזמן מלחמת יום הכיפורים, לקראת חנוכה תשל"ד. מקבץ זה שימש מקור לפסק הגרש"ז אויירבך זצ"ל שהובא בהליכות שלמה (חנוכה פרק י"ג הערה 12 ופרק ט"ז אות ג), המתיר עקרונית להשתמש בפנס לנר חנוכה כשאין אפשרות אחרת, ואף לברך על הדלקה זו (סעיף ד3 וסעיף 31 דלהלן). לידי מערכת ירחון האוצר הגיע צילום מעותק של המסמך שהשתמר בספריית 'ישיבת גושן'. ישיבת גושן ששכנה בימים ההם ממערב לתעלת סואץ, בשטח הבסיס המצרי הגדול 'פאיד', שנכבש במהלך מלחמת יום הכיפורים, והוחזר למצרים בסוף חורף תשל"ד. בשולי הדף, מופיעה חותמת של ספריית הישיבה: 'ישיבת גושן - פאיד-מצרים', וחותרת נוספת האוסרת להוציא את הספר מאולם הישיבה (ראה תמונה). תודתנו לגר"י כ"ץ על אישור הפרסום ועל ההגהת הדברים והוספת מספר עדכונים (בין היתר בנוגע לפנס, כדלהלן סעיף ד4), ולגר"ר מרדכי הלפרין שליט"א, מייסד וראש ישיבת גושן, על שמירת הדברים וסריקתם, ועל הסכמתו לפרסומם. תודה לאורי ויהונתן דביר על סיועם בהקלדה. הראל דביר.



## ב. מחנה עם אוהלים קבועים וחדר אוכל ציבורי

1. מחנה שיש בו אוהלים הנחשבים לדירה (עיין סעיף א' 3-4) ויש בו גם חדר אוכל משותף שבו אוכלים החיילים בקביעות, אפשר להדליק בברכה בין באוהל שישנים בו ובין בחדר האוכל המשותף. לכתחילה רצוי יותר להדליק באוהל שישנים בו.
2. אם האוהל עשוי בצורה כזו שאין לו דין דירה (א' 3-4) ויש חדר אוכל קבוע לכולם, ידליקו בברכה בחדר האוכל.



## ג. דינו של טנק

1. בימי כוננות גבוהה כשצוותות הטנקים בקביעות בטנקים ואינם נמצאים במבנים או באוהלים כל שהם, חייבים להדליק בטנק בברכה כי זוהי דירתם (המקור לכך, מתשובה על דין רכבת). יש שאומר שאין חיוב להדליק נר חנוכה ברכבת וסביר שלדעתו הוא הדין בטנק, אך רבים חולקים עליו.
2. גם אם הם אוכלים מחוץ לטנק על פני השדה, לא משתנה הדין, והטנק נחשב לדירתם, אם הם דרים וישנים בבו קביעות.
3. כשמדליקים בטנק, אם יש אפשרות להדליק בטפח הסמוך לכניסה מבחוץ (תוך 8 ס"מ) ידליקו שם. אם לאו – ידליקו בתוך הטנק ולא על הטנק מבחוץ. לגבי פנס ונורת הטנק עיין להלן.
4. אנשי צוות הטנק הדרים במבנים או באוהלים שדינם כדירה (סעיף א' 3-4) צריכים להדליק בברכה, דוקא במקום דירתם ולא בטנק. ואף אם ימצאו בטנק בשעות ההדלקה לא יוכלו להדליק שם בברכה.
5. אם אנשי הצוות ישנים באוהלים שאין דינם כדירה, (סעיף א' 3-4), אינם יכולים להדליק בברכה לא באוהל ולא בטנק. כי הטנק אינו מקום דיוורם הקבוע, והאוהל אינו נחשב דירה מן הדין. רצוי שידליקו באוהל בלי בברכה.



## ד. הנר

1. מצוה מן המובחר להדליק בשמן זית כי בו נעשה הנס במקדש.
2. מן הדין כל השמנים וכל סוגי הנרות כשרים לנר חנוכה.
3. בשעת הדחק אפשר להדליק פנס כים ולברך עליו אך בתנאי שיש בו כדי לדלוך משך זמן ההדלקה. (עיין להלן סעיף ה'). (יש מחמירין בזה, אך כך הורו הגר"ש אלישיב והגרש"ז

- אויירבך שליט"א). כשמדליקין בפנס חייבים להניחו במקום שרוצים שיהא שם ואחר כך להדליקו ולא להיפך, סעיף ו' מספר 3.
4. בזמננו (תשפ"ד) משתמשים בפנס 'לד' ובעקבות כך הדין משתנה, כי אין כאן חוטי לֶהֱט, ואינם מוגדרים הלכתית כאש.



### ה. זמן ההדלקה

1. זמן ההדלקה, לכתחילה, שנוי במחלוקת. לדעת הש"ע זמנה בצאת הכוכבים ולדעת הגר"א – בשקיעה. כל אחד ינהג כמנהגו.
2. בדיעבד יכול להדליק ולברך עד עלות השחר, אם עדין ערים בסביבתו. אם מדליק לאחר שכולם כבר ישנים, ידליק בלי ברכה.
3. מן הדין צריך הנר לדלוק חצי שעה לפחות. לאחר מכאן אפשר לכבותו. אמנם הנוהגים כהגר"א ומדליקין בשקיעה, מוסיפים שמן בנר כדי שידלק חצי שעה לאחר צאת הכוכבים (בס"ה ידלק כשעה).
4. אם הנרות קטנים ואינם יכולים לדלוק יותר מחצי שעה, אף הנוהג כהגר"א ידליקם רק בצאת הכוכבים ולא בשקיעה.
5. בשעת הדחק אפשר להדליק את הנרות מפלג המנחה. (שעה ורבע זמנית לפני שקיעת החמה, היינו – בימי החנוכה – 60 דקות ועוד משהו, לפני השקיעה, הדבר תלוי במיקום). אבל צריך שיהא בנר כדי שידלק חצי שעה מצאת הכוכבים ולפחות חצי שעה משקיעת החמה.
6. הדליק לאחר פלג המנחה וכבה הנר לפני תחילת זמן ההדלקה (סעיף ה'1), ידליקנו שוב בלי ברכה.
7. כבה הנר לאחר תחילת זמן ההדלקה אינו חייב להדליקו שוב.
8. אפילו בשעת הדחק לא ידליק בברכה על מנת לכבותו לפני סוף חצי השעה שלאחר השקיעה.
9. אם ישנה האפלה ואסור להעלות אור, ואין אפשרות להדליק אפי' בתוך מקום דירתו, ידליק בלא ברכה מפלג המנחה ויכבה את הנר לאחר חצי שעה. אם אפשרי, מוטב שיכבנו לאחר שתשקע החמה.



### ו. מספר הנרות ומקום ההדלקה

1. המהדרין מן המהדרין מוסיפין בכל יום מימי החנוכה נר נוסף, אבל מעיקר הדין אפשר להדליק בכל יום נר אחד בלבד ולברך עליו.

2. צריך להניח את הנר באופן שיהא ניכר שהוא נר מצוה. על כן אין להדליק את אחת הנורות שבטנק לשם חנוכה, כי לא ניכר כלל שזה נר מצוה, אלא ידליק – בשעת הדחק – פנס כיס.
3. צריך להניח את הנר במקומו הראוי, ורק אחר כך להדליקו, ולא יעשה להיפך. יש להקפיד על כך בפרט כשמשתמש בפנס. יניחנו במקומו הראוי. (סעיף ג' 3 וסעיף זה 4), יברך הברכות כולן, ורק אח"כ ידליקנו. אם טעה והדליקו לפני שהניחו יכבנו ויחזור וידליקנו בלא ברכה.
4. לכתחילה יניח הנר בגובה של מ-30 ס"מ (ג' טפחים לדעת החזו"א) מעל הארץ, ועד 80 ס"מ (10 טפחים לדעת הרח"ג) מעל הארץ. אבל יוצא ידי חובתו בין שהניחו על גבי קרקע ובין שהניחו גבוה, ובלבד שלא יהא הלהב גבוה למעלה מ-9.60 מטר (כ' אמה) מקרקעית דירתו.
5. מדינא דגמרא מניח הנר בטפח הסמוך לפתח (בתוך 8 ס"מ). אם יש מזוזה לפתח, מניח הנר בצדו השני של הפתח, ממול למזוזה. אם אין מזוזה לפתח, מניחו בימין הפתח כלומר כלומר לימין הנכנס לבית.
6. בשעת הדחק יכול להדליק בתוך הבית שדר בו.
7. אפי' בשעת הדחק לא ידליק רחוק ממקום דירתו, אלא בטפח הסמוך לפתח או בתוך הבית כמבואר לעיל. (סעיף זה 5-6).



### ז. מי ומי היוצאים בהדלקה

1. נר אחד מספיק, מן הדין, לכל הדרים במקום שמדליקין בו, אבל אינו מועיל כלל לדרים במקום אחר.
2. אם מדליקין בחדר האוכל (ב' 1-2) יוצאים ידי חובתם כל האוכלים שם בקביעות כי זה מקום דירתם, ואם מדליקין באוהל, יוצאים ידי חובתם רק הדרים באוהל זה.
3. כל אחד מן היוצאים ידי חובה בנר זה, צריך להיות שותף בו. על כן יש לזכות את השמן, הנר או הפנס לכל היוצאים ידי חובה בהדלקה זו. היינו = אם מדליקין בחדר האוכל יש לזכות לכל האוכלים שם בקביעות ואם מדליקין באוהל או בטנק יש לזכות לכל הדרים בו.
4. גם בשמן או בנרות של הצבא יש לזכות עבור כל היוצאים ידי חובתם וכו"ל.
5. אופן הזכיה: יגביה אחד את השמן, הנר או הפנס ג' טפחים (30 ס"מ), ויכוון לזכות עבור כל היוצאים ידי חובה בנר זה.
6. אם הנר (או הפנס) פרטי, אין בעל הנר יכול להגביהו עבור חבריו, אלא צריך לתתו לאחר, והאחר יגביהנו ויכוון לזכות לכולם.

7. הידור מצוה הוא שכל אחד ידליק נר לעצמו, והרוצה לעשות זאת יכוון שלא לצאת בהדלקה הכללית.
8. רווקים מבני הישיבה, שאין באפשרותם להדליק במקום המצאם, אם משום שאינם דרים בדירה (א' 3-4) או משום שאין להם נרות, כדאי שיודיעו לבית הוריהם שיכוונו בשעת ההדלקה בבית, להדליק גם עבורם. וגם בישיבה יזכו להם שותפות בשמן. (כי יתכן שדינם כבני-בית בבית הוריהם, ויתכן שדינם כבני בית בישיבה).
9. נשואים שנשותיהם מדליקות בביתם הקבוע – יוצאים ידי חובה בהדלקת נשותיהם, אף לכתחילה. אם רוצים להחמיר על עצמם ולהדליק במקום הימצאם שהוא ביתם כעת, לדעת הרמ"א יכולים להדליק בברכה ויש חולקים. אך אם הם מדליקים גם עבור חיילים הדרים עמם, ודאי שיוכלו לברך, אם נוכח בשעת הברכה לפחות אחד מהיוצאים ידי חובה בהדלקה זו.
10. נשואים שביתם הקבוע סגור ולא מדליק שם שום אחד מבני ביתם, אינם יוצאים בהדלקת נשותיהם במקום המצאן, וחובה עליהם להדליק במקום דירתם הנוכחי. ואם הם נמצאים במקום שאינו נקרא דירה (א' 3-4) הרי הם פטורים לגמרי.



## ח. שונות

1. מי שלא הדליק בלילה, ואף אינו עתיד להדליק, וגם לא מדליקין עבורו הוריו, אשתו או חבריו לדירה – כשרואה נר חנוכה שהודלק כדין מברך שעשה ניסים לאבותינו. ובלילה הראשון של חנוכה מברך בשעת הראיה גם שהחיינו.
2. אם לא הדליק ולא הדליקו עבורו וגם לא ברך בשעת הראיה, כשידליק בפעם הראשונה יברך גם שהחיינו. אבל אם הדליקו עבורו לא יברך שהחיינו אף אם לא ראה נר חנוכה עד עתה.
3. אם דרים במחנה מסוים ועתידיים לצאת מכאן לאחר זמן ההדלקה, אף על פי כן ידליקו במחנה זה, כי לעת-עתה עדיין זוהי דירתם.
4. לכתחילה אין לאכול מחצי שעה קודם זמן ההדלקה (ה' 1) ועד לאחר שידליקו את הנר. אך חיילים הנמצאים בתפקיד בריחוק מן המקום שהם חייבים להדליק בו – יוכלו בשעת הדחק לאכול לפני ההדלקה, כי הם כעת עוסקים במצוה ופטורים מהדלקת הנר. אם יש באפשרותם, רצוי שטרם שיאכלו, ימנו "שומר". (כלומר חבר שתפקידו להזכיר להדליק במקרה של שכחה).
5. אין לברך על הדלקת הנרות במסיבה אלא אם כן נערכת במקום דירתם של חיילים שלפחות אחד מן הדרים נוכח במסיבה והוא לא יצא עדין ידי חובת נרות חנוכה. ויש לזכות את הנר ליוצאים ידי חובה בהדלקה זו (ו' 5).



6. רצוי להסביר לאותו חייל הנוכח שם שההדלקה והברכות הן כדי להוציאו ידי חובתו. יהא רעוא מן שמיא שתשובו במהרה ל"נר מצוה ותורה אור" ונזכה במהרה לאורו של משיח ולהעלות נר תמיד בבית הבחירה.



הרב בנימין יצחק הלוי

## אם בעינין בית לקיום מצות נר חנוכה\*

### א.

איתא בשבת (כג:) אמר רב ששת: אכסנאי חייב בנר חנוכה. אמר רבי זירא: מריש כי הוינא בי רב משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזא. בתר דנסיבי איתתא אמינא השתא ודאי לא צריכנא, דקא מדליקי עלי בגו ביתאי. ובספר התרומה (סי' רכט) כתב דלאו דוקא אשתו דה"ה שאר בני ביתו וז"ל: אין צריך ליתן בנר אם יודע שאשתו או בניו או אביו ואמו מדליקין בשבילו במקומו כדאמר רבי זירא. ויש לעיין מאי קמ"ל רב ששת? ונראה לומר דהיה מקום לומר שאכסנאי פטור מנ"ח, כיון שבאותו בית שבו הוא מתאכסן מדליקים נ"ח הוא יוצא בזה יד"ח. וקמ"ל רב ששת שאינו יוצא, משום שנ"ח חובת גברא שכל אחד ואחד חייב להדליק, אלא שתקנו חז"ל שבנר אחד יוצאים כל בני הבית הסמוכים על אותו שלחן. ונראה שלכן אמרו שהמהדרין מדליקין נר לכל אחד ואחד, כי לכל אחד יש חיוב להדליק. ולכן אומר רב ששת שמכיון שיש כאן חובת גברא, חייב האכסנאי להדליק בעצמו ואינו יוצא יד"ח בהדלקת בעל הבית.

ושו"ר שכ"כ הר"ן (שבת י. מדפי הרי"ף) וז"ל: אמר רב ששת אכסנאי. אורח אף על פי שאין לו בית דלא תימא דין נר חנוכה כדין מזוזה דכל מי שאין לו בית פטור מן המזוזה. עכ"ל. וכ"כ בארחות חיים (סעיף יד) וז"ל: הא דאכסנאי אתא לאשמועינן דהוה אמינא חובת תרעא הוא כמו מזוזה כיון שאמר מצוה להניחה על פתח ביתו, ואימא שמי שיש לו פתח חייב ומי שאין לו פתח יפטור, קמ"ל חייב, ולא דמי למזוזה, דמזוזה אפי' יש לו כמה פתחים כלן חייבים, ונר חנוכה בחד מינייהו סגי. וכן הדר בעליה פטור ממזוזה וחייב בנר חנוכה. עכ"ל. וכ"כ לעיל מינה (סעיף יג) שאדם שמדליק בשתי רוחות מפני החשד מברך רק פעם אחת משום דחובת גברא הוא. שו"ר בשו"ת משיב דבר (או"ח סי' ג) שכתב להוכיח מהא דאכסנאי דלא בעינין בית.

### ב.

עוד נלע"ד להוכיח דנ"ח אינו חובת ביתא, מהא דתקנו להניחו ברה"ר מחוץ לבית, ואם יש חצר לפני הבית לדעת התוס' והשו"ע מדליק בפתח החצר. ואין לומר דאכתי כיון דחצר הבית היא, חשיבא כבית, שהרי כתב הטור בשם גאון שחצר שיש בה כמה בתים מדליקים בפתח החצר, הרי שאפילו בפתח חצר משותפת מדליקים אע"פ שאינה מיוחדת לבית מסויים ורחוקה ממנו מאד.

\* הערת המערכת: ע"ע במאמר הרב שמואל אריה ישמח בגיליון מז-מח.

וכן מוכח במשנה (ב"ק סב: שבת כא:) גמל שהיה טעון פשתן ועבר ברשות הרבים, ונכנס פשתנו לתוך החנות ודלקו בנרו של חנוני והדליק את הבירה, בעל גמל חייב, הניח חנוני נרו מבחוץ, החנוני חייב, רבי יהודה אומר: בנר חנוכה פטור. ע"כ. הרי דלכו"ע חנוני מדליק בפתח החנות אע"פ שאינו ביתו\*. ומה שאמרו בשבת (כא:) מצות חנוכה נר איש וביתו, פרש"י איש וכל בני ביתו סגי להו בנר אחד. ואין הכונה בית ממש, וכ"כ האו"ז (סי' שכג) וז"ל: לאיש ולכל בני ביתו סגי להו בנר אחד. וכ"כ במיוחס לר"ן, והנמוק"י, ורבינו יהונתן מלוניל (ט: מדפי הרי"ף). ושור"ר בשו"ת משיב דבר (או"ח סי' ג) שכתב לדחות את הראיה מנר איש וביתו מטעמים אחרים, ע"ש.



## ג.

וראיתי בשו"ת מהרש"ם (ח"ד סי' קמו) שכתב דבעינן גדר בית, וכ"כ בתשובות והנהגות (ח"ב סי' תקמב), וכ"כ בשו"ת מנחת שלמה (תנינא סי' נח), וכ"כ בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ג סי' יד). ואשתמיט מהם דברי הראשונים המפורשים הנ"ל שנ"ח הוא חובת גברא. וע"ש שכתבו להביא ראיה ממש"כ רש"י (שבת כג.) גבי ברכת הרואה דלא הוזקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק בביתו עדיין, או ליושב בספינה. ע"כ. וכתבו לפרש דהטעם משום שאין הספינה מקורה ולא חשיב בית, ובאגרו"מ כ' דאם משום שבספינה אין לו נר היה לרש"י להזכיר טעם זה או לכתוב שלא נצרכה ברכה זו אלא למי שאין לו נר. אך לאחה"ר לענ"ד אין הכרח לפרש כן ברש"י, דהנה מצאנו בשבלי הלקט (סי' קפו) שכתב: מי שהיה בדרך או שהולך בספינה ולא הי' לו נר להדליק כשבא לביתו באמצע ימי חנוכה אין לו להדליק אלא כמו שמדליקין שאר בני אדם באותה הלילה ולא יותר ומה שעבר דחוי הוא. עכ"ל. וכ"כ הסמ"ק (מצוה רפ) וז"ל: והרואה נר חנוכה מרחוק ואינו בשום מקום "שיכול" להדליק כגון בספינה. וכ"כ בספר המנהגים (טינדא הגהות המנהגים חנוכה) הרואה נר חנוכה והוא בספינה "שאינו יכול" להדליק וגם אין מדליקין עליו בביתו מברך. עכ"ל. ומבואר שהטעם שאינו יכול להדליק הוא ישיבתו בספינה ולא חסרון ביתו, וא"כ יוצא שאם יש לו נר בהיותו בדרך (כלשון השבלי הלקט) או בספינה, שפיר מדליק. וכ"כ האורחות חיים (חנוכה אות יח) וז"ל: מי שבא בספינה או שהוא בבית גוים מדליק בברכות ומניחה על שלחנו. והובא בכלבו (סי' מד). ולכן גם דברי רש"י יכולים להתפרש שהטעם שמברך

א. ובשו"ת אור לציון (ח"ד סי' מג הערה ד) כתב דהמשנה איירי שהחנות היא גם ביתו, וכעין סוכה של יוצרים כמובא בסוכה (ח:). אולם לענ"ד קשה לומר כן, שהרי סוכה של יוצרים פרש"י וז"ל: כך היה דרך של יוצרי כלי חרס בימיהן: עושין להם שתי סוכות זו לפנים מזו, בפנימית הוא דר ומצניע קדרותיו, ובחיצונה הוא עושה מלאכתו, ומוציא קדרותיו למכור. פנימית אינה סוכה: דלא מינכרא מלתא דלשם סוכה הוא דר בו, דהא כל ימות השנה דייר התם, ורוב תשמישו וסעודתו ושינתו שם. עכ"ל. והנה אף שסיים וכתב שרוב תשמישו וסעודתו שם, מ"מ אין זה ביתו הקבוע שהיה דר בו עם משפחתו, שהרי א"א לדור בחורף בסוכה, שהרי היא אינה אטומה לגשמים, ומה גם שסוכה משמע דירה קטנה ועראית. ובפרט שכתב רש"י ששם היה מצניע קדרותיו, דהו"ל כמחסן. וצ"ל שהפנימית היתה משמשת לו לכעין תשמישי דירה שהיה צריך במשך היום, כגון אכילה ושינת צהרים, אך לא היתה ביתו. ומה גם שיל"ל שכך היה מנהג יוצרי כלי חרס ולא מנהג סתם חנונים.

ברכת הרוואה בספינה הוא משום שאינו יכול להדליק, ואפוא פלוגתא בכדי לא מפשינן, ולכל הפחות ראייה דבעינן בית לדעת רש"י ודאי ליתא. ושור"ר בשו"ת ציץ אליעזר (חט"ו סי' כט) שכתב לבאר שטעמו של רש"י אינו משום שספינה לא חשיב בית אלא משום שאינו יכול להדליק שם מפני הסכנה. וע"ש שפסק שמי שנמצא בטיול וישן בחוץ בשדה מדליק בברכה, ע"ש. וכ"פ בשו"ת אז נדברו (ח"א סי' לד אות ב) שיש לברך גם אם ישן תחת כיפת השמים. וכ"כ בשו"ת שער שלמה זוראפה (סוף סי' נא). והובאו האחרונים הנ"ל בחזו"ע חנוכה (אלא ששם הכריע לא לברך מדין סב"ל).



## ד.

ולכאורה יותר היה להם להביא ראייה מדברי התוס' בסוכה (מו. ד"ה הרוואה נר), שכתבו וז"ל: דלא תקינו לברך לרוואה אלא גבי נר חנוכה משום חביבות הנס וגם משום שיש כמה בני אדם שאין להם בתים ואין בידם לקיים המצוה. וכ"כ הכלבו (סי' מד) וז"ל: והרוואה שלא הדליק בביתו או שאינו עתיד להדליק כמי שאין לו בית או אינו בעירו אף על פי שמדליקין עליו בביתו מברך שתיים. ע"כ. אלא שאם נפרש את דבריהם כפשטם דבעינן בית יקשה מהא דאכסנאי, דמה דבעי השתתפות בפריטי אתי שפיר רק אם נאמר דהוי חובת גברא, וכמש"כ לעיל בשם הר"ן והאח"ח. משא"כ אם נאמר דנ"ח חובת תרעא, אין טעם לחייבו בפריטי. ומה גם שיקשה מהמשנה דחנוני שמדליק בחנותו אע"פ שאינה ביתו. אשר על כן נלע"ד לומר גם בדעת התוס' והכלבו שמש"כ אין להם בית, כוונתם שאין להם כעת בית, כי הם נמצאים בדרכים או בספינה וכדו', ולכן אינם יכולים לקיים את המצוה.



## ה.

נמצא א"כ לפי הנ"ל שאין הדלקת נ"ח תלויה בבית, אלא עיקר התקנה היתה לפרסם את הנס לבני רשות הרבים, ולכן תקנו להדליקה בפתחי הבתים והחצרות, כי חז"ל דברו בהווה שהאנשים נמצאים בשעות אלא בבית. אך במקרה שאדם נמצא בזמן ההדלקה בחנותו או בדרכים או בספינה ויש בידו נר, יכול להדליק בברכה. וכל זה אם אין מדליקים עליו בביתו, אך אם מדליקים עליו פטור.

גם מה שדנו האחרונים בענין עיקר ביתו של האדם לענין נ"ח אם מקום האכילה עיקר או מקום הלינה וכו', לפי האמור אין בזה נפק"מ כלל.

כמו כן נראה לומר שאם אדם מתארח לכמה שעות בבית אחר ובסוף הערב הוא חוזר לביתו, יש לו להדליק באותו בית בפנ"ע או להשתתף בפריטי. וכן יש לבאר את דברי הרשב"א בתשובה (ח"א סי' תקמב) שכתב וז"ל: גם מי שאוכל על שלחן בעל הבית אפילו שוכב בבית בפני עצמו אינו צריך להדליק. אבל מכל מקום צריך להשתתף או שיקנה לו בעל הבית חלק בשמן

ופתילות. עכ"ל. ומדכתב "אפילו" שוכב בבית בפני עצמו, משמע שעיקר דירתו הוא במקום שכירתו, ומדכתב "אינו צריך" להדליק, משמע שאם רוצה יכול להדליק במקום ששוכב, רק שאינו חייב. ומבואר שיכול להדליק לכתחילה בכל מקום שהוא נמצא אפילו אינו ביתו, ואפילו אינו מתארח שם כל היום. ולכן המתארחים בשבת אצל קרוביהם ובמוצ"ש חוזרים לביתם מאוחר בערב, יכולים להדליק בבית בו התארחו, או ישתתפו בפרוטות ויוצאים בזה יד"ח.

כמו כן, חתן שמתחתן בחנוכה ובשעת ההדלקה נמצא בבית הוריו, ואחר החתונה הולך לביתו, יש לומר שיוצא בהדלקה שבבית הוריו כיון ששם נמצא כעת ולא צריך ללכת לביתו ולהדליק. אך נראה שבכה"ג צריך להשתתף בפרוטתו, שהרי מעכשיו כבר אינו סמוך על שלחן הוריו.

וע"ע בכלבו (סי' מד) שכתב וז"ל: ונהגו כל המקומות להדליק נר חנוכה בביה"כ להוציא מי שאינו בקי ושאנו זריזי בזאת גם כי הוא הדור המצוה ופרסום הנס וזכר למקדש. עכ"ל. ונראה בבאור דבריו שכתב 'להוציא את שאינו בקי', דהיינו אותם שאין להם בית אלא עוברי אורח, או סתם אנשים שחלשים בקיום מצוות ולא ידליקו בביתם, ולכן מדליקים בביה"כ כדי להוציא אותם יד"ח. אך יש לציין דבעינן שאותם אנשים ישתתפו בפריטי או שיקנו להם חלק בשמן, דאל"כ ודאי שאינם יוצאים יד"ח.<sup>3</sup>



(ב). הערת העורך (הרב משה מרדכי אייכנשטיין): לפי עניות דעתי המאמר לא עומד על הזוויות המורכבות יותר של הנושא.

אף אחד לא אמר מעולם שנר חנוכה הוא כמוזוה שהבית מחייב אותה, אלא שהוא תנאי במצווה זו לכל היותר, כמו שנראה מהתוס' סוכה שהבאתם שנראה מהם שבלי בית א"א לקיימה. וכן שהוא חובה המוטלת על הבית, ושכל אחד שידליק שם את הנרות יוצא את ב"ב מהחוב שחל עליהם (למשל עי' בחידושי הרי"ז הלוי בהלכות חנוכה).

ואכסנאי שחייב, זה מפני שבודאי בסיס החיוב הוא על כל גברא, אבל הלא יש ראייה מדין זה עצמו, שאינו כשאר חובות גברא, שהרי מצינו בו שהשתתפות בפריטי עם בעה"ב מועילה, וזה לא נמצא בשום מקום אחר שהוא חובת גברא, וכן שאשתו המדלקת עליו בביתו פוטרתו. ואלו הן ראיות ברורות שאינו חובת גברא כבכל דוכתי, אלא החובה היא של הגברא שיהיה בביתו נר חנוכה, כי הטעם שהוא חובת הבית, אינו אלא מפני שהוא מקום ההדלקה, ולא בגלל שהוא בסיס החיוב, ורק יוצאים ע"י שמדליקים עליו שם, שכיון וזה מקום ההדלקה, הוא נפטר ע"י כל הדלקה שם.

והראיה ממה שמדליקים מחוץ לבית, ודאי שלא ממין הטענה היא. שהלא פשיטא שזה לא מוזוה אלא דין בכל בית ובית, והדברים פשוטים ואין צריך בכלל לבאר.

תגובת המחבר: א. מה שמשמע מהתוס' דבעינן בית כדי לצאת יד"ח, הקשנו ע"ז במאמר מהא דחנוני שיוצא בהדלקה בחנותו אע"פ שאינו ביתו, וכן מהא דאכסנאי שיוצא יד"ח בפריטי אע"פ שאין זה ביתו, שאם היה זה תנאי בקיום המצוה היה צריך לשכור חדר מבעל הבית ולא רק להשתתף בשמן. ומחמת כן כתבנו לפרש דברי התוס' אחרת, ואם יטען הטוען דהוי דוחק, אף אנו נאמר לו שכבר השריש החת"ס כי רוב הדוחקים אמת, והיינו שנדחקו מחמת הכרח עצום, ומה גם שבנד"ד אין זה דוחק כ"כ גדול.

ב. חובת גברא בנד"ד הוא שחז"ל תקנו שכל אדם יפרסם את הנס לבני רה"ד ע"י ממנו, ולכן באכסנאי שמתקיים פרט זה יוצא ידי חובה. ומצוות של חיוב גברא חלוקות זו מזו: בד' מינים בעינן שיהיה ממנו ושגם יקיים בגופו, בסוכה ופתילין לא בעינן שיהיה ממנו אך צריך שיקיים בגופו. ובנר חנוכה בעינן שיהיה ממנו אך לא ישעשה בגופו.

ג. מש"כ כב' דמה יש להאריך בדבר שהאריכו בו קמאי ובתראי, הנה בראשונים אין בזה נדון מיוחד כי היה הדבר פשוט להם, ורק האחרונים דנו בזה וניסו לפשוט ספקם ע"י דיוק מדברי הראשונים במה שכתבו בדרך משל ודוגמא [ספינה וכדו']. כמו כן האחרונים [שהבאתי במאמר] שדנו בזה לא האריכו כלל, ולא הביאו את הראיות שהבאנו מהר"ן והארח"ח, ומדין חנווני, והדיוק מרש"י שהביאו אינו מוכרח כלל. ושור"ר בשו"ת תפלה למשה ח"ב שכתב לדחות את הראיה מרש"י כפי שכתבתי, ואעפ"כ אין בית מדרש בלא חידוש.

תגובת העורך: יש כאן שני נידונים שלא קשורים זה לזה ומתערבבים כאן ללא היכר:

א. האם ועד כמה נר חנוכה היא חובת בית, או שהיא חובת גברא

ב. האם אפשר להדליק לא בבית, או שמקום ההדלקה בבית ודווקא בבית

ונראה שבאמת זה וודאי שמקום ההדלקה הוא בפתח ביתו או בחצר דהיינו מקומות הקשורים לבית, וחוצץ לשם לא יוצא כלל. ורק שעל כן היה נראה מכמה מקומות שלכן תקנו שאת חובת הגברא שלו יקיים ע"י שמדליקים עליו בבית, אפילו ידליק מישוהו אחר, כי הדלקה במקום ההדלקה מוציא אותו. אבל פשיטא ואין צריך כלל לומר, שגר חנוכה אינו חובת בית כמזוזה.

קעת לעניין מה שרציתם להוכיח שאין חובת נר חנוכה חובת הבית, והתערבבו הנידונים דלעיל.

א. נראה פשוט שמה שמדובר בחנוני אינו אלא אחד שגר שם, שמעולם לא מצינו בשום מקום שמדליקים חוצץ מפתח ביתו או חצרו, וזה מוסכם בכל מקום שזה מקום ההדלקה, עד כדי כך שאם יש לו שני פתחים צריך להדליק בשניהם משום חשד. וגם אם היינו אומרים שלא כהתוס' שמוכח מהם להדיא שמי שאין לו בית אין לו מקום הדלקה ואינו יכול להדליק, פשיטא שמי שיש לו בית ומדליק במקום אחר אינו יוצא כלל, וזה ברור ופשוט.

ב. אכסנאי זה ביתו [לעניין נ"ח] כי הוא קעת גר שם, ולא צריך כאן בית כמו בית שלגבי מזוזה, ומאכסנאי מוכח שזה חובת בית: א. מזה שהוא משתתף בפריטי ולא מדליק נר עצמאי, ואף שאתם מבינים שזה חובת ממונו, לא די בזה כלל, ולא מצינו כן בשום מקום שהטילו חובת מצוה על ממונו מה ההיגיון בזה האם זו מצוות צדקה? אלא שכל העניין זה פשוט משום שאין מקום להדליק חוצץ מפתח הבית, ולכן תיקנו שישתתף. ב. מזה שיוצא ע"י אשתו שמדליקה עליו בביתו.

ג. חובת ממונו זה נכון, שממילא כדי שיקיים את המצווה לאכסנאי, תקינו שזו תהיה חובת ממונו כי איך יקיים מי שאינו מכלל בני הבית, ובבית הזה הלא כבר מדליקים, ובזמנם לא היו מדליקים רק הבעה"ב כנגד כולם, ולא כמנהג אשכנז שאין לו מקור בש"ס.

ד. נכון שבראשונים לא דנו ורק יש מהם ראיות כנ"ל, אבל האחרונים קדמונים כתבו על זה (אאל"ט הפנ"י עומד על זה בנר איש וביתו אבל כרגע לא בדקתי), האם אתם חושבים שאפשר לדון על דבריהם ממשנה פשוטה בהכונס? זה לא נראה לכם מוגזם? מה גם שבכל אפשר לדחות כנ"ל.

הרב יהושע ון-דייק

ראש ישיבת איתמר

## חידושו של אור החיים הקדוש בעניין מקום הדלקת נר חנוכה

בזמנו פרסמנו תשובה בשו"ת מבשן אשיב (ח"א סי' מ"ג) שעיקר הדלקת נר חנוכה צריכה להיות בפתח חצרו מבחוץ או בפתח ביתו, אם אין לו חצר. דא עקא, בצורה זו בני ביתו לא רואים את נרות החנוכה פרט לשעת ההדלקה.

ונשאלנו, האם לא ראוי, לבני אשכנז שכל אחד מדליק, שלכה"פ אחד מבני הבית ידליק בתוך הבית בחלונו, כדי שגם בני הבית יוכלו לראות את פרסום הנס כל זמן שהנרות דולקים, ובכך מתווספת ג"כ אורירה קדושה בתוך ביתו, בפרט שנכתב בספרים על מעלת ההסתכלות בנרות.



### א.

#### פתח הבית או פתח החצר

כדי לדון בשאלה זו יש לתת את הדעת, היכן המקום הטוב ביותר לצאת יד"ח ההדלקה, והאם יש הבדל בין בעה"ב המדליק לבדו או כשיש כמה מדליקים.

בגמ' שבת (דף כ"א ע"ב) מובא: "ת"ר נר חנוכה מצווה להניחה על פתח ביתו מבחוץ. אם היה דר בעליה מניחה בחלון הסמוכה לרה"ר ובשעת סכנה מניחה על שולחנו ודיו".

וכתב רש"י (שם ד"ה מבחוץ) "משום פירסומי ניסא. ולא ברה"ר אלא בחצירו שבתיהן היו פתוחין לחצר". כלומר, למרות שפתח החצר פונה לרה"ר ושם הפרסום גדול יותר, אעפ"כ הבין רש"י שיש להדליק בפתח ביתו מבחוץ בתוך החצר, למרות שרק שכני החצר רואים הנרות, ולא בפתח החצר הפונה לרה"ר, ששם גם העוברים ושבים רואים זאת. והתוס' (שם ד"ה מצווה להניחה) חלקו על רש"י וכתבו שמה שהגמ' כתבה שמדליק "על פתח ביתו" "מייירי דליכא חצר אלא בית עומד סמוך לרה"ר, אבל אם יש חצר לפני הבית מצווה להניח על פתח חצר, דאמר לקמן חצר שיש לה ב' פתחים צריכה ב' נרות ואמרינן נמי, נר שיש לה שני פיות עולה לשני בני אדם, משמע לשני בתים. ואם היו מניחים על פתח בתיהם היה לזה מימין ולזה משמאל, אבל אי מניחים על פתח החצר, אתי שפיר".

והנה, הראיה הראשונה של התוס' היא מהברייתא "חצר שיש לה ב' פתחים" שמדליק בשני הפתחים בגלל חשדא, וכ"כ הרמב"ם (חנוכה פ"ד ה"י) כהתוס'.

לעומתם, כתב ההגהות מימוניות (שם ס"ק ל') "אומר ר"י דלאו דווקא חצר, דלא מצינו שנצטרך נרות בחצר אלא בבית שבחצר קאמר". וא"כ כהסברו של ההגהות מימוניות יוכל גם רש"י להסביר כן, וא"כ לא קשיא מידי, וכ"כ הסמ"ג.

ועל הראיה השניה שהקשו התוס' על רש"י, ממה שאמרו "נר שיש לה שתי פיות עולה לשני בנ"א", ומשמע לשני בתים, ואם החובה היא להדליק על פתח ביתו, א"כ לא מסתדרת מציאות כזו, כי היה "לזה מימין ולזה משמאל", כי כל אחד מדליק בפתח ביתו שלו, וקשה.

אך נראה שגם ראיה זו ניתן ליישב, דלא קשיא מידי, ואפשר לתרץ בכמה דרכים:

א. יכול להיות שמדובר בשני בעלי בתים, שלכל אחד יש בית משלו, אלא שהבתים בנויים זה לפני זה ויוצאים דרך פתח אחד לחצר. וע"כ שניהם צריכים להדליק בפתח הבית מבחוץ בתוך החצר, ויכולים להדליק בנר אחד בשתי פיות.

ב. כל קושיית התוס' בנויה על כך שהם הבינו שלשיטת המהדרין מן המהדרין רק בעה"ב מדליק בכל יום ומוסיף והולך וכפי שהוכיחו התוס' (שם ד"ה והמהדרין מן המהדרין) וכן הובא ברמב"ם בהלכות חנוכה (פ"ד ה"ג) כמנהג פשוט בכל ערי ספרד.

אבל לשיטת רש"י שבאר את המושג מהדרין (שם ד"ה והמהדרין) "והמהדרין אחר המצוות עושין נר אחד בכל לילה לכל אחד ואחד מבני הבית", לשיטתו נראה שפירוש המילה "מהדר" הוא "מחזור" בלשון ארמית, כלומר מחזרים אחר המצוות, ולכן הם רוצים להדליק בעצמם, ולא לצאת יד"ח ההדלקה ע"י בעה"ב. וא"כ כל אחד ואחד מבני הבית מדליק, וההידור הוא בתוספת ההדלקות וריבוי המצוות. א"כ נמצא שבפתח הבית מבחוץ מדליקים כמה בנ"א, וא"כ לא קשה כיצד יתכן "נר שיש לה שני פיות עולה לשני בנ"א", שהכוונה לשני בנ"א הגרים באותו הבית ורוצים להיות מן המהדרין, וא"כ לא קשיא מידי.



## ב.

### יסודות המחלוקת בין רש"י לתוס' במקום ההדלקה

ובביאור טעם המחלוקת בין רש"י לתוס' הארכנו בספרנו שו"ת מבשן אשיב (ח"ב סי' כ"ט) והבאנו ב' הסברים:

א. תוס' מסכימים שהמצווה להדליק בפתח ביתו, אך הם סוברים שחצר נחשבת לחדר מן הבית, ולכן יש להדליק בפתח החצר שהוא פתח ביתו. ומדובר בחצר שעושים בה שימושי בית.

ורש"י חולק וסובר, שבעיניו "פתח ביתו" הפרטי. וכיוון שהחצר היא חצר המשותפת לעוד דיירים באותה החצר, א"כ אינה נחשבת לפתח ביתו הפרטי. ואה"נ, אדם שיש לו בית עם חצר פרטית, ורגילים להשתמש בחצר שימושי בית, אף לרש"י ידליק בפתח החצר (ועפ"ז יש תרוץ נוסף לקושיית התוס' על רש"י בסעיף ח' לעיל). והטעם להדליק "בפתח ביתו" לשיטת רש"י, קשור



לגזירה היוונית שניסו לעקור את הדלתות מבתי ישראל ולמנוע מהם צניעות (עיין שו"ת מבשן אשיב ח"א סי' מ"ג) ולכן ניתקן בפתח ביתו.

ב. תוס' סוברים שמדליק בפתח החצר, כי זהו המקום היותר מפורסם שקשור לביתו. ואה"נ שאם היה החלון מפורסם יותר, הייתה מצווה להדליק בו, וזו הסיבה שהגר בעליה מדליק בחלון.

ורש"י סובר, שהעיקר הוא לא הפרסום הגדול, אלא דווקא פתח ביתו, וזהו פרסום איכותי יותר, המזכיר את פתח ביתו, ששם ניסו היוונים לפרוץ פרצות, וא"כ התקנה היא דווקא שם.



### ג.

#### טעם מחודש בשיטת רש"י

והראו לי תלמידים טעם נוסף לבאר את שיטת רש"י, והוא בספרו של אור החיים הקדוש "חפץ ה'" על הגמ' בשבת (דף כ"א ע"ב ד"ה שם בא"ד שבתיהם וכו') והוא טעם נפלא וז"ל:

"שבתיהם וכו'. לא ידענא מי הכריחו לזה אם הבתים בפתוחים לרשות הרבים וצריכים אנו לידע לדידיה אם רצה להניחה בפתח החצר מהו, אי הוי מכל שכן ואיכא פירסום טובא או לא. אכן רש"י ודאי מדקאמר שבתיהם פתוחים לחצר, שם הוא טעמו שמכריח דבתוך החצר. ואחר שכן, כשנהיו נשאלין אפתח החצר אמרינן דלא, משום דבעינן דהמדליקין נמי ראו יראו וזכור יזכרו זמן מהניסים והנפלאות יאמרו בפיהם, ואם תעשה המנורה בפתח בחצר, המדליק הרי זה אינו רואה אלא כשנכנס על פתח החצר, ואחר שנכנס לחצר והיתה כאילו לא היתה, ונמצא שנעשית נר חנוכה דוקא לבני רשות הרבים, ותקן עוברים ושבים ואת עצמו לא תיקן, וגם כן בני ביתו אשר אינם יוצאים ואינם נכנסים והיו כלא היו, אף להיותם בנס, ולא יזכרו ניסים אשר עשה י"י להם. וזה נמי דקדק רש"י ז"ל באומרו ולא ברשות הרבים. ואם תאמר בעשותה גם כן ברשות הרבים נמי איכא פירסום לבני הבית ויצאו וראו, זה דוחק. ועוד לא אשכחן חיוב אלא בהדלקה, דמשמע דבאומרך הדליק הא איכא פרסום בלא הוצאת נשים וטף שלא הזכרה, מה שאין כן בעשותו אותה פתח הבית, הנה בני החצר מפורסם ליהו ניסא, וגם לבני הבית להיותה בפתח הסמוך לפתח. וק"ל".

בתחילה מוכיח אהה"ק מדברי רש"י שהתכוון לפתח ביתו מבחוץ בתוך החצר, אף שיכול היה להדליק בפתח החצר מבחוץ, אעפ"כ רש"י התכוון בדווקא בפתח ביתו, למרות שיש בכה"ג פחות פירסום הנס. ומדוע?

ומבאר כמה טעמים:

א. "דבעינן דהמדליקין נמי ראו יראו וזכור יזכרו זמן מהניסים והנפלאות יאמרו בפיהם, ואם תעשה המנורה בפתח בחצר, המדליק, הרי זה אינו רואה אלא כשנכנס על פתח החצר, ואחר שנכנס לחצר והיתה כאילו לא היתה, ונמצא שנעשית נר חנוכה דוקא לבני רשות הרבים ותקן עוברים ושבים ואת עצמו לא תיקן".

למדנו מדבריו, דלמרות שלהלכה, הדלקה עושה מצווה, וברגע שהדליק יצא יד"ח המצווה, אעפ"כ מבין האור החיים הק', שיש עניין להתבונן בנרות הדולקים הרבה. ואם ידליק בפתח החצר מבחוץ, א"כ המדליק יתבונן בהדלקה רק בזמן הדלקתו, ולאחר מכן יכנס לביתו ולא יראה את הנרות כלל. ועל כך אומר אור החיים הק' שלא יתכן שבני רה"ר "יהנו" מאור הנרות יותר מבעה"ב המדליק בעצמו. ולעומת זאת, כשבעה"ב מדליק בפתח ביתו מבחוץ, אף המדליק יכול להתבונן זמן רב בנרות. ולפי פירוש זה, משמע שדלת הבית לחצר היתה פתוחה זמן רב, וממילא גם המדליק יכול היה לראות את הנרות זמן ממושך. או שאף אם הדלת סגורה, מ"מ בגלל שיש שימושי דירה בחצר, א"כ בעה"ב מרבה לצאת לחצרו ולהיכנס לביתו, וממילא הוא רואה את הנרות זמן רב. אך נראה יותר שמדובר כשהדלת פתוחה, כההבנה הראשונה, וכן נראה פשוט לשונו.

ב. גם אם נסביר שהדלקה עושה מצווה, והעיקר היא הראיה בשעת ההדלקה, מ"מ "בני ביתו", שהכוונה לאשתו והבנות וכיוצא ב, "אשר אינם יוצאים ואינם נכנסים והיו כלא היו, אף להיותם בנס, ולא יזכרו ניסים אשר עשה ה' להם"?

כלומר, מבין אור החיים הק', שלא יתכן שאשתו ובני ביתו לא יראו את נרות החנוכה, כיוון שאין מדרכם לצאת החוצה, כי הן בד"כ מטופלות בפעוטות וכדו' וחוששות להם להתקררות וכיוצא ב. ומכיוון שרש"י ס"ל שנשים חייבות בנר חנוכה, שאף הן היו באותו הנס, והכוונה שהם חוללו את הנס, והן עיקר הנס (עיין רש"י שבת דף כ"ג ע"א ד"ה היו באותו הנס), א"כ כיצד יתכן שבעה"ב ידליק נר חנוכה, והנשים אפי' לא יראו את הנרות דולקים? ואף שהן יוצאות יד"ח בהדלקת בעליהם, מ"מ מבין רש"י שלא יתכן שכך יתקנו חז"ל את מצוות ההדלקה.

אלא שאם תקשה "בעשותה ג"כ ברה"ר, נמי איכא פירסום לבני הבית ויצאו וראו" (שם). כלומר, תצווה את בני הבית להיות נוכחים בשעת ההדלקה ולצאת ולראות את ההדלקה בפתח החצר מבחוץ?

על כך עונה אוהחה"ק:

א. "זהו דוחק", כלומר זה דחוק לצוות להן לצאת מפני הקור וכדלעיל, שהרי הן יוצאות יד"ח גם בלא להיות נוכחות בהדלקה.

ב. "ועוד, לא אשכחן חיוב אלא בהדלקה, דמשמע דבאומרך הדליק, הא איכא פירסום בלא הוצאת נשים וטף שלא הוזכרה". כלומר, לא מצינו בגמ' דרישה, שנשות הבית והטף יצאו ויהיו נוכחים בשעת ההדלקה, וא"כ אין לחדש משהו שלא נזכר בגמ'. "משא"כ בעשותו אותה פתח הבית, הנה בני החצר מפורסם ליהו ניסא, וגם לבני הבית, להיותה בפתח הסמוך לפתח. וק"ל." (שם). כלומר, מבין אוהחה"ק, שאם מדליק בפתח ביתו מבחוץ, בהכרח גם הנשים והטף בבית רואים את הנרות דולקים, שאף אם לא ייצאו החוצה, מפאת הקור וכדו', מ"מ פתח הבית היה בד"כ פונה לחדר המרכזי בבית (סלון וכדו'), ומספיק שהאשה נוכחת שם, ובכך זוכה אף היא וילדיה לראות את הנרות דולקים, וממילא יש פרסום גם לבני החצר וגם לבני הבית.

רואים בדבריו שתי הנחות יסוד:

א. הפרסום חייב להיות קודם כל לבני ביתו, ורק לאחר מכן לאנשים הזרים. ואפי' הוא עצמו, אם אין לו אשה וילדים, קודם הוא לפרסום החיצוני. "ותקן עוברים ושבים ואת עצמו לא תיקן"? (שם). הפרסום החיצוני מתחיל קודם כל מהפרסום הפנימי.

ונראה שדבריו מבוססים על דברי הגמ' בשבת (דף כ"א ע"ב) דאף שמצוות נר חנוכה להניחה על פתח ביתו מבחוץ, בשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודיו. והרי לכאורה, עיקר עניינו של נר חנוכה הוא פירסומי ניסא, ולכן אדם שיש לו כסף או ליין לקידוש או לנר חנוכה, נר חנוכה עדיף משום פירסומי ניסא (שם דף כ"ג ע"ב). וא"כ בשעת סכנה, שלא יכול לפרסם חוצה, א"כ היה אנוס, ואונס רחמנא פטריה, ומה שייך להדליק על שולחנו, אם אין פרסום כלל? אלא כל כרחך, שגם הדלקה לעצמו נחשב לפרסום, וכן לבני ביתו. ולכן המצווה היא קודם לפרסם לביתו ומתוך כך, גם לחוץ. ולכן מבין אור החיים הק' בדעת רש"י, שלא שייך להדליק בחוץ, כשבני רה"ר רואים את הפרסום ובני ביתו אינם רואים, ולכן סובר רש"י שצריך להדליק בפתח ביתו מבחוץ.

ב. יש עניין לראות את הנרות דולקים מעבר לשעת ההדלקה. ולכן המדליק נרות חנוכה בפתח ביתו, זוכה לראות את הנרות גם לאחר זמן ההדלקה. משא"כ המדליק בפתח החצר מבחוץ, רק בעת ההדלקה והכניסה לבית ייראו לו הנרות, אך בתוך ביתו לא ייראו לו הנרות. ולכן סובר רש"י שצריך להדליק בפתח ביתו מבחוץ, בתוך החצר, ולא בפתח חצרו מבחוץ.



## ד.

### מדוע שיטת רש"י חשובה למעשה

ואם ישאל השואל, מה הנ"מ בשיטת רש"י היכן להדליק, והלא סוף סוף פסק השו"ע (או"ח סי' תרע"א ס"ה) כהתוס', שמדליקים בפתח החצר מבחוץ ולא בפתח הבית מבחוץ?

ונראה לתרץ, שאעפ"כ חשוב מאד להבין את שיטת רש"י ויש בזה נ"מ הלכה למעשה.

שהרי השו"ע כתב שאם יש לו חצר מדליק בפתח החצר מבחוץ, ואם אין לו חצר, אזי מניח על פתח ביתו הסמוך לרה"ר. וא"כ יש מקרים בהם כו"ע מודים לשיטת רש"י, וע"כ צריך להבין את טעמו.

ב. אף כשיש בית הפתוח לחצר, אמנם השו"ע פסק כהתוס' שמדליק בפתח החצר מבחוץ, אך הערוה"ש (סי' תרע"א ס"כ) הקשה "ותמהני, כיוון דרש"י והר"ן והרמב"ם ור"י וסמ"ג והגהמ"י דרבים הם ופירשו דלא כהתוס', איך לא הביאו דעתם כלל?" ואכן הערוה"ש נשאר בצ"ע. ואף אם סוף סוף פסק מרן השו"ע כהתוס', אך ברור שבמילי דרבנן, הפוסק כהרמב"ם ורש"י ורוב הראשונים שאין מוזהחין אותו, וודאי אינה דעה דחויה.

ג. גם אם להלכה למעשה נפסק בשו"ע כהתוס', שמדליק בפתח החצר מבחוץ, אך בבתי רבים כיום, בעיקר בתי קומות, יש מחלוקת הפוסקים, האם חדר מדרגות נחשב לחצר, וצריך להדליק בפתח הכניסה לחדר המדרגות, או שמא התוס' פסקו רק במקרה של חצר שעושים בה שימושי דירה, כבישול כביסה וכד', ולכן נחשב החצר לאחד מחדרי הבית, ולכן מדליק בפתח החצר שהוא פתח הבית למעשה, אך חדר מדרגות בימינו, שאין בהם שימושי דירה, לא נחשבים לחצר. ובספרנו שו"ת מבשן אשיב (ח"ב סי' כ"ח וסי' כ"ט) הסקנו, שלכאורה יש להדליק בתוך ביתו בחלון, דממ"נ יוצא יד"ח. דאם חדר המדרגות אינו חצר, א"כ לכתחילה צריך להדליק בחלון בביתו, ואם חדר המדרגות נחשב לחצר, בדיעבד אף אם הדליק בחלון בביתו יצא יד"ח, דלא גרע מהדליק על שולחנו בשעה הסכנה. וא"כ עדיף לכתחילה להדליק בחלון לצאת יד"ח לכו"ע.

אלא שאם יבוא המקשה להקשות, מדוע הכרענו להדליק בבית קומות בחלון בתוך הבית, והלא אם חדר מדרגות לא נחשב לחצר, א"כ עדיף להדליק בפתח ביתו מבחוץ, בתוך החדר מדרגות כשיטת רש"י, שאף לתוס' יצא יד"ח, לכה"פ בדיעבד?

על כך יש להשיב, דלפי האור חיים הק', דילמא כל הסיבה שמדליק בפתח ביתו, מיירי בפתח ביתו הפתוח לחצר שעושים שם שימושי בית, ולכן הפתח היה פתוח כל העת והיו רואים את הנרות דולקים זמן מרובה ולא רק בשעה ההדלקה. משא"כ בימינו, שאין רגילות להשאיר דלת פתוחה לחדר המדרגות כל העת, ואם יש עניין שגם בני הבית יראו, שזו הסיבה (לפי אור החיים הק') שפסק רש"י להדליק בפתח ביתו הפתוח לחצר, ולא בפתח החצר, א"כ כיום טעם זה קיים בהדלקה בביתו בחלון ולא בפתח ביתו מבחוץ בתוך החדר מדרגות, שאז, בהדלקה על חלון מבפנים, גם בני ביתו רואים את הנרות וגם בני רה"ר. ועוד, שמא לכתחילה עדיף להדליק בחלון כדלקמן.

ד. גם אם השו"ע פסק להלכה כשיטת התוס', שיש להדליק בפתח החצר, שמא כל הטעם הוא, לא משום שיש על החצר שם בית ממש ונחשבת כפתח ביתו, אלא משום שיש בפתח החצר פירסומי ניסא טפי, כדעת הגרש"ז אורבך בהליכות שלמה (פרק י"ד ס"ד ס"ק י') וכדעת האג"מ (או"ח ח"ד סי' קכ"ה). ולפי שיטה זו, אם יש לחלון פירסומי ניסא טפי, יש להעדיף את אדן החלון, (בפרט שיש דעות שלא יוצאים יד"ח בפתח חדר המדרגות).

וכעת, עפ"י הבנת אור החיים הק' בשיטת רש"י, א"כ ממ"נ יש להעדיף את הדלקת הנרות בחלון בביתו, ולא בפתח החדר מדרגות, דממ"נ: אם הלכה כהתוס', שמא כשהחלון מפורסם יותר – מודים שיש להעדיף את החלון כהאג"מ והגרש"ז הנ"ל.

ואם הלכה כרש"י ושאר ראשונים, א"כ החלון עדיף עפ"י הבנת אור החיים הק' בדעת רש"י ועימיה, כי אז גם בני ביתו רואים את הנרות וגם בני רה"ר, ובכך מתקיים הדין לכתחילה.



ה.

**מנהג בני אשכנז כשיטת רש"י**

ונראה להוסיף עוד, שבהבנת שיטת רש"י יש נ"מ לגבי דין המהדרין מן המהדרין. שהרי נחלקו הרמב"ם והתוס' כיצד המהדרין מן המהדרין נוהגים. התוס' (שבת כ"א ע"ב ד"ה והמהדרין) סוברים שרק בעה"ב מדליק בלבד, וביום הראשון מדליק נר אחד, ומהיום השני מוסיף והולך נר אחד וכן הלאה. והרמב"ם סובר (חנוכה פ"ד ה"א וה"ב) שבעה"ב מדליק כמניין הנפשות בביתו ומוסיף והולך מהיום השני והילך כמספר נפשות ביתו. ובביאור התוס' כתבו, דאם ידליקו בני הבית כולם, לא יהיה היכרא כשמוסיף והולך, ולכן רק בעה"ב מדליק ובכך ניכר הימים היוצאים.

והשו"ע (או"ח סי' תרע"א ס"א) פסק כהתוס', והרמ"א כתב "וי"א דכל אחד מבני הבית ידליק וכן המנהג פשוט". ולכאורה היה נראה לומר שהרמ"א סבר כשיטת הרמב"ם, בדין המהדרין מן המהדרין. אך המעיין היטב בדרכי משה ובהגהתו על השו"ע יראה שאין זו שיטתו. שהרי לדעת הרמב"ם לשיטת המהדרין מן המהדרין בעל הבית הוא המדליק בלבד כמניין אנשי ביתו ומוסיף והולך ולא שאר בני הבית. ועוד, אף אם תאמר דהרמב"ם לא דק, והכוונה שכל אחד מבני הבית מדליק בעצמו ומוסיף והולך, אך ההדלקה מתקיימת באותו המקום בפתח הבית מבחוץ. לעומת זאת הרמ"א (שם) כתב "ויזהירו לתן כל אחד ואחד נרותיו במקום מיוחד, כדי שיהיה היכר כמה נרות מדליקין". רואים שהוא חשש לדברי התוס', שאם כולם ידליקו באותו מקום, לא יהיה היכר למוסיף והולך, אלא שכתב (ובאר זאת באריכות בדרכי משה שם) שבוה"ז (בגלות, שפחדו להדליק בחוץ) שבלא"ה מדליקים בתוך הבית (בגלל פחד), א"כ יש היכרא, כי בבית יודעים כמה נפשות יש בתוך הבית, ועוד, כל אחד ידליק במקום שונה, ובכך יהיה ניכר להדיא המוסיף והולך.

אך יוצא לפי פסק הרמ"א, שכיום שבחסדי ה' חזרנו לארצנו הקדושה, ואין לנו פחד מהגויים, א"כ חוזר הדין לקדמותו שיש להדליק בפתח הבית מבחוץ. אך שם חוזר וניערור קושיית התוס' כיצד יהיו ניכרים הימים. ואעפ"כ בני אשכנז ממשיכים כל אחד ואחד להדליק בברכה בחוץ, למרות שיכול להיות שלא יהיו הימים ניכרים וכיצד לא חוששים לדעת התוס'? ומדוע לא חוששים לברכה לבטלה? ונראה לתרץ זאת בכמה אופנים:

א. שמא בני אשכנז נוהגים כיום כרש"י (ולא כהרמ"א) בהסברו למושג מהדרין מן המהדרין שפרש "והמהדרין אחר המצוות עושין נר אחד בכל לילה לכל אחד ואחד מבני הבית". ומפירושו נראה, שהמהדר כוונתו למחזור בלשון ארמית, כלומר, מחזרים אחר המצוות ולכן הם רוצים להדליק בעצמם ולא לצאת בהדלקה בעה"ב. משא"כ לפי התוס' והרמב"ם, שמהדרין הוא מלשון

הדר ונוי, וכמ"ש הרמב"ם "והמהדר את המצווה" כלומר מייפה אותה, וזה ע"י הדלקת בעה"ב שמדליק נרות רבים.

ולכן לרש"י לא קשה קושיית התוס' (שם) לגבי ההיכרא, מכיוון שכל אחד מבני הבית מדליק בעצמו, נמצא שבשעת ההדלקה יש היכרא למספר הימים, כי אין כאן הדלקה של מספר חנוכיות ברצף ע"י אדם אחד, והולכים אחר שעת ההדלקה, כי הדלקה עושה מצווה.

ולפי שיטה זו, בני אשכנז המדליקים בברכה, כל אחד ואחד, נוהגים כהבנת רש"י במושג מהדרין וכשיטת הגאונים (עיין מבשן אשיב ח"ב סי' כ"ט סעיף ו'). וא"כ כמו שפסקו בעניין המהדרין כרש"י, שכל גברא וגברא צריך להדליק בפני עצמו, ה"ה שיפסקו כרש"י במקום ההדלקה שזה בפתח הבית מבחוץ בתוך חצירו. ואם נכונים דברינו שבני אשכנז פוסקים כרש"י, א"כ חשובה מאד ההבנה בשיטת רש"י. ובהסבר האוה"ח הק' בשיטת רש"י יוצא נ"מ להלכה למעשה כנ"ל.

ב. אה"נ, אם פוסקים כהתוס', ובהנחה שאף הרמ"א חשש לדעת התוס', א"כ אין מקום לשאר בני הבית להדליק בברכה ויש במנהג זה חשש לברכה לבטלה. ועל כן הרוצים להדליק בברכה צריכים לכוון לא לצאת יד"ח הדלקת בעה"ב, ובכך יכולים להדליק בנוסף עם ברכה.

אלא שמכיוון שתוס' ס"ל שהמהדרין מן המהדרין מדליקים בפתח החצר, ואם ידליקו כנגד כל אנשי הבית, לא יהיה ניכר הימים היוצאים, ולכן ס"ל שרק בעה"ב מדליק, א"כ צריך להקפיד שאם בכל זאת אחד מבני הבית לא רוצה לצאת יד"ח הדלקת בעה"ב, ורוצה להדליק בעצמו, מ"מ הוא צריך להדליק במקום אחר, כדי שיהיה ניכר הימים היוצאים, וכפסק הרמ"א, ולכן טוב שלא כולם ידליקו באותו מקום.

ואם בעה"ב הדליק בפתח החצר, כפסקו של השו"ע לעיל, עדיף שבנו ידליק במקום אחר. ולשיטת רש"י עפ"י הבנת האור החיים הקדוש, המקום הטוב ביותר להדליק, זהו המקום שבו יש פרסום גם לבני הבית וגם לבני רה"ר, ואם זה לא שייך בפתח הבית כיום, כי בד"כ הדלת סגורה ולא ניכר לבני הבית, א"כ הטוב ביותר הוא להדליק על אדן החלון, ובכך מפורסם כל העת, גם לבני הבית וגם לבני רה"ר. ושיטה זו מתאימה לשיטת הרמ"א במדויק, שכתב שכל אחד צריך להדליק במקום אחר, כדי שיהיה ניכר מספר הימים היוצאים.

וא"כ המדליק הנוסף המדליק בתוך ביתו על אדן החלון, הרי הוא יוצא יד"ח הרמ"א, וידי חובת רש"י עפ"י האור החיים הק', ובפרט שרוב הראשונים ס"ל כרש"י (כפי שהבאנו בשם ערוה"ש שם), ובכך יוצא ידי חובת ההידור, ונמצא שיש פירסומי ניסא גם כלפי חוץ וגם כלפי פנים.

וכבר הבאנו בשו"ת מבשן אשיב (ח"ב סי' כ"ט סעיף ז') בשם הגרש"ז אורבך זצ"ל "שבהרבה מהלכות חנוכה בכלל, ובדיני מקום ההדלקה בפרט, אין לנו שורשים מספיקים בסוגיית הגמ' ובדברי הראשונים, והדברים תלויים הרבה בסברה ובאובנתא דליבא" (הליכות שלמה ח"ב עמ' ע"ד ארחות ההלכה 11). וכן סבר הגר"א זצ"ל (עיין מבשן אשיב שם). וא"כ דון מיניה ואוקמיה באתריה, שאף אם בעה"ב מדליק בפתח החצר מבחוץ, או בפתח החדר מדרגות מבחוץ, עדיף שבן הבית שמדליק בנוסף, ידליק בחלון בתוך הבית ויצא יד"ח ההידור לכו"ע (כשכוון לא לצאת יד"ח בהדלקת בעה"ב), ובכך זוכים לפירסום הנס גם החוץ וגם בני ביתו.

ומכיוון דרובא מישראל נוהגים להדליק בחלון ביתו, בפרט הגרים בקומה שניה ואילך, א"כ הוכחנו בדברינו שנמצא שישראל אם לא נביאים הם בני נביאים הם (פסחים דף ס"ו ע"א), ופוסקים הם כשיטת רש"י עפ"י הסברו של האור החיים הקדוש.



## ו.

### מסקנה

מי שהוא מבני אשכנז, הנוהג שכל אחד מבני הבית מדליק נר חנוכה בעצמו עם ברכה, אם בעה"ב מדליק בפתח החצר, חדר מדרגות וכדו', מקום שבני הבית לא רואים הנרות, ואף המדליק רואה הנרות רק בזמן הדלקתו, ראוי שאחד מבני הבית ידליק בתוך הבית על אדן החלון הפונה לרה"ר (או לחלונות הפונים לשכנים בקומה גבוהה), ובכך גם בני הבית וגם בני רה"ר (או השכנים) רואים את הנרות, ובכך יוצא גם יד"ח שיטת רש"י (עפ"י ביאור אור החיים הקדוש), וגם יד"ח שיטת התוס'. (למ"ד ששיטתם היא להדליק במקום המפורסם ביותר) ושאר ראשונים.

ויש הסוברים, שבבניין קומות, לכתחילה ראוי שגם בעה"ב ידליק בחלון הפונה לרה"ר כשאנו גבוה מעל עשרים אמה, או כשיש חלונות ממול של בתים אחרים. ורצוי לדאוג שבאותו חלון יהיה היכר של ימים הנכנסים (דהיינו שהחנוכיות יהיו מופרדות אחד מהשני, או שכל אחד ידליק בחלון אחר, ובכך ידעו הרואים את מספר הימים). כנלענ"ד.



## ז.

### לסיכום

א. נחלקו רש"י (ועוד ראשונים) והתוס' האם מדליקים נר חנוכה בפתח הבית מבחוץ גם כשיש חצר או בפתח החצר מבחוץ. לרש"י, מדליקין בפתח הבית. לתוס', מדליקין בפתח החצר.

ב. יסוד המחלוקת בין רש"י לתוס' הוא:

א. התוס' סוברים שחצר כיוון שיש בה שימושי בית, זה חלק מחדרי הבית, ולכן פתח הבית נחשב כפתח החצר, ומכיוון ששם זה המקום המפורסם יותר, לכן מדליקים שם.

ורש"י ס"ל שצריך פתח ביתו הפרטי, וחצר אף שעושים בה שימושי דירה, זה בשיתוף שאר השכנים ואינה נחשבת לפתח ביתו.

ב. תוס' ס"ל שפתח החצר זהו המקום היותר מפורסם ולכן מדליקים שם.

ורש"י ס"ל שתקנו להדליק בפתח ביתו מבחוץ דווקא, כי היוונים רצו לעקור את דלתות ישראל למנוע מהם צניעות, וכן מטעם האור החיים הק' כדלקמן.

ג. האור החיים הקדוש מחדש בשיטת רש"י:

א. רצוי שהמדליק ובני ביתו יראו את הנרות הדולקים גם לאחר ההדלקה.

## חידושו של אור החיים הקדוש בעניין מקום הדלקת נר חנוכה

מב

ב. לא מצינו חיוב לבני הבית לצאת החוצה בשעת ההדלקה, ומכיוון שהנשים הן עיקר הנס (לפי רש"י), על כן יש להדליק בפתח ביתו מבחוץ שגם הנשים תהיינה נוכחות בשעת ההדלקה ולאחריה.

ד. אור החיים הק' מחדש שפירסום הנס צריך להיות קודם לבני ביתו ולאחר מכן לזרים בני רה"ר.

ה. עיין שו"ת מבשן אשיב (ח"ב סי' כ"ח וכ"ט) בו פסקנו שיש להדליק בבנין קומות בחלון ויוצא ממ"נ.

ועפ"י הסבר האור החיים הקדוש יש חיזוק לפסק זה, דממ"נ עדיף להדליק בבנין קומות בחלון: דאם הלכה כהתוס', שמא כשהחלון מקום מפורסם יותר, אף תוס' מודים שיש להדליק שם. ואם הלכה כרש"י ושאר ראשונים, א"כ החלון עדיף, כי אז גם בני ביתו וגם בני רה"ר רואים הנרות. ובכך מתקיים הדין לכתחילה לשיטת רש"י עפ"י האור החיים הקדוש.

ו. אם בעה"ב מדליק בפתח החצר, או בפתח הבית מבחוץ, והדלת סגורה לאחר ההדלקה, המדליק הנוסף מבני אשכנז (הנוהגין שכל אחד ואחד מדליק בעצמו) ידליק בחלון בתוך הבית, ובכך יהיה ניכר ימים היוצאים (כהקפדת התוס') ויוצא יד"ח דעת הרמ"א, וכ"ש דעת רש"י ושאר ראשונים.

ז. כיוון דרובא דישראל הגרים בקומה שניה ואילך, נוהגים להדליק בחלון, בדברינו ישבנו את מנהגם.

וישראל קדושים הם, ואם לא נביאים הם בני נביאים הם.





הרב אמיר ולר

מח"ס שו"ת ירוץ דברו ושא"ס

רחובות

## להדליק בצאת הכוכבים בנרות שיעוה או לאחר מכן בשמן זית, מה עדיף?

נשאלתי ע"י ידידי וחביבי, ליש ולביא, רבי שי שוברט נר"ו - באחד מימי החנוכה לאחר שסידרו את כוסות השמן והגיע זמן ההדלקה, אחד הילדים הזיו את החנוכה ונפלו הכוסות ונשפך השמן. ונפשו בשאלתו כיצד עדיף לנהוג, האם לסדר שוב את הכוסות עם השמן והפתילות, וע"י זה יתאחר זמן ההדלקה בכרבע שעה או יותר, או שמא ידליק מיד בצאת הכוכבים בנרות שיעוה. והנני להשיבו תשובה מאהבה בקציר"ת האומ"ר.



### זריזין מקדימין למצות או הידור מצוה, דברי תרוה"ד

הנה במושכל ראשון היה נראה לתלות דין זה במחלוקת הפוסקים האם יש לדחות מעשה מצוה כדי לקיימה בהידור יותר, או שמא יש לקיימה כעת אף ללא תוספת הידור, מדין זריזין מקדימין למצות.

עיינ למרן השלחן ערוך (סי' תכו ס"ב) שפסק בזה"ל: אין מברכין על הירח אלא במוצאי שבת כשהוא מבושם ובגדיו נאים. עכ"ל. ומקורו טהור מדברי חז"ל במסכת סופרים (פרק כ ה"א) כיעו"ש. וידועים ומפורסמים בשערים המצוינים בהלכה דברי הרב תרומת הדשן (סי' לה), שהובאו להלכה בהגהת הרמ"א (שם) וז"ל: ודוקא אם ליל מוצאי שבת הוא קודם י' בחודש, אז ממתינין עד מוצאי שבת, אבל אם הוא אח"כ אין ממתינין עד מוצ"ש שמא יהיו ב' לילות או ג' לילות או ד' עננים ולא יראו הלכנה ויעבור. ע"כ.

ומבואר יוצא מדבריהם, שאע"פ שתחילת זמן ברכת הלכנה הוא מליל ז' ואילך, מכל מקום אם מוצאי שבת יחול קודם י' לחודש, יש להמתין ולברך במוצ"ש בשביל ההידור שהוא מבושם ובגדיו נאים, והידור זה עדיף מדין זריזין מקדימין למצות.



### זריזין מקדימין או ברוב עם הדרת מלך

ולכאורה יש לדון בזה מהא דתנן בראש השנה (לב:): "העובר לפני התיבה ביו"ט ראשון של ר"ה, השני מתקיע, ובשעת ההלל הראשון מקרא את ההלל". ובגמ' שם הקשו: "מאי שנא שני מתקיע משום שברוב עם הדרת מלך, הלל נמי נימא בשני משום דברוב עם הדרת מלך, אלא מאי שנא הלל דבראשון משום דזריזין מקדימין למצות, תקיעה נמי נעביד בראשון משום

דוריון מקדימין למצות, אמר רבי יוחנן בשעת השמד שנו". ע"ש. ומבואר בגמ' דאכן היה צריך לתקוע בתחילה משום זריון מקדימין למצות, וזה הטעם שלפי האמת קוראים את ההלל עם הראשון משום זריון מקדימין למצות, אלא דמכל מקום שאני תקיעת שופר שהיתה גזירת שמד. ויוצא מדברי הגמ' שמעלת זריון מקדימין למצות גוברת על מעלת ברוב עם הדרת מלך.

וכן הסיק מרן החיד"א בברכי יוסף (או"ח סי' א סק"ז) מדברי הגמ' הנ"ל, דמעלת זריון עדיפא על מעלת ברוב עם. והניף ידו שנית במחזיק ברכה (סי' רכט סק"ז) ע"ש. וכ"כ להוכיח מהסוגיא הנ"ל הגר"ח פלאג"י בספרו רוח חיים (סי' רכט סק"ג) כיעו"ש. וכ"כ מהר"א ישראל בשו"ת קול אליהו ח"ב (חאו"ח סי' יז ד"ה ולענין), ובשו"ת ויקרא אברהם (חיו"ד סי' ד). וכ"כ עוד אחרונים רבים להוכיח כן מההיא דר"ה, אספם איש טהור בשו"ת יביע אומר ח"ב (חיו"ד סי' יח) ומהם: מהר"י אלגאזי בקונט' שער בת רבים (סי' קכו), והחיי אדם (כלל סח ס"ו), ובשו"ת יד אליהו מקאליש (או"ח סי' ח אות ו), ובס' בכורי יעקב (סי' תרס סק"א) בשם החמדת ימים. ובשו"ת כנסת ישראל (דף יא ע"ד), והמלבי"ם בארצות החיים (סי' כה ס"ק יג), ובשו"ת שאילת יעקב (סי' ק), והגאון מהרש"ם בארחות חיים (סי' תכו סק"י) ועוד. ע"ש. גם הגאון השדי חמד (כללים מערכת ז כלל ג, ומערכת פ כלל לט ד"ה אך) הוכיח כן מדברי הגמ' בר"ה. וכן הוא בשו"ת חבלים בנעמים ח"ה (חאו"ח סי' ב), ובשו"ת משנה שכיר ח"א (סי' קד), ובספר ארחות חיים ספינקא (סי' תכו אות י), ובספר בני ציון ליכטמן (סי' כה אות ד). וכ"כ בשו"ת אהל משה צוויג ח"א (סי' מג אות ז), וע"ע בשו"ת הרי יהודה ח"א (חיו"ד סי' יד אות א).



### דברי הרב בנין שלמה, ומו"מ בדבריו

אמנם הגאון מוהר"ר שלמה הכהן מוילנא בשו"ת מקור חיים (סי' ג, די"א סע"ד) כתב לדחות את הראיה דזריון קודם לברוב עם מהגמ' בר"ה הנ"ל, דשאני התם דמצות רוב עם הויא ספק, שמי יודע אם במוסף ירבו אנשים בבית הכנסת, וביטול הזריות ודאי, ואין ספק דוחה ודאי. עכת"ד. ברם בשו"ת יבי"א (שם סוף אות ג) כתב להשיב ע"ד, דהא במשנה סתמא תנן ובשעת ההלל הראשון מקרא את ההלל [ואמרין עליה דהיינו טעמא משום דזריון מקדימין למצות], ומשמע דאפילו אי ידעין שיש עוד אנשים שיבואו אח"כ, והו"ל ברוב עם הדרת מלך בודאי, אעפ"כ זריון מקדימין למצות עדיף. וכן ראיתי להרה"ג רבי משה שמואל דיין שליט"א בקונטרס חמדת משה (על ברכת האילנות סי' ב) שכתב להעיר על המקור חיים הנ"ל, דא"כ מאי קאמר הש"ס בתחילה דטעמא דשני מתקיע משום דברוב עם הדרת מלך, והיינו דס"ד דמשו"ה תוקע בשני ולא בראשון, אע"פ שבראשון יש מעלת זריון מקדימין למצות. וקשה, דאי נימא דהוי רק ספק אם יהיו יותר אנשים במוסף, א"כ מאי ס"ד דטעמא דברוב עם ידחה לטעמא דזריון מקדימין, הרי אין ספק דוחה ודאי. אלא ודאי ידעין שבמוסף יהיו יותר אנשים, ומשו"ה ס"ד דטעמא דברוב עם דחי לטעמא דזריון מקדימין למצות. עכת"ד.

וע"ע בשו"ת הרי יהודה ח"א (חיו"ד סי' יד אות ג) שכתב להשיג על דברי הרב בנין שלמה הנ"ל, והוסיף בנותן טעם שמעלת זריון עדיפא, דכשיש לפנינו מצוה עדיף שלא להחמיצה,

וכיון שיש לפנינו שני הידורים וא"א לקיים את שניהם, י"ל שיקיים את מה שבא לפניו מיד והוא ההידור של זריזין מקדימין, שהרי יש לו לאדם זה לקיים מצוה זו בהידור אחד, וממה נפשך אף אם שניהם שווים יקדים את מה שבא לפניו, ומה ירוויח בזה שיאחר הידור אחד ויעשה הידור אחר, והלא גם אז יקיימנה רק בהידור אחד. ואדרבה יש לו לקיים הידור זריזין על אותו הידור מצוה שיש לו לעשות. ואין לומר דזה גופא הספק מה עדיף שיעשה אם יקדים לזריזין או יאחר לרוב עם, דלסברת הבנין שלמה שהם שווים בהידורם, א"כ הא גופא יעשה זריזין מאחר שהם שווים. ודו"ק היטב. עכת"ד.



### דברי הרב יד אליהו, ומו"מ בדבריו

ועינא דשפיר חזי בשו"ת יד אליהו מלובלין (סי' מב) שכתב אודות אדם שהיה מקדים בשבת להתפלל שחרית בהשכמה במנין מצומצם, כי רוב הציבור מאחרים תפלתם מאד. ונסתפק אם עדיף להתפלל גם תפלת מוסף עמם בהשכמה, או עדיף יותר להתפלל מוסף עם שאר הציבור ברוב עם הדרת מלך. והעלה שאין חשש להמתין להתפלל מוסף בהידור ברוב עם, ואין חוששים בזמן קצר של ההמתנה שמא תארע לו מניעה ויפסיד את המצוה לגמרי. והביא ראיות לדבריו. ע"ש. וכן הסכימו בספר עיקרי הד"ט (סימן ה אות לח), והבאר היטב (סימן צ אות יא), וכף החיים (אות סה) ע"ש. גם המשנה ברורה (שם ס"ק כח) העתיק להלכה את דברי הרב יד אליהו, להמתין להתפלל מוסף ברוב עם. וע"ע בביאור הלכה (רס"י רפו ד"ה מיד). וכן בהלכות ברכת הלבנה (סי' תכו ס"ב בבאה"ל ד"ה אלא) כתב שאם יודע שלאחר כמה ימים יזדמן לו לברך בעשרה, צריך להמתין ולא לברך ביחיד, כי ברוב עם הדרת מלך. ע"ש.

ולכאורה לפי היסוד שיסדו הני רבנן קמאי מהך גמ' דר"ה, אנו לומדים שהידור של זריזין עדיף מרוב עם, ולמה יתאחר להתפלל לאחר זמן בציבור גדול, והלא זריזין עדיף. ולקושטא דמילתא לא נעלמה מהגאון מלובלין ראייה זו, שבהשמטות שבסוף הספר (דף ק ע"ג) נשאל בזה, וז"ל: ונשאלתי מהרב ה"ה כבוד מהר"ר יודא אב"ד דמדינת מייץ, שיש ראייה מסוגיא דש"ס דיתפלל בזריות אף במתי מעט, מהא דאמרינן בר"ה (לב:), דראשון קורא את ההלל וכו'. והשבתי דלא דמי, דהתם הציבור אינם קורים את ההלל ברוב עם, כי כל אחד מתפלל ביחידות כמ"ש רש"י, (אך מוסף אינם מתפללים בריש שתא ביחידות), ולא רצו לדחות זריות המצוה של ההלל השייך לשחרית, לקרות אחר תפילת מוסף כדי שיקראו ברוב עם, דזה לדחות ממצוה למצוה אחרת, וכן כוונת הש"ס. אבל המוספין שבמקדש ג"כ לא היו בשחרית, והרבה עבודות שהיו כולם קודם למוספין כדילפינן מקראי, ולא שייך אפילו זריות, וא"כ למה לא יעשה על הצד היותר טוב ברוב עם משום זריזין. עכ"ל.

ואנא עניא לא זכיתי להבין דבריו הקדושים, דמי יימר לן שהתפללו ביחידות, והלא מבואר בכמה דוכתי בש"ס מעלת תפלה בציבור, ומסתמא שהיו מתפללים בציבור, ובפרט בראש השנה. ומה גם דמוכח מהסוגיא דר"ה שם שהתפללו בציבור, שאמרו העובר לפני התיבה וכו', ואין זה אלא בציבור. ודו"ק. ומ"ש הרב יד אליהו כמ"ש רש"י וכו', לא ידעתי היכן רש"י כתב כן,

אדרבא רש"י בעבודה זרה (ד:) כתב, צבורא מצלי שחרית בכל מקומות, וקאי התם על שחרית דר"ה. כיעו"ש.

ושו"ר להג"ר רזיאל הכהן נר"ו בשו"ת מחקרי ארץ ח"ד (חיו"ד סי' נט אות ב) שכתב לבאר כוונת הרב יד אליהו, דמשמע ליה עיקר הראיה מהסוגיא דר"ה מהא דקורין ההלל בשחרית ואין דוחין אותו למוסף משום ברוב עם, ואהא דחי דשאני הלל שמצוותו בשחרית דוקא, ואין לדחותו לתפלה אחרת. אלא שהרהמ"ח כתב להקשות ע"ז, דהיכן מצא שההלל מצוותו דוקא בשחרית, ואנן תנן (מגילה כ:): כל היום כשר לקריאת ההלל. ועוד דאם בהלל יש טעם מיוחד להקדימו לשחרית, מאי פריך מיניה תלמודא אתקיעות. ועוד דאעיקרא הראיה מסוגיא זו אינה רק מדין ההלל, אלא אף מדין התקיעות דמשמע התם דאי לאו טעמא דמפני הגזירה, הוה מקדמין להו לשחרית, אע"ג דמבטלין בזה ענין ברוב עם.

והוסיף להביא את דברי הגאון רבי יהודה מילר (ומר ניהו מהר"ר יודא ממייץ שהקשה להרב יד אליהו מהסוגיא דר"ה הנ"ל), בתשובותיו הנד"מ (סי' קלד) שחזר להשיב על דברי הרב יד אליהו, דא"כ מאי פריך תלמודא נימא השני קורא את ההלל, הא בהלל לא שייך כלל טעמא דזריזין. ומה שכתב הרב יד אליהו דבמקדש נמי לא היו מזדרזין להקריב מוסף בשחרית, דחה מהר"י מילר שם שהיה להם להקריב קרבנות מקודם, אבל בנ"ד למה לא יקדים מוספין להיות מן הזריזין. והא דדוחין המילה לאחר מוסף, מפני שהנשים עצלניות ושוהות להלביש את הילד ולהרחיצו וללפפו קודם המילה כנהוג, ומזה אשתרבוני אשתרבה המנהג גם בזמננו שאין מקדימין כ"כ להתפלל שחרית, לאחר המילה עד אחר מוסף. עכת"ד.



### האם ד' תרועה"ד נסתרים מהסוגיא בר"ה הנ"ל

ולפ"ז לכאורה קשה על מה שפסק בשו"ת תרומת הדשן הנ"ל, והביאו להלכה בש"ע וברמ"א, לדחות את ברכת הלבנה עד למוצאי שבת כדי לברך כשהוא מבושם ובבגדי שבת, דהו"ל לברך מיד בליל ז' לקיים דין זריזין מקדימין למצות. ואכן הב"ח (שם) כתב, שמדברי רבינו יונה מבואר דיש לברך אחר ג' ימים [לשיטתייהו שזמן ברכת הלבנה הוא אחר ג' ימים ולא מליל ז'], ושכן נהגו כל הקדמונים שלא להחמיץ המצוה. וכ"כ עוד בתשובה (ס"ס פ) ע"ש. וכן דעת הגאון פרי חדש, והמג"א, והט"ז (שם). וכתב בשו"ת שמלת בנימין (דף קעו ע"ב), שהלכה כדבריהם דיש לקדש מיד אחר ג' ימים. וכ"כ בשו"ת עולת שמואל (סי' ס), ובשו"ת יד הלוי (או"ח סי' עה), ובשו"ת פעולת צדיק ח"ג (סי' רסד) ע"ש. גם בשו"ת קול אליהו ח"ב (ס"ס יז) כתב, שהוא עושה מעשה היפך סברת התה"ד, ואינו ממתיך לברך במוצ"ש, והראיה מראש השנה (לב:): דזריזין מקדימין למצות עדיף. ע"ש. וע"ע במלבי"ם בארצות החיים (סי' כה המאיר לארץ ס"ק יג).



### יישוב דברי תרוה"ד

ונראה ליישב את דברי תה"ד ע"פ מה שכתב הגאון החתם סופר בספר תורת משה (פר' תצוה דרוש פורים קטן) שאחר שהעיר ע"ד התה"ד מסוגיא דראש השנה, כתב שצריך לחלק שאם המצוה עצמה מהודרת יותר, אז דוחה את ענין זריזין מקדימין. אבל כשהמצוה עצמה אינה מתנאה, רק מצד ברוב עם הדרת מלך, אז מצות זריזין מקדימין עדיף. ע"ש. וכן בחידושי החת"ס השלם (מגילה ו: עמ' לח) הוכיח מהסוגיא שם דמסמך גאולה לגאולה עדיף, דעדיף על הטעם דזריזין. וחילק לנכון בין הידור שבגוף המצוה להידור חיצוני.

וכיו"ב חילק בספר שדי חמד (מערכת פ' אות ט"ל) וכתב שאין דברי הגמ' בר"ה הנ"ל סותרים למה שפסק התה"ד לדחות ברכת הלבנה עד למוצ"ש, דלעשות מצוה מן המובחר לא חיישינן משום שיהיי מצוה, והיינו דוקא לעשות כדי לעשות את גוף המצוה מהודרת, אבל כל שאין ההידור בגוף המצוה אלא רק משום "ברוב עם", לא דחינן המצוה ואמרינן זריזין מקדימין. ע"ש.

ושו"ר למרן הגרע"י זצ"ל בשו"ת יבי"א ח"ב (חיו"ד סי' יח אות ז) שעמד ע"ד הרב"ז בתשו' (סי' לב אות ח) בדין ברכת החמה אם נכון להשהותה כדי לאומרה בציבור, שהביא את דברי המחבר שכתב להוכיח מהגמ' בר"ה הנ"ל דזריזין מקדימין למצות דחי לטעמא דברוב עם הדרת מלך. והוא ז"ל כתב לפקפק בזה לפ"ד תה"ד הנ"ל שיש להמתין לברכת הלבנה עד מוצ"ש, והוכיח מיבמות (לט.) דלא אמרינן שיהיי מצוה לא משהינן אלא היכא שירא שמא תתבטל המצוה, משו"ה לא משהינן לה אפילו לעשותה מן המובחר, אבל כשאין ראוי להסתפק פן תתבטל המצוה משהינן לה לעשותה מן המובחר. והסיק ע"פ זה דלא נכון לברך ברכת החמה ביחיד, אלא כאו"א חייב להמתין כדי לעשות מצוה מן המובחר, וברוב עם הדרת מלך. ע"כ. וכתב ע"ז מרן היבי"א, ולפע"ד אף להתה"ד י"ל דשאני התם שהוא עצמו עושה המצוה מן המובחר יותר, כשמברך הירח במוצ"ש כשהוא מבושם. משא"כ כשמברך ברכת החמה סמוך להנץ החמה, דהכי עדיף טפי, אף שאם ישהה יותר יהיה בזה משום ברוב עם הדרת מלך, אין ההידור מגוף המצוה, אלא שע"י אחרים נוסף ההידור, ובכה"ג י"ל דזריזין מקדימין למצות כההיא דר"ה (לב:) עכת"ד.

גם הלום ראיתי להג"ר משה לוי זצ"ל בספר ברכת ה' ח"ד (פ"ד הערה 29, עמ' רעא) שאחר שהביא את דברי הרב קול אליהו בתשו' ח"ב (חאו"ח סי' יז) שכתב לדחות דברי תה"ד מהגמ' בר"ה הנ"ל, כתב ע"ז: ואין ראייתו מכרעת לסתור ד' התה"ד, דההיא דר"ה גם אם ימתין עד תפלת מוסף אין שום הידור "בגוף" מצות הלל ותקיעת שופר, ומה שיש שבח לה' שמקיימים מצוותיו ברוב עם, זהו הידור צדדי שאינו קשור בגוף המצוה, וע"ז אמרה הגמ' שמעלת זריזין מקדימין למצות שהיא ג"כ מעלה צדדית שאינה קשורה בגוף המצוה, עדיפא ממעלת ברוב עם. אבל בנדון ברכת הלבנה, הנה מי שמברך על הלבנה במוצ"ש הרי הוא עושה הידור בגוף המצוה, שמקביל פני השכינה בשמחה ובבגדים נאים כראוי להקבלת פני המלך, ומקיים את המצוה באופן משובח יותר, לפיכך לא אמרינן בכה"ג זריזין מקדימין למצות. עכת"ד.

וכעין זה כתב בספר ברכת שמואל (סי' רכו, עמ' תפה) וזת"ד: בסוגיא דר"ה הנ"ל, עומדת מעלת "זריזין מקדימין למצות" מול מעלת "ברוב עם הדרת מלך", ומעלת "ברוב עם הדרת מלך" היא מעלה כללית בכל המצות ואינה מעלה פרטית במצוה מסוימת שבא לקיים, דהיינו שהאופן שבו מתקיים דין "ברוב עם" שווה הוא בכל המצות, דכל שנעשית המצוה בריבוי קהל ועדה הוי בגדר "ברוב עם" וקבעו חז"ל שמעלת "זריזין מקדימין" עדיפה עליה, משא"כ הידור מצוה שזהו דין ומעלה מסוימת השייכת רק במצוה זו, שהרי כל מצוה יש לה באופן פרטי את אופן ההידור שלה ואינו דומה הידור של מצוה אחת להידור של מצוה אחרת, כי בכל מצוה ההידור מתקיים באופן אחר, כגון לקיחת לולב נאה שזהו הידור מצוה אינו דומה ללקיחת ציצית נאה או ס"ת נאה וכדו', א"כ נמצא שמעלת "הידור מצוה" הינה מעלה פרטית בגוף המצוה שבא האדם לקיים, ולכן בזה יש להעדיף את מעלת ההידור במצוה על פני מעלת הזריזות. ואין זה דומה למעלת "ברוב עם" שהיא מעלה כללית שאופן קיומה שווה בכל המצות ולא מעלה פרטית במצוה מסוימת. ועפ"ז יישב מה שפסק בשו"ת אור לציון ח"ג (פ"ו ה"א, עמ' סו) דעדיף לברך ברכת האילנות מחוץ לעיר אף באמצע החודש מאשר לברך בראש חודש בתוך העיר. ע"ש.



### שיטת הרב שבות יעקב

ועפ"ז אתי שפיר מ"ש הרב שבות יעקב ח"א (סי' לד) שנשאל אם הביאו למישהו בחג הסוכות בשעת ההלל אתרוג ולולב עם שאר מינים והיה ע"פ דין כשר לצאת בו, והוא רוצה להמתין שעה או שעתיים שיביאו לו אתרוג מהודר ונאה יותר, אי שפיר דמי למיעבד הכי או נימא דזריזין מקדימין למצות. ואחר המשא ומתן השיב, שאם בודאי יובא לו אתרוג מהודר יותר יש להמתין על מצוה מן המובחר. ע"ש. וכן הסתפק בזה בספר בתי כנסיות (סי' תרנב ס"א) והעלה כאמור דעדיף להמתין. ע"ש. ונראה דה"ט משום שדין זריזין מקדימין למצות אינו הידור בגוף המצוה, והיינו שאין המצוה מהודרת יותר אם יעשה אותה יותר מוקדם, אלא שהוא הידור באדם, שמראה בכך על חביבות המצוה אצלו, שאינו מתעצל מלעשותה. ולכן מצוה מן המובחר עדיף מזריזין מקדימין, כי כשעושה מצוה מן המובחר אזי המצוה עצמה מהודרת יותר, ועדיף מזריזין מקדימין, שהמצוה עצמה אינה מהודרת יותר מחמת זריזותו.



### הדלקה בנרות שעה בזמנה או להמתין לשמן זית

ומעתה הבוא נבוא לדון בנ"ד, כי הנה לכאורה כיון דהדלקה בשמן זית היא הידור בגוף המצוה, כמבואר בדברי הרמ"א (סי' תרעג ס"א) שבשמן זית מקיים מצוה מן המובחר, היה נראה לומר שיש לדחות קצת את זמן ההדלקה לאחר צאת הכוכבים, ולהעדיף הידור של הדלקה בשמן זית מאשר הדלקה בנרות שעה בזמן צאת הכוכבים.

אמנם אחר העיון נראה שהדלקה בזמן צאת הכוכבים בחנוכה אינו רק משום זריזון מקדימים למצות, אלא הזמן של צאת הכוכבים הוא גם כן הידור בגוף המצוה של ההדלקה. שהרי מרן פסק בש"ע (סי' תרעב ס"א) בזה"ל: אין מדליקין נר חנוכה קודם שתשקע החמה, אלא עם סוף שקיעתה, לא מאחרים ולא מקדימים. ולהלן (בסעיף ב') כתב: שכח או הזיד ולא הדליק עם שקיעת החמה, מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק, שהוא כמו חצי שעה, שאז העם עוברים ושבים ואיכא פרסומי ניסא וכו'. ע"כ. ומבואר שלכתחילה הזמן המובחר להדלקה הוא בצאת הכוכבים בדיוק. ובפרט לפי הבנת כמה מהאחרונים בדעת הרמב"ם ומרן הש"ע, שכל שמאחר מזמן צאה"כ הוא מחסיר במצות ההדלקה, כגון שאם הדליק בזמן צאה"כ שיעור המצוה הוא חצי שעה, ואם הדליק עשר דקות לאחר צאה"כ שיעור המצוה הוא עשרים דקות וכן ע"ז הדרך. ולפי"ז פשוט שההדלקה בזמן צאה"כ היא הידור בגוף המצוה, שפרסום הנס נעשה במילואו. וא"כ בנ"ד יש להעדיף ההידור של זמן ההדלקה שהוא מגוף המצוה וגם מקיים דין זריזון מקדימים למצוות. ומה גם שהידור זמן ההדלקה הוא מדינא דגמרא, משא"כ הידור בשמן זית דלא נזכר בגמ'. ודו"ק.



### דברי האחרונים בנ"ד

ואחר כתבי כל זאת ראיתי שכבר עלה ונסתפ'ק בזה הגרש"ז אורבך זצ"ל בספר הליכות שלמה (פט"ו ה"ו) וז"ל: היה לו נר שיעה או שאר שמנים בתחילת זמן ההדלקה, ועתיד להיות לו שמן זית בתוך חצי שעה, יש להסתפק אם ימתין כדי להדליק בו או ידליק מיד. ולא מבעיא אם הוא מסופק אם יגיע לו שמן זית בתוך חצי השעה או לאחריה, דאז יש לחוש שמא הזמן הוא רק בתוך חצי השעה הראשונה שלאחר השקיעה, אלא אפי' אם יודע שיביאוהו לו בתוך זמן זה צ"ע, דיתכן דיש לחוש שאפי' להסוברים דהידור מצוה עדיף מזריזות (עיין תרוה"ד סי' ל"ה, שבות יעקב ח"א סי' ל"ד ועוד), מ"מ בנ"ד איכא נמי ספיקא דשמא מעיקר הדין הזמן הוא בדיוק אותה חצי שעה שמהשקיעה ולא אח"כ, וא"כ יפסיד בשהייתו חלק מן המצוה, דגם בזה"ז רבים סוברים שנכון להחמיר בזה. עכ"ד. ונראה מבין ריסי עיניו דמצדד להדליק בשעוה בזמנה.

שוב ראיתי שדן בזה הגר"י זילברשטיין שליט"א בספרו חשוקי חמד (סנהדרין עמ' פד) ואחר שהביא דברי התרוה"ד והשבות יעקב הנ"ל, כתב ע"ז וז"ל: אלא שיתכן שבנר חנוכה גם השבות יעקב יודה שאין להשהות המצוה, כי בנר חנוכה הזמן הוא חלק מהמצוה וכמבואר בשו"ע (סימן תרעב ס"א) שזמן הדלקת נר חנוכה עם סוף שקיעתה [צאת הכוכבים, משנ"ב], לא מאחרים ולא מקדימים, ואם ימתין אינו מדליק בזמנה לכך ידליק מיד בנרות שיעה. אולם בשו"ת פרי השדה ח"ג (סימן קט) כתב שימתין מעט לקיים מצוה מן המובחר. והוא חידוש. ע"כ. ומבואר דס"ל שיש להדליק בזמן צאה"כ בנרות שיעה, ומהטעם שכתבנו לעיל. וכן מטו ביה משמיה דהגר"ח קנייבסקי זצ"ל בספר אור ישראל (אסיפת דינים לימי חנוכה מהרה"ג ישראל דרדק שליט"א, עמ' נא) ע"ש.

וכן בקדש חזיתיה בספר אור אליהו (טובי פי"ג הט"ו, עמ' רב) שאחר שהביא את דעת הגרש"ז"א והגר"ח ק"ה הנ"ל, כתב ע"ז: ונראה לחזק דבריהם, דהנה מבואר בפוסקים דבשמן זית יש שני

הידורים, חד שצליל נהוריה דהיינו שדולק יפה יותר משאר שמנים, ועוד שהוא דומה יותר לשמן שנעשה בו הנס. וכמדומה שהטעם הראשון לא שייך כ"כ כיום באשר כל השמנים והנרות כולם מזוקקים היטב וכולן דולקים ונמשכים יפה אחר הפתילה, וכמדומה שלא ניכר בעצם ההדלקה ההבדל בין שמ"ז לשאר שמנים או נרות, ואם כן לא נשאר אלא ההידור דדמי טפי לשמן שנעשה בו הנס שהוא הידור שלא מוזכר כלל בגמ', ומאידך החיוב להדליק מיד בזמנה הוא מדינא דגמ' וכלשון הרמב"ם והש"ע (סי' תרעב ס"א) דאין מאחרים ואין מקדימין, ולא התיר הש"ע להדליק לאחר מכן אלא למי ששכח או הזיד (שם ס"ב). וא"כ נראה שאין לעכב ההדלקה עבור שמן זית והוא לבד הטעם הנכון שהזכיר ההליכות שלמה דאפשר שכל משך החצי שעה הוא מעיקר המצוה וכל שמתאחר ה"ז מחסר מן המצוה. וכל זה שלא כמובא בשם שו"ת פרי השדה ח"ג (סי' קט) שצייד שמתין עבור שמן זית. עכת"ד. וע"ע מה שכתב בזה בשו"ת משנת יוסף חלק י"ג (סי' קלו, עמ' קלט), ובשו"ת אבני דרך ח"א (סי' קא אות ו) ודו"ק.



### אין נדונינו תלוי במח' השבות יעקב והחכם צבי

ודע, דאין דין זה תלוי בהאי פלוגתא דהשבות יעקב והחכם צבי, אם כבר סידר נרות שיעה והכינם להדלקה, וקודם שבירך הביאו לו שמן זית, דדעת השבות יעקב ח"א (סי' לו) שצריך לגמור את המצוה שכבר התחיל בה, וטעמו דמשום מצוה מן המובחר אין לבזות הראשונה. וכן הסכים החכמת שלמה על הש"ע, וכן בשו"ת האלף לך שלמה (סי' שעז). מאידך החכם צבי (סי' מה) האריך לדחות את כל ראיותיו של השבו"י, דהכא אין כאן התחלה במצוה אלא הכנה, והזמנה לאו מילתא היא, הלכך יש לו למשוך ידו מן הנרות שיעה אף שכבר הדביקם במקומם וידליק בשמן זית. והסכמת רוב האחרונים היא כדעת החכם צבי, כמ"ש בשו"ת נחלת בנימין (סי' קלב), ובשו"ת אבן השתיה (סוף סי' כו), ובשו"ת יד אליהו (סי' מב), ובשו"ת שאילת שלום (קמא סי' קיג). וכן האריך להוכיח מרן החיד"א בשו"ת שער יוסף (סי' ח), דכל שלא התחיל במצוה אע"פ שכבר הכין הדבר לעשות בו המצוה, אם נודמן לו לעשות מצוה מן המובחר יעשה מצוה מן המובחר, דהזמנה לאו מילתא היא. וציין לדבריו אלו בברכ"י (סי' תרעג סק"ג), והובא גם בכה"ח שם אות טו). וכ"פ מרן הגרע"י בחזון עובדיה חנוכה (עמ' פא) ע"ש. אמנם כל זה דוקא כאשר עוד לא הגיע זמן ההדלקה, אלא הגיע השמן זית לידי באופן שעדיין יוכל להחליף הנרות ולהדליק בזמן. ודו"ק.



### מסקנא דמילתא

העולה מן האמור, דמי שאין לו שמן זית בשעת ההדלקה אלא נרות שיעה בלבד, עדיף להדליק בזמן צאת הכוכבים בנרות שיעה, מאשר להמתין עד שיבוא לו שמן זית לאחר מכן. ואף אם ודאי יודע שיגיע לו שמן זית בתוך החצי שעה של ההדלקה, עדיף להדליק בנרות



שעוה בזמן צאת הכוכבים בדיוק, שמקיים בזה הידור הדלקה בזמנה שהוא הידור בגוף המצוה, וגם דין זריזין מקדימין למצות.

הנלע"ד כתבתי והשי"ת יאיר עינינו בתוה"ק. אכ"ר

הצב"י אמיר ולר יצ"ו



הרב עמיהי כנרתי

## חשיבות אמירת "על הניסים" ופירוש הנוסח

### האם בחנוכה עדיפה אמירת ההלל ועל הניסים או הדלקת הנרות

כתב הגאון רבי שלמה קלוגר זצ"ל, בהגהות חכמת שלמה על שו"ע אורח חיים סי' תרפ"ג: "כל שמונת ימי חנוכה גומרין את ההלל. נ"ב, עיין בחיבורי על התורה בשנת תרי"ג בדרוש לחנוכה" מה שכתבתי שם בדין אם אחד היה בתפיסה ונתנו לו רשות לעשות רק מצוה אחת מה יעשה, אם ידליק הנרות או יתפלל שחרית בהלל והודאה. או אם היה בדרך בלילה, ואם יגיע לכפר שיהיה לו נרות לא יוכל בבוקר להגיע למקום שמתפללים, ואם ילך להעיר למקום שמתפללים בבוקר לא יהיה בכפר בלילה להדליק נרות, אם מקום התפילה עדיף, ויבחר בזה שיתפלל בבוקר בהלל והודאה, כי התפילה בהלל והודאה עדיף. והוא על דרך המבואר בהלכות ראש השנה סימן תקצה, עיין שם בטעמו בעזרת השם יתברך, ודוק".

והנה חידש לנו הגאון זצ"ל שני חידושים כאן. דבר ראשון, שהלל קודם להדלקת נרות חנוכה. ודבר שני, שאפילו עבור אמירת הלל בציבור שייכת קדימה זו.

והנה החידוש השני ודאי שהוא חידוש גדול, שהרי למעשה בימים שגומרים את ההלל נאמר ההלל אפילו ביחיד, ו"ברוב עם" הוא הידור מצוה. אמנם הוא הידור מצוה חשוב, ובפוסקים מובא שהבא לבית הכנסת ומצא ציבור בהלל, יקדים אמירת הלל לתפילתו. ומ"מ הוא הידור מצוה, ואילו הדלקת נרות חנוכה היא חיוב.

וצ"ל שהחכמת שלמה סובר לגבי הלל "ברוב עם" שאינו רק הידור מצוה, אלא מעיקר אמירת ההלל שיהיה נאמר בנעימה ובשירה, מתוך שמחה, ואי אפשר לאומרו כך אלא "ברוב עם".

(א). הועתקו הדברים בספר הליכות שלמה לגרשו"א זצ"ל, חנוכה עמ' שטז, מתוך דרוש לחנוכה של רבי שלמה קלוגר, שנמצאים בספר חכמת התורה, עיי"ש היטב בדבריו שעיקר חנוכה הוא הלל והודאה, ולא הנרות. ושם הגרשו"א זצ"ל חלק על חידוש החכמ"ש, וס"ל שהדלקת הנרות גוברת על הלל והודאה.

(ב). ראה אנצ' תלמודית ערך הלל, שיש שיטה יחידית שדוקא בציבור, ולא קיי"ל כמותה.

(ג). ראה מ"א סי' תכב ס"ק ו לגבי הלל בראש חודש, ובחק יעקב סי' תפח ס"ק ג ושו"ע הרב שם סע' ג לגבי הלל בפסח.

(ד). לגודל השאלה, בקובץ בית אהרן וישראל (סב עמ' עא) בארו בכוונת החכמת שלמה, שאם לא ילך לכפר לא יקרא הלל גם ביחיד, מפני שאינו יודע לקרוא וצריך שיקראו לו. "אבל באופן כזה שיאמר את ההלל ביחיד, בכהאי גוונא אין צד לומר שבגלל הלל בציבור יותר על הדלקת הנר, דלא מסתבר שההלל בציבור יכריע את מצוות ההדלקה", עכ"ל. אבל לכאורה בפשט לשונו משמע אחרת, שמדובר שיכול לקרוא ביחיד, רק שזה לא בציבור.

(ה). בגמ' פסחים (פה, ב) נאמר: "כזית פסחא, והלילא פקע איגרא!" ופירש רש"י שמרוב אמירת ההלל בשירה ע"י אוכלי הפסח המרובים, כמעט "עף" הגג... וכן במסכת סופרים (פרק כ הלכה ז) נאמר שצריך לומר את ההלל בנעימה. ובילקוט שמעוני (שיר השירים רמז תקפז): "השמיעני את קולך - בהלל, כי קולך ערב - בהודו לה' כי טוב, ומראך נאווה - באנא ה' הושיעה נא ובאנא ה' הצליחה נא".

ולגבי חידושו הראשון, שהלל בחנוכה קודם להדלקת נרות חנוכה, הנה בגמ' (שבת כא, ב) נאמר שקבעו את חנוכה "ימים טובים בהלל והודאה", ופירש רש"י דהיינו אמירת הלל ועל הניסים. וכן בנוסח על הניסים נאמר "וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו להודות ולהלל לשמך הגדול". וא"כ נראה שהם העיקר בחנוכה, והדלקת הנרות היא מצוה נוספת, לפרסומי ניסא. וברמב"ם משמע אחרת, שבמנין המצוות מנה רק את הדלקת נר חנוכה, וצ"ע עדיין.

וידידי, הרב מרדכי פטרפרוינד שליט"א, כתב בזה דברים יפים:

"כשלמדתי עם אמו"ר שליט"א את הרמב"ם בהלכות חנוכה, שמנו לב שהרמב"ם כותב את הלכות ההלל עוד קודם שכותב את הלכות הדלקת הנרות, ולכאורה הוא פלא, דבפשטות היינו אומרים שהדלקת הנרות היא מצותו המיוחדת של היום. ועוד שאת הנרות מדליקים בלילה ואת ההלל אומרים רק ביום למחרת. אכן לפי מה שנתבאר אפשר שההלל קודם כיון שזו מהות היום, ההלל וההודאה.

ואפשר שזה גם הטעם שהרמב"ם כתב את כל הלכות ההלל דוקא בהלכות חנוכה, ולא בהלכות שאר הימים טובים שקודמים בסדר הרמב"ם, ומדוע המתין עם הלכות ההלל עד סוף המועדים. והשתא י"ל דבשאר הימים טובים אמירת ההלל היא רק אחת ממצוות היום, אך בחנוכה ההלל הוא מהותו של היום, ולכן ביאר זאת הרמב"ם דוקא כאן".



## נוסח על הניסים

ונציגה כאן מעט ביאורים על נוסח על הניסים<sup>1</sup>, במה שיש מה להתבונן במילים הקדושות והנשגבות שתיקנו לנו חז"ל לאומרן בתפילה ובברכת המזון:

1. כעין שנמצא לגבי סעודת פורים בספר סדר היום: "ויקבץ כל אנשי ביתו וחביריו על שלחן אחד כדרך המסיבה שמתאספים הרבה לעשות סעודה ומתוך כך מתרבה שמחה, אבל כשהאדם יושב יחידי וגלמוד אי אפשר לשמוח כראוי". אמנם כאן זה סוג אחר של שמחה, אבל גם בכהאי גוונא נכון הדבר מציאותית שרק בציבור יכול "לשמוח כראוי" באמירת הלל.

2. רש"י כתב על זה "הכי גרסין", ובאמת יש גירסאות שגרסו בגמרא רק "ימים טובים".

3. כדאי לראות גם קונטרס "להודות ולהלל" של הרב שלמה ברוודא, יש באוצה"ח, ושם יש ביאור על על הניסים. וכן יש קונטרס נפלא באוצה"ח "הודאת על הניסים ופיוטי חנוכה", דברים ממרן הגר"ח קצ"ל, ב"ב תשע"ג. וכן יש בספר אוצר מפרשי חנוכה, מכון ירושלים תשע"ד, פרק שלם בביאור נוסח עה"נ.

ועל הניסים ועל הפורקן ועל הגבורות ועל התשועות ועל הנפלאות ועל הנחמות ועל המלחמות, שעשית לאבותינו בימים ההם בזמן הזה".

בימי מתתיהו בן יוחנן כהן גדול<sup>י</sup> חשמונאי<sup>י</sup> ובניו, כשעמדה מלכות יוֹנָה הרשעה<sup>י</sup> על עמך ישראל להשכיחם תורתך<sup>י</sup> ולהעבירם מחוקי רצונך<sup>י</sup>

ואתה ברחמך הרבים<sup>י</sup> עמדת להם בעת צרתם<sup>י</sup>, רבת את ריבם, דנת את דינם, נקמת את נקמתם<sup>י</sup>, מסרת<sup>י</sup> גיבורים<sup>י</sup> ביד חלשים<sup>י</sup>, ורבים ביד מעטים<sup>י</sup>, וטמאים ביד טהורים, ורשעים ביד צדיקים<sup>י</sup>, וזדים ביד עוסקי תורתך<sup>י</sup>.

ט. מצטרף ל"מודים" על ניסים הנסתרים, שבכל יום ובכל עת ובכל שעה. מתוך זה מגיעים להודות על הניסים המיוחדים. [אמירת "מודים" מעכבת בתפילה, ולסמ"ק יש גם הכרח כוונה בו. אבל בגין על הניסים לא חוזרים... כתב לי הרב חדש שליט"א: "וקני המשגיח רבי מאיר חדש זצ"ל היה מרבה להזכיר זאת, שעל אמירת עה"נ אין חוזרים ומתפללים, אבל על 'על ניסין שבכל יום עימנו' כן חוזרים"]

י. מלשון לפרוק, לפדות, בלשון ארמית.

יא. גבורות שמים, או מה שהיתה גבורה אצלנו, גבורת הקרב, וגבורת הרצון והאומץ, יצאו "כדובים שכולים" (סדה"י)!!  
[ניסא זוטא, בבא מציעא]

יב. פלא, יוצא מגדר הרגיל.

יג. נחמה מהצרה.

יד. מלחמת מצוה, ונקמה ברשעים. ענין בפני עצמו! [מאמר חמי הרב האיתן זצ"ל]. עצם היציאה למלחמה, ראה בספר שיח חנוכה לגרמ"ק זצ"ל. [ובמשך חכמה ביאר, שעיקר קביעות החגים ביום שנחו, וכן"ל כאן חנו כ"ה. וברור שהשאפה לשלום, וכתתו חרבותם" וכו' "וגר זאב עם כבש" וכו', אבל בינתיים א"א לדחוק את השעה, ויש "מלחמת מצוה"].  
וברמב"ם הל' חנוכה משמע שעדיין נלחמו בכ"ה, ובאותו יום גברו ואבדו.

הערת הרב מרדכי פטרפרינד שליט"א: מה שמודים על המלחמות, הג"ד הלל זקס זצ"ל ביאר [עי' בספר הרופא לשבורי לב ח"ב עמ' תקנ"ח] שעיקר מה שאנו מודים על המלחמות, הרי זה משום שדבר שהושג על ידי מלחמה נקנה קנין נפשי באדם, ובכחאי גוונא מה שקנה במלחמה נהפך להיות חלק מבנינו של האדם, ולזה אנו מודים על המלחמות שהשי"ת ממציא לנו לטובתנו, שנזכה בהם להטבה הנצחית בשלמות, עכתו"ד.

טו. אין קורים אבות אלא לשלושה (ברכות טז, ב), אבל "אבותינו" אפשר לקרוא גם לאחרים? וכעין "והיא שעמדה לאבותינו"? ואולי מצד שמדובר על כלל ישראל? וצ"ע. [הערת הרב אריאל אביני נ"י: "יל בב' אופנים. א. ע"פ המעיו"ט סוף פ"ב דברכות, שכל הקפידא להחשיב משהו כמחצב שלנו. ב. עפ"י הריטב"א ביבמות מו שרק בתפלה קפדינן. ואולי ע"ד עראי א"נ בנוסח שעומד בפ"ע גם שלא בתפלה וכגון בבהמ"ז לא קפדינן. וכע"ז בהיפך למדתי בדיוק היום בסימן קפח סעיף ג ברמ"א ומ"ב ס"ק ו]. והרב איתן שנדורפי שליט"א ציין לדף על דף ברכות טז, ב.

טז. באותו תאריך [וקצת צ"ע, שהרי ניסי המלחמה היו לפני כן, ולא באותו תאריך, ונס פך השמן בפשטות לא מוזכר כאן]. ויש גורסים "ובזמן הזה" (מחזור ויטרי).

יז. אולי הזכירו גם שם אביו, "יוחנן" מרמז שהכל חנינה משמים [גם שם החג חנוכה, במחזור ויטרי סימן רלט: "מצאו חנוכה מצאו חנינה"], וכן"ל שם "מתתיהו", מתנת שמים.

יח. דנו מיהו הכה"ג, יוחנן או מתתיהו או שניהם.

יט. על שם עיר שנקראת כך, או ע"פ הפסוק "חשמנים" (תהילים סח, לב), גדולים וחשובים (מצודות שם), ראה ב"י סי' תרפב.

כ. היוונים הסורים, הסלווקים.

ולך עשית שם גדול וקדוש<sup>כ</sup> בעולמך<sup>ל</sup>, ולעמך ישראל עשית תשועה גדולה ופורקן, כהיום הזה<sup>ל</sup>.

ואח"כ באו בניך לדביר ביתך<sup>ל</sup> ופינו את היכלך<sup>ל</sup> וטיהרו את מקדשך<sup>ל</sup> והדליקו נרות בחצרות קדשך<sup>ל</sup>, וקבעו<sup>ל</sup> שמונת ימי חנוכה אלו להודות ולהלל לשמך הגדול<sup>מא</sup>.



כא). יותר מכל האומות, מפני שבאו כנגד התורה [הגר"ח"ק זצ"ל בספר שיח חנוכה], מחטיא לאדם קשה מהורגו. ושם "מלכות הרשעה" בד"כ הוא על רומי.

ידיעה חשובה: "ישנן הוכחות היסטוריות לכך שבכל רחבי האימפריה היוונית נתנו היוונים חופש פולחן למיעוטים הכבושים תחת ידיהם. רק את היהודים ניסו היוונים להכריח להמיר דתם. תורת ישראל והעבודה במקדש הטרידו את היוונים" [מתוך חוברת של הרב אלישע וישליצקי זצ"ל על חנוכה, ובהערה שם ציינו: עסק בכך הפרופ' מנחם שטרן הי"ד, שנרצח בפיגוע על יד גבעת רם בי"ט בסיון תשמ"ט]. ויותר מזה, שגם אצל היוונים זה חידוש מה שקרה באותן שנים מסויימות, שפתאום מנסים לכפות את ישראל נגד התורה. נראה שהשם אימץ את ליבם, כמו אצל פרעה, לדבר פלאי כזה גם אצלם, לנסות את בני ישראל, ולהאיר לנצח את אור החנוכה! ["לא ברור מדוע ביקש אנטיכוס להטיל את הגזרות האלה. הדת ההלניסטית הפוליתאיסטית הייתה סבלנית מטבעה, ולא ידועים מקרים אחרים של כפייה דתית מצד שליטים הלניסטיים על נתיניהם. חוקרים רבים ניסו לתת תשובות שיכולות להסביר את התופעה המשונה" (המכלול)].

כב). ועל זה הובטחנו בתורה, "כי לא תשכח מפי זרעו". איך רצו להשכיחם? לכאורה ע"י הגזירה שלא יעסקו בתורה, וראה גם בקונטרס הגר"ח"ק זצ"ל]

כג). שם כללי למצוות. ואולי עיקר הקפידא של יוון ושאר האומות ביחוד כנגד החוקים, שאין בהם טעם שכלי אנושי ידוע לנו.

כד). לא היה אז מספיק זכויות, וגם לא היו תפילות [כמו בזמן מרדכי, ששם כתב הרמב"ם "להודיע לדורות הבאים שהשם היה קרוב לשוועתנו"]. הכרת והרגשת "לא מגיע לי כלום". "קטונתי מכל החסדים!" "שבשפלנו זכר לנו".

כה). כשפוגעים בתורה ומצוות יהודי מרגיש שפגעו בו, וזה "צרתו". הבנת ערך המצוות לטובתנו. חיים שלנו. "ברחמין הרבים", הקב"ה ריחם עלינו!! וראה גם בספר דרכי מוסר עמ' רצב, רצה. [וכמובן שאם אנחנו בצרה אזי "בכל צרתם לו צר", ועמו אנכי בצרה, ושכינה מה לשון אומרת, קלני מראשי קלני מזרועי]

כו). גדולה נקמה וכו', מס' ברכות. והתבאר היטב גם בעין איה שם, ובספר שיחות מוסר.

כז). לתלות הגדולה בבעליה (ב"ר על יוסף, פעם בסוף וישב כשמדבר אל שר המשקים והאופים, ופעם בתחילת מקץ כשמדבר אל פרעה). ובגמ': "שהעמדתי להם בית חשמונאי". ברור שהיתה השתדלות טובה, תכסיסי מלחמה מבריקים של המכבים, אבל "וזכרת את ה' אלוקיך כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל", ודרשות הר"ן על זה.

כח). בנשק, וכח הגוף מחמת הספורט ותרבות הגוף שלהם. גיבורים היינו חזקים.

כט). מחמת הצרות, וגם ת"ח וצדיקים תש כוחם, "אקצירי ומרעיי". [ומבואר שגם בני חשמונאי היו חלשים, וראה לקט רשימות לחנוכה עמ' לו וק"ט].

ל). וכך פעמים רבות בתנ"ך, וכעין מעשה יונתן, בשמואל א פרק יד, ושם אומר לנערו: "אין מעצור להשם להושיע ברב או במעט". ובדברי אלישע לנערו: "כי רבים אשר אתנו מאשר אותם", מלכים ב.

לא). הרמב"ם (איגרת השמד מהד' מוה"ק עמ' מג) הבין שהכוונה לכל ישראל באותו הזמן, ובאר שאע"פ שהיו גזירות והיו אנוסים לבטל מ"מ נחשבים צדיקים גמורים, עיי"ש. [והיה אפ"ל שהכוונה לבני חשמונאי, שהיו "חסדי עליון"]

כלשון הרמב"ן פרשת ויחי].

לב). וזים הליצוני עד מאד, מתורתך לא נטיתי, תהלים קיט (ב"י).

לג). והתגדלתי והתקדשתי, וראה בקונטרס שם (צויין לעיל הערה א) בשם הגר"א שהתגדלתי הוא בטובות לישראל, והתקדשתי הוא בקידוש השם בנקמה בגויים הרשעים. [וראה היטב ישעיה כו, ח "אֶף אָכַח מִשְׁפָּטֶיךָ יְקֹנֶךָ קִיּוֹנֶךָ לְשִׁמְךָ וְלִזְכָּרְךָ תִּאֲנֹת־נֶפֶשׁ, וביאר שם רש"י שכשיש "משפט", נקמה בגויים, אז יש "שמך", עיי"ש]

לד). זה העיקר, ולעמך וכו' גם מצטרף (הערה ברגלי מבשר, לג"ר משולם ראטה זצ"ל). וראה מנורת המאור על חנוכה בתחילת דבריו, ותבין.

לה). [לא כולם גורסים "כהיום הזה", ראה בספר ימי הלל והודאה]. ביטוי קצת קשה, "כהיום הזה", נמצא בתנ"ך שש פעמים. ולא ברור פירושו, ראה בעץ יוסף על הסידור שהכוונה "דגם היום הוא התשועה והפורקן, כי בכל שנה בימים אלו מתגלה הנס, והשי"ת בימים אלו משפיע לעמו ישראל תשועה ופדיון", וכן ראה לחת"ס בדרשותיו לחנוכה, וצ"ע עדיין.

לו). דביר הוא בד"כ קודש הקדשים (וראה בספר "מפתח הבית", בערכו), אבל גם כינוי לכל המקדש, "דביר קדשך", תהלים כח, ב, עיי"ש בראב"ע וברד"ק. גם בתפילה: "והשב את העבודה לדביר ביתך".

לז). מהעבודה זרה שהיתה שם, לכאורה. או מהטומאה, ראה שיח חנוכה לגר"ק זצ"ל עמ' כא.

לח). משמע שהיוונים טמאו את כל המקדש, ולא רק את השמנים. וראה בספר שיח חנוכה שם, האם ע"י זה ש"באו פריצים וחללוה", או במעשה בידים.

לט). נרות על הנצחון, שהדליקו בחצר [מקו"ח לבעל החו"י סי' תרעב: "שמחה שהיו מדליקין אחר הנס", דרשות חת"ס עמ' סט: "כדי להודיע ולפרסם הנס לרבים"], וראה גם בספר שיח חנוכה לגר"ק זצ"ל. וכידוע השאלה מדוע נס פך השמן אינו מוזכר בעל הניסים.

מ). באותו זמן? ובגמ' כתוב "לשנה אחרת", וראה שם בריטב"א פירוש.

מא). כבר תמחו מה הענין להביא דבר זה כאן, שאינו ענין הנס אלא רק קביעת היום.

ותרצו במספר אופנים, כגון שהמאבק היה על תורה שבע"פ, "להשכיחם תורתך", ואדרבה הרווחנו מהמאבק עוד תורה ומצוות (ראה באסופת מערכות לרב גולדוויכט זצ"ל, ובמשנת יעקב לרב רוזנטל זצ"ל על הרמב"ם).

ואפ"ל שהוא כעין מודים דרבנן, מודים אנחנו לך על שאנו מודים, עיי"ש בלשון רש"י, וכנ"ל כאן אנחנו מודים לקב"ה שזיכנו בימים נפלאים שתיקנו לנו רבותינו, שבהם הלל והודאה. ועיקר הנקודה, שנתן בליבנו להרגיש בנס, ראה שבת יג על "אין שוטה נפגע" ורש"י שם, "כמה לא חלי ולא מרגיש גברא דמריה סייעיה", וראה גם נחלת יוסף לרב ליפוביץ זצ"ל, עמ' 26.

הרב אריה ליב גולדשטון

בית מדרש להוראה "היכלא"

## זהירות מ'חכמה יוונית' בתוך לימוד התורה

### א.

מסופר בגמרא (סוטה מ"ט ע"ב; ב"ק פ"ב ע"ב; מנחות ס"ד ע"ב) כשצרו מלכי בית חשמונאי זה על זה<sup>א</sup>, והיה הורקנוס מבחוץ ואריסטובלוס מבפנים (ראה גליון הש"ס ב"ק). בכל יום ויום היו משלשלין להן דינרין בקופה, ומעלין להן תמידין. היה שם בתוך העיר זקן אחד שהיה מכיר בחכמת יוונית, לעז להם לאלו שמבחוץ [שהוא רצה לסייע להם] בחכמת יוונית. - אמר להן: כל זמן שעסוקין בעבודה אין נמסרין בידכם.

למחר שלשלו להן דינרין בקופה, והעלו להן חזיר, וכנראה אותם שהיו על החומה לא הבחינו שהניחו להם בסל חזיר, והעלו את הסל מתוך מחשבה שהוא מכיל כבש לתמיד, כמו שהיה עד אותו יום. כיון שהגיע לחצי חומה נעץ צפרניו בחומה [רש"י מבאר שכך הדרך של חזיר כשגוררים אותו], ונודעזה ארץ ישראל, ששטחה הוא ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה (הגהות היעב"ץ).

רש"י מבאר שהזעזוע היה על חילול השם ["מחמת המלך שבערה על חילול שמו"]. ויתכן להוסיף שהזעזוע היה על מה שאותו זקן מסר את כל אחיו שבתוך העיר לידי הרומאים שהיו בחוץ. ועוד יתכן, שהזעזוע היה על עצם כך שאותו זקן גרם להפסקת קרבן התמיד.

עכ"פ מסיימת הגמרא: "באותה שעה אמרו: ארור שיגדל חזיר, וארור שילמד בנו חכמת יוונית". בתחילה אסרו גידול חזיר, ואח"כ כשנודע להם שהיה זקן שגרם לכל זה על ידי שרמו ביוונית, אסרו גם את זה (בן יהוידע).



### ב.

והנה, מהי אותה 'חכמת יוונית' שבה 'לעז' הזקן לצרים על העיר? רש"י מפרש (במנחות "רמיוות", או (בסוטה) "לשון חכמה שמדברים בו בני פלטין ואין שאר העם מכירין בו".

והגמרא (בסוטה ובב"ק) מקשה: הרי מצינו שמותר לדבר בלשון יוונית, וכמו שאמר רבי ליושבי ארץ ישראל - שהיו מדברים בלשון 'סורסי' - שעדיף שידיברו בלשון הקודש או בלשון

א. כשהמלך אלכסנדר ינאי מת, אשתו שלומציון אלכסנדרה מלכה אחריו. וכשהיא מתה השאירה שני בנים, הורקנוס הבכור ואריסטובלוס הצעיר. בעקרון, הורקנוס הבכור היה צריך לקבל את המלוכה, והוא היה מחוץ לירושלים. אבל אריסטובלוס הצעיר - שהיה בתוך העיר - לא הסכים לוותר עליה, ופרצה מלחמה ביניהם. ולאחר זמן הורקנוס לקח לו לעזרה את המצביא הרומאי פומפיוס, שהעמיד מצור על ירושלים (ראה רש"י שיה"ש ו, יב).

יוונית (שהיא שפה יותר גאה משפת 'סורסי', רש"י).

ומתרצת הגמ' "לשון יוונית לחוד, וחכמת יוונית לחוד". וביאור הדבר, שהשפה הרגילה של הדיבור, אינה אסורה, אבל אותן רמיזות שהיו מיוחדים לאנשים מסויימים ואין המון העם מבינים אותם, עליהן גזרו שלא ילמדו אותן.

ובשו"ת הריב"ש (סי' מ"ה) נשאל, מהי אותה 'חכמה יוונית' שחכמים אסרו ב'ארור' ועל האדם להתרחק ממנה, האם מדובר על ספרי החכמות של היוונים או על משהו אחר

והביא את דברי הגמרא הזו, וכתב שודאי לא מדובר בגמרא על השפה היוונית שמדברים בה - כי אם כן מה הכוונה שאותו זקן 'לעז להם' לאותם שהיו מחוץ לחומה, הרי כולם הבינו את השפה הזו (ומציין למגילה י"ח ע"א "לעז יווני לכל כשר"). ובודאי לא מדובר על חכמות שונות וספרי טבע וכיוצ"ב, שזה לא שייך לרמיזה של אותו זקן.

ולכן כותב הריב"ש: "ולכן נראה לי, ש'חכמת יוונית' היא לדבר בלשון יוני בחידות ובלשון סתום, שלא יבינו אותו ההמון, רק אותם שלמדו והורגלו באותן החידות". ומביא כמה דוגמאות מהגמרא לחידות כאלו, ומבאר שכשהחידות נאמרות בלשון יווני הן נקראות 'חכמה יוונית' [ומביא גם פירוש רש"י שזה רמיזות שרמזו בידים וכיוצ"ב ולא בדיבור, ומסיק שהוא גם מתכוון לאותו ענין]. ומחמת זה מסיק שהאיסור הזה אינו שייך כלל לספרי טבע וחכמה וכו' ע"ש.



## ג.

ומבואר שהחכמה יוונית אינה חכמה מסויימת או מושגים מסויימים, אלא זה אותם דברים שכל אחד יכול לדבר עליהם, ורק שב'חכמה היוונית' אותם דברים ידועים נאמרים בחידות וברמזים. ואת זה אסרו חז"ל לעשות (בשפה היוונית).

ובחידושי הגרי"ז (בסוטה) מובא בשם בנו הגרי"ד זצ"ל שהקשה, וכי משום שאירע מעשה אחד כזה, לכן כבר גזרו חז"ל ב'ארור' על המלמד בנו חכמת יוונית? - ומבאר שבאותה שעה שאירע המעשה הזה, הבינו חז"ל שהשורש שמחמתו אותו זקן עשה כן, הוא מחמת שלמד חכמה יוונית. ולכן מיד גזרו חז"ל ב'ארור' על המלמד בנו חכמת יוונית.

ובאמת תמוה מה מצאו רע באותה 'שפת רמזים' של היוונים, עד שהבינו שהקלוקל שהיה לאותו זקן נבע ממה שעסק בחכמה יוונית זו. והרי עצם הענין של הרמזים יכול להיות בכל שפה, ואינו שייך דוקא ליוונים.

ב). למשל: א. מה שאמרו (עירובין נ"ג ע"ב): "אמהתא דבי רבי, כי הוו משתעון בלשון חכמה, אמרין הכי: עלת נקפת בכד, ידאון נשריא לקיניהון", דהיינו: שהכלי הקטן ששואבין בו היין מן החבית מנקפת בשולי החבית, לפי שכבר כלה היין, ולכן שיעופו וילכו התלמידים למקומן ויפסיקו הסעודה. ב. עוד שם: "רבי יוסי בן אסין, כי הוה משתעי בלשון חכמה, אמר הכי: עשו לי שור משפט בטור מסכן", דהיינו: הכינו לי תרדין בחרדל, כי תרגום 'שור משפט' - 'תור דין', ו'טור מסכן' הוא תרגום של 'חרדל'.



ונראה לבאר, שהרי באמת כל אחד יכול להמציא רמזים וחידות, ואם כן מה היה מיוחד בזה אצל היוונים. וצריך לומר שאדם רגיל גם אם אומר חידה, אבל זה רק באופן חד פעמי מחמת שעמום או איזה צורך, אבל היוונים לקחו את זה למשימה העיקרית שלהם, ובוזה היו מתעסקים כל הזמן, ושכללו את החידות שיהיו יותר מתוחכמות, וחיברו על זה ספרים וכו' וכו'.

ותמוה, מה היה הענין שלהם בהתעסקות בזה, והרי כשאומרים דבר בצורה של רמז וחידה, אין שום שינוי בתוכן של הדברים, וכל החכמה היא רק בצורה של העברת הדברים. ואם כן, קשה מאוד מה ראו חכמי יון - שהיו חכמים ונבונים<sup>ג</sup> - להתעסק בדבר כזה, הרי זה נראה כ'העברת זמן' בדבר חסר מטרה וחסר תכלית?!

ונראה שכאן רואים את המהות של החכמה היוונית. הענין שלהם היה 'ליהנות מהחכמה', וידוע שהטבע של השכל להתענג על דברים חכמים, ולכן היוונים שרצו להתענג תענוגים שכליים, המציאו להם כל מיני התחכמויות שונות, חידות ורמזים מתוחכמים, והיו פותרים חידות ונהנים. והרי זה ממש כמו אדם שמטרת חייו יהיה לפתור 'תשבצים' ו'סודוקו' או לנצח במשחק ה'שחמט'... שהוא נהנה מזה, ואין בזה שום תכלית.

והבינו חז"ל שמי שעוסק ב'חכמה היוונית', הרי הוא שקוע בכך ברמה כזו שזה משפיע על כל חייו, עד שגם הלימוד תורה שלו נעשה ב'סגנון' של 'חכמה יוונית'. ודבר זה גורם שהתורה אינה נכנסת בדמו, וכמו שיתבאר, וסופו להתקלקל.



## ד.

ונמצא, שכל הענין של החכמה היוונית היה: ליהנות מהחכמה, לענג את השכל. - אבל בלי שום השפעה מהתוכן של הדברים. אלא רק הנאה חיצונית בלי שום תוכן והפנמה.

ובדבר זה ממש הפוכה חכמת התורה מהחכמה היוונית. המטרה של לימוד התורה היא לא "רק" להתענג מהלימוד. אמנם חייבים שיהיה תענוג מהלימוד (כי רק כך התורה נדבקת באדם, עי' הקדמת אגלי טל), אבל לא זה המטרה! - המטרה בלימוד התורה היא להפנים את הלימוד ולחיות אותו, שתהיה 'תורת חיים'! כשלומדים הלכה - לקיים אותה, כשרואים השקפה מסוימת - לחיות על פיה, כשמבינים סברא - להפנים אותה כצורת חשיבה נכונה. לא להשאיר הכל כדברים חיצוניים שנועדו לענג את השכל ותו לא<sup>ה</sup>.

(ג). ומצינו בלקט יושר לחנוכה שהתרומת הדשן היה עושה בחנוכה 'קטפות', שהם משפטים חרוזיים שיש בהם חידות על הלכות חנוכה.

(ד). ובנבואה בזכריה (ו, ג) נמשלו היוונים ל"סוסים לבנים", וביאר הרד"ק בשם רבי סעדיה גאון: "מפני שהמלך הראשון ליון היה אלכסנדרוס מוקדון שהיה חכם פילוסוף, והחכמה הוא דבר לבן ומחור, לפיכך כינה המלכות ההיא בלבנים", [ובאמת לשון הגמרא תמיד הוא "אלא מחורתא כששנינן מעיקרא" וכיוצ"ב].

(ה). זה הכוונה ללמוד "אליבא דהלכתא", לאו דוקא בהוצאת הלכות ממש, שזה כמעט ולא מצוי היום - כי כמעט הכל כבר כתוב במשנ"ב ובגדולי האחרונים ואדם פשוט לא מהין לחלוק עליהם, אלא בכל דבר ניתן להוציא הוראה למעשה. וגם בלי שמחליט ש'מוציא' הוראה, מספיק שמחליט שהוא חי את הלימוד, ובהמשך כבר יבואו לו מקרים שייזכר פתאום

ומה'חכמה היוונית' הזו הרחיקו אותנו חז"ל. ואמרו ש'אסור לאדם שילמד את בנו חכמה יוונית'. ומקשים, למה אסרו דוקא 'ללמד את בנו', הרי באותה מידה היו יכולים לאסור שאדם ילמד עם עצמו. נראה שהתשובה לזה היא, שבאמת מותר לעשות מפעם לפעם חידות ורמזים לתענוג בעלמא, אבל אסור שזה יהיה דרך חיים! וכשאדם 'מלמד את בנו חכמה יוונית', הרי הוא מנחיל לו את זה כדרך וסגנון לחיים.



## ה.

אמרו חז"ל (עירובין ס"ד ע"א): "מאי דכתיב וְרָעָה זִנּוּת יֶאֱבֹד הוּן? - כל האומר שמועה זו נאה, וזו אינה נאה - מאבד הונה של תורה". ומבאר רש"י שסופה להשתכח ממנו.

ויש לבאר, מדוע כל כך חמור לומר 'שמועה זו נאה וזו אינה נאה'. ועוד יש לבאר, מה הטעם שנקרא 'רועה זונות'. ובפשטות הכוונה לדימוי לשוני, שהמילים 'זו נאה' דומים למילה 'זונה'. אך עדיין צ"ב שורש הדימוי, דלא נראה שזה רק דימוי לשוני, אלא שיש כאן דימוי בתוכן הדבר.

וכן יש לבאר מה הסיבה שזה גורם לשכוח את כל תורתו, הרי לכל הפחות היה צריך להשאיר בידו את השמועות שחושב שהן נאות, ובדברי הגמרא נראה שאת הכל יאבד וישכח.

ונראה, שמדובר כאן על אחד שלומד את התורה עצמה כ'חכמה יוונית'. הוא אינו לומד את התורה בשביל להפנים אותה ולחיות על פיה, אלא הוא לומד בשביל התענוג השכלי, בשביל הברק החיצוני שגורם לו תענוג. הרי אם כך, מובן מאוד למה הוא אומר 'שמועה זו נאה וזו אינה נאה', כי לא בכל הדברים יש ברק חיצוני שהשכל נהנה ממנו, יש דברים פשוטים, ויש דברים מסובכים. וכיון שהוא לומד רק בשביל ההנאה השכלית שיוצא לו, לכן הוא 'מסנן' את חומר הלימודים, ומחפש ללמוד רק את הדברים המבריקים והמעניינים, שיגרמו לו הנאה שכלית.

ואדם כזה, שאינו חי את הלימוד, ואינו מפנים את הדברים שמשגיג, הרי שסופו לאבד ולשכוח את כל לימודו! גם את החלקים שכן נהנה מהם והיו 'נאים' בעיניו. ולא מצד שזה 'עונש' על מה שעשה, אלא זה המציאות, מי שלא חי את הלימוד, למה שיזכור אותו? ראיתם פעם מישהו שזוכר את כל ה'תשחצים' שפטר בעל פה?...

אכן, הכינוי המתאים לאדם כזה הוא "רועה זונות". כי 'אשה' לא מיועדת רק להנאה, אשה מיועדת לחיות איתה. 'זונה' היא זו שמיועדת רק להנאה ותו לא, לא לחיות איתה. התורה היא 'אשה', היא לא 'זונה' ח"ו. מי שלוקח את התורה רק כהנאה ולא כ'שותף לחיים', הוא ממש כמו 'רועה זונות'.



בגמרא שלמד ממנה יסוד שלפיו צריך לנהוג כך ולא אחרת וכו'. וע"ז נאמר 'תן לחכם ויחכם עוד'.

## ו.

כמובן 'הנפקא מינה למעשה' מדברים אלו, הוא לידע ולזכור בזמן הלימוד את היסוד הזה. לחיות את הלימוד, לקחת את התורה כשותף לחיים, ולחיות איתה, לצעוד איתה. וגם בזמן 'חיי המעשה' צריך לזכור את היסוד הזה, כשאדם עומד לפני הכרעה מסוימת, והוא יודע מה דעת התורה על הנושא הזה, עליו לנהוג כך לא כי הוא 'חייב', אלא כי כך הוא חי, כי זה הדרך חיים שלו, עד שהוא מעצמו ומדעתו רוצה לעשות כך.

עוד נפק"מ מעשית יש בלימוד הזה: להיות "מודה על האמת". לפעמים יש לאדם סברא מבריקה, דבר שגורם לו הנאה גדולה, והוא מבין בעומק דעתו שזה לא האמת, והחברותא מעיר לו שדבריו אינם נכונים. וקשה לו מאוד להודות על האמת, כי 'חבל לו' על הסברא המבריקה שלו. - האמת לפעמים נראית כדבר פחות 'כיף' מהסברא השקרית.

אם הוא לא מודה על האמת, הרי זה סימן שהוא לומד את התורה כ'חכמה יוונית', הוא מחפש את ההנאה, לא את האמת. הרי אם הוא רוצה לחיות את הלימוד, ולנהוג למעשה על פיו, הוא לא יסכים להנהגה שאינה האמת. ואם כן, כאשר הוא מתעקש להישאר בדעתו המבריקה והמשמחת אפילו כשמתברר לו שהיא אינה אמת, אות הוא שאינו מתכנן לחיות את הלימוד. הברקות לא 'חיים', הברקה נעצרת בהנאה, היא לא גורמת הנהגה מעשית.

ובענין זה מספר בנו של הגר"ח מוולאז'ין על אביו (בהקדמת נפשה"ח) "רגיל היה על לשונו שכל חידושים שמחדש הן בגפ"ת הן בשו"ת, ושיערה דעתו דחדי ליביה מפלפוליה, הוא חושש לנהנה מדברי תורה והיה קרוב בעיניו שהחידוש אולי אינו לאמיתתה של תורה, כמאמר חז"ל 'כל המתיהר חכמתו מסתלקת ממנו'. ודרך בדיחותא היה אומר שזהו נחשב אצלו לשוחד שמשחד עצמו בחדותא דמסתיי'. והיה מתייגע לסתור דברי עצמו ולחזור לשנות דבריו, ולשקול בפלס שכלו איך להעמיד על האמת בסברא ישרה ובשיקול דעת נכונה".

אבוי לנו אם נלמד בלי להנות מהלימוד, אך אבוי גדול יותר - אם כל תכליתנו תהיה ההנאה לבדה!



