

בס"ד

ירחון

# האוצר

טבת התשפ"ד

גיליון פ"ה

## חברי המערכת

הרב משה בוטון      הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד      הרב הראל דביר

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

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

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

# מפתח האוצר

בשער האוצר א

## = אוצר הגנוזים =

ה וטימאן כל השמנים - כיצד  
הגאון רבי יהונתן אייבשיץ זצ"ל

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

כ ענייני חנוכה  
הגאון רבי יצחק אדלר זצ"ל

## = אוצר הזמנים =

לד חינוך המנורה והדלקתה  
רבי יעקב דוד אילן

מא בעניין כתותי מיכתת שיעורא בשמן של המנורה ובשמן של נר חנוכה  
הרב יעקב גד קליימן

נד מהו הפך שמצאו החשמונאים  
הרב נתנאל ונדרוולדה

סא מספר הנרות שיש להדליק בחנוכה מידי יום לפי מנהג המהדרין מן המהדרין  
הרב דניאל אדר

עג במנהג חלאב להדליק נר נוסף בחנוכה  
הרב מתתיהו גבאי

פג מנהג קריאת משנת "כל חותמי ברכות" בחנוכה  
הרב דוד הירש

פז בעניין צומות החורבן בימינו  
הרב ארי כהן

# מפתח האוצר

## = אוצר אורח חיים =

ברכת כהנים כשמתפללים ללא תפלת לחש ..... קלח  
הרב עידוא אלבה

קדימת פירות ארץ ישראל ופירות שביעית בהלכות ברכות ..... קצו  
הרב שמואל אריה ישמח

פקודה קולית ל'עוזר אישי דיגיטלי' בשבת ..... רמ  
הרב מנשה צימרמן

הפעלת מכשיר בכח המחשבה ..... רעא  
אסף בראון

מלטול כלי שמלאכתו לאיסור ע"י ככר או תינוק ..... רצא  
הרב ניסים שטרית

## = אוצר יורה דעה =

בדין אם ברבית חייל החוב ע"י הקציצה, ובהא דזכיית המלוה בחוב לא נחשב כנטילת רבית ..... ש  
רבי איתמר גרבוז

שימוש בכיור אחד לבשרי וחלבי ..... שי  
הרב יחיאל אומן

תפאר אחריו ..... שכו  
הרב אליהו לנגברג

יהודי שנהרג ע"י מרצח ימ"ש, אם מיקרי קדוש ואם הוי כנהרג על קידוש השם ..... שמג  
הרב שלמה שינמן

התאבדות בשבי האויב ..... שנד  
הרב אלחנן פרינץ



# מפתח האוצר

## = אוצר אבן העזר =

בעניין ספרדים שמדלגין בקריאת הכתובה ..... שסג  
הרב נהוראי יוסף אוחנה

## = אוצר חושן משפט =

בעניין הודאת בע"ד נגד עדים, והחזק כפרן ..... שעג  
הרב אריה אידנסון

גדרי איסור מחוסר אמנה ..... שצא  
הרב ברוך פז

תוקפן של עסקאות עתידיות ..... תד  
הרב אברהם וינרוט

בדין חיוב ממונו שהזיק ע"י צרורות והמסתעף ..... תטז  
הרב שלום מנחם

## = אוצר הספרים =

שער נוסח סדר רב עמרם גאון ..... תכב  
הרב אהרן גבאי

ענפי הנוסח בכתבי היד של תחילת מסכת ברכות (ב. - ג.) ..... תנד  
הרב יהודה קרמר

סקירת ספר: המאור הגדול לרז"ה עם מלחמת ה' לרמב"ן - בבא מציעא ..... תקט  
הרב הראל דביר

# מפתח האוצר

## = אוצר התולדות =

דברי הספד על מרן ר' ברוך מרדכי אורחי זצ"ל ..... תקטז  
הרב אליהו אלימלך

## = אוצר חקר ועיון =

מקום השוק והזרוע באדם ..... תקל  
הרב יוסף יונה

מתי גוזרים גזירות מדעתנו ..... תקלז  
הבה"ח דניאל סגרון

בגדרי ברירה ..... תקסט  
הרב רפאל א. פריימן

## הערות הקוראים ..... תקצא

הלכות חנוכה לבני ישיבתנו המגוייסים ..... תקצא  
זהירות מ'חכמה יוונית' בתוך לימוד התורה ..... תקצב  
אדם המזיק באונס ובגדרי חיוב בור ..... תקצב  
אם בעינן בית לקיום מצות נר חנוכה ..... תקצד



## בשער האוצר

ישתבח הבורא ויתהלל היוצר אשר נתן לנו תורתו תורת אמת, בהגלות נגלות אור יקרות, ירחון "האוצר" גיליון פ"ה – טבת התשפ"ד, האוצר בתוכו חידושי תורה יקרים בכל מקצועות התורה, שנתחברו בידי אומן, ע"י חובשי בית המדרש ותופשי התורה די בכל אתר ואתר.



שמונת ימי חנוכה הם ימי הארה תורנית עצומה לדורות. על נס פורים אמרו חז"ל "אסתר – סוף כל הנסים" (יומא כט, א), אף אנו נאמר: חנוכה, המאוחר לפורים – תחילת ימי העבודה ללא ניסים, העבודה המאירה מחשכים, העבודה המותאמת לזמן הסתר פנים, העבודה שלא נכתבה בתנ"ך, עבודה שבעל פה, תורה שבעל פה.

אבל מה הדרך המעשית לקלוט את ההארה?

"ובני יששכר יודעי בינה לעתים". "בני בינה ימי שמונה קבעו שיר ורגנים". בינתו של עם ישראל, בינת-עתים היא. בינה המבחינה בין זמנים שונים, ובין דרכים שונות בעבודת ה' המתאימות למצבים שונים. הגר"ד סולובייצ'יק אמר שאם היה יכול, היה מוסיף עיקר י"ד לעיקרי האמונה של הרמב"ם: שזאת התורה ניתנת לקיום בכל מקום וזמן, ובכל מצב שהוא!

בכמה מקומות בגמרא (יבמות ב, ב ועוד), עמדו חז"ל על חביבות וקדימות הדינים שנלמדו מדרשה על פני דיני תורה. ועוד אמרו שעריבים דברי סופרים יותר מיינה של תורה (ע"ז לה, א). על מצוות נר חנוכה, כתב הרמב"ם (הל' חנוכה ד, יב) שחביבה היא עד מאוד. נראה לומר, שהחביבות והעריבות נוצרות על ידי מסירות הנפש של עם ישראל, להמשיך וללמוד, לעמול, להגדיר, לברר, לזקק, לחדש ולקיים את כל דברי התורה הזאת. הקטנות והחושך שמתוכם אנו לומדים ומחדשים, הם כקטנות של תינוק, שמעניקה חביבות ועריבות אפילו לדיבור פשוט היוצא מפיו.

לפיכך, אין מתאימים מימי חנוכה לעמל העיון בתורה שבעל פה, המתחדשת בכל עת ובכל בית מדרש ממש (חגיגה ג, א: "אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש"). זכינו ותלמידים החכמים די בכל מקום ואתר מזכים אותנו מדי חודש בחודשו בתנובתם העשירה ובחידושיהם המרובים, בכל חלקי התורה, ומכולם מתקלס עילאה. מכאן, נשלח קריאה

של חיבה לכל העוסקים בתורה לנצל את ירחון האוצר להפצת תורתם (ותורת רבותיהם!) ברבים.

אשרינו, מה טוב חלקנו, מה חביבה ועריבה מאוד ירושתנו!



# אוצר הגנזים

וטימאז כל השמנים – כיצד ♦ אגרות להגאון ר' יעקב ישראל  
קנייבסקי בעל קהילות יעקב [מכתב ו-ז] ♦ ענייני חנוכה



הגאון רבי יהונתן אייבשיץ זצ"ל

אב"ד פראג, בעל התומים

## וטימאז כל השמנים – כיצד\*

שבת (כא ב), תוס' ד"ה שהיה מונח בחותמו של כ"ג, תוס' מקשה וז"ל: אם כבר גזרו על הנכרים להיות כזבים (נדה לד, א). צ"ל שהיה מונח בחותם בקרקע שלא הסיטו הכלי. עיין במהרש"א שמקשה, דהאיך הדליקו במנורה, דלמא טמאזה הגוים\*.

ותירץ מה"ר יונתן זצ"ל שניהם בסגנון אחד, דהנה במזרחי (על הסמ"ג, הלכות חנוכה) הק' על תוס' דהקשו - 'ואם כבר גזרו', משמע [דאפשר] דלא גזרו, קשה אי לא גזרו למה (טומאה) [טמאז] חכמים כל השמנים<sup>2</sup>.

ומתוך דטמאז היינו דאסרו [את השמנים] משום תקרובת ע"ז (ע"ז לב, ב'), והא לא שייך בהאי פך כיון ד[היה] מונח בחותמו [של כהן גדול]<sup>1</sup>, ולפי"ז קושיית תוס' לק"מ (=לא קשיא מידי). (א) דהמנורה לא טמאזה חכמים כאוויר הפך, כיון דלא שייך ב' תקרובת ע"ז כנ"ל, (ב) ומשום טומאה [במנורה], לא שייך למיגזר דלמא טמאזה, שהוי ספק [טומאה] ברשות הרבים

\* מתוך חיבור כת"י של הגאון רבי מאיר פישלס זצ"ל - עמ"ס שבת, עותק ממנו בבית הספרים הלאומי. בו מביא הגר"מ את דברי הגאון רבי יהונתן אייבשיץ. במסגרת העריכה הושלמו ציונים, פוענחו ר"ת, ושולבו הערות מחכמי הדורות הנוגעים לחידו"ת אלו. כמו כן נכתב ביאור קצר מהעורך, על מנת שיובהר לקורא הנכבד מהלך הקושיות והתירוצים. נעזרתי רבות בפיענוח כתב היד, בחברי פורום לתורה. התודה והברכה להרב הראל דביר שליט"א, ולהרב משה אהרן שליט"א על הארותיהם. שאו ברכה מעם ה'.

פרסום חידו"ת אלו לע"נ א"מ הרב הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל עורך ספר הזיכרון עדות ליוסף [להורדה], לזכרו של הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן הי"ד. יהיו הדברים לעילוי נשמתם, ות.נ.צ.ב.ה. כאן המקום לציין, כי בספר הזכרון הובאו מחידושי רבינו יהונתן אייבשיץ עמ"ס כתובות. כמו כן הובא פלפול בענין נס פך השמן מבעל האבני נזר. דוד לוי.

א). מהרש"א (חידושי אגדות): "... ובוה יתיישב נמי מה שהקשה הרא"ם היאך הדליקו במנורה טמאה כו', עיין שם דהשתא כיון דלא היו כולן טמאי מתים היו יכולין לעשות מנורה חדשה, והרא"ם כתב לפי דרכו שהיו כולן טמאי מתים. וי"ל שהיו עושין מנורה של עץ וכו'". וראה מה שכתב על כך הבית מאיר (או"ח תע"ד).

ב). ראה ברא"ם (שם) וכן בפרי חדש (או"ח תע"ד) שעמדו בקושיא זו, שגזירת י"ח דבר של תלמידי שמאי והלל היא אחר נס פך השמן יותר ממאה שנה. וכתב הפר"ח ליישב בב' אופנים. א. שמתחילה גזרו על קדשים, והגזירה המאוחרת היתה שטמאים אף לתרומה. ב. שמתחילה גזרו לתלות, ולאחר מכן גזרו לשרוף. וא"כ ניחא קושיית הרא"ם, דאף שלא גזרו, הני מילי לתרומה או לשרוף, ומכל מקום שמן הקודש נטמא במגע נכרים, ולכל הפחות יש בו דין תלייה. והרא"ם עצמו תירץ שנטמאו השמנים מבגדי עכו"ם שבחזקת טמאי מת, עיי"ש.



(גידה ג, א), דקיי"ל במקום שיש ג' בני אדם הוי רשות הרבים כמ"ש תוס' בעצמם במס' נידה (ב), א ד"ה מעת" דהוי ספק בר"ה [וטהור], ותקרות ע"ז לא שייך במנורה, וק"ל.



## ביאור קצר לדברי רבינו - מהעורך

התוס' בשבת כתבו דנס פך השמן, אף אם כבר גזרו על הנכרים שיהיו כזבים ויטמאו בהיסט, אם כן כיצד היה טהור הפך החתום, והלא שמא טימאוהו בהיסט, ויתרצו התוס' דמכל מקום הפך היה מונח בחותם בקרקע ולא הסיטו הכלי. והקשה המהרש"א, דעדיין קשה כיצד הדליקו במנורה, והלא שמא נטמאת במגע נכרים.

ג. ראה בפרי חדש (או"ח תע"ר, א) שכתב: "ועוד י"ל, שמסתמא הכניסו שם עכו"ם, ותנן במסכת מדות (פרק א משנה ו), מזרחית צפונית בה גזזו בני חשמונאי את אבני המזבח ששקצום מלכי יון, ומפרשין בפרק רבי ישמעאל (עבודה זרה נב, ב) ששקצום לעכו"ם. א"כ מסתמא נטמאו כל השמנים לתקרובת עכו"ם". ויש לדון בכוונת הפר"ח, האם השמן נטמא ממילא משום הע"ז שהכניסו לעזרה. או דילמא, דניסכו את כל השמנים לתקרובת ע"ז. ובבית מאיר (שם) נראה שנקט בדעת הפר"ח שייחדו את השמן לתקרובת ע"ז, עד כדי כך שמקשה שאם כן מן הסתם היו שופכים את השמן ולא מותירים אותו בכד. וכן נקט להדיא בדעת הפר"ח, רבינו האדר"ת (קונטרס עריכת נר, מוריה קובץ רסה). ואם כן מצינו בית אב לדברי הגאון רבי יהונתן וצ"ל מדברי הפר"ח.

אך בחידושי חת"ס (שבת כא, ב) הביא מהרא"ם על הסמ"ג (הלכות חנוכה), שהיות והכניסו ע"ז להיכל, והקריבו לפניו בתקרובת ע"ז המטמאה, לכך נטמאו כל השמנים. ואם כן מבואר כצד השני. וכן בלבוש (שם): "שכשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל, שהכניסו בו עבודה זרה, ותקרובת ע"ז מטמא באהל", הרי שנטמא השמן ממילא ולא שניסכוהו לתקרובת. וראה מה שהשיג על הלבוש באליהו רבה ובאליהו זוטא.

ובתו"ד הקשה מדוע לא פירש כפשוטו שטימאו בידיים את השמנים, וראה עוד בשואל ומשיב (קמא ג, מב), דכתב ליישב את קושיית האליהו רבא מדוע לא פירש הלבוש כפשוטו שטימאו בידיים את השמן, ותיירץ משום דהוי משקה בי מדבחיא דכן. אמנם הרא"ם על הסמ"ג (הלכות חנוכה, הובא בבית מאיר שם) דחה שמשום ספק לא מחזקינן ריעותא שהכניסו ע"ז להיכל.

ד. מבואר בדברי רבינו שכלי חרס אינו מטמא מגבו בטומאת תקרובת ע"ז.

ה. תוס': "הווי להו תלתא והוי ר"ה". וראה עוד בתוס' (נדה, ב ד"ה כשחברותיה): "משום דעזרה רה"ר הוא". ומקורו מהגמ' בפסחים (יט, ב): "זאת אומרת עזרה רה"ר היא". ודנו המפרשים, האם העזרה בזמן כיבוש היוונים, היתה רשות הרבים, או שהיות ולא היו מצויים שם ישראלים, אם כן דינה כרשות היחיד.

ו. יש לציין את שיטת הרמב"ן בחולין (ב, ב) שנוקט דלא אמרינן ספק טומאה ברה"ר לגבי קדשים, וז"ל: "אלא שאין הקושיא כלום דבמוקדשין בכי האי גונא לאו בספק טומאה דיינינן דהא בעו שימור דכתיב משמרת תרומותי, אלא צריך שיהא ברי לו שהן טהורין ואם לאו אסור להקריבן". ולפי זה יש לדון, האם היה מועיל ספק טומאה ברה"ר לגבי כלי הקודש והמקדש, או שזהו רק דין בתרומה וקדשים. וראיתי באחיעזר (ב, מט אות ג') שהוכיח מהתוס' בחגיגה (כא, א סוד"ה האונן) שאף בכלי המקדש יש דין היסח הדעת דומיא דקדשים ובספק טומאה אף ברה"ר טמאים. אמנם התוס' בחולין (ב, ב ד"ה דליתיה) חולקים על הרמב"ן וסוברים שספק טומאה ברה"ר אף בקדשים טהור. ואף בדעת התוס' בחגיגה (שם) שיש דין היסח הדעת ואף בספק טומאה ברה"ר טמאים, מכל מקום כתבו התוס', דבמקום שאין בידו לשמור, כגון שנאבד הכלי, לא נאמר דין של ספק טומאה לחומרא אף ברה"ר, ואם כן במקום שפרצו היוונים להיכל, אין לך אונס גדול מזה שאינו יכול לשמור על כלי המקדש, וכה"ג לא נאמר דין הסחת דעת וטומאה לחומרא בספק טומאה ברה"ר.

ותירץ על כך רבינו הגאון רבי יהונתן אייבשיץ זצ"ל, ובהקדם, המזרחי מקשה דמכך שכתבו התוס' 'ואם כבר גזרו', אם כן יתכן שעדיין לא גזרו על הנכרים שיהיו כזבים, ואם כן תמוה מדוע טמאו את כל השמנים, והלא לא גזרו על מגע נכרים באותה העת.

ותירץ הגר"י, דהיוונים טימאו את השמן בכך שניסכו לתקרובת ע"ז, ודבר זה לא שיין בפך השמן שהיה חתום בחותמו של כהן גדול, שכן היה חתום ובהכרח שלא ניסכוהו לתקרובת. ולפי"ז אתי שפיר קושיית התוס', דבאמת לא גזרו על הנכרים שיטמאו בהיסט, ומכל מקום השמנים נטמאו משום תקרובת ע"ז, אלא שהפך החתום מוכח שלא הקריבוהו לפי שהיה חתום, ואין לחשוש משום מגע והיסט באותה העת.

ועל קושיית המהרש"א, מדוע לא חששו למנורה שטימאזה, מתרץ רבינו, שגוף המנורה אי אפשר להקריב לתקרובת ע"ז, ולגבי טומאתה הוי ספק טומאה ברה"ר שספיקו טהור.



הגאון רבי שלום יוסף הלוי פייגנבוים זצ"ל

אב"ד לוקאטש, פולין

## אגרות להגאון ר' יעקב ישראל קנייבסקי בעל קהילות

### יעקב\* [מכתב ו'–ז]

בעה"י. ב' והוא בקר י"ד ער"פ [-תרפ"ו] לפ"ק (קודם חצות, ולכתוב אפי' במקום שלא נהגו לית לן בה) לאקטש.

בערבי פסחים, אקצר בשבחים, ולא אגמור הלילא, על גאון יעקב אשר [אהב] סלה. ולא ככת שלישיית שלא הגיעה לאהבת", אלא משום עת לקצר חשבתי, דרך קצרה אלכה ואבקשה את שאהבה נפשי, לישרי לי מר על אי אפשי, בתוארי כבודו כי רב כראוי לו. לפי ערך מעלתו וגדלו, בתורה ובחכמה ובכל מדות, שמנו חכמים למעלות חמודות. ואכלול בכלל בכל חותמי ברכה, יהא רעוא דתירום רישיה אכולא כרכא. ועל ישרא"ל הדרתו, כרום ערך תורתו, תהי כתר תורה הולמתו, ויחוג בהכשר ובשמחה חג מצתו. בכלל כל ישראל ובתוך חבריו ותלמידיו בני ישיבתו.

יקרת מכתבו מיום יו"ד ניסן ממקום בי"ת בד"ו כשמן הטוב זה עתה הופיע. ואם כי לא עת לכתוב היום אבל מחיבה יתירה לדברי ספרו ביינה של תורה אין זה מונע. מלהשיב בקצרה דברים אחדים. וכאשר גם כ"ג הקריב הקדים לכתוב אלי למען יגיע מכתבו קודם החג שאוכל להשיב ולא יעצרני חשש כתיבה בחול המועד, על כן גם עתה אקח לי מועד קטן, להשיב תשובה מאהבה, ויהא רעוא דליתקבלו דברי במיעוטן, על לב כ"ג הרחב כפתחו של אולם, וליעיילו במוח"ו הזך המ"קיף את המי"ם\*, ים התלמוד כולו וכל רז מאתו לא נעלם. ואעפ"י שהיום כבר חלף הלך לו הדאר ומכתבי לא יצא ממקומו עד יום ה' אבל עכ"פ לא יאחר המועד כולו. ואי"ה ביום וא"ו או למחרתו יקבלו.

\*אגרות אלו, שנשלחו מהגרש"י פייגנבוים, בעל משיב שלום ואב"ד לוקאטש בפולין, להגריי קנייבסקי בעל קה"י זצ"ל, הן המשך לאיגרות שנדפסו בקבצי האוצר הקודמים. האיגרות נדפסות מתוך כתבי היד שהיו ברשות בנו, הגר"ח זצ"ל. וראה בהקדמת המו"מ מעט לתולדות הגרש"י זצ"ל, שהיה מחשובי הרבנים והמשיבים בפולין לפני המלחמה, ונפטר בחשון תרצ"ח. האיגרות נדפסות ברשות הגאונים בני הגר"ח זצ"ל והגרמ"ז ברום נכד הקה"י, שעודדו את ההדפסה, ותודתנו נתונה להם. תודה מיוחדת להגר"ר שאול אייזנשטיין, נין בעל הקה"י, שעסק במסירות בפענוח והקלדת המכתבים. חמרא למריה וטיבותא לשקייא (כ"ק צב, ב). יוסף יונה.

\*\*הדברים בחלק הראשון של איגרת זו מתייחסים בעיקר לנידונים שנמצאים באיגרת ג' מהגרש"י, ונדפסה ב'האוצר' קובץ פ"ב תשרי תשפ"ד. חלקה השני של האיגרת מתייחס לנידונים שבאיגרת ה', וכפי שצויין להלן. והמעין באיגרות שם יבין את הדברים שהוסיף הגרש"י באיגרת זו. (מכתבי הקה"י שעליהם עונה כאן הגרש"י אינם בידינו, מלבד טיוטת התשובה שפורסמה ב'האוצר' גליון פג, חשון תשפד, אבל דרכו של הגרש"י להקדים את הנקודה שעליה הוא בא להשיב).

א). מליצה ע"פ יו"ד סי' ל"א סעיף ב'.

### חיוב חלה בעיסה גזולה ובקושיית השאגת אריה

(א) אמר מר על מה שכתבתי [באיגרת ג'] דלא נראה לי תירוצו [בשערי תבונה סי' ד'] לקושיית השאגת אריה [בסימן צד], דאידי דלנגזל הוי עריסותיכם הכא נמי לכולי עלמא, והראיתי דברי הקרבן נתנאל<sup>1</sup> דכתב כן רק אגזל עיסה, [וטען] דלא יבין את זאת, דאטו יעלה על הדעת דגם להנגזל מותרת בלא הפרשת חלה, והרי מה שגלגלה אחר אינו פוטר וקדאמרינן בירושלמי הממרח כריו של חבירו חייב במעשר, עכ"ד. - ולענ"ד שפיר מקשה השאג"א, דלפי דברי הרא"ש ז"ל נימא ראשית עריסותיכם לאפוקי גזולה דפטורה מחלה. ומה דהממרח כריו של חבירו אינו פטור, וכן הלש עיסת חבירו אפילו שלא מדעתו, דמ"מ ראשית דגנך וראשית עריסותיכם קרינן בה, שהרי היא ברשות בעליה. ומשא"כ גזולה, כי היכי דאיש כי יקדיש ביתו אמר רחמנא מה ביתו ברשותו, אבל גזל, לא הגזולן ולא הנגזל מצי מקדיש, הכי נמי בחלה.

ומה שכתב עוד דתירוץ הקרבן נתנאל אינו מובן לו, דסוף סוף הרי למה דסלקא דעתך דאין שינוי קונה מוכח - שפיר מוטיב מר, והרי זה הדבר אשר דברתי ובעניי הסברתי מה בין אביי לרבא בזה.

### לבוד בכלאים

(ב) הירושלמי<sup>2</sup> דכלאים הוא בפרק ה' סוף הלכה ג' יעו"ש.

ומה שכתב כ"ג דאינו ענין ללבוד אלא ככל פחות מג"ט דלא מהני להרחקה בכלאים משום ערבוביא. - אחר שיעיין שם יראה דליכא לפרושי הכי לפירוש הר"ש ז"ל דאנקע קאי, דאם הוא פחות מג' אינו עולה למדת הרחקה כלל וצריך למדוד ההרחקה משפתו מכאן ומכאן. וכן לפירוש הרמב"ם ז"ל בפ"ז מהל' כלאים הכ"ג דאבית קאי, ויעיין שם ברדב"ז ויראה דמטעם לבוד קאתי עלה, דהא הבית הוי שפיר הפסק, ודו"ק, וצ"ע.

(ב). המילה לא ברורה בכת"י, ואולי צ"ל 'דאגב'. והכוונה, שאחרי שחל שם טבל ע"י זה שהעיסה נחשבת עריסותיכם לאדם אחד, שוב הוי טבל לכולי עלמא. ועיין בדברי בעל הקה"י בשערי תבונה שם. והגרש"י דן כנגדו שגם לנגזל לא יחול חיוב חלה.

(ג). פסחים פ"ב סי' יח אות נ'.

(ד). מתייחס לאיגרת ג' מהגרש"י, ששם נכתב בטעות פ"ב ה"ג.

### למדין הלכה מהלכה

ג) בדבר מה שכתב דלמדין הלכה מהלכה - לא השבתי אלא מדברי האליהו רבא [ידיים פ"ג מ"ז], וגם מפשטות דברי רש"י ז"ל. וכ"ג כותב לחלק בין שאר מדות לק"ו - אין לי להוכיח היפך דבריו וגם ראייה לדבריו אין לי.

ד) במה שכתב בכוונת דברי האבני מילואים - לא אבין עד שיעתיק לי אי"ה כהבטחתו דברי הא"מ כהוייתן בשלימות.

ה) ובאות ה' תמים דעים אנחנו.



### נותן לשפחתו שטר שחרור וקידושין כאחד

ומה שכתב באות [ו'] לדחות מה שכתבתי [-באיגרת ג] דאפשר לומר דלא מהני בכותב שטר שחרור לשפחתו ומקדשה בזה, משום דכשהיא בהמה יהיב לה, דהא לר"מ מהני בלאחר שתשתחרר, ורבנן לא פליגי אלא דלאו בת קידושין היא השתא, ולא מהני לדבר שלא בא לעולם, אבל לא משום דהוי כיהיב לגוף אחר, ומשום דהרי חיוב ממון יש עליה ולא הוי כמלוה דלאו למלוה ולפקדון יהיב לה. עכ"ד. וסיים שיודע שיש לדחות ולפלפל בזה. - ואני לא אדע אם לזה שבדעתי יכוין או באופן אחר, אבל כוונתי חשבתי לפשוטה כל כך עד שלא הוצרכתי לבאר כלל, דודאי בנותן לה דבר מה שבו מקדשה שהוא קיים גם לאחר שתשתחרר ושייך נתינה גם אז, אם כן הרי אומר לה בפירוש שנותן לה על מנת שתתקדש לו לאחר שתשתחרר, וכלומר שגם הנתינה על אחר שתשתחרר תיחשב וכהסבר כ"ג, שהרי אי לא מיקדשא ליה בעיא לאהדורי ליה מה דיהיב לה לשם קידושין דוקא. אבל בנידון זה דלא יהיב לה מידי אלא גופה, נהי דנימא דלא דייק לן משדה עפרון דבעי למיהב לה דוקא מידי דחוץ מגופה, מ"מ הרי לאחר שתשתחרר לא שייך גבה נתינה מידי, וכל הנתינה לא היתה רק בעוד שהיתה שפחה, אבל אחר השחרור ליכא מידי גבה, וגם אי לא מיקדשא ליה ליתה בהשבה כמוכר ודו"ק.

ועל זה הבאתי מדברי הר"ן ז"ל דחשיב כנותן לעבד. ודברי כ"ג בזה גם כי דברי חכמה המה אבל אין מוכרחים, וגם דחוקים קצת לומר דעיקר האיסור משום מה שמוצא חן בעיניו לשחררו. ומה שכתב שקשה להבין שהרי כל זמן שהוא עבד לא נהנה כלום - אדרבא לדידי אתי שפיר דהוי כמאן דיהיב לבהמה גוף אדם להתגלגל ולהתלבש בו. ודו"ק.



### ספק במצות עשה אחר הקיום'

ומה שכתב כ"ג באות א' ביריעה השנית, דלא הבין הוכחתי [-באיגרת ה' אות א'] מהירושלמי, דודאי יודה דגם אח"כ הוי ספק דאורייתא, לולא די"ל דמה שכתב החוות דעת

ה). הדברים מתייחסים לדברים שבאיגרת ג' הנ"ל.

ו). מכאן הדברים מתייחסים לדברי הגרש"י באיגרת ה', פורסמה בהאוצר קובץ פד, כסלו תשפ"ד.

בשיטת הרמב"ם ז"ל דספק בקום ועשה הוי לחומרא מן התורה אינו רק בשעת קיום המצוה. עכ"ד. - אבל כוונתי, דאם איתא שיש לחלק בזה מסברא, א"כ מנא לן להוכיח דספק קרא לחומרא מהא דקרא בבין השמשות. וממה נפשך, אם פשוט דק"ש דאורייתא וספיקא לחומרא, אין צריך לראיה. ומדאמר הירושלמי ספק קרא כו' נשמענה מן הדא, ש"מ דמסברא הוי אפשר לומר דספיקא לקולא, וא"כ היכי שמע מינה מהדא, והרי לדברי כ"ג יש לחלק. ולראיה דק"ש דאורייתא, פשוט דאין צריך מן הדא. דודאי אפילו ליכא למאן דאמר דק"ש דרבנן, [ג"כ] נאמר דהוי דרבנן ואפילו הכי החמירו בספיקא בקרא בין השמשות, אבל בספק קרא מנא לן להוכיח מזה לדברי כת"ה.



### חזקה במצאה כתם ובספק הזכרה וספק התפלל

'ומה שכתב באות ב' ג' - הנה לסברתי, במצאה כתם לא יצאה מחזקתה טפי ממה שיצא זה שמסופק אם אמר אמת ויציב, לפי מה שנלע"ד דספק כזה מרע לחזקה. דודאי גברא בר חיובא רמי אנפשיה ומידכר כחובתו, וכיון דלא ברירא ליה עכ"פ שלא הזכיר, מרע לחזקת חיובו. ובזה נלע"ד כמה שכתבתי דהירושלמי דקאמר חזקת רגילות היינו דוקא לימי הקיץ דחזקה שאמר מוריד הגשם, אבל לימי החורף אפילו מי שלא התפלל עד אז כלום, חזקה שלא הזכיר מוריד הגשם מכוח [העדר] אמירתו, וחזקת חיוב לחוד.

ותמיהת כ"ג דהא במסופק בתפלה ספק דרבנן ולקולא הוי - אינה תמיה לפי סברתי הנ"ל, דהתם ספיקא דגברא מרע לה לחזקה כדאמרן, אבל לענין הזכרת מוריד הגשם דכן ישנה לחובת תפלה בלא מוריד הגשם כמו שישנה בחורף עם הזכרת מוריד הגשם וכל שלא נקבע בנפשו חובת הזכרה רק חובת תפלה, כיון שאינו זוכר אם הזכיר או לא חזקה שלא הזכיר, וחובת גברא להתפלל לא מרע לחזקה זו כלל, דחובת תפלה היא דרמיא עלי' אבל להזכרה שייך לומר כל מילתא דלא רמיא עלי' דאיניש לאו אדעת' וגם בשעת קיום חובתו לא רמיא עלי' שהרי אדרבא התפלל בודאי אלא שלא היה זכור בשעת תפלה חובת הזכרה שאינה קבועה. ודו"ק כי אי אפשר לי להסביר יותר בכתב.



### קלב"מ והתראת ספק ביכול להציל בא' מאבריו וכשהאדון וכשאחרים יכולים להציל

ומה שכתב על מה שכתבתי דביכול להציל באחד מאבריו נמי פטור על הכלים הואיל ואם המיתו [נמי] מיפטר. [וכתב] דזה היפך ש"ס ערוך בסנהדרין ע"ד. וכבר כתב לי כן גם בגלוי" - ואני השבתי לו ג"כ וגליתי דעתי שנשתבשתי למיזל בתר איפכא כפי שהיה נראה לי מסברא,

(ז). יעויין באיגרת ג' ובאיגרת ה'.

(ח). הכוונה, כנראה, לגלוית דואר.

ולא פניתי לעיין בזה וטעיתי, וברוך הוא לשמים שהחזיר לי אבידתי, אבידה מדע"ת, שאיבדתי את הדעת הנכונה לבלתי כתוב טרם העיון הדק היטב, ונכשלתי, על דרך שאמרו דברי תורה זמירות קרית להו, כלומר ואין צריך עיון כלל אלא זמורתא תהא, והרי נאמר בהם התעיף עיניך בו ואיננו, וצריך תמיד לעיין בעינים פקוחות, ואם לאו נכשל אפי' בדבר שתשב"ר יודעין.

אכן כתבתי בהגלוי (וכן באמת עלה בדעתי גם אז בכתבי בטעות, רק שמפני שהיה נראה לי בפשיטות שגם בכהאי גוונא פטור כתבתי כן, ולא פניתי לעיין ולפנות כה וכה). דלא אשכחן רק ביכול להציל בא' מאבריו של רודף. אבל לומר דחייב לשלם, בכה"ג שהדליק הגדיש ואם לא יציל איש את העבד ע"י כיבוי וכה"ג בודאי ישרף, לא אשכחן, ואפשר שגם מיתה בבי"ד חייב אם התרו בו.

והנה עתה כרגע פניתי לעיין בזה וראיתי דהתוס' בב"ק כ"ב: ד"ה והי' גדי כפות, ודבריהם שם לקמן כ"ז. ד"ה הניח גחלת על לב עבדו, במ"ש ומיירי שלא מת העבד אלא הוזק כו' יעו"ש. ולא ביארו כוונתם, אם רצונם לומר דבמת בלאו הכי פטור מטעם קלב"מ דאיכא חיוב מיתה עליו, או דר"ל דבמת כלומר שיש בגחלת כדי להמית פשיטא דפטור מטעם דסמך על האדון שיסיר הגחלת שלא ישרף. אבל במלחמות כתב בפשיטות שם וז"ל (בסוף פרק כיצד הרגל) אמר הכותב לא בא (בעל המאור) לפרש אלא לסתום, מאי קמיבעיא ליה, וכי מפני שרבו אצלו אם הרגו אדם אחר אינו נהרג עליו כו' וכיון דבעיין דרבה בכפות ודאי פטור דקלב"מ, ואי נמי בשוגג, הוה ליה חייבי מיתות שוגגין ודבר אחר דפטור, ועוד שכתב דסיפא דמתני' דקתני עבד כפות לו בשאין הרב אצלו ומה צורך לכך אפי' הרב אצלו נהרג עליו ולפיכך פטור דקלב"מ עכ"ל יעו"ש. וכן בנמוק"י שם בסוף הפרק כתב וז"ל עבד כגופו דמי. אי בעבד כפות מיירי ודאי לאו לענין מיתה בעי דפשיטא שהחורג עבד חייב ואעפ"י שאדוניו לפניו שיכול לסלקה, עכ"ל יעו"ש.

וצ"ל דכה"ג ודאי לאו התראת ספק היא, דדוקא ביכול לעלות מעצמו מהמים שכבש עליו וכן באינו כפות ויכול לסלקה פטור אבל מה שאחרים רואים ויכולין להציל אינו פוטרו. וכעין שכתבו תוס' מכות ט"ו: ד"ה במאי קמיפלגי, דיש לנו לומר דלעולם יהיה כמו שהוא עתה ולא יתחדש כאן שום מעשה שינוי, יעו"ש ובשבת ד'. ד"ה קודם. וגטין ל"ג. ד"ה ואפקעינהו שציין בגליון הש"ס שם. וכ"ש למאן דאמר התראת ספק שמה התראה.

וא"כ פשיטא דדין רודף יש לו בכל גווני אפילו יכול לכבות, ומ"מ מיתה אינו חייב עד שישרף.

אבל מדברי הרא"ש ז"ל שם סוף פרק כיצד הרגל שכתב וז"ל: ומסיק דעבדו כגופו כו' שאם היה כפות והאדון עומד אצלו והניח גחלת על לב העבד ונשרף"ה פטור כיון דהעבד חייב במצוות סמך על זה שלא יניחנו לישרף כו' עכ"ל, מוכח לכאורה, דאפילו נשרף העבד אין חיוב מיתה על זה שהניח גחלת, ואינו פטור מטעם קים ליה בדרכה מיניה או חייבי מיתות שוגגין רק מטעם דסמך על האדון. וכן בחידושי הרשב"א ז"ל שם כתב וז"ל הא דבעי רבה עבדו כגופו כו' פירש"י ז"ל כו' אבל הראב"ד וכן בתוס' ז"ל פירשו בעבד כפות ובנותן עליו לפני אדוניו ולומר

ט). הגרשיים מבטאים הדגשה של המילה (ולא ראשי תיבות).

אם האדון חס עליו כעל גופו להסיר הגחלת שלא ישרף או לא, ולפי פירושם בעיא דרבה בין לחיוב רבא (ר"ל מיתה) בין לנזקין היא עכ"ל. וא"כ נפשטה דכגופו ופטור ממיתה אפי' נשרף, וא"כ אין לו דין רודף. ומיהו אכתי רק בשהאדון עומד אצלו, אבל במדליק הגדיש ואין האדון אצלו, ודאי דין רודף לו אפי' אם יכולים אנשים לכבות. (ונראה דלא כיוון הרשב"א ז"ל לתוס' שלפנינו, דבתוס' הנ"ל מבואר דלא מיירי בנשרף העבד ומת, וממה נפשך אם כה ואם כה כנ"ל, עכ"פ לא כמו שכתב הרשב"א ז"ל בשמם דגם לחיוב מיתה מיבעי להו).

ובדברי הפרישה שעל הטור חו"מ סוף סי' תי"ח בזה - לא נתחווירתי לעת עתה לפום ריהטא יעו"ש ועת לקצר.



### ברירה במידי דממילא ובידי שמים בגט בירושה באתנן ובמחיר

ומה שכתב כ"ג שדברי בענין ברירה ובפרט במה שכתבתי בכוונת תוס' ע"ז ס"ג. מבואותיו שתומים מכל צד, במה שכתבתי דכיון דממילא, לכו"ע לא חל בדבר שצריך ברירה למפרע, וגבי ירושה אע"ג דממילא, מ"מ הרי מצי חיילא גם להבא ולכן חל גם מיד, כמו שכתב הנתיבות בסי' ס"א, וכבר קדמו הרשב"א ז"ל בתולדות אדם סי' פ"ב. וע"ז כתב מר דאדרבא להנתיבות קשיא, דהרי במידי דמצי חייל להבא לכו"ע יש ברירה, ושמע מינה דפליגי במידי דצריך דוקא למפרע, וכיון שכתבתי דבזה לכו"ע אין ברירה, וכמ"ש תוס' גבי אתנן דאפילו למאן דאמר י"ש בריר"ה הכא אין ברירה, א"כ במאי פליגי תנאי ואמוראי, עכ"ד.

והנה כבר כתבתי דבענין ברירה. דמכל חמירא. דעתי העני' קצרה. וכל מה דאטרך במישקל ומיטרא. לא מסקינא אפילו כתעלא מבי כרבא בשעלא זעירא. אבל באין ברירה. לברר עד גמירא. בררתי לעצמי דרך אשר אמשש בה כהאי עורא. אך מה דקשיא למר בגוה אי משום הא לא תברא. ובעניי הכי לי מסתברא. דעד כאן לא פליגי רבוותא אי יש ברירה או אין ברירה, אלא במידי דבידי אדם גמרה. כלומר שעפ"י פעולתו ודעתו בפעולה או באמירה. נעשה חלות הדבר. וככל הני דחשיב ואזיל הנה"מ שם יעו"ש. דבזה למאן דאמר יש ברירה אמרינן דכשמתברר אח"כ על פיו ועל ידו, נעשה כהוברר גם למפרע, ולמאן דאמר אין ברירה, לא. ובמידי דאין צריך דוקא שיחול למפרע, בזה כתבו הרשב"א והנתיבות דלכו"ע חייל גם מיד, כיון דלכשיתברר על ידו עכ"פ חייל משם והלאה. ורק בגט אעפ"י שעל פיו ועל ידו נעשה חלות הדבר, כתבו תוס' גטין כ"ד: מוכתב לה, שצריך דוקא מבורר מיד בשעת כתיבה, ולכן אפילו למאן דאמר בעלמא יש ברירה, כאן לא מהני.

אך גבי אתנן הקשיתי מנא לן כן. ועל זה תירצתי, דהתם כיון דאין איסור אתנן חל על פי פעולתו כלל, רק ממילא בשעת ביאה חל האיסור בידי שמים, ואין צריך לזה כוונתו ולא שום כוח מצדו, בזה לכוילי עלמא לא אמרינן שעל ידי הבירור שהוא מברר אח"כ, יחול בידי שמים למפרע גם כן. כי לא אמרינן בכה"ג כלפי שמיא גליא איך שזה יברר אחר כך. וכל זה הסברתי וכתבתי זה כבר ואי אפשר לי לברר יותר.



ומה דקשיא ליה למר בממה נפשך הנ"ל - פליאה דעת ממני, ונשגבה ולא אוכל לה. דשפיר שייך פלוגתא דברירה במידי דחלותו בידי אדם, דבזה למאן דאמר יש ברירה אמרינן דבידו לברר וכן חייל למפרע, מה שאין כן מה דחלותו בידי שמים לבד. וירושה, אע"ג דחיילא ממילא, מכל מקום אין ענינה לשאר ברירות. דלענין שיהא לכל אחד קנין בחלקו, אין צריך לברירה למפרע, ורק לענין חזרה ביובל, לר' יוחנן דאמר לקוחות הן ומחזירין זה לזה ביובל, וכן לענין ביכורים למאן דאמר קנין פירות לאו כקנין הגוף, א"כ צריך על כרחך למפרע, ובזה אין ברירה למאן דאמר אין ברירה. אבל לומר גם בזה דלכו"ע, כיון דאין חלותו בידי אדם רק בידי שמים צריך מבורר בשעת הירושה, ואם לא כן לא יחול כלל, אי אפשר, כמוכח בנקל מסברא. דהרי בהכרח חל עכ"פ בשותפות, ואלא מאן לירות להו חילק ובילק. והרי תרווייהו הני אחי ירתי בהכרח וקנו בתפוסה עכ"פ, ואי אפשר לומר דלא חיילא כלל כמו גבי אתנן, אלא שצריך לברר אם באמת לא נתחלפו חלקיהם מזה לזה. וזה לא הוי תו ממילא, רק שבידם לברר חלקיהם, ומשום הכי למאן דאמר יש ברירה חיילא גם למפרע.

וכן במחיר כלב, הרי אי אפשר לומר דאין זה מחיר כלב, כמו גבי אתנן לומר שאין זה אתנן זנות בשעת ביאה כיון שאין מבורר רק כאילו נתן לה לא בעד הזנות, דעל כרחך זה נטל עשרה כנגד ט' וכלב. אלא שצריך לברר מי כנגד הכלב ומי לא, שיהא ניתר. וע"כ איכא בה חדא למעליותא וחדא לגריעותא, היינו כיון דעל כרחך חייל גם להבא, דבהכרח יהיה אחד כנגד הכלב, על כן למאן דאמר יש ברירה, מתברר גם מיד שזה שיבורר יאסר והשאר יותרו. אבל למאן דאמר אין ברירה, נהי דלענין חלות על האחד חייל על כרחך בלהבא, אבל להתיר האחרים צריך למפרע. ודו"ק, כי גם לי אי אפשר להסביר יותר. וחי נפשי שאיני מבין למה שכל בהיר כשכלו של כ"ג שיחי' לאוי"ט אינו קולט הסבר זה, ועל כן אמינא כי גבה טורא בינינו, ואני איני יכול לעמוד על סוף דעתו בזה והוא אינו יכול לעמוד על סוף דעתי העניה בזה.



### אם הבעל נחשב כפועל את הכריתות בגט

ומה שכתב שלא כתבתי שום ראיה לסברתי שהבעל פועל כריתות, רק דקרא כתיב וכתב לה ספר כריתות - הנה אם אין לו סתירה לזה מאיזה מקום, לא ידענא למה צריך לראיות עוד. והרי התוס' גטין כ"ד: נמי לא כתבו שום ראיה אחרת דבזה לכו"ע אין ברירה, רק מוכתב לה שיהא מבורר בשעת כריתות, ומאי אולמיה ד'וכתב לה' מ'וכתב ספר כריתות', דכי היכי דפשיטא להו לתוס' דוכתב 'לה' לשמה בשעת כריתות, הכא נמי שיהא ספר כריתות בשעת כריתות. ומי הוא הכורת אם לא כוונת הבעל שמכוין לכורתה. וכי היכי דלכו"ע בעינן שיפעול בכוונת כריתות בשעת נתינה, הכא נמי בשעת כריתות.



### ביטול קצתו ברובו בגוש אחד

ומה שכתב דשייך ביטול קצתו ברובו גם בגוש א'. - יעיין מר בפמ"ג או"ח סי' תס"א במש"ז סק"ד בד"ה והנה מצה שנתחמצה בתנור חמץ גמור, צריך אותו מקום ליבון והשאר א"צ, ואם ספק שאינו יודע מקומו, לכאורה אף בקרקע יבש ביבש חד בתרי בטל, ועי' ביו"ד ק"י בחנויות קבוע, ודברי הכריתות בנחל איתן ומשנה בתרומות ערוגה בין ערוגות. עכ"ל, יעו"ש, וביו"ד סי' ק"י שפ"ד סק"ד. ומוכח דאי לאו קבוע ועכ"פ בקרקע דוקא, לא שייך לומר דבגוש אחד לא בטל.

והנה החוות דעת בסי' ק"י ביאורים סק"ו, הקשה ע"ד ספר הכריתות במה דמשמע מדבריו דקרקע בקרקע בטל, משדה שאבד בה קבר דמטמא מדאורייתא כדמוכח באהלות, ואמאי ניזיל בתר רובא, עכ"ד. והנה אמת שהר"ש ז"ל בפ"ח דאהלות מ"ג כתב דמסתברא דשדה שאבד בה קבר בבקעה דהוי רה"י מדאורייתא מטמא יעו"ש. ואי הו"א דמדברנן בעלמא הוי, לא קשה מידי, כמו דלא קשיא מגיטין נ"ד: שהביא החו"ד שם מדברי רש"י שכתב בד"ה הרי זה לא ילקט, דכל זמן שהוא במחובר חשוב"ה ולא בטלה. דאדרבא מוכח איפכא, דרך משום חשיבות דמחובר. וכל חשיבות דלא בטלה הוא רק מדברנן, כמו שכתבו הפוסקים בחשיבות דבעל חי וחתוכה הראויה להתכבד ובריה וכדומה. וכן כתב בהגהות אמרי ברוך על החו"ד שם לדחות ראיתו מגיטין נ"ד: ויפה כתב.

ואני מוסיף, דאם כהחוות דעת מאי רמי [-בגיטין נד:] דר' יוסי אדר' יוסי, לימא כדלעיל נ"ג: לר"מ דבדאורייתא לא קניס. ומשום הכי בהא דלא בטל במחובר מן התורה קניס, משא"כ בנתפצעו, דגם בלא נתפצעו בטלין מן התורה והוי רק דרבנן וצריכין חיזוק קניס. ודו"ק.

אכן באמת, מלבד דאין דברי הר"ש ז"ל מוכרחים דמן התורה הוי, ואפשר לומר דמדברנן, ועיין ספר סדרי טהרות על אהלות שם. אכן יש לומר עוד עפ"י דברי הש"ס בכורות כ"ג. דנהי דלמגע בטל למשא לא בטל, ולכאורה היינו דוקא בנושא כל האפר בבת אחת, אבל בנושא מקצתו גם למשא בטל. אבל אחר העיון קצת זה אינו. דממנ"פ, אם בטל א"כ גם בנושא הכל טהור, ואם לא בטל משום דהרי נושא הטומאה, גם בנושא מקצת עכ"פ מספיקא טמא. אלא ע"כ כהסבר הר"ן ז"ל בנדרים נ"ט. סוע"א. ד"ה וכי היתר שבהן להיכן הלך, שכתב וז"ל, אפילו תימא דגידולין מבטלין האיסור, היינו טעמא דכשאוכל אינו טועם טעם האיסור כלל אעפ"י שמעורב בתוכו, אבל לגבי מעשר כו' יעו"ש. והכא נמי, בשלמא לענין איסור אכילה או הנאה שייך ביטול, שכשאוכל או נהנה בתערובות הוא אוכל ונהנה, ולא מקריא אכילת איסור או הנאת איסור, שהרי אינו טועם טעם איסור לחוד כלל, וכן להנאה, והתורה התירה ע"י תערובות רוב. אבל לטומאת משא לא שייך זה, דהרי הוא על כרחך נושא גם טומאה. וא"כ גם לענין טומאת אהל יש לומר כן דלא שייך ביטול כלל. (וכן כתב כעין זה בספר סד"ט שם אלא שאני הסברתי כנ"ל והבאתי דברי הר"ן ז"ל, ולא כסד"ט שם שכתב רק דבכורות כ"ג. מבואר דלא שייך ביטול לטומאת משא ואם כן הוא הדין לאהל, וצריך הסבר כנ"ל) ודו"ק.

(י). הגרשיים מבטאים הדגשה של המילה.

וכן מבואר בכמה פוסקים אחרונים, דאם נטף איסור על מקום אחד בכלי ואינו יודע מקומו, בטל ברוב. עיין חמודי דניאל והובא בפת"ש יו"ד סי' צ"א סק"ט. ואל ישיבני דהתם מטעם שכשיבשל יתבטל התבשיל ברוב, דא"כ איך יבשל, והרי מבטל איסור לכתחילה, אלא ע"כ דכבר בטל קצת הכלי בקצתו ברוב. וכן בחת"ס חלק או"ח סי' קע"ח, פשיטא ליה דמחובר בטל מן התורה, והביא מסוטה מ"ג: ילדה שסיבכה בזקנה עיי"ש, ועוד מכמה דוכתי עיי"ש. (וכן עיין בירושלמי פ"א דערלה ה"ג ודו"ק) וסיים דע"כ בגטין נ"ד: כוונת רש"י משום חשיבות דמחובר בנטיעה שלימה בין הנטיעות עיי"ש. ויש לי עוד אריכות בזה, אבל עת לקצר כי חצות היום ממשמש ובא.



### חזקת תחום ביתו בעירובי תחומין

ומה שכתב להתרעם עלי על מה שכתבתי בזה שדחה אותי במה שכתב לחלק דלענין שלא יהיה חמר גמל הוי משום חזקת תחום ביתו, אבל שיהיה עירוב כשר הוי נגד חזקת תחום ביתו, וכותב וז"ל: אנא מתניתין ידענא בעירובין ל"ה דלא פליגי אלא דלמר כשר ולמר חמר גמל, אבל שלא יהיה עירוב ליכא למאן דאמר, ועיין היטב בסוגיא דאין דנין אלא על חזקת העירוב עצמו שלא נשתנה, אבל חזקת תחום ביתו מה זו חזקה כו', והרי הפסיקו ימי החול ובתחילת השבת נסתפק עכ"ל. - ובאמת אומר אחר בקשת מחילת כ"ת הגדולה אשר באמת יש לי בטלות נגדה, שאיני יודע מה הוא סח. וכי לא ראה דברי רש"י ז"ל בדף ל"ו. ד"ה 'העמד טמא על חזקתו, כוליה חזקה לחומרא איכא לקולא ליכא, אבל מתניתין איכא חזקה לקולא ולחומרא, העמד אדם על חזקת תחום ביתו ואימור לא עירב העמד תרומה על חזקתה ועירב עכ"ל. וא"כ שפיר קאמינא ותו לא מידי כמובן ודו"ק.

ומה שהקשה הרי בתחילת השבת נסתפק וא"כ היכן הוא חזקת תחום ביתו - לא קשה מידי, דאדרבא בכל ימי החול לא נאסר כלל והרי זה חזקת היתר שלו אלא דקדש היום ונאסר, ועכ"פ חזקת תחום ביתו לא איתרע, ופשוט.



### חילוק בדין ברירה בין מחיל על אחד מב' רימונים ובין מחלל על סלע שתעלה

ואחרון אחרון חופף עלי כ"ג חפיפה בתר חפיפה ומדקדק אחרי בהא דכתיבנא בעניותי בהך דעל סלע שתעלה בידי, ואומר שאני משתמש בשתי סברות שאין מצטרפין ועוד באריכות. וסיים שאינו יכול להציע יותר. - ואני אומר כנגדו שגם אני איני יכול להסביר יותר ממה שהסברתי, ואכתוב עוד הפעם, ובחיי ראשי שאיני מבין אי הבנתו. דלענ"ד שפיר כמו שכתבתי, דבב' רימונים ושעה בין השעות, שפיר חייל מספק גם כי אין ברירה, אבל בזה שאמר על סלע שתעלה בידי (ולא כדהתם שני לוגין שאני עתיד להפריש ולא אמר שני לוגין שאפריש יהיו תרומה), הרי אמר שלא יחולל אלא על מה שיעלה בידו, ולא שיחולל על אחד שבכיס אלא שעתיד להעלותו. ולכן לא חייל כלל. וכי תימא א"כ לכו"ע יחולל על זה שיעלה, שהרי אמר שיחולל רק על

שיעלה, זה הוי נחא אילו אמר סלע שאעלה מן הכיס יהא מעשר שני תחת מעשר שני שיש לי בבית, אבל כי אמר הרי זה המעשר שיש לי בביתי מחולל מעכשי"ן על סלע שתעלה בידי מן הכיס, צריך שיחול מעכשיו, וא"א רק שנאמר שבודאי אותו שיעלה היה ראוי לעלות הוא ולא אחר, ואין ברירה, וממילא אי אפשר שיחול כלל כמובן, שהרי ארכביה אתרי רכשי, וכסבור לפעול מה שאי אפשר דהוי תרתי דסתרי, שאמר שיחול מעכשיו, וגם רק על זה שיעלה בידו, ולכן לא אמר כלום. וא"א לי להסביר יותר ובעיני הוא פשוט מאד, ואולי בתוספת דברים אחדים ובשינוי לשון קצת שבזה ממה שכתבתי בהקודם יוכל להתפס שכלו להבין דברי הפשוטים האלה, כולי האי ואולי. ואם עד אלה לא ישמע, כבר אמרתי כי גבה טורא בינינו, ואיני יודע איך לבא עם כ"ג לעמק שוה בזה.

ומעתה, אעפ"י שגמר אומר שלא לכתוב עוד בזה, מ"מ מבוקשי שיכתוב אם נשתנה אצלו קצת ממה שסבור מקדמת דנא ע"י שינו"י זה ששניתי ושלשתי ובהוספת ביאור, או דסוף סוף שינוי במקומו עומד וכטועה ומתעתע יחשבני. כי אמנם אל יחשדני שאני סומך על דעתי, וכבר תודה לקל יתברך עמדתי בנסיגות רבים והודיתי על האמת למי שאומר, ואיני מתעקש ח"ו במקום שארגיש שטעיתי ואיני מתאמץ להעמיד דברי, וכמה גדולים וטובים אשר קטנם עבה ממתני יטעו לפעמים, וכבר שנינו שאבות העולם לא עמדו על דבריהם, ומה ליתוש כמוני, אבל חי נפשי כי לענ"ד אינני מרגיש סתירת דברי בדברי כ"ג.

והנה שעת חצות קרובה, ועת להחל העסק בצרכי החג הקדוש ולילך לבית המרחץ, ולכן גם כי יש דברים ונשאר דיו בקולמס לכתוב עוד בענין זה שבינינו, אקצר. וד' שנותיו ושנותינו יאריך ויזכנו ביתרון הכשר החג הקדוש, ואי"ה אחר החג נתחיל לעיין בסימני ספרו מס' ז' והלאה.

ידידו אוהבו אהבת תורה, הק' שלום יוסף הלוי פייגנבוים



## הוספה למכתב

בעה"י.

והנה מצאתי במעטפת המכתב פתקא קטנה וכתוב בה וז"ל בשכבר הימים ראיתי תשובה בחת"ס לענין משיב הרוח ומוריד הגשם וכו' - ואיני מבין כונתו מאי בעי בזה. והנה התשובה הוא בחת"ס חלק או"ח סי' כ', לענין דצריך לפי דעתו ק"א פעמים ולא סגי בתשעים פעמים כמשמעות השו"ע. עי"ש. וכוונתו יבאר לי אי"ה בלהבא.



### המקפיד על שמורה אם יכול לטלטל מצה שאינה שמורה

ועל דבר שאלתו אם הנוהג לאכול שמורה מותר לטלטל מצה שאינה שמורה, דאפשר הוי מוקצה לגביה כמו שכתב בשער המלך הל' לולב דמי שאינו מעשן ביו"ט לא יטלטל המקטרת - הנה כבר הודעתיו כי מחוסר ספרים אני וגם ספר שער המלך שהי' בידי, איננו עתה בידי. אבל זכורני שראיתי כמה תשובות בתראי אשר היו תמהי"ם על דברי השעה"מ, דאפילו אם נאמר דבעינן דוקא יש לו בהמה שראוי לה ולא סגי במצוי, עיין בב"י וד"מ ושו"ע או"ח סי' ש"ח בסעיף כ"ט ובמג"א שם סקנ"ד ובאחרונים, מ"מ במה שראוי לאדם אלא שזה מחמיר על עצמו לאכול שמורה דוקא, ליכא למאן דאמר דהוי מוקצה. והנה הפמ"ג או"ח סי' תמ"ד באשל אברהם ס"ק א' כתב דאסור לטלטל המצה בשבת ערב פסח, ודוקא מצת מצוה, אבל שאר מצות יכול ליתן לעופות, והיינו בדעתו באמת ליתן לעופות, אבל בלא"ה לא כמ"ש שם, וכ"כ גם באשל אברהם סוף סי' תע"א עיי"ש. והנה בזה דהוי רק חומרא בעלמא נראה דליכא למאן דאסור.

### עישון ביו"ט

ומה שכתב מה דעתי בעישון ביו"ט - לא ידעתי למה נתכוין, ואטו יש בידי להכריע נגד כל גאוני קמאי אשר זה אוסר וזה מתיר. אבל ודאי דרובא דרובא מתירים דהוי כשוה לכל נפש. ואם כוונתו כשאני לעצמי איך אני נוהג - הנה אני אינני מעשן אפילו בחול זה שנים רבות, וכשהייתי במעלי העשן בילדותי, גם ביו"ט לא נמנעתי".

### [מכתב ז']

בעה"י. "יום ד' כ"ג בניסן אסרו חג הפסח" [-תרפ"ו] לפ"ק לאקטש. בשמנה למספר בני ישראל. אשי"ב שבו"ת יעק"ב ושלום"ם על ישראל"ל. פאר הדור ונזר ישראל. על מכתבו הגלוי מיום א' דשמיני קמא אשר הגיע במועד.

### עוד בדין רודף וקלב"מ ביכול להציל בא' מאבריו

על תחל דברו ברודף כבר כתבתי במכתב באריכות. והנה אמת נכון הדבר דלהלכה פסק הרמב"ם ז"ל, דביכול להציל באחד מאבריו והרגו נהרג עליו אלא שאין בית דין ממיתין אותו רק חייב מיתה בידי שמים. אעפ"י שכפי הנראה בש"ס סנהדרין נ"ז רבנן פליגי עליה וכפירוש רש"י שם, מכל מקום מסנהדרין מ"ט. מוכח דקיימא לן הכי, דקאמר סתמא דש"ס דאמר לו היה

יא. יש להעיר שבדורנו המציאות שונה מבזמן הגאון הכותב זצ"ל. המעשנים נתמעטו, והעישון מוכר וידוע כדבר המזיק לבריאות. ורבו הסוברים שבמצב זה הוא נחשב כאינו שווה לכל נפש, ויש בעישון ביו"ט איסור דאורייתא, ואכ"מ. יב. נכתב על גבי גלוית דואר.

לך להצילו באחד מאיבריו. אבל עכ"פ לא נפלאה היא לומר דלענין שיבר כלים, כיון דאי הרגו אין נהרג בבי"ד, פטור, כמו שכתבתי מסברא. ולזה לא ס"ל לשאר אמוראי כאביי בדף ע"ד., ולכן לא משנו רבא ור"פ הכי. וכן נראה קצת מסתימת הפוסקים בסימן ש"פ בחו"מ, ולא ביארו לחלק בין יכול להצילו באחד מאבריו או לא. אכן מודינא על האמת שטעיתי ונעלם ממני דברי הש"ס דף ע"ד., וכבר כתבתי דמה שכתב בכוונת הרשב"א ז"ל, נכון. כי באמת רק ביכול להציל באבריו של רודף, אבל מה שאחרים יכולין להציל הנרדף, לא פטר לרודף אפילו ממיתה.



### בעדים המכחישים אם א' מכת זו גובה בשטר שעדין מהכת האחרת

ועל דברי הכותב בשערי תורה"ב' כתי עדים המכחישים זה את זה, שכתב כ"ת מכתובות מ"ד. - אימא למר שבגליון ש"ס שלי ב"ק ח': בתוד"ה דינא הוא, שהקשו מאי נפ"מ, יעו"ש, כתבתי בזה"ל: הוה מצי למימר דנפ"מ להא דכתובות מ"ד. בב' שטרות, ועיין תוס' שם, ועכ"פ לדידיה פסולים לכו"ע, אבל אי אזיל ראובן מהני. ועיין ר"ן שם [דלמוכר] אינם פסולים, אלא דזה רק לרפרם שם, אבל לרב אחא גם לשמעון כשרים, ותלינן דאחולי אחיל עיי"ש, ודו"ק. עכ"ל שכתבתי שם.

ועתה כראותי שהכותב בשערי תורה כתב לגבי ב' כתי עדים, כיון דלבי"ד כשרים, גם אחד מכת זו גובה בשטר שעדין מכת הב', והביא ראיה מתוס' ב"ק ח': מדלא משנו דנפ"מ לכהאי גוונא, דלשמעון שהוא אחד מהמכחישים פסולין ולא לראובן. עכ"ד. ולא זכר הא דכתובות מ"ד., עלה בדעתי ספק אולי יש לחלק בין הא ובין הק דכתובות. ולכן כתבתי לכת"ה שישפוט בזה, וכיון שפשוט לו דלא שנא, נלע"ד ג"כ הכי, והרב הנ"ל נעלם ממנו הק דכתובות. ודקדוקו מתוס' היה לו לתרץ לכד שבפשיטות לא קשה מידי, דאה"נ דנפ"מ גם לזה, והרי תירצו שפיר גם בלאו הכי. ולכן נראה לי דכיון דלר"ח בב"ב ל"א: ושבועות מ"ו: גם לראובן פסולין, לא רצו לתרץ כן, כמו שלא תירצו דנפ"מ להא דכתובות מ"ד. ורצוני לתרץ ולכתוב כן בשערי תורה, ולכן נא לעיין עוד בזה, אולי ימצא לחלק בין הנושאים ולהעמיד דברי הרב הנ"ל.

ועל דבר מכתבו הארוך כבר כתבתי מה שהיה לי לכתוב ואחכה לדבריו אי"ה ואז נשוב לפלפל ביתר דברי ספרו הזך, אשר לא עיינתי עוד, כי כן דרכי שלא לעיין הלאה טרם אעיר כל מה שיש לי על הקודם.

והנני ידידו אוהבו אהבת תורה

הק' שלום יוסף הלוי פייגנבוים



(יג). קובץ תורני שיצא לאור בוורשה, והגאון הכותב זצ"ל הרבה לפרסם ולהגיב בו.

הגאון רבי יצחק אדלר זצ"ל  
רב ביהמ"ד אהבת חסד ב"ב, בעל ארח יצחק

## ענייני חנוכה<sup>א</sup>

### א.

#### בגדר מצות הדלקת נר חנוכה ובדין אכסנאי דבעי לאשתתופי בפריטי

א. בגמ' פסחים דף ז' אומרת כלל דכל מצוות שאי אפשר להפטר ממנו אלא שקיימן בעצמו מברכים בלמ"ד ומצוות שאפשר לעשותם ע"י שליח כמו ביעור חמץ ומילה ושחיטה מברכים בעל והקשה הר"ן שם דהא הדלקת הנר אפשר לעשייתה ע"י שליח ומ"מ מברכים להדליק ולא בעל ותירץ הר"ן דכיון דאמרינן דצריך לאשתתופי בפריטי כיון שאינו יוצא אלא בשל עצמו הרי אין מצוה זו יכולה להתקיים ע"י אחר. וכ"כ עוד ראשונים, דכתב בחי' רבינו דוד שאם קנה אדם פתילות ושמנים והדליק בשל חבירו ודאי לא עשה כלום, אבל אם בעה"ב הכין השמנים והפתילות יכול אחר שיברך וידליק עבור בעה"ב. ומבואר עוד בספר הפרדס דגם שהוא מדליק בעצמו צריך שר חנוכה יהיה משלו.<sup>ב</sup>

והטעם דפשיטא דנר חנוכה צריך להיות משלו ואין די במה שהוא עצמו מדליק, משום דאי נימא דעיקר המצוה היא לעשות את הדלקה בעצמו לא היה שייך שאורח יצא יד"ח ע"י שיתוף בממון. ומאחר דאורח יצא יד"ח כשמשותף בממון מוכח שעיקר המצוה היא הדלקה בממונו.

וגם בנר שבת שאורח צריך להשתתף ומברכים להדליק דומיא דנר חנוכה, יש ללמוד שגדר חיוב נר שבת שידליק בממונו. ומבואר בשעה"צ סי' תרע"ז ס"ק ט' שצריך להקנות לאורח חלק בשמן ובפתילות באחד מדרכי קנין המועילים, ומשמע שצריך לקנות חלק בשמן ובפתילות,

(א). ראה אודות הרה"ג המחבר זצ"ל בירחון האוצר גיליון מח. הדברים מתוך שיעורים שנמסרו בבית המדרש אהבת חסד ב"ב, ונכתבו על ידו, נערכו על ידי בנו, הרב יהושע אדלר שליט"א. יש לציין כי שיעורים אלו לא נכנסו בקונטרס ארח יצחק - חנוכה.

(ב). א.ה. הנה בדברי הראשונים יש שרוצים לחלק דדוקא באכסנאי שאינו מדליק בעי שיהיה שלו, דבלא זה אי"ז נ"ח שלו ואינו מתייחס אליו, ולעולם כשהוא מדליק אי"צ שיהיה שלו. ואף דהראשונים קאתו להוכיח דלהכי מברכים בלמד, משום דלעולם יוצא בעצמו ובשלו ולא ע"י אחר, מ"מ לזה סגי דנימא דיוצא או ע"י זה שמדליק או ע"י זה שהשמן והנר שלו. ועי' בחי' הגרד"ל שבת סי' ז' דבתחילה הוכיח מדברי הראשונים כמש"כ אאמו"ר וללה"ה, ושוב הביא דיש שרצו לדחות כנ"ל וכתב שכדבריהם משמע במאירי. אכן לזה הביא אאמו"ר את דברי ספר הפרדס, דמבואר דאפי' כשהוא מדליק בעי שיהיה שלו. וז"ל בשער התשיעי פכ"א וניחא נמי נר חנוכה דמברכים בלמד משום דיש בה שהיה דהיינו עד שתכלה רגל מן השוק וג"כ א"א לעשות ע"י [שליח] דצריך שיהיה השמן שלו עכ"ל. הרי שלא העמיד דבריו על דין אכסנאי כשאר ראשונים, רק על סתם מדליק. ושם בחי' הגרד"ל עמד בקושיא לפי"ז אליבא דב"ש דמשום חיוב שביטת כלים בשבת בעי לאפקורי נרו, א"כ היאך יוצא יד"ח בהדלקת נ"ח ער"ש. עי"ש במה שדן, ואי סגי במה שהוא שלו בשעת הדלקה או דעכ"פ אין הפקור מוחלט. והנה קושיא זו תיקשי אפי' אי במדליק לא בעי שיהיה שלו, מ"מ מה נעביד באכסנאי.

והאורח צריך להתכוין לקנות. אך הכלי שהשמן בתוכו אי"צ להיות שותף בו, ואפילו להסוברים דנ"ח בעי כלי, מ"מ אינו אלא תנאי בקיום המצוה ואפילו שאול כשר.

ב. וצ"ע איך יקנה בכסף, הא מדרבנן אין מטלטלין נקנים במעות אלא במשיכה או בהגבהה. ויש שתירצו דהנה בשו"ע חו"מ קצ"ט סעי' ג' איתא שיש זמנים שהעמידו חכמים דבריהם על דין תורה ומעות קונות אף מד"ס משום דבר מצוה. והרמ"א כתב שם בשם מהרי"ל דה"ה מי שנותן מעות עבור יין לקידוש בער"ש. ובמ"ב סוף סי' תרנ"ו כתב דה"ה לפי"ז הנותן מעות כדי לקנות אתרוג. ומבואר דבכל דבר מצוה העמידו חכמים דבריהם על ד"ת דמעות קונות, וא"כ ה"ה בנר חנוכה.

אך בברכי יוסף באו"ח סי' שס"ט ס"ק א' כתב בדעת הרמ"א דלא בכל דבר מצוה מעות קונות אלא דוקא ברוצה לקנות בשר לכבוד יו"ט או יין לקידוש בער"ש ואין בידו במה לקנות, אבל בשאר דבר מצוה דבידו לעשות בענין אחר לא הקילו. והגר"א בחו"מ כתב דדברי המהרי"ל שה"ה בכל דבר מצוה אינם מוכרחים, וכן הגרעק"א בחו"מ שם כתב שמדברי הרמב"ם ומגיד משנה נראה דלא ס"ל כמהרי"ל. ולשיטתם אכתי צ"ע איך יקנה הכא. וצ"ל דטעמא דמדברי סופרים מעות אינן קונות הוא כדי שלא יאמר המוכר ללוקח נשרפו חיטיך. וא"כ י"ל דזו דוקא היכא דמכר את כל החפץ ללוקח, ולכן לא יטרח להצילו. אבל הכא בשמן של נ"ח שמכר לו רק שותפות, ויש לו בזה חלק, ודאי יטרח להצילו. וכעין זה איתא בשו"ע חו"מ סי' קצ"ח סעי' ו' די"א דשכירות פועלים נקנה בכסף כיון שהגוף שלו טרח ומציל. ולחולקים שם וס"ל דלא פלוג, אפ"ל דהיינו דוקא התם שהפירות של הלוקח, אבל הכא שיש למוכר חלק גם בגוף וגם בפירות עדיף טפי.

בהל' חנוכה המיוחסות לר' ברוך בר' יצחק [מתקופת הראשונים], מבואר דמלבד השתתפות האורח בפרוטה צריך בעה"ב לכוין בשעת ההדלקה להוציא את האורח יד"ח.

ג. א.ה. היינו דגבי יין איירינן שרוצה שיהיה לו יין לקידוש בשבת, ואין בידו ליטלו כעת בער"ש רק יטלו בשבת, ואין לו במה לקנותו עתה כי אם בדמים. א"כ לצורך זה שיהיה לו יין לקידוש העמידו על ד"ת. וגבי נ"ח נמי בא"א בענין אחר ניחא דקני בפריטי, אך באפשר בענין אחר תיקשי.

ד. א.ה. יל"ע בזה, דאיה"נ אי אין חלק מסוים לאורח בשמן רק יש לו קצת שותפות בכולו, ניחא, דודאי יטרח המוכר בשל לוקח. אבל אי נימא דקונה חלק מסוים אף שאינו מבורר, הא אם ישפך מעט יוכל לומר דשלו נשפך, דהא המוכר לחבירו בית מבתי ונפל אחד מהם יכול לומר לו שלך נפל ושלי קיים. א"כ אכתי יוכל לומר ללוקח נשרפו חיטיך ולא יטרח להציל את המעט שנשפך. הגה להלן הביא אאמו"ר זללה"ה ג' שיטות בזה, דלהפ"ח אי"צ להוסיף כלום, ואליביה ודאי דאין קנין האורח בחלק מסוים רק יש לו שותפות בכל השמן שיעור הדלקה. אמנם להב"ח דאינו מוסיף אלא מעט, באמת לא זהו בלבד חלק האורח, דהא לא סגי בזה שאינו שיעור הדלקה, רק עיקר יש לו קנין ושותפות בכל השמן, ורק להיכר צריך להוסיף מעט עבורו שתהא ניכרת המכירה. וז"ל הב"ח שם דאם לא ניכר שהוסיף בשביל חבירו איכא חשדא לומר שלא נשתתף. אך לא"ר דצריך להוסיף עבור האורח עוד שמן שיעור חצי שעה לכאורה, היינו דקונה חלק מסוים, וא"כ יוכל לומר לו שלך נשפך. אכן באמת ביארו דגם להפ"ח כל השמן שבכלי משועבד לחלק האכסנאי ג"כ ויהיה ההפסד לשניהם, וניחא דליכא בזה חשש משום נשרפו חיטיך.

ה. א.ה. היינו דאף דעיקר המצוה שידלק מממונו נר, מ"מ המצוה גם שיהא הוא או שלוחו מדליק, ואשר ע"כ צריך הבע"ב להוציאו יד"ח בהדלקה עצמה.



כתב הא"ר בשם הב"ח דמספיק להוסיף עבור האורח מקצת, וא"ר פליג וכתב שצריך להוסיף שיעור חצי שעה. ובמ"ב סי' תרע"ז ס"ק ב' כתב דיש מן האחרונים שכתבו שצריך להוסיף מעט שמן בשביל האורח חוץ ממה שצריך שיעור חצי שעה עבור עצמו. ופר"ח כתב דל"צ להוסיף כלל'.



## ב.

### בדיני הקצאה למצוה בנר חנוכה

א. בשו"ע סי' תרע"ז סעי' ד' הנותר מן השמן ביום השמיני הצריך לשיעור הדלקה עושה לו מדורה ושורפו בפני עצמו שהרי הוקצה למצותו ואם נתערב בשמן אחר ואין שישים לבטלו וכו'. ובמ"ב ס"ק י"ח כתב דהיינו דווקא אם נתן שמן כך כשיעור הדלקה ונכבה באמצע, אבל אם נתן שמן הרבה שמן בנר ונותר, מותר להשתמש בו. וכתב דיש פוסקים דאם נתן שמן בסתם הוקצה כל השמן, אם לא שהתנה לכתחילה שלא יאסור אלא כשיעור'.

ב. ובענין אם נאסר גם שמן של קטן יש לתלות במחלוקת של רש"י ותוס' סוכה דף מ"ו אם אתרוג של קטן הוקצה למצותו, דרש"י ס"ל דלא הוקצה ותוס' ס"ל דהוקצה למצותו. ופליגי אם דין חינוך הוא על הקטן, וא"כ הוי אתרוג של מצוה מדרבנן, וזהו דס"ל לתוס', ורש"י ס"ל דדין

1. א.ה. לכאורה אם צריך להוסיף בשמן יותר על שיעור חצי שעה, א"כ אף שמן זה אסור להשתמש לאורו מדינא. אמנם דדעת הפוסקים דצריך להוסיף רק מעט צ"ב כנ"ל, דממ"נ אי אין האורח מקיים מצותו בשיעור של בעה"ב ליבעי הוספת שיעור שלם. ובאמת דטעם שיטה זו כתב הב"ח בכדי שיהא ניכר שהוסיף בשביל חבירו, דבל"ז איכא חשדא שלא נשתתף. ולפי"ז הך תוספת אינה בכלל נר דמצוה, רק להיכר גרידא, ואין איסור להשתמש לאורה מעיקר דינא. אך לדעת הא"ר דצריך להוסיף שיעור שלם, לכאורה הביאור הוא דהאורח מקיים את המצוה בתוספת, והו"ל נר של מצוה (אך צ"ב, דלכאורה אחר חצי שעה עבר זמן המצוה, ותליא באשלי רבב. ושמעתי לבאר דאף לשיטתו ודאי קיום המצוה, גם לאורח, הוא בשמן הדולק בשיעור חצי שעה, ומ"מ לצורך השתתפות מעליא בנר דמצוה צריך שיהא לו חלק בשיעור שלם, וצ"ת).

והנה כתב המ"ב דאי"צ דוקא שיתן פרוטה לבעה"ב, דגם אם בעה"ב נותנו לו במתנה מהני, ומקור הדין בדרך החיים ומג"א מדברי הרשב"א בתשו' תקמ"ב. וכתב בשעה"צ דלכאורה לא סגי באמירה, ובעינן שיקנהו בא' מדרכי הקנינים, ומשמע דאינו פשוט כ"כ. וצ"ב מ"ש הא כיון דנתבאר דצריך לזכות בשמן, ולזה נותן פרוטה, הכי יהני במתנה בלא אחד מדרכי הקנין.

2. א.ה. יש להעיר ולהאיר, דהנה בדין דאסור להשתמש לאורה מבואר בשו"ע דאין האיסור אלא בשיעור זמן ההדלקה, והיינו חצי שעה, אבל אח"כ מותר להשתמש לאורה. ובמ"ב הביא דיש מחמירים אף אחר שיעור הזמן שלא להשתמש לאורה. ומבואר בדבריו דאף לדבריהם אינו מדינא, רק מפני שלא יהא היכר בין שימוש בזמן הדלקתה לאחר הזמן. וצ"ב, דלכאורה הו"ל למ"ב לומר דלפוסקים דיש הקצאה מדינא בכל השמן אף במה שאחר שיעור זמנה, כמו"כ אסור להשתמש לאורה אחר הזמן. ומבואר דאין הקצאה דשמן אוסרת שימוש דלאורה רק שימוש בגופה. ועוד מבואר דהקצאת השמן ככולו אינה מחמת דיש קיום מצוה בדליקתה אחר זמנה, רק משום שכל השמן היה ראוי לידלק בזמנה דאין ברירה, ומכולו שואב הנר את שמנו, הלכך כולו הוקצה לדעת הנך פוסקים.

חינוך הוא על האב, וא"כ האתרוג של קטן אינו קיום מצוה של אתרוג אלא דין חינוך, ולא שייך ע"ז הוקצה למצותו. וי"ל דה"ה לענין שמן של חנוכה".

ג. כתב הביאור"ל בד"ה הצריך, דהשמן שנותר בבקבוק ונשתמש בו כל צורכו, לכו"ע אין הנותר בכלל מותר השמן, והטעם יל"פ משום דהזמנה בעלמא היא והזמנה לאו מילתא היא.

ד. ולענין הפתילות כתב הר"ן בשבת דאף הפתילות שנשתיירו לאחר חנוכה אסורות משום דהשמן והפתילות עשויים להתבער לגמרי, וכי יהיב ליה בנר לגמרי מקצה אותן למצותן".

ה. ויש לעיין אם הכלי שמניח בו את השמן והפתילות או חנוכיה אם מותר להשתמש בו לאחר החנוכה תשמיש שאינו של מצוה. דיעוין במ"ב סי' כ"א סק"ד שהביא בשופר לאחר ר"ה וכן לולב ישן אם עומדים למצוה לשנה הבאה אסור להשתמש בהם משום ביזוי מצוה. וכתב שם בה"ל דזו דעת הב"ח. והביא ממג"א בסי' תרל"ח לענין סוכה שבנויה משנה לשנה, דמשמע מדבריו דכל השנה אפי' כשיגיע חג הסוכות, כל זמן שלא ישב בה אין עליה רק שם הזמנה בעלמא ומותר להשתמש בה ואין בזה ביזוי מצוה. ולפי"ז כתב שם דהמג"א יחלוק על הב"ח לענין לולב ושופר. וא"כ לענין חנוכיה לדעת הב"ח אסור להשתמש בה, ולדעת המג"א שרי.

ואף דאפשר לחלק דסוכה שופר ולולב הוי חפצא של מצוה ובנר חנוכה המצוה נעשית בשמן ופתילה והכלי הוא רק הכשר מצוה אפי' לדעת הסוברים דבעי' כלי לנ"ח (כמש"כ ברכ"י בשם בעל חסד לאברהם הובא בשערי תשובה סי' תרע"ג ס"ק י"ג). אך אם תקיעת שופר המצוה היא השמיעה והתקיעה אינה אלא הכשר מצוה, א"כ השופר אינו חפצא של מצוה אלא הכשר מצוה, ומ"מ אסר הב"ח את השופר בכל ימות השנה לתשמיש אחר. וא"כ אפשר דגם הכלי של נר חנוכה הוי הכשר מצוה ואסור בשימוש שאינו של מצוה.



## ג.

### ב' פרטי הלכה בהדלקת ער"ש ומוצש"ק

א. כדי שיהיה מותר להזיז בשבת כסא וכדו' שמונחים עליו נרות חנוכה שכבו שלא יהיה בסיס לדבר האיסור, יניח פת או חפץ אחר ששוה יותר מדבר האיסור ואז מותר להזיז שהוא בסיס להיתר ולאיסור ולא נעשה בסיס. ומ"מ מותר רק לצורך דבר המותר או שצריך למקומו ולא לצורך החנוכיה שהוא דבר איסור. אך יש אוסרים להזיז מכיון שאין להזיז נרות חנוכה ממקומם תוך חצי שעה מהדלקה הרי נעשה מוקצה ביה"ש. ויש מתירים כיון שמצד איסור שבת מותר להזיז, ועוד דגם את הנרות מותר {מצד דין נ"ח} להזיז קצת ממקומם ולסדרם על השולחן וכדו'.

ח. א.ה. יל"ע לפ"מ שיבואר להלן, דאף כלי דנר דהוא הכשר מצוה אסור לדעת הב"ח, א"כ אתרוג דקטן לא גרע מזה, דהוא עכ"פ הכשר למצות חינוך דאב, וצ"ע.

ט. א.ה. וצל"ע במציאות דהיום, דהאש דולקת בראש הפתילה ואינה שורפת את כולה, א"כ ליתא לסברת הר"ן לאסור את הפתילות. אמנם השמן הספוג בו אסור, אבל הוא עצמו בחלקו שתחת מקום הבעירה לא, וצ"ע.

ב. במוצש"ק אם בירך על נרות חנוכה, ולפני שהדליק נזכר שלא אמר ברוך המבדיל ולא אתה חוננתנו, הנה מבואר במג"א סי' רצ"ט ס"ק ב' דהא דמותר להפסיק בין ברכה לאכילה כדי לומר ליתן אוכל לבהמות משום שהוא חיוב דאורייתא להאכיל את הבהמות, משא"כ לאוכל לפני הבדלה הוא איסור דרבנן, ולכן אם בירך ונזכר שלא הבדיל יטעם ואח"כ יבדיל דאין מבדילין על הפת. ולפי"ז בנדו"ד, כיון דאיסור עשית מלאכה לפני הבדלה הוא מדרבנן, אסור להפסיק בין הברכה למצוה, וידליק נר אחד ויאמר ברוך המבדיל ויגמור להדליק, ויכול להרהר ברוך המבדיל לפני הדלקה דנר ראשון ואפשר דמהני. וכל זה אם הוא לבד, אך אם יש עמו עוד אנשים יבקש מאחר שיוציא אותו בברוך המבדיל לפני שידליק.



### ד. בדין עני המתפרנס מן הצדקה לגבי נ"ח ולגבי ד' כוסות

**מביא את דעת העו"ש דחלוק דין נ"ח מד' כוסות לגבי חיוב להשכיר את עצמו והטעם לזה**

בספר עולת שבת דייק משו"ע סי' תרע"א ס"א דכתב דבנ"ח אפי' עני המתפרנס מן הצדקה מחזור על הפתחים או מוכר כסותו. משמע, אבל אי"צ להשכיר את עצמו. ובסי' תע"ב סעי' י"ג פסק המחבר לצורך יין לד' כוסות ימכור מלבושו או כסותו או ילוה או ישכיר עצמו, והוא ע"פ דברי הרשב"ם ריש פרק ער"פ. ומבואר דצריך גם להשכיר עצמו. ותירץ העו"ש דפירסומי ניסא של ד' כוסות עדיף מפירסומי ניסא של נר חנוכה, משום דבנ"ח יכול גם לראות נ"ח בבית חבירו ואיכא בזה פרסומי ניסא, וחזינן דתקנו ברכה גם לרואה. משא"כ בד' כוסות אם לא ישתה ד' כוסות הפסיד את המצוה לגמרי".

**מביא את ביאור הא"ר בדברי המ"מ דמקור הדין בנ"ח בק"ו מדין ד' כוסות וחולק על דעת העו"ש**

והנה הרמב"ם כתב בפ"ד מחנוכה הי"ב דיש מצוה למכור כסותו עבור נר חנוכה, וכתב המ"מ שלמדו זאת מדין ד' כוסות, והטעם משום פרסומי ניסא וכ"ש בנר חנוכה דעדיף מקידוש היום. והקשה הלח"מ מאי כ"ש הוא, דנהי דנר חנוכה עדיף מקידוש היום משום דבנ"ח יש פרסומי ניסא משא"כ בקידוש היום, מ"מ גם בד' כוסות יש פרסומי ניסא, וא"כ נר חנוכה וד' כוסות שוה, ומה כתב המ"מ דכ"ש הוא. ובא"ר סי' תרע"א תירץ דמש"כ המ"מ דנ"ח עדיף מקידוש היום תרי מילי כתב - דמהא דנ"ח עדיף מקידוש חזינן דיש פרסומי ניסא בנ"ח, דזה הטעם

(י). א.ה. ובמק"א הביא אאמור"ר זללה"ה דהביאווה"ל בסי' קס"ז הביא שי' דהאיסור לאכול לפני לבהמתו הוא דרבנן. ולדבריהם מבואר דאף בדרבנן מותר להפסיק. אמנם באמת אינהו נקטי דאף להפסיק לאכול לומר להאכיל לבהמתו אינו רק בדיעבד ולא לכתחילה. וא"כ בנידו"ד גם לדבריהם עכ"פ לכתחילה אין להפסיק.

(יא). א.ה. ויל"ע לדעת העו"ש היכא דיועד דלא יהיה לו אפשרות בראיה כגון שיוצא לדרך, אי כה"ג מחויב גם להשכיר עצמו לצורך נר חנוכה, או דלעולם לדעתו אין שיעור החיוב בנ"ח כדי שישכיר את עצמו, וצ"ע.

דעדיף וכמש"כ הרמב"ם בהל' י"ג. והשתא מסברה אמרינן דעדיף מד' כוסות, וטעמא משום דבפסח איכא עוד היכירא במצה ומרור, משא"כ בחנוכה.

וזה היפך דברי העולת שבת שכתב דד' כוסות עדיף דבנ"ח אפשר לקיים גם בראיה. ולכן כתב הא"ר דלעולם גם בנר חנוכה צריך להשכיר את עצמו<sup>י</sup>, והא דהשמיט השו"ע בסי' תרע"א ולא כתב דחייב להשכיר את עצמו, היינו משום דפסק דצריך לשאול על הפתחים, ק"ו דחייב להשכיר עצמו דאמרו חז"ל דלעולם יעבוד אדם להפשיט נבילה בשוקא ואל יצטרך לבריות, ואם מחויב לשאול על הפתחים ק"ו להשכיר עצמו.

ובדעת העולת שבת אפ"ל דלא מצינו דחייב לעבוד עבודה בזויה כדי שלא לשאול על הפתחים דהיינו מי שמרגיש בזה בזיון יותר גדול יכול לשאול על הפתחים ולא לעבוד עבודה בזויה. וא"כ אפשר דלא חייבו לצורך נ"ח לעבוד עבודה בזויה ורק לשאול על הפתחים<sup>י</sup>.



### מבאר את יסוד מחלוקתם בגדר ברכת הרואה

ונראה לבאר במה נחלקו הא"ר והעו"ש, דזה פשוט דיש פרסומי ניסא בד' כוסות מה שאין במצה ומרור, דד' כוסות ניתקן כנגד והוצאתי וגאלתי ולקחתי, וזה ענין אחר מענין מצה ומרור. אבל מה דכתב העו"ש דד' כוסות עדיף משום דנ"ח אפשר ע"י רואה והא"ר לא ס"ל כן. די"ל דאם ס"ל כהרשב"א והר"ן דהתקנה של ברכת הרואה נאמר רק על מי שלא מדליק. א"כ חזינן דיש אפשרות לפרסומי ניסא על רואה, והוא במקום פרסומי ניסא ע"י הדלקה, ולאחד שהדליק לא נאמר דין זה. וא"כ כיון דהוא עומד במקומו, אפשר לומר דהגם דלכתחילה צריך להדליק וחיובו משום כך לחזור על הפתחים, אבל להשכיר עצמו ס"ל לעו"ש דהוי בזיון טפי ולא חייבו משום כך, כיון דלא יתבטל לגמרי ואפשר לקיים ע"י ראייה. אבל הא"ר ס"ל דכל מדליק מקיים גם ברכת הרואה, דהיא ברכת הודאה על היום, וא"כ לא מצינו דרואה הוא במקום מדליק<sup>י</sup>, ולכן חייב להשכיר עצמו בנ"ח ולא שייך לומר דאפשר ברואה. משא"כ בד' כוסות דאפשר באחריני כמו דכ' במצה ומרור.



(ב). א.ה. וכ"ה לדינא במ"ב שם ס"ק ג', ובשעה"צ ציין שכ"ה דעת מאמר מרדכי ואליה רבה דלא כעולת תמיד.

(ג). א.ה. והנה במה דהקשה הא"ר להעו"ש מדברי הב"י דמקור הדין בנ"ח, הוא ממה דמצינו בד' כוסות. וא"כ היאך אפשר לחלק ביניהם. וביותר, דהמ"מ כתב דנ"ח נלמד בק"ו מד' כוסות. אפשר ליישב דודאי ענין הפרסומי ניסא בנ"ח יותר גדול מענין זה בד' כוסות, דנ"ח כל מהותו מעשה של פירסומי ניסא לאחרני, משא"כ ד' כוסות שאינו במהותו מעשה של פירסומי ניסא. ומצד זה עבדי' ק"ו, דאי בד' כוסות יש חיוב למכור את כסותו וכדומה לצורך קיום המצוה, כ"ש בנר חנוכה. אך מ"מ מאידך אפשר מצד אחר שיהיה נ"ח קל מד' כוסות, כיון שאפשר לו לפירסומי ניסא באופן אחר ע"י הראיה.

(ד). א.ה. היינו דברכת שעשה הניסים אינה שייכת לגוף מעשה ההדלקה, רק היא ברכת הודאה גרידא, והזמן הראוי לברכה הוא בהדלקה או בראיה, שאז שייך אצלו ענין ההתפעלות מהניסים וההודאה עליהם, אבל אין הראיה במקום מעשה הדלקה, דנימא שהראיה היא היכר לנס מעין מעשה הדלקה.

### דן מתי הוא זמן ברכת הרואה בער"ש

יש לדון בכל רואה בער"ש מתי הוא יכול לברך, משום דמצות הדלקה היא רק לאחר השקיעה כמו בכל יום, ורק בע"כ מדליק קודם. וא"כ יש מקום לומר דא"א לברך ברכת הרואה. אבל באמת נפסק בשו"ע בסי' תרע"ג סעי' ב' דכבתה גם בער"ש אינו זקוק לה. וכתב במ"ב דכבר הותחלה המצוה. ועי' בט"ז שחולק ודעתו דאם יש עדיין היתר חייב להדליק בלא ברכה, ועי' מ"ב ס"ק כ"ז. ועכ"פ מבואר דאינו זקוק לה, וא"כ גם רואה יכול לברך. ובאמת מקור דין השו"ע הוא בתרומת הדשן סי' קי"ב ושם כתב דכיון שהכשר מצוה התחיל כבר ולכן כבתה אין זקוק לה. ומ"מ אפשר דכיון דעיקר המצוה לא התחיל עדיין, אי אפשר לברך קודם המצוה.



### ה.

### עוד בדין הנ"ל ובדין מוכר כסותו לגבי נר שבת ונר חנוכה

ברמב"ם פ"ה ה"א משבת כתב בהדלקת נר שבת דאפילו אין לו מה יאכל דשואל על הפתחים ולוקח שמן ומדליק את הנר, והשמיט את ענין מוכר כסותו. והוא תמוה, כיון דמבואר בגמ' דנר שבת עדיף מנ"ח משום שלום ביתו, וכיון דבנ"ח חייב למכור את כסותו בשביל המצוה, מדוע לענין נר שבת השמיט הרמב"ם דחייב למכור את כסותו וכתב רק לשאול על הפתחים. ובאמת יעוין בביאור הלכה סי' רס"ג סעי' ב' ד"ה על הפתחים, שכתב ועיין בסי' תרע"א דמוכר כסותו וה"ה הכא בשם פמ"ג עכ"ל, וכ"כ שם מחצית השקל.

ובשם הרב מפוניבז' זצ"ל (דברי הרב ח"ב עמ' ק"י) נדפס ליישב, דכיון דכל עיקר דנ"ש קודם הוא משום עונג ושלום בית, אם ימכור את כסותו יפסיד בזה ענין עונג ושלום שבת יעו"ש. ויש להעיר ע"ז דענין שלום בית דמבואר בגמ' פירש"י דבני ביתו מצטערין לישב בחושך, וא"כ מנ"ל דצער מכירת כסותו עדיף מזה וכדאי להשאר בחושך ולא להצטער מחמת מכירת כסותו. ועוד יש להעיר, דאם מכירת כסותו גורמת צער, אפשר דשואל על הפתחים ג"כ גורם צער.

וע"כ נראה ליישב את דעת הרמב"ם באופן אחר, דנראה דחלוק דין שואל על הפתחים מדין מוכר כסותו. דמה דאינו חייב לשאול על הפתחים {בכל המצוות} מבואר בביה"ל סי' תרנ"ו בשם הירושלמי דילפי' מקרא כבד את ה' מהונך ממה שחנך, והכא דנתחדש בנר שבת ונר חנוכה דחייב לשאול על הפתחים מחמת ענין שלום בית ופרסומי ניסא. משא"כ דין {שאין חייב} למכור כסותו עבור המצוות אינו מדין כבד את ה' מהונך, אלא הוא פטור אונס, דאם אונסים אדם לעשות דבר ע"י כפייה בממונו חשוב אונס. ומה"ט כתבו האחרונים פתחי תשובה אבהע"ז סי' קל"ד ס"ק י"א דאם כופין אותו ליתן גט ואומרים לו דאם לא יתן יטלו ממנו חשוב גט שנעשה באונס ולא מהני. וכ"כ באבני נזר או"ח סי' תק"א ס"ק ה' ג' שאינו מחויב למכור את כסותו עבור שאר מצוות, דהוי כחייב למצוה ונאנס ולא עשאה, מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה. וכל זה לא שייך במצוה של פירסומי ניסא, דכיון דהמצוה היא לפרסם לאחרים

לא שייך פטור אונס, דמה לאחרים במחשבתו. ולכן במצוות של פירסומי ניסא אין לו פטור אונס.

ולפי"ז נר שבת דעדיף מנר חנוכה מטעם זה חייב לשאול על הפתחים. וכל זה לענין שואל על הפתחים דאם חייב על נר חנוכה כ"ש על נר שבת, אבל לגבי הדין מוכר כסותו דאיכא פטור אונס דמעלה עליו הכתוב כאילו עשאה. וזה שייך בכל המצוות ולא במצוה של פירסומי ניסא, משום דלאחרים לא מהני כאילו עשאה. לכן רק בנר חנוכה כתב הרמב"ם דחייב במכירת כסותו, אבל בנר שבת הוא כשאר מצוות, דבאונס מעלה עליו כאילו עשאה והרי הוא אנוס.



## ו.

### פסקי הלכה

א. כתב הבה"ל דמי שמדליק בזמן צה"כ צריך להתפלל מעריב קודם משום דק"ש דאוריתא, וגם דתדיר קודם כמו שכתבו האחרונים. אמנם י"א שאם אין דעתו להתפלל מעריב עכשיו ומתפלל תמיד מעריב יותר מאוחר, לא חשיב תדיר ואינו תדיר, דזה אמרי' רק אם דעתו לעשות עכשיו את ב' המצוות ואז צריך להקדים את התדיר.

ב. לדעת החזו"א אין לחצר שלנו דין חצר כיון שאינו עושה בה דברי הצנע, ולכן מדליק בפתח הבית, אבל היכא דפונה לחדר מדרגות ליכא פרסומי ניסא כ"כ, עדיף להדליק בחלון הפונה לרה"ר. ואם גר בצד שאינו פונה לרה"ר, אז אם יש לו עוברים ושבים בחדר המדרגות ידליק בפתח הבית. וכן אם גר למעלה מכ' אמה ואין לו פרסומי ניסא לדרים מולו.

ג. מי שבירך על נרות חנוכה ונשפך השמן ולא נשאר כלל שמן [אפי' לא בחלק מן הנרות] ואין לפניו שמן [היינו דגם בקבוק השמן אינו לפניו"] צריך לברך פעם שניה, כמש"כ המ"ב בהל' ר"ה סי' תקפ"ה ס"ק ד' לענין שופר דאם הביאו לו שופר אחר בין הברכה לתחילת התקיעות צריך לברך.

ד. כאשר בעל מדליק ראוי שאשתו תשמע את הברכות, וכן כל מי שיוצא בהדלקתו דהיינו שאינו מדליק לבד, ראוי שישמע הברכות.

ה. מי שצריך לצאת מביתו מלפני זמן השקיעה עד שעה מאוחרת עדיף שידליק מפלג המנחה מאשר מאוחר בלילה, ויזהר שיהיה שמן שידלק עד חצי שעה לאחר צאה"כ.

ו. ביאור הלכה סי' תרע"ז ד"ה במקום שאוכל, כתב בשם פר"ח שאם נמצא כל ח' ימי חנוכה בבית הוריו מדליק שם היות והוא אוכל וישן שם. ומשמע דאם אינו עוקר רק למקצת הימים מדליק בביתו, אף שאוכל בבית הוריו או חמיו. ומ"מ אם הוא עוקר לרוב הימים וי"א למחצה

טו). א.ה. כ"ה מכתבת אאמור"ר זללה"ה במהדר' א'. ויש להתבונן בזה, מה מהני שהבקבוק לפניו כיון שאין דעתו ע"ז בברכה כלל והאם דומה ליש לפניו עוד שופר אחר, דשם כתב המ"ב תקפ"ה ס"ק י"ח דמסתמא דעתו על כולם, ושמא ה"נ דעתו שאם ישפך השמן ימלא ממה שלפניו, וצ"ת.

גם מהני להדליק שם, אבל בנוסע ליום אחד הוי ספק ואינו מדליק בברכה ויכול להשתתף בתורת אכסנאי<sup>טז</sup>.

ז. חתן שמתחתן בחנוכה, אם חופתו בלילה ובזמן ההדלקה הוא נמצא בבית הוריו מדליק שם, ואם הוא עוזב בית הוריו לפני זמן הדלקה ועדין לא קבע דירתו בביתו עד אחר החתונה בלילה, יעשה שומר וידליק בלילה בביתו לאחר החתונה.

ח. כיון שהדלקה עושה מצוה, צריך שיהיה שמן כשעור הדלקה בזמן שמדליק, ומ"מ אם חסר שמן יחזור וידליק בלא ברכה<sup>טז</sup> כיון דתלוי בב' התרוצים בגמ'. וכן לענין אם כיבה במזיד קודם הזמן, חוזר ומדליק בלא ברכה כיון דתלוי בב' התירוצים הנ"ל.

ט. וכתבו הפוסקים צריך להדליק במקום הנחה, משום דאם הוא מדליק בפנים ומוציא החוצה, וכן להיפך, הרוואה אומר לצורכו הוא מדליק, ואפי' אם הוא במקום אחד כתבו הפוסקים דישי ליהזר שלא לטלטל הנרות ממקומן עד שיושלם שיעור הדלקה, ויש מקילין בזה, וכתב פמ"ג דלכתחלה יש ליהזר בזה.

י. להדליק מנר לנר דעת המחבר דמותר בלא אמצעי, ודעת הרמ"א להחמיר בנ"ח שלא להדליק מנר הראשון שהוא העיקרי לנר של מהדרין. ולפי"ז כתב המ"ב דב' בעה"ב שדרין בבית אחד, שצריכין להדליק מדינא יכולין להדליק נר מנר.

יא. כיון שהדלקה עושה מצוה, צריך להדליק במקום שאינו כבה ע"י הרוח, דבמקום שרוח מצויה הוי כאלו לא נתן שמן כשיעור (מ"ב תרע"ג ס"ק כ"ה) ומ"מ ידליק בלא ברכה. ואם הוא עומד לסגור שלא יכבה ע"י הרוח, י"א דשפיר דמי דעל דעת לסגור מהני, וראי' מהגמ' דכפה כלי דלא מהני גם הנר הראשון (עיין טעמא דקרא).



### עוד פסקי הלכה

א. מי שבירך בביהכנ"ס אינו יכול לברך שהחיינו בביתו אלא א"כ הוא מוציא את בני ביתו (מ"ב תרע"א ס"ק מ"ה). ואם בירך בביתו שהחיינו, אינו חוזר ומברך בביהכנ"ס. כן אמרו פוסקי זמנינו. אכן שערי תשובה סי' תרע"א ס"ק י"א בשם זרע אמת כתב דמברך אח"כ בביהכנ"ס, ועיי"ש שדימה זאת לברכת התורה.

ב. כשמדליקין בביהכנ"ס לכתחילה ראוי שיהיה מנין בזמן ההדלקה והברכות. ומ"מ בע"ש אם העולם מתאחרין, וטרם שיבוא מנין לביהכנ"ס יתקדש היום, לא ימתין אלא יברך וידליק, דיהיה פרסומי ניסא אח"כ כשיבואו (עיין מ"ב תרע"א ס"ק מ"ז ובה"ל).

טז. א.ה. כנוודע שנחלקו פוסקי זמנינו, דדעת הגריש"א דבעינן עקירה מביתו לכה"פ למחצה, אך דעת הגר"ק דאפי' עקירה ליום אחד עקירה היא, עי' חוט שני עמו' ש"י, ושלמי תודה סי' כ"ג ס"ק ב', ועי' עוד הליכות שלמה חנוכה פי"ד סי"ח שכן דעתו.

יז. א.ה. כ"כ מ"ב תרע"ה ס"ק ח', ובשעה"צ ס"ק ט' כ' ד"ה דעת חמד משה ונשמת אדם דלא כפר"ח.

ג. הדלקה בשמן צריך שיהיה אינו טבל ולא ערלה ולא שביעית ואינו איסור הנאה, אם אינו ראוי למאכל אי"ז מהודר כ"כ, דמצוה מן המובחר שלא נמאס לאכילה. עיין בן איש חי" דאם היה תחת המטה שורה עליו רוח רעה משום דהוי מידי דאכילה ונמאס לאכילה נמאס למצוה משום הקריבהו נא לפחתך. ועיין מ"ב תרע"ג ג' דאם נמצא עכבר בשמן מאוס הוא ואסור לנר חנוכה (ובשם הגריש"א שצריך כמו בבית המקדש ושם היה ראוי לאכילה, וצ"ע דהתם צריך טפה ראשונה).

ד. מדליק בפתיל צף אפי' שזו ממקומו חשיב מקום אחד כיון שהוא בתוך הכוסית, מ"מ אפשר שראוי להוריד את השעוה כדי שיחשב הדלקה בשמן", וי"א שלא צריך כיון שמיד נמס חשיב הדלקה בשמן.

ה. המדליק בתוך קופסה כדי שלא יכבה מהרוח, אע"פ שאם היה משאיר פתוח היה נכבה, וקיי"ל הדלקה עושה מצוה, מ"מ כיון שכעת דעתו לסגור שפיר דמי, כן דעת הגריש"א והגרנ"ק וכ"כ בשלמת חיים. ויש שהקפידו שיהיה סגור באופן שלא יכול לכבות, וכן נהג מהרי"ל דיסקין.

ו. לא יסלק ידו אחר הברכה עד אשר ידליק רוב הפתילה היוצא מן השמן (בה"ל תרע"ג ד"ה הדלקה).

ז. שערי תשובה תרע"ג ע"ג כתב בשם חסד לאברהם דקליפי ביצים אין מדליקין בהם דבעינן כלי לנר חנוכה וזה הכונה נר איש וביתו נר הוא הבית קיבול. אך עיין מ"ב תרע"א ס"ק י"ח שהיו מדביקין נרות שעוה בכותל, וכתב שיהיה מרווח שיעור אצבע, ועכ"פ מבואר דלא צריך כלי. ולענין כוסיות שאינן יכולים לעמוד בפנ"ע נראה דאין בזה חסרון כלי, דכל כלי שתחילת תקונו שאינו יכול לעמוד בלא סמיכה, ואין משתמשים בו אלא בסמיכה חשיב שפיר כלי וכשר לנט"י, וכן מבואר במשניות כלים. וכלי שמשתמשים בו רק פעם אחת, יש לדון אי חשיב כלי, דכיוון דאינו עומד לשימוש לאו שם כלי עליו.

ח. בחלון שיש סורג בולט החוצה, י"א שצריך שיהיה בטפח הסמוך לחלון (הגריש"א), והגרנ"ק אמר דאפשר גם ברחוק טפח מהחלון.

ט. דעת חיי"א דמי שיש לו בליל ג' להדליק רק ב' לא ידליק רק א', וכ"כ מ"ב תרע"א ס"ק ה' בשם כתב סופר, דאל"כ ממעט בנס, וכ"כ בית הלוי. ואבי עזרי כתב דידליק ב', וביאר דבריו במכתב, וכוונתו דהדלקת ג' נרות ביום שלישי הכוונה היא דע"י נר שלישי מראה שהיה נס ג' ימים. וע"י נר שני של יום שלישי מראה הנס שהיה גם יום שני, ואינו רק כדי להגיע להראות את הנס של יום שלישי, ולכן גם ביום שני אפי' אם אין לו כדי להראות את הנס של יום

יח. א.ה. ע"י שנה א' פר' וישב אות י"ב, הביאו הכפ החיים תרע"ג ס"ק י"א וע"י בכפ החיים יור"ד סי' קט"ו ס"ק מ"ד. (במ"ב בהוצ' דרשו סי' תרע"ג הערה 6 הביאו מהגריש"א והגרנ"ק להתיר).

יט. א.ה. היינו ע"י זה שידליק את הפתילות מקודם, וכן היה רגיל אאמור"ר זלה"ה לעשות.

כ. א.ה. אפשר הנידון בזה אם מקום הסורג חלק ממקום ביתו, וממילא לא איכפ"ל כמה רחוקה הנחתו מהחלון, דהכל מקום ביתו. אך אי אינו נידון כחלק ממקום ביתו, חוזר הדין דצריך להעמיד את הנר בטפח הסמוך לביתו, ויל"ד אם באופן שמשמשו מקום הסורג לתשמישי ביתו כו"ע מודו.



שלישי מ"מ צריך להראות את הנס של יום שני. וזה חיובו של נר, וממילא אין טענה שמקטין את הנס.

י. אכסנאי מסתפק בבה"ל אם שנים אחד יכול להוציא את השני.

יא. אשה טפלה לבעלה וכן להיפך, אם נמצא אחד בבית אבל אם אינו בביתו לא מהני, וכ"א צריך להדליק במקומו.



## ז.

### דברי מוסר ואגדה לפרשת וישב וחנוכה

וירא אדוניו כי ה' איתו וכל אשר הוא עושה ה' מצליח בידו. ופירש"י כי ה' איתו שהיה שם שמים שגור בפיו, וזה מה שהביא לכך שה' מצליח בידו בכל מעשיו. ודבר זה הוא באמת סיבה להצלחה כמש"כ ר' יונה (במישלי ג' ו') בכל פועל אשר תעשה זכור את השי"ת וקוה אליו להצליחך בו וכו'. וכתב שם עוד ודע כי יש אנשים שעניניהם אל ה' במעשה גדול כמו אם יבקשו לפרוש בים לסחורה או לצאת בשיירה, ובמעשה קטן לא יזכרו את ה' מפני שהפועל קל בעיניהם וברור לדעתם כי יעלה בידם או מפני שלא יגיעם הפסד מרובה אם יבטל המעשה ההוא ולא יעלה בידם. טעותם בזה שאינם רוצים להטריח כביכול את הקב"ה על דבר קטן וכ"ז שאינו רוצה להטריח עצמו לבקש מקב"ה שקשה לו להזכיר לעצמו שכל כולו תלוי בקב"ה בדבר קטן כגדול. וזה סוד ההצלחה של יוסף באשר הזכיר שם שמים על כל דבר ולכן ה' מצליח בידו.

אבל בפר' ויחי כשבירך יעקב את בניו אמר ליוסף את ברכתו ונאמר לו "תהיין לראש יוסף ולקדקוד נזיר אחיו" ופירש"י נזיר אחיו פרישא דאחוהי שנבדל מאחיו. וכן נאמר בברכתו של משה רבינו בפר' וזאת הברכה תבואתה לראש יוסף ולקדקוד נזיר אחיו, וגם שם כתב רש"י שהופרש מאחיו במכירתו. ונראה מזה שבזכות שהיה מופרש מאחיו זכה להצלחה, וכנראה הכונה להנהגת הקב"ה שעמו אנכי בצרה, וכמש"כ האלוקים יבקש את נרדף. ומ"מ אינו סתירה למה שנתבאר שהצליח בזכות שהיה שם שמים שגור על פיו, כיון שנראה שזה הגורם שיכול להגיע למצב שבטחונו רק בה' ושם שמים שגור על פיו שהייתה לו מידת הכנעה משום המצב שהוא היה בו, שהיה פרוש מאחיו.

נמצאנו למדים שכמה שיותר בוטח בקב"ה ונשען עליו זה הצלחתו. וזה אפשר ג"כ הטעם דמבואר בגמ' הרגיל בנר הויין לו בנים ת"ח ופירש"י דזוכה לתורה כי נר מצוה ותורה אור, ומבואר בגמ' דקודם מהני לעצמו לזכות לתורה אלא אם אינו בר הכי זוכה לבנים ת"ח. והכונה היא שע"י זה שמפרסם את הנס ומחזק את אמונתו שהקב"ה מנהיג את העולם ועוסק בנס פח השמן שאין טבע בעולם, וכן נס הצלחה שנצחו את היונים מעטים כנגד מרובים, ומאת ה' היתה זאת כי נפלאות בעינינו שרואים את יד ה'. וכן נר שבת שמחזק את האמונה בעושה מעשה

בראשית. וזו כוונת הגמ' שרגיל במצוה זו ומשתדל בקביעת האמונה בלבו זוכה לתורה ולבנים ת"ח, וודאי צריך ללמוד בעמל ויגיעה וס"ד זוכה בזכות חיזוק האמונה.

ועיקר נס חנוכה שרצו להשכיחם תורתך, ובזכות זה שמסרו נפשם להחזיר את העבודה למקומה ולחזק את התורה זכו לקובעו שמונה ימי חנוכה להודות ולהלל לשמך הגדול, דבחנוכה זה היה הנס שרצו להשכיח תורתך והקב"ה עשה נס שיחזרו לתורה ועבודה.



# אוצר הזמנים

חינוך המנורה והדלקתה ♦ בעניין כתותי מיכתת שיעורא בשמן של המנורה  
ובשמן של נר חנוכה ♦ מהו הפך שמעאו החשמונאים ♦ מספר הנרות שיש  
להדליק בחנוכה מידי יום לפי מנהג המהדרין מן המהדרין ♦ במנהג חלאב  
להדליק נר נוסף בחנוכה ♦ מנהג קריאת משנת "כל חותמי ברכות" בחנוכה  
♦ בעניין צומות החורבן בימינו



רבי יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

## חינוך המנורה והדלקתה

כתב הרמב"ם בהלכות ביא"מ פ"ט ה"ז וז"ל: וכן הדלקת הנרות כשירה בזרים לפיכך אם הטיב הכהן את הנרות והוציאן לחוץ מותר לזר להדליקן, ובהשגות הראב"ד: הפליג כשאמר מותר לזר להדליקן אלא שאם הדליקן כשירות. ועי' סוגיית הגמ' ביומא כד ע"ב, ובריטב"א ותו"י שם הקשו על המ"ד דהדלקה לאו עבודה וכשרה בזר, דהא להדי' בקרא בתחלת פרשת בהעלותך דבר אל אהרן ואל בניו בהעלותך את הנרות, הרי דהוי צווי לאהרן, והצווי הוא בין על ההטבה ובין על ההדלקה וכדפרש"י שם.

ובמשך חכמה ר"פ בהעלותך כתב ליישב דאף דהדלקה כשרה בזר, מ"מ בשעת חינוך המנורה, דאין המנורה מתחנכת אלא בהדלקת שבעה נרותיה, כדאיתא במנחות מט ע"א, ה"נ בעינן הדלקה ע"י כהן עי"ש, וכ"כ בצ"פ עה"ת שם. ויש להוסיף דאף דבחינוך שאר כלי שרת כגון סכין, לא נזכר דבחינוכם צריך כהן, וכל שחיטה כשרה בזר, אף שהיא מחנכת את הסכין להיות כלי שרת, שאני חינוך המנורה שהוא מהכלים הקבועים בתבנית הבית, ולהכי חינוכו הוא דוקא ע"י הדלקה ככהן. משא"כ בשאר חינוכי הכלים שהיו במקדש אבל אינם מתבנית הבית, ונתבאר ענין זה בספרי כנסת ראשונים מנחות מט.

אמנם יש לדון בזה, דהנה בעיקר שיטת הרמב"ם ביאר בחי' הגר"ח בהל' ביא"מ שם דאף דמצוה הדלקת הנרות לכ"ע היא לכתחילה שתהא ע"י כהן, מ"מ קיום דינה הוא כשהיא עומדת דלוקה בהיכל במקומה, ואז הוא דהוי קיום מצותה. להכי מותר לזר להדליקן בחוץ, דאין המצוה במעשה ההדלקה, כי אם דעיקר מצותה הוא שיהיו הנרות דולקים ובוה הוא קיום מצוותה. ובחזו"א במנחות סי' ל ר"ל דגם בהדליק קוף מהני לקיום מצות ההדלקה, כיון דעיקר המצוה הוא שתהא המנורה דלוקה, עי"ש.



### אם בהדלקה בזר המנורה יכולה להתחנך

ולפ"ז נראה לדון דגם לענין חינוך המנורה חינוכה תתקיים גם ע"י הדלקת זר, דמסתבר דאין חינוך המנורה בעצם מעשה ההדלקה, אלא חינוכה הוא במה שהמנורה דלוקה במקומה, דחינוך הכלי הוא בתחילת העשייה למה שהיא עומדת למצוותה, וכמש"כ הרמב"ם בפה"מ בשבועות טז דחנוך הוא מלשון התחלה כמ"ש חנוך לנער על פי דרכו. וכ"כ הרמב"ם בהל' כה"מ פ"א ה"ב דהכלים כיון שנשתמשו בהן במקדש במלאכתן נתקדשו שנאמר אשר ישרתו במ בקודש בשירות הן מתקדשים, ומה"ט ס"ל לכמה ראשונים דאין צריך דוקא עבודה לחנך להיות

כלי שרת, וגם הגרלה בשעירים ביוהכ"פ מחנכת הקלפי להיות כלי שרת, כיון דזו מלאכת הקלפי, ראה בתוס' ישנים וריטב"א יומא לט ע"א. וכן סכין מתחנך בשחיטה להיות כלי שרת אף דשחיטה אינה עבודה כמו שהקשה בתורא"ש סוטה יד ע"ב, אלא כיון דמלאכת הסכין היא לשחיטה מתחנך בכך להיות כלי שרת. ולפ"ז נראה דכיון דמהות מצוות ההדלקה היא במה שהיא דלוקה ועומדת במקומה, ה"נ חינוכה הוא במה שהיא דלוקה, ולא במעשה ההדלקה. ומה"ט נראה דהיכא דבשעת חנוך המנורה הדליק את המנורה וכבתה לא מהני לחינוך, כיון דאין החינוך במעשה ההדלקה, אלא במה שהיא דלוקה כמצוותה. ויש להוכיח כן ממש"כ במאירי ביומא טו. דבשעת חינוכה נותן בה שמן להדלקה לילה ויום ע"ש. ולפ"ז שפיר תוכל המנורה להתחנך גם בהדלקת זר, כיון דעיקר חינוכה הוא בקיום מצוותה, ומצוותה היא במה שהיא דלוקה במקומה.

ונראה ראיה לזה, דהנה הרמב"ם כתב שם דיכול להדליקה בחוץ, וכיון דסברת הרמב"ם בהא דיכול להדליקה בחוץ דמהני הוא משום דמצוותה מתקיימת במה שהמנורה אח"כ דלוקה בהיכל, וכמש"כ הגר"ח הנ"ל, לכן מסתבר דאף אם ידליקה חוץ לעזרה מהני. והנה לכאורה בשעת חינוך המנורה ע"כ ידליקה בעזרה, דהא קתני בזבחים פח. דחינוך כלי שרת הוא דוקא בעזרה וכדילפי' מקרא דאשר ישרתו בקדש דאין כלי שרת מקדש אלא בעזרה ואינו מתחנך אלא בעזרה, וכמש"כ טעם זה בקרית ספר בהל' כה"מ. וא"כ קשה דאמאי לא נזכר האי דינא דבשעת חינוך המנורה בעינן הדלקה בפנים, כדי לחנך את המנורה להיות כלי שרת. וביותר יש להעיר לדברי האור החיים המחודשים בפרשת בהעלותך דבעי' לחנך המנורה בכל יום להך מ"ד דהיו מפרקין אותה בכל יום לפרקים ע"ש. וא"כ ע"כ צריך להדליקה בכל יום דוקא בעזרה, כדי שתוכל המנורה להתחנך.

אכן נראה לפי המבואר דעיקר המצוה היא במה שהמנורה דלוקה, וה"נ חינוך המנורה היא במה שהמנורה דלוקה אח"כ במקומה. א"כ אף דמדליקה בחוץ, מ"מ המנורה תהא מחונכת אח"כ כשהיא דלוקה במקומה בהיכל. ומה"ט י"ל כמש"כ לעיל דגם בחנוך המנורה מהני הדלקה ע"י זר ולא בעי' לזה כהן. ואין לומר דאף דמצות הדלקת המנורה היא שתהא דלוקה במקומה, מ"מ לענין חינוך בעי' מעשה, ומש"ה בעי' הדלקה ע"י כהן ובעי' הדלקה בפנים בכדי לחנך המנורה. דזה אינו נראה, אלא כיון דעיקר מצוותה היא שתהא המנורה דלוקה, ה"נ חינוכה יהיה אח"כ בשעה שהיא דלוקה. אמנם נראה דבקידוש כלי שרת שהיה במשכן ע"י משיחה, בזה יש לומר דהוי מעשה קידוש ובעי' שיעשה ע"י כהן, אבל לדורות דהחינוך הוא ע"י עבודה, דעבודתן מחנכתן כדאיתא בשבועות טז [וביארתי דיני חנוך ומשיחה לכלי שרת, במאמרי באוצר גליון יח], החינוך הוא בעשיית עיקר מצוותה והיא שתהא דלוקה ועומדת בהיכל.

ויש לדקדק בדברי המשך חכמה הנ"ל, דהדגיש בדבריו דההדלקה הראשונה בעי' כהן, והיינו דדוקא בחנוך המנורה בפעם הראשונה, דבזה היה צווי לאהרן שיחנך את המנורה. אבל לדורות כגון בנשברה המנורה ותיקנוה, וכן בימי החשמונאים שחינכו את המנורה מחדש דבאו

פריצים וחילולו, בזה ה"ג גם חינוך המנורה כשרה בזר וכמש"נ. וראה עוד בזה מש"נ בספרי משא יד ח"א בפ' בהעלותך, ובמאמרי באוצר גליון י.

ובתוס' במנחות פט. על הגמ' חצי לוג לכל נר ונר כתב וז"ל תימה למה היה לצריך לקדש השמן בכלי שרת. וקושיית התוס' צ"ב, דהרי צריך לקדש השמן בכלי שרת לעשותו קדוה"ג. ועמד בזה בחזו"א במנחות סי' ל [הועתק בליקוטים למנחות פט], וכתב בדעת התוס' דכוונתם להקשות דשמן למנורה הוי קדוה"ג בקדושת פה. ובצאן קדשים [הנדפס באסיפת זקנים במנחות] שם ביאר בתוס' דקושייתם היא דהשמן להדלקת המנורה לא בעי' קדושת כלי בפ"ע, דיכול להתקדש ע"י נתינתו בתוך המנורה, כיון דהמנורה הוי כלי שרת. ואכן במאירי ביומא כט כתב בתו"ד דהמנורה מקדשת השמן. ובמקדש דוד בסוף סי' כא הקשה מדעת עצמו דהמנורה תקדש השמן, ותירץ דלא אמרינן כן, כי א"א לקדש עד שתגמור ההדלקה, ואז אין כבר שמן וכו'. ויש לדון דנ"מ אם קידוש השמן הוא בכלי שרת או דמתקדש ע"י המנורה, דאם הוי מדין קידוש כלי, הרי קי"ל דכלי שרת מקדש פסולין ליקרב כדאי' בזבחים פז. משא"כ אם הקידוש הוא ע"י המנורה, אין לנו מקור דמקדש גם פסולין. [ועי' תוס' זבחים כז ע"ב ד"ה האי רצפה, ובש"מ שם].

ולדברי הרמב"ם הנ"ל יש ליישב את קושיית התוס' במנחות, די"ל דלהכי בעינן שיקדש השמן בכלי שרת, דהא כיון דהדלקת המנורה היא גם בחוץ, הרי אין המנורה יכולה לקדש את השמן, כיון דאין כלי שרת מקדש אלא בעזרה כדאי' בזבחים פח. ולהכי ע"כ קדשו את השמן בכלי שרת בעזרה קודם ההדלקה. ולא מסתבר לומר דיהני ההדלקה גם כשהשמן חולין, ויתקדש אח"כ כשהוא דלוק בהיכל, דוודאי בעי' מעיקרא הדלקה בשמן שהוא כבר קדוש. וא"כ היכא דמדליק המנורה בעזרה יכול השמן להתקדש במנורה, ואח"כ מדליקה, וכשמדליקה הוי הדלקה בשמן קדוש. משא"כ כשמדליק המנורה בחוץ, הרי אין המנורה יכולה לקדש השמן, ולהכי צריך לקדשה קודם בכלי שרת בעזרה.



### הטבת המנורה

והנה ברש"י ר"פ בהעלותך הביא מחז"ל דשלך גדולה משלהם שאתה מדליק ומטיב את הנרות. וצ"ע דהטבה קודמת להדלקה, והול"ל שאתה מטיב ומדליק את הנרות. וביותר קשה דהטבה הוי עבודה, ובהדלקה קי"ל דל"ה עבודה. ובאוצר הספרא העיר בהא דמנורה מתחנכת בהדלקה, דאמאי לא מתחנכת בהטבה. ועוד, דא"כ ההטבה היתה קודם שהמנורה התחנכה בהדלקה, ונמצא דההטבה לא נעשית במנורה כשהיא כלי שרת. ונראה ברור דהטבה דקודם ההדלקה לאו שם עבודה היא, דהוי רק הכנה להדלקה, ורק לאחר שהדליק ועושה דישון במנורה ומניח הפתילות והשמן חשיב עבודת הטבה, וכ"כ אבי מורי הגאון הגדול רבי מרדכי אילן זצ"ל בספרו תורת הקודש ח"א סימן מז עי"ש. ובזה ניחא הא דחנוך המנורה היא בהדלקה ולא בהטבה, כיון דהטבה דקודם ההדלקה לאו שם הטבה עליה.

והנה לעיל הזכרתי את דברי האור החיים שחידש דלמ"ד דמנורה של פרקים וכו' בעי בכל יום שיהא חינוך המנורה מחדש, והקשיתי משיטת הרמב"ם דהדלקת המנורה כשרה בחוץ ובור. והא כיון דהמנורה מתחנכת בכל יום בהדלקה, בעי שתהא הדלקה בעזרה, כדי לחנך את המנורה, כיון דאין חינוך אלא בעזרה, וחינוכה הוא בהדלקת נרותיה. אכן נראה דהא דחינוך המנורה הוא בהדלקה דוקא ולא בהטבה, היינו דווקא בחינוך הראשון של המנורה דעדיין לא היה בה הדלקה מעולם. ובזה אין המנורה יכולה להתחנך על ידי עבודת ההטבה, דהרי קודם ההדלקה הראשונה אין עליה שם עבודת הטבה וכו"ל. אבל בהדלקה בכל יום שפיר יכולה המנורה להתחנך ע"י ההטבה, וההטבה אכן נעשית בפנים כיון דהוי עבודה. ונמצא דאינה צריכה להתחנך דוקא ע"י ההדלקה, ושפיר יכולין לעשות את ההטבה בפנים ולחנכה, ואח"כ ידליקה בחוץ אפילו ע"י זר, ויכניסנה דלוקה למקומה בהיכל, וא"ש היטב.



### שתויי יין אם כשרים להדלקת המנורה

לפי המבואר נראה לדון בהא דאמרי' בתענית יז דכהן שמכיר משמרתו אסור לשתות יין גם בזה"ז שמא יבנה המקדש. ובגבול"א שם הקשה בהא דאסור לכהן לשתות יין כל אותו יום משמרתו, דהא לאחר ד' שעות בטלה העבודה וליכא לקרבן התמיד, וכיון דחינוך המזבח הוא בקרבן התמיד, שוב אי אפשר באותו היום להקריב שאר קרבנות. ותירץ דע"כ דהטעם דאסורין לשתות יין בזה"ז הוא שמא יבנה המקדש, וצריך לקיים את מצות הדלקת המנורה דמתחנכת בין הערביים, ואי אפשר להדליקה בשתויי יין עתה"ד. ויל"ע בדבריו דדין שתויי יין דמחלל עבודה נאמר דוקא בנכנס שתי יין למקדש ועבד, כמבואר ברמב"ם בריש הל' ביאת מקדש. והרמב"ן עה"ת בפרשת שמיני כתב דבבמה אין איסור עבודה בשתויי יין. ובתו"כ שם מרבינן דשתויי יין אסורים במשכן שילה ובנוב וגבעון. ונתבאר בארוכה בספרי משא יד בח"א בפ' שמיני דאיסור וחילול עבודה בשתויי יין הוא בנכנס למקדש ועבד, כלשון הרמב"ם שם. וא"כ בהדלקה, כיון דכשרה בחוץ, ליכא חילול דשתויי יין. ומסתבר דאף בהדלקה בפנים ע"י שתויי יין ליכא חיוב מיתה, דכיון דהדלקת המנורה ל"ה עבודה ול"ה מידי דהקרבה, ליכא חיוב ופסול בהדלקה ע"י שתויי יין. ואכן הגבול"א לא כתב את הטעם דאי אפשר לקיים את ההטבה בשתויי יין, דכבר נתבאר לעיל דההטבה הראשונה קודם ההדלקה אין עליה דין עבודת הטבה. ונראה ליישב את כוונת הגבול"א דאף לדעת הרמב"ם דהדלקה כשרה בור ובחוץ, אמנם בשעת חינוך המנורה הוי עבודה ובעי כהונה, וכמש"כ במש"ח וצ"פ הנ"ל. ומעתה י"ל דלע"ל כשיבנה המקדש ובעי לחינוך המנורה, אכן הוי עבודה ובעי כהונה, וחינוך המנורה הוא בעזרה דוקא, ולהכי שתויי יין אכן פסולים להדלקת המנורה.

והנה ברש"י עה"ת בפ' תולדות כה, לב לענין מכירת הבכורה עה"כ הנה אנכי הולך למות אמר עשו מה טיבה של עבודה זו כמה אזהרות ועונשין ומיתות תלויין בה כאותה ששנינו אלו הן שבמיתה שתויי יין ופרועי ראש אמר אני הולך למות על ידה א"כ מה חפץ לי בזה עכ"ל.



וצ"ע, דבזמן עשו דעבודה בבכורות הוי הקרבה בבמה, ובבמה אין איסור לעבוד שתויי יין, וכמש"כ הרמב"ן בפ' שמיני הנ"ל.

והקשיתי כן לפני כמה שנים לפני מעכ"ת הגאון רמ"ד סולוביציק זצ"ל ראש ישיבת בריסק, והצעתי לפניו מהלך ליישב הענין, ומצאו הדברים חן בעיניו, וכדלהלן.



### הקרבה במקום המקדש דינה כקרבת בבית המקדש לדורות

הנה בהגר"א במשניות שלהי מסכת תמיד הביא מהזוהר שאמרו הלויים השירה במקדש של כל יום כנגד האלף שנה שלה וכו', וביום השני אמרו גדול ה' בעיר אלקינו כו' שבאלף השני "נבחר הר המוריה" ע"כ. ומבואר דמזמן נח חשיב הקרבה במקום המקדש, דאברהם אבינו הוי אלף השלישי. ואכן במשך חכמה בפ' נח ח, כ כתב דלהכי נאמר בקרבנות נח "ריח ניחוח", דהוי כקרבת במקום המקדש ולא בבמה. ובקרי"ס בפ"ה מביה"ב כתב דקדושת הר הבית שוי לה אברהם אבינו שקראה הר הבית, כמ"ש בפסחים פח, א לא כאברהם שקראו הר וכו', וקדושת העזרה יצחק אבינו שקראה שדה דכתיב ויצא יצחק לשוח בשדה, והעזרה היא כשדה שאינה מכוסה, וקדושת הבית עצמו יעקב אבינו שקראו בית דכתיב אין זה כי אם בית אלקים. ומקורו בספרי פ' ברכה. ובתשו' חת"ס יו"ד סימן רלה הביא מהרא"ז מרגליות דהמקום נתקדש ע"י אדם הראשון ונח, והחת"ס שם ד"ה מ"ש הדר"ג הקשה דלא מצינו שהם קידשו, אלא אברהם קידש כמ"ש בהר ה' יראה.

וברד"ק בתהילים קלב, ב עה"כ אשר נשבע לה' נדר לאביר יעקב כתב "ומה שזכר בזה הענין יעקב לפי שיעקב ראה בחלום מקום הבית המקדש והוא הסולם שראה ועליו אמר מה נורא המקום הזה כו' על בית המקדש אמר כו' ואע"פ שראה יעקב אבינו מקום בית המקדש בחלום אפשר שלא ידע בהקיץ ואם ידעו לא גילה אותו כי לא רצה האל יתברך שלא יהיה נודע המקום עד דוד, לפיכך זכר דוד יעקב בזה הענין ואמר נדר לאביר יעקב לפי שאילו הראהו תחלה האל יתברך ואע"פ שרמז בו לאברהם אבינו וצוה לעלות את יצחק בנו עולה באותו מקום אעפ"כ לא נתבאר אם ידע אברהם אבינו שיהיה מקום הוא הנבחר לבית המקדש לדורות". וביאור דבריו נראה דאפי' אם נימא דמקום המקדש נתקדש מזמן האבות, מ"מ לא הוי קידוש לדורות, ונצטוו דוד המלך לקדש ולבחור את המקום לעולמי עולמים. ותרי דיני קידוש נינהו, דקדוש ע"י האבות הוא לזמנו, אבל לא ידעו שיהיה מקום הנבחר לדורות, ודין בחירה וקדושת מקום המקדש לדורות נעשה ע"י דוד ושלמה, כדאי' בזבחים כד, א. והרדב"ז בהל' ביה"ב פ"ו הי"ד כתב דדוד קידש את המקום ושלמה קידש את הבנין. והרמב"ם במורה נבוכים פרק מה כתב ואין ספק אצלי שהמקום אשר יחדו אברהם בנבואה היה ידוע אצל משה רבינו ואצל רבים שאברהם צוה אותו שיהיה זה בית עבודה וכו' עי"ש.

ובפי' כלי יקר בפרשת ראה יב, ה הקשה "ק"ל הלא מימות עולם נבחר המקום של בית עולמים וראיה מאדם שהקריב שם והמעשה של עקידת יצחק מוכיח זה, ומה זה שאמר אשר

יבחר ה' להבא משמע". ונראה דאף אם האבות קידשו את מקום המקדש, אבל לא ידעו שיהא זה המקום לדורות, ואין על ידם דין בחירה נצחית על מקום המקדש, ובזמן האבות לא נאמר דין בחירה על מקום המקדש, ובעינן לדין בחירה דדוד שעי"ז הוי מקום הנבחר ונתקדש לעולם. ובחירה זו אוסרת את הבמות, כמש"כ הרמב"ם בהל' יסוה"ת פ"ט ה"ג "וירושלים נבחרה". ולפ"ז י"ל דמזמן האבות היה במקום המקדש דין מורא מקדש, דדין מורא מקדש לא שייך לבנין המקדש עצמו, אלא הוא משום קדושת המקום וקדושת השכינה שבמקום זה. וכ"כ הפנים יפות ובכתבי הגרי"ז מבריסק עה"כ בפ' ויצא "מה נורא המקום הזה", דאיכא איסור מורא מקדש. והגרי"ז דייק כן מלשון הרמב"ם פ"ב מביה"ב ה"א שכתב ד"במקדש" נעקד יצחק אבינו, הרי דהוי כבר דין מקדש, ומשום זה שייך דין מורא מקדש. ומבואר דקידוש מקום המקדש הוא לכה"פ מזמן האבות, והאבות הקריבו קרבנות במקום המקדש כדיני קרבן מקדש. וניחא הא דילפי' דין כלי שרת בשחיטה מקרא דויקח את המאכלת הנאמר בעקידת יצחק, אף דאין כלי שרת בבמה, וע"כ דהעקידה הוי כדין הקרבה במקדש. וכן נראה בפ' זית רענן לבעל המגן אברהם על הילקו"ש פ' וירא סימן קא שכתב בביאור הילקו"ש שם דאברהם אבינו בעקידה היה "ככהן גדול" הקריב מנחתו ונסכו, דהיינו כדי שיוכל להקריב את יצחק דכהן גדול עובד אונן, והרי אין פסול אונן בבמה כדאי' בזבחים ריש פרק שני. וע"כ דס"ל דבזמן העקידה הוי כבר מקום המקדש, ויש בו פסול אונן לעבודה.

והרמב"ם בהלכות ביה"ב פ"ב ה"ב כתב ומסורת ביד הכל שהמקום שבנה בו דוד ושלמה המזבח בגורן ארונה הוא המקום שבנה בו אברהם המזבח ועקד עליו יצחק, והוא המקום שבנה בו נח כשיצא מן התיבה, והוא המזבח שהקריב עליו קין והבל, ובו הקריב אדם הראשון כשנברא קרבן וכו', ומקורו בפרקי דר"א פל"א, ומוכח דהמקום נתקדש מזמן אדם הראשון. ומדויק ברמב"ם דהוא המקום שבנה בו נח וכו', ומשמע דנח עצמו לא הקריב, והיינו משום דאי' במדרש תנחומא בפרשת נח דנח היה בעל מום דהכישו האריה בתיבה והקריב שם בנו תחתיו, ומשום דבעל מום פסול להקריב גם בבמה. וכדאיתא בזבחים טז ע"א, ושם קכ ע"א איתא דבבמה קרב כמקריב. א"כ כל זה בישראל, אבל בן נח יכול להקריב כשהוא בעל מום בבמה, וכמש"כ הקר"א ורש"ש שם. ובספר טעמא דקרא בפ' בלק כתב דנח ע"י הכשת הארי נעשה למחוסר אבר, ומחוסר אבר פסול גם בבן נח בבמה. אכן י"ל דכיון דבנח היה ההקרבה במקום המקדש דיני קרבן מקדש עליו דבעל מום פסול להקריב במקדש. ובתנחומא פ' נח ה איתא דאדם הראשון נברא מהול, ובפ' הרוקח בסדור בברכת המילה כתב דאדם הראשון נברא מהול כדי שיוכל להקריב דערל פסול להקריב, והרי ערל אינו פוסל בבמה כמש"כ בקר"א בזבחים ריש פרק שני דבמיעוט ערל מעבודה נא' לא יבא אל מקדשי, ולא נתמעט במה (אמנם במש"ח בפ' לך לך יז, א, ובפ' אמור כא, ד, נקט דערל פסול גם בבמה, דערל הוי כבעל מום). אכן כבר כתב המש"ח בפ' נח הנ"ל דבמקום המקדש דיני ההקרבה כדיני מקדש, ושפיר פוסל דין ערל בקרבנות אדם הראשון, כיון דהקריב במקום המקדש. ומוכח דמקום המקדש נתקדש כבר מזמן אדם הראשון.

ולפ"ז ניחא היטב דברי רש"י בפרשת תולדות הנ"ל דבעשיו יש חיוב שתויי יין בהקרבתו, והיינו משום דודאי עשיו היה מקריב במקום המקדש, דרצה לנהוג כלפי חוץ כמו האבות. וכיון דהוי הקרבה במקום המקדש ל"ה כקרבנות בבמה, אלא כדיני קרבנות במקדש דשתויי יין אסור בכניסה לעזרה, ובנכנס ועבד עבודה והקריב פסול וחייב מיתה, וא"ש היטב.



הרב יעקב גד קליימן

ר"מ בישיבת "תפארת לוי" - אלעד וראש כולל קדשים

מח"ס מגד יעקב

## בעניין כתותי מיכתת שיעורא בשמן של המנורה ובשמן של נר חנוכה

ובתירוצי הראשונים למה מדליקים ח' ימים ולא ז'

### א.

יל"ע בשמן זית של שביעית שלא הפקירוהו לפני זמן הביעור כדין, וכעת עבר עליו זמן הביעור. האם מותר להדליק בו נר חנוכה.

דיל"ע בזה מכמה אנפי (להלכה ולא למעשה).

### ב.

דהרי כשעבר זמן הביעור כבר נאסר השמן, ומ"מ כתב החזו"א (שביעית יא, ו) - "דשביעית מותר בהנאה היינו אפי' אחר ביעור ולא ינאש אחרינא שאינו בעלים (והיינו הבעלים שלא הפקירו), וגם בבעלים הוא איסור הנאה רק מצד מצות ביעור ואין עצם הפרי באיסור הנאה".

ולפ"ז הכא דבזמן הביעור לא היה השמן אצלו, הרי הוא כאדם אחר שמותר לו בהנאה, וגם לבעלים הרי האיסור הוא רק כי צריך לבערו, וכאן הרי מבערו כשדולק, ומלבד זאת הרי מצוות לאו להנות נתנו.

### ג.

ועוד יש לדון מצד שקדוש בקדושת שביעית, ואף דילפינן מקרא דשמן של שביעית מותר להדליק בו, וכמש"כ הרמב"ם בהל' שמיטה ה, ח, דילפינן ליה מ"תהיה", מ"מ כתב שם בדרך אמונה ס"ק מ"ט - "ואין להדליק נרות חנוכה בשמן שביעית אבל נרות שבת כיון שנעשו להאיר מותר", דנר חנוכה הרי אסור בהנאה.

ובביאור הלכה שם הביא דהמנחת שלמה התיר בזה (ח"א מ"ב) אולם חלק עליו, וז"ל - "וראיתי במנחת שלמה סי' מ"ב שפקפק ע"ז, ולענ"ד לא הבנתי הפיקפוקים, דאע"ג דודאי מותר להדליק כדי ללמוד לאורו אף על גב דמצות לאו להנות ניתנו, היינו משום דההדלקה הוא לראות לאורו וזה מותר, ומה נ"מ מה שיראה לאורו מה שירצה יראה, וכן להדליק סביב לחנותו הרבה נרות לפרסם בית מסחרו כ"ז הדלקה לראות לאורו היטב ועי"ז מתפרסם, אבל נר

## בעניין כתותי מיכתת שיעורא בשמן של המנורה ובשמן של נר חנוכה מב

חנוכה שאסור להנות לאורו אלא למצוה שהתורה אמרה להדליק דהא קי"ל דאפי' אם הוא לבדו בין הגוים ידליק בברכה שעצם ההדלקה הוא פרסום הנס, ואפי' אם כבתה מיד אין זקוק לה אלא שצורת ההדלקה צ"ל באופן שראוי להיות פרסום הנס ושיראו את הנרות, ולא שיראו לאור הנרות וזה לא נקרא הדלקה להנאה וכו'.

**והשבה"ל** (ח"א קפ"ד) הביא כמה פוסקים שמחמירים בזה (ה"ה הגאון אמרי יושר סי' ק', ובספר שערי דעה ח"ב סי' ט', וביריד"ז ה' שביעית (הנדפס בפאת השולחן) כולם מתנבאים בסגנון אחד דלמאי דקיי"ל שבת כ"א ובש"ו"ע סי' תרע"ג דאסור להשתמש לאורה, א"כ הו"ל כהאי דבכורות י"ב ע"ב דבהמת שביעית פטורה מן הבכורה, דכיון דאמורי' לגבוה סלקי ועומדים לשריפה, לאכלה ולא לשריפה קרינן ביי"), ומ"מ כתב לדון להקל מכמה טעמים, אך סיים את דבריו - " ולהלכה כיון דג' גדולי הוראה הנ"ל מחמירים אנו נמי נמשוך אבתרייהו אעפ"י שאין טעמם ברור לנו כ"כ".



### ד.

וגם לדברי הגרשז"א זצ"ל שמותר להדליק בו, אכתי כאן שעבר זמן הביעור הרי צריך לאבדו, וכמש"כ החזו"א (שביעית פרק כ"ו סדר השביעית אות א') - "הגיע זמן הביעור ולא ביער נאסרו הפירות ואסורין באכילה לכל אדם וטעונין קבורה או שריפה ובכל דבר המאבדן" (אולם י"א שעדיף לקברם ולא לאבדם בידים).



### ה.

ומעתה כיון שצריך לאבדו, יש לדון אם מותר להשתמש בשמן, דהרי יש שיעור בכמות השמן הנצרכת להדלקה שידלק חצי שעה, ומעתה כשהוא עומד לאיבוד הרי כתותי מיכתת שיעורא, וכמש"כ בשו"ת שער אפרים (סימן ל"ח) לגבי שמן שאסור משום בשר בחלב, דיהיה אסור להדליק בו מהאי טעמא, וכדלהלן.  
ונדון בזה בהרחבה להלן, ועיין בהערה\*.

(א). והנה כתב הרמב"ם (תרומוות יא, יח) ע"פ הירושלמי - "ומי שאין לו חולין להדליק נר חנוכה, מדליק שמן שריפה שלא ברשות הכהן", וא"כ לכאורה מוכח בפשיטות בדבריו דאין בזה חסרון של כתותי מיכתת שיעורא. מ"מ כבר דחה השער אפרים שם וז"ל - "ואמרי' בגמ' מ"ט א"ר כשם שמצוה לשרוף את הקדשים כך מצוה לשרוף את התרומ' שנטמאה ואמרה תורה ואני הנה נתתי לך משמרת תרומתי בשתי כו' שלך תהא להסקה ובשעת ביעור תתהני מיניה וכו', וא"כ תרומה טמאה לא נאסרה בהנא' לענין הדלקה דהתורה התירה ליהנות ממנה בשעת ביעור, לכן מותר להדליק בשבת ובחנוכה אם לא ביום טוב שחל להיות בערב שבת ולא אמרי' כתותי מיכתת שיעוריה, משא"כ בנ"ד שהוא בשר בחלב ואסור בהנאה ממש ואין היתר לאיסורו ליהנות בשעת ביעורו היינו הדלקה וכמ"ש בריש התשובה וא"כ אסור להדליק מזה בחנוכה מטעם דכתותי מיכתת שיעוריה".

ומעתה למשנ"ת דגם אם עבר זמן הביעור מ"מ מותר בהנאה, א"כ יתכן שלא שייך בכלל לדון בזה משום כתותי מיכתת

[ודין כתותי מיכתת שיעורא הוזכר בחולין פט: ובר"ה כח. לגבי שופר של ע"ז, וכן בסוכה לא: לגבי לולב של אשרה, וביבמות קג: לגבי סנדל מוחלט].



#### ו.

**כתב הבאר היטב** (ריש סימן תרע"ג) - "עיינ בתשובת שער אפרים סימן ל"ח אי שרי להדליק נר חנוכה בחמאה שנתבשלה בקדירה של בשר בן יומו שנאסרה מחמת שלא היה ס', ופסק דמותר".

והשערי תשובה כבר העיר דבשו"ת שער אפרים שם מסיק לאסור, ומשום דכתותי מיכתת שיעורא (ועי"ש שהאריך אם גם בבב"ח שדינם להיקבר כדאיתא בתמורה לג: והם מהנקברים שנשרפו, האם גם בהם נקטינן להאי דינא שכתותי מיכתת שיעורא או רק באיה"נ הנשרפין, כערלה).  
ונראה דנידון זה אם יש כאן חסרון של כתותי מיכתת שיעורא תליא בנידון האם בכלל התחדש שיעור בגוף השמן, וכפי שיבואר אי"ה.



#### ז.

דהנה איתא בגמ' בשבת כא: - "מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק, מאי לאו דאי כבתה הדר מדליק לה לא דאי לא אדליק מדליק, ואי נמי לשיעורה".  
ופירש"י - "לשיעורה: שיהא בה שמן כשיעור הזה".

וכתבו הטושו"ע (תרעב, ב) - "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, הלכך צריך ליתן בה שמן כזה השיעור".

והנה בגמ' לא הוזכר שיעור של חצי שעה, וזהו שיעור שהוזכר רק בגאונים ובהרבה ראשונים.

ומעתה יש לדון האם השיעור של חצי שעה (שיסודו כשיעור הזמן משתשקע החמה ועד שתכלה רגל מן השוק) הוא שיעור בחפצא של השמן, וככל דיני השיעורים, או שהוא שיעור הזמן שצריך שיהא הנר דולק, ולא שיעור בגוף השמן.

---

שיעורא, דהרי מותר להנות ממנו בשעת כילוי.

אמנם בשו"ת שואל ומשיב (ח"א מ"א) כתב - דשמן שריפה שאני כי טעון שריפה מפני חשיבותו וקדושתו, ולכן לא שייך לומר בו כתותי מיכתת שיעורא כי שריפתו היא מצוה מפני חשיבותו, ואינו דומה לשאר איה"נ ששריפתם היא כדי לבערם מן העולם.

ולדבריו, הכא שהשמן של שביעית צריך כילוי, כבר יתכן לדון בכל משי"ת דיהיה בזה חסרון של כתותי מיכתת שיעורא.

◆  
ח.

והנה איתא בגמ' במנחות פט. - "שלשה ומחצה למנורה חצי לוג לכל נר, מנא הני מילי דתנו רבנן מערב עד בקר תן לה מדה שתהא דולקת והולכת מערב עד בקר וכו', ושיערו חכמים חצי לוג מאורתא ועד צפרא".

וגם בזה יש לחקור - האם כיון ששיערו שצריך חצי לוג כדי שתדלק המנורה מאורתא ועד צפרא, הרי ביררו בזה שהשיעור שרצתה התורה הוא שיעור של חצי לוג. והרי הוא שיעור ככל השיעורים שבמנחות ונסכים, דבעינן כאן שיהיה בשמן חצי לוג. או דלמא דאינו שיעור בשמן, אלא דין במנורה שתהא דלוקה מערב עד בוקר (ובנוסח אחר - דהוא דין במעשה ההדלקה, שיעשו באופן שתהיה ראויה לדלוק עד הבוקר).

◆  
ט.

והנה התורא"ש בשבת כא: הביא את הקושיה המפורסמת למה קבעו את חנוכה לח' ימים, והרי הנס היה רק ז' ימים, דהרי מצאו שמן שהספיק ליום אחד.

והמאירי שם הביא דיש שפירשו כהתירוץ דחילקו את השמן את השמן לשמונה, אולם דחה - "שא"כ היאך היו סומכים על הנס בלילה ראשונה" (וכנראה ס"ל דהשיעור מעכב ואינו רק דין לכתחילה, או דקשיא ליה איך בטלו דין לכתחילה).

ומשמע מדברי המאירי דאם היה אפשר לסמוך על הנס, באמת היה מותר לחשמונאים לתת רק שמינית מהכמות הנצרכת.

ומוכח מזה לכאורה דס"ל דדין "חצי לוג" אינו שיעור בכמות השמן הנצרכת להדלקה, דאם הוא שיעור בשמן א"כ איך יוכל לתת פחות מהשיעור, אף אם יודע שתדלק עד הבוקר.

ומוכח דסבר המאירי שהוא דין במנורה שתהא דלוקה מבוקר ועד ערב (או במעשה ההדלקה וכו"ל), ולכן אם היה אפשר לסמוך על הנס שתדלק מערב עד בוקר, באמת אי"צ ליתן חצי לוג.

◆  
י.

והנה איבעיא לגמ' במנחות פח: אם כבתה באמצע הלילה, אם יתן שמן כמדה ראשונה חצי לוג או שיתן כמה שנצרך כדי שידלק עד הבוקר (וקי"ל שנותן כמידה ראשונה חצי לוג, וכ"פ הרמב"ם תו"מ ג, יב).

ויש שהוכיחו דאי נימא דיש שיעור בגוף השמן שיהא בזמן ההדלקה חצי לוג, איך ס"ד שסגי בפחות. וע"כ דהיא רק הלכה במעשה ההדלקה שיעשנה באופן שתהיה ראויה לדלוק עד הבוקר, כ"כ בספר רינת יצחק (ויקרא כד, ג).

## מה בעניין כתותי מיכתת שיעורא בשמן של המנורה ובשמן של נר חנוכה

והמנחת ברוך (ק"ט) הוכיח להיפך, דמהא דיש צד לגמ' דבעינן להוסיף חצי לוג, ע"כ דהוא שיעור בגוף השמן, ועי"ש.



### יא.

ויתכן שזה גופא הספק של הגמ' - אם הוי שיעור בגוף השמן ולכן יוסיף חצי לוג, או שהיא הלכה רק שתדלק המנורה עד הבוקר, ולכן יוסיף רק כשיעור הנצרך. ומסקנת הגמ' שם דיוסיף חצי לוג, ולדברינו נמצא דהוא שיעור בגוף השמן.



### יב.

וכן הוא בכתבי הגר"ז בזבחים יא: - "יש לחקור אם הוא רק דין שצריך שתהא דולקת כל הלילה, או דהוא שיעור בהשמן הצריך ליתן במנורה, ונראה דהוא שיעור דהא בכל הלילות היה צריך ליתן שיעור כזה אף בלילות הקצרים". וכך גם לשון רש"י עה"ת "ושיערו חכמים חצי לוג... ומדה זו הוקבעה להם". ונמצא לפ"ז דכיון שהוא שיעור בשמן לכן יהיה בזה חסרון של כתותי מיכתת שיעורא.



### יג.

ומ"מ באמת שנראה שאין ראיה ממסקנת הגמ' שם כדברינו אלא להיפך, דהרי מסקנת הגמ' שיוסיף חצי לוג היא רק כי אין לדעת כמה חסר, עי"ש. ומשמע שבלא טעם זה באמת היה יכול ליתן רק שמן שידלק עד הבוקר ולא חצי לוג. וא"כ אדרבא, לדברינו יהיה מוכח ממסקנת הגמ' דאינו שיעור בגוף השמן, וכמו שהוכחנו מהמאירי, וא"כ לכאורה לא יהיה בזה חסרון של כתותי מיכתת שיעורא.



### יד.

אולם באמת דגם לצד הראשון בגמ' שם (שצריך להוסיף רק כמה שנצרך כדי שידלק עד הבוקר), אכתי י"ל שגם אם הוא לא שיעור של "חצי לוג" אלא הוא דין שיהיה דולק מבוקר עד ערב, אכתי יתכן דהוא שיעור בגוף השמן שיהיה מספיק לדלוק עד בוקר, ולכן אם כבה סגי לתת שמן שידלק עד הבוקר ולא חצי לוג, דזהו השיעור שצריך - שמן שיש בו כדי לדלוק עד הבוקר (ולא בעינן דוקא מערב עד בוקר, אלא שיעור הראוי לדלוק עד הבוקר. ומ"מ לפ"ז נמצא דהשיעור בגוף השמן אינו קבוע וישתנה לפי הזמן שעד הבוקר, והוא דוחק).





**טו.**

ונמצא דגם להצד בגמ' שצריך לתת רק שיעור שידלק עד הבוקר, אכתי לא מוכח מזה דהשיעור הוא לא בגוף השמן. דלמשנ"ת אכתי יתכן דהוא שיעור בגוף השמן, אולם אינו שיעור של חצי לוג אלא שיעור הראוי לדלוק עד הבוקר. ומ"מ כיון שהוא שיעור בגוף השמן, יהיה בזה חסרון של כתותי מיכתת שיעורא גם להצד הראשון בספק הגמ'.



**טז.**

אמנם עדיין יש לדון בזה, דאף אם הוא שיעור בגוף השמן שיהיה ראוי לדלוק עד הבוקר, אכתי י"ל דלא יהיה בזה חסרון של כתותי מיכתת שיעורא, וכלדלהלן.

דהנה כבר דנו האחרונים דהחסרון של כתותי מיכתת שיעורא הוא רק במקום שהשיעור הוא שיעור של חשיבות, אולם במקום דבעינן לשיעורא כדי ליצור מציאות מסוימת, בזה גם כשהשיעור כתות אכתי הדבר נמצא במציאות, ולכן לא יהיה בזה חסרון של כתותי מיכתת שיעורא (עיין בקה"י בסוכה בסימן כ"ה).



**יז.**

וכך מוכח מדברי התוס' בעירובין (דף פ: ד"ה "אבל קורה") לגבי סולם המחבר בין עליה לרה"י לעשותם רשות אחת לענין עירוב, דיהני גם סולם שהוא מאיסורי הנאה, ואף שבעינן סולם שיש בו שיעור רוחב של ד' טפחים. והקשו התוס' - מאי שנא מקורה שאין לעשותה מאיה"נ כיון שצריך בה שיעור טפח וכתותי מיכתת שיעורא. ותימצו התוס' - "ואור"י דהתם חשיב פתח כיון דחזי לעלייה אי לאו איסורא דאשירה, אבל קורה הצריכו חכמים שיעורא של חשיבות".

ומוכח דבמקום שהשיעור אינו שיעור של חשיבות אין בו חסרון של כתותי מיכתת שיעורא, ולכן כיון שלמעשה הסולם ראוי לעלות בו, לכן אין בו חסרון של כתותי מיכתת שיעורא.



**יח.**

וכך מבואר בתוס' בסוכה ל. ד"ה "משום" דאתרוג של אשירה פסול כיון שצריך בו שיעור של אגוז או ביצה - "דאף על גב דאמרינן לקמן טעמא משום דלא גמר פירא, מכל מקום בעינן דמינכר לקחתה".

והיינו דאם היה השיעור רק כי זהו גמר הפרי, היה מהני גם באה"נ אף שכתותי מיכתת שיעורא כי סו"ס נגמר הפרי, ורק כיון שבעינן שיעור של חשיבות שמינכר לקחתה, לכן פסול אתרוג של אשירה.

(ויש לברר לפ"ז את הסוגיא ביבמות קג: לגבי סנדל מוחלט שדנה הגמ' אם פסול לחליצה מדין כתותי מיכתת שיעורא, כיון שהרי בעינן ביה שיעורא של חופה את רוב רגלו. ואף שלכאורה הרי השיעור הוא רק כדי שיחשב "נעול" על רגלו, דרך בסנדל נעול שייכת "חליצה", וא"כ למה פסול מדין כתותי מיכתת שיעורא, ויש לדון בזה, ואכמ"ל).

## יט.

וכבר מבואר בדברי הגר"ח כעיקר היסוד שכתבנו דע"י כתותי מיכתת שיעורא אין הדבר כמי שאינו, אלא רק חסר בשיעורו. דבזה ביאר את הרמב"ם (שבת יז, יב) שכתב - "בכל עושין לחיים אפילו בדבר שיש בו רוח חיים ואפילו באיסורי הנזירה, ע"ז עצמה או אשרה שעשה אותה לחי כשר שהלחי עוביו כל שהוא, גובה הלחי אין פחות מעשרה טפחים רחבו ועביו כל שהוא". והקשה הראב"ד - "ואם עביו כל שהוא גבהו מיהת צריך שיעור שיהא גבהו עשרה, אלא בין לחי בין קורה מותר דמשום היכר הוא והאיכא היכר".

וביאר הגר"ח בדעת הרמב"ם, וז"ל - "והנה בין בדברי הרמב"ם ובין בדברי הראב"ד הרי מבואר דהך הילכתא דכתותי מיכתת שיעוריה לא נכלל בזה דעצם הדבר חשוב כמי שאינו, דא"כ הרי לא היה מועיל הא דלחי שיעורו במשהו, כיון דגם המשהו כתותי מיכתת, אם כן הרי גם משהו אין כאן, אלא ודאי דיסוד הדין הוא דהשיעור מיכתת ובטל מיניה שיעוריה, אבל עצם הדבר איתיה בעיניה ולא בטל, ולפי זה בלחי זה דמיכתת שיעוריה, מ"מ אם באנו לדון על המקום נמצא דכל הגובה עשרה שבו יש לו במקומו מחיצת לחי, כיון דאיתיה בעיניה, ורק דהלחי בעצמו אין בו שיעורא דעשרה טפחים, דעל זה הא מועיל הא דכתותי מיכתת דלית ביה שיעורא, אשר ע"כ נראה דדעת הרמב"ם היא בכל מחיצות רה"י דבעינן שיהא גובהן עשרה עיקר השיעור אינו בעצם המחיצות, כי אם בהמקום, דבעינן שגובה עשרה שבו יהא מוקף מחיצות, ואם מצאנו גובה עשרה שמוקף מחיצות בכל העשרה שבו, לא איכפת לנו כלל בעצם המחיצות אם הן מחזיקות עשרה אם לא, וע"כ גם הכא בלחי של אשרה נהי דכתותי מיכתת שיעוריה, אבל הרי זה לא מהניא רק דעצם הלחי לית ביה שיעורא, אבל בהמקום הרי עכ"פ כל הגובה עשרה חשוב מוקף מקצת מחיצה רביעית דמועיל זאת בדיני מחיצה, וע"כ לפי מה שפסק הרמב"ם דלחי משום מחיצה, ע"כ שפיר הוי לחי גמור, וזהו שמחלק הרמב"ם בין לחי לקורה, דבקורה דהשיעור טפח הוא בעצם הקורה וע"כ שפיר שייך בזה הך דינא דכתותי מיכתת שיעוריה, משא"כ בלחי דעצם הלחי אין לו שיעור כלל, והשיעור הוא רק בהמקום, ע"כ לא שייך בזה הא דכתותי מיכתת שיעוריה וכשר גם בשל אשרה וכמו שנתבאר".

ונמצא כמשנ"ת, דע"י כתותי מיכתת שיעורא אין פירושו שהדבר אינו, אלא רק חסר בשיעורו (אולם הראב"ד שהקשה אולי באמת סבר דהדבר לגמרי כמי שאינו, וכן למד בדבריו בספר מעשה רוקח בתחילת הספר, בחידושים מבן המחבר על הרמב"ם הנ"ל). ומעתה י"ל כמשנ"ת, דלכן כשהשיעור אינו שיעור של חשיבות אלא שיעור של מציאות, כבר אין בזה חסרון של כתותי מיכתת שיעורא, וכמשנ"ת (ויש עוד להאריך טובא בענין זה ואכמ"ל).

## בעניין כתותי מיכתת שיעורא בשמן של המנורה ובשמן של נר חנוכה

ומעתה גם הכא כיון שגם אם השיעור בשמן הוא שיעור של "מערב עד בוקר" אכתי אינו שיעור של חשיבות, אלא רק שיעור לצורך המציאות שיהיה דלוק מערב עד בוקר, לכן לא יהיה בזה חסרון של כתותי מיכתת שיעורא.



### כ.

וכיון שביארנו דבגמ' שם נראה דבמקדש אינו שיעור בגוף השמן עצמו שידלק מבוקר עד ערב, לכאורה נראה דגם לגבי הדלקת נר חנוכה, מסתברא שלא תקנו חכמים שיעור בגוף השמן דיש בו שיעור. אלא העיקר שיהא הנר דולק כשיעור שמשקיעת החמה ועד שתכלה רגל מן השוק (שהוא חצי שעה).

ומעתה לדברינו, גם אי נימא דבאמת הוא שיעור בשמן עצמו שיהא מספיק לדלוק כן, אכתי כיון שאינו שיעור של חשיבות אלא רק של מציאות שיהיה ראוי לדלוק כהזמן הזה, לכן לכאורה לא יהיה בזה חסרון של כתותי מיכתת שיעורא, דסו"ס הרי במציאות ידלק כפי השיעור.



### כא.

ובאמת שכה"ק בספר ישועות יעקב (על השו"ע תרעג, א) - "אמנם אחר העיון דברי זקני הגאון אינם נכונים, כיון דעיקר הא דבעי שיעור לנר חנוכה היינו שידליק זמן כזה, ומה בכך שעומד לשריפה והרי גם השיעור הוא דבעינן שידליק שיעור כזה, ואינו דומה לשאר דברים דבעי שיעור היינו שיהיה בו שיעור כזה בעין, וזה פשוט, ואני תמה על הגאון שדימה ענינים נפרדים".



### כב.

וא"כ לדברינו יהיה מותר להדליק נר חנוכה בשמן של שביעית החייב בביעור. אולם כאמור יש הסוברים דאסור להדליק נר חנוכה בשמן הקדוש בקדושת שביעית, וגם כבר כתב השער אפרים שיש בזה חסרון של כתותי מיכתת שיעורא, ודלא כדברינו. ובודאי שלמעשה נראה להחמיר בזה.



### כג.

וכיון שהבאנו לעיל את תירוצו של המאירי לגבי השאלה למה מדליקים ח' ימים והרי הספיק השמן ליום אחד, נימא בה מילתא.

## מט בעניין כתותי מיכתת שיעורא בשמן של המנורה ובשמן של נר חנוכה

דהנה התורא"ש שם הביא לתרץ שחילקו את הפך לשמונה והדליקו כל לילה שמינית. והקשה דהרי מבואר בסוגיא במנחות פט. - "דתנו רבנן מערב עד בקר, תן לה מדתה שתהא דולקת והולכת מערב עד בקר וכו', ושיערו חכמים חצי לוג מאורתא ועד צפרא", ואיך נתנו רק שמינית מהשיעור.

ותירץ דהדין לתת כהשיעור הזה הוא רק היכא דאפשר.<sup>2</sup> והמאירי הנ"ל שם הביא דיש שפירשו כהתירוץ הזה דחילקו את השמן את השמן לשמונה, אולם דחה - "שא"כ היאך היו סומכים על הנס בלילה ראשונה" (וכן הקשה גם הפר"ח בסיומן תר"ע).

### כד.

ובשו"ת אמרי יושר (ח"ב סימן ז', מהגר"מ אריק זצ"ל) כתב ליישב את קושיית המאירי (איך סמכו על הנס שיספיק רק שמינית מהשיעור) ע"פ דברי השבות יעקב, דגם בחצי שיעור יש מקצת מצוה, ולכן י"ל שהעדיפו לקיים מקצת מצוה בח' ימים מאשר מצוה אחת ביום אחד.<sup>3</sup>

### כה.

ואכתי צ"ע בכל זה - דסו"ס אף שגם בחצי שיעור יש מצוה (כדברי הגר"מ אריק זצ"ל), ואף שבדיעבד אפשר לצאת ידי מצוה גם בפחות מהשיעור (כדברי התורא"ש), מ"מ איך היה מותר להם להתחשב בהדלקה של מחר. והרי היום לא מונחת לפניהם הדלקת המחר אלא ההדלקה של היום, ובהדלקה של היום הם מחויבים בשיעור המושלם של השמן.

ב). ועוד תירץ התורא"ש על עיקר הקושיה - דבאמת נתנו את כל השמן שמצאו ומ"מ דלק כל לילה רק שמינית, או שהפך התמלא מחדש כבר בלילה ראשון, וניכר הנס כבר אז.

וכידוע שכל זה הקשה ותירץ גם הב"י בסיומן תר"ע, וז"ל - "ואיכא למידק למה קבעו שמנה ימים דכיון דשמן שבפך היה בו כדי להדליק לילה אחת ונמצא שלא נעשה הנס אלא בשבעה לילות. וי"ל שחילקו שמן שבפך לשמנה חלקים ובכל לילה היו נותנים במנורה חלק אחד והיה דולק עד הבוקר ונמצא שבכל הלילות נעשה נס. ועוד י"ל שלאחר שנתנו שמן בנרות המנורה כשיעור נשאר הפך מלא כבתחלה וניכר הנס אף בלילה הראשונה. אי נמי שבליל ראשון נתנו כל השמן בנרות ודלקו כל הלילה ובבוקר מצאו הנרות מלאים שמן וכן בכל לילה וליילה".

ג). ובספר דרשות רבינו יוסף נחמיה (מהגר"ר יוסף קורניצר זצ"ל אב"ד קראקא, עמ' ק"י) כתב לתרץ את קושיית המאירי - ע"פ דברי החת"ס (תורת משה - חיי שרה, ובשו"ת יו"ד רל"ד) - שדבר שבקדושה לא תופס מקום (ולכן לא היה הנס שהשתחוו רווחים אלא שעמדו צפופים, כדי שלא יקופח מהם שכר של "אגרא דבי כלה דוחקא", וכתב שם החת"ס - "כתב התשב"ץ ח"ג סס"י ר"א דגם בזמנו נראה נס בזה בבה"כ שבירושלים בבואם שם בחג השבועות כל סביבותיהם ולא צר להם", והוסיף החת"ס - "וה' יודע כי עיני ראו בחו"ל דבר זה ולא אוכל לפרש מפני פריצי עמינו"). וגם במנורה היה צריך להיות כן שיספיק מעט שמן בלא גבול, אלא שהיה כל יום נס שיכלה השמן כדי שיקיימו את מצות הטבת והדלקת המנורה. ולכן כשראו שא"א לתת שמן כמידתו, כבר היו בטוחים שיניח ה' את הדבר על דרך טבע הקדושה שאינה תופסת מקום ומידה, ויספיק גם מעט שמן.

### כו.

ויש לסמוך קושייתנו שאין להתחשב בהדלקה של מחר מדברי המ"ב, דכתב בסימן תרעא, ז, וז"ל - "ואם השמן הוא ביוקר מוטב להדליק בנרות שעה ולהיות מוסיף והולך כמו שכתוב בפנים ממה שידליק בשמן זית נר א' בכל לילה לבד". ומוכח דמעלת מהדרין עדיפא על מעלת שמן זית.

והוסיף על זה בשעה"צ סק"ח - "חיי אדם בכלל קנ"ג ותשובת בנין עולם סימן ל"ד, אכן דעתו שם דבליילה הראשונה יראה על כל פנים להדליק בשמן זית אף על גב דלאחר כך לא יוכל לקיים להיות כמהדרין מן המהדרין בשאר לילות, לא דחינן מצוה החביבה בשעתה ממה שעל ידי זה לא יוכל אחר כך לקיים מצוה מן המובחר יותר".

ומוכח כדברינו, שלא מתייחסים למצוה של מחר כשמונחת לפניו המצוה דהיום, ולכן בלילה הראשון ידליק בשמן זית אף שלמחר לא יהיה לו מספיק בשביל להוסיף כמהדרין (ורק אם באחד הלילות שאח"כ יש לו ב' אפשרויות או להדליק בנרות שעה כמהדרין או בשמן זית ורק נר אחד, בזה עדיף להיות מהמהדרין).

וא"כ צ"ע מה שהקשינו - איך הדליקו החשמונאים ביום הראשון באופן של בדיעבד משום המצוה של מחר.



### כז.

ואף שאפשר לחלק בפשיטות - שבנידון של המ"ב רק יהיה חסר לו ההידור של מחר, ובזה לא צריך להתחשב במחר וחביבה מצוה בשעתה. משא"כ אצל החשמונאים, שהנידון היה אם לבטל לגמרי את המצוה של מחר, ולכן הדליקו היום רק באופן של בדיעבד כדי שיוכלו לקיים גם מחר. מ"מ אכתי קשה, דסו"ס מהיכ"ת להתחשב כעת במצוה שאינה מונחת לפניו, גם אם יצטרך מחר לבטלה.



### כח.

ונראה לבאר בזה, דהנה הביא השפת אמת בזבחים בריש פרק כל התדיר את הגמ' במנחות מט. - דמיבעיא להו מוספין דיומא ותמידין דלמחר הי קדים, אי תדיר או מקודש. ותמה השפ"א - דהרי חובת הזמן שלפנינו הוא קרבן המוסף, וחייב התמיד של מחר אינו נמצא כעת לפנינו כלל, ומהיכתי תיתי להקדימו למוסף שחייב בו עכשיו (ועיי"ש ברש"י ובתוס' דכתבו בחד לישנא דזו באמת הסיבה שמוסף חשיב מקודש כלפי התמיד, אולם בל"א פירשו באופן אחר).

וכתב השפ"א - "ומתוך הדחק אפשר לי לומר דדוקא בקרבן תמיד משום דכתיב תמיד, לכן ביטול הקרבן אפי' למחר נוגע גם בכל יום כיון שצריך להיות תמיד", עכ"ל.

ולמדנו מזה יסוד גדול - דכיון שחיוב ההקרבה הוא תמיד, מעתה אם תחסר הקרבה ביום אחד, הרי זה חסרון גם בהקרבת הקרבן של היום הקודם, דאיגלאי מילתא למפרע שגם ההקרבה של אותו יום היא לא היתה בגדר "הקרבת תמיד". ולכן כשדנים על דין קדימה במוסף של היום כלפי תמיד של מחר, לא אמרינן דזמן חיוב התמיד של מחר עדיין לא לפנינו, דכיון שאם לא יקרב מחר התמיד יהיה בזה חסרון גם בתמיד של היום. לכן חשבינן עי"ז לחיוב התמיד של מחר כמונח כבר עכשיו לפנינו, כי יש ממנו נ"מ גם לגבי הקיום "תמיד" של היום הקודם.



### כט.

ובזה מיישבים מה שהקשו על הרדב"ז, שכתב (בתשובה ח"א י"ג) דאם נתן השר לאסיר אפשרות להתפלל במנין יום אחד בשנה אמרינן ליה דכיון שאין מעבירין על המצוות לכן עדיף שיצא להתפלל עכשיו ולא ימתין ליוה"כ או לפורים, ואף שבהם יוכל לקיים מצוה חשובה יותר (והביאו הבאר היטב בסימן צ' ס"ק י"א, ובמשנ"ב שם ס"ק כ"ח).

ותמהו החכם צבי (ק"ו) והנשמת אדם (סח, א), דהרי בסוגיא במנחות שם הוא ספק האם להקדים את המוסף המקודש או את התמיד התדיר של מחר, ואף שהתמיד עדיין אינו לפנינו לא אמרינן שמדין אין מעבירין על המצוות יקדים את המוסף, אלא אמרינן דאולי עדיף התמיד שהוא תדיר. ומוכח דכשהנידון הוא האם להעדיף מצוה גדולה יותר, לא תהני סברת אין מעבירין, ולכן אף שאין התמיד לפנינו מ"מ יש צד להעדיפו אי נימא שתדיר עדיף ממקודש. וה"ה נימא שימתין האסיר למצוה הגדולה יותר של תפילה ביוה"כ או קריאת מגילה בפורים, ולא תהני סברת אין מעבירין על המצוות.

וע"פ דברי השפ"א מיושבים היטב דברי הרדב"ז, דדוקא בתמיד אמרינן דאף שהנידון הוא כלפי החיוב של מחר חשבינן ליה שמונח כבר עכשיו לפנינו, דהרי אם לא יקריבו מחר, יהיה בזה חסרון גם בתמיד של היום. אך בשאר חיובי המצוות מדין אין מעבירין על המצוות באמת צריך להקדים את החיוב שלפנינו עכשיו, ואף שהחיוב דלמחר גדול יותר.



### ל.

והשתא יתיישב היטב מה שהקשינו איך היה מותר להתחשב בזה שלא יהיה שמן למחר - דהרי גם במנורה בעינן שיתקיים בה "להעלות נר תמיד" (שמות כז, כ), ופירש"י - "תמיד: כל לילה ולילה קרוי תמיד, כמו שאתה אומר (במדבר כח, ו) עולת תמיד, ואינה אלא מיום ליום". ולכן לדברי השפ"א מוטל כבר היום לדאוג גם להדלקה של מחר, דאל"כ חסר גם בהדלקה של היום, דאינה הדלקה של "תמיד". ולכן מותר לבטל את הקיום של הלכתחילה ואפילו לתת

## בעניין כתותי מיכתת שיעורא בשמן של המנורה ובשמן של נר חנוכה נב

רק ח"ש לצורך הקיום של מחר, שהרי הוא מונח כבר כעת לפניו, דאם לא ידליקו מחר יהיה חסר בזה גם בהדלקה של היום.

וא"ש לפ"ז החילוק שכתבנו בין זה לנידון של המ"ב, דהרי שם לא מיירי שמחר לא יקיים כלל, אלא יהיה חסר לו בהידור, ואין מזה נ"מ להדלקה של היום, ובזה הידור של היום עדיף, דחביבה מצוה בשעתה. משא"כ הכא דאם לא היו מדליקים למחר היה בזה חסרון גם ב"הדלקת תמיד" של היום, ולכן יכלו כבר היום להתחשב בהדלקה של מחר ולתת פחות שמן משום הצורך של ההדלקה שלמחר.

### לא.

נאמר בספר יהושע (ה, יג - יד) - "ויהי בהיות יהושע ביריחו וישא עיניו וירא והנה איש עמד לנגדו וחרבו שלופה בידו, וילך יהושע אליו ויאמר לו הלנו אתה אם לצרינו: ויאמר לא כי אני שר צבא ה' עתה באתי, ויפל יהושע אל פניו ארצה וישתחו ויאמר לו מה אדני מדבר אל עבדו".

ואיתא במגילה (ג.) - "אמר לו אמש בטלתם תמיד של בין הערבים ועכשיו בטלתם תלמוד תורה, אמר לו על איזה מהן באת, אמר לו עתה באתי, מיד וילן יהושע בלילה ההוא בתוך העמק, אמר רבי יוחנן מלמד שלן בעומקה של הלכה".

והקשו האחרונים - מה הס"ד של יהושע שבא על ביטול התמיד, הלא גדול תלמוד תורה שהוא כנגד כולם.

ובפרט שאם בא על התמיד היה לו לבוא מיד אחר בין הערבים, וא"כ מאי ס"ד שבא על התמיד, ואם משום שהזכיר את התמיד, א"כ לאחר שענה לו שבא על ביטול תורה תתעורר הקושיא דא"כ למה הזכיר את התמיד, וצ"ע.

ולמשנ"ת במעלת ה"תמיד" יבואר נמי מה שהסתפק יהושע על מה בא המלאך, אף שת"ת כנגד כולם. כי הרי דין קרבן התמיד חמור טפי, דמקלקל את הרצף עד ההקרבה בהר סיני (וכדאיתא בילקוט שמעוני במדבר פרק כ"ח - רמז תש"פ - "העשויה בהר סיני, משקרבה בהר סיני עוד לא פסקה"), ולכן הסתפק דאולי על זה עיקר תביעת המלאך. עד שחידש לו המלאך - שכמו בקרבן התמיד, כך גם בתורה יש דין תמיד מצד "והגית בו יומם ולילה", ואם לא ילמד יום אחד כבר חסר בכל הרצף, והוא פגם גם בלימוד שנלמד לפני כן ואחרי כן.

### לב.

והוסיף בזה הגר"א לופיאן זצ"ל - דיש לדייק שאמר לו המלאך - "כי אני שר צבא ה', עתה באתי", ולכאורה לשם מה הזכיר לו כעת שהוא שר צבא ה'.

וביאר בזה - שכונת המלאך היתה דאם משום קיום מצות ת"ת אולי היה מקום לפטור כשהם אנוסים במלחמה, אולם כיון שאני שר צבא ה' לכן מדיני המלחמה יש כעת ללמוד תורה, כי בזה תלויה כל המלחמה (וכדלהלן בקטע הבא).



### לג.

כתב בדרך אמונה (שמיטה יג, יג) - "ובמדרש אי" (איני זוכר כעת מקומו) שדוד כשהי' שולח למלחמה הי' מושיב כנגדן ללמוד תורה שבזכות התורה ינצלו, ובמכות ו' א' עומדות היו רגלינו בשעריך ירושלים, מי גרם לרגלינו שיעמדו במלחמה שערי ירושלים שהיו עוסקים בתורה, ובסנהדרין מ"ט אלמלא דוד לא עשה יואב מלחמה, פירש"י אלמלא דוד שהי' עוסק בתורה לא עשה יואב מלחמה, אבל זכותו של דוד עומדת לו ליואב במלחמותיו של דוד, ובזוה"ק בשלח נ"ח א' לית מלה בעלמא דיתבר חיליהון דעמין דעכו"ם בר בשעתא דישאל מתעסקין באורייתא, דכל זמן דישאל מתעסקין באורייתא ימינא אתתקף ואתבר חילא ותוקפא דעכו"ם, ובשעתא דישאל לא מתעסקין באורייתא שמאלא אתתקף ואתתקף חיליהון דעכו"ם ושלטין עליהו, ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום".





הרב נתנאל ונדרוולדה

כולל ישיבת מיר – ירושלים

## מהו הפך שמיצאו החשמונאים

איתא בגמ' בשבת כ"א ע"ב מאי חנוכה, דתנו רבנן בכ"ה בכסליו יומי דחנוכה תמניא אינון, דלא למספד בהון ודלא להתענות בהון. שכשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל, וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום, בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול, ולא היה בו אלא להדליק יום אחד, נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים. לשנה אחרת קבעום ועשדאום ימים טובים בהלל והודאה, ע"כ.

ויצאתי בעזר קלי צורי, לתור בספרים, לחפש במפרשים, וללקוט בשושנים במה שכתבו ופרשו מה טיבו של הפך הזה שהיה מונח בחותמו של כהן גדול.



### א.

#### הפך היה של שמן המשחה

הנה כתב קב הישר (פרק צו) כתב שהיו מושחים בו את מלכי ישראל וכל כהן גדול שהיה טעון משיחה נמשח באותו פך של שמן המשחה. ועי' בפחד יצחק (סוף מאמר י"א) שהאריך לפרש בחכמה ותבונה את הקשר בן שמן המשחה לנס פך השמן שלא שלטו בו היוונים ודלק ח' ימים.



### ב.

#### הפך היה כבר מיעקב אבינו

בשפתי כהן על התורה על הפסוק ויותר יעקב לבדו כתב, וז"ל: ויותר יעקב לבדו. אמרו ז"ל (מובא ברבינו בחיי) אל תיקרי לבדו אלא לכדו, מאין בא לו זה הכד, כשיעקב שם האבנים מראשותיו והשכים בבוקר ומצאן אבן אחת, ונתבצר לו כד של שמן, ויצק על ראשה, וחזר הכד ונתמלא, אז ידע יעקב שהוא מזומן לברכה, ואמר אין זה ראוי להניחו כאן, ועל כן חזר ולקחו, והוא השמן שנמשחו ממנו המשכן וכל כליו והמזבח, ואהרן ובניו והמלכים, ועדיין כולו קיים כמו שאמר חז"ל (הוריות י"א ע"ב) זה לי לדורותיכם, והוא כד השמן של הצרפית שאמר לה אליהו כד השמן לא תכלה, והוא אסוך שמן של אשת עובדיה הנביא, כשראה יעקב שכל כך נסים עתיד להיות בו סכן עצמו והביאו, כן מצאתי\*, ע"כ. היינו כי מה שיעקב אבינו חזר על

א. אולם בגמ' בחולין (צ"א ע"א) אמרין, ויותר יעקב לבדו אר"א שנשתייר על פכין קטנים, מכאן לצדיקים שחביב עליהם ממונם יותר מגופם, וכל כך למה לפי שאין פושטין ידיהם בגזל. ומשמע לפ"ז דהיו הם פכים שאינם חשובים, ולא

הפך הוא הינו אותו שמן שיצק יעקב על האבן ששם מראשותיו, והוא הפך שבו נמשחו כלי המקדש והמשכן, ובו נמשחו המלכים, וזה היה כד השמן של אליהו ועובדיה, ונגנו לדורות לעולם הבא, ע"ש.

ומביא החיד"א (דברים אחדים ח"ב דרוש ל"ב לשבת חנוכה), דכתב הברכת שמואל (הוא ניהו בעל התפארת שמואל על הרא"ש, וברכת הזבח על קדשים) דפשוט בעיני שגם אותו הפך נתגלה לבני חשמונאי, שהיה חתום בחותמו של כהן גדול, הוא אהרון הכהן דכתיב זה לי לדורותיכם לעוה"ב, ובו הדליקו ח' ימים לצרכם, והובא דבריו אלו בהקדמה לספר ים התלמוד<sup>2</sup>.

ובזה מבואר מה דאיתא במדרש, והובא בצידה לדרך עה"פ ויותר יעקב לבדו, הקב"ה אמר לו ליעקב, אתה מסרת נפשך על פך קטן בשבילי, וגם אני בעצמי אשלם לבניך בפך קטן לבני חשמונאי שנעשה נס ע"י פך קטן, ע"ש. נמצא דהפך של חשמונאים בא מכח מה שיעקב חזר לפכים קטנים, וכבר הזכיר את זה הגר"ד כהן בספרו ימי החנוכה (מאמר מב).

והרב החיד"א כתב דלא מצא את דברי הש"ך, אך כאמור הוא נמצא בספר הש"ך על התורה על הפסוק ויותר יעקב לבדו, יע"ש. אולם הרחיד"א מרבה להקשות על דברי הש"ך וכתב עלה דכל דבריו מרפסאן אגרי, גם במה שביאר הש"ך שמשחו בו את כלי המקדש וכן במה שכתב שנשתמשו בו אליהו והצרפית, וכן תמה הרחיד"א עוד במה שהביא הברכת שמואל שהדליקו עם הדשמן הזה את המנורה, ועוד הקשה על מה שהיה חתום בחותם אהרון הכהן, הרי אם נשתמשו בו להמליך המלכים היה החותם צריך להשבר.



## ג.

### הפך נתברך ע"י הפך של יעקב

הרחיד"א מסיק דכוונת הברכת שמואל שעל ידי השמן הזה שהיה בידי יעקב, נתברך ונתרבה שמן אחר לאליהו ולצרפית עד ששרתה בו הברכה, וכן נתרבה שמן אחר ובו הדליקו בני חשמונאי את המנורה, וזה מה שכתב הברכת שמואל דזה הכד של יעקב אליהו והצרפית הוא ניהו מה שמצאו החשמונאים, דכוונתו שעל ידי הכד הזה שרתה הברכה ונתרבה שמן זית אחר הכשר למנורה.

היו הפכים שירדו לו מן השמים וכו', ודלא כדברי השפתי כהן.

ב). ומצאתי שו"ת שואל ומשיב (מהדו"ק ח"ג סי' מב) דכתב וז"ל: הנה הש"ך על התורה מביא דבימי חשמונאי מצאו השמן המשחה, ע"ש. אך קצת צ"ע דבש"ך בפסוק דויותר יעקב לבדו לא כתב כן, אלא הברכת שמואל כתב כן ע"פ דברי הש"ך, וצ"ע.

ג). דהקשה שם דבכלי המקדש קיימא לן דעבודתם מחנכתן ולא בעי שמן המשחה, ואמאי משחו בהם את כלי המקדש, והנה השואל ומשיב (מהדו"ק ח"ג סי' מב) תירץ דניהו דלדורות עבודתן מחנכתן, היינו משום דתורה אמרה שאף שלא יהיה להם שמן המשחה יהיה עבודתו מחנכתו, אבל כל שנזדמן להם שמן המשחה פשיטא דהיה מושחין בשמן המשחה, ע"ש.

ובזה מיושב מה שיש להקשות הרבה על הברכת שמואל, איך הדליקו משמן זה את המנורה, הא שמן המשחה היה עשוי עם בשמים וסממנין שונים וא"כ אין זה שמן זית, ואינו כשר למנורה, ולפי דברי הרחיד"א שהיה זה שמן אחר לא קשה מידי, דשפיר היה זה שמן זית הכשר למנורה, אלא שנתרבה ע"י שמן אחר.

אולם בלאו הכי יש ליישב על פי מה שכתב השפת אמת בשבת (כ"א ע"א), במה דאיתא התם בגמ' דכל שמנים הפסולים לשבת פסולים לבית המקדש, והקשה הרע"א בגליון הש"ס, הא אין שייך להדליק בבית המקדש אלא בשמן זית זך, ואמאי בעי למימר דכל השמנים פסולים בבית המקדש כמו שהם פסולים בשבת, הא בלאו הכי פסול בבית המקדש מחמת שאינו שמן זית, ותירץ השפת אמת וי"ל כגון שעירב בשמן זית הרבה, מעט שמן פסול באופן שנתבטל, ואמרינן נהפך האיסור להיות היתר, והוי שמן זית ממש<sup>ד</sup>, (וכהאי גונא מצינו בעושה עסה מחטים ואורז דיוצא בו ידי חובת מצה, לדעת הרבה פוסקים, אפי' אין בו כזית בכדי אכילת פרס מן החטין, משום שנהפך האורז להיות חטים) אלא משום שאינו דולק יפה, וחיישינן שמא ישאר בסוף משמן הפסול וידלוק כך, ע"כ.

ומעתה י"ל הכא נמי דשמן המשחה יהא כשר למנורה מכיון דהבשמים של שמן המשחה הם מיעוט כלפי השמן זית, ולפיכך הם בטלים ולדעת השפת אמת הם אף נהפכים לשמן זית, ועל כן היה שמן המשחה כשר להדליק בו את המנורה<sup>ה</sup>.

ובפרדס יוסף (שמות פל"ה, פכ"ז אות כ"ד) הקשה, הא שמן המשחה היה י"ב לוגין כמבואר בכריתות (ה' ע"ב) ולא נחסר בו כלום כמבואר שם, ובהוריות (י"א ע"ב), וא"כ אמאי לא היה מספיק אלא ליום א', ותירץ ע"פ מה שהקשה הפני יהושע בשבת, דהקשה איך הספיק לבני חשמונאי השמן, הא בעינן שמן נמי למנחות, ומהיכן היה להם, כי הרי מצאו שמן רק להדלקת המנורה, והיו צריכים לתמידין ג' לוגין שהם רביעית ההין לכל א', וכן למנחות ולחביתין, ומשום הכי שפיר מהני להו י"ב לוגין, ע"ש.

ויש להקשות דלפי זה אמאי לא הוזכר הנס הזה שהשתמשו בו אף למנחות ותמידין וחביתין, ושמא י"ל דכיון דעיקר הנס נעשה למנורה, ואגב זה השתמשו אף לאלו, לכך נזכר הנס רק על המנורה, ודוחק. אך יש להקשות דלחביתין היו צריכים ג' לוגין, וא"כ לא היה מספיק לכל זה דמנורה ג' וחצי לוגין, ושני תמידין ו' לוגין, ובחביתין היה ג' לוגין, והווי יחד י"ב וחצי לוגין, וכל זה לבד מן המנחות, ושמא י"ל דזה גופא הנס שהיה י"ב לוגין מספיקים לכל זה, ואף בזה י"ל שלא הוזכר הנס שנעשה שנוסף בכל יום ויום שמן אף לאלו, דכיון דעיקר הנס נעשה למנורה, ומה שנעשה נס ונתווסף אף לאלו היה אגב המנורה לכך לא הוזכר הנס אלא על המנורה, ודוחק וצ"ע<sup>ד</sup>.

ד. יעוי' בקהלות יעקב (שביעית סי' כ"ג, חולין סי' כ"ט) דדן אי אמרינן בכהאי גוונא דין טעם כעיקר שנהפך, דשמא אמרינן הכי רק בדיני אכילה שעל ידי הטעם נעשה הטעם כעיר ונהפך, ע"ש.

ה. ולפי זה היה נראה להלכה, דשרי להוסיף מעט שמן שאינו שמן זית בחנוכה, ויהפך השמן שאינו שמן זית לשמן זית, ויהא זה הדלקה מהודרת, שהרי אף במנורה היו יוצאים ידי חובה בשמן זה, אלא דיש לעיין האם מהני למיעבד הכי לכתחילה דשמא הווי כעין דינא דאין מבטלים איסור לכתחילה.

ו. עוד יעוי' בספר ימי החנוכה (מאמר מב) להגר"ד כהן ראש הישיבה דחברון שהאריך בזה מאוד, בעומק העיון

ומיהו לוליה דמוסתפניה הוה אמינא, דכוונת הש"ך והברכת שמואל, דאין זה אותו השמן ממש, דהשמן שהיה בידי יעקב הוא ניהו שהיה בידי אליהו ועובדיה והחשמונאים, אלא כוונת הני רבוותא שאותו סגולה של השמן שהיה בידי יעקב, היה בידי אליהו ועובדיה והחשמונאים, אבל כל שמן ושמן היה בפני עצמו, ובזה לא קשה מידי, אכן לפי זה לא מבואר למה חתם הכהן הגדול על הפך הזה ביחוד.



## ד.

### הפך היה של הכהן הגדול

כתב בספר שבת של מי בשבת (כ"א ע"ב) נהירנא, מה ששמעתי מפום ממלל רברבן, אריא דבי עילאי, פלפולא חריפא, הרב המובהק עטרת ראשינו כמוהר"ר רפאל ישעיה אזולאי נר"ו (הוא ניהו בנו של הרחיד"א) דאמר מר, ידוע כי בכל יום ויום חוב היה מוטל על הכהן גדול להקריב מנחה, מחציתה בבקר ומחציתה בערב, והיא נקראת חביתין, וכדאיתא בפ' כל המנחות, ופסקו הרמב"ם (פ"ב דהל' מעשה הקרבנות ה"ד) דהיה מביא עמה שלשת לוגין שמן וכו', אמור מעתה הכהן הגדול היה מכין פכים משמן טוב לעשות חביתין, והיה חותם כולם בחותמו כדי שלא יתערבו בשמן אחר, וכל אחד מהם שיעורו היה ג' לוגין, וכשנכנסו יונים להיכל טמאו כל השמנים, וכשגברו בני חשמונאי בדקו ולא מצאו כי אם פך א' מאלו הפכים שהיה עושה הכהן גדול חתום בחותמו לעשות החביתין, ולקחו ולא היה בו להדליק אפי' לילה אחת וכו', ע"כ.

ובספר דף על הדף במנחות (פ"ו ע"א) הביא מה שאמר כ"ק אדמו"ר בעל האמרי אמת זצ"ל שהוסיף לפרש בזה, דלכאורה קשה איך הדליקו בשמן זה הא אינו זך דלמנחות לא בעינן זך, ואין זה כשר למנורה, אלא בוודאי היה הכהן הגדול הזה מהדר לעשות מנחתו ג"כ בשמן זית זך כתיב".



והמחשבה, כיד ה' הטובה עליו.

ז. וע"ש עוד שהוסיף וכתב יען כי שיעור הפך לא היה כי אם ג' לוגין כאמור, ולצורך המנורה היה צריך ג' לוגין ומחצה, חצי לוג לכל נר ונר כידוע, וחשבו להדליק בכל לילה נר א' מן המנורה שהוא נר המערבי, כי בזה השמן של פך היה להם שמן לששה לילות, והתחילו להטיבן וליתן שמן בפשוטי כלי עץ כידוע, ונעשה להם נס תכף שנתמלא מחדש הפך עצמו, והשלימו כל הטבת של שבעה נרות, ונתנו השמן והדליקו, וכן אירע להם בכל לילה ולילה, ולפי זה גם בלילה הראשונה נעשה להם נס וכו', וראוי ליאמר ושפתים ישק, ע"כ.

ח. ואמר לתרץ בזה הקושיא מה דרך גבי חנוכה מצינו (שבת כא ב) ענין של מהדרין וכו' (מה שלא מצינו בשאר מצות), דהנה א' (שם) שמצאו פך אחד של שמן שהי' מונח בחותמו של כהן גדול, וקשה מה ענין כהן גדול אצל השמן, וכי כהן גדול הי' מכין את השמנים במקדש, ואיך בא על זה חותמו של כה"ג, וצריכים לומר שהשמן הי' של חביתין כ"ג שמביא מביטו (עי' מנחות נ ע"ב וברמב"ם פ"ג הל' ב' מהל' מעשה הקרבנות), אך קשה הלא למנורה היו צריכים שמן זית זך כתיב, משא"כ למנחות, וא"כ איך הדליקו בשמן זה, אלא בוודאי הי' הכהן הגדול הזה מהדר לעשות מנחתו ג"כ בשמן זית זך כתיב, וא"כ כיון שכל הנס בא ע"י הידור מצוה (של הכ"ג), לכן יש בחנוכה גם כן ענין של מהדרין עכ"ק.

## ה.

## הפך היה עם החותם של הכהן הגדול

עוד מצאתי בדרשות ר"י אבן שועיב (תלמיד הרשב"א - פרשת מקץ) דכתב וז"ל: טמאו השמן מלבד צלוחית אחת שהיתה מונחת בארגז אחד עם חותמו של כהן גדול, והיה בה שמן ליום אחד, ע"כ. נמצא דהצלוחית לא היתה חתומה בחותמו של כהן גדול, אלא היתה ליד חותם של כהן גדול, ומצאתי בספר הנחמד שלל רב שהביא לבאר משם צמח דוד (לרבי דוד מדינוב) שכתב כן מדיליה וביאר דמה שהיה החותם מונח עם הפך שמן, היה בזה הוכחה שלא נגעו בו הנוכרים והסיטוהו ועל ידי כך היו מטמאים אותו, דאם היו רואים את הארגז הזה, היוונים בודאי היו לוקחים את החותם, דמסתמא היה יקר מאוד, וכיון שלא לקחו את החותם, א"כ מוכח שנתעלם מהם ארגז זה, וממילא השמן שבו טהור.



## ו.

## חתימת הפך היה מהקב"ה

בציץ אליעזר (חלק יב סי' לג) הביא דמצינו בספרים הקדושים שמבארים, שבהמסופר בגמ' שבדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן, שהיה מונח בחותמו של כהן גדול, מרומז גם שראו על הפך חקוק חותמו של הקדוש ברוך הוא, שנקרא כהן גדול של עולם כנודע, והוא שם הויה ב"ה, ע"כ.

ובספר ימי החנוכה להגר"ד כהן (מאמר מב) הביא כעין זה בשם העוללות אפרים לבעל הכלי יקר (מאמר פ"ח) דכתב, ופך שמן זה מונח תמיד בחותמו של כהן גדול, דהיינו בחותמו של הקב"ה הכהן הגדול הגבור והנורא, וחותם זה כד"א צור תעודה חתום תורה בלמודי, כי באמת סתומים וחתומים דבריה, ואין כל בריה יכולה לבא עד תכליתה, גם חתמו של הקב"ה אמת, וכן הוא אומר תורת אמת היתה בפייהו, וכתיב ותורתך אמת, ע"כ. וע"ש מה שביאר הגר"ד בכל זה.



## ז.

## נס היה שנחתם הפך על ידי הכהן הגדול

בבני יששכר (מאמרי חודש כסלו - טבת מאמר ו' - כהנים הנגשים) ביאר דזה היה הנס שהיה חותם של כהן גדול על השמן דבר לא היה צריך להיות וז"ל: עפ"י הדברים תבין מה שאמרו רז"ל שהיה הפך הנסיי חתום בחותמו של כהן גדול, והוא לפלא האם היה דרכו של כהן גדול בכל זמן להניח חותמו על פכי השמן הרי על זה היו ממונין להספיק שמנים ומנחות ויינות (שקלים י"ג ע"א) ואין זה מעבודת כהן גדול, וגם למה היה צריך לחתום, והנראה שזה היה תוקף הנס שעל ידי פלא ונס מצאו פך חתום בחותמו של כהן גדול דבר שלא היה מעולם, ע"כ.

## ח.

## כל הפכים היו חתומים בחתימת הכהן הגדול

בספר שלל רב הביא את דברי הרחיד"א שכתב בשם חכם כליפא מלכא בספרו כף ונקי, דהיה מנהגם בבית המקדש שהיו עושים צלוחיות של ג' לוגין ומחצה לצורך הדלקת יום א', והכהן הגדול היה חותם עליהן, וזה הצלוחית נעלמה מעיני היוונים. וכתב עוד שראה בספר תבנית היכל שכך היו נוהגים בבית המקדש, ומבואר בזה שלא היה שום חידוש במה שהיה חתום בחותמו של הכהן הגדול.

אמנם לא נתפרש הטעם שהיו נוהגים כן, ונראה דמבואר בקרא (במדבר פ"ד פט"ז) דבמסעות בני ישראל במדבר היה אלעזר נושא בעצמו ד' דברים, שמן למאור קטורת הסמים מנחת התמיד ושמן המשחה, וביאר במלבי"ם וכבר הובא בשפתי כהן דאלו הד' דברים נמסרו לאלעזר דווקא מחמת רוב קדושתם, נמצא דהשמן למאור היה קדוש ביותר<sup>ט</sup>, ולפי זה אפשר להבין את המנהג שהיה נהוג בבית המקדש, שמרוב קדושת השמן למאור היו הכהנים הגדולים אחראים על כשרותם, ולפיכך נתנו את חותמם עליהם תמיד.



## ט.

## הפך נתמלא שוב ושוב כמה שנים קודם החשמונאים

באמרי אמת (לקוטים שבת כא ע"ב) כתב דבר חידוש, שהמעשה היה כך, דקודם ימי החשמונאים אירע פעם אחת שלקחו במקדש פך של ג' וחצי לוגין, ומילאו אותו שמן, אך למרבה הפלא הפך עדיין לא נתמלא, אז שפכו לתוכו שוב ג' וחצי לוגין, ואף בזה לא נתמלא, עד ח' פעמים וכיון שראו דבר פלא זה חתמו אותו בחותמו של כהן גדול.

ולפי זה מיושב מה שהקשו האחרונים (קושיא זו מפורסמת בשם הגר"ח מבריסק) איך הדליקו את המנורה בשמן של נס, הא כיון שבא ע"י נס אין זה שמן זית, וא"כ אינו כשר למנורה, ולפי האמרי אמת לא קשה מידי דודאי היה זה שמן זית, כיון דכל השמן שהדליקו היה בא מהשמן שנבלע קודם לכן בכד.

ט. וראה עוד מה שכתב הנצי"ב (שמות פכ"ז פ"כ) וז"ל: אלא הענין בכל זה דיש לדעת דאור התורה שהוא תכלית המשכן ועיקר המשרה שכינה בישראל, בא בשפע ע"י אמצעות שני כלי קודש, היינו הארון והמנורה, ע"ש שהאריך בזה בדברים נפלאים ציצים ופרחים, נמצא דזה הוא מקור החשיבות הגדולה לשמן המאור שעל ידו נדלקת המנורה שהיא עיקר בהשראת השכינה.

ויעוי' עוד ברמב"ן ריש פרשת בהעלותך (פ"ח פ"ג) שכתב, טעם ויעש כן אהרן (היינו שהדליק את המנורה) לומר שהוא היה המדליק אותן כל ימיו, ואף על פי שהמצוה כשרה בבניו כמו שנאמר יערוך אותו אהרן ובניו, אבל היה הוא מזדרז במצוה הגדולה הזאת הרמוזה לדבר עליון וסוד נשגב. ע"כ. נמצא דהדלקת המנורה היא עבודה גבוהה מאוד על פי הסוד, ולכן הכהנים הגדולים נוהרו בכשרות שמן המאור בעצמם, עד שזדקקו לחתום על זה את חתימתם, וכמו שזקנם אהרן נזקק להדליק אותה בעצמו.

י.

**הארון בו היה מונח הפך היה חתום ולא הפך בעצמו**

הריטב"א בשבת (כ"א ע"ב) מפרש, וז"ל: והנכון דהאי פך בארון היה מונח, והארגז היה בחותמו של כהן גדול, וכן פירש ר"י ז"ל, ע"כ. לפי זה יתכן שהיו מונחים בארגז הזה עוד דברים וחפצים, שהם היו חשובים ביותר, והיו זקוקים לחותמו של הכהן הגדול, אך השמן שהיה מונח שם מסיבה כל שהיא, לא היה חשוב כל כך, ולא היה זקוק לחותמו של הכהן הגדול.



יא.

**דעת הרמב"ם**

ברמב"ם (חנוכה פ"ג ה"ב) איתא, ולא מצאו אלא פך אחד, ותו לא פירש שהיה חתום בחותמו של כהן גדול, וצ"ב. וכתב המעשה רוקח (שם) דהרמב"ם השמיט ולא כתב שהיה חתום בחותמו של כהן גדול, כי לא נפקא לן בזה מידי, ע"ש.

על כל פנים צ"ל דהרמב"ם למד שלא כדברי הבני יששכר, דלדעת הבני יששכר היה נס אף במה שהיה מונח בחותמו של כהן גדול ועל נס זה נתקן יום הראשון של החנוכה, ואמאי לא נפקא לן בזה מידי.

עוד נראה דמוכח מדברי הרמב"ם שלא כמו מה שכתבו המפרשים (עי' תוס' כ"א ע"ב, ד"ה שהיה), שידעו שלא נטמא השמן בהסט מחמת מה שהיה מונח בחותמו של כהן גדול בקרקע, וא"כ איכא נפקא מיניה גדולה בזה שהיה מונח בחותמו של כהן גדול, ומהא דהרמב"ם לא נחית להאי נפק"מ מוכח דהרמב"ם לא למד כן.



## מספר הנרות שיש להדליק בחנוכה מידי יום לפי מנהג המהדרין מן המהדרין

### מקור הדין

תנו רבנן: מצות חנוכה נר איש וביתו. והמהדרין - נר לכל אחד ואחד. והמהדרין מן המהדרין, בית שמאי אומרים: יום ראשון מדליק שמנה, מכאן ואילך פוחת והולך; ובית הלל אומרים: יום ראשון מדליק אחת, מכאן ואילך מוסיף והולך. ע"כ.

מדברי הגמרא ברור שיש ג' דרכים לקיים את מצוות הדלקת נר חנוכה - 1. ע"י נר אחד בכל יום. 2. על ידי נרות כמספר אנשי הבית. 3. על ידי הוספה או הפחתה של מספר הנרות. והנה אף שהגמרא נתנה ג' אפשרויות לקיום מצווה זו, מ"מ המנהג הנהוג היום לנהוג בפשטות כדעת המהדרין מן המהדרין, מנהג קדום הוא, שכן במסכת סופרים (פ"כ ה"ג) הוא המנהג היחיד שמוזכר התם.



### מחלוקת הראשונים בביאור מנהג המהדרין מן המהדרין

והנה ידועה מחלוקת האיתנים מוסדי ארץ, במנהג זה. דעת הרמב"ם דמעיקרא דדינא מוסיף והולך קאי על מנהג המהדרין. כלומר הדין הבסיסי הוא 'נר איש וביתו'. על גביו, יש את מנהג המהדרין, ועל גביו יש את המהדרין מן המהדרין, והוא כולל גם את המהדרין ומוסיף עליו. ועל פניו הכי פשטא דלישנא, שהם מהדרים יותר מן המהדרים. ועל כן נפק דק ואשכח הרמב"ם שיש להדליק למנהג זה כמניין אנשי הבית, ועל מניין זה להוסיף כמניין זה בכל יום. וכך היא לשון רבנו משה (הל' חנוכה פ"ד ה"א-ב): כמה נרות הוא מדליק בחנוכה, מצותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד בין שהיו אנשי הבית מרובין בין שלא היה בו אלא אדם אחד, והמהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית נר לכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים, והמהדר יתר על זה ועושה מצוה מן המובחר מדליק נר לכל אחד ואחד בלילה הראשון ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד. [הלכה ב] כיצד הרי שהיו אנשי הבית עשרה, בלילה הראשון מדליק עשרה נרות ובליל שני עשרים ובליל שלישי שלשים עד שנמצא מדליק בליל שמיני שמונים נרות. ע"כ.

ומאידך כתבו התוספות (כא ע"א ד"ה והמהדרין) וז"ל: והמהדרין מן המהדרין - נראה לר"י דב"ש וב"ה לא קיימי אלא אנר איש וביתו, שכן יש יותר הידור דאיכא היכרא כשמוסיף והולך או מחסר שהוא כנגד ימים הנכנסים או היוצאים, אבל אם עושה נר לכל אחד אפי' יוסיף מכאן



## הנרות שיש להדליק בחנוכה מידי יום לפי מנהג המהדרין מן המהדרין סב

ואילך ליכא היכרא שיסברו שכך יש בני אדם בבית. ע"כ. כלומר דאתו למדחי את סברת הרמב"ם, דמהדרין קאי אעיקר דינא, ומהדרין מן המהדרין קאי על המהדרין. ולא כן, אלא לשיטתם, המהדרין מן המהדרין קאי ישירות אעיקר דינא דנר איש וביתו. וביום הראשון מדליק אחד ועלה מוסיף והולך, ללא התחשבות במניין אנשי הבית. ומה שגרם לרבותינו בעלי התוספות לומר כן, הוא הסברא, דלא מסתבר לנהוג כשיטת הרמב"ם, דלפי זה לא יהיה ניכר באיזה יום קיימין.

וגם הרמב"ם גופיה התייחס לאפשרות זו (שם הל' ג'): מנהג פשוט בכל ערינו בספרד שיהיו כל אנשי הבית מדליקין נר אחד בלילה הראשון ומוסיפין והולכין נר בכל לילה ולילה עד שנמצא מדליק בליל שמיני שמונה נרות בין שהיו אנשי הבית מרובים בין שהיה אדם אחד. ע"כ. ומבואר שזה היה המנהג הפשוט במקומו של הרמב"ם\*, ושפיר יש לומר בדעת הרמב"ם, דתירווייהו מיקרו מהדרין מן המהדרין, ובשתי האפשרויות הוא יוצא ידי ההידור המהודר ביותר, ואין לאחת מהן עדיפות על השניה. וכ"ר שכתב הגר"ע כינרתי (ירחון האוצר " עמ' מ'), ועי"ש בעמ' כ"ג במאמרו של הגר"י תוואפיק, שלפלפל יצא בדינים היוצאים מגדר מוסיף והולך.

### קושיא על סברת התוספות ותירוצה

ובאמת יש מקום להקשות. דהא גם בדינא דמהדרין אי איכא חמישה בני בית, לא מינכר היום כלל. אולם אי מהא לא איריא, שכן שפיר יש לומר שכאשר בכל יום רואים שבבית זה מדליקין באותו המניין, הרואים מסיקים שכך הוא מניין אנשי הבית. אך כשרואים שמוסיף על מניין זה כל יום, בעצם מפסיד בתרתי, גם לא יוודע מניין היום, וגם מניין בני הבית לא ידוע ונמצא שנפל פיתא בבירא.

אולם אי קשיא הא קשיא, דמי גילה לרבותינו בעלי התוספות רז זה, דבעינן שיהיה היכר למניין הימים? ושפיר יש לומר דסברא מעליא היא, דהא חכמים תיקנו להניח נר חנוכה מבחוח למען יהיה פרסום הנס והיכר לעוברים ושבים, והמליצו להניחו בתוך עשרה טפחים. וכל זאת בכדי למשוך תשומת לב. ואם בעצם המצווה לא יהיה היכר בכך, אם כן מה הועילו חכמים בתקנתם? ועל כן חיוקו התוספות את מנהגם הקדום בסברא זו.

א). אפשר שבמזרח לא נהגו כדעת המהדרין מן המהדרין כלל, ולא לא כתב שכן המנהג בארץ מצרים ובשנער ובארץ הצבי. ועי' לקמן דמוכח כן מכמה מקורות קדומים.

ב). הסיבה שהקדים הרמב"ם את דעתו למנהג, היא מפני דהכי סליק ליה בעיונא דתלמודא ואתיא ליה מדרשא וחביבא ליה. ובדאי שלדעתו עדיף לנהוג כן, אך אין זה אומר שמי שנוהג כמנהג הפשוט של ערינו שבספרד לא יוצא כלל ידי ההידור. דאי הכי הוה, היה לרמב"ם לומר 'ואינו מנהג נכון' וכד'. אלא ודאי שלדעת הרמב"ם נהרא נהרא ופשטיה.

### קושי נוסף על סברת התוספות

והנה יש מקום להקשות עוד, דהא על פניו ביום הראשון שלחנוכה לא מינכר לשיטתם אי בעל הבית עבד כמהדרין מן המהדרין או כנר איש וביתו. ולכן על פניו יש להעדיף את שיטת הרמב"ם, דמתחילה מינכר ההידור, כשביום הראשון אינו מדליק נר אחד, אלא כמניין בני הבית.

אולם לפום ריהטא לא איפרוק מחולשא אף לפי קושיא דא. שכן אכתי קשיא, שכן ביום הראשון לא ייודע אי עבד כמהדרין, או כמהדרין מן המהדרין. אלא ע"כ מה שיתרץ המתרגם על הצד השני של הקושיא, כך אני אתרץ על הצד הראשון שלה.

ונראה לומר בפשיטות שאם כוונת האדם לנהוג כמנהג המהדרין מן המהדרין, אזי ברור הדבר שגם כאשר הוא מדליק נר אחד בלבד, חשיב אותו נר כהתחלת המהדרין מן המהדרין. ואי כוונתו לנהוג כעיקר הדין, אזי מעיקרא חשיב כנהוג כעיקר הדין. ולא אכפת לן הא דביומא קמא אין הבדל בין עיקר הדין למהדרין מן המהדרין.



### פשטות הגמרא

והנה בפשיטות עיון התלמוד, משמע כשיטת הרמב"ם בדין המהדרין מן המהדרין, דכל אחד בא על גבי חברו. ובאמת צריך עיון על מנהג ערי ספרד שהזכיר הרמב"ם (ואולי אף נהג כן בעצמו), היאך יצא זה מן התלמוד. ובאמת עיינתי בדברי הגאונים הקדמונים, ולא ראיתי משהו ברור בדבריהם בעניין זה. ועי' לקמן בס"ד.

ובאמת היה אפשר לומר ששיטת מנהג ספרד ושיטת התוספות, נעוצה היא בפשטות לשון התלמוד. דהרי בפלוגתא ב"ש וב"ה איפלגו בהאי לישנא 'ביום ראשון מדליק שמונה ופוחת והולך...' ביום ראשון מדליק אחד ומוסיף והולך'. אולם מאן דאמר הכי, לא חייש לקמחיה, דבפשטות יש לומר שכוונת התלמוד לתפוס את השיעור המינימאלי, שהוא אדם אחד, שהוא דבר השווה בכל נפש, ולא נחתו לכתוב כך 'ביום ראשון מדליק כמניין אנשי הבית ומוסיף והולך' כאותו המניין. דכל זאת האריכות למה? ולכן אי מהא לא איריא".

ונראה לפרש צדקת מנהגנו על פי התלמוד באופן הבא בס"ד, כך. עיקר הדין הוא נר אחד לכל הבית. המהדרין בעצם מדליקים נר לכל אחד מבני הבית, כלומר לפי דרך זו כל אחד 'זוכה' בנר איש וביתו פרטי. ולכן ההידור במנהג המהדרין מתקיים בכך שיש ריבוי נרות.

ג). ואי הוה בעינן לפלפולי הוה אמרינן הכי. הלא לכו"ע דברבנן יש ברירה. וחנוכה היא מצווה מדרבנן (ובודאי מנהגי המהדרין וכד'), ואם כן יש לומר שכאשר מדליק ביום הראשון שני נרות, איגלאי מילתא למפרע כי כבר בעת הדלקתו את הנר הראשון היה זה ההתחלה של מהדרין מן המהדרין.

ד). דאם היה מנהג קבוע בערי מצרים כמו מנהג ערי ספרד, הנה יאסר על רבנו משה לנהוג כשמעתיא מצד לא תתגודדו.

ה). ועוד יש מקום בראש לדקדק ולומר דאף אם נקבל את שיטת הרמב"ם העקרונית דאפשרויות ההדלקה הן אחת על גבי השניה, אין הכרח לומר שבכל יום מוסיפים את מניין אנשי הבית כולם. דיש לומר שביום הראשון מדליק כמניין אנשי הבית, ובכל יום ויום מוסיף אחד.

כלומר, ההנחה הבסיסית היא שבעצם ריבוי הנרות מתקיימת צורת ההידור. אולם, הצד השווה שבין שתי הדרכים הללו הוא, שהמספר הוא סטטי; או אחד, או כמניין אנשי הבית, ושניהם למשך כל ימי חנוכה. וכשאמרה הגמרא 'מהדרין מן המהדרין' לא נתכוונה בדווקא שמנהגם הוא על גבי המהדרין, וצריך לכלול אותו, ועל כן יש להכפיל את מספר הנרות מידי יום. אלא כוונת הגמרא היתה, שלמנהגם יש הידור שהוא יותר מן המהדרין ויותר מן עיקר הדין, והוא עצם השינוי במספר הנרות. ולכן הם יותר מהדרין מן המהדרין, שכן למרות שדומים המהדרין והמהדרין מן המהדרין בכך שהם מדליקין יתר מנר אחד, מ"מ עצם שינוי המניין הוא ההידור המשמעותי, שהוא הידור יתר מן המהדרין. שכן זו הדרך הכי פשוטה לתאר את המציאות שבכל יום היה מתווסף הנס באותו השמן, בכך שמוסיפים נר. וזהו ההידור היתר. כיוון שברור הדבר שתוספת נרות על נר אחד חשיבא הידור, ממילא תוספת נרות בכל לילה חשיבא הידור על גבי ההידור, דגם יש תוספת נרות על נר אחד, וגם יש שינוי מספרי בכל יום<sup>1</sup>.

כלומר, מה שאמרו 'מהדרין מן המהדרין' אין חובה לפרשו כתוספת על גב המהדרין באופן שכולל את המהדרין, אלא שפיר יש לפרשו שהמהדרין מן המהדרין, מהדרים יותר מן המהדרין בכך שמנהגם עדיף ומהודר יותר. ולאו דווקא שעשוי על גביו. ושתי הדרכים הן בפשט התלמוד<sup>2</sup>.

והראני ידידי הרב הראל דביר נר"ו במאמרו של הרב יצחק פייגלין (בקובץ נהר דעה) שכתב לדקדק משיטת הגמרא שנקטה 'כנגד ימים הנכנסים וכנגד ימים היוצאים' דמשמע דבעינן שיהיה ידוע מהו מספר הימים הנכנסים, בכדי שיהיה הדבר 'כנגדו'. ואילו כדעת הרמב"ם אין זה עולה כלל, דבכל בית מדליקים מניין אחר של נרות.



### מנהג הגאונים בהדלקת נרות חנוכה

והנה, עיני ראו ולא זר כי מנהג רבותינו הגאונים בהדלקת נרות חנוכה, היה כדעת המהדרין ותו לא. כלומר מנהג הגאונים היה להדליק נרות כמניין אנשי הבית, ומשום מה לא ראו צורך להחמיר ולנהוג כמהדרין מן המהדרין<sup>3</sup>. כן איתא בתשובת הגאונים (אופק סי' קעז) שעסקה

1. דלכך מברכינן בכל יומא שעשה ניסים לאבותינו, דבכל יום הוה ניסא חדתא, ועל כן בכל יום מדליקין נר חדתא.

2. רק שלפי זה יוצא שביום הראשון אין כלל היכר להידור. אולם אליבא דאמת נראה דאינה קושיא, שכן גם הדר בלחודי אין ניכר שום הידור ביום הראשון, שכן אצלו עיקר הדין וההידור חד הם.

3. ואני בטרם אכלה לדבר אל לבי, אומר שיש להסביר עוד מעט את אופן ההידור במנהג ספרד הידוע. והוא כך, כיוון שעיקר הדין הוא הדלקת 'נר איש וביתו', כלומר נר אחד לכל הבית. ישנם שני אופני הוספה על אותו נר בודד. האופן הראשון, הוא 'הוספה רוחבית', כלומר במקום שיהיה נר אחד לכל הבית, כל הבית בעצם מדליק נר אחד לנפש, וכך מתרבה האורה. האופן השני ההוא יקרא 'הוספה לינארית', שבכל יום מוסיפים נר אחד על המספר הקודם. וסברא מעליא היא שההיכר של ההוספה ניכר יותר כאשר מוסיפים בכל יום, מאשר המספר נשאר סטטי במשך כל ימי החנוכה. ובפרט שדווקא באופן זה יש היכר שהוא כנגד הימים הנכנסים והיוצאים. ומ"מ אין הכרח כלל לומר שהמהדרין מן המהדרין כולל ותלוי באופן קיום המהדרין. והדברים פשוטים.

4. וזה יהיה לנו ללימוד מוסר, דלא בעינן בכל דוכתא למרדף אחרי חומרות והידורים.

בהדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת: אנו מנהגינו בבית להדליק כמניין אנשים שיש בבית כדתנו רבנן המ[ה]דרין נר לכל אחת ואחד, ובבתי כנסיות עושין כבית הלל, וכו' ע"כ ועי' לקמן בס"ד. וכן בתשובה נוספת (שערי תשובה סי' רלד): ששאלתם הרבה בני אדם הדריים בחצר אחד חייב כל אחד ואחד בנר חנוכה או משתתפין כולם בנר אחד. שורת הדין אם משתתפין כולם בשמן יוצאין כולם בנר אחד אבל מי שרצה לחבב ולהדר את המצות כל אחד ואחד מדליק נר לעצמו דת"ר מצות חנוכה נר איש וביתו והמהדרין נר לכל אחד ואחד: ע"כ. וכן כתב בהדיא גאוננו רס"ג בסידורו וז"ל: ומצוותיו הן להדליק נר על פתח כל דירה שלנו, וכו' והמהדר ישים נר לכל נפש מאנשי הבית עכ"ל. ונתעלם לחלוטין ממנהג המהדרין מן המהדרין.

ועל כן, אין אפשרות להוכיח ממנהג רבותינו הגאונים כמי סברו בביאור שיטת הגמרא, אי כדעת התוספות אי כדעת הרמב"ם.

אולם, מספר אחר שנכתב בתקופת הגאונים, ועוד קודם לזמנו של רס"ג בכמו מאה שנה, יש להביא ראיה לנידון דידן. דכך כתב בספר הלכות קצובות (הלכות חנוכה הל' א'): בחנוכה חייב אדם להדליק נר אחת בלילה ראשונה בלילה שניה שתיים ויוסיף אחת בכל לילה עד שמונה ימים וחייב לברך שלוש ברכות וכו' ואם רוצה לעשות נר אחד בכל לילה ולילה כלילה הראשון יצא ידי חובתו. ע"כ. ומבואר מדבריו כל בתר איפכא משיטת הגאונים, דאיהו לא הזכיר כלל את מנהג המהדרין, אלא רק את מנהג המהדרין מן המהדרין בתור עיקר הדין (חייב אדם), ובסו"ד הביא את עיקר הדין האמיתי בלשון דיעבד. ומ"מ ברור שדעת הלק"ץ אינה כדעת הרמב"ם, שכן לפי הרמב"ם שלב הביניים של המהדרין הוא קריטי בהתנהלות של המהדרין מן המהדרין, ולא תוכל להתעלם. ומכיוון שנתעלם, ברור הדבר דלא מסתמך ואזיל עליה\*.

ועוד יש להביא זכר לדבר מתשובת הגאונים שהבאתי לעיל בס"ד, לגבי ההדלקה בבית הכנסת. שואלים הלכו בה ושאלו כיצד יש להדליק שכן מנהגם היה להדליק בכל לילה שמונה נרות, ובכל לילה להעביר נר מצפון בית הכנסת לדרומו, עד שבליילה האחרון יהיו בדרום בית הכנסת שמונה נרות. ועל כך ענה הגאון ז"ל: ובבתי כנסיות עושין כבית הלל, לילה הראשון מדליק אחד מכאן ואילך מוסיף והולך, ואין עושין כלום מהן מימין\* וכך יפה לעשות. ע"כ. ומינה נשמע דקושטא דמילתא הכי איתיה שכך דעת בית הלל. ואל תשיבני לומר שכיוון שהוא בבית הכנסת נהגו כך, מפני שאין מספר ברור להדליק את הנרות כנגדם. דכנגד מי ידליקו? המתפללים, או שמא כל אנשי העיר? זו אינה קושיא, דיכול היה הגאון להעמיד זאת על מספר המינימום של מניין, עשרה. ואי הוה ס"ל אליבא דאמת כדעת הרמב"ם היה אומר לנו שיש להדליק בלילה הראשונה עשרה ובלילה השניה עשרים. ומדלא אמר לנו הכי קמ"ל דלא שמיעא ליה כלומר לא ס"ל.

(י). ואולי מפני שנהגו כדעתם בבי כנישתא העמידו את מנהג כל איש ואיש בביתו כמנהג המהדרין. וצ"ב.

(יא). ולאוקומי מילתא דעסיק רק באדם הנמצא בודד בביתו ללא משפחה או בני בית, הוא דוחק הנראה לעיניים.

(יב). שכן המנורה היתה קבועה לצד דרום של בית הכנסת, ובבבל זהו לשמאל ולא לימין.

ואל תשיבני דווי ליה לחסרון כיס. ראשית, דאין ציבור עני, ובהדלקה שבבית הכנסת עסקינן. שנית הלא התלבטו השואלים אם להדליק כמנהגם שמונה נרות בכל לילה או שש עשרה נרות בכל לילה. ולא נראה ששמן היה חסר להם".

מקור קדמון נוסף, שעולה ממנו שיש לנהוג כמנהג ערי ספרד שהזכיר הרמב"ם (ודלא כדעת הרמב"ם עצמו) הוא ממסכת סופרים (פ"כ ה"ג) דאיתא התם: נר חנוכה, מצוה להניחו בפתח הסמוך לרשות הרבים, וכו' ונרות, כבית הילל, משום מעלין בקודש ולא מורדין, כעין ימים היוצאים. ע"כ. והוא המנהג היחיד המוזכר בדברי מסכת סופרים, וכיוון שהתעלמה לחלוטין ממנהג המהדרין, קמ"ל דלא מסתמך עליה כלל, ואינו כולל אותו".



### ראשונים רבים נקט כמנהג ספרד שהזכיר הרמב"ם

הנה, כך כתב הרוקח (סי' רכה): והמהדרין מן המהדרין בית הלל אומרי' יום ראשון מדליק נר אחד מיכן ואילך מוסיף והולך משום מעלין בקודש ואין מורדין והן ל"ז נרות: ע"כ. וברור שמניין זה אינו שייך לפי שיטת הרמב"ם, אא"כ נוקמה בדר יחידי, וזה דוחק, דבסתמא דמילתא לאדם יש בני בית ואשה וכו'. וכן בחידושי רבי חזקיה ממגדיבורג על שבת (כא ע"ב) כתב בשם אביו: מתוספות מורי אבי ה"ר שלמה נר"ו, וא"ת למה אין אנו עושין כמו מהדרין, שפירושו נר אחד לכל אחד מבני הבית. טעמא שלא יאמרו הגוים שעושין כשפים בשביל שאין רואין בכל בית בשוה: ע"כ. והלא אליבא דהרמב"ם לא יגהה מזור, דגם אז אינו בשווה. אלא ודאי שמנהגו כמנהג ספרד. וכן כתב רבינו ירוחם (נ"ט ח"א), וכ"כ המאורות, וז"ל: מצות נר חנוכה נר איש וביתו, והמהדרין נר לכל אחד ואחד, והמהדרין מן המהדרין, יום ראשון מדליק אחת מכאן ואילך מוסיף והולך וכו' וזהו כמנהג דילא, אבל הר"מ כתב שמוסיפין נר לכל אחד ואחד למהדרין מן המהדרין, ואם כן אנן לא מהדרין אנן ולא מהדרין מן המהדרין. לכך נראה כמו שכתבתי עכ"ל. וכ"כ הכלבו (סי' מד),

וכ"כ האגודה (שבת פ"ב סי' לב): ומהדרין מן המהדרין פירשו בתוספות אנר איש וביתו קאי ואז יש היכר והידור להוסיף בכל לילה. ע"כ. וכ"כ בספר מצוות זמניות (הל' חנוכה): וחייב כל מאמין להדליק נרות בשמונה לילות של חנוכה בענין זה. ידליק ליל ראשון נר אחד ובשני שנים ובשלישי שלשה. וכן יוסיף לכל לילה נר אחד עד שידליק ליל שמיני שמונה נרות. ע"כ. וכ"כ הנימוק"י (הובא בקובץ שיטות קמאי עמ' שלא-שלב), וכן משמע מהמנהיג (שם) שכתב על מנהגנו שהוא מנהג כל ישראל. והלא ידוע שאין כל ישראל יחידים בבתיים. וכ"כ בספר צרור החיים לתלמיד הרשב"א (דרך שביעי סי' ב'), וכ"כ בספר הנייר וז"ל: ת"ר בעשרים וחמישה בכסליו יומי

יג). אמנם ההבדל בין מספר הנרות שהציעו להדליק, לבין מספר הנרות שהיה להם להדליק אילו היו נוהגים כדעת הרמב"ם הוא כמעט פי שלוש, אולם הדין לכלל הראשון דאין ציבור עני. ולפחות היה עליהם לשאול אם לנהוג כן. או לחלופין היה לגאון להסביר אמאי הוא מתייחס לבית הכנסת כמספר המינימאלי של מהדרין מן המהדרין, ולא מרחיב. אלא ודאי דהכי הוא פשטא דלישנא.

יד). ולומר דעסיק דווקא בדר יחידי, זהו דוחק.

חנוכה וכו' ומחייבין כל ישראל לאדלוקי בחנוכה, לילה קדמא נרה חדא ומשמשיה, ותניינא נמי, תרתיה ומשמשיה, וכן בכל ליליא מוסיף חדא ע"כ. וגם הכא פשטות לשונו היא תיאור ההלכה לכו"ע ומתעלם ממנהג המהדרין, דבר שלא יתכן לעשותו אי ס"ל כדעת הרמב"ם.

ומצאתי און לי שכן כתב רבינו שלמה בר נתן בסידורו המסודר על פי דעת הגאונים, וז"ל (בפרק שביעי, עמ' עג'): וכבר פשט להדר המצווה הזאת להדליק בכל בית הרבה נרות. והעניין בזה בשני אופנים, האחד – שמדליק הרבה אבוקות לפי מספר בני ביתו וילדיו הגרים עמו. והאופן השני והוא הטוב יותר מקודמו, שמדליק ביום א' מן הימים הנזכרים נר אחד, ובליל שני שני נרות, ובליל שלישי ג' נרות ולפי סדר זה מוסיף והולך בכל לילה נר עד סוף ח' לילות מדליק ח' נרות. עכ"ל. וברור הדבר שלא ראה את המנהג הטוב יותר מסתמך על המנהג הקודם, שאם כן היה לו לקשר ביניהם ולהתנות את מספר הנרות במספר האנשים. אלא ודאי דלא שמיעא ליה כלומר לא סבירא ליה<sup>10</sup>.

וכ"ד הרא"ש בתוספותיו (שבת כ"א ע"ב ד"ה והמהדרין), וכ"כ המאירי (כא ע"ב) וז"ל: מצות חנוכה נר איש וביתו כלומר שידליק נר אחד בכל לילה ולילה בלא תוספת, והמהדרין במצוה נר לכל אחד ואחד לפי מנין בני ביתו הגדולים ובלא תוספת, והמהדרים יותר יום ראשון מדליק אחת בין לא' בין למאה מכאן ואילך מוסיף והולך וכו' ושמא תאמר והרי היה ההדור גדול נר לכל אחד ובתוספת כל לילה ולילה! תדע שגדולי המחברים כתבוהו כדברך, אבל לדעתנו אינו כן שמאחר שאתה מדליק לחשבון בני הבית אף הרואים יאמרו שכך וכך בני הבית יש שם, ולא ירגישו בתוספת ומעתה אין הדור אלא בכך וכן המנהג: ע"כ. וכן העיד הריטב"א (שבת כא ע"ב) שכן מנהג ספרד, וחיזקו מדברי ר"י. ועי' בר"ן (שם). וכן פסק להלכה הטור אור"ח (סי' תרעא).

ומבואר שרוב ככל הראשונים ס"ל כמנהג ערי ספרד שהביא הרמב"ם, כ"ד כל ראשוני ספרד, וכן רבים מראשוני אשכנז וצרפת. וכן מטין דברי הקדמונים שהבאנו לעילא לעילא מן כל ברכתא.



### דקדוק שיטת ר"י בתוספות

ואני בטרם אכלה לדבר בשיטה זו, אומר שהיה מקום לדקדק ולומר בדעת רבינו יצחק בעל התוספות, שהמנהג שמתאר בדבריו נובע מסברא. כלומר משום דבעינן שיהיה היכר למניין הימים לכן יש לנהוג באופן הזה. אך אפשר שהמנהג הקדום לא היה כמו שמתאר.

טו). ויש הסוברים שחכם זה, היה מתימן והוא החכם המוזכר בשאלת השואלים בשו"ת הרמב"ם סי' קי, ומתואר כגדול בחכמה וביראת שמים. אולם רוב החוקרים סוברים שחכם זה הוא ראש על אר"ץ רבה, ואינו ממקום הרמב"ם. מ"מ למדנו שלא רק בערי ספרד היה זה המנהג, אלא גם בערי המזרח נהגו כמנהג ספרד בזה עוד בתקופת הראשונים.

אולם המעיין בספר תוספות ר"י ותלמידו עמ"ס שבת (ח"א עמ' קפא) יראה נכוחה שר"י מתאר את המנהג הפשוט, שכן כתב: נראה לרבי דלא קאי אנר לכל אחד ואחד, כדי לקיים המנהג שלנו. ע"כ<sup>יז</sup>.



### ראשונים הנוקטים כדעת הרמב"ם

הנה מצאנו גם ראינו כמה ראשונים הסוברים למעשה כדעת הרמב"ם. זה יצא ראשונה, הרי"א<sup>יז</sup> (שבת במה מדליקין הלכה א הל' חנוכה אות ה'): מצות נר חנוכה איש וביתו, והמהדרין נר לכל אחד ואחד, בין אנשים בין נשים, וכו' והמהדרין מן המהדרין, יום ראשון מדליק נר לכל אחד ואחד, מכאן ואילך מוסיף בכל לילה נר אחד לכל אחד ואחד, לפי שמעלין בקודש ולא מורידין. ע"כ. וכן דעת הר"י מלוניל (ט ע"ב): והמהדרין מן המהדרין, מוסיף בכל לילה ולילה ויכפול וישלש עד שיעשה בסוף שמונה לכל אחד ואחד מבני ביתו. ע"כ. וכ"כ האוהל מועד (דרך א נתיב ב') וז"ל: מצות נר חנוכה איש וביתו והמהדרין מדליקין יו"א נר א' לכל בני ביתו ומוסיף בכל לילה א' ע"כ. ואף שלשונו קצ"ע, מ"מ פשטות לשונו הכי.



### האם יש למצוא מקור לשיטת הרמב"ם במגילת תענית?

והראני ידידי ואהובי, ליש ולביא, מדבריו אומר הבי, לעבודת ה' הוא כטבי, מתורתו אבוא נביא, לעשות רצון ה' צבי, הרב לירון מידני נר"ו, שבמגילת תענית (מהד' ליכטנשטיין) בסכוליון איתא בפירוש כשיטת הרמב"ם. וז"ל: מצות נר חנוכה נר אחד לכל בית והמהדרין נר אחד לכל נפש והמהדרין מן המהדרין מוסיפין נר לכל נפש ונפש לכל לילה. ע"כ. ואשתומם כשעה חדא.