# אוצר אורח חיים

השגות על הלוח שיו"ל על ידי ישיבת אור החיים ♦ עבר ושיחה  
באיסור ♦ בעניין נשיאת כלי נשק בשבת בזמן מלחמה



הרב שמואל עדס'

נוה יעקב ירושלים

## השגות על הלוח שיו"ל על ידי ישיבת אור החיים

### הקדמה

#### שיעור מיל לפי דעת מרן

מקובל בעולם שדעת מרן היא ששיעור מיל הוא י"ח דקות. יסוד הדברים הוא מדבריו באו"ח סימן תנ"ט וביור' ד סי' סט סעי' ו' ורמ"א בסי' רס"א. והנה מקור דבריו הוא דברי התרומת הדשן סימן א' וקכ"ג (כמבואר בב"י סי' תנ"ט) שמעלות השחר עד צאת הכוכבים יש י"ב שעות (כלומר בימים השווים, דהיינו ניסן ותשרי שאז יש י"ב שעות ביום ובלילה, כדאי' בש"ס נדה ס"ה: כמו שפי' שם רש"י), ובי"ב שעות אלו יש מ' פעמים שיעור מיל, ומהזריחה לשקיעה ל"ב מיל, ולפני הזריחה ד' מיל מעלות השחר, ואחרי השקיעה ד' מיל עד צאת הכוכבים. נמצא כל מיל י"ח דקות.

ולפי זה יש להתבונן בזמנינו, שהמציאות היא ידועה שבימים השווים יש י"ד שעות וכ"ד דקות מעלות השחר עד צאת הכוכבים (של ד' מיל, היינו 72 דקות), איך לחשב את שיעור המיל. ויש בזה ד' דרכים:

א. לקבל את דעת מרן שהמיל י"ח דקות, ולהתעלם מזה שזה לא מסתדר עם המציאות של ניסן ותשרי. לכן שיעור חימוץ עיסה בערב פסח יהיה י"ח דקות. אבל כל זה בדברים של שיעור מיל קבוע ואינו תלוי ביחס ליום מסוים, אבל לגבי זמני היום, על כרחך צריך להתאים את השעות לאותו היום. ועל כן יש לחשב בניסן ותשרי את היום מעלוה"ש לצאה"כ כמו שהוא אצלנו במציאות, ואם כן יש לחלק את הזמן שמהזריחה לשקיעה לל"ב מיל, ואז יצא כל מיל שיעור כ"ב וחצי דקות בימי ניסן ותשרי". ולשיעור חימוץ עיסה יש לחוש לי"ח דקות כאמור. ושיעור עלות השחר צ' דקות.

1. גילוי דעת: מאמר זה היות שיש מקום לראות כאילו הוא נוגע בכבודם של רבותינו, פנה אלינו הרב הכותב שליט"א בבקשה שלפני פרסום המאמר יעברו עליו תלמידי חכמים להגיה אותו ולבקר אותו, כדי שלא תצא תקלה הן מבחינת הניסוח והן מבחינת עצם הדברים. ואכן המאמר נשלח להגהה לידי כמה ת"ח מופלגים בתחום זה של זמני היום, והשתדלו לבקר אותו ולהעמיד את הדברים במקום הנכון (וחלק מהדברים נדפסו להלן). ועל כן אנו מוסרים מודעא בשמנו ובשם הרב הכותב, במאמר שום כוונת פגיעה או זלזול ח"ו בכבוד רבותינו, וכל כוונת המאמר הינה אך ורק לברר את ההלכה כדת של תורה.

א. הגם שיתבאר להלן שבזמני המעבר בין היום ללילה לא מחשבים בזמניות (אלא במיקום השמש במעלותיה), אין זה ענין לנידון דידן. שהרי מבואר בגמרא שהזמן של ד' מיל הוא עשירית מהיום, ודברי חז"ל אמורים על יום של ניסן ותשרי, ואם כן יש לנו לשער באופן יחסי לניסן ותשרי. וכל הנידון של הזמניות זה רק ביחס לזמנים שבהם היום והלילה לא שווים.

ב. לקבל את דעת מרן לחצאים: דשיעור י' פרסאות ביום הוא מעלות השחר עד צאה"כ, כפי פירוש רש"י בפסחים צ"ג וכפי הבנת גדולי הראשונים שמרן נמשך אחריהם. אבל בענין הי"ב שעות לשער כפי המציאות הנראית לעינינו, וכדעת הגר"א שהוא מהזריחה לשקיעה י"ב שעות. ולפי זה שיעור המיל הוא כ"ב וחצי דקות, ושיעור עלות השחר צ' דקות.

ג. כיון שאין לנו הוראה ממרן על שיעור המיל, כיון שהדעה שהוא מסתמך עליה נדחית מהלכה מפאת המציאות כנ"ל, אנו מוכרחים ללכת אחרי הוראות הרמב"ם שהמיל הוא כ"ד דקות (וכמו שידוע, שלפני קבלת מרן נהגה בגלילותינו הוראת הרמב"ם, ובפרט שאין לנו עמוד הוראה שאנחנו יכולים להסתמך עליו בעניני ביה"ש, דהרא"ש במס' תענית כתב כסברת ר"ת, ואילו הרי"ף לא פירש לנו, ורק שיטת הרמב"ם כהגאונים<sup>1</sup>). ושיעור עלות השחר ע"ב דקות.

ד. כיון שדעת מרן היא שהמיל הוא י"ח דקות, קי"ל כותיה אבל לא מטעמיה, אלא מטעם חידוש הגר"א<sup>2</sup> ששיעור י' פרסאות דפסחים למסקנת הגמרא הוא מהזריחה לשקיעה, ומה

(ב). אמנם כמה אחרונים כתבו שהרמב"ם סובר כר"ת אבל זה לפי הבנת המנחת כהן בר"ת כמו שיתבאר להלן.

ג). ואע"פ שיש סתירה ברמב"ם, שבפירוש המשניות ריש ברכות כתב ששיעור עלוה"ש ע"ב דקות, וא"כ משמע דסובר שהמיל הוא י"ח דקות. אמנם כבר האריכו האחרונים לפרש ברמב"ם דקי"ל שיש רק ג' מילים לפני הזריחה, ואתיא כדעת הגר"א שהזמן הוא ע"ב דקות לפני הזריחה (ראה במאמרי הגרי"מ שלזינגר הנד' בספר זכרון אש תמיד).

והגם שהחזו"א החזיק מאוד לקבוע עיקר כשי' הגר"א שהשיעור הוא י"ח דקות לענין חימוץ עיסה, ונקט דוּו גם כן דעת הרמב"ם, כפי שנראה מדברי הגר"א. אך ודאי שאין זה שייך כלל לקבלת הוראות מרן, והרי החזו"א נקט בזמן צאת הכוכבים שצריך לראות כוכבים בפועל והיה תופס לדינא שצאת הכוכבים כחצי שעה ויותר מהשקיעה. ובודאי לא להקל כפי שיעור זמניות.

ועוד העירו שהחזו"א מסתמך על מש"כ בשם הגר"א שבירושלמי משמע כפירושו שי' פרסאות נמדד מזריחה לשקיעה, היפך דעת רוב ככל הראשונים שפירשו שי' פרסה נמדד מעלוה"ש לצאה"כ. ובירושלמי שלפנינו ריש ברכות משמע להיפך. דאיתא התם שיש נ' מיל מעלוה"ש לזריחה ונ' מיל מהשקיעה לצאה"כ, וסה"כ יש ת"ק מיל ביום, ולשי' רש"י וכל הראשונים ת"ק מיל הוא כולל מעלוה"ש לצאה"כ. (שהרי היחס בין מהלך היום למהלך הנשף הוא א' חלקי ח', ואם כן נ' מיל הוא עשירית 5000 כולל הנשפים). ולגר"א ת"ק מיל הוא מהזריחה לשקיעה. (והנ' מיל הוא עשירית מהזמן שהמזריחה לשקיעה). ומבואר שם בירושלמי שכוש היא א' מס' מהעולם ומהלכה ז' שנים (מעט פחות, עי' במפרשים), ואם נחשב ז' שנים פחות מעט כפול ס' נמצא גודל העולם 400 שנה, שזהו שיעור העולם ללא הנשפים. ומוכח כדעת כל הראשונים, שהיחס בין הנשפים לבין הזמן שמהזריחה לשקיעה הוא א' חלקי ח' ולא א' חלקי י'

והנה דברי הירושלמי אינם ממש סתירה לגר"א, כיון שהגר"א מפרש את דבריו במסקנת הבבלי, ויכול הגר"א לומר שהבבלי חולק על הירושלמי בזה. (אך זה קצת תמוה, כיון שהגר"א מתבסס על דברי רבי יהודה בברייתא, והירושלמי קאי ג"כ על שיטת רבי יהודה). יש שאמרו ששיטת ר"ח בסוגיא בפסחים מתאימה לשי' הגר"א, אך לפנינו בר"ח כתוב להדיא שמפרש את שיטת רבי יהודה בברייתא שם שיש ח' פרסאות מהזריחה לשקיעה, וכשיטת רש"י וכל הראשונים. עוד יש שהוכיחו משיטת רס"ג שכתב ששיעור ד' מיל הוא שעה וחומש, ולפי זה מוכח שהשיעור מיל הוא י"ח דקות. אמנם אין לנו גילוי מה סובר רס"ג בשיעור היום אם הוא י"ב שעות מעלוה"ש לצאה"כ, כרוב הראשונים, או כסברת הרמב"ם שהוא מהזריחה לשקיעה. (ויש שנדחקו להוכיח מדבריו שסובר כרמב"ם ואכמ"ל)

ד). מפי השמועה בפירושו בשנות אליהו ריש ברכות בפירוש דברי הרמב"ם, וכפי שנשתרבו לביאור הגר"א בסי' תנ"ט וכמש"כ בחילופי גירסאות (ש"ס ווילנא) בסנהדרין מ"א. ובמשלי עם ביאור הגר"א מהדורא קמא שיצא לאור סמוך לפטירת הגר"א, כתב הגרמ"מ משקלוב חידוש זה ששמע מהגר"א כשלמדו את המשנה ריש ברכות בישוב שיטת הרמב"ם.

והאריך בכל זה הגר"י טריביץ שליט"א בפסקי הגר"א השלם סי' רס"א, ובנספח בסוף הספר הביא צילום של משלי עם

שמבואר בגמרא שהשיעור הוא מעלות השחר עד צאת הכוכבים זה רק להו"א, אולם למסקנא הגמרא חזרה בה. והגם דמין ודאי לא ס"ל כן, שהרי הוא נסמך על דברי התרומת הדשן שלא פירש כן את הסוגיא (ולא מצאנו מי שפירש כן את הסוגיא לפני הגר"א) מ"מ צריך לומר שהיחס לדברי מרן השו"ע הוא כרוח הקודש, ולא כמו היחס לשאר ספרי הלכה שפוסקים את הדין מחמת טעם הפסק. ולפי זה, שיעור המיל הוא י"ח דקות כפסק מרן ושיעור עלות השחר ע"ב דקות."

ובודאי שהדרך הרביעית היא רחוקה מכל הדרכים בדעת מרן, ובודאי שלא שייך לומר עליה שקבלו עליהם הוראות מרן בכה"ג. אך כפי דרך זו סובר לוח אור החיים לקבוע את שיעור מיל י"ח דקות להקל בזמן ק"ש של ערבית, אפילו לפי סברת הגאונים ואפילו בבין השמשות

ביאור הגר"א מהדו"ק. וביאר שם שמרן החזו"א נקט בד"כ שאין לסמוך על שמועות התלמידים בשנות אליהו מול ביאור הגר"א, ואילו כאן מחמת שערבבו את דברי השנות אליהו בתוך ביאור הגר"א בס' תנ"ט, סבר החזו"א שיש לסמוך על דברי הגר"א בס' תנ"ט ולעקור את דברי הגר"א בביאורו שכתב להיפך. וחלק בזה על הגר"א חבר בסדר זמנים והביאור הלכה בס' תנ"ט, שכתבו בדעת הגר"א ששיעור המיל כ"ב ומחצה. ולפי המתבאר בדברי הגר"מ"מ שם במשלי אין הכרח כלל שהגר"א תפס לדינא כפירושו, ולעולם יש לומר שהוא נשאר בדעתו ששיעור המיל כ"ב ומחצה, אלא שהוא בא לפרש כן רק בדעת הרמב"ם בפירוש המשניות. ואם כן, אחרי דברי הרמב"ם בהלכות קרבן פסח שתפס לדינא שהשיעור הוא כ"ד דקות למיל, והגר"א בביאורו המקורי שהמיל הוא כ"ב ומחצה, וכל שאר הראשונים שתפסו כפירוש רש"י בסוגיא, נמצא שאין לנו מקור בראשונים לשיעור י"ח דקות למיל. ומכל הראשונים שכתבו ששיעור פרסה שעה וחומש אין ראיה כפי המבואר, שהרי רובם נקטו להדיא שמשערים את הי"ב שעות מעלוה"ש לצאה"כ, דלא כהמציאות הנראה לעינינו. ואם כן לדידן שיש י"ד שעות, בהכרח ששעה וחומש שלהם היא שעה ומחצה שלנו. ולקמן יתבאר שגם פירושו של הגר"א בדעת הרמב"ם אינו מכריח את שיעור המיל י"ח דקות, ואין מפירושו של הגר"א סתירה לדברי הרמב"ם במקומות אחרים שהמיל הוא כ"ד דקות. נמצא שגם הגר"א אינו עמוד סמך לשיעור המיל י"ח דקות. ועד החזו"א לא מצאנו עמוד איתן לסמוך למעשה על שיעור מיל א' חלקי מ' שמזריחה לשקיעה.

ה. השגת הרה"ג ר' דוד סופר שליט"א מו"ל לוח עתים לבניה: יש דרך עיקרית שאותה דילגת, שדעת מרן דמיל י"ח דקות וד' מיל ע"ב דקות ועלות השחר ע"ב דק' וכן צאת הכוכבים (ולפי זה צאת הכוכבים דהגאונים י"ג ומחצה דקות). ואנו מקבלים את חשבון התרומת הדשן בסוגיא, הגם שאין היום שחיוב קיים במציאות, ואם כן מיל י"ח דקות, וכן עושה לוח אור החיים עלות השחר ע"ב דקות וכן ר"ת. ואיני מבין למה שייכת אותו לדעת הגר"א בזקנתו, ומה עוול וקצף מצאת בהם כלל. ונתעלמה ממך השיטה המרכזית בדעת השולחן ערוך ע"כ

א.ה. כמדומה שטענת הרב שליט"א מקבילה לטענת הר"ר ליאור בצלאל דהן שתובא להלן, ותורף הדברים הוא שהגם שבסוגיית הגמרא הסכימו רוב ככל הראשונים שהגיעו לדינא, שעלות השחר הוא שמינית מהיום, מכל מקום כיון שחלקם כתבו שהשיעור הוא ע"ב דקות (וידוע לנו שהסיבה לזה היא שהם סברו שהיום הוא י"ב שעות מעלוה"ש לצאה"כ, מה שהוא לא נמצא במציאות שלפנינו) יש לנו לקדש את השיעור של הראשונים ולבטל את סברת הראשונים. כלומר, עדיף לנו לדחות את פירוש הראשונים מחמת חשבון שהם עשו שאנו יודעים שהוא לא נכון. הדברים מתמיהים את הלב ואיני יודע לכיון את הדברים. (אני יכול לקבל סברא שאומרת שכיון שאי אפשר לכיון את דבריהם מחמת הבעיה החשובנית, יש לנו לחזור ולקבל את דעת הגר"א, אבל לומר שזו דעת הראשונים זהו בעיני מדרש פליאה ממש, וכי מה עדיף לנו לקבל את פירוש הראשונים בגמרא או חשבון שהגיע מחמת טעות). ונסכם את יסוד דברינו בקצרה:

א. השו"ע אינו שיטה חדשה אלא דברי התרומת הדשן עצמם.

ב. התרומת הדשן הגיע לשיעורו מחמת שיטתו ש' פרסאות כולל הנשפים, וכן שיטתו שהמציאות היא שיש י"ב שעות של 60 דקות מעלות השחר לצאת הכוכבים.

ג. לפי המציאות אצלנו שיש י"ב שעות מזריחה לשקיעה, אי אפשר לומר ששיטת התה"ד שהנשף הוא ע"ב דקות, שכן החשבון שהביא את התה"ד לידינו זה אינו במציאות שלנו. וגם אי אפשר לומר שדעתו שהנשף הוא צ' דקות, כיון שהתה"ד לא אמר זאת, ואין לנו ידיעה אם היה מחזיק בשיטתו לומר שהנשף הוא צ' דקות (דבר שהוא רחוק מבחינה



הראשון, הגם שהוא להדיא היפך דעת מרן (סי' רס"א) מיניה וביה (שהרי מרן סובר כר"ת, ואם כן לדידיה ודאי שאי אפשר לקרוא קריאת שמע י"ג דקות מהשקיעה). ולהכריע שיש להקל כפי דרך זו בדאורייתא, כיון שכך היא קבלת הוראות מרן. והרי אנו נסמכים על דברי מרן בהיפך הגמור מדבריו ונאחזים בשפולי גלימתו באמירת 'קבלנו הוראת מרן'. הרי שהמושג 'קבלת הוראת מרן' מקבל מעמד תמוה לעשות קולי דמר וקולי דמר'.



## שיעור הנשפים לדעת מרן

כפי המתבאר דעת מרן (תרומת הדשן) שהמציאות בימים השווים היא שיש כי' שעות מהזריחה לשקיעה, וי"ב שעות מעלונה"ש לצאה"כ. ולפי זה סברת מרן היא שעלונה"ש הוא חלק א' מח' מזריחה לשקיעה.

א"כ, לפי הדרכים שלמעלה יש לחשב כך: לדרך א' שיעור זמן עלות השחר צ' דקות לפני זריחה. וכן לדרך ב'. לפי דרך ג' וכדעת הרמב"ם יש מבוכה גדולה, ראה הערה'. ולפי דרך ד', וכשי' הגר"א, השיעור הוא ע"ב דקות.

מציאותית לדעת התוכנים).

ד. נמצינו למדין שאין לנו דעת מרן ודעת תרומת הדשן בשיעור הנשפים, ויש לנו לחזר אחרי דרכי הכרעה שאנו מכריעים במקום שאין לנו דעת שו"ע.

ו. והגם שמרן החזון איש כתב שדברי התרומת הדשן מסתמא נסמכו על דברי הראשונים שפירשו כהגר"א, מכל מקום הראשונים שהתרומת הדשן נסמך עליהם בד"כ לפנינו ולא מצאנו בדבריהם כדעת הגר"א. ובודאי אי אפשר להכניס זאת בתוך קבלת הוראות השולחן ערוך, דבודאי עיקר סמיכת החזון איש היא על דברי הגר"א. וכיון דס"ל לחזו"א דכן הוא האמת, קא אמר דמסתמא הראשונים שהיו לפני התרומת הדשן גם כן ס"ל כן. (וכדרכו של מרן החזון איש בכל מקום עי' מכתבו בס' שלום יהודה מועד סימן כ' עמוד מ"ה)

וכפי המתבאר, גם לחזון איש אין לקבוע הלכה למעשה כשיעור על שיעור מיל י"ח דקות רק לענין שיעור עלות השחר וכן לענין שיעור מליחה וחימוץ עיסה, ולא לענין שיעור בין השמשות (דס"ל שיש לאחר את זמן בין השמשות אחרי ג' רבעי מיל כפי ראות העין). ולענין כל זה אין לנו השגה כל כך על הלוח כמו שנתבאר, ועיקר ההשגה על קביעות זמן זה לקולא בענין בין השמשות.

וגם כל דברי החזון איש לפי מה שסבר שהגר"א הכריע כן בספרו כשיעור י"ח מיל. משא"כ לפי מה שנתברר, שכל דברי הגר"א נאמרו בעל פה דרך פירוש לשיטת הרמב"ם ולא לקביעת הלכה, כמו שנתבאר לעיל.

ז. היות והדברים ארוכים מאוד אבאר רק בראשי פרקים. הנה דעת הרמב"ם (בפירושו בפסחים פ"ג ובתרומות פ"ו הלכה ב' ובהלכ' קרבן פסח פ"ה הלכה ח') שהמיל כ"ד דקות, ויש ל' מיל מהזריחה לשקיעה, ואם כן כדי להשלים מ' מיל ביום, כדאי' התם בפסחים לכאורה, צריך לחשב ה' מיל לפני הנץ וה' מיל אחרי השקיעה, וכדעת עולא בגמרא. ולפי"ז שיעור עלונה"ש הוא שעתיים קודם זריחה. אבל בפיהמ"ש ריש ברכות כתב להדיא שהשיעור הוא שעה וחומש. ונמצאו דבריו סותרין זה את זה. והחזון איש סימן יג נקט שיש חזרה בדברי הרמב"ם, ונקט החזו"א כדברי הרמב"ם לפני החזרה שהמיל הוא י"ח דקות. אמנם נאמרו כמה דרכים נוספים ליישב זאת. ובספר זכרון "אש תמיד" ביאר הגרי"מ שלזינגר שיש ליישב את דעת הרמב"ם ששיעור זמן עלות השחר הוא ג' מיל לפני הנץ, וסובר הרמב"ם דלענין הלכה אין מ' מיל במשך היום מעלות השחר לצאת הכוכבים וכדעת רבי עקיבא במשנה. ולא קי"ל כשיטת רבי יהודה בברייתא בשיעור המיל, אך קי"ל כרבי יהודה ששיעור עלות השחר הוא עשירית מהיום בגמרא, עי"ש באורך. (ולפי דרך זו אפשר לקיים את פירוש הגר"א בדעת הרמב"ם דלרבי יהודה י' פרסאות מעלונה"ש לצאה"כ, אלא דלא קי"ל כרבי יהודה רק לענין שיעור

רבים סומכים על שיעור ע"ב דקות, כיון שהמציאות קרובה לדרך זו יותר משאר הדרכים. וכך מבואר ברמב"ם בפירוש המשניות ריש ברכות בשם תורת המדעים. אך אין זה מכח קבלת הוראות מרן, דאדרבה לפי הוראת מרן נוטה יותר שד' מיל הם צ' דקות.



### שיעור נשפים בשעות זמניות

כל המבואר לעיל הוא שיעור המיל והנשף בזמנים השווים, אבל בימי תמוז וטבת נסתפקו האחרונים איך צריך לשער את שיעור המיל לענין בין השמשות. במנחת כהן נוטה להכריח שקובעים לפי שיעור זמניות, שכן הסברא נותנת שבקיץ רואים שהזמן מתארך מאוד. ובביאור הלכה סו"ס רס"א מסיק דיש לתפוס לחומרא כשיטה זו לענין הקיץ, אך לא להקל להקטין את השיעור בימים קצרים.

אמנם כבר כתבו חכמי המדע מקדם, וכיום נתפרסם הדבר מאוד, שהמודד העיקרי לקביעת בין השמשות הוא זווית כניסת השמש בתוך האופק. שאם הזווית שהשמש נכנסת היא זווית ישרה, הרי שבין השמשות מסתיים מהר, אבל בחורף ובקיץ, שהשמש נוטה מקו המשווה, לוקח הרבה זמן לשמש להיכנס מחמת האלכסון של השמש, ולכן זמן בין השמשות מתארך יותר. אלא שבחורף זמן המעבר של בין השמשות קצר יותר מהקיץ, אבל לא כמו ניסן ותשרי, שהוא הנשף הקצר ביותר.

ויסוד הדברים כבר מתבאר מדברי ספר הנשפים, שהוא הספר שמתבסס עליו הרמב"ם (וכלשונו "כמו שנתבאר בתורת המדעים") בקביעת זמן עלות השחר (כמו שברר בס' הזמנים בהלכה). ובוודאי שכן דעת הרמב"ם". וכן בוודאי דעת הגר"א, שכתב בס' רס"א שקביעת זמן עלוה"ש הוא לפי המעלות.

עלוה"ש. ואפשר להכניס זאת גם בתוך דברי הגר"א בשנות אליהו, שלא בא לקבוע שיעור מיל אלא שיעור עלוה"ש, ואם כן נמצא שגם הגר"א מודה ששיעור הרמב"ם למעשה כ"ד דק' למיל)

אמנם באמת יש להוסיף בזה, שמלשון הרמב"ם בפירוש המשניות מוכח שלא נזקק לסוגיית הגמרא בפסחים כדי לקבוע את שיעור עלות השחר, שהרי נסמך בזה על 'תורת המדעים', ומסתבר דס"ל שלענין עלות השחר הקובע הוא המציאות, והגמרא לא באה לקבוע שיעור להלכה בשיעור עלות השחר וכדקי"ל דאין למדין מן האגדות. ורק דלענין שיעור המיל ששיערו חכמים למד מהסוגיא בפסחים לכל התורה, ופירש את הסוגיא כשיטת רבי עקיבא ששיעור הליכה מהנץ עד חצות ט"ו מיל. וסבירא ליה ששיעור מן המודיעין לירושלים הוא שיעור ברור ואינו חידוש של עולא, רק שעולא חידש שר"ע סבר שיש ה' מיל מעלוה"ש לזריחה. ומה שאמרו בגמרא דעולא טעה קאי על פירושו של עולא בר"ע, שטרח ליישב את שיטת רבי עקיבא יחד עם דברי רבי יוחנן ורבי יהודה שיש מ' מיל ביום. אבל לפי האמת רבי עקיבא לא כפוף כלל לכך שיש י' פרסה ביום, ולרבי יהודה שיעור עלות השחר או שעה וחצי כרש"י וכל הראשונים, או שעה וחומש כהגר"א. אבל הרמב"ם לא נזקק לדון בזה, כיון שהקובע לדידיה הוא זמן האור שאנו רואים, ולכן נסמך על תורת המדעים שבדקו וראו אור בשעה וחומש.

אמנם לפרש"י עולא חידש שיש ט"ו מיל ממודיעין לירושלים, מכח פירושו שיש ה' מיל מעלוה"ש לזריחה, ולפי האמת, מסקנת הגמרא שהמציאות היא שיש ט"ז מיל ולגר"א כ' מיל. יש לציין שלפי מה שמקובל היום במקום של מודיעין נוטה יותר לשי' הגר"א, אא"כ נתקן שאיסתתום דרכי כדאי בר"ה כ"ג:

והרי לפי המבואר, הדרך הישרה לקבל את שיעור ע"ב דקות זה רק כפי דעת הרמב"ם בשם חכמי המדע, והגר"א. והרי הרמב"ם והגר"א פירשו דבריהם (ומש"כ הביאווה"ל בסו"ס רס"א בדעת הגר"א לשער בזמניות, זה לפי מה שסברו בזמן הח"ח, שהדרך לברר את מקום השמש הוא לפי הזמניות).

כל זה בדעת הרמב"ם והגר"א שפירשו דבריהם, אבל גם בדעת כל שאר הפוסקים הרי אין ספק שידודו בזה גם כן, שהרי עיקר שיעור עלות השחר נתפרש בכל מקום בחז"ל ובראשונים ובשו"ע שהקביעה היא על ידי צפייה אם האיר פני המזרח. והרי כיון שנודע שהשיעור של האור שבוקע בעלות השחר נוצר מחמת קירבת השמש לאופק, אין מנוס מלקבוע את עלות השחר לפי הקירבה של השמש לאופק שלנו. אם כן, גם הראשונים והאחרונים שלא פירשו דבריהם ודאי זו כוונתם, אלא שלא הכירו צורת מדידה זו, ולכן קבעו את השיעור לפי הראייה.

וכן הוסכם על ידי רוב ככל חכמי הזמנים בזמנינו לקבוע כל שיעורי זמני המעבר רק לפי שיעור המעלות ולא לפי חישוב שעות זמניות. הגם שזה נגד הוראת המ"ב לשער לחומרא בחורף שעות שוות ובקיץ שעות זמניות. אך בלוח אור החיים מתעלם מכל זה, ובחר לו דרך חדשה נגד כולם, לשער בזמניות בין לקולא בין לחומרא, אפילו בחורף. ולפי דבריו, עלות השחר בחורף מתקצר קרוב לשעה לפני הזריחה. והנה לענין הקיץ אין בזה חורבא כל כך לעשות כהוראת האחרונים, כי גם המעלות וגם הזמניות גדולות, אף שהחישוב בזמניות אינו מתקרב לדיוק ואי אפשר לסמוך על זמן הזמניות בקיץ על הדקה. אבל לענין החורף יש כאן מכשול ושיבוש גדול.



### פלוגתא דר"ת והגאונים

והנה נודע בשערים מחלוקת ר"ת והגאונים בזמן בין השמשות, האם בין השמשות מתחיל מיד בשקיעה או שהוא מתחיל ג' מיל ורביע אחרי השקיעה. וידוע שרוב ככל חכמי אירופה (ספרד צרפת ואשכנז) מזמן ר"ת עד לפני השואה כתבו בבירור דקי"ל כשיטת ר"ת, והעידו שכן היה המנהג. ומטעם זה עמדו כמה מחכמי ישראל לפני כ-300 שנה לערער על המנהג שנהגו בא"י ובכל עדות המזרח לעשות את צאת הכוכבים כחצי שעה מהשקיעה.

אמנם בספר מנחת כהן כתב שהעיקר הוא דאף לפירוש ר"ת קובעים את זמן צאת הכוכבים לפי צאת ג' כוכבים, ומשערים ממנו למפרע ד' מיל. ואם יש פחות משיעור ד' מיל מהשקיעה, יש להקטין את שיעור בין השמשות באופן יחסי (ונסתפק בקביעת החישוב המדויק). ובמקומו של המנחת כהן זמן צאת הכוכבים היה כ-48 דק' מהשקיעה. ולפי זה כתב המנחת כהן דמה שכתב

ח. לשון הרמב"ם ריש פירוש המשניות ברכות "שהוא שעה וחומש מן השעות אלא-עתדאל" ונחלקו התרגומים מה פירוש המילה אלא-עתדאל. ובתרגום חופשי של המילה אצל יודעי השפה מתקבלת המילה "ממוצעות", אך צ"ב בכוונת הרמב"ם מהו ממוצע. ויש שתירגמו שכוונתו שעות שוות שהוא שעה ממוצעת. ויש שתירגמו שכוונתו שעות זמניות שהן שעות שיש להם שינוי, ורק באופן ממוצע זה שעה. אך ב' התרגומים לא מדויקים, כיון שבמקומות אחרים הרמב"ם תרגם שעות שוות וזמניות בלשון אחרת. (במשנה ה' כתב שעות זמניות ובנוסחא ערבית "זמאנייה" ובפ"ג דפסחים כתב שעות שוות ובנוסחא ערבית 'אלא-סתוא', הוי אומר ששעות אלא-עתדאל אינם שעות זמניות ואינם שוות) ואם כן מוכח שמדובר בסוג שעות אחר (שאינו לו קביעות לפי חלוקה ברורה וניכרת, אלא כל יום לפי ענינו, וכדעת היש"ר מקנדיא).

ר"ת שהשיעור הוא ד' מיל היינו בארץ ישראל, שכן היא המציאות שזמן הכוכבים הבינונים הוא ד' מיל מהשקיעה. וכדברי המנחת כהן ביאר המשנה ברורה בסי' רצ"ג בדעת השולחן ערוך (ביאור"ל שם).

אמנם דברי המנחת כהן הוכחו מהמציאות בזמנינו, כשאנו רואים שהזמן של צאת הכוכבים יותר מוקדם מזמן צאת הכוכבים באירופה, וכמו שתמה עליו כבר בשו"ת מהרש"ג ח"א סי' ס"ו. אך על כל פנים, לפי דעתו של המנחת כהן נמצא שגם בא"י אנו יוצאים גם את שיטת רבנו תם.

ודעת מרן היביע אומר היתה שדעת המנחת כהן היא דעת יחיד בגדולי אירופה, ובאמת דעת שאר הגדולים היתה כפי פשיטות שיטת רבנו תם, וכפי המוכח בחשבון הסוגיא לדעת ר"ת שצריך להמתין ד' מיל מהשקיעה ממש, אפילו אם אנו רואים שיצאו ג' כוכבים. וכן נראה שהחזיק בעוז הדברי יציב בתשובותיו או"ח סי' קי"ב ואילך.<sup>ט</sup>

אמנם לאחר בירור לשונות האחרונים והראשונים בנושא זה העלו רוב ככל מחברי זמנינו (הזמנים בהלכה, בירור הלכה יו"ד סי' רס"ב, הזמנים בהבנה, תורת הקדמונים א' מז, ובשו"ת חתם סופר או"ח סימן פ' הוצאת המאור בהערות המו"ל ועוד ועוד) שהמוחש לא יוכחש, שרוב ככל גדולי אירופה מבואר ומפורש בדבריהם כשיטת המנחת כהן, והם סברו שזמן צאת הכוכבים שלהם, שהוא כחצי שעה עד שעה מהשקיעה, הוא זמן רבנו תם (והם הם אותם גדולי אחרונים שמסתמך עליהם היביע אומר שיש לחוש לשיטת ר"ת). ויש מאחרוני זמנינו שפירשו ששקיעה ראשונה לרבנו תם מוקדמת לפני שקיעה שלנו, כך שצאת הכוכבים מקביל לצאת הכוכבים של המנחת כהן. והכל הולך לאותו מקום, שצאת הכוכבים שסברו הראשונים אינו ע"ב דק' מהשקיעה שלנו בא"י.<sup>י</sup>

והאחרונים הרבו להוכיח גם מדברי הראשונים שהם וודאי לא סברו כשיטת ר"ת כפשוטו. שהרי בדבריהם מפורש להדיא שזמן צאת הכוכבים הוא זמן שיש דמדומים ברקיע, וצאת הכוכבים לדעת הראשונים הוא זמן שהירח מתחיל להאיר בחוץ, שהוא כבר כחצי שעה מהשקיעה. (ועני אוכל פתו אחרי ג' רבעי מיל לאור הדמדומים שבחוץ, כדאי' בברכות ב:)

אמנם בביאור הסוגיא אין מנוס מלפרש את ר"ת כפשוטו, שהזמן הוא ד' מיל מהשקיעה. שהרי אנו בארץ ישראל ורואים שאי אפשר לפרש שזמן צאת הכוכבים של ד' מיל הוא כחצי שעה מהשקיעה.

ט. כנגד מה שכתב בחריפות שאין להוכיח מהחוש בענייני בין השמשות נגד רבותינו הראשונים, עי' בשו"ת מהרש"ג סי' ס"ו דכתב להיפך ממש עי"ש. וכן הוא דעת רבים מרבתינו האחרונים בענין זה: לבוש סי' רס"ז מעדני יו"ט, ובפרט הגר"א והגר"ז ועוד וסותרו את דברי רוב הראשונים מחמת מה שנראה להם בחוש ולא באו בהוכחות תלמודיות. ושאר האחרונים שלא הוכיחו מהחוש, היינו מטעם שהחוש לא היה ברור להם כשמלה ולכן סמכו על משמעות הראשונים. והנה לפי מה שיתבאר אין הנידון הוא אם לקבל את שיטת ר"ת, אלא מה היא שיטת ר"ת. וכיון שמתברר ששיטת ר"ת המוסכמת בראשונים ואחרונים היא כשיטת המנחת כהן, ממילא אין כאן מקום לחוש לכתחילה לשיטת ר"ת "כפשוטו" באיצטלא שאסור לחלוק על ר"ת. ואדרבה, אם באים לחוש לרבנו תם צריך לתפוס את צאת הכוכבים כחצי שעה מהשקיעה (והגם שזה מוכח מהסוגיא, נאמר לפי דרכו של הדברי יציב דאין בכוחנו לחלוק על הראשונים).

י. אך גם שיטה זו הוכחה מהמציאות בא"י שיש י"ב שעות מזריחה לשקיעה, ונה"ח מפורש בש"ס בפסחים יב: שהוא הנה"ח שלנו. ואם כן בהכרח שגם השקיעה היא השקיעה שלנו, כפי שמוכרח בחשבון הסוגיא בפסחים צ"ד.

ולפי זה יש בידינו ג' אפשרויות:

א. לחדש שיטה חדשה שלא היתה נהוגה אף פעם בחו"ל, ולקיים בזה את פירוש רבינו תם בסוגיא (ולפי זה, בחלק גדול מאוד מאירופה אין כלל לילה בקיץ, היפך מנהג כל הראשונים והאחרונים שחיו שם<sup>א</sup>).

ב. לקיים את שיטת רבנו תם, כפי שהורו לנו האחרונים לשער בכוכבים נראים (מנחת כהן).

ג. לעזוב לגמרי את מנהג כל ישראל להמתין לכוכבים נראים, ולשער לפי ג' רבעי מיל מהשקיעה.

ובודאי הדרך המחוררת היא לעשות 'צאי לך בעקבי הצאן' ולהישאר במנהג כל ישראל לשער את הכוכבים לפי ראיית העין, ולהמתין כ-25 דק' עד חצי שעה מהשקיעה, בזמן שרואים כוכבים, ורק אז להחשיב לילה ודאי.

יא. לפי השיטה המיוחסת לר"ת, דהיינו 72 דק', הרי שלפי החישוב בא"י זה 16 מעלות. והנה בקיץ השמש נוטה 23.5 מעלות מקו המשווה צפונה, ואם כן המרחק בין השמש עד הקוטב הוא 67 מעלות.

ונבאר בקצרה:

90 מעלות זה רבע כדור ומקו המשווה עד הקוטב יש רבע כדור -נמצא שהקוטב הוא מעלה 90- ולכן בקוטב אין הבדל בין יום ללילה כיון שרואים את השמש במרחק של צ' מעלות גם מהצד התחתון של הכדור. אך השמש נמצאת מעל קו המשווה רק בניסן ותשרי, ובימים אלו רואים את השמש כל היום והלילה כאילו היא בזמן שקיעתה, ואילו בחורף היא מתרחקת 23.5 מעלות, ובין ביום ובין בלילה יש חושך גמור. (כיון שהשמש רחוקה מהם צ' מעלות ועוד כ"ג מעלות, שזה כמו שעתיים אחרי השקיעה אצלנו). וכנגד זה בקיץ, שהשמש מתקרבת לצפון 23.5 מעלות, יש כל היום אור בווית של 23.5 מעלות, כלומר שכל היום רואים שמש כמו שעתיים לפני השקיעה. ככל שמתרחקים ממרכז הקוטב לצד דרום, הרי שיש כבר הבדל בין היום ללילה, כיון שביום רואים את השמש מעל הכדור ובלילה רואים את השמש שמתחת הכדור בתוספת המרחק מהמקום שעומד בו עד הקוטב. וכגון אם הולכים דרומה לאזור סיביר, כגון במעלה 80, הרי שבניסן ותשרי יש ביום שמש בגובה 10 מעלות ובלילה יש 20- מעלות. וכן הלאה: במעלה 70 יש ביום שמש בגובה 30 מעלות ובלילה חושך של 60- מעלות.

אך כל זה בניסן ותשרי, ואילו באמצע הקיץ השמש מתקרבת 23.5 מעלות. ועל כן במעלה 80 יש ביום שמש בגובה 56.5 מעלות (23-80) ובלילה רואים את השמש כל הלילה כמו רבע שעה לפני השקיעה אצלנו, כ-3-4 מעלות מעל האופק (23-10+90), כיון שאם מסתכלים לכיוון הקוטב הצפוני רואים את השמש במרחק של 76 מעלות, כי יש 10 מעלות עד הקוטב ומהקוטב עוד מרחק של 66 מעלות.

אם מתרחקים מהקוטב למעלה 51 (לונדון), הרי שבקיץ שהשמש מצפינה 23.5 מקו המשווה, והיא רחוקה 66 מהקוטב. הרי שאם נסיף 66.5 עוד 39 מעלות (של המרחק מלונדון עד הקוטב) הרי שהשמש כל הלילה לא מגיעה ל-16 מעלות. ובקו זה של לונדון עומדות מדינות רבות שהיו משכנם של גדולי הראשונים והאחרונים שסברו כרבינו תם, ובוודאי לא הוציאו שבת בחצות הלילה כמבואר בדבריהם (רוב גרמניה, ובאנגליה מלונדון צפונה, וכן הולנד-אמסטרדם, כל ליטא, רוב רוסיא).

יש לציין, שלפי המבואר בכל הראשונים שסוברים כר"ת, זמן צאת הכוכבים הוא שמינית מהזמן שבין הזריחה לשקיעה, ואם כן צאת הכוכבים הוא צ' דקות, שהן כ-20 מעלות אחרי השקיעה. ואם כן עוד 4 מעלות דרומה אין לילה, וזה כולל עוד אזורים רבים באירופה (כולל צפון צרפת, מקום משכנם של בעלי תוס' רבים).

ואם כן, אם באנו לתפוס כר"ת כפי מה שצריך לפרש לפי מה שרואים בארץ, הרי אנו מעיזים פנים ברבותינו הראשונים שחיללו שבת בשוגג. ועל כרחק הם פירשו לפי הידוע להם, ואין שייך ליישם זאת בארץ ישראל.

אלא שלפי מה שמוכרח בארץ ישראל, אין קיום כלל לשיטת ר"ת כפשוטו, ואם כן בהכרח שהעיקר כשיטת הגאונים. ואם כן מה הענין לחוש לצאת הכוכבים שהיה נהוג כל הדורות, הרי כבר מבואר בחז"ל שהזמן הוא ג' רבעי מיל מהשקיעה.

אמנם ייתכנו כמה וכמה סיבות לאחר את הזמן מהשיעור של ג' רבעי מיל (מחלוקות בשיעור מיל, פלוגתא בראשונים אם ביה"ש דר' יוסי סמוך לג' רבעי מיל, חומרת השו"ע להמתין לכוכבים קטנים ועוד). ואם כן, הרי בודאי שלא נוכל לעשות חדשות נגד מנהג כל ישראל, ובפרט שבדברי הרמב"ם והשו"ע ברוב המקומות הוזכר צאת הכוכבים לפי הראיה ולא לפי חישוב זמן הדקות.

וכך היא אכן ההוראה הנפוצה בכל ישראל, הן לענין ברית מילה בתינוק שנולד בבין השמשות והן לשאר עניני צאת הכוכבים (והעיד הכה"ח בס' רס"א שכן המנהג בכל ישראל להמתין כב' וג' מילין כדי להוציא שבת). ובירושלים כך היה המנהג מקדם, עד שעלו תלמידי הגר"א ועמם השפעת שיטת הגר"א לשער על פי ג' רבעי מיל. ולפני כ-200 שנה בירושלים היה מי שרצה לנהוג כן לגבי ברית מילה לתינוק שנולד בליל שבת לפי זמן הגר"א, ומחו בו נמרצות מחמת מנהג הספרדים בירושלים לשער כחצי שעה מהשקיעה, והחשיבו אותו כמחלל שבת (ס' בהר יראה סי' כ"ח).

למעשה החומרא כשיטת ר"ת הולידה ב' קולות: א' נתינת מקום לשיטה זו לגבי ספיקות. ב' להפקיע את השיטה שהיתה מקובלת בישראל לשער כחצי שעה מהשקיעה (אך אין לחדד שכך היתה דעתו של מרן היב"א).



### שיטת לוח מעשה ניסים

והנה מכח 'שיטת ר"ת' שהיתה נהוגה באשכנז (כלומר כחצי שעה עד שעה מהשקיעה), נולד חישוב שעות היום על אותה דרך, וכפי המבואר בס' מנחת כהן. שהרי לשי' המגן אברהם (שהיא שי' התרומת הדשן) יש לחשב את הזמנים מעלוה"ש עד צאת הכוכבים, וכיון שבחז"ל סברו שצאת הכוכבים של ד' מיל הוא כחצי שעה מהשקיעה עד שעה, הרי שהיו צריכים לחשב את השעות הזמניות מעלוה"ש שלהם עד צאת הכוכבים הנראה. ונוצר חישוב פלאי: שמשערים מעלות השחר של צ' דקות לפני הנה"ח - עד צאת הכוכבים של כחצי שעה מהשקיעה. (כך שחצות היום קודם לחצי היום בחצי שעה, וזמן מנחה גדולה הוא בחצות שלנו).

אך למרות הזרות שיש בחישוב זה, נתקבל החישוב בישראל מפני היסוד שבנה המנחת כהן ששיעור ד' מיל דאירופה הוא מתקצר לחצי שעה. ושיטה זו היתה נהוגה מאוד באירופה כעדות האחרונים (ראה ספר בירור הלכה ד' עמ' ע"ח), ונשתרבב מנהג זה לבני בכל, וכך הוא בלוח מעשה

יב). כפי מה שמתברר בדברינו שמרן היב"ע אומר לא היה מודע לאמיתות הברורה של שי' המעלות (וס"ל שהוא השערה נגד פשטות הפוסקים). מובן מאוד למה חשש לסברת ר"ת, דהדברים תלויים זה בזה, דלפי שיטת המעלות אנו מוכרחים לומר שחכמי פולין ליטא וגרמניה ולונדון שלא הוציאו שבת בחצות בהכרח שאינם סוברים כר"ת. וגם ר"ת עצמו שחי בצרפת לא יתכן שנהג ר"ת כפשוטו בקיץ. משא"כ אם לא מודעים לשי' המעלות, אין בזה סתירה.

יג). הביא שם את סיכומו של הרב בניש שכלל הלוחות שהוא בדק מחושב זמן ק"ש בנשפים לא שוים וכנ"ל. (אמנם

ניסים, המיוסד על מנהג בבל כפי הוראת מרן הבן איש חי". כשהגיע הגרימ"ט לעשות לוח בא"י, עשה בתחילה כפי חישוב זה ולא רצה לשנות את המנהג שנהגו באירופה, אך בשנת תרפ"ה עשה מעשה ושינה את החישוב של זמן ק"ש לשער מעלוה"ש של צ' דקות עד צאת הכוכבים של צ' דקות (עי' זמנים בהלכה פי"ג הע' 18 וקצות השלחן ח"ד הנד"מ). [והנה יש קצת סייעתא לחשבון זה של לוח מעשה ניסים מדברי הב"י בסי' רס"ג, שאפשר להתפלל בפלג המנחה דצאת הכוכבים לפני השקיעה. הגם שלדעת ר"ת פלג המנחה הוא ג' דקות מהשקיעה. ובמנח"כ יש בזה אריכות ואכמ"ל].



### דעת מרן והרמ"א

בדעת מרן, שהיה בא"י, יש שרצו להוכיח דס"ל כפי ר"ת כפשוטו, אך ממה שבכמה מקומות בשו"ע כתב את זמן צאת הכוכבים לפי כוכבים ולא לפי שיעור זמן ד' מיל, משמע שהעיקר הוא הכוכבים ולא חישוב שיעור המיל, וכמו שביאר בדבריו הביאור הלכה בסי' רצ"ג. וכן מוכח בדברי חכמי דורו של מרן שהיו בא"י וגלילותיה שכן הייתה ההוראה ברורה דלא כר"ת כפשוטו (עי' ערך לחם סי' רס"א"). וכן היא בהכרח דעת הרמ"א, שמסתימת לשונו בסי' רס"א משמע שהוא

הבירור הלכה נראה שתולה את הטעם בשיטה שיחסוה האחרונים למגן אברהם, שכביכול הוא סובר שזמן קריאת שמע אינו תלוי בשאר זמני היום, ואפשר לחשב את זמן תפילה ושאר זמני היום מזריחה לשקיעה, ואילו את זמן ק"ש בנשפים לא שוים. וסברו האחרונים שלפי המגן אברהם לא צריך שיהיה יחס בין זמן קריאת שמע לשאר זמני היום ולא אכפת לנו שחצות אינו באמצע היום. (וכבר האריך בסו"ס אורות חיים להוכיח שאין זו כוונת המגן אברהם כלל עי"ש)

אך בלוח מעשה נסים הדברים מפורשים גם לגבי פלג המנחה (וכן היה המנהג להקפיד על סוף זמן אכילת חמץ בירושלים עד שנת תרפ"ה), וכן הוא לפי העולה מהמנחת כהן שחישוב לפי שיטת ר"ת מ"ח דקות מהשקיעה. אמנם המנחת כהן גופיה אפשר שחישוב גם בעלות השחר שיעור של מ"ח דקות (ראה מנחת כהן מאמר ב' פ"ה ופ"ח). וכפי הנראה הוכרחו לחלק בין הבוקר לערב, מחמת זה שבבוקר זמן הנחת תפילין הוא מזמן שיכיר את חבירו ד' אמות, ואם כן בהכרח עלות השחר קודם לזה. משא"כ בערב, שהיה מנהג ברור לעשות מלאכה מיד בצאת ג' כוכבים. (וזה עיקר טענת הגר"א על הנוהגים כר"ת, שהחוש מכחישים שמחשבים בבוקר שד' מיל הוא שעה וחומש ואילו בערב מחשבים ששעה וחומש זה פחות מזה, וכפי המנהג שהיה רווח באירופה שחישוב ד' מיל של ר"ת כשראו ד' כוכבים, ואילו בעלות השחר חישוב ד' מיל כפשוטו. והלומדים היום כשי' ר"ת כפשוטו לא מבינים מה החוש מכחיש, הרי ודאי שהחוש מוכיח כר"ת שאין בין עלות השחר לצאת הכוכבים, וזמן ההחשכה שווה בשניהם)

יד). דעת לוח אהבת שלום שיסוד לוח מעשה ניסים בנוי על הנחה שחלוקת שעות היום נקבעת לפי גודל יום של התורה, ולפי זה צריך לחשב מעלות השחר עד צאת הכוכבים דגאונים, ולא מטעם סברת המנח"כ. והדברים תמוהים, ואכמ"ל. ועכ"פ מכאן סברו לתקן את לוח מעשה ניסים לחשב מעלוה"ש עד זמן הגאונים, וזה היפך מש"כ בבן איש חי ש"ד פ' ויקהל לשער תמיד 27 דק' מהשקיעה. ויתבאר להלן בהשלמת מאמרנו.

טו). הערך לחם סי' רס"א קבע שהלכה כמהר"ם אלשקאר כשיטת הגאונים, והוא היה רב במצרים בסמיכות לרדב"ז, שקבע בתשובתו שהלכה כר"ת לענין למול בשבת תינוק שנולד בשקיעה של מוצ"ש, ומשמע מדבריו שכן המנהג פשוט. הדבר מפליא מאוד, איך באותה תקופה ממש יש ב' הוראות סותרות מן הקצה אל הקצה, ושברור בב' ההוראות שהמנהג פשוט כדברי הוראות אלו. גם מאה שנים אחרי זה מעיד לנו מהר"א הלוי בשו"ת גינת ורדים, שהיה במצרים מקום מלכותו של הרדב"ז, שמעולם לא מיחו חכמי הדור שהוציאו שבת עד ב' מיל מהשקיעה. והדבר הרי לא יתכן שיאמר כן, אם לפני מאה שנה הייתה הוראה של הרדב"ז שהעיקר לדינא כר"ת. אלא ברור שהרדב"ז כוונתו לר"ת של המנחת כהן, ובא להוציא מדעת היראים שצאת הכוכבים הוא בזמן השקיעה, וכמבואר בדבריו להדיא (ובזמנו לא נתפרסמה עדיין

סובר כר"ת, ואילו בסי' תקס"ב פסק שזמן לילה הוא בזמן שירח מאיר בחוץ, והלא זמן זה הוא כחצי שעה מהשקיעה בא"י<sup>טז</sup>. הפרי חדש בספרו מים חיים שתפס כשי' ר"ת, המעיין בדבריו יראה שאין כוונתו לר"ת כפשוטו, וס"ל שאם יצאו כוכבים לפני זמן ד' מיל אין לסמוך על השעון, אפילו אם זה שרואה את הכוכבים אינו בקיא בראיית כוכבים, יש לסמוך על ראיית הכוכבים של אינו בקיא יותר מד' מיל. והאריך לדון שם איך לחשב את זמן ר"ת לפי סברת המנחת כהן. ונראה מוכח מדבריו שכתב קונטרס זה בצעירותו לפני שהגיע לא"י.



### חישוב לפי ראייה או לפי חשבון

והנה כפי שנתבאר, המקובל בישראל מעולם היה לחשב את זמני המעבר לפי ראיית העין ולא לפי חישוב השעות העולה מהסוגיא. ואדרבה, על ידי ראיית העין קבעו את שיעור צאת הכוכבים לפני הזמן שסברו שעולה בחשבון הסוגיא. וכן מבואר להדיא ברמב"ם וש"ע בכל מקום, שקבעו את זמן עלות השחר וצאת הכוכבים לפי ראות העין, ולא מסרו את השיעור של הזמן המבואר בגמרא להשתמש בזה הלכה למעשה (רמב"ם שבת פ"ה, וקידוש החודש פ"ב, שו"ע סי' נ"ח, פ"ט, רל"ה, רצ"ג, תקסב, יו"ד רס"ב, ועוד<sup>יז</sup>). ובסי' רצ"ג ובסי' רל"ה כתב מרן דבעינן כוכבים קטנים, וביום המעונן ימתין עד שיצא הספק מלבו.

הרי שלא נמסר לנו ברמב"ם וש"ע ולא במנהג ישראל להלכה למעשה לשער את בין השמשות בשיעורי דקות בצמצום. וכן בעלות השחר בסי' פ"ט לשון השו"ע משיעלה השחר ויאיר המזרח, ולא מוזכר שיעורי דקות לא בשו"ע ולא ברמב"ם. ורק בפירוש המשניות ריש ברכות, שהוא ספר שהוא דרך פירוש, כתב את שיעור ע"ב דקות, אבל ההוראה לא נמסרה בדקות כלל.

וכפי שמתבאר, הסיבה לכל זה פשוטה, ששיעורי חז"ל נאמרו בימים מסויימים ובמקומות מסויימים, ואי אפשר למסור בזה הלכה לכל אדם, ורק לאנשים שבקאים באסטרנומיה הדק היטב היטב הדק. וכיום הדברים ידועים ומפורסמים מאוד לעוסקים בסוגיא שאין שום אפשרות לדעת את הזמן המדויק של צאת הכוכבים ועלוה"ש על ידי חשבון פשוט של חלוקת השעות לפי אורך היום וקיצורו (עד כדי כך שהדעה החשובנית הפוכה לגמרי למציאות, שלפי החשבון בחורף הנשף קצר יותר מניסן ותשרי, ולפי המציאות, בחורף הנשף יותר ארוך מניסן ותשרי מעט, וכמו שנתבאר לעיל בארוכה).

תשובת המהר"ם שגילתה את שיטת הגאונים. ואם כן אין פלוגתא כל כך גדולה בין הערך לחם לרדב"ז בהלכה למעשה, להכלל מודים שכחצי שעה מהשקיעה צאת הכוכבים, ורק נחלקו איך לדון את הדקות הראשונות שאחרי השקיעה.

טז. אמנם זה עדיין נראה זר שמרן העתיק את שיטת ר"ת, אע"פ שזה נגד המוחש במקומו. אך כיון שמרן לא ראה את שו"ת מהר"ם אלשקר שביאר את שיטת הגאונים, לא היה לו במי לתלות כשיטת הגאונים, ולכן נמשך אחרי מה שכתבו הראשונים כדעת ר"ת, וכדרכו בכל מקום שהביא דברי הקודמים לו כצורתם, אפילו נגד המנהג הנוהג. (וכמו שהביא בסי' ל"ו את כל צורת האותיות לפי שיטת הברוך שאמר ולא העיר כלל שמנהגו באופן אחר)

יז. מלבד בסי' רס"א שהעתיק את דברי הרמב"ן כצורתם, כדרכו להימשך אחרי לשונות הראשונים. וכן ברמב"ם בהלכות תרומות פ"ז ה"ב שכתב את זמן צאת הכוכבים במשוער כשליש שעה ולא כתב את הזמן המדויק, כיון שהקביעה המדויקת תלויה בראיית העין.



ועל כן גם אם בעל כרחינו אנחנו צריכים מטעמי נוחות לעשות לוח קבוע לימות השנה ולא למסור את ההלכה כצורתה המקורית (כלומר על ידי צפייה בכוכבים), מכל מקום צריך שהלוח יהיה מקביל לראייה, דהיינו לשער מתי יראו כוכבים כל יום לפי האסטרונומיה של אותו יום.

וכמובן שזה מחייב ידיעה רחבה היכן השמש מהלכת אחרי השקיעה, באיזה זווית ובאיזה אופן. והגם שבימי קדם לא היה דרך לברר זאת, ואם כן לכאורה חז"ל מסרו את דבריהם באופן פשוט, ואולי נאמר שאפשר לסמוך על שיעורי חכמים כך הם (כמו שיסד השער הציון סי' שע"ב י"ח לגבי 'כל שבהיקפו ג' יש ברחבו טפח'). אך זה אינו, כיון שמעולם לא מסרו חז"ל את דבריהם להכריע לפי השעון, שהרי תמיד סימן הראייה הוא היה הסימן הקובע בכל ישראל. ואם כן קביעת הלוח המדויק מוכרחת להיעזר באפשרויות שעומדים לפנינו כדי להעמיד את הצפייה באופן, כפי שהיתה נהוגה כל הדורות."

יח). אך כמובן שצריך קביעה ראשונית מהי ההגדרה של צאת הכוכבים ועלות השחר וכיו"ב, ואם צריך ראיית כוכבים בפועל או שאפשר להסתמך על הבנתנו בחישוב הזמנים המבוארים בגמרא ולפרשם על אופן ניסן ותשרי בארץ ישראל. ונידון זה הוא אחד מהספיקות העיקריים שיש בזמני צאת הכוכבים.

אך כלפי נידון זה אפשר לומר שאם חכם יכריע כפי דעתו בפירוש הסוגיא שהכספת האופק של 18 דק' נחשבת צאת הכוכבים, הרי שיש כאן הכרעה של דעת תורה בפירוש הסוגיא, ומכאן ואילך אפשר לחשב זאת כפי האמצעים של המדע. אבל אם אין שום קביעה ראשונית, ועושים לפי חישוב שאינו מתאים כל השנה, לא שייך לומר שבחורף יש הכרעה של דעת תורה שצריך מעט הכספה, ואילו בקיץ יש הכרעה של דעת תורה שצריך הרבה הכספה, כי אין כאן דעת תורה אלא בלבול תורה.

נקודה זו היא הנקודה העקרונית שמחלקת את לוח אור החיים משאר הוויכוחים שיש בין בעלי הלוחות. דוגמא לדבר: לוח אהבת שלום סובר שיש אחיזה לחישוב שעות מעלות השחר לצאת הכוכבים בצורה שאינה שווה (עלות ד' מיל וצאה"כ י"ג דק'), ומחדש בזה כמה חידושים גדולים בזמנים (כגון זמן מנחה גדולה ע"ש). חידוש זה הוא מאוד תמוה, אך הוא מיוסד על חשבון מסודר בכל השנה בצורה שווה. זאת לעומת לוח אור החיים, שהן אמת שאפשר לקבל חלק מהנחות היסוד שלהם, כגון שעלות השחר הוא ע"ב דקות, אך כלפי החישוב של הזמנים בכל השנה אין לזה שום צל של אחיזה. כלומר, להכרעות הסוגיא יש מקור, אך לדרכי החישוב אין אחיזה (עוד נקודת הברל: שבלוח אהבת שלום עיקר חידושיהם הם רק לענין חומרא ולא לקולא).

וזאת למודעי שהגם שמאחורי הלוח עומד מרן גאון ישראל היב"א שהלוח נעשה בהתייעצות עמו, הרי שיש לדון בכבוד ראש את הכרעתו ההלכתית, כגון זה שחישב ע"ב דקות ולא צ' דקות וכל כיו"ב. אבל החלק של התכונה אינו מתפקידו של מרן אלא של בעל הלוח לסדר את החישוב כפי האמת. ואם בעל הלוח תולה זאת במרן, אין זה מחמת דעתו של מרן, אלא מחמת שלא הוסברו למרן הדברים שנתגלו כיום לכל בעלי התכונה.

עוד יש להוסיף: דודאי אנו מאמינים שרגלי חסידיו ישמור, ואם מרן היביע אומר היה סומך על הלוח, ודאי שלא נכשל באיסור, דודאי יש כל מיני מקומות שיש סיבות ליישב את הדין בפועל, אך מכאן ואילך אי אפשר לסמוך על זה. (וכשם שלא נחזור להשתמש דווקא בגמרות שהיו לפני כמה מאות שנים עם שיבושים רבים, רק מחמת שגדולי הדורות השתמשו בהם, ותורה אמת כתיב בה. והרי זה עיקר משנתו ודרכו של מרן היב"א, שיש ללמוד חיפוש מחיפוש ולחזר אחרי האמת).

ובירור מיקום השמש ומהלכה נקרא כיום שיטת המעלות<sup>ט</sup>. אמנם, עד הדור האחרון לא נתפשט כל כך השימוש בשיטה זו (וההוראה היתה כהוראת הביאור<sup>ל</sup> ס"ס רס"א לחשב שעות זמניות לחומרא בקיץ ושוות בחורף), אך בדור האחרון נתפשטה מאוד שיטה זו והיא קיבלה הסכמה רחבה של רוב ככל חכמי ישראל בלוחותיו של הגר"י מנת והבאים בעקבותיו (עתים לבינה וכיו"ב). אך לוח אור החיים נשאר עד היום עם שיטת הזמניות<sup>י</sup>, ואף הגדיל לעשות לחשב את השעות הזמניות גם לקולא, היפך הוראת הביאור הלכה מחד, והיפך המציאות של שיטת המעלות מאידך.

ט. בקצרה: כל דבר עגול אנו מחלקים אותו ל-360 קוים, סיבוב הכדור היומי הינו 24 שעות וכל שעה עובר 15 מעלות. וכל מעלה 4 דק' כשהשמש שוקעת עד שהיא נעלמת מהאופק לגמרי עובר 18 מעלות, כפי שיסוד התוכנים שהיו לפני הרמב"ם (ע"י גם בהקדמת ביאור הגר"א לשו"ע בשם ר' משה צייטליש). שיעור 18 מעלות הוא שעה וחומש (18\*4), אך חישוב זה נכון לפי קו המשווה בניסן ותשרי. המיקום של א"י הוא כ-31 מעלות צפונה, ואם אנו נוקטים שחז"ל שיערו בשעה וחומש לפי ארץ ישראל הרי בהכרח שאין כוונתם ל-18 מעלות, כיון שבהלוח באלכסון לוקח שעה וחומש מהשקיעה ל-16 מעלות. ומכאן הקביעה של לוח עתים לבינה שעלות השחר של ע"ב דקות הינו 16 מעלות לפני הנץ. ומכאן ואילך בימי הקיץ והחורף שהשמש שוקעת באלכסון, הזמן מתארך, וכדי שהשמש תעבור 16 מעלות לא מספיק ע"ב דקות, אלא שכשאנו רואים שהשמש שקעה 16 מעלות אנחנו יודעים שנסתיים האור לגמרי לפי שיעור חז"ל בניסן ותשרי (ועל זה הדרך לכל זמני היום). עקרונית יתכן שיש עוד גורמים לכמות האור של השמש חוץ מהמיקום של השמש מתחת לאופק, אך לפי מה שבדקו התוכנים זו הדרך היותר מדויקת שיש לנו היום לברר את הזמן המדויק של החושך, וכפי שכבר נסמך על זה הרמב"ם בפירושו המשניות בפ"א דברכות בשם 'תורת המדעים'.

כ. הערת הגר"ד סופר שליט"א: למה אתה כועס על לוח אור החיים שעשה זמניות כך נהגו כל הדורות עד הרב מנת. ומה הקצף. אמנם זו טעות, כידוע בדורינו, אבל הם עושים כדורות קודמים. ע"כ. עוד השיג הגר"ד: דורות על דורות עשו לפי זמניות, גם לוח מעשה ניסים עושה כך וגם הבא"ח והכה"ח, ומה נזעקת עליהם. (הגם שאתה צודק ולכן אנו עושים מעלות, אבל להם יש דורות על דורות שכך עשו) עכ"ל

א.ה. כמה תשובות בדבר:

א. בדורות קודמים עשו כפי הבנתם, ועשו כדין, כי אין לך אלא שופט שבימיך אתם אפילו שוגגים. ואילו בדור הזה עושים זאת אע"פ שיודעים שזה לא נכון.

ב. המחזיקים בשיטת לוח אור החיים מפרסמים שרק דרך חישוב זו היא השיטה הנכונה לבני ספרד והעושים כן עושים כדעת מרן. וכיום הלוח הוא במעמד של אבן פינה ללוחות אחרים שבאים בעקבותיו כאילו זה מה שמתבקש לבני ספרד, והרי יש כאן קלקול לדורות (על לוח שהודפס בסידור עוד יוסף חי שחישוב באופן זה אין טענה זאת, כיון שעיקר מגמתו להעמיד את המנהגים הישנים).

ג. בלוח מעשה ניסים חישובו את צאת הכוכבים לחומרא כצאת הכוכבים הנראה ואת עלות השחר צ' דקות. כשהם עושים זמניות לקולא הם מקטינים את הנשפים בחורף מגיעים בערך לשיעור האמיתי לפי עלוה"ש וצאה"כ הקטנים, והרי אין בזה מכשול. משא"כ לפי לוח אור החיים, גם אם נקבל את שיעור עלוה"ש וצאה"כ לפי חשבונם, הרי שכשהם מקטינים את הנשף הם הופכים יום גמור ללילה. (אמנם גם בלוח מעשה ניסים יש חשש שעושים לילה ליום בעלות השחר, אך בזה כבר נתפרסם הדבר בעולם שצ' דקות הוא חומרא ואין בזה מכשול).

הערת הגר"ד סופר: (על מה שכתבנו לעיל לתמוה שמחשבים ד' מיל ע"ב דקות כדעת הגר"א והרי הגר"א סובר לחשב לפי מעלות) אתה מבבל כאן ב' נושאים לא קשורים. אפשר לקבל את חשבון הגר"א בזקנתו בסוגיא דאדם מהלך מ"ח מיל מעלות השחר לצאת הכוכבים, ולא לקבל את שיטתו בענין המעלות והנשף, אלא להשאיר את הזמניות כמו כל גדולי הפוסקים שהביאו את השיטה שמחשבים מהנץ לשקיעה ולא הכירו את שיטת המעלות כלל.

א.ה. עיקר טענתי הוא שלענין דינא נמצא שהלוח מקיל דבר שמעולם לא נהגו להקל, ואין בו שום שיטה להעמיד דבר

## הערות על סדר זמני הלוח

א. פלג המנחה. כפי המבואר בש"ס הוא בשעה י"א חסר רביע, ולפי חשבון שעות היום לדעת הגר"א מחלקים מהזריחה לשקיעה י"ב שעות, ולפי התה"ד מחלקים מעלוה"ש לצאה"כ דר"ת (כלומר ד' מיל אחר שקיעה), כדאי' בתה"ד סימן א'. דעת מרן כדעת התה"ד, כדאי' בסי' תנ"ט. ולפי זה, לסברת המנחת כהן שמודדים מצאה"כ הנראה, נמצא ששיעור הפלג שעה ורבע זמניות של מעלות עד צאה"כ הנראה, וזה מוכחש מהמציאות כנ"ל, כיון דדעת ר"ת לא יתכן לחשב מצאה"כ הנראה, נמצא שיש ב' אפשרויות: או לשער כגר"א מהזריחה לשקיעה או מעלוה"ש לצאה"כ דר"ת של ע"ב דקות (ויצא הפלג כמה דקות לפני השקיעה).

ובלוח אור החיים מחשב את שיעור השעות זמניות כדעת הגר"א, ומחשב שעה ורבע למפרע מזמן צאת הכוכבים ידידה (היינו י"ג דקות מהשקיעה), ואתיא דלא כמאן. כיון שאע"פ שלמרן משערים מהלילה, אבל השיעור הוא שעה י"א חסר רביע, ואם קבלנו את דעת הגר"א שהשעות הזמניות הן מהזריחה לשקיעה הרי ששעה י"א חסר רביע היא מהשקיעה. ואין שום דין לשער שעה ורבע לפני הלילה, אלא שעה י"א חסר רביע מתחילת היום.<sup>א</sup>

ואע"פ שדעת מרן שמחשבים מהלילה, הרי יסודו הוא שסובר כר"ת ששעות היום הן מעלוה"ש עד צאה"כ, והי"ב שעות מסתיימות בצאה"כ, אבל לפי דעת הגאונים לא יתכן שהי"ב שעות מסתיימות בצאה"כ ומתחילות בזריחה. ואפילו אם נימא כדעת מרן הגר"ץ אבא שאול זצ"ל שצאה"כ של י"ג דקות חשוב כשקיעה לרבי יוסי, ומחשבים מהזריחה עד י"ג דקות, וחצות 7 דקות אחרי חצות שלנו, אבל זה לא השיעור הזה של לוח אור החיים.

בענין פלג המנחה הנ"ל, דעת מרן הגר"ע יוסף בהליכות עולם (ויקהל עמ' רמ"ט) שמשערים כהגר"א בלבד. שהרי הביא את דברי האחרונים בסי' רל"ג שהלכה כהלכוש, ושם הנידון לגבי פלג המנחה. ולפ"ז תמוה הדבר מאוד, למה בלוח הנ"ל קבע את זמן פלג דלא כמאן. (אמנם בס' חסד לאברהם סמפולינסקי כתב סברא אחרת לאחר את הפלג בקיץ. אך דעתו של הר' סמפולינסקי לא נתקבלה בביהמ"ד, אך מכל מקום נכון יותר לאחר בירושלים את זמן הפלג מלוח עתים לבינה כ-4 דקות<sup>ב</sup>).

זה, ואין שום כוכבים בזמן זה. (כלומר בימות החורף הלוח עושה צאת הכוכבים 11 דקות מהשקיעה, לדעת הגר"א החישוב לא נכון מפני שבחשבון המעלות בחורף לא מתקצר מהשיעור של י"ג דקות. ולדעת שאר הפוסקים צאת הכוכבים הוא 17 דקות, וגם אם נקטין אותו הוא לא יתקצר מ-13 דקות).

כא. הערת הגר"ד סופר: ויש כאן סתירה בין חישוב זמן ק"ש הראשון שמחשבים מעלות השחר לצאת הכוכבים דר"ת, לבין חישוב י"א שעות חסר רביע שאז מחשבים כהגר"א (עם טעות שמטילין אותו על הגאונים) א.ה. רצונו לומר שמלוח אור החיים נראה שכשהוא מחשב מצאת הכוכבים דגאונים הוא מקיים בזה את הסוברים שעושים פלג של צאת הכוכבים. והגר"ד טוען שאם זה נחשב פלג של צאת הכוכבים, יש גם לחשב באופן זה להקדים את זמן ק"ש, וכפי שיטת לוח אהבת שלום.

כב. דעת הר' סמפולינסקי שמשערים את שעות הזמניות של היום לפי גובה השמש, כלומר שיש לחלק את הזמן שמהאופק עד הגובה שהיא עולה הכי גבוה באותו יום ולחלק זאת לוי' שעות, וכל שעה יש לחשב כפי כמה מעלות שהיא עלתה. וכדרך שמשערים בצאת הכוכבים לפי המעלות. והרי המציאות היא שהעלייה של השמש איננה שווה בצורה מדויקת לפי חלוקה שווה לשש שעות. ולפי זה יסד לוח שמחשב כל יום מתי זמן קריאת שמע תפילה ופלג המנחה שחל להיות בחשבונו. ונמצא בקיץ זמן ק"ש מוקדם בכ-12 דקות, וכן זמן פלג המנחה בקיץ מאחר כמה דקות. ובחורף להיפך.

ב. זמן עלות השחר מחושב לפי חלק עשירי מהיום מהזריחה עד השקיעה. כפי המבואר, הוא דלא כמאן: כיון שלדעת מרן השיעור הוא חלק שמינית מהיום (דהיינו צ' דקות בתשרי וניסן דילן), ולפי הגר"א השיעור הוא עשירית מהיום (ע"ב דק'). אבל השיעור על כרחך הוא בשיעור האופק שהוא תלוי במעלות ולא בזמניות, וכן הוא מוכח בחוש". וכיון שמרן השו"ע קבע את השיעור בהאיר המזרח ולא בשיעור דקות, אי אפשר לקבוע הלכה למעשה נגד המציאות. אם היה הלוח קובע את שיעור עלות השחר בשיעור ע"ב דקות לפי מעלות, היה נוח לנו, כיון שלפי דרכים ג' וד' (הנ"ל במבוא) כן עיקר, וכן הוא נראה לכאורה במוחש בקירוב. אבל בעל הלוח עשה דלא כמאן<sup>2</sup>.

ג. לגבי צאת הכוכבים שהוא נידון דאורייתא של קריאת שמע, משער הלוח ב"ג דקות ומחצה זמניות. וגם זה אתיא דלא כמרן מכמה סיבות: ראשית, לפי דרך ראשונה ושניה לעיל לדעת מרן יש לשער בזמניות של א' מל"ב ביום, והוא קרוב ל"ח דקות. וכן לדרך ג' זה י"ח דקות. ורק לפי הגר"א יש לקבל זאת, ואיך אפשר לפסוק בק"ש דאו' כפי דעת מיעוט.

ותו, דלדעת מרן סיום הי"ב שעות הוא בצאה"כ דר"ת (שהרי אי אפשר לחשב י"ב שעות בזמן שהוא לילה גמור, כי מבואר בש"ס שאפשר להתפלל מנחה עד סוף שעה י"ב, ולגאונים זה לילה גמור, על כרחך שדעת מרן כה"ד מיוסד על ר"ת), ואי שיעור מיל י"ג וחצי יסודו בדעת מרן הוי ארכביה אתרי ריכשי לשער י"ג דקות מהשקיעה מחמת דעת מרן שהוא בסוף ע"ב דקות<sup>3</sup>.

וטענתו בפיו, שכשם שהסכימו רוב אחרוני זמנינו לשער את צאת הכוכבים במעלות, כך יש לשער ביום את חלוקת השעות לפי מעלות. אך ביאר לי בזה הרב ד.ג. דאין בזה הכרח, כיון שאין קדושה במעלות, ומהיכ"ת לומר שהגובה של השמש הוא המגדיר של השעה (וגובה השמש אינו קבוע כל יום שנאמר שהוא היחס העיקרי שיש להגדיר בו שעה). ובשעוני שמש שהיו בימי קדם הייתה אפשרות לראות גם את הגובה של השמש וגם את הסיבוב של השמש (כלומר סיבובה ממזרח לדרום ומהדרום לצפון), ואין הכרח שבימי קדם היו משערים את השמש לפי הגובה. אמנם לגבי זמן צאת הכוכבים אין לנו מגדיר אחר לוודא את כמות האור ברקיע, ולכן אנו צריכים להשתמש במיקום של השמש באופק.

יש עוד קצת מקום לאחר כמה דקות את הפלג כד' דקות מלוח עתים לבינה ירושלים, כיון שהלוח משער את שיעור את הפלג לפי השקיעה המישורית שהיא מוקדמת לשקיעה הנראית מההרים בירושלים בכ-4 דק', וסברתם שלגבי שעות זמניות יש לקבוע את השעה לפי אופק מישורי. ואפשר שראוי לחשוש לשער מהזמן שמתגלית אצלנו השמש. (דהן אמת שבפשטות הסברא עמהם, שוודאי שמסתבר שכל שעות היום שוות בין הר למישור, וזמן חצות לא יתכן שיקבע לפי הסתרת הרים בתחילת או בסוף היום, ואם כן מסתבר מאוד שמודדים לפי שיעור אופק שווה בכל הארץ. אך הדברים לא מוכרעים לגמרי, דאפשר שיש לנו לקבוע מהזמן שהשמש מתגלית אצלנו, דוהו המודד שניתן לנו מחז"ל להגדיר את השעה, ואין לשעה אלא מקומה).

כג). הערת הגר"ד סופר: טעות. מהיכן לך שתלוי במעלות, ומה בכך שהגר"א סבר מעלות? א.ה. נתבאר לעיל שכוונתנו לענין דינא, דסוף סוף בשיעור ע"ב דקות זמניות לקולא אין לו יתד לסמוך עליו. (שמעולם לא היה מי שחישב עלות השחר בחורף כ-60 דקות לפני הנץ, דבר שניכר בחוש שאינו נכון, דלגר"א השיעור הוא ע"ב דקות ולא מתקטן, ולשאר הפוסקים הוא שמינית מהיום שמהזריחה לשקיעה, וממילא הוא כע"ב דקות בחורף)

כד). ואם קבלה בידו לשער לפי זמניות היה צריך לשער לפי זמניות של לילה, כיון דלדעת הגר"א השעות שלפני הנץ החמה שייכות לשעות הלילה ולא לשעות היום. אלא שהמנחת כהן כתב שאי אפשר לעשות כן מחמת שהחוש מכחיש זאת להדיא (שבחורף בין השמשות קצר ואילו הלילה מאוד ארוך). ואם הלוח מתעלם מהחוש - היה לו לקבוע לפי הסברא העולה מהסוגיא.

כה). ועוד יש לתמוה, ששיעור ג' רבעי מיל זה שיטת רבי יהודה, ולרבי יוסי צריך להוסיף עוד חצי דקה. ועוד יש

אמנם אפילו אם נקבל את שיטת הגר"א לקולא בדאו', מכל מקום לא נוכל לשער לקולא כחישוב הזמניות, אחרי שנודע שלחישוב זה אין שום אחיזה במציאות. והרמב"ם ושו"ע קבעו את שיעור צאת הכוכבים לפי כוכבים ולא לפי חישוב ג' רבעי מיל. ועוד, שהרי מרן הצריך כוכבים קטנים לענין קריאת שמע, והרי ב"ג דקות אין כוכבים קטנים, ובודאי שאי אפשר לסמוך על זמן זה לכוכבים קטנים כשאין אפילו כוכבים בינונים.

וכפי שנתבאר יש כמה וכמה סיבות נגד הלוח: א) הוראת השו"ע לשער בכוכבים. ב) שיטות בשיעור מיל. ג) מחלוקת אחרונים אם יש לשער בזמניות בשיעור נשפים. ד) המוחש הידוע לשער במעלות. ה) שיטת רבנו תם מר כדאית ליה ומר כדאית ליה. ו) דעת תוספות לחד תירוצא ששיעורא דרבי יוסי מופלג משיעור דרבי יהודה (ראה הערה 18). ז) שיעור כוכבים קטנים, שהוא מאוחר לג' רבעי המיל, ופסק השו"ע להצריך כוכבים קטנים.

**ובעלמא קי"ל ספק דאו' לחומרא, וכאן יש כמה וכמה סיבות קרובות לודאי להחמיר, והלוח מורה להקל לקרוא קריאת שמע דאו' בזמן שהוא יום גמור לרוב השיטות והסברות.**<sup>15</sup> והרי מרן

לתמוה, דלדינא בדאו' חייבים לחשוש לצאת הכוכבים הנראה, שהרי נחלקו ב' תירוצי התוס' בשבת ל"ה: אם שיעור רבי יוסי סמוך לביה"ש דרבי יהודה או שהוא מופלג. ובהלכה ברורה בקונ' ובא השמש הניח שיש לפסוק כפי תירוץ התו' ששיעור רבי יוסי מופלג עד שיעור נ' אמה, לפי דברי כמה ראשונים שמוכח כן מדבריהם.

ואני תמה, הרי כל הראשונים שנקטו כן, זה לשיטתם כרבינו תם ששיעור ע"ב דקות מסתיים בסוף י"ג דקות ומחצה (וגם לשי' המנחת כהן ששיעור צאת הכוכבים הוא בצאת הכוכבים הנראה ושיעור בין השמשות י"ג וחצי דקות לפני זה, אבל בפשט הגמרא מודה המנחת כהן שאמור להיות ימים כאלו שהשיעור הוא ע"ב דקות). ולכן לפי דבריהם אין טעם להרחיק את הפלוגתא בין רבי יהודה לרבי יוסי ולומר שנחלקו גם בשיעור ע"ב דקות, דודאי בסיום ע"ב דק' הוא צאה"כ לכו"ע, ורק יש בהם הבדל כל שהוא של עד שיעור נ' אמה. אבל נידון דידן הוא לשי' הגאונים שאין לנו גבול של ע"ב דקות, ואם כן אין מקור כלל לדחות את חד תירוצא בתוס' שזמן של רבי יוסי מופלג מרבי יהודה. (ומה שהוכיחו תוס' בקושייתם שלרבי יוסי זמן טבילה רק עד סוף בין השמשות דרבי יהודה, לפי התירוצו זה לא קשה שיש לומר שאנחנו מסופקים בשיעור הזמן)

ואם כן יש לתמוה איך אפשר בדאו' לסמוך נגד תי' ב' דתוס'. ושמא סמכו על שיטת הגר"א ברס"א שדקדק בלשון הגמרא ששמע דבין השמשות דרבי יוסי מתחיל מיד בסוף בין השמשות דרבי יהודה. ואם כן, כיון שאולינן בשיטת הגר"א יש לסמוך על זה.

אבל אין זה מפיס. שהרי הראשונים לא הפריע להם דקדוק לשון הגמרא (והגר"א פליג על ב' תירוצי התוס', כמבואר בסדר זמנים פתיחה כ"א), ואם המציאות כיום יותר נוחה עם תי' תוס' השני מנין לנו לשים ראשינו בין ההרים ולהקל באיסורים דאו' נגד כל הראשונים והאחרונים, ששיעורו ומסרו לנו את ההלכה בצאת הכוכבים הנראה לעיניים רגילות. ובפרט שכן מנהג ישראל בכל העולם אשר שמענו שמעם עד הדור האחרון להחשיב את צאת הכוכבים לפי הנראה בעין ולא לסמוך על חישובים. (אלא דיש לבעל דין מקום לומר שמה שלא נהגו לעשות לפי חישובים זה מהעדר חכמה, כיון שלא היה דרך לעשות את החישובים, אבל עדיין כל עוד שאנו באים לשנות את מנהג ישראל צריכים אנו להיות בטוחים שאין בשינוי שום מכשול, וכל שיש לנו ספק בזה לא נוכל לשנות את המנהג).

כו). כדרך לימוד זכות על הלוח, אולי אפשר לצרף את שיטת ר"ת דומן ק"ש דערבית לדעת רבי יהודה הוא בפלג המנחה (תו' ריש ברכות), אך כבר הוכרעה ההלכה דלא כותיה.

ומסתבר דר"ת אתי כשיטת התו' בכמה דוכתי דק"ש דרבנן ואינו שייך לדידן (עי' פ"ח סי' ס"ז ד"ה הדעה השנית).

ועוד מסתבר דדברי ר"ת שייכים לפי חשבון פלג ידיה, שהוא סמוך לשקיעה, וס"ל דמזמן פלג חשיב מקצת לילה כיון שהוא סמוך לשקיעה. כעין שכתב רבינו יונה ריש ברכות שמשקיעת החמה חשיב מקצת לילה לענין 'מעריב ערבים' וה"ה לר"ת גם מעט לפני השקיעה (וכשיטתו בובחים נ"ו שדם נפסל בשקיעה ראשונה). אבל לדידן, דלא קי"ל כפי חשבון זה,

היביע אומר וצ"ל היה נוהג לצרף את שיטת רבנו תם לס"ס לקולא, ואיך לא נחשוש לכל כך הרבה סברות לחומרא אפילו יהיבנא שהן רק ספק. ובפרט דדעת מרן השו"ע כר"ת לשער לכל הפחות בכוכבים נראים, ואין לו כדי סמיכה לנטות ממרן ולמעלה ממאה פוסקים שסוברים כמותו להקדים את הכוכבים לפני כוכבים נראים. (שהרי כל הפוסקים כרבנו תם, או שסוברים ע"ב דקות או כוכבים נראים ולא פחות, ונהי שהמנהג מהני לא לחשוש לע"ב דקות, אבל לא מהני להקדים מכוכבים נראים).

ד. לענין זמן ר"ת. חישב ע"ב דקות מהשקיעה. יש להשיג שאם באים לצאת את דעת מרן יש לחשב חלק ח' מהיום ולא חלק י', ואם מחשבים ע"ב דקות, על כרחך כדרך שכתבנו ששיעור מיל בשוות י"ח דקות ובזמניות כ"ב ומחצה, ואם כן על כרחך השיעור הוא לא בזמניות (לפי המתבאר למעלה שיש כמה אופנים איך ליישב את הי"ח דק' למיל של מרן עם שיטתו בחלוקת היום ע"י לעיל). אך באמת אין להרעיש כלל על חישבו ר"ת, כיון דבלא"ה אי אפשר להעמיד דבר ברור בשי" ר"ת כפשוטו, ע"י הערה<sup>1</sup>.

ה. לגבי התעטפות בטו"ת 6 דק' זמניות אחרי עלוה"ש. השיעור נמסר בזמן שיכיר את חבריו, ולא בזמנים של נשפים, ולכן ברור שבכה"ג צריך להחליט על זמן אחיד ביחס למעלות, כלומר שמעלה מסוימת היא זמן שיכיר את חבריו, ואין שום נפק"מ בזמניות. (ובאמת בהקדמת הלוח כתוב שלכתחילה יש לאחר את הזמן יותר, וחבל שזה לא מודגש בתוך הלוח). ובלא"ה תמוה מאוד השיעור הזה של 6 דקות, שמסתמך בזה על פמ"ג ולא על בדיקות שנערכו בא"י, כי שיעור "בכדי שיכיר"

לא שייך לצרף שיטתו. שו"ר שכע"ז כתב בסדר זמנים סימן ו' אות ב'.

כו). אם היה הלוח קובע שיעור 18 דקות בימים ממוצעים ובשאר ימות השנה לשער לפי המעלות, זה היה מכסה את רוב הספיקות, כיון שלפי הגר"מ שלזינגר בשיעור זה יש כוכבים בינונים לפי החוזים בכוכבים, ע"ש בס' זכרון אש תמיד עמוד תשצ"ו, וזה מתאים לכל השיטות בשיעור מיל. וגם יש כאן את סברת רבי יוסי, עכ"פ לתי' א' בתוס' ולגר"א. אלא שמדברי השו"ע בס' רצ"ג מבואר דבעינן כוכבים הנראים ובעינן נמי כוכבים קטנים, וכן מבואר בשו"ע סימן רל"ה (ואם כן אי אפשר לסמוך על עדות של החוזים מה שלא נראה בעינינו- אמנם יש שהעידו שעשו תצפיות באופק נקי, וראו כוכבים לפי 18 דק' במעלות, אך צריך בדיקה אם היו אלו כוכבים בינונים). ולפי עדות הגרימ"ט שבדק את הכוכבים (הובא גם כן שם עמוד תת"א) בנשף קצר השיעור הוא 22 דקות ובנשף ארוך השיעור הוא 28 דקות, והוא נוקט שלכוכבים קטנים בעיני עוד 10 דקות. (ולדעת הגרא"י זילבר שיעור 22 דק' הנ"ל הוא לפי אופק ירושלים שהשקיעה מאוחרת, אבל לפי אופק מישורי השיעור הוא 26.5 דק', ובלוח עתים לבינה עשו כמה שיעורים לצאת הכוכבים וסמכו על צאת הכוכבים הנראה בעין רגילה לענין סוף זמן תענית לחומרא, (אך מעיקר הדין כתבו את השיעור של ח"י דקות במעלות) ולפי המתבאר זהו צאת הכוכבים למעשה המקובל בישראל מדורות עולם, ללא החומרא של כוכבים קטנים, והוא בזמן הנ"ל כ-22 בירושלים וכ-26 בשאר ערי הארץ בימים השווים, ותוספת של עד 5 דק' בקיץ).

נמצא שאם משערים לפי י"ח דק' ולחשב על פי מעלות החרשנו, שיש בזה על מה לסמוך, אבל אכתי אין זו ההוראה המקובלת בישראל, ויש סיבות נכונות להוראה המקובלת בישראל להחמיר עוד כמה דקות.

כח). ע"י לעיל מה שנתבאר. וסוף דבר, אם באים לחוש לדברי ר"ת כפשוטו, הרי זו התעלמות מהמציאות, שכיון ששיטת המעלות מוכחת בבירור, ממילא בארצות צפוניות אין לילה בקיץ, והרי במקומות אלו חיו בעלי התנ"י וגדולי הראשונים והאחרונים, ועל כרחך אם מחשבים כשי" ר"ת מוכרחים להתעלם משי" המעלות. ואם רוצה להחמיר, יכול להקל בחומרתו כפי שיעור זמניות לקולא, דבלא"ה הוא מתעלם מהמציאות. וא"כ אין לנו להרעיש על מי שמתעלם מהמציאות ועושה חשבון שאינו קיים, אם זה נעשה בנוגע לשי" ר"ת. ולא נזיל בחר איפכא להעמיד את ר"ת כפשוטו ולחייב לעשותה כפי החשבון האמיתי. כך או כך, כפי המתבאר כיון שנתבררה אמיתות שיטת המעלות, אין צורך לעיקר חומרא זו כר"ת של ע"ב דק'. (אלא שיש להמתין לכוכבים קטנים, כפסק השו"ע וכמנהג כל ישראל).

לא נמסר לנו כלל מחז"ל, וצריך לברר כל אופק במציאות שלו. ובפרט שדברי הפמ"ג שם באו כהצעה להסבר לדברי המנחת כהן בדעת הרמב"ם, ובמנחת כהן לפנינו מבואר להיפך מפירושו. וכן בדברי כל שאר מפרשי הרמב"ם אין אחד שפירש כהצעתו של הפמ"ג<sup>33</sup>. ואיך נסתמך על פירוש שאינו עיקר ולהכחיש איתו את המציאות.



## משא ומתן עם מחבר הלוח

נשאנו ונתנו עם הרב המחבר הלוח (להלן הרה"מ) - הרה"ג שלמה בניזרי שליט"א, כדלהלן:

א. פלג המנחה דלא כמאן.

תשובת הרה"מ: מרן זצ"ל עמד על זה לכתוב כמו שבלוח, למרות ההשגות (הנ"ל) שהשיג על הלוח הרב דוד סופר.

א"ה: ולפי זה יוצא שאע"פ שהליכות עולם פסק כשיטת הגר"א לגמרי, בהוראה למעשה רצה לחוש לעוד י"ג דקות, כמשמע קצת בלשונו בהליכות עולם שהרוצה לסמוך יכול, ומשמע שראוי לא לסמוך<sup>34</sup>. אך הוא פלא, וכנ"ל שאין לזמן זה על מה שיסמוך.

ב. שיעור מיל כשמשערים בזמניות לא יתכן י"ח דקות אפילו בימים שווים, מחמת דעת התה"ד כמו שיבואר בפנים (וכיון שרק להגר"א זמניות מיל ח"י דקות נגד דעת מרן, א"א לסמוך על זה בק"ש דלילה).

כט). הרמב"ם פ"א מק"ש כתב שיש לקרוא ק"ש סמוך לנה"ח כדי שיסיים אותו עם הנה"ח, ושיעור זמן זה הוא עישור שעה קודם נה"ח. ויש גורסים שליש עישור שעה, ויש גורסים שעה. ופירשו הרבה מפרשים דכוונתו שיש להקדים עישור שעה (6 דקות) לפני נה"ח את ק"ש, כדי שיסיים ק"ש וגאל ישראל בנה"ח (פרי חדש ועוד).

ואם גורסים שעה קודם הנה"ח, פירושו שיכול לקרוא כל השעה שלפני הנץ. והמג"א סי' נ"ח הביא שהמנחת כהן כתב שהעיקר כגירסת עישור שעה, והפמ"ג הוקשה לו מהו עישור שעה (ולא שמיע ליה שהרמב"ם בא לקבוע זמן להתחלת ק"ש סמוך לנה"ח וכדברי הפרי חדש), וכדי לבאר את דברי המנחת כהן הרכיב את ב' השיטות, ופירש שכל השעה לפני הנץ קוראים לה 'נה"ח', ועישור שעה לפני זה הוא זמן ק"ש של יכיר את חבריו (שהוא זמן טלית ותפילין), ומשעה זו יכול לקרוא את שמע. וסיים 'ועדיין אין זה ברור, וספר מנחת כהן אין כעת תחת ידי, אולי אוזה לבאר במקום אחר'. ולא זכינו שהפמ"ג יבאר לנו את הדברים, אך לפנינו המנחת כהן מצוי, ולהדיא ביאר במאמר א' פ"ז ששיעור עישור שעה הוא מעט זמן קודם עליית השמש כדי שיעור לקרוא ק"ש, וכדברי הפרי"ח. (אמנם לפי דברי המנחת כהן יש לשער עישור שעה לפני סוף עליית השמש, שזה כ-4 דק' קודם תחילת עליית השמש, ובדברי הפרי"ח משמע שכוונת הרמב"ם עישור שעה לפני תחילת עליית השמש, שהוא 6 דק').

ל). לדברי הרב, הלוח נעשה בהתייעצות עם מרן היב"א. אך תורה היא וללמוד אני צריך, דקרום הדבר מאוד שמרן זצ"ל לא ידע את כל המציאות בחישובים שנתבררו בשנים האחרונות, כמו שנתבאר בכל הנ"ל, דאטו בשופטני עסקינן, ולא יתכן לומר 'כבר הורה זקן', בדבר שכל בר בי רב דחד יומא מודה שהוא טעות במציאות.

לא). אבל לפי זה לכאורה היה מן הראוי לציין בלוח שעיקר הזמן של הפלג הוא י"ג דקות לפני הלוח, ונפק"מ לענין תרתי דסתרי לחוששים, וכן לענין מי שקיבל שבת שלא יכול לבטל קבלתו. ובכמה מקומות שרוצים להנהיג לא לעשות תרתי דסתרי ולחשוש לב' הלוחות, והציבור קשה לו ההפסקה הגדולה, ומחמת סטומכים על הלוח עושים רק את הזמן השני, שכביכול הוא הזמן של הספרדים. ולהנ"ל איפכא, דכיון דעיקר דינא כמו הזמן הראשון, כפי הכרעת הכה"ח והליכות עולם, היה צריך לעשות עיקר מהזמן הראשון.

**תשובת הרה"מ:** י"ח דקות הוא שיעור מקובל מהרבה מאוד ראשונים ואחרונים עכ"ד.

**א"ה:** ביארנו בפנים הדק היטב שאין כן דעת מרן והראשונים, שהם שיערו מיל א' מל"ב מזריחה לשקיעה. ואם משערים זמניות צריך לשער א' מל"ב ביום. וביארנו בזה ד' דרכים עי"ש. והדרך לשער במיל של י"ח דקות היא דעת יחיד של הגר"א ב'תורה שבעל פה', כפירוש על דברי הרמב"ם, נגד הראשונים והאחרונים, ונגד דברי הרמב"ם המפורשים במקומות אחרים (ובודאי שאי אפשר לסמוך על הגר"א נגד סברתו לשער לפי האופקים, ומי שיעשה כהגר"א לגמרי כדן עושה, אבל לא לעשות כהגר"א ולהתעלם משינוי באופקים. ובודאי אין לזה קשר לדעת מרן, כמו שנתבאר בארוכה לעיל).

**ג. שיעור זמניות בשיעור צאת הכוכבים ועלות השחר-** הוא נגד המציאות, ומרן והפוסקים הזכירו האיר המזרח וצאת הכוכבים, ולא שיערו בשעות, ואי אפשר לחשב בשעות זמניות ולהתעלם מהמציאות שהשתנות הנשפים לא קשורה לזמניות.

**תשובת הרה"מ:** לא שמענו בקדמונים כזה דבר לשער במעלות, זו שיטה חדשה (ובקדמונים רק היש"ר מקנדיא סבר כן<sup>2</sup>). מהיכ"ת לפסוק כך, חז"ל מסרו לנו שיעור במיל ואנחנו לא צריכים לטפס על העצים לחפש כוכבים עכ"ד.

**א"ה:** ובכן כפי שפתחנו, הפוסקים לא מסרו לנו שיעור לפי חישוב השעונים. ובודאי לא יכלו למסור כזאת הלכה שתלויה בהרבה חשבונות ולכן תלו הכל רק בראיה, וככל התורה שאמרו 'הכל לפי דעתו של רואה'. שיטת המעלות מקבילה לראיה, אבל הרב אומר שכך היתה ההוראה הפשוטה לשער בזמניות כל הדורות לפני שידעו את שיטת המעלות.

אמנם כפי המתבאר אינו מדויק כלל<sup>3</sup>. דהנה עי' ביאור הלכה בסימן רס"א ד"ה שהוא בשם הפמ"ג שכתב ששיעור המילין בשעות שוות ולא בזמניות ולמנחת כהן (מאמר ב' פ"ג) השיעור הוא בזמניות, וכן דעת הגר"א (ובמנחת כהן כתב שמכל רבותינו משמע שהשיעור הוא בשוות). הרי לפניך שההוראה לא היתה ברורה בזה. (אלא דכוונת הרה"מ שהפוסקים תפסו את שיעור הזמניות בזמן ק"ש וכיו"ב, אבל באמת הדברים לא תלויים זה בזה, כיון ששיעור המעלות לדידן כהגאונים אינו חלק משעות היום אלא משעות הלילה. ואדרבה מן הדין היה צריך להיות היפך המציאות ולשער שעות קצרות בקיץ וארוכות בחורף).

אמנם כד דייקת תשכח שגם המנחת כהן כוונתו על שיעור המעלות ולא על הזמניות, אלא שהשיטה לא היתה ידועה בזמנו (וכמו שיתבאר בהערה), וכל שכן הגר"א שלא כתב זמניות אלא

(לב). יש לציין שהיש"ר מקנדיא מתבסס על ס' הנשפים, שהוא מקור דברי הרמב"ם בפירוש המשניות פ"א. עי' ספר הזמנים בהלכה פרק כ"א.

(ג). מלבד שבדורות הקודמים כמעט לא התעסקו עם דיוק הדקות, כיון שלא היו מצויים כלל שעונים מדויקים. וכל ענין הזמניות נידון אצלם כהלכתא למשיחא ולא הלכה למעשה. ובפרט אחרי מש"כ המנחת כהן שכל מקום משתנה האופק. וא"כ בחו"ל בלא"ה א"א לשער לפי זמניות, כי אי אפשר לדעת בזמנים איך משתנה השיעור מא"י לחו"ל.

**הערת הגר"ד סופר שליט"א:** זה לא קשה כלל שיש לומר שעשו לפי אורך היום דחו"ל. א.ה. לחשב לפי אורך היום דחו"ל הוא ודאי לא נכון שהרי בארצות הצפוניות יש שינוי נוסף כמו שכבר הבין המנחת כהן שהוא המקור לשיעור זמניות. והיה ראוי לדבריהם לחשב לפי הנשף של חו"ל בימים ממוצעים שלהם ולפי זה לשער את הזמניות, אך כמדומה שלא נהגו כן.



רק שהוכיח הביאור"ל שהוא סובר זמניות מזה שהוא תלה כל מקום לפי אופקו ולא על פי שיעור קבוע. (והרגיש בזה בספר הלכה ברורה בקו' כי בא השמש).

ואם כן, השתא דידעינן שהמעלות היא השיטה הנכונה מבחינת כמות החושך בעולם לידע זמן יציאת הכוכבים, ע"כ כונת המנחת כהן והגר"א על המעלות. (ואם מסתמכים על פירוש המשניות, הרי בדברי הרמב"ם בלשון ערבי מוכח להדיא שחישוב שעות הנשף אינו זמניות, כמו שנתבאר לעיל בהערה 6) ובאמת הגר"א הזכיר להדיא את שיעור המעלות בדבריו בס' רס"א. וכן הוא פשוט מכל הראיות שהביא המנחת כהן (אלא שהמנחת כהן סבר שחישוב הזמניות נותן מענה לכל טענותיו, וכיום מתברר שהמעלות הוא הנכון לפי דבריו ראה הערה"ז).

נמצינו למדין שמפשט דברי הפוסקים נראה שצריך לשער בשוות, ורק בגלל הסברא של האסטרונומיה נקטו כמה פוסקים לשער בזמניות. ואם כן, האידנא שהכל יודעים שהשיטה האמיתית היא שיטת המעלות, אין שום טעם לשעות הזמניות ואין שום מקור לזמניות. ואם עוזבים את האסטרונומיה יש לשער בשעות שוות, וכדעת הפמ"ג.

**עוד אמר הרה"מ שכל הפוסקים כתבו שהשעות הן בזמניות ולא כתבו חילוק בזה.**

**א"ה** כבר כתבנו למעלה שאדרבה ההיפך נכון, אבל מצד מה שהוא אומר שהפוסקים שהזכירו שכל השעות הן זמניות, כגון הרמב"ם בפרק א' משנה ה' ושאר הפוסקים שכתבו שכל

לד). המנחת כהן מביא ד' ראיות לשעות שוות וד' ראיות לשעות זמניות ומכריע כמו הראיות לחישוב זמניות והראיות לזמניות כדלהלן:

א' סברא שמסתבר שבימות הקיץ הנשף יותר ארוך.

ב' מן החוש שרואים שהנשף יותר ארוך.

ג' מלשון הרמב"ם בפירוש המשניות לפי גירסת הספרים הנפוצים.

ד' מזה שמבואר בגמרא שצריך בקיאות רבה להכיר בכוכבים ואם זה זמן קבוע לא צריך בקיאות רק שעות.

אתה הראת לדעת שראיה א' ב' ד' הן מוכיחות את השיעור של המעלות ולא של הזמניות, שכיום הוא מאומת לכולם הן מן החוש הן מן הסברא, הן מזה שצריך לזה דקדוק גדול יותר מהזמניות, ורק מצד לשון הרמב"ם בפירוש המשניות שכתב זמניות מוכח כשי' הזמניות, ולהנ"ל מלשון הרמב"ם מוכח ג"כ לשיעור המעלות.

וז"ל המנחת כהן: "אם כן ראינו שיש לכל אחת מאלו הסברות ארבע ראיות וטענות כי מדברי רבותינו ז"ל והפוסקים נראה שזה השיעור של שעה וחומש לא ישתנה כלל והראב"ע קיים זאת הסברא שכתב שיש שעה ושליש מן השעות השוות (יתכן שגם דברי הראב"ע הם שיבוש של מתרגם שתירגם את המילה הנ"ל לשוות) וא"כ הוא הדין לדעת מי שסובר שיש שעה וחומש. ומן הנסיון והסברא נראה בהפך שזה השיעור משתנה לפי אורך הימים או קיצורם ולפי רוחק המדינות מן הקו השווה וכו'".

**הערת הגר"ד סופר שליט"א:** הקטע המודגש הוא ראייה לסתור. א.ה אפרש שיחתי, הרב בניזרי בא בטענה שפשטות כל הפוסקים שאם אומרים שעה וחומש, יש לחשב כפי איך שמשערים את זמן ק"ש ותפילה לפי זמניות. ואם כן, כל הראשונים שכתבו שיעור שעה וחומש, בודאי כונתם לפי זמניות. ואם כן יש לנו בזה גם דעת מרן וכו', ואיך בעלי המעלות באים ומוכיחים מהחוש נגד דברי חז"ל ופשטות הפוסקים. אבל מדברי המנחת כהן מוכח שכל הזיקה לחשב את הזמניות היה מחמת רצון לחשב על פי החוש ולא על פי פשטות הפוסקים, ואם כן בהכרח שכשנתגלה האמת בשיעור החוש יש לחזור לחישוב זה. וזה מה שאני מציין כאן מדברי המנחת כהן המפורשים שמדברי הגמרא והפוסקים נוטה יותר לשער בשעות שוות.

שיעורי השעות של חז"ל הם זמניות, ומדסתמו נראה לו להוכיח שגם לגבי שעות הנשפים. ראשית, כנ"ל האחרונים שדנו בזה סברו שאין ראייה מזה.

אבל באמת כל הראיה יכולה להיאמר רק למי שמשער את הע"ב דקות כחלק משעות של הי"ב שעות של היום, כסברת התרומת הדשן. ולכן משמע באמת כדברי הרב שכל השעות זמניות<sup>16</sup>

אבל לדידן, דכבר פסקו לנו גדולי ההוראה שהעיקר להלכה כדעת הלבוש והגר"א וסיעתם שי"ב שעות משתערות רק עד השקיעה והזריחה<sup>17</sup>, ולפי זה ע"ב דקות שייכות ללילה והיה צריך לעשותן זמניות של הלילה, כמו ד' שעות של סוף זמן קריאת שמע דלילה לדעת רבי אליעזר, ולומר בלילה קצר נשף קצר ובלילה ארוך נשף ארוך. וזה ודאי לא אמיתי, כידוע לכל, שאדרבה בימות הקיץ הנשף ארוך<sup>18</sup>

ד. לגבי זמן טלית ותפילין ששיער 6 דק' מעלוה"ש נגד החוש ודלא כפוסקים ונסתמך על סברת הפמ"ג שנאמרה דרך משא ומתן.

הרה"מ: גם אני לא רציתי לשער השיעור של 6 דקות אחרי עלות השחר אבל עשיתי כדברי מרן זצ"ל, וצ"ע כמבואר לעיל<sup>19</sup>.

לה). אך יש לציין שבאמת בראשונים אינו ברור כלל שעושים לפי שעות זמניות, כמו שנראה מדברי התרומת הדשן סי' א' דלא בריא ליה כלל דבר זה, וציין לדעה זו בשם תו' בברכות בשם 'יש שרוצין לומר', והגם שהפוסקים הכריעו בזה כדעת הרמב"ם, אבל הרי דעת הרמב"ם ודאי שהיום נמדד מהזריחה לשקיעה ואם כן אין שייכות לעשות את זמני הנשף בזמניות של היום, וכמו שנתבאר. ועוד, שהרמב"ם בפירוש המשניות פ"א תלה להדיא את השיעור לפי דברי 'תורת המדעים', והם ספרי המדע שמסתמך עליהם היש"ר מקנדיא אבי שיטת המעלות. נמצא שממקום שבאו להוכיח את הזמניות מוכח להדיא כשיטת המעלות.

לו). בענין הכרעת ההלכה כשיטת הלבוש והגר"א, הדבר תלוי ועומד בעצם שיטתו של הדברי יציב נגד שאר האחרונים אם מותר להכריע את הסוגיא כפי המציאות. דדעת רוב האחרונים (ובראשם רבינו הגר"א) שאם מתברר שהמציאות כלבוש הלכה כמותו, ואם כן ודאי שהעיקר לדינא כלבוש וכמוש"כ המהרש"ג בסי' ס"ו, ובפרט לדידן דנקטינן כצאת הכוכבים דהגאונים (שהדברים תולים זה בזה).

אמנם יש דרכים רחוקות ליישב את הסוברים כשי' התרומת הדשן (זמן מג"א) עם המציאות, אך המעיין ייווכח שהם דרכים לא נכונים, וגם זה היפך דעת רוב ככל האחרונים שתלו את הכרעת הענין במציאות הי"ב שעות בניסן ותשרי. והנה היביע אומר היה מורה להקל בזמן ק"ש בשעת הצורך כדעת הגר"א, ומשמע שהוא סובר ככל הנ"ל. אך יתכן שגם הוא נמשך אחרי סברת הדברי יציב שאין לנו להכריע במחלוקת כמו שתפס לענין ר"ת, אלא שצרף את סברת הכ"מ סופ"א מהלכות ק"ש דזמן ק"ש דרבנן (ועי' תו' סוטה ל"ב: ד"ה ורבי) ואכמ"ל.

לו). אמנם באמת לא נאמר מעולם שזמן עלוה"ש תלוי בחלוקת השעות של הלילה. שאפשר שלפעמים עולה השחר בתחילת שעה י"ב ולפעמים בתחילת שעה י"א. וגם לפי הסוברים שהוא משעות היום אין לזה הכרח גמור. אבל לדבריהם יש לזה יותר מקום, כיון שמשמע מסתימת הפוסקים שחלוקת השעות בין לפני הנץ בין אחרי הנץ שזה שכל השנה יש שעה וחומש לפני הנץ ושעה וחומש אחרי השקיעה, ואי נימא דהשעות לא זמניות יוצא שפעמים שיש פחות משעה ולפעמים כשעה ומחצה. אך באמת לכו"ע אין בזה הכרח אמיתי בחשבון הסוגיא.

לח). אולי מרן זצ"ל נסתמך על ספק ספיקא עם הסוברים שאם ברך לפני זמן שיכיר את חבריו יצא, וכפי דעתו דס"ס בדאו' לחומרא בברכות, כדפסק לגבי מילה בבין השמשות, עי' מה שהרחבנו על זה בגליון מרי"ח ניוחח פ' בראשית פ"ד.

אמנם להנ"ל כפי המתברר במנחת כהן, אין להחשיב את פירושו של הפמ"ג אפילו כספק, כיון שהוא בא לבאר את המנחת כהן ולפנינו איפכא. גם הספק אם צריך שגיגע זמן שיכיר כלפי תפילין אינו שייך, שמבואר בש"ס שצריך זמן

## העולה מן האמור

א. לוח אור החיים אינו מאפיין כלל את דעת השו"ע, ואין שום טעם להעדיף לוח זה לבני ספרד יותר מלוחות אחרים. (רק שלדעת מרן היב"א לדעת מרן השולחן ערוך יש לעשות שיעור עלות השחר ע"ב דקות, ולענין זה פירסם שהלוח עשוי כדעת מרן, ובזה כבר רוב הלוחות עושים גם כן כדבריו, ובדברינו תמהנו שאין גילוי בדעת מרן לענין זה, אך לענין דינא יש לשיטה זו הרבה סימוכים).

ב. נוקט בזמני המעבר כפי שיטת הזמניות, שיטה שהוכחה מהמציאות והוסכם על ידי כל המומחים בתחום שאינה נכונה. זה גורם תקלה לגבי זמן צאת הכוכבים, עלות השחר, עטיפת טו"ת<sup>2</sup>. והסומך על לוח זה לענין ברכות נופל בחששות גדולים של ברכה לבטלה (כגון המברכים ברכות שזמנן ביום לפי זמן עלות השחר של הלוח<sup>3</sup>), וביטול ק"ש דאו', אכילה בתענית אחרי עלוה"ש<sup>4</sup>. (וחישוב לא נכון בזמן ק"ש הראשון, ומאחר את זמן ק"ש בחורף כיון שעלות השחר מתקצר) שיטה זו יסודה בגירסא מוטעית בתרגומו של הרמב"ם בפירוש המשניות ריש ברכות, ולפנינו הנוסחא הערבית שמוכח בעליל שאין כוונת הרמב"ם לשעות זמניות. והאחרונים שהחזיקו בשיעור הזמניות סברו שכן הוא המציאות שלפי אורך היום וקיצורו כך הוא שיעור זמן המעבר, וכמו שכתבו להדיא בדבריהם. ובודאי אם היו יודעים את המציאות שלפנינו היו מודים לשיעור המעלות.

ג. הלוח מחשב את זמני צאת הכוכבים כל מקום לפי שקיעת אותו מקום בין בהר ובין במישור, דבר שהוכחש על ידי כל המומחים בדבר<sup>5</sup>. (בפרט זה לא הרחבנו במאמרנו אך הוא נולד מאותו סיבה שנתבאר באות א' של התעלמות ממיקום השמש).

שיכיר את חבירו, ולגבי ציצית הכרעת מרן שצריך זמן שיכיר את חבירו. אך לענין דיעבד יש מקום לצרף את החולקים (לגבי ציצית יש ספק שמא כדעת הרא"ש שו"ע סי' י"ח שמברכים בלילה, ועוד ספק אם כדעת המרדכי הו"ד סי' י"ח דזמנה מעלוה"ש, ולגבי תפילין, הגם שמוכרע הדין לכתחילה בזמן שיכיר את חבירו, אך לענין שלא תהיה ברכה לבטלה, אפשר שיש לצרף את שיטת רבנו פרץ בטור סי' ל' שהמניח לפני הזמן מחמת שמשכים לדרך רשאי לברך, כמש"כ שם רע"א לגבי דיעבד. אך אפשר דבכה"ג שלא הותר לו להניח, גם אינו רשאי לברך לכו"ע, ויתבאר עוד להלן).  
לט. בזמן עטיפת טלית יש ב' בעיות א' שמשערים לפי זמניות, ב' שמשערים לפי 6 דק' אחרי עלוה"ש.

מ. יש בתי כנסיות שמורזים את הציבור לברך ברכות התורה מיד בזמן עלות השחר לפי לוח אור החיים, כדי שלא יכשלו בלימוד ללא ברכות התורה, אך מכשילים אותם בג' ברכות לבטלה. (ולדברי המגן אברהם מ"ז י"ב שברכות השחר לניעור בלילה זמנן גם כן רק מעלות השחר, הרי שכל ברכות השחר שמברכים בזמן זה הן ברכה לבטלה) ואולי יש ללמד זכות, לתלות ברוב הראשונים שסוברים שהזמן שמהנץ לעלוה"ש הוא שמינית מהיום, וא"כ עלוה"ש הוא צ' דקות. אך הדברים אינם פשוטים כלל, כיון שבמציאות היום לא מזהים אור כל כך הרבה זמן לפי הנה"ח, והדברים ארוכים ואכמ"ל.

מא. זמן התחלת תענית עשרה בטבת לפי חשבון הזמניות הוא קרוב לשעה לפני הנץ החמה, ואילו לפי שיטת המעלות בתקופה זו בשנה עלות השחר של ע"ב דקות הוא גדול יותר מניסן ותשרי בכמה דקות.

מב. ועל כן המקלים בשעת הדחק להתפלל עד ג' רבעי מיל מהשקיעה סומכים על הלוח גם בירושלים וכן לשאר דינים שמקלים עד צאת הכוכבים. הגם שבירושלים השקיעה היא מאוחרת לזמן בין השמשות בכ-4 דק', וממילא צאת הכוכבים בירושלים מעיקר הדין הוא פחות מג' רבעי מיל מהשקיעה. (אך לקולא אין לסמוך על זה לעשות צאת הכוכבים אחרי 9 דקות בירושלים בגלל כל מה שנתבאר למעלה, שצריך לחשוש מדינא לסוברים שהמיל כ"ד דקות, ועוד כמה חששות עי"ש).

ד. לוח אור החיים נוקט בזמן צאת הכוכבים שיטת יחיד של ג' רבעי מיל הקטן נגד מנהג כל ישראל ופסק השו"ע לשער לפי כוכבים הנראים<sup>22</sup> (ובשו"ע כתוב 'קטנים'! שהוא יותר מאוחר). ולכל הפחות יש לחוש לסוברים שמיל הוא כ"ד דקות, ובין השמשות י"ח דקות (ולפי חישוב המעלות שלא פוחת לעולם מ"ח דקות אפילו בחורף, אלא שבחורף הוא מתרחב מעט ובקיץ מתרחב הרבה) לגבי צאת שבת קבע הלוח חצי שעה מהשקיעה, ואילו באחרונים מכל העדות מבואר שהמנהג היה להחמיר יותר.

ה. פלג המנחה של הלוח הוא דלא כמאן. ומי שחושש לתרתי דסתרי ולא מתפלל מנחה וערבית אחרי פלג, אינו רשאי לסמוך על הלוח בזמן הפלג.

ו. זמן טלית ותפילין של הלוח הוא זמן שאין לו שום אחיזה לזמן 'שיכיר בין תכלת ללבן', היפך המפורש בשולחן ערוך סי' י"ח. והמברך על טלית ותפילין בזמן זה קרוב להיכשל בברכה לבטלה, אלא דלענין דיעבד אינו חוזר.<sup>23</sup>

ז. סעיפים ב' וג' הנ"ל קרוב לודאי שאם המציאות היתה ברורה למרן היב"א לא היה מורה כן, ולגבי שאר הדברים - אין לנו הכרע.

ח. לגבי זמן ק"ש ותפילה (גר"א), יש חילוקים בין לוח זה ללוחות הרב מנת, מפני שלוח אור החיים מחשב את השעות של היום לפי חלוקה מהזריחה הנראית לשקיעה הנראית באותו מקום, ולוחות הרב מנת מחשבים לפי אופק מישורי. בנידון זה לוח אור החיים בירושלים יוצא לחומרא, ובערי המישור הוא קרוב ללוחות הרב מנת. והגם שמסברא נוטה כסברת לוחות הרב מנת, מכל מקום ראוי לחשוש לזמן המופיע בלוח אור החיים ולהקדים בירושלים מלוחות הרב מנת כמה דקות. וכן לענין זמן פלג המנחה המופיע בלוח עתים לבינה, נכון לאחר כ-4 דק' מאותו טעם (נתבאר לעיל בענין זמן פלג המנחה).

(מג). ושיערו חכמי הדורות האחרונים (החל מהנברשת -עמ' 152- לפני יותר ממאה שנה, עד הבירור הלכה ת' יו"ד רס"ב והזמנים כהלכתם בדורנו) כדלהלן:

בירושלים 22-26 ערי המישור 26.5-31 (ניסן ותשרי השיעור הקצר יותר קיץ הארוך יותר, ובחורף מעט יותר מניסן ותשרי) והוא 6.45 מעלות אחרי השקיעה.

ועל דרך זה המנהג הפשוט והוראת רוב המורים בדורות האחרונים לענין ברית מילה. בספר בהר יראה [להר"א ברגמן, שהיה בירושלים בזמן עליית תלמידי הגר"א בשנת תקצ"ח] מובא מחאה חריפה מאוד בשם חכמי ארם צובה ובראשם [מו"ז] הגר"א ענתבי זצ"ל במי שרצה למול תינוק לפי שי' הגר"א, והצריך לערך כחצי שעה מהשקיעה (עי' בבירור הלכה ת' יו"ד רס"ב שביאר את הזמן המדויק שכתב שם).

למעשה לענין צאת שבת מובא באחרונים שיש להחמיר יותר מהשיעורים הנ"ל (ובאחרונים מופיע כב' וג' מיל מהשקיעה, דהיינו 36-54). ולגבי ק"ש של ערבית שפסק מרן שצריך כוכבים קטנים לא נהגו להחמיר בזה, וסמכו על ק"ש על המיטה כ"כ הגרימ"ט. לענין ברית מילה היב"א סמך על כ' דקות מהשקיעה (לשיטתו שעשה עיקר מחשבון הדקות וחשש לדעת הרמב"ם שהמיל כ"ד דק'). ובספר זמנים בהלכה פרק נ' נקט שיש לזה סמך מצפיה של אנשים הבקאים בראיית כוכבים. ועי' בבירור הלכה הנ"ל מש"כ בזה.

מד). ראה מה שנתבאר בהערה לעיל, שי"א שאם ברך אפילו בלילה יצא, ועל כן לדינא נראה אי אפשר להחזירו אפילו אם ברך לפני עלוה"ש, כמו שפסק המ"ב לענין תפילין בסי' ס' ל' לגבי יוצא לדרך (הגם שאפשר לחלק, ששם התירו לו הנחה, משא"כ כאן). וכן לענין טלית, דביעבד אם ברך בלילה כדעת הרא"ש אינו חוזר.

לגבי זמן ק"ש ותפילה מגן אברהם יש ג"כ חילוקים, ולא נגענו בזה במאמר זה<sup>מ</sup>.



## נספח

### תגובת הגאון רבי דוד סופר שליט"א (מ"ל לוח עתים לבינה) למי שסובר שדעת מרן שהמיל צ' דקות<sup>מ</sup>

קשה לי לענות למר, כאשר חלוקים אנו ביסודי הדברים כל כך.

אני רואה בעיני כמטרה עליונה ליישב את שיטות הראשונים עם המציאות. ואם במציאות יש 12 שעות של 60 דק' בין הנץ לשקיעה שהם 720 דק' בימי ניסן ותשרי שבהם דיברה הסוגיא, א"כ יש לנו ללמוד היטב את כל הראשונים עם התאמה למציאות זו, ולחשב לדבריהם את הסוגיא דפסחים, גם אם אורך המיל יהיה לפי"ו 22.5 דק' או אם יהיה 18 דק' כשיטת הגר"א.

מלבד תרומת הדשן והלקט יושר שבהדיא סברו אחרת בהבנת המציאות וחשבו שאורך היום הזה הוא 576 דקות, וזה הביא אותם לתוצאה שאורך המיל 18 דק', ועליהם הקשו הגר"א והלבוש ועוד שזו שגגה גדולה. והגר"א המציא דרך אחרת בסוגיא שגם על פיה יוצא שאורך המיל 18 דק' וד' מיל הם 72 דק'. אבל הבו דלא להוסיף עליהו עוד ראשונים שלא יודעים ח"ו המציאות.<sup>מ</sup>

מה. הנידונים בזמן מג"א (חלוקת י"ב שעות מעל"ה"ש לצאה"כ) הם:

א. איך לחשב את זמן עלוה"ש אם זמניות/מעלות/שוות. (ואור החיים לשיטתו עושה זמניות).

ב. איך לחשב את זמן עלוה"ש אם ע"ב דק' או צ' דק' (אור החיים מחשב ע"ב דקות. ויש לתמוה, הרי כל הסוכרים ש"ב שעות מעל"ה"ש לצאה"כ סוכרים שהי' פרסאות גם כן מעל"ה"ש לצאה"כ. כן תמה הגר"א זילבר באוצרות ירושלים קנ"ד עמוד תס"א ועי' חזון איש סי' י"ג אות ד'. בלוחות הגרימ"ט מעשה נסים ועתים לבינה צ' דקות).

ג. אם לחשב צאת הכוכבים כשי' ר"ת כפשוטו ד' מיל או כסברת המנחת כהן שהוא כחצי שעה או כסברת הגאונים שהוא ג' רבעי מיל. (לוחות הגרימ"ט ועתים לבינה ואור החיים כפי ר"ת כפשוטו ד' מיל, לוח מעשה נסים כסברת המנחת כהן כדעת הבא"ח שהוא 27 דק' מהשקיעה, וכע"ז בלוחות הגרימ"ט עד שנת תרפ"ה ובעת"ל זהו זמן מג"א לחומרא, לוח אהבת שלום כסברת הגאונים ג' רבעי מיל מהשקיעה).

מו. בקובץ משנת יוסף חלק י"ט סי' מ"ז כתב הגר"ד שליט"א מאמר להצדיק את סברת האומרים שהמיל לדעת מרן הוא ע"ב דקות, ובחלק כ' השיב לו הג"ר יוסף לוי להצדיק שיטתו שהמיל הוא צ' דקות לדעת מרן. להלן תגובה נוספת של הגר"ד להגר"י לוי. כפי שנתבאר אנו בדיעה שאין כאן דעת מרן, כי ב' הצדדים הם לא גוף מה שאמר מרן, וממילא צריך לחזור לכללי פסיקה לולי מרן, אך נציגה את הדברים כמות שהם.

מז. א.ה. אין כאן נידון אם ידעו את המציאות, אלא האם יש מי מהראשונים שפירש את הי' פרסאות מהזריחה לשקיעה, כפי מה שידוע לנו חוץ משיטת הרמב"ם שאינה ברורה, לא מצאנו שום ראשון שנטה מפירוש רש"י שפירש את הסוגיא שהי' פרסאות מעלות השחר לצאת הכוכבים, וגם מי שלא פירש להדיא את דעתו ודאי סתמו כפירושו ותו לא מיד.

יש לציין שלפי דברי הרב שרוב הראשונים ידעו את המציאות (ומה שחישבו פלג המנחה מצאת הכוכבים אין זה שסברו שיש י"ב שעות שוות בימי ניסן ותשרי אלא שסברו שחשבון י"ב שעות אינו צריך להיות שווה בניסן ותשרי) הרי שיש

אני אומר שאם היו שואלים את התרומת הדשן בדורו בערב פסח מתי היום עלות השחר? הוא היה עונה 72 ד' לפני הנץ, כי ד' מיל של 18 דק' הם 72 דק'. מתי היום צאה"כ דר"ת? הוא היה עונה 72 דק' אחרי השקיעה.

ואתה אומר שהוא היה עונה להם עה"ש 90 דק' לפני הנץ, וצאה"כ דרבינו תם 90 דק' אחרי השקיעה.<sup>מ</sup>



לנו הכרעה ברורה של רוב ככל הראשונים ששיעור עלות השחר הוא צ' דקות. כיון שמפורש בהרבה מאוד ראשונים (רמב"ן תורת האדם, רשב"א ריש ברכות, רא"ה כו: ועוד ועוד) ששיעור הזמן שבין פלג המנחה לשקיעה הוא שישיית מיל. ואם הם ידעו את המציאות שמהזריחה לשקיעה י"ב שעות שוות הרי שמוכח החשבון של צ' דקות. (שישיית מיל הוא הפער בין שעה וחומש לשעה ורביע כי פלג זה שעה ורביע וזמן הנשף הוא שעה וחומש, והרי לפי חשבון הרב שהיום ההלכתי של הראשונים הוא 72 דקות לכל צד של הנשף ועוד 720 דקות של היום, הרי שהיום הוא 864 דקות, וכל שעה זמנית 72 דקות ופלג המנחה הוא 90 דקות לפני צאת הכוכבים, הרי שיש שיעור מיל מהפלג עד השקיעה)

נמצינו למדין שאם הראשונים ידעו את המציאות שלפנינו הרי מוכח כפי הסוברים שעלות השחר הוא צ' דקות, ואם הם לא ידעו את המציאות הרי שהם סברו ששיעור הזמן הוא ע"ב דקות אבל לפי חשבונם הוא צ' דקות.

יש לציין שיש נסמכו על שיטת רס"ג שכתב ששיעור פרסה שעה וחומש אך אין לנו ידיעה בדעתו בשיעור י"ב שעות ביום ממוצע ואם נדע שידע מדברי התוכנים, הרי שיש לנו מקור קדום לשיעור מיל י"ח דקות, אבל הרי לפנינו הר"ח שהיה מסוף תקופת הגאונים שפירש את הגמרא גם כשיטת רש"י, והרי עד הגר"א לא שמענו מי שנטה מפירוש זה.

נחדד את הדברים מעט: כל הראשונים שכתבו ששיעור הפלג הוא שישיית מיל לפני השקיעה, בהכרח שהמיל הוא אחד חלקי ל"ב מיום ממוצע, וזהו דעת רמב"ן רשב"א רא"ה ריטב"א תרומת הדשן ומרן. (ועוד רבים) לפי שיעור זה המיל אצלנו הוא כ"ב ומחצה. יש ראשונים שכתבו ששיעור עלות השחר וצאת הכוכבים הוא שעה וחומש והזכירו שפלג המנחה הוא מעט לפני השקיעה, הרי בהכרח שנעלם מהם המציאות שיש ביום ממוצע י"ב שעות שוות וכנ"ל וכה"א דעת התרומת הדשן (ומרן בא מכחו) יש ראשונים שכתבו ששיעור מעלות השחר עד הנץ שעה וחומש אך לא נזכר בהם התייחסות לשעות היום. ובדבריהם אין לנו ידיעה אם הם ידעו את המציאות כמו שלפנינו ושיעור שעה וחומש כחידושו של הגר"א או שכתבו שיעור שעה וחומש וכדברי התרומת הדשן. הגר"ד שליט"א מסתמך על אותם ראשונים וס"ל דאין לנו לתלות בחינם שהם לא ידעו את המציאות ואם כן יש לנו מקור בראשונים לחידושו של הגר"א, אך אנו טוענים שגדולי הראשונים שאנו נמשכים אחריהם בכל מקום פירשו להדיא ששיעור עלות השחר וצאת הכוכבים הוא אחד חלקי ח' מהיום ואם כן אין נפק"מ אם ידעו את המציאות או לא, ואדרבה אם ידעו את המציאות הרי הוראתם מפורשת לשער מיל כ"ב ומחצה דקות. אבל עדיין אפשר לשמוע את טענת הגר"ד שליט"א כלפי סידור רס"ג שמוזכר בו שעה וחומש ולסברת הגר"ד מסתבר יותר לתלות שהרס"ג ידע את המציאות ופירש את הסוגיא כחידושו הגר"א. (אך גם אם כן לא שמענו מעולם שמכריעים כרס"ג נגד כל הראשונים ובפרט שהר"ח שהוא כעין חתימת הגאונים סובר כשיטת הראשונים)

מח. א.ה ואנו אומרים כיון שאנו לא יודעים מה הוא היה אומר, אין אנו תלמידים של רב שלא לימד אותנו מה לעשות ועלינו לחזור לשאר רבותינו הראשונים או האחרונים שנתבררו לנו דבריהם. (וכידוע שכך דרכו של החזון איש בכמה דוכתי ראה לשונו בס' נ"ב אות ה' "ולדינא אחרי שאין אנו יודעים כונת הר"מ בכידור אנו חייבים לעשות כדברי רבותינו אשר דבריהם מפורשים לנו כי אנו תלמידיהם בהלכות אלו") ועל כן לענין דינא בראשונים אין לנו אלא הוראת הרמב"ם שהמיל כ"ד דקות ובשיעור עלות השחר עושים ע"ב דקות (כפי שביארנו לעיל ישובים לסתירה שיש בזה) או לתלות שהראשונים ידעו את המציאות והרי יש לנו הוראה מהם שהמיל כ"ב ומחצה. ובאחרונים רוב האחרונים שידעו את המציאות כשיטת הלבוש והגר"א כתבו ששיעור המיל הינו כ"ב ומחצה דקות וכפי שיטת רוב ככל הראשונים בביאור הגמרא. (החל מהמעדני יום טוב ריש ברכות עד הביאור הלכה בסימן תנ"ט) והראשון שהורה בדעת הלבוש והגר"א לשער ב"ח דקות הוא החזון איש וגם הוא לא סמך על זה לענין בין השמשות מהטעמים שנתבאר לעיל, נמצא שלענין

הרב ליאור בעלאל דהן  
מח"ס עמודי הוראה על משנ"ב

## השגות על לוח אור החיים – מאמר תגובה\*

ראה ראיתי מאמר מאת הרה"ג ר' שמואל עדס שליט"א בענין לוח אור החיים אם מותר לסמוך עליו או לא.

ראשית דבר אומר, ה' יברכו לטוב שמחפש ומבקש את האמת ושלח מאמר זה לתלמידי חכמים כפי ששמעתי, ומשום מה הן מפאת זמנם הן מפאת סיבות אחרות לא הפנו מענה לעיקר דבריו [מלבד הרב שלמה בניזרי שליט"א, שהשיב על מקצת דבריו בסוף המאמר]. ולכן רצוני לברך את כותב המאמר שה' יחזקנו להגדיל תורה ולהאדירה ויזכה לכוון לאמיתה של תורה לאורך ימים ושנות חיים בטוב ובנעימים.

ועתה אציין את עיקר הערותי ותמצית דבריו בלבד ואנסה בס"ד ליישב את הדברים, שהרי לא על ישיבת אור החיים ולוח "אור החיים" תלונתו, רק כתב זאת בדרך כבוד כלפי גדול הדור והדרו, מרן רבנו עובדיה יוסף זצ"ל, ובנו ממשיך דרכו יבלחט"א, הראש"ל ר' יצחק יוסף שליט"א, שידוע דעל פי הוראת מרן זצ"ל בכלל ובפרט יסדו כל זמן וזמן בלוח הנזכר (עיי' ילקוט יוסף מהדו"ב סי' רס"ג עמ' שח; ואמרי שמואל זמני היום). ואם כן מצוה ליישב בפרט שנוגע להרבה דינים חמורים כגון מוצאי שבת, מילה בזמנה, קריאת שמע, מוצאי צומות, ועוד ועוד.

### א.

במה שכתב דפשט דעת מרן השלחן ערוך כהתרומת הדשן יוצא לפי מציאות ארץ ישראל בימי ניסן ותשרי שזמן עלות צ' דקות שוות קודם הנץ ולא ע"ב דקות שוות, אלא אם נבאר את כוונת מרן על דרך חידוש הגר"א יוצא עלות ע"ב דקות שוות קודם הנץ בימים השונים של ניסן ותשרי בארץ ישראל. ותמוה, כי לא נראה להעמיס זה בכוונת מרן. ועוד הקשה, דאנו תופסים את החבל בב' ראשיו, להורות ח"י דקות שוות, כפשט דעת מרן, ועוד מקילים כשיטת הגאונים לחשב את צאת הכוכבים י"ג דקות אחר השקיעה, היפך דעת מרן שסובר כרבינו תם.

ואתחיל עם הערתו השניה בראשונה. האמת לא ידעתי מה קשה בזה, כי אנו לא באים מכח דעה משלנו לפרש את הסוגיות אלא מכח הכרעות הבנויות על פי כללי ההוראה. וכיון דידוע דנקטינן בבירור כדעת הגאונים דצאת הוה ג' רבעי מיל אחר השקיעה [ואידחיא לגמרי ההיא דפסחים], וכן הוא המנהג גם לענין מילה בשבת החמורה, דלא כשיטת רבינו תם ומרן דהוה ד'

צאת הכוכבים אין שום אילן לסמוך עליו ב"ג ומחצה דקות עד לוח אור החיים, ולענין עלות השחר יש לנו סמך גדול לשיעור ע"ב דקות משיטת הרמב"ם.

\* תגובות הרב שמואל עדס בהערות הפותחות א.ה.

מיל, אם כן זהו ההוראה לדידן. ושאלת שיעור המיל בדקות הוה דבר אחר, ובזה ההוראה הקבועה לכל בית ישראל היתה ח"י דקות. וכיון שהוא בשני עניינים ולא תלי הא בהא, שפיר נקטינן בהא כדעת מרן ובהא דלא כמרן. ואף שיוצא בזה תרי קולי מה בכך, הרי אין זה נסתר להדיא מדברי הש"ס, ואדרבה יתכן מאוד בכוונת הש"ס. ושפיר סגי לן בזה.

ובזה גם מתורצת קושיא קמא מה דנקטינן בדעת מרן שסובר כשיטת הגר"א בביאור הסוגיא, הרי הוא גם כן מכח הכרעה, דמרן סובר ח"י דקות שוות הוה המיל (סי' תנ"ט סע' ב'), וגם סובר דעלות הוא ד' מיל (סי' פ"ט ועוד). ובדאי שדברי מרן והש"ס בפסחים נאמרו בארץ ישראל בימי ניסן ותשרי. ואם כן, בביור מרן יסבור כהגר"א, ואין צריכים להגיע לרוח הקודש, אלא ידע מרן בעוצם גאונותו פירוש זה, ועל פיו פסק בשלחן ערוך אף על פי שלא הזכירה בבית יוסף.

וכבר מצינו למנחת כהן שכתב בדעת מרן דסובר כהלבוש וסברת הגר"א דתחילת היום וסופו הוא מן הנץ עד השקיעה דלא כשיטת התרומת הדשן. ומה שכתב מרן (ש"ע סי' רס"ג סע' ד') דפלא המנחה הוא שעה ורביע 'קודם הלילה', היינו קודם השקיעה. ואם כן יתכן מאוד דמרן סובר כדעת חידוש הגר"א לגמרי, ובפרט דהגר"א מבאר כן בדעת הרמב"ם. ואפשר ונראה מאוד דמרן השיג זאת מעוצם גאונותו כמוכן, רק שלא היה דרכו להאריך בחידושי פירושי הש"ס.

ויש לאלוה מילין, דגם אם נפרש דלא כהמנחת כהן אלא כפשט דברי מרן דלילה פירושו צאת הכוכבים, וזהו כהתרומת הדשן בענין פלא המנחה, יש לומר דמרן השלחן ערוך פליג עליה בחדא דח"י דקות [שוות] הוה ולא כ"ב וחצי. והיינו דפליג בפירוש הגמרא דפסחים [כקושיא הגר"א מן המציאות], ויפרש דלאו הא בהא תליא, דהנאמר במסקנת ההיא דפסחים "אנא ביממא הוא דאמרי ורבנן הוא דקא טעו דקא חשבן דקדמא וחשוכא" יש לפרשו כעין סגנון הגר"א, דאני אמרתי שיש מ' מיל בין הוריצה לשקיעה והחכמים הם שטעו וחישבו את המ' מיל מן עלות עד צאת הכוכבים. ונראה שיש לומר בזה סברא חדשה, כי באמת יש לעיין מדוע טעו חכמים בדבריו, אלא נראה כי עיקר הטעות היה שהם סברו שהואיל והיום ההלכתי מתחיל מן עמוד השחר, הכי נמי כוונת ר' יוחנן על אותו היום יש בו מ' מיל. ור' יוחנן הסביר דאנא ביממא הוא דאמרי, כלומר נהי דהיום ההלכתי מתחיל מן עלות אבל אני על היום המלולי דיברתי כלשון בני אדם שהוא מן הוריצה עד השקיעה. ולפי שיטה זו יוצא שאכן מסקנת הגמרא לחשב את היום מן עלות השחר עד צאת הכוכבים, אבל עמוד השחר עצמו וכן צאת הכוכבים עצמו מתחשב עשירית היום מן היום המציאותי, דהיינו עשירית מן הנץ ועד השקיעה, דהיינו ד' מיל. וכל זה יתכן ומוכרח מאוד בדעת מרן השלחן ערוך. והואיל וההוראה ברורה כן, הן בשיעור המיל והן בשיעורי הזמנים המציאותיים, הכי נקטינן. והכל כדברי הלוח אור החיים ומרן הרב עובדיה יוסף זצ"ל [וזהו נמי דעת האור לציון ח"ב פ"ו הל' א'].





## ב.

מה שכתב להעיר על שעות זמניות של הנשפים שעשו חישוב לפי אורך היום וקיצורם והוא נגד המציאות, שאין זמני הנשף תלויים באורך היום וקיצורם אלא לפי שיעור המעלות וראות עינים. כבר העירו בזה רבים מן הדור האחרון דנקטו לשער לפי מעלות [ויש בזה נפקא מינה גדולה לענין ימי החורף דימים קצרים, ואם כן זמן הנשף קצר לפי ערכו, משא"כ להאמת זמן הנשף מתארך בחורף יותר מימי ניסן ותשרי]. וגם מה שכתבו הפוסקים לשער בשעות זמניות ממש היינו לחומרא ולא לקולא (מנחת כהן וביאור הלכה סי' רס"א). וסיים בסוף דבריו "דלוח 'אור החיים' מתעלם מכל זה ובחר לו דרך חדשה נגד כולם לשער בזמניות בין לקולא בין לחומרא אפילו בחורף". ובראשונה, לא על הלוח תלונתו אלא על דברי מרן זצ"ל דמשמע לחשב בזמניות אף בענין הנשפים, ומשמע בין לקולא ובין לחומרא (כן סתם בהליכות עולם ח"א עמ' רנ; וילקוט יוסף סי' רצ"ג; ובסי' רס"א מהדו"ב עמ' תשנה). וגם מדברי הפוסקים תמיהני מאוד שכתב זאת "שיטה חדשה", שלא זכר שר שדברים אלו לא יצאו ממרן זצ"ל בלבד, אלא מן גדול ההוראה הפרי חדש, שדעתו בענין הנשפים לפי אורך הימים "וקיצורם". וסבר הכי אפילו לקולא, ודלא כמנחת כהן שגמגם בזה [לשונו שם]. ואף המנחת כהן לא כתב זאת אלא מחמת חומרא, דלא סמך על עצמו להקל הגם שנטה דעתו יותר לזה ע"ש. וכן בכף החיים (סי' יח ס"ק י"ח) ואור לציון (ח"ב עמ' נב) נקטו להלכה כהפרי חדש. ובאמת יסוד האי שיעור הוא מעצם דברי הש"ס, דנקבו בשיעור עלות וצאת על פי חלק מן היום, וזה מורה בבירור שדעת הגמרא לחשב לפי אורך היום וקיצורם, דאם הכוונה דוקא בימים השונים מדוע תפסו שיעור זה של אורך היום.

ומה שתמה מכח דין המעלות, בזה בדברי כל הפוסקים הנזכרים מבואר בהדיא שהשיעור הוא לפי אורך היום וקיצורו, ולא לחשבון המעלות [ומה שרצה להוכיח דהמנחת כהן אזיל בשיטת המעלות, הרי מבואר בדבריו בהדיא דבחורף מתקצר זמנו יותר מכל שהרי כתב שם (מאמר ב' פרק ב' ד"ה אלא שצריך) "אבל בקיץ ובחורף משתנים אלו השיעורין לפי אורך היום או קיצורם וכו'", וכן אחר כך: "אם נחשוב בכל זמן ובכל מקום וכו' שמא אלו השיעורים ראויים שישתנו לפחות ויתר לפי גודל הימים או קיצורם ונפיק מיניה חורבא בימי החורף שהימים קצרים שאין בין השקיעה לשעת צאת הכוכבים שיעור ד' מילין אלא פחות ונחשוב ליום גמור מה שהוא זמן בין השמשות או לילה ודאי וכו'", וחזר על כל זה בפרק ד' ע"ש. ומוכח בהדיא שאם מחשבים שעות זמניות אז בחורף הזמן מתקצר ביותר לעומת השעות השוות. ועל כרחך דשעות זמניות הוה דוקא לפי אורך היום וקיצורו]. וכך היה המנהג לחשב כל השנים וההוראה וקבלה הם הקובעים בזה. אולם הוא מקשה מן המציאות הברורה, ואכן כן הוא ששיעור שעות זמניות אינו תואם למציאות מידת האור ולכאורה ראוי להתחשב רק במציאות הנראית, שכן קבעה לנו הגמרא (שבת לד:) צאת השבת על פי הסימנים של "צאת הכוכבים" ו"הכסיף העליון והשוה לתחתון", שהם תלויים בעצמת האור הנראית בעולם. ואיך ניקום ונימא שיציאת הכוכבים בחורף מתקצרת יותר מבאביב, להתיר איסור של תורה בעשיית מלאכה במוצאי שבת, מה שהוא היפך הנראה בחוש העין שעדיין לא הגיע זמנו לראות. ובודאי מצוה ליישב.