ואני דניאל בינותי בספרים, ואמרתי אולי משגה הוא, ששגג אחד הסופרים או המעתיקים בדבר. ומצאתי און לי בעייני בהא מילתא. וכך הוא הצען של דברים בקצירת האומ'ר. יש שני כתבי יד עיקריים של הפירוש למגילת תענית<sup>יז</sup>, כת"י אוקספורד וכת"י פארמה. ביניהם יש נוסחי כלאיים של הסכוליון. פרופ' ורד נעם כתבה בהקדמתה למגילת תענית (מהד' מדעית) שהנוסחים העיקריים של המגילה והסכוליון הם בכתבי יד אוקספורד ופארמה. וכאשר עיינתי בנדפס מחדש, ראיתי כי המשפט הנ"ל שמוכא במהד' ליכטנשטיין אינו מופיע בכתב יד פארמה. אלא במקום זאת כתוב כך: מצות נר חנוכה נר אחד לכל בית והמהדרין נר אחד לכל נפש והמהדרין מן המהדרין וכו' כדאיתא בבמה מדליקין. ע"כ. כלומר כלל לא הוזכר מה המנהג של

טז. ומה שבא לדחות שם את האפשרות לפרש כדעת הרמב"ם. לענ"ד ברור הדבר דלא בא לדחות מנהג קיים שנהגו כדברי רבנו משה. אלא בא לדחות אפשרות פרשנית, שהיא זו שגרמה לרבנו משה לפסוק כמו שפסק. ובכדי לומר שאפשרות זו אינה נכונה, אלא מנהגינו הוא הנכון נתן ר"י טעם לדבר. ופשוט.

יז. שהוא פירוש קדמון שחלקו מימי האמוראים וקצת לאחר מכן, והחוקר גרץ קראו 'סכוליון' (מילה שפירושה ביאור ביוגנית).

המהדרין מן המהדרין! וקצת נוטה דעתי לומר שהמשפט במהד' ליכטנשטיין (שנלקח מכתב יד וינה"), הוא השלמת נוסח. כלומר בכתב יד פארמה היה כתוב 'וכו' והסופר חשב להשלים את הנוסח על ידי הבהרה מהו אותו 'וכו'. תדע, שהלשון בין כתב יד פארמה לכתב יד וינה שווה ממש, אות באות, מילה במילה חוץ מ'הבהרה' של מנהג המהדרין מן המהדרין. אמת בכתב יד אוקספורד חסר כל העניין. אך המעיין בנוסח הכלאיים (שהובא בנפמ"ח עמ' 105) יראה שכל הנוסח שונה לחלוטין ממאי דאיתא במהד' ליכטנשטיין. אלא העיקר הוא שמעולם לא נכתב משפט זה בגוף מגילת תענית, ואין לסייע לשיטת הרמב"ם ממנה. כנ"ל בס"ד". ואולי מהאי טעמא לא קבעתו הפרו' הנזכרת למשפט זה בגוף נוסח הכלאיים שהביאה שם (עמ' 106), שכן המעיין שם יראה שנוסח הכלאיים שונה בתכלית מנוסח כתב יד וינה.



### שיטת מרן השו"ע והרמ"א

הנה, על פניו, לא היינו אמורים למצוא בכך מחלוקת. שכן דעת מרן השו"ע לקבל מנהגים שנהגו בהם, אפילו אם יהיו נגד עמודי ההוראה. וכאן שהמנהג פשוט כפי מנהג ערי ספרד שהביא הרמב"ם (ולא כדעת הרמב"ם עצמו), ממילא לא היה למרן לנקוט כדעת הרמב"ם, וכמו שבאמת פסק, כדעת רוב הראשונים וכפי המנהג הקדום. ואף בדעת הרמ"א, על פניו היה לרמ"א לנקוט גם כמנהג זה, וכמו שמפורש בכל ראשוני אשכנז וספרד הקרובים והרחוקים. אולם לא כן הדבר, כידוע. דוּו לשון מרן: כמה נרות מדליק; בלילה הראשון מדליק אחד, מכאן ואילך מוסיף והולך אחד בכל לילה עד שבליל האחרון יהיו שמונה, ואפילו אם רבים בני הבית לא ידליקו יותר. ע"כ. וזהו מנהג ספרד, שיטת התוספות ורוב ככל הראשונים. ומאידך כתב הרמ"א: הגה: וי"א דכל אחד מבני הבית ידליק (הרמב"ם), וכן המנהג פשוט; ויזהרו ליתן כל אחד ואחד נרותיו במקום מיוחד, כדי שיהא היכר כמה נרות מדליקין (מהר"א מפראג). ע"כ. ויהי לפלא מה ראה על ככה רבנו משה בן ישראל, לפסוק כרבנו משה בן מיימון בהא מילתא, אחר שכל הראשונים לאו הכי ס"ל?

וראיתי במאמרו של רבי יצחק פייגלין הנ"ל שכתב לדקדק ע"פ הדרכי משה, שהרמ"א לא פוסק כהרמב"ם כלל. אלא דעתו לגמרי כדעת המהר"א מפראג שהביא הדרכי משה שם. אולם אישתימיתיה דברי הרמ"א בדרכי משה הארוך, שכתב אחר שהביא שיטת התוספות וז"ל: אבל מדברי הרמב"ם נראה דאם רבים בני הבית מדליק כל אחד בליל ראשון נר אחד ומוסיף והולך עד שבאחרונה יהיה שמונה וכן המנהג. וכתב מהר"א מפראג וכו'. ומבואר מדברי הד"מ הארוך

יח). שאמר לי הרב רועי זק שליט"א כי נוסח הכלאיים מעצם הגדרתו אינו בר סמכא. ועל כן בודאי שיש להעדיף את נוסחי הסכוליון העיקריים.

יט). בין כת"י פארמה לכת"י וינה, יש 165 שנים כאשר פארמה הוא המוקדם ביניהם. והעירוני כי הנקודה היותר חשובה היא, שפארמה מייצג נוסח של הסכוליון המקורי (וכך גם אוקספורד) אך נוסח וינה, הוא נוסח כלאיים. ועל כך אני מוסיף, שכיוון שנראה בעליל כי בנקודה זו נוסח וינה מסתמך ואילו על נוסח פארמה, ובנוסח פארמה אנו יודעים כי 'הבהרה' זו לא היתה, אין זה כי אם הוספה, שאין לה אישור גם מנוסחי כלאיים אחרים.



## הנרות שיש להדליק בחנוכה מידי יום לפי מנהג המהדרין מן המהדרין ע

כל בתר איפכא מדברי הרב יצחק פייגלין נר"ו, דבדברי הרמ"א ברור שמקורו טהור מדברי הרמב"ם.<sup>כ</sup>

### לפי זה יש להקשות על דברי הרמ"א

ואם כנים אנו בזה יוצא שיש להקשות על הרמ"א מה ראה על ככה, לפסוק כדעת הרמב"ם, בעוד כל ראשוני אשכנז כולם כאחד אומרים שיש לנהוג בהא מילתא כדעת התוספות, וכמנהג ערי ספרד.

### תירוץ הקושיא על פי ביאור סתירת דברי מהרי"ל

המעין בדברי מהרי"ל יראה שיש כמעין סתירה בדבריו, שכן מצד אחד כתב וז"ל: ומדליקין לילה ראשונה בהכנסת יום כ"ה שני נרות ומוסיפין בכל לילה נר אחד עד בליל אחרון מדליקין ט' נרות. וכו' ויש בו ל"ו תיבות כמניין כל הנרות של חנוכה לבד השמשים ועם השמשים הם מ"ד, וסימנך נ"ח מ"ד למראה, ר"ל נ"ח נר חנוכה הם מ"ד וכולם יהיו למראה נס דווקא ע"כ. ומבואר כמנהג ערי ספרד וכשיטת התוספות. ומאידך איתא במהרי"ל (מנהגים הל' חנוכה אות ח'): הג"ה: בחורים מלמדים ושמשים צריכין להדליק, ואם נשיהם מדליקין בשבילם אינם צריכים, עכ"ה. מהרי"ל סג"ל השיב בתשובה וז"ל: נר חנוכה נוהגים בכל דוכתין שכל אורחים ובחורים מדליקין אף על גב דמדליקין בודאי עליהם כל אחד בביתו. דעתה היכירא לבני הבית מי מפיס להכיר אם הוא נשוי או לא. ולהאי דנהיג האידנא להדליק כל א' וא'. ודלא כמו שפסק ר"י דיותר חידוש בנר איש וביתו, אם כן אתו למיחשדיה. ומשום ברכה לבטלה ליתא, דאינו רוצה לצאת בשל אשתו ממילא חל חיובא עליה. ע"כ. וסתירה היא במהרי"ל, דמחד גיסא כתב שיש להדליק כמנהג ערי ספרד, ומנה את מספר הנרות שיש להדליק. ומאידך כתב שהאידנא המנהג הוא כמו הרמב"ם.

ויש לומר דמעיקרא נקט המהרי"ל כפי המנהג הספרדי הידוע, שהוא מנהג כל ישראל. ומבואר מדבריו שהמנהג שנהגו כדעת הרמב"ם הוא מנהג חדש, שכן כתב 'ולחאי דנהיג האידנא להדליק כל אחד ואחד'. כלומר שידע המהרי"ל שאינו מנהג ותיקין, רק שמנהג זה נתפשט,

כ. ומה שמדקדקין על הרמ"א שהרמב"ם כתב שאחד מדליק כנגד כל בני הבית ואיהו כתב שכל אחד ואחד מדליק. במחכת זו אינה קושיא כלל על הרמ"א. שכן הרמב"ם לא כתב בהדיא שרק בעל הבית ידליק, אלא נקט 'המדליק', ולא נחית להא. וגם הרמ"א לא ראה קושי מיוחד בכך שאחר ידליק, כדי שנאמר דפליג על דברי הרמב"ם ומהיכן הוציא שיטה זו. ואם כן ברור ששיטת הרמ"א מבוססת על דברי הרמב"ם וכמו שכתב איהו בהדיא. וצדקו הב"ח והט"ו.

כא. הערת העורך (הרב משה מרדכי אייכנשטיין): לא הבנתי, בודאי הבסיס הוא הרמב"ם, אבל עם תיקון זה שכל אחד ידליק במקום מסוים, וממילא יהיה היכר. ועצם זה שכל אחד מברך הוא בוודאי לא כהרמב"ם, וכמש"כ רעק"א בתשובתו, שכל אחד מב"ב מתכוון שלא לצאת בשל בעה"ב.

כב. כצ"ל.

## עא הנרות שיש להדליק בחנוכה מידי יום לפי מנהג המהדרין מן המהדרין

וכיוון שנתפשט, ממילא גם האורחים והתלמידים צריכים להדליק במקומותיהם<sup>31</sup>. ובאמת לא התברר מאי טעמא נשתנה המנהג. וחשבתי אולי לתלות זאת בעניין הדבר השחור. שכן האגודה, רבי אלכסנדר זוסלין הכהן הי"ד, נרצח בפרעות הדבר השחור, וכמו שראינו הוא מעיד על מנהג פשוט כמנהג ערי ספרד שהביא הרמב"ם. המהרי"ל כבר כותב שבזמנו נהיגי כדעת הרמב"ם גופיה. אולם, בספר המנהגים טירנא (הל' חנוכה), שהיה לאחר ימי המהרי"ל כתב: ליל ראשון מדליק נר אחד, מכאן ואילך מוסיף והולך עד ח' בלא השמש. ואם כבתה אין זקוק לה, ע"כ. וכנראה לקח זמן למנהגים להשתנות. ואף אם הדבר השחור הוא הגורם לשינוי לא ברור למה באוסטריה (מקום מושבו של רבי אייזיק מטירנא בעל המנהגים), לא נתפשט שינוי זה.

ומ"מ יש לנו ללמוד בכל כי האי גוונא מדברי המהרי"ל גופיה (שו"ת מהרי"ל סי' סז) שכתב: זה המחבר (האגודה) היה קודם הגזירות שידוע שאז היו גאוני ארץ (פרעות הדבר השחור), ועתה הדור היתום הזה שאין בו יודע בין ימינו לשמאלו, ע"כ<sup>32</sup>.



### האם יש הידור לבן ספרד לנהוג כמנהג בני אשכנז בהא מילתא<sup>33</sup>

אחר הודיע א-להים אותנו את כל זאת, שמנהג ספרד קדמון עד מאוד מתקופת הגאונים, ועוד קודם. וכמנהג זה נקטו כמעט כל הראשונים. ואין על מנהג זה, שום קושיא גדולה מן התלמוד. אלא אמינא, פוק חזי כיצד העם נוהגים ונהוג כן. ולולי דמיסתפינא אמינא, שגם לבני אשכנז ראוי לתפוס מנהג ספרד בזה, שהוא מנהג אשכנז הקדמון והאמיתי, ואילולי פרעות הגוים כנראה היה נשאר מנהג זה לעד. וכמו שכבר העירו התוספות, שיש חיסרון מסויים בשיטת הרמב"ם שלא ייודע כלל מניין הימים, ולא יהיה זה כנגד הימים היוצאים. ועל כן, כיוון שמצאנו טעם כעיקר למנהג ערי ספרד שהזכיר הרמב"ם, וסימוכין דקשוט מקדמוני

כג). ולפי דברי המהרי"ל הללו יש גם לפטור בני ישיבות מהדלקת נרות חנוכה מפני שסמוכים על שולחן הוריהם. ואכמ"ל.

כד). וראיתי לגאון הרב יהושע ון-דייק שליט"א שלדון יצא (ירחון האוצר ע"ג) בשאלה אמאי בנות אשכנז גדולות עם קטנות, אינן מדליקות נר חנוכה. והאריך הרחיב בזה, וגם יישב מנהג בנות אשכנז בזה, שנהגו שלא לברך ולא להדליק. עי"ש. אולם בסו"ד כתב שאה"נ היכא שמתקיימים דיני הצניעות וההלכה יכולה להדליק האשה או הבת בברכה, נר חנוכה. ואנכי נוראות נפלאותי, ועל החלוקים אנו מצטערים, אלא שבא החכם לחלק עלינו את השווים? שכן כפי שהוכחתי בס"ד מנהג זה לא היה ידוע כלל באשכנז בתקופת הראשונים, ואינו מנהג אשכנז הקדמון. וממילא אי אפשר לאפשר לנשים לברך על הידור, בעוד הן בעצמן בפשטות יצאו ידי חובתן בהדלקת בעל הבית. ועל כן, לענ"ד במחכ"ת הרמה, לא כן אנכי עמדי, אלא גם הנוהגים לפי מנהג אשכנז בזה, ומעין שיטת הרמב"ם, לא יברכו כלל בהדלקתם הנרות הנוספים, בפרט לא הנשים (גם ראיתי שכתב בשיטת הרמב"ם בזה כבר מוזכרת בדברי רש"י. ועיינתי בדברי רש"י ולא ראיתי בכך הכרח כלל. ואכמ"ל). אולם זאת נתחדש לי, שאם כך נוהגים בנות אשכנז שלא להדליק בעצמן, וברור גם שבעל הבית לא מדליק עליהן, כי כל אחד מדליק בחנוכתו. יוצא אם כן שמנהג בני אשכנז היום הוא דלא כמאן, ואינו לא כמהדרין ולא כמהדרין מן המהדרין, אף לא לשיטת הרמב"ם. ועל כן אמרתי לבני ישראל, שיש לשוב אל המנהג הקדמון, הוא מנהג ערי ספרד שהעיד עליו הרמב"ם בגדלו.

כה). בהתעלם מדין אל תיטוש תורת אמך.

## הנרות שיש להדליק בחנוכה מידי יום לפי מנהג המהדרין מן המהדרין עב

הקדמונים, ואף אפשר שהרמב"ם גופיה למשך כל ימי חייו נהג כן, לכן העיקר להלכה ולמעשה שיש להמשיך לנהוג כמנהגנו<sup>1</sup>.



מאמר זה נכתב בעת צרה וצוקה, מחוץ תשכל חרב ומחדרים אימה, בעת קול מלחמה במחנה, ותלמידי נפוצו על פני כל הארץ, ודם ישראל נשפך כמים, ולולי ה' שעזרנו אזי אבדנו בענינו.

יהי רצון שדברי התורה הללו יהיו לעורר רחמי ה' על עם עני ודל, ולעורר נקמת ה' באויבנו המרצחים הערבים, עם הדומה לחמור, נקום נקמת דם עבדיך השפוך, תבוא לפניך אנקם אסיר, כגודל זרועך הותר בני תמותה והשב לשכנינו שבעתים אל חיקם, חרפתם אשר חרפוך ה'. ואנחנו עמך וצאן מרעיתך נודה לך לעולם לדור ודור נספר תהילתך.

ובפרט יהי רצון שדברי התורה הללו יהיו לעילוי נשמת יעקב פריאנטה שנרצח באכזריות בשדרות, הי"ד רי"ת, לתקפ"ץ.



---

(כו). ואף למנהג בני אשכנז אמינא שישימו חנוכה אחת במקומה בפתח הבית או החצר, ואת שאר החנוכות יפזרו היכן שירצו, ולא יברכו אלא על אחת כפי הדין. {הערת העורך} (הרב משה מרדכי אייכנשטיין): אין שום הגיון לשנות מהמנהג, כמו שכבר האריכו האחרונים שכיון ולא מתכוונים לצאת בשל בעה"ב חייבים מדינא לברך. ושמעתי אומרים שיש גם לבני ספרד לשנות את מנהגם מפני 'שכך היא פשטות התלמוד'. ואנא אמינא דמאן דאמר הכי לא שזף היטב את עיון התלמוד. וכי כל רבנן כולם הגאונים והראשונים לא ידעו לעיין הדק היטב הדק? וכי בגלל שמעיון קל בתלמוד נראה שכך היא הפשטות, האם בשל כך יש לדחות מנהג אבות קדמונים, גאונים וראשונים (ואולי אף אמוראים)? אין זו הדרך ישכון בה אור. ודי בזה.

הרב מתתיהו גבאי

מח"ס בית מתתיהו וש"א  
ירושלים

## במנהג חלאב להדליק נר נוסף בחנוכה

מנהג חלאב להדליק נר נוסף בחנוכה כל יום, ומניחים הנר במנורה כל יום, וביום השמיני שמדליקים כל הנרות, מניחים הנר הנוסף מחוץ למנורה, ומובא מנהגם בשו"ת בנין אב (ח"ו ס' ל"ו) ע"ש, וע"ע בקובץ המשביר (ח"ו עמ' ק"צ) ובס' דרך ארץ (או"ח עמ' קמ"ג). [והאריכו בזה בירחון האוצר גיליון כ"ג].

ויש לדון בזה מאיסור בל תוסיף, דהמדליק ביום ראשון נר נוסף לנ"ח, אם הוא כמניח שני זוגות תפילין דעובר בב"ת וכמב' בעירובין צ"ה ע"ש, וע"ע מש"כ בזה בקובץ שיעורים (ח"ב ס' ל"ג או"ז), וא"כ המדליק בליל ראשון של חנוכה שתי נרות לנ"ח, לכא' הוא ב"ת, וכמניח שני זוגות תפילין בראשו דהוי ב"ת.



### בל תוסיף בנרות חנוכה ובמצוה דרבנן

והנה בפרמ"ג (פתיחה כוללת ח"א אות מ') כתב, והנה במצוות דרבנן צריך לחקור אי שייך בל תוסיף כמו בנ"ח, והמהדרין מן המהדרין מוסיפין וכו' ואם נאמר כתוס' ר"ה ט"ז ע"ב כ"ח ע"ב, דבעשיית מצוה פעמיים ליכא בל תוסיף א"ש, אבל אם נאמר כח' הרשב"א, ושאר פוסקים דס"ל דכה"ג ג"כ עובר בב"ת ע"כ דבמצוה דרבנן ליכא ב"ת ע"ש, הרי שהוכיח הפרמ"ג מדין המהדרין שמוסיפין נר בכל לילה, ע"כ דבמצוה דרבנן ליכא איסור בל תוסיף, להרשב"א ודעימיה שבעשיית מצוה ב' פעמים עובר בב"ת, ואולם מקו' הפרמ"ג חזינן דפשיט"ל דבנ"ח שייך איסור ב"ת, ולהכי נתקשה בדין המהדרין בנ"ח היאך מוסיפין נר והוי ב"ת, וע"כ ס"ל שגם במצוה דרבנן הוי ב"ת, וא"כ עפ"ז יש לדון במנהג חלאב שמוסיפין נר בכל יום לנ"ח דהוי איסור בל תוסיף, ומה שהמהדרין מוסיפין נר וליכא איסור ב"ת, כתב בשו"ת שבט הקהתי (ה"א ס' ר"ב) די"ל דשאני נ"ח מכל שאר מצוות דרבנן, ומפני שתחילת התקנה כך הייתה בפירוש שמותר להוסיף על נר אחד ואדרבה מצוה קעביד והוי בכלל מהדרין מן המהדרין ע"ש, והניף ידו בספרו משא בני קהת (פ"ד מחנוכה ה"א). וכ"כ בס' אסיפת שמועות (חנוכה עמ' מ"ג), דודאי המהדרין היה בכלל תחילת עיקר צורת התקנה, ומה שייך זה לב"ת ושכן כתב בקונ' משיב צדק אות ל"ח ע"ש, וכ"כ לדחות בקונ' בנין אריאל לידידי הרה"ג רבי אריאל טולדנו (חנוכה עמ' כ"ה) ע"ש\*.

א). וע"ע בס' כרם אליעזר חנוכה (ס' כ"ה אות כ"ו), ובס' דברי יעקב (ר"ה כ"ח ע"ב עמ' קי"ט), ובדברי הג"ר משה אורי לינדר וצ"ל בקובץ אוצרות ירושלים (חי"ט עמ' צ"ז).

ולכא' י"ל בזה במשה"ק הפרמ"ג בדין המהדרין בנ"ח דהוספת נר מ"ט אי"ז ב"ת, למש"כ בס' מגן גיבורים (ס' קכ"ח ס' כ"ז), באיסור ב"ת אם זהו רק במצוה שבחובה או גם במ"ע קיומית עי"ש, ובס' חקר הלכה (תפילין אות י"א) פשיט"ל שבמ"ע דל"ה חובה ליכא איסור ב"ת עי"ש וכ"כ בשו"ת דברי ישראל (ח"א ס' ק"ל) עי"ש, וע"ע מש"כ בזה בבית מתתיהו (ח"ב ס' י"ח).

וא"כ י"ל דהמהדרין בנ"ח להוסיף נר להידור מצוה, כיון שהידור מצוה אי"ז חובה, ועיקר החיוב בנ"ח זהו בהדלקת נר אחד, ושאר הנרות הוי להידור מצוה, א"כ י"ל שבהידור מצוה ליכא איסור ב"ת כיון שאי"ז חובה עליו והוי כמ"ע קיומית די"ל דליכא בזה איסור ב"ת, ואולם למש"כ בס' חמד משה (ס' תרנ"א ס"ה) שגם בקיום מצוה איכא ב"ת, ה"ה י"ל בהידור מצוה איכא איסור ב"ת אף שאי"ז חובה עליו, ובל"ה י"ל למש"כ בס' גליא מסכתא (ס"ו) דשאני ההידור מהדרין בנ"ח, הוי כחלק מהמצוה דנ"ח עי"ש, וכ"כ מו"ר הגה"ק רבי יוסף ליברמן זצוק"ל בס' משנת יוסף סוגיות (אור"ח ח"ב ס' ל"ו) עי"ש, וא"כ י"ל כמו שמוסיף בשיעור האתרוג משום הדר שוודאי אי"ז בל תוסיף ה"ה במוסיף בנ"ח משום מהדרין דאי"ז ב"ת, וכ"כ בס' אור חדש (עמ' קי"ח) עי"ש.



### ההוכחה מבל תוסיף במקרא מגילה

והנה המרדכי (פ"ק דמגילה ס' תשע"ה) כתב, ומה שלא נהגו לקרות המגילה יום י"ד ויום ט"ו, משום ספיקא כדעבדינן ביו"ט, י"ל דדילמא י"ד נקבע זמנו, ואיכא בט"ו משום ולא יעבור וכו', א"נ יש כאן משום בל תוסיף עי"ש. הרי מבואר מהמרדכי דאיכא בל תוסיף במצוה דרבנן כמקרא מגילה<sup>2</sup>.

וא"כ נפשט מש"כ הפרמ"ג לדון אם בנ"ח איכא איסור ב"ת שהוי מצוה דרבנן, ומהמרדכי חזינן דבקריאת המגילה דהוי מד"ס איכא איסור ב"ת, אכן י"ל עפמש"כ הפרמ"ג ס' תרפ"ז מ"ז סק"ג, דמקרא מגילה מדברי קבלה כד"ת עי"ש, וא"כ י"ל דלהכי ס"ל להמרדכי דאיכא איסור ב"ת במקרא מגילה דהוי מדברי קבלה וכד"ת הוי. ואכן בשו"ע (אור"ח ס' תרצ"ו ס"ז) כתב, דלשמוח בפורים דברי קבלה נינהו שהם כדברי תורה עי"ש, וא"כ י"ל דשאני מקרא מגילה שהיא כד"ת ולהכי איכא איסור ב"ת, ואין מוכח לנ"ח שהיא מדרבנן, ועיקר סברא זו כתב הגר"י ענגיל בגליוני הש"ס (מגילה ב' ע"א) דשייך ב"ת במגילה דדברי קבלה כד"ת, ועי' בשו"ת אגרות משה (ח"א אור"ח ס' י"ד סוף ענף א').

ב). וכן הוכיחו מהמרדכי, בשו"ת השמים החדשים להג"ר משה טולידנו זצ"ל (הנדמ"ח סו"ס ק"א), ובחכמת שלמה להגר"ש קלוגר (אור"ח ס' ל"א), ובשו"ת וזאת ליהודה (סו"ס קס"א) ובשו"ת להורות נתן (ח"א ס' נ"ו אור"ג).

ג). וכ"כ לדחות ההוכחה מהמרדכי, דאיכא איסור ב"ת במקרא מגילה, דה"ה לשאר מצוות דרבנן כנ"ח, דשאני מגילה שהיא כד"ת, בשו"ת התעוררות תשובה (ח"ג אור"ח סו"ס תמ"ז), וכן בשו"ת שבט הקהתי (ח"א ס' ר"ב), ובספרו משא בני קהת (פ"ד מחנוכה ה"א) עי"ש, ובס' תאריך ישראל (עמ' תר"ח ס"ק מ"ב), ובשו"ת דעת ישראל (ציצית ס' פ"ט אור"ז), וכ"כ בשו"ת לב אברהם (ח"א ס' י"ב) ובשו"ת משיב דבר (ח"א ס' ט"ז).

ואמנם י"ל עפ"מ"כ בתשו' חת"ס (או"ח ס' ר"ה) דנ"ח דאורייתא לעשות איזה זכר לנס על נס חנוכה די בכל שהוא יעו"ש, וא"כ שההדלקת נ"ח מקיים קיום דאורייתא שפיר יש לדון משום איסור בל תוסיף בהדלקת נ"ח שבהדלקה מקיים מצוה מה"ת, וכמ"כ החת"ס, ועמ"ש"כ ע"ד החת"ס בבית מתניהו (ח"ג ס"ד סוף אות א') עי"ש.

ובתשו' התעוררות תשובה ח"א (או"ח ס"ד), כתב דשייך בל תוסיף ובל תגרע גם במצוות דרבנן, ולפי"ז המדליק ט' ימים נ"ח, או רק ז' ימים, או שקורא מגילה בט"ו לשם מצוה עובר בב"ת, וכתב להוכיח ששייך איסור ב"ת במצוה דרבנן, ממש"כ השו"ע או"ח ס' תרס"ד ס"ו, שאין ליטול הושענא ביום הו"ר עם הלולב משום ב"ת, ואף שלולב ביום ז' הוי רק מ"ע מדרבנן, ואי"ז מ"ע מה"ת, אפ"ה חזינן דשייך איסור ב"ת במ"ע דרבנן עי"ש, והניף ידו בהוכחה זו בשו"ת התעוררות תשובה ח"ג (או"ח ס' תמ"ז), וכתב דמסתבר דברבנן איכא ב"ת כמו שכל מילתא דרבנן הוא משום לא תסור כמבו' בברכות י"ט ע"ב, ושבת כ"ג ע"א, ממילא עליהן משום ב"ת עי"ש, וכן מסיק בשו"ת שבט הקהתי (ח"א ס' ר"ב), דאין להדליק בליל ראשון של חנוכה שני נרות דיש לחוש לבל תוסיף אף שהוי מ"ע מדרבנן עי"ש, וכ"כ בס' מעיל קטן (עמ' 9), לחוש לב"ת במדליק שני נרות ביום א' עי"ש.

ואולם בשו"ת ברכת ראובן שלמה [היוצא לאור על ידי מכון גם אני אודך] (חלק י"א סימן צ') נשאל על הדלקת נרות חנוכה ביום ט', אם יש לחוש לבל תוסיף, וכתב דל"ש ב"ת במצוה דרבנן, וכמ"כ בשו"ת הרדב"ז (ח"ג ס' תע"ח), דכל מצוה שאין מניינה מפורש בתורה אין עובר משום ב"ת כגון ערבה והדס וכו', ואע"ג דדרשינן וענף עץ עבות לשלושה הדסים אין מנין זה מבואר ממש, זה הכלל אם מוסיף במצוה עצמה ממה שכתוב בתורה בהדיא ה"ז ב"ת עי"ש, ואישתמיט ליה להברכת ראובן שלמה, דברי המרדכי דגם בקריאת מגילה שהוי מדרבנן יש איסור ב"ת וכנ"ל, ואף שמגילה אינה מפורשת בתורה, וגם בשו"ת מילי דעזרא (ח"א ס' נ"ט), מסיק דהמדליק נ"ח ביום התשיעי אין עובר בב"ת, דבל תוסיף הוי רק בדאורייתא עי"ש, ואישתמיט ליה כל הנ"ל הסוברים שגם בדרבנן עובר בב"ת, וכמ"כ ההתעוררות תשובה והשבט הקהתי, וכן מפורש בצ"ח (סוכה מ"ו ע"ב), דבל תוסיף הוי גם במ"ע דרבנן כלולב ביום ב' שהוי מדרבנן עי"ש [וע"ע מש"כ בזה בשו"ת גביע הכסף (ח"א ס' ק"ט). ובשו"ת תשובות ישראל (חלק ז') סימן רנ"ט)].

וראיתי בס' חוט שני לרבינו מרן הגר"נ קרליץ זצוק"ל (חנוכה ס' תרע"א ס"א), דכתב דלהדליק ב' פעמים נ"ח, נראה שאין בזה איסור ב"ת, כיון דחזינן ששייך הוספה משום מהדרין, ולהרמב"ם בעה"ב מדליק לכולם, א"כ חזינן שלא הייתה צורת התקנה להדליק נר אחד, ואע"פ די"ל דדווקא התם הייתה התקנה כך, וזוהי הצורה של מהדרין, מ"מ אין נראה שכיון שכן לא תיקנו דווקא נר אחד, ועל כן דמיא לנטילת ב' פעמים הלולב, ולא לנטילת ב' לולבים עי"ש.

ד. וע"ע בס' צרור המור ענייני ב"ת (ס' כ"ו עמ' קצ"ג) מש"כ לחלק בין חנוכה לפורים עי"ש, ובקובץ המאור (כסלו-טבת תשפ"ג עמ' ל"ח), ובקובץ ויען שמואל (חיי"ט עמ' ת"כ), ובקובץ אליבא דהלכתא (ק"ב עמ' ס"ט).

ה. וע"ע בקובץ אוצרות ירושלים (חיי"ט עמ' צ"ז) אם איכא ב"ת ובל תגרע בנ"ח עי"ש, ובקובץ ולא תגרעו (ס"ס ט'), ובס' מועדי ישראל (פסח ס' ע"ג).

הרי שס"ל לחוט שני, מטעם אחר דאי"ז איסור ב"ת להדליק ב' פעמים נ"ח, דדמיא למה שנוטל הלולב כמה פעמים שאי"ז ב"ת, ולא לנוטל שני לולבים די"ל דהוי ב"ת, וא"כ עפי"ד מיושב הך מנהג חלאב, להדליק נר נוסף בכל יום, דאי"ז ב"ת, דהוי כמו שנוטל הלולב שתי פעמים, ואולם י"ל דשפיר דמיא לנוטל שני תפילין בראשו שהוי בל תוסף, ולא לנטילת לולב ב' פעמים.

ושו"מ למור מרן הגרי"ג אדלשטיין זצוק"ל בס' אסיפת שמועות (חנוכה עמ' מ"ב), דכתב יל"ע אם יש איסור בל תוסף בנר חנוכה אם מדליק יותר נרות מהחויב, וכתב ונראה בדברבנן ל"ש ב"ת, דהא כתיב לא תוסיפו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם, אבל מצוות דרבנן אינו בכלל זה, והביא להפרמ"ג הנ"ל אם יש איסור ב"ת בדברבנן, דלהרמב"ם פ"א מממרים ובסה"מ שורש א', דכל דרבנן יש בזה לאו דלא תסור א"כ יהא בזה משום ב"ת, וכתב ע"ז באסיפת שמועות, ולכא' צ"ע דהא מדאורייתא אין הנרות חנוכה חפצא דמצוה, אלא יש כאן מצוה כללית לשמוע בדברי חכמים, וא"כ אין כאן הוספה על המצוה, וכתב דבאמת יש הרבה ראיות דגם איסור דרבנן נעשה חפצא דאיסורא, וכן מוכח מיו"ט שני של ר"ה, שיש בו הנהגת דין גם בשמיים, וה"ה בנ"ח שהוא נעשה חפצא דמצוה, ושפיר שייך בל תוסף, ואמנם לשיטת רש"י ברכות י"ט ע"ב ד"ה כל מילי, דכל מצוה דרבנן הוא משום כבוד חכמים, ולפי"ז ל"ש בל תוסף דדומה למצות כיבוד אב, שבוודאי אם מוסיף על מה שציווהו אביו ל"ש ב"ת, וכתב לדון שיהא איסור ב"ת במצוה דרבנן, דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ואפשר שיעשו חז"ל ג"כ איסור להוסיף יעו"ש.

והלום ראיתי בשו"ת וזאת ליהודה להג"ר יהודה טולידאנו זצ"ל [ממקנאס] (סו"ס קס"א), אם איכא בל תוסף במצוה דרבנן כנ"ח אם הדליקה תשעה ימים, או בלילה הראשון הדליק שני נרות, וכתב דנראה פשוט דאיכא איסור ב"ת דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, והוכיח ממש"כ המהר"י עייאש (ס' קמ"ח) בנשבע לבטל מצוה דרבנן כנטילת לולב בשאר ימים, שהוי בכלל נשבע לבטל את המצוה, שמה"ת מצוה לקיים מצוה דרבנן, וכמו שאמרו לעניין נ"ח, היכן וציוונו מלא תסור, וא"כ ה"ה לעניין בל תוסף הוי גם במצוה דרבנן עי"ש. ועפי"ד להמב' בשו"ע יו"ד ס' רל"ט ס"ו, דהנשבע על דבר מצוה דרבנן שלא להדליק נ"ח או לקרוא מגילה השבועה חלה עי"ש, וכן הביא הטור יו"ד ס' רל"ט שם, מהרא"ש, דהנשבע שלא לקיים מצוה דרבנן שבועתו חלה, הרי דמצוה דרבנן אי"ז כנשבע לבטל המצוה, א"כ ה"ה אין איסור בל תוסף במצוה דרבנן כמקרא מגילה והדלקת נ"ח להשו"ע, למש"כ הוזאת ליהודה לתלות, אם נימא דנשבע לבטל מצוה דרבנן אין שבועתו חלה ה"ה דאיכא איסור ב"ת במצוה דרבנן, וא"כ להשו"ע דהנשבע לבטל נ"ח או מקרא מגילה שבועתו חלה, ה"ה דליכא איסור ב"ת בנ"ח ומקרא מגילה.

אמנם י"ל עפמש"כ בבית מתתיהו ח"ו ס"א אות י"ב, במה שנשבע לבטל מצוה דרבנן, י"ל ששבועתו חלה, דמה שאין שבועה חלה על דבר מצוה, זהו שאין יכול לישבע ולדבר על מה

ו). וע"ע בשו"ת משנה הלכות (חי"א ס' תקכ"ד), ובס' יקר תפארת להגר"ע קיסטר זצ"ל (מועדים עמ' ט"ז), ובס' ברכת אברהם להגר"א ארלנגר זצ"ל (סוכה ליקוטים עמ' רע"ד), ומה שהארכנו בבית מתתיהו (ח"א ס"כ אות כ"א) בגדר מצוה ואיסור דרבנן אם הוי כאיסור בחפצא וכמצוה בעצם יעו"ש.

שמפורש בתורה, ולהכי י"ל שבמצוה דרבנן שפיר חל שבועתו כיון שאין מפורש בתורה עי"ש, וא"כ י"ל דבאיסור בל תוסיף כשמוסיף במצוה דרבנן, ומכוין למצוה שפיר עובר בבל תוסיף דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון וכנ"ל.

ובמועדי הגר"ח (ח"א תשו' תקצ"ד), שאלתי למרן הגר"ח קנייבסקי זצוק"ל, מי שמדליק בביתו פעמיים נ"ח, אם עובר בבל תוסיף, והשיב עי"ז, אין ב"ת דרבנן, עי"ש [וכן השיב בס' שיח הלכה (ח"ד ס' רל"ה) עי"ש]. וכן בס' תאריך ישראל (עמ' תר"ח אות מ"ב), השיב הגר"ח זצ"ל על השאלה אם הדליק נ"ח בליל ט', אם עובר בב"ת, והשיב עי"ז לא מצינו שגזרו עי"ז [וכן השיב הגר"ח זצ"ל בס' הליכות חיים (ח"א עמ' קכ"ט), ועי"ז מש"כ בשו"ת גביע הכסף (ח"א ס' ק"ט)]. וכן שאלתי להגר"א נבנצאל, אם יש בל תוסיף במדליק שני פעמים נ"ח בביתו, וכתב לי, לענ"ד לא.

ואולם בס' שמחת אברהם (עמ' ת"נ) השיב הגר"ח זצ"ל שיש ב"ת במצוה דרבנן, וכן בעמ' תפ"ג שם, השיב כן שיש ב"ת דרבנן.

ובמועדי הגר"ח (ח"א תשו' תקצ"ה) שאלתי למרן הגר"ח קנייבסקי זצ"ל, דס"ל שאין ב"ת דרבנן, ממש"כ המרדכי ריש מגילה ששייך ב"ת במקרא מגילה, והשיב עי"ז, היכא שקבעו עי"ש. ובס' מעיל קטן (עמ' כ"ט) השיב הגר"ח זצ"ל במדליק נ"ח ביום תשיעי אם עובר בב"ת, והשיב, בשבת תיקנו להדליק שני נרות ומותר להוסיף יעו"ש (ובס' סוכת חיים חנוכה עמ' תל"ו).

ואולם בס' ערוך השולחן (או"ח ס' תכ"ב סק"ד), הביא מהרא"ם הל' חנוכה, שהקורא הלל בכל יום עובר בבל תוסיף אע"ג דהוי מדרבנן, וכמש"כ המרדכי ריש מגילה יעו"ש, הרי שהוכיח מדברי המרדכי במגילה וס"ל שאי"ז דווקא במקרא מגילה [שהוי מדברי קבלה וכד"ת], וכנ"ל.



### בל תוסיף בד' כוסות

ובפסחים קי"ז, בין הכוסות הללו, אם רצה לשתות ישתה, בין שלישי לרביעי לא ישתה והרשב"ם שם דנראה כמוסיף על הכוסות עי"ש, הרי לכאור' דגם במצוה דרבנן כארבע כוסות איכא איסור בל תוסיף, ואולם י"ל דאי"ז בל תוסיף ממש, אלא רק כנראה כמוסיף, ואה"נ אין עובר באיסור בל תוסיף, וכ"כ בשו"ת ברכת ראובן שלמה (ח"א ס' צ') בהמב' בשו"ע או"ח ס' תע"ב ס"ז אם לא שתה כוס שלישי או רביעי בהסיבה לא יחזור לשתות בהסיבה דנראה כמוסיף על הכוסות עי"ש, דאה"נ במצוה דרבנן כנ"ח וארבע כוסות ל"ש איסור בל תוסיף אלא דנראה כמוסיף עי"ש [ומש"כ בזה בשו"ת לב אברהם ווינפלד (ח"א ס' י"ב)], ואמנם י"ל עוד למש"כ בס' כלי חמדה פר' וארא, מהירושלמי דארבע כוסות הוי מ"ע מה"ת עי"ש, וכן מבו' בשאלות שאלתא עי"ז עי"ש, וכ"כ בשו"ת אמרי דוד (ס' קס"ג) עי"ש, א"כ שפיר יש לדון בארבע כוסות מאיסור בל תוסיף אם הוי כמ"ע מה"ת, ועי"ז בס' אמרות אברהם (מצוות ומועדים ח"א שער ג' ס' י"ד), דשורף חמץ ביום השמיני אחר הפסח, אם עובר בב"ת עי"ש. ולכאור' אם ביטל החמץ,



הביעור הוי מדרבנן, וכמש"כ התוס' ריש פסחים ע"ש, וא"כ כששורף החמץ ביום שמיני הוי בל תוסיף במצוה דרבנן, וה"ז תליא אם במצוה דרבנן איכא לאיסור בל תוסיף וכן"ל ע"ש.



### בל תוסיף במדליק נ"ח בבית הכנסת

ויש לדון במדליק נ"ח בבית הכנסת פעמיים, אם עובר בבל תוסיף כיון שהדלקת נ"ח בבית הכנסת הוי ממנהגא, אם שייך במנהג בל תוסיף, דאף אם נימא שבמצוה דרבנן איכא בל תוסיף מנ"ל שגם במנהגא איכא איסור בל תוסיף, למש"כ רש"י סוכה מ"ד ע"ב דאין מברכין על חיבוט ערבה שהוא מנהג נביאים, וא"א לומר וצונו ע"ש, א"כ י"ל דל"ש בל תוסיף במנהג, ואולם להרמב"ם פ"א מממרים ה"ב, דגם במנהג איכא לא תסור ע"ש, וא"כ שפיר יש לדון דאף במנהג איכא איסור בל תוסיף, ואמנם י"ל עוד דשאני הדלקת נ"ח בבית הכנסת דכתב השו"ע או"ח ס' תרע"א ס"ז שמברכין ע"ז, ואף דבאמירת הלל בר"ח ס"ל להשו"ע או"ח ס' תכ"ב שאין מברכין על הלל בר"ח שהוי רק מנהגא יעו"ש, וכתבו רבים מהאחרונים המובאים בבית מתתיהו ח"ו ס' דשאני הדלקת נ"ח בביהכנ"ס דאיכא קיום מ"ע דפרסומא ניסא, ומקיים בו מ"ע דהדלקת נ"ח ולהכי שפיר מברכין ע"ז ע"ש, וא"כ שפיר יש לדון מאיסור בל תוסיף בהדלקת נ"ח בבית הכנסת כשמדליק פעמיים לשם מצוה.

ושו"מ בס' מועדי ישראל (ימים נוראים ס"ה) שכתב לדון מ"ט תקיעת שופר באלול שהוא ממנהגא אין בזה איסור בל תוסיף וכתב כיון שהוא לפני זמנו ליכא איסור בל תוסיף, וכמש"כ בשו"ת מחנה חיים (ח"ג ס' מ"ד) דהיושב בסוכה בערב סוכות או ישן בסוכה אין עובר בב"ת שהוי לפני זמנו ע"ש, ואולם בס' שיח הסוכות (עמ' שי"ח) השיב הגר"ק זצ"ל אם יש לחוש לבל תוסיף כשישן בסוכה קודם החג והשיב מחזי כבל תוסיף, ובקובץ בנתיבות ההלכה (כ"ה) כתב שהגר"ק זצ"ל נזהר לא לשבת ללמוד בסוכה קודם חג הסוכות ע"ש (וע"ע מש"כ בזה בס' שומרי מצוה פ"ז ס"ט ובס' שערי יוסף סוכות עמ' 2). ולהנ"ל י"ל בטעם דתקיעת שופר באלול ליכא בל תוסיף שהוי ממנהגא ובמנהג ל"ש בל תוסיף.



### ספר ספירת העומר ביום חמישים אם עובר בבל תוסיף

ונפק"מ י"ל בסופר ספירת העומר ביום חג השבועות, אם עובר בבל תוסיף, דספירת העומר בזה"ז לרוב פוסקים הוי מדרבנן, וכמש"כ הפר"ח ס' תפ"ט סק"ד, ולהכי בספיה"ע אצ"כ למצוה, דבמצוה דרבנן אצ"כ ע"ש. וא"כ י"ל אם ספר ספיה"ע ביום חמישים, אם נימא שגם במצוה דרבנן איכא איסור ב"ת, וכן"ל, דגם בנ"ח י"ל שעובר בב"ת, ה"ה י"ל בסופר לשם מצוה ביום חמישים, עובר בב"ת, ואולם אם נימא שבמ"ע דרבנן ליכא איסור ב"ת, אף הסופר ביום חמישים לשם מצוה אין עובר בב"ת, ואמנם לדעת הרמב"ם פ"ז מהל' תמידין ומוספין הכ"ב, דספיה"ע בזה"ז הוי מה"ת, וכן ראיתי לזקניי הגה"ק רבי שלום הדאיה זצ"ל (בשו"ת ודבר שלום או"ח ס"ח), שכתב בדעת השו"ע דספיה"ע מה"ת ע"ש, ובמנ"ח (מ"ע ש"ו) בדעת החינוך ע"ש, ועפ"ז שייך

איסור ב"ת כשסופר לשם מצוה, דספיה"ע מה"ת, ואולם למש"כ הברכ"י (או"ח ס' תפ"ט ס"א), דספיה"ע לרוב פוסקים הוי מדרבנן עי"ש, וכ"כ בשו"ע הגר"ז (ס' תפ"ט ס"ב), ובשו"ת אור לציון (ח"ג פט"ז ס"ב) יעו"ש, ועפ"ז דספיה"ע מדרבנן, ה"ז תליא אם במ"ע דרבנן איכא איסור בל תוסיף, וכ"כ לתלות בס' דברי יעקב להג"ר יעקב עדס (ר"ה כ"ח ע"ב עמ' קי"ט) עי"ש.

ואולם בשו"ת שרידי אש (הנדמ"ח ח"ב יו"ד ס' צ') כתב דהסופר ספיה"ע ביום חמישים אין עובר בב"ת, שמצות ספיה"ע אינה למנות ימים סתם אלא ימים שבין פסח לשבועות, ואח"כ לא עשה מצוה כלל עי"ש'.

ובמועדי הגר"ח (ח"א תשו' קפ"א) שאלתי למרן הגר"ח קנייבסקי זצוק"ל, הסופר ספירת העומר בחג השבועות, אם עובר בבל תוסיף, וכתב, אם מכוון למצוה עובר עי"ש, ולכא' ה"ז סותר למה שהשיב במועדי הגר"ח הנ"ל במדליק נ"ח בביתו פעמיים דאין עובר בב"ת דאין ב"ת במצוה דרבנן, וא"כ ה"ה י"ל במצות ספיה"ע דהוי לרוב פוסקים מדרבנן אף כשמכוין למצוה אין עובר בב"ת שהוי מדרבנן, ואולי כוונתו לחוש להרמב"ם ודעימיה דס"ל דספיה"ע אף בזה"ז מה"ת, וא"כ שפיר הוי בל תוסיף כשמכוין למצוה, וכן פשיט"ל בשו"ת תשובות ישראל (ח"ו ס' ס"א או"ד), דהסופר בחג השבועות, עובר בבל תוסיף עי"ש'.



### בל תוסיף באשה בקטן ובסומא

ולכא' י"ל נפק"מ עוד בכ"ז, בקטן שפטור מהמצוות אם שייך אצלו איסור בל תוסיף, ואף שחייב במצוות מדרבנן מדין חינוך, ה"ז תליא במח' רש"י ותוס' ברכות מ"ח, אם מצוות חינוך ה"ז מוטל על אביו לחנכו ואין חיוב על הקטן כלל, ואולם אם נימא שהקטן בעצמו חייב במצוות מדרבנן, ה"ז תליא אם במצוה דרבנן איכא בל תוסיף וכנ"ל, ואמנם י"ל עוד לעניין קטן די"ל שמוזהר בלאווין ואיסורים ורק שאינו נענש ע"ז, וכמו שהארכנו בזה בבית מתתיהו ח"א ס' י"א יעו"ש, וא"כ שפיר שייך בקטן איסור בל תוסיף כיון שהקטן עצמו חייב במצוות מדרבנן, שפיר שייך בו איסור בל תוסיף, וע"ע בס' אור אברהם (חגיגה ס"ג), ובקובץ שיעורים (ח"ב ס' ל"א או"ג).

ז. וע"ע בשו"ת רבבות אפרים (ח"ד ס' קכ"ו או"ד), ובשו"ת עדות משה (ח"ב ס' מ"ג), ובס' שומר אמת (עה"ת עמ' תרל"א) ובקונ' קרואי מועד (ספיה"ע ס"ח), ובס' רביד הזהב להגר"ד דיסקין (עה"ת עמ' תרמ"ז), ובס' צרור המור (ענייני ב"ת עמ' ר"א), ובס' מצות ספירת העומר (עמ' של"ט בהערה).

וע"ע מה שהארכנו בבית מתתיהו ח"ב ס"כ, בנוסח לשם יחוד בספיה"ע אם הוי ב"ת כשמכוין למצוה דאורייתא עי"ש, ובמועדי הגר"ח (ח"א תשו' ק"נ), וע"ע מש"כ בזה בשו"ת תפארת יעקב להג"ר יעקב מוצפי זצ"ל (ס' ר'), ובס' הליכות אמרי סופר (ח"ב עמ' קי"א), ובשו"ת מחקרי ארץ (ח"ח ס' ק"ג), ובס' מדושני עונג (ס' נ"ז), ובס' תספרו חמישים יום (פט"ו ס"ו), ובס' שער המועדים (ספיה"ע עמ' קס"ז), ובס' מסורת משה (ח"ג עמ' קל"ט), ובדברי ידידי הג"ר יהודה חטאב בקובץ יתד המאיר (אייר תשע"ח ס' קכ"ה), ובס' ברכת אברהם (סוכה ליקוטים עמ' רע"ה או"ט).

ח. וע"ע מש"כ בזה בשו"ת צמח יהודה (ח"ג או"ח ס' קל"ז), ובס' ספירת העומר (פ"א סוף הערה ה') ובס' תספרו חמישים יום ליד ידידי הרה"ג רבי משה כהן (פ"ט ס' ל').

וכמו"כ י"ל נפק"מ עוד לעניין סומא דפטור מהמצוות, אם שייך אצלו כל תוסף כשמקיים מצוה, ולכא"ו י"ל דנהי שפטור מהמצוות, מ"מ אם מקיים מצוה יש לו קיום מצוה כאינו מצווה ועושה וכאשה במ"ע שהז"ג, וא"כ ה"ז תליא בהנ"ל אם איסור כל תוסף הוא רק במצוה שמחוייב בה או גם במצוה קיומית.

ועמש"כ בבית מתתיהו (ח"א ס"א אות מ"ד), לעניין אשה במ"ע שהז"ג אם יש בה כל תוסף עי"ש. ועמש"כ בשו"ת תורה לשמה (או"ח ס' קע"ג) באשה היושבת בסוכה בשמיני אם עוברת בב"ת עי"ש. ובס' סוכת חיים ארבעה מינין (עמ' תר"כ) השיב הגר"ח ק"ק זצ"ל שיתכן שיש איסור לאשה עי"ש והגר"א נבנצאל כתב לי אם מתכוונת למצוה עוברת.

וראיתי בס' ישועת יעקב (או"ח ס' י"ז סק"א) לחלק בין סומא לאשה, דסומא פטור מכל המצוות, ואין שום מצוה שחייב בה ול"ש ביה עניין כל תוסף, דאין לו שום מצוה שהוא חייב בה, שיהא מוסיף עליה, ואילו אשה שחייבת במצוות שאין הזמן גרמא, שייך בה כל תוסף עי"ש. וע"ע מש"כ ע"ד בס' דברי ירוחם (ס' מ"א). ובספר גם אני אודך מתשובת (חלק ח' סימן י"ח עמוד קס"א), שאלתי להגר"א נבנצאל לר"י דסומא פטור מהמצוות אם שייך בסומא כל תוסף וכתב על זה, לא, ובספר גם אני אודך מתשובתי (חלק ט' סימן י"ג עמוד קל"ה), השיב על זה הג"ר שמאי גרוס בעל שבט הקהתי לתלות אם שייך כל תוסף בסומא, אם סומא חייב בלאוין עי"ש.

ואמנם י"ל בזה למש"כ המשנ"ב ס' נ"ג ס"ק מ"א, דלהלכה קי"ל שסומא חייב במצוות עי"ש, א"כ שפיר שייך בסומא כל תוסף, ואולם י"ל למש"כ בס' המכריע ס' ע"ח, דאף לר"י דסומא פטור מהמצוות, מ"מ מדרבנן חייב עי"ש ובתוס' ב"ק פ"ז. ועירובין צו., וא"כ שסומא חייב במצוות מדרבנן, יהא נפק"מ אם עובר בכל תוסף וה"ז תליא בהנ"ל אם במצוה דרבנן כשמוסיף עובר באיסור כל תוסף אם לאו.



### המדליק ביום ראשון שני נרות אם יצא

והנה בתשו' האלף לך שלמה להגר"ש קלוגר זצ"ל (או"ח ס' ש"פ) כתב, אם הדליק בלילה ראשונה שני נרות אם יצא, וכתב דנ"ל שיצא, דתוספת על דבר אינו מזיק בכה"ג, וכמש"כ

ט). וע"ע בברכי יוסף (או"ח ס' י"ז), ובשו"ת שבט הקהתי (ח"ו ס' רל"ה), ובשו"ת יד נתן (ח"ג ס' כ"ח), ובשו"ת עקדת משה (ח"ז ס"ח), ובשו"ת תשובות ישראל (ח"ו ס' פ"ו), ובס' תורת אמן [ויסברג] (עמ' תצ"ד).

י). וע"ע בשו"ת תשובת חן (ס"א) די"ל אם נימא דסומא פטור מהמצוות, ומלאוין חייב וכמש"כ הפרמ"ג פתיחה כוללת אות כ"ט עי"ש, ומה שציינתי בזה בבית מתתיהו ח"א ס' י"ז אות ט"ז, אם סומא מוזהר מלאוין אם לאו עי"ש.

יא). ועמש"כ עוד לעניין סומא אם עובר בב"ת בשו"ת נזר הקודש ס' י"ח ובשו"ת בית שערים או"ח ס' של"ד ובשו"ת גורן דוד סו"ס ס"ג, ובס' בני ציון ס' נ"ג ס"ק ל"ז, ובשו"ת חיי אשר ס' קס"ב ובס' משאת משה להגר"מ חברוני קדשים ליקוטים ס' י"ב ובס' משנת חיים דברים סו"ס ע' ובס' עבודה ברורה ר"ה ל"ג ובס' נאות אפרים בראשית ס' כ"ד, ובס' חבצלת השרון דברים א' עמ' רל"ז ובס' משאת המלך חולין י"ג ע"ב ובפסחים צ"א ע"ב ובדברי הרה"ג רבי אליהו ברכה, בקובץ בתורתו חו"ק ח"א עמ' תט"ו עי"ש.

הרמ"א או"ח ס' רס"ג, דיכול להוסיף נגד מנין המכוון ובלבד שלא יפחות וה"ה בזה עי"ש, והניף ידו בזה בחכמת שלמה (או"ח ס' תרע"א ס"ב) עי"ש.<sup>2</sup>

ואולם בשו"ת משנה שכיר (או"ח ס' רצ"ב) פליג בדברי הגר"ש קלוגר, וס"ל דבנ"ח דנתקן כל יום נגד הנס שנעשה בו וצריך היכרא באיזה יום עומד אם מדליק שני נרות ביום א', מגרע הנר הראשון, דלא יהא היכר לרואה באיזה יום עומד, ולהכי פשוט דהמדליק ביום ראשון שני נרות דלא יצא, עי"ש. ועפ"ז יש לדון במנהג חלאב להדליק ביום ראשון נר נוסף, ולמש"כ המשנה שכיר, ה"ז מקלקל מה שהדליק ומגרע ההדלקה ולא יצא יד"ח, וכ"כ לדון עפ"ז במנהג חלאב להדליק נר נוסף בחנוכה, די"ל שלא יצא יד"ח הדלקה, בשו"ת בניין אב (ח"ו ס' ל"ו), ובירחון האוצר כ"ג (עמ' פ"ב), ובקובץ המשביר (ח"ו עמ' ק"צ) עי"ש.

ובמועדי הגר"ח ח"ב (תשו' תקצ"ג), שאלתי למרן הגר"ח קנייבסקי זצוק"ל, אם הדליק ביום הראשון שני נרות אם יצא יד"ח, וכתב יצא, אבל עשה שלא כהוגן עי"ש, ובמועדי הגר"ח ח"א (תשו' תקצ"ג) השיב ע"ז אם יצא, אולי יעו"ש.<sup>3</sup>



### לא תתגודדו

וראיתי בשו"ת בנין אב (ח"ו ס' ל"ו), שכתב לדון במנהג חלאב שמדליקים בנ"ח כל יום נר נוסף, אם אין במנהג זה משום לא תתגודדו, ומי שאינו נוהג כן, ייחשב הדבר כעשיית אגודות אגודות, ורבים אינם יודעים טעם הך מנהג להדליק נר נוסף יש לחוש ללא תתגודדו עי"ש. והנה בבית מתתיהו ח"ד בפתיחה הארכנו באיסור לא תתגודדו, ובסוף אות ג' הבאנו מהמבואר בשבת כ"א ע"ב, אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן שני זקנים היו בצידון אחד עשה כב"ש, ואחד עשה כב"ה עי"ש, והיאך הדליקו נ"ח אחד כב"ש ואחד כב"ה ומ"ט אי"ז לא תתגודדו, וכתבנו לדון אם נימא דאיסור עשיית אגודות קאי לב"ד שלא להורות במחלוקת, ולא קאי לציבור דכל אחד רשאי לעשות כמנהגו וליכא איסור לא תתגודדו, ובאות ד' שם כתבנו עוד לתרץ, עפמש"כ הריטב"א שבת כ"א ע"ב, דמח' ב"ש וב"ה הוא על הידור מצוה בעלמא, וא"כ י"ל למש"כ הערוך השולחן או"ח ס' תרנ"א ס' כ"ב, דלא תתגודדו הוי רק בדבר שהוא חובה, ובדבר שאי"ז חיוב ליכא לא תתגודדו יעו"ש, וא"כ מש"ה י"ל דליכא לא תתגודדו כשמוסיף נר נוסף כשאי"ז חובה לו, והוי להידור מצוה, בהכי ליכא איסור עשיית אגודות. [וע"ע בס' מהר"ם שיק חנוכה (עמ' קט"ו) מ"ט ל"ה לא תתגודדו במח' ב"ש וב"ה עי"ש, ובס' מצות נר איש וביתו

(יב). וע"ע מש"כ בזה בשו"ת קנין תורה ח"ה ס' מ"ו, ולמור"ר הגה"ק רבי יוסף ליברמן זצוק"ל בשו"ת משנת יוסף ח"ג ס' רל"ג עי"ש, ובשו"ת דברי יציב או"ח ס' רפ"ז.

(יג). וע"ע מש"כ בזה בשו"ת שבט הקהתי (ח"א ס' ר"ב ח"ג ס' ר"ח), ובשו"ת רבבות אפרים (ח"א ס' תל"א ח"ג ס' תנ"ח), ובס' חוט שני (הנדמ"ח עמ' ש"ג), ובס' ירושלים במועדיה (חנוכה עמ' ר"ט), וכדברי המשנה שכיר שלא יצא יד"ח, במדליק ביום ראשון דחנוכה שני נרות, כ"כ בשו"ת אהל משה [צוויג] (ח"ב ס' ס"ט ח"ג ס' כ"א אות ה') עי"ש, ומש"כ בשו"ת משנת יוסף (ח"א ס' קי"ד).

להגר"א שלזינגר (בחלק הסימנים ס' כ"ט עמ' תע"א), ובשו"ת השואל לידידי הרה"ג רבי מרדכי ציון].



הרב דוד הירש

אשדוד

## מנהג קריאת משנת "כל חותמי ברכות" בחנוכה

### א.

מנהג ייחודי נוהג בקהילת יהודי לוב\*. לקראת סיום תפילת שחרית בימי החנוכה, קוראים את המשנה בסוף מסכת ברכות:

כל חותמי ברכות שהיו במקדש היו אומרים 'מן העולם'. משקלקלו המינין ואמרו אין עולם אלא אחד, התקינו (עזרא וסיעתו - רש"י) שיהיו אומרים 'מן העולם ועד העולם'.

והתקינו שיהא אדם שואל את שלום חברו בשם, שנאמר "והנה בעז בא מבית לחם ויאמר לקוצרים ה' עמכם, ויאמרו לו יברכה ה'" (רות ב, ד), ואומר "ה' עמך גבור החיל" (שופטים ו, יב).

ואומר "אל תבוז כי זקנה אמן" (משלי כג, כב). ואומר "עת לעשות לה', הפרו תורתך" (תהילים קיט, קכו), רבי נתן אומר: הפרו תורתך, עת לעשות לה'.

בספר 'יהדות לוב' (עמוד 372) כתב בענין זה הרב פריג'א זוארץ זצ"ל: "הטעם לקריאת קטע המשנה הנ"ל, הוא מפני שנוצר בו הפסוק 'אל תבוז כי זקנה אמן', וחז"ל דרשוהו (ברכות נ"ד) 'למוד מזקני אומתך' - הכוונה לתקנות שתיקנו חז"ל בכל הדורות. ומכיון שחג חנוכה הוא מדרבנן לכך נוהגים לקרוא את הקטע הנ"ל (איני זוכר אם שמעתי וממי שמעתי טעם זה)".



יד). יהיו הדברים לעילוי נשמת סב משפחתנו, הרב צוריאל שקד זצ"ל, שמדברי תורתו הבאנו במאמר זה. שימש בתפקידי רבנות (כולל גם שחיטה ומילה), הנהגת הקהילה וחינוך בלוב (בכפרים מסיליאתה וזליתן) ובארץ ישראל, אליה עלה בשנת תש"י. ת"ח ושקוד מאוד על תלמודו. נסתלק לבית עולמו זקן ושבע ימים בשבת שובה ח' בתשרי השתא, כשהוא מותיר אחריו משפחה ענפה וברוכה. תנצב"ה.

א). נחלת אבות (מנהגי יהודי לוב), הרב אליהו ביטון, ביריה תשס"ז, עמוד קנט. מנהגי לוב (מהדורת תשע"ו), הרב רפאל סרוסי, ב"ב, עמוד פה. ועוד.

ב). לעת עתה לא מצאתי לשון זו בחז"ל, אלא ברש"י שם "למוד מדברי זקני אומתך", וברש"י ברכות סג. [ד"ה ת"ש (השני)] "למוד מזקני ישראל". וברע"ב על משנתנו הוא כלשון שכותב כאן בפנים. [בהשומר אמת, שבו המקור לטעם זה (יעוין בהערה הבאה), כך כתוב: "לפי מ"ש הרמב"ם שם בפירוש המשניות שלא יבוז האדם לתקנות רז"ל, וחנוכה היא אחת מהם"].

ג). זהו קצת פלא על הרב זוארץ זצ"ל, ששמועותיו של הגאון רבי אברהם חיים אדאדי זצ"ל בספרו השומר אמת בפיו כל היום, ובספר זה עצמו, יהדות לוב, הביאו יותר מפעם בפרק זה העוסק במנהגי העדה, וכאן נתעלמו ממנו דבריו, שהוא הוא המביא טעם זה [סימן לד אות יג, בשם הרב אבר"ך (=הרב אברהם כלפון)].

[הרב זוארץ אף ההדיר מחדש, יחד עם דודנו-זקננו היקר ר' פריג'א תייר ז"ל, את השומר אמת, והם הוציאוהו לאור במהדורה מתוקנת בשנת תשל"ו (יהדות לוב יצא לאור כשש-עשרה שנים לפני כן)].

## ב.

ממשיך הרב זוארץ ומביא טעם אחר, שכפי שהוא מציין שמעו מפיו של עטרת משפחתנו סבא הרב צוריאל שקד זצ"ל: "חג החנוכה נקבע לאחר המאבק הקשה בין היונים שרצו להשכיח מישראל תורה ואמונה לבין העם היהודי שמסר את עצמו על קיום התורה ומצוותיה. ומכיון שלצערנו, חלק ניכר מן העם נטה בזמנו אחרי דעותיהם של היונים (אלה שנקראו בשם: מתיונים), ואלה האמינו - כיונים בשעתם - שאין הישוארות לנפש, ושהעיקר הם חיי העולם הזה, בחינת 'אכול ושתו כי מחר נמות' (ישעיהו כב, יג), על כן נקבע לקרוא קטע זה המזכיר בתחילתו את האמונה בשני העולמות, נגד השקפת המתיונים".

הרב זוארץ כתב שטעם זה "מתקבל גם הוא על הדעת". לענ"ד נראה שהטעם שנתן הרב שקד מובחר יותר מהראשון, יתכן שמפני יותר מסיבה אחת, אך נכתוב אחת פשוטה:

לטעם הראשון, מתעוררת השאלה מדוע בפורים לא מצינו למנהג זה, לומר משנה זו, והרי גם פורים אינו מדאורייתא?! אמנם הגרא"ח אדאדי ב'השומר אמת' (יעין כאן הערה ג) מעיר על כך ומיישב, אך לטעמו של הרב שקד הדיון מתייחר מלכתחילה. [אכן אין הטעמים סותרים אלא מוסיפים האחד על רעהו].



## ג.

זיכני השי"ת ומצאתי מציאה כשרה ויפה<sup>ד</sup>. כותב רבי דוד מנרבונה (בן דורו של הרמב"ן) בספר המכתם (נדפס בגני ראשונים לברכות עמודים קכא-ב), בשם הראב"ד (ההדגשות שלי ואינן במקור): "התקינו שיהא אדם שואל בשלום חברו. איני יודע מתי היתה זה [ה]תקנה. כי לא היתה תקנה זו אלא מפני שהיו אדוקין לע"ז, ואומ' הם' כי לא להזכיר בשם ה', והחסידיים שבהם היו מזכירין אותו אפילו בשאלת שלום, ובבית שני לא היתה אדיקות ע"ז<sup>ה</sup>. ואולי בימי בועז היתה תקנה זו ואע"פ שהיא מאוחרת במשנה. או שמא בימי יוונים היה, שהיו גוזרין על ישראל<sup>ו</sup>,

ד. בבטאון טראבלס של מעלה, בגליונות 3, 41, 52, 63, בהלכות שנערכו ע"י הג"ר ציון בוארון שליט"א - הובא רק הטעם הראשון. לעומת זאת, בגליונות 16 ו-28 מביא ר' משה ג'עאן-זרקנא גם את הטעם השני, אך בלא ציון מקורו [שהוא לכאורה הספר יהדות לוב]. [בגליון 31 של בטאון זה יש ראיון שנערך עם סבא הרב שקד זצ"ל].

ה. גילוי נאות: הגעתי למקור זה ממאמרו של הרב מיכאל אברהם בספר נרו יאיר העוסק בעניני חנוכה, אך הוא דורש שם את הדברים לעניינו ועד כמה שראיתי אינו מזכיר כלל את נושא מנהג יהודי לוב.

ו. כך נדפס בספר המכתם, וכך מצטט הרב אברהם (הנ"ל בהערה הקודמת), ובורר שזו ט"ס וצ"ל 'הס' כלשון הפסוק "... ואמר הס כי לא להזכיר בשם ה'" (עמוס ו, י) [אי לכך גם המילה הקודמת כאן: ואומ' - שהרב אברהם פתח אותה "ואומרים", יתכן וצריך להיות "ואומר", כלשון המשנה בברכות כאן שלוש פעמים. ויתכן גם שצ"ל "ואמר" וכל זה הוא ציטוט הפסוק: "ואמר הס..."].

ז. יעוין בתוספתא סוף מנחות ובגמ' יומא ט' ע"ב בהבדל שבין סיבת חורבן בית ראשון לבין הסיבה בבית שני.

ח. יעוין ר"ה יח ע"ב: "שגזרה מלכות יון גזרה (בדפוס ישן: שמד [וכן הוא בכל המקורות שלפני הצנזורה]) שלא להזכיר שם שמים על פיהם, וכשגברה מלכות חשמונאי ונצחום התקינו שיהיו מזכירין שם שמים אפילו בשטרות..." [את

וכשגברה ידם של בית חשמונאי תקנו זו, ולמדוה מן הראשונים שנאמר 'והנה בועז בא מבית לחם', וכן בירושלמי משמע דבועז תקנה. ובתוספתא: הזקנים הראשונים כשהיו רואין שהתורה משתכחת לישראל היו מבליעין אותה ביניה' שנאמר והנה בועז וגו'. (פ"א) נראה שלא היתה תקנה זו מימי בועז, אבל החסידים שבדור היו עושין לעצמן".

כמובן שלפי דבריו יש בידינו טעם חדש למנהג אמירת משנה זו בחנוכה, שכן התקנה בה עוסקת המשנה, לשאול בשלום חברו בשם, תוקנה "בימים ההם בזמן הזה" – כשגברה יד בית חשמונאי על היונים.

נראה שאין שלושת הטעמים סותרים זה את זה, אלא משלימים.



## ד.

### לחזרה וסיכום:

בטעם אמירת יהודי לוב את משנת "כל חותמי ברכות שבמקדש" בתפילת שחרית של ימי החנוכה, נאמר:

א. המשנה מביאה את הפסוק "אל תבוז כי זקנה אמך" כחזוק ואימוץ לתקנות שתיקנו זקני האומה, וזה מתאים גם לחנוכה שהרי הוא מדרבנן.

ב. כנגד המתיונים שאימצו את כפירת היונים ולא האמינו בהישארות הנפש, מזכירים את התקנה לחתום "מן העולם ועד העולם" – עוה"ז ועוה"ב.

ג. התקנה שיהא אדם שואל את שלום חברו בשם, עליה מדברת משנתנו, תוקנה (אפשרות שמעלה הראב"ד) בזמן שגברו בית חשמונאי, כנגד גזירת היונים לא להזכיר שם שמים.

אכן, "אל תבוז כי זקנה אמך". כמה עמוקים הם שורשי מנהג ישראל!



## ה.

אחר הדברים האלה נודע לי על מנהג יהודי עדן שבתימן, כדבעינן למימר לקמן מיד. שאלתי על כך שני רבנים גאונים שליט"א מחכמי תימן בארצנו הקדושה, וזכיתי לתשובותיהם [טבת תשפ"א. אמנם את רבני קהילת עדן טרם זכיתי לשאול, ואולי בעקבות מאמר זה יתבררו הדברים]:

כבוד הג"ר... שליט"א,

אחר דרישת שלומו וטובתו,

---

הקשר דברי הראב"ד לגמרא בר"ה כבר ציין הרב מיכאל אברהם בשם הרב ישראל שציפנסקי זצ"ל בספרו התקנות בישראל, כרך ב'.



זיכני השי"ת לכתוב מאמר קצר מאוד, המצורף בזה, בקשר למנהג יהודי לוב לומר בימי החנוכה בסוף תפילת שחרית את סוף המשנה דמסכת ברכות, מ"כל חותמי ברכות...".  
 כעת נודע לי שמנהג יהודי עדן לומר בחנוכה את כל לשון המשנה דפרק תשיעי של מסכת ברכות.

מאוד אודה ואשמח אם יואיל כתר"ה שליט"א לאלפני בינה:

- א. האם זהו מנהג מיוחד ליהודי עדן, או שמא נוהג גם בקהילות נוספות בתימן?
- ב. מתי נאמר פרק המשניות, בשעת ההדלקה או בתפילה? בערבית, בשחרית?
- ג. מהו טעם מנהג זה, [האם יש קשר כלשהו לטעם מנהג יהודי לוב]?  
 בתודה רבה מראש, "ומתורתך תלמדנו".

זו תשובת הגאון רבי אבירן יצחק הלוי שליט"א:

"כך כתב בספר נחלת יוסף מנהגי עדן סימן טו, מנהגנו לאחר ת"ע [=תפילת ערבית] ושחרית לומר פרק הרואה מקום, ואחר כך גמרא אמר רבא פשיטא לי וכו' בפ"ב דשבת, וכן כל ח' ימים. והובא גם בספר סידור השלחן מנהגי עדן סימן טו סעיף ו.  
 גם בספר אוצר מנהגי עדן פרק יח סעיף יא כתב שמנהגם בכל ימי החנוכה לאחר תפילת שחרית וערבית לומר בבית הכנסת משנה פרק הרואה מקום, ואחר כך גמרא שבת כג ע"ב אמר רבא פשיטא לי וכו', עד משתמען מיליה כצורבא מרבנן.  
 וראה גם הסדר בסידור שים שלום נוסח עדן בהקדמה.

הדבר אינו נוהג בקהילות אחרות בתימן.

עדן נכבשה על ידי הבריטים בשנת תקצ"ט (1839) והיתה עיר נמל חשובה מאד עבורם. באופן זה נחשפה בדורות האחרונים למסורת ולמנהגים ספרדיים רבים, וקלטה מהם המון. ספק בעיני האם קלטה ישירות מיהדות לוב, אבל סביר ששניהם קלטו ממקור קודם".

וזו תשובת הגאון רבי אביעד אשואל שליט"א:

"שבוע טוב רענן כגן רטוב.

לשאלותיך:

- א. לא ידוע לי על קהילה נוספת מיהודי תימן שנוהגים כך.
- ב. מנהג יהודי עדן כמובא באוצר מנהגי עדן (עמ' קנא) שלאחר תפילת שחרית וכן לאחר תפילת ערבית לומר משנה פרק הרואה מקום ואח"כ גמרא 'אמר רבא פשיטא לי נר חנוכה...' עד 'משתמען מיליה כצורבא מרבנן'.
- ג. אינני יודע מהו המקור למנהגם, בספריהם לא כתבו מקור אלא רק כיצד נוהגים".



הרב ארי כהן\*

מחברי מכון הלכה ברורה ובירור הלכה

## בעניין צומות החורבן בימינו

א. ארבעת הצומות – עפ"י דינא דגמרא \* ב. תוקפם של הצומות \* ג. הלכה שתלויה במציאות \* ד. במי תלוי דין "רצו" \* ה. השלכות הלכתיות מעשיות

### הקדמה

שאלת ביטול הצומות נשאלה במפורש כבר בספר זכריה (פרק ז, א - ו), בתקופת "בשוב ה' את שיבת ציון" של בית שני, לקראת סוף גזירת שבעים שנות גלות (עפ"י אב"ע פס' ה). וכך נאמר (שם פס' ג): **"הָאֵבֶכָה בַּחֲדָשׁ הַחֲמִשִּׁי הַנָּזֵר פֶּאֶשֶׁר עָשִׂיתִי זֶה כָּמָה שָׁנִים"**? הרקע לכך היה כשפנו לברר אם ניתן לבטל את ארבעת הצומות שנהגו בהם כל ימי הגלות [זה היה בסוף שבעים שנות גלות בבל, כשבאמצע בנין הבית הייתה הפסקה בגלל העמים שהפריעו לבניין כמבואר בספר נחמיה (פרקים ד, ו) ועזרא (פרקים ד, ה)].

התשובה ההלכתית לשאלה הנ"ל נדרשה בגמרא מפסוק (שם, ח, יט) וז"ל: **"צוֹם הַרְבִּיעִי וְצוֹם הַחֲמִישִׁי וְצוֹם הַשְּׁבִיעִי וְצוֹם הָעֲשִׂירִי יִהְיֶה לְבֵית יְהוּדָה לְשִׁשּׁוֹן וּלְשִׁמְחָה..."**. אולם יש שתי דרשות שונות על אותו הפסוק, המתייחסות לשני מצבים שונים.

**המצב הראשון:** מקורו בתוספתא (תענית ספ"ג) ומתייחס לימות המשיח, ומביאו הרמב"ם (סוף הל' תענית) וז"ל: **"כל הצומות האלו עתידים ליבטל לימות המשיח ולא עוד אלא שהם עתידים להיות ימים טובים וימי ששון ושמחה שנאמר... יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים"**. הרמב"ם מגדיר את ימות המשיח כשיש מלכות ומקדש, וז"ל (הל' מלכים יא, א): **"המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם"**.

**המצב השני:** **"כשיש שלום"**, כלומר במצב של שלום אך שלא בימות המלך המשיח. אותו פסוק דרשו אותו לעניין – **"ליאסר בהספד ובתענית" (רש"י)**, **"אפילו מתורת רשות" (מאירי)**, אבל הוא לא יהיה לימים טובים ממש. סוגייתנו עוסקת אך ורק במצב השני, ובח"א יבואר בהרחבה הגדרת שלום.

\* ד"ת אלו מוקדשים לע"נ אוהבת הבריות ואהובה עליהם גומלת חסדים, אחותי דינה רחל גרינשפן בת אלחנן דוד יבלח"ט, שנלב"ע ט"ו באב תשע"ו בעודה סבתא צעירה. ולדודי העניו וצנוע אוהב ואהוב על הבריות, זאב שמואל בן ישראל זיו שכל חייו התחזק בעבודת בוראו ונפטר בו' אדר תשפ"ג. וכל הקדושים שנטבחו ונרצחו והחיילים שנפלו על קידוש השם בחירוף נפשם למען כלל ישראל מאז שמיני עצרת.

אין צריך לומר שהדברים הנכתבים כאן הם אמנם הנראה לי להלכה, אך לא למעשה, מבלי שיעבור תחת שבט ביקורתם של גדולים, בפרט במה שנוגע למנהג שהשתרש ונוגע להסכמת הצבור, שלא ניתן לתת תורת כל אחד בידו.



### א. ארבעת הצומות - עפ"י דינא דגמרא

בחלק זה יבואר, מחלוקת הראשונים אם "שלום" זה מלכות או מקדש, וכן שלדעת כל הראשונים, מדינא דגמרא ניתן בימינו לבטל את צומות (למעט סיעת הריטב"א).

מקור הלכה זו נלמד מדרשה שהובאה בעקבות שקלא וטריא בגמרא על המשנה (ר"ה, יח, א, ב) וז"ל: "משנה. על ששה חדשים השלוחין יוצאין: על ניסן מפני הפסח, על אב מפני התענית... וכשהיה בית המקדש קיים - יוצאין (אף) על אייר מפני פסח קטן. גמרא. וליפקו נמי אתמוז וטבת? אמר רב חנא בר ביזנא אמר רב שמעון חסידא: מאי דכתיב כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה. קרי להו צום, וקרי להו ששון ושמחה, בזמן שיש שלום - יהיו לששון ולשמחה, אין שלום - צום. אמר רב פפא: הכי קאמר: בזמן שיש שלום לששון ולשמחה. יש שמד, צום. אין שמד ואין ואלו שלום, רצו מתענין, רצו - אין מתענין. אי הכי, תשעה באב נמי? אמר רב פפא: שאני תשעה באב, הואיל והוכפלו בו צרות".

המשנה מלמדת שהיו שליחים יוצאים לבשר על קידוש החודש בששה חודשים בשנה. אחד מהם הוא חודש אב מפני צום תשעה באב (להלן: ת"ב). הגמרא תמהה מדוע אין יוצאים השלוחים גם על החודשים תמוז וטבת מפני התעניות החלות בהם. במסקנת הגמרא, פירש רב פפא את הפסוק הנ"ל, שיש להבחין בין שלושה מצבים: "שלום", "שמד", ו"אין שמד ואין שלום". במצב שיש שלום אסור להתענות, וחייב שיהיה "ששון" דהיינו "ליאסר בהספד ובתענית" (רש"י), וזה לכו"ע. ויש מצב שחייב לצום לכו"ע, וזהו "כשיש שמד". ויש מצב ביניים של "אין שלום ואין שמד". במצב כזה תלוי ברצונם, "רצו מתענין, רצו אין מתענין". (מי קובע אם רצו, לקמן בח"ד) בגמרא לא מוזכר מצב של יש שלום ויש גזירת מלכות. וי"ל, שעל פי הפשט זה לא הוזכר מכיוון שהמציאות הזאת לא תתכן מכיוון שזהו תרתי דסתרי, אולם עיין להלן.



נחלקו הראשונים בביאור המושג "שלום". ויש בזה שתי שיטות. בית המקדש או שלטון יהודי בא"י.

א). בדקדוקי סופרים (שם אות ט) כתב ש"שמד" היא הגרסה הנכונה במקום "גזירת מלכות שבדפוס" ונשתנה מפני הצנזור (בסוגריים). ברוב הראשונים גם מופיע שמד. המאירי כתב: גזירות לבטל מצוות. בספר צדה לדרך (מאמר חמישי כלל א פ"ה): "אין שלום ואין גזירת המרה". ואכמ"ל בהבדלים משום שכולם נשתנו מחמת הצנזורה. ומ"מ אין מציאות כזאת בשום מקום כיום בעולם. (במהד' מוהר"ק לתוה"א יש לתקן, מ"צרה" ל"שמד". וכן נוסחת הטור בשם הרמב"ן).

**שיטת ר"ח (ר"ה שם) ורמב"ן (תוה"א מהד' מוהר"ק דף רמג):** שלום זה מקדש. ז"ל: "בזמן שיש שלום, כלומר כל זמן שבית המקדש קיים יהיה לששון ושמחה. יש גזרה צום, אין גזרה ואין צום כגון עתה בזמן הזה, רצו מתענין, רצו אין מתענין".

על פי הגדרה זו נמצא שמאז חורבן בית שני ועד ימינו, אנו במציאות של "אין שלום" וכעת תלוי, אם יש שמד או חייב לצום, ואם אין שמד אז ההחלטה תלויה ברצונם לצום אם לאו. לשיטתו לא ברור מה הדין בבית שני בתקופת גזירות שמד של אנטיוכוס, שזה מצב של יש שלום אבל גם יש שמד. לכאורה אין הכרע מלשונו של ר"ח שכתב: "כל זמן שבהמ"ק קיים יהיה לששון, יש גזרה, צום". קשה לקבל שבזמן גזירות אנטיוכוס, אף שהיה מקדש, זה יהיה תלוי ברצונם, שכן הוא גם הניח צלם בהיכל. לכן נ"ל שיש להבין את דבריו כך: יש שלום, ששון! (אבל) יש שמד, (תמיד) צום. בסברת הדבר נ"ל שאם יש שמד אז זה נחשב שהמקדש "לא קיים", כלומר מצב של מקדש מחולל אינו יותר מאשר מבנה וכאילו נחרבה. ולכן גם היה צורך בחינוכו מחדש.



**שיטת הגאונים (אוצה"ג ר"ה דף 32), לכאורה היא כשיטת הר"ח, אך בשני הבדלים.** האחד, שהוא מבוסס על גרסה שונה בגמרא שמובאת גם בדקדקי סופרים (שם אות ט. וכן גרסת הטור סימן תקן והריטב"א ר"ה שם ד"ה ופרקינן). "בזמן שיש שמד ואין שלום, צום. בזמן שיש שלום ואין שמד, שמחה. בזמן הזה, בדורות הללו שאין שמד ולא שלום, רצו מתענין, לא רצו, אין מתענין". לפי שיטה זו, זה תלוי בתרתי לגריעותא על מנת שיהיה צום. לכאורה יש לדייק שאם יש מקדש ויש שמד גם תלוי ברצו, שאם תאמר שחייב לצום אז ביש שמד תמיד יש לצום ללא תלות במקדש, והרי צום יש רק כשיש שניים לרעה. גם אם ניתן לדייק כך, אין חובה לדייק כך. ויש סברה פשוטה שהובאה לעיל בשיטת ר"ח ולמעשה כו"ע כתבו כשיש שמד, חובה לצום. ההבדל השני שבשיטת הגאונים הוא, שלא פירשו מהו "שלום", ולהלן נראה שיש אפשרות אחרת משיטת הר"ח. (הטור וריטב"א שגרסו כנוסחת הגאונים כתבו שזה מקדש, אך את זה העתיקו מהרמב"ן. (בנספח א כל השיטות).



**שיטת הרשב"א (ר"ה שם) והר"ן (על הרי"ף ד"ה ומקשי):** שלום מוגדר כשישראל על אדמתן, ואילו "אין שלום" מוגדר "שישראל בארץ אויב" וז"ל: "בזמן שיש שלום יהיו לששון ושמחה. פי' בזמן שיש שלום שישראל שרוין על אדמתם. אין שמד ואין שלום. כשישראל בארץ האויב אלא שאין שמד, רצו מתענין רצו אין מתענין".

ב). יש לציין ששיטת הרשב"א על ר"ה לא הייתה מוכרת לרוב האחרונים מכיוון שראתה אור במלואה רק לפני כארבעים שנה, וקטע זה לא היה ידוע. החיד"א בפתח עיניים (ר"ה שם) העתיק קטעים וכתב שרובו חסר, אך המהדיר של של מהד' מוהר"ק השלימם מכת"י. האורחות חיים (הל' תענית סע' יח) ציטט את דברי הרשב"א הנ"ל וכתב שזו גם דעת הסמ"ק, אך במהדורות הסמ"ק שלפנינו (סי' צו) זה אינו נמצא. (ראה בהרחבה על שיטת רש"י בנספח ב בסוף המאמר).

ניתן להוכיח שמה שכתב הרשב"א שישראל על אדמתו, כוונתו שזהו דווקא כשישראל שולטים בארצם, ולא כבימי בית שני. מסופר (מגילה, ה, ע"ב) שרבי רחץ בי"ז בתמוז. ונחלקו ראשונים אם רבי גם צם. הרשב"א כתב שכן, אך רק משום שרצה לצום ולא משום שהיה מחויב לצום. ונימוקו, מפני שהיה תלוי ברצו. (ועל כך נרחיב בחלק ב לגבי תוקפו של דין רצו). בתקופתו אין שלטון ישראל אך אין גם שמד. אדרבה, היה הרווחה ליהודים בזכות יחסיו הטובים עם אנטונינוס המושל, כמסופר בכמה מקומות בש"ס. אולם אם נקבל את דברי הרשב"א, הרי שישראל על אדמתו ואין שמד זהו מצב של "ששון" ולא של רצו. מכאן מוכח שמכיוון שהרומאים שלטו, לא הספיק היותם בארץ, אלא צריך דווקא תחת שלטון ישראל! לפי זה, כשהשמונאים גרשו את היונים מא"י וחזר שלטון יהודי, אז באותה תקופה של בית שני לרשב"א לא צמו.

נביא סימוכין ממקורות נוספים שמעמדה ההלכתי של א"י תלוי אם היא תחת שלטון יהודי או לא. הגמרא (מגילה יד, ע"א) מסבירה מדוע לא אומרים הלל בפורים ובחד תירוצא שם מסבירה: "אכתי עבדי אחשורוש אנן". הרמב"ם כתב בפה"מ (מדות א, ג ושם יז, ט) שהיה ציור של שושן הבירה בשער מזרח שבמקדש כדי "שתהיה עליהם אימת מלכות פרס". עבודת ה' אינה בשלמות כשהם "עבדים לעבדים", במקום "עבדי הם".

עוד מצאנו שישב בא"י תחת שלטון גוי נחשב עדיין כנחרב לעניין דין קריעה. וכך פסקו הרמב"ם (תעניות ה, טז - יז) וטוש"ע (או"ח תקסא, א - ב) ז"ל: "מי שראה ערי יהודה בחורבנם אומר ערי קדשך היו מדבר וקורע... וכתב הב"י: "ואפשר דכל שהן בידי גויים אע"פ שיש בהן ישוב, בחורבנן מיקרי, וכן עיקר". וכך גם פסקו המ"ב (שם ס"ק ב) ופאת השולחן (פ"ג ס"ק ב) עפ"י הכפתור ופרח (וכן הביא שכן הסכמת האחרונים מא"י וב"ח שם). ואף האגרות משה (ח"ה, לז) ועוד גדולים פסקו שבימינו אין קורעים על ירושלים מטעם שזה בשלטון יהודי.

וכן עולה מדברי ר' צדוק מלובלין (דברי סופרים - אות יד) בעניין גדר מצוות ישוב א"י אינו אלא כשאין עלינו עול גויים. וז"ל: "מצות ישיבת ארץ ישראל, נראה לי עיקר... שאינו נקרא ישוב אלא בישיבה בשלוח... והיינו שהם אדוני הארץ... ומשחרב בית המקדש אף על פי שלא גלו כולם ממנה, גם היושבים בה אין נקראין יושבי הארץ, ואין להם ישיבה בה אחר שהם עבדים עליה למלכי העמים המושלים שם. כמונו בחוץ לארץ אין זה נקרא ישוב שיושבים בה בישיבה, רק גרות בעלמא". (וכן מצאתי לרמב"ם במו"נ, א', י"א, שכתב שישבה הוא לשון קיום, כמו שנאמר ביעודי ירושלים וראמה וישבה תחתיה, וכן אתה ה' לעולם תשב).

שיטה זו של הרשב"א היא חידוש עצום. לשיטתו, המציאות שלנו היום של שלטון ישראל על אדמתו הופכת לחיוב שלא לצום. אמנם לגבי מה שכתב שהגדרת "אין שלום" זהו "שישראל בארץ אויב", יש שתי אפשרויות להבנה, אך אין נפק"מ ביניהן להלכה. אפשר לומר שכוונתו לחו"ל, וכל מקום בחו"ל הוא מציאות של ארץ אויב. לפי זה אם אין שמד, אף שזה מצב של אין שלום, זה תלוי ברצו לצום. האפשרות השנייה היא "שארץ אויב", כוונתו כשיש שלטון של גויים בא"י, כבימי רבי, ואם כן כל שכן הדין שלא גרע ישראל על אדמתו מלדור בחו"ל לענין שלא יצטרכו לצום. אבל אפשר לומר שחו"ל ללא שמד זו דרגה נמוכה יותר, וזה חובה לצום,

אולם לא מצאנו חילוק בין אם יש שמד בחו"ל או בא"י, ואדרבה בח"ב יש ראשונים בחו"ל שפסקו שיש דין רצו.

המשמעות של שיטה זו היא, שהמציאות של בית המקדש בימי בית שני היא, "מקדש בארץ אויב"! לפיכך אם כנים אנחנו, הרי שמצבנו היום עדיפא מימי בית שני תחת שלטון זר, שזה היה מצב של רצו בלבד. אך לרשב"א ימינו טובים יותר, ולכן אסור לצום. נמצא שלפי זה אף בימי בית שני, רק כשהחשמונאים היו בשליטה, היה אסור לצום, משא"כ שמשלו בנו פרסים, יוונים ורומאים. לשיטה זו נמצאו עוד חברים, לפחות באופן חלקי, כפי שיבואר להלן.



**שיטת המאירי** (ר"ה שם) היא ייחודית ויש להבחין בין שתי הגדרות שונות של שלום על פי שני זמנים שונים: בזמן הבית, ולאחר חורבנו. המשנה שקבעה ששליחים יוצאים על אב מפני התענית, מדברת רק על אחרי החורבן, אבל בזמן הבית היה אסור לצום אף על ת"ב. וז"ל בפהמ"ש (ר"ה שם):

משנה: "וכשבת המקדש קיים היו יוצאין על אייר מפני פסח קטן. ר"ל פסח שני, ומ"מ באותו זמן לא היו יוצאין על אב שהרי לא היה בו תענית".

מכאן יש להבין ששלום הוא כשיש מקדש, גם אם יד הגויים תקיפה עלינו בכך שהם השלטון. לשיטת המאירי דברי המשנה שהיו יוצאים על ששה חודשים, זה בדוקא. לכן כשהמקדש קיים יצאו על פסח שני במקום על ת"ב. זה עולה בקנה אחד עם גרסתו, שמוחק את המילה "אף" על פסח קטן, מפני שזה אינו בנוסף, אלא במקום. לקמן בשיטת הרמב"ם נרחיב על המחלוקת בעניין זה (ראה הע' ג שם).

עוד כתב המאירי בביאורו לגמרא: "אף על פי שבתמוז וטבת היו מתענין לא היו שלוחין יוצאין בהם מפני שאין התענית שבהם חובה בכל זמן. כיצד בזמן שיש שלום ר"ל שאין יד האומות תקפה עלינו אין מתענין בהם אפילו מתורת רשות שהרי נאמר בהם יהיו לבית יהודה לששון ולשמחה אין שלום ואין שמד שיד האומות תקפה עלינו אלא שאין גוזרין עלינו גזרות לבטל את המצות רצו מתענין רצו אין מתענין".

דברי המאירי כאן הם לאחר החורבן שהרי כבר כתב שבזמן הבית אסור לצום. אעפ"כ יש מצב שאסור לצום גם בו. וכאן המאירי הולך כשיטת הרשב"א לעיל, ששלטון ישראל בא"י זהו גם מצב של שלום. לפי זה יש הבדל בין שיטת הרשב"א למאירי כפי שהתבאר לעיל. לדעת הרשב"א שלטון ישראל בא"י היום עדיף על תקופה של מקדש שלא בשליטת ישראל. שרק במקרה שהוא אסור לצום. ואילו לשיטת המאירי יש שני המצבים שונים, מקדש אף ללא שלטון ישראל, או שלטון ישראל אף ללא מקדש, ושניהם שווים במעמדם שאסור לצום בהם.

נראה לי שהמאירי למד זאת מתוך רש"י, ובזה הרווחנו יישוב לקושיית האחרונים על שיטתו של רש"י. וכל האחרונים שדיברו על כך, חלקם לא ראו את המאירי שהודפס מאוחר יותר, וחלקם שראו, לא ירדו לסוף דעתו שיש שתי הגדרות שונות לאותו דין, כלומר שיש

הגדרה שונה ל"שלום" בין בזמן המקדש לבין הגדרתו לאחר חורבן. (ראה נספח ב בסוף המאמר לביאור שיטת רש"י בהרחבה).



**שיטת הרמב"ם:** דומה לשיטת הרשב"א לעניין שחייב להיות שלטון יהודי, גם אם יש מקדש, שאם לא כן, זה מצב של אין שלום, ובמצב כזה כשאין שמד, תלוי ברצו. וכ"כ הרמב"ם בפה"מ (ר"ה א, ו) וז"ל: "בבית שני לא היו מתעניין לא עשירי בטבת ולא שבעה עשר בתמוז, אלא הרוצה יתענה או שלא יתענה. לפיכך לא היו יוצאין על טבת ועל תמוז, אמר ה' כה אמר ה' צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי וכו', כאלו נתן את הבחירה בידם באלו הימים, אם רצו מתעניין בהם או שלא יתענו... והיו מתעניין תשעה באב אף על פי שהוא מסור לרצונם, מפני שהוכפלו בו צרות כמו שיתבאר בתעניות".

הרי לנו מפורש בדברי הרמב"ם שבבית שני היה תלוי ברצו, וכשיטת הרשב"א ששלטון יהודי הוא תנאי הכרחי להגדרת שלום. השפ"א (ר"ה שם) שלא ראה את שיטת הרשב"א (הע' ב), כיוון לדעתו בהסבר הרמב"ם. אעפ"כ הפרדתי שיטה זו משיטת הרשב"א רק מחמת הספק שמא כוונת הרמב"ם מעט שונה ממנו בנקודה אחת. בעוד שהרשב"א הגדיר שלום רק ע"י שלטון ישראל בא"י בלבד, ואין זכר לעניין המקדש, הרמב"ם לא הגדיר שלום בכלל. הוא רק ציין שבבית שני מעמד הצום היה תלוי ברצו. מכאן ניתן ללמוד שהרמב"ם בוודאי מודה לרשב"א שמקדש ללא שלטון ישראל בא"י נחשב "אין שלום". אך עדיין יתכן ששלום לשיטתו תלוי בשני התנאים, מקדש ושלטון ישראל, כי לשיטת הרשב"א תקופת החשמונאים היה שלטון ישראל ללא ספק בו נאסר לצום אף מתורת רשות אבל לרמב"ם שמא מודה לרשב"א רק מפני שגם היה מקדש קיים ושניהם יחד יוצרים את המצב של איסור לצום אף מתורת רשות.

בהקדמה הובא שהרמב"ם פסק שמלכות ומקדש יחד זה יום טוב ושזה יקרה בימות המשיח. לפיכך יש לומר, שהתקופה שאסור להתענות בו אף מתורת רשות היא כשיטת הרשב"א, דהיינו רק מלכות. לא אכחש שאין הוכחה זו מוכחת ושערי תירוצים לא ננעלו, מפני שאפשר לחלק בין מלכות משיח למלכות החשמונאים, ששם אולי רק בתוספת המקדש יאסר לצום. אך השכל הישר מבין שזו דחיה בעלמא מפני שהרמב"ם עצמו כתב על מלכות החשמונאים שאינם משבט יהודה, ז"ל: (חנוכה ג, א) "שחזר מלכות לישראל יתר על מאתים שנה עד החורבן השני". וחז"ל תקנו את חנוכה על כך (לא על נס פך השמן, וכהוכחת המהר"ל שבת שם) והם ימי הלל והודאה שנאסרו בצום ואף שבטל מגילת תענית, ימי חנוכה לא בטלו, וגומרים בהם את ההלל. עוד י"ל לכל השיטות, שלום מתקיים בתנאי אחד: או מקדש (ר"ח) או מלכות (רשב"א) או כל אחד מהם בפני עצמו (מאירי). לפי זה היתכן שהרמב"ם יחייב את שניהם, אלא, ישרים דרכי ה, ואם צריך שניהם זה מתאים לשיטת הריטב"א שפסק כן. (ועיין לקמן הקשר שבין פסיקת ההלכה לבין היחס לבית שני שהרמב"ם מתאים שם לשיטת הרשב"א שבית שני היה רק פקידה צרפהו לכאן).

מתוך בירור זה עלה בידינו שהרמב"ן ור"ח סבורים שמקדש ללא שלטון ישראל עדיף הוא משלטון ישראל ללא מקדש. המאירי סבור שאין עדיפות למקדש על שלטון ישראל וכן להפך,

אלא מעמדם שווה. ואילו הרשב"א ור"ן סבורים ששלטון ישראל עדיף ממקדש ללא שלטון ישראל.



**שיטת הריטב"א** (ר"ה מהר"ק מוהר"ק דף קסו - ז וגם תענית כו, ב): הוא שיטת יחיד, והמחמיר ביותר. לפיו אין לבטל צומות מד"ק, אלא רק כשיש מקדש ושלטון יהודי, דהיינו בימות המשיח. וז"ל: **"אפשר היה לומר כי מעולם לא נתבטל מישראל לאחר החורבן תענית בתמוז וטבת כי האיך תכפל ותקום פעמים צרה ויהיו אוכלים ושותין בהם, אלא חומרי תענית הוא שנתבטלו מהם שלא יאסרו בהם אלא באכילה ושתיה ושלא יפסקו מבעוד יום, ורבי לא עשה ב"ז בתמוז אלא רחיצה אבל לא אכל ושתה"**.

על דברים אלו חזר הריטב"א במסכת מגילה (ה, א ד"ה אמר ר"א) בסיפור רבי וז"ל: **"לדידי מסתבר שלא תלו הנביאים ברצו אלא חומר התענית דהיינו רחיצה וסיכה ונעילת הסנדל אבל לא לאכילה, שאין בדין שיהא בית אלקים ועיר הקדש חרבה ואנו אוכלים ושותים, והיינו דקאמר שרחץ ודוקא רחץ וחביריו (הכוונה לשאר עיניו), אבל לא אכל. ובזמן הזה ג"כ שאין שמד ואין שלום חייבין אנו להיאסר באכילה מגזירה הנביאים ולא בתורת מנהג מלבד"**. וסברתו: **"והטעם לפי שהיו יודעין שסוף בית שני זה ליחרב ושיהא גלות זה שאנו בו, ובנין בית שני לא חשיב להו כולי האי דליהוי נגדר הפרץ הראשון, ולפיכך לא עקרו גזירתן לגמרי, אלא אמרו כי בזמן שיש שלום כלומר שישראל שרויין על אדמתם ובית המקדש קיים יהיו לששון ולשמחה"**. (ר"ה שם עמ' קסד).

זו שיטת יחיד ויש בה כמה דברים דחוקים: א. הדוחק הלשוני שיש בפירושו לדברי הגמרא, **"רצו מתעניין"**. בעוד שלכולם ברור שמדברים על הצום עצמו, לריטב"א **"מתעניין"**, פירושו החומרות של התענית. (הרמב"ן קרא לחומרות תקנת הנביאים, מפני שבעין דאו' תקנו כיוה"כ).

ב. מתוך מה שקבע כאן: **"מעולם לא נתבטל מישראל לאחר החורבן תענית"** וכן **"שלא תלו הנביאים ברצו אלא חומר התענית"** יחד עם מה שנביא לקמן (בסוף חלק זה ובחלק ב) הריטב"א מניח הנחת יסוד שאין עליו ראיה כגון **"שלא נעקרה לגמרי גזירה ראשונה... ולפיכך לא עקרו גזירתן לגמרי"**. לשיטתו הצום היה ונשאר מד"ק שלא ניתן אח"כ להתחרט עליו עד שיהיה מקדש ושלטון ישראל. וחבר אחד בלבד מצאתי לו שמביא את דבריו תדיר, והוא הנמוק"י (תענית כח, ב). וז"ל: **"והא דאמר ר' רצו מתעניין רצו אין מתעניין כתבו ז"ל כך הייתה תחילת הגזירה של נביאים ובבית שני רצו כל ישראל וקבלו עליהם ואי אפשר לשום אדם לפרוץ גדר"**. אולם עדיין יש ספק שכן חידושו למגילה (ה, א) כתב כשיטת שאר הראשונים שרק ציטטו שיש דין רצו (וכבר העיר שם על כך הרב בלוי בהע' שם). היות שלא ניתן לקבוע איזה נכתב קודם, אין לדעת ממה חזר בו לכאורה. מ"מ הם שיטת יחיד נגד כולם, שאין לבטל צומות עד ימות המשיח. אבל כאמור לעיל בשיטת הרמב"ם, זהו מצב רביעי של יו"ט ולא רק אסור לצום.





### מחלוקת רמב"ם מאירי אם צמו בבית שני על ת"ב

הרמב"ם הנ"ל חולק על המאירי שסבר כל ימי בית שני היה אסור לצום, ושם התבאר שיש מחלוקת בגרסת המשנה. המאירי בסיפא של המשנה השמיט את המילה "אף", ולמד שבזמן המקדש כשיצאו על פסח שני, אז לא יצאו על ת"ב כי היה אסור לצום. אולם הרמב"ם גורס במשנה עפ"י מהד' הרב קאפח בגרסת המשנה של הרמב"ם עצמו, כפי שכתב בהקדמתו) "אף" על פסח קטן, ולכן המשמעות היא, שגם בזמן המקדש יצאו אף על פסח שני, ובא לחדש שאז יצאו על שבעה חודשים, כלומר בנוסף למה שיצאו על ת"ב בזמן הבית<sup>1</sup>.



### שיטת שאר כל הראשונים

שאר כל הראשונים הביאו את הדינא דגמרא ורק ציטטו "רצו מתענין, רצו אין מתענין", רובם סברו שזה רק מנהג או דרבנן, וממילא תוקפו של דין רצו שריר בריר וקיים. וכן כמעט כולם לא התייחסו להגדרת שלום, ואין בידינו להכריע מהי דעתם. הסיבה לכך היא משום שעל שיבת ציון, היו רק כחולמים ולא הייתה לזה חשיבות לדורם, שמחורבן בית שני ועד לימינו אנו, קרוב לאלפיים שנות גלות, המצב לא השתנה, אין מקדש או מלכות ישראל, וממילא הכל תלוי בשמד כדינא דגמרא. אבל חלוקה זו יש לה חשיבות לימינו, שכן אם כשיטת הרשב"א, הרי ששלטון יהודי הופך את הדין של רצו לאיסור לצום.

את הרשימה המלאה של הראשונים אשר העתיקו את דברי הגמרא כפשוטם תמצא בנספח א שבסוף המאמר. המטרה הראשונה בהבאת כל שיטות הראשונים היא להראות שיש כאן בוודאי רוב מנין של ראשונים שהסכימו שדינא דגמרא נוהג גם בדורם, (ועל כך נרחיב בח"ב). וכן, למעטים שכן הגדירו מהו "שלום", נוכל למנותם.

**מסקנה:** המעיין שם ימצא שלגבי הגדרת שלום, המצב שקול, עם נטייה קלה לטובת מקדש באופן כמותי. אלא שהמאירי בסוגיא זו קובע סיעה בפני עצמה ומטה את הכף בכמות סיעות הראשונים כך שיש שתי סיעות לכל צד. זאת, משום שפירושו אינו לא כרמב"ן ולא כרשב"א, אלא הוא סבור שכל אחת משתי ההגדרות לכשעצמה, מוגדרת כשלום. זו הדרך הנכונה להכריע במחלוקת ראשונים, לא עפ"י כמות האומרים (שכן רבים כתבו מה שכבר התקבל במקומם, ולא מתוך הכרעה של ראיות בסוגיא וכאן רש"י הוא מקור דברי המאירי. וראה בהרחבה בנספח ב' בסוף המאמר). שאר הראשונים שהם הרוב הכמותי, לא עסקו בשאלה שלא היתה מעשית בזמנם, מפני שלא היה שלטון ישראל וגם לא מקדש. לכן הסתפקו בהבאת דינא דגמרא של דין רצו שנהג בימיהם, ולנו אין יכולת להכריע בשאלת הגדרת שלום לשיטתם.

ג). הר"י מלוגיל בפירוש המשנה (ר"ה, א, ה) גרס אף כמו הרמב"ם אך הסביר כמאירי ונדחק בפירושו וכתב: "והאי אף לאו אכולהו ששה קאי דהא על אב לא היו שלוחין יוצאין". אבל הרמב"ם בפירוש כתב שזה היה תלוי ברצו בימי בית שני. גם התשב"ץ (ח"ב, רעא) הקשה: "ואם בזמן שביהמ"ק קיים היו מתענין באב, א"כ קרא דכתיב דהוי ששון מתי יהיה זה? נראה שמה ש' הרב ז"ל בזה הוא טעות סופר והמעייין בסוגיית הגמרא יבין זה כי מפורש הוא שם". אולם מאחר שגם הרשב"ץ לא ראה את שיטת הרשב"א, התשובה היא בתקופת החשמונאים שחזרה מלכות לישראל.

## הקשר בין פסיקת הראשונים לבין יחסם לתקופת בית שני

תקנת הצומות מד"ק בנויה על העיקרון של הכרת הטוב בחסדי השם. ככל שגדול יותר החסד אסור להיות כפוי טובה ויש לתת הודיה על כך. לכן לעתיד לבא בימי המשיח הצומות יהפכו לימים טובים. במציאות של היעדר משיח צדקינו, קבעו שלוש דרגות של איך להתייחס למצב. יש שלום חסד גדול שאסור לצום עליו. יש שמד זהו הסתר פנים שחובה לצום. ודרגת ביניים שאין שלום אבל גם אין שמד. ובוזו קבעו שהפה שאסר הוא שהתיר, שתלוי ברצו עצמו אם לצער עצמם או לא.

על סמך עיקרון זה ניתן לקבוע שפסיקת הראשונים קשורה ליחס שלהם למציאות של בית שני. ונבאר:

**הריטב"א** פסק שמעולם לא הותר מד"ק ביטול הצומות (אלא רק ביטול החומרות הנלוות לצום). זאת הדעה המחמירה ביותר. אכן היחס שלו לבית שני הוא החמור ביותר בהתאם ולכן כתב: "והטעם לפי שהיו יודעין שסוף בית שני זה ליחרב ושיהא גלות זה שאנו בו, ובנין בית שני לא חשיב להו כולי האי דליהוי נגדר הפרץ הראשון". כלומר שהגלות שאנו בה כיום היא כמעט המשך ישיר לגלות שלפניה כי תקופת בית שני הספיקה לכפר מעט מאד, אך לא מספיקה לכפר על עוונות מבית ראשון (לא נגדר הפרץ הראשון).

**הרמב"ן** הוא המקל ביותר, וסבור שהיה אסור לצום שכן המקדש הוא מצב של שלום. לשיטתו לא צמו אפילו בת"ב, אף שלא היה שלטון ישראל. אכן הרמב"ן בבית שני ראה בזה תקופת גאולה. כך עולה מתוך פירושו עה"ת (ויקרא כו, טז) שהסביר את הקללות של פרשת בחקותי על חורבן בית ראשון והברכות שם על "גאולת" בית שני. מצד שני לשיטתו מקדש הוא במעלה יותר גבוהה משלטון ישראל. משום כך לאחר שנחרב - כך גודל הנפילה עד שיש לצום עד שייבנה שוב (מצד שהורגלו). גם המאירי סבור שזו גאולה חלקית, אלא שחולק על הרמב"ן לגבי שלטון ישראל, שזה שווה ערך במעלה שלו למקדש ודי שיש אחד מהם וייאסר לצום.

**הרשב"א** (ורמב"ם לע"ד) שסבור ששלום מוגדר רק אם יש שלטון ישראל, הדברים מתאימים לדברי האברבנאל החולק על הרמב"ן. בפירושו עה"ת (דברים כח, מט) האברבנאל מצייר ציור קודר מאד של בית שני (ראה שם בהרחבה), ומסיים שם שכל תקופת בית שני נחשבת "בכלל גלות ראשון". הוא מכנה את התקופה "פקידה", ביטוי שלקח מנבואת ירמיה (כט, י), וז"ל: "אחרי מלאת לחרבות ירושלים שבעים שנה אפקוד אתכם, רוצה לומר בפקידה ומנוחה". כלומר בית שני זה המשך גלות, אבל מתוך מנוחה<sup>1</sup>. הסיבה שלשיטתו תקופת בית שני אינה יכולה להיקרא גאולה, אף אם יש מקדש בתוכם, כי עדיין היו עבדים לפרסים. לכן לשיטתו גם בזמן הבית צמו מדין רצו. ומכיוון שלא הייתה זו גאולה, אלא רק "פקידה", גם הנפילה היא ממדרגה נמוכה,

(ד). נ"ל שלקח זאת מר' חסדאי קרקש בספרו אור ה' (מאמר ג ח"א כלל ח - פרק ב) ז"ל: "האמת הגמור לפי מה שיראה, שהגלות הוזה שאנחנו בו, הוא הגלות שנמשך מחורבן הבית הראשון, שנרמז בתורה במילת ונושנתם בארץ, אלא שבימות עזרא נפקדו, כאמרו 'כי לפי מלאת לבבל שבעים שנה אפקוד אתכם'. הנה, שלא היתה גאולה שלמה, אלא פקידה בלבד:

קלה יותר, ולשיטתו דין רצו נמשך בכל הדורות והיה אפשר שלא לצום. אך מכיוון שלשיטתו שלטון ישראל הוא במדרגה מעל מקדש, היום ייאסר לצום.



### סיכום ומסקנת חלק א

מצבנו כיום מוגדר כ"אין שלום ואין שמד" ולכן הדין הוא שתלוי אם רצו לצום, מתעניין. לא רצו לצום, אין מתעניין. יש גם שיטת יחיד של הריטב"א, שמעולם לא הותר שלא לצום. (הריטב"א סבור שדין רצו זה רק לענין החומרות כמו בת"ב שתלוי ברצו ורק בשאר צומות, אבל אין דין רצו לגבי הצום עצמו).

נחלקו ראשונים בהגדרת שלום. י"א (ר"ח רמב"ן) שזה בהמ"ק. וי"א (רשב"א ומאירי) שזה שלטון ישראל בא"י. במציאות של היום שיש שלטון בא"י, לדעה זו אסור היום לצום. לדעת האומר ששלום זה מקדש, אין שלום כיום, אך מכיוון שאין גם שמד, זה תלוי ברצו אם להתענות או לא. נמצא שלכל הראשונים, אין איסור לבטל היום צומות עפ"י סוגיית הגמרא. לכן מצד דינא דגמרא בלבד, לכאורה אם נרצה לצאת י"ח כולם, עדיף שלא לצום, כי לרשב"א ומאירי אסור לצום, ולר"ח ורמב"ן מותר שלא לצום. (אך עיין בסיכום בסוף המאמר. אציין שהמאירי והרשב"א הם שתי סיעות שונות כי למדו את הסוגיא בשונה ובכ"ז הגיעו לאותו מסקנה הלכתית. לעומת הרמב"ן ור"ח שזה סיעה אחת. לכן יש יותר משקל לשיטת הרשב"א ומאירי. ועיין גם בסוף המאמר "סקירת מאמרים" א. אות ה).



### ב. תוקפם של הצומות

בחלק זה יבואר שיש מחלוקת אם תוקף הצומות הם מדין ת"צ או ת"י. גם לסוברים שדינם כת"צ, דין "רצו" נוהג לכל הדעות, וגם אם כבר רצו וקבלו והורגלו בהם לצום, אין החיוב מד"ק אלא רק אם יש שמד.

בטרם נביא את שיטות הראשונים נקדים לגבי הבדלים שבין תענית ציבור (להלן ת"צ) לתענית יחיד. (להלן ת"י). בתענית ציבור נוהגים בכל החומרות של התעניות מדאורייתא, דהיינו כשל יוה"כ ותעניות על צרות כמבואר במסכת תענית. זה כולל צום מבעוד יום, איסור רחיצה וסיכה, נעילת הסנדל ותשמיש המיטה. בתענית יחיד לא נוהגים כל אותם דברים מלבד הצום, וכן שהוא מתחיל מהיום. כמו כן בת"צ אין צורך בקבלה לפני הצום, כי כל הציבור מחויב בה, ואילו ת"י צריך קבלה לפני כן. לפי זה, אם הצומות נקבעו כת"י הם לא יכולים להפוך לחובת ציבור שכן צריך קבלת כל יחיד, ואילו אם נקבעו כת"צ גם ללא קבלה הם מחייבים את כל הציבור.

תוקפם של הצומות תלוי בפרשנות הראשונים לשני סיפורים על רבי שבחר באפשרות של "לא רצו", האחד לגבי ת"ב והשני לגבי י"ז בתמוז. בגמרא (מגילה ה, ע"ב) מסופר: "אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא: רבי נטע נטיעה בפורים, ורחץ בקרונה של צפורי בשבעה עשר בתמוז,

ובקש לעקור תשעה באב, ולא הודו לו (רש"י: - מתשעה באב). אמר לפניו רבי אבא בר זבדא רבי לא כך היה מעשה, אלא תשעה באב שחל להיות בשבת הוה, ודחינוהו לאחר השבת, ואמר רבי הואיל ונדחה ידחה, ולא הודו חכמים. קרי עליה: טובים השנים מן האחד."

לכל השיטות, בימי רבי המצב היה של "רצו" מפני שלא היה שמד והיתה רווחה, כמבואר במקומות רבים בש"ס, על החברות של רבי עם הקיסר אנטונינוס, אך גם לא היה מקדש ולא שלטון ישראל. מוסכם על כל הראשונים שהמעשה שעשה ב"ז בתמוז אינו בסתירה להלכה והלכה כמותו, מפני ששם לא כתוב שלא הודו לו. לגבי המעשה שבא לעקור ת"ב, נחלקו מה ביקש רבי לעקור, אך אין נפק"מ להלכה, שהרי לא הודו לו חכמים. אבל כן ניתן ללמוד משם על תוקף דין רצו.



**הרמב"ן** (תוה"א שם), שעליו סומך הטור, וכן ראשונים רבים, מסבירים שכל ארבעת הצומות יש להם דין של תקנת נביאים וזה מד"ק. כמו כן, התקנה הייתה שהצום יהיה ת"צ. וכן שכל הצומות הוקשו יחד בדרשת רב חמא ב"ב (ח"א) וממילא אין הבדל בין ת"ב לשאר צומות ולכן גם לא ניתן להפריד בין החומרות של הצום לצום עצמו. וז"ל: "ומסתברא דכולהו ארבע צומות תענית צבור הן, ונביאים גזרו אותם וכל חומרי תענית עליהן, מפסיקין בהן מבעוד יום ואסורין ברחיצה ובסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המטה כת"ב, וקרא מקיש להו לתשעה באב. אלא האידנא כיון דבזמן דליכא שמד בטיילין, רצו ונהגו להתענות בהן ולא רצו לנהוג בהם בחומרות הללו, אבל מעיקר התקנה ודאי אסורין הן בכולן דלא גרעה גזרת נביאים' מגזרת בית דין בתעניות אמצעיות ואחרונות, וכל דתקון נביאים כעין דאורייתא תקון, תשעה באב וד' צומות כיום הכפורים לעיניו." עפ"י הסבר זה הוא מסביר שרבי גם לא צם. וז"ל: "רבי נטע נטיעה בפורים ורחץ בקרונה של צפורי בשבעה עשר בתמוז ובקש לעקור תשעה באב, כלומר שעקר שבעה עשר בתמוז משום דאין שלום ואין שמד היה בימיו ומשום הכי רחץ, הא מעיקר דינא אסור הוא ברחיצה למתענין בו. וליכא לפרושי שרחץ והתענה בו, דהא אפילו תשעה באב בקש לעקור.... אלא מיהו האידנא פוק חזי מה עמא דבר."

מה שסיים הרמב"ן: "מיהו האידנא פוק חזי מה עמא דבר" משום שאינו יודע עפ"י שיטתו ליישב איך קרה שהמנהג הוא שהפרידו את החומרות, כשמעיקר הדין זה אסור. הרשב"ץ (שו"ת תשב"ץ, חלק ב, סימן רעא) לאחר שהקשה עליו, כתב: "והמובן מדבריו הוא שכן הוא הדין אלא שהמנהג אינו כן", וכוונתו שמקלים בשאר צומות כת"י אף שמעיקר התקנה כל הצומות הושוו לת"צ ואין הפרש ביניהם. נמצא שלרמב"ן ת"ב הוי ת"צ, ובשאר צומות הוי ת"י מצד המנהג ושלא מעיקר הדין. וכך מסכם הרמב"ן (והעתיקו לשונו בטור תק"ן, אבודרהם ועוד) את מסקנת ההלכה מתוך ביאור הגמרא בר"ה וז"ל: "יש שלום היינו בזמן שבית המקדש קיים, יהיו לששון ולשמחה. אין שלום, כגון בזמן חורבן ואין שמד במקום ידוע בישראל, רצו רוב צבור ונסכמו שלא להתענות, אין ב"ד מטריחין עליהם להתענות, לפיכך אין שלוחין יוצאין. רצו רוב צבור להתענות, מתענין. ועכשיו כבר רצו ונהגו להתענות בהם וקבלום עליהם, לפיכך אסור ליחיד

לפרוץ גדרן, וכל שכן בדורות הללו שהרי בעונותינו שרבו, יש שמד בישראל ואין שלום, הילכך חייבין הכל להתענות מדברי קבלה ותקנת נביאים".

גם כאן אין לדייק שיש חובה היום לצום, הרמב"ן מדגיש שהסיבה שבדורות הללו צמים זה בגלל שרצו ונהגו וקבלו עליהם, ומה שסיים: "הילכך חייבין הכל להתענות מדברי קבלה ותקנת נביאים", מוסב על שלפניו, כלומר: "בדורות הללו שהרי בעונותינו שרבו, יש שמד בישראל ואין שלום", לכן זה הופך להיות מדין ד"ק. משא"כ אם אין שמד, שאז החיוב רק מצד שנהגו ואסור ליחיד לפרוץ גדר.



**התוספות (ד"ה ובקש)** גם סבורים שזה ת"צ, אך חולקים הם על קביעת הרמב"ן שדין רצו לא מאפשר להפריד בין החומרות לצום. הם סבורים כדברי הריטב"א (דף קסה) שכתב: "וכשם שהיה מותר לעקור לגמרי, כך היו רשאים לעקור מקצתם". ואין בזה איסור "החולק על בית דין גדול בחכמה". וז"ל התוס': "ובקש לעקור תשעה באב ולא הודו לו - קשה היכי סלקא דעתך דהאי תנא [דרבי] היה רוצה לעקור ט' באב לגמרי... ועוד דהא אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו וא"כ גדול הימנו בחכמה ובמנין? ויש לומר דלא רצה לעקרו אלא מחומרא שיש בו יותר משאר תעניות".

**התוספות (שם ד"ה ורחץ)** חולקים על הרמב"ן לגבי שאר צומות וקובע שדינם כת"י ורק בגלל שמסתמא קבלו על עצמם לצום זה מחייב כבכל ת"י, וממילא בת"י אין חומרות. (ועיין עוד במסכת תענית מחלוקת הראשונים בדף יא, ב ודף יב, ב שאין ת"צ בבל אלא ת"ב). שיטתם עולה בקנה אחד עם כל שאר הראשונים (בכ"א), הסבורים באופן פשוט שבזמנם היה דין רצו וכ"ש בימינו. וז"ל: "ורחץ בקרונה של צפורי - ...ואם תאמר מאי איריא לרחוץ אפי' לאכול נמי מותר כדתניא בר"ה אין צרה ואין שלום רצו מתענין לא רצו אין מתענין? וי"ל דכיון דקבלוהו כבר אבותינו על עצמם מסתמא גם הם קבלוהו".

נמצאת מחלוקת בין שני התוס' אם שאר תעניות דינם כת"י או כת"צ, אבל שניהם מסכימים שמעיקר הדין מותר שלא לקבל עליהם את החומרות. (בב"י או"ח תקסז הביא מחלוקת בין הריב"ש שדייק בטור ששאר צומות הוי ת"י, לעומת תוס' ברכות יד, א, שסבורים שזה ת"צ).



**שיטת הרשב"א:** מחמיר כרמב"ן שכל הצומות הם ת"צ ושאינן לפצל בין החומרות לצום עצמו, מצד ת"ב (וכ"ש את החומרות וכ"ש גם בשאר הצומות). וטעמו, משום שזה עצם המשמעות של ההיתר של "רצו", שהדבר יהיה מסור בידם. וכל מעשי רבי מעידים שהכל תלוי ברצו, אף להקל. ואם החמירו, גם זה רק מצד שרצו, ואז גדר האיסור הוא מצד "הנהגת הדורות".

וז"ל (מגילה שם): "הקשו בתוס'... והא אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו... והם תירצו... ואינו מחוור בעיני כלל... אלא מסתברא דאין זה מבטל דברי ב"ד חבירו דאלו תקנה ראשונה בתנאי היתה... אין שמד ואין שלום רצו מתענין, רצו אין מתענין ואפי' תשעה באב דאכולהו

כתיב שמחה, והא דמחמרינן בט' באב הנהגת הדורות היתה הואיל והוכפלו בו צרות, וכדאיתא התם בר"ה והלכך אלו רצה רבי לעקרו לא מבטל דברי ב"ד שגדול ממנו הוא, ואף על פי שבו היו השלוחין יוצאין ולא על השאר כדאיתא התם ואף על פי שנהגו להתענות אף בשאר, הואיל ולא קבלו עליהם חומרא כט' באב ולא הוכפלו בהם צרות לא חששו להוציא שלוחים עליהם, כנ"ל".

ובר"ה (שם) הביא ראיה שגם אם כבר נהגו, עדיין הברירה אם לצום בידם, שכן לשיטתו צמו בבית שני כי לא היה שלטון ישראל. ואם כן, כבר הורגלו לצום בזמן הבית ובכל זאת אחרי שנחבר אמרו מכיוון שאין שמד תלוי ברצו, ולכן לא יצאו שלוחין אלא על ת"ב בלבד. וז"ל: "מסתברא אף שהורגלו להתענות לא רצו עכשיו להתענות אין מתענין, דהא הכא דהורגלו להתענות כיון דאקשינן דלפקו עליהו שלוחין, ואפ"ה אמרינן דלא אכפת לן אי לא עבדי להו בזמניהו, דהא אלו רצו שלא להתענות כלל אין מתענין. ורחוק הוא לומר דאלו רצו מעיקרא שלא להתענות אין מתענין, קילי. ואפילו קבלום עליהם והם חייבים להתענות אין חומר תענית עליהם כדי שנקפיד לשלוחים שיתענו בזמן".

הרי לך מפורש שגם בת"צ, דין רצו תקף בכל הדורות אפילו כלפי צום ת"ב, ומה שמחמירים זה רק מצד "הנהגת הדורות", כלומר מכח מנהג, וכל זה אפילו אם הורגלו לצום. אולם לגבי מה שסיים "ורחוק הוא לומר", לעיל ראינו שזו שיטת הריטב"א ותוס'.



הר"ן (על הרי"ף ר"ה ובחידושו) הביא את הרשב"א הזה מבלי להזכירו, ואח"כ את דברי הרמב"ן לעיל, ששניהם התייחסו לתקופתם, ושיש ביניהם מחלוקת. הרשב"א כתב "אף שהורגלו להתענות לא רצו עכשיו להתענות אין מתענין". גם הרמב"ן כתב לעיל: "ועכשיו כבר רצו ונהגו להתענות בהם וקבלום עליהם, לפיכך אסור ליחיד לפרוץ גדרן". אך הרשב"א לעיל הביא ראיה על כך שאף אם הורגלו עדיין לא בטל דין רצו, ואילו לרמב"ן משמע שמפני שהורגלו אסור ליחיד לפרוץ גדר. הרמב"ן לא יכול לתרץ כסברת התוס' וריטב"א לעיל, מפני שהרשב"א והרמב"ן מסכימים שכל ארבע התעניות הן ת"צ והושוו לכל דיניהן מעיקר הדין. אבל הרמב"ן לשיטתו ישיב שבימי בית שני בכלל לא צמו, כמו המאירי, אלא רק אחרי החורבן, וממילא לא הורגלו, ואין ראיה.



שיטת הריטב"א כבר הובאה לעיל בח"א וקחהו משם. אבל נדגיש שגם לשיטתו הוא מודה שדין רצו נוהג בכל הדורות עד ימינו, אלא שדין "רצו" נאמר רק על חומרות של ת"צ, אך מעולם לא הותר שלא לצום באף צום וזה מד"ק עד ביאת המקדש תחת שלטון ישראל. לפי זה נמצא שהוא מקל טפי משאר ראשונים, ששאר צומות מעיקר הדין הם ת"י, כי תלוי ברצו, ורק ת"ב דינו מצד שנכפלו בו הצרות וקבלו עליהן כת"צ. יוצא שלמרות שזה ת"י כי אינם צריכים לנהוג בחומרות, אבל הצום הוא חיוב. והרי כל הענין של ת"י הוא שזה רשות שהוא צריך

לקבל על עצמו?! דוחק נוסף יש בשיטתו, שכן אם שאר הצומות יש להם דין של ת"י, אז צריכים קבלה למרות שזה חובה מד"ק לשיטתו. הריטב"א בעצמו מסתפק בזה וז"ל: "אלא דמכל מקום אפשר דבעו קבלה מבעוד יום כתענית יחידים משא"כ בט"ב". (ראה בשו"ע או"ח תקן, סע' ד ובגר"א שם).



**שיטת הרמב"ם:** בח"א כבר ביארנו שהרמב"ם סבור שיש דין רצו וסמך על מה שכתב בפהמ"ש. ולמעשה אין אחד שיחלוק על כך, שהרי אותו מצב ביניים נובע מהסבר רב פפא לדרשה של דין "רצו". אפילו הריטב"א מודה שיש דין רצו, אלא שהוא חידש זאת על החומרות ולא על התענית. ולענין תוקפו, לשונו בפהמ"ש מעידה שדין רצו הוא חלק מד"ק אף שזו דרשת רב פפא. שכן בפהמ"מ הסביר: "ובבית שני לא היו מתעניין לא עשירי בטבת ולא שבעה עשר בתמוז, אלא הרוצה יתענה או שלא יתענה... כאלו נתן את הבחירה בידם באלו הימים, אם רצו מתעניין בהם או שלא יתענו".

כלומר, שלגבי המצבים שהחלטה נקבעה בעל כורחם, דהיינו "קרי להו צום, וקרי להו ששון" כגון שלום – שאסור לצום או שמד – שחובה לצום, זה בוודאי מפורש בד"ק וזה תוקפם. אבל מצב הביניים, שאינו קבוע אלא משתנה כאילו עפ"י רצונם, היה מקום לומר שזה אינו מד"ק, אולם מכיוון שזה נובע מדיוק מתוך לשון הכתוב, הרי זה גם כמפורש בד"ק וממילא גם כשרצו לבטל, זה מד"ק. בכך מיישב מדוע אינו נחשב לבי"ד שמבטל דברי בי"ד חברו, ובדומה לשיטת הרשב"א. וכן מדויק מלשונו בהלכותיו (תעניות ה, א, ד) שלא הזכיר בכלל חיוב מד"ק בהלכה א וכתב: "יש שם ימים שכל ישראל מתעניין בהם מפני הצרות שארעו". והניסוח המבורר היה צריך שיכתוב את מקורם לפני טעמם כך: "מתענים בהם מד"ק", ולא "מתענים בהם מפני הצרות". לעומת זאת, הוא חיכה עד להלכה ד וכתב: "ארבעת הצומות האלו מפורשין בקבלה". ולפיכך יש לדייק היטב בלשונו, שגם שם לא נקט לשון חייבין מד"ק שכן זה רק נכון כשיש שמד, אך כשאין שמד זה תלוי רק ברצונם (ושתיקתם של ראשונים גם צריכה לימוד). וכן דרכו של הרמב"ם לפעמים להימנע מלפרסם דבר שמעיקר הדין מותר, אך אינה ממידת חסידות.<sup>ה</sup> אך הקפיד על ניסוחו למי שבקי במקורות, בגדר "כבוד ה' הסתר דבר, וכבוד מלכים חקור דבר". ומאן מלכי – רבנן!

מאותה סיבה ניתן להסביר מדוע הרמב"ם בהקדמה ל"פירוש המשנה" (ד"ה החלק החמישי), שמסביר על החלק של תושב"ע "התקנות", השמיט את תקנת הצומות מהדוגמאות שנקט שם. וז"ל הרמב"ם (מהדורת הרב שילת, עמ' מב): "ואסור לעבור עליהם בשום פנים הואיל והסכימה עליהם האומה". מכאן למדנו: א. שכל סמכותם של דברי קבלה היא עצמה נובעת מהסכמת העם. ב. דין רצו עצמו היה בהסכמת העם שכל זמן שירצו שלא לצום, כשאין שמד – רשאים.

ה). דוגמא נוספת, ראה שפסק בדיון נקימה ונטירה כלשון הבריייתא שזה רק במזמן. לפי"ז אין איסור נקימה על צער הגוף כדעת עוד ראשונים, אך לא פרסם במפורש את ההיתר, מפני שבכ"ז יש מידת חסידות שלא לנקום גם כשמותר. (ראה מאמרי בתחומין כרך יט. ויש לתקן את הכותרת בעמ' 69 "איסורה ממידת חסידות").

ממילא לא שייך לומר שלא יעבור עליהם בשום פנים חוץ מת"ב, שהזכיר בפהמ"ש שבהסכמה רצו וזה מחייב. ובאמת בסוף מנין המצוות שבהקדמת חיבורו, הביא דוגמאות לתקנות נביאים, ושם לא הזכיר שאר צומות אלא צום ת"ב בלבד.

לא אכחש שמצאתי בחידושי הר"ן (לעיל ד"ה הר"ן), שכתב בסוף דבריו שם "וכן הרמב"ם לא הזכיר דין רצו". משמע שרצה לומר שזה מפני שסבור כרמב"ן שאין רשות האידנא לבטל. אולם נראה שחזר בו מזה, מכיוון שבר"ן על הרי"ף השמיט את דעת הרמב"ם, וזה נכתב מאוחר יותר (שכן מציין פעמים רבות לעיין בחידושי). ועוד, שהר"ן לא ראה את פהמ"ש לרמב"ם, ששם מפורש שיש דין רצו (זאת למדתי מבדיקת מחשב, שבכל כתביו מביא מפהמ"ש רק פעם אחת, ואולי גם זה ראה רק בערוב ימיו).



**סיכום ביניים** (ובח"ג יבוא הסיכום המשלים): עד כאן למדנו שיש מחלוקת ראשונים אם לתעניות יש דין של ת"צ או תענית יחיד. רק בת"צ יש שאלה אם חל עליה דין רצו (כל ת"י בהגדרה תלויה ברצון היחיד). גם כל אלו שסברו שזה ת"צ, קבלו שדין "רצו" פוטר מהחויב לצום, ורק נחלקו הרשב"א והרמב"ן אם גם הורגלו כבר במשך הדורות לצום, אם ניתן עדיין לסמוך על דין רצו. לרשב"א כן, ולרמב"ן משמע שלא. גם לדעת הרמב"ן, משמע שאין זה מד"ק אלא מכח המנהג, ורק במצב שמד החיוב מד"ק.



**שאר כל הראשונים לכולם זה בוודאי לא מד"ק**, חלקם הדגישו שבימיהם (האידנא) נוהג דין רצו, וחלקם רק העתיקו את הגמרא, וממילא כוונתם לפסוק לזמנם. הם סבורים כרשב"א ורמב"ם שדין "רצו" הוא התר תמידי, שכן כך היה בעיקר תקנתו, וביניהם גם שני בעלי התוס' שם. להלן נביא כל אותם אלו שכתבו תוספת בהגדרת החיוב בימיהם, מעבר לציטוט סתמי של הדינא דגמרא.

**ראב"ה** (סי' תתפ) ור"ח (ר"ה שם) כתבו: "והאידנא דליכא לא שלום ולא שמד רצו מתענין".

**ר"ת** (מחזור ויטרי סי' שלו, או"ז ח"ב סי' קט, מרדכי מוע"ק סי' תתקלד, מנהגים קלויזנר סי' כח, ועוד רבים), הגדיל והקל שגם אם זה ד"ק שסמכותו כשל תורה, הדבר עדיין תלוי ברצו. ז"ל: "מעשה ביולדת שחל יום שמיני שלה בצום גדליה ושאלו לרבי' תם זצ"ל אם יכולה לאכול והתיר לה לאכול דאע"ג דצום גדליה דברי קבלה, ודברי קבלה כדברי תורה, אפ"ה התיר דאמרי'... אין שמד ואין שלום רצו מתענין רצו אין מתענין לכך הוא רשות גם עתה ומשום כך התירו לה לאכול". דבריו אלו הפכו להיתר כללי למעוברות ומניקות כמובא בהג"מ (הל' תעניות ה' ס"ק א ומקורו במנהגי מהר"ם יז בתמוז וכ"כ הכל בו ס' סב): וז"ל: "ונראה דאפילו עוברות ומניקות דעלמא שהיו מצטערות הרבה... לבד מת"ב" וכן דעת הרב כ"ץ אחד מרבותיו של בעל שבה"ל (מובא בהמשך). וכן נפסק בשו"ע סי' תקן.



הרוקח (סימן רכז, רה, ושט). אחר שכתב שבאין שמד תלוי ברצו הוסיף: "ועתה מתענין ואל תטוש תורת אמך".<sup>1</sup> וכוונתו שזה רק מצד המנהג. וכן האגודה כתב: "לא רצו אין מתענים, ועתה קבלום עלינו אבותינו ואין לפרוש מן הצבור. אכן מפני אונס קל יכולים ללוות ולפרוע".<sup>2</sup>

**שבלי הלקט** (סימן רעח) בשם **רב כהן צדק ז"ל**: "... אין שמד ואין שלום רצו מתענין רצו אין מתענין זהו מן ההלכה, אבל השתא במקומותינו קבעינהו צבורא עלייהו במנהגן לא גריעי דרכייהו מדרכי צבורא". מפורש שמעיקר הדין כרשב"א תלוי בקבלתם, שכן סייג דבריו למקומו בלבד. וכ"כ הרי"א<sup>3</sup> (שלטי גיבורים תענית דף ט, ב): "וכבר נהגו ישראל להתענות בכולן ואסור לאדם לפרוש מדרכי צבור".

**צדה לדרך** (לעיל הע' א) ז"ל: "...רצו אין מתענין, נהגו כל ישראל להתענות בהם ואין לפרוץ גדר ראשונים, כ"ש בזמנים הללו שתכופות מעול המס וכובד המלאכה". הדבר ברור שעול המס זה אינו סיבה לצום, לכו"ע רק שמד, כפי שכתב בעצמו "גזירת המרה". אלא שכוונתו ששאר צרות חזי לאצטרופי למנהג שנהגו ישראל. (ראה בהקדמתו על הצרות שעברו עליו. וראה גם לקמן ח"ד דעת הטור וצרפהו לכאן).

**אוצה"ג** (ר"ה עמ' 32) מובאת תשובת גאון שכתב על כל ארבעת הצומות: "והוא תענית דרבנן", ויתכן שאינו חולק על ר"ת שזה ד"ק, אלא שסובר שד"ק מדרבנן, שכן יש בזה מחלוקת בראשונים אם ד"ק כדאורייתא או כדרבנן. וזה שלא כדעת ר"ת שד"ק מדאורייתא, ובכ"ז התיר להשתמש בדין רצו.

**בעל העיטור** (הל' מילה דף נג טור ג ומובא ספר הפרדס מהד' בלוי דף עו ובמהד' צפונות קדמונים דף קד ) סמך על ההיתר

**בעל העיטור** (הל' מילה דף נג טור ג ומובא ספר הפרדס מהד' בלוי דף עו ובמהד' צפונות קדמונים דף קד ) סמך על ההיתר של "רצו" כשיש ברית לברך על היין ולתת לקטן לטעום בשאר תעניות, בלי חשש של "אתי למסרך" (בשבה"ל סי' ד', פסק להחמיר בזה ובספר מצות זמניות שער י הקל רק בשאר צומות).



## ג. הלכה שתלויה במציאות

בחלק זה יבואר איך ג' הצומות הפכו לחובה, אם בעיקרון הדבר עדיין תלוי ברצו לרוב מניין ובניין של רבותינו הראשונים.

מח"ב למדנו שהרמב"ן הוא יחיד שקבע אם במקום מסוים אין שמד, "אסור ליחיד לפרוץ גדרן" משום שהורגלו לצום. ויש לשאול, אם כן איך זה הפך לחיוב? כל שאר הראשונים פסקו

1. ראה מהריטב"א שגם השתמש בביטוי "אל תטוש תורת אמך" לגבי תענית אסתר (מגילה דף יד, טו), שכידוע אין לו מקור מד"ק.

2. נלע"ד שהרי"א<sup>2</sup> (תענית פ"א הל' א סע' כג) חולק עליו וכתב שנראה בעיניו שלא ניתן לצום ביום אחר מלבד אותו תאריך שזה כחובה עיי"ש סעי' כא-ב שלפניו ותבין.

בזמנם כדברי הגמרא וכדעת הרשב"א, שאף אם הורגלו, לא בטל מהם ההיתר של רצו. ובפרט שגם לרמב"ן זה רק מדרבנן.

אכן שאלה דומה כבר נשאלה בידי הראשונים הקדמונים, הרי"ץ גיאת. מתוכו נקבל גם תשובה לעניינינו. השאלה יוצאת מהנחת היסוד, כפי שכתבנו, שהדבר פשוט שיש דין רצו. א"כ למה פשוט לא בטלום לגמרי. ודבריו הובאו ע"י ר' פריץ (הגהות לסמ"ק סי' צו מהד' צביון העמודים), וגם הנשיא ר"י (בן ברילי) אלברצלוני ודבריו הובאו בספר האשכול (מהד' אלבק, חלק ב, עמ' 181 ; מהד' נ"א חלק ב, דף 16, ובשו"ת הגאונים שע"ת סי' עז). יתכן ששניהם מבוססים על ר' שמואל הנגיד, רבו של הריצא"ג. את המקור העתיק מהריצא"ג, שהוא קדם לר"י אלברצלוני (ומכיוון שבלשון יש כמה שינויים מזעריים ושאינם משנים את המשמעות, נראה כי הרי"ץ העתיק מקודמו). וז"ל: "מה טעם נהגו רובא דעלמא לקבוע ג' צומות אלו חובה דהא אמרינן אין שמד, רצו אין מתעניין? ותיריך הר' יצחק בן גיאת מפני שהם ד"ק ועוד שלא בטלו לגמרי שהרי בזמן שיש שמד - צום, ובגלות השמד נוהג פעמים הרבה. ועוד דאפילו בזמן שאין שמד ואין שלום ברצון תליא מילתא הלכך לא בטלום".

ברור שדברים אלו באים להסביר מדוע לא בטלו את הצומות. אבל שאלתנו היא היפוכו של אותו מטבע. הרמב"ן הוא כמעט שיטת יחיד כנגד שאר הראשונים, אז איך קרה שההלכה התקבעה כמותו? בטולי לא בטיל, אבל קיבוע לא תקבע? איך ניתן להסביר את המציאות שהתפתחה כשיטת הרמב"ן במשך דורות, כשדבריו אינם אפילו תקנה מאוחרת של אמוראים, בעוד שבעיקר התקנה פשוט שדין רצו בריר, שריר וקיים? דברים אלו קשים להבנה, שכן כל סיבה בפ"ע, אין בה שום נימוק לחייב צום, וגם כסיבה שלא בטלו צום - זה טיעון חלש. מה בכך שזה ד"ק? באותה מידה כשיש שמד זה מד"ק, כך כשאין שמד, דין רצו הוא גם מד"ק? וחזרה קושיא לדוכתיה. ולא ניתן להסביר שזה קשור לכך שהורגלו. שלכו"ע זה רק מדרבנן ולא ד"ק. וכן הטענה השנייה - מה בכך שהשמד נוהג הרבה? זה אמנם הסבר טוב למה לא לבטל את הצום כליל, אך לא מדוע הצום התקבע. אם יהיה שמד, אז חובה לצום, אך אם לא, אז נשאר - דין רצו. גם סיום דבריו, "שתלוי ברצו כשאין שמד", היא תשובה יפה על למה לא בטלום, אך למה התקבעו, שעל זה אנו דנים, אין כאן תשובה כלל. אדרבה, מכיוון שלא בטלו אז כשאין שמד, ניתן שלא לרצות?!

מ"מ מכיון שזו אותה שאלה מכיוון הפוך, יש תשובה אף לשאלתנו, אם נפרש את דבריו שלא כסיבות נפרדות בדרך זו: מפני שהצומות הם ד"ק וחמורים כדאורייתא, ובכל זאת כשיש שמד יש חובה לצום לכל הדעות ולא תלוי ברצו, לכן גם כשאין שמד אין הפירוש שהצום בטל, זה עדיין ד"ק רק שנתון להחלטתם כשיש הפוגה. אך מכיוון שהשמד נוהג לעיתים תכופות ("נוהג הרבה"), אז ההפוגות בטלות ברוב של זמן השמד, והוי כאילו שיש שמד תמידי, ולכן קבלום עליהם ולא בטלו לגמרי את הצומות. אולם מצד האמת כשאין שמד במקום מסוים, אין חובה לצום מד"ק, אבל עדיין מד"ק יש דין רצו. ובמקומות רבים פשוט רצו, וכשרצו ממילא הצום חזר להיות לפחות מדרבנן או ממנהג (כפי שראינו בזה שיטות בח"ב).

ואם כנים דברי ההסבר המוצע, הרי ששערי דין רצו לא ננעלו, אבל הדורות רצו מפני שהם כאילו בשמד תמידי, שאז חובה לצום מד"ק. דברים אלו קרובים לדברי הרמב"ן (לעיל ח"ב ד"ה מה שסיים) בשינוי אחד, והדברים משלימים ואולי אף מכוונים זה לזה, וז"ל: "אין שלום כגון בזמן חורבן ואין שמד במקום ידוע בישראל רצו רוב צבור ונסכמו שלא להתענות אין ב"ד מטריחין עליהם להתענות... וכל שכן בדורות הללו שהרי בעונותינו שרבו, יש שמד בישראל ואין שלום, הילכך חייבין הכל להתענות מדברי קבלה ותקנת נביאים".

במקום דברי הריא"ג "שהשמד נוהג פעמים הרבה", חידש הרמב"ן "במקום ידוע". הפירוש הוא שמספיק שבמקום אחד ידוע בעולם כולו ששם היהודים נרדפים, זה כבר נחשב לשמד שמחייב את כל ישראל מד"ק.

אם מצרפים את דעת הריא"ג והרמב"ן, קשה לחשוב על תקופה בהיסטוריה של עמ"י שהיה א. הפוגה גדולה. ב. לכל היהודים בעולם באותו הזמן. ואפשר שזה פרשנות של הרמב"ן לדברי הריא"ג ולא תנאי נוסף. דהיינו, מפני שכולם חייבים כשיש צרה במקום אחד, ממילא השמד נוהג לעיתים תכופות.

**אולם הרשב"ץ** (מהע' ג) חולק בחריפות על הרמב"ן, וז"ל: "והפריז על המידה מה שכתב שאם יש שמד באיזה מקום מישראל חייבין הכל להתענות. ואין לרבינו ז"ל ראייה לזה ולשון התלמוד אינו מסכים עמו בזה שהרי בלא ספק בימי המשנה היה שמד בקצת מקומות מישראל, (ומאריך לבסס מתוך התלמוד הנחה זו בדוגמאות רבות ומקשה): ואפי' הכי תריץ רב פפא דמשום הכי לא היו שלוחין יוצאין משום דברצו תליא מלתא. ואמאי, והלא היה שמד בישראל?"

גם על העניין שהשמד נוהג פעמים הרבה, כתב שזו לא סיבה לצום כשאין שמד "כי כך הייתה הגזירה

ורבינו הקדוש שרחץ בציפורי בי"ז בתמוז ברשותם עשה כן שכן תקנו דהיכא דליכא שמד לא רצו אין מתענין. ואם שמא יחזור השמד למקומו, יחזרו הצומות למקומן לא תקן רבי בזה כלום. ואם תאמר דמחזי כי חוכא וטלולא? אינו כן שהרי בגלות היו צום ובבית שני היו ששון ושמחה. וכשחרב הבית בשניה והיה שמד חזרו להיות צום... וכשחזר השמד אם חזרו להיות צום אין בזה משום חוכא שכך היא תקנת הנביאים, (ומביא ראייה לדבריו)... ולא מיחזי כי חוכא וטלולא, שהתקנה כך היתה קבועה להטלטל בין צום לששון לרצו".

**בדבריו אלו מצאנו חבר לרשב"א** (אף שלא הזכירו), שדין רצו אינו משתנה אף פעם. בכל פעם שמתקיים התנאי שאין שמד - אז תלוי ברצו, ובכל פעם שהיה שמד - חובה לצום, ואינו יכול להתקבע במצב זה. אם חזרו התנאים של דין רצו, אז חזר להיות תלוי ברצונם, שכך ניתנה ההלכה מד"ק. וזה גם שיטת ר"ת שהובא שהתיר ליולדת שלא לצום מדין רצו. בימיו היו מסעי הצלב, שעבר בעיר מרמורג בה התגורר ותקפו אותו ושרפו ס"ת שברשותו והיה קרוב למות, עד שבנס ניצל ע"י מפקד אחד שם. גם אם סיפור זה קרה אחרי פסק היולדת, הפוסקים שאחריו הביאו את הדין, ומכאן שלא חזר בו. ומכאן ראייה שגם כשיש שמד, זה רק לשעתו, וכשזה

חולף, חזר דין רצו. (ותלוי מתי היה סיפור זה, ויתכן שבמקום אחר גם אם אין שם שמד, חזר דין רצו כי אח"כ עבר לגור בטרויש, וגם זה שלא כרמב"ן. ויתכן גם, שכל אחד משני התנאים נכונים).

**סיכום משלים מח"ב:** ניתן לחלק את כל הראשונים לארבע קבוצות. א. הסבורים שהצומות הם ד"ק ואעפ"כ מותר לבטלם גם כיום, משום שהם סבורים שד"ק כדרבנן ולקולא, ואף התירו דין רצו בזמנם. (אוצה"ג ח"א). ב. הסבורים שהצומות הם ד"ק ומעמדם כדאורייתא, אעפ"כ מותר לבטלם גם כיום למרות שהורגלו במשך דורות, שכך היה עצם התקנה, שיהיה תלוי ברצו כשאין שמד. (ר"ת, ורשב"א ורוב הראשונים). ג. הסבורים שלא ניתן כלל לבטל כיום ממ"נ, אם בפועל היה שמד בימיהם, ממילא חייב לצום לכל הדעות מד"ק. ואם לא היה שמד, עדיין אסור מדרבנן כי הורגלו בכך (רמב"ן טור ועוד). אולם לאותם ראשונים מתברר שהטעם שהורגלו מחייב, הוא מצד המציאות שהיה רצף אירועים של שמד שלא פסקו, ואף אם פסקו לזמן קצר זה בטל ברוב הזמן ונחשב שזה תמידי (ריא"ג). או מצד שאפילו אם יש הפוגה, די שבמקום ידוע אחד יש שמד, אז זה מחייב את כל המקומות. (רמב"ן). הרשב"ץ דחה שיטה זו והוכיח שהיא אינה עומדת במבחן המציאות. ובכל מקרה, בימינו אין בכלל שמד בשום מקום בעולם. וממילא בטל הטעם - בטל מה שנהגו, שכן זו הנהגה אחרי חתימת התלמוד שהייתה תלויה במציאות. ד. הריטב"א, שמעולם לא בוטלו הצומות, דין רצו מתייחס רק לחומרות.

עפ"י הנ"ל נלע"ד שמסקנת ההלכה מעיקר הדין היא, שאין שום סיבה שלא לבטל את הצום במידה "שירצו" בכך, ממה נפשך. רוב מגין ובנין פסקו שדין רצו נהג בימיהם, אז כל שכן בימינו שהמצב של שמד בכלל לא קיים. ולאותם שהחמירו שהורגלו בגלל המציאות, הרי שהמציאות בימינו היא שאין מדינה אחת בעולם הרודפת יהודים (מעשי יחידים שלא בגיבוי המדינה אינה שמד). וכן אין מקום בעולם שימנע מיהודי להגר לכל מקום. ואף לא"י, לו רצה. נמצא שלדברי הכול זה אפשרי (למעט הריטב"א). ופשוט שאין כאן מקום לדיון אם המציאות השתנתה האם ניתן לשנות את ההלכה, מכיוון שאין כאן שום הלכה עד חתימת התלמוד אלא דברי ראשונים בלבד. הריא"ג לא קבע הלכה אלא הסביר, והרמב"ן שקבע הלכה, לא הודו לו שאר חבריו.



### שתי תשובות מאחרונים מחובבי ציון שאין לבטל צומות

לכאורה מסקנות אלו הן בניגוד לשתי תשובות מפורשות לרבנים שכבר הגדירו אחרי מלחמת עולם הראשונה את תקופתם "כאתחלתא דגאולה". ובפרט אחרי הצהרת בלפור וועידת סאן רמו (1920) על הקמת בית לאומי ליהודים בא"י.<sup>1</sup> הגרא"ה קוק זצ"ל (אגרות ד, אמה), נשאל

ח. אכמ"ל במה שקשור למחלוקת הראשונים ואחרונים אם יש בכלל איסור לעלות בחומה, שכן המציאות והרוב כבר קבעו בזה הלכה. ובכ"ז אזכיר כאן שהאור שמח אחר וועידת סן רמו (תר"פ) קבע שזה היה רישיון מהגויים ובטלה השבועה. (מתוך ספר התקופה הגדולה לרב כשר עמ' קעד-ה).

לאחר מינוי הרברט סמואל לנציב של א"י אם ראה בזה מעין מלכות ישראל שחזרה. גם בנו הרצי"ה התייחס לזה (שיחות הרצי"ה יום י"ם תשכח). להלן דבריהם:

הגראי"ה קוק: "אמנם במה שנוגע לשאלת הצומות, חושב אני כי עד אשר יכונן ה' את בית מקדשנו החרב לעינינו... אי אפשר לנו לבטל אותם וישלח לנו משיח צדקנו בגאולה שלמה... ונקוה כי כאשר החל צור ישראל את ישועתו ביחש לתשועתנו הכללית כן יאר עינינו ג"כ בתשועת בנין בית מקדשו, וישלח לנו משיח צדקנו בגאולה שלמה להושיע את כל עם ה' הנדחים בין זאבי ערב, שדמם הולך ונשפך בעוה"ר גם כעת באופן נורא ואיום... ופאר משיח צדקנו ובנין בית מקדשנו יבאו לנו, ע"י מה שלא נשכח את בית אלקינו ואת אחינו כלם כל עם ה' הנתון במצר. ונשתתף בצערם ויגונם ע"י צומי תעניותינו כמאז".

בנו הרצי"ה קוק וצ"ל: "אבל בצומות שנצטוונו על ידי הנביאים אין יד שיכולה לגעת. אנו נמצאים בתוך תהליך היסטורי של גאולת ישראל, וכל זמן שלא יקומו נביאים בישראל או סנהדרין גדולה, הרואים את הדברים בשלמותם, אין לנו רשות לקצץ ולשנות דברים חלקיים. יש להבין שהצומות היום, הם המשך של שורש הצער של העבר על חורבן בית המקדש, והדברים כואבים עד עצם היום הזה. צריך לראות את יד ה' במעשים שקרו לנו בימים אלה. יש לצום ולהתאבל על חורבן בית המקדש והגלות, ויחד עם זה לראות ולהכיר את אור הישועה שהולכת וזורחת בימינו".

התשובה הקצרה ומכוונת לאמיתה של תורה היא, שזה בוודאי לא שלטון ישראל אלא מינוי שר יהודי מטעם השלטון הבריטי ולכן אין מקום לבטל צומות. אולם יש סיבה נוספת שהעדיף להשיב על מנת שלא להחליש אצל השואל את האמונה שהתקופה היא של אתחלתא דגאולה. הסיבה שהוא כתב קשור לעיתוי שבו כתבו את דבריהם שעדיין היה שמד בעולם ואף על שפיכות דם יהודי בידי הערבים. (הרב למד בשיבת וולוז'ין עד שנסגר מאוחר יותר בגלל רדיפת הקומוניסטים). ועוד ביאור: אפשר לסמן את נקודת המפנה בעולם, שאחרינו אין יותר מציאות של שמד בעולם והיא מאז שירד מסך הברזל מעל הגוש הסובייטי בתחילת שנות התשעים (תש"ן = תחל ש-די נפלאה) והסתיימה "המלחמה הקרה" בין ארה"ב ובריה"מ. בהמשך הותר לאסירי ציון לעזוב, והתחילה העליה הרוסית ההמונית של אותם שנים. ובשנת תשנ"ד בהסכמים עם ירדן, קבלנו הכרת הריבונות באופן רשמי על הר הבית (גם ע"י אומות העולם).

לגבי תשובת הגראי"ה, שמתוארכת לשנת תר"פ (1920), בה מינו את הרברט סמואל למושל א"י, אין להתפלא מכיוון שמבחינה היסטורית בימיו המציאות הכתיבה את הדין, כי התקיימו שני התנאים שהוזכרו ברמב"ן ובריא"ג דהיינו, לעיתים קרובות צרות ובמקום ידוע. הרב עצמו מציין בפירוש שהיה מצב של שפיכות דמים, והרי שפ"ד חמורה יותר משמד (שכן אם מעבדות לחירות אמרין שירה ממיתה לחיים לא כ"ש), וכן רומז לדברי הרמב"ן במה שציין "שלא נשכח את אחינו, כל עם ה' הנתון בצרה". לכן למעשה הלך בעקבות רוב הראשונים, שאף אם הזכירו שיש דין רצו כתבו שלא לפרוץ גדר מפני שבזמנם זה לא היה נראה שתהיה הפוגה ארוכה ללא גזירות. מאותה סיבה בדיוק כתב הגראי"ה כמו הרמב"ם ופסק את מה שמוסכם לכל הדעות

שבזמן כינון המקדש יתבטלו הצומות ואף יהפכו ליו"ט, (ולא התכוון לשיטת הריטב"א, שהוא שיטת יחיד. כמו"כ את המאירי לא ראה, הודפס בתרצ"א, וגם לא את הרשב"א בשלימותו (ראה הע' ב), ולא היה מודע להם. הריטב"א הודפס לראשונה ב 1850 אך מלא בתיקונים של המהדיר כעדות במבוא למהד' מוהר"ק וכנראה שזה גם מהד' קמא). מ"מ במציאות של היום ועפ"י המבואר, י"ל שהיה חוזר בו, שכבר פקע הטעם העיקרי של הרמב"ן וריא"ג.

גם דברי הרצי"ה טעונים הסבר, מפני שהנימוק היה צריך להיות דומה לשל אביו בגלל מצב היהודים, שכן דבריו נכתבו בשנת תשכח (1968) שנה אחרי מלחמת ששת הימים כאשר יהודים נרדפו במקומות ידועים, כגון: רוסיה וארצות ערב. על כן יש לשער שהבסיס של דבריו נשען על דברי אביו במציאות שיש צרות בעולם ליהודים, ולכן תלה ביטול הצום רק כשהיו נבואה או סנהדרין, כמו אביו שזה בזמן המקדש. מצד שני, לא רצה להשיב רק תשובה שתלויה בהבנת המציאות העכשווית בעולם בגלל סבל היהודים, מפני שהמציאות מאז 1920 הייתה מורכבות יותר. מצד אחד, הגר"א"ה כתב עוד לפני השואה שזה כבר אתחלתא דגאולה, ואז יש נסיגה עצומה של שואה, ובכ"ז הוא צדק והגענו למדינה ריבונית בניסי ה' זמן כל כך מועט לאחר השואה. מצד שני, עדיין חלק מעמ"י במקומות מסוימים עדיין נרדפו (בעיקר ברה"מ שאסרו על ברית מילה, ובכלל כל תקופת "אסירי ציון", וגם במעט מדינות ערב). לכן במצב של כל כך הרבה עליות וירידות קיצוניות, הרצי"ה נתן תשובה שטעמה יכול להחזיק זמן רב (עד לימות המשיח). אולם כבר מבחינה הלכתית, ברגע שפקע הטעם של הרמב"ן וריא"ג במציאות הגלובלית של היום אין כל עילה שלא לחזור לדין רצו, אך הרצי"ה לא זכה לראות את המציאות של היום, בה אין אף יהודי שנרדף באף מדינה ושאינו יכול לעלות.<sup>ט</sup>



## ד. במי תלוי דין "רצו"

נחלקו ראשונים בגדר "רצו". הרמב"ן, (ואבודרהם הל' תעניות שהעתיק את דבריו) כתב: "ואין שמד במקום ידוע בישראל, רצו רוב צבור ונסכמו שלא להתענות אין ב"ד מטריחין עליהם להתענות... רצו רוב צבור להתענות מתענין, ועכשיו כבר רצו וקבלו עליהם, לפיכך אסור ליחיד לפרוץ גדר".

**הרא"ש** (בפסקיו ובקיצור פסקיו ר"ה סימן ו ובתוספותיו לר"ה) כתב: "...פי' 'לא רצו', הציבור. ואין ליחיד לפרוש מן הציבור כל זמן שלא נמנעו הצבור שלא להתענות". וכ"כ תלמידו ר' ירוחם (נתיב יח ח"ב): "ומ"מ אם הסכימו הציבור להתענות, האוכל ושותה כפורש מן הציבור". וכ"כ הנמק"ק (תענית כח, ב): "...וכיון שהדבר תלוי ברצון צבור".

ט. . ניתוחו של הרצי"ה זצ"ל את המציאות היה מאד מציאותי כשכתב את דבריו. עובדה שבין שנת 1968 שכתב אותם ועד שנת 1982 שאז נפטר, המצב הלך והתדרדר. יהודי רוסיה נרדפו והיו בשמד ונאסרה מילה. גם מצב בטחוני מעורער. מלחמת יום כיפור ומשבר גדול בעם שבעקיפין גרם לפינוי ימית. אז היו גם מאבקים על בניה ביהודה ושומרון והרב לא זכה לראות את השומרון פורח כמו שהיו. גם מלחמת של"ג שקדמו לה התקפות רבות של אש"ף בצפון. אולם לאחר נפילת "מסך הברזל" בברה"מ כמעט עשר שנים לאחר פטירתו, הסדר העולמי התהפך לגמרי.

בעל צביון העמודים (סמ"ק שם) דייק מלשוננו של הרא"ש שכתב רק "ציבור", ולא "רוב ציבור" כדברי הרמב"ן, שיש הפרש ביניהם. לדעת הרא"ש סתם ציבור זה כולם, ולכן אם לא כולם רצו הדגיש הרא"ש שיחיד אינו יכול לפרוש מן הציבור. לענין יחיד כתב צבה"ע שזה יכול להיות יותר מאחד, ואין מקום לחלק בין אחד או שתיים. אבל מכאן דייק שאם יש מצב ביניים, שיוצרת קבוצה מאלו שלא רצו והוא רוב דמינכר בפני עצמו, רשאים הם שלא לצום. אך סיים שאינו יודע שיעורו'.

עוד דייק ברמב"ן שכתב "רצו רוב ציבור להתענות מתענין", שרק אותם שרצו מתענין, ואין המיעוט נמשך אחר הרוב, אבל כאמור שבהמשך דבריו אחרי שכבר רצו וקבלו ונהגו, אין ליחיד לפרוץ גדר. אבל זה מפני שהוא סבור שהורגלו, אך לפני שהורגלו י"ל שהותר גם ליחיד. מכאן כתב שיש חילוק בין הרא"ש ורמב"ן לפני שהורגלו בעניין יחיד הרוצה לפרוש. לרא"ש אסור רק רוב דמנכר, ולרמב"ן אף יחיד מותר. אולם מאחר והרשב"א חולק עליו בדין הורגלו וכן שאר הראשונים (ח"ב), ואף לרמב"ן זה רק מדרבנן, לכן י"ל שאף בלא הורגלו הלך אחר המיקל בדרבנן. בפרט שהרמב"ן בדעת מיעוט. (לכן יש לצרף את הרמב"ן לרמב"ם לקמן שמתיר אף ביחיד מבחינה עקרונית).

**הטור** (סי' תקנא) הולך בעקבות הרמב"ן, אך בכמה שינויי לשון. במקום רוב ציבור כתב: "רוב ישראל". הב"ח כתב שהכוונה "לרוב ישראל באותה מדינה, כלומר רוב ציבור", וזהו כדעת הרמב"ן. גם הגדרת שלום וגם המשך דבריו במה שכתב שכעת רצו ולכן יש לצום, לקוחים הם מהרמב"ן, אולם סוף דברי הרמב"ן: "כ"ש בדורותינו שהרי רבו שמד בישראל". מילים אלו השמיט הטור, ורק סיים: "כ"ש בדורותינו". לע"ד זה במכוון, שכן בימיו היו גזירות ממון ולא שמד, שהרי הוא ברח עם כל משפחתו לספרד אחרי מאסרו של המהר"ם במגדל מנהיים. לכן נ"ל שתי אפשרויות ליישב מה שכתב "בדורותינו". או שסמך על הרמב"ן שקבע שדי בזה אם יש במקום ידוע שמד, ודיקא "בדורותינו" ולא במקומינו. או כשיטת הצדה לדרך (לעיל ח"ב), שהצרות בדורו רק חזי לאצטרופי למנהג שנהגו. והנפק"מ אם זה ד"ק מצד שזה גדר של שמד, או שרק מדרבנן. בקיצור פסקי הרא"ש שהוא מחברם, לא סטה מדעת אביו. אך בטור נראה שחזר בו כרמב"ן. וכוונתו תלויה באחת משתי האפשרויות שהוצעו.

**שבלי הלקט** (סימן רעה) כתב: "ואלו ד' צומות כתב מר רב כהן צדק זצ"ל מי שרוצה להתענות יתענה ומי שאינו רוצה להתענות אל יתענה חוץ מט' באב... זהו מן ההלכה (לעיל ח"ב) בהמשך דבריו סיים אבל כבר קבלו עליהם)". הרי שתלה זאת אף ביחידים, שאם המצב ישתנה ששוב יהיה תלוי ברצו. וכן מובא

**באצה"ג** (ח"א) כתב: "בדורות הללו שאין שמד... מי שאינו רוצה לצום אין בכך כלום". משמע יחיד. וכן דעת הרמב"ם (ח"ב) שכתב: "הרוצה יתענה או שלא יתענה" משמע שהדבר תלוי בכל יחיד, וידוע שמקורותיו נשענים על דברי גאונים הרבה פעמים. וכן משמע מר"ת לעיל

(י). אף שאיני כדאי, הנלע"ד שדי במנין עשרה שנחשב ציבור דמינכר דכל עשרה שכינתא שריא. ויש כאן ס"ס, שמא כרשב"א שאסור לצום ושמן דין רצו אף ביחיד (להלן). ומכיוון שלכל הראשונים אין היום הגדרת שמד (כמסקנה לעיל ח"ג) ממילא אין איסור בדבר ובדרבנן הלך אחר המיקל.

(לעיל ח"ב) שהתיר ליולדת יחידה שלא לצום בצום גדליה, ומהאגודה (שם) שכתב: "מפני אונס קל יכולים ללוות ולפרוע".

הריטב"א כתב: "...יהיה הדבר תלוי ברצון ישראל, רצו בי"ד - מתענין". לפי"ז היום יהיה תלוי ברבנים.

וכ"כ בספר הבתים (שערי תענית שער ו סעי' ו) לגבי "לא רצו, אין מתענין" ז"ל: "בארז המפרשים שאין בית דין מכריחין את הציבור להתענות". אך מהמשך דבריו יש עדות שהיו מקומות שלא קבלו עליהם, וז"ל: "בזמה"ז כבר קבלום עליהם רוב הגלות להתענות בכל הימים האלו". (תקופת ר' פרץ מקורביל).

סיכום ח"ד: יש ג' שיטות למי הכוונה "רצו שלא להתענות - אין מתענין": א. כל אחד רשאי לעצמו או כפי שהיה במעשה ר"ת שמורה הלכה יכול להתיר ליחיד. ב. תלוי בכל הציבור, אבל ציבור שחלוק, אם בתוכם יש מיעוט שניכר, רשאים להחליט שלא להתענות (אבל לא פחות ממנין לדעה זו ראה הע' י). וי"א אף כל יחיד ג. רק עפ"י בית דין.



## ה. השלכות הלכתיות מעשיות

יש שני חידושי הלכות שנלע"ד להקל בהם מעיקר הדין, בהסתמך על המסקנה שניתן בימינו לבטל שאר צומות. אחל מהמקרה הקל, שהוא דין פרטי, והמקרה השני נוגע לדיני שלושת השבועות באופן כללי.



### הפסקת הצום וגילוח לבעלי ברית, שחל יום המילה בשאר צומות

הילקוט יוסף (שבע שמחות ח"ב פ' יג סעי' ד) פסק כדעת אביו הגרע"י (יב"ע או"ח ח"א, לד וח"ה, מ) בכמה דינים הנוגעים לברית מילה בתעניות וימי בין המצרים, ובאחד מהם ניתן להקל יותר. וז"ל הילקוט: "יש אומרים שבעלי ברית (שהם: אבי הבן, המוהל והסנדק), פטורים מלהתענות ביום המילה שחל בימי תעניות צבור כמו י"ז תמוז, צום גדליה, ועשרה בטבת. שהואיל ויום טוב שלהם הוא לא גזרו חכמים להתענות בהם. ואין זה דעת הפוסקים הראשונים ז"ל, ולכן העיקר לדינא שבין חתן ובין אבי הבן חייבים להתענות בכל הצומות, ולא יפרשו מן הצבור. ורק אם חלו הצומות בשבת ונדחו ליום ראשון לא ישלימו את תעניתם, לרבות בתשעה באב, אלא אחר חצות היום יאכלו כדרכם, מפני שיום טוב שלהם הוא. ואף על פי שיש מחמירים גם בארבע צומות שנדחו, העיקר בזה כסברת המתירים, וכן ראוי להורות".

מש"כ הילקוט"י לגבי תעניות שנדחו להקל, פשוט הוא וכך נפסק במפורש בשו"ע (תקנט, ט), ואף הרמ"א לא השיג עליו בהלכה זו שמקורה מהיעב"ץ (מבעלי התוס' והובא גם בטור), ולמד זאת



מברייטא. וז"ל: "ט' באב שחל להיות בשבת ונדחה ליום ראשון, בעל ברית מתפלל מנחה בעוד היום גדול, ורוחץ, ואינו משלים תעניתו לפי שיום טוב שלו הוא".

לגבי תענית שאינה נדחית, הכריע לבסוף להחמיר, למרות שהביא כמה אחרונים שהקלו (גר"א, בן איש חי ואבנ"ז), ונימוקו: מפני "שאיין זה דעת הפוסקים הראשונים". אולם, כוונתו לריטב"א בלבד! ואין כוונתו לריטב"א הסבור שדין "רצו" זה רק ביחס לחומרות, המוזכר כאן לאורך המאמר. הריטב"א שעליו הכריע נמצא בסוף מסכת תענית וז"ל: "חתן שחל אחד מד' הצומות בתוך ימי שמחת לבו, מסתבר לי שהוא חייב להתענות דאע"ג דימי רגל ושמחה שלו הוא ואין אבלות חדשה חלה... ואין שמחה אלא באכילה כדאמרינן גבי רגלים וגבי פורים, מ"מ כיון דרגל שלו רגל יחיד מדרבנן ותעניות אלו דרבים אתי אבלות דרבים ודחי רגל דרבנן דיחיד, ועוד מקרא מלא דיבר הכתוב: אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחת".

המ"ב (סי' תקמט באה"ל ד"ה חייבים) הביא את הריטב"א הנ"ל בריש הלכות תעניות, וכתב שאין בדבריו סתירה למה שפסק השו"ע שבעל ברית בת"ב נדחה, "אינו משלים תעניתו", משום שהריטב"א לא דיבר על נדחה. אולם הריטב"א לא חילק בדבריו, ואדרבא מלשונו משמע שזה כולל אף נדחה, אלא אם כתב זאת בפירוש שלא. ובאמת צ"ע מה הכריח את המ"ב להמציא שאין שום סתירה לכתחילה, משום שמקור ההלכה שם הוא כדעת היעב"ץ (מבעלי התוס'), ואת זה פסק השו"ע. אך את דברי הריטב"א יתכן שהשו"ע כלל לא ראה, ובכל מקרה אף אם ראהו הוא לא הביאו, וזה ראייה שבכוונה לא פסק כמותו. לפיכך י"ל שהם חולקים, וסתירה אין בשו"ע כי השו"ע פסק כדעת היעב"ץ, וגברא אגברא קא רמית?

ונ"ל שהדרך בה הלך המ"ב היא שבמקרה כזה עדיף לצמצם את המחלוקת אם ניתן. והסיבה היא שיש כאן שני ראשונים שכתבו על אותו המקרה. אחד כתב על שמחת חתן שחל ביום צום והשני אותו דבר רק שמדובר בשמחת ברית. במקרה כזה הוא העדיף לפרש את שתיקת הריטב"א שלא דיבר על נדחה, ובכך ליישב ששניהם מכוונים להלכה. אולם מכיוון שהוכחנו בח"א שהריטב"א הוא שיטת יחיד נגד שאר הראשונים ושאין שום היתר לבטל צומות, נראה יותר כפי שכתבתי כאן שהשו"ע הכיר את שיטתו, בשני המקומות, ואם כן הרי שלא פסק כמותו. עוד יתכן שהמ"ב לא היה מודע למה שהבאתי בח"א על היותו שיטת יחיד נגד כל שאר הראשונים. לכן הנלע"ד שלא נוכל לסמוך על הקביעה של המ"ב במקרה כזה, ויותר נראה לי שהמחלוקת העקרונית בין הריטב"א לשאר הראשונים היא סיבת ההבדל שביניהם.

וגם אני, בעיני בהשקפה ראשונה פלפלתי עם עצמי אולי יש לתלות את מחלוקתם בשאלה אם תוקפו של הצום הוא ת"י או ת"צ (כמו שהארכנו בשיטות שם בח"ב) או שמא יש לחלק בין חתן לבעלי ברית. ולא חילוק של נדחה, שכן ברית התאריך קבוע משמים ודוחה אף שבת, ויש מקום להקל בצום נדחה, אף שזה יו"ט של יחיד. אבל חתן שאין לו יום קבוע והוא קובע לעצמו את היום, יש להחמיר שלא יעשה יו"ט שלו על אבל דרבים (אלא אם היה אונס שאז אפשר להקל אולי כדין ברית). ועיינתי במקור דברי היב"ע שם וראיתי שהביא מחלוקת אחרונים אם חתן חמור מבעלי הברית או להפך, אך מטעמים אחרים ממש"כ. והמעין שם יראה שפלפל בזה מכיוון

שהיה לו פשוט שיש לסמוך על דברי המ"ב שאין מחלוקת ראשונים, אך בכל זאת חשש שמא יש חילוק בין חתן לברית, ומרוב עקולי ופשוטי נ"ל שאין ולא ורפיא בידיה, ולמסקנה הוסיף הסתייגות שלא הובא בילקט"י ופסק שם שאף בנדחה: "במקום שנהגו להחמיר אין לבטל המנהג". ולפלא על הילקט"י שהשמיטו (ושמא קבע שהמנהג כבר נקבע, במשך השנים מאז שפסק אביו). מ"מ עצם החשש שלו מערער את הקביעה שהמקרים זהים, ולכן אפשר לכוון את ההלכה שאין מחלוקת.

אף שאיני כדאי לחלוק על הגרע"י, אבל היות ונימוקו עמו, והוא מסתמך בזה על הריטב"א בלבד להכריע בין מחלוקת אחרונים כפי שאבאר להלן, מקום הניחו לי לגילוי מלתא בעלמא של דברי ראשונים שחולקים על הריטב"א שהם רבים כנגדו. ומרגלא בפומיה של הגרע"י, "ומודים דרבנן, היינו שבחייהו". ואבאר דברי:

דברי הריטב"א צריכים חקירה, מדוע הוא זקוק לסברא של "אתי אבלות דרבים ודחי רגל דרבנן דיחיד"? כבר הארכנו בביאור שיטתו בח"א וח"ב, שלשיטתו מעולם לא הותר שלא לצום, וסברא זו לכאורה מיותרת? אפשר לומר שהוא בא להשמיע רבותא לשיטתו, סלקא דעתך שהחויב לצום זה רק בסתם רצו, אבל במקום מצווה לא, קמ"ל שחייב לצום גם כשיש צורך מצווה. אפשר שכתב זאת כדעת רוב הראשונים או כדעת הרשב"א רבו, ואח"כ חזר בו במסכת ר"ה שהקלו בדין רצו, ובא דווקא להחמיר שדין רצו אינו נוהג אף לצורך מצווה כשיכול למנוע את זה. מ"מ לשני הסברים הללו, מובן למה כתב בלשון "מסתבר לי", מפני שזה רק מכח סברה, ואינו מוכרח בין לשיטתו או לשיטת שאר ראשונים. אכן מסתבר שהראשונים שהובאו בח"א, כולם הסכימו שיש דין רצו וחלוקים על סברה זו, שכן ביו למ"ד ד"ק כשל תורה ובין למי שסבור כדרבנן לכו"ע יש עדיין דין רצו כשאין שמד. לכן פשוט בעיני כמו שהארכנו בח"א וח"ב שכל הראשונים חלוקים על שיטת הריטב"א (למעט הנמוק"י, והם סיעת יחיד), בפרט לאגודה (לעיל ח"ב) שכתב כל מה שאפשר להקל מפני אונס קל. לכן יהיה מותר לקבוע חופה כמה ימים לפני הצום. ועוד בצירוף סיעת הרשב"א (מאירי, ר"ן, ורש"י) שאסור לצום בימינו שחזי לאצטרופי. הסבר זה הוי בגדר של "חריפא דנהרא" שעדיפא מכל העקולי ופשוטי, כי זה קרוב יותר לאמת מפני שהוכח שיש רוב סיעות נגד הריטב"א.

ואם כנים אנחנו, הרי שכל הראשונים עומדים כנגד הריטב"א בזה. וכל זה מצד דין רצו, אולם לדעת הרשב"א ומאירי מכיוון שאסור היום לצום, אף מתורת רשות לשיטתם, הלך אחר רוב האחרונים הנ"ל, וחזר הדין כדעתם שאף בלא נדחה יהיה מותר לבעלי הברית שלא לצום אחרי הברית. ולשיטת הרשב"א ומאירי היה נראה להתיר לכל המשתתפים, אם הם צבור דמנכר שלא ירצו לצום (עפ"י ח"ד). ומ"מ היה נראה להקל, לכל הפחות בנדחה, אף לשאר המשתתפים בצבור דמנכר.



### ההלכה השנייה נוגעת לימי בין המצרים באופן כללי

לאור המסקנה העולה עד כאן, בדבר ההיתר מעיקר הדין לבטל בימינו את הצומות, יש עמוד הוראה נאמן לפוסקי חכמי אשכנז בא"י להקל בחומרות של ג' שבועות, מפני שאין שום איסור ולו אחד שהוא מעיקר הדין. כולם נשענים על מנהגי יחידים או פרושים או של נשים (יבואר בפרוטות להלן), שמקורם באשכנז. ובכגון זה אמרינן, "יציבא בארעא וג'יורא בשמי שמיא"? כלומר שלא יתכן להחמיר יותר בדיני בין המצרים, שתלויים בצום עצמו, מאשר הדין המקורי שהוא הצום. לכן הנ"ל שיש שש סיבות לאחד בא"י את המנהג כדעת השו"ע" בנוגע לג' שבועות, שבצורף כולם יחד זה מטיב עם פסיקת ההלכה המתאימה לימינו.

א. מפני שהחומרות הן קלושות ואינן נשענות על מקורות מהתלמוד אלא מעט מזעיר (ארחיב את כל היריעה בהמשך להוכיח זאת). אדרבא כל החומרות כשהתחילו, היו רק לפרושים וליחידים, ורק בקהילות אשכנז.

ב. כפי שפתחתי שפוסקי זמנינו מצאו כל מיני היתרים להקל בתנאים ומצבים מסוימים את החומרות של כיבוס ורחיצה בעיקר, אך לא רק. אך הם נשענים בעיקר על פלפולי סברות וחילוקים בין הנאת הגוף לצורך הגוף וכו'. והיה ראוי יותר לאמץ את פסיקת השו"ע ולסמוך על עיקר הדין מלהזדקק לעשרות פסקי הלכה מקומיים הבנויים על פסיקה של סברות. (סעיף זה יבואר מיד אחרי הסיבה השישית).

ג. אף שהדברים נשמעים מחודשים וקשה לבטל את שהורגלו בו, מ"מ הוסבר לעיל שיש קשר בין הפסיקה של שיטות הראשונים לבין יחסם למציאות של ימי בית שני. לשיטת הרשב"א ורמב"ם שזה היה רק פקידה ובבית שני המצב היה של תלוי ברצו, בוודאי תקופתנו טובה יותר. אף לרמב"ן שסבר שזה היה גאולה חלקית בגלל שהיה מקדש, אך לא ניתן להתעלם ממצבו של המקדש. הגמ' מביאה שהיתה השתלטות של צדוקים שקנו את הכהונה הגדולה במשך לא מעט מתקופת הבית. גם מתיונים בימי אנטיוכוס קנו אותה. שלא לדבר גם על מלכות החשמונאים, שהיו שהעדיפו את הצדוקים יותר מהפרושים, כגון ינאי המלך שרדף את הפרושים ורצח את גדולי הדור ורצה להרוג אף את שמעון בן שטח. כל זה בעת מלכות ישראל. אם כן, תקופתנו בהשוואה למצב שהיה בבית שני לאין ערוך טובה יותר, אף שאין מקדש. ממילא אין לנהוג בסיגופים יתר על המידה.

ד. כהמשך לסעי' ג. מפני שהסתגפות יתר אינה לרוחם של חז"ל, ודי אם ימשיכו לצום ללא כל חומרות של בין המצרים, בפרט שלא יתכן שחומרות שאין להן מקור בתלמוד תהיינה חמורות יותר מהצום עצמו שהוא מד"ק, ולכן די בצום ואין צורך בתוספת חומרות שיש בהן סיגוף. ועוד, שיתכן ויש בזה חשש לכפיות טובה על מצבנו, שחזר שלטון ישראל שמוסדות התורה ומפעלי החסד וכו' פורחים במימון הממשלה. וזהו כבוד שמייס עצם זה שישראל בארצו, ואף הנוצרים המאמינים בנביאינו רואים בזה הגשמת הנבואות שהארץ נותנת פירותיה והעם חזר,

יא. יש לצרף את הפסק של הגרע"י (או"ח מה, ג ז וכן אמר לי בע"פ), שאשכנזים בא"י רשאים לנהוג עפ"י מר"ן השו"ע משום שהוא מרא דאתרא של א"י.

בניגוד לטענות הנוצרים של תקופת הראשונים שרצו להוכיח שהשם עזב את עמו במשך 1200 שנה והיינו בזויים בעיניהם (סעיף זה יבואר בכותרת תוקף איסורי בין המצרים ד"ה ויש לשאול).

ה. ההיגיון ההלכתי הוא שאם יש שיטות של גדולי הראשונים שאסור לצום היום, וכל השאר מודים שאפשר שלא לצום, הכי טוב היה לצאת ידי כולם ופשוט לא לצום. מ"מ גם אם ירצו לצום, לא יתכן שנחמיר בחומרות בין המצרים, שהן עצמן רק תלויות בצום עצמו (סעי' זה הוזכר בפתיח - "יציב בארעא" ויבואר בהרחבה בכותרת בחלק הבא תוקף איסורי בין המצרים ד"ה "ומתחזקת השאלה").

ו. אחדות הלכתית. "חבור עצבים אפרים הנח להם". לא תתגודדו. אש המחלוקת של קינאה כילתה בתלמידי ר"ע, ושנאה החריבה את ביתנו. ראוי בחומרי הצומות לאחד המנהג. אציין דוגמא שבכל א"י מקילים האשכנזים כשו"ע ולא כרמ"א מפני דרכי שלום. הרמ"א מאריך בדין קדימות באמירת קדיש יתום. לשיטתו רק החזן רשאי לאומרו, בא"י נוהגים כשו"ע שכל האבלים אומרים יחד, וזה חוסך מריבות.

לאחר הדברים האלה אחל בסקירה של ימי בין המצרים להראות קלישותם של מנהגים אלו. במסכת תענית (פרק ד משניות ו, ז) יש חלוקה מאד פשוטה לשלוש תקופות בלבד, אך לא כפי החלוקה של היום שמתחילה ב י"ז בתמוז - ונקרא שלושת השבועות אח"כ ר"ח אב ונקרא תשעת הימים, ואח"כ שבוע שחל בו ת"ב.

א. עפ"י המשנה, התקופה הראשונה היא ר"ח אב "שממעטין בשמחה", ואין שום ביאור בגמרא מה נאסר, למעט ברייתא במסכת יבמות, שהובאה דרך אגב כשקלא וטריא בדיון אחר, ושם היא מפרטת שהכוונה לבניין ונטיעה של שמחה, וכן איסור נישואין, אך לא אירוסין ללא סעודה. השו"ע פסק זאת להלכה עפ"י חלק מהראשונים, אך הרמב"ם רק העתיק את לשון המשנה והשמיט דין בניין ונטיעה, ואף התיר נישואין. (תענית ה, ו - ט והלכות אישות י, יד), ויש המסבירים מפני שזה לא להלכה". עוד מוזכרת בגמרא דעת יחיד (תענית, כט, ב - ל, א) של ר"מ שסבר לאסור כיבוס ותספורת גם מר"ח אב, אך אין הלכה כמותו אלא כחכמים בסעיף הבא. על כך הסתמך הרמ"א ככל הנראה בהרחבת זמן האיסור, היות שיש מקור בתנאים. ולשיטת ר' שבט (מובא בטור סי' תקנא והיה חתנו של הראב"ן), יש לצרף כאן את סעי' ג (ד"ה כתב המנהיג). אך מעיקר הדין רק שבוע שחל בו, אך הוסיף "שראוי להחמיר מר"ח" שכן המנהג שם הוא מר"ח (עיי"ש).

ב. התקופה השנייה היא שבוע שחל בו ת"ב, שנאסרו בו כיבוס ותספורת, ואף אלו לא נאסרו ביום חמישי מלספר ולכבס לכבוד שבת כשת"ב חל ביום שישי". הרמב"ם (שם), והשו"ע (סי'

---

יב). מפני שהברייתא מופיעה אגב שקלא וטריא במסכת יבמות, במקום להימצא במסכת תענית כפי שראוי, ששם פירשו את דיני התענית.

יג). י"א רק כיבוס הותר, (עיין באה"ל תקנא ג ד"ה וכן לכבוד שבת). ההיתר הזה מתייחס לזמנם שקידשו עפ"י הראיה ות"ב יכול היה לחול ביום שישי. יש הפוסקים שזה מקביל לימינו שחל ת"ב בשבת, כך שמי שסובר שמותר לספר נמצא שהוא היה מגיע לת"ב בפועל כשהוא מסופר, אולם כבר כתב על זה האורחות חיים (הל' ת"ב סעי' ה): "מנהג הוקנים שלא להסתפר כלל לפני אותה שבת כדי שיכנסו לתענית כשהן מנוולין, וגוערין מאד במי שנסתפר". אמנם אף שזה ראוי מעיקר הדין השו"ע לא הביאו להלכה, לכן זה אינו חיוב מעיקר הדין.

תקנא) פסקו כדין המשנה והרמ"א החמיר מצד המנהג בכיבוס מר"ח (וכ"כ או"ח בשם התרומה), ובתספורת מ"ז בתמוז. מדברי המג"א (שם ס"ק יד) עולה שלגבי גילוח די להחמיר מר"ח לכבוד שבת למי שמתגלח בכל יום.

ג. התקופה השלישית היא ערב ת"ב, בה נאסרה אכילת בשר ושתיית יין ואפילו לא בכולו. לרמב"ם ונוספים, רק בשני תנאים: בסעודה המפסקת, ודווקא אחר חצות. בגמרא (שם) נמצאה מחלוקת בברייתא מאיזו שעה חל איסור רחיצה בערב ת"ב, אבל כאמור במשנה אין בכלל אזכור לאיסור רחיצה. הריטב"א פסק כדעה המחמירה בערב ת"ב, אך כתב שהרי"ף לא הזכיר בכלל את האיסור כי לפי דעת המיקל (עפ"י גרסתו בגמרא), ניתן לרחוץ עד השקיעה ("כל זמן שאוכל"). זהו כדעת סתם משנתנו שלא הזכיר כל איסור. נמצא שאיסור רחיצה קל יותר מאכילת בשר, שנאסר אחר חצות לדעת הרי"ף, וכ"ש שהוא יותר קל מכיבוס שחמור יותר מאכילת בשר, שהכיבוס נאסר כבר בשבוע שחל בו. הרמב"ם (שם) השמיט את דין רחיצה ונראה שפסק כרי"ף. לגבי יין ובשר פסק מעיקר הדין כדין המשנה אך הזכיר מנהג לחומרא ביין י" אבל שמתחיל משבוע שחל בו, וביטול שחיטה מר"ח. כמוהו גם פסק השו"ע (ויין גם מר"ח). לעומתן החמיר הרמ"א ברחיצה מר"ח מפני שהטור כתב בשם הראב"ה: "נהגו אבותינו שלא לרחוץ מר"ח ויש עלינו לקיים אל תטוש תורת אמן". ועיין לקמן דברי הט"ז על מנהג זה ( בכותרת תוקף איסורי בין המצרים).

כפי שניתן לראות, אין שום דבר שנאסר מר"ח, חוץ מלמעט בשמחה, שאצל הרמב"ם נשאר כאמירה

סתמית ואילו השו"ע פסק את הדברים שהוזכרו בברייתא במסכת יבמות (בנין, ונישואין).

יש עוד דינים מיוחדים מעבר לר"ח שמצאנו במדרשים לעניין ג' דברים בלבד. המקור נמצא בפסוק באיכה (א, ג), כְּלִדְדַּפְיָה הַשִּׁיגוּהָ בֵּין הַמְּצָרִים, מפרש שם רש"י: "ומדרש אגדה בין שבעה עשר בתמוז לתשעה באב". קטב מררי (שד מסוכן), הפטרת ג דפורענותא ואיסור בשר ויין. בנוסף אחד מהראשונים הוסיף דין איסור אמירת שהחינו.

קטב מררי מקורו בפסיקתא זוטרותא (לקח טוב) כל רודפיה השיגוה בין המצרים. אלו ימים שבין י"ז בתמוז לט' באב שבהם קטב מררי שולט, ואינו נמצא אלא בצל הסמוך לחומה (גרסת מדרש תהילים באבער: "אלא בין צל לחמה"). השו"ע (תקנא, י"ז) פסק: "צריך לזוהר מ"ז בתמוז עד ט' באב שלא לילך יחידי מד' שעות עד ט' שעות (משום קטב מררי)". והוסיף גם: טוב לזוהר מלומר שהחינו בין המצרים על פרי או על מלבוש, ובפרי שלא ימצא אחר ט' באב, מותר לברך

יד). מקור החומרא נמצא בתלמוד ירושלמי ועיין לקמן ומובא בספר המנהיג בשם רב האי גאון (הלכות ת"ב), מנהגי מהרא"ק (סי' קלג), מנהגי טירנא. וי"ג בירש' במקום איסור למשתא חמרא (לשתות יין), למשתי עמרא לסדר חוטי שתי בבגד. גם זה הוזכר בשו"ע.

טו). השו"ע הביא בשם י"א איסור רחיצה מר"ח אך עפ"י כללי מר"ן פוסקים כ"א בתרא.

טז). והשווה פסחים, קיא, ב וראה עוד דב' (לב, כד) ויש מחלוקת לגבי קטב מררי ונפק"מ למה שפסק השו"ע. ועיין עוד גר"א שם

ולאכלו בין המצרים". (שני הפסקים מקורם במהרי"ל. - שהחיינו בשם ספר חסידים (תתמ) - והסכנה בשם הג"מ).

**תוס' (מגילה לא) כתבו: "נוהגין על פי הפסיקתא** (דרב כהנא - מהד' באבער) לומר (הפטרות) ג' דפורענותא קודם תשעה באב. וכן נפסק להלכה שו"ע (סי' תכח, ז). זאת, בניגוד לדעת הגמרא (שם) שמפטירין משהו אחר.

**כתב המנהיג** (הל' ת"ב, בשם הירושלמי תענית פ"א ה"ו וגם פסחים פ"ד ה"א): "א"ר זעירא נשייא דנהיגן דלא למשתא חמרא (י"ג עמרא - ראה לקמן שו"ע) (ודלא למיכל בשרא) מן דאב עליל (עד אפוקי תעניתא) מנהגא שבו פסקה אבן השתייה, מה טעם כי השתות (אבן השתייה) יהרסון". **באורחות חיים** (הל' ת"ב סעי' ד) הוסיף לבאר מנהג נשים שאסרו על עצמן בשר ויין מי"ז תמוז וכתב: "ונראה בעיני משום הא דאמרין במשנה בי"ז בתמוז בטל התמיד וכן בעוונותינו בטל נסוך היין". זאת, על אף שבשניהם, בירושלמי מדובר רק מר"ח. הטור הביא הלכות אלו וכתב: "וראוי להחמיר בזה מר"ח דהיינו נמי בכלל מיעוט שמחה". אך לעיל סעי' א זה לא מוזכר בברייתא שם על מיעוט שמחה, והמדרש כאן קבע מר"ח בגלל שפסקה אבן השתייה.



## תוקף איסורי בין המצרים ותלותם בצומות

בפרק זה יתבאר שמנהגי שלושת השבועות קשורים בצום י"ז בתמוז ות"ב, והנפק"מ היוצא מזה.

**מסקנת כל הנ"ל היא, שלא מצאנו ולו הלכה אחת שיש בו איסור מעיקר הדין והכל נשען על מנהגי חומרות.** שמקורם מבית מדרשו של הראב"ן (חתנו הרשב"ט ונכדו הראב"ה) שחיו בגרמניה, ומשם דרך האו"ז באוסטריה דור אחריהם עד למנהגי הרמ"א. אפילו מה שמובא בירושלמי שיש לו שני פירושים עפ"י שינויי גרסה, היה זה במקור מנהג נשים בלבד.

הטור מסכם את המנהגים הנ"ל כך: "כתב אבי העזרי נהגו אבותינו שלא לרחוץ מר"ח ויש עלינו לקיים משום אל תטוש תורת אמן. ויש פרושים שמתענין מי"ז בתמוז ואילך ויש מתענין מבשר ויין וגרסינן בירושלמי מה יש ביניהם בין י"ז בתמוז לט"ב כ"א יום משהובקעה העיר עד שחרב הבית. וי"א כנגד שלשה שבועים שהתענה דניאל. ומנהג אשכנז היחידים נמנעים מבשר ויין מי"ז בתמוז ואילך, ומראש חודש ואילך נמנעים כולם מבשר ויין".

**הט"ז** (תקנא ס"ק יז) מסכם עפ"י הטור הנ"ל שלושה טעמים שהוזכרו שם לחומרה של בשר ויין בבין המצרים: "טעם דמניעות בשר ויין מן י"ז בתמוז עד ט"ב שנוהגים יחידים וקצת מתענים לגמרי יש בו ג' טעמים. הא' שדניאל התענה שיעור זה. הטעם הב' משום דהוה כחדא צערא מן י"ז שהובקעה העיר עד ט"ב שנחרב הבית. הג' משום שבטל התמיד ונסוך היין מן י"ז בתמוז וכתב רש"ל (בתשו' סי' צ"ב) דלכל הג' טעמים אין שייך איסור רחיצה". (עיין סעי' ג לעיל וזה פשוט שהוא הכי קל מכל החומרות).

מדברי הט"ז נוכל להסיק שתי מסקנות לגבי תוקף מנהגי בין המצרים. א. שלמעט בשר ויין שנמצא להם מקור בירושלמי שקשור לביטול התמיד, "למעשה אין יסוד גם לכל שאר האיסורים להחמיר בהם קודם ר"ח אב, וכמו שבעצמו נקט לגבי רחיצה וכמוכח בסוגיות שזה קיל טפי. ב. טעמו של ג' שבועות הוא משום "חדא צערא", שקושר את שני הצומות יחד לתקופה אחת, שמטרתה הייתה להפוך את כל הצער של שני הצומות (שבהם אירעו חמשה דברים בכל אחד מהם) לצער אחד גדול. מכאן שאם ירצו לבטל את י"ז בתמוז, נתפרדה החכילה ות"ב עומד בפני עצמו. ממילא אין למנהגי ג' שבועות על מה להישען. ודהיינו "כשל עוזר ונפל עוזר. לכן, אם ירצו לבטלו הם רשאים, ולא יתכן שמנהגי שלושת השבועות שנובעים כתוצאה מן הצום, יהיו חמורים יותר מהצום עצמו.

ויש לשאול על מה ראו חכמי אשכנז להפוך את חומרות ימי בין המצרים לנחלת הכלל כשבמקור, כפי שהוכח, היו רק יחידים פרושים וחסידים נוהגים כן. נ"ל פשוט שאותם פרושים הסתמכו על הפרושים בגמרא שלאחר החורבן. וז"ל הגמרא (בבא בתרא דף ס, ב): "ת"ר כשחרב הבית בשניה, רבו פרושין בישראל שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין. נטפל להן ר' יהושע אמר להן: בני מפני מה אי אתם אוכלין בשר ואין אתם שותין יין? אמרו לו: נאכל בשר שממנו מקריבין על גבי מזבח ועכשיו בטל? נשתה יין שמנסכין על גבי המזבח ועכשיו בטל? אמר להם: א"כ, לחם לא נאכל שכבר בטלו מנחות! אפשר בפירות. פירות לא נאכל שכבר בטלו בכורים? אפשר בפירות אחרים. מים לא נשתה שכבר בטל ניסוך המים? שתקו. אמר להן: בני בואו ואומר לכם, שלא להתאבל כל עיקר אי אפשר שכבר נגזרה גזרה, ולהתאבל יותר מדאי אי אפשר, שאין גוזרין גזירה על הצבור אא"כ רוב צבור יכולין לעמוד בה".

מסיפור זה, שקרה זמן קרוב אחרי החורבן, רואים שכבר אז ר"י משכנע אותם שלא להסתגף יותר מדי, ובדיוק ביין ובשר שבזה נהגו כיום. עניין הסיגופים ותעניות נדון באריכות בשו"ת הרשב"א (ח"ד ס' רסב), שמבאר בהרחבה את שיטת הגאונים, והוא עצמו סבר שיש בזה איסור. וכן העלה גם הר"י מיגש בתשובה (סי' קפו) שנשאל על אחד שנדר שלא יאכל בשר או ישתה יין עד שיעלה לא"י. והשיב לו בהאי לישנא: "תשובה: מי שנדר זה, עבר על דברי תורה. וכל יום שהוא עומד בנדרו, הוא עובר וחוטא נפשו, והתורה לא התירה לאדם שיצער עצמו. ואין הפרש בין מי שמצער נפשו, או מי שמצער חברו".

ומתחזקת השאלה ליוצאים ביד רמ"א: ומה אם לצורך מצווה הנודר סיגופים, נקרא חוטא, על דבר הרשות כמו חומרות היחידים של בין המצרים, לא כל שכן? גם במקורות שהיחידים סמכו עליהם לא נאמר שצריך שלא לאכול בשר, זה רק אומר שבטל התמיד, והם על סמך זה גזרו על עצמם. ועל כגון זה ענה ר"י לאותם פרושין. לכן, אף אלו שהתחילו במנהג זה לכאורה חטאו, ואף אם אין בזה חטא ממש, גם מנהג חסידות אין כאן. מ"מ זה בגדר של "הדיוט" שפטור ממה שהו ובכ"ז עושהו. (בתוס' גיטין ו, ב מובא בשם ר"ת, "שאין לשרטט תפילין על כל שיטה ושיטה

יז). אמנם בירושלמי נאמר שהחמירו רק מר"ח, אבל עפ"י האו"ח שקשר את ביטול התמיד לי"ז בתמוז כתב שלושת השבועות.

כדאמר בירושלמי, הפטור מדבר ועושהו, נקרא הדיוט". וכן בעניינינו). וכל החומרות הללו הן בנגוד לאותם ראשונים שצינתי לעיל ואף ר"ת אינו חתום עליהן (ולר"ת כ"ש כשיש חשש לאיסור, הוי הדיוט).

הנלע"ד שסמכו על שיטת חכמים במחלוקת תנאים (תענית כב, ב), אם יחיד יכול לסגף עצמו בתעניות כשנמצא בצרה. ר' יוסי אסר, וחכמים התירו. וכן פסק הרמב"ם (תעניות א, ט), ובשו"ע (סי' תקעח) שמותר ליחיד לצום על צרה (ואף ר"י התיר למי שיש לו אמצעים, ולא יסתכן בכך – עפ"י ר"ן ורשב"א). לכן י"ל שאותם יחידים ופרושים רצו להסתגף ולצום על פי היתר זה, והעיתוי שבחרו היה בימי בין המצרים שאירעו בו צרות בעבר. והראיה על כך, שהט"ז לעיל מנה סיבות אחרות שאירעו באותה תקופה שאינן קשורות לצום י"ז בתמוז ות"ב אלא לזמן צום דניאל וכ"ש כשרצו רק להסתגף מיין ובשר לעשרה ימים בלי צום. לפי זה מובן מדוע באשכנז החמירו כי הם היו בצרה תדיר בו בכל הדורות יהודים נרדפו על ממון תמורת הגנה מהתקפות אנטישמיות. אולם למרות זאת, היו לא מעט מקרים שהשלטון לא התערב ונתן להמונים לרצוח יהודים. אבל היו הפוגות של שקט כמה שנים וחוזר חלילה, עד שדמם היה לשחוק יותר מבשאר מקומות.

ואם כנים דבריני, לכאורה לפי הסבר זה אין שום סיבה הלכתית להמשיך במנהג זה כיום, מפני שאין צרות של רדיפת יהודים, ואם לא שנאמר שזה כולל חשש למצבינו הרוחני שאז יוכל לסמוך על זה, בפרט לאור העובדה שיש שלטון ישראל שאז אסור לצום היום מעיקר הדין, או שמותר שלא לצום לכל הדעות (למעט הריטב"א). כמו כן חומרות אלו שקלות יותר ניתן למורי הלכה להקל בהם מה שהקל האגודה בצומות, "מפני אונס קל". ואם בצומות בימינו כתב כן, כ"ש בתקופתנו.



### תקציר המאמר

א. לכל הדעות, לכשיבנה המקדש בימות המשיח, הצומות יהפכו מאבל ליום טוב. אולם עד אז יש שלושה מצבים, וכולם מד"ק. אם יש שלום, אסור לצום אף שלא יהיה יו"ט. אם יש שמד, חובה לצום. אם אין שלום ואין שמד, הדין הוא: רצו להתענות, מתענין. לא רצו לצום, אין מתענין. יש גם שיטת יחיד של הריטב"א, שמעולם לא הותר שלא לצום. (הריטב"א סבור שדין רצו זה רק לענין החומרות כמו בת"ב שתלוי ברצו ורק בשאר צומות, אבל אין דין רצו לגבי הצום עצמו). (ח"א).

ב. נחלקו ראשונים בהגדרת שלום. י"א (ר"ח רמב"ן) שזה בהמ"ק. וי"א (רשב"א ומאירי) שזה שלטון ישראל בא"י. במציאות של היום שיש שלטון בא"י, לדעה זו אסור היום לצום. לדעת האומר ששלום זה מקדש, אין שלום כיום, אך מכיוון שאין גם שמד, זה תלוי ברצונם אם להתענות או לא. נמצא שלכל הראשונים, אין איסור לבטל היום צומות עפ"י סוגיית הגמרא. (שם).

(יח). כתיבת שורות אלו היה קודם לשמיני עצרת. מובן כשיש מלחמה, עת צרה היא ליעקב ודינו כשעת צרה, וישועת השם כהרף עין וממנו יושע.



ג. לגבי מעמדו של הצום - אם יש לו דין ת"צ או ת"י, ואם זה מדין מנהג או מדין ד"ק - הבאנו דעות שונות, אך בכל מקרה הוכח שאין נפק"מ אם רשאים לבטלם כשרצו, כי זה התנאי מדברי נביאים שהותנה בתחילתו (יש נפק"מ אם צריך קבלה במנחה, לדעה שזה ת"י). (ח"ב).

ד. נחלקו ראשונים לגבי מעמדו של ת"ב אם דינו כשאר הצומות, ורק משום שהוכפלו בו הצרות, רצו וקבלו עליהם שלא לבטלו (רשב"א תשב"ץ). לדעה זו, בעיקרון ניתן לבטל אף ת"ב. וי"א שמעיקר הדין הוא חמור יותר ולדעה זו לא ניתן לבטלו. (שם).

ה. עוד נחלקו הרמב"ן והרשב"א, במקרה שהדורות הורגלו כבר לצום, כפי שנהגו מאז החורבן, אם עדיין ניתן עפ"י "דין רצו" לבטל צומות. לרשב"א כן לרמב"ן לא. אולם אף הרמב"ן מודה שאין בזה איסור מד"ק במקרה כזה, אלא מדרבנן. (שם).

ו. עפ"י כל האמור, לא מובן מדוע נהגו לצום מאז החורבן כשעדיין היו מצבים שבהם חל דין רצו? הרי"ץ גיאת והר"י אלבצלונים כתבו בזה שהסיבה היא משום שהצומות הם מד"ק כשיש שמד, ואז יש חובה לצום לכל הדעות ולא תלוי ברצו. לכן גם כשאין שמד אין הפירוש שהצום בטל, זה עדיין ד"ק רק שמד"ק נתון להחלטתם כשיש הפוגה. אך מכיוון שהשמד נוהג לעיתים תכופות נחשב הדבר כאילו שיש שמד תמידי ומשום כך קבלו עליהם לצום. הרמב"ן הוסיף שאפילו אם תהיה הפוגה במקום אחד, עדיין די במקום אחד בעולם להגדיר את התקופה כשמד. לפי זה, אין כמעט בכל ההיסטוריה שאיזו קהילה לא נרדפה במקום מסוים בעולם עם הפוגה גדולה. אולם הגדרת הרמב"ן אינה עומדת במבחן ההיסטורי, כפי שהוכיח הרשב"ץ וחלק עליו. ומ"מ אין נפק"מ למחלוקת זו, מפני שאין אף מצב כזה כיום של שמד. (ח"ג).

ז. נמצא עפ"י הנ"ל שדין "רצו" תלוי במציאות שבעולם. ומכיוון שהמציאות היא שאף מדינה בעולם כיום אינה רודפת יהודים או לא מאפשרת קיום מצוות. גם אם ימצא כזה, עדיין הייתה להם האפשרות להגר לכל מקום שירצו, ובכלל זה א"י. ממילא חזר דין רצו לתוקפו. לפיכך, עפ"י סעיף ב' אנו במצב של מחלוקת ראשונים אם אסור היום לצום או חזר דין "רצו", אין מתעניין". (שם).

ח. לענין מי יכול להחליט אם רוצים שלא להתענות, גם בזה נחלקו ראשונים. יש שכתבו רוב עיר או מדינה, וי"א רוב ציבור ולא כל יחיד, אולם אף לשיטתם, אם יש ציבור שניכר בתוכם שאינם חלק מהרוב ורוצים שלא לצום, רשאים. ויש שכתבו שאפילו כל יחיד יכול להחליט. ור"ת עשה מעשה ועל סמך זה התיר ליולדות שמצטערות. על סמך מעשי רב הוסיפו אף המעוברות ויולדות שאינן מצטערות שיכולות לסמוך על דין רצו. וי"א שזה תלוי בבי"ד. (ח"ד).

ט. עפ"י הנ"ל במנהגי ג' שבועות (אך לא שבוע שחל בו), ניתן אף למורי הלכה היוצאים ביד רמ"א להקל כאגודה שהקל בצומות, "מפני אונס קל". ואם בצומות בימיו כן, כ"ש בתקופתנו שנוכל לסמוך עליו בחומרות של בין המצרים. (ועיין עוד סוף סע' הבא). (ח"ה).

י. נלע"ד שבשאר צומות בעלי ברית יכולים לאכול אחרי הברית אף בלא נדחה, ובנדחה אם יש ציבור עשרה במקום צנוע מעיקר הדין נלע"ד שיש גם מקום להקל, שהרי חזי לאצטרופי

שלכו"ע אפשר שלא לצום (וכ"ש ל"א שאסור לצום), ובכך ירד דרגה אחת בחומרתו ממה שפסק הגרע"י. (שם).

יא. המורם מכל הנ"ל לענ"ד: מעיקר הדין יש מקום לבטל צומות (חוץ מת"ב), למי שירצה עפ"י דין רצו. זאת, אף ליחיד, מכיון שיש כאן ס"ס באיסור דרבנן כי אין שמד במציאות של היום. ולכן, את הספק של "שמא אסור לצום", ניתן לצרף לכל ספק שני, כולל ספקות של מי רשאי להחליט על דין רצו. אלא שכנו' בפתיחה, אין צריך לומר שהדברים הנכתבים כאן הם אמנם הנראה לי להלכה, אך לא למעשה, מבלי שיעבור תחת שבט ביקורתם של גדולים, בפרט במה שנוגע למנהג שהשתרש ונוגע להסכמת הצבור, שלא ניתן לתת תורת כל אחד בידו.

יב. הצם מתוך שחושש לשיטת הריטב"א אינו אלא הדיוט ונוהג במנהג טעות, וממילא רשאי לרב להתיר אף למי שנהג איסור במקרה כזה. אבל אם צם מדין "רצו מתענין", בוודאי שמותר, ואין זה נקרא הדיוט, למרות שיטת הרשב"א, מפני שיש כנגדו את הריטב"א שמחייב לצום. והוא הדין לגבי מנהג ג' שבועות, הרוצה לנהוג כדעת השו"ע אינו בגדר של הדיוט כל זמן שהוא מרגיש שזו שעת צרה, מותר לקבל עליו סיגופים.



## הערות העורכים

א. יש מדינות בהם יש שמד על המצוות רח"ל (יש גזירות על שחיטה בכמה מדינות. יש גזירות על החינוך במדינות מסוימות).

**תשובתי:** ארכו כאן את תשובתי לכל הטענות יחד מכיוון שטענות דומות כבר הובאו לקמן בנספח ג (סקירת מאמרים שנכתבו גם בנושא הנדון) סעי' א. (הרב שלוש זצ"ל) הרב חידש שיש מושג "שמד מרצון" וזה המצב בא"י בגלל חינוך. וכן בסעיף ה (הרב ון דייק) כתב: "לצערנו חלק גדול מעמ"י רחוק מתורה ומצוות, א"כ הרי זה דומה ל"שעת שמד", שלא בגזירה תליא מילתא אלא בתוצאה של ריחוק מתורה ומצוות". וכעת אתה מוסיף עליהם שיש שמד במדינות אחרות על קיום מצוות מסוימות, וממילא אתה מקשה עלי לשיטת הרמב"ן מצד אם יש "שמד במקום ידוע". ולדוגמאות שלך אוסיף שאסרו גם למול משום "אכזריות וצער לתינוק" במדינה אחת לפחות שידועה לי.

ראשית מילין אקדים, שכל ההגדרות שהושמעו כאן לפע"ד אינן נוגעות כלל למושג ההלכתי של שמד, שכן שמד עפ"י חז"ל זה ביטול מצוות או המרת דת בכפיה. בד"כ זה יהיה מלווה גם ברדיפה כמו שעשו הרומאים ויוונים שחיפשו אחרי היהודים שעוברים על גזרתם, ומשום כך נאלצו לקיימם בסתר ואם גילו זאת היו צפויים לעונשי מוות ובתקופת מאוחרות יותר לכליאה (ופעמים שמתו שם). לכן גם הביטוי "מסרו נפשם", הכוונה כפשוטו על קידוש השם של שמד וכדאיתא במכילתא (פרשת בחדש פרשה ו): "רבי נתן אומר לאוהבי ולשומרי מצותי, אלו ישראל שהם יושבין בארץ ישראל ונותנין נפשם על המצות! מה לך יוצא ליהרג? על שמלתי את בני ישראל. מה לך יוצא לשרף? על שקראתי בתורה. מה לך יוצא ליצלב? על שאכלתי

המצה. מה לך לוקה? ברגל על שנטלתי את הלולב". כעת אשיב על הדוגמאות עפ"י הנחת היסוד הנ"ל.

**במה שנוגע לחינוך ומצב רוחני כללי** (הרב שלוש, הרב ון דייק ועורך א). **בכל הדוגמאות הללו אין כפיה חינוכית.** (בקום המדינה אמנם היה שמד כשלקחו בני תימן וקיצצו את פאותיהם ושלחו לקיבוצים חילונים להעבירם על דתם, אך כבר כתבתי בפנים אף ללא זה, בעולם היה נוהג שמד עד שנות ה-90 בכל מיני מקומות, וברוסיה לאחר שירד "מסך הברזל" מעל מדינות החסות שרוסיה כבשה הסתיים השמד האחרון בעולם. וממילא עפ"י הרמב"ן שכמותו גם פסק הטור, היו חייבים לצום עד אז). אני מודע שיש גם היום תכנים של כפירה שיסודם במשרד החינוך הממלכתי, אך בארץ או בחו"ל אין כפיה לשלוח את הילדים דווקא לבית ספר שמלמד כפירה, אדרבה הם יכולים לשלוח לממ"ד או כל ת"ת חרדי אם רק ירצו ללכת. (אך ספק אם יקבלו אותם). כשראו שאין אפשרות לכפות על חופשיים את דעת התורה כן היה לחופשיים השכל ויושרה שלא לכפות את חינוכם על שומרי תורה ומצוות, ולכן כל שומרי התורה ומצוות הם מלמדים באישור ותקציב של אותו ממשלה לימודי קודש, הלזה ייקרא שמד?! לשיטת ר' נתן הנ"ל קשה לי להאמין שהיה מסכים לקרוא למציאות כזו בשם שמד. כנ"ל מי שעבר שמד אמיתי כבימי מסעי הצלב שרצחו קהילות שלמות לע"ד היה טענה זו בעיניו כמתעתעת שבמציאות היום בא"י אנו בשמד מפני שיש "מתיוונים" בשלטון (שלא כופים שום גזירות נגד הדת כמתואר לעיל).

נמצא שדבריהן הם בגדר של חידוש הלכתי שיש בו סברה, אך יש גם הגיון וסברה אחרת והיא, שזה מצב חמור ורע מאד ואף יש לנסות לתקן זאת, (לטעמי רק בדרכי נעם ולא חקיקה), אך מכיוון שאין כאן באמת כפיה, אזי אין גם גדר של שמד. ומה שחידשו הרב שלוש "שמד מרצון", או הרב ון דייק "שהתוצאה שקובעת", לא כן לע"ד, אלא ששמד מרצון זהו דין משומד, דהיינו שאינו חפץ להיות יהודי יותר ומוותר מרצונו על קיום מצוות. (אגב החופשיים בעיני קרובים יותר לתינוק שנשבה אולם יש בזה מחלוקת, לשיטתם פשוט שאין כאן שמד). ומ"מ המוציא מחברו עליו הראיה.

**ב. טענת העורך במה שנוגע לשמד במדינות אחרות, שגזרו על קיום מצות השחיטה ולכן נוהג שם דין שמד גם היום.**

**תשובתי:** מלבד שאינני סבור שיש בזה שמד (כפי שאבאר להלן), הרי שכבר התבאר (בח"ב ו"ח ג), שרק באותו המקום שיש בו שמד יש חובה לצום, מפני שזה חידוש של הרמב"ן בעניין "שמד במקום ידוע" והרשב"ץ הוכיח בראיות ממספר מקומות בש"ס שדבריו הם בניגוד למציאות ההיסטורית בו הוכיח שהיה שמד במקום מסוים, אך זה לא השפיע על שאר מקומות. וכן כל בעלי התוס' ועוד ראשונים רבים שגם חלקו עליו בכך. גם מצד מה שחידש בעניין ש"הורגלו" (שם) חלקו עליו ראשונים, ואף לדבריו הוי רק דרבנן, ממילא הכלל הוא, הלך אחר הרוב והמקל בדרבנן. (ראה טבלה בנספח א טור ג שזה רוב הראשונים שהתיר מדין רצו ולא חששו לחידושיהם). לכן אף אם נקבל שזה שמד הרי שאין להחמיר שזה ישפיע על כל שאר יהודי העולם.

אך כאמור אנני סבור שיש בכלל בדוגמאות אלו משום שמד. לע"ד אין זה חוק נגד היהודים (יש גם מוסלמים והם כלולי בחוק "בשר חלל") על מנת לאסור קיום מצוות, אלא שבעיניהם זה נראה אכזרי, הון ברית והן שחיטה. קראתי בעיון באינטרנט דו"ח של הקונגרס מפורט של כל ההיסטוריה וכל מדינות נטו. החקיקה בהרבה מקומות עוד בסוף המאה ה-19 והי תיקונים וביטולי ושוב חידוש האיסור. הרוב המדינות קבעו שזה אפליה דתית ויש חופש דת ובחלק מהמדינות דחו זאת. המצב משתנה לפי הממשלות המתחלפות. מ"מ אף אם נאמר שמסתתר שיקולים אנטישמיים מאחרי החוק, ברוב המדינות לא פורש מה העונש ובמיעוט זה נע בעיקר רק קנס כספי על המשחטה (לא הקונים). ובמקום אחד אפשרות למאסר עד שנתיים.

בשום מקום לא נאסר לייבא בשר כשר מכל מדינה אחרת. ממילא אין כאן לפע"ד גזירת שמד, אלא שלטון תקיף של גויים על היהודים שהרי הם מאפשרים להן לאכול בשר כשר אך מקשים עליהם להשיגו בנוחות. רובם פשוט מייבאים בשר וזה הרבה יותר יקר אך אין כאן ביטול מצווה כלל! אף לו היו אוסרים את היבוא תמיד אפשר לנסוע למדינה קרובה וכן לעניין ברית מילה. האיסור למול על אדמתם אך אין ענישה מחוץ לגבולות המדינה, וכן זה רק לקטינים עד גיל 18. כשהוא מתבגר הוא רשאי לקבל החלטה למול. נמצא שאין גזירה בכלל על המילה באופן עקרוני אלא רק על אחד מפרטי המצווה שלמול בזמן. אך לרמב"ם גם אם ימול בגיל מאוחר כבר בטלה ממנו הכרת. מי שאינו רוצה אפילו שעה אחת להיות בכרת. שיסע למדינה אחרת וימול שם, זה לא שמד כשיש אפשרות להתחמק מהגזירה ללא סיכון אמנם כלכלית יעלה יותר. כנ"ל זה שמד חלקי שאינו נכנס בהגדרת שמד ההלכתי של ר' נתן. ואוסף שהרמב"ם כתב בתשובה שאדם חכם לא ידור במקום שלא יוכל לקיים מצוות. ממילא מי מונע מהם לעלות לא"י או לשאר מקומות, אין זה אלא כאדם שאינו חס על קיום מצוותיו?!

ומ"מ לא אמנע מלהביא שוב ראיה לדברי שלא ניתן להכיל על הלכה זו שתופעת החופשיים שאינם שומרי תורה ומצוות יוגדרו כתקופת שמד.

הוכחה: השמד שמדובר בסוגייתנו לא יתכן שזה היה מרצון שזה כאמור הנקרא משומד שמעצמו משתמד ונוטש את התורה. נתון: בתקופת בית שני החל מכ 140 שנה לפני מרד החשמונאים החלה תופעת המתיוונים, שהחלה בעקבות כיבוש אלכסנדר את א"י ועידוד הגירה של יוונים לארצנו. ובימי אנטיוכוס השפעתם הייתה בשיא, ולכן הוא גזר גזירות על היהודים "העקשנים" נאמני התורה. אם כן, המצב בבית שני היה כמצבינו היום של החופשיים שמרצונם אינם שומרי תורה ומצוות. אולם המאירי ועוד ראשונים כתבו שכל ימי הבית היה איסור לצום, ואמאי, הרי יש שמד של מתיוונים? ע"כ שאין שמד מרצון מוגדר כשמד. וכן מוכח משיטת הרמב"ם בפה"מ שתקופת בית שני היה תלוי ברצו (שלא כמאירי ח"א), וכתב שלא היה שמד אבל גם לא היה שלום (כי לא היה שלטון ישראל). וגם כאן יש להקשות שאם שמד מרצון הוי שמד למה תלוי ברצו, והרי היו מתיוונים? וכן יש לצרף את הרמב"ם שהגדיר בית שני כולו כמלכות ישראל וכאמור מינאי המלך נעשו דברים חמורים יותר מתקופתנו בהיותם רובם צדוקים וקנו את הכהונה הגדולה בכסף כמבואר ביומא והיו משביעים אותם וכו'.

ג. יש סוברים שגזירת שמד היא נגד חיי עם ישראל, רח"ל, וזה בהחלט יש.

**תשובתי:** איני מבין את את המציאות שהמשיג מתאר "נגד חיי עם ישראל". זה הגדרה כללית ולא ברורה. אם הכוונה פיזית, אין מקום בעולם שמדינה היום רודפת יהודים לפגוע בהם. התקפה אנטישמית יכולה לקרות על ידי יחידים בכל מקום, אך אין גיבוי מצד המדינה. ואם יש מקום אחד בעולם שזה קיים. אז שם יש שמד וחייב לצום. אם הכוונה לנגד עם ישראל באופן רוחני, כבר חוויתי דעתי לעיל.

ד. לענ"ד רש"י ור"ח לא חולקים, אלא שניהם מתכוונים לגאולה השלמה- בה יש ריבונות יהודית גמורה וגם מקדש.

**תשובתי:** כך טענו למעשה כמעט כולם במאמרים שהבאתי בנספח ג. וכבר השבתי לכולם את הנ"ל א. אין להם שום ראיה לדבריהם. וכן עיין במהד' שוטנשטיין המבואר שהביאו פירוש ר"ח אך בהע' 6 שהעלו זאת כאחת משתי אפשרויות. ועיין מהד' מתיבתא המבואר שהביא את רש"י אך בהע' ז העירו על הסתירה ורמזו לדעתכם בכך שהביאו את שיטת הריטב"א. וזה בוודאי שגגה להשוותו לריטב"א משני טעמים. האחת שכן בהקדמה כתבתי, כשיש 2 דרשות וכשיש את שניהם זהו שלום אחר. זהו שלום שיש בו יום טוב ממש. אבל בסוגייתנו השלום זה שיהיו לששון רק באיסור לצום ולא חיוב יו"ט. השני, כי הריטב"א הוא שיטת יחיד בביאורו את דברי הגמרא. אדרבא, רש"י הוא המקור של המאירי שכוונתו כדברי המאירי שיש שני מצבים נפרדים. בזמן שיש מקדש די בזה שיחשב שלום אף בידי שלטון זר. וכשאינן מקדש די בשלטון ישראל (שאינן יד גויים תקיפה עלינו). ובנספח ב והסברתי כיצד רש"י למד את הסוגיא ומה הכריח אותו לפרש כפי שפירש (וזה עיקר עמלי בשיטות קמאי הסתומות). והערתי על כולם שנלאו למצוא הפתח עיי"ש.

ה. עוד הערה (מהרב משה מרדכי אייכנשטיין): הנושא של האם יש כיום שמד - הוא קשה לקביעה, אולם הנושא של האם מדינת ישראל נחשבת לשלטון ישראל - הרי זה ברור שרבים מגדולי ישראל המפורסמים מאד כמו מרן החזון איש, ומרן הגאון מבריסק זצ"ל, וכל סלתה ושמנה של היהדות החרדית, שעליה נמנים רוב מנין ובנין של גדולי התורה, לא יסכימו לקביעה הזאת שהשלטון החילוני במדינת ישראל נחשב כשלטון ישראל, ולמשל שמעתי מאבי מורי שיחי' ששמע מרבו הרב הוטנר זצ"ל שאמר שאין קיום למצות כיבוש א"י כיום, כל עוד שהכנסיות עומדות על מכונן. כמו כן שמעתי מהרב שריה דבילצקי זצ"ל, שחזר בו ממה שכתב שאין לקרוע על ירושלים, מפני שאין נחשב שיש בה שלטון ישראל, וא"צ להאריך בדברים ידועים ופשוטים, וממילא לדעתם ברור שיש להתענות כיום.

כך שעכ"פ הקביעה שקבעתם שאין אף אחרון בזמנינו שיחלוק על כך שהגדרת מדינת ישראל נחשב שלטון ישראל, היא קביעה מוזרה, המתעלמת באופן גורף מרוב בניין ומניין של חכמי ישראל בדורות האחרונים, שעם כל הצער שבדבר נאלצו לקבוע כך. (ואדרבא דעתו של מרן הראי"ה וההולכים אחריו היא המחודשת בין גדולי ישראל ולא להפך). ממילא לקבוע שיתכן שיש אפילו איסור לצום כיום, ולכן עכ"פ עדיף לא לצום כיום, אין לו על מה לסמוך כלל ועיקר.

**בעניין טענה א:** "רבים מגדולי ישראל המפורסמים מאד כמו מרן החזון איש, ומרן הגאון מבריסק זצ"ל ורוב מנין ובנין של גדולי התורה, לא יסכימו לקביעה הזאת שהשלטון החילוני במדינת ישראל נחשב כשלטון ישראל".

**תשובה:** אין בהשגה זו שום סתירה לדברי, שכן אף אחרון בזמנינו לא יוכל לחלוק בסוגיא זו על ההגדרה שמדינת ישראל נחשבת לשלטון ישראל עפ"י חלק מרבתינו הראשונים. אך לפני ההסבר אבהיר שוב כאמור שבימי החזו"א בקום המדינה בוודאי היה שמד והזכרתי זאת לעיל, אבל אני מתייחס במאמרי לימינו היום שאין כפיה כזאת יותר. ולעצם דבריהם באופן כללי ההגדרות של הראשונים מפורשים וברורים

ואין אחרון שיעז לחלוק על דבריהם. הם כן יכולים לפסוק כשיטות ראשונים אחרות, אך הם לא יכולים לחלוק על ההגדרות שנאמרו בידי ראשונים שחלקו עליהם.

לכן מה שקובע את ההגדרה של שלטון ישראל בסוגיית זו, היא עניין אחד בלבד והוא, האם יש או אין שלטון זרים עלינו. לא נכנסו בכלל לשאלה אם השלטון הוא על פי ההלכה, אלא האם אנו תחת עול של עם אחר או שיש לנו שלטון עצמאי. כל מדינה שחברה באו"ם כיום מוגדרת כמדינה עצמאית שקובעת את חוקיה. מכאן נגזרת ההגדרה של שלטון ישראל עבור סוגיא זו, שכן כך הגדירו את המעמד ההלכתי של "שלום", אותם ראשונים שכתבתי בשמם שלטון ישראל. אין צורך להגדיר כביטוי שלטון ישראל שבחתי בו (אם כי זו המשמעות ולכן בחרתי בו). למי שלא נח אתו אפשר להשתמש בביטוי של הראשונים. אך מה שחשוב הוא שאין עלינו שלטון גויים שקובע עלינו. אמנם זו בושה וחרפה לנו נוכחותם של כנסיות ועוד בעיר הקודש, כטענת חלק מהאחרונים שהובא בהערה, אבל אין לזה קשר להגדרת שלטון ישראל. בזמן בית שני תחת שלטון החשמונאים החל מצאצאי ינאי המלך היה אף ע"ז במקומות שונים בארץ והמון מתייוונים שגרו באזור שפלת החוף בזמן שרוב נאמני השם גרו באזורי יהודה והגליל. אלו עובדות היסטוריות. אעפ"כ הרמב"ם בסוף הלכות חנוכה על תקופה זו מגדירו כמלכות ישראל שחזרה יתר על מאתים שנה! והמלך ינאי והבאים אחריהם היו מצאצאי שמעון התרסי מבית חשמונאי בנו של מתתיהו ולא שמרו אמונים לה' כאבותיהם, והם היו צדוקים, ורדפו ואף הרגו מהסנהדרין כמבואר בגמרא. דברי הרמב"ם נאמנים לשיטתו בסוגיא זו ששלטון ישראל זהו שאין עם אחר שולט עלינו כמבואר בפנים (ובשיטת הרשב"א מה שמובא על פירושו של הרמב"ם לצורך של שושן שהיה בשער מזרח במקדש). וכאן אביא שוב את לשון אותם ראשונים שהגדירו שלטון ישראל היא שקובעת את הגדרת "שלום" וז"ל הרשב"א: "בזמן שיש שלום יהיו לששון ושמחה. פי' בזמן שיש שלום שישראל שרוין על אדמתם. אין שמד ואין שלום. כשישראל בארץ האויב אלא שאין שמד, רצו מתענין רצו אין מתענין". בפנים הוכחתי שדברי הרשב"א ששרויין על אדמתם לכד אינו מוגדר כשלום, אלא אם יש גם שלטון ישראל, רק אז זה מוגדר כשלום. אחרת למה ביקש רבי לבטל צום, אסור לצום כשיש שלום! לכן לכו"ע בימי רבי לא היה הגדרת שלום. לרשב"א בגלל שלטון זר וכן לשיטת הרמב"ם. ולאחרים בגלל שלא היה מקדש. אבל גם לא היה שמד מפני שהיה תקופה שקטה בגלל יחסו של אנטונינוס ורבי פעל מדין רצו כמבואר

במאמר בשיטת הרשב"א במפורש. מכאן שבימינו שאין שליטת גוים על ישראל, די בכך לאסור צום. ואין קשר לשום דבר אחר כדי לבטל צומות מדין רצו.

וכן עולה מדברי המאירי: "כיצד, בזמן שיש שלום ר"ל, שאין יד האומות תקפה עלינו". זו הגדרת שלום להבדיל משמד שזה גזירות של המרת הדת או ביטול מצוות. אכן די בכך שאין יד האומות תקיפה עלינו, שלא כבימי רבי שהרומאים עדיין שלטו כאן, אף שלא רדפו את עמ"י בתקופתו בזכות יחסיו הטובים עם אנטונינוס כמבואר בש"ס בכמה מקומות. לכן בזמנינו, שאנו ככל שאר מדינות העולם החברות באו"ם, שיש להם הכרה בריבונותם על אדמתם, אנו בגדר של שלטון ישראל.

ומה שהערת ביחס לשאלה העקרונית לגבי מדינת ישראל שיש אומרים שאין הגדרה הלכתית של שלטון ישראל כיום, וכתבת: הרב הוטנר זצ"ל שאמר שאין קיום למצות כיבוש א"י כיום, כל עוד שהכנסיות עומדות על מכונן. כמו כן שמעתי מהרב שריה דבילצקי זצ"ל, שחזר בו ממה שכתב שאין לקרוע על ירושלים, מפני שאין נחשב שיש בה שלטון ישראל.

על פי מה שביארתי לעיל כמדומני שגם כאן אין שום סתירה לדברי. בסוגיות הנ"ל שהם דברו עליהם הדבר אינו מפורש שערי ישראל בחורבנם תלוי בשלטון ישראל. זהו חידוש של הב"י (וכן מובא בכפתור ופרח מקמאי, אך הב"י כיוון לדעתו בלי שראה את ספרו, ואחריו החזיקו כמה מנ"כ השו"ע). לכן שם הם יכולים לתת הגדרות אחרות. כמו"כ האג"מ חלק עליהן וקבע שאכן ההגדרה של הב"י שלטון ישראל תופס היום כי יש שליטה למדינת ישראל ירושלים (גם בחוק יסוד ירושלים) וגם הוא היה אחד מגדולי הדור וחלק על דעתם, כך שזו מחלוקת בין גדולי האחרונים אם גם בדין קריעה יש למדינת ישראל הגדרה של שלטון ישראל. אך בדין הצומות, ששם דברי הרשב"א ומאירי ור"ן מפורשים, אין מי שיחלוק על הגדרה זו.

משום כך אין לי ספק שאף אחד מהם לא יחלוק על דברי המאירי ורשב"א בסוגיא זו. אז לפע"ד יתכן אחת משתי אפשרויות, או שהם לא ראו את רשב"א כמעט בוודאי, ואולי גם לא את המאירי והיו חוזרים בהם בסוגיא זו, לו ראו אותם. אפשרות שניה בכ"ז רצו לפסוק כדעת השו"ע וטור שפסקו כשיטת הרמב"ן ור"ח גם אם ראו את המאירי, אך בוודאי לא היו חולקים על דבריהם המפורשים. (אבל את בעלי התוס הב"י בוודאי ראה כי הוא ציין שאלו ספרים שהיו לפניו בהקדמתו לב"י, אך לא התחשב בהם. וגדולי אשכנז הללו לכאורה היו צריכים להתחשב בר"ת ושאר בעלי התוס בטור ג בטבלה בנספח א, שהם רוב כמותי של ראשונים). לכן למסקנה אי אפשר למי שירצה לסמוך על שיטתם בסוגיא זו פשוט לפסול אותו כאילו שאין שיטה כזאת כפי טענתך, כן אפשר להם לפסוק שלא כשיטתם ולקבל את הגדרת הר"ח שזה תלוי במקדש ואל שלטון ישראל. אך אין ספק שהם היו מודים שזו שיטתם לו ראו.

עוד כתבת: כך שעכ"פ הקביעה שקבעתם שאין אף אחרון בזמנינו שיחלוק על כך שהגדרת מדינת ישראל נחשב שלטון ישראל, היא קביעה מוזרה, המתעלמת באופן גורף מרוב בניין ומניין של חכמי ישראל בדורות האחרונים, שעם כל הצער שבדבר נאלצו לקבוע כך. (ואדרבא דעתו של מרן הראי"ה וההולכים אחריו היא המחודשת בין גדולי ישראל ולא להפך). ממילא לקבוע שיתכן

שיש אפילו איסור לצום כיום, ולכן עכ"פ עדיף לא לצום כיום, אין לו על מה לסמוך כלל ועיקר.

**תשובתי על החלק הראשון של דבריך** (עד "ממילא"). כבר עניתי שעדיין בסוגיא זו גם כל הגדולים לא יחלקו על הרשב"א ומאירי. הם כן יכולים להחליט לפסוק שאינם רוצים לסמוך עליהם שלא לצום, אלא לפסוק כפסק הב"י וטור וכשיטת הרמב"ן שחייבים היום לצום. אבל מצד שני הם אינם יכולים למחות ביד המקלים, ורוצים שלא לצום מפני שיש שיטה שאינה מחייבת צום ויש שאף אוסרת את הצום ועל הגדרות אלו יסכימו בסוגיא זו גם הגדולים.

על החלק השני של דבריך שכתבת: "ממילא לקבוע שיתכן שיש אפילו איסור לצום כיום, ולכן עכ"פ עדיף לא לצום כיום, אין לו על מה לסמוך כלל ועיקר".

**תשובתי עפ"י דברי הנ"ל בחלק הראשון של דבריך אלו**, שיש ויש על מה לסמוך אף לשיטת גדולי האחרונים בסוגיא זו, ושיש על מה לסמוך על פי ההסבר שכתבתי לחלק הראשון של דבריך שהם לא חולקים על דברים מפורשים של המאירי ורשב"א. הם רק יכולים שלא לפסוק כמותם.

באשר לציטוט שלך לדברי, איה כתבתי כלשונך בציטוט? לא תמצא את אשר כתבת בשום מקום במאמר זה. אמנם יש משהו דומה שלקוח מח"ה (בענין הקלות בדיני בין המצרים ליוצאים ביד רמ"א), שם כתבתי כך: "ה. ההיגיון ההלכתי הוא שאם יש שיטות של גדולי הראשונים שאסור לצום היום, וכל השאר מודים שאפשר שלא לצום, הכי טוב היה לצאת ידי כולם ופשוט לא לצום".

מעולם לא נקטתי בלשון בשום מקום "שיתכן שאפילו אסור לצום היום!" כתבתי רק המלצה לכאורה: "שהכי טוב היה לצאת ידי כולם ופשוט לא לצום". לא אסרתי השתמשתי בהגיון הלכתי פשוט כשרוצים לצאת ידי חובה של כמה שיותר שיטות במקום שיש מחלוקת ראשונים מרכיבים את השיטה שלוקחת בחשבון מקסימום שיטות כמו כאן. שהרי יש שאוסרים צום היום ויש שאינם אוסרים לצום אך מודים שאפשר שלא לצום אז אם לא צמים לשתי השיטות זה טוב ואילו אם צמים עוברים על איסור לשיטת הרשב"א ורמב"ן עפ"י הגדרתם אנני חוזר על כך שוב! ואף הרב שלוש (נספח ג אות א) כתב כדברי ושנינו כיוונו לאותו הגיון הלכתי פשוט. (אולם הוא עצמו מטעם שסבור שיש דין שמד היום לא פסק כך למעשה, ואף אם גדולי הפוסקים סבורים שיש בעיה). מ"מ כוונתי הייתה להקיש משם לדין ג שבועות שהם קלים יותר מדיני צומות שהן ד"ק. מ"מ גם אם ירצו לצום, לא יתכן שנחמיר בחומרות בין המצרים, שהן עצמן רק תלויות בצום עצמו.

נמצא שהדברים הללו לא נאמרו בלשון של פסיקה והוצאו מכלל כוונתם. כפי שביארתי. לכן לא פסקתי ולא המלצתי להעדיף שלא לצום, ובוודאי לא אסרתי לצום! ויעיד על כך דברי בסוף המאמר בתקציר וסיכום של כל המאמר לא הוזכרה בכלל הצעה שלבטל צום עדיף לכתחילה. אדרבה כתבתי כך בשתי פסקאות המסכמות את מסקנותי ז"ל: "המורם מכל הנ"ל: מעיקר הדין יש מקום לבטל צומות (חוץ מת"ב), למי שירצה עפ"י דין לא רצו להתענות... אם צם מדין "רצו מתענין", בוודאי שמותר, ואין זה נקרא הדיוט, למרות שיטת הרשב"א, מפני שיש



כנגדו את הריטב"א שמחייב לצום. והוא הדין אפילו לגבי מנהג ג' שבועות, הרוצה לנהוג כדעת הרמ"א אינו בגדר של הדיוט כל זמן שהוא מרגיש שזו שעת צרה, שזה כולל מצב רוחני ירוד בעמ"י שמותר לקבל עליו סיגופים".

עוד כתבת: אציין עוד עובדה, שהרב שריה זצ"ל בזמן שהיה איום על דיחוי בני ישיבות מגיוס לצה"ל, סבר שמדינא יש להתענות בתעניות ציבור אלו מהערב, ובכל חמשה עינויים, והיה מגיע עם קרוקס לבית הכנסת לתפילה, דהיינו שסבר שזו שעת שמד.

פתחת בטיעון המתייחס לשלטון ישראל ובפירוש כתבת: "הנושא של האם יש כיום שמד? הוא קשה לקביעה, אולם הנושא של האם מדינת ישראל נחשבת לשלטון ישראל? הרי זה ברור..." אבל ממה שציטטי ממך בסוף דבריך ביקשת להביא מהרב דבליצקי זצ"ל ראייה שהוא סבור שאנו בשמד. אם הוא סבור שאנו בשמד אז זה סיבה לצום כיום וכל שאר דבריך בקשר לשלטון ישראל אינם רלבנטיים. אבל ניתן להוכיח שגם הרב דבליצקי זצ"ל לא אמר זאת על סוגייתנו בשאר צומות וק"ו שלא באופן גורף שזה שמד היום ואין שלטון ישראל, אלא רק על גיוס בחורי ישיבות. ופשוט לי שהוא לא יחלוק על דברי המאירי ורשב"א ור"ן ויגדיר בדין צומות שאנו בשמד. והראיה על כך היא, שאם בא"י יש הגדרת שמד היום, אזי מתחייב כל חומרי תעניות צבור לכל שיטות הראשונים ובכל הצומות, כי דין רצו חל רק כשאין שלום ואין שמד, אך כשיש שמד לכו"ע חייב בכל חומרי תעניות שזה בדיוק ככל חומרי ת"ב ויה"כ, שזה כולל צום מהערב ואיסור נעילת סנדל לכל הראשונים, ולית מאן דפליג בזה. כי רק כשמתקיים התנאי של דין רצו (אין שלום ואין שמד) אז הקלו על חומרי הצום. אולם המ"ב פסק שאיסור הנעלת נעלי עור בשאר צומות הוי כחוכא וטלולא ואסור, ואם בימינו יש שמד לא רק שזה לא חוכא וטלולא, אלא זה חיוב שלא לנעול נעלי עור!



### תגובת העורך

בוודאי שיש שיראו זאת כשלטון גויי לכל דבר, כי מאי נפק"מ בין מי שאינו מנהיג את מדינת ישראל עפ"י תורה, לגוי, ובודאי שבזה שונה הדבר ממלכות חשמונאי שהם עצמם היו כהנים גדולים לפחות עד תקופה מסוימת, ומה שיש לדון מדברי הרמב"ם, אכן יש לעיין אם משמע מדבריו שגם בימינו נחשב כשלטון ישראל, וזה אכן משמעותי, אבל ברור שיש הבדל בין מלכות שמלכתחילה נעשה עפ"י התורה (חוץ מעצם תפיסת המלכות משבט יהודה), למלכות שמלכתחילה באה לשנות את זהות של עם ישראל, מעם שומר תורה ללאום ככל העמים.

מה שהעיר על סתירת דברי, כתבתי זאת על מקרה מסויים שלדעתו היה אז שעת שמד, ולא תמיד זה כך. אבל היו זמנים שמדינת ישראל העבירה על דת רבבות מבני ישראל והדברים ידועים.



## נספח א

לפניך טבלת כל הראשונים שמצאתי (עד היכן שידי, יד כהה והדיוט מגעת), על הסוגיא. רובם פשוט העתיקו את הדין בלי להוסיף משהו. אלו שכן הוסיפו פרט מעבר לדינא דגמרא, הובאו במאמר, ולידם רשום באיזה חלק במאמר אפשר למצוא אותם. אלו שאינם במאמר, זה משום שרק העתיקו את הדין של הגמרא, וסימנתי היכן למצוא את דבריהם בספריהם. רוב הראשונים שהוסיפו משהו נמצאים בח"ב ששם הדיון בתוקפו של דין רצו אם מדרבנן, ד"ק או מנהג. כמו כן, המעטים שהגדירו שלום כמקדש או שלטון, הובאו בטבלא אך הרוב לא הביעו דעתם במחלוקת זו, מהטעם שהסברתי במקומו. מכיוון שיש לזה נפק"מ לימינו צוינתי כל מי שכתב מקדש או שלטון ישראל.

שורה	א בית המקדש	ב שלטון ישראל	ג לא כתבו דעתם
1	רמב"ן (ח"א).	רש"י	בה"ג (סי' יח הל' ת"ב)
2	ר"ח (ח"א)	רשב"א (ראה הע' ב)	רוקח (ח"ב)
3	השלמה (נספח ב)	ר"ן	אשכול (בשם גאון ח"ד)
4	אבודרהם (ח"ב כרמב"ן)	ספר השולחן ראה סוף טור ג ש' 20	ראבי"ה (תתפ)
5	הטור (ח"ד כרמב"ן)	אורחות חיים (הע' ב, בשם סמ"ק ורשב"א)	כל בו (סב)
6	ספר הבתים (ח"ב)		ר"א מן ההר (מגילה)
7	מאירי (ח"א - די באחת מהם)		ספר הפרדס (סוף ח"ב)
8	המגיד משנה (תעניות ה, ה)		רי"ץ גיאת (ח"ד)
9			העיטור סוף ח"ב
10			ראש (ח"ד)
11			ר' ירוחם (ח"ד)
12			ספר מצות זמניות (סוף ח"ב)
13			ראש מונתחשון (סוף ח"ב)
14			עץ חיים (ר"י חזן כרך א עמ' שעו לשון הרמב"ם)
15			אגודה (ח"ב וסיכום)
16			צדה לדרך (הע' א)
17			שבה"ל (ח"ב)
18			מאורות מגילה שם

19		רי"ד (ר"ה ומגילה ה, א שם ועיין נספח ב ד"ה עדיין קשה, שהרי"ד גרס בהמ"ק)
20	פסקי ריא"ז (תענית פ"ד, הל' ב, ב) לשונו מסופקת: "משחרב בהמ"ק, אין שמד ואין שלום רצו, אין מתענין". אם שלום זה מקדש, מיותר לכתוב "אין שלום"? (ושמא כמאירי ורש"י)	ספר השולחן (שער ד דף שצ. תלמיד הרשב"א והעתיק לשון הרמב"ן כמו בטור אך לא הגדיר בית מקדש ושמא בהיותו תלמיד הרשב"א
21		ר"ת (ראה ח"ב) הביאו גם: מחזור ויטרי (סי' שלו), או"ז (ח"ב סי' קט), מרדכי (מוע"ק סי' תתקלד), הג"מ (הל' תעניות ה ס"ק א) ומקורו במנהגי מהר"ם (יו בתמוז) ריקנאטי (קפג)
22	הריטב"א ונמוק"י צריך שניהם וממילא זה יהיה יהפך ליום טוב (אלא שאין מצב של לא רצו לצום, רק לא רצו חומרות הצום)	



## נספח ב

### ביאור שיטת רש"י כמקור לשיטת המאירי

דברי רש"י ברורים מללו שהוא סבור כרשב"א, ששלום זה שלטון ישראל. אולם מכיוון שלא מצאתי מי שיבאר את שורש המחלוקת בין רש"י לר"ח, ואיך דייקו זאת מתוך דברי הגמרא ששלום זה מקדש או שלטון ישראל, מקום הניחו לי לבאר זאת. וממילא נבין שרש"י הוא מקור דברי המאירי (לדעת המאירי רש"י הוא פרשן של פשט, וקורא לו "גדולי הרבנים". זאת, לעומת הראב"ד מחכמי פרוכנס, מקום מושבו של המאירי אך בדור לפניו, שמכנהו "גדול המפרשים", אך הוסיף "דרך פסק". מתוך המבוא שלו בבית הבחירה).

המפתח להבנת שיטת רש"י הוא הבנת מהלך השקלא וטריא בגמרא. לאחר קושיית הגמרא, מדוע לא יוצאים שליחים על שאר חודשים שיש בהם תעניות כפי שיוצאים בת"ב, הובאה דרשת רב חנא. דבריו הובאו כהמשך לקושיא, להביא את המקור שבאמת הושוו כל התעניות יחדיו. בתקופת האמוראים היה דין פשוט שת"ב חמור יותר כבימינו, ולכן הייתה חשיבות לדרשה זו המלמדת שאין כל הבדל בין הצומות. אדרבא, המקור להבדל בין ת"ב לשאר צומות נובע מתירוצו של רב פפא שתיקן את דרשת רב חמא. מהדרשה המתוקנת שלו, נולד דין רצו.

זאת משום שבדרשת רב פפא יש רק שני מצבים, או יש שלום או אין שלום. לעומתו רב פפא הוסיף מצב נוסף של שמד, ומתוך כך נולד מצב שלישי של אין שמד ואין שלום.

מתוך הקדמה זו, נבאר את מחלוקת הראשונים, ושורש מחלוקתם. בח"א הבאנו מחלוקת רמב"ם ומאירי בביאור המשנה, שתלויה בגרסת הגמרא אם נכתב "אף" על פסח קטן או לא (וראה שם הע' ג). שיטת רש"י היא כשיטת המאירי לגבי ביאור המשנה במחלוקתו עם הרמב"ם על הגרסה שבסיפא המשנה (לעיל ח"א). וז"ל רש"י שמפרש את רב חנא (גרסת רש"י רב חמא): "דאמר רב חמא בר ביזנא כו' - דכולהו ימי תענית נינהו בזמן הזה שאין בית המקדש קיים, ומתניתין בזמן הזה קא מיירי, מדקתני וכשהמקדש קיים".

למדנו מדברי רש"י כאן שני דברים: א. שיש לדייק מסיפא של המשנה כשיטת המאירי, שלא צמו בימי בית שני, ושלא כשיטת הרמב"ם שהיה תלוי ברצו. זאת הוא למד מהסיפא ששם כתוב שבזמן שהמקדש קיים יצאו על פסח שני. וכוונתו ולא על ת"ב. כמו ששנוי במשנה שמתייחס לזמנו של רב חמא שהיה אמורא אחרי החורבן. ב. רש"י מבאר את דברי רב חמא ששלום מוגדר כשהמקדש קיים. לכן מובן למה יצאו על ת"ב רק אחרי החורבן ולא בזמן הבית שאז היה אסור לצום, ויצאו על פסח שני במקום ת"ב.

בד"ה הבא של רש"י הוא מפרש את התיקון של דברי רב פפא (וכבר ראיתי כמה ששגו בזה והקשו סתירה ברש"י שפעם מפרש שלום - שלטון ישראל, ופעם - מקדש קיים. ונלאו למצוא הפתח, בחשבם שדברי רש"י כפי שיובא להלן, התייחסו לדבר רב חמא). ונביא את לשון הגמרא וכן את פרש"י עליו: "אמר רב פפא הכי קאמר, (א) בזמן שיש שלום, - (ב) יהיו לששון ולשמחה. (ג) יש גזרת המלכות, - צום. אין גזרת המלכות ואין שלום, - רצו מתענין, (ד) רצו אין מתענין. אי הכי, תשעה באב נמי? אמר רב פפא: שאני תשעה באב הואיל והוכפלו בו צרות!".

ורש"י כתב: א. "שיש שלום - שאין יד הגויים תקיפה על ישראל" ב. "יהיו לששון ולשמחה - ליאסר בהספד ובתענית" ג. "יש גזרת המלכות צום - חובה להתענות בהן" ד. רצו אין מתענין - וכיון דרשות הוא לא מטרחינן שלוחים עליהו.

ברור שלפנינו שתי דרשות שונות ע"י שני אמוראים שונים, שכן לרב חנא יש רק שני מצבים, ואין מצב ביניים של דין רצו כמו לרב פפא. דברי רב חנא לא נאמרו בכלל בהקשר למשנה. דרשתו באה ללמד שכל הצומות הושוו יחד, ובלי קשר למשנה. הגמרא השתמשה בדבריו רק כדי לבסס את הנחת היסוד של הקושיא, שאם הושוו כל הצומות יחד, מדוע לא יוצאים על שאר תעניות. שני המצבים הם: "קרי להו צום, וקרי להו ששון ושמחה, בזמן שיש שלום - יהיו לששון ולשמחה, אין שלום - צום". לא רק שדבריו אינם כשל רב פפא שדרש שלושה מצבים, דבריו מחזקים את הקושיא שבאמת לא אמור להיות חילוק ביניהם.

עפ"י הנ"ל נוכל לעמוד על שורש מחלוקת הראשונים בביאור דברי רב פפא. באופן פשוט כשרב פפא אומר "הכי קאמר רב חמא", המשמעות היא שיש קושי בדברי הדרשן הראשון, ולכן בלית ברירה יש לתקן את דבריו, כדי להסיר את אותו הקושי. וכן כתבו ראשונים שביררו לנו לשונות התלמוד. וז"ל הר"י קנפנטון (תלמיד הריטב"א בספרו דרכי התלמוד פ"ב אות א או ח תלוי במהד').

וכן מצאתי בעוד שלושה ראשונים ובשלה, במעט שינויים: "ובכל תירוצו או פירוש שיפרש המקשה או יתרץ המתיר במשנה או בברייתא או איזה מאמר שיהיה, ראה גם ראה היאך מתיישב אותו הפירוש על לשון אותה משנה או ברייתא, והיאך סובל אותו הפירוש, אם הוא דחוק או מרווח, כדאמרינן "חסורי קא מחסרא והכי קתני", "הכי קאמר". כי אלו התירוצים הם דחוקים. וככה תעשה בפירושי המפרש על השמועה, כגון רש"י ... כי אחר שתבין כוונתם יש לך לחזור אותו על לשון השמועה לראות היאך מתיישב..."

והוסיף (שם פ"ז אות ג) ז"ל: "ההבדל שיש בין "חסורי מחסרא והכי קתני" ובין "הכי קאמר" הנהוגות לבא בגמרא, כי חסורי מחסרא הוא כאשר חסר מן המאמר אותו ענין לגמרי שאינו לא בכח ולא בפועל, אמנם הכי קאמר הוא שחסר משם אותו ענין שאינו בפועל אבל הוא בכח אותו הלשון ואף אם הוא בדוחק".

עפ"י דבריו המקרה שלנו הוא גבולי ביחס להבדל שבין שתי הלשונות. עיקר הדרשה של רב פפא נמצאת בדברי רב חמא בכח, שבשניהם דרשו מצבים שונים מתי חובה או איסור לצום. לו היה משנה את ההגדרות, זה נקרא נמצא בכח ולא בפועל. אמנם כאן הוא ממש הוסיף מצב חדש של "שמד" שלא קיים בפועל בדברי רב חמא. ומשם נוצר מצב של "אין שלום ואין שמד" שהוא המקור של דין רצו. זה דומה יותר לחסר בכח לפע"ד כי אין בכלל מצב שלישי לרב חמא שאפשר לפרשן אותו אחרת.

עפ"י הנ"ל ניתן להסביר את שורש מחלוקת הראשונים שבין שיטת רש"י והמאירי - שקבעו שתי הגדרות למושג שלום (מקדש ושלטון ישראל), אחת בזמן המקדש ואחת כשאין מקדש, לבין הר"ח ורמב"ן - שיש רק הגדרה אחת (מקדש), שאינה משתנה.

לדעת רש"י, מכיוון שרב פפא ורב חמא באמת חלוקים אחד על השני, רש"י כפרשן מבאר את הגמרא כך שדברי שניהם יתקיימו מבלי לשנות את דברי רב חמא בצורה דחוקה. לכן רש"י בד"ה של רב חמא, כתב בהגדרת שלום שזה בזמן המקדש, מכיוון שדרשתו אינה כרב פפא מצד האמת, ולשיטתו באמת אין מצב ביניים. אם נשים לב לדברי הרשב"א שבנוי על רש"י, הוא אכן כתב: "בזמן שיש שלום יהיו לששון ושמחה. פי' בזמן שיש שלום שישראל שרוין על אדמתם. אין שמד ואין שלום, כשישראל בארץ האויב אלא שאין שמד, רצו מתענין רצו אין מתענין". ולשיטתו, בבית שני סבור כרמב"ם שהיה דין רצו ולא איסור לצום כמאירי ורמב"ן. ולפי"ז בתקופת מלכות החשמונאים היה איסור לצום.

אמנם הגמרא, על מנת לתרץ את קושייתה, עושה זאת ע"י דרשה של רב פפא. אולם בכך היא מוכרחה לתקן את דברי רב חמא. אך כאמור מצד האמת, הדרשה שלו אינו כתיקונו של רב פפא. ומכיוון שתירוצו של רב פפא הוא להלכה, אז רש"י גם מודה בכך. אולם מכיוון שדרשת רב חמא שונה משל רב פפא שהוא להלכה, רש"י פירש שרב פפא מגדיר אחרת את המושג שלום, שזה שלטון ישראל. בדרך זו נמצא שאפשר ששניהם נכונים להלכה, וכך אמנם פסק המאירי כפירוש זה, והרשב"א קיבל רק את הגדרת רש"י שמלכות קובעת.

לעומתו, הר"ח ובעל השלמה (ר"ה שם. פרשן של הרי"ף ומכאן שם חיבורו שמשלים את דבריו), כל אחד בפירושו, דלגו על הדרשה הראשונה של רב חמא, מפני שהבינו שהיא אינה להלכה. זה הובא רק לגלות לנו שכל הצומות הושוו, אך לא ניתן ליישב את קושיית הגמרא בלי דרשת רב פפא. משום כך הם הביאו רק את הדרשה השנייה, שזו מסקנת הגמרא, והיא זו שמלמדת את החילוק של רצו ולא רצו, וממילא את החילוק של ת"ב משאר צומות. לשיטת הר"ח, עדיף להידחק בכיבור דברי אמורא, על מנת להעמיד את הדין על בוריו. בעיניו עדיפה קושיא לשונית מקושי הלכתי, שכן לפי שיטת רש"י יש שתי הגדרות למושג "שלום", והמשמעות היא שיש גם מחלוקת אמוראים.

אם כנים דברינו נוכל גם לבאר את דעת הרמב"ם ורשב"א. הרמב"ם כאמור כתב בפירוש שבבית שני היה דין רצו (למעט ת"ב שחובה לצום). נמצא ששלום לא מוגדר כמקדש. ובפנים הסתפקנו אם רק שלטון ישראל נחשב שלום או שצריך גם מקדש, והבאתי נימוקים שכוונתו לשלטון בלבד. מ"מ עד ימינו, לא היה לא מקדש ולא שלטון ישראל לכן לא היה נפק"מ. אבל היום שאין שמד בעולם, יש נפק"מ לרשב"א ור"ן שהביאו רק הגדרה אחת, שלטון ישראל. וזה היה רק בזמן מלכות החשמונאים, ובזמננו היום.

עדיין קשה לפי כל הסבורים שהגדרת שלום זה רק שלטון ישראל, כיצד יתמצו את זה שהגמרא מביאה בפירוש שהמקדש מוגדר כשלום? אולם יש גרסאות שונות שם. בדקדוקי סופרים (דף כא אות ש מכת"י) מובא שמילים אלו מחוקות. לפי זה, מה שנאמר שם בגמרא הוא: "לא בטלה מגילת תענית, הני הוא דתלינהו רחמנא (בבבין בית המקדש - מחוק), אבל הנך - כדקיימי קיימי." כלומר ר"י רצה להשיב מדוע אין לתלות ימי מגילת תענית בימי התעניות עצמם, מפני שהתעניות "דברי תורה", שדברי קבלה כדאורייתא, וכמו שנאמר בהמשך הגמרא שם שד"ק כדברי תורה שאינם צריכים חיזוק. לפי גרסה זו הוסרה הקושיא על שיטת הרשב"א שלא למד כרש"י והמאירי.

ועדיין יש עוד מקום בהמשך של השקלא וטריא, ומשם גם הקשה השפת אמת שמוכח שלא צמו בבית שני על צום גדליה, ונדחק ליישב. אך באמת שקושיא מעיקרא ליכא שם כלל, משני טעמים. א. האזכור של בית המקדש קיים שם לא לעניין שהיה אסור לצום, אלא להסביר למה לכל הדעות לא בטלה מגילת תענית. אולם מהמשך הגמרא הקשו שם: למה תקנו בימי החשמונאים יום טוב, כשבאותו יום חל צום גדליה. והרי בזמן הבית זה יום שמחה שאסור לנהוג בו צום אפילו מרשות? ולכאורה מזה יוקשה על הרמב"ם שנהג רק דין רצו, ולא היתה כבר חובה שלא לצום. אולם פשוט מכיוון שזה היה בימי החשמונאים וכפי שציטטתי את הרמב"ם, כבר שחזרה מלכות ישראל יתר על מאתיים שנה בימי החשמונאים. ממילא גם לשיטתו היה אסור לצום. הן לרמב"ם והן לדברי הרשב"א עד תקופת החשמונאים יש דין רצו, ולא בתקופת החשמונאים.



## נספח ג

## סקירת מאמרים נוספים בנושא

לתועלת הציבור אביא כאן תקציר עם הערות על ארבעה מאמרים נוספים שנכתבו בנושא זה ושהובאו לידיעתי לאחר סיום חקירתי. אסקור לפי תאריך פרסום המאמרים החל מהמוקדם למאוחר. שלושה הראשונים נכתבו לפני והאחרון אחרי מה שפרסמתי בצהר (ראה להלן).

מאמר זה פרסמתי ב"צהר" כרך מג, בשנת חשוון תשע"ט, אולם אורך המאמרים שם מוגבל וקיצרו לי מאד בהבאת כל השיטות ובהיקף חקירתן וביסוס הסברות. בעקבות כך לא יכולתי להביא את החלק של ההשלכות המעשיות שהובא כאן, וכן את כל הנספחים. מי שיעיין שם יראה שיש כאן פנים חדשות, ותוספת מרובה על העיקר בביאור והרחבת השיטות.

תודתי לכל אלו שהפנו את תשומת לבי למאמרים אלו. על שניים שהזכרתי כבר בצהר (ג, א) הודיתי עליהם, ואוסיף להודות על מאמר נוסף שהמציא לי הרב רועי זק שליט"א מעורכי האוצר על מאמרו של הרב יהושע ון-דייק שליט"א שפורסם באוצר מג - אב תש"פ, וכן לרב איתמר ורהפטיג שליט"א על מאמרו של הרב דוד שלוש זצ"ל חמדה גנוזה תשל"ו, הרב יהודה גרשוני בספרו קול צופיך, והרב שמואל דוד בקובץ ברקאי (ג 86 תשמ"ו).

אסקור בקצרה בתמצית אם הוסיפו ממה שכתבתי או גרעו או אם חלקו עלי. אמנם זאת למודעי ריפרפתי בכולם, לא עמדתי על הכל בצורה מעמיקה. ראיתי עיקרי דבריהם ונתתי תשומת לב לכל הדברים שנגעו במה שכתבתי, בעיקר לשיטות הראשונים במידה שכתבו אחרת ממני. אבל הרוצה להיות בטוח יעיין בעצמו ולא יסמוך רק עלי. אחל מהקודם ואסיים במאוחר.

א. הרב דוד שלוש זצ"ל (שו"ת חמדה גנוזה ח"א סי' כא תשל"ו): א. הרב לא ראה את הרשב"א שעוד לא יצא לאור כשפרסם (אבל יצא עוד בחייו כעבור מספר שנים). משום כך לא ידע ממחלוקת הרשב"א ורמב"ן בענין הורגלו. משום כך קיבל דעת הרמב"ן למעשה. ב. הרב כתב שהמאירי הוא כרש"י וזה אמנם נכון עפ"י נספח ב שלי. אך לא לקח בחשבון את פירוש המשנה שהוא גם פסק שמקדש שווה שלום ולכן לא צמו כל ימי הבית. הוא ראה רק את דבריו "שיד הגויים תקיפה על ישראל דהיינו שאין שלטון ישראל. ג. כתב מבלי להביא ראיה על כך, שיתכן שרש"י והרמב"ן יודו זה לזה (דהיינו כשיטת המאירי), שגם מקדש ללא שלטון ישראל וגם שלטון ישראל ללא מקדש נחשב שלום. לגבי הרמב"ן קשה לומר כן. ד. גם לענין מי מחליט על דין רצו, הרב הביא רק ציטוט אחד "הרוצה להתענות". הוא פירש שמשמע צבור שרוצה, וזה בניגוד לפשט, שמדובר ביחידים. אף אם נקבל דבריו, מ"מ כבר הבאתי שיש ראשונים שכתבו יחידים במפורש. מובא בח"ד. ה. מסקנתי כתב שהיותר נכון לבטל צומות מאותה סברה שהבאתי בסוף סיכום ח"א כדי לצאת י"ח כולם, עדיף שלא לצום, כי לרשב"א ומאירי אסור לצום, ולר"ח ורמב"ן מותר שלא לצום. אולם נרתע לאחוריו משני טעמים: א. דעת הרמב"ן שאם יש שמד במקום אחד זה מחייב את כולם. אך הרב לא ראה את הרשב"א שהבאתי וחלק עליו בחריפות והוכיח שזה לא נכון במציאות. ועוד, זה חידוש של הרמב"ן בלבד, עיין באריכות מש"כ בח"ג בענין זה, ואף הבאתי ראיות שחלקו עליו רוב חכמי אשכנז שהלכו בעקבות ר"ת.

וכן היה יכול לטעון מצד שהורגלו יש חיוב, אלא שזה גם ניתן לדחות שזה שנוי במחלוקת עם הרשב"א אך מחלוקת זו נעלם מעינו הבדולח, והביאו הר"ן על הרי"ף. ב. מפני שהשלטון אחראי על החינוך ואין חינוך על טהרת הקודש וכו'. ולכן כתב: "ואין לדחות שאין זו גזרת שמד אלא שמד מרצון, כי הכל תלוי בשלטון ובחוקיה ואילו היה שלטון צדיקים היו חוקים טובים והעם היה נאמן לאלקיו נמצא שרק השלטון ונוהליו הם היוצרים אורית הכפירה והוי שמד ועוד דשמד מרצון גרע..." אף שאיני כדאי להשיב עליו אך חושבני שכל הדורות שחו שמד אמיתי כמו של דור האינקוויזיציה הנוצרית או קרא את תיאורי האברבנאל של גרוש ספרד, או של ספר הזכירה לר' אפרים ב"ר יעקב (תלמיד ר' יואל אבי הראב"ה) על שריפת יהודים חיים ואין כמעט הרגו אבירים במסעי הצלב את ר"ת (עמ' 18 מהד' האוצר). ועוד ספרים אחרים של תולדות עמינו (גם ההקדמה של ספר צדה לדרך על רצח המוני וכל משפחתו נספתה בידי אבירים). הרי שבוודאי אם כל מה שכתב במכ"ת, זמנינו אינו גרוע יותר ואין זה טיעון הלכתי כלל שיכול לבטל הלכה פסוקה ויש כאן עירוב השקפה בענייני הלכה, שכן באמת אין מושג הלכתי שמד מרצון שאחד התנאים לשמד שזה נכפה עלינו. אמנם ההלכה מכירה באדם פרטי שבוחר מרצונו להשתמד והא הנקרא משומד, אבל הם יחידים והיחס אליהם בהתאם באופן יחידי. ואף הרה"ג חש בחולשת טענה זו, ולכן הביאה כמשני לטענה העיקרית שהסתמך על הרמב"ן שלא לבטל צומות. והסיבה שגם הוא יודע ששמד לא הוי מרצון אלא מכפיה של אחרים ולכן נדחק להסביר מדוע הממשלה שאחראית על החינוך אשם כי בכך שהם נושאים באחריות החנוך.

**ב. הרב גרשוני זצ"ל** (ספרו קול צופיך תש"מ): א. גם הרב גרשוני (העילוי מגרודנה. חתנו של אחד מגדולי ארה"ב הרב אליעזר זילבער בעל ענפי ארז ועצי ארז), העלה סברה דומה לרב שלוש שאפשר שרש"י ורמב"ן יודו זה לזה ושניהם כתבו מסברה אך לא הביאו ראיה על כך. הרב שלוש לא ראה את הרשב"א בכלל שעוד לא יצא כשכתב תשובתו והרב גרשוני ראהו רק במגילה ולא בר"ה. כך שאולי שניהם היו חוזרים בהם כשזה לא נאמר על ידו. אם הם צודקים, הרי שלכל הדעות יש חיוב שלא ליצום למעט דעת הריטב"א. ב. בסוף נספח ב בקושיא השניה מהסוגיא כיוונתי קרוב לתירוצו של הרב גרשוני בשוב דעת הרמב"ם. ג. לא כתב הלכה למעשה אך גם לא הקיף את כל הראשונים שהבאתי, מחלוקת הורגלו וההוכחה שזה הלכה שתלויה במציאות. הוא רק כתב עפ"י סעיף א כאן שהיה מקום לשקול לבטל צומות. אבל בזמנו היה עדיין שמד בעולם (ברוסיה בעיקר אבל התחיל באיראן אחרי עליית חומיני ימ"ש). (כיום אין שם שמד ואף יש יהודי בפרלמנט של איראן). ולכן נ"ל שכתלמיד של הגר"א קוק לא רצה לחלוק על האגרת שהובא בח"ג).

**ג. הרב שמואל דוד שליט"א** (ברקאי ג עמ' 86 תשמ"ו) [הרב הראשי הספרדי של עפולה]: א. סיכם את השיטות שמובאות כאן אך אשתמיטה שיטת המאירי, אולם הוא ביאר את רש"י כדעת המאירי ובוזה צדק כפי שביארתי כאן בנספח ב את שיטת רש"י. ב. הרב דוד לא ראה את הרשב"א שעוד לא נדפס ולכן חקר לשיטת רש"י שזה כרשב"א אם "אין גזירת המלכות" זה נקבע לפי א"י או כל מקום בנפרד. הוא אמנם הביא את שיטת הרמב"ן שדי שיש מקום אחד אז לכולם זה נחשב כשמד, אולם זה היה פשוט לו שזה רק לשיטתו שסבור שלום זה מקדש, אך



אולי לרש"י לא. גם אני בעניי העליתי כאפשרות לשיטת הרשב"א סברה דומה אך רק כהו"א ומפני שהוא לא ראה את הרשב"א בכלל רק את רש"י, ואני הוכחתי שהכוונה לשלטון ישראל דווקא ולא שאר מקומות כמוכח מהרשב"א במגילה (עיי"ש בח"א). וכל מקרה הוכחתי שגם אין נפק"מ לדינא. ג. לפלא שלא הביא את המאירי בכלל. ד. מסקנתו היה שבגלל שעדיין יש שמד בעולם כשיטת הרמב"ן יש להחמיר ו"ל: "עלינו לגלות יזמה הפוכה לנסות ולהעמיק את תחושת הצער והשתתפותנו המלאה בצרה ובשביה הפוקדות את בית ישראל במקומות שונים בעולם שזה כתוצאה מחרבן הבית על מנת לרצות להמשיך אם רצו התענו בתעניות אלה..." אכן הנני מסכים שעד שנת תש"ן היה שמד בעולם ומי שפסק כרמב"ן אף מסיבות חינוכיות יתכן שזה שיקול נכון. אבל לאחר שהוכחתי ואף הוא הביא את הרשב"ן שדחה את הרמב"ן (אלא שנפלה כנראה ט"ס וכתב שות הריב"ש) הוא עדיין חשש לו. אלא שאני הוכחתי שמעבר לקושיית הרשב"ן הרמב"ן שיטת יחיד בזה ורוב חכמי אשכנז סמכו עוד בזמנם על ההיתר של רצו כבמעשה ר"ת ודברי האגודה וספר הבתים שהעיד שהיו קהילות שלא רצו. לכן אולי לאור דברים אלו היה חוזר בו.

ד. הרב יהושע ון דייק שליט"א (האוצר מג תש"פ): א. עיקר המאמר מתרכז בפסיקת הטוש"ע והבנת מחלוקת רש"י ורמב"ן הוא מעלה השערות שאינם מבוססות בקשר לשיטות ואפשר להפריך חלק ניכר מההשערות מתוך המאמר שלי, כגון: "נראה שרש"י לא העלה על דעתו מציאות כזו בלא ביהמ"ק קיים, ולכן רש"י והרמב"ן שווים אהדדי". ב. הרב התעלם מכל שאר הראשונים וביניהם הרשב"א ומאירי שהופכים את הקערה על פיה, לרוב לטובת רש"י כמו שביארתי בסיכום לח"א. וכן התעלם מהשיטות בח"ב שהתברר שדין הורגלו הוא שיטת יחיד של הרמב"ן וכן בח"ג מדוע אין צורך לחשוש לו עפ"י הרשב"ן וריא"ג. למסקנה הגם שקבע שניתן להסתמך על שיטת רש"י להקל לפעמים, מ"מ סיים בדומה לרב שלוש שליט"א ונרתע להתיר צומות מטעם דומה למה שכתב הרב שלוש בענין שמד. וז"ל: "ואף אם נחוש לדעת רש"י, שמא כיוון שהיום לצערנו חלק גדול מעמ"י רחוק מתורה ומצוות, א"כ הרי זה דומה ל"שעת שמד", שלא בגזירה תליא מילתא אלא בתוצאה של ריחוק מתורה ומצוות". וגם כאן אסתייג מדבריו שאין לו על מה להישען זהו סברה בלבד והיא עושה חוכא וטלולא בעיני למושג שמד כמו שהערתי לעיל על דברים דומים שכתב ברב שלוש (וקהו כאן לעיל אות א). אם זה נכון, הרי שלשיטתו אין מקום לאמירת הלל ביום העצמאות מאותו טעם, ואני מניח שהוא לא חולק על כל הרבנים הציוניים שהוא נמנה עימם. החצי האחרון של המאמר אינו עוסק ישירות בדין הצומות ויצא מכלל גדרו של המאמר בעקבות שיטת רש"י ודן בהלכות שונות ששלטון ישראל הוא מרכיב מחייב בהן.

סיכום כללי על כל המאמרים: אלו שלפני תש"ן, מובן מדוע חששו להתיר אף שהם היו מודעים לשיטת רש"י (אך לא הרשב"א, ואולי זה היה משנה משהו). וזאת משום שעדיין נהג שמד בעולם והרב שמואל דוד אף ציין זאת כפי שכתבתי כגון ברוסיה ועוד מקומות, ובה חששו לשיטת הרמב"ן. אף אחד לא חקר את שיטת הרמב"ן להוכיח שהוא יחיד בזה, מכיוון שבאף מאמר אחד לא הביאו את כל שיטות הראשונים האשכנזים שפשוט העתיקו את ההלכה כמות שהיא כשאין

שמד וכשיטת ר"ת, שנהג דין רצו בזמנו אף שבחלק מחייו היה גם שמד! רק הרב שמואל הביא את הרשב"ץ (ויש ט"ס שם שכתוב ריב"ש) שדחה בכלל את שיטת הרמב"ן בעניין "שמד במקום ידוע". הוא גם הזכיר את שיטת הריצא"ג מהאשכול אך בימיו באמת היה שמד בעולם אף שזה לא כשיטת הרמב"ן "במקום ידוע", אלא רציפות של שמדים (ח"ג). חלק שיכלו לראות את המאירי, לא הביאו אותו. וכן כמעט כולם עסקו בשיטת רש"י (כי לא ראו את הרשב"א, וראה הע' ב), אך כולם נלאו למצוא הפתח ליישב אותו א. מניין שאב את החלוקה לזמן המקדש ולאחר חורבנו, מתוך הסוגיא. ובס"ד הסברתי בנספח ב. וכן ישוב על שיטת רש"י לסתירה כביכול בשיטתו שפעם כתב שלום זה מקדש ופעם שיד ישראל תקיפה, דהיינו שלטון ישראל. גם אף אחד לא התייחס למחלוקת הרמב"ן ורשב"א שהובא בדפי הרי"ף בעניין הורגלו. והנ"ל שזה נבע מכך שהטור העתיק את שיטת הרמב"ן שאין לפרוץ גדר ומשם לשו"ע ולכן לא ציינו את המחלוקת בחשבם שזה הוכרע. אבל יש חשיבות מצד אחר שאותו רשב"א חלק על הרמב"ן ולא הזכיר ששלום זה מקדש אלא כרשב"א שזה שלטון ישראל, ובכך קובע שיטה לעצמו.



# אוצר אורח חיים

ברכת כהנים כשמתפללים ללא תפלת לחש ♦ קדימת פירות ארץ ישראל  
ופירות שביעית בהלכות ברכות ♦ פקודה קולית לעוזר אישי דיגיטלי  
בשבת ♦ הפעלת מכשיר בכח המחשבה ♦ טלטול כלי שמלאכתו לאיסור  
ע"י ככר או תינוק



הרב עידוא אלבנה

## ברכת כהנים כשמתפללים ללא תפלת לחש

### הקדמה

במאמר זה ננסה לברר את דין נשיאת כפים כאשר לא עושים חזרת הש"ץ בצורה הרגילה. בחלק זה נחקור בס"ד בשורש הדברים מדוע צריך חיבור נשיאת כפים לתפלה, ומתוך זה נדון בדין נשיאת כפים אצל אלו שמקצרים, ומתחילה כל הציבור מתפללים ביחד רק תפלה אחת. נראה שנהגו בהוראת הרמב"ם לעשות תפלה זו עם נשיאת כפים, אך הם היו אומרים כל התפילה עם החזן במילה. ויש לדון אם יכולים לומר ברכת כהנים גם כשאננם מתפללים עמו מילה במילה, והאם יכולים לישא כפים כאשר החזן מנמיך את קולו לאחר ג' ראשונות, ומגביה שוב רק בג' אחרונות, או שבשביל לומר ברכת כהנים צריך שהחזן ישמיע את קולו מראש ועד סוף.

ובחלק ב' של המאמר, שיובא בעז"ה בגליון הבא, נוסיף לברר את הדין של יחיד המתפלל בתוך ציבור, דהיינו כשאדם מאחר לבית הכנסת, ונהוג שכאשר הוא מוצא ציבור שיענו לו הוא מתפלל בקול רם עד לאחר הקדושה (על פי הרמ"א בסימן סט, א'), האם גם הוא יוכל להמשיך את תפילתו בקול רם והכהנים ישאו כפיהם.

מתוך כל זה, נעמוד על המנהגים וגדרי ברכת כהנים ותפלת הציבור, וחשיבות חזרת הש"ץ, ונברר שלמעשה יש כאן ג' עניינים: תפלת הציבור. תפילה בציבור, ותפלה של יחיד בתוך ציבור.



### א.

#### ברכת כהנים בתורה

נביא תחילה את הפסוקים המורים על ברכת כהנים בתורה.

א. ויקרא פרק ט פסוק כב - כג (פרשת שמיני): "וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם וירד מעשת החטאת והעלה והשלמים".

ב. במדבר פרק ו פסוק כג (פרשת נשא): "דבר אל אהרן ואל בניו לאמר כה תברכו את בני ישראל אמור להם יברכך וכו'".

א). יש מנהגים שונים מתי עושים כך. בחלק ב ננסה לברר גם ענין זה.

ב). מהשו"ע שם משמע שאם הוא כבר התפלל ביחידות יכול להתפלל לפנייהם אך אומר רק ג' ברכות. כיום נהוג שדוקא מי שלא התפלל יעבור לפנייהם ואומר ג' ברכות בקול רם וכיון שזו תפילתו העיקרית, וחייב לומר את "השאר בלחש" כמבואר במשנה ברורה סט, ח.

ג. דברים פרק י פסוק ח (פרשת עקב): "הבדיל ה' את שבט הלוי... לעמד לפני ה' לשרתו ולברך בשמו עד היום הזה".

ד. פרק יח פסוק ה (פרשת שופטים - מתנות כהונה): "בו בחר ה' אלקיך מכל שבטיך לעמד לשרת בשם ה' הוא ובניו כל הימים".

ה. דברים פרק כא פסוק ה (פרשת שופטים - עגלה ערופה): "ונגשו הכהנים בני לוי כי במ בחר ה' אלקיך לשרתו ולברך בשם ה'".

בקריאה פשוטה נראה שבארבעת מקומות יש קשר הדוק בין עבודת הכהנים לברכת כהנים. על כן מובן שיש לקשר בין הברכה לעבודת הקרבן. להלן נראה שכך עשו בבית המקדש.



## ב.

### ברכת כהנים בבית המקדש ולאחר החורבן

במשנה מסכת תמיד פרק ה משנה א איתא: "אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת, והן ברכו": קראו עשרת הדברים, שמע והיה אם שמוע ויאמר, ברכו [את העם] שלש ברכות: אמת ויציב ועבודה וברכת כהנים".

ובפרק ז משנה ב: "וברכו את העם ברכה אחת, אלא שבמדינה אומרים אותה שלש ברכות, ובמקדש ברכה אחת. במקדש היו אומרים את השם ככתבו, ובמדינה בכנויו. במדינה הכהנים נושאים את כפיהם ידיהם כנגד כתפותיהם, ובמקדש על גבי ראשיהם".

יש לעיין למה אמר הממונה רק "ברכו ברכה אחת", ולא אמר התפללו וברכו שהרי לפני ברכת כהנים יש סדר שמפורט במשנה. ונראה שהוא משום שבתפילת בית המקדש, העיקר של התפלה הוא בשביל ברכת כהנים. כלומר כל ההקדמה מהברכה שלפני קריאת שמע היא כדי להגיע לאותה ברכה האחת. ומה שהדגיש "ברכה אחת", הוא מפני שבמקדש ברכת כהנים היתה נאמרת בצורה יחודית והיה לה גם דין מיוחד בהזכרת השם, שנלמד בגמרא סוטה לח ע"א מפסוקים. הדינים האלו מראים היא התכלית הנכספת לקיים את ברכת כהנים באופן המעולה.

(ג). כפי שנראה להלן משמע מהגמרא ששירות בשם ה', כולל ברכת כהנים.

(ד). מבחינה רוחנית ככל הנראה היא מביאה שפע ברכה לישראל כמו שמביא הקרבן.

(ה). צ"ל והם בירכו (הראשון לציון). ונראה שזה כלל, והדר מפרש כיצד בירכו.

(ו). המפרש כתב את העם - עם העם. ובשיטה מקובצת נוקט שלא גורסים את המילים את העם, שהרי אין כל הג' ברכות הללו ברכות לעם.

(ז). כעין זה נראה בהמשך על פי הרמב"ם בהל' תפלה, שמשמע שכל התפלה בציבור היא כדי להגיע לחזרת הש"ץ, ותבואר זאת הברייתא במסכת סופרים. וההבדל מובן מפני שבמקדש לא הייתה כלל חזרת הש"ץ, שכן הקרבן עצמו הוא חזרת הש"ץ.

בבית המקדש לא הוצרכו לסדר תפלה שמו"ע שלמה כדי לומר ברכת כהנים, כפי שאנו עושים, ואפשר להבין שזה מבהיר שכשיש קרבן נכלל בו תפילה, והתפלה השלמה היא במקום קרבן.

לא התפרש בחז"ל כיצד היו נוהגים בקרבנות ציבור הנוספים, אך אפשר להסיק זאת ממה שאנו נוהגים לאחר החורבן לאומרה בכל תפלה שהיא כנגד קרבן ציבור קבוע שונה, דמסתבר שכך היו נוהגים בכל קרבן חובה קבוע של ציבור. והמקור למנהגנו אחרי החורבן הוא במשנה תענית ד, א (מובאת בגמרא דף כו ע"א): "בשלשה פרקים בשנה כהנים נושאים את כפיהן ארבע פעמים ביום: בשחרית, במוסף, במנחה, ובנעילת שערים. בתעניות ובמעמדות, וביום הכפורים".

מבואר כאן האופן הרגיל של נשיאת כפים אחרי החורבן בימים שיש בהם הכי הרבה נשיאת כפים, שהוא ארבע פעמים ביום בארבע תפילות (כך דעת ר' מאיר, הגמרא בדף כו ע"ב מבאר שמהדין היה ראוי לפי כולם לישא כפיהם גם במנחה של כל יום, אלא שגזרו חכמים להמנע משום שכרות, ולר"מ בתעניות לא גזרו, בעוד שלפי חכמים גזירת שכרות אטו כל יומא שייכת גם בתענית). ומסתמת הדברים בירושלמי משמע שמדובר רק בתפלת חזרת הש"צ, שאומרים בה לכהנים לעלות ולברך, שהרי לא אומרים ברכת כהנים פעמיים בכל תפלה.

וענין נעילת שערים שאינה כנגד קרבן, יש לומר שבימים שכל מה שעושים בהם הוא כנגד קרבנות, הוסיפו כנגד זה עוד תפלה שיש בה ברכת כהנים, מפני שמהות היום כולו היא כנגד הקרבן.

ובגמרא סוטה לח ע"א איתא: "תניא אידך: כה תברכו - בעמידה, אתה אומר: בעמידה, או אינו אלא אפי' בישיבה? נאמר כאן כה תברכו ונאמר להלן (בפרשת כי תבוא) אלה יעמדו לברך, מה להלן בעמידה, אף כאן בעמידה; ר' נתן אומר: אינו צריך, הרי הוא אומר (בפרשת עקב) לשרתו ולברך בשמו, מה משרת בעמידה, אף מברך (ברכת כהנים) בעמידה. ומשרת גופיה מנלן? דכתיב (בפרשת שופטים פ"ח): לעמוד לשרת.

תניא אידך: כה תברכו - בנשיאות כפים, אתה אומר: בנשיאות כפים, או אינו אלא שלא בנשיאות כפים? נאמר כאן כה תברכו, ונאמר להלן וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם, מה להלן בנשיאות כפים, אף כאן בנשיאות כפים. קשיא ליה לר' יונתן: אי מה להלן כהן גדול וראש חודש ועבודת צבור, אף כאן כהן גדול וראש חודש ועבודת ציבור! ר' נתן אומר: אינו צריך, הרי הוא אומר (בפרשת שופטים פ"ח): הוא ובניו כל הימים, מקיש בניו לו, מה הוא בנשיאות כפים אף בניו בנשיאות כפים, וכתוב: כל הימים, ואיתקש ברכה לשירות".

מדרשת ר' נתן משמע שמה שברכת כהנים נאמרת על ידי כל כהן, ולא דוקא בראש חודש כמו בנשיאת כפים הראשונה, נלמד מהפסוק בפרשת שופטים פ"ח שנאמר בו "כל הימים". ואף שבפסוק זה נאמר רק שירות, משמע ליה שכל הדין בברכה, מדאיתקש ברכה לשירות בפרשת עקב. כך נראה שהבינו הראשונים שיובאו לקמן, אך לקמן נציע פירוש נוסף.

רש"י בסוטה לח ע"א מפרש: "וכתיב כל הימים - ולא תיקשי לך תו ראש חדש ועבודת צבור".

מדבריו עולה שלפי המסקנה נשיאת כפים בברכת כהנים נאמרה אף בלא עבודת ציבור, אך כיון שאנו למדים מברכת אהרן שנאמרה על קרבנות משמע שעכ"פ יש איזה קישור בין ברכת כהנים לדורות לברכת אהרן שנאמרה על קרבנות.

ואכן הצורך בקישור לענין עבודה מפורש יותר בהלכה למעשה בגמרא סוטה דף לח ע"ב: "ואמר ר' יהושע בן לוי: כל כהן שאינו עולה בעבודה - שוב אינו עולה, שנאמר: וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם וירד מעשות החטאת והעולה והשלמים, מה להלן בעבודה, אף כאן בעבודה".

וכן מצינו את הקישור הזה במגילה יח ע"א, בנימוק סידור מקומה של ברכת כהנים: "ומה ראו לומר ברכת כהנים אחר הודאה - דכתיב וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם, וירד מעשת החטאת והעולה והשלמים. - אימא קודם עבודה! - לא סלקא דעתך, דכתיב וירד מעשת החטאת וגו'. מי כתיב לעשות? מעשת כתיב. - ולימרה אחר העבודה! - לא סלקא דעתך, דכתיב זבח תודה. - מאי חזית דסמכת אהאי, סמוך אהאי! - מסתברא, עבודה והודאה חדא מילתא היא". כיון שעצם הקישור לעבודה ותפילה נעוץ בפשטא דקראי, קרוב אל הדעת להניח שמדובר בקשר שהוא הכרחי מהתורה.

וכך נקט החת"ס (או"ח סי' כב) שהקישור בין תפלה לברכת כהנים הוא מדאורייתא: "בסוטה ילפי' פ' כה תברכו מפ' וישא ידיו אהרן אל העם ויברכם, ומהתם ילפינן נשיאת כפים, דבפסוק כה תברכו לא כתיב נשיאת כפים, והתם כתיב: וירד מעשות החטאת והעולה והשלמים, ומזה ילפי' זמן נשיאת כפים בכל פעם שמקריבים קרבן צבור תמידי כגון תמיד ומוסף, ומזה ילפי' בפ"ב דמגילה ברכת בשעת תפלה אחר ברכת העבודה מדכתיב: וירד מעשות החטאת... נמצא בכל תפילות צבור שהם במקום קרבן צבור הוא מ"ע דאורייתא לישא כפיו ולברך ומברכים עליו ככל ברכת המצות".

ולפי זה נראה לבאר את דין ברכת כהנים בנעילה שמבואר בגמרא יומא פז ע"ב: "מאי נעילת שערים? - רב אמר: צלותא יתירתא, ושמואל אמר: מה אנו מה חיינו".

חזינן דלא בעינן ביום כיפור תפלה שהיא מכוונת ממש כנגד קרבן ציבור, ולשמואל לא בעינן כלל תפילה בנוסח הרגיל. וצריך ביאור איך מתיישב הדבר עם הגמרא בסוטה ובמגילה שלפי פשטא דקרא מקשרים את ברכת כהנים בקשר הכרחי לעבודה או לברכת עבודה. כתב על זה הנצי"ב במרומי שדה: "שמואל אמר מה אנו מה חיינו. וקשה לי אם אינו תפלה נשיאת כפים היאך איתא בה, והלא אין נשיאת כפים בלי עבודה? וצ"ל שהיו אומרים רצה אחר תפלת מה אנו מה חיינו, וכך הוא עיקר הדין מה"ת, אלא שחכמים תיקנו שבעה ברכות, אבל בנעילה היה התקנה כך לדעת שמואל".

אך לענ"ד אין ללמוד מסוגיה זו שדי בג' בקישור לברכת העבודה גם בלי תפילה המכוונת לקרבנות, כי אפשר לומר שלעולם מדאורייתא בעינן תפלה כנגד הקרבן, שלכן היא נחשבת שירות. ותפילת נעילה בתעניות ומועדות נקבעה גם להזכיר לנו את חיוב הקרבנות, לכן שפיר

(ח). וכתב שאמנם גם באותה תפלה אם הוא ציבור שונה, ואין להם כהן אחר יעלה מדינא יאמר ברכת כהנים בברכה.



נושאים כפים מדאורייתא בנעילה אף שאינו כנגד קרבן ספציפי. לפי שמואל, כיון שממילא תפילה זו אינה מכוונת כנגד קרבן ספציפי בה בלבד אפשר להסתפק בברכת העבודה כדי לומר ברכת כהנים. ולפי רב, וכן ההלכה, גם בנעילה בעינן תפלה שלמה כדי שיהיה חיוב לישא כפיו. גם מדברי התוספות נראה שהקישור לתפלה הוא מדאורייתא, שכן התוספות בסוטה לח ע"א ד"ה וכתוב כל הימים כתבו: "תימה אכתי עבודת יחיד מהיכא לן דאיתרבי דאיכא נשיאות כפים, והא בכל הימים איכא נמי עבודת צבור כגון תמיד. ונראה דודאי לדברי הכל אימעט עבודת יחיד מנשיאות כפים, ור' יונתן נמי אגב שיטפיה נקט ליה, ולא הוה נשיאות כפים בכל יום אלא בעבודת תמיד כדתנן בפ"ה דסדר תמיד... והוא הדין במוספין ובתמיד של בין הערבים".

ויש לשאול, למה התוספות מתקשים עבודת יחיד מהיכא, ולא מפרשים שאיתרבי נשיאות כפים בזמן שאין עבודה כלל, כשחרב בית המקדש כפי שפירש רש"י. ולא יקשה היכי משכחת יום שיש בו רק עבודת יחיד, כי לא זה מה שבא הפסוק לרבות. ונראה שתוספות הבינו שלא יועיל לנו לומר שכל הימים מרבה ימים שאין בהם עבודה בבית המקדש, כי גם בהם יש עבודת ציבור כגון התמיד דהיינו תפלה. ועל כן הם דייקו בשאלתם מהלשון "עבודת ציבור", שלכאורה אתא בלימוד "כל הימים", לריבוי ימים שבהם אין עבודת ציבור. ומקשים שאין ימים שיש רק עבודת יחיד בבית המקדש. אבל ימים שיש רק תפלת ציבור במקום עבודת ציבור כי המקדש חרב ס"ל שלא צריך ריבוי, דהיינו הך, שעבודת התפלה היא במקום עבודת הקרבן, ובכל יום חייבו לומר תפלה שהיא כנגד עבודת ציבור.

ותירצו דנקט אגב שיטפיה, דכיון שעכ"פ אהרן עסק בעבודת צבור, נקט בלשון השאלה מה שמצינו בו, אך באמת גם לפי המסקנה שמכל הימים אתי לריבוי, הריבוי הוא רק בימים של שיש בהם עבודת ציבור, שבזמן הזה היא התפלה".

ובמרומי שדה על הגמרא בסוטה לח ע"א ד"ה "ועבודת צבור", הביא ראיה שקישור ברכת כהנים לברכת עבודה הוא מדאורייתא מדברי התוס' בראש השנה דף כח ע"ב דכהן שעלה לדוכן פעם אחת שוב אינו עובר בעשה. ושואל הנצי"ב, אם כן מדוע אנחנו מחייבין בנשיאת כפים בכל שמונה עשרה, ולא הוי כברכה שאינה נצרכת, והסיק "אלא משום דתפלת שמ"ע היינו

ט. במרומי שדה תמה על התוספות שלא מצינו כה"ג בגמרא ובבריתא, ועל כן כתב בתחילה שמרבה לאומרו בלא בית מקדש בתפלה ואינה עבודת ציבור. וכתב שלפי זה מה שאומרים בתפלת עשרה ציבור אינו אלא כמו עבודת השותפין, כפי שפר כה"ג דכל השבט מיקרי במס' יומא דף נ"ג חטאת השותפין. אך שוב כתב הנצי"ב שהביאור הזה הוא דוחק, שהרי תפלת שמ"ע במקום תמידין קאי, שהוא עבודת צבור, ולא דמי לפר כה"ג, (והוסיף שכן מוכח מהתוספות בראש השנה שתפלת שמ"ע הויא עבודת ציבור כפי שיובא להלן). ועל כן הסיק כפי שפירש בדבריו ביומא המובאים למעלה דמה"ת אין נשיאת כפים אלא כשאומרים תפלת רצה ועבודה, וחכמים הם שקבעוהו בשמ"ע שהיא עבודת ציבור.

ולענ"ד דוחק לומר שכוונת הגמרא ש"כל הימים" מרבה ברכת כהנים בשעת ברכת עבודה בלא תפלה, כשלא הוזכר זאת בגמרא. ומה שהקשה שלא מצינו כה"ג שאגב שיטפיה נוקט מה שלא צריך, ראה כה"ג ביבמות ט ע"א שנקט בגמרא שהלימוד הוא על "שגתו חטאת", כשלפי האמת הלימוד הוא רק על ענין זדונו כרת, כפי שכתבו שם התוספות.

עבודת צבור שחייבים בכל עבודה, משא"כ בלי שמ"ע אין חיוב אלא בעבודה אחת לשיטת התוס"ס".

וכ"כ בהגהות חת"ס על גליון השו"ע שבתפלת מוסף חייב לישא כפיו דאורייתא, משום דבבית המקדש בכל עבודה הייתה נשיאת כפים (ולא כשו"ע הרב סעי' ד ושעה"צ ס"ק פא שנקטו שהוא רק מדרבנן).

ונראה לי להביא ראיה לדבריהם שהחיוב לשאת כפים בכל תפלה מדאורייתא מהירושלמי תענית פרק ד הלכה א: "מניין לנשיאות כפים 'כה תברכו את בני ישראל'. עד כאן בשחרית, במוסף ו'ישא אהרן את ידיו אל העם'".

והכוונה בפשטות שנשיאות כפים בקרבן הראשון בשחרית הוא פשוט משום שנאמר כה תברכו, והברכות קשורות לקרבנות לכן ממילא ברור שחייב לעשות כן בעבודת היום הראשונה, ומסתמא כך עשה אהרן בתחילה. אך ממה שהפסוק בבברכת אהרן נאמר אחר שסיים את עבודת היום, דלעיל מיניה כתיב ויקרב וגו' מלבד עולת הבקר, משמע שהתורה כתבה את נשיאת כפים בקרבנות המוסף כדי להשמיענו שחוזרים ונושאים כפיהם גם מוסף, ומזה ילפינן לתפלת מוסף שהיא כנגד עבודת היום.

נמצא שגם לפי שיטת התוספות בראש השנה מסתבר שיש חיוב מדאורייתא כשכבר נמצא עם אלו שמתפללים עוד תפלה שכנגד קרבן נוסף לשאת את כפיהם. ולא אמרו שלא חל עליו חיוב חדש, אלא לענין מי שבא לבית כנסת שמתפללים בו תפלה שהוא כבר התפלל ונשא את כפיו.

והעולה מכל זה שבין לפי רש"י ובין לפי תוספות ברכת כהנים אינה נאמרת אלא כשיש דבר שיש בו צד של עבודה, אלא שלפי תוספות התפלה היא עבודת ציבור, ולפי רש"י היא לא קרויה עבודת ציבור. אבל משמע שלפי שניהם הצורך בברכת עבודה שבה נאמרת ברכת כהנים הוא מדאורייתא.

אלא שלפי המבואר עד עתה היה נראה שהכל נלמד מהפסוק בפי"ח שכתוב בשירות "כל הימים" כי היקש ברכה לשירות הוא היקש גמור מדאורייתא ומכיון שבשירות כתוב כל הימים אנו נוקטים שברכת כהנים היא כל הימים. ויש להקשות על זה מהגמרא תענית (כו ע"א) שם איתא שמה שכהנים יכולים לשאת כפיהם כשהם בעלי מום הוא משום שיש גם לימוד לברכת

(י). בגמרא שם אמר רב שמן שאף שאי איתרמי ציבור אחריני הכהן מברך, מכל מקום אחרי שבירך פעם אחת חשיב כלאו זימניה משום ד"אי בעי לא מברך", ודייקו התוספות מהלשון "אי בעי לא מברך", דכיון דעלה לדוכן פעם אחת ביום שוב אינו עובר בעשה דאמור להם כל היום. אבל הנצי"ב (העמק שאלה קה, ט) כותב שלפי השאלות והרמב"ם הנושא של הגמרא הוא חיובו של הכהן להכנס לבית כנסת לברך, דהכהן מחוייב להיכנס לבית כנסת לברך כל יום, כי אם אינו עושה כך הוא מבטל עשה כמו מי שלא לובש בגד של ארבע כנפות לענין ציצית, ופירש שכוונת הגמרא "אי בעי לא מברך" שאחרי שבירך פעם אחת אינו מחוייב להיכנס לבית כנסת אחר, אך אם הגיע לבית כנסת ואמרו לו לעלות הוא עדיין חייב לעלות שוב, ואפילו עדיין לא הגיע הציבור לברכת כהנים ראוי שיישאר שם עד שיקראו לו. נמצא שההבדל בין תוספות לרמב"ם הוא שלתוספות יש חיוב רק אם הגיע לתפלה שהיא כנגד קרבן אחר, ולפי הרמב"ם איכא חיוב גם הגיע למנין שמתפלל את אותה תפלה שהוא כבר התפלל.

כהנים מסמיכות לנזיר, שבו אין פסול מום, ונוקטים בזה לקולא זה כי "אסמכתא נינהו מדרבנן, ולקולא". ואם כן לכאורה משמע שאין ללמוד דינים דאורייתא ממה שהברכה הוקשה לשירות כי אינו נחשב היקש אל נאמר בגמרא רק כאסמכתא מדרבנן.

אך מהפסוקים משמע שחיוב ברכת כהנים הוא גם כשאין מקדש הוא, שכן בפסוק בפרשת נשא נאמר "כה תברכו" בלא כל הגבלה של זמן". ואף שבפרשת עקב וסוף פרשת שופטים הוקשה ברכה לשירות, מאחר שלפי הגמרא בתענית כל ההיקש לשירות הוא רק דרבנן, משמע שמדאורייתא יש חיוב ברכת כהנים לדורות בלא תלות במקדש,

ומצינו בספרי פרשת שופטים פיסקא קסז: "כי בו בחר ה' אלהיך מכל שבטיך, מגיד שאין שירות כשר בו אלא מעומד הא אם ישב ושרת עבודתו פסולה. הוא ובניו כל הימים, בין בארץ ובין בחוצה לארץ".

ויש לשאול איזה שירות לכהנים יש בחו"ל? בפשטות הוא ברכת כהנים, ועליה קאי הלימוד שאין שירות אלא מעומד, ומה שאמרו בין בארץ ובין בחו"ל נראה שאין הכוונה דוקא בזמן המקדש, שהרי יליף לה מדכתיב כל הימים, אלא הכוונה כל היכא שאין קרבנות דדינו גם בזמן הבית כלאחר החורבן.

ואף בגמרא בסוטה בדרשה הראשונה של רבי נתן לא משמע כך, דהא יליף לברכת כהנים בעמידה רק מדכתיב לשרת ולברך דהיינו מהיקש ברכה לשירות, ומשמע דגופא דקרא דפרשת שופטים פ"ח, לא עוסק בברכת כהנים, מלשון הגמרא בסוטה בדרשה השניה משמע שהלימוד הוא מגופא דקרא שאמרו בתחילה "כה תברכו - בנשיאות כפים... הרי הוא אומר (בפרשת שופטים פ"ח): הוא ובניו כל הימים, מקיש בניו לו, מה הוא בנשיאות כפים אף בניו בנשיאות כפים, וכתבי: כל הימים", ורק אחר כך מוסיפה הגמרא "ואיתקש ברכה לשירות", וזו אינה לשון הברייתא אלא תוספת של הגמרא כביאור. הרי שבתחילה העמידו את הפסוק בנשיאת כפים עוד לפני הענין של איתקש ברכה לשירות.

ויש לבאר דממה שמקיש את הבנים לאהרן משמע ליה ששירות זה הוא גופא נשיאת כפים, שאם הכוונה לשירות בעלמא לא צריך לומר "הוא ובניו", דמאי שנא מכל המצוות שמסתמא הן לדורות. ואין לומר שהוא לרבות קטנים שכן הם לא משרתים כלל בבית המקדש, אלא משמע שמדובר על ברכת כהנים שבה גם קטנים מברכים<sup>2</sup>.

יא). ציווי זה נסמך לנשיאים ולארחיו נאמר לאהרן בהעלותך את הנרות, ודרשהו לענין זה שמצוותו של אהרן, בניגוד לנשיאים, היא לדורות כי מכוחו יש את הדלקת הנרות בחנוכה כמובא בפירוש הרמב"ן, ועל כן מסתבר שגם המצוה שלפני קרבנות הנשיאים היא לדורות עולם ויש לאהרן נחמה בה במצוה דאורייתא.

יב). הנצי"ב בפירושו על התורה (שופטים פ"ח) הביא את הספרי וכתב כפי שכתבתי שעל כרחך כוונת הספרי בזה לכלול ב"לשרת" את ברכת כהנים, כי בגופא דקרא קשה מאי קאמר "הוא ובניו" למה צריך לרבות בנים, מאי שנא מכל המצוות שודאי נאמרו לדורות, אלא ודאי משמע שהכוונה לקטנים. וכיון שבשירות בית המקדש אין קטנים, צ"ל שלשיטה זו השירות שנאמר בדברים פ"ח הוא גופא ברכת כהנים, ומובן סיום דקרא "הוא ובניו", שהכוונה גם לקטנים שבברכת כהנים גם קטנים מברכים.

אמנם יש שם בנצי"ב עוד פירוש אחר לפסוק בשופטים פ"ח, ויסודו מדברי רע"א בגליון הש"ס לסוטה לח ע"א שהקשה

ונלענ"ד שלפי זה מה שאמרה הגמרא בסוף ברייתא זו ואיתקש ברכה לשירות אינו כמו שאמרו בבריתא הראשונה מהפסוק שנאמר בו לשרת ולברך אלא רוצה לומר שבפסוק זה השירות קרוי ברכה. ובאמת נראה שגם לימודים אחרים בסוגיה זו, כגון שברכת כהנים בלשון הקדש, הם מדאורייתא.

ועכ"פ נפרש את אופן הלימוד בסוטה לח ע"א איך שנפרש, חזינן בגמרא סוטה לח ע"ב שיש לימוד לתלות בין ברכת כהנים לברכת עבודה שבתפילה, וידועים דברי הרמב"ן בהשגות לספר המצוות שורש ב "שהמדות כולן אצלם כדבר מפורש בתורה ודורשים אותן מדעתם", ועל כן נקטינן שבכל לימוד מפסוקים בגמרא אנו אומרים שהוא מדאורייתא אלא אם חכמים יפרשו בלימוד הזה עצמו שזה אסמכתא.



שבקרא דפרשת עקב כתוב להדיא גם "לעמוד לפני ה'", ואם כן למה הווקעו בגמרא סוטה להביא ראיה מ"לעמוד לשרת" דפי"ח, דהוא מלמד על ידי היקש שגם ברכת כהנים בעמידה, כשמפורש בפסוק של פרשת עקב שברכה בעמידה? הנצי"ב (במרומי שדה שם) הסיק מכח שאלה זו שבפרשת עקב לא מדובר על עבודת הלויים והכהנים בביהמ"ק, אלא כוונת התורה שהלויים מופרשים לעבודת ה' במדינה להתפלל בשביל ישראל. ולדעתו בגמרא בסוטה לא הביאו את הפסוק בפרשת עקב כלל, אלא שלענין היקש שרות לברכה יש לגרוס "לשרתו ולברך בשם ה'", והוא הקרא דפ' עגלה ערופה (שופטים פכ"א), דכתיב שם "כי במ בחר ה' לשרתו ולברך בשם ה'". והביא הנצי"ב ראיה לפירושו לפסוק בפרשת עקב שמדובר בעבודת ה' בתפלה, ממה שמצינו בדברי הימים א' כ"ג י"ג שכתוב בכהנים "להקטיר לפני ה' לשרתו ולברך בשמו", ושם א"א לפרש דלשרתו היינו עבודה, שהרי כבר כתיב להקטיר. ועל כרחך הכוונה היא לעבודת ה' בתפלה.

ועל זה הביא הנצי"ב את הספרי שהכריח דהוא מפרש את הפסוק בפ"ח על ברכת כהנים, כפי שכתבתי, אך אומר הנצי"ב שהגמרא בסוטה אינה סוברת כך, דהא חזינן שהוצרכה להביא מקור לכך שברכת כהנים בעמידה מההיקש של שירות לברכה. ועל כן לדעת הנצי"ב צ"ל שהגמרא בסוטה סוברת כפי שדרשו בערכין יא עבודה שבשם זה שיר הלויים, וסיומא דקרא "כל הימים", מלמד על עוד משמעות בקרא דפי"ח שהוא על תפלה וברכה אפילו בחו"ל (כבפרשת עקב), ובוזה איתרבו קטנים. נמצא שלדעת הנצי"ב לפי הש"ס דילן הפסוק בפ"ח לא מדבר על ברכת כהנים ויש בו ג' כוונות אחרות. א' לעמוד לשרת בעבודה כמשמעו, ב' לשרת בשם ה' ללויים ולשיר, וג' בשם ה' כל הימים זו תפלה וברכה.

אך לענ"ד א"צ לחלק בין הספרי לגמרא, ומה שכתוב בפ"ח "הוא ובניו" הוא משום שבאמת מדובר כאן גם על ברכת כהנים שבה יש גם קטנים, וכך מתבאר מהגמרא בסוטה שנאמר "הוא ובניו" לרמז שבני אהרן צריכים לעשות כמו שעשה אהרן גם בנשיאות כפים. והיקש ברכת לשירות הובא כאן רק כתוספת פירוש שבפסוק זה בשירות הוא גופא ברכה.

ומה שהקשה שאם בפרשת עקב מיירי בברכת כהנים למה הוצרך ללמוד מלעמוד לשרת דפרשת שופטים ששירות מעומד, י"ל ש"לעמוד לפני ה'" דפרשת עקב לא משמע להו הכרח דקאי על עמידה, דמכתיב "לפני ה'", משמע שהכוונה שהם יהיו עומדים מוכנים ומזומנים לעבודה. והפסוק בדברי הימים רצה להדגיש את ההקטרה בפני עצמה משאר העבודות, וקאי על הכהנים.

ויש להזכיר בדיון זה על מה קאי כל פסוק גם את הירושלמי בתענית, שהביא את הפסוק בפרשת שופטים, וז"ל: "יכול שלא בעמידה ת"ל כי במ בחר ה' אליה לשרתו ולברך בשמו. מקיש ברכת לשירות מה שירות בעמידה אף ברכה בעמידה וכן הוא אומר [דברי הימים ב' ל' כז] ויקמו הכהנים הלויים ויברכו את העם וגו'". תחילת הפסוק "כי במ בחר" הוא קרא דפרשת שופטים וסופו "ולברך בשמו" הוא קרא דפרשת עקב, ולכן נראה שהבאת אחד מחלקי הפסוק היא טעות המעתיקים.

## ג.

### ברכת כהנים בעבודה ובתפלה בירושלמי

בירושלמי תענית (ד, א) אמרו: "וישא את כפיו ואל יתפלל? מצאנו תפילה בלא נשיאת כפים, ולא מצאנו נשיאת כפים בלא תפילה".

ובשיירי קרבן הקשה הא כתיב "וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם", והיינו נשיאת כפים, ולא היתה שם תפלה? ותיקן: "י"ל דתניא בת"כ ומביאו רש"י בנימוקיו" ויצאו ויברכו העם אמרו ויהי נועם ה' אלקינו עלינו יה"ר שתשרה שכינה במעשה ידינו והיינו תפלה, ואדרבא איכא למימר דמכאן יליף הש"ס דבעינן תפלה לנשיאת כפים".

והקשה עליו בעלי תמר, הרי "ויצאו ויברכו" שבו נרמז תפלת משה הוא אחרי ברכת אהרן, ולפי ההשוואה לשם הייתה צריכה להיות נשיאת כפים לפני התפלה (ויש להוסיף על דבריו, גם לא נראה שהגמרא מתכוונת לומר שמצינו ברכת כהנים בתורה רק עם תפלה, כי כפי שהבאתי לעיל הברכה מוזכרת בכמה פסוקים ללא תפילה). לכן הסיק עלי תמר שיסוד הענין הוא שתפלה במקום עבודה, וכוונת הגמרא היא שכל הענין שנושאים כפיהם בתפלה הוא "כמו שבכל פעם בהשלים העבודה היו הכהנים מברכים את ישראל כמו שנאמר וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם". לכן למעשה אין נשיאת כפים ללא תפלה.

עוד מצינו בירושלמי ברכות (ה, ד): "ר' יודה בן פזי בשם ר' אלעזר כל כהן שהוא עומד בבהכ"נ ואינו נושא את כפיו עובר בעשה", והקשה הנצי"ב (העמק שאלה קכה, ט) מה הרבותא בזה שהעומד בבית כנסת עובר בעשה, הרי "כה תברכו" לא קשור לבית כנסת, והוא עובר בעשה מפני התורה צויתה עליו לברך כשאומרים לו לברך. ופירש שהרבותא בזה היא היכא שהוא עומד בתפלה בבית הכנסת ולא עקר רגליו בעבודה, וס"ד שכיון שאין לעלות אלא כשהוא מתחיל לפסוע בברכת העבודה וכשהוא מתפלל אינו פוסע לא יעבור בעשה, וקמ"ל שבכל זאת הוא עובר בעשה על שלא עקר רגליו בתוך התפלה. וכתב הנצי"ב לדייק מזה שהתליה בעבודה היא מדאורייתא, שאם נאמר שהתליה בעבודה היא רק מדרבנן אין בזה חידוש, דהא פשיטא שעובר בעשה, שהרי התורה חייבתו לעלות כשקרא הש"ץ כהנים ולא עלה. אבל אם התליה של הברכה בהכנה בעבודה היא דאורייתא ניחא, שלכן יש חידוש שעובר בעשה מדאורייתא למרות שלא עקר רגליו בעבודה, כי היה לו לעקור למרות היותו בתפלה.

נמצא שמהירושלמי הזה יש ראיה שלכל הפחות הקישור לברכת עבודה הוא מדאורייתא.



(ג). על מה שכתב השי"ק שכן תניא בתורת כהנים ומביאור רש"י יש להעיר, שבתורת כהנים מדובר על מה שבידך משה ויהי נעם אחרי עשית המשכן בפרשת פקודי, ורש"י הביא דרשה זו גם בפרשת פקודי לאחר עשית המשכן, וגם בפרשת שמיני אחרי ברכת אהרן. וראה דברי דוד ויקרא פרק ט פסוק כג מה שדקדק בהבדלים שבין לשון רש"י בשני המקומות, כי יש בזה שני דברים: האחד שתשרה שכינה במעשה ידיהם, והשני להכרית הקליפות המתאוות להדבק בדבר קדושה.

## ד.

## ברכת כהנים בתפלה בדברי האחרונים

בביאור הלכה סימן קכח סעיף א (ד"ה דור) דן על הא דאסור לזר לברך ברכת כהנים וכתב: "מה שאיתא בירושלמי פ"ד דתענית לא מצינו נשיאת כפים בלא תפלה, הלא זהו בודאי רק תקנתא דרבנן דקבעוהו בתפלה ומדאורייתא אינו תלוי בזה כלל תדע דהלא תפלה גופא לרוב הפוסקים הוא דרבנן".

מבואר שפשוט לו שענין התליה בתפילה או בעבודה הוא רק תקנת חכמים, והראיה שהוא קאי גם על תליה בברכת העבודה מראיתו של המשנה ברורה מעצם זה שכל התפלה היא מדרבנן, דזה נכון לומר גם על ברכת עבודה. ואפשר להביא סייעתא ממקור שקדם לביאור הלכה ממחר"ם מינץ (סי' יב) שצידד שאף אם לא עקר רגליו לעלות בברכת העבודה "כיון דאמרינן לעלות מוכרח הוא לעלות בעל כרחו, דאל"כ היה עובר כדילפינן מן ואמור להם", הרי שלדעתו התלות בעבודה אינה הכרח. אך אכתי אין זה הכרח למה שכותב המ"ב שכל ההכרח לקשרו לתפלה מדרבנן, דאפשר שהוא קאי רק על ההכרח לעקור רגליו בעבודה דזה אינו מדאורייתא, אבל עצם הקישור לתפלה יסכים גם הוא שהוא מדאורייתא. אלא שעכ"פ מהלבוש (קכח סעיף כז) נראה כביאור הלכה, שכתב "שתיקון ברכת כהנים בתפלה אינו מעיקר התפלה", וכנראה פשיטא ליה דבר זה מחמת טעמו של בעל המ"ב בביאור הלכה.

אך יש להשיב על הביאור הלכה, די"ל שאמנם אין חובה מדאורייתא להתפלל בקביעות, אך עכ"פ אם מתפללים הוי כעבודה, ובאופן זה חייבה התורה נשיאת כפים. וכן אמרו בשם הגר"ח מבריסק (מובא בעמק ברכה נשיאת כפים אות א ובמשנ"ב מהדורת דרשו, סי' קכח, הערה 10) שכיון שעצם ענין התפלה הוא דאורייתא "ולעבדו בכל לבבכם", לכן אנו נוקטים שכשאין תפלה אין ברכת כהנים. וכבר הבאתי שכן נקט החת"ס סי' כב, והנצי"ב הביא ראיה מהירושלמי שגם הקישור לעבודה שבתפלה הוא מדאורייתא.

לאור מה שהתבאר, הדעת נוטה שהצורך בברכת עבודה לברכת כהנים הוא מדאורייתא, מובן שהסברה נותנת שלא נוכל לחדש שיש אפשרות לשאת כפים מעבר למה שמצינו בהכרח שתקנו חז"ל בחזרת הש"ץ, כי יש בחזרת הש"ץ דברים שיותר דומים לקרבן מאשר בתפלה שאינה מוגדרת כחזרת הש"ץ. וכבר נודע מה שנאמר בזהר ובמקובלים" שהתפלה בדרגה הגבוהה ביותר היא החזרה, שמעלתה גדולה מן הלחש, וממילא מובן שלדבריהם לא נוכל לחדש ברכת כהנים בתפלה שענינה בדרגה פחותה ממנה ללא ראיה. לענ"ד מסתבר שהדברים עולים בקנה אחד עם מה שכתבתי, כי עצם זה שהיא בדרגה גבוהה יותר מראה על קרבתה יותר לענין הקרבן. כחזוק לזה להלן אראה בדרך הפשט מההלכות של חזרת הש"ץ את הדמיון של חזרת הש"ץ לקרבן, יותר מתפלה בעלמא.

(יד). כ"כ בשער הכוונות דרוש א דחזרת העמידה, והובא בבא"ח תרומה ב, וכפה"ח קכד, ב ובארץ צבי פרומר סי' כב כתב שהוא על פי זוהר פרשת פנחס רכט. כביאור האור החמה שם.

והאמת שגם בלא כל מה שהארכתי עד עתה להוכיח שענין הקישור בין ברכת כהנים לקרבן הוא דאורייתא, יש לנו לומר שאין לנו אלא מה שתקנו חכמים לעשותה בחזרת הש"צ, אלא שעכ"פ אחרי כל מה שביררתי כאן שמדאורייתא נצרך דמיון לקרבן הדברים מתישבים יותר.



### ה.

#### ביאור שורש תקנת התפלה בלחש ולאחריה חזרת הש"ץ

בברכות דף לא ע"א: "יכול ישימיע קולו בתפלתו? - כבר מפורש על ידי חנה, שנאמר: וקולה לא ישמע". כאן מדובר על תפלת שמו"ע בלא ציבור שהיא צריכה להיות בלחש".

אך תפילת חזרה ודאי נאמרת בקול רם, ומצינו בה דינים שלא יכולים להתקיים בתפילת לחש.

בגמרא ראש השנה לד ע"ב - לה ע"א איתא: "יחיד שלא בירך - אין חבירו מברך עליו". מהלשון "חבירו" משמע שרק חבירו אינו מברך עליו אבל שליח ציבור מוציאו כשהוא בציבור. וביארו דבר זה בירושלמי ברכות פרק ג ה"ג: "תני כל מצות שאדם פטור אדם מוציא את הרבים ידי חובתן חוץ מברכת המזון... שנייא היא ברכת המזון דכתיב בה [דברים ח י] ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך מי שאכל הוא יברך". ר' יוסי ור' יודא בן פזי הוו מתיבין אמרו לא מסתברא בק"ש שיהא כל אחד ואחד משנן בפיו. לא מסתברא בתפילה שיהא כל אחד ואחד מבקש רחמים על עצמו".

משמע שיש כאן ענין מוסכם, שכשם שהחמירו בברכת המזון ובקריאת שמע, החמירו בתפלה בניגוד לכללים של ערבות בעלמא. אבל חומרה נאמרה רק ביחיד, ובציבור יש לחזור לכללים הרגילים.

ועוד מצינו בציבור מעלה יתרה על דיני ערבות בעלמא, שלפעמים יוצא בתפילה אפילו לא שמע.

כך איתא במשנה מסכת ברכות פרק ד משנה ז (בגמרא ל ע"א): "רבי אלעזר בן עזריה אומר אין תפלת המוספין אלא בחבר עיר. וחכמים אומרים בחבר עיר ושלא בחבר עיר. רבי יהודה אומר משמו כל מקום שיש חבר עיר היחיד פטור מתפלת המוספין".

טו). בהרחב דבר בראשית פרק יח פסוק כג ביאר את הבירור של חנה עם עלי הכהן. לדבריו חנה הקדימה תפילת לחש של שמו"ע לתפלת הציבור, ועלי תמה למה היא מתפללת בלחש ביחדות ובאורך, ועל כן חשדה בשכרות, וזהו שאמרה "כי מרוב שיחי וכעסי דברתי עד הנה, פי' שיחי הוא שמונה עשרה וכעסי הוא צרתי, ואמרה בלשון כעסי לרמוז דמשה לא יכלה להמתין על תפלת הציבור, שכעסה על פנינה הציקה להקדים תפלתה לשל צבור". והיינו שבלא כעסה היא היתה מתפללת עם הציבור, כי זו תפלה המתקבלת יותר.

טז). הכוונה היא שכאשר אין זימון והשומע יודע לברך לא יוציא אותו אחר, אבל אם יש בור שאינו יודע לברך, יברך לו מי שיודע, ויש מחלוקת אם מחויב לאכול כזית, ונכון להחמיר שהמברך יאכל לפחות כזית, וכשיש זימון מצוה שהזמן יאכל כדי שביעה, והוא יוציאם כשמוכונים לו (מ"ב קצז, כד - כד).

דין זה נאמר על תפלת מוסף ולא על כל תפלת חזרה, אך אנו מוצאים כאן את העיקרון שאיכא מ"ד שמוציא גם את מי שלא שומע אותו. וכך מבואר בגמרא בברכות ל ע"ב שלפי ר"י בשם ראב"ע כשיש במקום חבר עיר, דהיינו ציבור שמתפללים עם שליח צבור, אין ליחיד צורך להתפלל כלל ואף בלא לשמוע את הש"ץ.

והנה בענין חזרת הש"ץ של כל תפלה אמרו במשנה ראש השנה פרק ד משנה ט: "כשם ששליח צבור חייב, כך כל יחיד ויחיד חייב. רבן גמליאל אומר שליח צבור מוציא את הרבים ידי חובתן". משמע שלכו"ע חיוב חזרת הש"ץ פשוט יותר מאשר חיוב כל אחד בתפילה, ומסתבר שהוא משום התועלת שבה לרבים.

ובהמשך הגמרא בראש השנה (לד ע"ב): "תניא, אמרו לו לרבן גמליאל: לדבריהך, למה צבור מתפללין? אמר להם: כדי להסדיר שליח צבור תפלתו. אמר להם רבן גמליאל: לדבריכם, למה שליח צבור יורד לפני התיבה? אמרו לו: כדי להוציא את שאינו בקי. אמר להם: כשם שמוציא את שאינו בקי - כך מוציא את הבקי.

...אמר רבי יוחנן: מודים חכמים לרבן גמליאל.. הלכתא כרבן גמליאל... כי סליק רבי אבא מימי פירשה: מודים חכמים לרבן גמליאל בברכות של ראש השנה ושל יום הכפורים, והלכה מכלל דפליגי - בברכות דכל השנה. איני? והאמר רבי חנה ציפוראה אמר רבי יוחנן: הלכה כרבן גמליאל בברכות של ראש השנה ושל יום הכפורים! (מכלל דפליגי גם בראש השנה. ע.א.) - אלא אמר רב נחמן בר יצחק: מאן מודים - רבי מאיר, והלכה מכלל דפליגי - רבנן. דתניא: ברכות של ראש השנה ושל יום הכפורים - שליח ציבור מוציא הרבים ידי חובתן, דברי רבי מאיר.... משום דאוושי.... כי אתא רבין אמר רבי יעקב בר אידי אמר רבי שמעון חסידא: לא פטר רבן גמליאל אלא עם שבשדות, מאי טעמא - משום דאניסי במלאכה, אבל בעיר - לא".

לגבי דברי ר"ש חסידא, יש להסתפק האם כוונתו לצמצם את היתר ר"ג רק לעם שבשדות, או שהוא מוסיף שמלבד מה שאמר ר"ג במשנה ששליח ציבור מוציא את השומעים, הוא מוציא גם את שאינם שומעים אם עכ"פ הם אנוסים. ויתבאר לקמן דברי הראשונים שנחלקו בשאלה זו.

עכ"פ לפי הפשט משמע שר"ש חסידא מדבר כשאלו שיוצאים אינם שומעים, ואכן מצינו פטור מוסכם כעין זה בברכת כהנים שבסוטה לח ע"ב, שם מבואר לגבי בית כנסת שכולה כהנים שמברכים לאחיהם שבשדות שהם אניסי מלבוא.

והראשונים דנו על פירוש הגמרא מתוך דברי הגמרא בברכות כט ע"א: "אמר רבי תנחום אמר רב אסי: טעה ולא הזכיר [גבורות גשמים בתחיית המתים - מחזירין אותו] (כך גורס הרי"ף, אך בבה"ג ובשאלות ליתא, ראה הערה"), שאלה בברכת השנים - אין מחזירין אותו, מפני שיכול

(יז). הגר"א באמרי נעם מדייק מהפתיחה שבגבורות גשמים מחזירים שלפי האוקימתא שמדובר בצבור יוצא שמועילה חזרה רק לטעות בברכת השנים ולא בג' ראשונות. ולענ"ד יש מקום לומר שכך נצטרך לומר רק לפי ההו"א שמעמידים ברייתא זו בציבור, ולא לפי המסקנה, ועכ"פ כל זה לפי גרסת הרי"ף. בשאלות ובה"ג לא הוזכר בזה שבגבורות גשמים מחזירים אותו. ובהעמק שאלה שאלתא כב אות ד כתב שהרמב"ם גרס כהרי"ף, ומזה למד מה שכתב (תפלה י, ב) שש"ץ שטעה אינו חוזר אלא אם טעה בג' ראשונות, ומפרש שזה משום שלא מחזירים ש"צ בגלל הטרחה בכה"ג יאמר רק ג'



לאומרה בשומע תפלה, והבדלה בחונן הדעת - אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה על הכוס. מיתבי: טעה ולא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים - מחזירין אותו, שאלה בברכת השנים - מחזירין אותו! לא קשיא: הא (דמחזירים. ע.א.) ביחיד, הא (דאין מחזירים. ע.א.) בצבור. בצבור מאי טעמא לא - משום דשמעה משליח צבור, אי הכי, האי מפני שיכול לאומרה בשומע תפלה - מפני ששומע משליח צבור מיבעי ליה! אלא, אידי ואידי ביחיד, ולא קשיא: הא - דאדכר קודם שומע תפלה וכו'".

מבואר ממסקנת הגמרא "אלא אידי ואידי ביחיד" שעכ"פ אינו חוזר בו ממה שאמר שבציבור הדין שונה, משמע שאם טעה בברכת השנים ויש אפשרות לשמוע משליח ציבור, יכול לצאת על ידי שליח ציבור.

והרשב"א בחידושיו לברכות דייק דעד כאן לא דחינן ליה אלא משום דלא קתני הואיל ושומעה משליח צבור, הא עיקר דינא מינח ניחא לן שש"צ מוציא מי שטעה. וכתבו התוספות והרא"ש שהוא הדין בכל דבר שטעה בו. וכולם הביאו ש"כ בספר הלכות גדולות הלכות ברכות פרק רביעי עמוד נב לגבי טעות בראש חודש: "והיכא דטעה יחיד ולא אדכר דראש חדש בין בצפרא בין במוסף בין במנחה הדר מצלי בין איתיה לשליחא דציבורא ובין לא איתיה", ואי איתיה לשליחא דציבורא ואזיל מכוין דעתיה ושמע כולה צלוחא משליחא דציבורא מרישא ועד סופה נפיק ידי חובתה". וכ"ה בשאלות דרב אחאי ויצא כב: "בעשרה לא צריך מיהדר דשמע משליחא דציבורא".

ויש עוד מקור לדין זה בגאונים, שכן נראה מדברי רב עמרם גאון, רב משה גאון ורב נטרונאי גאון כמובא בסדר רב עמרם גאון סדר שבתות: "ואם טעה יחיד ולא הזכיר של שבת בערבית מחזירין אותו... והכי אמר רב משה גאון, יחיד שטעה בלילי שבת ולא התפלל ומאהבתך, כיון ששמע משליח צבור מגן אבות בדברו, שהיא ברכה אחת מעין שבע ברכות, מתחלה ועד סוף, יצא ידי חובתו. והכי אמר רב נטרונאי גאון היכא דלא התפלל שבע ברכות ושמע משליח צבור מגן אבות בדברו מרישא ועד סיפא נפיק".

נראה שמה שאמר רב עמרם שחוזר היינו ביחיד שאין לו ש"צ להוציאו. ומה שכתב רב משה גאון שחוזר היינו שטעה ולא אמר "ומאהבתך", שהיו מוסיפים בה נוסח של שבת, והוא לא הוסיף זאת ומשם נמשכה טעותו והתפלל של חול. וכן רב נטרונאי גאון מדבר כשטעה ד"לא התפלל שבע ברכות" פירוש אלא התפלל שמונה עשרה של חול. ודבריהם מיוסדים על הגמרא בברכות כט בענין טעה בטל ומטר, רק חידשו שכך הדין גם במעין שבע (ובזה מיושב מה שהקשו עליהם בספר העיתים<sup>ט</sup> והטור בסימן רסח<sup>ז</sup>). וכדבריהם פסק השו"ע בסימן רסח<sup>א</sup>.

ברכות. ומכל מקום, פשט הברייתא בטעה בתפלת לחש ששומע מהש"צ, ובהערה שם כתב הנצי"ב שהוא חוזר בו מתלית דינו של הרמב"ם בגרסה זו משום שמשמע מהרמב"ם שבטעה בג' ראשונות חוזר על כל התפלה ולא רק על ג' ראשונות. יח. כתב שכך הדין גם אם איתא לשליחא דציבורא כי אם אינו יכול לשמוע את כל תפלת שליח הצבור עליו לחזור בעצמו. ואפשר לפרש כוונתו גם שאם ירצה יוכל לחזור בעצמו, אף שאיתיה לשליח ציבור ויכול לשומעו.

יט. ספר העיתים סימן קלט כתב בשם רב נטרונאי "ואמר רב נטרונאי גאון היכא דלא התפלל ז' ברכות" ולא כתב "וכן אמר" כלשון רב עמרם גאון. והבין שרב נטרונאי מדבר כשלא התפלל ז' ברכות כלל, ועל כן הקשה "היכא נפיק בברכה

וכתב רע"א בסי' קכד הערה חשובה, שמה שבה"ג הצריך לשמוע מתחילתו הוא כשכבר עקר רגליו, אך אם הוא עדיין לא סיים תפלתו יוכל לשמוע רק מברכת עבודה, ושפיר יצא ידי חובתו.

התוספות ברכות דף כט ע"ב (ד"ה טעה ולא הזכיר של ר"ח בעבודה) הביאו את דברי בה"ג שדין טעות בר"ח נאמר דוקא ביחיד, אבל בצבור אינו חוזר מפני ששומעה מש"צ, והוסיפו: "מיהו צריך לדקדק מפי החזן כל אות ואות של תפלה". אך תוספת זו לא כתובה בבה"ג, ונדון בה בחלק ב".

ועוד כתבו התוספות שם להקשות על גמרא זו שהבקי יוצא מהש"צ ממסקנת הפירוש לדברי ר"ג הכתובה בסוגיה דסוף מסכת ראש השנה. וז"ל התוספות: "ואף על גב דאמרין התם לא פטר רבן גמליאל אלא העם שבשדות משום דאניסי וטרידי אבל טעה לא (י"ג אבל דעיר לא"), יש לומר היינו שלא התפלל כלל, אבל היכא שהתפלל כבר לא חשבינן ליה כאילו לא התפלל כלל. וה"ה לכל דבר שמחזירין אותו אי הדר שמע ליה משלוחא דצבורא מראש ועד סוף נפיק". ותוספות בראש השנה לד ע"ב (ד"ה כך מוציא) כתבו: "מכאן פסק בה"ג דיחיד שטעה ולא הזכיר של ראש חדש יכוין לבו לתפלתו של שליח צבור מתחלה עד סוף ויוצא אף על פי שהוא בקי. ואין ראייה מכאן דהא מסקינן רשב"ג אומר אינו מוציא אלא עם שבשדות דאניסי במלאכה ואינן יכולין להסדיר תפלתם, אבל דעיר לא (משמע שהבינו שלפירוש זה הפטור הוא רק לעם שבשדות

אחת מעין ז', הא קיי"ל דלא מצלי אינש הבינו אלא בשעת הדחק כגון שהיה מהלך בדרך וכיוצא בו, ועוד דקיי"ל דמאן דמצלי הבינו בעי תלת קמייטא ותלת בתרייטא והיכא נפיק מאן דמצלי בברכה אחת מעין ז', ועל זה נדחק להשיב: "אבל אפשר דהוי טעמא משום דתפילת ערבית רשות". אך לפי המבואר במקור בלשון "וכן" נראה שרב נטרונאי נמי מדבר רק בטעה, אלא שמכל מקום י"ל שהדין נובע ממה שתפלת ערבית רשות, שבלא זה לא היינו מקילים גם בטעה לצאת במעין שבע, בגלל הטעמים שכתב בספר העיתים. וראה העמק שאלה ויצא כב, ג שלכאורה מפני שתפלת ערבית רשות בכל מקרה אין לחזור בגלל טעות כשם שלא אמרו בזה לעשות חזרה להוציא שאינו בקי. ולמעשה אין נוהגים כך.

כ). הטור בסימן רסח (לפי הנוסחה הקדומה. בדפוסים יש שיבוש) מקשה עליהם דלא קיי"ל כרבן גמליאל אלא בר"ה, וזה מיושב בדברי הריטב"א הנ"ל, וכעין זה כתב הב"י.

כא). אלא שמהרש"ל על הטור בסי' תרצא כתב שהיום שלא מכוונים עדיף לומר בעצמו שוב את התפלה והביאורו הב"ח והאחרונים, ולכן נקטו שעדיף שלא יסמוך על ש"צ. אך לענ"ד מהגמרא משמע שצריך בדוקא לשמוע מש"ץ ולא לחזור, דהא לא הזכירו אפשרות שיאמר בעצמו.

ולפי מה שיתבאר לקמן שמעיקר הדין אין צריך לכוון לכל מילה ומילה של הש"ץ עכ"פ כשאומר אמן הענין מובן. על כן נראה שעדיף לנהוג כדברי הגאונים כשאפשר לשמוע מתחילת שמו"ע או שעדיין לא סיים תפלתו, ואז יוכל לשמוע רק מהיכן שטעה.

כב). על יסוד התוספת הוזהר כתב המהרש"ל בביאוריו על הטור סי' קכד, והובא בב"ח וכמה מהאחרונים, שהאידנא שלא מכוונים לא יכול לעשות כבה"ג. אך כאמור בעל הלכת גדולות והשאלות לא הצריכו לכוון כל אות ואות.

כג). זו הגהה של גליון הש"ס לפי לשון הרא"ש. אך ראה לקמן שלפי דברי תוספות בראש השנה, נראה שלא לשנות את הגרסה.

כשהם באים לבית הכנסת ומחמת האונס אינם יכולים להסדיר תפלתם, לכן יסתפקו בשמיעת תפילת החזן, אבל אלו שבעיר ואינם אנוסים יכולים לסדר תפלתם, ואם כן אינם יוצאים. ע.א.צ).

ומיהו בקונטרס משמע לקמן שרוצה לפרש בשלא כוון לבו לבהכ"נ ולא שמע תפלה, וכן משמע דומיא דההיא דברכת כהנים (שאמרו בסוטה לח ע"ב שמברכים לעם שבשדות דאנסי, אבל אם יכול לבא לפני הכהנים חייב לבא, והוא הדין כאן הפטור הוא למי שלא יכול לבא, ומי שיכול לבא חייב לבוא, ולגבי זה נאמר התנאי של האונס ע.א.) ולפירוש זה מצינו למימר דבצבור היכא דשמעו יוצאין, וכן משמע בפרק תפלת השחר דאמר רב אסי... ואפי' לפי מה שפירש עם שבשדות ששומעין משליח צבור יוצאין אבל דעיר לא, יש לחלק בין היכא דהתפלל וטעה להיכא דלא התפלל כלל.

נראה שכל הדיון בתוספות הוא לפי ההנחה שמסקנת הסוגיה הם דברי ר"ש חסידא והלכה כרבן גמליאל כפי שהוא פירשו (ראה בתשובת הגאונים הרכבי רנז שמביא צד לומר כך). ונראה הפירוש שכתבו כאן בשם הקונטרס הוא שר"ש חסידא הגביל את ההיתר לאנוסים רק לגבי הנהו שלא באים לבית כנסת, אך יחד עם זה יש פטור מוחלט גם לכל מי ששומע. ור"ל שלפי זה מובן שמי ששומע נפטר אף כשהוא בקי ויכול להתפלל בעצמו. ומובן הדין בטעה בלא צורך לחלק בין היכא דהתפלל וטעה להיכא דלא התפלל כלל. פירוש זה מדויק בלשון "לא פטר" דמשמע פטר לגמרי, ולא רק "שליח צבור מוציא", כבמשנה, שמשמעותו דוקא כשהיחיד שומעו.

ברש"י לפנינו כתב: "אבל דעיר לא - משום דלא אנסי, ויכולין להסדיר תפילתן", ולכאורה הוא סובר כפירוש הראשון שהעם שבשדות באים לבית הכנסת, ונפטרים כי הם אנוסים מלסדר תפילתם, אך יש לפרש שהכוונה היא שהעם שבשדות אנוסים מלבא ואינם יודעים להסדיר ולכן הם פטורים, ואלו שבעיר אינם נפטרים כלל, כי מי שיודע להסדיר צריך להסדיר תפילתו בכל מקום שהוא נמצא. כך הבינו את רש"י הרמב"ן והריטב"א, אך הקשו עליו דהא אמרו לו לרבן גמליאל לדברין למה צבור מתפללין והיה לו להשיב להם מפני הבקיאין להסדיר שאין שליח ציבור פוטרן, ובסוף דבריו כתב הרמב"ן שיש מקום לפרש כוונת רש"י דאותם שבעיר שלא באו לשמוע תפלת ש"צ צריכים להתפלל, ולא פטורם ר"ג מפני שאינם אנוסים ויכולים להסדיר תפלתם "או לבוא לשמוע מהש"ץ", והוא הפירוש השני של התוספות בראש השנה, לפיו לא קשה מדברי ר"ש חסידא כלל אם קיי"ל כר"ג.

כד. לשון 'מכאן' אינה מדויקת, כי בה"ג לא כתב ללומדו מהמימרה בראש השנה ומסתבר שלמדו ישירות מהגמרא בברכות, אלא שמכאן יש קושיה על דבריו לפי ההבנה הראשונית כפי שהקשו בברכות. וצ"ל שהתוספות סברו שבה"ג למד זאת גם מראש השנה. ולפי הבנת תוספות הראשונית שלמסקנה ר"ג פוטר רק עם שבשדות, צ"ל שמסקנה זו נאמרת רק אחרי שכבר תקנו לומר כדי להסדיר ש"ץ תפילתו, אבל מעיקר הדין לר"ג פוטר גם כל בקי ששומע, ולכן שאלו את ר"ג למה ציבור מתפללים. כ"כ ביום תרועה ומעשה רקח על הרמב"ם.

כה. לפי זה יש לדון על הגרסה בתוספות בברכות שמקשים על בה"ג שר"ג פטר רק את האנוסים "אבל טעה לא", דנראה שהתוספות מבינים כפירוש הראשון שבתוספות ר"ה דהלא השומע אינו נפטר אלא כשהוא אנוס וטרוד מלסדר תפילתו, ולא בטעה שעליו מדבר בה"ג, והוצרכו לומר שאנסי ממעט שאר שומעים אבל לא ממעט טעה. אבל בגליון הש"ס הגיה בתוספות "אבל דעיר לא", ולפי הגהתו נראה שכוונתם להקשות שמהסוגיה בראש השנה משמע שגם לר"ג אלו שבעיר חייבים דוקא להתפלל. לפי הגהה זו יוצא שהתוספות בברכות אינם סוברים כשני הפירושים של התוספות בראש השנה, שכן לפי הפירוש הראשונים הקושיה אינה ממה שלא התירו לאלו שבעיר, אלא ממה שהתירו רק לאנוסים, ולפי הפירוש השני של התוספות בר"ה אין כל קושי בהשוואת הסוגיות, שבעיר לא היינו רק בלא שומעים,

וכפירוש השני של התוספות, שלפי ר"ג הציבור יוצא על ידי שמיעת הש"צ, מבואר בירושלמי (ברכות ד, ו. ראש השנה ד, י). אלא שבועוד שמהתוספות משמע שהלכה כר"ג בכל השנה, לפי הירושלמי הלכה כרבן גמליאל רק "באילין תקיעתא", וז"ל: "רבן גמליאל אומר שליח הציבור מוציא את הרבים ידי חובתו. ר' חונה רבה דציפורין בשם ר' יוחנן הלכה כרבן גמליאל באילין תקיעתה. רבי זעירה ורב חסדא הוון יתיבין תמן בתקיעתא, מן דצלון את צלותא קמי רב חסדא בעי מצלייה, אמר ליה ר' זעירא לא כבר צלינן? אמר ליה מצלינא וחזר ומצלי. דנחתון מערביים ואמרין תמן בשם רבי יוחנן הלכה כרבן גמליאל באילין תקיעתה ואנא דלא כוונית. אילו כוונית נפק ידי חובתו. אמר רבי זעירא ויאית כל תנייא תני לה בשם רבן גמליאל, ורבי הושעיה תני לה בשם חכמים. רבי אדא דקיסרין בשם ר"י והוא שיהא שם מראש התפלה. אמר רבי תנחום ברבי ירמיה מתנייתא אמרה כן סדר ברכות אומר אבות וגבורות וקדושת השם".

ונראה פשט הדברים שבראש השנה בתפילת מוסף שבה תוקעים, היו מתפללים תפילה אחת כרבן גמליאל, משום שהלכה כרבן גמליאל באילין תקיעתא שש"צ מוציא את כל השומעים. והש"ץ לא היה מסדיר תפילתו בתפלה שלמה עם ברכות לפני כן, אלא מכין עצמו כדרך שמסדירים כל תפלה לפרקים בקירת החלק שמוסיפים בלי ברכה, ואחר כך עובר לפני התיבה. והיה מעשה שרב חסדא עמד להתפלל אחרי ששמע את תפילת הש"ץ, ותמה רב זירא הלא כבר צלינן? וכי אינם מסכים לכך שהלכה כר"ג בראש השנה? אמר לו ר"ח אכן אני מסכים שהלכה כרבן גמליאל בראש השנה, אך אני לא כיוונתי בחזרה ולכן החלטתי בעוד שהחזון מתפלל שאיני יוצא ידי חובה בתפילתו ולכן אני מתפלל שוב". ואחר כך אמרו שתפלת הש"ץ מועילה כששמע מתחילת ברכת אבות בלבד, ולא די בשמיעת התוספות של ראש השנה".

בירושלמי לא הובא הענין שלר"ג שליח ציבור מוציא את עם שבשדות דאניסי, אך יתכן שלא פליג בזה, אלא שלא עסק באנוסים מלבוא. עכ"פ ברור מהירושלמי שלר"ג גם מי שבקי אם שומע מהש"ץ יוצא ידי חובתו, והלכתא כוותיה בראש השנה.

ועל כרחק אם גורסים כהנהגה זו נצטרך לומר שהקושי על בה"ג הוא אם ננקוט שר"ג פטר אך ורק את האנוסים מלבוא, אבל דעיר לא פטר אפילו בשמיעה, אך אף זה קשה שכן שיטה כזו לא הוזכרה בתוספות בראש השנה. על כן נראה שאין להגיה את התוספות. ומה שהסתייע בגליון הש"ס מהרא"ש שנקט לשון זו, לענ"ד אינו מכונן, כי כוונת הרא"ש להקשות על פי הפירוש השני שבתוספות ולפי שיטת רבנן, כמו שיבואר לקמן.

כו). כיון שצריך לכוון בתחילת התפלה, מסתבר שעכ"פ כיוון לצאת בברכה הראשונה, ומשמע מזה שאף שבתחילה כיוון, יכול בהמשך להחליט שאינו יוצא ומברך הכל מתחילה. על פי זה נראה לי לפשוט שאלה שהתעוררה אצלנו בשמחת תורה תשפ"ד, מתוך הבלבול שהיה באזעקות וכו', שהחזון התחיל תפילת חזרה וחלק מהציבור עמד במקום מרוחק שלא שמעו אותו טוב. לכן החליט אחד מהשומעים המרוחקים באמצע החזרה שהוא יעשה חזרה בעצמו בפני אלו שעמדו מרוחקים, ולפי מה שכתבתי בביאור הירושלמי נראה דשפיר עשה.

כו). בענין דברי הירושלמי על האופן שנוהג בראש השנה בתפילת היחיד, הרמב"ן במלחמות מביא פירוש אחר, ועיקרו נאמר כדי לבאר את המנהג של אלו שאומרים שבע ברכות בתפילת לחש של מוסף דר"ה. ובר"ן יש עוד פירוש שלא תואם את הגרסה שלפנינו בירושלמי (שר"ח אמר שהוא התפלל בגלל שלא התכוון), אך לענ"ד לפי הפשט הדברים מתפרשים היטב כדביארת.

וכך מפורש בר"ח בדף לה ע"א: "בכל השנה אין הלכה כר"ג, ומאי שינה ר"ה ויוה"כ מן השנה כולה... משום דאוושי ברכות, כלומר בכל שבת ומועד מתפללין שבע ובאלו מתפללין תשע כו'... ואסיקנא אלא כי אתא רבין אמר ר' יעקב בר אידי אמר ר' שמעון חסידא לא פטר ר"ג אלא עם שבכנסת ושומעין מש"ץ והעם שבשדות והן אנוסין שאינן יכולין לבא, אבל הני דשכיחי בעיר ולא אתו לא פטר להו ר"ג: ירושלמי רג"א ש"ץ מוציא את הרבים י"ח ר' חונא רבה דצפורין בשם ר' יוחנן הלכתא כר"ג באלין תקיעתא והוא שישנו שם מראש התפלה".

ומשמע מלשון "ואסיקנא" שעכ"פ גם בענין אלו דאניסי הלכה כר"ג בראש השנה.

וכן מבואר ברי"ף (דף יב ע"א): "ועם שבשדות דאניסי ולא מצו למיתי לבי כנישתא בר"ה וביוה"כ ש"צ נמי מוציאין ידי חובתן, אבל דעיר אין ש"צ מוציאין ידי חובתן עד דאתו לבי כנישתא ושמעי משליחא דצבורא מתחילה ועד סוף: ירושלמי ר"ג אומר ש"צ מוציא את הרבים ידי חובתן וכו' רב הונא צפורה בשם ר' יוחנן אמר הלכה כר"ג באילין תקיעתא והוא שישנו שם מראש התפלה, ומאי שנא ברכות של ר"ה ויוה"כ שש"צ מוציא את הרבים ידי חובתן משא"כ בשאר ימות השנה משום דנפיש ברכות".

וכפירוש ר"ח והרי"ף בגמרא בראש השנה פירשו ראשונים רבים<sup>1</sup>. נמצא לפי דרך זו, השאלה ששאלו הראשונים מהגמרא בברכות כט ע"א בענין טעה בשאלת טל ומטר יש לה מקום רק לפי רבנן החולקים על ר"ג, והשאלה תהיה משום שהלכה כמותם בשאר ימות השנה, ובתירוץ צריך לומר שטעה שאני משום שחכמים מודים לר"ג מעיקר הדין, ולכן נקטינן כוותיה עכ"פ בטעה. ואכן כך כתב להדיא הריטב"א<sup>2</sup>.

כח. וכן הסכימו לפירוש הרי"ף בגמרא הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א, הרא"ש והר"ן. וכ"ד הרי"ף גאות והכי שדרו ממתבתא כפי שכתב בעל העיטור.

הרמב"ן הקשה על פירוש הגאונים והרי"ף "דהוה לן למימר בגמ' הכי פטר היה ר"ג עם שבשדות אף על פי שלא שמעו, מדקאמרי סתם לא פטר אלא עם שבשדות משמע ולא אחרים בין דבית הכנסת בין דעיר", והסיק: "מצאתי בתשובת הגאונים שהם גורסין כך לא פטר ר"ג אלא עם שבבית הכנסת ושבשדות דאניסי אבל כולי עלמא לא, וכן ראיתי בנוסחא של ר"ח ז"ל ונוסחי דילן משבשן". אך יש להעיר שמר"ח שלפנינו לא ברור שזו גרסה אחרת, ולמעשה נראה שאין הכרח לומר שגרסתם שונה.

כט. הרשב"א בברכות כט הביא את תמיהת התוספות מהגמרא בראש השנה על הדין שש"צ מוציא בטעות של ר"ח בלשון זו: "דאמרינן בשלהי מס' ראש השנה לא פטר רבן גמליאל אלא עם שבשדות דאניסי, אבל בני העיר לא, ואף על גב דהוה התם מתחלה ועד סוף והוא דבקיאי". ולשון הנימוקי יוסף שם "ואף על גב דהוה התם מתחלה ועד סוף והם בקיאים". ונראה שתוספת זו "ואע"ג וכו', היא לפי שיטתם בביאור הסוגיה בראש השנה, וכאילו אמרו כתוספת על קושיית התוספות, שהיא נאמרה לפי פירושם לשיטת ר"ג, ומשום שנקטו שהלכה כר"ג. אבל לדין שפוסקים כל השנה כחכמים הקושיה היא שלמסקנת הסוגיה הבקיאים אינם יוצאים אפילו שמעו מתחילה ועד סוף, והכוונה שכך הדין לשיטת חכמים, שהלכתא כוותיהו בשאר ימות השנה.

ונראה לי שכצ"ל בדעת הרא"ש בראש השנה פרק ד סימן יד שכתב: "ואף על גב דאמר לקמן (דף לה) דלא פטר ר"ג אלא עם שבשדות דאניסי שטרודין במלאכתן שאינן יכולין לבוא. אבל הנך דבעיר לא היינו היכא שלא התפלל כלל". וקשה, שהלא הרא"ש הסכים לפרש את מחלוקת ר"ג וחכמים כדברי הרי"ף, ויוצא שר"ג אכן פוטר את אלו שבעיר כששומעים ולמה נצרך הרא"ש לחלק בין טעה למי שלא התפלל כלל. אך י"ל שהרא"ש נקט את לשון התוספות, כמו שהרשב"א הביא בתחילה את לשון התוספות, אך כתב כך משום שעכ"פ לרבנן קשה, ולא קי"ל כר"ג כל השנה לגבי שמיעת בקיאים מהש"צ, וכמו שנראה מהרשב"א.

והרמב"ם כתב בהלכות תפילה ונשיאת כפים פרק ח הלכה ט - י: "שליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתן, כיצד בשעה שהוא מתפלל והם שומעין ועונין אמן אחר כל ברכה וברכה הרי הן כמתפללין, במה דברים אמורים כשאנו יודע להתפלל, אבל היודע אינו יוצא ידי חובתו אלא בתפלת עצמו. במה דברים אמורים בשאר ימות השנה חוץ מראש השנה ויוה"כ של שנת היובל, אבל בשני ימים אלו שליח ציבור מוציא את היודע כשם שמוציא מי שאינו יודע מפני שהם ברכות ארוכות ואין רוב היודעים אותן יכולין לכוון דעתן כשליח ציבור, לפיכך אם רצה היודע לסמוך בשני ימים אלו על תפלת ש"ץ להוציאו ידי חובתו הרשות בידו".

הרמב"ם לא הביא את דברי ר"ש חסידא, ודוחק לומר דסבר שאינו להלכה כי לא הובא בירושלמי. על כן נראה שגם הרמב"ם נוקט כפירוש המסתבר של ר"ח והרי"ף, שלפי המסקנה לדעת ר"ג יש שני קולות, לאלו שבעיר ושומעים ולאילו דאניסי בשדות, אלא שלדעת הרמב"ם בקולא של אניסי אין נפקא מינה בין ר"ה לשאר השנה, ואין הלכה כר"ג. וזה עולה מטעם ההלכה כר"ג בר"ה, דהיינו שפסקו כוותיה בר"ה רק משום שהברכות ארוכות וגם רוב היודעים לברכם אינם יכולים לכוון דעתם כמו השליח ציבור, כפי שביאר הרמב"ם. וזה טעם להקל לבקיאם שבר"ה גם הם אינם כ"כ יודעים לכוון, אבל בקולא מצד אניסי אין נפקא מינה בין ר"ה לשאר ימים כי הקולא נאמרה מחמת הטירחה ללכת לבית הכנסת, וחכמים לא הודו בהתחשבות בטרחה זו, לפיכך לא מקלינן בר"ה יותר מכל השנה, ובוזה פסקו כרבנן.

ורבינו יונה בברכות דף כ ע"א דן על מי ששכח טל ומטר או יעלה ויבא ויוצא על ידי הש"צ, וכתב: "ואי קשיא לך הא דאמרי' במסכת ר"ה רבן גמליאל אומר ש"צ מוציא את הרבים ידי חובתן ואמרי' עלה לא פטר רבן גמליאל אלא עם שבשדות דאניסי ולא מצו למיתי לבי כנישתא, והכא אמרי' שיפטר שליח צבור לזה שאין לו אונס ועומד בבית הכנסת, י"ל דהתם לא בא למעט אלא לאותן שעומדים בעיר ואינם באים לבהכ"ס דכיון דלא אניסי ויכולין לבא לבית הכנסת ואינם באים אין שליח ציבור מוציאם, אבל זה שעומד בבהכ"ס וכבר התפלל עם הצבור אלא ששכח ולא הזכיר של ר"ח ש"צ מוציא אותו וכאנוס דייני' ליה ודוקא כשעומד שם מראש התפלה ועד סוף ומתכוין לשמוע אותה מפי שליח צבור אבל אם אינו עומד שם לכל התפלה או שעומד ומתעסק בשיחה אחרת ואינו שומע התפלה בכונה"א אין ש"צ מוציא וצריך לחזור ולהתפלל".

נראה ממה שהזכיר רק את ר"ג דמקשה מר"ג כי הוא סובר שהלכה כר"ג, כפי שכתבתי בדעת תוספות. ומסתבר שהוא נוקט שר"ג פטר רק את האנוס, והשאר חייבים להתפלל. והוא כפי שהבין הריטב"א את דברי רש"י

ויש עוד שיטה של הרי"ד בפסקים (שלהי ראש השנה) דנקט שבענין הוצאת האנוס מלבוא לא פליגי חכמים ור"ג, ולדבריו קיי"ל שבאניסי מלבוא ש"צ מוציא אפילו את הבקי.

(ל). כ"כ הב"ח בס' תרצא, וראה ב"י שנדחק לבאר את דעת הרמב"ם לפי פירוש ראשון שבתוספות.

(לא). הוא לא כתב שבענין שמיעת כל אות ואות כדברי התוספות, ומשמע שרק אם עוסק בשיחה או שהוא מחוץ לבית כנסת לא יצא, ונעמוד בזה בעז"ה בחלק ב.

ועוד יש שיטה לבעל העיטור (עשרת הדיברות - הלכות שופר דף קד טור ב) שהביא בתחילה את דברי ר"ח והרי"ף, וכתב שכך דעת רי"ף גאות וכן שדרו ממתבתא, אך כתב על זה: "וק"ל טובא דמשמע עם שבשדות נפטרו אבל כ"ע אפי' אותן שבביהכ"נ אין ש"ץ מוציאן י"ח, וה"ק לא פטר ר"ג אלא עם שבשדות דאניסי ואין יכולין להסדיר תפלתן בשדה, וכן חולה וכן זקן, וכשיבואו לביהכ"נ ש"ץ פוטרן, אבל דעיר שבאו לביהכ"נ שהיו יכולין להסדיר תפלתן אין ש"ץ פוטרן, וכל יחיד ויחיד חייב להתפלל בפ"ע, ואין ש"ץ מוציא אלא מי שאינו בקי. ובקי חייב להסדיר תפלתו ולהתפלל בלחש ט' ברכות בר"ה ויוה"כ כדרך כל השנה וכן הלכתא. וכן המנהג".

נמצא שלדבריו עם שבשדות היינו אלו שאינם יכולים להסדיר תפילתם בהיותם בשדה (ללא סידור) או זקן וחולה, ומשמע שעכ"פ הם יכולים להתפלל בעצמם בבית כנסת שהרי לפני כן קרי להו בקיאים, אך יותר קשה להם, ורק הם פטורים בר"ה וכדין אלו שאינם בקיאים כשישמעו מהש"ץ ללא הסדרה, כיון שבהיותם מחוץ לבית כנסת אינם יכולים להסדיר תפילתם<sup>23</sup>.

נמצא סיכום ביאורי הראשונים למסקנת הסוגיה לגבי האופן שבו ש"ץ פוטר גם בקיאים:

א. ר"ג פטר אך ורק עם שבשדות שקשה להם להסדיר תפילתם בבית כנסת, והם יפטרו כשישמעו מהש"ץ, והלכה כותיה בכל השנה (תוספות פירוש ראשון).

ב. ר"ג פטר אך ורק עם שבשדות שאינם יודעים להסדיר תפילתם בשדה, שאעפ"י שיכולים לדחוק עצמם להתפלל יפטרו כשישמעו מהש"ץ, והלכה כוותיה רק בראש השנה (בעל העיטור).

ג. ר"ג פטר רק את אלו שלא באים לבית כנסת בגלל אונסם, והלכה כותיה בכל השנה (רבינו יונה).

ד. ר"ג פטר גם את אלו ששומעים מהש"ץ, וגם את האנוסים מלבא, אך הלכתא כותיה רק לגבי אלו ששומעים ובראש השנה (רמב"ם).

ה. ר"ג פטר גם את אלו ששומעים מהש"ץ וגם את האנוסים מלבא, והלכתא כותיה בכל השנה (תוספות פירוש שני).

ו. ר"ג פטר את אלו ששומעים, והלכתא כוותיה בר"ה, והאנוסים מלבא פטורים כל השנה על ידי הש"ץ לכו"ע (רי"ד).

ז. ר"ג פטר גם את אלו ששומעים מהש"ץ וגם את האנוסים מלבא שאינם שומעים, ובזה ובזה הלכה כותיה רק בר"ה (ר"ח, רי"ף רא"ש, ועוד ראשונים רבים).

לב. הב"י לא ראה את דברי העיטור אלא מה שהביא הטור, ופירש מדעתיה דסבר בעל העיטור דכי אמרינן לא פטר רבן גמליאל אלא עם שבשדות אבל דעיר לא היינו דש"ץ מוציא רק את אלו שבשדות כשבאו לבית הכנסת ושמעו מפי שליח צבור, אבל אלו שבעיר כשהוא בקי גם לר"ג אין שליח צבור מוציא או אפילו כששומע בבית הכנסת, ובעל העיטור בבני העיר איירי. עכ"ד. ולפי הנראה מהעיטור אכן פירושו כדברי הב"י, אך יש להוסיף לבאר שגדר עם שבשדות היינו שכשהם בשדות אינם יודעים להסדיר תפילה, ומובן שפיר מדוע אונס זה שייך גם ביום כיפור. החזו"א (או"ח יט סעיפים ה, ט, י) הבין שלפי הב"י בעל העיטור מפרש כפירוש הראשון בתוספות, והקשה על הפירוש הראשון בתוספות איזה אונס מלאכה יש בראש השנה, אך לפי האמור הדבר מיושב, דלא מדובר באונס מלאכה אלא בקושי לסדר את התפלה כשאינם בבית כנסת.

ועכ"פ למדנו שלשיטת ראשונים רבים ש"צ מוציא את מי ששומעו, אף שבעלמא אמרינן שכל אחד צריך להתפלל בעצמו. ונראה שיסוד הדבר שש"צ מוציא בציבור ששומעו הוא שבציבור יש ענין מיוחד של צירוף הקהל, ולכן יש לחזור לכללים הרגילים שאחד מוציא את השני.

וכך כתב הריטב"א ראש השנה לד ע"ב: "יחיד שלא בירך אין חבירו מברך לו שכל אחד יש לו [לשנן] בפיו, אבל בצבור חשיב צירוף כאילו הוא מוציא בפיו, ומהאי טעמא פטר רבן גמליאל אף בבקי, והיינו דקאמר בברייתא בטעמא ידידיה כשם שמוציא את שאינו בקי כלומר על ידי צירוף, מה שאין כן ביחיד דעלמא, כן יש להוכיח להוציא את הבקי על ידי צירוף שכולם כאיש אחד, ורבנן סברי דכיון דידע חייב הוא לשנן בפיו ולא מהני ליה צירוף מדרבנן".

וכוונתו היא שמהמשא ומתן נראה שחכמים לא השיבו לר"ג, כי הם מודים שהיה ראוי לומר בזה "כשם", כי מסתבר הדבר שבגלל הצירוף הוא כמוציא בפיו. אלא שלמעשה לדעתם החמירו חכמים לחייב מי שידוע לשנן בפיו. ועל פי זה מבואר דינו של בה"ג כלשון הריטב"א שם "דמדינא כדאי הוא להוציא בצבור אף לבקי כסברת רבן גמליאל, אלא דרבנן עבוד חזוק שיהא הבקי משנן בפיו, ובשטעה אוקמוה אדיניה ועשאוהו כשאינו בקי, וכן עיקר".

וכן נראה מלשון המשנה "כשם ששליח ציבור חייב", שכפי שהערתי לעיל משמעותה שלכו"ע חיוב השליח ציבור פשוט יותר מחיוב היחיד, וזה משום שהוא תפלת הציבור ותקנת הכלל.

וכן נראה על פי דברי הריטב"א שהכוח של החזן להוציא הוא שמחמת הצירוף של הציבור הוי כמוציא בפיו, דנראה שאפשרות זו אינו קיימת אלא בחזרת הש"ץ, שהתפלה שבה הוא מוציא היא תפלה שרבים מצטרפים לאותה תפלה בשמיעה.



## ו.

### ביאור המשא ומתן בגמרא בין רבן גמליאל לחכמים

הבאנו הובא המשא ומתן בין ר"ג וחכמים. ואכתי השאלה לרבן גמליאל "למה הציבור מתפללים", צריכה ביאור. אם השאלה היא למה מותר לציבור להתפלל, הרי הוא לא אמר שאסור להם להתפלל, אלא רק שיפטרו אם הם רוצים. ואם הכוונה היא למה הם חייבים להתפלל כשביכולתם להיפטר, אכתי קשה, דודאי הם חייבים כל עוד שלא יצאו מהש"צ ואין רצונם להיפטר?

על כן נראה שהיה פשוט לגמרא שלכו"ע ש"ץ מתפלל בקול רם להוציא את הרבים, והש"ץ מתפלל תחילה כדי להסדיר את תפילתו בלחש, כפי שכתבו תוספות בברכות כז ע"א ד"ה מפני שיכול "ומה ששליח צבור שונה בהן היינו להוציא רבים ידי חובתן ומה שמתפלל בלחש היינו כדי להסדיר תפלתו כדמוקמינן בפרק בתרא דר"ה (נראה כוונת התוספות שבענין זה כך מוסכם גם על



רבן גמליאל וגם על חכמים), השאלה לרבן גמליאל היא על מה שהיה ידוע שחייבו חכמים שיהיה ציבור שמתפללים עם תפילת לחש של החזן. ולשיטתו חיוב זה, לא מובן כי היה לנו לומר שהש"ץ יתפלל תחילה בלחש, ומי שרוצה לומר את התפלה בעצמו יתפלל עם החזן כשהוא מתפלל בקול רם ותו לא.

ובאמת כבר פקח בזה את עינינו בביאור הזה הרמב"ם בתשובותיו (פריימן סי' רנו):

"שאלה: בדבר מה שאמרו רבותינו ז"ל בתפלת מוסף של ראש השנה כשם ששליח ציבור חייב, כך כל יחיד ויחיד חייב. רבן גמליאל אומר: שליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתו...

לדעת רבן גמליאל, אשר (לפיו) עיקר תפלת ציבור אינה להוציא בה ידי חובתו, ואין הוא אלא בשביל שליח ציבור, שיסדיר תפלתו, האם לא תהיה תפלתו ברכה לבטלה? היה לשליח הציבור להסדיר תפלתו קודם אותה העת או באותה העת וישבו הם בלא תפילה, עד אשר ישלים הסדרתו. וכיצד נמנעו החכמים מלהשיב לו בכגון זה והיה להם לומר לו: איך מותר לפי דעתך לציבור לברך ברכה שאינה צריכה בשביל שליח ציבור, ילמדנו רבנו זאת. והאם בשאר התפלות של פרקים תספיק הסדרת התפלה בבוא אותו הפרק או בעת חיוב זאת התפילה? ואנחנו מנהגנו, שלא יתפלל הציבור תפלת מוסף של ראש השנה בלחש, מחשש שמא לכשישלימוה ויתחיל שליח הציבור (להתפלל) התפלה, שבה יוצאים ידי חובתו, יסוחו, ואולי יצאו מקצתם לחוץ בסמכם על מה שנוהגים בשאר ימות השנה, אשר יוצאים (בהם) ידי חובתו לעצמם בתפלת לחש, אלא (המנהג הוא שיתחיל) בה שליח ציבור מתחלתו ועד סופה מלה במלה והציבור שותק ושומע אל דבריו<sup>1</sup> ומקדשים במקום הקדושה כמנהגם בשאר ימות השנה בסדר התפלה והכהנים פורסים (כפיהם). האם יש בזה דבר, או דינה כדין תפלת לחש ותבטל אמירת הקדושה ופריסת (הכפיים של) הכהנים? ואם אין בזה כלום, היענה הציבור אמן על כל ברכה וברכה או די להם לשמוע? ואם די להם, היהיו, כשיענו אמן, במדרגת עונה אמן אחר ברכותיו אם לאו? ושליח ציבור כיצד יסדיר תפלתו באותה העת, היתפלל לעצמו בהזכרת השם ומלכות או יחוש דילמא מיפקיד דינא עליה ומידחי? ואם הדבר כך ואינו מתפלל אותה אלא בהסדרה לבד, היצא ידי חובתו לעצמו בתפלתו לציבור בקול רם אם לאו?

התשובה מה שדמיתם מדברי רבן גמליאל, שבתפלת ציבור אצלו אין יוצאין ידי חובתו, הוא דימוי מתמיה, ואין בדבריו כלום שיעורר טעות זו כלל. ושמעו עניין הפלוגתא, מה הוא. הכל מודים, רבן גמליאל וחכמים, שכל מי שמתפלל מן הציבור בינו לבין עצמו בלחש, יצא ידי חובתו, ולא יעלה על דעת איש (דבר) זולתו. והכל מודים, שכל מי שאינו מיטיב להתפלל (כאן מתבאר גדר אינו בקי אצל הרמב"ם. ע.א), אם שמע תפלת שליח ציבור וכוון לבו, יצא ידי חובתו. והכל מודים, שתקנת תפלה בציבור וצורתה היא, שהכל יתפללו בלחש ויחזור שליח צבור על התפלה בקול רם. ועניין הפלוגתא הוא באיש, אשר מיטיב להתפלל, אבל בחר שלא להתפלל בינו לבין עצמו בלחש, אלא סומך על תפלת שליח ציבור לבד וישמענה ויענה אמן ולא יקרא

(לג). מתשובת הרמב"ם נראה שהבין כוונתם שהם מתפללים מילה במילה עם הש"ץ ובסוף מקדימים אותו מעט ושומעים את סוף הברכה ממנו. וכך מוכח מהלשון "מילה במילה", כלומר מילה של ש"ץ עם מילה של המתפללים עמו, וכן נראה ממה שהסתפקו שמא כשעונים אמן הם כעונים אחרי ברכותיהם.

דבר בכלל, אף על פי שהוא מיטיב לקרוא. והנה רבן גמליאל אומר יצא ידי חובתו, לפי שהוא אומר, כשם ששליח ציבור חייב ומוציא את שאינו בקי, כך מוציא את הבקי. והחכמים אומרים: אין שליח צבור מוציא אלא מי שאינו בקי. וכאשר הקשו על ר"ג בדבר צורת התפלה המפורסמת ואמרו לו לדבריך הואיל ושליח צבור מוציא את הבקי כשאנו בקי, למה תקנו תפלת הלחש, כדי שיתפלל מי שירצה מן הבקיאים ולא יתפלל מי שירצה, כפי שאתה טוען, היתה צריכה להיות התפלה אחת, של שליח הציבור לבד, ומי שירצה מן הבקיאים להתפלל עם שליח הציבור, יתפלל, או ישמעו (אליו) כולם ויצאו ידי חובתן, הואיל והוא מוציא את הבקי, (אז) אמר להם: ההקש נכון, והיה זה מספיק, ולא תקנו תפלת הלחש אלא כדי להסדיר שליח ציבור תפלתו. ומי שהתפלל מן האנשים בלחש אז בשעת הסדרת שליח ציבור, יצא, ומי שלא התפלל אף על פי שהוא בקי, הרי יצא בתפלת שליח הציבור. וזה כוונת דבריהם בלא ספק. ולא נשמע מאיש שיאמר אין אדם יוצא ידי חובתו אלא בתפלת שליח ציבור. וזה דבר, שלו אמרו רבן גמליאל, היה להם להקשות (עליו) במה שהקשית אתה עליהם<sup>לד</sup>.

ויש לעיין, דאם השאלה היא למה לא די שיתפללו עם הש"ץ, לא התבאר בדברי הרמב"ם למה לחכמים לא מתעוררת אותה שאלה שדי שיתפללו עם הש"ץ? על כן נראה לי להשלים את דבריו, שלפי חכמים מובן למה תקנו תפלת לחש, מפני שלדעתם הבקיאים לא יוצאים מהחזון, ואם לא יתפללו לפני כן יהיו כולם חייבים להתפלל עם הש"ץ. וזה ודאי לא מסתבר לחייב את כולם להתפלל עם השליח ציבור, כשאין אפשרות למי שירצה לשמוע מהחזון כיון שקשה לכוון את התפלה עימו, כך שלחלק מהאנשים לא תהיה תפלה מעולה<sup>לה</sup>. וגם קשה לחייב ציבור שלם לכוון תמיד עם הש"ץ שיגיעו עמו לקדושה ומודים וברכת כהנים<sup>לו</sup>. ולכן תקנו שיתפללו לפני כן.

ולכאורה היה אפשר לבאר באופן אחר, שיש כאן מחלוקת יסודית, ולפי חכמים עיקר התקנה של התפלה המעולה היא שעשרה יתפללו בלחש. אך מלבד סברת הרמב"ם שלא נראה שהם חולקים בצורת התפלה הידועה, קשה לומר שזו דעתם, כי מלשון המשנה "כשם ששליח ציבור חייב", משמע שחכמים מסכימים שהחייב הפשוט יותר הוא של הש"ץ, ומחלוקתם אינה בעצם גדרי תפלה מהי תפלת הציבור הלחש או החזרה, אלא רק בשאלה את מי הש"ץ מוציא. ועוד, שמהגמרא בברכות כט ע"א בענין טעה בהזכרת טל ומטר משמע שגם אם חכמים חולקים על ר"ג והלכתה כוותייהו, הם מודים שמעיקר הדין יוצא גם הבקי. ומהמשנה שאומרת "כשם ששליח ציבור חייב", משמע שלכו"ע עיקר התפלה היתה צריכה להיות שהחזון יתפלל ויוציא את שומעיו. ולכן נראה שחכמים רק החמירו שכל אחד שיודע חייב להתפלל בלחש תחילה, ומשום שאי אפשר לחייב את כולם להתפלל עם החזון. ואין לשאול למה לא שאלו בגמרא על עצם תפלת החזון, איך הוא מתפלל שתי תפילות, הרי כיון שהוא ממילא מתפלל להוציא את

לד). דהיינו שלא יתכן שרבן גמליאל יאמר לציבור להתפלל תפלה שאינם יוצאים בה.

לה). כעין זה כתב בשבט הלוי (ח"ו סי' רמו) שיחיד יכול לכוון דרכיו עם הש"ץ, אבל אי אפשר לשעבד ציבור שלם, שהרי כל אחד מתפלל לפי תכונת נפשו.

לו). טעם זה עולה מדברי התוספות במגילה כג ע"ב ויבואר עוד בחלק ב.

הרבים, הקדמת תפילתו אינה מחוייבת מצד חיוב התפלה לכשעצמו, שנראה כמו שכתבו התוספות בברכות כ ע"א הנ"ל שבזה התשובה ידועה, שכן לכו"ע תפלת החזן היא כדי להסדיר תפילתו.

אך לכאורה עדיין קשה כעין מה ששאלו את הרמב"ם, דאי הש"צ מתפלל רק משום הסדרת תפילתו בלבד, למה הוא מתפלל את כל התפלה בשם ומלכות, שלא כמו הסדרת תפלה בעלמא שאינה אלא קריאה הברכות שעתידי לומר בלא שם ומלכות?

לכן נראה שלגודל חשיבות חזרת הש"צ כשם שיש תנאים למינוי ש"צ צריך לכתחילה הסדרה שהיא תפלה גמורה. ומכל מקום קרי לה הסדרת התפלה, כי אף שלאחריה כבר יצא ידי חובתו, אין זה מפקיע את מה שמתפלל אחר כך מלהיות עיקר התפלה, שאינה תפלה לבטלה כיון שיש בה צורך וחובה לציבור כולו, ועל כן היא נשארה כמעיקרה עיקר התפילה. זו גם הסיבה שההלכות המצריכות מהש"ץ דברים שלא דורשים ממתפלל בלחש קיימות גם היום, כמוכא בשו"ע סי' נג, ד. ועל כן גם לגבי הציבור נראה שאף שכבר יצאו ידי חובה במה שהקדימו בתפילת לחש, עדיין מה שהם שומעים את הש"ץ חזר, זהו עיקר תפילתם.

וחשיבות הקדמת התפלה של הש"צ לפני תפילתו על הציבור מתבארת עוד מדברי גאון (שערי תשובה סימן שמו): "שליח צבור מוציא לרבים י"ח אעפ"י שעדיין הוא לא התפלל וחוזר ומתפלל והני מילי בדיעבד אבל לכתחילה לא, דהא כהן דלא מכופר בתחלה לא יכפר דכתיב והקריב את חטאתו ואת עולתו ואח"כ והקריב את קרבן העם, וכתיב וכפר בעדו וגו' ואח"כ ובעד כל קהל ישראל, ואינו יוצא ידי חובתו בההוא דצלי על צבורא דהא יכול הוא לכוון ולא התירו רבנן אלא ליחיד (כלומר מעצם זה שלא אמרו לעשות תפילה אחת למרות שהוא יכול לכוון לצאת בה גם ידי חובתו העצמית, מוכח שאין לעשות כך לכתחילה. ע. א) , ותו דלתרי סטרי' לא אטרחוה רבנן לכוון חד ליה וחד לצבורא (כלומר חז"ל לא רצו שיתבלבלו כוונותיו ע.א). הילכך לכתחילה לא יצלי מעומד עד דיצלי על נפשיה בלחש וידכי גרמיה ובתר יכפר עלייהו"ל.

ובתשובה אחרת דן באפשרות להתפלל בלא הקדמת תפילת לחש מצד החסרון שתפילת לחש שלו היא באופן של משמיע קולו בתפילתו. בתשובות הגאונים - שערי תשובה סי' שלד:

"וששאלתם המשמיע קולו בתפלתו כו' ה"מ ביחיד הא בציבור לא, וחזן הכנסת שבא לבית הכנסת ולא התפלל בלחש אם יוצא ידי חובתו ואם לאו (נראה שהדברים קשורים זה בזה, ששאלו שאולי איסור משמיע קולו הוא רק ביחיד, והותר בציבור, כשם שהותר למי שאינו יכול לכוון בלחש. וכן שאלו אם נוכל לומר לחזן לוותר על תפילת לחש שלו, ויצא בתפלת הציבור שלו בקול רם ידי חובת עצמו, מצד זה שהאיסור להשמיע קולו בתפילתו לא נאמר בציבור. ע.א).

כך ראינו דהא אינו יוצא ידי חוב' לעצמו (כשש"צ יכוון לצאת בתפילתו האישית כשמוציא לא יצא ידי חובתו האישית כדבעי. ועתה בא להוכיח שעצם איסור השמעת קולו נאמר גם בציבור וביתר תוקף. ע.א) ,

לז). והוא כדברי כפה"ח קכד, ח דאין תפלת חזרה אא"כ קדמה לה תפלת לחש. שנאמר "אודה ה' מאד בפי ובתוך רבים אהללנו", וכתב שהוא מיוסד על דברי האר"י בשער הכוונות (כוונת חזרת העמידה א: : "עתה בעלותה אל חג"ת דו"א אין שם פחד מן הקליפה, לכן אומרים אותה בקול רם). אלא שיש להעיר על דבריו, שאם הוא מצד הסדר של האר"י גם לא היה מקום לקדושה בתוך תפלת יחיד. ובע"ה נדון בזה עוד לקמן.

דכד התירו רבנן ליחיד דאינו יכול לכונן את לבו והוא מתפלל בינו לבין עצמו שאין אחרים עמו דלא איכפת לן אם יגביה אם לא יגביה אם ישמיע אם לא ישמיע, אבל בציבור דאחרים שם אסור, דהא לא מצי בלא טירדא דלהון דכיון דטריד לחברו הסמוך לו אסור. ואי תימא זימנין הוא דלא טריד להו, אין בצבור זמן דהא איכא אינשי אלין קרו ק"ש ואלין מצלו ואלין עונין אמן וממתינים ברכה לענות<sup>ל</sup>, ומ"מ בצבור לא, והחזן צריך להתפלל על עצמו בלחש בתחלה ולבשר מוציא את הרבים. ובירושלמי ר' חונא בשם רבי ברכיה בר' יוסי אמר האי דאמר רבי אבא ה"מ בימי ר"ה ויום הכפורים דהחזן אתכליל בצלותא<sup>ל</sup> דאפיק ידי חובה לצבורא, אבל בשאר ימות השנה לא, מאי טעמא (היקלו בר"ה. ע.א.) משום טורח צבורא ומשום דבעי תקיעות על סדר הברכות (כנראה כוונתו שאם יעשו תפלת לחש יש כאלו שיבואו לתקוע בהם, ולא ישמעו את התקיעות על סדר הברכות כתיקונן). והאי דאמריתון משמא דגאון ז"ל תוהנא, ולעולם לא אשכחן ליה כהאי גוונא דהא מלה דא דירושלמי אשכחן בתשובות שלו<sup>ל</sup>.

נמצא שיש שני טעמים שהשליח ציבור יתפלל לחש תחילה, גם משום שאין אומרים לכתחילה את התפלה בקול רם, וגם מבחינת מעלת תפילת הש"צ, כדי שיכפר על עצמו תחילה. ואולי יש לומר שלכן לא כתוב שיסדיר הש"ץ את התפלה, אלא שיסדיר את תפילתו, כלומר את תפלת הציבור המיוחדת שלו שיאמרנה אחר כך בצורה מעולה<sup>ל</sup>. ולפי זה יש להוסיף הסבר למה ציבור צריכים להתפלל עמו, שתפילתו מקבלת את כוחה ממה שהתפללו עמו הציבור בתחילה, ועזרו לו בכך להסדיר את תפילתו.

והנה מצינו בשו"ת הרי"ף סימן שכ: "אם נכנס ש"צ לבהכ"נ ומצא ציבור שמתפללין כבר תפלה בלחש והוא צריך בעת שנכנס לעבור לפני התיבה לאלתר אם יתחייב אח"כ לאחר שיתפלל לצבור לחזור ולהתפלל או נאמר שיצא ידי חובתו בתפילת ציבור. התשובה אין צריך להתפלל בלחש מפני שכבר יצא י"ח בתפלה שיתפלל לציבור לאחרים מוציא לעצמו לא כ"ש. ואם יש לומר המשמיע קולו בתפלתו הרי זה מקטני אמנה זה כיון שע"י הדחק עושה ומפני צורך הצבור אין בזה משום קטני אמנה".

לח. כלומר יש איסור להגביה קולו בתפלה בציבור, כי בדרך כלל בציבור הוא מטרידם. לכן גם אם יצא לו שממתינים לתפילתו, אינו יכול לעבור לפנייהם לכתחילה בלא לחש, כי יוצא שהוא מגביה קולו בתפילתו.

לט. לשון "איתכליל בצלותא", פירושה הפשוט "נכלל בצלותא", אך לכאורה היה לו לומר ותפלת הלחש של החזן איתכליל, ולא שהחזן איתכליל. ואולי רומז להתאחדות המתפלל עם הציבור, וכעין שאמרו בזוהר וישלח קסו ע"ב: "צלותא דסגיאין סליק קמי קודשא בריך הוא ומתעטר בהוא צלותא בגין דסלקא בגוונין סגיאין ואתכלילת מכמה סטריין ובגין דאתכלילת מכמה גוונין אתעבידת עטרה ומנחא על רישא דצדיק חי העולמים". ואולי רמז בזה גם טעם ליחוד ר"ה וי"כ, שרק בהם יכולים לכתחילה לכלול את תפילת היחיד בתפילת הרבים.

מ. מסתבר שהכוונה לתשובת רב האי גאון בהרכבי סי' רנז, ולפי זה המשיב כאן אינו רב האי גאון.

מא. וכן דייק תורת חיים סופר קכד, ד (ובס"ק ה כתב שספר חסידים ומהרי"ל שאמרו להתפלל תפלה אחת בקול רם, מדברים כשיש אינם בקיאים, אבל אי אפשר לומר כך במהרי"ל).

תשובה זו הובאה באורחות חיים ח"א, וכן בכלבו סי' כז בשם ר"ש<sup>22</sup>. ועל פי זה פסק השו"ע ככד, ב שבשעת הדחק לאחר שהציבור התפללו ואין להם חזן, יורד שליח ציבור לפני התיבה בלי להסדיר את תפילתו תחילה. המג"א שם תמה שמאחר שכל ענין הקדמת הש"צ הוא רק להסדיר את התפלה, צריכים להתיר בכל שעת הצורך, כי הסדרה הוא רק ענין למעליותא, ולמה אמרו רק בשעת הדחק. אך לעיל הובאו דברי הגאון שאומר שאין לעשות כך. ולפי דרכנו הענין מובן, שבלא זה חסרים דברים בתיקון התפלה, עד כדי כך שבתשובת הגאון הנ"ל החליט שאין לעשות כך לכתחילה אלא בדיעבד בלבד<sup>23</sup>.

ונראה סיוע לכך שתפלת הציבור בחזרה היא עיקר תקנת התפילה גם ממה שהמשנה במגילה נקטה דבעינן עשרה לעובר לפני התיבה, ולא הזכירה כלל שבעינן עשרה כדי להתפלל בציבור, משמע שתפלה בעשרה היא בכלל מה שאמרו שלעבור לפני התיבה בעינן עשרה, כי כשמתפללים בלחש גם מכינים את עצמם לתפלת העובר לפני התיבה. ומסתבר שזה טעמו של הרמב"ם בהל' תפלה פ"ח שהזכיר את הצורך בעשרה דוקא לגבי התפלה שעושים בקול רם, כי נקט בזה כלשון המשנה.

ויש עוד לבאר מה ששאל ר"ג לחכמים, לשיטתכם לאחר שהציבור כבר התפללו למה שליח צבור יורד לפני התיבה. דאמנם לדידיה שמוציא את הבקאים לא קשה, כי הוא כדי להוציא כל מי שרוצה לצאת ואולי אף את העם שבשדות. אך יש לשאול, שחכמים לא אמרו שהוא אינו מוציא אף אחד, אלא חלקו על מה שהוא אמר שהוא מוציא את הרבים בסתמות, ומה הוא שואלם, הרי הם אמרו ששליח ציבור חייב, ובודאי זה בשביל להוציא את שאינו בקי?

אלא נראה שר"ג ידע את התשובה שיענו לו כדי להוציא שאינו בקי, והוא שואל כדי לומר להם מאחר שאתם מודים שיש אפשרות להוציא בתפלה, אם כן בש"צ לא עקרו את הדין שיש בכל ברכות, ומסתבר להשוותם לגמרי, דהיינו שמוציא אף את הבקי אם ירצה.

ולפי זה מובן דבר נוסף, שאם ר"ג סבר שלדעת חכמים אין צורך בחזרה, איך תהיה קדושה וברכת כהנים. והתשובה לפי האמור מובנת, דאין הכי נמי צריך חזרה גם בשביל זה, אך ר"ג שאל כדי שיאמרו לו את התשובה שיוצא בזה מי שאינו בקי, שהוא ההסבר הבסיסי לחזרת הש"ץ גם בלי התוספות שמוסיפים לה.

(מב). כנראה כתב בשם ר"ש מפני שהתשובה הובאה בתשובות על שם רש"י בספר האורה סי' לב. אך המקור הוא תשובת הרי"ף.

(מג). הא"ר (ס"ק ג) כתב בשוב שאלת המג"א שלפי חכמים הצורך שהחזן יקדים תפלתו אינו רק כדי להסדיר, אלא משום שצריכה להיות תפלה בלחש. עכ"ד. אך לענ"ד מהגמרא נראה שהצורך בהקדמה של תפילת הציבור הוא משום שאין הש"צ מוציא את הבקאים, ובצורך ההקדמה של הש"ץ לא פליגי שהוא כדי להסדיר תפילתו, וכמו שכתבו התוספות בברכות כט ע"א (ד"ה מפני). לפי מה שביארתי אפשר לומר שהתשובה האמיתית לשאלת המג"א היא שענין ההסדרה הווינו רק למליותא בעלמא, שכלול בענין של הסדרת התפילה גם שתהיה לפני כן תפלה באופן הראוי, שהיא תפלת לחש, כדי שהחזרה תפעל את פעולתה האדירה.

ועי"ל באופן אחר, שמשום קדושה וברכת כהנים מסתבר ליה שלא היו תפלה שלמה בקול נגד מה שראוי להיות כחנה שקולה לא ישמע, והיו מתקנים לעשות זאת בתפלת לחש תוך הגבהת הקול לקדושה וברכת כהנים, כמו שעושים לפי חלק מהראשונים בתקיעות שופר<sup>מ</sup>.

והנה מה שכתבתי שהשאלה לרבן גמליאל למה ציבור מתפללים היא למה לא די בזה שמי שרוצה להתפלל בעצמו יתפלל עם החזן, הוא על פי דברי הרמב"ם. אך ראיתי הסברים אחרים.

המגן גבורים (בשלטי הגבורים סימן קכד) שואל מה פירוש למה ציבור מתפללים, הרי עדיף שכל אחד יבקש רחמים על עצמו, כפי שאמרו בירושלמי, ומתרץ באופן מחודש, וזה לשונו:

"צריך להבין הא דאמרו לר"ג לדברין למה הציבור מתפללין, הא ניהו דלר"ג בש"ץ מוציא את הבקי אבל ודאי יותר נכון שיהי' כל אחד מבקש רחמים על עצמו וכל הבקי יתפלל לעצמו וכדאמרו בירושלמי. אמנם באמת צריך לומר דכבר נודע מ"ש המבי"ט בתשובה סימן קי"ז וסי' ק"פ דכל היכא דאפשר שיברך א' להוציא רבים י"ח עדיף טפי שא' יוציא השאר דממעט בברכות עדיף ובלבד שיכין שומע ומשמיע, ומעתה יש לומר דשפיר הקשו לר"ג דיותר טוב שיתפלל הש"ץ ויוציא אחרים אף הבקיאם משום דממעט בברכות עדיף, ומעתה כיון דממעט בברכות עדיף להו, ממילא הדבר ברור דאין מקפידין במה שמתפלל בקול רם והוה כקטני אמנה.

אבל לדידן דקי"ל כרבנן דאינו מוציא רק שאינו בקי, והבקיאם ראוי שיהיה כל אחד מבקש רחמים על עצמו כמו דאמרו בירושלמי, ממילא אין להתפלל בקול רם כי אם על צד הדחק, ובזה י"ל דבהא גופי' נחלק ר"ג ורבנן, דלרבנן מסתבר להו טפי שהבקיאם כיון דיכולין כל א' לבקש רחמים על עצמו אין הש"ץ מוציאם ועדיף טפי מלמעט בברכות, ור"ג סובר דבאמת מצד הדין הי' למעט בברכות ורק כדי להסדיר ש"ץ תפלתו שפי' מסתבר שגם הם יתפללו לעצמן.

ובזה א"ש הא דקאמר להו ר"ג לרבנן לדבריכם למה הש"ץ עובר לפני התיבה, א"ל כדי להוציא שאינו בקי, אמר להם כשם שמוציא שאינו בקי כך מוציא את הבקי. ומאי כשם דאמר להו ומאי תלוי זה בזה. אמנם לפמ"ש אתי שפיר דהכי קאמר דכיון דעכ"פ ש"ץ עובר לפני התיבה ומתירין לו להתפלל שנית בקול רם כדי להוציא, א"כ ממילא, כיון שיכול להוציא בתפלה ג"כ ממילא מוציא אף הבקי מדינא, וא"כ יותר טוב שיוציאם, דלמעט בברכו' עדיף לולי הטעם כדי להסדיר ש"ץ תפלתו.

ובזה מיושב הא דאמרו לר"ג לדברין למה הציבור מתפללין, והלא לא פטר ר"ג אלא עם שבשדות דאנוסי כדקאמר הש"ס שם, וכבר נתעורר בזה המהרמב"ח שם (קושיה זו היא רק לפי ההבנה שאינו מוציא אלא את העם שבשדות ולא את אלו שבבית הכנסת שאינם אנוסים, ואינה קשה לשיטת ר"ח. ע.א.<sup>מ</sup>), ולפמ"ש א"ש דהא כל עיקר הטעם דלא פטר ר"ג אלא עם בשדות הוא משום דבאמת כיון דכבר מתפללים הבקיאם כדי להסדיר ש"ץ תפלתו וממילא אין כאן מיעוט בברכות,

מד). כעין זה כתב בהעמק שאלה כב, ד.

מה). ומתרץ כעין דברי המגן גבורים שהשאלה היא על הדין שלפני התקנה שתקנו להתפלל עם תפילת הלחש של הש"צ.

וממילא אין מוציא אותם כיון דיכולין להתפלל ראוי שיהי' כל אחד מבקש רחמים על עצמו וכמ"ש, ומעתה זהו לפי מאי דקאמ' להו ר"ג כדי להסדיר ש"ץ תפלתו, אבל קודם שידענו טעם זה ממילא בדיון הוא שהש"ץ יוציא אף דעיר נמי כדי למעט בברכות וכמ"ש.

ובזה מיושבים דברי בה"ג שלמד מזה דיחיד שלא הזכיר של ר"ח בתפלתו יכוין לתפלת ש"ץ, והקשו התוס' (שם ד"ה כך) דהא ר"ג לא פטר אלא עם שבשד', וגם הב"י הקשה הא לא קי"ל כרשב"ג אלא כרבנן, ע"ש, ולפמ"ש א"ש דהא כל עיקר הטעם שאינו פוטר דעיר לר"ג הוא משום דכבר נהגו להתפלל כדי להסדיר ש"ץ תפלתו ליכא מיעט בברכות, ממילא טוב יותר שיהי' כל א' מבקש רחמים לעצמו ומודה בזה לרבנן, וכן נמי טעמא דרבנן דאינו פוטר הבקיאם אף דלמעט בברכות עדיף כמ"ש המבי"ט הוא משום דטוב יותר שיבקש כל א' על עצמו, ומעתה זה דוקא אם לא יתפלל כלל, אבל זה שכבר התפלל ורק שלא התפלל כתקנה, שפיר אמרינן דלכ"ע יוציא אותו הש"ץ דלמעט בברכות עדיף".

וקשה לי על ביאורו, שסוף סוף מאחר שרבן גמליאל אמר במשנה רק שש"צ מוציא ולא אמר שיש עדיפות שיצא על ידי הש"צ, מניין לחכמים דלמעט בברכות דוחה את הענין שיש חשיבות שכל אחד יתפלל על עצמו. הלא מדבריו משמע רק שיכולים לעשות זה וזה, דהיינו שמי שירצה יתפלל עם הש"ץ ויבקש רחמים על עצמו, ומי שירצה ישמע מהש"צ וימעט בברכות, וכדברי הרמב"ם. וכל מה שהכניס לגמרא את הדיון מצד שמגביה קולו לא נזכר כלל בגמרא.

**והחזו"א** (סימן יט, ט) פירש שהקושיה של חכמים על רבן גמליאל היא מתוך הנחה שמה שאמרו שש"צ מוציא את הרבים פירושו שש"צ פוטר את כולם גם את אלו שלא באים לבית הכנסת. כלומר, שלדעת ר"ג חכמים תקנו שכל ציבור חייבים לשלוח עשרה לבית הכנסת להתפלל, ובזה יוצאים כולם ידי חובה, וכמו דס"ל לר"י אליבא דראב"ע בתפלת המוספין. אלא שר"ג מסכים עם חכמים שמלבד מצוה זו חייבו חכמים לכל יחיד להתפלל, ומצוה זו לא התבארה בדבריו. וכיון שר"ג אית ליה שעל ידי שש"צ מתפלל בעשרה פטורים כולם, שאלו אותו חכמים לברר את שיטתו אם כן למה ציבור מתפללים, והלא לא גריעי הני שבבית הכנסת למפטר על ידי שש"צ, מכל הני דלא באו לבית הכנסת. כלומר למה אלו שבבית הכנסת צריכים להתפלל בלחש תחילה, ומי שלא בא לא צריך כלל להתפלל. ומשני שחייבו חכמים לציבור שיתפללו בלחש בשעה שמסדיר הש"צ את התפלה, ומסקינן לר"ג בדברי ר"ש חסידא דכל דלא אניסי ובקיאין, חייבים באותה תפלה שאמרו חכמים בשביל סידור. אע"ג דלא שייך סידור אלא עם הש"צ, מכל מקום כיון דרמו רבנן חיוב עליהו משום סידור, רמו עליהו אף היכי דלא שייך סידור. אי נמי הא דקאמר לא פטר ר"ג הנהו שבעיר היינו לכתחילה, אבל דיעבד גם אותן שבעיר פטורין, ורבנן ס"ל דכל יחיד ויחיד חייב, וש"צ הוא להוציא את שאינו בקי אפילו לא בא לבית הכנסת. עכת"ד.

ולענ"ד אכתי אינו מובן, איך נאמר שהקושיה מיוסדת על זה שלרבן גמליאל הש"צ פוטר לגמרי את העם שבשדות, כשהדבר לא נזכר כלל בדבריהם. בפשטות היו צריכים להקדים את

דברי ר"ש חסידא להשמיענו שכך הדין לשיטת ר"ג, ומתוך זה היו חכמים מקשים. גם לא התבאר בדבריו מדוע יש חיוב נוסף לפי חכמים להתפלל ביחיד, דאי מחמת הסברה שראוי שכל אחד יבקש רחמים על עצמו, הם יכולים להתפלל עם הש"ץ?

ועוד כתב החזו"א שגם לפי חכמים יש פטור לעם שבשדות שאינם בקיאים על ידי החזן, שאם לא נאמר כך, לא יובן מה שאמרו חכמים שש"צ מתפלל בקול רם להוציא מי שאינו בקי, דאכתי תקשי אם אין אינו בקי בבית הכנסת, איך ש"ץ יורד לפני התיבה. ולכאורה כך נראה בדעת רבינו יונה (ברכות דף יג ע"ב מדפי הרי"ף) שכתב "שאע"פ שאמרו דעם דבשדות אניסי ולא מצי למיתי לבי כנישתא וש"צ מוציאן ידי חובתן מתפלה, אפ"ה מק"ש אינן נפטרינן אלא באמירה, ובעניית אמן אינו פוטר אלא ביי". דלכאורה מדוע הביא את דין עם שבשדות, שהוא רק דעת ר"ג, והוא גם לא כותבו בשם רבן גמליאל, כאילו הדבר מוסכם על חכמים. ואפשר להבין שהוא סובר כפי שכתב החזו"א, שגם לפי חכמים יש פטור על ידי החזן לאלו שאינסי אם אינם בקיאים. וכן כתב שמכל מקום בקריאת שמע אין פטור בלא אמירה, ולצורך הוצאת אלו שאינם בקיאים צריך שישמעו בעשרה. וכך הבינו הרמ"א בדרכי משה סט, א, דכתב שרבינו יונה מיירי באינו בקי".

אך מדברי רבינו יונה בדף כ ע"ב נראה שאין זו כוונת רבינו יונה, דשם כתב מימרה זו בשם ר"ג, ונקשה מזה על מה שש"צ פוטר את הבקי שטעה. ומשמע שהוא פוסק כר"ג, וסובר שלמסקנה אין ש"צ מוציא אלא את האנוס. ומעתה י"ל שכוונתו בדף יג לבקיאם שאע"פ שכשהם אנוסים מלבא הם נפטרים מתפלה, עליהם לקרוא קריאת שמע, ואם ירצו לצאת בברכות על ידי שמיעה, אינם נפטרים אלא כשיבואו ושישמעו בעשרה ויענו אמן.

ועל כל פנים יש לעיין, דלדעת ר"י בשם ראב"ע במשנה דברכות דף כז ש"צ מוציא במוסף כל השנה גם את מי שאינו שומעו, וכן לדעת הרי"ד אליבא דרבן גמליאל וחכמים הוא מוציא עם שבשדות אפילו בקיאים, ולדעת הרמ"א הוא מוציא עם שבשדות כשאינם בקיאים, ולפי הרבה ראשונים, עכ"פ בראש השנה ויו"כ ש"צ מוציא גם מי שלא שומע אותו אפילו הוא בקי. ועל כל זה קשה, הרי תפלה היא מצוה שבגופו, ואיך יוצא בלא כל השתתפות מעשית אפילו בשמיעה?

ומצאתי בפסקי רי"ד בר"ה לה ע"א שנתן לזה טעם יפה: "משום דתפילות כנגד תמידין ומוספין תיקנום, וכי היכי דקרבנות מיחייבי להביא כל ישראל למיעבדינהו, ועבדי כהנים ומשמרות ופטרי כל ישראל הם, הכי נמי בתפילת המוספין כיון דאניסי, מתפלל שליח ציבור תפילה יתירה כדי להוציאן ידי חובתן".



(מו). הדרכי משה סט, א כתב בשם רבינו יונה "דאע"ג דשליח ציבור מוציא שאינו בקי, מכל מקום מק"ש אינם נפטרים אלא באמירה", ומוכח שהבין מה שאמר רבנו יונה שהוא מוציא עם שבשדות דאניסי היינו שמוציא את מי שאינו בקי.



ז.

**הסקת מסקנות מביאור מחלוקת ר"ג וחכמים לענין ברכת כהנים**

מכח הברורים האלה נחזור לדון במה שהסתפקנו על ברכת כהנים, שאמנם לעיל בתוך ביאור הגמרא לעיל כתבתי שני ביאורים לשאלה למה לא מתייחסים בשאלה לכך שבתפלת לחש אין קדושה וברכת כהנים. ובביאור שני כתבתי שיתכן לפרש בשאלת ר"ג שאם לא צריך שש"ץ ירד לפני התיבה להוצאת הרבים בתפילה, היו אומרים שיעשו קדושה וברכת כהנים בתפלת לחש. אך בכל אופן לא תקנו כך, ולמעשה אחרי שנקבעו סדרי התפלה מסתבר שאין שייכות לברכת כהנים אלא בחזרה שהיא עיקר התפלה, שכן יודו לעצם סברת הרי"ד שכשאחד אומר בקול רם ומוציא אחרים הוא כמו בקרבן, כי כולם מודים שיש לכל הפחות סברה כזו להוציא גם מי שלא שומע.

ואם כן נראה שלא דמי ברכת כהנים לקדושה שיכולה להיאמר גם בלי דין חזרת ש"ץ, כי מצינו קדושה בלא חזרה. והיא אינה חייבת להיות קשורה לעבודה כמו קרבנות, וכפי שאמר רב הונא בברכות כא ע"א שיחיד אומר קדושה, והכוונה כפי שפירש רש"י, יחיד כשהוא בתפלתו במקום של ציבור. ואף שלא קי"ל כוותיה יש לצמצם את המחלוקת, ולומר שלענין קדושה סגי בתפלה בציבור כשעכ"פ הציבור שומע ממנו את הקדושה ואומר עמו את הקדושה, שאז אינו כיחיד בשעת אמירת הקדושה. דבקדושה העיקר הוא שאומר אותה ברבים. אך לא מצינו מי שאומר שהכהנים ישאו כפיהם בתפילת יחיד, ולכן נראה שנקטינן שאין ברכת כהנים בלא חזרה, שהיא האופן המעולה של התפלה הדומה להקרבת קרבן, והיא תפלת הציבור שאחד אומר עבור כל הציבור<sup>1</sup>.

ועל פי זה יובן היטב מדוע אין חזרת הש"ץ בערבית, כיון שכל ענין תפלת הציבור שהוא ענין נוסף על תפלה בציבור הוא כענין הקרבנות של התמיד, ולפיכך בערבית שאין קרבן אין חזרה.

וכבר כתבתי שכך משמע מלשון המשנה "כשם שש"צ חייב", וכן מהמשנה במגילה שלא מזכירה עשרה לתפילת לחש, ומהרמב"ם בהל' תפלה ח, ד שנוקט שהחזרה היא העיקר שכן כתב "וכיצד היא תפלת הציבור, שיהיה אחד מתפלל בקול רם והכל שומעים", ולא ציין כלל שאומרים תחילה תפלת לחש. ובפ"ט הלכה ג כתב: "והכל עומדים ושומעים ועונין אמן אחר כל ברכה וברכה, בין אלו שלא יצאו ידי חובתן בין אלו שכבר יצאו ידי חובתן". כתב שכולם עומדים, משמע שגם לאלו שכבר התפללו זה חלק הכרחי מהתפילה, שעיקר תפלת הציבור היא החזרה. ולכן פשוט לרמב"ם שאצל כולם בעינן עמידה. ונראה שמי שיוצא בה מחוייב לעמוד

מז). חילוק זה בין תפלת הציבור לתפלה בציבור כתב ברשימות שעורים (רי"ד סולובייצ'ק) ברכות כא ע"ב "דיש שתי הלכות בתפלה בציבור: א) חלות דין תפלה בציבור שמתקיים כשעשרה בני אדם מתפללים תפלת שמונה עשרה בלחש במקום אחד, ב) חלות דין תפלת הציבור שמתקיים ע"י חזרת הש"ץ דהוא תפלה אחת של כל הציבור ביחד". ועי"ש שאם מתפלל עם הציבור ואינו שומע את החזרה הוי תפלה בציבור ולא תפלת הציבור. אך לענ"ד מסתבר שאמנם הוא אינו משתתף בתפילת הציבור, אך היא נעשית במקומו, ושפיר יחשב במעלת תפילה בציבור מפני שהוא מתפלל עם תפילת הציבור.

בלא לזוז כמו בתפלת לחש, ואולי אף לכרוע בכל מקום שכורעים<sup>מ</sup>. וכנראה הרמב"ם למד זאת ממה שהמשנה במגילה מזכירה את הדברים שצריך בהם עשרה ולא הזכירה אלא את העובר לפני התפלה.

ועוד סיוע לעדיפות החזרה יש להביא גם מהמשנה בראש השנה לב ע"א "ואומר עבודה והודאה וברכת כהנים", שמדובר שם על סדר התפלה בראש השנה בעלמא, וקשה למה נוקטת המשנה ברכת כהנים שהיא רק בברכת הש"ץ? אלא משמע שהמשנה נקטה כך משום שזה עיקר התפלה<sup>מ</sup>.

ועוד כתב האבודרהם שיש מעלה בה ובאמן שעונים על ידי זה, כי זוכה להיות כמתפלל עוד פעמיים<sup>מ</sup>. וזה גופא מלמד על ערך כפול בתפילה זו.

וכן נראה מפורש יותר ממה שכתב האבודרהם (שמונה עשה ד"ה ונשאל הרי"ף): "ואסור ליחיד לומר ברכת כהנים בתפלתו כי בצבור נתקנה כנגד נשיאות כפים שאינה אלא בעשרה אומרה שליח צבור". ובפשטות כוונתו שלכן לא אומרה גם כל אחד מהציבור שמתפלל בתוך עשרה תפילת לחש. וכן מבואר בספר המנהיג (סי' סג) והובא בטור סי' רכו בשם ספר המנהיג "ברכת כהנים אסור ליחיד לאומרה".



## ח.

### מעלת חזרת הש"צ גם כשהכל בקיאים

מפורסם מה שנשאל הרמב"ם (הנוסח לפי פאר הדור סי' קמח שם נוסח השאלה מקוצר) קהל שהתפללו וכולם בקיאים בתפילה, אם ירד שליח ציבור לפני התיבה ויחזור התפילה בקול רם, והשיב (הנוסח על פי שו"ת הרמב"ם פריימן סימן רכא): "מאחר שתקנו החכמים ז"ל, שירד שליח צבור

מח. בשו"ע קכד, א כתב שצריך לפסוק ג' פסיעות, ובכפה"ח אות ז כתב שהוא הדין לכרוע ולזקוף באבות והודאה. אמנם בביה"ל קד ס"ז ד"ה ויהיה כתב שהנצרך לנקביו כששומע אולי אינו כדין מי שמוציאו, כי שומע כעונה אינו ממש עונה, שהרי הוא מפסיק לשמוע קדיש וקדושה. ולענ"ד אכן נראה שגם אינו מפסיק לקדיש ולקדושה, אלא כמו מי שמוציאו. וראה עוד מה שכתב הרב יעקב פרלוב, בישרון ב תשנ"ז עמ' שט. והרב חיים אלעזרי בהפרס חוברת צט שנה מג סימן עט.

מט. כך דייק בארץ צבי פרומר ח"ב סי' כב.

ג. כך כתב הרד"א באבודרהם תקון התפלות ועניניהם בשם הרב אברהם בן שושן: "וראה כמה גדול שכר המתפלל עם הצבור כי בתפלה אחת שמתפלל עמהם נחשב לו שכר כמתפלל ערב ובוקר וצהרים ביחיד. כיצד תפלתו בלחש מברך תשע עשרה ברכות. וחייב האדם שלא לדבר בעוד שהשליח צבור מחזיר התפלה ושיכין לשמוע ברכותי ושומע כעונה הרי תשע עשרה ברכות אחרות. וחייב האדם לענות אמן אחר כל ברכה וברכה. ואמרו רבותינו ז"ל (ברכות נג, א) גדול העונה אמן יותר מן המברך הרי כאלו בירך תשע עשרה ברכות אחרות. נמצא כי בתפלה אחת עם הצבור כתקנה נותנין לו שכר ז' ברכות". והביאו ב"י בסי' קכד.

ובתשובת המבי"ט ח"ג קצ כתב: "וכבר סמכו על פסוק שבע ביום הללתיך [שכל] תפלה שמתפלל כל אחד בלחש ומה שמכוין בתפלת חזרת ש"צ ומה שמכווני בעניית אמן לכל י"ח ברכות הם שלש, וכן בכפל מנחה הם שלש ותפלת ערבית שאינה בחזר' הם שבע פעמים ביום שאנחנו מהללי' לאל יתברך".

לפני התיבה להוציא מי שאינו בקי, ועל דעת ר"ג להוציא אפילו בקי שלא התפלל בינו לבין עצמו, לא תהיה תפלת שליח צבור ברכה לבטלה בשום פנים בסיבת עיקר ההתקנה, אף על פי שאין בזה הקהל מי שלא יצא, כמו שהם תקנו הקדוש בבית הכנסת והיה עיקר זה (הדבר) מפני האורחין, ונתחייב בכל בתי כנסיות, אפילו אין שם אורחין<sup>א</sup>, וכמו שתקנוה חזרת תפלת מעריב בליל שבת בעבור המתאחרין, כדי ששיגו התפלה, ונתחייב זה תמיד, אפילו אין שם מי שלא היה שם בתחלה. וכן כל מה שתקנו בסיבת (דבר) כזה, אין עניינו, עד שתהיה שם הסיבה לעשותו, אשר בעבורה נתקן, אלא עניינו, שיעשה זאת בכל אופן, שמא תהיה שם הסיבה המחייבת לעשותו. וצריך להבין זה הענין לפי שלולא זה, היו החכמים ז"ל נותנים דבריהם לשיעורין והיו צריכים לבדוק כל אדם בבית הכנסת ולדעת מצבו, ואז יחזור שליח צבור על התפלה או לא יחזור, ולא כך עניין התקנות והגזרות<sup>ב</sup>.

וכך הובא בב"י ונפסק בשו"ע קכד, ג' קהל שהתפללו וכולם בקיאים בתפלה, אעפ"כ ירד ש"צ וחזור להתפלל, כדי לקיים תקנת חכמים<sup>ג</sup>. ונראה שהכוונה שכך היה החיוב מעיקרא גם למקום שכולם בקיאים<sup>ד</sup>.

וכיון שמהמשה מתבאר שחיוב חזרת הש"צ יותר פשוט ותפלת הלחש של החזן היא רק הכנה לחזרה היא נשארה במעלתה גם במקום שהכל בקיאים, נראה שאין כל הבדל בין חזרת הש"צ בזמן הקדום לימינו, שכן מאז ומעולם היו מתפללים שתי תפילות, ושתיהן הוא חיוב של חכמים שקבעו את סדרי התפלה שעיקרה מדאורייתא, ומקיים מצוה דאורייתא, דכשם שבזמנם רק תפילת הש"ץ נקראת תפלת הציבור והיו בה מעלות שאין בתפילה בציבור בעלמא, כך גם היום. גם כשהכל בקיאים. זו אינה רק תקנה לטובת הציבור שלא בקיאים, אלא הכל זקוקים לה כדי לקיים את סדר התפלה הנכון שהוא בפועל מצוה מדאורייתא כשמקיימים אותה לפי מה שסדרו חכמים. ואדרבה יש מקום לומר שדוקא מפני שכיום פחות מכוונים בתפלה היא אף חשובה יותר מאשר בימי חז"ל, כי יבואר לקמן בחלק ב' שיש סוברים שבאמצעות החזרה יוצא אף מי שלא כיוון בתפלת הלחש כדבעי, ואפילו אם עכשיו נמי אינו מכוון כל כך. ויש לומר שכל זה כלול בדברי חז"ל שהיא להוציא מי שאינו בקי.

נא). אך ענין זה אינו מוסכם. בחידושי הרמב"ם שכתב בנו המובאים בריש ספר מעשה רקח נקט שלא יאמר קידוש כשאין אורחים, כנראה משום שחזר בו וסבר שאין זו תקנה אלא מנהג.

נב). ויש שהביאו סמך ממ"ש התוס' פסחים (נ ע"א) איסור עשיית מלאכה בערב פסח אחר חצות הוא משום קרבן פסח שזמנו מחצות ואילך, ואף על פי שעתה אין לנו קרבן פסח. וכן תיקנו נטילת ידים משום סרך תרומה (חולין קו א), אף על פי שאין בזה"ו תרומה לאכילה. אלא דבאלו קיים גם טעם שאנו רוצים הדברים יחזרו למה שהיו.

נג). החזו"א (או"ח יט, ו) כתב בביאור הדבר שמסתמא גם בזמן חז"ל היו בית כנסת שהתפללו בהם כמה מגינים ולא אמרו די בתפלה אחת כדי להוציא מי שאינו בקי, אלא שויהו רבנן לחוב קבוע (דברים) אלו למעשה כתובים להדיא בתשובת הרמב"ם). אך כתב החזו"א שדברים אלו נצרכים להיכא שיש כבר בית כנסת אחד בעיר שהתפלל, דאי לאו הכי בכל אופן צריך להתפלל כדי להוציא את שאינם בקיאים שלא מגיעים לבית הכנסת כי לשיטת החזו"א חכמים נמי סברי שמוציא את שאינו בקי ואניס (ועוד כתב שם ס"ק ז' מסברה שאם הש"צ מתפלל מתחילה בקול רם עם הציבור אינו מוציא בכה"ג את שאינם בקיאים דאניסי). אך לענ"ד הרמב"ם לא נכנס לזה, כי לא ס"ל שמוציא אינו בקי שאניס.

ועל כן נראה שכל עוד לא יוכח ממקום כלשהוא שאפשר לומר ברכת כהנים גם לא במקום התפלה שהיא מכוונת כנגד הקרבן והיא תפלת הציבור שכולם נכללים בתפלה זו, יש לנו לומר שברכת כהנים נתקן לאומרה דוקא בתפלה שיש בה את ג' המעלות על תפילת לחש:

- א. מי שאינו בקי יוצא רק בחזרת הש"ץ, בגלל צירוף הרבים.
- ב. אף הבקי יוצא בשמיעת חזרת הש"ץ כשטעה, בגלל צירוף הרבים.
- ג. יש אומרים שיוצא על ידה גם מי שלא בא לבית הכנסת, מפני שהיא כקרבן של הציבור.



## ט.

### ראיות שהביאו להיתר ברכת כהנים בלא חזרת הש"ץ

מצאתי תשובה אחת שבה הובאה הוכחה לומר ברכת כהנים גם בלי חזרה.

הגרצ"פ (הר צבי א, סא) דן במעשה שארע שהחזן שכח יעלה ויבא ונוזכר בשים שלום אחרי ברכת כהנים, ונשאל האם כשיחזור יחזור הציבור גם לשיא כפיהם. והשיב שלכאורה זה תלוי במחלוקת שהובאה בתוס' ברכות (דף כו ע"ב) וברא"ש ר"פ תפילת השחר ובטור (סימן קח וסימן רצב), במי שטעה ולא הזכיר יעלה ויבוא בר"ח אם צריך להתפלל ערבית שמים, שדעת ר"י שאינו צריך לחזור ולהתפלל בערבית שמים, כיון שכבר התפלל ובתפלתו עתה לא יאמר יעלה ויבא, וחכמי פרובינצא נחלקו עליו וסוברים שמתפלל ערבית שמים מפני שהמתפלל ולא הזכיר יעו"י בר"ח הוא כלא התפלל, לכן מחויב הוא להתפלל ערבית שמים. מעתה גם בנדון שלפנינו לדעת חכמי פרובינצא אי הזכרת יעלה ויבוא עושה את התפלה לכמו שאינה. ועל כן כשחזור עכשיו לרצה הוא כתפלה אחרת שלא התפלל אותה עדיין, והכהנים עדיין לא יצאו בה יד"ח בנשיאת כפים, וצריכים עכשיו לחזור ולישא כפיהם אפילו באותו צבור. ואילו לדעת ר"י לא יחזור ויאמרו כיון שהיו תפלתם תפלה.

אך הביא שחתן בנו הגר"י כהן אמר שאפילו לדעת חכמי פרובינצא, יצאו הכהנים יד"ח בתפלה זו. דדל מהכא תפלת החזרה של הש"ץ, הרי יש כאן תפלת הצבור בלחש שלא טעו. והרי עיקר נשיאת כפים בשעת תפלת הצבור, הוא משום שהתפלה היא במקום קרבן צבור ותפלת הצבור בלחש בודאי שהיא ג"כ במקום קרבן צבור, ונהי שלכתחילה תקנו ברכת כהנים בחזרת הש"ץ, היינו משום שבכל תפלת צבור שחרית ומוסף יש חזרת הש"ץ, תקנוה שם. אבל בנ"ד שהטעות עשתה את תפלת חזרת הש"ץ כמו שאינה, למה לא תהא קיימת נשיאת כפים משום תפלת הצבור בלחש שלא נתבטלה.

והוסיף עוד להביא ראייה שאין חסרון חזרת הש"ץ מעכב את הברכת כהנים, מהא דאיתא בירושלמי רפ"ד דתענית וז"ל: "מתני' בשלשה פרקים הכהנים נושאים את כפיהם ארבעה פעמים ביום בשחרית ובמוסף ובמנחה ובנעילת שערים בתעניות ובמעמדות וביוהכ"פ: גמ' את ש"מ תלת את ש"מ שמתענין במעמדות ושמתפללים ארבע ואין נשיאת כפים בלילה אלא ביום...

איתפלגון רב ור' יוחנן רב אמר בנעילת שערי שמים ר"י אמר בנעילת שערי היכל. א"ר יודן ענתונדריא מתניתא מסייעא לרבי יוחנן בשלשה פרקים הכהנים נושאים את כפיהם ד' פעמים ביום בשחרית במוסף במנחה בנעילת שערים אית לך מימר נעילת שערי שמים ביום".

וכתב הגרצ"פ דאף שלפנינו בירושלמי לא הביא ראיה שאין נשיאת כפים בלילה, רק למדו מהשנה שקאמרה "ביום", הרא"ש יומא (פ"ח ס' כ) אחרי הבאת דברי הירושלמי כתב "דהא איתקוש נשיאת כפים לשירות דכתיב ולברך בשמו עד היום - מה שירות ביום אף נשיאת כפים ביום". ומבואר דאין זה משום שאין חזרת הש"ץ בלילה, אלא הוא מהיקשא דלשרתו ולברך בשמו, ומלשוננו משמע שגרס כך בירושלמי. וכן מוכח מדברי הירושלמי דפריך שם לרב דסובר דתפילת נעילה בלילה, ממתני' שנושאים כפים בתפילת נעילה - ואם תפילת נעילה בלילה כדברי רב הרי אין נשיאת כפים בלילה. ואם הטעם שאין נשיאת כפים בלילה, הוא משום שאין בתפילת ערבית חזרת הש"ץ, מאי פריך על נעילה שיש בה חזרת הש"ץ. וע"כ שהטעם הוא משום ההיקשא דלשרתו ולברך בשמו, אבל מצד שאין כאן חזרת הש"ץ בלילה אין בעיה.

גם כתב די"ל, שאפילו לחכמי פרובינצא שסוברים בשכח לומר יעלה ויבוא דהוי כלא התפלל כלל, היינו דוקא בנוכח אחרי שעקר תפלתו והוא צריך לחזור לראש התפלה. אבל בנ"ד שנזכר בשים שלום שחזור רק לרצה, בודאי שא"א לומר שבטלה כל התפלה והוי כאילו לא התפלל כלל, שהרי אחרי שחזור לרצה עולה לו התפלה הראשונה עד רצה ומצטרפת ביחד עם רצה שחזור שנית ויוצא בה יד"ח תפלה. ומה שאפשר לומר לכל היותר הוא שתפלתו הראשונה מרצה ואילך מתבטלת ונעשה כמו שאינה. וממילא יוצא שבנ"ד הוי כאילו ברכו ברכת כהנים לפני רצה, ומאן יימר שבכגון דא ובדיעבד לא יצאו הכהנים יד"ח, ועל כן למעשה לא ישאו הכהנים כפיהם".

ולענ"ד יש להשיב על דבריו, דנראה שלפי חכמי פרובינציה שהתבטלה תפלת רצה שאמר החזן אכן לא קיימו ברכת כהנים, וצריכים לשאת כפיהם, כי ברכת כהנים צריכה להיאמר דוקא בחזרת הש"ץ אחרי ברכת רצה, שהיא עבודת ציבור שעושה החזן בשביל כלל ישראל. דמה שאמר שלפי הסברה ודאי תפלת הלחש נמי היא כקרבת אינו פשוט כלל מסברה, דלמה לא נאמר שדוקא כשמתפללים חזרת הש"ץ עם ברכה זו הוי דומיא דקרבת, וכפי שהבאתי ראיות שמעלת הציבור של רבים לתפלה אחת. ומה שהציבור רוצים שהיה בתוכם מי שמתפלל ומוציאם אפילו שלא שומעים למ"ד הם הענין שבו יש דמיון לקרבן. וכן הראיתי מהאבודרהם והמנהיג והטור שאין אומרים ברכת כהנים בתוך התפלה ביחיד, משום שברכת כהנים צריכה עשרה, דבפשטות משמע שזה שלא אומרים גם בתפילת הציבור שלפני החזרה הוא מפני שאין שייכות לברכה בתפלה שאינה חזרה. ועוד יש להקשות על הגרצ"פ מאי שייכא הכא לתפלת לחש אחרי דהיא כבר נגמרה, ואינו עומד בה כלל.

נד). ועוד כתב שם שאמנם לדעת מהר"ם מינץ (שו"ת סי' יב) יכול לומר נשיאת כפים באותו ציבור כמה פעמים. אך מכל מקום גם לדעתו אינו חייב לעשות כך, ולכן בנידון השאלה שטעו ולא אמרו בתחילה לא יאמרו ברכת כהנים. ולענ"ד א"צ לזה כי המעיין במהר"ם מינץ יראה שאינו מדבר באופן שמתפללים אותה תפלה אלא בתפלה אחרית.

עכ"פ יש לעמוד על מה שהוכיח מהר"י כהן מהירושלמי האומר שאין נשיאת כפים בלילה שברכת כהנים אינה תלויה בחזרה. ולענ"ד יש להשיב שגם אם נאמר שיש בגמרא לימוד שברכת כהנים חייבת להיאמר ביום מדהוקש לעבודה, י"ל שהוא נצרך כדי ללמדנו שאם תפלת נעילה נמשכת ללילה לא ישאו כפיהם. וכן בתפלת מעין שבע אין נושאים כפיהם אף על פי שאומר בה "לפניו נעבד ביראה ופחד", שזה מעין ברכת העבודה שאומרים רק בחזרת הש"ץ. ומה שהקשה על רב מהמשנה דבריו צ"ע, כי בגמרא מבואר שאינו מפני שכתוב בה שנושאים כפים בנעילה, אלא משום שכתוב בה שנושאים כפים ביום, והוא פשוט.

אלא שמכל מקום בנידון שאלתו לכשעצמה נראה ששפיר פסק שלא ישאו כפיהם בגלל שיטת ר"י שיתכן שכבר יצאו ידי חובה, כי תפלה ראשונה גם היא היתה תפלה.

וראיתי מי שכתב טענה אחרת שאפשר להביא ראיה על כך שברכת כהנים יכולה להיאמר בלי חזרה, מהגמרא מגילה כג ע"ב: "משנה. אין פורסין על שמע, ואין עוברין לפני התיבה, ואין נושאים את כפיהם, ואין קורין בתורה, ואין מפטירין בנביא... פחות מעשרה. גמרא. מנא הני מילי? אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: דאמר קרא ונקדשתי בתוך בני ישראל - כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה".

הר"ן במגילה שם כתב לפרש את הגמרא שגם בברכת כהנים בעינן עשרה מדכתיב ונקדשתי. ולכאורה נוכל ללמוד מדבריו אלו שאין צורך אלא בעשרה בלבד, ומדינא לא אכפת לן שברכת הכהנים תהיה בחזרת הש"ץ, מעצם זה שכל הלימוד לברכת כהנים הוא רק מהפסוק ונקדשתי שמחדש שברכת כהנים היא דבר שבקדושה, ולא אמר שיש ללמוד כך מעצם זה שברכת כהנים נאמרת רק בתוך חזרת הש"ץ.

אך בירושלמי מגילה ד הלכה ד איתא: "מכיון דתנינן אין פורסין את שמע פחות מעשרה ליידיא מילה תנינן אין עוברין לפני התיבה פחות מעשרה. לכן צריכה כהדא דתני אין פורסין את שמע פחות מעשרה התחילו בעשרה והלכו להן מקצתן גומר. אין עוברין לפני התיבה פחות מעשרה התחילו בעשרה והלכו להן מקצתן גומר. אין נושאים את כפיהן פחות מעשרה התחילו בעשרה ויצאו להן מקצתן גומר. אין קוראין בתורה פחות מעשרה התחילו בעשרה ויצאו להן מקצתן גומר. אין מפטירין בנביא פחות מעשרה התחילו בעשרה ויצאו להם מקצתן גומר".

מהתשובה שמפרטת את כל פרטי הדברים במשנה, עולה ששאלת הירושלמי אינה רק שמכיון שיש עשרה בקריאת שמע ממילא יש עשרה כשעובר על התיבה, אלא שכן יש לשאול בשאר כל הדברים במשנה, אם יש עשרה כשעובר לפני התיבה ממילא יש בברכת כהנים, וממילא יש עשרה בקריאת התורה וממילא יש בהפטרה. ולכן הוצרך לומר שהדבר נצרך להיכא דיצאו, שבכל אחד מהם בעינן עשרה בתחילת הדבר.

כל הראשונים מבארים את המשנה על פי הירושלמי שבא לרבות שיהיו עשרה בתפלה גם כשבירך ברכת העבודה, ועתה בזמן ברכת כהנים כבר אין עשרה. ומעתה מובן שכמו שהוצרכו לומר שם דהפטרה בעינן עשרה מחמת שנאמר ונקדשתי, למרות שאין הפטרה בלא קריאת התורה ובקריאת התורה בעינן עשרה, דעכ"פ נצרך לאומרו לגבי הפטרה היכא שיצאו אנשים

ואין עשרה להפטרה. וכהאי גונא, אף שאין ברכת כהנים בלא חזרת הש"ץ, כפי שכתבנו דהכי מסתבר בגלל מעלת החזרה בכמה דברים על תפלת הלחש, וקישורה לעבודת בית המקדש, נצרך להשיענו את הדין כאשר יש חזרת הש"ץ ואין עשרה כי יצאו באמצע, דבזה לא ישא את כפיו, משום דגם על ברכת כהנים כתיב ונקדשתי.

על כן נראה שבכל אופן למעשה אין לברך ברכת כהנים אלא בחזרת הש"ץ, כי אין לברך אלא באופן שאותו תקנו חז"ל, ואין כל ראייה וודאות שאפשר לומר באופן אחר חוץ מאשר בחזרת הש"ץ.



י.

### ברכת כהנים כשהציבור מתפלל עם הש"ץ

מעתה נבוא לברר אם כשמתפללים כולם יחד מילה במילה יקרא חזרת הש"ץ. ונראה על יסוד המבואר שיועיל שכן לפי מה שביארתי בגמרא (על יסוד פירוש הרמב"ם), כששאלו חכמים למה ציבור מתפללים כוונתם היתה למה לא סגי שאלו שרוצים לבקש רחמים על עצמם יתפללו עם החזן. וחזינו מהשאלה שחכמים בעצמם לא רואים חסרון בזה שיתפללו כך, אלא שבפועל לשיטתם שאין ש"ץ מוציא את הבקי לא מסתבר לחייב את הציבור לעשות כך. ומעתה לא מבעיא לרבן גמליאל שאין מקדימים את הלחש אלא כדי להסדיר ש"ץ תפילתו, אלא גם לפי חכמים שאין עושים זאת מפני שקשה לחייב את כולם להתפלל עם החזן, עכ"פ אם יתפללו עמו שפיר דמי. ומשמע מזה שאין בזה הפסד לגדר של תפלה בציבור ובחזרה, וממילא אפשר לעשות באופן זה ברכת כהנים.

אך אכתי יש לשאול מה הדין כשהציבור לא מתפלל עימו מילה במילה, וממילא גם לא מתכוונים לשמוע את חזרת הש"ץ. והנה באותה תשובה בשו"ת הרמב"ם סימן רנו באר את הטעם שהסכימו בדורות אחרונים לומר תפלה אחת כשאומרים עם הש"ץ מילה במילה, וכתב שהוא מפני שראו ש"האנשים כולם בשעת תפלת שליח ציבור אינם משגיחים למה שהוא אומר, אלא מסיחין זה עם זה ויוצאין (החוצה) והוא מברך ברכה לבטלה כמעט, הואיל ואין שומע לה".

מדכתב שהבעיה היא במה שהם מסיחין זה עם זה משמע שמדינא גם אם אין שומע לה כלל אינה ממש ברכה לבטלה. ונראה מדבריו שכל שכן שאם נמצאים עימו באותה תפילה אף שלא שומעים מילה במילה, ודאי אינו ממש תפלה לבטלה, ומסתבר שהוא עדיף ולא הוי גם קרוב לבטלה.

וכן מסתבר שכיון שכבר כתבו אחרונים שקשה במציאות להתפלל מילה במילה, מסתבר שכל מה שאמרו שיש אפשרות להתפלל עם החזן, פירשו להתפלל בשעה שהוא מתפלל ומדינא לאו דוקא עמו ממש. וממילא מובן שלא על זה נאמר ברמב"ם שאם אין תשעה מכוונים קרובות להיות ברכות הש"ץ לבטלה, שכן עצם תפילתם עם הש"ץ מורה על השתתפות במעשיו כמו כוונה וענית אמן. וכן יש לומר לדברי הרא"ש שהובא בשו"ע קכד, ד: "כשש"ץ חוזר

התפלה, הקהל יש להם לשתוק ולכוין לברכות שמברך החזן ולענות אמן; ואם אין מכוונים לברכותיו, קרוב להיות ברכותיו לבטלה". יש לפרש את הרא"ש כדברי הרמב"ם שדברו על אופן בו אין תשעה שמקשיבים, והם גם לא מתפללים עמו. ולפי זה נראה שבכה"ג שמתפללים עמו אין חשש ברכה לבטלה ויכול לשאת כפיו.

אמנם ברמב"ם מצינו דין זה של ברכת כהנים בתפילה אחת רק כשאומרים עמו מילה במילה, שכך הוא אומר לנהוג לכתחילה, אך לפי האמור נראה שהוא לאו בדוקא, ויש ראייה לזה בדעת הרמב"ם בדין המתפלל עם הציבור.

אמנם דין זה בכללותו קשור למה שדנו האחרונים האם למי שמתפלל עם החזן יש מעלת תפלה בציבור, והאם שמיעה וכוונה לכל ברכה מברכת הש"צ מעכבת את חזרת הש"צ, לכן ארחיב את הדיבור על זה.



## יא.

### תפלת המאחר לבא לבית הכנסת עם הציבור

איתא בגמרא ברכות דף כא ע"ב:

"אמר רב הונא: הנכנס לבית הכנסת ומצא צבור שמתפללין, אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע שליח צבור למודים - יתפלל, ואם לאו - אל יתפלל.

רבי יהושע בן לוי אמר: אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע שליח צבור לקדושה - יתפלל, ואם לאו - אל יתפלל. במאי קא מפלגי? מר סבר: יחיד אומר קדושה; ומר סבר: אין יחיד אומר קדושה. וכן אמר רב אדא בר אהבה: מניין שאין היחיד אומר קדושה - שנאמר: ונקדשתי בתוך בני ישראל - כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה".

ובהמשך דנו אם יפסיק בתפילה לענות ליהא שמיה רבא, והסיקו דאין מפסיקין.

רוב הראשונים ובעקבותיהם השו"ע בסימ' קט הביאו בזה גם את דברי ריב"ל וגם את דברי רב הונא, ואף דהלכה כריב"ל, כיון שהגמרא אומרת שהם חולקים רק בדין יחיד אומר קדושה, הבינו הפוסקים דריב"ל לא פליג על רב הונא אלא לענין קדושה, אבל מודה לדבריו שאם המאחר לא יכול להספיק למודים אל יתפלל.

וממה שבמציאות שעליה מדבר רב הונא יש חשש שהציבור עשויים להגיע לכריעה הציבורית במודים לפני מי שנכנס עתה לבית הכנסת, משמע שמדובר כשהוא נכנס כאשר הם בחזרת הש"ץ, וכך פירשו בטור ושו"ע קט סעיף א: "ואם נכנס אחר קדושה, אם יכול להתחיל ולגמור קודם שיגיע ש"צ למודים, יתפלל, ואם לאו אל יתפלל".

ובירושלמי ברכות דפרק ג הלכה ב איתא: "א"ר שמואל בר אבדומא זה שהוא נכנס לבית הכנסת ומצאן עומדין ומתפללין, אם יודע הוא מתחיל וגומר עד שלא יתחיל שליח ציבור כדי לענות אחריהן אמן - יתפלל, ואם לאו - אל יתפלל. באיזה אמן אמרו תרין אמוראין חד אמר



באמן של האל הקדוש וחד אמר באמן של שומע תפילה. א"ר פינחס ולא פליגי מאן דמר באמן של האל הקדוש בשבת, ומאן דמר בשומע תפילה בחול".

ובפרק ד הלכה ו: "ר' אחא ר' יונה בשם רבי זעירא נתפלל של שחרית, ובא ומצאן מתפללין של מוסף מתפלל עמהן. לא נתפלל של שחרית ובא ומצאן מתפללין של מוסף. אם יודע הוא שהוא מתחיל וגומר עד שלא יתחיל ש"ץ כדי לענות אחריו אמן יתפלל, ואם לאו אל יתפלל, באי זה אמן אמרו תרין אמוראין חד אמר באמן של האל הקדוש, וחרנא אמר באמן של שומע תפילה. א"ר פינחס ולא פליגון מאן דמר באמן של האל הקדוש - בשבת, ומאן דמר באמן של שומע תפילה - בחול".

התוספות ברכות כא ע"ב (ד"ה עד) הביאו את דברי הירושלמי בפ"ד כך "לא התפלל ובא ומצאן מתפללין מוסף" ועמדו על כך שמזה משמע שאיכא ברכת שומע תפילה במוסף, אך כתבו שאין אנו נוהגים כך, והביאו שבתוספתא (ברכו ג, י) מבואר שלא אומרים במוסף אלא שבע ברכות". ועל כן כתבו "ובירושלמי נמי י"ל דטעות סופר הוא ול"ג של מוסף, אלא בא ומצאן מתפללים, וכן משמע בירושלמי פרק מי שמתו דגם זו המימרא כתובה שם ולא הזכיר של מוסף כלל". וכן מסיק הרא"ש.

אך דברי התוספות והרא"ש הם חידוש הגהה גדול של פיסקא שלמה, שכן לדרכם צריך למחוק גם את המילים "לא נתפלל של שחרית" וגם כל המשפט הקודם צריך ביאור. ונראה לי להציע דרך לקיים את גירסת הירושלמי כלפנינו, בהקדמת דברים שחידשו רב האי גאון, הרמב"ם והב"י מבלי להביא מקור מפורש, ולפי דרכינו ימצא להם מקור בירושלמי.

הרי"ף דף יג ע"ב הביא בזה את דברי רב האי: "כתב רבינו האי גאון וצ"ל דמנהגא דרבנן כד עייל איניש לבי כנישתא ואשכח צבורא דמצלי בלחש, דמעכב עד דמסיימי, וכד פתח שליחא דציבורא מתחיל ה' שפתי תפתח ואומר בהדי שליחא דציבורא מילתא בלחש ועני קדושה בהדי צבורא, ושפיר דמי למעבד הכי דלית בה הפסקה, והא דאמור רבנן אם יכול להתחיל ולגמור היכי דמתחיל מקמי שליח צבור, אבל כד מתחיל בהדי שליח צבור שפיר דמי".

וכ"פ הרמב"ם הלכות תפילה ונשיאת כפים פרק י הלכה טז: "אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע שליח ציבור לקדושה יתפלל, ואם לאו ימתין עד שיתחיל שליח ציבור להתפלל בקול רם ויתפלל עמו בלחש מלה במלה עד שיגיע שליח ציבור לקדושה ועונה קדושה עם הציבור ומתפלל שאר תפלה לעצמו".

הרמב"ם כתב "מתפלל שאר התפלה" לעצמו, ומשמע שלא חשש לתאם את תפילתו במודים, ומזה מוכח דהוא סובר שריב"ל אינו נוקט כרב הונא בצורך לכרוע עם הציבור במודים כשהוא בתפילתו (דכיון שהוא מתפלל לא נראה ככופר). ומכאן נראה בדעתו שלא רק אם מתפלל מילה במילה עם החזן יחשב תפלה בציבור כפי שהנהיג לעשות, אלא יחשב תפילה בציבור גם

נה). בדברי חמודות ציין גם לדברי הרא"ש בפ"ה סי' י' שמפרש בדברי הירושלמי בברכות (ד' א "אומרה ברכה רביעית") דקאי על עגנו במוסף, ויוצא שבמוסף אומרים רק שבע ברכות, אך יש פירושים אחרים לירושלמי שם, דלא קאי על עגנו במוסף דר"ח.

כשאנו אומר מילה במילה עם החזן, שכן מוכח מזה שהוא לא חייב לסיים את תפילתו עם הש"צ.<sup>1</sup>

והנה ראשונים רבים (רבינו יונה, המאורות, הרא"ה, רא"ש בסוגיין וכ"כ מרדכי סי' סד) הביאו את דברי רב האי בלא הערה, וכן נוקטים הרמב"ם והתוספות בלא להזכיר את רב האי, אך בתשובות הרשב"א (ח"א סי' קנח. והובאו דבריו בב"י סי' קט) כתב: "יחיד העומד בתפילה וכשהגיע לקדושה היו הציבור אומרים קדושה דסדרא, דבר ברור הוא שאין אומר קדושה עמהם חדא שאין סדר הקדושות אחד, ועוד כי לולי שאמרה הגאון שהמתפלל בשעה ששליח ציבור יורד לפני התיבה שיכול לומר עמו מלה במלה לא היה בנו כח לומר כן, ואף הגאון לא אמרה אלא כשעומד במקום אחד עם השליח ציבור".

נראה מדבריו שלא היה אומר כך לולי דברי רב האי, בגלל חשש הפסק בתפילת היחיד.

והטור בסי' קט כתב שרק "אם נצרך" יעשה כך, ודייק הרמ"א בדרכי משה מדבריו שאינו לכתחילה אלא במקום הצורך (מהלשון מקום הצורך קצת משמע לא רק כגון שכבר אמר שירה חדשה ויש חיוב גמור לסמוך גאולה לתפלה, אלא כל היכא שכבר אמר קריאת שמע ואינו רוצה להמתין). וציין זאת בהגה על דברי השו"ע קט, ב: "אבל לכתחלה לא יתחיל עד אחר שאמר קדושה והאל הקדוש, אלא שאם הוצרך להתחיל מכח שהשעה עוברת, כדי לסמוך גאולה לתפלה, דינא הכי". ובפשטות הוא בגלל החשש של הרשב"א שיש כאן כעין הפסק בתפלה.<sup>2</sup>

ועוד יש להעיר בזה על הפוסקים שהבאו להלכה את הירושלמי. בתרומת הדשן סימן יא הקשה על מה שנוהגים כדברי רב האי, נהי דקדושה ומודים מתוקנים היאך מתוקן אמן דהאל הקדוש אם הוא מתחיל עם הש"ץ ואומר עמו הקדושה, כמעט א"א לו שיגמור כל י"ח קודם שיחתום ש"ץ האל הקדוש. וכן לענין אמן דש"ת, א"א לו לענות אמן אם הוא מכוון שיגיע עם הש"ץ למודים? וכתב ליישב, דהואיל וגם הוא חותם אותה ברכה חשיב עונה אמן אחר ברכותיו. והובאו דבריו בב"י סי' קט, וכתב שמוזה נראה שהוא נוקט כירושלמי. ועל פי זה העיר הרמ"א סימן קט סעיף א על דברי השו"ע שלא יתחיל אם אינו יכול לסיים לפני קדושה "וה"ה אמן דהאל הקדוש ושומע תפלה, דינן כקדיש וקדושה".

וצריך לבאר איך נוכל לתאם בין הבבלי לירושלמי, שהרי הבבלי מדובר רק על קדושה ומודים, ומשמע דלא חשש לאמנים אלו, ואילו הירושלמי מדבר על יכולת להספיק לענות לאמן דהאל הקדוש ושומע תפלה. ואינו מובן, שכן בשלמא מה שלא הוזכר מודים י"ל דנקט כריב"ל שלא סבירא ליה, אבל מדוע לא הוזכר צורך להמתין לקדושה?

נו. כך הביין הגהות מימוניות (אות ר) ולחם משנה ועוד אחרונים. הרב משה נריה אשכנזי (חוברת 'בדרכו' א עמ' עח) כתב שאין הכרח להבנתם שהרמב"ם אינו פוסק כרב הונא, די"ל שלא הזכירו כיון שאם אומר מילה במילה עם הש"ץ ודאי שיכרע גם במודים. אך כפי שכתבתי, הרמב"ם כותב שאחרי קדושה מתפלל שאר התפלה לעצמו ומשמע שאינו צריך כלל להקפיד על ענין מודים. ועוד, שאם היה סובר כך היה צריך לומר שעכ"פ אם הגיע אחרי קדושה צריך להמתין עד שיאמר הש"צ מודים.

נז. ולא כמג"א והאחרונים שנמשכו אחריו שכתבו שהוא מפני שהיחיד אינו שותק כשאומר החזן נקדש.

ובפרי מגדים משבצות זהב סימן קט ס"ק א כתב על דברי הרמ"א שהביא את הירושלמי: "מה שכתב הר"ב אמן דהאל הקדוש, היינו אם בא אחר קדושה. ואמנם בירושלמי משמע דלא יתחיל ולגמור, קשה קצת תיפוק משום קדושה. ודוחק לומר דקדושה יש תקנה יאמר מלה במלה כבסעיף ב', מה שאין כן אמן "כקושית" תרומת הדשן בסימן י"א".

הפרי מגדים אומר שיתכן שהרמ"א מתכוון לומר שאם בא אחרי קדושה לא יתחיל כל עוד שלא שמע אמן דהאל הקדוש, אך העיר דלא משמע כך בירושלמי שאומר "אם יודע הוא מתחיל וגומר", ודוחק לומר שהירושלמי לא חושש לקדושה כי יכול להתחיל עם הש"צ ולאומרה, מה שאין כן אמן דהאל הקדוש כפי שסבר תרומת הדשן בקושיה שאין תקנה לאמן זו.

והמגן גיבורים (שלטי גיבורים סימן קט ס"ק א) כתב: "הירושלמי י"ל בפשיטות דהרי מבואר לקמן סי' רפ"ו דאין להתפלל תפלת מוסף קודם לתפלת שחרית, ומעתה הכי קאמר נתפלל של שחרית ובא ומצאן מתפלל מוסף מתפלל עמהם ולא צריך שום דבר, דכל היכא דעונה עמהם מלה במלה שפיר דמי כיון דתפלתן שוות, לא נתפלל של שחרית דאז אינו יכול להתפלל עמהם אותה תפלה עצמה דאין להתפלל מוסף קודם לשל שחרית אז שפיר צריך לדעת אם יכול להתחיל ולגמור".

אך עדיין צריך ביאור, איך מתעלם הירושלמי מהצורך לשמוע קדושה ומודים, ודוחק לומר שאינו סובר כריב"ל כי יחיד אומר קדושה וגם אינו סובר כרב הונא. וגם נשאר הדוחק של התוספות והרא"ש שלפי התוספתא אין תפלת שומע תפלה במוסף, ודוחק לומר שהירושלמי אינו סובר כך?

עוד מצינו בב"י בסימן קט "מצאתי כתוב בשם הגאונים המתפלל כשיגיע שליח ציבור לקדושה אומר עמו נקדישך מלה במלה ולא מיבעיא אם התפילות שוות אלא שאפילו תפילת היחיד יוצר ותפילת הציבור מוסף". אך הביא שבתשובות הרשב"א (ח"א סי' קנח) כתב יחיד העומד בתפילה וכשהגיע לקדושה היו הציבור אומרים קדושה דסדרא דבר ברור הוא שאין אומר קדושה עמהם חדא שאין סדר הקדושות אחד... והסיק לפי זה "ומכאן יש ללמוד להא דבסמוך דיחיד מתפלל יוצר ושליח ציבור מוסף והגיע לכתר דאינו אומר עמו". ותמה עליו הרמ"א, שהרשב"א דיבר על קדושה דסדרא, ולא על הבדל שבין קדושת יוצר לקדושת מוסף.

ונלענ"ד שיש מקור לדברי רב האי ולדברי הב"י מהירושלמי, שי"ל שכונת הירושלמי "נתפלל של שחרית, ובא ומצאן מתפללין של מוסף מתפלל עמהן", שאם בא לאחר תפלת שחרית להתפלל מוסף יוכל להתפלל עם הש"ץ ואין צריך להמתין לשמיעת קדושה מודים ואמן, כיון שהכל ישמע בתוך תפילתו במקום הראוי (כדברי רב האי). אבל יש מצבים בהם אינו יכול להתפלל עם הש"ץ מתחילת התפילה, דכאשר תפילתו שונה לא יוכל לעשות זאת, כי אז יש לחוש להפסק. וכן אם בא בזמן שלא יספיק להגיע לקדושה, כמובן שאינו יכול להתחיל עם החזן. ועל זה אמר לחד מאן דאמר בשבת "לא נתפלל של שחרית ובא ומצאן מתפללין של מוסף. אם יודע הוא שהוא מתחיל וגומר (שחרית) עד שלא יתחיל ש"ץ כדי לענות אחריו אמן

של האל הקדוש, יתפלל". כלומר, אם יודע שיגמור שחרית עד שלא יתחיל ש"צ את האל הקדוש יתפלל, ולא הזכיר קדושה, כי מדובר כשתפילתו שונה וממילא קדושתו שונה, ועל כן הוא מתחבר לציבור רק בג' ראשונות וג' אחרונות ששוות בכל תפלה. אבל לקדושה של מוסף אינו צריך להמתין, כיון שהוא מתפלל שחרית והקדושה שהוא צריך לה היא קדושה של יוצר ששונה במהותה, כפי שסובר הב"י בסי' קט. ואינו יכול להתחיל עם הש"צ דיש לחוש להפסק. וחרנא אמר באמן של שומע תפילה, והוא מתכוון לומר את הדין ביום חול בכהאי גוונא שדברו בברייתא, באופן שאינו יכול לומר עמהם מתחילה את כל התפילה, כגון שהגיע אחרי קדושה וממילא אינו מתפלל עמהם כדי לשמוע קדושה. אזי תליא אם יוכל לסיים תפילתו לפני אמן דשומע תפלה יתחיל, ואם לאו ימתין עד שומע תפלה, שיש חשיבות מיוחדת לענות עליה, ואז יוכל להתחיל את תפילתו ויאמר ה' שפתי תפתח בזמן ברכת רצה ויכרע במגן אברהם כשהם אומרים מודים (כמו שכתב בשו"ע קט, א על פי התוספות בברכות) שכריעה במודים אינה דוקא בזמן אמירת מודים אלא גם בכל מקום אחר בו צריך לכרוע.

ולפי זה מיושבים דברי הירושלמי והבבלי וכן מנהג רב האי, ודברי הב"י, אלא שהירושלמי כדרכו מקצר ולא ביאר להדיא שהאחרנא בא להשמיענו את הדין בכהאי גוונא של בא ומצאם במוסף לפני שהתפלל שחרית אבל לא ממש באותו מקרה. ויש להביא עוד דברים שכתבו בראשונים בענין זה.

**במרדכי** בברכות בפרק מי שמתו (סי' סט - ע) כתב: "פסק ר"י דלא יתחיל להתפלל, אלא אם כן יכול לגמור עד שלא יגיע שליח ציבור ליהא שמיה רבא דלא גרע מקדושה ומודים".

והאגודה ברכות סי' סא כתב כך בשם הראב"י. אך בראב"י (מסכת ברכות סימן מז) מובא רק דין הגמרא בקדושה ומודים, וסיים "והתם מסקינן דגם ליהא שמיה רבא אין מפסיקין. ור"ח כתב שיכול האדם להתחיל במגן ומחיה עם השליח ציבור ויאמר עם הצבור קדוש". וכנראה האגודה הסיק ממה שהביא את הדין שלא מפסיקים אפילו ליהא שמיה רבא בתוך דיני ההמתנה לפני שיתחיל, דהוא הדין שלא יתחיל אם לא יספיק לשמוע קדיש, אך אין הכרח שזו כוונת ראב"י. ועל כל פנים, דברי מרדכי בשם ר"י נפסקו בשו"ע סעיף א שלא יתחיל אם לא יוכל לשמוע קדיש.

**ובמרדכי** מסכת ברכות פרק היה קורא רמז מא כתב: "ור"ת היה רגיל שהיה ממתין בעושה פלא כדי לומר קדיש וקדושה עם הצבור, והיה סובר אף על פי ששהה כדי לגמור הכל אינו חוזר לראש".

נראה שר"ת לא היה מתחיל את תפילתו לפי שחשש שלא יספיק לגמור לפני שש"צ יאמר קדושה וקדיש, ועולה מדבריו על הקדיש, שאף שהמתין לקדושה סבר שעדיין אינו יכול להתחיל עד שיוכל לסיים לפני שמיעת קדיש.

אך בספר צרור החיים שחיבר רבינו חיים בן שמואל בן דוד תלמיד הרשב"א (עמ' טז) כתב: "הנכנס בבית הכנסת ומצא צבור שמתפללין שמונה עשרה אם יכול להתחיל ולגמור עד שיגיע שליח צבור למודים יתפלל ואם לאו אל יתפלל, ושמעתי למורי הרשב"א כי הוא נוהג פעמים

כשהיה הולך לבית הכנסת ומצא צבור שמתפללין שהיה אומד בדעתו, אם היה יכול להתפלל קודם שיגיע שליח צבור לאמן של שומע תפלה היה מתפלל, ואם לאו לא היה מתפלל עד שיגיע שליח צבור לאמן וישלים, שכן מצא בירושלמי, ועוד היה אומר ז"ל דכי אמרו שימתין עד שיגיע שליח צבור למודים או לאמן של שומע תפלה, דוקא המתפלל בבית הכנסת, אבל אם יוצא להתפלל בעזרות שהן חוץ לבית הכנסת יתפלל ולא ימתין, הגע עצמך אי רצה ללכת לביתו בעוד ששליח צבור מתפלל הכי נמי דאינו רשאי, הא ליתא, וכשם שאם ירצה לילך לביתו, כך אם יוצא לעזרה להתפלל הרשות בידו, וכן אמר שהורה לו הרמב"ן<sup>1</sup>.

וביאור הדברים בענין הנהגתו בענין שומע תפלה שלא הוזכר בה המתנה לקדושה, נראה לענ"ד שזה משום שהוא קאי על מי שבא לאחר קדושה, ואינו רואה סתירה בין הענין של המתנה לשומע תפלה להמתנה למודים, והוא כפי שעולה ממה שביארתי בירושלמי. ובענין מה שכתב שאפשר לצאת לעזרות, נראה ביאורו שזה משום שהיחיד חייב רק בתפלה ושאר הדברים הם חובת הציבור שהיחיד מחוייב להשתתף בהם רק בהיותו עמם, לכן הוא אומר שלאחר שהתפלל בציבור אם הוא רוצה הוא גם יכול ללכת לביתו, ועל כן גם היכא שלא התפלל הוא יכול לצאת ולהתפלל בעזרה. נמצא שלפי דבריו כל דיני הגמרא נאמרו "באדם המתפלל בבית כנסת", ולא דנו בגמרא מה עדיף, תפלה בציבור לאלתר או שמיעת דבר שבקדושה, שכל הענין של ההמתנה הוא משום שחל עליו החיוב לשמוע את הדבר שבקדושה או לכרוע במודים, מפני שהוא ממשיך להיות בבית כנסת עם הציבור עד שיאמר הציבור דבר זה, ועל כן הוא מחוייב לא לזלזל בחובות הציבור<sup>2</sup>.

ויש לסייע לדברי הרשב"א מדברי המרדכי מגילה [רמז תתי] "אין פורסין על שמע מפרש בירושלמי דאם התחילו ב' ויצאו מקצתם גומר ועל היוצאים שאין מניחין שם ' נאמר ועוזבו ה' יכלו".

### משמע שאם יש עשרה רשאי ללכת לביתו, כי כל אלו הן חובות ציבור.

נח. בהגהות מהר"ר יעקב צמח, ומשמ בברכי יוסף אורח חיים סימן קט ס"ק ב הובא בשם צרור החיים: "היה אומר הרשב"א דכי אמרינן שימתין עד שיגיע ש"ץ למודים וכו' היינו דוקא באדם המתפלל בבית הכנסת, אבל אם יוצא להתפלל בעזרה שהוא חוץ לבית הכנסת יתפלל ולא ימתין. ואמר הרשב"א שהודה לו הרמב"ן<sup>3</sup>. משם הובא בשערי תשובה (שס"ט) "ואמר שהורה לו הרמב"ן<sup>4</sup>, ולא שהודה לו הרמב"ן<sup>5</sup>. במשנה ברורה ובכפה"ח.

בציטוט הזה לא התבאר דבריו על הירושלמי והנהגתו למעשה כותיה, ולא התבאר טעמו להיתר היצאה לעזרה. והגרמ"פ (אגר"מ או"ח ח"ד סוף סי' סח ד"ה והנה) תמה שגם היוצא לעזרה חייב לשמוע קדיש וקדושה, ולכן כתב שמוכרחים לומר שיש לו צורך גדול ולכן התירו לו לצאת. אך המעיין במקור הדברים רואה שלא מדובר כלל כשיש צורך גדול.

נט. כמצויין לעיל כפה"ח באות טו הביא את דברי הברכ"י בשם הרשב"א, ובאות ט כתב מדעת עצמו שאם בא סמוך לקדושה ממש אין לבטלה גם באופן שבגלל ההמתנה לא יוכל לענות איש"ר, כי איש"ר קודם רק היכא דשניהם יחד מה שאין כן היכא שלפניו לומר קדושה, וכדברי הרדב"ז והחכם צבי בענין עדיפות המצוה הראשונה שחלה עליו.

אך לענ"ד נראה שהסברה שכתב שחל עליו החיוב היא היסוד של כל הדין לפי הרשב"א שהביא הוא עצמו באות טו ואינה מכח חיוב גמור לשמוע קדושה כמו שחייב להתפלל בציבור אלא מחמת חיוב לא לזלזל במצוות הציבור. לכן היא נכונה לא רק כאשר בא סמוך לקדושה ממש, אלא לפי הרשב"א אין צורך להתחשב בקדיש שאחרי הקדושה גם אם לא בא ממש סמוך לקדושה. וכה"ג יש להעיר על המשנה ברורה שהביא את דברי הרשב"א ונקט בהמשך כגמ"א, וכפי שיתבאר עוד לקמן.

והכי פסק הרמ"א בסימן נה, ב כדברי המרדכי במגילה.

ורב עמרם גאון [בסידורו סי' סז] כתב "אסור לצאת מבית הכנסת קודם קדושה דסדרא, דדבר שהעולם מתקיים עליו אין לזלזל בו".

וכך נפסק בשו"ע קלב, ב. וכתב משנה ברורה סימן קלב ס"ק ה "ולפי מה שביארנו לעיל דנכון להדר לאמרם בציבור ממילא צריך לזוהר שלא לצאת מקודם אפי' אם ירצה לאמרם בפני עצמו אם לא בשעת הדחק".

דעת רב עמרם גאון שאף שיחיד אומר קדושה (כן מבואר בדבריו שיחיד אומר קדושת יוצר), על כן נרא שהוא אומר לא לצאת לפני כן כי הוא מדבר על אדם שאם לא יחכה לקדושת ובה לציון לא יאמר כלל קדושה, אבל לקדישים לא חש, כיון שאינם חובה על אדם יחיד.

ומה שאמרו בתיקוני זוהר תקונא תשסרי דף מ ע"ב "צדקה - צ' אמנים ד' קדושות ק' ברכות ה' חמשה חומשי תורה", ובספר המנהיג דיני תפילה עמוד צ': "במדרש פתחו שערי' ויבוא גוי צדיק שומר אמוני' אל תקרי אמוני' אלא שאו' אמנים, ודריש עוד צ' ד' י' ק', צ' אמנים, ד' קדושות, י' דביקים, ק' ברכות. אב"ן". ובספר נגיד ומצוה (דף ד' ע"ב) "צריך כל אדם להשלים מדת צדי"ק בכל יום, שהוא נוטריקון צ' אמנים, ד' קדושות, י' קדישים, ק' ברכות". כל זה הוא לכתחילה, אבל אין חובה גמורה להשלים את חובות הציבור.

וכן מבואר בפסחים מו ע"א שלתפלה צריך לחזור עד ארבעה מילים, ופירש רש"י דהיינו לתפלת בציבור, והעיר בשלמת חיים (סי' קלג) שלא מצינו בפוסקים שיש לעשות כך בשביל שמיעת קדושה וקדיש. ופוק חזי מאי עמא דבר שמי שהתפלל ביחידות אינו הולך לחזור ד' מיל כדי לשמוע קדושה וקדיש.

ועל יסוד דברי הרשב"א מסתבר שגם כשנשאר בבית הכנסת ולכן מחוייב להמתין לדבר שבקדושה או למודים אינו חייב להמתין אלא עד הדבר הסמוך, דאחר שכבר המתין פעם אחת לא יחשב כמזלזל בציבור. ועל פי מדויק מה שריב"ל לא אמר אם יכול לסיים לפני קדושה ומודים, שכן אם המתין לקדושה, שוב לא יצטרך להמתין למודים או לקדיש בכל גוונא. אמנם זה דלא כר"ת שהמתין גם לקדושה ואחר כך גם לקדיש, אך דברי ר"ת אלו לא הובאו בטור ב"י ושו"ע, שבסימן סט צויין בב"י רק שהוא היה ממתין בשירה חדשה, ובסימן קט בענין המתנה לקדיש הוזכרו בב"י רק דברי המרדכי בשם ר"י. ונראה שבמכוון כתב בשו"ע "לקדושה או לקדיש" ולא לקדושה ואחריה לקדיש, דבאמת מי שממתין לקדושה אינו צריך להמתין גם לקדיש. אמנם אם הדיון הוא מצד שדבר שבקדושה דוחה תפלה, יש חידוש גדול בקביעה להמתין לקדיש, דנהי שקדיש עדיף מקדושה, בהמתנה לקדושה לא מבטל המאחר לגמרי את תפילת הציבור, ואין כל הכרח לדין זה. אך אם נאמר שהדין נובע מחלות החיוב לענות שחל עליו אין בזה חידוש, מובן שאכן מסתבר שצריך להמתין לקדיש, שכן מאחר שלמדנו שיש חיוב כזה לא לזלזל בציבור, אין נפק"מ בזה שהוא מפסיד תפלה בציבור, שהרי עכ"פ מוטלת עליו חובה לא לזלזל בדבר שבקדושה שהוא עומד לשמוע.

וכך משמע פשט לשון השו"ע קט, א: "אם יכול להתחיל ולגמור קודם שיגיע לקדושה או לקדיש יתפלל ואם לאו אל יתפלל, ואם נכנס אחר קדושה אם יכול להתחיל ולגמור קודם שיגיע ש"צ למודים יתפלל", דמשמע ממה שנקט בענין מודים בדוקא "אם נכנס אחר קדושה", שאם נכנס לפני קדושה וכבר המתין לקדושה לא יצטרך להמתין מפני שלא יספיק למודים. וכן אם המתין למודים לא יצטרך להמתין לקדיש. וזכורני ששאלתי את מו"ר הרב מרדכי אליהו זצ"ל, אם יש לדייק כך מלשון השו"ע, והשיב לי שאכן א"צ להמתין אלא לדבר הסמוך אליו.



## יב.

### ראיות שהמתפלל עם הש"ץ הוא כמתפלל בציבור

לענ"ד יש להוכיח שהמתפלל עם הש"צ נחשב כמתפלל עם הציבור לכל הפחות כשמתפלל ממש עם הש"צ, על יסוד ביאורו של הרמב"ם את דברי הגמרא בראש השנה לד ע"ב, כי מהביאור הנ"ל עולה שהם שני עניינים שיכולים להיות מושגים יחד. לפי פירוש הרמב"ם הדין בגמרא בשאלה לרבן גמליאל היה למה לא נסתפק בתפלה עם החזן, ומדהקשו על ר"ג למה ציבור מתפללים ולא אמרו שלא עושים כן לכתחילה כיון שאין זו תפלת ציבור, משמע שאין הבדל מבחינת תוקף תפלה בציבור אם מתפללים עם החזן או אם מתפללים לבד. ומשמע שזה לא רק אם יש ציבור שלם שמתפלל עם החזן, שכן לפי פירוש הרמב"ם ההצעה שאותה אמרו חכמים היא שיהיו חלק מתפללים וחלק שומעים, ומשמע שגם המתפללים יחשבו כמתפללים בציבור אף שאולי הם רק אדם אחד או שנים.

ונראה שיש ללמוד שגם תפילה עם החזן לאחר קדושה הויה תפילה בציבור אף שאינו מתפלל עמם מילה במילה, מהסוגיה בברכות כא לפי מה שנקטו הפוסקים כרב הונא שמי שבא לאחר קדושה אם יספיק לסיים לפני שיגיע ש"צ למודים עדיף שיתפלל עם הש"ץ, אע"פ שכתוצאה מזה לא ישמע את הברכות האמצעיות של ש"צ, דמשמע דזה משום שיש לתפלתו עם הש"צ ערך גדול גם כשמתחיל אותה רק אחרי קדושה. אמנם גם אם ימתין עד לאחר מודים יוכל להתפלל עם הש"ץ לאחר שהוא יאמר מודים, אך מובן שעדיף להקדים כדי שתהיה תפילתו כולה עם החזן. ומשמע שזו מעלה להתפלל עם הש"ץ יותר מעניית אמן על ברכות, כי תפילה כזו היא בגדר תפילה בציבור, אם כי לא מקיים בה את התקנה של חז"ל להתפלל עם הלחש של החזן.

ס). הגרמ"פ בשו"ת אגרות משה אורח חיים חלק ג סימן ט הביא מי שרצה ללמוד מהגמרא בברכות שהמתפלל עם הש"ץ אינו תפלת ציבור מדלא אמרו שימתין לחזרת הש"ץ, ויאמר עמו מתחילה כדי להרויח תפלה בציבור. דהיינו שהוא הבין שמדובר שהציבור מתפללים בלחש, ומדייק ממה שהוא מתחיל ולא מחכה לש"ץ שתפלה עם הש"צ אינה תפלת ציבור. וכתב הגרמ"פ להשיב על דבריו שאין כל ראייה, כי מדובר בבא לאחר קדושה כדצייר הש"ע. וביאר עוד הגרמ"פ שגם מריב"ל שתלה את הדבר ביכולת להגיע לקדושה אין ראייה, מדלא קאמר להמתין עד שיתחיל ש"צ, דיש לומר שבזה מדובר כשהוא בא כשהם מתפללים לחש, ועדיף להתחיל עם הציבור שמתפללים לחש, שרוב תפילתו תהיה ממש עמהם. ויש לי להוסיף על דבריו, שהכי עדיף שבכה"ג גם יקיים את התקנה להתפלל עם הש"ץ בתפלת הלחש של החזן.

וכך משמע מפשטות הוראת הרמב"ן ודברי הרשב"א שאמרו לצאת לעזרה כדי שיתפלל עם החזן מהעזרה ותהיה לו תפילה בציבור.

ובדברי האחרונים מצינו שדברו בענין זה לגבי הדין שידלג בתפלה, כדי להגיע לומר עם הציבור שהפמ"ג בא"א סימן נ"ב סוף סק"א הסתפק אם נאמר שחזרת הש"צ נמי תפלת הציבור הוה שמוציא שאינו בקי ויעשה על דרך הסדר לדלוג כדי שיתפלל מלה במלה עם הש"צ, ומסיק "ומ"מ נראה שתפלת הציבור הוה בלחש, וכעת לא מצאתיו".

ולעומתו אשל אברהם מבוטשאטש סימן נ"ב כתב "אין ספק שכשמתפללים בעת חזרת הש"ץ התפילה הרי זה תפילה עם הציבור ממש כי הרי בהכרח יש יו"ד דצייתי, והם כעונים ממש לכולי עלמא, ומש"כ בשו"ע בשם הגאונים שידלג היינו כשהוא באופן שאי אפשר לו להתפלל כאחד עם הש"ץ בחזרה, ויכול לכוון לאמן שאומרים בסיום כל ברכה כשמתפלל עם החזן מילה במילה".

והחזו"א יט, ז כתב על אחד שבא לבית הכנסת לפני תחילת חזרה "נראה שיתפלל יחד עם הש"צ, אף שאם ישמע מש"צ ואחר כך יתפלל יוצא תקנת חכמים בחזרת הש"צ, מכל מקום כיון שהבקי אינו יוצא אלא בתפלת עצמו, נכון יותר שתהיה תפלתו בציבור, וכשמתפלל עם הש"ץ הוי תפלת הציבור".

ונחלקו בכוונתו. הגרמ"פ (אגרות משה או"ח ג ט) כתב שכוונתו רק שמעלתו יותר מתפלת יחיד, ולמד לפרש כך ממה שכתב החזו"א רק "נכון יותר", ואם הוה זה תפלת הציבור ממש היה מחוייב לעשות כן. ומזה משמע שהוא לא התכוון לומר שהיא תפלת ציבור. גם הגרש"ז אויערבך (הליכות שלמה תפלה ח, מא) נוקט שנחשב לתפלת ציבור אך אינו ממש כתפילה עם הציבור. אך השו"ת הלכות (קכד, ט) כתב על פי החזו"א שהיא תפלת ציבור ממש. וכן נראה לי מלשונו שהשאלה היא מה עדיף תפלה בציבור או השתתפות בתקנת חכמים של שמיעת החזרה, ולזה הוא אומר שתפלה בציבור עדיפה, ולא אמר שמחוייב לעשות כך, כי עכ"פ מפסיד השתתפות בתקנת שמיעת החזרה.

ובכף החיים (סימן צ' אות סג) כתב: שאם מתפלל לחש בשעה שאומרים חזרה, נראה דחשיבא בשעה שהציבור מתפלל, כיון דתפלת החזרה היא בעבור כל הציבור. ואף על גב דעכשו כולנו בקיאים ומתפללים, מכל מקום לדברי האר"י ז"ל החזרה צריכה לכל הציבור. וכן נקט שו"ת יביע אומר חלק ב' (סי' ז' אותיות ד - ו), והוא ציין לדברי שו"ת באר יצחק ועוד אחרונים שהבאתי לקמן.

והרואה יראה שהא"א מבוטשאטש, החזו"א, וכפה"ח לא הביאו ראיה מכרעת לדבריהם. אך לפי האמור לעיל כך נראה מעצם ביאור הסוגיה בראש השנה לד ע"ב, ומהגמרא בברכות כא.

ומצאתי שאכן בשו"ת ארץ צבי (ח"ב סי' ו') מובאת הסברה שכתבתי ללמוד מעצם הדין של ר"ג וחכמים שאין בזה נפק"מ. וגם הביא בתוך דבריו מה שכתבתי שמה שלא אומרים ברכת כהנים ביחיד בתפילת לחש, משמע שאין שייכות לברכת כהנים בלא חזרת הש"ץ. ולפי שהעלה עוד סברות בענין שמרחיבות את הדעת, אביא את כל דבריו.



הארץ צבי דן על אפשרות לבאר מה שש"צ יכול להיות שליח, אעפ"י שבדרך כלל "מילי לא מימסרן לשליח (גיטין סו ע"ב). וכתב שזה רק מפני שהש"ץ זוכה לנפשיה בחזרת הש"ץ במה שלא היה לו בתפלת הלחש, ובאופן שהשליח זוכה לנפשיה אפשר לעשות שליח. ובביאור הסברה בזה שהוא זוכה לנפשיה, כתב: "י"ל דעיקר תפלה בצבור חשוב בשעה שהש"ץ מתפלל בקול רם לא בשעה שמתפללין בלחש, דהרי דעת רוב פוסקים דאין לתקוע על סדר ברכות רק בשעה שהש"ץ מתפלל, דלא חשיב בחבר עיר בשעה שמתפללין הקהל בלחש". ועיי' טואו"ח (סי' קכ"ז) ב' דיעות אם יחיד המתפלל עם הצבור אומר ברכת כהנים ע"ש, משמע דפליגי באותה הפלוגתא דפליגי הפוסקים אם לתקוע על סדר ברכות כשמתפללין בלחש, אם חשוב אז תפלה בצבור או לא, דברכת כהנים לא נתקנה אלא בצבור כמ"ש ב"י בשם אבודרהם סי' קכ"א. ופוק חזי מאי עמא דבר שאין אומרים ברכת כהנים ביחיד המתפלל עם הצבור, ש"מ דלא חשיב תפלה בצבור רק כשהש"ץ מתפלל".

עוד רא"י לזה מהא דאין אומרים קדושה רק בשעה שהש"ץ מתפלל בקו"ר, ועל כרחק דבלחש לא חשיב בעשרה, וכל דבר שבקדושה לא יהי' פחות מעשרה, וע' תוס' מגילה כ"ג: ד"ה אין [דאמרו שמה שבימינו ש"ץ מתפלל שתי תפילות למרות שהכל בקיאים הוא מפני שאם היה מתפלל מתחילה בקול רם שמא לא יכוונו לבם להגיע עם שליח צבור במקום קדושה ומודים<sup>17</sup>], מבואר ג"כ דבלחש אין אומרים קדושה. רק שהקשו שיתפלל הש"ץ תיכף בקו"ר והקהל יתפללו עמו בלחש ויאמרו עמו קדושה, וע"ז תירצו דאפשר שלא יכוונו להגיע למקום קדושה ומודים יחד עם הש"ץ עיין שם, וא"כ שפיר חשוב זכי לנפשי' שיהי' ע"ז מעלת בתפלת צבור<sup>18</sup>.

סא. יש להשיב על דבריו, שם לא נאמר בענין זה צורך להשוות לקרבן, והמחלוקת היא כיצד היתה תקנת התקיעה. סב. לשון הב"י: "כתב אבודרהם אסור ליחיד לומר ברכת כהנים בתפילתו כי בצבור נתקנה כנגד נשיאת כפים שאינה אלא בעשרה, וכן כתב המנהיג (תפלה סי' סג)".

סג. הטור הביא את דברי המנהיג (סי' סג) שהביא שתי דעות אם הש"ץ יאמר ברכת כהנים בחזרה כשהכהנים לא נושאים כפיהם, אך בתפילת היחיד נקט שלכו"ע אין אומרים ברכת כהנים. אלא שהדרכי משה אות ג כתב שלפי מנהגים שישד מוהר"ר אייזיק טירנא (ב ע"ב) יחיד אומר ברכת כהנים בתפילתו בשחרית ובתענית צבור במנחה, וכתב שכן הוא המנהג. ובמהר"ל כתוב בהלכות תענית שאף בתענית יחיד יאמר אותה במנחה וכן בתענית צבור אומרה כל יחיד אפילו לא התענה עמהם. וכתב הדרכי משה על כל זה "ואני תמה על המנהג ועל דבריהם". ולמעשה אכן פסק מנהג זה.