ונראה ברוב הדינים התלויים בנשפים בודאי אין לנו להתחשב במציאות זאת, אלא כדעת גדולי הרבנים הספרדים שלעולם אזלינן בתר שעות הזמניות בכל זמני המצות. שאפשר שקבעו חכמינו ז"ל את זמן הלילה בניגוד מעט לחכמת הטבע, שכמעט כל הדינים התלויים בזה הם מצות דרבנן, והם אמרו את המצוה והם אמרו להקל בחשבון הצאת שלא כהמציאות האסטרונומית למי שרוצה לחשב בקל. [וכיוצ"ב קבעו הפוסקים את שיעור ברכת הלבנה וחישוב המולדות וחישוב מהלך החמה על פי הילוך לבנה הממוצע (דפעימים בא בקצרה) וחמה הממוצע (שיטת שמואל). ואולי אם באמת הייתה סתירה מוחשית ונגרשת לעין, אין הכי נמי סימן הכוכבים היה קובע יותר, אבל כל זמן שאין נרגש בזה הסתירה שפיר נתנו חכמים\* שיעור הזמניות. וכעין דברי המהרי"ל הובא בבית יוסף גבי ברכת הלבנה, שאם היה ליקוי לבנה שאנו רואים ניגוד אמיתי באמצעות הלכות, בודאי שאין לברך אחר כך, אבל סתמא סמכינן אחשבונו שמסרו לנו רבותינו שהוא מולד השוה ע"ש<sup>2</sup>]. ואפילו מצות קריאת שמע, שהיא מן התורה וקיימא לן זמנה בצאת הכוכבים, על כל פנים זמנה אינה מוגדרת ליום או ללילה אלא "בשכבך ובקומך", וזמן שכיבה או זמן קימה אפשר לתלות על פי העונות כל יום ויום לפי אורכו או לפי קיצורו [ואכן כך היא שיטת רבנו תם בריש ברכות דאפשר אפילו לצאת ידי חובת שמע קודם צאת הכוכבים. ודין צאת הכוכבים להלכה אינו אלא מחמת ספק שמא אין הלכה כרבנו תם בזה. והכותב רצה לפרש דאזיל כמאן דאמר דקריאת שמע דרבנן, וליתא כמבואר בבית יוסף סי' רל"ה ודו"ק]. והואיל וכבר אמרנו דזמן זה נקבע בש"ס, דמשמע דתלינן לה לפי אורך היום, ואינו בדוי ח"ו מלבנו, ודאי יש לומר בזה הם אמרו והם אמרו.

אולם כל זה לא יהגה מזור למצות שבת וצאתה, שהיא מן התורה ותלויה בלילה דהיינו בצאת הכוכבים, שלכאורה אין כח ביד חכמים להפקיע את זמנו האמיתי מכח שעות זמניות הקצרות. וזו לכאורה תימה גדולה על שיטת גדולי הרבנים הספרדים לחשב בשעות הזמניות לפי אורך היום וקיצורו. ודבריהם צריכים ישוב [עיין אור לציון (ח"ב פמ"ז הע' כ"ח) וכן שו"ת יחיה דעת (ח"ז סי' נ"ו)].

א. א.ה. אם יש כזה חז"ל נבין ונדון. אבל אין כזה חז"ל, והוראת כל חכמי ישראל מדורות עולם לשער לפי ראייה, וחז"ל לא נתנו שום הוראה מה קורה בימים שאינם שוים. (ואדרבה, לפי התרגום של הרמב"ם שלפנינו השיעור הוא לפי מעלות כמו שנתבאר לעיל).

ב. א.ה. קביעת המולד היא קביעה שחז"ל השתמשו בו על דרך הקירוב לצורך קביעת החודשים, ולפי זה קבעו את כל קביעת החודשים. ובאמת לענין דיני עיבורים אין נפק"מ בזה שהמולד אינו מדויק, כיון שבסך הכל זה חוזר לממוצע שוה. ואם כן, גם לגבי דינים שמתילדים מזה, הפוסקים סמכו על שיעור זה. ובפרט לפסק היביע אומר ח"י סי' נ"ה שבלייל האחרון אפשר לברך גם אחרי חצי מכ"ט י"ב תשצ"ג, כיון שהוא על דרך הקירוב שלא לברך כשהלבנה ניכרת בהתמעטותה. (ובלא"ה קביעת ממוצע של מולד דומה יותר לעיגול וקו, שהוא דרך שמסרו חז"ל למדוד בקירוב, ואינו דומה לנידון דידן, שחז"ל לא מסרו זאת ואין שום סיבה שימסרו דבר זר כזה, ואדרבה היו צריכים למסור כדברי הביאור הלכה שהזמן לא פוחת מימים שוים ועולה כפי הזמניות).

אמנם באמת יש כאן פליאה גדולה מהש"ס בראש השנה כ': שאמרו שאפשר לאכחושי סהדי על פי המולד. וזה קשה גם לדברי הרה"מ, איך אפשר להכחיש עדים אם הכל רק בקירוב. ואפשר לדחוק שאע"פ שהעדים אינם שקרנים באמת אבל אנחנו לא נוכל לקבל עדים שמעידים נגד הממוצע שעליו חז"ל בנו את החשבון, וצ"ע. (ואך אין זה כפרש"י שכתב שכוונת הגמרא לומר שעדיי שקר הן).

וקצת נראה לי לומר בזה בדרך יישוב לדעת גדולי הרבנים הספרדים, אשר באורם נראה אור, שגם לענין עיצומו של יום השבת יש כח ביד חכמים להגדיר גבול היום והלילה מן התורה. והואיל וראינו שהתנאים עצמם (פסחים צד.) תלו את זמני הנשפים וצאת הכוכבים בשיעור אורך היום, הם בודאי אלים כוחם להגדיר ולהגביל את הזמנים אפילו לענין מוצאי השבת החמורה. וכדברי החזון איש (או"ח סי' ל"ט סק"ו) בענין שיעורי תורה כגון כזית וכביצה וכיוצ"ב שתלוי בדעתו של רואה שניתנו שיעורי כזית וכביצה לחכמי הדור לקבוע שיעורים אף בענייני תורה ע"ש. והכי נמי אפשר דיש כח ביד חכמינו ז"ל לקבוע דרך הגדרה את שיעור גבול היום או הלילה מן התורה, וקרי ביה אשר תקראו אתם (עיין חתם סופר לקוטים אמור עמ' נג; וכן על התורה אמור עמ' ס' וק"ל). וכעין זה איתא בכסף משנה (ריש הל' שביתת עשור) גבי עינוי יום הכפורים, דלענין שאר עינויים, אע"ג דאסירי מדאורייתא, כיון דלא מפרשי בהדיא בקרא והם דברים המסורים לחכמים ראו שלא להחמיר על התינוקות בכך. אע"ג דבעלמא איכא איסורא דאורייתא לגדולים לתת בידיהם משום לא תאכילום להזהיר גדולים על הקטנים ע"ש.

ועכ"פ חידוש גדול הוא זה, ובפרט שאלו הפוסקים שאנו באים ליישב, הם בעצמם כתבו דבריהם על פי התאמה למציאות הטבע כפי ששיער במנחת כהן (מאמר ב' פרק ג') "אבל בחורף שהיום קצר נראה שאין ראוי שיתמיד כל כך האור ההוא וכו' ולכן יתחייב שמיד יחשיך היום ויראו הכוכבים". וגם לכמה פוסקים אעיקרא הוה ספק אם הולכים אחר הזמניות להקל. לכן ראוי להחמיר בזה לענין צאת שבת בלבד. משא"כ בשאר מילי, דמנהג ברור להקל, והוה מילי דרבנן, אין להחמיר נגד הסכמת הפוסקים שאנו נמשכים אחריהם ואין אנחנו יותר טובים מהם. ואדרבא, גם כשאין אנו מבינים אמרינן הקבלה והמעשה הם עמודים גדולים בהוראה ובהן ראוי לתלות<sup>1</sup> [ודע דמה שכתב הכותב בשם הרמב"ם והגר"א דסברו בשיטת המעלות אינו מוכרח, והאחרונים שזכרנו הבינו דברים כהפשט דהולכים אחר אורך היום וקיצורו ותו לא מידי. ראה מה שהאריך בזה בספר יודעי בינה פ"א אות כ'].<sup>2</sup>

ג. א.ה. הדבר מפליא, ענין הזמניות החל מזמן המנחת כהן, ומודה הרה"מ שיסודו בשגגה. בכל התורה אחרוני הדורות נחלקו על האחרונים שלפניהם בסברא ומכריעים כך לקולא ולחומרא, ואילו במקום שכולם יודעים שהם טועים נסמך עליהם לקולא? ומה שכתב שיש לסמוך בזה על המנהג, הרי לא היה מנהג לחשב בזמניות למעשה כפי שיעור זמני הלוח אלא כפי שיטות אחרות. כלומר הלוח חידש עלות השחר ע"ב דקות וי"ג דקות ונסמך על המנהג של הזמניות שהיה בלוחות שחישבו צ' דקות לעלות השחר וכ"ה דקות לצאת הכוכבים, ונמצא שאין לנו שום עמודים גדולים להיתלות עליהם להחשיב את עלות השחר בחורף כ-60 דקות לפני הנץ וכן צאת הכוכבים 11 דקות אחרי השקיעה. (ואולי סובר הרב שכיון שהיה שגור על לשון הפוסקים 'זמניות' יש להחשיב דבר זה כמנהג ההוראה).

והרי בדברים שתולים בסברא סמך הלוח על הכרעת הסברא (נגד רוב ככל האחרונים וכפי שנתבאר) ואילו בדברים שתולים במציאות סמך על השגגה של האחרונים.

הרב מיישב את האחרונים כפי דרכו, אך ברור לכל שאותם אחרונים שעמדו מאחורי הלוחות בדורות האחרונים לא ידעו מענין המעלות ואין לנו מקור מדבריהם לאמיתות הסברא. (מלבד היביע אומר שהרה"מ כותב בסמוך שאסור לומר שהוא לא ידע מזה, אך אנו מעדיפים לתלות תליה רחוקה בשגגת המציאות ממרן היב"א ולא לחדש בשמו סברא זרה כל כך שאין לה בית אב, וכפי שמתבאר דרכו של הדברי יציב שאסור לתלות שגגת המציאות בגדולי הדורות היא דעת יחיד ממש ואין כן דעת היביע אומר כפי שנתבאר בסוף ספר מנוחת אהבה ח"ג).

ומה שאמר הכותב שליט"א כאילו מרן זצ"ל לא ידע את כל המציאות בחישובים שנתבררו בשנים האחרונות, אבקש מחילתו בזה, אבל לענ"ד נפל ברשת פליטת קולמוסו לכתוב שלא כיאות על מרן זצ"ל, ושרא ליה מריה בזה. ובאמת הדברים לא נתבררו 'בשנים אחרונות' אלא עתיקי יומין כבר בדור הקודם נשתברו הרבה קולמוסים בנקודות אלה. וידע וידע מרן כל זה שאינו תואם למציאות מידת האור, ואפילו הכי היה דרכו להכניע דעתו כלפי גדולי הדורות הקודמים וכלפי המנהג הברור שהיו נוהגים לחשב באורך היום וקיצורו. ולא רצה לעשות עצמו כמתחכם על כל מי שהיה לפניו קבלה איש מפי איש [ואגב, גם בשיעורי כזית משקל לא רצה לשמוע לשנות מן המקובל ופשט בקרב רוב ככל המורים הוראות שבדור שלפניו ולפני פניו, שהולכים אחר המשקל ולא אחר הנפח].

אולם כל זה הוא בארץ ישראל וגלילותיה אבל בארצות הצפוניות מלבד שעות הזמניות צריך להתחשב עם שיעור המעלות אלא שזהו רק לענין יחסו לארץ ישראל ולא לענין קיץ וחורף שזה הולך אחר הזמניות. ודבר זה מפורש בהדיא באריכות במנחת כהן (מ"ב פ"ד) עצמו שכתב כך בפירושו את חישוב זמניות לפי קיץ וחורף וגם את מיקומו בעולם וגם בפירושו הגמרא דפסחים ד'עשירית מן היום' אין זכר לחישוב חוץ לארץ כי עשירית מן היום איירי בארץ ישראל דוקא [וכל מקום ינהג על פי היחס הזה שמצינו בארץ ישראל על פי מיקומו כנ"ל וכפי שהסברנו טעם הדברים בסמוך]. ויראה קצת טעם לזה, כי בכל מקום עשו את המדידה אחר שעותיו אבל עצם קביעות הזמן צריך להלך בו לפי מיקומו [ובמילים אחרות אין צריך "לטפס על ההרים" בשביל זה, כי במידע א' (דהיינו ידיעת הפרש הדקות בימי ניסן ותשרי בין המקומות) יהיה מסור לכל אדם ואדם באותו עיר לחשב לכל ימות השנה לכל אורך חייו ואינו דומה לחישוב המעלות בין קיץ לחורף שאינו מסור לכל לשום יום].<sup>7</sup>



## ג.

ומה שעשו בלוחות אור החיים לחשב פלג שעה ורביע מן צאת הכוכבים וי"ג דקות ולא ע"ב דקות או צאת הכוכבים בפועל, וכן לא עשו חישוב מן השקיעה. הוא מחלוקת מפורסמת. ועכ"פ תדע לך שזאת משנה ראשונה דמרן זצ"ל, כמו שכתב בשו"ת יביע אומר (ח"ב סי' כ"א אות טו)

ד. וזה לשון המנחת כהן: "והנה כל זה הוא בא"י או במדינות שהן באותו הרוחב מן המזרח למערב שלעולם השיעור שיש מן השקיעה עד צאת הכוכבים הוא א' מעשרה ביום אבל בארצות הקרובות והרחוקות מן הקו השווה שנראה בנסיון שמשנתה שם זה השיעור לפחות ויתר הנה צריך לידע ראשונה כמה הוא הזמן שיש בארץ ההיא מן השקיעה עד צאת הכוכבים ואז נקה הי"ג חלקים מן השיעור ההוא ונחשוב אותו ליום נסור אחר השקיעה והג' חלקים יהיה שיעור זמן בין השמשות על הדרך שביארתי למעלה ואמנם אינך צריך להסתכל בכל יום בשקיעת החמה כדי לדעת כמה זמן יש ממנה עד צאת הכוכבים כי כשתדע זה ביום אחד תוכל לדעת גודל זה השיעור לכל ימות השנה כי לעולם יהיה ביחס אחד לפי אורך הימים או קיצורם כאלו תאמר אחד מח' או ט' או י"א או י"ב ביום וזה השיעור עצמו יהיה בכל ימות השנה ויגדל או ימעט לפי אורך הימים וקיצורם ולכן כשתדע כמה גודל היום תדע מיד לפי זה החשבון כמה זמן יש מן השקיעה עד צאת הכוכבים ואז תקח הי"ג חלקים מהשיעור ההוא ויהיה יום גמור אחר שקיעת החמה והג' חלקים יהיה זמן בין השמשות וכמו שביארנו".

שנוהגים לחשוב את היום מעמוד השחר עד צאת הכוכבים, כסברת התרומת הדשן ע"ש. וכן דעת הילקוט יוסף למעשה (תשע"ג שבת ח"ג עמ' קלט ועמ' קמד-קמז) על פי דעת מרן השלחן ערוך (סי' רס"ג) שיש לחשב את הזמן מעלות השחר עד צאת הכוכבים, וכן פסק הילקוט יוסף לענין פלג המנחה בכמה דוכתי. והרב דוד יוסף שליט"א בהלכה ברורה תפס לעיקר הדברי הליכות עולם (ח"א עמ' רמט) לעשות את החישוב שעה וחומש מהשקיעה (וכבר הבאנו בזה דברי המנחת כהן שפירש כן גם בדברי מרן השלחן ערוך). ולמעשה דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד.

ומה שיוצא חצות כשאינן חמה בראש כל אדם [כן העירו דברי יוסף (עמ' נח-נט) וזרח השמש (עמ' יח-יט ועמ' נ') ספר בין השמשות (עמ' צח) שיעורי ציון (סי' לח) שו"ת מנחת יצחק (ח"ד סי' נג) משנת אהרן (ח"א סי' ב') חידושים וביאורים (שבת סי' ז' אות טז) וכ"כ בהלכה ברורה (סי' רל"ג הע' י"ג) ובספר זמנים כהלכתם (פ"א סע' ט') ועוד], אין בזה כדי לדחות סברת רבים שהביאו בדיוק כחשבון הזה, כמבואר במאמר מרדכי (סי' רל"ג סק"ג) ולקוטי תשובות החת"ס בשם ר' נתן אדלר זצ"ל (סי' ע"ט) וכ"כ בבן איש חי (ש"א ויקהל ד' ח') אור לציון (ח"ב פט"ו הע' ו') וילקוט יוסף (שבת תשע"ב סי' רע"א עמ' קמז; וכ"כ בסי' רל"ה הל' א') וכן דעת תשובות והנהגות (ח"א סי' נ"ה; סי' ש"ז) וכן העלה בשו"ת קול אליהו טופיק (סי' ג') וכן הוא בספר נברשת (דף יד:) וספר מעשה ניסים כדורי (עמ' קנו). וכן מנהג כמה הלוחות אחרים (מעשה נסים, וחזון שמים). ובעצם ישוב דברי הש"ס בזה אין כאן מקומו להאריך, רק אציין שכבר מיושב הוא בדברינו בספר עמודי הוראה על המשנה ברורה חלק ג' עמ' רטז ע"ש.

## ד.

אבל בזאת אומר שבענין זמן רבינו תם שחשבו מרן זצ"ל על פי הפוסקים כע"ב דקות זמניות בארץ ישראל, וכן הורה שחובה קדושה לכל מי שיכול להחמיר בזה, היפך המנהג הברור ע"ש, יש לי הרהורי דברים בזה, וגם הכותב הנזכר רמזם ועוד חזון למועד. עכ"פ תסגי לן שאין גרעון להחמיר בשיטת רבינו תם למוצאי שבת, ואדרבא המחמיר לעצמו תבוא עליו ברכה. לכן גם על פרט זה אין להצדיק לומר שאין ראוי לסמוך על הלוח הזה שהוא בא להחמיר. ועל שאר פרטים בלוח שהם קולא כבר השבנו בקצרה ליישב (ראה באריכות גדולה מה שכתבנו בס"ד בספר עמודי הוראה על המשנה ברורה חלק ג' סי' רס"א עמ' 428).

## ה.

ואוסיף ואומר מה שכבודו סמך סמיכה בכל כוחו על חשבון המעלות גם זה אינו שיעור מדויק לחשכת הלילה המוזכרת בש"ס רק הוא משוער בערך כי יש עוד נתונים המשפיעים וגורמים מהירות ועיכוב חשכת הלילה והארת היום כגון לחץ אויר וטהרת אויר הרים ובקעות, והשפעות אלה למבינים יכולים להשפיע הרבה מיום ליום בכך שגם חשבון המעלות לא ניתן

לסמוך עליו כלל כי לא קבעו רבותינו שיעור מעלות אלא מידת אור וחושך שאכן המעלות הם גם גורמים חשובים ועיקרים בהגעת שיעור הש"ס אבל אינו עומד לעצמו במוחלט ויכולים במציאות להגיע לפערים של חמש דקות או אף יותר ויותר בין השיעור האמיתי למשוער בחשבון המעלות וממילא על מה סומך כבודו וכל העולם בכלל לעשות לוח זמנים לכתוב זמני צאת השבת ושאר הזמנים על פי חשבון משוער שיש בזה הכשלת הרבים אלא היה לכל להורות שצריך לעמוד על הזמנים לפי ראות עיניהם ותו לא אם לא כפי דעתו של רואה לעשות חשבון מעלות הגם שאינו מדויק בתכלית הדיוק לשיעור הש"ס כי כל שיעורי חכמים אינו מסורים בדיוק הדק היטב ואדרבה ברוב המקרים לא דייקו בכוונה כדי להקל החשבון כדמצינו בחשבון שמואל ובחשבון עיגול שציין כבודו ובחשבון ריבוע ובחשבון לבנה הממוצע ובחשבון משקל ועל כרחך כן הוא בחשבון הזמנים גם לפי סברתך שחשבת את המעלות. ובאמת נראה להיפך מסברת כבוד מעלתו כיון שאין רמז לשיעור המעלות בש"ס כלל ואין שיעורו אלא ככלי ומדידה להגיע לשיעורי הש"ס בענין חשכת הלילה אדרבא קשה יותר לסמוך עליו שאין הוא שיעור חכמים אלא טכסיס להגיע אליו ואינו מדויק משא"כ שיעור זמניות יש לו לכל הפחות סמך מההיא דפסחים ולהמנחת כהן הוא קביעות חכמים התואם בקירוב למציאות ודי לנו בזה.<sup>ה</sup>



ה). א.ה. הרה"מ טוען שגם בשיטת המעלות לא יצאנו ידי חובת 'ראיה' ואם כן בהכרח צריך ללכת על שיעור קל יותר שניתן לבני אדם לשער, וכשאנו מדקדקים יותר אנו מכזיבים את המציאות המדויקת וגם את המציאות החשובות שמסרו לנו חז"ל. לפי מה שנתבאר, בשולחן ערוך ובכל מוסרי ההלכה השיעור הוא בראיה ולא בלוח שנה. אם כן, במידה שהצדק עם הרה"מ ששיעור המעלות אינו מדויק, אכן צריך להחמיר ולא לעשות בצורה של דיוק לפי המעלות בהתעלם מהאור, ואכן אין קדושה כלל בשיטת המעלות. אך כיון שאנו מנסים להתחקות אחרי ראיה של הנשף בצורה הכי מדויקת כדי למנוע טעות כפי האפשר, אנו מחשבים לפי שיטה זו, שכיום היא הדרך הכי קרוב לאמת. ובאמת יש מבעלי הלוחות שסוברים בדרך הזאת של שיטת המעלות שכותבים מפורש בלוח שאין לסמוך על זמני היום בדקדוק. אמנם כמדומה שהסטיות שיש בשיטת המעלות הן לא כל כך גדולות כפי שטוען הרה"מ, אבל אין זה גופו של דיון. כי אדרבה, אם הצדק עם הרה"מ הרי אנחנו מחויבים לקחת את חישוב המעלות ולהמתין כמה דקות לכל צד. (ועדיף לן שיעור המעלות, שהוא קרוב לאמת מכל שאר החישובים) ולא נמסר לנו מעולם הלכה לעשות לוח שנה, דבר שנתחדש רק משעה שנכנס ההרגל להשתמש בשעונים ולהסתגר בבית ולא לראות מה קורה בחוץ. (ולבירור דבר זה לאמיתו, ראה במבוא המעשי בלוח אהבת שלום מהרה"ג ר' דניאל גלוברמן שליט"א, שמוסר נפשו בחישובים נכונים לברר את המציאות לאמיתה) ובפשטות דברי הרמב"ם פירוש המשניות ריש ברכות משמע שכתב את השיעור של עלות השחר שעה וחמש לפני הנץ מחמת דברי 'תורת המדעים' ולא מחמת דברי חז"ל, ונתבאר במאמרנו לעיל. (ולולי דמסתפינא אמין שבשיעור עלות השחר ראוי להמתין כמה דקות כדי לברך ברכות התורה לניעור בלילה, כיון שבמציאות היום לפענ"ד לא רואים שהאיר פני המזרח עד חברון בשעת עלות השחר אפילו לפי החישובים היותר מדויקים, ואפשר שיש שינויים מזמן חז"ל לזמנינו שגורמים שלא יכנס כל כך אור לאטמוספירה שלנו, ואפילו לענין ברכות השחר שדעת הרש"ש שאפשר לברך אפילו מחצות, לפענ"ד החושש לדברי המגן אברהם סימן מ"ז ס"ק י"ב שאין לברך עד עלות השחר, ראוי לחשוש להמתין כמה דקות, דלפענ"ד שיטת המג"א מחוורת מאוד בסוגיא ועי' רב פעלים ח"ד סימן א' שמדברי האירז"ל משמע שלא כרש"ש רק שהכריע לסמוך על הרש"ש בהבנת האירז"ל, ולדעת המג"א יש לומר דאדרבה לפי הסוד העיקר כרש"ש אבל משמעות האירז"ל שאין לברך עד הבוקר היא מכח סברת המגן אברהם לפי הפשט ואכמ"ל).

המורם מן האמור שראוי לסמוך על לוח אור החיים של ארץ ישראל אפילו לקולא, הן בענין שעות הזמניות לפי אורך היום וקיצורם, והן בענין חישוב עלות השחר ע"ב דקות זמניות וצאת הכוכבים י"ג דקות וחצי דקה זמניות, שכן הוא דעת פוסק הדור והדרו מרן רבנו עובדיה יוסף זצ"ל להלכה ולמעשה על פי גדולי רבותינו הקדמונים שאנו נמשכים אחריהם [ולרובחא דמילתא יש לכתוב זמן צאת שני כעשרים דקות זמניות אחר השקיעה והוא על פי שיעור המיל דהרמב"ם של כ"ד דקות לחומרא שכן הביא בחזון עובדיה (תעניות עמ' יב) אף לענין תעניות דרבנן ועיקרו משו"ת יביע אומר חלק ז' ס' מ"א בענין מילה בזמנה].

מיהו לענין השבת החמורה בלבד לכאורה ראוי להחמיר בחורף לחוש גם לשיטת המעלות על פי חשבון צאת הכוכבים כ' דקות של ימי ניסן ותשרי של ארץ ישראל (כחמש מעלות) הגם שיש מקום ליישב שיטת הזמניות אף באופן זה כנ"ל ואין בזה נפקא מינה כל כך רק לענין מילה בזמנה לנולד ביום ששי אחר השקיעה כי לענין זמן צאת שבת בלאו הכי עשה הלוח הנזכר חישוב ל' דקות שוות למוצאי שבת (לפי שיטת הגאונים) ובכלל מתאים מנה.

וכל זה בלוח אור החיים של ארץ ישראל, אבל תרגום לוח אור החיים לחוץ לארץ כבר ביארנו שצריך לחשבן על פי המקומות, ועל פי זה לעשות חשבון שעות זמניות לפי אורך היום וקיצורם, וביארנו בס"ד בספר עמודי הוראה על המשנה ברורה (חלק ג' ס' רס"א עמ' 428 והלאה) כל זה להלכה ולמעשה, וכן עשינו מעשה להורות לציבור הספרדי פה בעיר ניו יורק על פי לוחות "עמודי הוראה", שהוא בעצם שיטת מרן זצ"ל על פי הנחיות רבותינו האחרונים לחישוב זמני חוץ לארץ כל מקום ומקום לפי מיקומו ושעותיו, ואכמ"ל.

ליאור דהן ס"ט



## הערות הרב שמואל עדס על השגות הרה"ג ליאור בצלאל דהן, מח"ס

### עמודי הוראה

תחילה אודה להרה"מ (הרב המשיג) שטרח לעבור על כל דברינו הדק היטב ובחתימתו בברכה להגדיל תורה ולהאדירה, ובודאי שהמברך יתברך ממקור הברכות. ובודאי את והב בסופה, כי כל כוונת הדברים להגיע לאמיתתה של תורה וכמ"ש בחגיגה ג: (ערש"י שם) א-ל אחד אמרן פרנס אחד אמרן ומאחר שכולן לבן לשמים - עשה אונך שומעת ולמוד, ודע דברי כולן, וכשתדע להבחין אי זה יכשר - קבע הלכה כמותו.



### א.

נבהיר תחילה את עמדת הרה"מ ואח"כ נבאר את מה שנראה לענ"ד. (הדברים נסובים כלפי דברי הרה"מ שאפשר לפסוק את דברי מרן שהמיל י"ח דקות גם ללא טעמו של מרן). כפי מה שנתבאר במאמרנו

שיעור מיל י"ח דקות לדעת מרן יסודו כפי המציאות שהיתה ידועה לתרומת הדשן ומרן שיש י"ב שעות מעלות השחר עד צאת הכוכבים של ד' מיל, (ר"ת) וכפי מה שהבינו את דברי חז"ל ש"ב שעות שנאמרו בחז"ל הינם מעלות השחר עד צאת הכוכבים, מציאות זה אינה עולה כפי שהוא לפנינו בניסן ותשרי וכן אי אפשר לפרש את הי"ב שעות של שעות היום של חז"ל שהם עד צאת הכוכבים של רבנו תם לפי שיטת הגאונים. (כיון שמבואר בגמרא שעד סוף הי"ב שעות אפשר להתפלל מנחה) ואם כן בהכרח שאי אפשר לקבל את דעת התרומת הדשן ומרן בסוגיא. אמנם יש שיטות אחרות שהמיל י"ח דקות אך אין זה מכח דעת מרן. אך סובר הרה"מ שכיון שאנו רשאים לקבל את דעת מרן שהמיל י"ח דקות גם בלי התייחסות למקור דבריו, וכיון שיש אפשרות להעמיד את דבריו ממילא הדר דינא שקבלנו הוראות מרן. הנה יסד כאן הרה"מ שכדי להעמיד פסק הלכה אין קשר בין פסק ההלכה לבין סוגיית הגמרא ולא צריך שהפסק יהיה מושתת על הטעם שממנו נשאב הפסק, אמנם מודה הרה"מ דבעינן שהפסק לא יסתר בפועל את הגמרא. (כי סוף סוף גם הפסק הסופי מחוייב בכבודם של בעלי התלמוד). במאמרי אני טוען שבחשבון הסוגיא של הגמרא שממנו נשאב הפסק של השו"ע מוכח להיפך מהפסק העולה מהיתוך השיטות שנוצר על ידי בעל הלוח. שיטת הרה"מ, הגם שהיא מחודשת מאוד, ששייך להעמיד פסק דלא כמקור הפסק, אבל נראה לי שודאי צודק הרה"מ שיש מקום לגישה זו.

דוגמא לדבר בסימן מ"ז איתא בבית יוסף שיש מי שאומר שצריך לברך ברכות התורה על כתיבת ד"ת ויש מי שאומר שלא צריך לברך על הרהור. בפשט דברי מרן בבית יוסף נראה שהוא סובר שהן שיטות חלוקות, וכתיבה שווה להרהור, אבל בשו"ע פסק לחלק בין כתיבה להרהור. טעם הפסק הוא פשוט, שכיון שאין הכרח גמור לחלק בין כתיבה להרהור (כמו שהאריכו האחרונים), ומצאנו פוסק שסובר שכתיבה מברכים ופוסק שפטר הרהור. הרי שכל עוד שאין לנו הכרח לדחות פסק אחד מלפני השני אנו יכולים לקבל את שניהם.

אמנם כל זה נכון באופן שב' ההכרעות הגיעו מכח דעת תורה ואנו משלבים בין ההוראות. אבל לא מצאנו שתופסים את דברי הפוסק באופן שאין שום מקום להעמיד אותו מטעם דברי הפוסק עצמו, ומחדשים הלכה חדשה מכח סברא אחרת.

הרה"מ סבור שכשאנו פוסקים את דברי השולחן ערוך בסי' תנ"ט ששיעור חימוץ הוא י"ח דק' אנו מקיימים את פסקו של מרן רבי יוסף קארו, אך המעיין בהקדמת הבית יוסף וכן הרגיל בכל ד' חלקי שולחן ערוך ייווכח שכשאנו מקיימים את פסקי מרן שיסודם בראשונים אנו מקיימים את דברי הראשונים עצמם, רק שמרן רבי יוסף קארו התיך אותם לשלחן אחד. ברוב המקומות שיש למרן דעה אישית בפירוש דברי הראשונים, הוא השאיר את דברי הראשונים כצורתם ונמשך אחרי לשונם.<sup>1</sup> וזה כרוך במה שכתבנו שהחיבור בין כתיבה להרהור בדברי תורה

1. לפענ"ד זה כוונת הרמ"ע מפאנו בתשובתו בסי' צ"ז שכתב שכשיש סתם ויש הרי הפסק של הדעה ראשונה הוא ברור ומוחלט ולא כתב את היש אומרים אלא לחלוק לו כבוד, ותמהו רבים מה ענין לחלוק כבוד אם הוא לא פוסק אותו. וגם שבאותה תשובה כותב הרמ"ע למי שהורה כדעת היש אומרים שהוא הורה כדן (וזה לשונו 'גם ברוך תהיה אם אסרת העוף כלו כי יש לך על מי להשען), ואמאי הרי הפסק כדעה ראשונה הוא ברור ומוחלט. אך להנ"ל אתי שפיר, שכשאדם עושה כדעה ראשונה הוא עושה כדעת הרמב"ם, והרי הרמב"ם לפניך ואומר את דבריו. והרי זה פסק גמור



אין זה חידוש של מרן אלא שילוב בין הוראות שאנו לא רוצים לנטות מדברי הראשונים. (כמובן שדרך זו קשה, שאנו לא מכריעים את גוף הנושא. אך כבר כתב על זה מרן בהקדמתו שאין לנו מנוס מלעשות כן, והתנצל וכתב שדרך זו דרך המלך נכונה וקרובה אל הדעת להרים מכשול)

מה שכתב שמרן בעוצם גאונתו סבר כסברת הגר"א שהמיל הוא י"ח דקות, כי אם לא כן איך כתב שיש ד' מיל ביום. הקושיא לא מובנית, כל רבותינו שלא עסקו בתכונה עד הלבוש (כולל רוב ככל הראשונים שהגיעו לידינו) היה ברור להם שיש מעלות השחר עד צאת הכוכבים י"ב שעות שוות בניסן ותשרי. ומכאן זה פסקו שהמיל הוא י"ח דקות.

להפיק את מרן מכל זה מחמת טענת הלבוש שנתחדשה אחרי פטירת מרן הוא דבר משולל הבנה. אין שום סיבה וטעם לומר שמרן כיוון לסברת הלבוש וחדש פשט בגמרא נגד כל הראשונים. וכל הראשונים הסוברים כרבנו תם סוברים גם כן דלא כהלבוש, והרי מרן סבר כדברי רבנו תם, ודבריו בסימן רס"א יסודם בדברי הרמב"ן בתורת האדם שמבואר שם בחשבון הדברים כהתרומת הדשן. ודבר פלא להמציא שיטה חדשה מכח קושיות שאין להן מקום.

(גם עיקר הפשט של הגר"א הוא נגד הירושלמי כמו שנתבאר במאמרנו, והגר"א גופיה לא כתב כן הלכה למעשה, ועד החזו"א לא מצאנו מי שפסק שיטה זו להלכה. והחזו"ן איש כדרכו שתפס כפי הבנתו בתלמוד כל עוד שאין לזה סתירה חותכת בראשונים, וביארנו בקצרה במאמרנו, אך בודאי אין זו דרכו של מרן הבית יוסף ז"ל וגם לא של מרן היב"א).

מה שכתב שדעת מרן כדעת הסוברים שי"ב שעות עד השקיעה כסברת המנחת כהן, זה נגד דברי היב"ע אומר ז' ל"ד עי"ש אלא דהרה"מ זיל הכא קא מדחי לי'. ומה שכתב שגם אם נאמר שמרן סובר כשיטת הראשונים שהי"ב מסתיימות בצאת הכוכבים, מכל מקום אפשר לומר שהי' פרסאות נגמרות בשקיעה. ואם כן אפשר לחלק את היום מהזריחה לשקיעה לי"ב שעות שוות, הגם שהי"ב שעות ההלכתיות הן מעלוה"ש לצאה"כ. אכן בודאי שאפשרי הדבר מבחינת

ומוחלט. אבל הרי גם אחרי הוראת הרמב"ם אם היה אדם שואל את הסמ"ק וכיו"ב היה יכול לעשות כמותו, אלא שבסתמא יש לשאול את הרב המובהק יותר. ועל זה אמר הרמ"ע שדעת היש אומרים היא דעה שמי שיעשה כמותה כדין עושה, רק שההוראה הכללית היא ללכת אחרי הרב הגדול. וגם מרן שם אותה כיס אומרים כדי לתת לבעל הדעה את זכות הדיבור. ועל כן בסתמא יש לשאול את הרב הגדול, דהיינו בעל הדעה הראשונה בשו"ע, אך מי ששנה ושאל את הרב הקטן פסקו אמת כי גם הוא בעל הוראה, ומטעם זה מובן הרבה מקומות שהבית יוסף כתב להחמיר לכתחילה ואילו בשולחן ערוך הביא את הדעה הראשונה להתיר, וביאור הדבר שבספר שולחן ערוך אינו מביא את דעתו אלא את הוראת הראשונים וכיון שהרמב"ם הורה להתיר בודאי שהפסק ברור ומוחלט והרוצה לסמוך עליו, כדין עושה. אבל כיון שיש הוראה אחרת סובר הבית יוסף שנכון להחמיר, ובזה יתבאר עוד כמה סתירות בין הבית יוסף לשולחן ערוך שבבית יוסף מביא את דעתו ובשולחן ערוך מביא את דעת הראשונים ראה ביאור הלכה סימן תק"ל בענין מלאכת חול המועד (הדברים עמוקים ודקים וכתבנו רק ראשי פרקים ואכמ"ל).

ז. לפי האמת אלו ואלו דברי אלוים חיים. דעת מרן נוטה שי"ב שעות נחשב עד צאת הכוכבים כמבואר בדבריו בסי' תנ"ט שנמשך אחרי דברי התה"ד, אך לשון השו"ע בסימן רל"ג שממנו למד המנחת כהן שהשו"ע סובר כהלבוש, הוא העתקה מלשון רבינו יונה, ורבינו יונה דעתו כדעת הלבוש. (שהרי סובר שסוף זמן מנחה עד תחילת שקיעה ראשונה והא בהא תליא כדאי' בברכות כו:). אך לענין דינא אין הכרע לפסוק בזה כשו"ע כיון שאין לנו ידיעה מה היה פוסק מרן אילו היה לפניו המציאות שלפנינו שיש י"ב שעות בניסן ותשרי מזריחה לשקיעה. (כפי המבואר לעיל שבדברי התה"ד מבואר להדיא שסבר לא כפי המציאות שאנו רואים לפנינו).

הסוגיא, אבל לא מצאנו בראשונים מי שסובר שיש ב' מערכות של שעות, ולכל הראשונים הי"ב שעות של חלוקת היום של חז"ל תואמות לי"ב שעות של נדה ס"ה ועבודה זרה כ"ה (מחצות יום עד חצות לילה וימי ניסן ותשרי). ואם כן, אם מרן כותב שהמיל הוא י"ח דקות בעקבות דברי הראשונים פירוש שמיל הוא אחד מל"ב ביום וכמבואר. (ובלאו הכי לא מצאנו שום א' מהראשונים שחלק על פירוש רש"י שהי' פרסאות משוערות מעלות השחר לצאת הכוכבים) "יש להוסיף עוד שלשון מרן השולחן ערוך בסיומן רס"א בענין רבנו תם מקורם בדברי הרמב"ן בתורת האדם ענין אבילות ישנה, וברמב"ן שם בהמשך הלשון כותב להדיא ששיעור פלג המנחה סמוך לשקיעה שישית מיל. (וזה מחייב שיעור מיל אחד מל"ב ביום).



## ב.

מה שכתב שהסוברים שחשיבו היום הוא לפני זמניות יסודו בפרי חדש ואין זה שיטה חדשה, אין צריך להשיב על זה, שהרי כל דברי הפרי חדש הם מיסוד דברי המנחת כהן, שיסד את הדברים על המציאות בחוש שהזמניות הוא הקובע, ואין כוונת הפרי חדש לקבוע זמניות לפי היום אלא לפי מה שהיה סבור שזה המודד. ואדרבה, מבואר להדיא בפרי חדש כדברי המנחת כהן שהמודד העיקרי הוא החוש ולא החישוב, כמו שביארנו במאמרנו. והרי המנחת כהן והפרי חדש גופיה קיצרו את זמן רבנו תם, שהוא העיקרי לשיטתו מחמת החוש, רק שהצורה לבטא את ה'חוש' בלשון המנחת כהן, היתה זמניות.

כלפי מה שכתב שחז"ל קבעו לשער בזמניות, אין כאן קביעה של חז"ל, ואדרבה מבואר במנחת כהן שהפשטות היא שהשיעור בשוות ורק מחמת החוש הוא משנה זאת. וכבר ביארנו היטב שיש כאן הכרעה של הרמב"ם לשיטת המעלות. והפרי מגדים, שלא אבה לסמוך על

ח. ובדברי תשובת הרה"מ (שיש לקבל את פסק הראשונים גם בלא מקורם) אולי יתיישבו דברי היב"א בתשובה שם שכתב להתיר תפילת מנחה עד צאת הכוכבים על סמך הראשונים הסוברים ש"ב שעות מסתיים בצאת הכוכבים. (וכמבואר בגמרא להדיא בסוף זמן מנחה לרבנן הוא בסיום י"ב שעות) והרי זה פלא שהרי לדין כהגאונים לא שייך לחשב י"ב שעות עד צאת הכוכבים ואיך אפשר לסמוך על הני ראשונים לענין תפילה עד צאה"כ דגאונים, שהרי בגמרא מבואר להדיא שזמן מנחה עד סוף שעה י"ב, ואם כן ברור שהראשונים שהתירו תפילה עד צאת הכוכבים הם מחמת שיטתם בשיעור י"ב שעות. ולפי דברי הרה"מ כיון שיש כאן הוראה של הראשונים להתיר תפילה עד צאת הכוכבים הדין כדבריהם. והגם שמקור דבריהם נפל, הדין לא נפל, ונטרח למצוא איזה ישוב לקושיא מהגמרא. להנ"ל הדברים צריכים ביאור טובא כמו שנתבאר בפנים. (אדרבה מדברי הראשונים שאמרו שאפשר להתפלל עד צאת הכוכבים מוכח בסוף זמן מנחה הוא בסוף שעה י"ב, ואם כן לדין גם הם יודו שצריך להתפלל עד השקיעה. והגם שיש מקום לומר שמה שאמרו בגמרא שסיום מנחה בסיום הי"ב שעות אינו בדיוקא, ובאמת יש עדיין ספק חשיכה, אבל בודאי אין לנו לזה סמך מן הראשונים הנ"ל) וכמו כן לענין הדלקת נרות חנוכה, דהדר ברור שדברי השו"ע שכתב להדליק בצאת הכוכבים יסודו בפירוש ר"ת למושג 'משמשקע' ואפשר בדוחק ליישב שיטה זו גם לסברת הגאונים, אבל בודאי שאין לנו מקור בראשונים שסברו שפירוש 'משמשקע' של סיום היום הוא בשקיעה שלנו, ואעפ"כ משמשקע של נרות חנוכה הוא בצאת הכוכבים. ואם כן לפי דברינו מי שמדליק נרות בצאת הכוכבים דהגאונים אינו עושה כדברי מרן אלא אולי יש לו על מה לסמוך (על סברת האומרים שלדעת ר' יוסי זמנה בסוף ג' רבעי מיל) אך לפי דברי הרה"מ אפשר לומר שזו דעת מרן. אמנם לענ"ד הדברים לא מדויקים כלל וכמו שנתבאר, וגם בדעת מרן היב"א אין הכרח לחדש יסוד גדול כזה מכח קושיא.

החוש, קבע את השיעור בשעות קבועות. ובפרט שכל הנידון של הזמניות הוא לדעת הסוברים שיש לחשב את זמני המעבר ביחד עם שעות היום כ'שיטת מג"א'. משא"כ לפי מה שאנו עושים היום כשיטת הלבוש והגר"א, הרי שעות הזמניות צריכות להתחשב עם הלילה, וזה בודאי נגד החוש. (והמנחת כהן נדחק בזה מחמת המציאות, משא"כ לדידן אין דוחק ואין קושי) ומה שכתב שרבותינו הכריעו כן לשער לפי זמניות, זה יתכן לפי רבותינו שקבעו לשער את זמן ק"ש מעלוה"ש לצאה"כ ולא מצאו קולא בזה וסברו שזמנים הנשפים מכלל היום וממילא יש לשער בזמניות. משא"כ למי שסומך בק"ש ובשאר זמני היום על זמן הגר"א.

מה שכתב שזמן צאת הכוכבים בכל מצות דרבנן אינו קשור לצאת הכוכבים באמת, הם דברים שאסור לשמוע ויש בזה חשש מגלה פנים בתורה שלא כהלכה, ודי בזה. אם אמרו כן לגבי קריאת שמע, שרוב התנאים לא הצריכו שם לילה (ולכן רבנו תם הרחיב כן גם לזמן פלג המנחה), אי אפשר לאמרו במקום שחז"ל קבעו את הדין בסיום היום. (והרי לדידן דקי"ל שזמן ק"ש בצאה"כ, סבירא לן שענין קריאת שמע תלוי בסיום היום כמש"כ תו' בברכות ב': ד"ה אע"פ").

מה שמציע הכותב לומר ששיעורי חכמים כך הם, וכיון שהם קבעו את השיעור לפי זמניות נקבע הדין כפי דעתו של רואה. לא נראה לי שצריך להשיב על דברים אלו, אבל אני התייחסתי לזה במאמרי בקצרה, והבאתי את דברי השער הציון לגבי עיגול שאנו משערים שהעגול פי ג' מהקוטר אע"פ שאנו יודעים שאינו מדויק. כל זה אם הייתה כאן קביעה של חז"ל, משא"כ כאן שהוא השערה של המנחת כהן מכח מה שהיה נראה בעיניו, ונמשכו אחריו כמה אחרונים. ואין לזה משקל של דעתו של רואה נגד דברי הרמב"ם, וכשהוא היפך החוש והיפך ההוראה הקבועה בכל בית ישראל לשער לפי הנראה לעין. וכל השימוש בפועל בזמניות לא היה מציאותי כלל אצל המנחת כהן, שהיה בחו"ל ולא היה אפשר לדקדק את הזמן המדויק שכווננו חז"ל בא"י.

מה שכתב שהאחרונים הבינו בדברי הרמב"ם והגר"א שסברו כשיטת הזמניות, הדבר ברור שהוא נכון לפני שנתפרסם שיטת המעלות למאומתת. וזה כל דברינו, שאם מדברי הרמב"ם והגר"א שכתבו מפורש<sup>1</sup> ללכת במעלות ולפי האופקים פירשו האחרונים שכוונתם בזמניות, הרי

ט. מה שכתב לדחות דברינו שרבנו תם לשיטתו שסובר שק"ש דרבנן (וחיפשי באחרונים וראיתי שכ"כ השאגת אריה סי' ג') מדברי הבי"ב בס' רל"ה, לא ידעתי כוונתו, שהב"י שם הביא את שי' רבנו תם והביא את החולקים שלא הסכימו עמו ולא נכנס לנידון זה של ק"ש דא' או דרבנן. אלא דכוונת הרה"מ היא שאי אפשר לשלול את ר"ת דנדחה מהלכה דמשמע בב"י שיש לו מקום. (ויש לציין שנראה שלדידן כסברת פלג דהגר"א בודאי שאין מקום לשיטת רבנו תם, ולא יעלה על הדעת להחשיב זמן שכיבה שעה ורביע לפני שקיעת החמה, וכל דברי ר"ת לשיטתו שהפלג הוא ג' דקות קודם השקיעה. ואולי זו כוונת המג"א סי' רס"ז סק"ב בסוף דבריו עי"ש שכתב שהביא דברי הבי"י שהתיר לאכול לפני ק"ש של ערבית אם התפלל בפלג וחלק עליו. וסיים שעכ"פ הנוהגים להתפלל מבעוד יום אינם רשאים לאכול תוך חצי שעה, וצ"ב מה בא להוסיף בזה ונראה דרוצה לומר שגם לדעת מרן כל זה רק במי שמתפלל לפני צאת הכוכבים, אבל כשמתפללים מבעוד יום וסומכים על מה שכתב הלבוש שאפשר להתפלל מבעוד יום כפי הפלג הראשון אינם רשאים לסמוך על סברת הבית יוסף שסמך על ר"ת שהרי רבנו תם דיבר רק על פלג ידידה).

י. גר"א סימן רס"א והרמב"ם בפיה"מ ריש ברכות.

הגר"א כתב להדיא מעלות. (בשם הרמב"ם והאב"ע) והרמב"ם נתבאר במאמרינו שזו כוונתו לפי הנוסחא הערבית, אבל גם האחרונים שלא הייתה להם את נוסחת הרמב"ם בערבית, בודאי הבינו שכוונת הרמב"ם לתלות את עלות השחר

אומר שכל האחרונים שנקטו זמניות היה ברור להם שהמעלות והזמניות חד הם. (כלומר שמיקום השמש במעלותיה משתנה לפי אורך היום וקיצורו, וכך הוא פשוט לכל מי שלא בקי בתכונה, שכשם שמהלך השמש ביום איטי כך גם בזמני המעבר). והרי באחרונים שמבואר שהולכים לפי זמניות מבואר שבארצות הצפוניות משתנה השיעור.

מה שכתב שמרן זצ"ל הכניע את עצמו להוראות גדולי הדורות הקודמים כמו בשיעורי המשקלות והנפחים, אני יודע שיחתו, הרי בשיעורי המשקלות מרן זצ"ל שינה את כל השיעורים לפי עדותם של החוקרים ששיעור הדרהם קטן ממה שנהגו מזמן הבית יוסף עד היום לשער בדרהם ערבי של 3.2 וקבע את השיעור ב-3 דרהם. אלא שבדברים שלא נתבררו במופת ברור<sup>27</sup>, הוא נשען על הוראות הקודמים. וזה מה שכתבתי שהגם שידע מרן זצ"ל את השיעור של המעלות, אבל לא נתברר לו אמיתת השיעור במופת ברור ולכן נשען על המקובל באחרונים. (וכמו שהעיד הגר"ש בניזרי בשמו שאין חובתנו לטפס על העצים. כלומר שיש לנו לסמוך בסתמא על דברי גדולי האחרונים, אבל לא עלתה על דעתו לראות אור יום ולומר שזה לילה וכן להיפך. והרי זה תימה על רב אחד שפירסם בארצות הצפוניות לחשב את זמני היום לפי זמניות של ארץ ישראל, וכתב על רב אחר שפירסם לוח לפי שיעור המעלות כאילו דבריו סותרים את דעת מרן. והרי הוא מחשיב לילה אע"פ שרואים בחוש אור יום לפני 'עלות השחר' ודמדומי חמה אחרי ג' רבעי מיל, שזה היפך המפורש בכל האחרונים שנסתמכו על הזמניות)

יש להעיר על הרה"מ שסובר ששיעור זמניות הוא שיעור שנמסר לפי דעתו של רואה של המנחת כהן ולפי זה נשתנה הדין, שלפי זה היה כן הדין צריך להיות גם בארצות שהנשף שם שונה. והרי הוא בסיכום דבריו מודה שבחו"ל הדברים שונים. (ודלא כפי מי שלמד מדברי מרן זצ"ל לענין ארצות צפוניות). והרי מוכח שאין כאן קביעה של דעתו של רואה. כל שכן שהדברים לא נכונים, שהרי המנחת כהן חי בחו"ל ולהדיא תלה את הדברים בארצות צפוניות.

עוד יש להעיר ונתבאר גם למעלה, אי אפשר לומר שהיה מנהג קבוע לשער בזמניות, גם אם הדברים נזכרו באחרונים כיון שעד הדורות האחרונים כמעט לא היה שימוש בשעון מדויק, וכל הקביעה היתה לפי הראיה. ובפרט שההוראה בזה לא היתה קבועה, ובלוח מעשה ניסים קבע השיעור לפי צ' דקות לעלות השחר, ובזמן צאת הכוכבים קבע לפי כוכבים נראים 27 דקות. כך שהשיעור של לוח אור החיים אין בו קשר להוראת הקודמים אלא רק לחשבון המבואר בספרים הלכה ולא למעשה.



במציאות בלבד, שהרי הרמב"ם תלה את השיעור, אך ורק ב'קרבת שטח הקיף אור השמש לאדים הכבדים העולים מן הארץ תמיד שגבהם על פני האדמה חמשים ואחד מיל כמו שנתבאר בתורת המדעים'

יא). כגון בענין הנפחים שודאי נוטה שהנפח ברוב הדברים גדול מאוד מהמשקל ובמשקל של כזית יש כמה זיתים נפח אך כיון שדעת הגרא"ח<sup>28</sup> שיש לדחוס את המאכל היטב עד כדי שמגיע הנפח לשיעור המשקל, חשש לדבריו ולא שינה את הוראת הקודמים שהורו לשער במשקל.

## ג.

נראה שמסכים עם עיקר ההשגה על שיעור פלג המנחה. אך יש כאן עירוב תחומים, רוב הלוחות שנקטו שיעור פלג מצאת הכוכבים גם לדידן דנקטינן כהגאונים, חישבו כן מעלוה"ש דידן לצאה"כ דידן. וסברו ששיעור השעות נמדד ביום ההלכתי ולא ב"ב שעות. (וסמכו סברתם על קונטרס דבי שמי של הפרי חדש, שנקט כעין זה לענין כל השעות חוץ מפלג המנחה) אך שיעור זה של הלוח הוא בשעות של מהזריחה לשקיעה וחישבו מלפני צאת הכוכבים. הוא שיטה חדשה שאין לה שורש וענף.<sup>2</sup>

מה שכתב בענין שחצות לא באמצע היום לפי המחשבים עד צאת הכוכבים, כבר נתיישב במאמרנו שיסוד החישוב במקומו של המעשה ניסים הוא מהמנחת כהן וכל גולת אירופה. ולפי מנהגם לא היה חשש מצד חצות כיון שסמכו שבא"י הדבר מסתדר. (ולכן שיערו במעשה ניסים כדעת הבא"ח שצאת הכוכבים הוא 27 דק' הגם שגם הבן איש חי הביא שיעור של ג' רבעי מיל, אלא דבשיטת רבנו תם נקט הבא"ח שהוא שיעור 27 דק' וככל המבואר לעיל). עד שבא הגרימ"ט והחזיר את השיעור של מגן אברהם לפי שיטת ר"ת כפשוטו. (והמצדדים נגדו טענו לפי מה שהבינו שהכרעת המג"א סי' נ"ח לשער לענין ק"ש ביום הלכתי ולא מצד שיטת ר"ת).<sup>3</sup>

ובודאי שכל זה נגד מה שכתבו במבוא ללוח אהבת שלום להסביר את מנהג בבל שחישוב מעלות השחר עד צאת הכוכבים דהגאונים. וסמכו על המו"מ בין מהר"א הלוי ובין מהרי"ף בשו"ת מהרי"ף סימנים מ"ו ומ"ז. אך באמת אין שם מקור לכל זה, בנידון זה יש בו אריכות ואכמ"ל.<sup>4</sup>



(ב). מעט הבנה בזמן פלג של לוח אור החיים:

אולי יש לבאר שיסוד חישוב פלג בלוח בנוי על סברת הפרי חדש אבל להיפך, דהנה הפרי חדש בקונטרס דבי שמי נקט שכל שעות היום נמדדות ביום ההלכתי מלבד פלג שהוא שעה ורביע לפני השקיעה (ואין כאן מקום לדון בדבריו). והם תפסו לדינא שה"ב שעות הן כהגר"א, רק שלענין פלג עושים שעה ורביע לפני הלילה, אבל כאמור זו שיטה חדשה. שאין לה מקור בדברי הפוסקים ואף לא בדברי היבוע אומר גם לפי משנה ראשונה. אך אמת הוא, שזמן זה קרוב לזמן של המעשה ניסים בעיקר שיעור פלג המנחה, ועיקר החורבא היא למי שחושש לתרתי דסתרי. ואפשר שמרן זצ"ל שלא חשש כל כך לזה, העדיף לעשות זמן זה שהוא קרוב לשיעור המעשה ניסים שנהגו בו בני בבל, ולא עשה כחישוב בני בבל לגמרי כיון דלא ס"ל כחישוב זה בשאר הלוח.

(ג). וכבר האריך בסו"ס אורות חיים לדחות פירוש זה במגן אברהם.

(ד). ובקצרה, דדעת המהר"א הלוי כסברת הגאונים והמהרי"ף כסברת ר"ת, והמהרי"ף פשיט"ל כשיטת התרומת הדשן שהשעות מעלוה"ש לצאה"כ והמהר"א הלוי פשיטא ליה כדעת הלבוש שהשעות מהזריחה לשקיעה. והמהר"א הלוי כתב שלפי שיטתו קשה לו למה זמן ביעור חמץ מדא' הוא בחצות, הרי קי"ל 'אך חילק' וצריך חצי מהיום ההלכתי ולא חצי משעות היום החשובני. ואין זה דומה לזמן ק"ש ותפילה, שהתורה וחז"ל שיערו לפי שעות היום הנהוגות בין בני אדם. והמהרי"ף סבר שהמהר"א הלוי גם כן סובר כדעתו שהשעות מעלוה"ש לצאה"כ (רק שצריך לשער לצאה"כ דהגאונים). ולכן תמה על דבריו, שבאמת חצות לשיטת המהר"א הוא בחצי היום ההלכתי ולא בחצי היום החשובני. ובלוח אהבת שלום הבינו דבאמת לשי' המהר"א הלוי חצות לא באמצע היום.

# ד.

בענין זמן ר"ת נראה שמסכים עם עיקר הדבר אלא דבלא"ה אין הפסד בזה כיון שהלוח רק מחמיר כרבנו תם. אין הכי נמי, ואולי יש טעם לחומרת רבנו תם, כעין שכתב הרמב"ן בתורת האדם והובא בשו"ע סי' רס"א שמשקיעת החמה הראשונה עד שקיעה שניה הוא זמן תוספת שבת לדעת רבנו תם. ואם כן, הוא הדין לשי' הגאונים מצאת הכוכבים עד צאת כל הכוכבים הוא זמן שיש עדיין הארת יום ויש בו שייכות של תוספת.<sup>טו</sup>



# ה.

בסיכום כתב שבחו"ל צריך לשער כל מקום לפי מקומו. הרי הודה בזה שכל שיעור הזמניות אינו קביעה של 'עיני הרוואה' או 'שיעורי חכמים כן הם' ונפל היסוד נפל הבנין. העולה מהאמור:

שיעור זמני היום של הלוח אינו לפי גדולי רבותינו הספרדים מדורות קודמים. הן זמן עלות השחר נעשה שלא כמנהג הקדום לשער צ' דקות, והן צאת הכוכבים נעשה שלא כמנהג הקדום לשער 27 דק', והן צאת שבת נעשה שלא כמנהג הקדום לשער ב' וג' מילים מהשקיעה, כמו שכתבו האחרונים. אלא נעשה לפי דעתו הרמתה של מרן היביע אומר. והגם שיש לנו בזה הרהורי דברים כמו שנתבאר בארוכה, לא על זה עיקר הדיון. (ובחלק מהדברים הרה"מ מסכים עם דברינו כמו שניכר מתוך המו"מ). עיקר נקודת הויכוח עם הרה"מ היא כלפי הנידון של חישוב הזמניות. הרה"מ סובר שלפי דעת רבותינו הספרדים שיעור הזמניות הוא קביעה של 'שיעורי חכמים כן הם', ועל פי הממוצע של הזמניות נמסרה הלכה לדורות, בהתעלם מהחוש. ובדברינו אנו תופסים שקביעת הזמניות היא סברא של כמה אחרונים שחידשו שיש לשער את היום כפי איך שמשתנים הימים, והם היו סבורים שהשיעור נקבע לפי אורך היום וקיצורו. וגם הם, אילו היו יודעים שהמודד הוא המעלות, לא היו קובעים על פי הזמניות.

אנו נוטים לומר כן אפילו בדעת היבי"א, כיון שלא שמענו סברא זו של 'שיעורי חכמים כן הם' בנידון זה. ואין מקור לחדש כזה חידוש. ואם כן, כפי הנראה היבי"א סמך על דברי הפוסקים שסברו שהמודד האמיתי הוא זמניות, יותר מדברי היש"ר מקנדיא וסיעתו שטענו

טו). וכן יש לפרש בביאור 'נעילת שערי שמים' שמבואר בבלי סוף יומא שלשיטת רב אפשר לטבול במוצאי כיפור לפני תפילת נעילה. ואילו בירושלמי מבואר שזמנו עד נעילת שערי שמים. ויש לפרשו שנעילת שערי שמים היינו שנגמר לגמרי האור מהיום ואם כן נמצא שעד זמן ד' מיל מהשקיעה יש לו שייכות של היום, שייך לומר בו מקדש ישראל ויום הכיפורים. ועדיין אין לזה חשיבות לילה גמור ואם כן יש בו מצות תוספת שבת יותר מהמשך הלילה. ורמז לדבר מדברי הלשם שבו ואחלמה ספר הדעה א' דרוש עץ הדעת סימן י"ג, שביאר את סדר ששת אלפים שנה לפי שיטת רבנו תם וביאר שיש שליטת היום והלילה בכל שיעור זמן ד' מיל ולפי רוב שליטתו נחשב זמן לילה (סובר שם כר"ת שרק ברוב שליטת הלילה נעשה לילה) "אך כ"ו הוא רק מה שנוגע לנו לדינא ולמעשה אחר מי שאנו צרכים לימשך אחריו ובהם הולכים אחר רובו אם רובו קודש הוא קודש ואם רובו חול הוא חול אך מה שנוגע לפעולות הימים עצמן הרי פשוט הדבר ג"כ שכל אחד פועל כל זמן שליטתו אם מעט ואם הרבה וכל זמן ששניהם משמשים שניהם פועלים דהרי לזה יסד המאציל ית"ש את מציאותו וכחו".

שהמודד הוא שיעור המעלות. ואם כן, כיום שנתאמת לכל השיעור של המעלות, הדר דינא לשער במעלות, ובודאי יותר קל לתלות שגגה מציאותית ברבותינו מלתלות בהם סברא חדשה שאין לה בסיס.

הרה"מ מודה ששיעור הזמניות אינו כלי עובר לסוחר בארצות הצפוניות. ולפי שיטתו, יש לחשב בחו"ל כמה מעלות השמש יורדת בשיעור הזמן של ארץ ישראל. ונוצר דבר חדש של עירוב בין השיטות.

לפי דברי הרה"מ יצא דבר נפלא. כאשר הכהן בבית המקדש היה אומר האיר פני המזרח עד שבחברון והיה את מקריב קרבן התמיד לפי ראייתו, ולפי הלוח עדיין לא עלה השחר, הרי שהקרבן נפסל. וכן להיפך, אם הרואה אומר שלא האיר פני המזרח והלוח לפניו מורה שהגיע עלות השחר, בודאי יהיה מותר להקריב קרבן כיון שכך הם שיעור חכמים. ובודאי הדבר פלא והפלא.<sup>טז</sup>



### תגובות נוספות מהרה"ג ליאור בצלאל דהן שליט"א

אחר דרישת השלום וברכה, אשיב בקצרה על נקודות החשובות להדגיש לדעת.

מה שמעלת כבודו אמר בשמי כאילו ח"ו אני בא לחלוק על סימן צאת הכוכבים ללילה אין זו כוונתי ולא זו שיחתי. וידועים דברי התוס' שהקשו על התנאים ואמוראי במאי פליגי, ניחוי אנן אימתי יוצאים שלשה כוכבים. ותירצו שאנן לא בקיאים בשיעור גודל כוכבים, ע"ש. ומוכח דסימן הכוכבים אינו נקודת זמן ברורה". ואם כן זו כוונת הדברים, שזמן שלשה כוכבים יוכל להתפרש על זמן קצר יותר, כי יש כח לחכמים לעשות זאת, עכ"פ במילי דרבנן, ושמא אף בענין דאורייתא, ואין לנו להתחשב במציאות מידת האור של המעלות. וכבר אמרתי שהמנחת כהן לא בדה שעות זמניות לפי אורך וקיצור היום מדעת עצמו, אלא מכח ההיא דפסחים

טז. מסתמא כוונת הרה"מ שיש ב' דרכים לקבוע את הנשף - א' על ידי ראייה ב' על ידי חשבון. וכמשער לפי חשבון יש לו לשער את השיעור כפי דרכי החישוב שנתנו לנו האחרונים. ודוגמא לדבר, מדידת עיגול, שנתנו לנו חז"ל רשות לשער את הקורה [טפח] של מבוי על ידי מדידת היקפו של ג' טפחים (וכיון שהיקף הוא ג' מהעובי, הרי שעוביה ברוחב טפח). והגם שידוע שכל טפח היקפו ג' טפחים ושביעית, ואם כן כשיש היקף ג' בהכרח שהעובי פחות מטפח, סמכו חכמים לשער בקירוב. אבל ודאי אם אדם מודד את הקוטר ולא מודד את ההיקף שיש לו לשער בטפח של קוטר, כיון שחז"ל הקלו לסמוך על היקף טפח ולא גרעו את המשער לפי הקוטר. (אמנם צ"ע לדינא, מי שמדד וראה שיש לו בקורה עובי פחות מטפח, האם יוכל לחזור ולמדוד את ההיקף)

יז. א.ה. כדי שלא להאריך ולכפול את הדברים נציין בקצרה בהערות על דברי הרב שליט"א.

יח. א.ה. צאת הכוכבים היא נקודת זמן ברורה, רק שהתנאים נחלקו מהו הזמן (כי יש כמה צדדים מהו בינוני). אי אפשר יום אחד לסבור כרבי יהודה ויום אחד לסבור כרבי יוסי. (ואין צריך לומר שכל דברי התוספות הם בשיטת רבנו תם שנחלקו בשיעור כוכבים, אבל לדעת הגר"א בסי' רס"א כל גידון הכוכבים הוא רק בשיטת רבי יוסי, ואילו לרבי יהודה המכריע לענין גדר יום הוא הכסיף העליון והתחתון ולא הכוכבים, וממילא לא קשה כלל קושיית התוספות) הסומכים על הלוח של זמניות, יום אחד אומרים שמעט אור נחשב ג' כוכבים ויום אחד אומרים שגם כשיש עדיין הרבה אור נחשב ג' כוכבים.

דמשמע שצאת הכוכבים תלוי לפי ערך שיעור היום<sup>ט</sup>. ואם כן הוא שיעור חכמים בודאי, וזהו יתד גדול לדעת מרן זצ"ל. ראה תוס' יבמות פח. שכתבו "נראה לר"י דלית לן למימר אנן סהדי דדייקא ומינסבא ונאמן עד אחד בכך מן התורה אלא מתקנת חכמים הוא דנאמן ואין זה עקירת דבר מן התורה כיון שדומה הדבר הגון להאמין שבדבר שיש קצת טעם וסמך לא חשיב עוקר דבר מן התורה". וכן יש לומר במידת האור של עלות השחר, שיש בזה מעט עקולי ופשוטי ודעות בפוסקים<sup>י</sup>.

גם מה שאמרתי שבארצות הצפוניות צריך להתחשב עם שיעור המעלות, רק לענין יחסו לארץ ישראל הוא, ולא לענין קיץ וחורף שזה הולך אחר הזמניות, הוא לא מעצמי אלא מן המנחת כהן עצמו, שכתב כך בפירושו את חישוב זמניות לפי קיץ וחורף, וגם את מיקומו בעולם<sup>כ</sup>. וגם בפירושו הגמרא דפסחים אין זכר לחישוב חוץ לארץ, כי עשירית מן היום איירי בארץ ישראל דוקא [וכל מקום ינהג על פי היחס הזה שמצינו בארץ ישראל על פי מיקומו כנ"ל וכפי שהסברנו טעם הדברים בסמוך]. וידעתי שכבודו חולק על דברי המנחת כהן שקיצר את הזמניות של חורף יותר מדאי לפי דעתך שטעה במציאות<sup>כ</sup>. אלא שבזה דעת מרן זצ"ל ברורה

ט. א.ה. הרה"מ מבין שהמנחת כהן הוציא מהגמרא ששיעור צאת הכוכבים תלוי באורך היום וקיצורו. ראשית, במנחת כהן מבוארים טעמים אחרים לגמרי לחשב על פי זמניות (מסברא ומהחוש, מה שמוכיח שיטת המעלות). ושנית, דאדרבה משמעות הגמרא היא שהשיעור הוא שווה בכל זמן. שהרי הקשו מלוט בא צוערה, והגמרא לא הוצרכה להבהיר לנו שהפרכת סדום היתה דווקא בימי ניסן ותשרי.

כ. א.ה. אמת יש כח ביד חכמים להגדיר דברים שאינם לפי הדיוק, אבל כאן חכמי התלמוד לא אמרו כן, ואף לא חכמי הראשונים ואף לא חכמי האחרונים, ולפי דעתי גם היביע אומר לא סבר כזאת, ובפרט שהדבר להיפך הגמור מהמציאות בימות החורף. (וביארנו לעיל שגם אם יש סברא כזאת מפשטות הסוגיות, זה שייך רק לאומרים שזמן הנשפים שייך לשעות היום, משא"כ לדין שזמני הנשפים שייכים ללילה)

כא. א.ה. יש לציין שבפשט הסוגיות נראה שחז"ל התעלמו משינויי האופקים בין צפון לדרום, שהרי אמרו בפסחים צ"ד כל העולם תחת כוכב אחד הוא עומד, וכל הישוב כולו אינו הוה אלא שעה אחת ביום וכו', (עי' שם ברש"י ותו') ומשמע שם כל הסוגיא לפי הפשט שהבינו חז"ל שהארץ שטוחה והשמש שוקעת בכל העולם באותה שעה, ואם כן גם מצפון לדרום אין הבדל. ובודאי ססוד ה' ליראיו, וכל דבריהם הם לפי המציאות שהיתה ידועה לבני אדם מימי קדם, שהם מתאימים לסוד העולם מצד בני האדם (כמו שכתבו המקובלים שיש בכל העולם ב' בחינות, מצידו ומצידנו. וכפי שביאר זאת הנפש החיים בשער ג' פרק ו', ופירש שעל סדר העולם שמצידנו בנויות כל המצוות המעשיות, וכמו שמבואר כן בהארי"ל - ע"ח עגו"י ש"א ע"ב-שורב התורה והוזהר בנוי על סדר זה)

ואם כן בפשוטו לפי מה שמסרו חז"ל, יש לשער בכל העולם את אותו חישוב של שעות. ולדברי הרה"מ, שנתקבל מחז"ל לשער בשיעור של ד' מיל וכיו"ב וזה גובר על חשבון הראיה, הרי שבחז"ל בודאי יש לשער גם כן לפי החשבון של ארץ ישראל, כיון שחז"ל לא מסרו לנו חילוק בין א"י לחז"ל, שהרי בדבריהם משמע להיפך. ולדברינו ניחא, שמעולם חז"ל לא קבעו את השיעור של ד' מיל אלא שחז"ל שיערו בשיעור זה ללמדנו כמה הוא שיעור בין השמשות, ואידך (כלומר בשאר מקומות בעולם ובשנה) פירושא הוא זיל גמור.

כב. א.ה. אפרש כוונתו, המנחת כהן כתב שבחז"ל יש לעשות לפי אופק משתנה וכן יש לעשות לפי הזמניות, לפי דרכינו הזמניות פירושו כפי המציאות בקיץ ובחורף ובכל מקום (כלומר זמניות לפי המציאות שסבר המנחת כהן, ולפי אופק משתנה כפי שידוע שבארצות הצפוניות משתנה האופק מא"י). אך לפי הרה"מ זמניות הינו הלכתא של 'שיעורי חכמים' ולפי אופק' הוא ענין מציאותי. ולכן סבור הרה"מ שיש לו מקור לעשות פלגין, שבענין האופק הצפוני הולכים לפי המציאות ולענין הזמניות צריך לשער לפי אורך היום וקיצורו. ואנו אומרים שזה עצמו יוכיח שכל כוונת המנחת כהן להתאים את עצמו לחוש ולא לחדש שיעור חדש. רק שבשביל לומר זאת אנו מוכרחים לומר שהמנחת כהן לא ידע



שאינ לנו לומר כך על המנחת כהן וסייעתו שכאילו טעו במציאות, ומה אנו נדע שהם לא ידעו. אלא בודאי הטעם כנ"ל על פי הש"ס והסברא שזכרתי<sup>כ</sup>

[ואף דמשמע מהמנחת כהן שהוא סבר שהזמניות תואם למציאות, היינו ביחס לשעות השוות שאינו תואם כלל למציאות, לכן סבר לילך אחר זמניות. ואע"פ שאינו תואם לגמרי למציאות, עכ"פ קרוב הוא מאוד למציאות, רק בחורף יצא מן הכלל מעט<sup>כז</sup>].

ובזה אסיים בברכה לכבודו שיזכה להצלחה רבה וברכה נאמנה ונזכה לגאולה שלימה ובנין בית מקדשנו בקרוב אמנ<sup>כח</sup>.



שהזמניות אינו שיעור מדויק, ועל זה מתרעם הרה"מ שאסור לאמרו.

כג). א.ה. איני יודע שיחתו כלל ועיקר. המנחת כהן כותב שבארץ ישראל המציאות היא שמחשיך בע"ב דקות מה שמחשיך באמסטרדם במ"ח דקות, והרה"מ כותב שהוא לא טעה במציאות.

הרה"מ תולה במרן היב"א שהוא סובר כדעת הדברי יציב שאי אפשר לתלות שגגה במציאות בדברי רבותינו, היפך דעת רוב ככל האחרונים (לבוש גר"א גר"ז מהרש"ג ועוד ועוד עד הדורות האחרונים שדנו בסוגיא זו להכריע לפי המוכח בחוש), והיפך מה שהעיד בשם מרן היב"א בספר מנחת אהבה חלק ג' עמ' תנ"ב. (ושם הפליג בחידוש הרבה יותר עי"ש, כל שכן בנידון דידן)

כד). א.ה. דבריו תמוהים דהמנחת כהן ודאי היה סבור שהזמניות מקביל למציאות כמו שמפורש בדבריו ואציגה את לשון המנחת כהן (שצוין במאמרו הראשון של הרה"מ) שכתב להדיא שהמציאות היא שבימות החורף הנשף קצר יותר וזה לשונו מאמר ב' פ"ג: ואמנם איך אפשר זה השנוי בהיות שעובי הרקיע שוה מכל צד נוכל לומר לדעת רבי יהודה שבקיץ שהשמש שוקע באלכסון מן המזרח למערב לשוכנים בין הקו השוה וקוטבי הצפון והדרום וכמו שאמרנו למעלה שוקע גם כן בעובי הרקיע באלכסון עד שעולה על הכבה ואינו נוקב הרקיע ועולה ביושר אלא הולך באותו ענין עצמו שמהלך ביום מן המזרח למערב ר"ל באלכסון ולכן מתעכב ושוה יותר זמן לעבור כל עובי הרקיע ממה ששוה בתקופת ניסן ותשרי או בחורף שאין השמש שוקע כל כך באלכסון אלא עובר כל עובי הרקיע מן הקצה אל הקצה ביושר ולכן אינו מתעכב שם שיעור הרבה ולפי זה לעולם השיעור שיש בין השקיעה וצאת הכוכבים היא שעה וחומש זמנית שהוא עשירית היום בין ביום ארוך בין ביום קצר וכמו שביארנו.

כה). א.ה. בסיכום הדברים אודה לג' בעלי הלוחות המפורסמים שהשתתפו במאמר זה:

הגאון ר' שלמה בנידורי שליט"א, מו"ל לוח אור החיים, שנפנה אלינו להשיב בעל פה את דעתו ודעת מרן היביע אומר בעריכת הלוח.

הגאון ר' ליאור בצלאל דהן שליט"א, מח"ס עמודי הוראה מו"ל לוח עמודי הוראה ניו יורק, שטרח להעמיד את דעת הניגוד לדברינו (בעיקר בענין הזמניות) כדי שתתברר השמועה לאמיתה של תורה.

הגאון ר' דוד אהרון סופר שליט"א, מו"ל לוח עתים לבינה, שהעמידנו על דיוק הדברים.

יהי רצון שחפץ ה' בידם יצלח להגדיל תורה ולהאדירה ולזכות את ישראל בדיוק בזמני היום.

הרב יהודה לוגר

ישיבת מאור טוביה, מצפה יריחו

## עבר ושיחה באיסור

## פתיחה

הגמרא (שבת דף לו ע"ב) מביאה שני ספקות בעניין שהייה:

א. שכח בערב שבת קדירה שלא התבשלה כל צרכה על גבי כירה שאינה גרופה וקטומה ונגמר בישולה בשבת, האם בדיעבד מותר לאכול תבשיל זה בשבת.

ב. עבר אדם ושיחה קדירה על גבי כירה שאינה גרופה וקטומה האם קנסוהו חכמים ואסרו את התבשיל או לא: "בעו מיניה מרבי חייא בר אבא שכח קדירה על גבי כירה ובשלה בשבת מהו... איבעיא להו עבר ושהה מאי מי קנסוהו רבנן או לא".

במאמר זה נדון בשיטות הראשונים השונות בביאור ספקות הגמרא.



## א. סוגית הגמרא

## תבשיל שהושהה מערב שבת האם נאסר באכילה

מסתפקת הגמרא (שבת דף לו ע"ב): שכח בערב שבת קדירה שלא התבשלה כל צרכה על גבי כירה שאינה גרופה וקטומה ונגמר בישולה בשבת, האם בדיעבד מותר לאכול תבשיל זה בשבת לפי מי שאוסר להשהות כך. שתק רבי חייא בר אבא ולא השיב להם דבר, למחר יצא רבי חייא ודרש: המבשל בשבת בשוגג יאכל במזיד לא יאכל. כל זה לעניין מי שעבר על איסור בישול אבל בנוגע לשאלתכם לגבי העובר על איסור שהייה, אין חילוק בין שוגג למזיד, אלא דין המאכל שווה בשני המקרים: "בעו מיניה מרבי חייא בר אבא שכח קדירה על גבי כירה ובשלה בשבת מהו אישתיק ולא א"ל ולא מידי למחר נפק דרש להו המבשל בשבת בשוגג יאכל במזיד לא יאכל ולא שנא".

רבי חייא סתם ולא פירש מה הדין בשני המקרים בנוגע לתבשיל שהושהה - האם נאסר הוא באכילה או לא, והגמרא (שם, לח עמוד א) מביאה שתי דעות בפירוש דבריו:

רבה ורב יוסף סוברים שכוונת רבי חייא להורות בשני המקרים להיתר. סברתו להקל בדין העובר על איסור שהייה יותר מדין המבשל בשבת היא כי מבשל בשבת עשה מעשה אסור ולכן במזיד לא יאכל, אבל זה שהשהה קדירה מערב שבת על הכירה האיסור נעשה בחוסר מעשה, ולכן אפילו אם עבר והשהה במזיד - מותר לו לאכול את התבשיל<sup>א</sup>.

א. לכאורה יש לשאול - כיוון שאיסור שהייה הוא איסור דרבנן, מדוע לדעת רבה ורב יוסף אין להקל יותר בעבר ושיחה? הפרי מגדים (אורח חיים משבצות זהב סימן שיח) כתב שאין חילוק במעשה שבת בין איסור דאורייתא לאיסור

רב נחמן בר יצחק סובר שכוונת רבי חייא להורות בשני המקרים לאיסור. סברתו להחמיר בדין העובר על איסור שהייה יותר מדין המבשל בשבת, כי מבשל בשבת בשוגג לא יבוא להערים לבשל במזיד ולומר שוגג הייתי, שכן לא נחשדו ישראל לחלל שבת באיסור דאורייתא, לכן בשוגג יאכל. אבל זה שהשהה קדירה מערב שבת, שאינו אלא איסור דרבנן, יש לחשוש שמא יבוא להערים להשהות במזיד ויאמר שכחתי. לכן גזרו שאפילו אם היה הדבר בשוגג גם כן לא יאכל: "מאי ול"ש רבה ורב יוסף דאמרי תרווייהו להיתירא מבשל הוא דקא עביד מעשה במזיד לא יאכל אבל האי דלא קא עביד מעשה במזיד נמי יאכל רב נחמן בר יצחק אמר <sup>2</sup>לאיסורא מבשל הוא דלא אתי לאיערומי בשוגג יאכל אבל האי דאתי לאיערומי בשוגג נמי לא יאכל".

נמצא שרבה ורב יוסף נחלקו עם רב נחמן בר יצחק האם מחמת זה שאיסור שהייה קל יותר יש להקל בדיעבד שגם המזיד יאכל, או להפך כיוון שאיסור שהייה קל יותר, יש חשש שאנשים יערימו לעשותו במזיד ולומר שהם שוגגים, ולכן יש להחמיר גם בשוגג.



### לפני הגזירה רבי חייא התיר באכילה תבשיל שהושהה במזיד ולאחר הגזירה

#### תבשיל שהושהה בשוגג

הגמרא (שם, שם) מקשה על פירושם של רבה ורב יוסף ממה שנאמר בברייתא: "שכח קדירה על גבי כירה ובישלה בשבת בשוגג יאכל במזיד לא יאכל בד"א בחמין שלא הוחמו כל צורכן ותבשיל שלא בישל כל צורכו אבל חמין שהוחמו כל צורכן ותבשיל שבישל כל צורכו בין בשוגג בין במזיד יאכל דברי ר"מ ר' יהודה אומר חמין שהוחמו כל צורכן מותרין מפני שמצטמק ורע לו ותבשיל שבישל כל צורכו אסור מפני שמצטמק ויפה לו וכל המצטמק ויפה לו כגון כרוב ופולים ובשר טרוף אסור וכל המצטמק ורע לו מותר".

הגמרא (שם, שם) מפרשת את הקושיא. בברייתא מבואר שאם השהו תבשיל שלא בישל כל צורכו על כירה שאינה גרופה, התבשיל נאסר דווקא אם היה הדבר במזיד, אבל אם נשתהה התבשיל בשוגג - הרי זה מותר, והלא רבי חייא בר אבא הורה שאין חילוק בין שוגג למזיד בעניין זה. לפי הפירוש של רב נחמן בר יצחק שכוונת רבי חייא בר אבא היא שהתבשיל אסור בשני המקרים, הרי שאין קושיה מן הברייתא להוראתו של רבי חייא בר אבא, כי יש לומר

דרבנן. אולם הביאור הלכה (סימן שיח סעיף א) השיג, והוא סובר שהגמרא לא יכלה לבאר כך, כי רבה ורב יוסף רצו להתיר לאכול בשבת אפילו בעבר ושיחה במזיד ואפילו לרבי מאיר באיסור דרבנן במזיד אסור לו ולאחרים בשבת לאכול לכן נצרכה הגמרא לומר שזה משום שהוא לא עשה מעשה: "עין בפמ"ג שכתב דחד דינא אית להו ובשוגג צריך להמתין עד מו"ש ע"ש ראיתו משבת ל"ח ע"א דאמר שם מבשל הוא דקעביד מעשה אבל האי דלא קעביד מעשה וכו' ולא אמר משום דהוא דרבנן ולפלא דשם רצה הגמרא לומר דאפילו במזיד מותר בו ביום מטעם זה כדאיתא שם בהדיא ומזיד אין שום אחד מהפוסקים שיקל בו ביום אפילו באיסורא דרבנן ולכן הוצרך הגמרא לטעם זה".

הוסיף הביאור הלכה (שם, שם) בשם הגר"א שרבי יהודה באיסור דרבנן מודה שבשוגג יאכל ובמזיד לא יאכל לפני שקנסו שוגג משום מזיד: "ומצאתי בביאור הגר"א שכתב ומסיק להלכה דאפילו לדעת השו"ע שפסק כר' יהודה היינו בדאורייתא אבל במלאכה דרבנן הוא סובר דלא קנסו שוגג אטו מזיד"

שהברייטא שמחלקת בין שוגג למזיד לעניין שהייה נשנתה קודם הגזרה שגזרו חכמים לאסור תבשיל שנשתהה אפילו בשוגג, ואילו הוראתו של רבי חייא שאוסרת את התבשיל בין בשוגג ובין במזיד נאמרה לאחר הגזירה. אבל לפי פירושם של רבה ורב יוסף שאמרו שרבי חייא בר אבא הורה להתיר בין בשוגג ובין במזיד, הרי שהוראה זו קשה בכל אופן. אם רבי חייא הורה כן קודם הגזירה, קשה מה שהורה בנוגע לתבשיל שהושהה במזיד, שהרי הוא התיר את התבשיל באכילה ואילו הברייטא אוסרת אותו. ואם תאמר שרבי חייא הורה כן לאחר הגזרה, קשה גם הוראתו בנוגע לתבשיל שנשתהה בשוגג, שכן הוא התיר אותו באכילה, ואילו לאחר הגזירה התבשיל בוודאי אסור בין בשוגג ובין במזיד: "קתני מיהא תבשיל שלא בישל כל צורכו בשלמא לרב נחמן בר יצחק לא קשיא כאן קודם גזרה כאן לאחר גזרה אלא רבה ורב יוסף דאמרי להיתירא אי קודם גזרה קשיא מזיד אי לאחר גזרה קשיא נמי שוגג".

מסיקה הגמרא (שם, שם) אכן פירושם של רבה ורב יוסף קשה: "קשיא".



### קנסו את השוכח כי רבו המשהין במזיד

מבאר הגמרא (שם, שם) מאיזה טעם נגזרה הגזירה: "מאי גזירתא דאמר רב יהודה בר שמואל א"ר אבא אמר רב כהנא אמר רב בתחילה היו אומרים המבשל בשבת בשוגג יאכל במזיד לא יאכל וה"ה לשוכח משרבו משהין במזיד ואומרים שכחים אנו חזרו וקנסו על השוכח".



### רבי מאיר ורבי יהודה סותרים את דברם בברייטא לגבי שתי כירות המתאימות

הגמרא (שם, שם) מקשה סתירה מדברי רבי מאיר ורבי יהודה בברייטא על דבריהם בברייטא לעיל (שם לו ע"א):

רבי מאיר בברייטא סובר שאם השהו דבר שהתבשל כל צרכו על גבי כירה מותר לאוכלו בין אם הוא חמין ובין אם הוא תבשיל, ואילו בברייטא של שתי כירות מתאימות התיר רבי מאיר להשהות מערב שבת רק חמין בלבד.

רבי יהודה בברייטא סובר שתבשיל שהתבשל כל צרכו שהשהו אותו על כירה אסור לאוכלו אם הוא מצטמק ויפה לו, ואילו בברייטא של שתי כירות מתאימות רבי יהודה מתיר להשהות על כירה בין חמין ובין תבשיל.

מתרצת הגמרא (שם, לו ע"א) שרבי מאיר סובר שלכתחילה אסור להשהות תבשיל על כירה, אבל אם עבר ושיהה מתיר רבי מאיר בדיעבד את התבשיל באכילה. רבי יהודה מתיר להשהות

(ב). לשון הברייטא: "ב' כירות המתאימות אחת גרופה וקטומה ואחת שאינה גרופה ואינה קטומה משהין על גבי גרופה וקטומה ואין משהין על שאינה גרופה ואינה קטומה ומה הן משהין בית שמאי אומרים ולא כלום ובית הלל אומרים חמין אבל לא תבשיל עקר דברי הכל לא יחזיר דברי רבי מאיר רבי יהודה אומר בית שמאי אומרים חמין אבל לא תבשיל ובית הלל אומרים חמין ותבשיל בית שמאי אומרים נוטלין אבל לא מחזירין ובית הלל אומרים אף מחזירין".

תבשיל בכירה גרופה וקטומה, אבל בכירה שאינה גרופה וקטומה אוסר רבי יהודה לעשות כן, ולכן הוא אוסר אף בדיעבד את התבשיל באכילה: "קשיא דר' מאיר אדר' מאיר קשיא דר' יהודה אדר' יהודה דר' מאיר אדר"מ לא קשיא הא לכתחילה הא דיעבד דר' יהודה אדר' יהודה נמי לא קשיא כאן בגרופה וקטומה כאן בשאינה גרופה וקטומה".



### אם רבי מאיר ורבי יהודה צריכים את שני החילוקים מדוע הגמרא הביאה חילוק אחד מהם לכל אחד

תוספות (שבת דף לח ע"א ד"ה הא) כתבו שלרבי מאיר ולרבי יהודה צריך לומר את שני החילוקים, שכן לר"מ לא מספיק החילוק של לכתחילה בדיעבד, כי לעיל התיר רבי מאיר חמין אפילו כמאכל בן דרוסאי, ואילו כאן אסר חמין אפילו בדיעבד אם הם לא התבשלו כל צרכם, כמו כן, רבי יהודה הקל כאן בחמין בכירה שאינה גרופה וקטומה ואילו לעיל אסר כל דבר בכירה שאינה גרופה וקטומה: "לא סגי בהאי שינויא דהא לעיל שרי ר' מאיר סתם חמין דהויא אפי' לא הוחמו כל צורכן אפי' לכתחלה והכא אסר חמין שלא הוחמו כל צורכן אפי' דיעבד אלא צריך לשנויי כדמשני אקשיא דר' יהודה אדר' יהודה הא בגרופה וקטומה הא בשאינה גרופה ואדרבי יהודה נמי צריך לשנויא דהא לכתחלה הא דיעבד דהא בשאינה גרופה אסר לעיל אפי' חמין שנתבשל כל צרכו והכא שרי אלא דאיכא לשנויי הא לכתחלה הא דיעבד".

לפי דברי התוספות יש לשאול - אם רבי מאיר ורבי יהודה צריכים את שני החילוקים, מדוע הגמרא הביאה רק חילוק אחד מהם לכל אחד?

נראה לבאר, הגמרא שאלה על רבי מאיר, שבבביתא כאן הקל ובבביתא לעיל החמיר, וחילקה רק בין להקל בדיעבד ללהחמיר לכתחילה, ולא בין כירה גרופה וקטומה לכירה שאינה גרופה וקטומה, כי החילוק בין כירה שגרופה וקטומה לכירה שאינה גרופה וקטומה הוא סיבה להחמיר בבביתא כאן ולא להקל.

כמו כן, הגמרא שאלה על רבי יהודה, שבבביתא כאן החמיר ובבביתא לעיל, הקל וחילקה רק בין כירה גרופה וקטומה לכירה שאינה גרופה וקטומה, כי החילוק של לכתחילה בדיעבד הוא סיבה להקל בבביתא כאן ולא להחמיר.



### האם עבר ושיחה קנסוהו חכמים

הגמרא (שם, שם) מעלה ספק נוסף אם עבר אדם ושיחה קדירה על גבי כירה שאינה גרופה וקטומה האם קנסוהו חכמים ואסרו את התבשיל או לא: "איבעיא להו עבר ושיחה מאי מי קנסוהו רבנן או לא"

הגמרא (שם, שם) מביאה ראיה ממעשה שאמר רבי חנינא שרבי יוסי הלך לציפורי ומצא חמין שנשתהו על גבי כירה שאינה גרופה ולא אסר להן. אולם הוא מצא גם ביצים מצומקות

ומבושלות היטב שנשתהו על גבי כירה שאינה גרופה ואסר אותן להן. האם לא אסר רבי יוסי את הביצים באכילה באותה שבת מפני שנשתהו באיסור? הרי שתבשיל שנשתהה בשבת על כירה שאינה גרופה אסור באכילה: "ת"ש דאמר שמואל בר נתן א"ר חנינא כשהלך רבי יוסי לציפורי מצא חמין שנשתהו על גבי כירה ולא אסר להן ביצים מצומקות שנשתהו על גבי כירה ואסר להן מאי לאו לאותו שבת".

דוחה הגמרא (שם, שם), יתכן שרבי יוסי רק אסר להם להשהות לכתחילה ביצים אחרות לשבת הבאה אבל לא אסר עליהם לאכול את הביצים המצומקות שמצא על הכירה באותה שבת: "לא לשבת הבאה".



### ביצים מצומקות מצטמקות ויפה להן

מעירה הגמרא (שם, שם), אכן ביצים שהן כבר מצומקות מצטמקות ויפה להן, ולכן אסר רבי יוסי מכך שאמר רב חמא בר חנינא שהתארח עם רבי במקום אחד ביום חול והביאו לפניו ביצים מצומקות שנצטמקו עד שנעשו דקות כמין תפוחי בר קטנים ואכלו מהם הרבה.

מזה שציין רב חמא שאכלו הרבה מביצים אלו, משמע שהיה טעמן משובח, הרי שביצים מצומקות משתבחות והולכות ככל שהן מצטמקות יותר: "מכלל דביצים מצומקות מצטמקות ויפה להן נינהו אין דאמר רב חמא בר חנינא פעם אחת נתארחתי אני ורבי למקום אחד והביאו לפנינו ביצים מצומקות כעוזרדין ואכלנו מהן הרבה"



### ב. ביאור ספקות הגמרא

#### מחלוקת רש"י ותוס'

בביאור הספק הראשון של הגמרא ביאר רש"י (שם ד"ה שכח), שלמרות שלדעתו הלכה כחנניה שמותר לכתחילה להשהות מאכל בן דרוסאי על כירה שאינה גרופה וקטומה, ספק הגמרא הוא לשיטת האוסרים להשהות תבשיל שאינו מבושל כל צרכו: "אליבא מאן דאסר".

אולם תוספות (שם ד"ה שכח) ביארו שלמרות שהלכה כחנניה שמותר לשהות אף לכתחילה על כירה שאינה גרופה, הספק הראשון של הגמרא מדבר בתבשיל שלא התבשל כמאכל בן דרוסאי, שחנניה מודה שאסור לשהותו לכתחילה על גבי כירה שאינה גרופה או בקדירה חייתא

שאינה מבושלת כלל: "אע"ג דקיי"ל כחנניא הכא בעי בדלא בשיל כמאכל בן דרוסאי דמודה ביה חנניא אי נמי בעי אפי' בקידרא חייתא".



### האם הלכה כחנניה מכח הראיות לכך או שהגמרא הכריעה כך

רש"י ותוספות נחלקו לשיטתם בביאור הסוגיה שהייה על כירה שאינה גרופה וקטומה לעיל (שבת לו ע"ב), האם הגמרא עצמה הכריעה כחנניה או מכח הראיות שיש הלכה כחנניה, אך הגמרא עצמה לא הכריעה בדבר.

לדעת רש"י הלכה כחנניה מכח הראיות שיש שהלכה כמותו, אבל הגמרא עצמה לא הכריעה בדבר. לכן לאחר שהגמרא הביאה את דעת רב ששת בשם רבי יוחנן שפסק כחנניה, היא הביאה כמה אמוראים שפוסקים כחכמים. אולם תוספות סוברים שהגמרא עצמה הכריעה כחנניה ולכן היא עשתה חסורי מחסרה כדי להעמיד את המשנה כמותו, ולא ניתן להסביר את הספק לשיטת חכמים, כי אז נראה מהגמרא שהלכה כחכמים.



### עבר ושיחה במזיד תבשיל שהתבשל כל צרכו

בביאור הספק השני של הגמרא ביאר רש"י (שבת דף לח ע"א ד"ה עבר) ששאלת הגמרא היא מה הדין בתבשיל שהיה מבושל כל צרכו אם עבר ושיחה במזיד: "עבר ושהה במזיד מאי מותר לאוכלה או לא"

על הסבר רש"י לכאורה יש לשאול, הרי בזה בדיוק חלקו רבי מאיר ורבי יהודה ובמה הסתפקה הגמרא?

נראה להסביר שהגמרא שאלה כמו מי הלכה ולמרות שבמחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה הלכה כרבי יהודה, רבי יהודה מודה שבאיסור דרבנן שוגג מותר ומזיד אסור. לכן הסתפקה הגמרא בעניין מחלוקת זו במזיד במבושל כל צרכו ומצטמק ויפה לו אם הלכה כרבי מאיר או כרבי יהודה.



ג. מעירים תוספות (שבת דף לח ע"א ד"ה שכח) שהגמרא (שם יח ע"ב) שהתירה להשהות קדירה חייתא בכירה שאינה גרופה הוא דווקא כשמשהה אותה בתנור שחומו רב, כי ממילא לא יהיה התבשיל מוכן לסעודת ליל שבת ואף בלא חיתוי יתבשל עד למחר ולכן לא חוששים שיבוא לחתות בגחלים כיוון שאין תועלת בחיתוי: "והא דשרינן בפ"ק (דף יח: ושם) קידרא חייתא היינו דוקא בתנור שחומו רב דבלא חיתוי יתבשל עד למחר אבל כירה דשליט בה אורא אסור דאיכא למיחש שמא יחתה".

ד. מוכח מכך שהגמרא, בשונה מהספק הראשון, לא כתבה בשאלה שמדובר ששיחה ובישל על כירה שאינה גרופה וקטומה.

## לשיטת רבי יהודה האם עבר ושיהיה תבשיל שהתבשל כל צרכו אסור אפילו

### בשוגג

אמנם תוספות (שם, ד"ה עבר) ביארו שהספק השני של הגמרא הוא בדעת רבי יהודה שאמר שאדם שעבר ושיהיה תבשיל שהתבשל כל צרכו אסור, האם הכוונה דווקא במזיד או אפילו בשוגג: "בדלא בשיל כמאכל בן דרוסאי ליכא לאוקמי דהא כבר פשט לעיל לאיסורא כרב נחמן בר יצחק ונראה לר"י דמבעיא ליה בבשיל ובשוגג ואלביא דר' יהודה אע"ג דאין הלכה כר' יהודה אי אסר מצטמק ויפה לו דוקא במזיד או דילמא אפי' בשוגג ומייתי ראייה ממעשה דר' יוסי דאסר ומשמע ליה דאפי' בשוגג היה מדקאמר ונשתהו ולא קאמר ושיהו".

על הסבר התוספות לכאורה יש לשאול, מניין שהספק הוא בדעת רבי יהודה, הרי בלשון הספק של הגמרא, רבי יהודה לא הוזכר כלל?

נראה לתרץ שמתוך מהלך הגמרא מוכח שהספק הוא בדעת רבי יהודה.

תחילה הגמרא תירצה את דברי רבי יהודה כדי שלא יסתרו את דבריו בברייתא לעיל (שבת לו ע"א), והמשיכה לשאול בסתם מה הדין בשוגג. והגמרא התכוונה לדברי רבי יהודה שהתבארו לפני כן, והביאה ראייה על דעת רבי יהודה מדברי רבי יוסי, שכן הלכה כמותו בכול מקום, וכן במחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה הלכה כרבי יהודה.



## האם למרות שהלכה כחנניה ניתן להעמיד את הגמרא כדעת חכמים

רש"י ותוספות נחלקו לשיטתם בביאור הגמרא, האם למרות שהלכה כחנניה ניתן להעמיד את הגמרא כדעת חכמים או לא.

לדעת רש"י, למרות שהלכה כחכמים, ספק הגמרא הוא לשיטת חכמים ואין בכך קושיה כיוון שהגמרא לא הכריעה בשאלה האם הלכה כחנניה או כחכמים. אולם תוספות סוברים שהגמרא הכריעה שהלכה כחנניה ולכן לא ניתן להעמיד כחכמים, אלא השאלה היא לא להלכה אלא על דעת רבי יהודה.



## שכח ושיהיה תבשיל שהתבשל כל צרכו

הרי"ף (שבת דף טז ע"ב דפי הרי"ף ד"ה והיכא דשכח) ביאר שהגמרא הסתפקה בשכח ושיהיה תבשיל שהתבשל כל צרכו, והלכה כחכמים שזה אסור לכתחילה.

תחילה שאלה הגמרא מה הדין בשכח ושיהיה תבשיל שאינו מבושל כל צרכו, ולמסקנה הכריעה שגזרו שוגג משום מזיד. אח"כ הגמרא חזרה ושאלה האם גם בתבשיל שהיה מבושל

(ה). מעירים התוספות בשם רבינו שמשון (שם ד"ה עבר) ששאלת הגמרא הייתה לפני הגזירה שכן לאחר הגזירה אסרו חכמים שוגג משום מזיד והסתפקה אם כבר בזמנו של רבי יהודה הייתה הגזירה של שוגג משום מזיד: "ואומר רשב"א דקודם גזירה בעו דאחר גזירה פשיטא דאסור בשוגג כמו מזיד".



כל צרכו והוא מצטמק ויפה לו גזרו חכמים שוגג משום מזיד או לא. הגמרא הביאה ראייה מהמעשה של רבי יוסי שאסר בדיעבד מצטמק ויפה לו אפילו כשזה נעשה בשגגה, ודחתה את הראייה, שכן יתכן שאסר להם לשבת הבאה בלבד אבל בדיעבד זה היה מותר באכילה.

להלכה, כיוון שהספק לא נפשט בגמרא, הולכים מספק לקולא: "והיכא דשכח מידי דבשיל כל צרכיה ומצטמק ויפה לו, הא מילתא איבעיא לן בגמרא ולא אפשר, ולקולא עבדינן ולא אסרינן לההוא תבשיל דספיקא דרבנן הוא ולקולא".



### **בספק הראשון מדובר בתבשיל שלא התבשל כמאכל בן דרוסאי, בספק השני מדובר בתבשיל שהתבשל כל צרכו ומצטמק וטוב לו**

בעל המאור (דף טז ע"א בדפי הרי"ף) בביאור הספק הראשון כתב שהלכה כחנניה, ולמרות שהלכה כחנניה שמותר להשהות אף לכתחילה על כירה שאינה גרופה, מדובר בתבשיל שלא התבשל כמאכל בן דרוסאי שחנניה מודה שאסור להשהותו לכתחילה על גבי כירה שאינה גרופה וקטומה. ופשטה הגמרא שאסור בין בשוגג ובין במזיד. ושוב הסתפקה הגמרא בעבר ושיחה תבשיל שהתבשל כל צרכו ומצטמק וטוב לו, שאסור במקומם של רב ושמואל שנהגו בזה איסור ולא פשטה את הספק. ופוסקים לקולא: "ודבעו מיניה מרבי חייא בר אבא שכח קדרה ע"ג כירה ובשלה בשבת מהו בשלא הגיע למאכל בן דרוסאי ושכחה ע"ג כירה שאינה גרופה ואינה קטומה ואסיקנא לאיסורא כר"נ בר יצחק ודאיבעיא להו עבר ושהה מאי בתבשיל שבשל כל צרכו ומצטמק ויפה לו בדוכתא דנהיגי ביה איסור... וכיון דלא אפשר, אפשיטא בגמ' נקטי' לקולא ולא אסרי' לי' להאי בישולא בדיעבד כדברי הרי"ף ז"ל".

בעל המאור (שם, שם) שאל מדוע הגמרא לא פשטה זאת מדעת רבי יהודה בברייתא שאסר בדיעבד מבושל כל צרכו ומצטמק וטוב לו, הרי הלכה כמותו כנגד רבי מאיר. והשיב שהגמרא הסתפקה בדעת רבי יהודה אם כוונתו לאסור רק בלכתחילה או גם בבדיעבד, שכן למרות שמדברי רבי מאיר מוכח שמדובר בבדיעבד, בדברי רבי יהודה אין הכרח שמדובר בבדיעבד: "ואם תשאל אמאי לא פשטה מבריייתא דקתני ר' יהודה אומר חמין שהוחמו כל צרכן מותרין מפני שמצטמק ורע להם ותבשיל שבישל כל צרכו אסור מפני שמצטמק ויפה לו היא גופא

(1). מדובר לאחר הגזירה, שהרי קודם הגזירה לא אסרו כלל בדיעבד בשוגג.

(2). נראה שגם לשיטת ר"י בתוספות (ד"ה עבר) הגמרא הסתפקה לאחר הגזירה של שוגג משום מזיד, שכן ציין ר"י שר"ש סובר שמדובר לפני הגזירה: "ואומר רשב"א דקודם גזירה בעו דאחר גזירה פשיטא דאסור בשוגג כמו מזיד".

(3). בנקודה זו בעל המאור חולק על תוספות (ד"ה הא), שסוברים שרבי יהודה בוודאי מדבר בברייתא בבדיעבד ולא בלכתחילה, והגמרא שתירצה את דברי רבי יהודה שיש לחלק בין כירה גרופה וקטומה לכירה שאינה גרופה וקטומה כוונתה גם לחילוק הנוסף שנאמר בדברי רבי מאיר שיש לחלק בין לכתחילה לבדיעבד: "לא סגי בהאי שינויא דהא לעיל שרי ר' מאיר סתם חמין דהויא אפי' לא הוחמו כל צורכן אפי' לכתחלה והכא אסור חמין שלא הוחמו כל צורכן אפי' דיעבד אלא צריך לשנויי כדמשני אקשיא דר' יהודה אדר' יהודה הא בגרופה וקטומה הא בשאינה גרופה ואדרבי יהודה נמי צריך לשנויא (דהכא) דהא לכתחלה הא דיעבד דהא בשאינה גרופה אסור לעיל אפי' חמין שנתבשל כל צרכו והכא שרי אלא דאיכא לשנויי הא לכתחלה הא דיעבד".

איבעיא להו האי מותרין ואסורין לכתחלה הוא דשרי לשהינהו במצטמק ורע לו ואסור לשהינהו במצטמק ויפה לו אבל דיעבד אידי ואידי שרי או דילמא דיעבד נמי אסור כל שמצטמק ויפה לו ולא איפשיטא."

על שיטת בעל המאור יש לשאול מה יענה על ראיית התוספות, שהוכיחו שרבי יהודה מדבר בדיעבד, שהרי בברייתא לעיל רבי מאיר ורבי יהודה אסרו כל תבשיל על כירה שאינה גרופה וקטומה, ואילו כאן הם התירו חמין שמצטמק ורע לו.

נראה להשיב שאין הכרח מלשון הברייתא שרבי יהודה מודה בזה לרבי מאיר, ויתכן שרבי יהודה סובר שמותר לכתחילה להשהות על כירה שאינה גרופה וקטומה במצטמק ורע לו ועל כירה שגרופה וקטומה במצטמק וטוב לו, ובדיעבד גם על כירה שאינה גרופה וקטומה מותר מצטמק וטוב לו.



### השגות הרמב"ן על שיטת בעל המאור ודחייתן

הרמב"ן (מלחמת ה' מסכת שבת דף טז ע"א בדפי הרי"ף ד"ה ועוד כתב) השיג על בעל המאור שתי השגות, וכתב שבוודאי רבי יהודה מדבר בברייתא על בדיעבד:

ראשית, אם רבי יהודה לא מדבר בברייתא על בדיעבד, מדוע לא אמר לשון מותר אלא חמין שהוחמו כל צרכן מותרים.

שנית, אם רבי יהודה לא מדבר בברייתא על בדיעבד, אין מחלוקת בין רבי מאיר לרבי יהודה, כי רבי מאיר התיר בדיעבד מצטמק ויפה לו אפילו במזיד ואילו רבי יהודה אסר רק לכתחילה. אלא על כרחך שרבי יהודה אסר בדיעבד במזיד מצטמק ויפה לו, והלכה כמותו: "ועוד כתב וז"ל ואם תשאל אמאי לא פשטה מברייתא וכו' היא גופה קא מיבעיא האי מותרין ואסורין לכתחלה הוא וכו' אבל דיעבד אידי ואידי שרי אמר הכותב אל יסמוך על רבינו הגדול בזה חס ושלום שיעלה על דעתו לומר דמצטמק ויפה לו לא יהא אסור אפילו דיעבד דהא ברייתא קתני חמין מותרין ולא קתני מותר אלמא דיעבד קאמר ועוד דא"כ מאי בינייהו".

נראה ליישב את דעת בעל המאור בכך שמלשון רבי יהודה בברייתא נראה שמדובר על לכתחילה ולא בדיעבד.

כתוב בברייתא (שבת דף לח ע"א): "שכח קדירה על גבי כירה ובישלה בשבת, בשוגג יאכל במזיד לא יאכל במה דברים אמורים בחמין שלא הוחמו כל צורכן ותבשיל שלא בישל כל צורכו. אבל חמין שהוחמו כל צורכן ותבשיל שבישל כל צורכו, בין בשוגג בין במזיד יאכל דברי רבי מאיר רבי יהודה אומר חמין שהוחמו כל צורכן מותרין, מפני שמצטמק ורע לו ותבשיל שבישל כל צורכו אסור מפני שמצטמק ויפה לו, וכל המצטמק ויפה לו... אסור וכל המצטמק ורע לו מותר".

הרי שרבי מאיר נקט במילים יאכל או לא יאכל, שזה לשון בדיעבד, אך רבי יהודה שינה ואמר מותרים, משמע לכתחילה. ובפרט שבעניין תבשיל שהתבשל כל צרכו הוא נקט בלשון אסור, שמשמע שזה לכתחילה אבל בדיעבד גם במזיד מותר<sup>ט</sup>.

הרמב"ן (מלחמת ה' מסכת שבת דף טז ע"א בדפי הרי"ף ד"ה ועוד כתב) הוסיף להשיג על שיטת בעל המאור, שאם מצטמק ויפה לו מותר גם במזיד, איך הגמרא (שבת דף לו ע"ב) הביאה ראייה שרב הונא סבר שמצטמק ויפה לו מותר לכתחילה מכך שרב אשי שימש את רב הונא והשהה עבורו על גבי כירה שאינה גרופה וקטומה כסא דהרסנא ורב הונא אכל, אולי רב הונא אכל זאת כי בדיעבד מותר לאכול מצטמק וטוב לו שהשהו על כירה שאינה גרופה וקטומה ולא כי מותר לכתחילה: "ועוד דאמרי' לעיל ושהי' ליה כסא דהרסנא ואכל ולא ידענא אי משום דקסבר מצטמק ויפה לו מותר אלמא מאן דאמר אסור לא היה אוכל"

נראה ליישב לפי גירסת הגמרא לפנינו שכתוב "ושהי' ליה" משמע באופן קבוע נהגו להביא לרב הונא כסא דהרסנא ולכן התיר לכתחילה, אלא שחזרה הגמרא והסתפקה אולי כסא דהרסנא זה לא מצטמק וטוב לו אלא מצטמק ורע לו.



### עבר ושיחה מאכל שמבושל כמאכל בן דרוסאי ומצטמק וטוב לו

בעל המאור (דף טז ע"א בדפי הרי"ף) מביא הסבר נוסף לספק השני מה הדין כשעבר ושיחה, ומסביר שמדובר במאכל שמבושל כמאכל בן דרוסאי ומצטמק וטוב לו, שאסור לכולי עלמא: "אי נמי בתבשיל שלא בישל כל צרכו אלא שהגיע למאכל בן דרוסאי ומצטמק ויפה לו שהוא אסור לדברי הכל בין למדינחאי בין למערבאי אסור לשהוייה לכתחלה וכיון דלא אפשריטא בגמ' נקטי' לקולא ולא אסרי' לי' להאי בישולא בדיעבד כדברי הרי"ף ז"ל".



ט. לפי צד זה של הספק, רבי מאיר ורבי יהודה נחלקו בחמין שמצטמק ורע לו אם מותר לכתחילה כרבי יהודה או בדיעבד כרבי מאיר.

י. על הסבר בעל המאור יש לשאול כיצד הגמרא מביאה ראייה מרבי יוסי שהלך לציפורי, שזה בארץ ישראל, ולא במקומם של רב ושמואל בבבל. ונראה ליישב שאמנם בזמן האמוראים בארץ ישראל הלכו כרבי יוחנן לקולא, ובבבל לחומרא כרב ושמואל, אולם בזמן התנאים גם בארץ ישראל פסקו לחומרא כחכמים, שכן רבי מאיר ורבי יהודה שפסקו כחכמים היו בארץ ישראל.

רבי נחום אייזנשטיין

רב שכונת מעלות דפנה, ירושלים

## בעניין נשיאת כלי נשק בשבת בזמן מלחמה

**שאלה:** בעקבות המלחמה, האם מותר לישא כלי נשק בשבת לבית הכנסת וכדומה, כדי לשמור על בטחון המתפללים.

**תשובה:** גם במקום שיש שם חשש פיקוח נפש, אסור לטלטל ברשות הרבים או לצאת לרשות הרבים עם אקדח וכדומה. אולם במקום שיש עירוב, אין מניעה מצד איסור מוקצה לטלטל נשק במקום הצורך. ובמקומות שיש סכנה ללכת להתפלל בבית הכנסת אם לא יביאו לשם נשק, אזי ידאגו להשאיר את הנשק בבית הכנסת או שישכרו שומר גוי שישמור עליהם. ואם אין אפשרות לקיים את העצות הללו, יישארו כל הקהל בבית ולא ילכו להתפלל בבית הכנסת.

### הקדמה

כאשר בזמן האחרון משנאינו נשאו ראש ה"י, התעורר צורך ביישובים רבים לשאת כלי נשק כדי למנוע סכנה, ובפרט בבתי כנסת ומוסדות דת. ויש לברר באיזה מקרים ואופנים מותר לעשות כן בשבת. ונבוא לבאר בעז"ה את פרטי הדינים בזה.

### נשיאת כלי נשק בשבת

א. כתב השו"ע (שא, ז) וז"ל, כל היוצא בדבר שאינו תכשיט ואינו דרך מלבוש והוציאו כדרך שרגילין להוציא אותו דבר חייב וכו', הלכך לא יצא איש לא בסייף ולא בקשת ולא בתריס (פי' מגן) ולא באלה ולא ברומח ולא בכלים שאינם תכשיט, ואם יצא חייב חטאת וכו', עכ"ל. ומוסיף המשנ"ב (שם, ס"ק כ"ב) שאין לצאת בסייף אפילו אם הוא חגור במתניו, מפני שדרך הוצאה היא כך בחול.

ובקובץ תשובות מו"ר מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל (ח"ג סי' נ"א) דן שבמקום שיש שם עירוב המתיר בטלטול, הרי שהנידון לשאת נשק הוא רק מצד "מוקצה מחמת איסור" שהדין בו שמותר לטלטל צורך גופו, וא"כ שומר שנושא כלי זיין ועי"ז מפחדים ממנו, הרי זה נחשב לצורך גופו, ומותר.

אבל במקום שאין שם עירוב, הרי שהנידון מצד איסור "הוצאה", ואין לזה היתר. ובטעם האיסור ד'הוצאה' הביא מרן זצ"ל שם מש"כ הערוה"ש (שו, נא) וז"ל: מפני שדברים אלו אינם תכשיטין בעצמם אלא לבעלי מלחמה הרי הם כבגדיו, אבל בסתם בני אדם הרי הם משא, ולכן

הבעל מלחמה כמו העובד בצבא המלך הם כבגדיו, עכ"ל. ועפ"ז כותב הערוה"ש (שם, נב) וז"ל: וכן לא יצא האיש לא בשריון שלבוש בו, ולא בקסדא שהוא כובע של ברזל, ולא במגפיים שהם אנפילאות של ברזל, אף על פי שעשויים כבגדים גמורים, לפי שאינם בגדים אלא לבעלי מלחמה, ולכן אם יצא אינו חייב חטאת לפי שהם כבגדים, ורק מדרבנן אסור מטעם שכתבנו, עכ"ל. ומזה מסיק הערוה"ש שאם הוא משרת בצבא בפועל, הרי זה נחשב כלפיו לבגד ומותר ב'הוצאה' גם מדרבנן. והוא הדין רומח וסייף, שלאחרים זה חיוב חטאת, מ"מ למשרת בצבא בעת ההיא, חשיב כבגד ומותר בהוצאה, עכ"ד הערוה"ש.

ומרן הגריש"א שם דחה את דבריו, שהרי הראשונים כתבו הטעם ש"פטור אבל אסור לצאת במגפיים שריון וכו' דנראה כיוצא למלחמה" [עי' רש"י ור"ן על הרי"ף (דף כו. מדפי הרי"ף)]. ואילו לפי הבנת הערוה"ש דהטעם הוא לפי שאין לובשין אותן רק בשעת מלחמה ולכן אסור ללבשן בשבת, א"כ ר"א האומר דכלים הללו תכשיטים הם לו, למה נאסר אף מדרבנן.

וגם מצד הסברא, אם בשעת מלחמה יש להם דין מלבוש לאלה הלוחמים, ייחשב בגד לכולי עלמא, כמו שכתב מרן זצ"ל בתשובה הנ"ל. ורק לגבי גברים ונשים מצינו חילוקים, כי אופן לבישתם באמת שונה זה מזה. וכמו"כ לא דמי למקל הליכה שהחזיר שאינו יכול לילך בלי מקל מותר לו לצאת בו (שו"ע שא, ז), וכשיכול ללכת בדוחק יש בזה איסור דאורייתא. כי שם השימוש הוא שימוש אחר, אבל כאן ששניהם לובשים באותו הענין לא נראה לחלק.

ב. נמצא מבואר, שאם האיסור הוא רק מצד טלטול 'מוקצה', עפ"ד מרן הגריש"א זצ"ל, יש להתיר גם להעמיד שומר יהודי עם נשק בכניסה לבית הכנסת, בתנאים מסויימים. אבל אם האיסור הוא מצד איסור 'הוצאה' או העברה ד' אמות ברה"ר, אין להתיר. ולא יועיל בזה היתר דחשש 'פיקוח נפש', כי אין היתר לצאת לבית הכנסת ולהכניס את עצמו לחשש פיקוח נפש, ומכח זה נתיר לו איסור הוצאה.

ולכן במקומות שאין שם עירוב כדבעי, ואסור לטלטל שם, אין היתר לשאת נשק אפילו אם הוא צמוד לגופו בנרתיק וכדומה (כעין מלבוש), כדי שיוכל לשמור ולהגן מטרור בבית הכנסת, אלא יתפלל בביתו ביחידות. ובאם אפשר לנעול את הנשק בכספת בתוך בית הכנסת, שאז אין הנידון רק מצד מוקצה, בזה שפיר מותר דהוי לצורף גופו, כמו שנתבאר לעיל.

[ומה שכתב המשנ"ב (שא, ס"ק קכ"ג) לצרף להקל בזמן הזה, דלהרבה פוסקים לית לן רשות הרבים דאורייתא, עי"ש. אין הכוונה בערים גדולות שדינן כרה"ר. וזאת מלבד מש"כ במג"א שההיתר רק בצירוף של טלטול כלאחר יד, עי"ש].



(א). ויל"ע במי ששומר במקצוע והולך תמיד עם אקדח בנרתיק, אם יחשב אצלו כבגד כמו איש צבא.

(ב). לגבי שכר לכתחילה יש לשלם לו בהבלעה (עי' שו"ע שו, ד), ובדיעבד ניתן גם בלי הבלעה מאחר שזה צורך מצוה (עי' שו"ע שם ס"ה), אולם יעו"ש במשנ"ב שאינו רואה סימן ברכה מזה. וע"ע בקובץ תשובות (א, כט).

(ג). כגון בערים גדולות שיש שם ס' ריבוא אנשים שעוברים כל יום, שבכה"ג א"א להתיר ע"י עירוב של צוה"פ, וכמבואר בשו"ע (סימן שס"ד סעיף ב').

### טלטול נשק ע"י גוי

ג. והנה לענין לבקש מנכרי שיטלטל את הנשק עבור ישראל, ברה"ר דאורייתא, כיון שזה נחשב לצורך מצוה, כבר כתב הרמ"א (רעו, ב) שיש שהתירו בזה. ואע"פ שהמשנ"ב (שם, ס"ק כ"ד) לא נחה דעתו בזה. מ"מ כאן שיש חשש סכנה למתפללים שם, יש לומר דלא גרע זה מ"חולה שאין בו סכנה" שהותרה אמירה לגוי בשביל זה (הגם שהם מכניסים עצמם לבחינה זו ד'חולה שאין בו סכנה').

וידידי הג"ר ישראל בלומנטל שליט"א העיר, שלכאורה עדין יש לחוש לאמירה לנכרי, שהרי הוא מסתמא יבוא ממרחק עם מכונית ונמצא עושה מלאכה בעבור היהודי וזה הרי אסור. ולענ"ד נראה דאין לחוש לזה, שהרי מצד השכירות והתנאי ביניהם הרי הגוי יכול להישאר באזור הבית הכנסת או ללכת מרחק גדול ברגל, נמצא אפוא דמה שהוא נוסע במכונית וכדומה, כל זה עביד כן אדעתיה דנפשיה לצורך עצמו, וממילא יש לדמותו לדברי המשנ"ב (רעו, כו) שכתב וז"ל: אותו הנר שמדלקת השפחה כדי להדיח כלי אכילה שאכלו, לא מיקרי לצורך ישראל, כיון שאין גוף הישראל נהנה ממנו אלא כלים שלו מודחים והיא חייבת להדיחם, לצרכה היא מדלקת ומותר אח"כ ישראל להשתמש לנר זה אף צרכי גופו, כיון דבעת הדלקת הנר הדליקה לצרכה, עכ"ל.

וגם מצד "שכר שבת" אין חשש. דמלבד מה שענין "שכר שבת", הוא איסור על הפועל ולא על המשכיר (עי' משנ"ב שו, ס"ק כ"א). הרי כאן זה לצורך מצוה, ויש שיטה המתרת שכר מצוה אפילו ליהודי (עי' שו"ע שה, ו). ולבר מהכי, הרי ה'שכר שבת' הוא על הפעולה שסוכמה עמו, וזה השמירה בבית הכנסת, ובזה אין שום איסור מלאכה, שהרי הוא לא מטלטל ברה"ר, רק נמצא בפתח בית הכנסת. ועצם הנגיעה באקדח הרי כבר נתבאר לעיל שדעת מרן הגריש"א זצ"ל שאין בזה חשש מוקצה. ולכן יש להתיר ליתן לו שכר אפילו בלי הבלעה. ולכאורה יהיה מותר גם להעמיד שומר יהודי עם נשק בכניסה לבית הכנסת בתנאים מסויימים.



### להתפלל ביחידות כדי שלא יצטרכו להחזיק נשק בבית הכנסת

ד. והנה יעויין בשו"ע (שא, לג) שכתב וז"ל: אסור לצאת בשבת במעוץ או בכסף וזהב התפורים בבגדו. וכתב הרמ"א וז"ל, ויש מתירים במקום פסידא שירא שיגזלנו ממנו אם יניחם בבית וילך מהם. וכן נוהגין להקל אם צריך לצאת. אבל אם יוכל להיות יושב בבית ולא לצאת, לא יצא. ובמקום שאין צריך לו ויוכל להניחם בבית, יש להחמיר, עכ"ל. ומבאר המשנ"ב (שם, ס"ק קכ"ד) וז"ל: אם צריך לצאת, כגון שירא שאם ישב בבית כל היום ירגישו בו שהוא שומר מעותיו ויבואו לגזלו, עכ"ל. ומבואר שאם יש אפשרות להישאר בבית, אין היתר לטלטל מוקצה.

וכן כתב הערוך השולחן (שם, סעי' ק) וז"ל: האמנם הדרך היותר טובה שלא יצאו מהאכסניא כל יום השבת כמ"ש רבינו הרמ"א ומוטב להתפלל ביחידות ולא לילך לבהכ"נ מלנהוג היתר זה, עכ"ל.

וכן שמעתי ממרן הגריש"א זצ"ל בענין מקום שאין שם מדרכות וצריכים ללכת בכביש ראשי שלא מואר טוב, ויש סכנה שיפגעו בו כלי רכב, ורוצים לצאת עם חגורת 'מחזיר אור', והורה שאין שום היתר, ואם אכן יש סכנה לצאת בלי החגורה, אזי יישארו בבית כל השבת.

ולכן בקהילות שיש שם בעיות של ביטחון המתפללים, והדרך לבית הכנסת עוברת דרך רשות הרבים, אין היתר לטלטל נשק לצורך כך, ועליהם להשאיר את הנשק בבית הכנסת או לשכור שומר נכרי שישמור עליהם בפתח ביהכנ"ס. אך אין היתר לטלטל את הנשק דרך רשות הרבים, גם אם זה יגרום שלא יבואו לבית הכנסת ויפסידו תפילה בציבור וקריאת התורה, ועליהם להתפלל ביחידות בביתם וכמש"כ הערוה"ש הנ"ל.

ואע"פ שצריך להשתדל להתפלל בבית הכנסת ולא בבית, וכן עדיף שלא לעשות מנין פרטי בבית וכדומה [וכמש"כ המשנ"ב סי' צ', ס"ק כ"ז (וראה בפמ"ג מ"ז תרלט, יד)]. וכמבואר בסוגיית הגמ' בברכות (ו, א) כמה מעלות יש להתפלל דוקא בבית הכנסת (וע"ע במשנ"ב קנה, סק"ו שעצם העכבה בביהכנ"ס היא מצוה), אבל ודאי שאין להסתכן בעבור זה, וכמש"כ הכה"ח (צ, נו) שאסור לסכן בעצמו ללכת להתפלל בציבור. ולכן במקום שחוששים לסכנה בביהכנ"ס, ישתדלו לארגן מנינים פרטיים בביתם.



### הכנסת כלי נשק לתוך בית הכנסת

ה. בשולי הדברים נעיר על עצם הענין להכניס כלי נשק לבית הכנסת, אף ביום חול. דהנה יעויין בגמ' (סנהדרין פב, א) שאמרו "אין נכנסין בכלי זיין לבית המדרש", וכן פסק בשו"ע (או"ח קנא, ו) וז"ל: ויש אוסרים ליכנס בו בסכין ארוך. ובמשנ"ב (שם) כתב וז"ל: לפי שביהכ"נ שהוא מיוחד לתפילה מארכת ימיו של אדם והסכין מקצר ימי אדם, עכ"ל.

וראה בספר צדקה ומשפט (יב, מב) שכתב שמוטב להתפלל ביחידות ואל יכניס כלי משחית לבית הכנסת. ועל כן נראה שכדאי שהשומר יעמוד מחוץ לאולם בית הכנסת, ואם זה לא מתאפשר יש לעשות שאלת חכם.

ו. ועי' במשנ"ב (שם) שהוסיף והביא את דברי האליה רבא, שדעתו שאין להחמיר כ"א בסכין מגולה. ועפ"ז כתב האור לציון (ח"ב פרק מ"ה אות נ"ט) וז"ל: אין להיכנס לבית הכנסת עם כלי נשק וכו', ואם מכסהו באופן שאינו ניכר, מותר בכל אופן, עכ"ל.



### סיכום

א. במקום שאין אפשרות לשאת נשק לבית הכנסת בשבת, כי אם על ידי שהולך דרך רשות הרבים, דעת מרן הגריש"א זצ"ל שאין היתר לשאת נשק לביהכנ"ס. ואף אם קיים חשש לטרור, יישארו בבתיהם ויתפללו ביחידות, ואל יישאו נשק לביהכנ"ס.

- ב. אם ניתן לשמור על הנשק בכספת בביהכנ"ס, ואין צורך להעבירו ברה"ר, הרי שעצם החזקת הנשק לצורך מיגון, ע"ד מרן הגריש"א זצ"ל, אין בו איסור מוקצה ומותר.
- ג. ניתן לומר לנוכרי שיטלטל את הנשק ברה"ר, עבור הישראל, ויביאנו לביהכנ"ס.
- ד. ניתן לשכור נוכרי לצרכי שמירה בשבת, ואין בזה שום צד חשש 'שכר שבת', גם אם הנוכרי עושה לשם כך מלאכות דאורייתא.





# אוצר יורה דעה

חולי אוזניים – איך אפשר לטבול? ♦ כתיבת פסוקים שאינם ספר  
שלם ♦ בעניין דיו לכתיבת סת"ם



הרב אליהו סעידיאן

ראש בית ההוראה "טהרה כהלכה"

מח"ס טהרה כהלכה, יום הטבילה ועוד

נתניה

## חולי אוזניים – איך אפשר לטבול?

חלק ראשון: כללים הלכתיים \* חלק שני: סוגי הבעיות הרפואיות השכיחות, ודיון בהן \* חלק שלישי: תשובות הראש"צ ומניעת מכשול \* חלק רביעי: מסקנא דדינא

נשאלתי זה מספר פעמים מנשים הסובלות מבעיות אוזניים, חלקן סובלות מבעיות כרוניות וחלקן מבעיות זמניות, אשר הטבילה היא סכנה וצער עבורן. ונתתי אל לבי לברר כיצד הדין, מתוך לימוד בספרי רבותינו הראשונים והאחרונים שעסקו בנושא, וכן מבירור מול רופאים חשובים. והתקשיתי מאוד למצוא פתרון הולם למצוקתן של אותן נשים, מאחר שפעמים רבות הניסיון להשתמש בתכשיר ה'נכון' מהצד ההלכתי לא נתן פתרון למצוקה הרפואית וכן ההפך. ובפרט שחלק מהפתרונות ההלכתיים, לטענת רופאים שדיברתי עמם וביררתי מולם את יעילותם, פעמים נמצאו כסכנה בפני עצמם. ואף אם לא נמצאו הפתרונות כמסוכנים ממש, מ"מ לא היו די יעילים בשביל להבטיח את בריאות הטובלות. ולכן בענייניי אכתוב את אשר על לבי, ויבואו ויכריעו הגדולים, וזה החלי בעזר צורי וגואלי.



### חלק ראשון: כללים הלכתיים

#### א. מקור ושורש

איתא בעירובין (ד, ב) דאמר ר' יצחק דבר תורה רובו ומקפיד עליו חוצץ (דהיינו דווקא בשני תנאים אלו, שהחציצה ברוב גופו וגם שהוא דבר שמקפיד עליו), ושאינו מקפיד עליו אינו חוצץ (מהתורה, אפילו ברובו), וגזרו על רובו שאינו מקפיד משום רובו המקפיד, ועל מיעוטו המקפיד משום רובו המקפיד (אבל במיעוט ואינו מקפיד אינו חוצץ אפילו מדרבנן). וכן פסק מרן השו"ע (יו"ד סי' קצח סע' א), וז"ל: צריכה שתטבול כל גופה בפעם אחת. לפיכך צריך שלא יהיה עליה שום דבר החוצץ, ואפילו כל שהוא. ואם דרך בני אדם לפעמים להקפיד עליו, חוצץ, אפילו אם אינה מקפדת עליו עתה, או אפילו אינה מקפדת עליו לעולם, כיון שדרך רוב בני אדם להקפיד עליו, חוצץ. ואם הוא חופה רוב הגוף, אפילו אין דרך בני אדם להקפיד בכך, חוצץ: הגה: ולכתחילה לא תטבול אפילו בדברים שאינם חוצצין גזרה אטו דברים החוצצין (הגהות ש"ד). עכ"ל. ועוד, איתא בקידושין (כה, א): מעשה בשפחתו של רבי שטבלה ועלתה ונמצא עצם בין שיניה, והצריכה רבי טבילה אחרת, משום דנהי דביאת מים לא בעינן בביה"ס, מקום הראוי לבוא בו מים בעינן, שכל הראוי לטבילה אין בילה מעכבת בו וכו'. וכן פסק השו"ע (יו"ד סי' קצח סע' כד).

ועתה נבוא לברר ולמצוא מהו הגדר של תכשיר שנעשה לשם רפואה שינתן באוזני הטובלת. האם נכנס הוא בגדר מיעוט המקפיד, והוי חציצה, או דלא הוי חציצה. ואת"ל שאינו חוצץ, האם יש הכרח דווקא שיהיה בעומק בית הסתרים עד שאינו נגלה כלל לעין, או שמא אף בנגלה לעין וגם יוצא מעט מחוץ לאוזן שרי לצורך מניעת סכנה.



## ב. האם בבית הסתרים הוי חציצה

ראה בטה"ב (ח"ג עמ' סד) בדבר אשה שנפל לה חולי באזנה, וחתר שם הרב במסקנת דבריו להתיר כאשר תתן צמר גפן בעומק האוזן בבית הסתרים מהטעם דהוי תרי דרבנן, בית הסתרים, ומיעוט שאינו מקפיד, עי"ש באורך. ויש לשים לב כי במסקנת דבריו שהתיר בנתינת התכשיר בבית הסתרים דווקא ולא התיר מעבר לכך, מאחר שבאותו זמן ובאותו עניין נשמע מפי הרופאים שיספיק הדבר בשביל שהאשה לא תסתכן. אך בהמשך עוד נביא את דעת רופאי זמננו וחוות דעתם לגבי פתרון זה ויעילותו בעוד כמה מסוגי מחלות האוזניים, ונברר האם הפתרון עולה בקנה אחד עם המענה הרפואי לטובלת, שהרי במידה שלא, נצטרך לברר דבר היתר ממקום אחר.



## ג. האם דבר מהודק בבית הסתרים הוי חציצה

ועיין עוד במה שכתב בשו"ת יבי"א (ח"י יו"ד סי' נח בהערה לח"ב אות כ) אודות אשה שיש לה חולי באזנה, והזהיר אותה הרופא שאם יבואו לה מים באזנה תהיה חרשת לגמרי, וז"ל: שאפילו אם הוא (הצמר גפן) מהודק באוזן, יש מקום להקל משום דהוי תרי דרבנן, מיעוט המקפיד, ובית הסתרים שא"צ שיהיה ראוי לביאת מים אלא מדרבנן, וכמ"ש הריטב"א בקידושין (כה, א) בד"ה מקום הראוי לביאת מים וכו', וז"ל: אומר רבינו נר"ו, דהא דבעינן שיהיה ראוי לביאת מים היינו מדרבנן בעלמא. ע"ש. וכ"כ בחידושי הרמב"ן והרשב"א שם. וידוע דתרי דרבנן חשיב כאין לו עיקר מן התורה, וכמ"ש מרן בש"ע (חאה"ע סי' כח סכ"א). ובבית שמואל (שם ס"ק נב). וגם יש לצרף מ"ש בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' קי), הכלל בחציצה, דלא ניתנה תורה למלאכי השרת, ומה שהוא בחלל הגוף, א"צ שיהיה ראוי לביאת מים, ולא אמרו שצריך שיהיה ראוי לביאת מים, אלא במקום שדרכו להיות מתגלה לפעמים, כגון תוך העין ובית הסתרים והקמטים, וכן על שפת החוטם בפנים, אבל בחלל הפנימי של החוטם פשיטא שאין צריך וכו'. שכל שאין דרכו להתגלות לעולם, חשיב מקום בלוע, ואינו צריך שיהיה ראוי לביאת מים. עכ"ד. וממילא ניתן יהיה להקל אף באטם אוזניים הנכנס בעומק לבית הסתרים, דמאחר והוא תרי דרבנן וגם הרי הוא בחלל הגוף, אין צריך שיהיה ראוי לביאת מים, דזיל בתר טעמא, דאם מותר שיהיה מהודק מהני טעמי, ממילא אין הבדל אם יהיה מצמר גפן או מחומר אחר כאטם. ופשוט.

אך עדיין כל זה לא יעלה מזור לסוג אטם אוזניים שאינו נכנס לגמרי אל תוך חלל האוזן, אלא חלקו נגלה מעט כלפי חוץ. שעליו לכאורה יש לומר שהוא נחשב לחציצה, שהרי המקום שמחוץ לחלל האוזן צריך שיהיה ראוי לביאת מים ונחשב שבוה האשה מקפדת, וממילא הוי כ"מיעוט המקפיד".



### ד. היא לא מקפידה ושאר נשים כן מקפידות

ואע"פ שהיא אינה מקפדת על האטמים (ואדרבה היא חפצה בכך), בכ"ז לכאורה עדיין נחשב כמיעוט המקפיד מאחר ששאר נשים כן מקפידות, וכפי שפסק השו"ע (יו"ד סי' קצח סע' א), וז"ל: צריכה שתטבל כל גופה בפעם אחת; לפיכך צריך שלא יהיה עליה שום דבר החוצץ. נאפלו כל שהוא, אם דרך בני אדם לפעמים להקפיד עליו, חוצץ אפלו אם אינה מקפדת עליו עתה, או אפלו אינה מקפדת עליו לעולם כיון שדרך רב בני אדם להקפיד עליו, חוצץ וכו'. ע"כ. והנה חשש מרן ז"ל לשתי הדעות בראשונים, הלא הם הרמב"ם והרשב"א, שלדעת הרשב"א אם שאר נשים מקפידות, אף אם היא אינה מקפדת הוי חציצה. וממילא בנד"ד לכאורה הוי חציצה, שהרי כל אשה רגילה הייתה מקפידה – לכל הפחות לפעמים – שלא לצאת ולהיראות עם אטם אוזניים או צמר גפן, מאחר שהדבר עלול להפריע לשמיעה וכן שאינו נראה נאה בעיני רוב העולם.



### ה. לצורך רפואה אין נקרא "מיעוט המקפיד"

אלא שביבי"א שם הוסיף עוד טעם להקל, וז"ל: אולם לפע"ד כל כה"ג אינו נקרא מיעוט "המקפיד", מכיון שהיא צריכה לכך בשעת הטבילה, ואדרבה מקפדת ע"ז להגן עליה מפני המים שלא יכנסו באזנה, חשיב מיעוט "שאינו מקפיד". ואע"פ שסתם נשים מקפידות שלא לתת צמר גפן באזניהן, מפני שזה יפריע לשמיעתן, מ"מ כל אשה שיש לה חולי באזנה כיוצא בה, בודאי שאינה מקפדת לתת צמר גפן באזנה בשעת טבילה, להגן עליה מפני המים שלא יכנסו באזנה. וכמ"ש הפנים מאירות (ח"ב סי' קמו) שכל אשה חולה כיו"ב ורופא מומחה היה אומר לה שאי אפשר להתרפאות אלא באופן כזה, ולא היתה מקפדת, חשיב מיעוט שאינו מקפיד. והובא בסדרי טהרה (ס"ק יט). וסמך ע"ז הגאון מהרש"ם (בח"א סי' מו, דף לה סע"א). וכ"כ מדנפשיה השואל ומשיב תנינא (ח"ג סי' קח, דף מב רע"א), שכל שעושה לרפואה מן החולי שלה, בלי ספק אם היו צריכות כל הנשים לרפואה כזאת, היו עושות כן, הילכך חשיב כאינו מקפיד. עכ"ד.

ומבואר דהוי כמיעוט שאינו מקפיד דלא הוי חציצה אפילו מדרבנן. ולפי טעם זה אין חילוק בין אם האטם נמצא עמוק (בבית הסתרים) לבין אם הוא יוצא לחוץ, כיון שסו"ס הוי כמיעוט שאינו מקפיד דשרי, מאחר שדנים את האשה ביחס לשאר נשים שגם להן יש את אותה בעיה, ולא לסתם נשים בעלמא שאין להן עניין באותו דבר. ואם נצא ונשאל, לא נמצא אחת מאלף, בין מי שסובלת מחולי חמור יותר ובין מי שפחות, שתקח את הסיכון הקל ביותר בסוג ההגנה

שיכול למנוע ממנה היזק או חשש היזק באותה שעה שהיא נמצאת בבריכה או במקום אחר של מים, ואדרבה, היא מקפידה על כך שהאטמים באוזניה יהיו דוקא בצורה של 'הדק היטב היטב הדק'. ולמרות שחלקו יהיה נראה מעט כלפי חוץ בית הסתרים, לא תהיה לכך חשיבות בפני אותן נשים, ואדרבה יהיה נוח להן יותר בזה מאחר שכך הוא תשמישו וכן הוא בנוי ומיוצר בכדי שתוכל בקלות וביתר זהירות להכניסו מבלי לחוש שמא יחדור בעומק האוזן, כפי שהעידו כבר נשים שדבר כזה קרה להן שתחבו את הצמר גפן או אטם אוזניים בעומק יותר מדי (וכן התברר גם מול רופאים כפי שזכיר בהמשך), וכמו כן בנקל יוכלו להוציאו מתוך האוזן לאחר השימוש מבלי לחשוש שיכנס בעומק מדאי. ומאחר שכן אין הדבר נכנס לגדרי 'מקפדת' שחוצץ.



### ו. אינה מקפדת כעת אך מקפדת בזמן אחר

והנה יש לדון מצד אותן נשים עצמן, שאף שאינן מקפידות בזמן הטבילה, אולם בזמן שלפני ואחרי הטבילה הן מקפידות, ואולי מחמת כן יחשב לחציצה. אולם יש ליישב שכל זה בדווקא כאשר אמנם האשה (וכן שאר נשים הנמצאות במצבה) אינה מקפדת מחד, אך מאידך גם לא ניחא לה (דהיינו שאין לה תועלת בדבר), אבל באופן שלא רק שאינה מקפדת אלא גם ניחא לה בזמן הטבילה (שיהיה עליה אותו דבר שימנע ממנה סכנה), בכה"ג לא הוי חציצה, וכפי שכתב בשו"ת אמרי יושר (סי' פב), ובשו"ת מהרש"ג (ח"ב סי' קצז). ועוד, שמצינו בפוסקים כמה טעמים נוספים מדוע אזלינן בתר שעת הטבילה, וכפי שנבאר בהמשך בע"ה.



### ז. האם האשה צריכה ללכת עם התכשיר לפני ואחרי הטבילה

אמנם מצינו בפוסקים, שיש המצריכים את האשה שתלך עם התכשיר (כגון צמר גפן) באוזניה למשך זמן מסויים בכדי להחשיבו כאילו הוא קבוע באוזניה וכדבר שאינו מקפדת עליו. וכמה דעות יש בדבר, י"א שצריך שתלך עמו לפחות שבוע לפני טבילתה (שו"ת חלקת יואב יו"ד סי' ל), וי"א חודש (הרב שלמה זלמן אויערבאך, דבריו הובאו בנשמת אברהם, יו"ד סי' קצח, עמ' רלו), וי"א אף חצי שנה (שו"ת אבני נזר יו"ד סי' רסב).

אך כבר הקשה על דבריהם בשו"ת שערי טבילה (סי' מא), מה מועיל שתרגיל עצמה למשך זמן שיחשב בכך לביטול, שהרי זה אינו מועיל אלא באופן שעצם אותו תכשיר משמש לה לרפואה, וכעין רטייה ע"ג מכה, או עכ"פ כסתימה זמנית בשיניים שמשתמשת עם הסתימה לצורך אכילה וכיוצ"ב, משא"כ הכא, שהרי היא מקפידה שלא יהיה התכשיר באוזניה לפני ואחרי טבילתה במקווה, מאחר שמפריע הדבר לשמיעתה וכיוצ"ב, וא"כ איך נעשה מכח זה דין ביטול בו בזמן שבמציאות היא מקפדת עליו. עכ"ד. ועוד, שכמה פוסקים מקילים בדבר ואינם מצריכים שתלך עם התכשיר באוזניה לפני ואחרי טבילתה מאחר שכאן מדובר במקום סכנה, ואף במקום צער התירו למרות שהיא מסירה את התכשיר מיד לאחר הטבילה וכפי שהזכרנו לעיל בדברי היב"א. והוסיף עוד בטה"ב (ח"ג עמ' לט) בדעת הזכרון יוסף (חיו"ד סי' י) בדין אשה

ששמו לה טבעת ברחמה ואינה חוצצת למרות שמקפדת להסירה בשעת לידתה, מהטעם שכל שעכשיו אינה מקפדת אע"פ שלאחר זמן מקפדת, אינו חוצץ, ואע"פ שאין זמן רב בין עתה ובין זמן קפידתה, וכן הביא בשם הגאון רי"ש אלישיב בקובץ תשובות (ח"ג סי' כז) שאף דבזמנים מסויימים כגון שבת או בשמחת מרעים וכיוצ"ב הוא (קצב ושוחט שידיהם תמיד מלוכלכות בדם) מקפיד על הלכלוך, ודינו בזמנים הנ"ל שמקפיד עליהם, שאז באמת חוצץ, מ"מ בשאר ימות השנה שאינו מקפיד אינו חוצץ. עכת"ד. ואף הגרי"ש אלישיב הבין כן בדעת הזכרון יוסף מהטעם שאין זה דומה לטבעת רגילה ששמה האשה באצבע, שנחשבת לחציצה, מאחר דהתם מקפידה האשה לעתים מזומנות, דחוצץ משום שמסירתו בשעת לישנה, והרי אם מקלע לה עיסה ללש כמה פעמים היום או מחר מסירתו, וכמו כן אם תתעסק בשאר דברים המלכלכים, אבל אם אינה מקפדת רק פעם אחת לזמן מרובה, אינו חוצץ. עכת"ד. וכן היקל בשו"ת אמרי יושר (ח"ב סי' פב) שכל שאינה יכולה לטבול בלא זה, נחשב כאינו מקפיד, אף לולי העניין שתרגיל עצמה כמה ימים לילך עם אותו תכשיר. ועיין בשערי טבילה (סימן מא) שכתב בדעת אמרי יושר וז"ל: הרי המעיין באמרי יושר לא נמצא כלל העניין שתרגיל עצמה בזה כמה ימים, והוא לא דן אלא בב' אופנים: א. אם תמיד יש לה מוך באוזן. ב. אע"פ שאינו אלא בשעת טבילה, ג"כ מתיר, וכמו שמבואר בדבריו בח"ב סי' פב ע"פ חידושו שכל שאינה יכולה לטבול בלא זה נחשב כאינו מקפיד, אף לולי העניין שתרגיל עצמה כמה ימים לילך במוך זה. ואף בט"ה"ב (ח"ג עמ' ע) כתב בפירוש שהדבר הוא לרווחא דמילתא לילך לפני ואחרי הטבילה, וז"ל: ולרווחא דמילתא טוב שתרגיל עצמה להכניס צמר גפן לתוך האוזן שבוע לפני הטבילה וכו' עכ"ד.



### ח. אם מסירה מיד לאחר הטבילה (אי ביטול לשעה הוי ביטול)

יעיין בשו"ת שרידי אש (ח"ב ס' מד) שהגדיר את דברי הריטב"א כיסוד גדול ומוצק לנד"ד. וכך הקשה הריטב"א ממס' סוכה וז"ל: אמאי ממעט בן ח' בחלון בשבת לפי שאי אפשר ליטול משם מטעם מוקצה, הלא הוא אסור רק בשבת ואינו ביטול עולמי? ותירץ, דטעמא דבעינן ביטול לעולם הוא רק מחשש שמא יבוא ליטלו, אבל בבן ח', שאסור ליטלו, אפילו ביטול ליום אחד הוי ביטול. ומעתה נאמר, שמה שהצריכו בחציצה שלא תהא מקפידה לעולם וגם שאחרים לא יקפידו על כך, אין זה משום עצם דין הביטול, שבלא זה לא הוי ביטול, אלא שחוששין שמא תחזור בה אח"כ, וא"כ גם עכשיו לא הוי ביטול. משא"כ בסכנה, שכל זמן המחלה בודאי לא תסיר, וא"כ הוי כמו בן ח' בחלון, שאסור ליטלו, ולהכי הוי ביטול אף שהוי ביטול לשעה. ע"כ. ובהמשך דבריו כתב: אמנם יש מהאחרונים שסוברים, שאף אם נניח שבכל שהוא לרפואה חוצץ, הוא רק במקום שאין סכנה להסיר את הדבר החוצץ, לכן, אף שאין מדרכה להסיר לפי שנחוץ לרפואה, מ"מ לא נקרא מקפיד, אבל במקום שיש סכנה להסירו, אינו חוצץ, ולכן גבי אגד שעל גבי מכה חוצץ, לפי שאין סכנה להסירו, רק צער בעלמא, משא"כ במוך שבאוזן אינו חוצץ לפי שיש סכנה. ע"כ. וכן הוא בנד"ד שכל זמן שהייתה במים, שסכנה עבודה להיות ללא

התכשיר שמונע את ההיזק, ודאי שהיא לא תסיר באותו זמן את התכשיר, ולפיכך הוי ביטול, אף שהוא ביטול לשעה.

ועוד כתב: באמת לא בעינין רק ביטול לאותו זמן שאנו צריכים לו, אלא שביטול זה לשעה אינו בטוח ואינו ודאי אלא אם אינה מקפידה לעולם וגם רוב נשים הבריות אינן מקפידות, בכך יש ודאות על אותה שעה שאנו צריכין לה שיש כאן ביטול אמיתי, אבל אם היא מקפידה לפעמים, וגם רוב נשים מקפידות, אין בטיחות גם על שעה זו שיש כאן ביטול עצמי, ולפיכך במקום שיש איסור בהסרתו, כמו בן ח', או במקום שיש סכנה כמו במחלת אוזן – סגי בביטול לשעה.

ועוד עמד מרן היב"א על כך שלכאורה יש סתירה מהא דקי"ל מסי' קצח סע' י, שאגד שע"ג המכה חוצץ, מפני שמסירתו לאחר זמן וזאת למרות שכעת נוחא לה. ויישב זאת וז"ל: "דבנ"ד שיש סכנה, שאם יכנסו המים באזנה תהיה חרשת לגמרי, יש לדון על שעת הטבילה, שכיון שאז נוחא לה בהכי לא הוי חציצה, אע"פ שתיכף לאחר טבילה מסירה אותו תיכף ומיד." עכ"ד. ועוד ציין לשו"ת שבט הלוי ח"ב (ס' צד) שכתב: ולפע"ד י"ל שמעיקר הדין גם אגד שע"ג המכה הוי אינו מקפיד, ובכל זאת חז"ל הקפידו בכמה דברים אשר משרשם הם בגדר אינו מקפיד, ועשאו כאלו מקפיד. אבל במקום חשש סכנה כמו בנ"ד העמידו הדבר על קו הדין להיחשב אינו מקפיד. וממילא בנ"ד אין להצריך אותה ללכת עם אטמי האוזניים לפני או אחרי הטבילה, למרות שגם אם תרצה לומר שמיד אחרי הטבילה היא מקפדת על זה, מאחר שבמקום חשש סכנה העמידו הדבר על קו הדין להיחשב אינו מקפיד, ובאותו זמן בטבילה אינה מקפידה כלל. ויתירה מכך יש לומר שבנ"ד מקפידה בדווקא שיהיה עליה, ואז קיל טפי, כפי שנבאר כעת בחילוקי הדינים שבמיעוט המקפיד.



### ט. סכנה החולפת מיד אחרי הטבילה – מיעוט דאינו מקפיד ?

כתב באמרי יושר (ח"ב ס' ב) בשם הגהות הגאון ר' שלמה כהן, שמה שהתירו במקום סכנה דלא הוי חציצה במיעוט שאינו מקפיד היינו דווקא כשהסכנה תמיד (ולא כאשר הסכנה חולפת מיד כשאינה נמצאת במים), אבל אם הסכנה רק בשעת טבילה ואח"כ עוברת הסכנה, הוי חציצה. והביא ראה מגמ' זבחים (יט,א) דתפילין חוצצים לבגדי כהונה אף דהוי מיעוט שאינו מקפיד, דניחא ליה לקיים מצות תפילין, וע"כ כיון דמקפיד להסיר התפילין בעת שצריך ליפנות או בלילה, דאפילו למ"ד לילה זמן תפילין, מ"מ אסור שמא יישן בהם והוי חציצה. ע"כ. ודחה קושיא זו וכתב שאינו מוכרח די"ל דחשש סכנה שאני וניחותא דמצוה לא דמי לזה, אבל אם הייתה סכנה לא הוי חוצץ, אף דמקפיד עליו לאחר זמן.





### י. ג' חילוקים ב'מיעוט המקפיד'

הנה בשו"ת מהרש"ג (ח"ב סי' קצז) כתב ג' חילוקים במיעוט המקפיד, ואלו הם: (א) בדבר שלעולם אינה מקפידה שיהיה עליה, זה אינו חוצץ, וזה נקרא מיעוט שאינו מקפיד אינו חוצץ. (ב) בדבר שלפעמים היא מקפידה עליו שלא יהיה עליה, גם אם כעת אינה מקפידה עליו שיהיה, נחשב לחציצה כיון שלפעמים מקפידה וגם כעת אין רצונה בדווקא שיהיה עליה. (ג) אבל בדבר שעתה היא מקפידה להיפך שיהיה בדווקא עליה (כגון בנד"ד אטמי אוזניים או תכשיר אחר), אף שלפעמים היא מקפידה שלא יהיה עליה (כגון מיד לאחר הטבילה) מכל מקום כיון שבאותו זמן מקפידה שיהיה עליה (מחמת שרוצה להינצל מסכנת הטבילה) שוב אינו חוצץ.



### יא. מקפידה בדווקא שיהיה עליה – לא היא חציצה

אתה הראת לדעת שברגע שנכנסים לגדר של "מיעוט שאינו מקפיד" לפי החילוק השלישי, שהוא דבר שהאשה חפצה שיהיה עליה בדווקא, ולמרות שאינה חפצה שיהיה עליה בזמנים אחרים – אינו נחשב לחציצה. וז"ל בשו"ת מהרש"ג (שם): אבל בדבר שעתה היא מקפדת להיפך שיהיה דווקא עליה, אף שלפעמים היא מקפדת שלא יהיה עליה, מ"מ כיון דעתה היא מקפדת שיהיה עליה, אזי בתר השתא אזלינן וכיון דהשתא היא מקפדת שיהיה אותו דבר עליה, שוב אינו חוצץ. עכ"ד. אמנם, בסוף התשובה כתב שם לרב השואל שאיננו רוצה שיסמוך עליו בזה שתשים "פערבאנד" שהוא כיסוי המכסה את כל האוזן, דעתה מקפדת דווקא שיהיה עליה, בתר השתא אזלינן ואינו חוצץ. ורק אם יסכים עמו עוד ת"ח גדול אז יפסוק למעשה גם הוא. ולאחר מכן הניף ידו שנית בשו"ת מהרש"ג ח"ג סי' נה, וכתב שהסכים עמו בעל פתחא זוטא ונעשה גם מעשה ע"י הוראה זו, כפי שכתב כן בשו"ת ציץ אליעזר (ח"כ סי' לב) והצטרף גם הוא לפסיקה זו. וכן העלה להקל האמרי יוסף (ח"ב סי' פב) באשה המסירה את המוך שבאוזנה מיד אחר הטבילה, וזת"ד: הרי אינה מחזקת המוך שם רק בשעת טבילה, וי"ל דבכה"ג אף דמחמת חשש סכנה י"ל דהוי כדבר שאינו מקפיד וכו' אבל הכא הרי מוציאתו תיכף ואינה משימה אחר במקומו וכו'. דאם אינה מקפדת עתה, כיון שמקפדת בפעם אחרת חוצץ, היינו דאינה מקפדת וגם לא ניחא לה, רק שאינה מקפדת, אבל בניחא לה עתה שיהיה עליה דבר החוצץ מחמת חשש סכנה, לא הוי חציצה והוא סברא נכונה, אלא שזה נסתר לכאן מהא דאגד שע"ג המכה חוצץ כיון דמסירתו לאחר זמן והרי עתה ניחא לה, אבל יש לחלק דבסכנה שאני כמ"ש הס"ט, ועכ"פ במקום סכנה יש לדון על שעת הטבילה כיון דאז ניחא לה, לא הוי חציצה אף שמסירתו תיכף. עכ"ד.



### יב. מקפידה שלא יבואו שם מים

מצינו מחלוקת אחרונים במקרה שהאשה מקפידה שלא יבואו מים במקום מסוים בגופה, האם זה עדיין נמצא בגדר מיעוט דאינו מקפיד שדינו מדרבנן, או שמא גרע טפי מאחר שאינה

חפצה כלל שיגיעו לשם המים ונחשב אותו מקום כמחוץ למים, ולא עלתה לה טבילה מהתורה. ועמד על מדוכה זו בטה"ב (ח"ג עמ' קנז) וכתב שלדעת הזכרון יוסף יש לחלק, שדין ראוי לביאת מים לחוד, ודין חציצה לחוד, דדווקא בדבר חוצץ כל שאינו רובו המקפיד אינו חוצץ מן התורה, מאחר ויש ביאת מים על כל גופה ממש, משא"כ בקרצה שפתותיה או קפצה ידה, דלאו משום חציצה אתינן עלה, אלא משום שאין המים ראויים לבוא לתוכם, ומש"ה לא עלתה לה טבילה מדאורייתא, וכיצ"ב כתב בשו"ת בגדי ישע (חיו"ד סי' כג אות יב), ובספר נחל אשכול (סי' סא), ובקריית ספר הלכות מקוואות (פרק ב).

והנה הסדרי טהרה השיב על דברי הזכרון יוסף, וזת"ד: וכל דבריו בזה אינם נכונים, וכפירוש השני שכ' הר"ש, דקרצה שפתותיה הוא חסרון בשפתים שלא יכולים להגיע מים שם לבשר החיצון ע"י שדוחקת שפתותיה ביותר, ולפירוש זה הסכים הרא"ש והב"י בד"ה נתנה שיערה בפיה. ולפי זה הא דאמרינן ביה"ס בעינן ראוי לביאת מים, בע"כ לענין חציצה איתמר, שלא יהא שם דבר חוצץ. וכן כתב החזו"א (סי' צה אות ג) דמדברי הפוסקים משמע שקפצה ידיה הוי רק חציצה מדרבנן. וכ"כ הט"ז לענין אחזתה חברתה שהוא מדרבנן, והסברא בזה שכיון שכל גופה נמצא במי המקווה ומוקפת במים, חשיבא שפיר טבילה. וכן כתב האמרי יושר (ח"א סי' קצז) ונתן טעם בדבר שכל דבר שאינו מקפיד עליו בשעת טבילה, אפ"ה אי מקפיד עליו בזמן אחר חוצץ כטבעת דחוצצת משום שעת לישא שמסרת, אבל היינו דוקא בדבר שאינה מקפדת עתה, אבל מאידך גם לית לה נחותא דוקא שהדבר הזה יהיה עליה בשעת טבילה, אבל הכא שיש לה קפידא רבה שיהיה המוכין באזנה בשעת טבילה, בכה"ג לא אזלינן בתר קפידא דלאחר הטבילה ומותר לטבול כך.

וכעין זה כתב בשו"ת חלקת יואב (יו"ד סי' ל) שכל שרצונה שתהיה החציצה דבוקה על גופה בשעת טבילה, אינה חציצה מהתורה, מאחר שרוצה שיהיה בדווקא. וז"ל: אף דחזינן דחציצת רוב הגוף הוי חציצה מהתורה אף שידועת מהחציצה בשעת טבילה, זה אינו, דזה לא מיקרי רצון, רק שאינה רוצה לטרוח להסירה עכשיו, אבל לא במקום שרוצה דוקא שיהיה עליה בשעת טבילה, ע"כ. וכן כתב בשו"ת מהרש"ג (ח"ב סי' קצז) וזתכ"ד: אבל בדבר שעתה היא מקפדת להיפך שתהיה דווקא עליה, אף שלפעמים היא מקפדת שלא תהיה עליה, מ"מ כיון דעתה היא מקפדת שתהיה עליה, אזי בתר השתא אזלינן וכיון שהשתא היא מקפדת שתהיה אותו דבר עליה שוב אינו חוצץ. והנה באותה תשובה התיר אפי' שלא במקום ביה"ס אלא בשאר חלקי גופה. וכן כתב בשו"ת מהר"י שטייף (סי' מו) אבל כשהענין הוא בהיפוך שהאשה הטובלת מקפדת דווקא שיהיה אותו הדבר בתוך גופה להציל אותה מן הסכנה בשעת הטבילה, א"כ בוודאי בטל להגוף ונחשב כחלק מגופה. ובוזה לא החמירו במיעוט גופה. וזה לא נקרא מיעוט המקפיד, דהמקפיד היינו כשמקפדת להסירה, אבל כאן אדרבה היא מקפדת שלא להסיר א"כ בוודאי סברא לומר שבטל לצד הגוף ואין בזה משום חציצה כלל דהא הגוף צריך לאותו המוך שיהיה עליה בשעת הטבילה, ואיך נאמר שהוא בכלל מיעוט המקפיד, דמקפיד היינו שמקפדין שלא יהיה שם אותו דבר, ואפילו אם היא אינה מקפדת בזה לא מהני, דרוב בני

האדם מקפידין שלא יהיה שם דבר לחוץ בין הגוף למים, אבל באשה כזו שמקפדת בהיפוך שיהיה שם, אינה בכלל מיעוט המקפיד. ע"כ.

ועיין עוד במה שכתב בשו"ת שרידי אש (ח"ב סי' מד) על דברי הזכרון יוסף וז"ל: ואין לפקפק ולומר שע"י ההידוק אינו ראוי לביאת מים ובכל מקום שאינו ראוי לביאת מים אף במיעוט שאינו מקפיד הוי דאורייתא, וכמ"ש בזכרון יוסף (סי' ט) לעניין קרצה שפתותיה, שע"י הקריצה אין ראוי לביאת מים והוי דאורייתא אף במיעוט. ובאמת ראיתי ושמעתי שהרבה רבנים מבלבלים הדברים. אבל זו טעות גמורה, שזה רק בנשאר קצת מן הגוף חוץ למים, שאין לומר שהמיעוט בטל לגבי הרוב, כיון שלא בא כלל למים. ועוד כתב: שכל בשרו נכנס למים ומכוסה במים ורק יש דבר חוצץ, אין לדון על זה אלא מטעם חציצה, דאז במיעוט שאינו מקפיד גם מדרבנן מותר. ואפילו בעל זכרון יוסף יודה לזה, דאטו נאמר דכל מיעוט שאינו מקפיד אינו ראוי לביאת מים? ע"כ. וכן כתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ד ס"ס קי) שאף שיש קצת מחברים שכתבו שכל שרוצה שיהיה שם דווקא בשעת טבילה, ורוצה שלא יבואו המים שם, הרי היא כקריצת שפתיים שחוצץ מן התורה, לי נראה שאין בין זה לשאר מיעוט המקפיד שאינו חוצץ אלא רק מדרבנן. ע"כ.

והנה למרות דמצינו מחלוקת אחרונים באם ראוי לביאת מים הוי מדאורייתא או מדרבנן, רבים הם הפוסקים הסוברים שמדרבנן הוא. ובפרט במקום סכנה כשהאשה חפצה בדווקא שיהיה עליה באותו זמן הטבילה להצילה מסכנה, וכפי שכתב בשו"ת שרידי אש (שם) שבמקום סכנה ודאי יש לסמוך על המקילים באיסורים דרבנן. וכן למעשה הכריע בעל טה"ב (ח"ג עמ' קנז) כדעת המקילים.

וממילא הדרין לנידון של מיעוט דאינו מקפיד מדרבנן במקום סכנה, ומשם והלאה הטעמים שביארנו ועוד נבאר. ועוד, שלענ"ד יש לסייג ולהקל ביותר, וזאת מאחר שבנ"ד אין האשה חפצה שלא יבואו מים בחלק שמחוץ לאוזן היכן שהאטמי אוזניים נראים, ששם לא מקום החולי אלא רק מקום מושב האטמים שבאמצעותו ניתן להכניסם ולהוציאם וכמו כן מסייעים שלא ייבלעו בעומק האוזן, ונידונים כמיעוט שאינו מקפיד, ויתירה מכך נכנסים בגדר השלישי שהזכרנו לעיל בדעת המהרש"ג (ח"ב סי' קצז) שהאשה חפצה בדווקא שיהיו שם, שהרי עיקר הבעיה והחשש הגדול הוא בעומק האוזן, בעור התוף או לכל היותר בחלל של תעלת האוזן, ששם קיים החשש שיבואו המים, ודווקא שם שייך לומר שהאשה חפצה בדווקא שלא יגיעו לשם מים כלל. וא"כ מה שאין האשה חפצה שיבואו המים הוא במקום הבלוע או לכל היותר בבית הסתרים, וממילא הוא קיל טפי מהנידון בו החמיר הזכרון יוסף בקרצה שפתותיה, שמתכסה בכך מהחלק הגלוי שבגופה. וכפי שכתב הרמ"ע מפאנו (סי' קי) וז"ל: הכלל בדין חציצה שלא ניתנה תורה למלאכי השרת, וכל מה שהוא בתוך חלל הגוף, אפילו ראוי לביאת מים לא בעינן, אלא במקום שדרכו להיות מגולה לפעמים וכו' אבל בחלל הפנימי פשיטא שאינו מעכב וכו', הילכך בכל מקום שאין דרכו להתגלות לעולם, אפילו ראוי לביאת מים לא

בעינן, שאין שום אדם מקפיד עליו. ועוד שכל מה שהוא לגמרי בפנים החלל, לאו בקפידא תליא מילתא, אלא כל עיקר אינו טעון להיות ראוי לביאת מים. עכת"ד.



### יג. כשאין המים נוגעים בכל גופה

מעבר למה שמצינו כאשר מניחה האשה בדווקא שלא יגיעו מים במקום מסוים, שנידון הדבר מצד "מיעוט המקפיד" ובטל הוא לגוף מאחר שהמים מכסים את כל גופה וברצון האשה שיהיה שם, ובפרט במקום סכנה וצער כפי שביארנו לעיל, יש דיון נוסף במקרה שאין המים נוגעים בכל בשרה, והוא כשאשה טובלת בשלג, ומצד החללים שיש בין גושי השלג או הקרח שטובלת בהם, שבשונה ממים, שנוזלים הם ומכסים את כל גופה, כאן החללים מפרידים בין השלג או הקרח לבין גופה, וממילא אין מי המקווה נוגעים בכל גופה. ואכן מצינו מחלוקת ראשונים אם עלתה הטבילה לאותה אשה, וכדאיתא בבית יוסף בהלכות מקוואות (יו"ד סי' רא סע' ל), כאשר טובלת בשלג כשיש חלל אווירים, מאחר וטובלת בקרח ולא במים, דמשמע התם דמיירי בשלג שלא נפטר. והנה למרות שבכ"י הביא מחלוקת בדבר, וכתב שי"א שעלתה לה טבילה, ואין צריך שכל מי ארבעים סאה יגעו בבשרה. וכתב שם מרן הב"י דהכי נראים הדברים, לעומת הי"א שלא עלתה לה טבילה בכך. וסיים שם מרן דאין לעשות מעשה באיסורא דאורייתא, ולכאורה נראה שהחמיר כדעת האוסרים והוא מאחר שהמים לא נוגעים בכל גופה. אלא שבשו"ע (שם) פסק להקל לגמרי, וכמו שהאריכו האחרונים בדבר וכן פסק בט"ה"ב (ח"ג שח), מאחר דסתם מרן בלשונו, ומוכח הוא שמותר לטבול לכתחילה בשלג שלא נפטר, והנה התיר זאת הגם שאין המים נוגעים בכל גופה, ונראה שהוא מהטעם שהזכרנו לעיל, שכיון שכל גופה נמצא במי המקווה והיא מוקפת במים, חשיבא שפיר טבילה.



### יד. האם דבר שמחוץ לגופה תמיד הוי חציצה

נראה לבאר ממחלוקת ראשונים שהובאה בבית יוסף (סי' קצח סעי' ט), בדין של גלד שהאשה מצטערת בהסרתו (אך אין בדבר סכנה), שלדעת הסמ"ק אם יש כאב בהסרתו אינה חייבת להסירו, מאחר שכל דבר שמצטערת בנטילתו נחשב שאינה מקפדת ובמקום סכנה אפילו מחוץ לגופה לא חוצץ. וחלקו עליו המרדכי, הסמ"ג וספר התרומה, וס"ל שגלד שעל המכה הוי חציצה למרות שמצטערת בהסרתו. וכן פסק השו"ע כדעת הסמ"ג וסיעתיה, אך כתב על זה רע"א (בפסקים סי' ס) וז"ל: דע"כ לא פליג הסמ"ג אלא במצטער בעלמא (שאו מצריך להסיר הגלד) וכו' אבל במקום סכנה דודאי לא תסתכן נפשה ומתייאשת מלהסירה, לעולם יש לומר דמיקרי אינה מקפדת. עכ"ד. ולכן, אם במצטערת הקילו, אז בסכנה על אחת כמה וכמה.

ובגדר ההקפדה שהחמירו בה חז"ל, ביאר במתק לשון בעל הכתב סופר (יו"ד סי' צא) מתי אף המחמירים יודו להקל, וכך כתב: שמה שהחמירו להסיר כל דבר שעל הגוף גם אם יש צער בדבר, הוא מאחר שלא כל האנשים שווים בצער ההסרה, והכל לפי מה שהוא אדם, שיש

אנשים מעונגים שמרגישים ומצטערים בכל כאב קטן, ויש אנשים שאינם מרגישים באותו כאב, וכן תלוי הדבר בסוג הגלגל, שלפעמים מתייבש מהר ולפעמים לימים מרובים, והכל לפי הזמן, קור וחום שבאותו מקום, ודבר זה צריך אומד יפה ונמצא שתורת כל אחד בידו, ולכן החמירו תמיד בלא פלוג להסיר הכל. אבל בדבר שידוע שמצטער כל אדם, ואי אפשר להסירו בלי כאב וצער, כל הפוסקים מודים שבכה"ג לא מקרי מקפיד ואפילו מחומרא אין צריך להסיר ולא להמתין, עכ"ד. וכן הוא בנד"ד, שברגע שיש בירור מצד רופא שהאשה אכן סובלת מחולי מוגדר וברור ולא ממיחוש קל, ושידוע הוא שעפ"י הרפואה יש לה סכנה לטבול, ועפ"י ציווי הרופא צריכה לטבול עם תכשיר שימנע ממנה הסכנה והצער, יש להקל ולאפשר לה זאת שהרי היא סומכת דעתה על אותו רופא, ונוח לה ולשאר נשים שבמצבה להשתמש באותו תכשיר שימנע ממנה את הסכנה.

ובנד"ד שהדבר חמור פי כמה מגלד של פצע שיש צער בעלמא בהסרתו, שנחשב הוא לאינה מקפדת, אז ק"ו שיש לומר באשה הסובלת מחולי באוזניים שעלול להביא גם לידי סכנה, אין נחשב הדבר לחציצה אף החלק העודף של האטם הנמצא מחוץ לחלל האוזן. וכן כתב בשו"ת מהרש"ג ח"ג סי' נה, והיקל אף ביותר מזה לשואל בדבר אשה שנאסר עליה לטבול בשל בעיה באוזניה ואפילו אם תשים צמר גפן באוזניה, אלא שהוכרחה לכסות את כל אוזנה מבחוץ ב"פערבאנד" מהודק היטב שלא יבוא שום לחלוחית באוזנה. וכן העלה להקל בשו"ת שרידי אש ח"ב סי' מד, שתטבול אף בלא הדחת המוך (התכשיר שתתן באוזניה) וגם בלא תחיבה בעומק האוזן.



### טו. השוואה לנידון של קליעות בשיער

איתא בשו"ע (יו"ד סי' קצח סע' ו) בדין קליעות שבשיער האשה שסכנה להפרידן, שאינו חוצץ מאחר שיש סכנה בדבר, שלכאורה אינו מובן כ"כ דמה בכך דהוי סכנה, סוף כל סוף הוי חציצה. ולפי החילוק השלישי שמצינו ב'מיעוט המקפיד' כפי שהוזכר בשו"ת מהרש"ג דלעיל שכאשר מקפידה בדווקא שיהיה עליה אז אינו חוצץ, דכיון שיש סכנה להפריד השיער א"כ האשה רוצה דווקא שיהיה מטעם סכנה, והוי הקפידה להיפך שתהיה 'החציצה', וכל שהאשה מקפדת 'שהחציצה' תהיה על גופה אז לא חשיב חציצה. וכן כתב בשו"ת דובב מישרים (סי' עא), שטעם המרדכי שפסק הרמ"א (בסי' צח סע' ו'), הוא שסכנה להסיר השיער וחשיב שאינה מקפדת, א"כ בכל מקום שיש סכנה חשיב כאינה מקפדת, וממילא מיעוט שאינו מקפיד אינו חוצץ גם מדרבנן. עכ"ד.



### טז. האם דווקא דבר שהוא חלק מגופה אינו חוצץ

למרות שהיה מקום להקשות ולחלק בין הנידון של קליעות בשיער, דהתם אינו חוצץ מאחר שהוא חלק מגופה ממש דהיינו רביתיה, כמו בטבילת עובר במעי אמו ביבמות פ' החולץ, ואילו

בנ"ד מיירי בדבר חיצוני, כמבואר באחד מ-ג' הטעמים שהובאו במרדכי. מ"מ יש לתרץ מהטעם שכתב המרדכי בדין קליעות בשיער דכיון דלא מצי לגלחן מפני הסכנה הוי רביתיה ולא חייצי, כדאמרי' פ' הערל העובר היינו רביתיה אף על גב דלאו ירך אמו. ועוד כתב הלבוש טעם נוסף להיתר, והוא משום שסכנה לאשה להסיר קליעות השיער והיא מתייאשת שיהיו עליה עד שיפלו מאליהן ואינה מקפידה להסירן. וא"כ הוא הדין בנ"ד שמתייאשת מלהסיר את התכשיר בזמן הטבילה מפני שסכנה הוא לה, ואתי שפיר.



### יז. דבר שנעשה במתכוון עדיף יותר

ועדיין לכאורה יהיה קשה בנ"ד מסי' קצח סע' ו, שהרי בקליעות שבשיער הדבר תמיד נמצא עליה, משא"כ בנ"ד שהחציצה תהיה רק בשעת הטבילה. אך יש ליישב, שמעבר לטעמים להקל שהזכרנו לעיל, בנ"ד ההיתר אפילו עדיף מדין קליעות בשיער, והוא מאחר שכל שנעשה במתכוון קיל טפי. ומוכח כן מדברי הרא"ש בנדה פ' תינוקת (הל' מקואות ס' כז) גבי צבע שנעשה לנוי, וכפי שמצינו (שקלים פ"ח מ"ד, מ"ה) בטבילה לפרוכת אף על פי שיש בו תכלת וארגמן ותולעת שני. וכפי שפסק השו"ע (סי' קצח, סע' יז) שמאחר שנעשה לשם נוי אינו חוצץ, ומוכח מסתמות דבריו שאף אם יהיה ממש צבע ולא רק חזות בעלמא אינו חוצץ. וכך הבין טה"ב (ח"ג עמ' קג) בדעת השו"ע, הואיל ולנוי הוא. וכן מוכח בשו"ע עצמו (או"ח ס' קסא ס"ב). וכן כתב בשו"ת פני אריה (סי' ו), והוכיח גם כן מהרשב"א הנ"ל. והביא עוד ראיה ממה שכתב בגמ' סוכה (לו, א) ד"כל לנאותו אינו חוצץ", שאין הכוונה דווקא לנוי אלא ה"ה כל דבר שרוצה בקיומו. ע"כ. ואם בדבר הנעשה לשם נוי שדרך הנשים להקפיד שיהיה כך אינו נחשב לחציצה, ק"ו לדבר שנעשה לשם רפואתה ומניעת היזק שלא יחשב לחציצה. וכן כתב בשו"ת מהרש"ג סי' קצז וז"ל: משמע דעשאוהו במתכוין הוי מעלה טפי שלא לחוץ, וא"כ נידון דידן נמי נעשה במתכוין ואפשר דאינו חוצץ. עכ"ד. וכן כתב בשו"ת זרע אמת (ח"ב ס' פו) לגבי טבעת שהניחו לאשה ברחם כדי שלא יפול, שמאחר שהיא רוצה בקיומה אינו חוצץ, מהטעם שזה כמו צבע העשוי לנוי. וסובר הוא בדעת הרשב"א שאין עיקר טעמו דווקא משום שזה לנאותה, אלא משום שרוצה בקיומה.



### יח. האם בעינן את כל הטעמים כדי להתיר

הנה בסדרי טהרה (סי' קצח ס"ק יט) כתב: וכבר ידוע כשהפוסק מביא טעמים הרבה להתיר שאין ללמוד מזה להתיר אלא מהני גווני דשייכי נמי כל הני טעמים וכו'. ע"כ. וכתב כן בשם החכם צבי. אלא שכתב בטה"ב (ח"ג עמ' מב) בעניין הסומך להתיר ע"ד פוסק אחר ואין בנדונו את כל טעמי ההיתר, והביא משו"ת עמודי אש (סי' א אות צו וצז) דמ"ש הסד"ט שאין ללמוד להתיר אלא כשכל הטעמים איתנהו אין זה כלל גדול, אלא כל שלאחר העיון רואה הרב המורה שיש לסמוך על טעם אחד, יכול להורות להקל ולשקוד על היתרא דבנות ישראל. וכתב

עוד בטה"ב (שם) שיש מקום לומר דברבנן גם כשיש טעם אחד להקל יש להתיר, ושכן כתב הגאון מהרש"ם (ח"א סי' ז, בד"ה והנה ר"מ) אף בדעת החכם צבי, מאחר שהראיה שהביא מהש"ס בחולין (מט ע"ב) דבעינן שיהיו כל הטעמים, הנה הש"ס שם מיירי באיסור דאורייתא, אבל דרבנן י"ל דסמכין על טעם אחד שכתב הפוסק שם. וה"נ בנ"ד הוי רק מיעוט, והחציצה אינה אלא מדרבנן, שפיר דמי להקל. גם בשו"ת בנין עולם (חיו"ד סי' מב דף קט, א) כתב דמ"ש המרדכי ג' טעמים להקל בדין קליעות שבשיער, לרווחא דמילתא כתב כן, ועיקר הטעם הוא שכיון שאינה מקפדת עתה להפריד שערותיה, וא"א לה להפריד בנקל, אינן חוצצות, ומ"ש הטעם משום סכנה הוא רק לחזק טעם הראשון, וכן דרך הפוסקים לתת הרבה טעמים לרווחא דמילתא, אף שעיקר הטעם הוא אחד בלבד.



### יט. חומרא המביאה לידי קולא

יש לזכור, שנשים אלו נכנסות לטבול ביתר חיל ורעד שמא יארע להן נזק, וממילא הן מתכווצות ומזדרזות בטבילתן בשל כך, והרי עלינו לחוש שמא לא יטבלו יפה וכדת, כפי שפסק השו"ע (סי' קצח סע' כז) וז"ל: "קרצה שפתותיה או קפצה ידה בענין שלא באו המים בהם, לא עלתה לה טבילה". וכן בסע' לח וז"ל: "ולא תקפוץ אותה יותר מדאי, ואם קפצה לא עלתה לה טבילה". ולמרות שכבר כתב בסדרי טהרה (ס"ק נח) בשם הרמב"ן, שלא להחמיר בדיני חציצה יותר מדאי ולחפש אחר ספיקות לפסול טבילתה, לא קשיא, מאחר דהתם מיירי לאחר טבילה והכא מיירי לפני הטבילה, שעלינו לחוש לכתחילה שלא תגיע למצב של התכווצות וכיוצ"ב כפי שהובא בשו"ע. וממילא עדיף לנו להקל בדין מיעוט שאינו מקפיד כאשר יש סכנה וצורך בדבר מהטעמים שהזכרנו. ועוד נסיף, מאשר שתכנס לסכנה, ובנוסף גם לספק אם טבילתה עלתה מחמת שקרצה שפתותיה וכו'. ובפרט שברור הוא שקבוצת נשים אלו יאמרו כאחת שאינן מקפידות ואף חפצות באטם מסוג כזה או אחר אשר זה הוא תפקידו להגן ולשמור מהיזק המים, ושאינו יוכלו עד כמה שניתן לטבול בנחת ורוגע, וגם הוא יעלה בקנה אחד עם הגדר של "מיעוט שאינו מקפיד" (כפי שהוזכר לעיל בגדר השלישי של מיעוט שאינו מקפיד כאשר האשה חפצה בדווקא שיהיה עליה, דלא הוי חציצה), מאשר לנסות ולאלתר אמצעים אחרים שמהחשש שמא לא יועילו כדבעי, ואז האשה עלולה לחטוא במה שפסק השו"ע בצורת הטבילה כפי שהזכרנו לעיל, ויתירה מזאת עלולה להיחשף לסכנה.



### כ. באיסור דרבנן ובחשש איסור דאורייתא מקילים במקום עיגונא

בשו"ת שבט הלוי (שם) הביא בשם תלמידו הרה"ג יקותיאל פרקש, וכתב ממה שהובא ביו"ד סי' קפד בפת"ש ס"ק ג בשם תפארת למשה לגבי אשה שרואה וסתה מט"ו לט"ו וליל טבילתה כל פעם בעונת הוסת, מותרת לבעלה, כיון דאל"ה תיאסר האשה לבעלה לעולם ולא גזרו רבנן בכך. וכתב עליו השבט הלוי שיפה העיר, מאחר שהוא ק"ו לנד"ד, שהרי בסמוך לוסת הטעם

שגזרו הוא שמא תראה ותתקלקל בשעת תשמיש באיסור נדה דאורייתא, ואפ"ה לא גזרו במקום עיגון, ק"ו בנד"ד שהטבילה מצד עצמה טבילה גמורה. עכ"ד.

ועוד היה מקום לכאורה לומר שלכל הפחות תמתין האשה עד אחר עונת הוסת לבחון שמא לא תראה, ואז תוכל לשמש שלא בעונת וסתה, שהרי למרות שקי"ל שוסתות דרבנן, מכל מקום י"א שוסתות דאורייתא וכאן קבעה לה וסת ואמורה לראות וחששא דאורייתא שמא תראה תוך כדי תשמיש איכא הכא, ועם כל זאת מותרת לשמש בעונת וסתה, ואפילו בדיקה פנימית לא הצריכו אותה קודם התשמיש. ואילו בנד"ד קיל טפי, שהרי מדאורייתא ליכא חששא כלל כיון דמיעוטו אף המקפיד דינו מדרבנן, וכל שכן הכא בדאינו מקפיד. ואף שהיא מסירה את הדבר לאחר הטבילה, כיון שמדובר במקום סכנה כפי שביארנו, אז יש לדון על שעת הטבילה, מאחר שהדבר שעליה הוא להנאתה וטובתה שלא תינזק.



### כא. האם דווקא במקום 'סכנה ממש' יש להקל

יעויין בשו"ת רע"א (פסקים סי' ס ד"ה "ולענ"ד יותר"), שביאר שפעמים שלשון "סכנה" הוא לאו דווקא סכנה גדולה כגון סכנת נפשות, אלא אף בסכנת איבר סגי. ובנוסף שאין צורך להידחק ע"מ להתיר במקום שודאי יש סכנה אלא אף במקום ספק. ויתירה מכך, אף במקרה שיש צער גדול או צד ואפשרות שתצמח סכנה בעתיד ואפילו אחת מני אלף. וז"ל: והוא תמוה דמה הפרש בסכנה בין רב למעט ובין ודאי לספק, הא מ"מ מתיאשת מלהסירו מחמת ספק סכנה וכו', אלא ודאי דאין כוונת הר"ש דאיכא סכנה ממש או ספק סכנה אלא דאיכא צער טובא ואפשר על צד הריחוק אחת מני אלף דיצמח מזה סכנה, דאף דאין אנו דנין אותו כעת בכלל סכנה או ספק סכנה, מ"מ כיון דאיכא צד אפשרות לבוא לזה, קורא בלשון סכנה, והשורש דאיכא דחק וכאב וצער גדול וכו'. עכ"ד. וכן כתב בשו"ת שרידי אש ח"ב סי' מד וז"ל: מצוה לחפש אחרי היתרים וקולות עד כמה שידינו מגעת, ובנד"ד יש לנו אילנות גדולים לסמוך עליהם אף שלא בשעת הדחק. עכ"ד. וכן כתב הנצי"ב בשו"ת משיב דבר (חיו"ד סי' לו) בדין מקפדת שלא להסירו מחמת צער ולא מחשש סכנה, הובאו דבריו בטה"ב (ח"ג עמ' מה) בדין רטייה שע"ג המכה שיש צער בהסרתה, וכתב שמה לי חולי שיש בו סכנה או אין בו סכנה, כל מחלה וכאב קשה לסבול, ועושים לה רפואה בכל מה שאפשר. ע"כ.

ומצאתי עוד בטהרת מים (סי' סט) על מה דשקיל וטרי באמרי יושר אם סכנת איבר הויא סכנה, ומביא את הש"ך (יו"ד סי' קנז ס"ק ג) דבשאר איסורין חוץ משבת אבר אחד חשיב סכנה ובפרט חרשות שעליה אמרו "חרשו נותן דמי כולו", כי אינו שווה כלום. ע"כ. ובימינו אנו מובנים דברי חז"ל הקדושים היטב, שמפי הרופאים ידוע שדלקת באוזן וכדומה יכולה לגרום לשיתוק ולפגיעה חמורה במוח (מפי ד"ר ישראל ברמה, מומחה אא"ג), כי האוזן קשורה למוח, וכפי שכתבנו להלן בחו"ד הרופאים. ובנ"ד הרי שסכנה איכא, ואף את"ל שסכנה ליכא, צער גדול ודאי איכא, וכפי שנפרט בהמשך על סוגי הבעיות והסיכוכים האפשריים מבחינה רפואית העלולים להיגרם בשל פתרון שאינו הולם את הבעיה ואף יכול לשעצמו לגרום לנזק.





## כב. חילוק בין דבר הנעשה לשם רפואה לבין דבר הנעשה לשם נוי או אומן במלאכתו

עוד יש לצרף ולחלק בין דבר הנעשה לצורך נוי לבין דבר הנעשה לשם רפואה, שהרי לעניין דבר הנעשה לנוי אשה מתקשטת ומתייפה בדבר העשוי לנאותה ומשתמשת בתכשירים המיוחדים והמיועדים לאותו עניין ואז נכנסים לגדר מקפדת אם הדבר שעשתה לשם נוי אכן נראה יאה, מסודר ומתוקן, או שמא יש פגם באותו דבר. כעין מה שרגילות נשים מודרניות להתקשט בלק ג'ל, ריסים מלאכותיים וכיוצ"ב, שאז אם האשה עצמה מקפדת או רוב נשים מקפידות על איך שהן נראות עם אותו דבר שנעשה לשם נוי, וכגון שנפגם אותו קישוט וכיוצ"ב, אז דווקא יחשב הדבר לחציצה. ואילו בענייני רפואה, ובפרט בדבר שיש בו סכנה, ואף חשש סכנה, שאז אשה משתמשת בתכשירים המיוחדים ומיועדים לאותו עניין ובאותו זמן שנצרך הדבר בלבד, אז מה לי אם הדבר כעת נאה או לא, הרי כל מה שהיא מקפדת באותו זמן הוא שלא תינזק, וההיזק קיים אך ורק באותה שעה ששוהה במים ולא לאחר מכן, וכפי שהזכרנו לעיל שיש להתייחס לשעת הסכנה ותו לא. וממילא, מה לנו להתייחס לאיך שהיא נראית כעת בזמן הטבילה ולתת לזה חשיבות של מקפדת על איך שהיא נראית באותו זמן. וכן צירף בשו"ת מהרש"ג (ח"ב סי' קצז) וכתב: עוד יש לצרף דכיון דמבואר בסוכה "דכל לנאותו אינו חוצץ" וכמ"ש הפוסקים הנ"ל לענין צבע שהאשה צובעת שיערה, וכיון שמסתבר ג"כ דהה"ד מה שנעשה לשמירה ג"כ אינו חוצץ. ע"כ. ואף אם יוצע לה לאותה שעה להשתמש בתכשיר מאולתר שאינו מיוחד לרפואה במקום תכשיר שמיוצר לשם כך, אלא שאותו תכשיר שמיוצר לשם כך הוא מעט נראה ונגלה מחוץ לבית הסתרים, הדבר פשוט וברור שלא יעלה על הדעת שמישהי תעדיף את התכשיר המאולתר רק בשל כך שאינו נראה כלפי חוץ ותזניח את התכשיר המיועד לכך מפני שהוא נראה "פחות נאה".

ונראה לחזק ולהוכיח זאת ממה שכתב בשו"ת שרידי אש (ח"ב סי' מד), שאף בשוחט וקצב שידיו מלוכלכות בדם ודעתו לעזוב את אומנותו אחר יום או יומיים, שמ"מ אינו חוצץ משום דהוי ביטול לשעה וסיים להקל וז"ל: נלענ"ד שיש לסמוך על המקילים באשה חולנית באזנה, שתטבול בכל אופן אפילו בלא הדחת המוך במים וגם בלא תחיבה בעומק האוזן. עכ"ד.



## חלק שני: סוגי הבעיות הרפואיות השכיחות, ודיון בהן

נבוא כעת לדון בסוגי הבעיות השכיחות שבקרב הנשים, ובהתייחסות עם מספר מומחים בתחום, אך קודם לכן יש להאיר ולהבהיר שאין המדובר כאן במי שחשה אי נוחות גרידא במים, אלא במי שיש לה בעיה רפואית מוכרת ומוגדרת מפי רופא וידוע שיש בטבילתה סכנה באותו זמן או שעלולה להתפתח סכנה בהמשך כתוצאה ממגע מים במהלך הטבילה, וכן למי

שעלול להיגרם צער וכאב מחמת הטבילה בשל מצבה הרפואי. וידועים דברי חז"ל בחומר הסכנה של בעיות האוזניים שנקראת מכת חלל ותנינא בגמ' בבא קמא (פה, ב) חרשו נותן לו דמי כולו. וכנ"ל ידוע מפי רופאים שדלקת באוזן וכדומה יכולה לגרום לשיתוק ולפגיעה חמורה במוח (מפי ד"ר ישראל ברמה מומחה אא"ג) כי האוזן קשורה למוח.



### א. בעיות זמניות

דלקת בתעלה החיצונית של האוזן:

ד"ר נתנאל אייזנבך: הבעיה שכיחה יחסית. הגורמים לכך הם חשיפה למים מזוהמים או נקיון אוזניים עם קיסם וכיוצא בזה. משך זמן ההחלמה בדרך כלל הוא כשבוע, ובזמן הדלקת אסור להרטיב את המקום כדי למנוע החמרה או המשך הדלקת. החיידקים צריכים סביבה לחה כדי לשגשג, זאת הסיבה שמורים לא להרטיב. יחד עם זאת, למרות שכרוב המקרים הרטבה חד פעמית לא תגרום נזק משמעותי. במיוחד אם שמים טיפות לפני ואחרי ואוטמים את האוזן. אבל מצד שני, בחלק מועט מהמקרים, הרטבה כן יכולה לגרום להחמרה בדלקת. בד"כ בדלקת מסוג זה יש כאב חיצוני, שיכול להיות כואב מאוד. זאת אחת הדלקות הכואבות ביותר שיש. למעשה בעניין תחיבת אטם אוזניים, כיון שהדלקת היא בתעלת השמע, בד"כ יש כאב גדול בעצם החדרת האטם, וממילא כמעט שאין אפשרות לאטום את האוזן, אולם אם יש בכוחה לאטום את אוזניה שלא יכנסו מים, מבחינה רפואית יכולה לטבול כך. ואפשרות נוספת היא לשים צמר גפן עם וולין או שמן בתוך תעלת השמע – (ועדיף לשים טיפות אוזניים לפני ואחרי הטבילה בנוסף לאיטום האוזן לתוספת הגנה).

דלקת (פנימית) בתעלת האוזן התיכונה:

במידה שיש דלקת אך אין נקב בעור התוף, אין סכנה לאשה לטבול כך גם מבלי תכשיר הגנה, מאחר שאין אפשרות למים לחדור לאותו מקום בו נמצאת הדלקת. ואם יש נקב בעור התוף, יבואר הדין בסעיף הבא.



### ב. בעיות כרוניות

נקב בעור התוף

דוקטור ישראל ברמה: כשיש חור בעור התוף, חודרים המים דרכו לתוך האוזן התיכונה, שהיא איננה עמידה בפני זיהומים. הסכנה בהחדרת מים שאינם סטריליים ומכילים חיידקים רבים, כשאלו מגיעים לאוזן התיכונה דרך החור הם גורמים לדלקת. ובנוגע לשימוש בשמן דגים, מבחינה רפואית הבעיה איננה כניסת מים דווקא, אלא כל נוזל שאינו סטרילי, ממילא השימוש בשמן דגים והכנסתו לאוזן גם כן אסורה מבחינה רפואית. הסיכון בתחיבת צמר גפן עמוק בתוך

האוזן בכל פעם שהאשה הולכת לטבול הוא יותר גדול מכל הסיכונים שיכולים להיות בניתוח. ולמעשה הפתרון האידיאלי במקרה של חור בעור התוף הוא לעבור ניתוח לסתימת החור.

העדר עור התוף

העדר עור תוף שלא לאחר ניתוח:

ד"ר נתנאל אייזנבך: במידה שהאשה נמצאת קודם הניתוח, יש לאטום את האוזן היטב עם אטם אוזניים, שיבטיח עד כמה שניתן מניעה מחדירה של מים.

אחרי ניתוח אוזניים:

ד"ר ישראל ברמה: אם מדובר באשה לאחר ניתוח בגין העדר עור התוף או ניתוח אחר באוזניה, במהלך כחודש וחצי שלאחריו, יש לברר מול הרופא המטפל אם קיימת אפשרות בכלל להכניס אטם אוזניים מהחשש שמא יפגע בתהליך הריפוי שבאותו אזור. ולמעשה רק לאחר בירור ואישור מהרופא המטפל יהיה מקום לדון בהכנסת אטם אוזניים וטבילה במקווה. ומבירור מול ד"ר נתנאל אייזנבך אודות הניתוח, הוסיף פרט חשוב, שלמרות שהניתוח לסגירת הנקב בעור התוף נחשב כפתרון סופי, הוא מתאים רק לחלק מהמטופלות. ובכל מקרה אין זה פתרון מהיר, מאחר שהתור לניתוח אורך כמה חודשים לכל הפחות. ואף אחרי הניתוח אסור להרטיב כלל את אזור האוזניים לפחות שלושה שבועות. וממילא למרות שהפנייה לניתוח הוא הפתרון הרפואי העתידי הטוב ביותר עבור האשה, אך דא עקא, אין זה פתרון למצבה הנוכחי כאשר היא צריכה לטבול בקרוב. ובמצב הקיים יש להעניק את הפתרון הרפואי הטוב ביותר למצבה הנוכחי, מבלי לעגן אותה עד שייקבע מועד הניתוח וכן עד שתתרפא ממנו.

לאחר ניתוח אוזניים, עם חלל אוזן תיכונה גדול:

ד"ר ישראל ברמה: במקרים של אחרי ניתוחים באוזניים, כשלא נשאר עור תוף, וקיים חלל אחד גדול, קיימת בעיה קשה. הפתרון ההלכתי של הכנסת צמר גפן עמוק לתוך האוזן אינו יעיל ואולי אף מסוכן. אם נתחב צמר גפן עמוק פנימה כשיש חלל גדול, יתכן שהאשה לא תוכל להוציאו, וכבר היו לנו מקרים רבים כגון אלו שנאלצנו להוציא צמר גפן שנתחב עמוק מדי. אם נכנסים מים לאוזן כזאת, בדרך כלל תיווצר דלקת, כי אוזן כזאת איננה מוגנת מפני זיהומים של החיידקים שבמים.

בעיה שניה הקיימת במקרים כאלו היא שצמר גפן אצל חולות אלו אינו אוטם ואינו מונע חדירת מים, מכיון שבאוזן קיים חלל, אי אפשר להדק את צמר הגפן לדפנות התעלה שאיננה קימת.

הבעיה השלישית בחולות הללו היא בעיית הסחרחורת ואי שיווי המשקל. קיימת סכנה שבחדירת מים לאוזן יהיה גירוי של האוזן הפנימית ותהיה תחושה של סחרחורת וחוסר שיווי משקל. גם מסיבה זאת אנחנו אוסרים על החולים להכניס את הראש למים, כי הסכנה איננה רק של זיהום ודלקת, אלא אפילו של טביעה במים רדודים כתוצאה מסחרחורת ואובדן שיווי המשקל. על כן במקרה חשוב שהטובלת תבקש מהבלנית להשגיח עליה בשבע עיניים, לא רק אם הטבילה כשרה ונעשית כהלכה, אלא גם אם הטובלת אינה מאבדת את שיווי משקלה במים.

לאור כל הבעיות שהוזכרו, נראה שבמקרים כאלה קשה מאוד להורות להכניס צמר גפן באוזן ולמנוע בכך חדירת מים. עכ"ד.

גם במקרה מורכב זה נמצינו למדים עד כמה יש לדאוג לחדירת מים, הן בשל הסכנה שעלולה להתפתח לאחר הטבילה, וכן בסכנה הממשית שעלולה להיווצר בטבילה עצמה עד כדי סכנת טביעה.



### ג. הסתייגות מפתרונות אחרים

במאמרו, כתב ד"ר ישראל ברמה כך: יש מספר רב של תשובות הלכתיות בנידון אולם ניכר בחלק מהם שהבעיה הרפואית איננה ברורה לשואל ולמשיב, ולכן הפתרון ההלכתי עלול להיות יותר גרוע מבחינה רפואית מאשר אם הטובלת תכניס מעט מים לאוזן, כמו למשל הרעיון להכניס צמר גפן טבול בשמן דגים. דבר זה עלול להזיק לפעמים יותר מאשר כניסת מים. עכ"ד. דוגמאות לחו"ד של רופאי זמננו על יעילות פתרונות שהוצעו ע"י פוסקים:

**שתכניס הטובלת אצבעה הקטנה לאוזנה ברפיון:** וזאת ע"י שתדיח תחילה אצבעותיה במי המקווה, כפי שהביא בספר תשובות והנהגות (ח"א סי' רעא). אולם יש להזכיר שאין כל הרופאים מסכימים לעצה זו, וכן הפוסקים חשו לכך, וכפי שהביא בשו"ת מהר"י שטייף מהחשש שיכנסו לאזנה טיפות מים מן ההדחה ויסכנו אותה. וכן מחשש שמא ייכנסו מי המקווה בשעת הטבילה, וכפי שחש לזה בספר שערי טבילה (סי' מא), מאחר שלדברי התשובות והנהגות צריכה להקפיד שהאצבע תהיה רפויה מאוד בשעת הטבילה, שאז דווקא מועילה הטבילה. ואין לומר שתהדק את אצבעותיה בתוך האוזן שהרי אמנם נסתם הנקב, אך האצבעות באותו זמן אינן ראויות לביאת מים, כפי שהעיר בספר שערי טבילה (שם). ומסיבה זו גם אם תדיח את אצבעותיה בחומר סטרילי עדיין סכנה ממי המקווה איכא אם תניח ברפיון, וכן מצד שאין האצבעות ראויות לביאת מים אם תתחוב בחוזקה. ועוד, שמבחינה מציאותית גם אם תדחוק אצבעותיה בנקבי האוזן, החשש שישמטו ידיה בזמן הטבילה הוא גדול, מאחר שאפילו סתם נשים בהולות מעצם הטבילה, וכ"ש אותה אשה שיש לה פחד גדול מהמים בשל מצוקתה הרפואית, וכל תזווה מועטת עלולה לגרום לכך שתרפה את ידיה ותהיה חשופה לסכנה וכפי שהעידו בפנינו נשים שכבר ניסו עצה זו, ולא הועילה להן, וכך גם העלה בפני ד"ר ישראל ברמה, ובנוסף הזכיר זאת בהסכמתו הרפואית למאמר זה וזתכ"ד: "אני סבור שבזמננו כשיש אטמי אוזניים

(א). המכתב המלא:

לכבוד הרב אלירן סעידיאן שליט"א, ראש בית הוראה "טהרה כהלכה"

שלום רב,

קיבלתי את המאמר שלך עם התשובה בנושא אטמי אוזניים. מאמר מחכים מאד גם בחלק ההלכתי וגם בחלק הרפואי. החלק הרפואי מעודכן ומדויק.

אני סבור שבזמננו כשיש אטמי אוזניים מסיליקון שאוטמים את המים מלהיכנס ל אוזן וגם השימוש בהם הוא קל ופשוט אין מקום לסתום בשיטות אחרות ברוב המיקרים של בעיות אוזניים. ניסיון לאטימת האוזניים בעזרת האצבעות אינו יעיל

מסיליקון שאוטמים את המים מלהיכנס לאוזן וגם השימוש בהם הוא קל ופשוט אין מקום לסתום בשיטות אחרות ברוב המקרים של בעיות אוזניים. ניסיון לאטימת האוזניים בעזרת האצבעות אינו יעיל ואינו מספיק, גם אינו רצוי מבחינה רפואית כשיש דלקת בתעלה חיצונית". ע"כ.

כמו כן יש לחוש מצד היווצרות קמטים בעקבות קיפול וכיפוף ידי הטובלת שלא יבואו לשם מים, כפי שהביא באבני שהם (ח"ב סי' קצח סע' מג). למרות שעל טיעון זה יש להשיב שקודם לכן תרטיב היטב את זרועותיה במי המקווה, כמבואר בפת"ש. ולכן יש שהציעו את הפתרון שתיכנס יחד איתה אשה נוספת, והיא זו שתניח אצבעותיה באוזני הטובלת. אולם גם כאן יש חשש, כפי שיבואר בפסקה הבאה.

**שתדיח חברתה אצבעותיה במי המקווה ותניח בתוך האוזן של הטובלת:** אין הרופאים מסכימים לעצה זו מהחשש שיכנסו לאזנה טיפות מים מהאצבעות הרטובות שתכנס לאוזנה ויסכנו אותה, וכפי שהעירו ד"ר ברמה וד"ר אייזנבך לעיל. וכן בדעות הפוסקים מצינו מי שחש לכך וכפי שהובאו דבריהם בשו"ת יבי"א (ח"י יו"ד סי' נח בהערה לח"ב אות כ'), שכתב וז"ל: אבל העצה האחרת שהביא הרמ"ח שחברתה תדיח ידה במי המקווה ותניח אצבעה לתוך האוזן של החולה בעת טבילתה. וע"ע בשו"ת אבני נזר (חיו"ד סי' רסב אות ב), ובשו"ת מהר"ש ענגיל ח"ב (סי' סח), ובפתחי תשובה (סי' קצח ס"ק טו), אין הרופאים מסכימים לה, כי הם חוששים שיכנסו לאזנה טיפות מים מן ההדחה ויסכנו אותה. וכן כתב בשו"ת מהר"י שטייף (סי' מו) בשם הרופא שאינו יכול לקבל אחריות שלא תזוק מרטיבות האצבע של חברתה. וע"ש. ולאו בכל זימנא מתרחיש ניסא, שלא תזוק בזה. עכת"ד.

וכן חש לזה בספר נשמת אברהם, ולמרות שמאידך היקל בכך שתדיח ידיה בחומר סטריילי, עדיין יש חשש שבזמן שהאשה תכופף בטבילה שמא תזוז ותישמט ידה של חברתה, ואז מה הועילו חכמים בתקנתם. והדבר קרוב שיקרה, ואיך נוכל לקחת סיכון זה. ומבירור נוסף אודות עצה זו, ביררנו מול אחד מרבני המקוואות בארץ שניסה לתת עצה זו והוא בתגובה השיב, שאף אחת מאותו אזור שהוא דר בו לא תסכים שאשה תכניס את אצבעותיה לאוזניה ותיכנס איתה למקווה, (וכבר ידוע לצערנו עד כמה המצב רגיש במקוואות ובמה שחלק גדול מהנשים מרגיש כ"חדירה לפרטיות", ולמרות שהבליגות עושות עבודת קודש שהן מפקחות שהטבילה כשרה כדת. ובפרט שכיום בית המשפט החילוני מתערב בעניין לא לו, כפי שהעיר מרן הראשון לציון הרב יצחק יוסף שליט"א בהסכמה לקונטרס "יום הטבילה". וממילא כ"ש בנד"ד מצינו שממאנות הנשים בפתרון זה).

ואינו מספיק, גם אינו רצוי מבחינה רפואית כשיש דלקת בתעלה חיצונית.

לכן נראה לי שהמסקנות שכתבת מתאימות להיות מקור לכל הפוסקים בנושא זה. במקרים רפואיים מיוחדים כשיש צורך לברור נוסף אשמח לענות לחלק הרפואי לכל פוסק.

בברכה

ד"ר ישראל ברמה

טל' 0508800560

לתת שמן דגים באזנה, שאינו מהווה חציצה: גם היא אינה מקובלת על הרופאים, כי הבעיה אינה רק על כניסת המים לאוזנה אלא כל נוזל שאינו סטרילי מהווה סכנה. ובנוסף כל מה שמועיל השמן הוא רק בכדי לדחות את המים אך הוא אינו מבטיח שלא ייכנסו מים כלל, ועדיין הטובלת חשופה לסכנה. וכן כתב ביבי"א (שם).

**תחיבת צמר גפן בעומק ממש ובנוסף תקשור אליו חוט רופף ובאמצעותו תוציא לאח"מ את הצמר גפן:** וגם כאן יש להסתייג, מאחר שכבר קרו מקרים שהצמר גפן נשאר בעומק האוזן ולא הצליחו להוציאו אלא בעזרת רופא מאחר שנותק החוט שחיברו אליו. וכן עצם התחיבה של התכשיר בעומק האוזן יכול להזיק, כפי שכתב בשו"ת עמודי אש (ח"ב סי' מד) וז"ל: וגם הדחיקה של המוך באוזן עד שלא יהיה נראה בחוץ, ג"כ קשה שהרי יוכל להזיק הרבה לאוזן כידוע. ע"כ. וכן לאשה שעברה כריתה של החלק הפנימי של האוזן קיים חשש, מאחר שקשה להדק את הצמר גפן ומים עלולים לחדור פנימה, וכן האשה עלולה לאבד שווי משקל ולטבוע מכיון שבתוך האוזן הפנימית נמצא איבר התחושה של שיווי המשקל. (חציצות בטבילה כתוצאה מתכשירים רפואיים עמ' 1). ומעבר לכך יש כאן חומרא המביאה לידי קולא, שהרי בכדי שלא יחשב לחציצה ויתבטל לגוף, לדעת הרבה מן הפוסקים צריכה האשה להתהלך עם צמר הגפן באוזן שבעה ימים וי"א חודש וי"א אף חצי שנה. והרי גם אם מי מהטובלות יסכימו לקחת סיכון ולטבול עם צמר גפן מאשר לטבול עם דבר בטיחותי, מי מהן תוכל להבטיח שבאמת תקפיד להתהלך במשך זמן ואפילו מועט כשבוע, כאשר ידוע לנו עד כמה את הבדיקות שחייבות בהן קשה להן לזכור ולבצע, והלוואי ישמרו מה שמוטל עליהן. וממילא קרוב הדבר ל"לפני עיוור". ומעבר לכך יש להעיר שמבחינה רפואית לא רצוי ללכת במשך זמן רב עם צמר גפן באוזניים, כיון שהדבר מפריע למנגנון הניקוי הטבעי של תעלת האוזן ועלול לגרום להצטברות שעווה, לגירוי של התעלה ולדלקות, וממילא לדבריהם מה הועילה לנו החומרא לטבול עם צמר גפן. (ד"ר ישראל ברמה, 'טבילתה של חולת אוזניים', תחומין ה' [תשמ"ד], עמ' 277). (ואין להקשות שתטבול את הצמר גפן בשמן ובכך לא יחשב לחציצה, מהנימוקים שכבר כתבנו בסעיף ג).

**טיפות אוזניים:** בעבר ההמלצה הייתה לשים טיפות אוזניים לפני הטבילה, כטיפול מונע ולשם יצירת שכבת מגן בין המים לחלק החשוף באוזן. כיום לא משתמשים בטיפות אנטיביוטיות על בסיס שומני אלא בטיפות על בסיס מים, שלא מונעות את מעבר המים לתוך האוזן. לכן אין טעם לשים טיפות לפני הטבילה כפתרון בפני עצמו, אלא רק בתור תוספת לתכשיר שיאטום את האוזן כדבעי. (ד"ר ישראל ברמה, מתוך פוע"ה ח"א עמ' 223).



## ד. האם מותר להורות לאשה להכנס לספק סכנה

והנה למרות שרצה בשו"ת משפטי עוזיאל (ח"ב סי' ל) להתיר ע"י הדחת אצבעה קודם הטבילה והכנסתו אפילו בדוחק לתוך אוזנה, גם אז היסס בדבר ונמנע מלהורות בדבר עד שיתברר מפי רופאים שאין כל חשש בטבילתה באופן שנותנת ומהדקת אצבעה באוזן יחד. וז"ל: אולם מה שאני מהסס בדבר הוא שלפי הגדת הרופאים יוצא שגם הרטבת אוזנה במים יכולה

להביאה לידי סכנה, ובוודאי שחייבים אנו לסמוך על דבריהם במקום "שב ואל תעשה" ואין אנו רשאים להכנס בספק סכנת נפשות לקיים מצות עשה. ואין צריך לומר לגבי אשה שאינה מצווה אפריה ורביה. ולא עוד שאני חושש שמא גם אחרי ההידוק יכנסו טיפות מים באזנה וחמירא סכנתא מאיסורא. עכ"ד.

וכפי שהבאנו לעיל בדעת רופאים ומתשובות הפוסקים שנודע הדבר שאכן בעצם הרטבת המקום אפילו במעט מים עלולה להסתכן, ממילא איך ניתן לסמוך על היתר התלוי בעצם הדבר שיכול לסכן את הטובלת. וכפי שהזכיר בשו"ת משפטי עוזיאל, שחייבים אנו להבטיח עד כמה שניתן שלא תצא תקלה תחת ידינו.

ולאחר כתיבת הסתייגות לדבריו מצאנו דברים אלו כתובים מפי ד"ר ישראל ברמה, שהתייחס לגוף התשובה שהובאה בשו"ת משפטי עוזיאל, ואף הוא דחה פיתרון זה וכתב: לא ברורה לנו ההתלבטות של הרב עוזיאל לגבי הפתרון שהאשה תטבול אצבעה במים קודם ואח"כ תטבול כולה כשהאצבע בתוך האוזן, מכיון שדרך זו אינה מונעת כניסת טיפות מים לאוזן. ואפילו אם יש היתר הלכתי, לא הועלנו כלום מבחינה רפואית. הוא הדין בשאלות לגבי שימוש בשמן דגים שאינו מהווה חציצה מבחינה הלכתית מכיון שדגים הם חלק מן המים. הואיל ומבחינה רפואית הבעיה איננה כניסת מים דווקא, אלא כל נוזל שאינו סטרילי, ממילא השימוש בשמן דגים והכנסתו לאוזן גם כן אסורה מבחינה רפואית.

הקל הקל תחילה:

מצינו בגמ' מס' יומא (פג,א) ת"ר: מי שאחזו בולמוס מאכילים אותו הקל הקל וכו'. וכן פסק השו"ע (או"ח סי' תריח סע' ט). בעניין האכלת אדם שתקפו בולמוס, שיש להאכילו תחילה מהאיסור הקל יותר, ואם לא יועיל, יאכילוהו את האיסור החמור יותר. ולכאורה הוא הדין בנד"ד, שיש להעדיף תחילה פיתרון שמצד ההלכה הוא קל יותר, ורק אם נראה שחלילה לא עזר, נעבור שלב אחר שלב, עד התכשיר שיעניק את הפיתרון הטוב ביותר. אלא שיש לחלק, שבהאכלת חולה הנמצא לפנינו, בזמן האכלתו בדבר הקל תחילה, אינו נכנס לסכנה בזמן האכלתו מהדבר שאיסורו קל, והרי הוא נמצא לפנינו באותה שעה, ובכל עת ניתן להמשיך להאכילו מהאיסור החמור יותר לפי צורכו. ואילו בנד"ד באותה שעה שהטובלת נכנסת אל תוך המים, והמים מכסים אותה מכל עבר, במידה לא 'קלענו' לפתרון הטוב ביותר, אזי פגענו בה, והיא עלולה בודאי לבוא לידי סכנה או לפחות לידי צער ונזק.

**אם יש דעות שונות בין הרופאים:**

ומעבר למה שהבאנו לעיל בדין חולה שביוה"כ, אף אם נמצא שדברי הרופאים מסופקים בעניין חומרת הסיכון שבטבילתה, שזה יאמר שיש חשש גדול לנזק באם תטבול בלא אטמים ובגינו יהיה מקום להקל מצד הדין, וזה יאמר שהחשש הוא קטן, וכעת המורה הנשאל מסופק מה הפתרון האידיאלי שיתן מענה הלכתי מבלי להקל יתר על המידה. או במקרה אחר שדברי הרופא שסבר שיארע לה נזק באם תטבול ללא תכשיר למעשה לא היו מדויקים, וממילא יהיה מקום לומר שמאחר שעבור אותה טובלת לא היה די צורך להקל מסוג תכשיר כזה או אחר, אזי

ייחשב לה בדיעבד כחציצה. יש ליישב ולומר שמעבר לכך שבנד"ד קיל טפי מדיני יוה"כ, דהתם בכרת הוא ואילו כאן מדובר בחציצה מדין מיעוט המקפיד, ולכל היותר ספק דרבנן הוא בדבר הנוגע לסכנת איבר. יש עוד לתרץ כפי שכתב בשו"ת עמודי אש (אות צ דף י ע"ב) הובאו דבריו בטו"ב (ח"ג עמ' לט) שאין נפ"מ אם דבריו (של הרופא) אמת או לא, מאחר שכל שהאשה שומעת כן, דבריו עושים הדבר לאינו מקפיד, ואדרבה היא מקפדת מאד שלא להסיר, עכ"ד. וא"כ מניין לנו להחמיר על האשה בכך, שהרי ברגע שבדעת האשה מוסכם (מטבע הדברים) לחוש לבריאותה ובפרט אם כבר סבלה בעבר מטבילות שגרמו לה נזק בשל תכשירים שאינם מועילים, וממילא מקפידה היא בדווקא שלא להסיר את התכשיר שיכול לעזור לה. וכפי שכתב בשו"ת עמודי אש (שם) שאילו היה אחד מעיז להסיר באונס, היתה זועקת ועקת שוד ושבר והיה נחשב בעיניה כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה. ע"כ. וכן כתבו סברא זו השואל ומשיב תנינא (ח"ג סי' קח) שהעיקר שאנו דנים שכל שיש נשים במעמד הלז שאינן מקפידות, חשובה כאינה מקפדת, ואינו חוצץ. וכ"כ בשו"ת עמק שאלה (חיו"ד ר"ס מה), ובשו"ת בית יצחק (ח"ב יו"ד סי' יט אות ג, וסי' כ אות א) ע"ש.

וכיוצא בזה כתב בשו"ת בניין עולם (חיו"ד סי' מב דף קט ע"ב) בעניין פיזור סמים על ראש האשה לצורך רפואתה, ולמד ק"ו מדברי המרדכי בנידון של קליעות בשיער, וכתב: שעיקר כוונת המרדכי שהאשה מתייחסת להפרידן מפני שהיא חוששת משום סכנה ומשום הכי חשיבי רביתה, והדברים ק"ו (מהנידון שהובא במרדכי) שאם מה שאומרים שנעשה ע"י שד שאין הסכנה ברורה כ"כ, שהרי לדברי הרמב"ם כל ענין מעשה שדים אין בו ממש, ובכל זאת הוי בכלל סכנה שזיק לה הדמיון, כ"ש בנ"ד שהוא ע"פ הטבע, בציווי הרופאים שיש סכנה להפרידן, שבדאי אינה מקפדת להפרידן ולהכי לא חייצי דהכי רבתייהו. עכ"ד. וכן יש ללמוד לנד"ד, שהרי על עצם סוגי החולי ודאי שאין ספק בין הרופאים בבירור המציאות אם יש קרע בעור התוף, או העדר עור התוף וכיוצ"ב, וכן אין מחלוקת בעניין הסכנה שבחשיפה, וכפי ששאלנו וביירנו מפי רופאים מומחים יר"ש בגין החשש של הנזק והצער העלולים להיגרם. ומאידך בטיב הפתרונות הרפואיים למניעתם, ובפרט דסמכין אפי' על רופא גוי דלא מרע אומנותו, היכא דאיכא הוכחה לדבריו, וכפי שמבואר בשו"ת עמק שאלה (חיו"ד סי' מג) ושו"ת עמודי אש (אות צג), הובאו דבריהם גם כן בטו"ב (ח"ג עמ' מ), ובנוסף לעוד פוסקים הסוברים כן. והוסיף הטו"ב (שם) שהרי אנו סומכים על הרופאים אף באיסור גדה, ובאיסור חמור של יוה"כ דהוי דאורייתא.

#### כשאין שום הבדל מבחינה רפואית:

יחד עם זאת, במידה שנמצא לפנינו תכשיר אשר מעניק פתרון הולם כיאה וכדבעי מבחינה רפואית, ובמקביל כמובן עולה בקנה אחד עם הגדרים ההלכתיים כפי שכתבנו, ולעומתו נמצא לפנינו תכשיר נוסף שאינו מאבד מהמענה הרפואי שהאשה הינה נצרכת, אך מבחינה הלכתית ההיתר בו מרווח יותר, במידה שהוא נמצא בהישג יד ואין מצריך להמתין עד שהאשה תצטרך לדחות את טבילתה בכדי להשיגו, וכן שאין הפסד מרובה מבחינת ממון, אז כמובן שיש להשתמש בתכשיר שההיתר ההלכתי בו מרווח יותר. ולדוגמא, אם נמצאים לפנינו שני סוגי



אטמי אוזניים, כשהאחד בנוי בצורה שבסוף האטם יש בית אחיזה להוצאת והכנסת האטם (שמעיקר הדין מותר לטבול גם בסוג אטם זה, כפי שהזכרנו), ומאידך נמצא לפנינו אטם הנכנס בעומק מבלי שנראה כלפי חוץ כלל ומבלי שיסכן את האשה בשום צד שהוא, ודאי שנעדיף כאמור את האטם הנכנס יותר בעומק.

#### תא חזי עדיף:

כאמור, מעבר להתייעצות מול רופאים ועיון בדברי רבותינו הפוסקים, ביקשנו בתור תוספת בירור לערוך סקר בבית ההוראה 'טהרה כהלכה' בקרב נשים הסובלות בחולי האוזניים בדרגות שונות, אשר לחלק מהן הוצעו הפתרונות הנ"ל וביקשנו לשמוע מכלי ראשון, האם הפתרון שקיבלו אכן נתן מענה לבעיה, ולהלן בקצרה חלק מהמקרים שעלו בידינו:

נשים שסבלו מחור בעור התוף שניסו את הפתרון של החדרת צמר גפן גדול בעומק האוזן, ואף יש כאלו שדחסו את הצמר גפן באופן שלא היה רפוי, ובנוסף סתמו אוזניהן עם האצבעות על הצמר גפן כפי שהציע הרופא המטפל, וטענו כי הפתרון כלל לא הועיל, ועדיין הייתה חדירה של מים ונכנסו לסכנה בשל כך. ורק אחרי שחזרו וביקשו היתר לטבול עם אטמי אוזניים וניסו להשתמש בהם, הועיל הדבר. ולא פחות חמור מכך, מצינו נשים שהצמר גפן נתקע בעומק האוזן עד שהוצרכו טיפול רפואי בכדי להוציאו (ועיין לעיל בדעת ד"ר ברמה על גודל הסכנה שיש בכך). ועוד שמענו מקרים מנשים נוספות הסובלות מחור בעור התוף, שלמרות שייצעו להן מורי ההוראה למרוח שמן דגים (מהסוג הנמכר בבתי המרקחת), כאשר באו והציעו זאת לפני הרופא המטפל, אסר עליהן להשתמש באלו התכשירים בתוקף, וזאת משום חשש לבל יכנס שום נוזל לאוזן. ויתירה מכך, גם בסוגי האטמים, למרות שמבחינת יעילותם הם עדיפים ובהרבה משאר התכשירים המוצעים בד"כ מפי המורים, אם כי עדיפים הם בהרבה משאר הפתרונות האחרים, אך יחד עם זאת גם הם אינם מבטיחים יעילות במאת האחוזים. וממילא, עד כמה שניתן להעניק פתרון הולם למצב עלינו לעשות כן.

#### נראה מבחוץ ואינה מקפידה – האם נחשב לחציצה:

ועיין עוד במה שהעלה טה"ב (ח"ג עמ' סב) בדין קוץ שנתחב בבשר ונראה מבחוץ, שבבית יוסף (סי קצח סעי' יא) הביא את לשון הרשב"א בתורת הבית הקצר (בית ז סוף שער ז) וז"ל: אשה שנכנס בה קוץ, לא תטבול עמו עד שלא יהיה נראה מבחוץ כלום, או שלא תרגיש בו ותקפיד עליו. ע"כ לשון הרשב"א. והוכיח מזה שבשעת הדחק, אפילו אם נראה הקוץ מבחוץ, במידה שאינה מקפדת עליו אינו חוצץ. וכן צירף את דעת מאורי אור (קן טהור דף קמ סע"ב), שאפי' נראה הקוץ כלפי חוץ, אם אינה מקפדת אינו חוצץ. וכן צידד הטה"ב להתיר בשעה"ד באותה תשובה לעניין תפרים שנגלים כלפי חוץ, שבהסרתם יש לה צער רב, אז אין חוטי התפרים חוצצים, דהו"ל מיעוטו שאינו מקפיד. והנה, אם בקוץ שנכנס בבשר שדרכו להכאיב, ואינו ניתן בכוונה תחילה אלא מחמת מקרה שקרה וכעת יש קושי בהוצאתו, ובכל זאת אינו נחשב לחציצה בשעה שהאשה אינה מקפדת, ואפילו כאשר נראה מבחוץ לעיני כל, אם כן, ק"ו בנד"ד כאשר יש לאשה חולי באוזניה והיא משתמשת באטמי אוזניים שמטרתם להביא שלום בזמן

טבילתה ולמנוע ממנה נזק ומכאוב, ויהיה לה צער בהסרת האטמים באותו זמן שתזדקק להם, שמטבע הדברים אין האשה מקפדת עליהם אלא אדרבה, חפצה בהם ורצונה שיהיו באוזניה כל משך הטבילה, שלא נחשב הדבר לחציצה, וקל יותר מהנידון שבקוץ התחוב בבשר. וכפי שביארנו לעיל, שבדבר הנעשה במתכוון עדיפא טפי לדעת המהרש"ג שכתב, וז"ל: משמע דעשאוהו במתכוין הוי מעלה טפי שלא לחוץ, וא"כ נידון דידן נמי נעשה במתכוין ואפשר דאינו חוצץ. ועוד מצאנו בדעת רע"א שכתב כן בשו"ת לבושי מרדכי (חיו"ד קמא סי' קכז) וחילק בין קוץ הנתחב בגופה לבין דבר ששמה לרפואה במתכוון, וז"ל: ולענ"ד עוד יש לחלק, דהתם בחץ שאינו מועיל לו כלום במה שהוא בגופו, ואדרבא הלוואי שלא היה מעולם, אבל בהך טבעת (שניתנה ברחמה) כשהוא לרפואה ורוצה לשעתה שתישאר על גופה עד שתתרפא, הסברא ששייך כמו לגופה ואינה מקפידה, ועל החולה גופה אין לומר שהיא רוצה שלא היתה חולה, שהוא סיבה ראשונה מקדמ' הרפואה שהוא לרצונה, ע"ז לא נאמר נחא שלא היה. ע"כ. ועוד כתב שם בהמשך בדעת רע"א שמה שהתיר הוא בנראה מבחוץ, וז"ל: והנה גם בתשובת רע"א הלא במסקנתו כתב דכל זה בנראה מבחוץ. עכ"ד. וכך חילק בשו"ת לבושי אש וכתב: מה שהחץ תחוב לו ביריכו והוא מקפיד עליו מאוד וכו' אלא שמאונס הוא מוכרח להניחו שם ולפיכך הוי דבר המקפיד, משא"כ במוך שבאזנה, שרוצה בהנחת המוך למשך ימי המחלה, ודאי שאינה מקפידה והוי עכ"פ ביטול לשעה, ומהני לדברי הריטב"א הנ"ל. ע"כ.

מתי יש לחוש למה שיוצא מחוץ לבה"ס:

נראה שיש לחלק בין המקרים הבאים: אי מיירי בדבר שאין רגילות לנשים שיש להן סכנה ללכת איתו באותו זמן שהן צריכות לאותו תכשיר, ואנו אלו שכעת 'ממציאים' דבר חדש ומציעים להן להשתמש עם אותו תכשיר, וממילא נזקקים אנו שיהיה מיוחד דווקא בחלל הבלוע שבגופה לבל יראה ובל ימצא, ובשל כך אם יצא מחוץ לחלל של בה"ס ייראה כמוזר ונכנס לגדר 'מיעוט המקפיד' ונחשב הדבר למקפדת, הן בשל אי הוודאות אם אכן אותו תכשיר בכלל ימנע נזק. וממילא קשה לומר שניחא לה בזה, והן משום מראיתו שהדרך להקפיד עליו, אז אכן יש לדון לגבי החלק העודף שמחוץ לבה"ס אם נחשב לחציצה. אך אם יש לפנינו דבר המיוצר במיוחד לשם כך, העונה לדרישות הרפואיות שיוכלו לתת מענה רפואי כיאה וכדבעי לאותן נשים שסובלות מחולי באוזניים, וגלוי וידוע לפני כל אדם רגיל, שכך נראה אותו תכשיר (אטם אוזניים) ואינו נראה מוזר, שהרי כן דרך תשמישו באותו זמן ובאותו מקום (ים, בריכה, מקווה בנד"ד) ובפרט במקום סכנה, אז אינו נכנס לגדר 'מיעוט המקפיד' שנחשב לחציצה, אלא לגדר מיעוט שמקפידה בדווקא שיהיה או לכל הפחות ל'מיעוט שאינו מקפיד' דלא הוי חציצה. אף שלפעמים היא מקפידה שלא יהיה עליה, מ"מ כיון שבאותו זמן היא מקפידה שיהיה עליה, ואף אם נמצא מעט גם מחוץ לחלל האוזן ונוגע בה – שוב אינו חוצץ, שהרי כן הוא דרך תשמישו לאותן נשים שיש להן סכנה להשתמש בו באותו זמן שצריכות לאותו תכשיר. (ומ"מ אם הוא מסוג אטמי האוזניים שבית האחיזה שלהם אינו נסרך על האוזן אלא עומד כך באוויר, נראה שאין להחשיבו לחציצה, מאחר שהחלק שכן נוגע באוזן הוא החלק המיוחד פנימה בחלל האוזן, ואילו בית האחיזה הוא שנשאר תלוי ומחובר מצד אחד באטם, אך אינו נוגע באוזן עצמה).

**האם אטמי אוזניים עדיפים גם מבחינה הלכתית:**

אחר בירור בטיב הפתרונות שהוצעו בפוסקים כפי שכתבנו לעיל, ובמקביל לחו"ד של מס' רופאים בעניין, נראה שלא רק מבחינה רפואית אטמי אוזניים עדיפים על שאר הפתרונות, שאינם בהכרח נותנים מענה רפואי לבעיה אלא רק בגדר צמצום הנזק והצער לטובלת אם בכלל, נראה לצדד ולומר שגם מבחינה הלכתית יש להעדיף את אטמי האוזניים, שהרי אם האשה נותנת צמר גפן באוזן או תכשיר אחר שאין בכוחו להבטיח פיתרון למצבה ואף יכול להזיק כפי שהזכרנו לעיל (כגון צמר גפן בעומק, נוזל העלול לסכן אותה וכו') אם כך עלול להיחשב הדבר עצמו לחציצה מאחר שהיא מקפדת על עצם התכשיר בעודו נמצא עליה שלא מועיל. מה שאין כן באטמי אוזניים, שלגביו מתיישבת דעתה יותר מצד יעילותו, וממילא מקפידה ונוח לה שיהיה עליה ולא חוששת ממנו.



## **חלק שלישי: תשובות הראשל"צ ומניעת מכשול**

### **א. תשובת הרב מרדכי אליהו זצ"ל על אטמי אוזניים**

מובא בספר דרכי טהרה (פרק טז סע' כג, בהערה ו) תשובתו של הראשל"צ הרב מרדכי אליהו זצ"ל, וזה תוכן השאלה - אשה שבעקבות ניתוחים שעברה באוזנה ואין באפשרותה להרטיב את אוזנה בשום אופן, וזה מחו"ד של רופאים בכירים. והשיב, שאם אפשר שהבלנית תכניס את אצבעה במי המקווה ואח"כ באוזן הטובלת הנה מה טוב, אחרת תלך האשה עם אטמים, כשהיא לא מקפידה עליהם יכולה לטבול עמהם. עכ"ד.



### **ב. תשובת מרן הרב עובדיה יוסף זצ"ל בע"פ על אטמי אוזניים**

ולקראת סיום עריכת תשובה זו, האיר זורח לפני ספר אבני שהם, מהדורה עשירית (ח"ב במילואים עמ' נד), שהציג הרה"ג משה פנירי שאלה בפני מרן הרב עובדיה יוסף זצ"ל על אשה הסובלת מקרע בעור התוף ואחר כל טבילה סובלת קשות מחדירת המים, והורה להקל למעשה שתניח אטמי סיליקון בזמן הטבילה, ובסיום דבריו כתב שהכל לפי חו"ד הרופא ושיש לפסוק בכל מקרה לגופו.



### **ג. תשובת הראשל"צ הרב שלמה משה עמאר על אטמי אוזניים וכיסוי האוזן**

בספר מלאכת שלמה, כתב שם הרב על כלה שהסבירה שאם תטבול יכנסו לה מים לאוזניים והיא לא תשמע מספר ימים, וביום כלולותיה לא תצליח לשמוע והדבר יצער אותה מאוד, ושחוששת שהפתרונות שהובאו בפוסקים שהזכרנו לעיל לא יועילו לה, כתב הרב בתשובה וז"ל: תוכל להשתמש באטמי אוזניים ושהיו בגודל שלא נראים מבחוץ, וטוב שתלך עם הצמר

גפן או האטמים מביתה למקווה וכן מהמקווה לבית, כדי שיוכח לעין כל שאינה מקפדת על זה, והואיל ואינה מקפדת והוא מיעוט לא חוצץ. ע"כ. ובמקרה אחר בו הייתה סכנה לאשה כתב וז"ל: אשה שהיתה חולה מאד באוזניה, וכל ההצעות שהציעו לה, נדחו ע"י הרופאה שהיתה מטפלת בה, באומרה שיש חשש של פיקוח נפש בדבר. וסוף דבר שאותה רופאה שוחחה עמי על זה בטלפון, ועלתה הצעה ששימו כוס ריקה, והבלנית תהדק אותה חזק סביב האוזן. ע"כ. ונראה שסמך בין היתר על ההיתר שהובא בשו"ת מהרש"ג (ח"ג סי' נה) שציינו לעיל, שתניח האשה על אוזניה "פערבאנד", שהוא כיסוי המכסה את כל האוזן.



#### ד. תשובת הראשל"צ הרב יצחק יוסף

תשובת הראשל"צ הרב יצחק יוסף מובאת בסוף המאמר. ועתה זכינו שהעלה הסכמה זו עלי ספר, בספרו החדש ילקוט טהרה (עמ' תתכב), וציין לה גם בס' קצח (סעי' לו, הערה לו). וזתכ"ד: ואחר העיון בתורף דבריו זאת אשיב, כי כל דבריו נכוחים למעיין היטב בדברי הפוסקים בטבילה בדבר חוצץ, כשהאשה חפצה בה שזה רפואתה, אך חשוב להבהיר כי ברור שההיתר הוא רק במקרה של חולי היכול להגיע לידי חשש סכנה או לידי צער גדול, וגם עד שתתרא כבר יגיע וסתה ובכך תידחה טבילתה, וכל שכן במקום של חשש מכשול שאם ימנעו מאשה היתר זה עלולה להגיע ח"ו לפוקה ומכשול באיסורי כרת. וכו'.

מן האמור אף ידי תכון עם הרב המחבר שבמקום חשש סכנה "ואין שום אפשרות אחרת לטבול ללא אטמים", וגם שעד שתתראפא כבר יגיע וסתה ובכך תידחה טבילתה, וכ"ש במקום חשש שיבוא לידי מכשול, שיש להקל בנתינת אטמי אוזניים בשעת הטבילה. (וכמובן כל שיטת אפשרות לדאוג שלא יהיו האטמים בולטים כלפי חוץ כך צריך לעשות וכפי שציין המחבר), וכמובן שאין להורות היתר זה אלא רק לאחר בחינת המצב ע"י התייעצות עם רופאים, ומורה צדק הירא את ה' המוסמך לדון בשאלות חמורות מעין אלו שישקול בפלס את ההלכה שיש להורות, וכפי שכבר הזכירו זאת הרבנים שהצטרפו לרב המחבר, וכדברי רז"ל והיה ה' עם השופט, וה' יתברך יצילנו משגיאות אכ"ר.



#### ה. החמרה ומכשול

כשהטובלת רוצה להחמיר על עצמה:

ואף במקרה שהטובלת עצמה תציע מטעמי 'הידור' לקחת סיכון ולהשתמש בפתרונות אשר יעילותם פחותה ואף מסוכנת (ולמרות שכיחות הבעיות המצויות בהם כפי שהבאנו בגוף התשובה בדעות הרופאים והנימוקים להקל מדברי סופרים), וזאת במקום לטבול עם תכשיר אשר מתאים יותר למצבה הרפואי, כגון אטם אוזניים באופנים שניתן להקל כפי שהצגנו ונציין בסוף התשובה, נראה שיש למורה הנשאל להעיר על כך. וכפי שהזכיר לי בעניין אחר ידיד נפשי ואהובי רב אחאי גאון,

ר' אליהו בן סימון שליט"א, שמדרכי ההוראה להשיב לשואל ולא שאלה, דהיינו כאשר אשה אשר שאלתה שמחד גיסא סובלת מבעיה וקושי כמו בנ"ד ומבקשת עצה איך לטבול מבלי שיארע לה נזק ומכאוב, אך מאידך גיסא רצונה 'להחמיר' ולקיים את המצווה ב'הידור', גם אם זה במחיר שעלולה להסתכן בכך או לבוא לידי צער, וזה בשעה שיש צדדים וצידי צדדים להקל ולמנוע ממנה הסכנה. כאן המקום של מורה ההוראה להסביר ולהבהיר שטבילתה תהא כשרה ומהודרת לא פחות מכל אשה אחרת, מאחר שדרכיה של תורתנו הקדושה, דרכי נועם היא, ואין רצון הבורא שיביא האדם עצמו לידי סכנה, ובפרט כאשר יש היתר בדבר. ויש להסב את תשומת ליבה ורצונותיה להחמיר ולהדר במקומות אחרים שחומרא שייכת בהם, וכבר אז תמצא שחסרה היא בדברים שמעיקר הדין היא חייבת בהם, כגון: בדיני הרחקות, דיני צניעות, איסור והיתר, שבת, וכו'.

ואל יפלא מעיני הקורא, מאחר שזאת יוכל להגיד כל רואה ממה דמצינו בהלכות חמורות של חולה ביום הכיפורים שפסקם מרן השו"ע (או"ח סי' תריח סעי' א-ב) כאשר חולה רוצה 'להחמיר' על עצמו, שעליו נאמר "אך את דמכם..." שהרי אף במציאות שיש רק חשש סכנה, אז די בכך שיאמר הרופא שיכביד החולי ויוכל לבוא לידי סכנה בכדי להאכילו, ואפי' לא אמר במפורש שיסתכן אלא רק שיכבד עליו החולי. ועוד, שאף במקרה של מחלוקת בין הרופאים, כשרופא אחד אומר שצריך להאכילו ורופא אחר אומר שאין צריך, מאכילים אותו. ויתירה מזאת, אף אם מאה רופאים אומרים שאינו צריך ו-ב' רופאים אומרים שצריך, גם כן מאכילים אותו כפי שפסק השו"ע (שם סעי' ג'). (ואע"פ שקי"ל שרק לגבי עדות אמרינן תרי כמאה, אבל לגבי אומדנא אזלינן בתר דעות, יש לומר דהני מילי לעניין אומדנא דמונא, אבל הכא הוא ספק נפשות ולכן יש להקל). ועתה, אם במקרים אלו, בהלכות יום הכיפורים שעונשם בכרת ציוו עלינו חכמינו היאך לנהוג עם הבא 'להתחסד ולהדר', כ"ש בנ"ד שלכל היותר מדובר במיעוט המקפיד מדרבנן, שעלינו לנהוג בכובד ראש במקום שהטובלת נוהגת בקלות ראש, ופשוט.

#### הרימו מכשול:

כתב בשו"ת שרידי אש (ח"ב ס' מד), מצינו לחז"ל בשבת (קנא) גבי מי שהחשיך בדרך נותן כיסו לנכרי, דפריך שם הגמ' מ"ט שרי לי' רבנן למיתב כיסיה לנכרי? ומתריך: קים להו לרבנן דאין אדם מעמיד עצמו על ממונו, אי לא שרית ליה אתי לאתויי ד' אמות ברה"ר. א"כ בנ"ד הדבר ברור שבזמננו ומקומותינו רוב בני אדם אינם מעמידים את עצמם לעניין איסור נדה, ואי לא שרינן להו ודאי אתי לעבור על איסור נדה החמור, ולפיכך מצוה לחפש אחרי היתרים וקולות עד כמה שיידינו מגעת, ובנ"ד יש לנו אילנות גדולים לסמוך עליהם אף שלא בשעת הדחק. ע"כ. ועוד כתב בספר ימי טוהר (עמ' 110) על אשה שבעלה שומר תורה ומצוות שעברה ניתוח באוזן והרופא אסר עליה לטבול ללא אטמים, וכשהלכה למקווה והתייעצה עם הבלנית, זו התקשרה לרב אחד שאסר עליה לטבול עם אטמים, ואותה אשה חזרה לביתה ומאז חיו במשך 8 שנים חיי אישות ללא טהרה ואיסור כרת. עכ"ד.

וראה עד כמה יש להיזהר בהוראה ולא לחפש אחר החומרות כשיש צד היתר לפנינו כדי לא לסכן או לגרום צער לבנות ישראל הכשרות, מאחר שמצינו צדדים וצדי צדדים להקל, וכדברי האגרות משה (יו"ד ח"א ס" קא) שכתב שבמקום צורך גדול וכל שכן במקום עיגון כעובדא זו, ודאי מחויבים גם אנחנו להורות אם רק נראה לנו להתיר, ואסור לנו להיות מן הענוים ולעגן בת ישראל או לגרום להכשיל באיסורים או אף רק להפסיד ממון ישראל. ועיין בגיטין (דף נו) – 'ענוותנותו של ר' זכריה בן אבכולס החריבה את ביתנו'. ומוכרחים אנו להורות גם למעשה כשנראה לנו בראיות ובהבנה ישרה, ובפרט במקום עיגון כזה ולהציל ממכשול.



### חלק רביעי: מסקנא דדינא

ככלל, כל מקרה רפואי נידון לגופו, אך יחד עם זאת יש כמה מסוגי הבעיות הרפואיות שאותם הזכרנו וליבננו, וכן התייעצנו עם רופאי אא"ג מומחים, אשר מכנה אחד משותף להם, הן בשל כך שמוגדרים כחולי ממש ולא מיחוש בעלמא, והן בשל האפשרות שטבילה במקווה בלא הגנה נאותה עלולה להוביל להחמרה ועד סכנה של ממש ולכל הפחות לצער וכאב גדול. ולכן כל ההיתרים ההלכתיים שנוכיר להלן, הם מיועדים למי ששאלה בנוסף את הרופא המטפל שלה, והוא הסכים שבכך דווקא יכולה להימנע סכנה, אך אם לא די בכך, יש לברר מול הרופא המטפל על תכשיר אחר, ולאחר מכן להתייעץ עם מורה הוראה בדבר.

למעשה נלע"ד המורם מכל האמור מכל הטעמים ההלכתיים והרפואיים שהזכרנו:

א. **מיחוש בעלמא:** אשה שמרגישה אי נוחות בזמן טבילתה מחמת המים שחודרים באוזניה, ומבקשת לטבול עם תכשיר כלשהו שיאטום את האוזניים, ולא ידוע לה על בעיה או רגישות רפואית, אין להקל ולהתיר את הדבר אלא אחר בדיקה מול הרופא המטפל, ובהתאם לבעיה באם תימצא, יש להתאים עבורה את התכשיר הנדרש ולפנות לאחר מכן למורה הוראה.

ב. **דלקת באוזן התיכונה (פנימית):** במידה שיש דלקת בלבד אך עור התוף שלם ואינו מנוקב, אין סכנה בטבילה ויכולה לטבול ללא תכשיר הגנה, והנכון שתטבול טבילה אחת. אולם אם יש נקב בעור התוף, יבואר בסעיף הבא.

ג. **נקב בעור התוף:** יש להקל ולטבול עם אטמי אוזניים, ובאישור מורה הוראה והרופא המטפל.

ד. **היעדר עור התוף:** יש להקל ולטבול עם אטמי אוזניים, ובאישור מורה הוראה והרופא המטפל.

ה. **דלקת בתעלת האוזן החיצונית:** בד"כ יש כאב גדול בעצם החדרת האטם, וממילא כמעט שאין אפשרות לאטום את האוזן, אולם אם יש בכוחה לאטום את אוזניה עם אטמי אוזניים, מבחינה רפואית יכולה לטבול כך. ובמידה שאינה יכולה מחמת הכאב, ניתן לשים צמר גפן עם וזלין או שמן בתוך תעלת השמע, ובאישור מורה הוראה והרופא המטפל.

ו. לאחר ניתוח אוזניים: תחילה יש להיוועץ עם הרופא המטפל בכדי לבחון באם תתאפשר בכלל טבילה עם אטמי אוזניים או שמא יש לחוש מעצם נתינת אטמי האוזניים שעלולים להזיק בעצמם, ובאם הרופא המטפל יאשר את טבילתה עם אטמי אוזניים, יש להקל בכך.

הנחיות כלליות:

ז. סוג אטמי האוזניים: בכל אחד מהמקרים הנ"ל בהם הוצרכה האשה לטבול עם אטמי אוזניים, כל שיש דרך לדאוג שהאטמים לא יהיו בולטים כלפי חוץ, וזאת מבלי שיאבד מהמענה הרפואי שהאשה נצרכת, ושנמצא זמין מבלי שהטובלת תצטרך לדחות טבילתה בכדי להשיגו, וכן כשאין הפסד מרובה מבחינת ממון, כך צריך לנהוג.

ח. טיפות אנטיביוטיות: בתור תוספת הגנה לכל אחד מהמקרים שמצריך אטם אוזניים, ראוי ונכון להציע לטובלת להשתמש בטיפות אנטיביוטיות המאושרות ע"י הרופא המטפל, לפני ואחרי הטבילה.

ט. מספר הטבילות: למרות שהורגלו הנשים להחמיר ולטבול ג' טבילות, ואף הטובלת עצמה נהגה כן, ניתן להורות לה שתטבול טבילה אחת שמועילה על פי הדין כפי שפסק השו"ע (יו"ד ס' ר').



**Yitzchak Yosef**  
The Rishon Lezion Chief Rabbi of Israel



**יצחק יוסף**  
הראשון לציון הרב הראשי לישראל

בס"ד, י"א כסלו תשפ"ג, 2-293/פ"ג

לכבוד הרה"ג כש"ת רבי אליהו סעדיאן שליט"א  
ראש בית הוראה "טהרה כהלכה"

שלום רב,

עברתי על עלי בתריו בקונטרס שכתב בדיון טבילת אשה עם אטמי אוזניים שאינם בלועים בתוך האוזן, במקום חשש ספק סכנה, ובהיותו והדבר נצרך מאוד, ורבו המקרים שבעליהן של נשים הללו פונים אלינו בסוגיא חמורה זו של טבילת נשים הסובלות מבעיות רפואיות באוזניהם עד חשש סכנה בשעת הטבילה, ויש לדון מה היא הדרך להורות להן כדי שיכלו לטבול, וכפי שידוע לכל תורתו של מרן אמו"ר זצ"ל בנושא זה כפי שהאריך בספרו הגדול טהרת הבית חלק ג (ע"ס והלאה) ראיתי צורך לחזק את הרב המחבר.

וראיתי שכב' דן בארוכה לדון להקל באופן שלא ניתן לאשה לטבול ע"פ העצות שכתבו רבותינו האחרונים והובאו בטה"ב שם, שתלחלח את אצבעותיה במים ותכניסם באזנה, או ע"י אצבעות חברתה, או בהנחת מוך עמוק בתוך האוזן שלא יבלוט. וכפי שהרב מחבר מצטט לחור"ד של רופאים שישנם מקרים שלא ניתן להרשות לאשה לטבול בכהאי גוונא משום חשש סכנה, אלא רק ע"י אטמי אוזניים העשויים מסיליקון, אך דא עקא שאטמים הללו הינם בולטים וא"כ יש לדון מצד מיעוט המקפיד שלא בלוע בבית הסתרים שהוא חוצץ, וכב' הרב המחבר מעלה בכוחא דהיתרא שיש להקל, בפרט במקום עיגון וחשש מכשול שלא ימשלו בני הזוג ברוחם, וכל זאת בהסתמך על דברי הפוסקים שנזכרו בספריו של מרן אמו"ר זצ"ל, דמה שהאשה חפצה דוקא באותו זמן שיהיה עליה, הן מטעמי נוי או מטעמי רפואה, אינם חוצצים.

ואחר העיון בתורף דבריו זאת אשיב, כי כל דבריו נכוחים למעיין היטב בדברי הפוסקים בטבילה בדבר חוצץ, כשהאשה חפצה בה שזה רפואתה, אך חשוב להבהיר כי ברור שההיתר הוא רק במקרה של חולי היכול להגיע לידי חשש סכנה או לידי צער גדול, וגם עד שתתפרא כבר יגיע וסתה ובכך תיחדה טבילתה, וכל שכן במקום של חשש מכשול שאם ימנעו מאשה היתר זה עלולה להגיע ח"ו לפוקה ומכשול באיסורי כרת.

וגם אנחנו בס"ד השבנו מספר תשובות במקרים שבהם לא יוכלו בני הזוג למשול ברוחם, וישנו צורך וחשש סכנה לכסות אחד מאברי הגוף, בהסתמך על תשובת הרב חלקת יואב חיו"ד (ס"ל), שכל שברצונה שתישאר הרטיה דבוקה על גופה בשעת טבילה, אינה חוצצת מה"ת (ודברי השו"ע שרטיה חוצצת מדובר שהדרך להחליפה כל הזמן). וכ"כ בשו"ת אמרי יוסף ח"ב (ס"פ) ששנאל באשה כבדת שמיעה שהזהירו אותה הרופאים שאם יבאו מים באזנה תהיה חרשת לגמרי, מה תעשה לטבילת מצוה. והרב השואל הראה למ"ש בשו"ת מהרש"ם ח"א (ס"ז) שהיקל לתת מוך באזנה לבל יכנסו שם מים, אלא דהתם מייירי שהיתה נושאת מוך זה תמיד באזנה ע"פ ציווי הרופאים, משא"כ בג"ד שא"צ לזה רק בשעת הטבילה, וכתב, אולם כבר כתבתי בשו"ת אמרי יוסף ח"א (ס"י קצה) להקל, שי"ל דבכה"ג הוי מיעוטו שאינו מקפיד, שאינו חוצץ, וכבר העיר הרה"ג השואל באמרי יוסף ח"א דהא דקי"ל שאם אינה מקפדת עתה, אם מקפדת איוזה פעם חוצץ, "הכא דניחא לה עתה דוקא שיהיה עליה דבר החוצץ, מחמת חשש סכנת אבר, לא הוי חציצה, וסבירא נכונה היא" וכו'. ע"ש. וגם בשו"ת אמרי דוד (ס"י קמה) כתב כעין סברא זו, שאם נותנת מוך בעומק האוזן א"צ שיהיה ראוי לביאת מים,





**Yitzchak Yosef**  
The Rishon Lezion Chief Rabbi of Israel

**יצחק יוסף**  
הראשון לציון הרב הראשי לישראל

כיון שהיא מקפדת לעולם שלא יבאו שם מים. ע"ש. וכעין זה כתב הרמ"א בהגה (סי' קצח ס"ו), שאם יש סכנה להסיר דבר החוצץ, לא מקרי מיעוט המקפיד, דמה שצריכה להשאיר עליה מכח סכנה מקרי אינה מקפדת. וכ"כ בשו"ת זכרון יוסף שטיינהרט (חיו"ד סי' ט). ובשו"ת הגאון רעק"א (רי"ס ט). ובשו"ת עצי ברושים (סי' מא דף לה ע"ב). ומבואר מדברי חלקת יואב האמרי יושר והאמרי דוד, דבניחא לה עתה לטבול בדבר חוצץ דוקא, אם א"א בלעדה י"ל דלא הוי חציצה כלל.

והגאון בעל שבת הלוי דנפיק שמיא בדיני טהרה בספרו שיעורי שבת הלוי, כתב בתשובה שו"ת שבת הלוי (ח"ב סי' צה) מכוח דברי החלקת יואב והאמרי יושר, להקל לאשה שיש לה סכנה שיכנסו מים לאונה ע"פ הרופאים, ואין אפשרות להניח באוונה מוך (צמר גפן) למנוע חדירת המים, "שמותר לה לטבול עם כיסוי חיצוני מעל האוון", כי במקום שאין לה תקנה אחרת כלל, י"ל דלא החמירו חכמים להוציא אשה מבעלה. ובפרט שיש חשש מכשול. וגם מרן אאמו"ר זצ"ל הסתמך על דברי האמרי יושר והחלקת יואב בדין טבילה עם גבס, דחשיב כאינה מקפידה.

וראיתי שכב' המחבר מציין לדברי הרה"ג הרב משה פנירי שליט"א בספרו אבני שהם (מהדורה עשירית ח"ב במילואים עמ' נד) שהציג הרב המחבר שאלה מעין זו בפני מרן אאמו"ר זצ"ל על אשה הסובלת מקרע בעור התוף, ואחר כל טבילה סובלת קשות מחדירת המים, והורה להקל למעשה שתניח אטמי סיליקון בזמן הטבילה, ובסיום דבריו כ' שהכל לפי חו"ד הרופא ושיש לפסוק בכל מקרה לגופו.

מן האמור אף ידי תכון עם הרב המחבר שבמקום חשש סכנה "ואין שום אפשרות אחרת לטבול לא אטמים", וגם שער שתתפא כבד יגיע וסתה ובכך תידחה טבילתה, וכ"ש במקום חשש שיבואו לידי מכשול, שיש להקל בנתינת אטמי אוזניים בשעת הטבילה. (וכמוכן כל שיטת אפשרות לדאוג שלא יהיו האטמים בולטים כלפי חוץ כן צריך לעשות וכפי שציין המחבר), וכמוכן שאין להורות היתר זה אלא רק לאחר בחינת המצב ע"י התייעצות עם רופאים, ומורה צדק הירא את ה' המוסמך לדון בשאלות חמורות מעין אלו שישקול בפלס את ההלכה שיש להורות, וכפי שכבר הזכירו זאת הרבנים שהצטרפו לרב המחבר, וכדברי רז"ל והיה ה' עם השופט, וה' יתברך יצילנו משיאות אכ"ר.

בברכת התורה,

יצחק יוסף  
הראשון לציון  
הרב הראשי לישראל



הרב עמנואל מולקנדוב

מח"ס תורת הקדמונים

## כתיבת פסוקים שאינם ספר שלם

איתא בגיטין ס' ע"א: רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו האי ספר אפטרטא אסור למקרי ביה בשבת מאי טעמא דלא ניתן ליכתב וכו'. ולא היא שרי לטלטולי ושרי למיקרי ביה וכו', כיון דלא אפשר עת לעשות לה' הפרו תורתך. בעא מיניה אבבי מרבה מהו לכתוב מגילה לתינוק להתלמד בה וכו' אמר ליה אין כותבין ומה טעם לפי שאין כותבין וכו'. כתנאי אין כותבין מגילה לתינוק להתלמד בה ואם דעתו להשלים מותר רבי יהודה אומר בבראשית עד דור המבול בתורת כהנים עד ויהי ביום השמיני ע"כ. ומבואר מגמ' זו שיש איסור לכתוב את התורה פרשיות פרשיות, אלא שנחלקו האם מותר לכתוב כשיש עת לעשות לה'.

וכתב התשב"ץ בח"א סי' ב' שאיסור זה הוא איסור דאורייתא עי"ש. וכן דייקו אחרונים רבים מדברי הרמב"ם בפ"ז מהלכות ס"ת ה"א, שכתב: מצות עשה על כל איש ואיש מישראל לכתוב ספר תורה לעצמו שנאמר ועתה כתבו לכם את השירה, כלומר כתבו לכם תורה שיש בה שירה זו לפי שאין כותבין את התורה פרשיות פרשיות ע"כ. ומבואר שהוא איסור דאורייתא.



### האם בכמה פסוקים מתוך פרשה יש גם איסור או לא

נחלקו הראשונים האם האיסור הוא רק בפרשה שלימה או גם בכמה פסוקים מתוך פרשה. הראב"ן בגיטין כתב: נ"ל דוקא מגילה שהוא פרשה אבל פסוק אחד או ב' או ג' כותבין, דהא בתלמוד כותבים פסוק או שנים וגם בפיוטים וגם באגדה של פסח עי"ש. אולם הרמב"ם בתשובה [בלאו סי' רס"ח] כתב שאין לכתוב מן התורה פסוקים פסוקים אלא יכתוב שלוש תיבות לבד ולא יותר. ואם צריכים אנו להביא ראיה מפסוק, משנים אנו הכתב ונותנים לו צורה אחרת או כותבים מכל תיבה אות אחת או שתיים, סוף דבר, מקצת התיבה, או כותבים בסירוגין עי"ש. ומבואר שגם בפסוקים יש איסור ולא רק בפרשה. וכ"נ מדברי עוד ראשונים שנביא לקמן, כהרמב"ן במלחמות בפרק כל כתבי ועוד.

ונחלקו הראשונים בפסק ההלכה בענין זה.



א. אלא שהאחרונים הרבו להקשות על דבריו של הרמב"ם אלו, שהרי מותר לכתוב את התורה חומשים חומשים, ומנין שהמצוה היא לכתוב את כל התורה. ועוד למ"ד שמותר לכתוב פרשיות פרשיות מנין ליומדים שזו היא מצות כתיבת ס"ת, ועוד קושיות - עי' בדבריהם.

### הראשונים שפסקו לאיסורא

הרמב"ם בפ"ז מהלכות ס"ת הי"ד כתב: מותר לכתוב התורה כל חומש וחומש בפני עצמו ואין בהן קדושת ספר תורה, אבל לא יכתוב מגילה בפני עצמה שיהיה בה פרשיות. ואין כותבין מגילה לתינוק להתלמד בה, ואם דעתו להשלים עליה חומש מותר ע"כ. והעתיקו בספר עץ חיים [מלונדריש] כדרכו. ובשו"ת התשב"ץ ח"א סי' ב' הביא מדברי ר' מימון אביו של הרמב"ם, שכתב: ואין מותרת כתיבת הלוחות ללימוד הנערים אלא על זאת הצורה וכן נפסקה ההלכה בתלמוד וכן צייר לנו רבינו יוסף הלוי גאון ז"ל [היינו ג' מילים בשורה וכמו שצוייר שם] וכו' לא תהיה שיטה ארוכה מארבע תיבות או יתר כמו שיכתבו בספרים וכו' ע"ש. וכתב התשב"ץ בביאור דעתו בזה"ל: ונראה שרבי יוסף הלוי ז"ל אבן מיגש שתלה סברא זו בו סובר דכמסקנא דתלמודא עבדינן דאסיק אין כותבין, וכיון דלא אשכחן בתר הכי דשרו משום עת לעשות כדאשכחן בספרא דאגדתא וכתבת ההלכות - לא עבדינן בה עובדא מסברא דנפשין, דאיכא לפלוגי בינייהו דלאו עת לעשות לה' איכא הכא כיון שאפשר לגמור הספר ע"ש. וכ"ד ספר האשכול ח"א עמ' 156 וז"ל והלכתא כרבה דאמר אין כותבין מגלה לתינוק להתלמד בה, ואם דעתו להשלים מותר ע"כ. וכ"ד היד רמה בגיטין שם וז"ל וקי"ל כרבנן דאין מותר אלא א"כ דעתו להשלים עליה ע"כ. וכ"ד ראב"ן בגיטין שכתב: ואין כותבין פרשה לתינוק להתלמד בה ע"כ [אלא שלפי דעתו זהו רק בפרשה, אבל בכמה פסוקים מהפרשה מותר, וכו'].



### הראשונים שפסקו להיתרא

אולם רוב הראשונים פסקו להיתרא. כ"כ הרי"ף שם: כותבין מגילה לתינוק להתלמד בה, וכן הלכה ע"כ. וכ"כ ראבי"ה בסי' תתע"ח: וכותבים מגילה לתינוק להתלמד בה כדאיתא בפרק הניזקין ובפרק שני דתמורה ע"ש. וכ"כ המרדכי בגיטין רמז ת"ז: כותבין מגילה לתינוק להתלמד בה. וה"ה דמותר לכתוב פרשת הקרבנות וכן כל ק"ש שבתפלות שלנו משום עת לעשות לה' שהרי אין כל העולם יודעים בע"פ ואין לכל העולם חומשין להביאם לבהכ"נ ואתי לבטולי תפלה וק"ש שהוא מן התורה לכך מותר לכתוב הני אעפ"י שלא ניתן ליכתב ע"כ. וכ"כ בסתמא האגודה בגיטין. וכ"ד הרי"ד בפסקיו לגיטין וז"ל ואיתוקמא כתנאי, ויש לומר שגם זה עת לעשות לה' הוא וכותבין ע"כ. וכ"כ הריא"ז בהלכות מזוזה פ"א אות י"א: וכן מותר לכתוב מגלה לתינוק להתלמד בה, כמו שביאר מז"ה בפסקיו בפרק הניזקין ע"כ. וכ"ד המאירי בגיטין וז"ל אע"פ שמן הדין אין כותבין מגלה לתינוק להתלמד בה אא"כ דעתו להשלים עד סוף הענין כגון מבראשית עד נח ומתורת כהנים עד ויהי ביום השמיני שהוא גמר ספור הקרבנות [ודבריו בזה צ"ע לפי סוגית הגמ'] אעפ"כ עת לעשות לה' וכו' וזהו שגדולי הפוסקים הביאו כותבין מגלה לתינוק וכו' ע"ש. ובספרו קרית ספר ח"א מאמר ב' ח"ג הוסיף יותר, שלאחר שהביא את דברי הרי"ף כתב: אבל גדולי המחברים אוסרין ומשום דרבנן אמרי אין כותבין מגילה לתינוק וכו' והלכה כרבים, אלא שאנו סומכין על עת לעשות לה' שאין הכל מספיקין לכתוב חומש שלם לתינוק כשמתחיל ללמוד ע"ש. והארח"ח בהלכות ת"ת אות ט' כתב שהריא"ף והר'

יהונתן ז"ל מתירין מפני הדחק להתלמד ע"ש. וכ"נ דעת רי"ז נ"ב ח"ב [די"ח ע"ד] שכתב מותר לכתוב מגלה לתינוק להתלמד בה כך פשוט בגיטין וכן פסק רי"ף. ויש שתמהו עליו ופסקו כת"ק דרבי יהודה דאמר אסור אם לא היה בדעתו להשלים ע"כ, ונראה שדעתו בסתם כדעת הרי"ף להיתרא.

וכ"ד הרמב"ן במלחמות בשבת מ"ג ע"א [מדפי הרי"ף], שהרי"ף הביא שם את הברייתא: הברכות והקמיעין אע"פ שיש בהן אותיות של שם ומעניינות הרבה של תורה אין מצילין אותן מפני הדליקה, וכתב הרמב"ן: והברייתא שהביא מכותבי ברכות ללמד על כותבי קמיעין כתבה או על כותבי ברכות 'שלא לצורך' כמו שכותבין פסוקי דרחמי ואין ספק שהוא אסור והם כשורפי תורה ע"ש. הא לצורך כותבין. וכ"כ יותר להדיא הרשב"א בתשובה ח"ה סי' קי"ט, וז"ל ואע"פ שעכשיו כותבין סדורי ברכות והתפלות שיש בהם כמה פסוקים של תנ"ך - היינו טעמא משום שנתקצרו הלבבות ומותר משום עת לעשות לה' וכו', אבל הקמיעין מסתברא דבאיסורן הן עומדים כל שיש בהם פסוקים ואין מצילין אותן, שאין אומרים בהם עכשיו עת לעשות יותר מן הדורות הראשונים, והלכך אף עכשיו אנו אומרים בהם הכותבם כשורפם ע"ש. הרי שעכ"פ לצורך מותר לכתוב פסוקים. וכ"ד הר"ן בחידושו לגיטין וז"ל ואסיקנא דאין כותבין וכ"כ הרמב"ם וכו'. ומ"מ נראה דהיכא דאיכא דוחקא שרי כדאסיקנא בספרא דאפטרותא משום עת לעשות לה'. ונראה שזה היה דעת הרב אלפסי ז"ל שכתב בהלכות כותבין מגלה לתינוק להתלמד בה ע"כ. וכ"כ עוד בפירושו לרי"ף על שבת דף מ"ג ע"א [מדפי הרי"ף] וז"ל ועוד תמהני למה אסר הרב ז"ל [הרמב"ן הנ"ל] לכתוב פסוקי דרחמי וכו"ב. מה בין פסוקי דרחמי לספר אפטרותא דשרינן בפרק הניזקין משום עת לעשות לה'. ועוד דהא אסיקנא התם שאין כותבים מגילה לתינוק להתלמד בה ואפ"ה כתב הרב אלפסי ז"ל שם בהלכותיו דקי"ל כותבין מגילה לתינוק להתלמד בה, ומשמע דטעמיה משום עת לעשות לה' הפרו תורתך דבר הלמד מענינו הוא וכדאיתא התם, ולמה נאסור יותר לכתוב פסוקין דרחמי מלכתוב מגילה לתינוק להתלמד בה ואיני רואה בה מקום לחלק ע"כ. ואע"פ שהר"ן גופיה בפירוש הרי"ף לגיטין [דף כ"ח ע"א] כתב על דברי הרי"ף: תימה הוא דבגמ' מוכח בהדיא דהלכה כמ"ד אין כותבין ע"כ. מ"מ נראה ברור שדבריו בחידושים וכן בשבת מאוחרים יותר, ששם יישב את פסק הרי"ף בטוב טעם, וכך דעתו. וכ"ד הנימוק"י בגיטין שם וז"ל: וכותבין מגלה, פרשה לבדה של תורה או שנים, והכי הלכתא. ואע"ג דלא אתברר בגמרא שפיר, מ"מ פסקו הגאונים כן משום עת לעשות, דכיון דלא אפשר כתבין ע"כ. וכן הסכים הרשב"ץ בתשובה ח"א סי' ב' שהביא את מחלוקת הרי"ף והרמב"ם וכתב על דברי הרי"ף: וכן נראה לי, מדאסיקנא התם דספרא דאפטרותא שרי למקרי ביה משום דלא אפשר ופרש"י שאין בכל צבור וצבור יכולת לכתוב נביאים שלם, וכ"ש שאין יכולת לכל יחיד ויחיד לכתוב תורה שלמה לבניו. וכן בפרק מצות חליצה (ק"ו ע"ב ע"ש) אמרינן דהלכתא כמר זוטרא דס"ל דבמקום מצוה כתבין מגלה לתינוק ע"ש.

וכן מתבאר מדברי ספר חסידים סי' תתקל"ג שכתב: המתקנים בגד פשתן על ס"ת (כגון מפות ומעילים) וכותבים פסוקים בבגדים ואח"כ הנשים עושות רקמה על רושם התיבה במשי מעשה

מחט אם יש בפסוקים שם הקדש לא יניח לנשים לרקום במחט על הכתיבה מפני שנוקב את השם ע"כ. ומבואר שמצד עצם הכתיבה שפיר דמי.

ומתבאר מהנ"ל שהמאירי, המרדכי, הר"ן והרשב"ץ ביארו בדעת הרי"ף שכיון שלענין הפטרה קי"ל שמותר משום עת לעשות לה' ודלא כרבה, ה"ה גם לענין מגלה להתלמד בה. וכ"כ ליישב הב"י ביו"ד סי' רפ"ג, מהרש"ל ביש"ש גיטין פ"ה סי' כ"ט, הב"ח ביו"ד שם ובהגהותיו על הרי"ף ועוד.

והרא"ש בגיטין פ"ה ס"כ כתב ע"ד הרי"ף: ותימה הוא כיון דרבא השיב לאביי אין כותבין וליכא מאן דפליג עליה. ועוד ראוי לפסוק הלכה כתנא קמא דרבי יהודה דלא שרי אלא בדעתו להשלים. ואפשר דסבר הלכה כר' יוחנן דאמר תורה מגילה מגילה ניתנה ולא חייש להא דקאמר כיון דאידיביק דאם כן אפילו חומש לא נכתוב אלא תורה שלמה כיון דאידיביק. ועוד ראה להקל משום דלא אפשר לכל עניי ישראל לכתוב תורה שלמה לבנו ע"כ. והב"י הקשה על דבריו עי"ש. ועכ"פ הרא"ש לא ברירא ליה פסק זה לא לאיסור ולא להיתר, וכפי שכתב הטור בקיצור פסקי הרא"ש שם שהרא"ש 'גמגם' בדבר עי"ש. ודלא כמ"ש הרשב"ץ בתשובה שם שהרא"ש 'הסכים' לרי"ף עי"ש.

נמצא שדעת רוב הראשונים שמותר לכתוב מגלה לתינוק להתלמד בה משום עת לעשות לה', ודלא כרמב"ם וסיעתו.

והב"י הביא את מחלוקת הרי"ף והרמב"ם ואת היישוב בדעת הרי"ף, ובשו"ע שם פסק כהרמב"ם עי"ש. אולם לפי האמור שרוב הראשונים דעתם כרי"ף - נראה שהעיקר הוא להיתר בזה, ובפרט שהראשונים בתראי כמו המאירי, הר"ן והרשב"ץ, הביאו את מחלוקת הרי"ף והרמב"ם, והכריעו כדעת הרי"ף.



## האם ההיתר לדעת הרי"ף וסיעתו הוא רק לצורך לימוד או אף שלא לצורך

המעייין בדברי הראשונים שהבאנו לעיל יראה שמדברי כמה מהם מתבאר שדוקא לצורך לימוד התיור, וכפי שנראה מדברי הרמב"ם בתשובה שכתב שגם המתירים לא התיירו אלא לצורך עי"ש. וכן מפורש בדברי הרמב"ן והרשב"א הנ"ל. וכן מתבאר מדברי הר"י מלוניל שבארח"ח והמאירי. וכן הרשב"ץ בתשובה ח"א סי' ו' כתב: וכבר כתבתי למעלה מה שיש לחוש בכתיבת פסוקים, ע"כ צויתי לכתוב בכתובות בנותי וכלותי חרוזים לא פסוקים עי"ש, ומבואר שאע"פ שהוא סובר כהרי"ף, וכפי שמבואר לעיל - מ"מ בפסוקים בכתובה שאינם לצורך לא התייר.

אולם מדברי הר"ן בשבת בתשובתו על הרמב"ן לגבי פסוקי דרחמי מבואר שאף שלא לצורך לימוד התיור, דהא פסוקי דרחמי אין בהם צורך לימוד, וכפי שכבר כתב הב"ח בהגהותיו לרי"ף

בגיטין וז"ל: ולכך נתפשט המנהג להחזיר אפי' מה שאינו לצורך. ומזה ודאי ראוי להחמיר - עי' בספר המלחמות להרמב"ן ר"פ כל כתבי ובהר"ן שם עכ"ד. ומבואר שהר"ן שמתיר היינו אפילו שלא לצורך. וכן האריך בזה ר' יוסף הלוי בשו"ת גינת ורדים סי' כ"ו וכ"ח בדעת הר"ן הנ"ל ושכך התפשט המנהג על פי סברא זו עי"ש.



### האם מותר לכתוב קמיעין שיש בהם פסוקים בזמן הזה

עוד נחלקו הראשונים האם בכלל ההיתר 'שלא לצורך' נכלל גם כתיבת פסוקים בקמיעין או לא, דבגמ' בשבת קט"ו ע"ב איתא הברכות והקמיעין אע"פ שיש בהן אותיות של שם ומעניינות הרבה של תורה אין מצילין אותן מפני הדליקה, וכתבו הראשונים לגבי 'הברכות' שהאידינא שניתנו ליכתב מצילין אותן מפני הדליקה, ולגבי קמיעין כתב הרשב"א בתשובה שהבאנו לעיל להדיא שלא ניתנו ליכתב גם בזמננו ואין מצילין אותן, והובא בב"י בסי' של"ד סי"ד. אולם הטור שם כתב וכן הברכות 'והקמיעין' מצילין אותן וכו'. וכתב הב"י בביאורו השני שם שאפשר דסבירא ליה דכיון דאתייהיב רשותא למיכתב ברכות הוא הדין לקמיעין עי"ש. וכן מתבאר להדיא מדברי הסמ"ק מצוה רפ"ב שכתב: ובימי התנאים לא היו מצילין הברכות 'והקמיעין' אבל עתה שרבתה השכחה התירו להציל 'הכל' ע"כ. ומפורש בדבריו שגם את הקמיעין מצילין, כדברי הטור, וא"כ ברור שניתנו ליכתב.

וכן למד השלטי הגבורים במסכת שבת שם בדעת הר"ן, וז"ל והר"ן פליג עליו [על הרמב"ן] וכתב דמותר לכתוב כתבי הקדש אפי' בלשון לע"ז 'וכן קמיעין' ופסוקי דרחמי משום עת לעשות לה' ומצילין נמי אותם מפני הדליקה עי"ש. אולם מהר"י הלוי בשו"ת גו"ר שם פירש בדעת הר"ן שרק פסוקי דרחמי התיר ולא קמיעין, והחילוק ביניהם הוא שהברכות שיש בהן צורך, אף שכתבן שלא לצורך מצילין, כיון שכבר ניתנו ליכתב משום עת לעשות אין חילוק בין לצורך בין שלא לצורך. אבל קמיעין, כיון שלא ניתנו ליכתב שאין בהם צורך, אין מצילים אותם עי"ש.

ובספר שומר ישראל להרחיד"א אות ה' כתב: הרמב"ן ז"ל הפליג בתועלת אמירת עשרה פסוקים אלו [שכתב בהמשך שם], וגם לכותבם בקמיעא. ויש קונטרס גדול בכ"י מהרמב"ן ז"ל באופן וסדר וכוונת כתיבת הקמיעא וכו' עי"ש. והנה מה שכתב כן בשם הרמב"ן - צ"ע, שהרי הרמב"ן שהעתיקנו לעיל כתב להדיא שכותבי פסוקי דרחמי הם כשורפי תורה עי"ש, וכ"ש קמיעות. ובאמת נראה שאין פסוקים אלו להרמב"ן, דכתה"י שהזכיר החיד"א נמצא לפנינו בספריה הלאומית [ס' 47970] בשם 'מפתח הזהב', השבעות קמיעות ותפלות ע"ד קבלה מעשית, ובעמ' 46 איתא כך: קמיע מהרמב"ן. דע שזאת הקמיע של ארבע שורות היא מהרמב"ן זלה"ה, והוא קבל אותה מרבו מהר"ם מרונטבורג ורבו מרבו והיא מומחה ומנוסה מכל הקמיעות בעולם וכו', ושם איתא את כל הפסוקים שציין החיד"א 'עם הכונות של כל פסוק ופסוק' עי"ש. הרי שזהו הקונטרס שכיון אליו החיד"א. אולם הייחוס להרמב"ן מוטעה, שהרי הרמב"ן לא היה

תלמיד מהר"ם מרוטנבורג. ועכ"פ מצאנו לעוד כמה מהראשונים שסוברים שמותר לכתוב פסוקים בקמיעות.

ובספר אשר לדוד [מועטי, ליוורנו תרל"ו] דף כ"ח ע"ג הביא את דברי השו"ע ביו"ד סי' קע"ט סי"ב שפסק שאסור לכתוב פסוקים בקמיעין, וכתב אבל ראיתי בספר שומר ישראל [הנ"ל] וכו'. ואפשר כיון דאותם הפסוקים על הכוונה שכתב שיכין שם מוחזקין ומותר כמו שכותבים ספרי תפלות משום עת לעשות לה' כמו שכתוב שם בסי' הנזכר בב"י על ספרי תפלות וכו"ב. ולפי שלא ראינו מי שחושש לזה ולכתוב פסוקים בקמיעין לכן נ"ל כיון שמי שנוטל קמיע עמו לשמירה בל ימוט ממנו, א"כ לא שייך בו שריפה כדי שאין מצילין אותו מן הדליקה ולא שייך בו כשורפי תורה שאמרו בש"ס, שזה לא יבוא מעולם לידי דליקה. כן אפשר לומר, ומ"מ יש להחמיר כדברי מרן עכ"ד. הרי שהעיד שלא חוששים, וכותבים פסוקים בקמיעות, אלא שסיים שיש להחמיר כדברי מרן, אבל המנהג אינו כן. ומה שכתב בטעם המנהג שהוא מוחזק וכו' – צ"ע, שהרי אין אנו כותבים עם הכוונות שכתב בקונטרס שם, שלא העתיקן החיד"א, אלא רק את הפסוקים גרידא. ובזה לא מצאנו שהוחזק, שהרי אינו עשוי כתיקון חכמים וכוונתיהם. וע"כ שגם ללא שהוחזק ממש המנהג הוא שכותבים.

ובכמה ספרים מובא מנהג לתלות על הכתלים בחדר היולדת ניירות שכתוב עליהן מזמור שיר למעלות, וכפי שמובא בחדר לאלפים בסי' מ' וכן בספר ברית אבות [מונקאטש תרנ"ח] בקונטרס ישוע הבן אבן מ"ב ועוד. וכתב בספר בית ישראל [לאנדא] ח"א סי' ל"ו שמנהג העולם שכותבים ומדפיסין קמיעות אלו בניירות בפסוקים ושמות לתלות אותם בבית היולדת הוא ע"פ דעת הטור הנ"ל שהתיר לכתוב קמיעין בזה"ז ע"ש.

והב"ח כתב בשם מהרש"ל [בפירושו לטור] שהקמיעות 'אע"פ שניתנו ליכתב', מ"מ אינן דומין לכתבי הקודש ואין דינם אלא כשאר תכשיט ואין מצילין אותן, ע"ש. הרי שגם הוא ס"ל שבזה"ז מותר לכתוב קמיעין.

ובאמת שכך מתבאר מהמקורות שנביא לקמן, שהעידו על המנהג גם בדברים שאינם לימוד, וכמו כתיבת שיר של פגעים, ריקום על הטלית ועל מפות הס"ת, פסוקי בסוכות תשבו, פסוקים מעניגא דיומא כמו כי ביום הזה יכפר עליכם, פסוקים על שערי וקירות בית הכנסת וכדומה, פסוקים בכתובות וכדומה, אלא שחלקם סברו שאסור ולכן מחו בעושים כן. אבל כשמצרפים את כל עדויות הפוסקים נראה ברור שנהגו בכל תפוצות ישראל להקל בזה.



## עדויות הפוסקים במשך הדורות על המנהג לכתוב פסוקים

הרמב"ם בתשובה [בלאו סי' רס"ח] נשאל בדבר אדם שרקם על טליתו פסוק מפרשת ויאמר, והאריך לאסור לשיטתו שאין לכתוב פסוקים, וכתב בתוך הדברים: ופה במצרים ראינום לוקחים לוחות זהב או כסף וחורתים בהם שיר של פגעים ותולים אותם בצוארי הנערים, ומחינו בידם על זה תכלית המחאה ע"ש. הרי שהעיד על מנהגם במצרים שכותבים 'שיר של פגעים', אלא

שהוא מחה בהם לשיטתו. ובשו"ת הרדב"ז ח"ד סי' מ"ה נשאל על מה שנהגו במצרים לרקום על הטלית פסוקים של תורה בזהב. והשיב: כבר נשאל הרמב"ם ז"ל על זה והשיב שהוא אסור ונתן בה כמה טעמים כולם נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת ע"כ. הרי שאע"פ שהרמב"ם אסר לרקום הפסוקים – המנהג התפשט שלא כדעתו, והמשיכו לרקום פסוקים על הטלית, אלא שהרדב"ז אסר כדעת הרמב"ם. וכן הגו"ר בכלל ב' סי' כ"ה הביא מעשה באחד שריקם על טליתו פרשת ציצית וכו' עי"ש, וחזונו כנ"ל.

וספר חסידים שהבאנו לעיל כתב המתקנים בגד פשתן על ס"ת וכותבים פסוקים בבגדים וכו', ומבואר שכן היה נהוג במקומותם. וכ"כ הלבוש ביו"ד סי' רפ"ג ס"ד, שהתירו לכתוב פסוקים על המפות של ספר תורה משום שהם תשמישי קדושה, ואסור לנהוג בהם קלות, ואין חשש שיגיעו לידי ביזיון עי"ש. ומבואר שמנהג זה נמשך מזמן ספר חסידים [ולפניו] ועד זמנו של הלבוש [ואחריו].

והרמב"ן שהבאנו לעיל כתב ש'אותן שכותבין פסוקי דרחמי' הוא אסור וכו'. ומבואר שהיו נוהגים לכתוב פסוקים אלו, אלא שהוא ס"ל לאיסורא.

ובשו"ת פסקי עוזיאל בשאלות הזמן סי' כ"ט כתב שבביהכ"נ המפואר שהקים דון שמואל אבולעפיה בעיר טולידו אשר בספרד בשנת ה' קי"ז, נכתב בכתב עברית מזמור פ' שבתהלים ובלוח הזכרון לשם בונהו מסיים בפסוק לעמוד לשרת בשם ה' הוא ובניו כל הימים עי"ש.

ובשו"ת התשב"ץ ח"א סי' ב' נשאל מ'ברשך' שבאלג'יר אם מותר לכתוב בלוחות שלשה או ארבע פסוקים או פרשה שלימה כמו שנהגו באלו הארצות לתינוקות שאין להם ספר והמלמד כותב להם בכל שבוע מה שדעתו של בן יכולה לקבל בכל שבוע ושבו. והאריך בזה וס"ל להיתרא, וכפי שהעקנו לעיל [ושם דן גם מצד שרטוט ועוד].

ובשו"ת מהרי"ט ח"ב סי' ג' נשאל על מה שנהגו בקצת ק"ק וכו', נהגו לכתוב בחתיכות נייר פסוקים מעניינא דיומא כגון ביום הכפורים כי קדוש היום לאדונינו וכמו כי ביום הזה יכפר עליכם וגו' וכגון שמע ישראל וכיוצא בזה ותולין אותן הפתקות סביב סביב למעלה מן התיבה או בפתחי בהכ"נ וכו'. והאריך בזה וסיים: מ"מ למדנו מדבריו [של הרמב"ם] שאסור לכתוב פסוקים נפרדים מן הטעם שאמרנו וכן ראוי להחמיר ולהורות. ומ"מ אם הדבר מנהג קבוע מאבותיהם נוחי נפש לא הייתי מוחה בידם מאחר שיש להם יתד להתלות מדברי הרי"ף ז"ל שמא הרבנים הראשונים הורו להם כפשוט דבריו עי"ש.

והב"ח ביו"ד סי' רפ"ג כתב דכל היכא דאיכא חששא שמא ישתכח הדבר כגון הכא דאתי לבטולי ק"ש ותפילה אית ביה משום עת לעשות לה' הפרו תורתך וכו', וכך המנהג פשוט בכל המדינות ותמהתי על מה שכתב בית יוסף בשלחן ערוך בסתם כדברי הרמב"ם ולא חשש למנהג כל ישראל כהרי"ף והמרדכי, גם הרב בהגהותיו בש"ע לא הזכיר דבר וזה ודאי כשגגה שיצאה מלפני השליט ע"כ. ובהגהותיו לרי"ף הוסיף שהתפשט המנהג להתיר אפילו מה שאינו לצורך, ומזה ודאי ראוי להחמיר עי"ש. ועי' לעיל מה שכתבנו בזה.



והמג"א בסי' תרל"ח סק"ט כתב: אותן החוקקים פסוק בסוכות תשבו על הדלעת לא יפה עושים כמ"ש בי"ד סי' רפ"ג בב"י וט"ז ע"כ. והביאוהו האחרונים שם. ובספר ביכורי יעקב באות י"ח כתב: אכן כיון דכבר כתב הש"ך שם דנתפשט המנהג להקל לכתוב מן התורה פסוקים, א"כ אם משרטט אין איסור לכתוב על הנייר, דיכול לשמרו מן הבזיון כמו שאר כתבי קדש, משא"כ בדלעת שאין יכול להצניעו כ"כ ויכול לבא לידי בזיון עי"ש. ובתוספת ביכורים שם כתב על מי שהשיג עליו בזה"ל: אני לא כתבתי אלא ע"פ מה שפשט המנהג להקל כהש"ך כאשר הוא באמת, אבל לכתחלה ודאי יפה אמר הרב נ"י שטוב להחמיר עי"ש. ובספר מועד לכל חי סי' כ"א אות נ' העתיק את דברי הביכורי יעקב שהתיר בנייר, וציין לעיין בספרו כף החיים סי' י"ב אות י"ג, ושם כתב אודות הכותבים שם הויה במקום שיכול להימחק שהוא אסור וכו', וסיים: ובזה ראיתי בתשובה כתב יד לאחד קדוש, על המפות שעל גבי השולחנות שכותבים בהם שמות ופסוקים דגער הרבה לעושים כן. וכד הוינן בה, לא כל הנדונות שוין ולא כל הרוצה ליטול את השם יבא ויטול, ויש ללמד זכות על המנהג כאשר אכתוב במקומו הראוי לו עי"ש. הרי דס"ל למעשה כדעת הבכורי יעקב שבמקום שאין חשש ביזוי מותר לכתוב פסוקים מחמת שכך נהגו.

ובספר בית הילל על יו"ד סי' רפ"ג כתב: וקשה לי על מה שנוהגין עכשיו בזמן הזה בכל בתי כנסיות לכתוב י"ג מדות על הנייר או בחקיקה על הטבלא ה' ה' אל רחום וחנן וגו' בכתב אשורית כמו ספר תורה, וזה אינו נכון לכתוב מגילה יותר משלש תיבות בשוה עד י"ג מדות שהוא י"ח תיבות, וזהו שלא כדברי הרמב"ם ולא כדברי רש"י ז"ל. ונראה הטעם משום דעת לעשות לה' הפרו תורתך, שאין כל העולם יודעים בעל פה, ואגב שכותבין 'על הכל' ו'מזמור לדוד', נוהגין לכתוב גם י"ג מדות, וכן כתב הב"ח ע"ש עכ"ד.

ובשו"ת גינת ורדים כלל ב' סי' כ"ה כתב: ואומר אני שהלכה רווחת היא שאסור לכתוב פסוקים ואסור לכתוב פרשה אחת אם לא שדעתו להשלימם לחומש. ומ"מ כבר נהגו קולא בזה לכתוב מגלה לתנוק להתלמד בה משום עת לעשות לה' וכו', והאריך שם שכל ההיתר הוא משום צורך לימוד, וסיים: וכפי זה אין מקום להתיר לכתוב פסוקי תורה אפי' על מפות ס"ת בין בדרך כתיבה בין בדרך חריטה בין בדרך ריקום. ויגדל התימה על אותם שכותבין פסוקים דברוך אתה בבואך ופסוקים דבסוכת תשבו ומנהגים הללו אין להם על מה שיסמוכו עי"ש.