לענ"ד מסתבר שגם אלו שנהגו לאומרה אינו משום שסברו שאפשר לומר ברכת כהנים בתפילת לחש, אלא שעכ"פ רצו להוסיפה בתוך תפילתם, כבקשה שה' יברך אותנו בברכת הכהנים. ועכ"פ, למעשה העיקר כמסקנת הרמ"א שאין לאומרה כדי שלא יטעו לחשוב ששייכת ברכת כהנים בתפילת לחש, וכך התפשט המנהג.

עכ"פ לענ"ד זה לא ראיה דלא חשיב תפלה בצבור אלא בחזרה, אלא ראיה שעיקר התפלה המיועדת לברכת כהנים היא החזרה.

סד. דברי התוספות יבוארו יותר בעז"ה בחלק הבא של המאמר.

סה. יש להשיב שהתוספות לא אמרו שאין לומר קדושה בתפלת לחש מפני שאינה תפלת ציבור, אלא שפשוט להם שלא יכולים לאומרה בלחש, כי בעינן שהציבור יענו דלא כרב הונא. ואם יגביה קולו בתפלה תהיה אותה בעיה שעליה מדברים התוספות שהציבור לא יהיו מכוונים עם החזן. לכן דבר זה אינו מלמד על כך שתפלת לחש בעשרה אינה במעלת תפלת ציבור, כמו החזרה עצמה.

ולכאורה קשה ע"ז דא"כ מה הרעש שילך להתפלל בצבור דווקא, הלא יכול להתפלל בביתו ביחידות, ואח"כ ילך לביהכ"נ לשמוע תפלת הש"צ ויהי' חשוב ממש כתפלה בצבור. וכן להיפך מי שהתפלל בצבור ומחמת שלא היה לו פנאי הלך לו קודם חזרת הש"צ, יחשב כהתפלל ביחיד ומשמעות הפוסקים אינו כן, גם סוגיין דעלמא אינו כן, דמ"מ יש גם על תפלת הצבור קצת מעלת תפלה בצבור.

ועוד נלע"ד דהנה בר"ה ל"ד: א"ל לר"ג לדברין למה צבור מתפללין, א"ל להסדיר ש"צ תפלתו. ולכאו' יפלא להתיר לכל הצבור להתפלל י"ח ברכות למגן כדי להסדיר ש"צ תפלתו, והרי יכולין להמתין עד שיסדיר ש"צ תפלתו ולא יתפללו. ע"כ נראה, הפי' דתפלת הצבור הוי לצורך הש"צ, שהם מתפללין תפלה קודם התפלה של הש"צ שיעלה לו להש"צ התפלה כהוגן ותהי' תפלתו שגורה בפיו, ושתקבל תפלתו עבור הצבור, וראו חז"ל בחכמתם שלמעלת זה צריך להתפלל דווקא בביהכנ"ס בפני הש"צ, כמ"ש בדרשות הר"ן ע"פ ויעתר יצחק לנוכח אשתו דהמתפלל הוא צינור עבור זה שמתפלל עליו ע"כ צריך שיהי' סמוך לו ונוכחו, וגם שיהי' תפלה זו ג"כ בצבור יחד שיש עלי' ג"כ קצת מעלת תפלה בצבור כנ"ל, וע"כ אף דעיקר תפלת הצבור הוא בשעה שהש"צ מתפלל, מ"מ כל תפלת הקהל בלחש הוא הכנה וצורך אל תפלת הש"ץ שהוא עיקר תפלה בצבור, ע"כ יש לזה ג"כ מעלת תפלה בצבור, דהנטפל לעושה מצוה ה"ה כמהו עי' מכות דף ה' ב, וקו"ח כאן שתפלתו היא צורך גדול ותועלת תפלת הש"צ, מ"מ עיקר תפלה בצבור, הוא בשעה שהש"צ מתפלל. ויש להוסיף לפמ"ש בסה"ק דלפ"מ שאדם נותן לתוך הכלל על פי זה יש לו מן הכלל, ה"נ מי שמתפלל בצבור ונותן תפלתו אל הכלל, דהיינו אל תפלת הש"צ שהוא תפלת צבור, ממילא יש לו מן הכלל דהיינו מתפלת הש"צ, אבל מי שאינו מתפלל בצבור אין לו שייכות אל תפלת הש"צ, וע"כ מי שרוצה להתפלל בצבור צריך להתפלל גם תפלת לחש בצבור<sup>10</sup>.

וקצ"ע בטוא"ח סי' קכ"ד דאחר שהתפללו הקהל הש"צ חוזר התפלה כדי לומר קדושה, ותיפ"ל כדי שיחשב תפלה בצבור, וכע"ז קשה בר"ה ל"ד: אמר להם ר"ג לדבריכם למה ש"צ יורד לפני התיבה, ואמאי לא משני כדי שיחשב תפלה בצבור.

על כן נראה דלעולם גם תפלת לחש חשוב תפלה בצבור, אך כיון שכבר תקנו לחזור הש"צ התפלה כדי להוציא את שאינו בקי או כדי לומר קדושה, ואז חשוב יותר תפלה בצבור כיון שהכל יוצאים יחד באמצעות קול א' ואין לך צירוף יותר מזה, עי' תוס' גיטין ט"ו: ד"ה הנוטל<sup>11</sup>, וע"כ תקנו חז"ל כל דברים השייכים לתפלת צבור שיהי' בתפלת הש"צ, כמו קדושה וברכת כהנים ותקיעות על סדר ברכות, אבל בשביל זה לבד ל"ה מתקנין לחזור התפלה, כיון דגם תפלת לחש חשוב בצבור, וזה נראה עיקר והן נסתר מחמתו תירוץ בתרא הנ"ל.

10. כל אלו דברים שמראים שענין הסדרת התפלה הוא דבר חשוב גם בפעולת הציבור שמשייכת גם אותם לחזרת הש"צ.

11. הקישור של תוספות זה לעניננו נראה לענ"ד קצת רחוק, ע"ש.

וי"ל עוד דלעולם עיקר תפלה בצבור הוא בשעת תפלת ש"צ, ומה שהקשית דא"כ לסגי שיתפלל ויבא אח"כ לבהכ"נ לשמוע תפלת ש"צ, י"ל דבזמן הגמ' אה"נ<sup>י</sup>, אך היום הרי כתב המג"א סי' קכ"ד ובכ"מ דאין סומכין היום על תפלת הש"צ, דחיישנן שמא לא יוכל לכוון לשמוע כל התפלה מפי הש"צ, ודחוק<sup>י</sup>. עכ"ד.

ונראה לי שהעיקר הוא מה שכתב בסוף דבריו לפני "וי"ל עוד", והוא כפי שכתבתי שכיון שהגמרא לא מזכירה שדוקא עם החזרה יחשב תפלת ציבור, נראה שזה וזה הוי במעלת תפלה בציבור. ואף שקדושה אפשר לומר גם בלי חזרה, מפני שי"א בגמרא שאפילו יחיד אומרה, ותקיעת שופר י"א שנתקנה מעיקרא גם בלחש, עכ"פ בברכת כהנים לא מצאנו כל קולא. ולכן נראה שתקנו חז"ל שברכת כהנים תיאמר דוקא בחזרת הש"צ. אך גם תפילת הציבור עם החזן תחשב חזרת הש"צ ואפילו אין מכוונים עמו מילה במילה.



## יג.

### בירורים בענין עדיפות תפלה בלחש וחזרה לאור דיני המתנה לקדושה למודים ולקדיש

המגן אברהם סימן קט ס"ק א פירש שמה שאמר השו"ע על פי המרדכי בשם ר"י להמתין לקדיש מגן אברהם פי' להמתין לקדיש שאחר התפלה כגון דערבית (והוא הדין שימתין לקדיש אם בא לאחר מודים או שכבר שמע קדושה. מחצית השקל). ובס"ק ב כתב מדעתו ג' חידושי דינים נוספים:

1. מי שבא לבה"כ תכף אחר קדושה ואם ימתין עד אחר מודים לא יוכל לענות איש"ר אחר הקדיש שאחר י"ח ואם ימתין עד אחר הקדיש יעבור זמן התפלה או לא יוכל להתפלל ערבית עם הצבור נ"ל דיתחיל מיד דמוטב לבטל מודים מאיש"ר, ועוד דמודים אפשר לשח' באמציעתו.

2. ואם בא סמוך לקדיש ואם יתפלל תכף יבטל איש"ר, ואם ימתין עד אחר קדיש לא יוכל להתפלל ערבית עם הציבור, נ"ל דתפלת צבור עדיפא.

3. ועוד נ"ל דאם בא סמוך לקדושה ואם יתחיל מיד לא יוכל לומר קדושה ואם יתחיל אחר קדושה לא יוכל לומר מודים, ואם ימתין עד אחר מודים יהיה השעה עוברת נ"ל דיתחיל אחר קדושה דמוטב לומר קדושה עם הצבור". כלומר שעניית קדושה עדיפה מכריעה במודים עם הציבור.

---

סח). לענ"ד לא נראה כך מהגמרא. דמשמע שתקנו בדוקא שיתפללו עם הש"צ בתחילה ואחר כך נעשה חזרה, וכפי שכתב הרמב"ם שזו צורת התפלה המוסכמת על כולם.

סט). דברים אלו מיוסדים על ההבנה שצריכים לכוון לעיכובא, אך בארץ צבי (ח"ב סי' כב) שיובא לקמן כתב שבאמת נראה שכוונה זו אינה לעיכובא, ולכן נראה עיקר כפי שכתב תחילה, וכנראה בגלל זה סיים "ודחוק".

ומדבריו עולה שעכ"פ כשהזמן אינו עובר, גם מי שהמתין לקדושה ממתין עוד עד לאחר מודים, ואם אחר מודים אינו יכול להספיק לסיים לפני קדיש, ימתין עד לאחר קדיש. והוא כפי שעולה מדברי ר"ת שהובאו במדרכי ברכות רמז מא (והערתי שלא נראה כך מדברי הרשב"א ומלשון השו"ע).

והפרי מגדים באשל אברהם סימן קט ס"ק ב הקשה על הדין השני של המג"א, איך אמר שתפלה בציבור (של ערבית) עדיפה מיהא שמיא רבא של מנחה, הא כאן בדינו של המדרכי בשם ר"י מבואר דאמן יהא שמיא רבה עדיף מתפלת הציבור, שהרי צריך להמתין לשמיעתו אף על פי שמפסיד תפילה בציבור. וכתב שעל כן צ"ל לדברי המג"א דבדין הממתין לקדיש של ר"י לא הוה ממש הפסד תפלת הציבור כי בא באמצע התפילה, מה שאין כן כשמכוין עמהם, וכתב על זה הפמ"ג "ודוחק".

ונראה שהדוחק הוא מפני שבפשטות הוא כן מפסיד תפילה בציבור, שגם אם לא התחיל ביחד עם הציבור הויה תפילה בציבור.

ועוד ציין הפמ"ג בא"א שם שאליה רבה סק"ז הקשה על המג"א קושיה אחריתי, דהא בסימן ס"ו יש אומרים דיענה איש"ר אף אחרי גאל ישראל (אלא שהשו"ע שם סעיף ט לא פסק כך, אלא נקט שימתין בשירה חדשה), וסמיכת גאולה לתפלה עדיף מתפלת הציבור כבסימן קי"א סעיף ג, "אם עד שלא קרא ק"ש מצא ציבור מתפלליו, לא יתפלל עמהם, אלא קורא ק"ש ואח"כ יתפלל, דמסמך גאולה לתפלה עדיף". וא"כ אמן יהא שמיא רבא ודאי עדיף מתפילה בציבור, ומי שבא סמוך ליש"ר דסיום מנחה יש לו להמתין לשמיעת קדיש, אף אם יפסיד תפלה בציבור של ערבית.

ועל מה שכתב הא"ר להשיב על דברי המג"א, יש להשיב שההוכחה בנויה על כך שיש סוברים שמותר להפסיק לאיש"ר בין גאולה לתפלה ולא קיימ"ל כוותיהו (כמובא בב"י ס' סו שרק הרוקח התיר, ודעת ר"ת ותוספות והרא"ש שאין לענות). ועוד, שגם למ"ד שמפסיק, י"ל שזה לא מצד עדיפות איש"ר אלא מצד שעניה לדבר שבקדושה לא הוי הפסק.

ובפמ"ג משבצות זהב, א כתב: "דע, דסדר המדריגות אמן יהא שמיא רבה דקדיש, קדושה, מודים, ברכו, שתי אמנים, ושאר אמנים. הנה אמן יהא שמיא רבה עדיף מכל... ונפקא מינה בכל זה אם שומע שתיהן כאחת בב' מניינים איזה קודם. והנה בשחרית הדרגות כך, מסמך גאולה לתפלה, ואח"כ קדיש עד ב' אמנים, ואח"כ תפלת הציבור, שהרי אתה רואה כן בסימן ס"ו סעיף ט' וכאן סעיף א' וסימן קי"א סעיף ג', וכאן סעיף א' וסימן קי"א סעיף ג'". וצריך ביאור למאי ציין כאן את ס' סו וסימן קיא.

וראיתי בביאור הלכה (ד"ה לקדושה או לקדיש) שכתב בביאור כוונת הפמ"ג במשב"ז שאף האמנים עדיפי מתפלה בציבור "דהרי דחינו אותו מלהתפלל בצבור בשביל עניית האמנים אלו, והוסיף במוסגר: "[אך שכתב שם באשל אברהם דצבור זה גרע במקצת מאחריני, משום דבא באמצע]".

ולענ"ד הדברים שהביא הביאור הלכה מהא"א אינם מתחברים לנידון זה שבו הוא עוסק במשב"ז, דמה שכתב בא"א הוא בדינו של המדרכי שנאמר בהמתנה לקדיש בערבית, שלא

מדובר בדחית תפלת בציבור גמורה, אלא על הפסד תפלה בציבור שמתפלל בלחש כדי לענות קדיש, ואילו בענין ההמתנה לאמנים אינו מפסיד תפילה עם הציבור, אלא רק חלק מתפילת לחש עם החזן. והפמ"ג בסי' נב כתב שלא מצאנו שזה יחשב תפלה בציבור. ואם כן צריך ביאור איך הוכיח המשב"ז שב' אמנים עדיפי מתפילת ציבור שלא אמרו להפסיד תפילת ציבור עבורם, וגם למה ציין לסי' סו וסי' קיא.

ולענ"ד האמת תורה דרכה, שהפמ"ג במש"ז לא התייחס לפרט של האמנים, אלא הוא מתכוון להוכיח באופן כללי שתפלה בציבור נדחית בגלל ענית דברים שבקדושה ממה שאמרו בסי' סו, ט שמחכה בשירה חדשה לענית קדיש, ומשמע ליה שהכוונה היא שאם ימתין לקדושה, ולא יוכל להספיק לסיים לפני אמנים וקדיש ימתין שם עד ענית הקדיש. והוא כפי שיוצא מהבנת המג"א לדין בסימן קט, לכן ציין גם לסימן קט. ובמה שציין לסימן קיא, כוונתו למה שכתב הא"ר שמשם נלמד שאש"ר עדיפא מתפילה בציבור.

אך מכל מקום יש להשיב על דבריו אף בענין קדיש לפי מה שאמרתי לעיל שבהמתנה לקדיש שבסימן סט לא מדובר על הפסד תפילה בציבור של שחרית. ומה שאמר הר"י לחכות לקדיש ונפסק להלכה בשו"ע אינו משום שקדיש עדיף על תפילה בציבור, אלא משום חלות החיוב לא לזלזל בדבר שבו עוסקים הציבור.

ולפי האמור לשאלה מה עדיף תפלה בציבור או ענית אש"ר יש נפק"מ במקרה של המאחר רק אם הוא רוצה לצאת מחוץ לבית כנסת ולהתפלל בעזרה, ואז הוא שואל אם עדיף לעשות כך כי הוא מפסיד דברים שבקדושה. ולאור מה שנתבאר לעיל לענ"ד התשובה בזה היא שעדיף שיצא כיון שכל ענין הקדיש הוא השתתפות בחובת הציבור, ואילו תפילה בציבור היא חובת היחיד וכפי שרואים ממה שצריך לחזר ד' מיל דוקא בשביל תפילה בציבור, ומי שהתפלל ביחידות אינו הולך לחזר ד' מיל כדי לשמוע קדושה וקדיש. על כן עדיף שינהג כדעת הרשב"א ויתפלל בעזרה.

**וראיתי בשו"ת איש מצליח** (חלק א סימן יא) שהביא מהירחון עולת חדש (תשרי תשי"א סי' ל"ה) ראייה שתפלה עם הש"צ אינה תפלה בציבור, שהקשה בהא דקיי"ל ריש סי' ק"ט כדינו של המרדכי שהנכנס לביהכ"נ אחר שענה קדושה אם אינו יכול לגמור קודם שיגיע ש"ץ לקדיש אל תפלל עד אחר קדיש. ואמאי, הא כתב המ"א שם סק"ב דתפלת ציבור עדיפא מאמן יהא שמיה רבא. וכך ביאר שם הפמ"ג באשל אברהם, אלא ודאי מוכח מזה, דבין אם מתפלל אחר הקדושה בחזרת הש"ץ, ובין אם מתחיל תכף שנכנס באמצע תפלת לחש דציבור, לא מיקרי תפלת הציבור. וציין שכך נקט בספר חבצלת השרון (או"ח סימן ב). וכתב האיש מצליח שיש לדחות ראייה זו מכיון שהפמ"ג בעצמו במשבצות זהב לא ס"ל מ"ש באשל אברהם אליבא דהמ"א. ואם שמיעת קדיש כשלא ישמע במקום אחר עדיפה מתפילה בציבור אין ראייה שתפילה עם הש"צ אינה במעלת תפלה בציבור. עכת"ד.

ואחר בקשת המחילה, לענ"ד לא היה צריך להביא מדברי המש"ז כי כבר באשל אברהם מבואר שפקפק בזה על דברי המג"א, ושם הדברים מבוארים יותר מאשר במשב"ז, אך כפי

שכתבתי לעיל יש להשיב על מה שדחו הא"ר והפמ"ג את דברי המג"א. ובכל אופן, לדברי המג"א מה שאינו נחשב תפלה המאחר כתפלה בציבור אינו מפני שתפילה עם החזן היא פחות מתפלה עם הציבור בלחש, אלא מפני שכל היכא שאינו מתחיל ביחד עם הציבור אינה נחשבת ממש תפלה בציבור, ולכן כל זה אינו נוגע כ"כ לנידון שלנו.

אלא שעל פי היסוד שהראינו לסוגיה זו מדברי הרמב"ן והרשב"א לא נוכל ללמוד מכאן דבר על ערך תפילה עם החזן, כי בנידון דידן השיקולים הם מצד החיוב שחל עליו לענות מצד היותו בבית כנסת, ואין זה משנה אם ענית איש"ר הוא דבר פחות בחשיבות מתפלה בציבור או יותר חשובה. וכדברי הרשב"א נראה לענ"ד מהשו"ע ממה שמשמע להמתין רק עד קדושה ולא גם לקדושה וגם לקדיש, דנראה שזה משום שרק חובת ההשתפות בתפילת החזן היא שגורמת להמתנה.

ויש עוד לדון בזה על המג"א שם ס"ק ג שהוסיף וכתב: "נ"ל דה"ה לברכו דהא אין היחיד אומר ברכו. ונ"ל דאם כבר שמע קדושה או ברכו או יודע שישמע אחר כך א"צ להמתין דהא למ"ד יחיד אומר קדושה א"צ להמתין. מיהו לקדיש צריך להמתין דהא אין לו קצבה ואפשר דהקדישים מעלינו ואילך אינן בכלל זה".

וכן כתב הגר"ז ס"ק א, אך המ"ב בסוף ס"ק ה כתב אחרי הבאת דבריהם בשם דרך החיים והחיי אדם "כדכל הקדישים אם שמע כבר וענה איש"ר אי"צ תו להמתין".

והמעייין יראה שיש בזה הבדל בין דרך החיים לחיי אדם.

דרך החיים סימן כט סעיף ה כתב להמתין בשירה חדשה אם לא יכול להספיק לסיים לפני קדושה והדברים האחרים רק אם לא שמע ולא עתיד לשמוע, ועל האמנים בענין קדיש כתב בסעיף ו: "וכן אם יודע שהצבור יאמרו קדיש צריך שידע שיוכל לגמור תפלתו קודם יהא שמיה רבא כנ"ל, אמנם אם כבר שמע הקדיש וענה איש"ר אין צריך להמתין שוב (דלא עדיף מקדושה וברכו, ועוד דלא עדיף ממה שנתבאר לעיל בסימן נ"ה בהג"ה בשם מרדכי דאפילו לצאת מותר כשהתחיל הקדיש כשנשארו עשרה" ולהוי הא דמתחיל שמונה עשרה כיוצא לחוץ, דלא כמ"א כאן, וגם לפעמים ע"י שימתין על הקדיש ישהה בברכת אמת ויציב כדי לגמור כולה ויאחז בסבך פלוגתת הפוסקים אם צריך לחזור לראש או לא, לכן ינהג כנ"ל".

ובענין האפשרות להתפלל עם החזן כתב בסעיף ח לעשות כך רק "אם טעה ואמר גאל ישראל שאז צריך להתחיל התפלה בכדי להסמיק גאולה לתפלה וגם הש"ץ מתפלל בשעה זו וכן אם אין יכול להמתין לסבה מן הסבות או שיעבור זמן התפלה".

ע). בסימן נה סעיף ב כתוב "אבל אם נשארו י' מותר לצאת", וכתב דרך החיים בסימן כח ט כתב שדין זה הוא רק כששמע קדושה וכל הקדישים עד עלינו. וכ"כ בקצוש"ע סימן טו ובשעה"צ. ובערוה"ש סק"ו כתב שהוא רק בכגון שנצרך לנקביו (נראה לי כוונתו כשאינו חייב לצאת כי התחיל בשעה שלא נצרך לנקביו, ובוהא אזלא קושית הרבבות אפרים א, מג אות א). אך לענ"ד אין צורך באוקימתות, כי אמנם לכתחילה עדיף צריך לשתף עצמו בחובות הציבור כפי שהבאנו מענין הר"ת של צדקה וצדיק, אך אינו חובה גמורה ולכן כתב המרדכי שרשאי לצאת אם יש י'.

ומהנימוקים שכתב ברור שאין הבדל לדידיה בין אם שמע או אם עתיד לשמוע, וזה כוונתו שלא ימתין הרבה בשירה חדשה כדי לא להסתבך, אלא יתחיל תפילתו ואחר כך ישמע את הקדיש שאומרים בסוף התפלה.

והחיי אדם (כלל יט, ח) כתב: "הנכנס לבית הכנסת ומצא צבור מתפללין, אסור לו להתפלל י"ח אלא אם כן יכול לגמור קודם שיגיע ש"ץ לקדושה. ואם לאו, צריך להמתין עד שישמע קדושה וקדיש שאחר התפלה וגם קדיש שאחר עלינו לשבח על כל פנים, אם לא שכבר שמע במקום אחר קדושה וברכו וקדישים או שיודע שישמע אחר כך. ולכן בשחרית אם קשה לו הדבר להמתין עד אחר שיגמרו הצבור כל סדר התפלה, ואם יתפלל וימתין בשירה חדשה יהיה זמן גדול, ולכן נראה לי דיתפלל ויסמוך גאולה לתפלה (אף על גב דברמ"א בסי' ק"ט כתב דתחלה לא יעשה כן להתפלל עם הש"ץ אלא ימתין עד אחר כל התפלה, עיין בא"ר שהאריך בזה, וכן משמע מכל הפוסקים דמותר. ולכן נראה לי דבשחרית מותר לעשות כן לכתחלה כדי שלא יהא יושב ושותק באמצע ברכות קריאת שמע, ומכל שכן דיש לחוש שיבוא לשוחח).... ואפילו אם הש"ץ חוזר תפלת מוספין והוא מתפלל שחרית, אף על פי כן יאמר סדר הקדושה שאומר הש"ץ, כי העיקר הוא קדוש קדוש קדוש, והן שוין לעולם".

ונראה שהמשנה ברורה נקט את לשון דרך החיים, וכוונתו שכך הדין גם אם עתיד לשמוע, ומשמע שמכל מקום אם אינו עתיד לשמוע יהיה מחוייב לשמוע את כל הקדישים", כפי שעולה מהחיי אדם שצריך לחכות עד סוף הקדישים, אך מכל מקום לפי מה שביארתי נראה שמספיק קדיש אחד, ובאמת הרמ"א בסי' קט לא כתב כדברי החיי אדם "אלא ימתין עד אחר כל התפלה", וגם מה שכתב חיי אדם שיתחיל עם הש"ץ גם כשהוא במוסף, לא משמע כך מהירושלמי.

ועוד נראה לי על פי האמור שאם אדם מתפלל ערבית עם הציבור והציבור מסיים לפניו והוא יודע שאם ימתין בתוך תפילתו לשמוע את הקדיש של החזן יפסיד את ענית הקדיש בתרא שבסוף התפלה, עדיף שלא יעצור להקשיב לקדיש, שיש בזה מחלוקת ראשונים אם נכון לעשות כך. ואף שהשו"ע (קד, ז) פסק שישתוק ויכוון לש"צ, כתב כפה"ח (קד ס"ק לו) שאם מתבלבל בכוונת התפילה לא יפסיק. ועל כן באופן שיש אפשרות שישמע אחר כך קדיש אחר שעליו יוכל לענות (או שהוא עצמו יאמר קדיש), נראה לענ"ד שעדיף שימשיך בתפילתו כדי שיזכה לענות בפועל על הקדיש בתרא".



עא). במשנה ברורה מהדורת עז והדר (צינונים אות טז) כתבו שמלשון דרך החיים משמע דוקא כששמע את הקדיש שזה עתה לא יוכל לענות, אבל אם שמע קדיש אחד ועתה מפסיד שני קדישים יש לו להמתין. ועוד כתבו צ"ע מה הדין אם שמע קדיש יתום ועתה יפסיד קדיש תתקבל האם יש לו להמתין. עכ"ד. ובמהדורת דרשו הסתפקו האם המ"ב במכוון לא כתב כאן גם אם ישמע קדיש כפי שכתב החיי אדם. ולענ"ד פשוט שהמ"ב נקט את לשון דרך החיים, שגם מדבריו עולה שהוא הדין אם ישמע, אך מכל מקום לפי דבריהם כשלא שמע ולא ישמע יצטרך להמתין עד סוף הקדישים.

עב). אמנם כתבו בשם הגר"ק שאף אם עתיד לשמוע לאחר מכן חייב להפסיק (אישי ישראל לב הערה מט), אך על פי דברי כפה"ח נראה לי כפי שכתבתי.

## יד.

## דברי אחרונים נוספים בסוגיה זו

הרב יצחק אלחנן (שו"ת באר יצחק או"ח סימן כ ענף ב) דן בענין מעלת תפילת ציבור למי שמתפלל עם הש"צ על פי מה שפירש שהירושלמי בברכות מחלק דאם התפלל שחרית ובא ומצאם מתפללין מוסף (בחזרה), לא חיישינן לעניות אמן של שומע תפלה והאל הקדוש כדי לא להפסיד את מעלת תפלה בציבור שקיימת גם כשמתפלל עם החזן. אכן אם לא התפלל שחרית, ועכשיו כשיתפלל מוסף עמהם יצטרך לאחר את תפלת שחרית שלו אחרי מוסף, אזי אין כח לתפלה בציבור לדחות לשני עניינים, דהיינו גם לדחות למעלת התדיר שיש בשחרית, וגם לדחות עניית אמן של ש"ת או האל הקדוש, ועל כן יתפלל רק אם יוכל להתחיל ולגמור מקודם ש"ת או אמן של האל הקדוש. עכת"ד. לפי ביאורו עולה דתפילה עם הש"צ חשיב כתפלת ציבור, מפני שבעלמא יש לה כוח לדחות את הענין של העניה של האמנים החשובים.

ולענ"ד, מלבד שלפי דרכו לא מיושבות הקושיות שכתבתי לעיל על הירושלמי מדוע הוא מתעלם מקדושה דפשטות ודאי עדיפה מענית אמן, ואיך יש שומע תפלה במוסף, בכל אופן אינה ראייה גמורה גם לפי דרכו, די"ל שכלפי מעלת ענית אמן דשומע תפלה חשבינן לתפילתו עם החזן כחשובה יותר, אך אינה ממש תפילת הציבור.

ובשו"ת חתם סופר קובץ תשובות סימן ד כתב: "ומה ששאל אם יש לומר [קדושה] עם השליח ציבור כשהיחיד מתפלל עמו - זהו עיקר תפלה בציבור, כי מה שהיחידים כל אחד מתפלל בפני עצמו, מקרי תפלת יחיד, רק מה שאחד מוציא רבים, זה מקרי בציבור, ויעיין מגן אברהם סימן תרפ"ט סק"י", ורק מפני שאי אפשר שיכוונו כולם לשליח ציבור תקנו שיתפלל כל אחד בעצמו, והי' ראוי שיאמרו עמו מלה במלה שזהו כמו מוציא רבים ידי חובתו, כבמנותין דסוכה [ל"ח ע"א] גבי הלל שאומר ועונה אחריו מה שהוא אומר כמו אנא ה', אלא כדי שיסדיר ש"ץ תפילתו תקנו בלחש תחלה כמבואר בסוף ראש השנה [ל"ד ע"ב], ואם כן כשאירע שיחיד אומר עם הש"ץ, זהו תפלת ציבור האמיתי, ואומר כל סדר קדושה עמו".

עג). המג"א בסי' תרפט, י קאי על דברי השו"ע בענין אופן קריאת מגילה כשאין עשרה שם "כולם יודעים כל אחד יקרא לעצמו". וכתב המג"א "קורא לעצמו. משמע דס"ל דאין היחיד מוציא חבירו אלא ב', וצ"ל דלא דמי לשופר דקריאת המגילה הוי כמו תפלה דבעינן י', אבל ברי"ו נ"ג משמע דאפי' יחיד מוציא חבירו במגילה אף על פי שהוא בקי... וא"כ עדיף שיקרא א' לכולן משום ברוב עם הדרת מלך כמ"ש סי' צ"ח (צ"ל סי' צח"ר) סי"ד, ובתשב"ץ כ' כל א' קורא לעצמו אם ירצו עכ"ל סי' ר"כ".

כלומר שלדעת השו"ע בעינן י' כדי להוציא מי שבקי כמו בתפילה, אבל העיקר כסוברים שלא בעינן י', לכן כשהם פחות מ' יאמר אחד בפני אחרים משום ברוב עם הדרת מלך.

הגרמ"פ תמה על החת"ס שציין לדברי המג"א האלו, דמה ענין ברוב עם לענין גדר תפלה בציבור. אך לענ"ד דברי החת"ס אינם בגדר הוכחה, אלא כוונתו שכפי שמהמג"א עולה שמעלת ברוב עם הדרת מלך היא דוקא באופן שאחד אומר בפני כולם, ולא כשאומרים ביחד, כך מסתבר שכעין זה מעלת תפלה בציבור היותר גדולה היא דוקא כשאחד משמיע לאחרים. וראה מה שכתב על זה בשו"ת שבט הלוי המובא לקמן באופן אחר.



לכאורה נידון השאלה מפורש בשו"ע קט, ב שאומר קדושה בתוך חזרת הש"ץ ומסתבר שהשואל אינו מפקפק בדין השו"ע, אלא שאלתו אם יכול לעשות כך לכתחילה, ויחשב לו תפלה בציבור עם קדושה כהלכה. ולזה משיב לו החת"ס ששפיר דמי דזו תפלת הציבור האמיתית.

נראה שתשובתו מיוסדת על הבנה שהשאלה של חכמים על רבן גמליאל היא גם למה לא נסתפק באמירה עם הש"צ מילה במילה. וזה דומה למה שביארתי על יסוד דברי הרמב"ם, אלא שאני פירשתי על פי הרמב"ם שהשאלה מיוסדת על מה שר"ג אומר שש"צ מוציא את הבקיאים, ולכן שואלים שמי שרוצה יאמר עם הש"צ ומי שלא נוח לו בזה ישמע את הש"ץ, ולא כפי שפירש החת"ס שהשאלה מבוססת על כך שלר"ג דוקא אמירה עם החזן יותר נחשבת תפלה בציבור, והענין לומר עם הש"ץ, הוא מפני שזה חשיב יותר תפלת הציבור, ולמד מזה שתפלה עם הש"ץ יותר חשיבה תפלת ציבור.

אך מלבד שאין הכרח בגמרא שזו יותר תפילת ציבור, לכאורה יש להקשות טובא על מה שכתב שתפלת לחש אינה אלא להסדיר תפילתו, ועיקר תפלת ציבור היא עם הש"צ, שהלא כל זה דעת רבן גמליאל, ולכאורה קיי"ל כהפסוקים הסוברים שאין הלכה כרבן גמליאל אלא בראש השנה ויו"כ. וכיצד הוא מבאר את דעת חכמים?

אלא שהענין הזה מבואר בחידושי החת"ס לגמרא, שקישר בין מחלוקת רבנן ור"ג לבין מה שנאמר במשנה סוטה כז ע"א מחלוקת רבי עקיבא ורבי נחמיה, ויותר מפורש בדף ל ע"ב: "בו ביום דרש רבי עקיבא: בשעה שעלו ישראל מן הים נתנו עיניהם לומר שירה, וכיצד אמרו שירה? כגדול המקרא את הלל והן עונין אחריו ראשי פרקים, משה אמר אשירה לה' והן אומרים אשירה לה', משה אמר כי גאה גאה והן אומרים אשירה לה'; רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר: כקטן המקרא את הלל והן עונין אחריו כל מה שהוא אומר, משה אמר אשירה לה' והן אומרים אשירה לה', משה אמר כי גאה גאה והן אומרים כי גאה גאה; רבי נחמיה אומר: כסופר הפורס על שמע בבית הכנסת, שהוא פותח תחילה והן עונין אחריו".

ומפרש החת"ס שמחלוקת זו כיצד אמרו ישראל את שירת הים, היא מפני שיש בה תפלה, ונחלקו רבי עקיבא ורבי נחמיה כיצד עיקר צורת תפלה בציבור. לדעת רבי עקיבא היא נאמרה בדרך של שליח ציבור שאומר את השירה וכולם עונים אחריו ראשי פרקים, למרות שיכלו לומר בעצמם כי שרתה עליהם רוח"ק, כי זו עיקר תפלת ציבור. ואילו לרבי נחמיה עיקר תפלת הציבור היא כשכל אחד מהם אומר לעצמו מה שעולה ברוחו. וביאר שרבן גמליאל ורבי מאיר תרוויהו סברי שצורת תפלת הציבור היא כשאחד אומר בקול רם והאחרים שומעים או אומרים וחוזרים עמו מילה במילה ודלא כדעת רבנן, דרבנן סברי שלעולם תפלת היחיד כל אחד לעצמו עדיפא, כרבי נחמיה, ואילו הם סברי שתפלת עם הש"ץ עדיפה. והקשו לר"ג, לדברך למה צבור מתפללים, כלומר למה אתה אומר שעם שבעיר אינם נפטרים, הרי ש"ץ מוציא בתפלתו. ועל זה השיב שתקנו כך כדי להסדיר תפלתו.

ונחלקו ר"ג ור"מ מה הדין לאחר שאנשי כנה"ג כבר תקנו להתפלל לחש כדי להסדיר את התפלה, מתי הוא לעיכובא שיתפללו בלחש. לרבן גמליאל אי אנוס גמור הוא, כגון עם שבשדות דלא מצי למיתי כלל פטירי, אבל עם שבעיר לא מיפטרי מתקנת תפילת לחש זו אפילו באונס, ואי אתי לבית הכנסת יוצאים לכתחילה בתפלת הש"ץ, ור"מ סובר שאונס אינו פוטר מתקנת אנשי כנסת הגדולה לבד מר"ה ויום כיפור. וקיי"ל כרבן גמליאל ור"מ שש"צ עיקר בכל שנה ותפלת הציבור רק להסדיר, אבל אם עבר על התקנה להסדיר ולא התפלל בלחש הלכה כר"מ בכל השנה שלא נפטר בשמיעת ש"ץ, אבל בשכח ברכה לא פליגי, דיוכל לצאת עם הש"צ. ומעתה מובן דברי בה"ג שבטעה יוצא על ידי ש"ץ. עכת"ד.

ונראה שהחת"ס לא התכוון לומר שתפלת לחש של הציבור היא תפלת יחיד, שהרי בסופו של דבר יש כאן ציבור שמתפלל אותה תפלה, אלא שמעלתה קטנה ממעלת תפלת הציבור שכולם מקשיבים לחזן. ומה שציין לאופן שבו קטן מקרא את ההלל, אף שלא מפורש שם דהוי תפלת הציבור, י"ל שכוונתו דעכ"פ משמע שגם באופן זה יקרא שהציבור אומרים הלל, כיון שחוזרים על אותם מלים שאומר המקרא מתוך כוונה לחזור על דבריו, כפי שעשו בשירת הים לפי ר"א, והם יותר מכוונים לענין אחד מאשר המצב בו כל אחד אומר לפי מחשבתו כדברי רבי נחמיה". ומה שנוקט שרבן גמליאל ור"מ בחדא שיטה, אף שהגמרא נקטה בלשון "מודים חכמים", דמשמע לכאורה שרבי מאיר הוא שיטת חכמים, לפי החת"ס יש לבאר שקראו לרבי מאיר חכמים כי עכ"פ אינו כרבן גמליאל, אך דבריו הם בשיטת ר"ג לענין העדיפות של תפילת הציבור, ולא אמר בשאר השנה כרבנן מצד שעדיפה תפילת ציבור כל אחד לפי מחשבתו, כדעת רבנן, אלא כדי שיסדיר ש"צ תפילתו.

אך הגמרא לא קישרה בין הדברים של חכמים ור"ג למחלוקת כיצד אמרו שירה, ומשמע כדברי הרמב"ם שהם לא חולקים אלא בהוצאת מי שבקי. והכי חזינן בברייתא של חילופי הדברים בין חכמים לרבן גמליאל שלא הוזכרה עדיפות בין אמרה עם הש"ץ לתפלה מצד חשיבות תפלת הציבור, ומשמע שבשביל זה אין כ"כ נפק"מ שתגרור לתקנה מחודשת.

**ובשו"ת אגרות משה חלק ג' (אורח חיים סי' ט')** חלק בתוקף על החת"ס, וכתב להוכיח שתפלת יחיד עם החזרה אינה נחשבת כתפלה בצבור מהתוס' (ברכות כא א ד"ה אין יחיד), דכאשר השליח צבור מגיע לקדושה, יאמר עם השליח צבור כל נוסח הקדושה, דאין זה קרוי יחיד. ומשמע לאגר"מ דכוונתם דחשיב כתפלה ביחידות, ורק לענין אמירת דברים שבקדושה יכול לומר עם הצבור. וכתב שכן נראה מהרמ"א (בסי' קט סעיף ב') שכתב, דלכתחלה לא יתחיל היחיד עם השליח צבור אלא ימתין עד אחר שאמר קדושה והאל הקדוש. והמגן אברהם (סק"ט) כתב שהוא משום דצריך לשתוק ולשמוע נקדש מהשליח צבור כדאיתא בריש סימן קכה". והא כשיש צורך להתחיל יכול לומר נקדישך, וכדכתב הרמ"א שאם השעה עוברת או כדי לסמוך גאולה לתפלה

עד. בזה מיושבות שאלות שהקשה עליו האגר"מ (או"ח ג, ט), דהוא חשב שלדעת החת"ס רק תפלה עם החזן תחשב תפלה בציבור.

עה. נמשך בזה אחרי המג"א, וכן הוא בביאור הלכה (ד"ה אבל לכתחילה). אך לעיל הראיתי מהרשב"א המובא בב"י שבפשוטו טעם הטור והרמ"א הוא משום חשש ההפסק.

מתחיל עם השליח צבור ואומר נקדישך עם השליח צבור. ואם כשמתפלל עם החזרה נחשב כתפלה בצבור, וכשיחכה עד אחר האל הקדוש הרי לא יתפלל בצבור, והיה לו להתחיל עם השליח צבור בשביל זה עצמו כדי שתהיה לתפלתו דין תפלה בצבור. אלמא דהרמ"א סובר דיחיד המתפלל עם השליח צבור לא נחשב תפלה בצבור שלכן אין שום צורך להתחיל עם השליח צבור, וממילא אינו רשאי משום שאין לומר נקדישך אלא צריך לשתוק ולשמוע מהשליח צבור.

ולענ"ד יש לדחות, דמה שאמרו התוספות שבקדושה עם הציבור לא הוי יחיד, כוונם לאפוקי מרב הונא דיחיד אומרו אף בתפילה ללא ציבור שאומרים עמו את הקדושה, וריב"ל אומר שזה אסור. ועל זה כתבו תוספות דבכה"ג לא הוי יחיד שאין אומר קדושה, ולא התייחסו כלל לשאלה אם תפילתו הוי תפלה בציבור. ולגבי דברי הרמ"א, י"ל שבאמת אין נפק"מ כ"כ אם מתחיל עם הש"ץ מילה במילה או אחר קדושה, דתרווייהו הוי תפילה בציבור.

**ובשו"ת שבט הלוי** (חלק ד סימן יא) כתב לבאר את דברי החת"ס מבלי שראה את דבריו בחידושו, וכתב בענין הקישור של החת"ס לדברי המג"א בסימן תרפ"ט, י, דתיתי קאמר החת"ס, דבשורש התקנה ה' ראוי שש"צ יתפלל, וכולם ישמעו וישתקו ויצאו מדין שומע כעונה, והיינו מרויחים בזה תרתי חדא עיקר תפלה בציבור, ועוד ברוב עם הדרת מלך, וזה כוונת מג"א סי' תרפ"ט הנ"ל (ומוכח כן מראיתו או"ח סי' חצ"ר סי' י"ד לענין הבדלה דא' יברך וכולם ישתקו משום ברוב עם הדרת מלך), ולזה קאמר החת"ס הא דלא תקנו כן משום שא"א שיכוונו כולם לש"צ, ואכתי תקשה דנהי דלא תקנו לצאת בשמיעה מ"מ קשה יתפללו כולם יחד ע"ד המבואר סוכה ל"ח לזה קאמר שהוצרכו להקדים תפילת הרבים כל א' בפ"ע לפני תפלת הש"צ כדי שיסדר ש"צ תפילתו, ואף על גב דבר"ה ל"ד ע"ב ר"ג הוא דקאמר כן משום דס"ל דמוציא גם הבקי א"כ צבור למה מתפללים אלא כדי שיסדר ש"צ תפלתו ואנן קיי"ל כחכמים דלא נתתי לזה, ודאי גם לחכמים אנו צריכים לכך דנהי דבקי צריך שיתפלל בפ"ע, אכתי למה לא תקנו שיתפללו יחד עם הש"צ, והיינו מרויחים בזה עיקר תפלה בצבור, וע"כ משום סדור ש"צ תפלתו הקדימו תפלת היחידים, וא"ת א"כ מה הקשו חכמים לר"ג למה צבור מתפללים ותשובת ר"ג כדי להסדיר ש"צ כיון דגם הם נחתי לטעם זה, הנה זה ל"ק כלל דודאי קס"ד דטעם כדי שיסדר ש"צ מספיק כדי להקדים תפלת הצבור לפני הש"צ במקום שיתפללו עם הש"צ ממש כנ"ל, אבל אין זה נתינת טעם על עיקר תפלת הצבור אם זולת זה היו פטורים לגמרי, משא"כ לר"ג הקשו חכמים שפיר כיון דלדבריה צבור פטורים לגמרי דמוציא גם הבקי א"כ למה מתפללין לגמרי, ולזה השיב ר"ג כדי שיסדר ש"צ וזה עיקר חי' של ר"ג דגם על עצם חיוב תפלת הצבור מספיק הטעם כדי שיסדר אף על פי שהוא רחוק בסברא לדעת החכמים".

ונראה שבעל שבט הלוי הגיע לפירושו מתוך שלא ראה את דברי החת"ס בחידושו, הסובר שקיי"ל כרבן גמליאל במחלוקתו עם רבנן, שהוא סבר שתפלת החזן עדיפה והם סברי שתפלת רבים עדיפה. ועל עצם הביאור יש להעיר, שאמנם גם לפי חכמים צריכים להבין מדוע לא סגי

(עו). לענ"ד כוונת החת"ס בציון זה רק לדמות זה לזה, וכפי שביארתי לעיל.

להתפלל עם הש"ץ, אך הם לא זקוקים לומר שהוא כדי להסדיר את התפלה, כי לשיטתם שהוא חייב להתפלל בלחש י"ל שהוא מפני שקשה לחייב ציבור להתפלל עם הש"ץ. מה שכתב שבט הלוי שלדעתם להסדיר ש"צ את התפלה אינו טעם על עיקר תפלת הציבור אם זולת זה היו פטורים לגמרי, לפי קוצר דעתי אינו מובן, שכן ר"ג לא חייב את הציבור להיפטר, ולכן אם לפי חכמים להסדיר את התפלה הוא טעם מספיק לא היה להם להקשות על ר"ג למה לשיטתך עושים כך.

החת"ס ושבת הלוי לא ראו את תשובת הרמב"ם, שמבאר בפשטות שענין ההקדמה הוא דוקא לשיטת ר"ג מפני שלשיטתו ש"צ מוציא את הבקי ולכן לא חייבים כולם לומר עם הש"צ, ומשמע מדבריו שלפי חכמים באמת ההקדמה לש"צ אינה רק כדי להסדיר את תפילתו של הש"צ, אלא כפי שביארתי לעיל אצלם להסדיר את התפלה של הציבור עצמו.

ובחוברת 'בדרכו' (ח"א עמ' עז) במאמר של הרב משה נריה אשכנזי רצה לתלות את ענין ההגדרה של המתפלל עם החזן כתפילת ציבור במחלוקת רב האי והטור, שאם נוקטים כרב האי שיכול לכתחילה להתחיל עם החזן ולא להמתין לקדושה, משמע שהמתפלל עם החזן הוא כתפלת ציבור ובגלל חשיבת תפלה בציבור אמרו לעשות כך ולא חששו להפסק. אבל אם נוקטים כטור, שעדיף שימתין עד קדושה, משמע דהמתפלל עם הש"צ אפילו מתחילת החזרה לא חשיב תפילה בציבור, שכן אם היה מחשיבו כתפלה בציבור היה לו לומר שהכי עדיף שיתחיל עם החזן ולא ימתין לקדושה. ומזה רצה ללמוד גם להיכא שמתפללים כל הציבור ביחד, שאין לעשות כך, כי גם אם כל הציבור מתפללים עם החזן זה לא חשיב תפלה בציבור לשיטת הטור.

אך לענ"ד אין זה תלוי בזה, שהרב הכותב נגרר אחר סברת האגר"מ הנ"ל, שמחלק בענין תפלה בציבור בין מי שמתחיל ממש עם הש"ץ למי שמתחיל לאחר קדושה. אך לענ"ד הסברה הפשוטה היא שיכולים להתפלל עם החזן כמו שהציעו חכמים בשאלה לרבן גמליאל, וגם מי שמתחיל אחרי קדושה נחשב למתפלל כתפלה בציבור, כמו שכאשר מתפלל עם הציבור כשהם מתפללים בלחש גם כשמתחיל לאחר שרובם כבר אחרי ג' ראשונות חשיב תפלה בציבור (כדברי הפמ"ג על המג"א שדוחק לחלק בזה). וכן הוכחתי לעיל מעצם זה שהוא מתפלל למרות שמפסיד ענית אמן על ברכות אמצעיות, שגם באופן כזה הויה תפילה בציבור.

והנה חוברת זו נועדה לדיון במשנתו של הרב מרדכי אליהו, לכן ציין שם שהרב מרדכי אליהו במאמר מרדכי הלכות לימות החול יח, ה נוקט כדעת הטור, וז"ל: "אם כשהגיע לביהכנ"ס בתפילת מנחה ראה שהציבור כבר התחילו להתפלל תפלת י"ח ואין לו אפשרות ללכת להתפלל מנחה במקום אחר... אינו בטוח שיספיק לומר את הקדושה עם הציבור - ימתין עד שהמציבור יגיע לקדושה ורק אח"כ יתפלל תפלת לחש". והרב נריה הסיק מזה שהרב אליהו סובר כפי שכתב שלא יתחיל עם החזן, כי המתפלל עם הש"ץ לא הויה תפילה בציבור, והוסיף שגם כשהציבור מתפללים עם הש"ץ לא הויה תפלה בציבור.

אך הרב מרדכי אליהו כתב עוד שם (פרק כה הלכה מו) "אם אין זמן לתפלת מנחה או שהשעה דוחקת, נוהגים שהש"ץ מתחיל את תפילת י"ח בקול רם, והציבור מתפללים עמו בלחש, וכשמגיעים לקדושה אומר הש"ץ יחד עם הקהל קדושה בקול רם, ואחר כך ממשיך הש"ץ בקול רם את ברכת "אתה קדוש" עד סיומה, ואח"כ ממשיכים (הש"ץ והציבור) להתפלל את שאר התפילה בלחש עד סיום י"ח, אך לא יעשו כך אלא לצורך גדול".

הרי שהרב מרדכי אליהו כתב גם את מנהג רב האי להתחיל עם החזן, ולא רק כשהשעה עוברת, אלא גם כשהשעה דוחקת, כלומר שהציבור דחוקים בזמן. ולא אמר להמתין עד קדושה. וגם לא כתב ואם יש עכ"פ קצת זמן לא יתחילו עד שישמעו את הקדושה. על כן נראה שמה שאמר בפ"ח ליחיד המאחר להתחיל אחר קדושה, הוא משום שזה הדין הכתוב בגמרא, ואין ללמוד מזה על כך שלא הוי תפילה בציבור כשמתחיל עם החזן. וכל שכן שאין ללמוד מזה על ציבור שמתפללים עם החזן את כל התפלה, דוה ודאי הוי תפילה בציבור. ומה שנהגו כשהשעה דוחקת שהש"ץ מנמיך את הקול לאחר קדושה וממשיך בלחש ואינו ממשיך בקול רם יתכן שהוא משום שלפי הקבלה גם אם ימשיך את כל התפלה בקול רם אין זה האופן הראוי לתפילה לכתחילה, ולכן לא רצו להנהיג לומר הכל בקול רם, כדי שלא יעשו כך בקביעות במקום חזרת הש"ץ הרגילה, וידעו כשמקצרים מפסידים עיקר חשוב בתפלה.



## טו.

**נשיאת כפים בציבור שמתפללים תפלה אחת והחזן אומר תפילתו בלחש אחרי**

### קדושה

לפי מה שביארנו עד עתה על יסוד תשובת הרמב"ם כשהש"ץ מנמיך קולו ואומר בלחש את האמצעיות לא יכולים לשאת כפיהם כשיגביה קולו בברכת 'רצה', מפני שכשהגמרא דיברה על אופן שאפשר לעשות תפילה אחת לכתחילה היא דיברה רק באופן שמתפללים עם החזן כשהוא מתפלל בקול רם, והציבור מתפללים עמו בלחש שבזה הויא ממש תפילת הציבור כי מי שירצה יכול לצאת בתפילת החזן. אך בתפילה באופן הזה שמנמיך קולו אחרי ג' ראשונות אין השתתפות של הציבור בכל תפלת החזן, ואמנם זה נחשב **תפלת בציבור** כי יש כאן עשרה שמתפללים יחד, אבל זו אינה **תפלת הציבור**, שאף אחד לא יכול באופן כזה לצאת על ידי החזן, ורק תפילת הציבור היא ממש כקרבן שראוי לקיים בה נשיאת כפים.

ובאופן אחר אומר התקנה מעיקרה היתה לומר ברכת כהנים בחזרת הש"ץ שיש מעלות מיוחדות של צירוף הציבור ותפלה בשביל הציבור כמו קרבן, לכן איננו יכולים להחליט ללא כל ראייה שאפשר לומר גם באופן אחר שיש בו הבדל מהותי. כאשר מתפללים כולם עם החזן אין הבדל מהותי, כיון שעדיין אחד מתפלל בשביל כל הציבור, אבל כאשר החזן מנמיך את קולו אחרי הקדושה, יש כאן הבדל מהותי.

לכן נראה שיש להימנע מלומר ברכת כהנים במנין כזה. וכבר הבאתי מדברי הארץ צבי דנקט שכך משמע ממה שכתבו הפוסקים (אבודרהם, המנהיג, הטור והב"י) לא לומר ברכת כהנים בלחש גם כשמתפללים עם הציבור, כי אין ברכת כהנים אלא בעשרה, דמשמע שזה משום שאין שייכות גם לתפלת לחש של עשרה ולכן אין אומרים בה ברכת כהנים.



#### והעולה מכל האמור:

מהגמרא בסוטה משמע שנשיאת כפים נעשית אך ורק בשעת עבודה כמו שנשא אהרן כפיו אחרי העבודה. וכיון שחזרת הש"ץ היא תפלת הציבור דהויא כעבודה במקדש, משמע שכשארין עבודה בבית המקדש צריך תפלה של חזרת הש"ץ כתנאי הכרחי לנשיאת כפים.

אמנם נראה שכאשר הציבור מתפלל עם החזן שאומר תפלה אחת בקול רם, הוי כחזרת הש"ץ ויכולים לישא כפיהם, ואף כשאין אומרים עם הש"ץ מילה במילה, כי מהגמרא בראש השנה עולה שכשמתפללים עם החזן תיחשב כתפילה הנעשית יחד עם תפלת הציבור, אף על פי שתפלה כזו אינה תפלה שלמה בכל מעלותיה.

אבל אם החזן אינו אומר בקול רם אחרי קדושה נראה שאין אפשרות לישא כפים כיון שאין מי שיכול לצאת בתפילתו, ואין זו תפלת הציבור אף שהיא תפלה בציבור, ולכן אין היחיד אומר בתפלת לחש שלו כשהוא בתוך הציבור ברכת כהנים.

ומכלל הדברים למדנו על חשיבות חזרת הש"ץ גם בזמן הזה שהיא תפלת הציבור ולא רק תפלה בציבור, ועיקר הדמיון לקרבנות הוא בה. ויש בזה כדי לעורר להתאמץ לעשות את חזרת הש"ץ, ולא לסמוך על קולות של ממהרים לעבודה או ללימוד.

#### ונסכם עוד כמה מהדברים שהתחדשו והתבררו מתוך כלל המאמר:

א. כאשר הציבור מתפלל עם החזן שאומר את כל תפילתו בקול רם, הכהנים נושאים כפיהם אף כאשר הציבור אינו אומר את תפילתו מילה במילה עם החזן.

ב. כהן שנשא כפיו בתפילת שחרית חייב מדאורייתא לברך בתפילת מוסף.

המתפלל חלק מתפילתו עם הציבור או עם הש"ץ נחשב כמתפלל בציבור.

ג. שמיעת חזרת הש"ץ בימינו חשובה כמו בימי חז"ל, ונחשבת עיקר התפלה שהיא כהקרבת קרבן.

ד. מי שמתכוון לצאת בברכת החזן צריך לכרוע בברכת אבות ומודים ונחשב בכל ענין כאילו הוא מתפלל שמו"ע בעצמו.

ה. המאחר שבא להתפלל כשהציבור נמצאים בתפילה, יכול להתפלל בעזרה לפני שנכנס לבית הכנסת, ולא יצטרך להמתין לקדושה ולשאר דברים (על פי הרמב"ן והרשב"א וצרור החיים).

אם הוא נשאר בבית הכנסת ויכול לסיים תפילתו לפני קדושה יתפלל עמהם, ואם חושש שלא יוכל לסיים עד קדושה ימתין ויתחיל לאחר אמן דהאל הקדוש אעפ"י שכתוצאה מזה לא

יגיע עם החזן למודים ולקדיש, ואם ירצה יוכל להתחיל תפילתו מתחילה עם הציבור מילה במילה עד האל הקדוש, ואחר כך ישתדל להיות עם החזן בשומע תפלה ובמודים ולסיים לפני ברכת כהנים.

המאחר שבא לתפילה אחרי קדושה ואינו רוצה לצאת להתפלל בעזרה, ימתין ויתחיל להתפלל אחרי ענית אמן של שומע תפלה ויכרע בברכת מגן אברהם כאשר שליח ציבור אומר מודים, או שיתחיל תפילתו אחרי ענית מודים.

המאחר שאינו יכול להספיק לסיים תפילתו לפני שמיעת קדיש, כגון שבא אחרי מודים או בתפילת ערבית, יוכל להתחיל להתפלל עם הציבור אם יודע שישמע עכ"פ קדיש של סוף התפלה, ובמקרה שחושש שלא יספיק אם ימתין בתפלת לחש לשמוע קדיש שסמוך לתפלה, אינו חייב להמתין בתפלת הלחש לשמוע את הקדיש שאחרי התפלה. ואם חושש שלא ישמע קדיש באותה תפלה כלל יש לו להתפלל עם הציבור כשהוא בעזרה לפני שנכנס לבית הכנסת.

וכן אם בא לתפילת מנחה אחרי חזרת הש"צ ויודע שאם ימתין לקדיש יפסיד את תפילת ערבית עם הציבור, עדיף שיתפלל בעזרה ולא יפסיד תפילה בציבור כדי לשמוע קדיש.

ו. המתפלל ששומע קדיש בתוך תפילתו ורוצה להמשיך להתפלל על מנת שיוכל לסיים לפני קדיש בתרא וכך יוכל לענות איש"ר רשאי להמשיך בתפלה.

ז. מי ששומע חזרת הש"צ, ורואה שאין כל הציבור יכול לשומעה, יכל אחד מהשומעים לעמוד ולהתפלל בפני אלו שלא שומעים את החזרה.



הרב שמואל אריה ישמח\*  
ישיבת צדור המור והדר להדר חיפה

## קדימת פירות ארץ ישראל ופירות שביעית בהלכות ברכות

תוכן סעיפי המאמר: סעיף א – מבוא \* סעיף ב – סיכום הדעות בקצרה \* סעיף ג – הסברות לכאן ולכאן [1]. ראייה לשיטה הראשונה ודחיות לראיה 2. ראייה לשיטה השנייה ודחיות לראיה 3. סברא לשיטה השלישית ודחייתה 4. סברא וראיה לשיטה הרביעית ולשיטה החמישית, ודחיות להן 5. סברא נוספת לחיזוק השיטות הרביעית והחמישית ודחיותיה 6. סברא נוספת לחיזוק השיטה הרביעית ודחייתה [2] \* סעיף ד – הדעות השונות בענין [1]. שיטה ראשונה – אין קדימות לפרי מא"י 2. שיטה שנייה – קדימות מדין חביב רק לאדם שמחבב את פירות א"י 3. שיטה שלישית – קדימות לכל אדם מדין חביב 4. שיטה רביעית – קדימות רק כשהם שווים לגמרי 5. שיטה חמישית – קדימות יותר מז' המינים [2] \* סעיף ה – האם יש קדימה לפירות שביעית \* סעיף ו – סיכום השיטות \* סעיף ז – מסקנתי להלכה

### סעיף א – מבוא

פירות א"י זוכים לגדול באדמת ארץ הקודש, ובנוסף מתקיימות בהם המצוות התלויות בארץ. במאמר זה נדון האם יש לכך השלכה לגבי קדימה בהלכות ברכות, לדוגמה – אדם שיש לפניו כמה פירות, האם עליו להקדים ולברך 'העץ' דווקא על הפרי שגדל בא"י?

בסעיף ב' נסכם בקיצור רב את הדעות בענין. בסעיף ג' נביא את הראיות והסברות שיש לכאן ולכאן. בסעיף ד' נביא בהרחבה את השיטות בדבר, בסעיף ה' נדון האם יש קדימה לפירות שביעית, בסעיף ו' נסכם את הסעיפים הקודמים, ובסעיף ז' נציע את מסקנתנו כיצד יש לנהוג למעשה [מי שנחפו ומעוניין לדלג הישר אל המסקנות, מוזמן לדלג לסעיפים ו-ז].

הנידון כאן קשור לשאלה נוספת – האם יש קדושה לפירות א"י, והאם יש לקדושתם משמעות הלכתית? בסעיף ג' נזכיר בקצרה את הנושא, ובגליון הבא של ירחון האוצר (גליון פ"ו, שבת תשפ"ד) יפורסם בעז"ה מאמר ההמשך, בו נעסוק בהרחבה בנושא זה, ומתוך כך נדון שם גם בשאלה האם בברכה מעין שלש יש לגרוס או להשמיט את תיבות "לאכול מפריה" וכן "ונאכל מפריה".

בתוך מאמרינו נידונו בדרך אגב כמה עניינים חשובים נוספים, כמפורט בהערה כאן\*.

\* אשמח לקבל הערות והוספות בדוא"ל. אי"ה ניתן יהיה לקבל בדוא"ל את הגרסאות המשופרות של המאמר, לאור תיקונים שישלחו הקוראים.

א. הנושאים שנידונו בדרך אגב בתוך מאמר זה: האם דין שהושמט בשו"ע ובפוסקים יש מכך ראייה שהפוסקים לא נקטו כך (סעיף 11). האם יש דין 'חביב' לפרי שחביבותו היא מבחינה רוחנית (סעיף 2). הטעמים להקדמת פת ישראל ופת טהורה (סעיף 2). פירות כל סדרי קדימת המעלות בדיני קדימה של הברכות, כגון שלם, נקי, גדול וכו' (סעיף 2). מהו



לשם הבנת המאמר נקדים וניתן רקע על דיני הקדימה בברכות:

כאשר מברכים על מאכלים שברכתם שווה יש להקדים ולברך על המאכל החשוב יותר, לפי הסדר הבא: ז' המינים, שלם, חביב, נקי, גדול [וסימנך: זשחנ"ג]. כל הקודם ברשימה זו קודם לברכה. [הקדימה נוגעת רק לפרי שעליו מברכים, אולם אחרי שכבר בירכו על הפרי הראשון ואכלו ממנו מעט, מעתה אין סדר לאכילת שאר הפירות].

לדוגמא: אדם העומד לברך 'העץ', ולפניו מונחים כמה פירות, עליו לברך על הפרי שהוא מז' המינים [ואם יש כמה – יברך על הפרי שקרוב יותר לתיבת "ארץ"], ואם כל הפירות אינם מז' המינים – יברך על הפרי השלם, ואם יש כמה פירות שלמים [או שכל הפירות חצויים] – יברך על הפרי שחביב עליו. אם הפירות שווים בחביבותם – יברך על הפרי ה'נקי' [-יפה וטרי] יותר, ואם הפירות שווים באיכותם – יברך על הפרי הגדול יותר.<sup>1</sup>

השאלה בה נעסוק היא: האם יש משמעות בדיני הקדימה לכך שאחד הפירות גדל בא"י.



### סעיף ב – סיכום הדעות בקצרה

כפי שנראה בהמשך (בסעיף ד), יש חמש שיטות בנידון דידן, וכאן נסכם אותן בקצרה.

**השיטה הראשונה** נוקטת שאין שום קדימה לפירות א"י (הגר"א וייס ועוד).

**השיטה השנייה** סוברת כדעה הראשונה שאין לפירות א"י קדימה מצד מעלתם, אלא שהיא מוסיפה שאם אדם מסוים מחבב את הפרי מפני שהוא מא"י, אז יש לפרי קדימות של 'חביב' (הגר"ח זוננפלד ועוד).

**השיטה השלישית** סוברת שאף שאין לפירות א"י קדימה מצד מעלתם, מ"מ כל אדם [דהיינו אפילו מי שאינו רגיל לחבבם] צריך להקדימם מפני שיש דין קדימה לפרי ה'חביב' (כך נראה מדברי כה"ח).

**השיטה הרביעית** סוברת שיש דין קדימה לפירות שגדלו בא"י, מפני מעלתם, והיא האחרונה בסדר הקדימות, דהיינו אחר מעלת 'גדול' (היש"א ברכה ועוד).

השבח המיוחד הקיים בשבעת המינים (סעיף ג). בירור דברי הב"ח שנקט שיש קדושה בפירות א"י, האם יש לדבריו נפק"מ להלכה, ומי הם שחלקו על דעתו (סעיף ג). הנושאים בהם נזכר הכלל "כיון שנעשתה בו מצוה אחת תיעשה בו מצוה אחרת", ומהם גדריו כלל זה (סעיף ה). האם יש קדימה לאתרוג מא"י על פני אתרוג יפה שגדל בחו"ל, ומה הטעמים שניתנו להקדמת אתרוג מא"י (סעיף ד). הנושאים שנידונו בדרך אגב בתוך המאמר הבא: שבח פירות א"י מבחינה גשמית (סעיף א), מעלות רוחניות שיש בא"י (סעיף ב), אימתי נוקטים ש"כח הפועל הנפעל" והאם אוסרים להשתמש במנגינה שחבורה ע"י אפיקורס או בספר רפואה שחובר על ידי גוי רשע וכדו' (סעיף א), האם יש שבח גשמי או רוחני לפירות א"י, לירקות, למים, לבהמות, לעפר, ולאוויר שבה (סעיף א).

ב). קדימת מין שבעה על חביב מובאת בשו"ע ריא, א (וכ"כ משנ"ב יג, בא"ח מטות ב, וחזו"ע ברכות עמ' עד"ר). קדימת שלם מחביב מובאת במשנ"ב ס"ד. מעלת 'נקי' ואחריו 'גדול' מובאת לגבי מיני מזונות (בשו"ע קסח, ב, וכן קסח, ד, ובמשנ"ב ס"ו וכן ס"ק טו), וכתבו רבים שגם בשאר המאכלים יש מעלת 'נקי' ו'גדול', הובאו דבריהם להלן סעיף ז אות ד בהערה [פירוט כל סדרי העדיפויות השונות לגבי קדימה בברכות מובא להלן סעיף ג בהערה].

**השיטה החמישית** סוברת שיש דין קדימה לפירות שגדלו בא"י, מפני מעלתם, והיא הראשונה בסדר הקדימויות, דהיינו שהיא קודמת אף למעלת ז' המינים (הרמ"ח לנדא מצ'נוב ועוד).



## סעיף ג - הסברות לכאן ולכאן

בסעיף זה נדון בראיות ובסברות שיש לכל אחת מהשיטות.

נציין (בתוך סוגריים כאלו) את שמות החכמים שהזכירו כל סברא, או שדחו את אותה הסברא (בד"כ נסתפק בציון מקצתם. דברי הפוסקים הללו יובאו בסעיף ד).

### 1. ראייה לשיטה הראשונה ודחיות לראיה

ראייה לשיטה הראשונה: דיני קדימה בברכות נזכרים בפירוט בגמ' בראשונים ובאחרונים, אך למרות זאת לא מצאנו מעולם מי שהציע שיש איזו קדימות לפרי שגדל בא"י, עד לבעל היש"א ברכה, שחי לפני כמאה ושלשים שנה. מכאן ראייה חזקה מאוד לטובת השיטה הראשונה הנוקטת שאין שום דין קדימה לפרי מא"י (שו"ר שכ"כ הגר"ח זוננפלד, וכע"ז כתב הגר"א וייס).

ג). אין מכאן ראייה כנגד השיטה השניה [גם כלפי השיטה השלישית אין מכאן כל כך ראייה, שהרי אפשר לדחוק ולומר שלא היה כ"כ צורך להזכיר שפרי מא"י קודם, מפני שקדימתו היא מדין 'חביב' והפוסקים כבר הזכירו שיש קדימות לפרי שהוא חביב. זה כמובן דחוק, שהרי יש בזה חידוש גדול לומר שפרי מא"י נחשב 'חביב' על כולם]. אזכיר ענין שבו נזכרה סברא דומה: בגמ' ברכות לט ע"א נחלקו האם דבר שמוזין קודם לחביב, ובגמ' אין בזה הכרעה, ולמעשה לדעת קצות השלחן (סי' נד סק"ו) נפסק שחביב עדיף (וכנראה סברתו שמכיון שדין 'חביב' נזכר בפוסקים, והם לא מזכירים מה הדין בדבר שמוזין, מוכח מזה שהכריעו שחביב עדיף אף לעומת מוזין), ולדעת הגר"נ קרליץ (חוט שני ברכות עמ' ריג) יקדים מה שירצה, והסביר שהפוסקים השמיטו דין זה משום שהדבר לא הוכרע ולכן מה שירצה יקדים. בשני מאכלים השווים בחביבותם ואחד מהם מוזין, בזה קצות השלחן נטה לומר שיקדים את המוזין, וכן הכריע הגר"נ קרליץ, שהוסיף והסביר שאין ראייה מכך שהפוסקים לא הביאו זאת, כיון שיש דין כללי שכל מעלה שיש למאכל גורמת לקדימת אותו מאכל. ולכן אין צורך לפוסקים להתייחס לכל מעלה ומעלה, ורק במקרה בו אותה מעלה גורמת למאכל לקדום ל'חביב' בזה הפוסקים צריכים להשמיטנו. נעיר למה שהבאנו במאמרנו אודות דיני הקדימה בפירות ט"ו בשבט ובליל ראש השנה (לא פורסם עדיין), שם הבאנו שלדעת הלב אברהם (לרב אברהם וינפלד, סי' ל) פרי חדש שמברכים עליו שהחיינו קודם לפרי ממין שבעה (והגר"ע יוסף, בחזו"ע ברכות עמ' רעה, פסק כמותו, מבלי להביא את הדעות החולקות עליו), ולעומתו רבים כתבו שמין שבעה קודם לפרי חדש (שרגא המאיר, שבט הלוי, אבני ישפה, הרב מולקנדוב, רבבות אפרים, הרב יעקב שכנוי, הרב משה צדקה, הגר"ע יוסף בשיעורו, הרב יעקב יוסף, בר אלמוגים, וכן הביאו בשם הגר"נ קרליץ). הרי לנו שהלב אברהם חידש שפרי חדש קודם למין שבעה, אע"פ שהדבר אינו מוזכר בפוסקים, ולמרות שכנראה זו היתה מציאות מצויה. לעומתו, הרב צדקה סבר שלא יתכן לומר שפרי חדש קודם למין שבעה, שהרי "כלל גדול בדינו, שכל דבר שמצוי ואינו בחוק מהמציאות, ואופן זה היה שייך גם בזמן הגמרא וקדמונינו הראשונים והאחרונים, ועם כל זה לא כתבו דעתם בזה, על כרחך דסבירא להו דיש לנהוג בזה כפי עיקר הדין", וכמו שכתב כע"ז בבית יוסף או"ח ס"ו רצו "דאם כן לא לישמש תנא או אמורא להזכירו בכלל הדברים" וכו' עיי"ש, וכע"ז כתב בברכ"י רטז סק"א, עד כאן דברי הרב צדקה (הובאו בספר ברכת שמואל לרב שמואל זכאי, סי' ריא, א, עמ' רצה). ראה גם להלן סעיף ה בדברי הגר"ד ליאור והרב טויל.

דחיה אפשרית: האוחזים בשיטה הרביעית והחמישית סברו בהכרח שאין ראייה מהנ"ל. מדוע לדעתם אין מכאן ראייה? ידידי, רבי אבישלום לוי הי"ו, הציע לתרץ שאולי לא היה מצוי באותם ימים מצב בו אדם ניצב באותו הרגע מול פרי מהארץ ופרי מחו"ל, שהרי המסחר לא היה מפותח, יהודי א"י לא עסקו בחקלאות, ולא היתה יכולת לשמר אוכל לזמן ממושך בו יוכלו להעביר את האוכל למרחקים. גם כאשר היתה יכולת להביא פרי מא"י לחו"ל, לאחר טרחה מרובה, הרי שמחירו היה בהתאם, ולא היה מי שיקנה את הפרי במחיר גבוה כ"כ [אלא במקרים נדירים, או כשמדובר היה באתרוג המיועד עבור קהילה שלמה]. גם אם נניח שבעיות רעב התאמצו והביאו אוכל ממרחק, הרי אז לא עמד בפניהם האוכל המקומי. לכן, מצב בו אדם עומד באותו רגע מול פרי מא"י ופרי מחו"ל היה מצב נדיר, ומשום כך הפוסקים לא הזכירו דין קדימה לפרי מא"י.

אולם, הראייה שהבאנו היא חזקה, ולעומתה הדחיה הנ"ל חלשה, שהרי זו השערה בלבד לומר שזה הטעם לשתיקת הפוסקים. בנוסף, לא ברור האם אכן כך היתה המציאות, ואף מצאנו בפוסקים הקדמונים כמה דיונים בענין פירות שיצאו מא"י לחו"ל ולהיפך [כמובא בהערה כאן].

(ד). להלן (סוף סעיף ד) הובאה תשובת הרמ"מ לנדא מצ'כנוב (שבעל הנפש חיה הסכים למסקנותיה, ואולי גם לכל המו"מ שבתשובה) שנקט כשיטה החמישית. הרמ"מ הביא בתחילת תשובתו את הראייה הנ"ל דלא אשכחן בשום דוכתא בשו"ע לענין ברכה שפירות א"י יהיו מוקדמים לברכה מפירות חו"ל מטעם חשיבותם... בהמשך תשובתו חוזר בו הרמ"מ ומסיק שיש קדימה לפרי מא"י, אלא שאינו מסביר מדוע הדבר לא נזכר בשו"ע.

(ה). הצעה דומה הבאנו במקום אחר (בספרנו כת"י 'אשי ישראל ט"ו בשבט'), בענין אכילת פירות בט"ו בשבט. מנהג אכילת פירות בט"ו בשבט נזכר לראשונה לפני כ-450 שנים ויותר, במחזור מעגלי צדק ובספר תיקון יששכר, ואח"כ במקורות רבים נוספים (כנה"ג, מג"א, מקור חיים, א"ר, פר"ח, שבט מוסר, ועוד). למרות זאת, רק לפני כ-70 שנים נזכר שהמנהג הוא לאכול דווקא מפירות א"י (דברי שלמה להר"ש מטשורקוב, ט"ו בשבט תשי"ד, עמ' קכג, ואחר בדיקה קצרה לא מצאתי לעת עתה מקור קדום יותר שהזכיר זאת). ניתן להסביר שהמקורות הקדומים לא המליצו לאכול דווקא מפירות א"י משום שבימיהם לא היה הדבר רלוונטי [ניתן כמובן להסביר אחרת, שחיבת הארץ שהלכה ונתחזקה בדורות האחרונים הביאה את הדורות האחרונים להדר ולחפש דווקא פירות מא"י]. יש להקשות קצת על הצעה זו, שהרי ר' צדוק הכהן מלובלין (פרי צדיק שמות, ט"ו בשבט אות ג) כתב שאף בחו"ל אוכלים פירות בט"ו בשבט "ואם הם אוכלים מפירות א"י דוקא - היה מקום (=היה בזה הגיון), אבל המנהג לאכול פירות חו"ל" (ולכן המנהג תמוה, ובהמשך דבריו תיירץ ר' צדוק מה הטעם למנהג). מדבריו אלו נראה שבימיו ניתן היה להשיג בחו"ל מפירות א"י, ובכל זאת לא נהגו בכך (בספרי פרי צדיק נרשמו דברי ר' צדוק שנאמרו כשכיהן כאדמו"ר, בין השנים תרמ"ח-תר"ס).

(ו). במשנה חלה ב, א, דנו בדין פירות א"י שיצאו לחו"ל ולהיפך, והדברים נפסקו ברמב"ם (תרומות א, כב) ובשו"ע (יו"ד שלא, יב). עוד מצאנו שהרשב"א (ברכות מד, ע"א) והר"י יונה (שם) דנו בדין של מי שאוכל בחו"ל מפירות א"י האם יאמר 'ועל פירותיה' או 'ועל הפירות', והובא בשו"ע או"ח רח, י (ומובא בר' יונה שם ש"וכן עשה מעשה רבנו" והרי שר' יונה לא רק דן בדברי הגמ', אלא היה זה הלכה למעשה בימיו). הראשל"צ הג"ר ניסים חיים משה מזרחי הוציא בשנת תק"ב את ספרו אדמת קדש, ושם בח"א סי' גהוא דן בשאלה מעשית בענין זה, בענין צימוקים מחו"ל שהובאו לא"י ועשו מהם יין, והביא שם עוד חכמים שדנו בזה, ומשמע שמדובר היה בשאלה מעשית בימיו, והראשל"צ הג"ר מיוחס בכך שמואל כתב בספרו פרי האדמה ח"א על הל' ברכות סוף פרק שמיני, שנדפס בחייו בשנת תק"כ, מה "המנהג" בנידון זה, ומזה משמע שמדובר היה בשאלה מעשית בימיו. הוסיפו לי שבשו"ע (חו"מ רלא, כו) נפסק שאין להוציא מאכלים שיש בהם חיי נפש מא"י לחו"ל, ושבגמ' סנהדרין (יב, ע"א) יש מחלוקת האם מותר להביא ירק מחו"ל לא"י. עוד ראיתי בספר עמק המלך (הקדמה שלישיית, פרק ח, נדפס בשנת ה'ת"ח ע"י המחבר המקובל רבי נפתלי בכרך) שהביא מעשה כיצד "בחודש חשון שנת שצ"ב... באו לעכו ע"ה בירניות גדולות מארץ אטליה שהיה בארצם רעב גדול ומלחמות גדולות, והתחילו לקנות כל מיני תבואה ובימי קטניות ושמן זית ושמן שומשמן ואורז..." [עוד הראוני שבחידושי הגר"א

דחיה אפשרית נוספת: היה ברור לפוסקים שכל יהודי מחבב את פירות א"י, וממילא הם בגדר 'חביב' עבורו, והרי לפי הרמב"ם 'חביב' קודם לכל שאר המעלות, ולכן לא היו הפוסקים צריכים לכתוב שיש מעלה לפירות א"י.

דחיה זו דחוקה מאוד: ראשית, הרי השו"ע ורוב האחרונים פסקו ששבעת המינים וגם 'שלם' קודמים ל'חביב' (הבאנו מקורות לזה להלן סעיף ז אות ג). בנוסף, להלן (בסעיף 3) נעיר ש'חביב' תלוי בהעדפותיו האישיות של כל אדם, ולצערנו יש יהודים שיחבבו את הפרי האהוב בדר"כ עליהם, גם כאשר הוא גדל בחו"ל, יותר מאשר פרי אחר שגדל בא"י.



## 2. ראייה לשיטה השניה ודחיות לראיה

**ראיה לשיטה השניה:** הסברא הפשוטה נותנת שאדם שמחבב את פירות א"י יהיה לפירות אלו גדר 'חביב' אצל אותו אדם, כדעת השיטה השניה.

**דחיה אפשרית:** יש מי שטען שחביבות רוחנית אין מתחשבין בה (הרב יהודה עמיחי, וקצת משמע כך מדברי הגר"א וייס, ולהלן נביא שכ"כ הגר"א גנחובסקי).

אולם לענ"ד טענה זו מחודשת, ולא מצאתי לה ראייה. ומצאתי כעת שכפי הנראה הגרי"ש אלישיב סבר שיש דין 'חביב' בדבר שחביבותו נובעת ממעלתו הרוחנית [שהרי מובא בשמו שאדם שקיבל פרי מה'שיריים" של האדמו"ר שלו, ולכן אותו פרי חביב עליו ביותר, יש בזה דין 'חביב']. ומצאתי ראייה לזה גם מדברי הרב פנחס הלוי אב"ד ברודשין המובאים בהערה כאן, וראה בהערה כאן לדעות חולקות'. עוד יש להעיר לענ"ד שמצאנו בהלכות קדימה בברכות

גוטמאכר למשנה (מעשרות א, ג) כתב "ואני הגעתי (=קיבלתי) מירושלים שני רימונים שלא באו לגידולם, והם נלקחו מן האילן בתוך כסליו...". הגר"א גוטמאכר נולד בסוף שנת ה'תקנ"ו ונלב"ע בתחילת שנת ה'תרל"ה, ולפיכך מסתבר בעיני שפירושו למשניות נכתב כשישים שנה לכל היותר לפני שנת ה'תרנ"ב בה הדפיס היש"א ברכה את ספרו מעשה אי"ש]. עוד אעיר שמצאנו כבר בזמן האמוראים שהיו אנשים שנפטרו בחו"ל והובאו לקבורה בא"י (כתובות קיא, ע"א; ירושלמי כלאים פ"ט, ה"ד; ילק"ש ירמיהו כ; זוהר ויקרא, דף עב, ע"ב; שם ויחי, דף רכו, ע"א), ומכאן ראייה שבאותם ימים ידעו כיצד להעביר מתים למרחק גדול מבלי שבשרם ירקיב (אא"כ נאמר שרק עצמות המתים הובאו). ואם כן מסתבר קצת שידעו להביא גם פירות מבלי שירקיבו (אולם, ניתן בקלות לחלק בין חניטת מתים לבין שימור פירות).

ז. בחישוקי חמד (לרב זילברשטיין, על ברכות דף לט, ע"א) כתב בשם חמיו הגרי"ש אלישיב שיש דין 'חביב' לשיריים שאדם קיבל מהאדמו"ר שלו (וראיתי שכ"כ מדעת עצמם הרב יוסף הברפלד שליט"א בשו"ת וליוסף אמר, סימן נ אות ג, וכן הרב רחמים שעיו ב'גם אני אודך תשובות הרב רחמים שעיו' ח"א סי' נח, אות ג), ועל פי זה כתב שם הרב זילברשטיין שחלה שאפתה נערה שהביאה משיחית נחשבת חביבה עבור אביה, וחלה זו אף קודמת לחלה אחרת שהיא חביבה עליו מצד טעמה ומתיקותה. עוד מצאתי שהרב פנחס הלוי איש הורוויץ (אב"ד ברודשין, הובאו דבריו בקונטרס 'פרי עץ הדר' – קובץ מכתבים' שנדפס ע"י שלמה מרכוס בקראקוב תר"ס. על דמותו ראה באנציקלופדיה לחכמי גליציה ח"ב עמ' 315. היה בנו של הרב שאול אב"ד טיסמניץ, שהיה בנו של ר' משולם יששכר אב"ד טניסלוב בעל שו"ת בר ליואי) הביא כמה טעמים להעדיף את אתרוגי א"י (מצד 'או קנה מיד עמיתך', ומעוד טעמים), וכתב שמי שלבו נוקפו מפני שאתרוגי קורפו נאים יותר בעיניו, מ"מ לא יחשוש לזה, שהרי לשיטת הרמב"ם חביב קודם לכל לענין ברכות, ואם כן אתרוגי א"י הרי הם חביבים, והביא ש'חביב' קודם ל'הדר' (ובספר בית נאמן לרב אברהם אלברג, סי' יג קונטרס עץ פרי, ס"ק עה, דחה את הראיות שהביא הרב פנחס הלוי לכך שחביב קודם למהודר, אך מ"מ לא התווכח על עצם ההנחה שיש לזה דין מהודר).

שפת טהורה נקיה קודמת לפת טמאה נקיה, ואם הפת הטמאה נקיה והטהורה איננה נקיה – יקדים איזה שירצה, ולפי"ז כתבו הפוסקים שפת ישראל נקיה קודמת לפת נקיה שאפה נכרי במאפיה שלו, ואם פת הנכרי היא נקיה ופת ישראל איננה נקיה – יקדים איזה שירצה (שו"ע קסח, ה, ועוד). הרי לנו שיש קדימות לפת טהורה ולפת יהודי, אע"פ שהמעלה שיש בהם היא מעלה רוחנית. לענ"ד מדברי הפוסקים לא ברור כ"כ האם מעלת פת ישראל היא מפני שזה נותן לפת גדר של 'חביב' [ואז יהיה מזה ראייה כנגד דברי הרב עמיחי], או משום שיש בזה גדר בפני עצמו [ולפי"ז יתכן שאין מכאן ראייה לנידון דידן, שהרי יתכן שדוקא בשני אלו יש מעלה,

האדמו"ר מפילץ כתב (בספרו שפתי צדיק, פ' וירא, יד) שסבו בעל חידושי הרי"ם הקפיד תמיד לברך על פת שלימה, אולם בסעודת מלווה מלכה היה מברך על פרוסה שנשארה משבת. וכתב האדמו"ר מפילץ "תמהתי על זה, ראיתי באיזה ספר לעשות כן כי שיריים משבת קדש חביבים יותר, כמו שירי מצווה". ולכאורה מכאן ראייה שנקט שיש דין 'חביב' גם בדבר החביב מצד מצווה וכדו', אמנם לא זכיתי להבין את דבריו, שהרי אע"פ שהפרוסה היא חביבה, מ"מ הרי 'שלם' קודם ל'חביב', כמבואר בשו"ע קסח, א, ומשנ"ב ריא סק"ד, וצ"ע. אעיר שהאדמו"ר הפני מנחם ביאר באופן אחר את הנהגת זקנו בעל חידושי הרי"ם, ודבריו יובאו להלן סעיף ג 5 בהערה). כך עולה גם מדברי הרב ישראל טייב שליט"א, שהרי הוא כותב (תשובות ישראל ח"ב סי' יא) שכהן האוכל תרומה בטהרה יקדים לברך עליה, שהרי יש מצוה לאכול תרומה וממילא יש לתרומה דין 'חביב'. הרב שמעון גוטמן (אוצר ט"ו בשבט, פי"ד, יא, הערה תשי) הביא את דברי הגרי"ש אלישיב, והוסיף שהרמ"ע מפאנו כתב (מאמר שבתות ה' פרק ו) שלעתיד לבא יברך המשיח על השקדים שפרחו במטה אהרן וצמחו מאוויר גן עדן המנשב בקדש הקדשים, לפי שהם חביבים לו למשיח, ויפטור בזה כל שאר מיני הפירות. להלן סעיף 5 הבאנו כמה חכמים שסוברים שיש מעלת 'חביב' לפרי שביעית (הגר"ד פוברסקי, הגר"ש דבליצקי, הרב משה חליוה, הרב שמעון גוטמן, הרב רחמים שעיו).

לעומת כל החכמים הנ"ל, יש שנקטו שאין דין חביב בדבר שחביבותו היא רוחנית: הגר"א גניחובסקי כתב (בני ראם, מא, ו = סי' ו' אות ו' עמ' תרנט בקונטרסו הנדפס בספר בירורי ברכות של ישיבת מיר) שאין דין 'חביב' ב"שיריים" שקיבל מרבו הצדיק או בדבר שחביב עליו משום שאפו אותו בתוך ביתו וכדו', שהרי "אין זה בגוף הדבר" (והובאו דבריו בספר מאיר עוז לרב מאיר ערבה, סי' ריא, א, עמ' 568, ובסי' קסח, ד, עמ' 520, ובסי' קמז, א. והרב ערבה הוסיף שבעל שו"ת כנף רננה, הרב נתן נטע סג"ל לאנדא, ראב"ד אושפיץ, תלמיד מובהק של הדברי חיים מצאנז, כתב בספרו כמו השחר אות פ, ס"ק ה, שדין 'חביב' "היינו חביב דהנאה ולא חביב דמצוה", ולכן אין בפורים חביבות ליין אע"פ שהוא "יום משתה". ועוד העיר במאיר עוז שבאזה"ח שמות כה, ז, כתב שאבני המילואים נזכרו אחרונים בנדבת המשכן משום שפחות טרחו בהם, ועי"ש עוד במאיר עוז. ועי"ש שדין האם דבר שמסר את נפשו עליו עדיף מחפץ מהודר יותר, וראה בזה גם בחישובי חמד ברכות מא, ע"א. ויש לענ"ד להעיר שנראה מהלשון הנ"ל שהרב גניחובסקי לא שלל חביבות רוחנית כאשר היא "בגוף הדבר", ואם כן ייתכן שלדעתו יש מעלת חביב לפרי מא"י). הרב אברהם זנגר (הו"ד בספר בירורי ברכות של ישיבת מיר, דיני קדימה בברכות סימן ו עמ' ה) כתב שהדיון האם יש 'חביב' לאוכל שחסיד קיבל מהאדמו"ר שלו, תלוי במה שנחלקו הפוסקים האם דין 'חביב' הוא מה שחביב עליו כעת או מה שחביב עליו בדרך כלל, עכ"ד (ועל דבריו העיר הרב שמחה לונדינסקי בספרו סוכת חיים כיצד מברכים ה'תשפ"ד עמ' תרצא, שנראה שגם לפי הדעה שנוקטת שהולכים לפי החביב כעת, מ"מ ייתכן שפרי שחסיד קיבל מרבו אינו נחשב חביב, שהרי הפרי חביב עליו מחמת סיבה צדדית). ולפי דבריו יוצא לענ"ד שמכיוון שנפסק להלכה כדעה שהולכים לפי מה שחביב עליו בדרכו, הרי שמה שקיבל מרבו אינו נחשב חביב. אעיר שלכאורה ניתן להביא ראייה לדבר: בסי' קסח עוסק השו"ע בדיני קדימה בפת, ונושאי הכלים דנו בכל מיני פריים בדבר, כפי שיבואר באריכות ובפירוט בהערה הבאה, ולמרות זאת דין קדימת 'חביב' כלל לא נזכר שם, אלא רק בסי' ריא, העוסק בדיני קדימה בפירות. לדברי הרב גניחובסקי תופעה זו מובנת: בלחם אין 'חביב', שהרי טעם הלחמים השונים זהה למדי, ומכיון שלא מתחשבים בחביבות סובייקטיבית, לכן אין דין 'חביב' בלחם. לדעת הרב אלישיב נראה לתרץ שמכיון שהחביבות בלחם היא בהכרח חביבות סובייקטיבית, לכן הפוסקים בסי' קסח לא עסקו בזה, שהרי זהו דבר שאינו מצוי.

משום שיש אנשים שמקפידים להימנע מאכילת פת טמאה ופת פלטר נכרי]. ובהערה כאן הארכנו בענין זה, ובתוך כך גם סיכמנו בפירוט את דיני הקדימה בברכות".



### 3. סברא לשיטה השלישית ודחייתה

**סברא לשיטה השלישית:** לפי השיטה השלישית כל אדם יחשיב את פירות א"י כ'חביב'. כנראה הסברא בזה היא שמחמת מעלתם, כל יהודי מחבב אותם.

ח. בהמשך הערה זו ננסה להביא ראיות האם קדימת פת ישראל ופת טהורה נובעת ממעלת 'חביב', אולם לפני כן אקדים שתי הערות. האחת - אם נאמר שקדימת פת טהורה היא בגלל גדר 'חביב', הרי אז יש לשים לב לכך שקדימת פת טהורה לא נאמרה דווקא לאנשים שמחבבים יותר את הפת בגלל טהרתה, אלא הדבר נאמר כהלכה כללית לכל אדם. ואם כן יש מכאן לכאורה ראיה לכך שמעלה רוחנית נותנת לפרי גדר חביב כלפי כל בני האדם, והרי זה חיוק לשיטה השלישית [שתובא מיד בהמשך המאמר כאן, לפיה יש דין 'חביב' לפירות א"י גם לאדם שאינו מעדיף אותם על פירות חו"ל]. אולם, ניתן לדחות ולחלק: בפת טהורה ופת טמאה הרי שני הלחמים שווים בדר"כ בטעמם, ולכן אין סיבה לאדם לא לחבב יותר את הפת הטהורה, ולכן לא חילקו בזה להלכה בין אדם לאדם. לעומת זאת, בפירות הרי לכל פרי יש טעם אחר, כגון לתפוז מול תפוח, ולכן העובדה שאחד מהפירות גדל בא"י אינה בהכרח הופכת אותו לחביב, שהרי יש אנשים שכ"כ אוהבים תפוח עד שהם יעדיפו אותו על התפוז, אע"פ שהתפוז גדל בא"י. ההערה השניה - שיירים מאדמו"ר יש צד לומר שהם דומים לפת טהורה, כי יש צד לומר שיש בפרי מהאדמו"ר קדושה. אולם אם נאמר שחביבות השיירים אצל החסידים אינה מפני שיש קדושה בפרי, אלא רק בגלל אהבת האדמו"ר וכדו', ממילא דומים השיירים לפרי שגדל לאדם בגינה שלו, בה הוא השקיע הרבה וכו' ויש לו חביבות מפירותיה. וזה אינו דומה לגמרי לפת טהורה, שהרי בפת טהורה החביבות היא בפת עצמה, משא"כ פרי מהגינה, שבזה החביבות אינה בתוך הפרי. כעת נעבור לנסות להביא ראיות כדי להוכיח האם קדימות פת טהורה ופת ישראל הם מדין חביב [ראיתי בספר אוצר ט"ו בשבט (לרב שמעון גוטמן, פ"ד, יא, הערה תשי) שהביא את דין קדימת פת טהורה ופת ישראל הנ"ל, וזוהו הוכיח שפירות שביעית יש להם גדר 'חביב' לקדימה בברכות. אולם לענ"ד יש לדון האם קדימת פת טהורה היא בגלל גדר 'חביב'].

כאמור, מצאנו בהלכות קדימה בברכות שפת טהורה קודמת לפת טמאה, ואם הפת הטמאה נקיה והטהורה איננה נקיה - יקדים איזה שירצה (טור או"ח קסח, ע"פ ירושלמי ברכות פ"ו, סוף ה"א). מכך למדו הפוסקים למקרה דומה (ויש מהראשונים שנקטו שלזה ממש כוונת הירושלמי), שפת ישראל קודמת לפת שאפה נכרי במאפיה שלו, ואם פת הנכרי היא נקיה ופת הישראל איננה נקיה - יקדים איזה שירצה (תוס' ברכות לט, ע"ב, ד"ה אבל, ועוד ראשונים, וכן נפסק בשו"ע קסח, ה, ובמשנ"ב ס"ק יז, ועוד). הרי לנו שיש קדימות לפת טהורה ולפת יהודי, אע"פ שהמעלה שיש בהם היא מעלה רוחנית. אמנם, כפי שהערנו, יש לדון האם קדימת הפת הטהורה היא מדין 'חביב', או שמא זהו דין בפני עצמו [ואם כן, אין הכרח שנוכל ללמוד מזה שיש קדימות גם לדברים אחרים שמעלתם היא רוחנית]? ננסה כעת להביא הוכחות לכך. הוכחה ראשונה - מלשון התוס' הנ"ל משמע לענ"ד שמעלתה של פת 'נקיה' היא משום שיש לה גדר של 'חביב' (ולשון זו הובאה גם באגור סי' ש' ובמרדכי סי' קכט ובספר הפרדס שער עשירי בשם רבנו שמואל מאוירא, וכן ביתר אריכות בשל"ה שער האותיות קדושה, ברכות הנהנין, כלל א, מהד' עוז והדר ח"א עמ' תא, וכך קצת משמע בשו"ת תרוה"ד סי' לב, ובב"י קסח, ה, בשם תרוה"ד, וכן משמע מדברי הב"י קסח, ד, ד"ה 'מ"ש רבנו פת נקיה' וד"ה 'נראה שאם', וכמדומה לי שכך עולה גם מכד הקמח לר' בחיי ערך ברכה, מהד' מה"ק עמ' פא "ופת של פלטר... מברך על הערב לו", אך ראה להלן אות 'במה שהבאנו בהסבר דברי המג"א קסח סק"ו). לפי"ז, מכיון שפת טהורה שווה למעלת פת נקיה [ולכן "איזה שירצה יקדים"], הרי יוצא מזה שפת טהורה מעלתה היא מצד 'חביב'. אולם, יש לדחות, שיתכן שמעלת 'טהורה' אינה מדין 'חביב', אלא שמ"מ היא שווה לענין קדימות למעלת 'חביב' (דהיינו לנקי). הוכחה שניה:הבאנו לעיל שבפת נקיה לעומת פת טהורה/ישראל - יקדים "איזה שירצה", והאחרונים ביארו שהכוונה היא שיקדים את החביב עליו יותר (מאמר מרדכי ס"ק יא, ונהר שלום לר"ש ווינטורה סק"ג, והגהות שיורי לקט לר"א

**דחיה:** [דברינו כאן אמורים בנוסף למה שדנו לעיל סעיף 2 האם בכלל יש מעלת 'חביב' בגלל מעלה רוחנית]. לא זכיתי להבין את השיטה הזו, שהרי במציאות יש לצערנו בני אדם רבים שיחבבו ויחשיבו יותר את הפרי מחו"ל [מכל מיני סיבות, כגון טעמו, מרקמו, נדירותו], ולפיכך לא ניתן לומר ש"בטלה דעתם אצל כל אדם" (ראה בזה לעיל ג2 בהערה באות י). אלו שמעדיפים את פירות א"י קדוש יאמר להם, אך אין זו הנהגה מחייבת לכל, והפוסקים לא קבעו להלכה קדימות לכולם ע"פ מידת חסידות זו.

אשכנזי בעל הסדרי טהרה, שכתבו כן ע"פ כמה מקורות, הו"ד בהלכה ברורה, וראה חמד משה סק"ב). לפי"ז יוצא שנקי/טהור אינו מדין חביב. אולם, יש לדחות ולומר שנקי/טהור הוא אכן מדין 'חביב', אלא שבתוך 'חביב' יש כמה דרכים כדי לבדוק מהו נחשב החביב ביותר. כשהפת היא טהורה או נקיה הרי היא החביבה על האדם, ובמקרה כזה לא מתחשבים בהעדפה האישית של האדם, שהרי בטלה דעתו אצל כל אדם (ע"פ ב"י סי' קסח, ד, ד"ה 'ונראה שאם'). רק כאשר המעלות שוות בחשיבותן, אז חוזרים ומתחשבים גם בעדיפות האישית (דהיינו במעלת 'חביב' הרגילה). הוכחה שלישית: מצאתי בכד הקמח (לר' בחיי, ערך ברכה, מהד' מה"ק עמ' פא) שכתב שכשיש בפני האדם פת ישראל ופת נקיה וחביבה יש שצידדו לברך על ה"פת שהורמה ממנה חלה", ושמא כוונתו לומר שמעלתה של פת ישראל היא מפני שנעשתה בה מצוה אחת של 'חלה', ולכן תיעשה בה מצוה אחרת של ברכת 'המוציא' (על גודי כלל זה הרחבתי הרבה כאן במאמר בסעיף ג5). שו"ר שאכן כך עולה מדברי ספר הבתים (הלכות ברכות שער רביעי אות ט, מהד' בלוי ח"ג עמ' קכח), שעסק באותו הדיון וכתב ש"עיסת ישראל קודמת מפני שנעשית בה מצות חלה, וכיון שנעשית בה מצוה נעשה בה מצוה אחרת". לפי"ז לא מדובר ב'פת ישראל' על מעלה רוחנית שיש בה, אלא על כך שנעשתה בה מצוה (ויש לדון האם לפי שיטתם 'פת טהורה' היא עצמה 'פת ישראל', או שמא מדובר בשתי מעלות שונות, וממילא אז יש לדון האם גם בפת נקיה נעשתה איזו מצוה). אולם, אין הכרח לומר ששאר הראשונים מסכימים לשיטה זו. הוכחה רביעית: אם מעלת 'טהורה'/'ישראל' היא מדין 'חביב', אם כן צריך להיות לה את כל סדרי הקדימה של 'חביב', דהיינו שהיא תהיה פחותה ממעלת ז' המינים וממעלת שלם והיא תהיה עדיפה ממעלת 'גדול', ולכאורה יש שני מקורות כנגד זה: המקור הראשון - לדעת העטרת צבי סק"ט שלם שווה למעלת 'ישראל' ויברך על איזה שירצה, ובא"ר סק"ט פסק שבישראל לעומת שלם יאכל שניהם יחד, וכ"כ בעט"ז סק"ג, ומדברי השל"ה הנ"ל לכאורה יוצא שישראל עדיף משלם, וגם להלן אותיות יא-טו יש כמה דברים שאינם מתאימים להנחה שמעלת פת טהורה/ישראל שווה למעלת חביב. המקור השני - ראינו לעיל שמעלת פת ישראל שווה למעלת נקי, ומעתה אם נאמר שמעלת פת ישראל היא מדין 'חביב', אם כן יוצא שמעלת חביב שווה למעלת נקי. אולם בפוסקים מצאנו דיון האם חביב קודם לנקי (ראה להלן אות י). אולם, באמת נראה שכאשר נתבונן היטב בדיני קדימה בברכות נראה כי המקורות שהבאנו [בהוכחה השלישית] הן שיטות יחידאיות שלא נתקבלו להלכה. כדי להראות זאת נסכם כעת בט"ז אותיות את סדר קדימת המעלות בברכות הנהגין, אחר העיון.

**סדר הקדימה בברכות הנהגין** (בכל מקום בו לא ציינו את שם הסימן כוונתנו לסי' קסח): אות א - פת חטים קודמת לפת שלם משעורים, וירא שמים יאכלם יחד (גמ' ברכות לט ע"ב, שו"ע א). אות ב - שלם עדיף מנקי (שו"ע סעיף א. פסיקת השו"ע היא כתוס' ברכות לט ע"ב, ולעומתו הנחלת צבי סק"א פסק כשיטת ר' יונה שנקי עדיף משלם וירא שמים יאכל יחד, וראה להלן שהבאנו דברים נוספים בדבריו שבנויים כנראה על כך. אולם יש להעיר שבחלק עטרת צבי של ספרו הוא לא הביא דין זה. ועוד יש להעיר מדבריו שם בעטרת צבי סק"ד שמשם נראה ששלם עדיף מנקי שהוא גם גדול, וצ"ע). אות ג - פת טהורה שווה לנקי, ולכן יברך על מה שירצה (ירושלמי), וכע"ז פת ישראל (כלומר, פת שנאפתה ע"י ישראל, שאיננה 'פת פלטר' שאופה נכרי על מנת למכרה) שווה לנקי ויברך על מה שירצה (שו"ע סעיף ה). אות ד - שלם לעומת ישראל: לפי הנ"ל החשבון יוצא ששלם עדיף מישראל (שהרי שלם עדיף מנקי, ובנוסף ישראל שווה לנקי), וכאמור כך יוצא מהפרמ"ג משב"ז סק"א. אולם ראיתי שלדעת העטרת צבי סק"ט שלם שווה לישראל ויברך על איזה שירצה. ואכן תמה עליו בא"ר (סק"ט), וכתב שתי קושיות - האחת, שהרי העטרת צבי שם כתב בדין שלם לעומת ישראל שהוא נקי שיאכלם יחד, וראה מה שהצענו לתרץ זאת להלן באות יב. והקושיא השניה, שהרי מצאנו שישראל

בנוסף, הרי בסדר קדימת המעלות בברכות הנהנין מעלת פרי 'חביב' קודמת למעלת פרי 'נקי' (=יפה וטרי וכו'), וכמו שהתבאר לעיל ג2 בהערה), והרי במציאות יש לצערנו בני אדם רבים שיעדיפו פרי יפה וטרי מחו"ל על פני פרי מא"י שאינו יפה וטרי".

[אמנם יש להעיר שכאשר יש שני פירות ששוים לגמרי מצד השלימות החביבות הטריות והיופי, ואחד מהפירות הוא מא"י, מסתבר שבזה כל יהודי יעדיף את הפרי שגדל בא"י (ומי שלא יעדיף אותו בטלה דעתו אצל כל אדם, ראה בזה לעיל ג2 בהערה באות י). ממילא, נוכל לומר שיש לפרי מא"י דין 'חביב' מסוים, ומסתבר לענ"ד שהוא קודם לפרי 'גדול', אך מ"מ יקדם לו פרי 'חביב' רגיל (מצד הטעם), וכן פרי 'נקי' (מצד הטריות והיופי). דהיינו, סדר המעלות יהיה: שבעת המינים,

שווה לנקי, וממילא מכיון ששלם עדיף מנקי אם כן שלם גם צריך להיות עדיף מישראל. ולענ"ד את קושייתו השניה יש לדחות, שבאמת אולי העטרת צבי לא סבר ששלם עדיף מנקי אלא פסק כתר"י וכמו שצינו לעיל אות ב'). ובא"ר פסק שישראל לעומת שלם יאכל שניהם יחד (ובעונני לא הבנתי מדוע הא"ר לא כתב שהשלם עדיף), וכ"כ בעט"ו סק"ג. (עיי' גם בשל"ה, ומדבריו לכאורה יוצא שישראל עדיף משלם, אולם הדבר לא ייתכן וכנראה לא הבנתי נכונה את דבריו). אות ה - חטים לעומת ישראל: מכיון שחטים קודם לשלם, כפי שהבאנו באות א, ושלם עדיף מישראל, כפי שהבאנו באות ד', אם כן מוכח מזה שחטים קודם לישראל משעורים [ולפי הנ"ל אות ג ואות ו נוכל ללמוד מזה שהוא גם עדיף מנקי, וק"ו שהוא עדיף מגדול]. וכ"כ בא"ר (סק"ט), שהוסיף שמי שלבו נוקפו יאכלם יחד. אות ו - נקי עדיף מגדול (מג"א סק"ז, באה"ט סק"ג, עטרת צבי סק"ב, א"ר סק"ד, משנ"ב סק"ו וכן ס"ק טו [ולאור מה שהבאנו באות ג ממילא יוצא שגם ישראל עדיף מגדול]). [כל ההלכות שהבאנו עד כאן הן מסימן קסח, וסיכומן באופן כללי הוא שסדר העדיפות הוא: (1) שבעת המינים, (2) שלם, (3) נקי/ישראל, (4) גדול. אמנם השו"ע לא התייחס היכן נכנסת ביניהן מעלת 'חביב'. לכן, עלינו להתאים את הדברים למה שנפסק בשו"ע ריא, א, שם מובא ששבעת המינים קודם לחביב (ולדעת רוב הפוסקים כך נקט השו"ע לעיקר, וכפי שהבאנו להלן סעיף ז, אותיות ג-ד), ולפי הרמב"ם חביב קודם לשבעת המינים. נביא כעת את מה שכתבו בזה האחרונים בס"י ריא]. אות ז - שבעת המינים לעומת שלם: שבעת המינים עדיף (ס"י ריא במג"א סק"א, א"ר סק"א, ערוה"ש יד, משנ"ב סק"ד, וכע"ז כבר הובא לעיל באות א'). אות ח - שלם לעומת חביב: שלם עדיף (ס"י ריא במג"א סק"א, א"ר סק"א, ערוה"ש יד, משנ"ב סק"ד), ודבריהם אמורים לפי שיטת השו"ע (ולדעת הרמב"ם שנקט שחביב עדיף ממין שבעה, נראה שק"ו שלדעתו חביב עדיף גם משלם, שהרי באות ז' ראינו ששבעת המינים עדיף משלם. ראיתי מביאים שאכן כן כתבו בדעת הרמב"ם בתהילה לדוד קסח, א, ושביילי דוד ריא, סק"א). [מעלת 'נקי' ומעלת 'גדול' לא נזכרה לגבי פירות, אלא רק לגבי פת, כפי שראינו לעיל. להלן סעיף ז אות ד בהערה נביא שאחרוני זמננו נחלקו האם בכלל יש בפירות מעלות אלו של 'נקי' ושל 'גדול'. מאידך, מעלת 'חביב' לא נזכרה לגבי הפת, אלא רק לגבי הפירות (אולי הטעם לזה הוא משום שמעלת 'נקי' שנזכרה בפת היא עצמה מעלת 'חביב', וכמו שהצענו לעיל). כעת נביא את דברי הפוסקים בנוגע לסדר הקדימות בין המעלות הללו]. אות ט - חביב לעומת גדול: חביב עדיף (דעת תורה ס"י ריא, א). אות י - חביב לעומת נקי: הב"י בס"י קסח, ד, כתב שמכיון שפת נקיה קודמת לפת קיבר, א"כ גם פת לבנה קודמת לפת שהיא פחות לבנה, שהרי הפת הלבנה חביבה יותר, וכן הביא בשו"ע. הב"י ממשיך וכותב שמי שיחבב יותר את הפת שהיא פחות לבנה - בטלה דעתו אצל כל אדם. המג"א (קסח סק"ז) תמה על כך: "וצ"ע, דבסימן ריא לא משמע הכי, אלא אזלינן בתר דעתו?!". דהיינו, הרי בשו"ע ריא, א, מובא שפרי 'חביב' מוגדר לפי העדפתו האישית של אותו אדם (דהיינו, מעלת 'נקי' היא בגלל חביבותו, ולכן הקשה מדוע הב"י כתב ש'חביב' בפת מוגדר לפי נקיותו, ולא לפי העדפתו האישית של האדם, כפי שזכר בס"י ריא לגבי פירות)?! המג"א מתרץ "ואפשר דנקי עדיף לברך עליו אפילו אינו חביב, וצ"ע" (כמדומני שכוונתו היא להציע שאכן 'נקי' אינו מדין חביב, אלא שמעלת 'נקי' עדיפה ממעלת 'חביב'. הוא מסיים "וצ"ע", כיון שבב"י הרי משמע שמעלת נקי היא מדין חביב). ביד אהרן (לר"א אלפנדר, על הב"י סי' קסח, ציין לו בבאה"ט) תירץ שרק בפירות חביב הוא לפי העדפת האדם, משום שיש לכל פרי טעם שונה, אך בלחמים הטעם הוא דומה, ולכן פת נקיה היא החביבה, ומי שיאמר אחרת בטלה דעתו. לפי דרכו יוצא שהב"י יסבור שבפירות חביב עדיף מנקי (בהנחה שבכלל קיימת בפירות המעלה הנקראת 'נקי'). כע"ז ראיתי בחמד משה סק"א שכתב שמה שמובא בב"י שבטלה דעתו אין זה סתירה למובא בס"י ריא, שהרי הב"י דיבר רק כאשר החביבות היא נגד מה שיש בו הכרע לפי המנהג של כל העולם. במשנ"ב ס"ק טז כתב שאע"פ שפת לבנה קודמת לפת לבנה פחות, כמובא בשו"ע שם,



שלם, חביב מצד הטעם, נקי (טרי/יפה), פרי מא"י, גדול. לא מצאתי פוסק שנקט כך, ורק מצאתי חכמים שנקטו שיש מעלה לפרי מא"י בסוף כל סדר המעלות, לאחר מעלת גדול, וזו השיטה הרביעית שהבאנו].



#### 4. סברא וראיה לשיטה הרביעית ולשיטה החמישית, ודחיות להן:

**ראיה לשיטה הרביעית והחמישית:** מצד הסברא פשוט שיש להקדים את פירות א"י, שהרי יש בהם מעלה. מעלתם היא משני פנים: האחד - משום שהם גדלו בא"י, ולכן יש בהם מעלות

מ"מ אם הפת הלכנה פחות חביבה עליו יותר היא קודמת, ובשעה"צ ס"ק יב הוא מסביר שמה שכתב הב"י שנקי עדיף הוא רק לגבי פת קיבר, שבזה בטלה דעתו (מה שמוכח בשעה"צ בשם המג"א והא"ר והפרמ"ג הוא ביחס לענין אחר הנזכר שם במשנ"ב). נראה שלפי המשנ"ב יצא שבדרך כלל חביב עדיף מנקי, אולם כאשר הפרי החביב הוא חמוץ ביותר, בזה בטלה דעתו של אותו אדם, שהרי אדם נורמלי לא יעדיף כזה פרי. אע"פ, שלא הבנתי את דברי שעה"צ, שהרי דברי הב"י אמורים לגבי פת לבנה פחות, וזה לשון הב"י: "ונראה שאם יאמר הבוצע דאיתו שאינו לכן כל כך חביב ליה - לא צייתנין ליה, דבטלה דעתו אצל כל אדם" (ויש ליישב בדוחק בשעה"צ פוסק את דברי הב"י כך "דאיתו שאינו לכן - כל כך חביב ליה"). אולי יש ליישב כך באופן הבא: מלשון השעה"צ משמע שהוא לא ראה את דברי הב"י במקורם אלא רק בתוך דברי המג"א, והמעיין במג"א יראה שהוא אכן כתב את דברי הב"י באופן שונה: "כתב בית יוסף אפילו יאמר הבוצע דפת נקי אינו חביב עליו בטלה דעתו", ואם כן ניתן להסיק מתוך דברי המג"א שהב"י דיבר רק בפת קיבר. כמובן שתירוץ זה דחוק ביותר, שהרי קשה מאוד להניח שבשל המשנ"ב לא עיין בדברי הב"י במקורם. יתכן אולי לומר שבפני המג"א והמשנ"ב עמד נוסח משובש של הב"י. לשם כך נצטרך לבדוק מה הנוסח במהדורות הב"י שעמדה בפניהם. [כעת נעבור להביא את דיני הקדימיות כאשר שתי מעלות נמוכות מצטרפות יחד, האם יהיה בכוחם לגבור על מעלה שעומדת גבוה מהן]. אות יא - שלם לעומת נקי שהוא גם גדול: השלם עדיף (שו"ע סעיף א, אך הנחלת צבי חלק ופסק כתר"י, כמוכח לעיל אות ב, ע"ש). לכאורה מזה יש ראיה שאין צירוף שתי מעלות מתווסף זה על זה לחזקם (אולם, ניתן קצת לדחות ולומר שהם מצטרפים, אלא שבמקרה דנן הם אינם חזקים מספיק יחדיו עד כדי כך שידחו את מעלת השלם, שהיא מעלה חזקה מאוד). ובפמ"ג משב"ז סק"א הוסיף שנראה שלפי"ו שלם עדיף גם מנקי שהוא גם גדול וגם מישראל (ולענ"ד נראה מזה שהפרמ"ג נקט שמעלות שונות אינן מצטרפות זו לזו), ובפרמ"ג משב"ז סק"ה כתב שהשלם עדיף אפילו לעומת עשר מעלות שמצטרפות. אות יב - שלם לעומת ישראל שהוא נקי: אין ראיה לכך מהחשבונות הנ"ל, ולפרמ"ג משב"ז סק"א השלם עדיף, אך בעט"ז סק"ג הביא שהישראל הנקי עדיף כי שתי מעלות עדיפות (ודבריו אלו אינם מהמהרש"ל בהגהותיו לטור, אלא רק המשך דברי העט"ז הם מהמהרש"ל), הו"ד בבאה"ט סק"ה. וכמדומני שמקורו בעטרת צבי סק"ט (הובא בא"ר סק"ט) שכתב שיש כאן שתי מעלות, ומכיון שמצוה לברך על השלם לכן יאכלם יחד. ונראה לענ"ד שכוונתו היא שהעיקר הוא שהישראל הנקי עדיף, אלא שמי שהוא ירא שמים יאכלם יחד (וראה לעיל אות ד' מה שהעיר עליו הא"ר, ולפי דברינו כאן ניתן אולי לתרץ את הקושיא). יתכן לענ"ד שהעטרת צבי סבר שהמעלות מצטרפות זו לזו משום שהוא לא פסק כשו"ע שהבאנו באות יא ע"ש. אות יג - ישראל לעומת שלם שהוא נקי: השלם ונקי עדיף (עטרת צבי ט, ושל"ה שם, ושניהם הובאו בא"ר סק"ט. ובעט"ז סק"ג כתב שכך יוצא לפי העקרון הנ"ל ששתי המעלות עדיפות. כמובן שכך יסבור הפרמ"ג הנ"ל, וכך גם יוצא מהחשבון לעיל אות ד). אות יד - נקי לעומת ישראל שהוא שלם: הישראל השלם עדיף (עטרת צבי סק"ט, עט"ז סק"ג, הו"ד בבאה"ט סק"ה, וכ"כ בשל"ה הנ"ל ובא"ר סק"ט, והעטרת צבי ועט"ז נימקו זאת בכך ששתי מעלות עדיפות, ולא זכיתי להבין מדוע הוצרך העט"ז לטעם זה, שהרי באות ב' ראינו שבכל מקרה שלם קודם לנקי! ושו"ר שכבר הקשה כן במאמר מרדכי סק"ח והובא בכה"ח סק"ל. לענ"ד אולי ניתן לתרץ שהעט"ז העתיק זאת מהעטרת צבי שפסק כתר"י כמוכח לעיל אות ב' ודלא כשו"ע. וניתן לתרץ באופן אחר, שהעט"ז וגם העטרת צבי כתבו זאת רק אגב גררא של המקרים שהזכיר יחד עם זה שהובאו לעיל אותיות יב-יג). אות טו - נקי לעומת גדול שהוא מישראל: במאמר מרדכי סק"ו כתב שהגדול מישראל עדיף, אם אינו פת קיבר אלא רק נקי פחות, ומשמע מזה שאם הוא פת קיבר אינו עדיף, וצ"ע (לכאורה, מכיון שמעלת נקי שווה למעלת ישראל, ממילא ראוי היה להכריע שמעלת ישראל תקדם כאשר נוספת לה מעלה נוספת. אולי צ"ל שדברי המאמר מבוססים על

רוחניות [וכמפורסם בשם הב"ח שיש קדושה בפירות א"י]. השני - משום שנתקיימו בהם המצוות התלויות בארץ.

אף ראייה יש לדבר, שהרי מצאנו קדימה לפירות ז' המינים שנשתבחה בהם א"י, ואם כן נלמד מזה שיש קדימות לפירות שגדלו בא"י (היש"א ברכה והרמ"מ לנדא מצ'כנוב, וכע"ז הסתפק הגר"א נבנצאל שמעלת ז' המינים היא משום שהם ראויים להביא מהם ביכורים וכו', ואם כן עדיפים מהם פירות א"י, שכבר קיימו בהם בפועל את המצוות התלויות בארץ).

דחיה לראייה מז' המינים: מכך שיש קדימה לז' המינים אין להביא ראייה, שהרי התורה לא שיבחה את ז' המינים בזה שהם גדלים בא"י, אלא להיפך (כפי שכתבו כמה מפרשים וראשונים\*) - התורה שיבחה את א"י בזה שגדלים בה ז' המינים שהם מינים משובחים ביותר מצד עצמם (הרב אשר וייס, ונראה שלכך גם כוונת הגר"ח זוננפלד)<sup>2</sup>.

הנחת הפרמ"ג הנ"ל ששתי מעלות אינן מצטרפות). אות טז - שבעת המינים לעומת שלם שהוא גם חביב: שבעת המינים עדיף (כן משמע מסי' ריא במג"א סק"א, א"ר סק"א, ערוה"ש יד, משנ"ב סק"ד). אם כן, נראה למסקנה שלדעת הפרמ"ג אין המעלות מצטרפות זו לזו, וכן נראה מפשטות השו"ע [וכל זה דלא כעטרת צבי שדבריו הובאו בעט"ז ומשם לבאה"ט, שנקט שהמעלות מצטרפות].

ט). והשווה למובא בספר 'גם אני אודך תשובות הרב רחמים שעיר' ח"א סי' נח, אות ב (ומסתבר לענ"ד שקיצר שם בדבריו, ולכן לא דק). עוד ניתן לטעון שגדר 'חביב' בהלכות ברכות תלוי בהעדפות האישיות של המבדק, וממילא אין לקבוע בזה גדר כללי, ויש לדון בזה [ראה לעיל ג2, שם הצענו שמעלת 'פת טהורה' היא בגלל דין 'חביב', ולפי"ז יש כאן גדר כללי של 'חביב'. כמו"כ הבאנו שם את הדעות שפת נקי הוא בגלל דין 'חביב'].

י). להלן סעיף ד1 הבאנו שרוב הפוסקים שכתבו להעדיף ליטול לד' המינים אתרוג מא"י לא ציינו בתוך הטעמים לכך את העובדה שבאתרוג א"י יש קדושה (משום שגדלו בא"י), אולם הבאנו שם את מיעוט הפוסקים שכן הוזכרו בתוך דבריהם את הטעם הזה או מעין זה (אם כי ייתכן שכוונתם אינה לחובת העדפה מבחינה הלכתית, אלא להידור וכדו' בלבד): הרב חיים יצחק ירוחם אב"ד לימאנאב, כמה רבנים מברדיצ'ב, הרב קוק, הג"ר יצחק ליעבעס (בספרו שו"ת בית אבי, ומשמע קצת מדבריו שרק בד' מינים סבר כך), בעל הרבבנות אפרים בשם רבו בעל האגרות משה, ושכך הניח הסופר הפורה רבי אליהו כי טוב בפי רבי זלמן בהר"ן.

יא). כך פירשו ראב"ע רשב"ם ר' בחיי, ועוד מפרשים לדברים ח, ה, וכן רש"י (ברכות מא, ע"א, ד"ה ופליגא), וכע"ז בתורת המנחה לר"י סקילי (פרשת עקב, דרשה סח, עמ' 607), וכע"ז בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב, סי' נה), ובעוד מקורות. יש שנקטו להיפך: כן מובא באמרי נעם לגר"א (ברכות לה, ריש ע"א), וראה גם שיטה להר"א אלשבילי (ברכות מא, ע"א, נדפסה בגנזי ראשונים ברכות עמ' תיד, וכמדומה לי שמביאור הרב הרשלר בהערה 276 עולה שדעת הר"א אלשבילי היא כגר"א). יש כמה מקורות מהם ניתן לצדד קצת כאחת משתי השיטות הנ"ל: הרמב"ן כתב (האמונה והבטחון לרמב"ן פרק ט, בתוך כתבי הרמב"ן ח"ב עמ' שפא): "נשתבחה א"י בז' מינים אלו, והוא תימה, כי באחד מן המקומות שבחו"ל ז' מינים אלו לרוב ומשאר המינים הרבה מאוד?! (לכן) אין ראוי לומר שכוונת השבח היתה כפי הפשט לבדו (אלא) יש בזה גם רמז לנעשה בעולמות העליונים). ואם בשביל שהיו חביבים אלו המינים על ישראל, כמו שנראה ממה שאמרו בתלונתם 'לא מקום זרע ותאנה וגפן ורימון' (במדבר כ, ה), היה לו לשבחם בקישואים ובאבטיחים ובחציר ובבצלים ובשומים (על פי במדבר יא, ה). אך נראה לי שנשתבחה באלו המינים שהם שבעה ועולים לעשרה (כי החטה והשעורה מתחילים לכמה מינים, ולכן ז' המינים כוללים עשר מינים, והם כנגד עשר מעלות שיש בעולמות העליונים)...". מכך נראה שהרמב"ן נקט שפשט הפסוק הוא כראב"ע, ושמוכרחים לומר שהמינים הללו הם גם כנגד ענין גבוה בעולמות העליונים (וכע"ז בר' בחיי דברים ח, ז-ח). המאירי (ברכות מא ע"א) כתב שמעלת ז' המינים היא מפני "שהתורה החשיבתן". המהרש"ל כתב שז' המינים היו "משונים בגדלתם לפי הטבע של תעה", דהיינו שבעבר היו ז' המינים גדולים הרבה יותר ממה שהם כיום (יש"ש חולין פ"ג דף נה ע"ב סי' פח, הו"ד בט"ז יו"ד מד ס"ק יב, וראה בזה בארץ חיים סתהון חו"מ סי' קנה ס"ב מהד' ה'תש"ן עמ' 595).

דחיה נוספת לראיה הנ"ל: גם אם נאמר שהסיבה להקדמת ז' המינים היא בגלל מעלת א"י [ולא בגלל חשיבותם העצמית, כפי שהבאנו לעיל], מ"מ אין מזה ראיה לנידון דידן, שהרי יתכן לומר שנותנים קדימה רק ל'מין' פרי שיש בו שבח א"י, כגון למין התמר או למין הרימון, אך אין לתת קדימות לפרי מסויים שגדל בא"י, דהיינו לתפוז מסויים [משום שלא ניכר בו שום שינוי לעומת התפוז האחר שגדל בחו"ל, ומעוד טעמים] (ע"פ דברי הגר"א וייס, וראה בדברי הרב עמנואל טולידאנו המובאים להלן ה'6).

דחיה לסברא הנ"ל: הבאנו לעיל סברא לפיה פשוט שיש להקדים את פירות א"י, שהרי יש בהם מעלה וקדושה. יש מקום לדחות את הסברא הזו מכמה טעמים:

א. נראה שקדושת פירות א"י הנזכרת בדברי הב"ח [ובעוד אחרונים, כפי שיבואר בסעיף הראשון של המאמר הבא] היא ענין פנימי [השייך יותר לתורת הנסתר, בה עסק רבות רבנו הב"ח], אך בענייני הלכה לא נותנים מקום לענין טמיר זה [ויש להוסיף שאף הב"ח רק הסביר את הגרסא "ונאכל מפריה" שהיתה קיימת לפניו, אך הוא לא חידש לגרוס "ונאכל מפריה" ע"פ דבריו העמוקים, וק"ו שהב"ח לא חידש הלכה על פי דבריו].

ב. במאמר הבא (סעיף א'5) הארכנו להראות כי לפי דברי הב"ח אין כל הזמנים שווים, ואם ח"ו ישראל מטמאים את הארץ, הרי אז נמשכת הטומאה גם בפירותיה. והבאנו שם שכע"ז כתבו חכמים נוספים, ושיש חכמים שכתבו שגם כאשר יש קדושה בפירות, מ"מ אם אדם אוכל מהפירות לשם הנאה גשמית גרידא, הרי אז אכילת הפירות אינה מרוממת אותו אלא להיפך.

מעתה, יש מקום לומר שאין טעם להקדים את פירות א"י כל עוד לא זכינו לגאולה שלימה, שהרי עדיין לא ברור האם כבר יש בהם קדושה ומעלה [וכע"ז יש לטעון: האם כאשר בעל המטע שמגדל את הפירות הוא אפיקורס או גוי שונא ישראל – האם גם אז תהיה קדושה בפירות?! אם הפירות גודלו ח"ו באיסור של חילול שבת והשמיטה, וכדו' – האם גם אז תהיה קדושה בפירות?! ובכלל יש להבין: כאשר ישראל מטמאים את הארץ ח"ו, וממילא פירותיה טמאים, כדברי הב"ח, האם אז אין אויר א"י מחכים ולא כדאי לשבת בארץ?! לא נראה לומר

(יב). לפי"ז מובן בפשיטות מדוע יש דין קדימה לז' המינים אף אם הם גדלו בחו"ל, והוא משום שהם פירות משוכחים ביותר. הרב יהודה הלוי עמחי (אמונת עתיך 106 עמ' 45) הציע סיבה אחרת לכך שמקדימים את ז' המינים שגדלו בחו"ל, מפני ש"מינים אלו חשובים משום שהם מביאים לידי ביטוי שבחה של ארץ ישראל", וטעמו מתאים יותר להבנה שחשיבות שבעת המינים היא מפני שיש בהם שבח של א"י. [אע"פ עוד לדברי הרב שלמה אבינר (שו"ת ארץ ישראל לרב מרדכי ציון שאלה נה' עמ' עח) שנשאל האם עדיף לרכוש/לאכול פרי מא"י או פרי מז' המינים שגדל בחו"ל? (השאלה לא היתה על דיני קדימה בברכות, אלא על מצב בו אוכלים פרי אחד בלבד). הרב אבינר השיב שעדיף לאכול את הפרי מא"י, שיש בו קדושה כדברי הב"ח (או"ח סי' רח, ובדעת הב"ח נדון באריכות במאמר הבא) (ומובא שם שכן השיב הגר"ח קנייבסקי, ושלעומתם הרב נבנצאל השיב שם שאין עדיפות לאחד מהם). נראה שצ"ל שלשיטת הרב אבינר מעלת ז' המינים היא מפני חשיבותם וכדו'].

(ג). בתוך ז' המינים כל הקרוב יותר לתיבת "ארץ" קודם לחבירו, ומזה יש להביא ראיה לכך שקדימות ז' המינים היא בגלל חביבות הארץ, ולא בגלל חשיבותם (וכך נראה שהוכיח הרמ"מ לנדא). ייתכן לדחות ולומר שבאמת פירות ז' המינים חשובים מצד מעלתם (ולא בגלל חביבות א"י), ומעלת ה"זית שמן" קודמת לתמר משום ששמן הוית הוא בעל חשיבות גדולה, ומעלת התמר קודמת לגפן, משום שהתמרים מזינים, וכן הלאה, ומשום כך סידרה אותם התורה באופן שכל מי שחשוב יותר הצמידה אותו יותר התורה לתיבת ארץ, כדי לשבח בהם את א"י.

כך. מעתה, נראה שיש להבין את דברי הב"ח ביתר עומק, ובכל מקרה קשה לגזור מדבריו הלכות למעשה].

זאת ועוד, מכיון שקדושת הפירות אינה קיימת תמיד, אם כן מסתבר שאין לפירות דין קדימה אפילו בתקופות בהן יש בהם קדושה, שהרי בדר"כ לא קובעים הלכה שאינה שווה בכל זמן.

ג. נראה שדברי הב"ח אינם מוסכמים: כמה ראשונים ואחרונים נקטו שלא לומר "ונאכל מפריה" בסיום ברכת מעין שלש, משום שלא ראוי לבקש לעלות לא"י כדי לאכול מפירותיה. הב"ח חלק עליהם וכתב שיש הבנה בגרסא זו, שהרי יש קדושה בפירות א"י. במאמר הבא (בסעיף 6) נאריך להראות שרבים חלקו על הב"ח: מדברי הסמ"ג, הסמ"ק, הרקנאטי, הלבוש [וכנראה גם הטור], עולה בפשטות שאין קדושה בפירות, וכך נראה גם מדברי הבית יוסף, הפרישה, היעב"ץ, ר' שמואל סורנאגה והשתילי זיתים (וכך עולה לענ"ד גם מדברי ר"י אבן שועיב, המגלה עמוקות, הגר"א, ועוד). עוד הבאנו שם שלמעלה מ-25 ראשונים אינם גורסים את המילים "ונאכל מפריה", וגם רבים מהאחרונים נקטו שלא לומר תיבות אלו [כגון המג"א, הלבוש, הגר"א, ערוה"ש, ושער הציון], וכן המנהג בימינו אצל יוצאי ספרד, וכן נהגו בעבר חלק מיוצאי אשכנז [והארכנו מאוד בבירור כל הנוסחאות להלן, בסעיף ב' של המאמר הבא, ע"ש].

חיווק לדעת החולקים על הב"ח יש להביא מן העובדה שלא מצאנו מקור קדום שיאמר שיש לפירות ארץ ישראל מעלה רוחנית [והמקורות לכך הם רק מתקופת הב"ח והלאה]. וזאת, למרות שמקורות קדומים רבים עוסקים בשבח א"י [הן מבחינה גשמית והן מבחינה רוחנית] ובשבח הגשמי של פירותיה.

כל זה נתבאר באורך להלן (בסעיף הראשון של המאמר הבא), ושם הצענו לבאר שאע"פ שמצד האמת יש קדושה בפירות א"י, כפי שכתב הב"ח, מ"מ החולקים עליו סוברים שאין קדושה זו מורגשת דיה כדי שנוכל לומר שמצידנו יש בהם קדושה (בהערה כאן הצענו עוד דחיות מצד הסברא).



יד). אעיר לשתי סברות נוספות [שאין להן ראייה מוכחת]: א- אנו מברכים את ברכת "בורא פרי העץ" הרוחנית על הפרי הכי חשוב מבחינה גשמית, כדי לחבר בין הגשמיות לרוחניות וכדי שהאדם הגשמי ייתן לברכה מעלה חשיבות וכוונה. לכן, לא מקדימים לברכה פרי שיש בו מעלה רוחנית, כגון פרי שגדל בא"י (אך ראה לעיל סעיף 2, שם דנו מדוע יש קדימה לפת טהורה ולפת ישראל). ב- ע"פ השמועה נראה שהאמרי אמת מגור סבר שפרי מא"י אין בו מעלה כ"כ אלא כשהוא עדיין נמצא בא"י, אך לא לאחר שיצא לחו"ל (בהגדה של פסח ליקוטי יהודה, בעמ' קלד שם מתבארת ברכה מעין שלש, סיפר על סבו האמרי אמת מגור, שכאשר חסיד אחד הביא תות מארץ ישראל עבור האדמו"ר שהתגורר בעיירה גור, אמר האמרי אמת ש"אין לזה כ"כ חשיבות", כי פירות א"י "אין להם חשיבות אלא בא"י" ולא כשהוציאו אותם לחו"ל. ראייתו היתה מהגמ' סוטה יד ע"א, שם הציעה הגמ' שמשרע"ה רצה להיכנס לא"י כדי לאכול מפריה, ולכאורה צ"ע שהרי יכלו להביא למשרע"ה לערבות מואב מפירות א"י הסמוכה, אלא מזה מוכח שכאשר הפירות יוצאים מא"י כבר אין להם חשיבות כ"כ). לענ"ד הדברים מחודשים, והראיה ניתנת לדחיה (וראה בספר בקדושתו של אהרן, ח"ב, עמ' רלג, שכאשר הביאו לבעלז פרי מא"י אמר האדמו"ר מה"ר א"א מבעלז "מאוד חשוב". וראה רמ"א יו"ד סי' שסג על המנהג להניח עפר א"י אצל מי שנקבר בחו"ל, וראה מה שהקשה בגשר החיים ח"א פכ"ג, אות י, שלכאורה אין מעלה לעפר א"י לאחר שהוציאוהו לחו"ל, ועי"ש תירוצו).

## 5. סברא נוספת לחיזוק השיטות הרביעית והחמישית ודחיותיה

סברא נוספת לחיזוק השיטות הרביעית והחמישית: כלל נקוט בידינו בכמה מקומות<sup>10</sup> כיון שנעשתה בו מצוה אחת תיעשה בו מצוה אחרת<sup>11</sup>, ומשום כך ראוי לעשות 'לחם משנה' בשבת על אותה הפת שבה נעשה העירוב (רמ"א או"ח שצד, ב, ורמ"א תרסד, ט, ועוד). לפי"ז, מכיון שבפירות א"י נתקיימו המצוות התלויות בארץ, כגון תרומות ומעשרות<sup>12</sup>, לכן ראוי לעשות בהם מצוה אחרת ולברך עליהם 'העץ' (שו"ת בצל החכמה, הרב נבנצאל, ועוד).

דחיה ראשונה: מסתבר בעיניי שאינה דומה מצוות תרומות ומעשרות למצוות עירוב, משום שכאשר עושים עירוב הרי המצוה נעשית בפת עצמה, אולם בתרומות ומעשרות המצווה נעשית בחלק התרומה שהופרש, אך שאר החלקים שנותרו רק הותרו ע"י ההפרשה, והמצוה לא נעשתה בהם עצמם<sup>13</sup> בזה מובן מדוע לא אומרים שלעירוב תבשילין יש להקדים לחם שהופרשה ממנו חלה, או בשר מבהמה שנמנתה כדי להפריש מעשר בהמה<sup>14</sup> (כעת זכיתי למצוא שפלפל בסברא זו בשו"ת בצל החכמה ח"ג סי' סז וסי' סח ע"ש, והביא שמדברי האמרי אמת בספר מכתבי תורה סי' מג מהד' ה'תשמ"ז סי' נא, עולה שכלל זה שייך במה שנשאר אחר הפרשת התרומה<sup>15</sup> אולם אינו שייך בצמר הנשאר אחר

טו). יש להעיר שיתכן לומר שבפירות א"י נעשתה מצוה נוספת – מצוות נטיעת אילן בא"י, שהרי מצאנו במדרש (ויק"ר כה, ג) 'ר' יהודה בר' סימו פתח: אחרי ה' אלוהיכם תלכו כתיב, וכשם שהקב"ה נתעסק במטע תחילה, דכתיב 'ויטע ה' אלהים גן בעדן', אף אתם כשנכנסים לארץ תתעסקו במטע תחילה' (וראה מאמרי הראי"ה 'תורה וארץ ישראל' עמ' 465, ובשבחי הראי"ה מהד' תש"ע עמ' 250). אמנם לענ"ד כוונת המדרש היא שיש בזה ענין גדול, אך מ"מ אין בזה גדר 'מצוה' ממש מתרי"ג מצוות. בנוסף, המצוה נעשתה בנטיעה ולא בפירות האילן. יתכן גם שהמצוה שיש בזה היא ישוב א"י (ראה מאמרי הראי"ה שם).

טז). כך נראה גם מדברי בנו, האדמו"ר הפני מנחם, שהרי האדמו"ר מפילץ כתב (בספרו שפתי צדיק, פ' וירא, יד) שסבו בעל חידושי הרי"ם הקפיד תמיד לברך על פת שלימה, ורק בסעודת מלווה מלכה היה מברך על פרוסה שנשארה משבת (והאדמו"ר מפילץ ביאר את הנהגת זקנו באופן מסויים, ודנתי בדבריו לעיל בהערה על סעיף ג, 2). והאדמו"ר הפני מנחם (פ' עקב תשנ"ה, ד"ה שבת שמא) ביאר את הנהגת זקנו בעל חידושי הרי"ם וכתב: "והענין יש לומר כעין מה שאמרו 'הואיל ואתעביד ביה מצוה חדא (ליתעביד בה מצוה אחרית)' וכו', ואמר החידושי הרי"ם ז"ל שלמדים מקרבנות שיש קדושה בשיירים, וכן בתרומות ומעשרות (!) ושאר אכילות דמצוה, ואולי זהו המקור למנהג (עיין שפת אמת פסח תרנ"ב) להשאיר מאפיקומן לכל השנה" [מהדירי הספר פני מנחם ציינו שם לירושלמי סנהדרין (פרק ח סוף הלכה ב, דף מב ע"א): 'ר' יוחנן הוה עליל לכנישתא בצפרא ומלקט פירורין ואכיל, ואמר: יהא חלקי עם מאן דקדיש ירחא הכא רומשית', וראיתי שביאר שם בפני משה: "מלקט פירורין מהנשאר מסעודת קידוש החודש שאכלו אמש בבית הכנסת ואכלן, וכל זה כדי לחבב ולייקר להתאספים בחבורת סעודת מצוה זו". אך לעומתו המנחת אלעזר ממנוקאטש כתב בהגהות הירושלמי סנהדרין שם טעם אחר להנהגת ר' יוחנן: "זהו מקור אכילת השרירים, ועיין מה שכתבתי בזה בעו"ה בדברי תורה (מהדורה קמא אות יג, שם גם כן כתב כך)", ולפי דבריו יש מהירושלמי כאן מקור לדברי הפני מנחם בשם חידושי הרי"ם. אעיר שב'גם אני אודך תשובות הרב רחמים שעיר' ח"א סי' נח, אות ט, כתב בקצרה ע"פ הירושלמי הנ"ל שמאכל שנשאר מסעודת שבת נראה שיש לו קדימה בברכות]. הרי מכאן שלפי הפני מנחם יש 'לעביד מצוה אחרית' במאכל שהופרשו ממנו תרומות ומעשרות (לפי"ז כלל זה יהיה קיים ברוב המאכלים, ובייחוד מאכלים מא"י, שהרי בבשר נעשתה מצוות שחיטה, ולעיתים גם מתן זרוע לחיים וקיבה וכו', ומהלחם בדר"כ הופרשה חלה, ומהפירות והירקות שבא"י הופרשו תרומות ומעשרות).

ראשית הגז". והסיק בשו"ת בצל החכמה שם שכלל זה קיים במה שנוטר לאחר שהופרשו תרומה או חלה". וכ"כ עוד חכמים שכלל זה שייך במה שנשאר לאחר הפרשת התרומה, ודלא כדעת שו"ת דבר אליהו לג"ר אליהו לרמן, וכנראה גם עוד חכמים, שסברו שכלל זה שייך רק בחלק התרומה שהופרש". יש מקום לדחות מכיוון נוסף, ולחלק בין לחם משנה לבין ברכת 'העץ': כשעושים לחם משנה משתמשים בחלה עצמה לשם קיום המצווה, אבל כשמברכים 'העץ' אין המצווה נעשית בפרי עצמו, אלא המצווה היא בדיבור, והפרי אינו אלא החפץ שבגללו האדם מחויב לברך [וראה בהערה כאן שמצאתי שכבר דנו בסברא זו, וכמה ספרים הסיקו שלא כסברתי זו].

יז). הגר"ח קנייבסקי כתב (בספרו דרך אמונה בכורים פ"י, יז, ס"ק ככד) לגבי הצמר שניתן לראשית הגז ש"ש שנהגו לעשות מהן ציצית, דהואיל ואתעביד ביה חדא מצוה לתעביד ביה מצוה אחרית". מכך אני מבין שלדעתם הצמר הנשאר אחר שניתן ראשית הגז אין בצמר זה שנשאר דין 'נעשתה מצוה בו מצוה אחת'.

יח). באחת ההערות הבאות אביא את דברי כד הקמח לר' בחיי (ערך ברכה, מהד' מה"ק עמ' פא) וספר הבתים (הלכות ברכות שער רביעי אות ט, מהד' בלוי ח"ג עמ' קכח), מהם עולה שמה שנוטר לאחר הפרשת החלה נחשב שנעשתה בו מצוה.

יט). הגר"ר אברהם אלברג (חתנו של בעל שו"ת תירוש ויצהר, הגרצ"י מיכלסון אב"ד פלונסק, בספרו בית נאמן סי' יג קונטרס עץ פרי, ס"ק עב וס"ק עד) נקט שאתרוג שהופרשו ממנו תרומה נחשב שהתקיימו בו מצוות הרבה, וגם יש בו את הכלל "כיון שנעשתה בו מצוה אחת תיעשה בו מצוה אחרת". דבריו יובאו בהמשך סעיף זה. ראה גם בדברי הרב זילברשטיין (חישוקי חמד, בכורות מו ע"א עמ' תקלב) שהביא שחלה קטנה מא"י קודמת לחלה גדולה מחו"ל, משום שכבר נעשתה בה מצוה אחת [=מצוות התלויות בארץ, וכן הפרשת חלה מן התורה], ולכן תיעשה בה מצוה אחרת. עוד מצינו כמה מחכמי דורנו שכתבו שיש הידור להדליק נרות חנוכה בשמן זית מא"י, ויש מהם שהסבירו שהטעם לזה הוא משום שכבר נתקיימה בשמן זה מצוה אחת של תרומה, ולכן ראוי לעשות בו מצוה נוספת [ראה תשובות והנהגות ח"ו סו"ס קנג שכתב ששמע על כמה צדיקים שהקפידו להדליק נרות חנוכה דוקא בשמן זית מא"י (ואכן כך מובא ב'ספרן של צדיקים' לר"א גימאן, מערכת ר' ירחמיאל משה מקאזניץ סוף אות כח, דף מ ע"א, וכן הביא בנטעי גבריאל חנוכה יח, ו, בשם אמרי נועם דו"קוב לר"מ הורוויץ ח"ג סי' ב, שכן מנהג גדולי הדור וכן נהג מהרי"א מזידיטשוב, אך לא מצאתי שם כך). והביא בתשובות והנהגות ראה לזה מדברי הב"ח על קדושת פירות א"י (ולא ציין לסברא שתיעשה בהם מצוה אחרית), אלא שהעיר שלא מצאנו בש"ס ורמב"ם שיש לשמן מא"י קדימה שממנו ידליקו את מנורת המקדש ושממנו יביאו נסכים לקרבנות. הרב יוסף אפרתי הביא בשם הגר"ש אלישיב שאין מקור מפורש לכך שבמנורת המקדש יש עדיפות להשתמש ביתים מא"י או בשמן מא"י (ישא יוסף או"ח ח"ד, סי' רכט סק"י). הרב אפרתי ציין לדברי ערוה"ש העתיד (קדשים א סו"ס סא): "כתב הרמב"ם... 'כל המנחות והנסכים כשרים מהארץ ומחו"ל'... ונראה דלכתחילה ודאי ראוי להביא כל המנחות והנסכים מא"י, וכן משמע מלשון הרמב"ם דכשרים בדיעבד, וגם לשון המשנה דריש פרק ט' דמנחות יש לפרש כן". הרב רן אביחצירא (קונטרס ודים ביד עוסקי תורתך, סי' יג, שנאסף לתוך 'אוצר הקונטרסים מרי"ח ניוח' ח"ב עמ' קלג) כתב שאע"פ שבפוסקים לא נזכר שיש הידור במנורת המקדש להדליקה בשמן מא"י, ולכאורה הוא לגבי נרות חנוכה, מ"מ בספר מישרים מגיד (פרשת מקץ עמ' מב, מדברים שאמר מגיד מהשמים לג"ר יצחק צבי בערנפלד, נין לבעל הכתב סופר, בעל שו"ת סופר המלך ואב"ד חוג חת"ס זכרון מאיר בני ברק, תרע"ז-תשנ"ח, ואין ספק זה תחת ידי) מובא שמגיד מהשמים אמר לרב ברנפלד שלא להשתמש לנרות חנוכה בשמן מחו"ל (ומסתבר לענ"ד שהיא הוראה אישית כמנהג חסידות). ועל פי דבריו אמר הרב חיים כהן המכונה 'החלבן' (מובא באוסרי לגפן לרב שיינפלד ח"ח עמ' שד"מ אות קנט) שיש הידור להדליק נרות שבת בשמן מא"י אפילו אם גדל אצל נכרי (וראה באוסרי לגפן שם עמ' שמא אות קלח, שהרב החלבן השיב כי שבח ומעלת פירות א"י קיימים גם כאשר הפירות גדלו אצל גוי). והגר"ח קנייבסקי השיב לגבי נרות מנורת המקדש ונרות חנוכה "אם נסחט בא"י דינו כשמן מא"י וחייב במעשר" (ומכאן שהגר"ח נקט שגם אם נניח שיש עדיפות לשמן מא"י, הוא מפני שנתקיימו בו מצוות התלויות בארץ, ולא מחמת קדושת פירות א"י). עכ"ד הרב רן אביחצירא. ובישא יוסף (לרב אפרתי או"ח ח"ד, סי' רכט סק"י)

דחיה נוספת: אף אם נאמר שיש קדימה לפירות א"י מפני שנעשתה בהם מצוה אחת, מ"מ תמוה מנין לנו להחליט שהם קודמים גם לו' המינים? הרי יתכן שהם קודמים רק ל'שלם', או אולי רק ל'חביב', או אולי הם בסוף רשימת הקדימויות?! (וכע"ז העיר הגר"א נבנצאל, ושו"ר שבעל הפרמ"ג כתב בספרו ראש יוסף ברכות לט סוף ע"ב, ד"ה רב אמי, ש'לתעביד בה מצוה אחריתא' אינו קודם ל'שלם', ונטה לומר שגם אינו קודם ל'נקי', ומשמע מדבריו שהוא קודם למעלת 'גדול'. עוד ראיתי שבספר הבתים (הלכות ברכות שער רביעי אות י, מהד' בלוי ח"ג עמ' קכח, מהד' הרש"ר עמ' קי) הביא ש"ש מן הגדולים" שסבר שבשבת בבוקר יעשה המוציא על הפרוסה שחתך ממנה בסעודה הראשונה, והרי שאותו גדול סבר שמעלת 'ליתעביד בה מצוה אחרית' עדיפה יותר ממעלת 'שלם' וממעלת לחם משנה. ודחה בספר הבתים את דברי אותו חכם: "ולא מצאתי לדבר זה עיקר, שהכרך שבוצעין ממנו

הביא את דברי הרב ישראל מאיר בן הרב בן ציון פלמן שהסביר את תשובת הגר"ח קנייבסקי שכיון שנעשתה בו מצוה אחת של תרו"מ, תיעשה בו מצות אחרת של הדלקת הנרות. הרב משה חליוה (ענפי משה חנוכה סי' טו סק"ה) כתב ששאל כמה חכמים האם יש ענין להדליק נרות חנוכה משמן מזיתי א"י, והגר"א נבנצאל השיב לו "זו סברא יפה" והגר"ח קנייבסקי השיב "יתכן". שו"ר בשו"ת דבר אליהו (לג"ר אליהו לרמן אב"ד טארלה, סי' יח, ד"ה ואבנש') שדן בענין עדיפות אתרוגי א"י וכתב: "ואבקש מאת מעלת כת"ר שיראה להשיג שיעשרו שם את האתרוגים כדן תורה... הגם שפירות א"י שיצאו לחו"ל פטורים מתרומות ומעשרות אמנם לענ"ד לכתחילה אסור למוכרם לחו"ל כי מפקיעים מהם חיוב דתרומות ומעשרות... ולענ"ד מה טוב היה שהמובחרים יהיו מן המעשר עצמו (!), כדמצינו בדברי חז"ל בכמה דוכתי 'הואיל ואתעביד ביה מצוה חזקא ליתעביד בה מצוה אחרית'..." מדבריו משמע לענ"ד שרק הפירות של המעשר עצמו נחשבים שנעשתה בהם מצוה אחת, אך שאר הפירות שהותרו ע"י ההפרשה אינם נחשבים שנעשתה בהם מצוה [ובזה יש להעיר על מה שהביא הרב זילברשטיין (חישוקי חמד פסחים לו ע"ב) שהשיח חמד (כללים, מערכת ל' כלל קמ"א אות לב) דן לגבי עדיפות אתרוג מא"י, ואחד מטעמיו הוא משום שכיון שנעשתה בו מצוה תיעשה בו מצוה אחרת, ע"כ. אך כמדומה לי שהמעיין בשדי חמד יראה שהמקום היחיד בו הוא כותב טעם זה של 'תיעשה בו מצוה אחרת' הוא כאשר השיח חמד מצטט את דברי הדבר אליהו הנ"ל. ואם כן דברי הרב זילברשטיין דורשים עיון, שהרי לענ"ד דברי הדבר אליהו אמורים רק בפירות המעשר עצמו ולא בשאר הפירות, וצ"ע], וכן משמע לענ"ד מלשון הרב זילברשטיין (חישוקי חמד ב"ק ט ע"ב, עמ' עז ד"ה ונראה). ראה גם להלן סעיף ד1, שם הבאנו שרוב הפוסקים שכתבו להעדיף ליטול לד' המינים אתרוג מא"י לא ציינו בתוך הטעמים לכך את העובדה שבאתרוגי א"י התקיימה כבר מצווה(של תרומות ומעשרות), והבאנו שם את מיעוט הפוסקים שכן כתבו טעם זה: הנוסע הנודע רבי יעקב ספיר, הרב שלמה סופר (אב"ד בערעגסאס, נין החתם סופר, בעל אגרות סופרים וחוט המשולש), הרב חיים יצחק ירוחם (אב"ד לימאנאב, ובעל שו"ת ברכת יצחק), "ביד"ץ דעיר גדולה אחת", שו"ת משנה הלכות, ושכך משמע קצת מדברי הרב חיים אריה הלוי איש הורוויץ (אב"ד קראקא, בעל שו"ת חיי אריה).

כ. הפוסקים השתמשו בכלל הנ"ל גם בדברים שבהם לא נעשית בדבר עצמו מצוה ממש אלא רק הכשר מצוה וכדו', [שהרי במשנ"ב (כא, ס"ק ח) כתב בשם מהרי"ל שישתמש בחוטי ציציות בליות כדי לעשות סימניה לספר (וכ"כ מהר"י וייל סי' קצג, מהד' מ"י עמ' רעג, ושם בהערות ציין המהדיר היכן הוא בדברי המהרי"ל), אע"פ שאין מצוה בעצם הסימניה, והרמ"א (תרסד, ט) כתב ע"פ מהרי"ל (הלכות תיקון המצות אות כב, וכ"כ מהר"י וייל שם) שנהגו לאפות מצות בעזרת הערבות/הלולב של סוכות (ולהלן אביא שכך מצאתי כן בדברי רבי משה הכהן בן אחותו של הרא"ש), וזאת למרות שחומר הבעירה של האפיה הוא הכשר מצוה לכל היותר, וכע"ז מובא באחרונים שטוב לשרוף את החמץ בעזרת ההושענות (הגהות מיימוניות לולב ז' כו אות א בשם רבי יהודה בר קלונימוס, הובא בב"י תרסד, ט, וכ"כ כנה"ג או"ח סי' תמה ועוד אחרונים בשם שו"ת מהרש"ל סי' פו, וכ"כ משנ"ב תמה סק"), והעירני עורך האוצר הרב רועי הכהן זק לדברי בעל הרוקח ב'דרשה לפסח', חלק הלכות ביעור חמץ, מהד' ר' שמחה עמנואל מיקצי נרדמים תשס"ו עמ' 79: "מנהג זקני ר' אלעזר בן רבינו קלונימוס הזקן שהיה שורף חמיצו בעצי לולבים ובענפי הושענות, אבל בעץ הושענות אנו מתקנים לקולמוסים, וכן מנהג חמי ר' אלעזר בר יעקב הכהן", וציין שם שמחה עמנואל לדברי הראשונים בהם נזכר מנהג זה - מעשה רקח סי' יט, אמרכל הלכות פסח עמ' קסא סי' יט, דרשות מהר"ח או"ז עמ' 84 הגהה ב, מנהגים מדורא עמ' 159, וציין לכמה כתי' בענין ולנדפס במנהגים דבי מהר"ם עמ' 68). הבא"ח כתב שטוב להשתמש בהדס של

צריך להיות שלם". ובשול"ת בצל החכמה ח"ג סי' סז וסי' סח הסיק שכלל זה אינו קודם לגדרי הקדימה האחרים כגון חביב או נקי, וכע"ז כתב בספר מלבושי מרדכי ברכות לרב גלבר פרק ה, יט, בשם סבו בעל שבט הלוי, וראה בדברי הרב אלברג המובאים כאן בהערה, שכתב שכלל זה קודם למעלת 'שלם', ולא ברור מדבריו האם יש לו קדימה גם לו' המינים<sup>(א)</sup>. הגאון הרב נבנצאל הסתפק האם יש לומר שהסיבה לדין הקדמת ז' המינים היא משום שהם ראויים להביא מהם ביכורים וכו', ואם כן עדיפים מהם פירות א"י שכבר קיימו בהם בפועל המצוות התלויות בארץ, עכ"ד. אולם, קשה לחדש כך מכח סברא בלבד (הגר"א וייס), וביחוד כאשר ת"ח אחרים סוברים להיפך, ושערי סברות לא ננעלו.

ההבדלה עבור הסקת התנור להכנת חלות לשבת, וכן שיכול להסיק בו את האש להגעלת הכלים לפסח, וכן יעשה בסכך של הסוכה (תורה לשמה סי' קיג, וכ"כ בספרו בא"ח ש"א וזאת הברכה יא, ובא"ח ש"ש ויצא י). בסוף הערה זו אציין בדרך אגב את כל שאר המקורות שמצאתי בהן השתמשו בכלל של 'ליעבד מצוה אחרית'. מ"מ, עדיין יש מקום לחלק, שהרי בדוגמאות הנ"ל משתמשים בחפץ עצמו לשם הכשר מצוה ולשם סימניה בספר, ואילו בנידון דידן הפרי הוא רק החפץ שבגללו אדם מתחייב לברך. שו"ר שכעין סברתי זו הביא במלבושי מרדכי ברכות (לרב גלבר, פרק ה, יט, וכתב שלפ"ז מתורץ מדוע לא נזכר בדיני קדימה בפירות שיש דין קדימה לפת של עירוב, וזכיתי לכוון לדבריו). אלא שהוא הוסיף שמ"מ מצאנו בספר העתים (הלכות קידוש, סי' קנו) שפירש שמה שמובא שבירכו על פת העירוב אין הכוונה ללחם משנה בשבת אלא לברכת 'המוציא' ביום חול (הובא בשול"ת בצל החכמה ח"ג סי' סז אות א, שהביא שכן משמע גם במאירי ברכות לט ע"ב ד"ה מגדולי, ובעל בצל החכמה כתב שכך עולה גם מדברי הרי"ף ורש"י), והרי שלדברי ספר העיתים כלל זה שייך גם לגבי ברכת 'העץ' (וכן נקט בצל החכמה שם). ופלפל בלבושי מרדכי האם יש ראייה מדין קדימת הדס לשמן הנזכר במשנה ברכות ע"ש, ולבסוף הכריע במלבושי מרדכי שם ע"פ סבו בעל שבט הלוי שאם הפירות שווים מבחינת גדרי ז' המינים שלם וחביב אז יקדים את הפרי שנעשתה בו מצוה [אוסף שבמקור חיים לבעל החוות יאיר, חלק קיצור הלכות, סי' ריא, א, כתב בדיני קדימות בברכת הפירות "ועוד י"ל דאתרוג יש לו קדימה מה", ואולי כוונתו שכיון שנעשתה בו מצוה אחת לכן יקדם לברכת העץ]. שו"ר בכד הקמח (לר' בחיי, ערך ברכה, מהד' מה"ק עמ' פא) שכתב שכשיש בפני האדם פת ישראל ופת נקיה וחביבה יש שצידדו לברך על ה"פת שהורמה ממנה חלה". ושם כוונתו לומר שמעלתה של פת ישראל היא מפני שנעשתה בה מצוה אחת של 'חלה', ולכן תיעשה בה מצוה אחרת של ברכת 'המוציא'. ושו"ר שאכן כך עולה מדברי ספר הבתים (הלכות ברכות שער רביעי אות ט, מהד' בלוי ח"ג עמ' קכח) שכתב: "עיסת ישראל קודמת מפני שנעשית בה מצות חלה, וכיון שנעשית בה מצוה נעשה בה מצוה אחרת", ולכאורה אין המדובר שם בלחם משנה בשבת, וממילא יש מזה ראייה שגם ברכת הנהנין נחשבת 'מצוה' לענין זה (עוד ראיתי שכמה ראשונים כתבו שבלייל הסדר מברך על הפרוסה 'על אכילת מצה' ולכן מברך עליה גם ברכת 'המוציא' כדי לעשות בה מצוה אחרת. אך להבנתי אין מדבריהם ראייה לנידון דידן, שהרי שם מדובר בלייל הסדר, ולכן יש בברכת המוציא גם מצוה של לחם משנה). עוד מצאתי שכתב רבי משה הכהן, בן אחותו של הרא"ש (ספר חסידים החדש, מהד' וורשא תרס"א עמ' 11) שאין ראוי להביא מאתרוגי סוכות לגויים, שהרי יש בזה זלזול במצוה, "וכן לא יעשה, כי אפילו הערבה וההושענות מניחים בבתי כנסיות ולהניח עד זמן לאפות מצות פסח להאיר בהסקה התנור לקיים מצוה גוררת מצוה" (וראה לעיל שהבאנו שהראשונים כתבו שהוא מטעם 'לתעביד בה מצוה אחריתא', ומסתבר לענ"ד שגם רבי משה הכהן כוונתו לזה). וכתב שלכן אין לתת את האתרוגים לגויים, "רק תוכל לעשות מן האתרוגים מעשה מרקחת ולכבד עמו הלומדים תורה ולתת ממנו לאנשי אמת אנשי חיל לסעודת מצוה ולברך עליו כהלכתך ולכבד עם המצוות ה' מהונך" (וניתן כמובן לדחות שאין כוונתו ל'לתעביד בה מצוה אחריתא', אלא רק לכך שלא יזלזלו באתרוגים. ונראה לדחות בנוסף שאין מכאן ראייה, כי כאן מדבר דווקא בסעודת מצוה, ולכן יש בזה מצוה). עוד ראיתי שהנצי"ב (העמק שאלה על השאלות פרשת וישלח שאילתא כו ד"ה 'כי היכי דלהוי', מהד' מה"ק עמ' קעד) כתב שמה שאמרו בברכות מג ע"א שהמברך על היין שנוטל ידיו ראשון למים אחרונים הוא זה שמברך ברכת בשמים על המוגמר, הוא מפני שנעשתה בו חדא מצוה (וצ"ע, שהרי בגמ' שם נראה להסביר טעם אחר בדבר). נביא כעת עוד מקורות שנקטו שיש קדימות בהלכות ברכות לפרי שקוימה בו מצוה [ויש לדון האם סברתם היא משום 'ליעביד בה מצוה אחרית', או משום שהמצוה נותנת חשיבות לפרי. ועוד יש לדון האם לדעתם פרי שנעשתה בו מצוה קודם לפרי 'גדול' או 'חביב'] בספר דרכי חיים ושולם



## 6. סברא נוספת לחיזוק השיטה הרביעית ודחייתה

**סברא נוספת לחיזוק השיטה הרביעית:** חז"ל הביאו שלמרות שנהר פרת הוא קטן, מ"מ מכיון שהוא מקיף את א"י לכן הוא נקרא "גדול" (ספרי דברים ו, שבועות מז ע"ב, ורש"י בראשית טו, יח). הרי שדבר שאין לו חשיבות מקבל חשיבות מפני שהוא מא"י, וממילא כך גם פירות שגדלו בא"י (הרמ"מ לנדא מצ'נוב). השיטה הרביעית נקטה שיש מעלה לפירות א"י לאחר מעלת 'גדול', ולפי הסברא הנ"ל פרי מא"י שווה במעלתו למעלת פרי 'גדול' (חישוקי חמד בכורות מז ע"א, עמ' תקלב, שכך מביאים בשם רבי אריה לייב רוגוזניצקי, הרב מנאליבוק) [להלן נביא שהרמ"מ לנדא למד מכאן, כפי הנראה, שמעלת פרי מא"י עדיפה אף ממעלת חביב ושלם].

סי' תתלא כתב שבעל המנחת אלעזר ממונקאטש היה מברך 'העץ' בט"ו בשבט על פרי מז' המינין, ולפני שבידך היה טובל אותו במיץ האתרוג המבושל שהיה לפניו, וכתב שנראה שטעמו של המנחת אלעזר הוא מפני שמברכים על פרי מז' המינים משום שזה הפרי הכי חשוב, אך האתרוג ג"כ חשוב ביותר משום שבידכו עליו בסוכות ונעשתה בו מצוה, ולכן המנחת אלעזר בירך על שניהם יחד [ומשמע שהוא משום חשיבות ולא משום 'ליעבד בה מצוה אחרית']. עוד ראיתי בספר בנין שלום (לרב סגל שליט"א, סי' ריא, א, עמ' ססג) שהביא שבספר ויאמר יהושע (לרב יהושע כ"ץ מסאמבעטה'ל, בסוף ספרו לסוכות סי' ד' ובסי' א') הסתפק האם אתרוג שבידכו עליו בסוכות יש לו קדימה בדיני ברכות לעומת פרי מז' המינים, שהרי נעשתה באתרוג מצוה אחת, וכתב הבנין שלום שהרא"ש (ברכות פ"ז סי' כה) כתב שזית קודם לאתרוג, ומשמע אף לאתרוג שבידכו עליו בסוכות (וכע"ז ברשב"א ברכות מא, ע"א, ד"ה וק"ל, הובא בב"י סו"ס ריא, ובמשנ"ב ס"ק לג), עכ"ד. עוד ראיתי מעירים שלדעת רוב פוסקי דורנו פרי שמברכים עליו שהחיינו אין לו קדימה לגבי ברכת 'העץ' לעומת פרי מז' המינים (כמו שהבאנו לעיל בהערה לסעיף 11), וממילא לפי"ז גם לאתרוג אין קדימה ולענ"ד כלל אין הכרח לדמות את הנידונים הללו זה לזה (ושו"ר שהרב רחמים שעיו, ב"גם אני אודך תשובות הרב רחמים שעיו ח"א סי' נח אות א, כתב שבשני פירות שברכתם העץ יש קדימה לפרי שעומד לברך עליו שהחיינו "הואיל ואתעביד ביה חדא ברכה של שהחיינו ליתעביד בה ברכה אחרית של העץ או אדמה", אך מיד המשיך וכתב "ואפילו שעדיין לא בירך (את ברכת שהחיינו) מ"מ עצם שהוא הפרי שיברך עליו שהחיינו הוא חביב ויברך עליו גם העץ". נראה שדחה את הטעם הראשון, מפני שעדיין לא נעשתה ברכת שהחיינו, ולכן הביא טעם אחר לפיו הפרי החדש יש לו עדיפות מצד מעלת 'חביב'). ראה גם במה שהבאנו בהערה הקודמת מדברי הרב זילברשטיין, וראה בכל המקורות שהובאו בהערה שם.

סיכום הדינים בהם השתמשו בכלל "כיון שנעשתה בו מצוה אחת תיעשה בו מצוה אחרת": לסיום הערה זו, אציין בדרך אגב את כל המקורות בהם מצאתי שהפוסקים השתמשו בכלל של 'ליעבד מצוה אחרית' [לבד מהמקורות שכבר הובאו בריש ההערה, וכן בהערה הקודמת. כמדומה לי שחלק מהמקורות הללו העתקתי מתוך הבאר משה והמגדים חדשים, מבלי לעיין במקור הדברים]: במשנ"ב רע"א ס"ק נז הביא בשם מג"א ושיירי כנה"ג שטוב לעשות הבדלה על היין שעשה עליו קידוש. במאירי ברכות לט ע"ב כתב שטוב להשתמש בנר ההבדלה בפיתולות שהשתמש בהן לנרות שבת, וכ"כ בארחות חיים דין שלש סעודות אות ח, ובכלבו הל' סעודה סי' כד. מובא ברמ"א או"ח שצד, ב, ומשנ"ב שם, שיעשה לחם משנה על הפת שעשה עליה עירוב חצרות. במשנ"ב תקכו ס"ק יא הביא ע"פ מהרי"ל שיעשה לחם משנה על הפת שעשה עליה עירוב תבשילין. בברכת הבשמים בהבדלה מובא בפוסקים שהדס קודם, והובא בשו"ע רצו ד, וכתב הטור סי' רצו שאחד הטעמים שניתנו לזה הוא משום שכבר נעשתה בו מצוה אחת שהרי נטלו אותו בסוכות, וכ"כ במאירי ברכות לט ע"ב בשם קצת תוספות, ובמכתם שם ובכלבו הל' סעודה סי' כד. מובא בריטב"א שבת קיז ע"ב שחלה שהשתמשו בה ללחם משנה ונתרה שלימה ישתמש בה ללחם משנה בסעודה הבאה (ולהלן נביא שבספר הבתים חלק עליו). כתב הב"ח או"ח תרפא, הובא במשנ"ב סק"א, שלפי הנוהגים להבדיל במוצ"ש חנוכה לפני הדלקת החנוכה ממילא טוב לכבות את נר ההבדלה ושוב להדליקו לשם נר חנוכה. במג"א תרעג, א, הביא את דברי המטה משה והב"ח שטוב להדליק נר חנוכה משעווה של הנרות שהודלקו בביהכ"נ. בשו"ת התשב"ץ ח"ב סי' ז' כתב שאפשר שכשהאירוסין וחתימת הכתובה נעשים יחד טוב שעדי האירוסין יהיו עדי הכתובה (והעיר על זה במגדים חדשים שבת קיז ע"א שאין כאן חפץ שנעשתה בו מצוה אלא רק עדות שהם ראו ולא נעשתה "בהם" שום מצוה). הנצי"ב כתב בהעמק שאלה שזהו טעמו של השאלות

**דחיה:** ניתן לדחות ולומר שלא מתחשבים במעלה שהיא רוחנית (וכעין מה שהבאנו לעיל 2 בשם כמה ת"ח). בנוסף ניתן לדחות ולומר שיש קדימה רק למין של פירות, אך לא לפרי בודד שגדל בא"י, שאין היכר בינו לבין פרי אחר (וכפי שהבאנו לעיל 4ע"פ הגר"א וייס)<sup>22</sup>. (עוד ניתן לדחות ולומר שמה שנהר פרת נקרא "גדול" הכוונה למדרגה מסוימת שיש לו, ולא לחשיבות או גדלות גרידא, וראה בזה בר' בחיי בראשית טו, יח).



(פרשת וישלח שאילתא כו) שכתב שכיון שמזוזה מונחת בימין לכן גם מניחים שם את נר החנוכה (וכן ביאר את דברי השאילתות בבני יששכר כסליו-טבת מאמר ב אות כד). בשו"ת חתן סופר סי' סח דן האם טוב להדליק נר חנוכה בנר החנוכה שהדליק אתמול. בנוהג כצאן יוסף עמ' רצו אות כא כתב שמדליקים בהושענא-רבה מנרות שנותרו מיוה"כ. במנהגי חתם סופר פרק י' הערה ו' מובא שעשה קידוש בבוקר יו"ט של פסח על הכוס של אליהו. במכתבי תורה סי' מג כתב לעשות ציצית מראשית הגז, וראה מה שהערנו בזה לעיל. בסעיף ה' נביא שהרידב"ז כתב להשתמש ביין שביעית עבור קידוש והבדלה (והבאנו שרבים ביארו שכוונתו מצד שנעשתה ביין מצוה אחת ולכן תיעשה בו מצוה אחרת – הגרי"ש אלישיב, ובעל האז נדברו ועוד חכמים, וכן פסק בעל האז נדברו). הרב אליעזר רבינוביץ (כרם אליעזר שביעית סי' לא, אות יג) הביא את דברי הרידב"ז הנ"ל (והסביר שלכאורה כוונת הרידב"ז כנ"ל), וכתב לפי"ז שלשיטת המתירים להשתמש בשמן שביעית עבור נר חנוכה, יש לדעתם ענין להשתמש דווקא בשמן זה. להלן סעיף ה' הבאנו שלדעת המשנה הלכות טוב להשתמש בסוכות באתרוג של שביעית, כיון שכבר נעשתה בו מצוה אחת, והבאנו כע"ז מהגר"ח קנייבסקי (עי"ש שיש כמה נוסחאות בתשובותיו). הרב יצחק זילברשטיין (חישוקי חמד פסחים לו ע"ב) הביא את דברי השדי חמד (כללים, מערכת ל' כלל קמ"א אות לב) לגבי עדיפות אתרוג מא"י, שאחד מטעמיו הוא משום שכיון שנעשתה באתרוג מצוה (של תרומה) תיעשה בו מצוה אחרת (וכבר הערנו שלכאורה מדובר בדברי שו"ת דבר אליהו שהובאו בשדי חמד, ושדבריו שונים במקצת). וכתב הרב זילברשטיין שלפי"ז הוא הדין שיש להקדים כשאוכל מצה ליל הסדר את המצות שנעשו מחיטים שגדלו בא"י, שהרי הופשרו מהם תרומה ונעשתה בהם מצוה אחת (אולם הרב זילברשטיין הוסיף וכתב שמכיון שבאתרוג אנו מחפשים את האתרוג המהודר ביותר, לכן אתרוג מא"י הוא היותר מהודר, משא"כ אכילת מצה שבזה צריך אכילה לתיאבון, ולכן במצה "לכאורה עדיף לאכול את המצה היותר טעימה", והקדימה לחיטים מא"י תהיה רק כאשר הן שוות בטעמן לחיטים מחו"ל). בזכרון יהודה (לרב מנחם א"ש מהד' תשנ"ז אות רכב עמ' קיג ואות רמז עמ' קיט) מובא שמהר"ם א"ש נהג להדליק נרות חנוכה בשמן שנתלה לנוי סוכה (וכ"כ בנעטעי גבריאל חנוכה יח, ו, בשם עוד כמה צדיקים). ראה עוד במה שהביא בשו"ת בצל החכמה ח"ג, סי' סז-סח. במגדים חדשים על מסכת שבת קיז ע"א דן בענין זה, והביא כמה מהמקורות שהבאנו לעיל, והביא מהמנחת אלעזר ח"ד סי' טו שמטעם זה עשה עירובי חצרות על המאכל שעליו עשה עירובי תבשילין. והעיר במגדים חדשים שדברי המנח"א צ"ע, שהרי מצות העירובי תבשילין עדיין לא נגמרה וממילא יש בזה בעיה של עשיית מצוות חבילות חבילות (אגב, בענין היחס בין הכלל לתעביד בה מצוה אחרית לבין הכלל המנוגד אין עושיין מצוות חבילות חבילות הביא בזה במגדים חדשים כמה מקורות, ואוסף שגם בנימוק"י ברכות לט ע"ב עסק בזה). עוד חקר במגדים חדשים האם הטעם לכלל זה הוא "משום חשיבות מצוה הראשונה, לעשות בחפץ זה עוד מצוה, או דהוא משום הידור מצוה השניה, דיותר הידור לעשות מצוה בחפץ שכבר עשו בו מצוה". וכתב שאפשר שתלויה בזה השאלה האם כלל זה קיים גם בעשיית מצוה בחפץ שנעשתה בו אותה מצוה עצמה, כגון להדליק נר חנוכה בנר שהדליק בו אתמול נר חנוכה, והביא כמה מקורות מהם עולה שכלל זה שייך גם באותה מצוה, כגון דברי הריטב"א הנ"ל, ודברי ה"ט"ז או"ח שצג, ג, שפת שנעשה בה עירוב יעשה בו עוד עירוב (אולם ראיתי בספר הבתים הלכות ברכות שער רביעי אות י, מהד' בלוי ח"ג עמ' קכח, מהד' הרש"ר עמ' קי, שכתב שאין כלל זה שייך אלא במצוה אחרת, אך לא באותה המצוה, ולכן כתב שפת שנעשו עליה לחם משנה אין ענין לעשות עליה לחם משנה בסעודה הבאה של שבת). הרב אליעזר רבינוביץ (כרם אליעזר שביעית סי' לא, אות יג) דן לגבי 'הואיל ואתעביד', שיש לדון האם כך הדין גם כשהמצוה האחת עוד לא פקעה. שאם נאמר שזה דווקא במצוה שכבר חלפה, אם כן לא שייך דין זה בכהן שקיבל חלה או תרומה שיעשה בזה לחם משנה. והביא שמביאור

## סעיף ד - הדעות השונות בענין

בסעיף זה נפרש את השיטות השונות בנושא, ונביא את דברי החכמים שעסקו בזה.

### 1. שיטה ראשונה - אין קדימות לפרי מא"י

הגר"צ עוזיאל (משפטי עוזיאל או"ח ס"ס כד) הביא את דברי היש"א ברכה(מעשה אי"ש, סי' ד, ודבריו יובאו להלן סעיף 4) שמדבריו משמע שאם שני הפירות אינם מז' המינים והם גם שווים בחביבותם וכו' בזה יקדים את הפרי שגדל בא"י. והקשה עליו הרב עוזיאל שכל דין הקדימה הוא דווקא ב' המינים ולא בדבר שגדל בא"י [כע"ז הקשה הגר"ח זוננפלד כלפי היש"א ברכה, ודבריו יובאו בסעיף 2, וגם בשדי חמד (כללים, מערכת ל' כלל קמ"א אות לב) כתב על היש"א ברכה "שיש לפקפק בראייתו"]<sup>1</sup>.

הרב אשר וייס (מנחת אשר, שביעית תניינא, מהד' תשע"ה סי' נו) דן בדברי הגר"א נבנצאל שהסתפק שמא יש קדימות לפרי מא"י, ובדברי הרב קופיאצקי שטען שיש קדימות לפרי שביעית (דבריהם יובאו להלן). ועל זה הגיב הגר"א וייס וכתב שממה שיש קדימה לז' המינים ניתן ללמוד רק שיש חשיבות למינים מסויימים, אך לא ניתן ללמוד מכך שיש חשיבות לפירות שאין כל אותו המין חשוב ורק פירות מסויימים מתוך המין חשובים בגלל מקום גידולם בא"י. ולכן "אין לחדש הלכה שלא מצינו לה מקור ובית אב". הוא כותב שדברי הגר"א נבנצאל (שהסתפק שמא יש קדימה לפרי מא"י לפני פרי מז' המינים) הם "חידוש גדול", שהרי על אף חשיבות פירות ארץ ישראל מ"מ לא מצאנו בהם דין קדימה. לכן הגר"א וייס מסכם שפרי שביעית אינו קודם לפרי רגיל, כאשר הפרי הרגיל יש בו אחד מדיני הקדימה שנזכרו בפוסקים (דהיינו, מין שבעה או שלם או חביב). וגם אם שני הפירות שווים בכל גדריהם מ"מ אין הפרי שביעית קודם לחבירו ע"פ ההלכה [ומי שמנהיג עצמו להקדים פירות שביעית, יש בהנהגתו חיוב מצוה ותוספת טהרה, אך אין זה

הגר"א (או"ח כא, א, ס"ק ד) משמע שהוא רק כאשר המצוה כבר פקעה. עוד הביא בשם הגר"צ רוטנברג שאמר שספק שניתן לצדקה מסתבר שאין בו דין 'הואיל ואתעביד בה מצוה חדא', והוא הדין כל מצוה שבין אדם לחבירו, כגון חפץ שנעשו בו השבת אבידה או פרעון חוב, והרב רוטנברג למד מזה שכך גם דין מתנות כהונה, שדינם כפרעון חוב.

כא. הג"ר אברהם אלברג (חתנו של הגר"צ מיכלסון אב"ד פלונסק בעל שו"ת תירוש ויצהר) כתב בתשובתו (משנת תרס"ח, שנדפסה בספרו בית נאמן סי' יג קונטרס עץ פרי, ס"ק עב) שיש קדימה לאתרוג מא"י מפני "שמתקיים בו הרבה מצוות... מצוות התלויות בפרי הארץ", ובהמשך (ס"ק עד) כתב שאתרוג מא"י קודם גם מפני שנעשתה בו מצוה אחת של הפרשת תרו"מ ולכן תיעשה בו מצוה אחרת, וכתב שהדבר קודם למעלת 'שלם', ולענ"ד לא ברור האם לפי דבריו הדבר קודם גם לז' המינים. אע"ר שהרב רחמים שעיו שליט"א (גם אני אודך תשובות הרב רחמים שעיו, ח"א סי' נח אות ה) כתב בפשיטות, מבלי להביא ראיות, שפרי שגדל בא"י כיון שנעשתה בו מצוה אחת של תרו"מ א"כ תיעשה בהם מצוה אחרת של ברכת העץ. הוא אינו כותב מה היחס בין זה לבין שאר דיני הקדימה, כגון 'גדול' ו'חביב' וכו'.

כב. עוד יש להעיר שנהר פרת הוא ממש חלק מגבולות אדמת א"י, ואין הכרח ללמוד מזה לפרי שרק גדל על גבי אדמת א"י (בסעיף הראשון של המאמר הבא נאריך להראות שאע"פ שיש מקורות קדומים רבים העוסקים בשבח א"י, הן מבחינה גשמית והן מבחינה רוחנית, מ"מ לגבי פירות א"י יש מקורות קדומים רק אודות השבח הגשמי של פירותיה, אך לא לכך שיש להם מעלה רוחנית).

כג. אע"ר שהרב זילברשטיין (חישוקי חמד פסחים לו ע"ב) הביא את דברי היש"א ברכה, וקצת צ"ע למה הרב זילברשטיין לא העיר שרבים הקשו על דברי היש"א ברכה. שור' שבמק"א (חישוקי חמד ב"ק ט ע"ב) הביא הרב זילברשטיין את החולקים על היש"א ברכה.

חובה ע"פ גדר ההלכה], עכ"ד. ונראה ברור שכל דבריו אלו אמורים אף לגבי קדימות פרי מא"י.

הרב יהודה הלוי עמיחי (אמונת עתיד, גליון 106, עמ' 45) כתב לגבי פירות שגדלו בא"י וממילא קיימו בהם ביכורים תרומות ומעשרות: "יש להם מעלה [ענין שפת אמת בשלח תרנ"ו], אבל אין היא שייכת לדיני קדימה. הקדימה נובעת משבח א"י, ואילו פירות שקיימו בהם מצוות התלויות בארץ... אין מעלתם שבח א"י. אמנם התקיימו בהם מצוות פרטיות שיש להם מעלות מסוימות, אבל לא לענין הקדמה בברכות". הוא גם דוחה את הטענה שלפירות אלו יש קדימה מדין 'חביב', משום שסברא זו "לא מצאנוה בראשונים, וקשה לסמוך על סברות מחודשות לדינא. החביבות (שכן נזכרת בפוסקים לענין הקדמה) היא בטעם הפרי, אבל חביבות של מצוות וכדו' אינה שייכת במושגי החביבות כאן. לא שייך לומר על דבר מצוה שהוא חביב, אדרבא – 'מצוות לאו להינות ניתנו'..."

נראה לדייק שכך סבר גם הגר"ד ליאור (אמונת עתיד, גליון 106, עמ' 48), שכתב: "נראה שבברכות הנהנין יש להקדים את פירות שבעת המינים לפני פירות שביעית, מפני שבהם קבעו חז"ל דיני קדימה ולא בפירות שביעית". מטעמו זה של הרב ליאור נראה שלדעתו מעלת פירות א"י אינה גורמת כלל לקדימה בברכות[אין מדבריו אלו ראיה האם לדעתו מעלת א"י גורמת לפרי להיות 'חביב']".

הרב יחזקאל ראטה (אב"ד קארלסבורג ניו יורק, מראות יחזקאל ח"א עמ' עב) כתב שלא נזכר בפוסקים דין קדימות לפרי מא"י [אך הוסיף שיתכן שמצד ההידור יש להקדימם].

נראה שכך גם דעת רוב ככל החכמים שעסקו בהלכות ברכות וחיברו קונטרסים וספרים בנושא (כגון הרב קארפ, מחבר סדרת הלכות יום ביום, הרב משה לוי, מחבר ברכת ה', הרב דוד יוסף, מחבר סדרת הלכה ברורה, הרב אליעזר מלמד, מחבר סדרת פניני הלכה, ועוד רבים), שהרי הם לא הזכירו שיש איזו שהיא מעלה לפירות שגדלו בא"י.

עוד אעיר כי בין השנים תר"ל-תר"ע עוררו רבים מחכמי הדור על כך שיש להעדיף לרכוש את אתרוגי א"י על פני האתרוגים שגודלו ע"י הגויים באי קורפו שביוון. חכמים אלו הביאו כמה טעמים לכך: מפני שבכך מחזקים את היישוב היהודי בא"י, מפני שיש חובה הלכתית להעדיף קניה מיהודים, מפני שאתרוגי קורפו מורכבים, מפני שאין לסייע כלכלית לגויים בקורפו שפרעו ביהודי המקום, ומטעמים נוספים [ויש שהוסיפו שבזה מחזקים את החיבה והשתוקקות אל א"י]. רוב ככל החכמים הללו(ומהם הג"ר מרדכי גימפל יפה, נפש חיה לרב מקאליש, ר' יצחק אלחנן מקובנא, המהרש"ם מברז'ען, רבי שמואל סלנט, בעל המחזה אברהם מברודי, ועוד רבים) לא הוסיפו טעם להעדיף את אתרוגי א"י גם בגלל קדושת פירות א"י, או מפני שיש בהם דין 'חביב', או מפני שכיון שנעשתה בהם מצוה אחת תיעשה בהם מצוה אחרת. רק מיעוט קטן מהחכמים הללו הזכירו טעמים מעין אלו [כל זה מבואר באריכות בהערה כאן<sup>17</sup>].

כד). רבים מהפוסקים שכתבו על העדפת אתרוגי א"י ציינו בין טעמיהם שלפי הרמב"ם הטעם למצוות נטילת ד' המינים הוא כדי להודות על א"י, ואם כן לפי"ז ראוי להעדיף ד' מינים שגדלו בא"י. כאמור, רוב הפוסקים הללו לא הזכירו שיש

## 2. שיטה שניה - קדימות מדין חביב רק לאדם שמחבב את פירות א"י

הגרי"ח זוננפלד (תורת חיים, חלק התשובות, מהד' תשס"ה, סי' נ') הקשה על היש"א ברכה הנ"ל וכתב: "נפלאתי על הסברא הנ"ל, דאם כן יוצא לנו דבכל דבר שגדל בא"י צריך להקדים בברכה, וזו לא שמענו מעולם בספרי הפוסקים. ואדרבא, מין שבעה אפילו אם גדל בחו"ל הוא חשוב לברך עליו אפילו נגד מין אחר הגם שגדל בארץ ישראל". משום כך מסיק הגרי"ח זוננפלד שפירות שגדלו בא"י "אין בהם דין קדימה כלל". אמנם, הרב זוננפלד מוסיף וכותב שמ"מ אדם ש"חיבת הקודש בלבבו" ולכן חביבים עליו הפירות שגדלו בא"י - יקדים את פירות א"י מדין קדימת 'חביב' [ולפי"ז ברור לענ"ד שאם הפרי מא"י אינו שלם - בזה גם מי ש"חיבת

יתרון לאתרוגי א"י מצד קדושת פירות א"י וכדו'] אמנם יתכן קצת לדחות ולומר שאותם פוסקים העדיפו לתת טעמים חזקים וברורים יותר, ולכן לא הזכירו טעם זה, שהוא חלוש בעיניהם. אולם דחיה זו בודאי אינה נכונה אצל אותם ת"ח שמנו בתוך דבריהם טעמים רבים להעדפת אתרוגי א"י. נביא את דברי הפוסקים שעסקו בזה ולא הזכירו את הטעם של עדיפות פירות א"י: הג"ר אליהו לרמן (אב"ד טארלה, פילוב, ויסקוט, ועוד, נפטר בשנת תרמ"ח, האדמו"ר רמ"מ מקוצק מאוד החשיבו) בספרו שו"ת דבר אליהו (סי' יח, וכתב שם בסד"ה 'ואבקש' שהאתרוגים שהופרשו כמעשר הם הכי מובחרים, שהרי נעשתה בהם מצוה אחת, ומכאן שנקט שבשאר האתרוגים אין את העדיפות הזו); ספר ביכורי שלמה לגר"ש רזכט (או"ח סי' כה ובפרט באות קפו, נדפס ע"י המחבר בשנת ה'תרנ"ד, ויש עליו הסכמות מאת רבים מגדולי הדור, וכל המסכימים לא העירו שיש גם ענין של קדושת פירות א"י. אולם אין זה כ"כ ראייה, שהרי כמעט כל המסכימים לא נכנסו בהסכמותיהם לתוך פרטי הנידון, ויש ראייה ברורה רק מהסכמת הג"ר שמשון ארונשטיין אב"ד קאליש שפירט בקצרה את הטעמים להעדפת אתרוגי א"י. והשווה הליכות שדה, גליון 10 עמ' 31-37, שם הובא מכתבו של הגאון אב"ד קאליש שנדפס בהצפירה 191 אלול תרנ"א: "לבכר פרי אדמת הקודש, להעלות וזכרון ציון על ראש שמחתנו... אם כי נחלקו אם בזמן הזה בטלה קדושת הארץ בעוונותינו הרבים, הכל מודים כי חיבת הקודש לא בטלה, ע' ריטב"א ריש גיטין, ובעת אשר ניקח אתרוג ארצנו הקדושה למצווה... יתעורר רגש אהבתנו לארצנו...". מסתבר בעיני שאין הכוונה לבעל הנפש חיה שהיה רבה של קאליש עד לשנת תר"מ ונפטר בשנת תרמ"ט, אלא הכוונה היא לרב שמשון ארונשטיין הנ"ל, שמילא את מקום בעל הנפש חיה ברכנות העיר; תשובת הגאון רבי מרדכי גימפל יפה (אבד"ק רוזינו, הובאה בביכורי שלמה הנ"ל סי' לו ובפרט בסוף אות א', ושוב שם בסו"ס מג); נפש חיה לגר"א ואקס או"ח סימן ד' (אך ראה להלן 55 על הסכמתו לדברי הרמ"מ לנדא), ושם הביא בעל הנפש חיה שכן גם פסקו הג"ר מאיר אורבאך בעל האמרי בינה, והאדמו"ר מגור בעל השפת אמת; מכתב הגאון מלבי"ם (הלכנון שנה יב גליון מט, 26 ביולי 1976, נדפס בספר ידעו דורותיכם ח"ב עמ' תש"ה); ב'פרי עץ הדר - קובץ מכתבים' (נדפס בקראקוב תר"ס ע"י שלמה מרכוס) הובאו דבריהם של ת"ח רבים: פוסק הדור ר' יצחק אלחנן מקובנא, בנו רבי צבי הירש אב"ד בקובנא, שר התורה המהרש"ם מברז'ען, הגאון רבי שמואל סלנט, הרב חיים אריה הלוי איש הורוויץ (אב"ד קראקא, בעל שו"ת חיי אריה), שר התורה ר' מאיר אריק (אב"ד יאזלוויץ וטראנוב, בעל האמרי יושר), הגאון ר' אברהם מנדל הלוי שטיינברג (אב"ד סנעטין וברודי, בעל המחזה אברהם, והוא גם דן האם אתרוג מהודר מחו"ל עדיף מאתרוג מא"י, והשווה קצת לדיני קדימה בברכות, ודן שמאידך גיסאבאתרוגי א"י יש 'קנה מיד עמיתך', והסיק שאכן זה עדיף, ובכלל לא דן שמא יש לאתרוג מא"י קדימה מצד מה שהוא גדל בא"י, וכע"ז דן גם הגר"מ אריק שם), הרב אברהם אבלי שוור אב"ד טארנא-טרנוב, הרב נפתלי תאומים (אב"ד וילקוטש, בעל שער נפתלי הנדפס בסוף ספר אוריין תליתאי לאביו הרב משה תאומים), הרב נפתלי עהרליך (אב"ד דלוטין, בזיו"ש היה חתנו של אדמו"ר מזידיטשוב רבי שלמה יעקב אייכנשטיין), הרב שמואל ולדברג (אב"ד זולקובא וירוסלב, מחבר ספר דברי שמואל וכתבי שמואל). וכל הרבנים הללו הזכירו טעמים להעדפת אתרוגי א"י אך לא הזכירו את הטעם שיש קדימה לפירות א"י בגלל קדושתם וכדו' (וכע"ז נראה בחזון עובדיה סוכות עמ' רלה-רלו, ומשמע קצת מדברי הרב חיים אריה הלוי איש הורוויץ הנ"ל שיש יתרון לאתרוגי א"י, מפני שהתקיימו בהם המצוות התלויות בארץ). ב'הוספה לקונטרס וילקוט יוסף שנה תשיעית תרס"ז - קונטרס פרי עץ הדר' (בעריכת הרב יוסף שוורץ, נדפס בסיום קונטרס כא של שנת תרס"ז) נדפסו דברי הרב אליעזר דייטש (אב"ד קהילת יראים באניהאד, בעל תבואות השדה ושו"ת פרי השדה) שהביא טעמים להעדפת אתרוגי א"י ולא הזכיר את טעם קדושת פירות א"י וכדו'. וכן נראה מדברי רבנים נוספים שדבריהם נדפסו ב'וילקוט יוסף' שם, כגון הרב נח ברוך פישר

הקודש בלבבו" יקדים את הפרי השלם מחו"ל, שהרי בסדר הקדימויות 'שלם' קודם ל'חביב'. מדבריו אלו נראה שלפרי מא"י אין מעלת 'חביב', אלא רק אצל אדם ש"חיבת הקודש בלבבו" ולכן הוא בפועל מחבב יותר פירות שגדלו בא"י.

בסעיף הבא (סעיף 3) נביא שכך כנראה סבר גם הרמ"מ לנדא מצ'כנוב [אף שמסקנתו להחמיר יותר ולהקדים פרי מא"י גם לפני פרי מז' המינים].

הגר"מ שטרנבוך (תשובות והנהגות ח"א סי' קפח) כתב שאדם שיש בפניו פרי מחו"ל ופרי מא"י, אם הפרי מא"י חביב לו [משמע מדבריו שכוונתו שהוא חביב לו מפני שגדל בא"י] יקדים אותו,

(אב"ד פישטיאן עפערייטס). כך נראה גם מדברי הגאון ר' ישראל יהושע טרונק מקוטנא (בעל הישועות מלכו, וחזקתו של בעל הנפש חיה) שנדפסו בישיבות מלכו סי' מח (והשווה ישועות מלכו סי' מז: "לברך על אתרוגי א"י, והמצווה מהודרת במצוות חיוב א"י ויישוב א"י כי עי"ז יכולו רבים שם להתפרנס", וכע"ז בדבריו שנדפסו בחידושי מהרא"ך למחזקתו הרב אלעזר הכהן מסוכצ'וב ס"ס תרמ"ח: "מצוה מהודרת ביותר שהאתרוגים הם נועם א"י שזה חיוב המצוה ישיבת א"י וגם החזקת יישוב א"י"), וכן מדברי הגר"צ עוזיאל (משפטי עוזיאל או"ח ס"ס כד, ודבריו הובאו ע"י ראב"ד מארכש הרב מכלוף אבוחצירא בספרו שו"ת יפה שעה, ס"ס מד). כך גם עולה מדברי חברי הבד"ץ פרושים בירושלים –הראב"ד הרב חיים יעקב שפירא (שהיה לפני כן חבר ביה"ד של הג"ר יצחק אלחנן בקובנא), הרב שאול אלחנן בהר"א יפה, והרב אריה לייב בהרא"ד הרשלה, המכונה "רבי לייב דיין", שדבריהם נדפסו בכרוזי הרא"ה שליט"א, יוחנן מנחם ישמח ז"ל, כרוז א' עמ' 12, שכתבו שאתרוגי א"י קודמים "מצד חזוק ישוב ארצנו הקדושה, ומצד החזקת ידי אחינו" ולא הזכירו את הטעם של קדושת הפירות וכו'. כך גם בכרוז מיום ד' חוקת תרע"ג, עליו חתומים כמה רבנים, שנדפס בעיתון הצפירה 4 ביולי 1913, שם נזכר רק הטעם של חזוקת תושבי א"י. הג"ר יוסף ליברמן (בעמח"ס שו"ת משנת יוסף) נשאל "האם יש הידור בד' מינים שגדלו בא", והאם עדיף בשנה שאחר השמיטה שאין הרבה גידולים יפים בא", לקחת אתרוג יפה שגדל בחו"ל" והשיב: "יש הידור לקחת מא"י משום חביבות מצות ישוב א"י וחזוקת שומרי השמיטה" (נדפס בקובץ מה טובו אהליך יעקב ח"ט עמ' שמג). נראה שלדעתו אין קדושה בפירות א"י, ולכן בהם יש הידור בלבד, ולא מצד קדושתם, אלא כדי לחזק את מגדלי הפירות (אולם יתכן קצת לדחות ולומר שהוא העדיף לכתוב טעם שמוסכם לכו"ע). עד כאן ליקטנו את רשימת הרבנים שלא התייחסו לקדושת פירות א"י וכדו' [אע"ר, בדרך אגב, שהרב חיים מלין נ"י העביר לי תשובה שקיבל מאת הגר"ח קנייבסקי, וזו לשון השאלה: "האם יש הידור בד' מינים שגדלו בא"י? והאם עדיף בשנה שאחר השמיטה, שאין הרבה גידולים יפים בא", לקחת אתרוג יפה שגדל בחו"ל?", ותשובת הגר"ח קנייבסקי: "יש הידור, אבל לא מדאי, וצריך להכריע לפי הענין"].

לעומתם, יש חכמים שעסקו בנושא והזכירו גם טעמים הקושרים לקדושת הפירות וכדו' (אמנם חלקם אינם מדברים על חובה הלכתית, אלא רק על מעלה והידור וכדו', ובנוסף חלקם מזכירים רק את חיבת הארץ, וגם ייתכן שכוונתם היא רק לכך שקניית אתרוגי א"י מחזקת את ישוב הארץ): בשדי חמד (כללים, מערכת ל' כלל קמ"א אות לב) הביא את מכתבו של בעל ערוך השלחן שממנו משמע שיש מעלה לאתרוג משום שהוא מפירות א"י: "הנכון לאיש הישראלי לבלי לבכר פרי ארצנו הקדושה על פרי ארץ העמים! איה כבודו יתברך! איה כבוד התורה הקדושה שבפסוקים רבים השתבחה בשבחה של א"י! איה כבוד משה רבנו שהתחנן 'אעברה נא ואראה את הארץ הטובה!?' ומה שונים דרכינו מדרכי רבותינו חכמי התלמוד שלהי כתובות דר' אבא מנשק כיפי דעכו ר' חייא מנגדר בעפרה... ואלו האנשים מגנדרים בעפרא דארץ אחרת ומנשקים פירותיהם..." (וכע"ז מובא בערוה"ש או"ח תרמח, כט). ב'פרי עץ הדר –קובץ מכתבים' (הנדפס בקראקוב תר"ס ע"י שלמה מרכוס) הובא מכתבו של הרב גדליה שמעלקאס (אב"ד קולמייא ופשמישל, בעל ספר אמרי רג"ש) שכתב שיש להעדיף אתרוג מא"י כי "כי מי שיש לו מוח בקדקדו ישכיל ויבין שבכלל חובה קדושה על כל איש ישראל לבכר את פרי הארץ האהובה החביבה בקדושתה ובזכרונותיה, על פרי ארץ קורפו השנואה במעשיה מעשי רצח יושביה השותים דמי אחינו הנדכאים כמים. צא ולמד מרב יהודה... חביבא ליה א"י בפירותיה לברך על שמן אפרסמון 'בורא שמן ארצנו' (ברכות מג ע"א) ק"ו בן בנו של ק"ו פירות א"י נגד פירות קורפו ומרוקו", וכע"ז שם במכתב הרב צבי יחזקאל מיכלזון (אב"ד פלונסק ואח"כ חבר ועד הרבנים בוראשא) אות יא (ונדפס בספרו שו"ת תירוש ויצהר סי'

משום שיש בזה דין 'חביב', אך אם הפרי מחו"ל חביב עליו יותר - יברך על הפרי מחו"ל<sup>1</sup> (וכ"כ בשו"תולוסף אמר לרב יוסף הברפלד שליט"א, סימן נ אות ה, שהרי לא נזכר בפוסקים קדימה לפרי מא"י).

לפי"ז אדם שרוכש פירות בחנות, והוא מעדיף לרכוש את הפירות שגדלו בחו"ל משום שהם יפים קצת יותר, לדעת הרב זוננפלד והרב שטרנבוך אדם כזה לא יקדים מדין 'חביב' את פירות א"י<sup>2</sup> (ודלא כדעת כה"ח שתובא בסעיף 3, שסבר כנראה שגם אדם כזה יקדים את פירות א"י משום חביבותם). נראה שהמדד יהיה כדוגמת המדד הבא: אם ילדיו ירכשו עבורו כמתנה פרי אחד בלבד, והם יתלבטו בין שני הפירות המסויימים הללו שעומדים לפניו כעת בזמן הברכה, איזה פרי הוא יעדיף שילדיו ירכשו עבורו. פרי זה הוא הפרי שייחשב 'חביב' עבורו.

מט, אות יא). ושם במכתב הרב שמעון שפירא ראב"ד ראדויץ הזכיר בין הטעמים להעדפת אתרוגי א"י גם את "חבת ציון וקדושת ארץ ישראל", וכע"ז הובא שם במכתב הרב פייבל הלוי אב"ד בראדשין, ובמכתביהם של הרב שלום הכהן ליליענפעלד אב"ד פאדהייץ, והרב מרדכי מסאראקא בן מוהר"ש פרענקיל. גם הרב פנחס הלוי איש הורויץ (אב"ד ברודשין, הובאו דבריו בקונטרס 'פרי עץ הדר' הנ"ל) הביא כמה טעמים להעדיף את אתרוגי א"י (מצד 'או קנה מיד עמיתך', ומעוד טעמים), וכתב שמי שלבו נוקפו מפני שאתרוגי קורפו נאים יותר בעיניו, מ"מ לא יחשוש לזה, שהרי לשיטת הרמב"ם חביב קודם לכל לענין ברכות, ואם כן אתרוגי א"י הרי הם חביבים, והביא ש'חביב' קודם ל'הדר'. וסיים וז"ל לא באנו אלא בשביל חיבת הקודש בלבד, לאשר הם גידולי ארצנו, ארץ אשר כל רוח נפש ישראל תלוים בה, ארץ אשר קבעו לנו ברכה מיוחדת על פירותיה, די לנו זה הטעם להקדים פירותיה לצאת בהם ידי מצוה חביבה בשעתה", והביא שכמו שייכניה וגלותו נטלו מאבני א"י ובנו בהם ביכנ"ס בבבל, כדי "להראות חיבתם ותשוקתם אל ארצם", כך גם אנחנו כשניקח אתרוגים מא"י נראה בזה את השתוקקותנו וחיבתנו לארץ ישראל, לקיים 'כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו', עכ"ד. בקונטרס 'ילקוט פרי עץ הדר' (יצא ע"י יהודה נח בראוור מבראנוב, בפיטסקוב תרנ"ט) מובאים (בעמ' 33) דברי הרב ירוחם יהודה לייב אב"ד מינסק שכתב שאתרוגי א"י עדיפים גם מפני ש"עלינו לתת כבוד לארצנו". וגם מובאים שם (עמ' 34) דברי הרב יהונתן אבלמן (אב"ד ביאליסטוק, בעל תורת יהונתן על השמיטה, ידידו הקרוב של בעל בית הלוי מבריסק) שכתב: "מדוע לא נבחר את פרי ארצנו הקדושה על זולתם בכדי לקיים בהם מצוות ה' אלוהינו? ... ורבי אבא היה מנשק כיפי דארעא דישראל... ואיך לא ננשק אנחנו את פרי ארצנו למצות ה' ולשמוח בהם ביום שמחתנו?...". וגם הובאו שם (עמ' 37) דברי הרב קלונימוס הלוי מהעיר חדש שכתב שיש עדיפות לאתרוגי א"י "משום חובו ארצנו הקדושה". ב'הוספה לקונטרס וילקוט יוסף שנה תשיעית תרס"ו - קונטרס פרי עץ הדר' (בעריכת הרב יוסף שוורץ, נדפס בסיום קונטרס כא של שנת תרס"ז) נדפסו בעמוד הראשון דברי ה"בד"ץ דעיר גדולה אחת" שהביאו טעמים להעדפת אתרוגי א"י, ובכללם: "ועוד יתירה להם שנתקיימו בהם מצוות התלויות בארץ, כגון תרומות ומעשרות", והם גם הזכירו בדבריהם שא"י "אהובה עלינו... בכל מיני אהבה וחביבה וקדושה בכל מיני קדושות". בעמודים הבאים שם נדפסו שם דברי הרב אברהם יצחק גליק (אב"ד טו"צ'וה, בעל באר יצחק, יד יצחק, ועוד ספרים) הכותב בין היתר: "אם נצטוונו לכבד את הארץ הקדושה, לחונן גם את עפרה, ואבניה יקרים לנו, על אחת כמה וכמה שמוטל על כל איש ישראל אשר רשפי יראת ה' בלבבו לפאר ולרומם פריה אשר ממנה נמצא, ונוסף על זה לקיים בהם מצוות השי"ת". עוד נדפסו שם דברי הרב משה שמואל גלנר (אב"ד קלויזנבורג, בעל דור רביעי, נין החתם סופר) שמזכיר בתוך דבריו ש"רצויה יותר לפני המקום נטילת אתרוג שגדל בארצנו הקדושה". עוד נדפסו שם דברי הרב משה הרש פוקס (אבד"ק גראסווארדיין, ובעל שו"ת יד רמה) שכתב ש"יש בזה חיוב ארצנו הקדושה", וכן דברי הרב פנחס הכהן שטיינר (אב"ד איללאק, ובעל פתח דבריך) הכותב: "מי לא ישתוקק לצאת ידי מצוות החג בד' מינים מארצנו הקדושה!?", וכן דברי הרב שלמה סופר (אב"ד בערעגסאס, נין החתם סופר, בעל אגרות סופרים וחוט המשולש): "לקיים מצווה כפולה לקנות אתרוג אשר כבר נעבד בו מצוות תרומות ומעשרות", וכן דברי הרב מנחם מנדל שטרן (אב"ד פילדעש): "להדר מצוות ד' מינים עם מצוות חיוב ארצנו הקדושה", וכן דברי הרב חיים יצחק ירוחם (אב"ד לימאנאב, ובעל שו"ת ברכת יצחק): "קחו לכם מאתרוגים של מצווה שגדלו בקדושה ובטהרה ושנתקיים בהם מצוות התלויות בארץ, והואיל ואתעביד בהו מצווה חדא ליתעביד בהו מצווה אחריתא". וכע"ז באגרת רבי יעקב ספיר שנדפסה באגרות א"י עמ' 430: "לקיים המצווה הזאת כאשר נצטוונו, בפרי הארץ, וגם נעשו בהם כמה מצוות בהפרשת תרומות ומעשרות" (וכן ראיתי בשו"ת משנה הלכות חי"א סי' תקיט שציין כמה טעמים שהובאו בפוסקים להעדפת אתרוג מא"י,

[כבר הבאנו לעיל כי בניגוד לכל הנ"ל, הרי שהרב יהודה הלוי עמיחי נקט שחביבות פרי שנובעת ממעלתו הרוחנית של הפרי, ולא מטעמו וכדו', אין בזה דין 'חביב'. ונראה שכך גם לפי דברי הגר"א וייס שהובאו לעיל, שהרי הגר"א וייס כתב שמי שמנהיג עצמו להקדים את הפרי מא"י יש בהנהגתו חיבוב מצוה ותוספת טהרה, אך אין זה חובה ע"פ גדרי ההלכה].



ועליהם הוא הוסיף מעצמו טעם נוסף: "ועודיש מעלה לאתרוגי ארץ ישראל שמפרישין עליהן ומהם תרומות ומעשרות ונעשית בהם מצוה אחת". הג"ר אברהם אלברג (חתנו של הרב צבי יחזקאל מיכלסון אב"ד פלונסק, שלעיל כבר הבאנו את דבריו בנושא) כתב בתשובתו משנת תרס"ח (בית נאמן סי' יג קונטרס עץ פרי) כמה סיבות מדוע אתרוג מא"י קודם לאתרוג מהודר מחו"ל. הוא מביא (בס"ק עב) שדבר שנעשו בו מצוות מרובות קודם לדבר מהודר, ומביא לזה ראיה מזבחים פט ע"ב ועוד ראיות (והשווה לדברי האדר"ת המובאים להלן סעיף ה4), ולכן הוא כותב שיש לקנות אתרוג מא"י "שמתקיים בו הרבה מצוות: או קנה מיד עמיתך, והחזקת ישוב א"י, ושאר מצוות התלויות בפרי הארץ" (ולפי דבריו נראה שתפוז מא"י יש לו קדימה לדיני ברכות מפני שנתקיימו בו המצוות התלויות בארץ, אלא שלא ברור לי האם נוכל ללמוד מכך שקדימה זו עדיפה ממעלת ז' המינין או ממעלת 'שלם' ו'חביב' וכו'). בהמשך (ס"ק עד) הוא כותב שדבר שנעשתה בו מצוה אחת תיעשה בו מצוה אחרת, כנזכר בגמ', ושמטעם זה כתב במעון הברכות (כוונתו מן הסתם לספרו של הרב ישראל יונה לאנדא, שנדפס בשנת תקע"ו, ולע"ע לא מצאתי היכן כתב שם על ענין זה) שפרוסה שנעשה בה עירוב קיבלה חשיבות ולכן עדיף לברך 'המוציא' עליה יותר מאשר על פת שלימה. ולפי"ז כתב הרב אלברג שאתרוג מא"י ש'נעשתה בו מצוה חדא' של תרומות ומעשרות עדיף ליטלו בסוכות יותר מאשר פרי מהודר שגדל בחו"ל (ולפי דבריו יוצא שחצי תפוז מא"י יקדם לתפוז שלם שגדל בחו"ל, ולענ"ד לא ברור האם לפי"ז חצי התפוז יקדם גם לפרי מז' המינים שגדל בחו"ל). בהמשך (ס"ק עו) הוא מביא שמכיון שבירושלמי יומא פ"ו ה"א מובא ש"משובח בגופו" עדיף מ"משובח במראהו", לכן אתרוג מא"י עדיף מאתרוג מהודר ביופיו מקורפו, שהרי האתרוג מא"י "הם פירות א"י החביבים לפני הקב"ה כמבואר בספרים הקדושים (ולכן) חשוב (-נחשב האתרוג מא"י) 'משובח בגופו', וזה עיקר..." (ונראה יותר שאין כוונתו לקדושת הפירות הנזכרת בדברי הב"ה, אלא לחביבות פירות א"י הנזכרת בגמ' ובמדרשים רבים). בהליכות שדה גליון 10 עמ' 37-31 הובא מכתבו של הגאון ר' דוד קארלינר (שנדפס בהצפירה 105 אייר תרנ"א) שכאשר יקח אתרוג מא"י "גם זכרון ירושלים יעלה על לבבנו", וכן מכתבו של הגאון ר' יהוסף שטרן בעל הזכר יהוסף (הנדפס בהצפירה 165 אב תרנ"א): "ולמותר בעיני לדבר על לב העם בקדימת קניית אתרוגי א"י מבני עמנו ומצד חביבות מצוות פרי ארץ ישראל", וכן מכתבם של כמה רבנים מברדיצ'ב (הנדפס בהצפירה 109 אייר תרנ"א) הכותבים שאתרוגי א"י "מובחרים יותר למצוה, שגידוליהן בקדושה". הגאון האדר"ת כתב: "זה ההידור הרוחני, שכשאני אומר הלל אתרוג קדוש מא"י בידי וזכרון ציון בליבי, אין לך הידור גדול מזה" (סדר אליהו, מהד' מה"ק תדש"מ עמ' 51). עוד כתב האדר"ת (הובאו דבריו בספר הר המור שביעית הוצאת מכון הרב פרנק ה'תשנ"ד עמ' מ"ט): "הגר"ש סלאנט אמר לענין מה שמחבבין הרבה ליקח אתרוג של א"י, דבשנת השביעית לא שייך, ולשמחה מה זו עושה, דממה נפשך - אם של ארץ הקודש היא הוה להם לנהוג קדושת שביעית. ואני (=האדר"ת) השבתי דסברא זו אינה מכרעת לאסור ולא להרחיק מלחבב פירותיה, שאם אין בהם קדושת שביעית מ"מ פירות ארץ הקודש הם, וכל שכן להסוברים שצריך להפריש גם תרו"מ מהם". להבנתי מכאן עולה שלדעת האדר"ת אין עדיפות לפרי של שביעית [לפחות במקרה בו הוציאו אותו לחו"ל], ומ"מ יש עדיפות לקחת אותו לסוכות על פני אתרוג שגדל בחו"ל, שהרי אתרוג כזה גדל בארץ הקודש (בפשטות נראה שכוונתו למעלת 'חביב', אך יתכן שכוונתו שיש קדושה בפירות א"י וכדו'), ולעתים גם הופרשו ממנו תרו"מ (כוונתו כנראה שאז התקיימה בו מצוה אחת ותיעשה בו מצוה אחרת, או כוונתו שהוא מרובה במצוות וכו'). הג"ר ישראל וועלץ (דברי ישראל ח"א סי' קפא) כתב: "אותם המכבדים פרי בן השנואה על אתרוגי בן האהובה... הנכון לאיש הישראלי לבלי לכבד פרי ארץ הקדושה על פרי ארץ העמים?... זהו כבודו יתברך וכבוד התורה הקדושה שבפסוקים רבים השתבחה בשבחה של א"י". הרב פנחס אליהו מייזלש אב"ד וויערשוב ולוטימירסק כתב (הובאו דבריו בתוך 'קובץ



### 3. שיטה שלישית - קדימות לכל אדם מדין חביב

כה"ח (ריא, סק"ז) כתב שנראה לו [מסברתו] שאם יש לפניו פרי שנשתבחו בו עמ"י, כגון אגוז ותפוח ("אל גינת אגוז ירדתי" וכו', "כתפוח בעצי היער" וכו') - יקדים אותם, ואם הפרי האחר הוא חביב אז "הדבר שקול ואיזה שירצה יקדים" [ולענ"ד דבריו מחודשים מאוד, וכל הפוסקים לא הזכירו בזה מאומה, ולא מצאתי מי שצעד בעקבות בעל כה"ח, ובשם בעל שבט הלוי מסרו שסבר בזה דלא ככה"ח, דהיינו שאין להקדים פירות שנמשלו להם עמ"י (קובץ מבית לוי חלק טו עמ' עד אות ד, וראה להלן סעיף 4 בהערה בדברי הרב אופיר מלכא, וראה מאיר עוז לרב מאיר ערבה סי' ריא, א, עמ' 573, שכתב שמדברי הלקט יושר עמ' מא מוכח דלא ככה"ח, ושברכת הבית שער יג, ז, תמה על כה"ח. וראה

דרושים של אגודת הרבנים בפולין, בעריכת הרב מאיר ווארשאוויאק מאנטקוב, חוברת ד' ה'תרפ"ה סי' ד) "דארתוג הגדל בא"י יש לו דין קדימה" (לד' המינים) לעומת ארתוג מחו"ל, אע"פ שהארתוג מחו"ל הוא מהודר יותר ביופיו ואין בו חשש הרכבה, והביא ששמע מאבותיו שבעל התניא העדיף ארתוג מא"י כי "יש לו מעלת א"י". ראה גם בספר "ידעו דורותיכם" עמ' תרנה ואילך. וראה גם בדברי מרן הגרא"ה קוק (במאמרו 'הללו פרי קודש' שבתוך קובץ עיטור סופרים, מהד' חדשה עמ' נו) שכתב כך: "שיתנו כבוד להמצוה החביבה הזאת ולא רצו הקדושה ולקיים מצוות החג בארתוגי ארצנו הקדושה". וראה גם בספר 'כרוזי הרא"ה' שליטת אחי, יוחנן מנחם ישמח ז"ל, כרוז א עמ' 11, שם כותב הרב קוק ש"המהדרים במצוות ודברים באהבת ארצנו הקדושה" ישמחו לקנות מארתוגי א"י, ובכרוז ב עמ' 14: "החביבה לארתוגי א"י הנובעת מאהבת א"י... חזקה היא תקוותי שאהבת ציון וחיבת ירושלים תעודד את כל עם ה' הגוי כולו להוסיף אומץ בהידורה של מצוה וטהרתה, העבותה ומקולעת בחיבת ציון ומקראיה... לחבב את הארתוגים הללו הנולדים בטהרה וגדלים בטהרה...". ובכרוז יג כתב ש"החפצים לקיים מצווה כמאמרה ולחבב עם זה את חמדת קדושת נעימת ארץ חמדה ולחזק את ידי אחינו העובדים בעבודת היישוב הקדוש בא"י" ישמחו לרכוש מארתוגי א"י, ועל דבריו אלו נוספו שם דברי רבני קהילות בלונדון - הרב אברהם אבא וורנר והרב אביגדור שנפער - שראוי לקנות "פרי עץ הדר מהודר באויר ארצנו הקדושה". (אע"פ שהרב קוק האריך בקונטרסו עץ הדר על איסור הארתוגים המורכבים, ולא כתב מאומה בענין העדפת ארתוגי א"י משום קדושתם וכדו', וכע"ז בשו"ת תורת חסד מלובלין א"ח סי' לד, ובעוד ספרים. אך נראה לדחות ששם עסקו חכמים אלו בדיון ההלכתי בענין ההרכבה, ולא באו לבאר את כל הטעמים שיש להעדפת ארתוגי א"י). להלן סעיף 4 הובאודברי היש"א ברכה (הראשל"צ הגרי"ש אלישר, מעשה א"י, סי' ד) והישכיל עבדי (ח"ו, א"ח כא, שאלה ראשונה אות ג) בענין זה, ובסעיף 5 הבאנו את דברי הרמ"מ לנדא מצ'כנוב בענין זה, ע"ש. בשו"ת תרומת הגורן (ח"א סי' קלג) הובא סיכום של הטעמים שזכרו בפוסקים להעדפת ארתוג מא"י (ולא דן בדבריהם, אלא הביאם מבלי להעיר מאומה), ובכלל זה הביא את דברי ערוה"ש [שצויינו לעיל], ואת דברי בעל היש"א ברכה [הנ"ל]. היחיד שמצאתי (בנוסף לרמ"מ לנדא ולישכיל עבדי) שכתב מפורשות להעדיף ארתוג מא"י בגלל קדושת פירות א"י הוא הג"ר יצחק ליעבעס (שו"ת בית אבי, ח"א סי' נב אות כא, נדפס ע"י המחבר בשנת תשל"א) שדן בענין ארתוג מא"י וכו' וכתב: "ואנכי הצעיר לא הבינתי מעולם (מה) שראיתי לחסידים ואנשי מעשה שלא הקפידו לברך דווקא על ארתוגי א"י דהא כתב הב"ח בסי' ר"ח... עד כאן לשון זקני הב"ח ז"ל, ולפי דבריו היאך אפשר לבכר פירות היונקים מטומאת ארץ העמים לקיים מצוות ד' מינים ולעצור בזה רוחות וטללים רעים בפירות שיונקים מאדמה טמאה שנודבלה בדמים ובדמעות של מליוני יהודים קדושים הי"ד?! אתמהא" (ומשמע קצת מדבריו שרק בד' מינים סבר כך, משום שעניינם לעצור טללים רעים וכו'). בעל הרכבות אפרים הביא שרבו בעל האגרות משה השיב לו ש"ארתוג מא"י עדיף, כי יש לו קדושת א"י" (קובץ קול התורה חוברת נד עמ' נו). הסופר הנפלא רבי אליהו כי טוב (בספרו הפותח שער ה'תשט"ז עמ' צח, ומשם לספר 'חסידים ואנשי מעשה' ה'תשנ"ב ח"ב עמ' רסב) מניח בפי רבי זלמן בהר"ן את ההסבר הבא מדוע ארתוג מא"י עדיף מארתוג נאה שגדל בקורפו שביוון: "אמונה זו תקועה בליבותינו, שפירות א"י אפילו עדיין הם בקללתם, פים הם מכל פירות שבעולם. שכל פרי שגדל בא"י הוא יונק מאדמתה והוא ספוג מאוירה ושם הוי"ה חקוק בכל פרי ופרי... אין לך יפה מארתוג שגדל בא"י". אע"פ לסיים שהיו חכמים שכתבו תשובות להכשיר את ארתוגי קורפו (ראה לדוגמא בתשובות שנדפסו בתוך שו"ת לב חיים לחיד"א ח"ב סי' קכב-קכג), אולם עיקר עניינם היה לדון האם ארתוגי קורפו כשרים או מורכבים [ומתוך זה חלקם דנו האם יש עדיפות לעומתם לארתוגים מאזורים אחרים מחו"ל, כגון ארתוגי פראג], ואין דבריהם עוסקים בשאלה האם יש להעדיף לעומתם את ארתוגי א"י.

קובץ הלכות קדימה בברכות לרב שלמה זעפרני עמ' לו אות ז' שתמה על דברי כה"ח, וכך גם תמה על דברי כה"ח גם אני אורך מתשובות הרח"ש סג"ל ח"ה סי' עח)<sup>12</sup>.

בתוך סדרי הקדימות מעמיד כה"ח את הפירות הנ"ל יחד עם מדרגת 'חביב', ומכך נראה שלדעתו קדימותם היא משום שהם חביבים [וכאשר יש לעומתם פרי שחביב עליו בדר"כ, אזי לדעתו שני הפירות שווים מבחינת חביבותם, ולכן יקדים מה שירצה]. יש בדבריו חידוש גדול, שהרי אנשים רבים אינם מחבבים בפועל את הפירות שעם ישראל נשתבח בהם, ולמרות זאת לדעת כה"ח גם אנשים כאלו יקדימו את הפירות הללו.

כה"ח דיבר על הפירות שעם ישראל נשתבחו בהם, ומסתבר מאוד לומר שכך הדין לשיטתו גם בפירות שגדלו בא"י<sup>13</sup>. לפי"ז יש מקום לומר שהגר"מ אליהו פסע בעקבות כה"ח [כמובא בהערה<sup>14</sup>].

הרמ"מ לנדא מצ'כנוב סבר שפרי מא"י קודם אף לז' המינים, ודעתו מובאת להלן (בסוף סעיף ד), אלא שבתוך דבריו הוא כותב: "ואף אם נתעקש ולא נודה לזה... מכל מקום... צריך להקדים החביב, ואיה האיש אשר לא יהיו חביבים בעיניו פירות ארצנו הקדושה יותר מפירות חו"ל (ולענ"ד כוונתו אף יותר מפירות חו"ל שהם יפים יותר מפירות א"י, שהרי בזה הוא דן בתשובתו שם)?! והרי

כה). אין ראייה מדבריו מה דעתו כששני הפירות שווים בחביבותם, האם אז פרי מא"י יקדם לפרי גדול. לענ"ד משמע מדבריו שלדעתו כלל אין בפירות קדימות של נקי וגדול (ראה להלן סעיף ז אות ד בהערה שיש מחלוקת בין הפוסקים בשאלה זו), ולכן שאלה זו אינה רלוונטית לפי שיטתו. לדעת אלו שסוברים שיש קדימות נקי וגדול נראה שהוא יסבור שפרי מא"י אינו קודם להם.

כו). ומק"ו שכל זה נכון כלפי מה שהובא בספר שערי הברכה (לרב שטיצברג, פרק יב סעיף טו הערה כה), אחר שהביא את דברי כה"ח הללו: "ושמעתי מחכם אחד שהסתפק אולי גם כל מין שמוזכר בתורה הריהו חשוב וקודם למין שאינו מוזכר בתורה...".

כז). אולם לפי סברת הגר"א וייס שהובאה לעיל (בסעיף 1) יש מקום לחלק בין המקרים: מעלת התפוח והאגוז היא ב'מין' האגוז, אולם מעלת הפירות שגדלו בא"י אינה באותו המין אלא רק בפירות מסויימים מתוך אותו מין פרי.

כח). הגר"מ אליהו הביא ש"ש אומרים "שפירות א"י קודמים לפירות מחו"ל (הערותיו לקיצוש"ע, פרק נו, הערה ד, וכע"ז מובא בשמו בסתימות בספר וזאת הברכה ריש פי"ג), אך הוא אינו מביא מקור לזה, ולא כותב מה הטעם לזה, ולא כותב מה הדין אם הפרי מחו"ל הוא שלם או גדול יותר וכדו'. מסתבר שמקורו בדברי כה"ח הנ"ל (שבבקבותיו נוהג הרב אליהו לפסוע פעמים רבות, אך יתכן שכוונתו לדברי היש"א ברכה). שוב הראה לי הרב איתן קופיאצקי כי בשו"ת הרב הראשי (תש"ן-תשנ"ג סי' קב הערה 1, בתשובה מחודש אדר תשנ"ב) כתב הגר"מ: "לדעת הב"ח [ועיין ברכת הבית שער יג ס"ק ז] כשם שיש דין קדימה באכילת פירות שבעת המינים כך יש קדימה לפרי שגדל בא"י כי מתקיימות בו הרבה מצוות התלויות בארץ" (ולא ידעתי לאיזה ב"ח כוונתו, וגם לא הבנתי כ"כ מדוע ציין לברכת הבית שם). לעומת זאת בספרו מאמר מרדכי-מועדים (פרק סא לט"ו בשבט, סעיפים לב-מ) לא מזכיר הרב אליהו שיש קדימות לפירות א"י, וזאת למרות שהוא מפרט שם את כל דיני הקדימה. עוד אעיר שמובא (בשו"ת ארץ ישראל לרב מרדכי ציון, סי' נו) שהגר"א נבנצאל והרב אבינר סברו שחלה קטנה מא"י קודמת לחלה גדולה מחו"ל [ולענ"ד יתכן להסביר שלדעתם יש לחלה הקטנה מעלת 'חביב' ולכן היא קודמת למעלת 'גדול', אך יתכן להסביר את שיטתם באופנים אחרים], ואילו בשם הגר"ח קנייבסקי נמסר שם שמעלת שתי החלות שווה. הרב זילברשטיין (חישוקי חמד בכורות מו ע"א, עמ' תקלב) הביא שמספרים על רבי אריה לייב רוגוזניצקי, הרב מנאליבוק, שאמר שחלה קטנה מא"י קודמת לחלה גדולה מחו"ל, משום שיש לחלה הקטנה מעלת 'גדול' בגלל היותה מא"י, עי"ש [ולענ"ד משמע מזה שאין בה מעלת 'חביב', שהרי אם היה בה מעלת 'חביב' הרי היא היתה בכל מקרה קודמת למעלת 'גדול'], והרב זילברשטיין כתב שם שיש להקדים את החלה מא"י משום שכבר נעשתה בה מצוה אחת [=מצוות התלויות בארץ, וכן הפרשת חלה מן התורה].

גדולי האמוראים חיבבו ונישקו את עפרה ואבניה...". ניתן להבין שכוונתו היא שפרי מא"י נחשב 'חביב' אצל כל אדם, ואף אצל אלו שבפועל אינם מעדיפים אותם בקנייה אישית בחנות (וראה בדבריו שם: "דבר ידוע הוא דפירות המובאים מא"י יש להם חשיבות גדול אצל רובא דאינשי (!), יותר מפירות חו"ל היותר טובים בטעם ובריח", היינו שיש מיעוט שאינו מעדיף אותם). אולם, מכיון שהדבר דחוק מצד הסברא, לכן נראה יותר לענ"ד להסביר שכוונתו היא רק לומר שיהודי טוב מחבב יותר את פירות א"י. לפי"ז דעת הרמ"מ לנדא היא כדעת הרב שטרנבוך וסיעתו (לעיל סעיף 2), ולכן לדעתו היהודים המעטים שלצערנו רגילים להעדיף פרי יפה מחו"ל אינם צריכים להקדים את הפרי מא"י.



### 4. שיטה רביעית - קדימות רק כשהם שווים לגמרי

מדברי היש"א ברכה (הראשל"צ הגרי"ש אלישר, מעשה אי"ש, סי' ד) משמע שאם שני הפירות אינם מז' המינים והם גם שווים בחביבותם וכו', בזה יקדים את הפרי שגדל בא"י.

בשם בעל שבט הלוי מובא שמקדימים את פירות א"י אם שני הפירות שווים בכל שאר המעלות<sup>22</sup>.

בפסקי תשובות (ריא, ב) כתב שכאשר הפירות שווים בכל המעלות אז יקדים את הפירות שגדלו בא"י, משום שכך מסתבר, וכן כתב בספר הליכות ברכות לרב אופיר מלכא (ריא, ח<sup>3</sup>), וכן נראה מדברי הרב צבי קוסטינר<sup>23</sup>.

כט). כך כתב בשמו נכדו, הרב מרדכי גלבר (בספרו מלבושי מרדכי - דיני קדימה בברכות, סי' ה ס"ק כב הערה לב). יש להעיר שבקובץ מבית לוי (חלק טו, עמ' עד הערה ג) מובא שבעל שבט הלוי סבר שאין קדימה ליין מא"י על פני יין מחו"ל, אע"פ שאומר עליו "ועל פרי גפנה", "ודלא כמי שחידש זאת", עד כאן. ויתכן לתרץ שכוונתו שם היא שאין ליין מא"י קדימות לעומת מזונות שאינם מא"י, או לעומת יין שהוא חביב עליו (ודלא כדברי כה"ח הנ"ל), אך הוא לא דיבר שם על מקרה בו יש לעומתו יין אחר ששווה בכל שאר המעלות, ומעתה אין הדברים סותרים למה שכתב בשמו נכדו.

ל). הרב אופיר מלכא כתב שכאשר הפירות שווים בכל המעלות אז מקדימים את הפירות שנשתבחו בהם ישראל, כאגוז ותפוח, וכתב שמקורו בכה"ח הנ"ל (כלומר שאע"פ שלא נקט ככה"ח שפרי מא"י קודם לגדול, מ"מ כשאין שום מעלה אחרת בזה התחשב בדעת כה"ח), ואם אין בין הפירות מהמינים הללו, אז יקדים את הפירות שגדלו בא"י, משום שכך מסתבר. לענ"ד דבריו צ"ע, שהרי מסתבר שפירות א"י קודמים לאגוז ותפוח מחו"ל. כמדומני שמסקנתו זו נגרמה מפני שהרב מלכא לא הכיר שום מקור לזה שיש קדימות לפירות א"י [ולכן כתב שהמקור לקדימות זו היא מסברתו שלו], ולכן הקדים לזה את האגוז והתפוח, שיש להקדמתם מקור בדברי כה"ח. אולם, מכיון שהבאנו במאמר זה שיש כמה פוסקים שכתבו להקדים את פירות א"י, מעתה מסתבר שגם הרב מלכא יסכים שיש להקדימם לאגוז ולתפוח.

לא). בתשובת הרב צבי קוסטינר (מתאריך י"ז טבת תשס"ד, מובאת במדור שאל את הרב שבאתר כיפה) נכתב כך: "כאשר מדובר על אותו פרי או על שני פירות שדרגתם שווה - הדין הינו שפירות א"י עדיפים על פירות חו"ל. אבל כאשר מדובר על דרגות שונות (פרי משבעת המינים לעומת תפוח) - הדין הינו שמברכים קודם על הפרי משבעת המינים גם אם הוא מחו"ל". משמע מדבריו שגם פרי 'שלם' או 'חביב' קודם לפרי מא"י.

כך גם עולה מדברי שו"ת בצל החכמה (ח"ג סי' סז וסי' סח) שהסיק שיש להקדים לברכת 'העץ' פרי שהופרשו ממנו תרו"מ [מפני שכבר נעשתה בו מצוה אחת], בתנאי שאין לפרי האחר קדימה של חביב ונקי וכו"ל.<sup>1</sup>

הישכיל עבדי (ח"ו, או"ח כא, שאלה ראשונה אות ג) כתב שיש לפירות א"י עדיפות מצד קדושתם, שהרי גדלו בקדושה ובטהרה ואויר א"י ועפרה הוא טהור וקדוש, ולעומתם אויר חו"ל ועפרו טמא ולכן הפירות שגדלים שם גדלו בטומאה, וכבר מצאנו בגמ' כתובות דף קיבשרבי אבא נישק את אבני א"י ור' חייא היה מתפלש בעפר א"י (והביא זאת הרמב"ם מלכים ה, י), ואם כך באבנים ועפר שהם מן הדומם הרי ק"ו שחביב הצומח בא"י שמעולה יותר מהדומם. לכן עלינו להקדים פירות א"י לכל מיני עניינים (בדומה למה שמקדימים את הכהן לכל דבר שבקדושה מפני שהכהנים נתקדשו), עכ"ד. הישכיל עבדי מסיק שאם יש לפנינו שני אתרוגים שווים, עדיף לקנות את האתרוג מא"י. ייתכן מאוד שכוונתו שגם לענין ברכת הפירות יש להקדים פרי מא"י [כאשר שני הפירות שווים בכל שאר מעלותיהם].

לעיל סעיף ג' הבאנו שנראה להסיק כך מדברי עוד חכמים.<sup>2</sup>

[נוסיף כי לדעת הרמ"מ לנדא מצ'כנוב לפרי שגדל בא"י יש חשיבות, ומדבריו משמע שהיא קודמת לחשיבות פרי 'שלם' (וק"ו שהיא קודמת לחשיבות פרי 'חביב' נקי' ו'גדול'). לבסוף מסיק הרב לנדא שפרי מא"י קודם אף לו' המינים, ולכן דעתו מובאת בסעיף הבא ולא כאן].



## 5. שיטה חמישית - קדימות יותר מז' המינים

הגר"א נבנצאל (הערות ביצחק יקרא על המשנ"ב ריא, א) כתב ש"יש לעיין שמא" תפוז מא"י קודם לתמר מחו"ל, שהרי קדימת ז' המינים היא משום שהם "ראויים למצות ביכורים ושאר מצוות

לב). הובאו דבריו בחישובי חמד (ב"ק, ט ע"ב).

לג). הבאנו שבעל מנחת אלעזר ממונקאטש סבר כנראה שמקדימים פרי מז' המינים משום שזה הפרי הכי חשוב, אך האתרוג ג"כ חשוב ביותר משום שבירכו עליו בסוכות ונעשתה בו מצוה, ולכן המנחת אלעזר בירך על שניהם יחד (דרכי חיים ושלום סי' תתלא), והבאנו שבספר ויאמר יהושע (לרב יהושע כ"ץ מסאמבעטהלי סוכות סי' ד) הסתפק שמא אתרוג שבירכו עליו בסוכות יש לו קדימה בדיני ברכות, והבאנו שהרב דינר כתב (בגליון מים חיים חוברת קנד, מתאריך טו בשבט תשע"ה) בשם הגר"ח קנייבסקי שפרי של שמיטה יש לו קדימות בהלכות ברכות. לפי דבריהם יש קדימות לפרי שנעשתה בו מצוה (משום חשיבותו, או מפני ש'ניעביד בה מצוה אחרית'), אך לא ברור לי האם הוא קודם לשיטתם אף לפרי 'גדול' או 'חביב' וכדו'. אביא כאן את דעתם של שני ת"ח שדעתם אינה ברורה לי: ברבבות אפרים (ח"ד סי' רמו) הביא שהרב ישעיהו רוטנברג (בעל שו"ת מנחת פרי) כתב לו "יש לעיין אי פרי מא"י קודם לפרי מחו"ל לענין ברכה", והביא שם הרבבות אפרים שהרב יצחק ברנשטיין כתב לו שכמו שמקדימים לברכה את ז' המינים שנשתבחה בהם א"י כך יש להקדים גם פירות שגדלו בא"י משום שהם חשובים, שהרי חותמים עליהם "ועל פירותיה" [במקום "ועל הפירות"], "ובתורה" ארץ חטה ושעורה" וכו' משבחת התורה את א"י בגלל פירותיה הטובים, ואם כן כל שכן שפירותיה חשובים". עכ"ד. אינני יודע האם כוונתו שפירות א"י עדיפים יותר ממעלת 'גדול' / 'שלם' וכו', או שמא כוונתו רק כאשר שני הפירות שווים בכל.