ובסי' כ"ו שם כתב ר' יוסף הלוי: וכיון שאנו רואים שנהגו להקל ולא חששו לסברת הרמב"ם אית לן למימר שלא חששו לה כלל וסמכי על סתם דברי הרי"ף. ואע"ג דמוכרח לומר דהרי"ף לא התיר אלא משום עת לעשות לה' כי היכי דלא תיקשי ליה מהגמ', מ"מ אלו שנהגו להקל לכתוב במפות מוכרח לומר שנהגו כסתם דברי הרי"ף דמשמע דבכל גוונא שרי וא"כ אין למחות בידם כיון שיש להם אילן גדול לסמוך עליו וכו'. איך שיהיה נלע"ד דיש למנהג של ישראל על מה לסמוך. ומ"מ הבא לשאול אין מורין לו להתירא מכ"ש בטלית שכבר פסק מרן

(ב). ובספר חזו"ע סוכות עמ' צ"ג הביא את דברי המל"ח בשם הבכורי יעקב, וכתב על דבריו: וקיצר יותר מדי, ולא ביאר שדברי הבכורי יעקב הם נגד פסק מרן השו"ע וכנ"ל, ורק הסתמך על הש"ך הנ"ל עכ"ד. ולפי האמור, המל"ח ציין לדבריו בספרו כה"ח, ושם כתב להדיא שיש ללמד זכות על המנהג וכו', וכנראה טעמו הוא כפי שכתבנו שהמנהג הוא מנהג קדום לפני ואחרי פסק מרן, ואין לבטלו מפני פסק מרן.

בהדיא שאסור שאין לנו לחוש למנהג, וכל מורה צדק יש לו להורות ע"פ סברת הרמב"ם ומרן, וכן מצינו להרדב"ז בתשובה [הנ"ל] וכו', הרי שלא חשש למנהג וכו' ע"ש. אולם לפי מה שהבאנו לעיל – אדרבה המנהג הוא העיקר, וכנראה שהרדב"ז לא ראה את כל הנ"ל אלא חשב שהמנהג הוא רק במצרים ומנהג בטעות הוא, אבל כיון שהתבאר שזהו מנהג של כל ישראל וכן דעת רוב הראשונים – ודאי שמנהג זה עיקר אף לכתחלה.

ובשו"ת פסקי עוזיאל הנ"ל כתב: מעשים בכל יום שכותבים פסוקי תנ"ך בבהכ"נ, וכן נהגו משנים קדמוניות ועד היום בהסכמתם של רבני הקהלות מאז ועד היום וכו'. וברוב ככל בתי הכנסת שבישראל כתובים או חרותים בפתח בית הכנסת, זה השער וכו' או פתחו שערים, מה טובו אהליך, ופסוק ויירא ויאמר, ואין לך בית הכנסת שלא תמצא בו פסוק שויתי ה' לנגדי תמיד, דע את אלקי אביך וגו' וגם למנצח בנגינות מזמור שיר וגו' בצורת מנורה, ומסביב לה פסוקי תורה ונביאים, וכן לוחות זכרון שכתוב בהן לזכרון לפני ה' תמיד. ולא עוד אלא שבכל שטרי כתובה, כתובים למעלה ומסביבותיה פסוקי תורה ונביאים עוד ישמע בערי יהודה וגו' ואל שדי יברך וגו' יתן ה' את האשה הבאה וגו'. וכן בשער ספרי השו"ת והדרושים ובראש דברי הקדמה כתובים פסוקים כאלה, וזכורני שבגליונות המכתבים של ועד הספרדים היה כתוב בכתב אשורי זכרו מרחוק את ה' וירושלים תעלה על לבכם, ובגליונות אלה חתמו הראש"ל הגאונים הגדולים המרפ"א ויש"א ברכה ואבות בתי דין ובית דינם, וכן בגליונות של הישיבות ומוסדות החסד נדפסים פסוקים הולמים להם מדברי תורה והנביאים בידיעתם של הגאונים ראשי מתיבתות ומנהלי מוסדות וכו'. והאריך בסוגיא זו וסיים שלדברי הכל מותר לכתוב פרשה מדברי תורה אם אינו כותבה לשם קדושת פרשה, כלומר שלא להגות בה כקורא בתורה, אלא כגון פרשת יבום וחליצה, או עיטור כגון פרשיות שכותבין בביהכ"נ או במוסדות תורה וצדקה וחסד ע"ש. ודבריו דחוקים ליישב המנהג גם לדעת הרמב"ם, שהרי פסוקי למנצח בצורת המנורה ושויתי וכדומה שהזכיר בתחילת התשובה נעשים בשביל לקרוא בהם, ואעפ"כ נהגו להתיר, וע"כ שאין זה כדעת הרמב"ם אלא כדעת הרי"ף. וכ"כ המחצית השקל באו"ח סי' מ' סק"א [והובא בכה"ח שם אות ג'], וז"ל אם כותב על כותל בית הכנסת דברים הכתובים בסדורי תפלה, כגון י"ג מדות של רחמים או פסוקי ויהי בנסוע הארון כו', לית לן בה, דכמו שהותר לכתבן בסדורי תפלה משום עת לעשות, דסמכין על דעת הרי"ף, ה"ה דשרי לכתבן על הכותל, דמאי שנא כותל ומאי שנא סידור תפלה, אידי ואידי מגילה הן, וכן המנהג ע"כ. וכ"פ המ"ב שם [עפ"י המג"א]: מותר לכתוב פסוקים בנייר ולתלותן בפתח ביהכ"נ ע"כ. וכהסבר המחזה"ש הנ"ל.

ויש להוסיף עוד מהא דבכל הדורות כתבו סידורים והגדות של פסח בכתב אשורי ויש שם פסוקים לרוב ולא עשו שום שינוי בכתיבה, וע"כ דשרי וכדעת הרי"ף וסיעתו. ובשו"ת אוצרות יוסף שבסוף ספר הלכה ברורה ח"ז סוף סי' א' כתב בשם מרן הגרע"י זצ"ל לדחות את הראיה מהסידורים, דסידורים שאני שהדברים מוכיחים שאינם אלא לסדר התפלה ועת לעשות לה' עכ"ד. ודבריו צע"ג ואינם מובנים, דמה לי שהדברים מוכיחים, הרי איהו גופיה הביא את דברי הרמב"ם בתשובה שכתב שגם כשרוצים להביא ראיה בתוך כדי לימוד, מפסוקים – צריך לשנות

הכתב וכדומה, וזה אומר דלא סבירא ליה חילוק זה, וא"כ גם בסידורים היו צריכים לשנות את הכתב כשמגיעים לפסוקים. ומה שכתב ועת לעשות לה' – הרי זהו גופא הנידון, וזו היא סברתו של הרי"ף, אולם הרמב"ם לא ס"ל כן. וע"כ שממנהג זה של כתיבת הסידורים יש ראייה ברורה שכך המנהג, ולא שייך להתיר בזה ולאסור בדברים אחרים.

ומעתה מובנים דבריו של ספר סדר היום [ונציה שנ"ט] שכתב: החושש עליו ועל נפשו ראוי להשתדל בכל עוז בענין הזה ולכתוב כל ענין הקטרת בקלף כשר 'בכתיבת אשורית' ולקרות אותו פעם אחד בבקר ובערב בכוונה גדולה, ואני ערב ע"כ. והעתיקוהו אחרונים רבים כנודע. ובשו"ת יבי"א ח"ט יו"ד סי' כ"ג תמה על דבריו מדברי השו"ע הנ"ל שאסור לכתוב פסוקים, והעלה שלכתחלה אין ראוי לכתוב פיטום הקטורת בפני עצמה עי"ש. אולם להאמור המנהג פשוט בכל הארצות להקל כסברת הרי"ף וסיעתו, וכך דעת רוב הראשונים, ואפשר להמשיך במנהג זה אף לכתחלה, הן בפרשת הקטורת והן בשאר הפסוקים הנכתבים בזמנים שונים וכו"ל.



### גם בזמננו שיש ספרי דפוס קיים ההיתר של כתיבת פסוקים

בספר ערך ש"י בסי' רפ"ג ס"ב כתב ליישב את דברי השו"ע שלא פסק כדעת הרי"ף אע"פ שכך המנהג, וכפי שהקשה הב"ח על השו"ע, וכתב שכיון שבזמננו מצוי הדפוס ובזול הרבה יותר מהכתיבה, ובדפוס אין איסור של כתיבת פסוקים משום שהוא פסול לס"ת [עפ"י הכלל שכתב התשב"ץ בתשובה הנ"ל], ולכן אין עכשיו משום עת לעשות להתיר כתיבה ביד, ואסור גם לדעת הרי"ף עי"ש.

אולם נראה שאין בזה כדי יישוב, שהרי גם בזמננו שלא היה דפוס הייתה אפשרות לכתוב את המגילה לתינוק וכן את שאר הפסוקים, בצורה של ג' ג' תיבות, או בכתב שאינו אשורי וכדומה, וא"כ למה התירו הרי"ף ושא"ר משום שעת הדחק, שיכתבו ג' ג' תיבות ולא יצטרכו להיתר זה? אלא ע"כ שגדר ההיתר הוא שאם א"א לכתוב את התורה כולה חומש חומש – חשיב שעת הדחק, וכבר אין צורך לחזר אחרי היתרים אחרים של כתב אחר או ג' תיבות וכדומה. וזה גופא עיקר ההיתר בזה, ועליו אנו דנים, ואותו התירו. וא"כ ה"ה כשאפשר להדפיס אין זה משנה כי הוא זה לגבי ההיתר, כיון שא"א לכתוב את כל החומש בפני עצמו – הדר דינא להתיר לכתוב גם בכתב יד פסוקים פסוקים. וזה מה שכתב המחצית השקל הנ"ל, שהיה לאחר זמן הדפוס וכתב להדיא דמאי שנא כותל ומאי שנא סידור התפלה, וכן שאר האחרונים הנ"ל.



## לדעת האוסרים – האם האיסור הוא רק בפסוקי תורה או גם בפסוקי נ"ך

הנה מפשט דברי הגמ' שספרי אפטרטא לא ניתנו ליכתב, נראה שהאיסור של כתיבת פסוקים הוא גם בספרי נביאים. וכן מתבאר מדברי הראשונים שכתבו בדעת הרי"ף שהטעם שהתיר למעשה לכתוב מגילה לתינוק להתלמד זה משום שלגבי ספרי הפטרה הגמ' פסקה להתיר משום עת לעשות לה', ומבואר שספרי הפטרה זה אותו האיסור של מגילה לתינוק, ובשניהם שרי.

אולם בדעת הרמב"ם וסיעתו יש לדון, שהרי הגמ' הסיקה שספרי אפטרטא מותר לכתוב משום עת לעשות לה', ומאידך מגילה לתינוק פסקו שאסור, ומאי שנא? וכבר עמדו בזה כמה אחרונים, וכתבו כמה יישובים. בחידושי מהר"ם קזיס לגיטין שם כתב בזה"ל ולא מצאתי שכתב הרמב"ם היתר כתיבת ספר אפטרטא בזה"ז שהותר משום עת לעשות לה'. ונראה שכיון שלא אסר כתיבת מגילה לתינוק אלא בכותב מגילה מן התורה, מכלל שאין בנביאים איסור בכך. וצ"ל לדעתו שהקלו הנביאים להתיר לכתוב חלק מנביא אחד משום עת לעשות לה', אבל לא ראו להקל בתורה בכך שקדושתה יותר חמורה ע"כ. ובשו"ת תשובה מאהבה ח"א סי' ס"ז האריך בדעת הרמב"ם שאין איסור אלא בתורה ולא בנ"ך, וכתב שהאיסור לקרוא בספר הפטרות לפי דעת רבה הוא רק 'בצבור', ומדין 'כבוד ציבור', ואין זה האיסור של כתיבת פסוקים. וע"ז הסיקה הגמ' ה"נ לא אפשר, ופרש"י שאין לכל צבור וצבור יכולת לכתוב נביאים שלם עיי"ש ב.

אולם עיין לעיל שהבאנו מתשובת הרמב"ם שאסר גם לכתוב 'שיר של פגעים' בפני עצמו, ומבואר שגם בנביאים יש איסור. וכן מתבאר מדברי הרמב"ן שהעתקנו לעיל שכתב שאסור לכתוב 'פסוקי דרחמי', ומצאנו בגמ' בברכות ה' ע"א שפסוקא דרחמי היינו בידך אפקיד רוחי וכו'. ובודאי יש עוד פסוקים כאלו. אולם נראה שגם על פסוקי נ"ך הקפיד הרמב"ן.

ולפ"ז צ"ל שהטעם שהקלו בספרי הפטרה ולא במגילה לתינוק הוא משום שבספרי הפטרה יותר לא אפשר מאשר מגילה לתינוק, וכפי שכתב הרשב"ץ בתשובה שהעתקנו לעיל, וכ"כ בספר זרע יצחק בגיטין שם.



## העולה מהמאמר

נחלקו הרי"ף והרמב"ם בפסק ההלכה האם כותבים מגלה לתינוק להתלמד בה משום עת לעשות לה' או לא. דעת הרמב"ם ומעט ראשונים שעמו שאסור, אולם דעת הרי"ף ורוב הראשונים שמותר.

נחלקו הראשונים בדעת הרי"ף האם ההיתר הוא רק לצורך או כיון שהתירו לצורך הותר גם שלא לצורך. וכן נחלקו לענין קמיעין האם מותר לכתבן בזמן הזה או לא.

מנהג עם ישראל לדורותיו להקל בעניינים אלו, בין בכתיבת פסוקים ובין בכתיבת קמיעין, וכפי שהעידו ראשונים ואחרונים רבים לענין כתיבת שיר של פגעים, ריקום על הטלית ועל

מפות הס"ת, פסוקי בסוכות תשבו, פסוקים מענינא דיומא כמו כי ביום הזה יכפר עליכם, פסוקים על שערי וקירות בית הכנסת וכדומה, פסוקים בכתובות וכדומה.

השו"ע פסק להחמיר בזה כדעת הרמב"ם. וכן חלק מהאחרונים, אף שהעידו על המנהג, כתבו להחמיר בזה כפסק השו"ע והרמב"ם, משום שחשבו שדעת הרי"ף היא דעת מיעוט בראשונים. אולם מאחר שהתבאר שדעת רוב הראשונים כדעת הרי"ף, וגם המנהג שנהגו הוא עפ"י ההבנה בדעתו שכיון שהותר לצורך הותר אפילו שלא לצורך – נראה שהעיקר הוא להתיר בזה אף לכתחלה, ולהמשיך במנהג שנהגו בכל הדורות.

לפי האמור, אפשר להמשיך במנהג עם ישראל במשך כ-400 שנה מזמנו של בעל סדר היום לכתוב פרשת פיטום הקטורת בכתב אשורית ולקוראו בבוקר ובערב, וכפי שהעתיקוהו הרבה מהאחרונים, ואין לחוש בזה משום איסור כתיבת פסוקים שאינם ספר שלם, משום שמנהג עם ישראל גם בשאר הדברים שלא כפסק הרמב"ם והשו"ע בזה, ולא תהא כתיבת פסוקים אלו שונה משאר פסוקים שנהגו לכותבם.



הרב יהושע בן דב

## בעניין דיו לכתיבת סת"ם

### חלק א' - ביאור החומרים שנוכרו בסוגיין

כתבי הקודש אין נכתבין אלא בדיו, וכדתנן במגילה פ"ב מ"ב- היתה כתובה בסם ובסיקרא ובקומוס ובקנקנתום על הנייר ועל הדפתרא לא יצא עד שתהא כתובה אשורית על הספר ובדיו. ובידים פ"ד מ"ה תנן- לעולם אינו מטמא עד שיכתבנו אשורית על העור ובדיו. ובשבת ק"ג ב' תניא או שכתב שלא בדיו או שכתב את האזכרות בזהב הרי אלו יגנוזו. בסוגיית הדיו נזכרו כמה מיני חומרים שאינם מוכרים לרוב הלומדים, וננסה לתארם כאן.

### עפצים - גל"ש

כאשר צירעה מזון מסוים רוצה להטיל את ביצתה היא עוקצת גזע עץ מקבוצה מסוימת, ומטילה בתוכו את ביצתה, העץ מפריש חומר שעוטף את הביצה, וחומר זה נקרא עפץ, לאחר שהחרק יוצא מן הביצה הוא נוקב את העפץ ויוצא לאויר העולם.



עפצים. משמאל אפשר לראות את זכוב "צרעת העפצים" שנשאר לכוד בעפץ היבש

לדיו השתמשו בעיקר בעפצי אלון. הנקרא עץ "מילה" או בלשון רבים מילין\*, ומים היוצאים ממנו ע"י שריה או בישול נקראים מי מילין\*. העפץ הוא בצבע חום. ובעל תכונה להתרכב עם פחמן (עשן). במי העפצים ישנה תכולה מסויימת של דבק.

(א). פסחים נ"ג א' סימן להרים מילין. ובבבלי עירובין ג' א' חמש אמלטראות של מילה היו על גביו (פתחו של היכל) זו למעלה מזו.

(ב). גיטין י"ט א'- שאין מי מילין ע"ג מי מילין.

### קנקנתום

הראשונים ז"ל הבינו ברש"י שמפרש שקנקנתום הוא מענין הפחמים, אבל מסקנת הראשונים והפוסקים באופן מוכרע שקנקנתום הוא גופרת הברזל הנראית כמלח גם ירקרק שתוס' קראו לו ויטרולא וכך שמו מפורסם בלעז הצרפתיים, ובאשכנז - קופר ואסר. ואלו בערבית הוא נקרא אלזא"ג. כמבואר ברמב"ם בפה"מ ובתשובה.



גופרת ברזל

דיו העשוי מעפצים וקנקנתום הוא הדיו המקובל כיום, ונקרא בערבית - אלחיבר, ובעברית - דיו ברזלית.



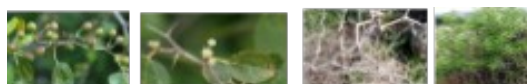
### שרף אילן

גרסינן בשבת כ"ג א' כל השרפין יפין לדיו ושרף כשף יפה מכולם. לר"ח ורש"י והרא"ש רוב ככל הראשונים מדובר בשרף הנוטף מהעץ (כעין דבש) ומתייבש מה שנקרא "גומא" בלעז או "צמג אלערבי" המופק מ"שיטה מדברית" - או מעצי פרי כמו אגסים ושזיפים.



"שיטה מדברית" עלי שיטת סנגל ושרפם גושי שרף טחון

ואילו לר"ת מבשלים קליפות של עץ "שזיף בר קוצני" והלחלוחית שבעץ נפלטת למים, ובמים אלה משתמשים לדיו.



אפשר שמדובר בשזיף השיח

סבוכ וקוצני מאוד, פירותיו אכילים, מצוי במדרונות אבניים ובקרקעות סחף בעמקים, בעיקר בבתות- ספר בכל חלקי צפון הארץ, ואפשר אף שמדובר בקרובו "האטד".

### קומוס

לרש"י והרא"ש והרמב"ן ורוב הראשונים שהעתיקו שיטת ר"ח, הכוונה לגומא הנ"ל, וצריך לומר שהכוונה לשרף של עץ מסוים, כי הרי מבואר בש"ס שמים שנפל לתוכן קומוס משתנה מראיתם, וכן שכתב הקומוס אינו נמחה, וזה לא מתאים עם הגומא הרגילה המוכרת, ועוד דאם כן לימא "שרף", אלא מדובר על שרף מסוים שמשנה את מראית המים וכן שהכתיבה בו אינה נמחית לגמרי.

אבל לרמב"ם בתשובה קל"ו הכוונה למין ממיני האלזא"ג- (קלקנתוס) אלא שהוא עשוי מחלודת הברזל.



### עשן

הוא פיח המכיל 80% פחמן. המתקבץ בכלי שנמצא מעל להבה הדולקת משריפת שמנים וכיוצא בהם. ונקרא "אדרימנט" בלעז. דיו העשויה מעשן ושרף היא מחיקה במים ונקראת בערבית: אלמדא"ד, ובעברית: "דיו פחמנית".

צבע מי החומרים:



**צבע מי העפצים:** חום בהיר עד חום כהה אדמדם, תלוי לפי חוזק הבישול.

**צבע מי הגומא:** שקוף.

**צבע מי גומא ועפצים:** כצבע מי עפצים כי שקיפות הגומא אינה משנה במאומה.

**צבע מי עפצים גומא ועשן:** שחור מחמת העשן.

**צבע מי הקנקנתום:** כצבע הנחושת ולכן קראו לו "קופר ואסר" כלומר מים בצבע נחושת.



**צבע מי קנקנתום עם גומא:** כצבע מי הקנקנתום.

**צבע מי עפצים וקנקנתום:** שחור, מחמת התגובה הכימית בין חומצת העפצים לגופרת הברזל.



### סם

הרמב"ם פירש - שם העקריין איזה שיהיה ורוצה בו כאן דבר הצובע. אבל רש"י והערוך פירשו שהוא זרניך (המובא בחולין פ"ח ב') אורפימנט בלע"ז.

אורפימנט הוא מלח (מינרל) ארסן-גופרתי כתום-צהוב כהה המצוי בבקעים עשנים געשיים, ובסדקים געשיים של מעיינות חמים, במשך אלפי שנים החומר שימש כצבען וכחומר חתימה, ובסין שימש לייצור חומר למחיקת דיו. באמנות הציור, שימש כצבען.





פס צהוב-זהוב בהיר של אורפימנט

### סיקרא

סיקרא פירש רש"י (שבת ק"ד ב') אימני"א. ותרגם בלעזי רש"י - צבע אדום (עשוי מתחמוצת העופרת).

ואילו הרמב"ם בפירוש המשניות מתרגם סיקרא - אלמגר"ה, דהיינו - דיו העשויה סוג של אדמה מגובלת במים בעלי גוון אדום.

ברם בתשובה (קל"ו) כתב הרמב"ם שסיקרא היא מגר"ה (כנ"ל) או זנג'פור, דהיינו כנראה מתולדות המתכות.

### חלק ב' - ממה היה עשוי הדיו הקדמון

#### דברי חז"ל בענין הדיו

המקום המרכזי שחז"ל מדברים בו על מלאכת עשיית הדיו הוא בשבת כ"ג א', וז"ל הגמרא שם- ואמר רבי יהושע בן לוי כל השמנים יפין לדיו ושמן זית מן המובחר איבעיא להו לגבל או לעשן תא שמע דתני רב שמואל בר זוטרא כל השמנים יפין לדיו ושמן זית מן המובחר בין לגבל בין לעשן רב שמואל בר זוטרא מתני הכי כל העשנים יפין לדיו ושמן זית מן המובחר אמר רב הונא כל השרפין יפין לדיו ושרף כשף יפה מכולם.

בראשונים מצאנו שלש שיטות מהו הדיו שהיה בזמן חז"ל. כדלהלן:

#### הדיו הפחמנית

א. הדיו הפחמני, שהוא דיו שמקבל את השחרורית שלו מפיה של עשן, ומערבבים פיה זה בנוזלים המדביקים, וכך הוא נהיה דיו, וז"ל הרמב"ם פ"א מהלכות תפילין ה"ד- כיצד מעשה הדיו, מקבצין העשן של שמנים או של זפת ושל שעוה וכיוצא בהן וגובלין אותן בשרף האילן ובמעט דבש ולותתין אותו הרבה ודכין אותו עד שיעשה רקיין ומיבשין אותו ומצניעין אותו, ובשעת כתיבה שורהו במי עפצים וכיוצא בו וכותב בו, ובזמנינו חידשו כזה ייצור, כגון אותם שנקראים- דיו צדוק, דיוטא, וכדומה.

הדיו הזה הוא מתאים לכל האמור בדברי חז"ל על דיו.



### האם היו שמים בדיו הפחמנית גם מי עפצים וכדומה

מה שכתב הרמב"ם שבשעת כתיבה שורים את גושי הדיו הפחמנית במי עפצים וכדומה להמיס אותם, בתשובה (סי' קל"ו) הוא מביא ב' ראיות לצורך בשימוש במי עפצים, א' - כי בלי זה הכתב לא מתקיים, ב' - כי בלי זה אין שום תועלת בקנקנתום שהוסיף רבי מאיר (עירובין י"ג א' סוטה כ' א'), דהקנקנתום פועל רק כשהוא מעורב במי עפצים, ומכיון שרבי מאיר לא טרח לציין שהוא מוסיף לדיו מי עפצים וקנקנתום, שמע מינה שמי עפצים כולם היו מוסיפים. ושמעתי ששני הטענות הנ"ל בדוקות ומנוסות. (עי' ילקוט סופרים ורא"ט נ"י). ומכל מקום יש לזכור שמי העפצים הם רכיב שולי בדיו הזה, ואין הדיו הזה נקרא דיו של עפצים אלא דיו עשנים או דיו פחמנית.



### הדיו הברזלית - דיו של עפצים

ב. הדיו הברזלית. שהוא מקבל את השחרורית שלו מעירוב מי קנקנתום (-גופרת הברזל) עם מי עפצים (יש לדעת ששני החומרים האלה אינם שחורים, אך מפלאות הבריאה שכשמערבים אותם יחד התערובת נעשית נוזל שחור<sup>ג</sup>). והיינו הדיו שהיה בשימוש בישראל במאות שנים האחרונות, והוא הנפוץ כהיום, ומיוצר ע"י דיו נהרי, שכטר, הברכה, ועוד. בזמן הראשונים קרו לדיו זה דיו של עפצים, ויש ראשונים שסברו שדיו של עפצים הוא הדיו הקדמון.

ואחרים הקשו על זה מדאמרין בנדה דרבי אמי פלי קורטא דדיותא ובדיק בה, וזה לא מתאים לדיו הברזלית שהוא לעולם נוזלי, וכן מה שאמרו בשבת אין שורין דיו כו' אלא כדי שישורו מבעוד יום, לא מתאים לדיו הברזלית. ויש שתירצו שגם הדיו הברזלית כשהוא מתקשה הרבה הוא נעשה קורטא.

ג. וז"ל: ואם יוקח זה המדא"ד - גושי דיו פחמנית (וישרנו) במים ויכתב בו ספר תורה, זה אצלי תכלית הטעות והוא דומה למי שיכתוב במשקין ובמי פירות, לפי שהוא לא יתקיים בשום פנים ולא יגוללו הספר מתחלתו לסופו ומסופו לתחלתו פעם או פעמיים, עד שיימחק כלו או רובו. ותמהני, אם בזאת הדיו כתב משה רבי' ע"ה ספרי תורות, איך יאמר על ספר התורה שכתב ושמתם אותו מצד ארון ברית ד' אלקיכם והיה שם כך לעד, איך יכתב בכגון זה דבר שירצו שיתקיים אלפי שנים. ומה שראוי לעשות הוא שישירה זה המדא"ד במי עפצין ויכתב בו כו'.

ד. מיהו חזינא שבקלף המעובד בעפצים, כשכותבים עליו בקנקנתום, החומר העפצי שבלוע בקלף מתרכב עם הקנקנתום, והקנקנתום משחיר קצת. אך י"ל שאין זה מספיק.

ה. וזה כוונת הרמב"ם בפ"ט מהלכות שבת הי"ד - העושה עין הצבע הרי זה תולדת צובע וחייב, כיצד כגון שנתן קלקנתום לתוך מי עפצא שנעשה הכל שחור, או שנתן אסטיס לתוך מי כרכום שנעשה הכל ירוק וכן כל כיוצא בזה, עכ"ל. והיינו כשייצר מראה חדש, ולא כשעושה מי צבע על ידי דילול צבע מרוכז במים. ויש שטעו בזה. ומקורו של הרמב"ם מתוספתא שבת פרק יא (יב) ...ואחד נותן את הקנקנתום שנים האחרונים חייבין. עי"ש.

עוד יש לציין שלדעה זו מה שאמרו בשבת כ"ג א' כל השמנים יפים לדיו לגבל או לעשן, כל השרפים יפים לדיו, הם רק חומרים אפשריים לדיו אך לא מוכרחים, וכאן הבן שואל הבה נבדוק אם אפשר לייצר דיו מחומרים אלה לכשעצמם, כלומר שפיח העשנים הוא יתן את הצבע השחור בתערובת, וכשנמצא שהוא כן, תהיה עלינו חובת ההוכחה מנין שהיה בזמן חז"ל גם דיו שהעפצים נותנים בו את הצבע השחור. ול"ע.



### מה נותן למי עפצים את השחורות

ויש לציין שהראשונים שמתארים את הדיו הסתמי של הגמרא "דיו של עפצים" (עיין רמב"ן) הם מתכוונים לומר שהיה עליו שם דיו גם בלי עירוב קנקנתום, שהרי קנקנתום נזכר בגמרא רק כתוספת אפשרית, ופרשת סוטה שבמקדש לכולי עלמא כותבים בדיו בלי קנקנתום. וכן אין הראשונים מזכירים כלל ענין עירוב פיוח עשן בדיו, וכנראה משום שלא נהגו בזמנם לעשות כן, או משום שהם סברו שהפיוח מביא את הדיו למצב שאינו יכול לימחות, ולכן סברו שהעשנים נזכרו בגמרא רק כאפשרות לשיפור ואליבא דמאן דשרי קנקנתום. וכאן הבן שואל אם כן מה נותן למי העפצים שם דיו, הרי גם אם המים יתבשלו עם העפצים וגם אם יערבו בהם גומא הם נשארים בתואר מי פירות בעלמא שרישומן כמעט ולא ניכר על הקלף, ולא יתכן שזהו הדיו שבחרה התורה ומאסה בסיקרא וכיו"ב הניכרים, והרי אמרו בשבת קט"ו ב' הני מילי היכא דכתיבי בדיו דמיקיים אבל הכא (דהיינו בכתובים בסם ובסיקרא) כיון דלא מיקיים לא, וברור שכוונת חז"ל בזה לבירות שיש לדיו לעומת סם וסיקרא, שהוא שחור ומנוגד לצבע הלבן של הקלף מה שאין כן הם, וכן אמרו במדרש שחורות כעורב אלו האותיות, אלמא ודאי דיו הוא שחור. ומה שהדיו של עפצים שבידי הראשונים היה שחור זה היה בגלל שעירבו בו קנקנתום, [עי' פסקי רי"ד מגילה י"ט א' שרתיחת העפצים עם קנקנתום בזה נכתבין כל הספרים שבעולם], אבל בלא קנקנתום ובלא פיוח המי עפצא הם בתואר מי פירות בעלמא.

וצריך לומר שכוונת הראשונים לומר בדרך פרשנות דשמא יש גומ"א שחורה שהיא היתה נותנת למי עפצים את הצבע השחור. ובחלק מהראשונים אולי ניתן לומר שלא התכוונו כלל לומר שמי עפצים עם גומא יש להם דין דיו, אלא לענין הלשון בעלמא קורין להם "דיו", שמעתה יצדק להתבטא "נותנין קנקנתום לדיו", אבל דין דיו פשיטא שאין אלא אחר שעירבו בהם את הדבר המשחירן. ולקמן ב"נ (חלק ד') אשנה פרק זה.



### הדיו הצרפתי

ג. **הדיו הצרפתי.** סדר עשיית הדיו הצרפתי- (ע"פ המבואר בספר התרומה ובמדרכי ובהגמ"י ובמנהיג) שורין קליפות של עץ קוצני מסוים במים (עם יין וחומץ) על האש ושולקין אותן שם והלחלוות מהקליפות יוצא במים ולאחר בישול רב שנשאר רק שליש מהמים מעבירים אותם לשקים של

קלף כדי לייבשם והם נקרשים ונעשים גושי דיו, וכשבאים לכתוב ממחים את הגושים במים עד שנעשה דיו נוזלי לכתיבה.

ולדבריהם השרפים הנזכרים בפרק במה מדליקין היינו אותו הלחלוחית של העץ, (והאריך רבינו תם במחזור ויטרי להוכיח דשרף הוא שם של מיץ של צמחים ולא של ההפרשה הסמיכה כעין דבש שיוצאת מגזעים), וגיבול השמן כתב רבינו תם שלא הורגלנו בו. אמר הכותב- ומאי דהשמן פשיטא ליה שאינו מעכב והשרף פשיטא ליה דמעכב, כנראה בגלל שאת הצבע השחור בדיו הצרפתי נותן השרף - דהיינו מיץ העץ, ושאר החומרים הם רק חומרים נלוים, ודלא כמי שטועה לומר שהשחוריות בדיו הצרפתי מגיעה מעשנים ופחמים.

והעשן הנזכר בפרק במה מדליקין לא נתברר לי היכן זה מתקיים בדיו הצרפתי, ולשון מחזור ויטרי: והיינו דאמרי' כל העשנים יפין לדיו. שזהו נוהג בדיו שלנו שמייבשין אותו ולא בעפצים. ולשון היראים: ואמרינן נמי [שבת כ"ג א'] כל העשנים יפין לדיו ולאיתו דיו טוב העשן ליבשו. ובהגהות מיימוני הנ"ל בהמשך כתב- אמנם התוספות כתבו בפרק במה מדליקין דלסברה ר"ת אפילו דיו צרפתי אינו דיו אף על פי שהוא יבש שהרי אין מטיילין בו שמן אלא מעשנים אותו בשמן. ומשמע לכאורה דכשהיה הדיו קרוב להיות יבש היו מניחין אותו בשקין של קלף וכדומה, ומדליקין תחתיו נרות שמן כדי שייתייבש בחום העשן.

הסיבה לקשר את הדיו הצרפתי לדיו של חז"ל היא בגלל שחז"ל מדברים באופן מיוחד על העץ ההוא שממנו עושים את הדיו הצרפתי, דאמרינן (שבת כ"ג א') אמר רב הונא כל השרפין יפין לדיו ושרף (קטף) [רבים גורסים-כשף] יפה מכולם, ולפי רש"י והערוך היינו כנראה השזיף הבר, שכנראה בצרפת ממנו היו עושים דיו מן הלחלוחית שלו, אז מדוע לחדש שיש גם יתרון לגומא (-הנוזל הסמיך והדביק) שזב מעץ זה, על פני הגומא שזב משאר עצים. אלא העדיף רבינו תם לפרש שכוונת הגמרא ללחלוחית העץ הידועה בזמנו כמקור להנפקת שחוריות דיו. (מיהו לדעת שאר הראשונים י"ל דכי היכי דהלחלוחית של שזיף הבר יש לה נטיה להשחיר, הכי נמי השרף הסמיך הנוזל ממנו, ומה טוב לגבל דיו עשנים בשרף שגם הוא יש לו נטיה להשחיר, ענבי הגפן בענפי הגפן דבר נאה ומתקבל. גם עצם הדבר שקטף או כשף תרגומו שזיף בר, כמדומה שאינו מוסכם, דראיתי בשם רב נטרונאי שהוא גומי ערבקי, דהיינו הגומא שלנו, ואם כן אין איזכור בגמרא לשזיף הבר כלל).



### העיקר שהדיו הקדום הוא הפחמנית

הנה לעצם הנידון אם בלשון חז"ל הנוזל הסמיך הזב מן העצים קרוי שרף או שרק נוזל נוזלי הזב מן העצים או נסחט מהעצים קרוי שרף. נראה עיקר דגם הנוזל הסמיך הזב מן העצים קרוי שרף, וזהו ששנינו (תוס' מקואות פ"ו) ושרף התות ושרף התאינה ושרף השקמה ושרף החרוב יבשין חוצצין לחין אין חוצצין ושאר כל השרפין בין לחין בין יבשין הרי אלו חוצצין שהן של שעף- דהיינו של משחות שמורחים על הגוף וכדומה (לשון "שייף", ומדברי הרמב"ן שמות ל, לה, למדתיה.) ואינם נמחות במי המקוה. ומאי דהקשה רבינו תם שגומא הרי תרגומו- "קומוס" ואם כן אין תרגומו- "שרף", יש לומר דהרי בודאי קומוס אינו שם כללי לגומא, שהרי סתם גומא

נמחה במים ולא צובע את מי הנט"י, ואם כן אי"ז התרגום לקומוס שבש"ס, אלא להרמב"ם קומוס הוא כעין קנקנתום, ולשאר הראשונים צ"ל שהוא מין מסוים וחריג של גומא, אך כשמדברים על כלל מיני הגומ"א תרגום הדבר - "שרף".

וצריך לבחון את פירוש רבינו תם במציאות האם כל העצים שיש בהם לחלוחית, מי בישולם יפה לעשות ממנו דיו, שהוא נעשה שחור ומוצלח ע"י תהליך הבישול, או רק תבשיל קליפת השיזף הבר הקוצני נהפכת לשחור, כי יש לה ביסודותיה את הצבע השחור כמו שזיף, וקשיא לר"ת. ולא בדקתי כלל.

עוד צריך לבחון את פירוש רבינו תם במציאות האם כשנותנים קנקנתום לדיו הצרפתי זה גורם שהכתב לא ימחה, שהרי הרמב"ם בתשובה כתב שקנקנתום לא יועיל אלא בצירוף מי העפץ, וזה מתאים לדיו הברזלי או לדיו הפחמני שגם הוא זקוק למי עפץ כדי שיהיה מתקיים וכמש"כ הרמב"ם, אך בדיו הצרפתי לכאורה אין עפץ, ואם כן האם מועיל בו הקנקנתום שלא יוכל להמחות, ולא בדקתי. (נ.ב. בדברי רבינו תם במחזור ויטרי המובאים להלן, נראה שהיה מטרה ליתן קנקנתום בדיו "להצהיבו" ומטרה זו יכולה ליעשות גם ע"י גומא, עיי"ש).

גם מה שאמרו חז"ל כל השמנים יפים לדיו לעשן, בראשונים שתיארו את סדר עשיית הדיו הצרפתי לא נראה שהכירו במציאות איזה חשיבות לייבש את הדיו בשקים דווקא ע"י עשן נרות, אלא בתור "אי תניא תניא" קישרו לדיו הצרפתי איזה חשיבות שיתייבש ע"י עשן, וצ"ע, מה שאין כן לפירוש הרמב"ם שהדיו של חז"ל הוא הדיו הפחמני, אתי שפיר, שהרי הרכיב העיקרי שבו הוא עשן.

וצריך בירור מה סדר עשיית הדיו שהיה לגאונים, והנה רש"י (שבת כ"ג א') כתב לגבל. מצאתי בתשובות הגאונים שמעשנין כלי זכוכית בעשן שמן זית עד שמשחיר, וגורר השחרורית ונותן בו שמן קימעה, ומגבל בו ומייבשו בחמה, וממחה אותו לתוך הדיו. ובודאי פשטא דמילתא שהעשנים הם יסוד הדיו ולא איזה חיזוק אפשרי שניתן למי עפצים או לדיו הצרפתי שהם יסוד הדיו, דאם כן היכי קאמר "כל השמנים יפים לדיו" ויתפרש רק לענין איזה רכיב של רכיב אפשרי שאפשר להוסיף לדיו, רכיב היינו הפיח, ורכיב של רכיב היינו השמן שמגבלים בו את הפיח (ללישנא דלגבל). אלא ודאי כוונת הגאונים שהפיח הוא החומר המרכזי בדיו, ומה שכתב רש"י וממחה לתוך הדיו, היינו לתוך כלי הייצור של הדיו.

ובערוך ערך גבל כתב: כל השמנים יפין לדיו ושמן זית מן המוכחר בין לגבל בין לעשן – פירוש לשרותו בשמן כדרך שאנו עושין במים, לעשן – שמעשנין כלי זכוכית בעשן השמן עד שנשחרין ומגרדים אותה שחרורית ומשימין בדיו.

וכן הרמב"ם בתשובה אחרי שכתב שהדיו הוא הפיח המצטבר מהעשן, כתב- ואצלנו תשובה מפורסמת לרבינו נסים ז"ל והיא נמצאת גם כן פה במצרים, ידבר בה על עשית הדיו, ובסוף (התשובה) הוא אומר ומייבשין אותה, ואם ירצה לכתוב בה, ישרה ממנו במים ויערבנה עם חב"ר ויכתב בה. וקרוב לודאי שגם בתשובת רבינו ניסים היה מבואר שהדיו הוא פיח העשן, שאם לא כן לא היה הרמב"ם מזכיר את תשובת רבינו ניסים בתוך תשובתו ושתיק.

והרמב"ן הביא שרבינו חננאל ז"ל פירש דיו - מדאד (זה הדיו הפחמנית) או חבר (זה הדיו הברזלית), ואין להוציא מכאן מסורת גאונים שהדיו הקדום הוא גם הדיו הברזלי, משום דשמא לאו לענין היסטוריה איתמר, אלא לענין הלכתא איתמר, שדיו או מדא"ד או חיב"ר.

על כל פנים מה שודאי יש להוציא מדברי הגאונים שהדיו הקדום אינו מי בישול קליפות עץ מסוים וכמנהג צרפת, שהרי לא הזכירו מענין זה מאומה, ולא מסתבר שמנהג האמוראים ישתכח במקומם בבבל כל כך וישתמר רק בצרפת.



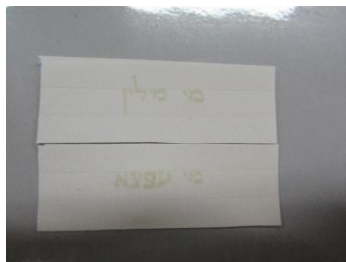
## חלק ג'- בדין נתינת קנקנתום לדיו

בזמן הירושלמי כבר פשט הקנקנתום וסתם דיו היה עם קנקנתום או דיו ברזלית

גמור

בירושלמי סוטה פ"ב ה"ד גרסינן-יכול בדיו ובסיקרא ובקומוס ובקלקנתום. ת"ל ומחה. אי מחה יכול במשקים או במי פירות. ת"ל וכתב, הא כיצד, כתב שהוא יכול להימחות, ואי זו זו (שאינו בא) [דיו שאין בה] קלקנתום. והתני אם מחק מתוך הספר כשר. תפתר כהדין תנייא דתני א"ר מאיר כל ימים שהיינו למידין אצל ר' ישמעאל לא היינו נותנין קלקנתום בדיו. מקושיית הירושלמי משמע שכל הספרים בזמנו היו נכתבים בדיו שיש בו קנקנתום, עד שהיו צריכים למצוא היכי תימצי שיהיה דיו בלי קנקנתום. (ג.ב. וכן ברישא דברייתא קמייתא שבירושלמי אומר התנא יכול בדיו ובסיקרא כו' ומשמע דסתם דיו יש בו קנקנתום.)

ויש מקום אחר בירושלמי שנראה יותר מזה, שקראו לקנקנתום עצמו דיו, דאמרינן בירושלמי שבת פ"ב ה"ד א"ר חייא בר בא אילין בני מדינחא ערומין סגין. כד חד מינהון בעי משלחה מילה מסטריקין לחבריה הוא כתב במי מילין וההן דמקבל כתבייא הוא שופך דיו שאין בה עפץ והוא קולט מקום הכתב. כלומר בני מזרח ערמומיין מאד, וכשאחד מהם רוצה לשלוח דבר סתר לחבירו, הוא כותב את הדברים במי עפצים, והשליח לא מזהה שיש על הנייר כתב, וזה שמקבל את המכתב שופך על הנייר דיו שאין בה עפץ, וכל מקום שיש על הנייר מי עפצים הרי הוא משחיר, ובכך ניכר הכתב.



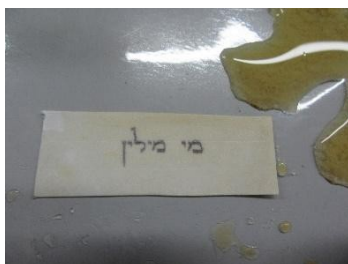
בתמונה קלף שכתבו עליו ב- מי מילין/מי עפצים

והנה לכאורה אין הכוונה שהמקבל שופך על הנייר דיו עשנים שאין בו עפץ או דיו צרפתי, כי הרי בכך גם בין האותיות הנייר יהפך לשחור ולא יהיה ניכר עליו הכתב כראוי,



בתמונה אחד הקלפים דלעיל לאחר ששפכו עליו דיו עשנים, וקינחו את גל הדיו, שים לב שגם עכשיו הכתב כמעט לא ניכר

אלא הכוונה שהוא שופך על הנייר מי קנקנתום, שצבעם כידוע כצבע נחושת, ובכל מקום שהמי קנקנתום נפגשים עם הכתב דמי מילין הכתב נהפך לשחור.



בתמונה אחד הקלפים דלעיל לאחר ששפכו עליו מי קנקנתום, שים לב שעכשיו הכתב ניכר (נ.ב. השתמשנו בקנקנתום לשימור מזון, שאחוזו הברזל שבו נמוך)

והא דלא קאמר "שופך קנקנתום" וכדקרי לה במשנה קנקנתום, משום שהעדיף לנקוט לשון "דיו" כדי שנבין את גודל הערמה, שבסוף זה נהיה ברור כדיו. (נ.ב. עוד זכר נא שרק בזמן הירושלמי התפשט הדיו הברזלי, ולא בזמן משה רבינו שהניח את יסודות המשנה, שאז קנקנתום היה דבר עצמי בלי קשר לדיו.) וחזינן שבזמן התלמוד ירושלמי כבר קנקנתום לבד יכל להקרא דיו.

ומסקנת הדברים שאף שהחן והיופי שלכל עצם יהיה שם נפרד מדוקדק וקבוע ויתאים לתוכנו של העצם, מכל מקום במציאות טבע השמות להיות דבר גמיש, ומטבע לשון מסוימת יכולה לשמש לאפוקי מדבר מסוים, ובמקום אחר היא משמשת לאותו הדבר המסוים עצמו. וחז"ל בסוגיין נמי דיברו כלשון בני אדם, וקראו לנוזל המופשט שנמצא בכד הייצור "דיו" שאין בו עפץ. (וע"ע שבת פ"א מ"ה אין שורין דיו ועל פי הנקדנות מוכח מכאן שגוש העשנים קרוי דיו, ואילו ברש"י שבת כ"ג א' ע"פ תשובת הגאונים כתב- וממחה אותו לתוך הדיו, ועל פי הנקדנות מוכח מכאן שהמים חיים שבכלי הם הנקראים דיו. אלא ודאי שטבע הלשון להיות גמישה וכמו שהוא כהיום, ואין לדקדק בה יותר מדאי.) והנלענ"ד כתבתי.

(1). וצ"ע בדברי היראים סימן שצ"ט עיי"ש.

### בפלוגתת נתינת קנקנתום לדיו

סוטה כ' א' אמר לי וכי מטילין קנקנתום לתוך הדיו התורה אמרה ומחה כתב שיוכל למחות והוא הדין דבכל התורה אסור להטיל קנקנתום דדרשינן גזרה שוה מסוטה או כתיבה כתיבה או ג"ש אחרת אי נמי מדרבנן. כן כתבו תוס' עירובין י"ג א' ד"ה חוץ, וכן משמע במסכת ס"ת ומסכת סופרים, ודלא כרש"י ז"ל שפירש שגם רבי ישמעאל לא קפיד אלא אפרשת סוטה אבל שאר התורה גם הוא מתיר.

והנה אם לא היה בזה שום מעליותא ע"פ החכמה בכתב שהוא יכול לימחות, מסתבר שלא היה רבי ישמעאל לומד מסוטה שכל הספרים צ"ל יכולים לימחות, והמעליותא- יש לפרש שזו הוכחה שיש כאן תרתי- גוילין ואותיות ולא רק גויל עם חזותות שחורות.

אמר ר' ירמיה למחוק לה מן התורה איכא בינייהו. דלרבי יהודה מותר. וצ"ע מה עם בזיון הספר תורה, ואולי מדובר כשאין סופר או קלף כדי לכתוב לסוטה מגילה, ואמרה תורה שבשביל להטיל שלום בין איש לאשתו יטלו הפרשה מן הספר.

ומתוך כך אסר רבי יהודה לכתוב פרשת סוטה שבתורה עם קנקנתום. ובתוס' נראה שזה פסול דאורייתא, דכיון דס"ל מוחקין לה מן התורה ש"מ דקסבר דאאותה פרשה אפילו כתובה בתורה קפיד קרא דבעינן שיכול למחוק. וצ"ב דלכאורה בשביל לחדש כל כך בעינן רמז מפורש בתורה דמוחקין לה מן התורה, ולא מצאנו כזה רמז. אבל בריטב"א עירובין (י"ג א') נראה שזה דין דרבנן, ויש לפרש דאף דזה חשש רחוק מאד שיטלו את הפרשת סוטה מספר תורה זה, מכל מקום כדי לזכור הלכה זו שמותר למחוק מן התורה תיקנו שבכל ספר תורה יכתבו את פרשת סוטה בלי קנקנתום. ולענין זמן הזה שאין בית המקדש יש לדון אם הגזירה נשארה או לא, והריטב"א שם כתב שלא.



### כמאן קיימא לן בפלוגתא זו

לענין כמאן קיימא לן בפלוגתת נתינת קנקנתום לדיו. מצד הסוגיות לכאורה ברור היה שהלכה שנותנין קנקנתום לדיו, שהרי נחלקו בה רבי ישמעאל ורבי עקיבא ולא ידעינן מאן מיקל ומאן מחמיר, וממשיכה הסוגיא בברייתא דרבי מאיר הלביל שנותנין קנקנתום בדיו, והשתא הוה המחמיר יחיד במקום שנים, ועוד הש"ס שקיל וטרי במילתיה דרבי מאיר, אלא שבכתיבת פרשת סוטה (במדבר ה' י"א-ל"א) בזה יש לדון אי קיימא לן כרבי יהודה שאוסר מדרבנן, משום דאיהו מריה דתלמודא טפי, או כרבי יעקב דשרי, דאיהו אתי שפיר טפי אליבא דרבים דסברי אין מגילתה כשירה להשקות בה סוטה אחרת, ועוד דאפילו רבי יהודה גופיה שמא לא אמרה אלא בזמן שבית המקדש קיים דשייך השקאת סוטה, אבל בזמן הזה שרי הכל. ומאחר שמבואר בירושלמי שמנהגם היה שכל הספרי תורה נכתבים בדיו שיש בו קנקנתום מרישא ועד גמירא, גם ספק זה נפשט לקולא.



ובראשונים מצאנו חבל ראשונים שהזכירו בסתמא היתר הטלת קנקנתום לדיו, ומשמע דאפילו בכתיבת פרשת סוטה שבחומש במדבר הדין כן, ואלו הן- הרמב"ם, האור זרוע, קרית ספר להמאירי, ר"ן (עירובין י"ג ב'), המנהיג, פסקי רי"ד. והרמב"ן והריטב"א כתבו כן כאפשרות להסביר את המנהג להטיל קנקנתום דקיי"ל כמאן דאוסר רק בפרשת סוטה שבמקדש.

ומאידך בבעלי התוס' נראה שאין הדבר ברור אם מטילין או אין מטילין, ויש מקומות (מגילה י"ח ב' הובאו גם ברשב"א) שמתבטאים לאיסור. וצריך עיון אם כוונתם בתורת ודאי או בתורת ספק, ואם הבעיה שלהם היא משום פרשת סוטה שבחומש במדבר (וכרבי יהודה) או שהבעיה שלהם בכל סת"ם (וצ"ב מדוע לא לפסוק בזה לקולא).

ומאידך בספר האשכול כתב: וכתב הנגיד בחיבור דיליה סתמא הכי, והלכתא אין מטילין קנקנתום לתוך הדיו. וע"ע להלן מדברי רב פירקוי.



### האם הדיו הברזלי כשר בפני עצמו

הנה עובדא דרבי מאיר בפשוטו הייתה להוסיף קנקנתום לדיו עשנים, אך צריך בירור האם לרבי מאיר מותר להשתמש בדיו שלנו שהוא רק דיו ברזלי, דהיינו מי עפצים עם מי קנקנתום ללא עשנים. והצד להחמיר יש לומר בכמה דרכים. א'- שדין דיו הוא רק על הדיו הפחמני, ולא על שום ברייה אחרת. ב'- דדיו שכל כולו אינו יכול לימחות, או שהוא מן הדומם, או שאינו שחור טבעי שהרי הוא נוצר משני צבעים בהירים ואף מאבד את השחורית ברבות השנים במצבים מסוימים, פסול.

ואמנם בירושלמי הנ"ל גבי בני מדינחא נראה שגם דיו ברזלי היה קרוי אצלם דיו, אך הדברים שם לא נאמרו לענין סת"ם.

וכן בזוהר (תרומה מאמר ועשו ארון הובא ברמ"א יו"ד סי' רע"א ס"ו) משמע שהדיו שלהם היה הדיו הברזלי, דמדבר שם על ארון הברית שהוא מעץ, והספר תורה שבתוכו הוא ממין אחר, והדר אמר- אחזי דכלא חד, דיו ועץ, דדיו מתפוחים דאתעבידו בעץ אינון, כלומר מכל מקום תראה שהספר תורה והארון הם מין אחד, שהרי הדיו שהספר תורה נכתב בו עשוי מעפצים הנעשים בעץ, ופשטות הדברים שהכוונה על הדיו הברזלי הנקרא בלשון הראשונים "דיו של עפצים". אך יש לדחות דכוונתו על דיו עשנים, שהרי משה רבינו ודאי כתב את ספרו בדיו עשנים, אך משום ששורים אותו במי עפצים וכמש"כ הרמב"ם חשיב ליה הזוהר בא מן העפצים, ומה שלא החשיב הזוהר את דיו העשנים יוצא מן העץ מחמת שהעשנים באים מן השמן הבא מן העץ, אולי משום דכבר אישתני ע"י שנעשה עשן, ויל"ע.

והנה טבע הלשון שכל חומר שהוא חיקוי של חומר מקורי, ואין ביניהם פערים ניכרים בחושים ובשימוש, הוא יקבל את השם של החומר המקורי, כגון חומץ וחומץ סינטטי, וכמו כן באופן טבעי הדיו הברזלי עשוי להקרא בעולם ג"כ בשם דיו וכנ"ל, וצריך לבדוק האם כשחז"ל למדונו את ההללממ"ס באיזה חומרים כותבים סת"ם, ולפחות שני דורות של תנאים וכל דורות

האמוראים כבר היו אחרי שנתפשט הקנקנתום, האם הם דאגו לכך שנשלול גם את הדיו הברזלי. והנה תנן (מגילה י"ז א') היתה כתובה בסם ובסיקרא בקומוס ובקנקנתום כו' לא יצא, עד שתהא כתובה כו' ובדיו. והנה לכאורה קנקנתום היינו מי קנקנתום בפני עצמן, שהם בצבע נחושת, ולא דיו קנקנתום, דהיינו מי קנקנתום עם מי עפצים, נמצא שנשללו כאן כמה מינים שמאפייניהם רחוקים ממאפייני הדיו, ומאידך חסר כאן הדגשה לא לכתוב בדיו הברזלי אלא בדיו עשנים, ומשמע לכאורה דשרי וכהרמב"ם דשרי. וכעין זה טען הראב"ן במרדכי גיטין פרק המביא בתרא רמז של"ט (נגד רבינו תם ע"ש).

עוד יש להעיר שאם דיו זה רק דיו עשנים, כיצד היה מותר לרבי מאיר להוסיף קנקנתום לדיו, הרי הוא יוצר כאן צבע שחור חדש פסול, ע"י עירוב מי עפצים עם מי קנקנתום, ובפרט שיש לחוש שיבואו לעשות דיו שהוא רק מהם וללא עשנים (כמו שאכן קרה).

ויש לדחות דכל זמן שהרוב הוא מעשנים שפיר דמי, אי נמי כי הא דתנן (זבחים פ"ח מ"ו) דם שנתערב במים אם יש בו מראה דם כשר נתערב ביין רואין אותו כאילו הוא מים, או שיהיה גבול אחר. ועיין בס"ק הבא.



### האם הדיו הברזלי הוא לכתחילה

דבר חידוש מצאנו ברמב"ם (הן בהלכות סת"ם והן בהלכות מגילה והן בתשובה קל"ו והן בפיה"מ לחד גירסא) שמצוה מן המובחר לכתוב בדיו עשנים ללא קנקנתום ואם כתב בדיו ברזלי כשר, ולא נתפרש מדוע אין זה לכתחילה, ובאמת במאירי בקרית ספר נראה שחולק על רבינו וסובר שהוא לכתחילה ע"ש. וטעמא דהרמב"ם נראה בתשובה שהוא לאפוקי נפשיה מפלוגתא, ולכאורה היינו פלוגתא דרבי ישמעאל ורבי עקיבא (עירובין י"ג א' סוטה כ' א') אם נותנין קנקנתום בדיו, וצריך ביאור הרי מסקנת הסוגיא נראה שנותנין קנקנתום בדיו, ובירושלמי נראה שנתפשטה ההוראה להיתר, וכל סתם ספר תורה היה נכתב בדיו עם קנקנתום, ואין דרך הרמב"ם והפוסקים להזכיר דעות מהש"ס שהוכרע שלא כמותם, אלא דרכם לחתוך את הכרעת ההלכה אפילו ע"פ דיוקים קלים ממה שבסוגיין.

ואין לומר שמשום כתיבת פרשת סוטה שבחומש במדבר שנחלקו בה רבי יהודה ורבי יעקב אליבא דרבי מאיר ובוזה אין הדבר מוכרע כל כך להתירא, לכן החמיר הרמב"ם. שהרי הרמב"ם הזכיר חומרא זו גם בהלכות מגילה, ובמגילה הרי ליכא פרשת סוטה.

ולכאורה צריך לומר – למרות שהדבר אינו מבואר ברמב"ם – שעיקר מה שהפריע לרבינו הוא כתיבה בדיו ברזלית בפני עצמו, שאת זה לא מצאנו בש"ס להדיא להיתר ואף לא בירושלמי סוטה, ואדרבה יש משמעות בש"ס לאיסור, דהא פשטא דמילתא שרבי מאיר רק הוסיף קנקנתום לדיו העשנים, ומדוע לא עשה דיו מחודש ממי עפצים וקנקנתום וכדיו שלנו. ולהמתירים יש לומר שלא רצה רבי מאיר להכניס דבר שהוא לגמרי חדש, א"נ הקנקנתום היה

ביוקר ולא יכל לשים ממנו הרבה, א"נ יש יתרונות איכות גם בדיו הפחמנית ומזה ומזה אל תנח ידך.

ויש עוד ראייה לאיסור, מזה שהש"ס מתרגם בכל מקום (שבת ק"ד ב' מגילה י"ט א' גיטין י"ט א') קנקנתום- חרתא דאושכפי, ומסתמא כוונתו לקנקנתום אחרי שעירבו בו את המי עפצים, שהוא נהיה שחור וראוי לצבוע בו מנעלים, ואם כן פשטא משמע שמי שכותב מגילה בצבע זה היא פסולה. אך להמתירים יש לומר שבבבל לא היה מוכר הקנקנתום כי אם תולדתו, דהיינו החרתא דאושכפי, וכוונת הגמרא לומר דקנקנתום הוא החומר שממנו נעשה חרתא דאושכפי עיין עליו.

וכן בדברי רב פירקין בן באבוי (תלמיד תלמידו של רב יהודא גאון) משמע שפוסל את הדיו הברזלית, ואם אכן כוונתו לפסוק שאין מטילין קנקנתום לתוך הדיו, היינו אומרים שלא ראה את דברי הירושלמי שמבואר שם שכל הספרי תורה הם עם קנקנתום, אך יש משמעות בדבריו שמסכים שנותנין קנקנתום לתוך דיו עשנים וכרבי מאיר, אך סובר שאי אפשר לעשות דיו רק מקנקנתום ועפצא בלחודייהו וכדיו שלנו.

מיהו למרות שיש הערות על הדיו הברזלי וכנ"ל, מכל מקום כוחא דהיתרא עדיף, וכנ"ל בס"ק הקודם.



### ביאור דברי רבינו תם לפסול דיו הברזלי

רבינו תם סבירא ליה דדין דיו הוא רק על מין מסוים ושאר המינים פסולים, ועמדו לפניו שני מנהגים בעשיית הדיו, האחד הדיו הצרפתי והשני הדיו האשכנזי שהוא הדיו הברזלי, ורבינו תם הראה שתיאורי הש"ס על דיו מתאימים לדיו הצרפתי ולא לדיו הברזלי, ומזה הוכיח שהדיו הצרפתי הוא הנכון.

וזה לשונו במחזור ויטרי סימן תקיז: ועל שרבותינו שבלותיר' ועוד יהודים כותבים בקומוס (ובקנתוס) [ובקנקנתום] עם מי עפצים, (היינו הדיו הברזלי) נראה לי שפסול. דתניא בהדיא בהבונה (שבת ק"ג ב') כל הכותב שלא (כדין) [בדיו] או שכתב את האזכרות בזהב הרי אילו יגנוזו. ופסקינן במחזור ויטרי לעיל דהילכתא הכי דשלא בדיו פסול, ולא כי ההיא ברייתא דכל כתבי (שבת קט"ו ב') דמשמע בה דשאר ספרים חוץ ממגילה לא בעו דיו, ומתניתין ד"אין בין" דמגילה (ח' ב').

ועתה בואו חשבון אם הנוזל שהם נוהגים בו מיקרי דיו, דהנה הקנקנתום ודאי לא מיקרי דיו, שהרי הוא נמנה בין שאר חומרי הכתיבה חוץ מדיו, ועפצים שכותבים בהן ג"כ לאו מיקרו דיו, כדאמרינן בפ"ק דשבת אין שורין דיו סממנין וכו', ואמרינן מאן תנא נתינת מים בדיו זו היא שרייתה כו', מכלל דמקמי נתינת מים מיקרי דיו, והכי מפרשי' בתוס' ע"ז ל' א' את הגמ' בחולין ו' א' הלוקח יין לתת (יין לתת) [לתוך] המוריים או לתוך אלונתית דהלשון מוכיח דמקמי נתינת יין מיקרי מוריים ואלונתית, והיינו אלונתית ככריתה מותרת דע"ז (ל' ב') קודם נתינת יין,

(ז). כמובא בהמשך דבריו.

דלא חיישינן שמא (עירב) [עירב] בו הגוי יין, ועפצים לא מיקרו דיו לא קודם נתינת מים ולא אחר כך, אלא קודם נתינת המים נקראין עפצים ואחר נתינת המים נקראין מי מלין.

ושמא תאמר דבצירוף כל החומרים יחד, דהיינו קנקנתום מי מלין וגומא זה נקרא דיו, תשובה- נתינת גומא וברזל (=קנקנתום) והשחירו (=המשחירו?) לא משוי ליה דיו, דאמרינן בנדה פרק כל היד (כ' א') (ר' אלעזר) [ר' אמי] פלי קורטא דדיוטא - מבקע חתיכות דיו יבש ובדיק - ומשווה אליו מראות דם שחור שבאים אליו, לידע אם הם טמאים, דהשחור כדיו טמא. ואין שייך מושג זה של פלי קורטא בדיו של עפצים משום שהוא לעולם נוזלי אלא בשלנו-הדיו הצרפתי.

ותו אמרינן התם (נדה כ' א') שחור כחרת שאמרו במשנה (שם י"ט א') היינו כדיו. (נ.ב. פירש"י כלומר לא כשחרורית חרת הניתך במים אלא שחרורית חרת הניתך בדיו.) ומקשינן ולימא דיו, ומשנינן- מהו דתימא כי פכחותא דדיוטא - קלישות הדיו (כשהכלי מלא יורד שחרורית החרת למטה ומלמעלה הוא ברור ואינו שחור כל כך). קמ"ל כי חרוותא דדיוטא, וזה "חרת" אינו חרתא דאושכפי - שעשוי מקנקנתום, שזה יהווה ראיה שדיו ברזלי כשר, אלא כינוי למראית דיו שדומה לו. (לא ברור לי אם קטע זה בא רק לאפוקי מטעות דחרת היינו חרתא דאושכפי, או שהוא בא גם להוספת סייעתא לרבינו תם, דשקיעת השחרורית למטה שייך רק בדיו הפחמני ולא בדיו הברזלי.)

ותו כל מקום ששונה פסולי כתיבה לכאורה הכוונה לסוגיא דשבת ק"ד ב" ודגיטין י"ט א"ט תני בהדיהו ובכל דבר שהוא של כו' לאיתויי עפצים ומי מלין-מי עפצים, ושמע מינה דמי עפצים לאו היינו דיו דרישא.

ואמרינן גבי ההוא גברא דעל לבי כנישתא שקל ספר תורה יהיב לה לדביתהו ואמר לה הא גיטך בגיטין (י"ט ב') אמר רב יוסף למאי ליחוש לה אי משום מי מלין אין מי מלין על גבי מי מלין, ועל כרחך שפסוקי התורה עצמה כתובים בחומר אחר, והחומר האחר הוא דמיקרי דיו, ולא המי מלין. (בדבר קושיא זו ע"ע בתוס' גיטין י"ט א' ד"ה דיו, וצ"ע טובא הקושיא, הרי בפשטות כוונת הגמרא שכתביה במי מלין לא ניכרת על גבי עור שמעובד במי מלין, ובודאי דבר זה לא ניתן להאמר אלא על מי מלין ולא על הדיו הברזלי, שהרי הוא שחור ע"ג לבנוני.)

והיינו דאמרינן (שבת כ"ג א') כל העשנים יפין לדיו, שזהו נוהג בדיו שלנו (=הצרפתי) שמייבשין אותו (נתבאר לעיל בחלק ב' תחת הכותר "הדיו הצרפתי") ולא בדיו עפצים שאין בו כלל שימוש בעשן.

ושמן בין לגבל בין לעשן (עיין שבת שם) יפה בשלנו, אלא שלא הורגלנו בהכנת דיו שלנו להשתמש בשמן וגם לא הורגלו להשתמש בשמן בדיו עפצים, דהיינו הבני פלוגתא שלנו. (ומאי דפשיטא ליה דשרף מעכב ושמן לא מעכב, כנראה בגלל שהשחרורית בדיו הצרפתי באה מהשרף, אבל שמן אינו אלא חומרי עזר בעלמא).

(ח). במשנה: כתב בדיו בסם בסיקרא ובקנקנתום ובכל דבר שהוא רושם כו' חייב, ובגמרא- ובכל דבר שהוא רושם לאיתויי מאי לאיתויי הא דתני רבי חנניא כתבו במי טריא ואפצא כשר.

(ט). במשנה: בכל כותבים בדיו בסם בסיקרא ובקנקנתום ובכל דבר שהוא של קיימא, ובגמרא- ובכל דבר שהוא מתקיים וכי' לאיתויי מאי לאיתויי הא דתני ר' חנניא כתבו במי טריא ואפצא כשר.

ותו אמרינן (שבת כ"ג א') כל השרפים יפין לדיו ושרף כשף מן המובחר. וזהו בשלנו. (שאינו [שאנו] שורין קליפי עץ כשף הנקרא נייר פרון ועושה ממנו –מהמיץ היוצא- דיו.

ושרף אינו גומא - הנוזל הדביק שזב מגזעי העצים, שאותו רגילים לשים בדיו הברזלי, (ומשם הביאו האשכנזים ראייה שהדיו שלהם הוא הדיו של הגמרא), אלא תמצית מי לחלוח קליפי עצים או מי עלין – דהיינו מיץ העץ, או מי הפגין הנקרא ב' שייבא. כדאמרינן בפסחים פ' כל שעה ירק מר יש לו שרף ופניו מכסיפין. דשרף דהתם היינו מי ליחלוחית הירק - מיץ הירק, בעל כרחך, ולא נוזל דביק שזב מהירקות, משום שירקות לא מפרישות נוזל זה, והכי אמרי' גבי נדה (י' ב') זו (שיופה) [שירפה] מצוי והכוונה למעין מיץ ולא למעין דבש. אבל גומא אינה קרוייה שרף אלא קומוס. כדאמרי' בדוכתי טובא קומוס' ופירש רש"י<sup>1</sup>, ורבינו תם אולי גרס כן בגמרא- גומא<sup>2</sup> הנמצא באילנות כעין דבש קרוש. ואף על פי שפי' ר' (חנינא) [חננאל] קומוס גומא כעין שאמרו כל (הנשרפים) [השרפים] יפים לדיו אלמא השרף שנותנים לדיו הוא הנוזל הסמיך ודביק ולא מיץ, לפי מנהגו לתת גומא בדיו פירש, (שהוא הרי היה משתמש בדיו הברזלי או הפחמני ולא בדיו הצרפתי). ואגב חורפיה לא עיין ביה דשרף שיפה לדיו הוא מיץ ולא דבר סמיך. ואפי' לפי דבריו שנותנים בדיו גומא, זה יכול להתפרש על דיו שלנו (-הצרפתי) שהרי אם היו נותנין גומא לתוך דיו שלנו היה מצהיבו כעין וודרואלא בלע' שנותנין בדיו להצהיבו והוא קנקנתום לכן יתכן שבזמנם היו נותנים גומא לדיו הצרפתי, אך לא משתמיט תנא דליתני שרף גבי כתיבה כגון בכל כותבין בדיו בסם ובסיקרא בשרף ובקנקנתום, וקומוס גבי העמדת חלב (ערלה פ"א מ"ז), אלמא קומוס-גומא לאו היינו שרף. והא דאמרינן בפ"ק דנידה הקטף יש לו שביעית. ואמרי קיטפא פירא. דהיינו שרף הפגא. אין זהו ההפרשה הסמיכה שיוצאת מהעץ, אלא זהו שלוקחין ממי תמצית האילנות –הנוזליים (ומכיישין) [ומייבשין] אותו כעין שאנו עושין דיו וקורין לו קטף. ויש אומרים אפרסמון ונוטף כעין שדומעין (הגפים) [הגפנים] והיינו צרי כדאמרינן הצרי אינו אלא שרף היוצא מעצי הקטף. והוא אפרסמון. ועושין נקבים באילן ששמו קטף ותולין בו כלי זכוכית ונוטפים מי ליחלוח בתוכו הנקראין שייבא. ועל שם כך שמו נטף שנוטף. והכי מתרג' צרי ולוט קטף ולטום. וכן כתב בספר הרופאים. אבל ההפרשה הסמיכה אינה קרויה שרף אלא קומוס. ולדבריי לכתוב בעפצים אסור ופסול. וטעונה גניזה. ותמיהני על מה סמכו רבותי' שבלותיר לכתוב בו, אבל בדיו מותר וכשר. וגם ליתן ארמנט (-כמדומה דהיינו פיה) לתוך הדיו מותר בין לר' ישמעאל בין לר' עקיבא, דלאו היינו (קנקנתום) [קנקנתום] דאיפליגו ביה, אלא

י. שבת פרק יב משנה ד, מגילה פרק ב משנה ב, סוטה פרק ב משנה ד, גיטין פרק ב משנה ג, פרה פרק ט משנה א, ידים פרק א משנה ג ועוד.

יא. בשבת ק"ד ב' ובסוטה י"ז ב'

יב. גומא. לפנינו הגירסא בכל מקום "קומא", והרמב"ם בתשובה פירשו שהוא נעשה מחלודת הברזל (והוא כעין קנקנתום). וגם אם נגרס גומא, כמדומה שלא מצאנו בחז"ל ש"גומא" ענינו שרף, אך בזמן הראשונים בלע"ז של מקומן קראו לשרף גומא. ואם כן אין כאן קושיא מחז"ל על ההנחה שהנוזל הדבישי נקרא שרף.

מיהו יש קושיא מדברי הראשונים גופיהו שרבים מהם פירשו שקומוס היינו גומא, אם כן למה יש שני שמות לגומא- שרף וקומוס, וצריך לומר שקומוס הוא שם פרטי לשרף של עץ מסוים, ושרף זה שם כללי, ויש עוד סיבות לומר כן.

קנקנתום קבלה הוא בידינו מרבתינו שהוא וודילא - גופרת הברזל וכן לועזו בערוך ביטריאולא והיא היא.



## חלק ד' - פרטי דינים להלכה

### אין דין בחומר מסוים או באופן הכנה מסוים

הנה חלק מטענות רבינו תם לפסול את הדיו הברזלי (שעשוי מתערובת מי עפצים ומי קנקנתום והיה קרוי בזמנם דיו של עפצים) הם להוכיח שהדיו של הגמרא לא היה דיו זה, אך טענות אלה אינם מכריעות, דאפשר דדין דיו הוא על כל מוצר שיש בו את התכונות הנדרשות, ויש כמה דרכים להגיע לתכונות אלה, ובעבר היו עושים באופן אחד והיום עושים באופן שונה.

אך הראשונים נחלצו בעיקר להשיב על טענת רבינו תם דמבואר בשבת ק"ד ב' וגיטין י"ט א' דמי עפצא ודיו תרי מילי נינהו. ועל זה באו הראשונים להשיב שמשוהוסיפו כבר את הגומא למי עפצא זה נקרא דיו (ריב"ן/ראב"ן במדכ"י, רא"ש, ר"ן, וחד לישנא במאירי). או משבישלו את העפצים במים (רמב"ן ר"ן, וחד לישנא במאירי). והבין המשכנות יעקב ז"ל (סי' ל"ח) בדבריהם שגם הם מסכימים עם רבינו תם ש"ך אופן מסוים נקרא דיו ושאר האופנים פסולים מגזירת הכתוב, אלא שהם שלדבריהם הדבר תלוי בגומא או בבישול העפצים. ולפי זה פסק שדיו הנעשה בלי גומא הוא פסול, עוד כתב דיש לדקדק לעשות את הדיו דרך בישול כדעת הרמב"ן הואיל ואפשר. ומשמע מדבריו שגם דיו הידוע בכל העולם שנים רבות כמתאים לשימוש העומד, אולי פסול כי אולי לא עבר תהליך מסוים.

וקשה - א. הרי המציאות היא שנתנית הקנקנתום רק היא זו שנותנת לדיו את הצבע השחור, ולא בישול העפצים ולא הגומא:



מי עפצים וגומא ע"י בישול, וכתבו בהם על הקלף K



מי עפצים ע"י בישול וכתבו בהם פסים על הקלף

ולא יתכן שמי עפצים מבושלים עם גומא יהיו כשרים לכתיבת סת"ם, וסיקרא ופחם יהיו פסולים, והרי אמרו בשבת קט"ו ב' הני מילי היכא דכתיבי בדיו דמיקיים אבל הכא (דהיינו בכתובים בסם ובסיקרא) כיון דלא מיקיים לא, וברור שאין כוונת חז"ל מיקיים לענין אריכות הימים, שהרי גם שאר צבעים מתקיימים כמו השחור בין בצבעי זמנינו בין בצבעי זמנם, אלא כוונתן בזה לברירות שיש לדיו לעומת סם וסיקרא, שהוא שחור ומנוגד לצבע הלבן של הקלף, וגם אם הקלף יתאבק הוא יהיה ניכר, מה שאין כן הם, וכן אמרו במדרש שחורות כעורב אלו האותיות, אלמא ודאי דיו הוא שחור. וכי תימא שהראשונים אמרו כתנאי נוסף, שמלבד השחורות שתגיע באיזשהו דרך, גזירת הכתוב דבעינן נמי גומא או כישול העפצים או שייעשה קורטא, מנא להו הא, ואין אלו אלא דברי נביאות. (ואמנם נזכר בגמרא שרף לענין דיו, אך הלא נזכר גם עשן וגיבול בשמן וקורטא ואת זה הרי הם לא הצריכו).

ב. הלא כל הני הראשונים מודים למה שנראה בדברי רבינו תם וסייעתו שהדיו הצרפתי העשוי מלחלוחית של קוצים גם בלי פחם הוא כשר, דאי לאו הכי הוה להו למימר בהדיא שדיו של רבינו תם פסול לדידהו, ואם כן מה המשותף בדיו הברזלי ובדיו הפחמני ובדיו הקוצני אם לא השחוריות שבהם, ומהיכא תיתי שדיו ברזלי צריך תנאי נוסף כדי להיות כשר.

לכן נראה דלא כהמשכנות יעקב ז"ל, דהראשונים נכנסו כאן רק לענין לשוני בעלמא, שהרי רבינו תם הקשה שבמשנה כתוב "דיו... וכל דבר שהוא רושם", ומפרשין בגמרא לאתויי מי עפצא, אלמא דיו ומי עפצא תרי מילי נינהו. ומתרצים הראשונים שבאמצע שלבי התפתחות של המי עפצא כבר אפשר לקרוא לזה דיו, ומה שלא אמרו שרק בגמר מלאכה (דהיינו אחרי נתינת הקנקנתום המשחיר) קורין לזה דיו, הוא מפני כבודו של רבינו תם ז"ל דדייק לישנא, ומוכיח במחזור ויטרי הנ"ל מדתנן "אין שורין דיו" דקודם השרייה כבר מיקרי דיו, ואם כן הכי נמי ידייק רבינו תם מדאמרינן בעירובין "נותנין קנקנתום לדיו", שכבר קודם נתינת הקנקנתום מיקרי דיו, והראשונים מעדיפים ליישב את הגמרא בעירובין גם על הדיו הברזלי ולא רק על הדיו הפחמני, ובפרט הרמב"ן ודעימיה שסברו שאכן הדיו של חז"ל היה הדיו הברזלי, לכן הם מחדשים איזה שלב ביניים בייצור הדיו שמאז אפשר לקרוא לו "דיו". אבל כל זה ענין לשוני בעלמא ולא ענין הלכתי. ועיין בהערה".

ונבאר זאת במשל, ראובן נוהג לומר שמתני בחלות קמח כוסמין, אך שמעון מדקדק עליו שהקמח הוא כל עיקרן של החלות, והוה ליה למימר שמתני בקערה קמח כוסמין, אך גם שמעון נוהג לומר שמתני בחלות שמן זית, משום שמעת שכבר גיבלו קמח ומים יחד ונהיה בצק, מתאים

יג. נב. מה שכתב הרב ז"ל בתחילת התשובה דדעת רבינו תם ז"ל דאין נקרא דיו רק העשוי משמן זית מהעשן כו' דהיינו דיו עשנים והיינו הדיו של הרמב"ם, כנראה לא היה לפניו את מלא המקורות שלפנינו, שמתבאר מהם שהדיו לרבינו תם וסייעתו הוא דיו הנעשה מבישול קליפות שזיף בר קוצני, ולא דיו עשנים. ודוק.

יד. וידידי הרא"ט נ"י אינו מסכים עימי בזה, ולדבריו מה שנקטו הראשונים ז"ל עירוב גומא או עפצים זה גם ענין הלכתי, שפעולות אלה הם הגורמות לדיו את השלמת תנאיו (אולי בלא זה הדיו מתפשט על הקלף או לא מתייבש על הקלף או לא נדבק לקלף וכדומה ול"ע) ובלא פעולות אלה הדיו פסול. ואמינא ליה אנא דאה"נ יתכן דהדיו הברזלי צריך לעיכובא את פעולות אלה, אך זה מחמת שבלא זה יש בו חסרונות ניכרים, אך לאו גזירת הכתוב הוא ולא כללא הוא לכל סוגי הדיו, ודיו שאנו יודעים שהוא טוב, אין צריך לברר את סדר עשייתו אם יש בו גומא או אם עבר בישול.

לומר שמת"ב "חלות" שמן זית, אבל כל זה ענין לשוני בעלמא ולא ענין הלכתי, דחלילה ללמוד מדברי שמעון שבצק כבר ברכתו המוציא, הכי נמי חלילה ללמוד מדברי הראשונים שדיו של עפצים כשר לסת"ם לפני נתינת הקנקנתום בו.

וכן לאידך גיסא, אין ללמוד מדברי שמעון שאם גיבלו קמח ומשקה אחר ונהיה בצק או שגלוסקאות שעתידה ארץ ישראל להוציא (שבת ל' ב' כתובות קי"א ב') שכלל לא עברו את השלב של גיבול קמח ומים, לא ייקראו חלות, משום דשמעון עסק רק במציאות שלפניו לקבוע ממת"ב אפשר לקרוא למוצר חלות, אך לא בא לחדש שיש חלות בשלחן שאין שמם חלות משום שלא עברו תהליך מסוים. והכי נמי אין ללמוד מדברי הראשונים שדיו הידוע בכל העולם שנים רבות כמתאים לשימוש העומד, שאולי פסול כי אולי לא נעשה בתהליך מסוים שנמסר לראשונים מסיני. וק"ל.



### לא צריך עירוב ב' מינים

כבר נתבאר שמי קנקנתום בלחודייהו ומי עפצא בלחודייהו אינם דיו, כאשר יראה הרואה שהכתב שלהם אינו מספיק חזק, אלא הקנקנתום לכשעצמו הוא כנחושת המי עפצא לכשעצמו כמעט לא ניכרים על הקלף. מיהו בעירוב שני המימות הם נעשים שחורים בדרך פלא, ואז הם כשרים לדיו. וזכורני שיש מי שקישר את הצטרפות שני מינים לדיו ללשון "דיו" היוונית שתרגומה שנים, אך לא מצאתי כעת בראשונים כן, ולא מסתבר כן, (ג.ב. דיו הוא לשון שמופיעה כבר במקרא), אלא מסיבה טכנית הצריכו שנים או שלשה מינים, ואילו יהיה בבריאה מין שנברא כדיו עם כל מעלותיו, הוא יהיה כשר לכתובה. ופשטא דמילתא שהדיו הצרפתי הוא אכן מין אחד, והוא מיץ של קליפות עץ מסוים, ואין במשמעות הראשונים שזה מעכב לייבש אותו דווקא בעשן כדי שייחשבו שני מינים, ואפ"ה כשר לכתובה לכל הראשונים.



### בדברי המרדכי "שאיין זהו דיו אלא צבע"

כתב המרדכי - ונראה לי אני הדיוט שראיתי באור זרוע שכתב שאותם ווטריול"א שמשמשים בדיו של עפצים ודאי הוא פסול שאיין זהו דיו אלא צבע. [ויש להעיר שמכיון שרבינו לא כתב זאת בלשון ודאית גמורה, ולפנינו באור זרוע ליתא עיין שם, זה מוריד מהמשקל ההלכתי של דעה זו.] ולכאורה אין כוונתו לומר שהדיו הברזלית היא חזותא בעלמא בלי ממשות ובעינן ממשות, (עי' להלן בדין חזותא בלי ממשות). שהרי הדיו הברזלית שעושים היום הוא גם עם ממשות, ולא משמע שכוונתו לחלק בין אם יש גומא לאין גומא, דאם כן הול"ל בהדיא "אם לא נתן גומא...". אלא יש לפרש דבריו על כל דיו ברזלית, שהוא מוגדר כשקוף שמעורב בו מעט צבע שחור, לעומת הדיו הפחמנית שהוא שחור משחור, וכמו שתראה כשתשפוך לתוך כיור וכדומה דיו ברזלי ולעומתו דיו פחמני, (ועי' תוס' ברכות י"ט א' ד"ה דוגמא, שדימו מי סוטה למי צבע).



א"נ כוונתו "ווטריוול"א... ודאי הוא פסול" - בפני עצמו, שאז הוא כותב בצבע נחושת, אבל בצירוף מי עפצים ודאי הוא נהיה דיו. ואם תאמר ומה הוצרך האור זרוע לכך, והרי היא משנה מפורשת היתה כתובה בקנקנתום פסולה, יש לומר שכוונתו שאפילו לפרש"י שקנקנתום הוא אדרמנ"ט (פיח), ודאי מודה הוא לדינא דשאר מפרשים שגם ווטריול"א פסול, שהרי אין זהו דיו אלא צבע, ומה שיש לדון הוא רק על אדרמנ"ט (פיח) לפירוש שאר מפרשים".



### בדין חזותא בלי ממשות

ומכל מקום מסברא יתכן דכדי להחשב דיו בעינן שהוא יהיה דבר נפרד מהקלף ולא נוזל שנבלע כל כולו בקלף, ומכאן נבע הרעיון של התנא המחמיר להצריך דיו שיכול לימחות, שזו הוכחה שיש כאן תרתי- גוילין ואותיות ולא רק גויל עם חזותות שחורות, (שאם לא היה בזה שום מעליותא ע"פ החכמה בכתב שהוא יכול לימחות, ודאי לא היה מי שלומד מסוטה שכל הספרים צ"ל יכולים לימחות, דסתמא דמילתא אין כאן גזירה שוה שנמסרה מסיני, אלא כיון שהגידון ראוי לדון בו מסברא, אדם דן בזה גז"ש מעצמו, ואכמ"ל). ולדידן נהי דהאינו יכול לימחות כשר, מכל מקום בעינן מיהא שיהיה לו איזה ממשות ולא חזותא בעלמא.

ואמרין נמי (מועד קטן כ"ו א') אמר רבי חלבו אמר רב הונא הרואה ספר תורה שנקרע חייב לקרוע שתי קריעות אחד על הגויל ואחד על הכתב שנאמר אחרי שרף המלך את המגלה ואת הדברים. אלמא הכתב והגויל תרתי נינהו.

עוד איתמר (גיטין י"ט א') המעביר דיו על גבי סיקרא בשבת רבי יוחנן וריש לקיש דאמרי תרוייהו חייב שתים אחת משום כותב ואחת משום מוחק, ואי סלקא דעתך דכתב הוא רק צביעה של הקלף, אם כן המעביר דיו על גבי סיקרא בשבת היה צריך להיות פטור מכל וכל, שהקלף כבר היה צבוע בשיעור חשוב, ואמנם הוא מחזק את הצביעה, אך אין כותב אחר כותב, ומדלא אמרינן הכי שמע מינה שהכתב הוא דבר עצמי, וכשמעביר דיו על סיקרא הוא מחליף את הכתב, וזה דבר שניתן להאמר רק על דבר שיש לו ממשות על גבי הקלף.

מיהו אין לחדש על פי זה שדיו בלי גומא פסול, דבעי גומא כדי שיהיה לו ממשות. משום שהמציאות היא שמי עפצים וקנקנתום בלי גומא יש בהם ממשות גמורה. אבל צריך לברר אצל המומחים איזה חסרון יש לדיו לולא הגומא, ולפי התשובה יהיה ניתן לדון בכשרות דיו חסר גומא.



טו). א"נ ווטריול"א הוא יותר מעולה מסתם קנקנתום דהיינו - ויראול"ה, וסלקא דעתך שעל ידי עילוי זה כבר יהיה כשר כדיו, קמ"ל.

# אוצר חושן משפט

אדם המזיק באונס ובגדרי חיוב בור ♦ בן העיר לענין מס הקהל  
♦ דבר שלא בא לעולם – חיסרון בגמירות דעת או בחלות  
מעשה? ♦ האם מי ששתה יין רשאי להורות או לשבת כדיין?



רבי יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

## אדם המזיק באונס ובגדרי חיוב בור

כתבו בתוס' בב"ק כז ע"ב ד"ה ושמואל דאדם המזיק באונס גמור פטור, דאע"ג דבב"ק כז ע"ב מרבינן אונס כרצון מפצע תחת פצע "באונס גמור לא רבי רחמנא". והוסיפו תוס' שם דאדם המזיק מפטר באונס שהוא כעין גניבה, אבל באונס שהוא כעין אבידה שהיא קרובה לפשיעה חייב באדם המזיק. ובחי' הרמב"ן בב"מ פב: ס"ל דאדם המזיק גם באונס חייב.

ובשו"ת אור גדול סימן א הקשה על הרמב"ן מהגמ' כח ע"ב דפריך אביי דמכלל דר"מ מחייב אפילו נפשרה ואמאי אנוס הוא ואונס רחמנא פטריה דכתיב ולנערה וכו', ותי' הגמ' דה"מ לענין קטלא אבל לענין נזקין חייב, היינו דלענין אדם המזיק אין פטור דולנערה. אכן י"ל דהרמב"ן יפרש דבנפשרה חיובו משום בור, ובוה פליגי אביי ורבה אליבא דר"מ אם בעשיית בור באונס חייב, וכדיבואר להלן.

ולדעת התוס' יש לחקור אם אחרי הרבוי דפצע תחת פצע דאדם המזיק חייב באונס, אין פטור אונס באדם המזיק, או דעיקר הרבוי דפצע לחיובו באונס, הוא באונס כעין אבידה, דלא נחשב כאונס, אבל באונס כעין גניבה אכן נשאר הפטור דאונס דכה"ת. וכן משמע בנמוק"י ב"ק סופ"ב לעיל כו: וכ"ה ברשב"א ובתלמיד הרשב"א שם ובתוס' תלמיד ר"ת דהפטור באדם המזיק באונס גמור הוא מלנערה לא תעשה דבר. וכך היא ריהטת הסוגיא ב"ק כח: דמקשי' דבהזיק באונס פטור בנפשרה כדו ואזנה בידו דאונס רחמנא פטריה דכתיב ולנערה כו'. והתוס' שם ד"ה ואונס כתבו דמפצע תחת פצע לא מרבי' אונס גמור, ומשמע דהטעם הוא דהא דריבתה תורה באדם דאונס כרצון חידוש הוא ונאמר רק באונס קצת ולא באונס גמור. עכ"פ מבואר דהתוס' פי' דלרבי מאיר אליבא דרבה שם דמחייב בנפשרה כדו ואזנה בידו, היינו דחשיב אדם המזיק כיון שהכד נפל מידו, ואביי שם פריך מלנערה כיון דהכא הוי אונס גמור. וכ"נ ברשב"א שם בתחילת דבריו דחשיב נזק הבא מכח אדם. וכ"כ בתוס' רבינו פרץ שם, דבאדם המזיק בנפשרה כדו ונתקל בה אדם, הוי אדם המזיק ובאונס גמור מיפטר.

ונראה דגם לדעת תוס' יש פטור אונס באדם המזיק, אלא דנתרבה בקרא דפצע דיש עליו חיוב שמירה, דאדם שמירת גופו עליו, וחמור מנזקי ממנו דסגי בשמירה פחותה שיכול לעמוד ברוח מצויה, אבל בנזקי גופו בעי שמירה גמורה. אבל באונס כעין גניבה פטור, והיינו דתלוי אם בידו לשמור והיינו דווקא באונס כעין אבידה, דאז חייב. ומיושבת בזה הערת הנחלת דוד על התוס' שם, דהקשה דאמאי באונס כעין גניבה פטור, ומאי שנא משומר שכר דחייב על אונס דגניבה. דדוקא בשומר שכר נתמעט מקרא דמת או נשבר דבזה פטור אבל בגניבה חייב, אבל באדם המזיק נשאר פטור אונס דכה"ת, ורק היכן ששייך שמירה חייב בשמירת גופו, והיינו

באונס כאבידה וכדפי'. אבל מה שפטור באונס כעין גניבה הוא משום דלענין זה ליכא עליו חיוב שמירה.

ובתור"פ לעיל שם כח: הקשה מסו"פ שני דבנפל מהגג ברוח שאינה מצויה דחייב על הנזק, ותי' וז"ל לכן נראה דדוקא אדם המזיק חייב על האונס אבל בשאר נזקין כמו בורו ושוורו לא מחייב על האונס, וההיא דקנקנים לא מיירי שהפילם הרוח שאינה מצויה מידו דא"כ הוי אדם המזיק, אלא מיירי שהזיקו בתר דנייחי ברה"ר דהיינו בור וכו' עכ"ד. וכן כתבו בתוס' שם ד"ה והתניא גבי קנקנים, והעירו המהרש"א והפנ"י, דדברי תוס' כאן סותרים למש"כ לעיל להקשות מפצע תחת פצע דהתם הוי רבוי באדם המזיק. וכתב הפנ"י דע"כ מוכח בתוס' דלר"מ אליבא דרבה בנזקי בור חייב אפי' באונס כמו באדם המזיק ומחמיר בנזקי בור טפי מבכל נזקין, ואפי' טפי מקרן דשור המועד, דהתם מיהו בשמירה מעולה סגי והכא בבור מחייב אפי' באונס גמור ואפשר דהטעם בזה הוא כיון דבור מעשה אדם גרמו לו ותחלת עשייתו לנזק מדמי ליה ר"מ לאדם המזיק עכ"ל. ונמצא דלאביי דפליג יש פטור אונס גם בבור, וכמש"כ בחי' הגר"ח בהל' שכירות. והנה נתבאר לעיל בדעת התוס' דס"ל דאדם המזיק חייב באונס כעין אבידה, אבל באונס גמור פטור, היינו דאיכא פטור אונס, אלא דבאונס כעין אבידה חשיב כפשיעה דשמירת גופו עליו. ולפ"ז י"ל דבבורו ג"כ יהא חייב בהך סוג אונס דחשיב כפשיעה. ויתבאר בזה דברי הפנ"י הנ"ל, דלהתוס' ה"נ גם בבור יהי' דומה לאדם המזיק, דבאונס כעין אבידה יהא חייב.



### עשיית בור באונס

והנה האחרונים נקטו דלמ"ד בב"ק כט. נתקל פושע הוי פשיעה גמורה כרוח מצויה, וכ"כ הרע"א בגה"ש שם, ובחזו"א בסימן ד סק"י. אמנם הרשב"א לעיל כח: סוד"ה אלא כתב דאפילו למ"ד נתקל פושע לאו פושע גמור קאמרינן אלא לאפוקי שאינו אנוס ולא כפשיעה שמתחייב עליה שומר חנם [צ"ל: שאינו אנוס וכפשיעה שמתחייב וכו' וכ"ה בכ"י, כמש"כ המגיה ברשב"א מהדו' מוה"ק, ולהדי' כ"ה מפורש ברשב"א ב"מ פב]. ומבואר ברשב"א דלמ"ד נתקל פושע היינו דהוי בגדר אונס דאבידה. והנה הרשב"א מספ"ל בנתקל פושע אם הוי אדם המזיק או בור, ולפ"ז מוכח ברשב"א דבאונס כעין אבידה חייב בעשיית בור. וכן הוכיח בדברי יחזקאל בסימן נ סק"ז דלרשב"א דנתקל פושע הוי כאונס, היינו דהוי כאונס דאבידה, ובזה גם אדם המזיק חייב, ולהכי חשיב בור ידיה [אבל למ"ד דנתקל לאו פושע, חשיב כאונס דגניבה, דבזה גם אדם המזיק פטור, ומש"ה אינו חייב משום בור ידיה]. וצריך להוסיף דבהמשך הרשב"א בד"ה אמאי אונס הסתפק גבי נפשרה כדו אם הוי אדם המזיק או בור, והוכיח מהא דהגמ' מדמה לקנקנים שהעלם לגג דהתם שאני דנזקי ממונו הן ברוח שאינה מצויה והאונס פטור בהן משא"כ בנזקי גופו. ואי נפשרה לנזקי ממונו דמיא דאינו מזיק הוא אלא היא היא שנפשרה ונפלה, א"כ מאי קא מייתי מולנערה לא תעשה דבר, ותי' דאבא דכולהו אונסין הוא מקרא דולנערה לא תעשה דבר עכ"ל. ובברכת שמואל ב"ק סימן י סק"ג ביאר דכוונת הרשב"א להקשות דבבור חיובו על

הפשיעה, ובאונס דלא פשע ליכא מעשה כריה כלל, וא"צ לקרא דלנערה. ובוזה תי' דיסוד הדבר נלמד מפטור אונס דלנערה לא תעשה דבר.

וצ"ע להרשב"א, דמ"ש דבנתקל חייב לר"מ אף דהוי אונס, ובקנקנים שנפלו ברוח שאינה מצויה דפטור, וכן בנפשרה פטור מחמת אונס. אכן נראה החילוק דבנפשרה כדו ובקנקנים ל"ה נזקי גופו אלא נזקי ממונו, משום דאין כאן מעשה אדם כלל, ונפשרה הוי כמעצמה הלכה הכד והזיקה, ול"ה מעשה אדם כלל, ול"ש כאן אדם מועד לעולם ודברי הרשב"א הם לגבי נתקל פושע, דאפי' אם הוי בור, דלהך מ"ד דנתקל פושע שאינו אונס, בנתקל הוי מעשה אדם בכריית בור. ובוזה ס"ל להרשב"א דכמו דע"י אדם המזיק דשוגג ואונס מתחייב, ה"נ אף על כרייה של בור באונס כעין גניבה ואבדה חייב. וניחא דהגמ' מקשה על ר"מ מקנקנים, היינו דזה דמי לנפשרה דהוי אונס, אבל תרוייהו ל"ה בור ע"י אדם דנימא אדם מועד לעולם. וכמ"כ יבואר בזה הש"מ בשם תוס' שאנץ, שכתב לענין נפשרה דהוי אונס גמור וגרע, וליכא בזה חיוב משום דמצי לסלקי. ומבואר דבוזה אינו מתייחס לאדם כלל, ע"ש.

ונראה דדבר זה מוכרח ברמב"ן, דהרי הרמב"ן בסוגיא דנתקל פושע כתב דכיון דנפל מכח הקרקע הוי כאש וכו', וצ"ע דלהרמב"ן דגם באונס דסערת אליהו חשיב אדם המזיק לחיובא, א"כ מ"ש אם הוי ע"י רוח סערה או ע"י הקרקע, ואמאי בנתקל ע"י הקרקע חשיב אש. אכן לדברינו ניחא היטב, דבסערה דהוי היזק מגופו שפיר חייב כאדם המזיק באונס, משא"כ בנתקל ונשברה כדו דהוי מכוחו באונס גמור פטור, דל"ה אדם המזיק אלא אש. וכן מפורש בש"מ כט. בשם הראב"ד דיש לחלק בחיוב אונס בין היזק מגופו להיזק מכוחו, ע"ש.

והנה מובא בשם מרן הגרי"ז מבריסק זצ"ל בספר זכרון אש תמיד, שביאר לפי יסוד החמדת שלמה בסימן לח, שהוכיח דהפסוק הממעט חיובים באונס מקרא דלנערה לא תעשה דבר הוי גילוי דבאונס אינו מתייחס אליו כלל. ודלא כמו שנקטו הרבה אחרונים דגם בעבירה שנעשתה באונס מתייחס הדבר לעושה, אלא דהוא פטור מעונשין, אלא דבאונס אינו מתייחס אליו כלל. וא"כ י"ל דבאדם שהזיק באונס אינו נחשב לאדם המזיק כלל, והיינו דאין הפי' דהוי אדם המזיק ורק באונס פטור, אלא דבאונס ל"ה אדם המזיק כלל דאין פעולת ההיזק מתייחס אל האדם.

ובדעת הרמב"ן דאדם המזיק חייב גם באונס גמור צ"ל דס"ל דהרבו דפצע הוא דבאדם המזיק ליכא פטור דלנערה לא תעשה דבר, וחיובו מדין אדם המזיק ולא מדין השמירה, והטעם בזה נראה דאפי' אם נאמר דמעשה שנעשה מתוך אונס אין בה התייחסות לאדם העושה, מ"מ כיון דהוי מגופו חייב על נזקי גופו, ועי' אור גדול סי' א ש"כ דל"ש בזה פטור אונס מקרא דלנערה וכו' דהתם הוי ק"ע, והכא הוי מעשה על ידו. ובחזו"א בריש ב"ק מבואר דהוי מדין אדם שמירת גופו עליו, ואף דל"ש שמירה על אונס, מ"מ הו"ל לאסוקי אדעתי' על הצד הרחוק יותר ואפי' ברוח שאינה מצויה. אמנם מסתבר דגם להרמב"ן דחייב ה"ד בהניח אסור"מ, ואף בסערת אליהו חייב כיון דעשה מעשה, אבל אם בסערת אליהו נפלו אסור"מ מביתו, גם להרמב"ן יהיה פטור כיון דליכא מעשה מצידו כלל.

ויש להעיר דלחמד"ש דבעושה עבירה באונס אינו מתייחס לעושה, א"כ ה"ג בעושה מצוה מתוך אונס אינו מתייחס אליו כלל, וא"כ לגבי מצוות דכופין לקיים מצוה עד שתצא נפשו, והא כיון דעושה המצוה מחמת אונסו אינו מתייחס אליו, וצ"ל דדוקא לגבי עבירה דחויבו הוא על המעשה בזה אם אינו מתייחס אליו ל"ה מעשה ידיה ולהכי גם לא חשיב נעבד לגבי ע"ז כדאי' בע"ז נד, אבל לגבי מצוות דעניינם הוא התוצאה בזה גם בעשייה באונס דאינו מתייחס אליו מ"מ המצוה התקיימה בגופו. וכיו"ב כ' בעונג יו"ט בסימן קמז גבי כפאוהו לאכול מצה בר"ה כח דהנידון שם מצד הכוונה במצוה, והסיק דבאונס כיון דכבר הוי מחוייב במצוה מיקרי עשיית מצוה גם באונס, ובריטב"א בר"ה שם משמע דכיון דרצונו לשמוע דברי חכמים שפיר רוצה את המצוה.



### עבירה באונס אם אינה נחשבת כלל לעבירה או דהוי רק פטור מעונשין

בעיקר דברי החמדת שלמה יש להעיר ממש"כ ברמב"ם בסה"מ ל"ת רצד הזהיר מעונש האונס על חטאו אם עשאו אחר שהיה אנוס על המעשה וכו' (וכ"ה לשון הרמב"ם בהל' סנהדרין פכ"ד, ובסמ"ג ל"ת רא, ובחינוך מצוה תקנו). והרמב"ן שם ובשרש שמיני השיגו, שזה הלאו הוא מניעה, שהאונס פטור ממיתה וממילא אסור להמיתו וכו'. וי"ל בדעת הרמב"ם דבאונסין הוי מעשה עבירה, והא דאינו נענש הוי הלכה נפרדת גבי ב"ד דמוזהרין שלא לענוש את האונס, וכמש"כ הרמב"ם בהל' סנהדרין שם ובהל' יסה"ת פ"ה, והדגיש דאין ב"ד ממיתין אלא ברצונו ובעדים ובהתראה, דהם דינים שנאמרו לב"ד. ולהכי מנאה הר"מ בסה"מ לל"ת לב"ד שלא לענוש את האונס. אכן י"ל דכ"ז ה"ד לענין הג' עבירות, כיון דלא נא' בהם דין וחי בהם, אבל בכה"ת כולה, דדינו דיעבור ואל יהרג ופטור מדין וחי בהם, בזה ל"ח למעשה עבירה. והרדב"ז בהל' סנהדרין שם ה"ב כתב גבי ג' עבירות בעבר ולא נהרג, דאם עברו ב"ד והרגוהו אין עליהם עונש הורג נפש מישראל אלא עונש לאו לבד, כיון שהיה דינו שיהרג ואל יעבור ולא עשה כן אבל אם היה דינו שיעבור ולא יהרג הרי הוא כשאר ישראל הכשרים ע"כ. ומבואר ברדב"ז דבג' עבירות אף דאינו נהרג מפטור אונס, מ"מ חשיב דעבר עבירה ובר מיתה הוא, ורק דב"ד אין מענישין אותו מאזהרה דלנערה וכו'. ולהכי אם ב"ד הרגוהו עברו על עונש לאו בלבד, והדבר מחודש לומר דבאונס חשיב מחוייב מיתה ובהרגוהו ב"ד עוברים רק על לאו דלנערה, אכן הרדב"ז הדגיש דה"ד בג' עבירות החמורות דהיה דינו ליהרג, והיינו דבעבר ולא נהרג פטורו הוא מדין אונס, משא"כ בכל העבירות דאיכא גם פטור וחי בהם, הרי אם ב"ד יהרגוהו יתחייבו, וכמש"כ הרדב"ז דהוי כשאר ישראל הכשרים, [ובהורג בלי עדים והתראה פשוט דאם ב"ד יהרגו אותו יהיו מחוייבים מיתה ול"ד לאונס, והר"מ שם הכליל יחד גם הדין דאין ב"ד מענישין אלא ברצון ובעדים והתראה]. ועי' בקו"ש כתובות סי"א שדן דלרדב"ז האונס היה ראוי להיפסל לעדות, (וראה בתומים בסי' לד ס"ק כג, ובנובי"ק אב"ע סימן עב, ובמנ"ח מצוה רצו אות לה), אך מלשון הרמב"ם הנז' דבאונס הוי אזהרה לב"ד וכו' נראה כדבריו, וכן נוטה לשון הריטב"א בע"ז נד במש"כ דלרבא בע"ז באונס חשיב נעבד דמיקרי עובד ע"ז ורק דאין ב"ד מענישין על כך, ועי'

באבודרהם בתפילת יוהכ"פ דלהכי מתוודה על חטא כו' באונס וברצון, דגם בחטא באונס בעי כפרה (ועי' רמ"א יו"ד סוף סימן קפה, ובלשון הר"מ ריש הל' תשובה כ' בין בזדון בין בשגגה, ולא הזכיר אונס), ובספרי משא יד ח"א פ' לך לך ביארתי דבכה"ת דדינו דבאונס מיתה יעבור ואל יהרג, איכא ב' פטורי, חדא דין אונס הנלמד מולנערה לא תעשה דבר, ועוד מילפו' דאלה המצות וגו' וחי בהם, ושני פטורים אלו חלוקים בגדרם, דמדין אונס הוי מעשה עבירה ורק דהוי פטור מעונשין משא"כ בדין וחי בהם ליכא לעבירה כלל, דבבמצות נאמר וחי בהם ואם ע"י המצוה אין לו חיים ליכא למצוה, ומפורש כן בערוך בערך ערל שכתב "שלא נצטוו ישראל לקיים המצות במקום שיש מיתה שנאמר וחי בהם". וכן מבואר בקרי"ס בהל' יסוה"ת שם שהוסיף על מה שכ' הר"מ שם דבכה"ת דיעבור ואל יהרג אם נהרג הרי"ז מתחייב בנפשו, דהטעם כיון דליתא לצווי כלל במקום דנא' וחי בהם, "וכמו שהוא מצווה לשמור המצות כשאין סכנה כדכתיב ושמרתם את כל מצותו וחי בהם, כך הוא מצווה שלא לשמור כשהוא מסתכן דמכלל הן אתה שומע לאו" עכ"ל הקרי"ס. ומבואר כמש"כ, דמדין וחי בהם ליכא לעבירה כלל ולהכי אינו יכול להחמיר על עצמו וליהרג, וס"ל להר"מ בפ"ה מיסוה"ת דבג' עבירות החמורות הן אמנם דלא נא' דין וחי בהם, אמנם נשאר פטור אונס, ולהכי ליכא עונש על עבירה זו, אכן נראה דאין הפי' דאינו מחוייב מיתה כלל, דודאי עבר עבירה וחייב על עונשה, ורק דאיכא הלכה נפרדת גבי ב"ד דמוזהרין שלא לענוש האנוס, וזש"כ הר"מ האי דינא בהל' סנהדרין, וכן ביסוה"ת שם הדגיש דאין ב"ד ממיתין אלא ברצונו ובעדים ובהתראה, דחד דינא הוא דנא' לב"ד אזהרה מיוחדת, וזהו שמנאה הר"מ בסה"מ לל"ת מיוחד. אכן כ"ז היינו דווקא לענין הג' עבירות, כיון דלא נא' בהם דין וחי בהם, אבל בכה"ת כולה דדינו, דיעבור ואל יהרג בזה פטור מדין וחי בהם, דל"ח למעשה עבירה כלל ופשיטא דאינו מחוייב מיתה כלל. וזהו טעמו של הר"מ ביסוה"ת דבכה"ת בנהרג ולא עבר הרי"ז מתחייב בנפשו, ואכמ"ל.



### ספק אם הזיק באונס על מי מוטל חובת ההוכחה

ונראה לדון נ"מ מחודשת באופן שיש ספק אם ההיזק נעשה באונס והמזיק טוען שנעשה באונס והניזק מכחישו, על מי חלה חובת ההוכחה. דאם נאמר דהיזק באונס אינו מתייחס לעושה, א"כ הוי ספק בעיקר החיוב, ועל הניזק להוכיח שהמזיק לא היה אנוס, אבל אם באונס מתייחס המעשה למזיק ורק הוי פטור מתשלומין, א"כ חובת ההוכחה היא על המזיק לפטור עצמו ולהוכיח שהיה אנוס.

וכבר כתב ספק כע"ז בשו"ת עולת שמואל סימן עג עמוד 114 מהדיין בוילנא הגאון רבי שמואל לובצער זצ"ל [נדפס בוילנא בשנת תרס"א ע"י חתן בנו בעל המרחשת זצ"ל] בשור שהזיק והוא טוען ששמרו כראוי והיה אונס אם נימא דהניזק צריך להביא ראיה שלא שמרו כדינן, ואם אין לו ראיה צ"ע אם צריך בעל השור לישבע כיון דהתורה הטילה עליו שמירה כדאמר' ושמירתן עליך וכו' והסיק דעל המזיק להביא ראיה. והביא ראיה מהגמ' בב"ק קצט:



דאמר' אייתי ראייה דמומחית אתא, וכ"פ הרמב"ם שכירות פ"י ה"ה, ובשו"ע חו"מ סימן שו ס"ד והובא בש"ך יו"ד סימן א סק"ג, דטבח אומן שקלקל צריך להביא ראייה שהוא מומחה לשחיטה, אף דהרוב מסייעו דרוב שוחטין מומחין הם, מ"מ כיון שהזיק צריך להביא ראייה לפטור עצמו וכל כמה דלא מייתי ראייה מחויב לשלם כיון דהנזק בפנינו, וסיים דדוחק לחלק בין אדם המזיק לשור המזיק עכ"ל. ובחי' הגר"ש היימן זצ"ל בח"א בשו"ת סימן יד עמוד רו דן דדבריו הם בשור שהזיק דעל המזיק להביא ראייה ששמרו כראוי כיון דהזיק בודאי רק בא לפטור עצמו, אבל באש שהזיק וטוען המזיק דהיה אנוס, כיון דבאש החיוב הוא שהכין אש שיכול להזיק ברוח מצויה, אבל אם אינו יכול להזיק ברוח מצויה רק ברוח שאינה מצויה אין זה אש שחייבתו תורה, ואין צריך בה לפטור מצד אונס, א"כ כ"ז דלא ידעינן אם פשע באש הוא כמו ספק אם הזיק, ולא דמי לשור שממונו הזיק בודאי ורק הפטור מצד ששמרו, להכי על המזיק להביא ראייה, אלא שהעיר מהגמ' כח: גבי קנקנים ונפלו ברוח שאינה מצויה דמבואר בגמ' דפטורו מדין אונס עכ"ל. ושמעתי מאבי מורי, הגאון הגדול רבי מרדכי אילן זצ"ל ראב"ד ת"א, שבצעירותו בלומדו בוילנא בשנים תרפ"ט - תרצ"ה אצל מורו ורבו הגר"ש היימן זצ"ל, היה ד"ת במעשה שהיה באחד שהדליק אש ששרפה לחברו והמזיק טוען שהיה באונס, ונשאלה שאלה זו על מי חובת ההוכחה, ועל זה מוסבת תשובת הגר"ש היימן הנ"ל, שנכתבה על ידו לבקשת הגר"ע רבה של וילנא בעל האחיעזר זצ"ל.

ומצאתי ברע"א החדש ב"ק צט: שהובא שם מתשובות רע"א תניינא סימן קג אות טז שהביא כבר את הראי' מהגמ' דאייתי ראייה דמומחית את, דבספק בנזקין עליו להביא ראייה ליפטר עי"ש. ומפי השמועה מפורסם בשם בעל הבאר יצחק להגרי"א זצ"ל דבר חדש, דכל אומן חייב גם מדין שומר ולהכי בעי' הוכחה לפטור. ואכן רע"א שם כתב סברא זו וז"ל דמדין שומר אתינן עלה דחייביה בתורה וכו' וכיון דבידו לברר שהוא מומחה צריך לברר. והסיק ברע"א שם לדמות לספק שמירה בבעלים דלהרמב"ם חייב כיון דפושע מטעם מזיק, וסיים דיש לחלק דשאני התם דהוא מזיק בודאי אלא דבעלים גזה"כ לפוטרו מש"ה על הספק חייב, אבל הכא זהו עצמו הספק אם הוא מזיק עכ"ל הרע"א. ומבואר ברע"א הספק הנ"ל דבאדם המזיק בטענת אונס יש לדון דהוי ספק אם הוא מזיק כלל.

וע"ע בחזו"א החדש ב"ק שם העתקה מדבריו בסימן ז שכתב דשמע להביא ראייה מהגמ' דאייתי ראייה דמומחית לתרנוגלין, דמשמע דסתם היוזק בחזקת פשיעה עד שיביא ראייה שהוא אנוס. והמשיך די"ל דשאני התם דחייב מדין שומר וכו' דע"כ דבשכר חייב מדין שומר ואיכא קנין שומרין עי"ש בארוכה שהוכיח דעל המזיק להביא ראייה דהיה באונס דהוי בחזקת חיוב של הנזק עכתו"ד. ושמעתי מאבי מורי זצ"ל שדברי החזו"א נכתבו באותו זמן בוילנא בשעה שהיה הד"ת הנ"ל, ונכתבו לאחר שיחה עם הגר"ע והגר"ש היימן הנ"ל בהקשר לד"ת, ומש"כ החזו"א דשמע להביא ראייה, השמועה היא בשם בעל העולת שמואל הנ"ל.

והנה הרמב"ן בב"מ שם כתב לאחר דבריו דאדם המזיק חייב גם באונס גמור, דהא דבאומן במלאכתו שהזיק פטור אין פטורו מדין אונס אלא מדין מזיק ברשות. והרמב"ן לשי' גם

בכתובות לד גבי פרה שאולה, במש"כ דברשות נחית דכסבורים של אביהם וכו'. ויל"ע על הרמב"ן מהגמ' הנ"ל זיל אייתי ראי' דמומחה וכו', דלהרמב"ן דבמומחה הוי כמזיק ברשות, אמאי בעי ראייה דהוא מומחה, הרי כיון דהוי אומן הוי מזיק ברשות והוא בחזקת פטור, ועל הניזק להביא ראייה דהשוחט לא היה מומחה. ומצאתי בש"ך חו"מ סימן כה סק"ב גבי דיין מומחה שטעה דפטור מלשלם, וכתב הש"ך דצריך לברר בעדים שהוא מומחה כמו טבח אומן. והנה בדיין מומחה ל"ש לומר כנ"ל דחייב להוכיח מדין שומר, ועל כרחך דחייב מדין מזיק, ומוכרח לומר דאף דבאומן הוי מזיק ברשות מ"מ דכיון דחיובו ברור ורוצה לפטור עצמו בטענת מזיק ברשות עליו להביא הראיה דהוא מזיק ברשות להוציאו מחזקת חיוב.



### ספק מחילה על חוב

ויש לדמות נידון זה למש"כ הרדב"ז בשו"ת ח"א סימן שסב בדמקום שקיים חוב ודאי והספק הוא במחילה, דל"א ככה"ג לא מפקינן ממון מספיקא כיון דהחוב ברור. והסיק דשמור זה כי הוא עיקר גדול בדיני ממונות. והנה הרמ"א בחו"מ סי' מב ס"ח הביא מח' ראשונים בגונא דאיכא ספק בלשון השובר, דהרא"ה ועוד ראשונים ס"ל דיד בעל השובר על העליונה ויד המלוה עה"ת (דהא הלוי מוחזק בממון). והריטב"א ס"ל דגם בזה אמרי' דיד בעל השובר עה"ת, ועי' בב"י שם שהביא דהמהרי"ק בשורש ז' פסק דגם בגונא שבעל השטר מוחזק אמרי' דידו על התחתונה. ולכא' סברת הני רבוותא היא ע"ד דין אין ספק מוציא מידי ודאי ואיני יודע אם פרעתיך, דכל היכא שהחיוב מבורר לפנינו וחל ספק בדבר הפוטר, אמרי' דיד המחדש על התחתונה, וד"ז מהני גם להוציא ממון מיד המוחזק. ועי' ברא"ה ובריטב"א ב"פ הכותב שכתב דל"ש דין יד בעה"ש עה"ת "דבכל דבר שהוא של שובר או של מחילה ל"א יד בעל השטר על התחתונה, אלא יד בע"ח שבא להוציא ממון מחבירו עליו הראיה כדאמרי' בפרק גט פשוט אמר רבא שטר לך בידי פרוע הגדול פרוע והקטן אינו פרוע וכו' דאלמא ל"א לגבי שובר יד בעל השטר על התחתונה וכו'". והריטב"א חולק בזה, דגם בשובר הדין הוא דיד המלוה על העליונה, דמאחר וחיובו מבורר והספק הוא רק שמא נתבטל החוב אמרי' דעל הלוי להביא ראיה להפטר. והרמ"א בסי' סה סכ"ג כתב "וכן אם לא אמר א' פרוע אלא אומר שטר אחד מחול לך הקטן מחול ולא הגדול", ומקורו מתשו' הרד"ך בית ב' סי' ז'. וכונת הרמ"א לחלק בין ספק פרעון לספק מחילה, דכל הדין דיד המלוה על העליונה הוא רק בספק פרעון ולא בספק מחילה. וצ"ע בחילוק בין פרעון למחילה, והא בתרויהו הלוי מוחזק ומספק הממע"ה וכתמיהת הש"ך. ובסמ"ע סקע"ו כתב וז"ל דמחילה הוא כמתנה והזוכה הוא בא להוציא מיד הנותן ועליו להביא ראיה. והרד"ך שם הביא שכ"כ בתשו' הרשב"א ח"ו סי' ה, דברשב"א שם דן באלמנה שתבעה כתובה מן היורשים לאחר שמחלה מקצתה, ונתעורר ספק על מה קאי המחילה. וז"ל ועוד מה שטען הטוען דמן הסתם ידה על התחתונה דהיא קרויה בעל השטר ויד בעל השטר על התחתונה, מסתברא דבמקום זה הבעל קרוי בעל השטר וידו על התחתונה, לפי שהבעל לא פרע לה כלום והיא משלה היא מוחלת, וכל מקבל מתנה או לוקח קרוי בעל השטר להיות ידו על

התחתונה וכו'. ומבואר ברשב"א דכל הדין דבספק בשובר יד המלוה על התחתונה הוא רק בספק פרעון ולא בספק מחילה. ובטעמא דמילתא כתב הרשב"א דספק מחילה דמי לספק מתנה, וכמו דאמר' דיד המקבל מתנה על התחתונה הוא ההדין דיד הנמחל עה"ת. ולכא' צ"ב, דהלא סו"ס המלוה בא להוציא ממון ע"י השטר, ומ"ט לא נימא דהמע"ה. ומוכרח לומר דמחילה הוי כהקנאה [דהמלוה מקנה ללוה את ה"ממוני גבך"], ומשו"ה בגונא דאיכא ספק מחילה, שורש הספק הוא אם המלוה הקנה את החוב ללוה או לא. ובזה דייני' דהחוב קאי בחזקת המרא קמא שהוא המלוה, ועל הלוה להביא ראיה שקנה את החוב, ואף דהלוה מוחזק במעותיו. ובזה הוא דחלוק פרעון ממחילה, דבפרעון הספק הוא אם החוב קיים או לא ובזה אמר' דהלוה מוחזק במעותיו, משא"כ במחילה הספק הוא אם המלוה הקנה את החוב ללוה או לא ובזה חשיב המלוה כמוחזק.



### בשיטת הרמב"ם באדם המזיק באונס

ברמב"ם בהל' חובל ומזיק פ"ו ה"א ובמ"מ נראה דס"ל דאדם המזיק חייב גם באונס, וכ"נ בר"מ שם פ"א ה"א [מיהו בפ"א כתב הר"מ על חבל בחבירו דאדם מועד לעולם, אך לא הזכיר דחייב באונס, כמש"כ בפ"ו על מזיק ממון חבירו, ובלבוש מרדכי ב"ק סימן מג חידש דלגבי חובל בחבירו יש פטור אונס כיון דהוי בגדר עונש, ובזה פטור באונס, משא"כ במזיק ממון חבירו]. אולם כבר תמה הכס"מ שם מדברי הר"מ שם פ"ו ה"ד גבי סולם שנפלה השליכה והזיקה, דפטור מדין אונס דמכה בידי שמים היא, הרי דאיכא פטור אונס. ואפשר דהתם עדיף והוי כברשות, וזהו שכתב הר"מ דהוי כמכה בידי שמים.

ונראה עוד בזה דלהרמב"ן הוי חידוש מיוחד באדם המזיק ולא בממונו, ומש"ה בסולם א"א לחייבו על אונס. ועוד, דבסולם ההיזק הוא בשב ואל תעשה ולא בקום עשה, ותו שייך ביה פטור דאונס. וכיו"ב כתב בקהל"י בסי' כד להוכיח דלהרמב"ן ה"ד באדם שהזיק באונס ולא שעשה דבר המזיק באונס. ובאור גדול בסימן א כתב בדעת הר"מ גבי סולם, דגם להרמב"ן דאדם המזיק חייב גם באונס גמור, היינו דווקא בהיזק מגופו ולא בהיזק מכוחו. וע"ע ב"ק כו: גבי נפלה מחיקו אבן וכו' ובנמוק"י שם.

ויל"ע להנך ראשונים דבור באונס חייב, אם נימא כחמד"ש דבאונס אינו מתייחס אליו כלל, דאמאי חשיב בעל הבור. ובשלמא באדם המזיק, י"ל דכיון דמגופו יצא ההיזק חייב להרמב"ן גם באונס, אבל בבור אמאי איכא התייחסות אליו כבעל הבור. ונראה דלענין דין בעל הבור, סגי אם הוי ברשותו ובאחריותו, וכדמוכח ברמב"ן קדושין כו. גבי הגביה את הגלל בפחות מג' טפחים. וכ"נ ברשב"א ב"ק כט: בשם הראב"ד, במש"כ דסגי בהגבהה דטפח לענין ליחשב כבורו. והרמב"ן בקדושין שם הביא כן מפרש"י ב"ק כט: [ולפנינו ברש"י אינו], דלגבי בור כמפקיר נזקיו סגי בהגבהה טפח. ונראה כוונתו דגם לענין דליהוי בור ידיה לא בעי' שלו בקנין ממון, וסגי במה דהוי ברשותו, דעיקר חיוב דחופר בור הוא משום דנתחייב בכיסויו, כמו שיבואר

להלן, ושפיר י"ל דמה דהוי ברשותו והתכוין לזכות בגלל, אף שלא זכה, מקרי חופר בור וחייבו בכסוי. וזהו דאמרי' בגמ' כט: גבי בור ברה"ר דעשאן הכתוב כאילו ברשותו ולא קתני "שלו", היינו דכל דין עשאן הכתוב בעי' משום דבקרא כתיב בעל הבור, וכדי לייחס אליו את חיוב הכסוי בעי' לעשאן הכתוב, אבל סגי בזה דעשאן הכתוב כאילו הוא ברשותו ולא בעי' לדין שלו. ולכן לענין דיסתלקו מעשה ראשון, סגי בטפח ליחשב דהך בור ברשותו, דלענין זה לא בעי' הגבהה מעלייתא, והוי בור ברשותו. ובזה מבואר מש"כ הראב"ד בש"מ לפנינו כט: דבמכיון לזכות אע"פ שלא זכה, הו"ל כמפקיר נזקיו. וצ"ע, דכיון דלא זכה איך חשיב בורו, והמבואר הוא דלחיוב בורו סגי מה דהוי ברשותו אף דל"ה שלו ולא קנאו ולא בעינן דין בעלים. ומדויק כן היטב בלשון הראב"ד דחשיב דהתקלה מחמתו ולהכי הוי כבור ידיה וכמפקיר נזקיו, ושפיר ניחא דלהכי גם באונס נחשב כבעל הבור.



### תשלומי חבלות בחבל ברשות והזיק

ובעיקר שיטת הרמב"ן הנ"ל דאומן שהזיק חשיב כמזיק ברשות, תמה המחנ"א בהל' נז"מ סימן ה מסוגין דב"ק לב. גבי מזיק אשתו בתשמיש המטה, דמבואר דגם היכא דהוי ברשות אמרי' דאיבע"ל לעיוני. ולכאורה י"ל דגם להרמב"ן דאדם המזיק חייב באונס, מ"מ דין אונס עליו ורק דאדם מועד לעולם וחייב גם באונס, ובזה איכא פטור דברשות. אבל הכא דאיכא סברא דאבע"ל לעיוני, חשיב כפשיעה [וכן מבואר בש"מ בשם המאירי, שכתב דבחבל חייב בד' דברים ובמזיד חייב מיתה], ולכן בזה אין היתר של ברשות. ובטבח אומן לא אמרינן סברא דאבע"ל לעיוני, ובזה כתב הרמב"ן דפטורו משום דהוי ברשות.

ונראה עוד בזה, דלענין נזקי חבלות ליכא דינו של הרמב"ן, כיון דתשלומי חבלה הוי תשלומי כופר ומיחשיב תשלומי אבריו, כלשון הר"מ ריש הל' חובל "זה שנאמר בתורה כאשר יתן מום באדם כן יתן בו אינו לחבול בזה כמו שחבל בחברו אלא שהוא ראוי לחסרו אבר או לחבול בו כאשר עשה ולפיכך משלם נזקו והריהו אומר לא תקחו כופר לנפש רוצח, לרוצח בלבד הוא שאין בו כופר אבל לחסרון אברים או לחבלות יש בו כופר". והרמב"ם לשיטתו שם פ"ה ה"ו, דס"ל דלא מהני הודאה בחבלות כמו בקנס, ועי"ש במ"מ ובאבן האזל בשם הגר"א. וניחא, דכיון דחיוב חבלות עיקרו עונש הגוף, להכי ל"מ הודאתו. ומעתה י"ל דלהכי לענין חבלות גם היכא דהוי ברשות חייב. ועי' בחמדת דניאל זכחים עא שהביא בשם הגר"י מפונביז' דדמי חבלה הוי במקום חיוב שעל גוף המזיק, וכמש"נ. וניחא היטב מה שכתבתי, דמש"ה גם היכא דהוי במלאכתו, שם חובל עליו. ועוד י"ל, דבחבלה יסודו מחמת דעבר על האיסור, וכדחזי' דסומא פטור מתשלומי ד' דברים, כיון דפטור מהמצוות, וע"כ דהתשלומין הם משום הלאו דלא יוסיף. ולהכי ליכא בזה היתר דברשות, וכמו דלא מהני רשות הנחבל לחבול בו, דהא מ"מ עובר על הלאו. [וביראים בלאו דחבלה כתב להדי' דבחבל למי שאינו עושה מעשה עמך, דאינו עובר באיסור חבלה, ה"נ ליכא עליו חיוב ממון].

ויסוד זה דחבלות שאני שמעתי גם בצעירותי מאבי מורי, הגאון הגדול רבי מרדכי אילן זצ"ל, והאריך בזה במאמרו על רופא שהזיק בשוגג [נדפס בקובץ הרצאות מכינוסי מוסד הרב קוק בשנת תשל"ה, וכן הדפסתיו בהרחבה בקובץ זכרון נר מרדכי סימן א, שהוצאתי לאור בשנת תשמ"ב כנספח לשיטה מקובצת על מסכת תמיד] לענין רופא שטעה והזיק דיהא חייב, ואין בו פטור דמזיק ברשות. ובוזה הוא מיישב שם את קו' הישועות ישראל מהתוספתא ב"ק פ"ו ה"ו, ועי"ש פ"ט ה"ג דקתני גבי רופא אומן שהזיק דבשוגג חייב גלות, וקשה על הרמב"ן דנימא דהוי מזיק ברשות. אלא מוכרח דברופא שהזיק אין בו את הפטור דאומן במלאכתו.

והנה בבבאר יצחק חו"מ סי' ד הקשה מסוגין על הראב"ד פכ"א מאישות ה"ט, דס"ל דאשה ששברה כלים במלאכתה דפטורה מדין שמירה בבעלים, ויקשה מסוגין דאמאי בעל חייב בהזיק אשתו בתשה"מ. ובבאר יצחק תי' דבחבלה ליכא פטור בבעלים, דדין בעליו עמו נאמר בנזקי ממון ולא בנזקי הגוף. ונראה בביאור הדברים, דהנה בעיקר דברי הראב"ד כבר תמהו, דמ"ש במזיק פטור דבעליו עמו דזה אינו אלא בשומר, והמשנ"ל באישות שם ובהל' שכירות פ"ב ה"ג הקשה עוד בסתירת הראב"ד גבי קרקעות, דמבואר דאם בשומר חנם חיוב פשיעה הוי מחיוב מזיק לא שייך פטור בעליו עמו. וע"כ צ"ל דשאני הכא דבאמת הוי מזיק ברשות, וכמ"כ באשה דהוי במלאכתה, ולכן מצד חיוב מזיק ל"ש לחייבה. וכל החיוב שייך רק מדין שומר, דאית לה לאשה דין שומר (גם מדין דשמירת גופו עליו), ומש"ה שייך בזה פטור דבעליו עמו. ומעתה י"ל דכ"ז שייך באדם דהזיק את ממון השני כאשר ששברה כלים במלאכתה, אבל הכא במזיק אשתו בתשמיש, דהוי נזקי חבלה, בזה ל"ש דין שומר והוי ככל דין חובל. ובוזה ליכא פטור דהוי במלאכתו, דכיון דל"ה תורת שמירה לזה, אלא דבחבל חייב כדין כופר על חבלתו, להכי ל"ש בזה פטור דבעליו עמו. וניחא היטב בזה קו' הבאר יצחק.

ונ"ל עוד ראיות לזה. הנה שיטת הרמב"ם היא דבמזיק ברשות בהוזקו זב"ז פטורין והזיקו חייבין, דהיינו דווקא במתכוין. ובאבן האזל בהל' חובל דף נו ודף סא: הקשה מהגמ' להלן לב: גבי נגר, דאף דהוי אינו מתכוין חייב בד' דברים. והביא שם את דברי הגר"א בסימן שעט סקי"ט, שכתב דבהזיק גוף, אף דהוי ברשות באינו מתכוין, חייב, ומבואר היטב עפ"י הנ"ל דנזקי חבלות שאני. ובאבה"א שם כתב דנזקי גופו הוא לא מצד שמירה ולכן גם באינו מתכוין חייב, ומתאימים הדברים למש"כ.

ויש לדון דהדבר תלוי בגדר פטור דברשות, דאם הוי מעין פטור אונס, ליכא פטור זה בחבלה, אבל אם הפטור הוא כמש"כ החזו"א הנ"ל דזה דרכו של עולם ואין לו שם מזיק, י"ל דה"ה דאין לו שם חובל, דכך מנהגו של עולם. אלא דמ"מ י"ל דכיון דחבלה הוי תשלומי כופר על חסרון האברים, להכי לא שייך בזה פטור דברשות. וכיו"ב כתב בתש' רא"ג זצ"ל דבחבלה ליכא היתר דברשות דילפי' מיער דאף דהוי ברשות חייב גלות. וכ"נ ברביד הזהב, שכתב דרק בממון שייך דינא דברשות מדין מחילה, וזה ל"ש בחבלה.



## בגדרי חיוב בור ובדין זה כורה וזה מתחייב

בתוס' ב"ק כח: ד"ה ה"מ הביאו את שיטת רש"י לחייב בהפקיר רשותו ובורו כמו בחופר בור ברה"ר, וכתבו בתוס' דאין נראה לר"י דחופר בור ברה"ר חפר בור באיסור, וכן חפר בור ברשותו סמוך לרה"ר "באיסור חפרו". ואפילו חופר באמצע רשותו והפקיר רשותו ולא בורו "כיון דשלו הוא חייב להסיר התקלה כדאמרי' בהפרה דכיון דאית ליה למלויה ולא מלייה כמאן דכרייה דמי". אבל הפקיר רשותו ובורו, דחפר בהיתר וגם השתא דהפקיר לאו בעל הבור הוא לא מחייב עכ"ל תוס'. ויש לדון בדעת תוס' אם הוי ב' חיובי בור, חדא בבור שהוא ממונו, ועוד דבור שכרה אותו ע"י הכרייה הוי בעל הבור, אבל בממונו חייב אף בלי הכרייה. ונ"מ בזה בהפקיר רשותו, וקודם שהספיק למלאותו נפל שם שור, דאם החיוב הוא מחמת ממונו יהא חייב, וליכא פטור אונס, דלא הו"ל להפקיר רשותו קודם שיכסה את בורו. אבל אם בעי פשיעה של הו"ל למלווי, אינו חייב היכא דהוי אנוס בסתימת הבור. וכן נ"מ בחפר בור באונס והיה לו פנאי לסלוקי והפקירו אח"כ, דאם מחמת דהו"ל למלווי כמאן דכריה הוי כחופר, אז גם בהפקירו יהא חייב, אבל אם חיובו הוא מדין ממונו, בהפקירו אח"כ פטור. והש"מ שם כט. הביא מהריב"א דחייב. ובתוס' כאן הזכירו דהחיוב דהו"ל למלווי הוא גם בבור של ממונו, דהתוס' כתבו דחופר בור ברה"ר חפר בור באיסור, וכן בחפר בור ברשותו סמוך לרה"ר באיסור חפרו, ולכאורה תיפ"ל דהוי ממונו. ומשמע דמ"מ בעינן לטעם דבאיסור חפרו. [ויל"ע, דגם לריב"א היינו דווקא בחפר באונס, דחשיב כריית בור, ולהכי בהו"ל לסלוקי ולא סילקו חייב, אבל בנחפר מאליו לא יהא חייב אח"כ בהפקיר, מחמת דהו"ל לסלוקי, כיון דליכא כלל כריית בור על ידו].

ובתוס' שם הביאו את הגמ' להלן מח. בחפר שור של אחר בור ברשותו דבעל החצר חייב בנזקי הבור, היינו משום שהבור שלו ואית ליה למלווי כמאן דכריה דמי. ויש לדון אם כוונת הגמ' דאיכא כאן פשיעת כרייה בזה שלא סילק את הבור, או דהוי סיבה לחייב את בעל הבור מדין בור דממונו. וחזינן דהגמ' לא אמרה דחייב משום דהוי ממונו, ומוכח דמה דהוי ממונו משוי עליה חיוב למלאותו, ומשום שלא סתם את הבור הו"ל ככורה בור, וכלשון תוס' לפנינו והפקיר רשותו ולא בורו כיון דשלו הוא חייב להסיר התקלה כדאמרי' בהפרה וכו'. ומשמע בתוס' דמה שחייב להסיר את התקלה זהו המחייבו, ולא מה שהוא ממונו, והיינו דהממונו היא סיבה שחייב למלאותו, והחיוב למלאותו הוא גם בלא כרייה מחמת דהוי ממונו, וממילא כיון דחייב למלאותו ולא מלייה חשיב ככורה בור. [ונראה דנ"מ דהא דהו"ל למלווי כמאן דכריי' אף שלא חפר את הבור, אכן הוא רק על הזמן שהוא ממונו, דזו הסיבה להו"ל למלווי, אבל אם הי' בידו לכסותו כיסוי שאינו מתקיים אלא לזמן שיהא הבור שלו, סגי בהכי. וממילא דכל דלא מליי' לא חשבינן לי' כמאן דכריי', אלא על אותו הזמן שהוא ממונו, אך כלפי הזמן שהפקירו, דמעולם ל"ה מוטל עליו למלאותו לזמן זה, לא חשיב כמאן דכרייה].

ובדעת רש"י כתב באמרי משה סי' כט אות יג דס"ל דאם הפקיר רשותו ובורו אפשר לחייבו על הבור מדין כרייה, דכל שהוא מפקיר הרי הוא ככורה בור ברה"ר. 'דההפקר הרי הוא ככריה'.

וס"ל לרש"י שזה הפי' בגמ' מח. דאירי שם שחפר השור באמצע הרשות, והוא הפקיר רשותו ובורו, וכמו שפי' רש"י שם דכיון דאית ליה למיילוייה 'מקמי דליפקריה', דהא בור דידיה הוא, וכי אפקר בתר הכי נותן תקלה ברה"ר. וכ"נ בתוס' לעיל ו. ד"ה מה כמצויין ברע"א. הרי דההפקר הוא ככורה בור ברה"ר. אכן צריך להוסיף בכוונת הגמ' עפ"י הרש"י הנז' דאין עצם ההפקר מחייבו, אלא דהיה לו למלאות את הבור קודם ההפקר, וכל שלא מילא את הבור והפקיר, שוב הוי ההפקר עצמו כמעשה כריה. וזה הטעם לדברי רש"י שהפקר הרי הוא ככריה, ולהכי גם כשהפקיר רשותו ובורו חייב. אבל תוס' ס"ל דהתם לא איירי בהפקיר כלל, וכדמוכח מקו' התוס' שם ד"ה אע"ג, אלא איירי כשחפר השור בור ברשותו סמוך לרה"ר, ועיקר חיובו הוא משום דהוי בור שלו, כמו שכתבו הכא דחייב משום דשלו הוא וחייב להסיר את התקלה. ובשו"ע סי' תי סעי' ו פסק כשיטת התוס' שאם הפקיר רשותו ובורו פטור, וכתב הסמ"ע סק"ה שזה דוקא אם הפקיר הרשות והבור יחד, אבל אם בתחילה הפקיר את הרשות, ועדין היה הבור שלו, ורק אח"כ הפקיר גם את הבור הרי הוא חייב בנזקי הבור "דלאו כל כמיניה להפקיר נזקו שכבר עליו החיוב לסלק התקלה" עכ"ל. ומשמע דאין הטעם משום דכמאן דכריה דמי והוי כמו שכרה את הבור, אלא דאפי' לא כרה את הבור, מ"מ כיון דהוי ממונו כבר נתחייב לסלק את התקלה. וכתב האמר"מ שם שכ"ז הוא רק בדעת רש"י שמעשה ההפקר נחשב ככריה, וא"כ כשהפקיר רשותו ולא בורו יש לחייבו משני טעמים - גם מדין כורה, וגם מדין בעל הבור. וממילא, אח"כ כשהוא מפקיר, אפי' ששוב אינו בעלים על הבור, מ"מ יש לחייבו מדין כורה כמו קודם שהפקיר את הבור. אבל השו"ע ס"ל כדעת התוס' שההפקר אינו נידון ככריה, ואם הפקיר רשותו ובורו פטור, ונמצא שאם הפקיר רשותו ולא בורו אין לחייבו אלא רק מפני שהוא בעל הבור, וא"כ כשהוא חוזר ומפקיר את הבור אינו חייב, דכעת אינו בעל הבור. והוסיף באמרי משה דדינא דהסמ"ע תליא במח' ראשונים בהא דאמרינן לקמן מח. הו"ל למלויי ולא מליה כמאן כריה דמי - אם הכוונה היא שהמחייב שלו הוא פשיעת כריה, וכמו שחופר בור חייב מצד הכריה, כך בעל הבור מה שהוא פושע ולא מסלק, זה עצמו נידון כפשיעת כריה. או שכוונת הגמ' היא שהמחייב של בעל החצר הוא מדין בור דממונו, ומכיון שהוא ממונו ומוטל עליו לסלקו, לכך הוא חייב. ותליא במש"נ לעיל בדעת תוס', והיינו דאם המחייב הוא רק מחמת בור דממונו, אם מפקיר את הבור אין סיבה לחייבו, דמצד הכריה א"א לחייבו משום שחפר בור ברשותו, ומצד בור דממונו נמי א"א לחייבו, דסו"ס עכשיו אינו ממונו.



### בור ברשותו שהפקירו

כתב הרמב"ם פ"ב מנז"מ ה"א החופר בור ברה"ר וכו' הרי בעל הבור חייב לשלם וכו', ובה"ב אחד החופר בור ברה"ר או החופר ברשותו ופתח לרה"ר וכו', ובה"ג אחד החופר או שנחפר הבור מאליו או שחפרתו בהמה או חיה הואיל והוא חייב למלאותו או לכסותו ולא עשה הרי זה חייב בנזקיו. וריהטת לשון הר"מ מיירי גם בחופר בור ברשותו, ומשמע דגם בחופר בור ברשותו ואח"כ הפקירו רשותו בעי' לטעם דחייב הואיל וחייב לכסותו. והדבר צ"ב,

דלכאורה בחופר בור גם אם אחר חפירתו הוי אנוס ואינו יכול לסותמו יהא חייב מחמת חפירתו, ואכן בה"א לא הזכיר הר"מ הך טעמא דחייב למלאותו, אלא דלכאורה ה"ב וה"ג קאי להוסיף הטעם על ה"א. וזה שחזר הר"מ וכפל א דין החופר, דגם חופר בור ברשותו והפקיר רשותו חיובו הוא משום דחייב לכסות הבור, ואף דבשעת חפירת הבור היה ברשותו ול"ה תקלה כלל, אבל כעת דהפקיר הו"ל למלויי. ובשו"ע בסימן תי השמיט אחד החופר, ומשמע דחופר חייב על עצם הכרייה ולא שייך להא דחייב למלויי.

ובגמ' להלן נ. אי' דר' יוסי אמר דבבור ברשה"י כו"ע לא פליגי דמחייב, מ"ט בעל הבור אמר רחמנא בבור דאית לי' בעלים עסקינן, כי פליגי בבור ברשה"ד, ר' ישמעאל סבר בור ברשה"ר נמי חייב, דכתיב כי יפתח וכי יכרה, אם על פתיחה חייב על כר' לא כ"ש, אלא שעל עסקי פתיחה ועל עסקי כר' באה לו, ור"ע הנהו מיצרך צריכי, דאי כתב רחמנא כי יפתח, הו"א פותח הוא דסגי לי' בכיסוי, כורה לא סגי לי' בכיסוי עד דטאים לי', ואי כתב רחמנא כי יכרה הו"א כר' הוא דבעי כיסוי, משום דעבד מעשה, אבל פותח דלא עבד מעשה אימא כיסוי נמי לא בעי קמ"ל. וצ"ע, דלר"ע דרך בור ברשותו חייב, וחיובא דבור הוא מפני דהוא ממונו, ולא שייכא כלל הצריכותא בין פותח לכורה, דהא אין הכריה המחייבת ולא הפתיחה היא המחייבת, דהכריה היתה כשהיה ברשותו ולא הזיקה, וחיובו הוא מפני שהוא ממונו. א"כ מה שייך צריכותא על כרייה ופתיחה.

והנה בגמ' להלן שם נ. אמרינן דלמ"ד דחיובא דבור הוא בבור ברשותו, הא דכתיב כי יפתח וכי יכרה, היינו משום דאי כתב רחמנא כי יכרה הוה אמינא כר' הוא דבעי כיסוי משום דעבד מעשה, אבל פותח דלא עבד מעשה אימא כיסוי נמי ל"ב. ובס' ים התלמוד שם הקשה דמאי ס"ד דפותח ל"ב כיסוי, הרי בבור ברשותו מחייבין אף כשחפרו שור דאחר, ומשום דהו"ל למלויי, ופותח לא גרע מיני'. ועי"ש במפרשי הים מהשואל ומשיב שכתב ליישב, דכל הא דמחייבין בשחפרו אחר ומשום דהו"ל למלויי, הוא רק אחר דכתיב בקרא דגם פותח חייב. אך צ"ע בזה, דא"כ אף אחר דגלי קרא דאף פותח חייב, מנ"ל דאף מי שלא פתח חייב מכח הא דהו"ל למלויי. ובאמרי משה סימן לו סק"ח תירץ דהנ"מ בלא ה"ל לסלוקי דיהא חייב בפותח דהוי ככורה, והיינו דבכורה חייב על הכרייה עצמה אף באינו יכול לסותמו [מיהו להלן יובא מהמכילתא דבכל כורה בור הוא משום חיובו בכסוי]. וכן נ"מ בבור שחפר בחצר חבירו והבעלים פתח את הכסוי, דבזה י"ל דהרבו דהוי ככרייה נוספת של הפותח אף שאחר כרה את הבור. וכ"כ בקובץ ביאורים.

ובגמ' נג. אמרי' דמודה רב בבור ברשותו דחייב על החבט דחבטא ידיה. ולכאורה מוכח דבבור ברשותו חיובו הוא מחמת דהוי ממונו והו"ל לסלוקי. דאם נימא דגם בבור ברשותו חיובו הוא מחמת הכריה, כמו בבור ברה"ר, תמוה, דאמאי חייב, נימא דכמו דבבור ברה"ר אמרי' דאינו חייב על החבט דקרקע עולם הוא, ה"נ בבור ברשותו, איך נחייבו על החבט הא לגבי החבט ליכא כרייה. וע"כ דשאני בור ברשותו, דעיקר החיוב הוא מחמת דהוי ממונו, אלא דבעי' תנאי דחייב להסיר את התקלה, ובזה שפיר סגי בכמאן דכרייה דמי להחשיבו כבעל התקלה,



ומש"ה בבור ברשותו דהוי ממונו חייב גם על החבט, דמיקרי תקלה דידיה. אבל בבור ברה"ר, לענין עשאן הכתוב, בעי כרייה גמורה, ובוה לא סגי לחייבו על הקרקע עולם, דסכ"ס רק ההבל בא מחמתו. ונראה דנ"מ דבבור ברה"ר בעי כרייה גמורה ולא יהני כרייה ע"י גרמי וכיוצא, או בכרייה באונס, שהבאתי לעיל מהאחרונים דדנו לפטור חופר בור באונס. אבל בבור ברשותו, דחויבו הוא מחמת ממונו ורק דבעי תנאי דכרייה, יש לדון דגם בכרייה ע"י גרמי או באונס והו"ל לסלוקי, חשיב כמאן דכרייה דמי לחייבו.

ויש לדון דגם בחופר בור ברשותו חשיב כורה בור, אלא דכעת ל"ה בור של תקלה, אבל במפקיר אח"כ רשותו והו"ל לסלוקי מצטרף לכרייה וחשיב כורה בור, ולהכי בהו"ל לסלוקי חייב. ואין הכוונה דההפקר עצמו חשיב ככרייה, כדברי האמרי משה, אלא דבהו"ל לסלוקי מצטרף לכרייה הבור כשהייתה חפירת בור ברשותו. אך צ"ע, דא"כ באונס ולא יכול לסלוקי יהיה חייב מחמת כרייתו, וא"כ בגוונא דהוי חפירה בחצרו וכעת הפקיעו ממנו את הרשות ול"ה מצד הפקר ידיה, או בגוונא דהיה מוקף בחצר חברו וחבירו הפקיר, ועי"ז בורו עושה תקלה, דליכא כאן מעשה הפקר ידיה, יהיה חייב מחמת כריית בורו. ובפשטות זה אינו, דהא כשחפר היה ברשותו ול"ה חפירת בור של תקלה כלל, ואיך נחייבו מחמת דאח"כ לא מחמתו הוי היזק לרבים. ואכן בים התלמוד להלן מח הקשה על התוס' דאיך נחייב בחפר בחצר חברו, ואטו ידע דחבירו יפקיר אח"כ רשותו, והעמיד בדוחק דחפר בסוף החצר הסמוך לרה"ר, ובתוס' כח: הנ"ל כתב דכה"ג חשיב באיסור חפרו, וכן מבואר בהגהות אשר"י שם, דכה"ג חייב. וכן הרשב"א כח: כתב דבחפר סמוך לרה"ר צריך לשמור בורו שלא יזיק, ומשמע דחויבו הוא מצד הכרייה. ובמפרשי הים שם כתב דכיון דלגבי בעל החצר הוי בור, שוב חשיב חפירת בור, וגם באמרי משה הזכיר סברא זו, הרי דנקטו דגם בור בחצירו חשיב בור.

ונראה דאף דחייב על בור דממונו אף כשחפרו שור דאחר משום דהו"ל למלווי, מ"מ היינו דווקא היכא דאינו אנוס בהא דלא מלייה לבור, אבל באינו יכול למלווי יהא פטור. ודוקא היכא דהוא עצמו חפר את הבור, בזה חייב בכל גוונא, וכן בחפר אחר ושילם את נזק החצר, בזה בעל החצר הוי כלוקח והוי כמו שחפר את הבור וגם בלא היה יכול למלווי חייב על הבור. ולפ"ז שפיר בעינן לחיובא דפותח דהוי ככורה בור, והיינו דאף בבור שנחפר מאליו והסיר את הכסוי הוי ככורה בור, וגם באינו יכול לקיים את כסוי הבור יהא חייב, דהוי כמו שהוא עצמו כרה את הבור. ובלי הרבוי דחיובא דפותח, אין בעל הבור מתחייב אלא כשהוא פושע בקיום הבור עצמו, אך כל שאינו פושע בקיום הבור עצמו אלא בפתחו, ל"ה מחייבין ל"י. ואף הפותח עצמו ל"ה מתחייב על פתיחתו, בגונא שלא הי' בידו למלאות את הבור, דבכה"ג הרי אינו פושע בקיום הבור עצמו, אלא בקיום פתחו, ואלמלי חיובא דפותח לא סגי בזה לחייב. וזהו שנתחדש בקרא דפותח, דסגי במה שפתח את הבור לחייבו. ונ"מ עוד בחיובא דפותח, בגונא דחפר שור בור בחצירו, ואין סיפק בידו למלאות את הבור, אך יש בידו לכסותו, דאלמלי חיובא דפותח, ל"ה מתחייב בכה"ג, כיון דבכה"ג אינו פושע בקיום הבור עצמו אלא בקיום פתחו, ולא סגי בזה לחייבו, דלא חייבה תורה אלא את הכורה שהוא פושע בקיום הבור עצמו, ורק משום חיובא דפותח הוא דמחייבין אף בכה"ג שיש בידו לכסותו. ועיקר דין זה דסגי במה

שיש בידו לכסותו לחייבו, כ"ה להדיא בדברי הרמב"ם בפ"ב מזנ"מ ה"ג חייב למלאותו או לכסותו, וכ"ה גם בד' הרמב"ן במלחמות דכ"ח. ועוד נראית נ"מ, דבהו"ל למלווי חייב רק כפי הכסוי הראשון, אבל לאחר דמרבי' פותח דהוי ככורה בור, יהא חייב בכסוי גמור כמו כורה בור.



## יורש בור ומקבל בור במתנה

ברמב"ם שם בה"ג כתב: ואחד החופר או הלוקח או נתן לו במתנה שנאמר בעל הבור ישלם מי שיש לו בעלים מכל מקום. ומקור הדין בירושלמי ובמכילתא וכמש"כ הגר"א. אך לכאורה משמע בר"מ שהמשיך דבלוקח בור וכו' והביאו בסוף ההלכה, דבלוקח ומקבל מתנה עדיף, והוי כמו החופר עצמו כיון דהוא עומד במקום המוריש והמוכר. ובירושלמי אי' גם על יורש הבור דחייב וילפי' כן מקראי, והר"מ והשו"ע השמיטו יורש, עכ"פ מפורש דאף דהלוקח והיורש לא עשו את הכריה מ"מ חייבים. וצ"ע, דכבר הוכיחו האחרונים הנ"ל דחויבא דבור הוא משום כרייתו, ולא סגי בדין בעל הבור וכמש"נ לעיל [ודלא כאבן האזל פ"ב מזנ"מ ובאמרי משה סימן כט, שדנו דמשום ממון חייב על בורו אף בלי כריה]. והתוס' כתבו בדף ג: ד"ה וממונך דגבי בור הממונך הוא לאו דוקא. ומבואר דאין המחייב רק מחמת זה דהבור שלו, אלא דבעי לכריה, ואין הממונו לבד מחייב, אלא בעינן מעשה כדי לחייבו על הבור. ובגמ' להלן מח מבואר דבהכנס שור לחצר חברו וכו', דמחמת דהו"ל למלווי הוי בור ידידיה. והיינו דמה שהבור שלו מחייבו שלא תהיה על ידו תקלה, וצריך לסלקו, ואל"כ חשיב ככריית בור. וצ"ל דגם בלוקח ובירש הבור חיובם הוא משום דהו"ל למלווי [ובירש צ"ל דמשכח"ל דכבר ידע שירש את הבור], ולהכי חשיבי כמו שעשו את הבור. מיהו ברמב"ם משמע דרק בתחילת ההלכה שם בעינן לחיוב מטעם זה, ולא בסיפא בלוקח וכו', וזהו דמרבי' חיובם מקרא מיוחד. ובשו"ע בס' תי ס"ד שינה מלשון הר"מ וכתב אחד החופר או הלוקח וכו', וכן אם נחפר מאליו או שחפרו בהמה והיה ברשותו הואיל והוא חייב למלאותו או לכסותו ולא עשה וכו'. ומשמע מהשו"ע דטעמא דחייב למלאותו קאי רק על נחפר מאליו, ולא על חופר ולוקח, דבחופר חיובו הוא מדין בעל הבור, וה"נ בלוקח, דנעשה כמו בעל הבור המוכר. אך השו"ע כתב "וכן", ואפשר דהכל חד טעמא הוא, וגם בחופר ולוקח חיובם הוא משום דצריך למלווי ולכסותו. והשו"ע שינה מסדר הר"מ והקדים דין לוקח ומקבל מתנה, עיש"ה.

ומש"כ לדייק בר"מ דגם בחפר בור עיקר חיובו הוא משום חובתו בכסוי הבור, אף דהדברים מחודשים, דבפשטות גם אם יהיה אנוס על הכסוי, יהא חייב, אך לשון הגמ' נ. דאמרי' דאי כתב רחמנא כי יכרה ולא כי יפתח ה"א כריה הוא דבעי כסוי משום דעביד מעשה אבל פותח אפי' כסוי לא בעי, משמע קצת דהמחייב בכל כורה בור הוא משום חיובו בכסוי. וגם בבור ידידיה שחפרו המחייב הוא דלא יכסנו כתיב קרא, והיינו דאינו רק היכי תימצי להפטר מבורו, אלא דזהו עיקר חיובו משום דלא כיסהו. וכ"ה לשון הרא"ש בפ"ה סימן ז דבור ידידיה "עליו להסיר תקלתו", והיינו דמעשה הכרייה מחייבו בכסוי. וכ"נ במכילתא משפטים גבי חיוב בור [כא, לג]

לא הרי פותח כהרי כורה כו' הצד השווה שהוא חייב בשמרו אין לי אלא פותח וכורה ציירו וכיירו ועשה בו מעשה מנין ת"ל ולא יכסנו הא לא פתיחה גורם ולא כירה גורם אלא כסוי גורם עכ"ל המכילתא. מוכח דיסוד חיוב בור הוא משום שנתחייב בכסוי, והכריה מחייבתו הואיל ונתחייב בכסוי, וה"נ בהוסיף מעשה בבור נעשה לבעל הבור להתחייב בכסוי. וזהו המקור להרמב"ם דגם בחופר, חיובו הוא משום דחייב למלאותו וכנ"ל. והיינו דמה שהוא הבעלים על הבור מחיל עליו את החיוב לכסותו, ומכאן זה הוא מחייב מדין בעל הבור דהו"ל למלווי. אלא דצ"ע לדינא, דהיכא דכרה בור ולא היה רגע אחד שנתחייב בכסוי, האם לא יהא חייב משום כורה בור.

ונ"ל בזה, ובהקדם שיטת הרמב"ן במלחמות טו. מדפי הרי"ף, דס"ל דבהניח אבנו סכינו ומשאו של חברו ברה"ר, המניח חייב ולא בעל האבן, וכן בחפר בחצר חברו בעל החצר פטור דלא אמרינן זה כורה וזה מתחייב, ודלא כתוס' כט. ד"ה פליגי, דס"ל דבעל האבן חייב [ויל"ע לתוס' היכא דמניח האבן עצמו נתקל בה, האם כלפיו חייב בעל האבן, עוד יל"ע לתוס' היכא דמת בעל האבן ואין לו יורשין, אם חוזר החיוב על המניח].

וז"ל הרמב"ן בתו"ד אלא בא ונסמוך על דברי רבינו הגדול וכו' לישנא בתרא דרבא כרבנן דאמרי נתקל לאו פושע הוא ואפ"ה ראשון חייב משום שאינו מפקיר וכו' הילכך היה לו לעמוד ולסלק ממנו והו"ל בין הוא בין ממונו בור, ושני חייב על נזקי עצמו שהיה לו לעמוד ולא עמד, אע"פ שנפל מחמת הראשון ולא פושע הוא בנפילתו, בשלא עמד נעשה בור, ופטור על נזקי ממונו שלו משום דא"ל האי בירא לאו אנא כריתיה "לא באונס ולא ברצון" אלא מחמת הראשון נפל והוא הכורה ואינו מוטל עלי לסלק הואיל ולא אנא כריתיה, ואע"פ שנתכוין לזכות בו ולא הפקיר ממנו פטור, למה זה דומה לאבנו סכינו ומשאו שהצניען בביתו ובא אחר והניחן ברה"ר והזיקו שהשני חייב ולא הבעלים ואע"פ שהיה להם לסלקן, זה הדין אינו נוהג בבור שיהיה זה חופר וזה מתחייב שיהא עליו מוטל לכסותו ומש"ה שני פטור, וראשון נמי פטור אממונו דשני משום דס"ל נתקל אנוס הוא ולא מחייב אלא בשאינו מפקיר וזה כמפקיר דמי שהרי אינו שלו, וזהו דעת רבינו הגדול ז"ל וכל הפורש ממנו כפורש מחיים עכלה"ק.

ובהגר"א חו"מ סימן תיג אות ה כתב דגם שיטת הר"מ שם בה"י כרמב"ן דנתקל אנוס והראשון חייב על נזקי ממונו דלא הפקירה והשני פטור דהוי בורו של ראשון, והראשון פטור דאינו שלו והוי כמפקיר לאחר נפילת אנוס כמבואר בראב"ד ובמ"מ שם. וכ"כ הגר"א שם לדייק בלשון הר"מ בין שהוזק "במשאו" של ראשון, משמע שהוא משאו דלא הפקירו. וצ"ע להרמב"ן, דהרי אף דהראשון אנוס בנפילתו, ע"כ יש לו פנאי לעמוד ושהה כדי עמידה, דלהכי חייב על נזקי גופו מדין בור אף דנפל באונס, דמשום דהו"ל לעמוד הוי ככרייה בפשיעה, וא"כ יתחייב הראשון על נזקי ממונו של השני. ומוכח דנהי דע"י זה דה"ל לראשון לעמוד, הוא נעשה כפושע ונעשה גופו לבור וחייב בהוזקו בו אחרים, מ"מ לענין כורה בור לא חשיב כמי שכרה בור בפשיעה, אלא בורו עשה בור. וביארו רבותינו ז"ל דכיון דהראשון ל"ה אדם המזיק אלא בור, הו"ל כמו שבור עשה בור דפטור, וכמו דממעטי' איש בור ולא שור בור ה"נ ממעטי' ולא

בור בור. ראה אמרי משה סי' כט סקכ"א ולבוש מרדכי סימן יט וחזו"א סימן ד אות ד. ומצאתי את הדברים מפורשים בפסקי הרי"ד, וז"ל ועם הראשון אינו יכול השלישי לטעון משום דלא עבד ליה ראשון אלא גרמא בעלמא שלא הוזק בבורו אלא בכור שנעשה ע"י בורו עכ"ל. ויבואר עוד להלן בזה.

וקשה על הרמב"ן מראיות התוס' משור שחפר בחצר ומגלל. אכן דברי הרמב"ן קאי דבהניח אחר אבן של השני ברה"ר, המניח חייב ולא בעל האבן. ולכאורה בזה האבן והסכין ל"ה בור כלל ברשות הבעלים, ורק ע"י זה שחברו הניחו ברה"ר נעשה לבור, ובאסו"מ כולו כשהם בביתו הוי שימושי הבית להכי החיוב על המניח שהוא נחשב הכורה, ולא דמי להיכא שהיה קודם בור, וכגון בלוקח, ובזה הטעם דנעשה במקום הבעלים הא לא"ה אמרי' דהחיוב על בעל הבור. ומצאתי סברא כע"ז בשעורי הגר"ד בשם הגרא"ז זצ"ל ע"ש.

והנה השו"ע הביא את הירושלמי הנ"ל דבלוקח ומקבל מתנה חייב על הבור, ועי' בדברי הגר"א שם סק"ח - ע"ד הרמ"א שם שהביא את דעת תוס' כט והטור דבאחר שחפר בור בחצר חברו בעל החצר חייב - שכתב שהוא מתוס' ודלא כהרמב"ן. ומשמע דבדין השו"ע שהביא הירושלמי, הוא גם לרמב"ן. והחזו"א בסימן ב סקי"ט הקשה על דעת הרמב"ן מהך ירושלמי, וכתב דכיון דניחא ליה לזכות בו שפיר חייב בנזקיו אבל אבנו ששמרה וחברו הניחה ברה"ר לאו כל כמיניה למימרי שמירתה על הבעלים וכו', וצ"ל דשאני ביורש ולוקח דהוי במקום המוריש והמוכר והוי כמו שחפר הבור, ואין הפי' מדין מה מכר כו' דגם חיוב הראשון אינו מחמת בעל הבור גרידא, אלא מחמת דעליו החיוב כסוי כנ"ל, ולהכי גם הלוקח והיורש הוי במקום הבעלים להיחשב בדין כורה של הבעלים. ובזה ניחא שפיר קו' התוס' מגלל, דהתם שהגביה וקנה את הגלל הוי כלוקח והוי כבור ידיה, ומתחייב בחיובי הכורה ומיקרי בעל הבור. וכיו"ב בר"מ שם בה"ח גבי מסר לשומר דחייב אף דלא חפרו וכפי שנתבאר. הרי בר"מ משמע דגם בחופר הטעם דחייב הוא הואיל והוא חייב למלאותו, וא"כ שפיר י"ל דבלוקח ויורש הוי כמו שחופר ומשום דרמי עליה חיוב למלוי. והא דבעי' רבוי ליורש ולוקח, צ"ל דסד"א דאף דהו"ל שהות לפנותו לא יהיו חייבים, כיון דהמוכר הוא כורה הבור, ואף דמכר את הבור, לא עדיף מהפקיר בורו. ובזה דרשי' דלוקח ויורש נכנסים תחתיו ומקבלים את הבור עם חיובי המוכר והמוריש. ובתור"פ מט: מפורש בדבריו בכמה דוגמאות, כגון בהפקיר רשותו ולא בור או אחר נפילת אונס או בשור שחפר בור בחצירו, דחייב בעל החצר משום דרמי עליה למלויה, והיינו אף דליכא מעשה כריה חייב מה"ט.

והמהריל"ד בקו"א אות רנה הסתפק לגבי חופר בור ברה"ר ומת, אם הבור עובר בירושה ליורשיו ומתחייבים בנזקי הבור. דאף דאי' בירושלמי על חופר בור לרבות היורש, אפשר דכ"ז ביורש בור ברה"י, אבל בבור ברה"ר דעשאן הכתוב וכו' לא מהני ירושה. והביאור הוא דברה"ר לא הויא בעלות שניתנת למכירה וירושה, אלא דהוי דין דחשיב בעל הבור, ולא שייך לזה ירושה, דברה"ר דעשאן ברשותו אין הבור נעשה שלו, אלא דסגי מה דהוי כברשותו דמחוייב

למלויי שלא יהא תקלה לרבים. [ואפשר דבבור ברה"ר בעינן כריה גמורה להתחייב, ובוזה אכן ל"ס ביורש ולוקח, משא"כ בבור ברשותו ל"ב כריה גמורה].

[ומכל דינא דרב דבור דממונו הוי שור, מוכרח דע"י עשאן הכתוב ל"ה ממונו, דא"כ בכל בור ברה"ר אף בהפקירו יהיו עליו חוב שור. ובתוס' ג: ד"ה וממונך כתבו דממונך לאו דוקא דהא בור לאו ממונו הוא. ובתור"פ דל"ג ליה וא"נ גרסי' ליה ר"ל שבא ההיזק על ידיך. והרשב"א בדף ב כתב ובור נמי אע"ג דאינו ממונו קרי ליה ממונך מפני שעשאן הכתוב כממונו כדאמרי' שני דברים כו' כן פרש"י, ואינו מחזור דמ"מ אין לקרותו ממון וכו', ובנמוק"י ובור נמי ואפי' הפקיר רשותו בעל הבור קריה רחמנא עכ"ל. ולשון הש"מ דף לא בשם גליון דבור חשיב ממונך מחמת עשאן הכתוב. היינו דרך חשיב ממונך ול"ה ממונו ממש, ולכך ל"ה לרב כשור. וכ"נ מהא דס"ל לרב דעל חבטו אינו חייב, דקרקע עולם הזיקתו, והרי בבור ברשותו מודה רב דחייב על החבטה. ובפשטות גם לרב אמרי' דעשאו הכתוב כברשותו. וא"כ גם בבור ברה"ר שיתחייב על החבטו. וע"כ כמש"נ. ובתוס' ג: ד"ה וממונך הנ"ל מבואר דגם בבור הממונך לאו דוקא, ומוכח דאין החיוב רק ממה דהוי בורו, אלא משום שהוא כורה הבור, וכדפי'].

וברמב"ן ב"מ פב: מבואר דחייב בבור רק ברוח מצויה, והפשיעה בעשיית הבור היא בסוג פשיעה של רוח מצויה, כמו דסגי בכסוי בשמירה פחותה, דהתורה מיעטה בשמירתן להלן נה: ומבואר דכל דאינו חייב יותר בכסוי אינו חייב על כריית הבור. וברשב"א בסוגין כח: גבי נתקל פושע משמע דס"ל דפשיעת כרייה הוא גם ברוח שאין מצויה. אך י"ל דגם להרשב"א גדר החיוב דבור הוא מטעם חיובו בכסוי, ורק דבבור שחפרו חובת שמירת הכסוי היא כדיני אדם המזיק.

ולפי זה נראה הביאור בשיטת הרמב"ן במלחמות הנ"ל דפליג על תוס' וס"ל דלא אמרי' זה כורה וזה מתחייב שיהא חייב בכסוי, דכיון שהראשון כרהו "ונתחייב בכסוי" השני פטור, וכ"כ הראב"ד פי"ג ה"י דשני פטור כיון שהוא בורו של ראשון. וכוונת הרמב"ן היא דכיון דהכורה בר חיובא ונתחייב בכסוי, להכי אין בעל החצר או בעל האבן חייב בכסוי, דגם בבור ידיה חייב משום שנתחייב בכסוי, וגם כשלא כרה חייב מחמת חובת כסוי שעליו. להכי ס"ל לרמב"ן דלא אמרינן זה כורה וזה מתחייב, היינו דחובת הכריה של אחר לא תחייב את בעל החצר והאבן, דהרי חובת הכסוי היא על החופר. וזהו שכתב הרמב"ן דלא אמרינן שיהיה זה חופר בור "וזה מתחייב שיהא עליו מוטל לכסותו". היינו דהדיון הוא על מי חובת הכסוי, שהוא סיבת החיוב לנזקי בור, ואם סיבת החיוב היתה מחמת שהבור ידיה, אמאי כשיש כורה אחר יגרע חיוב הבעלים. אלא ע"כ דגם בבור ידיה חיובו הוא מחמת חובתו בסילוק הבור, וכמש"נ.

ובתוס' להלן מח. ד"ה אע"ג כתבו בלשונם להסתפק בחפרו אדם "בר חיובא" בחצר חברו, אם מחייב את בעל החצר בנזקי בור, הרי דהדגישו ספיקם הוא היכא דהחופר בר חיובא. היינו דבוזה אפשר דיסברו כרמב"ן, דכיון דהחופר בר חיובא אחריות כסוי הבור עליו. ולפ"ז נראה במה שהוכיחו התוס' לפנינו כט. משור שחפר בור בחצרו וכו', ויקשה מהך גמ' על הרמב"ן, אכן

י"ל דהיכא דהחופר ל"ה בר חיובא בכסוי, וכגון בשור הפקר שחפר בחצרו, ה"נ חל החיוב על בעל החצר.

ועי' בחזו"א ב"ק סימן ב סוף סקי"ט וכן בסימן ד סק"ה שציין להגר"א בסוף סימן תיג שכתב דהתוס' הנ"ל שהסתפקו באדם שחפר בור בחצרו של חברו אם חייב חברו, דלכאורה להרמב"ן חברו פטור. אך אפשר דכיון דהחופר חייב לשלם, קם ליה הבור ברשותו. והוסיף החזו"א דכן מסתבר, דהרי לאחר ששילם נזקיו ודאי הכורה פטור שהרי קיבל ברצונו תשלומיו ולא גרע מלוקח ויורש וממילא גם קודם ששילם מוטל חיוב הנזקין על בעל החצר וכו'. ומבואר להדי' בדברי החזו"א כמש"כ, והיינו דדוקא באדם שחפר אין לחייב את בעל הבור דממונו, כיון דאיכא כורה שהוא נותן את התקלה והמכשול, וא"א לשייך את בעל הממון למכשול. אבל אם שילם הכורה את הנזק, תו בעל הממון הוי כלוקח ונחשב ככורה הבור [ומה"ט י"ל דהר"מ השמיט יורש, דס"ל דדוקא בלוקח דקנה את הבור מדעתו, כוונתו לקנות ונעשה במקום החופר, משא"כ ביורש דהוי ממילא]. וה"נ י"ל דכששור חופר ל"ח כורה ועושה התקלה, ובוה מתחייב הבעלים על בור דממונו. וכן צ"ל על ראיית תוס' מגלל אם נפרש דהגלל הוי של הפקר, שפיר ניחא הא דהשני חייב על הגלל כבורו. והביאור הוא להנ"ל, דעיקר המחייב בכריית בור הוא משום דנתחייב בכיסויו, להכי ס"ל לרמב"ן דהחופר שהוא בר חיובא, נתחייב בכסוי. ודבר זה מתבאר גם בסוגיא ל. גבי מצניע בכותל, דלתוס' רי"ד רק המצניע, שהוא פושע יותר, חייב, אף דסותר הכותל גם יהיה פושע דידע מהקוצים, אלא דהראשון פושע יותר. עיי"ש ברא"ש ובחזו"א. עכ"פ נראה הגדר בתוס' רי"ד דחל חיוב כסוי הבור על המצניע. אך בראיית תוס' מגלל, י"ל עוד דבבא אחר זוכה בו בתוך ג"ט אף דליכא כריה חדשה, השני מסלק את מעשה ראשון. ויקשה להרמב"ן, דהא הראשון הוי הכורה. וצ"ל דהתם כיון דזכה הוי כלוקח, דהוא במקום הכורה בחיוב דבעל הבור ונכנס במקום הראשון.

ובזה ניחא היטב הרמב"ם והשו"ע שהביאו את הירושלמי דבלוקח הבור חייב, וזהו מרובי מיוחד. היינו דבעי' לרבו לרמב"ם לשיטתו, דס"ל בסוגיא דקדרין כרמב"ן, וא"כ סלקא דעתך לומר דזה חופר וזה מתחייב לא אמרי', וא"כ הלוקח ומקבל מתנה לא יתחייבו על הבור אפי' למלווי, דהחיוב למלווי חל על החופר שהוא המוכר והנותן. ולזה איכא רבוי מיוחד דהלוקח עומד במקום המוכר ונחשב במקום הבעלים הראשונים, וכן לירושלמי היורש עומד במקום האב ונחשב כאילו חפר, ויש עליו את הדין דהו"ל למלווי. ולהכי כל הנך חייבים. וניחא דהר"מ השמיט יורש, דאפשר דס"ל דבזה דהוי ממילא אינו עומד במקום האב החופר, וכנ"ל. והדברים מוכרחים מהא דבקנה בור, הראשון פטור והשני חייב, דאף שיש סיבה לחייב את הלוקח דהוא בעל הממון, מ"מ אמאי לא יתחייב גם הראשון מחמת זה שהוא חפר את הבור. וע"כ דהלוקח נחשב במקום הבעלים הראשונים, וזו סיבה לפטור את המוכר, ועל זה איכא לרבו דלוקח חייב. והן הם דברי הגר"א [המובא בחזו"א הנ"ל] שכתב בסימן תיג סוף סק"ה דגם התוס' מח. - מט: ס"ל כהרמב"ן, דדייקו דשילם לבעל החצר, הא לא שילם החופר לבעל החצר, ה"נ חייב. והביאור הוא דבשילם את הנזק של הבור לבעל החצר, חשיב בעל החצר כלוקח דהוא במקום החופר, ועליו הו"ל למלווי וכנ"ל. ולהכי בזה גם להרמב"ן לא נימא זה חופר וזה מתחייב, דהוי

בעל החצר כלוקח ויורש. וכ"נ בש"מ להלן מח שכתב בשם ר"א מגרמישא באדם שחפר בחצר חבירו ושילם לבעל החצר על נזקי החצר, דבעל החצר נכנס תחתיו, והיינו דכיון דבא מכח הכורה, הוי תחתיו בחיובי הבור כמו בלוקח.



## בגדרי נתקל פושע

בראשונים בדף לא. נחלקו בנתקל פושע אם חיובו הוא מדין אדם המזיק, או מדין בור, וכן בחילוקים בין חיוב הראשון לחיוב השני שנתקל בראשון, וכן בהא דאמרי' דגם לרבנן דנתקל לאו פושע היה לו לעמוד והיה לו להזהיר, אם חיובו מדין אדם המזיק או מדין בור. ובכמה ראשונים מבואר דגם אם נאמר דנתקל פושע הוי רק בור, אך בהיה לו לעמוד הוי אדם המזיק, וכדיבואר.

והנה למ"ד נתקל פושע הסכמת רוב הראשונים [זולת שיטת בעה"מ] דחשיב משו"ה אדם המזיק. ויל"ע בזה, דסו"ס אין כאן מעשה של מזיק בידים, וא"כ הוא דומה לתקלה של בור ולא אדם. ובחזו"א סי' א סק"א כתב דילפינן במה הצד מאדם ובור דגם כשאנו מזיק בידים חייב, ומ"מ חייב על כלים דעיקרו אדם. ובאמרי משה סימן כט בהג"ה לאות ד פי' באופ"א, דכיון שהתקלה היא בפשיעה חשיב כמו שמפיל עצמו במכוון בפני חברו וע"י כך נפל חברו, דאע"ג שאינו עושה היזק בידים, מ"מ גם זה מקרי מזיק ע"י אדם, דיש כאן פעולה של אדם שהשני ניזוק בה, והמעשה היא עצם הנפילה. אך יל"ע אם סברת הגמ' היא דהיה לו לעמוד מחייבתו מדין אדם המזיק, וחייב בין אי ניזוק בו גוף ובין אי ניזוק בו כלים, או סברת היה לו לעמוד לא הוי אלא בור, וחייב רק על גוף. וצ"ע, דאיך הוא נעשה אדם המזיק, הרי כל פשיעתו היא שהיה לו לעמוד. וצ"ל דכל שהיה לו לעמוד, שוב הוא מתחייב על מעשה הנפילה, דאין ה"נ כל זמן שלא היה לו לעמוד לא הוי אלא נפילת אונס, אבל כשהיה לו לעמוד מתחייב על מעשה הנפילה. ובמשנת ר"א סימן יג סק"ב כתב דבזה שאינו עומד חשיב דפועל בהיזק, ודומה למה שמצינו באיסורים בלובש כלאים, דבזה שאינו פושט את הבגד חשיב כמעשה לבישה. וה"נ בנתקל, אם יכול לעמוד ולא עמד, חשיב דעושה את ההיזק והוי אדם המזיק. אך יל"ע למ"ד דהיה לו להזהיר, דבזה הרי לא עושה שום מעשה כלל ולמה הוא אדם המזיק. והבעה"מ כתב "דכיון דלאו מכוחו קא אזיל הנזק אלא תקלה הוא שנתקל האחר בו הו"ל ראשון הוא עצמו בור". [ולהרמב"ן במלחמות משמע דלרבנן דנתקל לאו פושע הוא חשיב בור, אבל למ"ד נתקל פושע חשיב אדם המזיק].

ואכתי יל"ע, האם בכל בור שאינו יכול לסלק איכא טענה דהיה לו להזהיר. ועי' בתורי"ד שהעיר דלעיל כט. מבואר דלרבנן כ"ז שלא היה לו לסלק פטור, ולא אמרינן שהיה לו להזהיר. ותי' דהתם איירי כשלא היה לו להזהיר, משמע שגם בבור איכא טענה דהיה לו להזהיר. אמנם לולי דבריו יש לדון, דהו"ל להזהיר נאמר רק בנזקי גופו ולא בנזקי ממונו, ולכן בנתקל אנוס אינו חייב על החרסים אף בלא הפקירם. וכ"כ בחזו"י על התוספתא פ"ב ה"ה דף יא. ונראה

ההסבר לזה, דיסוד החיוב בבור הוא לסלקו, ולא יהני שיעמוד ויזהיר, כיון דגם בכה"ג חשיב מזיק, ודינו של בור הוא בכסוי וסתימה. ולפ"ז היכא דהוא אנוס בכסוי, לא נחייבנו על כך שלא הזהיר. משא"כ באדם שעומד ברה"ר ומזהיר, מסתבר דאין עליו שם של תקלה כלל, דרה"ר עומדת לכך, ולהכי אין איסור לעמוד ברה"ר כשמוזהיר. אכן בפסקי הרי"ד מפורש דגם בבור דממונו חייב מכח הא דהו"ל להזהיר, ואזיל לשיטתו בתוס' הרי"ד הנ"ל, וז"ל: ואי קשיא כיון דאע"פ שלא הי' לו פנאי לעמוד מחייב וכו' מפני שהי' לו להזהיר ולא הזהיר, אי הכי לעיל בנשברה כדו ולא סילקה וכו' ואמאי פטרי רבנן אע"ג דאנוס הוא הי' לו להזהיר כי כדו עומדת שבורה ברה"ר, י"ל התם מאן מוכח שהי' שם, שמא הלך להביא רחת לסלק המים והחרסים משם ולפיק פטור, אבל הנה שגופו שם חייב מפני שהי' לו להזהיר ולא הזהיר עכ"ל. וע"ע תוס' להלן נב ע"א ד"ה בכדי שכתבו בתו"ד דיש לו להושיב שם שומרים שלא יפול שום דבר בבור, ומשמע כתוס' רי"ד.

והנה בתורע"א בסוגיא הקשה בהא דמקשה הגמ' ממשנה להלן דהיה בעל הקורה ראשון כו' מאי לאו שעמד לכתף דאורחיה הוא וקתני חייב דהו"ל להזהיר וכו'. והקשה הרע"א, דלשיטת הרא"ש דחיובו משום בור, א"כ איך מקשה הגמ' לפרש דחייב על החבית משום דהו"ל להזהיר, והרי משום זה יש לו רק דין בור ובור פטור על כלים. והרע"א בקו' עצומות הקשה עוד סתירה ברא"ש, דפסק דלרבנן דנתקל לאו פושע הוי בור, ולענין בעל קורה כתב הרא"ש דבעמד לכתף מחמת דהו"ל להזהיר הוי אדם המזיק. וקושיא זו נמצאת כבר בתוס' לא. בסוף העמוד בד"ה אמר רבא בקושייתם על שיטת הר"ח, וכן בתור"פ הקשה כן בדף לא: בתו"ד על שיטת הר"ח. ולכאורה י"ל דבעמד וחייב להזהיר אמרי' דכה"ג לית ליה רשות לעמוד לכתף בלי להזהיר, והוי כעמידה לפוש, ומש"ה בעצם עמידתו חשיב כאדם המזיק. היינו דמה שמותר לו לעמוד לכתף הוא בתנאי שיהיר, הא לא"ה עמידתו היא שלא ברשות. ושאני בכל נתקל, דל"ה מעשה ידיה ולכן נתקל אנוס ואין לחייבו על נפילתו. ולהכי כתב הרא"ש דמשום הא דהו"ל להזהיר עושהו בור. וכן מה שהיה יכול לעמוד לא עושהו לאדם המזיק כיון דנתקל ממילא וליכא עשייתו. אבל בעמד בקורה לכתף יש תקלה בעמידתו דהוי מעשיו, ואף שפטור על עמידה זו, מ"מ חשיבה מעשה גמור של האדם, שמדעתו נעמד ומשך עמידתו הוי מעשה ידיה, ושייך לצרף להו"ל להזהיר לעשותו לאדם המזיק. ולא דמי לנתקל אנוס, דהנפילה ל"ה מעשה ידיה כלל, ולהכי שכיבתו אינה כמעשה ידיה להיות אדם המזיק. ובהמשך דברי תור"פ כתב לגבי קורה, דחיובו משום עמידתו דאינו ראוי להזיק באדם מת, והיינו דההיזק הוא מחמת מציאותו של האדם ומתייחס אליו ולהכי הוי אדם המזיק עי"ש. ובוזה מיושבת גם הסתירה ברא"ש שהקשה הרע"א, דאכן חלוק עמד לכתף בקורה דהוי אדם המזיק, וכמש"נ. ובדברי הנמוק"י בסוגיא מבואר כדברינו, שכתב במתני' לב דעמד בעל הקורה גרע טפי, דקאי אנפשיה והוי כמאן דאזקיה בידים וכו'. וראה בנחל"ד שרמזו לסברא זו.

והדברים מבוארים גם בתוס' רי"ד להלן מח. שכתב דדוקא בנתקל הוי בור אבל בהלך על רגליו ונתקלו בו הוי אדם המזיק, ומוכיח מסוגין דלהכי חייב בעל הקורה על החבית עי"ש. והיינו דאתי ליישב את קושיית תוס' על הר"ח דאם הוי בור איך חייב על הכלים. וע"כ דכה"ג



חשיב מעשה, ולכ"ע הוי אדם המזיק. והדברים מפורשים בתור"פ לפנינו בתירוצו הראשון, שכתב להדיא דגם לכתף חשיב עמידה אסורה אם לא הזהיר. עי"ש שכתב דבאילם דאינו יכול להזהיר, יהא חייב אף דכעת הוי אנוס דא"י להזהיר. והיינו דכה"ג דא"י לעמוד ולהזהיר, תו ל"ל רשותא בעמידה לכתף, ומש"ה חשיב כאדם המזיק. ונתכוין לסברא זו באמרי משה בסי' כט בהגהה עי"ש. ואולי לתור"פ אף היכא דכעת נהיה אלם, כיון דכבר היה יכול להזהיר, יהא חייב מדין אדם המזיק [ולפלא שהתור"פ הקשה מהך גמ' על הר"ח ולא תי' כן ועי"ה]. וי"ל ע"פ לפי' הר"ח דבעמד לפוש חייב מחמת דאינו טרוד להזהיר, א"כ באילם דא"י להזהיר יהא פטור. אמנם לרש"י ודאי דחייב, כיון דעמד לפוש חייב משום דמשונה הוא. אמנם דעת רש"י ותוס' בסוגיא דגם למ"ד נתקל לאו פושע, היכא דהו"ל לעמוד ולהזהיר הוי אדם המזיק. ומוכרח בשיטתם דאין הפי' דהו"ל לעמוד היא סיבת החיוב, אלא דמצטרף להחשיב מעשה למה שנתקל.

ונראה דמח' הראשונים בהיה לו לעמוד ולא עמד אם הוי אדם המזיק או בור, תליא בגדר נתקל לאו פושע, דאם הוי אנוס גמור ככל התורה, א"כ אין הנפילה מתייחסת אליו, וא"כ גם בהיה יכול לעמוד לא שייך לחייבו מדין אדם המזיק ולצרפו לנתקל, ולהכי חיובו הוא רק מדין בור. אבל לרש"י ותוס' כז': ד"ה ושמואל שכתבו דבנתקל לאו פושע היינו כאנוס גניבה, דש"ש חייב עליו ואדם המזיק פטור עליו, ופטורו דבנתקל אין שמירת גופו עליו. א"כ בהיה יכול לעמוד, שפיר מצרפי' הא דלא עמד לנתקל, דאז אין כאן פטור דשמירת גופו, ושוב חייב מדין אדם המזיק. ולפ"ז מבואר הא דלכמה ראשונים השני הוי רק בור, דכיון דהוא נתקל בראשון שוב הוי אנוס דכה"ת, דאינו מתייחס אליו, ולהכי גם ביכול לעמוד חייב רק מדין בור. וכ"ה בתור"פ, וז"ל גבי ראשון שפשע בנפילה שהוא מעשה חשוב אדם המזיק אף בהיזק הבא אח"כ ממילא אבל השני שאין לו שום פשיעה בנפילה אין לו כי אם דין בור עכ"ל.

ונ"ל עוד נ"מ, היכא דאפי' אם כעת הראשון לא שייך לומר עליו דהו"ל לעמוד, וכגון שמושכב עליו השני ואינו יכול לעמוד, כלפי השלישי, דיהיה חייב, דכיון דכבר היה עליו זמן דהו"ל לעמוד תו חייב על הנפילה. ועי' בחזו"י פ"ב שכתב נידון זה לדייק בלשון הר"מ, דכה"ג דכבר היה יכול לעמוד דיהא חייב, דבר"מ פ"ג הי"א הוסיף הטעם דהואיל והי' לו לעמוד. והרי הר"מ כבר כתב לעיל מיניה טעמא דחייב דיכול לעמוד. אלא החידוש בזה הוא דס"ד דכעת הוי אנוס ואינו יכול לעמוד. ובזה קמ"ל דכיון דכבר הוי בעל הבור חייב. ועי"ש שביאר דכ"ז להר"מ לשיטתו דהוי בור, משא"כ אם החיוב הוא מדין אדם המזיק. אכן לדברינו שייך דין זה גם להנך דהוי חיוב אדם המזיק, אם נימא דהו"ל לעמוד מצטרף לנתקל וחיובו חל כבר קודם, וכדיבואר. [מיהו י"ל דהו"ל לעמוד ולא עמד תליא בהחלטתו ודעתו, וזה משוי ליה לאדם המזיק. ולפ"ז בעי לדעתו בהא דלא עמד, משא"כ באנוס בלא עמד, ה"נ ל"ה אדם המזיק].

והנה דעת הרמב"ן שהובא בתחילת הקונטרס היא דאדם המזיק חייב גם באנוס גמור. וצ"ע מהא דנתקל לאו פושע, וכתבו הראשונים דהוי אנוס כעין גניבה, והרי להרמב"ן גם באנוס כעין גניבה אדם המזיק חייב. ובאור גדול הנ"ל כתב דגם להרמב"ן היינו דווקא בהיזק מגופו ולא מכוחו, וכדמוכח בר"מ גבי נשמטה השליכה בסולם דבזה אינו חייב באנוס. אכן עדיין צ"ע

בגוונא דההיזק יבא מגופו, כגון בנתקל ונתקלו בו. ויש להעיר עוד דלתוס' דאדם המזיק באונס פטור, והוכיחו בריש פירקין מכמה סוגיות, ומהגמ' ב"מ פב דלמ"ד נתקל לאו פושע פטור, וכן הרמב"ן ב"מ שם ובמלחמות לפנינו, הביאו את כל הסוגיות דנתקל וכן בקורה להוכיח דנתקל פושע היינו משום דאדם המזיק חייב גם באונס גמור. וצ"ע, דאמאי לא הוכיחו ד"ז מסוגין דקדרים, דאמרי' דחייב רק משום דהו"ל לעמוד, הא לא"ה פטור, והיינו מדין דנתקל הוי אנוס. א"כ מפורש דאדם המזיק פטור באונס גדול. [אמנם הרמב"ן לשיטתו מבואר דבנתקל חיובו משום בור, אך מ"מ צ"ע, דאם אדם המזיק חייב באונס גמור א"כ ה"נ בנתקל ליהוי אדם המזיק].

והנה מבואר בתחילת הסוגיא דלר"מ דנתקל פושע לא בעי לסברא דהו"ל לעמוד, אלא דבנפילתו הוי אדם המזיק. וכן מפורש ברש"י ותוס'. אכן במשנת ר"א סימן יג בהגהה דן דבאמת גם לר"מ דנתקל פושע בעי לסברא דהו"ל לעמוד, והינו דבנתקל פושע הוי בור, ומשום דהו"ל לעמוד נעשה לאדם המזיק. ועי"ש שהביא בזה סתירות בדברי רש"י. ולפ"ז נראה דחלוק היה לו לעמוד, דלר"מ גדרו לעשותו לאדם המזיק, דמחמת דיכול לעמוד מתייחסת הנפילה ואי העמידה לאדם. אבל למ"ד דנתקל אונס, אי העמידה היא המחייבת או מדין בור או מדין המזיק, וכמח' הראשונים הנ"ל. ומעתה צ"ע, דגם לגבי השני, אף דהוי אנוס יותר מהראשון וכמש"כ הרא"ש, מ"מ ל"ה אלא אונס כעין אבידה דחייב באדם המזיק. וע"ד זה העיר הגר"ח בספרו בהל' שכירות על שיטת הטור בנתקל בדרך ישרה. ולדברי הגר"ח שם מתבאר דבאונס פטור מחמת דחשיב ברשות, ולהכי אינו חייב אם הווקו בו. ולפ"ז צ"ל דביכול לעמוד דחייב, היינו דכיון דיכול לעמוד הוי כשלא ברשות. עכ"פ לדברי הגר"ח נחא, דאף דלהרמב"ן באדם המזיק חייב באונס, מ"מ בנתקל חשיב דהולך ברשות.

והנה למ"ד נתקל פושע מבואר ברוב הראשונים דחשיב משו"ה אדם המזיק. ויל"ע בזה, דהרי ליכא כאן מעשה של מזיק בידיים, ואינו הולך ומזיק, וא"כ הוא דומה לתקלה של בור ולא אדם. והבאתי לעיל דכיון שהתקלה היא בפשיעה חשיב כמו שמפיל עצמו במכוון בפני חברו וע"י כך נפל חברו, דאע"ג שאינו עושה היזק בידיים, מ"מ גם זה מקרי מזיק ע"י אדם, דיש כאן פעולה של אדם בנפילה שהשני ניזוק בה. וכל שהיה לו לעמוד, שוב הוא מתחייב על מעשה הנפילה, דאין ה"נ כל זמן שלא היה לו לעמוד לא הוי אלא נפילת אונס, אבל כשהיה לו לעמוד מתחייב על מעשה הנפילה. והיינו דהו"ל לעמוד מסלק את האונס דנפילתו, ושוב מתחייב במעשה מזיק דנפילה. וכן מבואר בתור"פ סוד"ה וקשה, וז"ל דכל שפשע בנפילה שהוא מעשה חשוב אדם המזיק אף בהיזק הבא אח"כ ממילא.

והנה בתוס' לא. ד"ה אמר רבא מבואר לפרש"י באלא אמר רבא דס"ל לחלק דהראשון הוי אדם המזיק והשני דהוי אונס יותר גדול הוי בור, והתוס' כתבו דדחוק הוא. וברא"ש בסימן ט מבואר הטעם, דאם אינו חייב על הנפילה כיון דהוי אונס, תו אם נחייבו מחמת דהו"ל לעמוד אין לחלק בין הראשון לשני. ועי' ברא"ש בהמשך דבריו במש"כ דלר"מ דנתקל פושע, אף דהשני דנתקל בראשון אינו פושע, מ"מ חייב לגבי השלישי, דהו"ל לעמוד. והוסיף הרא"ש

דלר"מ דנתקל פושע חשיב גם השני קצת פושע ואע"ג דהוי כאנוס מ"מ מצטרף נפילה להא דהו"ל לעמוד לחשבו כאדם המזיק, משא"כ לרבנן דנתקל אונס גם מסברא דהו"ל לעמוד מיסתייה אי עבדינן גופיה כבור עכ"ל. ודברי הרא"ש צ"ע, דאם שייך לחלק למסקנה בין נתקל השני לר"מ לנתקל הראשון לרבנן, והיינו דלר"מ אף דהשני אנוס בנפילתו, מ"מ איכא קצת פשיעה, ולהכי מצטרף הא דהו"ל לעמוד לחייבו כאדם המזיק, א"כ נימא כן גם לרבנן, דהראשון דפשע קצת מחמת הו"ל לעמוד הוי אדם המזיק, והשני דהוי אונס גמור הו"ל רק בור. וממנ"פ, אם הו"ל לעמוד מהני לחייבו כאדם המזיק, נימא כן גם לרבנן לגבי הראשון כמו דאמרי' כן לר"מ לגבי השני. והרא"ש עצמו כתב לעיל על פרש"י על ל"ב דהראשון אדם והשני בור למ"ד דנתקל לאו פושע דהוי שנוי דחיקא דדוחק לחלק בין אונס קטן להרבה וכיון דאין חיוב שניהם על הנפילה אלא במה שלא עמדו ובפשיעה זו שניהם שוים וכו' עי"ש. וא"כ אמאי הכא חילק הרא"ש כן. עוד יש להעיר על מש"כ בתור"פ בסוגין בהא דהו"ל לעמוד הוי רק בור ולא אדם המזיק כיון דל"ה מעשה וכו'. וצ"ב, דבהיזק עצמו ליכא נ"מ, ורק בסיבת ההיזק וההיכי תימצא להיזק איכא חילוק בין הנתקל להא דהו"ל לעמוד, ואמאי הוי חילוק לעשותו לחיוב בור ולא לאדם המזיק.

ונראה בביאור הסוגיא, דהנה להנך דס"ל דראשון הוי אדם המזיק ושני הוי בור, החידוש בסוגין הוא דאף דבכל אדם המזיק דרכו לילך ולהזיק, והכא הרי הניזק בא אל המזיק, אלא דאעפ"כ מיחשיב כאדם המזיק כיון דההיזק מגופו, ודין אדם המזיק תליא באחריות מעשיו על מה שבא מגופו. ועי' בנמוק"י בסוגין יד: מדפי הרי"ף דכתב דלא שייך בנתקל אדם מועד לעולם כיון דהוא אינו המזיק אלא שנתקלים בו. והחזו"א ריש ב"ק על מתני' דאדם דרכו לילך כו' העיר מסוגין דבנתקל אינו הולך ומזיק, ור"ל דילפי' ליה מאדם ובור וכו', הרי דהך חיוב דאדם המזיק הוי מגדרי בור. ומבואר דתרי דיני אדם המזיק איכא - חדא בהולך ומזיק, ועוד היכא דגופו הוי תקלה דאמנן הוי אדם המזיק אבל הוי מגדרי בור דגופו נעשה תקלה. והיינו דהוי רק חיוב של אדם המזיק, אבל ל"ה מעשה של אדם, דסוף סוף לא עשה האדם כל מעשה. ולפ"ז למ"ד דחשיב אדם המזיק הוי חידוש, דגם כה"ג כיון דההיזק מכוחו מיקרי אדם המזיק, אבל גדרו הוא מה דהוי תקלה. אלא דמתבאר בנמוק"י דדין אדם מועד לעולם נאמר רק היכא דגופו הולך ומזיק ולא היכא דגופו הוי תקלה. ולדברינו יש לדון אם הראשון יהא חייב בתשלום ד' דברים על נזקי גוף השני, כיון דל"ה חבלה בדעתו ככל אדם המזיק. וכן מפורש בקרי"ס פ"א מחובל דפטור מד' דברים. והחזו"א שם הרגיש בזה, ונקט דמ"מ חייב בד' דברים, ועיב"ז.

ונראה דבנתקל פושע לא מהני להחשב כח גברא בשחיטה וברציחה, ורק לאדם המזיק נתרבה דחייב, ומשום דשמירת גופו עליו וכל דההיזק נעשה בצירוף פשיעתו הוי בכלל אדם המזיק, אף דל"ה בכל מעשיו. וכמ"כ לא נחשב דהראשון עשה את הבור אף דהוי אדם המזיק, דאפשר דלענין כריית בור בעינן גדרי מעשה דכל התורה. וכ"כ בחי' הגר"ש היימן זצ"ל ח"א סימן ו. אכן נראה דהיכא דנשכב מדעתו ברה"ר ונתקל בו אחר ומת, דבזה חשיב רציחה, כיון דנשכב מדעתו נחשב למעשה רציחה, והוי כעלה על הגג ונפל ברוח מצויה דנחשב רציחה.

ובמנחת שלמה לדודי מרן הגרשו"א זצ"ל בסוגין, הסיק דלענין שבת כה"ג אם ע"י שכיבתו נפלה בהמה ומתה דלא מיקרי נטילת נשמה ועשיית מלאכה בשבת עי"ש. ומתבאר דבנתקל, אף אם הוי פשיעה, מ"מ לא נחשב מעשה רציחה. ולפ"ז י"ל דגם להרמב"ן דאדם המזיק חייב באונס אין להקשות מסוגין דנתקל, דנראה דגם להרמב"ן היינו דווקא בהזיק בידיים ולא ע"י אונס כזה ששוכב והו"ל לעמוד, דבזה חיובו דומה לבור. ובזה ליכא לחידוש הרמב"ן דאדם המזיק חייב גם באונס גמור, דהיינו דווקא היכא דהאדם הולך ומזיק, דבזה חייב גם באונס, משא"כ באדם המזיק דנתקל. ומדויק היטב דהרמב"ן לא הזכיר סוגיא דקדרין, אלא הביא מתני' דנתקל בקורה, דבזה עדיף כיון דעומד ומזיק בקורה, אבל בקדרים דהוי לא מכוחו בזה הרמב"ן מודה דאין לחייבו באונס גדול. וניחא מש"כ רש"י ד"ה אפי' דאם לאו פושע פטור הראשון אפי' על מה שהזיק בגופו וכ"ש בממונו. היינו דבזה לא שייך לחייבו מדין אדם המזיק באונס. וזו סברת הנך ראשונים דס"ל דבנתקל לכ"ע הוי בור ול"ה אדם המזיק, וטעמם כנ"ל דל"ח עושה מעשה. ומצינו שיטת בעה"מ ורמב"ן בסוגיא דלמ"ד דנתקל אנוס ל"ה אדם המזיק אלא בור, דס"ל דאם נתקל פושע חשיב גוף האדם אדם המזיק, דנפילתו בפשיעה חשיבא מעשה שהביא אותו למצב זה של שכיבה. משא"כ אם נתקל אנוס, ל"ח שעשה ההיזק.

ובזה נבוא ליישב את דברי הרא"ש, ונקדים דהכא בלא היה לו לעמוד ה"נ לא בעי' לפוטרו מחמת פטור אונס. וגם אם יהיה אונס כעין אבידה, דבכל אדם המזיק חייב לכ"ע, הכא בנתקל יהיה פטור. ובתוס' שם הלשון אבל שני לא פשע בשלישי כל כך, היינו דל"ה אונס גמור. ובהמשך התוס' מפורש דהאונס שפוטרו בממונו פטור הכא באדם המזיק, כיון דהשני לא פשע. וצ"ב, דממונו בעי' פשיעה גמורה, משא"כ באדם המזיק. ומוכרח לומר דבכל אדם המזיק דעושה מעשה מקרי מכשיר נזק ע"י זה שעושה את ההיזק, אבל בקדרים, דההיזק נעשה בדרך תקלה אף בלי מעשה ורק מגופו בא ההיזק, להכי כל היכא דלא הוי פשיעה גמורה ל"ה מכשיר דאדם המזיק, ובעינן לפשיעה בכדי להחשיבו לאדם המזיק. ולהכי גם אם יהיה אונס כעין אבידה יהיה פטור, דלא בעינן כלל לפטור אונס, אלא איפכא, דדוקא היכא דאיכא פשיעה בגופו נחשב לעושה ההיזק. וזהו שכתב תור"פ דפשיעת נפילה ביחד עם טעמי' דהו"ל לעמוד הוי מעשה. וכלשון הגר"ח בספרו בהל' שכירות דמחייבין ליה על הנפילה ולכן נחשב אדם המזיק. ולהכי היכא דהוי אונס כעין אבידה בנתקל אין לו דין אדם המזיק, וכ"מ בדברי הגר"ח שם. ולפ"ז י"ל דלרבנן דבנתקל הוי אונס גמור, א"כ בנפילה אינו חייב כלל. ומה דבאנו לחייבו מצד דהו"ל לעמוד, בזה כתבו הרא"ש ותוס' דאין לחלק בין ראשון לשני. אבל לר"מ, אף דהשני ל"ה פושע, מ"מ חשיב אונס כעין אבידה, שהרי לר"מ נתקל פושע וצריך להתבונן בדרכים. וא"כ אף דאנוס ונתקל בראשון, מ"מ יש בזה דרגה מסויימת של פשיעה [והוי קצת פחות מאונס כעין אבידה, דהרי אדם המזיק חייב באונס כעין אבידה, וא"כ לא בעי' לטעמא דהיה לו לעמוד, וכמו שהעיר הגר"ש היימן ז"ל], דהא חייב להתבונן בדרכים. א"כ אף בנפל במכשול דהוי אונס, מ"מ אין מפקיע לומר דל"ה עשייה ידיה כלל, אלא הוי רק פטור אונס, היינו דחשיב עשייה ידיה אלא דכמו דבאונס פטור מעונשין, ה"נ פטור מחיוב אף דהמעשה מתייחס אליו. וביותר דלר"מ הרי לגבי כל אדם המזיק זה חשיב פשיעה לחייבו דאדם המזיק

חייב באונס של כעין אבידה. ורק בדין נתקל ל"ח פשיעה. ובוזה מהני צירוף של הו"ל לעמוד לחייבו. ולהכי לר"מ פשוט דהשני, אף דהוי אנוס קצת ואינו פושע גמור, מ"מ אפשר לחייבו על הנפילה בהדי הא דהו"ל לעמוד, והוי נפילה אריכתא, דמעשה הנפילה מצטרף להא דלא עמד לחייבו מדין אדם המזיק. משא"כ לרבנן דס"ל דנתקל לאו פושע, ואין דרכו להתבונן בדרכים, וממילא הוי כזה אונס דאין המעשה מתייחס אליו כלל, וכדיבואר, תו לא מהני הצירוף מה דהו"ל לעמוד. ודוקא לר"מ מהני צירוף דהו"ל לעמוד, כיון דכבר נחשב מחמת הנפילה לאדם המזיק, והחיוב הוא על הנפילה עצמה, בצירוף דהו"ל לעמוד. אבל לרבנן דנתקל לאו פושע והוי אונס כעין גניבה, בזה לא חשיב שעשה את המעשה כלל דהשני נתקל בו, דאם בנפילה הוי אונס גמור, אין הנפילה מחייבת ורק דהו"ל לעמוד, ובוזה ליכא חילוק בין ראשון לשני. ורק אם יש פשיעה קצת בנפילה מצטרף הו"ל לעמוד, דהוי מעשה אריכתא ונחשב כפשיעה והוי אדם המזיק [ודומה להו"ל לסלק, דנתבאר לעיל דמצרפין הו"ל לסלק לכרית הבור]. אבל בהוי אונס גמור בנפילה, אף דהו"ל לעמוד, לא מהני להחשיבו לאדם המזיק. ומה שהוא מושכב על הארץ, כיון דלא עשה בגופו שיזיק והו"ל לעמוד, נידון כבור כיון שאין כאן מעשה אדם. ומדוייק היטב בתוס' במש"כ אע"ג דבאונס זה מיפטר אדם המזיק ודוחק וכו'. היינו דהדוחק הוא דלרבנן אם הו"ל לעמוד מחייבו, אף דפטור מצד אדם המזיק, איך יתחייב משום הו"ל לעמוד. אבל אם הוי גוונא דהראשון הוא אונס שאינו גמור, דאדם המזיק חייב, ה"נ שייך צירוף להו"ל לעמוד. וזהו גוונא דנתקל לר"מ לגבי השני דהוי קצת פשיעה וכדפי'.



### ביאור הרמב"ן במלחמות דזה חופר וזה מתחייב לא אמרינן

ויל"ע דלהנך ראשונים דגם למ"ד נתקל פושע החיוב הוא מדין בור, מהגמ' לעיל כט. בנתקל ונפלה גמלו, דאמאי חייב על גמלו, ליהוי כבור שעשה בור דפטור, דאיש בור ולא בור בור וכמבואר לעיל. ובלא"ה קשה הגמ' שם, דהרי מיירי בשעת נפילה, דלא ה"ל לסלוקי, ואמאי חייב על הגמל מדין בור. וברש"י כ' דאתי כמ"ד דנתקל פושע, אך יקשה לבעה"מ דנתקל פושע הוי בור, וגם להנך דהוי אדם המזיק כ' בחזו"א שם דכיון דמזיק באופן דבור יש בו המיעוט דולא בור בור. ובשלה"ג בסוגין ס"ל דהראשון חייב בנזקי ממנו של השני ואפילו יהיו אלף שנתקלו זה בזה חייב הראשון על נזקי כולם, וקשה דהוי בור שעשה בור, ומוכרח כמש"כ באמרי משה בסימן לו סק"ז דס"ל דאף דהראשון ל"ה אדם המזיק דל"ה מזיק בידים, מ"מ הוי כורה בור כיון דע"י פשיעתו נעשה הבור וחשיב דאיהו כורה הבור. ומעתה צ"ע אמאי להרמב"ן לא אמרינן דהוי כורה בור מחמת פשיעתו. וצ"ל כמש"כ האמרי משה שם, דהרמב"ן ס"ל דדוקא אם פשע בממונו חייב, כיון דחייב לשמור ממנו דלא יעשה בור. ובאבי עזרי פ"ג הי"ט כתב דזהו מש"כ הרמב"ן בסו"ד דהראשון אינו חייב מפני שאינו שלו וכמפקיר דמי, והיינו דמדין דבורו עשה בור פטור מדין איש בור ולא בור בור, אך מ"מ קשה דמחמת פשיעתו הוי כעשה בור, לזה כתב הרמב"ן דהראשון אינו חייב מפני שאינו שלו וכמפקיר דמי, והיינו דדוקא אם פשע בממונו חייב. [ולהנך ראשונים דס"ל דהראשון הוי אדם המזיק, ביארו האחרונים דהא

דהראשון אינו חייב משום כורה בור של השני, ע"כ דכורה בור בעי מעשה אדם ממש, כמו בשחיטה ורציחה, וכמו שכתב הגר"ש היימן בסימן ו. אלא שהקשו מהגמ' כט דבנפל ונתקל בו הגמל גם הוי בור, הרי דחשיב כרית בור בפשיעה אף דהוי בגרמא. ותירצו דמיירי דתוך כדי נפילתו נפל גמלו והוי כמעשה ידיה, והיינו דאז חשיב כמו שהזיק בידים. וכ"נ בר"י מיגש בש"מ, דבנתקל אדם בשעת עשיית הבור סמוך הוי כמו שהזיק בידים].

ולהמבואר נראה ליישב את הקושיה הנ"ל מהגמ' כט. דאיתקיל ואיתקל גמליה דחייב ולא נחשב דהבור עשה בור, די"ל דכיון דהגמל הוי ממון ופשע בממונו שנעשה בור חשיב כריה ידיה. ואכן באמרי משה שם בסימן לו סק"ז כתב יסוד זה בנו"א, דבגמל חייב משום דחייב לשמור ממון שלא יעשה בור בפשיעתו, וזהו יסוד מחודש. ולעיל כתב שם כן לגבי רבוצה דמה"ט חייב, אך המשיך לבאר כן את דברי השלה"ג, ובזה הרי הגוף ל"ה ממון. עכ"פ יש לקבל את דבריו בצירוף מה שכתבתי, דכיון הוי ממון חייב על הגמל מדין בור, אף אם ליכא כריה שלו, אלא ע"י בורו דנתקל פושע הוי בור, וליכא כאן המיעוט דבור ולא בור בורו. ולפ"ז ניחא גם קו' הגר"ש היימן הנ"ל דהוי גרמא ידיה ואמאי הוי בורו בפשיעה. אלא די"ל דשאני התם, דכיון דהוי באחריות האדם מיקרי דהגמל הוא בור ע"י האדם [ויש שדנו דאכן בור שנעשה ע"י גרמא דאדם מיקרי בורו, וכמש"כ הברכ"ש בסימן י דגרמא לחפירת בור חייב כמו בכותל ואילן דהוי פשיעה שלו שיהיה בור ומתייחס אליו]. אבל בסוגין כוונת הרמב"ן דהראשון פטור על ממון השני, דשאני הכא דל"ה ממון ול"ה באחריות ידיה, להכי ליכא פשיעת הראשון, ומדין בור שנעשה ע"י בורו פטור וכמש"נ.

ובעיקר דברי הרמב"ן דזה כורה וזה מתחייב לא אמרינן, נתבאר לעיל ב' דרכים ברמב"ן אם הכוונה דבבור דממונו ג"כ בעי מעשה כרייה ובלי כרייה אינו חייב, וכמש"כ בדברי משפט והנלח"ד, ולהכי השני דל"ח כורה פטור, וכ"מ מלישנא דהר"מ שם והגר"א הנ"ל כתב דהר"מ כרמב"ן [אמנם יש חילוק, דלרמב"ן הפטור דשני הוא משום דהראשון כרה, ובר"מ הנוסח דהשני לא כרהו היינו דבעי' כרייה לחיוב בור]. ובחי' הגרש"ר סימן ו כתב דהו"ל להרמב"ן לומר דהשני לא כרה את הבור, ומשמע דאפי' אם נימא דממונו שעשה בור מאליה או ע"י שור חייב אע"פ שלא עשאו, מ"מ שאני הכא דאיכא כורה אחר, ובזה אין הבעלים חייב, דהראשון מפקיע את החיוב מהשני. ונראה דעיקר כוונת הרמב"ן לומר דאפי' אם בעי מעשה כריה בממונו, והו"ל למלווי הוי ככריה, וכדברי תוס' לעיל כט. דבהניח אסו"מ של חברו הבעלים חייב דחשיבי דכרו הבור, והתוס' כט. הוכיחו דבאסו"מ שהניחו חברו הבעלים חייב מהגמ' מח. גבי שור שחפר בחצרו. וכבר ביארנו לעיל דשאני התם דל"ה בר חיובא, וכספק התוס' מח. אבל הרמב"ן כתב דהיכא דבר חיובא עשה בור אין הבעלים חייב דכיון דבר חיובא חפרו אינו בדין לחייב את הבעלים. ולהכי כתב הרמב"ן דכיון דהראשון בר חיובא, והוא נחשב דעשה את הבור, ממילא אין לחייב את השני.

אך צ"ע להרמב"ן, דממנ"פ כיון דהראשון אינו חייב על מה שהזיק ממון של השני דאיש בור ולא בור בור, איך מפקיע את החיוב מהשני. ובחזו"א שם סק"ה מבואר דהא דאינו חייב

דל"ח אדם המזיק שיתחייב על עשיית בור, מ"מ מיקרי אדם לענין גרמא שגרם שיפול ממון חברו ויעשה בור, וסגי בזה לפטור את השני לומר דלא מצינו זה חופר וזה מתחייב. [ובחזו"א שם כתב דבנתקל השני בראשון קודם שהיה לו לעמוד, דבזה השני חייב. ובסק"ח הוסיף דבנתקל במשאו של ראשון, דאין מעורב מעשה אדם בנפילתו של השני, בכה"ג יתחייב השני על משאו. אכן יש לדחות דמ"מ השני יפטר, כיון דאיכא כאן כריה דראשון, אף דאינו חייב, וגם באונס הוי מעשה כריה של הראשון וכן"ל].

ובהגר"א חו"מ סימן תיג סק"ה הביא את הרא"ש שכתב דהא דהשני מיפטר על היזקות ממון הוי משום דמפקיר את ממון. הרי דלא ס"ל כדעת הרמב"ן דפטורו הוי משום דזה חופר וזה מתחייב לא אמרי'. והקשה הגר"א דזה סותר להרא"ש בפסקיו לעיל יט. גבי דליל, דבעל הדליל פטור אף דלא הצניע והוי ממון, מ"מ חייב זה שקשרו לתרנגול. והגר"א מדמה ליה להרמב"ן דזה כורה בור וזה מתחייב לא אמרי', ומה"ט הקשה סתירה בשיטת הרא"ש. והנה בעיקר הסתירה יש ליישב, דאף אם הרא"ש ס"ל כרמב"ן לגבי דליל דלא שייך לחייב את בעל הדליל כיון דאיכא הכורה שהוא חייב. אבל שאני הכא דהראשון הוי אנוס, ובזה חידש הרמב"ן דמ"מ חשיב כורה אף דאינו חייב, מ"מ סגי להפקיע את החיוב מהשני. וחידוש זה לא ס"ל להרא"ש, דבזה שאני דהוי אנוס ואינו חייב, ולהכי שוב אינו מפקיע חיוב בור מהשני. עכ"פ ברמב"ן מפורש דבנפילת אונס חשיב כריה מצד הבעלים אף דפטור, ולהכי בהו"ל לסלוקי חייב, והראשון אף בנפילת אונס בפשע אח"כ חייב, משא"כ השני דל"ה כורה כלל. ראה כע"ז בחי' הגרש"ר שם בסימן ו.

אכן צ"ע בדברי הרמב"ן, דאמאי לא הקשה הרמב"ן דאיך השני חייב על גופו, והא גופו אינו מחייב אלא מדין בור. וא"כ יתחייב הראשון על גופו של השני על מה שהזיק לאחר שנתקל בראשון ונפל, דלא מצינו זה כורה וזה מתחייב. וכע"ז הקשה בדרישה בסימן תיג, והרגיש בזה השלטי גבורים הנ"ל. ומדברי השלה"ג משמע דלגבי גופו כיון דלא עמד הוי כאילו איהו כריה לבור, והיינו דכיון דהשני גם פשע דהו"ל לעמוד, להכי חייב על גופו דהוי כאילו נח מעצמו [וכ"כ באבי עזרי בנו"מ שם בתו"ד]. משא"כ לענין ממון, בזה כיון דהשני מפקיר מיד לאחר נפילת אונס, אין עליו דין לסלקו, דחשיב מפקיר נזקיו לאחר נפילת אונס. להכי בזה דוקא הקשה הרמב"ן דיתחייב הראשון, דבפשעיתו נעשה ממון השני לבור. ובחזו"א סימן ד סק"ה ד"ה והנה כתב וז"ל והנה גופו של שני ג"כ נעשה בור ומ"מ לא פטרי' ליה משום דהאי בור לאו אנא כריתיה וע"כ משום דמעורב בו כח אדם אע"ג דא"א לחיוביה משום אדם אלא משום בור עכ"ד.

וביאור הדברים נראה דאף להרמב"ן דבנתקל פושע הוי חיוב דבור, היינו דאופן ההיזק הוי ע"י תקלה כבור, אבל ודאי האחריות היא מחמת האדם דמתייחס לאדם, ואדם שמירת גופו אליו דגופו לא יזיק, ואחראי גם על ממון שלא יזיק. ולהכי בנתקל ס"ל לרמב"ן ובעה"מ דצורת המזיק היא כבור שנתקלים בו, אבל ודאי נקרא אדם לענין אחריות של אדם, וכיון דיכול לעמוד, אחריותו עליו שאחרים לא יזקו בו. ובזה לכ"ע הוי אחריות של אדם, ומה"ט גופו של השני מחייבו כבור ולא אמרי' דהראשון מפקיע חיוב מיניה, כיון דזון סברא דהאדם

אחראי על גופו להקים את עצמו, וסגי בזה דהוי גוף האדם בדעתו, דלא נימא דהראשון הוא בעל הבור, וגם מתייחס הבור לשני, ולהכי חייב על נזקי גופו לשלישי [ולדוגמ' לו יצויר גוונא דמעמיד באדם, ודאי דהחיוב יהיה על האדם המזיק, ולא על המעמיד, דחיוב אחריות הוא על האדם עצמו]. ומש"ה גם לענין מיעוט דבור ולא בור בור לא שייך כן הכא, דגוף השני הוי אחריות על השני, ולהכי לא אמרינן דגוף השני יחשב כבור של ראשון וכדפי'. וגם לשי' הרמב"ם דבעי' בבור מעשה כרייה אין להקשות דבגוף השני ליכא כרייה ידיה, דצ"ל כמש"כ השלה"ג הנ"ל בסו"ד, דלגבי גוף השני יש לשני חובה לקום ולסלק את גופו. וכע"ז מבואר בראב"ד לא: וז"ל אבל אגופו מיהת חייב שהיה לו לעמוד מהרה ולא עמד שהרי סופו ודאי לעמוד משם ע"כ. והיינו דמשו"כ נחשב גופו של השני כבור ומעשה כרייה של השני וכמש"נ.

והדברים מדויקים היטב ברמב"ן, דלענין כליו דשני כתב דהשני לא כרהו כלל לא באונס ולא ברצון, והיינו משום דהראשון הפילם, אבל לענין גופו של שני לא כתב אלא דהשני לא פשע בנפילתו, ומשמע דמיהו אונס הוי, והיינו דהנפילה מתייחסת אליו אלא דנפילתו הוי באונס. ונראה דמוכרח כן מעיקר הסוגיא, דר' יוחנן אמר דהו"ל לעמוד, ולכאורה בשלמא להנך ראשונים דהוי אדם המזיק חידשה הגמ' דמחמת זה הוי אדם המזיק אף דליכא מעשה בידיים, אבל להרמב"ם וש"ר דהוי בור, הרי ליכא חידוש בהו"ל לעמוד, דדומה לגמ' מת. דמחמת דהו"ל למלווי הוי כורה בור. וע"כ דחידוש הגמ' כאן הוא דכיון דהאדם עצמו נפל בזה אינו יכול לפטור עצמו בטענה דלאו אנא כריתיה דאחראי על עצמו, וכמש"נ.





רבי צבי יהודה בן יעקב

אב"ד ת"א, מח"ס משפטיך ליעקב י"ד חלקים

## בן העיר לענין מס הקהל

בקהילה בחו"ל גבו מכל המתפללים סכום מסוים לצורך שיפוץ בית הכנסת. ביהכנ"ס שופץ, וכ"א מהמתפללים שילם את אשר סוכם ב - 24 תשלומים חדשיים. בבעלות ראובן בית בסמוך לביהכנ"ס, והוא מגיע להתפלל בימות חול (עובד בעיר סמוכה), ובשבתות וחגים הוא טס חזרה למשפחתו שבעיר אחרת. וטענו הגבאים שהואיל והוא מתפלל בביהכנ"ס, חלה עליו חובה להשתתף בעלות השיפוץ.

ראובן טוען: כשהוא הגיע להתפלל, כבר פרעו מחצית מהתשלומים, כך שבכל מקרה אין לחייב במלוא התשלומים אלא ב 12 התשלומים האחרונים. אך גם תשלומים אלה לטענתו אינו צריך לשלם, כיון שלא הגיע לגור במקום עם אשתו וילדיו, וכן היותו בן המקום יקבע רק לאחר יב חודש, ואז הוא כבר פטור מהתשלומים.

הגבאים טוענים שהעובדה שבבעלותו בית במקום, הדבר מחייב בתשלומים לאלתר, ואין צריך להמתין י"ב חודש. והואיל ובכל אותה עיר אין ביכנ"ס אלא נדו"ה, הרי הוא חלק מביהכנ"ס, וחלה עליו החובה לשלם את מה שקבעו הקהל. מה עוד שהם נוהגים לגבות מכל המתפללים, גם אלה שאינם מתפללים אלא בימות חול, ובודאי מי שיש לו בית דירה במקומם.

א.

### כשמתגורר בגפו

תנן בב"ב ז, ב: כמה יהא בעיר ויהא כאנשי העיר - י"ב חדש. קנה בה בית דירה, הרי הוא כאנשי העיר מיד. ובגמ' שם ח, א: ולכל מילי מי בעינן י"ב חדש, והתניא שלשים יום לתמחוי, שלשה חדשים לקופה, ששה לכסות, תשעה לקבורה, שנים עשר לפסי העיר. אמר ר' אסי אמר ר' יוחנן, כי תנן נמי מתניתין שנים עשר חדש, לפסי העיר תנן. ומבואר דלעניני צדקה יש מדרגות אחרות של זמן, לתמחוי ל יום, לקופה של צדקה ג חדשים וכו'. ונראה דבנין בית כנסת דינו כשמירת העיר וכחומת העיר, שיהיה כאנשי העיר רק לאחר יב חודש או שקנה בית דירה. דמצות צדקה היא חובה על כל גברא וגברא, ורק השאלה מתי יחשב כבן עיר לענין שיהיו אלה עניי עירו שיצטרך ליתן להם צדקה, והם קודמים לבני עיר אחרת, וע"ז קבעו חכמים שתמחוי ל' יום וקופה ג חדשים. אולם אדם לא חייב ליתן כסף לבית כנסת, אלא זה דין בעיר שבונים בית כנסת, ואנשי העיר תורמים לבנין בית כנסת, שהרי אם יבוא לגור במקום שיש בית כנסת, אין עליו חיוב ליתן כספו לבניית בית כנסת, ורק אם בעירו בונים בית כנסת, החיוב הוא על אנשי העיר ליתן לבנין בית כנסת. וכיון שאין כאן חוב שיסודו בחוב גברא כמו

בצדקה, אלא הוא דין באנשי העיר או למי ששייך לבית כנסת זה, ממילא כל שאינו מוגדר כאנשי העיר, אין עליו חיוב ליתן לבנין בית כנסת. ודבר זה דומה לשמירה על העיר, שאם העיר צריכה שמירה, החיוב ליתן לשמירת העיר חלה על אנשי העיר, לפי המודד שקבעה המשנה, וכן הוא בבנין בית כנסת. משא"כ צדקה, שיש על אדם חיוב תמידי, בכל מקום ובכל שעה ליתן צדקה, רק השאלה למי לתת, לעיר זו או לעיר אחרת, ע"ז קבעו מודדים אחרים.

והדברים הנ"ל אינם סותרים למש"כ הגר"ז בחידושו (ערכין כא, א), דהחיוב כאן אינו מדין צדקה אלא כמו חיוב של שותפין ליתן לקופת הקהל. הגר"ז מסביר שאין לדון בחיובים אלה מדין כפיה על הצדקה אלא כפיה של בן העיר לשאת בעול העיר: "אמנם דין זה הוא מדין בני העיר, כמו שכופין לעשות בית שער שהוא מדיני שותפין, וכן בקופה ותמחוי אין הכפיה ליתן לעניים רק ליתן לקופת העיר, דגם אח"כ הקופה היא בחזקת בני העיר, שהרי רשאים לעשות מקופה תמחוי ומתמחוי קופה, וא"כ אין זה ענין של כפיה על צדקה, רק דין כפיה בני העיר לצורך דבר העיר". וכן הוא בשעורי הגר"ש רוזובסקי (ב"ב ח, א ס' קעו): "וי"ל, דהרי"ף בא להשמיענו יסוד החיוב בקופה ותמחוי דאין זה מצד מצות צדקה גרידא, אלא דהוא מדין חיובי בני העיר לצרכי העיר, והוי דומיא דפסי העיר שיסודם מחיובי בני העיר. ונפק"מ בזה דהוה חוב ממון ממש כמו כל חיובי בני העיר דהוה חוב ממון". דמ"מ אף שהכפיה היא מדין בני העיר, הוא יוצא בקיום חיוב זה במצוות צדקה, והשאלה אם ליתן לקופת עיר זו או לקופה אחרת, וכנ"ל.

ולענין זה אין בנין בית כנסת, ובודאי שיפוצו, נלמד מהמודדים שקבעו בחיוב צדקה, מתי יהיה בן העיר, אלא דומיא דפסי העיר. ועיין מש"כ באגרות משה (חחו"מ ח"א ס' מ): "דאף שבדר י"ב חדש הוא כאנשי העיר לפסי העיר כדאיתא בב"ב דף ח', ומסתבר דה"ה לכל צרכי העיר, ואף שבחו"מ סימן קס"ג סעיף ב' הוזכר רק תיקון החומה ודלתות ושכר הפרשים והשומרים, מ"מ מסתבר שלא בא למעט בזה ביהכ"נ וס"ת שג"כ הוזכר בסעיף א', דמ"ש הא גם ביהכ"נ וס"ת הוא צורך הקהל וצורך עצמו כמו פסי העיר". הרי שחיוב ביכנ"ס וס"ת הוא כפסי העיר וככל צרכי העיר, וככל שיהיה מאנשי העיר, ביב' חודש או קנה דירה, גם יתחייב לשלם עבור ביכנ"ס וס"ת.

ומדברי המאירי (ב"ב יא, א) מבואר דכל הקביעות הקובעות את היותו בן עיר, תלויה בכך שהוא מתגורר במקום עם משפחתו, אשתו וילדיו, אולם כאשר הוא מתגורר בגפו כדרך הסוחרים, אינו כבני העיר: "כבר ביארנו במשנה, שאם קנה בית דירה בעיר הרי הוא כאנשי העיר מיד, מ"מ דוקא בית דירה אבל קרקע כל שהו לא. ואף בבית דירה פירשו בה דוקא שהוא דר בה עם אנשי ביתו, אבל אם אנשי ביתו דרים במקום אחר והוא דר בכאן כדרך שאר סוחרים, אין זה כלום". ואף שהמאירי כתב דבריו ביחס לסיפא של המשנה, שאם קנה בית דירה הרי הוא כאנשי העיר, דדוקא אם גם גר בבית הדירה שקנה עם אשתו ומשפחתו, אך דין זה יהיה גם ביחס לקביעות המתבקשת לאחר יב' חודש, שהרי הסברא של המאירי היא שעצם

המגורים ללא משפחתו אלא כדרך הסוחרים, אינה יוצרת קביעות, וממילא אין חילוק בין קביעות הבאה מחמת קניית בית דירה או קביעות הבאה מחמת יב חודש.

וכן מצאנו בדברי המב"ט (ח"א סי' עז), דמגורים ללא אשתו וילדיו הוי ארעי ולא קבוע: "ואפילו מה שכתב רבינו ברוך ז"ל, אינו אלא כשבא עם בני ביתו לדור ולהשתקע שם, אבל אם בא הוא לבדו, פשיטא דלא מיקרי כאנשי העיר, כיון שאין אשתו ובניו עמו ככל אנשי העיר. דאף שכוונתו ודעתו להביאם ולדור ולהשתקע כאן, כל שלא הביאם לא הוי כאנשי העיר, דאין אדם דר במקום אחד ואשתו ובניו במקום אחר אלא דרך עראי". וכיון שבמגורים ללא המשפחה הרי הוא כתושב ארעי, אין נפק"מ אם קנה בית דירה או נמצא יב חודש בעיר, כיון שבכל ענין מציאותו בעיר הינה ארעית. וכך מפורש בהמשך התש': "דאפילו בא לגור, אם עמד יב חדש חייב, והיינו כשבא לגור עם בני ביתו, דאם הוא לבדו, למה יתחייב אחר י"ב חדש כיון שבני ביתו הם בעיר אחרת והוא דעתו לגור ולחזור למקומו, וכיון דלגור הוא עם בני ביתו להשתקע נמי הוי עם בני ביתו, וקרוב אני לומר דאפילו לאחר יב חדש או קנה בית דירה פטור כשאין ביתו עמו במקום זה... דרוב עניני המסים תלויין במנהג כו', וא"כ המנהג ידוע ופשוט במקום זה בצפת תוב"ב, שכל מי שאינו דר במדינה עם בני ביתו אינו מעלה מס עם בני העיר כלל וכלל".

וכן מבואר בתש' מהר"י בי רב (סי' כב): "ובנדון שלפנינו שלא היתה כונת השואל לדור שם כמפורסם, ולא נתעכב שם כי אם מעט מזער, ולא בא עם אשתו אלא שלקחה שם בדרך מקרה כמו שכתבנו, פשיטא שאינו חייב ליתן לא מדין תורה ולא מדינא דמלכותא ולא מן המנהג, ואפילו בעודו שם, וכ"ש מאחר שהלך כיון שאין כוונתו לחזור ולדור שם". וכן נמצא בתש' דרכי נעם (לרבי מרדכי הלוי, אביו של הגינת ורדים, חחו"מ סי' כא): "דאפשר שלא אמרו בנשתהא יב חדש הרי הוא כאנשי העיר אלא למי שהלך לשם פנוי בלא אשה, או אפילו יש לו אשה הלך לשם עם אשתו וביתו, דלכך אמרינן כיון שעמד שם יב חדש הרי הוא כאנשי העיר. אבל מי שהלך להסתחר בעיר אחרת, והניח אשתו ובני ביתו בעיר אשר קבע שם דירתו, וכל חפציו ומטלטליו ובני ביתו שם וכו', איך יהיה נחשב כתושב, בפרט אם ראינוהו זה כמה שנים הולך ובא ותמיד מניח שם ביתו בקבע ולא היה הולך רק להסתחר, הדבר קשה להאמין שבזה ג"כ דברו הפוסקים דביב' חדש יהיה כאנשי העיר". אלא שהדרכי נעם לא ראה חילוק זה, ומ"מ מהמשך דבריו נראה שהסכים שקבע יכול להיות רק עם משפחתו. ונדון הדרכי נעם היה מאנשי טבריה שבאו לציפורי בלא משפחותיהם, אם יתנו מס בציפורי, כיון שבטבריה חייבים ליתן המס. ועל כך השיב: "אלא ודאי שראוי לנהוג שבמקום אשר האדם דר עם אשתו ובני ביתו בקבע, שם יתן המס. וכן המנהג בכל המקומות אשר שמענו שמעם, ששום גר תושב אשר ביתו בעיר אחרת אינו פורע כי אם במקום דירתו".

מכל הלין מבואר דאם אדם דר במקום לצורכי עבודה, ובפרט כנדו"ד שהוא חוזר לביתו בשבתות ובחגים, גם אם ידור במקום יב חודש ואף אם יקנה דירה, לא יהיה דינו כתושב קבע, כיון שהוא מתגורר במקום ללא אשתו וילדיו, דכל דין הקביעות בקנה דירה או ביב' חודש הינו

דוקא בדר במקום עם אשתו וילדיו, או שאין לו אשה וילדים. אבל הדר במקום רק לצורך עבודתו, ושב בשבתות וחגים למשפחתו שבעיר אחרת, לא יהיה לו דין קבוע לענין מיסים וכו'.



## ב.

### מודד הקביעות

ולענין מי שקנה בית דירה, אך הבית אינו משמש אותו למגורי קבע אלא לנופש או לכל דבר שהוא בבחינת ארעי, כאשר הנידון הוא אם אפשר לחייבו מיידית במיסי הקהל או רק לאחר יב חודש. המרדכי (ב"ב תעז) כתב דמי ששכר בית, אין דינו כקונה בית, ולכן רק לאחר יב חודש יש לחייבו, שהרי ודאי גם מי שמחויב במיסי הקהל לאחר יב חודש, שכר דירה במקום, ובכל זאת אין חיובו כמו קונה דירה אלא לאחר יב חודש: "ואפילו שכר בית אין לדמותה לקונה בה בית דירה, שהקנין מוכיח שדעתו להשתקע, אבל בשכירות בית אולי אין דעתו להשתקע ואין לחייבו. וגם התלמוד מוכיח כן דלא מחייבין ליה בתוך שנים עשר חדש אלא למילי דצדקה ולפייסי העיר לא מחייבין עד שנים עשר חדש, ומסתמא תוך שנים עשר חדש שכר בית ואפ"ה ליכא חיובא".

אמנם בריב"ש (סי' תעה, הביאו גם הב"י חו"מ סי' קסג) כתב, דאם שכר דירה ליב' חודש, מיד נעשה כאנשי העיר לחייב במס: "וכבר כתבו קצת מן האחרונים ז"ל, דלאו דוקא קנה בה בית דירה, דהוא הדין עם שכר בה בית דירה, כל ששכרה ליב' חדש, דמיד הוא כאנשי העיר. וכזה נראה שהוא מנהג קהלות זה המלכות. והו' מה שנראה לי בזה לפי שורת הדין". וברמ"א (חו"מ קסג, ב), פסק לענין חיוב לאחר יב חודש או בקנה בית דירה, כמשנה הנ"ל: "ודוקא בסתם, אבל אם ידענו שרוצה לקבוע בעיר, מיד הוי כאנשי העיר. ויש אומרים דאם שכר בית דירה, כל ששכרה ליב' חדש, הוי כאנשי העיר מיד. ויש אומרים דבעינן קנה דוקא להשתקע, ויש אומרים אפילו לגור". וצ"ב מה כוונתו להשתקע, ומה כוונתו לגור. דקשה לפרש דכוונתו להשתקע לעולם אלא על יותר מיב' חודש, וא"כ צ"ל דלגור הוא אפי' פחות מיב' חודש. ומיירי לענין קניית דירה, שאם קנה על דעת להשתקע יב חודש, מיד נעשה כאנשי העיר למס, ואם קנה ע"מ לגור בה פחות מיב' חודש, או לגור בה לעיתים, בזה י"א שדינו כקנה בית, וי"א שאין דינו כקונה בית, כיון שלא קנה ע"מ להשתקע. אמנם יותר נראה לפרש, דלהשתקע ולגור הכוונה על דרך המגורים, דלהשתקע הוא על דעת לגור שם בקביעות יב' חודש ויותר, ולגור שם הוא על דרך ארעי לדור שם יותר מיב' חודש. דאין החילוק בכמות הזמן אלא על אופן המגורים.

ועיין בפנ"י בתש' (ח"ב סי' צו): "דאין רצונו לומר שישתקע לעולם, רק כוונתו שידור שם זמן מה בדרך קבע יותר מיב' חודש ששיערו חז"ל, שזהו זמן דירת ארעי, וכמ"ש גבי חזן ששכר עצמו ל"ג שנים, ודימה אותו לקונה בית, דזהו מקרי ג"כ להשתקע. וע"כ צריך לפרש דברי הריב"ש ז"ל כן, כיון דס"ל דאפי' אם ידור יותר מיב"ח חייב אף אם יעקור דירה אח"כ, א"כ כ"ש קונה בית דירה כיון דמוכח דידור יותר מי"ב חדש אף אם יעקור אח"כ חייב, ולא בעינן

להשתקע". דלגור הכוונה יותר מיב' חודש בדרך קבע, גם אם אין דעתו להשתקע. ונראה דלהשתקע אינו מוגבל בזמן בשעת הדירה, ולגור שם, אף אם מוגבל ליותר מיב' חודש, מ"מ צריך לגור בדרך קבע בזמן זה.

ובחזו"א (ב"ב ד, כא) הקשה על דברי הרמ"א די"א דבעינן קנה ע"ד להשתקע שם, דרבינו ברוך והמרדכי לא נחלקו אלא בלא קנה ודעתו להשתקע שם, אבל קנה בית דירה ודר בעיר, אפי' לא באותה דירה, הרי הוא כאנשי העיר. אמנם הריב"ש והנימוק"י סוברים דאף בדעתו להשתקע (בלא קנה דירה), צריך יב' חודש; "וכן נראה להלכה, כיון דרבים גינהו ובתראי... מיהו בקנה בית דירה סתמא הרי הוא כאנשי העיר מיד, ולא מצינו מי שיצטרך בזה כונה חיובית להשתקע". מבואר דבקונה בית דירה אין צריך כוונה חיובית להשתקע. יחד עם זאת צריך שידור במקום. ואף אם אינו דר באותה דירה שקנה אלא בדירה אחרת, כיון שקנה דירה וגר בעיר, הרי הוא כאנשי העיר לאלתר. אולם אם כלל לא גר בעיר, אף שקנה בית, אינו בכלל אנשי העיר, עיין חזו"א ב"ב ד, כ, וע"ע להלן.

והנה בתוספתא (ב"מ יא, יז) מבואר שיש דין למי שיש לו בית בחצר או חצר בעיר ולא מתגורר בחצר, ויש מי שיש לו בית או חצר והוא שרוי עמהם ומתגורר שם: מי שיש לו בית בחצר אחרת, בני חצר אחרת משעבדין אותו לעשות עמהן דלת נגר ומנעול לחצר, ושאר כל הדברים אין יכולין לכופו, אם היה שרוי עמהן באותה חצר, משעבדין אותו על הכל. מי שיש לו חצר בעיר אחרת, בני העיר משעבדין אותו לחפור עמהן בורות שיחין ומערות ולתקן את המקוואות ואמת המים, ושאר כל הדברים אין משעבדין אותו, ואם היה שרוי עמהן באותה העיר, משעבדין אותו על הכל. מבואר שיש דין אחד למי שיש לו בית דירה או חצר ואינו שרוי עמהם, ולמי שיש לו כנ"ל ושרוי עמהם. דכאשר המחייב הוא עצם הרכוש, החיוב להשתתף מוגבל, אך אם המחייב הוא גם המגורים במקום, הרי שיש מחייב כולל לכל חיובים שחלים על בני העיר או בני החצר. ותוספתא זו הביאה גם הרא"ש (ב"ב א, כג). ומ"מ מזה נלמד, שאף אם יש לו בית, אם אינו מתגורר באותו הבית, אינו כאנשי העיר, למעט לענינים מסוימים. ומזה נלמד דמי שקנה בית בעיר ומשכירו לאחרים, אינו כאנשי העיר.

וכן כתב הרי"ד בפסקיו (ב"ב ח, א): "ואם קנה בה בית דירה כבר הוא מזו העיר, והוא שדעתו לדור שם, אבל אם אין דעתו לדור שם אלא להשכירו, אף על פי שנותן לפסי העיר, אינו נותן לצדקה ואינו נקרא מאותה העיר לגיטין". וכך למד מהתוספתא גם הר"ן (ב"ב ח, א): "דוקא שקנה שם בית דירה ודר שם, הא קנה ולא דר, אינו כאנשי העיר אלא לדבר שהוא תועלת לדירתו, אבל לא לדברים אחרים". ועיין עוד בריב"ש סו"ס ריד מש"כ בזה. גם בתש' מהרי"ו (סי' קו) כתב, דדוקא שקנתה בית לדור בו, אבל אם לא קנתה הבית כדי לדור בו, אין דינה כאנשי העיר לאלתר כדין קונה בית. הרי שקנין הבית לכשעצמו אינו מספיק לעשותו כאנשי העיר אלא דוקא אם קונה לדור בו. ולדור בו הכוונה בקביעות, ולא למטרות נופש או מטרות חלקיות, אלא שמכאן ואילך כאן הוא בית דירתו.

גם מדברי מהר"י בירב בתש' (סי' כב) נמצאנו למדים שאין קניית בית דירה לכשעצמה עושה את הקונה כאנשי העיר, אלא צריך לגור בדירה. ואף אם הוא יעזוב את הדירה ואשתו תשאר שם, אין זה נחשב כמגורים לענין שיחשב כאנשי העיר: "ואפי' אם קנה בית דירה שם והלך לו, פשיטא שאינו חייב ליתן עמהם מסים וארנוניות. ובנדון שלפנינו כבר יצא משם והלך לארצו. ואם תאמר שאשתו נשארה שם, ישיבת אשתו אינה מעלה ואינה מורידה לענין המסים וארנוניות, כיון שהיא נשארה שם שלא מדעת בעלה, וכ"ש שלא קנה ולא השכיר לה שום דירה, שכפי מה שהוא אומר נשארה בבית אמה, ואפילו אם השכיר לה בית דירה לפי דעת רוב הפוסקים אינו חייב ליתן עד שישב שם י"ב חדש, שאינה דומה שכירות בית לקנות בה בית דירה". הרי שאין קניית בית דירה לכשעצמה עושה את הקונה לאנשי העיר, אלא צריך בנוסף לקניה גם לגור בה. דנראה דעצם המחשבה להשתקע אינה מספיקה לעשותו לאנשי העיר אא"כ בא עם מעשה (של קניית דירה), או שדר שם זמן מסוים, דעצם המחשבה לא מספקת. דיסוד חיוב האדם במיסי העיר הינו שהוא חלק מאנשי העיר, וככל שהוא "תושב ארעי" ואינו מאנשי העיר אלא תושב זמני, אין לחייבו במיסי העיר. ולכן ככל שניכר שנהיה תושב קבע בעיר, וככל שיוגדר כך, הרי הוא כחלק מהעיר. והמודדים שקבעו חכמים הם יב חודש, שבזה יש לו קביעות ומעמד של תושב קבע, או כשמוכח שמגיע לעיר להשתקע, כמו מי שקונה דירה ודר בה, הרי שבקניית הדירה והמגורים בדירה, מוכח שבא להשתקע בעיר.

ויסוד הדברים מבואר גם בדברי המרדכי (ב"ב תעז) שאין בשכירות דירה כדי הוכחה שהוא משתקע בעיר, ורק בקניית דירה, אבל בשכירות דירה ודר בה, רק לאחר יב חודש יהיה דינו כתושב קבע: "ואפילו שכר בית, אין לדמותה לקונה בה בית דירה, שהקנין מוכיח שדעתו להשתקע, אבל בשכירות בית אולי אין דעתו להשתקע ואין לחייבו, וגם התלמוד מוכיח כן דלא מחייבין ליה בתוך שנים עשר חדש אלא למילי דצדקה ולפייסי העיר לא מחייבין עד שנים עשר חדש, ומסתמא תוך שנים עשר חדש שכר בית, ואפ"ה ליכא חיובא". וגם לחולקים הסוברים ששכירות דירה ליב' חודש מחייבת במיסי העיר (עיין מרדכי הנ"ל בשם ספר החכמה, ריב"ש בתש' סי' תעה סד"ה תחילה, בב"י קסג, ג, וברמ"א קסג, ב), מפני שסוברים שעצם השכירות ליב' חודש מהווה גילוי דעת לרצון להיות קבוע במקום למשך זמן זה. דס"ל לחולקים, דאין צריך שיהיה בדעתו להיות קבוע עד עולם, אלא עצם היותו קבוע ליב' חודש, הוי קביעות המחייבת, וכיון ששכר ליב' חודש, הרי שקבע את מושבו בעיר ליב' חודש, וס"ל לחולקים שעצם קביעות ליב' חודש מחייבת כתושב קבע מידי לאותה תקופה. ומש"כ במרדכי (ב"ב תקיט), דמי שבא לעיר דרך אקראי עם בני ביתו, או שבורח לעיר מחמת אונס וכיוצ"ב, ושוהה בעיר יותר מיב' חודש, שמשלם מס לפי שיעור הכנסותיו, שם החיוב אינו מחמת הקביעות אלא שחשו חכמים לתקנת כל אדם, ואין בני העיר יכולים לעכב על ידו שירוויח קצת כפי שיעור הוצאותיו, וכפי אותו ממון שירוויח בו ישא בעול עם הציבור, אך אינו מחמת הקביעות, דיש גם סוג מס לתושב ארעי.

וכן יש ללמוד מדברי המאירי (ב"ב יא, א) שהקביעות של התושב היא הקובעת אותו כמחויב בניסי העיר. והמודדים כפי שכתבה המשנה, יב חודש או קנה בית דירה. ומגורים במקום הם

דוקא עם בני ביתו, דזה מוכיח על קביעות, וכן הביא את המחלוקת מה הדין ביש לו כבר בית דירה ובא לגור שם, אם צריך יב חודש להתחייב במיסי העיר, דמחלוקתם אם בכה"ג נחשב כקבוע בעצם המגורים בדירה השייכת לו, או שצריך מעשה של קניית דירה ומגורים בה, להוכיח על קביעות: "כבר ביארנו במשנה שאם קנה בית דירה בעיר הרי הוא כאנשי העיר מיד, מ"מ דוקא בית דירה אבל קרקע כל שהו לא. ואף בבית דירה פירשו בה דוקא שהוא דר בה עם אנשי ביתו, אבל אם אנשי ביתו דרים במקום אחר והוא דר בכאן כדרך שאר סוחרים, אין זה כלום. אף בבית דירה ודר שם עם אנשי ביתו יש אומרים דוקא שקנאה עכשיו, אבל אם לא קנאה עכשיו אלא שכבר היתה לו שם בית דירה, אינו כלום ואין כופין אותו אלא עד שנים עשר חדש כשאר בני אדם שאין להם בית דירה, ויש חולקים בזה". דכל המודדים הנ"ל, הם בחינת מצבו של אותו תושב, אם קבוע הוא במקום אם לאו, דרך בקבוע יש לחייבו במיסי העיר כתושב העיר, דאינו דומה תושב קבוע לענין מיסים מסוימים, לתושב ארעי. ועצם קניית הבית מהווה הוכחה לקביעות, וכמש"כ הר"ן בתש' (סי' י), שכל מי שקונה בית דירה בעיר אחרת, מעשיו מוכיחין שרוצה לדור שם שאין רוב בני אדם קונין בית דירה אלא באותו מקום שהם חפצים לדור. וכן הוא בריב"ש בתש' (סי' קלב), דקניית בית מהווה גילוי דעת על הרצון להשתקע.

וכמש"כ לעיל, עצם המחשבה והרצון להשתקע, לא יוצרים קביעות אא"כ בא עמהם מעשה. דקניית בית או מעשה של מגורים יב חודש, מהווים מעשה שמלמד על הרצון להשתקע. כך גם מוצאים בתש' מהר"מ אלשיך (סי' סה): "דכיון דטעמא דמלתא הויא משום דמספקא לן אי דעתיה להשתקע אם לאו, ומשום הכי בעינן יב חדש, דבהכי גלי דעתיה דלהשתקע קא בעי, משום הכי כתבו הדר בעיר, כלומר, דחזינן דדר בעיר ולא אתא מחמת מכירת סחורה או להתעסק שם מפני שהוא מקום ריוח, כי זה ודאי ליכא לספוקי ביה אי אתא להשתקע, דהא חזינא דלא אתא אלא למזבן או לזבונא עיסקא דהוא אתר רווחא. ואמטו להכי אמרו הדר בעיר, כלומר דלא חזינא ביה אלא דירה בעלמא, ומספקא לן אי הוי דעתיה להשתקע. משו"ה בעינן יב חדש או קניית בית דירה". הרי שאין המחשבה והרצון יוצרים קביעות אלא בעינן מעשה המוכיח שדעתו להשתקע.

אמנם י"א דאף ביב' חודש לחוד לא מספיק ליצור קביעות, אא"כ יש לו את הרצון להשתקע, דיב' חודש מחייב רק אם יש גם רצון להשתקע, ואם בא מחמת אונס ואין לו רצון להשתקע ושהה יב חודש, חיוב המיסים יהיה בהתאם להכנסותיו. עיין במבי"ט (ח"ג סי' עח): "ואיברא דפשטא דמתני' דכמה יהיה בעיר יב חדש אפילו לא יהיה דרך שיקוע לחוד כהני רבואתא, רצון מיהא בעי, דהא מרדכי דמשמע דיב' חדש הוו אפילו בא לגור, הריב"ש הוא גופיה כתב דאם בא מחמת אונס אפי' שהה יותר משנה, כפי מה שירויח ישא בעול". ומזה נראה דס"ל דיב' חודש לחוד מצטרף לרצון להשתקע. וגם באגרות משה (חח"מ ח"א סי' מ) כתב דבני ישיבות השוהים בעיר אפי' ג שנים, כיון שאין דעתם להשתקע, אינם חייבים במיסי העיר: "ובדבר בני הישיבה הטוענים שבאו לשם לזמן קבוע שנתים ושלש שנים, הנכון לע"ד דטענה גדולה היא, דאף שבדר י"ב חדש הוא כאנשי העיר לפסי העיר כדאיתא בב"ב דף ח', ומסתבר

דה"ה לכל צרכי העיר, ואף שבח"מ סימן קס"ג סעיף ב' הזכיר רק תיקון החומה ודלתות ושכר הפרשים והשומרים, מ"מ מסתבר שלא בא למעט בזה ביהכ"נ וס"ת שג"כ הוזכר בסעיף א', דמ"ש, הא גם ביהכ"נ וס"ת הוא צורך הקהל וצורך עצמו כמו פסי העיר. אבל כיון שכתב הרמ"א שם דהוא רק בסתם, אבל אם ידענו שרוצה לקבוע בעיר, מיד הוי כאנשי העיר, מסתבר שהוא גם להיפוך, אף בשעה יותר מיב"ח, אם ידוע שהוא לא לקביעות אינו כאנשי העיר".

מכל הלין מבואר דבנדו"ד שלא בא עם בני ביתו, ולא בא להשתקע במקום, אין דינו כאנשי העיר, ואין לחייבו במיסי הקהל ובכללם שיפוץ ביהכנ"ס, דחייב קונה בית הוא רק בבא להשתקע, אך כשמוכח ממעשיו שלא בא להשתקע, ושעיקר דירתו בעיר אחרת, אין דינו כאנשי העיר.



### ג.

#### כשנוהגים פחות מי"ב חודש

ויש לדון מה הדין במקום שנוהגים שאף תוך יב חודש הרי הוא כאנשי העיר, ויש הנוהגים אפי' תוך ל יום. האם בנדו"ד שלא בא להשתקע, יחויב כאנשי העיר, אם החיוב כאנשי העיר פחות מי"ב חודש בא לקבוע שאין צריך להיות קבוע ועל דעת להשתקע, או שעדיין צריך להיות קבוע ועל דעת להשתקע, אלא שנהגו שאם דעתו להשתקע, גם מעשה של מגורים ל יום הרי הוא כתושב קבע. גם יש לדון, מה יהיה הדין בנ"ל אם מנהג המקום לחייב לבנין ביכנ"ס גם מי שאינו תושב קבע, אלא יש לו בית דירה ובא לכאן במהלך השבוע בלא בני ביתו, דכן מנהג המקום לחייב. שהרי לטענת הגבאים, מנהג מקומם לגבות מס לביכנ"ס גם מאלה המתפללים רק בימות החול, ואף אם אינם תושבי קבע בעיר אלא באו בלא בני ביתם.

המרדכי (ב"ב תעז) דן במנהג בני העיר לגבות מס הקהל תוך יב חודש, ומשמע שאם הוא מנהג ידוע וקבוע, לכ"ע יכולים לחייבו אפי' תוך יב חודש: "... וגם התלמוד מוכיח כן, דלא מחייבין ליה בתוך שנים עשר חדש אלא למילי דצדקה, ולפייסי העיר לא מחייבין עד שנים עשר חדש... ואם מטעם מנהג באנו לחייבו, כדאמרינן בירושלמי גבי מילתיה דרשב"ג זאת אומרת מנהג מבטל הלכה... מנהג זה אינו כ"כ קבוע וידוע לשנות על ידו הלכה קבועה וידוע, ובמנהג מקומות יש, ואין להוציא ממון בסברא זו. והרב ר' אביגדור כהן השיב, וזה לשונו; איש הבא אל עיר נושבת יהודים אם צריך ליתן מס תוך שנים עשר, אם מנהג קבוע שם לחובה איני יודע לפוטרו... אלמא מנהג בני העיר דוחה את דין חכמי התלמוד". אך עדיין נראה שגם נדון המרדכי מדבר באופן שדעתו להשתקע. המרדכי מתיחס למי ששכר בית לי' חודש, כדמוכח במרדכי שם, וא"כ י"ל, דס"ל למרדכי דבאופן זה נחשב כמי שבא להשתקע. או שנאמר שמנהג מבטל הלכה, גם אם המנהג לגבות מתושב שאינו קבוע, דכך היא המשמעות שמנהג מבטל הלכה, ואם יש מנהג כזה שיכולים לגבות מתושב שאינו קבוע, מנהג מבטל הלכה. אמנם בנדו"ד שזו ככל הנראה הפעם הראשונה שגבו לשיפוץ ביהכנ"ס, קשה לראות זאת מנהג קבוע



וידוע. וגם אם נהגו לגבות ממתפללי ביהכנ"ס שאינם דרים בקביעות, הוצאות שוטפות כמו נקיון וחשמל, דכיון שגם מי שארעי נהנה, חייב בהם, ויש להבין בטעמם. אבל בשיפוץ ובניית ביכנ"ס, אין להם בזה מנהג קבוע וידוע. כך נראה בנדו"ד.

ועיין גם בתה"ד (סי' שמב) דמנהג מבטל הלכה דוקא בקבוע וידוע: "אמנם נראה דצריכים לידע דמנהג קבוע, ופשוט הוא שנתנו כך בני העיר לכל הפחות תלתא זימנין, והרבה פעמים ציבור עושים להם מסקנא לפי הצורך ואין בדעתם לקבוע מנהג כלל, מ"מ אף על פי שצריכים לברר קביעות המנהג בבירור גופיה אין מדקדקים כ"כ, אלא מבררים על עד מפי עד וע"פ פסולי עדות. וכה"ג כתב מהר"ם בתשובה במיימון דעל חזקה דיישוב מבררים הדבר כה"ג, משום דבלאו הכי כולם פסולים לעדות, ומאן ידע במילתיה כי אם בני מתא. אכן נראה אף על גב דאיתנין לעיל דבענייני מסים המנהג מבטל ההלכה, מ"מ ראוי ונכון לדקדק היטב אם נוכל להשוות כל המנהגים לדין תורה, אף אם לא לגמרי, מ"מ עדיף טפי שנמצאו סעד וסמך מדברי חכמים ולאוקמינהו בטעם וסברא". ועיין גם בתש"ו מהרי"ו (סי' קכד), ובתש"ו משאת בנימין (סי' ז). הרי שיש לברר אם מדובר במנהג קבוע וידוע ולא באקראי, ובנדו"ד אין נראה שגביה לצורך שיפוץ או בניה של ביכנ"ס, הוא מנהג קבוע וידוע לגבות גם ממי שמתפלל בימות חול בלבד, אף שאינו דר במקום עם בני ביתו.

ועיין בחזו"א (ב"ב ה, ה) דכל הדין שמנהג מבטל הלכה בנדו"ד הוא שמסתמא נכנס לעיר על דעת המנהג, אבל במקום שאינו צריך לבקש רשות מבני העיר להכנס לעיר, לא שייך לומר שדעתו להתחייב תוך יב חודש במיסים: "אבל זה הנכנס, שמיד בכניסתו פוגע המנהג בזכויותיו, למה יסכים לקפחו נגד הדין, וגם לא שייך בזה כח ביי"ד, דאין כאן שום תיקון העולם לקבוע נגד הדין". ולפ"ז בנדו"ד אינם יכולים לחייבו נגד הדין.

ומדברי מהר"י בי רב בתש"ו (סי' כב) נראה שאף מחמת המנהג אין חיוב אא"כ דעתו להשתקע, ולכן אם הגיע לגור ללא בני ביתו, אינו חייב אף מחמת המנהג: "ועוד, שהיה המנהג שם שהבאים לגור בארץ הם ובניהם ונשיהם וטפם מיד היו מכריחים אותם ליתן את המס, ולא עלה בידי אלא שנתעכבו שמה כמה חדשים ולא היו מסייעים בשום דבר. ובנדון שלפנינו שלא היתה כונת השואל לדור שם כמפורסם, ולא נתעכב שם כי אם מעט מזעיר, ולא בא עם אשתו אלא שלקחה שם בדרך מקרה כמו שכתבנו, פשיטא שאינו חייב ליתן לא מדין תורה ולא מדינא דמלכותא ולא מן המנהג, ואפילו בעודו שם, וכ"ש מאחר שהלך, כיון שאין כוונתו לחזור ולדור שם". הרי שאף מחמת המנהג יש לחייבו רק בדעתו לגור ולהשתקע שם. אמנם י"ל דלעיתים יש מקומות המחייבים אף דייר ארעי וכנ"ל, וא"כ אף בזה י"ל שמנהג מבטל הלכה, אלא שבזמן ומקום מהר"י בירב לא היה מנהג להדיא על מי שלא דעתו להשתקע, ולכן החיוב מחמת המנהג הוא רק בדעתו להשתקע.

ואף אם יש מנהג האידנא דבל' יום מחייבים, וכמש"כ בסמ"ק (מצוה רמח), נראה דכל זה בבא להשתקע וכנ"ל, ולא במי שהוא ארעי, וז"ל הסמ"ק: "מי שישב במדינה שלשים יום, כופין אותו לתת לקופה של צדקה עם בני המדינה... ובירושלמי דב"ב (דף יב) שהה שנים עשר חדש בעיר

הרי הוא כאנשי העיר, אמר רבי יוסי בר בון בין לחיטי פסח בין לישא בין ליתן, ועתה מרוב הגלות נהגו העם עתה דין ל' יום". ועין גם ברע"ב במשנה (ב"ב א, ה), דאף שבמשנה מבואר דחייב רק לאחר יב חודש: "האידנא דניידי, נהוג עלמא שלשים יום". וכן הוא בב"י יור"ד (סי' רנו), דבזמן הזה בסוף ל' יום חייב בכל מיני צדקות העיר. ומ"מ נראה דכל זה בבא להשתקע בעיר ודעתו להשתקע, אך לא מי שבא באופן ארעי.



לאור האמור לעיל, אין בידינו לחייב את ראובן להשתתף בשיפוץ ביהכנ"ס. אולם טוב ונכון שיוזיל מכספו למצוה חשובה זו, בפרט שהוא נהנה מביהכנ"ס בימות השבוע ומקושר לבני הקהילה.



הרב אריה כץ

רב במכון פוע"ה, ראש כולל דיינות בישיבת 'ברכת משה' מעלה אדומים  
מחבר שו"ת שאגת כהן

## דבר שלא בא לעולם – חיסרון בגמירות דעת או בחלות מעשה?

### פתיחה

הגמרא במסכת בבא מציעא (דף ס"ו:) מביאה מחלוקת בשאלה האם אדם יכול להקנות דבר שלא בא לעולם: "המוכר פירות דקל לחבירו, אמר רב הונא: עד שלא באו לעולם - יכול לחזור בו. משבאו לעולם - אין יכול לחזור בו, ורב נחמן אמר: אף משבאו לעולם - יכול לחזור בו". ומסביר רש"י (שם) את המחלוקת ביניהם, שלדעת רב הונא: "אדם מקנה דבר שלא בא לעולם בשעת המכר, שיהיה המכר חל לכשיבא לעולם", ואילו לדעת רב נחמן: "אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם".

במאמר זה ברצוני לחקור מהו החיסרון בהקנאת דבר שלא בא לעולם, ולהראות שהדבר תלוי במחלוקת ראשונים, כאשר לדעת התוספות והרא"ש החיסרון נעוץ בכך שאין לאדם גמירות דעת אמיתית למכור דבר כזה מכיוון שאינו בעולם, ואילו לדעת הרמב"ם, הרמב"ן והריב"ש החיסרון נעוץ בכך שאין לקניין על מה לחול.



### שיטת התוספות והרא"ש: חיסרון בגמירות דעת

#### א. ספר הישר

המקור המפורש ביותר לכך שהחיסרון בדבר שלא בא לעולם הוא מצד שאין גמירות דעת למכירת דבר כזה, נמצא בדברי ר"ת על הסוגיא שהובאה לעיל.

הגמרא שם אומרת שרב נחמן הסובר שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם מודה שאם הקונה אכל את הפירות לאחר שבאו לעולם אין מוציאין מידו, ומקשה שבמקרה של הלוואה בה התנה המלווה עם הלווה שאם לא יפרע לו תוך זמן מסויים תעבור שדהו לרשותו, אין

\* הערת המערכת: ע"ע במאמר רבי יעקב דוד אילן בגיליון פא.

(א). עיין בגמרא ביבמות דף צ"ג: שמביאה עוד מקרים בהם נחלקו תנאים ואמוראים האם אדם מקנה דבר שלא בא לעולם.

(ב). גם בקניין עצמו יש חקירה מהי מטרתו: מעשה המלמד על גמירות דעת להעברת בעלות או העברת הבעלות בעצמה (עיין בספר פרי משה על קניינים סי' א'), אך החקירה בדבר שלא בא לעולם נכונה לכל אחת מהאפשרויות.

השדה עוברת משום שיש בזה אסמכתא, ואף הפירות שאכל המלווה צריך להחזיר. ומחלקת הגמרא בין המקרים: "התם זביני, הכא הלואה".

רש"י (ד"ה "הכא") מסביר שמצד הדין גם במקרה של הלואה לא היה צריך להחזיר את הפירות, אך יש בזה בעיה של "מחזי כריבית", ומשום כך צריך להחזיר.

לעומת זאת, ר"ת בספר הישר (חלק החידושים סי' תקצ"ב) חולק וסובר שהבעיה אינה מצד ריבית:

"התם זביני הכא הלואה. כלומ' התם זביני והכא לאו זביני. והתם גבי דבר שלא בא לעולם זביני אבל לא הוה סמכא דעתיה. אבל מכל מקום אותן פירות שלקח כבר בידו. הרי כאן קנאן ולא יחזיר. ואע"ג שהן בעין. והכא [לאו] זביני דהא מתחילה לא מכר לו שדה אלא משכון לפיכך פירות שלאחר שלש שנים לא היו מתחלה קנויין".

החילוק הוא מצד העובדה שבדבר שלא בא לעולם סוף כל סוף מלכתחילה נחתו בתורת מכר, אלא שלא הייתה גמירות דעת על המכירה, ובניגוד למשכון, שם מלכתחילה לא התכוונו למכר.

בכל אופן, אנו רואים בבירור מדברי ר"ת שדעתו היא שלא ניתן למכור דבר שלא בא לעולם משום שיש בזה חיסרון בגמירות דעת.



## ב. המוכר שדה שאינה שלו

הגמרא בבא מציעא דף ט"ו: דנה במקרה שאדם מכר שדה שאינה שלו<sup>1</sup>, שאין המכר חל, ולאחר מכן חזר וקנה את השדה מהבעלים האמיתיים: "בעא מיניה שמואל מרב: חזר ולקחה מבעלים הראשונים מהו? - אמר ליה: מה מכר לו ראשון לשני - כל זכות שתבא לידו. מאי טעמא? מר זוטרא אמר: ניחא ליה דלא נקרייה גזלנא, רב אשי אמר: ניחא ליה דליקו בהמנותיה".

זאת אומרת שבשעה שהוא קונה את השדה מהבעלים האמיתיים, אנו אומרים שהשדה נקנית לקונה, וזאת משום שאותו מוכר מעוניין בכך, כדי שלא יאמרו עליו שהוא גזלן, או כדי שנוח לו שידעו שהוא אדם אמין שניתן לעשות איתו עסקים<sup>2</sup>.

ונשאלת השאלה כיצד המכר חל, הרי בשעה שמכר לא הייתה השדה ברשותו, ובשעה שהגיעה לרשותו, לא נעשה שום קניין על ידי הקונה?

כך גם מקשה הגמרא (שם ט"ו:): "מתקיף לה רמי בר חמא מכדי האי לוקח במאי קני להאי ארעא בהאי שטרא, האי שטרא חספא בעלמא הוא?"

ג). עיין בשולחן ערוך חו"מ סי' ר"ט ורי"א שדיני המוכר דבר שלא בא לעולם זהים עם המוכר דבר שאינו ברשותו.

ד). עיין בהמשך הגמרא, שאומרת שהנפ"מ בין הטעמים היא במקרה שלא מכר את השדה אלא נתנה במתנה, שאז לא גזל מהמקבל כלום, אך עדיין אינו אמין אם לא ייתן לו.

## רלא דבר שלא בא לעולם – חיסרון בגמירות דעת או בחלות מעשה?

ומתרצת הגמרא: "א"ל רבא תהא במאמינו בההוא הנאה דלא קאמר ליה מידי וקא סמיך עליה טרח ומייתי ליה גמר ומקני ליה".

ונחלקו הראשונים כיצד פועלת ההנאה לקנות את השדה.

אומר הרמב"ן (שם ד"ה "אמר ליה מה מכר"): "ובעינן מאי טעמא הא דבר שלא בא לעולם הוא? ... ואוקימנא משום דניחא ליה דליקום בהימנותיה, כלומר ועכשו כשלקח לצרכו של לוקח לקח ונעשה כשלוחו".

כלומר, הסיבה שאין כאן חיסרון של דבר שלא בא לעולם היא מכיוון שבשעת הקניין מהבעלים האמיתיים, מכיוון המוכר לקנות את השדה לקונה שלו, ואז היא שעת המכירה, והוא פועל כשליח הקונה, מכיוון שהוא רוצה להיות אמין או שלא יקראוהו גזלן.

לעומת זאת, התוספות (דף ט"ז. ד"ה "בההיא הנאה") מסבירים שהסיבה שהמכר חל היא: "והויה כאילו א"ל שדה זו תהא קנויה לך לכשאקחנה".

כלומר, רואים מדבריהם שהקניין נעשה בשעת המכירה הראשונה, ועל זה הגמרא באה ואומרת בהמשך שזה משום "סמכא דעתיה", ובניגוד לריטב"א (ד"ה "התם סמכא") שהולך לשיטתו שסמיכות הדעת היא על כך שהמוכר קונה מהבעלים לטובת הקונה.

עולה מכאן, שלשיטת התוספות הסיבה שהקניין בשעה הראשונה מועיל אף שנעשה על דבר שאינו שלו, היא מכיוון שהרצון שלו להיות אמין גרם לגמירות דעת של המוכר להקנות אף דבר שבעלמא אין לו גמירות דעת להקנות.

ניתן להראות שגם הרא"ש הולך בדרכם של התוספות, שכן כאשר הרי"ף (דף ח: ה) מביא את ההלכה שכשקנה המוכר את השדה מהבעלים היא נקנית לקונה, הוא כותב: "ביום שחזר הגזלן ולקחה מנגזל וקנאה קנין גמור נתקיימה ביד הלוקח שלקחה מגזלן", ואילו הרא"ש (פ"א סי' מ') מצטט מעט אחרת: "כיון שחזר הגזלן ולקחה מנגזל וקנאה קנין גמור נתקיימה ביד הלוקח שלקחה מגזלן".

ונראה לומר שהשוני בין הגירסאות נובע מהשאלה מתי נעשה הקניין שמעביר את השדה לקונה: ביום בו חזר המוכר וקנה את השדה, או מלכתחילה.

ה). וכן כתבו גם הרשב"א והריטב"א במקום.

1). וכך כתב הגר"א (סי' שע"ד ס"ק א') בפשיטות בדעת התוספות. ועיין במהרש"א על התוספות שמסביר את ההכרח שלהם לומר שהקניין היה כבר בשעה הראשונה, ולא שעכשיו יש קניין לטובת הקונה. ועיין עוד בנתיבות סי' ס' ס"ק י"א, שמסביר גם הוא שהקניין נעשה בשעת המכירה הראשונה, מכיוון שהחיסרון הוא בגמירות דעת וכאן אינו קיים, וכתוספות בניגוד לשאר הראשונים. וע"ע בשו"ת נודע ביהודה אה"ע מהדו"ת סי' נ"ד אות י"ב, שבדבר זה נחלק על הרב שעליו הוא משיג, שכתב כתוספות שבדבר שסמכא דעתיה אין חיסרון של דבר שלא בא לעולם, ואילו הנו"ב פירש את הסוגיא כשאר הראשונים.

2). מכאן משמע שהחיסרון בגמירות דעת בדבר שלא בא לעולם הוא שהמוכר אינו גומר להקנות בליבו, ולא שהקונה אינו גומר לקנות, אמנם יתכן שגם חיסרון בדעת הקונה גורם שאין הקניין חל בדבר שלא בא לעולם, אך כאן מדובר שהקונה לא ידע שהשדה גזולה (שכן כשהכיר בה שאינה שלו שוב לא תיקנה לו השדה, ראה בגמרא שם), וממילא לא היה לו חיסרון בגמירות דעת, אלא רק למוכר.

ראיה נוספת לכך באותה סוגיה ניתן להביא ממחלוקת הטור (סימן שעד) והרמב"ם (הלכות גזילה פרק ט הלכה יא), במקרה שבו הגזולן מכר את השדה למישהו נוסף, שאז לדברי הגמרא (שם) לא אומרים שהגזולן קנאה לטובת הלוקח הראשון. לפי הטור, דין זה נאמר רק אם הגזולן מכר את השדה קודם שלקחה מהגזול, אך אם הוא לקחה מהגזול, כבר נקנתה השדה ללוקח הראשון, ואין משמעות אם הוא ימכור אותה למישהו אחר. לעומת זאת, לדעת הרמב"ם גם לאחר הקנייה מהגזול, אם הגזולן ימכור את השדה למישהו אחר – אין היא נקנית ללוקח הראשון. הבית יוסף (על הטור שם) הסביר את שיטת הרמב"ם, שאם הגזולן מכר את השדה למישהו אחר, הוא גילה את דעתו שהוא לא התכוון לקנות בשביל הלוקח, ולכן זה לא נקנה לו. הסבר זה אפשרי רק אם נאמר שבשעת הקנייה מהגזול השדה נקנה ללוקח, אך אם נגיד שהקנייה גורמת שלמפרע השדה נקנתה ללוקח על פי ההסכם ביניהם בשעת המכר הראשון, ברור שאומדן דעת שאינו מתכוון לכך בשעת הקנייה מהגזול, אין לו משמעות. אמנם אם קודם לכן כבר מכרה למישהו אחר, מוכח שכבר בשעת המכר הראשון לא התכוון לעמוד בנאמנותו.

בכך הטור הולך לשיטת אביו הרא"ש, שהחיסרון במכירת דבר שלא בא לעולם הוא חיסרון בגמירות דעת, ואילו הרמב"ם לשיטתו שתובא להלן, שמדובר בחיסרון בחלות מעשה.



### **ג. המוכר דבר מסויים שיירש**

הגמרא בכתובות (דף צ"א:) מביאה מקרה של אדם שמכר את כתובת אמו בטובת הנאה, על הצד שתמות לאחר בעלה ויירש את כתובתה.

מכאן מוכיחים התוספות (שם ד"ה "דזבנא"), שאף למאן דאמר שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, ניתן להקנות שדה שהוא אמור לרשת אם הוא מציין את השדה המסוימת: "מכאן נראה לר"ת דהא דאמר ביש נוחלין ובפ"ק דב"מ (דף טז. ושם) מה שאירש מאבא מכור לך לא אמר כלום הנ"מ כשאמר מה שאירש מאבא סתם אבל אם אמר שדה זו שאירש קנה ואפי' למ"ד אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם".

ונראים דברי ר"ת לשיטתו שהחיסרון הוא בגמירות דעת, ולכן במידה ומדובר בשדה מסוימת, אשר ידוע שיירש אותה, קיימת גמירות דעת וניתן להקנות, שכן אם החיסרון הוא בכך שלא ניתן לבצע פעולה בדבר שאינו ברשותו, מדוע העובדה שהוא מציין את השדה המסוימת תעזור ליכולת ההקנאה?

זאת לעומת דברי רש"י שם (ד"ה "אחריות דנפשיה"), שטוען שהמכר בטל כיוון שזה דבר שלא בא לעולם, וכל הדיון בגמרא שם היה על החזרת מעות המכירה. ועיין בב"י ריש סי' רי"א שדקדק מדברי הרמב"ם שגם הוא חולק על ר"ת, מדסתם וכתב שהמוכר מה שיירש מאבא לא קנה, ולא חילק בין שדה זו לשדה סתם.



## ד. עבידי דאתו

הגמרא בבבא מציעא (דף ל"ג:) אומרת שגם לר' מאיר שאדם מקנה דבר שלא בא לעולם, זה דווקא בפירות דקל ש"עבידי דאתו", כלומר בודאי יבואו, אך בדבר שיש ספק אם יבוא כלל, גם הוא מודה שלא ניתן להקנות. נראה לומר ש"עבידי דאתו" יוצר גמירות דעת, שבדבר שבודאי יבוא יותר סומכת דעתו, אך אין זה מועיל שיהיה לקניין על מה לחול, שכן סוף כל סוף אינו בעולם. אמנם מי שסובר שהחיסרון הוא ביכולת הקניין לחול צריך לומר שדווקא לר' מאיר קיים חילוק כזה ולא לחכמים.

והנה, התוספות במקום (ד"ה "כגון פירות") טוענים שהחילוק הזה נחוץ גם לחכמים: "ויש לומר דהמקשה סבר דבשעת משיכה הקנה לו הפרה לקנות הכפל כשיבא ואע"ג דבפרק מי שמת (ב"ב דף קמז:) אמרי' דבדקל לפירות אפילו רבנן מודו דקני היינו משום דעבידי דאתו אבל הכא דלא עבידו דאתא אפילו לר' מאיר לא קני".

כוונת התוספות היא שאף אם המקרה שם אינו זהה לפירות דקל שאינם בעולם, אלא דומה לדקל לפירותיו שהם בעולם, בכל זאת ניתן למכור רק משום שהפירות "עבידי דאתו". ואם כן מוכח משם שהחיסרון בדבר שלא בא לעולם אינו מהותי, אלא מצד גמירות דעת, ולכן אף שבדקל לפירותיו יש יותר גמירות דעת, זה רק כש"עבידי דאתו", אחרת לא ניתן להקנות, שכן אם היינו אומרים שהחיסרון הוא מהותי, לא מובן מדוע בדקל לפירותיו בו לא קיים חיסרון זה, יש צורך ב"עבידי דאתו".



## ה. קניין סיטומתא בדבר שלא בא לעולם

הגמרא בבבא מציעא (דף ע"ד.) מלמדת אותנו שקניין שנהגו הסוחרים לקנות בו, יכול לקנות: "האי סיטומתא קניא... ובאתרא דנהיגו למקני ממש - קנו".

המרדכי במסכת שבת (סי' תע"ג) דן האם במקרה שנהגו להקנות בקניין מסויים דבר שלא בא לעולם, הקניין יחול מדין סיטומתא, ופוסק: "לרבינו יחיאל הא דסיטומתא קניא דוקא בדבר הבא לעולם ומועיל בו הקנין הלכך מועיל המנהג להחשיבו כקנין גמור, אבל דבר שלא יועיל בו קנין כגון בדבר שלא בא לעולם, לא מצינו שיועיל בו המנהג להחשיבו כקנין גמור".

ומסביר הדבר אברהם (סי' א' אות ט"ז) את הסיבה לכך: "שהחיסרון (בדבר שלא בא לעולם) הוא בדין ההקנאה (כלומר לא ניתן לעשות קניין) ולא במעשה הקניין (לשיטת ה"דבר אברהם" כל דבר שנהגו להקנות בו מועיל מן התורה, ופשוט שדעתו היא שקניינים עניינם גמירות דעת).

לעומת זאת, הרא"ש בתשובה (כלל י"ג סי' כ') חולק, וסובר שניתן להקנות בסיטומתא גם דבר שלא בא לעולם: "וכל שכן חכירות אלמעונה דשנה הוי דבר שלא בא לעולם ודבר שאינו ברשותו. אלא שאני רואה מנהג הארץ כל היום שחוכרין זה מזה ואין בו חזרה. וכן הודו המורשין, דבחתומת ההורדה ובמסירתה למוכר מתקיימת החכירות; וכיון שנהגו כן, הוי קנין

ח. ופסקוהו להלכה המהרש"ל (יש"ש ב"ק פ"ח סי' ס'), הקצות (סי' ר"א ס"ק א') והנתיבות (שם).

דאין בו חזרה. כדאמרינן בפרק איזהו נשך (ע"ד): אמר רב פפי: האי סיטומתא, קניא... ופסק ר"י ז"ל כיוצא באיזה דבר שנהגו לגמור המקח, כגון במקום שנוהגים שנותן הלוקח מטבע אחד למוכר ובוה נקנה המקח, הכל כמנהג המדינה, לענין גמר המקח.<sup>ט</sup>

וצריך לומר שהיות ונהגו להקנות כך אף בדבר שלא בא לעולם, ממילא בטל החיסרון בגמירות הדעת וניתן לעשות זאת.



### ו. שבועה על דבר שלא בא לעולם

בתשובות הריב"ש (סי' שכ"ח) מופיע (בשאלה) שלדעת הרא"ש כאשר מוכרים דבר שלא בא לעולם ונשבעים עליו, הרי המכר חל: "עוד כתבת, שראית כתוב בשם הרב רבינו יעקב בן הרא"ש ז"ל, שכת' בשם אביו הרא"ש ז"ל, דהמקנה דבר שלא בא לעולם, אם נשבע על ככה, שקנה הקונה, ואפילו מת המקנה, המקח קיים; וראיתו, ממכירת הבכורה שמכר עשו ליעקב; וכתבי: השבעה לי."

ואף שהריב"ש כותב שלא יתכן שהטור והרא"ש אמרו דבר כזה, הרי שלפנינו מופיעים הדברים בפירוש הטור על התורה פרשת תולדות. ויש לומר שהרא"ש לשיטתו שהיות וכל החיסרון בדבר שלא בא לעולם הוא בגמירות דעת, הרי שהשבועה יוצרת גמירות דעת ולכן המכר חל.

דברים דומים בשם הרא"ש מופיעים בשו"ת הריב"ש בס' של"ה, גם שם בשאלה: "שהרי גבי המקנה לחברו לתת לו מחצית מה שירויה, כתב הרא"ש ז"ל בתשובה, דאע"ג דאין אדם מקנה לחבירו דבר שלא בא לעולם, אם נשבע להשלים, חייב, וחברו קנה."

אלא שהריב"ש מפרש את דברי הרא"ש באופן אחר: "דינו אמת, שחייב להשלים מכח שבועתו כדי לקיימה... אבל לומר שקנה מן הדין, והשבועה תקיים הקנין ותעשה מה שלא בא לעולם כאלו בא, אין זה נכון, ואין ראוי להבין זה מכונתו."

ואם כן השבועה חלה ומשום כך צריך לקיים את המכר, אך הקניין עצמו לא חל עד שיבוא לעולם ויעשו קניין חדש.

ואמת שכן נראה מדברי הרא"ש בתשובה (כלל ח' סי' י"ח), שכתב: "ראובן עני, חייט, ויש לו טיפול גדול, ואמר לו שמעון: למדני האומנות ותחלוק עמי כל מה שתרויח עמי בחמש שנים, ואתן לך שלשים זהובים; וגמרו ביניהם, ונשבע ראובן לקיים... אלא מכר הוא, ודבר שלא בא לעולם הוא, אלא שמחמת השבועה צריך לקיים."

אך דברי הטור בפירושו על התורה בשם אביו ברורים שגם היה קניין: "לא מיבעיא שכופין אותו לקיימו בשביל שבועתו, אלא אפילו שם מכר עליו."

ט. וכן פסקו רע"א בהגהותיו על השו"ע סי' ר"א והחת"ס בתשובה (חו"מ סי' ס"ו).



וכן כתוב בתשובת הרא"ש המופיעה בשו"ת חזוה התנופה (סי' מ"ג): "אם קודם שבא הריוח הזה לעולם נשבע לתת אותו לבע"ח המאוחר צריך לקיים שבועתו ולתתו לו כי מאותה שעה שנשבע לתת לו קודם זכה בכח ההוא למעכשיו ולכשיבוא".

ואם כן השבועה גורמת לכך שזכה מאותה שעה, ולא רק שהוא חייב לתת כשיבוא. וצריך לומר שגם בתשובה שהובאה לעיל, כוונתו לומר שהשבועה פותרת את החיסרון של דבר שלא בא לעולם. ואף שהלשון "מחמת השבועה צריך לקיים", משמעה שחייב לתת אך אין זה קנוי, הרי גם בתשובת חזוה התנופה הלשון היא "צריך לקיים שבועתו", ומיד אחרי זה מגיע הבירור של "מאותה שעה שנשבע לתת לו זכה".

אמנם היה מקום להקשות מדבריו של הרא"ש בפסקיו (ב"ק פ"ד סי' ג'), שם הוא אומר: "ובאמירתו לא מחייב משום 'בפיך זו צדקה', משום שאין אדם יכול להקדיש או ליתן צדקה דבר שלא בא לעולם, ונהי דאם היה אומר חוב זה לכשיבוא לידי אתננו להקדש או לצדקה מסתברא דמחויב לקיים משום נדר, מכל מקום זה לא נדר כלום, אלא אמר תנהו לצדקה, וזה לא הועיל כיוון שלא בא לעולם".

אם כן, רואים שנדר לעניים אינו חל בדבר שלא בא לעולם, אלא רק לעניין שיצטרך לקיים כשיבוא לעולם. אך נראה שבאמת אין כאן כלל קושי, מכיוון שלא מדובר כאן שהיה מעשה קניין, וממילא זה לא נקנה. ואין לומר שהיות ומדובר בהקדש, הרי "אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט" (קידושין דף כ"ח:), שכן מדובר כאן בהקדשות שלנו ובנתינה לעניים, שדינם כהדיוט לעניין זה (שולחן ערוך סי' צ"ה סעיף א').



## ז. המזכה לעובר

המשנה במסכת בבא בתרא (דף ק"מ:) מביאה שאדם יכול לזכות לעובר שלו: "האומר אם תלד אשתי זכר יטול מנה - ילדה זכר יטול מנה; נקבה מאתים - ילדה נקבה נוטלת מאתים". לאחר מכן מביאה הגמרא מחלוקת האם ניתן לזכות לעובר, ומסיקה (דף קמ"ב:): "אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן: המזכה לעובר לא קנה. ואם תאמר: משנתינו! הואיל ודעתו של אדם קרובה אצל בנו."

כלומר, בעלמא המזכה לעובר לא קנה, שכן עובר עדיין לא בא לעולם, אך לבנו קנה, כפי שמסביר הרשב"ם (ד"ה "קרובה"): "וגמר ומקנה בכל לבו אבל לעובר אחר לא קנה".

ולכאורה זו הוכחה לשיטת הרא"ש שהחיסרון בדבר שלא בא לעולם הוא בגמירות דעת, ולכן המזכה לבנו עובר קנה, שכן בזה יש לו גמירות דעת.

(י). ועיין במנחת אשר על פרשת תולדות שתולה גם הוא את המחלוקת הנ"ל בחקירתנו, ומצרף אליה את המחלוקת במוכר שדה שאיננה שלו.

אמנם הרמב"ן (יבמות דף ס"ז. ד"ה "אלא") מצמצם את האפשרות להקנות לעובר שלו: "שאין אותו הדין אלא תקנה ודוקא בשכיב מרע, ולא שזוכה מעכשיו אלא לכשנולד זוכה כעין ירושה כדי שלא תטרף דעתו ואין דינו כן בבריא".

ומדבריו מוכח שהוא סובר שאין כאן חיסרון בגמירות דעת בלבד, שכן אז היה מקנה לעוברו תמיד ומעיקר הדין, אלא החיסרון קיים גם בעוברו, ורק בשכיב מרע, כדי שלא תיטרף דעתו תקנו שיקנה.

אך הרא"ש (יבמות פ"ז ס' ד') חולק עליו: "הא ליתא דחכמים לא ייפו כח ש"מ בדיבור אלא בזה שאמרו דברי ש"מ ככתובין וכמסורין דמו וכל דבר הנקנה בבריא בקנין נקנה בשכיב מרע בדיבור אבל דבר שאין בו קנין לבריא גם בשכיב מרע אינו קונה".

כלומר חכמים תקנו בשכיב מרע שדיבור יוצר קניין, אך דבר שלא ניתן להקנות לא ניתן גם בשכיב מרע, ולכן כאן זה נקנה מעיקר הדין ומצד גמירות הדעת.



## שיטת הרמב"ם והריב"ש: חיסרון ביכולת להקנות

### א. שבועה על דבר שלא בא לעולם

כפי שראינו לעיל, הריב"ש דוחה בתקיפות את דברי מי שרצה לטעון שלדעת הרא"ש שבועה מועילה להקנות דבר שלא בא לעולם, והסיבה שלדעתו הבכורה נקנתה ליעקב היא: "גם הראיה שהביאו בשמם, אין לה עקר; לפי שהי' קודם הדיבור, ומאן לימא לן שלא היה אדם מקנה אז דבר שלא בא לעולם". ואם כן מוכח שהחיסרון הוא ביכולת ההקנאה, חיסרון שנתחדש בשעת מתן תורה, שהרי גמירות דעת אין לה עניין למתן תורה.

גם הרמב"ם פסק במספר מקומות שנדר אינו מועיל על מנת להחיל קניין בדבר שלא בא לעולם, אלא רק לעניין שחייב לקיים את נדרו ולעשות קניין חדש.

כך פסק בהל' ערכין וחרמין פ"ו הל' ל"א: "יראה לי שאע"פ שאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם אם אמר הרי עלי להקדישו הרי זה חייב להקדישו כשיבא לעולם משום נדרו, ואם לא הקדיש הרי זה עובר משום בל תאחר ולא יחל דברו ומשום ככל היוצא מפיו יעשה כשאר הנדרים."

וכן בהל' מכירה פכ"ב הל' ט"ו: "דין ההקדש ודין העניים ודין הנדרים אינו כדין ההדיוט בקנייתו שאילו אמר אדם כל מה שתלד בהמתי יהיה הקדש לבדק הבית או יהיה אסור עלי או אתננו לצדקה אע"פ שאינו מתקדש לפי שאינו בעולם הרי זה חייב לקיים דברו שנאמר ככל היוצא מפיו יעשה".