התלויות בארץ"ל, והרי בתפוז שגדל בא"י "התקיימו בפועל המצוות התלויות בארץ"ל. הרב איתן קופיאצקי (אמונת עתיד, גליון 106, עמ' 44-40) הביא את דבריו, והסיק לפי"ו [ולפי טעמים נוספים] שפירות הקדושים בקדושת שביעית קודמים לפירות משבעת המינים, והביא את מכתבו של הגר"א נבנצאל שכתב שכך נראה לפסוק [וראה כאן בהערה שכפי הנראה הגר"א נבנצאל כתב כך רק לגבי פירות שביעית, אך לגבי פירות א"י נשאר בהסתפקותו<sup>1</sup>], והביא שהגר"א אריאל כתב שיש מקום לסברא זו אך אין לזה ראייה מפורשת והעושה כן אין מזניחין אותו [וגם כאן ייתכן שדבריו אמורים רק לגבי פירות שביעית, אך לא לגבי פירות מא"י]. הגר"ד דב ליאור (אמונת עתיד, גליון 106, עמ' 48) כתב לרב קופיאצקי: "נראה שבברכות הנהנין יש להקדים את

לד). לא הבנתי למה כוונתו, שהרי שאר המצוות התלויות בארץ נהגות לפי מיעוט ידיעתי בכל הפירות, ולא דווקא בז' המינים, וצ"ע. שוב הראני מו"ר הגר"מ רבינוביץ שליט"א (וכן הציע באזני הרב חנניה שפון שליט"א) שלשיטת הראב"ד (מובאת בשיטמ"ק ב"מ פח ע"ב, ובריטב"א, ודן בזה במנחת חינוך מצוה שצה אות ב) מן התורה יש תרומות ומעשרות רק בז' המינים, ע"כ (וראיתי מביאים שכ"כ גם הר"י מלניל עירובין לא ע"א, דף ח ע"א מדפי הרי"ף, וכן השיטמ"ק נדרים נה ע"א ד"ה לאיתויי בשם הרי"צ). אם כן, אולי לזה כוונת הרב נבנצאל [עוד יתכן לדחוק ולומר שהגר"א נבנצאל הבין ששבעת המינים הם יסוד המאכלים שבא"י, וראה כע"ז בליקוטי הלכות לר' נתן מברסלב (הל' ברכת הפירות, הלכה ד) "עיקר קדושת כל המאכלים הוא מא"י, שזהו בחינת כל המצוות התלויות בארץ שכולם במיני מאכל, דהיינו השבעת המינים... ועל כן פירות א"י (כוונתו כנראה לז' המינים) קודמים לברכה..."]. בתאריך כ"א חשוון ה'תשפ"ד נכנסתי לבית הגר"א נבנצאל ושאלתי אותו על כך, והרב השיב שבביכורים יש חיוב גדול יותר לענין תרומות ומעשרות, וכוונתו כנראה כנ"ל.

לה). הרב נבנצאל סיים וכתב מיד: "וקצת סמך לדבר מהא דמברכינן אריפתא דעירובא (ברכות לט ע"ב), אלא דהתם הכל מז' המינים". נראה שכוונתו לומר שכמו שפת שעשו עליה עירוב הרי היא קודמת לברך עליה 'המוציא' למחרת ביום השבת, שכיון שנעשתה בה מצוה אחת יעשו בה מצוה אחרת, כך גם פירות א"י שעשו בהם מצוה יקדמו לברכה. הרב נבנצאל מעיר מיד שמ"מ אין מזה ראייה לכך שמעלה זו קודמת אף לז' המינים. דברי הרב נבנצאל הובאו גם אצל תלמידו הרב יהושע ון-דייק (שו"ת מבשר אשכנזי ח"ב סימן כו) שביאר את דבריו. אוסיף ואעיר כי להלן סעיף 5 הבאנו את דברי הגר"ש דבליצקי שכתב ש"יש לעיין" האם פירות שביעית קודמים לז' המינים, שהרי "זה חשיב חביב כלפי השבעת המינים, שיש אומרים דמצוה לאכול פירות שביעית" (וקצת כע"ז מובא בסעיף 6 בשם הגר"י ליברמן). מלשונו נראה שהסתפק בכך מפני שבפירות שביעית יש שנקטו שיש ממש מצוה לאוכלם, ולפי"ו בפירות א"י, שבהם לכו"ע אין באכילתם "מצוה" ממש, בזה ודאי יסבור הגר"ש דבליצקי שז' המינים קודמים להם.

לו). הרב קופיאצקי כותב שלגבי פרי משנת השמיטה מו"ר הגר"א נבנצאל שליט"א כתב ש'אכן נלענ"ד דיש להקדים פירות שביעית לשאר פירות'...", ולאור זאת מובן מדוע כאשר הרב קופיאצקי מצטט לפני כן את המובא ב'ביצחק יקרא' הוא משמיט את המילים "יש לעיין שמא". הרב קופיאצקי הראה לי את צילום המכתב, וזה לשונו: "לכבוד מו"ר שליט"א, רציתי לשאול את הרב בדיון הקדמת פירות שביעית לשאר פירות בברכת הנהנין, האם פרי הקדוש בקדושת שביעית קודם לפרי מז' המינים משנה שישית? מצורף למכתב את אשר העלתי לעניות דעתי הדלה (=מאמרו הנ"ל שפורסם באמונת עתיד), אך בכל זאת רציתי לבקש את דעת הרב...". תשובת הרב בכתב ידו: "עברתי על הדברים ואכן נלענ"ד דיש להקדים פירות שביעית לשאר פירות", עכ"ד. אולם, בתאריך כ"א חשוון ה'תשפ"ד נכנסתי לבית הגר"א נבנצאל לשאול אותו בנושא הקדמת פירות א"י, והגר"א אמר לי באופן חד וברור שהוא מסופק בדבר ואין לו בזה הכרעה (בסוף הערה זו אפרט את מהלך השיחה). אינני יודע מדוע הרב נבנצאל השיב לי באופן שונה ממה שכתב לרב קופיאצקי, האם מפני שחזר בו או מסיבות אחרות. נראה להסביר כך את דבריו: אחד הטעמים המרכזיים שהביא הרב קופיאצקי לכך שצריך להקדים פירות שביעית הוא משום שיש סוברים שיש מצוה באכילת פירות שביעית. לכן, דוקא בזה סבר הרב נבנצאל שהם קודמים לפירות ז' המינים. לעומת זאת, בפירות א"י ודאי שאין באכילתם "מצוה" כהגדרתה ההלכתית, ולכן בזה הרב נבנצאל נשאר בספקו. אפרט את מהלך השיחה עם הרב נבנצאל (כפי שרשמתי מיד בסיום השיחה איתו, אע"פ שאין כאן ציטוט מילה במילה): פתחתי ואמרתי לרב "הרב פסק שפרי מא"י קודם לפרי משבעת

פירות שבעת המינים לפני פירות שביעית, מפני שבהם קבעו חז"ל דיני קדימה ולא בפירות שביעית, ומסברתו זו נראה שכן יאמר גם לגבי פירות מא"י.

לענ"ד במקרה בו אדם מחבב באותו הרגע [וק"ו אם מחבב תמיד] את פירות הארץ, בזה ניתן לצרף לספקו של הגר"א נבנצאל גם את שיטת הרמב"ם (הל' ברכות ה, יג) שנקט ש'חביב' קודם אפילו לשבעת המינים, ובנוסף נקט ש'חביב' הוא מה שחביב עליו כעת [ולא מה שחביב עליו בדרך כלל, שכן שיטת רוב הפוסקים], ולהלן (סעיף ז, אותיות ג-ד) הבאנו שיש פוסקים שכתבו שניתן לפסוק כרמב"ם.

כעת זיכני השי"ת למצוא את תשובתו הארוכה של הרמב"ם לנדא משנת תרכ"ט, עליה הסכים הגאון בעל הנפש חיה. הרב לנדא כותב שיש לפני מא"י דין 'חביב' (ואם הפרי מחו"ל יפה יותר, בזה ייתכן שיהיו אנשים שיחבבו יותר את הפרי היפה). בנוסף יש לפני מא"י קדימה גם בגלל חשיבותו. והוא מביא שתי ראיות לכך: הראשונה - קדימת ז' המינים היא בגלל חשיבות א"י, ולכן כל הקרוב מהם ל"ארץ" קודם לחבירו, וא"כ כל פרי מא"י צריך שתהיה לו קדימה מצד חשיבותו. השניה - מובא בחז"ל שנהר פרת נקרא 'גדול' רק בגלל חשיבות א"י, וא"כ כך גם לכל פרי מא"י יש חשיבות. בהמשך הוא מסיק שפרי מא"י אינו רק 'חשוב' אלא הוא גם 'מקודש' שהרי יש בו מצוות יתירות כגון תרומות, ולפיכך יש להקדים פרי מא"י אף לפני מז' המינים. בהערה כאן הבאנו בפירוט את דברי הרמ"ם לנדא<sup>1</sup>.

המינים, והרב תיקן אותי מיד ואמר "לא פסקתי ככה אלא הסתפקתי בזה". שאלתי "אז כיצד יש לנהוג בפועל בכזה מצב?" והרב השיב "אני לא יודע". שאלתי: "מה הצד להסתפק שפרי מא"י קודם, והרי בפוסקים כלל לא נזכרה קדימות כזו?", והרב השיב "הדבר לא היה מצוי, ולכן הפוסקים לא דיברו על כך". שאלתי: "הרי יש בשו"ע כמה מקומות בהם עסק בפרי מא"י שיצא לחו"ל ולהיפך?", הרב עשה בראשו תנועה שאינו מתרשם מטענה זו (כך הבנתי את תנועת ראשו). שאלתי את הרב האם הוא מכיר את דברי הגר"ח זוננפלד, והקראתי את המשפט בו הרב זוננפלד כותב שמכיון שקדימות זו לא מוזכרת בפוסקים לכן ודאי שאין קדימות כזו. הרב השיב "אם ככה צריך לקבל את דבריו" (יתכן שהרב נבנצאל היה משיב אחרת אם הייתי מוסיף ואומר לו שהרמב"ם לנדא מצ'כנוב והנפש חיה סברו שיש קדימות לפני מא"י). שאלתי מה כוונת מה שכתב ב'ביצחק יקרא' שפירות ז' המינים ראויים למצות ביכורים ול"שאר מצוות התלויות בארץ", לאיזה מצוות הכוונה? והשיב "תרומות ומעשרות", ושאלתי "הרי יש תרומה בכל פרי שגדל בא"י, ולא דווקא בז' המינים?" והשיב בערך כך: "בז' המינים יש יותר חובה".

לז). הרב מנחם מנדל חיים לנדא מצ'כנוב (ה'תרכ"ב-ה'תרצ"ה, אב"ד ווידאווא, פרשוב וזאווערצע, בנו וממלא מקומו של האדמו"ר רבי יעקב לנדא מיעז'וב, ונכדו של הגאון הנודע האדמו"ר ר' אברהם מצ'כנוב) כתב בשנת ה'תרכ"ט תשובה ארוכה (הובאה בקונטרסו 'פרי הארץ', הנספח לסוף ספר ויעש אברהם של סבו הר"א מצ'כנוב) בה הוא דן האם חובה להעדיף לקחת אתרוג פשוט מא"י מאשר אתרוג יפה (שבדאי אינו מורכב) שגדל בחו"ל. בתוך דבריו הוא עוסק גם בשאלה האם יש קדימה לפירות א"י לענין ברכות הנהנין. בסיום תשובתו הוא מביא את אגרת הגאון מקאליש בעל הנפש חיה (שהוא וחותנו הישועות מלכו הם שהעניקו סמיכה לרב לנדא), שכתב לו בלשון זו: "לכבוד הרב המאור הגדול החריף ובקי נר ישראל עמוד הימיני פטיש החזק בנם של קדושים כש"ת מו"ה מנחם מענדיל נ"י לנדא האבד"ק ווידאווא. אחדש"ת, מכתבו עם חידושי תורתו על דבר אתרוגי ארצנו הקדושה אשר הם במעלה יתירה, ולהם משפט הבכורה אף מהמובחרים משאר האיים וא"י קורפו, הנה ראיתי תשובתו ומאוד הוטב בעיני, ואקדם פני כתר"ה בת"ה (אולי הכוונה "בתשובתו הרמה") על הדבר הזה. וה' ירום קרן תורתו מעלה... אוהבו אהבת עולם בלב תמים כל הימים, חיים אלעזר וואקס אבד"ק פיעטקוב" (אמנם לענ"ד ייתכן שהסכמת הנפש חיה היא רק למסקנותיו של הרב לנדא, ואין הכרח שהוא מסכים לכל סברא ולכל פרט שנזכרים בתוך דברי הרב לנדא. ויש להעיר שבנפש חיה או"ח סי' ד' כתב שיש להעדיף את אתרוגי א"י על פני אתרוגי קורפו מפני שבאתרוגי קורפו יש חשש שהם מורכבים, ולא הזכיר שגם ללא

## סעיף ה - האם יש קדימה לפירות שביעית

כאשר יש לפני אדם שני פירות, ושניהם מא"י, ואחד מהם הוא פרי עם קדושת שביעית, האם עליו להקדימו בברכת 'העץ'?

### 1. האם הדבר דומה לדין קדימת פירות א"י

רוב ככל הסברות שהבאנו לעיל, לכאן ולכאן, בנוגע להקדמת פירות א"י על פני פירות מחו"ל, נכונות גם לגבי הקדמת פירות שביעית, ואין צורך לפרטן שוב. מכל מקום, קיימים כמה הבדלים בין שני הנידונים:

טעם זה יש להם עדיפות מצד שהם פירות א"י, ונראה לתרץ ששם העדיף לכתוב טעם חזק יותר להעדפת אתרוגי א"י. נביא כעת את עיקרי דבריו של הרב לנדא הנוגעים לענינו: בתחילה הוא מאריך לדון בגדרי קדימה בברכות, והוא כותב שיוצא לפי דבריו שאתרוג מהודר מחו"ל קודם לאתרוג פשוט מא"י. מיד הוא מוסיף וכותב שהיה מקום לדחות ולומר "שמאחר שהוא מפירות א"י (ממילא) יש לו חשיבות עצמית יותר מאתרוג קורפו (-אתרוג שגדל בחו"ל), ומאחר שהוא חשוב יותר אם כן הוא יותר הידור למצווה", אך באמת אין לומר כך: "זה אינו. חדא, דלא אשכחן בשום דוכתא בשו"ע לענין ברכה שפירות א"י יהיו מוקדמים לברכה מפירות חו"ל מטעם חשיבותם... אם נאמר שפירות א"י יש להם איזה חשיבות יותר מפירות א"י אם כן אתרוג א"י קודם... אך כבר כתבנו לעיל שלא מצינו בשום מקום שיהיו פירות א"י חשובים יותר ממוקדמים לברכה לפירות חו"ל". אולם, כעת חוזר בו הרמ"מ לנדא מדבריו וכותב ש"באמת יש לדון בזה טובא", שהרי שבעת המינים קודמים לברכה, וכל הקרוב מביניהם לתיבת "ארץ" שנפסוק קודם לחבירו, הרי ש"כל עיקר וחשיבות של שבעת המינים הוא רק מצד קדושת וחשיבות הארץ", ובגלל כך אפילו פרי משבעת המינים שגדל בחו"ל קודם לפרי אחר. ומעתה "אם כן, למה לא יהא קדימה לגוף פירות א"י על פירות חו"ל, אחרי שכל עיקר שבח ההקדמה (בפירות שבעת המינים) הוא רק מטעם חביבות א"י?!", ומדוע לא תהיה קדימה לפרי משבעת המינים שגדל בא"י על פני פרי משבעת המינים שגדל בחו"ל? הוא מביא את דברי חז"ל שנהר פרת הקטן נקרא "גדול" בגלל חשיבות א"י (ספרי דברים ו, שבועות מז ע"ב ורש"י בראשית טו, יח), "אם כן אנו רואים אף שהדבר עצמו לית בה חשיבות, רק משום שהוא מא"י לכך נקרא 'גדול', והיינו לא גדול בכמות, רק באיכות ובחשיבות לפי שהוא מא"י. אם כן לפי"ו פירות שלא נשתבחה בהם א"י מ"מ מכיון שהם מא"י יש להם מעלה וחשיבות על פירות חו"ל מצד קדושת וחשיבות א"י, ואם כן לפי"ו צריך להיות להם דין קדימה בברכות". [הוא מוסיף ש"אין לומר דעיקר החשיבות הוא רק במה שחשוב בעיני רובא דאינשי", ומביא ראיה לכך (מכך שחצי זית קודם לתאנה שלימה, מפני שהזית קודם בפסוק, אע"פ שבעיני בני אדם מעלת השלימות חשובה יותר מאשר הקדימה בפסוק). והוא מביא סיבה נוספת מדוע אין לומר כך, שהרי "דבר ידוע הוא דפירות המובאים מא"י יש להם חשיבות גדול אצל רובא דאינשי, יותר מפירות חו"ל היותר טובים בטעם ובריח" (ולענ"ד עדיין יד הדוחה נטויה לומר שחשיבות רוחנית אין לה משמעות לענין דיני קדימה בברכות, וכעין מה שהבאנו לעיל ג2 בשם הרב יהודה הלוי עמיחי ועוד ת"ח)]. לאור כל הנ"ל הוא מסקי: "לכן נראה לי דמי שיש לו פירות א"י ופירות חו"ל, דודאי פירות א"י מוקדמים לברכה היכא שברכותיהם שוות ושניהם משבעת המינים או שניהם אינם משבעת המינים. ובאין ברכותיהם שוות יקדים החביב בעיניו" (לענ"ד עולה מדבריו אלו שהוא נוקט, בשלב זה של תשובתו, שרק מעלת ז' המינים קודמת למעלת פרי מא"י, אך מעלת 'שלם' 'חביב' 'נקי' ו'גדול' פחותה ממעלת פרי מא"י. לפי"ו צ"ל שמנהר פרת למדנו לא רק שפרי מא"י נחשב ל'גדול', אלא גם שהוא נחשב 'חשוב', וחשיבותו זו היא למעלה מחשיבות פרי 'שלם' 'חביב' 'נקי' ו'גדול'. לא זכיתי להבין מה ההכרח בדבריו, שהרי מנהר פרת יש רק ראיה שיש לפרי מא"י מעלת 'גדול', ויש להשיב). לאחר מכן הוא דן האם פרי סתם שגדל בא"י קודם גם לפרי משבעת המינים שגדל בחו"ל, שהרי לזה לא די בהוכחות שהובאו לעיל [שהרי אע"פ שהפרי שגדל בא"י יש לו חשיבות משום שגדל בא"י, מ"מ הרי גם לפרי משבעת המינים יש חשיבות מפני שהוא נזכר בפסוקים והוא מהפירות שנשתבחה בהם א"י], ולכן רק אם נמצא שלפרי שגדל בא"י יש 'קדושה' רק אז הוא יקדם [מפני ש'קדוש' קודם ל'מהודר' (ונראה לענ"ד שכוונתו שכך גם ה'מקודש' יקדם לפרי מז' המינים שהוא 'חשוב')]. לכאורה יש קדושה בפירות א"י, שהרי א"י מקודשת מכל הארצות מפני שמביאים ממנה עומר ביכורים ושתי הלחם (משנה כלים א, ו). אולם יש לדחות ראיה זו, שהרי בתוך עשרת הקדושות (הנזכרות שם בפרק) כלולים ירושלים והר הבית וכו', ואילו ירושלים אינה בכללן, משום שבכולן יש

האחד - לעיל (סעיף 1ג) הבאנו כי העובדה שבפוסקים לא נזכרה קדימה לפירות א"י מוכיחה שאין קדימה כזאת. הצענו לדחות ולומר שהפוסקים לא התייחסו לכך משום שבימיהם לא היה מצוי שיעמדו בפני האדם שני פירות שאחד מהם הוא מא"י (ודחינו זאת, שהרי בכמה מקומות בפוסקים כן נזכרים מצבים כאלו). יש להעיר שלגבי פרי שביעית מציאות זו אינה נדירה, שהרי במהלך השנה השמינית, ובודאי בתחילתה, נראה שהיו מצויים בא"י פירות שביעית יחד עם פירות השנה השמינית.

השני - לעיל (סעיף 4ג) הבאנו ק"ו: אם פירות ז' המינים יש להם קדימה, משום שנשתבחה בהם א"י, ק"ו שפירות שגדלו ממש בא"י יש להם קדימה. ק"ו זה אינו קיים לגבי פירות שביעית.

השלישי - ראינו שיש שנקטו שלפרי מא"י יש קדימות מפני שהופרשו ממנו תרומה, ומכיון שנעשתה בו מצוה אחת תיעשה בו מצוה אחרת (סעיף 5ג, וראה שם בהערה שהרב אלברג כתב שלכן הוא גם "מרובה במצוות"). לפי טעם זה ייתכן שאין קדימה לפירות שביעית, שהרי יש הסוברים שבפירות שביעית המצוה היא רק להימנע מלעשות בהם עבודה ומסחר וכו', אך אין מצוה חיובית שנעשית בהם.

הרביעי - הבאנו לעיל (סעיף 4ג) שיש שכתבו שלפירות א"י יש קדושה, ולכן יש סברא להקדימם והבאנו שכנראה רבים סברו שאין בהם קדושה. יש להעיר שאין התאמה בין זה לבין הנידון האם יש קדושה בפירות שביעית. לגבי פירות שביעית יש מחלוקת ידועה האם יש מצוה באכילתם (ראה לדוגמא במקורות שהובאו באמונת עתיד, גליון 71 עמ' 10), ולדעת החזו"א ושאר

"כבוד למקום, שמונעים ממנו מקצת טומאות או שמונעים מקצת בני אדם להיכנס אליו, ואין בסתם א"י קדושה זו, והבאת ביכורים אינם כקדושות הללו, עיי"ש בהרע"ב (כלים א, ט)... אם כן לפי"ז אין בפירות א"י שום קדושה יותר מפירות חו"ל. ואף אם נאמר דא"י הוא גם כן בכלל הקדושות, וכמש"כ הרמב"ם בפירוש המשנה שם, מכל מקום מניין שפירות א"י יש להם קדושה?! ומכל שכן פירות שפטורים מביכורים מנין לנו שיהיו בכלל מקודשים?!" אמנם כעת מביא הרב לנדא ראייה לכך שיש קדושה בפירות א"י (ומסתבר בעיני שלא הביא ראייה מדברי הב"ח או"ח סי' רח בגלל הקושי שיש בהבאת ראייה מהב"ח, כפי שביארנו לעיל 4ג): מצאנו במשנה (הוריות ג, ז) שאיש קודם לאשה להחיותו, וכתב הרמב"ם (בפיהמ"ש שם, וכן ברע"ב) שהוא משום שהאיש מחוייב ביותר מצוות לכן הוא מקודש יותר, ולפי דבריו יוצא שפירות א"י מקודשים, שהרי יש בהם מצות תרומות ומעשרות. "ואף אם נתעקש ולא נודה לזה... ונאמר דפירות א"י מצד עצמיותן לא חשיבי, מכל מקום... צריך להקדים החביב, ואיה האיש אשר לא יהיו חביבים בעיניו פירות ארצנו הקדושה יותר מפירות חו"ל?! והרי גדולי האמוראים חיבבו ונישקו את עפרה ואבניה...". לכן, מסקנתו היא "שמי שיש לו אתרוג א"י כשר וחביב עליו, ויש לו אתרוג קורפו יותר מהודר... מחוייב ליקח למצווה את האתרוג מא"י... וממילא דמחוייב גם כן להדר לקנות מיד אתרוג ארצנו הקדושה באם יוכל להשיגו. ואף אם אינו חביב עליו יותר, או אפילו כשאתרוג קורפו חביב עליו יותר מחמת יופי מראהו, מכל מקום מקודש חשוב יותר (ואתרוג א"י הוא מקודש יותר כנ"ל) וחשוב קודם לחביב..." [כעת הוא מקשה ממה שמצאנו (ברמ"א או"ח רפב, ג, ע"פ האור זרוע) שמותר להקדים בקריאת התורה עשיר ונכבד וגדול הדור לפני ת"ח שהוא מקודש, והוא מתרץ ששם הת"ח יעלה לתורה גם הוא, אלא שרק יעלה אחרי אותו עשיר. ומכיון שאין הת"ח נדחה לגמרי מלעלות, לכן יכול להקדים אם ירצה את המכובד לפני המקודש. משא"כ באתרוג, שבזה ניתן לברך רק על אתרוג אחד והשני נדחה כליל, בזה חובה להקדים את המקודש]. לסיכום כתב הרב לנדא: "מעשה כבר הוכחנו... שאף שאתרוג חו"ל חביב עליו ביותר מ"מ צריך להדר אחר אתרוג א"י, ואגב הרווחנו בזה גם דין דהקדם ברכות, כפי שהוכחנו לעיל, דתמיד פירות א"י קודמים אף באינם משבעת המינים נגד (=לעומת) שבעת המינים דחו"ל. ובאין ברכותיהם שוות תלוי בהחביב לו. והנראה לפענ"ד כתבת".



החכמים שנקטו שאין בזה מצוה א"כ לדעתם ייתכן שגם אין בהם כל קדושה. ממילא, לפי"ז ייתכן לומר שיש קדימה לפירות א"י מפני קדושתם, ומ"מ אין קדימה לפירות שמיטה (על פני פרי מא"י מהשנה השישית), משום שאין בהם כל קדושה הנובעת מהשמיטה (יותר מהקדושה הקיימת בשאר פירות א"י). ניתן לחלק בין המקרים גם לאידך גיסא, דהיינו לומר שייתכן לומר שלפרי מא"י אין קדימה, מפני שאין בו קדושה, ומ"מ לפרי שביעית יש מצוה באכילתו ויש בו קדושה וממילא יש לו קדימה.

החמישי - לעיל (סעיף 4ג) הבאנו שהב"ח כתב שכשישראל חוטאים אין קדושה בפירות, וכע"ז כתבו עוד חכמים. לאור זאת כתבנו שמסתבר שאין לקבוע הלכה של קדימה בגלל אותה קדושה, שהרי קדושה זו אינה קיימת תמיד. יש להעיר שנראה כי סברא זו אינה שייכת לגבי פירות שביעית, ובהם יש מצוה לאוכלם [לפי השיטות שנקטו כך] בכל זמן ובכל מצב. נביא כעת את דברי הת"ח שעסקו בשאלה האם יש קדימות לפירות שביעית.



## 2. אין קדימה כיון שהדבר לא נזכר בפוסקים:

הגר"א וייס שליט"א כתב שפרי שביעית אינו קודם לפרי רגיל כאשר הפרי הרגיל יש בו אחד מדיני הקדימה שנזכרו בפוסקים (דהיינו, מין שבעה או שלם או חביב). וגם אם שני הפירות שוים בכל גדריהם, מ"מ אין הפרי שביעית קודם לחבירו ע"פ ההלכה [ומי שמנהיג עצמו להקדים פירות שביעית יש בהנהגתו חיוב מצוה ותוספת טהרה, אך אין זה חובה ע"פ גדרי ההלכה]. עיין לעיל (סעיף 1ד) בכל דבריו.

הרב עמנואל טולידאנו (ראש ישיבת שארית יוסף, מחבר הספר עטה אור, הובאו דבריו אצל הרב יוסף אביטבול מחבר ספר שערי יוסף, בקובץ שלו הנקרא 'באר התורה', הוצאת מכון גם אני אודך, גליון קכח לפרשת כי תצא תשפ"א, אות ט, עמ' 25) אמר ש"כל ענין חשיבות של שבעת המינים היינו משום שאנו רואים שהתורה משבחת את א"י שיש בה פירות אלו, והרי זה סימן שפירות אלו חשובים הם בעצמותם שיש מה להשתבח בהן, אבל פירות שביעית אע"פ שיש מצוה באכילתם הרי צנון וכרוב אין להם שם חשיבות, ולכן אין ענין להקדימם" (נראה שסברתו זהה לסברת הגר"א וייס שהובאה לעיל סעיף 1ד).

נראה שכן גם דעת הגר"ד ליאור, שתובא להלן(סוף סעיף 7ה).

גם האדר"ת סבר כפי הנראה שאין קדימה לפרי שביעית. דבריו יובאו להלן(סעיף 3 בסופו).

הרב דניאל טוויל (מחבר ספר לב צדיק, בתשובתו שהובאה בקובץ 'באר התורה' של הרב יוסף אביטבול, הוצאת מכון גם אני אודך, גליון קכח לפרשת כי תצא תשפ"א, אות י, עמ' 26) כתב שמכיון שלא נזכר בפוסקים להקדים פרי של שביעית לכן אין להקדימו לפרי מז' המינים שקדימתו מפורשת בגמ' ובפוסקים. לענ"ד לפי סברתו זו פרי שביעית לא יקדם גם לפרי שלם ולפרי חביב"ה (וכע"ז כתב הרב אביטבול, שדבריו מובאים להלן סוף סעיף 6ה).



### 3. קדימה מדין 'הואיל ונעשתה בו מצוה אחת'

כמה חכמים כתבו שיש מעלה לפרי שביעית, מפני שנעשתה בו מצוה אחת, אולם כל החכמים הללו לא כתבו האם בגלל טעם זה יהיה לפרי השביעית קדימה בברכות הנהנין, ובמידה שיש קדימה – האם הוא יקדם גם פרי 'שלם' או 'חביב' וכדו'. נביא כעת את דברי החכמים הללו.

הרידב"ז כתב (בסוף הקדמת בית רידב"ז על פאת השלחן): "קנו את היין של שביעית מכל ארץ ישראל על קידוש והבדלה", דהיינו שיש ענין לעשות קידוש על יין שביעית. בעל או נדברו והגרי"ש אלישיב ועוד חכמים ביארו שכוונת הרידב"ז היא משום שנעשתה ביין זה מצוה אחת ולכן תיעשה בו מצוה אחרת (ספר עמודי ארץ שביעית לרב ספטימוס פרק טו סעיף ב שהביא שכן כתב הגרי"ש אלישיב; הרב בנימין יהושע זילבר, בעל או נדברו, בסוף ספרו הלכות שביעית, בקונטרס ארבעת המינים פרק ג, א, מהד' שניה עמ' קעד, וכע"ז כתב בספרו ברית עולם שביעית סי' ה, ג; הרב אליעזר רבינוביץ בספרו כרם אליעזר שביעית סי' לא, אות יג; שו"ת דברי בניהו חכ"ה סי' סב). בעל או נדברו (שם) פסק את דברי הרידב"ז הללו.

בשו"ת משנה הלכות(ח"ב סי' רמז) כתב שהלוקח בסוכות אתרוג של שביעית "יוצא עוד מצוות שמיטה שנעשה באתרוג זה, ועל דרך שאמרו כן בכמה מצוות כיון שנעשה בו מצוה אחת יעשה בו מצוה אחרת".

הגר"ח קנייבסקי נשאל "האם בשנת השמיטה יש ענין לברך על אתרוג של שמיטה מדין 'כיון דאתעביד ביה מצוה חדא ליעביד בה מצוה אחרית' של נטילת ד' המינים, או שבעצם האתרוג לא עשו בו שום מצוה, כי אם בשדה, והוא רק קדוש בקדושת שביעית..." והוא השיב: "אם אין מהודר ממנו" (גם אני אודך קובץ ג שביעית, עמ' יט), ופורסמו עוד תשובות בנושא מאת הגר"ח קנייבסקי (בשו"ת אבני דרך ח"ב סי' קמא כתב לגבי הקדמת פירות שמיטה שהגר"ח קנייבסקי השיב לרב גבאי, מחבר ספר מועדי הגר"ח, ש"מסתבר" להקדים פירות שביעית. הרב דינר הביא בגליון מים חיים, חוברת קנד, מתאריך טו בשבט ה'תשע"ה, שהגר"ח קנייבסקי נשאל: "אם יש שני מיני פירות לפנינו וברכותיהם שוות, ולאחד מהם יש בו קדושת שביעית, האם יש בו מעלה לברך עליו? תשובה: כיון שיש סוברים שיש מצוה לאכול פירות שביעית בודאי יש לו מעלה לברך עליו", ומוזה משמע שהטעם אינו מפני שנעשתה בו מצוה אחת, אלא מפני שיש מצוה לאכול. ראיתי מי שכתב שבספר "שמענו גם ראינו" לרב שמעון ברכר, ח"א, פרק יג, יא, עמ' שכה, נשאל הגר"ח קנייבסקי: "חכם אחד הורה שיש קדימה לפירות שביעית על שאר פירות בדיני ברכות", והשיב: "יכול להיות שהוא צודק").

יש מי שציינו שבספר הר המור שביעית עמ' עט מובא שהאדר"ת כתב שיש הידור לקחת אתרוג שקדוש בקדושת שביעית, משום שכבר נעשתה בו מצוה אחת, אולם הערתי (לעיל ד 11

לח). אעיר כי זו מסקנתו, אולם לפני כן הוא מפלפל מעט בענין, וכותב שמה שמקדימים שבעת המינים נראה שהוא משום חשיבותם, שהרי מבואר בכמה מקורות שפירות א"י משובחים ביותר, ויש בהם קדושה ומעלה רוחנית, ולפי"ז מסתבר שיש קדימה גם לפירות שביעית, שהרי יש בהם קדושה יתירה ובנוסף יש שנקטו שיש מצוה לאכלם (אעיר שלא ידעתי מנין לו שגם למ"ד שאין מצוה באכילתם מ"מ יש בהם קדושה יתירה). והוא מביא שמצאנו באר"י (שער המצות פרשת עקב) שיש קדושה באוכל שעשה בו מצוה להעדיפו על פני אחר, עי"ש לגבי פת שבירך עליה המוציא (אעיר שעיינתי שם ולע"ז לא מצאתי מאומה בענין זה).

בהערה) שכנראה זו טעות ודברי האדר"ת הם בעמ' מט, ומדבריו שם מתבאר להיפך, דהיינו שאין ענין דווקא בפירות שביעית [לפחות במקרה בו הוציאו אותם לחו"ל], אלא הענין הוא בכל אתרוג מא"י, אפילו אם הוא מהשנה השישית או השמינית.



#### 4. קדימה מסברא דומה של 'מרובה מצוות'

האדר"ת (עובר אורח סי' קעד) כתב שפרי חדש שמברכים עליו שהחיינו קודם לפרי אחר, מפני שמצאנו (ביומא לג ע"א, וזבחים פט ע"ב, ועוד) שיש קדימה לדבר שנעשות בו מצוות מרובות (אין ראייה מדברי האדר"ת האם קדימה זו קודמת גם לפרי מז' המינים, או לפרי שלם וכדו'. יש שהעירו על ראיית האדר"ת: הגר"ז קורלנדסקי, הו"ד בחישוקי חמד יומא לג ע"א, וכן הרב זילברשטיין בחישוקי חמד שם, והרב אליעזר רבינוביץ בספרו כרם אליעזר שביעית סי' לג, אות ה תירץ את קושיית הרב זילברשטיין). הרב אליעזר רבינוביץ (שם) האריך לדון האם בברכות הנהנין יש קדימה לפירות שביעית (וכתב שהוא הדין שיש לדון לגבי פרי של תרומה לכהן, או בשר אכילת קדשים קלים, וכו'), והביא שע"פ דברי האדר"ת הנ"ל לכאורה יש קדימות לפרי השביעית מטעם שמרובה מצוותו. הוא אינו כותב האם קדימה זו עדיפה גם על פני מעלת 'שלם' או 'חביב' וכו'.



#### 5. קדימה מדין מעלת 'חביב'

כמה חכמים כתבו שיש לפירות שביעית מעלה של 'חביב', במידה שאותו אדם אכן מחבב אותם.

הגר"ד פוברסקי (יתד המאיר, גליון 160 אלול תשע"ה סי' קט עמ' 10) כתב שאין ענין לקנות פירות שביעית, ואין ענין מיוחד לברך על אתרוג של שביעית, ולגבי קדימה כתב ש"אם חביבים עליו פירות שביעית מחמת קדושתן הרי יש דין קדימה בברכות לחביב".

הרב משה חליוה (גם אני אודך תשובות הרב חליוה ח"ג, סימן לב) כתב שאם יש לפניו שני פירות שווים בכל המעלות, אלא שאחד מהם הוא פרי שביעית, אם פרי השביעית חביב עליו יש להקדימו (והביא את דברי החישוקי חמד שיש חביבות רוחנית), ואם אין לפניו השביעית חביבות אצלו "מסתבר שאין צריך להקדימם".

הרב שמעון גוטמן (אוצר ט"ו בשבט פי"ד, יא, הערה תשי) הביא את דין קדימת פת טהורה ופת ישראל הנ"ל, ומזהה הוכיח שפירות שביעית יש להם גדר 'חביב' לקדימה בברכות. לעיל(סעיף ג 2) דנו באריכות בהוכחתו זו, וניסינו לבדוק האם מעלת פת טהורה ופת ישראל היא אכן מדין 'חביב'.

הרב רחמים שעיו (גם אני אודך תשובות הרב רחמים שעיו ח"א סי' נח, אות ב) כתב לגבי הקדמת פרי שביעית שמי שיש לפניו אפשרות לקנות פרי רגיל או פרי שביעית(ששווה לו בגודל וביופי, וראה לעיל ג 3 במה שהערנו עליו בזה), והוא יעדיף לקנות את פרי השביעית כדי להרוויח את הדעות

שיש מצוה לאכול פרי שביעית, אם כן עבור אדם כזה יש לפרי השביעית קדימה של מעלת 'חביב'.

השווה גם לדברי הגר"ש דבליצקי (בנתיבות ההלכה חלק מג, עמ' 324) שאמר ש"יש לעיין" האם פירות שביעית קודמים לז' המינים "דזה חשיב חביב כלפי השבעת המינים, שיש אומרים דמצוה לאכול פירות שביעית".



## 6. קדימה בגלל שיש בהם קדושה יתירה וכדו'

יש מחלוקת ידועה האם יש מצוה באכילת פירות שביעית (לסיכום הדעות בענין זה ראה אמנות עתיך גליון 71 עמ' 10), ונראה בפשטות שהנוקטים שאין בזה מצווה סוברים שגם אין בהם קדושה יתירה (לעומת פרי מא"י שגדל בשנה השישית), וא"כ לדעתם אין סיבה שתהיה קדימה לפרי שביעית מצד זה. יש חכמים שכתבו שיש קדימה לפרי שביעית בגלל הסוברים שיש מצוה באכילת פירות שביעית. כל החכמים הללו לא ביארו האם קדימה זו קודמת אף למעלת 'שלם' או 'חביב' וכדו'. נביא כעת את דבריהם.

הרב אליהו שלזינגר (שו"ת שואלין ודורשין ח"ח סי' פו, אות ב ואות ה) כתב שלסוברים שיש מצוה באכילת פירות שביעית, אם כן מסתבר שיש ענין לברך בסוכות דוקא על אתרוג שיש בו קדושת שביעית. ועוד כתב שלדעת הנוקטים שיש מצוה לאכול פירות שביעית (וכן העיקר לפי דבריו), אם כן יש להם דין קדימה בברכות הנהנין.

הרב בניהו דיינ (שו"ת דברי בנייהו חכ"ה סי' סב) כתב שלדעת הסוברים שיש מצוה באכילת פירות שביעית הרי שיש להם גם דין קדימה בברכות (ולדעתו מי שאינו מקדימם ודאי שיש לו על מה לסמוך, שהרי העיקר להלכה כדעת רוח"פ שנקטו שאין מצוה באכילתם).

הגר"ר יוסף ליברמן (שו"ת משנת יוסף, ח"ג סי' שב אות ב) נשאל האם פירות שביעית קודמים לפירות ז' המינים, והשיב ש"יתכן דפירות שביעית קודמים שיש בהם קדושה, ולהרמב"ן יש מצות עשה לאכול פירות שביעית... ויש שחייבו פירות שביעית בנטילת ידים... אם כן שיש בהם מעלה כל כך - מסתבר שפירות שביעית קודמים לברכה (ולענ"ד יתכן שהרב ליברמן כתב כך בתוך מהלך התשובה, אך אין כוונתו לפסוק כך למעשה אליבא דשיטת הנוקטים שיש מצוה באכילתם, ודו"ק). אבל למעשה דעת החזו"א שאף להרמב"ן אין מצוה באכילתם... ואם כן מסתבר שפירות חולין שהם מז' המינים קודמים לפירות שביעית" (נראה קצת לומר לפי"ז שגם מעלת 'שלם' או 'חביב' תקדם לדעתו למעלת פירות שביעית). הוא מסיים וכותב שיש לעיין האם פירות תרומה (שכהן טהור אוכל אותם) קודמים לפירות ז' המינים (ולא הבנתי מדוע הסתפק בזה, והרי לפי דבריו בתחילת התשובה ברור לכאורה שפירות התרומה קודמים, שהרי בהם ודאי יש קדושה).

לט). אציין כאן לשני חכמים נוספים שעסקו בנושא פירות שביעית: הרב חיים שלום הלוי סג"ל (גם אני אודך תשובות הרב סג"ל ח"ה סי' עח) דן מה הדין בשני פירות שהאחד מהם חביב (דהיינו שטעם אותו פרי חביב עליו בדר"כ) והשני הוא פרי שביעית, והסיק שחביב עדיף. הרב משה חליוה (גם אני אודך תשובות הרב חליוה ח"ג, סימן לא) הביא כמה מקורות בזה, כגון הרידב"ז הנ"ל, והסיק שיש ענין לברך בסוכות על אתרוג של שביעית.

הרב ישראל טויב (תשובות ישראל ח"ב סי' יא) כתב שכהן האוכל תרומה בטהרה יקדים לברך עליה, שהרי יש מצוה לאכול תרומה, וממילא יש לתרומה דין 'חביב'. מ"מ לפירות שביעית אין קדימה לדעתו, משום שלדעת הרב טויב העיקר הוא כדעת החזו"א שאין מצווה באכילת פירות שביעית. כע"ז כתב הרב יוסף הברפלד (וליוסף אמר סימן נ אות ב) שאין קדושה או מעלה באכילת פירות שביעית, ולכן אין להם שום קדימה.

הרב אליעזר רבינוביץ (כרם אליעזר שביעית סי' לג, אות ו) כתב שמי שיסבור שיש קדימה לפירות א"י ק"ו שהוא יסבור שיש קדימה לפירות שביעית (וכמדומה שכוונתו היא שהמקורות לגבי קדושה בפירות שביעית הם חזקים יותר, ולכן מצידנו יש כאן ק"ו, אך מ"מ הוא יסכים שייתכן שיהיה איזה ת"ח שיסבור שיש קדימה לפירות א"י ואין קדימה לפירות שביעית).

הרב יוסף אביטבול (מחבר ספר שערי יוסף, בקובץ שלו הנקרא 'באר התורה', הוצאת מכון גם אני אודך, גליון קכח לפרשת כי תצא תשפ"א, אות ט, עמ' 25) כתב שלדעת הנוקטים שיש מצוה לאכול פירות שביעית לכאורה צריך להיות להם קדימה, אולם סו"ס לא מצאנו כך בפוסקים, עכ"ד.



### **7. הנוקטים שפירות שביעית קודמים לו' המינים**

הרב איתן קופיאצקי פרסם מאמר בנושא (אמונת עתיד, גליון 106, עמ' 44-40), ומסקנתו היא שפירות הקדושים בקדושת שביעית קודמים לפירות משבעת המינים, שהרי יש קדושה מיוחדת בפירות שביעית, ובנוסף יש אומרים שלדעת הרמב"ן יש מצוה באכילתם. הוא מביא שם את מכתבו של הגר"א נבנצאל שכתב לאחר קריאת המאמר "אכן נלענ"ד דיש להקדים פירות שביעית לשאר פירות" (וראה מה שהערנו בזה לעיל 5). הרב קופיאצקי מביא שהגר"י אריאל כתב ש"יש מקום לסברתו... אך ראייה מפורשת אין... על כל פנים העושה כן אין מזניחין אותו". הגר"ד ליאור (אמונת עתיד, גליון 106, עמ' 48) חלק עליהם וכתב לרב קופיאצקי שמכיון שגם לפי דעת הרמב"ן אין זה מוסכם שיש לדעתו מצוה באכילת פירות שביעית, ובכל מקרה ודאי שאין זו מצוה שמברכים עליה, לכן אין לזה מעלה כל כך חזקה, ולמעשה "נראה שבברכות הנהנין יש להקדים את פירות שבעת המינים לפני פירות שביעית, מפני שבהם קבעו חז"ל דיני קדימה ולא בפירות שביעית" [ולפי טעמו זה, נראה שלדעתו גם מעלת 'שלם' 'חביב' וכו' קודמת למעלת פרי שביעית].



### **8. סיכום הסעיף**

בדברי החכמים שהובאו בסעיף זה מצאנו ארבע שיטות: השיטה הראשונה - יש חכמים שכתבו שאין שום קדימה לפירות שביעית, מפני שקדימה כזאת אינה נזכרת בפוסקים (הגר"א וייס, הרב טולידאנו, וכנראה גם האדר"ת, הגר"ד ליאור, הרב טויל והרב אביטבול). השיטה השנייה - יש שנקטו שפירות שביעית קודמים לכל המעלות, ואפילו לפני מז' המינים שאין בו קדושת שביעית (הגר"א נבנצאל, הרב קופיאצקי, וכתב הגר"י אריאל שהעושה כן אין מזניחים אותו). השיטה

השלישית - כמה חכמים כתבו שיש לפירות שביעית מעלה של 'חביב', במידה שאותו אדם אכן מחבב אותם (הגר"ד פוברסקי, הרב חליוה, הרב גוטמן, הרב שעיו, וכע"ז בגר"ש דבליצקי). השיטה הרביעית - יש שכתבו שיש מעלה מסויימת בפירות שביעית, אך לא כתבו האם היא עדיפה ממעלת 'שלם' או חביב' וכו': 1- יש שכתבו שיש בהם את הדין של "כיון שנעשתה בו מצוה אחת תיעשה בו מצוה אחרת" (רידב"ז, או נדברו, משנה הלכות, הגר"ח קנייבסקי). 2- יש שכתבו שיש להם עדיפות כי "מרובה מצוותו" (הרב אליעזר רבינוביץ, ע"פ מה שכתב האדר"ת בענין אחר). 3- יש שכתבו שיש בהם מעלה רק לדעת הנוקטים שיש מצוה באכילת פירות שביעית (הרב שלוינגר, הרב דיין, וכע"ז ברב אליעזר רבינוביץ, וכן גם דעת הרב ליברמן והרב טויב שנקטו שניהם שאין מצוה באכילתם).

במאמר זה דנו האם יש קדימה לפירות א"י, הבאנו (בעיקר בסעיף ג) את הסברות לכאן ולכאן, וצידינו כשיטה הנוקטת שאין להם קדימה, בעיקר לאור העובדה שקדימה כזאת לא נזכרת כלל בדברי הפוסקים. לפי"ז, נראה לענ"ד שכך יש להכריע גם לגבי פירות שביעית. בתחילת הסעיף כאן ציינו כי כמה מהסברות שנאמרו כסיבה להקדמת פירות א"י אינן שייכות בנוגע לפירות שביעית [ומאידך, בפירות שביעית יש שסברו שאכילתן היא 'מצוה', משא"כ לגבי פירות א"י].



## סעיף ו - סיכום השיטות

נסכם בקצרה את מה שהעלנו עד כה:

**השיטה הראשונה** נוקטת שאין שום קדימה לפירות א"י (הגר"צ עוזיאל, הגר"א וייס, הרב יהודה הלוי עמיחי, וכנראה כך דעת הגר"ד ליאור. ולענ"ד כנראה כך דעת רוב חכמי ישראל בימינו שחיברו ספרים בהל' ברכות ולא הזכירו כלום בזה, ונראה שכך דעת רוב החכמים שדנו בענין אתרוגי א"י).

**לשיטה זו** יש ראיה חזקה מאוד, מכך שכל הפוסקים עד לפני כמאה שנה לא כתבו שיש איזו מעלה לפירות א"י (והבאנו שניתן לדחות שהדבר לא היה מצוי, ולכן הפוסקים לא דיברו בזה, אך דחיה זו חלשה ויש קושיות עליה). נראה שגם רוב החכמים נקטו כך (ויש לצרף להם את החכמים שאחזו בשיטה השניה). לכן נראה לענ"ד להכריע כדעה זו.

מדוע לפי שיטה זו אין קדימות לפירות א"י? הצענו לכך כמה תשובות (לעיל פרק ג, 4, ע"ש ביתר הרחבה): מעלת פירות א"י נזכרת לראשונה רק בב"ח, ואף לדידו היא אינה שייכת בכל מצב וזמן, ונראה שדבריו אינם מוסכמים, ובכל מקרה מעלה זו שייכת בעיקרה לחכמי הרזים ואין מתחשבים בה בעולם הנגלה. יתכן גם שחכמים לא רצו לחלק בין פרי לפרי, משום שהדבר מבלבל וכדו' [ורק בין סוג פירות למשנהו בזה יש קדימה, ולכן יש קדימה לו' המינים]. הבאנו עוד תשובות לדבר.

**השיטה השניה** סוברת כדעה הראשונה, אלא שהיא מוסיפה שאם אדם מסויים מחבב את הפרי מפני שהפרי גדל מא"י, אז יש לפרי קדימות של 'חביב' (הגר"ח זוננפלד, הגר"א שטרנבוך, ולענ"ד מסתבר שיסכימו לזה גם הגר"צ עוזיאל והגר"ד ליאור וכן כל הספרים הנ"ל העוסקים בהל' ברכות [ומ"מ הרב יהודה הלוי עמיחי חלק על זה, ולדעתו אין מתחשבים בחביבות רוחנית, ואוליכך גם דעת הגר"א וייס והגר"א

גניחובסקי, ולענ"ד סברתם מחודשת והבאנו מי שבמפורש חלקו עליהם, והסכים לזה הרמ"מ לנדא מצ'כנוב, אלא שהוא טוען יותר מזה כפי שיובא להלן. לענ"ד שיטה זו מסתברת מאוד, וכך נראה לענ"ד להורות.

**השיטה השלישית** סוברת שאף שאין לפירות א"י קדימה מצד מעלתם, מ"מ כל אדם צריך להקדימם, מפני שיש דין קדימה לפרי ה'חביב' (כך נראה מדברי כה"ח, ואולי כך גם דעת הגר"מ אליהו). שיטה זו קשה לענ"ד מצד הסברא, והיא שיטת יחיד של בעל כה"ח, ולא מצאתי חכם נוסף שפסע בדרך זו.

**השיטה הרביעית** סוברת שיש דין קדימה לפירות שגדלו בא"י, מפני מעלתם, והיא האחרונה בסדר הקדימויות, דהיינו אחר מעלת 'גדול' (היש"א ברכה, פסקי תשובות, הרב אופיר מלכא, וכך מסרו בשם שבט הלוי, וכן עולה משו"ת בצל החכמה, והסכים לזה הרמ"מ לנדא מצ'כנוב אלא שהוא טוען שהיא השניה בסדר הקדימויות, ובנוסף הוא טוען יותר מזה כפי שיובא להלן). מכיון שהשיטה הראשונה והשניה יסכימו שאין שום הפסד למי שנוהג כך, לכן נראה לענ"ד שכך יפה לנהוג 'מהיות טוב' (ושמא לזה גם כוונת הפסקי תשובות הנ"ל וסיעתו).

**השיטה החמישית** סוברת שיש דין קדימה לפירות שגדלו בא"י, מפני מעלתם, והיא הראשונה בסדר הקדימויות, דהיינו שהיא קודמת אף למעלת ז' המינים (כך הסתפק הגר"א נבנצאל, ובעקבותיו כך כתב הרב איתן קופיאצקי, שהביא שהגר"י אריאל כתב שהעושה כך אין מזניחין אותו, ומצאנו שכ"כ הגרמ"מ לנדא מצ'כנוב, וכנראה הסכים עמו בעל הנפש חיה).

שיטה זו היא שיטת יחיד, ולענ"ד קשה לחדש כך [וביחוד ע"פ סברא], שהרי שום פוסק לא הזכיר זאת [ושערי סברות לא נעלו].

**קדימת פירות שביעית:** בפרק הקודם הבאנו את דברי החכמים שעסקו בזה [ובסוף הפרק סיכמנו את הדעות השונות]. נראה לענ"ד שבאופן כללי יש להשוות בין דין זה לבין דין הקדמת פירות א"י [אף שיש מעט חילוקים בין שני הנידונים].



### סעיף ז - מסקנתי להלכה

הבאנו בסעיף ד' את הדעות השונות בדבר, ובסעיף ג' דנו בראיות ובקושיות שיש לכל שיטה. לאור כל הנ"ל אכתוב כעת את הנראה לענ"ד למסקנה [לא הגעתי להוראה, ולכן אין לסמוך למעשה על דברי אלו, אלא לאחר התייעצות עם מורה הוראה]:

א. השיטה הראשונה נקטה שאין כלל קדימות לפירות א"י, ונראה שהיא העיקר למעשה, מפני שנראה שכך דעת רוב החכמים, ובעיקר מפני שהסברא לזה חזקה מאוד, שהרי לא מצאנו בפוסקים [עד לפני כמאה שנה] מי שכתב שיש קדימה לפרי מא"י.

ב. למרות זאת, מי שיש בפניו שני פירות ששוים בכל גדריהם [דהיינו ששניהם אינם ממין שבעה, והם שווים מצד שלימותם וחביבותם וטריותם וגודלם] טוב ויפה שיקדים לברך על הפרי מא"י (כדעת השיטה הרביעית), שהרי אינו מפסיד כלום מצד ההלכה, והוא רק מרויח את השיטות

שנקטו שיש קדימה לפירות א"י, וגם זוכה להדר בחיבת ארצנו הקדושה (לענ"ד יקדים את הפרי מא"י לפני הפירות שנשתבחו בהם ישראל, כגון אגוז ותפוח, שלא כדברי הרב אופיר מלכא).

ג. אדם שיודע בעצמו שהוא רגיל בכל השנה להחשיב יותר את פירות הארץ הקדושה ולהעדיפם בקניותיו וכדו', הבאנו לעיל שיש שסברו שפירות א"י אינם נחשבים אצלו בגדר 'חביב' [שהרי החביבות כאן אינה ב'מין' הפרי, ובנוסף זו חביבות רוחנית], אך נראה לענ"ד יותר כדעה השניה שנקטה שהדבר נקרא 'חביב' אצלו [כך נראה הן מצד הסברא, והן משום שכך נקטו כנראה רוב החכמים], ולכן אדם כזה יקדים את פירות א"י לפרי אחר שהוא 'גדול' או 'נקי'.

אולם אדם כזה לא יקדים את הפרי מא"י לפרי שהוא 'שלם' או לפרי מז' המינים, שהרי להלכה נפסק שז' המינים קודמים ל'חביב' (בה"ג, ר' יונה, תוס', ראב"ד, רשב"א, רי"ד, סמ"ג, מהר"ם, רא"ש, טור, ועוד ראשונים רבים, הובאו בהלכה ברורה לר"ד יוסף סי' ריא חלק שער הציון ו, וכן פסקו משנ"ב ס"ק יג ושעה"צ סק"ח, בא"ח מטות ב, כה"ח סק"ז, וכו') ואפילו 'שלם' קודם לחביב.

ומ"מ, מי שמקדים את החביב לפני 'שלם' ולפני ז' המינים – אין למחות בידו [שהרי הוא יכול לסמוך על הרממ"ח לנדא וסיעתו, וביחוד הוא יכול לצרף לזה את שיטת הרמב"ם (הל' ברכות ח, יג, וכן דעת רב האי, רי"ף, ר"ח, ראבי"ה, ועוד ראשונים, הובאו בהלכה ברורה סי' ריא חלק שעה"צ ז) שנקט שחביב קודם לשבעת המינים. והיו מהאחרונים שכתבו שאין בזה הכרעה, ושלכן מי שרוצה יכול לנהוג בזה כרמב"ם (ט"ז סק"א, מגן גבורים אלף המגן סק"ה, וכ"כ בסדר ברכת הנהנין לגר"ז י, ח, ובערוה"ש ט)].

ד. לדעת רוב הפוסקים גדר 'חביב' הוא הפרי שחביב עליו בדרך כלל, ולא הפרי שחביב עליו כעת (טור סי' ריא, והביא הב"י שם שכן דעת ר' יונה והרא"ש, וכן משמע בשו"ע ריא, א, וכן כתבו המשנ"ב סק"י וס"ק יג וס"ק לה, כה"ח אות כח, הלכה ברורה ריא, ה, ועוד).

לכן, מי שאינו רגיל בדרך כלל להחשיב יותר את פירות א"י כנ"ל, אולם ביום מסוים [כגון בט"ו בשבט<sup>2</sup>] התעוררה בלבו חיבת הארץ והוא מחשיב אז יותר את פירות א"י ורוצה להקדימם

מ). בדרך אגב אתמצת ממה שהעיתי במק"א (כת"י), אודות השאלה האם המנהג לאכול פירות בט"ו בשבט הוא מפירות א"י דווקא: במהלך שבעים השנים האחרונות כתבו כמה חכמים בודדים שהמנהג לאכול פירות בט"ו בשבט הוא דווקא מפירות א"י, ולזכרוני יש שהוסיפו שלכן נהגו לאכול פירות יבשים, שהרי לא היה שייך למצוא בחו"ל פירות טריים מא"י. ושמעתי שכך רגילים לומר כמה רבנים, מתוך חיבת א"י התקועה בלבם הטהור, יברכם ה' מציון. אולם אע"פ שודאי דבר יפה הוא להדר אחר פירות א"י, מ"מ לא מצאתי מקור קדום לכל זה. ואדרבא, בכל המקורות הקדומים שהזכירו את מנהג אכילת הפירות כבר לפני 450 שנים ויותר (מחזור מעגלי צדק, תיקון יששכר, וכו') לא הזכירו שהפירות יהיו מא"י. ר' צדוק הכהן מלובלין כתב שהמנהג הוא לאכול מפירות חו"ל (פרי צדיק שמות לט"ו בשבט, אות ג, מדרשותיו בשנים תרמ"ח-תר"ס), והמקור הראשון לפי ידיעתי לכך שאכלו דווקא פירות יבשים הוא מדרשה בשנת תרס"ט של בנו של ר' צדוק, ר' אברהם אייגר מלובלין (שבט מיהודה, ט"ו בשבט תרס"ט, סעודה שלישית, ח"ב עמ' קכח ד"ה 'המנהג'), ומסתבר מאוד שהוא נהג לאכול מפירות חו"ל כמו אביו, ומכאן שהטעם לכך שהפירות היו יבשים לא היה כדי שהם יהיו מפירות א"י, ויש עוד מקורות בזה ואכמ"ל. אגב, אזכיר כאן כי גם מה שאומרים כמה מאוהבי א"י שאכילת הפירות בט"ו בשבט מקורה בדברי האר"י וכדו', גם זה אינו נכון, ובאמת מנהג זה אינו נזכר אצל האר"י וגוריו, וממכה מקורות נראה שמנהג זה כלל לא נהג בצפת בימי האר"י וגוריו, ואכמ"ל.



באותו היום, לא יקדים את הפרי מא"י [שחביב עליו כעת] לפרי ה'חביב' עליו בדרך כלל [וק"ו שלא יקדימו לפני 'שלם' ולפני ז' המינים].<sup>א</sup>

ומ"מ, מי שכן יחשיב את הפרי מא"י ל'חביב' ויקדימו לפני הפרי שחביב עליו בדר"כ - יש לו בהחלט על מי לסמוך [שהרי הרמב"ם (שם) ועוד חכמים (החינוך מצוה תל, פר"ח סק"ב, ועוד) נקטו שגדר 'חביב' הוא מה שחביב עליו כעת, וכמה אחרונים חשובים פסקו שאין הכרעה הלכתית כמי לפסוק בזה ושלכן הוצה יכול לפסוק כרמב"ם (ט"ז סוף סק"א, מגן גבורים אלף המגן סק"ה, סדר ברכת הנהנין לגר"ז י, טו, ערוה"ש ט, משנ"ב ס"ק יא שהעושה כן יש לו על מה לסמוך, פניני הלכה ברכות ט, ט, הערה 9, אך בהליכות ברכות לרב אופיר מלכא כתב שבני ספרד אינם יכולים לפסוק כך, שהרי לא כך משמע בשו"ע), וכאן יש גם לצרף את השיטות (כה"ח, וכן הרמ"מ לנדא וסיעתו) שנקטו שתמיד יש להקדים פרי שגדל בא"י]. מעתה, אם יקדים את הפרי מא"י אף לפני מעלת 'שלם' ואף לפני ז' המינים – אין למחות בידו (כמובא לעיל סוף אות ג' שהט"ז כתב שניתן לפסוק כרמב"ם, ושניתן לצרף לזה את שיטת הרמב"ח לנדא).

ה. מי שפירות א"י אינם חביבים עליו בדרך כלל, וגם אינם חביבים עליו באותה העת, ומ"מ הוא חושב להקדימם לז' המינים משום ששמע שכך ההלכה וכדו', ראוי לסובבים אותו לתקנו

מא). יש קצת מקום להורות לו להקדים את פרי הארץ לפני מעלת 'נקי' או 'גדול', שהרי כמעט שלא מפורש בפוסקים הקדמונים שהקדימויות הללו קיימות גם בפירות [כמו שהבאנו בהמשך ההערה כאן]. ובנוסף נצרף לזה את דעת הרמב"ם (ברכות ח, יג) ועוד פוסקים שסברו ש'חביב' הוא מה שחביב עליו כעת. ובנוסף נצרף לזה את דעת כה"ח והרמ"מ לנדא שסברו שיש קדימה לפרי מא"י [גם ניתן לומר שע"י שהופרשו תרומ"מ נתקיימה בהם מצוה אחת, וממילא לפי הפרמ"ג הדבר קודם למעלת 'גדול']. **האם יש מעלת 'נקי' ו'גדול' בפירות?** מעלת 'נקי' ואחריו 'גדול' מובאת רק לגבי מיני מזונות (בשו"ע קסח, ב, וכן קסח, ד, ובמשנ"ב סק"ו וכן ס"ק טו, וראה לעיל סעיף ג' בהערה שם ציינתי שמאידך לא נזכרת בפת מעלת 'חביב' והצעת שמעלת 'נקי' היא בעצם מעלת 'חביב' הקיימת בפת). לכן כתב בעל ספר וזאת הברכה (בספרו ליבון הברכה, חלק ליבון הלכה סי' יח סעיף ג, ובקצרה בספרו וזאת הברכה מהדורה חדשה ה'תשע"ד ריש פ"ג) שאין בפירות מעלת 'נקי', ושמעלת 'גדול' לא הובאה בפוסקים ומדברי סדר ברכת הנהנין לגר"ז משמע קצת שאינו שייך בפירות. ולכן כתב בעל וזאת הברכה שלמעשה כשאין שום קדימות אחרת טוב להקדים את הגדול 'מהיות טוב', והביא שהגר"צ ובר הורה שמקדימים 'גדול' גם בפירות. וכתב בעל וזאת הברכה שכל זה לכתחילה אבל מדינא קשה לחדש דין חיוב להקדימו כאשר אין הדבר מוזכר בפוסקים, עכ"ד. אולם לעומתו כתבו כמה מחכמי דורנו שיש מעלת 'נקי' ו'גדול' בפירות, והביאו לזה ראיות מפוסקים קדומים יותר: כך עולה מדברי המהרש"ם (דעת תורה ריא, א, הובא ברב קארפ). בהלכה ברורה לרב דוד יוסף (ריא, שעה"צ ג) כתב שיש בפירות מעלת 'נקי', והביא שכן כתב בספר הפרדס (לר"א בר חיים, תלמיד תלמידו של הרשב"א, שדבריו הובאו רבות בחיד"א ואולי גם פעם אחת בבית יוסף), שכתב שיש להקדים את "פרי היפה שבמינו" מכיון שדימה זאת לדינים שיש בלחם (ספר הפרדס מהד' הרב בלוי עמ' קסב, ומהד' הרב הרשור בשער עשירי, פרק ד, אות ג, עמ' רז). הרב אופיר מלכא (הליכות ברכות, ריא, א) כתב שמבואר בבא"ח (מטות, אות ג) שמעלת 'נקי' שייכת גם לגבי פירות, דהיינו הפרי היפה יותר (טרי ולא כמוש), ואם כן כך גם מעלת 'גדול', וכתב הרב אופיר מלכא שהדבר פשוט [ולענ"ד לא ברור כ"כ שלזה מתכוון הבא"ח הנ"ל]. גם בפסקי תשובות (ריא, ב) ובפניני הלכה (ט, ח) הביא בפשטות וללא מקור שיש מעלת נקי וגדול גם בפירות, וכך כתב גם הרמ"מ קארפ (הלכות יום ביום, כרך ברכות ח"ג הערה 21, ע"פ הדעת תורה). הגר"א נבנצאל (ביצחק יקרא על המשנ"ב סי' ריא, א) כתב שאחרי חביב יש בפירות מעלת גדול (ולא ציין שיש גם מעלת 'נקי'). בספר מאיר עוז (לר"מ ערבה, סי' ריא, א, עמ' 573) כתב שגם במקור חיים (קיצור הלכות, סי' ריא, א) מבואר שפרי גדול קודם לקטן, ושהסתפק בזה הקדוש הגר"י וייס הי"ד, ראב"ד ווערבו (שיח יצחק, ח"א, סי' שפט). הרב שלמה זעפרני (קובץ הלכות קדימה בברכות, עמ' יז, אות ד הערה ז) סבר שפרי יפה יותר יש לו מעלת נקי.

וללמדו בנחת את הדינים שהובאו לעיל, ומ"מ אין למחות בו, שהרי סו"ס כך היא דעת כמה חכמים בודדים (הרמ"מ לנדא, והנפש חיה, והסתפק בזה הגר"א נבנצאל), והאמת והשלום אהבו.

ו. קדימת פירות שביעית: נראה שכל הדינים הנ"ל נכונים גם לגבי הקדמת פירות שביעית. דהיינו, טוב להקדימם, אולם רק לאחר העדיפות של פרי שלם וחביב ונקי וגדול [ומ"מ נראה שיקדים אותם לפני אגוז ותפוח וכו' שנמשלו להם ישראל]. אם הוא רגיל לחבב את הפרי של השביעית אז יש לפרי דין 'חביב', ולכן הוא קודם לפרי גדול ונקי [אך אינו קודם ל'שלם' ולפרי מז' המינים], ומ"מ במקרה כזה אם יקדים את פרי השביעית לפני 'שלם' ולפני ז' המינים – אין למחות בידו. [וכן הלאה, ככל המסקנות שהובאו לעיל].



הרב מנשה צימרמן

## פקודה קולית לעוזר אישי דיגיטלי בשבת

### פרק א – תיאור המציאות

#### מכשירים המבוססים על דיבור

טכנולוגית רבות כיום מבוססות על שימוש בדיבור האדם. בעבר הדיבור נועד בעיקר לתקשורת בין בני אדם, וגם להפעלת חיות מבויתות, אך כמעט שלא היו טכנולוגיות מבוססות דיבור. גם לאחר המהפכה התעשייתית והמצאת מכשירים רבים, שחלקם כוללים שימוש בקול, כגון טלפון – כמעט שלא היו מכשירים שהפעלתם הראשונית היתה מבוססת על קול, אלא רק השימוש בהם היה מבוסס על קול. ההפעלה הראשונית בדרך כלל דרשה נגיעה פיזית על ידי היד או הרגל או באמצעי אחר.

הטלפון, שהומצא בשנת 1876 (למניינם),\* הוא המכשיר הטכנולוגי הכי ידוע שיש בו שימוש בקול. הטלפון הקלאסי איננו מכשיר המופעל על ידי דיבור, אלא הוא רק מסייע להעברת הדיבור, לאחר הפעלתו באופן אחר (של מגע פיזי ישיר). לאמור, הטלפון אינו מכשיר המופעל על ידי קול, אלא מכשיר שהשימוש בו נעשה על ידי קול. גם מכשירי שמיעה, שיש מהם שהומצאו עוד לפני המצאת החשמל (מכשירי שמיעה מכניים) – אינם משמשים להפעלת מכשיר אלא רק להעברת קול. מכשירי השמיעה החשמליים, הנפוצים כיום, פועלים רק לאחר הפעלתם (הם בעצם מערכת הגברה מיניאטורית).

לפני כחמישים שנה, עלה דיון הלכתי בנושא של שימוש במכשיר כתיבה המופעל באופן קולי. השאלה היתה האם יש להעדיף כתיבה במכשיר זה בשבת עבור צרכים רפואיים, על פני כתיבה קלאסית.<sup>2</sup> במכשיר זה ההפעלה הראשונית אכן נעשתה בדרך הקלאסית של לחיצה, אך הפעלת מנוע הכתיבה היה באמצעות דיבור. דיון נוסף שהופיע כבר לפני עשרות שנים הוא בנוגע לצרור מפתחות הגורם לצפצוף חזק בזמן של השמעת שריקה, וכך מאפשר למצוא אותו.<sup>3</sup> אמנם אלו מקרים יוצאי דופן, ורק בשנים האחרונות המכשירים הללו נהיים נפוצים, כפי שתכף יתבאר.

(א). כאשר הטלפון המכני (באמצעות חוט) היה בשימוש כבר בסוף המאה ה-17.

(ב). המכשיר הפעלת מכונית חשמלית עבור נכה בשבת על ידי דיבור, ספר זכרון להרב יצחק נסים זצ"ל (תשמ"ה), א, עמ' נט-סט; הפעלת מכשיר רפואי על ידי דיבור בשבת, הלכה ורפואה (הרשלר) ב (תשמ"א), עמ' רה; מערכי לב עמ' שעו-שפו.

(ג). ציץ אליעזר י,טז. יש לציין שהזיהוי הקולי של מכשירים אלו היה ירוד מאוד, וגרם להתראות שווא רבות, ולכן פסק השימוש בהם.

בשנים האחרונות, אודות לשיפורים מסוימים בשימוש במושג הרחב של בינה המלאכותית, התחילו להיות נפוצים יותר מכשירים שהפעלתם מבוססת על קול. גם התקדמות בטכנולוגיית של עיבוד שפה טבעי סיעו בהתקדמות הפיתוחים של מכשירים אלו.

בשנים האחרונות, מכשירים מבוססי קול (שהפעלתם הראשונית היא בהשפעת קול) הפכו להיות נחלת הכלל. במהדורות האחרונות של תוכנת וורד מייקרוסופט יש אפשרות של הכתבה. כבר יותר מעשור (מאז 2011 למניינם) גוגל מאפשרת חיפוש ברשת על ידי דיבור קולי. בערך באותו זמן בטלפונים חכמים החלה אפשרות שימוש (יצירת שיחות, כתיבת הודעות ועוד פקודות) על ידי דיבור קולי (עוזר אישי טלפוני). אמנם אפשר לומר שהמערכת המופעלת על ידי קול נכנסה לשימוש כבר 15 שנה לפני כן (1996), אם כי באופן הרבה פחות מהימן וידידותי למשתמש.

בשנים האחרונות הדיבור הקולי נכנס גם לטכנולוגיית הרכב האוטונומי<sup>1</sup> – ברכבים בהם מותקנת פונקציה זו, אפשר לומר את המקום המיועד ולאחר מכן אין שום צורך בפעולה נוספת עד לקימה מדלת הנהג ויציאה מהרכב. ההפעלה הקולית קורצת לעבור מכשירים רבים, וכיום פועלים לפתח כיסא גלגלים המונחה על ידי דיבור קולי<sup>2</sup>, מכשירים רובוטים לתעשייה<sup>3</sup> המופעלים קולית ועוד ועוד.

גולת הכותרת של מכשירים אלו הם מכשירי העוזר אישי הדיגיטלי<sup>4</sup> – דיבור למכשיר זה מאפשר הפעלה של מנעד רחב של מכשירים שונים בבית חכם כאשר הם מסונכרנים לעוזר האישי.



### קליטת גלי קול<sup>5</sup>

גלי קול הם לחץ בחומר הנע בתוך מרחב מסויים. הקול נוצר על ידי מקור הקול שתנועה שלו יוצרת שינויים בתווך בהם הוא נמצא, שינויי הלחץ מועברים בהתאם לתווך בהם הם עוברים (חומר, טמפרטורה ועוד), עד לאמצעי השמיעה (האוזן או המכשיר) שגם הוא מתנועע בהתאם

ד. עיבוד שפה טבעי (Natural Language Processing - NLP). כל מכשיר עוזר אישי יש לו את תוכנת עיבוד השפה הטבעית שהותאמה לו. למשל באלקסה יש שימוש ב'שירותי הקול של אלקסה' (Alexa Voice Service - AVS).

ה. SACHDEV, Sumeet, et al. Voice-controlled autonomous vehicle using IoT. *Procedia Computer Science*, 2019, 160: 712-717.

ו. MANE, Vijay, et al. Voice Controlled Wheelchair. In: *2023 2nd International Conference on Vision Towards Emerging Trends in Communication and Networking Technologies (ViTECoN)*. IEEE, 2023. p. 1-4.

ז. SARAVANAN, M., et al. A Voice-Controlled Robotic Arm for Material Handling. In: *2023 4th International Conference on Signal Processing and Communication (ICSPC)*. IEEE, 2023. p. 382-385.

ח. בין המפורסמים הם: סירי, אלקסה, גוגל אסיסטנט וגוגל הום.

ט. פרק זה נכתב בעיקר על ידי גליונות יורה מדע 19 ו20 (תודתי נתונה לרב אליעזר טויק, מהנדס ואיש אשכולות, על הגליונות המעולים, ועל נושא זה בפרט) וכן על ידי ויקיפדיה.

לגלי הקול. מדובר על לחץ באוויר המצוי בחלל הפתוח. הגל הוא מחזורי-סינוסדיאלי, תנועתו במרחב התלת מימדי דומה לגלי מים כאשר אבן נזרקת לתוך המים – ההתפזרות סימטרית לכל הצדדים, והגלים הקרובים הינם עם משרעת גדולה יותר, וככל שהמרחק גדל המשרעת נהיית יותר קטנה. הקול הנשמע באוזן האדם מושפע ממשרעת הגל והתדירות שלו, ותרכובת הגלים השונים מרכיבים את הקול אותו אנו שומעים. במקרה של תזוזת מקור הקול, התנוך או אמצעי השמיעה – עלול להיווצר שינוי בתדר של הקול. זה המקור לאפקט דופלר הידוע (טון גבוה או נמוך יותר בהתאם להתקרבות והתרחקות מקור הקול מאמצעי השמיעה). אוזן האדם מסוגלת לשמוע טווח יחסית מצומצם של גלי קול, בשיא התפקוד מגיעה לטווח של בין 20 הרץ ל-20 קילו הרץ. נרחיב מעט את הדיבור על אופן קליטת הקול במערכת השמיעה בבני אדם ובמכשירי המופעלים על ידי דיבור.

אפרכסת האוזן עוזרת לאסוף כמה שיותר גלי קול מהגלים המגיעים לאזור האוזן. גלי הקול נכנסים לתעלת האוזן ומגיעים לעור התוף (החוצץ בין התעלה ובין האוזן התיכונה). עור התוף נד בהתאם לגל הקול שפגע בו. עוצמת התנודה מוגברת באופן מכני על ידי 3 עצמות (העצמות הקטנות בגוף האדם) הנמצאות באוזן התיכונה – פטיש, סדן וארכובה. מהארכובה גל הקול מגיע לשבלול. בתוך השבלול יש שערות קטנטנות רבות, שכל שערה מתאימה לתדר אחר. הקול שמגיע לשבלול נכנס לנוזל השבלול ושם הוא מתפרק לתדריו השונים (פירוק לטור פורייה) ומשפיע על כל שערה ושערה בהתאם לתדרים שהיו בקול. בשלב זה, הגירוי של השערה על ידי גל הקול יוצר גירוי בקצה העצב המחובר לשערה הספיציפית, והעצב מעביר אות חשמלי למוח. במהלך החיים המוח לומד להתאים קולות נתפסים שונים לגירויים חשמליים, המתאימים לתדרים שונים, המגיעים אליו. איכות ההבחנה המוחית בין גלי קול היא לוגריתמית, ולכן כושר ההבחנה בין תדרים או עוצמות גבוהות הוא פחות טוב מאשר בתדרים ועוצמות נמוכות (לכן בדיקות שמיעה נעשות במדרגים של יחס בין עוצמות ותדרים שונים). בגלל פגעי רעש, הזדקנות, ועוד סיבות נוספות נפגעת לעיתים יכולת השערות בקליטת גלי הקול ותרגומם לאותו חשמליים. לעיתים רבות השערות של תדרים גבוהים נפגעות לפני השערות של תדרים נמוכים, היות והן קרובות לפתח השבלול, ואילו השערות של התדרים הנמוכים נמצאות בעומק הספירלה. פגיעה בתדרים נמוכים גורמת גם להפחתת עוצמה של תדרים אחרים המורכבים גם מתדרים אלו, היות ועוצמת הקול של תדרים אלו לא יישמע (בבדיקות שמיעה משמעים 'תדרים טהורים' – גלי קול שאינם מורכבים מכמה תדרים).

קליטת גלי הקול במכשירי חשמליים פועלת באופן יחסית דומה למערכת השמיעה. במערכות בהן יש צורך בקליטת והשמעת קול, כגון טלפון, מכשיר שמיעה ומערכת הגברה, יש שני רכיבים מרכזיים – מיקרופון (הקולט גלי קול) ורמקול (המשמיע קול). המיקרופון ממיר את גלי הקול לאותות חשמליים בהתאם לתנודה המתרחשת בו. הרמקול לוקח את הזרם החשמלי שקיבל וממיר אותו לתנודות המשמיעות גלי קול. המעבר בין המיקרופון לרמקול יכול להתבצע על ידי טרנזיסטורים וקבלים ובלי כרטיס בקרה המבצע מניפולציות של פעולות מתמטיות

מורכבות על הזרם החשמלי, וכך היה נהוג במכשירי השמיעה הישנים. כיום רוב ככול מערכות ההגברה, מכשירי השמיעה והטלפונים מכילים גם מיקרופרוססור המסייע בעיצוב זרם החשמלי לפני הוצאתו ברמקול.

לרמקול יש דרך נפוצה מרכזית, שהיא השפעה על מגנט על ידי החשמל (משודר זרם חשמלי המתאים לקול המבוקש), ותזוזת המגנט יוצרת את גלי הקול. במיקרופון יש דרכים רבות ליצור תנודות. מיקרופון פחמי עובד באופן הבא – יש גרגרי פחם סמוך לממברנה גמישה של המיקרופון. גלי הקול מנידים את הממברנה המשנה את דחיסות גרגרי הפחם, שינוי הדחיסות משפיע על הזרם החשמלי שגרגרי הפחם מוליכים. התנודות בזרם מתורגמות לקול המבוקש.



### עוזר אישי דיגיטלי – הסבר כללי

כאמור, המכשיר המשמש כיום באופן נרחב ביותר להפעלה של מכשירים על ידי דיבור הוא עוזר אישי דיגיטלי. מסיבה זו נתאר את הטכנולוגיה הזו, על מנת שיהיה ניתן לדון בהמשך העבודה בגדר ההלכתי של פקודות קוליות בשבת.

עוזר אישי הוא מכשיר אלקטרוני שנועד לבצע פעולות עבור האדם, בדרך כלל על פי הנחיות קוליות. העוזר האישי יכול להיות במכשיר קיים כגון בטלפון סלולרי, או מכשיר ייעודי. בדרך כלל, העוזר האישי מקושר לבית חכם או למכשירים אחרים, ולרוב הוא מופעל על ידי דיבור. יש אפשרות להפעילו גם על ידי בינה מלאכותית לומדת, היוצרת פעולות בהתאם ללמידה של המכשיר.

העוזר האישי יכול להפעיל מכשירים חשמליים (תנור, כירת אינדוקציה, מכונת קפה וכו') או לבצע משימות אחרות, כגון שליחת הודעות, יצירת שיחות טלפון, הפעלת מוזיקה, איתור מידע מהאינטרנט, ביצוע קניות ברשת האינטרנט ועוד.

התוכנה של העוזר האישי כוללת אופן פעולה של בינה מלאכותית. משמעות המושג בינה מלאכותית היא טכנולוגיה לא אנושית הפועלת באופן המזכיר תבונה אנושית. במקרה שלנו, העוזר האישי מסוגל לתפקיד באופן המזכיר בינה אנושית. שלב יותר מתקדם מבינה מלאכותית הוא בינה מלאכותית לומדת. בבינה מלאכותית לומדת, המכשיר מסוגל לבצע פעולות רבות, ואינו מוגבל לפעולות ספציפיות שהוטמעו מראש. דבר זה מתאפשר עקב אלגוריתם של פעולות מתמטיות מורכבות הנמצאים בתוכנת המכשיר. מסיבה זו, ייתכן שאותו דיבור למכשיר יגרום בזמנים שונים לתוצאות שונות. התוכנה של העוזר האישי מכילה גם למידה חכמה, דוגמאות לכך: שיפור יכולת הבנת הדיבור של האדם, הצגת מידע בהתאם לשאלות הקודמות, ביצוע פעולות בהתאם לפעולות שנעשו בעבר ועוד.



## עוזר אישי דיגיטלי - מנגון הפעולה ואופן השימוש

העוזר האישי הוא בגודל של קופסא קטנה, והוא מחווט באופן קבוע לחשמל. המכשיר מכיל מספר מיקרופונים ורמקולים ומחשב קטן שבו יש חיבור ווייפי לאינטרנט באופן קבוע. יש כפתורי הפעלה, אך בדרך כלל המכשיר נשאר דלוק באופן קבוע, ומבצע פעולות רק בזמן פנייה אליו בשמו (ברירת המחדל היא שם המכשיר, אך ניתן לשנות זאת). גם כפתורים לכיוון ראשונים אינם נלחצים כמעט בהמשך הזמן.<sup>1</sup>

בזמן הדיבור למכשיר המיקרופונים נדים ויוצרים זרם חשמלי. הזרם החשמלי הזה נקלט ונשמר ומשודר דרך האינטרנט לענן של החברה המתפעלת את העוזר האישי לבירור המשמעות של הדיבור.<sup>2</sup> במחשבי החברה (ענן) יש מערכת של עיבוד שפה טבעי, אשר מנתחת את הדיבור (שהוא בעצם זרם חשמלי שהתקבל כתוצאה מתגודות של המיקרופון על ידי לחץ אוויר). עיבוד השפה הטבעי מחלק את הדיבור להברות, מחפש פירוש למילים ולמשפט ולהקשר בו הוא נאמר. הדבר דורש ניתוחים סטטיסטיים פעולות מתמטיות ועוד אלגוריתמים מורכבים עד קבלת התגובה שהעוזר האישי יבצע. בשלב קליטת הקול מתבצעים שינויי זרם במכשיר, בזמן ההמתנה (המועט מאוד) בין שליחת הנתונים לענן ובין החלטת התגובה, התהליך מתרחש מחוץ למכשיר ואין אפילו שינויי זרם. בשלב קבלת התגובה יש שינויי זרם במכשיר, ואף תגובה של דיבור על ידי הרמקולים. כאשר יש הפעלה של מכשיר אחר, הדבר לעיתים רבות כולל סגירת מעגלים והפעלות ניכרות נוספות.

ברוב העוזרים האישיים הטכנולוגיה של העיבוד שפה טבעי פתוחה גם למפתחים חיצוניים, כך שכל הזמן עיבוד השפה משתפר, וגם נוצרות יכולות (או כישורים - skills) חדשות למכשיר, הן על ידי החברת המתפעלת והן על ידי אנשים אחרים. גם מכשירים חדשים מיוצרים באופן שיאפשר להם להסתכנר עם העוזר האישי, ועם ציוד חכם בכלל (כגון הפעלה על ידי אפליקציה בטלפון). כולל התאמות של התקן הנעשות בשל כך.

הע"א עובד ומתקשר עם הענן. אחרי שאומרים ביטוי וההברות נשלחות לענן, אין שם שום פעולה שנראית לעין, ולמעשה אין כל פעולה חשמלית, בוודאי לא כזו של סגירת מעגלים או הולדת זרמים. הדבר דומה לזרוע ארוכה של האדם. במקום להפעיל את כוח המחשבה האישית שלו (פעילות חשמלית פנימית של רשתות נוירונים), מופעל כוח מחשבה של מחשב ענק.<sup>3</sup>



1. פסקה זה לקוחה מתוך ההקדמה למאמרם של הרב פיקסלר ואריאל קטן באמונת עתיד 129 עמ' 144. ראו גם במאמרו של הרב אביעד משה, אמונת עתיד 132, עמ' 131-133.

2. הענן של אמזון נקרא AWS - Amazon Web Services.

3. יב. אקו הוא דגם המבוסס על טכנולוגיית אלקסה. בקישור [הזה](#) מופיעה באופן מפורט תמונה ותפקיד כל חלק מהמכשיר.

## פרק ב - עקרונות הלכתיים

## פתיחה

השאלה 'האם יש איסור שבת בהפעלת מכשיר על ידי פקודה קולית' איננה מופיע במקורות הפסיקה ההלכתית הקלאסית, היות וטכנולוגיה כזו לא הייתה קיימת בעבר, כפי שראינו בפרק הקודם. אך יש מקורות רבים בגמרא וראשונים הקשורים לשאלה העקרונית כיצד יש להתייחס לפעולה המתבצעת על ידי דיבור בכלל, ובשבת בפרט. חלק מהדיונים נסובים כלפי דיבור לבעלי חיים המבצעים פעולה בהתאם לדיבור האדם, וחלק הם דיונים כללים יותר בנוגע לדיבור האדם בשבת או בכלל.

כבר בפתח הפרק הזה ראוי לציין שיש לחלק מבחינה הלכתית בין הדיון על עצם הפעלת המכשיר החשמלי ע"י דיבור, ובין ביצוע אחת מל"ט מלאכות שבת ע"י פקודה קולית. מטבע הדברים, פרק זה יעסוק בעיקר בהיבטים הקשורים לסוג השני של פקודות קוליות. בפרק הבא תהיה התייחסות גם לנידון הראשון של הפעלת המכשיר החשמלי (בלי ביצוע מלאכה) על ידי פקודה קולית.



## מחמר

בשבת אסור לבצע פעולה על ידי בהמתו, ואיסור זה נקרא איסור מחמר.<sup>יג</sup> מקור האיסור הוא ממה שנאמר (שמות כ, ט) 'לא תעשה כל מלאכה אתה... ובהמתך'. כך כלשון הגמרא (שבת קנג, ב): 'איזו היא מלאכה העשויה על ידי שניהם, האדם והבהמה, זה מחמר'. איסור מחמר איננו אחד מל"ט מלאכות, ויש מחלוקת אם הוא בכלל חשוב מלאכה, ואסור ביום טוב, או שמא הוא איסור ייחודי שהתחדש בנוגע למנוחת יום השבת.<sup>יד</sup>

האם אפשר להשוות בין דיבור למכשיר ובין דיבור לבהמה? יש מקום לומר שהתשובה לשאלה זו תלויה בשאלה האם להגדיר את מחמר כמלאכה או כאיסור עצמאי של שביתה (עם חומרה פחותה). אם מדובר על מלאכה, זה בעצם אומר שעשייה על ידי פקודה קולית היא איסור, ואין מדובר על חידוש ייחודי שנאמר רק בשבת. מאידך גיסא, אפשר להציע שדווקא אם מדובר על איסור מנוחה - הרי מנוחת האדם נפגעת גם כאשר הוא עושה מלאכה על ידי

(יג). מסכת שבת קנג, ב. רמב"ם שבת כ, א.

איסור זה שונה מאיסור שביתה בהמתו, שהוא קיים גם במקרה שהבהמה פועלת מעצמה בלי קשר לפקודת האדם. אמנם שביתה בהמתו הוא איסור הקיים רק בבהמה השייכת לאדם ולא בבהמה אחרת. יש הבדלים רבים נוספים. ראו באנציק"ת ערך מחמר, פרק 'החילוקים שבין מחמר לאיסור שביתה בהמתו'.

ביחס בין איסור מחמר לאיסור חורש, יש כמה הסברים מדוע איסור חורש איננו רק מחמר (ראו ערך מחמר באנציק"ת, ליד הערות 87-88). לפי אחד ההסברים זהו דרך הפעולה הרגילה, ולכן זה נחשב כאחת מל"ט מלאכות. הסבר מעניין נוסף הוא שאין אפשרות לחרוש בלי האדם, לעומת מחמר, שבו הבהמה יכולה לבצע את המלאכה בלי האדם. לפי הסבר זה, יש מקום לעיין אם יש מקום להחמיר בפקודה קולית למכשיר בו אין אפשרות לבצע פעולה בלי האדם.

(יד). ראו אנציק"ת ערך מחמר, פרק 'חשיבותו כמלאכה'.



מכשיר. משא"כ אם האיסור מוגדר כמלאכה – יתכן שהתורה אסרה רק מלאכה על ידי בהמתו. האפשרות האחרונה תהיה תלויה בשאלה האם הפגיעה במנוחה נובעת מכך שהאדם גורם לכך שתעשה מלאכה בשבת, או משום שהתורה מגדירה את מנוחת האדם גם על ידי מנוחת בהמתו.<sup>טו</sup>

למעשה, האיסור נאמר רק על בעלי חיים ומסתימת דברי הפוסקים נראה שזהו תחום האיסור, והוא איננו קיים ביחס למכשירים טכנולוגיים. כראיה לדבר אפשר להביא את דין המחמר ביחס לדגים. יש מחלוקת אם הם בכלל האיסור, ויתכן שהדבר נובע מהשאלה העקרונית האם הם נחשבים כבעלי חיים חשובים. דיון דומה לכך קיים בנוגע לשאלה האם קיים צער בעלי חיים ביחס לדגים. אמנם את צער בעלי חיים אפשר להסביר מצד השאלה האם דגים חשים בצער. גם ביחס לדגים אפשר להסביר שהמחלוקת נסובה סביב השאלה האם יש רגילות ומנהג לעשות פעולות עם דגים, ולא בשאלה האם יש להחשיבם כבעל חיים. אמנם הסבר זה הוא קצת דחוק, היות ולא מצינו ביחס לבעלי חיים אחרים שהפוסקים התנו דבריהם בשאלה אם רגילים לעשות פעולות עם בעל חיים זה.

בסופו של דבר הלימוד ממחמר נוגע לשאלה יותר עדינה. האם אפשר ללמוד מכאן עקרון מנחה שאין גדר עקרוני שמלאכת שבת איננה יכולה להתבצע על ידי דיבור, וכאשר הדיבור אכן על הקריטריונים המתאימים הוא יחשב כמעשה. או שמא המקרה של מחמר הוא מקרה יוצא דופן, המלמד על הכלל שאיננו דומה לו. לפי הבנה זו, בענייני שבת יש כלל בסיסי שאין להחשיב דיבור למעשה, יותר מאשר בכל שאר חלקי התורה. דווקא לכן התורה הדגישה את המקרה של מחמר, בשביל ללמד שמקרה זה יהיה חייב, על אף שאין הוא עומד בכללים הרגילים של המלאכות בשבת.

בשולי הדברים יש להוסיף שיתכן שגם אם יש איסור בדיבור, הדבר יהיה קל יותר. כך אפשר אולי להסיק מדברי רש"י (שבת קנ"ג, ב) שמסביר שאין חטאת במחמר משום שהאדם לא עושה מעשה בגופו אלא רק מדבר. להלן נראה שכאשר אדם נופח הדבר נחשב כמעשה גמור. אם האיסור בפקודה קולית יהיה משום נפיחה (ולא מגדרי דיבור שנאסר – ראו על כך לקמן) – נראה שלא יהיה נכון לומר סברא זו. בנוסף לכך יש להעיר שלמעשה ישנם מקומות בהם יש חיוב חטאת גם בדיבור בלבד.<sup>טז</sup>



## אמירה לגוי

עוד הלכה חשובה בנוגע לדין דיבור בשבת הוא דין אמירה לגוי. במדרש נאמר: נאמר: כָּל מְלָאכָה לֹא יַעֲשֶׂה בָהֶם (שמות יב טז), ודרשו: לא תעשה אתה, ולא יעשה חברך, ולא יעשה גוי מלאכתך (מכילתא בא פסחא ט).

טו. ראו על כך בספר מחשבת מרדכי עמ' קיא-קיו.

טז. ראו שו"ת אבני נזר או"ח נז, ב.משמעות הדברים היא שאין הלכה כהסברו של רש"י, ואין קולא מיוחדת בדיבור.

יש הסוברים שזהו איסור תורה.<sup>1</sup> נראה שלפי שיטה זו מהות האיסור היא שאין לעשות מעשה אפילו על ידי גוי. גם פעולה על ידי כוח אחר נחשבת מעשה. יש מקום לעיין לפי שיטה זו האם אפשר לדמות זאת לעשייה על ידי מכשיר חשמלי.

אך לפי רוב הראשונים והפוסקים מדובר על איסור דרבנן. מה הטעם שחכמים אסרו אמירה לגוי בשבת? לפי דעת הרמב"ם (שבת ו, א) איסור אמירה לגוי נועד למנוע מצב בו האדם יבוא בעצמו לבצע את המלאכה. לכאורה סברא זו שייכת גם במכשיר חשמלי. אמנם ראשונים אחרים הסבירו אחרת את סיבת האיסור. לפי הסבר אחד<sup>2</sup> האיסור נובע מכך שהגוי נחשב שליח (רק לצד החומרא) למה שהישראל מצווה אותו לעשות. כלפי מכשיר חשמלי קשה לראות מערכת של שליחות, ולא נראה ששייך טעם זה. הסבר נוסף<sup>3</sup> הוא שעצם הדיבור הוא דיבור אסור משום שהוא כולל ציווי לעשיית מעשה אסור בשבת. באופן פשוט נראה שטעם זה שייך גם במכשיר חשמלי.

האחרונים נחלקו בשאלה האם מותר לצוות לכלב לעשות פעולה בשבת. לפי ההבנה שאמירה לגוי אסורה משום חשש שהיהודי עצמו יעשה איסור, או משום איסור 'ודבר דבר' שאין להזכיר מעשים אסורים ביום השבת – מסתבר שאמירה לכלב תהיה אסורה בשבת. ואכן, יש פוסקים שאסרו זאת מדין אמירה לגוי – כשם שאסור לומר לגוי לעשות פעולה אסורה בשבת, כך אסור גם לומר לכלב לעשות פעולה האסורה בשבת.<sup>4</sup>

בהקשר לדין אמירה לגוי, נציין עוד שתי נקודות בהקשר להפעלה של מכשיר חשמלי על ידי פקודה קולית.

א. בדבר שאינו אסור אלא משום חומרא או מנהג, מותרת האמירה לנכרי.<sup>5</sup> בנוגע לדיון על עצם הפעלת המכשיר החשמלי, ולא על המלאכות הנובעות מהמכשיר – יש לדון האם הפעלת מכשיר חשמלי היא איסור גמור או רק מנהג.

ב. אסור לגרום לגוי לעשות מלאכה בשבת גם באופן של רמיזה.<sup>6</sup> אמנם יש מספר היתרים במקרה של רמיזה: א. כאשר הרמיזה לא נאמרת בצורה של ציווי.<sup>7</sup> ב. מותר לרמוז לא ביום השבת.<sup>8</sup> ג. מותר לרמוז לנכרי בשבת שיעשה לו מלאכה לאחר השבת.<sup>9</sup>

(יז). סמ"ג לאוין עה; יראים השלם שד, בתירוץ הראשון.

יח). רש"י שבת קנ"ג א ד"ה מאי טעמא; הגהות מיימוניות שבת ו א; שו"ע הרב או"ח רמ"ג א; חידושי רבי עקיבא איגר לשו"ע שז).

יט). ממצוא הפענך דבר דבר (ישעיה נח יג), והוא בכלל דיבור של חול שאסור בשבת (רש"י עבודה זרה טו א ד"ה כיון דזבנה).

כ). ראו בשו"ת הר צבי (או"ח א, קעד); שו"ת תשובות והנהגות (ג, קא); שו"ת דבר חברון (או"ח ב, קפג). ראו בהרחבה במאמרו של פרופ' זיבוטופסקי: 26, hakirah.

כא). מגן אברהם שז סק"ב; שולחן ערוך הרב שז ו.

כב). פירוש המשניות לרמב"ם מכשירין ב ו; אור זרוע שבת ע; רמ"א שז, כב. הדבר אסור בין שהרמז הוא על ידי דבור (רמ"א שז כב), ובין שהוא על ידי תנועות (חיי אדם סב ב). וכן אסור לומר לו דבר שמבין מתוכו שיעשה מלאכה (מגן אברהם שז ס"ק לא).

אם איסור הפעלת עוזר אישי דיגיטלי יהיה שווה לאמירה לגוי - יהיה אסור להפעיל גם ברמיזה ולא בציווי גמור. הפעלת המכשיר על ידי רמיזה שאינה בלשון ציווי היא כמובן אפשרית, כגון האמירה - 'סירי תעשי משהו, יש כאן יותר מדי חושך בחדר', שמסוגלת במקרים רבים לגרום לעוזר האישי המקושר לתאורה - להדליק את האור. הדבר גם הולך ונהיה אפשרי יותר ככל שעייבוד השפה הטבעי והבינה המלאכותית מתקדמת. אבל, לכאורה תהיה מותרת רמיזה שלא בלשון ציווי, או יהיה מותר לרמוז לעשות פעולה לאחר שבת, או לרמוז לו ביום חול לעשות פעולה בשבת (בנקודה זו לכאורה האיסור הוא משום שליחות - ואז יהיה מותר גם באמירה גמורה).

נזכיר עוד נקודה אחת הקשורה לדין אמירה לגוי - ההיתר במקום של חולי או צער. חולה שנפל למשכב מותר לעשות לו כל צורך על ידי גוי אפילו איסורי תורה.<sup>1</sup> גם במקרה של צער, מותר לומר לגוי לעשות מלאכה בשינוי.<sup>2</sup>

אם כן, אם איסור הפעלת מכשיר חשמלי יהיה קשור לדין אמירה לגוי יהיה מותר לומר למכשיר לבצע פעולה שיש בה מלאכה גמורה במקרה של חולה שאין בו סכנה, ובמקום של צער יהיה מותר לומר למכשיר רק דברים שיש בהם איסור דרבנן (בהנחה שעצם הפעלת המכשיר איננה יותר מאיסור דרבנן, ראו על כך בפרק הבא).



### ממצוא חפצין ודבר דבר

כפי שהוזכר לעיל, בנוגע לאיסור אמירה לגוי, בשבת אין לדבר דיבורים הכוללים מלאכות האסורות בשבת. איסור זה נלמד מהפסוק (ישעיהו נח, יג): "אם תשיב משבת רגלך, עשות חפצין ביום קדשי, וקראת לשבת ענג לקדוש ה' מכבד, וכבדתו מעשות דרכיך, ממצוא חפצין ודבר דבר". בלשון חז"ל: "שלא יהא דיבורך של שבת כדיבורך של חול". איסור דומה לכך הוא איסור "ממצוא חפצין" - שאסור לעשות בשבת פעולה המסייעת להגשמת מעשה אסור, כגון ללכת בשבת לאזור עבודה כך שיהיה אפשר מייד בצאת שבת להתחיל לעבוד. איסורים אלו גם כוללים את האיסור לדבר בשבת דברי חול סתמיים, שגם זהו אופן דיבור הנהוג ביום חול שאין ראוי שיהיה זהה לשבת.

מסתבר שאיסורים אלו יהיו קיימים בכל אופן בו נאמרת פקודה קולית הכוללת דיבור של מלאכה אסורה. אפילו כאשר המלאכה לא נאמרת במפורש, נראה שהדבר יהיה כלול באיסור ממצוא חפצין.

כג). שו"ע הרב שז, ז; משנה ברורה שז ס"ק עו.

כד). סמ"ג לאוין סה; שו"ע שז ב.

כה). רמ"א שז, כב.

כו). רמב"ם שבת ב'; טוש"ע שם שכת יז.

כז). הגרש"ז אויערבאך, הובאו דבריו בשמירת שבת כהלכתה פ"ל הע' מו.

### נידונים נוספים בהלכות שבת

- יש מקורות נוספים בהלכות שבת מהם עולה שיש להחשיב דיבור כמעשה.<sup>92</sup> אמנם מדובר על דיונים איזוטריים, וצריך לעיין ביכולת להביא משם ראיות. נציין מספר דוגמאות:
- א. הרמ"א (או"ח שטז, ב) כותב שהמשסה כלב על מנת לצוד בדיבור חייב (וכן הבינו האליה רבה סק"ו, והשפת אמת שבת יז, ב).
- ב. המשנ"ב (שם) פוטר במשסה כלב כאשר אין שום מעשה. אבל נראה שהוא פוטר משום שלא ברור שיצליח לצוד או שהחיה עושה להנאתה (אבני נזר או"ח קצו, ג-ד). ראה לכך יש להביא מדברי המשנ"ב (שכח, קמג) הסובר שאין איסור צידה בלכידת לחשים ועקרבים על ידי לחישה (ראו סנהדרין קא, א) משום שאין זו דרך צידה. משמע שאם היה דרך צידה בכך היה חייב גם על דיבור.
- ג. החת"ס (שו"ת ו, כט) כותב שאין איסור כתיבה מן התורה על ידי השבעת קולמוס, משום שאין זו דרך כתיבה. משמעות הדברים היא שכאשר יש דרך כתיבה על ידי דיבור – יש בכך איסור כותב מן התורה.
- ד. היוצא מתחום שבת על ידי שם פטור רק מפני שהוא מעל י' טפחים (עירובין מג, א רש"י בקפיצה). משמע שיציאה חוץ לתחום על ידי דיבור נחשבת כמעשה גמור.
- ה. במושב זקנים (במדבר ו, יח) נכתב שהיה איסור לבשל את המן בשבת גם בדיבור.
- ו. בספר לב חיים (ב, סי' קפח) הביא את דברי הגזע ישי שהבורא אדם על ידי שם בשבת חייב משום בונה. ואין במקרה זה פטור משום שאין זו דרך המלאכה (בדומה למה שראינו לעיל בנוגע לצד), משום שאין דרך אחרת לברוא אדם.<sup>93</sup>
- ממכלול הראיות עולה שדיבור נחשב מעשה גמור, ולכל היותר יש לראות בו שינוי, כאשר הוא נעשה בהקשר ובאופן שונים מהנהוג, מה שאינו רלוונטי בנידוננו.



### דיבור לאו כמעשה דמי

במספר מקומות והקשרים הגמרא והפוסקים דנים בשאלה האם יש להחשיב דיבור כמעשה. שאלה זו עולה בעיקר ביחס לשאלת החיוב בעונשים. למשל, הדעה המקובלת להלכה, היא שאין עונש מלקות על לאו שאין בו מעשה, וממילא יש לדון על איסורים הנעשים בדיבור

כח). רוב המקורות הובאו בתגובתי בקובץ המעיין 243 (תשרי תשפ"ג), עמ' 92-95.

כט). המעשה רוקח (שבת כד, ז) ושו"ת הלכות קטנות (ב, צח) כותבים שיש איסור תורה בהורג על ידי הזכרת שם. אמנם אין דבריהם אמורים ביחס להלכות שבת. בספר לב חיים הנ"ל למד שאם רצח בשבת על ידי הזכרת שם, יש בכך חילול שבת. לכאורה יש להקשות על דבריו שאין זו דרך הרציחה הרגילה, והרי הוא עצמו ביסס את האיסור של יצירת אדם על ידי שם בכך שאין זה שינוי מהדרך הרגילה. אפשר לתרץ שהמקור לכך שיש איסור רציחה על ידי שם (כפי שמביא בשו"ת הלכות קטנות) הוא מהפסוק 'חץ שחוט לשונם' (תהלים קז). שפיכת דמים על ידי מילים היא דבר שמתרחש בכל יום לצערנו, ואם כן יתכן שאין זה נחשב שינוי. ועוד צריך עיון.

בלבד האם הם נחשבים כמעשה. דיון זה כולל בעצם שתי שאלות – ראשית, האם משמעות הדיבור היא מספיק חשיבה בשביל להחשיב זאת כמעשה. שנית, האם הזוהר השפתיים (היוצר את הדיבור) היא מעשה חשוב, שיש להחשיבה כמעשה. ננסה לסכם את הסוגיות ואת דברי הראשונים והפוסקים.

בגמרא בבא מציעא (ז. ב) מובאת מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש אם אדם שחסם בהמה על ידי דיבור (ועבר בכך על לאו של לא תחסום שור בדישו) חייב מלקות. הגמ' מבארת שנקודת המחלוקת בין ריו"ח לריש לקיש היא האם 'עקימת פיו הוי מעשה' או שמא 'קלא לא הוי מעשה'. רש"י שם מבאר שרק לאו שיש בו מעשה חייבים עליו. הרמב"ם (שכירות יב, ב) והשו"ע (חו"מ שלה, ג) פסקו כדעת רבי יוחנן.

תוספות על אתר (ד"ה רבי יוחנן) מקשים מדברי רבי יוחנן במקום אחר הסובר שאיסורים הנעשים בדיבור אינם נחשבים כמעשה. דבריו שם אמורים ביחס לאיסורים הבאים: נשבע, מימר (אדם העובר על איסור תמורה – מקדיש בהמה אחרת לקורבן במקום בהמה ראשונה) ומקלל (אדם המקלל את חבריו בשם ה'). שאלה זו נשאלה על ידי ראשונים רבים, והיא מהווה את הבסיס להבנה מתי אומרים שדיבור נחשב כמעשה ומתי לא.

תוספות מתרצים שהדבר תלוי בשאלה האם הדיבור גורם למעשה.<sup>1</sup> במקרה של חסימת הבהמה, הרי היא הולכת ודשה בלי אכילה, וזה נחשב מעשה. המאירי (גם שם) מביא תירוץ זה ומוסיף עוד שני תירוצים: א. אם הדיבור פעל פעולה המועילה, הרי זה נחשב כמו מעשה גמור. גם כלל זה נכון בנוגע לחסימה, שהרי הדיבור של האדם הועיל לכך שהבהמה לא אכלה. ב. אם על ידי הדיבור 'נעשה מעשה מאליו'. נראה שכוונתו שהדיבור גרם לחלות הלכתית חדשה. הדוגמה שהמאירי מביא למקרה זה הוא כאשר אדם עושה תמורה בדיבורו (לפי הפוסקים שבתמורה כן חייב מלקות, בניגוד למקלל ונשבע, ולא כדעת הרמב"ם). מדברי המגיד משנה (שכירות יג, ב) עולה תירוץ נוסף. לאחר שהוא מביא את תירוץ התוספות הוא מוסיף שכאשר האיסור נאמר על דבר שאפשר לעשותו בין בדיבור ובין במעשה – במקרה זה יש להחשיב את הדיבור כמעשה גמור.

לסיכום – באופן עקרוני דיבור איננו נחשב כמעשה, אך מדברי הראשונים עולים מספר סייגים לכך: א. כאשר הדיבור גורם למעשה. ב. דיבור הגורם לתועלת בעולם הפיזי. ג. דיבור הגורם להחלת חלות הלכתית. ד. באיסור שאפשר לעשותו על ידי מעשה גמור – גם דיבור נחשב מעשה.

במבט פשוט, כל הגדרים הללו (למעט ג, שאיננו שייך לנידון זה) שייכים בפקודה קולית. להלן נמשיך לדון בכך. כמו כן יש לציין שכל הדיון כאן הוא האם יש איסור לאו במעשה, אך יתכן שבהקשרים הלכתיים אחרים יהיה דין אחר.<sup>2</sup>

ל. כך שיטת התוס' בעוד מקומות (סנהדרין סה, ב ד"ה הואיל; שבועות כא א ד"ה חוץ), תוס' הרא"ש (ב"מ שם), ספר החינוך (סי' תקצו), מאירי (ב"מ שם), שטמ"ק (ב"מ מג, ב; והובאו דבריו בשו"ת נודע ביהודה תניינא יו"ד סי' קסח); וכן נראה בדעת הרי"ף והרמב"ן (ב"מ שם). גם הפוסקים המאוחרים נקטו כשיטה זו, למשל בשו"ת מנחת יצחק ב, יז.

לא. כאמור לעיל, מסקנת הגמרא היא שיש גם חיוב חטאת בדיבור בלבד, על אף שהיה מקום לומר שבאיסור חמור אין חיוב בדיבור גם לדעות הסוברות שדיבור כמעשה (שו"ת אבני נזר או"ח נו, ב). לפי מהלך זה שבאיסורים חמורים יש

## נפיחה

בשונה מהדיון הקיים בנוגע לדיבור, האם להחשיבה כמעשה, ביחס לנפיחת (=נשיפת) אוויר נראה שיש הסכמה שהדבר נחשב כמעשה גמור.

בשו"ת אבני נזר (או"ח נו, א)<sup>2</sup> מוכיח יסוד זה מדברי הגמרא (ב"ק יז, ב; צא, א): שתרנגול שעשה רוח בכנפיו – בעליו חייב לשלם, וכן כאשר אדם אווזו את חבירו ותוקע לאוזנו וגרם לו לחרשות – חייב לשלם. מקור דומה לכך אפשר להביא מדברי הגמרא (ב"ק יח, ב) שכאשר תרנגול שלא אדם הכניס ראשו לתוך כלי זכוכית ותקע בו ושבר אותו – חייב לשלם. וכן עולה מהמהרי"ל (סי' קצג; הובא בב"י יו"ד קיג, ח), שנפיחה חשובה מעשה לעניין בישולי גויים.

יש ראיות מפורשות לכך שנפיחה נחשבת כמעשה גמור גם לעניין שבת: 1. המנפח בכלי זכוכית חייב משום מכה בפטיש (שבת עה, ב, וכן ברמב"ם שבת י, טז). 2. הבעיר וכיבה בנפיחה אחת חייב שתיים (ירושלמי שבת ב, ה). ראוי לציין שהירושלמי מבסס דין זה על הלכות נזיקין בהם רואים שחייבים על נפיחה, והדבר מעניק משנה תוקף לראיות של הפיסקה הקודמת. 3. טלטול מוקצה ע"י נפיחה מותר, כי זה מוגדר כטלטול 'כלאחר יד' (שו"ת מהרי"ל סי' ר; רמ"א או"ח שח, ג), ומכך עולה שעצם הניפוח נחשב כמעשה, אלא שכאשר אין זו דרך הטלטול הרגילה הרי זה טלטול בשינוי שלא אסור בגזירת טלטול מוקצה.



## סיכום

פתחנו בנושאים של הפעלת בע"ח על דיבור, אחר כך איסורים של דיבור בשבת, ואולי אף בקול, ואחר כך היחס הכללי של התורה לדיבור, גם לא במלאכות שבת.



## פרק ג – נושאים כלליים בחשמל

### הקדמה

הדיון ההלכתי על פקודות קוליות בשבת מצריך דיון בשתי סוגיות נוספות, הקשורות לעצם הפעלת המכשיר החשמלי המבצע את הפקודה הקולית. ראשית, יש לדון האם יש איסור ומהו האיסור בהפעלת מכשיר חשמלי, ושנית יש לדון האם איסור הפעלת כלי חשמלי קיים גם במכשיר פועל ורק מבצע פקודות נוספות בלי מיתוג או הפעלה התחלתית.

יותר מקום לומר שדיבור לא יחשב כמעשה, אפשר לומר שבנוגע להפעלת מכשיר חשמלי יתכן שמשום שהוא איסור קל יותר – האיסור יהיה קיים אפילו בדיבור בלבד.

לב). האבני נזר שם דן בנוגע לחיוב של אדם שהבעיר אש על ידי נשיפה. להלן נביא שגם מפורש בירושלמי שהדבר אסור מן התורה. קצת מפתיע שהאבני נזר לא הביא את הירושלמי. אך יתכן שהשואל הקשה על הירושלמי, והאבני נזר בא לבאר את דברי הירושלמי בתשובתו, ויש לכך קצת ראיה מלשונו החרפה שנראית כתקופת את שאלת השואל.

נדון בקצרה בנושאים אלו של הפעלת מכשיר חשמלי בשבת ודין שינוי זרם, ונביא את מה שנאמר בהם בספרות העכשווית. אמנם עיקר הדיון והחשיבות של מאמר זה הוא בדגש מרכזי על הפעלה קולית בשבת, והתייחסות לכלל השיטות שנאמרו בדין זה. לכן לא נאריך כאן בדיני החשמל, שכבר נידונו רבות בפוסקים רבים בהרחבה ובהעמקה, ולא בדיני חיישנים ועוד נושאים, העלולים גם להשפיע ישירות על הדין המדובר.<sup>ל</sup> במקום זאת נציג בלי דיון את עיקרי הדברים ואת הגישה שנראית בעינינו כעיקרית, בסוגיות הנ"ל, והמהווה בסיס לדיון המסוים ביחס להפעלת עוזר אישי בשבת על ידי דיבור.



### הפעלת מכשיר חשמלי בשבת<sup>לד</sup>

האחרונים העלו אפשרויות רבות בהגדרת האיסור שבהפעלת מכשיר חשמלי בשבת. פירוט מקיף על כך אפשר לקרוא בספר צומת כרך א, בפרק מהות האיסור בהפעלת כלי חשמלי בשבת, ובעוד מקומות רבים. רק נציין בפתח הדיון כי הוסכם על כל הפוסקים שישנו איסור גמור בהפעלת מכשיר חשמלי, ושני הטעמים המרכזיים לאיסור הפעלת כלי חשמלי בשבת הם: א. איסור מוליד. ב. איסור מכה בפטיש. עיקר הדיון במאמר זו הוא בשאלה האם איסור זה קיים גם במקרה של פקודה קולית. אך לפני זה נדון בשאלה של שימוש במכשיר כאשר הוא כבר מחובר לחשמל ופועל.



### הפעלה גמורה או שינוי זרם

כפי שהוזכר בפרק א, העוזר האישי המקבל פקודות קוליות נמצא תמיד מחובר לחשמל ופעיל. בזמן של אמירת השם שלו הוא גם קולט את המשפטים שנאמרו ומבצע פקודות. יש לדון האם השיטות האוסרות הפעלת מכשיר חשמלי יאסרו גם מצב כזה.

נביא מעט מדברים הפוסקים שדנו בדין של שינוי זרם וביישומו. בשם הרי"ש אלישיב נמסר<sup>לה</sup> שדעתו לאסור 'שינוי זרם משמעותי שהוא פועל פעולה שחשים בה', ולהתיר 'שינוי זרם שאינו עושה פעולה שחשים בה, כמו לעמוד ליד מאוורר, שהוא דבר הגורם לשינוי זרם'. בדברים שנמסרו בשמו, לא התבאר מה יסוד האיסור, ותלמידו הרב יוסף אפרתי<sup>לו</sup> כתב שמדובר

לג). גם הקטן מחבר המאמר עסק בנושאים אלו בהרחבה במקומות שונים, ובעיקר בספר צומת (ראו בהערה הבאה).

לד). בכתובת המאמר ובעיקר בפרקים הסמוכים (הפעלה גמורה או שינוי זרם, הפעלה על ידי חיישנים) נעזרתי בדידי הרה"ג הרב הראל דביר שליט"א, הבקיא בענייני חשמל וטכנולוגיה, ותודתי נתונה לו על כך. נושאים אלו גם יופיעו (יחד עם האיסור בהפעלת מכשיר חשמלי) בהרחבה בספר צומת (כרך א') העתיד לראות אור בקרוב אי"ה, ונכתב על ידי הרב מנחם פרל, הרב הראל דביר, ומחבר המאמר.

לה). שו"ת ישא יוסף (או"ח ב, פו ד"ה ובדעת; ב, פט; ג-עו-עז).

לו). שו"ת ישא יוסף (או"ח ב, פט ד"ה ולעצם, ויותר במפורש שם ג, עו ד"ה ולענ"ד; ושם ד, עז ד"ה אולם עדיין).

באיסור מוליד, ומדרבנן.<sup>10</sup> אף הר"ן קרליץ<sup>11</sup> אסר שינוי זרם, מבלי לנמק את האיסור ואת גדריו.

פוסקים רבים, ובראשם הרש"ז אוירבך<sup>12</sup>, התירו עקרונית שינוי זרם חשמלי בשבת.<sup>13</sup> כך גם דעת הר"ע יוסף<sup>14</sup>, הר"ש גורן<sup>15</sup> והר"ש ישראלי.<sup>16</sup> למעשה, נראה שרבים נוהגים להחמיר בשינוי זרם, ויש פוסקים שכתבו כן להלכה משום חשש לטעויות.<sup>17</sup>

מדברים אלו היה אולי מקום לומר שלפי המתירים שינוי זרם אין איסור מעיקר הדין (אף שאולי ראוי להימנע מכך) בעצם קריאת השם ודיבור עם העוזר אישי, וכן בקשת מידע וכדומה. ויש שכתבו כך במפורש.<sup>18</sup>

לז. יעוין גם במה שנכתב בשמו בספר הלכות שבת בשבת (ב, עמ' 10): 'כל ענינים אלו של הגברת זרם, איננו בקיאין בהן, ואין הדבר ברור, והפוסקים החמירו בזה מאד אף שאין יסודי הדברים ברורים לנו, ולכן אין להקל בכל ענינים אלו'.

לח. חוט שני (שבת א, עמ' רה).

לט. שו"ת מנחת שלמה (א, ט ד"ה עתה נפן; ב, כא, ה [מהד' תשנ"ט] לענין שינוי עוצמת הקול ברדיו), וכן בתשובות שנדפסה בשו"ת רבבות אפרים (ג, רסב עמ' קסה ד"ה ומו"ר). וכן הובא בשמו במקומות רבים: (א) שש"כ (לח, הערה לג). (ב) משמעות השש"כ במקום נוסף (לב, מא; וכפי שהסיק מדבריו בשו"ת ישא יוסף א"ח ג, עח ד"ה גם לאחר). (ג) תשובות רי"י נויבירט בקובץ יעיר לי און: פסקי הלכות למכשירי שמיעה ושתלים – שבת, בית שמש תשע"א, עמ' 62. (ד) תשובות הרי"י נויבירט והר"ן גולדברג (ספר אסיא טו [תשע"ו], עמ' 154). (ה) עדות הרב ישראל רון בשמו (תחומין כו [תשס"ו] עמ' 89-90), וכדלהלן. (ו) מכתב הרי"י נויבירט (תחומין כו [תשס"ו] עמ' 91). (ז) נשמת אברהם (א"ח סי' שא הערה 28). (ח) שו"ת ישא יוסף (א"ח ב, פו ד"ה עתה; ב, פט ד"ה לדעת).

מ. ראו עוד בצמד מאמריו של הרב שמואל היבנר: השימוש במעלית אבטומטית בשבת, הדרום יט (ניסן תשכ"ד) עמ' 121; בדבר השימוש במעלית אבטומטית בשבת, הדרום לו (תשרי תשל"ג) עמ' 39; וכן: הרב דוב ליאור, תשובות לרבני מכון צומת בענייני הלכה וטכנולוגיה, אמונת עתיד 139 (ניסן תשפ"ג) עמ' 143.

מא. שו"ת יביע אומר (א, א"ח יט, יט), חזון עובדיה (שבת ה, עמ' רמד-רמה).

מב. שו"ת משיב מלחמה (ח"א סי' לו, במהד' תשע"ט עמ' שא-שב).

מג. שו"ת חוות בנימין (סו"ס כו), וכן נוטים דבריו בתשובתו לרב ישראל רון בעניין קלנועית, תחומין ח (תשמ"ז) עמ' 48-45.

מד. רל"י הלפרין (עי' שו"ת מעשה חושב א, א, יז; ג, ו; ב, ה; ג, טז; ב, ד, לט; ב, ח, א, ב), שו"ת משנת שבת (ו, שנו-שס). קרובה לזו, היא עמדת הר"מ פיינשטיין (אג"מ א"ח ד, פד-פה), שאסר שימוש בהגברה בשבת לבריאים, אך התיר ללקויי שמיעה, ונימק את ההיתר בכך שהאיסור בשינוי זרם אינו ברור, ואפילו 'ספק ברור' אין. מדיניות דומה משתמעת מדברי הרב משה לוי (יעוין במנוחת אהבה ח"א פכ"ד הערות 32 ו-44 שכתב לאסור שינוי זרם, ולעומתן הערות 26 וכן 80-84). שמא יש לשייך לסיעה זו גם את הרא"י ולדנברג, שבתשובה אחת (ו, ו) התיר שינוי זרם ובתשובה אחרת (יח, יב) אסר, ובין שתי התשובות יש פער במידת הנחיצות והחיוניות של השימוש במכשיר. יצוינו גם דברים שכתב הר"ן גולדברג בדעת חותנו הרש"ז אוירבך (מכתב לרב ישראל רון, במענה לפניית הרב רון מג' אדר א' תשע"א, בנושא: הגברת עוצמת אור בפנס נוריות LED; ארכיון מכון צומת): 'זכור לי שמו"ח זצ"ל התיר במלחמת המפרץ שהיה נחוץ לשמוע ברדיו את האזעקה, שיש לרדת למקלט, והתיר אם רדיו דלוק שמוטר להגדיל את הקול מטעם ששינוי זרם אינו נחשבת מלאכה. ולפי זה, בכל שיש צורך גדול, יש להתיר. ז.נ. גולדברג'. בעניין שינוי עוצמת הקול ברדיו, ראוי לציין שהיום במכשירים רבים, שינוי העוצמה נעשה באופן של קפיצות ולא באופן רציף, על אף שמדובר על כפתור סיבובי, ובאופן זה לא שייך היתר שינוי זרם.

מה. כך כתב הרב צבי רייזמן במאמרו בתחומין מ, עמ' 344-346. כך משמעות דעתם של המחברים פרופ' פיקסלר והרב



מעיון בשיטת הרשו"א, שהוא זה שביסס את הדין של שינוי זרם, כנ"ל, נראה שאין להחשיב את השימוש בעוזר אישי כשינוי זרם, אף שהוא דלוק ומחובר לחשמל. הרב ישראל רוזן<sup>1</sup> מביא בשם הרשו"א שהיתר שינוי זרם קיים רק כאשר לא ניכר מבחינה תפעולית שיש התחלה חדשה של זרם חשמלי שלא היה לפני פעולת שינוי הזרם. במקרה שלנו קשה לראות קשר ניכר בין מכשיר שקט ודומם ובין מכשיר שמתחיל לדבר או לבצע כל פעולה אחרת שעד כה לא היתה קיימת. כך לשונו של הרב רוזן: "ההיתר לווסת בשבת את עוצמת מכשיר השמיעה באוזן, וכן במכשיר קשר, רדיו וכד', יהיה תקף רק אם השמיעה לא תרד ל'אפס' ממש, מבחינת חוש השמיעה האנושי. צליל או תדר שאוזן אדם לא קולטתו – איננו קיים' מבחינה הלכתית".



### הפעלה על ידי חיישנים

נושא אחרון שיש לדון בו לפני סגירת הדיון הכללי על הפעלת מכשיר חשמלי בשבת הוא דין הפעלת מכשיר באופן שאינו כולל נגיעה פיזית. האם דברי הפוסקים שהובאו לעיל, האוסרים הפעלת מכשיר חשמלי, נכונים גם בנוגע להפעלה על ידי חיישנים?

מעט מהפוסקים כתבו שהפעלה חשמלית על ידי חיישן נחשבת כגרמא או ספק גרמא.<sup>2</sup> אמנם נראה ששיטתם אמורה בעיקר בנוגע לחיישנים הפועלים על עיקרון של שלילת שלילה, כגון חיישן אינפרא אדום אקטיבי (עין אלקטרונית – תא פוטואלקטרי). במקרה זה יש מקום לדון שאולי הדבר איננו נחשב כמו מעשה גמור, כפי שבמספר מקומות בהלכה מוזכר עקרון שהסרת מונע איננו מעשה.<sup>3</sup>

קטן (במאמר השני, שהשוו את השימוש בעוזר אישי לשימוש ברמקול, שאין בו שום מעשה; אמנם יתכן שכוונתם מצד שאין להחשיב דיבור כמעשה). ההערה שתובא בהמשך, גם היא הובאה על ידי עורכי תחומין על דברי הרב ריימן (הערה 30).

מו. הרב רוזן, תחומין כו [תשס"ו], עמ' 89-90.

מו. עי' הליכות חיים (פייער; ב, הערה קמט) בשם הרח"פ שיינברג. שני פוסקים דנו בדבר ולא הכריעו: שו"ת ושם ורפא (או"ח א, טז), הרב שמואל דוד (במאמרו: להיכנס בשבת לחדר בו מופעל האור באמצעות חיישן, בית הלל מט, א [כסליו תשע"ד] עמ' צו). גם הרב אשר וייס מתייחס באחד המקומות להפעלה על ידי חיישנים כהפעלה בגרמא (שיעור לפרשת ויקהל בנושא 'גרמא במלאכת שבת', באתר מנחת אשר) אך יש חוסר בהירות בנוגע לסוג החיישן עליו מדובר. גם הרב אלישיב קנוהל הסתפק בכך, ראו במאמרו: הפעלת חיישנים חשמליים בשבת, תחומין כג (תשס"ג) עמ' 286-278, ובמיוחד 281-282; ושוב במאמרו: צבינה של השבת בעתיד, צהר לט (תשע"ו) עמ' 99-111. כעין זה כתב ביסודי ישורון (ה, עמ' קס) בנוגע לחיישן אופטי (פוטואלקטרי) הפועל באופן של מניעת מונע. בשמירת שבת כהלכתה (כג, הערה קעג) הסתפק האם לקבל דברי היסודי ישורון, וגם שם נראה שספקו הוא רק על אופן של מניעת מונע.

בכתב עת מחניך ט (תשפ"ג) במאמר 'בינה מלאכותית בשבת', יצא מתוך הנחה שמדובר על גרמא, ולפי המבואר כאן יש בכך טעות. כמו כן, דימה שם כוח כוחו (הנחשב מעשה גמור) לגורם לגורם דנויקין (שפטור). וכן שגרמא דגרמא קלה יותר מגרמא ע"פ הרשו"א שהקל בכוח שלישי לעומת כוח שני, אך אין משם ראייה. והזכיר דברי היב"א יו"ד ד, כ שאין איסור תורה בהקלטה, ולא ציין שהיב"א אוסר זאת מדרבנן. ויש עוד להשיב על דבריו, ואכמ"ל. ראו שם גם במאמר 'שימוש במכשיר אקו (אלקסה) בשבת', שחלק על המאמר הקודם. ודעתו שכל הפעלה על ידי דיבור לא נחשבת מלאכה גמורה (עמ' 201) אך עדיין יש להעדיף התקני גרמא (עמ' 205).

יש מי שכתב שהפעלת מכשיר חשמלי בלי לחיצה על כפתור איננה דרך הפעלה רגילה של מכשירים חשמליים, ולכן יש להחשיב זאת כשינוי.<sup>70</sup> אך דעה זו נדחתה על ידי פוסקים רבים.<sup>71</sup> מעט מהפוסקים כתבו שהפעלה על ידי חישן איננה נחשבה כלל כפעולה.<sup>72</sup> אך דבריהם מוסברים דווקא על מקרה בו האדם איננו עוסק באופן ניכר בהפעלת המכשיר. למעשה, רוב הפוסקים התייחסו להפעלת מכשיר על ידי חישן כהפעלה גמורה. דבריהם נאמרו גם במפורש בנוגע לחיישני תנועה וכדומה,<sup>73</sup> וכן עולה מדברי פוסקים רבים שדנו על תרמוסטטים המפעילים מכשירים חשמליים מבלי נגיעה ישירה.<sup>74</sup>

מח. אמנם בנוגע להלכות רוצח, מוזכר שהסרת סכר נחשבת מעשה גמור, ומשם למדו הפוסקים שגם בהלכות שבת יש להחשיב הסרת מונע (בכוח ראשון, ואכמ"ל) כמעשה גמור. אמנם יש מי שכתב לחלק בין הסרת מונע שכבר קיים ובין מניעת מונע העתיד להגיע, ועל פי זה התיר מצבים של מניעת מונע. בנוגע לחידוש הדין של מניעת מונע והשלכתו על חיישנים ראו: הרב לוי יצחק הלפרין (שו"ת מעשה חושב א, יב, ובעיקר אותיות ה, יז, יח). וראו גם דברי הרש"א שדחה את דבריו: קונטרס גרם מלאכה בשבת באמצעות אור ורוח, עמ' מח; ובספר חשמל ושבט, עמ' 70.

מט. בשם הר"ש אלישיב הובא, שהפעלת חישן באמצעות הליכה נחשבת לשינוי (ארחות שבת טו, הערה נה; קדושת השבת א, עמ' פ-פג; מאור השבת ד, עמ' רסא). נראה שסברתו היא משום שדרך הפעלה רגילה של מעגל חשמלי היא על ידי לחיצה מכוונת (אורות ההלכה עם הלכות צבא, עמ' 486, וראו גם קדושת השבת א, עמ' פא). ראו גם מאמרו 'הליכה במקום שיש מצלמה בשבת', בית הלל כד-כה [כסליו תשס"ו] עמ' מ.

נ. קשה לכאורה להבין כיצד ניתן להגדיר מעשה שגרתי ורגיל כשינוי, וכבר הקשה כן הר"א נבנצל (קדושת השבת א, עמ' פ). ראו גם שלחן שלמה (שבת ב, שכח, ד הערה לב עמ' פב): 'חשיב כמעשה בידים, וגם אין זה חשוב כלאחר יד', ארחות שבת (כו, הערה לו), שמעתא עמיקתא (גיליון רנו, פרשת פקודי תשע"ו), וגם בהערות הר"ש אלישיב (ברכות נג, א ד"ה היה מהלך בשוק) נראה שמסתפק בכך. וראו גם שו"ת אגרות משה (אה"ע ד, עג, ד).

נא. הרב נחום אליעזר רבינוביץ' בספרו שו"ת שיח נחום (סי' כה), וכן במאמרו: הפעלה חשמלית בשבת ע"י חיישנים, דיבור או מחשבה, תחומין לו (תשע"ו) עמ' 146-152; וכן במאמרו: נספח: בדין חיישנים, אמונת עתיד 104 (תמוז תשע"ד) עמ' 66-68; מכתב באותו עניין, אמונת עתיד 112 (תמוז תשע"ו) עמ' 124-126. הרב דרור פיקסלר והרב אלי רייף, הפעלת חיישנים בשבת, אמונת עתיד 104 (תמוז תשע"ד) עמ' 54-65.

נב. הרש"א (שלחן שלמה שבת ב, שכח, ד הערה לא), רל"י הלפרין (מעשה חושב א, יב), ארחות שבת (כו, הערה לו), הרב יחזקאל פלדברגר והרב יעקב פלדברגר (במאמרים: כללים בגרמא (3) – דיני גרמא בשבת, אור השבת כ [תשס"ו] עמ' קלז). הרב ישראל רוזן בהערותיו לאורך מאמרו של הרב קנוהל, ובפרט עמ' 282-283 הערות 2, 7-9, ובעוד מאמרים רבים: חיישנים אלקטרוניים בשבת, אמונת עתיד 102 (שבט תשע"ד) עמ' 85-90 (= חיישנים אלקטרוניים בשבת, תחומין לו (תשע"ו) עמ' 153-161; בשינויים קלים מהנוסח באמונת עתיד); החיישנים הם כלי העבודה המודרניים (תגובה למאמרו של הר"נ רבינוביץ'), אמונת עתיד 104 (תמוז תשע"ד) עמ' 69-70; שימוש בדלתות מגנטיות ובכרטיס זיהוי דיגיטלי – תגובה, אמונת עתיד 112 (תמוז תשע"ו) עמ' 127-128; עוד על חיישנים אלקטרוניים בשבת, אמונת עתיד 114 (טבת תשע"ז) עמ' 130-131.

נג. ראו על כך בהרחבה במאמרו של הרב איתם הנקין הי"ד: גרדי האיסור בדלת חשמלית ושאר חיישנים בשבת – תגובה, אמונת עתיד 105 (תשרי תשע"ה) עמ' 81-85, וכן בתגובתו הנוספת באמונת עתיד 110 (שבט תשע"ו) עמ' 7-8. הדברים מופיעים גם בספרו אש תמיד, עמ' 338-346, שם יש גם הוספה בנוגע ל'איבר מלאכותי רובוטי' המופעל באמצעות המוח (343-344). בתוך הוספה זו משתמע לענ"ד מדברי הרב איתם הנקין הי"ד שפעולה הנעשית בדיבור גם אסורה. ויש עוד הרבה מה להאריך בנושא החיישנים, ראו על כך מעט במאמרי בתחומין מב 'חיישני תנועה בבית חכם'. וכן ראו על כך באורך בספר צומת (בשלב עריכה), כך א בפרק העוסק על חיישנים. בפרק זה גם הובאו הראיות של הרב איתם הי"ד. במאמר זה הובא רק המעט הנדרש לשם הבנת העניין.

אם כן, המסקנה העולה מדברי הפוסקים היא שגם הפעלת מכשיר על ידי שלט או חיישן נחשבת הפעלה חשמלית גמורה. לאחר בירור זה, יש לדון האם גם הפעלה על ידי פקודה קולית נחשבת למעשה, שיש בו איסור של הפעלת כלי חשמלי, או של פקודה קולית הגורמת לאחת מל"ט מלאכות. שימוש בחיישנים איננו סיבה להתיר את השימוש, אך אולי השימוש בקול מהווה אופן אחר שיש בגינו להתיר את השימוש במכשיר החשמלי.

לכאורה יש להעיר על עצם מחשבה זו – מדוע פעולה ישירה של דיבור למכשיר תהיה יותר קלה מאשר פעולה עקיפה של הליכה ליד דלת אוטומטית<sup>70</sup> או פתיחת דלת מקרר<sup>71</sup>? לפי דעתי התשובה העיקרית לכך הוא שדיבור הוא דבר מופשט ורוחני, ומכוח עובדה זו הוא קיבל יחס מיוחד בדברי חז"ל. לכן יש לבחון האם גם בסוגיה של הפעלה קולית בשבת יש להקל משום שהדבר נעשה באופן של דיבור, שהרי דיבור איננו נחשב כמעשה<sup>72</sup>. נרחיב בנקודה זו בהמשך.

נציין שוב, עיקר המאמר הוא דיון פרטי על הפעלת מכשיר חשמלי על ידי דיבור, ואין כוונתנו לעסוק באיסור הפעלת מכשיר חשמלי או שימוש בחיישנים בשבת, ולכן לא הארכנו בכך. יחד אם זאת, ראוי להתייחס כאן למאמר שהתפרסם בגליון האוצר (עח, הפעלת חיישנים בשבת, עמ' קצ-קצח) הנוגע בדיון המפורסם של הפעלת חיישנים יחד עם תוצאה אחרת. לפי דעת הרב המחבר (הרב שגיא מזוז) בשעת הדחק באיסור דרבנן יש להישען על שיטת הרשב"א המתיר סגירת דלת לשם שמירת הבית וצידת צבי, שזהו מצב של מעשה אחד עם שתי תוצאות. על פי זה הסיק שמוותר להיכנס לחדר כאשר הדבר יגרום להדלקת אור, אע"פ שזה פסיק רישא דניחא ליה, אם אין אפשרות אחרת.

לאור שיטה זו, ביחס לשימוש בעוזר האישי, יש לדון על אמירות של האדם שנועדו לתוצאה אחת וגם נועדו להפעלת המכשיר. לכא' לפי הסברא הנ"ל היה מקום להקל בזה. אמנם נראה שגם לשיטתו יתכן שאין להחשיב סתם דיבור כמעשה עם תוצאה, אלא רק דיבור הגורם למעשה במציאות נחשב כמעשה עם תוצאה, וממילא מדובר על מעשה איסור, ולא שייך כאן היתר הרשב"א.<sup>73</sup>

נד). שרובם המוחלט של הפוסקים אסר, וגם המתירים לא התירו אלא כאשר אין האדם מתכוון לכך ישירות, ראו בהערות לעיל.

נה). שהפוסקים דנו בה באריכות ולא התירו רק משום שמדובר על חיישנים. ראו בהערות לעיל.

נו). כך גם יש להבין מדברי השואל באמונת עתיד 122 עמ' 36.

נז). ראו להלן כמה דיונים על נושא זה. בנוסף לכך, כפי שאכתוב בעמדותי בסוף פרק זה, יש צד לומר שכל דיבור הפועל באופן טבעי ישיר ווודאי (כמו בהשפעה על מכשיר חשמלי) איננו גרוע מהפעלה על ידי חיישן או כל מעשה גמור אחר, ואין לייחס אליו את ההתייחסות המקילה של חז"ל שנאמרה רק ביחס לדיבור רגיל.

נח). לחביבות הסוגיה אציין כמה דברים נוספים. ראשית, אכן דעת הרב יעקב אריאל שזהו הביאור הנכון ברשב"א, אלא שהכרעתו היא ששיטת הרשב"א נדחתה מההלכה. שנית, יתכן שהרשב"א התיר גם כוונה לצוד צבי רק כאשר התוצאה האסורה היא פחות משמעותית מאשר התוצאה המותרת. זו הדרך הנראית יותר בעיני, ולפענ"ד גם הראשונים שנחלקו על הרשב"א רק בנוגע לגבולות עקרון זה.

וכך סיכמתי לי את הדברים בעבר כאשר למדתי את הסוגיה:

בנוסף לכך, ראו במאמרי בתחומין מב, שם הרחבתי בשיטת הרשב"א וביאורה על ידי שבת הלוי (וגם הראתי ששבת הלוי עצמו כבר התייחס לכל הקושיות שהקשו עליו במאמר הנ"ל). מסקנת הדברים היא שגם להבנת שבת הלוי ברשב"א ההיתר לא קיים במקום בו התוצאה ניכרת וחלק מהותי מהמעשה, כגון כניסה לחדר המדליק אור (וההיתר נאמר בדווקא על הליכה סתמית ברחוב) כפי שמוכח מתשובה אחרת של שבת הלוי.



לפענ"ד יש סוגים שונים של כוונה משנית, ישנם מקומות בהם יש להתייחס לכוונה המשנית בתור כוונה (וממילא האיסור ברור) ויש מקומות בתור פסיק רישא. הדבר יהיה תלוי ביחס בין החשיבות של שני המעשים.

הרשב"א והר"ן דנו על מקרה של סגירת דלת בית וצידת צבי, במקרה זה יש משמעות גדולה לכוונה המשנית, סגירת דלת הבית איננה צורך כל כך גדול ואילו צידת צבי אינה דבר של מה בכך.

הר"ן עצמו כותב שבמקרה של פיקוח נפש אין איסור בכוונה משנית, וזה משום שפיקוח נפש הוא דבר מאוד מרכזי, והוא "מצווה וחובה".

תרומת הדשן (סי' סו, הובא ברמ"א רנ"ה) דן על מקרה בו האדם זקוק לחימום (כולם חולים אצל צינה) ויש לו גם צורך מועט בחימום המאכל. במקרה כזה יש מקום להתלבט האם הכוונה המשנית תפלה לכוונה העיקרית או שהיא גם נחשבת ככוונה בפני עצמה. ולכן נחלקו האחרונים בדבריו (ראו שם בנו"כ).

בנוגע למקרה הגבולי של תרומת הדשן, הכרעת המשנ"ב היא לכא' להקל (ראו גם שעה"צ קד), ולכן החמיר רק במקום ש'אין עיקר' הכוונה לחמם, אלא עיקר הכוונה גם לבשל. יש לדון בדבריו האם הדבר נידון בעיקר לפי הכוונה של העושה או לפי משמעות המעשה. בנוגע לכך, בשו"ת אור שמח (סי' כא) משמע שיש משמעות עיקרית למעשה - 'המלאכה מוכחת' שעושה להיתר. מסתבר שלשיטה זו, מהות המעשה יכולה להיות גורם מחמיר, ולהכריע להחשיב כוונה משנית ככוונה גמורה, אמנם זאת רק כאשר האדם אכן מתכוון לכוונה המשנית (ולא רק פסיק רישא). לפענ"ד זו גם כוונת שו"ת ארץ צבי (סי' קיב), שכתב להחשיב מכשיר הדומה לכוונת הכוונה, וזאת משום שבאופן פעולת המכשיר מוכח ונראה שהוא נועד לחימום מים, יותר מאשר צריכת מים, שהרי זה חבית על תנור של אופים (ורק עשו פטנט של הוצאת מים שתגרום באופן מיידי לכניסה. והמיידיות כאן יותר מוחשית ונראית מבייילר המצויה היום, ולכן יותר מוכח שיש כוונה לבשל, ולכן אין להתיר מצד כוונה משנית. ובכל אופן אין כאן 'מלאכה מוכחת' להיתר, שהוא לכא' תנאי של קולא לפי שו"ת אור שמח.

אמנם אפשר בכלל לפרש לחומרא את דברי תרוה"ד (גם אליבא דהמשנ"ב) שרק במקום שלא היה מפעיל את מערכת החימום רק בשביל לבשל - אז הכוונה המשנית איננה נחשבת כוונה, וכן דעת הרב גלבר (נתיבות שלום שבת סי' ו).

ההכרעה מתי מעשה אחד הוא משמעותי בהרבה מחבירו ולכן השני יחשב רק כפסיק רישא ולא ככוונה גמורה איננה קלה. יתכן שלכן הר"ן כותב ש'חכמים' התירו כוונה משנית בפיקוח נפש. ולכא' קשה ממנה נפשך, אם כוונה משנית איננה כוונה גמורה הרי פיקוח נפש הוא מהתורה ולא צריך היתר חכמים, ואם כוונה משנית היא כוונה גמורה אז מדוע חכמים עוקרים דבר מן התורה ומתירים איסורי שבת, בהיתרם לצוד תוך כדי הצלת נפשות. אלא שכוונת הר"ן לומר שחכמים אמדו שבמקרה זה אין הכוונה המשנית נחשבת ככוונה. אבל לאחר העיון יותר נראה שיש בדברי הר"ן ראייה לנידון פיקוח נפש ציבורי, שיש לחוש לפי כל הקהל וכל ההשתלשלויות, ולכן חכמים עקרו דבר מהתורה, והתירו לצוד באיסור תורה תוך כדי הצלת נפשות.

לסבר את האופן אזכיר את דברי הרשב"א שסובר שבאסור הנאת מעיין עליו או תשמישך האיסור לא נובע בגלל ההנאה שיש לאדם (בשונה מדברי הר"ן המפורסמים) אלא מטעמים אחרים. וכבר תמה על כך הגובי" וועד (שהרי הנאה לאדם בע"כ אסורה - רמב"ם מאכלות אסורות יד, יב, ודעת הרדב"ז שם גם באונס). וצריך לומר (וכן כתבו חלק מהאחרונים) שכאשר האדם עוסק במצווה הנאת הגוף שיש לו היא תפילה ואיננה משמעותית ולא נחשבת כהנאה. מראה זו (אע"פ

## מכשירים המופעלים על ידי דיבור

לפני שניגש לפוסקי דורנו שדנו ישירות בדיון של עשיית מלאכות על ידי פקודה קולית, נתייחס בקצרה לדברי פוסקי הדור הקודם שדנו על היחס להפעלת מכשיר על ידי דיבור ביחס להגברת קול והקלטה.

הפוסקים דנו ביחס לשאלה האם מותר להשתמש במערכת להגברת קול בשבת באופן של שינוי זרם.<sup>139</sup> גם השימוש במכשיר שמיעה כולל הפעלה חשמלית של שינוי זרם, וגם בנוגע אליו היה דיון על היתר השימוש בו.<sup>140</sup> דיון נוסף עלה לגבי האיסור של הקלטת דברים בשבת ומקור האיסור.<sup>141</sup> עיון בדברי כל הפוסקים הללו מעלה את התובנה שעצם העובדה שהמעשה נעשה על ידי דיבור לא היווה שיקול הלכתי לקולא. הדברים מודגשים בעיקר ביחס למכשיר שמיעה,

שאיננה ממש נידון (ידן) משמע שהכוונה המשנית נעשית יותר טפלה ככל שהאדם יותר צריך חייב ומצווה לעשות את הכוונה העיקרית.

אם כן, יתכן שהסיבה שהרשב"א הקל היא כי סבר שאדם מוכרח לסגור דלת ביתו, ובזה נקודת המחלוקת, שהר"ן ושא"ר סוברים שהצורך בסגירת הדלת איננו גדול, וצידת הצבי חשובה יותר (ולכן זה נחשב מתכוון גמור). ולפי זה גם במקרה של תרומת הדשן אולי ההיתר מבוסס על כך שכביכול האדם חייב לחמם את הבית וזקוק לכך מאוד, כי כולם חולים אצל צינה. אבל יותר נראה שההגדרה היא רחבה יותר, ובכל מקום בו ברור לחלוטין שהצורך של הכוונה העיקרית הוא גדול בהרבה מהכוונה המשנית או הכוונה המשנית היא רק פסיק רישא, ואין צורך לדוחק גדול להכרח גמור בכוונה הראשית בשביל להתעלם מהכוונה המשנית.

וכל זה איננו קשור לסוגיית 'לא אפשר ומכין' (פסחים כו) כי שם לא מדובר על מעשה עם כוונה עיקרית, אלא שבמצב הכללי בו האדם נמצא הוא מוכרח לעבור איסור (ולפי האבנ"ז או"ח רנ"ה הוא מתכוון לכך - אבל גם לשיטתו זו כוונה כללית, אמנם האבנ"ז לומד משם לדין תרועה"ד, וצ"ע בדבריו). והשאלה אם מותר לו לכוון לכך (ולהלכה אסור). (ובכלל צ"ע על האבנ"ז שהקשה מדברי רש"י על תרועה"ד, שהרי רש"י מדבר על פ"ר דניחא ליה, ובוודאי שהדבר אסור, ואחרונים רבים הקשו משם על דברי הרשב"א בצידת הצבי, ואין זה נידון למקרה תרועה"ד בו פסיק רישא מותר. וצריך לומר שכל כוונת האבנ"ז להקשות מלשון רש"י שקרה לצידה בשם כוונה. ולפי זה צ"ע מעיקרא מאי סבר ולבסוף מאי סבר - הרי הדיון הוא האם כוונה משנית היא כוונה. ואין להביא ראיה מכך שקוראים לכוונה משנית כוונה. אמנם מרש"י לכא' מוכח שיש הבדל בין פסיק רישא לכוונה. שהרי האיסור הוא רק בכוונה. וצ"ע טובא בכל זה. וכן אין זה קשור לסוגיית אונס ורצון (תוס' כתובות ג: ונא:): כי שם גם אין כוונה עיקרית, אלא יש אונס, והשאלה אם יש איסור במצב כזה על מחשבת רצון.

ויש עוד להאריך בסוגייה זו, ועוד חזון למועד.

נט). ראו: שו"ת אורח משפט (סי' עא), שו"ת קול מבשר (ב, כה), שו"ת מנחת יצחק (ב, יז-יח; ג, מא, ו), שו"ת משיב מלחמה (א, עמ' שז; שלא-שלד), שו"ת הר צבי (הררי בשדה קעד), שו"ת אגרות משה (יו"ד א, קעג; ב, קמב), שו"ת מנחת שלמה (א, ט, ב), שו"ת אז נדברו (ו, כו), שו"ת יביע אומר (או"ח א, יט, י), שו"ת יחוה דעת (ב, נז), שו"ת מעשה חושב (א, א; ג, טז).

ס). ראו במקורות הבאים שליקטו דברי פוסקים רבים בנושא מכשירי שמיעה: החשמל בהלכה (חלק שלישי, מכון מדעי טכנולוגי, תשל"ח), אוזן עבדך (פסין, תשע"ט), הרפואה כהלכה (שער ז, שטיינברג, תשפ"ב).

סא). ראו סיכום של השיטות ומקורות רבים במאמרי באמונת עתיד, 'הקלטה בשבת לצורך מצווה', אמונת עתיד 139 (תשפ"ג) עמ' 146-148.

שנטיית רובם המוחלט של הפוסקים היה להתיר את השימוש בו, ובכל זאת הם לא צרפו סברה זו לעמדתם המקילה.<sup>39</sup>

יוצא דופן לכך הוא הרב ישראל רוזן<sup>40</sup>, שהעלה את האפשרות שהפעלת רמקול בדיבור איננה אסורה כל עוד האדם לא נוגע במכשיר. אך יש להעיר שהרב ישראל רוזן כותב זאת כהצעה בעלמא, ובמקום אחר<sup>41</sup> כתב במפורש כנגד הכרעה זו.



## פרק ד - פקודה קולית במכשיר חשמלי

### שיטת הרב זאב לב

שאלת ההפעלה הקולית נידונה כבר לפני כארבעה עשורים על ידי הרב פרופ' זאב לב.<sup>42</sup> הדיון שם סבב סביב הצורך ברישום רפואי במהלך השבת, והשאלה האם פיתוח טכנולוגי המאפשר את הכתיבה על ידי פעולת דיבור עדיף על פני כתיבה ישירה.

על מנת לענות על שאלה זו, פרופ' לב מחלק כל פעולת דיבור לשני חלקים: המשמעות התוכנית של הדיבור, וגלי הקול הפיזיקליים שהאדם יוצר בדיבורו. הדיון ההלכתי המופיע בגמ' הדין האם 'דיבור כמעשה' נסוב רק ביחס למהות הראשונה שיש בדיבור, אך החלק השני של הדיבור נידון בגדרים הרגילים של מעשה. במקרים רבים, גלי הקול אינם אלו שיוצרים את הפעולה, אלא משמעות הדיבור הנתפסת בעיני בשר ודם או בעל חיים, ולכן במקרים אלו הדיון הוא בשאלה האם 'דיבור כמעשה'. אך במקרים של הפעלת מכשיר חשמלי, הרי פעולת המכשיר איננה נובעת ממשמעות המילים אלא מגלי הקול הפוגעים בממברנה של המיקרופון, ומהתהליכים החשמליים הנוצרים מכך. על פי ניתוח זה, מכריע לב שהיותו והמכשיר מופעל באופן ישיר על ידי גלי הקול הפוגעים בממברנה של המיקרופון – יש לראות את הדיבור כמעשה גמור, ואין בכך יתרון על פני כתיבה רגילה.<sup>43</sup>



(ב). לעומת מערכת הגברת קול והקלטות, שאפשר להציע שלא הוזכר עניין הקולא על פי דיבור, משום הרצון להחמיר.

(ג). במאמרו מיקרופון ורמקול בשבת, תחומין טו (תשנ"ה) עמ' 378-380.

(ד). הובא בנספח למאמרו של הרב רייזמן בתחומין מ.

(ה). המכשיר הפעלת מכונת חשמלית עבור נכה בשבת על ידי דיבור, ספר זכרון להרב יצחק נסים זצ"ל (תשמ"ה), א, עמ' נט-ס; הפעלת מכשיר רפואי על ידי דיבור בשבת, הלכה ורפואה (הרשלר) ב (תשמ"א), עמ' רה; מערכי לב עמ' שעו-שפו.

(ו). בדבריו הוא מוסיף שאין זה קשור לדיון על שימוש במיקרופון הפועל על פי עקרון שינוי הזרם – שבו עיקר הדיון הוא על 'אושאל מילתא' וצביון השבת, נידון שלא קיים בהפעלת מכשיר חשמלי בדיבור לצורך נכה (שעליו הוא דן).

## שיטת פרופ' דרור פיקסלר והרב אריאל קטן

פיקסלר וקטן דנו בנושא זה לפני כשנתיים, בשני מאמרים עוקבים בכתב עת אמונת עתיד.<sup>10</sup> במאמר הראשון הם מתארים את המכשיר, ובעיקר הם פורסים בהרחבה את הסוגיה של 'דיבור כמעשה'. במאמר השני הם עוסקים בקצרה בסוגיות נוספות ומיישמים הלכה למעשה את העולה מדבריהם בנוגע לשימוש במכשיר חשמלי בשבת. נרחיב מעט בשיטתם.

המאמר הראשון -

לפי דבריהם, יש סתירה בין הסוגיה במסכת בבא מציעא המציגה את דעת רבי יוחנן בכך שעקימת פיו הוי מעשה, ואילו בסוגיה במסכת כריתות הגמ' מנסה לברר האם לרבי יוחנן עקימת שפתים נחשבת מעשה. ולכן הם מסייגים שהגמרא בבבא מציעא רק מפרשת את דברי רבי יוחנן ואינה מכריעה את ההלכה בשמו. כראיה לכך הם מביאים את הגמ' במסכת תמורה, בה רבי יוחנן עצמו מזכיר את השיטה שכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו (חוץ מנשבע מימר ומקלל) - ואם כן מפורש בדברי רבי יוחנן שדיבור לא נחשב כמעשה (לענין עונש מלקות, המצריך מעשה גמור).

הרמב"ם פוסק כמו הסוגיה האחרונה במסכת תמורה, אך גם מכריע להלכה כדברי רבי יוחנן במסכת בבא מציעא, שהחוסם בדיבור חייב. לפי המתבאר שרבי יוחנן לא מחייב בחסימת השור משום שדיבור כמעשה אלא מטעם אחר - הדברים מובנים. ומה הטעם שרבי יוחנן מחייב בחסימה? על כך הם מביאים את דברי המאירי הסובר שמעשה חסימה הוא מעשה גמור, ולכן אף שהוא נעשה על ידי דיבור - הרי זה נחשב כמעשה. המאירי פותח את דבריו בכך שכאשר הדיבור מביא למעשה גמור הרי הוא חשוב כמעשה, ולכן המנהיג בכלאים חייב גם בדיבור.

על פי דברים אלו, הם מסיקים שבעוזר אישי אין לחייב בדיבור. שהרי לא מדובר כאן על פעולה הדומה לחסימה שהיא במהותה מעשה גמור, וכן בפועל הפעלת המכשיר לא יצרה מעשה גמור (במקום שאין בכך אחד מל"ט מלאכות).

על מסקנה זו יש להעיר שלפי השיטות הסוברות שיש בהפעלת מכשיר חשמלי איסור, הרי שהדבר נובע מכך שיש כאן יצירה ומהות חדשה, ויתכן שיש לראות זאת כמעשה גמור. הרי יש הפעלה של לד ויש הפעלה של קול, ואם אלו הפעלות אסורות, הרי נעשה כאן מעשה איסור על ידי הדיבור, ומניין לומר שאין זה נחשב כמעשה גמור, אלא דומה לאדם המקלל שלא גרם לשום דבר בהבל פיו. כמו כן, לא ברור יש מקום לומר שבאופן מהותי הפעלת כלים חשמליים היא מעשה גמור, שהרי בדרך כלל הוא נעשה על ידי לחיצה על כפתור, וגם יש לו תוצאה ניכרת לעין (בדומה לחסימה, הנחשבת באופן מהותי כמעשה גמור ולכן חייבים בה גם על דיבור לפי דברי המאירי, כנראה משום שהיא נעשית באופן גמור וגם לה תוצאה גמורה).

10. הרב אריאל קטן והרב פרופ' דרור פיקסלר: דיבור כמעשה - הבעיות ההלכתיות הכרוכות בהפעלת 'עוזר אישי' בשבת, אמונת עתיד 129 (תשרי תשפ"א) עמ' 144-151; הנ"ל: אמירה למכונה בשבת - הפעל עוזר וירטואלי באמצעות דיבור בלבד, אמונת עתיד 130 (שבט תשפ"א) עמ' 127-136.

בהמשך הם מביאים ראיה לדבריהם מדברי המגיד משנה המבאר את שיטת הרמב"ם בכך שכל לאו שניתן לעשותו על ידי מעשה – גם אם עשאו בדיבור לוקה. מכך הם מסיקים שהמגיד משנה סובר שלפי הרמב"ם דיבור לאו כמעשה.

על כך יש להעיר, שגם אם מסקנה זו נכונה (ולא נדון בכך), הרי שאין משם ראיה בנוגע לחלק המרכזי של הדיון – הפעלת מכשיר חשמלי בדיבור. אדרבה, מדברי המגיד משנה עולה שאם יש אפשרות להפעיל מכשיר חשמלי על ידי מעשה – אזי יש לראות את ההפעלה על ידי דיבור גם כמעשה.

לאחר מכן הם מסכמים שלוש שיטות ראשונים שונות – לפי התוספות כל קול שגרם למעשה נחשב כמעשה, לפי הרי"ף רק קול שיש בו עקימת שפתיים נחשב כמעשה (ומסקנתם נראה שהם מבינים שדברי הרי"ף הם על גבי דברי התוספות), ולפי המגיד משנה רק בלאוים שניתן לעבור עליהם על ידי מעשה – הקול נחשב כמעשה. מכך הם מסיקים שלפי כל הראשונים יש צורך בדיבור שגורם למעשה בשביל להתחייב על הדיבור – ולכן אין איסור בהפעלת עוזר אישי, כאשר הוא לא גרם ל'מעשה'.

גם על מסקנה זו יש להעיר כפי שהערנו לעיל, שנראה שכל תגובה של העוזר האישי יש להחשיבה כמעשה, וממילא לפי כל שיטות הראשונים הללו יהיה אסור להפעיל את העוזר האישי. דברים דומים לכך כתב הרב צבי רייזמן, שלאחר שהביא את כל שיטות הראשונים בנגוע להחשבת דיבור כמעשה, הסיק שיש להחשיב את הפקודה לעוזר האישי כמעשה לפי כל השיטות.<sup>10</sup>

בשלב האחרון של המאמר הם עוברים לדון בנוגע לדברי אחרונים רבים שהחשיבו את הקול כמעשה מחמת הכוח הפיזי שהקול מפעיל על הנפעל. אחרונים רבים סוברים שבמצב כזה יש להחשיב את הדיבור כמעשה. המחברים טוענים על כך שהדברים אינם משפיעים על הדין של עוזר אישי, היות והפעלת העוזר האישי איננה נובעת מגלי הקול, אלא בעקבות האינפורמציה הנובעת מהקול. שהרי לאחר פגיעת הקול בממברנה של המיקרופון הוא עובר עיבוד לזרמי חשמל, שהם מועברים לניתוח של עיבוד שפה טבעי שבה ניתנת פרשנות לקול, ובשלב זה יש חישובים סטטיסטיים ופעולות מתמטיות מורכבות שמכריעות מהי התגובה הראויה.

על מסקנה זו יש להעיר שהעוזר האישי איננו בן אדם או בעל חיים שאפשר לטעון שיש לו הבנה, אלא מדובר על אופן מתוחכם של הפעלת מכשיר חשמלי. ולכן נראה שעל אף כל התחכום שיש בהפעלת המכשיר והדמיון הרב שיש בינו לבין שמיעת קול אצל בעלי תבונה – אין זה אלא הפעלה חשמלית רגילה. ראוי לציין שבשונה ממערכות חדשות של צ'אטים חכמים, כגון GPT 3.5 שעוברים את מבחן טיורינג, הרי נראה שמכשירים אלו לא עוברים את המבחן, ואם כן גם לעין האדם ניכר שלא מדובר כאן על תבונה של בן אנוש.

בסוף מאמר הראשון הם מסיימים מכך שגם מדברי הרשו"א משתמע שדיבור לאו כמעשה, שהרי הוא כתב שאין איסור השמעת קול בדיבור בלבד אלא רק במעשה.

(פח). רץ כצבי –הלכה באקטואליה א, סימן א עמ' ה.



מסקנה זו איננה הכרחית, שהרי הרשו"א עוסק במפורש בדין של איסור השמעת קול בשבת, כפי שאפשר לראות במקור המצוטט. הדין של השמעת קול הוא גזירה מיוחדת של חז"ל, ומהיותה כזו יתכן שחז"ל אסרו רק מעשה מובהק, אך לא מעשה של דיבור. אם כן, אין אפשרות להוכיח מסוגיה זו לכלל הסוגיות של עשיית מעשה בשבת על ידי דיבור, ולדין הכללי של 'דיבור כמעשה'.

בסיכום המאמר, מסכמים המחברים שפעולה המתרחשת על ידי דיבור איננה נחשבת כמעשה אם הפעולה נוצרה ממשמעות הדיבור, אך אם הפעולה נוצרה מתנודות קולו – הרי זה מעשה גמור. לכן מותר להשתמש בעוזר אישי (בכפוף לדיון עתידי בסוגיות נוספות – ראו בסעיף הבא על המאמר השני). המחברים מתנים את ההיתר בכך שהעוזר האישי לא עושה מעשה איסור גמור. נראה שבכך הם נשענים על דברי המגיד משנה והמאירי שמעשה שהוא במהותו נעשה על ידי מעשה – אין היתר לעשותו גם על ידי דיבור.

בסיכום המאמר אפשר לומר שיש שתי נקודות מרכזיות עליהן המחברים עומדים, ועליהן מושתתת עמדתם: א. דיבור למכשיר נחשב כדיבור רגיל לכל גווניו, היות והוא עובר פעולת פרשנות בענן (עיבוד שפה טבעי ועוד פעולות מתוחכמות). ב. הפעלת מכשיר חשמלי לכשעצמו (בלי שהוא יגרום לאחת מל"ט מלאכות) אינה נחשבת כמו מעשה מובהק, ולכן אין לכלול אותה בתוך מכלול הפעולות האסורות, גם לפי הסוברים שדיבור איננו חשוב כמעשה (דיבור לאו כמעשה דמי). עמדת ההיתר צריכה להיות מורכבת משני נידבכים אלו. על מנת לאסור מספיק לטעון שאחד משני אלו איננו נכון.

בהקשר להנחה הראשונה, יש לציין שלעוזר אישי דיגיטלי אין תודעה, ולכן לא נראה שיש להגדירה כישות שאפשר 'לדבר' אליה. מאידך גיסא, היות ואין לעוזר אישי דיגיטלי תודעה וישות עצמית, יתכן שאין לראות את ההוראות הניתנות כמעשה איסור או היתר.<sup>50</sup> המאמר השני –

מאמרם השני פותח בעמדת הרב ישראל רוזן שכתב במהלך הדיון שלו על רמקול, שכל המקורות העוסקים בחיוב אדם על ידי הבל פיו – מדברים על מקרים בהם האדם אוזן את החפץ הניזוק. לפי זה יש צד היתר נוסף בעוזר אישי – שכאן האדם מדבר אליו מבלי לאחוז אותו, ולכן אין להחשיב את הדיבור כמעשה.

על כך יש להעיר שהרב רוזן העלה טיעון זה רק במהלך הדברים ולא כמסקנה. כמו כן אפשר לראות במפורש שהוא חוזר בו מדבריו אלו מכך שהוא אסר את השימוש בעוזר אישי, כמובא למשל בנספח למאמר של הרב רייזמן בתחומין מ.

בשלב זה, המחברים עוברים לדון במספר איסורים שונים, ולבדוק אם הם קיימים בעוזר אישי.

50. בין "ללכת בדרכיו" ו"לשמוע בקולו", הוראות הלכתיות – כהנחיות או כציוויים, יוחנן סילמן, עמ' 285-288, בנוגע לשאלת הענישה של בעלי חיים, הנובעת מחוסר אפשרות הציווי עליהם.

אמירה לגוי – בנוגע לאמירה לגוי, עמדת המחברים היא שאיסור זה איננו שייך בעוזר אישי, כל עוד לא מפעילים על ידו מכשירים אלא רק מדברים איתו.

גם כאן נראה שדבריהם מבוססים על כך שאין איסור בעצם הפעלת המכשיר מלבד עובדין דחול, ולכן אין להחשיב את הפעלת המכשיר כציווי לעשיית מעשה.

כך הם כותבים גם בנוגע לאיסור מחמר – שלא שייך לאסור את השימוש בעוזר האישי מדין מחמר, כאשר הדיבור אליו לא נועד להפעיל מכשירים.

בנוגע לרישום הדיגיטלי שמתרחש במכשיר (המכונה על ידי המחברים בשם 'פעילות חשמלית שאין בה תוצאות של איסורי שבת'), הם מסיקים שחכמי דורנו החמירו בכך רק במקום שהדבר נעשה באופן מכוון, ולכן כאן אין לאסור משום כך, בדיוק כפי שהותר השימוש בשעון חכם אף שיש בו מונה צעדים.

בדברים אלו לא מפורטים מי הם חכמי דורנו המחמירים, והיכן מצינו שהם התירו שימוש בשעון חכם. בכל אופן, נראה שאכן יש כאן צד איסור נוסף, לפי הסוברים שיש איסור ברישום דיגיטלי, ולכן גם אוסרים שימוש בשעון חכם בשבת (גם במצב שהוא רק מונה צעדים, ואולי אף אין אפשרות לראות את המנייה במוצ"ש).

ביחס להפעלת חיישנים – לאחר הדיון על רישום דיגיטלי, המחברים טוענים שהדיון הכי קרוב לנידון של עוזר אישי הוא הנושא של הפעלה על ידי חיישנים בשבת. בנוגע לכך, הם מפנים למאמר אחר בו המסקנה היא (של פרופ' פיקסלר) שאין איסור בהפעלת חיישנים בשבת כאשר התוצאה איננה מלאכה גמורה. בדומה לכך הם מסיקים שגם בעוזר אישי שאין בו הפעלה גמורה, אלא רק שימוש של דיבור – אין בו איסור בשבת.

בנוגע לדיון זה, יש להעיר שלא מוסבר בדברי המחברים מהו הקשר בין השימוש בחיישנים ובין הפעלת העוזר האישי. לכאורה, היות והעוזר האישי מבוסס על כך שדיבור איננו נחשב כמעשה, לכן הדבר קל אף יותר מהפעלת מכשיר על ידי חיישן. אפשר להסביר את דברי המחברים כך, אמנם דיבור איננו כמעשה – אך עדיין יש מקום לאסור את השימוש מדין הפעלה על ידי חיישן, ודיבור איננו יכול להפוך דבר הנחשב כמעשה בגלל היותו חיישן לחוסר מעשה. הסבר אפשרי נוסף הוא שהמחברים עוברים לדון בפיסקה זו באפשרות ההפעלה של העוזר האישי על ידי תנועה או באופן אחר ולא על ידי קול. כך גם נראה מדבריהם בסיכום המאמר. אפשרות שלישית היא שבקטע זה הם דנים לפי דעת הסוברים שדיבור נחשב כמעשה ולכן הדיון דומה לחיישנים.

עוד הערה מהותית ביחס לדיון זה על חיישנים, ביחס לטענה שאין איסור בהפעלה שאין בה מעשה ושם מלאכה, מופיעה בדברי הרב שלמה גליקסברג. והם יובאו בהמשך.

לאחר מכן המחברים מביאים את דברי הרנ"א רבינוביץ הסובר שיש איסור של 'ודבר דבר' כאשר גורמים למכשיר על ידי דיבור לבצע פעולה בשבת.

לאחר מכן עוברים המחברים לדון האם יהיה שלב בו יהיה אפשר לומר לעוזר אישי לבצע פעולות בשבת מדין אמירה לגוי. כוונתם היא, שנכון להיות אין למכשיר חשיבה עצמאית ('הכרה') והביצוע של הפעולות הוא ישיר בהתאם לעיבוד השפה הטבעי והניתוחים הסטטיסטיים. השאלה היא האם במכשירים יותר מתקדמים בהם יהיה למכשיר שיקול דעת – יהיה אולי אפשר להגדיר אותו כדעה אחרת, וממילא הדין שלו יהיה כמו של גוי או אף קל יותר.

ראוי לציין שמהעלאת שאלה זו נובע שכרגע הגדרת העוזר האישי היא חמורה יותר מאשר גוי. יש משמעות בדברים שעשיית מלאכה על ידי העוזר האישי תחשב כמו איסור תורה (בניגוד לעמדת הרב רבינוביץ שכתב זאת רק ביחס למכשיר חשמלי, ולא ביחס למכשיר המופעל על ידי דיבור). בהתאם לכך צריך להסביר שהמחברים סוברים שאין בהפעלת המכשיר משום אמירה לגוי, משום שהם סוברים שאין בהפעלת מכשיר חשמלי משום מעשה איסור גמור (אלא רק עובדין דחול) ולכן אין בו איסור של אמירה לגוי.

ראוי לציין שהמחברים מציעים מבחן חילופי למבחן שיקול הדעת – ביצוע פעולות בצורה עצמאית מתוככמת שכן אדם לא יכול להבין את המניע לפעולה. הדוגמא שהם מביאים לכך זו תוכנת אלפא-זירו, תוכנת שחמט המנצחת בקלות כל בן אנוש.

ביחס לכך ראוי לציין שלא ברור שיכולת ביצוע חישובים באופן מתוככם כל כך, עד לרמה שהוא לא מובן לבן אנוש, זו דוגמה לעצמאות, והדמיון לגוי או לבעל חיים דווקא גדול יותר כאשר יש יכולת של שיקול עצמי. כך נראה באופן פשוט על אף שהמחברים קיצרו בדבר, ואולי כוונתם למשמעות והסבר נוסף.

המחברים עוברים לדון במספר הבדלים שיש בין אלקסה למכשיר חשמלי אחר המבוסס על דיבור ומותר לשימוש בשבת (כגון רמקול שבת או מכשיר שמיעה): א. מנורת לד שנדלקת בזמן דיבור. ב. תגובה למילת הפעלה ולא לכל דיבור. ג. ניתן להפעיל על ידי אפליקציה או תנועות. ד. יש מעין חשיבה (אך לא עצמאות). ה. הדיבור המושמע איננו זהה לדיבור שנאמר. ו. יכולת להפעיל מכשירים אסורים. ז. הפקודות מוקלטות. ח. יש כפתורי הפעלה.

בנוגע לאיסור הדלקת הלה וההקלטה, כותבים המחברים שזהו איסור דרבנן. עוד כותבים המחברים שיש לנטרל אפשרות של הפעלת מכשירים אחרים על ידי העוזר האישי (סעיף ו). לא ברור אם כוונתם שאפשר להתירו על סמך צירופים שונים, כגון פסיק רישא דלא נחא ליה. או שמא כוונתם שיש לנטרל את הפעולות הללו בשביל להכשיר את המכשיר לשבת. מהמשך הדברים משתמע שהכוונה היא שיש צורך לכסות את הלה.

בהמשך לכך הם כותבים מספר הנחיות לשימוש בעוזר אישי: א. יש לכסות את כפתורי ההפעלה ואת הלה. ולכתוב על המכשיר 'אלקסה של שבת'. ב. אין ליטול את המכשיר ביד. ג. המערכת תפעל בשבת ללא הפסקה. ד. יש לחסום את האפשרות לבצע פעולות אסורות בשבת. ה. יש לשיקול איסור השמעת שירים. ו. יש לכסות את המסך והמצלמה, כך שההפעלה תהיה רק על ידי קול, לפי השיטות האסורות הפעלת מכשיר על ידי חיישן.

המחברים מסיימים את המאמר השני בכך שבכל דור מופקד על גדולי התורה לדאוג לא רק לקיום ההלכה אלא גם לצביון השבת. במקרה זה סוברים המחברים שאין כאן שום איסור, ואף המכשיר כל הזמן דלוק (כנראה כוונתם לכך שיש להחשיב זאת כשינוי זרם) ולכן בוודאי יש להעדיף פתרון זה במקרה של חולי יותר מכל פתרון אחר של גרמא וכדומה. היות ומדובר על מכשיר המאפשר יותר לענג את השבת, לכן סברת המחברים היא שאין זה פוגע בצביון השבת.

בהקשר לכך ראוי לציין שיש פוסקים שכתבו שעל אף שנראה שאין איסור עקרוני בהפעלת עוזר אישי, או בתכנות של פעולה שלו מראש – הדבר עדיין כולל פגיעה בצביון השבת.<sup>183</sup> בסיום שיטה זו נעיר שהיה מקום לדון באריכות בעבודה זו בנושא של צביון השבת, אך מחמת שהדיון על עיקר הדין מקדים לכך, והוא ארוך לכשעצמו, לכן לא הגענו לדון בדיון חשוב זה.



### שיטת הרב שלמה גליקסברג

לאחר שסיימתי לכתוב את המאמר הזה התוודעתי לתשובתו הארוכה והמקיפה של הרב גליקסברג בנושא זה.<sup>184</sup>

עמדתו העקרונית של הרב גליקסברג היא שיש לדון בשאלת ההפעלה על ידי חיישנים ועל ידי דיבור על יסוד ההלכה – האם עיקר האיסור בשבת הוא על המעשה או על התוצאה. בענייני נזיקין למשל, עיקר האיסור הוא על התוצאה. אך בנוגע להלכות שבת, ממקורות רבים עולה שהעיקר הוא המעשה. עמדה עקרונית זו מתאימה גם לדברי שו"ת שבט הלוי ועמדת הרב רבינוביץ' ותלמידיו. אמנם הרב גליקסברג מוסיף וטוען, שבנוגע לטכנולוגיות חדשות לא יהיה זה נכון לדון את המעשה על פי תפיסות של העבר. אם טכנולוגיה חדשה מאפשרת לפתוח דלת על ידי הליכה פשוטה או להפעיל מכשיר על ידי דיבור – הרי שלא מדובר רק על פעולה שגרתית וטבעית (שאולי היינו חושבים שאין היא נחשבת כמעשה לעניין מלאכות שבת), אלא יש לדון את פעולה זו לפי הגדרים של התוצאה. והיות והתוצאה היא שנעשה מעשה האיסור בשבת – הרי שיש לדון את הפעולה כמעשה גמור.<sup>185</sup>

בנוסף לכך, טוען הרב גליקסברג שהמקורות הרבים מהם עולה שיש איסור בדיבור בשבת (מחמר, אמירה לגוי) ובתורה כולה (לא תחסום, חרישה בכלאים) ממחישים שיש להגדיר את פעולת הדיבור כמעשה. בנקודה זו נראה שהרב גליקסברג מבקש להישען על תפיסה הלכתית כללית,

(ע). הרב חיים ג'קטר, The POWER of Shabbos 'עמ' 183. גם הרב רייזמן בסוף מאמרו בתחומין מ מתייחס לכך וסובר שיש בשימוש בעוזר אישי פגיעה בכבוד השבת.

(א). שו"ת ניצני ארץ ג, א. תודתי נתונה לרב רועי זק על ההפנייה למקור משמעותי זה.

(ב). בהקשר לכך שבהלכות נזיקין פשוט שיש להגדיר דיבור כמעשה, היות והעיקר שם הוא התוצאה, ראוי לציין למאמר אחר של הרב גליקסברג, בו הוא דן על סוגי הרעש השונים והנזקים הנגרמים מהם. ראו: 'דעש כמפגע במשנת התנאים', אוקימתא א (תשע"ג) עמ' 24-1. הסוגים השונים אותם מציג הרב גליקסברג במאמר זה גם משקפים את העובדה שיש הבדל בין רעש הגורם לנזק באופן ישיר, ובין מקרה שהנזק נגרם על ידי גורם משני, כגון תבהלת האדם (שהוא בן דעת לבחור אם להיבהל) או על ידי נפילת שור (שאוילי יש לדון זאת כגרמא).

ואין הוא נשען על הגדרה מסוימת המופיעה בראשונים או אחרונים (ראו לעיל דיון על כך). הוא אמנם מביא בחלק אחר מהמאמר, עושר גדול של פוסקים שהחשיבו דיבור כמעשה<sup>ע</sup> – אבל בנוסף לכך נראה שיש כאן אמירה הנובעת ממבט כללי הרואה שההלכה מייחסת חשיבות לדיבור כמעשה. ולאור דבריו העקרוניים שאין לחלק בין שבת, שהעיקר בה הוא המעשה, לבין שאר התורה – הרי שיש ממש בראייה זו.

קצת תמוה בעיני כיצד הרב גליקסברג אוזח את החבל משני ראשיו וטוען שראיה לדבריו יש מהפוסקים הסוברים שיש איסור בעשיית מלאכת שבת על ידי חשיבה. בראייה זו הוא נשען על דברי שו"ת הר צבי (א, קעד) הטוען שאם יש איסור במחשבה, כל שכן שיש איסור בדיבור לבע"ח. לפענ"ד ראייה זו איננה מתאימה לעמדתו העקרונית שכל איסורי שבת הם דווקא במעשה גמור, ורק בטכנולוגיה חדשה יש לדון את המעשה על פי התוצאה – והרי מחשבה איננה מעשה כלל. טענה דומה לטענתי טען הרב איתם הנקין הי"ד – לא שייך לדון על מחשבה כמעשה.<sup>ע</sup>

סיבה נוספת לאיסור לפי הרב גליקסברג הוא דין אמירה לגוי שקיים גם באמירה לבע"ח וממילא גם באמירה לעוזר אישי. אמנם דין זה איננו סיבה לאסור אמירה לעוזר אישי מערב שבת, שהרי אין שליחות לדומם, אבל הדבר יהיה אסור מדין 'אושא מילתא'. עוד ראוי לציין שהרב גליקסברג כותב שיתכן שדין דיבור לעוזר אישי דיגיטלי יהיה תלוי במחלוקת מהות האיסור בהפעלת מכשיר חשמלי. אם האיסור הוא דאורייתא – אזי לא יהיה אפשר להקל במצבים של פסיק רישא דניחא ליה. אך אם האיסור הוא מדרבנן – הרי שלפי חלק מן הפוסקים יש להישען על דברי תרומת הדשן ולהתיר בשעת הדחק גדולה.<sup>ע</sup>

לסיכום, עמדת הרב גליקסברג היא שיש לדון דיבור כמעשה לענין הפעלת עוזר אישי דיגיטלי מכמה סיבות: א. יש להחשיב פעולה זאת כמעשה עקב השם שניתן לפעולה מחמת התוצאה. ב. באופן כללי התורה אסרה פעולות על ידי דיבור והחשיבה אותם כמעשה. ג. יש לדון זאת כדין אמירה לגוי האסורה בשבת.



עג). אמנם יש להעיר על דבריו שהוא לא מתייחס לטענתו העקרונית של הרב פיקסלר, שהפוסקים האוסרים מעולם לא אסרו מצב בו הדיבור הוא בעל משמעות, כפי שמתרחש במערכת עיבוד שפה טבעית של עוזר אישי דיגיטלי.

עד). אש תמיד, 'הוספה: איבר מלאכותי רובוטי' עמ' 343-344. אמנם יש לדייק ולומר שטענת הרב איתם הנקין הי"ד היא טענת 'ממה נפשך' בנוגע לאיבר רובוטי – אם מחשבה איננה מעשה – הרי בוודאי שהדבר מותר, ואם מחשבה היא מעשה, הרי שיש להחשיב את היד הרובוטית המופעלת על ידי מחשבת המוח כחלק מגוף האדם. אך בתחילת דבריו הרב הנקין טוען שלא שייך לחייב על מחשבה שאינה בכלל מעשה, ובהמשך דבריו הוא דוחה את הראיות שהובאו להחמיר בדיון זה. ויש עמדי מאמר בשלבי עריכה ביחס לממשקי מוח-מחשב, ואי"ה הדברים יתפרסמו בקרוב.

עה). לא נכנס לדיון זה היות והוא חורג ממסגרת המאמר. בהקשר למחלוקת החזו"א והבית יצחק, הרב גליקסברג גם מזכיר את דברי הרב יצחק זילברשטיין (חשוקי חמד שבת קנג, ב), שדווקא לפי דעת החזו"א שאיסור חשמל הוא משום בונה – יתכן שיש להקל משום שלא מצינו בונה בדיבור. אמנם צ"ע אם מצינו מוליד בדיבור. ועוד ראוי לציין שלפי חלק מן הפוסקים אין כלל איסור מוליד במקרה של פסיק רישא (אף דניחא ליה), ואין כאן המקום להאריך בזה. הרב זילברשטיין גם מציין שאולי הפעלה על ידי דיבור היא גרמא בלבד, אך הוא לא מנמק זאת, וצ"ע.

### שיטת הרב דב ליאור והרב בעל ספר ארחותיך למדני

שני פוסקים חשובים בזמננו סבורים גם הם שיש להתייחס לדיבור למכשירים כדין דיבור רגיל, ואין להחשיב זאת כפעולה הנעשית על ידי גלי קול הנחשבת כמעשה. לפי שיטתם, אין להחשיב עשיית מעשה על ידי מכשיר כמעשה גמור.

לפי שיטת הארחותיך למדני יש להחשיב זאת כעשיית מעשה בשינוי, משום שלא היה מצוי במשכן אופן הפעלה כזו. רק במחמר זהו אופן הפעולה הרגילה של מלאכה זו, ורק שם התחייבו על דיבור בלבד. אמנם הארחותיך למדני מסיים את דבריו במילים "ועדיין יש לפלפל בכל זה", ונראה שכוונתו לומר שאין הוא מכריע הכרעה סופית בדיון זה.

הרב דב ליאור<sup>1</sup> גם מסכים שאיסור מחמר הוא איסור יוצא דופן שרק בו התורה אסרה מלאכת שבת בדיבור בלבד. ביחס לשאר המלאכות, סובר הרב ליאור שיש צורך בפעולה משמעותית יותר, ואי אפשר לחייב אדם על דיבור בלבד. לכן מסיק הרב ליאור שהפעלת מכשיר על ידי דיבור תהיה אסור באיסור דרבנן, ואולי רק מדין עובדין דחול.

מעניין לציין שנראה שפוסקים אלו לא התעמקו באופן הפעולה של המכשיר, אלא הכריעו שהדבר נחשב כדיבור על פי הנראות החיצונית. פרופ' פיקסלר והרב קטן הגיעו למסקנה זו מהכיוון ההפוך, של התעמקות טכנולוגית עמוקה. לפי שיטתם, אין להתייחס לגלי הקול הפוגעים בממברנה (ולכן להחשיב את הדיבור כמעשה גמור, כדעת פרופ' לב) משום שגלי הקול מתורגמים למילים בעלי משמעות, והפעולה מתרחשת רק בעקבות קבלת המשמעות של המילים, ולכן יש להסתכל על הפעלת המכשיר כעל פעולת דיבור. לכאורה רק לפי ההסבר של פרופ' פיקסלר והרב קטן מובן מדוע הפוסקים התייחסו להפעלת מיקרופון או מכשיר שמיעה בשבת בתור מעשה גמור, ואילו לפי דעת הרב ליאור והרב ארחותיך למדני היה מקום להקל בהם משום שמדובר על הפעלה על ידי דיבור, ואם כן לא ברור מדוע לא הוזכרה סברא זו.

עוד ראוי לציין שהרב דב ליאור והרב ארחותיך למדני התעלמו מהשאלה העקרונית מתי דיבור נחשב כמעשה (כפי שראינו, לפי כל הפוסקים יש מצבים מסוימים בהם הדיבור חשוב כמעשה, ולכן אין לחסום בדיבור). נראה שהסיבה לכך היא משום שיש בדבריהם קביעה עקרונית ביחס להלכות שבת שדיבור איננו מספיק בשביל להתחייב מן התורה. לפי הרב ליאור הסיבה היא עקרונית – מלאכת שבת דורשת פעולה משמעותית ולא דיבור בלבד. לפי הרב ארחותיך למדני הסיבה לכך היא שכל ביצוע מעשה על ידי דיבור הוא ביצוע מעשה באופן של שינוי.

על דברי הרב ליאור יש להעיר: א. אם נתייחס לגלי הקול של הדיבור ולא לעצם הדיבור – הרי שיש כאן מעשה גמור. ב. גם אם מדובר על דיבור – הרי בכל התורה כולה דיבור כמעשה במצבים כאלה ואחרים, והגם שיש קולות בהלכות שבת, קשה לומר שדבר הנחשב כמעשה לא יחשב מעשה.

(1). התשובה עדיין לא פורסמה, בעזרת ה' תראה אור בנספח לספר צומת.

(2). דבר חביון א"ח ב, קפד.

על דברי הרב ארחותיך למדני יש להעיר הערה עקרונית שדבריו יוצרים 'תיבת פנדורה הלכתית'. הרי רוב ככל השימוש במכשור חשמלי איננו דומה למה שהיה במשכן, ואם כן היה מקום לומר שכל שימוש חשמלי כיום יחשב כמו מלאכה בשינוי. כפי שראינו, דברים דומים לכך כתב הרב אלישיב בנוגע להפעלת מכשיר חשמלי בשבת על ידי חיישנים, אך רוב הפוסקים דחו דבריו, כולל הרב ארחותיך למדני בעצמו. דבר המוכיח שגם הרב ארחותיך למדני איננו מתכוון ללמוד מהנעשה במשכן לכל סוגי הפעלת כלים חשמליים, אלא רק להפעלה על ידי דיבור. הצמצום של הגדר של הדמיון למשכן רק למקרה של דיבור הוא מחודש ודורש ביסוס. במיוחד לאור העובדה שמדובר על מכשיר שזו דרך הפעלתו הטבעית והרגילה והנוחה, והדרך הזו לאט לאט מתפשטת ונהיית יותר פופולארית.



### שיטת הרב ישראל רוזן הרב יעקב אריאל והרב מנחם פרל

דעת הרב יעקב אריאל,<sup>ע</sup> ותלמידו הרב מנחם פרל,<sup>פ</sup> שעשיית מעשה על ידי מכשיר המופעל על ידי דיבור נחשב כמעשה גמור.

הרב יעקב אריאל והרב מנחם פרל סוברים שיש להתייחס לדיבור כמעשה היות וההפעלה של המכשיר מתבצעת על ידי הזזת הממברנה, ולכן יש להחשיב את גלי הקול בתור פעולה של נפיחה הנחשבת כמעשה גמור.

דבריהם מבוססים מבחינה השקפתית על דברי פרופ' לב. אמנם פרופ' לב דיבר על מערכת בה אין שלב נוסף של עיבוד המידע שנקלט על ידי המכונה, אלא הדיבור הפעיל מיידית את המכשיר. אך יתכן להרחיב את שיטתו גם למצבים כאלו, היות ובסופו של דבר מדובר על מכשיר חשמלי בלי דעת עצמית ובלי הכרה, וכל הפעולה מתבצעת עקב התנועה של הממברנות, המובילות ליצירת זרמים חשמליים וניתוחים סטטיסטיים ופעולות מתמטיות, עד לתוצאה הסופית שהיא קולה תוצר של הכאת גלי הקול במיקרופון.

הרב ישראל רוזן<sup>ה</sup> מסכים לעקרון זה וגם סובר שיש להחשיב את הדיבור לעוזר אישי כמעשה עקב הגדרתו כנפיחה, והחשבתו כמעשה עקב התנועות הנוצרות מגלי הקול. מדברי הרב ישראל רוזן נראה שהוא סובר שיש לדון דיון עקרוני בנוגע לשימוש במכשיר והחשבת הדיבור כמעשה. לפי הרב רוזן, מכשיר המסוגל לבצע את כל רצונותיו של האדם על ידי דיבור – אין זה אלא כגרזן ביד החוצב בו, ובוודאי שיש לראות בדיבור מעשה גמור. דברים דומים כתב הרב רוזן בנוגע לשימוש בחיישנים, שאין לראות אותם כמו מכשירי גרמא או דבר אחר, היות והם כלי העבודה המודרניים. גם חיישני הדיבור הם חלק מכלי העבודה המודרניים, ולכן

עח). הובא במאמרו של הרב איתן קופיאצקי, האם יש מקום לשימוש במכשיר "אמזון אקו" ודומיו בשבת?, המעיין 242 (תמוז תשפ"ב) עמ' 81.

עט). אמנות עתיך 122, מכשירים הפועלים באמצעות דיבור, עמ' 36-37.

פ). נספח למאמרו של הרב רייזמן, תחומין מ (תש"פ) עמ' 348.

יש לראות הפעלת מכשיר על ידי חיישני דיבור כהפעלה גמורה. משיטוט ברשת עולה הרושם שהעמדה המחמירה של הרב ישראל רזון התקבלת על דעת רבנים רבים.<sup>22</sup>

בנוסף לנ"ל, אפשר להוסיף שממכלול המקורות עולה שאין שום מקום בו ראינו קולא מסוימות בדיבור (או לחלופין שחז"ל דנו בשאלה האם 'דיבור כמעשה') כאשר תוצאת הדיבור היתה טבעית וישירה ווודאית. דברים דומים הזכיר הרב איתן קופיאצקי במאמרו במעיין. ראייה לדבר אפשר להביא מדברי הירושלמי (כלאים ח, ב) המסביר שאין דין של דיבור לאו כמעשה, כאשר הדיבור גורם לבהמה לפעול בעל כרחיה ('על כורחה היא מהלכת'), ולכן במצב כזה האדם יהיה חייב משום מנהיג בכלאים.<sup>23</sup>

### הערה נוספת

הפוסקים שעסקו בסוגיית אמירה לעוזר דיגיטלי בשבת לא האריכו לדון בשאלה מה נחשב כדיבור בעיני חז"ל.<sup>24</sup> האם רק דיבור לבעל תבונה הוא דיבור? האם דיבור למכונה הוא יותר גרוע מדיבור לבעל חיים? האם הקריטריון המהותי של דיבור הוא אפשרות בחירה? במה שונה דיבור לאדם, שיש לו מערכת שמיעה מפותחת הממירה דיבור לזרמים חשמליים ולאחר מכן הם עוברים ניתוחים במוחו של האדם, למכשיר, שגם בו הדיבור מומר לזרמים חשמליים ועובר ניתוחים סטטיסטיים? יתכן שאין לשאלות אלו תשובות ברורות, וזו הסיבה לחוסר התייחסות לנושא זה, אך כמדומה שנושא זה עוד דורש התייחסות רחבה.<sup>25</sup>

פא). לאחרונה (יוני 2022) פורסם מאמר ב - RJJ (Amira L'Echo) של ד"ר ג'רי קארפ והרב חיים ג'קטר, שם הוא אוסר את השימוש במכשיר כמו פעולה רגילה, וגם מבסס דבריו על דברי האגרות משה (יו"ד א, קעג) האוסר הפעלה על ידי דיבור. אמנם הוא סובר שיש מקום להעדיף שימוש במכשיר זה במקרה של חולים, במיוחד בשל העובדה שאפשר לבצע על ידו רישום על ידי פחות פעולות.

פב). באופן דומה כותב הרב שאול ישראל בספרו שערי שאול (לב, ה ד"ה חיוב מלאכת מחשבת בכח אחר מעורב בו): "דהיכא דכובש אותה תחת ידו ואין לה רצון הוי כמו זורה ורוח מסיעתו... אולם במחמר בדיבור שמעורר הבהמה לעשות והבהמה עושה אדעתה דנפשה, יש לומר דלא שייך מלאכת מחשבת, דלא מכח מחשבתו נעשה הדבר אלא מכח מחשבת הבהמה לדעתה..."

פג). הרב ישראל רזון אולי ניסה לענות על שאלה זו בקביעה הנחרצת שדיבור למכשיר הרי זו דרך שימוש של כלי עבודה מודרנית, וממילא אין מקום לשאלה האם זה 'דיבור' לפי גדר חז"ל, כי בוודאי שיש להחשיב את השימוש במכשיר כ'מעשה' לפי גדר חז"ל. זו הגדרה מחודשת, שיש בכל דור לקבוע מה הם אמצעי הפעולה, והם אלו שיחשבו כמעשה.

פד). סברות נוספות שיש להתייחס אליהם בנוגע להגדרת הדיבור: א. יתכן שכל דיבור איננו נכלל בתוך הגדר של נפירה (ולא כדברי פרופ' לב), היות ויש ללכת לפי כוונת הפועל, והאדם מתכוון לדיבור רגיל. גם מדברי האבני נזר הנ"ל אין ראייה כנגד עמדה זו, שהרי דיונו הוא בנוגע לתקיעה ונפיקה. (על פי הרב ארי זיבוטופסקי, פרופ' למדעי המוח). ב. יתכן שכל עוד המבט האנושי וההלכתי הוא על האדם בתור מכלול וישות שעומדת בפני עצמה, ולעומת זאת ההתייחסות למכשיר היא כדבר המורכב מחלקים שונים שיש לכל אחד מהם תפקיד אותו האדם ייעד במכשיר זה - יהיה נכון להתייחס רק לדיבור לבני אדם (או אפילו בע"ח) בתור דיבור, אך לא לדיבור למכשיר אלקטרוני. (על פי הרב אליעזר טויק).



אם כן, יש לעיין גם בשאלה מה יהיה הדין בעוזר אישי עתידי, כאשר תיווצר מערכת של עוזר אישי עם ישות עצמאית ויכולת החלטה ובחירה (לא דטרמיניסטי). האם גם במצב כזה יש להתייחס להפעלת המכשיר כאל מעשה גמור בגלל התנודות של הממברנה, או שמא במקום כזה יש לדיבור כבר מדרגה הדומה לדיבור לבן אנוש.<sup>9</sup>



### סיכום

תהליך השמיעה הוא תהליך הממיר גלי קול לאותות חשמליים המפוענחים במוח. מכשירי חשמל המבוססים על דיבור היו נפוצים בעשורים האחרונים, והם גם פועלים על פי עקרון זה של המרת גלי קול לאותות חשמליים, ולאחר מכן הפעלה על פי תופעה פיזיקלית או אלגוריתמים שונים, ובמכשירי בינה מלאכותית על פי עקרון של עיבוד שפה טבעי.

הפעלת קולית של עוזר אישי בשבת היא שאלה שהתחדשה בשנים האחרונות, ועיון בדברי הפוסקים שנאמרו על שלל המכשירים החשמליים הפועלים על ידי דיבור מסייע לשפוך אור על סוגיה זו. במאמר ניסינו להתמקד בעיקר בשאלה של עשיית מעשה על ידי דיבור בשבת, כגון השאלה האם מאיסור מחמר אפשר ללמוד שכלל מלאכות שבת אסורות בדיבור, ולא בשאלות הכלליות של מכשירי חשמל. ראינו שהרבה פוסקים סוברים שהכלל 'דיבור לאו כמעשה דמי' איננו נכון במקרה של עוזר אישי מכמה טעמים, הן מצד הכרחיות התוצאה וההתבטאות שלה בעולם החומר, והן מצד שדיבור למכשיר נחשב כמעשה גמור של נפילה. מעבר לכך יש טעמים נוספים לאסור את השימוש, מצד 'ודבר דבר', אמירה לגוי ועובדין דחול.



פה). ראו למשל דברי ערוך השולחן (תכ, לג) הסובר שתקיעה באוזן אדם איננה נחשבת מעשה גמור אלא גרמא, משום שהאדם הוא 'בר דעת ומעצמו נבעת'. משמעות הדברים היא שרק במקרה של ודאות התוצאה יש להחשיב דיבור כמעשה ולא כגרמא (לכל הפחות לענייני נזיקין). ראו עוד יורה מדע גליון 10.

יתכן שיש לדמות זאת לסוגיה של זורה ורוח מסייעתו (ע"פ הרב איתן וגנר, דוקטורנט בתחום NLP - ראו הערה 5). מצד אחד הפעולה עצמה של הדיבור אולי איננה גורמת לתוצאה באופן וודאי (כמו מלאכת הזרייה), אך הסיוע של המכשיר מאפשר בסופו של דבר את הפעולה, תוך כדי מעשה האדם (וזאת בדומה לסיוע הרוח). לפי שו"ת זרע אמת, ההגדרה העקרונית של זורה ורוח מסייעתו היא שהסיוע החיצוני נעשה תוך כדי פעולת האדם – דבר שלכאורה קיים גם במקרה זה.

אסף בראון\*

## הפעלת מכשיר בכח המחשבה

### מבוא

בשנים האחרונות הולכת ומתפתחת טכנולוגיה המאפשרת לאדם לשלוט על התקנים חיצוניים לו בכח מחשבתו, וללא שהוא מזיז בפועל אף איבר מאיבריו הביולוגיים. עיקרי הפיתוחים הטכנולוגיים בתחום זה כבר הובאו הועלו בעבר על שולחן הניתוח ההלכתי על ידי הרב שלומי רייסקין<sup>1</sup> והרב ישראל בלפר<sup>2</sup>, והדברים נידונו בכדרך אגב גם במקומות אחרים.<sup>3</sup> במוקד הדיון ההלכתי עומדת השאלה עד כמה ניתן לייחס לאדם המפעיל מכשיר באמצעות מחשבתו את הפעולה שמבצע אותו מכשיר.

במאמר ההלכתי הראשון שהוקדש לתחום זה, מסכם הרב רייסקין את ממצאי המחקר המדעי הטכנולוגי בתחום: יש מחקרים המבוצעים בבעלי חיים, אשר במסגרתם מערכות ממוחשבות קוראות היישר מהמוח עצמו אותות חשמליים המקודדים תנועות שונות. בחלק מהמחקרים הקריאה מתבצעת מהקורטקס המוטורי, האחראי על פקודות המייצרות תנועה בגוף, בעוד שבאחרים היא מתבצעת מהקליפה הפריטאלית, האחראית על תכנון הפעולה. מחקרים אחרים, המבוצעים בבני אדם, מנסים לקרוא את האותות על ידי קסדה המונחת על ראש האדם, מחוץ לגולגולתו. מחקרים מסוימים מבוצעים על התקנים המחוברים באופן פיזי לאדם, בעוד שהתקנים אחרים הם עצמים מכניים המנותקים מגוף האדם, אך יכולים ככל זאת באמצעות תרגום ממוחשב של האותות המוחיים לפעול לפי רצונו של האדם כפי שהוא בא לידי ביטוי במוחו. במפתיע, מאז נכתבו המאמרים הנזכרים לפני כחמש-עשרה שנה, נראה כי לא הרבה השתנה בתחום.

במאמר זה אתמקד בעיקר בסוגיה של שליטת אדם על עצם מכני המנותק מגופו. כיוון שעמדתי היא שאף במקרה כזה יש לייחס את פעולות העצם המכני לאדם בצורה חזקה למדי (כפי שיבואר להלן), הרי שהדברים קל וחומר למצב בו העצם המכני מחובר לגוף האדם. כמו כן,

\* ברצוני להודות לר' ישראל בלפר על הדיונים המרתקים שהיו לי עמו בנוגע לנושאי המאמר ולרב רועי זק על הפניותיו, הערותיו והגהותיו המעולות.

א. שלומי רייסקין, ממשקי מוח-מחשב (BCI), המאמר פורסם במקור בתוך: אסיא עט-פ, עמודים 5-16 (2007) ולאחר מכן בתוך: אסיא טו, מרדכי הלפרין ושרית תהילה-בלפר עורכים, ירושלים: תשע"ו, עמודים 3-14.

ב. ד"ר ישראל בלפר, מלאכות שבת וממשקי אדם-מכונה. המאמר פורסם במקור בתוך: אסיא פג-פד, עמודים 67-90 (2008). ולאחר מכן בתוך: אסיא טו, מרדכי הלפרין ושרית תהילה-בלפר עורכים, ירושלים: תשע"ו. עמודים 15-38.

ג. בעיקר: הרב ישראל רוזן, מיקרופון ורמקול בשבת, תחומין טו, עמודים 371-391; הרב זאב לב, מערכי לב: עיונים ובידורים בשימוש מיכשור חשמלי מודרני בשבת, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים: 1995. פרקים ז-ט (עמודים רלט-שצד). ; הרב שלמה גליקסברג, שו"ת ניצני ארץ כרך ג, דפוס העיר העתיקה, ירושלים: תשע"ח. עמודים 38-41.

לא אדון כאן בהבדלים שבין קריאה מקליפת המוח לקריאה מאיברי האדם ובשאר חלוקות מעין אלו. על אף שאני חושב שהבדלים אלו עשויים להיות רלוונטיים ביותר, והדיון בהם מעניין ופורה מאוד, אשאיר את דיון זה ואת האריכות בכל פרט ופרט להזדמנות אחרת ולכותבים אחרים.



### העמדות האפשריות

ניתן לתאר שלוש עמדות עקרוניות בנוגע למצבו של עצם מכני המנותק מגוף האדם אך פועל לפי רצונו ומחשבתו.

- א. העצם נחשב כמנותק לגמרי מהאדם, מכיוון שהוא איננו מחובר אליו באופן פיזי.
- ב. העצם איננו נחשב כגופו של האדם, אבל פעולותיו נחשבות כנעשות מכוחו, כאדם הזורק אבן, שהאבן הולכת מכוחו אבל איננה חלק מגופו.
- ג. העצם נחשב כגופו ממש, משום שהוא פועל לפי רצונו ומחשבתו.

למעשה יש להעיר, כי עצם ניסוח שלושת האפשרויות העקרוניות בצורה זו נושא בחובו עמדה כלשהי, שכן המושגים 'גופו' ו'כחו' לקוחים בעיקר מעולם הנזיקין. האם גם בשבת ושאר דיני תורה חופפים המושגים משמעות למושגים אלו, או שמא הקטגוריות שאנו מוצאים בשבת – בעיקר 'גרמא' ו'מלאכת מחשבת' – הן קטגוריות שונות לחלוטין, המניחות עקרונית אחרים ביחס לחיוב האדם על מעשהו? להלן אגע בנקודות אלו בקצרה, אך אבקש שלא להיכנס אליהן. במאמר זה אני יוצא מנקודת הנחה כי קיים דמיון ניכר בין התחומים ההלכתיים השונים, ואני מעדיף לעסוק בסוגיה דרך הפריזמה של דיני נזיקין, משום שבהם קיים הדיון המפורט ביותר בנוגע לסוגיות אלו. עם זאת, כמובן שהדיון העקרוני בשאלת ייחוס פעולות העצם המכני לאדם נוגעות לתחומים הלכתיים רבים.<sup>1</sup> בסוף המאמר אתייחס בקצרה לשאלת ההכללה מדיני נזיקין להלכות שבת.<sup>2</sup>

בנוגע לחקירה עצמה, ללא העמקה בהבנת ההגדרות ההלכתיות וטעמן, קל להגיע למסקנה שמבחינה הלכתית אין לקשור בין האדם לפעולות העצם המכני. חיבור פיזי בין השניים אינו קיים לכאורה לפי הגדרותיו ההלכתיות, וגם הקשר הסיבתי הנראה לעין מתבסס על דבר 'שאין בו ממש'. ואולם, למסקנת הדברים ברצוני יהיה לצדד דווקא באפשרות השלישית שהוצגה – הרדיקלית משהו – ולטעון כי בין לעניין שבת ובין לעניין נזיקין ועניינים אחרים נחשב עצם מכני הפועל מכח מחשבתו של האדם ועל פיה כגופו של האדם. לפני שאגיע למסקנה זו, אבקש להתחיל בהצדקת הטענה החלשה יותר, לפיה העצם המכני נחשב ככחו של האדם, ולא כגופו.

(ד). ראו אצל רייסקין (לעיל הערה א) שמנה סוגיות הלכתיות רבות המתעוררות בנוגע לשאלת העצם המכני. נראה כי על אלו ניתן עוד להוסיף את סוגיית יין נסך לעניין מגע גוי, אותה אני מזכיר להלן בהערה 20, ראו שם בקצרה. (ה). להלן ליד הערה פא.

## העצם המכני ככח

בעוד העמדה המגדירה את העצם המכני כגופו של האדם נשמעת מחודשת, הרי שלראות את פעולותיו של העצם כנעשות מכחו של האדם נראה מסתבר למדי. לכאורה, לא גרע העצם המכני הפועל על פי מחשבתו של האדם, לאבן שאדם זורק ומזיקה מכחו. אלא שהדברים אינם פשוטים כל כך. לשיטת רש"י, תוספות וראשונים נוספים, המושגים 'גופו', כחו, וכח כחו מתארים אובייקטים ההולכים ומתרחקים ממקור הפעולה, שהוא גוף האדם. כך, איבריו של האדם וכל דבר המחובר אליהם נחשבים כ'גופו', דברים שאינם נוגעים בגוף האדם כרגע אבל נגעו לפני ביצוע הפעולה נחשבים לכחו, ודברים שלא נגעו בגוף האדם מעולם, אלא רק בדבר שנגע בגוף האדם, נחשבים לכח כחו. משיטה זו נראה לכאורה כי דבר יכול להיות מוגדר ככחו של האדם רק אם הוא נגע פעם בגופו (של האדם). כיצד אפוא ייחשב העצם המכני לכזה הנכנס תחת הגדר של 'כחו' אם הוא מעולם לא היה מחובר לגופו המקורי של האדם?

אולם, ניתן לנסות לבסס את האינטואיציה המייחסת את מעשה העצם המכני אל האדם ורואה בו לכל הפחות כפועל מכח האדם גם לפי שיטה זו. בגמרא ובפוסקים מבואר כי תרגולים שעפו ממקום למקום ושברו את הכלים על ידי הרוח שבכנפיהם נחשב הדבר לנזק שנעשה מכוחם וחייבים עליו משום חצי נזק צרורות, וכן הדין פשוט באדם שהזיק ברוח פיו.<sup>1</sup> מכאן לכאורה יש ללמוד שלעניין שמשוהו ייחשב כ'כחו של האדם או של הבהמה, אין צורך שיהיה מגע ישיר בין האדם לבין החפץ המזיק. אלא שאפשר לדחות סברא זו.<sup>2</sup>

דרך אחרת שבאמצעותה ניתן להגדיר את פעולות העצם המכני ככחו של האדם היא על ידי הדגשת מקומה של הכוונה בקביעת היחס שבין מחשבתו של האדם לבין התוצאה המתממשת בפועל בעולם הפיזי. אמנם, בדברי כמה מהראשונים ניתן למצוא ערעורים על הגישה שהוזכרה לעיל, לפיה הגדרים של גופו, כחו וכח כחו הם תוצר של מניין האובייקטים שעברה הפעולה.

1. ראו למשל בדברי רש"י מכות ח ע"ב ד"ה מהו דתימא: 'הא לרבי ככח כחו דמי ופטור, שהרגב היה כח ראשון ונשירת התמרים היה כח שני, קמ"ל שהרגב כגרון והתמרים כקיסם הניתזו' וכן בתוספות, כשהם עוסקים במכשירים להכנת יין בנוגע לדין יין נסך: 'ובהני מעצרי דידן איכא ג' כחות, מקל וגלגל וקורה ועוד כח רביעי כשמישמיין דפי על הענבים' (לשון התוס' בע"ז ס ע"א ד"ה הוה). הרי שהם סופרים שלוש כחות שונים כיוון שמדובר בחפצים שונים, ואף על פי שנעשית מחשבתו באופן זה. וראו עוד במאמרי 'כח כחו - עיונים בשיטת הרמב"ם ובשיטות ראשונים אחרים' שהתפרסם בדף האקדמיה אדיו שלי.

2. ראו בתוספות ב"ק כב ע"א ד"ה ממונו שמבארים את החילוק שבין תרגולים שהזיקו ברוח שבכנפיהם, שאז אנו אומרים שאע"פ שאין ממש ברוח שבה הזיקו, הרי הממון עצמו, דהיינו התרגולים, יש בהם ממש, לבין אדם שהזיק ברוח פיו, שאז אנו אומרים שאין ממש ברוח פיו, אבל מ"מ חייב משום חיצוי. וראו עוד בשטמ"ק שם, ובשיעורי רבי נחום שם, ובקצוה"ח שצ סק"א. אך אין נראה שזה שייך לענייננו, כיוון שמכל מקום הרוח נחשבת לכחו של האדם או של התרגול וחייב עליה, ואכמ"ל.

ח. שכן ניתן לומר שהמגע הפיזי בין האדם המזיק לחפץ המזיק הוא קריטריון הכרחי בהגדרת 'כחו', ובתרגולים שהזיקו ברוח שבכנפיהם הרי שהחפץ המזיק הוא האויר, שאף על פי שאין בו ממש מכל מקום הוא נחשב לחפץ המזיק, והתרגולים הרי נגעו באויר שהזיק והזיזו אותו על ידי כנפיהם. אכן נראה יותר מדברי המפרשים, כי עיקר החידוש בדין זה של נזק ברוח כנפיהם של התרגולים הוא שהמזיק הוא דבר שאין בו ממש.

כך למשל, יש הסוברים כי דליל<sup>1</sup> הקשור לרגל התרנגול נחשב לכחו של התרנגול, ולא לגופו, אף על פי שהוא מחובר אליו. כמו כן בהגדרת כח כחו פסק הרמב"ם שמי שהיה חוטב עצים ונשל קת הגרזן מהברזל בשעת ההכאה בעץ והרגה – הרי זה אינו גולה מפני שהוא כח כחו. בגישת 'מניין האובייקטים' של רש"י שתוארה קודם פסיקה זו איננה אפשרית, שכן קת הברזל עוד הייתה שייכת לחפץ שאחז האדם בידיו, והרמב"ם עצמו פסק שאם עפה הקת לכיוון שאליו הניף האדם את הגרזן נחשב הדבר לכחו.

במקום אחר עמדתי על כך כי הקריטריון המבדיל בין כחו לבין כח כחו לפי הרמב"ם איננו מניין האובייקטים המפריד בין האדם לבין התוצאה כמו אצל רש"י ותוספות, אלא כיוון הכח המופעל על האובייקט, והכוונה שבה 'מטעין' האדם את האובייקט המתנועע כתוצאה ממעשהו.<sup>2</sup> כך למשל קובע הרמב"ם במקום אחר: 'הזורק צרור בכותל וחזרה האבן לאחוריה והרגה הרי זה חייב מיתת בית דין שמכחו היא באה'.<sup>3</sup> הרי שהרמב"ם מחייב במקרה זה, על אף שמדובר במקרה דומה לכאורה לקת הגרזן שנשלה כתוצאה מהכאת העץ והלכה לאחוריו והרגה. נראה שהרמב"ם מחלק בזה בין מזיד לבין שוגג, שבמזיד חייב אף בכהאי גוונא, כי לזה התכוון, ואם כן המעשה מיוחס אליו ואין אומרים שהוא מנוגד לכחו ולרצונו.<sup>4</sup> משום כך גם לא פסק הרמב"ם את המקרה המובא במקור הגמרא בסנהדרין העוסק ב'תינוקות המשחקין בכדור'<sup>5</sup> והרגו בשוגג, כי הוא אכן סובר שבשוגג פטור בכהאי גוונא משום שמדובר בכח כחו. כמו כן, בגמרא לא הוזכר כלל עניין כחו של האדם, אלא רק הקריטריון של 'ניחא ליה' (שיעוף הכדור רחוק מן הכותל). והדבר מחזק את מה שהטעמנו בדעת הרמב"ם שהגדר של כחו הוא תוצר של רצונו וכוונתו של האדם, וכח כחו הוא בכח המנוגד לרצונו.<sup>6</sup>



ט. מעין חבל או חוט.

י. רמב"ם הלכות נזקי ממון פ"ב ה"י ובמפרשים שם. וראו עוד ברא"ש ב"ק פ"ב ס"ב ובדיון של שיח השדה (לעיל הערה טז) בדברי הרא"ש הללו.

יא. ראו במאמרי על כח כחו (לעיל הערה ו).

יב. פרק ג' מהלכות רוצח ושמירת הנפש, הלכה יב.

יג. הניגוד כאן תקף אף במקרה של אדישות מצידו של האדם, שכן כיוון התנועה של החפץ עצמו הוא מנוגד לכיוון כחו של האדם.

יד. סנהדרין עז ע"ב.

טו. ויש להוסיף שגם בדין הברזל שנשל מן העץ כתב הרמב"ם שהדבר נחשב לכח כחו מפני 'שהוא כמו אונס', וכבר נלאו הפרשנים בהבנת כוונתו. ונראה לומר בזה כנ"ל, שכל שהיה הדבר חלק מכוונתו נחשב ככחו, ובכח כחו כיוון שהיה מנוגד לרצונו ומחשבתו הרי זה כמו אונס, שבו נעשה על ידו דבר ההפוך למחשבתו ולרצונו.

## העצם המכני כגופו

### ההגדרה ההלכתית של גופו

כאמור, ניתן להסתפק בין שלושה צדדים בנוגע לממשק מח מכונה: האם יש להחשיב את העצם המכני הפועל מכח רצונו של האדם כגופו של האדם, ככחו, או כדבר הנעשה מאליו כביכול, ואיננו מיוחס ישירות אל האדם. ברצוני להעמיק קצת באפשרות לפיה העצם המכני נחשב כגופו.

יש לציין כי בגמרא מצאנו כמה פעמים שאנו אומרים ש'כחו כגופו',<sup>טז</sup> אבל עם זאת יש כמה נפקא מינות בין הצד שהעצם המכני נחשב כגופו לבין הצד המחשיב אותו ככחו. ראשית, בהמתו של אדם שהזיקה משלמת נזק שלם על מעשה הנעשה בגופה אבל רק חצי נזק – 'צרורות' – על מעשה הנעשה על ידי כחה.<sup>טז</sup> ועוד, שלפי רוב הראשונים אין על צרורות חיוב כופר.<sup>טז</sup> ועוד, שאף אם כחו נחשב כגופו הרי שכח כחו אינו נחשב כגופו לכמה עניינים. ואם כן בנידון דידן, יש לעיין במקרה שבו אדם עושה דבר בכח העצם המכני המחובר אליו בממשק מח-מכונה, כגון שהוא זורק אבן על ידי העצם המכני, ובשוגג נהרג מישוה מזריקת אבן זו. אם נאמר שהעצם המכני נחשב ככחו של האדם, הרי שהאבן תיחשב לכאורה לכח כחו,<sup>טז</sup> והאדם יהיה פטור מעונש גלות על רצח-בשגגה זה.<sup>טז</sup> אולם, אם נאמר שהעצם המכני נחשב כגופו ממש, הרי שהאבן שנזרקה נחשבת ככחו וחייב גלות על הריגתה.

בפשטות, המונח 'גופו' מתייחס לגוף שאיתו נולד האדם, דהיינו לבשר לדם ולאברים שהיו עמו בשעה שנולד ויצא מבטן אמו. לפי זה, לא מובן כיצד יכול העצם המכני המרוחק מן האדם ומנותק לגמרי מגופו ה'מקורי' להיחשב גופו כלל. אולם, מעיין בדברי חז"ל ורבותינו הראשונים והאחרונים נראה שאין הגדרת גופו פשוטה כל כך, שכן כל דבר שנעשתה בו פעולה והיה בידו בשעה שנעשתה הפעולה, ודאי שהוא נחשב כגופו,<sup>טז</sup> לפחות לעניין נזיקין,<sup>טז</sup> ואם כן ודאי שאין

טז. ב"ק י"ב. וראו עוד בקונטרסי שיעורים יא שחקר אם העיקר מסברה הוא שכחו כגופו או שאין כחו כגופו. וכעין זה בנחלת דוד על ב"ק י"ט ע"ב ד"ה בעי.

יז. ראו ברש"י ב"ק יז ע"ב ד"ה צרורות שבמפורש חילק בזה בין גופו לכחו, שכל הדין של חצי נזק צרורות נאמר על דבר שנעשה מכח הבהמה ולא ע"י גופה, ובעקבותיו נראה שנמשכו כל הראשונים והאחרונים.

יח. ב"ק מד ע"ב ובראשונים שם. אולם, הרמב"ם לא כתב דין זה, ומכך הסיקו כמה מן האחרונים שהוא חולק עליו וסבור כי בעלי הבהמה חייב בכופר אף אם היא הרגה על ידי צרורות, ויישבו דבריו. ראו למשל באור שמח פ"ב מהלכות נזקי ממון הל"ו, בשיח השדה סימן ו' (הרב אריה צבי פרומר, שיח השדה (בני ברק: תש"נ), שער הכללים, סימן ו', עמודים קלז-קמח), עמוד קמג, ובחידושי ר' שמואל על מסכת בבא קמא, סימן ג'.

יט. כך יש לומר בפשטות לפי פירוש רש"י ותוספות ורוב הראשונים. אולם, ראו לעיל ליד הערה ט ואילך, שאני טוען כי הרמב"ם הבין את עניין כח כחו באופן אחר.

כ. עונש גלות על הריגה בשוגג הוא אחד מהדברים שרוב ככל הראשונים מסכימים שפטור עליו בכח כחו.

כא. רמב"ם הל' נז"מ פ"א הל"י וטוש"ע חו"מ שצ סק"א, וכן מוכח מהרבה מקומות, ראו למשל ב"ק יז ע"ב שעגלה המושכת בקרון נחשבת כהיזק בגוף הבהמה, וכן שם יט ע"ב גבי דליל הקשור ברגלי התרנגולת, וכן שם ב ע"ב בה"א שבגמרא שאם הזיקה בקרן תלושה גם כן נחשב כאב נזיקין ומשלמת נזק שלם כאילו הזיקה בגופה. אבל ראו ברשב"א ב"ק נג ע"ב שמחלק בין הכהו עשרה בני אדם במקלות לבין דחפוהו בגופן, וראו באריכות בשיח השדה (לעיל הערה

הגדר הלכתי של 'גופו' חופף לגמרי למובן הפשוט של המילה 'גופו'. ולפי זה נראה שעצם מכני המחובר לגוף האדם, כגון יד ביונית וכדומה, ייחשב בוודאי לגופו לגמרי כמו דבר הנחשב בידו משום שלא גרע ממקל שאדם אוחז ומזיק בו שנחשב כגופו. אלא שיש לעיין בעצם מכני שאינו מחובר לאדם באופן פיזי, אם ניתן יהיה להחשיבו כגופו, או לכל הפחות ככחו.

לאחר שביססתי את האפשרות להחשיב את מעשי העצם המכני כנעשים מכחו של האדם, ברצוני לצעוד צעד אחד נוסף ולטעון כי יש מקום להחשיב אותם כגופו של האדם ממש. כבר הזכרתי לעיל כי בהמה המזיקה במשוא שעליה או אדם המזיק במקל שהוא אוחז בידו נחשב הדבר להיזק הנעשה בגופם. בשלב ראשון אבקש לטעון כי העצם המכני אינו גרוע ממקל או מהמשא שעל הבהמה. בהמשך, אבקש לבחון את הסברה לפיה בתנאים מסוימים עשוי העצם המכני להיות מקושר אל האדם באופן אף חזק יותר ממקל וממשא.



### החקירה של ספר שיח השדה

בספרו שיח השדה, חקר הרב אריה צבי פרומר האם גדר גופו החל למשל על קרון המחובר לבהמה וכדומה הוא משום שהנוק שעושה הקרון נעשה בשעת פעולת הבהמה עצמה (בניגוד לצרורות הניתזין מתחת לרגלי הבהמה, למשל, בהן הנוק נעשה לאחר שכבר כלתה פעולת הבהמה) או משום שהדבר מחובר לגופה ולכן נחשב כגופה.<sup>52</sup>

נראה לכאורה כי לפני הצד השני בחקירה זו אין כלל מקום לומר שהעצם המכני נחשב לגופו של האדם, שכן הוא אינו מחובר אליו כלל בשום אופן פיזי הנחשב לממשי על פי ההלכה.<sup>53</sup> ואכן, לעניין פעולה הנעשית על ידי שלט רחוק, שאין בו חיבור פיזי והוא יותר

(טז), וראו עוד באנציקלופדיה תלמודית בערך 'כחו', ציונים 46-52.

כב). אולם ראו בסוגיה בע"ז נח ע"ב בראשונים באריכות לגבי דין כחו לעניין יין נסך, והמושג של 'מגע על ידי דבר אחר'. כמו כן, יש להביא בחשבון גם את הדיונים שם בדין חיבור ובשאלה אם 'ניצוק הוי חיבור' או לא, ועוד. ואין כאן מקום להאריך, אך תמצית הדברים היא כי מכמה מן הראשונים שם נראה שלעניין יין נסך, כל שאינו נוגע ביין עצמו נחשב הדבר ככחו. ראו בדברי ר"ת המובאין ברמב"ן, רשב"א ד"ה ופירוש מזוג, ברא"ש שם סימן יח, ובמהר"ם שיק שם על רש"י בד"ה שמסכו. ובשיח השדה (לעיל הערה טז) עמודים קמ-קמא דן בזה והראה כמה מן הראשונים הסוברים שהגדרים ביין נסך זהים לגדרי נזיקין. עוד הוא נוקט שם, שכל החילוק בין הגדרים הוא מה שביין נסך כאשר נעשה דבר מכחו ולא מגופו אין זה דרך ניסוך. וראו עוד בקונטרסי שיעורים על ב"ק, שיעור יא אות ה ושיעור יג אות כז. בהקשר דומה יחסית לזה שאנו עוסקים בו כאן, דן הרב זאב לב בספרו מערכי לב מתי יש להחשיב מכשור המורכב מיחידות שונות כיחידה או אחת (לעיל הערה ג, עמודים שפג-שפו).

כג). לעיל הערה יט, עמודים קלז-קלח. לפי צד זה יש להוסיף ולחקור: באיזה חיבור מדובר? האם מדובר בחיבור של קבע דווקא? האם החיבור צריך להיות מצוי? האם צריך להיות קשר פונקציונלי בין האדם לבין החפץ המזיק? ואולי כל מגע סינכרוני, היוצר רצף פיזי בין הבהמה לבין החפץ שהזוקה, נחשב כחיבור? ושאלות נוספות. במהלך המאמר אתייחס בכדרך אגב לחלק מהשאלות, אבל קצרה היריעה מלרדת לעומקה ולפרטיה של כל אחת מהן.

כד). כל זה נכון כמובן דווקא לגבי עצם מכני המנותק מגוף האדם, ולא לגבי פרוטות מתוחכמות שגם לגביהן יש דיון מעניין, אך שהוא פחות מעניינו של מאמר זה. הקשרים האלחוטיים והעברת האינפורמציה המתבצעת בין האדם לבין העצם המכני הם חשובים כמובן מבחינות רבות, אך ברור שאין להחשיבם כחיבור פיזי כחיבור הקרון לבהמה או הדליל

דומה בזה לנידון דידן, יש שכתבו שאין זה כמעשה הנעשה על ידי האדם ממש ופטור על נזקי מעשיו שנעשו על ידי השלט, ויש שצדדו לומר שהדבר נחשב ככחו, אך לא כגופו, ויש לעיין בזה.<sup>י</sup>

ואולם, לפי הצד הראשון בחקירה, הגורס כי כל מה שנעשה בשעת הפעולה נחשב כגופו של האדם נראה שניתן לומר ברווח שגם העצם המכני המרוחק נחשב כגופו של האדם, כיוון שהוא פועל בשעה שאדם חושב על הפעולה הרי הוא נחשב כגופו.<sup>י</sup>

בהסבר צד זה של החקירה נראה לומר כי העובדה שהנזק נעשה בשעה שנעשית פעולת האדם מצביע על כך שאין להפריד ולחלק ביניהם. יתירה מזאת, מידיות התגובה משקפת את אופי הקשר בין הפעולה שפועל האדם לבין רצונו ומחשבתו: אם הקשר הוא ישיר, מידי ורציף, כמו באדם המזיק בידו או במקל שהוא אווז, שכאשר הוא רוצה להזיז את ידו ואת המקל שבה הרי הוא יכול להזיזם בכל שעה שירצה (כל עוד המקל מצוי בידו) – זה ייקרא כגופו, כי שליטת האדם היא כשליטתו על גופו. ואם שליטת האדם מועטת יותר, שהוא היה הגורם הראשוני לפעולה אבל משעה שגמר פעולתו אין לו שוב שליטה על הדבר (כלו לו חציו)<sup>י</sup>, כמו בזורק אבן, שאף שנתחרט לאחר מכן, מכל מקום האבן תלך ותזיק, זה נחשב ככחו ולא כגופו.



### מחשבה כמעשה

אלא שיש לכאורה לדחות את כל השייכות של חקירת שיח השדה לנידון דידן: בבהמה המושכת קרון יש פעולה מצד גופה ממש (הליכתה של הבהמה), ולפעולה זו אנו קושרים ומייחסים גם את התנועות שאינן נעשות על ידי גופה וממש (הקרון המשוך על ידה), ומחשיבים את הכל

לתרגול, שכן הם אינם גורמים לתנועה של גוף האדם או מגבילים את צעדיו והם אינם מפעילים עליו שום כח. הרב אברהם דרברמדיקר, 'השלט הרחוק – בחיובי מזיק, ומלאכת שבת', עטרת שלמה ג (תשנ"ח), עמודים קטז-קכח.

כו). כך עולה מהתשובה המופיעה כאן באתר דין. וראו עוד בשו"ת אחיעזר ס, ובספר מעשה וגרמא בהלכה, חלק ד', פרקים יא-יב.

כז). שכן נראה יש בשלט רחוק צד חומרא וצדק קולא לגבי הנידון דידן. מצד אחד, נראה שהדין בשלט רחוק חמור יותר, שכן כשהוא מפעיל שלט רחוק חלק מגופו זו – דהיינו האצבעות הלוחצות על הכפתורים שבשלט – ואם כן ניתן לייחס להן את הפעולות המתרחשות כתוצאה מהלחיצה ולחייב על זה, מה שאין כן בנידון דידן, שאין אנו רואים לשום איבר מאיבריו שזז, וכפי שאני כותב להלן ליד הערה נה ואילך.

כח). אמנם מדברי הרב פרומר לעיתים נראה כי אפילו לפי צד זה של החקירה אנו עוסקים במקום בו קיים רצף פיזי כלשהו בין האדם או הבהמה לבין החפץ המזיק, אלא שאיננו קבוע. אבל נראה כי דברים אלו אינם בדוקא, שהרי לפי צד זה בחקירה גורם החיוב הוא מה שמזיק בזמן פעולת האדם או הבהמה, אלא שבמציאות, עד להמצאת העצם המכני שבו אנו דנים, נעשה היזק זה תמיד על ידי רצף פיזי כלשהו.

כט). ע"פ ב"ק כב ע"ב.

ל). ואף אם יכול לאחר מכן להציב תריס בפניה, זו כבר פעולה אחרת ואינו נחשב שמשנה את פעולת האבן. ראו ב"ק כו ע"ב וסנהדרין עז ע"ב.



לחלק מפעולת הבהמה. כל זה אינו דומה לכאורה לגידון של עצם מכני המרוחק מן האדם, שהאדם רק חושב ואינו מזיז איבר מאבריו כלל.<sup>12</sup> איך ניתן אפוא לייחס לגוף האדם פעולה, כאשר הגוף עצמו לא זו כלל?

ניתן לענות על קושיה זו בשני מישורים. ראשית, יש לערער על ההנחה לפיה כאשר האדם מפעיל את העצם המכני המרוחק על ידי מחשבתו ורצונו לא מתרחשת שום פעולה פיזית מצידו. במוחו של האדם מתרחשים בזמן זה המון תהליכים חשמליים ומעברים כימיים,<sup>13</sup> כפי שמתרחשים במוחו תהליכים אלו בכל שעה שהוא חי.<sup>14</sup> על ידי קידוד והעברה של תנודות אלו פועל העצם המכני את פעולתו. והנה, בדרך כלל איננו מייחסים חשיבות לתנודות אלו, מפני שאין להן השפעה על העולם החיצוני, והרי הן אך ברשות היחיד של הפרט. אלא שבגידון דידן, שהצליחו לייצר ממשק בין המוח לעצם מכני חיצוני כך שהתנודות והתזוזות הפנימיות שבמוח משפיעות על מה שמחוץ לאדם, שוב יש לומר שתזוזות אלו נחשבות למעשה ממש.<sup>15</sup>

כמו כן, אף אם לא נקבל את ההסתכלות על המחשבה כעל תזוזות מיקרוסקופיות המתרחשות במוח האדם, אפשר שהעובדה שהמחשבה היא זו המניעה את העצם המכני מספיקה על מנת להחשיבה כמעשה.<sup>16</sup> אין ראייה חותכת לסברה זו, אבל ניתן למצוא לה מספר תימוכין. ראשית, עיקר הריעותא של מחשבה בהלכה היא דווקא כאשר היא נותרת סובייקטיבית וללא ביטוי בעולם החיצוני. כך, למשל, כאשר אדם חושב בליבו דברים העוקרים את משמעות הנדר

לא). כי גם לפי הסברה הגורסת שבכל מקום שתנועת החפץ נעשית בשעת הפעולה נחשב הדבר לגופו, יש מקום לחקור האם הוא רק מפני שנעשה הדבר באותו הזמן שהוציא מחשבתו ורצונו אל הפועל, או שהוא משום שתנועת הדבר בטילה לתנועת גוף הבהמה או האדם, או שאין תנועת החפץ בטילה לתנועת האדם או הבהמה, אבל מכל מקום בעינן מעשה כלשהו מצד האדם או הבהמה על מנת שיהיה אפשר לתלות בהם הדבר ולחייבם. והנה, אם נאמר כסברה הראשונה, שצריך שיעשה הדבר בזמן הרצון המתהווה בדעתו, אז לא קשה כלל מה שהקשנו, אבל אם נאמר כאחת משתי הסברות האחרונות יקשה.

לב). בקצרה, עיקר פעילותו של המוח מתבצעת על ידי תאים הקרויים נוירונים (Neurons). הפעילות המוחית כוללת העברה של מידע, פקודות וכדומה המרוכבת מהעברה כימית של נוירו-טרנסמיטורים (Neurotransmitters) בין נוירונים ומהפעלה והעברה של אותות חשמליים בין הנוירונים כאשר רמת המתח החשמלי מגיע לסף מסוים ויוצרת פוטנציאל פעולה (Action Potential).

לג). קיומה של הפעילות המוחית הוכח פעמים רבות בניסויים על ידי שלל אמצעי דימות כמו EEG, MEG, fMRI ועוד. זאת ועוד, מחקרים רבים הראו כי גם במצב מנוחה (resting state) מתבצעת פעילות מוחית ענפה (המפעילה את ה-MD network) מחשבות, רצונות, ופעולות שונות של האדם יוצרות תבניות פעולה שונות של המוח, שחלקן ניתנות להבחנה ולהפרדה על ידי אמצעי דימות. את השאלה האם מדובר בתהליכים שהם תוצר של מחשבתו, שמחשבתו היא תוצר שלהם או שמא הם הם מחשבתו, אשאר לפילוסופים, והיא איננה רלוונטית לטעון שבמאמר זה.

לד). הגע בעצמך – אם אדם מזיז מעט את ההגה של המכונית שהוא נוהג בה, מסתבר שנדון בזה כמעשה לא מצד התנועה הקלה של ידו, שבמקום אחר לא הייתה נחשבת מעשה, אלא מצד הפעולה הגדולה שנעשתה על ידה במציאות.

לה). בחכם צבי סימן א' ובקונטרסי שיעורים על קידושין כא דנו אם מה שאנו אומרים בדרך כלל שדברים שבלב אינם דברים הוא מטעם שאנו חוששים לשקר, או משום שחשיבות הדברים שבלב פחותה (וראו עוד בקונטרסי שיעורים שם סברה שלישית). ולפ"ז דנו גם במקומות שדברים שבלב הם דברים, אם הוא מטעם שאין לחשוש לשקר או מטעם ששוב אין זה נחשב לדברים שבלב. והחכם צבי הכריע כסברה השנייה, וכעין זה גם בקונטרסי שיעורים. וזה כעין מה שכתבתי כאן.

שנודר בפיו הרי זה בכלל 'דברים שבלב אינם דברים',<sup>י</sup> אבל כאשר מתוך מעשיו ניכר מה שבלבו הרי אלו 'דברים שבלבו ובלב כל אדם',<sup>י</sup> והם תקפים. וכן במקרה בו ברורה לנו דעתו של האדם ושהוא לא התכוון לנדור, אנו אומרים 'אנן סהדי' שלא התכוון ומתירים על סמך כך את הנדר.<sup>י</sup> בדומה לכך מחשבתו של אדם מחשבה אינה מורידה לטומאה, אבל כאשר 'מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו' היא מורידה.<sup>י</sup> וכן בעוד מקרים רבים מאוד בהלכה.<sup>י</sup>

רלוונטי אף יותר לענייננו הוא מה שמצאנו שלוקים על כמה לאוים שבדיבור, אע"פ שבדרך כלל אין דיבור נחשב למעשה ואין לוקים על לאו שאין בו מעשה. כך, מי שהמיר בהמת קדשים בבהמת חולין, שאמר 'זו תמורת זו' – לוקה, והטעם הוא משום שעל פי בדיבורו נעשה מעשה.<sup>י</sup> ויש אומרים שזה גם הטעם שלוקה מי שמנהיג שור וחמור יחדיו בקולו.<sup>י</sup> ולא המנהיג בלבד, אלא אף היושב בקרון המונהג על ידי כלאים לוקה, ואע"פ שלא עשה מעשה כלל, כיוון שבגינו נעשה מעשה.<sup>י</sup> ולגבי תמורה, יש הסוברים שאף אם המיר במחשבה לוקה, משום שאנו אומרים שבמחשבתו נעשה מעשה.<sup>י</sup> וכן הסיק במפורש באפיקי ים לגבי מחשבה המפגלת בקרבן, ש'כיון דמעשה זו שנעשית ע"י דבורו היא המחייבת, ממילא לא שני לן בין עבר על הלאו בדבור או בלב. דעכ"פ אתעבידא מעשה גם ע"י מחשבתו'.<sup>י</sup>

לו). מקור הביטוי הוא בקידושין נ ע"א ובנדרים כח ע"א. וכן פסק הרמב"ם פ"ב מהלכות שבועות הל"י. אכן בנדרים צריך גם שיהיו פיו ולבו שווים, והראשונים דנו ביחס שבין שני הדברים. ובפשטות לפי דברי הרמב"ם שם (הלי"א) אומרים את הכלל שצריך שיהיו פיו ולבו שווים רק לעניין שלא תקל לשונו ויאמר 'שמעון' בעודו מתכוון לראובן. וכן משמע בסוגיא פסחים סג ע"א, אבל ראו בגזיר ב ע"ב ובדברי הראשונים שם, ובירושלמי גזיר פ"א הל"ה, ואכמ"ל.

לו). ראו בריטב"א ובנימוקי יוסף על הסוגיא בנדרים שם.

לח). תוספות שם, על פי הגמרא נדרים כ ע"ב.

לט). ביצה יט ע"א, חולין יב ע"ב. אבל ראו שם בר"ן הסובר שעיקרון 'מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו' הוא מדברנן בלבד.

מ). ראו דוגמאות רבות נוספות בערך 'דברים שבלב' באנציקלופדיה התלמודית. וראו עוד בעניין זה בפירוש משיבת נפש על ויקרא (כו, ח), לאחד מראשוני האחרונים.

מא). תמורה ג ע"ב.

מב). ראו ב"מ צ ע"ב ובתוס' שם ד"ה רבי יוחנן, ושאר מפרשים, והשוו לירושלמי כלאים פ"ח הלכה ב. וראו עוד: הרב זאב לב (לעיל הערה ג), עמודים שעט-שפג.

מג). כך עולה לכאורה מפשט דברי המשנה פ"ח מכלאים מ"ג ופירושי הר"ש והרמב"ם שם, ופסק הרמב"ם כלאים פ"ט הל"ט ובפירוש הרדב"ז שם וראו גם בתוספות ב"מ ח ע"ב ד"ה רכוב ובפנ"י על דברי התוספות הללו ובר"ן ד"ה מדאפיך. אבל ראו בירושלמי שם בהלכה ב 'רבנן אמרין משקל הוא ר"מ אומר אינו משקל', ונראה לפרש בזה שהמחלוקת היא דווקא כאשר משקלו של האדם גורם לבהמה לזוז, כי יש להחשיב את משקל האדם ככחו, וראו בביאור המהר"א פלדא שם. ובנידון דידן הלא אין משקל האדם גורם להזזת העצם המכני, ואם כן אין אפוא ראייה מדיון זה. וראו גם בפירוש הפנ"מ על המשנה שם, ובפירוש התורת זרעים שפירשו באופנים אחר, כך שלא יתחייב ללא מעשה. וראו גם בכס"מ ובצפנת פננת על פסק הרמב"ם הנ"ל, שגם כן משמע שלא יכול להתחייב רק משום שהבהמות הולכות מחמתו, ואכמ"ל.

מד). תמורה ד ע"ב בשטמ"ק, ד"ה וראו עוד בהערות הסמוכות.

מה). אפיקי ים א, כד, אות טז. וראו שם עוד בהמשך הדברים, ובשו"ת דבר אברהם (ב, י, סעיפים ג-ה). ולפ"ז נצטרך לתרץ את דברי הגמ' ובחים כט ע"א שעל המימרא שהמחשב בקדשים לוקה הסיקו שהיא דווקא לדעת ר' יהודה הסובר כי לוקים על לאו שאין בו מעשה. ומה שתירץ האפיקי ים שם בתחילת הסימן דהיינו דווקא מחשבת שלא לשמה כיוון

כמו כן, כותב הרב ישראל בלפר משמם של הרב רוזן והגרש"ז, כי יש להשוות את דין ממשק המוח-מכונה לפעולת הפרשת תרומה הנעשית במחשבה אך מכל מקום אסורה בשבת, ומכאן מסיק הגרש"ז אורבך כי 'מחשבה כמעשה לעניין שבת'.<sup>71</sup> השוואה נוספת המופיעה שם היא לדיון המופיע בכלי חמדה (ומבוסס על דברי הירושלמי) האוסר את אפיית המן במחשבה בלבד.<sup>72</sup> אולם יש שכתבו שפעולה הנעשית על ידי מחשבה אינה אסורה, לכל הפחות לא מן התורה.<sup>73</sup> מכל מקום, נראה כי המקרים הנדונים על ידי הרבנים רוזן ובלפר מכילים בקרבם רעותות נוספות לגבי הנידון דידן: במקרה של אפיית שבת ע"י סגולה הרי שייחוס פעולה סגולית לאדם הוא בעייתי יותר מלייחס לאדם פעולה הנעשית בדרך הטבע;<sup>74</sup> במקרה של הפרשת תרומה בשבת, הרי שהמעשה שנעשה הוא חלותי בלבד, ולא פיזי, וגם בזה יש אפוא ריעותא.<sup>75</sup> פעולת העצם המכני, לעומת זאת, מתרחשת באופן טבעי כתוצאה מהתנועות הממשיות המתרחשות במוחו של האדם, ואין כאן מקום לסגולה שמחוץ לדרך הטבע.

שאין בה חלות של פסול (שהרי עלו הזבחים לבעלים לשם חובה), אינו נראה כ"כ לענ"ד, כי אם כן היה לרמב"ם להשמיענו חילוק זה ושעל מחשבת פיגול שפיר לוקים. ויותר נראה כמו שכתב האפיקי ים במהלך סוף דבריו, שהלאו הוא דווקא במחשבת הפסול עצמה, ולא בתוצאת מחשבת הפסול, ולכן הוא לאו שאין בו מעשה. ואפשר שסברה זו תלויה בניקוד הלימוד המובא שם בגמרא, ראו שם בהגהות הב"ח ובשטמ"ק, ואכמ"ל.

מו). הרב ישראל רוזן (לעיל הערה ג) עמודים 378-379. הרב רוזן שם דחה ראייה זו: 'ולענ"ד אי משום הא לא איריא, דהעיקר בזה דהמאכל מתוקן והרי אין מדובר כאן באיסור דאורייתא דתליא במהות הפעולה אלא באיסור דרבנן, משום דמיקחו כמתקן ולענין זה די לנו אם התוצאה היא תיקון הפירות, ופשוט'.

מז). בלפר (לעיל הערה ב), עמודים 71-74. בלפר מביא שם את דברי הרב רוזן שהבין כי הכלי חמדה מחייב במצב כזה, אולם כפי שכותב בלפר עצמו שם, הכלי חמדה מורה כי בוודאי יש איסור בבישול על ידי המחשבה, אך בנוגע לחיוב מסקנתו אינה ברורה. הרב גליקסברג בשו"ת ניצני ארץ מביא אף הוא את דברי הגרש"ז והכלי חמדה ומציין לדברי החיד"א שקדם להם בדיון זה, ומורה אף הוא לאיסור (ונראה שאף לחיוב) בשם המהר"ש פרימו (עמוד 39), וראו עוד בשו"ת הר צבי או"ח א, קעד. מכל מקום, אף אם נאמר שאין אדם מתחייב על בישול המן במחשבתו, נראה לענ"ד כי בנידון דידן יש לחייב מטעם החילוק שכתבתי בסמוך.

מח). עיקרי הד"ט, או"ח סימן יד, אות כא; גליוני הש"ס למהר"י ענגיל, גיטין לא ע"א; מסקנת המשנ"ב בשעה"צ תרל"ג ס"ק טו. הדברים כולם הובאו בשו"ת ניצני ארץ של הרב גליקסברג (לעיל הערה ג), עמודים 40-41.

מט). ראו אצל בלפר (לעיל הערה ב) עמודים 75-76. להרחבת הדיון יש גם לדון באופן כללי בפעולות הנעשות על ידי סגולה ומאגיה, ושלא על ידי חוקי הטבע. ראו בשו"ת הלכות קטנות ח"ב סצ"ח ובמעשה רקח על הלכות שבת פכ"ד ה"ז שכתבו לחייב מי שהורג ע"י שם, ודימו זאת להך דתמורה (ג ע"ב) דבדיבורו אתעביד מעשה, והרב אשר וייס בשיעורו חלק על זה. וראו עוד בשיעורו (באתר מנחת אשר) כמה דברים שדנו הראשונים והאחרונים בעשיית מעשה ע"י סגולה.

נ). וכן יש לומר בנוגע לראיית המהר"י ענגיל שהובאה בניצני ארץ שם על כלים היורדים לידי טומאתן במחשבה, ועל הדיון שם בסמוך מהגרע"א ומהמשנ"ב בנוגע למיעוט חלל סוכה על ידי ביטול בלב. וביסוד חילוק זה, הנה כבר תוס' על ב"מ (צ ע"ב ד"ה ורבי יוחנן) וראשונים אחרים עמדו על ההשוואה שבין 'בדיבורו אתעביד מעשה' שבתמורה לבין 'חסמה בקול'. מסברה נראה ש'חסמה בקול' אף עדיף מממיר, שכן נעשה מעשה פיזי בעולם. והנה לעניין חסמה בקול יש לעיין מדוע נחשב הדבר ל'אתעביד מעשה', שכן הבהמה לא עשתה מעשה כתוצאה מקולו, רק נחסמה ונמנעה ממעשה. וראו אצל הרב זאב לב (לעיל הערה ג), עמודים שעט-שפג, ומה שדנתי לעיל בדברי הגמרא בתמורה ג ע"ב על 'בדיבורו אתעביד מעשה' (הערה מ) ובדבר האפיקי ים (הערה מא).

מכל זאת אנו למדים כי עיקר החסרון שבמחשבה הוא מצד חוסר ההשפעה שלה על העולם, אבל כאשר המחשבה משפיעה על העולם, שפיר יש להחשיב את תוצאותיה כמעשים.<sup>32</sup> עד כה היו דוגמאות לדבר זה רק כאשר המחשבה פעלה חלויות הלכתיות, או בדרך ניסית, שכן לא הייתה דרך טבעית שעל ידה ניתן היה לשלוט על המציאות באמצעות המחשבה. אבל בנידון דידן, שהמחשבה פועלת במציאות באמצעות העצם המכני, נראה כי יש להחשיב את פעולתה של המחשבה כפעולה, כיוון שבמחשבתו נעשה מעשה.



### סברות נוספות להחשיב את העצם המכני כגופו

לעיל ביקשתי לטעון כי אין להתייחס אל המחשבה המניעה את העצם המכני כדברים שבלב מכיוון שהיא משפיעה על העולם האובייקטיבי שמחוץ לאדם, נוכחת בו וניכרת בו. סברות אחרות המופיעות באחרונים עשויות, גם אם לא בהכרח, להביא אותנו למסקנה דומה.

הרב זאב לב,<sup>33</sup> שדבריו הובאו גם במאמר של הרב בלפר,<sup>34</sup> מגיע למסקנה דומה אך על ידי סברה שונה במקצת. לשיטתו, ההבדל המכריע הוא בין מלאכות הנעשות בתוך גוף האדם באופן טבעי 'שאינן נחשבות כמלאכות משום שזה האדם החי', לבין מקרים שבהם המלאכה איננה חלק אורגני מגוף האדם אלא חיצונית לו. 'השאלה מתעוררת' אפוא, כותב הרב לב, 'רק כאשר אדם, כיצור בעל בחירה והכרה, משתמש בתכונות אלו כדי להשיג מטרות מסוימות. למשל, אם אדם [...] ישתמש בגלי מוחו לעשות אחת ממלאכות שבת אין זה שונה משימוש ברוקו למטרות אלו, והוא חייב.'

סברה נוספת שיש להזכיר היא דברי הפני יהושע בנוגע לדין צרורות בנוזיקין. לדעתו, דוקא דבר שנתחבר לבהמה מדעת הבעלים נחשב כגופה, אבל לא דבר שנתחבר מאליו או ללא ידיעתם.<sup>35</sup> על אף שתנאי זה הוא תנאי הכרחי ולא תנאי מספיק, וברור שעל מנת להחשיב משהו כגופה של הבהמה נדרש גם חיבור פיזי ברמה כלשהי, הרי שתנאי מעין זה ותנאים נוספים המופיעים באחרונים<sup>36</sup> מסיטים חלק מהדגש מן העולם הפיזי אל עולם הכוונה והרצון.

נא. אולם, ראו בדברי המגיה לספר משנה למלך (פסולי המוקדשין יג, א) שלא קיבל יסוד זה ומכאן הוכיח שכל מחשבת קודשים צריכה להיות דווקא על ידי דיבור. שהרי לדברי הגמרא בזבחים כט ע"א המחשב בקדשים לוקה, 'ואם איתא דבמחשבה תליא מלתא, מלקות היכי משכחת לה, אטו מאן דאכיל תמרי בארבלא לקי דכה"ג פריך תלמודא בס"פ הנחנקין גבי הכובש את נבואתו יע"ש'.

נב. הרב זאב לב (לעיל הערה ג), עמוד רצו הערה ח.

נג. בלפר (לעיל הערה ב), עמוד 31.

נד. פנ"י ב"ק יט ע"ב ד"ה שם אלא בעל. באבן האזל פ"ב מהל' נזקין ממון הל"י מביא את דברי הפנ"י ובעקבות מספר קושיות הוא מוסיף על דבריו וגורס כי לא רק הבעלים יכול להיות מי שרוצה בחיבור החפץ לגוף הבהמה, אלא גם הבהמה עצמה יכולה לרצות בחיבור זה. וראו עוד במרכבת המשנה (חעלמא) שם. ובספר אמרי משה סימן לו כתב מדעתו כסברת הפנ"י והקשה כעין מה שהקשה באבן האזל ותירץ באופן אחר, ראו שם. (וראו בקושיות הגר"ד סולביצ'יק על פסק הרמב"ם בשיעוריו על ב"ק, שהותיר את דברי הרמב"ם שעליהם נסוב חידושו של אבן האזל בצ"ע).

נה. ראו במקורות המצוינים בהערה הקודמת, וראו עוד בגידולי שמואל על ב"ק יז ע"א, ובחידושי ר' נחום על ב"ק יט

כמו כן, בהמשך הסימן הנזכר בשיח השדה, מציין הרב פרומר סברה נוספת שעשויה לתמוך בעמדה הרואה בעצם המכני חלק מגוף האדם. ראשית, בהתבסס על דברי הר"ן בע"ז מחלק הרב פרומר בין דבר 'שקל לה' (לבהמה) לטלטל ומנענעת בו כרצונה ממש כמו בא' מאיבריה' ואזי הוא 'חשוב כגופה', לבין דברים 'שקשה לה לטלטל אנה ואנה', ואז, 'אף שתנועה זו באה מכוחה מ"מ לא חשיב כגופה".<sup>11</sup> הרי שרמת השליטה באובייקט, והיכולת לטלטלו ולנענעו כרצונו היא קריטריון מרכזי להחלת הגדר של 'גופו' על אובייקט. עם זאת, גם כאן לפי פשוטם של דברים לא נראה שקריטריון זה יכול להחליף רצף פיזי מינימלי בין הפועל לבין האובייקט המזיק.

קריטריון נוסף, שאותו מעלה הרב פרומר כרלוונטי לשאלת החיבור הוא השאלה האם מדובר בדבר טבעי ורגיל ('אורחיה') או לא.<sup>12</sup> כאשר מדובר בדבר רגיל, כמו בהמה המושכת בקרון, הרי שיש לראות בקרון את המשך גופה של הבהמה, אף אם החיבור ביניהם רופף. בדליל הקשור באופן מקרי ברגל התרנגול, לעומת זאת, אין מדובר בדבר רגיל ומצוי ולכן אין הדליל נחשב לגוף התרנגול. כפי שמראה הרב פרומר, יש לסברה זו בית אב בדינים אחרים המצויים בהלכה.<sup>13</sup>



### הגדרת העצם המכני כגופו של האדם

עד כה ניסינו לדון בגדרי העצם המכני בכלים ההלכתיים הקלאסיים. לפי גישות אלו, גופו של האדם מוגדר באופן בסיסי כאיברי האדם עמם הוא נולד, ודברים אחרים יכולים להכנס תחת הגדר של 'גופו' רק אם הם נעשים באיזשהו אופן טפלים לגוף נתון מראש זה. אולם, יש דרך אחרת שבאמצעותה ניתן לטעון כי הפעולות הנעשות על ידי העצם המכני יחשבו כנעשות על ידי גופו של האדם. עמדה רדיקלית בנוגע להגדרת 'גופו' של אדם עשויה לטעון להבנה מחודשת לחלוטין של המושג של גופו: לא מדובר שוב ברמ"ח איברים ושס"ה גידים שעמם בא לעולם, אלא גופו של אדם הוא כל מה שמציית באופן אוטומטי לרצונו למחשבתו. לכן, משעה שהעצם המכני חווט להיענות לרצון האדם הרי שהוא נחשב גופו לגמרי, על אף שאין שום קשר בינו לבין הגוף הפיזי המקורי של האדם.<sup>14</sup>

ע"ב.

נו). שיח השדה (לעיל הערה טז), עמוד קמב.

נז). שיח השדה (לעיל הערה טז) עמוד קלח.

נח). למשל בנדה כא ע"א מובא כי חתיכה של בד איננה נחשבת חציצה משום שדרכה של אשה לבדוק בה, בניגוד לשפופרת שנחשבת חציצה כי אין דרכה של אשה לבדוק בשפופרת. וכן בזבחים ג ע"א, שדבר שאין דרך בני אדם להשתמש בו כחציצה באוהל יותר נחשב לחציצה בפני הטומאה. וראו עוד מספר דוגמאות שהובאו שם (לעיל הערה נג). יש לציין כי הרב פרומר מעלה סברה זו רק כהוה אמינא להסבר דברי המאירי ודוחה אותה, אך אפשר לומר שאע"פ שנדחו הדברים בהסבר המאירי, מ"מ הסברה עצמה שרירא וקיימת, כפי שהראה שם בראיות נוכחות, וכך נראה מלשונו שם.

נט). לעיל בהערה כב הסברתי בקצרה מדוע אין להחשיב את החיבור האלוטני של העצם המכני לגוף האדם כחיבור מבחינה הלכתית.

כך, כל הסברות שהובאו לעיל בשם הרב פרומר בנוגע לגדר של גופו, לקחו את גוף האדם המקורי כנקודת ייחוס, כאשר הדיון היה במנגנון הקושר בין דברים שאינם גופו המקורי של האדם לגופו המקורי – האם זהו חיבור פיזי, רצף, או סינכרון בזמן. לפי הסברה בה אנו דנים כעת, אין צורך לכל זה, משום שהגדרת גופו מראש כוללת כל דבר הנשמע לרצונו ולמחשבתו של האדם, ולא רק את הגוף המקורי שעמו הוא נולד. על מנת לבסס טענה זו, עלינו לערוך בחינה של המושג 'אדם' ולהציע כי עיקר שם האדם הוא על רצונו ומחשבתו, ולא על גופו. ממילא ינבע מכך כי חשיבותו של הגוף המקורי שעמו האדם נולד פחותה, וכי הקשר בין האדם לבין גופו המקורי הוא יותר במקרה מאשר בעצם. באופן מהותי, הגדר של גוף איננו צמוד לאובייקט פיזי, אלא הוא חל על כל דבר המציית לרצון האדם ופועל על פיו.

כמובן שאין ראיות חותכות לסברה זו, אך מעיון במקורות נראה לעניות דעתי כי יש לה בהחלט מקום.<sup>9</sup> ראשית, מכמה מקומות נראה שגופו המקורי של האדם (או הבהמה) אינו בהכרח נחשב כגופו לעניין נזיקין, אלא הכל תלוי באופי המעשה ובשאלה מי פועל את הפעולה. כך למשל אם נתקלו בשורו של אדם הרובץ בדרך והוזקו, החיוב הוא מדין בור ולא מדין שור.<sup>10</sup> וכן אדם שנפל והוא מונח על הארץ ונתקלו בו, חיובו הוא מדין בור, ולא מדין אדם המזיק.<sup>11</sup> הוזהות אם כן שבין אדם לגופו מופרת. ויש אפוא מקום לומר שכשם שגופו הפיזי של האדם איננו בהכרח נופל תחת הגדר ההלכתי של גופו, כך גם להיפך, והגדר ההלכתי של גופו איננו חייב להיות בהכרח גופו הפיזי של האדם.

וכן יש לומר לגבי מה שקבעה המשנה: 'אדם מועד לעולם, בין שוגג בין מזיד בין באונס בין ברצון'.<sup>12</sup> שכבר הקשו הראשונים שמכל מקום מצינו מקרים בהם האדם פטור על נזקיו.<sup>13</sup> ובתוספות תירצו שבאונס גמור פטור.<sup>14</sup> והנה, אם נאמר שיש על גוף האדם לעולם גדר של גופו, ואם כן כל מעשה הנעשה בגוף האדם מיוחס אל האדם, נמצאת הקולא שאנו מקילים עם המזיק (שנאנס) חומרא עם הנזק, ומהיכי תיתי לפטור את המזיק אם נעשה הנזק על ידו? אלא שנראה שסברת התוספות היא שבאונס גמור, אף שגופו של אדם הזיק, אין זה האדם עצמו. ואף מה שחייב אדם על נזקים שעשה באונס ובלא כוונה הוא משום ששמירת גופו עליו, אבל לא משום שנחשב שהוא עשה את המעשה.<sup>15</sup> ואף הרמב"ן, שחולק בזה על התוספות<sup>16</sup> וסובר שטעם הפטור הוא משום שהנזק פושע יותר מן המזיק, נראה שהוא מסכים לעיקר מה שכתבנו.

9. וכיוון שהמציאות מחודשת ייתכן שיש לפסוק כסברה מחודשת, והדבר צריך הכרע.

10. (א). ב"ק כח ע"א ושם כט ע"א ושם מח ע"א.

11. (ב). ב"ק לא ע"א.

12. סנהדרין עב ע"א. והעיקר בב"ק כו ע"א, אבל שם מופיע בגרסה שונה מעט, ואכמ"ל.

13. (ד). תוס' ב"ק כז ע"ב בד"ה ושמואל, וראשונים נוספים שם.

14. (ה). תוס' שם, וראו עוד בתוס' ב"מ פב ע"ב ד"ה וסבר, ובתוס' ב"ב צג ע"ב ד"ה חייב.

15. ראו למשל בביאור הגר"א או"ח סי' שלא ס"ג ד"ה בן ח', ובאותו העניין בערוה"ש אהע"ז קנו סע"ט. ובתפא"י עמ"ס אבות פ"א מ"א ביכין אות ז', וכן שם בפ"ח מ"י אות פד.

16. ראו בחידושי ר' נחום על ב"ק אותיות קיט וקסט.

כי בודאי שאין לומר בכל מקום שאנו בודקים אם הניזק פושע יותר מן המזיק, אלא כל שנעשה מכח המזיק הוא חייב עליו, ורק במקום שהיה שוגג או אנוס גמור אז יש לומר שאם פשע הניזק יותר מן המזיק, יועתק החיוב מן המזיק אל הניזק. וסברת הדבר בזה היא כמו שכתבנו.

וכעין זה חקר הגר"ח מבריסק אם הדין של 'אונס רחמנא פטריה' הוא כאילו שלא עשה את המעשה, או שמא המעשה מיוחס לאדם אלא שרחמנא פטרו משום אונס.<sup>ט</sup> ונראה מכמה אחרונים שלכל הפחות באונס גמור אין המעשה מתייחס אל האדם כלל.<sup>י</sup> וכן נראה מדברי הגר"ח עצמו בחידושיו לרמב"ם.<sup>יא</sup> וכעין זה דנו האחרונים לגבי דין מתעסק, שכיוון שאין בו כוונה אין המעשה מיוחס כלל אל האדם.<sup>יב</sup>

וכן כותב הרב פרומר עצמו, בסימן הנזכר בשיח השדה (אם כי בהקשר מעט שונה ותחת הסייג של 'לולא דמסתפינא'), כי במספר עניינים בהלכה אנו מוצאים כי קל לנו יותר לקשר אל האדם דברים שנעשו בכוונתו. כך למשל לפי המהר"ל, השופך מים על זרעים במטרה להצמיחם – חייב, אך השופך ללא כוונה – מותר לכתחילה, משום שאין צמיחתם של הזרעים מיוחסת כלל אל האדם.<sup>יג</sup> וכן מי שפגע במישהו וכתוצאה לכך הוא מת לאחר זמן – חייב על מעשה זה לפי הרמב"ם דווקא במזיד,<sup>יד</sup> אך לא בשוגג.<sup>טו</sup> כמו כן, לפי דברי הראב"ד המובא בשיטה מקובצת אין אומרים 'אדם מועד לעולם' אלא כאשר נעשה ההיזק בגופו, אבל לא כאשר נעשה בכחו.<sup>טז</sup>

סח. ראו למשל ברמב"ן על ב"מ פב ע"ב. וראו עוד באריכות בקונטרסי שיעורים על ב"ק שיעור יד, ובספר פרי משה בענייני אדם המזיק בסימנים א-ב.

סט. גר"ח סטענסיל, ב"ק כג ע"א 'בדין אשו משום ממונו'

ע. ראו למשל בבית האוצר למהר"י ענגיל, אות א', כלל כד, ובקוב"ש על כתובות באות ו' (בשם החמדת שלמה), וראו עוד בשיעורי ר' שמואל על קידושין נ ע"א אות שפב; סנהדרין עד ע"א אות קצח. ושיעורי ר' דוד על ב"ק ב ע"א אות לג; כתובות ג ע"א אות קמח.

עא. פ"ה מהלכות יסודי התורה הל"ה, שכתב שמי שזרקוהו על התינוק ונתמעך הרי הוא כעץ ואבן ולכן פשיטא שאין צריך למסור עצמו למיתה אע"פ שנעשה בגופו מעשה רציחה. וכן הוא בחידושי העילוי ממיצ"ט סימן פ'. ובמקום אחר פלפלתי מדוע הך דזרקוהו על התינוק ונתמעך פשוט לו לגר"ח יותר מקרקע עולם באישה, ואכמ"ל.

עב. ראו בקוב"ש ח"ב סימן כג, באגלי טל מלאכת קוצר אות כד והחלקת יואב ח"א, או"ח ס"ו.

עג. מהר"ל מפראג, גור אריה על הש"ס, שבת עג ע"ב, מובא בדברי שיח השדה (לעיל הערה טז) שם.

עד. פ"ה מהלכות רוצח הלכה ב, וראו מש"כ בכס"מ שם ובאבן האול. וראו עוד בגיטין ע ע"ב תוספות ד"ה אלא מעתה ובמה שכתב על דבריהם בספר משמרות כהונה שם..

עה. וטעם הדברים, לפי פרשנותו של הרב פרומר שם, הוא משום כאשר אין כוונה מצד הרוצח אין מותו של האדם לאחר זמן מיוחס אליו כלל.

עו. שיטה מקובצת על ב"ק כט ע"א ד"ה ז"ל הראב"ד ז"ל. וטעם הדבר לפי הרב פרומר הוא כנ"ל – שכל שאין נעשה מיד בעינין מחשבתו שיחשב מעשיו. כפי שהסברנו לעיל, כל דבר הנעשה בכחו של האדם, ולא על ידי גופו, הרי שהוא 'לא נעשה מיד'. דברי הראב"ד הללו הובאו גם בקונטרסי שיעורים על ב"ק שיעור יד אות יד. ראו שם שעמד על משמעות הדברים בטוב טעם ודעת. עוד הוסיף שם הקונטרסי שיעורים סוגיה השייכת לענייננו במה שמצאנו שהמוסר ממון חברו, אם לא נשא ונתן ביד פטור, שהוא בכלל 'דינא דגרמי', אבל אם התכוון חייב על זה. ובסברת הדבר נראה מדברי הקונטרסי שיעורים כי מוסר שלא נשא ונתן ביד הרי יש כאן חסרון במעשה, כי לא עשה את מעשה ההיזק ממש אלא שנעשה על ידו. ואם גם לא נתכוון, הרי 'יש כאן עוד גירעון המעשה ונחתנין עוד דרגא' ועל כן 'שוב אי אפשר

לפי כל זה, כותב הרב פרומר, צריכים אנו להלכה למשה מסיני שתפטור את הבעלים מתשלומי נזק שלם, דווקא כאשר התכוונה הבהמה להתזת הצרורות,<sup>7</sup> אך במקרה בו לא הייתה כוונה לפעולה כלל, כמו בהמה שהתחככה בכותל ולא הייתה לה כוונה להפילו, אין המעשה מיוחס אליה כלל ופטור לגמרי אם לא נגעה הבהמה בכותל בזמן שפגע באדם.<sup>8</sup>

גם מבחינה רעיונית, כתבו רבים מן הראשונים והאחרונים שאין עיקר שם וצורת האדם אלא על שכלו ומחשבתו, ולא על גופו.<sup>9</sup> ויש לעיין עד כמה יש לתת משקל לשיקולים מעין אלו בסוגיות כגון הנידון דידן, הנובעות ישירות מן השאלה המטא-הלכתית של הגדרת האדם.

קיצורו של דבר, אף שהראיות בנידון זה אינן מכריעות כל כך, מכל מקום נראה לענ"ד שכאשר העצם המכני המרוחק מגיב לרצון האדם באופן מידי ומממש ומוציא לפועל את מחשבתו כמו גופו הפיזי, הרי הוא נחשב כגופו לגמרי לכל העניינים. שכל מה שגרע כחו מגופו הוא אך משום איבוד השליטה על כחו, כמו באבן שלאחר שיצאה מתחת ידו שוב אינו שולט עליה, אבל כאשר האדם או הבהמה שולטים ברצונם במחשבתם על המכונה בכל רגע ורגע כמו שהם שולטים על גופם, הרי זה כגופו ממש.

אכן לפי זה יש מקום גדול לעיין כאשר הטכנולוגיה לא תהיה בצורתה זו האופטימלית, ויהיו אולי עיכובים בין מחשבתו לבין פעולת העצם המכני (delays) או שהעצם לא יישמע לו לגמרי כגופו, יש מקום לעיין בזה אם עדיין נחשב כגופו,<sup>10</sup> ואין כאן מקום.

לומר שההיזק נעשה על ידו. וכך ביאר את דברי הרמב"ן במלחמות ראו שם (וראו עוד מש"כ באות יב שם). נראה אפוא כי בעוד סברתו של הרב פרומר היא ספציפית בנוגע לדברים שנעשים מכוחו של האדם ו'לאחר זמן', שאין להחשיבם לנעשים מחמת האדם אם לא שלכך נתכוון, הרב גוסטמן בקונטרסי שיעורים מציע מסגרת כללית יותר להבנת הדברים: יש מעשה שאותו אנו רוצים לייחס לאדם או לנתקו ממנו, ולשם כך יש לדון בהצטרבות של תנאים, שכוונת האדם היא אחת מהם. והנה גם אני במאמרי 'יש ספק אין ספק', באסיך כך ז' הערה 85, זכיתי לכוון מדעית לדברי האחרונים הנ"ל וכתבתי ענין סברה זו, שהכוונה היא דרך לייחס מעשה לאדם אף כאשר הוא בגרמא, ראו שם.

עז). הרב פרומר נוקט בפשטות שהמקרה הרגיל של צרורות, דהיינו אבנים הנתזות מתחת רגלי הבהמה, הוא בכוונה 'להתזת הצרורות עכ"פ אף שאינה בכוונת היזק' (שם, עמוד קמב) והוא מבסס את דבריו על דברי הרא"ש והתוספות. ולענ"ד אם לדין יש תשובה על ראיותיו, אבל אכמ"ל.

עח). והנה לעיל ליד הערה ו נתבארה הסברה לפיה יש בכוחה של הכוונה להכניס מעשה תחת הגדר של 'כחו' של האדם, אבל לא תחת הגדר של 'גופו'. אך באמת אין סתירה בין הסברות, משום שסברתו של הרב פרומר בשיח השדה להחשיב מעשה כגופו של האדם היא רק בצירוף התנאי שהמעשה נעשה בזמן פעולת האדם ולא לאחריו,

עט). ברמב"ם פ"ד מהלכות יסודי התורה הל"ח: 'נפש כל בשר היא צורתו שנתן לו האל והדעת היתרה המצויה בנפשו של אדם היא צורת האדם השלם בדעתו', וכן בריש מורה נבוכים. ובאגרות הפרמ"ג באגרת הראשונה כתב 'כי האדם הוא הנפש והשכל, והגוף בשר אדם, ומי נתן שם לבשר ובהמה רק עיקר השם לאדם.' ע"ש שנתן כמה רמזים בזה. וראו עוד בהקדמה לספר שב שמעתא, באות מ.

פ). ראו למשל את הדיון בב"ק יז ע"ב תוס' ד"ה וחמור שכתבו שמשאוי החמור נחשב כגופו אע"פ שאינו מהודק אליו, וראו מש"כ באבן האזל פ"ב מהל' נו"מ הל"י ובשיעורי ר' דוד על ב"ק שם, שנה, ובאילת השחר שם ובחידושי ר' נחום שם. וראו עוד באנציקלופדיה תלמודית בערך 'כחו' בהערות 46-52 ובהערות 190 ו-196. ובשיחה השדה, כללים, סימן ו. והמסתבר בזה לעניות דעתי הוא שבכל מקום שבו מרגיש האדם את העצם המכני כגופו, נחשב הוא לגופו. ויש קצת מקום עיון בזה בנוגע לקוצב לב אם הוא נחשב חלק מגופו של אדם לעניין איסור הנאה מגופת המת. ורוב האחרונים מתירים בזה ואינם סוברים שהוא נחשב כגופו (ראו ביבי"א ח"י, יו"ד ס"ג), ואף המנח"י שמחמיר בזה הוא מטעם שבלוע



### 'גופו' בבחינת חפצא

סברה זו שביארנו, לפיה גדר 'גופו' של האדם לא חל רק על הגוף המקורי שאיתו הוא נולד, אלא על כל עצם פיזי המציית לרצונו ומממש את מחשבותיו,<sup>24</sup> פותחת בפנינו מקום לדיון נוסף. עד כה דנו במשמעותן של פעולות על ידי העצם המכני, והראנו כיצד ניתן לגרום שפעולות אלו נחשבות ככחו של האדם או כגופו. אולם, אף בדברים שנחשבים כגופו של האדם לעניין נזיקין, אין הם נחשבים לגמרי לגופו לכל העניינים ההלכתיים. כך למשל, אדם האוחז במקל ומזיק בו, על אף שלעניין נזיקין אין המקל נחשב כגופו, ודאי שאין האדם יכול להניח תפילין על המקל הזה, ואם הוא מתחייב בטבילה אין המקל צריך להיכנס בארבעים סאה, או להיות בסוכה. ובאופן כללי אין המקל נחשב לגופו מאף בחינה כאשר אנו מסתכלים על גופו בבחינת חפצא.<sup>25</sup>

נשאלת אפוא השאלה, האם מה שאנו מחשיבים את העצם המכני כגופו של האדם, הכוונה היא כמו מקל שהאדם אוחז ומכה בו, שנחשב כגופו לעניין נזיקין אבל ודאי שאינו נחשב כגופו לעניין הנחת תפילין, או שמא יש להגדיר את העצם המכני כחפצא של גופו ממש, אף לעניין הנחת תפילין, ישיבה בסוכה וכדומה.<sup>26</sup>

בגופו ולא משום שהורגש ע"י האדם כגופו. ונראה להסביר ע"פ מש"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"ז סי' קפט) 'דהוא חפץ זר בגוף והוא תשמיש מובהק רק לחיים וע"י המיתה נפרד לגמרי שייכותו מהגוף' ולכן דווקא לאחר מיתר ודאי הוא נחשב כחלק נפרד מהגוף, אבל לא מחיים, שאפשר שאז הוא נחשב כגופו ממש ואכמ"ל. פא). לעיל ליד הערה נה ואילך.

פב). עצם העובדה שדבר מסוים יכול להיחשב כגוף האדם לעניין אחד ובזמן מסוים, אבל לא לעניין אחר ובזמן אחר, לא צריכה להפתיע אותנו. כך למשל ראינו לעיל כי גוף האדם יכול להיות מוגדר כבור באופן זמני (ליד הערה נח). העובדה שפעולה נחשבת כאילו 'נעשתה מאליה' כאשר היה האדם אנוס לחלוטין בפעולה זו, גם היא הגדרה רגעית (ראו לעיל ליד הערה סב ואילך). מכל מקום, נראה כי עיקר החילוק הוא על פי דברי התור"ד וקצוה"ח ושאר אחרונים המובאים בהערות הבאות, שניתן לייחס לאדם מעשים שלא עשה בגופו, אך לא את עצם המציאות הגופנית.

יש להעיר כי בנוגע להנחת תפילין הדיון מסובך יותר, משום שלא מספיק להגדיר את העצם המכני כגופו של האדם, אלא יש גם להגדיר את מקבילת היד של עצם זה כידו (השמאלית) של האדם. מכל מקום, הדברים נאמרו רק לדוגמא בעלמא, ובהשראת הדיון שבתוספות רי"ד, ואין כאן המקום להיכנס לנבכי הדיון.

פג). וכתב התור"ד לחלק בין מצוות 'שחייבו המקום לעשות בגופו', כמו ישיבת בסוכה והנחת תפילין, שלגביהן לא מועיל למנות שליח, לבין מצוות אחרות, כמו גירושין, קידושין ושחיטת קרבן פסח, שלגביהן ודאי מועילה שליחות, שכן 'הוא המגרש ולא השליח'. וגוף החילוק בין מצוות שבגופו למצוות שלא בגופו אינו ברור כל צרכו. וביארו הקצוה"ח (קפב ס"ק א) ועוד אחרונים, כי כוונת התור"ד היא לחלק בין מצוות וחלויות של עשייה, שבהן אנו אומרים ששלוחו של אדם כמותו, לבין מצוות וחלויות שאין בהן עשייה, וממילא הדרישה היא שיעשו בגופו של האדם ממש. וראו עוד בלקח טוב לר"י ענגיל בסימן א' שדן בג' אפשרויות בעניין ייחוס מעשה השליח למשלח, בכלל של 'שלוחו של אדם כמותו': א) שאנו מייחסים את החלות אל המשלח ב) שאנו מייחסים גם את המעשה אל המשלח, ג) שאנו מייחסים אף את גוף השליח כאילו הוא של המשלח. והנה, אף שהביא גם קצת סיוע לצד השלישי, כדרכו בקודש להביא סיוע וראיות לכל צד מצדדי החקירה, רוב מה שדן שם ר"י ענגיל הוא בין שתי האפשרויות הראשונות. ואף מה שכתב לצד השלישי יש לתרץ. והטעם הוא כי באמת אי אפשר לייחס למשלח את גופו של השליח, שאם לא כן 'יאמר אדם לחבירו שב בסוכה עבורי, הנח תפילין עבורי' כקושיית התור"ד. וכעין טעם זה יש גם לומר בהסבר הדבר, מדוע אין המקל נחשב כגופו של האדם לעניין תפילין וסוכה, אע"פ שהוא נחשב כגופו לעניין נזיקין. כי אע"פ שמעשי המקל מתייחסים אל האדם, אין המקל נחשב כגוף האדם לעניין חפצא.

בהשקפה ראשונה נראה ברור שאין סיבה הלכתית או הגיונית להחשיב את העצם המכני כחפצא של גוף האדם. נראה לנו בלתי סביר שהאדם ישב בטל, והעצם המכני שעליו הוא שולט באמצעות מוחו יוכל להניח במקומו תפילין ולשבת במקומו בסוכה. קושיה דומה הקשה כידוע התוספות רי"ד לעניין שליח, שאם אנו אומרים שלוחו של אדם כמותו 'יאמר אדם לחבירו שב בסוכה עבורי, הנח תפילין עבורי'.<sup>25</sup> אולם, נצייר בדמיונו עולם שבו בני אדם שוכבים כל העת בתוך מקום מוגדר שלא מתרחש בו דבר, כאשר גוף-הבשר-ודם המקורי שלהם מוזן באופן אוטומטי ובלתי פוסק. בה בעת, אנשים אלו מפעילים בכח מחשבותיהם עצמים מכניים המרוחקים מהם אלפי קילומטרים, ובאמצעותם הם פועלים בעולם – עובדים, משחקים ונלחמים.<sup>26</sup> האם במצב כזה תהיה סבירות להטיל לפחות חלק מהחובות ההלכתיות דווקא על העצם המכני המונע על ידי מחשבותיהם של האנשים, ולא על גופם הסטטי המוטל בחוסר מעש?

לא הצלחתי למצוא תקדים הלכתי לדיון מעין זה, אבל נראה שבשביל שנוכל להגדיר את העצם המכני כגופו של האדם בבחינת חפצא צריך לקחת בחשבון לפחות עוד שלוש תכונות, שאם יתקיימו בעצם המכני, הן יקנו לו יתרון מובהק לעניין החשבתו של העצם כגוף האדם, על פני מקל שבו האדם אוחז, שברור שאיננו נחשב כחפצא של גופו:

א. תמידיות: בניגוד למקל, שאדם אוחז בו ועוזב אותו בן רגע, תרחישים מסוימים בנוגע לעצם המכני מתארים אותו כעצם המקושר למוחו של האדם ולשליטתו למשך פרקי זמן ארוכים מאוד, בדומה לגוף הבשר ודם המקורי של האדם.

ב. תחושה: לפי חלק מהתרחישים, העצם המכני יהיה מסוגל לא רק להוציא לפועל את המחשבות במוחו של האדם בצורה משכנעת (output), אלא גם לחוש את העולם ולהעביר אותו למוח האדם המחובר אליו באופן דומה מספיק למה שמבוצע על ידי הגוף המקורי של האדם (input). אם העצם המכני יעביר תחושה של כאב – ניתן יהיה לחשוב אם מתקיים לגביו דין מלקות. אם הוא יעביר תחושה שונה כאשר הוא עובר במים – ניתן יהיה לתהות אם שייך בו דין טבילה.

ג. חד-חד ערכיות: אילו יהיה עצם מכני מסוים הגוף היחיד בשירותו של האדם, לפחות בנקודת זמן מסוימת, הדבר יקל עלינו להתייחס אליו כאל גופו המקורי של האדם, שגם הוא אובייקט פיזי יחיד. זאת בניגוד למקל, שאדם יכול לאחוז מספר מקלות בכל אחת מידי, וברור שהשליטה על המקל איננה באה על חשבון שליטת האדם באיבריו.<sup>27</sup>

פד). תוס' רי"ד על קידושין מב ע"ב ד"ה דשאני.

פה). גרסאות שונות של עולם מעין זה כבר תוארו רבות בספרות הפופולרית והמקצועית..

פו). ואכן, אם לאדם יש מספר גופים, כולל גופו המקורי, הדבר יעלה מספר שאלות מסובכות ביותר מבחינה הלכתית: על איזה אחד מן הגופים יחול הדין ההלכתי? ואם יכול הדין ההלכתי יכול לחול על אחד מהם, האם פעולה באחד מהם מועילה לגוף אחר? באופן דומה, אם אנשים שונים יוכלו לשלוט על אותו העצם המכני בזמנים שונים, הדבר יקשה על זיהוי של עצם זה עם כל אחד מהשולטים עליו.

מדובר ברשימה התחלתית בלבד של תכונות, שקיומן עשוי לגרום לכך שנשקול להחשיב את העצם המכני כחפצא של גוף האדם באופן רדיקלי בהרבה מזה שבו אנו דנים כלפי מקל שהאדם אוחז בידו ומזיק בו. מנגד, אם בפועל לא יתקיימו תכונות אלו בעצמים המכניים, יקשה עלינו לזהות את מוחו ורצונו של האדם עם העצם המכני הפועל לפיו. כאמור, אין תקדימים הלכתיים לדיונים מעין אלו, אך הדעת נותנת, כי במקום שאין אנו מוצאים מקורות הלכתיים, עלינו לפנות אל השיקולים האונטולוגיים שמהם נגזרים הגדרים ההלכתיים. בל נשכח, כי גם ההגדרות ההלכתיות הראשוניות, כמו גופו וכחו, אינן נלמדות מהפסוקים אלא נקבעו על פי אינטואיציות האונטולוגיות של חז"ל. מכל מקום, דיון מפורט ורציני בשאלה עד כמה ניתן להתייחס לעצם ממוכן כאל חפצא של גוף האדם חורג מתחומו של מאמר זה, אך הוא עשוי להיות חשוב והכרחי בעתיד, אם הכיוונים בהם תצעד הטכנולוגיה אכן יזמנו לנו שאלות מעין אלו.



### גדרי גופו וכחו לעניין שבת

הדיון שערכנו עד כה התרכז בדיני נזיקין, ויש אפוא לעיין עד כמה ניתן להכליל את המסקנות העולות ממנו גם לשאר דיני התורה, ובפרט לעניין שבת, שההלכות בו מרובות והשאלות מצויות. מצד אחד יש צד חומרא בשבת על פני נזיקין בהקשר של הנידון דידן, ע"פ דברי הגמרא המחלקת בין נזיקין לשבת וקובעת כי המסתייע ברוח על מנת לשרוף את שדה חבירו ולהזיקו פטור על ההיזק, בעוד שהזורה ורוח מסייעתו בשבת חייב. טעם החילוק, למסקנת הדברים הוא משום שגרמא בנזיקין פטור, בעוד שבשבת 'מלאכת מחשבת' אסרה תורה.<sup>19</sup>

לפי פירוש רש"י שם, 'מלאכת מחשבת' אסרה תורה – נתקיימה מחשבתו דניחא ליה ברוח מסייעתו, ומכאן הסיקו גדולי האחרונים כי לשיטתו חייבים על גרמא מן התורה במלאכות שבת, אם נתקיימו מחשבתו ורצונו של האדם.<sup>20</sup> ואף שמסוגיה אחר שבש"ס עולה כי גרם כיבוי מותר מן התורה,<sup>21</sup> כבר תירצו האחרונים את הסתירה בכמה אופנים, והעיקר הוא כי לפי דעתם רוב הגרמות אסורות מן התורה אם נתקיימה מחשבת האדם.<sup>22</sup> לפי זה, בנידון דידן, גם אם לא

פז). בבא קמא, ס ע"א.

פח). האבני נזר או"ח סימן רל-רלו, ובספרו אגלי טל על מלאכת זורה, אות ג'. ובעל קונטרס גרם המעלות בסוף ספר יבין דעת לגר"א מקוטנא.

פט). שבת קכ ע"ב.

צ). ראו בספר מעשה וגרמא בהלכה בעמודים 8-12 שדנו שם ביסודיות בסתירה זו ובתירוצים והשיטות שנאמרו בעניין זה בראשונים ובאחרונים. בין שאר הדברים הסיקו שם כי לדעת הזרע אמת כל שנתקיימה מחשבתו, אף על ידי גרמא, הוא אסור מן התורה בשבת, וכתבו שכן היא דעת רבינו חננאל. ראו שם בדבריהם.

נחשיב את מעשה העצם המכני כגופו של האדם ואף לא ככחו, מכל מקום אפשר שהוא חייב על פעולותיו מן התורה, אם נח לו בהן.

מצד שני, מצינו שאדם המעמיד בהמתו על גבי עשבים בשבת פטור,<sup>22</sup> בעוד שבנוזיקין הוא חייב בכהאי גוונא.<sup>23</sup> כמו כן, לפי הסוברים שיש שליחות לנכרי מן התורה לחומרא,<sup>24</sup> היה צריך לאסור אמירה לנכרי בשבת מן התורה, ולא רק משום שבות.<sup>25</sup> לפי כמה מן האחרונים החילוק הוא שבשבת הקפידה התורה על מנוחת גופו, והרי גופו נח גם כאשר העמיד את בהמתו על גבי עשבים בשביל שתאכל, וכן לעניין אמירה לנכרי – גופו של הישראל נח, ולכן אמירה לנכרי מותרת מן התורה.<sup>26</sup> בנוזיקין, לעומת זאת, הקפדת התורה היא על תוצאת המעשים.<sup>27</sup> לפי זה, ניתן לטעון שכאשר אדם פועל בעולם שלא על ידי גופו, גם אם הוא חייב על כך בדיני נוזיקין משום שהדבר נעשה בכוחו, הרי שבשבת יהיה פטור משום שגופו נח.<sup>28</sup> אולם, אם נאמר כי העצם המכני הוא עצמו נחשב כגופו של אדם, שוב אי אפשר לומר שגופו של האדם נח, ואז יהיו מלאכות הנעשות באמצעות העצם המכני אסורות מדאורייתא.<sup>29</sup>

צא). שבת קכב ע"א, רמב"ם פכ"א מהלכות שבת הלכה לו, טוש"ע או"ח שכד ס"ק יג.

צב). ב"ק נו ע"ב, רמב"ם פ"ד מהלכות נזקי ממון הל"ג, טוש"ע חו"מ שצד ס"ק ג.

צג). כמה מהאחרונים דנו בסברה זו, בעיקר בהתבסס על דברי רש"י בשבת קנג ע"א ד"ה מאי טעמא וב"מ ע"א ע"ב ד"ה בשלמא, וברמב"ם פ"ה מהלכות לווה ומלוה הל"ג, וראו עוד במקורות המצוינים להלן בהערות הבאות.

צד). ראו בשו"ת פנ"י סימן ג' ובשו"ת החת"ס או"ח פד שדנו בשאלה זו. וראו סיכום של בדברי האחרונים ודיון בהם בשיעורו של הרב אשר וייס – אמירה לנכרי בשבת ובשביעית (באתר מנחת אשר).

צה). בית מאיר אהע"ז סי' ה, שו"ת חת"ס או"ח פד וחז"מ קפה, ישועות יעקב או"ח סי' רסג ס"ק ו. וראו בשיעורו של הרב אשר וייס (לעיל הערה פח) ובמה שכתב בספרו מנחת אשר על שביעית סימן ד' ושו"ת להורות נתן חלק ט', פ"א סימן לה, וראו עוד בחזו"א או"ח סל"ו ס"ק ב ובמש"כ בספרי 'בניין אב', עמוד 215. וראו חילוק אחר בספר שביתת השבת, באר רחובות, מלאכת דש אות פ (לרב יצחק מלצן) והפתחי חושן חלק ו (נוזיקין), הערות פרק ה, הערה פח.

צו). כן כתבו כמה מהאחרונים, למשל הקוב"ש ח"ב סימן כג, סק"ו וסק"ז, והאתון דאורייתא סימן יג ד"ה והנה, אבל ראו בשערי יושר שער א סוף פרק ז. ומכל מקום כתבתי זאת רק לבהירות ופשטות החילוק, אבל לאמיתו של דבר לא צריך לזה כאן, כי אף אם נאמר שאף בנוזיקין ההקפדה היא על הפעולה, הרי אפשר לייחס לאדם את פעולת הבהמה שאוכלת עשבים, אלא שבשבת לפי דברי האחרונים שבהערה הקודמת כל הקפדת התורה היא על מנוחת הגוף, ואף אם הפעולה מיוחסת אל האדם, אם נח גופו הוא פטור על פעולה זו, ודוק.

צז). כל זאת מבלי לקחת בחשבון עניינים נלווים, כמו החשמל המעורב בפעולות העצם המכני ובהעברת המידה מהמוח אליו, ובחזרה.

צח). אלא שיש כאן מקום עיון: בעוד שבנוזיקין עסק הדיון בייחוס פעולה אל גופו של האדם, הרי שכאן הדרישה מגוף האדם היא דווקא מנוחה, כלומר חוסר בפעולה. בהתאם לדיון שהוזכר לעיל על החלוקה בין מצוות שבגופו למצוות שאינן בגופו ועל החלוקה בין פעולה אקטיבית למצב סטטי, יתכן כי האדם ייחשב לשרוי במנוחה גם אם רק גופו המקורי שבת ממלאכה, שכן מנוחה היא מצב, ולא פעולה. אם אין העצם המכני חשוב כגוף האדם בבחינת חפצא, וכפי שדנתי בזה לעיל, הרי שמצב המנוחה מוסיף להתייחס לגופו המקורי של האדם, ולא לעצם המכני. מצד שני, את המלאכות הנעשות על ידי העצם המכני יש להוסיף לייחס אל האדם, ונוצר כאן אפוא מעין פרדוקס הנובע מחוסר הסימטריה שבין מלאכה לשביתה בנוגע לייחוס אל האדם. וראו עוד באור שמח, הלכות יום טוב, פ"א הלכה ז, וצריך עוד לעיין בכל זה, ואכמ"ל.

## סיכום

במאמר זה ביקשתי לחקור כיצד רואה ההלכה את המעשים הנעשים על ידי עצם מכני המרוחק מגוף האדם ומנותק ממנו אך פועל לפי רצונו. הצעתי שלוש גישות אפשריות ליחס שבין האדם לפעולה המתבצעת על ידי העצם המכני – א) אין יחס ישיר בין פעולות העצם המכני לבין האדם, ב) המעשים נחשבים ככאלו שנעשו בכחו של האדם, ג) המעשים נחשבים כאילו נעשו על ידי גופו.

במהלך הדברים ביקשתי לבסס את האפשרות השלישית, לפיה יש להחשיב את הפעולות הנעשות על ידי העצם המכני כנעשות על ידי גוף האדם ממש, וזאת מכמה טעמים. ראשית, לפי כמה מן השיטות נראה כי ההגדרה העיקרית של 'גופו' היא חוסר היכולת להפריד על ידי גורם הזמן או השליטה, בין רצון האדם לבין התוצאה הפיזית. לפי גדרים אלו, פעולות העצם המכני, בתנאים אופטימליים, עשויות להיות זהות ממש לפעולות הנעשות על ידי גופו מבחינת השליטה המתמשכת בפעולה, והסנכרון שלה עם רצונו ומחשבתו של האדם. בנוסף, סקרתי סברות נוספות המסיטות את הדגש מהרצף והחיבור הפיזי בדיון על הגדרות גופו וכחו, למושגים מופשטים יותר כמו כוונה, רצון, בעלות ופונקציונליות. מלבד זאת, הראיתי פנים לגישה לפיה גוף האדם איננו בהכרח הבשר והאיברים עמם הוא נולד, אלא כל עצם פיזי הנענה לרצונו ולמחשבתו.

לפי כל זה דנתי גם בשאלה עד כמה ובאילו תנאים ניתן יהיה לשקול להתייחס לעצם המכני הפועל לפי רצונו של האדם כ'חפצא' של גופו, עד שנאמר כי האדם יוכל לקיים בו מצוות כמו ישיבת סוכה או הנחת תפילין.

במהלך הדברים דנתי גם במעמדה של המחשבה בהלכה, כתלות בשאלה על מה היא פועלת במציאות וכיצד, ובאפשרות לראות בפעילות המוחית 'מעשה', על אף שמדובר בתנודות מיקרוסקופיות.

עיקר החקירה התבצעה לפי הדינים וההגדרות הנהוגים בדיני נזיקין, בהם נראה כי התייחסותה של ההלכה לקשר שבין מחשבת האדם ותנועות גופו לפעולות הנעשות בעולם הפיזי היא המפורטת והמשוכללת ביותר. עם זאת, ביקשתי לטעון כי רוב המסקנות תקפות אף לגבי תחומים הלכתיים אחרים.



**טלטול בלי שמלאכתו לאיסור ע"י כבד או תינוק**

והקשו הראשונים: מדוע מותר לטלטל את המדוכה שהיא כלי שמלאכתו לאיסור אפילו מחמה לצל ע"י זה שהשום בתוכה, הרי מבואר בגמ' בדף קמ"ב ע"ב "ולא אמרו ככר או תינוק אלא למת בלבד". וא"כ איך השום מתיר את טלטול המדוכה מחמה לצל.

אבנים, אבל מוקצה מחמת מלאכה כמדוכה כיון שיש עליה תורת כלי שרי לטלטלה אגב אוכלין שעליה". עכ"ל. וזה ממש כמו הלשון שהביא הב"י בשם הרא"ש. וכנראה שכך היה בשו"ת הרא"ש שלפני הב"י, כי הב"י לא הזכיר שדבר זה הובא ברבינו ירוחם.

שיטה זו הובאה ברשב"א (קכ"ג ע"א, ד"ה הא דתנן מדוכה), ובריטב"א (קכ"ג ע"א, ד"ה איתיביה אביי לרבה), ובבעל המאור (מ"ז ע"ב בדפי הרי"ף), ובשבלי הלקט (סימן ק"כ). ולמעשה כולם חולקים על השיטה הזאת וסוברים שאסור לטלטל כלי שמוקצה מחמת מלאכתו ע"י ככר או תינוק. ותירצו את הקושיא ממדוכה באופנים אחרים שיתבארו לקמן.



### שיטה ב' - שיטת רוב הראשונים

הרמב"ן, הרשב"א, הראב"ד, השיטה לר"ן, הר"ן, והריטב"א תירצו על הקושיא ממדוכה, שבאמת אסור לטלטל כלי שמוקצה מחמת מלאכתו ע"י ככר או תינוק, ומדוכה מכיון שהיא מיועדת לשום לכן מותר לטלטל אותה כשהשום בתוכה.

אלא שיש בראשונים הנ"ל שתי נוסחאות מדוע מפני שהמדוכה מיועדת לשום מותר לטלטל אותה כשהשום בתוכה.

א] המדוכה היא כלי שמלאכתו גם לאיסור וגם להיתר, כשהיא משמשת לדוך בה את השום היא "כלי שמלאכתו לאיסור", וכשהיא משמשת לאחסן בה את השום היא "כלי שמלאכתו להיתר". וכאשר לא משתמשים בה לא לדוך בה את השום ולא לאחסן בה את השום היא "כלי שמלאכתו לאיסור", או מפני שרוב השימוש שלה הוא לדוך בה את השום, או מפני שעיקר השימוש שלה הוא לדוך בה את השום (עיין בביאור הלכה בסימן ש"ח סעיף ג' ד"ה קורדום לחתוך וכו'). ולכן כשאין בה את השום אסור לטלטל אותה מחמה לצל, מכיון שהיא "כלי שמלאכתו לאיסור". אבל כשהשום בתוכה, היא "כלי שמלאכתו להיתר", דעכשיו הוא משתמש בשימוש ההיתר של המדוכה, ולכן מותר לטלטל אותה אפילו מחמה לצל.

אבל כ"ז דווקא כשהניח בה שום, שזה חלק מהתשמישין של המדוכה, ולכן היא נעשית עי"ז "כלי שמלאכתו להיתר". אבל אם הוא יניח בה ככר או תינוק, שזה לא מהתשמישין של המדוכה, המדוכה עדיין מוגדרת "כלי שמלאכתו לאיסור", מכיון שרוב תשמישה או עיקר תשמישה הוא לאיסור. אלא שאתה רוצה לטלטל את המדוכה אגב הככר או התינוק, אבל ההיתר הזה לא נאמר "אלא למת בלבד", ואסור לטלטל את המדוכה מחמה לצל אגב הככר או התינוק.

כך כתב הרמב"ן (דף קכ"ג ע"ב, ד"ה הא דאיתביה אביי וכו') וז"ל: "ולאו אגב שום, שהרי לא אמרו ככר או תינוק אלא למת בלבד, ולא לשאר המוקצין נמי כגון נר וכיוצא בו. אלא מלאכתו לאיסור כיון דלית ב"י משום הקצאה אלא איסור מלאכתו גורמת לו, כל זמן שהוא משמש היתר - מותר, ודוקא במשמשין לו הא להניח עליו ככר ולטלטלו מחמה לצל אסור לעולם". עכ"ל.

וכן מצינו ג"כ ברשב"א (הנ"ל) שכתב וז"ל: "והיינו טעמא משום דכיון דאין זו אסורה אלא מחמת מלאכה, ועכשיו משמש היתר במלאכתה, הרי מה שאוסרה הוא מתירה". עכ"ל. וכן כתב ג"כ בעבודת הקודש (בית מועד, שער ה' סימן ב' סעיף כ"ח) וז"ל: "לפי שלא נאסרה המדוכה אלא מחמת מלאכה זו של שחיקת שום וכיוצא בה, ועכשיו הרי היא משמשת היתר במלאכתה, נמצא האוסרה מתירה". עכ"ל.

וכן כתב ג"כ בשיטה לר"ן (קכ"ג ע"ב, ד"ה הב"ע מחמה לצל) וז"ל: "אבל בדבר שיש בו תורת כלי שאין הקצאתו אלא מפני שמלאכתו לאסור, ועכשיו משמש היתר במלאכתו הרי מה שאסרו מתירו". עכ"ל.

וכן כתב ג"כ הבעל המאור (מ"ז ע"ב בדפי הרי"ף) וז"ל: "שהמדוכה עם השום הרי היא כקדרה המטלטל עם התבשיל וכאילו הוא דבר שמלאכתו להיתר כל זמן שהתבשיל בה וכן מדוכה כל זמן שהשום בה". עכ"ל.

וכן נראה דעת הראב"ד שהובאה בשבלי הלקט (סימן ק"כ) שכתב וז"ל: "דמוקצה מחמת מלאכתו, כשמשמש בו מלאכת היתר כבר הלך איסורו לאותה שעה". עכ"ל.

ב[ המדוכה מצד עצמה היא "כלי שמלאכתו לאיסור", או מפני שרוב תשמישה הוא לדוך את השום או מפני שעיקר תשמישה הוא לדוך את השום. אבל מכיון שחלק מהתשמישין של המדוכה הוא לאחסן בה את השום, כאשר שהשום נמצא בתוך המדוכה, המדוכה מתבטלת לשום, ודינה כדין השום שמותר לטלטלו מחמה לצל. משא"כ כשמניח ע"ג המדוכה ככר או תינוק, מכיון שזה לא חלק מתשמישי המדוכה, המדוכה לא מתבטלת לככר או התינוק, ונשאר דינה כדין "כלי שמלאכתו לאיסור" שאסור לטלטלו מחמה לצל. ואם רוצה לטלטל את המדוכה אגב הככר או התינוק, לא התירו חכמים לטלטל אגב ככר או תינוק אלא למת בלבד.

כך כתב הריטב"א (הנ"ל) וז"ל: "וטעמא דהכא, מפני שהמדוכה עיקרה לדיכת שומין וכיוצא בו, והוא העושה אותה כלי שמלאכתו לאיסור, הא ודאי טפילה היא אצלו, וכשמשמשת עמו היתר במלאכה הרי היא מותרת, ומה שאוסרה הוא מתירה". עכ"ל.

וכך כתב ג"כ הר"ן (קכ"ג ע"א, ד"ה מדוכה אם יש וכו') וז"ל: "אבל כי איתי מערב שבת הויא המדוכה טפלה לשום". עכ"ל.

וכן משמע ברש"י (קכ"ג ע"א, ד"ה אם יש בה וכו') שכתב וז"ל: "אגב השום". עכ"ל. [אלא, שאין ראייה שרש"י חילק בין ככר או תינוק לשום, ואפש"ל שהוא סבר כדעת הרא"ש שבמוקצה "מחמת מלאכה" מותר לטלטל "אגב" ככר או תינוק ג"כ. אבל אם הוא חילק ביניהם, בוודאי סבר כשיטה הזאת שהטלטול הוא "אגב השום"].

ב). ויש שרצו לומר שכוונת הראב"ד "כשמשמש בו מלאכת היתר" היינו ע"י זה שמניח ככר או תינוק. אבל אחרי שכל הראשונים הנ"ל נקטו את המילים של "משמש היתר במלאכתו" לחלק בין שום שמותר לטלטל את המדוכה מחמה לצל על ידו, לבין ככר או תינוק שאסור לטלטל את המדוכה מחמה לצל על ידם, וכוונתם כנ"ל שהשום הוא "המלאכת היתר" של המדוכה, ולכן הוא הופך אותה ל"כלי שמלאכתו להיתר". משא"כ ככר או תינוק שהוא לא חלק מהתשמישין של המדוכה, ולכן הוא לא הופך אותה ל"כלי שמלאכתו להיתר". נראה ברור שזו ג"כ כוונת הראב"ד, שע"י זה שמניח בו את השום, זה נהפך ל"כלי שמלאכתו להיתר", מפני שמשמש בו מלאכת היתר והלך איסורו לאותה שעה.



וכן כתב הרא"ש בשם יש מי שמתרץ וז"ל: "מדוכה היינו טעמא דשרי לטלטולה אגב שום שעליה, מפני שהמדוכה לשום כקדירה לתבשיל שהוא תשמיש לשום מבעוד יום, הילכך שרי לטלטולה אפילו מחמה לצל. עכ"ל.



### הנפקא מינה בין הנוסחאות

ויש שתי נ"מ בין שני הנוסחאות הנ"ל:

א. האם מותר לטלטל מדוכה שיש בה שום שלא לצורך כלל.

דאם הטעם הוא, משום שבזמן שהשום בתוכה הוא "משתמש בצד ההיתר שבה", והיא כרגע "כלי שמלאכתו להיתר", ומותר לטלטל אותה מחמה לצל. כ"ז רק מחמה לצל, מפני שהיא "כלי שמלאכתו להיתר", אבל "שלא לצורך כלל" – אסור.

לעומת זאת, אם הטעם הוא, משום שהמדוכה מתבטלת לשום, והוא מטלטל אותה אגב השום. א"כ מותר לו לטלטל את המדוכה אפילו "שלא לצורך כלל", כדין האוכלין שמותר לטלטלם אפילו שלא לצורך כלל. [וכן מבואר להדיא בשו"ע הרב (סימן ש"ח סעיף כ"ב) שכתב וז"ל: "מדוכה אם יש בה שום וכיוצא בו מדברים הנידוכים בה, מותר לטלטלה אף לצורך עצמה. אף על פי שהוא כלי שמלאכתו לאיסור, לפי שהמדוכה היא טפלה ובטלה להשום שבתוכה כמו שהקדירה טפלה להתבשיל שבתוכה, והרי זה כאלו מטלטל את השום בלבדו שמותר לטלטלו אף שלא לצורך כלל". עכ"ל.]

ב. האם מדוכה שהניח בה שום בשבת מותר לטלטלה מחמה לצל או שצריך שהשום יהיה מונח בה כבר בער"ש.

והנה מפורש בר"ן (הנ"ל) שצריך שהשום יהיה מונח במדוכה כבר בער"ש, שכתב וז"ל: "והוא דאיתי' בה מערב שבת, דאלו בנותן בה בשבת לא מהני כלל, דלא אמרו ככר או תינוק אלא למת בלבד, אבל כי איתי' מערב שבת, הויא המדוכה טפלה לשום כקדירה לתבשיל דאית בה, לכולי עלמא מותר לטלטלה באוכל עצמו ואפי' מחמה לצל". עכ"ל.

וכן הרא"ש בשו"ת (הנ"ל) בשם יש מי שתירץ כתב שהטעם הוא משום "מפני שהמדוכה לשום כקדירה לתבשיל, שהוא תשמיש לשום מבעוד יום, הלכך שרי לטלטולה אפילו מחמה לצל".

אלא שיש לדון, שדווקא הר"ן והרא"ש בשם יש מי שמתרץ כתבו שצריך שהשום יהיה מונח כבר מער"ש, מפני שהם סברו שהטעם שמותר לטלטל ע"י השום הוא מפני שהמדוכה מתבטלת לשום והוא מטלטל אותה אגב השום. ולבטל כלי שהוגדר בבין השמשות כ- "כלי שמלאכתו לאיסור" ולהפוך אותו באמצע השבת לכלי שמתבטל לשום ודינו כדין טלטול אוכלין א"א, דדין זה לא נאמר אלא במת בלבד. ורק כשהניח בער"ש אז מתבטלת המדוכה לשום, ובבין השמשות הוגדר דינה כדין האוכלין שמותר לטלטלם אפילו מחמה לצל.

אבל לפי דעת הרמב"ן והרשב"א וכל הראשונים הנ"ל שסברו שהטעם הוא משום שהמדוכה מוגדרת ככלי שמלאכתו גם לאיסור וגם להיתר, רק כאשר אין בה שום הולכים אחרי עיקר תשמישו או רוב תשמישו. ומכיון שעיקר ורוב תשמישה הוא לאיסור לכן היא מוגדרת כ-"כלי שמלאכתו לאיסור". לפי"ז אולי אפשר"ל, דגם אם הוא נתן את השום בשבת עצמה יהיה מותר לטלטל את המדוכה מחמה לצל. דמכיון שהוא לא צריך לבטל את הכלי לשום, אלא בסה"כ להפעיל את הצד ההיתר שקיים בו, דהרי כבר בבין השמשות הוא מוגדר ככלי שמלאכתו גם לאיסור וגם להיתר, וזה אפשר לעשות גם בשבת.

וכן משמע קצת מסתימת הראשונים הנ"ל, שהם לא חילקו בין אם הניח את השום בער"ש או בשבת.

מצינו עוד ראשונים שסוברים שאסור לטלטל מוקצה מחמת מלאכה ע"י ככר או תינוק, ורק ע"י השום מותר לטלטל את המדוכה. אבל הם לא פירשו האם הסיבה היא מפני שהמדוכה טפלה לשום, ולכן מותר לטלטל את המדוכה אגב השום. או שהטעם הוא משום שכשהשום בתוכה הוא משתמש בצד ההיתר של המדוכה, והיא באותו הזמן "כלי שמלאכתו להיתר". והם: ר"ת ורבינו יוסף (הובאו בשבלי הלקט סימן ק"כ) שכתבו: "שאין לטלטל שום מוקצה ע"י ככר או תינוק". עכ"ל.



### שיטה ג' - שיטת בעל ההשלמה

ובבעל ההשלמה (דף קכ"ג ע"א, ד"ה תניא אם יש) תירץ תירוץ נוסף על הקושיא ממדוכה על מה שאמרו שלא התירו לטלטל ע"י ככר או תינוק אלא למת בלבד. וז"ל: "שמה שאמרו דלא מהני ככר או תינוק אלא למת בלבד, הני מילי דלא מנחינן לכתחילה ככר או תינוק בדבר שאינו ראוי לטלטל כדי שיטלטלנו, אבל אם היה מונח ועומד מותר." עכ"ל. היינו, שבאמת אין חילוק בין שום לככר או תינוק, ומותר לטלטל מדוכה גם ע"י ככר או תינוק. רק יש חילוק מתי הוא הניח את הככר או התינוק - דאם הוא הניח אותו בער"ש, אז מותר לטלטל ע"י גם כלי שמלאכתו לאיסור, אבל אם הוא הניח את זה בשבת עצמה, ע"ז נאמר "שלא אמרו ככר או תינוק אלא למת בלבד".



### סיכום השיטות

כך שלמעשה מצינו שלוש שיטות בראשונים, והן:

א. שיטת הרא"ש: שמותר לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור מחמה לצל ע"י ככר או תינוק, ואין חילוק אם הניח את הככר או התינוק בער"ש או בשבת עצמה.

ב. שיטת בעל ההשלמה: שמותר לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור ע"י ככר או תינוק, בתנאי שהניח את הככר או התינוק מער"ש. אבל להניח ככר או תינוק בשבת עצמה ולטלטל עי"ז כלי שמלאכתו לאיסור מחמה לצל – אסור.

ג. שיטת רוב הראשונים [רמב"ן, רשב"א, ריטב"א, ר"ן, שיטה לר"ן, בעל המאור, הראב"ד, ר"ת, ורבינו יוסף]: שאסור לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור ע"י ככר או תינוק, בין אם הונח בשבת, ובין אם הונח מער"ש. ומה שמותר לטלטל את המדוכה כשיש שום בתוכה, זה מסיבות אחרות, או שהמדוכה טפלה לשום, או שזה מפעיל את הצד היתר של המדוכה.

וכן סיכם ג' שיטות אלו במאירי בשבת (דף קכ"ג ע"א, ד"ה יש שואלים) וז"ל: "יש שואלים בסוגיא זו, לדעת האוסר בכלי שמלאכתו לאיסור אף לצורך גופו היאך התיר על ידי שום, וכמו שאמרו לדעתו מדוכה אם יש בה שום מטלטלים אותה, ואם לאו אין מטלטלי' אותה, והרי אמרו לא אמרו ככר או תינוק אלא לענין מת בלבד.

[תירוצ' א':] וגדולי קדמונינו שבנרבוניה (כוונתו לבעל ההשלמה, שהיה סבו וגר בנרבוניה) תירצוה: שכך פירושה, לא אמרו לטלטל דבר על ידי ככר או תינוק שמניחין בו בשבת אלא לענין מת בלבד, אבל כל שהככר לשם מערב שבת כל דבר שמלאכתו לאיסור ניטל בשבילו. וכו'.

[תירוצ' ב':] ויש מתרצים (דעת הרא"ש): לא אמרו ככר או תינוק להתיר טלטול במה שאינו כלי אלא כמת בלבד אבל באבנים ומעות וכיוצא בהן לא, אבל כל שיש לו תורת כלי ניטל על ידי אוכל לר' נחמיה לצורך גופו, ולדידן אף שלא לצורך גופו ומקומו.

[תירוצ' ג':] ויש חולקים (דעת רוב הראשונים) בכל אלו ומפרשים, שהמדוכה כל שיש שום בתוכה הרי היא כמלאכתו להיתר, מפני שהוא כקדירה ובשר בתוכה. וכו'. ולדעתם אף מדוכה שלא לצורך גוף ומקום אינה ניטלת ע"י פת אלא על ידי שום דוקא. ואין הדברים נראין". עכ"ל.

ולמעשה המאירי פה רק דחה את תירוצ' רוב הראשונים, אבל לא הכריע האם דעתו כדעת בעל ההשלמה או שדעתו כדעת הרא"ש.

אבל המאירי בביצה (דף כ"א ע"ב, ד"ה אף האוסר הכנה לכלבים) כותב וז"ל: "ואם היה שבת, מטלטלין אותן על ידי פת. וכו'. ואף על פי שאמרו לא אמרו ככר או תינוק אלא למת בלבד, דוקא בדברים הדומים למת כגון טלטול אבנים וכיוצא בו, אבל מה שיש עליו תורת כלי אף על פי שמלאכתו לאיסור או תורת איזה דבר הראוי אפילו לבהמה מטלטל הוא על גב הפת. וכו'. וכבר נאמרו בזה דרכים אחרים כמו שביארנו בפירושונו אלא ששיטה זו שכתבנו עיקר". עכ"ל. ומוכח מדבריו שהכריע כדעת הרא"ש.

### להלכה למעשה

השו"ע (סימן ש"ח סעיף ה') פסק: שמותר לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור ע"י ככר או תינוק. כדעת הרא"ש, ורבינו ירוחם, והמאירי.

**והמשנ"ב** (שם ס"ק כ"ו) **כותב וז"ל**: "והנה דעה זו היא דעת הרא"ש, אבל הרבה מהראשונים (ובשעה"צ: בעל ההשלמה, והמאור, והרשב"א, והכל בו) חולקין ע"ז, וסבירא להו, דלא התירו ככר ותינוק אלא למת בלבד לטלטלו על ידיהם, אבל לא בשאר דבר מוקצה אף שהוא כלי. וכן הכריעו הרבה אחרונים (ובשעה"צ: ט"ז, הגר"א, ודרך החיים). "עכ"ל.

ובשעה"צ (ס"ק כ"ד) כתב: "ומ"מ כתב בהגר"ז (סעיף כ"ב) דבהפסד מרובה – יש להקל". עכ"ל.

**ולפי המתבאר לעיל**, שרוב רובם של הראשונים סברו שאסור לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור ע"י ככר או תינוק, נראה בוודאי שיש מקום גם לספרדים להחמיר שלא לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור ע"י ככר או תינוק, אלא א"כ זה הפסד מרובה<sup>ג</sup>. – **וכן פסקו הכף החיים** (סימן ש"ח ס"ק נ"ב), **והאור לציון** (ח"ב פכ"ו בביאורים לתשובה ד'), **והמנוחת אהבה** (ח"א פרק י"ב סעיף ח').



ג. **הערת העורך** (הרב משה בוטון): לא הבנתי למה להחמיר בזה נגד השו"ע, הרי מרן פסק בזה כעמוד ההוראה הרא"ש וסיעתו, ולא נראה שהיה חוזר בו מפני דעת שאר הראשונים (אף שהם הרוב) בפרט במילי דרבנן. וכן פסק מרן הרב עובדיה זצ"ל להקל בזה.

# אוצר יורה דעה

בדין אם ברבית חייל החוב ע"י הקציעה, ובהא דזכיית המלוה בחוב לא  
נחשב כנטילת רבית ♦ שימוש בכיור אחד לבשרי וחלבי ♦ תפאר אחריו ♦  
יהודי שנהרג ע"י מרצח ימ"ש, אם מיקרי קדוש ואם הוי כנהרג על קידוש  
השם ♦ התאבדות בשבי האויב



רבי איתמר גרבוז

ראש ישיבת אורחות תורה, בעל משנת טהרות

## בדין אם ברבית חייל החוב ע"י הקציעה, ובהא דזכיית המלוה בחוב לא נחשב כנטילת רבית\*

א.

### אם לדין רבית קצוצה בעינן קציעה המחייבת בדיני ממון

בעיקר דין רבית דנו האחרונים אם רבית קצוצה הוא רק באופן שהיתה קציעה שמחייבת את הלווה בתשלומי הרבית, ובעינן קציעה שמחייבת בדיני ממון, או דכל שקבעו ביניהם שישלם, אף שאינו חייב כלל בדיני ממון הוא בכלל רבית קצוצה.

החת"ס בתשו' ח"ו סי' כ"ו כתב דא"צ שיחול חיוב כדי שיהי' נחשב רבית קצוצה, אלא כל שקצצו וקבעו שישלם זו רבית קצוצה. ובאמת ס"ל דבסתם הלואה אף שקצצו שישלם רבית אינו חייב כלל לשלם, דאין כאן קנין שיחייב אותו, ושכירות המעות ליכא דהא מלוה להוצאה ניתנה, ואפ"ה הוי רבית דאו' בכה"ג. אלא דמ"מ יש אופן שהי' קנין שמחייב לשלם, כגון בכתבו את הרבית בשטר, וכמו האופן המבואר בגמ' דף ס"ב א', ושם מבואר דחייב בתשלומין דהא דיינינן שנחשב שטר העומד ליגבות, ובכה"ג איכא חיוב תשלומין, משום שנתחייב בקנין, אבל גם בלא"ה נחשב רבית קצוצה.

אמנם מרן הגר"ח זצ"ל נקט דרך קציעה המחייבת בתשלומין היא בכלל רבית קצוצה, וכמו שכתב בשמו מרן הגר"ד זצ"ל בס' ברכת שמואל קידושין סי' ד' אות ד' "והנה שמעתי מפי מו"ר זיע"א שאמר לענין מה שהעירו רבותינו האחרונים זיע"א, במה נעשה חוב הרבית, דהא ע"כ חל שפיר תנאי הרבית מדחשיב קציעה, דאי לא הי' חל החיוב לא היתה חשובה קציעה", ע"כ.

ובתוספת ביאור כתב בס' חידושי ושיעורי רבי ברוך בער ב"מ סי' ע"ב אות א', דלא רק דשם רבית קצוצה לא הוי אלא באופן שהיתה קציעה שמחייבת, אלא יסוד הדין הוא דכיון דהא דבעינן קציעה הוא לא רק כדי שהרבית שלוקח לא תהי' בתורת מתנה אלא מחמת הקציעה, אלא דעצם מעשה האיסור הוא קציעה ולקחה, והקציעה הוי מעצם האיסור. וע"ש שהוכיח כן מהא דשרינן צד אחד ברבית, אף דלכאו' בזמן שנוטל את הרבית הרי יש כאן רבית, ובע"כ דכל שבזמן הקציעה לא הי' הרבית ברורה, תו גם כשנוטל אינו נחשב נטילת רבית. ומשו"ה בעינן קציעה שמחייבת, דאל"ה לא נחשב קציעה ונטילה.

\* שיעור שנמסר בכולל פוניבז' יום ד' י"ז מר חשון תשפ"ד. תודת האוצר לבנו, הרה"ג בן ציון גרבוז שליט"א, על מסירת החידו"ת.

ובס' אבן האזל (פ"ז ממכירה ה"ד, ובסוף הלכות מלו"ל במכתב להגרצ"פ פראנק זצ"ל) כתב ג"כ דרבית קצוצה לא הוי אלא באופן שהקציצה מחייבת בדיני הממון. וכתב לפרש בזה את דברי הגמ' ס"ב ע"א אמר רב ספרא כל שאילו בדיניהם מוציאין מלוה למלוה בדינינו מחזירין ממלוה ללוה, כל שאילו בדיניהם אין מוציאין מלוה למלוה בדינינו אין מחזירין ממלוה ללוה. וצ"ב עומק הדבר, ואמאי צריך למילף מהגויים. וביאר הגרא"ז דאתא לאשמועין דיסוד דין רבית הוא רק באופן שהקציצה מחייבת, והיינו שבדיניהם מוציאין, ובעינן שהקציצה של רבית תהי' מחייבת בדיני ממון, ובלא"ה אינו נחשב רבית קצוצה, והיינו דקאמר בדיניהם מוציאין.

אמנם בחי' הריטב"א דף ס"ה ב' מבואר דלא כן, ולא בעינן לדין רבית קצוצה שיהי' באופן שהקציצה מחייבת בדיני ממון, ע"ש בד"ה משכן לו בית שכתב בזה"ל "ואע"ג דכה"ג יכול המשכן לחזור בו וכו', אפ"ה כיון שהתנה כן עם המלוה וקיים דברו אסור לעשות כן. דכל שאומר ועושה בענין רבית אסור ואע"פ שהי' יכול לחזור בו. שהרי הפוסק על הפירות שאין לו יכול לחזור בו ואפי' בלא מי שפרע ואפ"ה אסור כשלא יצא השער או כשלא בא באיסור בידו", ע"כ.

ומבואר להדיא בדבריו דענין רבית קצוצה הוא כל שאומר ועושה בענין רבית אף שאינו מחוייב לקיים דברו. ומה דהוכיח מפוסק על הפירות כוונתו דהא דהוי דרבנן הוא רק משום דהוי דרך מקח, אבל בלאו ה"ט הוי מיתסר מדאו'. ובע"כ דאף שיכול לחזור בו, ואינו חייב כלל לקיים דברו אפ"ה הוי רבית קצוצה, דמה שאינו מחוייב אין בזה חסרון דמשום זה לא נחשב רבית קצוצה. ע"כ.

ונמצא דהחת"ס נקט שא"צ חלות חיוב בדיני ממון כדי שיהי' נחשב רבית קצוצה, וכן מוכח בריטב"א, אבל מרן הגר"ח פשיט"ל דל"ה רבית קצוצה אלא באופן שהיתה קציצה שמחייבת בדיני ממון, והגרא"ז זצ"ל כתב לפרש כן את דברי הגמ' דרבית קצוצה הוי כל שבדיניהם מוציאין מלוה למלוה, והיינו דאיכא חיוב.



## ב.

### ביאורי האחרונים במה חל חיוב הרבית

ומעתה דנו האחרונים מה המחייב בדיני ממון לשלם את הרבית. והגר"ד זצ"ל כתב שהאחרונים כתבו שחייב מדין שכירות המעות. ובאמת כבר כתב כן בתשו' הרשב"א המיוחסות להרמב"ן. וכבר נתבאר לעיל דאי"ז כפשוטו שכירות המעות, דאת גוף המעות ודאי קנה הלוח לגמרי, ואינו שוכר ע"ז, אלא הכוונה שכירות החוב, דכיון שהחוב שייך למלוה, ומה שמעכב הלוח את החוב ואינו משלם, ומשתמש בזה, היינו שכירות המעות, וכן ביאר מרן הגר"ש זצ"ל. ובשם הגר"ח כתב הגר"ד דא"צ לדין שכירות המעות, אלא דכל שקצצו שישלם בעד סלע אחד ב' סלעים היינו גוף החיוב. והגר"ד ביאר דכוונת הגר"ח היא מדין פסיקה, וכשם שיש



פסיקה במקח שקובע חיוב התשלומין בעבור החפץ, ה"נ יש דין פסיקה בהלואה, ואפשר לקצוץ ולפסוק שהלואת סלע תחייב ב' סלעים.

אמנם מו"ר מרן הגרא"מ זצ"ל אמר דכוונת הגר"ח שלהלואה יש דין קנין כסף שיכול על ידו לקנות וליצור חיוב של רבית. ומו"ר זצ"ל השיג על זה, שכסף רק קונה ואינו מועיל כלל לחיוב.

ומרן הגר"ש זצ"ל צידד דהלואה משתעבד תמורת עצם ההלואה, דמה שהמלוה מלווה לו, זו פעולה שאפשר לקצוץ עליה תשלומין, כמו הנאה.

והחת"ס נקט שאין הלואה מחייבת אלא באופן שכתבו כן בשטר שמתחייב לשלם, אבל בלא זה אינו חייב כלל.



## **ג.**

### **פלוג' האחרונים אם נשאר החוב ברבית לאחר דין התורה**

ומעתה יש לדון אחר שאסרה התורה תשלומי הרבית, אם בדיני ממון נשאר כמו שהי', וכיון שנשתעבד לשלם הרי יש חיוב ממון, אלא שאסרה תורה לשלם את החוב. או דבכלל פרשת איסור רבית גם דממילא כבר אינו חייב. ונחלקו בזה רבותינו האחרונים, וכדיבואר.

הנה גדולי האחרונים, המל"מ פ"ח ממלוה ה"א, האבנ"מ סי' כ"ח סקכ"ב, וכן נקט המחנ"א דיני רבית סי' ב' בדעת הריטב"א. וכן דן בתשו' מהרי"ט ח"ב סי' מ', דגם לאחר שאסרה התורה רבית מ"מ החוב נשאר כשהיה, אלא שאסור לו לגבות את החוב, אבל אין מה שיפקיע את החוב. דלא נאמר בפרשת רבית אלא איסור לקצוץ, ואיסור לגבות ולשלם רבית, אבל אין ענין זה לגוף החוב.

וכתבו עוד דמה"ט מבואר בחי' הריטב"א קידושין ו' ע"ב דהא דא"א לקדש אשה במחילת חוב הרבית הוא רק משום דינא דהמקדש במלוה אינה מקודשת, אבל בלאו ה"ט, ואם המקדש במלוה מקודשת, הרי כל שמחל לאשה את חוב הרבית הרי היא מקודשת, והיינו דיש כאן חוב, ומחל על החוב.

ובס' שערי ישר ש"ה פ"ג כתב לבאר ענין זה בזה"ל "והנה למדנו מזה בעיקר יסוד ענין שיעבוד הגוף ענין נפלא, דגם היכא שמצד מצות ה' איכא איסור על הנותן ליתן ועל המקבל לקבל חשבינן מ"מ דאיכא חוב, משום דהשיעבוד והזכות מצד דין המשפטי אינו ממון כלל לכללי המצוות ודיני האיסור", ע"כ. [וע"ש בהמשך דבריו מש"כ לענין קלב"מ ויבואר בע"ה להלן].

אמנם מרן החזו"א (יו"ד סי' ע', אה"ע סי' מ"ב) חלק בתוקף על כ"ז וכתב "עי' ריטב"א ולכאו' משמע מדבריו ז"ל דאם קידש בזו של רבית הוי קידושין אם מקדש במלוה מקודשת, אבל אי אפשר לומר כן דודאי אין הרבית חשיב חוב דרחמנא אפקרי' ואין הלואה חייב כלום, ואין חוב

דבר בעין שיקנה המלוה אלא אם הלוח חייל לו קונה שיעבוד חוב, אבל אם התורה פטרתו ללוה אין כאן חוב, ע"כ. וע"ש עוד בכל דבריו בזה, וכתב לפרש את דברי הריטב"א באופן"א וכתב ע"ז "ונוח לך לדחוק קצת בלשון ריטב"א כדי להעמיד הענין בתיקון", ע"כ.



## ד.

### קושית הגרי"ז דנימא אי עביד לא מהני על חלות החוב

והנה מרן הגרי"ז זצ"ל נקט ג"כ דברבית איכא חוב, וכפשטות דברי הריטב"א. ובתמורה דף ו' הקשה אמאי לא נימא בזה אי עביד לא מהני, והיינו על עצם חלות החיוב, והגמ' דנה שם דינא דאי עביד לא מהני על תשלומי הרבית, והיינו דינא דרבית קצוצה יוצאה בדינים. אבל הגרי"ז הקשה דעל חלות החיוב ג"כ נימא אי עביד לא מהני ולא יחול חיוב הרבית, והיינו דהתורה אסרה גם את הקציצה, ונימא דלא חיילא.

[ולכא' לפי"מ שנקט החת"ס וכן מוכח בריטב"א, דשם רבית קצוצה הוא לא רק כשהקציצה מחייבת בדיני ממון, אלא כל שאומר ועושה בענין רבית היינו רבית קצוצה, א"כ יש לדון דלא שייך בזה כלל אי עביד לא מהני, דלא אסרה תורה את חלות החוב, אלא את מעשה הקציצה. וכמו שביאר בס' קובץ הערות סי' ע"ד לגבי שחיטת אותו ואת בנו דמה"ט לא אמרינן בזה אי עביד לא מהני. והרי במה שחל החוב לא עבר עדיין על איסור לקיחת רבית, אלא רק על האיסור של הקציצה, ואיסור זה אינו אלא במעשה הקציצה ולא בחלות. ונמצא דכל הקושיא באה רק אי נימא דלשם רבית קצוצה בעינן גם שיחול חיוב, וא"כ קשה דנימא דלא מהני, ומ"מ עובר משום שעבר אמימרא דרחמנא, ובלי דין אי עביד לא מהני הי' חל החיוב. אמנם יש לדון, דאפי' אם בחלות החוב אין איסור, ואם יצויר שיחול חוב רבית בלי קציצה לא יהי' בזה איסור, מ"מ כל שחל החיוב ע"י הקציצה יש בזה איסור, ושייך בזה אי עביד לא מהני, וצל"ע].

ויש לדון עוד לפי"מ שביאר מרן הגר"ד דיסוד האיסור הוא קציצה ולקיחה. ולקיחה היינו קיום החוב של הקציצה, וא"כ יש לדון דאם לא יחול חיוב בפועל א"א לחייב על הלקיחה, דבלקיחה זו אין קיום החוב של הקציצה. וא"כ מדאסר רחמנא את לקיחת הרבית, גלי קרא דחל החיוב, ובזה לא שייך עבר אמימרא דרחמנא, ומיושב הא דלא אמרינן אי עביד לא מהני.



## ה.

### הנפ"מ אם יש חוב או לא

והנה יש לדון למאי נפ"מ אי חייל החיוב או לא, והרי הנדון בדברי הריטב"א הוא אם כוונתו דבמחילת חוב הרבית היתה מתקדשת אם הי' הדין שהמקדש במלוה מקודשת, אבל

השתא ממ"נ אינה מקודשת, או משום שאין חוב או משום דקיי"ל המקדש במלוה אינה מקודשת.

ולכא' נפק"מ במקדש בהנאת מחילת מלוה, דבזה מבואר בגמ' שאין חסרון של המקדש במלוה, ואם יש חוב תהי' מקודשת. וכ"כ הב"ח. אמנם עי' בחזו"א שם (סי' ע' סק"ד) שכתב דגם אם יש חוב אינה מקודשת, כיון שאין הנאת מחילה כשאינה חייבת לשלם בלא"ה.

והנה לכא' יש לדון דנפ"מ לענין תפיסת המלוה, דאם יש חוב יוכל לתפוס אף בע"כ של הלוה, אבל אם אין חוב אינו יכול. אמנם זה אינו יכול. ובודאי לא מהני תפיסת המלוה אפי' אם יש חוב. וכן מבואר בתשו' מהרי"ט ח"ב סי' מ', וכ"כ הש"ך סי' קס"א סק"ח דאפי' שבכל רבית קצוצה לא נחתנין לנכסי', מ"מ אם תפס המלוה בע"כ של הלוה נחתנין לנכסי'. והטעם דאפי' אם יש חוב, כיון שכל דין התפיסה הוא משום דינא דעביד איניש דינא לנפשי', א"כ בגוונא שב"ד אינם מגבים לו את החוב, גם הוא א"י לתפוס. ונמצא דדין תפיסת המלוה אינו תלוי בשאלה אם יש חוב, ובודאי לא מהני תפיסתו.

ויש לדון דנפ"מ באופן ששילם הלוה רק לפרעון החוב ולא כמתנה בעלמא, ונמצא דאם אין חוב לא זכה בזה המלוה. ועי' חידושי רבי שמואל קידושין סי' ו' אות ב' שכתב בדעת כמה ראשונים שכתבו שלא זכה המלוה ברבית, משום דס"ל דליכא חוב ברבית ולא נתנו הלוה אלא לפרעון החוב.

והנה החזו"א כתב דאם הי' ברבית חוב, הי' ראוי שיורישו לבניו, ויוכלו לגבות את החוב, והרי הדין הוא רק שא"צ להחזיר ולא שיכולים לגבות. אמנם צ"ל דאפי' אם יש חוב א"י לגבות, דהא דלברי' לא אזהר הוא רק לענין שא"צ להחזיר, אבל לענין גביית החוב גם לברי' אזהר. [אמנם דעת הרמ"ה בשטמ"ק ב"ק קי"ב דמותר לבנים לגבות הרבית כשניתן להם ע"י הלוה מדעתו. וכתב בחי' רבי שמואל דלדבריו מוכח דאין חוב, דהא מותר להם לגבות ואינם מוזהרים גם בזה, ואפ"ה בע"כ של הלוה אינם יכולים].

ולכא' יש נפק"מ באופן שקצץ תמורת ההלוואה שיזכה בקרקע פלונית, דאם הקציעה מחייבת גם מועלת לקנין, אבל אם אין חוב גם לא מהני לקנין. אמנם יעוי' חזו"א סי' ע' סק"ג דאף שאין חוב מועיל לקנות, דודאי הרווחת זמן חשיב ממון. וסברת החזו"א היא רק שאין חוב בפועל כיון שאסור לפורעו, אבל לא שנאמר בפרשת רבית שאין הלוואה דבר המחייב ממון.

אלא דעדיין יהי' נפ"מ כשהלוה ברבית, ואח"כ רוצה לקנות קרקע במחילת חוב הרבית לשיטת הרמב"ם שמלוה קונה במכר, דאם יש חוב יוכל לקנות.

והנה בס' שער דעה סי' קנ"ט דן בהלוה לישראל ונעשה מומר אם חייב. ולכא' תליא אם חל חיוב, דאם ברבית נאמר שאין חוב הרי בזמן ההלוואה לא נתחייב, אבל אם חל חיוב אלא שאסור לגבות, הרי ממומר מותר לגבות רבית.

וכן יש לדון במש"כ הש"ך סי' קע"ז סקס"ח בפלוג' בין הפוסקים אם הוי רבית קצוצה או לא, אם נדון כספק איסור או כספק ממון. וע"ש בחדרי דעה מש"כ. ובשער דעה שם בסוף הסימן כתב דאם יש ס"ס אי הוי רבית קצוצה מוציאין מן הלוה, דהא ס"ס לקולא. ואע"ג דלא

מהני ס"ס להוציא ממון, מ"מ כאן הרי הלווה נתחייב, אלא דאיסורא רביע עליה. וא"כ אין כאן נדון של ממון אלא רק של איסור, וס"ס לקולא. ולכא' אי נימא דכל דהוי רבית ליכא חיוב כלל, א"כ הוי ס"ס להוציא ממון, דאם הוי רבית אינו מחוייב בתשלומין והוי כהוצאת ממון.



# ו.

## אמאי עצם החוב לא הוי כנתינת רבית

והנה לכא' יש לשאול, אי נימא דיש חלות חוב ברבית, וכפי שנקטו האחרונים הנ"ל, א"כ בכל קציצת רבית יהי' נחשב שכבר נטל רבית, משום שזכה בחוב. והנה בזמן ההלואה עובר בלאו דלא תשימון עליו נשך, אבל לא בלאו דאל תקח מאתו, ולכא' נימא דיעבור גם בלאו דאל תקח מאתו, דכבר לקח רבית בזה שזכה בחוב של הרבית. וכשם שאם נתן לו הלווה תמורת ההלואה שט"ח של אחרים, דהוי נטילת רבית, ה"נ כשנתחייב לו בחוב של הרבית כבר יהי' נחשב עי"ז נטילת רבית.

והנה בקצה"ח סי' ל"ח סק"א הקשה בכל שטר שיש בו רבית, נימא דמיפטר הלווה מתשלומי ההלואה מדין חייבי מלקיות שוגגין פטורין מן התשלומין, דהא עבר הלווה בלאו דרבית. ותי' עפ"ד מהר"א ששון דאין הלווה עובר בלאו דלא תשימון עליו נשך אלא עובר רק בנתינת הרבית, וא"כ בזמן ההלואה עדיין לא עבר ונתחייב בתשלומין.

ועל עיקר קושית הקצה"ח דנימא קלב"מ בהלואה, יעוי' בברכת שמואל וכן בשע"י ש"ה פ"ג שנקטו שבחיוב של הלווה לא שייך קלב"מ.

ועכ"פ תקשי אי נימא דחייל חיוב הרבית, נימא קלב"מ על עצם ההלואה, לפי"מ שנקט הקצה"ח שיש בזה קלב"מ, דכבר עבר הלווה בלאו דנתינת רבית בזה שזכה המלווה בחוב. וכן יש להקשות ע"ד הגמ' בריש פירקין, דמבואר דבקצץ מאה במאה ועשרים, ולבסוף הוול, דתליא בבתר מעיקרא ובתר בסוף, ואי אזלינן בתר בסוף ל"ה רבית. וקשה, דתיכף כשנתחייב לו מאה ועשרים כבר קיבל רבית, דתמורת מאה קיבל חוב של ק"כ, ונמצא דתיכף הוי נטילת רבית.

וכ"כ יש להקשות בגמ' דף ע"ג א' דהמוליך פירות ממקום למקום ומצאו חברו ואמר לו תנם לי ואני אעלה לך פירות שיש לי באותו מקום, דשרינן ביש לו, ופירש"י דמהשתא אוקמינהו ברשותי' ואע"ג דלא משיך סאה בסאה לאו רבית קצוצה היא אלא אבק רבית וכי יש לו לא גזור. [ובמחנ"א דיני רבית סי' כ"ב הקשה דלכא' הוי רבית דאו', לפימש"כ הראשונים בריש פרקין דהא דסאה בסאה הוי דרבנן הוא משום דבתר מעיקרא אזלינן, וע"כ גם בנתייקר ל"ה רבית דאו'. אבל הכא שנתחייב לו תיכף מאה במקום היוקר, נמצא שגם לבתר מעיקרא יש כאן רבית, ותקשי דכה"ג הול"ל דהוא רבית דאו'. ותי' המחנ"א דמ"מ ל"ה דאו', משום דשמא יוול טפי ממקום הזול, ע"ש בדבריו].

ולכאו' קשה, דתיכף כשמתחייב לו בסאה במקום היוקר כבר נתן לו רבית, דקיבל המלוה חוב של סאה יקרה, ול"ה רבית רק לבסוף בשעה שפורע לו, אלא תיכף נחשב נתינת רבית שזוכה המלוה בחוב של סאה יקרה.

ולפימש"כ בתשו' הרא"ש סי' ק"ח דהא דסאה בסאה ל"ה רבית דאו' משום דסאה יהיב וסאה שקיל, א"כ משו"ה לא הוי רבית קצוצה גם באופן שמתחייב לו סאה יקרה. אבל אם הטעם רק בגלל בתר מעיקרא, א"כ כאן תיכף כבר זכה המלוה בחוב של סאה יקרה, ויש כאן נתינת רבית.



## ז.

### **י"ל דהחוב הוי אין גופו ממון**

ולכאו' יש לדון דזכיית המלוה בחוב לא נחשבת כלל רבית משום דהחוב הוי אין גופו ממון, וכשם שנתמעט פחות משו"פ, וכש"כ תוס' והרא"ש בריש פירקין דאיכא כלל ופרט וכלל דבעינן דבר המטלטל וגופו ממון, א"כ מה שזוכה בחוב ל"ה כלל רבית משום דאינו גופו ממון.

אמנם יש לדון בזה מתרי טעמי. הא' במה שדן הגרעק"א בריש פירקין, דלגבי קרקע שנתמעט מוכח בתוס' דאין המיעוט אלא באופן שגם ההלוואה היא קרקע וגם הרבית היא קרקע. ודן הגרע"א דלפ"ז גם לגבי פחות משו"פ נימא דלא נתמעט הא דאין גופו ממון אלא באופן שגם ההלוואה הוי אין גופו ממון וגם הרבית הוי אין גופו ממון. וא"כ אפי' נימא דנחשב החוב כאן גופו ממון, אכתי נימא דהוי רבית משום דההלוואה הוי גופו ממון.

ועוד יש לדון עפ"ימש"כ בקצה"ח סי' קכ"ו וסי' ק"צ דהא דחוב הוי אין גופו ממון הוא רק בשט"ח דאחרים, דכשמוכר נחשב כאין גופו ממון, אבל כשמתחייב חוב, נחשב כלפי זה שנתחייב לו כגופו ממון, וא"כ החוב של הרבית שחל מהלוה למלוה נדון כגופו ממון. ויעוי' גם בברכ"ש קידושין סי' ד' שכתב לדון בשיטת הרמב"ם דאין איסור רבית בהרווחת זמן, דיש לפרש משום דהרווחת זמן נחשבת כהלוואה של אין גופו ממון שנתמעט ברבית [ונקט דסגי שההלוואה אין גופו ממון]. ודחה, דמ"מ הרווחת זמן כלפי הלוה נחשבת כגופו ממון כש"כ הקצה"ח הנ"ל. ומעתה הדק"ל, דנימא דעצם זכיית המלוה בחוב של הרבית כבר יהי' נחשב כנטילת רבית.



## ח.

### **י"ל דזכיית המלוה בחוב ל"ה רבית משום שלא נחשב שנתן הלוה משלו**

ונראה ליישב, דהנה נחלקו הראשונים בקידושין דף ה' אם אפשר לקדש אשה בשטר התחייבות, דמביא לה שטר שחייב לה מנה ובוזה מקדשה. ושיטת רש"י דמועיל לקידושין, והרשב"א פליג דא"א לקדש בשטר התחייבות. וטעמו של הרשב"א משום דלא חשיב נתינת ממון, דאף שהאשה קבלה דבר ששוה ממון, מ"מ ממנו לא יצא כלום. ובשלמא כשנתן לה

שט"ח דאחרים, הרי הי' ברשותו חוב ששוה ממון, ונתנו לאשה, אבל כשנתחייב בשטר הרי לא נחסר ממנו כלום, ואף שהמציא לה דבר ששוה ממון, מ"מ הוא לא נתן משלו דבר ששוה ממון, ולקנין כסף (בקידושין וכן במקח כמו שהוכיח המחנ"א) לא סגי שהמציא ממון למוכר, אלא בעינן שיתן ממון.

ולפ"ז נראה די"ל דכן הדין ברבית. והי' אפשר לומר ד"ז באופן שזה תרבות בלא נשך, כיון שהלוה לא נחסר בזה שנתחייב כ"ז שלא שילם את החוב. אבל י"ל עוד דל"ה כלל רבית, דרבית היא רק כשנותן הלוה משלו למלוה, והוי רבית הבאה מלוה למלוה, אבל כשרק ממציא ממון למלוה ולא נתן משלו כלום אין כאן רבית. [והנה בגמ' ס"ב א' מבואר לגבי שטר דאי כגבוי דמי כבר עבדו איסורייהו, ובתוס' מבואר דהיינו לאו דלא תשימון, אבל בדברי רש"י משמע בפשוטו דהיינו לאו דאל תקח, ונחשב נטילת רבית, וע"ש בחי' הגרע"א, ועי']. והעירו בזה לדברי הריטב"א דף ס"ג ב' גבי ספסירא, וע"ע מחנ"א רבית סי' ט', וצל"ע.



## ט.

### ביאור עפ"ז בדברי הגר"ח במשכנתא

ועד"ז נראה לבאר ג"כ את דברי הגר"ח. הנה בחי' רבנו חיים הלוי הלכות מלו"ל פ"ו ה"ז ד"ה ונראה לומר כתב לבאר לענין משכנתא דכתב הרמב"ם דל"ה רבית של תורה משום דבזמן הקציעה אין הריוח ברור. והקשה הגר"ח דסו"ס כשנוטל את הרבית הוי הריוח ברור. וכתב דעיקר הרבית צריך לדון בשעה שקצץ עמו, ומה שאח"כ נוטל את הרבית זהו משום דקרקע דמלוה הוא דאשכחה, ומהלוה לא קיבל רק ריוח שאינו ברור.

ובספר אבי עזרי כתב מו"ר מרן הגרא"מ זצ"ל, דאמנם יש להוכיח כסברת הגר"ח מהא דריש פירקין דמבואר דבלוה מאה במאה ונתייקר, דאי בתר בסוף הוי רבית קצוצה. וקשה, הא בזמן הקציעה ל"ה ריוח ברור, ומ"ש ממשכנתא. ולפ"ד הגר"ח מיושב היטב, דהא דמהני היכא דאין הריוח ברור הוא רק באופן שבזמן נטילת הרבית, דאז כבר הריוח ברור, איכא למימר דקרקע המלוה הוא דאשכחה, וכ"נ במשכנתא. אבל במאה במאה, נהי דבזמן הקציעה אין הריוח ברור, מ"מ בזמן נטילת הרבית הוי הריוח ברור, וסגי בזה לאסור, הכא לא שייך לומר קרקע המלוה אשכחה.

אמנם כתב דיש לתמוה ע"ד הגר"ח, אמאי לא נימא דעצם זכיית המלוה במשכנתא זה יהי' הרבית, דזכה זכות ששוה ממון. ונהי דהריוח שיוכל להריוח מהמשכנתא הוא אינו ברור, מ"מ עצם הזכייה במשכנתא הוי ריוח ברור.

וצ"ל בזה כמושג"ת, דזכיית המלוה במשכנתא א"א כלל לדון שתהי' נחשבת רבית, דהוי כמו משכון שלא נחסר הלוה כלום, וכדכתבו הראשונים דמשכון דמי לשטר התחייבות. ונמצא דעצם זכיית המלוה בקרקע ל"ה רבית כלל, דדמי להתחייבות של הלוה, ורק כשגובה הוי רבית, ובזה כבר זוכה בשלו.

י.

יסוד הנדון אם ברבית יש חוב

ובעיקר הנדון אם ברבית יש חוב או לא, הנה הגרש"ש כתב דחוינן שדין האיסורים לא שייך לדיני הממון, ואף שאסור לפרוע את החוב של הרבית מ"מ החוב קיים. וכשם דאם יש איסור על הלוח לפרוע חובו משום שבועה וכדו', אי"ז מפקיע את החוב, ה"נ כיון שנתחייב ברבית אף שהדבר אסור, אין בזה משום הפקעת החוב. אבל החזו"א כתב שכל שאסור לפרוע את החוב אין כאן חוב.

ולכאור' הנדון תלוי בגדר איסור רבית, דהגמ' קרי לרבית גזל. והיינו דאינו איסור בעלמא ליטול את הרבית, אלא נחשב שהממון לא מגיע לו, והוי נטילה שלא כדין בדיני ממון. והנה הרמב"ן בסהמ"צ מ"ע י"ז מנה מצות חזרת רבית, אבל הרמב"ם לא מנאו. וביאר במגילת אסתר, דס"ל להרמב"ם שהוא בכלל מצות השבת הגזלה, ולשון הרמב"ם בל"ת רל"ו שבנטילת הרבית המלוה חומס את הלוח. ובאמת דעת הרמב"ם שמועיל מחילה על השבת הרבית ודלא כהגאונים. וכ"כ בפ"ד ה"ג דלאו דרבית נחשב ניתן להשבון.

אבל הריטב"א כתב בדף ס"א ב' דהוי דין לשמים, וזהו דין חזרת רבית, ומה"ט לא מהני מחילה. וכ"כ הריטב"א דף ס"ב א' דלא מיתקן בהשבה. וא"כ שפיר י"ל דאף שאסור ליטול מ"מ יש חוב, וא"ש יש מקום לבאר את דברי הריטב"א בקידושין כפשטן, וא"צ לדחוק שאין כוונתו שיש חוב. וכן ביאר מו"ח זללה"ה.

ועיקר נידון זה, יעוי' בחזון יחזקאל (פ"ו ה"ו) שכתב ג"כ דהוי דין לשמים, והוסיף דמה"ט כתב השו"ע דיני רבית ביו"ד ולא בחו"מ (אמנם עי' ב"ח ריש סי' ק"ס, ובהקדמת ס' שער דעה). ונפק"מ למעשה דבדיני ממון קיי"ל שיש יכול המתחייב לומר מהיכן דנתוני, אבל י"ל שאם הי' נדון בין מלוה ללוה אם נחשב רבית, אין המתחייב יכול לומר מהיכן דנתוני, דאי"ז נדון בחו"מ אלא ביו"ד.

יא.

גדר דין רבית בגוי

ובאמת יש להוסיף דבפשוטו הא דרבית הוי גזל הוא לבתר דגלי קרא שיש פרשת רבית, ושמעין מינה שאין זכות למלוה ליטול מעות על שכירות החוב, דאי"ז כשכירות ממש, וממילא הוי כגזל.

ומצינו בזה דבר נפלא בבהגר"א חו"מ סי' ש"ע דמבואר בדבריו דגם בגוי, אף שאין איסור לקיחת רבית, מ"מ נחשב כגזל. דבשו"ע שם (ס"ג) יש מ"ד שמותר לשחק בקוביא עם גוי, וכתב

בבהגר"א (סק"ז) דאע"ג דקיי"ל גזל גוי אסור כמ"ש ר"ס קנ"ט, כה"ג דנותן לו מדעתו אין אסור, דהא רבית הוי כמו גזל כמ"ש בב"מ ס"א א' ואפ"ה מותר בגוי, ע"כ.

ומבואר בדבריו חידוש גדול, והעירני לזה מחו', הג"ר אברהם סגל שליט"א, דגם בגוי נחשב רבית כגזל, אף דאין איסור רבית בגוי, משום דגלי קרא שאין זכות ליטול ממון עבור זה, וממילא הוי כגזל, אלא דמ"מ הוי גזל דנותן מדעתו, ובגוי שרי. [אלא דצ"ע לפ"ז, דיהי' אסור ליטול הרבית בע"כ של הגוי. ואולי כל שפסק וקצץ מדעתו כבר חייל החוב, וגם כשנוטל אח"כ נחשב מדעתו. אמנם עי' בהגר"א יו"ד סי' קס"א סק"י דמשמע דמדעתו קאי על הנתינה, ואף אם קצץ מדעתו, אם נטל המלוה שלא מדעתו בע"כ לא נחשב מדעתו והוי כגזל, וצ"ע].

ועפ"ז קצת יש לבאר הא דאיתא בגמ' (ע"א א') עמי ונכרי עמי קודם, אפי' לנכרי ברבית ולישראל בחנם, והיינו דצריך להקדים הלואת הישראל בחנם להלואת הגוי ברבית. ויש בזה חידוש, דמ"ט צריך להפסיד את הריוח שיתן לו הגוי ברבית בעד ההלואה (ועי' בכנסת הגדולה ר"ס קנ"ט). וכבר עמד בזה בס' שער משפט סי' צ"ז, ועי' גם בס' אהבת חסד, דאטו צריך לימנע מלהשתמש בממונו להרויח לצורך פרנסה ולהלוותו לישראל בחנם, והא הלואה לגוי ברבית זה אופן להתפרנס.

אכן להמבואר בדברי הגר"א י"ל דכיון דנחשב כגזל, תו א"א לדון שזה אופן להתפרנס, דאף שהדבר בהיתר, מ"מ זה כגזל, וא"כ שפיר צריך להקדים הלואת ישראל.





הרב יחיאל אומן\*

## שימוש בכיור אחד לבשרי וחלבי

הנה בזמנינו מתרבים ההולכים לדור במקומות מרוחקים, בבתים שמיועדים לשאינם שותו"מ, ואחד השאלות המתעוררות הוא בענין הכיור שיש רק כיור אחד, האיך ההנהגה בזה לכתחילה ובדיעבד.



### ענף א' – האוסרים בהדחת כלים, וטעמיהם

#### א. טעם א' בתוס' – שמנונית

בתוס' (חולין קיב.) דנו בהיתר נ"ט בר נ"ט, האם מיירי דוקא בעלו, או דאף בנתבשלו שרי. ובסיום דבריהם דיברו על קערות בשר שהודחו במחבת של חלב, שהיה מקום לומר דלפי הטעם שגם בנתבשלו הוי נ"ט בר נ"ט, א"כ אין קדרה אוסרת חברתה, דהוי ג' טעמים.

אמנם כתבו התוס' דמ"מ יש לאסור, והיינו באופן שהשמנונית בעין על הקערות, ודימו הדבר לסכין שחתך בו צנון, דאמרי' בגמ' שם דאסור לאכלו בכותח, ופירש"י (בלשון ראשון) דפעמים שהשמנונית קרוש עליו ואינו ניכר וכשחותך בצנון הוי נ"ט הבא מן הממש'.

[והנה רש"י שם חילק בין סכין לקערות, דסתם קערה מקנחין אותה משומן הקרוש עליה משום מיאוס, משא"כ סכין. אמנם כאן כתבו תוס' דבודאי יש שמנונית. והתירוץ לזה כתבו הפוסקים (עי' ש"ך סק"א) דדוקא בקדרה אמרינן מסתמא דלא היה שומן דבוק בהן, אבל כאן דמיירי בהדחה, בזה מסתמא השומן דבוק בהן, דהא השתא הוא דמדיחין. וע"ש בפמ"ג שהמנ"י פליג ע"ז, אבל העיקר כהש"ך].

וכ"כ הרא"ש (סי' כ"ט) אחר שהביא את דעת הרמב"ן (שיובא להלן) דפליג על התוס' והתיר בקערות, כתב הרא"ש "אמנם יש לאסור מטעם אחר - לפי שכשמדיחין קערות נדבק בהן שמנונית של המאכל, ונוגע ביורה, ונאסרה היורה מממשות הבשר שנכנס בה והכל אסור".

והנה לשון הרא"ש 'דהשמנונית נוגע ביורה' צ"ע, דהא אע"פ שלא נגע יש לאסור, ומשום שהטעם היוצא מן השמנונית הוי טעם הבא מן הממש, ומהמים לקערה הוי טעם שני באיסור<sup>2</sup>.

\* לע"נ אמי מורתי אילה דבורה בת ר' אברהם ע"ה.

(א). עי' בתוס' מקודם לכן (בדף קיא:) שתלו את הנידון אי נתבשלו הוי נ"ט בנ"ט, בב' פירושי רש"י על סכין, דלטעם ב' שחריפות הסכין מחליא לטעמא ולא נקלש, א"כ כ"ש בישול שעדיף מיניה, דאין בו נקלש. אבל לטעם א' ברש"י שהשמנונית היא זו שאוסרת, א"כ בקערות נקיות אין ראייה דבישול מעביר טעם גמור. וממילא מש"כ תוס' כאן לאסור משום השמנונית, הוא בדרך ממ"נ, דגם אי תימא דנתבשלו אינו נ"ט בר נ"ט, מ"מ מוכרח לפרש לפ"ז כטעם א' דרש"י דהשמנונית אוסרת. ודו"ק.

(ב). ועי' במעיו"ט שם (ס"ק ל) דפירש דמ"ש הרא"ש ונוגע ביורה, הוא אינו חוזר על השומן אלא חוזר אלמעלה גם בלא

(וכן קשה בדברי הש"ך שכתב בדבדוק שומן בכלי שאינו בן יומו שניהם אסורים – "... שטעם שני מיד נ"ט לתוך ממשות כו' וגם השומן נוגע בכלי השני ונאסר הכלי").

וראיתי להבן איש חי (בשו"ת ר"פ, ח"א סי' כ') שהקשה לו השואל עמש"כ השו"ע דאם יש ס' ביורה כנגד ממשות השומן בטל, והא הכא השומן הוא בעין, ודבר שהוא בעין אין לו ביטול כלל, כמבואר בפוסקים בכמה דוכתי. וכתב לו הבא"ח, דודאי כונת הרא"ש על המים שקיבלו מהשומן והם נוגעין ביורה, דהרי השומן נמצא תוך הקערה, ואיך יגע בדפנות היורה?



### ב. טעם ב' בתוס' – נגיעת קערות

והדר כתבו התוס': "דאפילו אין שמנונית בעין אסור, דהקערות נוגעות במחבת ונפלט טעם מזה לזה, והוי טעם שני באיסור".

והנה יש לעיין טובא בסברא זו, דהלא קי"ל דאין בלוע יוצא מכלי לכלי בלא רוטב, וא"כ אם תדון שיוצא משום המים, בע"כ תצטרך לומר דהטעם יצא קודם למים, ונקלש בהם.

ועי' בפמ"ג (צ"ד מ"ז ז') שעמד בזה, וביאר דכאן שאני, שנוגע בתוך הקדירה, וע"י הבל הקדירה מפליט שפיר. וכוונתו לכאורה כעין שמצינו בר"ן לגבי כחוש שאינו נבלע בכולה חתיכה, אבל כשנמצאת בתוך קדירה, ע"י הבל הקדירה נבלע גם הכחוש בכולה, והיינו דהבל יש בו כח כעין רוטב. וממילא ה"ה דיכול לעבור מכלי לכלי מכח זה.

אמנם בשו"ת בית שלמה (יו"ד קס"ז) הקשה על הפמ"ג מב' חתיכות שברוטב, דאין עובר מזה לזה אפי' עם הבל הקדירה. ובאמת קושייתו היא קושיא בדברי הר"ן עצמו, שכתב לגבי חתיכה

שומן, דמ"מ יש לאסור מחמת שהקערות עצמן נוגעות ביורה, והוא טעם ראשון שבתוס'. אמנם ביד"י (סקכ"א) כתב שהוא דבר רחוק, וגם דא"כ כלל לומר כן, דהא כתב ונאסרה היורה ממשות הבשר.

ג. והשואל תירץ דכשיש ששים במים נגד השומן, אז כשבולעת חלק א' שומן בולעת ג"כ ששים חלקים מים, לפי שהשומן הוא חלק א' מששים במים, ומשום הכי היורה מותרת, לפי שאותו חלק א' של השומן שבלעה הוא בטל בששים חלקים מים שבלעה כנגדו.

ד. והנה כפשי"ת דעת הסה"ת ג"כ לאסור בקערות (ובפוסקים הובא החומרא על שמו), אמנם בדבריו לפני כן נתפרש להדיא שהוא לא סבר כטעם זה של תוס', שכתב בנידון קטניות שנתבשלו ביורה חולבת, דלא אמרינן דנוגע בעצמה להכלי ובולע ממנו, משום דמ"מ רוב הטעם מתפשט בהמים, ואיכא תו שלשה נ"ט.

אמנם כתב היד"י דאין ראיה משם דפליג על סברא זו לגבי קערות, דדבריו שם אמורים לפי דרכו שחילק בין נצלו לנתבשלו, דדוקא נצלו אמרי' דנבלע כל טעם הבשר בדגים, אבל נתבשלו עובר דרך המים ונקלש. ועי' כתב דאפי' את"ל שהקטניות נוגעת בקדירה ועובר בלי המים, מ"מ עדיין לא נאמר דהוי כנצלו, שהרי רוב הטעם התפשט במים (ואין הכונה דטעם זה שעבר לקטניות עבר דרך המים).

ה. ונזכר ברמ"א ס"ס צ"ג דכיסוי על קדירה, אם לא היה מאכל בקדירה, הכל שרי, דהוי כשתי קדרות שנגעו זו בזו, וכן ברמ"א צ"ב ח' מחבת של חלב שנתנו בכירה תחת קדירה של בשר, דאם מכוסה הכל שרי.

ו. עי' מה שנתבאר בזה בסוגיא דזיעה, דבחזו"א במקו"א כתב דהאדים העולים מן המשקה בעודם באויר אין שם משקה עליהם, אלא כשחוזרים להיות זיעה, וכ"כ המשכנ"י. אמנם החזו"א במקום אחר הדר ביה, דלדעת ת"ק דקי"ל כוותיה אכן יש בהבל שם משקה.

ז. והיה מקום ליישב דכלי שאני, שהוא נוח יותר לפלוט. אמנם עי' בחת"ס יו"ד פ"ב שכתב לא כן, ופליג על הכו"פ ר"ס

שההבל מערב הטיפת חלב בכולה, ומדוע אינו מועיל להוציא מחתיכה לחתיכה, כמו בניער וכיסה שיוצא בין החתיכות.

וכע"ז מצאנו בש"ך שם שהקשה מסי' ק"ה, דמיירי נמי בקדירה ומ"מ אינו מתפשט יותר מכדי קליפה, דהתם מיירי באיסור גוש דאינו צלול, שהוא בודאי אינו מתפשט בכל החתיכה אלא ע"י רוטב. ועכ"פ חזינן הכא דאין הבל הקדרה מהני כמו בכיסה (לא מיבעיא להמפרשים דכיסה מעלה את הרוטב עצמו למעלה, אלא אף להפי' דההבל לבד מערב, מ"מ שאני הבל במכוסה שיש בו זיעה), ולפ"ז מובן שאינו יוצא מחתיכה לחתיכה, וכ"ש מכלי לכלי שאינו יוצא.

ולפ"ז צ"ל דההבל דמיירי ביה הפמ"ג שעל ידו יוצא מכלי לכלי, היינו הבל שבתוך המים, ודלא כדמשמע לפו"ר מדבריו (וכן לכא' הבין הבי"ש) דמיירי אף מעל הרוטב.

ומ"מ הבי"ש הבין (וכ"כ בבאר יצחק יו"ד ס"ס ח', וכ"מ בחוו"ד סק"כ) דבאמת אין יכול לעבור טעם מכלי לכלי ע"י הבל הקדירה לבד. וכאן שאני שיש רוטב תוך הקדירה, על כן יכול לפלוט מזה לזה גם בלא אמצעות המים.

ונראה לבאר, דיש לדון בהא דע"י רוטב עובר מכלי לכלי, האם נעשה בב' שלבים, שתחילה יוצא הטעם למים ונח בהם, ורק בשלב השני עובר משם לכלי השני, או דנעשה בשלב אחד, שהמים יש בהם כח לעשות הבלעה והפלטתה 'כאחד', היינו שאותו הכח המפליט מכלי זה, הוא עצמו מבליע מיד בכלי השני (כשהוא סמוך לו). דאם הוי בב' שלבים, א"כ ראוי שייקלש בתוך המים, שמתערב בהם ורק אז עובר לכלי השני, אבל אם הוי פעולה אחת של הבלעה והפלטתה, א"כ אינו נח במים ונקלש בהם.



### ג. טעם ג' בתוס' – טעמים פוגעין, וביאור א' בר"ן

וסיימו התוס' בטעם ג' לאיסור הקערות, דיש לחלק בינו לדגים שעלו בקערה (אי נימא דה"ה נתבשל), דשם הוי טעם שני בדגים והדגים עדיין היתר, אבל כאן "כשהטעם שני של בשר ושל חלב נכנס במים, מיד נאסרו המים, וחוזרין ואוסרין הקערות והמחבת".

צ"ד, בכף שתחבה בקדרה, דצריך לשער גם כנגד חלק הכף שמעל הרוטב בתוך הקדרה, כיון דפולט ע"י הבל הקדרה, והחת"ס פליג דהבל הקדרה אינו מועיל בכלי (היינו דכשיש חום שבודאי משפיע בכלי, בזה בכלי יותר יוצא מאשר בחתיכה, אבל כשיש הבל וצריך להשפיע על הכלי, בזה גריע יותר מחתיכה).

ח. וכמו שמצאנו חילוק זה בעירוי וכלי שני שנאמר בהם שאינו מבליע ומפליט כאחד, והיינו שדבר שיצא ע"י כח ההפלטתה אינו יכול להיעשות בו כח הבלעה להבליעו במקום אחר, אף שאם היה טעם אחר במים היו מבליעין.

ט. ואע"ג דהכא מיירי ביורה שחימום בה מים והמים קיבלו טעם, ואח"כ מכניס בה הקדירה, ולפ"ז לא שייך מש"כ שתחילת הטעם השני היא באיסור, דהא מקודם היה טעם חלב שנעשה שני בהיתר, ואח"כ בא אליו טעם שני של בשר, ואינו יכול להיאסר על ידו, דהוא כבר היתר. מ"מ הרי המים ממשיכים לפלוט עוד טעמים כל עוד שהם רותחין, א"כ הטעמים הבאים אח"כ נפגשים עם הטעם ההפכי בתחילתם.

אמנם הקשה הרמב"ן: "דהיינו דגים בכותח, דקערה הוא קערה, מים רותחין שפלטה בהם היינו דגים, מחבת חולבת היינו כותח, וכשם שהדגים מותר לאכול בכותח, כך המים מותרין בפליטת חלב שבמחבת".

אבל בר"ן יישב את שיטת סה"ת, וכתב: "דמאן לימא לן שלא יתערבו פליטת הבשר ופליטת החלב בעצמם שלא באמצעות המים".

ובפמ"ג (צ"ד ש"ד ח') הבין בטעם זה של הר"ן, שהוא אזיל כטעם א' של תוס' דנוגע בקדירה, וזה כוונתו שיתערבו הטעמים 'שלא באמצעות המים' אלא דרך הכלים, וכן דייק בש"ך שהביא את דברי הר"ן, ולעיל נתבאר דסבר כטעם דנוגעין.

אמנם היד"י תמה עליו, דלשון הר"ן "דטעם הנפלט לתוך המים וכו'", הרי דלא מיירי מטעמים הנוגעים בקדירה". ועוד, דא"כ לא היה צריך לאריכות לשונו.

ולפ"ז צריך להבין את דברי הר"ן, דאם הטעמים יצאו אל המים, איך שייך שיתערבו הטעמים שלא באמצעות המים, והלא בע"כ מעורבים הם במים<sup>2</sup>.

אלא דיש לחקור בהקלישות דנ"ט בר נ"ט, אימתי נעשה דבר זה - האם מיד כשיוצא הטעם אל המים, או אח"כ. ולכאו' הר"ן סבר דהקלישות היא רק לבסוף, כשמסיים להתערב במים, ולכן כתב דייתכן שיפגשו הטעמים, והיינו קודם שהספיקו להיקלש.



### ד. ביאור שני בר"ן דיוצא אל האיסור

וטעם ב' כתב הר"ן "דאנן לא שרינן אלא כשטעם שני עמד בהיתר בלא תערובת חלב, אבל כאן שטעם שני לא עמד בפ"ע כלל, אלא תיכף שבא לעולם נתערב בטעמו של חלב - מסתברא ודאי דאסור". ונראה מדבריו שבא לומר, דאף אי נימא דהטעמים נקלשים מיד בכניסתם למים, מ"מ יש לומר דאסור, משום שנתערב מיד בטעם חלב.

והנה בפמ"ג נתבאר הנפ"מ בין הטעם דנוגעין לטעם דפוגעין, באופן שיש ס' במים כנגד אחת הקערות, דלטעם של נוגעין אוסרין, דהטעם אינו עובר כלל במים, אבל לטעם דפוגעין אין אוסרין, דהטעם עובר ומתבטל. ולכאו' לפי הנת' בטעם ב' דהר"ן יל"ע, דהלא בא לומר דאף להצד דמים עושין הקלשה, מ"מ יתכן שמיד בצאתם הם פוגשים את הטעם ההפכי באופן

(י). ובהמשך דחה מה שיש לצדד דטעם החלב נכנס לקערה, ששם הוא שני, וחידש שבעיני שיאסרו זא"ז (כמו שנתבאר בס' הקודם). ומ"מ כ"ז לשיטתו דשני עדיין אסור, אבל לשא"ר דשני מותר, א"כ ניחא גם בלא תירוצו של הרמב"ן.

(יא). אמנם כ"ז להפמ"ג לשיטתו דנוגע בקדרה הוא בלי מים, אבל להמפרשים דנוגע הוא בצירוף המים, וכמשנ"ת, א"כ לק"מ.

(יב). והיה אפשר לבאר לפי דעת האג"מ דמים אין בהם העברת טעמים, אלא תערובת בלבד, וממילא מים שאני מכל תערובת, דע"י נתינת הטעם בכל התערובת נקלש עיקר הטעם, אבל במים נמצא בהם הטעם כמות שהוא, אלא שאינו מורגש מפני קטנותו, ולו יצויר שיפגוש טעם הפכי יחול בהם איסור. אמנם דבר זה הוא חידוש, לומר דחל איסור על טעם שאינו מורגש, רק משום שבעצמותו הוא טעם.

שלא הספיקו להיקלש במים. וא"כ נימא הכי גם כלפי ביטול בס', דהטעמים פוגשין זא"ז קודם שהם מספיקים להתבטל.

אבל היישוב לזה (שמעתי מהר"ר י.ב.) דחלוק ענין ביטול בס' מהקלשה דנ"ט בר נ"ט, דהא כלפי ביטול בס' יש היתר של 'דרך הילוכו', שדבר שסופו להתבטל, אע"ג שכלפי מקומו עתה אין ביטול, מ"מ אזלי' בתר סופו. וזה הוא שכתב הר"ן דבנ"ט בר נ"ט לא נאמרה קולא זו, אלא אם הגיע מצב שקיבל טעם חזק, אף אם בסיום הילוכו ייקלש ולא יהיה ראוי להטעים, מ"מ השתא אוסר.

והסברא בזה, דהא בשביל להיעשות חנ"נ בעינן שיתמזגו הטעמים זה בזה, וכלפי זה נאמר ההיתר של 'דרך הילוכו', שכל עוד לא נח בחתיכה לא נתמזגו הטעמים, ובסיום הילוכו שנח כבר יש ביטול ואין טעם. אבל בנ"ט בר נ"ט, כשאין ס', לא שייך לומר שהטעמים לא מתמזגים, דהא גם בסוף הילוכו הטעם קיים, אלא שחל בו היתר כיון שהוא קלוש, וא"כ השתא יכול לחול בו איסור.



## ענף ב' - המתירים, ושיטות הפוסקים

### א. דברי הרמב"ן והרשב"א

והנה הזכרנו לעיל את דברי הרמב"ן שהקשה על סה"ת, דשפיר יש כאן ג' טעמים, וכן כתב הרשב"א (דף פו.). "שאינן כאן בשר בחלב כלל שהרי אין כאן אלא נותן טעם בר נותן טעם מעורבין זה בזה", וציין דכ"כ הרמב"ן.

ועוד כתב הרשב"א: "שהרי אין הקערות פולטות אלא בסבת המים שהפליטן, והילכך כל שזו או זו פולטת כבר חזרה אותה פליטה בתוך המים לנותן טעם בר נותן טעם". והיינו דהרשב"א הבין שמקודם נכנסים המים ומקלישים את הטעם, ואז מוציאים אותו לתוך הקדרה כשהוא קלוש.

וכן הרא"ש כתב להיתר (בנקיים): "דאף לריב"ן הכל מותר דלא אסר נתבשלו אלא לאכלן בכותח שטעם שני של הבשר נ"ט לתוך ממשות של חלב. אבל הכא שטעם שני של הבשר שבתוך המים אין נ"ט לתוך ממשות החלב אלא מתערב עם טעם שני של החלב שבתוך המים נראה שהמים מותרים והכל מותר".



### ב. שיטת השו"ע להקל

והנה בב"י בבדה"ב כתב "ולענין הלכה, כיון שהאחרונים מסכימים להתיר ומסתבר טעמייהו - הכי נקטינן", וכוונתו לרמב"ן רשב"א ורא"ש, שפסק כמותם, דלא כשאר ראשונים (אחר שהרמב"ם והרי"ף לא גילו דעתם בזה).

וכן פסק בשו"ע: "קערות של בשר שהודחו ביורה חולבת בחמין שהיד סולדת בהן, אפילו שניהם בני יומן, מותר, משום דהוה ליה נותן טעם בר נותן טעם דהתירא, והוא שיאמר ברי לי שלא היה שום שומן דבוק בהן. ואם היה שומן דבוק בהן, צריך שיהא במים ס' וכו'".

ומ"מ גם לדעתו דייקו הפוסקים דהוא רק דיעבד, וכמש"כ באו"ח סי' תנ"ב ס"ב "יש לזהר מלהגעיל כלי הבשר וכלי חלב ביחד". וביאר הגר"א שם והמחצה"ש דאע"ג דכאן פסק להתיר, מ"מ לא רצה להתיר לכתחילה, דחשש לשיטות האוסרות. וכ"כ הפר"ח כאן.

אמנם הפמ"ג פליג, דהטעם שהחמיר המחבר אינו משום שחשש לאוסרים, אלא משום שסבר דאין עושין נ"ט בר נ"ט לכתחילה. ודייק כן בש"ך שציין לדבריו בסק"ג, ששם הביא את דעת רי"ו והסמ"ק שאסרו לכתחילה, וביאר כן בשו"ע שם (שלא כמשמעות דבריו בבדה"ב), וה"ה בדבריו כאן".

ולמעשה עי' בזבחי צדק שכתב דיש להתיר בשופי, אבל הכה"ח כתב דגם לדידן דפסקי' כהמחבר, מ"מ המחמיר תע"ב משום דהאוסרין רבים הם.



### ג. שיטת הרמ"א וטעמו

אמנם הרמ"א כתב דיש אוסרים אפי' אין שומן דבוק בהן, והיינו אפי' בדיעבד (דלא כהפסק בסעיף ב בנתבשלו, ששם התיר בדיעבד. והטעם לכאור' דשם הוא דעת מקצת ראשונים שלא הכריעו כמותה, אבל דברי התוס' וסה"ת נפסקו בכל הפוסקים שאח"כ, כמו שצויין שם לסמ"ג וסמ"ק וש"ד והר"ף ותוס' ומרדכי ור"ן והגמ"י ופסקי מהרא"י ואו"ה).

ובטעמו של הרמ"א נחלקו לכאור' הט"ז והש"ך, כמו שדייק הפמ"ג (בסי' צ"ד), דהט"ז (בסק"ז) ביאר את דברי הרמ"א שם לגבי מים בקדרת בשר שתחבו בהם כף חולבת, שכתב דאם יש במאכל ששים, הכל שרי. והקשה הט"ז לטעם א' בסי' צ"ה דקערות נוגעות, ה"נ ניחוש שמא נגע הכף בגוף הקדירה ומה מועיל ס', דמ"מ בולעת הכף והוה בו טעם שני. ולכן כתב דצ"ל דס"ל כטעם הב', דהתם יש לחוש שמא נאסרו המים כו' וכאן אין חשש זה כיון שיש ס' (אמנם ציין הפמ"ג דבסי' צ"ה ביאר הט"ז את דברי הרמ"א בעירוי, שהוא ניחא גם לטעם דנוגעין, ומשמע דלא ברירא ליה איזה טעם).

אמנם מדברי הש"ך דייק כטעם השני, דכתב בסק"ח שם, לגבי כף חולבת בקדרת בשר ויש ס' לבטל את הכף, דדוקא להמחבר בעינן בשר בעין, אבל לדעת הרמ"א אפילו לא היה בקדרה אלא מים או שאר דברים, אם הייתה הקדרה בן יומו ונבלע מתחלה ע"י גוף הבשר הכף אסור והכי קי"ל. הרי דגם כשיש ס' לא התיר להרמ"א, וע"כ דחשש לנגיעה.

יג). שמעתי שמכאן יש מוכיחים שהבדה"ב קדם לשו"ע, דאם השו"ע קדם קשה מדוע פסק בשו"ע בלא שכתב הכרעתו בב"י (אמנם מה שהחשיבם כ'אחרונים' צ"ע).

יד). וע"ש בפמ"ג שדייק בלשון השו"ע שם שכתב דאין לבשל "ביחד", ומשמע זה אחר זה שרי. וכדעת הש"ך דהשו"ע סובר מותר לבשל על דעת ליתן בכלי חולב, וזה שחלק בבדה"ב על רי"ו.

והקשה הפמ"ג לפי הש"ך, איך יפרנס את דברי הרמ"א שכתב להדיא בסעיף ה להתיר ביש ס'. ובמ"ז שם דחק דמיירי בידוע שלא נגע בגוף הקדירה, אמנם בש"ד כתב דזה דוחק. ועוד, דהא כל זמן שהכף בקדירה מחובר הוא עם מה שבקדירה, ולא נעשה נבילה תוך הכף כמו שכתב הראב"ן עיין מה שכתבנו אות ד' כאן, ולאחר שהוציא הוי נ"ט בר נ"ט.

ותירץ הש"ך בעוד אופן, לפי מה שכתב סי' צ"ה אות ד' דרש"ל אוסר נצלו אף דיעבד, וכפי הנראה דכן הסכמת הש"ך, וכדבעינן למימר שם. א"כ כך לי המים כמו דגים שנצלו, דליכא כי אם ב' טעמים להיתר, וטעם הג' אסור הוא.

והעולה עד כה, דכשמונחים ב' כלים יחד בתוך מים רותחים דכלי ראשון, להרמ"א נקטי' לאסור את ב' הכלים. להש"ך יתכן דדוקא בנוגעין זה בזה, ולהט"ז אף בלא נוגעין, ומשום פגיעת הטעמים. אכן מציאות זו אינה שייכת כ"כ בכיורים. והחשש א"כ הוא באופן של עירוי, שמונחים בכיור ב' כלים, ושוטף כלים מברז רותח, או מערה מים רותחים לכיור, באופן שפוגע בב' הכלים. ובשביל זה צריך לבאר את דברי הרמ"א בעירוי.



## ענף ג' - עירוי, והעולה לענין כיור אחד

### א. החומרא בעירוי מכלי לכלי

שתחילה כתב הרמ"א את החומרא במערה מכלי חולב לכלי בשר, שאם עירה מכלי ראשון של בשר על כלי חלב, דינו ככלי ראשון, ואוסר אם היה בן יומו.

ומקור דבריו בתורת חטאת (סי' נ"ז סי"ב) שהביא מהאו"ה דאם עירה מכלי של בשר נקי ומקונח על של חלב מותר, דהוי נ"ט בר נ"ט דמותר בדיעבד. וכתב ע"ז הת"ח "וכל דבריו נראין לי לענין הלכה, כי הם דברי טעם, אלא כמדומה לי שלא נהגו להקל בכהאי גוונא, אמנם בהפסד מרובה או לעת הצורך יש לסמוך עליו".

וכבר העיר הש"ך (בסקי"ז) דהרמ"א חזר בו ממש"כ בת"ח, ששם כתב רק בתורת מנהג שנהגו להחמיר, ולכן היקל בהפסד מרובה או בצורך, ואילו כאן ברמ"א כתב בתורת הלכה ולא הזכיר שיש להקל בעת הצורך.

ובטעם החומרא ביאר הט"ז: "שאנו חושבים קילוח הערוי כאלו הוא בכלי שמערה ממנו", וביאר הפמ"ג כוונתו מצד ניצוק חיבור, וכאילו מדיחם יחד. אמנם במנ"י הקשה עליו, דהא קי"ל דניצוק אינו חיבור לענין איסור בדיעבד, וכן תמה ביד"י.

אמנם לכאורה יש לשאול לאידך גיסא, מדוע הוצרך הט"ז להגיע לדין ניצוק, והרי עד כמה שעירוי מפליט כדי קליפה, א"כ יש לדון דבאותו כ"ק מתערבים הטעמים, ואי נימא דאינו מבליע ומפליט כאחד ולכן אינו יכול לחזור ולהכניס את האיסור לכלי, א"כ כ"ש דבניצוק לא יוכל לאסרו.

והנה בש"ך הקשה בסק"ה דב' טעמי הר"ן לא שייכים בעירו, ולא ביאר מ"ט. ונראה לבאר עכ"פ בטעם ראשון של הר"ן שהטעמים נפגשים שלא באמצעות המים, לפי מה שביארנו לעיל דסבר דההקלשה נעשית בסוף ההתערבות במים, וכאן יש חשש שמיד בתחילה ייאסר.

ולפ"ז י"ל דכל זה לגבי ביטול במים שהטעם עוד לא נח בהם, ועוד לא נקלש, אבל בעירו, שמיד אסר כ"ק ולא יותר, א"כ נגמרה התערבותו במים, ולא שייך לומר שפגש את הטעם השני לפני שנתערב.

ואפשר דכלפי זה חמיר ניצוק, שהטעם עוד לא נח אלא עולה למעלה, וממילא אם הוא פוגש טעם אחר, יכול להיאסר לגבי הכלי התחתון.

ועי' בחו"ד שהקשה, דהא המים לא נאסרים מחמת העירו רק כדי קליפה, והרמ"א פוסק לעיל בסימן צ"א (סעיף ד) כהמחבר דהחלב מותר כולו מטעם דאי אפשר בקליפה, ואם כן לא נאסרו המים, ואיך יאסרו לכלי.

ובלבד עזו כתב ליישב עפ"י דעת המג"א שהביא הרעק"א שם, דדוקא בכ"ק שהוא מתורת חומרא לא אוסר את המים, אבל כשהוא מדינא אוסר כשאין ס'. ועוד יישב עפ"י הרמ"א בסי' ק"ד ס"ב שעירו הנשפך עוד ועוד, מוציא עוד כ"ק בכל הכאה, וכן הביא הרעק"א בסי' צ"א, ולפ"ז אתי שפיר, דאיכא טפי מכ"ק.

והחוו"ד עצמו כתב את הטעם, עפ"י המנהג שכתב לעיל בסימן צ"ד בקדירה, וה"ה כאן המנהג לאסור כלי כשקיבל נ"ט בר נ"ט בבישול. וביד"א הקשה דדוקא התם שמתירין את המאכל כאותו מין שהוא בין יומו, ממילא יש לאסור את הכלי שאינו בן יומו, דאל"ה מיחזי כמשתמשין באיסור. אבל כאן שאוסרין את המים, מה מקום יש לאסור את הכלי.



## ב. הקולא בעירו על ב' כלים

ובהמשך כתב הרמ"א דאם עירה על ב' כלים שאחד בשרי ואחד חלבי, מותרים. והמקור ג"כ בת"ח שם בשם האו"ה, דאין העירו מפליט מכלי אחד ומבליע בכלי אחר.

ובש"ך ביאר דאף דלגבי כ"ק נקטי' דמבשל, וממילא ה"ה דמבליע ומפליט, מ"מ הבין הרמ"א דכן הוא רק לגבי אוכלין, אבל לגבי הכלי שהוא קשה אינו מבליע ומפליט כאחד. וכן נשאר הש"ך לגבי כלים נקיים, דאף אי נימא דמפליט מכלי אחד ומבליע בחבירו, מ"מ הוי נ"ט בר נ"ט.

ובכמה נו"כ (מג"י, פר"ח, כו"פ) הקשו על הלכה זו, דלדידן קי"ל דמבשל לכה"פ כדי קליפה וכל שכן שמפליט ומבליע, וא"כ הרי המים מפליטים הבלוע מהכלים, ונאסרים, וחוזרים ואוסרים את הכלים.

טו). ולפי הבנת הפמ"ג בש"ך דהר"ן אזיל כטעם דנוגעין, א"כ את"ש שבעירו אין נגיעה של הקדרות.



אמנם ביד"י דחה, דכאן א"א לומר שנאסרים הטעמים במים, דהא אינו אוסר אלא בכ"ק הסמוך לו, ואין מתערבות הפליטות, וא"כ אף שבאמת מבליע בכלי השני, מ"מ הוי נ"ט בר נ"ט.



### ג. ביש בהם שמנונית

אמנם עמש"כ הרמ"א שם להתיר אפי' יש בהם שמנונית, הקשה הש"ך טובא, דהא כאן לא שייך לומר נ"ט בר נ"ט, דיוצא מן השמנונית שהיא כממש, וא"צ אלא להפליטו בכלי, ובזה קי"ל דהעירוי יכול להבליע גם בכלי.

וכן הביא הש"ך מהגש"ד שכתב דהוי כבישול ממש ומבליע אף בכלי, וכ"כ המרדכי לגבי מליגה על כלי. וכ"כ מהרש"ל דצריך המורה לשאול אם היה מלוכלך, שא"כ אוסר.

ובתוך דבריו כתב הש"ך דגם הת"ח כתב דלא נהגו להקל, והיינו שהבין הש"ך כפשטות לשון הת"ח, דמש"כ "דלא נהגו להקל" קאי על ב' האופנים. ולפ"ז הקשה דהרמ"א חזר ממשנתו בתרתי, ע"ש בפמ"ג.

אמנם באמת קשה לומר כן, דבשלמא בציור א', דהוי להחמיר טפי מהמנהג ניחא, אבל לומר בציור ב' דחזר בו להקל דלא כהמנהג, קשה מאוד (ועי' בסי' צ"ג כמה נזהר מלפסוק כנגד מנהג, אף שאין לו טעם וריח). ועוד יש לדייק לשונו שלא כתב שנהגו להחמיר אלא 'שלא נהגו להקל'.

אבל נראה ליישב את דעת הרמ"א, דבאמת מש"כ הת"ח דלא נהגו להקל קאי רק על הדין דעירוי מכלי לכלי, דשם יש סיבה אמיתית להחמיר, כיון שהעירוי נכנס לכלי ונבלע בו, ורק יש סברא להקל שהוא נ"ט בר נ"ט, וע"ז כתב ד'לא נהגו להקל' כסברא זו. אבל בעירוי על ב' כלים שבזה לדעתו כלל לא נכנס מכלי לכלי, אין סיבה להחמיר. וצ"ע.

ובט"ז (סקי"ב) הביא את דעת מהרש"ל דחשש בכלי שני שהשמנונית נמחית במים, וכתב דהוא כמו חומרא ולכן בכ"ש (שרק מבליע או מפליט) א"צ המורה לשאול אם היה שמנונית. אמנם לגבי עירוי שמומ"פ, בזה ודאי יש להחמיר, ולשאול אם היה ע"י עירוי.

אמנם הט"ז עצמו כתב להכריע, דבכלי שני אין לחוש כלל ששומן נתמחה, ורק בעירוי יש לאסור את שניהם אם היו שם שיורי מאכל משניהם, ואם הא' מלוכלך והב' נקי אזי נאסר הנקי.



### ד. הציור בכלים לדעת הש"ך

והנה בטעם הקולא דרמ"א שאינו מבליע ומפליט, נתבאר במקור הדברים באו"ה (לד, יח) "... דודאי עירוי כלי שני הוא דתתאי גבר, ואינו מפליט או מבליע... אבל לאחר שהוריקוהו על הכלים לומר שיפליטו אז אותם המים מכלי אחר ויבליעו אותם בכלי שניים לא דמדנתנו על הכלי ה"ל הכלי שני" (וכ"כ הגר"א בקצרה).

ועי' במנח"י (ב' ק') שכתב דהאו"ה אזיל לשיטתו שם, דס"ל דאפילו במערה מכלי של איסור על כלי היתר, אין לאסור רק את הכלי שבא קלוח העירוי עליו, משום דלגבי שאר הכלים הוי

המים ככלי שני. והפמ"ג העיר באמת על דברי הש"ך הנ"ל שהביא להא"ה הנ"ל, דזה כנגד דברי הרמ"א בסי' צ"ב שפסק לדין נזחל.

ולפ"ז יש להקשות בדברי הש"ך, שבסק"כ החמיר כמהרש"ל דבמלוכלכים משויירי מאכל נאסרים הכלים, ובדברי הא"ה נראה דהדינים הכל מטעם אחד. ועי' בכנפי יונה שתמה משו"ה על הש"ך.

וצ"ל דהש"ך העמיד את הציור באופ"א, שמערה בעירוי א' על ב' כלים, שעמוד העירוי מחבר בין שניהם. ושור"ר דכן מפורש בש"ך לעיל (סח, לה) "שהעירוי לא נפסק אלא הקילוח נזחל בפעם א' על התרנגולת ועל המחבת.. דבנדון זה כתב הרב בהג"ה סימן צ"ה ס"ג בפשיטות דשרי מטעם דאין עירוי ככלי ראשון ממש שיעשה שיבלע זה מזה".



### ה. העולה לדינא בכיור

והנה כשנבוא לדון לפ"ז במי שיש לו כיור אחד, יש לדון בכמה חששות:

א. אם שופכין בתוכה שיורי מאכל מבשר וחלב באותו מעל"ע (כגון אחר בישול בשר מערים ממנו לקערה, והמים הנשארים שופכים לכיור), ואם הוא מכלי ראשון דינו כעירוי שמבליע בכיור, עכ"פ כדי קליפה<sup>טז</sup>. ובאופן כזה בודאי ליכא נידון כלל, ופשיטא שנאסר הכיור, דהא מיירי בבשר וחלב בעצמם שנבלעים בו ע"י העירוי. ולכן הא ודאי דמי שיש לו כה"ג, הדבר הראשון שצריך הוא להימנע משפיכת שיירי מאכל חמים לכיור.

ב. חשש ששייך יותר, באופן שנמצאים כלים בשרים וחלביים בכיור ומערה עליהם מים רותחים, דיש לחוש שהכיור בולע בליעות בשר וחלב ביחד (או אם בתוך מעל"ע לבליעות בשר בולע בליעות חלב).

והנה אי מיירי בכלים נקיים, בזה לכאור' הסכמת הש"ך להקל דאינו מבליע ומפליט בכלי אחר. אכן מה שיש לדון דהרעק"א הקשה דבאופן שמערה כמה פעמים, א"כ בעירוי הראשון נעשו המים נבילה דבלעי מכלי איסור, ובעירוי שני מבליע המים דנעשו נבילה לכלי ההיתר. ותירץ דבמים דנאסרו ע"י עירוי, הם עצמם מותרים כיון דא"א לקלוף. וא"כ כ"ז כשהיה ס' כנגד הבליעות, אבל אם היה עירוי של פחות מס' יישאר הדין לכאור' דמבליע בעירוי שני. וממילא בכיור זה אם יש בו כלים ומערה עליהם מעט רותחים מכ"ר, יאסור את השיש.

ואי מיירי בכלי שאינם נקיים, או אף אחד כלי שאינו נקי, דבזה הש"ך והט"ז החמירו דמבליע בכלי. ולגבי הכלי שאינו נקי, אם חוזר ונאסר, הש"ך הסתפק וכתב להחמיר, והפמ"ג כתב דראוי להחמיר, ובפרט במערה ב' פעמים.

ג. במנחת יצחק (ח"ב סי' ק') העיר עוד, דפעמים ששיורי מאכל מבשר או חלב מונחים ודבוקים בכיור, ומים החמין נוזלים ע"ז. וכתב דנראה דגם לאור' נאסר הכיור מבליעת בשר וחלב, דאף

טז. ולהט"ז בשם הא"ה ע"י עירוים הרבה בלע האיסור בכולו, אכן הפמ"ג שם והחוו"ד כתבו דצ"ע לדינא, וגם אף לאור' דקא אם ה' העירוים הרבה ביום אחד.

אי נימא דהמים נעשים כ"ש בכלי אחר, כ"ז בכלי אחר, אבל בודאי מבליע שיורי מאכל של בשר או חלב באותו כלי עצמה שדבוקי' בה. וציין דכ"כ בדרכ"ת (ס"ק ע"ג) בשם ס' חמודי דניאל.

וע"ש במנח"י שהציע דרך למי שיש לו כיור אחד, שיניח בתוכו דף, ועל הדף יניחו את הכלי הגדולה, אשר בה ידיחו כלים הקטנים, ע"ש באורך. וסיים דבודאי מהראוי והנכון להיות לו שתיים א' לבשר וא' לחלב, ולצאת מכל חשש שמצא דאיסורא.



### ענף ד' - שימוש ע"י חומרים הפוגמים

הנה עוד נידון שיש לדון בו, האם נוכל להתיר שימוש בכיור ברותחין, באופן שכל ההדחות יהיו ע"י סבון דוקא, ומצאנו בזה ג"כ דברים בדברי הפוסקים, וכפי שיתבאר.



### א. פסק השו"ע לגבי אפר, והבנת הש"ך בדבריו

בשו"ע שם אחר שכתב בס"ג דאם יש בכלים שמנונית בעין צריך ס' כנגדה, כתב בס"ד: "נ"ל שאם נתנו אפר במים חמין שביורה קודם שהניחו הקדירות בתוכה, אף על פי שהשומן דבוק בהן - מותר, דעל ידי האפר הוא נותן טעם לפגם".

וההבנה הנראית לפו"ר במחבר, שבא לומר הלכה בבב"ח, שלא חל איסור בב"ח כשהוא לפגם (כמש"כ הרמב"ם בפרק י"ד ממאכ"א, דאם בתחלה בישלן ע"י דברים הפגומים, כגון שעירב בתחלת הבישול דברים המרים וכו', אין אסור מן התורה, דדרך בישול אסרה תורה), ולכן גם כאן אין הטעמים אוסרין, כיון שהם מעורבים באפר הפוגם. וכ"כ בפת"ש, שכל דברי המחבר נאמרו לענין בב"ח.

אמנם בש"ך הבין בדברי המחבר, שבא לפסוק הלכה בהלכות הגעלת כלים, שמהני הגעלת כלים בני יומן גם כשאין במים ס' נגד הכלי, כשיש במים אפר. ותמה ע"ז, דמשמע מדברי הפוסקים דאין שום תקנה להגעיל כלי בן יומו אם לא שיש במים ס' נגד הכלי.

ועוד הקשה הש"ך, דמדברי התוס' (בדף ק:) ג"כ מוכח לא כן, שכתבו דלפי' ר' אפרים דלא ס"ל חנ"נ, ניחא מה שצוה הכתוב להגעיל כלי מדין, דאי אמרי' חנ"נ, א"כ איך מגעילין יורה גדולה שאי אפשר להגעילה בתוך כלי אחר, דהא אין במים ס' לבטל את האיסור. ואי שיחזור ומגעילה בשניה, והלא המים הראשונים נעשו נבלה וחוזרין ואוסרין. אבל לר"א ניחא דלא אמרינן חנ"נ, וא"כ אין משערין אלא באיסור עצמו".

(ז). וכ"כ הרא"ש שם (סי' ל"ח), והוסיף דאין להקשות דמ"מ גם בלא חנ"נ, הא מעט טעם הפגום הנבלע ממנו (ולא נבטל במים) חוזר ונבלע בתוכו, והוא ליה כקודם הגעלה, דאין לחוש לזה, דהוא ליה נ"ט בר נ"ט (היינו שנקלש פעם אחת כשיצא אל המים, ופעם שניה כשחזר).

והשתא הקשה הש"ך, דאם איתא דמהני תקנתא דאפר, א"כ ה"נ בהגעלת כלי מדין אפשר ע"י אפר". וע"כ דאין הלכה כן. ובגר"א ציין לדבריו.



## ב. הקושיות על הש"ך

ובאחרונים תמהו על ראיית הש"ך, כמו שהקשה ההפלאה דהתורה אמרה 'תעבירו במים', ותקנתא דאפר מאן דכר שמיה (וע"כ אין להקשות מדוע לא נחא לתוס' בתקנתא זו, דהא לא מיירי בה קרא). וכן הכריחו הפר"ח והחכ"צ (סי' ק"א) דאפילו נימא שהאפר אינו פוגם, הא איכא דברים אחרים שפוגמים (כלענה וראש ומיריתא), והדרא קושיא דאיכא תקנתא באלו, וע"כ דקרא לא מיירי בהו.

ובחכ"צ הוסיף, דזה לא מקרי מבטל איסור לכתחילה כיון שכל עיקרו פוגם ואין כאן לא טעם ולא ממשו. וע"כ אין ספק דמדאו' שרי לפוגמו, שהרי אינו נהנה לא מטעמו ולא מכמותו, שהרי אין הטעם הנפלט מדופני הכלים ניכר בתבשיל כלל (ומה שהקשה הש"ך דדין זה לא נמצא בשום פוסק, דחה החכ"צ דמה צורך לכותבו, וכבר מבואר בגמ' ובכל הפוסקים שכל גטל"פ מותר).

ועוד יש לתמוה על הש"ך, היכן ראה בדברי המחבר שהתיר ע"י אפר להגעיל את הכלים, דהא הכא לא מיירי אלא בדיני קדרות עם שמנונית בשר וחלב, האם מתערבים ביחד במים ואוסרים. וע"ז כתב דכיון דגטל"פ הוא לא חל בהו איסור, ויתכן דאם יחול איסור ויבלע בכלי, באמת לא יועיל אפר להגעילו.



## ג. ביאור החזו"א בדעת הש"ך

ובחזו"א (או"ח קכ"ב ו') עמד ביישוב דברי הש"ך, דלערב דבר מר הפוסל את המים משתיית אדם, אין זה בכלל הגעלה שאמרה תורה, דהיינו הסרת הבלוע מגשם הכלי, ואילו בדברים אלו ההיתר הוא משום שנסרח האיסור ונפסל (ושייך שפיר לומר שלא מועילה הגעלה כזו להתיר את הכלי, שאין לנו הלכה שתקבע באיזה צורה לעשות הכשר זה, ועוד שיתכן דברים שלגביהם אין זה פוגם). וא"כ לגבי שאר חומרים הפוסלים אין טענה שלא כתבה התורה, דאין הם פועלים הגעלה.

אבל קושית הש"ך היא דוקא מאפר, שהוא אינו פוגם את הקדירה אלא אדרבה מנקה אותה, והיינו דהאפר אינו נכנס לקדירה ופוגם את הבלוע, אלא המים לבדם נכנסים ופולטים את הבלוע לחוץ, וכיון שמיד נפגם בחוץ, א"כ אין חסרון שחוזר ונבלע, ושפיר מתקיימת הגעלה. ולכן טען הש"ך דלא היה לתוס' להקשות אם מועיל הגעלה ע"י אפר, והוכיח מזה שבאמת לא מהני.

(יח). והנה בפוסקים באו"ח תנ"ב הביאו את שיטת הא"ח דמי אפר אין קרויין מים להגעיל את האיסור. ולפ"ז אין מובן הצד דיהני בהו הגעלה. אמנם ביאר הכו"פ, דבשביל זה כתב הש"ך דתחלה הגעילו במי אפר לפגום את הבלוע, ואח"כ הגעילו במים חמין, דהבלוע כבר נעשה פגום, ולא יאסור את המים להיות נעשה נבלה.

והטעם דלא מהני ביאר החזו"א (משמעות דבריו), דהיא הנותנת, שכיון שהאפר אינו פוגם את המים (שא"כ היה נכנס עמהם לתוך הכלי ופוגם את הבליעות), אלא המים נעכרין בעירוב האפר, ואם יסנן את המים אינן פגומין, א"כ כשחוזרין הבליעות אח"כ לכלי, שוב חוזרים עם המים לבדם בלא האפר, וחוזרות הבליעות ונעשות לשבח ואוסרות את הכלי.

ונראה דעפ"י דבריו מיושב נמי מהיכן למד הש"ך דהשו"ע דיבר לגבי הגעלת הכלי, שהרי אם כהבנת הש"ך דהאפר אינו נכנס לכלי כלל, בתחילה ובסוף, א"כ בהדחה קדרות אמורים הכלים להיאסר, שהבליעות מתערבות במים. אמנם במים עדיין אינם איסור, כיון שמעורב עמהם אפר, אבל כשנכנסים לכלי בלא האפר, שם הם נעשים איסור.

ושוב מצאתי שכתב כן היד"י (בסי' צ"ה סקל"ג ובסי' פ"ז), דהא סתם אפר מעץ הוא דבר שאין לו שום טעם והוא כמו אפר וחול, והגם שכל זמן שמעורב בו המים אינו ראוי לשתייה, אבל לא מחמת זה חשוב נטל"פ, דאם יציל את המים מהם שפיר יהא ראוי לשתייה. וא"כ אם אין ס' נגד הליכלוך, הגם שאין המים נאסרין, מ"מ השומן נוגע לכלי של חלב (ונכנס לתוכו בלא פגם), ונאסר הכלי מבב"ח, ושוב אוסר את שאר הכלים ג"כ.

ומ"מ לענין סבון נראה לפ"ז שאין בו חסרון זה, שהרי הסבון נהפך לחלק מהמים. וכ"כ החזו"א בהמשך דבריו: "והנה יש דברים בזמננו מיני חמציים שמנקים בהם את הקדירות, והמים שהם מתערבים בהם ודאי נפסלין לשתיית בנ"א, וכן הקדירות מתרחצים על ידיהן, והדין נותן דאפשר להגעיל ב"י במים אלו, שהחמציים מתערבין בהן ונפסלין משתייה"פ.

אמנם כ"ז לענין הגעלת כלי, שאין הוא מוסיף עתה איסור, אלא אדרבה מוציא את הבליעות ופוגמן, אבל בנידו"ד שרוצה להדיח קערות בשר עם חלב ולסמוך על היתר דנטל"פ, י"ל שיהיה אסור, וכדיבואר בסמוך.



## ד. המחלקים בין לכתחילה ובדיעבד

והנה בט"ז (סקט"ו) הקשה סתירה בדברי הרמ"א, שכאן נראה שהסכים לשו"ע דאפר פוגם, ואילו לעיל (פ"ז ס"ו) פסק את דברי מהרי"ל שאסר להשתמש למאכל בכלי שהכינו בו את הבורית מאפר שבכירה, כיון דאפר זה מעורבות בליעות בשר וחלב שנפלו מהכירה, ע"כ נאסר הכלי. והקשה הט"ז דהלא כאן נתבאר דאפר פוגם, ואיך נאסר הכלי.

ובפמ"ג ועוד אחרונים ציינו לדברי הצ"צ (סי' צ"א), שכתב ליישב דאע"פ שאפר פוגם, מ"מ אסור הוא לכתחלה, דכל מילי שהוא פוגם אסור לכתחילה, וכאן בסימן צ"ה שכתב אם נתנו אפר לתוך היורה דשרי, היינו בדיעבד אם הודחו שם כלים. וכ"כ בהגהות צבי לצדיק.

ואע"פ שבמהרי"ל משמע שאסר גם בדיעבד, תירץ הצ"צ דמשום דעבד השמש כן במזיד כנגד גזירת הרב, החמיר עליו. ועוד תירץ משום דהיה כלי מתכות והיה אפשר בהגעלה, ולפי

יט). ומכח זה רצה להוכיח דלא כהש"ך, דכיון שיש חומרים כאלו ואעפ"כ לא דיברו בהם תוס', ע"כ דלא נחתו כלל להא. וא"כ י"ל דגם אפר פוגםם וכדעת ב"י.

תירוצ זה יוצאת חומרא דבכלי שאפשר בהגעלה יהיה דין להגעיל<sup>כ</sup>. אמנם סיים דמ"מ העיקר נראה כתירוצ א' (ובפמ"ג כתב דהמתיר בה"מ ולצורך ערב שבת אין לגעור בו, לא בענין אחר).

ובמנ"י (נ"ז כ"ו) תירץ לפ"ז את קושית הש"ך מהפוסקים שלא כתבו עצה זו להגעיל כלי ב"י ע"י אפר, דאע"ג דבדיעבד מותר, מ"מ אסור לעשות כן לכתחלה לעשות את האיסור המשובח לפגם בידיים. ועוד דכבר כתב לן השו"ע באו"ח דלכתחילה אין להגעיל כי אם במים, וכשאפר מעורב בהם חשיבי כמשקה דלכתחילה אין מגעילין בהן.

וכן נקט לדינא, דאין כדאי בסתירה כזו להשיג על הב"י אשר באורו נראה אור, וגם הרב רמ"א סתם כוותיה, וגם בתשובת צ"צ דהוא אחרון שבאחרונים מסכים בזה למעשה, ע"כ כדאי המה לסמוך עליהם.



### ה. המחלקים בין בב"ח לשאר איסורין

והנה הבאנו לעיל דהפת"ש הבין בשו"ע שכתב את דבריו רק לגבי בב"ח, וכ"כ החת"ס בחולין דף ק: ליישב את דברי השו"ע מקושיית הש"ך, דהתוס' דיברו על איסורים ובהם לא מהני אפר, אבל לגבי בב"ח שפיר מהני אפר.

וכ"כ הפרי תואר דהמחבר בא לומר דהכלים כלל לא נאסרו (ולא להתירם ע"י אפר אחר שנאסרו), דלא דמי לכלים הבלועים מאיסור שאינם ב"י דאסור לבשל בהם לכתחלה, דהתם בלעו מעיקרא טעם לשבח, משא"כ בנידון זה, דכשבלעו לא בלעו רק טעם פגום.

ומ"מ גם לדבריהם לא מצינו אלא רק דשרי לבשל לכתחילה באותם כלים שבלעו מבליעה זו, אמנם לעשות כן לכתחילה לשטוף את כלי הבשר וחלב יחד במי אפר הללו, עדיין לא מצינו. ובזה י"ל דגם הם מודו לאסור.

וא"כ עולה מכל זה, דלא מצאנו מי שיתיר להדיח כלים חלביים ובשריים ביחד ע"י חומרים הפוגמים, ורק לענין דיעבד להשתמש בכלים מצאנו פלוגתא, דהש"ך הבין בשו"ע שהתיר וחלק עליו, וכן הט"ז חלק (וציין להם הגר"א), והצ"צ ומנ"י התירו בדיעבד (ולחד תירוצ בצ"צ צריך הגעלה), והפת"ש וחת"ס ופר"ת התירו בבב"ח דוקא.



### סיכום ודינים העולים

א. בראשונים דנו בענין קדרות בשריות שהודחו ביורה חולבת, ובתוס' בתחילה אסרו רק משום השמנונית שבעין, וכ"כ הרא"ש (ונתבאר בבא"ח דלשון הרא"ש 'שנוגע ביורה' היינו שהשומן שיצא למים נוגע ביורה, ולא דוקא הקערה עם השומן שעליה).

כ. עי' בפמ"ג שהעיר על חומרא זו, דבנטל"פ לא מצינו חומרא במקום שאפשר בהגעלה (כשנכנס לכלי פגום), ולא מצא יישוב אלא אי נימא דבאמת לא ברירה ליה דאפר פוגם.

ב. אמנם אח"כ כתבו לאסור גם בלא שמנונית, דהקערות נוגעות במחבת ונפלט טעם מזה לזה. וכתב הפמ"ג דאע"ג דקי"ל אין בלוע יוצא מכלי לכלי בלא רוטב, הכא ע"י הבל הקדירה מפליט שפיר. אמנם בבי"ש הקשה מב' חתיכות שבקדרה, שאין ההבל מועיל להפליט מזו לזו (ובדעת הפמ"ג נתבאר דהא בכיסה הקדרה קי"ל דעובר מחתיכה לחתיכה, וא"כ הכא דימה לקדרה מכוסה). ולכן כתב דכאן שאני שיש רוטב תוך הקדירה, על כן יכול לפלוט מזה לזה גם בלא אמצעות המים. וכוונתו לכאורה דהבליעה עוברת בבת אחת, וצ"ע.

ג. טעם ג' כתבו התוס', כשהטעם השני של בשר ושל חלב נכנס במים, מיד נאסרו המים וכו'. ובר"ן ביאר דחיישי' שפליטת הבשר ופליטת החלב בעצמם שלא באמצעות המים (בפמ"ג הבין דזהו כטעם א' של תוס', אמנם הידי' דחה, ע"ש). והיינו שסבר הר"ן דהקלישות היא רק לבסוף כשמסיים להתערב במים, ולכן יש חשש שיתערב קודם שייקלש.

ד. ובעוד אופן ביאר הר"ן, דתיכף שבא לעולם נתערב בטעמו של חלב. ונתבאר דזה שונה מביטול בס', דנתבאר בפמ"ג דבאופן שיש ס' במים כנגד אחת הקערות לטעם דפוגעין אין אוסרין, דהטעם עובר ומתבטל. אלא החילוק הוא דכלפי ביטול בס' יש היתר של 'דרך הילוכו' דאזלי' בתר סופו, אבל לגבי נ"ט בר נ"ט אינו מועיל, דהא גם בסוף הילוכו הטעם קיים, אלא שחל בו היתר כיון שהוא קלוש, וא"כ השתא יכול לחול בו איסור.

ה. הרמב"ן הקשה על סה"ת, דשפיר יש כאן ג' טעמים. וכן כתב הרשב"א, והוסיף עוד טעם, שמקודם נכנסים המים ומקלישים הטעם, ואז מוציאין אותו לתוך הקדרה כשהוא קלוש. וכן הרא"ש כתב להיתר (בנקיים), ועפ"ז הכריע בבדה"ב להקל, וכן פסק בשו"ע. אמנם הרמ"א כתב דיש אוסרים אפי' אין שומן דבוק בהן, והיינו אפי' בדיעבד. ובטעמו נחלקו הט"ז והש"ך כמו שדייק הפמ"ג, דהט"ז הוכיח ברמ"א שהתיר בס' אלמא ס"ל כטעם הב', אבל הש"ך לא התיר בס' משמע חשש לגניעה, ולגבי דברי הרמ"א כתב הפמ"ג דמייירי כשלא נגע, או דאסר את המים מצד שנצלו.

ו. הרמ"א כתב להחמיר במערה מכלי חולב לכלי בשר, שאם עירה מכלי ראשון של בשר על כלי חלב, דינו ככלי ראשון, ואוסר אם היה בן יומו. (והעיר הש"ך דלכאור' חזר בו ממש"כ בת"ח, ששם כתב רק בתורת מנהג שנהגו להחמיר, ולכן היקל בהפס"מ או בצורך). ובטעם החומרא נתבאר בט"ז מצד ניצוק חיבור, ובמנ"י הקשה עליו דהא קי"ל דניצוק אינו חיבור לענין איסור בדיעבד. ובש"ך הקשה בעיקר הדין דב' טעמי הר"ן להחמיר לא שייכים בעירוי. ויש לבאר (עכ"פ בטעם א') שהטעמים נפגשים שלא באמצעות המים, דזה אינו שייך בעירוי, שמיד אסר כ"ק ולא יותר, א"כ נגמרה התערבותו במים, ולא שייך לומר שפגש את הטעם השני לפני שנתערב. וממילא כלפי זה חמיר ניצוק. והחזו"ד כתב שהטעם הוא עפ"י המנהג שכתב לעיל בסיומן צ"ד בקדירה, וה"ה כאן המנהג לאסור כלי כשקיבל נ"ט בר נ"ט בבישול.

ז. עוד כתב הרמ"א, דאם עירה על ב' כלים שאחד בשרי ואחד חלבי, מותרים. וביאר הש"ך בדעתו דלגבי הכלי שהוא קשה אין העירו מכלי ומבליע כאחד, ופליג עליו כדלהלן, ומ"מ מודה לו לגבי כלים נקיים דהוי נ"ט בר נ"ט. ומה שהקשו כמה אחרונים דהמים מפליטים את

הבלוע מהכלים, ונאסרים, תירץ היד"י דהא אינו אוסר אלא בכ"ק הסמוך לו, ואין מתערבין הפליטות.

ח. אמנם הא דהתיר כשיש בהם שמנונית, הקשה הש"ך טובא, דהא כאן לא שייך לומר נ"ט בר נ"ט, והביא כן מהגש"ד והמרדכי ומהרש"ל, וכתב דכ"ה בת"ח, והיינו שהבין דמש"כ "דלא נהגו להקל" קאי על ב' האופנים. ונתבאר היישוב דאפשר קאי רק על הדין דעירוי מכלי לכלי.

ט. ובעיקר הציור נתבאר, דבאו"ה כתב דלאחר שהוריקוהו בכלי הוא ככ"ש, ולשיטתו שלא החמיר בנזחל, אמנם בש"ך מוכח שהבין שהוא ניצוק אחד שמחבר את ב' הכלים (וכ"כ לעיל סי' ס"ח).

י. בענין כיור אחד נתבארו ג' חששות: א. אם שופכין בתוכה שיורי מאכל מבשר וחלב באותו מעת לעת, ובוזה פשיטא שנאסר הכיור. ב. כשיש כלים בשרים וחלביים בכיור ומערה עליהם מים רותחים. ובוזה בנקיים יש לדון לפי הרעק"א, שהקשה דבאופן שמערה כמה פעמים, דבעירוי שני מבליע את המים דנעשו נבילה לכלי ההיתר, ותירץ דיש ס'. ולפ"ז כשאין ס' יאסור. ג. דפעמים ששיורי מאכל מבשר או חלב מונחים ודבוקים בכיור, והמים החמין נוזלים ע"ז. וכתב ע"ז המנח"י דנראה דגם לאו"ה נאסר הכיור, ולכן כתב דיש לכה"פ להניח דף מיוחד לבשר ולחלב. והמהדרין בודאי ראוי שיהיה להם כיורים נפרדים.

יא. לגבי נתינת סבון ודברים הפוגמים - בשו"ע כתב שאם נתנו אפר במים חמין שביורה קודם שהניחו את הקדירות בתוכה, אע"פ שדבוק בהן מותר, דנטל"פ. והש"ך הבין בדבריו שבא לומר דמהני הגעלה, והקשה דבפוסקים מוכח דאין שום תקנה להגעיל כלי בן יומו כשאין ס', וכן משמע בתוס' דהקשו למ"ד חנ"נ בשאר איסורים, איך יגעיל יורה גדולה, ולא תירצו באפר. והאחרונים הקשו דהא איכא דברים אחרים. אמנם החזו"א חילק, דרק אפר הוא פעולה של הגעלה ע"י המים, ושם נפגמות הבליעות. ובמסקנת הש"ך ביאר החזו"א דהמים חוזרין בחזרה בלי הפגם, ולפ"ז מובן הכרח הש"ך דלהשו"ע הוא הגעלה, דאם סבר דהבליעות חוזרות בלא פגם, א"כ גם בקערות צריך להיאסר, וכ"כ היד"י. ולפ"ז הסיק החזו"א דאפשר להגעיל בחומרים שפוגמים וגם מתערבים במים.

יב. בצ"צ יישב את קושיית הט"ז, דאע"פ שאפר פוגם מ"מ אסור הוא לכתחלה, והשו"ע דשרי היינו בדיעבד (ומהרי"ל דאסר, היינו משום דעבד השמש כן במזיד כנגד גזירת הרב, ועוד משום דהיה כלי מתכות והיה אפשר בהגעלה). ובמנ"י (נ"ז כ"ו) תירץ לפ"ז את קושיית הש"ך, ונקט כן לדינא. ובאופ"א נתבאר בפת"ש דהשו"ע כתב את דבריו רק לגבי בב"ח, וכ"כ החת"ס ליישב את קושיית הש"ך. וכ"כ הפרי תואר, דלא דמי לכלים הבלועים מאיסור שאינם ב"י דאסור לבשל בהם לכתחלה, דהתם בלעו מעיקרא טעם לשבח. ומ"מ גם לשיטתם הוי דיעבד, אבל לכתחילה אין להדיח קערות בשר עם חלב.





הרב אליהו לנגברג

בני ברק

## תפאר אחריו

## א. הקדמה

## ג' מקרים בלשו"פ ועניים לא מחזירים אחריהם

כתיב בקרא (ויקרא י"ט) "ובקוצרכם את קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך בקוצרך ולקט קצירך לא תלקט לעני ולגר תעזוב אותם". וכן כתיב בקרא גבי פירות האילן (דברים כ"ד) "כי תחבט זיתך לא תפאר אחריו לגר ליתום ולא למנה יהיה". וגבי ענבים יש גם דין פרט ועוללות, כדכתיב "כי תבצור כרמך לא תעולל אחריו לגר ליתום ולא למנה יהיה". ובחולין דף קל"א ילפינן לה גם לכל פירות האילן. ומצינו בש"ס ג' מקרים חלוקים במתנות עניים ואין עניים למשקל. ודיניהם חלוקים.

א. זרע במקום שאין שם עניים כלל, כמו במדבר וכדו' שמבואר בחולין קלד: לדעת רוב הראשונים שפטור מלשו"פ מקרא דתעזוב. וכפי שיובא להלן.

ב. במקרה שיש עניים אלא שאלו מתנות עניים שאין העניים מקפידים עליהן, במקרה שהמתנות מועטות או גרועות שאינן ממין חשוב ואין כדאי לעניים לטרוח ללקטן, ואינם באים לקחתן. שמבואר בתוספתא פאה פ"ב, י"ט "שאר כל מתנות עניים שבשדות שאין העני מקפיד עליהם הרי אלו של בע"ה". וכן בירושלמי פאה פ"ח הל"א בתוספת ביאור להך תוספתא: מתנות שאין העניים מקפידים עליהם הרי הן של בע"ה, רבי בון בר חייא בעי ויש אדם קורא פאה לעצמו (דס"ד דהש"ס מחייבו להפריש ואח"כ יכול לקחת לעצמו), ותי' תני רבי שמעון בר יוחאי לעני ולגר תעזוב אותם ולא לעורבים ולעטלפים (ובטור דה"ה דלא לנכרים).

ג. במקרה שהשאייר מתנות ובאו עניים וליקטו, ופסקו העניים, שמותר לכל אדם. במשנה פאה פ"ח מ"א, ובירושלמי פאה פ"ח מ"א מאימתי כל אדם מותרים בלקט משילכו בו הנמושות. ומבואר בב"מ כא: דמשום יאוש הוא, וכך פשטות ביאור המשנה, ויבואר להלן בע"ה.



## ב. הסוגיה בחולין

## חיוב מתנות כשאין עניים כלל

איתא בחולין קלד: לוי זרע בכישור, ולא הו עניים למשקל לקט, אתא לקמיה דרב ששת אמר ליה לעני ולגר תעזוב אותם ולא לעורבים ולא לעטלפים.



### דעת רוב הראשונים דתעזוב הוא פטור גמור

בפשטות זו דרשה גמורה, ושיטת רוב הראשונים שהדרשה מלמדנו שפטור מלהשאיר פאה, וכן לענין לקט ושכחה מותר לו לקחת לעצמו. וז"ל הרי"ף (מו. מדפ"ה) אבל לשו"פ דלא כתוב בהוא נתינה, אי ליכא עני דשקיל להוא לא צריך לאסוקינהו בדמי דכתיב וכו'.

וכן מבואר ברש"י ד"ה ואם אין שם כהן וכו', שהש"ס מקשה על רב ששת מתרומה שהכהנים מקבלים בגורן, ואם אין שם כהן שוכר פרה (על חשבון הכהן) ומביאה לעיר, וס"ד דגם במתנות עניים צריך להיות כן. ות"י הש"ס דדין זה נאמר בתרומה דיש בזה דין נתינה, משא"כ במתנות עניים שכתוב תעזוב. ובפשטות דכשכתוב ונתן זה מחייבו לתת לידי כהן. וכשכתוב תעזוב, אם אין לו עני לעזוב לו, אינו מחוייב לעזוב.



### שיטת הראשונים שכתבו להדיא דפטור מלהפריש מתנות

וכ"כ הבה"ג (מובא בדרך אמונה א' ממתנות עניים י-יא בביאור ההלכה ובציון ההלכה) שבמקרה של לוי שלא היו עניים פטור מלתת לשו"פ. וכן בריטב"א גיטין מז. דכשאר עניי ישראל חייב במעשרות על הלקט, משום דפטור לגמרי. וכתב בדרך אמונה שם דגם השאילתות ס"ל דפטור לגמרי ממתנות, מדהעמיד את דעת רב ששת כאב"י דיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש וההיתר דתעזוב הוא לפוטרו לגמרי, למרות דלא הוי יאוש (דאם ישל"מ הוי יאוש, קשה ליה לשאילתות דא"צ לטעם דתעזוב). ועוד כתב שם הדרך אמונה דפשוט דכך ס"ל להרי"ף ורש"י הנ"ל שפטור מלהשאיר וחייב במעשר. מ"מ בריטב"א בגיטין הנ"ל הוא מבואר להדיא.

ובשו"ע י"ד של"ב פסק "לקט שכחה ופאה, אם אין עניי ישראל מצוים שם ליטלם אין צריך להניחם".



### שיטת המאירי דחייב להפריש ומותר לקחתו

שיטת המאירי שאם לא באו עניים או שאין שם עניים, הרי זה מניחן עד שיעור הניתן ללקט במקום אחר והוא משילכו הנמושות, ע"כ.



### איך שייך בל תאחר במתנ"ע

שיטת תוס' בר"ה דף ד: על הגמ' שנקטה את לקט שכחה ופאה בשורה אחת עם הדברים שיש בהם איסור בל תאחר, והקשו הראשונים איך שייך ב"ת בזה, הלא דינם בעזיבה. ותירצו תוס' בתי' הראשון שליקט באיסור, עיי"ש. ועוד תירצו דשקל בהיתר ומיירי שלא היו עניים, דהפטור דתעזוב הוא רק שלא יעבור על ב"ת מיד, אבל צריך להביאם לעניים, ועובר ב"ת רק אחרי ג' רגלים (ומ"מ תעזוב ולא לעורבים מלמדנו דצריך להביא לביתו וליתנו לעניים).

## קושית האחרונים על תוס'

ובאחרונים שם הקשו דתוס' שם כתבו מיד דמהסוגיה לא משמע דצריך להשאיר, אלא פטור, ומ"מ נקטו כפשט הזה. וראיתי באחד מהאחרונים (יד נאמן על ר"ה) שהקשה על תוס' והביא דהרשב"א בר"ה כתב להדיא דאם אין עניים פטור ורק אם עבר ואסף עובר על ב"ת. וכ"כ בספר חובת גידולי הארץ על לשו"פ הל' י"ג בשם הרשב"א בר"ה. ולכא' הטעם שתוס' ביארו שב"ת הוא כשילקט בהיתר, דלא כפשטות הסוגיא דחולין כמש"כ תוס', משום דקשיא להו, דאם ליקט באיסור עובר ב"ת מיד ולא אחר ג' רגלים, ומה שתירצו על זה נראה לו דוחק. לכן ביאר באופן אחר, שליקט בהיתר.



## שיטת הש"ך שדברי רב ששת הם רק בלשו"פ דחו"ל

ובש"ך שם כתב בדעת השו"ע שהפטור דקאמר רב ששת זה רק בחו"ל, ובא"י חייב. ולמד זאת מדברי הטור, וז"ל מתנות עניים שאין נוהגין מן התורה אלא בארץ ובחו"ל הם מדרבנן ואם אין שם עניים א"צ להניחם והאידנא אין נוהגין בהן לפי שהרוב נכרי' אם יניחום יבואו נכרי' ויטלום לפיכך איני רוצה להאריך בהם.

וס"ל להש"ך דמש"כ אם אין שם עניים אין צריך להניחם, קאי אלפניו בחו"ל ולא אלפני פניו בכל פאה. (ודברי הב"ח שהביא את הכ"מ, הוא רק על עיקר חוב מתנות בחו"ל שהוא מדרבנן, ולא על פטור אם אין עניים). ובפ"ת שם הביא מהחת"ס בתשו' (יו"ד רמ"ד) שהקשה על הש"ך שדבריו תמוהים, שהוא נגד הסוגיה דחולין קמד: שיש מיעוט דלא לעורבים ועטלפים. דבשו"ע אין חילוק בין א"י לחו"ל לענין החיוב. והחת"ס ס"ל דאף בדעת הטור צ"ל דאם אין עניים פטור אף בא"י, רק דלשון הטור הטעה להש"ך. ובאמת מש"כ הטור ואם אין שם עניים קאי על כל מקום, ע"כ דברי הפ"ת.

ולכא' מש"כ החת"ס שם דהוא נגד הגמ' בחולין, קשה, דהש"ך למד מהטור דהוא מלשון הגמ' שם שכתוב דלוי זרע בכישור, וקשיא ליה דהזכיר שם המקום ששם זרע, ומזה למד שדינו דרב ששת בחו"ל דוקא, וצ"ע החת"ס.

וראיתי במראה כהן על הש"ך שם שכתב שדברי הש"ך כהכ"מ והב"ח דהביא מקור דאפי' במקום שיש עניים, בחו"ל הוא רק מדבריהם, ולא מדא'ו, ולפ"ז אין מקום לקו' החת"ס, וגם שינה מעט את הגירסה בש"ך. (ועוד יש להעיר דהחת"ס בחידושו בחולין, ומובא בסמוך, ביאר בסוגיה כהש"ך, וכאן בתשו' כתב דהסוגיה דלא כהש"ך, וצ"ע. ובהג' השו"ע של החת"ס ציין לדבריו אלו, ולמש"כ בחידושו).



### ביאור החת"ס בדברי רב ששת דלא לעורבים ועטלפים נאמר רק בחו"ל

החת"ס בחולין קלד: על מעשה דלוי, הקשה מה לי זרע בכישור או במקום אחר. ועוד הקשה בדברי רב ששת מבוארים בתוספתא (כונתו לתוספתא בפאה פ"ב, י"ט המובאת לעיל, ובתוספת ביאור בירושלמי כנתבאר לעיל), ורב ששת לא אמר מתניתא היא.

וכתב ליישב, דרב ששת סבר דאין הלכה כהך תוספתא, כיון דדרשינן מתעזוב להזהיר עני על שלו, ולכן למאן דפליג על התוספתא ס"ל דחייב להשאיר אפי' לעורבים ועטלפים.

אלא דקיי"ל כל המקל בארץ הלכה כמותו בחו"ל. לכן הקל רב ששת בחו"ל דוקא כהתוספתא. (וא"ש דברי הש"ך יו"ד של"ב), עכ"ד.



### ביאור דברי החת"ס

ובתחילה כשראיתי את דברי החת"ס התקשיתי, דקאמר דרשה מדיליה דלא כרב ששת, דפשטות הסוגיה דר"ש קאי בכל מקום ולא רק בחו"ל. ועוד, הרי רב ששת ידע את הדרשה דלהזהיר עני על שלו.

אלא דאחר דברי הש"ך בדעת הטור שהטעם שכתב דאם אין עניים בחו"ל פטור הוא רק מפני שחיובו בחו"ל הוא רק מדרבנן, וצ"ב החילוק מ"ט רק בחו"ל פטור אם אין עניים ובא"י יתחייב אפי' אם אין עניים. וע"כ צ"ל דס"ל לטור שדברי רב ששת דפטור בשאין עניים מתעזוב ולא לעורבים אינה דרשה גמורה, ולכן לא קאי על א"י, אלא על חו"ל שהוא מדרבנן, וסמך דבריו על קרא. ובא"י חייב. ושיטת החת"ס דלא כדביארנו בש"ך דדרשה דרב ששת קאי רק על חו"ל, כי חיובו רק מדרבנן, ובא"י חייב מדאורייתא. ולפי החת"ס שיטת רב ששת היא דיש פלוגתא אם דרשינן תעזוב לעניים ולא לעורבים בא"י, ויש תנא דס"ל דתעזוב אפי' לעורבים ועטלפים. מ"מ אחר דמצינו דהש"ך למד בדעת הטור דא"י דרשה גמורה, אפשר להבין את דברי החת"ס שכתב שיש מחלוקת בהך דרשה.



### שיטת הרמב"ם דתעזוב דרשה גמורה היא

ובדברי הרמב"ם מבואר דהוי דרשה גמורה וקאי גם על א"י, כפי שיבואר בע"ה לקמן, אלא דלדעת הרמב"ם יש ביאור אחר בדברי רב ששת.

ובהמשך הסוגיה הגמ' שואלת ואלא תעזוב יתירא למה לי, ומתרצת לכדתניא המפקיר את כרמו וכו'. וצריך להבין, למה מקשה רק כאן, והרי גם לעיל (דף קלא) דרשינן מיניה. ונראה דכיון דכאן נאמר דחלוק מתרומה שצריך לתת וגם להביא לעיר כשהכהנים לא באים, ואילו במתנ"ע הדין שצריך לעזוב לעניים, קשה מה ילפינן מכפלות הקרא. ובפרש"י כתב אלא תעזוב יתירא דכתיב בלקט למה לי וכו' לאו לרבוויי שאפי' במקום שאין עניים שעליו להצניעם עד שימצא עניים ע"כ.

וצריך להבין איך אפשר ללמוד מתעזוב יתירא שבעה"ב יצטרך להצניעם, הרי המשמעות של תעזוב שהעניינים יקחו לבד, בשונה מתרומה, שמחובת בע"ה לתת לכהנים, ובשביל שיקחו לבד צריך להפקיר את המתנות, כפי שמצינו דב"ש למדו דיני הפקר ממתנ"ע.

וי"ל דתעזוב פי' לעזוב כמו עזוב תעזוב עימו, וכאן העזרה לעניינים היא להשאיר להם את המתנות בשדה שיקחו. ולכן אם היה כתוב תעזוב יתירא היינו למדים שאם לא באו עניינים צריך להצניעם עד שימצא עניינים. קמ"ל דהתעזוב לא מיותר ואינו מחויב להציע את המתנות והן נשארות לעורבים ולהפקר. ומצינו גם להלכה במתנות עניינים שתעזוב הוא מלשון לעזור, דכתב הרמב"ם (בפ"ב הל"ז והוא מהמשנה) דפאה של דלית ושל דקל שאין העניינים מגיעים לבזו אלא בסכנה גדולה, בעה"ב מוריד להם ומחלק, ע"כ. ודין זה דכל פאה דינה לבזו נלמד מתעזוב, וגם הדין דכשא"א לבזו אלא בסכנה, שבעה"ב מחלק, נלמד מתעזוב. הא חזינן דמשמעות דתעזוב אינה רק להפקיר.



### ג. דבריו המיוחדשים של הרמב"ם בהל' מתנות עניינים ובפה"מ

#### דברי הרמב"ם במתנות עניינים כשהלכו בהם הנמושות

כתב הרמב"ם וז"ל א מתנות עניינים הלכה י נאמר במתנות עניינים לעני ולגר תעזוב אותם כל זמן שהעניינים תובעין אותן, פסקו העניינים לבקש ולחזור עליהם הרי הנשאר מהן מותר לכל אדם, שאין גופו קדוש כתרומות, ואינו חייב ליתן להן דמיהן שלא נאמר בהן ונתן לעניינים אלא תעזוב אותם, ואינו מצווה לעזוב אותן לחיה ולעופות אלא לעניינים והרי אין עניינים. ובהלכה יא מאימתי מותרין כל אדם בלקט, משיכנסו המלקטים שניים וילקטו אחר מלקטים הראשונים ויצאו, מאימתי מותרין כל אדם בפרט ובעוללות וכו'. ומבואר בדבריו שגם במתנות עניינים, כשהיו עניינים והלכו בהן הנמושות, כדי להתירן לכל אדם צריך לטעם דתעזוב ולא לעורבים ועטלפים, שזו גזה"כ, ולא מטעמי יאוש.



#### ביאור דברי הרמב"ם, ובהקדם כמה דברים שטעונים ביאור בדבריו

בביאור דברי הרמב"ם צריך להקדים, דלהמתבאר דבריו בהל' י' קשה, וכבר הקשו כן כמה אחרונים, והתוס' אנשי שם על המשנה בפאה הביא בשם ש"י שהק' גם על הרמב"ם בפה"מ שכתב טעם שמותר לכל אדם הלקט אחרי שהלכו הנמושות. משום שמצות מתנות עניינים הוא להניח להם, שנאמר לעני ולגר תעזוב אותם, וכאשר פסקו מלחזור אחריהם הותרו לכל אדם, כי לא ציוה ה' לעזובם לעופות ולא יבזו, ע"כ.

ודבריו אינם מובנים שהרכיב שני עניינים החלוקים בטעמם ובהלכותיהן, שהדרשה דתעזוב בחולין נאמרה על מקרה שאין עניינים כלל ולפטור את בעה"ב מפאה לגמרי, ואפי' הלקט והשכחה חייבים במעשר. ואת המקרה הזה לא הביא הרמב"ם (וודאי דלשיטתו זה כלול בהן דין,

דכ"ש הוא, אם הלכו הנמושות מועיל הטעם דתעזוב, כ"ש שיועיל הך טעם כשאין עניים כלל). ועוד הקשה דהך דין דהלכו בו הנמושות הובא בב"מ דף כא: בנידון של יאוש שלא מדעת, ומבואר דמטעם יאוש נגעו בה.



### הסוגיה דישראל"מ בב"מ כ"א

ובגמ' שם מקשים על אבבי דאמר יאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, ומקשה הש"ס דבהך משנה מבואר דהוי יאוש, דמ"ט כל אדם מותרים בלקט אחר שהלכו הנמושות, הרי עניים שבמקום אחר אינם יודעים שסיימו לקצור כאן, וכשנודע להם אחר כמה ימים שסיימו לקצור והעניים לקטו מתיאשים, והוי יאוש שלא מדעת. ותירץ הש"ס דהוי יאוש מדעת, דמעיקרא כבר מתיאשים העניים מללכת ללקט בעיר אחרת כיון שעד שיגיעו לא יסאר.



### ד. ג' קושיות מהאחרונים בהסוגיה דהלכו בו הנמושות

ולפני שנחזי כמה ישובים בדברי הרמב"ם, נקדים את קושיית הגרע"א בהסוגיה דמאימתי כל אדם מותרים בלקט, והמתבאר בגמ' (ב"מ) דמשום יאוש מדעת מותר לכל אדם.



### קושית הגרע"א מיאוש דקטנים

א. הקשה הגרע"א על המשניות על מש"כ בגמ' בהו"א שלגבי עניים שבדוכתא אחריתי הוי יאוש שלא מדעת, הלא יש גם עניים קטנים שיש להם חלק במתנות. ולגבי קטנים זה יאוש שלא מדעת, כדמוכח בתמרי דזיקי (בב"מ כב:) דאין יאוש של יתומים מועיל.

והביא הגרע"א מתוס' ב"ב קמג: ד"ה ואם שכתבו לחלק בין דבר שהגיע לידם לדבר שלא הגיע לידם, דבממון שלהם אין מחילתם מחילה, אף דהוי במקום שאינו משתמר. ובממון שלא יפסידו וגם לא הגיע לרשותם, מועיל היאוש, שלא יזכו בו, וסיים הגרע"א שעדיין צ"ב. וכמה אחרונים דבקו בהחילוק של תוס' בין ממון שהגיע להם לממון שלא הגיע לידם, ובממון שלא הגיע לידם שהיאוש הוא רק שלא תהיה להם זכות לקחת לקט, מועיל יאוש גם בדרגה של יאוש שלא מדעת, ויבואר עוד להלן\*.

א). וברש"ש כתב דלק"מ, כיון דאפי' ממון של קטנים אין בו גזל אלא מפני דרכי שלום ורק בדעת אחרת מקנה אותם שייך לקטן קנין, אבל כאן אין דעת אחרת מקנה אותם לכן לא שייך שתהיה להם זכות בהמתנות, כיון שהמתנות הן הפקר לעניים (ועיין קצה"ח רמ"ג סק"ד ואבני נזר יו"ד ת"ז אות ו'), שכיון שקטנים אין להם זכיה דאין גזל לקטן, כמו כן אין להם זכות בלקט, ולכן כשכל העניים התיאשו א"צ ליאוש של הקטנים, כי אין להם כלל זכיה בהמתנות).

ומלשון הגרע"א שגם לקטנים יש חלק בגוויהו, משמע דס"ל דמתנות עניים הן ממון עניים ולא הפקר לעניים, ולכן לכל עני יש דין ממון שיכול לזכות בהמתנות. וכדי שהן יהיו הפקר לכל אדם צריך למחילה ויאוש שלהם מהך זכות ממון. ובדעת הרש"ש אפשר לכא' לומר דפליג על הגרע"א בזה דמתנות הוי הפקר לעניים, כמש"כ בסוף דבריו, ולכן א"צ

ב. הקשה הגרע"א דמבואר כאן דאחר שהלכו הנמושות הרי הלקט מותר לכל, ואין השדה קונה לבעל הבית בקנין חצר, ובאמת אם השדה משתמרת קונה לבע"ה. אבל מדברי המשנה שאימתי כל אדם מותר בלקט מוכח דשדה שאינה משתמרת אינה קונה לו. וקשה על רבי אבא (ב"מ יא.) דס"ל דשדה של אדם קונה לו שלא מדעתו אפי' אין עומד בצד שדהו. וכאן מבואר דמותרים לכל אדם ולא רק לבעל השדה.

ג. הקשה הרש"ש איך מועיל היאוש של העניים להתיר את הלקט הרי אין להם בלקט דין ממון אלא הוא הפקר לעניים ואין אדם מפקיר או מתיאש מדבר שלא בא לידו. והוכיח מרבי אליעזר בפאה פ"ה מ"ב שאדם שהתערבה לו חטיה של לקט בכריו, שר"א אומר דא"א לעשות חליפין עם העני, כיון שלא זכה בלקט, כך כאן שהעניים לא זכו בלקט, איך יפקירו ויתייאשו מזה. וחזונו ברש"ש דמתנות עניים הן הפקר גמור לעניים, ולא ממון עניים. דאם היה ממון עניים היה מועיל היאוש, עיין להלן. וכן כמה אחרונים כתבו לחלק בין המקרה של ר"א דא"א לעשות חליפין על חטיה של לקט שלא הגיע לרשותו, דכיון שאין לו בעלות על זה לא יכול לעשות חליפין, לבין יאוש שלא יהיה לו לעני הזכות ללקט, שלזה מועיל יאוש, דהוי כלפיו. ובר"א החליפין בחטיה. והעיר בני החר"פ מו"ה שלמה נ"י מ"ט באמת הרש"ש לא שאל מסברא, דהרי ס"ל דמתנ"ע הן הפקר לעניים כדחזונו כאן ולעיל, וא"כ הול"ל דא"א להתיאש מדבר שלא בא לרשותו, ומ"ט הוכיח דבריו מר"א, דיש מקום לחלק, וצ"ע.

ליאוש, וסגי ביאוש שלא מדעת, שהם מאבדים את זכותן ללקט את ההפקר. אבל אם זה היה ממון, צריך יאוש להוציא מרשותו, שזה מבואר דאין לקטן יכולת למחול ולהתיאש ולהקנות.

אולם מדכתב הרש"ש שהיסוד לתירוץ הוא דאין גזל מקטנים אלא מפני דרכי שלום, לכא' יכול לסבור דבאמת מתנ"ע הוי ממון עניים ולא רק הפקר לעניים, ורק כיון דלקטן אין גזל אלא מפני דרכי שלום, בדבר שאין לו בו ממון גמור, אלא רק אפשרות לזכות בממון כגון לקט מועיל יאוש שלא מדעת, כי אין זה ממון גמור. וצ"ע בהגדרה זו בדעת הרש"ש. אולם בדעת הקצו"ה הנ"ל נראה ברור דס"ל דמתנ"ע הוי הפקר לעניים, דכתב שם דכיון שזה הפקר, אין קטן יכול לזכות בהם. זאת אומרת, דאם עני קטן ליקט אי"ז שלו כי אין דעת אחרת מקנה אותם, בשונה ממתנ"כ דהוי ממון השבט, ע"ש. ועיין עוד להלן מהגרא"ו בגדר המתנ"ע.

ב. והרש"ש (ועוד אחרונים) כתב על פי דברי הרא"ש דמציאה שהגיע לידו לפני יאוש לא יזכה בה לאחר יאוש, דהוי כהגיע לידו באיסור ואין חצירו עדיף מידו, וכך גם מתנות שנמצאות בחצרו לפני יאוש, ואח"כ התיאשו העניים אין חצירו עדיף מידו. ובחזו"א מעשרות (פ"ז, י"א) כתב דהשדה שיש בה לקט היא עצמה של עניים ללכת בה וללקוט, וקודם שהלכו הנמושות אין כאן אבידה, ואין חיוב השבה, וכשהלכו הנמושות והתיאשו העניים היתר הוא. לכן לא שייך באיסורא אתא לידיה, ובעה"ב ג"כ מותר בלקט.

ג. אמנם עיין בריטב"א על הסוגיה שם שכתב דאם העניים שבעיר אחרת מתיאשים אינם יכולים ללקט יותר, וביאר הגרש"ר ובשיעורי הגר"ד פוברסקי דס"ל לריטב"א דא"א לחזור בו מיאוש עי"ש, ומוכח דס"ל דהמתנות עניים הן ממון עניים ששייך בהן יאוש. וכן משמע מקושיית הגרע"א הנ"ל מעניים קטנים, דכתב הגרע"א דגם לעניים קטנים יש חלק בזה, ומשמע דמתנות הוי ממון עניים, (ואפשר שבגדרי יאוש כשלא הוי הוצאה מרשותו עד דאתי לרשות זוכה, מודה הריטב"א ששייך לחזור בו מיאוש. משא"כ כאן, דממון עניים הוא רק זכות ללקט, בזה ס"ל לריטב"א דאם התיאש מזה, הפסיד את זכותו ללקט, וא"א לחזור. ואולי ס"ל לריטב"א דמתנ"ע הוי ממון עניים, וחידוש שיש לכל עני ממש זכות במתנות ולא רק ממון כללי של עניים, וכשהתיאש מזכותו זכו בה שאר עניים. ואי"ז סתירה למקרא שהיה עשיר בשעת חלות המתנ"ע והעני שג"כ יכול ללקט, כי כבר מתחילה כשהיה עשיר הייתה לו זכות זו לכשיעני יוכל ללקט, ועיין עוד באילת השחר על ב"מ כא: שם). ולהלן בע"ה נביא עוד ישוב על קו' הרש"ש.

ד. בתפארת ירושלים על המשנה העיר מ"ט כשהלכו הנמושות צריך להגיע לדין יאוש של העניים להתיר לכל אדם. הלא אם העניים לא יבואו יותר, יש היתר דתעזוב ולא לעורבים. ולהלן נחזי מדברי האחרונים ישוב גם לזה.



### ד' דרכים לישוב הרמב"ם

שלושת קושיות אלו הן מבוא להבין את שיטת הרמב"ם, ונחזי כמה דרכים מהאחרונים בזה. ונקדים את דברי הרדב"ז על מה שכתב הרמב"ם שם שאחרי שהלכו הנמושות כל אדם מותרים בלקט, כתב הרדב"ז שאם החצר משתמשת או אם עומד בצד שדהו ואומר תזכי לי חצרי, בעה"ב זוכה במתנות עניים. והקשה הרדב"ז מלשון הירושלמי (הובא לעיל) שכתב במתנות שאין עניים מקפידים עליהם הרי הם של בעה"ב, דמשמע דבעה"ב זוכה ולא כל אדם.

ותירץ הרדב"ז דכל אדם לאו דוקא, אלא דמותר לעשירים, ולעולם בעל השדה דוקא זוכה. וסיים שזהו הנכון (שלא לחלק בין מתנות שלא מקפידים עליהן דהלכה י"ד למתנות שהלכו כבר הנמושות דהלכה י"א). ולדברי הרדב"ז כל אדם היינו עשירים דעלמא והם בעלי השדות, אבל לא כל העשירים. ובדרך אמונה הקשה שזה דחוק בלשון המשנה, וגם בלשון הרמב"ם קשה לומר כן, וגם מ"ט הרמב"ם חילקם לב' הלכות הי"א והי"ג.



### ה. מהלך של הדבר אברהם והדרך אמונה דצריך לשני הטעמים

#### הדבר אברהם מעמיד סתירה בין הבבלי לירושלמי

הדבר אברהם (ח"א סימן י"ג) כתב ליישב דברי הרמב"ם עם סוגיות הבבלי והירושלמי, דלכאור' דברי הבבלי דהיתר הלקט משום יאוש אינם עולים בקנה אחד עם הירושלמי, דמתנות שאין עניים מקפידים עליהן וכו' משום תעזוב ולא לעורבים ועטלפים. דהמיעוט דתעזוב הוא להפקיע חיוב לקט, ודין דיאוש הוא לא מפקיע דין לקט, אלא כשהעניים מתיאשים מותר משום יאוש דכבר נעשה ממון עניים וצריך שיתייאש.

ולבבלי ל"ק מהא דלוי זרע בכישור, דשם אין עניים באמת ילפינן מתעזוב לפטור ממתנות. אבל במקרה דהמשנה בפאה דהלכו כבר העניים א"א לפטור משום תעזוב, כי כבר זכו העניים.

אבל בירושלמי במקרה דמתנות שאין עניים מקפידים נקט הטעם משום תעזוב, ולכאורה הך טעם קאי על כל הסוגיה שם, דס"ד דאדם קורא שם פאה לעצמו ותירץ דפטור לגמרי. וי"ל דרבי בון קאמר הך טעם רק על מתנות דאין עניים מקפידים עליהם, ולא על המשנה דכל אדם מותרים בלקט משילכו בו הנמושות. כיון שהעניים זכו במתנות צריך לטעם דיאוש דוקא להפקיע מרשותם.





### מוכח מהירושלמי דצריך יאוש להתיר את ממון העניים ותעזוב להתיר לבע"ה

וביאר עוד דבהו"א דהש"ס דתעזוב יתירא למה לי, דחייב לעזוב אפי' כשאין עניים ויישאר לעורבים ועטלפים. וכן בס"ד דהירושלמי וכי אדם קורא פאה לעצמו דס"ד דתעזוב שייך אפי' לעורבים, דלא נפקע מבעה"ב הך חיוב, ואפי' אם התייאשו העניים ופקע ממונם, מ"מ חיוב תעזוב לא פקע, ואסור לבעלים לקחת, ומותר רק לכל אדם. וא"כ קושיית רבי בון דאדם קורא פאה לעצמו קשה רק על מימרא דבריתא דהתירה המתנות לבעה"ב, אבל במתני' דקתני שמותרים לכ"א ל"ק, כי עניים התייאשו וכ"א מותרים ורק לבעה"ב אסור, דחייב עדיין לעזוב. ועל זה תירץ ר"ש בן יוחי דגם לבעה"ב מותר, דכתיב תעזוב ולא לעורבים ועטלפים.



### גם כשהלכו הנמושות צריך לטעם דתעזוב

ולפ"ז הא דקתני במתני' מאימתי כל אדם מותרים בלקט כולל אף את בעה"ב שמותר, ובעינן לתרי טעמי - א' יאוש עניים, ב' דתעזוב ולא לעורבים, ומכאן ב' טעמים אלו דהבעלים מותרים.

ולפ"ז תירץ את שיטת הרמב"ם שעל המקרה דכבר הלכו בו הנמושות כתב הרמב"ם דטעם ההיתר הוא משום תעזוב ולא לעורבים. וי"ל לפ"ז דהוצרך הרמב"ם לטעם זה כדי לבאר מ"ט גם בעה"ב מותר בלקט, דאחר שהלכו הנמושות התייאשו העניים ואין בזה גזל עניים, אבל מ"ט כל אדם מותרים בלקט, היינו גם בעה"ב שיש עליו חיוב תעזוב, ולזה כתב הרמב"ם דגם כל אדם מותר, וכולל גם את הבעה"ב דלא חייבתו תורה לעזוב לעורבים ועטלפים.



### ביאור שני של הדבר אברהם ברמב"ם, וישוב קושיית הגרע"א מקנין חצירו של בעה"ב

עוד ביאר הדבר אברהם, ובהקדם דקדק כנ"ל דרבי בון בר חייא הקשה דאדם קורא פאה לעצמו רק על הברייתא שכ' דהרי הן של בע"ה, ולא הקשה על המשנה שכל אדם מותרים בלקט. והקשה בדבר אברהם מ"ט כל אדם מותרים בלקט ולא זכתה חצירו של בעה"ב (וזה קושיית הגרע"א הנ"ל). ותי' דמיירי בחצר שאינה משתמרת. ועוד הקשה הדבר אברהם א"כ בברייתא במתנות עניים שאין עניים מקפידים עליהן הרי הן של בע"ה, וכי תימא דברייתא מיירי בחצר המשתמרת, זה דחוק מ"ט הברייתא שינתה מהמקרה של המשנה בחצר שאינה משתמרת שמותרים לכל אדם.

וביותר קשה על הרמב"ם, שבהל' י"א הביא דינא דמתני' דכ"א מותרים בלקט, ובהל' י"ג הביא דינא דברייתא דמתנות שאין עניים מקפידים עליהן הרי הן של בעל השדה, ואע"פ שעדיין לא פסקו עניים מלחזור אחר מתנותיהם. ולא הזכיר מענין החצר ומהותו אם היא משתמרת או לא. ולא חילק דכאן בחצר המשתמרת ולעיל בחצר שאינה משתמרת.

ועוד הקשה הדבר אברהם על הרמב"ם מ"ט לא כלל שני דינים אלו דהלכו בו הנמושות, ואין עניים מקפידים, בהלכה אחת, כיון דשורש אחד להם, דמה שאין עניים מקפידים הוי כהלכו בו הנמושות.



### מחלק בין מקרה שהיו עניים ופסקו לבין מקרה דאין עניים מקפידים עליהן

ומכח זה ביאר הדבר אברהם לחלק בין המקרה שעזב את הלקט מתחילה כדין, ונעשה בכך ממון עניים, וכשהלכו בו הנמושות יעשה הפקר ומותר לכל אדם מכח יאוש העניים, ובאמת גם בעה"ב יכול לזכות ככל אדם. וכן אם היתה חצרו משתמרת וכיוצ"ב הוא קודם לזכות, ולא מתורת בעה"ב דהוי שלו, אלא מתורת זוכה ראשון.

ובברייתא דמתנות שאין עניים מקפידים עליהן מעיקרא, כגון שהיו המתנות גרועות או מועטות, הוי ממש כההיא דלוי זרע בכישור. דאין חיוב עזיבה והוי של בעה"ב לחוד, דלא נעשה ממון עניים כלל, שאח"כ יתיאשו מהן ויוכלו לזכות בהן כל אדם, דלא יצאו מעולם מרשות בעל השדה.

ולפי דבריו, הסוגיא דחולין דלוי זרע בכישור כלולה בדברי הרמב"ם במתנות שאין עניים מקפידים עליהן, שכולל גם בגלל הטיב, וגם בגלל המרחק, שלא משתלם להם ללכת לשם, שנתמעט מתעזוב.



### הערה בדברי הדבר אברהם

ובדבר אברהם כתב בישוב האחרון נ"ל ליישב עוד בדרך אחרת. מ"מ נלע"ד דצריך גם בישוב זה האחרון למש"כ בישוב הראשון, דמש"כ כאן לא מיישב מ"ט הרמב"ם בה"י, בהביאו את הדין כשפסקו העניים מלחזור אחר המתנות והלכו הנמושות מותר לכל אדם, מטעם דכתיב תעזוב, ולכאור' לפי הישוב השני היה צריך להיות דמטעם יאוש יהיה מותר אף לבעה"ב. וצ"ל דגם בישוב זה צריך למה שכתב בתי' הראשון, דלבעה"ב צריך תרי טעמי להתיר לו, גם משום יאוש להתיר הממון וגם תעזוב ולא לעורבים להתיר את הס"ד תעזוב אף לעורבים, דלא נפקע ממנו חיוב זה קמ"ל. [ומש"כ ישוב באופן אחר, הוא לבאר בשו"ט דהירושלמי שם].

ונראה דלמהלך של הדבר אברהם קצת צ"ב, דהרמב"ם לא הביא כלל את דברי הגמ' בב"מ דהממונות דמתנ"ע מותרים מכח יאוש.



### מהלך של הדרך אמונה דס"ל לרמב"ם דתרווייהו בעינן

ובדרך אמונה שם סעיף י' בביאור ההלכה ד"ה נאמר כתב לבאר מ"ט נקט הרמב"ם את הדרשה דתעזוב במקרה שהיו עניים, והלא פשטות הסוגיה בלוי זרע בכישור דרב ששת אמר

תעזוב ולא לעורבים דפטור מלתת. וכן בירושלמי דמקשה וכי אדם קורא שם פאה לעצמו, ותיריך דיש מיעוט דתעזוב ולא לעורבים ועטלפים פשטות דפטור מלתת. וקשה, דהרמב"ם הביא דין זה על מקרא שהשאר לשו"פ.

וביאר דס"ל לרמב"ם דבכל מקרה חייב להשאר לשו"פ אפי' אם אין עניים, משום הקרא דלא תכלה פאת שדך, דצריך לקרוא שם פאה, אבל אחר שקרא שם פאה אינו מחויב לעזוב, שלא אמרה תורה לעזוב לעורבים ועטלפים, ויוכל לקחתו מיד לעצמו. והפשט בירושלמי לפי"ז, דמקשה ויש אדם קורא שם פאה לעצמו, ומשני דאה"נ, דגוה"כ היא דלא לעורבים ועטלפים, שא"צ לעזוב, ויכול לקחתו ומיד. והא דקאמר דהוי לבעה"ב ולא לכ"א, י"ל דאין ה"נ אם יבא כל אדם וילקט הפאה מיש אחד שבעה"ב קרא שם מועיל אלא כיון שהוא שם הוא יודע ומיד מקדים לזכות. משא"כ בלקט, דאין דוקא בע"ה עומד לראות אימתי הלכו הנמושות ובעי עומד בצד שדהו, נאמר דהוא לכל אדם.<sup>1</sup>

(הוסיף הביאור ההלכה דמש"כ במאירי להשאר עד שיעור שיעבור הנמושות, צ"ל דמירי שכבר היו עניים (והלכו), ומש"כ המיוחס לטור בספר הלכות א"י (נדפס במשך השנים בירחונים שונים) שאם אין עניים יפריש השכחה ויאסוף וכו' צ"ל שיש ספק שמא יבואו עניים).

ולפ"ז א"ש מש"כ הרמב"ם גם כאן משום תעזוב ולא לעורבים. דגם כה"ג צריך לדין דתעזוב להתיר לבעה"ב לקחת, ומ"מ שפיר פריך מיניה בב"מ איאוש שלא מדעת, דאי לאו יאוש נהי דאינו מחויב לעזוב, מ"מ איך מותר לקחת, הרי הוי ממון עניים אחרי שחייב להשאר משום לא תכלה (לקט קציר לא תלקט). לזה מועיל היאוש להתיר את דיני הממון של העניים.

ע"כ מצינו ביאור של הדבר אברהם והדרך אמונה דבענין לתרתי, גם ליאוש וגם לדין תעזוב ולא לעורבים, להתיר לבעה"ב לקחת את המתנות. אלא דלמהלך זה צ"ב קצת, הא דלא הביא הרמב"ם לטעם דיאוש דהרי להתיר בעינן גם יאוש, והוא מפורש בש"ס בב"מ. ולהלן לפי ביאור הקו"ש והגרש"ש יש ליישב גם את זה.



ד. על קושיית הגרע"א למ"ד חצירו של אדם קונו שלא מדעתו דכאן כל אדם מותרים בלקט, משמע שחצירו לא קונה לו כשלא עומד בצד שדהו ואינה משתמרת. הביא בהל' י"א בביאור ההלכה ד"ה בלקט את תירון הרש"ש וכבר נזכר לעיל, ותיריך התוס' אנשי שם שבעה"ב מעיקרא מתיאש מהלקט. והקשה הדרך אמונה דגם אם מתיאש מלקחת, מ"מ עכשיו כשפסקו הנמושות תזכה לו חצירו שלא מדעתו. ועל תירון הרדב"ז דמותרים לכל אדם, לפי הרמב"ם היינו לבעה"ב, וכל אדם לאו דוקא, הקשה דלא משמע כן בגמ'. וגם דמבואר בב"ב י"א. דמותר לכל אדם ממש דאיתא שם שמותר לבן הפועל לקחת אחריו, והביא תירון מאביו דאה"נ אם בעה"ב ירצה יוכל לזכות, אלא דסתמא מאותו טעם דהעניים לא כדאי להם הטירחה, גם בעה"ב לא ניח"ל דתזכה לו שדהו, שאין שוה הטירחה ללקטו. אבל במתנות שאין עניים מקפידים עליהן שהן ממנינם שאינם חשובים, הם כן נח"ל דלזכי ליה שדהו, כיון שהוא קוצר ונטלן עם כל השדה. וסיים הביאור ההלכה, דכ"ז לא נ"מ למעשה, דקיי"ל דחצירו של אדם אין קונה אם היא לא משתמרת ואין עומד בצד שדהו.

## ו. מהלך אחר מהקו"ש ושערי יושר

ובקו"ש ושערי יושר מבארים באופן שונה דדין יאוש כאן הוא פועל בדין תעזוב, ולא משום שהיאוש מתיר את הממון, אלא היאוש מתיר את התעזוב, דאין חיוב באופנים אלו לעזוב, דהוי לעורבים ועטלפים.



## מהלך של הקו"ש שבאמת לעולם ההיתר דמתנות משום תעזוב והמתנות הם הפקר לעניים

כתב הקובץ שיעורים ח"ב סימן י"ז שלמרות שבגמ' ב"מ משמע דהיתר דמתנות לכל אדם הוא משום יאוש, ברמב"ם נקט דהיתר משום תעזוב ולא לעורבים.



## חוקר במתנות עניים אם הוי ממון עניים או הפקר לעניים

והביא לחקור במתנות עניים אם הוי ממון עניים כמו מתנות כהונה דהוי ממון השבט, או דהוי הפקר לעניים.

והוכיח מהירושלמי ריש פ"ו דפאה דמתנות עניים הן הפקר לעניים, דנחלקו ב"ש וב"ה אם הפקר לעניים הוי הפקר או רק הפקר לעשירים הוי הפקר וב"ש למדו מפאה דהוי הפקר רק לעניים, וב"ה דחו להם דשם כתיב תעזוב. וא"א ללמוד משם להפקר של כל אדם לעניים. ולכא' אם מתנות עניים הוי ממון עניים לדעת ב"ה, לא היו צריכים לומר לב"ש דכתיב תעזוב, כיון דהוי ממון עניים א"א ללמוד משם להפקר. ולפ"ז איסור העשירים ללקט פאה לאו משום גזל אלא דתעזוב מחייב גם את העשירים לעזוב את המתנות לעניים.

ולפ"ז היאוש של העניים לא פועל בהממונות של הלשו"פ, כיון דאין להם בעלות על זה. ומה דכתב בב"מ דמטעם יאוש הוא. לאו יאוש דממון הוא, אלא שהענין של יאוש שייך בכל מקום, שא"צ רצון הבעלים בחיוב אלא סגי בניחותא כמו בכי יותן והפרשת תרומה ע"י שליח שם בב"מ, דאביי ס"ל דבעינן נוחותא בפועל, ולרבא סגי בניחותא בכח.

ולכן בפסקו העניים מלחזר אחר הלשו"פ ועניים דמק"א לא יודעים, אלא דכשידעו יתייאו מלחזר אחרי הלשו"פ תלוי בזה דלאביי דבעינן נוחותא בפועל, לא סגי כשאינם יודעים. ולרבא דבכח סגי אף אם אינם יודעים הוי יאוש וחשיב דפסקו מלחזר אחריהן, ומותר במתנות משום תעזוב ולא לעורבים.

אלא דלפ"ז צריך לחלק בין אם הוי מתנות שאין עניים מקפידים עליהן או במקום שאין עניים, דמכח התעזוב פטור ממתנות, לבין מקום שכבר חל שם מתנות כי היו עניים במקום, וכשפסקו לחזר אחריהם מותר לכל אדם, כי נפקע זכות הבעלים מהמתנות, וההיתר לכל אדם משום הפקר.

ובסוף דבריו דחה הקו"ש ביאור זה שמתנות הן הפקר לעניים, דא"כ דהוי הפקר לעניים ולא לעשירים. מתי שנתבטל חיובא דתעזוב, כשהתייאשו העניים לגמרי, הרי הממון חוזר להיות לבעלים, כי הפקר לעניים ולא לעשירים הוא דכלפי העשירים הממון שייך לבעלים. וכשפסקו העניים מלחזור אחריו, כבר אין חיוב דתעזוב צריך לחזור כל הדין ממון לבעלים, ומ"ט כל אדם מותרים בלקט.

ובשלמא אם המתנות הוי ממון עניים, הרי כשנעשה ממונם שעה אחת נפקע כח הבעלים לגמרי, וכשתיאשו הוי הפקר לכל, אבל אם הוי הפקר לעניים כשנתיאשו העניים הרי חוזר הממון לבעלים, ואין מותר לכל אדם, ועמד בצ"ע.

וקושיא זו היא לא רק על ביאורו ברמב"ם, אלא מהווה סתירה למה שהוכיח מהירושלמי דמתנ"ע הן הפקר לעניים, וכאן מוכח דהוי ממון עניים, מדקאמר שכל אדם מותרים בלקט, ולא רק הבעה"ב.



### הגדרה חדשה במתנות עניים

ולכא' היה מקום לומר דמתנות עניים הן הפקר לעניים ולא נשאר לבעלים שום זכות מזה, דהתורה חייבתו להפקיר המתנות, ולהוציאן מרשותו לגמרי. והתורה אמרה דהפקר זה שייך רק לעניים לא לעשירים, ואסור לעשירים ללקט, ולא משום גזל מהעניים או מהבעלים אלא משום דהתורה אמרה שיעמוד לעניים ללקט. ואפשר לומר דהפקר לעניים יוצא מרשותו, וחשיב שהעשירים גוזלים, כמש"כ הגר"ק בביאורו על הירושלמי דאפי' למ"ד דהפקר יוצא מרשותו מיד והפקיר לעניים ולא לעשירים, אם עשירים יקחו הוי גזל (למרות שיצא מרשות הבעלים ולא נכנס לרשות העניים). וביאור הדבר נראה דהעשירים גוזלים את זכות העניים.

ולפ"ז מיושבת הראיה דהביא מהירושלמי דפ"ו מפאה, דמתנות לב"ה הן הפקר, ומאידך מיושבים דברי המשנה דאחר שהלכו הנמושות מותר לכל אדם, ומיושב גם הרמב"ם דלהתיר הלקט לכ"א צריך תעזוב ולא לעורבים, דבלא זה אסור ללקט, כי הן מתנות עניים ואסור ללקטן (ולכה"פ לבעלים יהיה אסור ללקט, משום שנצטווה לא תכלה ולא תלקט ותעזוב אפי' לעורבים). ולכן צריך את המיעוט ולא לעורבים ולעטלפים, דאם עוזב לעורבים פטור ונפקע מזה שם מתנות (אפי' אם כבר חל ע"ז בהתחלה שם מתנות).

וביותר צ"ע דבהקו"ש כתב באות ד' דבזמן שעדיין העניים מלקטים להצד דהוי הפקר לעניים מ"ט אסור לעשירים ללקט. ותירץ דדין דתעזוב מחייב את כל אדם. ולפי מש"כ כאן הול"ל דאסור לעשירים לקחת משום גזל, דכלפיהם הוי ממון של הבעלים, כי הפקירו רק לעניים.

וחזינן דאף בקו"ש יש צד שהוי הפקר לעניים ואפי' אם נאמר דאין לבעלים זיקה ממונית, ויהיה אסור לעשירים ללקט משום תעזוב, וגם אם נאמר דתעזוב הוא חיוב רק לבעלים ולא לכל אדם כהפשטות של הקרא, מ"מ אפשר דכיון דהתורה יעדה את המתנות לעניים אסור

לעשירים לקחתם (אפי' דאין איסור גזל). וא"כ מ"ט בסוף דבריו שדן על הזמן שפסקו העניים מלחזר אחר המתנות ומותר לכל אדם, הקשה דזה שייך בממילא לבעלים.



### ישוב לשיטת הקו"ש

ושאלתי את הגר"ר מיכאל אדלשטיין בטעם הדבר שנקט הקו"ש להצד שמתנות עניים הן הפקר לעניים, דכלפי עשירים הוי ממון של הבעלים.

וביאר דבהכרח דלב"ש דסברי שיש הפקר לעניים ולא לעשירים כלפי העשירים נשאר ממון של הבעלים, דאל"כ מ"ט אסור לעשירים לקחת, כיון שיצא מרשות הבעלים לגמרי, ובהכרח דכלפיהם נשאר הבעלות שלו. ודין הפקר לעניים ולא לעשירים לב"ש נלמד מלשו"פ, כמבואר בירושלמי ריש פ"ו מפאה, וממילא זה הגדר של הפקר דלשו"פ, ולא מצינו דב"ה פליגי על ב"ש בדין זה, ממילא לכו"ע הפקר דלשו"פ הוא דכלפי עשירים הוי ממון הבעלים.

ופלוגת רבי מאיר ורבי יוסי בירושלמי שם אם בכל הפקר לא יצא מרשות הבעלים עד דאתי לרשות זוכה (וכן ס"ל לר' יוסי) או דיצא מרשותו מיד (כשיטת ר"מ), אין נידון זה שייך לדברי הקו"ש, כי שם הנידון הוא כלפי מי שמופקר לו אם יצא מרשות הבעלים מיד, או עד דאתי לרשות זוכה לא יצא מרשות בעלים (ובזה קי"ל כר"מ, דהפקר יוצא מרשותו מיד, כדמוכח בחמץ שמועיל הפקר ולא עובר על ב"י וב"א אחר שמפקיר).

ולפי"ז מתחדדת השאלה של הקו"ש מ"ט כל אדם מותרים בלקט אחר שהלכו הנמושות, הלא הכל צריך לחזור לרשות הבעלים בלא קנין חדש, דכשהתיאשו העניים מתברר שזה היה של הבעלים מהתחלה, דכלפי עשירים הוי ממון דבעלים.

ושאלתי להגר"מ אדלשטיין מ"ט באות ד' לא כתב הקו"ש טעמא דאסור לעשירים ללקט עוד לפני שהלכו הנמושות, משום גזל, דכלפיהם הוא ממון של בעלים. ובקו"ש כתב טעם אחר דגם לשאר בנ"א הוא אסור משום תעזוב (והוא חידוש כנ"ל דתעזוב נאמר לבעל השדה).

וביאר הגר"מ אדלשטיין דכל שהעניים לוקטים את התבואה לא שייך לחייב את העשירים משום גזל של הבעלים, כיון שהעניים לוקטים הרי שאין התבואה מיועדת לבעלים ולא חשיב גזילה להם, וצריך לטעם אחר. אבל אחר שהעניים התייאשו, ממילא חוזר הבעלות שהיתה כבר קודם.



### ישוב לקו' הקו"ש באות י' הנ"ל

וליישב קושיא זו דהקו"ש אות י' ראיתי בשיעורי הגרש"ר סימן יא אות ד-ו שנתחבט רבות בשאלה זו, ובהגדרת הדין הממוני של מתנ"ע לפני שבאו לידי עניים, והתירוץ שנקט למרווח לשאלה זו ע"פ התוס' אנשי שם דמעיקרא הבעה"ב מתייאש מהלשו"פ כיון שיש כאן עניים.

ולכן כשפסקו העניים מלחזור אחריהם אין הלשו"פ חוזר לרשותו בממילא, ורק אם אמר תזכי לי שדי חוזר דין הבעלות שלו, ואם לאו הרי הלקט מותר לכל אדם.



### מהלך של השערי יושר (שאפי' שמתנות עניים הן ממון עניים) ההיתר כשהלכו הנמושות הוא רק משום תעזוב

השערי יושר שער ה' אות י"ט הקשה דבגמ' ב"מ כא: משמע דמועיל יאוש העניים במתנות, ולהתיר את המתנות לכל אדם צריך ליאוש, ובחולין קלד: משמע דא"צ ליאוש כדי להתיר את המתנות.

ותירץ דהיאוש של העניים אינו יאוש של דיני ממונות. ופשוט דהיתר מתנות עניים הוא משום תעזוב ולא לעורבים, אלא דהיתר זה תלוי באם ודאי שלא יבואו עניים, ולכן במקרה דלוי זרע בכישור פטור משום תעזוב. כי פשוט שלא יבואו עניים. ולמסקנת הגמ' דב"מ דעניים שבדוכתא אחריתי מעיקרא איאוש מיאשי, וז"א שפשוט שלא יבואו יותר ולכן יש היתר דתעזוב. ורק בס"ד דלא ברור שלא יבואו שיש חשש שהעניים שבמק"א יבואו אחר שלקטו לקוטי בתר לקוטי, ויראו שכבר אין מה ללקט, ותלוי ביאוש שלא מדעת, דלמ"ד דהוי יאוש התברר למפרע דכבר היה עומד ליאוש, וזה מתיר משום כשעומד לעורבים ועטלפים, ולמ"ד דלא הוי יאוש דבשעה שהלכו הנמושות עדין לא התיאשו, נחשב שלא עומד לעורבים ועטלפים.



### תירוצ קושיית הגע"א מיאוש דקטנים

ולפ"ז כתב השערי יושר דלא קשה קושיית הגרע"א מיאוש דקטנים דהוי יאוש שלא מדעת, גם לתירוצ הגמ' מעניים דמקום אחר. משום שכיון שעניים קטנים לעולם לא יבואו, כלפיהם חשיב המתנות דעומדים לעורבים ועטלפים, ואין צריך ליאוש שלהם כדי להתיר את הלקט. ורק כלפי עניים שבדוכתא אחריתי, שיש צד שיבואו ואולי גם ילקטו קצת, הוי תלי ביאוש, יש חסרון ביאוש שלא מדעת.



### ביאור דברי הרמב"ם למהלך דהגרש"ש

ולדבריו א"ש היטב דברי הרמב"ם בהל' י' דלא הביא כלל לדין יאוש אף בהלכו בו הנמושות, כי אין ההיתר דיאוש אלא מכח תעזוב, דהיאוש הוא מדעת משום שודאי לא יבואו עניים, והוי עזיבה לעורבים ועטלפים.<sup>ה</sup>

ה). לביאור זה וגם לביאור דהקו"ש א"ש הא דהרמב"ם לא כתב טעם ההיתר משום יאוש, אלא בדבריו שכתב "פסקו העניים לבקש ולחזור אחריהם" כלל את דברי הגמ', והך דין יאוש אינו דין יאוש דאבידה, שהרי הלשו"פ לא אבדים מהעניים, אלא הוי יאוש של היסח הדעת, שההיסח הדעת מורה שאינו מקפיד על המתנות, וממילא מותר משום תעזוב,

ולדבריו אפשר לבאר מש"כ הרמב"ם בהל' י' וי"א דכשהלכו הנמושות מותר לכ"א, כיון שחל דין לקט, והתייאשו העניים הוי היתר המתנות לכולם, דאין השדה משתמרת בשעה זו שגמרו לקצור ועניים הולכים בתוכה. אבל בהל' י"ג במתנות שאין עניים מקפידים עליהן, ולא יבואו כלל, התעזוב פוטר לגמרי מלהשאיר מתנות, והלקט והשכחה של בעה"ב ופטור מלהשאיר פאה.



### בדין תעזוב יש פטור מלשו"פ ויש היתר אחר שחל החיוב

ולפ"ז יוצא דגם להרמב"ם תעזוב פוטר ממתנות, כשיטת שאר ראשונים, אלא דגם במקום שכבר חל על המתנות שם מתנות עניים במקרה שהיו עניים, ואח"כ כשהלכו הנמושות התייאשו העניים מלחזור אחריהן חזר המצב שהמתנות נשארים לעורבים ועטלפים, ופקע מהן שם מתנות, כי הם תלויים בתעזוב לעניים דוקא.

ולענין דעת הגרע"א שמדויק מדבריו שמתנות הן ממון עניים, י"ל דמ"מ אין חסרון ביאוש שלא מדעת של הקטנים, כיון דהם לא יבואו ללקט, הרי כלפיהם המתנות (אחר שהלכו הנמושות) עזובים לעורבים ועטלפים, ומותר לכל אדם. (בחידישי הגרש"ר העיר דקטנים של העיר הזו כן יכולים לבא ללקט, וכלפיהם הוי חסרון של יאוש שלא מדעת).

ולפ"ז מיושבת אף קושיית הרש"ש איך העניים יכולים להתייאש מממון שלא בא לרשותם, די"ל דפשוט דהמתנות הן כממון עניים ומועיל יאוש שלא יבואו יותר, ומותר משום תעזוב ולא לעורבים.



### דברי הפרי יצחק בגדר היאוש בהמתנות עניים

כהיסוד הזה מצינו בפרי יצחק (להגר"י בלאזר בסוף הספר, בענף פרי סימן לא) שכתב ליישב בין הסוגיות דב"מ וחולין. ואלו דבריו, דלאו מצד יאוש מתירים, אלא דמצד היאוש הוי פסקו עניים לחזור, דכשנתיאשו לא יחזרו עוד, ולכן נפקע מזה דין מתנות עניים משום דלעניים ולא לעורבים. ורק לאביי דיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, לא מקרי עדיין פסקו העניים מלחזור, דהא לא נתיאשו עדיין בפועל. ולפ"ז ביאוש קטן אף דהוי יאוש שלא מדעת, מ"מ לענין שהיה נקרא שפסקו עניים מלחזור, מהני גם יאוש קטן, דהא לא יחזור עוד, שייך לומר על זה לעניים ולא לעורבים ועטלפים. והוא נכון. עכ"ד. ומתבאר היטב לפי כל המתבאר לעיל בסמוך.

להלכה כתב הדרך אמונה למרות שמדברי הרמב"ם משמע דאפי' במתנות עניים שלא מקפידים עליהן או שאין כאן עניים צריך לקרוא שם פאה, כדי שלא יעבור על לאו שלא תכלה, אלא דמיד מותר לו ליטלן משום דלא לעורבים ועטלפים, ופטור מהפרשת תו"מ. אבל

כמש"כ הרמב"ם בכל דבריו בהל' י'. ולפי הדבר אברהם והדרך אמונה שהיאוש הוא כיאוש של אבידה, ומתיר את הממון של העניים, צע"ק מ"ט לא הביא הרמב"ם את דברי הגמ' בב"מ.