ואם כן נראה מדבריו שגם הוא סבור שאין החיסרון נעוץ בגמירות דעת אלא ביכולת להחיל קניין על דבר שלא בעולם, והסיבה שהנדר חל היא מצד זה שנדר אינו יוצר קניין, אלא מחויבות לקיים את דבריו.

## ב. הקנייה בשעת הקידושין

הגמרא בכתובות דף ק"ב. מביאה את דברי רב גידל האומר שבשעת הקידושין ניתן להקנות דברים גם ללא מעשה קניין: "דאמר רב גידל אמר רב: כמה אתה נותן לבנך? כך וכך, וכמה אתה נותן לבתך? כך וכך, עמדו וקידשו - קנו, הן הן הדברים הנקנין באמירה."

הרמב"ם (הל' מכירה פ"א הל' ט"ז - י"ז) מחיל עיקרון זה, גם על דבר שאינו קצוב, שלשיתו לא ניתן להתחייב בו: "חייב עצמו בדבר שאינו קצוב, כגון שאמר הריני חייב לזון אותך או לכסות חמש שנים, אע"פ שקנו מידו לא נשתעבד, שזו כמו מתנה היא ואין כאן דבר ידוע ומצוי שנתנו במתנה, וכן הורו רבותי. ומפני מה הפוסק עם אשתו שיהיה זן את בתה חייב לזונה, מפני שפסק בשעת נשואין והדבר דומה לדברים הנקנין באמירה."

כלומר, היות ובשעת הקידושין יש גמירות דעת להתחייב אף ללא מעשה קניין, גמירות דעת זו יכולה לחייב גם דבר שאינו קצוב.

הר"י מיגאש (כתובות דף נ"ה. ד"ה "בני מתא מחסיא") מרחיב דין זה גם ליכולת להקנות דבר שלא בא לעולם: "וכי היכי דלא בעי קניין, הכי נמי לא בעי חד מתנאי ההקנאה, כגון שיהא מצוי אצלו בשעת ההקנאה... אלא אף על גב דאינו מצוי, שהוא דבר שלא בא לעולם... הוא קניא ליה באמירה לחוד".

ואם כן מוכח מדבריו שהחיסרון של דבר שלא בא לעולם הוא בגמירות דעת, ולכן כשיש גמירות דעת כגון בשעת הקידושין, נקנה.

לעומת זאת, הרמב"ם (הל' זכיה ומתנה פ"ו הל' י"ז), אף שראינו לעיל שהוא מקבל עיקרון זה בדבר שאינו קצוב, סובר שלא ניתן להקנות בשעת הקידושין דבר שלא בא לעולם: "כבר ביארנו בנשואין ששנים שהיה ביניהם שדוכין ופסק זה על ידי בנו וזה על ידי בתו, ואמרו כמה אתה נותן לבנך, כך וכך, וכמה אתה נותן לבתך, כך וכך, ועמדו וקדשו, קנו באמירה, ואין קונין באמירה זו עד שעת נשואין שכל הפוסק דעתו לכנוס, וצריכין שיהיו הדברים שהן פוסקין מצויין ברשותו, שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם כמו שביארנו".

ומוכח מכאן, שהחיסרון בדבר שלא בא לעולם אינו בגמירות דעת לדעתו, כמו בדבר שאינו קצוב, אלא הוא חיסרון מהותי ביכולת לקניין לחול.



## ג. קניין הדדי בדבר שלא בא לעולם

דין נוסף המחזק את דברינו שלדעת הרמב"ם אין החיסרון של דבר שלא בא לעולם תלוי בגמירות דעת, הוא קניין הדדי על דבר שלא בא לעולם.

יא. וכן בתשובותיו סי' קל"ה.

## דבר שלא בא לעולם – חיסרון בגמירות דעת או בחלות מעשה? רלח

בסימן ר"ט (סעיף ח') פוסק הרמ"א<sup>3</sup>: "יש אומרים דאע"ג דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, מכל מקום אם הוא ג"כ רוצה לקנות מקני גם כן, ולכן שנים שהקנו זה מזה על מתנה שיקבל אחד מהן, מאחר שכל מי שיתן לו יחלוק עם חברו דקנה".

הסברא לכך מובאת בסמ"ע (שם ס"ק ל') שאומר: "אגב דרוצה לקנות מקנה". ניתן להבין את דינו זה של הרמ"א רק אם נאמר, שהחיסרון בהקנאת דבר שלא בא לעולם נעוץ בחוסר גמירות דעת על המכירה, וכאן שהוא גם קונה משהו, יש גמירות דעת והקניין חל. אך אם החיסרון נעוץ בכך שאין לקניין על מה לחול, לא יתכן שהקנאה נגדית תעזור לפתור חיסרון זה.

הרמ"א ממשיך את דבריו: "ועיין לעיל סי' קע"ו סעיף ג' דיש חולקין".

החולקים אליהם נתכוון הרמ"א זה הרמב"ם, הפוסק בהל' שלוחין ושותפין (פ"ד הל' ב'):

"האומנין שנשתתפו באומנות אע"פ שקנו מידם אינן שותפין כיצד שני חייטים או שני אורגים שהתנו ביניהם שכל שיקח זה וזה במלאכתו יהיה ביניהן בשוה אין כאן שותפות כלל שאין אדם מקנה לחבירו דבר שלא בא לעולם".

ואם כן, גם הקנאה הדדית אינה מועילה להתגבר על החיסרון בדבר שלא בא לעולם, וזה מובן לשיטת הרמב"ם, שאין החיסרון תלוי בגמירות דעת, שעליה ניתן להתגבר, אלא בחוסר היכולת להחיל קניין על דבר שאינו קיים<sup>4</sup>.

גם כאן היה מקום לומר שהרא"ש הולך לשיטתו, שניתן ליצור קניין הדדי בדבר שלא בא לעולם, שכן באחת מתשובותיו (כלל פ"ט סי' י"ב) הוא מדבר על שותפין שהשתתפו על דברים עתידיים, ומדבריו רואים בפשיטות שהסכמה כזאת חלה, ובניגוד לרמב"ם. אלא שלא מבואר שם מהי הסיבה שהדבר חל, האם משום שכל הקנאה הדדית חלה אף בדבר שלא בא לעולם, וכדברי הרמ"א לעיל, או שזהו דין מיוחד בשותפין, וכסברת הראב"ד שמשיג על הרמב"ם (שם), ואומר ששותפין יכולים להשתתף על מלאכות עתידיות, שכן הם מקנים זה לזה את גופם (שישנו בעולם) בקניין העבדים.



### ד. סידור ההלכות ברמב"ם

סיוע לדברינו, שבניגוד לדעת התוספות והרא"ש, הרמב"ם תולה את החיסרון בדבר שלא בא לעולם בחוסר יכולת לבצע חלות מעשה, ולא בחוסר בגמירות דעת, ניתן לראות בסידור ההלכות של דברים שלא ניתן להקנות ברמב"ם, מול סידורם בטור.

יב). ומקורו בהגהות מרדכי (בבא בתרא סי' תרס"ג).

יג). אמנם אין זו הוכחה גמורה, שכן ניתן לומר שהחיסרון נעוץ בגמירות דעת, וגם בהקנאה הדדית אין עדיין גמירות דעת, אך בכל זאת יש כאן התאמה לשיטתו, שכן כפי שכתבנו, ניתן להסביר את השיטה שהקנאה הדדית מועילה, רק על פי ההסבר של גמירות דעת.

בהל' מכירה (פכ"ב הל' א' - ג') הביא הרמב"ם את דין המוכר דבר שאינו מסוים:  
 "המקנה לחבירו דבר שאינו מסוים אם היה מינו ידוע אע"פ שאין מדתו ומשקלו ומניינו ידוע הרי זה קנה ואם אין מינו ידוע לא קנה..."

אבל האומר לחבירו כל מה שיש בבית זה אני מוכר לך בכך וכך וכל מה שיש בתיבה זו אני מוכר לך בכך וכך או בשק הזה אני מוכר לך בכך וכך ורצה הלוקח ומשך אין כאן קניין שלא סמכה דעתו של לוקח שהרי אינו ידוע מה שיש בו אם תבן או זהב ואין זה אלא כמשחק בקוביא וכן כל היוצא בזה".

הרמב"ם כתב מפורשות, שהסיבה שהקניין לא חל היא "שלא סמכה דעתו", כלומר חיסרון בגמירות דעת. הטור מביא את דברי הרמב"ם הנ"ל בתחילת סי' ר"ט, ומיד לאחר מכן הביא את דין מכירת דבר שלא בא לעולם. לעומת זאת, הרמב"ם עצמו מביא את דיני דבר שלא בא לעולם רק בפרק הבא (כ"ב), ואילו המשכו של פרק כ"א מוקדש לפירוט הדינים של מי שמוכר דברים סתם, מה הכמות שאותה צריך לתת.

לעומת דין מכירת דבר שאינו מסוים, שעומד ברמב"ם בנפרד מדין מכירת דבר שלא בא לעולם, דין מכירת דבר שאין בו ממש, מובא מיד לאחר דיני מכירת דבר שלא בא לעולם, ובאותו פרק (שם, הל' י"ג - י"ד):

"אין אדם מקנה לא במכר ולא במתנה אלא דבר שיש בו ממש אבל דבר שאין בו ממש אינו נקנה:

כיצד אין אדם מקנה ריח התפוח הזה או טעם הדבש הזה או עין הבדולח הזה וכן כל כיוצא בזה לפיכך המקנה לחבירו אכילת פירות דקל זה או דירת בית זה לא קנה עד שיקנה לו גוף הבית לדור בו וגוף האילן לאכול פירותיו כמו שיתבאר".

נראה פשוט, שהסיבה שלא ניתן להקנות דבר שאין בו ממש היא משום שאין לקניין על מה לחול, וכך מפורש בטור (סי' רי"ב), האומר על דבר שאין בו ממש: "אין הקניין נתפס בו", וכן בריש סי' ר"ג הוא כותב על דבר שאין בו ממש: "ואין לקניין על מה לחול".

מכך שהרמב"ם הביא את דיני מכירת דבר שלא בא לעולם ביחד עם קניין נוסף שלא חל עקב החיסרון בחלות הקניין עצמו", ובמנותק מקניין שלא חל עקב החיסרון בגמירות דעת, יש עוד ראיה לכך שגם החיסרון במכירת דבר שלא בא לעולם, נעוץ לדעת הרמב"ם בחוסר יכולת של הקניין לחול. זאת בניגוד לטור (אשר כפי שראינו לעיל סובר כדעת אביו שהחיסרון נעוץ בחוסר גמירות דעת), אשר הצמיד לדבר שלא בא לעולם את הקניין בו חסרה גמירות הדעת, ורק כמה סימנים אחר כך פסק את הקניין בו החיסרון הוא בכך שאין לו במה להיתפס.



(יד). מה עוד שהרמב"ם כבר התייחס לעובדה שלא ניתן להקנות דבר שאין בו ממש בסוף פ"ה מהל' מכירה.

### ה. המזכה לעובר

כפי שראינו לעיל, מסוגיית המזכה לעובר מוכח לכאורה שהחיסרון בדבר שלא בא לעולם הוא מצד גמירות דעת, שכן ניתן לזכות לעובר שלו. ואף שהרמב"ן פסק שזו תקנה מיוחדת בשכיב מרע, הרמב"ם (הל' מכירה פכ"ב הל' י') לא חילק בכך: "כשם שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, כך אין אדם מקנה למי שלא בא לעולם, ואפילו עובר הרי הוא כמי שלא בא לעולם, והמזכה לעובר לא קנה, ואם היה בנו הואיל ודעתו של אדם קרובה אצל בנו קנה".

אך ניתן ליישב זאת בשני דרכים:

א. קצות החושן (סי' ר"ט ס"ק א') מוכיח מדברי הרמב"ם (אישות פ"ז הל' ט"ז) שכתב שניתן לקדש עוברה אם היה ניכר העובר במעי אמו, שעובר נחשב דבר שבא לעולם, והכא שאני, שאין לו יד לזכות. וכן נראה לדייק מלשון הרמב"ם, שכתב על עובר שהוא: "כמי שלא בא לעולם", ולא שלא בא ממש.

ב. הרמ"א בסי' ר"י סעיף א' מביא שיש פוסקים שכתבו שאם זיכה לעובר "לכשייוולד" קנה, וניתן לפרש שדעתו של אדם קרובה אצל בנו, הכוונה שאף שלא אמר "לכשייוולד" אנו אומדים את דעתו שכאילו אמר כך, וכמו שמצאנו בסי' ר"ט סעיף ז' לגבי שיור דבר שלא בא לעולם: "כשם שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, כך אינו משייר דבר שלא בא לעולם. כיצד, מכר שדה לראובן, ושייר מפירותיו לשמעון דבר ידוע בכל שנה, לא קנה שמעון כלום מהפירות. אבל אם שייר לעצמו, בעין יפה שייר".

והסיבה לכך מבוארת בדברי הטור שזה נחשב כאילו שייר השדה לפירותיו, שזה בא לעולם. ואם כן ניתן לומר גם בדין מזכה לעובר אותם דברים.

אמנם הרמב"ם בהל' מכירה (פכ"ב הל' י') כתב: "כשם שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם כך אין אדם מקנה למי שלא בא לעולם ואפילו עובר הרי הוא כמי שלא בא לעולם והמזכה לעובר לא קנה". ומשמע שאין חילוק בין הקנה עכשיו להקנה לכשייוולד. אך בש"ך ס"ק א' מבואר שהקניין חל מטעם אחר, שהיות ויש דרך להקנות לעובר, והיא בקני על מנת להקנות, אנו אומרים שזו כוונת האב, וזאת מהסיבה שאדם קרוב אצל בנו.



### ו. מכירת דבר שאינו ברשותו כאשר יצא השער

הלכה נוספת ברמב"ם, ממנה ניתן להקשות על דברינו שהחיסרון לשיטתו הוא בחלות מעשה ולא בגמירות דעת, מופיעה בהל' מכירה (פכ"ב הל' ג'): "אבל הפוסק על שער שבשוק ולא היה אותו המין שפסק עליו ברשות מוכר חייב לקנות וליתן ללוקח מה שפסק ואם חזר מקבל מי שפרע".

מדבריו רואים שאף על פי שהדבר הנמכר לא נמצא ברשות המוכר, הקניין חל לעניין "מי שפרע". הסמ"ע (סי' ר"ט ס"ק כ"ג) מקשה על כך מהל' ה', שם פוסק הרמב"ם: "דבר שאין ברשותו של מקנה אינו נקנה והרי הוא כדבר שלא בא לעולם". ועונה, שבהל' ג' מדובר שהדבר הנמכר

מצוי לקנות בשוק, ולכן אין בו חיסרון של דבר שלא בא לעולם. הדברים מפורשים בכסף משנה (שם), שכתב: "ואם תאמר, הא כתב רבינו דדבר שאינו ברשותו אינו נקנה? ויש לומר, כיוון דדבר הנמכר בשוק בכל שעה, הוי כברשותו".

לפי הדברים הללו יוצא שאם היה קניין בדבר, או במקום בו קניין כסף חל, הרי שהמכירה חלה לגמרי<sup>טו</sup>. דבר זה ייתכן אם נאמר שהחיסרון של דבר שלא בא לעולם (שהרמב"ם משווה לו דבר שאינו ברשותו כדלעיל) הוא חוסר גמירות דעת, אך לא אם אין לקניין על מה לחול, ששייך גם כשזה מצוי לקנות?

אלא שבש"ך (שם ס"ק י"ג) חלק על דברי הסמ"ע, וביאר שאין חילוק בין דבר המצוי לקנות בשוק לאינו מצוי לקנות בשוק, וקניין גמור לא חל בכל מקרה, אלא שבכל אופן יש דין "מי שפרע" לחזור בו, כיוון שהיה מתן מעות<sup>טז</sup>. וזה מתאים לשיטתנו ברמב"ם, שגם גמירות דעת לא יכולה לפתור את החיסרון של דבר שלא בא לעולם, כיוון שלא ניתן להחיל עליו קניין, ורק ניתן לתת "מי שפרע" על מי שחזר בו לאחר מתן מעות.

ואף הכסף משנה שהובא לעיל, חזר בו בהבנת הרמב"ם, שכן דבריו מתאימים לשיטתו בבית יוסף בסי' רי"א (אות ה'), שם גם כן כתב על דברי הרמב"ם שזה נחשב כאילו הדבר נמצא ברשותו, ואילו בבדק הבית בסי' ר"ט כתב: "ודע דהא דאמרין דדבר שאינו ברשותו הוי כדבר שלא בא לעולם, היינו לעניין שלא קנה, אבל מקבל מי שפרע וכמבואר בדברי הרמב"ם".

ומוכח שחזר בו ופסק שדין זה אמור רק לגבי "מי שפרע", ולא מכיוון שאם מצוי ברשותו נחשב כבא לעולם.



### סיכום

להלכה אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם או שאינו ברשותו, ונחלקו הראשונים מהי הסיבה לכך: האם אנו אומרים שאדם לא גומר בדעתו להקנות דבר שאינו בידו כרגע, וממילא כשיש לנו סברא לומר שיש כאן גמירות דעת ניתן להקנות, או שהסיבה שלא ניתן להקנות היא שאין לקניין על מה לחול.

א. מי שמכר שדה שאינה שלו, ולאחר מכן חזר וקנאה מהבעלים, השדה נקנית לקונה. לדעת התוספות הקניין נעשה בשעה הראשונה, מכיוון שכאן יש גמירות דעת למכור, שנוח לו לאדם לעמוד בנאמנותו, לעומת הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א שסוברים שבשעת הקנייה מהבעלים, הוא קנה את השדה לצורך הקונה שלו.

טו. וכן רואים מדברי הש"ך שיובאו לקמן, וכן כתב במפורש בדעת הסמ"ע הנתיבות (ס"ק ט').

טז. והמחלוקת תלויה גם בשאלה האם יש דין מי שפרע במקרה שמעות אינן קונות מדאורייתא, עיין בפת"ש שם ס"ק י"א שהאריך בדין זה.

ב. אדם שמכר שדה שיירש בעתיד אינה מכורה, ואף על פי כן לדעת ר"ת אם מכר שדה מסוימת מכורה. ונראה שזה משום שאז יש יותר גמירות דעת על המכירה. זאת, לעומת שיטת הרמב"ם שאין חילוק בין הדברים.

ג. לדעת התוספות, גם במכירת דקל לפירותיו, שהדקל ישנו בעולם, יש צורך ב"עבידי דאתו", ואם כן כשאין גמירות דעת, אף שפטר את בעיית דבר שלא בא לעולם, אין זה מועיל.

ד. לדעת המרדכי, לא ניתן להקנות דבר שלא בא לעולם גם כשיש מנהג להקנות באופן מסוים, אך לרא"ש ניתן לעשות זאת מדין סיטומתא, שכן יש גמירות דעת על מכירה באופן כזה.

ה. לדעת הרא"ש, אם מכר דבר שלא בא לעולם ונשבע על כך, נוצרה גמירות דעת והמכר חל, אך לדעת הריב"ש והרמב"ם נהי דמחוייב לקיים שבועתו, הקניין עצמו לא חל. אמנם לדעת הריב"ש קודם מתן תורה היה ניתן למכור דבר שלא בא לעולם, כיוון שהחיסרון אינו בדעת בני האדם, אלא ביכולת המעשה עצמו, יכולת שחידשה התורה.

ו. למרות שאין אדם מזכה לעובר, אם העובר הוא בנו ניתן לזכות לו, שדעתו של אדם קרובה אצל בנו, ומשמע שכאן יש גמירות דעת. הרא"ש מפרש זאת כפשוטו, אך לדעת הרמב"ם גמירות דעת לא פותרת את הבעיה, וזו תקנה מיוחדת בשכיב מרע שלא תיטרף דעתו. לדעת הרמב"ם זהו דין גם בבריא, אך לדעתו עובר בא לעולם והחיסרון הוא אחר, או שלדעתו גמירות הדעת כאן יוצרת מנגנון כאילו אמר באופן שבו אין חיסרון של דבר שלא בא לעולם.

ז. בשעת הקידושין יש גמירות דעת להקנות אף ללא מעשה קניין. גמירות דעת זו פותרת אף דברים נוספים שיש בהם חיסרון בגמירות דעת, כמו דבר שאינו קצוב לדעת הרמב"ם. אף על פי כן, לדעתו לא ניתן להקנות אז דבר שלא בא לעולם, כיוון שהחיסרון אינו בגמירות דעת אלא ביכולת המעשה. זאת, לעומת שיטת הר"י מיגאש שניתן להקנות אז גם דבר שלא בא לעולם, שכן החיסרון נעוץ בגמירות דעת.

ח. לדעת ההגהות מרדכי ניתן להקנות דבר שלא בא לעולם, כאשר הקניין הוא הדדי, משום שאגב דקני גמר ומקני, אך הרמב"ם חולק על כך. הרא"ש סובר שקניין הדדי בשותפין חל גם על דבר שלא בא לעולם, אך לא באר האם זהו דין מיוחד בשותפין מכיוון שהם מקנים את גופם למלאכה, וגופם ישנו בעולם, או שהוא סובר כהגהות מרדכי.

ט. הרמב"ם סידר את דיני דבר שלא בא לעולם ביחד עם דיני דבר שאין בו ממש, בו החיסרון הוא שאין לקניין על מה לחול, ובמנותק מדיני דבר שאינו מסוים, שבו החיסרון הוא בגמירות הדעת. זאת, לעומת הטור שסידר דבר שלא בא לעולם בצמוד לדבר שאינו מסוים, ובמנותק מדבר שאין בו ממש.

י. נחלקו האחרונים בדעת הרמב"ם האם ניתן להקנות דבר שאינו ברשותו כאשר מצוי לקנותו בשוק, ולפי דברינו ברמב"ם נראה כסוברים שלא, ואילו לפי שיטת התוספות והרא"ש יהיה ניתן להקנות.





הרב הלל בן שלמה

## האם מי ששתה יין רשאי להורות או לשבת כדיין?

כשם שהוזהרו הכהנים מלהיכנס להיכל שתויי יין, כך הוזהרו הכהנים וכל ישראל מלהורות הוראות הלכתיות אחרי שתייתם. כך נדרשת בספרא סמיכות הפסוקים בפרשת שמיני: "יין ושכר אל תשת אתה ובניך איתך בבואכם אל אהל מועד ולא תמותו... ולהורות את בני ישראל..." (ויקרא י, ט-יב). כאשר החילוק בין הכניסה למקדש לבין ההוראה ההלכתית הוא, שעל הכניסה למקדש אחרי השתייה יש חיוב מיתה, מה שאין כן בהוראה ההלכתית, שאף על פי שהיא אסורה, אין בה חיוב מיתה – כפי שמביא רש"י על התורה במקום.

נראה פשוט בהבנת טעם האיסור, כי כאשר האדם שתה יין הוא אינו מספיק צלול בדעתו, ועל כן אין לו להורות הוראה – ולא משנה אם מדובר בהוראת איסור והיתר, טומאה וטהרה או ישיבה בדין בדיני נפשות או דיני ממונות. אמנם, בדברי הפוסקים יש מי שרצו לחלק בדבר, ולהלן נתייחס לדבריהם.



### שיטת התוספות: מותר לשיכור לדון דיני ממונות

התוספות בסנהדרין (מב, א ד"ה העוסקים) כותבים, שמה שנאמר בגמרא בעירובין (סד, א) "שתה רביעית אל יורה", היינו דווקא בהוראת איסור והיתר, אבל לא בדיני ממונות. התוספות מדקדקים את דבריהם מהגמרא בסנהדרין שם, המסבירה את הסיבה שהדיינים לא היו שותים יין ביום בו הם היו דנים אדם למיתה, על פי הפסוק במשלי (לא, ד): " 'ולרוזנים אי שכר' – העוסקין ברזו של עולם אל ישתכרו". והיינו, דווקא בדיני נפשות, אבל בדיני ממונות הם רשאים להשתכר. וכך מבאר ומסכים לדבריהם המהרש"א במקום, על פי ההבנה ש"רזו של עולם" היא נפשו של האדם, כי האדם הוא "עולם קטן". בהגהות הב"ח שם מבאר את דבריהם על פי לשון הפסוק "וישלח רזון בנפשם" (תהלים קה, טו), והיינו, שרזון זהו לשון חיסרון ואיבוד.

גם מלשון הריטב"א (מועד קטן יד, ב) נראה כי הוא נקט כדבריהם: "שתוי אל יורה ואל ידון דיני נפשות כלל". משמע, שדיני ממונות הוא רשאי לדון. אמנם, ניתן לבאר את דבריו שם על פי ההקשר הנידון שם העוסק בדיני נפשות, אולם מאחר שהריטב"א הדגיש בדבריו שהאיסור הוא בדיני נפשות, נראה להבין שהוא מקבל את דברי התוספות, המתירים למי ששתה לדון דיני ממונות.



### הכרעת ההלכה בשולחן ערוך על פי התוספות

דברי התוספות הובאו בבית יוסף ובשולחן ערוך (חושן משפט ז, ה), בלי להביא כל דעה חולקת. אמנם, מלשון השולחן ערוך ניתן להבין כי דין זה אינו מוסכם: "יש אומרים דשתויי יין מותרים לדון דיני ממונות". אם יש אומרים שמותר, ניתן להבין, כי יש גם כאלו שאומרים אחרת. אולם השו"ע אינו מזכיר בפירושו שיש האומרים אחרת; וכאשר השולחן ערוך ציטט את דבריהם בבית יוסף - הוא לא הביא דעה אחרת כלל.

אמנם, בניגוד למה שמשמע מפשטות דברי התוספות, שהם מתירים אפילו לשיכור לדון דיני ממונות, בציטוט בבית יוסף וגם בהכרעה בשולחן ערוך הוא הזכיר את ההיתר לגבי שתוי. ובאמת, בגמרא בעירובין שם נזכר לגבי שיכור, שאפילו בדיעבד אם הוא התפלל - תפילתו תועבה; וקשה לומר על אדם במצב כזה, שהגדרתו היא שהוא אינו יכול לעמוד לפני המלך, שהוא יהיה כשר לדון. נראה שהבית יוסף הבין, שלשון הגמרא "אל ישתכרו" אינה בדווקא. גם בדברי הריטב"א הנ"ל, האיסור הנזכר בדיני נפשות הוא לגבי שתייה, וניתן להבין שלגבי שכרות ברור לו, שאסור אף בדיני ממונות.



### מדוע הסנהדרין לא היו שותים ביום בו דנו אדם למיתה?

לפי דברי התוספות הנזכרים, הסיבה בגללה הסנהדרין לא היו שותים יין ביום בו הם דנו אדם למיתה, זהה לסיבה בגללה אין להורות בדיני איסור והיתר - והיינו, בגלל חוסר הצלילות. כך גם נראה מהמשך הפסוקים במשלי: "פן ישתה וישכח מחוקק וישנה דין כל בני עוני". כך גם עולה מדברי הגמרא בעירובין שם, שבניגוד למה שאומר רב יהודה בשם שמואל, שאסור להורות אחרי שתיית רביעית, רב נחמן טוען, שדווקא אחרי שתיית רביעית יין דעתו יותר צלולה, ועל כן הוא דווקא יכול להורות במציאות זו. בדברי הרמב"ם (ביאת המקדש א, ג) המביא את האיסור על השתוי להורות, לא נזכר שיעור זה של רביעית, אלא רק כאשר נשתבשה דעתו (ויש שהעלו אפשרות לחלק בין יינות שלנו ליינות שלהם - תרומת הדשן סימן מב, וכתב באופן יותר ברור להקל בשמו בסמ"ע על השו"ע שם).

אולם התיאור על הימנעות דייני הסנהדרין מלשתות יין מובא במשנה יחד עם תיאור על הימנעות מאכילה יתירה, כאשר לא מצאו זכות לנידון: "היו מזדווגין זוגות זוגות וממעטין במאכל, ולא היו שותין יין כל היום, ונושאים ונותנים כל הלילה, ולמחרת משכימין ובאים לבית דין...". נראה להבין, שההימנעות מאכילה ושתייה אינה קשורה לשיבוש הדעת אלא לצער על כך שהולכים להוציא אדם להורג. כך באמת מסתבר לומר, שהרי היין מהווה ביטוי של שמחה - "יין ישמח לבב אנוש". ואפילו פחות מרביעית הם לא היו שותים (ועומד על כך בעל הערוך לנר במקום).

ייתכן לומר, שסכנת שתיית היין היא גדולה, שבדיני נפשות החמירו בה יותר מאשר בדיני ממונות, כדי לא לבוא לידי טעות, ועל כן נמנעו משתייה באופן מוחלט - ולא רק בשיעור שבו

הדעת משתבשת. בפירוש מרומי שדה על סנהדרין, ביאר באופן אחר מתוספות, שבניגוד לדיני ממונות, שבהם איסור השתייה הוא רק כשפוסקים את הדין, בדיני נפשות האיסור הוא כל זמן שעוסקים בדין. בכל אופן, אין הכרח ללמוד כדברי התוספות מדברי הגמרא, ובאמת, הרמב"ם (הלכות סנהדרין יב, ג) הפוסק את דברי המשנה, שהסנהדרין לא היו שותים יין באותו יום, אינו מזכיר חלוקה בין דיני ממונות לדיני נפשות בעניין זה.



### מדרש במדבר רבה: לדיין ששתה אסור לדון

במדרש במדבר רבה (נשא פרשה י אות ד) נדרשים הפוסקים במשלי כתוכחה שנאמרה לשלמה המלך על ידי אמו, ובין היתר מופיעה הדרשה הבאה: "ולרוזנים אי שכר. מי שכל רזי עולם גלויים לו ישתה יין וישתכר? פן ישתה וישכח מחוקק. אמר רבי שמעון: אלו דברי תורה החקוקים וכתוב בהם 'לא תנאף'. וישנה דין כל בני עוני. אמרה לו הדין נמסר למלכות בית דוד כמ"ד (ירמיה כא) בית דוד כה אמר ה' דינו לבוקר משפט. תשתה יין ותשנה דין כל בני עוני תזכה את החייב ותחייב את הזכאי - מכאן אמרו דיין ששתה רביעית יין אל ידון, וכן חכם ששתה רביעית יין אל יורה" (מופיע גם בילקוט שמעוני משלי רמז תתקסד).

בדרשה זו אנו מוצאים, שבביטוי 'רזי עולם' אין הכוונה דווקא לדיני נפשות אלא באופן כללי הכוונה לסודות ודברים נסתרים. מסקנת הדרשה, שאחרי שהאדם שותה הוא עלול לשבש את הדין, ועל כן אסור לדיין ששתה לדון - ואין בזה חלוקה בין דיני ממונות לדיני נפשות.



### האם יש מחלוקת בדברי חז"ל?

בהגהות כנסת הגדולה על הבית יוסף (חושן משפט שם) כתב לבאר בדברי התוספות, כי מאחר שבגמרא נזכר רק הדין "אל יורה" ולא נזכר הדין "אל ידון", הרי שהגמרא חולקת על המדרש רבה. ועל כן ההלכה היא כדברי הגמרא ולא כדברי המדרש רבה, ומותר לדיין ששתה לדון דיני ממונות.

אמנם, נראה שחידוש מחלוקת בדברי חז"ל, בלי שיש לפנינו מחלוקת מפורשת, זהו דבר שאין לעשות בלי ראיות ברורות. הב"ח בתשובה (ישנות סימן מא) כתב, כי נראה שהתוספות לא הכירו את דברי המדרש רבה הללו, ואם הם היו מכירים אותם, הם לא היו מתירים זאת. הב"ח מבאר בדברי הפוסק, כי לא זו בלבד שהעוסקים ברזי עולם לא ישתכרו - "לרוזנים אי שכר", כפי שביארו התוספות שהכוונה היא לדיני נפשות הנזכרים בגמרא, אלא אף בדיני ממונות אין לשתות, כדי שלא "ישנה דין כל בני עוני". כך גם מופיע בכמה פוסקים נוספים, שאין להתיר לדיין לדון דיני ממונות כשהוא שתוי, כפי שמצטט בפתחי תשובה על השו"ע שם, בשם רבינו יונה בספר היראה, ובשם שו"ת משכנות יעקב.

הגר"א בביאורו על השו"ע מביא את דברי המדרש רבה ואת דברי רבינו יונה בספר היראה, ונראה שהוא הבין שאין כאן מחלוקת, ולהלכה אין לקבל את דברי התוספות המופיעים בשולחן ערוך. כך אנו מוצאים שהתומים מעיר על דברי הכנסת הגדולה, וכותב שאין ראייה לדחות את דברי המדרש. וניתן לומר, שבדיני נפשות אסור לו לשתות כדי שלא יסיח דעתו מללמד זכות כל הזמן, גם כשמלינים את הדין עד למחרת. אבל בדיני ממונות אינו צריך לעסוק בזה כל הזמן, ואם ישתה יין יוכל לחכות לאחר מכן עד שיפוג יינו, לפני שישב לדון.

באופן אחר כותב התומים להסביר את דברי התוספות, שאין מחלוקת בין הגמרא והמדרש – אלא שהמדרש עוסק במי שדן לבדו (כמו מומחה או מי שהצדדים קבלו עליהם), שהוא אינו רשאי לדון אחרי שתייתו. מה שאין כן במי שדן יחד עם אחרים, שהדן אינו תלוי רק בו, ועל כן יש להתיר לו לדון כשהוא שתוי.



### עד מתי הדיינים יושבים לדון?

בגמרא בשבת (י, א) נאמר: "עד מתי יושבין בדין? אמר רב ששת: עד זמן סעודה. אמר רב חמא: מאי קרא – דכתיב 'אי לך ארץ שמלכך נער ושריך בבקר יאכלו. אשריך ארץ שמלכך בן חורים ושריך בעת יאכלו בגבורה ולא בשתי' בגבורה של תורה, ולא בשתייה של יין". משמע מכאן, שהייתה הקפדה על כך שהדיינים לא ישבו לדון אחרי השעה שדרכם היה לשבת לאכול ולשתות יין. כך נפסק ברמב"ם (סנהדרין ג, א) שהדיינים יושבים עד סוף שעה ששית, ובשולחן ערוך (חושן משפט ה, ג) שהדיינים יושבים עד סוף שעה חמישית; ופשטות הדברים, שזהו הזמן הרצוי לישיבה.

כך מסביר בספר תורה תמימה (קהלת י, נח) על פי המבואר במסכת תענית, שהכהנים אינם עולים לדוכן, מאחר שדרכם היה לשתות יין בסעודת הצהריים ויש לחשוש לשכרות – והוא הדין לגבי ישיבת הדיינים, משום שאם הוא שתה יין אסור לו להורות. התורה תמימה אינו מזכיר את החלוקה בין דיני ממונות לדיני נפשות, ונראה שנקט בפשטות להחמיר, כדברי המדרש הנ"ל, וכפי שמשמע מפשטה של גמרא זו.

יש לציין, כי החלוקה שהזכיר התומים, לפיה ניתן לאפשר לאחד מתוך שלושת הדיינים לשתות בטרם יורה, היא חלוקה מחודשת שאינה מופיעה בדברי חז"ל. ופשטות הדברים, לפי האיסור המופיע במדרש, ולפי זמן הישיבה בדין האמור בגמרא, שאין לקבל חלוקה זו, ואין להתיר לדיין שתוי לשבת בדין.



### סיכום ומסקנה

אדם ששתה יין ודעתו אינה מספיק צלולה – אסור להורות הוראה הלכתית. לדעת התוספות שהובאה בשו"ע, ניתן להקל ולהתיר לו לדון דיני ממונות. אולם להיתר זה אין מקור מפורש,

ויש מקורות מפורשים האוסרים על השתוי להורות ולדון, וכך נראה שיש לנקוט להלכה ולמעשה.



# אוצר הספרים

♦ פתרון השגות רב מבשר על פירוש רס"ג לבראשית ♦



הרב ישי רונן

## פתרון השגות רב מבשר על פירוש רס"ג לבראשית

### מבוא

רבים הם החכמים שהגו עמלו והעמיקו בכתבי אחד מיוחד שבחכמי ישראל ומנהיגם, רבינו סעדיה גאון ראש ישיבת סורא, שעל פני חיבוריו הרבים, המונים למעלה מארבע עשרות, האיר פני ישראל במחשך גלותם והעמידם בקרן אורה וחכמה.

בכתביו המרובים החובקים כל פינות התורה ביאר, ייסד, מסר והעמיד על דיוקם יסודות רבים בפירוש המקרא, בהלכה, בשורשי האמונה, בחכמת הלשון ועוד ועוד.

מתוך חכמים אלו שהגו בכתביו קמו להם משיגים שונים שביקרו, חלקו, הקשו ונטו לא אחת מדבריו, מי ברב ומי במעט, הן על פירושו במקרא, פסיקותיו ההלכתיות, וחידושיו הלשוניים. אשר ביניהם יש למנות את רב שמואל בן חפני גאון סורא, רב שריא ורב האיי גאוני פומבדיתא, ר' אדונים, ר' יהודה אבן בלעם, ראב"ע, הרמב"ם, ר' תנחום הירושלמי ועוד, אשר לעתים ציטטו דבריו והשיגו עליהם אף בלי הזכרת שמו.

אחד מיוחד שהפליג מכל משיגיו הינו רב מבשר הבבלי, שהפליא לכתוב למעלה משמונים השגות על פני שני חיבורים 'ספר תיקון הטעויות' ו'ספר חשיפת הטעויות', אשר חיברם וערכם במיוחד לשם מטרה זאת.

השגותיו מתאפיינות בהעתקת לשונו של רס"ג עליה מוסב הדיון, השגה מבוארת ומנומקת - שלעיתים מתארכת עד כדי יגיעה, שלאחריה בדרך כלל מוסיף רב מבשר מדעתו הסבר חדש למושא הנידון, שעל פיו מתבארת ההלכה או המקרא אשר לפי דעתו שגה רבינו סעדיה בפירושה.

אמנם מכל משיגיו לא קם כרב מבשר לייחד שני חיבורים גדולים שכל עניינם אינו אלא השגות על כתבי רבינו סעדיה<sup>א</sup> ובנושאים רבים כל כך, שהרי השגותיו מוסבות על פירושו במקרא, חידושו בהלכה ובלשון, ביאוריו בשורשי האמונה ועוד.

חילוק יסודי נוסף ישנו בין רב מבשר לשאר המשיגים שעמדו על ספרי רס"ג. בעוד שהאחרונים חתרו להבנה האמיתית של המקרא או ההלכה עליה דנו, ומשום זה הקשו או דחו את פירושו של רס"ג, כאשר לפי דעתם היתה בו טעות, רב מבשר לעומתם ייחד את מטרת ספרו להראות את טעויותיו של רס"ג בלבד. ועל כן בכמה מקרים אף לא טרח להציע פירוש אחר לנידון, משום שבעצם ההשגה יצא ידי חובתו והשלים את מטרת חיבורו.

א. ואף שר' אדונים חיבר ג"כ חיבור שלם המבקר את כתבי רס"ג (ספר תשובות דונש הלוי בן לברט על רבי סעדיה גאון, ברסלאו 1866), מ"מ יש מקומות שהוא רק מצטט את דבריו (ראה מש"כ ראב"ע על כך בספר ההגנה על רס"ג, המכונה שפת יתר, אות סד, ועוד) ויש מקומות שהוא מודה לו ומחזק את דבריו, משא"כ אצל רב מבשר.



ואכן מטרה זו מוצהרת היא בהקדמתו לספר חשיפת הטעויות כאשר יעמוד על כך כל מעיין בה, ודי בשימת לב לשמות הספרים 'תקון הטעויות' ו'חשיפת הטעויות' בשביל לעמוד על כוונה זו, והיא שיש טעויות בכתבי רס"ג, ותו לא מידי.

דוגמא מאלפת לכך אפשר למצוא בדברי החתימה לספר תקון הטעויות (עמוד 331), אחר שמנה רב מבשר כמה סתירות בדברי רס"ג, כתב שעל כל הסתירות האלו שמנה אפשר אמנם לתרץ בפשטות שמתחילה סבר רס"ג פרוש אחד, ואשר אותו כתב בספרו, ולאחר מכן חזר בו וכתב במקום אחר כפרוש השני, ובכך מתיישבת הסתירה שבדבריו.

וכותב רב מבשר שגם על זה נאמר שממה נפשך טעה רס"ג, שהרי אף אם נניח כן נמצא עכ"פ שמתחילה טעה, שהרי בדיוק משום זה הוצרך לחזור בו ולתקן דבריו במקום אחר, או דנימא שבאמת דבריו סותרים ולא שחזר בו, וא"כ מ"מ 'הרי התברר כמו שהזכרנו שהוא טעה בענינים האלו כולם', ושוב הושגה מטרתו שנמצא שרס"ג טעה בדבריו, ובוזה די לו.

והנה מלבד מה שיש ליישב את כל העניינים האלו הנראים כנסתרים כל אחד לגופו, וכדלהלן וכפי שנתפרש בפתרון ההשגות, עוד יש ליישב עצם טענה זאת בפשטות ע"פ מש"כ רס"ג בפירושו לפרשת כי תשא [והובאו דבריו ע"י רב מבשר בחיבור זה לעיל (עמ' 285-287)] שאין גנאי כלל לחכם לטעות ואין זה חסרון במעלתו, שהרי אף דוד ונתן טעו על אף שהיו נביאים. ודברים מפורשים יותר כתב בספר סיכום מצות התורה השמיעות (-כתאב תחציל אלשראיע אלתורייה אלסמעיה, עמ' 406-407) שאם נביא טועה בעיונו והשערותיו אי"ז סתירה כלל לאמיתת נבואתו, וכדוגמא לכך נקט שם ג"כ את דברי נתן הנביא לדוד שמתחילה אמר לו, שיכול הוא לבנות את ביהמ"ק, ולאחמ"כ נתנבא שדוד לא יבנה את ביהמ"ק, ונמצא שטעה בדבריו הראשונים. וכן ראב"ע בפירושו לקהלת (ה, א) כתב שדניאל אף שהיה נביא<sup>2</sup>, אחז"ל במגילה (יב.) שטעה בחשבון מנין שנות גלות בבל, והרי החשבון הוא דבר קל, הרי שגם נביא יכול לטעות, עכת"ד.

טענת רבנו סעדיה שכתב בתפסיר ספר הגלוי (עמ' 101-103) אודות האנשים שביקרו וגינאו את ספרו 'ספר הגלוי' העברי בכמה השגות, והעלימו עינם מהתועליות הרבות שכן ישנם בו<sup>3</sup>, יפה ונכונה היא גם אודות רב מבשר. דאף אי נימא דצדק בכל עשרות השגותיו, מ"מ מתגמדות ובטילות הן לערך התועליות העצומות שכן ישנן בעשרות ספריו הכבירים של רס"ג, ושגם הוא מודה בערך וחשיבות כתבי רס"ג, שהשפיעו על האומה וחזקוה במישורים רבים כל כך. ועל כולנה שהצילו את ישראל מהסתת הקראים שדימו לבלע כרם ישראל, וכפי שהעיד הרמב"ם באגרת תימן (מהדו' הר"י קאפח עמוד מב) שאילולי רס"ג עלולה היתה לאבד דת ה' מישראל.

ב. כדעת רס"ג, וכפי שכתב בכ"ד (ספר קורות הזמן פרק ה עמוד 107, ועוד) שדניאל נביא היה, ודלא כדאחז"ל בתלמוד (מגילה ג.) אינהו [-חגי זכריה ומלאכי] נביאי, ואיהו [-דניאל] לאו נביא.

ג. טענות אלו נזכרו במקצת בדברי רס"ג בתפסיר ספר הגלוי שלו, בו הוא דוחה אותם ומיישבן. עוד שרדו טענות אלו במקורן בספר 'אפיקורוס' (נדפס בתוך הספר 'רב סעדיה גאון - במוקד פולמוס בין רבני בבגדד', עמ' 56 ואילך), שחיברו מתנגדי רס"ג על רקע המחלוקת שפשטה ביניהם באותם ימים.

### מבנה ספרי ההשגות

בספרו הראשון, הנקרא בשמו המלא 'ספר תקון הטעויות הנמצאות בכתבי ראש הישיבה הפיומי', כלל ששים ושבע השגות, שאותן חילק לששה פרקים,<sup>ד</sup> וכפי שפירט בהקדמתו: **הפרק הראשון** בטעויות הנמצאות אצל רס"ג ממה שהשכל הישר – לפי דעת רב מבשר – מתנגד לדבריו.

**הפרק השני** בטעויות הנמצאות אצל רס"ג במקראות שציטט, שנוסח המסורה שלפנינו שונה מהם.

**הפרק השלישי** בדברים שכתב רס"ג שאינם כתובים במקרא, ולדעת רב מבשר ישנם.

**הפרק הרביעי** בטעויות הנמצאות אצל רס"ג בהלכות.

**הפרק החמישי** בטעויות רס"ג במקצת המצוות והמדרשות.

**הפרק השישי** בסתירות המצויות בדברי רס"ג.

בחיבור זה ביקר ספרים רבים מספרי רבנו סעדיה הנוגעים במקצועות שונים בתורה, וזהו פרטן: פירוש רס"ג לתורה [על ספרים בראשית שמות וויקרא]. פירושו לישעיה [אשר שמו המלא ספר ההכשרה לעבודת ה'], פירושו לדניאל [ספר הממלכות והמלחמות], פירושו למשלי [ספר דרישת החכמה], פירושו לאיכה [ספר המדות], פירושו לספר יצירה, ספר הנבחר באמונות ובדעות, ספר העדויות והשטרות, ספר קצור דיני טומאה וטהרה, ספר ההבחנה, ספר יסודות השיר העברי, וספר המענה לבן סאקויה.

בספר השגותיו השני של רב מבשר, הנקרא בשמו המלא 'ספר חשיפת טעויות ראש הישיבה הפיומי', נכללו עשרים השגות על פירוש רס"ג לתורה [לספרים בראשית שמות וויקרא], והשגה נוספת על תפסיר ספר הגלוי.<sup>ה</sup>

בהקדמתו לחיבור זה (עמוד 341) מבאר שנתעורר לחברו אחר שאדם אחד, אשר לפי דעתו נכשל בטעויותיו של רב סעדיה המבוארות בפרוש רס"ג לתורה, בקש ממנו שיחבר חיבור בו

ד. חיבור זה נזכר גם ברשימת ספרים מהגניזה (הספריה היהודית בימי הביניים רשימה 31 שורות 142–45, ורשימה 30 שורה 17).

ה. מהדורה שלימה של ספר 'תקון הטעויות' עם מקור תרגום והערות יצאה לאור ע"י משה צוקר (ושם במבוא הערה 2 ציין לפרסומים שקדמוהו). חיבור זה נדפס פעם נוספת בתרגום חדש והערות נוספות ע"י י' בלאו וי' יהלום (נספח לספר הגלוי של רס"ג, בתוך הספר 'רב סעדיה גאון –במוקד פולמוס בין רבני בבגדד', עמ' 170 ואילך).

ו. נזכר גם ברשימת ספרים מהגניזה (רשימה 71 שורה 7, ורשימה 97 שורה 54). והמהדירים טעו לחשוב שזהו שמו הערבי של ספר הגלוי. משום שסברו ששם חיבור זה הינו ספר הגלוי, והרי שזהו תרגום המילה 'כשף'. אלא שהיום נתברר שרבינו סעדיה תרגם בחיבורו זה את המילה 'הגלוי' 'אלט'אהר', שענינה דבר גלוי (ראה על כך באורך במאמרו של ז' אלקין על ספר הגלוי, בתוך ספר הקנון הסמוי מן העין –חקרי קנון וגניזה, עמוד 265 ואילך).

ז. ספר 'חשיפת הטעויות' נדפס לראשונה עם מקור, תרגום עברי והערות ע"י י' בלאו וי' יהלום (נספח לספר הגלוי של רס"ג, בתוך הספר 'רב סעדיה גאון –במוקד פולמוס בין רבני בבגדד', עמ' 335 ואילך).

יבאר ויברר את טעויותיו של רס"ג בפירושו לתורה, ומשום כך כיון חיציו בספר זה כנגד חיבור זה בפרט.



### הרקע לכתיבת ההשגות

משה צוקר במבוא למהדורתו של השגות רב מבשר (עמוד 5-2) השתדל להוכיח שרב מבשר נזקק לחיבור השגות אלו לאחר מות רס"ג, בהשפעת ר' אהרן סרג'אדו גאון ישיבת פומבדיתא (בין השנים ד'תשג-ד'תשכ), שהיה בעל ריבו של רס"ג. וזאת, בשביל להכפיש את שמו, שיסורו העם ממשמעתו של רס"ג ויפנו אליו.

יש לסייג השערה זאת לאור דברי רב מבשר בהקדמתו לספר 'חשיפת הטעויות', שלפרסומו זכינו בימינו, ולא עמד לעיני צוקר, ובו הוא מבהיר שנוזקק לעריכת חיבור זה לבקשת אדם אחד שטעה בכמה מצות ומדרשות משום שנגרר אחר ספרי רס"ג, ושאל ממנו לכתוב לו השגות על פי' רס"ג לספרים בראשית שמות וויקרא, ועל כן בשביל להציל אותו, ואנשים הדומים לו, כתב השגות אלו, בהן השתדל להוכיח שאין לסמוך על דברי רבנו סעדיה, אחר שמלאים הם תמיהות וקושיות. ועל כרחך שאין מדובר כאן בר' אהרן סרג'אדו גאון פומבדיתא, דאל"ה לא היה נמנע רב מבשר מלעטר שמו על ספרו, ולא היה סותם בלשונו וכותב שבקש זאת ממנו אחד האנשים בלבד.

ועוד, שכתב רב מבשר בהקדמתו הנ"ל שראה שאחד מנכבדי האומה טעה בכמה ענינים המבוארים בספרי רס"ג, וזה נגרם לו משום שלא ראה לבקר את רס"ג למעלתו אצלו, ולכן נתעורר הוא לחבר השגות אלו בכדי שיתברר לאותו נכבד, ולעוד רבים כמוהו, שניתן ואפשרי לחלוק על רס"ג ועל דעותיו [ושמא דברים אלו מוסבים על ספר 'חשיפת הטעויות' בלבד, ולעולם ספר 'תקון הטעויות' כן נתחבר בהשפעת ר' אהרן סרג'אדו וסיעתו].

ועל כן השערותו של צוקר שהספר נכתב לאחר מות רס"ג מתקבלת על הדעת, אלא שאין לקבוע מסמרות בדבר השפעת מתנגדי רס"ג על חיבור ספר זה, על אף שאין לפקפק בקדמותו, ושנכתב בשנים הסמוכות להסתלקותו של רס"ג.



### תולדות רב מבשר

מתולדותיו של רב מבשר איננו יודעים אלא שהיה לוי והתגורר בבגדד, וזה מדברי ר' משה אבן עזרא שכינהו ר' מבשר אלבגדאדי (בחיבורו מקאלה אלחדיקה פי מעני אלמג'אז ואלחדיקה, הובא בספר אהל דוד [ששון] עמ' 411). וכעין ראייה אפשר להביא לכך מדבריו בספר תקון הטעויות (עמ' 195) שנקט דוגמא להוכחת דבריו המבוארים שם, מאדם שישן בבגדאד וחולם שהוא נמצא במצרים ומהלך ברחובותיה. והנה דרכם של מחברים שכאשר נוקטים דוגמא מעיר מסויימת בוחרים את עיר מגוריהם, וכפי שנהג אף רס"ג בהקדמת ספרו הנבחר באמונות ובדעות (אות ג

עמוד ט) שנקט כדוגמא לדבריו את מדינת בבל, והמדפיסים הוסיפו מדעתם וכתבו 'אשכנו או בבבל', ועמד על כך הר"י קאפח (במהדורתו שם בהערה 79), וזה ג"כ מהטעם הנ"ל.

בזאת מוצעים לפני הקורא יישובים להשגות על פירוש רס"ג לספר בראשית, המלוקטות משני ספרי ההשגות של רב מבשר, ומסודרות לפי סדר הפסוקים.

בעריכת מאמר זה נטיתי מדרכו של רב מבשר בחלוקת ההשגות לפי נושאים, וקיבצתי את כל השגותיו משני חיבוריו וסידרתי אותן על סדר ספרי רס"ג. וזה יצא ראשונה ההשגות על פירוש רב סעדיה גאון לספר בראשית, שבתחילה הובאו השגות על הקדמת רס"ג ולאחר מכן שאר ההשגות לפי סדר פירושו.

תודתי נתונה בזאת לי' יהלום, שנענה בחפץ לב לתת אישורו לפרסום התרגום שבמהדורתו, תהי משכורתו שלימה מעם ה' אלהי ישראל.

ממקור הברכות יתברך ר' דוד יוסף נר"ו שליבן עמי יחד את דברי רבנו סעדיה, השגות רב מבשר והיישובים עליהן, וסייעני רבות בעריכת הדברים.

בראש כל השגה צוין שם הספר ממנו לוקחה, מספר ההשגה, ומספר העמוד לפי מהדור' בלאו ויהלום, היישובים הובאו בסוף כל השגה.



## פתרון השגות רב מבשר

### ספר חשיפת הטעויות השגה א עמוד 341

ממה שנמצא בפרשת בראשית. מה שאמר, שהמאמין צריך שיידע, שאחרי שקבענו שעצם האל נצחי, לא כמו העצמים הנתפסים בחושים, הרי כל מה שאנו קובעים לגביו אחרי זה הוא כמו הדברים הנמצאים. והם שלושת התארים הנשגבים: יכול, וחי ויודע. ומה שחייב אותנו לייחס לו שהוא יכול, מפני שאין אנחנו תופסים בשכל פועל, אלא כשהוא יכול. ואשר לחי, מפני שאין אנו תופסים בשכל יכול אלא כשהוא חי."

ובפרק הראשון של מעשה בראשית אמר, שהבורא יתגדל ויתעלה, לו ברא דבר אחד או דברים רבים כולם מסוג אחד וטבע אחד, היו המביאים ראיה - אף על פי שהם עמדו על כך שיש להם בורא - הרי לא היו יודעים אם ברא אותו בטבעו, כמו ששורפת האש בטבעה ומקרר השלג בטבעו, או מתוך בחירה, כמו שברא את הדבר ואת היפוכו, אבל הדבר הקרוב ביותר להבנתם, שהם מדמים או יודעים אל נכון שהוא פועל בטבע כאשר הוא יכול ... אלא בדבר אחד.

אמר מבשר: קבע בחיוב בדבריו השניים, מה ששלל מדבריו הראשונים. וזה מפני שמה שאמר ש'אין אנחנו מכירים פועל אלא כשהוא יכול, ואין אנו מכירים יכול אלא חי', שולל שהפעולה יכולה לחול על ... מי שאיננו חי ובעל יכולת, ומה שאמר 'פועל בטבעו כמו

(ח). יסוד זה שנה רס"ג באורך גם בספרו הנבחר באמונות ובדעות (מאמר שני אות ד).

ששורפת האש בטבעה או מקרר השלג בטבעו, הרי הוא ייחס פעולה למי שאיננו חי ויכול, הואיל והאש והשלג בטבעם אינם חיים ואינם יכולים, וזאת סתירה.

וכבר טען אחד מחברינו באומרו: 'הדיבור אשר שלל בו את תחולת הפעולה בטבע, פירש שזאת דעתו באומרו ... שאין אנחנו מבינים פועל אלא כשהוא יכול. אבל הדיבור שקבע בו בחיוב את תחולת הפעולה בטבע, הוא צירף אליו מה שמראה שהוא אמר זאת באופן שהוא מחיל אותו בהכרח על מתנגדו, יתר על כן הוא אמר זאת באופן סתמי, כשאינו מיוחס לאיש. ומי שזה מצבו, אי אפשר להכחיש שהוא רק אמר מה שמתנגדו חושב, לא מעצמו, מפני שיש בזה סתירה'.

ואמרנו לו: אם כותבו, לדעתך, מאנשי הידיעה והדיוק, יש לצפות ממי שזה מצבו שאם הכליל בספרו מה שאיננו מתבסס על יסודו, ברור שהוא לא אמר זאת מעצמו, אלא לפי מה שחושבים בעלי המחלוקת שלו. והאיש הזה, אם אמר דבר אשר הוכחנו לגביו שיש סתירה, הרי לא אמר זאת מעצמו, אלא צירף אליו מה שאיננו מכחיש שהוא סתר בו את עצמו, והוא מה שאמר שמביאים ראיה כשהם מדמים או חושבים אל נכון שהוא פועל וזה כאשר אומר זאת מי שמאמין שהפעולה חלה בטבע, והרי הוא סתר את עצמו, וזה אם אמר אל נכון דבר בלי הידיעה בו. ובלתי אפשרי שהאדם יחשוב לנכון דיבור ... אשר יש ראיה מוכיחה שהוא נשלל, בגלל מה שזה מוביל לכך שהוא קובע בחיוב את הדבר לפי שתי צורות סותרות, וזה לא ייתכן. וזה יבאר לך את נכונות מה שהחלנו עליו בהבאה לידי אבסורד בזה העניין. אלא אם יאמר הטוען למענו, שהוא אינו מתכוון למה שאמרנו, ואז הוא יהיה בבחינת מי שרוצה להציל מצרה, והוא מפיל אותו במה שהוא חמור יותר מזאת.

### התשובה

כוונת רב מבשר להקשות על מה שכתב רס"ג שכיוון שאנו רואים שהאל 'יכול' מתברר לנו מזה שהוא 'חי', ובמקום אחר כתב שהאש והשלג הם פועלים פעולות בטבעם, וקשה דא"כ נמצא שהאש והשלג 'יכולים' אע"פ שאינם חיים.

ויש ליישב שהגדרת 'פועל' ו'יכול' שכתב רס"ג שבה אנו מכנים את ה', הינה פעולה הנעשית ע"י בחירה דוקא, ולא פעולה הנעשית בטבע, כשריפת האש וקור השלג וכיוצ"ב.

וכיון שהאש והשלג ושאר כוחות הטבע אינם עושים פעולתם בבחירה, אלא אך ורק מכח טבעם שטבע בהם בוראם, שוב אינם נקראים בעלי יכולת, שהרי כל כחם ויכולתם אינו אלא מכח מי שטבע בהם זאת מתחילתם, ואין זה ענין כלל ליכולתו ופעולתו של הבורא.



### ספר תיקון הטעויות השגה ב עמוד 179

ומה שנמצא אצלו בפירושו לבראשית, אמרו: 'וטענו הכופרים בענין בריאת העולם ואמרו: "מפני מה לא בראו הבורא לפני הזמן אשר בו בראו?" כי חשבו שיש מקום לשאלה זו. והתחילו לחלק אותה ולומר: מסיבת המתנה, או בגלל מונע שמנעו. ולא ידעו שעצם השאלה

הוא בלתי אפשרי. כי אנו אומרים, שהוא ברא את הזמן, אשר בו נכנסים כל 'לפני' ו'אחרי', וכשהם מציעים שיהיה זה לפני הזמן ההוא, הם מציעים אחד משני הדברים, או שיהיה הזמן לא-זמן, או שיהיה לא-זמן זמן'.

**אמר מבשר:** לא שאלונו האנשים האלה את השאלה הזאת, אלא מפני שאמרנו שהאלהים לא סר מהיות נמצא לפני מציאות הדברים כולם, ומהיות יודעם טרם היותם. אמרו: 'אם אתם סוברים שהיה שולט בעצמו ובעולם, הרי היתה לו היכולת להקדים ולאחר את בריאתו, ומפני מה לא בראו לפני הזמן שבו בראו?', ואם דברים אלה מחייבים שהם מציעים לנו לעשות את הזמן לא-זמן, או את הלא-זמן זמן, הרי דברינו - שהאלקים יתעלה היה נמצא לפני מציאות העולם, ולא סר מהיות יודע אותו לפני היותו - מחייבים שעשינו את הזמן לא-זמן, או את מה שהוא לא-זמן זמן. ואם דברינו אינם מחייבים כלום ממה שהזכרנו, גם דבריהם הם: 'מפני מה לא נברא העולם לפני הזמן אשר בו נברא?', אינם מחייבים את מה שהזכיר.

**אבל אנחנו מסלקים את שאלתם באופן אחר, כי אנו אומרים:** מכיון שכל זמן, שיצוין כזמן שבו נברא העולם, אפשר היה לאל יתעלה שיבראהו לפני הזמן ההוא, מתחייב שתהיה שאלת האומר 'מפני מה לא הקדים את בריאתו לזמן שבו בראו?', נופלת, שהרי לו הקדימה לזמן שבו נברא כאלף שנים או כמאה אלף שנים או יותר מזה, היה השואל יכול לומר: 'מפני מה לא הקדים את בריאתו לזמן ההוא?' ומכיון שהשאלה קיימת בכל הזמנים שתתכן בהם בריאת העולם, ואין זמן מן הזמנים, שבו תתכן בריאת העולם, מבלי שאפשר יהיה לומר: 'ומפני מה לא הקדימה לזמן ההוא?' מתחייב שתהיה השאלה הזאת נופלת, כי כל מעין זה נופל. וא"כ, שאלת האנשים נופלת באופן הזה, לא באופן שהזכיר הוא.

**וכבר השיב אחד החכמים תשובה אחרת בדבר זה, והיינו:** השם יתעלה ברא את העולם בזמן שחייבה חכמתו את הבריאה בו, ומשום כך לא הקדימה ולא אחרה לזמן ההוא.

### התשובה

כיון שבריאת הזמן תלויה בחומר דוקא ובהעדרו נעדרה, כידוע וכמו שיתבאר בסמוך, א"כ דברי רבינו סעדיה - שהבורא היה במציאות לפני הזמן - אינם עושים את הלא-זמן זמן, וכטענת רב מבשר, שהרי בזמן ההוא לא היה כלל חומר וגשם. וממילא מציאות הזמן אינה לפי המושגים שלנו, שהרי השכל האנושי אינו מסוגל לתפוס מציאות בלי זמן, וזאת משום שהוא נברא לתוך מציאות זו. ונמצא שלא עשינו את הלא-זמן זמן, אלא שלפני הזמן היתה מציאות אחרת שאין השכל האנושי תופס אותה, ומשום כך אין לנו אמת מדה לאמוד אותה כלל.

ושוב ראיתי שכדברים האלו ממש כתב רבינו סעדיה בספרו הנבחר באמונות ובדעות (מאמר א פ"ד עמוד עג-עד) וז"ל: 'ושמא יחשוב גם על הזמן ויאמר: ולפני שיתחדשו גופים הללו היאך היה אותו הזמן ריק מכל מצי? וגם זה לא יאמר אותו אלא מי שאינו יודע הגדרת הזמן, וחושב שהוא דבר מחוץ לגלגל, ושהעולם כולו בתוכו. ואין אמיתות הזמן כך, אלא אמיתות קיום הנמצאים הללו מצב אחרי מצב מן הגלגל וכל מה שלמטה ממנו, וכאשר לא היו כל הנמצאים הללו, הרי אין לומר זמן בשום אופן'. עכ"ל.

וכ"כ עוד שם (מאמר ב פי"א עמ' קו): 'לא יתכן שיהא לבורא זמן, מפני שהוא בורא כל זמן, ומפני שהוא הקדמון לבדו ועדין אין זמן, ולא יתכן שיעתיקהו הזמן וישנה אותו. ומפני שאין הזמן אלא משך קיום הגופות, ושאינו גוף הרי הזמן והמשך מסולקים ממנו'. ע"כ.

והנה דווקא תשובת רב מבשר אינה מיישבת את הקושיא, דהרי השואלים חתרו בקושייתם לכפירה, בכך שאמרו שהעולם נברא בזמן מסוים, משום שעד אז היה מונע שמנע את הבורא מלעשות זאת, מחמת חוסר יכולת מצידו, או מחמת רשות אחרת שערכבה ממנו מלעשות כן עד אותו הזמן. ולפי קושייתם לא מועילה תשובת רב מבשר, משום שהוא טוען ששאלה זו תמיד תישאר בכל זמן שנקבע בו את הבריאה, והם ידחוהו בפשטות שהסיבה שנברא העולם בזמן ההוא משום שרק אז התאפשר זאת לבורא, עפ"ל, וכפי שהביא רס"ג את טענתם בתחילת דבריו.

וגם התשובה השניה שהביא בשם אחד החכמים אינה מיישבת את קושייתם, וכנ"ל, שטענתם היא שכח נוסף מנע אותו, או שהיה זה חיסרון ביכולתו, ותשובתו שבזמן ההוא חייבה חכמתו יתברך לברוא העולם אינה מוכרחת על פי המושכל, ושפיר יכולים הם להחזיק עדיין בשיטתם הכפרנית, אילולא תירוצו הנפלא של רבינו סעדיה שעוקר קושייתם מהיסוד.



### ספר תיקון הטעויות השגה ג עמוד 183

ומה שנמצא אצלו בפירוש הפרשה הזאת, אמרו: 'אם יהיה את נפשנו לחשוב שהדברים המציאו את עצמם, לא ימלט הדבר מאחד משני האופנים: או שעשו את עצמם לפני המצאם, או משכבר נמצאו. אם נחשוב שבראו את עצמם טרם המצאם, הרי אין הנעדר בורא דבר. ואם נניח שהמציאו את עצמם אחרי שכבר נמצאו, הרי מאחר שהיו כבר במציאות, לא היה צורך שימציאו את עצמם, ובהכרח שנתחדשו ע"י זולתם'.

אמר מבשר: שתי טעויות טעה כאן. הראשונה, במה שאמר 'שמן ההכרח אצלנו, שעשו את עצמם לפני המצאם, או מאחר שכבר נמצאו', כי צריך לומר בחלוקה זאת: לפני המצאם, או בשעת המצאם, או משכבר נמצאו. ולא עוד, אלא שדוקא החלק הזה, שלא הזכירו, הוא הזמן שבו מתהווים כל הנמצאים, כי ראשית מציאות הדבר היא ראשית התהוותו. ואם כך, הרי נתבררה לך טעותו בנידון הזה.

וטעויות השניה, מאמרו 'שמכיון שאי אפשר שהמציאו את עצמם אנו יודעים בהכרח שנתחדשו ע"י זולתם' היה נכון, לו היה המחודש אפשרי רק באחד משני האופנים: או שימציאו את עצמו, או שימציאהו זולתו, אבל מכיון שיש בו אפשרות שלישית, דהיינו שנאמר שנתחדש בלי מחדש, הרי אין הכחשת חידושו את עצמו מוכיחה את חידושו ע"י זולתו.

וכבר הזכיר הוא, ירחמהו השם, בפרשת ויקהל, שארבעה דברים אפשרים בתולדה: או שהיא פעולת השם יתעלה, או פעולת האש בטבע, או פעולת האדם, או פעולה שאין לה פועל.

ואם כן הדבר, איך נאמר שמהתכחש חידוש הדברים את עצמם נדע בהכרח שחידושם ע"י זולתם.

ואי אפשר לו לומר: 'המחודש, לדידי, מחייב מחדש בהכרח, ולפיכך אמרתי, שמכיון שאי אפשר שחידש את עצמו, אנו יודעים בהחלט שזולתו חידשו', כי אם יאמר כך, לא יתכן לו הדבר אשר עליו בנה את דבורו בראשית הפרק הזה, אשר הזכרנו את טעותו בו. כי הוא אמר: 'כשהמאמין מתבונן במצב הדברים המושגים, מתקיים לו המופת, שהם מחודשים, כי אינו רואה ביניהם שום דבר הנמלט ממקרים: או תנועה, או מנוחה, מאחר שהדבר מתאמת לו בשני זמנים בשני מקומות. וידוע שכל מה שאינו נמלט (מהמקרים) המחודשים הוא מחודש'.

והמאמר הזה לא יתכן לו עם מאמרו שהמחודש מחייב מחדש, כי מתוך ידיעתנו שהדבר אינו נמלט ממקרים, יוצא רק שלא היה במציאות טרם היות המקרים במציאות, ומזה נדע רק שהוא מחודש, לא יותר. ואם כן הדבר, לא היה רשאי לתארו בשהוא מחודש, עם היות התואר הזה מחייב, לדעתו, שיש למתואר בו מחדש שחידשו, אא"כ היה מוכיח תחלה שאי אפשר לו בלי מחדש שחידשו, אלא היה צריך לומר שכל מה שאינו נמלט ממקרים הוא מחודש כמותם, כמאמר הראשונים ז"ל: דיו לבא מן הדין להיות כנידון.

ומה שמוכיח, לדעתנו, שהמחודשים זקוקים למחדש ואינם יכולים לחדש את עצמם, הוא: שאנחנו רואים שפעולותינו זקוקות בהתהוותן אלינו והן נמצאות כפי כחנו, והדברים שמציאותם זקוקה לידיעה או כוונה, נמצאים כפי ידיעתנו וכוונתנו, ולא יתואר בהם העדר ידיעתנו וכוונתנו. ומכיון שאנו רואים הענין באופן הזה, מבלי שישפיע עליו שינוי הזמנים והמקומות וסוגי הפעולות, אנו יודעים שזוהי דרך כל המחודשים, לא יתכן שימציאו את עצמם ולא יתחדשו בלי מחדש.

### התשובה

לקושיא הראשונה: בדבריו בקושיא זו העיד על עצמו שלא נחת לעומק משמעות כוונת רס"ג, שהרי ודאי כלול חלק זה 'שמתהוים הדברים בזמן חידושם', בכלל מה שאמר רבינו סעדיה בחלק השני 'שמציאות הדברים קדמה להתהוותם'.

ואין באמת שלשה אפשרויות להתהוות המציאות, כפי שחשב רב מבשר, וזאת משום שטענת רבנו סעדיה היא שלפני בריאת דבר צריך לקדום לו תכנון מתכנן, ועל כן אין להניח שתכנונו והתהוותו חלו בבת אחת, שהרי הדבר אינו קיים במציאות בשביל שיוכל לתכנן את התהוותו.

ולומר כדברי רב מבשר שדבר מהווה את עצמו, הרי זו סתירה מיניה וביה, שאם הוא מהווה הרי עדין אינו דבר, ואם הוא דבר הרי אינו זקוק עוד להתהוות.

לקושיא השניה: גם קושיא זו מעיקרא ליתא וכנ"ל, שהרי בהדיא הדגיש שאין הנעדר בורא דבר, וא"כ לא שייך שיתחדש שום עצם בעולם מבלי מחדש חיזוני הנפרד ממנו. ודבר זה ברור הוא ומושכל בשכל הישר, ובזה גם רב מבשר מודה, ופשוט.



כוונת רב מבשר בקושייתו השלישית כנגד הנחת רס"ג ש'כל משתנה מחודש', כלומר שכל עצם שחלים בו שינויי המקרים כהתהוות והפסד, קור וחום וכיוצ"ב, בהכרח שאינו נצחי אלא התהווה בזמן מן הזמנים. וכיון שביאר רס"ג בפירושו לבראשית - הנזכר בתחילת השגת רב מבשר - שלא יתכן שמחודש חידש את עצמו, נמצינו למדים מכך שיש בורא חיצוני נצחי לכל המציאות. ועל זה משיג רב מבשר ע"פ דבריו הקודמים, שכיון שלפי דעתו יש מציאות שמחודש יחדש עצמו, בטלה הוכחת רס"ג. וגם על זה יבוא יישובנו הנזכר, דכיון שקיימנו את דברי רס"ג שאין מחודש יכול לחדש עצמו וכן"ל, בטלה ממילא גם השגה זו.

ולעצם טענת רב מבשר שדברי רס"ג חסרים, ואין הוכחה בדבריו לכך שכל מחודש נתהווה ע"י מחודש זולתו, היינו משום שרס"ג ייחד דבריו אלו כנגד טענות בעלי הקדמות, ולא נחת בזה להוכיח שכל מחודש נתחדש ע"י זולתו ולא ע"י עצמו, שבזה סמך על מה שכתב בהקדמתו לבראשית הנזכרת.

ודוקא טענת רב מבשר - להכריח את חידוש המציאות בדרך היקש מן הפרטים שאינם מחדשים עצמם הזקוקים לפעולתנו בשביל התהוותם - אינה מוכרחת דייה, דהרי האדם נברא לאחר כל בריאת העולם, מה שמעיד שאין העולם מוכרח בקיומו לפעולות האדם, ובטבע העולם להתקיים כראוי אף בלי התערבות האדם בענייניו.



### ספר תיקון הטעויות השגה סא עמוד 313

מה שנמצא אצל, ירחמהו השם, בפירוש בראשית, אמרו: "ובמה שהודיענו בריאת ארבעה יסודות אלה, תועלות שונות. מהן, שנקיים את המצוות שציונו בנוגע לשמים והארץ. באשר לשמים, הרי זה כיוון הפנים כלפי מערב בשעת התפלה, כי כן משתחווים מלאכי השמים, ככתוב: וצבא השמים לך משתחווים. וכן משה כשהקים את המשכן עשה את שערו לצד מזרח, ככ': והחנים לפני המשכן קדמה לפני אהל מועד מזרחה משה ואהרן ובניו. וכיוון הפנים כלפי המערב, ושם הארון. והמנהג הזה, כל עוד שלא היה המקדש בארץ. אבל כשנתיחד מקום בארץ, שהוא המקדש, כיוון הפנים כפי הקבלת המקום אליו".

ובספר האמונות אמר: "מצוה שכיוון הפנים יהיה כלפי הארון. כל עוד הארון במדבר, היה כיוון הפנים שמה, וכשהועבר לגלגל ושילו ונב וגבעון ובית המקדש, הלך כיוון הפנים אחריו".

אמר מבשר: ממאמרו הראשון יוצא, שכל זמן שהיו במדבר היה כיוון הפנים למערב. וממאמרו השני יוצא, שהיה אל הארון, ושבעת תפלתם במדבר היו מכוונים פניהם אל הארון מכל הצדדים, ומי שהיה בצד מערב, אחוריו למערב, ופניו כלפי הארון. וזה חזרה ממאמרו (הראשון).

### התשובה

ביאור עומק כוונת רס"ג נעוץ בדבריו בספר האמונות, שלא העתיקם רב מבשר בדבריו כאן. דהנה בספר האמונות שם יצא רס"ג לדון על טענת הכופרים בענין 'ביטול התורה', היינו לטעון

את נצחיות תורת ישראל, כנגד הכופרים המקשים ממקומות שונים בתורה הנראים כסתירה, והמהווים הוכחה - לדעתם הכפרנית - שיש בתורה חזרות מצויים שונים.

אחת מטענותיהם להוכחת שיטתם בביטול התורה היתה שכיוון התפלה מתחילה נקבע בתורה כלפי המשכן, ולאחר מכן מזמן המקדש הועבר אליו, מה שמוכיח לדעתם שציונים ודינים יכולים להשתנות בתורה מכל מיני סיבות. ועל זה השיבם רבנו סעדיה שמראש לא נקבע כיוון התפלה כלפי המשכן כלל, אלא כלפי הארון דוקא, ולכן כשנקבע הארון במקדש הועבר כיוון התפלה כנגד המקדש, ואין בזה חזרה וסתירה בתורה.

ועפ"ז תתיישב גם קושיית רב מבשר, שכוונת רבנו סעדיה בפירושו לבראשית היא, שמתחילה נתייחד כיוון התפלה כלפי המשכן ולאחר מכן כלפי המקדש, ובדברים אלו בא לבאר מה שנצטוינו להתפלל לכיוון מקומות שונים, אך אין כוונתו שבזמן המשכן נצטוינו להתפלל לכיוון מערב דוקא, ושאר העומדים למערבו הפנו לו גבם והתפללו גם הם למערב, אלא כולם הפנו תפילתם לכיוון המשכן עד זמן המקדש ומשום הארון, וא"ש.

שוב ראיתי שכדברים אלו ממש כתב רבנו סעדיה בפירושו לספר שמות (כה, ח עמוד קלה) כשמנה את שתי עשרה התועליות שיש במציאות המשכן והשראת שכנת ה' בישראל במקום מיוחד לכך, וכתב שהתועלת התשיעית היא שיהיה להם כיוון לתפילה שיכונו פניהם אליו מכל הארצות ממזרח וממערב ויתפללו, ע"כ. ודבריו בכל התועליות שנקט שם מוסבים בהדיא גם על המשכן ולא דוקא על המקדש, הרי דעתו ברורה שכולם הוי מכוונים פניהם מכל צד לכיון המשכן שבו היה מונח הארון, וכל זה מהטעם הנזכר, וא"ש.



### ספר תיקון הטעויות השגה ד עמוד 189

ומה שנמצא אצלו בפרשה הזאת אמרו: חיזיה הבלכי אמר ש'וירא אלהים את האור כי טוב', מורה שאלהים לא ראה אור לפניו. אמר [-רבנו סעדיה]: וזה מחמת חוסר ידיעתו בלשון העברים, כי הם קוראים הידיעה ראייה, כאמרו: וירא יעקב כי יש שבר במצרים.

ט. חי בדור שלפני רס"ג. כבר בתורה שבכתב ושבעל פה, ואת טענותיו הכפרניות וקושיותיו המדומות העלה על הכתב בחיבור הכולל מאתים שאלות על התורה שבכתב ועל מסורת ישראל. כה רבה היתה השפעתו עד שהעיד רס"ג שכאשר הוא הגיע לבבל ראה שמלמדים את ספרו של חיזי לילדים (ספר הקבלה לראב"ד, סדר גאונים, הדור החמישי), ושספרו נמצא ונלמד ע"י יהודי בבל כששים שנה (ספר הגלוי עמוד 109). מכל זאת נתעורר רס"ג והשיב על כל קושיותיו בחרוזים שנונים הכתובים בעברית. ראה עוד על תולדותיו באורך במאמרו של פוזנסקי 'חיזי הבלכי' בהגורן (חלק שביעי עמוד 112) ובספרו של מ' גיל 'חיזי הבלכי הכופר מחורסאן'.

שריד מחיבור זה, הכולל את תשובותיו של רבנו סעדיה נדפס בספר גנזי ירושלים (תשנ"ב, חלק א עמוד רסה ואילך). השלמה למה שנדפס שם הביא ח' שירמן בספרו שירים חדשים מן הגניזה (עמוד 35 ואילך), הדפים שפרסם שם הם מאותו טופס כפי שהוא כבר העיר על כך, ולא עוד אלא שדפים אלו משלימים את החיבור בדיוק מלפניו ומלאחריו.

מהדורה מחודשת של חיבור זה הכוללת עשרות תיקונים והשלמות ע"פ כתה"י של החיבור, בתוספת קטעים חדשים מכת"י אפגניסטן, ועליהם נלוות הערות פירושים והשוואות לדברי רס"ג בשאר כתביו - עתידה לראות אור א"ה.

**אמר מבשר:** אלמלי התבונן בטענת חיויה נגדנו, היה יודע שכך צריך להאמר בנידון זה: כל המושגים יושגו רק בהיותם נמצאים, ולא נשיגם כשהם נעדרים. ומכיון שהעדר הדבר מוציאו מהיות מושג, והאור, שהזכיר חיויה, הוא הראשון שיצא למציאות, הרי הוא באמת האור הראשון שראהו הבורא יתעלה שמו, ורק היה יכול לגנות אותנו בענין שהזכיר חיויה, לו אמרנו שהאור היה במציאות ואלהים לא ראהו, אבל כשאנו אומרים שהיה נעדר ושראהו מראשית זמן המצאו, אין טענה נגדנו בענין הזה, כי מתנאי המושגים שהם מושגים רק במציאותם, ולא בהעדרם.

### התשובה

דברים אלו קשים להולמם, שהרי ודאי שאין כוונת התורה שראה ה' ראייה זו בעין גשמית חלילה, ואין מחשבה זו אלא פרי טפשות לבו של חיוי הכופר המאמין בגשמות, ומתוך כך יצאו לדון האם ראה ה' ראייה זו קודם לכן, או שזו הפעם הראשונה שראה אור. אך אנו, הנשענים על ברכי המסורת, יודעים שודאי צדק רבינו סעדיה בדבריו שאי"ז אלא לשון ידיעה, ופירוש הפסוק 'וירא אלהים' - וידע ה', בלשון עבר, וכפי שתרגם שם רבינו סעדיה "ולפי שידע ה'" - [פלמא עלם אללה], והיינו שה' ידע את תכונות האור עוד לפני שבראו.

ואילו לדברי רב מבשר, אף אם נעמיד בדבריו - כמתבקש - שאין זה אלא לשון ידיעה, נמצא מחסר ביכולת ה', שלא השיג בידיעתו את תכונת האור עד שעה שנברא, ואלו דברים מופרכים מיסודם, שהרי הוא בראו, ואיך לא יעמוד על תכונותיו מראש. ולא היה ראוי לכתוב כל זה אלא משום כבודו של רבינו סעדיה, שלא ייראה כלל שיש קושיא עליו בדבר זה.



### ספר תיקון הטעויות השגה לא עמוד 243

**מה שנמצא אצלו, ירצהו השם, בפרשת בראשית, אמרו:** 'ובמה שהודיע לנו יתעלה שברא את בעלי החיים ההולכים והרומשים (תועלת) עפ"י ארבעת העיקרים המצויים בכל מעשה בראשית. הראשון, שנעבדהו מפני שברא הגופות האלה כולם. השני, שלא נעבוד דבר מהם, הואיל והם ברואים. השלישי, שנאמין במה שהוא עתיד לספר לנו על האותות שעשה בבעלי החיים, מהדברים שחידש בהם או הסיר. ומזה, הדבור שחידשו קרוב לאתון ושמעו בלעם כאילו הוא עובר דרך לשונה, ככ' ויפתח ה' את פי האתון'.

**וכשפירש את ענין בעלת אוב בפרשת קדשים, אמר:** 'מאחר שאמר הכתוב פעם, גם פעמיים "ויאמר שמואל", אנו מוכרחים לומר ששמואל קם באמת, ואין אנו רשאים לומר שהיא אמרה לשאול: 'שמואל אומר לך כך וכך' ואמר לנו הכתוב על פי מה שחשב שאול לא עפ"י האמת, כי לו הורשינו כך, היינו מותרים לעשות כך בכל 'ויאמר' ובכל 'וידבר'.

**אמר מבשר:** אם בגלל מה שאמר הכתוב בענין בעלת אוב פעם ופעמים "ויאמר שמואל", אמר שהאל יתעלה שמו הקימהו והחיהו עד שדבר אל שאול, הרי צריך היה לדון, שה' נתן

באמת כח הדבור באתון ודברה אל בלעם, מפני שנאמר בפרשה פעם ופעמיים "ותאמר", ככ' "ויפתח ה' את פי האתון ותאמר לבלעם" וגו', "ותאמר האתון אל בלעם הלא אנכי אתנך אשר רכבת עלי" וגו'. וזה דבר שאי אפשר לו להחליף ממנו.

### התשובה

כוונת רבינו סעדיה, שהאתון עצמה לא דיברה אלא נברא דיבור' ונשמע ממקומה, וטעה בלעם לחשוב שדיבור זה יצא מפיה. וכך הוא הדבר בכל "וידבר ה'" ובכל "ויאמר ה'", שהרי אין לה' פה ולא דיבור, אלא פירושו ג"כ כע"ז שבורא דיבור ובו משמיע דבריו למשה וכיו"ב. ובהקדמתו לספר התהלות (פירושו לספר תהלים, עמ' כח) האריך לבאר ענין זה, שדוקא משה קבל נבואתו מה"ש, בשונה משאר הנביאים שקבלו ממלאך שמסר להם את דבר ה', וכן הביא בשמו ובשם הרמב"ם ואביו ר' מימון בפירוש התורה לרבינו אברהם בן הרמב"ם (שמות ז, א).

משא"כ בפרשת בעלת האוב, כוונת רבינו סעדיה היתה שלא יבוא לפרש פרשה זו כפירוש אשר אינו נכון לדעתו, ואשר לימים הובא ע"י רב שמואל בן חפני גאון, שפירש שכל מעשה זה לא היה אלא דמיון מצד שאול, ולעולם לא הייתה העלאה באוב ותחיית המתים, אלא בעלת האוב שיקרה כדרכה, ושמה עצמה כאילו היא מדברת עם שמואל, "וע"כ אין ענין זה לזה כלל. וכיון שמן הנמנע שאתון תדבר אם לא בדרך נס, מוכרח א"כ - לדעת רס"ג - שלא היה זה אלא ע"י מלאך שהוא דיבר את דברי האתון".

י. ודיבור זה הוא המלאך, וכהגדרת הרמב"ם במורה הנבוכים (חלק שני פרק ו) שהמלאכים הם כחות הטבע, עי"ש באורך. וכדבריו כ"כ רב האי גאון בפירושו למסכת ברכות (דף נט.): ולא חכמי ישראל בלבד אמרו כן, אילא הרבה מחכמי יונים וזולתם אמרו שיש עם העננים מלאכים ומהם קול רעמים וקול זועות ומהם בורקים ברקים, ואף מקרא כתיב במלאכים (יחזקאל א יג) וַנִּגְהַלְאֲשׁוּמֵן הָאֲשִׁיזָא בְּרֶקֶק, עכ"ל. (מתוך מהדורה שלימה של החיבור העתידה לראות אור אי"ה, ראה לפ"ש י' רונן, פירוש מסכת ברכות לרב האי גאון - קטעים חדשים, קובץ בית אהרן וישראל שנה לח גליון ד (רכו) ניסן - אייר תשפ"ג, עמוד כח-לו).

יא. וכ"כ רב האי גאון בתשובה (תשובות הגאונים-ליק סימן צח, וכ"ה בתשובות הגאונים-החדשות סימן קנז): פה אל פה אדבר בו, לאו דמשמע מתוך פה כי היכי דמשמע משה מתוך פה, אלא שבורא קול דבור שדומה כאילו יצא מפה, ע"כ.

יב. ואף בזה כוונתו כמו שכתב רב האי גאון שהובא בהערה הקודמת, שלא שמע משה קול מפיו של ה', שהרי אין לו גוף ולא דמות הגוף, אלא שברא ה' קול ואותו שמע משה, משא"כ בשאר הנביאים שהם לא שמעו קול זה בעצמם, אלא שמע אותו מלאך והוא זה שמסרו להם.

יג. דברי רס"ג הובאו באורך בפ"ר אברהם בן שלמה לשמואל א' (עמוד שנב-שנג) ושם הובאה גם דעת רש"ג ורה"ג דג"כ ס"ל כרס"ג. ודעת רב שמואל בן חפני גאון הובאה באורך ע"י ר' יוסף ראש הסדר (גנזי שכתר ח"א עמ' 305 ובתרגום בעמוד 299) עי"ש. ודברי רב האי גאון שהביא ר' אברהם בן שלמה שם בקיצור נמצאים לפנינו במקורם בתשובה שהשיב לבני קאבס (נדפסה בתשובות הגאונים-אסף ג ס' טו עי"ש באורך). וראה עוד על סוגיא זו באורך בפירוש רד"ק (שמואל א' כח), ובפירוש ר"י בן בלעם (זכרון לראשונים לרשב"ח [הרכבי] בסופו עמ' 14 הערה 20), שהביאו את דעת רבינו סעדיה ורה"ג לעומת רב שמואל בן חפני גאון.

יד. ועפ"ז יש להבין גם מש"כ במסכת אבות (ה, ו) שפי האתון הינו אחד מ' דברים שנבראו בערב שבת בין השמשות, דהיינו שנברא אז מלאך זה שהוא נחשב כפי האתון' לענין דיבור זה.

ורבינו סעדיה אזיל בזה לשיטתו שה' לא עושה נס לצדיקים אלא לנביאים בלבד, וכפי שייסד וביאר בספר הנבחר באמונות ובדעות (מאמר שלישי אות ד). וכ"ה דעת רב שמואל בן חפני גאון שהובאה בתשובת רב האיי גאון (תשובות הגאונים-ליק סימן צט). ובלעם לא היה אלא קוסם (וכמ"ש ר' אברהם בן שלמה באורך בפירושו לספר יהושע (פרק יג, עמוד 10) ובפירושו לספר שופטים (פרק ו, עמוד קצז), ע"ש), וע"כ לא יתכן לדעתם שיעשה נס בשבילו. וכיוצ"ב כתב ראב"ע בפירושו לבמדבר (כב, כח), שמה שנתנבא בלעם לא היה זה אלא לכבוד ישראל. וכע"ז רס"ג בפירושו לבראשית שנבואת אבימלך ולכן לא היתה אלא לכבוד אברהם ויעקב, ומשום כך אינם נחשבים מכח זה לנביאים.

וע"כ בשעה שהלך בלעם בדרך לא היה נביא, ולכן לא נעשה לו נס שישתנה טבע האתון ותוכל לדבר אלא רק ע"י מלאך וכנ"ל.

וענין זה ביארו ראב"ע שם, שכתב וז"ל: 'ודע כי אנשי שקול הדעת [רבינו סעדיה גאון, רב שמואל בן חפני גאון וסיעתם] הוצרכו להוציא הדברים ממשמעם, כי אמרו שהשם לא יחדש אות בעולם לשנות המנהג שברא רק להצדיק נביאו', ע"כ.

ועפ"ז א"ש, שכיון שאצל שמואל אין הכרח להוציא מקרא מפשוטו, ע"כ פירש שהיה זה דיבור ממש מפי שמואל עצמו, וזאת ע"י הנס שעשה ה' שתהיה לו תחיית המתים.



## ספר תיקון הטעויות השגה לב עמוד 245

ומה שנמצא אצלו בפרשה הזאת אמרו: 'במה שברא ה' יתעלה את האדם באחרונה, אופנים שונים מהחכמה. ומזה, שלא יאמרו שהיה לו שותף במעשה בראשית'.

אמר מבשר: אלמלי היה הדבר שהזכיר הסיבה לבריאת האדם בסוף, היה מתחייב כך גם בבריאת המלאכים, כדי שלא יאמרו שסייעוהו במעשה בראשית. וביחוד מאחר שידע השם יתעלה שמו שיהיה בין האנשים מי שיכנס בו השיבוש, ויאמין שמלאך ברא את העולם.

### התשובה

מקור דברי רס"ג בברייתא בסנהדרין (לח). ת"ר אדם נברא בערב שבת, ומפני מה, שלא יהו המינים אומרים שותף היה לו להקב"ה במעשה בראשית. ונעלם מקור זה לפי שעה מעיני רב מבשר.

ולעצם קושייתו יש ליישב ע"פ מה שכתב המהרש"א בחידושי אגדות שם, דאילו לא היה נברא האדם בסוף מעשה הבריאה, היו האפיקורסים אומרים דכמו שה' יחיד בשמים כך האדם יחיד בארץ, וסייע בידו בבריאת השמים והארץ. ובזה א"ש, דשוב אין לטעות מכח טענה זו במלאכים, שהרי אין משכנם בארץ.

(טו). והוסיף על כך ראב"ע שם: ולא אמרו אמת, כי הנה חנניה מישאל ועזריה נעשה להם אות ולא היו נביאים.

ומה שהיו אנשים שטעו במחשבה זו, וסברו שהמלאכים סייעו לה', לא נבעה טעותם מזה שנבראו בתחילת מעשה הבריאה, אלא מטענות אחרות, וכבר השיב רס"ג על דעה זאת בפירושו לבראשית (עמ' 253 ואילך) עיי"ש.



### ספר תיקון הטעויות השגה סז עמוד 329

ומה שנמצא אצלו בספר האמונות אומרו שהמבנה הרגיל שם את הדבר החשוב באמצע, והביא ראיה לכך מדברים (שוניים). ומהם, מה שאמר כי חלמון הביצה הושם באמצע, מפני שהאפרוח מתהווה ממנו.

ואמר בפירוש 'ואלה המשפטים' בפרשת 'הנה אנכי שולח מלאך' (שמות כג כ): "ועניין מה שרצה באומרו 'לשמרך בדרך' (שם) הוא דבר חלקי (הנוגע) לאנשים מסוימים כדי שישמש ראיה לדבר כולל של בני האדם, והוא שלמדנו שהמלאכים נבראו לשמירת בני האדם, אף על פי שהם גדולים מהם בטבעם וטובים מהם במראה, שהרי האנשים נעלים מהם בערך".

ואמר בפירוש בראשית שהנעלים שבמדברים המה המלאכים, כי בהם אמר הכתוב: 'כי מי בשחק יערך לה' ידמה לה' בבני אלים' (תהלים פט ז).

אמר מבשר: דבריו שהמבנה הרגיל שם את הדבר החשוב באמצע מלמדים שהאנשים, לדעתו, נעלים בברואים, מפני שהם באמצע, ודבריו, שהמלאכים הנעלים שבמדברים, מלמדים שהם, לדעתו, נעלים מבני האדם, ואם כן הדבר, הרי אחד מן המאמרים נופל בהכרח, או הראשון או האחרון.

ומה שהביא ראיה מהביצה ואמר שהאפרוח מתהווה מחלמונה, הרי זה דבר שאכן שמע אותו מפשוטי העם, ולא העמיק לעין בו, ומה שאומרים אנשי הדעת בעניין זה הוא שמחלבון הביצה מתהווה האפרוח, והחלבון, לדעתם, כזרע, שממנו מתהווה האדם, והחלמנות לדעתם, אינו אלא המזון לאפרוח.<sup>טז</sup>

וצריך שתדע שכל מה שהזכרנו בפרק הזה, השישי, אף על פי שאפשר שיש בו מה שאפשר לומר שאינו סתירה, רק הוא חזרה ממה שאמר בזה, הרי אין העניין הזה מוציאו מהטעות בנידון, כי החכם הדיין אינו חוזר מדבר, אלא כשהוא יודע ש(הדבר) משובש, או כשקרוב ביותר לדעתו שטעה בעניינו. ואם כן הדבר באיזה משני האופנים שנפרש את עניינו בנידון זה, לא יימלט מהיות טועה בו, בין אם תאמר שהוא סותר את עצמו, או תאמר שהוא חוזר, הרי התברר, כמו שהזכרנו, שהוא טעה באלה העניינים כולם.

### התשובה

כוונת רס"ג דהאדם הוא מטרת הבריאה ובוזה עולה הוא על מעלת המלאכים, אלא שהמלאכים נעלים ממנו בכוחם בטוב מראיהם וכיוצ"ב וא"ש.

טז). וכן הקשה ראב"ע על דברי רס"ג בפירושו לספר בראשית (פירוש שני א א-ב).

ולעצם הקושיא, כן הקשה ראב"ע בפירושו לספר שמות (פירוש ראשון כה ז). ועי"ע בפירושו לבראשית (א, א), ולשמות (פירוש ראשון כג כ) ובפירושו לספר איוב (פירוש הטעמים מב, ו-ז).

ולענין מה שכתב שרבינו טעה בכמה מקומות בכתביו ומשום כך הוצרך לחזור בו, הרי שע"פ מש"כ רס"ג בפירושו לפרשת כי תשא, והביא דבריו רב מבשר בחבור זה לעיל (עמ' 285-287), אין גנאי כלל לחכם לטעות, שהרי אף דוד ונתן הנביא טעו על אף שהיו נביאים, וכ"ש חכם שאינו נביא כרס"ג, ומצינו ג"כ שיצחק אבינו טעה והחליף בין יעקב לעשיו, והאריך בענין זה בשו"ת רב פעלים (סוד ישרים ח"ד שאלה ב) עיי"ש.

ואין זה מוריד כלל מערכו ומעלתו של החכם כאשר הוא חוזר בו מדבריו, ואדרבה היכולת להודות ולחזור ממה שכתב, היא שבח לחכמים המבקשים את האמת, אף על חשבון כבודם בעיני הבריות.



## ספר תיקון הטעויות השגה לד עמוד 249

ומה שנמצא אצל, ירצהו ה', אמרו: 'מקצת מן הנמשכים אחרי העיון והחיפוש חשבו שהנחש היה יציר בינוני, בין האנושות ובין הבהמיות וכשחטא נשתנתה צורתו ונעשה בהמה'. אמר: 'והדעה הזאת מוטעית היא מכמה פנים. הא', כי לא נתפוס בשכלנו ממוצע בין החי המדבר ובין הבלתי מדבר. ועוד, לו אפשר היה שיהיה כזה, כי אז היו גם אזהרתו וענשו בינוניים. ועוד, לו אפשר היה שתשתנה צורתו הבינונית, כי אז אפשר היה שתשתנה גם צורת האדם'.

(ז). וז"ל: גם הוא [רס"ג] אמר: אם יטעון טוען עלינו: איך ירצה השם להשכין כבודו עם בני אדם המגואלים, ויעזוב מלאכיו הטהורים. והנה התשובה: כי הכבוד שהשכין עם מלאכיו הוא כפלי כפלים מהכבוד השוכן עם ישראל, בעבור כי מעלת המלאכים גבוהה וגדולה על כל בני אדם. והנה הגאון הקיץ עתה משנתו, שהיה אומר בחמשה ספריו שמעלת האדם גדולה מהמלאכים. ואמר: כי שכן הכבוד עם ישראל לאות ולמופת על דבר הענין, ועוד להיות מקום מועד לדיבור השם, ועוד שיראה המופתים, ועוד לעשות שם גדול לישראל, ועוד שיוהרו מהטמאות בדעתם כי השם עמם, ועוד שישמרו מהעבירות, ועוד שלא ישבעו לשקר בדינם, ועוד להתפלל בו לבקש ישועה מצרה, ועוד להיות התפילה נגדו, ועוד לבא הנכרי לשמו, ועוד שיבטח לבם, ועוד להיותו לעד, כי בסור הכבוד יגלו מהארץ. וכל אלה הדברים שהזכיר הגאון ז"ל נכונים הם כנגד דעות אנשי דורנו. ע"כ. ודברי רס"ג שציין ראב"ע לא שרדו לפנינו במקורם, והובאו גם כן בשמו בפירוש ספר יצירה לר' יהודה הברצלוני (מהדו' מק"נ עמוד 21. מוגה ע"פ כת"י ירושלים, הספרייה הלאומית, Heb. 24°6990) [נ"ל שמקור הציטוט מפירוש רס"ג לבראשית] וז"ל: ובזאת אמ' חיוי אלבלכי בספרו שכתב בו מאתים טענות למה עוב הב"ה המלאכים הטהורים ולא שכן כבודו ביניהם ובחר לשכן כבודו בין בני אדם הטמאים. והשבתי אותו כששמעתי את דברו, ומי הודיעך כי לא השכין בין המלאכים מאורו הרבה מהאור השוכן בין בני האדם, וכן היתה תשובתי אליו בזה הלשון: עוד איך עתה תדע מה עשה למלאכי מרומים איפשר כי השכין בינימו אור כזה אלף פעמים כי יורח כפי כחם לעבדו בתמים ואיך תאמר מאסם ולא תגור מן החכמים.

אודות 'ספר התשובות על חיוי הבלכי' שחיבר רס"ג הארכתי במק"א, והתשובה שלפנינו אינה נמצאת בשרידים של חיבור זה שהגיעו לידינו.

**אמר מבשר:** האומר שהנחש היה יציר בינוני, בין האנושות ובין הבהמיות, אומר רק שהיה חי מדבר כמו האדם, ובהמה בצורתו ותוארו, וזה דבר שהשכל תופסו, ולא מן הנמנע לייחס עשייתו לה' יתעלה. וזה ג"כ דעת מקצת רבותינו ז"ל.

**ואמרו:** 'לו אפשר היה יציר בינוני, היו גם הזהרתו וענשו בינוניים', הוא מאמר בלתי משכנע, כי הדבר המכריע בנאות האיסור והאזהרה הוא בשכל וכח ההבחנה, ומכיון שנמצא בו מזה מה שנמצא באדם, יאה שיאסר עליו ויותר דוגמת מה שהותרה בו האדם, ויהיה לו בזה איזה שהוא תקון.

**ומה שאמר:** 'לו אפשר היה שתשתנה צורת הנחש, כי אז אפשר היה שתשתנה צורת האדם', הרי הנחש נעשה בו כך משום שהיה מסית ומדיח, ובדין הוא שיהיה ענשו של המסית והמדיח קשה משל המוסת והמודח, ולפיכך נשתנתה צורת הנחש ולא של האדם.

### התשובה

רס"ג הניח בהבנת דעת אותם מפרשים שהנחש היה בכל ישותו חציו אדם וחציו בהמה, הן בהשכלתו ובדעתו והן בצורתו החיצונית, ומשום כך הקשה שאנו לא יכולים לתפוס בשכלנו יצור שמדבר ואינו מדבר. ורב מבשר לעומת זאת הבין שכוונתם היא שבשכלו דומה היה לאדם ובתואר גופו לבהמה, וכל השגתו א"כ אינה אלא לפי הבנתו, ועל כן כל קושיותיו בטילות מעיקרא. ובסברא פשוט שצדק רס"ג בהבנתו, וא"ש.

ויש להוסיף שכדעת רבינו סעדיה שהנחש היה בעל דעת שלימה כאדם, כ"כ בהדיא רב האי גאון בתשובה (תשובות הגאונים-אסף ג [תרצ"ג] עמוד 157), עיי"ש.

ובזה מיושבת גם השגת רב מבשר השנייה, דכיון שלפי דעת אותם מפרשים לא היתה לנחש תבונה כאדם, אלא פחות ממנו, ראוי היה להיענש בעונש קל יותר, בהתאם ליכולת הבנתו.

**לקושיא השלישית:** כוונת רס"ג היתה להקשות על מין האדם בכלל ולא על אדם הראשון, שכל אדם שיסית וידיח ייענש כעונש הנחש בכך שייחפך לצורה הפחותה מערכו.

ודברי רס"ג שאין האדם משתנה מצורתו לצורת בהמה וכדו' תואמים לשיטתו בענין עונש נבוכדנצר המבואר בספר דניאל (פרק ד פס' יג), שלדעתו לא נהפך נבוכדנצר לבהמה ממש בצורתו החיצונית, אלא רק נשתבשה דעתו והתנהג כבהמה, ראה על כך בספרו הממלכות והמלחמות (פירושו לספר דניאל שם) שהאריך בזה, וכ"כ עוד בספר ההכשרה לעבודת ה' (פירושו לספר ישעיה יד, טו), ובספר קורות הזמן" (סדר החכמים וקורות הימים חלק ב', כתאב אלתאריך, פרק חמישי, עמוד 107).<sup>127</sup>

יח). ראה י' רונן, ספר קורות הזמן [פרק א'], בית אהרן וישראל שנה לח גליון ו (רכח) עמוד ה-יט. שם הוכחתי את בעלותו של רבינו סעדיה גאון על חיבור זה, בתוספת מבוא כללי לחיבור, השוואת דברי רבינו סעדיה משאר ספריו עם האמור בחיבור זה, ותרגום של הפרק הראשון שבו ללשון הקודש.

יט). ראה על כך באורך א' שלוסברג, תפיסות ושיטות בפירושו של רב סעדיה גאון לספר דניאל, ע"ד, רמת-גן תשמ"ט, עמוד 139 ואילך ובהערה 127.



### ספר חשיפת הטעויות השגה ב עמוד 345

וממה שנמצא אצלו, רצון האל עליו, בזאת הפרשה גם כן מה שאמר ש'העונשים הנזכרים בפרשה הזאת עשרה, רוצה לומר סיפור הנחש עם אדם העונש הראשון 'מות תמות' (בראשית כ יז), והשני 'על גחונך תלך' (שם ג יד), והשלישי 'ועפר תאכל' (שם, שם), והרביעי 'ואיבה אשית' (בראשית ג טו), והחמישי 'בעצב תלדי בנים' (שם טז), והשישי 'ואל אישך תשוקתך' (שם שם), והשביעי 'והוא ימשל בך' (שם שם), ואמר 'ואל אישך תשוקתך והוא ימשל בך' (שם שם). הוא הזכיר זאת מפני שהיה הזקיק אותה לבעלה כדי שלא תחשוב שסרה יראתו מפניו ממנה, כמו שסרה מהנחש'.

אמר מבשר, שלל בדיבורו השני מה שאמר בדיבורו הראשון. וזה שבדיבור הראשון קבע 'ואל אישך תשוקתך' 'והוא ימשל בך' הם שני ענשים, ואת הדיבור השני קבע כעונש אחד בגלל מה שהוא הזקיק אותה לבעלה, כדי שלא תחשוב שאחרי החטא סר ממנה מה שהיה מזקיק אותה לו, ואולם אם זה חל עליה לפני החטא, אין במה שקבע אותו לגביה עונש לה.

#### התשובה

ביאור דברי רבינו סעדיה, שכיון שהיה מקום לאשה לחשוב בצדק שגם אצלה סרה היראה כשם שסרה מהנחש כלפיה, משו"ה הוצרך דיבור מיוחד בפנ"ע לאשה להודיעה שמשמעתה לא סרה מהאיש, ואילולי דיבור זה אכן היתה מתקיימת מחשבתה הצודקת, וזהו העונש.



### ספר תיקון הטעויות השגה לה עמוד 251

ומה שנמצא אצלו, ירחמהו השם, בפרשה הזאת, אמרו: 'הוספתי בתרגום "אם כל חי" ואמרתי: "אם כל חי מדבר", כדי שלא יכנסו בכלל זה החמור והסוס וזולתם'.

אמר מבשר: מה שהוסיף בתרגום 'מדבר', מוציא את חוה רק מהיות אם הבהמות, אבל לא אם המלאכים, כי המלאך הוא חי מדבר, אבל לו אמר 'אם כל חי מבני האדם' היה יותר נכון, כי אז לא היה נכנס בכלל המאמר הזה רק בני האדם, וביחוד מאחר שגם המתרגם אמר: 'אמא דכל בני אנשא'.

#### התשובה

ר' יהודה בן בלעם בספר ההכרעה<sup>2</sup> (בראשית ח, כ) נזקק לדברים אלו וכתב ליישב את דברי רס"ג, וז"ל: אם כל חי – המפרש [-רבינו סעדיה גאון] הוסיף בלשון הכתוב ואמר 'אם כל חי מדבר'. ואיש מארץ המזרח, ושמם 'מבשר', מתח עליו ביקורת קשה, לומר שהמלאכים כלולים

(כ). פרץ מערבי, קטע נוסף מתוך "כתאב אלתרג"ח" לר' יהודה אבן בלעם, Proceedings of the American Academy for.

. pp. 1-16 (1990 - 1991)57 Jewish Research , 1990 - 1991, Vol

בהגדרה הזאת, באומרו: 'היה ראוי שיאמר "אם כל חי מדבר מת"',<sup>82</sup> והרי בכך מושגת הגדרת האדם אשר הוא מורכב ממין ושני הבדלים, ואין המתרגם זקוק לכך, כי המקום מורה עליו שהוא אכן התכוון בו לבני האדם בלבד.

ובאומרי 'מורכב ממין ושני הבדלים', התכוונתי ב'מין' – לחיים, והם אשר כוללים את האדם וזולתו, והוא נבדל בדיבור מבעלי החיים הלא-מדברים, ובמוות, אשר הוא ההבדל השני, הוא נבדל מהמלאכים, שהרי הם חיים ואינם מתים, עכ"ל. הרי שכתב שאין עולה כלל על הדעת לומר דקאי אמלאכים, כי אינם נזכרים בפרשה זו, שכולה עוסקת בבנ"א ובעלי חיים.

יש לציין שהשגה זו בשם רב מבשר הובאה ג"כ ע"י ר' משה אבן עזרא, ושם הצדיק את השגת רב מבשר על רבינו סעדיה (בחיבורו מקאלה אלחדיקה פי מעני אלמג'אז ואלחדיקה, ראה אהל דוד עמוד 411, הוב"ד בקיצור ע"י צוקר במבוא למהדורתו של השגות רב מבשר עמ' 8).



### ספר תיקון הטעויות השגה לג עמוד 247

ומה שנמצא אצל, ירצהו השם, בפרשה הזאת, אמרו: 'קבלת מחלצות ומתנות מן הגויים אינה מותרת, מפני שאלישע אמר: "חי ה' אשר עמדתי לפניו אם אקח", ודניאל אמר לבלשצר: "מתנתך לך להוין".'

אמר מבשר: לו היה הדבר כמו שהזכיר, לא היו יוסף ומרדכי, רשאים לקבל דבר.

ומה שהזכיר מהמנעות אלישע, ע"ה, מלקבל מתנות נעמן וחליפות בגדיו, אינו מורה שדבר זה אסור, אלא יתכן שנמנע מזה מחמת התגאות, כדי להראות לו שאין לו תשוקה לכך ואינו כמו האנשים המשתוקקים לקבל בגדים ומתנות. וכן דניאל ע"ה אפשר שנמנע מלקבל רק משום שרצה להוכיח את בלשצר, וחשש שהסכמתו לקבל המתנות תגרום לו להתבייש מפניו ולמעט בתוכחה. או כדי שלא יהיה בעיניו כמקבל שכר על נבואתו. ואם כן הדבר, אין מה שהזכיר מהמנעות אלישע ודניאל מלקבל המתנות מן הגויים ראייה שאסור לקבל מהם.

### התשובה

מקור ענין זה שלא לקבל מתנות הוא מהאמור במשלי (טו, כז) 'ושונא מתנות יחיה', וכתב רבינו סעדיה בפירושו (דרישת החכמה שם) שאיסור זה נאמר דוקא על מתנות האסורות שנלקחו מהגזל וכדו', והוסיף שזהו טעמו של אברהם שלא לקח ממלך סדום דבר, ואמר 'אם מחוט ועד שרוך נעל', וכן זהו טעמו של אלישע שלא לקח מנעמן, וגיחזי שלקח נענש בצרעת. ע"כ.

כא). ראה בהע' 162 במהד' בלאו ויהלום שהביאו שבתפסיר מהדו' דרינבורג איתא 'אם כל חי מדבר ומת' [נ-נטאק מאית], ובזה א"ש. אמנם בנוסח התפסיר שהיה לפני רב מבשר לא נכתב כן, וגם בנוסח תרגום רס"ג מכ"י תימן ליתא. וצוקר כתב לשער (במהדורתו להשגות רב מבשר כאן בהערה) שזו הגהה מאוחרת בתפסיר רבינו סעדיה בהשפעת השגה זו. השערה זו מתאמת מכך שגירסה זו מופיעה כך גם בפירוש רס"ג לבראשית (עמ' 296) ומדבריו בספרו הנבחר באמונות ובדעות (מאמר שביעי אות א עמ' ריט), שמבואר שם כגירסה שבתפסיר שלפנינו, וכפי שהביא רב מבשר.

נמצא א"כ שלא למד רבינו סעדיה ענין זה מאלישע אלא מדברי שלמה הנ"ל. ולכן אף שאפשר לדחות כמ"ש רב מבשר שמה שאלישע לא לקח היה זה משום שרצה להשתרר על נעמן, מ"מ יסוד הדברים לא ישתנה אחר שמקורו ממשלי, ואחר שזה מוכח, שפיר אפשר להעמיד שזהו טעמם של אלישע ודניאל.

ואין להקשות מיוסף ומרדכי, דעכ"פ אי"ז איסור אלא עצה טובה, ומעיקר הדין מותר לקבל מתנות מסוג זה.

ואלישע ודניאל חסידותא עבדו בנפשיהו, וכפי שציין לנכון צוקר בהערותיו לדברי הגמרא בברכות (י): הרוצה להנות יהנה כאלישע, הרי שרגיל היה לקבל משל אחרים, ומה שפרש ממנו של נעמן היה זה רק משום היותו עובד ע"ז.



### ספר תיקון הטעויות השגה לו עמוד 253

ומה שנמצא אצלו עוד בפרשה הזאת, אמרו: 'אמר הכתוב לפתח חטאת רובץ, ולא אמר רובצת, הוא אחד משבעה במקרא שהם גם זכר וגם נקבה בדבור, מזה: חטאת רבץ, ומיתריו ויתדיתה, שאלי נס ונמלטה, ודליותיו שלחה לו, ונגלה יסודו ונפלה, תמס יהלך, בלא יומו תמלא'.

אמר מבשר: לא נתווכח אתו בפירוש אלה השבעה, אעפ"י שדעתנו במקצתם שונה ממה שהזכיר, אבל כוונתנו לבאר שיש מהסוג הזה יותר ממה שהזכיר הוא. מזה: והיתה צעקה גדולה בכל ארץ מצרים אשר כמהו לא נהיתה, ודומה לו: אם יבא עשו אל המחנה האחת והכהו, ונתתי פני בנפש ההיא והכרתי אתו מקרב עמו, והנה רוח גדולה וחזק מפרק הרים ומשבר סלעים, והנה יד שלוחה אלי והנה בו מגלת ספר. ומאד יתכן שבחפוש מעולה ימצא מהסוג הזה יותר ממה שהבאנו.

### התשובה

כוונת רבינו סעדיה לכלול ברשימה זו רק פסוקים שנזכרה בהם מילה אחת בלשון זכר והשניה הסמוכה לה בלשון נקבה, וכן להיפך, ולא שתהיה מילה נוספת מפסיקה ביניהן, כפי שהוא בדוגמאות שהביא רב מבשר, שכמותן באמת אפשר למצוא רבים נוספים במקרא, וכפי שכתב רב מבשר בצדק.

והנה קושיית רב מבשר תבוא רק בפסוק 'אל המחנה האחת והכהו'. ובוה י"ל, ששם מחנה קאי בשתי לשונות [-זכר ונקבה], דמצינו במקרא פעמים רבות שהמילה מחנה מוזכרת בלשון זכר ונקבה חליפות, כגון והיה המחנה הנשאר לפליטה (שם), ועתה הייתי לשני מחנות (שם לב, י), המחנה כאשר היא (מלכים ב' ז, ז) ועוד. ועתה אנכי הרואה דכ"כ בהדיא ר' יונה בן ג'נאח בספר השורשים (שרש מחן, עמ' 162) שהשם 'מחנה' יבוא בלשון זכר ובלשון נקיבה, ונקט חלק מדוגמאות אלה שזכרנו.

וע"כ שפיר אפשר לייחס למילה מחנה שתי לשונות אלו אף בסמיכות זה לזה. וכמו"כ יש לתרץ בפסוק 'רוח גדולה וחזק', דשפיר קאי הא על שם 'רוח'. ובשאר דוגמאותיו של רבינו סעדיה מדובר בפעלים, ושפיר אפשר ליישב כנ"ל.

ובביאור ענין זה יש לומר, שדרך המקרא לכתוב לשון זכר ונקבה בסמיכות, ואין לתמוה על כך משום שזו דרך לשון העברים<sup>22</sup>, וכמ"ש רבינו סעדיה להרחיב ביסוד המסתעף מכך בכמה מקומות, בספר הצידוק (פירושו לספר איוב יז ו) כתב: פירשתי 'תוף' נגזר מן תף, ומשימושי העברים שפעמים זוכרים השם הנקוב ונוקבים השם הזכור כאמרם 'מה אמלה לבתך' והכוונה 'לבך'. וכאמרו 'תשכן עליו עננה', והכוונה 'ענן'. ואמר 'ליהודים היתה אורה' והכוונה 'אור', ו'תפת' 'תף'. עכ"ל. וכ"כ שם עה"פ 'דבק מאום' שפירושו 'מאומה' בלשון זכר. וכ"כ בספר התהלות עה"פ 'בתוך עלמות תופפות' (תהלים סח, כו) שפירושו נערים בלשון זכר. והוסיף שאין זה מוזר בעיני אבותינו לשנות מזכר לנקבה, וכמו 'הרות הגלעד' שהם 'הרים', ו'עתים מזומנות' שהם 'מזומנים', וכל הדומה לכך. וכ"כ בספר הגלוי (עמ' 141) שהמנהג הוא לזכור הנקוב. וכ"כ בפירושו לבראשית על הפסוק 'השמש יצא על הארץ', וז"ל: ואומרו 'והשמש יצא' בלשון זכר, סובל שני פירושים: א. או שהשמש באה בלשון זכר, וגם בלשון נקבה, ככתוב: 'לעיני השמש הזאת'. ב. או שיש כאן מילה נסתרה, ושיעורה: 'אור השמש יצא', וזה קרוב יותר. וכך בכל דבר שאנו מוצאים אותו בזכר ונקבה, שני הפירושים האלה אפשריים בו, ע"כ.



### ספר תיקון הטעויות השגה כא עמוד 209

במה שנמצא אצלו בפרשת בראשית, אמרו: 'במה שנתפרשו תולדותיו של קין עד ז' דורות תועלות (שונות). והזכיר שמצא בזה ארבע סיבות, אחת מהן, להודיענו על הפריה והרביה שהיתה בזמן ההוא, והודיענו שהיא שני בנים, או בן ובת, וכשהיה לאיש או לאשה כמו זה כבר קיימו מצות פריה ורביה. כי לעדה היו שני בנים - יבל ויובל, ולצלה בן ובת - תובל קין ונעמה, ובגלל זה הוסיף ואמר: ואחות תובל קין נעמה. ובהלכה - 'שני זכרים או זכר ונקבה', וזה בזמן ההוא, שחייהם היו ארוכים, אבל עכשיו זכר או נקבה'.

כב). וזה אחד מיסודות משנתו הפרשנית של רבנו סעדיה גאון במקרא, שלדעתו השפה העברית הינה הסכמית ויש להשתעבד לכלליה כפי שקבלנו אותם אף אם אינם מובנים לנו, וזאת משום שדבר הסכמי אין מידי מה לפלפל בו. כדברים אלו כתב בפירושו לבראשית על הפסוק 'ויקרא האדם שמות' (ב, כ) שאדם קרא שמות לכל הבע"ח, הדומם, החכמות, המלאכות וכו', עד שלא נותרה מילה בלשון הקודש שלא קבע אותה או אדם הראשון, ומזה ידועה לנו שפה זו עד היום, עיי"ש באורך, ובשפה זו בחר ה'. וכמ"ש בפתיחתו לספר האגרון: ספר האגרון ללשון הקודש, אשר בחר בו אלהינו מני עד וכו'. וכ"כ בפירושו לספר יצירה (עמ' כו) שאדם הראשון ובניו הם שקבעו את הלשון. וזהו שכתב בספרו צחות לשון העברים (בפרק ד ובפרק ז) ששפתנו הסכמית היא ונתייסדה ע"י מי שקבע את כלליה וחוקיה, והם לא תמיד נתבררו לנו, אלא מכיון שכך קיבלנוה במסורת אין לנו לשנותה. וכן דעת הרמב"ם ששפתנו הסכמית היא ולא טבעית, כפי שכתב במורה הנבוכים (ח"ב פרק ל), וראה עוד באגרות הרמב"ם (מהדור' ר"י קאפח נספח ב, עמ' קמט ובהערה 10 שם) שהרחיב בזה.

אמר מבשר: כבר טעה, ירצהו השם, בנידון זה, שתי טעויות. האחת, אמרו שכשהיה לאיש או לאשה שני בנים, קיימו מצות פריה ורביה זה היה נכון רק לו היו שניהם מחויבים במצות פריה ורביה, אבל אם האשה היתה פטורה ממצוה זאת, הרי לא יתכן לומר שקיימה אותה. הלא תראה, לא נאמר על האשה אשר עלתה לרגל בשלש רגלים, שקיימה המצוה, הואיל ואינה מחוייבת במעשה זה. ואנו אומרים על האיש שעלה לרגל שקיים המצוה, מפני שהוא חייב במעשה זה. וזה מבאר לך, שמאמרו 'אם היו לאיש או לאשה שני בנים כבר קיימו מצות פריה ורביה', בלתי נכון.

ומה שמוכיח שהמצוה הזאת על הזכר ולא על הנקבה, הוא אמרם באשה ששהתה עם בעלה "שנים ולא ילדה לו שמה לא זכה להבנות ממנה ודלמא איהי דלא זכאי, כיון דאשה לא מפקדא אפריה ורביה לא מיענשא. ואמרו ג"כ: יהודית אנאשי ביתיה דר' חייא הוה לה צער לידה, שניא מאנא ואתאי לקמיה, אמרא ליה איתתא מי מפקדא אפריה ורביה, אמר לה לא, אשתאי סמא דעקראתא.

וטעונו השניה, מה שאמר שני זכרים או זכר ונקבה היו חובה בזמן ההוא, כי החיים היו ארוכים, אבל האידנא זכר או נקבה. ודברים אלו, הוא יחיד בהם, ואינם של חכמים.

וסובר אני שעשה זאת מפני שראה בענין הזה שני מאמרים שונים: הא', מאמר המשנה: 'בית שמאי אומרין שני זכרים ובית הלל אומרין זכר ונקבה'. והשני, מאמר ר' נתן בתוספתא: 'בית שמאי אומרין זכר ונקבה ובית הלל אומרין זכר או נקבה'. והכריע בין שני המאמרים במה שקבע שני זכרים או זכר ונקבה בזמן אחד, וזכר או נקבה בזמן אחר. והיה צריך להכריע ג"כ בין שני המאמרים האלו ובין מה שמסר התלמוד בענין זה בשם ר' נתן. כי אמרו: 'ר' נתן אומר בית שמאי אומרין שני זכרים ושתי נקבות ובית הלל אומרין זכר ונקבה'. ומכיון שהזכיר בשם ר' נתן שתי מסורות אלו, החולקות על מה שבמשנה, לא היה רשאי ליישב את אחת מהן ולעזוב את השניה, בלא הוכחה.

ומה שיש לסמוך עליו בענין הזה. הוא הסתם משנה, לא כפי ר' נתן, כי מלבד מה שדברי ר' נתן הם דעת יחיד הרי הם ג"כ מחלוקת דברייתא, ואמרו החכמים זכר' לברכה: סתם מתניתין ומחלוקת דברייתא הלכה כסתם מתניתין. ומה שיברר לך, שהחכמים שבקו דברי ר' נתן בנידון זה, הוא מה שהעמיקו על מה שהביא בסתם משנה ואמרו: מי שהיה לו בנים ומתו ר' אונא אמר קיים מצות פריה ורביה ור' יוחנן אומר לא קיים. ויצא מהשקלא וטריא שאם הניחו אחריהם בנים שהן בני פריה ורביה אביהם פטור מהמצוה הזאת, ואם לאו, חייב בה, כאמרם: מוטיבי בני בנים הרי הן כבנים מת אחד מהם או שנעשה אחד מהם סריס לא קיים. וזה מברר לך ששיעור מצות פריה ורביה לדעתם, שנים.

וראיה נוספת לדברינו, אמרם: בני בנים הרי הן כבנים, סבר אביי למימר ברא מברא וברתא מברתא אבל ברתא מברא לא אמר ליה ראבא ואפילו ברתא מברא דבעינן לשבת יצרה והא איכא, אילא כלי עלמא מיהא תרי מחד לא והא אמרי ל' רבנן לרב ששת נסוב איתתא ואלד בנא אמר להו בני שילת ברתא בנאי נינהו רב ששת דחויי דחינהו לרבנן. משלא הסתפקו חכמים

בבן אחד מרב ששת, והוא אינו מאנשי הזמן שהאריכו ימים, למדנו ששיעור פריה ורביה, לדעתם, שנים בכל זמן.

### התשובה

עיי' בפירושו של הרב קאפח למשנה תורה (פט"ו ה"י מהל' אישות) שכתב דאינו יודע יסוד לדעה זו של רבינו סעדיה, והמחה לדבריו בספר הנבחר באמונות ובדעות (מאמר עשירי פ"ט) עיי"ש. וכן הובאה דעת רס"ג בשו"ת יביע אומר (חלק ז, אבן העזר סימן ב אות ח) ושם גם כתב שדעתו דעת יחיד היא.

ונראה ליישב בהקדים דברי רס"ג בענין אריכות ימי הדורות הראשונים הסמוכים לזמן בריאת העולם, שכתב בפירושו לבראשית (פרק ה), וכן בהקדמתו לתהלים (עמוד כה) ובספר קורות הזמן (סוף פרק א)<sup>כ</sup> שעשה זאת ה' כדי שיספיקו להביא ילדים רבים לעולם בזמן קצר, ומטעם זה אחר המבול שוב היתה אריכות ימים מופלגת, ומשום כך ציווי התורה להביא שני ילדים נאמר על הזמן ההוא, משא"כ בזמן הזה שבטל טעם זה, עכת"ד.<sup>כ</sup>

כג). ראה לעיל הערה יח.

כד). ואלו דבריו בהקדמתו לספר תהלים: ה' יתברך ויתעלה לא שלח את שליחו משה בן עמרם, ולא הראה אותותיו ומופתיו, ולא נתן ספר התורה אלא בזמן אשר הגיעו בני אדם למספר הכי שלם אשר חייבה חכמתו שישארו על כדומה לו לעולם, כי עשרת הדורות שהיו מאדם ועד נח היו ימי חייהם תשע מאות שנה ושמונה מאות ושבע מאות, ומה שקרוב לזה, לפי שהנברא הראשון לא היו אלא שנים בלבד, ואלו היו ימי חייהם קצרים לא היו מגיעים ולדיהם למספר רב, לפיכך ארכו ימי חייהם כדי שיוליד כל אחד מהם בימי חייו מאת ולד, דרך משל, או מאתם ולדות, וכך בנו, וכך בן בנו בחייו, ואז יגיעו לאלפים בחיי האב הראשון.

וימי חיי עשרת הדורות אשר מנח ועד אברהם היו חמש מאות שנה וארבע מאות שנה ושלוש מאות שנה ומאתים, לפי שהנשארים אחרי המבול היו שמונה אישים, נח ושלשת בניו וארבעת נשותיהם, והרי יהיו ימי החיים הללו על אף קצרים כמו אותם ימי החיים הארוכים, מפני שהמולידים באלה יותר מן המולידים בהם, ונמצא שאין הדור הולך אלא לאחר שכבר העמיד מספר ולדות כמו שהיו מעמידים הדורות הראשונים.

וכך כאשר נתרבו בני אדם מאחרי אברהם נתמעטו ימי חייהם למטה ממאתים שנה, וכל שנוספו בני האדם הוסיפו ימי חייהם להתמעט, עד אשר הגיעו אל כמות המספר אשר חייב החכם [-הקב"ה] שישארו בדומה לו כל הימים, ולכן עשה את ימי חייהם מאה ועשרים שנה או קרוב לזה, כדי שיחזור כל דור מהם להיות כמו הראשון או קרוב לו, וכזה קצב לשליחו המאיר מאה ועשרים שנות חיים.

ובאותו הזמן שהגיעו בני אדם למספר הזה שהוא היותר ראוי להם שישארו בדומה לו נתן ה' תורתו והזריח זהרה, והשלים מצותיו, ועשה את הנפלאות ואת האותות המזהירים, עכ"ל.

ובספר קורות הזמן כתב: וידוע לנו שצד החכמה באריכות הימים לקדמונים הוא, כי הבורא יתגדל ויתעלה אשר ברא מכל החיות וזוגות רבים, לא ברא מבני האדם אלא זוג אחד, כלומר אדם וחוה, והאריך את ימי החיים כדי שיתרבה הזרע, וכאשר התרבה התקצרו, עד שעמד מנין בני האדם בשיעור הראוי לו.

וכ"כ בקיצור בפירושו לספר בראשית (פרק ה עמוד 327), וכתב עוד שם (עמוד 322) שפירוש 'הנפילים' היו בארץ' הם האנשים שחיו בדורות אלו שהאריכו ימים, ונקראו 'נפילים' - שעניינו גיבורים - משום שמן הידוע שקיום כל גוף טבעי תלוי בכוחותיו, וכיון שאנשים אלו חיו פי עשר מאיתנו בערך, נמצא שכח גופם גדול משלנו פי עשר בערך - כשיעור זה, ע"כ. ועל דרך זה כתב עוד בפירושו לספר בראשית (א, כט-ל. ד, ז) בטעם הדבר שאסר ה' לאדם ולחיות את אכילת

ועפ"ז י"ל שחכמי המשנה דברו על הזמן ההוא, משום שמטרתם היתה לפרש את ציווי התורה 'פרו ורבו' והוא באמת נאמר בזמן ההוא.

אמנם מצוה זו לא השתנתה ובטלה לגמרי שאם יפחת מספר היהודים פחות משישים ריבוא שוב יחזור הציווי להרבות את הזרע לפחות שני ילדים, וכפי שאכן היה בזמן המבול שהוארכו שנות חייהם כבתחילת תולדות ימי עולם מטעם זה, וכנ"ל.



### ספר חשיפת הטעויות השגה ג עמוד 347

וממה שנמצא אצלו בפרשת אלה תולדות נח מה שאמר: 'יש שואלים כיצד שילח נח את העורב ראשון, ואין זה מנהג האנשים לשלוח עורב לצורכיהם. ואנו אומרים שנח לקח כציפור הקרובה ביותר את העורב בגלל קרבת מקומו, והיה מקום היונה רחוק יותר, ולכן אמר 'מאתו' (בראשית ח ח).

**אמר מבשר:** הנה 'מאתו' אין הוא (נוכח) בעורב, ואין הוא אלא על היונה. כמו שאמר: 'וישלח את הערב ויצא ושב עד יבשת המים מעל הארץ וישלח את היונה מאתו לראות הקלו המים מעל פני האדמה' (בראשית ח זח). ומאחר ש'מאתו' אינו מוסב אלא אל היונה ולא אל העורב, התבטל מה שטען בזאת הסוגיה.

**ודע** שהמצב הטוב ביותר בשבילו בזאת הסוגיה שהוא טעה בקריאה, רוצה לומר שהוא חשב כי הלשון הזאת 'מאתו' הוא על העורב. כי כשאנחנו שוללים נכונות זה העניין ואומרים שמה שאמר 'מאתו' מוסב אל 'וישלח את היונה מאתו', אנחנו קבענו אותו... שהוא הסתמך על הדבר על ידי מה שאיננו מעיד עליו.

**ואשר לטענתו** ששלח את העורב דווקא בגלל קרבת מקומו, אבל מקום היונה היה פנימה ממנו, ועל כן אמר 'מאתו', אין לפי הפשט של וישלח את היונה מאתו' שמשמעותו מה שמורה על קרבת מקום העורב לנח, ולא על ריחוק (מקום) היונה ממנו. והוא נהג (כאן) מנהג 'ובני דן חשים' (בראשית מז כג) ופסוקים (דומים), מה שאינו מורה על קרבת מקום העורב אל נח ולא על ריחוק מקום היונה ממנו. וכמו שמי שאמר שנח שלח את העורב לראשונה בגלל קרבת מקומו ומפני שמקום היונה רחוק ממנו, ועל כן אמר הכתוב 'ובני דן חשים' (בראשית מז ג) 'ועיני לאה רכות' (בראשית כט יז), היו צוחקים עליו, ואין מייחסים לו חכמה, אלא הזיה ובורות, ואין באלו שני הפסוקים מה שמורה על קרבת מקום העורב וכן לא על ריחוק מקום היונה ממנו. ומי שטוען ששלח את העורב ראשונה בגלל קרבתו אליו ושהיונה הייתה פנימה ממנו, ולכן אמר הכתוב 'וישלח את היונה מאתו' לא ייוחס גם כן אם יטען זאת אלא להזיה ולבלבול... וטענה זו מעידה עליו. וזה מסביר לך ...

---

בעלי החיים, משום שרצה שיתרבו החיות בשיעור מספיק שלא יבואו לידי כליון, וכאשר הגיע הזמן ההוא התירם להם באכילה ובהקרבה, וזהו הזמן שבו הקריבו קין והבל את קרבנותיהם.

### התשובה

כוונת רבינו סעדיה שהלשון 'מאתו' מורה על ריחוק, שלזה רומזת המ' של 'מאתו', וכוונת הפסוק 'וישלח את היונה מאתו' שהיונה היתה רחוקה יותר מהעורב, ומשום כך שילחה באחרונה, ורב מבשר לא ירד לסוף דעת רבינו סעדיה. ולפי הבנה זו כל אריכות דבריו מיותרת וקושיותיו בטילות.



### ספר תיקון הטעויות השגה לו עמוד 255

ומה שנמצא אצל, ירחמהו השם, בפרשת ואלה תולדות נח, אמרו: 'אם יאמר האומר, הן ראינו ששאל הרג את עצמו ונקרא אח"כ בחיר ה', והסכמת האומה מכניסה אותו בכלל שמונה נסיכים, נאמר, כי שאל לא הספיק להרוג את עצמו, אלא לאחר שנשען על חרבו תש כחו, ולא נשלמה ההריגה עד שבא העמלקי והרגו'.

אמר: 'ואם יסבור הסובר ששיקר, הנה כשנתבונן בכתוב נמצאהו אומר ויקח שאל את החרב ויפל עליה, והעמלקי אמר נקרא נקריתי בהר הגלבוע והנה שאל נשען על חניתו והנה הרכב ובעלי הפרשים הדבקהו, ויאמר אלי עמד נא עלי ומתתני, הרי אמרו נשען על חניתו מתאים למה שאמר ויפל עליה'.

אמר מבשר: התבונן, ירחמך השם, בדבר הזה, כמה תמוה הוא. אמר: 'אולי יסבור שהעמלקי שיקר באמרו שהרג את שאל', ואח"כ הביא ראיה על אמתת דבריו מדבריו. ואם יסבור הסובר ששיקר בדבריו הראשונים איך יבטח בדבריו השניים?

ואשר אמר ש'דברי העמלקי: נקרא נקריתי בהר הגלבוע והנה שאל נשען על חניתו, מתאימים לדברי הכתוב ויקח שאל את החרב ויפל עליה', אין בזה התאמה, כי פירוש 'נשען' – נסמך, ופירוש 'ויפל' – והוא נפל, ואם הוראתה האמתית של מלה אחת שונה משל האחרת, הרי בטלה ההתאמה שהזכיר.

ולו גם הסכמנו לו שהמאמרים מתאימים זל"ז, לא היתה בזה ראיה שהעמלקי דיבר אמת באמרו שהרג את שאל כי אפשר שראהו במצב שסיפר, אבל לא הרגו, ולא אמר כך אלא מפני שחשב כי בזה יתקרב לדוד. ואם מה שאמרנו אפשר, הרי אין מה שהזכיר ראיה שהעמלקי הרגו.

ומה שאנו משיבים בדבר הזה, הוא שכבר קרו לשאל מקרים של בלבול הדעת במקצת מהזמנים, ככ': ובעתתו רוח קעה, ולא יחד שגם באותה שעה קרה לו כך, מה ששיבש את שכלו עד שהרג את עצמו. ומי שמצבו כך הרי הגנות והעונש נופלים הימנו.

### התשובה

להשגה הראשונה: כיון שהעמלקי רצה למצוא חן בעיני דוד, בכך שבישר לו שהוא הרג את שאל, אילו חפץ היה לשקר בדבריו לא היה לו לומר שמצא את שאל נשען על חניתו, אלא



היה אומר בסתם שהרג את שאול - ועל ידי כך היה מגדיל שבחו - שהרי בכך היה יודע דוד שאילולי שהרגו העמלקי לא היה מת שאול. וכיון שאמר שהיה שאול נשען על חניתו, הקטין שבחו, שהרי שאול היה מת בסוף גם בלעדיו, ומוזה מוכח שלא שיקר אלא אמר דברים כהויתן. **להשגה השנייה:** אחרי שהוכח שהעמלקי לא שיקר בדבריו, על כורחנו לפרש כמ"ש רבינו סעדיה, כי הנה במקרא כתוב להדיא ששאול נפל על חרבו, ובדאי שנפצע והגיע עי"כ לשערי מות, אלא שלא מת לגמרי - וכפי שהעיד העמלקי. וא"כ על כרחך מה שאמר העמלקי ששאול נשען על חניתו, לא היה זה אלא לאחר שכבר פצע את עצמו בחרב, ועתה נשען הוא על חניתו באפיסת כוחות ובחוסר אונים. וא"כ אין כוונת רבינו סעדיה ש'נשען על חניתו' פירושו 'נפל על חרבו', אלא, שבזה מוכח שצדק העמלקי בדבריו משום שהם תואמים את המקרא, שלאחר שנודע לנו שפצע שאול את עצמו בחרבו מסתבר שהוצרך להישען על חניתו כדי שלא יפול מאפיסת כוחותיו. ולעולם 'נשען' ו'נפל' שתי משמעויות שונות להן.

**להשגה השלישית:** גם היא מיושבת, כמ"ש ביישוב הראשון, שאילו רצה העמלקי לשקר היה לו לומר שהוא הרגו לבדו ובכך היה מגדיל שבחו, ובזה שהזכיר שהיה כבר גוסס ונשען על חניתו רק הקטין את גבורתו במעשהו, ועל כרחך שדיבר אמת וכן"ל.

**ופירוש רב מבשר** שביעתו רוח רעה, אין לו שום רמז במקרא, ולפירושים מסוג זה מזדקקים אנו רק כאשר אין הסבר המבאר את המקרא כפשוטו. וע"כ ודאי שפירושו של רבינו סעדיה עדיף ונהיר שבעתיים גם כאן, אחר שמיוסד הוא על המושכל והכתוב, וכפי פשט הדברים.

ויש לציין שכפירוש רב מבשר כן הובא גם בחיבור המיוחס לרב שמואל בן חפני גאון<sup>10</sup>.



## ספר תיקון הטעויות השגה לח עמוד 259

ומה שנמצא אצלו בפרשת לך לך, אמרו: 'אם יאמר האומר, איך ענש השם את פרעה והוא לא חטא? התשובה לכך היא, שאמרו וַיִּנְגַע י"י אֶת פְּרֹעֶה אִינוּ בְּפֹעַל אֵלָא בְּהִתְרָאָה'.

**אמר מבשר:** אכן לקח פרעה את שרה בחזקה, ואף שסבר שהיא אחות אברהם, אין זה מוציא מהיות נכליו עמה מכאיבים את לב אברהם במה שתפשה והפריד ביניהם. ואם כך הדבר, הרי ראוי היה לעונש על שלקח אותה באופן כזה. זה, לו לא מצאנו ל'וינגע' אלא הפירוש הזה, כל שכן אם אפשר שנפרשהו: וייסרהו ויחלהו, והיסורים והחולי, דרכם לבוא על הראוי להם ועל שאינו ראוי להם. ואם כן, נפרש וַיִּנְגַע י"י אֶת פְּרֹעֶה, ויחלהו וייסרהו, כפשוטה של מלה. כי אין כאן דבר המחייב את הוצאת המלה מפשוטה לדרך ההעברה.

כה). הובא במבואו של צוקר להשגות רב מבשר עמוד 10, ובהערה לפירוש רס"ג לבראשית שם.

### התשובה

יש ליישב, שבעצם האיום כבר בא על ענשו, עד שמכחו החזיר את שרה לאברהם, והרי זה עונש גמור וצער ממשי כנגד מה שציער את אברהם ושרה.

ולפי פירוש רב מבשר ש'וינגע' היינו כפשוטו, שפרעה נתייסר מחמת חולי אע"פ שלא הגיע לו עונש כזה - שהרי לא חטא עם שרה בפועל אלא רק ציער את אברהם, נמצא שהייסורים מגיעים גם למי שלא ראוי להם, וכמו שכתב הוא בהדיא. אמנם לפי זה לא תורצה הקושיא כלל.

והנה כקושיית רב מבשר כן הקשה ר' יהודה אבן בלעם בספר ההכרעה (נ' אלוני, שלושה קטעים חדשים מחיבורי אבן בלעם, בית מקרא חוברת א-ב תמוז תשכד כרך ט עמוד 121). וזאת משום שגם הוא למד בדברי רס"ג שפירש שה' רק הזהיר את פרעה ולא הענישו בפועל, בשביל לא לייחס עוול לה'. וע"כ כתב להקשות שעכ"פ גרם לאברהם ושרה צער, וע"ז ראוי היה להיענש. ולפי דברינו מיושבים דברי רס"ג מכל צד.



### ספר תיקון הטעויות השגה לט עמוד 261

ומה שנמצא אצלו. ירחמהו השם. בפרשה הזאת. אמרו: 'פירשתי ושלש עשרה שנה מרדו ובארבע עשרה שנה בא כדרלעמר, 'בשנה השלש עשרה והארבע עשרה'. כי עשיתי את כל אחת מהן שנה אחת. למען לא יהיה שלש עשרה שנה וארבע עשרה ביחד כ"ז שנים, מלבד ה"ב הראשונות'.

אמר מבשר: אין כאן דבר המצריך לפרש ושלש עשרה שנה מרדו - 'השנה השלש עשרה'. רק פירושו: מרדו שלש עשרה שנה. וזה ידוע משני אופנים: הא'. מפשט המלה. ואין דבר הדורש להוציא אותה ממובנה הגלוי. כי אין זה מן הנמנע שמרדו בו י"ג שנה ויהיה יחד עם י"ב השנים שעבדוהו כ"ה שנה. זה מה שמחייב הפירוש. והאופן השני. מה שהזכירו בסדר עולם. כי הם אמרו: אברהם אבינו היה בצאתו מחרן שבעים וחמש שנה והן שתים עשרה שנה שעבדו את כדרלעומר ושלש עשרה שנה שמרדו בארבע עשרה שנה בא כדרלעומר. הרי. כמו שהזכרנו, שלש עשרה שנה מרדו. פירושו: מרדו י"ג שנים. ולא השנה השלש עשרה, כמו שאמר.

אבל ובארבע עשרה שנה בא כדרלעומר. פירושו: ובשנה הארבע עשרה. כמו שהבאנו בשם הראשונים ז"ל. ודומה לזה מאמר הכתוב: ויהי בארבע עשרה שנה למלך חזקי' עלה סנחריב.