דעת רוב הראשונים, וכך פסק בשו"ע יו"ד של"ב, דפטור מלהשאיר. ולכן אף אם השאיר חייב במעשר. ואפי' אם יבואו עניים אח"כ כתב הרשב"א ר"ה דף ד' שלא צריך לתת להם.

וכתב הרמ"א דהאידינא אין נוהגים מתנות עניים אפי' בא"י כיון דרובם נכרים ואם ישאיר יטלו נכרים, ורחמנא אמר תעזוב, ולא לעורבים ועטלפים, וה"ה נכרים. וכתב החזו"א דדין זה לא השתנה בזמננו ופטור, דעינינו רואות שלא יבא עני ללקוט מתנ"ע דטרחתו יותר על שכרו, ואם ישאיר יבואו נכרים ויטלו, עכ"ד.

לפי ההגדרה של החזו"א דכשטרחתו יותר על שכרו פטור, נראה דלא רק בחיטים הדין כן אלא אף בענבים הדין כן. דאע"פ דכתב הירושלמי שם על ענבים "דעניים תאבים להם", מ"מ עדיין טרחתו יותר על שכרו.

נמצא שיש מקרים שכן תפאר אחריו.



הרב שלמה שינמן

מח"ס אוצר תפילין דר"ת

## יהודי שנהרג ע"י מרצח ימ"ש, אם מיקרי קדוש ואם הוא כנהרג על קידוש השם

שאלת רבים עולה בימים אלו אחר הטבח הנורא ביום שב"ק ושמחת תורתנו שנת ה'תשפ"ד - האם הנרצח ע"י אויבנו בני ישמעאל בוזי הנפשות נקרא קדוש וה' יקום דמו, ואם נחשב הדבר שמת על קידוש שמו ית' ואם ע"י מיתתו נתכפרו עוונותיו.

וזאת למודעי א. הדברים ארוכים וערוכים במקומות רבים ואין בכוונתי אלא להביא הנדון מ'מעוף הציפור' וכמראה מקום הוא לו, וכל חד וחד יקחנו למקומו ב. בחלק מהנדונים הועלה מהו גבי 'רשע' ו'מת מתוך רשע', ואין הכוונה למעשה דידן, ולעולם יהיו בעיניך כצדיקים או שעשו תשובה, אלא שכחלק מהמו"מ יש להעלות הנדון על כל צדדיו.

מקור הדברים טהור בדברי הוזה"ק. יעויין בשו"ת דברי שלום (קרויז, ח"ד סי' קל"ט) במכתב תנחומים ששלח לאחיו אודות בנו שנרצח ע"י גוי וז"ל "עי' בזה"ק (בראשית לח:): בהיכלא ד' (שבגן עדן התחתון) תמן וכו' כל אינון קטולי דשאר עמי עכו"ם וכו'. ועוד שם בהיכל ד' בעולם היצירה יש שם ממונה אחד על כל נשמות הקדושים שנהרגו ע"י הגוים ורשומים בלבוש הקב"ה עד שהקב"ה יתן נקמתו בגוים. ועיי"ש דכל אלו שמתו על קדושת השם הם בהיכל ה' שבגן עדן. וראה שם דמשיח מביא אור ורפואה לכל אלו שנהרגו ביד עכו"ם והוא עמהם בהיכל ד' שבגן עדן והוא לובש לבוש נכבד שבו חקוקים כל צורות הקדושים. וע' בחלק שמות (רמ"ו): דיש ממונה מיוחד שנוטל נשמות הקדושים שנקטלו ע"י עכו"ם ומעלה אותם לפני הקב"ה והקב"ה לוקח אותם וחוקק אותם בלבושה" ע"כ. יעויין בהערה הרחב דבר".

א. יעויין מש"כ רבנו בחיי (בראשית כא יד) שאין אומה בעולם שיהיו שונאים לישראל כבני ישמעאל, כן כתב (דברים ל ז) דמפני שבני ישמעאל קשין לישראל יותר מבני עשיו לכן קראו הכתוב 'אויבך', שהאויב גדול מן השונא כי השונא אע"פ שיריע לו יעשה על דרך הרחמנות, אבל האויב הוא שבלבו איבה עולמית לא ישים לו רחמים. עיין בסוף המאמר אריכות בזה.

ב. פסיקתא זוטרתא (בראשית פט"ו פ"ב).

ג. מה שנקראו בשם 'קדושים' דייקא, יעויין בספר שאילת החיים (עמ' 958) מה שהביא ביאור האריז"ל והגר"א בפנימיות ועמקות, עוד יעויין שמה שכתב בענייננו ודפח"ח.

ד. במחזור ויטרי (סי' תקל"ב) כתב שהכת הראשונה מתוך שבעת הכתות בגן עדן הינה כת הרוגי מלכות, יעויין ש.

ה. ולשון הוזהר שם נפלא ונשגב, ומחשיבות הדברים [אע"פ שאין נהיר ובריר לן כדי הצורך כל הנכתב] יובא בזה ביאור בעל מתוך מדבש זצ"ל [בשינוי מעט] על עניין זה, והוא שאחר שיצא משיח מהיכל השלישי נכנס בהיכל הרביעי שהוא סוד היכל הזכות כנגד הגבורה ושם נמצאים כל אבלי ירושלים וכל אלו שנהרגו ע"י הגוים, ומשיח מתחיל לבכות עבורם, אזי מגיעים כל הנשיאים של זרע דוד [שממנו יצא משיח בן דוד] הנמצאים בג"ע ואוחזים בו ומנחמים אותו בישועות העתידות לבוא, אך המשיח מתחיל לבכות בשנית על אלו ההרוגים שנהרגו בחודש זה ע"י הגוים ועל צרות

## סוגית הגמ' בסנהדרין ומו"מ בזה

כפותות פתח תובא בתמצית סוגי' הגמ' (סנהדרין מז.) דשיטת אביי' שאדם שמת מתוך רשעו כגון אנשי עיר הנדחת לא הו"ל מיתתו כפרתו, וסייעתא לדבריו הביא מדתני רב שמעיה דכהן אינו מטמא לאביו אם פרש מדרכי צבור כגון שהמיר דתו, ומשום דכתיב 'בעמיו' היינו בעושה מעשה עמך.

אולם רבא חילק האופנים דבכהן הלא מת מתוך רשעו ולכך גם אחר מיתתו מיקרי רשע אך בעיר הנדחת נהרג מתוך רשעו ובכה"ג הו"ל מיתתו כפרתו, תדע דכתיב 'מזמור לאסף אלהים באו גוים בנחלתך טמאו את היכל קדשך... נתנו את נבלת עבדיך מאכל לעוף השמים בשר

ישראל בכלל ואינו רוצה לקבל תנחומים עד שיוצא תנחומין של השכינה מלמעלה ומשיח נאחו ומתקשר בזה הקול, ובכח זה עולה למעלה לג"ע העליון, ומתעכב שם עד לר"ח הבא בכדי להתנחם וכו' וכשהוא יורד יורדים עמו כמה אורות וזיוין שנתחדשו מהארת חידוש הלבנה ומאירים לג"ע התחתון שבהם נמצאים כל אלו ההרואים, וכמו"כ יורדת עמו רפואה והארה לכל אלו שנהרגו ע"י הגויים בזה החודש ולכל אלו שסובלים חלאים ומכאובים.

וכשמתחדשת איזו הריגת ישראל ע"י גוי, לובש המשיח לבוש מלכות, ובאותו הלבוש חקוקים ורשומים צורות כל אלו הנהרגים ומתלבש בזה הלבוש לצייר בו צורת הרוג זה. ולאחמ"כ עולה משיח עם זה הלבוש למעלה ונחקקת שם צורת אותו הרוג תוך לבוש המלכות של הקב"ה. ועתיד הקב"ה ללבוש לבוש זה בכדי לזכור נקמת עמו ישראל ולדון את העמים שהרגו את ישראל, כדכתיב ידן בגוים מלא גויות, היינו שידונם בלבוש מלא צורות גויות ההרואים, והקב"ה ילחם עם הגוים במלחמת גוג ומגוג עד שמשיח יבוא ויתגלה מלמעלה וינחם את אלו הנהרגים ואז ירדו עמו כמה אורות ועדונים לענג ולהנות אותם בהם. וירדו עמו כמה מלאכים ומרכבות מלמעלה כדי להחשיב כל אחד ואחד מההרואים שבזיונם וצערם היה מרובה מבעלי היסורים, וכל מלאך יביא עמו מלבוש נכבד להלביש את ההרואים ושם מתעדנות כל אלו הנשמות הנמצאות בהיכל רביעי כל אותו הזמן שישאל שרוים בגלות ומשיח עולה לג"ע העליון ויורד ואינו יכול להתגלות.

וכ"ה בדברי האר"ז (ל'מודי אצילות ל:): כי כשנהרג אדם מישראל ע"י גוי אעפ"י שאינו צדיק, כיון שקיבל עונשו בלא משפט בא מלאך א' ולוקח נשמתו ומעורר מלאך ב' לבוא לקחת הנשמה ממנו ומכניסה בפתח שהוא ממונה עליו וחוקק נשמתו בפורפירא [א"ה, היינו הלבוש שהובא לעיל שנחקק צורת ההרוג]. ונשמה זו הואיל ונחקקה בפורפירא שם היא מזדככת ומתגדלת אע"פ שאין בה מעשים טובים ואח"כ נותנים אותה לחופה הראויה לה לפי ערכה, כי בהיכל זה יש חופות רבות ולפי שאין בה מעש"ט מתביישת היא מאוד ובוזה מקבלת את עונשה, ואחר שקיבלה את עונשה פותחין לה חלון אחד בהיכל זה ומשם בא לה קורת רוח ואור מג"ע העליון הנקרא רוח חיים ונותן בה כוח לישב בחופה זו ונמצא שמה שנהרגה היה לטובתה.

ובעוצם בקשתנו שינקום הקב"ה דם עבדיו השפוך, יעויין מש"כ ש"ך (יו"ד סי' שס"ד סק"א) דבהרוג בידי עובד כוכבים אף על פי שבשעה שמצאוהו כבר פסק הדם קוברים אותו ללא טהרה 'כדי להעלות חימה ולנקום נקם'.

ו). אחר ששאל המקשן בגמ' אמאי קדשי מזבח שהיו בעיר הנדחת ימותו והלא כשנהרגו אנשי עיר הנדחת נתכפר להם עונם וקרבותיהם אינם בכלל 'זבח רשעים תועבה' אלא הכריח המקשן שכיון דאידתו אידחו, אך אביי דחה הדברים באופ"א.

ז). מיתתו מכפרת על עוונות מסוימים, ועל שאר עברות בוודאי ישולם 'שכרו' רח"ל מן השמים:

עניין מיתתו כפרתו, דיו בקולמוסים שנשתברו ע"ז, אך מסתבר דאינו כפשטות שכל עוונותיו מתכפרים, אלא שלעניין חלקו לעוה"ב נתכפרו עוונותיו. אולם כפרה על עברות מיתלא תליא ביסורים, ואם לא קיבלם בעוה"ז יקבלם אחר מיתתו, כ"כ בספר חסידים (סי' תר"ה) ז"ל בתמצית 'וכן מי שמת כשהוא רשע אין דרך להתפלל עליו כדי שיזכה עם הצדיקים כי אותה תפלה אינה מועלת כלום, לפי ששכר שראוי לצדיקים אינו אלא הטורח והעסק שעסקו וסבלו בעשיית המצוות והתאפקו והתחזקו מעברות, אבל מי שהלך אחר תאוותיו להתעדר בעברות האך יתכן שיהא לו חלק טוב, זה ודאי מבוטל ורחוק מן הדעת'. כן יעויין בשו"ת שב יעקב (ח"ב תשו' מ"ז) ח"ס (או"ח סי' קע"ה) אחיעזר (ח"א סי' כ')

חסידים לחיתו ארץ' מאי עבדיך ומאי חסידים לאו חסידים חסידים ממש, עבדיך הנך דמחייבי דינא דמעיקרא וכיון דאיסטול קרי להו עבדיך".

אמנם דחאו אביי דדוקא הרוגי מלכות דשלא בדין נהרגו הוי להו מיתתם כפרתם, אך הרוגי ב"ד בדין הוא דמיקטלי ואין מיתתם כפרתם, יעויין בהערה".



אות (ו') וצין אליעזר (ח"י סי' מ"א פ"ה) שכפרה לחוד והסרת העונש לחוד, והעוון עצמו אינו נמחק עד שיעשה תשובה [ולכא' כשלא עשה תשובה יתכפרו עוונותיו ע"י פסקי ב"ד של מעלה]. והאריך בזה למכביר בספר בינה ודעת (בהע' לפי"ב) ודפח"ח.

ח. הטעם שאין מיתת הרשע מכפרת בעדו:

וטעם שמיתת רשע אינה מכפרת כתב ביערות דבש (ח"א דרוש י"ב) משום שהוא טבע האדם, ואין בכך מעשה המכפר. ומחביבות הדברים הובאה לש"ק וז"ל 'אבל יובן כמ"ש כי המיתה מכפרת, ונרמז בקרא וכפר אדמתו עמו, אך אמרו בגמרא דסנהדרין מת מתוך רשעו לא הוי ליה כפרה, והענין כי כבר אמרו טבעיים, כי המיתה מוכרחת [עיין רמב"ן פ' בראשית אריכות בזה], והוא כי כל דבר שהוא בהכרח סופו לבטל המכריח וחוזר למקומו, כאשר תכופ ברזל בתכלית עקמימות, סופו להתפשט ולחזור מעקמתו, וכן אם תזרוק אבן בהכרח למעלה בכח, לא ינוח שם ויחזור למקומו, וכן בכלי שעות שבנוי על דבר המכריח הוא עקמות הברזל שקורין קולמוס כלי שעה, סוף להתפשט וינוח, ואם הקולמוס הוא גדול ומעוקם הרבה ושוהה להתפשט, יהיה הכלי שעה מתנועע זמן רב, אבל עכ"פ סופו לנוח, וכמה מתנות אשר נדרו שרי מדינות למי שיעשה כלי בתנועה תמידית שקורין (מאד"ם פערעטוים) ונלאו ולא יכלו, כי כל דבר המכריח, סופו לנוח, ואין דבר המוכרח המתמיד, ומזה שפטו כל המחקרים, כי היות אדם כמו כלי שעה, כאשר יתמו חום השרשי וחום הטבעי שהם העושים תנועת אדם כקולמוס בכלי שעה, כאשר ינוח מלנוע ינוח וימות, א"כ שהמיתה מוכרחת, מה זה יש כאן כפרה, דבר המוכרח אין כאן מכפר' עכ"ל.

והנה מדברי הגמ' נמצא שיש אופנים בהם מיתה מכפרת, והטעם לכך כתב רצ"ה מלובלין זצ"ל (צדקת הצדיק אות קכ"ג) גבי עברות שחייב עליהם מיתה (כבנדה יג. ועוד) שהנה בוודאי כל דברי חכמים לרחם על הבריות ולהמשיך להם טובה וחיים לעולם, וכוונת דבריהם במה שחייבוהו מיתה משום שראו שקשה למצוא כפרה אחרת ולכך במיתה שהיא העונש החמור ביותר מתכפר לו, שהלא כל מטרת עונש בכה"ת היא לכפרת עובר העברה, אלא שיש דברים הדומים למיתה כעין שלא יהיה לו בנים (ע"ז ה.) וממית עצמו על ד"ת (ברכות ג:) שבהם בכוחו להשפיע כפרה לעצמו כעין שמיתה עצמה משפיעה עליו.

ט. וכתב מהרש"א (שם) דלהכי נקט בעבדיך לשון 'מאכל לעוף השמים' עפ"י הא דאי' בכתובות (ל.) שאע"פ שבטל סנהדרין מ"מ דין ד' מיתות לא בטל ויש מחייבי מיתות ב"ד שהם בסקילה וכל הנסקלין נתלין, והיינו מאכל לעוף השמים ולא לחייתו ארץ כחסידים. יעויין עוד בפרישה (יו"ד סוס"י שמ"ה).

י. ופי' רש"י (ד"ה הרוגי) דהיינו הרוגי מלכות של גויים, ומשמע שהרוגי מלכות ישראל, כיון שבדין נהרגים אין מיתתם כפרתם. אך הרמב"ם (פ"א מאבל ה"ט) כתב שכל הרוגי מלכות, אפי' התורה נתנה רשות להורגם, מתאבלים עליהם. והקשה מל"מ שם דבגמ' משמע כפי' רש"י ויש לחלק, וביאר דאי' במס' שמחות (פ"ב ה"ט) שהרוגי מלכות אין מונעים מהם כל דבר, משמע כל ההרוגים ואע"פ שהרוגי מלכות ישראל בדין נהרגים, מ"מ אינו משום שעברו על מצוות התורה אלא משום שבזיו המלך ודינא דמלכותא דינא בזה אין עוונם חמור כל כה"ג ומיתתם כפרתם, אך אלו שמתו מחמת עוונם ודאי שאין מיתתם מכפרת.

ובביאור הגר"א (יו"ד סי' שמ"ה סק"ב) כתב שהרוגי מיתות ב"ד אין מתאבלים עליהם, כיון שהם כמאבדים עצמם לדעת שהרי התרו בהם קודם למעשה, אבל הרוגי מלכות של גויים לא התיר עצמו למיתה ואינו כמאבד עצמו ולכך מתאבלים

## אבלות על אדם רשע ואם נקרא קדוש אם נהרג

ודנו רבות רבנותא בכללי 'שלא בדין קא מיקטלי'. בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סי' י"ד, והיא תשובה שכתב ר' יצחק, בנו של מהר"ח ונכדו של בעל אור זרוע) אודות הרג שהיה אז והיו מי שחידשו שאין צריך להתאבל על אותם הקדושים, וע"כ הביא דברי אור זרוע (ח"ב סי' תכ"ח) וז"ל 'הלכך אדם שעבר עבירה שיש בה חיוב מיתה ומת מתוך רשעו' לכ"ע אין מתאבלים עליו, נהרג בידי עכו"ם לכ"ע מתאבל עליו, שאין לומר דמת מתוך רשעו לא הוא ליה כפרה היינו לענין שלא ליטמאות לו אבל לענין אבלות ה"נ שמתאבל' וכו' עכ"ל.

ומעתה, כתב בן מהר"ח והוכיח בלשון קשה אותם שרצו לומר שאין להתאבל על הקדושים דאז, דכ"ש כשנהרג מתוך צדקו בידי גוים שמתאבלים עליו. וז"ל 'כגון אלו הקדושים שנהרגו בידי גוים על קידוש הב"ה ונתקדשו על יחוד שמו יתברך שמתאבלין, ומי שאמר שאין להתאבל, א"כ הוא מוציא לעז עליהם ומדמי להו ח"ו מת מתוך רשעו, פשיטא שזה עצמו צריך כפרה וסליחה. ולא להוכיח באתי וכו' כ"א היה שומע לעצתי היה נראה לי על הדבר שיצא מפיו שלכל הפחות היה מקבל עליו תעניות שני וחמישי עד ראש השנה וכו'. כתב בספר המקצועות מי שנהרג על ייחוד השם ועל קידוש השם ברוך הוא, בין בשעת השמד בין שלא בשעת השמד, כגון, דאמרי ליה פלח לע"ז ואי לא קטילנא לך, ומסר את עצמו למיתה ונהרג, או נצל, או נשרף על יחוד השם, כיון שקידש את השם בנפשו ובגופו, כל ישראל חייבין להתאבל עליו, ולקרוע, ולהספידו בבתי כנסיות ובבתי מדרשות. ואשתו לא תינשא עולמית", משום כבוד שמים ומשום כבודו' עכ"ל.

עליו. יעיי"ש היטב אם הוא גם במלכות ישראל.

יא). והביא ראיה מדאין קוברים הרוגי מיתות ב"ד אצל אבותם שאין קוברים רשע אצל צדיק, וע"כ דחתה הגמ' שאכן רק אחר קבורתם נתכפר להם. ולאחמ"כ הצריכה הגמ' גם עיכול בקבר או צערא דקברא פורתא. ובוה לכא' באנו לדון באופן שלא מצאו את גוף הנרצח, וכגון המדובר בימים אלו שיש שאין גופם נמצא רח"ל ואין להם מנוחת קברם, דלכא' 'אם' היו רשעים הרי לא ניכפר להם ע"י מיתתם בלבד.

אך יש להקשות ממתני' (סנהדרין מג:): שכל המומתים ע"י ב"ד מתוודים וכל המתודה יש לו חלק לעוה"ב, כ"ה ביד רמה (עיי"ש מה שתירץ). ובמנחת חנוך (מצ' שס"ד סקכ"ט) דבשלמא להני אמוראים דלהלן ייתכן שתשובה לבד אינה מכפרת בעבירות חמורות רק יחד עם מיתה וקבורה או עיכול בשר, אך לאביי האיך ייתכן שלא יתכפר לעולם על ידי המיתה שהרי עשו תשובה. ותירץ שאה"נ תשובה מכפרת, אבל היינו רק בשעשה תשובה גמורה, ודבר זה גלוי רק קמי שמיא אם עשה תשובה גמורה אבל אנו איננו יודעים את שעל לבו. ואף שאומרים לו שיתודה ויעשה תשובה, מ"מ כיון שהיה רשע עד עתה שמה אינו מתחרט ושב באמת. והא דמתני' היינו עצה טובה שיתודה קודם מיתתו וישוב ויתכפר לו. ולפיכך נקט אביי שאין להקריב קרבנות עיר הנדחת שמה לא עשו תשובה גמורה ואכתי הוו זבח רשעים, וגם אין קוברים אותם בקברי אבותיהם דמוחזקים כרשעים. ועיין עוד בערוך לנר (ד"ה מת).

יב). ומעט שינוי לשון יש בין הגי' שהביא בן המהר"ח לגי' בפסקי או"ז (מו"ק סי' ע"ח) והובא בדרכ"מ (יו"ד סי' ש"מ סק"ב) והבאנו את לשון אור זרוע גופיה.

יג). ובלקט יושר (עמ' 86 אות י"ג) הוסיף 'ישראל שממיר ונהרג מתוך רשעו בדיני גוים יש לו כפרה' ודו"ק.

ומדבריו נלמד שאכן מעלה היא לנהרג ע"י נכרי ומתכפרים עוונותיו ומתאבלים עליו, אך קדוש מיקרי רק מי שכל חייו היו קדוש לה' ונהרג ע"י נכרי מתוך צדקו.

אך יש שקראוהו קדוש גם במת מתוך רשעו ממש, כ"ה בשו"ת מהרי"ל (סי' ע"ב) וז"ל 'ומה שכתבת בהני דנהרגו מתוך רשען דמיקרי קדוש וחסיד, אין ה"נ קרא נמי כתיב נתנו נבלת עבדך וגו' ומוקמינן בהני דנהרגים מתוך רשען וכל ישראל קדושים הם'.

ובירושלמי (כלאים פ"ט ה"ג) 'שאל ר' חנינא לר' יהושע בן לוי, הרי אמרו ארץ ישראל מכפרת אף לרשעים, וכי אפילו כגון ירבעם בן נבט וחביריו, אמר לו כתיב גפרית ומלח שרפה כל ארצה, כיון שנשרפה א"י נעשית בהן מדת הדין'. וביאר בתורה תמימה (דברים פכ"ט הע' י"ח) דהיינו בשריפת הארץ נשרפו גם הם, 'ובזה נעשה בהם מדת הדין ומעתה יזכו לתחיה כשאר המתים' וכיון שנעשה בהם דין, חסידים מיקרו.

כן כתב רד"ק (ירמיהו פ"ה פ"א) 'ורו"ל פירשו כיון שנהרגו ע"י אויבים אע"פ שהיו רשעים וחייבי מיתה נתכפר להם במיתתן וקרי להו עבדיך וחסידך'.

כ"ה בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' של"ג) דמדברי הגמ' נפיק דהנהרג בידי עכו"ם נתכפר לו מיד טרם צערא דקברא שהרי אותן שהיו מאכל לעוף השמים לא חזו צערא דקברא וגם בטרם נתנו לעוף השמים כבר קרי להו עבדיך שהרי אמרו 'נתנו נבלת עבדיך מאכל לעוף' ש"מ מיד שנהרגו מיקרו עבדיך ונתכפר להם".

אמנם נתחדש בדבריו שקדוש מיקרי רק אם מוקמינן ליה בחזקת כשרות. וז"ל 'ומכ"ש הנהרג ע"י רוצח האורב לדם וא"כ אוקמיה ליה בחזקת צדקות וכשרות וקדוש יאמר לו'. ומשמע שאם ידוע לן שבוודאי הוא בעל עבירות עד מיתתו הרי שאינו נקרא קדוש.

יש שרצו להביא ראיה שכל הנהרג ע"י גויים הרי הוא בכלל 'הנהרגים על קדושת השם', מדברי הרמב"ם (אגרת השמד) שביאר במין השלישי מדרגת הנהרגים על קדושת השם והוא במקום שאמרו חז"ל יהרג ואל יעבור והוא נהרג הרי הוא על קדושת השם. ודוגמא לדבר הביא מחנניה מישאל ועזריה ומי' הרוגי מלכות וז' בני חנה ועוד. כסייעתא לדבריו הביא מש"כ במדרש (שה"ש רבה פ"ב) 'השבעתי אתכם בנות ירושלים השבעתי בדורות של שמד בצבאות שעשו לי צביוני ועשיתי צביונם או באילות השדה ששפכו דמם עלי כדם צבי ואיל, ועליהם הוא אומר כי עליך הורגנו כל היום'. ונראה דמדבריו משמע שרק כשנהרג על אחת מעבירות דיהרג ואל יעבור מיקרי על קדושת שמו, אך בנהרג משום היותו יהודי לא אמרינן הכי. והנה מסתבר כן, שהלא מקור הדין של קידוש השם נאמר במי שיש לו אפשרות הבחירה בין רצון השי"ת ללעבור על דבריו רח"ל. וכ"כ בספר החינוך (מצ' רצ"ו) שנצטוינו לקדש את השם,

יד). ובספר הפרנס (סי' קכ"ה) הוסיף שאם נישאת לא תצא, ודין זה לא הובא בספרי הפוסקים להלכה, יעויין שו"ת מחנה חיים (ח"ג סי' כ"ד) ושו"ת דבר יהושע (ח"ה עניינים סי' ל"ז) ובהג' אמרי צבי לספר הפרנס שם.

טו). וראיתי מי שכתב גם אודות תשובת חת"ס וגם בתשובת מהרי"ל דלעיל שלשון 'קדוש' וכדו' הינה בלשון מליצה דכל ישראל קדושים. אך אחר המחילה, לענ"ד נראים דבריהם, דכתיבתם היא היא כוונתם וקולמוסם ולבם שוים, ולפיכך 'קדוש יאמר לו' כפשוטו.

שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל, 'כלומר שנמסור נפשינו למות על קיום מצות הדת וכו' שורש מצוה זו ידוע כי האדם לא נברא רק לעבוד בוראו, ומי שאינו מוסר גופו על עבודת אדוניו איננו עבד טוב, והרי בני אדם ימסרו נפשם על אדוניהם, ק"ו על מצות ממ"ה הקב"ה. ומשמע שהוא דוקא בנהרג כשהייתה לו האפשרות שלא להיהרג.

אלא שביאר בזה הגר"י זילברשטיין שליט"א (ווי העמודים מדור נקדש סי' א') דהלא אין הגויים רוצחים היהודים אלא בשביל שבחר בהם הקב"ה מכל העמים, ומהר סיני ירדה שנאה לאומות. וא"כ סיבת הריגתם משום שישאלם הם העם הנבחר, וזו כוונת הפס' 'כי עליך הורגנו כל היום'.

וראיה לדבר הביא הגר"י ממה שכלל הרמב"ם את י' הרוגי מלכות בכלל הקדושים. והנה לא מצאנו ברשב"ג ורבי ישמעאל כה"ג" שרצו להעבירם על דתם קודם שהרגום, ולא הייתה להם הבחירה אם לעבור עבירה או להיהרג. ומשמע שכל הנהרג מחמת היותו יהודי הרי הוא בכלל מת על קידוש שמו ית'.

כן משמע במיוחס לרש"י (דברי הימים ב' פכ"ד פ"כ) שאמר זכריה 'כי לא הרגוני אלא שאמרת שליחותי של מקום ומאחר שנהרגתי עליו מן הדין והגון וכדי הוא שידרוש דמי וכן היה כי מיד נדרש דמו כי לתקופת השנה' וכו'.

והנה בהלכותיו כתב הרמב"ם (פ"ה מיסודי התורה ה"ד) כל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ונהרג ולא עבר הרי זה קידש את השם, ואם היה בעשרה מישראל הרי זה קידש את השם ברבים כדניאל חנניה מישאל ועזריה ורבי עקיבא וחביריו, ואלו הן הרוגי מלכות שאין מעלה על מעלתן.

וכתב בן ידיד (שם) שאין הכונה שכל אלו הם הרוגי מלכות, שהלא דניאל חנניה מישאל ועזריה לא נהרגו ממש, ור' עקיבא וחביריו הא אמרינן בב"ב דלא הוו ר"ע וחבריו אלא הרוגי לוד, אלא ב"י אלו הנהרגים על קידוש השם ברבים בזה הם הרוגי מלכות שאין מעלה כמעלתן דהרי הם כהרוגי לוד שנהרגו בפרהסיא על קידוש השם, ולא דוקא הרוגי לוד אלא גם כל הדומים להם.

בספר יוסף אומץ (ח"א דיני המקדש השם סי' תפ"ה) האריך למכביר בענייני קידוש השם הלכותיה והנהגותיה, ובכותבו גבי הנהרג על קידוש שמו ית' כתב שאפילו הנהרג מליסטים גוי שסתם מחשבתו לעבודה זרה מיקרי מקדש השם. וז"ל 'וכוחו גדול יתר מאוד שאפילו רשע גמור ולא עשה תשובה ונהרג על ידי גוי כמו שמצינו שנענש דוד שמסר אוריה החתי לידי

טז). ואף ר"ע שאמר כל ימי הייתי מצטער מתי יבוא לידי ואקיימנו (ברכות סב:), מ"מ לא מצינו שניתנה לו הבחירה קודם שמת.

יז). יעויין עוד שם בסי' ב' גבי ברכת 'על קידוש השם' אם יכול לברך קודם הריגתו.

יח). בזה"ק (בראשית לט. ד"ה ונטיל) הובאו הדרגות שיש בהרוגי מלכות ואופן שישבתן בהיכל הד', כן אי' באור החיים (ויקרא פ"ו ד"ה ולבש) שיש מהרוגי מלכות אשר אין דבר המפסיק בין ה' לבינם, ומיקרו 'קירי' השי"ת.

יט). הדברים שהובאו כאן אינם מכתבי המחבר הגר"י זצ"ל אלא דברי אחד מחכמי מקומו פפד"מ שהוכנסו גם הם לספר זה, ה"ה רבי חיים אולמא זצ"ל.

גויים היה לו לדונו בסנהדרין שנאמר אותו הרגת בחרב בני עמון כמו שמאריך הזוהר בזה שמסרו ביד הקליפה, אמנם כשהקליפה עשה מעשיה מעצמה כן, שהמיתו אותו בדין והוא קיבל דינו ממנה, אין לה עוד חלק בו, והנשמה ההיא עולת מיד לאותן החדרים שהרוגי אומות שקידשו שמו יושבים שם, ואין צריך לקבל עוד שום דין, גם נמלט מעונש הגלגול ולא יתגלגל, ופותח תרעא דפרזלא, ומעלתו רב כנזכר בחלק הבריאה בקבלת האר"י ז"ל וזה סוד שכתב רבי יצחק דמן עכו בסודות שמסר לו הרמב"ן אין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף, והינו שיתוקנו כל הנשמות מימות החורבן על ידי סוד הגלגול, ואז יצאו נשמות חדשים. והיינו אין בן דוד בא עד כולו זכאי או כולו חייב, ואיך יתוקנו אם הם כולם חייבים. וכתב שמישיח בן יוסף שהוא גלגול יהרג עם רבים מבני עמנו בשערי ירושלים, ואז הם מתוקנים ואינם צריכים אל הגלגול, וכלים הנשמות שבגוף, ובן דוד בא, ומאריך שם ואני קיצרתי וכו' אמרתי בקובץ אחד ישן כתוב בקלף, גוי ליסטין או גוי אחר ההורג נפש מישראל באפס דמים, ואינו רוצה להעבירו על דת [אלא] משנאתו או שדורש דמים ועייף להורגים, אותו יהודי נקרא קדוש, ולקרות בנו לספר תורה בן הקדוש, שסתם מחשבת גוי לעבודה זרה. עכ"ל.



### אבלות על מומר אליבא דהלכתא - פלוגתת ראשונים ואחרונים

והנה כתב רמ"א (יו"ד סי' ש"מ סעי' ה') משמיה דאשיר"י (מו"ק סי' נ"ט) ואו"ז שמומר הנהרג ע"י גוי מתאבלים עליו, וכ"ה בש"ך (שם סק"ט). וכתב הגר"א (שם סק"א) דמקו"ט מגמ' סנהדרין דלעיל, ואומרים עליו בניו את הקדיש (רמ"א יו"ד סי' שע"ו סעי' ד'). אך לאחר מכן כתב משמיה דר"ת שאין מתאבלים וסיים 'וכן עיקר'כ, יעוי"ש היטב בש"ך.

אמנם דעת הלבוש (שם) שאף לדעה שמתאבלים עליו היינו משום 'דחזקה שהרהר בתשובה' [וכבר תמה עליו בש"ך יעוי"ש]. ולדבריו אין מיתתו מכפרת אלא בשהיה סיפק בידו להרהר בתשובה, אך בהרגו בפתע ליכא מידי<sup>כ</sup>.

וכבר קדמו רבנו יונה (שערי תשובה ש"ד אות כ') על הא דא' בגמ' (יומא פו.) כי מי שיש בידו חלול השם, תשובה ויום הכפורים ויסורים תולים ומיתה ממרקת, היינו לפי שהמיתה ממרקת כל חטא אשר התשובה מועילה. 'ואם נהרג והתודה לפני מותו' מעת שנפלה עליו אימת מות יש לו כפרה, ונחשב ההורג כשופך דם נקי וחסיד, שנאמר 'בשר חסידך לחיתו ארץ' ואי' במדרש

כ. יש שכתבו דמאי דנקט גוי לאו דווקא, אלא אתי לאפוקי מת על מטתו כדרך כל האדם, וכסתימת הגמ' דלאו כאורחיה מת, ושמא אף במת ע"י תאוונה וכדו' מתאבלים עליו דאינו כדרך כל האדם, אלא שדיבר בלשון הווה. יעויין בש"ך וט"ז שם וכ"מ בחכמת אדם (סי' קע"א סי"ב) והאריך בזה בספר בינה ודעת (פי"ח הע' ק"כ).

כא. ברמ"א שם לאחר שהביא דעת הי"א שיש להתאבל כתב דין נוסף גבי מומר קטן שהמיר עם אביו או אמו דהוי כאנוס י"א דמתאבלין עליו ויש חולקים [בשינוי לשון עיי"ש] ועל דעת הי"א שאין מתאבלים כתב 'וכן עיקר'. וגראה שכוונתו רק לגבי דין זה של קטן ולא גבי מומר שנהרג, דהתם ודאי מתאבלים עליו, וכ"מ בגר"א שם (סקי"ג) ואין דעתי משגת להבין מש"כ ש"ך שלמד בדברי רמ"א ד'וכן עיקר' אזיל גבי מומר נמי, וע"ז טרח להקשות ואף לחלוק.

כב. יעויין עוד מש"כ בשו"ת הרד"ך (בית ל').



(תהלים ע"ט) כי זה נאמר גם על הרשעים שנאמר עליהם 'סוסים מיוזנים משכים היו' כי נחשבו כחסידים לפי שנעשה בהם הדין, כמו שכתוב 'ונקלה אחיך לעיניך' דכיון שלקה הרי הוא כאחיק. ובדבריו נמצינו למדים תרתי - הא' דאינו מכפר אלא בשעשה תשובה והב' דבעשה תשובה אין כפרתו בשעת מיתתו אלא 'מעת שנפלה עליו אימת מות'<sup>י</sup>.

כן משמע בדברי המאירי (סנהדרין מז. ד"ה כל הרוגי) שרק בעשה תשובה מיתתו מכפרת, והוסיף 'אבל התשובה אפי' אינה באה עד דכדוכה של נפש מכפרת ונותנת לו מדור לפי כבודו'.

ביאור נפלא נמצא בספר עטרת צבי (ע"ז שם) עה"פ 'ירדו שאול חיים כי רעות בקרבם' והיינו דעפ"י האמת אין להתפלל על רשע שימות, דיתמו חטאים ולא חוטאים כתיב. אלא הבקשה היא שירדו שאול חיים באופן שמיתתם לא תהיה כדרך כל האדם, כי היכי דתיהוי ליה כפרה. וזו היא טובתם.



### נהרג ע"י גוי אם יש לו המעלה של הרוגי לוד

ואף אמנם שראיתי יש הדוחקים עצמם וחידישי תורתם, ע"מ שלא להחשיב הנהרג ע"י גוי למעלה יתרה, באומרים שאף לגמ' בסנהדרין אנו למדים שמתכפרים עוונותיו ותו לא. אך גם בזה יש לדחות דבריהם עפ"י הגמ' (ב"ב י: ופסחים נ.), דהרוגי מלכות אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתו ולא רק צדיקים אלא אף הרוגי לוד ושכמותם. ויעוין בספר מכתב מאלהו (סוף ח"ג) במכתב שכתב הגר"א דסלר זצ"ל על מסע הרג גדול רח"ל שאירע בקלם, שאמנם הנהרגים לא קיימו מצות קידוש השם של מיתה בעברות דיהרג ואל יעבור, אך מ"מ היה להם קידוש ה' בליבם שיצאו להיהרג וקיבלו עליהם הדין באהבה בלא להרהר אחר מידותיו ית"ש.



### דעת גדולי ישראל זצ"ל בזה

ותבנא לנדו"ד, יעוין בקריינא דאגרתא (ח"ב מ') מכתב שכתב בעל הקה"י זצ"ל לאחד שאחותו נהרגה בפיגוע רח"ל, שכמבואר בפסחים הרוגי לוד אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתו, והיא כבר עלתה בעלוי נפלא ועצום מיד למקום מנוחתה בש"י עולמות שלה 'וגדולה הרבה יותר מצדיק' העובד את השי"ת כל ימיו בתורה ומצוות'<sup>י</sup>.

כג). ובספר פותח שער (סנהדרין שם) כתב דלפ"ז יהיה נפק"מ למש"כ מהרי"ל דיסקין (קו"א אות קפ"ג) שאף לרמ"א שמתאבלין עליו מ"מ אין קורעין קריעה על מיתתו, כיון דהאבלות מכפרת אחר המיתה אך חיוב הקריעה הינו בשעת יציאת נשמה ואכתי לא נתכפרו עוונותיו, ולכאז' לדעת ר"י יש לקרוע נמי ומשום שנתכפר לו קודם הריגתו משעה שנפל עליו אימת מות.

כד). ז"ל ספר חסידים (סי' תש"ד) 'יש שנהרג על קידוש השם ויש צדיקים שאין נהרגין אלא מתים בידי שמים על מטותיהם ואילו היו בשעת השמד היו נהרגין ולמה יפסידו, אלא שפוחתין להם מן השכר כנגד טובת הנאה שחפצים שלא לבוא לידי כך כדי שיחיו ויולידו בנים ואותם הנהרגים עודפים עליהם שכר כנגד הנאת העוה"ז שלא קבלו ועולה מדת הדין לטעון כנגד הרשעים'.

כה). הנלחמים למען ישראל במסירות נפש אם הם כהרוגי לוד:

כה שח הגרב"צ קוק שליט"א (ווי העמודים שם) ששאל לגרי"ש אלישיב זצ"ל אודות הגר"א גרינבוים זצ"ל שנהרג בשוויץ ע"י גוי אם מיקרי מת על קידוש השם. והשיב הגרי"ש 'בוודאי' ואפשר לכתוב על מצבתו תואר 'הקדוש'. יעויין בהערה<sup>2</sup>.

וכן נקטו רבים מן הפוסקים שאפי' הוא רשע אך נהרג ע"י גוי הוי ליה כפרה, יעויין קיצור שו"ע (סי' ר"א סעי' ה') שו"ת מנחת יצחק (ח"ו סי' קל"ז סק"ה) שו"ת אגרות משה (י"ד ח"ג סי' קמ"ו) שו"ת משנה הלכות (ח"ו סי' קכ"א).

כן כתב הגר"ח שמואלביץ זצ"ל (סו"ס שיחות מוסר מאמר א') אודות אלו העומדים ונלחמים למול האויב שאין כל העולם יכול לעמוד במחיצתם כהרוגי לוד.

ויש המחלקים בין אלו הנלחמים לאותם שנהרגו בפתע שלא פעלו מאומה להצלת עמ"י, ושאינו מהרוגי לוד והנלחמים שמוסרים נפשם עבור אחרים.

וכאן המקום לצטט לשון קודשו של בעל פלא יועץ (ע' הצלה) וז"ל 'כי יש רבים מבני ישראל שנראים לפני כלי רקים אבל יש בידם מצוה זו של הצלת ישראל שבזה הם מכריעים ועוברים את החכמים והגדולים שבישראל והן אמת שאין הקדוש ברוך הוא לוקח שוחד מצוה כנגד עבירה ומשלם להם עונש על כל העבירות שעושים ועל כל ביטול מצוה שמבטלים אבל גם כן יש לו שכר הרבה ליתן להאנשים האלה שטורחים ועמלים בכל כחם להציל ישראל מיד גויים ולהציל עשוק מיד עושקו מה טוב חלקם ומה נעים גורלם ואם כל כך גדלה מצות הצלת נפש על אחת כמה וכמה טובה כפולה להציל את חברו מלחטוא ומזכה את חברו לדבר מצוה מאחר שאמרו שהמחטוא הוא יותר מההורגו כן המזכה הוא יותר מהמחייבו' עכ"ל.

כו). 'קדושי' השואה - האם אכן נקראים קדושים:

בפי כולנו ובלבבנו שגורים התיבות 'קדושי השואה' וכן כך נקטו רובא דהפוסקים דמיקרו קדושים לכל דבר ועניין. וראוי להביא מש"כ הגרי"ש טייכטל זצ"ל הי"ד (אמונה צרופה בכור השואה עמ' 21) אחר הכותרת 'הפרכת הדעה המשובשת' דברים הנוגעים לימינו אנו. וז"ל 'בזאת ומכאן יש להפריך בכל תוקף את דעת אלה הסבורים שקדושי השואה לא נספו על קדושת השם לפי המשמעות במלוא מובן המילה שכל לא עמדה בפניהם האפשרות של בחירה בין המרת הדת ובין הריגה, אמנם נכון שדין אחד היה לכל היהודים הצוררים לא הבחינו בין יהודי מאמין שומר תומ"צ ובין יהודי מתבולל שמתנכר לעמו, ונהרג משום שנולד כיהודי, ברם היא הנותנת, עצם הדבר שנהרג מפני היותו יהודי מהווה הוכחה חותכת כי על היות נושא שם ישראל בלבד הוא נתפס והוצא להורג, וכמאמרם ז"ל אין אומה בעולם נהרגת על קדושת שמו ומוסרת עצמה להריגה אלא ישראל, וכן אמרו אשרי לעם הקדוש הנקראים צאנו של הקב"ה שמקריבים עצמם קרבן לפניו, כמו שנאמר כי עליך הורגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה, וכפי שאבא מרי זצוק"ל כותב בפנקס זה: ואפילו הגרועים שבישראל שאינם בכלל שומרי תומ"צ סובלים ונהרגים בתור ישראל, ואף שאינם מתכוין בכלל ליהרג על קידוש השם אעפ"כ הוא נהרג מכח השם ישראל וכמאמרם ז"ל אע"פ שחטא ישראל הוא, ומבאר רש"י עדיין שם קדושתו עליו, וזהו שאנו מפילים תחנונו לפני השי"ת עשה למען הרוגים על שם קדשך כלומר עשה למען אלו שנהרגים בשביל זה לחוד שנושאים עליהם שם ישראל' עכ"ל.

כן מצינו בשו"ת ממעמקים (ח"ב סי' ד') שמעיד המחבר בשם אחד מקדושי השואה הי"ד שכשצורו הנאצים והחלו לבצע את זממם לימד הגר"א וסרמן זצ"ל הי"ד את בנו הגר"נ זצ"ל את ברכת 'על קידוש השם' כפי דעת השל"ה [בנוסח הברכה נחלקו של"ה (שער האותיות סוף א') וקרוב נתנאל (פסחים פ"א אות כ')] וכבר הורה זקן. יעויין שהביא בשם הגר"י לוינסון זצ"ל שבימי מלחמת העולם הראשונה שהרגו את היהודים רק משום היותם יהודים הורה סבו בעל הח"ח זצ"ל שהעומדים להיהרג עליהם לברך ברכה זו.

כן כתב הרבי מהר"ק שפירא זצ"ל מפאסצנה (אש קודש עמ' ע"ג) 'אותם שנהרגו ע"י נכרים בגלל שהם יהודים הגם שלא נתנו להם כל הזדמנות להתכוון הם ההשלמה של עקידת יצחק'.

ואף שאין קוברים רשע אצל צדיק, מ"מ הנהרג ע"י גוי, דעת שו"ת אגרות משה (שם) אף בעבר בעברות החמורות יש לקוברו תיכף אצל צדיקים, דנהרג שלא בדין וקרי ליה קרא 'עבדיך'.

לעניין קריאת שם, דעת הגר"ח קניבסקי זצ"ל (שמות בארץ עמ' קצ"ה) שמי שאינו שומר תומ"צ ונרצח ע"י גוי חלילה מלקרוא על שמו, ופשוט.

ובבואנו לעסוק בעניין כה נשגב של הנהרג על קדושת שמו ית' ראוי לציין את דברי רש"י עה"פ (יחזקאל לו כ) 'ויבוא אל הגוים אשר באו שם ויחללו את שם קדשי באמר להם עם ה' אלה ומארצו יצאו' וז"ל 'ויחללו את שם קדשי - השפילו את כבודי, ומהו החילול באמור אויביהם עליהם עם ה' אלה ומארצו יצאו ולא היה יכולת בידו להציל את עמו ואת ארצו'. וכעין שכתב הרד"ק ביתר ביאור 'זהו חלול הש"י שאומרים העמים על ישראל עם ה' אלה כבר נקראו עם ה' אלה ויצאו מארצו והניחם בגלות זה כמה, והנה כאילו הם מחללים אותו בהמשך גלותם זה כמה בעונותיהם, והגוים אומרים מבילתי יכולת ה' להוציאם יאמרו איך בחר בהם ואחר כך נאצם והשליכם מעל פניו'.

ופרק חיזוק נייחד לסיום, ממש"כ בילקוט שמעוני (תהילים ר' תתס"ט) עה"פ 'ידין בגוים מלא גויות'. וז"ל 'אמרו רבותינו כל נפש ונפש שהרג עשו מישראל כביכול נטל הקדוש ברוך הוא מדם כל נפש ונפש וטובל פורפוריון שלו עד שצבעה דם, וכשמגיע יום הדין ויושב עליו בבימה לדון אותו, לובש אותו פורפוריון ומראה לו גופו של כל צדיק וצדיק רשום עליה, שנאמר ידן בגוים מלא גויות, באותה שעה מתנקם הקב"ה ממנו שתי נקמות, שנאמר אל נקמות ה' אל נקמות הופיע, ולעתידי לה נהרות יורדים מדם של רשעים, והעוף בא לשותות מנחל של דם, שנאמר מנחל בדרך ישתה. מהו על כן ירים ראש שבא לשותות והנחל עושה גלים, והגל בא לשטפו, והוא מרים ראשו. אמר דוד הלל והודאה אני נותן לך על כל זה לכך נאמר הללויה' עכ"ל. עוד ראה מדרש תלפיות (אות ה' ענף הרוגי מלכות) ובאלשיך (תהילים ק"י) מה שביאר בזה (ויעיין לעיל הע' 5).

היוצא מן הדבר הוא שכל יהודי שנהרג ע"י גוי מתמלא הקב"ה עליהם עברה וכעס ומתמלא סאתם אט אט, ועי"ז גופא מתכפר לעם ישראל עוונותיהם. וכדכתי' בתוה"ק (דברים ט ד) 'אל תאמר בלבבך בהדף ה' אלוקיך אותם מלפניך לאמר בצדקתי הביאני ה' לרשת את הארץ הזאת וברשעת הגוים האלה ה' מורישם מפניך'. היינו שרק משום רשעת הגוים הנחיל השי"ת הכל לישראל (עפ"י שפת"ח בביאור לשון רש"י).

ועלינו לדעת שגלות ישמעאל זו היא הגלות הקשה מכולן, שישמעאל שונא ליצחק (תנחומא שמות סי' כ"ז). ונוגעים הדברים לימינו אנו, וכבר האריכו בזה רבות בעלי המוסר רק אביא מש"כ

ויש שסברו שאלו שנהרגו בשואה אינם בגדר קדושים ולא מתו על קידוש השם, כ"ד הרבי מסלונים זצ"ל (ההרוגה עליך עמ' 25) הגרש"ז אויערבך זצ"ל (בכל נפשך קידו"ה סי' ע"ב) ועוד.

עוד ראיתי שהגרא"מ שך זצ"ל (אור המזרח חל"ו עמ' 313) כתב במכתבו לראש ישיבה בארה"ב שתלמידו נרצח ע"י מחבל ימ"ש 'שהוא רק בגלל שהוא יהודי הרי זה נחשב שנהרג על קידוש שם שמים שאמרו חז"ל עליהם שאין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתם'.

מהר"ח ויטאל זצ"ל בזה (עץ הדעת תהילים קכ"ד) עה"פ 'לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם' עפ"י המובא בזה"ק (שמות יז. וארא לב.) ופרקי דר"א (פל"ב). וז"ל מהר"ח 'כבר ידעת כי הגליות אינם אלא ד' בבל ויון ומדי ואדום וכו' אבל עוד יש גלות חמישי אחרון לכולם וקשה מכולם, והוא גלות ישמעאל הנקרא פרא אדם וכו' וכמ"ש רז"ל כי לכן נקרא ישמעאל על שעתידין ישראל לצעוק צעקות גדולות בימי גלותו ואז ישמעם א-ל ויענם וכו' משא"כ בגלות ישמעאל שעתידין להצר את ישראל צרות קשות ומשונות לא נראו כמותם ואם כן אנחנו לא נדע מה נעשה ואין לנו תקוה אחרת וזולתי שנבטח בשמו הגדול ית' שיושיענו מידם'.

כאן המקום להביא מש"כ בספר שומר אמונים (מאמר השגחה פרטית פי"ב) שהקב"ה לא מוותר אף על הכאה קטנה שמכה ומצער הנכרי לישראל, ועל כל הכאה השכינה כביכול בוכה ומצטערת, וא"כ אף על המוכה [פצוע] ולא נהרג, יתבע הקב"ה וינקום נקמתו בקרוב.

אולם עכ"ז י"ל שכל מה שפועל הישמעאל הרי הוא בשליחותו של השי"ת, וכדאי בזה"ק (פ' שמיני לו:): ש'במיתה ע"י חיות או גוי קוב"ה עבד שליחותיה". ולפיכך על כאו"א להעלות על לבו מעשיו והנהגותיו אם יפים אם רעים ח"ו, שהרי אין הנחש ממית אלא החטא הוא בלבדו הממית.

כן שמעתי שנשאל הגראי"ל שטיינמן זצ"ל"ה אם השתדלות ראויה היא להציב מאבטח בפתחי בתי המדרש, ותמה עד למאד שאברכים חוששים מאלו הישמעאלים יש"ו, דבוודאי הכל תלוי בחטא. והוסיף שיש להתחזק במדת הבטחון 'ולכל כדור יש כתובת' ואין בידו של אף בליעל להרע לשום אדם מישראל בלא שאכן מגיע לו הדבר רח"ל.

ונסיים בברכת בן מהר"ח אור זרוע שם וז"ל 'המקום ירחם עליהם ועלינו ועל כל ישראל, בעגלא ובזמן קריב ופיל כל אויבנו וישבר וימגר כל הקמים עלינו לרעה אכ"ר'.



כז). יעויין בספר חק יעקב (סי' תל"ג אות י"ח) שמיתת הישראל תלויה ברצונו של הגוי וכדמשמע באבן עזרא (דברים ז) עה"פ ומי האיש... פן ימות במלחמה וגו' שהמת במלחמה מת בלא יומו. וכ"מ בפ' הרלב"ג והרד"ק (ש"א פכ"ו פ"י). ולא מצאתי איך לבאר דבריהם בשופי עם דברי הוזה"ק.

וכדברי הוזה"ק נמצא בתנא דבי אליהו (פ"ל אות כ"א) במעשה דאלמנה ושבעת בניה שנהרגו על שלא עבדו למעשי ידי אדם, וכשהביאו לפניו הבן השביעי דן עמו במו"מ ושאלו הקיסר 'וכי אם יש כוח לאלוקיכם למה לא הציל אתכם מידי אמר לו שוטה שבעולם אין אתה הגון לעשות ניסים על ידך ואנו נתחייבנו מיתה להקב"ה ואם אין אתה הורג אותנו הרבה הורגים יש למקום, הרבה דובים ונמרים ונחשים ועקרבים והרבה אריות שיפגעו בנו, מיד צוה עליו להרגו'.

כח). אחר הפיגוע הרצחני בביהכ"ס בשכונת הר נוף ב-ם בשנת תשע"ה.

הרב אלחנן פרינץ

מחבר שו"ת אבני דרך

## התאבדות בשבי האויב

שאלה שנשאלתי מבית הוראה (במהלך מלחמת חרבות ברזל, עם תחילת הכניסה הקרקעית לעזה). חייל התקשר ושאל, במידה שחלילה יפול בשבי, האם מותר לו ע"פ ההלכה להתאבד בשביל לא לסבול עינויים מהאויב.



ראשית, יש לעודד את החייל, לבקש ממנו את שמו לתפילה וללימוד תורה ולחזק את רוחו. להסביר לו על הזכות שנפלה בחלקו להילחם מלחמת מצווה, ושעליו להיות מרוכז רק בלחימה ולא בדבר אחר. דזו מצווה שלא כל אדם זוכה. כדאי לצטט באוזניו את דברי ספר החינוך (מצוה תקכה): "משרשי המצוה שיש לכל אחד מישראל לשום לה' יתברך מבטחו, ולא יירא על גופו במקום שיוכל לתת כבוד לה' ברוך הוא ולעמו". וידע, החייל את דברי רשב"י (מדרש תנחומא פרשת ויחי פרק ה) ד"כל העוזר את ישראל כאלו עוזר את השכינה".

וצריך לדעת הלוחם ד"וכל הנלחם בכל לבו בלא פחד ותהיה כוונתו לקדש את השם בלבד מובטח לו שלא ימצא נזק ולא תגיעהו רעה ויבנה לו בית נכון בישראל ויזכה לו ולבניו עד עולם ויזכה לחיי העולם הבא" (רמב"ם הל' מלכים פ"ז).

מוטל עליכם, לעשות הכל בכדי שהחייל יחשוב בצורה אופטימית (ואולי תהיו אתם, המשיבים לחייל, ככהן המשוש שהיה בזמן חז"ל, עיין בחומש דברים פ"כ). וכפי שכבר כתב הרמב"ם (הל' מלכים פ"ז): "וכל המתחיל לחשוב ולהרהר במלחמה ומבהיל עצמו עובר בלא תעשה, שנאמר אל ירך לבבכם אל תיראו ואל תחפזו ואל תערצו מפניהם, ולא עוד אלא שכל דמי ישראל תלויין בצוארו, ואם לא נצח ולא עשה מלחמה בכל לבו ובכל נפשו, הרי זה כמי ששפך דמי הכל, שנאמר ולא ימס את לבב אחיו כלבבו, והרי מפורש בקבלה ארור עושה מלאכת ה' רמיה וארור מונע חרבו מדם".



לגבי עצם השאלה. ראשית, מצינו בגמרא במסכת גיטין (נז, ב) אירוע בו ארבע מאות ילדים נפלו בשבי הרומאי (והתעדתו לפילגשים ולחטא), ובחרו לקפוץ לים ולא ליפול בידי האויב. וביארו התוספות (ד"ה 'קפצו'): "קפצו כולן ונפלו לתוך הים - והא דאמר במס' ע"ז (יח, א) מוטב שיטלנה מי שנתנה ואל יחבל בעצמו, הכא יראים היו מיסורין כדאמרין (כתובות לג, ב) אלמלי נגדו לחנניה מישאל ועזריה פלחו לצלמא. ועוד דע"כ היו מענין אותן ולא היו הורגים אותן". כלומר, הילדים חששו שמא יענו אותם והם לא יעמדו בניסיון וימירו את דתם (ועיין בזה בשו"ת

חיים שאל א, מו). ובתוספות בעבודה זרה (יח ד"ה 'ואל') ביארו כי הילדים חששו שמחמת ייסורים יעבירו אותם על דתם.

וממילא, יתכן להשיב על דברי הגמרא במסכת גיטין כי דין העברה על הדת<sup>א</sup> או דין של ילדים מתחת לגיל מצוות הוא שונה. וכן ראיתי דהסביר הריטב"א (עבודה-זרה יח) את מעשהו של שאול (שיבואר בהמשך), שחשש שיעבירו אותו על הדת: "יכול אפילו כשאול מלך ישראל, פי' שחבל בעצמו מפני שהיה מתירא שמא יעבירוהו על דת... דבכי האי גוונא שרי".<sup>ב</sup> כן ביאר גם בשו"ת האלף לך שלמה (יורה-דעה ש). וע"ע בחשש זה בדברי היעירות דבש (א דרוש ג). אך יש לדעת כי יש הסוברים כי מחשש שיעבירוהו על הדת, לא הותר לאבד עצמו לדעת, והכי איתא בספר אמונות ודעות לרס"ג (מאמר י פרק יא).

וחזיתי כי בדעת זקנים (עה"ת בראשית ט, ה) כתב: "ומעשה ברב אחד ששחט הרבה תינוקות בשעת השמד, כי היה ירא שיעבירוהו על דת, והיה רב אחד עמו והיה כועס עליו ביותר, וקראו רוצח, והוא לא היה חושש. ואמר אותו רב: אם כדברי יהרג אותו רב במיתה משונה - וכן היה, שתפסוהו גויים והיו פושטין עורו ונותנין חול בין העור והבשר. ואחר כך נתבטלה הגזרה, ואם לא שחט אותן התינוקות היו ניצולין".

כמו כן, רבים מהראשונים למדו מהמקרה של שאול המלך שביקש שיהרגוהו, דהיה מותר לו ליטול את נפשו ואין חשיב הדבר למאבד עצמו לדעת (וממילא ה"ה אצלנו). ואציין מעט בזה.

מקור הדברים הוא במדרש בבראשית רבה (לד, יג) דמשמע שנהג בגבורה, וז"ל המדרש: "כל רמש אשר הוא חי, אך בשר בנפשו דמו - ר' יוסי בר איבו בשם ר' יוחנן: אדם הראשון שלא הותר לבשר תאוה, לא הוזהר על אבר מן החי. אבל בני נח שהותרו לבשר תאוה, הוזהרו על אבר מן החי. אך - להביא את החונק עצמו, יכול כשאול? ת"ל: אך, יכול כחנניה מישאל ועזריה? תלמוד לומר: אך". וכן משמע מהמדרש פרקי דרבי אליעזר (לב) דשאול נהג באופן נכון: "רבי יוחנן אומר: כל הנביאים נתנבאו בחייהם, ושמואל נתנבא בחייו ולאחר מותו. שנ' שמואל לשאול: אם אתה שומע לעצתי לנפול בחרב, ותהא מיתתך כפרה עליך, ויהא גורלך עמי במקום שאני שמי שם. ושמע שאול לעצתו ונפל בחרב הוא וכל בניו, שנאמר: 'וימת שאול וכל בניו'. למה שיהא חלקו עם שמואל הנביא לעתיד לבא? שנאמר: 'ומחר אתה ובניך עמי', מה הוא עמי. ר' יוחנן אומר: עמי - במחיצתי" (וע"ע בילקוט שמעוני שמואל א רמז קמ-קמא).

והכי הבין הרמב"ן בספרו תורת האדם (שער הסוף, ענין ההספד) כתב: "וכן מצינו בגדול שאיבד עצמו לדעת מפני האונס שמספידין אותו כגון שאול מלך ישראל שאבד עצמו אלא שהיה אבודו מותר לו, כדאמרינן בבראשית רבה (פל"ד) אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש מיד נפשותיכם אדרוש את דמכם, יכול אפילו נרדף כשאול ת"ל אך, לפיכך לא היה בכלל מאבד

א). וכן ראיתי דהסביר הריטב"א (עבודה-זרה יח) את מעשהו של שאול, שחשש שיעבירו אותו על הדת: "יכול אפילו כשאול מלך ישראל, פי' שחבל בעצמו מפני שהיה מתירא שמא יעבירוהו על דת... דבכי האי גוונא שרי".<sup>ב</sup> כן ביאר גם בשו"ת האלף לך שלמה (יורה-דעה ש). וע"ע בחשש זה, בדברי היעירות דבש (א דרוש ג). אולם יש לדעת כי רבים הסוברים כי מחשש שיעבירוהו על הדת, לא הותר לאבד עצמו לדעת, והכי איתא בספר אמונות ודעות לרס"ג (מאמר י פרק יא).

עצמו לדעת ונענשו עליו כשלא הספידוהו כראוי, כדאמרינן ביבמות (עח, ב) ויאמר ה' על שאול ועל בית הדמים. על שאול שלא נספד כהלכה".

וכן פסק הרא"ש (מועד-קטן ג, צד): "וכן מצאנו בגדול שאבד עצמו לדעת מחמת שמפקירין אותו כגון שאול מלך ישראל שאבד את עצמו לדעת אלא שהיה איבוד מותר לו כדאיתא בבראשית רבה ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש מיד נפשותיכם אדרוש את דמכם יכול אפילו נרדף כשאול תלמוד לומר אך לפיכך לא היה בכלל מאבד עצמו לדעת ונענשו עליו במה שלא הספידוהו כדאיתא ביבמות, ויאמר ה' אל שאול ואל בית הדמים על שאול שלא נספד כהלכה", וכן הובא בראשונים רבים, ובהם המאירי (מועד קטן כט, א), רבינו ירוחם (תוא"ח נכ"ח ח"ב), מנורת המאור (פ"ו, המצוות עמ' 502), הטור (יורה-דעה שמה), הרדב"ז (הל' אבל א, יא), הבית יוסף (שמה) ועוד.

דגש מיוחד בהיתר, כתב רבנו פרץ (בהגהות): "ואותם קדושים ששחטו עצמם, שלא סמכה דעתם לעמוד בניסיון קדושים גמורים הם, וראיה משאול. ואין להקשות מר' חנינא בן תרדיון שלא רצה לפתוח פיו ואמר מוטב שיטלנה מי שנתנה וכו' שיודע היה בעצמו שלא יתחלל שם שמים על ידו".

ומצינו דכתב עוד הבית יוסף (יורה-דעה קנז): "וכתוב בארחות חיים (ס"ד ד הל' אהבת השם אות א) בבראשית רבה (פרשה לד אות יג) דורש ואך את דמכם לנפשותיכם וגו' (בראשית ט, ה) אזהרה לחונק את נפשו יכול אפילו כחנניה מישאל ועזריה תלמוד לומר: אך, פירוש שבשעת השמד יכול למסור עצמו למיתה, ולהרוג את עצמו אם הוא ירא שלא יוכל לעמוד בניסיון. וכן יכול אפילו כשאול בן קיש (שמואל א לא ד) שאם ירא שמא יעשו לו יסורים קשים (שלא יוכל לעמוד בנסיון) שיכול למסור עצמו למיתה תלמוד לומר אך".

והב"ח (קנז) הביא את דברי רבנו פרץ, ומשמע שנוקט כדבריו, דאין איסור, וזו לשונו של הב"ח: "מיהו הסמ"ק בתחלת ספרו כתב: והסכים לדעת התוספות והרא"ש דמדת חסידות הוא שלא יעבור ואינו מתחייב בנפשו, מאחר שכוונתו לשמים - צדקה תחשב לו, וראיה משאול שמסר עצמו למיתה, ואמר לנערו: פגע בי, ואל יתעללו בי הערלים. שנתכוין לשם שמים וכו', עכ"ל. אכן נראה שאין ראיה משאול, דאפשר שלא סמכה דעתו לעמוד בנסיון, וכן כתב שם בהגה"ה, דקדושים ששחטו עצמם שלא סמכה דעתם לעמוד בנסיון - קדושים גמורים הם. וראיה משאול וכו'. והכי איתא בספרי: 'אך את דמכם וגו'', יכול כמעשה שאול? ת"ל: 'אך'. אלמא דוקא היכא שלא סמכה דעתו לעמוד בנסיון, כשאול שאמר: 'ואל יתעללו בי הערלים', הא לאו הכי - ודאי מתחייב בנפשו, וכדעת הרמב"ם עיקר נראה ל".



מין בשולחן ערוך (יורה-דעה שמה, א) נקט: "וכן גדול המאבד עצמו לדעת, והוא אנוס כשאול המלך, אין מונעין ממנו כל דבר". וביאר הש"ך (סק"ו): "שהרג את עצמו לפי שראה שהפלשתים יעשו בו כרצונם ויהרגוהו". אך הש"ך במקום אחר (קנז, סק"א) ציין דיש מחלוקת אם הדבר

מותר, וזו לשונו: "והב"ח פסק כהרמב"ם דכל מי שדינו לעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר ה"ז מתחייב בנפשו וכן דעת הב"י וכן נראה דעת הרמב"ן בס' תורת האדם ומביאו הר"ן פ' יה"כ ובהג"א ממנהרי"ח רפ"ק דכתובות כתבו אם רוצה להחמיר על עצמו וליהרג היכא דקי"ל יעבור ואל יהרג צ"ע אי שרי או לא ע"כ וכתב בת"ה סי' קצ"ט והיה נראה דבפולגתא דרבוותא אזלינן לקולא באיסור סכנת נפשות כדאמרינן בעלמא ספק נפשות להקל אמנם י"ל הכא דלענין קדוש השם שלא הקפידה התורה על איבוד נפשות מישראל לא ילפינן לה משאר ספיקות דלית בהו משום קידוש השם ונראה דלפי הענין ושרואין אנו כוונתו מורין לו עכ"ל. וכתוב בהגהת סמ"ק סי' ג' דאותן קדושים ששחטו עצמן שלא סמכו דעתם לעמוד בנסיון קדושים גמורים הם וראה משאול ומביאו ב"ח וכ"כ בב"ה בשם א"ח מיהו כ' הא"ח שם שיש חולקים שאינו יכול להרוג את עצמו ע"ש שהאריך".

אלא שבים של שלמה (בבא-קמא ח, נט) כתב: "ומ"מ אם מתיירא שלא יענו אותו על יהודים אחרים. ויאבדו ח"ו כמה נפשות מישראל. כמו שיש מקצת מושלים על דבר שקר, שמענין יהודי אחד על הכלל. ואחד יאבד בעו"ה הרבה, מותר להרוג בעצמו, ואולי שאול ע"ה כיון על זה שנפל על חרבו. שסבר אם יפול חי בידם יתעללו בו, ויענו אותו. ומסתמא בני ישראל לא יכולים לראות ולשמוע בצרת המלך, ולא יעמדו על נפשם מלנקום נקמתו ולהצילו. ויפלו כמה רבבות מישראל. והוא כבר ידע שנגזרה עליו הגזירה, שלא ימלט מהם. ועל זה אמר קרא, פן יבואו הערלים ודקרני, כלומר, שבסוף ידקרני, וממיתים אותי, ויתעללו בי קודם מיתה, ולפקוח נפש אחרים מותר לחבול בעצמו. וגם אפשר משום כבוד מלך משוח ה'. שאין ראוי שימות בידי הערלים, ויעשו בו מיתת עינוי ובזיון, והוא חילול ה' בדת אמונתנו".

וכן הביא את דברי היש"ש בשו"ת שבות יעקב (ג, י). ומדבריו משמע שסתם חייל, אין לו היתר להתאבד. ודינו של שאול המלך היה יוצא דופן (וע"ע במה שהאריך בסוגיה זו בספר חבל נחלתו טז, נד).

ונראה דדברי היש"ש מובנים היטב לאור דברי הסמ"ק (עשה ג) שהוזכרו גם בב"ח שהבאנו לעיל: "ואין לומר מאחר שאמרו חכמים יעבור ואל יהרוג, אם יעבור פיהם גם דמו הנה נדרש כי מאחר שכוונתו לשמים - צדקה תחשב לו. וראה משאול, שמסר עצמו למיתה ואמר לנערו, פגע בי ואל יתעוללו בי הערלים, שנתכון לש"ש". דהיינו היכא שהכוונה לשם שמים (ולא בשביל להקל על עצמו מיסורין). וכן ראיתי דבשו"ת אפרקסתא דעניא (ד, שע) ביאר: "הרי דאפי' מטעם שלא יתעללו בו ל"ה מהני, אם לא מפני חילול השם" (וכ"כ גם בפירוש לב אריה, פרשת אמור. דשאול רצה למנוע חילול השם).<sup>2</sup> וע"ע בהרחבה בספר מנחת אשר עה"ת (בראשית סי' יז).

כמו כן, מצינו בספר יפה תואר (על דברי המדרש-רבה שהבאנו "כול כשאול") כי אין ללמוד ממקרה של שאול לכל המקרים. שכן שאול ידע בוודאות שהוא הולך למות. אולם במקום שקיים סיכוי (אפילו קטן) שינצל, כגון בעסקת חילופי שבויים. אזי אין היתר להתאבד. וזו לשונו: "יכול כשאול - שנפל הוא עצמו על חרבו ומת, פן יבואו הערלים ודקרוהו והתעללו בו. ומכל

(ב). וכן ראיתי דכתב טעם זה גם בספר דובב שפתי ישנים (ג, ו, י).



מקום אין ללמוד מכאן לכל מסובב מאויבים וירא פן יתעללו בו, שימית את עצמו, דדילמא שאני שאול, דקים ליה שימות, שכבר נאמר לו 'מחר אתה ובניך עמי', אבל אחרים לא, דאפשר דיחיהו, ואפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם לא ימנע עצמו מן הרחמים, כדאיתא בפ"ק דברכות. ועוד, דשאני שאול, שהיה מלך, דמסתמא יתעללו בו לבזותו, אבל סתם אדם מנא ליה שיתעללו בו ולא יהרגוהו בלי התעללות".

בכיוון זה (דאין ללמוד משאול) הלך גם בספר שיירי כנסת הגדולה (יו"ד קנו הגהות בית יוסף כא), וזו לשונו: "ומה שכתב בספר בדק הבית בשם אורחות חיים, דשאול בן קיש שלא כרצון חכמים עבד, אינו נראה לי. דשאול בחר ה' שאמר לו הקב"ה על ידי שמואל: מחר אתה ובניך עמי במחיצתי, יפגע בעצמו שלא כדין? ולכן נראה דמשאול ליכא ראייה, שכבר היה יודע שלא יחיה עוד, שאמר לו שמואל מחר אתה ובניך עמי, ומוטב שיהרוג עצמו ולא יתעללו בו פלשתים. אבל מי שהוא ספק, שאם לא יהרוג את עצמו אולי ינצל, אין לפגוע בעצמו".

ונראה דלכך התכוון גם בשו"ת רב פעלים (ג יורה-דעה כט), וזו לשונו: "דמה שהוכיח משאול הע"ה אין כאן ריח ראייה דהתם מלבד שהוגד לו קודם הלילה ע"פ שמואל הע"ה שלמחר ימות, הנה כבר ירו בו חיצים וידע שלא נשאר בו תקוה לחיות ולכן רצה שזה העומד אצלו ימיתהו, שלא יתעללו בו פלשתים להמיתו באכזריות ויסורים משונים, וגם מן צדקיהו הע"ה ליכא הוכחה כלל כי הוא ברור לו, שנ"י ימית אותו, וכבר גזר עליו מות ורק רצה להקדים שחיטת בניו לעיניו כדי לצערו, ועל זה אמרו מה שאמרו וגם מאחיתופל ליכא ראייה דמאן אמר לך שאינו נקרא מאבד עצמו לדעת...".

וכ"כ בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"א א, קעב) דשרי היה לשאול, כיוון שידע שממילא ימות במלחמה זו. וכן ביאר גם בשו"ת בית אפרים (יורה-דעה עו) דהותר לשאול, כיוון שידע שימות. אלא שהבית אפרים הוסיף מקרים בהם התירו להתאבד, ובהם: להינצל מעבירה, צער גדול ועוד. וזו לשונו: "ואף על פי שראיתו שם משאול אינו מכרעת, כמ"ש הרמב"ן ושאר מפורשים, שהתנצלו עבור שאול שהי' יודע שעומד ליהרג מחמת נבואת שמואל שאמר לו: 'מחר אתה ובניך עמי', ובשביל חיי שעה לחוד שרי, כדי שלא יתעללו בו. מ"מ אפשר כדבריו. וראיתו מצדקיהו שאמרו עליו נוח היה לו להקיש ראשו בכותל וימות, ואל יראה שחיטת בניו לעיניו, ג"כ אינו ראי', דלא אמרו שראוי לו לעשות כן רק לומר שהי' לו צער יותר בראיית שחיטת בניו מאם הי' ממית עצמו. אבל מ"מ ודאי דאשכחן טובא בש"ס שעשו מחמת צער, וכדאיתא בהנזקין באשה ושבעה בניה: אף היא עלתה לגג ונפלה ומתה, יצאה ב"ק ואמרה: 'אם הבנים שמחה'. ודוחק לומר שהיתה יראה שלא יתעללו בה ויענו אותה, כמ"ש התוס' שם בילדים שקפצו לתוך הים וכעובדא דר' צדוק ורב כהנא בסוף פ"ק דקידושין, דתבעתי

ג). מהמקור של צדקיהו כתב במנחת אשר (עה"ת בראשית סי' יז אות א) כי ממעשהו (של צדקיהו) שעשה בכדי שלא יתעללו בו, משמע דשרי לאבד עצמו לדעת מחשש יסורים, וציין בזה את מדרש איכה רבתי א, נא: "על אלה אני בוכה... רבי יהודה אומר על סילוק הדעת וסילוק השכינה, אפשר שהיה צדקיהו רואה אחרים שהיו מנקרין את עיניו ולא היה לו דעת להטיח את ראשו עד שתצא נשמתו". אך ציין במנחת אשר "דשאני מלכי ישראל בנפלים ליד אויב, שאם יתעללו בהם יש בזה חילול שם שמים...".

מטרוניתא וסליק לאיגרא ונפל לארעא כדי להנצל מעבירה, וכן עובדא דמר עוקבא בכתובות שלא ילבין פני חבירו ורבים..."

וכן הובא כבר בפתחי תשובה (יו"ד שמה) בשם שו"ת בשמים ראש (שמה) כי מי שמתאבד מחמת ריבוי צרותיו, דאגותיו או ייסוריו, אינו נחשב למאבד עצמו לדעת. אך בספר הר אבל (ענף אחד עשר) וכן בשו"ת חתם סופר (יורה-דעה שכו) מוכח, דגם המתאבד במקרה של ריבוי צער, חשיב למאבד עצמו לדעת. וע"ע בשו"ת חתם סופר (ג אבן-העזר סט) שכתב בעקבות תשובה זו של הבשמים ראש, דהוי הוכחה שמדובר בזיוף.

וכן ראיתי גם באחרוני זמננו דכתבו שהתעללות של ייסורים קשים מצדיקה זאת (אך צריך להיות ברור דזו המציאות. שכן לעיתים אין מתעללים בחטופים, כיוון שרוצים לקבל תמורתם כל מיני דברים). וכ"כ בשו"ת משנה הלכות (ו, שיד) ובתוך דבריו כתב: "לפ"ז נלפענ"ד בנידון דידן שידוע שהני רשיעי ימ"ש אם התחילו להכות ח"ו למי שהוא הכאה שלהם היתה הכאה שאין לה קצבה וגרע יותר ממיתה ולא עוד אלא שלבסוף הכהו פצעהו עד שמת מהכאתם ופשוט דמיתה קיל וממילא אם מי שהי' מאבד עצמו ח"ו באותו שעה שלא יעללו בו הרשעים ויכוהו מכות בלי קצבה לא הי' עליו דין מאע"ל ח"ו ולא הי' מקרי רשע כלל ואדרבה היתר גמור הוא".



ואף שראיתי כי הגר"ש גורן (גיליון מחניים פז כסלו תשכ"ד) כתב על התאבדות אנשי מצדה, דהיה מותר, והדברים שכתב במסקנתו מובאים בהערה,<sup>1</sup> הרי הגרמ"צ נריה (צניף מלוכה עמ' 196-

ד). חזיתי דבשו"ת משפט כהן (קמד) ביאר שההיתר של שאול להתאבד היה כי הפלישתים רצו להתעלל בו במשכב זכור (לגרום לו לעשות עבירה).

ה). וז"ל: א. הנופל בידי אויב אכזרי שעומד להורגו בזמן מלחמה וירא שיכופו אותו תוך כדי יסורים לעבור על סוג עבירות כאלה שנצטוונו עליהם לההרג ולא לעבור, כגון עבודה זרה, גלוי עריות, ושפיכות דמים, מצוה למות מיתת עצמו ולא ליפול בידי האויב.

ב. הנופל בידי האויב, כנ"ל, העומד ודאי לכוף אותו לעבור על עבירות אחרות תוך יסורי מות כבדים מנשוא, שבזמן רגיל אין מצוה להיהרג עליהם, אבל האויב כוונתו תהיה להעבירו על דתו ואמונתו ולבסוף יהרגו אותו, דינו כבשעת גזירת השמד ורשאי למות מיתת עצמו ולא ליפול בידי האויב.

ג. כאשר נפילתו בשבי האויב יביא לידי חילול השם, ויתן בידי האויב אמצעי להתפאר ולהתגדל בו, ובסופו של דבר יהרגו אותו, מותר גם כן למות בידי עצמו ולא ליפול בידי האויב מעין מה שקרה לשאול המלך ולאנשי מצדה.

ד. כאשר קיים חשש שלפני המוות תוך כדי יסורים והתעללויות ינסה האויב לסחוט ממנו ידיעות בטחוניות חשובות, שגם על אי מסירתם לידי האויב אנו מצווים למסור את הנפש, כי המוסר ידיעות כאלה לידי האויב נדון כרודף אחר חברו להורגו וכמוסר נפש מִישראל לידי הגויים, שמצווה על כל אדם להורגו, לכן ההימנעות מזה היא גם כן מצווה, ומוטב להיהרג על כך ולא לעבור.

ה. כאשר ירא מפני יסורים נוראים ביותר בנופלו בידי האויב, ללא קשר עם כפיה על דת, והאויב הוא אכזרי שבודאי ימיתוהו בסופו של דבר, תוך כדי יסורים שאין לעמוד בהם, יש שמתירים גם בזה למות בידי עצמו ע"מ למנוע נפילתו בידי האויב.

ו. בכל המקרים הנ"ל מסתבר שמוטב למות בידי עצמו ולא לצוות על ישראל אחר שיהרגוהו, אבל ממעשיהם של אנשי מצדה ומקרהו של שאול המלך ונושא כליו נראה שאין הבדל בזה, ומותר גם לבקש אחרים שיהרגוהו.

198. מאורות נריה עמ' 97-93), יצא בתקיפות נגד דבריו, וכתב בתוך דבריו הארוכים: "תמוה מאד כיצד אפשר לקבוע הלכה פסוקה בדיני נפשות ללא עיון יסודי, ולחייב אנשים מישראל לאבד עצמם לדעת על פי דעה אחת, בה בשעה שחבל ראשונים חולקים עליה, וגדולי פוסקים מהאחרונים מכריעים לאיסור... אחינו שהיו נתונים בצרה ובשביה, בגיטאות ובמחנות המוות, והיו צפויים ליסורים והתעללות ולהעברה על דת - אילו היו נוהגים כפסק דינו של הרב גורן, לא היה נשאר מהם שריד ופליט. זהו אפוא פסק דין מוטעה ומסוכן, ויש להסתייג ממנו, כי נותן התורה ציוה עלינו את החיים: וחי בהם - ולא שימות בהם".

וממילא יש להורות לחייל, דאין היתר לאבד עצמו בדעת שבי, כדברי הגמרא (עבודה-זרה יח, א): "מוטב יטלנה מי שנתנה ולא יחבול בעצמו". ועליו לדעת "שאין נפשו של אדם קניינו אלא קנין הקדוש ברוך הוא" (עיין רמב"ם הל' סנהדרין יח, ו). ועליכם לחזק את רוחו של החייל ולעודדו, ולהסביר לו הזכות שנפלה בחלקו להשתתף במלחמת מצווה של עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם (עיין רמב"ם הלכות מלכים ה, א). וידע החייל "ומאחר שיכנס בקשרי המלחמה ישען על מקוה ישראל ומושיעו בעת צרה וידע שעל יחוד השם הוא עושה מלחמה" (רמב"ם הל' מלכים ז, טו). וע"ע במה שציינתי בתחילת התשובה.



לאור הדברים, נראה לומר דכיוון שכיום אין מציאות שיעבירו את החייל על דתו בשבי. כמו כן, אין בזה (בשבוי) חילול השם וביזוי המלך כפי שהיה אצל שאול. וכן, לעיתים החייל יוצא חי מתוך השבי. לפיכך קשה מאוד להתיר לחייל שנלקח בשבי להתאבד.<sup>1</sup> ונזכה שיתקיים אצלנו דברי התורה (דברים כג): "כי ה' אלקיך מתהלך בקרב מחנך להצילך ולתת איביך לפניך".



ז. כל שאין חשש ליסורים ממושכים כבדים מנשוא בנופלו בידי האויב, ולא לכפיה לעבור על הדת, ולא קיים חשש של התפארות ומתן כבוד מדיני לאויב בנופלו לידם, וגם אין חשש לכפיה למסור ידיעות בטחונות לאויב, גם כאשר המתנו בידי האויב בטוחה, אסור לו להמית את עצמו וחייב לסמוך על רחמי שמים.

ח. מעשהו של שאול המלך בנופלו על חרבו היה ע"פ צו הנבואה, ומעשי הגבורה של לוחמי מצדה היו בהתאם להלכה המקובלת בדינו, על פי המדרש ושאר הפוסקים הראשונים ביניהם הארחות חיים, הרמב"ן, הרא"ש, הבית יוסף ושאר המקורות הנקוטים בדינו. עכ"ל.

ו. ונראה לי כי אם חלילה חייל צה"ל בשבי, ויטול את נפשו בידו, מתוך המצוקה הנפשית והייסורים, עדיין יש לנהוג בו בכל הכבוד הראוי (כמבואר בשו"ת חתם-סופר יורה-דעה שכו). ולתלות את הטירוף שנכנס בו (עיין בזה בשו"ת פרשת מרדכי יורה-דעה כה-כו). ועיין טובא בזה בדברי רעק"א (בהגהות השו"ע יו"ד שמה).

# אוצר אבן העזר

♦ בעניין ספרדים שמדלגין בקריאת הכתובה ♦



הרב נהוראי יוסף אוחנה

ראש ביהמ"ד שערי יוסף, ואב"ד לדיני ממונות, תל ציון  
רב הישוב כפר הרי"ף, מח"ס רחשי לב ועוד

## בעניין ספרדים שמדלגין בקריאת הכתובה

מסדרי חופה וקידושין רבים קוראים עם העדים בטרם החופה את הכתובה מילה במילה, או שמצווים על העדים לקרות את הכתובה, ויש קהילות שאף מחתימים אז את העדים. אך כפי שענינו רואות מנהג רוב הספרדים שאין העדים חותמין רק לאחר קריאתה תחת החופה, ורבים וטובים לא קוראים לפני כן את הכתובה כלל בינם לבין עצמם. והנה בקריאתה שתחת החופה, נהגו כמה מסדרי חופה וקידושין (מבני ספרד כנ"ל) לדלג מאחרי סכום הכתובה ועד "וקנינא מיד החתן". ושוחחו עימי ע"ז כמה תלמידי חכמים מבני אשכנז, לברר המנהג הזה ומהותו, ועל מה סומכים שאין קוראים "כל" הכתובה במילה במילה. וכן עמדתי ואתבונן מזה שנים במנהג זה, האם יש לו על מה לסמוך, והרי אמרו בכתובות (קט): "אין העדים חותמין על השטר, אלא אם כן קראוהו", ומה בצע בכך שנעשה כן, להחתים עדים שתהיה חתימתן כשרה רק בדיעבד, שהרי עברו העדים על דברי חכמים שחייבין לקרות השטר כולו מקודם החתימה, ובלשון הש"ע (שיובא להלן) משמע שאינן רשאין לחתום, דהיינו שעוברים באיסור מדרבנן. ואילו היו קוראים לפני כן, ניחא, אבל מה נעשה שלא קראו העדים את הכתובה לפני כן.



באמת אין ספק שזהו מנהג חדש שמדלגין בקריאת הכתובה, והנכון הוא, הן מצד המנהג הקדמון בכל הראשונים והאחרונים, והן מצד ההלכה שיקרא המסדר כל הכתובה כולה, ונבאר הדבר במקורותיו כולל הטענות שהוזכרו בזה בפוסקים. תחילה נביא דברי המנהג הקדמון אצל רבותינו הראשונים, כמבואר בהגהות אשרי (סימן יב אות ג) ובראבי"ה ח"ד (סימן תתקט) ובתוספות פסחים (קב:) והרא"ש בפסחים (פרק י סימן ח) בשם רבינו תם, ובהגהות מימוניות (הלכות אישות פרק י אות ג) בשם רש"י, והריטב"א (פסחים קב: ד"ה אין אומרין), ובמרדכי (כתובות סימן קלב), בשם רש"י, ורבינו ירוחם (נתיב כב ח"ב, דף קפו ע"א), ובמהר"מ מינץ (סימן קט) ועוד, שכתבו "שקוראין הכתובה", ומשמע שקוראין את כולה בשלימות. ואילו היה נכון הענין שיש לקרות רק חציה או חלקה, היה להם לראשונים לפרט. וכבר כתב רבינו הר"י מיגאש רבו של הרמב"ם (סימן קטו): "ואילו היה נכון זה החילוק לא לישתמיט חד תנא או חד אמורא או חד מרבוותא קמאי שיזכרהו". עכ"ל. (וכ"כ עוד ראשונים, הבאתים בהערות לר"י מיגאש מהדורת מכון ירושלים הערה 4). וכן ראיתי בספר הנייר (הלכות כלה סימן ל) שכתב שקורין את "כל" הכתובה. ע"ש. [ומדברי הנחלת שבעה סימן ט, משמע שאינו מנהג כדי להפסיק בין אירוסין לנישואין, אלא דין קריאה יש לו, וכתב שם כמה דקדוקין איך לקרות באופן שונה מן הכתיבה, כדי שיובן לשומעים. ע"ש. ומשמע

שיש דין בקריאה. וכיוצ"ב בשו"ת אהל יששכר (סימן פט), ובברכת המים (סימן ק אות ד) לגבי תיבן "מונין", שיש לקרוא בו"ו, למרות שנכתב בלא וי"ו. ע"ש. ועוד]. ותיכף נביא עוד ראשונים.

וכן מצאנו שקריאתה מוכרחת מצד עדות העדים, שהרי בזמנינו אצל בני ספרד על הרום העדים אינן קוראין את הכתובה לפני חתימתן, דבר המפוקפק מצד עצמו, אך סמכו על קריאתה בציבור דאיכא אימתא דציבורא ולא עביד הקורא לשקר, ושפיר דמי כאילו קראוהו. והוא דין המפורש בכתובות (קט): "תני רבי חייא, אין העדים חותמין על השטר אלא אם כן קראוהו, אבל הדיינין חותמין אע"פ שלא קראוהו". וכ"פ הרמב"ם בהלכות טוען ונטען (פרק טז הלכה ב), ובהלכות מלוה (פרק כד הלכה ו, ופרק כז הלכה א). וכן מרן הש"ע בחו"מ (סימן מה ס"ב): "ואין שאר העם רשאי לעשות כן (לחתום מבלי שיקרא), עד שיקרא העד השטר "מילה במילה". ושם (סעיף ה): "שחזקה אין העדים חותמין על השטר אלא אם כן קראוהו". וכן שם (סימן סח ס"ב). ואם כן איך יחתמו העדים מבלי שיקראו לפניהם את השטר. והכתובה עצמה היא שטר התחייבות ממוני לכל דבר, מלבד החיוב הדיני שיש בה, ובהדיא קאמר מרן "מילה במילה", משמע בלא דילוג כלל, ולא מהני שיאמרו שיודעים הם פחות או יותר מהו תוכן השטר. וכ"כ בשו"ת מהרש"ך ח"ג (סימן מ, ד"ה ויראה) שצריכין לקרות את השטר "מילה במילה". וכן מוכח מדברי הראשונים בטעם שיש לקרות את השטר, וזה לשון רש"י (כתובות קט. ד"ה אין העדים): "דתני רבי חייא אין העדים חותמין וכו', שהרי על דבר השטר הם באים להעיד". עכ"ל. ומבואר דבמידי דעדות, צריך לדעת את כל דבר העדות בפירוש, ולא מהני מה שיודעים פחות או יותר אף מבלי השטר. וכ"ה בר"י אלמאדרי (כתובות קט). והיא תקנת חכמים כדי שלא יוסיפו להם בטופס או בתורף, ואפשר שיזדמנו עדי קידושין שיחתימום על כתובה מזוייפת ומשונה מנוסחאות חכמים, ועל כן עליהם לראות ולשמוע כל הכתוב בו שהוא שטר הכתובה הנהוג. וכ"כ המאירי בכתובות (קט). ע"ש. ואף לפי מש"כ רבינו וידאל קרקשקש (כתובות קט. שם) בשם הרא"ה, שאינן צריכין לקרות מה שבגוף השטר, רק יראו מי הלזה והמלוה ומי העדים ושאין פסולים וכו'. ע"ש. היינו לגבי הדיינים כמבואר בגמרא שם, אך מכלל הן אתה שומע לאו שהעדים צריכים לקרות את כל גוף השטר, למרות שאפשר שאין בזה נפק"מ, ולא סגי במה שרואים רק הסכום והעדים ומי החתן והכלה. ודו"ק. (ועיין בר"ן כתובות קט. שם דקאי על הדיינים וככל הנראה ט"ס נפל וכתוב העדים, ושם אח"כ סותר עצמו).

גם בשו"ת מהר"ם מינץ (סימן קט) כתב: ואחר כך קורא המברך את הכתובה, ושני העדים החתומים בו קורין עמו "בנחת" וכו'. עכ"ל. הרי שקורין "בנחת", ופשיטא ופשיטא שאין מדלגין. וכן מפורש בתשובות ופסקים חכמי אשכנז וצרפת (סימן קט) שיובא אי"ה להלן, דטעם קריאת הכתובה כדי שידעו העדים מה כתוב בכולה, וכתב שיש הרבה עדים שאינן יודעים מה כתוב בה כלל וכו'. ע"ש. גם הרשב"ץ בח"ג (סימן שא) כתב ש"חייבין לקרות הכתובה קודם שיחתמו העדים", ומקורו מכתובות (קט). שם. ע"ש. ובשו"ת הרשב"ש (סימן ו) כתב בפירוש דבעינן שידעו העדים תוכן הכתובה (ועיין להלן שהרבה פעמים אין העדים יודעים בכלל מה כתוב בה), וז"ל: חז"ל אומרים איבד את זכותו דתניא רבי חייא אין העדים חותמין על השטר אלא אם כן קראוהו והדיינים חותמין אפילו שלא קראוהו. אם כן אלו החותמים כיון שלא חתמו בתורת

עדות לא קראוהו ואינם מתבוננים בו ולא ידעו מה שנכתב בכתובה, וכיון שהדין כך איך נכשיר עדותם. עכ"ל. (וכאן משמע שחושש לפסול אפילו בדיעבד את הכתובה, ונעלם מעיני הגאון בעל בית שלמה חאו"ח סימן סד. ואכמ"ל). וכן ראיתי בשו"ת אריה דבי עילאי חאה"ע (סימן כו) דפשיט"ל להרב השואל, שהעדים קוראין את כל השטר כולו מתחילתו לסופו, כדמשמע מפשיטות הש"ס בכתובות שם. ע"ש.

ובאמת, שאחר העיון נראה להוכיח בודאות שכך היה המנהג בישראל לקרות את כל הכתובה, והוא מדברי הרשב"א בתשובתו המפורסמת בח"א (סימן תרכט), והובא בבית יוסף אה"ע (סוף סימן סו), וז"ל: כתוב בתשובות הרשב"א סימן תרכט, על עם הארץ שבא לגרש את אשתו ואמרו לו ב"ד שיפרע לה כתובתה, ואמר שלא הבין כשקרא החזן הכתובה "ולא הבין התנאים", ושאלו את פי ה"ר מאיר, והשיב דשומעין לו. והוא אומר דאין שומעין לו דחזקה שהעידו עדים בעל פה, ועל פיו חתמו בו, ואם אין אתה אומר כן לא הנחת חיוב לעם הארץ ולא על הנשים שכולם יטענו כן, ואין אלו אלא דברי תימה, אבל מה אעשה שכבר הורה זקן ויושב בישיבה חכם עם איש שיבה. עכ"ל. ועל זה כתב מרן הב"י: ואיני יודע למה נחבא אל הכלים משום דחזא גברא כיון דתיובתא לא חזא, ולענין הלכה ס"ל כדברי הרשב"א משום דאם לא כן לא שבקת חיי, דכל עמי הארץ יאמרו כן. ע"ש. וכן כתב בש"ע חו"מ (סימן סא סעיף יג): מי שטען על כתובת אשתו שהיה עם הארץ ולא הבין כשקרא החזן הכתובה והתנאים, אין שומעין לו. עכ"ל. וכ"כ הריב"ש בתשובה (סימן תפ). ומדברי כולם למדנו שהחזן קורא את כל התנאים (וכמו שכתב "ולא הבין התנאים"), ואין מדלגין שום קטע בכתובה, ואילו היו מדלגין היו עמי הארץ טוענים, לא קראו בכלל התנאים? וגם למה להו להרשב"א ורבינו מאיר לדון על מה שלא הבין, יש לדון בכלל על מה שלא קראו בכלל והחתימוהו מבלי שידע על מה הוא חותם, והיה להם לומר שאין קריאתה והבנתה מעכבין כלל, אך הראשונים ז"ל לא כתבו כן כלל, ולא פיללו מאן דהוא שיאמר כן. וזה לשון הרמ"א (סימן סו ס"ג): עם הארץ שבא לגרש, ואמר אח"כ שלא הבין מה שהיה כתוב בתנאים או בכתובתה, אינו נאמן, דודאי העדים לא חתמו מה שלא העידו בפניו (של החתן) תחלה על פה. עכ"ל. ומקורו מדברי הרשב"א הנ"ל. ומבואר שמקריאין לו כל הכתובה כולה ללא שום חסרון, ועל כן אינו יכול לטעון טענה זו. אמור מעתה שדין קריאת "כל" הכתובה מוכרח הוא מצד ההלכה. ולא רק בשביל העדים אלא אף לצורך החתן עצמו. (וגם מוכח קצת שרוב החתנים כן מבינים, ויש לנו תועלת בקריאה עבורם. דאי לאו הכי לא היה מקרה זה נדיר מסוגו וכמ"ש הרשב"א).

ועל כן יש לתמוה טובא מהיכן התחיל המנהג לדלג בקריאת הכתובה, וכאילו יש להיכן למהר ולחסוך בדקה אחת! נוספת של קריאת כמה שורות, ומדוע שינו ממנהג הקדמונים שקראו את כל הכתובה ללא חסרון, וגם נכנסו לכלל מה שאמרו חז"ל בכתובות (קט). שאין העדים חותמין על השטר אא"כ קראוהו. ונראה שלא עשו כן מחמת איזו סיבה מוצדקת, אלא מחמת שהיו מקפידים שיקראו העדים לפני כן את הכתובה כהלכה (משא"כ בזמנינו), אך היו חוננים שלא היו יודעים לקרותה היטב, ואף טעו בתיבותיה, והקלו עליהם לדלג המילים בארמית, או מאיזה סיבות אחרות. אך תחילת המנהג היה לאחר שקראו כל הכתובה עבור העדים, ומה שאחר כך



ביטלו את שתיהן, שלא ברצון תלמידי חכמים הוא, ושלא לכתחילה. ועכ"פ יותר סביר להניח כנ"ל שהתחילו לנהוג כן לאחר שכבר מילאו את הכתובה עם העדים והחתן, ואז קראו כל הכתובה ורק נשתהו מלחתום (ויש מקומות שכבר חתמו על הכתובה מלפנ"כ), ואם כן כל קריאת הכתובה היא רק להפריד בין אירוסין לנישואין ולא מבחינה דינית, ולכן דלגו. אך עכ"פ עתה, גם לאחר שאין קוראין מלפני כן את הכתובה ומדלגין בכל אופן, זכה המנהג הזה (שכאמור זהו מנהג תמורה ובעייתי מבחינה הלכתית) לקבל גושפנקא בכמה מספרי האחרונים שכתבו במפורש שנוהגים 'לכתחילה' לדלג מאחרי סכום הכתובה ועד וקנינא, שהרי בפועל קרא את עיקר הכתובה וכו'. עכ"ד [ואף כשקדשתי באיזה חופות וקראתי כל הכתובה, התפלאו כמה ת"ח]. ואחרי בקשת המחילה, הרי מדברי הרשב"א משמע שצריך לקרות את התנאים עצמן, שהם מוזכרים אח"כ, וגם מפורש בתשובת הרשב"א, וכן משמעות כל הראשונים, שהיו קורין את "כל" הכתובה, וכן מפורש בש"ע וברמ"א, וכ"כ מרן הש"ע (חו"מ סימן מה ס"ב) שצריכין לקרות השטר "מילה במילה", וכך היה המנהג הקדמון בישראל. ואם כן מנהג חדש זה, אינו אלא בשנים האחרונות, ויש לדון באמת על כשרותו, דמאיזה טעם נדלג על קריאת הכתובה. וכי בגט מדלגין. ונהי דמנהג הוא, אטו כל מנהגא מזלזלין ביה. [ושמעתי שמרן היב"א זצוק"ל אמר שאם מראין לחתן ולעדים את כל הכתובה לפני כן (בעת מילויה) וקוראין אותה אז, אזי שפיר דמי לדלג בשעת הדחק (ולא לכתחילה) בעת החופה. עכ"ד. אבל בלא קרא החתן הכתובה מלפנ"כ, משמע שאין לדלג כלל. וגם כשמדלגין, אינו אלא בשעת הדחק והלחץ וכיוצ"ב].

ושו"ר בספר הלכות השמחות (פרק ט אות ג) שכתב שמעיקר הדין היה ראוי לקרוא את כל נוסח הכתובה מתחילתה עד סופה, ואולם נפוץ היום וכו'. עכ"ד. ומשמע דלא נח לו מנהג זה. ובהערות שם כתב ללמד זכות, וזת"ד: ובפשטות, היינו משום שאין מדלגים אלא טופס הכתובה, בנוסח הקבוע לכל, שהרי הכתובה בימינו היא מודפסת ומצויה ביד כל אחד שנישא. והעדים סומכים שחותמים על הנוסח המקובל. ובספר סדר אירוסין ונישואין (סימן ה) הביא לשון בעל האסופות שכתב, שצריכים העדים לראות בכתובה כדי לידע התנאי. ע"ש. ומשמע שכיום שכל הנוסחאות שוות, אין צריך לקרוא את כל הכתובה. עכ"ד. והוא חידוש גדול ומפולפל לדחות את המנהג הקדמון ולדחות את דברי הש"ס (כתובות קט). וכל הפוסקים שאין העדים חותמין אא"כ קראו בפניהם הכל. אך ממה נפשך, אם כנים הדברים, הרי בזמנינו שאין ידוע לכל מה כתוב בכתובה, והעדים מעולם לא פתחוה, וגם אם הציצו בה פעם אחת, עכ"פ אינם זוכרים (ובואו ונשאל תלמידי חכמים אם יודעים בדיוק כל התחייבויות הכתובה. ויש הרבה מדלת העם שאינם מודעים לאיסור לצאת לחו"ל מבלי לקבל את הסכמת האשה, אלא קובעים עובדה. ומלבד שמתנהגים שלא ע"פ השלום, אלא גם עברו על מה שנתחייבו בכתובה. וראה מש"כ בזה בקובץ ויען שמואל ח", בתשובת הנאמן שליט"א). וא"כ הו"ל דיעבד גדול מצד מה שאסור לעדים לחתום מבלי שיקראו את השטר. נמצא אפוא שגם הגאון בעל ההלכות שמחות הנ"ל יורה ויודה בנידור"ד ובזמנינו, ובפרט היכא שהעדים אינם ת"ח, או כשאין יודעים היטב מהו תוכן הטופס של השטר המצוי בידי כל, שחייבין לקרות את כל השטר. ולכן מפני הספק יקראוהו תמיד. ועכ"פ למה להיכנס לדיעבדים כאלו כשאפשר לקוראו, ומי דוחק אותנו בכך. [וכ"ז באם נקבל החידוש העצום, שכל דין אין העדים

חותמין על השטר א"כ קראוהו, נאמר דוקא באינן יודעים נוסח השטר. אך זה תימה, דלא מצאנו בשום ראשון או אחרון שיאמר שבשטר שנוסחו מפורסם א"צ לקרוא. ועדיף ללמוד מסתימתן של ראשונים יותר מפירושן של אחרונים. ואילו היה נכון זה החילוק, לא לישתמיט חד תנא או חד אמורא או חד מרבנותא קמאי וכו' שיזכרהו, וכן"ל. אך השובע שמחות הנ"ל ככל הנראה רק רצה למצא פתח ללמד זכות, ולא לסמוך ע"ז כנגד כל הראשונים. ולכן כתב בהלכה למעלה שם שמעיקר הדין צריך לקרות כל הכתובה, אך לעולם ס"ל כמ"ש לעיל בשם מרן היב"א, שדוקא בהקריאו לעדים ולחתן הכתובה מלפני החופה, אזי אפשר לדלג בשעת החופה]. והנה מיותר לציין שאין בכלל מה לצרף לסניף מה שנהגו באיזה קהילות שלא לקרות את הכתובה כלל, דהתם היו קורין עם העדים והחתן לפני כן, דאם לא כן הרי עברו על דברי חז"ל בכתובות (קט.) שם. ועוד, שאין ללמוד מקלקלתא, אלא מתקנתא. ופשוט.

וכן כתבתי מזמן להגאון בעל משפט הכתובה, שכתב בספרו ח"ה (עמוד תפב) שהוא אינו יודע טעם באותם המקפידים לקרוא כל תיבה ותיבה ממש (ועיקר תמיהתו על מנהג הקוראים גם את שמות העדים, שזה באמת אינו נצרך). ובהערות (עמוד תפג) הרגיש בזה שלכאורה אין למנהג לדלג על מה לסמוך, "והרי לא קראו העדים את כל הכתובה מקודם שחתמו", וכתב שכנראה המנהג לדלג על קריאת הטופס מסתמך על כך שבזמנינו הכתובות מודפסות בדפוס ולא כתובות באופן פרטי ע"י כל סופר בכתב יד, וכיון שכך יש לעדים להניח שבדאי הנוסח הרשום בשטר הוא בנוסח הידוע והמקובל וכו'. עכת"ד. ופלא, וכי חילקו חז"ל בחיוב לקרוא את השטר בין עדים היודעים פחות או יותר את תוכנו, או זוכרים אותו, או שיודעים על מה היו עסוקים, הרי בכל גוונא אסור לחתום לפני שיקראוהו, כמבואר בש"ע חו"מ (סימן מה ס"ב). ואחרי המחילה מכבודו, הרי חידש כאן חידוש שלא נזכר בשום פוסק (ואפילו מפורש ההיפך), ולדבריו כל דין אין העדים חותמין על השטר, לא נאמר בכל שטר, רק בתורף ולא בטופס, ולא נאמר בעדים היודעים מה כתוב בשטר פחות או יותר, או שהסבירו להם מבלי "לקרוא" את השטר בפניהם. וזה חידוש שלכאורה היה צריך לצאת מפי פרי קולמוסם של רבותינו הראשונים. ועוד, שאפילו לחידוש, הרי המציאות אינה כן, דאטו כל העדים תלמידי חכמים הם. ועוד, וכי כל נוסחאות התורף עצמן שוות. ועוד, שמי מן העדים זוכר בדיוק מה כתוב שם. ומצאנו עדים רבים וכן חתנים שלא היו מודעים כלל לפרטי הכתובה, או שהם העדים רווקים, או שפעם ראשונה שהם נחשפים למעמד זה מקרוב. ואיך אפשר שגנהיג כן בכל מקום בעולם ובכל ציבור ובכל חופה, וזו תימה גדולה. ועוד, וכי מפני שיש לכל אחד מאיתנו ספר תהלים בבית, לא נצטרך לקרוא בו.. וה"ה כאן, מה ראו לחדש שמפני שהכתובה מצויה בידי הכל לא יקראוה. והיא חוכא. [ולא ידעתי מה הוכיח מדברי האסופות שכתב: "שצריכים העדים לראות בכתובה כדי לידע התנאי", וכתב ע"ז: והוא כדברינו הנ"ל שאין חובה לעדים לקרוא את הנוסח הידוע ושוה לכל, כי אם את התנאים המתחלפים. עכ"ד. והרואה יראה כי הדברים הוצאו מהקשרן, דאדרבה בעל האסופות צידד שחייבים לידע ולראות בפועל שיש כאן תנאי, ולא מהני טופס כתוב ומוכן. ועוד, שהאסופות מסביר מדוע צריך לקרות את כולה, דהוא משום התנאי, שלא יהיה בו שום שינוי, ולא מילל ולא פילל כלל לומר שיקראו רק את התנאי, דאם כן הו"ל לכתוב כן. ועוד,

שלכולי עלמא לדברי האסופות צריכים לברר בפירוש עם העדים קודם הדילוג "האם אתם יודעים מה כתוב במה שאנחנו מדלגין". ואם אינם יודעים (שסביר מאוד להניח שבכך מדובר ע"פ רוב) ודלגו, הרי עברו העדים באיסור שחתמו מבלי לקרות, ולפעמים אף מבלי לדעת מהו תנאי הכתובה].

אחר כותבי כן מצאתי בתשובות ופסקים חכמי אשכנז וצרפת (סימן קכט), בזה"ל: בפרק שני דייני גזירות (כתובות קט). גמרא, העורר על השדה והוא חתום עליה בעד, אמרינן, תני רבי חייא אין העדים חותמין על השטר אלא א"כ קראוהו, נראה לשבח מנהג קדמונינו להקרות את הכתובה וקני העיר וחכמיה, לידע אם נכתבה על היושר. ואין לומר לסופר שיביאנה לפני הרב קודם שיכנסו הקהל, ולחוש מפני טורח אין לסתור המנהג, כי מנהג אבותינו תורה היא. והבין מורי בו, כי מתחילתה נתקן, כי יש כמה עדים שחותמין על הכתובה שאין יודעין מה טיבה או מה כתוב בה, לפיכך כשרואין שקורין אותה וקני העיר ומדקדקין עליה, סומכין עליהן העדים בלי חשש וכו'. עכ"ל. ומבואר שבשביל אותן עדים שאינם יודעים מה תוכן הכתובה אנו קורין, ולא איכפת לן שהוא נוסח מוכר וידוע לכל, ועל כן קורין את כולה מתחילתה לסופה. ואם כדברי האחרונים המחדשים הנ"ל, שכל שהטופס נמצא בבתי א"צ לקרות, מה איכפת לן במה שאינן יודעים עכשיו, אלא בהכרח בעינן ידיעה עכשיו בעת החתימה מהו השטר. וגם אין לומר שהרי לא יתכן שתהיה בו עוולה, שהרי הנוסח מצוי ומוכר לכל, ויודעים העדים שכולם מתחתנים בנוסח זה, דזה אינו, שלא כתבו כן חכמי אשכנז אלא כשזקני העיר קוראין אותה (ומשמע שלא היו מדקדקין אם הם שומעים אם לאו). וע"ע בתשובות חכמי פרוניצ'ה (סימן א).

וכן כתב מהר"ש ויטאל (כנו של מהרח"ו) בתשובה כת"י, והובא בפנים במשפט פונטרימולי (סימן מה ס"ב), וז"ל: ומטעם זה אנו רגילים לחתום בשטר הכתובה שקוראין אותו לפני הציבור תחת החופה וחותמין בה ת"ח או זולתן, שלא נמצאו בעת שומת הנדוניא, וקרובים העדים להיות נקראים עדי שקר שמעידין מה שלא ראו, אמנם להיות שקוראין אותה בציבור לפני החתן והכלה, והם שותקין, ואף שטעה או הזיד הסופר ובמקום אלף כתב אלפיים או להיפך, אפילו הכי נהגו לחתום בכתובות כל הנמצאים שם מן הטעם שנקראה בציבור והכל על זה הדרך בכל הסכמות הציבור וכו'. הואיל וקוראים אותו לפני הקהל ועדה, יספיק, וחותמים בה ומעידים עליה ולא איקרי עדי שקר. עכ"ל. הרי שיש כאן דין עדות גמורה וצריכין לקרות הכל.

ובספר נישואין למעשה (פרק יד) כתב בזה טענה חזקה, וזת"ד: הנה בזמנינו חוקק חוק, שחייבים כל בעלי העסקים המפרסמים עסקיהם, לכתוב כל התנאים בגודל של אותיות מסויים, שיהיה קריא ונגיש לעין. וכך ידוע שכל מודעה המבהירה תנאים לגבי חלות העסקאות בבתי עסק, חייבת להיות נגישה וקריאה לכל רואה. זאת אומרת שדרך הסוחרים בזמנינו שצריכין להודיע במפורש על כל תנאי עסקי. והכתובה דינה ככל שטר התחייבות, ומאיזה טעם נבטל קריאת חלקים ממנה, הרי הו"ל כהסתרת חלק מפרטי העסקה. ואפילו בפרטי עסקה מוכרים וידועים לכל חייב להודיע כן. זאת ועוד, שהרי בדרך כלל החתן אין לו פנאי לעבור על שטר הכתובה לדעת התחייבותו, ואחד מעיר ושנים ממשפחה שמקפידין בזה. וכ"ש ברוב הפעמים גם

לא העדים. אם כן בידוע בודאי שהחתן אינו יודע בכלל על מה הוא מתחייב. וכ"ש העדים שאינם יודעים. וכך נהוג אצלנו (בני אשכנז) שקוראין כל הכתובה, ומנהג חלק מן הספרדים בזה צ"ב. עכת"ד. ובאמת שגם אנ"י שאלתי הרבה חתנים האם יודעים על מה הם מתחייבים, והרבה עדים כמו"כ שאלנו האם יודעים על מה חתמו, ומה כתוב בחלק שדלגו, ואמרו שלא שמעו מימיהם, וזאת כתוצאה מחפזונו של הרב המקדש שלא הקריא כל הכתובה. ומדוע בחנם לעשות זאת, הרי אם מדובר בחתן ת"ח המבין ומכיר לשון ארמי, ואף מי שאינו מבין כ"כ, עכ"פ יבין מעט מלשון הכתובה, ותהיה בזה תועלת מרובה. וכמה חתנים אינם יודעים שצריך לשאול רשות מאשתו האם לצאת לחוצה לארץ.

וכן ראיתי להג"ר צבי דישון בבית אהרן וישראל (עח, עמוד סה והלאה, ובעיקר באות ד) שהביא את דברי חלק מן הפוסקים הנ"ל בטעם קריאת הכתובה שהוא מטעם עדות, וכתב שלפי דבריהם משמע שצריך לקרות כל מילה ומילה בקול, כמבואר בש"ע סימן מה שם "מילה במילה", ולא להבליע הדיבורים, כיון שצריכים העדים לידע שלא ניתוסף בה שום תוספת חיוב. ואם יבליע הדיבורים צריכים לחוש דאפשר שבחלק זה יש תוספת חיוב וכיוצ"ב ולא יוכלו לסמוך על חתימתם. וכתב: ושמעתי עובדא אצל אחד שקרא הכתובה והבליע הדברים ונימוק טעמו ע"פ התוספות בפסחים (קב:) דטעם הקריאה אינה אלא לעשות הפסק בין כוס דברכת אירוסין לכוס של ברכת נישואין, והגאון רבי פינחס עפשטיין ראב"ד ירושלים, הורה לו לקרותו כולו מילה במילה בקול רם, כיון שכך נהגו אין לשנות דבר, וגם מכיון שקריאה זו מוכרחת לקיום העדות. עכת"ד. וששתי בראותי כן, כי כבר הגאון רבי פנחס עפשטיין הורה כדברינו, לחשוש אפילו לפסול ממש, הן מצד שינוי המנהג (ובודאי היה המנהג הקדמון כפי המפורש בכל ספרי הראשונים והש"ע, וכ"כ גם מהר"ש ויטאל), והן מצד מה שהעדים לא חתמו על דבר שקראוהו, וצריכים לבדוק שלא נתחדש דבר בנוסח, ולא איכפת לן במה שיש תורף מודפס. ובקובץ מבקשי תורה (מ, עמוד סח) כתב בשם הגר"ד פוברסקי רה"י פונוביז' שהיה מדקדק שיקראו העדים כל הכתובה מילה במילה, והיה שואל ובוחן אותם לאחר מכן בשאלה או שתים לראות אם קראוהו כראוי. ע"ש.



ועל כן הירא את דבר ה' לא יעשה כמנהג שמדלגין בקריאת הכתובה, שיש בזה כמה עיקולי ופשרי בהלכה, ונלאו הפוסקים למצא הפתח ללמד על העושים כן זכות, וגם הוא היפך המנהג הקדמון בכל ישראל, והוא הוא המנהג הנקרא חדש האסור מן התורה. ואין ללמוד ממנהג איזה גדולים שעשו כן, שכבר כתב הריטב"א (פירוש ההגדה, סמוך להערה 58) וזה לשונו: "וזה היה ראוי להיות דבר מושכל, שלא כמקצת חכמים ז"ל שלא נתנו עיניהם בדבר זה והניחו מקום לאחרונים להתגדר, וטעו רבים על פי הראשונים. ואין דבר זה פלא, כי טבע מושכל בכל החכמים כך הוא, שלא ישיג דבר אחד אדם גדול, אבל ישיגנה על בוריה אדם קטן. אלא שיש בני אדם הנקראים "בני תורה", והוא קשה בעיניהם לפרוש מן המנהג כפורש מחייו, והיוצאים לחלוק כבוד לראשונים משיאים עליהם עוון אשמה שיהיו מחטיאים לרבים בקבר, ואין זו יראת שמים". עכ"ל. ונתבאר שמה שאומרים שכמה גדולים עשו כן, היינו רק באם קראו העדים לפני כן את

הכתובה מילה במילה ובנחת. הא לאו הכי, קריאת הכתובה היא מוכרחת מן הדין, ומפורש בש"ע שיש לקוראה "מילה במילה", וכתב מהר"ם מינץ (סימן קט) שקוראין אותה "בנחת", ע"ש, וכל שכן שלא ידלג. [ואם חתמו העדים לפני קריאת הכתובה והם עצמם לא קראוה כלל, יש לכתוב לכתחילה כתובה חדשה, וכן דעת הגרי"ש אלישיב (הובא במבקשי תורה מ עמוד סח) ועוד פוסקים, וכמ"ש במק"א].



# אוצר חושן משפט

בעניין הודאת בע"ד נגד עדים, והחזק כפרן ♦ גירי איסור מחוסר  
אמנה ♦ תוקפן של עסקאות עתידיות ♦ בדין חיוב ממונו שהזיק ע"י  
צורות והמסתעף



הרב אריה אידנסון

מח"ס שערי אריה

## בעניין הודאת בע"ד נגד עדים, והחזק כפרן

### פרק א' - מחלוקת אביי ורבא אם כל האומר לא לויתי מכחיש עדים

#### מחלוקת ראשונים אם יש חיוב שבועה בכל האומר

בגמ' שבועות מ"א ע"ב מבואר שמי שתבעו אותו ואמר לא לויתי ואח"כ באו עדים שלוחו ופרע, לאביי פטור, שהוא טוען טענת פטור והעדים ג"כ אומרים שפטור, אע"פ שזה מסיבות שונות. ולרבא מקבלים את העדים לחובתו ולא לזכותו, שלזכותו הודאת בע"ד כמאה עדים, ולחובתו אינו נאמן נגד עדים. והסיבה שזה נחשב להודאה בע"ד אע"פ שלא אמר להדיא שלא פרע, היא שכל האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי דמי.

ובפשטות הכונה היא שיש בדבריו הודאה מפורשת שלא פרע, שכל שלא לזה ודאי שלא פרע. אך לכאורה יש כמה ראשונים שסברו שלא נחשב להודאה ממש. שמצאנו כמה ראשונים שס"ל שיש מקום לחייב שבועה שלא פרע. ואם יש כאן הודאת בע"ד של הנתבע, אין מקום לדרוש שבועה. וכך טענו השיטות שפטרנו משבועה. ולכאורה השיטות שסברו שיש מקום לשבועה חלקו על הנחה זו, וצ"ב מה הם סברו בפירוש הדין, ואם אינו בגדר הודאת בע"ד למה מועיל גם נגד עדים.

ונביא את שיטות הראשונים. הרמב"ם פ"ו דטוען הל"ג, וכן בשו"ע חו"מ ע"ט ה', כתבו שאין משביעים את המלוה במקרה של כל האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי, כיון שהלווה הוחזק כפרן, שהרי אמר שלא לזה והתברר שלוחו. והרי שס"ל שיש מקום לשבועה באומר לא לויתי, ורק משום שהלווה הוחזק כפרן לא משביעים. והראב"ד השיג שהטעם שלא משביע משום שהודה. וכהנ"ל. וכ"כ בביאור הגר"א על השו"ע, שמה שאי"צ המלוה להשבע פשיטא שהרי מודה שלא פרע, דהיינו איך ידרוש שבועה על דבר שהוא עצמו מודה שנכון.

ויש ראשונים שס"ל שיש חיוב שבועה בפועל, לא שלא פרעתיך אלא היסת. שבהשלמה כתב שאם אחר שפרע את החוב, הלוח תובע מהמלוה שבועת היסת ויכול להשביעו, רק שלא יפרט מה מקור החוב, אלא יאמר בסתמא יש לי אצלך כסף. ושיטה זו הובא במאירי עיי"ש. ועיין בספר התרומות שער יא חלק א אות ב - ג שדעת הרב בעל העיטור שצריך להשבע, והסה"ת חולק עליו, כיון שטעמא משום הודאת בע"ד אינו צריך שבועה. ובטור ריש סימן ע"ט כתב שלא ישבע כיון שיש הודאת בע"ד, ובב"י הביא את מחלוקת העיטור וסה"ת. והשתא צ"ב שיטת הראשונים שס"ל שישבע, הרי פשיטא שכאשר יש הודאת בע"ד אינו יכול לדרוש

(א). ובשו"ת הרי"ף סימן פ"ב כתב שאין חיוב שבועה לא דאורייתא ולא דרבנן, ומשמעות דבריו היא שאין טעם לשבועה ולא משום הכפרן, שאז היה כנגדו עיי"ש. ציינו באו"ש במקום.



שבועה. ומוכח מזה שדורש שבועה שאין זו הודאת בע"ד ממש. וצ"ב א"כ מהו, ולמה זה מהני נגד עדים שפרע.



### בדעת אב"י חשיב הודאת בע"ד אך לא סותר עדים וטעם הדבר

ונראה שבתוס' ד"ה כל האומר, כתבו בדעת אב"י, שגם אב"י שס"ל שפטור. כ"ז כאשר באו עדים שלוח ופרע, אבל אם הוא עצמו אמר לוית' ואח"כ אמר לא לוית', כלולה בזה אמירת לא פרעתי, ולא יכול לומר אח"כ פרעתי. ומבואר בתוס' שאב"י מודה לכל האומר לא לוית' כאומר לא פרעתי דמי, ונחלק רק שאינו מועיל נגד עדים שפרע. ומבואר שאף שחשיב הודאה שלא פרע, מ"מ אינו הודאה ברמה של יותר ממאה עדים. וצ"ב, ממה נפשך אם חשיב הודאה שתועיל נגד עדים, ואם ל"ח הודאה שלא תועיל גם בפני עצמה.



### יותר ממאה עדים משום שמעמיד בירור שלו

ומבואר שיש הודאת בע"ד בנוגע לטענתו, ויש הודאה בע"ד לענין להתנגד לעדים. שאדם שבא לדין צריך לטעון, ובאמירתו הוא קובע את טענתו. וכל שאמר דבר אחד, אינו יכול לשנות לדבר אחר. ולכן כיון שאומר לא לוית', וכלול בזה שאינו מעמיד טענת פרעתי, שהרי אם לא לזה לא פרע, אינו יכול אח"כ לטעון פרעתי. שמצד הטענה שלו העמיד כך ולא כך. אבל לענין לסתור עדים לא די בזה שאינו טוען כך, אלא צריך להעמיד לנו בירור נגד העדים. שכל שהבע"ד עצמו קובע שהמעשה היה לחובתו, אין מקבלים עדים לזכות. וכמו שנביא בהמשך את לשון הרשב"א "נתבטלה תורת עדות במקום הודאתו". דהיינו שדין הודאת בע"ד יותר ממאה עדים, אינו משום שיש לו נאמנות יותר מעדים, אלא שיסוד דין עדים הוא שכאשר יש ספק לבי"ד, וצריכים לברר את האמת, שומעים לדברי העדים. משא"כ כאשר יש הודאת בע"ד, יסוד דינו הוא לא כח נאמנות, אלא שכיון שמי שהנידון עליו, דהיינו מי שהנידון לחובתו, אינו מסופק אלא ברור לו הדבר, אנו מקבלים את העובדא כפי שברור לבעל המעשה. ושוב אין מקום לעדים, שהרי אין ספק שצריך לברר, ויתבאר בהמשך. וא"כ כל זה הוא כאשר אנו שומעים ממנו שאצלו הדבר ברור, אבל כאן לא אמר לנו שלא פרע, ושברור לו דבר זה, אלא שלא טען טענת פרעתי, ולא דרש צד זכות זה. וכל זה מועיל להוריד טענה זו מכלל דין,

ב. ובר"י מיגש נראה שא"ז סברת אב"י, אלא אב"י טען שאין פלגין על עדות העדים, ואם מקבלים את דבריהם שלוח, על כרחו נקבל את דבריהם שפרע. ולפי"ז יוצא למעשה שאם הן ב' כיתי עדים א' שלוח וא' שפרע, גם לאב"י חייב.

ג. עיין בריש סימן ע"ט ברמ"א שהודאת בע"ד נאמן יותר ממאה עדים, ובסמ"ע וט"ז האריכו בזה, למה צריך ליותר ממאה ולא די בכמאה עיי"ש. ומ"מ לא ביארו את מקור הדבר, ומנ"ל מהדין כי הוא יותר מעדים. והגר"א שם מציין הגמ' כריתות י"ב שלגבי קרבן אדם נאמן על עצמו. הרי דין זה אינו מכח נאמנות הודאת בע"ד, שהרי התם לגבי קרבן לא שייכת הודאה. אלא הוא דין כללי, שכל שזה נידון שלו והוא נאמן על עצמו, אין מקום לעוד בירורים, ונתבטלו בירורים אחרים, ולא משום כח נאמנותו.

אבל לא נחשב שהעמיד לנו דבר ברור שלדעתו כך היה המעשה. ולכן מהני שלא נדון צד פטור זה, ולא מהני לסתור עדים.



### י"ל רבא ס"ל שעדים מתקבלים רק עם טענת בע"ד

וצריך לדון אם לרבא שמהני גם נגד עדים, זה משום שנחשב הודאה ברורה שלא פרע, או שגם עדים צריך שהבע"ד יביאם, דהיינו שיעמיד צד זה, ונביא עדים לסייע לצד זה. אבל אם הבע"ד לא העמיד צד זה, אין מקבלים עדים. ואז ההגדרה איננה שכאשר הבע"ד קובע דבר ברור לחובתו אין מפקפקים בזה, ולא מחפשים בירורים אחרים, אלא ההגדרה היא שצריך טענת בע"ד כדי להעמיד את העדים. ואף שבכל התורה עדים נאמנים בפני עצמם, בדיני ממונות בין בע"ד עדים נאמנים רק כאשר הבע"ד מביאם. ואף שזה נשמע מחודש, כך פשוט לש"ך בתקפו כהן סימן ע"ט, שמבאר שקים לי נחשב ברי ע"י אחר. "וכדי שלא יחלוק המתעקש על טעם זה לומר היאך יחשב ברי כיון שהוא אינו יודע, אסברה ליה בדדמי, דהא פשיטא דסמכינן אפוסק היכא דליכא מאן דפליג עליה אפילו להוציא ממון כמו שמוציאין ממון ע"פ שני עדים, והא פשיטא דאם מביא שני עדים שלקח משלו מוציאין ממנו אפילו אינו טוען ברי, וכן משביעין ע"פ עד אחד אפילו אינו טוען ברי כמו שנתבאר בחושן משפט סוף סימן ע"ה, אלמא דע"פ עדים או ע"פ עד אחד חשיבא כטענת ברי דהא קיימא לן אין נשבעין על טענת שמא, אם כן כיון דהפוסק חשוב כעדים או על כל פנים כע"א, אם כן הוה ליה כטוען ברי ע"פ העד או ע"פ עדים במה שאומר קים לי כהאי פוסק". הרי מלבד הראיה מע"א כתב בפשיטות גם ראיה מב' עדים, שאלמלא שנחשב ברי לא היו מועילים עדים. וזה שלב נוסף למש"כ, שלא רק שצריך להעמיד צד, והעדים רק מסיעים לצד שהעמיד, אלא צריך להעמיד צד ברי. ומוכח שבדיני ממונות, שאין דנים אלא לפי טענות הבע"ד, ולא מבררים את הדברים מפי עדים בפנ"ע.



### ראיה מסוגיא שאל תפרעני אלא בפני פו"פ שהבע"ד צריך להביא את העדים

ויש ראיה ברורה להבנה זו מכל הסוגיא של אל תפרעני אלא בפני פלוני ופלוני, לשיטת הרי"ף גם אם יביא עדים אחרים שפרע בפניהם לא מקבלים עדותם כי פסלם. וצ"ב איך בע"ד יכול לפסול עדים, בשלמא טענות הוא יכול להגביל לפי הסיכום שלהם, אך עדים לכאורה הם כח נאמנות נפרד מהבעל דין, ולא תלויים בו, ואיך הוא יכול להגבילם. ומבואר שכל שקבעו

(ד). שהרי אין הכוונה עצם בירור העדים, שהרי הוא בא לומר משו"ה שגם כאשר יש מחלוקת בין הפוסקים נחשב ברי כצד אחד. והרי שם אין בירור אלא מחלוקת, וע"כ שבא לומר נחשב שיש בע"ד שמעמיד צד א'. ואם בעדים רק אמרינן שכך האמת, לא היה מועיל מאומה לענין להיחשב ברי כאשר יש מחלוקת הפוסקים. ומוכרח שהוא הוכיח שבעדים צריך טענת ברי של הבע"ד, ונחשב שיש אותה משום טענתו בבי"ד. ויתכן שגם אם הבע"ד לא פירט את הסיפור שהעדים מספרים, אלא רק אמר חייב או פטור נחשב שהעדים מסיעים לדבריו וברי ע"י אחר. משא"כ כאשר אינו טוען כלל.

בדיני הבע"ד שאינו יכול להביא עדים אלו, גם כאשר יבאו לבי"ד לא יתקבלו. ומוכח שעדים בבי"ד בדיני ממונות, מוכרחים להיות מובאים ע"י בעלי הדינים. וכל שהבע"ד התנה שלא יכול להביאם אין להם תורת עדים. וא"כ ה"נ כל שהבע"ד אינו מעמיד טענה זו, אין מביאים עדים לחזק צד זה.



### **בזה תתבאר שיטת רש"י בסוגיא של צריך לברר**

ועל פי ענין זה שהבע"ד צריך להביא את העדים, ובלא זה לא מקבלים אותם תתבאר סוגיא סתומה בסנהדרין כ"ג ע"ב. שאיתא שם בגמ' לפי מסקנת רש"י, שאדם שאמר יש לי ב' כיתי עדים, והביא אחת, נחלקו רבי מאיר ורבנן אם הבע"ד יכול להצטרף לאחר לפסול את העדים, או הוא נוגע בעדות. וזה תלוי אם צריך לברר דבריו או לא, שלר"מ שא"צ לברר דבריו, גם אם א' מהכתות פסולות נקבל את הכת האחרת, וא"כ אינו נוגע בעדות. משא"כ לרבנן שצריך לברר, אם יפסול את העדים הראשונים, גם אם יביא עוד כת עדים כשרים, לא נקבל את דבריו. ולכן הוה נוגע בעדות. ופלא, הרי הוא הביא ב' עדים ובי"ד שמעו דברים, ואנו מזכים אותו כיון שטען שיש לו עוד כת, והתבררו שהם פסולים, ובמה יפסל עדים אלו. וביאור הדבר כהנ"ל, שבדיני ממונות העדים מתקבלים רק ע"י טענת הבע"ד. וכיון שהבעל דין טען טענה וכחלק מהטענה טען שיש לו ב' כיתי עדים לחזק את דבריו, וכמבואר שם בסוגיא שהראיות להצדיק את הטענה הן חלק מהטענה, וכל שאין לו ראיות אלו בטלה טענתו. ושוב לא מהני גם עדים להצדיק אותו, כי כיון שטענתו לא קיימת, גם עדות עדים לא מתקיימת. ולהלכה לא קי"ל הכי, עיין חו"מ בטור ושו"ע ריש סימן ע', אבל כך שיטת רש"י.



### **נראה שנחלקו בגדר זה הראשונים הנ"ל**

נראה פשוט שנחלקו בזה הראשונים הנ"ל, שהראשונים שס"ל שאין מקום לשבועה משום הודאת בע"ד, הרי ס"ל שלרבא יש הודאה גמורה, שלא רק שוללת טענה חדשה, אלא גם שוללת דרישת שבועה. וזה משום שלרבא שנחשב הודאה גם נגד עדים, הוה הודאה ממש, משא"כ לאביי שלא מהני נגד עדים הוא של"ח הודאה. והרמב"ם והעיטור וההשלמה כו' ס"ל שגם לרבא שלא מהני נגד עדים לא חלק על אביי, וגדר ההודאה אינו העמדת בירור המעשה, שלכן אי"צ עדים, אלא הגדר הוא שהבע"ד צריך להביא את העדים, ובדיני ממונות העדים רק פועלים כחזוק טענת הבע"ד. וכל שלא מעמיד טענה זו, לא מהני עדים. ולכן לא נחשב הודאה לענין זה שלא יוכל לדרוש שבועה. בקיצור, מי שס"ל שגם לרבא אין הודאה גמורה, ע"כ ס"ל כסברת התוס' באביי. ונחלקו אם באופן זה יש מקום לעדים, או רק כאשר יש בירור גמור.



## פרק ב' - גדר הודאת בע"ד יותר ממאה עדים

### מחלוקת אם הודאת בע"ד נאמנת יותר מעדים או אינה בהכחשה

איתא בבא מציעא דף ג' ע"א "מה לפיו שכן אינו בהכחשה והזמה תאמר בעדים שישנו בהכחשה והזמה", וברש"י פיו אינו בהכחשה אם באו עדים והכחישו את פיו שהודאת בע"ד כמאה עדים, משא"כ עדים, אם באו ב' עדים והכחישם מוכחשים. וצ"ב אם הכונה היא שיש לפיו מעלה שאי אפשר להכחיש אותה, א"כ למה רש"י הביא מקרה של עדים מכחישים פה. שזה לא משום כלל שאין הכחשה, אלא משום שפיו נאמן יותר ממאה עדים, וכמ"ש רש"י בעצמו. וא"כ זה כמו שע"א לא מכחיש עדים, שאינו משום שאין הכחשה אלא משום ששני עדים נאמנים יותר. ובפרט שבפשטות פה מכחיש פה, דהיינו ב' הבע"ד מודים ומכחישים אחד את השני. וכך מבואר בקצות סימן ר"פ ס"ק א' שהודאת בע"ד נגד הודאת בע"ד דינו כמו כל תרי ותרי, ומעמידים ממון אחזקתו, הרי שפה ישנו בהכחשה. ויתכן שע"כ אין כונת הגמ' שיש דין מיוחד בפה שאינו בהכחשה, אלא זה עצמו שהוא נאמנות חזקה, עד כדי כך שאין נאמנות יותר ממנה שיכולה להכחישו".



### ב' גירסאות ברש"י

וזה נפק"מ בפירוש הגמ' אם הכונה אינו בהכחשה ע"י שדבר שכמותו, או אינו בהכחשה ע"י עדים. ויש ראייה לשאלה זו מהמשך הגמ' עד אחד יוכיח שישנו בהכחשה ואפי' שאינו בהזמה, תורת הזמה לא פריך, וברש"י "דכיון דע"א ישנו בהזמה ליבטל עדותו בעדות ב' בעדים" ובגליון הגיה רי"פ "כעדות ב' עדים". הרי שרש"י פירש ישנו בהכחשה של ע"א, ע"י ב' עדים, דהיינו ע"י נאמנות יותר ממנו. והרי"פ הגיה כעדות ב' עדים, שלא ניח"ל בזה, אלא בהכחשה דכותיה.



### ברשב"ץ פירש הכחשה דכותיה ונחלקן עליו

בשיטה בדף ב' בענין עד המסייע מביא רשב"ץ שהוכיח שעד המסייע פוטר משבועה, לא רק לפני שחייבוהו ומשום שע"א מוכחש ע"י ע"א כמאן דליתא, אלא גם אחרי שהתחייב שבועה. מהגמ' כאן שע"א ישנו בהכחשה ע"י ע"א, ואם זה רק לפני שחייבוהו, אז אינו דומה להכחשת ב' עדים, שישנו גם לאחר שהתחייב. וא"כ שוב תהיה פירכא שרק ב' עדים הם בהכחשה, לאחר שהתחייב. וע"כ שעד המסייע פוטר משבועה אפי' לאחר שהתחייב.

(ה). בשיטה מקובצת הביא בשם גליון התוס' שאף א"ת שלר"מ עדים לא מחייבים אותו אשם, אי"ז פירכא על הקו"ח שאם מחייבים אותו מיתה כ"ש קרבן, כי שמא אין הטעם משום חסרון נאמנות אלא גה"כ. ואף שהכא כן פורכים מאשם "פירוש אבל ק"ו דהכא לא הוי מכח נאמנות דפשיטא דפיו נאמן יותר דהודאת בעל דין כמאה עדים דמי עד כאן". והרי שאין להביא מיתרון נאמנים אלא ממקום שבו נאמן וכד'.

ובשערי תורה ח"א עמ' ר' דחה, שהגמ' דנה במוכחש מב' עדים ומשום אלימותא דעדים, וכלל לא איירי במוכחש מעד א', וזה ממש כנידון הנ"ל. והשערי תורה סיים שמדברי מהר"ם מרוטנברג עצמו מוכח שלמד בגמ' הכחשה בעדות ב' עדים ולא בע"א. וזה משום שמהר"ם כותב כחידוש עצמי את אותו סברא שהתשב"ץ כותב כפירוש דברי הגמרא וכפי שיתבאר. הרי שהרשב"ץ פירש שישנו בכחשה דוקא בדכוותיה, ואילו השערי תורה דחה שישנו בהכחשה ע"י נאמנות יותר ממנו.



### רא"ש ומהר"ם מרוטנברג שהודאת בע"ד ברמה של ע"א ואינו בהכחשה

בהרא"ש ב"מ פ"א סימן ג' מביא שמהר"ם מרוטנברג הוכיח שעד המסייע פוטר משבועה מזה שעשו צד השווה בין פיו לע"א כדי לחייב שבועה ע"י ב' עדים ברבי חייא קמייטא. ואם אין עד המסייע פוטר משבועה איכא למיפרך - מה לשניהם שאין כיוצא בהם פוטר משבועה, שעד א' אינו פוטר משבועה עד א', וגם פיו אינו נפטר כאשר ע"א הכחישו או אפי' ב' עדים שהרי הודאת בע"ד כמאה עדים, ואילו בב' עדים, חיוב שבועה מכוח ב' עדים נפטר ע"י ב' עדים שיכחישוהו. וזה פלא, שבפיו לא הביא כיוצא בו אלא עדים או ע"א, והטעם שבאמת אינו נפטר כתב משום שהודאת בע"ד כמאה עדים. הרי שמשום שפיו נאמן יותר אינו נפטר מהשבועה, ואיך הביא את זה לראיה שאינו נפטר כיוצא בו. והרי במהר"ם מוכרח להיות שכיוצא בו דוקא, שאל"כ אין התחלה לדבריו, שהרי ע"א מוכחש ע"י ב' עדים. וע"כ כל הנידון הוא בהכחשה ע"י כיוצא בו, ובכל זאת העמיד ע"א וב' עדים כיוצא בו של פיו. ופלא. וזה ממש כקושיתנו על רש"י הנ"ל.



### מוכח שיותר ממאה עדים לא דרגה בנאמנות שלו

ומה שמוכח מכל זה, שמה שהודאת בע"ד נאמן גם נגד עדים, אינו משום שבע"ד נאמן יותר מעדים, וכמו שב' עדים נאמנים יותר מע"א, ה"נ בע"ד נאמן יותר מב' עדים. אלא ברמת הנאמנות שלו הוא כע"א בעלמא או כב' עדים, ולא שיש לו כח מיוחד. ומה שנאמן גם נגד עדים הוא דין אחר, שפיו אינו בהכחשה. ולכן רש"י כתב אינו בהכחשה ע"י ב' עדים, ונחשב כיוצא בו, שאף שהם שווין אי אפשר להכחיש פיו, וכן הרא"ש כתב שפיו אינו בהכחשה ע"י כיוצא בו, ע"א או ב' עדים. שמה שנאמן נגדם לא משום כח נאמנות אלא משום שאינו בהכחשה.

1. וכן כתב מו"ר בספרו שערי שמועות על הרש"י הנ"ל, שמבואר ברש"י שהטעם שנאמן נגד עדים אינו משום אלימות של נאמנותו, אלא משום שאינו בהכחשה. והטעם כיון שזה מידי דנפשיה נאמן על עצמו. וזה כעין דבריני, רק שהוא מבאר שסיבת הנאמנות הוא משום מידי דנפשיה, ולא רק טעם שאינו בהכחשה. והטעם שאינו בהכחשה מפני שהוא סוג נאמנות אחרת שכוחו שמשום שהנידון הוא בינו לבין עצמו, כיון שהוא המתחייב בזה, ולכן דעתו קובעת, ואין מקום לבירורים אחרים.

### הביאור שאין מקבלים עדים כל שאין ספק לבע"ד בעצמו

וביאור הדבר לא שהוא נאמן יותר ממאה עדים, אלא שאין מקום לעדים כאשר הבע"ד מודה. וזה משום שתפקיד עדים הוא לברר ספיקות, אבל אם הבע"ד עצמו, דהיינו מי שהשאלה נוגעת לו, מודה שחייב, אין לבי"ד טעם לקבל עדים, שהרי למי שהנושא שלו אינו מסופק, ובטלה תורת עדים בכה"ג. וזה לשון הרשב"א כאן בב"מ ג' ע"א שכתב שפיו אינו בהכחשה והזמה ע"י עדים אפי' שחזר והסכים לדברי העד "אלא דאנן אהודאת פיו סמכינן ונתבטל תורת עדות במקום הודאתו", הרי ההגדרה היא לא שפיו נאמן יותר מעדים, אלא שנתבטלה תורת עדות במקום הודאתו. וכך נראה בריטב"א בסוגיין, שהקשה שאף שהודאת בעד כמאה עדים, מנ"ל שיותר ממאה, שהרי בעדים תרי כמאה. ומתרץ שדרך גוזמא נקט כמאה, והכונה כעדים שאין מכחישים אותם או שמכחישים ע"א. הרי שאין משמעות לומר שנאמן יותר מעדים, אלא שהוא כמו עדים שאין אחרים מכחישים אותם. וזה כהנ"ל, שכל שמודה, אין מי שיכחיש אותו, שלא מתקבלים בירורים נגד ידיעת הבע"ד עצמו.



### במאירי מבואר שבע"ד אינו מכחיש את העדים, אלא שאין תורת עדים כל שמודה שחייב

בבבא בתרא קכ"ח ע"ב מבואר שהוציא שטר על מאה ותובע כולו, והלוה אומר פרע מחצה, והעדים מעידים שפרע כולו, חייב שבועה דאורייתא, שהשטר כמי שאינו, שהרי עדים מכחישים אותו, והבע"ד מודה שחייב חמישים ונאמן נגד עדים, והמלוה תובע מאה והוה מודה במקצת. והמאירי מקשה אחר שהבע"ד מכחיש את העדים, נאמן שהשטר קיים ופטור משבועה ומביא כמה תירוצים ואז כותב "וחכמי ההר תירצו בה כו' ועוד שבמה שהודה אין לעדותם שם עדות שאין עדות אלא הבאה על ידי כפירת בעל דין ואם כן אין עדות אלא במחצה האחר והרי אינם מוכחשים בו ומ"מ נפגם השטר וחזר לדין מלוה על פה ולמודה מקצת והוא הענין שהוא נשבע שאין אומרים שלא להשבע על כח שטר שהרי כפירת שעבוד קרקעות היא אלא בשטר שיש בו כח שטר". הרי כתב שלא אמרין שהעדים מוכחשים ע"י זה שהבע"ד הודה שהוא חייב חמישים, ובזה נאמן יותר מהעדים, והרי הוכחשו בעדותן. אלא הוא אינו מכחישם, כי אין להם תורת עדות על חלק זה, ועל החלק השני יש להם תורת עדות. הרי מפורש בדבריו שמה שבע"ד נאמן יותר ממאה עדים הוא משום שאין עדות אלא ע"י כפירת בע"ד, ועל מה שאין כפירה אין העדות מתקבלת כלל. ולא משום שהבע"ד נאמן יותר מעדים."

(ז). "שאם אמרו הודאת בעל דין כמאה עדים לחייב את עצמו לא אמרו לדון את העדים כמוכחשים שאין שנים מוכחשים על פי אחד ועדותם לא וזה ממקומה אלא שאין בנו כח לפטור את זה בעדותם אחר שהוא מחייב את עצמו". וזה ענין מה שכתב בתומים סימן ע"ט ס"ק ד' שהודאת בע"ד נגד עדים, שח"ו שחשדינן עדים במשקר משום הודאת בע"ד, אלא כיון שחייב עצמו עושים כדבריו. ולפי"ז כותב שאם הבע"ד חוזר בו מקבלים את דברי העדים, ומבאר את הרמב"ם שנביא לקמן. אבל דבריו הם דלא כנראה ברמב"ם שדוקא כאשר אינו מכחיש, וכאשר יש אמתלא, עיי"ש.

(ח). וכעיי"ז ובתוספת חידוש כתב הגר"מ הלוי באגרות הגר"ד (עמ' רנ"ו) שלר"מ מודה במקצת בשטר פטור משום שאינו

### בביאור הגר"א משום נאמנות אדם על עצמו בקרבן

ובביאור הגר"א חו"מ ע"ט ס"א על הרמ"א שהודאת בע"ד יותר ממאה עדים ציין את הגמ' כריתות י"ב א', שלא מדובר על ממונות כלל, אלא על קרבן. שאדם נאמן על עצמו יותר ממאה עדים לחייב עצמו קרבן, גם כאשר עדים מכחישים אותו. וגם באמרי בינה עדות סימן ב' האריך מדעתו כן. הרי שאינו כלל בכח נאמנות של בע"ד, אלא דין שאדם כלפי נידונים שלנו סומך על עצמו, ואין מקום לבירורים אחרים, אחרי שהחליט בדעתו. ואחרים סומכים עליו. וזה לשון הרמב"ן בב"מ דף ג' בביאור דין קרבן "אלא טעמא דמילתא משום דכיון דמילתא דנפשיה היא מהימן דאי נמי לא ניחא ליה להביא קרבן אין ממשכנין אותו הילכך הוא נאמן על עצמו יותר ממאה איש שעסק ודבר אין לו עם אדם", ואכמ"ל עוד.



### פרק ג' - כאשר הבע"ד חוזר ומסכים לעד מקבלים את העדים לדעת הרמב"ם

כתב הרמב"ם הלכות טוען פרק ז' הלכה ז' "מי שהודה בבית דין שאני חייב לזה התובע מנה ואחר כך אמר נזכרתי שפרעתי לו חובו זה שהודיתי בו והרי עדים הרי זה עדות מועלת ועושין על פיהם שהרי לא הכחיש עדי ואינו כאומר לא לויתי מעולם". וכך נפסק בשו"ע חו"מ ע"ט ג'.

והרשב"א והר"ן בב"מ דף ג' הקשו עליו, שבגמ' כתוב שפיו אינו בהכחשה, והיכי דמי אם כאשר עומד בדיבורו, מתנה יהיב ליה ומה נפק"מ בהכחשת עדים. אלא ודאי בחזר בו, ואפ"ה אינו בהכחשה אע"פ שעדים מסייעים לפיו. וצ"ב, הרי יסוד הדין של הרמב"ם אינו משום שעדים מכחישים פיו, אלא משום שפיו חזר בו. וא"כ למה נחשב ישנו בהכחשה, הרי כל שפיו לא חזר בו, עדים לא מכחישים אותו. אלא שזה גופא צ"ב, הרי בלא סיוע העדים לא מקבלים את חזרתו, וא"כ נחשב שעדיין פיו קיים, ואיך עדים מכחישים אותו. ואם נחשב חזרה, למה צריך לעדים. וזה יסוד השאלה שלרמב"ם נחשב חזרת פיו, ולראשונים נחשב הכחשת עדים את פיו, וצ"ב.



### אם בהודאת בע"ד יש גדר של כיון שהגיד ששולל אמתלא

ועיין נחל יצחק ח"ב עמ' ס"א, שאפי' אם מהניא אמתלא בדיני ממונות, כ"ז לבעל דין, אבל עדים לא מהני אמתלא. ומביא משיטה מקובצת בכתובות ופנ"י שעצם הדין שאינו חוזר ומגיד

---

יכול לכפור. ואע"פ שמדין העדת עדים אין פטור זה כיון שהודה אין מקבלים העדות. וזאת, למרות שיש לו נפק"מ בדין עדות לחייבו שבעה, מ"מ באותו מומן אין צורך לבירור העדים. הרי שגם עדות לחובתו, כל שהבע"ד מודה לא מתקבלת בב"ד.

מתייחס לחזרה עם אמתלא<sup>ט</sup>. והנה בקצות סימן ע"ה ס"ק ז' כתב שגם בהודאת בע"ד יש דין כיון שהגיד, ולשיטת הנ"ל זה ישלול חזרה ע"י אמתלא.



### תלוי בב' הדינים הנ"ל נאמנות ואינו בהכחשה

אך כמו שביארנו, יש ב' חלקים בהודאת בע"ד. יש את עצם הנאמנות שלו, שהוא בדרגת ע"א או ב' עדים, ויש את הדין שאינו בהכחשה, שכל שלו הדבר ברור אין מקבלים עדים על הנושא כלל. וא"כ אה"נ, בדין נאמנות שלו יש דין אינו חוזר ומגיד, אבל לדין שאינו בהכחשה, שאינו משום דרגת נאמנות שלו, שפיר יכול לחזור בו. וזה נראה ביאור דברי הרמב"ם שאינו נאמן לחזור בו גם ע"י אמתלא, אבל אם מביא עדים שמסיעים לחזרתו נאמן. שמצד הנאמנות שלו אינו חוזר ומגיד, ומ"מ שוב ישנו בהכחשה, ומקבלים עדים נגדו<sup>י</sup>.

ולפי"ז נראה פירוש מחודש בקושית הראשונים שבאופן הזה פה ישנו בהכחשה. שהגמ' מדברת על דין נאמנות של פה מול דין נאמנות של עדים, ואמרו שלפה יש מעלה שאינו בהכחשה. וע"ז הקשו הראשונים אם גם כאשר דין נאמנות של פה אמר דבר אחד, ואינו יכול לחזור בו, מ"מ הבע"ד יכול כעת לבחור לסמוך על נאמנות של עדים ולא על נאמנות פה. ומשום שהן ב' הלכות נפרדות - דין נאמנות של פה ודין אינו בהכחשה של פה. ומה שאינו בהכחשה משום שאין לבע"ד ספק, וכל שהבע"ד בוחר בדברי העדים שפיר מקבלים את דבריהם. א"כ דין אינו בהכחשה אינו מעלה בנאמנות של עדים, אלא הוא דבר נפרד. ומנהי וביה שיכול להשתמש בכח זה עבור עדים נגד נאמנות פיו. ואינו מעלה בנאמנות פה. וע"כ בגמ' שדין אינו בהכחשה הוא חלק מדין נאמנות של הפה, וכשם שעל הנאמנות יש כיון שהגיד, גם על אינו בהכחשה יש כיון שהגיד.



### אם עדים שחזרו בהם והביאו עדים לסייעם נאמנים כמו פה

ובנחל יצחק סימן כ"ט עמ' מ"ד הביא שער המשפט סימן כ"ט סק"ב שדן בעדים שחזרו בהם והגיעו אחרים והעידו כדבריהם האחרונים, וכתב שבלא אמתלא ודאי אינם נאמנים ובאמתלא

ט). ואילו בהודאת בע"ד רגילה מביא שהקצות הביא מחלוקת, שמהר"ש הלוי מהרשד"ם ס"ל שמהניא אמתלא באיסור כמו בממון, ומהר"א ששון חולק שלא מהניא אמתלא. והנח"י הוכיח מכאן שאם פה יכול לחזור ע"י אמתלא ולא עדים יש פירכא לקו"ח. וזה צריך לדון כהנ"ל אם אפשרות חזרה נחשב גריעותא בנאמנות. וזה יהיה ישוב לרוב האחרונים הנ"ל.

י). עיין בהערות בחדש.

יא). ומה שמקבלים דבריהם לגמרי ולא הוי תרי ותרי, או משום שהוא כע"א, או שכיון שהוא מסייע לעד, אדרבה כעת הדין לעשות ע"פ ידיעתו מצטרף לעד, ולא לדברי עצמו שאמר קודם.

יב). רק שיש תנאי אחד, שלא תהיה הכרעה מצדו בשלב מוקדם לפני העדים, שאז לא מהני מה שמכריע עכשיו כעדים. וזו כוונת הר"מ שלא הכחישם, דהיינו שלא התייחס בהודאתו לזה, אלא טען שחייב, והרי עכשיו טוען שנזכר שפרע, ואף שבדיני נאמנות לא מקבלים דבריו, מ"מ מועיל לומר שלא הייתה הכרעה ע"ז. ופשוט.



הסתפק. ובנחל יצחק כתב שלפי הרמב"ם הנ"ל שפה חוזר בו בסיוע עדים, ה"נ עדים חוזרים בהם בסיוע עדים. ואף שהרשב"א והר"ן חלקו על דין זה, הם חלקו רק בפיו שאינו בהכחשה, אבל עדים אדרבה ישנו בהכחשה, ונאמנים. ולמה שכתבנו, סברת הרמב"ם היא דין מיוחד באינו בהכחשה של פיו, שאין עליה דין חוזר ומגיד. משום שאינו דין נאמנות, אלא מכח זה שאצל הבע"ד אין ספק. משא"כ אצל עדים, יש רק דין נאמנות וחוזר ומגיד, וחזרתו כמי שאינו, לא מהני חזרה בסיוע עדים. ופשוט.



## **פרק ד' - כל האומר לא לויתי משום הוחזק כפרן ולא משום הודאה**

### **ריטב"א שכל האומר משום הוחזק כפרן**

ויש עוד מקורות ברורים בראשונים, שדין כל האומר לא לויתי אינו הודאה ישירות על שלא פרע, אלא ריעותא בזכות הטענה שלו. וכפי שנבאר כעת. ולמרות זאת, הרי מבואר בגמ' שלא מהני גם בסיוע עדים. ומוכח שדין הודאת בע"ד כמאה עדים חל לא רק כאשר יש הודאה ברורה, אלא גם כאשר אינו יכול להעמיד טענה זו בבי"ד, לא מהני עדים שמעמידים טענה זו.

איתא בריטב"א מסכת שבועות דף מ עמוד ב, על הסוגיא של כל האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי דמי "ואיכא דקשיא ליה דמכל מקום שמעינן ממתניתין שהאדם מוחזק כפרן על פי הודאתו, ואילו בפרק שנים אוחזין (ב"מ ד' א') בשמעתא דרבי חייא קמייטא אמרינן משום פיו ועד אחד מה להצד השווה שבהן שכן אינו מוחזק כפרן תאמר בעדים שהוחזק כפרן, וי"ל דאנן לא אמרינן אלא שאינו מוחזק כפרן על פי עצמו לבית דין בלא הכחשת עדים כגון שבתחלה טען וחזר וטען כנגד הטענה הראשונה אבל על פי עדי הודאה מוחזק הוא ככפרן כו", עוד י"ל דאיכא בין המוכחש על פי עדי הודאה למוכחש בעידי הלואה, דאילו מוכחש בעידי הלואה שטען שלא לויתי הוחזק כפרן לאותו ממון לעולם, וכדאמרינן בפ"ק דמציעא (י"ז א') הוחזקת כפרן לאותה איצטלא, שלא אמרו הכופר במלוה בעדים כשר לעדות [אלא] או לעדות או לדינין דעלמא אבל באותו ממון אינו נאמן, ואילו במוכחש בעידי הודאתו לא שמענו שיהא מוחזק כפרן, ומעתה גם בוז י"ל [דהיינו] דאמרינן התם בשמעתא דרבי חייא שאין אדם מוחזק כפרן על פיו, וזו מן הדברים שדנתי בפני רבותי".

(ג). "ולכך למדין מכאן שהטוען בבית דין לא לויתי וחזר וטען פרעתי טוען וחוזר וטוען כל זמן שלא הוכחש בעדים מן הראשון דהא מפטור לפטור חוזר וטוען, ומוחזק כפרן ליכא על פי עצמו, וכן נראה דעת החסיד ז"ל בפרק חזקת, וכן שמעתי מפי מורי הרשב"א ז"ל. אבל מורי הרא"ה ז"ל היה אומר שאינו טוען וחוזר וטוען, דכיון דקיימא לן כרבא וכתב אשי שכל האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי דמי, הוה ליה כשחוזר וטוען פרעתי כחוזר בו מחיוב לפטור שהרי בכלל טענתו הראשונה יש שלא פרע, וכן נראין הדברים, וחכורני שהרבה דנתי על זה לפני מורי הרשב"א ז"ל". ולכאורה נחלקו בגדר לא פרעתי אם הודאה גמורה או ורק שלא מעמיד טענת פטור של פרעתי. או בגדר מפטור לפטור אם חובה למעשה או טענת חיוב. שלקצות תלוי בנתקבל גם בלא פרעתי, כל שאין עדות על ההלואה נחשב טענת פטור. וצ"ע, שהרי הריטב"א בתו"ד שם מפרש שבסוגיא מבואר דין הוחזק כפרן. ואם זו הודאה גמורה, למה צריך לזה.

מבואר בריטב"א שבסוגיא של כל האומר לא לויתי מבואר דין החזוק כפרן. דהיינו שאמר לא לזה, ובאו עדים שהודה שלוה, אינו נאמן לומר פרעתי. והקשה שאינו נעשה כפרן על פיו, ומתרץ שהתם מעצמו הודה, וכאן באו עדים שהודה. ואז כתב עוד י"ל שיש ב' דרגות בהחזוק כפרן, שבהחזוק כפרן ע"פ עידי הלואה, לא נאמן לעולם, דהיינו גם על טענת מעשה פרעון שעשה אח"כ לא נאמן, ואילו בהחזוק כפרן ע"פ עידי הודאה, רק לא נאמן על טענת פרעתי כבר, ולא שלא יהיה נאמן לומר פרעתי אח"כ. וכ"ז פלא, איך ראה בדין כל האומר לא לויתי דין החזוק כפרן. הרי זה דין הודאה, שמודה שלא פרע. ואם נאמר שאין הודאה, ומ"מ מוחזק כפרן ולכן לא נאמן לטעון פרעתי, מאי שנא עידי הודאה להודאת עצמו, ומ"ש עדי הלואה שלא נאמן לטעון עוד, ואילו בעדי הודאה לא נאמן רק על הלעבר.



### חזרה מפטור לפטור

ונראה לבאר את הריטב"א, שבעצם יש מושג חזרה מפטור לפטור, וכפי שהוא מאריך באמצע דבריו, הבאנו בהערה. וא"כ יכול הוא לשנות את טענתו מפטור לפטור, שטען לא לויתי ואח"כ משנה לפרעתי, וזו זכותו כטוען. וכאשר באו עדים שהודה שלוה, איננו יודעים שהוא חייב כסף, שהרי יתכן שהוא פרע. אך לא טען פרעתי, וע"ז בא לשנות את טענתו, במקום טענת לא לויתי שהוכחשה, הוא רוצה לשנות לפרעתי. והסיבה שהוא לא יכול לשנות את טענתו, היא משום שהחזוק כפרן. דהיינו הטענה שטען הורעה, וכל שהטענה שטען הורעה כוחה, אינו יכול לטעון טענה אחרת שתתקבל. ומשו"ה נשאר בטענה הראשונה, ובטענה זו אין צד פרעתי. אבל אם היה יכול לשנות, אע"פ שאין בטענה הראשונה פרעתי, כעת יאמר כן. וא"כ צריך לתרתי א' החזוק כפרן בטענתו, ולכן זו טענה גרועה ולא יכול להחליפה לטענה טובה. ב' כל האומר לא לויתי, שבטענה הראשונה כלולה שלילת טענת פרעתי.

ולכן אם הוא מודה מעצמו אין ריעותא בטענה, משום שהמושג ריעותא הוא שהוכח בבי"ד שטענתו לא נכונה, והכא לא הוכח אלא הוא אמר. ועוד, שהריעותא היא רק שלכן לא יכול להחליף, והכא החליף בבת אחת עם ההודאה, ואין דבר שימנע את ההחלפה, משום שכבר איתרע קודם ההודאה. וזה דין החזוק כפרן של הסוגיא כאן. ויש עוד דין החזוק כפרן, כאשר באו עדי הלואה, שאינו משום ריעותא בטענה, שלכן לא יכול להחליף, אלא זה דין החזוק שקרן, שלא נאמן כלל. ולכן לא נאמן לא רק בהחלפת טענה, אלא גם לטעון אחר כך פרעתי, בלא שיביא עדים.



### בשו"ת הרשב"א כריטב"א שלא חשיב הודאה ורק החזוק כפרן

וגם ברשב"א בשו"ת חלק ג' סימן מ"ט מבואר שדין לא לויתי הוא משום החזוק כפרן, שנשאל על אומר לא לויתי, וע"א מעיד שלוה, אם החזוק כפרן ולא יוכל לטעון פרעתי, וכתב שלא נעשה כפרן "וא"ת עוד כי אמרי' ומה פיו שאין מחייבו ממון, ואקשי' ופיו אין מחייבו

ממון הודאת בעל דין כמאה עדים והוצרך להעמידה בקנס, ומאי ממון קנס לימא לעולם בממון. וכשאמר בב"ד לא לויתי וחזר ואמר לויתי ואחר שיצא מב"ד אמר פרעתי דלא הוחזק כפרן על פיו ואלו בהעדת עדים בכי האי גונא חייב דהוחזק כפרן. לא היא דהתם אין העדים מחייבין אותו בעדותן ממש שהרי אינן יודעין אם פרעו אחר מיכן כמו שאמר אם לאו ולא קרי' בכי האי חיוב עדים". הרי לשון הרשב"א ברור, שכל האומר לא לויתי הוא משום הוחזק כפרן, ודן שנחשב חומר בעדים שעושים אותו כפרן. ומתוך שמ"מ חיוב הממון אינו ע"י העדים ממש שאינם יודעים שלא פרע. הרי שאינו משום הודאה שלו לבד, אלא משום הוחזק כפרן ע"י העדים. וזה ממש כריטב"א הנ"ל, שלא לויתי לא עומד בהודאה בפנ"ע, אלא רק משום הוחזק כפרן. ולהנ"ל הוא משום שיכול להחליף את הטענות, ורק משום שכבר איתרע טענתו הראשונה הוא שלא יוכל להחליף את הטענה.



## פרק ה' - בשו"ת הרשב"א מצריך תרתי מיגו ולא הוחזק כפרן

### צ"ע למה צריך תרתי

שו"ת הרשב"א חלק ו סימן רלח "שאלת ראובן תבע את שמעון מנה בב"ד השיב שמעון איני יודע וחייבו ב"ד שבועה ואחר שיצא מב"ד אמר לויתי ופרעתי. מי אמרינן כיון שאמר איני יודע כמ"ד לא לויתי דמי וכל האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי דמי או דילמא יכול לחזור ולטעון שנזכר שלוה ופרע.

תשובה דבר ברור הוא זה שהוא נאמן שאעפ"י שאמר שאינו זכור לא הודה שלא לוה ושלל פרע דשר של שכחה שכח. ולא אמרו שאינו יכול לחזור ולטעון נזכרתי אלא לגבי עדות אבל בבעל דבר לא. ולא עוד אלא אפי' כפר בב"ד ואמר לא לויתי וחזר ואמר לויתי ופרעתי נאמן מגו דאי בעי עומד בטענתו שלא לוה ואין לך מגו יותר חשוב ממנו. ולא אמרו שהוחזק כפרן ואינו נאמן לומר לויתי ופרעתי אלא כשבאו עדים קודם שחזר ואמר לויתי ופרעתי דכיון שבאו קודם הוחזק כפרן הא לאו הכי לא הוחזק כפרן עפ"י עצמו כדאמרינן בב"מ תאמר בעדים שהוחזק כפרן".

ודברי הרשב"א צ"ע, שלכאורה אמר ב' סברות - א' שבחזרה מפטור לפטור נאמן, כיון שיש לו מיגו שהיה נשאר בטענתו הראשונה, ואין לך מיגו גדול מזה. ב' אין דין הוחזק כפרן אלא ע"פ עדים שהכחישו את דבריו, אבל פיו שמכחיש פיו לא עשהו הוחזק כפרן. וצ"ב למה צריך לב' הסברות גם ללא הוחזק כפרן ע"פ עצמו, וגם למיגו".

יד. ועיין בב"י ריש סימן ע"ט שהביא רא"ש ורמב"ם שאמר לא לויתי וחזר ואמר לויתי ופרעתי נאמן, כל שלא באו עדים "דלא כדמשמע מדברי הרשב"א בתשובה". ועיין בכנה"ג הובא בח' הגהות שתמה ברשב"א גם כתב כן, ובשם ספר מורה צדק מגיה וכן כתב, והגידולי תרומה הביא דלא כדמשמע מרשב"ם, ומחק מילת "בתשובה". ולהנ"ל הרי הרשב"א כתב גם סברת מיגו, ולא הסתפק בלא הוחזק כפרן בלבד. ובפרט אם הכוונה היא שצריך לומר שכחתי, וצריך מיגו לחזק טענה זו. וברא"ש ורמב"ם כתבו שנאמן לחזור בו, ולא הזכירו מיגו ולא אמתלא, וברמב"ם להדיא שאי"צ. ודנו הפוסקים אם חזר מפטור לפטור הוא רק במיגו ואמתלא, או עצם תיקון הטענה מתקבל, עיין קצות סימן פ' ס"ק ג' מש"כ בזה. אך

### י"ל שצ"ל טעיתי ונאמן רק במיגו ובלא"ה הוחזק כפרן

ויתכן לפרש שבלא מיגו הוחזק כפרן גם על פי עצמו. וטעם הדבר שלא מהני חזרה בעלמא מטענתו, שאם אומר ששיקר בטענה הראשונה, הוחזק כפרן, ואינו נאמן בטענתו השניה. וכל מה שנאמן לשנות טענה ע"י זה שהוא מסביר שטעה ולא הוחזק כפרן. וטענת טעות אינה מסתברת ולא מתקבלת בפני עצמו. ולכן צריך למיגו כדי שנקבל את טענת טעיתי". ולפי"ז באמת גם בחזרה הוחזק כפרן, אלא שע"י מיגו נאמן לומר טעיתי, ואז לא הוחזק כפרן בחזרתו, והוא נאמן.

ומקור הדברים הוא דברי הראב"ד בשטמ"ק בב"ב ו' א' "דאמר מר כל האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי דמי וכבר הודה בפני עדים שלוח. קשיא לי למה ליה כל האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי נימא מפני שהוחזק כפרן שהרי הודה בעדים שהיה לו מנה בידו ועכשיו אמר ליה אין לו דהא אמר רבי יוחנן מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי והעדים מעידים שיש לו חזר ואמר פרעתי אינו נאמן שהוחזק כפרן לאותו ממון. ואיכא למימר אינו דומה מי שיאמר תחלה יש לך בידי ואחר כך יאמר אין לך בידי כי אלו העדים אינן מכחישים אותו אלא מהודאת פיו ויכול הוא שיאמר לא הייתי זכור בתחלה מפני שהיה לו עמי עסקים רבים ועתה חשבתי ולא היה לו בידי מעסק זה כלום".<sup>1</sup> הרי שכתב להדיא שהטעם שלא נעשה כפרן על פי עצמו, הוא שיכול לומר טעיתי ולא הייתי זכור וכד'. אבל אם אומר להדיא, שאז זו טענת שקר, מבואר שהוחזק כפרן גם על פי עצמו. ולפי"ז י"ל שטענת טעיתי היא טענה גרועה וצריך מיגו לסייעה, ובלא זה הוחזק כפרן. ומובן למה הרשב"א צריך לתרתי, לא הוחזק כפרן ע"פ עצמו, ומיגו, שכל שאין מיגו יוחזק כפרן גם על פי עצמו. וצ"ל שהמיגו הוא לא על עצם שינוי הטענה, אלא לומר טעיתי, אף שלא מוזכר ברשב"א שצריך לומר טעיתי.



### ברשב"א מוכרח שלא מוחזק כפרן גם בלא טענת טעיתי

אך לכאורה מזה שהרשב"א ציין מקור לזה שא"א נעשה כפרן ע"פ עצמו את הגמ' בב"מ שם, לכאורה מוכח שאינו משום שאומר טעיתי, אלא שאין כח בפיו להחזיקו כפרן. וא"כ אין נפק"מ באם אומר טעיתי ללא, ונבאר את הדברים.

בב"מ דף ד' א' נחלקו רש"י ור"ח בפירוש הגמ', שלרש"י אינו קולא של פיו שלא מוחזק כפרן ע"פ עצמו, אלא שבמקום חיוב השבועה לא הוחזק כפרן, משא"כ בר"ח קמייא.

העירו שהב"י עצמו להדיא כתב בדעת הרמב"ם שצריך למיגו כדי לחזור בו בסימן פ' ד', וא"כ אינו פירוש נכון בדעת הב"י עצמו.

טו). וזה לא נראה, שהרי הרשב"א כתב שר של שכחה שכח, ויש לדחוק. אבל מ"מ לא נשארו בזה בכל אופן, וכפי שיתבאר.

טז). "עוד יש מי שאומר שאין אנו אומרים הוחזק כפרן לאותו ממון אלא במי שכופר בבית דין ועדים מכחישים אותו אבל מי שאינו כופר בבית דין אף על פי שמכחישים אותו במה שאמר חוץ לבית דין לא הוחזק כפרן דעביד איניש דלא אמר כל טענתיה חוץ לבית דין ויש לו פנים. הראב"ד ז"ל"

ובריטב"א שם האריך לקיים את שיטת רש"י. וגם הרשב"א בשו"ת חלק ג' סימן מ"ט מאריך לדחות את דברי השואל שפירש שזה קולא וחומרא, אלא מפרש כרש"י שהטעם שלא ימסרו לו שבועה כיון שכעת במקרה זה הוחזק כפרן עיי"ש, שבסו"ד מסכים לדין. אבל שיטת ר"ח כרשב"א כאן בתשובה, שזה כלל שפיו אינו עושה את פיו כפרן, וזה לשונו "ופרכינן מה להצד השוה שבהן שכן לא הוחזק כפרן. פירוש אם כפר ואחר כך הודה אינו נפסל כדרכא דאמר אדם קרוב אצל עצמו ואין אדם משים עצמו רשע וכן אם כפר והעיד עליו עד אחד אינו נפסל שנאמר לא יקום עד אחד וגו' תאמר בעדים שאם כפר והעיד עליו עדים שנפסל הוחזק כפרן". הרי שלר"ח זה כלל בפיו שאינו עושה עצמו מוכחש, ומטעם שא"א משים עצמו רשע. הרי שזה כלל לא רק בטענת טעיתי אלא גם באומר כפרתי בשקר, שלא הוחזק כפרן. ואם בלא מיגו היה מוחזק כפרן, אינה מובנת הגמ', שהרי אינו מעלה בפיו, שגם פיו גם מחזוק כפרן כאשר לא אומר טעיתי, וכאשר אין לו מיגו לסייע לטענה זו. וע"כ שמה שלא מוחזק כפרן זה בכל אופן, וא"כ צ"ב למה למיגו ולמ"ל תרתי.



### אינו מוכחש משום שאין אדם משים עצמו רשע, ולכן צריך למיגו

ונראה שאדרבה משום הדין שלא מוחזק כפרן הוא שצריך למיגו. שהרי הר"ח מבאר הטעם שלא נעשה כפרן על פי עצמו, משום שאין אדם משים עצמו רשע. ומבואר שאם היינו מקבלים היה נעשה כפרן, ורק משום שלא מקבלים שמשים עצמו רשע הוא שלא נעשה כפרן". ומה שמ"מ מתחייב ממון, עיין בריטב"א מכות ג' שהאריך בשאלה זו, ומסיק שפלגינן ואמרינן שחייב כסף מטעם אחר. ועיין במרדכי אם מועילות טענות שמשים עצמו רשע". וכל המושג פלגינן שייך בחזרה מפטור לחיוב, אבל מפטור לפטור אין דין הודאת בע"ד שמחייב קבלת דבריו, ואין פלגינן לחייב מטעם אחר. אלא טוען טענה אחרת. וא"כ ע"י א"א משים עצמו רשע לא נקבל חזרת כלל. ובפשטות יש לתרץ, שהרשע אינו מה שטען טענה לא נכונה בבי"ד, אלא מה שפטר עצמו ממון שלא כדין. אבל אם גם כעת לא אומר שחייב, אינו משים עצמו רשע, ואפשר לקבל את טענתו.

אך לפי"ז יהיה מוחזק כפרן בכה"ג, שמזה שגם מפטור לפטור כאשר הוכחש אמרינן שהוחזק כפרן, מוכח שעצם טענה לא נכונה בבי"ד נחשב הוחזק כפרן, אע"פ שלטענתו לא פטר עצמו שלא כדין, וצ"ע. וליישב הדבר, וכן ליישב את תשובות הרשב"א, נראה שעצם טיעון טענה לא נכונה הוא בכלל משים עצמו רשע. ולכן נצטרך לא לקבל את טענתו כלל. וכיון שאין כעת דין הודאת בע"ד שמכריח לקבל את דבריו, לא נקבל כלל את חזרתו. וע"ז כתב

(יז). עיין בספר גזע ישי מערכת א סימן קסד, נמצא במאגר השו"ת, שהביא הרבה ידיעות חשובות בענין א"א משים עצמו רשע שלא בעדות.

(יח). מרדכי מסכת סנהדרין הגהות מרדכי פרק ראשון רמז תשכ "גרסינן בהאי פירקין [דף ט:]: פלוני רבעני לרצוני אין אדם משים עצמו רשע ע"י פ' הגזול קמא [דף ק:] גבי לצבוע לו אדום וצבע לו שחור חייב [אם] י"ל אין אדם משים עצמו רשע לגבי מיתה או [אפילו לגבי] ממונא:"

הרשב"א שיש מיגו, שמיגו שמתגבר על הדין אין אדם משים עצמו רשע. ואף שבכתובות י"ט ע"ב למסקנה עדים שעשו עצמם רשעים אינם נאמנים גם במיגו, י"ל חמיר פסול משים עצמו רשע בעדים, שהוא דין להוציא עצמו מחוקתו כלשון רש"י, מאשר הדין א"א משים עצמו רשע בטענות בעלמא. ויל"ע.



## פרק ו' - טענת ברי כאשר הבע"ד לא מעמיד טענה נגד אם זוכה לכו"ע

### הוחזק כפרן בלא סייעתא לטענת התובע

בשבועת ל"ד ע"ב אומר הלוחי ועדים מעדים שמנה כסף ולא יודעים אם הלואה או החזרת כסף שלו. אם אומר שזה החזרת כסף שלי נאמן ואם אומר לא היו דברים מעולם, כאשר באים עדים שהיה העברת כסף מא' לשני, הוחזק כפרן וחייב לשלם. אע"פ שאין חזקת חיוב ולא עדים על ההלואה. וה"נ אם אומר הלוחי בצד עמוד פלוני, והנ"ל אומר מעולם לא עברתי בצד עמוד פלוני, הוחזק כפרן וחייב לשלם, אם לא משום סברות שמסתבר ששכח. מבואר אע"פ שאין שום ראיה ובירור על ההלואה, כל שהוחזק כפרן בפרט א' בטענתו חייב לשלם. וצ"ב איך זה מתיישב עם מש"כ לעיל שהוחזק כפרן חל רק בצירוף כל האומר לא לויתי, דהיינו שאינו טעם בפנ"ע לא לקבל את טענתו, אלא טעם שלא יכול לשנות דבר שכבר אמר. והכא לכאורה זו הכחשה בעלמא שהוכח שהוא משקר, ולא ריעותא בטענה.



### הוחזק כפרן צדדי התובע זוכה משום שאין לו טענה

ובאמת צריך לדון אם בסוגיא של הוחזק כפרן בדף ל"ד ע"ב מוכח שכל שיש טענת ברי של צד א' והצד השני לא משיב דבר ברור, מקבלים את טענת הברי, או שיש שם סברות נוספות. שמבואר בגמ' שם שמי שתבעו אותו שהלוהו בצד עמוד פלוני, והנתבע מכחיש שלא עמד שם מעולם, אם אין טענה שלא אדעתיה הוחזק כפרן ומקבלים את טענת התובע, משום שהנתבע הוחזק כפרן. וצ"ב, שאע"פ שהנתבע הוחזק כפרן בפרט שולי זה, מ"מ התובע לא הוכיח את טענתו והמוציא מחברו עליו הראיה. ולשון תוס' שם ד"ה תיובתא שנחשב שהודה שאם עמד בצד עמוד פלוני שלוח ממנו. וזה קשה מאוד להבין מסברא. ועיין בחי' הגרע"א (אריאלי) שהביא מכו"ח סימן מ"ט, שלא שייך כאן הודאת בע"ד, כמו באומר לא לויתי לא פרעתי, שאטו אם עבר בצד עמוד ע"כ לוח. אלא זה דין אחר, שאינו נאמן בטענות כלל. ולכאורה מוכח מזה שכל שהשני טוען והוא לא משיב, מקבלים את טענת הראשון. דהיינו מסברא זו סתירה בעלמא שמצאו אותו משקר, ואין קשר בין זה להלואה. והתירוץ שאה"נ, אך כיון שע"י זה הוחזק שקרן בממון הזה, לא מקבלים טענת פטור שלו. וכל שיש טענת ברי שחייב ואינו מעמיד טענה נגד משום שאין לו אפשרות לטעון, מקבלים את טענת התובע.

**ביאור הגר"א שבשותק זוכה התובע**

ובפשטות כך נראה בשו"ע, שאיתא בשו"ע חו"מ סימן ע"ט ס"ד "אמר לו: מנה הלוייתך בפני פלוני ופלוני, ואמר לו: לא היו דברים מעולם, ובאו עדים שמנה לו, אף על פי שלא ידעו אם דרך הלואה נתנם לו או דרך מתנה, הוחזק כפרן. ואם יטעון אח"כ: דרך מתנה נתנם לי או פרעון היו, אינו נאמן". הרי שהעמיד את הוחזק כפרן רק באופן שחוזר וטוען טענת פטור. אבל בלא משיב, נראה שאי"צ לדין הוחזק כפרן, ומשום עצם טענת ברי של התובע בלא תשובה. והודאה לא שייך, שיתכן שהוא עומד בטענתו הראשונה שלא לזה.

ועיין בביאור הגר"א שם "י"א) ואם יטעון אח"כ כו'. שע"כ בהכי מיירי הגמ' ממ"ש הוחזק כפרן ובלא"ה א"צ לזה כנ"ל וע' רש"י מ"א ב' ד"ה הוחזק כפרן כו'". הרי שהגר"א דייק בשו"ע שכל שלא טען טענה לפטור חייב, ואי"צ להוחזק כפרן. ושמה יש לדחות למש"כ לבאר הירושלמי שכל דין הוחזק כפרן הוא כאשר יש מלבד ההכחשה גם סייעתא לדברי התובע, ובלא"ה לא. וא"כ אינו טענת ברי בעלמא, אלא טענת ברי בצירוף סיוע של עדים שמכחיש את הנתבע ומחזק את התובע".

**ראיה שצריך גם חיזוק לתביעה**

אך יתכן שאי"ז הפירוש בגמ', שעצם זה שהוכחש הנתבע מזכה את התובע. ועיין בחידושי רע"א על השו"ע חו"מ ע"ז ד', שאם טוען שהלווה והשני עונה לא לויתי מאף אחד בעולם ויש עדים שלווה ולא יודעים ממני חייב לשלם. ושכך נראה מירושלמי שבועות פרק ד הלכה ג. וצ"ע, הרי הדין הוחזק כפרן של דף ל"ד הוא גם כאשר מעידים שעבר ליד העמוד בזמן אחר, שאין צד שההלואה היתה אז, ודי בזה שהוחזק כפרן בפרט זה. וא"כ למה כאן צריך לומר שמעידים שלווה ולא יודעים למי, גם אם יודעים שזה לאחר הוחזק כפרן על שאר לא לויתי מעולם. וכך כתב בפתחי תשובה על דברי רע"א "לכאורה על כרחך דה"ה אם אמרו עדים בבירור שלווה מאחר שהוחזק כפרן וצ"ע". ורע"א הוציא דין זה מירושלמי, ובירושלמי מפורש באופן של רע"א שלא יודעים ממני לזה, וצ"ע טענתו.

ונראה שדין הוחזק כפרן על עמוד פלוני צ"ב, שהרי אינו מברר מאומה על ההלואה בעצמה. אך הכונה היא שכאשר יש טענות בין הבע"ד מלבד השאלה על מה שבאמת קרה, בי"ד בודקים טענות של מי יותר חזקות. וא"כ כאן, שיש בתוך הטענות סיפור דברים, ויש ויכוח על פרטי הסיפור, והוכח שאחד מהם שיקר בסיפור שלו, והשני צדק, זה מרע את טענתו של אחד ומחזק את טענת השני ומקבלים את דבריו. כ"ז ריעותא בסיפור הדברים, אבל טענת הלוייתך, והנ"ל אומר לא לויתי מעולם, אע"פ שזו הכחשה על הלווה, מ"מ הסיפור שלווה מאחר אינו חיזוק לסיפור המלוה, שמה שלווה מאחד אינו חיזוק לטענתו שהלווה. ואינו דומה לבצד

(ט). ורצו לדחות, שהתם יש חזקת מרא קמא על המעות, שיש עדים שהיו אצלו ונתן לשני, וחזקת מטלטלים אומר שהיו של הראשון. ואם לא טוען טענה, באמת סוברים ששייך לראשון.

עמוד פלוני, שהוא פרט בסיפור שלו, והלוה הכחיש, וכעת התחזק פרט זה בדבריו. משא"כ הלוה מאחר, ריעותא זו לא גורמת לקבלת טענת המלוה. ורק כאשר יודעים שלוה ולא יודעים ממנו, יש כאן דררא לחזק את טענת התובע. שהרי הוא תובע שהלוה, והוא טוען שלא לוה מעולם. וכעת יש חיזוק לטענה שהוא לוה, בלא להגביל את הלוה לסיפור אחר. ולכן יש כאן דררא לחזק את צדו של התובע שלוה, ולא לקבל את טענת הנתבע שלא לוה מעולם. משא"כ כאשר הסיפור מוגבל למקרה שלא מחזק את התובע.

דהיינו מוכח מהחזוק כפרן ומכל הנ"ל שאינו ריעותא בעלמא על טענת הנתבע. אלא יש כאן דו"ד בין ב' אנשים וע"י החזוק כפרן הורעה טענת אחד והתחזקה טענת השני. דהיינו אע"פ שלא התוסף שום דבר בבירור המעשה עצמו, מ"מ בב' הטענות התחזק אחד והורע השני. ולכן כ"ז בסיפור ששייך לדו"ד. ולכן בצד עמוד, אע"פ שאינו נוגע לחיוב ופטור, מ"מ זה מחזק דבריו של א' ומרע את דברי השני. וע"ז ר"ל שסיפור שלהדיא לא שייך לדו"ד אינו מחזק את טענת התובע. משא"כ דבר צדדי, אע"פ שאינו מעלה ומוריד לחיוב, מ"מ מחזק את הדו"ד. והעירו שגם בלוה לאחר, נאמר שהדו"ד אם הוא אדם שלוה או לא, והתחזקה טענת התובע.



## פרק ז' - אם סתירה בפרטי הטענה מבטלת את הטענה

### אם בענין ביטול הטענה משום פרט, או די בהחזוק כפרן בממון זו

יש להסתפק בסוגיא ל"ד ע"ב הלותיך בצד עמוד פלוני, והוא אומר מעולם לא הייתי בצד עמוד פלוני שלא החזוק כפרן מפני שלא רמי עליה. ואם היה רמי עליה היה מוחזק כפרן. וצ"ע בדין הוחזק כפרן כאן, האם זה חלק מסיפור הדברים של הטענה, ואם הוכחש פרט זה, הטענה הוכחה כשטר, רק שבלא החזוק כפרן יכול לתקן פרט זה בטענה. משא"כ אם הוחזק כפרן, לא מהני תיקון הטענה, וכמ"ש. או שלעולם אי"ז חלק מהטענה, שהרי השאלה אם עמד מעולם בצד עמוד זה אינה מעלה ומורידה כלל לטענה. אלא כיון ששיקר כאשר הכחיש, החזוק כפרן ולא מקבלים טענתו. משא"כ אם לא דכירי אינשי, אין בזה שקר ואין בעיה כלל במה שאמר פרט לא נכון בתוך דבריו. ויש בזה נפק"מ מסברא האם החזוק כפרן פסול בפנ"ע לא לקבל את הטענה, או שהטענה הוכחשה מצד עצמה, והחזוק כפרן מונע את תיקון הטענה.

ונפק"מ לדינא שאמרינן שלא החזוק כפרן שלא דכירי אינשי, אם צריך לחזור בו מדבריו ולומר אכן הלכתי אבל לא לויתי, או יכול להישאר בטענתו שלא הלכתי, ולא אכפת לנו, שאי"ז חלק מהטענה, ולא הוכח ששיקר, שאמרינן ששכח. ולכאורה הדין מפורש בטור בסימן ע"ט, י "אמר ליה מנה הליתיתך בצד עמוד פלוני ואמר ליה אידך לא עברתי בצד עמוד פלוני מעולם ובאו עדים שראוהו שעבר בצדו אבל לא ראו שהלוהו לא החזוק כפרן ונאמן לומר אין עברתי ולא לויתי או לויתי ופרעתי דמילתא דלא רמיא עליה דאינש אמר ולא אדעתיה". מבואר שאי אפשר להישאר בטענה הראשונה, אלא צריך לתקן עברתי ולא לויתי, והלא החזוק כפרן מהני שיכול לתקן. ומבואר שגם הכחשה בפרט שאינו נוגע לעצם החיוב, זה שהחלק לפני



שנים בצד העמוד נחשב הכחשה בגוף הטענה ואי אפשר לקבלו, גם אם אמרנו שאינו זוכר, אא"כ מתקן את דבריו שעבר.



### ברמב"ן מבואר שגם בלא הוחזק כפרן צריך לחזור בו מהשקר

ועיין ברמב"ן דף מא עמוד ב "ולי נראה שאם אמר פרעתיך בפני פלוני ופלוני ובאו ואמרו לא היו דברים מעולם, והלה עומד בדבריו הראשונים ואומר פרעתיך בפניהם ואינו זכור בדבר, אינו נאמן והוחזק כפרן דבמקום עדים לא מהימן, ואפי' מיגו במקום עדים לא אמרנו, ושמעתא דהתם בהכי עסקינן וקמ"ל שצריך לברר דבריו ולהביא העדים שמא יאמרו לא היו דברים מעולם ונמצא כפרן אם לא יטעון טענה אחרת, או הם שמא יאמרו היאך היה מעשה ויתברר הדבר מעיקרו, אבל אם אמר באמת שפרעתיך אם לא בפניהם בפני אחרים פרעתיך או ביני לבינך, אמרנו מילתא דלא רמיא עליה דאיניש הוא ונאמן מתוך שיכול לומר מתחלה פרעתיך שלא בפני עדים שהרי אין צריך לפרעו בעדים, וכלשון הזה כתב רש"י ז"ל וזה אומר פרעתי מ"מ אם לא בעפצין פרעתי במעות, ואולי לא השמיטה רבינו ז"ל אלא מפני שסמך על מה שכתב בבא לידון בשטר ובחזקה".

אבל באמת אינו דומה, שבפרעתי בפני עדים, עניין העדים הוא חלק מהותי בטענה שלו, כמבואר בסוגיא של צריך לברר. ולהלכה אע"פ שלא מעכב, מ"מ לכתחילה אמרנו לו לעשות כן. הרי שחזוק ראה לטענה הוא חלק מהטענה. ולכן אם נשאר בטענתו בשקר לא נאמן. משא"כ בחזור בו. משא"כ בצד עמוד פלוני ועבר פעם אחרת שם, אינו סתירה בעצם הטענה וכמ"ש. ומ"מ בטור מבואר כמ"ש.

ויתכן הפירוש ברמב"ן שהסברא היא שאמרנו ששכח רק אם הוא מסכים לכך, אבל אם הוא אומר שלא שכח מקבלים את דבריו. וכדברי התוס' והב"ח בשכיר נשבע ונוטל, שיש מקום למיגו דבעה"ב שאומר שלא שכח אלא זוכר שכן. ואם שוכח היה צ"ל שלא זוכר, ולא שזוכר בבירור כך. וא"כ כאשר הוא עומד בדבריו הראשונים, הוחזק כפרן. ולא שיש לנו בעיה בעצם החלק בטענה שהוחזק שקר, אלא כל שלא מתקן, ע"כ הוחזק כפרן ושקרן. ולפי"ז אין ראייה להנ"ל, שזה פסול בטענה. ואין דחיה שהוחזק כפרן לבד אינו טעם שלא לקבל את הטענה אלא רק שלא יתקן. אבל לשון הטור לכאורה נראה שצריך להעמיד טענה אחרת, והמעלה היא רק שנאמן, ולא שאם עומד בטענתו הוחזק כפרן.



(כ). וזה למרות שמסתמא מתקן את דבריו משום העדים ולא שזוכר.

הרב ברוך פז

יו"ד איגוד בתי הדין לממונות, נשיא מכון פסקים

## גדרי איסור מחוסר אמנה

## שאלה

אדם קנה דירה 'על הנייר' ושילם 20% בעת חתימת החוזה, כאשר את השאר עליו לשלם בעת קבלת המפתח.

בחוזה רכישת הדירה נאמר שהרוכש יכול למכור את זכויותיו בדירה לאדם אחר, בתוך תקופת הבניה, אם הוא יסלק את חובו לקבלן (דהיינו 80% שלא שולמו). ואכן, הרוכש פנה למתווך כדי שימצא קונה לדירה, תוך כדי הבניה. נמצא קונה והם סיכמו ביניהם על מחיר שכולל את 80 הנותרים לתשלום לקבלן וכן רווח לרוכש המקורי.

לקונה לקחו 4 חודשים לסדר קבלת משכנתא מהבנק, כאשר המוכר מצלצל מידי פעם לבדוק מה מתקדם. לפני שבועיים, הקונה הודיע שקיבל אישור עקרוני לקבלת משכנתא, והמוכר נתן את הסכמתו להמשיך עם העסקה.

ברם, אחרי שהסכים, המוכר גילה שמחירי הדירות עלו מאז ההסכמה המקורית (לפני 4 חודשים), וגם ראה שמדד תשומת הבניה עלה משמעותית מאז ההסכמה, כך שהוא יצטרך לשלם לקבלן 20,000 ש"ח יותר מאשר היה עליו לשלם בעת ההסכמה. בנוסף, המוכר שם אל לבו לכך שמחלת הקורונה נמצאת יחסית בשליטה (בחודש אייר תשפ"א), עובדה שיש לה פוטנציאל להשפיע רבות על מחירי הנדל"ן, ושאלתו עמו: 1. האם הוא יכול להוסיף את המדד למחיר המקורי? 2. האם הוא יכול לחזור בו לגמרי מההסכמה למכור?



## הקדמה

לפני שניגש לדון בסעיפי השאלות המתעוררות במקרה דנן, נראה את המקור לאיסור חזרה מהסכמה בעל פה.

במסכת בבא מציעא מט. נאמר: "דברים, רב אמר: אין בהם משום מחוסרי אמנה, ורבי יוחנן אמר: יש בהם משום מחוסרי אמנה".

ההלכה היא כרבי יוחנן, לפי הכלל: "רב ורבי יוחנן - הלכה כרבי יוחנן" (ביצה ד.). וכך פסקו כל הפוסקים (רמב"ם מכירה ז, ח; שו"ע חו"מ רד, ז ועוד).

הרי"ף (כט ע"ב) הביא את דברי אביו בסוגיא שם, על אף שנאמרו לתרץ את שיטת רב. הרא"ש (ד"ב) והנימוקי יוסף (שם ד"ה שלא) דייקו מכך שיש לחלק בין שני מקרים: א. כאשר אדם

מראש לא התכוון לעמוד בדיבורו, יש בזה איסור תורה של "מאזני צדק אבני צדק איפת צדק והין צדק יהיה לכם (ויקרא יט, לו) - "שיהא הן שלך צדק ולאן שלך צדק" (ב"מ שם), וגם רב מודה בכך. ב. כאשר פיו ולבו של אדם היו שווים בעת ההסכם, אלא חזר בו אחר כך מסיבותיו הוא - לפי רב, מותר לו לחזור בו, ולפי רבי יוחנן, אסור לו לחזור בו, ואיסורו מדרבנן כמו שכתוב שם בגמרא (מח.): "אין רוח חכמים נוחה הימנו", ונכלל ב"שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב ולא ימצא בפייהם לשון תרמית" (צפניה ג, יג).



## הנושאים לדיון

בנידון דידן, צריך לעיין בשאלות:

- א. כאשר מחיר המוצר עלה בין מועד הסכמת הצדדים ולמועד הרכישה בפועל, האם בטל דין מחוסר אמנה?
  - ב. אם נאמר שאסור לחזור מהסכם בעל פה בגלל עליית מחיר המוצר, האם העובדה שהמוכר מפסיד מהרווח המקורי משנה את פני הדברים?
  - ג. האם יש הבדל בין הסכם בעל פה שנכרת באמצעות מתווך, לבין הסכם שנכרת פנים אל פנים מול הקונה?
  - ד. האם יש משמעות לכך שהקונה עצמו גרם לדחיית קיום העסקה?
  - ה. האם יש הבדל בין חזרה גמורה מן מההסכם, לבין דרישת תוספת על המחיר כדי לכסות את הפסדי המוכר?
  - א. האם השינוי במצב מחלת הקורונה מהווה טענה לביטול ההסכם?
  - ב. העובדה שהקונה סמך על דברי המוכר והתאמץ להשיג אישור משכנתא, האם יש בכוחה למנוע מהמוכר לחזור בו?
  - ו. האם מתקבלת טענת המוכר, שכאשר הסכים בשנית, לא היו ברורים לו כל השינויים שחלו בעסקה?
- נדון בשאלות אלו בע"ה.



## פרק א - האם איסור מחוסר אמנה חל כאשר חוזר בו מפני שהמוצר

### התייקר בין מועד ההסכם למועד הקניין בפועל?

א. דין מחוסר אמנה בחד תרעא ובתרי תרעי

בעל המאור (כט. בדפי הרי"ף) והרא"ש (ד, יד) כתבו שאיסור מחוסר אמנה הוא רק אם מחיר המוצר לא השתנה. אבל אם המחיר עלה, אין איסור מחוסר אמנה כאשר הצדדים חוזרים בהם.

הרמב"ן (במלחמות ה', שם) חלק וכתב שיש איסור מחוסר אמנה גם כאשר המחיר עלה. וכך כתבו רש"י (בסוגיא ד"ה שלא) ותוספות (ד"ה מודה), ובנימוקי יוסף כתב כן בשם הרשב"א והראב"ד והר"ן.

השו"ע לא חילק בין מצב שנשתנה השער למצב בו לא נשתנה השער, ובפשטות, המשמעות היא שפסק כרוב הראשונים. וזו לשונו (חו"מ רד"ז): "הנושא ונותן בדברים בלבד, הרי זה ראוי לו לעמוד בדבורו אף על פי שלא לקח מהדמים כלום, ולא רשם ולא הניח משכון. וכל החוזר בו, בין לוקח בין מוכר, אף על פי שאינו חייב לקבל מי שפרע ה"ז ממחוסרי אמנה ואין רוח חכמים נוחה הימנו".

הרמ"א הביא את שיטת בעל המאור ופסק כשיטה שחולקת עליו. וזו לשונו (רד"א): "אף על פי שבדברים בלא מעות יכול לחזור בו וא"צ לקבל עליו מי שפרע, מ"מ ראוי לאדם לעמוד בדיבורו אף על פי שלא עשה שום קנין, רק דברים בעלמא, וכל החוזר בו, בין לוקח בין מוכר אין רוח חכמים נוחה הימנו. והני מילי בחד תרעא, אבל בתרי תרעי אין זה ממחוסרי אמנה... וי"א דאפילו בתרי תרעי אסור לחזור, ואם חזר בו יש בו משום מחוסר אמנה (נ"י פ' הזהב והמגיד פרק ו' דמכירה וב"י בשם תוספות ורבינו ירוחם נ"ט ח"ד), וכן נראה עיקר".

הש"ך (סק"ח) הביא את דעת הב"ח (שם), שכתב שהדבר נשאר ספק, בגלל שמשמעות התלמוד הירושלמי היא להקל, כבעל המאור. בשו"ת שבט הלוי (ד,רו) כתב שבשו"ת חתם סופר (חו"מ סי' קב) פסק להקל במחלוקת זו. אבל המעיין בחתם סופר, יראה שלא הכריע בשאלה, אלא הביא את הדעה המקילה כסניף להקל בצירוף טעמים נוספים (עיין שם), וכך הבין בדעתו גם הרב יצחק בירך דסקל שליט"א (מובא באתר פסקים מספר סידורי 2187).

ונראה שצריך להכריע כדעת הרמ"א, לחומרא, הואיל והוא ראש הפוסקים, שדבריו נתקבלו בכל ישראל ושובצו בשו"ע. ועוד, שבנדון דידן נראה שראיות בעל המאור אינן כה חזקות והוא נדחק בסוגיא. ונפרט מעט.



## ב. דיון בראיות בעל המאור שאין מחוסרי אמנה כאשר יש שינוי במחיר המוצר

בעל המאור הביא ראיה מהסוגיא (ב"מ עד.) שדנה בגדרי קללת "מי שפרע". כאשר הקונה שילם כסף על מנת לקנות מטלטלין, לפי ההלכה הקנין אינו תקף, מפני שחז"ל ביטלו את קנין כסף במטלטלין. אמנם, חז"ל הטילו על החוזר בו מהעסקה את קללת "מי שפרע". הגמרא דנה האם יש קללת מי שפרע כאשר יש שינוי בשער, כלומר שינוי במחיר המוצר, ומסקנת הגמרא היא שיש בזה מי שפרע. בעל המאור הסיק שבשינוי שער יש מי שפרע, אולם איסור מחוסר אמנה לא יהיה: "אף אנו יש לנו לומר בדין מחוסר אמנה, דבתרי תרעי קלש ליה איסורא ואין עליו דין מחוסרי אמנה".

(א). ועיין בהמשך הסבר אחר בדברי חתם סופר.

ברם, הרמב"ן כתב ששינוי השער שמדובר בו בסוגיא הנ"ל הוא כאשר "פוסק על השער", כלומר, פוסק עם ספק שלאחר זמן יספק סחורה, על פי קביעת מחיר כעת. למשל, כאשר אדם פוסק על תבואה בתחילת העונה, שהסוחר יספק לו אותה לאחר זמן. בנדון כזה, טבעם של דברים שמחיר המוצר עולה לאחר זמן, וברור שכל כוונת הקונה היא להרוויח מעליית המחירים: "ומפני כך מקדים מעותיו ואינו נוטל עכשיו". בזה, הגמרא דנה שאם המחיר ירד, אולי לא יהיה על הקונה מי שפרע אם יחזור בו מהעסקה ולא יהיה בזה מחוסר אמנה, בגלל שברור לכל שלא התכוון להפסיד על ידי הקדמת מעותיו. וזה שונה ממקרה שהסכימו על קניה מידית, ותוך כדי ההתארגנות לעשות את הקנין כדין ולספק את הסחורה, המחיר עלה. המקרה השני, הוא ככל קונה, שמקבל את הסחורה כשעת הקנין בלי קשר לעליית המחירים אחר כך, בגלל שלא היה בדעתו להרוויח מעליית המחיר לאחר ההסכם, וממילא יהיה עליו דין מחוסר אמנה אם יחזור בו.

בעל המאור הביא ראיה גם ממסכת קידושין (ח.), שבני רב הונא בר אבין הניחו משכון כדי לקנות שפחה והמחיר עלה, ורבי אמי התיר להם לחזור מן העסקה. ואם יש בזה איסור מחוסר אמנה, איך רבי אמי התיר להם לחזור בו לכתחילה?

הרמב"ן דחה את הראיה, שהרי שם המוכר חזר בו, והלוקח בא לשאול אם יש ממש בחזרתו. המוכר לא בא לרבי אמי לשאול האם מותר לו לחזור בו אלא חזר בו בפועל, והשאלה היתה האם החזרה תקפה או לא. זו הסיבה לכך שרבי אמי פסק להם שהמוכר יכול לחזור, היינו מעיקר הדין, ולא נכנס לשאלת מחוסרי אמנה.

הגר"א (רד"י) הביא ראיה מרב חייא בר יוסף (ב"מ מח:) שחזר בו מעסקה מחמת עליית המחיר. אבל הגר"א עצמו (בס"ק יח) דחה ראיה זו, מפני שרב חייא בר יוסף היה מתלמידי רב, ולכן סבר שאין בזה מחוסרי אמנה.

ברם, לבעל המאור יש קושי בסוגיא עצמה (בב"מ מט.). הסוגיא מתחילה עם סיפור שרב כהנא מכר כיתנא וקיבל חלק מהכסף, המחיר עלה ורב התיר לו לחזור בו מחלק העסקה שלא קיבל עליו תמורה. ועל כך אומרת הגמרא: "דאתמר: דברים, רב אמר אין בהם משום מחוסרי אמנה" וכו'. אם כן, מפורש בסוגיא שרב ורבי יוחנן חולקים כאשר יש עליית מחיר! בעל המאור כתב שיש ספרים בהן הגירסה אינה "דאתמר", שמשמעותה שרב ורבי יוחנן חולקים על המקרה של עליית מחיר המוצר, אלא גורסים "אתמר", ולפי זה, פסיקת רב במעשה של רב כהנא היא לכל הדעות. בנוסף, בעל המאור הביא דוגמא מסוגיא בשבועות, שנאמר בה "דאתמר" והקשר בין אותה סוגיא לבין הנאמר לפני כן הוא קשר מקרי ולא מהותי.

ונראה שדבריו דחוקים, והרמב"ן (שם) חילק בין הדוגמא במסכת שבועות לנדון דידן. סוף סוף, נראה שלא מצאנו בדברי בעל המאור הוכחה גמורה שיש לחלק בין חזרה כאשר יש עליית מחיר לבין חזרה בלי עליית מחיר. ואם כן, הכרעת הרמ"א במקומה עומדת, שאיסור מחוסר אמנה חל גם כאשר עלה המחיר בין מועד ההסכם למועד הקנין.

הב"ח (שם) והגר"א (רד"ח) הביאו ראייה מהירושלמי כדעת המקילים. רבי יוחנן אומר בירושלמי (ב"מ ד,ג) שאם מכר שוה 5 ב6, ועד שלא עשו קנין התייקרה הסחורה ל7, אם שילם על הסחורה ויש שאלה של מי שפרע - רק הקונה יכול לחזור בו, מכיוון שהמוכר הונה אותו. אבל, אם היתה ביניהם רק הסכמה בעל פה - שניהם יכולים לחזור בהם. אם כן, רואים שלדעת רבי יוחנן (שהלכה כמותו), כאשר יש שינוי שער לא חל איסור מחוסר אמנה!

מיהו, נראה שאין ראייה מהירושלמי לנידון דידן, שהרי מדובר שם כשהיתה אונאה בהסכם שבעל פה הראשוני והקונה נתאנה. במקרה שכזה, ברור שהקונה יכול לחזור בו, ולכן אם לפני התשלום עלה המחיר וכעת מי שמתאנה הוא המוכר, חכמים התירו למוכר לחזור בו, וכלשון הירושלמי: "כשם שבטל מקח מאצל זה, כך בטל מזה". אין ללמוד מכאן שבכל שינוי בשער לא יחול איסור מחוסר אמנה! ואדרבא, מלשונו של רבי יוחנן שם ("כשם ש... כך...") משמע שבדרך כלל יש איסור מחוסר אמנה בשינוי שער, ורק כאן אין איסור, מחמת הסברא ש"כשם ש... כך...". ואע"פ שלא אומרים סברא זו של "כשם ש..." לענין מי שפרע, מחוסר אמנה קל יותר, כמו שנוכח בהמשך, שגם המחמירים בשינוי שער מודים שמחוסר אמנה קל ממי שפרע.<sup>3</sup>

וראייה לכך שאין הכרעה מהירושלמי לשינוי שער רגיל, ניתן ללמוד משתיקת שאר הראשונים שלא הביאו ראייה מהירושלמי כאשר דנו בשינוי שער. אפילו הרמב"ן, שהיה בקי גדול בירושלמי ומביאו לרוב, והנימוקי יוסף שהביא ירושלמי זה במסכת בבא בתרא (מב. דפי הרי"ף, כמו שהגר"א), לא הביאו ראייה ממנו בנידון דידן. מכאן, שלדעתם, אין ראייה מהירושלמי לנידון דידן.

לאור כל זאת, נראה שאין לזוז מהכרעת הרמ"א (ופשטות השו"ע) בנידון ואין להתיר לאדם לחזור בו כאשר עלה המחיר.

**סיכום פרק זה:** איסור מחוסר אמנה קיים גם כאשר צד מהצדדים רוצה לחזור בו בגלל עליית מחירים.



## פרק ב - חזרה מהסכם מפני כרסום של הרווח הצפוי, האם יש בה דין מחוסר אמנה?

כעת נתייחס לשאלה הבאה האם כרסום ברווח כתוצאה מהמתנה דינו כעליית מחיר? האם יש בזה איסור מחוסר אמנה או שדינו קל יותר ואין בזה איסור מחוסר אמנה?

כפי שהזכרנו, בעל המאור הביא ראייה שבחזרה מפני עליית מחירים אין דין של מחוסר אמנה, מהסוגיא שמסתפקת האם יש קללת מי שפרע במקרה של שינוי שער. בעל המאור הסיק מכך שבמחוסר אמנה, שאיסורו פחות, לא יהיה איסור לחזור במקום שינוי שער. וכאמור לעיל, הרמב"ן חלק וכתב שיש הבדל בין עליית מחיר אחרי הסכמה לקנות עכשיו, לבין פוסק על

(ב). וראו במראה הפנים על הירושלמי (שם), שדחה את הראייה מהירושלמי.

השער, ששם ברור שכוונתו להרוויח וטבע הדברים שהמחיר עולה לאחר זמן, ולכן, דוקא שם הגמרא הסתפקה האם תהיה קללת מי שפרע ללוקח שחוזר בו. אבל במקרה רגיל של עליית מחיר, ברור שיש מי שפרע ויש גם מחוסר אמנה.

אם נדייק, נראה שהרמב"ן מודה לנקודת המוצא של בעל המאור, שבמקרה שנדון בסוגיא הנ"ל אין דין מחוסר אמנה. מחלוקתם רק היא במה מדובר שם.

אם כן, הרמב"ן מודה שאין איסור מחוסר אמנה כאשר פוסק על השער בציפיה לעליית מחירים, והמחיר ירד. ואע"פ שלמסקנת הסוגיא, אם פסק על השער ושילם על כך - יש בזה מי שפרע, כאשר לא שילם אלא הסכימו על פה - לא יהיה איסור מחוסר אמנה אם חוזר בו!

אם כן, יש לעיין, האם יש דמיון בין הנידון דידן לבין הנאמר בסוגיא הנ"ל?

כבר הזכרנו שהרמב"ן מחלק בין עליית מחיר אחרי הסכם לקניה מידית, לבין ירידת מחיר בפוסק על השער שבשוק, שבזה אין איסור מחוסר אמנה, מפני שמי שפוסק על השער ברור שדעתו להרוויח מעליית המחירים, ורק על דעת כן שילם מעותיו עכשיו למרות שאת התמורה יקבל לאחר זמן. מה שאין כן מי שהסכים למחיר בקניה מידית, הרי קיבל מבוקשו ואיננו מצפה להרוויח יותר כעת, ולכן אם המחירים עולים לאחר ההסכמה בעל פה, אסור לו לחזור בו. ואע"פ שלפי הדין אין לאומדנא זו דין של 'אומדנא דמוכח', שהרי יש קללת מי שפרע במי שחוזר בו אע"פ שהמחיר ירד, מכל מקום, דין מחוסר אמנה קל והולכים בו אחרי אומדנא מועטת.

לפי זה, נראה שאין איסור מחוסר אמנה במי שמסכים למחיר ובינתיים יש כרסום ברווח שלו. שהרי המוכר ציפה לקבל את הרווח הנ"ל ולכן הסכים למחיר שנגב. אם יהיה כרסום ברווח, לא לעסקה זו ציפה, ולכן דינו יהיה כתרי תרעי (שעסקנו בו לעיל) שיש בו מי שפרע אבל אין בו מחוסר אמנה.

ואע"פ שיש לחלק, שבנדון של ב"מ עד: הקונה הפסיד מהקרן שלו, מה שאין כן אצלנו, המוכר לא הפסיד מהקרן אלא הפסיד חלק מהרווח, וידוע שיש הבדל בין מניעת רווח להפסד (ראו לדוגמא בשו"ע חו"מ קפג, א)!

נראה שבכל זאת הדמיון עולה יפה, מפני שהעיקר בב"מ שם הוא הציפיה לרווח. כאשר הרמב"ן מסביר למה פוסק על השער שונה מקניה רגילה, הוא אינו מזכיר כלל שיש בפוסק על השער הפסד מהקרן, אלא רק מזכיר שציפה לרווח! אם כן, נראה שהציפיה לרווח היא העיקר. והואיל ובנדון דידן יש ציפיה לרווח שלא מתממשת, אם חוזר בו אין הוא מוגדר ממחוסרי אמנה.

ואפילו אם יש לחלק, נראה שבצירוף השיטה המקילה של בעל המאור וסיעתו, יש להקל לחזור במקרה של כרסום ברווח.

**סיכום פרק זה:** אין איסור מחוסר אמנה כאשר חוזר בו מחמת כרסום ברווח הצפוי, ודינו שונה מעליית מחירים כאשר הסכימו על קניה מידית.

## פרק ג - ההבדל בין הסכם שנכרת על ידי מתווך, לבין הסכם ישיר בין

### הקונה והמוכר

במקרה שלנו, בין המוכר לקונה היה מתווך. האם יש משמעות הלכתית לכך שההסכם נכרת על ידי שליח ולא פנים אל פנים בין הקונה והמוכר?

בסוגיא בב"מ ע"ד: (שהובאה לעיל) הגמרא שואלת: "ותיפוק ליה דשליח שויה מעיקרא?". וכוונת הגמרא, לפי פשוט דברי רש"י (ד"ה ותיפוק) ותוספות (ד"ה תיפוק) שם, שאין דין מי שפרע כאשר ההסכם בעל פה נכרת באמצעות שליח או מתווך. ועיין ברש"י שם, שאין על המשלח קללת מי שפרע, מפני שיש לו טענה נגד השליח, שעשה שלא כהוגן כאשר פסק על השער ולא התנה שאם תהיה ירידת מחירים הקונה יקבל כשער הנמוך, ו"לתיקוני שדרתיך ולא לעיוותי". וכך נפסק בשו"ע (יו"ד קעה,ז).

ונראה שכך גם בנידון דידן: המוכר יכול לטעון שזו תקלה מצד המתווך לא לקחת בחשבון את מדד תשואות הבניה, ולתיקוני שדרתיך ולא לעיוותי. לכן, לא תחול על המוכר הגדרת מחוסרי אמנה.

**סיכום פרק זה:** אין איסור מחוסר אמנה בעסקה שנעשית בעל פה על ידי שליח, כאשר יש למשלח טענה שהשליח טעה בכך שלא הגן עליו מכל אפשרות של הפסד. דין זה הוא גם כאשר יש סיכוי סביר שאם המשלח עצמו היה שם, גם הוא לא היה זוכר לומר תנאי שכזה.<sup>1</sup>



## פרק ד - האם יש משמעות לכך שהעיקוב בכריתת ההסכם נגרם על ידי

### הקונה?

במקרה שלנו, הדחיה נגרמה על ידי הקונה בעצמו. האם יש לכך משמעות הלכתית? לא ידוע לנו אם העיקוב של 4 חודשים בין ההסכם בעל פה לבין קבלת האישור למשכנתא, היה בגלל שהקונה התמהמה, או שהקונה עשה כל שביכולתו והבנק הרים לפניו קשיים. בין כך ובין כך, נראה שיש למוכר טענה שהלוקח גרם לו הפסד בעיקוב זה, ולכן אין עליו חובה לקיים את המקח, לכל הפחות לא במחיר שהסכימו לו.

בשו"ת שבט הלוי (ד,רו) כתב שיש דין מחוסר אמנה כאשר עסקת סת"ם התעכבה בגלל שהמזמין לא סיפק לסופר קלף ובינתיים המחיר עלה: "כיון דהסופר בשעה שעשה המחיר ידע שהקלף אינו בידו והוטל עליו להשיג הקלף וידע שהוא תולה בדעת אחרים, ואעפ"כ שעבד עצמו בדבור עכ"פ לעבוד במחיר הנ"ל". היה עליו להתנות ולכן אין כאן אומדנא דמוכח שהסכים רק אם המחיר לא יעלה.

ואם כן, גם בנדון דידן נאמר שהעיקוב אינו מאפשר למוכר לחזור בו!

ג). ראו מה שכתבנו בפסק דין נוסף, שדן האם יש מחוסר אמנה בשליח (מאגר 'פסקים', מספר סידורי 13981).



מיהו, נראה שהנידון דידן שונה מהנידון בשבט הלוי:

א. שם, לא נאמר שהיה עיכוב ארוך מהמצופה בהספקת הקלף. ואילו במקרה שלנו, נראה ש4 חודשים הם הרבה מעבר לזמן הרגיל שנצרך להוצאת משכנתא.

ב. בנידון דידן, היה כרסום ברווח, מה שאין כן שם, שהמחיר עלה אבל לא היה כרסום ברווח.

ובר מן דין, נראה לערער על עצם הקביעה של שו"ת שבט הלוי שרק אומדנא דמוכח יכולה להתיר איסור מחוסרי אמנה. הרי כבר הוכחנו שירידת מחיר הסחורה, בפוסק על השער, מתירה את איסור מחוסר אמנה ואינה פוטרת ממי שפרע. הטעם שבתרי תרעי יש מי שפרע, הוא בגלל שאין בתרי תרעי אומדנא דמוכח שהקונה קונה על מנת להרוויח בלבד. ואע"פ שאין אומדנא דמוכח, הוכחנו לעיל שאין בזה מחוסר אמנה. הרי לפנינו שכדי להתיר חשש מחוסר אמנה אין צורך באומדנא דמוכח, מספיקה אומדנא כלשהי. ואין זה סביר להטיל על המוכר דין מחוסר אמנה מחמת הפסד שהקונה עצמו גרם. אפילו אם הקונה לא פשע, בכל זאת, העיכוב היה מחמתו ואין להטיל על המוכר הפסדים שנגרמו על ידי הקונה בענייני מחוסרי אמנה.

**סיכום פרק זה:** אין איסור מחוסר אמנה על עיכוב ארוך מהרגיל<sup>4</sup> שנגרם על ידי הצד השני.



## פרק ה - ההבדל בין חזרה גמורה מן מההסכם, לבין דרישת תוספת על

### המחיר

האם האפשרות לחזור בו (כמו שהוכחנו לעיל), מאפשרת למוכר לחזור בו מכל העסקה, או מאפשרת לו רק להעלות את המחיר על מנת לחפות על הכרסום ברווח שצפוי לו? לפי האפשרות השניה, מותר רק לתקן את העוול שנגרם לו, ואם הקונה רוצה לקנות במחיר הגבוה - על המוכר למכור לו במחיר זה ואין הוא יכול לחזור בו מכל העסקה.

בסוגיא בבבא מציעא (מט.), כאשר רב כהנא מכר כיתנא והסחורה התייקרה, רב אמר שהוא רשאי לחזור בו. מסתימת לשון הגמרא, משמע שהוא יכול לחזור בו לגמרי ואינו חייב להעמיד לקונה את המקח במחיר הגבוה.

מיהו, כאשר השלחן ערוך (יו"ד קעה,ז) פוסק את הדין של שליח, שמאפשר למשלח לחזור בו (כאמור לעיל), הוא כותב: "ואם היה שליח לאחרים, אינו נוטל אלא כשער הזול או מחזיר דמים". משמע מדבריו שהקונה חייב לקחת כשער הזול, אם המוכר רוצה ליתן לו, ורק אם המוכר מסרב, הקונה יכול לדרוש את ביטול מקח וקבלת כספו בחזרה!

ואולי יש לדמות ספק זה לנאמר בב"מ סו: שרב פפא אמר שכאשר מכר מתבטל מחמת אסמכתא, כגון שאמר 'אם לא תפרע לי עד שלוש שנים הקרקע תהיה שלי' - למרות שאסמכתא לא קניא, הקרקע נעשית אפותקי לגבות ממנו. ורב הונא בריה דרב נתן אמר לו: "מי קאמר ליה קנה לגוביינא?". כלומר, רב פפא סובר שאנו מסיטים עסקה שבוטלה לאפיקים

חדשים שלא דובר בהם, כדי לקיים ההסכם כמה שאפשר. ורב הונא סובר שעסקה שהתבטלה, מתבטלת לגמרי ואי אפשר להסיט אותה למקומות חדשים שלא דובר בהם מלכתחילה. ואם כן, בנידון דידן, לפי רב פפא צריכים לקיים את המקח במה שאפשר, היינו לפי התעריף החדש, ולפי רב הונא, העסקה בטלה לגמרי.

הדמיון בין סוגיא זו לבין השאלה בו אנו עוסקים, היא רק לפי הסבר הרמב"ן ורשב"א בחידושיהם שם, שהסבירו שהקרקע הופכת לאפותיקי אפילו כאשר הצדדים לא הזכירו שתהיה אפותיקי. ולכן יש דמיון לנידון דידן, שמקיימים את ההסכם עד כמה שאפשר אפילו כאשר לא דובר בזה כלל.

ברם, לפי ראשונים אחרים, הקרקע היא אפותיקי (לפי רב פפא) רק כאשר הזכירו זאת מראש בעת ההלוואה. לפי רש"י (ד"ה דאמר) מדובר שהלווה אמר שהקרקע תהיה אפותיקי אם המלווה יגבה בתוך שלוש שנים. ולפי תלמידי הרשב"א (בפירושם השני) והראב"ד (בשיטה מקובצת) מדובר שהלווה אמר בעת ההלוואה שהקרקע תהיה אפותיקי לאחר שלוש שנים אם הוא אינו משלם.

לפי הסברים אלו, אין קשר בין הסוגיא לנידון דידן. ואדרבא, יש לדייק שראשונים אלו סוברים שאם הצדדים לא הזכירו שהקרקע תהיה אפותיקי, היא לא תהיה אפותיקי, ולא אומרים שעלינו לקיים את דבריהם במה שאפשר. לכן, בנידון דידן, לא נאמר למוכר לקיים את המכר על ידי הצעת הקרקע למכירה בתוספת המדד, שהרי לא דובר בכך, אלא המוכר יכול לחזור בו מהמכר לגמרי.

הרמ"א (חו"מ רז, ט) פסק שהקרקע תהיה אפותיקי אם הצדדים הזכירו שכך יהיה דינה, כבר בשעת ההלוואה (ודלא כפירוש הרמב"ן). לפי זה, משמע שהרמ"א סובר שאם לא הזכירו שהקרקע תהיה אפותיקי, המכר מתבטל אחרי שלוש שנים והקרקע לא תהיה אפותיקי כלל, ואין אומרים שצריך לקיים את ההסכם במה שאפשר. והוא הדין בנידון דידן, המוכר יכול לחזור בו והוא אינו חייב לקיים המכר על ידי תוספת המדד.

ויש לדמות זאת גם למחלוקת "קני את וחמור" (ב"ב קמג.). לפי רב נחמן - מקיימים המקח במה שאפשר (חמור אינו יכול לקנות אבל האדם קונה חצי), לפי רב המנונא - הכל בטל, ולפי רב ששת - האדם קונה הכל. יש כאן מחלוקת במקח שחלקו בטל: האם מקיימים את מקח במה שאפשר, או כיון שבטל - הכל בטל (ועיין משנה למלך זכיה יב, יג מתי והאם מקיימים את המקח למחצה). והלכה למעשה קנה חצי ומקיימים את המכר במה שאפשר, מפני שהלכה כרב נחמן בדיני (רי"ף סו, ב; רמב"ם מכירה כב, יב; רא"ש טו, ו; שו"ע חו"מ רי, ג). ובהשלכה לנידון דידן, המוכר חייב להציע את המכר בתוספת המדד.

אם כן, לא ברור בנידון דידן האם המוכר יכול לבטל את המקח לגמרי, או שהוא חייב לתת לקונה את האפשרות לקנות במחיר הגבוה.

**סיכום פרק זה:** יש להסתפק האם המוכר יכול לבטל את המקח לגמרי, או שעליו להציע לקונה לקיים את המקח עם התיקונים הנדרשים.

## פרק ו - האם השינוי במצבה של מחלת הקורונה מאפשר למוכר לחזור בו?

בשו"ת חתם סופר (חו"מ סי' רב) כתב: "נראה ודאי ששינוי שנשתנה הענין... הוי כתרי תרעי שברמ"א סוף סימן רד". משמעות דברי החת"ס, ששינוי שנשתנה הענין דינו כשינוי בשער ונתון במחלוקת שמובאת ברמ"א הנזכר לעיל. בנידון דידן, ירידת תחלואת הקורונה היא שינוי גדול ודינה תלויה במחלוקת שמובאת ברמ"א, וכבר כתבנו שהכרעת הדין שם היא לחומרא.

אמנם, נראה לומר שכוונת החת"ס ששינוי דינו כתרי תרעי, היא לתרי תרעי בסוגיא של פוסק על השער, שכפי שכתבנו לעיל, לכל הדעות אין בזה איסור מחוסר אמנה, בגלל שקרה דבר שלא היה צפוי כלל.

אם כנים דברנו, מותר לאדם לחזור בו בעקבות הקורונה, ובנדון זה, אפשר לחזור בו מכל ההסכם כולו, שהרי שינוי כזה שמשנה את כל הבסיס של העסקה.

**סיכום פרק זה:** לפי כל הדעות, שינוי מהותי בנתוני הבסיס של העסקה, מאפשר חזרה מכל העסקה כולה.



## פרק ז - העובדה שהקונה סמך על דברי המוכר והתאמץ להשיג אישור משכנתא, האם יש בה כדי למנוע מהמוכר לחזור בו?

נאמר בגמרא (בא מציעא מט.) שלפי רבי יוחנן, האומר לחברו 'מתנה אני נותן לך', אסור לחזור בו במתנה מועטת (משום איסור מחוסר אמנה), כי המקבל סומך על דבריו, ובמתנה מרובה, שהמקבל אינו בטוח האם הבטחה זו תתקיים, מותר לו לחזור בו. אחת הדוגמאות לכך היא: "אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן: ישראל שאמר לבן לוי: כור מעשר יש לך בידי - בן לוי רשאי לעשותו תרומת מעשר על מקום אחר".

כלומר, במקרה בו ישראל אמר ללוי שהוא יתן לו כור תבואה שהיא מעשר ראשון, אם ללוי יש תשעה כורים של מעשר ראשון במקום אחר, מותר לו לומר 'כור מעשר ראשון שיש בידו של ישראל פלוני, עשוי תרומת מעשר על תשעה כורים אלו', ופירות תשעת הכורים מותרים באכילה. אין צורך לחשוש שמא ישראל יתחרט ולא יתן את כור המעשר, אלא "יש לו לסמוך על מה שכתוב 'שארית ישראל לא יעשו עוולה ולא ידברו שקר', ולא יתנו ללוי אחר" (רש"י שם ד"ה משום). כי למרות הכמות הגדולה של התבואה, היא נחשבת מתנה מועטת, "שאין לישראל במעשר זה אלא טובת הנאה" (רש"י שם).

משמעות הדבר, שאם היה לנתינת מעשר דין של מתנה מרובה, הישראל היה יכול לחזור בו אפילו כאשר הלוי סמך על דבריו והפריש מאותו כור תרומת מעשר, וחזרת הישראל מכשילה את הלוי באיסור אכילת טבל!

רואים אנו, שכאשר אין בחזרה איסור מחוסר אמנה ומותר לחזור בו, אין בעובדה שהשני סמך על דבריו כדי למנוע ממנו לחזור בו.

סיכום פרק זה: למרות שהקונה סמך על דבריו והתאמץ בעקבותיהם, אין זה משפיע על היתר חזרה בדבר שאין בו מחוסר אמנה.



## פרק ח - האם המוכר נאמן לטעון שלא שם לב לשינויים שחלו בעסקה כאשר הסכים בשנית? ואם נאמן, האם זה מאפשר לו לחזור בו?

עד כה התייחסנו להסכמה לקיים את העסקה שלאחריה חלו שינויים, כגון עליית מחירים, כרסום ברווח או שינוי בבסיס ההסכם (שהקורונה נסוגה וכו'). ברם, בנדון דידן, המוכר הסכים למכור פעמיים. הפעם הראשונה היתה לפני 4 חודשים. אחרי ההסכמה הזו, אכן חלו השינויים הנ"ל. מיהו, המוכר שוב הסכים לעסקה ורק אחר כך שם לב לשינויים שהתרחשו ולהשלכותיהם.

אם כן, כל מה שכתבנו עד הלום אינו רלוונטי. כאשר בעל הדירה הסכים למכור בפעם השניה, הנתונים הנ"ל היו לפניו אבל הוא לא שם לב אליהם. רק אחרי שהוא הסכים ונכנס לעובי הקורה, התברר לו כל השינויים!

כעת יש להתייחס לשתי שאלות חדשות:

א. האם המוכר נאמן לטעון שכאשר הסכים שנית למכור, לא ידע על השינויים (עליית המחיר וכו')?

ב. גם אם נקבל את דברי המוכר, שלא שם לב לשינויים שהתרחשו כאשר הסכים למכור בשנית, האם זה מאפשר לו לחזור בו?  
נדון בשאלות אלו בע"ה:

בעסקה שנכרתה על ידי קנין, לא מתקבלת טענת "כסבור הייתי", כמו שרואים במסכת קידושין (סב.): "המקדש את האשה ואמר כסבור הייתי שכהנת והרי היא לוייה... הרי זו מקודשת, מפני שלא הטעתו". ופירש רש"י שם (ד"ה שלא): "וכיון דלא פירש לאו כל כמיניה, דהווי להו דברים שבלב". וכן מפורש בקידושין בסוגיא אחרת (מט:), שאם מכר קרקעותיו כדי לעלות לארץ ישראל ולבסוף לא עלה, המכר קיים, מפני שדברים שבלב אינם דברים. ועיין שם בתוספות (ד"ה דברים) שיש שלוש רמות של כוונת לב במכר: 1. יש דברים שמבטלים את הקנין רק אם הזכיר אותם בשעת המכירה בתנאי כפול. 2. "יש דברים שאינם צריכין תנאי כפול, אלא גלוי מילתא, דאנן סהדי דאדעתא דהכי עביד" (כגון לעלות לארץ ישראל) - הקנין בטל אם הזכיר את התנאי בשעת המכירה. 3. אומדנא דמוכח - מבטלת קנין גם ללא איזכור.

ויש לעיין, האם הגדרים של 'דברים שבלב אינם דברים' בקנין, שווים לגדרי איסור מחוסר אמנה, או שדברים ללא קנין מתבטלים אפילו באומדנא פחותה ואינם צריכים אומדנא דמוכח?

כבר כתבנו לעיל, שגם המחמירים ואוסרים לחזור בו כשיש עליית מחירים, מודים שבפוסק על השער, מותר לחזור בו כאשר המחיר ירד, בגלל ש"דעתיה דאינשי אתרעא זילא" (כלשון הרמב"ן). ואע"פ שאם פסק ושיילם והמחיר ירד, יש "מי שפרע" לחזור, ואם כן, על כרחינו לא מדובר באומדנא דמוכח - מכל מקום, אומדנא פחותה מספיקה להתיר לחזור בו ואין בזה מחוסר אמנה.

ברם, שיטה זו, המחמירה, סוברת שאי אפשר לחזור בו בגלל עליית מחיר. ואם הולכים אחרי אומדנא פחותה, למה אי אפשר לחזור בו מפני עליית מחירים?

ונראה שהולכים אחרי אומדנא פחותה כאשר יש רגליים לדבר שבזמן העסקה כבר היתה אומדנא זו בבסיס המכר, כגון פוסק על השער, שבבסיס המכר כוונתו להרוויח לאחר זמן. אבל במכר מידי, אין כלל רמז או רגליים לדבר שיש אומדנא שבעליית מחירים עתידים, יבטל המכר. אדרבא, בעת המכר הסכימו על המחיר המוצע ועליית המחיר הוא 'נולד' שלא היה קיים כלל בבסיס המכר בשעתו, ולכן לא הולכים בתר אומדנא זו.

על בסיס חילוק זה, יש לעיין בשאלה שלפנינו: האם המוכר יכול לומר "כסבור הייתי" או לא?

ונראה שכרסום ברווחים הוא דבר שמונח בבסיס ההסכם. ברור שהמוכר לא התכוון להפסיד את הרווח שקבע, ולכן, על כך נאמר שבמחוסר אמנה דברים שבלב הוו דברים והמוכר יכול לטעון שכאשר הסכים למכור, לא לקח בחשבון את הכרסום ברווחים. מיהו, המוכר לא יוכל לטעון שלא לקח בחשבון את מצב מחלת הקורונה, הואיל וזה ענין אחר שאינו בבסיס ההסכם (לומר שודאי התכוון למכור רק אם הקורונה תמשיך ברוב תוקפה).

**סיכום פרק זה:** המוכר יכול לטעון שכאשר הסכים בשנית למכור, לא לקח בחשבון את הכרסום ברווחים, אבל אינו יכול לטעון שלא לקח בחשבון את השפעת מחלת הקורונה על השוק העתידי.



## מסקנה

- א. ההסכמה הראשונית של המוכר בטלה.
- ב. טענת המוכר, שבעת ההסכמה השניה הוא לא לקח בחשבון את הכרסום ברווחים, מתקבלת.
- ג. טענת המוכר, שבעת ההסכמה השניה הוא לא לקח בחשבון את השפעת מחלת הקורונה על השוק, אינה מקבלת.



## פסק דין

מותר למוכר לסרב לספוג את ההפסד ברווחים שנגרם עקב העיכוב בכריתת ההסכם. לכן, הוא יכול לדרוש הוספת תשומת הבניה על המחיר המקורי.

יש להסתפק האם טענה זו מאפשרת למוכר לחזור בו מכל ההסכם כולו, או לא. ואולי אפשר לומר בזה ספק דרבנן לקולא.



הרב אברהם וינרוט

פרופ', עורך דין

## תוקפן של עסקאות עתידיות

### א.

#### האם יש תוקף הלכתי לחוזים עתידיים

בכלכלה המודרנית שכיחות מאוד עסקאות שלכאורה הן בגדר עשיית מקח בדבר שלא בא לעולם. כך למשל בשוק הדיור שכיחות מאוד עסקאות של רכישת "דירה על הנייר", שבהן נמכרת דירה לכשתבנה. בשלב ההתקשרות אין דירה ואין היתר בניה, ולעיתים אף אין למוכר זכות קניין בקרקע, אלא רק התחייבות של בעל המקרקעין כלפיו, המותנית בתנאים רבים.

כמו כן יש שוק גדול של עסקאות במטבע חוץ המכונה עסקאות Forex (קיצור של המונח Foreign Exchange). המחזור היומי של שוק זה גבוה יותר מהמחזור בבורסות לניירות ערך. הסוחרים קונים ומוכרים מטבע חוץ בשוק זה באמצעות חוזים משלושה סוגים:

א. "חוזי ספוט", שבהם הצדדים מסכימים לקנות ולמכור מטבע זר במחירו הנוכחי בשוק. חוזה זה מתבצע מיידי ("on the spot").

ב. חוזי forward, שבהם מחיר ההמרה של מטבע מסוים במטבע אחר ייקבע במועד מוסכם בעתיד.

ג. חוזים עתידיים, שבהם העסקה תערך בתאריך עתידי קבוע מראש אך גם המחיר נקוב מראש.

עסקאות אלו הן לכאורה מקרה מובהק של מקח בדבר שלא בא לעולם, במיוחד כאשר אדם קונה או מוכר בלי שיש בבעלותו את הנכס בזמן עשיית החוזה (עסקת "שורט" או "לונג"). האם מבחינה הלכתית יש תוקף לעסקאות הנעשות בשוק עצום זה? האם אין זו עשיית עסקה בדבר שלא בא לעולם?



### ב.

#### מהותו של מעשה קניין

בגמרא במסכת בבא מציעא דף מ"ח ע"א א' מצינו, כי "הנושא ונותן בדברים - לא קנה" ופסק הרמב"ם בהלכות מכירה פרק א' הלכה א' כי "המקח אינו נקנה בדברים, ואפילו העידו עליהם עדים. כיצד, בית זה אני מוכר לך... ופסקו הדמים ורצה הלוקח ואמר קניתי, ורצה המוכר ואמר מכרתי, ואמרו לעדים הווי עלינו עדים שמכר זה ושלקח זה, הרי זה אינו כלום וכאילו לא היו ביניהם דברים מעולם". הטור חושן משפט סימן קפ"ט מוסיף כי קניין בדברים

ואף בפני עדים "אינו כלום עד שיגמור המקח כל דבר ודבר כראוי לו, קרקע לפי קניינו ובעלי חיים כגון בהמה לפי קניינה ושאר כל המטלטלין לפי קניינם". יתירה מכך מצינו במשנה במסכת בבא מציעא דף מ"ד עמ' א', כי מכיוון שמטלטלין נקנים במשיכה, הרי שאם אדם "נתן לו מעות ולא משך הימנו פירות - יכול לחזור בו". כלומר, בהעדר מעשה קניין ראוי, אין שום תוקף להתחייבות.