### התשובה

כפי שמעיר רב מבשר, באמת אין הכרח מהלשון לפרש כמש"כ רס"ג, ואדרבה בפשטות יש להשאיר הבנת המקרא כפשוטו שהיו אלו שלש עשרה שנים נוספות על השנים עשרה, אלא שמנין השנים הכריחו לרס"ג להוציא מקרא מפשוטו, אחר שמתנגד הוא לסדר ימי עולם לפי

דעת רס"ג, ומשום דס"ל כדעת רשב"ג דאיתא במדרש בראשית רבה (פרשה מא). ולא על רבינו סעדיה תלונותיו של רב מבשר.

וכן כתב גם דונש בתשובותיו על מנחם (עמ' יז) שכפירושו של רס"ג כן אנו מוכרחים לפרש לפי הפשט, וכן פירשו התרגום ירושלמי, ראב"ע ורד"ק, והגר"א בפירושו לסדר עולם (פרק א ד"ה וי"ג שנה מרדו) כתב שפירוש זה הוא פשוטו של מקרא [אלא שסתם דבריו ולא פירש מדוע זהו פשוטו של מקרא].

וכדעת רב מבשר כן כתב ר' יהודה בן בלעם בספר ההכרעה (נ' אלוני, שלשה קטעים חדשים מחיבורי אבן בלעם, בית מקרא חוברת א-ב תמוז תשכ"ד, כרך ט, עמוד 121) וז"ל: שנים עשרה שנה עבדו, ובארבע עשרה שנה – סבר המתרגם [-רבינו סעדיה גאון] כי הוא רוצה לומר: ובשנתו השלוש עשרה ובשנתו הארבע עשרה, וזה לפי דעתו ארבע עשרה שנה בלבד. אולם רז"ל (שבת יא., וסדר עולם רבה פרק א) אינם רוצים בזאת והם אומרים, כי הן של עשרים וחמש שנים. התרו את אנשי סדום ולא שבו, על כן נהפכו. ונכון הוא מה שאומרים הראשונים ז"ל על הפסוק שנים עשרה שנה עבדו את כדלעומר ושלש-עשרה שנה מרדו – הרי הזכיר שתי פעמים, ואחר כך העלה עליו מלחמת הבבלים בהם בשנה הארבע-עשרה של מרידתם בו, ע"כ.

ורלב"ג בביאור המילות כתב: ושלש עשרה שנה מרדו – אפשר ששלש עשרה שנה מרדו, או שבשנה השלש עשרה מרדו, ואין לנו הכרח בזה. ע"כ.



### ספר חשיפת הטעויות השגה ד עמוד 349

וממה שנמצא אצלו בפרשת לך לך בסוגיית ברית בין הבתרים: 'הניעם אברם והתנועעו, ואמר לפני כן יִבְתָּר אֹתָם (... אברם) (בראשית טו י), וכאשר הניעם אברם, הם נעו, אף על פי שלא אמר שהם נעו, מפני שאם הם לא נעו, מדוע הזכיר את ההנעה'. אמר: 'וממה שמחזק שהם היו חיות, מפני שלא הזכיר בפרשה מה היה בעניין הגופות, לא שהוא אכלם, ולא שהם הוקרבו כקרבן, ולא שהם נקברו'.

אמר מבשר: אין להסיק שמוכן יִשָּׁב אֹתָם אֲבָרָם (בראשית טו יא) שהם חיו, כי תנועתם מורה שהם חיו, והרי אפשר שיתנועעו כמו שמתנועעים דוממים אשר אפשר שיתנועעו, לא כתנועה אשר אם מתנועעים בה יש בה חיים, ויהיה מצבם בזה כמצב הרוח כמו שנאמר: יִשָּׁב רוחו יָזְלוּ מִים, (תה' קמז יח), אשר מתנועעת ולא נמצאת בה חיים. ואם זה כך, הרי הוא טעה בסוגיה הזאת. וכן מה שטען בזאת הסוגיה שהוא מזכיר לנו מה שהיה בעניין ההנעה שהיא מורה שהם חיו ...

### התשובה

דעת רבינו סעדיה וכפי שכתב בפירושו לספר בראשית (עמוד 359) שבמעמד זה בישר לו ה' על תחית המתים, בכך שלאחר שביתר את הבהמות והניע אותם אברהם, נעשה נס והם קמו

לתחיה, ורמז לו ה' שכשם שעתה קמו הם לתחיה, כך ישראל יזכו בסוף ימי עולם לתחית המתים.

וכן כתב עוד בתשובותיו על טענות חיוי הבלכי (גנזי ירושלים ח"א אות כא עמוד רעה) וז"ל:  
'טעמי המחזה והבתרים לא היבנת עיניינם, על כן נבהלת בשמעך את חזונם, הרף והגידה לך את פתרונם, כי תחיית המתים כתובה בחביונם.

'פגרים בותרו והורד ציפור עליהם, וישב אותם אברם וינידם ויחיו כולהם, ולכן הקדים תת כל בתר לקראת רעהו מהם, כקרב עצם אל עצמו לפחת בהם חייהם.

'חיל האל הגדול הזה בראותו, חוייב לצוות כן את בניו ואת ביתו, למען לא ידאגו מן העיניו בביאתו, כי אחריו יודיע ה' ישועתו, עכ"ל. והרי דבריו מבוארים כפי שכתב בפירושו לספר בראשית שם.

ודברי רב מבשר שאין הכרח לפרש כדברי רס"ג, ואפשר לומר שהם נעו בעלמא ולא קמו לתחיה כלל - צ"ע טובא, דאם כן, מה אות יש בזה שהתנועעו כפי טבעם, שלפי מה שכתב רבינו סעדיה זה היה האות שנתן לו ה' להבטיחו על תחית המתים, ועל נקודה זו לא חלק רב מבשר.

והנה כקושיית רב מבשר כן הקשה דונש בהשגותיו (סימן ז) עיי"ש, והשיב על השגתו ראב"ע בספר ההגנה על רבינו סעדיה<sup>1</sup> (המכונה שפת יתר, אות ז) שדרך הגאון לרדוף אחר קדמוניו ז"ל, והם אמרו את זה מדעתם, וע"כ לא שייך להקשות על זה, עכ"ד. וכוונתו שזה אינו פירוש שחידשו רבינו סעדיה, אלא שהוא קיבלו כך במסורת מקדמוניו<sup>2</sup>, וממילא אין הכרח שיקצא לכך מקור בלשון התורה.

אמנם מה שכתב למצוא לכך סימוכין במושכל אינו סתירה לכך, משום שזו דרך רבינו סעדיה בספריו כידוע לרגיל בהם<sup>3</sup>, שמשתדל למצוא לכל דעה סימוכין והסבר ע"פ המושכל.



(כו). המכוון כולו ליישוב השגות דונש על רס"ג.

(כז). וצוקר בהערותיו לפי רבינו סעדיה לבראשית שם הביא שבקוראן נכתב ג"כ תיאור מעשה ברית בין הבתרים כעין מ"ש רבינו סעדיה שזה היה אות על תחיית המתים, ומאויבי תחכמי שמוכח מכאן שפירוש זה רוח באומה - ולא נתייחס דוקא ע"י רבינו סעדיה - ובא המשוגע וגנבו גם שמו בכליו כדרכו, וסילפו מעט כדי שיוכל ליחסו לעצמו. וכבר מצינו שתרגמו את התורה בשביל המשוגע הלז שיוכל להבינה, והרי זה היה למטרה נלווה זו (ע"י 52-56 pp. REJ 1882, ועיי"ע משה גיל, "מעשה בחירא וגירסאותיו היהודיות", בתוך: חקרי עבר וערב, ער' חגי בן-שמאי, ירושלים-תל אביב, 1993, עמ' 210-193, ואכמ"ל עוד בזה).

(כח). כפי שנהג עשרות פעמים בספרו הנבחר באמונות ובדעות ובשאר כתביו, והפליא לייסד בספרו הנבחר באמונות ובדעות (המאמר השלישי פרק י עמוד קמד) שמלבד המקרא יש לנו שני מקורות נוספים בדתינו, האחד מעין השכל והוא קודם למקרא, והשני מקור הקבלה והוא אחריו, עיי"ש. ובדרך זו צועד בכל כתביו.

## ספר תיקון הטעויות השגה יב עמוד 199

אמר אַנְכִי אֶשְׁבַּע ולא 'וישבוע אברהם', מלמד שמי שקבל על עצמו להישבע, כבר מחייבת אותו השבועה.

אמר מבשר: לו התבונן בסוף הענין כי אז ידע שאברהם ואבימלך אמנם נשבעו שניהם, שנאמר "כי שם נשבעו שניהם".

## התשובה

מפסוק זה לא זו בלבד שאין סתירה כלל לדברי רס"ג, אדרבה מכאן ראייה לדעתו שהמקבל על עצמו להישבע חשיב כנשבע ממש, דהרי בתורה לא נזכרה שבועתם, ואעפ"כ כתוב בסוף הפרשה 'כי שם נשבעו שניהם', והרי שקבלת שבועה דינה כשבועה ממש.



## ספר תיקון הטעויות השגה מ עמוד 263

ומה שנמצא אצלו, ירחמהו השם, בפרשת ויהיו חיי שרה, אמרו: 'טעם מה שכתב: ובניהם הרבית ככבדי השמים, חסר, משום שלא היתה היראה שלמה בענין הבנים, כי לא נמולו במדבר. ככ': וְכָל הָעָם הַיִּלְדִּים בְּמִדְבַּר בְּדֶרֶךְ בְּצֵאתָם מִמִּצְרַיִם לֹא מָלוּ.

אמר מבשר: לא יאמר על ראובן שיראתו בלתי שלמה, אלא כשעזב דבר, שהוא מחויב בו. אבל הנמנע מעשות דבר, שהוא פטור הימנו, לא יסופר עליו בשביל זה שיראתו אינה שלמה. וכבר אמר הוא, ירחמהו השם, שהיתה לישראל התנצלות במה שלא נמולו במדבר, כי לא היו יודעים זמן נסיעותיהם, ככ': עַל פִּי י"י יִחַנו וְעַל פִּי י"י יִסְעוּ. ואם הדבר הזה מונעם מן המילה, הרי היו פטורים הימנה בגלל המונע, והעוזב דבר שהוא פטור הימנו, אין לספר עליו בעבור עזיבתו זו, שהתרשל, או לומר עליו שיראתו אינה שלמה.

## התשובה

אין כוונת רבינו סעדיה לגנאי, אלא שהכתוב רמז לכך שלא נשלמה בבנים חובתם בענין המילה, דאע"פ שאנוס רחמנא פטריה, מ"מ חסרים הם משלמות זו.

וכהא דקיי"ל שמי מתו אחיו מחמת מילה פטור מלמול, ומ"מ נחשב ערל ופסול מלאכול קרבן פסח, אע"פ שאנוס הוא (עי' רש"י ותוספות פסחים כח:).



## ספר תיקון הטעויות השגה מא עמוד 265

ומה שנמצא אצלו בפרשת ואלה תולדות יצחק, אמרו: 'התועלת במה שהודיע לנו על סתימת הבארות ופתיחתן היא, שנדע שיצחק לא שינה את שמותן, אלא הלך בזה אחרי אביו, כאמרו: וַיִּקְרָא לָהֶן שְׁמוֹת כְּשֵׁמֹת אֲשֶׁר קָרָא לָהֶן אָבִיו, ויש לנו לקחת מוסר מזה: אם המכבד את אביו במה שאינו משנה את שמות בארותיו, התורה חושבת לו זאת לצדקה, מי שלא שינה

מנהגי אבותיו ולא הרבה אחרי המסורת שלהם, על אחת כמה וכמה'. אמר: 'והשכר שקיבל יצחק על שלא שינה שמותן, שלא שינה השם יתעלה את שמו כמו ששינה את שם אברהם ויעקב'.

**אמר מבשר:** אמרו שהתורה חשבה לו לצדקה בענין הזה, אין לזה בתורה שום זכר, רק היא טענה בלי הוכחה.

**וממה שאמר:** 'כל שכן מי שאינו משנה ממנהגי אבותיו ואינו מהרהר אחרי מסורתם', מתחייב שנגנה כל הגרים על שהם משנים ממנהגי אבותם. ובהבטל זה, ראיה להפסד דבריו.

**ואמרו:** 'שכרו של יצחק על שלא שינה שמותם הוא, שהשם יתעלה לא שינה את שמו, כשנותו שם אברהם ויעקב', מורה ששינוי שמם היה על דרך ההשפלה ולא על דרך ההרמה, וזה בנגוד להסכמת האומה. ועוד, הרי מפורש ששינוי שמותם לשבח היה: באברהם נאמר: וְלֹא יִקְרָא עוֹד אֶת שְׁמֶךָ אֲבֹרָם וְהָיָה שְׁמֶךָ אֲבֹרָהם כִּי אֲבִי הַמּוֹן גּוֹיִם נִתְּתִיךָ. ויעקב, הרי נאמר בו: וַיֹּאמֶר לֹא יַעֲקֹב יֵאמָר עוֹד שְׁמֶךָ כִּי אִם יִשְׂרָאֵל כִּי שְׂרִיתָ עִם אֱלֹהִים וְעַם אַנְשִׁים וְתוֹכֵל.

**ומה שאנו אומרים בזה** שלא שינה את שם יצחק הוא, שהשם יתעלה בחר לו את השם הזה וקראו בו, ככ': וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֲבֹל שָׂרָה אִשְׁתְּךָ יִלְדֶּת לְךָ בֵּן וְקִרְאתָ אֶת שְׁמוֹ יִצְחָק, ומכיון שהיה זה השם שה' בחר לו וקראהו בו, לא הוצרך לשנותו. אבל אברהם ויעקב, אבותם בחרו להם את השמות האלה ולפיכך אפשר היה שישנם, וזה מאמר אפשרי וקרוב.

### התשובה

**לקושינו הראשונה:** דבר זה מושכל הוא וא"צ ראיה כלל, שכל מילה שנכתבה בתורה לתועלתנו היא ליישר ארחותינו שנדע איך לעבוד את ה'. וזו מטרת הסיפורים שנכתבו בתורה ללמדנו לעשות כמעשה הצדיקים ולהתרחק ממעשה הרשעים - שנזכרו בתורה ג"כ למטרה זו. ויסוד זה נשנה רבות בתורת רבינו סעדיה והינו אחד מיסודות משנתו בפירושי המקראות, ראה מש"כ בספרו דרישת החכמה (פירושו לספר משלי, הקדמה עמ' טו. וכן ז, כו. יט, יא. כא, יא), ספר התהלות (פירושו לספר תהלים, הקדמה עמ' יט), ספר הצידוק (פירושו לספר איוב, הקדמה עמ' טו), פירושו לספר שמות (הקדמה עמ' 5-174), הקדמתו לתרגום התורה (עמ' יא, מהד' הר"י קאפח), הקדמתו לתפסיר ספר הגלוי (עמ' 107 מהד' בלאו ויהלום), ספר תשובותיו על חיוי הבלכי (גנוזי ירושלים ח"א עמוד רעו) ובספר הנבחר באמונות ובדעות (מאמר שלישי אות ו עמ' קט - קל). וכעין מה שהביא ר' אברהם בן שלמה בפירושו לספר מלכים א' (עמוד שטז) בשם רבינו סעדיה שנביאים רבים עמדו לישראל ונתנבאו, ומה שנבואותיהם לא נכתבו היינו משום שלא נצרכו נבואותיהם לדורות, וכדברי הגמרא (מגילה יד.) שנבואה שהוצרכה לדורות נכתבה ושלא הוצרכה לדורות לא נכתבה. והרי זה כנ"ל, שכל מה שכן נכתב הוא כדי ללמדנו לקח ומוסר.

ומה ששאל רב מבשר מהי ההוכחה לכך, הנה עצם כתיבת ענין זה בתורה היא ההוכחה הגדולה ביותר לפירוש רבינו סעדיה, שיש לנו מכך תועלת ללמוד להחזיק במנהגי האבות,

(ט). וז"ל שם: יצדקו רבים ולא יכתבו לנו דבריהם, בגלל כי אין לנו מוסר בקראתינו מעשיהם, ומעשה אב המון כתב לנו להיוסר בהם, ואתה אמרת - כל הנשאים לא נה בהם.

דאל"כ נכתב הדבר בתורה ללא תועלת, ודבר זה אינו ניתן להיאמר כלל, ובזה אף רב מבשר מודה.

לקושינו השניה: ודאי כוונת רבינו סעדיה למי שלא משנה את מנהגי אבותיו הטובים, או עכ"פ שאינם רעים, אך אין כוונתו חלילה שבן הרשע יתמיד בדרכו של אביו, ודבר זה אי"צ כלל להיאמר, ופשוט הוא כביעתא בכותחא.

ועוד, שהרי ברור שכוונת רבינו סעדיה כאן נגד הקראים, ודברי רב מבשר שאין ענין ללכת בדרכי האבות הרי הם נוגדים את מסורת חכמי ישראל, ושיטת הקראים עומדת בעינה, ולא תהא כזאת.

לקושינו השלישית: אין כוונת רבינו סעדיה ששינוי שם הינו השפלה, אלא לעולם באברהם ויעקב אכן היתה זו מעלה, אלא שיש מעלה נוספת למעלה מזו, והיא אי שינוי השם, שהיא תוספת מעלה שזכה לה יצחק בשכר שמירת שם בארות אביו.

וכך כתב רבינו סעדיה בהדיא בתשובותיו על טענות חיוי הבלכי (גנזי ירושלים ח"א אות יט עמוד רעז) בדבר שאלת חיוי על שינוי שמו של אברהם: 'יקר בעיניו והוסיף בשמו - אל, ותאמר כי נחש - ואיך יעונן האל, חלילה לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל, כעת יאמר למו מה פעל אל'. וכוונתו שמרוב אהבת ה' לאברהם הוסיף לו אות בשמו.

וכן גבי יעקב כתב (שם, אות כט עמוד רפה): 'כאשר רבו אנחותיו פה ועצם כאיבו, כן לעתיד מה רב שכרו [ומה] רב טובו, וגם בעולם הזה יק[ו]ן[ו] שו אל בשמו בק[ו]ר[ו] בו, ויי' אמר ישראל אשר אתפאר בו'. והרי הדברים מבוארים שבשביל לכבדו ולהתפאר בו קבע ה' את שמו ישראל.

וכמו כן כתב רבנו סעדיה בפירושו לספר יצירה (פרק א הלכה א עמ' מה) בהדיא, ששינוי שמו של יעקב לישראל וישורון שינוי לשבח הוא, והוסיף שם שהכינויים בוגדה ואהלה ואהליבה הם לגנאי, והכל לפי המאורעות, עכת"ד.

והרי שבדבריו התבהר עומק הענין, ששינוי השם בעצמו אין בו משמעות עצמית, וא"א להסיק מכך שנשתנה שם שכוונת המשנה לשבח או לגנאי, אלא יש ללמוד זאת רק מכח המאורע, וא"ש.



# אוצר חקר ועיון

“פוקו וזרעו בשביעית”, חורש וזומר – חשדות ואמון, מבט לאומי  
ואישי ♦ מידות שהתורה נדרשת בהן





הרב יהודה זולדן

## **"פוקו וזרעו בשביעית", חורש וזומר – חשדות ואמון, מבט לאומי ואישי**

---

הגמרא (סנהדרין כו ע"א) דנה בפסולם של סוחרי שביעית לעדות ולדיינות, ובמהלך הדיון נזכר היתרו של ר' ינאי לזרוע בשביעית משום ארנונא. בעקבות אזכור זה, מסופר בגמרא סיפור על דרכי התמודדות של אמוראים אחרים בנוגע לחקלאים שעושים מלאכות אסורות בשנת שמיטה.

להלן דברי הגמרא:

... כדמכריז רבי ינאי: פוקו וזרעו בשביעית, משום ארנונא...

רבי חייא בר זרנוקי ורבי שמעון בן יהוצדק הוו קאזלי לעבר שנה בעסיא.

פגע בהו ריש לקיש, איטפיל בהדיהו, אמר: איזיל איחזי היכי עבדי עובדא.

חזייה לההוא גברא דקא כריב.

אמר להן: כהן וחורש?

אמרו לו: יכול לומר - אגיסטון אני בתוכו.

תו חזייה לההוא גברא דהוה כסח בכרמי.

אמר להן: כהן וזומר?

אמר לו: יכול לומר - לעקל בית הבד אני צריך.

אמר להם: הלב יודע אם לעקל אם לעקלקלות.

הי אמר להו ברישא? אילימא הא קמייתא אמר להו ברישא הא נמי לימרו: אגיסטון

אני בתוכו! אלא: הא אמר ליה ברישא, והדר אמר להו הך.

מאי שנא כהן - משום דחשידי אשביעית. דתניא: "סאה תרומה שנפלה למאה סאין

של שביעית - תעלה, פחות מיכן - ירקבו". והוינן בה: אמאי ירקבו? ימכרנו לכהן

בדמי תרומה, חוץ מדמי אותה סאה! ואמר רב חייא משמיה דעולא: זאת אומרת

נחשדו כהנים אשביעית.

אמרו: טרודא הוא דין.

כי מטו להתם סליקו לאיגרא, שלפוח לדרגא מתותיה.

אתא לקמיה דרבי יוחנן, אמר לו: בני אדם החשודין על השביעית, כשרין לעבר שנה?

הדר אמר: לא קשיא לי, מידי דהוה אשלשה רועי בקר. ורבנן אחושבנייהו סמוך.

## רפה "פוקו וזרעו בשביעית", חורש וזומר – חשדות ואמון, מבט לאומי ואישי

והדר אמר: לא דמי, התם - הדור אימנו רבנן ועברוה לההוא שתא, הכא - קשר רשעים הוא, וקשר רשעים אינו מן המנין.

אמר רבי יוחנן: דא עקא.

כי אתו לקמיה דרבי יוחנן אמרו ליה: קרי לן רועי בקר ולא אמר ליה מר ולא מידי?

אמר להו: ואי קרי לכו רועי צאן מאי אמינא ליה?

מאי קשר רשעים? שבנא הוה דריש בתליסר רבוותא, חזקיה הוה דריש בחד סר

רבוותא... בא נביא ואמר לו: "לא תאמרון קשר לכל אשר יאמר העם הזה קשר"

(ישעיהו ח, יב). כלומר: קשר רשעים הוא, וקשר רשעים אינו מן המנין...

להלן נעיין במסופר בגמרא.



### "כדמכריז רבי ינאי: פוקו וזרעו בשביעית, משום ארנונא"

במשנה (סנהדרין כד ע"ב) נזכר בין פסולי העדות: "סוחרי שביעית". על כך אמר רבי שמעון בר יוחאי: "בתחלה היו קורין אותן אוספי שביעית. משרבו האנסי, חזרו לקרותן סוחרי שביעית". בגמרא (כו ע"א) הוסבר שהאנסי הכונה ל"ארנונא". במהלך הדיון בדברי ר' שמעון הללו, צוין מקרה נוסף של הטלת מיסים שקרה אחר ימיו של ר' שמעון, בימיו של ר' ינאי - אמורא ארץ ישראל: "כדמכריז רבי ינאי: פוקו וזרעו בשביעית, משום ארנונא". רש"י (ד"ה ארנונא וד"ה פוקו) הסביר שארנונא זהו "מס שגובה המלך מן התבואות, כך וכך כורין מן השדה לשנה".<sup>א</sup> בשנת שמיטה אסור לזרוע - "שדך לא תזרע" (ויקרא כה, ד) ואם לא יזרעו את השדות, לא יהיה מאיפה לשלם את המס. מאחר שהחובה לשמור על הלכות שביעית בזמן הזה היא מדרבנן, "דבטלה קדושת הארץ" (רש"י שם) לענין המצוות תלויות בה, התיר ר' ינאי לזרוע על מנת לאפשר לשלם את המס.

תוספות (ד"ה משרבו) שאלו: "וא"ת ומשום ארנונא התירו לחרוש ולזרוע, דהויא איסורא מדאורייתא?". לא רק לזרוע אלא גם לחרוש. נראה ששאלת תוספות היא לא רק על היתרו של ר' ינאי שהתיר לזרוע, אלא גם בעקבות המסופר בהמשך על אותו חקלאי שחרש, ור' חייא ור' שמעון אמרו שהוא יכול היה לטעון שהוא אגיסטון בתוכה ו"משום ארנונא שכרו בעל הבית לחרוש" (רש"י ד"ה אגיסטון). תוספות כתבו בלשון רבים: "התירו לחרוש ולזרוע". ר' חייא ור' שמעון התירו לחרוש, ר' ינאי התיר לזרוע. יתכן עוד שתוספות בשאלתם רמזו על ההוראה של ר' ינאי כפי שהיא מופיעה בירושלמי (שביעית ג, ה; ד, ב; סנהדרין ג, ה): "בראשונה כשהיו המלכות

א. כך כתב גם רש"י (בבא בתרא ח ע"א ד"ה ארנונא): "עישורי תבואות ובהמות מדי שנה בשנה". כך גם תוספות (גיטין סב ע"א ד"ה אין): "מפרש ר"ת אגיסטון בקרקע שמקבלים מן המלך לפרוע כך וכך תבואה בשנה כדאמר התם לעיל מינה רבי ינאי מכריז פוקו וזרעו ארנונא בשביעית". רבנו חננאל (בבא בתרא ח ע"א בתוד"ה והלך) פירש שהכוונה לארוחות לחיילי המלך העוברים ממקום למקום. כך כתבו גם הרמב"ם (בפירוש המשנה סנהדרין ג, ג; הל' שמיטה ויובל א, יא) והר"ן (נדרים סב ע"ב ד"ה והלך). ראה גם עירובין לא ע"ב רש"י ד"ה אכסניא.

## **"פוקו זורעו בשביעית", חורש וזומר – חשדות ואמון, מבט לאומי ואישי רפו**

אונסת, הורי רבי ינאי שיהו חורשין חרישה ראשונה<sup>3</sup>. הדיון בירושלמי הוא האם מותר לחרוש את השדה על מנת להוציא את הקוצים כדי שהקוצים לא יפריעו לגידולים שיצמחו בשדה בשנה השמינית<sup>4</sup>. נראה אם כן, שר' ינאי התיר לעשות מלאכות חקלאיות אסורות בשנת שמיטה בשל אונס או גזירה אחרת<sup>5</sup>.

תשובתו הראשונה של תוספות היא כרש"י, הדבר מותר כי שביעית בזמן הזה מדרבנן<sup>6</sup>. ועוד כתבו התוספות: "אי נמי י"ל דפקוח נפש הוא ששואל להם המלך מס ואין להם מה יפרעו ומתים בתפיסת המלך, והכי איתמר בירושלמי משום חיי נפש"<sup>7</sup>. לפי תוספות אין מדובר רק על עונש כספי או גופני שצפוי אם לא ישלמו מיסים, אלא על חשש שיגזרו עונש מיתה על מי שלא ישלם את הארנונה. יש להעיר שהביטוי "חיי נפש" אמנם מופיע בירושלמי (שביעית ח, ד-ה), אך לא בהקשר של סוגייתנו. בסוגייתנו בירושלמי (שביעית ד, ב) נאמר שמותר לעבור על איסורי שביעית הללו, ואין למסור הנפש מאחר ומטרת הגויים היא לגבות מיסים וארנונות, ואין הם מבקשים להעבירם על דתם. כך הסביר הרא"ה קוק (שו"ת דעת כהן, סימן נח) את היתרו של ר' ינאי: "כשנדייק בסוגיות הירושלמי נראה, שהאונס של המלכות לא היה לקיחת המסים, שהוא רק אונס ממון, שהרי עסקו שם בקשר עם דין זה, בכל הדינים של חובת מסירות נפש, באיזה אופן יהרג ואל יעבור, ובאיזה אופן יעבור ואל יעבור... ועל כן נראה נלע"ד, שהמלכות היתה אונסת לעבוד בשביעית ושלא להניח את הקרקע בורה, אלא שנסתפקו אולי מתכוונת המלכות להעביר על דת, ובכי האי גוונא הוי הדין שיהרג ואל יעבור, ועל כן אמרו שם "דלא בעי משמדתכון אלא למגבי ארנונין", והכונה היא, שהמלכות היתה אונסת ממש, וגזרה שיעסקו בעבודת הקרקע, אלא שטעמה של המלכות היה לא להעברת הדת, אלא מפני טובתה, לגבות

ב). דברי ר' ינאי הללו נזכרו בירושלמי שם בהקשר למשנה (שביעית ד, ב), בה נאמר: "שדה שנתקצה תזרע במוצאי שביעית, שנטיבה או שנדיירה לא תזרע במוצאי שביעית". ר' יוסי ברבי בון הסביר שהלכה זו נקבעה בשעת הסכנה כש"המלכות אונסת" לשלם מס שמוטל על הקרקעות. לכן התירו לחרוש בשביעית כדי ליתן את המס הקצוב למלכות מתבואת השדה. אך אם חרש שתי פעמים חכמים קנסו אותו, כי אז הוא טייב את השדה. ורק חרישה אחת התירו. "לא התירו שתי חרישות". מכאן שעוד בימי התנאים היו גזירות מס מהמלכות, ובשל כך התירו לעשות מלאכות חקלאיות. לפי האמור בגמרא (שבת עג ע"ב) "תנא בארץ ישראל קאי, דורעי ברישא והדר כרבי", לא מספיק לזרוע, צריך גם לחרוש כדי שהזרע ייקלט באדמה.

ג). על הבדלים בהיתר של ר' ינאי בין האמור בירושלמי לבין האמור בבבלי, ראה: הרב צבי יהודה הכהן קוק, עוללות שביעית, שבת הארץ, ב, עמ' 795-796. ראה עוד: "מחלוקת במציאות", לנתיבות ישראל, ב, עמ' סה-סו.

ד). על היתרו של ר' ינאי, ראה בהרחבה: יהודה פליקס, "פוקו זורעו בשביעית", תלמוד ירושלמי - מסכת שביעית, ב, עמ' 339-353.

ה). כך גם כתבו התוספות בתחילת הסוגיה (סנהדרין כד ע"ב ד"ה אלו), שהנחת היסוד היא שהדין אמור כששביעית מדרבנן.

ו). התוספות (גיטין סב ע"א ד"ה אין עודדין) כתבו: "ושמא סכנת נפשות איכא אם לא יפרעו מס למלך", זאת לעומת דבריהם בסנהדרין, שם כתבו באופן החלטי יותר. הרא"ה קוק (שבת הארץ, מבוא, פרק יא, א עמ' 148, בהוצאת מכון התורה והארץ) הסביר שמאחר שהמלך מקבל ארנונה מן השדה, השדה נחשבת כשדה של המלך, "וממילא הויא קרקע של נכרי ונפקעת מידי שביעית". ע"פ דבריו, מיושבת קושיית התוספות (סנהדרין כו ע"א ד"ה אגיסטון; גיטין סב ע"א ד"ה אין עודדין). ראה עוד: הרא"ה קוק, שו"ת משפט כהן, סימן נח.

## רפו "פוקו וזרעו בשביעית", חורש וזומר – חשדות ואמון, מבט לאומי ואישי

המסים. ומפני שגזירת המלכות יש בזה חשש סכנת נפשות, ובפרט בעניני הכלל, ובזמני הרדיפות, וחשדים של מרידה במלכות, כמבואר שם מדברי המשומד שאיים עליהם דבעי למרדא, שכתבו המפרשים שזהו מענין מרידה במלכות, על כן הקילו בזה, משום חשש סכנה. ומה שהוזכר בבבלי "דמכריז רבי ינאי, פוקו וזרעו בשביעית משום ארנונא", גם כן היה בזאת הכונה, שרבי ינאי היה זריו בשמירה מחשש סכנת נפשות, ובפרט בעניני הכלל, וכאשר הדין הוא דבמקום סכנה הנשאל הרי זה מגונה והשואל הרי זה שופך דמים, וכמו שכתב רש"י ביומא פ"ד: בענין פקוח, על כן הכריז פוקו וזרעו בשביעית, ולא תכנסו לחשש סכנה נגד גזירת המלכות. והוסיף ואמר שעיקר טעם המלכות הוא משום ארנונא, ואין כאן דין יהרג ואל יעבור, מאחר שהיא מתכוונת להנאת עצמה".<sup>1</sup>

נראה להוסיף עוד על ר' ינאי, ועל מניעי ההיתר. ר' ינאי היה אמורא ארץ ישראלי, מרביתו של ר' יוחנן (בבא בתרא קנד ע"ב).<sup>2</sup> על ר' יוחנן הוא קרא פסוקים מספר משלי כדי לדבר בשבחו (ירושלמי כלאים ח, א; קידושין ג, ח; בבא בתרא ט, ו).<sup>3</sup> ר' ינאי היה תלמידו של ר' יהודה הנשיא, ובוודאי הוא הכיר את דעתו של רבי יהודה הנשיא שנימק על פי לימוד מפסוקים, מדוע שביעית בזמן הזה מדרבנן (מועד קטן ב ע"ב; גיטין לו ע"ב).<sup>4</sup> ר' ינאי היה עשיר מאד (קידושין יא ע"א). מסופר שהיה לו פרדס (מועד קטן יב ע"ב), והוא נטע ארבע מאות כרמים (בבא בתרא יד ע"א) - "משום ישוב ארץ ישראל הוא דעביד, ומעלין עליו כאלו נטעה כולה" (שיטה מקובצת שם,

ז). הראי"ה קוק כתב לנציגו של הברון רוטשילד, שדרישת פקידי הברון מחקלאים יהודים הרוצים לשבות לחלוטין ממלאכה בשנת שמיטה, היא כפייה לעבור על הדת, על אף שניתן להסתמך על היתר המכירה (אגרות הראיה, א, אגרת רלו): "אבל כשיש כח כופה ומכריח, בין שיהיה מישראל, או מאומות העולם, אז אין שום הבדל בין קלות לחמורות, וכל המצות כולן יש להן בנוגע לזה דין של חמורות. וההיסטוריה שלנו מלאה מעובדות כאלה...". במקום נוסף (שו"ת משפט כהן, סי' קמח, עמ' שנד), כתב הראי"ה קוק שרוב גזרות השמד של אומות העולם היו מתוך מגמה להעביר על דת, ואף באלה שיסודן היה לכופ את עם ישראל לעבור עברה לשם הנאתם, הצטרף לזה גם כן הרכיב של העברה על דת. ראה עוד בענין כפייה על עבודה בשביעית, על חקלאים שרוצים לשבות: אגרות הראיה, א, אגרות רלו, רלח, רנד-רנו, שי, שיב. עוד בענין היתרו של ר' ינאי: ראה רמב"ם וראב"ד (הל' שמיטה ויובל, א, יא) ובנושאי הכלים. שו"ת המבי"ט, ג, סי' מו; שו"ת מהר"ם גלאנטי, סי' נז. במקורות רבים בשבת הארץ, פרק א הלכה יא (חלק א עמ' 238-241, בהוצאת מכון התורה והארץ). ראה גם: הרב יעקב אריאל, "פוקו וזרעו בשביעית" - האמנם? באהלי שדה, סי' ז.

ח). מקור נוסף לכך שר' שמעון בן יהוצדק היה רבו של ר' יוחנן, ניתן ללמוד מהגמרא (ראש השנה לד ע"ב) שם אמר רבי יוחנן שאם שמע תשע תקיעות בתשע שעות יצא. על כך שאלה הגמרא: "ומי אמר רבי יוחנן הכי? והאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק: בהלל ובמגילה, אם שהה כדי לגמור את כולה - חוזר לראש! לא קשיא: הא - ידידה, הא - דרביה".

ט). בגמ' (יבמות צב ע"ב) מסופר שר' ינאי שבח את הסברו של ר' יוחנן, וריש לקיש אמר לר' יוחנן "אי לאו דקלסך גברא רבה, הוה אמינא לך אנא" הסבר אחר.

י). יש להניח שר' ינאי גם הכיר את רצונו של רבי יהודה הנשיא להתיר שמיטה (ירושלמי פאה א, ג; תענית ג, א): "רבי בעא מישרי שמיטתא". ניתן לפרש שהוא רצה להתיר שלא לקיים דיני שמיטה כלל מדרבנן, וניתן לפרש שרצה להתיר בשנה שהיה בה בצורת, וכפי שמסופר שם, ואולי רק רצה לבטל איסור ספיחים באותה שנה מפני שהיה חסר אוכל, ובשדות היו הרבה ספיחים. ראה: הרב אלתר הילביץ, "שיטת רבי ורבי פנחס בן יאיר בשביעית בזמן הזה בסוגיות התלמודים", חקרי זמנים, ג, עמ' מט-ס; הרב יעקב אריאל, "רבי יהודה הנשיא ושביעית בזמן הזה", באהלי שדה, סימן ח.

## **"פוקו זורעו בשביעית", חורש וזומר – חשדות ואמון, מבט לאומי ואישי רפח**

בשם הראב"ד). כרם – הכוונה לחמישה עצי גפן. מכאן שהיו לו מספר גדול של עצים - 2000 עצי גפן!"

עמדת ר' ינאי ששביעית בזמן הזה מדרבנן, כדברי רבו - רבי יהודה הנשיא, יחד עם ההכרה בקשייהם של חקלאים בשל תשלומי מיסים וארנונות על בסיס כמות היבול שצומח בשדה או במטע, עד כדי סכנת חיים מצד השלטונות, הביאה את ר' ינאי לקרוא לציבור לזרוע ולעשות מלאכות נדרשות על מנת שיהיה מהיכן לשלם הארנונה. כמובן שר' ינאי לא התיר לעשות את הפעולות הללו, מפני שהוא זלזל ח"ו בהלכות שמיטה.

הרב אברהם שור (תורת חיים כאן) הסביר שהגמרא הביאה את הסיפור עם רבי חייא ור' שמעון בן יהוצדק בהקשר לדברי ר' ינאי: "נראה דמייתי ראיא מהך עובדא דמותר לחרוש ולזרוע בשביעית משום ארנונא כדמכריז ר' ינאי, מדאמר ליה דיכול למימר אגיסטון אני בתוכו, דהיינו ארנונא בלשון אחר שפירש"י ז"ל, ולכך מייתי ש"ס הך עובדא הכא".



### **"ר' חייא בר זרנוקי, ור' שמעון בן יהוצדק"**

ר' חייא בר זרנוקי נזכר בסוגיה זו בפעם היחידה בשני התלמודים. ר' שמעון בן יהוצדק היה אמורא ארץ ישראלי ואף הוא היה, כמו ר' ינאי, מרביתו של ר' יוחנן. במקורות רבים, ר' יוחנן מביא דברים בשמו של ר' שמעון בן יהוצדק (פסחים צה ע"ב; יומא מג ע"ב, ועוד). ר' ינאי היה כהן, וכשהוא נפטר, בא יוחנן אחיו של ר' שמעון ללוד, מקום פטירתו, על מנת להיטמא לו (מסכת שמחות, ד). על ר' יוחנן מסופר שהוא הלך אחר מיטתו של ר' שמעון בן יהוצדק (ירושלמי נויר ז, א).



### **"הו קאזלי לעבר שנה בעסיא"**

לפי המסופר בהמשך, מדובר בשנת שמיטה. בגמ' (סנהדרין יב ע"א) הובאה ברייתא בה נאמר שאין מעברים את השנה בשנת שמיטה. רש"י (שם ד"ה לא בשביעית) נימק: "לפי שמאריכין עליהן איסור עבודת קרקע". אמנם בגמרא (סנהדרין שם) נזכר שמאז שבית רבן גמליאל, ואחר כך גם ר' יהודה הנשיא, התירו להביא ירקות מחוץ לארץ, ההלכה היא שאם יש צורך לעבר את השנה השביעית אזי מעברים. ר' חייא ור' שמעון חיו לאחר שבית רבן גמליאל ואחר כך רבי יהודה הנשיא התירו להביא ירק מחוץ לארץ בשנה השביעית, וניתן לעבר את שנת השמיטה. "אשר

---

יא). הראי"ה קוק, "תורה וארץ ישראל", מאמרי הראיה, עמ' 465-466 [הרב משה צבי נריה, מועדי הראיה, עמ' רכב] למד מדברי הגמרא שר' ינאי נטע בעצמו את העצים הללו ולא באמצעות פועלים או שליחים "הרי זה מוכיח כי מצוה זו יש בה גם מעין מצוה עצמית, נפשית, פנימית, המחייבת כל נפש מישראל לבלתי לצאת ידי חובה רק ע"י שליח, כי אם לעשותה עד כמה בעצמו ולא ע"י אחרים".

יב). כך נאמר בירושלמי (שקלים א, ב; פאה ה, א), וכך גם פסק הרמב"ם (הלכות קידוש החודש ד, טז). בהרחבה בספרי: "עיבור השנה השביעית והשנה השמינית", באר יהודה - סנהדרין, עמ' 238-250.

## רפט "פוקו וזרעו בשיעית", חורש וזומר – חשדות ואמון, מבט לאומי ואישי

על כן נראה שהם הלכו לבדוק האם יש סיבה או צורך לעבר השנה או לא. אפשרות נוספת היא שהם רצו רק לחשב האם נכון לעבר שנה זו או לא, אך הם לא התכוונו באמת לעבר. הם הלכו לעסיא, מקום שגם בעבר עיברו בה שנים (מגילה יח ע"ב): "אמר רבי שמעון בן אלעזר: מעשה ברבי מאיר שהלך לעבר שנה בעסיא". אסיא היא מקום ישוב בצפון הארץ על שפת הים (משנה במות טז, ד; תוספתא מגילה ב, ה).<sup>7</sup>



### "פגע בהו ריש לקיש, איטפיל בהדיהו, אמר: איזיל איחזי היכי עבדי עובדא"

ריש לקיש היה חברו, תלמידו וגיסו של ר' יוחנן (בבא מציעא פד ע"א). המילים: "פגע בהו" – מלמדות שהמפגש של ריש לקיש עם ר' חייא ור' שמעון לא היה מתוכנן מראש. נראה שריש לקיש שאל את האמוראים או בירר בדרך כלשהי להיכן הם הולכים ומה מטרת הליכתם, ואז "איטפל בהדיהו". הביטוי "איטפל" הוא חריף. נטפל אליהם משמעותו שהוא נצמד אליהם, ואולי ללא רצונם והסכמתם של ר' חייא ור' שמעון.<sup>8</sup> ריש לקיש הסביר מה מטרתו בהליכתו עם האמוראים: "אמר: איזיל איחזי היכי עבדי עובדא". אלך ואראה איך הם עושים מעשה. מה הם השיקולים על פיהם מחליטים האם לעבר או לא, ואם ההחלטה היא לעבר, אזי איך מעברים בפועל. על פניו נראה שמטרתו חיוביות, וברצונו ללמוד לפחות מר' שמעון בן יהוצדק – רבו של רבו, דברים הקשורים לעיבור השנה.<sup>9</sup> יתכן שהביטוי "איטפל" מלמד על כוונות אחרות של ריש לקיש, אך בשלב זה ר' חייא ור' שמעון לא היו מודעים לכך ואף שיתפו עמו פעולה.

יג. אמנם תוספות (סנהדרין כו ע"א ד"ה לעבר; סנהדרין יא ע"ב ד"ה אין מעברין; בבא בתרא נו ע"ב ד"ה ערקסקיס) כתבו ששני האמוראים הללו לאסיא רק לחשב האם יש לעבר השנה אך לא לעבר ממש, כי אסיא היא מקום בחוץ לארץ ואין מעברים שנים בחוץ לארץ, וכן היה זה בשנת שמיטה ואין מעברים בשנת שמיטה. על היות אסיא מקום בחו"ל – ירושלמי שביעית ו, א; קידושין א, ח; כלאים ט, ג; כתובות יב, ג. אך כאמור, אין הכרח לפרש שאסיא היא מקום בחוץ לארץ. ראה גם: הרב מרדכי פוגלמן, שו"ת בית מרדכי, ב, סימן טו; הרב ראובן מרגליות, מרגליות הים, סנהדרין כו ע"א אות ו. האם מותר לחשב שנים בחו"ל? לפי הריטב"א (ברכות סג ע"א) גם ר' חנניא בן אחי ר' יהושע רק חישב בבבל ולא עיבר, ובכל זאת "אפילו על החשבון היו מקפידין כדכתיב 'כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים'". הרמב"ם (הל' קידוש החודש א, ח) כתב שלכתחילה החישוב אף הוא צריך להיות בארץ ישראל. יש לציין שר"ת (ספר הישר, חלק החידושים סימן תשיו) כתב כך: "ר' חייא בן זרוקי ור' שמעון בן יהוצדק הוו קאזלי לעבר שנה פגע בהו ריש לקיש". לא ציין שהם הלכו לעסיא. ראה גם: הרב מאיר שמחה הכהן מדוינסק, אור שמח, הל' קידוש החודש ד, טז. נראה שרש"י לא פירש כתוספות שהם רק הלכו לחשב, מפני שכתוב פעמיים בגמרא שהלכו לעבר ולא כתוב שהלכו רק לחשב. רק בשביל לחשב אין סיבה ללכת לעסיא, וגם אין סיבה לעלות לעליה, למקום מיוחד לדון בדבר. בעין יעקב (עין יעקב סנהדרין שם) הציע שבאסיא הם פגשו את ריש לקיש בדרכם לארץ ישראל. וכך צריך לקרוא את הגמרא: "דבי חייא בר זרנוקי ורבי שמעון בן יהוצדק הוו קאזלי לעבר שנה. בעסיא פגע בהו ריש לקיש, איטפיל להו". על דבריו העיר החיד"א (פתח עינים סנהדרין שם), שאם כך היה צריך להיות כתוב: "פגע בהו ריש לקיש בעסיא". הרד"ל (פרק ח אות ח) שאל אם כך, מה זה חשוב לדעת היכן ריש לקיש פגש אותם? הסבר זה גם לא תואם לגירסת רבנו חננאל: "ר' חייא בר זרנוקי ור' יהושע בן יהוצדק הוו אזלי לעבר שנה באסיא בשיעית". בנוגע לעיבור שנה בחו"ל, בהרחבה בספרי: "עיבור השנה וקידוש החודש בארץ ישראל", באר יהודה – סנהדרין, עמ' 203-222.

יד. רבנו חננאל גרס: "פגע בהו ריש לקיש אזל בהדיהו". רבנו חננאל לא גרס את המילים: "איטפל בהדיהו".

טו. על רצונו של ריש לקיש להיות שותף בעיבור שנה ראה גם: ירושלמי ראש השנה ב, ה; סנהדרין א, ב.

**"חזיה לההוא גברא... תו חזיא לההוא גברא"**

ריש לקיש הוא זה שראה את החקלאים הללו עושים מלאכות חקלאיות אסורות בשנת שמיטה. לא נאמר בלשון רבים שגם ר' חייא ור' שמעון "חזו" את אותם חקלאים עובדים. יתכן שר' חייא ור' שמעון לא שמו לב, או שהם ראו אך לא ייחסו לזה חשיבות, או שהם ראו והבינו מיד מדוע אותם חקלאים עושים את הפעולות הללו, וכפי שהם אמרו זאת אחר כך לריש לקיש.



**"דקא כריב... דהוה כסח בכרמי"**

אסור מהתורה לזמור בשנת שמיטה "וכרמך לא תזמור" (ויקרא כה, ד). חרישה - ראשונים רבים כתבו שאיסור חרישה בשנת שמיטה זהו איסור תורה, אך יש הסוברים שאיסור חרישה הוא מדרבנן.<sup>טז</sup> אותם שני חקלאים עברו לכאורה עברות מהתורה או גם מדרבנן, הקשורות למלאכות חקלאיות שאסור לעשות בשנת שמיטה.



**כהן וחרש?? ...כהן וזמר?? ...משום דחשידי אשביעית**

ריש לקיש הצביע על אותם חקלאים בפני ר' חייא ור' שמעון: "כהן וחרש? ...כהן וזמר?". נראה שריש לקיש לא באמת ידע האם החקלאים הללו הם כהנים או לא. הוא ראה שני חקלאים עושים מלאכות חקלאיות שאסור לעשות בשנת שמיטה, והוא הניח שהם כנראה כהנים, כי כהנים חשודים על השביעית (כפי שיבואר בהמשך הגמרא). בדבריו אלו "כהן וחרש... כהן וזמר" הוא ציפה שר' חייא ור' שמעון יוכיחו את החורש והזומר. כך מופיע בשם הגאונים (תשובות הגאונים [הרכבי] סימן סו): "אמר להן ריש לקיש כהן וחרש. מפני שהכהנים חשודין על השביעית כאשר מפורש בשמועה. לומר אל תחרישו ממנו. אמרו לו: אם נבוא לנזוף בו, יכול לומר אגוסטאין אני בתוכה".

ריש לקיש הוא זה שאמר (חגיגה כז ע"א): "אין אור של גיהנם שולטת בפושעי ישראל... פושעי ישראל שמלאין מצות כרמון". אף על פי כן, ואולי דוקא בגלל זה, הוא ציפה שיוכיחו את אותם חקלאים ויחזירו למוטב.



**"אמרו לו: יכול לומר - אגיסטון אני בתוכו"**

ר' חייא ור' שמעון התעלמו מהטענה שמדובר בכהן. יתכן שהם סברו שגם אם כהנים חשודים על שביעית בהקשר של אכילת פירות שביעית עם פירות חולין (כפי שיבואר בהמשך

---

טז. רמב"ם הל' שמיטה ויובל א, ב. מקורות רבים בענין זה: שבת הארץ שם חלק א, עמ' 184 (הוצאת מכון התורה והארץ).



## רצא "פוקו וזרעו בשביעית", חורש וזומר – חשדות ואמון, מבט לאומי ואישי

הגמרא, עדיין אין זה אומר שהם חשודים על חרישה בשמיטה. הם התייחסו לגוף העניין, שיהודי חורש את האדמה בשנת שמיטה. תשובת ר' חייא ור' שמעון היא: "יכול לומר – אגיסטון אני בתוכו". לדבריהם, המניע לכך שאותו אדם עובד בשדה, הוא לא מפני שהוא מזלזל במצוות שמיטה, אלא מפני שאין לו ברירה: "משום ארנונא שכרו בעל הבית לחרוש" (רש"י ד"ה אגיסטון). אין מדובר על אדם שחורש את שדהו, אלא בעל השדה שכר אדם שחרוש. יש סוגי מיסים שונים – אחד על בעלי שדות, ועל כל אדם גם אם אין לו שדות. לאותו חורש לא היתה ברירה, והוא השכיר עצמו לעשות מלאכה חקלאית בשנת שמיטה. כאמור לעיל, לפי תוספות המצב היה חמור יותר: "דפקוח נפש הוא ששואל להם המלך מס ואין להם מה יפרעו ומתים בתפיסת המלך, והכי איתמר בירושלמי משום חיי נפש" (תוס' ד"ה משרבו). לא הכל מסוגלים להתמודד עם גזירות של מיסים וארנונה, ולעיתים מקור הפרנסה היחיד הוא עבודת השדה. במדרש (ויקרא רבה א, א) מתוארים גבורי הכח שמסוגלים לשלם ארנונה מבלי לעבוד במלאכות חקלאיות בשנת השמיטה: "ברכו ה' מלאכיו גברי כח עשי דברו לשמע בקול דברו" (תהילים קג, כ). "גבורי כח עושי דברו" – אמר ר' יצחק: בשומרי שביעית הכתוב מדבר, בנוהג שבעולם אדם עושה מצוה ליום אחד, לשבת אחת, לחודש אחד, שמא לשאר ימות השנה. ודין חמי חקליה ביירה, כרמיה ביירה, ויהבי ארנונא, ושתיק [זה רואה את שדהו – בור, את כרמו – בור, ועליו לשלם ארנונה והוא שותק]". יש לך גבור גדול מזה?

אך לא הכל מסוגלים להתמודד עם תשלומי מיסים וארנונה בלי לעבוד בשדה, ואולי אף יש בזה סכנת נפשות, וניתן להקל במצבים כאלו, כששביעית בזמן הזה מדרבנן.<sup>10</sup> סיפור דומה מופיע בירושלמי (שביעית ד, ג; ה, ד) על יחס מורכב למי שחרש בשנת שמיטה בדור שאחר כך:

"רבי חנינא בר פפא ורבי שמואל בר נחמן, עברון על חד מחורשי שביעית.

אמר ליה רבי שמואל בר נחמן: אישר.

אמר ליה רבי חנינא בר פפא: לא כן אולפן רבי "ולא אמרו העוברים ברכת ה' אליכם, ברכנו אתכם בשם ה' " (תהילים קכח, ח), מכאן שאסור לומר לחורשי שביעית אישר.

אמר ליה: לקרות אתה יודע, לדרוש אין אתה יודע. ולא אמרו "העוברים" אלו גויים שהן עוברין מן העולם. ולא אמרו לישראל "ברכת ה' עליכם". מה ישראל אומרים? "ברכנו אתכם בשם ה' ". לא דייכם כל הברכות הבאות לעולם בשבילנו ואין אתם אומרים לנו בואו וטלו לכם מן הברכות הללו, ולא עוד אלא שאתם מגלגלין עלינו פיסים וזימיות גולגליות וארנוניות".

גם כאן, נרמז שהגויים גוזרים גזרות ומטילים מיסים, ואין ברירה לאותם חקלאים אלא לעבוד בשמיטה. האמירה "אישר" היא עידוד ותמיכה בחקלאי שעובד בעל כורחו, ושלא ירגיש

10. הראי"ה קוק (שבת הארץ, מבוא, פרק ז, עמ' 115, הוצאת מכון התורה והארץ), כתב שבדואי גם אחרי הכרזתו של רבי ינאי: "פוקו וזרעו בשביעית משום ארנונא" נמצאו עוד רבים שלמי אמוני ישראל שלא השתמשו בהיתר זה למעשה, והחמירו על עצמם לקיים את השביעית כהלכתה, אע"פ שהיה עליהם עול הארנונה ועל כך הוא ציין את דברי המדרש רבה הללו.

## **"פוקו וזרעו בשביעית", חורש וזומר – חשדות ואמון, מבט לאומי ואישי רצב**

רע מפני שהוא נאלץ לעבוד. דרשת הפסוק מופנית נגד הגויים, שבמקום להתברך מעם ישראל, הם מאלצים אותם לעבוד בשמיטה.


בתשובתם "יכול לומר אגיסטון אני בתוכו" הביעו ר' חייא ור' שמעון אמון גדול בחקלאי. הוא עושה כן מחוסר ברירה בשל אונס ומצוקה של תשלום ארנונה, ולא מפני שהוא ח"ו מזלזל בהלכות שביעית. המשמעות המעשית היא שהעובדה שיש יהודים שחורשים בשמיטה בשל אונס, זו סיבה טובה שלא להאריך את השנה בחודש נוסף. ריש לקיש לא הבין שזו עומק תשובתם, וחשב שבתשובה זו הם סתם מסנגרים על אותו חקלאי. ריש לקיש לא הגיב על דברי האמוראים הללו, ולפי ההמשך כנראה שהוא לא קיבל את ההסבר הזה.



### **"אמר לו: יכול לומר לעקל בית הבד אני צריך"**

גם במקרה של החקלאי שזמר, ר' חייא ור' שמעון התעלמו ולא התייחסו לטענה שהחקלאי הוא כהן. בנוגע לכך שהוא זמר בשנת שמיטה, תשובת האמוראים היא: "יכול לומר - לעקל בית הבד אני צריך". בשנת שמיטה אסור לעשות מלאכות חקלאיות שמשביחות את הקרקע או את העץ כדי שיתן פירות. אך מותר לגזום זמורות כדי להשתמש בהן. כך הסביר התוספות (ד"ה לעקל): "גבי שביעית אין לאסור רק היכא דמשביח הקרקע, אבל הכא קשיא ליה, וכי האי גוונא שרי". במקרה זה יכול היה החקלאי לטעון שהוא צריך את הזמורות לצורך עבודת בית הבד, לעשות מהם חבלים על מנת לקשור את הזיתים שנמסקו בעת שמטעינים עליהם קורה, כדי לסחוט אותם. ההנחה היא שאם אדם זומר מפני שהוא צריך את הזמורות, אזי הוא לא מקפיד לזמור את הזמורות באופן מדויק ומקצועי, כמו שעושים בעת שזומרים ענפי גפן על מנת להצמיח שריגים חדשים. לזה התכוון תוספות "אבל הכא קשיא ליה", או כפי שכתב במקום אחר בענין זה (שבת עג ע"ב ד"ה זומר) "שאינן האילן מיתקן בכך אלא מתקלקל".

גם כאן ר' חייא ור' שמעון הביעו אמון במעשיו של החקלאי. הם ראו שהוא זומר באופן שהעץ מתקלקל, ובוודאי שהוא לא זומר באופן מקצועי כדי להצמיח שריגים וזמורות חדשים. הדבר מלמד שאכפת לחקלאי מהלכות שביעית, והוא יודע מה מותר ומה אסור.

בפני ר' חייא ור' שמעון היו שני מצבים שבהם חקלאים עשו מלאכות חקלאיות בשמיטה. החקלאי שחרש יכול היה לטעון שעשה כן בשל אונס, וזו סיבה טובה לא לעבר השנה. החקלאי שזמר יכול היה לטעון שעשה כן מפני שהיה צריך את הזמורות לעקל בית הבד, וזו פעולה שמותר לעשות בשנת שמיטה לכתחילה, ולכן מעשיו לא משמשים שיקול בדיון האם לעבר או לא לעבר. ריש לקיש טען שאלו דברי סניגוריה לא נכונה על חקלאים עוברי עבירה בשמיטה." 

---

יח. על ריש לקיש אמר עולא (סנהדרין כד ע"א): "הרואה את ריש לקיש בבית המדרש כאילו עוקר הרים וטוחן זה בזה".

### "אמר להם: הלב יודע אם לעקל אם לעקלקלות"

בשונה מהמקרה של החקלאי שחרש, כאן במקרה של החקלאי שזמר, הגיב ריש לקיש ואמר: "הלב יודע אם לעקל אם לעקלקלות" – "לבו יודע אם לעקל נתכוין או לעקלקלות, לעבור על הדת" (רש"י ד"ה הלב, וד"ה לעקלקלות).<sup>ט</sup> ריש לקיש לא הסכים לתשובת ר' חייא ור' שמעון. לפיו רק החקלאי עצמו הוא זה שיודע, וכלפי שמיא, מה הן כוונותיו האמיתיות, האם הוא צריך את הזמורות לעקל בית הבד, או שהוא אכן זומר לצורך השבחת העץ, ועובר על איסור זמירה בשמיטה. רק הלב שלו יודע, ולא אחרים, גם אמוראים חשובים. אי אפשר ללמד זכות על מישהו שניתן לפרש את מעשיו בצורה שלילית או חיובית, כשרק הוא זה שיודע מה האמת וכלפי שמיא. בדברים שבלב רק העושה יודע מה הכוונה האמיתית. כך גם אמר ר' יהודה בנוגע לאונאת דברים (בבא מציעא נח ע"ב): "רבי יהודה אומר: אף לא יתלה עיניו על המקח בשעה שאין לו דמים, שהרי הדבר מסור ללב, וכל דבר המסור ללב נאמר בו "ויראת מאלהיך" (ויקרא כה, יז)."

רש"י (ד"ה שהרי) הסביר את דברי ר' יהודה וקשר זאת לביטוי "אם לעקל אם לעקלקלות": "שהרי דבר המסור ללב - ולפיכך נאמר בו "ויראת מאלהיך", האי שהרי ליתן טעם למה נאמר בו יראה נקט ליה, והכי קאמר: שהרי כל הדברים הללו אין טובתן ורעתן מסורה להכיר אלא ללבו של עושה, הוא יודע אם לעקל אם לעקלקלות, ויכול הוא לומר לא עשיתי כי אם לטובה, הייתי סבור שיש לך תבואה למכור, או הייתי חפץ לקנות מקח זה".<sup>י</sup>

כך גם כאן, רק החקלאי יודע את האמת מה כוונותיו ולא אף אחד אחר. יתכן שדברי ריש לקיש הללו מכוונים גם לתשובתם של האמוראים בנוגע לחקלאי שחרש. הלב יודע האמנם הוא עושה כן מחוסר ברירה, בשל אונס, או שבאמת הוא חורש ולא מקיים מצוות שמיטה.

הביטוי "אם לעקל אם לעקלקלות" מופיע כבר בתוספתא (שביעית ג, ח) בנוגע להלכה אחרת בעניני שמיטה: "בראשונה היו אומרים מלקט אדם זיתים מתוך שלו כדרך שמלקט מתוך של חבריו את הגס הגס. חזרו להיות נותנין זה לזה בטובה. התקינו שיהו מביאין מן המצוי ומן הקרב. והלב יודע אם לעקל אם לעקלקלות".

בהמשך התוספתא (שם ט) נאמר דבר דומה בנוגע לסיקול עצים ואבנים מהשדה לצורך בנין או כדי לסלול דרך בשדה: "בראשונה היו אומרים מלקט אדם צורות וחרסין מתוך שלו, כדרך שמלקט מתוך של חבריו את הגס הגס. משרבו עוברי עבירה, חזרו לאסור".

במשנה (שביעית ד, א) נאמר באופן רחב יותר: "בראשונה היו אומרים מלקט אדם עצים ואבנים ועשבים מתוך שלו כדרך שהוא מלקט מתוך של חבריו את הגס הגס. משרבו עוברי

ט. המילה עקלקלות מופיעה בפסוקים (שופטים ה, ו; תהילים קכה, ה) כביטוי לאלו ההולכים שלא בדרך ישרה.

כ. הביטוי "הלב יודע אם לעקל או לעקלקלות" מופיע במקורות נוספים מאוחרים יותר מלבד אלו שנזכרו להלן: במדרש רבה (איכה רבה פרשה א, לא) בדברי רבן יוחנן בן זכאי לאספסיוס. וכן גם בתנא דבי אליהו רבה (פרק כג): "אשרי אדם שכל מעשיו לשם שמים. הלב יודע אם לעקל או לעקלקלות, שנאמר: 'אם אחרת יקח לו שארה כסותה ועונתה לא יגרע' (שמות כא, י)".

## **"פוקו וזרעו בשביעית", חורש וזומר – חשדות ואמון, מבט לאומי ואישי רצד**

עבירה התקינו שיהא זה מלקט מתוך של זה וזה מלקט מתוך של זה שלא בטובה. ואין צריך לומר שיקצץ להם מזונות".

"משרבו עוברי עבירה" שהיו מלקטים גם עצים ואבנים דקים ואומרים שהם לקטו גסים, התקינו שניתן ללקט משדה של אחר, אך בתנאי שלא תהיה הדדיות. גם בעקבות תקנת חכמים בשל ריבוי עוברי עבירה נאמר בירושלמי (שביעית ד, א) "לב יודע אם לעקל אם לעקלקלות". הלב יודע האם באמת מסקל האבנים עושה כן מפני שהוא מעונין ליישר את העיקול שבדרך, או שבא לעקלקלות, לרמות, ובאמת מתכוון לצורך הקרקע. בעקבות כך, מופיע בירושלמי (שם) סיפור שמאד מזכיר את המסופר בסוגייתנו: "רבי יוסי בשם מנחם: רבי עקיבא עבר כשיטתיה. חמא חד איזמר כרמא אמר ליה: ולית אסור? אמר ליה: לעקלין אנא בעי. הלב יודע אם לעקל אם לעקלקלות".

ר' עקיבא עבר בדרכו וראה אדם שזמר בכרם. בשונה מסוגייתנו, כאן ר' עקיבא שאל את אותו חקלאי האם הוא אינו יודע שהדבר אסור? ניתן לפרש משפט זה כתוכחה, אך ניתן לפרש זאת כבירור, כי יתכן שאותו חקלאי אכן לא יודע שאסור לעשות כן בשמיטה. החקלאי השיב שהוא זומר את הזמורות לצורך עקל בית הבד. מדבריו ניתן להבין שהחקלאי ידע שאסור לזמר בשנת שמיטה לשם השבחת העץ. על כך נאמר גם כן: "הלב יודע אם לעקל אם לעקלקלות".<sup>כא</sup>

יתכן שהמעשה עם ר' עקיבא היה ידוע לר' חייא ולר' שמעון ומשם הם שאבו את הטענה שהחקלאי יכול היה לטעון שהוא עושה כן לצורך עקל בית הבד, שהרי ניתן להציע שימושים נוספים בזמורות – חומר בעירה (משנה סנהדרין ז, ב; עבודה זרה יח ע"א); מאכל לבעלי חיים (תוספתא שבת יד, ח; כתובות פ ע"א); סתימת חורים בכלים (משנה כלים י, ו). קנין פיל (קידושין כו ע"א), ועוד. ריש לקיש הגיב באותו אופן שהופיע בסיפור עם ר' עקיבא: "הלב יודע אם לעקל או לעקלקלות".<sup>כב</sup>

את המליצה "אם לעקל אם לעקלקלות" הסביר הראי"ה קוק (מציאות קטן, עמ' תקנח): מליצת "הלב יודע אם לעקל אם לעקלקלות" נמצאת גם בתנא דבי אליהו רבה (פרק כג). ונלענ"ד

---

כא. במשנה (כלאים ז, ה) נזכר סיפור אחר שהובא בפני ר' עקיבא על אדם שזרע בשנת שמיטה: "אמר רבי יוסי: מעשה באחד שזרע את כרמו בשביעית. ובא מעשה לפני ר' עקיבא ואמר: אין אדם מקדש דבר שאינו שלו". ההתייחסות של ר' עקיבא היא בהקשר של כלאים, אך לא על עצם פעולת הזריעה.

כב. הרב ישראל מאיר הכהן מראדין (חפץ חיים, הלכות לשון הרע, כלל ג, ז אות י) הסביר שכשרואים אדם נוהג באופן לא נכון, יש ללמד עליו זכות, וכדברי המשנה (אבות א, ו) "והוי דן את כל האדם לכף זכות". אבל במקום שכף החובה היא הרבה יותר גדולה, אזי אין דנים לכף זכות ובמקרה זה "דעת ריש לקיש היה שבענין זה היה הכף חוב הרבה מכריעה יותר, משום שהוא דבר שאינו מצוי וכיוצא בזה". אמנם בהמשך דבריו כתב החפץ חיים: "זה שכתבנו הוא מצד הדין, אבל מצד מדה טובה אפילו הכף חוב הוא הרבה יותר מכף זכות צריך לדון לכף זכות. וראיה (שבת ככו ע"ב) בכל המעשיות שהביא שם הגמרא היה הכף חוב הרבה והרבה יותר מהכף זכות, ואפילו הכי צריך לדון לכף זכות כמו שאמר שם 'העבודה כך היה וכשם שדנתוני לכף זכות - המקום ידין אתכם לכף זכות' ". יש להעיר שריש לקיש לא דן את הזומר באופן מוחלט לכף חובה. הוא השאיר זאת בספק, שטענתו היא שהאמת המוחלטת ידועה אך ורק לזומר וכלפי שמיא, ולא לאף אחד אחר.

## רצה "פוקו וזרעו בשביעית", חורש וזומר – חשדות ואמון, מבט לאומי ואישי

הכוונה אם עושה הפעולה עקולה ועקומה לתכלית טוב וישר זהו "לעקל". ואם עושה אותה למען הרבות עוד עיקול מסיבתה ח"ו, זהו "עקלקלות".



### "הי אמר להו ברישא?"

בשלב זה מבררת הגמרא שני פרטים משמעותיים על מה שסופר עד עתה. הבירור הראשון: מה היה סדר המפגשים? אם הסדר הוא כמו שכתוב בגמרא עם "כהן וחורש" ואחר כך עם "כהן וזומר", אם כן קשה שהרי גם במקרה של "כהן וזומר" היו יכולים לטעון במקומו ולומר: "אגיסטון אני בתוכי"? אלא צריך לשנות את סדר הדברים, שקודם היה המקרה של "כהן וזומר", ואחר כך "כהן וחורש".

לפי הסבר זה של הגמרא, ריש לקיש לא הסכים עם התשובה של ר' חייא ור' שמעון שהחקלאי יכול היה לטעון שהוא צריך את הזמורות לעקל בית הבד, ולכן אמר "הלב יודע אם לעקל או לעקלקלות". ריש לקיש השאיר זאת בספק, אולי הוא זומר לעקלקלות – "לעבור על דת" (רש"י שם). לפי ר' חייא ור' שמעון מותר לחקלאי לזמור לכתחילה את הזמורות, והשיח הזה לא משנה דבר בנוגע לשאלה האם לעבר או לא לעבר. אך במקרה של החורש, אי אפשר לומר שהחקלאי צריך לעצים או לצורך אחר, לכן ר' חייא ור' שמעון אמרו שכנראה הסיבה שהוא חורש היא מפני שהוא אגיסטון בשדה.



### "... מאי שנא כהן?"

בשני המפגשים עם החקלאים, הדגיש ריש לקיש שהחקלאים הם כהנים. הגמרא שאלה מדוע היה חשוב לריש לקיש להדגיש שהחקלאים הללו הם כהנים? התשובה היא שכהנים חשודים על השביעית. הדבר נלמד מהאמור בתוספתא (תרומות ו, ג): "סאה תרומה שנפלה למאה [סאים של פירות] שביעית – הרי אילו יעלו. פחות מיכן – ירקבו". במשניות שקדמו לתוספתא זו [שם א-ב] נאמר שסאה [מידת נפח] תרומה שנפלה למאה סאים של חולין, והתרומה לא ניכרת, היא בטלה ברוב, ומותר לישראלים לאכול את כל מאה הסאים. אך אם התרומה נפלה לפחות ממאה סאים של חולין, היא אינה בטילה, ולישראלים אסור לאכול ממנה. במקרה כזה מוכרים לכהנים את כל הסאים עם התרומה שבתוכם במחיר זול, פחות מהמחיר בשוק, כי יש מעט קונים, מאחר שרק כהנים יכולים לאכול זאת, והרי להם יש תרומה בחינם שהם מקבלים באחרים.

אך סאה תרומה שנפלה למאה סאים של פירות שביעית, הדין הוא "תעלה" – היא בטילה. גם זרים יכולים לאכול את כל הסאים. אך אם התרומה נפלה לפחות ממאה סאים של פירות שביעית, היא אינה בטילה – אלא יש להשאיר הפירות עד שירקבו ואסור לאכול אותם. שאלה הגמרא: למה שירקבו? הלא ניתן למכור הסאים לכהן ובעל הפירות יקבל מחיר זול על פירות

## **"פוקו זורעו בשביעית", חורש וזומר – חשדות ואמון, מבט לאומי ואישי רצו**

החולין שיש בהם קדושת שביעית. מותר למכור פירות שביעית באקראי, אם ברור שייאכלו לפני זמן הביעור, חוץ מדמי אותה סאה של התרומה, שאותה אסור למכור, כי מצות נתינת תרומה לכהן היא נתינת חנם.<sup>11</sup> על כך השיב רבי חייא משמיה דעולא: שמכאן הוכחה שכהנים חשודים על השביעית, מפני שיש חשש שהם ישהו את הפירות אצלם עד לאחר זמן הביעור.<sup>12</sup> מפני ש: "מורו בה היתירא משום דאישתרו תרומה וקדשי קדשים לגבייהו, והשביעית נמי קדושת הארץ היא".<sup>13</sup>

האם כהנים חשודים על כל מה שקשור בשמירת הלכות שביעית? האם משמעות הדבר היא שכהנים לא מקיימים כלל את המצוות וההלכות שקשורים לשביעית, אף במה שקשור למלאכות חקלאיות שאסור לעשות בשנת שמיטה ומהתורה?<sup>14</sup>

החזון איש (הל' שביעית יב, טז) כתב שכהנים חשודים על השביעית רק בנוגע למה שנאמר לעיל בהקשר של פירות שביעית, אך לא בנוגע למלאכות אסורות כמו חרישה. לפיו מה שכתוב בסוגייתנו "כהן וחורש" – "אינו אלא משום שזילא להו שביעית תלה בהם, אבל אינם חשודים על החרישה".<sup>15</sup> אמנם החזון איש ציין שמהתוס' (בכורות לה ע"ב ד"ה כהני) משמע שכהנים חשודים גם בנוגע להלכות אחרות הקשורות לשמיטה. הרב חיים קנייבסקי (דרך אמונה שם ו) כתב אחרת: "קשה דהא טעם זה מספיק רק שיאכלו פירות שביעית אחר הביעור, אבל לא לחרוש ולזרוע בקרקע, ואם כן כהן זה שחרש וזמר על כרחך הוא גרוע משאר הכהנים וחשוד גם על מה שעם הארץ אין חשוד, ואם כן למה אמר שהוא כהן, הרי על זה גם כהן אין חשוד? וע"כ דס"ל לגמ' דחשוד על אכילת פירות שביעית באיסור, חשוד גם על עבודת קרקע, ולכן קאמר כהן וחורש כהן וזומר".

לא ברור מדוע מי שחשוד על אכילת פירות שביעית לאחר הביעור באיסור, כשהוא מורה לעצמו היתר בדבר, חשוד גם בכך שהוא יעבור על איסורי מלאכה דאורייתא. מכל מקום, לפי

(כג). ע"פ תוספות, סנהדרין כו ע"א ד"ה ימכרו.

כד). בגמרא (גיטין נד ע"א) נאמר: "באתריה דרבי יהודה חמירא להו שביעית, דההוא דאמר ליה לחבירו: דייר בר דיידתא! [גר בן גיורת]. אמר ליה: אנא לא אכלי פירי דשביעית כוותך". מה האיסור באכילת פירות שביעית? נראה שמדובר כאכלן לאחר הביעור, או שאכל פירות שלא הפקירם, או שעבד באיסור באילן, או שאכלן לפני שנתבשלו כל צרכן.

כה). הרמב"ם (הלכות שמיטה ויובל ת, יח) פסק: "הכהנים חשודין על השביעית, לפי שהם אומרים הואיל והתרומות מותרות לנו אף על פי שהן אסורין על הזרים במיתה ק"ו פירות שביעית, לפיכך סאה תרומה שנפלה למאה סאה של פירות שביעית תעלה, נפלה לפחות ממאה ירקבו הכל ולא ימכרו לכהנים כל מדומע לפי שהם חשודין על השביעית".

כו). כך שאל הרב שלום לייב אייזעבאך את הראי"ה קוק (אגרות לראיה, אגרת נד, עמ' צו): "קשה לי הך דסנהדרין כו דאמרינן דכהנים חשודין אף על החרישה והזריעה והזמירה, והרי רק רק באכילת פירות אחר הביעור יש לחשדם משום דאוכלין תרומה וקדשים, אבל מנא לן לחשדם אף באיסור תורה כהנך. ונא להאיר עיני".

כז). גם הנצי"ב (שו"ת משיב דבר חלק ב סימן נו) כתב: "מעולם לא נמצא חשודים על השביעית אלא בקדושת פירות שביעית ולא בעבודה. ובסנהדרין (כ"ו) ראה ריש לקיש חורש בשביעית אמר כהן וחורש, ולא עלה על דעתו לומר שהאיש היה חשוד, אלא כהן משום שהמה מקילים בקדושה".

## רצו "פוקו וזרעו בשיעית", חורש וזומר – חשדות ואמון, מבט לאומי ואישי

ריש לקיש מאחר שכהנים חשודים לפחות בהלכה הקשורה לפירות שביעית, זה יכול לעורר חשד שמא גם בהלכות אחרות הם מזלזלים.



**"אמרו: טרודא הוא דין. כי מטו להתם סליקו לאיגרא, שלפוח לדרגא מתותיה".**

לאחר בירור שני הפרטים הללו בנוגע לסדר המקרים, ומה המשמעות ע"פ דברי ריש לקיש שהחקלאים הללו הם כנראה כהנים, שבה הגמרא לספר מה קרה בהמשך. ר' חייא ור' שמעון דברו ביניהם ואמרו על ריש לקיש שהוא: "טרודא" – "קנתרן הוא זה, ומטריח בדבריו" (רש"י ד"ה טרודו). "קנתרן" הכוונה היא לאדם שמחרחר ריב, כעסן, מטריח ומרגיז בדבריו. כך נאמר על אנשי גליל (גדרים מח ע"א): "תניא, ר' יהודה אומר: אנשי גליל קנטרנין היו, והיו נודדין הנאה זה מזה". במיוחס לרש"י (שם ד"ה תניא) כתב: "כעסנים הן". הם הרגישו שריש לקיש מטריד אותם בדבריו, מבטו על המציאות המורכבת היא בעין לא טובה, בכעס וברוגז, ונקודתית על שני החקלאים. אשר על כן "כי מטו לאסיא סליקו לאיגרא שלפוח לדרגא מתותיה". כשהגיעו לאסיא, למקום בו רצו לדון האם לעבר השנה או לא, הם עלו לעליית הגג שם הם דנו בדבר, והעלו איתם את הסולם, כדי שריש לקיש לא יעלה איתם. הם לא אמרו לריש לקיש דבר. הם לא ביזו אותו ולא אמרו לו בפניו שהוא "טרודא". הם עשו פעולה על מנת להתנתק ממנו.<sup>12</sup> לא נזכר מי עוד עלה לעליית הגג, שהרי צריך שבעה מזומנים לעבר השנה (סנהדרין יא ע"ב). אם הם רק עלו לחשב את השנה, אזי בודאי אין צורך שיעלו איתם אנשים נוספים.<sup>13</sup>

לא נאמר במפורש מה הם החליטו והאם הם עברו את השנה או לא, אם כי סביר להניח שאם הם היו מעברים היה הדבר מפורסם. יתכן שהם אכן העריכו שיש חקלאים שעושים

כח). בירושלמי (סנהדרין א, ב) מסופר על ריש לקיש הסיפור הבא [מתורגם]: זקן אחד הקדים את ריש לקיש לעיבור השנה אף על פי שלא היה ראוי לכך לבסוף העלו אותו משם ודחפו אותו דרך השער כי מצאו שלא היה חכם ולא היה ראוי להימנות. ריש לקיש אמר: כך מגיע לו על שהקדימו אותו לפני. שאלה הגמרא האם לא שמעו מה שאמר ר' קריפסדא בשם ר' יוחנן, מעשה ועיברו את השנה שלשה רועי בקר ומדוע סילקו את הזקן הזה, הרי אינו גרוע מרועי בקר! והגמרא עונה שרועי בקר אלה חכמים היו, ומבואר מה הם אמרו בפני בית הדין. הם נתנו שלושה סימנים לעבר את אדר, והעידו שהאקלים שהיה אז לא התאים לחודש אדר אלא שבט ועיברו השנה על פיהם של שלושת רועים, כי למרות שכל אחד אמר סימן אחר, הם הודו אלה לאלה. שאלה הגמרא: וכי ריש לקיש היה מקפיד על דבר כזה? מדוע ריש לקיש הקפיד כל כך שהכניסו את אותו זקן לפניו? תשובת הגמרא היא שריש לקיש חשש על מה שדרש ר' לעזר על פסוק שנזכרו בו שלשה עונשים "והיתה ידי אל הנביאים החזוים שוא, בסוד עמי לא יהיו" (יחזקאל יג, ט) – זה עיבור שלא יהיה במניין העיבור, "ובכתב בית ישראל לא יכתבו" (שם) – זה המינוי, שלא יזכה לסמיכה, "ואל אדמת ישראל לא יבואו" – זה ארץ ישראל, שלא יזכה לעלות לארץ ישראל. כאשר ר' לעזר עלה לארץ ישראל אמר, דבר אחד משלושת העונשים שנזכרו בפסוק "ואל אדמת ישראל לא יבואו" לא התקיים בי. כאשר הוסמך לרבנות אמר, גם העונש השני "ובכתב בית ישראל לא יכתבו", לא התקיים בי. כאשר נכנס למניין העיבור אמר, גם העונש השלישי "בסוד עמי לא יהיו", לא נתקיים בי.

יש נקודות דמיון בין המסופר כאן על ריש לריש לבין המופיע בסוגייתנו. במראה הפנים (ירושלמי שם) כתב: "ועובדא דריש לקיש התם בפרק זה בורר דף כ"ו ע"א קצת בענין אחר".

כט). הרב יעקב עמדין (כאן) העיר שאם הם רק חישבו אז בודאי שהיה יכול להעלות איתם, "אלא שנתייראו שלא יבוא להטרידם עוד, ולכן נתכעס עליהם".

## **"פוקו זורעו בשביעית", חורש וזומר – חשדות ואמון, מבט לאומי ואישי רצח**

מלאכות חקלאיות בשמיטה, וגם אם הם עושים כך בשל אונס, אזי לא נכון להוסיף חודש נוסף ללוח השנה ולהאריך את הזמן שהם יעבדו בשמיטה, וממילא יוצא שהם לא עברו את השנה.



### **"אתא לקמיה דרבי יוחנן, אמר לו: בני אדם החשודים על השביעית, כשרין לעבר שנה?"**

ריש לקיש בא לפני ר' יוחנן, וכנראה סיפר לו כל מה שהיה. כאמור, ר' יוחנן היה מורו, חברו וגיסו של ריש לקיש (בבא מציעא פד ע"א). הוא היה ראש הישיבה בטבריה, שם היה מקומה האחרון של הסנהדרין ו"אמר רבי יוחנן: ומשם עתידין ליגאל" (ראש השנה לא ע"ב).<sup>ל</sup>

ריש לקיש שאל את ר' יוחנן: האם בני אדם החשודים על השביעית כשרים לעבר את השנה? כוונתו לר' חייא ולר' שמעון, להם הוא קרא: "בני אדם", ו"חשודים על השביעית", עם זאת שמדובר באמוראים גדולים. ריש לקיש עצמו אמר (שבת צו ע"א): "החושד בכשרים לוקה בגופו". וכנראה שכאן הוא הסיק באופן ברור שר' חייא ור' שמעון חשודים על השביעית, מה גם שר' שמעון בן יהוצדק עצמו היה כהן (מסכת שמחות, ד), וכאמור לעיל "כהנים חשודים על השביעית".

לפי ריש לקיש, מדוע ר' חייא ור' שמעון חשודים על השביעית בעקבות מה שסופר עליהם? רש"י (ד"ה החשודין) הסביר שהסיבה היא "שנעשו סניגורין לרשעים" שעובדים בשמיטה. חשוד על השביעית הוא מי שמסייע או תומך במי שעובר עבירה.<sup>לא</sup> כך הסביר הרמב"ם (פירוש המשנה, שביעית ה, ו) בנוגע להלכה העוסקת ב"חשוד על השביעית": "אמר ה' ולפני עור לא תתן מכשול" (ויקרא יט, יד), הכוונה בזה, שמי שעוורה אותו התאווה והדעות הרעות, אל תעזרהו על עורו ותוסיף להתעותו. ולפיכך אסור לסייע לעבריינים בעשיית העבירות, ולא לגרום למה שיביאם לכך, אלא נעשה בהיפך".<sup>לב</sup>

שאלתו של ריש לקיש היא הרבה יותר מאשר דיון בהתנהלותם של ר' חייא ור' שמעון או התייחסות אישית. שאלתו ערערה על מעמדם כחברי הסנהדרין. זאת, מפני שעל עיבור השנה מחליטים שבעה חברים מבין חברי הסנהדרין הגדולה, וראש הסנהדרין הגדולה הוא אחד מבין השבעה (סנהדרין יא ע"ב). כך כתב הרמב"ם (הל' קידוש החודש ד, ט-י) בהקשר זה: "אין מעברין את השנה אלא במזומנין לה. כיצד? יאמר ראש בית דין הגדול לפלוני ופלוגי מן הסנהדרין: היו

ל. כך כתב זאת הרמב"ם (הל' סנהדרין יד, יב): "... ולעשרה מקומות גלו וסופן לטבריא ומשם לא עמד בית דין גדול עד עתה וקבלה היא שבטבריא עתידין לחזור תחילה ומשם נעתקין למקדש".

לא. ההתייחסות לאחרים כ"חשודים על השביעית" מופיע מספר פעמים בדברי תנאים ואמוראים. במשנה - שביעית ה, ט; מעשרות ה, ג; גיטין ה, ט; בכורות ד, ח-י. בתוספתא - שביעית א, ד; ג, יא; ג כג; ד, ה; ו, כ; בכורות ג, יב. בירושלמי - שביעית ה, ג; מעשרות ה, ב-ג; סוכה ג, י; גיטין ה, י. בבלי - נדרים נח ע"ב; גיטין נג ע"ב-נד ע"א, סא ע"א. הרמב"ם עסק בהלכות אלו בהל' שמיטה ויובל פרק ח.

לב. כך כתב הרמב"ם גם: פירוש המשנה תרומות ו, ג; לא תעשה רצט; הל' רוצח, יב, יב-יד. ראה גם: הל' שמיטה ויובל א, ח.



## רצט "פוקו וזרעו בשביעית", חורש וזומר – חשדות ואמון, מבט לאומי ואישי

מזומנין למקום פלוני שנחשב ונראה ונדע אם שנה זו צריכה עיבור או אינה צריכה. ואותן שזומנו בלבד הן שמעברין אותה... וצריך שיהא ראש בית דין הגדול שהוא ראש ישיבה של שבעים ואחד מכלל השבעה".

ריש לקיש הטיל ספק, ולפיו יתכן שיש מצב שאי אפשר לסמוך על החלטותיהם של חברי סנהדרין הדנים האם לעבר או לא לעבר, כי הם חשודים על השביעית. ר' חייא ור' שמעון אמנם לא עברו על איסורים הקשורים למלאכות חקלאיות או בהקשר של קדושת פירות שביעית, אך העובדה שהם לא הוכיחו אנשים שעושים מלאכות חקלאיות בשביעית כפי שהוא ציפה, מלמדת על כך שהם שותפים בעצמם בדבר, ועל כן גם הם חשודים על השביעית.<sup>לג.</sup>



**"הדר אמר: לא קשיא לי, מידי דהוה אשלשה רועי בקר... והדר אמר: לא דמי, וקשר רשעים אינו מן המניין"**

ריש לקיש לא המתין לתשובת ר' יוחנן, ובעצמו יישב את שאלתו. בתחילה אמר שאפשר להתייחס לר' חייא ולר' שמעון כמו לאותם שלושה רועי בקר שחכמים הסתייעו בדבריהם. כוונתו למסופר בגמרא (סנהדרין יח ע"ב; ירושלמי סנהדרין א, ב; ירושלמי ראש השנה ב, ה) שחכמים שמעו שלושה רועי בקר שאומרים שעדיין לא הגיעה תקופת האביב, וחכמים הסתייעו בדבריהם בשל בקיאותם בעונות השנה, והדבר התאים לחישובים של החכמים אודות הצורך בעיבור השנה. החכמים הסתייעו בדברי רועי הבקר, מאחר שאלו אנשים פשוטים וללא אינטרסים. רועי בקר יכולים אפילו לשמש כדיינים כאמור במשנה (סנהדרין כד ע"א): אמר לו... נאמנין עלי שלשה רועי בקר". הגמרא (סנהדרין כה ע"ב) שאלה: מאי איריא שלשה רועי בקר? כל בי תלתא דלא גמרי דינא נמי! - הכי קאמר: אפילו הני דלא שכיחי ביישוב. רש"י (ד"ה דלא שכיחי ביישוב) הסביר: "ולא ראו ולא שמעו עסקי דין בין אדם לחבירו". ריש לקיש חזר ואמר שכשם שהסתמכו על שלושת רועי בקר, כך אפשר להסתמך על רבי חייא ורבי שמעון.<sup>לד.</sup>

לג. הצ"ח (סנהדרין כו ע"א) הסביר מדוע ריש לקיש אמר על ר' חייא ור' שמעון שהם "חשודים על השביעית": "שמתחלה לא היה ריש לקיש חושד אותם על שהם מהפכים בזכות זה שהיה חורש ובזכות [זה שהיה] זמר בשביעית. דאדרבה כך דרכן של צדיקי עולם לדון את כל אדם לכף זכות. אבל אח"כ כששמע שאמרו עליו 'טרודא הוא דין' ושלפי את הדרגא מתותיה ולא הניחו לו לעלות עמהם, שפיר אמר עליהם שהם חשודים על השביעית, ושפט בנפשו ממה נפשך. אי דרכיהם הפוך בזכות כל אדם, למה זה לא הפכו בזכות ריש לקיש עצמו על שאמר כהן חורש בשביעית כהן זמר בשביעית ולמה אקפדי עליו, אלא ודאי שאין דרכם להפוך בזכות אדם ולמראה עיניהם ישפוטו, אם כן למה זה עשו סגנוין לאלה שחרשו וזמרו בשביעית, אלא ודאי שגם הם חשודים על השביעית". כאמור, בגמרא לא כתוב שהם אמרו לריש לקיש שהוא "טרודא" או שהוא שמע זאת מהם. הם לא העלו אותו לעליה בהם דנו על עיבור השנה, כי הוא לא הוזמן "ואין מעבירים השנה אלא במזומנין לה" (סנהדרין י ע"ב). כאמור, ריש לקיש "איטפל" עליהם. עד עתה הם התייחסו לדבריו, אך בודאי שאין חובה לשתף אותו בדיון על עיבור השנה. אם הדיון הוא בהקשר ללימוד זכות, ריש לקיש אמנם לימד זכות על אותם חקלאים שעשו מלאכות אסורות בשמיטה מפני שהם כהנים, וכהנים ממילא חשודים על השביעית, אך ניתן גם לומר שר' חייא ור' שמעון לימדו זכות יותר גדולה עליהם - שהזומר עושה כן כי הוא צריך לעצים, והחורש עושה כן מפני שהוא אגיסטון.

לד. בירושלמי (סנהדרין וראש השנה שם) מסופר שזקן אחד הקדים את ריש לקיש והצטרף לעיבור השנה על אף שלא

## **"פוקו וזרעו בשביעית", חורש וזומר – חשדות ואמון, מבט לאומי ואישי ט**

אך ריש לקיש חזר בו מיד מהשוואה זו. לפיו, שם מדובר שהחכמים שמעו את דברי רועי הבקר, ואחר כך בית הדין נימנו ודנו בדבר ועיברו את אותה שנה. אך כאן לא ניתן לסמוך עליהם במה שקשור לעיבור השנה, יש כאן קשירת קשר של רשעים, וקשר רשעים אינו מן המניין. רש"י (ד"ה קשר) הסביר: "קשר רשעים הוא - והיאך אנן סומכין על מנין זה לעשות כדבריהם? ואפילו אי הן עושין עבור כדין וכדת, אין השנה מתעברת על ידיהן, דבעינן בית דין נימנין, וזה אינו מנין". התמנות של חבורת אנשים לעשיית דבר רע, הוא דבר שלילי, ולא סומכים עליהם. בנוסף, גם אם היו מעברים השנה כדת וכדין, העיבור לא נחשב, כי הם לא התמנו לצורך הענין. נראה שבכך רמז רש"י לדברי הגמרא (סנהדרין י ע"ב-יא ע"א): "אין מעברין את השנה אלא במזומנין לה", והדיינים שעלו לעליה ביחד עם ר' חייא ור' שמעון לא מונו כנדרש.

ריש לקיש היה מ"תקיפי ארעא דישראל" (ע"פ יומא ט ע"ב).<sup>1</sup> הוא נשאר איתן בעמדתו, והחריף בכל פעם את יחסו לר' חייא ור' שמעון: בתחילה "בני אדם", ואחר כך "רועי בקר", "רשעים". תגובותיהם של ר' חייא ור' שמעון בנוגע לחקלאים שעשו מלאכות אסורות בשנת שמיטה, היו להבנתו לימוד זכות שאין לה מקום, והדבר ערער על מעמדם ונאמנותם להכריע באופן אובייקטיבי האם לעבר את השנה השביעית או לא.



### **"אמר ר' יוחנן: דא עקא"**

תגובתו של ר' יוחנן לכל מה שאמר ריש לקיש היתה קצרה מאוד: "דא עקא" - זה מצער. רש"י (ד"ה דא) הסביר שזה מצער "שאתה קורא אותן רשעים". היד רמ"ה (שם) פירש אחרת: "אמר ר' יוחנן: דא עקא, כלומר זו צרה שחכמים כאלו באין לידי חשד, והשנה מתעברת על ידן". נראה שאין כוונת היד רמ"ה לומר שר' יוחנן הסכים לדברי ריש לקיש, מה גם שלא נאמר שהם קבעו שהשנה תהיה מעוברת, וכן אין כאן אמירה שהוא תומך בדברי ר' חייא ור' שמעון. ר' יוחנן נמצא בתוך. בין ריש לקיש - חברו, תלמידו וגיסו, לבין ר' שמעון בן יהוצדק, שהיה רבו.<sup>2</sup> דברי ר' יוחנן "דא עקא" - מצער מאוד, כוונתו במובן הרחב של המילה. משהו מעין: חבל מאוד שהגענו למצב כזה. אמורא שחושד באמוראים אחרים, ומדובר על כאלו שהם בהחלט

---

היה ראוי לכך. לבסוף העלו אותו משם ודחפו אותו דרך השער, כי ראו שלא היה חכם ולא היה ראוי להימנות. ריש לקיש אמר על כך "כן יהא בשכרן" כך מגיע לו על שהקדימו אותו לפני. אך גם שאל האם לא שמעו מה שאמר ר' קריסדא בשם ר' יוחנן "מעשה ועיברו את השנה שלשה רועי בקר" ומדוע סילקו את הזקן הזה, הרי אינו גרוע מרועי בקר? הגמרא מסבירה שאותם שלושה רועי בקר היו חכמים והתחשבו בדבריהם.

לה). ראה מגילה כח ע"ב רש"י ד"ה תקיפי, וחולין קכב ע"א רש"י ד"ה ריש לקיש.

לו). אמנם בשל האמור בסוגייתנו, כתבו תוספות (גדה י ע"ב ד"ה אמר; סוכה יא ע"ב ד"ה דברי ר"ש בן יהוצדק): "דתרי הו" -היו שנים שנקראו בשם ר' שמעון בן יהוצדק. האחד היה רבו של ר' יוחנן, ומישהו נוסף עם שם דומה, ועליו וגם על ר' חייא בר זרנוקי אמר ריש לקיש מה שאמר. ראה עוד בענין זה: עבודה זרה נט ע"א ד"ה דאמר ר' יוחנן, ומהר"ם שם; יבמות קטו ע"א תוד"ה אמר רבי עקיבא; סנהדרין יא ע"ב תוד"ה אין.

## שא "פוקו וזרעו בשביעית", חורש וזומר – חשדות ואמון, מבט לאומי ואישי

ראויים להיות בין אלו ש"השנה מתעברת על ידן" – בין אלו הקובעים האם השנה תתעבר או לא.

המסר בדברי ר' יוחנן לריש לקיש הוא: נצמדת לאמוראים גדולים, שבהם נמצא גם מורי ורבי – ר' שמעון בן יהוצדק. אתה מטריד ומקנתר, אינך מבין את התנהלותם וניתוח המציאות, ולבסוף מסקנתך היא שהם חשודים על שביעית ושהם לא ראויים לדון האם לעבר את השנה, כי הם לא מקפידים או אף מזלזלים בהלכות שמיטה, ואתה גם קורא להם "בני אדם" "רועי בקר" "רשעים". בכך הוא הבהיר שכמובן ר' שמעון בן יהוצדק רבו, אינו מזלזל ח"ו בהלכות שמיטה. מבטו, כמו גם של ר' חייא, רחב יותר והם מבינים שאם חקלאי עובד בשנת שביעית, זה יכול להיות משתי סיבות: סיבה אחת – בשל מצוקה. המלכות מציקה וקובעת מיסים וארנונות ואין ברירה לאותם חקלאים וגם לאחרים שאינם חקלאים שאין להם מקור פרנסה אחר, אלא לעבוד בעבודות חקלאיות בשמיטה. כך כבר הורה קודם לכן ר' ינאי, אף הוא מרביתו של ר' יוחנן, כשהמצב היה קשה והמלכות הציקה והטילה מיסים על היבול החקלאי. סיבה שניה – חקלאים מודעים להלכות שמיטה ועושים פעולות חקלאיות שמותר לעשות אותם. כמו אותו חקלאי שזמר כי הוא היה צריך את הזמורות לעקל בית הבד, ואין מדובר בזלזול במצוות שמיטה.

יש להוסיף שר' יוחנן עצמו סבר שלא לוקים על חרישה בשביעית (ירושלמי כלאים ח, א; [מועד קטן ג ע"א]): "דרבי לעזר אמר לוקין על החרישה בשביעית. רבי יוחנן אמר אין לוקין על החרישה בשביעית".<sup>17</sup>



### כי אתו לקמיה דרבי יוחנן אמרו ליה: קרי לן רועי בקר ולא אמר ליה מר ולא מידי? אמר להו: ואי קרי לכו רועי צאן מאי אמינא ליה?

ר' חייא ור' שמעון שמעו שריש לקיש התייחס אליהם בפני ר' יוחנן כ"רועי בקר", ור' יוחנן לא מחה על כך. הם שאלו את ר' יוחנן מדוע הוא לא מחה בפני ריש לקיש על אמירה זו? הם לא אמרו דבר על כך שהוא כינה אותם "רשעים". לא ידוע האם הם שמעו או לא שמעו שכך הוא אמר עליהם, אבל הם הבינו שהכל מתחיל בכך שהוא מזלזל בהם וכינה אותם "רועי בקר".<sup>18</sup> לכבוד תלמידי חכמים זו חובה מהתורה – "את ה' אלוך תירא" (דברים ו, יג) – "לרבות תלמידי חכמים" (קידושין נז ע"א), בעוד איסורי שמיטה היא חובה מדרבנן.

לז). לפי בית שמאי ובית הלל, יש להפסיק לחרוש עוד לפני שנת השמיטה (משנה שביעית א, א) ורבן גמליאל ובית דינו תקנו "שהיו מותרין בעבודת הארץ עד ראש השנה" (תוספתא שביעית א, א), ר' יוחנן הוא זה שגביה את התקנה (ירושלמי שביעית א, א): "למה נאמר חורשים עד ראש השנה? ... רבי יוחנן בעי לא כן תנינן אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו עד שיהא גדול ממנו בחכמה ובמניין? רבי קרופי בשם ר' יוחנן שאם בקשו לחרוש יחרשו". מלכתחילה תיקנו בית הלל ובית שמאי שאם בקשו בית דין שאחריהם לבטל את התקנה וירצו לחרוש עד ראש השנה יחרשו. מכאן שרבן גמליאל ובית דינו לא ביטלו את תקנת בית דין שקדם להם.

לח). ראה מהרש"א, חידושי אגדות כאן.

## **"פוקו זזרעו בשביעית", חורש וזומר – חשדות ואמון, מבט לאומי ואישי שב**

ע"פ רש"י (ד"ה דא עקא) ר' יוחנן אמר לריש לקיש שזה מצער מאד שהוא קורא לר' חייא ולר' שמעון רשעים. על כן, ר' חייא ור' שמעון פנו לר' יוחנן ואמרו לו שהוא היה יכול "לעצור" את כל השיח הזה, ולא לאפשר לריש לקיש להחרף עוד ולכנותם רשעים כבר בשלב שריש לקיש כינה אותם רועי בקר. כאמור לעיל, לפי הגאונים, ריש לקיש ציפה מר' חייא ור' שמעון שיוכיחו את אותם חקלאים, והם עצמם ציפו מר' יוחנן שיוכיח את ריש לקיש.

תשובת ר' יוחנן היתה: ואם היה קורא לכם רועי צאן, מה הייתי עונה לו? רועי צאן הם אנשים שחשודים בגזל, מאחר שהם רועים בשדות של אחרים (סנהדרין כה ע"ב). או כאמור במשנה (בבא קמא ק"ח ע"ב): "אין לוקחים מן הרועים צמר וחלב וגדיים", כי הם חשודים שגזלו זאת מבעל הבית.<sup>לט</sup>

ר' יוחנן רצה לומר להם שהוא תומך בהם וסומך עליהם, והוא לא קיבל את דברי ריש לקיש, שלא הבין את המבט והניתוח שלהם אודות העובדים בשמיטה, ושיניחו לענין.<sup>ל</sup>



### **"מאי קשר רשעים?"**

בעקבות דבריו החרפים של ריש לקיש שהתנהלותם של ר' חייא ור' שמעון היא "קשר רשעים", דנה הגמרא בהרחבה מהו אותו "קשר רשעים"? הגמרא הסבירה את הביטוי על פי המסופר על חזקיהו מלך יהודה ושבנא הסופר בעת המצור על ירושלים (מלכים ב, יח-ט).<sup>מא</sup>

המילה "קשר" בפסוקים רבים, היא ביטוי למרידה, וכפי שמופיע בפסוק שנזכר בגמרא "לא תאמרון קשר לכל אשר יאמר העם הזה קשר ואת מוראו לא תיראו ולא תעריצו" (ישעיהו ח, יב).<sup>מב</sup> שבנא היה "על הבית" והיה חלק מהמנהיגות והוא חתר תחת מנהיגותו של חזקיהו המלך, ותכנן לעשות פעולה הפוכה ולהיכנע לצבא אשור. שבנא הרגיש שהוא מצליח כנגד הנהגתו של חזקיהו המלך, עד כדי כך שהוא חפר לעצמו קבר בקברי מלכי בית דוד. רש"י (ד"ה בקברי בית דוד) פירש: "שהיה מתגאה למרוד במלכות, וליקבר במותו בקבורת המלכים".

נראה להציע שריש לקיש ראה בר' חייא ור' שמעון כמי שקשרו קשר המנוגד לייעודם ותפקידם כחברי סנהדרין. הם נציגי הסנהדרין הגדולה והם מחויבים לפסוק בשאלה עקרונית ומשמעותית כמו עיבור שנת השמיטה, ועליהם לדון ולפסוק באופן עניני. אם הם רואים מישהו

---

לט. הנגדה בין רועי בקר לבין רועי צאן, שהם בדרגה נמוכה יותר, ראה: יבמות טז ע"א, בשיח שבין יונתן בן הרכינס לבין ר' עקיבא.

מ. דברים אלו הם בשונה מדברי הרב משה חגיז (שו"ת שתי הלחם סימן לא) שכתב: "כתב אנן מסתברא לן דסבירא ליה לר' יוחנן שהדין עם ריש לקיש דכששאל כהן וחריש, כהן וזמר. לא הוה ליה להיות סגרון לעוברי עבירה, אלא הוה ליה לחפש ולבדוק עד מקום שיד שכלם מגעת ואם און בידם ירחיקוהו, ולכן אמר 'ואי קרי לכו רועי צאן מאי אמינא ליה'. וכי יכול אני להוכיחו על כך אם היו דבריו בזה טובים ונכוחים". לדברינו, אדרבה, ר' יוחנן מחזק את ידי ר' חייא ור' שמעון, ואומר להם שיניחו לריש לקיש ולא ישימו לב.

מא. הרחבה רבה במעשה חזקיהו ושבנא: הרב צבי ישראל טאו, "כי גואל חזק אתה", לאמונת עתנו, א, עמ' קפב-קפט.

מב. כך גם: מלכים א, טז, טז, כ; מלכים ב, יא, יב, יא; יד, יט; טו, טו, טז, ל; יז, ד, ועוד.

## שג "פוקו וזרעו בשביעית", חורש וזומר – חשדות ואמון, מבט לאומי ואישי

שלא נוהג כראוי, עליהם לבדוק מה מעשיו ואם יש צורך, אף להוכיח אותו, ולא להציע הצעות לא מבוססות על מנת לפרש את מעשיו, וללמד עליו זכות.<sup>33</sup>

אך מבטם של ר' חייא ור' שמעון היה אחר. הם לא חשדו בחקלאים העובדים שהם מזלזלים בהלכות שביעית. אדרבה הם נתנו בהם אמון, שהלכות שמיטה חשובות להם. מהחקלאי שזמר באופן כזה "שאין האילן מיתקן בכך אלא מתקלקל" (שבת עג ע"ב תוד"ה וזמר) הם הבינו שאין מדובר על זלזול בהלכות שמיטה. אדרבה הוא מקפיד על ההלכות. ר' חייא ור' שמעון, וכמו גם ר' יוחנן עצמו שגיבה ותמך בר' חייא ור' שמעון, וכמו גם ר' ינאי שהתיר בשל המצוקה לעשות מלאכות חקלאיות בשמיטה, הבינו שיש מצוקה בשל גזרת מיסים של השלטונות ולכן התירו לעשות מלאכות. עדיף מבחינה הלכתית להתיר ולקבוע את כללי ההיתר, ואף לנמק מה בסיס ההיתר – שביעית דרבנן, כשהמטרה היא שכשהמצוקה תחלוף ימשיכו לשמור הלכות שמיטה כנדרש.

כך נימק לאחר שנים רבות הראי"ה קוק כמה פעמים את תמיכתו בהיתר המכירה. כך הוא כתב לרב יעקב דוד וילובסקי, הרידב"ז, שהיה רב בעין זיתים ליד צפת, אתו הוא התכתב הרבה בענין היתר המכירה (אגרות הראי"ה א, אגרת קפט) במכתב מתאריך ב' אדר תרס"ט: "השי"ת היודע כל תעלומות, רק הוא יודע את לבבי המר על גורל מצוות השביעית, אשר בכל לבבי ונפשי, ובכל חיי רוחי ונשמת, הנני משתוקק וצמא לחזקה ולהחזיר עטרה ליושנה, ועיני רואות איך שאנחנו רחוקים עדין מלהוציא אל הפועל את הדבר הגדול הזה. וידעתי ברור שאם לא יעשה ענין המכירה, יעברו רבים מאד על איסורי שביעית בלי שום צד היתר כלל, ורשעים ירימו קרן לומר הותרה הרצועה לעקור מצוה מן התורה בלא שום שאלה, ואין לשער כמה גדול חורבן תורתנו הקדושה וחילול שם שמים היוצא מזה".

דברים דומים כתב הראי"ה קוק אחר כך לרב שלום מרדכי מברעזן, המהרש"ם, שהיה בחוץ לארץ ולא ידע עד כמה המצוקה של החקלאים היא גדולה (אגרות הראי"ה א, אגרת רו) במכתב מתאריך ט' תמוז תרס"ט: "לא ידע את גודל הדוחק וחורבן הישוב וסכנת נפשות התלוי בענין השמיטה, אם לא נעשה דרך של היתר, ויתר מזה חורבן היהדות ופריקת עול התורה בכלל שיצמח מזה ח"ו. כי הפוקרים רוצים דוקא שיצאו הרבנים באיסור, ויהיה להם מזה ניצחון גדול, ויראו לכל שאם ישמעו להרבנים תחרב הארץ וישמו השדות והכרמים... שכל חיי הישוב ממש תלויים בהם ויוכלו על ידי זה להרים קרן בגאווה לפרוק מעליהם את העול של המצוות התלויות בארץ... אף שהלב כואב הרבה על כל מה שאנחנו זקוקים לזה, מ"מ ההכרח לא יגונה".

מג). הרמב"ם (הל' סנהדרין ב, יד) פסק: "ואסור לאדם חכם שישב בדין עד שידע עם מי ישב שמה יצטרף עם אנשים שאינן הגונים ונמצא בכלל קשר בוגדים לא בכלל בית דין". הרב שלמה חעלמא (מרכבת המשנה שם) כתב על דברי הרמב"ם: "ונמצא בכלל קשר בוגדים" - זה אינו במשנה. והוציאו רבנו מסנהדרין דף כ"ו קשר רשעים הוא". כיוון שהרמב"ם כתב זאת בהקשר של עבודת בית דין, נראה שכונתו לסיפור על ר' חייא ור' שמעון וריש לקיש, ולא על המסופר שם על שבנא וחזקיה.

## **"פוקו זורעו בשביעית", חורש וזומר – חשדות ואמון, מבט לאומי ואישי שד**

המבט הוא כללי ישראלי – על חיי הישוב כולו, על ההשלכות הפנים חברתיות במה שנוגע למקומם של רבנים שחשוב להם אורחות החיים של כלל הציבור ולא רק הקבוצה הקרובה שנשמעת להם ולהוראותיהם.

ר' חייא ור' שמעון, היו חברי הסנהדרין הגדולה ותפקידם הוא לדון ולהכריע בשאלות גדולות ומשמעותיות הנוגעות לכלל האומה כמו למשל האם השנה תתעבר או לא. כך בשנים רגילות, ועוד יותר כשמדובר על שנת שמיטה. איך הדבר ישפיע על שמירת הלכות השמיטה בשנה זו, האם זה יגרום לחיבור גדול יותר למצווה או ח"ו לזלזול וקושי רב בקיומה, ואילך הדבר ישפיע על קיום מצוות שמיטה בטווח הארוך – בשמיות הבאות. ההיכרות והמבט עם מה שקורה אצל חקלאים הוא חשוב ומשמעותי, ונדרש להבין לעומק את התהליכים, וכדברי ר' שמואל בן נחמן לרבי חנינא בר פפא: "לקרות אתה יודע, לדרוש אין אתה יודע" (ירושלמי שביעית ד, ג; ה, ד). לא מספיק רק לקרוא את המציאות ממבט חיצוני, צריך גם להבין לעומק.



### **סיכום**

ריש לקיש ביקש להתבונן בהנהגתם ופעלם של שני אמוראים – ר' חייא בר זרנוקי, ור' שמעון בן יהוצדק: "איזיל איחזי היכי עבדי עובדא". בדרך הוא ראה – חזה גם את מעשיהם של חקלאים בשנת שמיטה: "חזייה לההוא גברא דקא כריב... תו חזייה תו חזייה לההוא גברא דהוה כסח בכרמי".

השיח והמתח שבין ר' חייא בר זרנוקי ור' שמעון בן יהוצדק, ואחר כך גם בין ר' יוחנן לבין ריש לקיש, הוא על הפרשנות המעמיקה למה שהם חזו – ראו. ר' חייא ור' שמעון היו חברי סנהדרין ויצאו לבדוק מכח מעמדם ותפקידם, האם יש צורך לעבר השנה, מה נכון וראוי לעשות לטובת הכלל. גם כשריש לקיש הסב את תשומת ליבם על מעשיהם של אותם חקלאים בשנת שמיטה, הם ניתחו את המעשה הראשון מתוך מבט רחב וכללי – יש מצוקה, הגויים אונסים ומחייבים לשלם ארנונה, ולכן אותו אדם עובד, ולשם כך בעיקר הובא הסיפור בגמרא. בתגובתם למעשה השני – אותו חקלאי שזמר בכרם, הם ביטאו גם אמון בהליכותיהם של אותם שני חקלאים, שהם יודעים מה היא שנת שמיטה, הם יודעים את ההלכות, והם אינם מזלזלים ח"ו בשמיטה.

ריש לקיש התבונן באופן נקודתי על מעשיהם של אותם חקלאים כחשודים לעבור עבירות בשנת שמיטה, וציפה לתוכחה ונזיפה בהם. בעקבות תגובותיהם של ר' חייא ור' שמעון למעשי אותם חקלאים, גם הם נהיו לפי ריש לקיש חשודים. כאלו שמסייעים למזלזלים בשמיטה. ריש לקיש לא ראה תמונה רחבה ומעמיקה ביחס ובמודעות לשמיטה ואתגריה, בעקבות מעשיהם של אותם שני החקלאים וגם לאחר שהוא שמע את תגובותיהם של שני האמוראים.

הגמרא האריכה מאד מאד בביסוס עמדותיו וטענותיו של ריש לקיש ("הלב יודע אם לעקל אם לעקלקלות... הדר אמר... והדר אמר... מאי קשר רשעים"), לעומת הסברת עמדותיהם של ר' חייא ור'

## שה "פוקו וזרעו בשיעית", חורש וזומר – חשדות ואמון, מבט לאומי ואישי

---

שמעון, ושל ר' יוחנן שלא השיב תשובה ענינית לדברי ריש לקיש, רק הביע צער על כל הענין. ר' יוחנן אף דחה את טענות ר' חייא ור' שמעון לחוסר תגובה מצידו.

ובכל זאת, מהנהגותיהם ומדבריהם המועטים של ר' חייא, ר' שמעון ור' יוחנן, ניתן ללמוד על מבט לאומי – חברתי רחב, והבעת אמון בעמידתם האמונית והידע ההלכתי של חקלאים שאולי חלקם נמצאים במצוקה כלכלית במהלך שנת שמיטה. הנהגה שבודקת ומחפשת דרכים לאפשר לקיים אורחות חיים ע"פ ההלכה והמצווה, ובמיוחד כשמדובר במצב ותקופה מאתגרת ומורכבת.



הרב איתי יצחק שנקר

נר מרדכי

## מידות שהתורה נדרשת בהן

### א.

כתב הרמב"ם בספר המצוות "השורש השני שאין ראוי למנות כל מה שלמדים באחת משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן או בריבוי".

ופירש הרמב"ם "שכל מה שלא תמצאהו כתוב בתורה, ותמצא בתלמוד שלמדוהו באחת משלוש עשרה מדות, אם ביארוהם בעצמם ואמרו שזה גוף תורה או שזה דאורייתא, הנה ראוי למנותו, אחר שמקבלי המסורת אמרו שהוא דאורייתא. ואם לא יבארו זה ולא דברו בו הנה הוא דרבנן, שאין שם כתוב יורה עליו".

והוסיף לבאר את הטעם "ואולי תחשוב שאני בורח מלמנותן להיותן בלתי אמתיות, והיות הדין היוצא במידה ההיא אמת או בלתי אמת. אין זו הסיבה, אבל הסיבה כי כל מה שיוציא אדם הם ענפים מן השרשים שנאמרו לו למשה בסני בביאור והם תרי"ג מצות. ואפילו היה המוציא משה בעצמו אין ראוי למנותם".

דעת הרמב"ם, שדינים הנלמדים בדרשות חכמים, אף אילו היה חיובם כשאר דינים מן התורה, מכל מקום כיוון שאינם כתובים בתורה אין ראוי למנותם במנין המצוות. והטעם לזה, מפני שאינם אלא כענפים מן השרשים.

ויש לעמוד בדבריו. כי הנה בפשוטו אין החילוק בין דין הכתוב בתורה לדין שאינו כתוב אלא בחומר הדין, שבמה שלא נתפרש בתורה כי אם בדרכי הדרש יש בו קולא יותר מדין המפורש בתורה, שכן אין בביטולו סתירה לכתוב בתורה בפירוש, ואין בעשייתו קיום לכתוב בתורה בפירוש. וכדברי הר"ן בנדרים (ח, א) ובחידושי לשבועות (כג, ב) שלא אמרו שאין שבועה חלה על דבר מצוה או דבר איסור אלא בדבר המפורש בתורה, אבל דין הנלמד מדרשא, אע"פ שהוא מן התורה, כיוון שאינו מפורש בקרא שבועה חלה עליו.

וכן כתבו התוס' ביבמות (ז, ב) לפרש את הטעם שלא התירו למצורע אלא ביאה במקצת לעזרה על מנת להטהר, ולא התירו ביאת כולו, משום דלא ניחא שידחה ביאת כולו דכתיב בהדיא ואל המקדש לא תבא, אבל ביאה במקצת לא כתיב בהדיא אלא מהיקשא. [וראה עוד ברמב"ם בהלכות ע"ז (ג, ו) לענין חיוב מלקות באיסור שאינו מפורש בתורה].

אבל מדברי הרמב"ם למדנו, שהחילוק ביניהם קיים גם בצורת הדין, שבמה שאינו כתוב בתורה הרי הוא ענף היוצא מן השורש שאין ראוי למנותו. ויש לפרש הדבר, מאחר שדין גמור הוא הנלמד בי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן, מה בכך שלא נכתב בפירוש.





## ב.

והנה לפי פשוטו, מידות שהתורה נדרשת בהן, עניינן הוא כצורת כתיבה מחודשת של דיני התורה, אשר הועילה לחדש את הדין אשר יורו עליו. יש דין אשר נכתב בפירוש, ויש דין הנכתב בדרך שאינה מפורשת, אלא על ידי דרכי הדרש.

ומשל לזה, כשם שבדיבורו של אדם יש דברים הנאמרים בפירוש ויש דברים הנאמרים בדרך רמז, ובדרך ידות וכינויים, כך הוא בכתיבת דיני התורה, יש שנכתבו בפירוש ויש שנרמזו בדרכי הדרש. וכל אשר דבר ה' נעשה, ונתחייבנו בקיומם של כל דיני התורה, בכל אופני כתיבתם בה.

אבל מסוגיית הגמ' בובחים (מט, ב) למדנו שאין הדבר כן. בגמ' הביאו מקור לחטאת שנשחטת בצפון מקרא, דכתיב במקום אשר תשחט העולה תשחט החטאת. ואמרו בגמ', דא"כ נמצא שדין שחיטת החטאת בצפון הוא דבר הלמד בהיקש, וכיוון שכך אינו חוזר ומלמד בהיקש. ולפיכך אין ללמוד שאשם נשחט בצפון משום שהוקש לחטאת\*.

והדברים טעונים ביאור, הרי אין אנו צריכים למידת ההיקש על מנת ללמוד את דין שחיטת החטאת, ומקרא מפורש הוא שהחטאת נשחטת במקום העולה. וכיצד ייתכן שדין המפורש בתורה לא יהיה כוחו אלא כדין הלמד בהיקש.

ולמדנו מדברי הגמ' כלל גדול, שמידת ההיקש אינה משמשת כדרך נוספת להודיע ולגלות את הדין, מלבד צורת הכתיבה בתורה בפירוש. אלא מעמידה היא את תוכן הדין, שאינו דין העומד לעצמו אלא דין שהוקש לדין אחר. ועל כן, אף במקום שהדין מפורש בתורה ואינו נלמד בדרכי ההיקש, יש משמעות לכך שאופן כתיבת הדין בתורה הוא בתורת היקש לדין אחר.

ומאחר שאופן כתיבת הדין אינו שהחטאת נשחטת בצפון, אלא שדין שחיטת החטאת הוא כדין שחיטת העולה, הרי נאמר בזה שתוכן הדין הוא השוואת שחיטת החטאת לעולה. וכל שצורת כתיבתו היא בתורת היקש לדין אחר, יש בו קולת דבר הלמד בהיקש שאינו חוזר ומלמד בהיקש.

וכן כתבו התוס' בחולין (כא, א בד"ה כמשפט) שאף היקש המפורש בתורה, חשיב כמשפט היקש ולא כתוב בהדיא, והו"ל דבר הלמד בהיקש שאינו חוזר ומלמד בהיקש. ומדברי הגמ' \*

(א). בעיקר העניין, אם היקש חשוב למידה שהתורה נדרשת בה, דנו הראשונים. הרשב"ץ בפירושו ל"ג מידות [שבספר יבין שמועה] כתב שאינו כשאר המידות שאין הדבר כתוב בתורה בפירוש, אלא הרי הוא כגוף תורה, ועל כן לא נזכרה במידות שהתורה נדרשת בהן. ובוזו פירש מה שאמרו בגמ' בובחים (מח, א) דהיכא דאיכא למילף בהיקש ובגז"ש, לכו"ע הקישא עדיפא.

וכן כתב הר"ש מקינון בספר הכריתות (בתי מידות בית ב חדר יג). ושוב הוסיף (חדר יד) כי ייתכן לפרש שהוא בכלל מידת דבר הלמד מעניינו ודבר הלמד מסופו.

אכן בדברי שאר הראשונים מפורש שהיקש אינו חשוב לדבר הכתוב בתורה להדיא. והרי אלו הם דברי התוס' ביבמות שזכרנו בפנים, שביאה במקצת לא כתיב בהדיא אלא מהקישא. וברש"י בגיטין (מא, ב) מבואר דמעלת גז"ש על היקש היא במה שגז"ש הו"ל כמאן דכתביה בגופיה דקרא. והרי שההיקש אינו חשוב לדבר הכתוב בתורה כגז"ש. וראה עוד ברמב"ן בשבת (סד, א) דמילתא דאתיא בהיקשא טרח וכתב לה קרא בגז"ש.

למדנו עוד, שאף היקש אשר נכתב בו גופו של דין, וכדין מקום שחיטת החטאת, חשוב לדבר הלמד בהיקש, במה שנתפרש הדין בתורה על ידי היקש לשחיטת העולה.

ואת גדר הדבר למדנו מסוגיית הגמ' שם (מח, ב). בגמ' ביקשו לומר, דאע"ג ששחיטת עולה בצפון אינה מעכבת, מכל מקום שחיטת החטאת בצפון מעכבת. והקשו בגמ', כלום מצינו טפל החמור מן העיקר. והביאו לדמותו ללקוח בכסף מעשר, שהטפל חמור מן העיקר, שמעשר נפדה ואילו לקוח בכסף מעשר אינו נפדה.

והרי, שדין שנאמר בתורת היקש לדין אחר, הועיל ההיקש להגדיר את צורת הדין כטפל לדין אשר הוקש אליו. אין דין לעצמו שתשחט החטאת בצפון, אלא שדין החטאת להיות טפל לעולה, ומשום כך נשחטת היא בצפון. וכשם שלקוח בכסף מעשר אין קדושתו אלא מדיני קדושת המעשר, כך שחיטת החטאת בצפון היא מדיני שחיטת העולה, שדין העולה וכל הדומה לה בשחיטת צפון.

[וביומא (לד, ב) נחלקו רבי ורבנן אי גמרינן נסכים של שחרית משל ערבית, או נסכים של ערבית משל שחרית. וכתבו התוס' (בד"ה רבי) דאיכא בינייהו ציבור שלא היו להם נסכים אלא לאחד מהן, דאי גמרינן של ערבית משל שחרית, א"כ שחרית עיקר ויקריבום שחרית, ואי גמרינן שחרית מערבית יקריבום ערבית].

ונמצא א"כ, שמידת ההיקש אינה דרך לכתוב את הדין, אלא היא גופו של דין. וכאשר נכתבה בתורה השוואה בין פרשת עולה וחטאת, אין זו צורת כתיבה שהדין שנאמר בעולה יהיה גם בחטאת, אלא גופו של דין הוא להקיש זה לזה, שיהיה דין החטאת שווה לדין העולה. ועל כן, אף במקום שדין החטאת מפורש בתורה, מכל מקום בגוף הדבר שלא נאמר דינו אלא בתורת היקש לעולה, הרי הוא דבר הלמד בהיקש.



## ג.

אכן גדולה מזו שמענו. כי הנה בגמ' שם (מח, א) אמרו, שדין שחיטת החטאת בצפון חשיב כמילתא דאתיא מדרשא, וחביבא ליה לתנא לאקדומי ברישא. והוא דבר פלא, במה ייחשב מקרא מפורש כמילתא דאתיא מדרשא.

וביותר, הלא חביבות הדרשא היא במה שאינה דבר הכתוב בתורה, וכמו שאמרו בירושלמי פאה (ב, ד) נאמרו דברים בפה ונאמרו דברים שבכתב ואין אנו יודעין איזה מהן חביב, אלא מן מה דכתיב כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל, הדא אמרה אותן שבפה חביבין.

ולמדנו, שאפשר שיהיה מקרא מפורש, אבל עדיין לא נעשה לדין הכתוב בתורה. במה שלא נכתבה בתורה שחיטת החטאת בצפון, אלא שתהא שחיטתה במקום אשר תשחט העולה, הרי שגופו של דין אינו עוסק אלא בכך שתהיה במקום העולה, בהשוואת מקום החטאת והעולה.

ואילו דין שחיטתה בצפון אינו גוף הכתוב בתורה אלא תוצאה הימנו, עד אשר ייחשב לנו לדברים שבעל פה.



## ד.

ומעתה יש להוסיף עוד, כי זה כל עניינה של מידת ההיקש בכל מקום. כאשר הוקשו בתורה שתי פרשיות זו לזו, ופירשו חכמים את הדין היוצא מן ההיקש, גוף הכתוב בתורה לעולם אינו עוסק בהוראת הדין בפועל, כי אם במשפט השוואת הפרשיות זו לזו.

וכשם שבדין הנכתב בפירוש בתורה הועילה מידת ההיקש לקבוע את תוכן הדין, כך הוא בכל מקום, שאין לנו בהיקש כי אם מה שנכתב בו, תוכן השוואת פרשה זו לחברתה, ובזה מסתיים גופו של דין. אלא שצורת קיומו של ההיקש בפועל היא בהנהגת הדין למעשה.

ויסוד העניין למדנו מדברי הגמ' בגיטין (עח, ב) שכשם שמועיל קנין ד' אמות בגיטין כך הוא מועיל בקידושין, דילפינן ויצאה והייתה. והנה קנין ד"א לדעת רוב הראשונים אינו אלא מדרבנן, ואפ"ה מהני הקישא דויצאה והייתה ללמד דין קנין ד"א בקידושין.

והדבר ברור, שאילו הייתה מידת ההיקש קיימת כהיכ"ת בלבד, לגלות וללמד על הדינים שלא נכתבו בתורה בפירוש, הרי אין בכלל ההיקש אלא דינים דאורייתא. וכהיקשא דויצאה והייתה, אשר במה שהוקשו גיטין וקידושין, נרמז בזה שדינים שנאמרו בפרשה אחת יהיו גם בחברתה, וכשם שנאמר דין לשמה בגט כך יש דין לשמה בשטר קידושין (קידושין ט, ב). אבל לא יוכל ההיקש להתפרש כלפי דינים דרבנן, וכיצד זה תבוא המידה בתורה לגלות על דין אשר כל עיקרו אינו מן התורה.

ומבואר מדברי הגמ', כי כאשר נכתב בתורה היקש בין גיטין לקידושין, אין ההיקש עוסק כלל בהוראת הדין, ואין כאן צורת כתיבה המורה על דין לשמה בשטר קידושין. גוף הכתוב בתורה אינו עוסק אלא בתוכן ההיקש לבדו, להשוות גיטין לקידושין, ולחייב משפט אחד לכולם. אלא שהאופן המעשי לקיומו של ההיקש בפועל הוא במה שיהיה דין לשמה בשטר קידושין כשם שהוא בגט.

וכאשר אמרה תורה ויצאה והייתה, אין כאן רמז לדבר אחר, אלא יש כאן דין מושלם במקומו, הויה הרי היא כיצאה, ובזה מסתיים גוף הדין הכתוב בתורה. וזהו חיובנו במשפט זה, לעשות דינו של זה כחבירו.

ובזה יתבאר היטב שאין חילוק בין דינים דאורייתא לדינים דרבנן, וכיוון שנאמר בתורה תוכן משותף לגיטין וקידושין, ודין הקידושין להיות כדין הגט, הרי בכלל חיובנו זה להשוות אף את תקנות חכמים שנאמרו בגט לקידושין. ומשעה שנתחדש קנין ד"א בגט, מאליו נעשה דינו לקנות גם בקידושין, לקיים משפט אחד בכולם.

וכן מבואר בגמ' בשבת (יג, א) שהקיש הכתוב אשתו נדה לאשת רעהו, לאסור הוא בבגדו והיא בבגדה. והרי האיסור באשת רעהו אינו אלא מדרבנן, וגדולה מזו כתבו התוס' (בד"ה מה) שהוא איסור הנלמד מן הסברא, ואפ"ה מהני הקישא לאסור אף באשתו נדה. [וכעין זה בביאור הגר"א בידים (ג, ב) במחלוקת ר' יהושע וחכמים אם דנין דברי סופרים מדברי סופרים, ע"ש].



## ה.

וכן הוא בכל י"ג מידות שהתורה נדרשת בהן, שאינן באות לגלות על דין אחר, ואין בהם אלא גוף התוכן שנאמר במידות אלו, כל אחת לפי עניינה. וצורת קיום התוכן האמור במידה הוא החיוב בדינים בפועל.

ודוגמא נוספת לזה ממידת ריבוי ומיעוט, וכשם שהביא הרמב"ם (שם) לדברי הגמ' בכתובות (קג, א) כבד את אביך, את אביך לרבות אשת אביך. והנה אם הייתה מידת ריבוי מתפרשת בתורת גילוי ורמז לדין, א"כ נמצא שאמר הכתוב שני דינים, האחד מפורש שהוא כבוד אביו, ועוד דין שאינו מפורש שהוא כבוד אשת אביו.

אבל לנתבאר, אף מידת הריבוי אינה עוסקת בהוראת דין אחר, ולא נאמר בה אלא גופו של ריבוי, חיוב לרבות על כבוד אביו. וא"כ אין כאן אלא דין אחד, לכבד את אביו ולהוסיף ולרבות על כבודו. אלא שצורת הריבוי על כבוד אביו מתקיימת בכבוד אשת אביו, ובוה נתחדש בפועל חיוב נוסף שאינו מפורש, לכבד אשת אביו.

וכן הוא במידת המיעוט, וכפי שהביא מו"ר הגרח"י שרייבר שליט"א מדברי הגמ' בברכות (יא, א) דדרשינן בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה, ובלכתך בדרך פרט לחתן. ומבואר בגמ', שפטורו של חתן אינו בכלל העוסק במצוה. ופירש רש"י: "ואע"ג דחתן נמי עוסק במצוה הוא, אי לאו קרא יתירה לא נפקא לן מקרא קמא, דכיוון דעוסק במצוה לא כתיב בקרא בהדיא, אלא מיעוטא בעלמא הוא דקא דרשינן מביתך וממעטינן מינה עוסק במלאכת מצוה דאיכא טרדא, אבל חתן דטרדא דמחשבה בעלמא הוא, שמחשב על עסק בתולים, אי לאו קרא יתירה לא אתמעוט".

והרי שאם היה פטור העוסק במצוה מפורש בקרא בהדיא, לא היה חילוק בין העוסק במצוה לחתן, שכן אף הטרוד במחשבה עוסק במצוה הוא. אבל מאחר שלא נאמר הפטור אלא בתורת מיעוט בלבד, הרי לא נאמר פטור לעוסק במצוה, אלא גדר הדין הוא למעט מחובת ק"ש כל שאינו בשבתך בביתך. ונכונה הגבלת המיעוט לצורת טירדא החלוקה מן הישיבה בבית על ידי מלאכת מצוה, ולא לטירדא החלוקה ממנה על ידי מחשבה בלבד.

וכן אמרו בגמ' (שם) דאע"ג דדרשינן ובלכתך בדרך פרט לחתן, אין ללמוד אלא לחתן דטרוד טירדא דמצוה ולא לאבל דטרוד טירדא דרשות. ופירש רש"י "וכיוון דאנן מיעוט בעלמא דרשינן פרט לחתן, מסתייך אם ממעט מנייה טרדא דמצוה".

והרי שאם היה כתוב בתורה בפירוש פטור במקום טירדא, לא היה חילוק בין הטרוד במצוה לטרוד בדבר הרשות. אבל מאחר שלא נאמר הדין אלא בתורת מיעוט בעלמא, הרי לא נתחייב בו כי אם למעט את חובת ק"ש. וכיוון שכך, במה שנתמעט הטרוד במצוה מק"ש כבר נתקיימה דרישת המיעוט, ושוב אינה דורשת אף את פטור הטרוד בדבר הרשות.



## ו.

ועלה בידינו דבר נפלא, כי כאשר נכתבה מידה בתורה, אין כאן רמז לדין אחר, התלוי בפירושם של חכמים. אלא ספר תורת האלוקים שלמה בלא חסרון, והכתוב בתורה מסתיים בגוף התוכן האמור במידה, כל מידה לפי עניינה. אלא שפירשו חכמים בתושבע"פ את הדינים היוצאים לנו מן המידה הכתובה בתורה, ובזה חידשו את הצורה המעשית לקיומה של המידה, על ידי הנהגת הדינים בפועל.

והרי זאת החלוקה בין תורה שבכתב לתורה שבע"פ, שהתורה שבכתב עוסקת בדין הראוי להיות, ואילו בתורה שבע"פ נתחדש האופן המעשי של קיום הדין שבתורה שבכתב.

והדוגמא הנודעת לזה היא דין עין תחת עין (שמות כא), שפירשו בגמ' בר"פ החובל שאי אפשר לעשותו כפשוטו של מקרא, מפני שלא ניתן להשוות ולשער בצמצום את עונש החובל כשיעור החבלה שעשה, אלא עין תחת עין ממון (וראה בראב"ע שם בשם הר"ג). אבל אף על פי כן לא נשתנה כזה פירוש של הדין הכתוב בתורה, וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות חובל ומזיק (א, ג) שנכתב בתורה דין עין תחת עין משום שראוי לחסרו אבר או לחבול בו כמו שעשה.

והיינו, שהדין הכתוב בתורה עוסק במשפט הראוי להיות, ולעולם הראוי הוא לחבול בו עין תחת עין ממש. אלא שבמה שלא ניתן הדין להתקיים בפועל בתורת חבלה ממש, נתחדשה צורת הדין בתורה שבע"פ שישלם החובל דמי חבלתו. אבל במקרא לא נזכרה צורת הדין למעשה, לשלם דמי עין תחת עין, מפני שאין הכתוב בתורה עוסק בהנהגת הדין בפועל אלא בגוף הדין הראוי להיות.

[ולשון הגר"א באדרת אליהו (משפטים כא) "או אל המזוזה. פשטא דקרא גם המזוזה כשירה, אבל הלכה עוקרת את המקרא וכן ברובה של פרשה זו, וכן בכמה פרשיות שבתורה. והן מגדולת תורתנו שבע"פ שהיא הלכה למשה מסיני והיא מתהפכת כחומר חותם, על כן צריך שידע פשוטו של תורה שידע החותם".

והיינו, שכשם שהחותם הוא באותיות בולטות הפוכות, בכדי שבעת הטבעת החותם בחומר יטיבץ בו אותיות ישרות. כך המקרא הוא החותם, ודרכי הדרש מורים את אופן הטבעתו

בחומר, את דרך קיומו בפועל. וכשם שהחזיתם נעשה באותיות הפוכות, כך לעיתים הלכה עוקרת את המקרא, וצורת הדין למעשה מתהפכת מצורת הדין הכתובה בתורה.

וזה יסוד דברי הרשב"ם בפרשת וישב (בראשית לו, ב) שכתב, כי עיקרה של תורה, ההגדות וההלכות והדינים, נלמדים בדרכי הדרש ולא ממשוטו של מקרא. ועל כן הראשונים מתוך חסידותם נתעסקו לנטות אחרי הדרשות שהם עיקר ולא הורגלו בעומק פשוטו של מקרא. והרי שחלקי התורה המביאים לידי מעשה אינם תלויים בגוף המקרא, אלא בדרכי הדרש שבתורה שבע"פ.

וכן הוא גם בדינים הנלמדים ב"ג מידות. כאשר הקישה תורה פרשת גיטין וקידושין, לא נכתב בזה שיהא דין לשמה בקידושין, שכן לא זהו גופו של דין. אלא הדין הכתוב בתורה הוא גוף ההשוואה בין גיטין לקידושין, והוא המשפט הראוי להיות. אבל צורת קיומו בתורה שבע"פ הוא במה שיהיה דין לשמה בקידושין, ובזה נתחדש דין שאינו מפורש בתורה, בתורת קיום בפועל למידת ההיקש הכתובה בתורה.



## ז.

ומעתה יתבאר היטב דברי הרמב"ם, שהדין היוצא מן המידה הוא כענף היוצא מן השורש. ואם היה עניינן של י"ג מידות לרמוז לדין נוסף, הרי הדין הנלמד מהן הוא השורש עצמו, אלא שלא נכתב בפירוש.

אבל מאחר שנתבאר כי המידה אינה עוסקת בהוראת הדין, ואין בתורה שבכתב אלא גוף המידה הכתובה בה ותו לא, נמצא שאין הדין הנלמד ממנה אלא כענף היוצא מן השורש. אינו גוף הכתוב בתורה אלא תוצאה ממנה, צורת ההנהגה למעשה של המידה ואופן קיומה בפועל.

ולשון הרמב"ם "כי כל מה שיוציא אדם הם ענפים מן השרשים שנאמרו לו למשה בסיני בביאור והם תרי"ג מצות ואפילו היה המוציא משה בעצמו אין ראוי למנותם". וכן כתב בסוף דבריו: "הנה כבר התבאר כי תרי"ג מצות שנאמרו לו למשה בסיני לא יימנה בהן כל מה שיילמד בשלש עשרה מדות ואפילו בזמנו ע"ה, כל שכן שלא יימנה בהן מה שהוציאו אותו באחרית הזמן".

הרי שבדברי הרמב"ם, לימוד הדינים בדרכי הדרש נקרא מעשה הוצאה של חכמים. והדבר ברור, כי אם היו י"ג מידות רמז לדין, והשיגו חז"ל בחכמתם את הדין הטמון בהם, הלא פירושם של חכמים לדיני התורה אינו מעשה הוצאה. ובכל דיני התורה, אף הכתובים בפירוש, צריכים אנו לחכמתם של רבותינו אשר הואילו לבאר לנו את התורה הזאת.

אבל דינים שנלמדו ב"ג מידות אינם פירוש למידה, אלא דינים שנתחדשו בתורה שבע"פ בתורת קיום המידה הכתובה בתורה. דינים היוצאים מן המקרא כענפים מן השרשים.

ובזה יתפרשו מאליהם דברי הרמב"ם, שדינים הנלמדים ב"ג מידות הם דרבנן. והרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות (שם) פירש דבריו שחיובם אינו אלא מדבריהם, וכ"ה בראב"ד (אישות ג, כ) ובתשובת הרשב"א (ב, רל).

אבל דעת רוב המפרשים בדברי הרמב"ם שחיובם הוא מן התורה, ולא נקראו דברי סופרים אלא מפני שהסופרים הם שקיבלו פירושם מסיני, וכפי שביאר הכס"מ (אישות א, ב). [וכעין זה מצאנו בדברי הרמב"ם בפיה"מ בכלים (יז, יב) ע"ש. וראה עוד נוסחת הספרים בהלכות אישות (ג, כ) ובדברי הש"ך בזה (חור"מ לג, א)].

והיינו כנתבאר, כי אע"פ שחיובם מן התורה, מכל מקום גוף הדינים לא נתחדשו אלא בתורה שבע"פ, ובהוצאת הדינים למעשה מן המידה הכתובה בתורה.



# הערות הקוראים





## הערות הקוראים

### הערה על מאמרו של הרב ישראל מאיר סבתו "מהי פשרה" (עמוד קמ"א)

בס"ד

ישר כח גדול על הגליון האחרון של ירחון האוצר.

המאמר של הרב סבתו שליט"א "מהי פשרה" מאד חשוב ויפה. דן על דבר מאד עקרוני ומעשי, מהי בכלל הפשרה, שהוא דבר עמום. היום כידוע ב"ד דנים דיני פשרה, וממילא חייבים לדון בזה הרבה. אציין גם למאמר נכבד בקובץ דברי משפט (מוסדות שירת דבורה) ח"ג (ת"א תשנ"ח) עמ' קמד-קעה, "שרשי דין פשרה ואופן עשייתה", של הרב מאיר יוסף ויצמן שליט"א.

בקשר לזה רציתי לכתוב אודות בעיה גדולה שנחשפתי אליה לאחרונה. סיפר לי יהודי אחד, שנגרם לו נזק גדול, היתה לו דירה, בעל הדירה מעליו עשה שיפוצים בחורף, נכנסו מים לדירה מלמטה, והרסו לו רהיטים ומכשירים בשווי מאות אלפי שקלים, הלך איתו לדין תורה, וב"ד לא הביאו לו כלום, מפני שזה גרמא. אמרתי לו: והרי היום ב"ד דנים פשרה!! פניתי לאב"ד חשוב באחד המקומות, ואמר לי, נכון, יש ב"ד שמחייבים גם על גרמות, בגלל פשרה [וכך דעת הגר"נ זצ"ל, וב"ד ארץ חמדה], ויש ב"ד שלא מחייבים!! שאלתיו, אם כן, כל אחד יברר לפני כן לאיזה ב"ד הולך, ולאיזה הרכב? אמר לי: נכון...

דיין אחד כתב לי: "הפתרון הוא לכתוב בשטר הבוררות שב"ד מוסמך לחייב בגרמא. אנחנו בפועל חייבנו גם כאשר לא פורט הסעיף הזה מכוח פשרה כפי שכתב הגר"נ ששיקול של פשרה כולל חיוב לצאת ידי שמים. ומחייבים בדרך כלל או שני שליש אם הייתה רמה גדולה של רשלנות, או שליש אם מדובר על מעט רשלנות".

עכ"פ זו באמת שערוריה גדולה, שדין האדם תלוי לאיזה ב"ד הגיע. בגמ' בסנהדרין לא הוגדר בדיוק מהי בכלל הפשרה המדוברת שם (היה פשוט להם), וממילא לא ברור גם אח"כ מה המבוקש מהדיין, מה הדיין אמור כעת לדון בתור פשרה. על זה צריכים לעמול הרבה. וישר כוחו של הרב סבתו שליט"א שבמאמרו היסודי כעת בירחון קידם אותנו בבירור הענין.



### הערה על מאמרו של הרב שמואל פנחסי "עניני שמחה ועונג בשבת ויו"ט"

(עמוד נ"א)

גם המאמר של הרב פנחסי שליט"א "עניני שמחה ועונג בשבת ויו"ט" מאד יפה. רציתי להעיר לשאלה האם עונג שבת הידורו לפי כבוד שבת, ולכא' קשור לשאלה האם עונג שבת נקבע לפי המקובל אצל רוב האנשים או לפי הרצון של האדם עצמו, וכגון שערב וטעים לו

לאכול לחם רגיל ורוצה לאוכלה בשבת, אבל אינו מכובד בעיני אנשים כמו חלה שמיוחדת לשבת. וראה על זה בהמעין טבת תשנ"ב עמ' 9 ובמוריה תשרי תשפ"ד עמ' תנה.

וברשב"ם פסחים קה, ב (ד"ה ולעבד ביה תרתי) מבואר שעיקר כבוד היום הוא דוקא כשאוכל בתוך הסעודה. וגם זה קשור לחידוש שעונג שבת עיקרו באופן שלכבוד שבת, ואכמ"ל.

עמיחי כנרתי