הרב שמואל רוזובסקי בשעורי ר' שמואל על מסכת בבא בתרא דף ג עמ' א' מבאר כי כאשר אין מעשה קניין נמצא כי הנכס לא עובר לבעלותו של הקונה, ועסקינן רק בהתחייבות לעשות מעשה, כלומר התחייבות לעשות בעתיד את מעשה הקניין שיעביר את הבעלות. ההתחייבות לעשות פעולה, אינה בת תוקף כשלעצמה, ו"לא שייך חיוב להקנות בדיני ממונות, שכן חיוב לעשות פעולה לא מצינו רק במצוות, אבל להתחייב לחבירו לעשות לו פעולה לא שייך, ומשום הכי אין חל קנין כזה". כלומר, אדם יכול להעביר נכס לרעהו במישור הקנייני, אבל אין מחויבות חוזית, אובליגטורית, לעשות מעשה כלשהו, אף אם הוא גמר בדעתו להתחייב לעשות כן.

לעומת זאת, בגמרא במסכת כתובות דף ק"ב עמ' א' מצינו "אמר רב גידל אמר רב: כמה אתה נותן לבנד? כך וכך. וכמה אתה נותן לבתך? כך וכך. עמדו וקידשו - קנו. הן הן הדברים הנקנין באמירה". כלומר, כאשר עמדו מחותנים והתחייבו להעמיד נדוניה לחתן ולכלה, הרי שמחמת חיבת המעמד ושמתח הלב, יש להם גמירות דעת להתחייב, וההתחייבות חלה אף בהעדר מעשה קניין ואף בהעדר נכס שיהא נשוא הקניין. נמצא כי ניתן ליצור מחויבות לעשות מעשה, אף בלא שבעלות קניינית בנכס עברה מיד ליד. הכיצד?

בשו"ת נודע ביהודה (מהדורא קמא, חושן משפט סימן כ"ז וסימן כ"ח) נקט כי הקניין תקף רק מחמת תקנת חז"ל מיוחדת. החתן הסכים להינשא על דעת ההבטחות הממוניות שניתנו לו, וממילא כדי שיהא תוקף לקידושין תיקנו חכמים שיהא תוקף גם להתחייבות האמורה. אלמלא תקנה זו, לא היה תוקף להתחייבות, בהעדר מעשה קניין, אף שיש גמירות דעת להקנות.

הנודע ביהודה הביא את דברי חתנו כי יש תוקף לקניין זה, כי "אומד חכמים הוא שחכמינו אמדו דעתו שמחמת שהם משתדכים גמר בדעתו ומקנה באמירה בעלמא כקנין דעלמא". כלומר, יש אומד דעת של חכמים כי בנסיבות של שידוכין האמירה יוצרת גמירות דעת, בדומה לפועלו של מעשה קניין. מדבריו עולה כי תפקידו של מעשה קניין הוא ליצור גמירות דעת, ואם יש נסיבות שבהן נוצרת גמירות דעת אף בלא מעשה קניין, הרי שיש לכך תוקף.

דברים אלו תואמים לדברי החזון איש (חושן משפט סי' כ"ב) בשם אביו "כלל גדול הוא בקניינים<sup>2</sup> דעיקר הקנין הוא שיגמור בלבו להקנות הדבר לחברו וחברו יסמוך דעתו עליו, ויש

(א). אכן, רש"י כתב כי הטעם לתחולת המקח נובעת "משום דגמר ומקני". ברם, שהנודע ביהודה מבאר כי "משום שאמדו חכמים דעתם שניחא להם שייקנו הנכסים ע"י דבריהם ולכן תקנו חכמים שיהיה זה קנין".

(ב). החזון איש מסיים את דבריו "ודוק היטב בזה והפוך בה דכולהו בה, דוק בש"ס ופוסקים ותמצא כן, וזכורני שכדברים האלה כתב הגאון ר' אליעזר משה הורוויץ מפינסק בהסכמתו להש"ס דווילנא הנדפס במסכת ב"ב ודוק בדבריו כי נכונים הם מאוד".



דברים שחז"ל אמדו בדעתם שבדיבור בעלמא גומר בליבו להקנות לחברו, ויש שאינו גומר בליבו אלא רק ע"י הקניינים המפורשים מן התורה או מחז"ל<sup>ג</sup>. בהתאם לכך נמצא כי כאשר יש נסיבות של התקשרות בקשרי שידוכין יועיל קניין בדברים אף בלי מעשה קניין, כי כל תכלית מעשה הקניין הוא ליצור גמירות דעת, ובקידושין אף אמירה יוצרת גמירות דעת, וממילא נמצא כי האמירה היא מעין מעשה קניין.

יתירה מכך מצינו בדברי הרב אלחנן וסרמן בקובץ שעורים על מסכת כתובות אות של"ו, כי בקידושין "כיוון ששניהם נהנים זה מזה אין כאן קנין מטעם הנאה, אלא משום דגמרי ומקני בלא קניין". כלומר, מכיוון שכל תכלית הקניין היא ליצור גמירות דעת, אם כן כשיש גמירות דעת - אין צורך במעשה קניין.

ברם, במשנה במסכת בבא מציעא דף מ"ד עמ' א' נאמר כי מכיוון שמטלטלין נקנים במשיכה, הרי שאם אדם נתן מעות ולא משך אין תוקף למעשה, וזאת על אף שהוא מצידו סבר שזה מעשה קניין תקף והייתה גמירות דעת מצידו למקח. כמו כן, קשה לשיטה זו מה ההבדל בין קניין בדברים בנסיבות של שידוכין, שיש גמירות דעת אף שאין מעשה קניין, לבין הדין שפסק הרמב"ם כי מקח אינו נקנה בדברים "ואפילו העידו עליהם עדים שפסקו הדמים ורצה הלוקח ואמר קניתי, ורצה המוכר ואמר מכרתי, ואמרו לעדים הוו עלינו עדים שמכר זה ושלקח זה, הרי זה אינו כלום". אכן, במקרה זה אין להם הנאה זה מזה כמו בקידושין, אבל לכאורה יש כאן גמירות דעת ואף כוונה לתת תוקף לדברים, ואם כן מדוע אין תוקף למעשיהם?

הנודע ביהודה שם בסימן כ"ח נוקט על כן כי הדין של "הן הן הדברים הנקנים באמירה" הוא תקנת חכמים "שאם לא תקנת חכמים מה בכך שגמר והקנה באמירה, כיון שאין האמירה קנין מה מועילה גמירת דעת? הגע בעצמך כשאחד נותן מתנה לחברו כלי נאה שבביתו ולא נתנו לו וגם לא הקנה בחליפין רק באמירה שאמר חפץ זה שבביתי אני נותן לך ואני גומר דעתי ורצוני שתקנהו מעתה שיהיה שלך בכל מקום שהוא, הכי יעלה על הדעת שיקנה? ומה בכך שהוא גומר בדעתו?". נמצא כי כדי ליצור מקח מחייב יש לעמוד בדרישות צורניות שנקבעו ע"י חז"ל, וכאשר נקבע כי "הן הן הדברים הנקנים באמירה" משמעות הדבר היא, כי זהו המעשה הצורני שקבעו חז"ל כמעשה המועיל ליצור התחייבות תקיפה בענייני שידוכים.

הנודע ביהודה מביא ראיה לדבריו מן הסוגיה במסכת בבא בתרא דף קמ"ט ע"א לגבי גר ששמו איסור (איסור גיורא) שלא היתה לו אפשרות לעשות מעשה קניין כדי להקנות את נכסיו לרב מרי בנו<sup>ד</sup>. לבסוף, הקנה את הנכסים בקניין "אודיתא". נשאלת השאלה, הרי מי שכל כך

ג. בדומה לכך ראה שו"ת אהל משה לרב אליעזר משה הורביץ חלק ב' סימן קל"ח, וכן רבי יוסף ענגיל בספרו בית האוצר חלק ב' מערכת ב' אות י"א דף י"ט ד"ה "והנני", וכן בספרו ציונים לתורה כלל ל"ט דף נו כתב שמעשה הקניין אינו יוצר את ההקנאה "אלא שהוא רק לראיה דמקנה ברצונו".

ד. הגמרא מציינת כי "הכי ניקנינהו רב מרי להני זוזי? אי בירושה - לאו בר ירושה הוא; אי במתנה - מתנת שכיב מרע כירושה שווה רבנן, כל היכא דאיתיה בירושה איתיה במתנה, כל היכא דליתיה בירושה ליתיה במתנה; אי במשיכה - ליתנהו גביה; אי בחליפין - אין מטבע נקנה בחליפין; אי אגב קרקע - לית ליה ארעא; אי במעמד שלשתן - אי שלח לי לא אזילנא".

מחפש דרך להעביר את נכסיו לבנו, פשיטא שיש לו גמירות דעת לעשות כן. אם כן, מדוע לא די היה באמירה? "אלא ודאי שמה שאינו קנין עפ"י תקנת חכמינו, מאן משגח במה שגמר בדעתו". נמצא, כי לא די בגמירות דעת, וכדי ליצור מקח מחייב יש דרישה צורנית שיש לעמוד בה וזהו הצורך במעשה קנין.

הרב אברהם ארלנגר בספרו ברכת אברהם הביא את דברי הקובץ שיעורים במסכת בבא בתרא אות ת"ל, שכתב כי כל קנין הוא על ידי שגומר ומקנה בליבו, ולפי זה אם יש גמירות דעת אין צורך במעשה קניין. אולם, הברכת אברהם דחה את דבריו, וכתב כי "הדברים מפליאים מאוד, ויש להביא ראיות ברורות שאין הדעת עצמו מקנה בכל קניין, אלא ממעשה הקניין פועל, ואין הדעת אלא דין מדיני ההקנאה ותנאי בעלמא... וגם כל דקדוקי הדינים בקניינים דאוריתא ודרבנן הכל מראה דאין זה אופן גלוי של דעת גרידא, אלא סדר פעולה שמועיל, גם אם בעינן שיגלה על דעתו. ולמאן דאמר קניין דרבנן לא מועיל לדאוריתא (שיטת ה"אבני מילואים" סימן כ"ח, ס"ק ל"ג) נראה ג"כ מוכרח שהמעשה פועל ולא הדעת".

הברכת אברהם מביא ראיה לדבריו מן הסוגיה במסכת קידושין דף נ"ט עמ' ב' כי דברים שבלב אינן דברים, ואדם שעשה מעשה קנין קנה גם כשברור שבליבו לא רצה במקח ורק לא אמר זאת בפיו. מכאן כי מעשה קניין נותן תוקף לדברים, גם כשהאדם אינו גומר בליבו לעשות קניין".

ראיה נוספת הביא הברכת אברהם מדברי התוספות במסכת כתובות דף נ"ו ע"א ד"ה "הרי", כי אלמלא היו למדים דיני תנאים מתנאי בני גד ובני ראובן היה מקום לומר כי תנאי אינו מבטל מעשה שנעשה. רבי עקיבא איגר מבאר זאת בספרו דרוש וחידוש כי דיבור (של תנאי) אינו מבטל מעשה (קניין). מכאן מוכח כי המעשה הוא שיוצר את הקניין, שהרי אילו היה מעשה הקניין רק דבר המלמד על גמירות הדעת, הרי שהיינו אומרים כי כשם שדיבור מבטל דיבור, כך גם יהיה לדיבור (התנאי) תוקף לבטל את גמירות הדעת, וממילא מה הצורך בלימוד מתנאי בני גד ובני ראובן שיש תוקף לתנאי.

נמצא אפוא כי בדיני קניין מצינו שתי שיטות חלוקות:

א. שיטת חתנו של הנודע ביהודה, החזון איש בשם אביו וקובץ שיעורים:

מעשה קניין נחוץ רק כדי ליצור גמירות דעת. אם יש גמירות דעת גם בלי מעשה קניין - הרי שאין צורך במעשה קניין. לכן, אם יש הסכמה להקנות נכסים במעמד של מעשה שידוכים, שבהם יש גמירות דעת גם באמירה, יחול המקח אף בלא מעשה קניין.

ב. שיטת הנודע ביהודה והברכת אברהם והסברו האמור של הרב שמואל רוזובסקי - מעשה קניין הוא דרישה צורנית שנקבעה כדרך לעריכת מקח (כדין דאוריתא, או מדרבנן בקניינים מסוימים). אכן, הדעת היא חלק ממעשה הקניין. אבל אי אפשר בלי מעשה קניין, גם אם יש גמירות דעת. אם יש הסכמה להקנות נכסים במעמד של מעשה שידוכים, יש תקנת חכמים מיוחדת שמחמתה

ה). כעין זה כתב במשפט שלום סי' קצ"ד ס"ב ד"ה "והכלל", ובשו"ת מהרש"ם ח"ב סי' רכ"ד אות ד' ובשו"ת טוב טעם ודעת מהדור"ק הל' בכור סי' ע"ר נראה כדברי הקובץ שיעורים.

הקניין חל. לפי שיטה זו אם אין מעשה קניין, אף שברור כי יש גמירות דעת מלאה ושלמה - לא יחול המקח.



## ג.

### קניין סיטומתא

לאחר שעמדנו על מחלוקת (בין חתנו של הנודע ביהודה, החזון איש וקובץ שיעורים לבין הנודע ביהודה והברכת אברהם) בדבר מהותו של קניין, כמעשה שכל תכליתו ליצור גמירות דעת, או כדרישה צורנית שחז"ל קבעו לשם יצירת מעשה שהוא בר תוקף קנייני, נראה להלן כי זו למעשה מחלוקת ראשונים באשר לתוקפו של קניין סיטומתא.

בגמרא במסכת בבא מציעא דף ע"ד עמ' א' מצינו דיון האם מועיל קניין סיטומתא.

הגמרא אומרת "האי סיטומתא קניא. למאי הלכתא? - רב חביבא אמר: למקניא ממש, רבנן אמרי: לקבולי עליה מי שפרע. והלכתא: לקבולי עליה מי שפרע. ובאתרא דנהיגו למקני ממש קנו".

מהי סיטומתא? רש"י מבאר כי היא "חותם שרושמים החנונים על חביות של יין. שלוקחים הרבה ביחד ומניחים אותם באוצר הבעלים, ומוליכים אותן אחת אחת למכור לחנות, ורושמים אותן לדעת שכל הרשומות מכורות". הרא"ש שם פרק ה' סימן ע"ב הביא את דברי ר"ח כי מדובר בקניין שנעשה "כדרך שנהגו הסוחרים בגמר המקח. תוקע כפו לכף חברו ובוה נגמר המקח, וכל כיוצא בזה דאיזה דבר שנהגו לגמור המקח כגון במקום שנוהגים שנותן הלוקח מטבע אחד למוכר ובוה נגמר המקח".

ודוק, תקיעת כף אינה פעולה הנעשית בחפצא של המקח, אלא זו התחייבות בין הגברא המוכר לגברא הקונה, היוצרת גמירות דעת. ההלכה הפסוקה בשולחן ערוך חושן משפט סימן ר"א סעיפים א' ו- ב' היא, כי סיטומתא יוצרת מקח גמור. "מכר לו בדברים בלבד, ופסקו הדמים, ורשם הלוקח רושם על המקח כדי שיהיה לו סימן ידוע שהוא שלו, אף על פי שלא נתן לו מהדמים כלום, כל החזור בו אחר שרשם - מקבל מי שפרע. ואם מנהג המדינה הוא שיקנה הרושם קנין גמור, נקנה המקח ואין אחד מהם יכול לחזור בו, וחייב זה ליתן הדמים. והוא שרשם בפני המוכר, או שאמר ליה המוכר רשום מקחך. וכן כל דבר שנהגו התגרים לקנות בו, כגון על ידי שנותן הלוקח פרוטה למוכר, או על ידי שתוקע לו כפו, (או במקום שנוהגים הסוחרים שמוסרים לקונה המפתח וכן כל כיוצא בזה".

מהי הסיבה שמועיל מקח זה, אף שאין כל פעולת מקח בחפצא הנקנה, אלא רק התחייבות בין גברא לגברא ע"י תקיעת כף לעשות מקח ולהעביר בעלות? בעניין זה נחלקו הראשונים.

הרשב"א בחידושו למסכת בבא מציעא דף ע"ד עמ' א' כתב "שמעינן מינה שהמנהג מבטל ההלכה, שכל דבר שבממון על פי המנהג קונים ומקנים הלכך בכל דבר שנהגו התגרים לקנות

קונים". הווי אומר, כי אכן על פי דיני הקניינים לא היה מקום לתת תוקף למעשה זה, אף שיש בו גמירות דעת ברורה, שהרי נעדר מעשה קניין. התוקף למעשה ניתן מכוח הכלל שמנהג מבטל הלכה. והדברים מקבילים לדברי הנודע ביהודה כי בשידוכין מועיל מקח בלי מעשה קניין, מכוח תקנת חכמים.

בחידושי הריטב"א שם הקשה "ותמיהא מילתא מאי טעמא קני בה לגמרי ואפילו באתרא דלא נהיגי והרי לא עשה משיכה?" תשובתו של הריטב"א היא, כי סיומתא היא מטבע בלא צורה והמקח חל מדין חליפין. זהו מעשה צורני תקף "ולא בעי בהאי מנהגא תנאי בני העיר אלא מנהג בעלמא שאין מנהג זה מבטל הלכה בכלום". נמצא כי הטעם היחיד לכך שסיומתא קונה הוא, שהדבר נכנס לגדר המעשה הצורני שחז"ל קבעו כי הוא תקף. אלמלא כן, לא היה בפנינו מקח, גם כשיש גמירות דעת.

בשיטה אחרת נקט רבנו תם בפסקו לגבי קניין חליפין. המקור לקניין חליפין מצוי בכתוב (רות ד', ז') "וזאת לפנים בישראל על הגאולה ועל התמורה לקים כל דבר שלף איש נעלו ונתן לרעהו וזאת התעודה בישראל". מכאן כי קניין זה חל רק בישראל ולא בגוי. על אף זאת מצינו בתוספות מסכת קידושין דף ג' עמ' א' ד"ה "ואשה" כי קניין חליפין חל גם בגוי "וכן היה רגיל רבנו תם לשלוח הרשאה ביד גוי והיה מקנה בחליפין". הפני יהושע תמה על כך, שהרי הכתוב אומר במפורש "וזאת לפנים בישראל", והרב שלמה קלוגר בספרו חכמת שלמה חושן משפט סימן ככ"ג סעיף י"ד יישב כי קנין חליפין אינו קנין מצד התורה עצמה אלא מכוח העובדה כי כך נהגו לפנים בישראל, כלומר זהו מנהג הסוחרים. מכיוון שכך אין לחלק בין ישראל לנכרי. נמצא כי לא עסקינן במעשה מקח שיש לו משקל עצמי, אלא מכוח גמירות הדעת שהוא יוצר, ובכך אין הבדל בין ישראל לבין גוי.

האחרונים נחלקו האם קניין סיומתא תקף מדאורייתא או מדרבנן.

נתיבות המשפט סי' ר"א כתב כי הוא קנין דרבנן, שהרי אם תאמר כי מנהג הסוחרים מועיל מדאורייתא נמצא כי קניין דרבנן שמועיל רק מדרבנן גרוע ממנהג שנהגו הסוחרים שיש לו תוקף מדאורייתא.

החתם סופר יורה דעה (סוף סימן שי"ד) סבר כי סיומתא היא קנין דאורייתא, שכן לא מצינו שנמנו רבנן ותיקנו שמנהג סוחרים קונה. אין זאת אלא שהדין הוא כי כל שהנהיגו הסוחרים נחשב כתנאי בדבר שבממון, ואין הדבר דומה לקניינים דרבנן כי "התם לא מחלו בכך הסוחרים מרצונם אלא אנוסים בתקנת חכמים. אבל מה שהנהיגו מרצונם הטוב כל תנאי שבממון קיים מהתורה בלי ספק". בדומה לכך סבר בעל קצות החושן בספרו אבני מלואים שם.

הרב אברהם דב כהנא שפירא בשו"ת דבר אברהם חלק א סימן א' ציין את דברי המשכיל לאיתן כי בתשובת הרמ"א (סי' פ"ז) מצינו שסיומתא קונה רק מדרבנן וכי אין זה מתקבל על הדעת לומר שמנהג הסוחרים יהיה עדיף מקניין שתיקנו חז"ל. וגם לא ניתן לומר כי הדבר יחול

1. הרב שלמה קלוגר מסיים דבריו "והנה המלצנו בעד ר"ת הקדוש אשר אין אני כדאי להזכיר אפילו שמו יהא רעוא שיהיה ר"ת ממליץ עלינו לפני אבינו שבשמים לעשות עמנו את לטובה"

מדין תנאי, שהרי כבר כתב הש"ך על חושן משפט (סי' קצ"ח ס"ק י') שאינו יכול להתנות לעשות קנין מדבר שאינו קנין. הקניין מדרבנן חל כתקנה של חז"ל שאמרו ללכת אחר מנהג הסוחרים, ותקנתן קיימת מדרבנן.

הדבר אברהם אינו מקבל זאת ומסיק כי במקום שבו נוהגים לעשות קניין סיטומתא אין זה קנין חדש, אלא זהו קניין חליפין ממש, ולאחר שנהגו לעשות כן התגרים, הרי שזה חלק מדרך הביצוע של קניין חליפין.

"במנהג שנוגע לקנינים אין אנו נזקקין כלל לתקנת בני המדינה בתור תקנה אלא שבמנהג לחוד די כי כל שינהגו בו התגרים הוי קנין דאורייתא, ואין אנו צריכים לבוא בזה לידי הפקר בית דין כלל ולהפקעתם, אלא שהוא מעיקרו ומדינא קנין גמור".

נמצא כי בסוגיית תוקפו של קניין סיטומתא בפנינו שתי שיטות, התואמות למחלוקת שעליה עמדנו לעיל בדבר מהותו של קניין.

א. שיטת רבנו תם - קניין חליפין מועיל גם בגוי מכיוון שקניין אמור להחיל גמירות דעת, ובכך אין הבדל בין ישראל לגוי. הרב שמעון שקופ במערכת הקניינים סימן י"א נוקט כי מי שסובר שקניין סיטומתא מועיל מהתורה, סובר שעיקר דין קניין הוא יצירת גמירות דעת, ומעשה הקניין הוא הוכחה שהייתה לצדדים גמירות דעת. על כן, אם הסוחרים קבעו מעשה המועיל, הרי שבעשיית מעשה זה גמרו הצדדים בדעתם להקנות וחל המקח מדין תורה<sup>1</sup>.

ב. שיטת הרשב"א - סיטומתא היא בגדר "מנהג מבטל הלכה". כלומר, צריך מעשה קניין ולא די בגמירות דעת. לכן אם סיטומתא מועילה, הרי שבהכרח זאת תקנה שמבטלת הלכה שבה לא צריך בכלל מעשה קניין (כמו שביאר הנודע ביהודה לגבי קניין שנעשה בשעת שידוכין). כמו כן מצאנו בשיטת הריטב"א כי סיטומתא היא מעשה צורני שעולה כדי חליפין. רבי שלמה קלוגר והדבר אברהם ביארו אף הם שהמנהג הופך את מעשה הסיטומתא לחליפין. ואין זה עניין של גמירות דעת גרידא, אלא דרישה צורנית שהתקיימה.

## ד.

### סיטומתא בדבר שלא בא לעולם

בהתאם לאמור לעיל, נעבור לדון בשאלה המכריעה את נשוא הדיון שבו פתחנו, האם ניתן לעשות קניין סיטומתא גם בדבר שלא בא לעולם? לכאורה, סיטומתא יוצרת גמירות דעת, ואם יש שוק עצום ממדים שבו התגבש נוהג הסוחרים לעשות עסקאות עתידיות, הרי שהדבר יועיל. שאלה זו חוזרת לנקודת המוצא בדבר מהותו של מעשה קניין, האם הוא רק דבר שתכליתו ליצור גמירות דעת, או שזו דרישה צורנית שהתורה קבעה ליצירת מקח, ואם אין עומדים בה

1. וראה חתם סופר על סוכה דף ל' עמ' ב' ושו"ת אבני נזר יורה דעה סימן ת"ה.

לא חל המקח. הדבר מקבל משנה חשיבות, עת שנבקש להבין מהו החיסרון בעשיית מקח בדבר שלא בא לעולם.

רבנו תם בספר הישר (חלק החידושים) סימן תקצ"ב כתב כי "דבר שלא בא לעולם זביני אבל לא הוה סמכא דעתיה". כלומר, יש מקח אבל החיסרון נובע מכך שבדבר עתידי ולא מוחשי - אין גמירות דעת.

לעומת זאת, רב האי גאון בספר המקח והממכר שער ב' כתב כי "אין מכר מתקיים אלא בדבר שיש בו ממש בדומה לגוף אדם שיש בו אורך רוחב ועומק. אבל כל דבר שאין בו ממש אין מכר מתקיים בו". רב האי גאון מציין כי משום כך אין אפשרות להתחייב לעשות פעולה (והדברים מבססים את הסברה שהבאנו מדברי הרב שמואל רוזובסקי בפתח הדברים לעיל) "כגון שאמר לו מכור לי עמידה, מכור לי ישיבה, מכור לי הילוך אין המכר מתקיים עד שיאמר לו מכור לי מקום עמידה מכור לי מקום ישיבה מכור לי מקום הילוך". בהמשך לכך כותב רב האי גאון כי "אין מקח וממכר מתקיים אלא בדבר שהוא נברא וידוע. אבל אם מכר דבר שהוא ידוע ועדיין לא נברא - אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם". החיסרון נעוץ אפוא בהעדר אפשרות לעשות מעשה קניין ביחס לדבר שאינו קיים עדיין. אין זו בעיה של העדר גמירות דעת, אלא דין במעשה הקניין.

הרב אשר וייס בספרו מנחת אשר בראשית סימן ל' ציין כי לכאורה מחלוקת קדמונים זו תלויה במחלוקת סוגיות בש"ס.

במסכת קידושין דף ס"ב ע"ב ב' מצינו כי הנותן פרוטה לשפחתו, ואמר הרי את מקודשת לי לאחר שאשחררך, אינה מקודשת אף שבידו לשחררה, כי במצבה זה אינה בת קידושין. לעומת זאת, אם אדם אמר כי פירות ערוגה המחוברים לקרקע, לכשיתלשו, יהיו תרומה על פירות ערוגה אחרת שהם תלושים - דבריו קיימים. בשני המקרים בידו לעשות את המעשה, שהרי הוא יכול לשחרר את השפחה, כשם שבידו לתלוש פירות. מבחינת גמירות הדעת של הגברא הפועל אין הבחנה בין המקרים. ההבדל נעוץ בכך, שבמקרה של פירות ערוגה יש כבר כעת חפצא הקרוב מאוד להחלת דין תרומה. אך כאשר עסקינן בשפחה, זה חפצא המופקע לחלוטין מקידושין, ובלשון הגמרא "מעיקרא בהמה והשתא דעת אחרת". מסוגיה זו עולה אפוא כי החסרון בעשיית קניין דבר שלא בא לעולם נובע מכך שחסר במעשה הקידושין.

לעומת זאת, מן הסוגיה במסכת בבא מציעא דף ט"ז ע"א א' עולה כי לא עסקינן בפגם במעשה הקניין, אלא בהעדר גמירות דעת. הגמרא מציינת שם כי גולן שמכר גזלה ורק אחר כך קנה את הנכס מהנגזל - המכר קיים. תוספות ביארו כי יש לפרש מכר זה כמי שאומר "שדה זו לכשתהיה בידי אמכור לך אותה". לכאורה, זה מכר של דבר שלא בא לעולם, ועל כן הגמרא שואלת במה שונה הדבר ממי שאמר "מה שארש מאבא מכור לך, מה שתעלה מצודתי מכור לך - לא אמר כלום". הגמרא משיבה, כי על אף שבשני המקרים הוא מוכר דבר שלא בא לעולם, ההבחנה היא האם יש גמירות דעת. מקום שבו אדם חושש כי יקראו לו גולן אם לא יעמוד

בדיבורו, יש תוקף לדברים אף בדבר שלא בא לעולם. מכאן כי החסרון בקניין בדבר שלא בא לעולם, נוגע להעדר גמירות דעת.

הקובץ שיעורים (בבא בתרא ס"ג אות רע"ו) כתב כי יש אם הדין שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם נובע מהעדר גמירות דעת הרי שיועיל קניין סיטומתא שבו יש גמירות דעת. לעומת זאת, אם הדין שאין מקח בדבר שלא בא לעולם נובע מכך שאין אפשרות לעשות מעשה צורני של קניין בהעדר חפץ שעליו יחול המקח, הרי שלא יועיל קניין סיטומתא".

ואכן, הראשונים נחלקו האם קניין סיטומתא שיוצר גמירות דעת מועיל בדבר שלא בא לעולם. התשב"ץ ס' שצ"ח כתב בשם מהר"מ מרוטנברג (מובא גם בהגהות מרדכי שבת סימן תע"ב), כי אף שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם "בכאן שהוא מנהג בני אדם צריך לקיים, כדאמרנן גבי סיטומתא".

לעומת זאת, לדעת רבינו יחיאל (המובא בהגהות מרדכי שבת ס' תע"ב, ולדעת הרדב"ז (ח"א סימן רע"ח), קנין סיטומתא לא עדיף מקניין גמור ובדבר שקנין גמור לא מועיל, גם סיטומתא לא מועילה. כמו כן, בהגהות רבינו פרץ על המהר"מ מרוטנברג כתב בשם רבינו יחיאל מפריז, כי לא מועילה סיטומתא בדבר שלא בא לעולם. כלומר, סיטומתא מועילה רק בדבר שבא לעולם שמועיל בו קנין "הילכך מועיל המנהג להחשיבו כקנין גמור אבל דבר שלא יועיל קנין כמו בדבר שלא בא לעולם לא מצינו שיועיל בו המנהג להחשיבו כקנין גמור". הווי אומר כי לשיטתו סיטומתא יוצרת קניין וכמוה כמעשה קניין, וממילא בדבר שלא בא לעולם, שלא מועיל בו מעשה קניין, גם לא תועיל סיטומתא. כמו כן, בשו"ת הרא"ש כלל יג סימן כ' מצינו כי מועיל קניין סיטומתא בדבר שלא בא לעולם. לדבריו "קנין זה הוא הלכתא בלא טעמא... הוי דבר שלא בא לעולם ודבר שאינו ברשותו. אלא שאני רואה מנהג הארץ כל היום שחוכרין זה מזה ואין בו חזרה. וכן הודו המורשין דבחימת ההורדה ובמסירתה למוכר מתקיימת החכירות, וכיון שנהגו כן הוי קנין דאין בו חזרה".

דברי הרא"ש תואמים לשיטתו שלו (ולביאורו של החתם סופר) כי סיטומתא היא דבר המועיל מכוח תקנת חכמים, במקום וחלף מעשה קניין. תקנת חכמים זו אינה כפופה לכללים כלשהם, לרבות לכלל שקניין לא מועיל בדבר שלא בא לעולם<sup>ח</sup>. די לנו בכך שבמקום שבו יש סיטומתא יש גמירות דעת כדי ליצור מקח מחייב.

ח. בלשון הקובץ שיעורים: "הא דמהני סיטומתא במקום קנין, הוא משום דסמכא דעתיה וגמר ומקני, ומכל מקום לא מהני בדבר שלא בא לעולם אפילו אי ידעינן דגמר ומקני, משום דאין לו כח הקנאה במה שלא בא לעולם".

ראה גם בדבר אברהם חלק א' סימן א' אות ט"ז, הכותב כי בדבר שלא בא לעולם, מכיוון שהחסרון הוא בדיני ההקנאה ולא במעשה הקניין, לא מועיל קניין סיטומתא. הדבר דומה למקום שבו יש חסרון בדעת המקנה או הקונה (כגון כשהם בגדר של חרש או שוטה או קטן), שברור כי לא יועיל קניין סיטומתא.

ט. הדבר דומה לגמרא במסכת גיטין דף יד עמוד א כי מועיל קניין של "מעמד שלושתן" אף בחוב שהוא בגדר דבר לא מוחשי שאינו בידו. תוספות שם בדף יג עמוד ב ד"ה "תנהו לפלוני" מוסיף ר"ת כי על אף שהמוכר שטר חוב לחברו וחזר ומחלו מחול, אם מכר או נתן במתנה במעמד שלשתן אינו יכול למחול". הכיצד? הגמרא מבארת כי הדבר הוא בגדר של "הלכתא בלא טעמא". כלומר, קניין זה הוא תקנת חכמים שאינה כפופה לכללים שמחייבים כי הקניין יחול על דבר ממשי.

בהתאם לשיטה זו נמצא כי אם יש סיטומתא וגמירות דעת בעסקאות עתידיות, יהיה אפשר לתת לדברים תוקף מחייב.

בשור"ת חתם סופר חלק ה' (חושן משפט) סימן ס"ו הביא את דברי הרא"ש הנ"ל שנהגו לחכור דברים שלא באו לעולם ומשום כך מועיל הקניין, שהרי כל הטעם שאין קניין בדבר שלא בא לעולם נובע מכך שאין גמירות דעת, ומכיוון שנהגו להקנות גם באופן זה, הרי שיש גמירות דעת והוא קונה. עם זאת, החתם סופר מציין "אני לא שמעתי מנהג זה מעולם. אדרבא בכל כיוצא בזה מדיינים עליו בדינא ודיינא, הא לן בדיננו והא להו בפליליהם, ואם כן לא קני היהודי השני".

רבי חיים בן עטר בספרו אור החיים על בראשית כ"ה, ל"א מבאר כי יעקב אמר לעשיו "מכרה כיום את בכורתך לי" "כי בכורה זו שקנה ממנו יעקב יש בה פרטים שאינם במציאות אלא במות אביו והם דברים שלא באו לעולם. ולפי תורתנו הקדושה אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם. לזה נתחכם לומר "כיום" כדי שתתקיים המכירה, והוא על פי מה שאמרו במסכת בבא מציעא דף ט"ז ופסקוהו הפוסקים (שולחן ערוך חושן משפט ס' ר"א סעי' ב') 'צייד עני שאין לו מה יאכל שאמר מה שיעלה במצודתי היום מכור לך - ממכרו קיים', והטעם משום שחז"ל תיקנו שיחול קניין במה שהוא זקוק לו "כדי חייו" ... והוא אומרו מכרה כיום פירוש כדין יום, שהרי עייף היה ומשום כדי חייו ממכרו ממכר הגם שהוא דבר שלא בא לעולם". נמצא כי היה תוקף למקח בבכורה שקנה יעקב מעשיו, רק מכיוון שחלה תקנת חכמים שאדם יקנה נכס הנחוי לו כדי להתקיים. עשיו שזקק לנויד העדשים, ואמר "הנה אנוכי הולך למות" נכנס לגדר תקנה זו ו"זולת מציאות זה אין דין שיכול לזכות במכר הבכורה". נמצאנו למדים כי לשיטתו של אור החיים, לא די בגמירות דעת, וכדי שהמקח יחול יש צורך בתקנת חכמים מיוחדת.

אור החיים מוסיף ואומר כי יעקב ביקש מעשיו גם להישבע, כי "יש בבכורה פרטים שהם דברים שאין בהם ממש, כמו הכבוד והמעלה, שעליהם הקפיד יעקב לעבודת בית אלוקינו שהיא בבכורות, וכפי תורתנו הקדושה אין אדם מקנה לא במכר ולא במתנה דבר שאין בו ממש כידוע, (רמב"ם הלכות מכירה פ' כ"ב) לזה נתחכם לזכות בדבר על ידי שבועה וכן הוא הסכמת פוסקי התורה (שו"ע יו"ד סי' רל"ט) כי השבועה חלה בין על דבר שיש בו ממש בין על דבר שאין בו ממש, והוא אומרו השבעה לי". אולם, האור החיים מדגיש כי "שבועה זו לא תספיק לקנין דבר שלא בא לעולם, כי טעם דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם היא לצד דלא סמכא דעתיה דלוקח, וכן מוכח במסכת בבא מציעא דף ט"ז. אבל אם היתה דעתו סומכת (כלומר, שיש גמירות דעת) היה נקנה ושבועה לא תועיל בזה. לכן הוצרך לטעם כיום כמו שפירשתי".

נמצא כי גם כשיש שבועה וגמירות דעת, לא די בכך, שכן צריך מעשה קניין, וכדי להתגבר על העדר מעשה קניין נחוצה שתחול תקנת חכמים. הווי אומר כי אור החיים סובר כשיטת הנודע ביהודה לפיה צריך תקנת חכמים כדי שיחול מקח ע"י קניין דברים בהתחייבות שנעשית במסגרת של שידוכין, ולא די בגמירות דעת. דעה זו תואמת כאמור לשיטת הרשב"א



שסיטומתא מועילה רק מכיוון שמנהג מבטל הלכה. שיטה זו אינה תואמת לשיטת הרא"ש כי סיטומתא מועילה במקום מעשה קניין, שכן די בכך שיש גמירות דעת.



### ה.

#### סיכום

המורם מן הדברים הוא כדלהלן:

א. שוק עסקאות הפורקס אכן עושה עסקאות עתידיות שנשוא המקח בהן הוא דבר שלא בא לעולם. אולם, אין ספק כי זהו שוק אדיר ממדים שמקובל בו לתת תוקף לעסקאות מסוג זה, והדבר בוודאי נכנס לגדר של סיטומתא. כמו כן יש לראות כמנהג הסוחרים גם את הנוהג לתת תוקף לעסקאות נדל"ן במכירת דירות "על הנייר", שהן עסקאות מאוד שכיחות ומצויות. נראה כי יש גמירות דעת מלאה בעסקאות מסוג זה.

ב. השאלה האם יש תוקף לעסקאות אלו מבחינה הלכתית נעוצה בדיון ההלכתי שעליו עמדנו, האם הדרישה לעשות מעשה קניין כדי שיהא לעסקה תוקף מחייב, היא דרישה צורנית, שאינה יכולה להתקיים בדבר שלא בא לעולם, או שמא כל תכליתו של מעשה קניין היא ליצור גמירות דעת, וממילא כאשר יש גמירות דעת יחול המקח אף בדבר שלא בא לעולם.

ג. לפי שיטת רב האי גאון בספר המקח והממכר החיסרון בקניין דבר שלא בא לעולם הוא שאין אפשרות לעמוד בדרישה צורנית העומדת בבסיסו של כל מקח, בהעדר נכס שניתן לבצע בו מעשה קניין. על כן, לא תסייע לנו העובדה שיש גמירות דעת. ממילא, בדבר שלא בא לעולם, בהעדר נכס שניתן להחיל עליו מעשה קניין, לא יועיל קניין סיטומתא והעסקאות אינן תקפות מבחינה הלכתית.

ד. לעומת זאת, לפי שיטת רבנו תם בספר הישר החיסרון בדבר שלא בא לעולם הוא העדר גמירות דעת, וכשיש גמירות דעת, יועיל המקח גם בדבר שלא בא לעולם. על כן, במקרה שנעשה קניין סיטומתא ואין חסרון בגמירות דעת, יחול המקח.

ה. יתירה מזו מצינו בדברי הרא"ש, כי סיטומתא היא תקנת חכמים המתגברת על הצורך במעשה קניין והיא חלה אף על דבר שלא בא לעולם. בהתאם לשיטה זו יימצא כי בעסקאות עתידיות כאשר נעשו חוזים במסגרת שוק עסקאות הפורקס, יהיה תוקף לחוזים שנכרתו. הדברים נכונים במיוחד לנוכח האמור בסוגיה במסכת בבא מציעא דף ט"ז עמ' א' כי במקום

(י. ביחס לשיטת הרא"ש כותב אור החיים: "שוב בא לידי ספר הריב"ש סי' שכ"ח בו נאמר 'כתבת שראית שרבי יעקב בן הרא"ש כתב בשם אביו שאדם מקנה דבר שלא בא לעולם אם נשבע קנה. וראיתו ממכירת הבכורה שמכר עשו ליעקב שכתבי השבעה לי. תשובה, לא הרא"ש ולא ר"י בנו חתומים על כך ואין לתלות באנשים גדולים סברה כזו שאין לה על מה שתסמוך".

שאדם חושש כי יקראו לו גולן אם לא יעמוד בדיבורו, יש תוקף למקח אף בדבר שלא בא לעולם<sup>א</sup>.



יא). בדרך זו צעד בית הדין הרבני האזורי בת"א (הדיינים שלזינגר, וילנסקי וסורוצקין) בפס"ד (פד"ר חלק ו' עמוד 315) בענין שיכון ופיתוח, חברה למימון והשקעות של הסתדרות אגודת ישראל. באותו עניין נדונה תביעה של דייר שנרשם לשיכון ציבורי ודרש כי חברת השיכון תעמיד לרשותו את הדירה שרכש על פי חוזה שנכרת ביניהם. החברה מצידה טענה, כי הייתה זו עסקה עתידית בדבר שלא בא לעולם, שכן התובע לא היה אלא מועמד לשיכון, ועל אף שנכרת חוזה לא נעשה ביניהם שום מעשה קנין. בית הדין קבע כי ההכרעה בעניין זה תלויה במחלוקת אם קנין סיטומתא מועיל גם על דבר שלא בא לעולם ושאינו בו ממש. בית הדין ציין כי לדעת המהר"ם (המובא בהגהות מרדכי שבת סימן תע"ב), הרא"ש (שו"ת הרא"ש כלל י"ג סימן כ') ושו"ת מהרש"ל (סימן ל"ו) שקנין סיטומתא מועיל אף בדבר שלא בא לעולם, הרי שגם במקרה דנא יחול המקח. לעומת זאת, לדעת רבינו יחיאל (המובא בהגהות מרדכי שבת סי' תע"ב, ולדעת הרדב"ז (ח"א סימן רע"ח), קצות החושן ונתיבות המשפט (סימן ר"א), הסוברים שקנין סיטומתא לא עדיף מקניין גמור, ובדבר שקנין גמור לא מועיל, גם סיטומתא לא מועילה, וממילא גם במקרה זה לא יועיל המקח מכוח קנין סיטומתא.

הרב שלום מנחם

מח"ס שאלת שלום ג"ח וש"ס

## בדין חיוב ממונו שהזיק ע"י צרורות והמסתעף

לכבוד ידידי היקר הרה"ג וכו'

באשר שאלת דהייט נוכח במעמד החופה של אחד המקורבים, ואחד מבעלי השמחה רצה לייקר את המעמד והזמין אדם שיפריח יונים בעת סיום החופה. ואחת היונים עשתה את צרכיה ונפל היישר על ה'פראק' שלבשת, וגם אחר ניקוי יבש במקום מקצועי נשאר רשימו ב'פראק' וקלקלו (והיינו אף שירד הכתם אינו מכובד לילך עם הרושם הנשאר). ורצונך לדעת אם אפשר לחייב את בעל ההיזק.



תשובה: ראשית ודאי בודאי שכבודו אדם מכובד ואינו שואל למעשה, שלא חרבה ירושלים אלא על שהעמידו דיניהם על דין תורה כדאיתא במציעא (עלה ל' ע"ב) ורק בדרך דרכה של תורה לדעת לאמיתה של תורה, ומסתמא גם תהיה נפ"מ לשאלות אחרות.

וראה למרן בסימן שצ' ס"ח 'בהמה שהטילה גללים לעיסה היינו צרורות וכגון דדחיק לה עלמא שאין לה מקום לנטות אנה ואנה דאי לאו הכי הוי שינוי ותולדה דקרן הוא'. וראה בסוגיה בב"ק עלה י"ח ע"ב בזה דמבואר דהיכא דדרכה בכך יש לבעל הבהמה לשלם חצי נזק צרורות שהוא מדין רגל, ואם אין דרכה בכך הוי שינוי ומשלם חצי נזק מדין קרן.

ונפקא מינה היא לזמננו אנו, דאין דנים דיני קנסות בבבל אלא המומחים הסמוכים בא"י, ולכן אין דנים אלא דבר השכיח ויש בו חסרון כיס. ומשום הכי אין דנים דיני קרן, ורק בחצי נזק צרורות דנים דיינים דאינם סמוכים בארץ ישראל, דהוא ממון ולא קנס, וכמ"ש מרן בחו"מ סימן א' ס"ב ובסעיף ג' עיי"ש (ומ"מ גם גבי נזק של קרן, אם תפס שיעור מה שראוי לו ליטול אין מוציאין מידו, וכמ"ש שם בסעיף ה').

ושיטה נוספת אית לן בעשיית הבהמה גלליה על הפירות תמצא לרבנו חננאל, הבי"ד בשטמ"ק עלה ג' ע"א (ד"ה 'טינפה'), דהוא מדין שן דיש הנאה להיזקה 'כי אלולי שעשתה צרכיה על הפירות היתה מצטערת שנהנית' (וראה שם בשם התוס' שאנץ דהקשה ע"כ דאיזו הנאה עשו לה הפירות יותר מאשר אם לא היו שם, עיי"ש). וע"ע בשטמ"ק עלה י"ח ע"ב ד"ה 'והר' יוסף הלוי', שחילק דהיכא דהגללים לחים והוי חיבור מגוף הבהמה לעיסה הוי שן ואם יבשים שאין חיבור הוי צרורות עיי"ש. ואיך שיהיה, בפשטות בהמה שהטילה גללים דין חצי נזק צרורות לה, וכמ"ש רוב ככל הפוסקים. ומה גם דאנן בדין בתר מרן גרירן, ודבריו ברור מיללו דהוא מדין צרורות.

ואם אכן יש לחייב מדין צרורות, אופן החיוב הוא כמ"ש בסימן ת"ג ס"א דשמים כמה נפחתו דמי הכלי שנשבר ויקח הניזק את השברים והמזיק ישלים עליהם. ובנד"ד כמה נפחת 'הפראק' ממה שהיה שווה, וע"ז משלים הניזק (ולגבי ההוצאה של הניקוי יבש נראה דגם אותה יש לחשב, דהוא חלק מהפחת. והיינו שלולא הניקוי היבש לא היה ראוי כלל ללבישה, וכעת אחר הניקוי היבש עוד ראוי מעט, רק אינו מכובד לילך כך). ואף דדברי מרן אלו איירי גבי קרן, מ"מ גם במזיק דרגל יש לחשב כך למעיין, ורק בשן השומא אחרת, ראה בסימן שצ"א ובסימן שצ"ד ואכמ"ל.

אברא דיש לדון בנד"ד, דנהי דבהמה דהטילה גללים לעיסה הוי צרורות (כמובן היכא דדרכה וכגון דדחיק לה עלמא), יש לדון אם דרכה של יונה לעשות צרכיה בכה"ג. והיכא דיושבת על עץ או חוט חשמל נראה פשוט שכן דרכה, ומעשים בכל יום דעושות צרכיהם. ולפני בתי יש אילן שמתגוררות עליו ציפורים רבות והרכבים שחונים מתחת (יותר מיום ברציפות, שכן הן חוזרות לישון על העץ רק שעה קודם שקיעה ומתעוררות בעלות שחר לערך ומשוטטות ברחבי העיר וכן חוזר חלילה) מלוכלכים הרבה מצואת הציפורים (וגם מעשים בכל יום שקורה שמטילות צואתן ורואים זאת). אך היכא שעושה כן בתעופה הדבר צריך עיון אי חשיב דרכה בכך (או שהוא משונה, כיון שעשתה כן מביעותא).

ושאלתי אצל כמה מפריחי יונים וכולם ענו פה אחד שזה דבר שקורה באירועים (ורק שיפגע במישהו י"ל). וביארו לי שגם אלו שמשתדלים לא להאכיל את היונים יום לפני, מ"מ הן אוכלות, כיון שיש אפשרות לאכול כשהן יוצאות לשדות (הן אינן סגורות אלא מגדלים אותן ויש להן אפשרות לצאת למרחב הפתוח), והיונים החדשות שעדיין לא רגילות בזה כל כך (ואלו שאחר שנתיים רגילות ועפות ראשוניות ונהנות מכך) עושות כן מפחד. והיינו, דכמה שעות הן נוסעות בחושך וטלטלת הדרך, ומעט מכים על הכלובים קודם שמפריחים אותן, ויש גם רעש גדול מהקהל מהשמחה ומחיאות הכפים, והן עשויות לעשות צרכיהן, וכדרך טבע של בעלי חיים (ואף אצל אדם יש כן מפחד, ראה במכות דדרשו בעלה כ"ג ע"א על הפסוק 'ונקלה אחיך לעיניך') שעושים כן מפחד. וגם אמרו לי שמצוי אצל יונים וציפורים לעשות תוך כדי תעופה, וא"כ ממה נפשך אי הוי דרכן, הוי רגל, ואי משום שמרוב פחד ובזמן שמשחררים אותן הן עושות כן, ונמי הוי דרכן, וא"כ שפיר חשיב כצרורות דחייב חצי נזק.

ואם היה כח אחר מעורב בה, והיינו שע"י הרוח עפה הצואה שהטילה היונה והגיעה לבגדי האדם ונתקלקלו, י"ל אי שייך לחייב מתורת מזיק דאש, דהוא ממונו שהניח וכח אחר מעורב בו (ואחר שנח ודאי דפטור, דאיש בור ולא שור בור אמר רחמנא ונפסק בסימן ת"י ס"ה). וראה בסוגיה דדליל של אדם שלא הצניעו והתיוזו תרנגול של הפקר, דכתב הטור בסימן ש"צ בשם הרמ"ה דחייב מדין אש (ועיי"ש בב"ח משם המהרש"ל מש"כ להעיר בזה שאש הוא ממונו שיצא מרשותו וכו' עיי"ש, וע"ע בחו"א בב"ק סימן י"א ס"ק י"ד) והובא על המפה בסעיף י'. ועיי"ש בביאור הגר"א ס"ק כ"א דכתב דחייב בכה"ג משום אש, וידוע דאש היינו ממונו שהזיק ע"י כח אחר מעורב (וי"ל דלולא הרוח לא היתה נופלת הצואה על בגד האדם). והנה סתם צואת היונים אפקורי מפקר להו הבעלים (ובב"ק מ"ח ע"א דסתם גללים אפקורי מפקר להו, אלא דזה לשיטת רב שם עיי"ש. והנה איתא במציעא כ"ז ע"א דגללים מפקירן למוצא האבידה, ומשמע דבסתמא אינו מפקיר להו. וראה עוד שם בעלה ס"ח ע"ב ובתוס' שם. ועוד ראה

בסימן שי"ג בחו"מ ובנו"כ. מ"מ לא תקשי. חדא, דהאידינא שאני, וביותר צואת יונים אינה עשויה לתשמיש ואין הבעלים רוצים בה, ושאני מגללי בהמה).

ונ"ל דיש לחלק דבאש הוי ממונו שהזיק ע"י כח אחר מעורב, אך בצואת היונה לא חשיב ממונו ואינו חפץ בצואה. ונהי שבבור שוויתיה רחמנא כברשותו וכמ"ש בב"ק כ"ט ע"ב (ומה גם שעשה את הבור בעצמו, ואילו צואת היונה בהמתו עשתה, וי"ל). ואף אחר שהפקיר הוי תקלה שלו. אך לא מצינו דבדין אש שוויתיה התורה צואת בהמתו כשלו לענין חיוב נזיקין דאש. וכ"ש דאינו חפץ בצואה (ובצורות), אף שאינו שלו חשיב הזיק בהמתו והיינו נמי בגללים. ותו אין לדמות להיכא דהזיק שור ואדם ובור, וכמ"ש בסימן תי"ח דשאני דין בור, עיין ותבין). וע"ע בחזו"ע בב"ק סימן י"א ס"ק י"ד. ואחר ההתבוננות נראה דאין שייך מזיק דאש במה שהטילה בהמתו (אף שאינו מתכוין להפקיר), דמה דמצינו דחייב אדם באש דהניח אין חפציו במקום רוח מצויה, אין גילוי בתוה"ק ובחזו"ל לגבי צואת בהמתו שהזיקה ע"י הרוח וכדומה. ודין זה דמזיק דאש שייך רק בממון של הבעלים דוקא ע"י כח אחר מעורב בו, ולא במה שבהמתו עשתה וע"י כח אחר. ואם היה דין כזה היה צריך להשמיענו. ואיך שיהיה, בנד"ד איירי שלא היו רוחות, וצואת היונה הגיעה ישירות מהיונה ללא כח אחר מעורב בה.

ותהילות לאל בלמדי מצאתי שכ"כ להדיא התוס' בב"ק עלה כ"ב ע"א ד"ה 'לאו ממונו' דעל אש כלבו לא חייבה התורה. ושם הקשו מבור דאצטריך למעוטי איש בור ולא שור בור, וכתבו דמ"מ פשוט לגמרא דמשום איזה דרשה פטור על אש דג' אבות נאמרו בשור ולא יותר עיי"ש. ואיך שיהיה, בנד"ד איירי שלא היו רוחות וצואת היונה הגיעה ישירות מהיונה ללא כח אחר מעורב בה.

ותו יש לדון אם היונה הטילה את הצואה ואח"כ הגיע לשם האדם. וראה במכות ח' ע"א 'ת"ר ומצא פרט לשהמציא עצמו דפטור'. והתם הדין הוא דאדם שזרק אבן, ואחד היה כבר שם, זה הזורק שלא ידע חייב גלות. ואם אח"כ הוציא הלה את ראשו, פטור הזורק. וכ"ה בב"ק עלה ל"ג ע"א (ונפסק ברמב"ם ראה בפ"ו מהלכות רוצח ה"ח והלכה ט'), והנה נלמד מהפסוק. ויש לומר דהוא גזירת הכתוב, וא"א ללמוד מדין זה. ומאידך גיסא יש לומר דלולא הפסוק, בכל גוונא היה לחייב, אלא דיש לחלק דהיינו דוקא בדיני גלות שחייב בשוגג ה"א דגם זה חשיב שוגג. אך שאר מילי פשוט שאם אדם הכניס עצמו למקום הנזק דפטור המזיק, ומצד הסברא נראה דבכה"ג דאדם הביא עצמו למקום שהנזק מצוי וקיים דפטור המזיק. ולמעשה הדברים מפורשים אצל רבינו הרמב"ם בהלכות חובל ומזיק פ"א הי"ט דדין זה גם גבי נזיקין, דכתב 'הזורק אבן ולאחר שיצאת מתחת ידו הוציא הלה את ראשו מן החלון וקבלה פטור מכלום שנאמר ומצא את רעהו פרט לממציא את עצמו'. ופסקה מרן בסימן ת"כ ס"ל. ואיך שיהיה בנד"ד כבודו עמד על עומדו בשעת המעשה.

ולגבי את מי יש לחייב, פשוט וברור דאת בעל האולם אין לחייב, שהוא רק נתן רשות ואין זה שייך לגבי ידידה. ואף בעלי האירוע שהזמינו את מפריח היונים, הרי הם הזמינו את שירותיו ואין להם בעלות על היונים. ולגבי מפריח היונים שהן בבעלותו, יש לדון. הנה בסימן ש"ע ס"א אמרינן שהמשלח יונה ומביא משובך אחר הוי גזל מדבריהם, וראה שם בסמ"ע ס"ק

א' שאינו קנין גמור דמעלמא באו לשובך שלו. אולם בנד"ד בעל היונים הנ"ל הן שלו, והוא מגדלן ומאמנן וחוזרות אליו אחר שפורחות ומכך מתפרנס, ובכה"ג נראה דהם בעלים גמורים שלו (ומ"מ היכא שמגדלם אך הן באו מעלמא והזיקו נראה דאינו חייב לשלם). וכדרכי ביררתי עד היכן שידי משגת, ושאלתי למפריחי היונים, ואמרו לי שביונים אין דרך לבנות שובכים ועי"כ מגיעות יונים (ויש ציפורים ממינים אחרים שכן יש דרך בכך), אלא קונים מאנשים (שמגדלים אותן או שצדים להקות ולוקחים את היונים הלבנות ומשחררים את השאר), ואח"כ היונים מתרבות. והם בעלים גמורים על היונים.

קושטא קאי, שנוקי שן ורגל שייכים רק ברשות היחיד ולא ברשות הרבים, וכמבואר בסימן שפ"ט סט"ו (וראה בסימן שצ"ג שמשלם מהיפה שבנכסיו. והיינו אף שאין בהמה המזיקה שווה את כל הנזק, הוא משלם מכיסו עי"ש בסמ"ע ס"ק ח'). וראה להרמב"ם פ"א מהלכות נזקי ממון וה"ח 'הזיקה ברשות הרבים או בחצר שאינה של שניהם לא למזיק ולא לניזק או בחצר שהיא של שניהם והרי היא מיוחדת להניח בה פירות ולהכניס לה בהמה כגון הבקעה וכיוצא בה אם בשן ורגל הזיקה כדרכה ה"ז פטור מפני שיש לה רשות להלך ולאכול כדרכה ולשבר בדרך הילוכה'. ובהלכה ט' 'היתה חצר של שניהם מיוחדת לפירות ולא להכניס בה בהמה והכניס שם אחד מן השותפין בהמתו והזיקה חייב אפילו על השן והרגל'. ופסקה מרן בסימן שפט ס"א והלאה.

והנה לנד"ד, הרי חצר זאת אינה של האורחים וגם אינה של בעל הבית אלא של בעל האולם. ואת"ל שמשכיר בעל האולם לבעלי האירוע את החצר ונותן רשות להיכנס לשאר האורחים, א"כ הוי כחצר של שניהם (והיינו כל היכא שיש רשות להיכנס ולהכניס את הצריך לו חשיב כחצר השותפין שלהם יש רשות, ולגבי דידהו הוי רשות היחיד לענין נזקי שן ורגל, וראה בסימן שפ"ט סט"ז דקדק ותבין). והנה לגבי להכניס היונים נותן האולם לבעל האירוע לעשות כחפצו, שזה חלק משירותיו. וא"כ יש לבעל האירוע רשות להכניס את היונים, והרשות בכללה נתונה לבעל היונים, והרי זה מכניס ברשות. כך שאם דרך היונה לעשותה צרכיה בזמן מעופה הוי צרורות מדין רגל, ופטור בעל היונים, ואם אין דרכה הוי שינוי וחייב מדין קרן, שאין דנים כיום. וכבר העלנו לעיל דבכה"ג דרכה של היונה לעשותה צרכיה.

תבנא לדינא. אדם שהגיע לאירוע ובאירוע הייתה הפרחת יונים, ואירע שאחת היונים עשתה את צרכיה וטינפה את בגד אחד הנמצאים, כיון שיש לבעליה רשות להכניסה, ודרך ההיזק הוא בצרורות (כיון דדרכה בכך), שהוא מדין רגל שפטור היכא שיש לו רשות להיכנס, א"כ הכא שעשה ברשות אין הניזק יכול לתבוע לבעל היונים.

זה מה שיש להשיב כמסת הפנאי.

ע"ה השלום ס"ט.



# אוצר הספרים

שער נוסח סדר רב עמרם גאון ♦ ענפי הנוסח בכתבי היד של תחילת  
מסכת ברכות (ב. - ג.) ♦ סקירת ספר: המאור הגדול לרז"ה עם  
מלחמת ה' לרמב"ן - בבא מציעא





הרב אהרן גבאי

אופקים

מח"ס רינת אהרן על הש"ס

## שער נוסח סדר רב עמרם גאון\*

## מבוא

## תיאור קצר של כתבי היד

**כתב יד א' = כתב יד אוקספורד** Add 4/28 Opp. (נובמבר 1095) ס' 17703, כתיבה ביזנטית. נכתב באי רודוס שביון [=רומניא, ביזנטיון] על ידי הסופר יצחק גרסיאן, שנת קפ"ו [=1426] [יש שני כתבי יד מאוחרים שהעתיקו את כתב יד זה עם הקולפון שלו. אחד נכתב בתוניס בשנת ה'תר"א ספריית משה כהן בירושלים מס' 60, ויש שם השפעות של הנוסח הספרדי המאוחר. ואחד בכתיבה איטלקית לונדון 26978, ויש שם גם השפעות של נוסח איטליה הנדפס וגם של נוסח הספרדים הנדפס ואכמ"ל].

**כתב יד ז' = כתב יד ניו יורק** 4074 (בעבר אוסף זולצברגר הלברשטם 489), ס' 24976, כתיבה איטלקית. נכתב בטרנאני שבאיטליה על ידי הסופר חיים למשפחת יונה, שנת רס"ז [=1566].

**כתב יד מ' = כת"י המוזיאון הבריטי** 1607 (קטלוג מרגלית 613), ס' 5939, כתיבה ספרדית, מאה י"ד.

תיאור מלא של כתבי היד של סדר רב עמרם, ימצא המעיין במבוא של ר' דניאל גולדשמידט למהדורתו שבהוצאת מוסד הרב קוק, וכן במבוא של הרב סץ למהדורתו שבהוצאת מכון ירושלים. כאן הבאתי רק את הפרטים העיקריים הנחוצים, בשביל הבנת והכרת נוסח התפלה שהיה שגור בפי כל סופר וסופר.



\* המאמר הנוכחי הוא חלק מספרי 'י"ב שערי תפילה', שאני עומד כעת בשלבים אחרונים של סיום עריכתו, והוא עתיד לצאת בס"ד במהלך שנה זו על ידי מכון שלמה אומן. בספר זה אציג בס"ד את נוסח תפילת העמידה המדויק לפי כל המנהגים ולפי עדויות כל כתבי היד והדפוסים [החלקים שפורסמו מתוך ספר זה הם: 'מיפוי נוסחי התפלה', המעין 242 (תמוז תשפ"ב), עמ' 156-184; 'בירור נוסח תפילת העמידה לחול בסדר התפילות להרמב"ם ובתכאליל', שפורסם בקובץ דברי חפץ בשני חלקים, חלקו הראשון של המאמר בגליון יט (תשרי תשפ"ג), עמ' קעא-ריח, וחלקו השני בגליון כ (ניסן תשפ"ג), עמ' קלה-רב; 'תפלת העמידה לחול לפי נוסח רבינו דוד אבודרהם', מנורה בדרום, מג (אדר תשפ"ג), עמ' נד-סד; 'תפילת שמונה עשרה לפי נוסח קהילות הספרדים על פי חמשים מקורות' שפורסם בקובץ מנורה בדרום בשלשה חלקים, חלקו הראשון של המאמר בגליון נ (אב תשפ"ג) עמ' צה-קיב, חלקו השני בגליון נא (אלול תשפ"ג) עמ' כח-מה, וחלקו השלישי בגליון נב תשרי תשפ"ד; 'תפילת העמידה לימות החול לפי נוסח איטליה', המעין 247 (תשרי תשפ"ד), עמ' 23-5]. כמוכן שלא ימלט במאמר שכזה המורכב מאיסוף ושיבוץ נתונים מהרבה מקורות, שגיאות ושגיאות מעטות, ובקשתי שטוחה בפני המעיינים שיודיעוני על כל טעות ושגיאה במאמר זה למען אתקן בספרי השלם בס"ד.

### תיאור הנוסח שהשפיע על כל כתב יד

**כתב יד מ' מכיל את סדר רב עמרם כל חלק ההלכות וגם חלק נוסח התפלה עצמו שם הוא בנוסח רע"ג, אלא שהסופר הוסיף את כל מדור הפיוטים של המחזור לימים נוראים כמנהג ארגוניה, וכן כשהוסיף קטעי תפלה שאין כלל ברב עמרם, כגון ג' הברכות ראשונות ואחרונות בעמידות ר"ח ר"ה וכיפור, שרע"ג לא הביאן אלא בעמידה לחול, השלימן הסופר שם בנוסח ארגוניה<sup>א</sup>, וכן הוסיף תפלות נוספות, כגון והוא רחום של ימי שני וחמישי, והכל תואם לנוסח ארגוניה. כמו כן, כמה וכמה פעמים טעה הסופר בהרגל לשונו ובמקום לכתוב את נוסח רע"ג כתב את נוסח ארגוניה, אבל לא מדובר בשינויים גדולים מכוונים אלא בטעויות קטנות בפליטת הקולמוס. וכן גיליתי שרוב ככל ברכת השנים בכתב יד זה היא על פי נוסח ארגוניה ולא על פי רע"ג כלל, ועיין הע' לא השערה בדבר סיבת תקלה מקומית זו [ובהשקפה ראשונה נדמה לי שעל החלק של ימים נוראים, ואולי עוד חלקים, נכונה ההגדרה של גולדשמידט במבואו עמ' 11, שמדובר במחזור ספרדי בנוסח התפלה הספרדי שנוסף לו רק חלק ההוראות של רע"ג. וכלשונו "זהו סידור תפלה ספרדי, מעובד לפי מנהג התפלה של קהלת הסופר, ושולבו בו קטעי ההלכה של סרע"ג". חשוב לציין כי גולדשמידט עצמו לאורך כל ספרו השתמש בנוסחאות התפלה של כתב יד מ' ובמידת הצורך אף קבע את נוסח מ' למעלה בניגוד לשאר כתבי היד, וע"כ שגם הוא מודה שנוסח התפלה בכתב יד מ' משקף את נוסח רע"ג. וצ"ל שגם גולדשמידט עצמו התכוון על חלקים מסוימים ולא על כל הסידור כולו].**

**כתב יד ז' נכתב באיטליה על ידי סופר איטלקי, ואכן הוא מושפע לא מעט מנוסח התפילה של בני איטליה (נוסחאות איטלקיות בכתב יד ז, עיין הערות: 13 21 27 49 64 65). אלא שמלבד זאת יש לו עוד הרבה טעויות המיוחדות רק לכתב יד ז, וברור שהן אירעו בהשפעת מנוסח ספרד בצורתו המורחבת (ארוכה ומרפא, ומהר לגאולנו), נוסחאות ספרדיות בכתב יד ז, עיין הע': כד כט ל עא עו קו קיא (וראה גם הע' נא). ולכן יש לקבוע שכתב יד ז האיטלקי הועתק מכתב יד ספרדי בערך מהמאות יג-יד, ובכתב יד הספרדי הזה - שלא שרד - היו כל הטעויות הללו<sup>א</sup>. ומלבד זאת יש תופעה של השמטת תיבות בודדות בכתב יד ז בטעות גרידא: עיין הע' י יז מה פב פד, ועיין גם הע' ל.**

**כתב יד א' מושפע קצת מנוסח צרפת, וכמו שכתב גולדשמידט במבואו, והוא קביעה נכונה עיין הע': יב כ כח נד נה ס סד עט פא פה פו קיא. וע"ע הע' מז שנוסח ספר אחר המובא בכתב יד זה מושפע מנוסח א"י הקדמון.**

**ויש להדגיש שבלאו הכי כל כתבי היד הועתקו מכתבי יד ספרדיים קדומים, וכמו שמוכח מהעובדה שההוספות הקדומות של חכמי ספרד, המציינים בכמה מקומות מהו מנהג ספרד, כגון**

(א). ולכן לא הבאתי נוסחאות כתב יד מ' בג' ראשונות ואחרונות בר"ח ר"ה וכיפור (ורק בדקתים בשביל לדעת מהו הנוסח השגור בפי הסופר הלו, על מנת לידע ולהוכיח מה מנוסחאותיו בעמידה לחול הוא נוסח רע"ג מקורי ומה השפעת נוסח ארגוניה של המעתיק).

(ב). ור' דניאל גולדשמידט כתב שכתב יד זה מעובד לפי מנהג לא ידוע, ולפי דברינו שיש שם שתי שכבות עיבוד שונות, ניחא הכל.

לגבי אוחילה לאל במוסף ר"ה ועוד, המה מופיעות בכל כתבי היד, וכן היה לפני כל הראשונים. ולכן גם בכתב א' יש לעיתים השפעות מנוסח ספרד הקדמון, שאין בשאר כתבי היד: עיין הע' לז מח פז (בכל הדוגמאות הללו מדובר בנוסחאות המוסכמות בתוך ספרד, ואין רמז להשפעת הנוסח הספרדי המורחב על נוסחאות כתב יד א', ועיין עוד להלן הע' נא). וכן בכתב יד מ' יש כנראה השפעות מנוסח ספרד (גם במקום שהוא שונה מארגוניה!) עיין הע' סד פה.



### נוסח המשותף לג' כתבי היד של הסידור = נוסח מקורי של רב עמרם

בהרבה מאוד מקרים, ג' כתבי היד שומרים על נוסחי תפלה קדומים, שאין להם זכר כלל בכל מנהגי התפלה שהכירו הסופרים הנ"ל, וכבר הבאתי לזה כמה דוגמאות במאמרי: 'מיפוי נוסחי התפלה', המעין 242 (תמוז תשפ"ב), עמ' 156-184. והנני שב ומביאן כאן בצורה מתוקנת, בתוספת דוגמא נוספת:

**וקרא דרור לקבצנו יחד** (ברכת קיבוץ גלויות) – נוסח זה נשתמר בשלושת כתבי היד (וכ"ה בנוסחים קדומים בגניזה וברומאניה ועוד), בניגוד לנוסח "לקבצנו יחד" השגור בפי סופריהם באיטליה, צרפת וארגוניה!.

**והשב עבודה** (ברכת העבודה) – כ"ה בשני כתבי היד (ז' מ'. בכתב יד א' חסרה שם שורה שלימה בטעות הדומות), נוסח זה מצוי אך ורק ברס"ג, רשב"ן והרבה קטעי גניזה. והוא בניגוד לכל נוסחי אירופה ולרוב נוסחי המזרח (אר"צ ודמשק ופרס ותימן ורמב"ם) שכולם כאחד גורסים "והשב העבודה". והוא פלא, איך דייקו שני סופרי סידורי רע"ג והמעתיקים שקדמו להם על חילוף זעיר זה להעתיקו כהלכתו!

**ומלכות זדון מהרה תעקר ותשבר ותכניע בימינו** (ברכת המינים) – כ"ה בשלושת כתבי היד בלא שום חילוף, כשבנוסחאות אשכנז, ספרד, פרובנס, איטליה וענפיהם קיימים למשפט זה מעל 30 וריאציות שונות, הנעות בין 22 מילים לבין 5 מילים, רובן רחוקות מרחק ניכר מהנוסח הנ"ל, ואף המעט הקרובות לו אינן זהות לו לגמרי בכל התיבות. באופן ששלושת כתבי היד של רע"ג מאוחדים כאן בנוסח אחד שאינו קיים בטהרתו באף אחד מכל נוסחאות ארצות אירופה.

**"טועמיה חיים זכר למו"** (בפיסקת תקנת שבת שבמוסף שבת) – כ"ה ברוב כתבי היד (כתב יד א וכתב יד מ), בניגוד לכל נוסחי עדות ישראל מכל העולם הגורסים "טועמיה חיים זכו". אבל כעין נוסח רע"ג יש נוסח קדמון "זכור למו" בסידורי א"י הקדמונים ובסידור רס"ג ברוב ככל קטעי הגניזה שלו, וכן בסידורי הגניזה של נוסח מצרים הקצר ההולכים לאורו של רס"ג. וכבר הארכתי בנושא זה במאמרי: 'בירורי נוסחאות בתפלת מוסף של שבת', מנורה בדרום, גליון כ) אדר תשפ"א), עמ' סו-סז.

מלבד כל דוגמאות אלו ורבות כמותן, ניתן להוכיח את דייקנות כתבי היד של סדר רע"ג, מכיוונים נוספים:

**א'** החלקים המשותפים שבפיסקת מלכנו אלהינו בסדר רע"ג בעמידה ובסדר רע"ג בברכת המזון, זהים לגמרי בנוסחם בכל הפרטים (כלומר שאין שינוי בין רוב כתבי היד כאן לרוב כתבי היד שם), וזה אות וראיה לדייקנות כתבי היד בכללות בשני הקטעים.

**ב'** בנספח למאמר הראיתי שפיסקת אלהי נצור שבסידורי איטליה מהמאה הי"ד ואילך, לקוחה ישירות מסדר רב עמרם עם עיבוד קל, וניתן לשחזר מסידורי איטליה את נוסח רב עמרם שעמד בפניהם, והוא אכן כמעט זהה לנוסח כתבי היד של רב עמרם שלפנינו בהרבה פרטים ייחודיים.

**ג'** בבדיקה מקיפה בכל מקום בחלק ההלכה שבסידור - שלפי כל החוקרים חלק הזה נשמר בצורה טובה הרבה יותר מנוסח התפלה שבסידור - נמצאו עשרות מקומות שיש העתקה של משפטים שונים מתוך תפלת העמידה, ובכולם נוסח רוב כתבי היד במקומות אלו בהלכות תואם לנוסח רוב כתבי היד בחלק נוסח התפלה בעמידה לחול, וכמפורט כל זה בהערות לעמידה כאן בכל מקום. וזה לאות ולמופת שנוסח התפלה בעמידה לחול הוא נוסח רב עמרם עצמו.

**ד'** בבדיקה מעמיקה מול הרבה ציטוטים מסדר רב עמרם בכל ספרות הראשונים, נראה לי שספר רב עמרם שיש לנו בכתבי היד הוא בדיוק הספר שהיה להם, ואין בהם שינוי בולט מכתבי היד שלנו, לא בהלכות ולא בנוסח התפלה, באופן שמצטרפים לנוסח ג' כתבי היד שלנו גם כל כתבי היד שהיו לפני רבותינו הראשונים.

**ה'** גם בגניזת קהיר יש כמה שרידים של טפסים קדומים שונים, מסדר רב עמרם, וגם בהם אין שינוי בולט מכתבי היד שלנו, לא בהלכות ולא בנוסח התפלה.

ג. לגבי נוסח תפלת העמידה עיין לקמן הע' ט שהנוסח שהעתיקו העתים והמנהיג והטור תואם לכל כתבי היד. ובהע' יא שהנוסח שכתב ספר המנהיג בשם רב עמרם תואם לנוסח רוב כתבי היד, ובהע' פ שהנוסח שכתב הגהות מיימוניות בשם רב עמרם מתאים לנוסח רוב כתבי היד. ובהע' צא שהנוסח שהעתיק הטור תואם לכל כתבי היד, ושם שהנוסח שהעתיק ר"צ גיאת במקום אחר מתאים לכתבי היד. ובהע' צב שנוסחאות מלכינו אלהינו בספר הטור תואם לרוב כתבי היד, וכן הנוסח של מלכינו אלהינו בסדר חיבור ברכות הקדום דומה לנוסח רוב כתבי היד. וע"ע בהע' כז ראייה עקיפה שבבית מדרשו של הרוקח גרסו ברע"ג שם כנוסח רוב כתבי היד, וכן בהע' מה הבאת ראייה עקיפה שהרא"ש ובניו רבי יחיאל ורבינו יעקב בעל הטורים גרסו ברע"ג כנוסח רוב כתבי היד. לסוג הראיות העקיפות יש להוסיף במיוחד את בעל אבודרהם, עיין מה שכתבתי בהע' טז לגבי לדור ודור המליכו ובהע' מה לגבי מלך אוהב צדקה ומשפט. ועוד יש להוסיף באופן עקיף מכל המקומות שהשיג אבודרהם על נוסח 'המון העם' וקבע נוסח אחר, שאין ספק שנוסח המון העם לא היה לפניו בסדר רס"ג ורע"ג, אלא בהם היה או כנוסח המתוקן לדעת אבודרהם, או לכל הפחות נוסח שלישי שאינו סותר להגהות אבודרהם. והנה באבודרהם מבואר שנוסח המון העם בברכה זו "מהרה תכלה בימינו", אבל הוא כותב שזה טעות, שחסר כן "ותשבר ותכניע" הנצרכות למעין חתימה, ולכן צריך לומר "מהרה תכלה ותשבר ותכניע בימינו". וע"כ שבסדר רב עמרם שלפניו היו כתובות התיבות "ותשבר ותכניע", שאם לא כן נוסח רב עמרם מסייע לנוסח המון העם ואינו שיבוש. הרי שגם לפניו היה הנוסח כמו לפנינו בג' כתבי היד "ומלכות זדון מהרה תעקר ותשבר ותכניע בימינו". וכן מבואר באבודרהם שיש לומר "תמו חסדיך" ולא "תמנו חסדיך", וכ"ה בג' כתבי היד לפנינו שם. וכן באבודרהם העתיק נוסח "וברכנו כולנו כאחד" בניגוד לכל כתבי היד הספרדיים הגורסים "יחד", וכבר כתבתי בהערות לעמידת הספרדים [מנורה בדרום גליון נ"ב עמ' מח], שאין ספק שהיא הגהה של אבודרהם, וזה גם מחזק את נוסח כתב יד מ' וא' שם הגורסים "כאחד" (ובכתב יד ז' חסר לגמרי, ואולי אין סתירה לנוסח כתב יד ז' מאבודרהם, אך עכ"פ ברור שבעותק של אבודרהם לא היה שם נוסח יחד, ואכן אין נוסח זה בשלשת עותקי רע"ג שלנו).

ו' למעשה נוסח העמידה נשמר די טוב בשלשת כתבי היד, ובדרך כלל רק כתב יד אחד השתבש, בגלל הנוסח השגור בפיו (או בפי המעתיק הקודם לו). אבל אין כמעט שינויים גדולים מאד ששינו הסופרים במכוון, אלא כל כתבי היד השתדלו מאוד למסור את הנוסח המקורי של רב עמרם כפי שמצאו בעותקים שלפניהם, ורק לפעמים טעו וכתבו הנוסח השגור בנוסח תפילתם בטעות. ולכן כמעט תמיד אפשר לשחזר את נוסח רע"ג על פי רוב כתבי היד ולבאר את שינוי הנוסח בכתב היד המעטים באופן סביר ביותר. כלומר כל כתבי היד ניסו לשמר את נוסח רב עמרם המקורי, וגם בפועל כל אחד ואחד מהם שומר על לפחות 70% מנוסח רב עמרם המקורי.

כאן המקום לציין שמה שכתב הרב גולדשמידט במבואו, עמ' 16-17, שיש הרבה טעויות הנמצאות בכל ג' כתבי היד, וכגון טעויות הדומות משותפות בציטוטי התלמוד, ומזה הוכיח ששלשתם משתלשלים מכתב יד אחד. הנה אחר העיון ראיתי שרוב הדוגמאות שהביא שם הינם השערות בלתי מוכרחות של הרב גולדשמידט. והמעיון יראה שברוב המקומות שם אפשר ליישב הנוסח כמות שהוא בכתבי היד, כגון בהנחה שרב עמרם עצמו העתיק את הגמ' בקיצור, וכדרך כל הקדמונים. ובמק"א אאריך בל"נ על כל הדוגמאות שם, ולע"ע אסתפק בהפניית המעיון למהדורה החדשה של הרב סץ, שכמעט בכל המקומות הללו השאיר את הנוסח כמו שהוא בכתבי יד, וביארו היטב ע"ש.

כך שבמקום שג' כתבי היד שווים בנוסח אחד, יש לנקוט שהוא נוסח רב עמרם המקורי, ואפילו באותם המקרים שנוסח זה הוא גם נוסח גם בכל נוסחי אירופה, ולכן היה מקום לחשוד שאין זה נוסח רע"ג המקורי אלא השפעת נוסחי אירופה על ג' העותקים. מ"מ מאחר שבכל תפילת העמידה לא מצאתי מקום שיש בו שיבוש משותף לג' כתבי היד, אלא באות אחת בלבד, וגם שם לא הוסיפו אות שלימה או הורידו אות שלימה אלא רק החליפו בטעות את אות ו' באות ה", וגם שיבוש כזה אין לנו ראייה שקרה יותר מפעם אחת. לכן יש לנו להעמיד את נוסח כתבי היד על חזקתם ולא להניח שהם משובשים ללא הכרח גמור.

ואביא כמה דוגמאות להמחיש ענין זה. היה מקום לחשוד שמא רב עמרם גרס "ומחול לנו מלכנו" ב' החיבור, ומה שיש בג' כתבי היד שלפנינו נוסח: "מחול לנו מלכנו", ניתן לתלותו בהשפעת נוסח הספרדים וארגוניה ואיטליה וצרפת שכל אלה גורסים "מחול". וכן היה מקום לחשוד שמא רב עמרם גרס "חננו מאתך", ומה שיש בג' כתבי היד "וחננו מאתך" הוא בהשפעת נוסח הספרדים וארגוניה ואיטליה וצרפת. אבל ניכר ששלשת כתבי היד ניסו לשמר נוסח המקורי של רב עמרם, ואף הצליחו בכך יפה ברוב המקרים, ואפילו בחילופים קטנים שהם נגד כל נוסחאות אירופה (כמו בדוגמא "והשב עבודה"). לכן אין ראוי לנו לחשוד שג' כתבי היד השתבשו בלי סיבה מוכרחת.

ד). כוונתי למה ששלשת כתבי היד השתבשו לגרס "חננו המרבה לסלוח", ככל נוסחי אירופה, במקום לגרס "חננו ומרבה לסלוח" כנוסח רע"ג המקורי המשקף בהוראות ברחבי הסידור ברוב כתבי היד. ואם כן יש כאן שיבוש של החלפת ו' בה'.

ובאמת שבדוגמאות הנ"ל, באמת מסתבר שרע"ג גרס "מחול לנו מלכנו", שהרי כך היא גירסת כמעט כל עדות ישראל, כולל רס"ג ורשב"ן. ואילו נוסח "ומחול" אינו אלא בנוסח פרס ומצרים הקדמון וצפו"א ורמב"ם, וככל הנראה אינו נוסח מקורי אלא תוספת (ואפילו בני תימן ובני סין, הנמשכים אחר נוסח הרמב"ם, מ"מ שניהם נטו בפרט זה מנוסח הרמב"ם). וכן לגבי "וחננו", כמעט בכל הנוסחאות בעולם כתוב "וחננו" (ספרד פרובנס איטליה אשכנז הישן תימן הקדום ומצרים הקדמון והענף העיקרי של נוסח פרס) ונוסח "חננו" אינו מתועד אלא ברס"ג ובחלק מהנוסחאות המזרחיות המושפעות ממנו, ויתכן שאינו אלא מחידושי רס"ג.



### הסבר העקרונות לשחזור נוסח רב עמרם באופן מושלם

עד כה דיברנו על מקרים שג' כתבי היד זהים, ובהם כאמור נוסח זה הוא נוסח המקורי של רב עמרם. אבל במקומות שיש חילופים בין כתבי היד, צריך לדעת איך לשחזר את נוסח רב עמרם המקורי.

וראשית יש להקדים שכיון שג' כתבי היד הם משלשה ארצות שונות ואין הם מושפעים האחד מחבירו, לכן השחזור הכי פשוט וקל הוא לתפוס כנוסח רוב כתבי היד, דהיינו כשני כתבי יד מול השלישי. ובמקום שיש רק כתב יד אחד מול כתב יד אחד, כי הכתב יד השלישי חסר וכדומה, אז יש להכריע ככתב יד ז או ככתב יד מ, ולא ככתב יד א', מאחר שהוא בדרך כלל יותר משובש (כלומר סוטה יותר פעמים מנוסח רוב כתבי היד). ולכן אם כתב יד א' לבד כנגד כתב יד ז ראוי להכריע ככתב יד ז, וכן אם כתב יד מ לבד כנגד כתב יד מ ראוי להכריע ככתב יד מ. אבל במחלוקת של ז מול מ בלבד, קשה להכריע, כי שניהם מדויקים כמעט באותה רמה.

וכדי להכריע באופן ברור יותר בכל חילופי הנוסח, צריך להבין איך קרו חילופים הנוסחאות, ולכן צריך המהדיר להכיר היטב את נוסחי ארבעה ארצות: ספרד, ארגוניה, איטליה, וצרפת, שהם הנוסחאות שהיו שגורים בפי הסופרים, ונחזור שוב בקצרה:

כתב יד מ' מושפע מנוסח ארגוניה, וכנראה גם קצת מנוסח ספרד.

כתב יד ז' מושפע הרבה גם מנוסח איטליה וגם מנוסח ספרד.

כתב יד א' מושפע הרבה מנוסח צרפת וגם קצת מנוסח ספרד.

באופן שיוצא שכל מילה ומילה הנמצאת בנוסח התפלה המועתק בסדר רב עמרם בכתב יד מ', על הרוב היא אכן מייצגת את נוסח רב עמרם המקורי, ובמיעוט המקרים היא טעות מחמת הרגל הסופר בנוסח ארגוניה או נוסח ספרד. וכל מילה ומילה הנמצאת בנוסח התפלה המועתק בסדר רב עמרם בכתב יד ז', על הרוב היא אכן מייצגת את נוסח רב עמרם המקורי, ובמיעוט המקרים היא טעות מחמת הרגל הסופר בנוסח איטליה או נוסח ספרד. וכל מילה ומילה הנמצאת בנוסח התפלה המועתק בסדר רב עמרם בכתב יד א', על הרוב היא אכן מייצגת את נוסח רב עמרם המקורי, ובמיעוט המקרים היא טעות מחמת הרגל הסופר בנוסח צרפת או נוסח ספרד.

ומעתה, נוסח הנמצא בכתב יד מ' השונה מנוסחאות ספרד וארגוניה, הוא מוכרח להיות נוסח רב עמרם מקורי. וכן נוסח הנמצא בכתב יד ז' השונה מנוסחאות איטליה וספרד, הוא מוכרח להיות נוסח רב עמרם מקורי. וכן נוסח הנמצא בכתב יד א' השונה מנוסחאות צרפת וספרד, הוא מוכרח להיות נוסח רב עמרם מקורי.

ועל פי זה אפשר להכריע כמעט כל ספק.

להלן שלש דוגמאות להבהרת עיקרון זה:

**דוגמא ראשונה:** בברכת שים שלום מילים "תורת חיים אהבה וחסד", יש חילוף נוסחאות:

תורת חיים – מ' ז', תורה וחיים – א.

אפשר להכריע שהנוסח המקורי בסדר רע"ג היה "תורת חיים", מחמת שכ"ה ברוב כתבי היד, אבל זו לא הכרעה בטוחה.

אבל אנו יודעים שבנוסח ספרד אומרים "תורה וחיים" ובנוסח צרפת ואיטליה "תורת חיים" ובנוסח ארגוניה אין כלל משפט זה. אם כן, כתב יד מ' שגורס "תורת חיים" אין זה לא בהשפעת נוסח הספרדים כי הם גורסים "תורה וחיים", ולא בהשפעת נוסח ארגוניה, כי אין שם כלל משפט זה, ולכן בהכרח נוסח זה מופיע בכתב יד מ' כי הוא נוסח רב עמרם המקורי. אבל נוסח "תורה וחיים" בכתב יד א', אינו מהווה ראיה שזהו נוסח רע"ג המקורי, כי אף שנוסח זה נגד נוסח צרפת הגורסים "תורת חיים", מ"מ בכתב יד א' יש גם השפעות קדומות של נוסח הספרדים, ושם כאמור "תורה וחיים".

להלן בהערותיי ניסחתי את כל זה בקיצור נמרץ: תורת חיים – כ"ה מ' בניגוד לנוסח הספרדים (ובארגוניה אין כלל משפט זה), וכן הוא ז. א גורס תורה וחיים בניגוד לנוסח צרפת, אך כנראה שריד של טעות ספרדית קדומה.

**דוגמא שנייה:** בברכת אתה גיבור מילים "ורופא חולים", יש חילוף נוסחאות: רופא – ז' מ'. ורופא – א'.

גם כאן אפשר להכריע שהנוסח המקורי בסדר רע"ג היה "רופא חולים" מחמת שכ"ה ברוב כתבי היד, אבל זו לא הכרעה בטוחה.

אבל אנו יודעים שבנוסחאות התפלה של כל ספרד וכל איטליה כתוב "ורופא", ואילו בארגוניה חלק גורסים "רופא" וחלק "ורופא" ובצרפת רובם גורסים "רופא" אבל מיעוט חשוב גורס "ורופא" (27 כת"י צרפת גורסים "רופא", ואילו 19 כת"י צרפת גורסים "ורופא"). אם כן יוצא שכתב יד ז שימר כאן נוסח שאינו לא בספרד ולא באיטליה, ולכן בהכרח הוא נוסח רב עמרם המקורי (וכן הוא בכתב יד מ', אך ממנו אין ראיה גמורה כי כ"ה גם בחלק מנוסח ארגוניה), ואילו לגבי נוסח "ורופא" הנמצא בכתב יד א אין ראיה שהוא רב עמרם מקורי, כי בצרפת יש מיעוט חשוב שאומרים "ורופא" ועוד שבספרד כולם גורסים כך, ובכתב יד א' יש השפעות גם של הנוסח הספרדי. ולכן המסקנה היא שנוסח "ורופא" הוא המקורי.

להלן בהערותיי ניסחתי את כל זה בקיצור נמרץ: רופא - ז' מ'. ורופא - א'. סיבת ההכרעה: "רופא" בכת"י ז הוא בניגוד לנוסח איטליה וספרד; רוב כת"י; "ורופא" ב-א' הוא בהשפעת נוסח חלק מצרפת וכל ספרד.

דוגמא שלישית: במילים "ומתיר אסורים" יש חילוף נוסחאות ומתיר - א' מ'. מתיר - ז'.

גם כאן אפשר להכריע שהנוסח המקורי בסדר רע"ג היה "ומתיר אסורים" מחמת שכ"ה ברוב כתבי היד, אבל זו לא הכרעה בטוחה.

אבל אנו יודעים שבנוסחאות התפלה של ספרד כתוב "ומתיר", ובכל איטליה ורוב ארגוניה ורוב צרפת (36 מתוך 46) "מתיר". ולכן מכתב יד א הגורס "ומתיר" יש קצת ראייה שזה הנוסח המקורי ברע"ג, כי הוא בניגוד לרוב ככל צרפת, אלא שיש מקום לדחות שזו השפעה של מיעוט צרפת, וכן ניתן לומר שזו השפעה ספרדית קדומה. מכתב יד ז ודאי אין ראייה, כי גם באיטליה אומרים מתיר. אבל כתב יד מ' הגורס "ומתיר", בניגוד לנוסח ארגוניה הגורס 'מתיר' [וכן "מתיר" בכתב יד מ' עצמו בעמידות לר"ה וכיפור וראש חודש, שהן על פי נוסח ארגוניה], הוא כנראה מחמת שכן נוסח רב עמרם המקורי. אמנם יש סיכוי שנוסח ומתיר בכתב יד מ' הוא שיבוש קדום המשתלשל מכתב יד שהושפע מהנוסח הספרדי, וכאמור לעיל מסתבר שבאמת יש טעויות ספרדיות גם בכתב יד מ', אבל מ"מ כיון שבכתב יד מ' נדיר מאוד שיש טעויות ספרדיות, וסוף סוף רוב כתבי היד כאן גורסים ומתיר, ומכתב יד ז אין ראייה לגרס מתיר כי יתכן שהוא השפעת נוסח איטליה על כתב יד ז, ובפרט שכתב יד א' גורס ומתיר בניגוד לרוב ככל צרפת, לכן במסקנה יש להכריע כנוסח "ומתיר".

להלן בהערותיי ניסחתי את כל זה בקיצור נמרץ: ומתיר - א' מ'. מתיר - ז'. סיבת ההכרעה: מתיר בכתב יד מ' בניגוד לנוסח ארגוניה הגורס "מתיר", וכן בכתב יד זה עצמו בעמידות לר"ה וכיפור וראש חודש, שהן על פי נוסח ארגוניה; רוב כת"י; "ומתיר" בכתב יד א' הוא נגד נוסח רוב צרפת הגורסים "מתיר"; נוסח "מתיר" בכתב יד ז' הוא בהשפעת נוסח איטליה.



### הכרעת נוסח רע"ג על פי הכרת מכלול הנוסחאות

בנוסף לאמור עד כה, במקומות רבים צריך גם המהדיר לדעת את נוסחאות כל העולם, כדי שאם יש נוסח ייחודי לאיזה עדה, ידע המהדיר שמסתמא אינו נוסח רע"ג המקורי.

דוגמא א: בברכת אבות במילים "גומל חסדים טובים וקונה הכל", יש חילוף: וקונה - ז' א'. קונה - מ'.

אפשר להכריע שהנוסח המקורי בסדר רע"ג היה "וקונה הכל" מחמת שכ"ה ברוב כתבי היד, אבל זו לא הכרעה בטוחה.

כאן א"א להיעזר בנוסח העדות כהכרעה מובהקת, מאחר שבנוסחי ספרד וארגוניה איתא: "קונה הכל", ובנוסחי צרפת ואיטליה: "וקונה הכל", ואם כן גם כתב יד מ' תואם למנהגו, וגם כתבי יד א' וז' תואמים למנהגם.



ברור שבמקרה כזה, יש לחזור להכרעה הפשוטה של רוב כתבי יד, והיא גם הגיונית כאן יותר, כי אם נקבע שנוסח רב עמרם המקורי הוא "וקונה", יוצא שרק כתב יד אחד הושפע מנוסח תפלתו (כתב יד מ' הגורס קונה כמו ארגוניה) אבל אם נקבע שנוסח רב עמרם המקורי הוא "קונה" יוצא ששני כתבי יד שונים הושפעו מנוסח תפלתם (כתב יד א וכתב יד ז הגורסים וקונה כמו צרפת ואיטליה), וכמובן עדיף לקבוע שרק כתב יד אחד השתבש.

אבל במקרה הנוכחי הכרעה זו מתחזקת יותר, לאחר שבדקתי שבכל נוסחי העדות מכל העולם (כולל רס"ג ורשב"ן ורמב"ם) כתוב "וקונה הכל", ורק בספרד ומצרים הקדמון בלבד כתוב "קונה הכל". ולכן מסתבר שהנוסח המקורי בתפלה זו היה באמת וקונה הכל, וממילא באמת מסתבר שכך גם גרס רב עמרם, ולא נצטרך לומר שגם ברב עמרם הופיע הנוסח הנדיר "קונה הכל". וכמובן זה רק כתוספת להכרעה בלאו הכי על פי רוב כתבי היד.

להלן בהערותיי ניסחתי את כל זה בקיצור נמרץ: וקונה – כ"ה ז' א'. קונה – מ'. סיבת ההכרעה: "וקונה" ברוב כת"י; "קונה" בכתב יד מ' וזה לארגוניה; כמעט בכל נוסחאות התפלה "וקונה".

דוגמא ב': בברכת המינים בפסקה "וכל אויבי עמך מהרה יכרתו" יש חילוף נוסח: אויבי עמך – ז. אויבינו – מ אויבינו ומנשאנו! – א'.

ואם היינו באים להכריע רק לפי רוב כתבי היד היה צריך להכריע כנוסח מ' "אויבינו" שמסייע לו קצת כתב יד א.

אבל בנוסחאות ארגוניה וספרד הנוסח הוא "וכל אויבינו ו[כל] שונאינו", ובנוסחאות צרפת ואיטליה "וכל אויבי עמך". אם כן ברור שנוסח כתב יד א הגורס נוסח "אויבינו ומנשאנו", הושפע כאן מנוסח הספרדים, שהרי מכתב יד מ' הארגוני שלא גורס תיבת מנשאנו בניגוד לנוסח ארגוניה וספרד, מוכח שלא היתה תיבה זו בנוסח רב עמרם המקורי (וכן איננה בכתב יד ז, רק שזה לא ראיה גמורה כי גם בנוסח איטליה אין מילה זו). ומאחר שנוסח כתב יד א' בודאי הושפע כאן מנוסח ספרד, ממילא אין הוא מסייע כל כך לנוסח מ'.

ועתה אנו מגיעים למבוי סתום, שכתב יד ז' גורס "וכל אויבי עמך" כנוסח איטליה, ואילו כתב יד מ' גורס "אויבינו" כנוסח הספרדים. ואיך נדע מהו נוסח רב עמרם המקורי.

וכאן באה לעזרתנו בדיקה בנוסחאות כל העולם, שלאחר בדיקה מתברר שבכל הנוסחאות כולן הגירסה "וכל אויבי עמך" ונוסח ספרד וארגוניה גורסים "וכל אויבינו וכל שונאינו". באופן שאין נוסח שגם לא גורס "עמך" וגם לא גורס "אויבי". ולכן יש להכריע כאן כנוסח ז' הגורס "וכל אויבי עמך", הן מפני שבזה נוסח רב עמרם יהיה תואם לרוב מוחלט של הנוסחאות, והן כדי לא לייצר בנוסח רב עמרם נוסח בצורה חדשה שלא מתועדת. ובפרט שסביר מאד שגם נוסח ספרד משתלשל ובא מהנוסח הרווח "וכל אויבי עמך", ורק מחמת שבני ספרד הקדמונים רצו להוסיף את ענין השונאים לכן לא רצו לגרוס "וכל אויבי עמך וכל שונאי עמך", כי זו אריכות גדולה, ולכן שינו לגרוס "וכל אויבינו וכל שונאינו". ואם סברא זו נכונה אז ודאי לא שייך לגרוס אויבינו בלי לגרוס ושונאינו.

להלן בהערותיי ניסחתי את כל זה בקיצור נמרץ: "אויבי עמך – כ"ה ז' וכן עיקר כמו שהוא כמעט בכל הנוסחאות. אויבינו – מ' בהשפעת נוסח ארגוניה וספרד ("וכל אויבינו וכל] שונאינו"). אויבינו ומנשאנו – א' וזהו נוסח ייחודי לספרד ("וכל אויבינו וכל] שונאינו") והשתבש מ"שונאינו" ל"משנאינו" בהעתקה הצרפתית שלא הכירו נוסח זה בפועל. וע"ע בהערותיי להלן לגבי "באור פניך כי במאור פניך", שרק בעזרת הכרת מכלול הנוסחאות ניתן היה להכריע מהו נוסח רע"ג המקורי ע"ש. וע"ע בהע' לד מד מז.

וכן חשוב לבדוק אם יש נוסח מוזר וייחודי בכתב יד בודד, ואין כזה נוסח בשום עדה ישנה, ע"כ שזו טעות גרידא, דוגמאות לזה בהערות: י יז לג מה פד ועוד.

לסיום אציין, כי לאחר שערכתי את כל עמידת רע"ג על פי מכלול העקרונות הנ"ל, גיליתי להפתעתי, שהנוסח הסופי של העמידה של מהדורתי, קרוב מאד לנוסח העמידה בספרו של גולדשמידט, ולענ"ד הקירבה הזאת מוכיחה שגולדשמידט עצמו גם נעזר בעקרונות דומים, וכידוע גודל בקיאותו של המנוח דניאל גולדשמידט בנוסחאות התפלה השונים והוא עצמו רמז לכך בקצרה במבואו עמ' 21: "בקטעי התפלה הדפסתי מה שיכול לשמש תמורת נוסח תקין על פי כתבי היד שבידינו ועל פי מה שידוע לנו על תקופת גאוני בבל ממקורות אחרים". אם כי הוא עצמו לא האמין בשיחזור ומיד תוך כדי דיבור סיג והוסיף "ועוד ועוד יש להזכיר שאין לנוסח זה שום סמכות ושאין יכול לשמש כמקור נאמן לתולדות התפלה בתקופת הגאונים". אך כאמור לענ"ד הנוסח שהוא שיחזור קרוב ביותר לנוסח המקורי. וזו בשורה גדולה לעולם התורה, שבניגוד למה שסברו בעבר, באמת יש בידינו את סדר רב עמרם גאון, בנוסח די קרוב לנוסח המקורי, כי הנוסח שבפנים מהדורת גולדשמידט, הוא נוסח קרוב מאד לנוסח המקורי וברוך שמסר עולמו לשומרים (מותר אפילו להתבטאות, שנוסח הפנים של מהדורת רע"ג גולדשמידט, קרוב לנוסח המקורי של רע"ג, יותר ממה שנוסח הפנים של מהדורת רס"ג ירושלים תש"א קרוב לנוסח המקורי של רס"ג).



### עקרונות מדור שינויי הנוסחאות במהדורה זו

שינויי הנוסחאות דלהלן מבוססים בעיקר על מהדורת הרב יצחק סץ (שהם מדויקים ומפורטים, אבל במדור השנו"ס במהדורת גולדשמידט חסרים הרבה מאוד שינויי נוסחאות), בנוסף לכך היו לפניי את צילומי שלשת כתבי היד, ונעזרתי בהם.

ה). יש לפניי צילום צבעוני איכותי של כתב יד מ', ועברתי עליו ומצאתי שני תיקונים לשנו"ס של הרב סץ: א' נוסח "לעולם ועד" בברכה שלישית. ב' בברכת המינים הרב סץ לא הבחין ששתי התיבות שבברכה זו הן בנוסח מצונזר "למלשינים" "הודים", אינן בכתב המקורי אלא כתב מאוחר על גבי מחק. גם צילום כתב יד ז' היה בידי בצילום צבעוני באיכות קצת יותר טובה ממה שהיה לרב סץ (ועדיין לצערי לא ניתן להשיג צילום באיכות הרצויה בעיניי), וכך פשטתי ספיקו של הרב סץ לגבי תיבת "ורוה" עיין הע' לה. וכן תיקנתי קריאתו בתיבת תפילתנו עיין הע' סב. ובפיסקת מלכינו אלהינו שבברכת המזון העתיק סץ "למות המשיח", וזו טעות דפוס ובכתב היד "לימות המשיח". כמו כן בברכת הצדיקים כתוב בכתב יד ז בטעות "וכן שכר טוב" ובברכת העבודה כתוב שם בטעות "בשוכך לרצון ברחמים", ושתי טעויות אלו לא צוינו על ידי הרב סץ, וגילה אותן ידידי, הרב דוד מונק שליט"א. גם צילום איכותי מתפלת העמידה מכתב יד

בניגוד לרב סץ, אנוכי לא ציינתי כלל חילופי כתיבים הנוגעים רק לצורת הכתיב ואינם נשמעים במבטא. כגון: גיר/גרי, עיננו/עינינו.

בכתב יד מ' בלבד יש ניקוד מלא, ובשני כתבי היד האחרים אין כלל ניקוד, וכן אין ניקוד ברוב קטעי הגניזה של סדר רב עמרם. הניקוד בכתב יד מ' זהה לניקוד התפלה של בני ארגוניה (למשל "וחננו מאתך" כמקצת ארגוניה וכל קטלוגיה, ולא "וחננו מאתך" כספרדים ורוב העדות). הרב סץ במדור השנו"ס ציין כמה ניקודים שלו, אך אני לא הבאתים כלל, כי כאמור אין לניקוד בכתב יד זה שום קשר לרב עמרם.

כל ההפניות למקומות אחרים בסדר רע"ג לפי שורות, הן לפי מספור השורות במהדורת גולדשמידט (אבל את גוף הנוסח השתמשתי בדרך כלל במהדורת הרב סץ או בדקתי את כתבי היד בעצמי).



### שיחזור העמידה בנוסח רע"ג

יִי שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך  
ברוך אתה יי אלהינו ואלהי אבותינו  
אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב  
האל הגדול הגבור והנורא אל עליון  
גומל חסדים טובים וקונה הכל  
וזוכר חסדי אבות  
ומביא גואל לבני בניהם  
למען שמו באהבה  
מלך עוזר ומושיע ומגן.

אוקספורד השגת בעזרת ידידי הרב עזרא שבט ותשואות חן חן לו, ובעיין בצילום זה יחד עם ידידי הרב דוד מונק שליט"א מצאנו כמה תיקונים לשנו"ס של הרב שץ (בברכת אבות קודם התיקון כתוב "זוכר חסדי אבות"; בברכת השנים "ותהי אחריתה" ולא "ותהא אחריתה"; בברכת הצדיקים "לעולם אל נבוש" במקום "לעולם לא נבוש"; בברכת ההודאה המילה "ערב" מסומנת למחיקה).

1. וקונה - ז' א'. קונה - מ'. סיבת ההכרעה: "וקונה" - ברוב כת"; "קונה" בכתב יד מ' זהה לארגוניה; כמעט בכל נוסחאות התפלה "וקונה".

2. וזוכר - כך ז' מ'. בכתב יד א' כתוב זוכר ובין השיטין נוספה האות ו', ויש לעיין האם זה הגהת מגיה שלא הכיר את הנוסח "זוכר" וסבר שיש כאן ט"ס, או שמא הסופר עצמו עשה תיקון זה על פי העותק שלפניו. כלומר, שמתחילה הסופר כתב "זוכר" כשגור על לשונו (מנוסח רומניא, כתב היד נכתב ברודוס שביוון), ומיד שב ותיקן "וזוכר". לפי הצד הראשון יוצא שנוסח המקורי בכתב היד שממנו העתיק כתב יד א' הוא זוכר, והוא שונה מנוסח צרפת, ויתכן שהוא הנוסח המקורי של רב עמרם, ולפי הצד השני בשלש כתבי היד היה כתוב וזוכר, וא"כ אין תיעוד לנוסח זוכר ברע"ג. ומסתבר יותר כצד השני, כי זר הדבר שיבוא מאן דהו ויגיה בנוסח רב עמרם הגהה לא מוכרחת ודוק.

3. למען שמו באהבה מלך עוזר ומושיע ומגן. כ"ה גם כאן בג' כתבי היד, וכן הוא גם לקמן ח"ב סימן ד שורה 10 בג'.

ברוך אתה יי מגן אברהם:

אתה גבור לעולם יי

מחיה מתים אתה רב להושיע<sup>ט</sup>

{בחורף מוסיף: משיב הרוח ומוריד הגשם}

מכלכל חיים בחסד

מחיה מתים ברחמים רבים

סומך נופלים רופא<sup>י</sup> חולים ומתיר<sup>ב</sup> אסורים

ומקיים אמונתו לישני עפר

מי כמוך בעל גבורות ומי דומה לך

מלך ממית ומחיה ומצמיח ישועה<sup>י</sup>

ונאמן אתה להחיות מתים<sup>י</sup>.

ברוך אתה יי מחיה המתים:

כתבי היד, וחלק מזה גם שרד בקטע גניזה שם (יש שם קרעים ושרד: "והנחיל לבנך? שבתות למנוחה >למען שמו באהבה מלך עוזר ומושיע >ומגן ברוך אתה יי מגן אב...". ההשלמה לפי גודל שיעור הקרע) וכן בהעתקה של הקטע שם בספר העתים עמ' 174 ובמנהיג הלכות שבת סימן ה ובהעתקה שבטור או"ח סימן רסח [בעשי"ת גרס רבינו "אל חי ומגן" ואכמ"ל, אך אין זה מוכיח כלל שגם בחול גרס כן רע"ג, כי בהרבה נוסחאות גורסים כן דווקא בעשי"ת, אף שבחול גירסתם שונה, ואכמ"ל].

ט). אתה רב להושיע - א' מ', שלושת תיבות אלו חסרות לגמרי ז'. סיבת ההכרעה: כן ברוב כת"י; נוסח ז' אין לו חבר בשום נוסח ישן, וכנראה זו השמטה בט"ס, וכן הכריע הרב יצחק סץ בהערותיו כאן.

י). בחורף מוסיף: משיב הרוח ומוריד הגשם - לשון ההוראה שבעמידה לחול היא: "בימות הגשמים אומר משיב הרוח ומוריד הגשם מכלכל חיים בחסד ובימות החמה אינו צריך אלא אומר מכלכל חיים..." (הנוסח ע"פ כתב יד ז' וכע"ז א', בכתב יד מ' ההוראה שונתה: "מוריד הטל ובימות הגשמים אומר משיב הרוח ומוריד הגשם"). ומפורש שאין אומרים מוריד הטל בקיץ, וכן כתב בשם רע"ג בספר המנהיג סימן נד, ודלא כנוסח כתב יד מ' הנ"ל. לקמן ח"ב סימן קמב שורה 5 בהוראות לשמיני עצרת "ומזכיר במחיה ביום ראשון משיב הרוח ומוריד הגשם במוסף ובמנחה".

יא). רופא - ז' מ'. ורופא - א'. סיבת ההכרעה: "רופא" בכת"י ז' הוא בניגוד לנוסח איטליה וספרד; רופא - ברוב כת"י; "ורופא" ב-א' הוא בהשפעת נוסח חלק מצרפת וכל ספרד.

יב). ומתיר - א' מ'. מתיר - ז'. סיבת ההכרעה: "ומתיר" בכתב יד מ' הוא בניגוד לנוסח ארגוניה הגורס "מתיר", וכן בכתב יד זה עצמו בעמידות לר"ה וכיפור וראש חודש, שהן על פי נוסח ארגוניה; רוב כת"י; "ומתיר" בכתב יד א' הוא נגד נוסח רוב צרפת הגורסים "מתיר"; נוסח "מתיר" בכתב יד ז' הוא בהשפעת נוסח איטליה.

יג). ז' מוסיף בקרוב, חסר - מ' א'. סיבת ההכרעה: ברוב כת"י אין "בקרוב"; נוסח "בקרוב" בכתב יד ז' הוא בהשפעת נוסח איטליה.

יד). ונאמן אתה להחיות מתים - כ"ה גם לקמן בחלק ההוראות לר"ה בח"ב סימן קה שורה 5.

לדור ודור המליכו לאל

כי הוא לבדו מרום וקדוש

ושבחך אלהינו מפינו לא ימוש לעולם ועד

כי מלך גדול וקדוש אתה.

ברוך אתה יי האל הקדוש:

### הברכות האמצעיות

"אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה"

טו). לדור ודור המליכו וכו' - כ"ה נוסח ברכה זו בג' כתבי היד בעמידה לחול [כנראה גם בעותק רע"ג שהיה לפי רבינו האבודרהם היה כתוב כן, שהרי אבודרהם כתב שבסידורי הגאונים גורסים את המשפט "כי אל מלך גדול וקדוש אתה", וכוונתו לרס"ג ורע"ג. ומשפט זה כמעט תמיד מופיע רק בנוסחים הגורסים "לדור ודור", ונדיר מאד למצוא משפט זה בנוסחים הגורסים "אתה קדוש". נוסח ייחודי זה מתועד גם בהוראות שבכל המקומות בסדר רע"ג: ח"ב סימן קה שורה 6 יש הוראה "ואומר לדור ודור" (כ"ה בכתב יד ז' שם, בכתב יד מ' במקום הוראות לעמידה יש את נוסח ג' הברכות הראשונות בשלימות ובנוסח ארגוניה, ולכן שם "לדור ודור המליכו לאל כי הוא לבדו מרום וקדוש" ותו לא. כתב יד א' גורס: "ואומר אתה קדוש"; ח"ב סימן קכא שורה 3: "באתה גבור אומר מי כמוך, לדור ודור וקודם שיחתום אומר ובכן" (ומהיעדר הערת גולדשמידט שם, משמע שכן הוא בכל כתבי היד); שם סימן קכז שורה 2: "ואומר לדור ודור ובכן" (כ"ה בכתב יד מ' ז', ורק א' שם, ששינה כל הניסוח של הקטע שם, כתב "ובאתה קדוש ובכן"); שם סימן קכט שורה 3 "מי כמוכה לדור ודור ובכן" (ומהיעדר הערת גולדשמידט שם, משמע שכן הוא בכל כתבי היד); שם סימן קל שורה 3 "ואומר מגן ומחיה לדור ודור ובכן" (ומהיעדר הערה שם, משמע שכן הוא בכל כתבי היד, וכך ראיתי בעצמי בהוראות בכתב יד מ' ז'). ובסוף סימן נו אחר נוסח הקדושה נוסף רק בכתב יד א' "לדור ודור המליכו לאל כי הוא לבדו מרום וקדוש ברוך אתה יי האל הקדוש". וצ"ע אם זה נוסח מקורי וקוצר בשאר כתבי היד, או שזו תוספת מעתיק כתב יד א' על פי סדר הגאונים העתיק עיין להלן סוף הע' ס. ולפי הצד הראשון נצטרך לתרץ הסתירה שהיחיד אומר גם "ושבחך וכו'", אבל הש"ץ שכבר האריך באמירת כל הקדושה, ממילא הוא מקצר באמירת הנוסח שאחרי הקדושה.

גם בח"ב סימן קיג שורה 3, המכיל הוראות לתפילת מוסף של ר"ה, הובא הנוסח של קטע זה בלבד בשלימות בכתב יד מ' והוא זהה לנוסח זה (ובכתב יד ז' שם כל ההוראות מקוצרות "ואומר לדור ודור", בכתב יד א' גם מובא הנוסח בשלימות, אך שם חסר המשפט "ושבחך אלהינו מפינו לא ימוש לעולם ועד כי מלך גדול וקדוש אתה", ואולי זו טעות הדומות מ"מרום וקדוש" עד "גדול וקדוש", בתוספת דילוג תיבת "אתה", ויותר מסתבר שאין כאן טעות אלא רק קיצור של הסופר ונשמטה שם תיבת "וכו" בט"ס. ומה שציינ גולדשמידט שם שגם בכתב יד מ' לעיל סימן קה חסר "ושבחך אלהינו", הנה לעיל שם בכתב יד מ' אינו לשון הוראות אלא עמידה שלימה בנוסח ארגוניה, וכ"ה גם בכל העמידות ליום כיפור שבכתב יד מ', אבל כאן במוסף כתב יד מ' לא העתיק הכל והוא העתקת ההוראות המקוריות, ולכן יש לתת משקל דווקא לנוסח כאן שכן גורס המשפט "ושבחך אלהינו וכו'". ואף אם נניח שלקמן סימן קיג הנוסח המקורי הוא כנוסח כתב יד א' שאין בו "ושבחך וכו'", עדיין אין מזה סתירה לנוסח המופיע כאן בעמידה לחול בג' כתבי היד, כי יש מקום לחלק בין ימים נוראים שבהם מוסיפים אריכות גדולה של "ובכן תן פחדך", ולפיכך מקצרים בהם את הברכה, וכעין מה שכתבתי לעיל לגבי נוסח החזון.

טז). לעולם ועד - כ"ה בכתב יד א' וכ"ה בכתב יד מ' (ושם גם בחול וגם במוסף ר"ה, בשאר כתבי יד במוסף לר"ה הברכה מקוצרת). ועד - חסר ז' בלבד. סיבת ההכרעה: נוסח מ' בשני המקומות, אינו בהשפעת ארגוניה וספרד שהרי אין שם קטע זה כלל; לעולם ועד - ברוב ככל כתיב; נוסח ז' המשמיט "ועד" אין לו חבר, וכנראה דילג הסופר מילה אחת בט"ס במעבר השורה.

יז). כל הברכה מובאת גם במוסף בסיומן לו שורה 15-19, ואין חילופי נוסחאות מלבד הנזכר בהערה הסמוכה.

וחננו" מאתך דעה ובינה".

ברוך אתה יי חונן הדעת:

השיבנו אבינו לתורתך

וקרבנו מלכנו לעבודתך

והחזירנו בתשובה שלימה לפניך.

ברוך אתה יי הרוצה בתשובה:

סלח לנו אבינו כי חטאנו

מחול לנו מלכנו כי פשענו".

יח. וחננו (בו' החיבור). כך בשלשת כתבי היד גם כאן וגם במוצ"ש לאחר תוספת ההבדלה, יוצא מן הכלל נוסח כתב יד א' שם שגורס משפט נוסף קודם ההבדלה "ומאתך יי אלהינו מענה לשון חננו מאתך דעה ואומר אתה הבדלת" (במהדורת גולדשמיט העתיק "וחננו", אך קרוב לודאי שזו ט"ס כי גם בהעתקת פרומקין וגם בשני כתבי היד שהועתקו מכתב יד א' כתוב "חננו") אבל כל המשפט כולו איננו בשני כתבי היד אחרים, ויתכן שכתב יד א' הוסיפו על פי סדר הגאונים העתיק, עיין לקמן סוף הע' ס.

יט. דעה ובינה - כ"ה בנוסח כתב יד מ' במוצ"ש (שלא גורס והשכל, וגורס ובינה). בחול בכתב יד ז' דעה בינה והשכל ולקמן במוצ"ש דעה ובינה והשכל, וכ"ה בכתב יד מ' בחול. בכתב יד א' לחול חסר כל המשפט "וחננו מאתך דעה ובינה", ובמוצ"ש הוא גורס "וחננו מאתך דעה ובינה והשכל" (אין לפניי גוף כתב יד א', אך כך הוא בשלשת העתקות הנזכרות בהערה הקודמת). סיבת ההכרעה להשמיט "והשכל": נוסח מ' במוצ"ש שאין בו והשכל הוא בניגוד לנוסח ארגוניה וספרד (וכל שאר נוסחי אירופה ורוב נוסחי המזרח), אבל תואם לנוסח רס"ג וקטעי גניזה; כנראה גם בעמידה לחול במקור שממנו הועתק כת"י א' היה הנוסח כן, ולכן טעה כתי"א להשמיט כאן את כל המשפט בטעה"ד בינה - [ו]בינה. נוסח מקור א' כאן הוא בניגוד לנוסח צרפת; נוסח ז' בחול ובמוצ"ש ונוסח מ' בחול ונוסח א' במוצ"ש הוא בהשפעת נוסח איטליה וספרד וארגוניה וצרפת. סיבת ההכרעה לגרוס את כל המשפט דלא ככתב יד א': רוב כתבי היד בחול וכל כתבי היד במוצ"ש; נוסח קצר אינו בשום נוסח, מלבד מיעוט נוסח מצרים הקדמון שדרכם להשמיט תיבות ומשפטים אף שהם מקוריים; יש הסבר ברור להיווצרות נוסח זה בטעות הדומות וכן"ל ובפרט אם נניח שכבר במקור כתב יד א' היה כתוב "דעה בינה" בהשפעת נוסח חלק מצרפת, ואז טעות הדומות ממש מובנת ומתבקשת.

כ. [לך]. בכתב יד ז' נוסף כאן לך. חסר - א' ומ'. להלן ח"א סימן צו שורה 15-16 בשלשת כתבי היד "סלח לנו אבינו כי חטאנו מחול לנו מלכנו כי פשענו" (אלא שבכתב יד א' שם "מחל" בהשפעת נוסח צרפת, וכן "מחל" בכתב יד א' להלן ח"ב סימן קיז שורה 15, ושם כל הקטע אינו בכתבי היד האחרים), וכ"ה להלן ח"א סימן נו שורה 4 (לפי נוסח כתבי יד א' מ', בכתב יד ז' יש שם נוסח אחר לגמרי בכל הקטע. אין לפניי את כתב יד א' ויתכן שגם שם הוא גורס "מחל"). להלן ח"ב סימן קכב שורה 5 בכתבי יד מ' ז' מקוצר "סלח לנו אבינו" ובכתב יד א' "סלח לנו אבינו כי חטאנו". סיבת ההכרעה: להלן סימן צו בכל כתבי היד אין "לך"; אין "לך" ברוב כת"י כאן; אין נוסח כזה בכל נוסחאות בבל מלבד חלק ממצרים הקדמון; ניתן לתלות נוסח כתב יד ז' בהשפעת נוסח איטליה הגורסים "כי פשענו לך".

כא. בכתב יד מ' בלבד נוסף: "כי טוב וסלח אתה", וחסר א' וז' [בח"ב סימן נו שורה 4 בכתב יד מ' נוסף "כי אתה יי טוב וסלח ורב חסד לכל קוראך", וזהו נוסח מיוחד לסליחות וכפי שהוא גם בח"א סימן צו שורה 15-16 בשלשת כתבי היד, וכן בח"ב סימן קיז שורה 15 בקטע שישנו רק בכתב יד א', חילוק זה קיים גם ברוב העדות]. סיבת ההכרעה: נוסח כתב יד ז' וא' כאן הוא בניגוד לנוסח איטליה וצרפת וספרד והוא תואם לנוסח רס"ג וקטעי גניזה; רוב כת"י; כתב יד מ' הושפע כנראה מנוסח ארגוניה וספרד (ושם "כי אל טוב וסלח אתה" וצ"ע"ק).

ברוך אתה יי חנון ומרבה<sup>י</sup> לסלוח:

ראה בעניינו וריבה ריבנו

וגאלנו<sup>י</sup> מהרה<sup>י</sup> למען שמך

כי גואל [ו]חזק<sup>י</sup> אתה.

ברוך אתה יי גואל ישראל:

רפאנו יי<sup>י</sup> ונרפא הושיענו ונושעה<sup>י</sup>

והעלה רפואה שלימה לכל מכותינו<sup>י</sup>

כב). ומרבה - כן בחלק ההלכות כמה פעמים ברוב כתבי היד (ח"ב סימן נו שורה 1 לפי כתב יד מ' ז'. ורק א' גורס שם "המרבה" בהשפעת צרפת; שם סימן צט שורה 1 לפי כתב יד מ', ורק בכתב יד ז' שם "המרבה" בכתב יד א' שם חסר השורה). כאן "המרבה" בטעות בכל ג' הכת"י. [בח"ב סימן נו שורה 3 בקטע הגדול המכיל תשובת רב שר שלום גאון, שישנו רק בכתב יד ז' (ואולי אינו מקורי ולכן אינו בשאר כתבי היד): "ברוך המרבה לסלוח" ושם בשורה 5 "בחזון ומרבה לסלוח"]. סיבת ההכרעה: נוסח הוראות רע"ג בב' מקומות שונים בחלק מכתבי היד, בניגוד לכל נוסחאות אירופה. ויש לתלות את הנוסח "המרבה" בעמידה לחול בהשפעת כל המנהגים המערביים, שכולם פה אחד גורסים "המרבה".

כג). וגאלנו - א' מ'. ומהר וגאלנו - ז' בלבד. סיבת ההכרעה: רוב כת"י; כתב יד מ' כאן גורס נוסח שונה מארגוניה; נוסח ז' מושפע מנוסח הספרדים וארגוניה: "ומהר לג[ו]אלנו גאולה שלימה"; נוסח זה אינו מופיע בשום נוסח ישן, ואף לא בנוסח ספרד הקדמון (ובמק"א ביאתי למה הרמב"ם כן ניסח כך למרות שאינו בשום נוסח ישן).

כד). מהרה - א' ז'. במהרה - מ' בלבד. סיבת ההכרעה: מהרה - ברוב כת"י; אין נוסח "במהרה" בברכה זו בשום עדה, וע"כ הוא בהשפעת תפלת והוא רחום בנוסח הסופר בכתב יד זה (סימן צח במהדורת הרב סץ) "הבט נא ורחם נא במהרה למען שמך", ואילו כאן בנוסח ארגוניה אין בכלל "מהרה" כי גירסתם: "ומהר לגאלנו גאולה שלימה למען שמך" [תודה לידידי הרב יהושע ינקלביץ על עזרתו הגדולה בזה].

כה). חזק - א' מ'. וחזק - ז'. קשה להכריע מהו הנוסח המקורי, כי יתכן שא' מ' הושפעו מנוסח הספרדים וחלק מצרפת, ומאידך יתכן שז' הושפע מנוסח חלק מנוסח איטליה. בנוסף לזה יתכן שברע"ג המקורי לא היה כלל המשפט "כי אל גואל חזק אתה", וכמו שרע"ג אינו גורס את משפט הנימוק בברכת הסליחה ובברכת הצדיקים ובברכת דוד (אך מאידך בברכת השנים כן גורס את משפט הנימוק אף שאינו ברוב נוסחאות העדות). ומה שנוסח זה מופיע בג' כתבי היד וגם בצורה זהה אינו מפתיע, שהרי גם בנוסח הספרדים וגם בנוסח צרפת וגם בנוסח איטליה מופיע נוסח זה, ובשלשת נוסחאות אלו יש תיעוד לנוסח "כי גואל [ו]חזק אתה" בלי תוספת 'אל', ושלשת נוסחאות אלו בלאו הכי השפיעו על כל אחד משלשת כתבי היד שבידינו.

כו). אלהינו - נוסף ז' בהשפעת חלק מנוסח איטליה. חסר - מ' וכן חסר א' ובניגוד למנהג צרפת, וידידי הרב יהושע ינקלביץ הוסיף שגם בעותק שהיה בבית מדרשו של הרוקח, בודאי לא היה "אלהינו", שהרי בבית מדרשו של הרוקח כתבו שבני צרפת בודים ומוסיפים תיבה זו מליבם ודוק.

כז). הושיענו ונושעה. עיין בסמוך שכ"ה בכתב יד מ', ושהוא נוסח מקורי בלא ספק, ושרק בכתב יד א' נוסף "כי תהלתנו אתה" בהשפעת נוסח צרפת.

כח). לכל מכותינו - כ"ה בכתב יד מ', והוא נוסח מקורי, שכן הוא ברס"ג ורשב"ן ואשכנז ואיטליה ועוד אך אינו קיים בארגוניה וספרד (ברוב ארגוניה וכן בספרד הקדום אין כלל תיבות "לכל מכותינו", וגם אותם הגורסים תיבות אלו בארצות אלו, גורסים כן רק לאחר "ולכל תחלואינו ולכל מאובינו"). בכתב יד ז' לכל תחלואינו, והוא נוסח נדיר, וככל הנראה זה שיבוש בהשפעת הנוסח הספרדי "לכל תחלואינו ולכל מאובינו [ולכל מכותינו]". ועכ"פ גם מכתב יד ז' למדנו שרע"ג גרס במשפט זה רק תיבה אחת.

כי אל רופא רחמן אתה<sup>כ</sup>.

ברוך אתה יי רופא חולי עמו ישראל:

לברך עלינו יי אלהינו

את השנה הזאת לטובה

ואת כל מיני תבואתה

[בחוורף מוסיף:

ותן טל ומטרי<sup>ל</sup> על פני האדמה

(כט). הושיענו ונושעה והעלה רפואה שלימה לכל מכותינו כי אל רופא רחמן אתה - נוסח קטע זה נשמר רק בכתב יד מ' (ושונה בכמה פרטים מנוסח ארגוניה וספרד, ובפרט העדר "כי תהלתנו אתה" שאין לו חבר בשום נוסח מערבי, אבל כ"ה בכל הנוסחים המזרחיים, וגם הנוסח "רופא רחמן אתה" בלי תוספת תיבת "נאמן" הוא נוסח מקורי, כי גם רס"ג והרמב"ם ומצרים הקדמון לא גורסים תיבת "נאמן", ואין לזה חבר בשום נוסח מערבי). בכתב יד ז' חסר לגמרי "הושיענו ונושעה והעלה רפואה שלימה", וזה ודאי ט"ס, וכנראה מקורו גרס "וגרפא הושיענו ונושעה והעלה ארוכה ומרפא לכל תחלואינו כי אל רופא", ודילג הסופר בטעות הדומות ונרפא - ומרפא. יש לציין שבהשערה יפה זו כנראה כבר זכה המנוח הרב גודלשמידט, אלא שבטעות דפוס נשמטה בלשונו תיבה אחת, וזה לשון גולדשמידט אחר שהביא את נוסח כתב יד ז' "כנראה יש להשלים [והעלה ארוכה] לכל תחלואינו". ולפי האמור נשמט בלשון גולדשמידט העיקר ויש להגיה בלשונו: "כנראה יש להשלים [והעלה ארוכה ומרפא] לכל תחלואינו", ובלא זה אין מובן למה לא כתב גולדשמידט שיש להשלים "והעלה רפואה שלימה לכל תחלואינו", כפי שיש למשל בנוסח הרמב"ם. בכתב יד א' חסר "והעלה רפואה שלימה לכל מכותינו כי אל רופא רחמן אתה", וגם זו בלא ספק השמטה בטעות הדומות אתה - אתה (כי כתב יד א' מוסיף "כי תהלתנו אתה").

ל). על ברכת השנים אין לנו אלא כתבי יד ז' א', כי כתב יד מ' כתב כמעט את כל הברכה, מתחילת ההוספה לחורף, בנוסח ארגוניה בלא שום שינוי! (ורק משמיט "ואת כל מיני תבואתה", וכנראה בטעות הדומות, דהיינו שבעותק שלפניו היה כתוב "את השנה הזאת לטובה ואת כל מיני תבואתה לטובה" ודילג מ"לטובה" עד "לטובה" ("לטובה" הראשון הוא לפי נוסח רע"ג והשני לפי נוסח ארגוניה). ואף הויו את הוראת רע"ג מאמצע הברכה לסופה [וכנראה הסופר ראה שיש הוראה, וחשב שההוראה היא בסוף הברכה, ואם כן חסר בכתב יד שלפניו רוב נוסח הברכה, ולכן השלים את כל החסר בברכה מתוך הנוסח שלו, ורק אחר כך הפך את הדף וגילה שיש את הנוסח המלא לאחר ההוראה, אבל כבר לא תיקן, בבחינת "משנה לא זוה ממקומה"]. מאידך, כתב יד א' לא הכיר כל התוספת לחורף שאינה במנהג צרפת ולכן העתיקה בלי שינויים גדולים, אבל בשיבושים קטנים גסים (ורוח, מתנת, עיין הע' לה-לו), וכן כתב יד ז' לא הכיר את רוב התוספת לחורף שאינה במנהג איטליה, ולכן שניהם העתיקו בדייקנות את הנוסח שלפניהם ולא יכלו להיות מושפעים מנוסח תפלתם. יש לציין שלמרות שבהערות הסמוכות הוכחתי ששני כתבי היד הושפעו במקצת מנוסח הספרדי (לגבי כתב יד א' עיין הע' לו ולגבי כתב יד ז' עיין הע' לד), מ"מ עדיין הנוסח בכללותו שונה מאד מהספרדי, שהרי בשני כתבי היד ושבוע את העולם [כולו] מברכותיך ורוה פני תבל מעושר מתנות ידיך... ותהא אחריתה שובע ושלום ותן ברכה במעשה ידינו וברכה כשנים הטובות כי אל טוב ומטיב אתה. והוא שונה מאד מנוסח הספרדי הגורסים: "ורוה פני תבל ושבוע את העולם כולו מטובך ומלא ידינו מברכותיך ומעושר מתנות ידיך... ועשה לה תקוה ואחרית שלום חוס ורחם ו עלינו ועל כל תבואתה ופירותיה וברכה בגשמי רצון ברכה ונדבה ותהי אחריתה חיים ושובע ושלום [וברכה] כשנים הטובות [לברכה] [כי אל טוב ומטיב אתה <ומברך השנים>]". ונמצא שגם בברכה זו שרד בידינו הנוסח המקורי של רע"ג.

לא). ותן טל ומטר - ז'. וכנוסח רס"ג ועוד. ותן טל ומטר לברכה - א' בהשפעת נוסח צרפת.



ושבע אתי<sup>ל</sup> העולם כולו<sup>ל</sup> מברכותיך  
 ורוה<sup>ל</sup> פני תבל מעושר מתנותי<sup>ל</sup> ידיך  
 ושמרה והצילה לשנה זאת מכלי<sup>ל</sup> מיני משחית ומכל מיני פורענות  
 ותהא<sup>ל</sup> אחרייתה שובע ושלום<sup>ל</sup>  
 ותן ברכה במעשה ידינו  
 וברכה כשנים הטובות  
 כי אל טוב ומטיב<sup>ל</sup> אתה.  
 ברוך אתה יי מברך השנים:

תקע בשופר גדול לחירותנו  
 ושא נס לקבץ גליותינו  
 וקרא דרור לקבצנו יחד מארבע כנפות הארץ.  
 ברוך אתה יי מקבץ נדחי עמו ישראל:

(לב). את -ז'. חסר - א' אולי בט"ס, כי ישנו בכל נוסחאות בבל.

(לג). כולו -כ"ה ז' בניגוד למנהג איטליה אך אולי בהשפעת ספרד. חסר -א', וכנראה דיילג הסופר הצרפתי תיבה אחת בקטע שלא היה מוכר לו מנוסחו כלל. סיבת ההכרעה: בכל עדות ישראל ישנה לתיבת "כולו" ולכן מסתבר מאד שגם רע"ג גרס כן (תיבת "כולו" נמצאת בנוסחי: רס"ג רשב"ן רמב"ם ספרד פרובנס רומניא צפ"א-מצרים הקדמון פרס אר"צ-דמשק ומצרים הארוך, ורק בנוסח איטליה אין תיבה "כולו", אך נוסח איטליה בלאו הכי חריג מאד בקיצורו בכל קטע זה, ויתכן שנוסח איטליה בקטע זה הושפע מנוסח א"י הקדמון ואכמ"ל).

(לד). ורוה -ז' [בדקתי בגוף הצילום הצבעוני, והרב סץ כתב שאינו ברור בכתב היד וכנראה היה לו צילום שחור לבן], א' גורס ורוח!

(לה). מתנות -כן ז'. וכן בכל הנוסחאות. מתנת - א' וט"ס.

(לו). לשנה זאת מכל מיני משחית - ז' ובניגוד לנוסח הספרדים (ובאיטליה אין כלל משפט זה), ובהתאמה לרוב נוסחי העדות (ואין סיבה לחשוד שיש כאן מעין טעות הדומות מכל-ומכל). א' גורס שנה זו מכל דבר רע ומכל מיני משחית בהשפעת נוסח הספרדים.

(לז). ותהא - ז'. ותהי - א' (ושם מתחילה היה כתוב ומכ, והיינו שהתחיל הסופר לכתוב "ומכל" ומיד חזר בו ותיקן "ותהי").

(לח). עד כאן התוספת לחורף. אמנם בכתבי היד אין מפורש היכן נגמרת ההוספה, אך השוואה לשאר נוסחאות העולם הגורסים מעין רע"ג, מוכיחה שכאן מסתיימת התוספת לחורף.

(לט). ומטיב. בכתב יד א' נוסף וסלח וט"ס הוא (כנראה בכתב היד שממנו העתיק א' היה כתוב מתחילה "כי אל טוב וסלח אתה", כנוסח הקיים גם בצרפת בסיום הסליחות, ולאחר מכן הסופר תיקן את טעותו ורשם מעל תיבת "וסלח" את תיבת "ומטיב", וכונתו היתה שזה תמורת זה, והסופר של כתב יד א' לא הבין, והעתיק שתי תיבות אלו).

(מ). כנפות הארץ. בכתב יד מ' בלבד נוסף לארצנו בהשפעת נוסח ארגוניה וספרד ועוד. לארצנו -חסר א' ז'.

השיבה שופטינו כבראשונה ויועצינו כבתחלה  
ומלוך עלינו (אתה ייי לבדך)<sup>מא</sup> בצדק ובמשפט<sup>מב</sup>.  
ברוך אתה ייי מלך<sup>מג</sup> אוהב צדקה ומשפט:

למשומדים<sup>מד</sup> אל תהי תקוה  
והמינים כרגע יאבדו<sup>מה</sup>

מא). אתה ייי לבדך - נוסף א' מ' וכן נוסח צרפת וארגוניה. חסר - בכתב יד ז' בניגוד לנוסח איטליה וכן עיקר.

מב). בכתב יד מ' נוסף בחדסד וברחמים כנוסח ארגוניה. חסר - ז' א' ובניגוד לנוסח צרפת.

מג). ובמשפט - א' מ'. ומשפט - ז' בניגוד לנוסח איטליה, אך יתכן שזו ט"ס בהשפעת נוסח החתימה "מלך אוהב צדקה ומשפט", ויש כמה סידורי כתבי יד מעדות שונות שטעו בטעות זו. מאידך ניתן כמובן לטעון שנוסח א' מ' "ובמשפט" הוא בהשפעת נוסח ארגוניה וספרד. ומ"מ מסתבר להכריע כנוסח "בצדק ובמשפט", כי זהו הנוסח השליט בשאר עדות ישראל (ספרד פרובנס איטליה רומניא צפ"א ורמב"ם, בשאר עדות אין כלל תיבות אלו, ורק בחלק ממצרים הקדמון יש "בצדק ובמשפט", ואין מהם ראייה כי דרכם לקצר התיבות).

מד). מלך אוהב צדקה ומשפט - כ"ה בנוסח העמידה לחול בכתבי יד מ' א', וכן בחלק ההוראות לקמן ח"ב שורה 6: "כדתניא כל השנה כולה מתפלל אדם האל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט" (כ"ה בכל כתבי היד שם דהיינו מ' ז', בכתב יד א' חסר כל הקטע כולו). בכתב יד ז' כאן חסר מלך, ואולי זו השמטת המעתיק גרידא שדילג מילה אחת בטעות, וכמצוי בכתב יד זה בתפילת העמידה בארבעה מקומות שונים עיין מבוא (וכן מסתבר, שהרי אין נוסח כזה בשום נוסח תפלה קדום, ואינו אלא נוסח שחודש ע"י הר"י מיגאש והרמב"ם, וכמו שכתבתי במאמרי 'גילויים חדשים בסוגיית המלך המשפט' שנדפס בקובץ מנורה בדרום חשון תשפ"א, פרק ד, עמ' מד-מו). וגם בטור סימן קיח הביא את תשובת אחי רבינו יחיאל, שכל ימיו תמה למה נזכר מלך בברכה זו, וכתב ששמע שבנוסח פרובנס לא אומרים מלך, ושמצא בספר מחזור ויטרי שגורס בגמ' האל המשפט, וע"ש שדן בדבר לפני הרא"ש. הרי שהיה הדבר תמוה בעיניו זמן רב, וטרח לבדוק הרבה חומרים נדירים בענין זה, ואיך לא בדקו רבינו יחיאל והרא"ש דבר זה בסדור רב עמרם, שהוא הספר היחיד שהיה אז שמעתיק נוסח התפלה של הגאונים. ומאחר שלא הטור ולא אחי ולא הרא"ש לא הזכירו כלל שגם בסדר רב עמרם לא גרס מלך, על כרחך שגם בעותק רע"ג שהיה בידי הטור ואחי ואביו, היה הנוסח "מלך אוהב צדקה ומשפט" כמו בכתב יד א' מ'. וכן אבודרהם בברכה זו הביא את תמצית דברי הטור בשם אחי, ולא העיר שרב עמרם לא גרס מלך, וע"כ שגם בעותק רב עמרם שהיה לפני האבודרהם היה כתוב מלך. וא"כ יש לנו לפחות ארבעה עותקים שגרסו מלך ברב עמרם בעמידה לחול, והם: כתב יד א', כתב יד מ', העותק של האבודרהם, והעותק של הטור ומשפחתו. וכ"ה בכתב יד ז' וכתב יד מ' בהוראות רב עמרם לעשי"ת. נמצא שנוסח כתב יד ז' בחול, בטל ברוב מוחלט, וע"כ שאין זה אלא דילוג תיבה אחת בטעות וכאמור. ובאמת שכמעט בכל המקומות שכתבי יד א' ומ' מאוחדים נגד נוסח כתב יד ז', הנוסח העיקרי הוא אכן כמוהם ולא כנוסח כתב יד ז'. וכמבואר כאן בהערות באורך בכל מקום ומקום.

מה). למשומדים - כ"ה ז' א', וכן בלי ספק היה גם בכתב יד מ', אלא ששם נמחקה התיבה לגמרי, ובמקומה נכתב מאוחר "למלשינים" (פרט זה לא צויין על ידי הרב סץ, אלא העתיק בשתיקה את הנוסח המצונזר, וציין שהוא נוסח מצונזר, אך לא שת ליבו שהוא בכתיבה מאוחרת על גבי מחק, וכמו שנוכחתי לראות על פי בדיקה מדוקדקת בצילום כתב היד).

מו). והמינים כרגע יאבדו - כ"ה בכתב יד ז', וכמו שיש בכמה נוסחאות קדומות (רומניא וצפ"א ועוד) בשונה מנוסח איטליה הגורס "וכל המינים כולם כרגע יאבדו". וכל המינים כרגע יאבדו - מ' (בנוסח המקורי, לאחר מכן נמחקה לגמרי תיבת המינים ועל גבי המחק נכתב תיבת הזדים), ומה שגרס "וכל המינים" במקום "והמינים" הוא בהשפעת נוסח ספרד וארגוניה.

וכל אויבי עמך<sup>מ</sup> מהרה<sup>מ</sup> יכרתו  
ומלכות זדון מהרה תעקר ותשבר ותכניע בימינו.  
ברוך אתה יי שובר רשעים<sup>מ</sup> ומכניע זדים:

על הצדיקים ועל החסידים  
ועל שארית עמך ישראל<sup>י</sup> ועל גרי הצדק  
יהמו<sup>י</sup> רחמין יי אלהינו  
ותנ<sup>י</sup> שכר טוב לכל הבוטחים בשמך באמת

בכתב יד א' הביא כאן הסופר נוסח אחר וכתב בתחילתו "ס'פר א'חר": "אם לא ישובו לברותיך והנוצרים והמינים יכלו ברגע (בדוחק ניתן לקרוא "כרגע" אך יותר נראה לקרוא "ברגע")", בכתב היד אין סימון היכן מסתיים הנוסח האחר והיכן ממשיך הנוסח הרגיל, ומסתבר שהנוסח האחר ממשיך עד "יכלו ברגע" שהוא נוסח מיוחד, ומסתבר שמקורו מאותו נוסח מענין. וגם תוספת "הנוצרים" איננה קיימת ברוב ככל נוסחי בבל, מלבד הנוסחים המזרחיים המורחבים: אר"צ מצרים הארוך ורשב"ן בלבד, ולכן זו אסמכתא נוספת לכך שהנוסח האחר כולל גם את זה. ואכן נוסח המשפט כולו הוא מעין נוסח ארץ ישראל הקדמון הגורס "אם לא ישובו לתורתך והנוצרים והמינים כרגע יאבדו". לא מסתבר שרע"ג בסידורו קבע את נוסח א", וגם לא מסתבר שהיה עותק באירופה של סדר רע"ג שהושפע מנוסח א", ולכן נראה שמעולם לא היה טופס של רע"ג שגרס כן, אלא שאיזה מגיה קדמון שנזמן לו נוסח מענין זה ששמעו מאיזה תייר מאזור א"י וסביבותיה, רשם לעצמו את הנוסח המענין למזכרת בשולי סידור רע"ג ורשם עליו "ס"א" להורות שאין מקורו מסידור רע"ג, ובהנחה זו מובן גם למה יש כאן נוסחאות ייחודיות שאין להן חבר בשום נוסח בעולם "לברותיך" "יכלו כרגע", כי להאמור מקור הקטע מדברים שבעל פה בלא דקדוק [ניתן גם להציע השערה ש"יכלו כרגע" הוא שיבוש שמקורו בנוסח חלק מצרפת "כולם כרגע יאבדו", אבל זו השערה רחוקה]. בכל אופן, בפנים הספר הרגיל שממנו העתיק כתב יד א', בודאי היה הנוסח שונה מנוסח ס"א, וכאמור א"א לדעת בדיוק מה היה נוסח אותו הספר הרגיל, ומסתבר שהוא גרס כעין כתבי יד ז' מ'. [תודה לר' דוד מונק על עזרתו בבירור כל ענין זה. הנ"ל הוסיף שדחוק בעיניו להניח שמעתיק כתב יד א' העתיק את נוסח ס"א במקום הנוסח המקורי, ולכן הוא מציע יתכן שבמקור של כתב יד א' צונזרו המילים "והמינים כרגע יאבדו" ולכן לא יכול היה המעתיק להעתיק את הנוסח המקורי והעתיק רק את נוסח הס"א].

מז). אויבי עמך – כ"ה ז'. וכן עיקר כמו שהוא כמעט בכל הנוסחאות. אויבינו – מ' בהשפעת נוסח ארגוניה וספרד ("וכל אויבינו ו[כל] שונאינו"). אויבינו ומנשאינו – א' וזהו נוסח ייחודי לספרד ("וכל אויבינו ו[כל] שונאינו") והשתבש מ"שונאינו" ל"מנשאינו" בהעתקה הצרפתית שלא הכירו נוסח זה בפועל.

מח). מהרה – א' מ'. בכתב יד ז' מתחילה כתב הסופר במקום מהרה תיבת ישראל בהשפעת נוסח איטליה הגורס "וכל [גוים] אויבי עמך ישראל מהרה יכרתו", ושוב תפס הסופר טעותו ומחק תיבת ישראל וכתב הוא עצמו בגליון תיבת מהרה.

מט). רשעים – ז' מ' בניגוד לנוסח ספרד ואיטליה. אויבים – א' בהשפעת נוסח צרפת.

נ). ועל שארית עמך ישראל – א' בניגוד לכל נוסחי צרפת וכן בניגוד לנוסח הספרדי הקדום (אמנם בספרדי המאוחר נוסף "ועל שארית עמך בית ישראל ועל פליטת בית ספריהם", אבל כאן אין "בית", וע"כ שאין זה השפעת נוסח זה, ובלאו הכי אין שום רמז להשפעת הנוסח הספרדי המאוחר על כתב יד א', וכנזכר בהקדמה). חסר – ז' מ', או מחמת טעות הדומות (ועל – ועל), או מחמת השפעת הנוסח הספרדי הקדום הגורס: "על הצדיקים ועל החסידים ועל גרי הצדק ועלינו".

נא). יהמו. בכתב יד מ' בלבד נוסף נא כנוסח ארגוניה וספרד. נא – חסר א' ז'.

נב). ותן – א' מ'. וכן – ז' בט"ס.

ושים חלקנו עמהם ולעולם לא נבוש".  
ברוך אתה יי משען ומבטח לצדיקים:

"על ירושלים" עירך ברחמים תשוב"  
ובנה אותה בנין עולם בימינו.  
ברוך אתה יי בונה ירושלים:

את צמח דוד מהרה תצמיח  
וקרנו" תרום בישועתך".

(ג). ולעולם לא - ז' מ'. לעולם אל - א', הנוסח "לעולם" הוא בהשפעת חלק מנוסח צרפת, אבל הנוסח "אל" אין לו כמעט חבר, וכנראה הוא ט"ס גרידא.

(נד). נבוש. בכתב יד א' בלבד נוסף כי ב"טחנו בהשפעת נוסח צרפת. כי ב"טחנו - חסר א' ז'.

(נה). על ירושלים עירך ברחמים תשוב ובנה אותה בנין עולם בימינו - כן גם בהלכות ת"ב ח"ב סימן צח שורה 2-1 בכתבי היד: "וכשמגיע על ירושלים עירך ברחמים תשוב ובנה אותה בנין עולם בימינו אומר רחם יי אלוהינו עלינו ועל ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודך ועל העיר הבויה" [תיבת בימינו חסרה בכתב יד ז', וישנה א' מ' (בדקתי בשתי העתקות של כתב יד א'). והתוספת לת"ב בנוסח רחם יי אלהינו עלינו וכו' כך בכתב יד א' והיא כעין רס"ג בת"ב, וכן הוא בכתב יד מ' אלא ששם השתבשה תיבת "רחם" ל"נחם". בכתב יד ז' במקום "רחם יי וכו'" יש נוסח "נחם יי אבלי ציון"].

(נו). על ירושלים - כך בג' כתבי היד כאן בחול, כולל כתבי יד א' מ' הגורסים כך בניגוד לנוסח ספרד ארגוניה וצרפת. וכך גם בנוסח לת"ב בכתב יד ז', אבל שם בכתבי יד מ' ז' הנוסח "ולירושלים" בהשפעת נוסח ארגוניה וצרפת (במהדורות גולדשמידט שם כתב בטעות שבכתבי יד ז' מ' כתוב "על ירושלים" ובכתב יד א' "ולירושלים". מה שכתב בשם כתב יד א' הוא נכון וכפי שראיתי גם בשתי העתקות של כתב יד זה, וכן מה שכתב בשם כתב יד ז' הוא נכון וכפי שראיתי בעצמי, אך מה שכתב בשם כתב יד מ' הוא טעות).

(נז). ברחמים תשוב. בכתב יד מ' בחול נוסף ושכון בתוכה כאשר דברת, בהשפעת חלק מנוסח ארגוניה הגורס: "ולירושלים עירך ברחמים תשוב ותשכון בתוכה כאשר דברת". ואינו בכתב יד מ' עצמו בהלכות ת"ב, וכן אינו בכתבי יד א' וז', לא כאן ולא בת"ב, ובניגוד לנוסח צרפת.

(נח). וקרנו - ז' מ' וכן בברכות ההפטרה בכתב יד מ' וכדלהלן, וקרנינו - א' בלבד, ואין לזה חבר בשום נוסח, וע"כ שט"ס גרידא הוא בהשפעת "ובישועתך תרום ותגביה קרנינו".

(נט). נוסף כי לישועתך קוינו כל היום בכתב יד מ' בהשפעת נוסח ארגוניה וספרד, וכן נוסף כי לישועתך קוינו בכתב יד א' בהשפעת נוסח צרפת (בנוסח צרפת גופיה נוסף כל היום, וכן בכל שאר הנוסחים הגורסים משפט זה, וכנראה הסופר של המקור שממנו העתיק א' תפס את טעותו באמצע המשפט, ועצר וסימנו למחיקה, והסימון לא היה מספיק ברור). ותוספת זו ליתא בכתב יד ז', בניגוד לכל נוסחי אירופה ובהתאמה לרוב מנהגי המזרח, וכן ליתא בברכת ההפטרה וכדלהלן.

את צמח דוד מהרה תצמיח וקרנו תרום בישועתך - כ"ה גם הנוסח בברכות ההפטרה שנשתמרו בכתב יד מ' בחלק ב סימן לה שורה 15 (בשאר כתבי היד שם נשתבשו ברכות ההפטרה, ובמאמרי על אמירת נחמנו בשבת שידפס א"ה בעתיד, הארכתי על שיחזור רע"ג שם, ושיש לתפוס בחטיבה שם לעיקר את נוסח כתב יד מ', והוכחתי כן מההוראות לקמן שם

ברוך אתה יי מצמיח קרן ישועה:

שמע קולנו יי אלהינו

ורחם עלינו

וקבל ברחמים וברצון את תפלתנו

כי אל שומע תפלינו<sup>א</sup> ותחנונינו<sup>ב</sup> אתה מעולם<sup>ג</sup>.

ברוך אתה יי שומע תפלה:

סימן ק שורה 10: "ורחם על ציון ואת צמח דוד" כן הוא שם גם בכתב יד מ' וגם בכתב יד א', ורק בכתב יד ז' שם נשתבש "ומגן דוד". בח"ב סימן פח שורה 16 יש קטע ארוך שישנו רק בכתב יד א', ושם "את צמח דוד עתה תצמיח וקרנו תרום בישועתך בא"י מגן דוד", ונראה שכל הקטע שם מקורו בשימוש עתיקא דגאונים וא"כ אינו משקף את נוסח רע"ג. ראה: י' זייבלד וא' גבאי 'שימושא עתיקא דגאונים - הסידור הקודם לרב עמרם גאון ולרב סעדיה גאון, בית אהרן וישראל, ר"ח (כסלו תשפב), עמ' יד-טו).

ס. ורחם עלינו - מ' ז', תיבות אלו חסרות א' בלבד בטעות הדיומות: אלהינו - עלינו.

סא. תפלינו - ז' [על פי בדיקה בגוף כתב היד והרב סץ פיענח בטעות "תפלותנו"] א', וכן הוא בלשון יחיד ברס"ג ורוב אשכנז הישן ורוב ככל הנוסחאות. תפלותינו - מ', והוא בהשפעת נוסח ספרד הקדמון, ואין לו חבר בשאר נוסחאות התפלה.

סב. ותחנונינו - ז' מ' וכל הנוסחאות, ותחינינו - א' בלבד, ואין לזה חבר בשום נוסח (בנוסח איטליה יש לעיל "וקבל ברחמים וברצון את תפילתינו ואת תחינתנו כי אל שומע תפלה ותחנון אתה"). ונראה שזה שיבוש מחמת שהסופר הצרפתי היה רגיל לומר "כי אל שומע תפלות ותחנונים אתה" כנוסח רוב צרפת, ולא הכיר את הצורה "ותחנונינו", ומאידך הכיר מתפלתו במקומות אחרים את הצורה תחינתנו כגון "תבוא לפניך תפלתנו ואל תתעלם מתחינתנו". שיבוש דומה מצאנו בכתב יד זה לעיל הע' מח. והרב דוד מונק שליט"א הציע הסבר פשוט יותר להיווצרות הטעות, שהיה כתוב ותחנונינו בכתב מרובע, והאותיות "וינ" נדבקו זו לזו ונדמו לסופר כמו האות ת ולכן חסר שכתוב ותחנונינו (בכתיב חסר), והעתיק ותחינינו בכתיב מלא. וכן עיקר.

סג. מעולם - נוסף א' בניגוד לנוסח צרפת, וכן ז', אלא שבכתב יד ז' נוסף גם ולא נשוב ריקם מלפניך כי אב מלא רחמים אתה ותוספת זו איננה בכתב יד א' (בניגוד לנוסח צרפת הגורם משפטים מעין אלו) ואפשר לתלות את התוספת של כתב יד ז' בהשפעת נוסח איטליה (הגורסים: "כי אב מלא רחמים רבים אתה הוא מעולם ולא נשוב ריקם מלפניך כי אל שומע תפלה ותחנון אתה"). מעולם - חסר - מ' בלבד ושם נוסף ומלפניך מלכינו ריקם אל תשיבנו כי אתה שומע תפלת כל פה וכן נוסח ספרד הקדום (בארגוניה ובספרד המאוחר הנוסח ארוך יותר). וממה שאין תוספות אלו בכתב יד א', למרות שבנוסח צרפת יש תוספות מעין אלו, מוכח שבנוסח רע"ג המקורי לא הייתה תוספת זו אלא הברכה הסתיימה במשפט "כי אל שומע תפלתנו ותחנונינו אתה מעולם", וכעין נוסח רס"ג, וכך גם קבע גולדשמידט במהדורתו [תודה לר' דוד מונק על עזרתו בבירור כל ענין זה]. לקמן ח"ב סימן נז שורה 11 לגבי עננו בשומע תפלה כתוב: "ואינו חותם אלא אומר ומלפניך ריקם אל תשיבנו וחותם ברוך שומע תפלה", לפי נוסח זה יוצא שבסוף ברכה זו בעמידה לחול אומרים רק "ומלפניך ריקם אל תשיבנו", נוסח זה אינו תואם במלואו לאף אחד כתב יד כאן (ורק קרוב קצת לנוסח כתב יד מ', אך שם נוסף גם "כי אתה שומע תפלת כל פה"), אך כל הסימן שם משורה 1 עד שורה 29, נמצא רק בכתב יד ז' בלבד והוא חשוד כלא מקורי. בכתב יד מ' שם כנראה נחסר דף שלם מהמקור (כי סימן נח שורה 1 מתחיל אצלו באמצע משפט וניכר שחסר ההתחלה, ובלאו הכי אין ספק שחסר כאן דף שבו אמור להיות נוסח תפלת עננו בשלימות, כעין כתב יד ז', כי תפלה זו לא מובאת בשלימות במקום אחר בסידור וכאן מקומה), בכתב יד א' יש שם במקום כל זה קטע אחר. וכל הקטע הגדול הזה בכתב יד ז', חשוד מאד, כי מובא בו תשובות רב שר שלום שנכפלו בקצרה בסימן נח בכל כתבי היד. בנוסף במנהיג הלכות תענית ובטור סימן תקסו מובא בשם רב עמרם הוראה שאמורה להיות במקום זה (שכל תעניות המזכורות בפסוק של כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וכו' קורין בשחרית ובמנחה ויחל), ואיננה בכתב יד ז', ובנוסף לכך

## ג' אחרונות

רצה ייי אלהינו בעמך ישראל ובתפלתם<sup>ט</sup>

והשב עבודה לדביר ביתך

ואשי ישראל ותפלתם מהרה באהבה תקבל ברצון

ותהי לרצון תמיד עבודת ישראל עמך

<sup>ט</sup>ותחזינה עינינו בשובך לציון<sup>י</sup> ברחמים.

ברוך אתה ייי המחזיר שכינתו לציון:

מודים אנחנו לך

שאתה הוא<sup>י</sup> ייי אלהינו<sup>י</sup>

צור חיינו מגן ישענו (אתה הוא)<sup>י</sup> לדור ודור.

נודה לך ונספר תהלתך

על חיינו המסורים בידך

ועל נשמותינו הפקודות לך<sup>י</sup>

שכל נוסח הסימן בכתב יד ז' חשוד, הקטע דנן שמוזכר בו הענין של "ומלפניך מלכנו ריקם אל תשיבנו", הוא נראה תוספת, כי ענין עננו ליחיד כבר נזכר בשלשת כתבי היד בסימן ס' שורה 3-1 (גולדשמידט במהדורתו שם ציין שקטע זה כפול, ומחמת זה הביא שם כל הקטע בכתב קטן, ותמיהני מה ראה לדחות קטע המובא בג' כתבי היד מפני קטע המובא בכתב יד אחד בודד), ועוד שבקטע כאן מובא "ויחיד בין בערבית אע"פ שעתיד לאכול ולשתות אחריה", ובנושא הזה נחלקו הרבה גאונים וראשונים ולא מצאתי ראשון שיזכיר שיש על כך רב עמרם גאון להדיא, וזה סיבה נוספת לפקפק במקוריות הקטע הזה.

סד). ובתפלתם. נוסף שעה - ז' בהשפעת נוסח איטליה. חסר - מ' בניגוד לכל נוסחי ארגוניה וספרד. א' מדלג על כל המשפט "והשב עבודה לדביר ביתך ואשי ישראל ותפלתם" בטעות הדומות "ובתפלתם -ותפלתם", ולכן אין לידע אם מקורו גרס תיבת שעה או לאו.

סה). ותחזינה עינינו בשובך לציון ברחמים ברוך אתה ייי המחזיר שכינתו לציון. כל המשפט הזה מופיע גם בסדר ראש חודש ח"ב סימן מד שורה 7-8, והנוסח שם זהה לנוסח כאן בג' כתבי היד, אלא שבכתב יד א' שם קיצר הסופר ולא העתיק "בא"י המחזיר שכינתו לציון".

סו). בשובך לציון - א' מ'. בשובך לרצון - ז' בלבד וט"ס הוא.

סז). שאתה הוא - ז' א' ובכל הנוסחאות. חסר - מ' בלבד בט"ס.

סח). נוסף ואלהי אבותינו - א' ומ' בהשפעת נוסח ארגוניה וצרפת ועוד. חסר - ז' בניגוד לנוסח איטליה ובהתאם לנוסחאות הגניזה.

סט). נוסף אתה הוא א' ומ', בהשפעת נוסח ארגוניה וצרפת ועוד. חסר - ז' בניגוד לנוסח ספרד ואיטליה (כי בספרד גורסים "אתה הוא" ובאיטליה אין כלל משפט זה), ובהתאם לכמה נוסחאות, כגון נוסח רומניא.

ע). בכתב יד א' בלבד נוסף ועל נסיון שבכל יום עמנו ועל נפלאותיך וטובותיך שבכל עת (ונוסף ערב אך תיבת "ערב" מסומנת למחיקה, והיינו שהתחיל הסופר לכתוב "ערב ובוקר וצהרים" לפי הרגל לשונו, ומיד תפס את טעותו וסימן למחיקה את תיבת "ערב", וכיוצא"ב לעיל לגבי "כי לישועתך קוינו"). וכל משפט זה חסר בכתב יד מ' בניגוד לנוסח

הטוב כי לא כלו רחמין  
המרחם כי לא תמו חסדיך  
ומעולם<sup>ע</sup> קוינו לך  
לא<sup>ע</sup> הכלמתנו ייי אלהינו ולא<sup>ע</sup> עזבתנו  
ולא הסתרת<sup>ע</sup> פניך ממנו  
ייעל<sup>ע</sup> כולם יתברך ויתרומם<sup>ע</sup> שמך מלכנו לעולם ועד  
יכלע<sup>ע</sup> החיים יודוך סלה

ארגוניה וספרד, וכן חסר בכתב יד ז' בניגוד לנוסח איטליה וספרד, וע"כ שכן הוא נוסח רע"ג המקורי.

עא. ומעולם – כ"ה בכתב יד מ' בניגוד למנהג הסופר עצמו (המשתקף שם בר"ה ור"ח) ובניגוד לנוסח הספרדי, וכ"ה בכתב יד א' בניגוד לנוסח צרפת וספרד. בכתב יד ז' כי מעולם בהשפעת נוסח הספרדים (בנוסח איטליה ומעולם).

עב. לא (= לא הכלמתנו) – א' (שם מתחילה טעה הסופר לכתוב "כל" ומיד תיקן וכתב "לא") ז'. ולא – מ'. ועיין הערה הבאה.

עג. ולא (=ולא עיזבתנו) – א' ז'. לא – מ', ועיין בהערה הקודמת, ונראה שהתחלפו לסופר שני המקומות זה בזה.

עד. עזבתנו ולא הסתרת – כ"ה בלשון שבח ז' מ', תעזבנו ואל תסתר – א' בלבד, בהשפעת נוסח "ואל תסתר פניך ממנו" בעננו לתענית נוסח צרפת וכן בתפילת והוא רחום.

עה. ועל כולם יתברך ויתרומם שמך מלכנו לעולם ועד. כ"ה גם לקמן ח"ב סימן קה שורה 40 במהדורת גולדשמידט כנראה על פי כתב יד א' (כתב יד מ' שם הביא את כל הברכה בנוסח מלא התואם לנוסח ארגוניה, כתב יד ז' שם כתב רק "ועל כלם וכו'"). והתיבות "ועל כולם יתברך" מתועדות גם לקמן ח"ב סימן סא שורה 11 בהוראות לאחר על הניסים לחנוכה (כך ראיתי בכתבי יד ז' מ', ומהיעדר הערת גולדשמידט שם משמע שכ"ה גם בכתב יד א'), וגם לקמן ח"ב סימן סה שורה 7 אחר על הניסים של פורים (כך בכתב יד ז', בכתב יד מ' "ועל כולם". בכתב יד א' "ועל כולם יתברך ויתרומם").

עו. ויתרומם. נוסף תמיד – ז' בלבד בהשפעת נוסח הספרדים. תמיד – חסר מ' ובניגוד לנוסח ארגוניה וספרד (שהוא נוסח הסופר עצמו בר"ה ועוד), וכן חסר א'.

עז. כל החיים יודוך סלה ויהללו שמך הטוב באמת – משפט זה מועתק גם בח"ב סימן קה שורה 41 בכתב יד א' לבדו "וכתוב לחיים כל בני בריתך וכל החיים יודוך סלה ויהללו לשמך ברוך אתה ייי הטוב שמך ולך נאה להודות (כך במהדורת גולדשמידט כנראה על פי כתב יד א', בכתב יד מ' שם הביא את כל הברכה בנוסח מלא התואם לנוסח ארגוניה, בכתב יד ז' שם ליתא "וכל החיים וכו'") אלא מיד לאחר "וכתוב לחיים כל בני בריתך" הוא מביא את החתימה "ב' הטוב", וכך גורס כתב יד ז' לקמן קטש שורה 4 וכדלקמן), ובסימן קטש שורה 4-5 בכתב יד ז' "רצה ומודים וכל החיים וחתום לחיים כל בני בריתך ברוך הטוב שמך", ובכתב יד א' נוסף אחר בני בריתך "וכל החיים יודוך סלה" בלי "ויהללו לשמך" (וצריך לבדוק את נוסח א' האם הוא גורס "וכל החיים" בהתחלה). יוצא שכתב יד ז' מאוחד בשלשת המקרים שבעמידה לחול גורס משפט זה, ובעמידות לימים נוראים מיד לאחר "כל בני בריתך" יש בו את החתימה ללא משפט זה (וכך בכמה נוסחאות קדומות ההוספות לעשי"ת מחליפות בחלקן את נוסח הקבע), ואילו כתב יד א' מביא משפט זה שלש פעמים כל פעם בנוסח אחר, בעמידה לחול "וכל החיים יודוך סלה ויהללו שמך הטוב באמת" ובסימן קה "וכל החיים יודוך סלה ויהללו לשמך" ובסימן קטש רק "וכל החיים יודוך סלה". ונראה ברור שבמקור שממנו העתיק כתב יד א' גם לא היה בשתי הפעמים משפט זה כלל, וכמו שהוא בכתב יד ז', וסופר כתב יד א' הוסיף כן לפי הרגל לשונו אבל רק באופן חלקי, ודוק.

התיבות "כל החיים" מתועדות גם לקמן ח"ב סימן סא שורה 11 בהוראות לאחר על הניסים לחנוכה (כך ראיתי בכתבי יד ז' מ', ומהיעדר הערת גולדשמידט שם משמע שכ"ה גם בכתב יד א'), ושם סימן סה שורה 7 אחר על הניסים של פורים

ויהללו לשמך<sup>ט</sup> הטוב באמת.

ברוך אתה יי הטוב שמך ולך נאה להודות:

שים שלום<sup>פ</sup> טובה וברכה חסד<sup>א</sup> ורחמים

עלינו ועל כל ישראל<sup>ב</sup> עמך

וברכנו (אבינו)<sup>ג</sup> כלנו כאחד<sup>ד</sup> באור<sup>ה</sup> פניך

(“כל החיים” כך שם בכתב יד מ', אבל ז' גורס וכל החיים וכנראה כך גם בכתב יד א').

עח). כל החיים – כ”ה ז' מ' (ובניגוד לנוסח הסופר של כתב יד מ' עצמו בעמידות השלימות לימים נוראים שכאמור במבוא הן לפי נוסח הסופר) וכן לקמן ח”ב סימן סא שורה 11 בהוראות לאחר על הניסים לחנוכה “כל החיים” בכתב יד אלו וכן לקמן ח”ב סימן סה שורה 7 בכתב יד מ'. וכל החיים – כך בכתב יד א' ברוב המקומות בהשפעת נוסח צרפת [כך בכתב יד א' כאן, וכנראה גם לקמן סימן סא שורה 11, וכן לקמן ח”ב סימן קה שורה 41 בתוספת שנוספה כתב יד א' בלבד וכן לקמן ח”ב סימן קט סוף שורה 4 בתוספת שנוספה רק בכתב יד א', ורק בסימן סא שורה 11 יתכן שכתב יד א' גורס “כל החיים” וטעון בדיקה], וכך בכתב יד ז' רק בסימן סה שורה 7 בהשפעת הנוסח הספרדי. בח”ב סימן קט שורה 4 בכתב יד ז' “רצה ומודים וכל החיים וחתום לחיים” (בכתב יד מ' שם יש עמידה שלימה, ובכתב יד א' כנראה לא גורס תיבות “וכל החיים” כי הוא גורס אותן שם בסוף השורה), אך אין מזה ראייה לגירסת “וכל החיים” כי מדובר שם ב-ו' החיבור כמו במילה “רצה ומודים”.

עט). לשמך – ז' מ' (ובניגוד לנוסח הסופר של כתב יד מ' בראש חודש: “ויהללו את שמך”). שמך – א' בהשפעת נוסח רוב צרפת הגורסים “ויהללו שמך באמת” (ובחלק מצרפת “ויהללו לשמך הטוב באמת” ובמיעוט צרפת “ויהללו לשמך באמת”, וכן בכתב יד א' עצמו סימן קה, ועיין לעיל הע' עז שבנוסח רע”ג המקורי לא היה שם כלל משפט זה, וממילא אין ללמוד מנוסח כתב יד א' שם מהו נוסח רע”ג בעמידה לחול).

פ). שים שלום וכו'. כך בנוסח זה בג' כתבי היד כאן, וכן מפורש בהוראות בכמה מקומות בכל כתבי היד שבדקתי [ח”א סימן סב שורה 21; ח”ב סימן ה שורה 8 (ערבית שבת!); ח”ב סימן סא שורה 11; ח”ב סימן קה שורה 42; ח”ב סימן קט שורה 5; ח”ב סימן קל שורה 6]. בסוף ח”א סימן פו יש קטע שלם שנוסף רק בכתב יד א' “לא יאמר חזן במנחה לא רצה ולא שים שלום אלא יאמר מן רצה ואשי ישראל ותפלתם מהרה באהבה תקבל ברצון ותהי לרצון תמיד עבודת ישראל עמך ותחזינה עינינו וכו' שלום רב על עמך ישראל תשים לעולם כי אתה הוא מלך ואדון השלום בא”י המברך את עמו ישראל בשלום”, אך מדובר בקטע לא מקורי [ואולי מדובר בתוספת על פי סדר הגאונים העתיק, עיין לעיל סוף הע' ס]. ולהדיא כתב בהגהות מיימוניות בסדר התפלות נוסח ברכות התפלה אות א' “אמנם בסדר רב עמרם לא חלק באותה ברכה כלל” ע”ש (וזאת למרות שההגמ”י הוא מחכמי אשכנז, והיינו מצפים שיהיה לו נוסח דומה לכתב יד א' הצרפתי).

פא). חסד – ז' מ', וכנוסח רס”ג ועוד ובניגוד לנוסח הספרדים ואיטליה. חן וחסד – א' בלבד בהשפעת חלק מנוסח צרפת.

פב). ישראל – א' מ' וכ”ה בכל הנוסחאות, חסד – ז' אולי בטעות גרידא.

פג). אבינו – נוסף ז' מ'. אבינו – חסד א'. קשה להכריע מהו הנוסח המקורי, מצד אחד מה שגם ז' וגם מ' גורסים “אבינו” אינו ראייה מוחלטת שזהו נוסח רע”ג המקורי, כי נוסח מ' יתכן שהוא בהשפעת נוסח הספרדי המורחב ונוסח ז' יתכן שהוא בהשפעת איטליה. ואדרבה רק נוסח א' שלא גורס “אבינו” הוא בניגוד לנוסח צרפת וספרד, והוא מתאים לנוסחאות קדומות כגון נוסח רס”ג. מצד שני יתכן שכתב יד א' דילג תיבה אחת בט”ס, ולפי”ז נמצא שהנוסח המקורי נשמר ברוב כתבי היד המדויקים, וצ”ע.

פד). כאחד – מ' בניגוד לנוסח ארגוניה וספרד הגורסים “יחד” (ורק בדורות האחרונים שינו הספרדים לגרוס “כאחד”), וכ”ה גם בכתב יד א', אלא שבכתב יד ז' חסרה לגמרי תיבה זו ואין לזה חבר אלא בנוסח הרמב”ם, וכנראה יש כאן השמטה גרידא.



כי במאור<sup>פ</sup> פניך נתת לנו ייי אלהינו  
 תורת חיים<sup>פ</sup> אהבה וחסד צדקה<sup>פ</sup> ורחמים [ושלום]<sup>פ</sup>  
 וטוב בעיניך לברך את עמך ישראל \* בכל עת.  
 ברוך אתה ייי המברך את עמו ישראל בשלום [החזן אומר: ברוך אתה ייי עושה השלום]<sup>פ</sup>:

<sup>פ</sup>מלכינו<sup>פ</sup> אלוהינו יחד שמך בעולמך<sup>פ</sup>/

פה). **באור פניך** - א' מ'. **במאור** - ז'. קשה קצת להכריע מהו הנוסח המקורי, מצד אחד נוסח א' מ' הוא בהתאמה לנוסח הספרדים וצרפת (ואף שבמנהג ארגוניה לא אמרו כלל משפט זה, וכן ליתא משפט זה בכתב יד מ' עצמו בעמידות לר"ח ור"ה, עדיין יש מקום לתלות את נוסח מ' בהשפעת הסופר הספרדי הקדום ונוסח הספרדים אומרים משפט זה ונוסח **באור**), ואילו נוסח כתב יד ז' כאן הוא בניגוד לנוסח איטליה וספרד, וגם לא יתכן שזו ט"ס גרידא, כי אין סיבה שסופר יטעה סתם כך לכתוב "במאור" במקום "באור", ולכן לכאורה הוא מייצג הנוסח המקורי. אך יתכן בהחלט שיש כאן ט"ס קטנה בכתב יד ז' ובמקום "במאור פניך" כי באור פניך "צ"ל להיפך "באור פניך" כי במאור פניך", והסופר בהעתקת המשפט התבלבל בין שתי המילים. לסיכום, יש כאן שתי אפשרויות. אפשרות ראשונה היא שנוסח רע"ג המקורי הוא "במאור", כמו שהוא בכתב יד ז', והנוסח "באור" בכתב יד א' מ' הוא בהשפעת נוסחי ספרד וצרפת. ואפשרות שניה היא שנוסח רע"ג המקורי הוא "באור", כפי שהוא בכתב יד א' מ', והנוסח "במאור" בכתב יד ז' הוא טעות מלקמן לגבי "כי במאור פניך". והנה בהערה הבאה הארכתי שלפי שתי האפשרויות מוכרח שעכ"פ בסמוך נוסח רע"ג המקורי הוא "כי במאור", וא"כ יוצא שלפי האפשרות הראשונה נוסח רע"ג הוא "במאור פניך" כי במאור פניך" ולפי האפשרות השניה נוסח רע"ג הוא "באור פניך" כי במאור פניך". ומעתה ניתן למצוא הכרעה ברורה כפי האפשרות השניה, שהרי לפי האפשרות הראשונה נוסח רע"ג המקורי גם לא נשמר בשלימות בשום כתב יד וגם נשתבש בשני המקומות ברוב כתבי היד. ואילו לפי האפשרות השניה נוסח רע"ג נשמר כמות שהוא בכתב יד א', וגם בכתב יד ז' נשתמר מעין נוסח זה אלא ששם התהפכו התיבות, וגם בכתב יד מ' נשמר כהלכה החלק הראשון ורק החלק השני השתבש שם. ובנוסף, לפי האפשרות הראשונה יוצא שרע"ג גרס נוסח שלא קיים בשום עדה, ואילו לפי האפשרות השניה נוסח רע"ג הוא כנוסח מיעוט נוסח אשכנז וצרפת ומיעוט ספרד המאוחר וחלק מאר"צ.

פו). **כי במאור** - א' בניגוד לנוסח כל ספרד ורוב צרפת אך בהתאמה למיעוט חשוב של צרפת (11 מתוך 46). **כי באור** - ז' מ' וזה בהתאמה לנוסח ספרד ואיטליה. לכאורה קשה להכריע מה הנוסח המקורי, אך יש להכריע שהנוסח המקורי הוא "במאור", כי כבר הזכרנו בהע' הקודמת שלעיל נוסח כתב יד ז' "במאור פניך" בניגוד לנוסח איטליה, וכתבנו שיש רק שתי אפשרויות להסביר זאת, אחד שבאמת נוסח רע"ג המקורי לעיל "במאור פניך", והשני שכתב יד ז' התבלבל בין שני המקומות ובמקורו היה כתוב "באור פניך" כי במאור פניך", כמו כתב יד א'. ולפי שתי האפשרויות יש הכרח גמור שכאן גורסים "במאור", כי לפי האפשרות השניה יוצא שגם מקור כתב יד ז' גרס כאן "במאור", וא"כ יוצא שכך ברוב כתבי היד, ועוד שיוצא שמקור כתב יד ז' גורס כאן "במאור" נגד נוסח ספרד ואיטליה וע"כ שהוא הנוסח המקורי. וגם לפי האפשרות הראשונה שלפחות לעיל גרס רע"ג "במאור", א"כ ממילא לא יתכן שכאן גרס רע"ג "באור", כי בכל הנוסחאות כולם בפעם השניה או שווה לראשונה או שיש תוספת אות מ' בפעם השניה, ואין שום עדה שגורסת בפעם הראשונה עם תוספת מ' ובפעם השניה בהורדת מ' (נוסחאות ששתי התיבות שוות: בספרד איטליה ורוב אשכנז ורוב רומניא וחלק מצפ"א: "באור פניך" כי באור פניך", ברמב"ם "ממאור פניך" כי ממאור פניך", בחלק מדמשק "מאור פניך" כי מאור פניך". נוסחאות שיש תוספת אות מ' בפעם השניה: ברס"ג "במאור פניך" כי ממאור פניך" וכן במיעוט פרס, ברשב"ן וחלק מפרס וחלק מדמשק וחלק ממצרים הארוך וחלק מצפ"א ורוב מצרים הקדמון: "באור פניך" כי ממאור פניך", באר"צ חלק גורסים "מאור פניך" כי ממאור פניך", וחלק גורסים "באור פניך" כי במאור פניך" וכן גירסת מיעוט נוסח אשכנז וצרפת ומיעוט ספרד המאוחר, בחלק מצפ"א "באור פניך" כי מאור פניך". בנוסח רוב פרס יש שינוי בין שתי הפעמים בצורה קצת שונה משאר עדות, שהם גורסים "במאור/למאור פניך" כי מאור פניך", אך גם בנוסח חריג זה למרות שבשתי

יחד מלכותך בעולמך<sup>י</sup>/

ויחד<sup>י</sup> זכרך בעולמך/

בנה ביתך/ שכלל<sup>י</sup> היכלך/ <sup>י</sup>קרב משיחך/

פדה צאנך/ ושמח עדתך/

עשה<sup>י</sup> למען שמך/ עשה למען ימינך<sup>י</sup>/

עשה למען מקדשך/ עשה למען כבודך<sup>י</sup>/

הצורות יש מ', מ"מ למעשה יש כאן תוספת, כי בפעם הראשונה ה-מ' רק באמצע התיבה ואילו בפעם השניה ה-מ' כבר בראש התיבה).

פז). תורת חיים - מ' בניגוד לנוסח הספרדים (ובארגוניה אין כלל משפט זה), וכן הוא ז'. א' גורס תורה וחיים בניגוד לנוסח צרפת, אך כנראה שריד של טעות ספרדית קדומה.

פח). נוסף ברכה בכתב יד א' בלבד בהשפעת נוסח צרפת. ברכה - חסר ז' בניגוד לנוסח איטליה, וכן חסר מ'.

פט). ושלום - נוסף ז' וא' בניגוד לנוסח צרפת הגורס "ורחמים וחיים ושלום". אבל חסר מ' בניגוד למנהג הספרדים הגורס "ורחמים ברכה ושלום", ואולי דילג הסופר הארגוני תיבה אחת במשפט שלא היה מוכר לו כל צרכו.

צ). נוסף ברחמים מ' בלבד (ואינו ז' א'), ולא מצאתי לזה חבר בשום סידור בעולם, מלבד בסידור מנהג קנדיא וטיקן 320 ונראה שבשניהם הוא ט"ס באשגרה מנוסח ברכת התפלה "כי אתה שומע תפלת עמך ישראל ברחמים" שכ"ה הנוסח בברכת התפלה בחלק מנוסח קנדיא, וכנראה היה כך גם בברכת התפלה בחלק מארגוניה (שהרי כך הוא בכל קטלוגיה, ובדרך כלל נוסח הקיים בכל קטלוגיה מתועד גם בחלק מארגוניה. ואכן בעד נוסח אחד של מנהג ארגוניה יש נוסח דומה "כי אתה שומע תפלת כל פה ברחמים", וזו ראייה כי הכירו בארגוניה את הנוסח הקטלוגי "כי אתה שומע תפלת עמך ישראל ברחמים", אלא שיש שנטלו ממנו רק תיבת "ברחמים" ויש שנטלו את כל הנוסח כמות שהוא).

צא). המברך את עמו ישראל בשלום - החתימה הזאת מתועדת בסידור רע"ג בד' מקומות שונים בכל עדי הנוסח: בעמידה לחול בג' כתבי היד (בכתב יד א' בלבד חסרה תיבת "בשלום" ואין לזה חבר, וע"כ ט"ס הוא); בנוסח ההוראות בהוראות לערביית ר"ה שבח"ב סימן קה שורה 44 (כך במהדורת גולדשמידט שם על פי כתב יד א' וכן שם בכתב יד ז' בקיצור "ב' המברך", בכתב יד מ' גם מובאת חתימה זו בשלימות, אך ממנו אין ראייה כי הוא מביא שם עמידה שלימה בנוסח ארגוניה); בהוראות למנחת של יום כיפור לכל יחיד בסימן קיח שורה 7 (בשלישת כתבי היד, אלא שבכתב יד ז' חסר שם תיבת "ישראל" בט"ס); בהוראות לנעילה של יום כיפור לכל יחיד בסימן קכט שורה 7 (כך שם בכתב יד ז' וכנראה גם בכתב יד א', בכתב יד מ' גם מובאת חתימה זו בשלימות אך ממנו אין ראייה, כי הוא מביא שם עמידה שלימה בנוסח ארגוניה) [על הנוסח בח"א סימן פו עיין לעיל הע' פ].

אבל בג' מקומות אחרים בכל עדי הנוסח מתועדת החתימה "עושה השלום": ח"א סימן סד שורה 5 בכל כתבי היד וכן בהעתקה שבטור סימן קכו, יש הוראה לחזן לשחרית לחול: "ואם אין שם כהנים אומר שליח צבור אלהינו... וישם לך שלום ושמך את שמי על בני ישראל ואני אברכם ומסיים עד עושה השלום"; סימן פה שורה 3 בהוראות תפלת החזן למנחה של יום חול: "ושליח ציבור אומר אבות וגבורות ואומר כתר יתנו לך ומסיים עד עושה השלום כדרך שמתפללים בשחרית ונופלים על פניהם וכו' [בשני המקומות כתוב במקצת כתבי יד "עושה שלום", מפני שהסופרים לא הכירו אלא "עושה שלום" של קדיש, והנוסח הנכון "עושה השלום" נשתמר בסימן סד בכתבי יד א' ומ' ובהעתקה שבטור, ורק ז' שם השתבש לגרוס עושה שלום, ובסימן פה נשתמר הנוסח בכתב יד ז' ובקטע הגניזה שהביא גם וידר התגבשות עמ' 104, ואילו כתבי יד א' מ' השתבשו לכתוב "עושה שלום"]; כן היה גם בהוראות של חזרת הש"ץ לתפילת נעילה של יום כיפור, בעותק שלפני רצ"ג בספר שערי שמחה עמ' סד גם (ומקומו בסידור רע"ג ח"ב סימן קל שורה 6): "ומסיים עד עושה השלום כדרך שמתפללין בשחרית" (והיא לשון אוטנטית, ומקבילה ללשון ברע"ג בשחרית, וצ"ל שבשני כתבי היד שלפנינו שם, קיצרו בלשון ההוראות שם מכיון שאין בהן חידוש הנוגע ליום כיפור).

עשה למען מלכותך<sup>פ</sup>

עשה למען קדושת שמך<sup>פ</sup>

עשה למען גדלך ותפארתך/

עשה למען מקדשך והיכלך<sup>פ</sup>

עשה למען משיח צדקך<sup>פ</sup>/ עשה למענך ולא למעננו

הרחמן יזכנו לשני<sup>פ</sup> המשיח ולחיי העולם הבא.

על עיקר ענין זה עמד באריכות נ' וידר בספרו התגבשות נוסח התפלה עמ' 107-103, אלא ששם התמקד בהוכחות מספרות הגאונים לקיום חתימת "עושה השלום" בבבל, ואחת מראיותיו הרבות הם שלשת מופעים אלו בסדר רב עמרם, ואכן ראיותיו משכנעות, אלא שוידר לא טרח כלל לציין ולטפל בארבעת המקומות ההפוכים.

ואחר העיון נראה שיש חילוק ברור בין המקומות השונים, שבכל שלשת המקומות שמופיע "עושה השלום" מדובר בנוסח של חזרת הש"ץ (בשניים הראשונים במקום שאין ברכת כהנים, ובשלישי כשיש ברכת כהנים), ובכל ארבעת המקומות האחרים מדובר בנוסח של היחידים שלפני החזרה. ואם כן יש כאן עקביות מרשימה בכל המקומות בכל עדי הנוסח (ג' כתבי היד, ובמקומות שיש עותקים נוספים הם מצטרפים אליהם - קטע הגניזה והטור וריצ"ג).

ויתכן שלדעת רע"ג, יש לעשות פשרה בין שני הנוסחאות הקדומות, וכדי לשמר את שניהם קבע שהיחיד יאמר המברך את עמו ישראל בשלום והחזן עושה השלום, ויש גם קצת טעם הגיוני לעשות את הפשרה דוקא כך, מפני שהיחיד אחר העמידה פוסע לאחריו ונותן שלום בימינו ובשמאלו, ואילו החזן לא עושה כן מיד לאחר העמידה אלא רק בקדיש תתקבל, ולכן עדיף שלפחות יאמר "עושה השלום" בסוף העמידה במקום נתינת השלום. פשרה אחרת בזה יש בתשובת גאונים, המובאת בסדר חיבור ברכות האיטלקי במנחה של שבת עמ' 67, שכאשר יש ברכת כהנים חותמים "המברך את עמו ישראל בשלום" וכשאין ברכת כהנים חותמים "עושה השלום", והיחיד שלא אומר לעולם ברכת כהנים לעולם חותם עושה השלום.

צב). לפיסקת מלכינו אלהינו יש בידינו מלבד ג' כתבי היד, גם את העתקה קדומה של פיסקה זו בסידור רש"י סימן לח, שנוסחו תואם לנוסח המופיע במחזור ויטרי בחלק ההלכה סימן כז בכל הכת": "אבינו מלכינו אלהינו יחיד שמך בעולמך כו'!" (אבל בחלק של נוסח התפלה שבמחזור ויטרי המקורי לא הובאה כלל פיסקת מלכנו אלהינו, וכמו ברוב כתבי היד, וישנה בחלק הנוסח רק בשני כתבי יד ובנוסח רחוק מאד מהנוסח שבסידור רש"י ובמחז"ו בחלק ההלכה הנ"ל). וזה מוכיח שזהו הנוסח שהיה בבית מדרשו של רש"י שאף הנהיג לומר פיסקה זו בתפלה (ועד ימיו לא היה נהוג כן כלל בנוסח צרפת ואשכנז), והוא דומה מאד לנוסח רע"ג בכתבי היד, ונראה שהוא העתיק את הנוסח שהיה לפניו ברע"ג, וא"כ זה כתב יד נוסף של רע"ג. אולם מעיון בנוסחו עולה שרש"י שיפץ ושינה בכמה פרטים במכוון מנוסח רע"ג, עיין להלן הע' צג, צח, ולכן בצדק כתבו מעתיקי סידורי צרפת שרש"י יסד תפילה זו, והוא בבחינת "קנין בשינוי המעשה", וע"ע במאמרי: "יישוב המסורת בענין מייסד הפיוט ונתנה תוקף", מנורה בדרום, גליון כז (תשרי תשפ"ב), עמ' מג-מו כמה דוגמאות מעין זה. וכעת ראיתי בספר לקט שיבולים, שלמה גריינמן ירושלים תשפ"ג עמ' ג' כתב "מצאנו דאף תקנות קדומות שנתפשטו בכל ישראל נקראו על שם התנא או האמורא שחידש והוסיף בה דבר", ע"ש דוגמאות.

כמו כן, כנראה מסידור רע"ג העתיק גם בעל סדר חיבור ברכות האיטלקי [נוסחו לפי העתקת ש"ז שכטר: "מלכנו אלקינו יחיד שמך בעולמך יחיד זכרך במלכותך בנה ביתך שכלל היכלך קרב משיחך שמח עדתך פדה צאנך עשה למען שמך עשה למען ימינך עשה למען רחמך עשה למען תורתך עשה למען קדושתך עשה למען שליח! צדקך עשה למענך ולא למעננו", להלן בהערות אביא את נוסחו כשהוא מסייע לאחד מהעדים בר"ת: סח"ב].

בנוסף יש לנו העתקה מפורשת בשם סדר רע"ג בספר הטור סוף סימן קכב, ולתועלת המעיינים אעתיק את לשון הטור, מתוך הדפוסים המצויים, עם תיקונים בסוגריים מרובעות על פי המובא במהדורות שירת דבורה וטור המאור על פי כתבי יד ודפ"ר: "וזה לשון רב עמרם שכתב אחר סיום י"ח ברכות. ומכאן ואילך אסור לספר בשבחו של מקום דכתיב מי ימלא

[פסיקת מלכנו אלהינו בסידור רבינו בברכת המזון]:

מלכינו אלוהינו יחד שמך בעולמך /

יחד מלכותך בעולמך/

בנה ביתך/ ושכלל היכלך/ ושמח עדתך/

עשה למען שמך/

עשה למענך ולא למעננו/ עשה למענך והושיענו/ למען יחלצון ידידיך<sup>פ</sup> הושיעה ימינך

וענינו/

גבורות ה' ישמיע כל תהלתו למי נאה להלל גבורות ה' למי שיכול להשמיע כל תהלתו אבל אי בעי למימר וידוי אי נמי מידי דבעי רשותיה בידיה והכי תקינו רבנן למימר בתר צלותיה מלכנו אלהינו יחד שמך בעולמך [יחד מלכותך בעולמך] יחד וזכר בעולמך בנה ביתך שכלל היכלך קרב משיחך פדה צאנך ושמח עדתך עשה למען שמך עשה למען ימינך עשה למען מקדשך עשה למען כבודך עשה למען מלכותך עשה למען (קדושתך) [קדושת שמך] עשה למען גדלך ותפארתך עשה למען היכלך (עשה למען משיחך עשה למען צדקתך) [עשה למען משיח צדקך] עשה למענך אם לא למעננו הרחמן הוא יוכנו לימות המשיח ולחיי העוה"ב. אלהי עד שלא נוצרתי וכו' עד אבל לא ע"י יסורין. אלהי נצור עד צורי וגואלי". עכ"ל הטור. אמנם חשוב לציין שנוסח הטור לאורך כל הפסיקה כמעט וזהו לנוסח כתב יד מ' שבידינו, וגם בעוד מקומות נוסח הטור כמעט וזהו לכתב יד זה, ומ"מ יש הוכחות שכתב יד מ' גופו לא עמד לפני הטור אלא כתב יד דומה (כנראה כתב היד שעמד לפני הטור הוא המקור שממנו הועתק כתב יד מ'), ועכ"פ צריך המעיין לידע שאין בספר הטור עדות נוסח חדשה לגמרי.

אבל נוסח פסיקת "מלכנו אלהינו" המובא בספר המנהיג [ומשם העתיק ספר מנורת המאור אלנקווה ניו יורק תרפ"ט עמ' 137, וממנו לספר המוסר לרבי יהודה כלאץ מתלאמסן שבאלג'יר], שונה בהרבה ולא נראה שהוא לקוח ישירות מנוסח רע"ג [וזאת אף ביחס לנוסח רע"ג בברכת המזון, שהוא מקוצר וקרוב יותר לנוסח המנהיג], אלא בתיווך סידורי צרפת שהושפעו מנוסח רש"י עם שינויים נוספים.

צג. מלכנו - ג' כתבי היד וסח"ב וטור, ורק בסידור רש"י ומחז"ו סימן כז: אבינו מלכנו, ואולי כך היה בעותק רע"ג שהיה בבית מדרשו של רש"י והוא שיבוש בהשפעת תפלת "אבינו מלכנו". אבל יותר מסתבר שגם לפנייהם עמד הנוסח הנכון כמו בכל כתבי היד, כולל א' המייצג מסורת צרפת, ותיבת אבינו היא תוספת מכוונת מרש"י שכאמור גם קבע פסיקה זו בנוסח צרפת.

צד. יחד שמך בעולמך - א' מ' סידור רש"י ומחזור ויטרי סימן כז וסח"ב וטור. חסר - ז' בלבד בטעות הדומות יחד.

צה. יחד מלכותך בעולמך - ז' מ' וסידור רש"י וטור בכתבי יד ודפו". חסר - א' וכן חסר בסח"ב בטעות הדומות בעולמך - בעולמך.

יחד - מ' [וכן ז' וכדלקמן] וסידור רש"י וטור. ולמעשה אין גירסה אחרת לא בכתב יד א' [אלא שבצורת ההצגה שבמהדורת הרב סץ נראה כאילו א' גורס ויחד, אבל באמת ויחד שייך לשורה הבאה, וחסר אצלו לגמרי "ויחד מלכותך בעולמך" בטעות הדומות בעולמך - בעולמך וכנ"ל ודוק], וודאי לא בכתב יד ז' [אלא שצורת ההצגה אצל הרב סץ שלכאורה שחסרה תיבה זו לגמרי בז', אך באמת היא נמצאת שם בתצוגה בשורה לפני כן, כלומר נוסח כתב יד ז' הוא "מלכנו אלהינו יחד מלכותך בעולמך". ואף שאכן מסתבר שהסופר דילג התיבות "שמך בעולמך יחד" בטעות הדומות ולא שדילג "יחד שמך בעולמך", ולכן צודק הרב סץ בצורת ההצגה שלו, מ"מ למעשה אין נפק"מ לאן לשייך את תיבת "יחד", כי עצם טעות הדומות מוכיחה שבמקור בשתי השורות היה כתוב "יחד" ולא "ויחד"].

צו. ויחד זכרך. בטור לפנינו יחד זכרך, וצ"ע בכתבי יד של ספר הטור.

צז. שכלל - ג' כתבי היד וסח"ב וטור. ושכלל - סידור רש"י וכדאי לבדוק בגוף כתבי היד של סידור רש"י. ובנוסח של ברכת המזון שני כתבי היד גורסים ושכלל בו' כי אין שם פירוט נוסף "קרב משיחך פדה צאנך" שכולם בלי ו' החיבור

הרחמן יזכנו לשני<sup>ט</sup> המשיח ולחיי העולם הבא.  
עד כאן נוסח רע"ג בברכת המזון.

אלהי עד שלא נוצרתי איני כדאי  
ועכשיו שנוצרתי<sup>י</sup> כאילו לא נוצרתי  
עפר אני בחיי קל וחומר במיתתי  
והרי אני<sup>י</sup> לפניך ככלי מלא בושה וכלימה

ודוק.

צח. קרב משיח וכו'. מכאן ואילך סוטה נוסח סידור רש"י מנוסח רע"ג בג' כתבי היד וסח"ב וטור (בטור כלפנינו, אלא שגורס "קרב קץ משיח" וצ"ע בכתבי היד של הטור), להלן נוסח סידור רש"י: קרב קץ ביאת משיח פדה עמך שמח עדתך עשה למען שמך עשה למען ימינך עשה למען היכלך עשה למען משיח צדקך עשה למענך ולא למענינו. ונוסח זה הוא הבסיס לנוסח פסקה זו בסידורי צרפת ומושפעייהם (ואולי חלקם חזרו והגיהו קצת על פי סדר רע"ג המקורי), ונראה שהוא שינוי מכוון מפני כמה כפילויות שיש בנוסח רע"ג שהעיר אליהם הרב סץ בהערותיו: שכופל "עשה למען מקדשך" ושוב בסוף "עשה למען מקדשך והיכלך" וגם כופל "עשה למען שמך" "עשה למען קדושת שמך" ועיין הע' קב. אחד מסימני ההיכר של נוסח רש"י ומושפעייו, הוא הנוסח "פדה עמך", וחשוב להדגיש שנוסח זה ממש מתועד בנוסח מצרים הקדמון (קטע נא במלכינו אלהינו שאחר ברכת המזון), ולכאורה זה מוכיח שלפני רש"י עמדו מקורות נוספים מלבד סדר רע"ג

צט. עשה - א' מ' וסידור רש"י וסח"ב וטור. ועשה - ז' בלבד באשגרה.

ק. עשה למען ימינך - ז' מ' וסח"ב וטור. חסר - א' בטעות הדומות עשה - עשה.

קא. כבודך - ז' מ' וטור. דתך - א' כנראה בט"ס.

קב. מלכותך - ז' מ' וטור, ומסתמא זהו הנוסח המקורי. תפארתך - א', יתכן שזה ט"ס גרידא, אך יתכן גם שזהו הנוסח המקורי, דהנה לקמן בכל הכתבי יד "עשה למען גדלך ותפארתך", ואולי מפני כפל הלשון שינה מעתיק קדמון לגירסת "מלכותך", והנוסח המקורי נשמר בא', וצ"ע.

קג. עשה למען קדושת שמך - ז' מ' וטור. חסר - א' בטעות הדומות עשה - עשה.

קד. למען מקדשך והיכלך. בטור לפנינו למען היכלך.

קה. משיח צדקך - ז' מ' וסח"ב (ושם "שליח צדקך" וכנראה ט"ס שנפלה בכתב היד) וטור כת"י ודפו"י. משיחך - א'.

קו. לשני המשיח - מ' כאן, וכן א' כאן וגם לקמן סימן עח, וכן בטור. ז' בשניהם גורס לימות בהשפעת נוסח "הרחמן הוא יזכנו לימות המשיח ולחיי העולם הבא" בברכת המזון של איטליה וספרד.

קז. מתוך סידור רע"ג מהדורת סץ סימן עח (בכל הסימן שם חסר לגמרי כתב יד מ' ונותר רק א' ז'), בברכת המזון בשני כתבי היד הנוסח מקוצר בהרבה פרטים, וקשה לתלות אותם בט"ס, אלא נראה שהוא שינוי מכוון שבברכת המזון יש לקצר יותר מבעמדה. והחלקים המשותפים לעמידה ולברכת המזון זהים לגמרי בנוסחם בכל הפרטים, וזה לאות לדייקנות כתבי היד.

קח. עשה למענך והושיענו למען יחלצון ידידיך - ז' מ' וסח"ב, חסר - א', וכנראה דיילג הסופר שורה אחת בט"ס.

קט. לשני - א' וכן הוא לעיל גם בכתב יד מ'. לימות - ז'. ועיין לעיל הע' קו. בכתב יד א' לאחר "המשיח" נוסף "ולטובה ולברכה", וליתא בכתב יד ז' וכן ליתא לעיל בחול בכל כתבי היד.

קי. איני כדאי ועכשיו שנוצרתי - מ' א' וכן בכל הנוסחאות. חסר - ז' בלבד בטעות הדומות נוצרתי - שנוצרתי.

קיא. והרי אני - מ', וכע"ז א': והריני (בנוסח צרפת הריני), הרי אני - ז' בהשפעת נוסח ספרד בקטע זה, הנאמר שם

יהי רצון מלפניך יי אלהי יי שלא אחטא  
ומה שחטאתי מרוק ברחמיך הרבים אבל לא על ידי יסורין.

אלהי נצור לשוני מרע ושפתיי<sup>קכ</sup> מדבר מרמה  
ולמקללי נפשי תדום ונפשי כעפר לכל תהיה<sup>קכז</sup>  
פתח לבי לתורתך<sup>קכח</sup> ולמצותיך<sup>קכט</sup> תרדוף נפשי<sup>קל</sup>  
וכלי<sup>קל</sup> הקמים עלי לרעה מהרה הפר עצתם וקלקלי<sup>קל</sup> מחשבותם<sup>קל</sup>  
ותפתח<sup>קכב</sup> לי שערי חכמה שערי תורה  
שערי תפלה ותחנונים<sup>קכג</sup>  
שערי מחיה<sup>קכד</sup> פרנסה וכלכלה<sup>קכד</sup>.  
קכ"היו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך יי צורי וגואלי.

לאחר וידוי ביום הכיפורים.

קיב). ואלהי אבותי נוסף ז' בלבד בהשפעת נוסח ספרד בקטע זה וכן"ל.

קיג). ושפתי - מ' בניגוד לנוסח ספרד וארגוניה, וכן בכתב יד ז'. ושפתי - א' בלבד, בהשפעת נוסח צרפת וספרד.

קיד). ונפשי כעפר לכל תהיה - ז' מ'. חסר - א' כאן ונמצא שם להלן אחר תרדוף נפשי ובתוספת קטע, ע"ש.

קטו). לתורתך - ז' בניגוד למנהג ספרד ואיטליה (בספרד "בתורתך", ובאיטליה אין כלל משפט זה). בתורתך - א' מ'  
בהשפעת נוסח ארגוניה ספרד וצרפת, ואין נוסח זה צח ומתאים לפי נוסח רע"ג ברוב כתבי היד בסמוך הגורס:  
"ולמצותיך".

קטז). ולמצותיך - א' מ' ובניגוד למנהג ספרד הישן ומנהג צרפת הגורסים "ובמצותיך". ומצותך - ז' בלבד.

קיו). בכתב יד א' נוסף ונפשי כעפר לכל תהיה והצילני מאדם רע ומשטן רע ומפגע רע ומאיש רע ומאשה רעה ומשעות  
רעות ומגזרות קשות המרגשות! לבוא לעוילם, ואולי הוא תוספת על פי הגמרא (שכן בגמ' בנוסח הדפוסים).

קיח). וכל - ז' מ'. כל א' בלבד (והיה ניתן לקרוא בטעות בכתב היד "לבוא לע' וכל הקמים", אך המעיין היטב שם יראה  
שיש רווח בין ה' לבין המילה כל, ודרך סופר כתב היד בכל מקום ליתן הגרש באמצע המילה ולא בסופה), ואולי בט"ס.

קיט). וקלקל - ז' מ'. מקלקל - א' בלבד בט"ס גרידא.

קכ). מחשבותם - מ' א' וכן בכל הנוסחאות הישנות. מחשבתם - ז', וכנראה ט"ס גרידא או כתיב חסר.

קכא). ותפתח - ז' וכע"ז א' ותפר! וזה ט"ס של ותפת', וכע"ז בנוסח איטליה הדומה לרע"ג בכל פיסקה זו. ופתח - מ'  
בלבד, וכנראה ט"ס.

לי - א' מ', וכן בנוסח איטליה הדומה לרע"ג בכל פיסקה זו. לנו - ז' בלבד, וכנראה ט"ס, שהרי בכל הפיסקה הניסוח  
הוא בלשון יחיד.

קכב). שערי חכמה שערי תורה שערי תפלה ותחנונים - מ' א' דומה לזה בנוסח איטליה המצוי. שערי תשובה ומחילה  
וסליחה - ז' בלבד כנראה בהשפעת נוסח דומה בפיוטי הסליחות השונים.

קכג). שערי מחיה - כן הוא ז' א'. ורק בכתב יד מ' חסר מחיה.

קכד). פרנסה וכלכלה - מ' וכע"ז ז': וכלכלה ופרנסה, א' חסר לגמרי פרנסה. וקבעתי כנוסח מ', כי ז' בקטע זה משובש  
מאד בהשפעת נוסח דומה בפיוטי הסליחות השונים. אבל כתב יד מ' לא הכיר נוסח זה בתפלתו והעתיקו כמות שמצאו.

נספח: השוואת אלהי נצור רע"ג ואיטליה המאוחר

אלהי נצור בסדר רע"ג	אלהי נצור בנוסח חלק מאיטליה (ברוב איטליה אין כלל הקטע הזה).
אלהי נצור לשוני מרע ושפתי מדבר מרמה ולמקללי נפשי תדום ונפשי כעפר לכל תהיה פתח לבי לתורתך ולמצותיך תרדוף נפשי וכל הקמים עלי לרעה מהרה הפר עצתם וקלקל מחשבותם ופתח לי שערי חכמה שערי תורה שערי תפלה ותחנונים שערי מחיה פרנסה וכלכלה.	אלהי נצור לשוני מרע ושפתי מדבר מרמה ולמקללי נפשי תדום ונפשי כעפר לכל תהיה פתח לבי לתורתך ולמצותיך תרדוף נפשי וכל הקמים עלי לרעה מהרה הפר עצתם וקלקל מחשבותם ופתח לי שערי חכמה שערי תורה שערי תפלה ותחנונים שערי מחיה פרנסה וכלכלה.
אלהי נצור לשוני מרע ושפתי מדבר מרמה [ורגלי מלרוץ לרעה] ולמקללי נפשי תדום ולמצותיך נפשי תרדוף ונפשי כעפר לכל תהיה יהי רצון מלפניך ייי אלהי שכל הקמים עלי לרעה תפר עצתם ותקלקל מחשבותם [והשב גמולם בראשם] וכן יהי רצון מלפניך ייי אלהי שתפתח לי שערי תורה שערי חכמה שערי בינה שערי דעה שערי פרנסה וכלכלה שערי חיים חן וחסד ורחמים ורצון מלפניך.	אלהי נצור לשוני מרע ושפתי מדבר מרמה [ורגלי מלרוץ לרעה] ולמקללי נפשי תדום ולמצותיך נפשי תרדוף ונפשי כעפר לכל תהיה יהי רצון מלפניך ייי אלהי שכל הקמים עלי לרעה תפר עצתם ותקלקל מחשבותם [והשב גמולם בראשם] וכן יהי רצון מלפניך ייי אלהי שתפתח לי שערי תורה שערי חכמה שערי בינה שערי דעה שערי פרנסה וכלכלה שערי חיים חן וחסד ורחמים ורצון מלפניך.

אין ספק שבסיס הנוסח הזה לקוח מהנוסח הייחודי לרע"ג. והראיה שרק בשניהם נוסף בסוף אלהי נצור הקטע "ופתח לי שערי וכו'", שאינו בשום נוסח נוסף מלבד רע"ג ואיטליה המאוחר, וגם בכל פרטי הנוסח של אלהי נצור הרגיל, תואם מנהג איטליה המאוחר לנוסח רע"ג: "ושפתי" ולא "ושפתותי", "וכל הקמים" ולא "וכל החושבים", "ולמצותיך" ולא "ובמצותיך".

קכה). מכאן מתחיל קטע גניזה של סדר רע"ג ושם "ימינך וענני יהיו לרצון אמרי..." וממשיך בסדר רע"ג כלפנינו סימן מד. ומכיון שלא מצאנו בנוסחאות ישנות פסוק "למען יחלצון ידיך הושיעה ימינך וענני" אלא בסיום פיסקת מלכנו אלהינו לפי חלק מהנוסחאות שלה, ע"כ שבקטע זה היה מסודר מלכינו אלהינו לאחר אלהי נצור, כמו שכתב לנכון ארליך במאמרו על פיסקת מלכנו אלהינו (הרב סץ כאן הע' 43 כותב שדברי ארליך אינם מוכרחים, כי יש נוסחאות של מלכנו אלהינו בלי הפסוק. ולענ"ד צדק ארליך, שהרי עיקר טענת ארליך שפסוק זה לא נמצא במקום אחר ומצאנוהו לאחר מלכינו אלהינו לפחות בחלק מהמקורות, וכל עוד שלא מצא הרב סץ מקור שמביא פסוק זה לאחר אלהי נצור, לא נפרכו דברי ארליך). ארליך שם משער שהנוסח המקורי ברע"ג הוא כמו בקטע הגניזה, ואילו הנוסח לפנינו ש"אלהי נצור" הוא לאחר "מלכנו אלהינו" ו"אלהי עד שלא נוצרתי" המצוי בג' כתבי היד השלמים (ומועתק גם בספר הטור סוף סימן קכב) הוא עיבוד אירופאי להתאימו לנוסחי אירופה. ותמהני על גישתו של ארליך, היאך החליט שהמקורי כקטע הגניזה הבודד, ושכל עותקי אירופה הושפעו מנוסח תפלתם, והרי באותה המידה ניתן לומר להיפך שקטע הגניזה הושפע מהנוסחאות שרווחו במזרח (במנהג מצרים הקדמון ומצרים הקצר וסידור רס"ג מביאים את אלהי נצור קודם מלכנו אלהינו), וכך ראוי לומר שעותק אחד השתבש ולא שלשה עותקים. ולא רק שאפשר לומר כך, אלא גם מוכחים לומר כך, כי במקום אחר ביררתי שפיסקה זו לא היתה קיימת כלל בנוסחאות אירופה הקדמונים, ואדרבה היא חדרה למיעוט סידורי אירופה בשלב מאוחר מתוך סידור רע"ג, וא"כ לא שייך כלל לומר שיש כאן השפעת נוסחי אירופה. וע"כ שהנוסח שלפנינו ברע"ג בג' כתבי היד הוא הסדר המקורי, ואילו קטע הגניזה הוא זה ששינה לפי נוסח מקומו, ותו לא מיד.

ושלושת נוסחאות אלו כל אחת מהן היא נדירה בפני עצמה, וצירוף שלשתן יחד לא נמצא אלא באיטליה ורע"ג בלבד.

ורק שבני איטליה הוסיפו שני פעמים "יהי רצון מלפניך יי אלהי" ובעקבות זה גם שינו ל"שכל הקמים ... תפר עצתם ותקלקל" שלא שייך לנוסחם לומר "הפר" ודוק. וגם השמיטו את המשפט "פתח ליבי לתורתך ולמצותיך תרדוף נפשי", וחלקו העבירוהו על ליד "תרדוף נפשי" וחלקו השמיטוהו לגמרי, כי בלאו הכי יש בקשה בהמשך על פתיחת הלב [והתוספת בחלק מאיטליה "והשב גמולם בראשם" יתכן שנוספה על פי הגמ' בברכות יז, שכך הוא שם ברוב ככל עדי הנוסח].

ולכאורה נוסח אלהי נצור באיטליה הוא אכן נוסח מעובד מאוחר הלקוח ישירות מסדר רב עמרם (ואינו חלק מנוסח איטליה הקדום שאינו מושפע מרע"ג אלא רק מבוסס על נוסח סורא, שעליו גם מיוסד נוסח רע"ג), ולכן אינו נמצא ברוב כתבי היד הישנים מאיטליה. אך יתכן להציע אפשרות נוספת, שאלהי נצור תמיד היה קיים במנהג איטליה כמנהג יחידים וכך היה נוסח אלהי נצור בחלק מסורא הקדומה, ונוסח רע"ג אינו אלא קיצור של נוסח זה. וליבי נוטה לאפשרות הראשונה, מחמת שהנוסח "ושפתי" הוא נוסח הקיים רק בסידורי חכמים ולא בסידורים רגילים, ולכן מסתבר שהוא חידוש של רע"ג על פי הגמ' בברכות וממנו הושפעו בני איטליה ודו.





הרב יהודה קרמר

מח"ס ילקוט שינויי נוסחאות על מסכת ב"ב פרק השותפין

## ענפי הנוסח בכתבי היד של תחילת מסכת ברכות (ב. – ג.)

### פרק א': מבוא

#### 'ענפי נוסח' ומקורם

מאז התחיל חקר נוסח התלמוד ע"י כתבי היד שלו, גילו החוקרים שבין כתבי היד נמצאים חילופים גדולים, שנמצאו לשונות ופסקאות שלישיות חלוקות זו מזו, כאלו שאין לפרשם שנעשו ע"י טעות סופר גרידא.

עוד גילו שניתן לחלק את כתבי היד לקבוצות, שקבוצה אחת גורסת בעקביות נוסח אחד והשנית נוסח אחר, וכל קבוצה מכיל לשונות ונוסחאות משלה, וכנ"ל אין לפרשם כתוצאה מטעות סופר וכדומה. קבוצות כאלו נתגלו לכמה מסכתות באופן כזו או אחרת. קבוצות אלו נכנה 'ענפי נוסח'.

מקורם של החילופים הגדולים של לשונות ופסקאות הנ"ל הם כנראה פרי העובדא שעוד בימי הגאונים התלמוד היה נשנה בעל פה ולא בכתב\*. ולכן מטבע הדברים נוצרו גירסאות חלוקות, כשלפעמים אותה הענין נאמר באופן אחר קצת מחבירו, ולפעמים נוצרו חילוקי גירסאות של ממש.

'ענפי הנוסח' שנזכרו לעיל כנראה משתלשלים מעותקים קדומים של התלמוד, שבשלב מסוים יצאו מספר עותקי התלמוד כתובים, כל אחד עם הלשונות והגירסאות המיוחדות שלו. ועם הזמן הועתקו נוסחאות אלו מספר פעמים, והוגה נוסח אחד ע"פ גירסאות שנמצאו בנוסח האחר, עד שנוצרה כמות גדולה של נוסחים מעורבים, כשכולם משתלשלים מעותקי התלמוד הקדומים.

אמנם אין לנו כל ידיעה מי כתב מעיקרא ענפי הנוסח האלו (כלומר עותקי התלמוד הראשוניים) ומתי נכתבו, איזה סמכות היה להם וכמה מדויק הוא כל ענף. אבל סביר לומר שכותבי הענפים כתבו מתוך המסורת שבעל פה, ולכן כל אחד העתיק מסורת שונה במקצת מחבירו, וכנ"ל.



(א). כן מפורש בתשובה מרב אהרן הכהן גאון (תשובות הגאונים אסף ח"א סי' נח) דהא מיתבתינ כולה ידיעא דגורסא מפום רבואתא הוא ולא ידעי ריבוייהו סיפרא מאי הוא גרסין בטעמא דתימאה כו' ע"כ. אמנם כן מבואר ג"כ מלשונות הגאונים בתשובותיהם, ראה ע' פוקס, 'תלמודם של גאונים' (עמ' 51 ואילך).

### ענפי הנוסח למסכת ברכות

בשנים האחרונות הועלו נוסחי רוב כתבי היד השלמים של התלמוד, וכן קטעים רבים מן הגניזה הקהירית, לאתר 'הכי גרסינן', ובעזרתו ניתנת האפשרות לכל מאן דבעי לעיין בנוסחאות השונות, וע"י כך לזהות את ענפי הנוסח המדויקים של המסכת.

למסכת ברכות כבר זוהה פילוג ענפים, כשהדפוס וכ"י פירנצה מייצגים "ענף א" וכ"י מינכן ופריס מייצגים "ענף ב" (וראה מה שכתב ר"א גבאי בזה במאמריו השונים בקובץ מנורה בדרום), אך עד עתה לא הוכח פילוג הענפים בדקדוק הראוי. כמו"כ גילינו בס"ד שקיים ענף נוסח נוסף, וכן שענף-ב הנ"ל ניתן לחלק לב' תתי ענף, שאחד מיוצג ע"י כתבי יד השלמים ואחד ע"י קטעי גניזה רבים.

מטרת מאמר זה הוא להראות שהפילוג המדויק של הענפים הוא כך: ענף-א, ענף-ב [נחלק לענף-ב1 וענף-ב2], וענף-ג". וזה שהענפים מתפלגים יפה לפי חלוקה הנ"ל לאורך תחילת המסכת, מדף ב' ע"א עד סוף ג' ע"א, לכאורה מוכיח שהחלוקה הזאת לענפים נכונה היא'. חלוקת הענפים עשויה להועיל בעז"ה לכל הרוצה לחקור את שינויי הנוסחאות בכל המסכת כולה'. אם שצריך לסייג שמטבע הדברים אין הכרח שהנתונים אינם משתנים לאורך המסכת".



### ראשי תיבות וסימני כתה"

#### עדי נוסח השלמים"

נד' – נדפס – דפוס שונצינו (דפוס ראשון). שייך לענף-א, והושפע מענף-ב. שנת רמ"ד.

(ב). פורטל פרידברג: [fjms.genizah.org](http://fjms.genizah.org).

ג. גליון ט"ז (תשפ"א), 'גילויים חדשים בסוגיית המלך המשפט', הע' ה' (עמ' נ); גליון ל"ו (תשפ"ב), 'בירורי נוסחאות בברכת הנותן לשכוי בינה', עמ' סו ואילך; גליון ל"ז עמ' תב ואילך (מילואים למאמר הנ"ל).

ד. נראה לי שהם ענף אחד שהתפלג בתקופה קדומה לשנים, זאת מפני הקירבה בנוסח בין זה לזה.

ה. שיערנו במספר מקומות שגם לענף-ג יש ב' תתי-ענף; א' המיוצג בכת"י הגניזה וא' המיוצג בכת"י השלמים, וכמו שהוא בענף-ב, וצריך עוד בירור.

ו. ומכיון שלכל ענף יש נוסחאות יחידאות משלו, וכאלו שא"א לומר שנוצרו ע"י טעויות סופרים והגהות קלות, הרי לפנינו ג' ענפים ראשיים (משא"כ ענף-ב על ב' תתי-ענף שלו, שהקירבה ביניהם מעידה שאין השינויים ביניהם אלא פרי עיבוד והגהה).

ז. כלי חשוב בזה לקטעי הגניזה הוא כפתור 'עיון' באתר 'הכי גרסינן', שם ניתן ללחוץ על כפתור 'מידע קטלוגי' ולקבל רשימה של עוד קטעים מן הגניזה השייכים לאותו טופס, ואם הקטע כבר זוהה כאן כשייך לענף מסוים, ממילא יש קטע מזוהה גם במקומות האחרים.

ח. יצויין שלדפים אלו אין לנו קטעי כריכה האירופאיים, אבל במקומות במסכתין שיש לנו, לע"ע לא הצלחנו לקטלג אותם לענף נוסח מסוים, וצריך עוד בירור אם הם מעובדים מכמה ענפים, או בעיקר מענף אחד, או שמייצגים ענף לעצמם (מה שאינו מסתבר כ"כ, כיון שלע"ע לא מצאנו נוסחאות המשוונות בתוכם כ"כ משאר הענפים).

ט. התיאורים הם ע"פ אתר 'הכי גרסינן', ראה בארוכה 'תיאורי כתבי יד השלמים של התלמוד בבלי' שלהם (בתוך 'חומרי עזר').

פל' – כ"י פלארענץ- פירנצה 7. שייך לענף-א, והושפע מענף-ג. אשכנזי, שנת 1177 למנינם.

ב"נ – כ"י בית נתן- אוקספורד 366. עירוב נוסחאות של ענף-א ענף-ב וענף-ג. נכתב בספרד או בפרובנס, מאה הי"ד או ט"ו למנינם.

מ' – כ"י מינכן 95. שייך לענף-ב, והושפע מענף-ג. אשכנזי, שנת 1342 למנינם.

פ' – כ"י פריס 671. שייך לענף-ב, והושפע מענף-א. ביזנטי, מאה הט"ו למנינם.

### קטעי הגניזה<sup>א</sup>

ג"ב – עותק מן הגניזה המייצג ענף-ג, ויש כמה קטעים מעותק זה לאורך המסכת.

ג1 – קבוצה של קטעי הגניזה הגורסים כענף-ג.

ג2 – קבוצה של קטעי הגניזה הגורסים כענף-ב.

ג2א – קטע גניזה<sup>א</sup> שהושפע קצת משאר הנוסחאות (ציינו שמדובר בקטע זה כשיש שינוי משאר קטעי ג2). וקראנו עוד קטע ג2<sup>א</sup> ע"ש זה משום גירסא אחת משותפת עם קטע הראשון (אבל זו רק השערה לא מבוססת).

קטעי גניזה שמכילים נוסח מעורב ומעובד אבל לא מקורי: קטע ג3<sup>א</sup> (בעיקר ענף-ג); קטעי ג4<sup>א</sup> (בעיקר ענף-ב); קטעי ג5<sup>א</sup>; קטע ג6<sup>א</sup> (נוסחו לא הוברר כדבעי, אבל נראה מבידיקה שטחית כנוסח מעורב ומעובד).

(י). ע"ש ספרו של ר' נחמן נתן קורוניל שהעתיק נוסחאות כת"י זה.

(יא). מספרי מדף של קטעי הגניזה הובאו בהערה, הועתקו ישירות מאתר 'הכי גרסינן'.  
[יצויין שקטע CUL: T-S AS 90.21 קטוע מדי לקבוע כלום ולא הייתה ממנו תועלת].

(יב). CUL: T-S F 2(1).10, 2. Oxford: Heb. d. 45/8.

(יג). א. CUL: T-S F 1(2).120. [ד]; ב. CUL: T-S NS 329.50.

(יד). א. Lewis-Gibson: Talm. 1.44; ב. St. Petersburg: Yevr. III B 913 [מתחילת המסכת עד "חצים מחזיקים" (דף ב:). קטע זה לא הועלה לאתר 'הכי גרסינן', אבל ניתן לצפייה באתר הגניזה של פרידברג (FGP No. C749737).  
שני קטעים הנ"ל עם כתיב "בערבים, בשחרים" ולא "בערבין, בשחרין", וכמו שהוא בגאונים; ג. CUL: T-S K 25.98; ד. CUL: T-S F 1(1).65. [ב]; ה. CUL: T-S NS 162.162.

טו). BL: Or. 5558 P/18-9.

טז). CUL: T-S NS 329.403.

(יז). Lewis-Gibson: Misc. 36-7.

(יח). א. CUL: T-S AS 75.145; ב. Lewis-Gibson: Bibl. 6.31.a-b.

יט). א. (מספר קטעים) CUL: T-S AS 75.66, CUL: T-S AS 79.68, CUL: T-S G 2.58; ב. Oxford: Heb. d. 58/9-0.

כ). Oxford: Heb. b. 10/6.

### הבאת נוסחאות מאוחרים ומעובדים

יש לציין שנד' גורס כמה פעמים נוסח דלא כאף אחד מן הענפים, אמנם כשתדייק תמצא שאין הנוסח אלא עיבוד של נוסח קיים (או ענף-א או ענף-ב). כמו כן, נראה שכ"י פ' לפעמים מביא נוסח מחודש ומיוחד שאינו מן הענפים, ונראה שהוגה ע"י מגיה ואינו נוסח מקורי, וניתן להרגיש בכך שהנוסח נשמע משובש.

בהערות לשינויי הנוסחאות הבאנו גם נוסחאות מאוחרות ומעובדות אלו, וכן הנוסחאות המיוחדות של ג' 3 ג' 4 ג' 5 ג' 6, כדי שיווכחו הקוראים בכך שאכן אין נוסחאות אלו מייצגות ענף לעצמן, אלא כפי שניתן לראות הם מעובדים מנוסחאות הקיימות כבר<sup>24</sup>.



### סיכום עדי הנוסח לפי ענפים

לסיכום, הנה רשימת עדי הנוסח לפי ענפיהם:

ענף-א: נד', פל', ב"נ<sup>25</sup>. פ' הושפע.

ענף-ב: ענף-ב-1 מ', פ'. ב"נ ונד' הושפעו. ענף-ב-2 ג'.

ענף-ג: ג', 1. מ' פל' וב"נ הושפעו.

ואין לומר שלפי דברינו הרי כל כתה"י הושפעו זה מזה, וא"כ אין ראייה לחלוקת הנוסחאות לענפים. דהגם שאמת הדבר שאין להביא ראייה מכ"י ב"נ שהוא מעורב מכל ג' הענפים, אבל אמת ויציב שנד' אין בו גירסא מענף-ג<sup>26</sup>, פל' אין בו גירסא מענף-ב<sup>27</sup>, מ' אין בו גירסא מענף-א, ופ' אין בו גירסא מענף-ג! זאת אומרת, שאם הצלחנו לחלק את נוסח הגמ' לג' ענפים לפי הגדרות הנ"ל, יש כאן ראייה חזקה לאמיתות החלוקה הזו לענפים.



### פרק ב': נוסח הגמרא עם שינויי נוסחאות

#### דרכינו בהצגת נוסח הגמ'

קבענו נוסח הפנים כנוסח הרוב, כלומר כשב' ענפים גורסים באופן אחד והשלישי גורס אחרת, קבענו את הפנים כב' הענפים והבאנו את נוסח ענף השלישי בהערה. כשהיו ג' או ד' קבענו נוסח הפנים כנוסח הרוב, כלומר כשב' ענפים גורסים באופן אחד והשלישי גורס אחרת, קבענו את הפנים כב' הענפים והבאנו את נוסח ענף השלישי בהערה. כשהיו ג' או ד' קבענו נוסח הפנים כנוסח הרוב, כלומר כשב' ענפים גורסים באופן אחד והשלישי גורס אחרת, קבענו את הפנים כב' הענפים והבאנו את נוסח ענף השלישי בהערה.

כא. דהיינו, דבשונה מחילוקי הענפים שנתחלקו בלשונות ופסקאות שלימות אחד מחבירו לאורך פסקאות שלימות, הרי השינויים בכת"י אלו אין בהם כ"כ חידוש, והמעין יראה שאינם אלא פרי השמטה או הגהה קלה.

כב. ב"נ הוא בעצם עירוב נוסחאות מכל הענפים, אבל נדמה כי בדפים אלו הוא גורס ברובו כענף-א.

כג. שוב מצאתי שבגמ' להלן כנראה הושפע גם מענף-ג, אבל בדפים אלו גם אם נאמר שהושפע, אי"ז אלא במיעוט מקומות.

כד. מלבד פעם אחת שפשוט שהוגה מן הסברא.

נוסחאות לא קבענו נוסח פנים, אלא הבאנו את כל הנוסחאות בטבלה זו בצד זו. גם כשלא היה ברור מהי גירסת א' מן הענפים עשינו טבלה לב' נוסחאות, מכיון שאין רוב ידוע לצד מסויים.

סדר הצגת הענפים בטבלה: אם אין חילוק בין ענף-ב1 וענף-ב2 אז הסדר הוא ענף-א ענף-ב וענף-ג. ואם יש פילוג בין ענף-ב1 וענף-ב2 אז הסדר הוא ענף-א ענף-ב1 ענף-ג וענף-ב2. כך בדרך כלל, אבל לפעמים סדרנו ענף-ג סמוך לענף-א כשהייתה לב' הנוסחאות קירבה.

חשוב לציין שבשינויים בתיבה או שתיים קשה לקבוע חילופי ענפים, זאת מכיון שיש סבירות רבה שהסופר הגיה מסברא, ובפרט בעניני כתיב בעלמא<sup>1</sup>, אבל זה מתבטא יפה באימרות שלימות. גם בעניני כתיב, אם היה ניכר שיש לתלות כמה מן החילופים בענפים ציינו כן, אבל לא באופן עקבי.

לא ציינו ט"ס פשוטים, אלא אם הייתה איזה הו"א לומר שהוא נוסח מקורי.

לא הבאנו שמות קטעי הגניזה, מכיון שזה עשוי לבלבל. הרוצה לדעת באיזה קטעים מדובר יכול לעיין באתר 'הכי גרסין'.

הצגת עדי הנוסח לפי ענפים נעשה כדלהלן: תחילה הבאנו את שם הענף, אח"כ בתוך סוגריים מרובעים [כאלו] הבאנו את עדי הנוסח ששייכים לענף הזה. כשעד נוסח גורס קצת אחרת מנוסח הענף הבאנו אותו בתוך סוגריים עגולים (כאלו). כשעד נוסח שאינו שייך לענף הושפע מנוסח זה, בד"כ הבאנו אותו מחוץ לסוגריים המרובעים (ובשינויים הבאים בהערות שוליים כתבנו "וכ"ה...").

בקבוצות של כת"י הגניזה, אם יש רק קטע אחד לאותה קבוצה (ג3 וג6) לא הקדמנו לו תיבת "קטע". כשיש יותר מקטע אחד, "קטעי" הכוונה לב' קטעים בלבד אלא א"כ צויין אחרת, ו"קטע" הכוונה שלמשפט זה אין אלא קטע א'.



## דף ב.

מתני' מאימתי<sup>2</sup> קורין<sup>3</sup> את שמע בערבין<sup>4</sup> משעה שהכהנים נכנסין<sup>5</sup> לאכל בתרומתן עד סוף האשמורת הראשונה דברי ר' אליעזר וחכמים אומ' עד חצות רבן גמליאל אומ' עד שיעלה עמוד השחר

כה). לדוגמא, תיבת "לאכל" בנד' ומ' תמיד כתוב "לאכול", ובפ' כתוב כמעט תמיד "לזכל", וא"כ נראה שאין זה תלוי בענפים אלא בכתבי היד, שהסופרים בכתבי היד דקדקו לכתוב באופן מסויים. ויש עניני כתיב שתלינו בענפים, אבל באמת נראה יותר שתלוי בנהוג אצל כת"י הגניזה.

כו). כ"ה בענף-א [נד', פל', ב"ג, וכ"ה בפ'] וקטע ג2 (ענף-ב2?), וכ"ה גם בענף-ג להלן. בענף-ב1 [מ', קטעי ג4] וענף-ג [קטעי ג1] מאמתי.

כז). בא' מקטעי ג2 קוראין.

כח). בענף-ב2 [קטעי ג2] וא' מקטעי ג1 בערבים, ויש לציין שגירסת הגאונים (רב סעדיה ורב האי) "ערבים".

כט). בענף-א [נד', פל'] וא' מקטעי ג2 נכנסים.

למעשה ובאליא בניו<sup>ל</sup> מבית המשתה אמרו<sup>ל</sup> לו לא קרינו את<sup>ל</sup> שמע אמר להם<sup>ל</sup> אם לא עלה עמוד השחר חייבין<sup>ל</sup> אתם לקרות ולא זול<sup>ל</sup> בלבד אמרו<sup>ל</sup> אלא כל<sup>ל</sup> שאמרו חכמים עד חצות מצותן<sup>ל</sup> עד שיעלה עמוד השחר הקטר חלבים ואיברים<sup>ל</sup> מצותן עד שיעלה עמוד השחר וכל<sup>ל</sup> הנאכלין<sup>ל</sup> ליום<sup>ל</sup> אחד מצותן עד שיעלה עמוד השחר אם כן<sup>ל</sup> למה אמרו חכמים עד חצות כדי להרחיק את האדם<sup>ל</sup> מן העבירה.

גמ<sup>ל</sup>

תנא היכא<sup>ל</sup> קאי דקתני מאימת<sup>ל</sup>

ענף-א [גד <sup>ל</sup> ]	ענף-ג [ג1 2]	ענף-ב [מ <sup>ל</sup> ]	ענף-ב2 [קטעי]
--------------------------	--------------	-------------------------	---------------

ל. בקטעי הגניזה (קטעי ג1, קטע ג2, קטעי ג4) המשך המשנה ליתא, וכן גרסוה לקמן ט. אחר תיבות בשעת הדחק (במקום הפיסקה), וכ"ה בקטע ג6. אבל האמת שבפ' ב"נ ופ' המשניות של כל הפרק סדורות זו אחר זו, וא"כ חלוקה הזו נמצאת רק בנד' ומ'.

לא. כ"ה בענף-א [נד' ופל<sup>ל</sup>]. בענף-ב [ב"נ, מ', פ', וכ"ה בג6] שבאו.

לב. בפל' (ענף-א?) נוסף של רבן גמליאל.

לג. כ"ה בנד' מ' פ' ג6 (ענף-ב ויתכן גם ענף-א). בפל' וב"נ (ענף-א או ענף-ג) ואומר.

לד. בפל' ג6 (ענף-ג?) קרית.

לה. בפל' (ענף-ג?) להן.

לו. כ"ה בענף-א [נד', פל<sup>ל</sup>] וענף-ג [מ<sup>ל</sup>]. בענף-ב [ב"נ, פ', וכ"ה בג6] מותרין (בפ' מותרים).

לז. בג6 לא זה.

לח. בב"נ (ענף-ג?) ליתא.

לט. בנד' (ענף-א?) כל מה (ובמ' גם "כל" ליתא, נ' בט"ס).

מ. בנד' מצותו, ונ' הגהה (וכמו הוספת "מה" לעיל, אא"כ שניהם ג' ענף-א). ובג6 מצותה.

מא. במ' נוסף ואכילת פסחים, ובפ' נוסף ליום אחד, וקשה לקבוע את ענפי הנוסח בזה, בפרט דמסתבר דמדובר בהגהות מאוחרות.

מב. כ"ה בענף-א [נד', ב"נ] (פל' חסר כאן בטעות הדומות). בענף-ב [מ', פ', וכ"ה בג6] כל.

מג. בפ' הנאכלים (בנד' הנאכלי<sup>ל</sup>).

מד. בג6 ביום.

מה. כ"ה בענף-ב [ב"נ, וכ"ה בנד' וכ"ה בג6]. בענף-א [פל', וכ"ה בפ'] ואם כן (במ' מכאן ליתא).

מו. בנד' (ענף-א?) להרחיק אדם. ובפל' "את האדם" ליתא, ונראה ט"ס.

מז. לא בכל כהנ' יש כאן פיסקה, ואלו הגירסאות השונות: בענף-א [פל', ב"נ] מאמתי קורין את שמע כו' (בב"נ "מאמתי" ליתא וגורס "וכו"). בפ' (ענף-ב?) מאמתי קורין וכו'. בג5 ... {ק}ורין את שמע בערבים וג'. וקטע גניזה א' ... או עד שיע[לה]... מ'. אבל באמת אין הכרח לומר שזה תלוי בענפים השונים.

מח. בא' מקטעי ג2 אמאי. בקטע ג1 (ענף-ג?) נוסף הוה.

מט. כ"ה בענף-א [נד', פל', ב"נ, וכ"ה בפ'] וקטע ג2 (ענף-ב2?), וכ"ה בג3. בא' מקטעי ג1 ומ' מאמתי. בקטע האחר מימתי, וכ"ה בר"ח המובא בס' הנר.

נ. שם ותו מאי שנא דתני (נ' שהושפע מג' ענף-ב) בערבית ברישא לתני דשחרית ברישא.

ענפי הנוסח בכתבי היד של תחילת מסכת ברכות (ב. – ג.) תס

פל', פ'	קטעים), ב"נ <sup>א</sup>		ג2]
ותו מאי שנא דקתני בערבין ברישא ליתני בשחרין ברישא	ותו מאי שנא דתני ערבית <sup>ב</sup> ברישא ליתני שחרית ברישא	ותו מאי שנא דתני בערבין ניתני בשחרין ברישא <sup>ב</sup>	ותו <sup>ג</sup> מאי שנא <sup>ג</sup> בערבים ניתני בשחרים <sup>ג</sup>

תנא אקרא קאי דכת' בשכבך<sup>ד</sup> ובקומך<sup>ה</sup> והכי קאמ'

ענף-א [פל']	ענף-ב 1ב [מ', פ', ב"נ], (נד')	ענף-ג 1ג 2) (קטעים), (ג3 <sup>ו</sup> )	ענף-ב2 [קטעי ג2]
מאמתי זמן קרית שמע בשכיבה <sup>ז</sup>	זמן קרית שמע דשכיבה <sup>ח</sup> אימת	זמן קרית שמע אימת בשכיבה	זמן שכיבה אימת <sup>ט</sup>

משעה שהכהנים נכנסין לאכל בתרומתן

ואיבעית אימא<sup>י</sup> יליף מבריותו של עולם דכת' ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד<sup>יא</sup>

נד' (ענף-א?), ענף-ב [מ', פ', קטעי ג2]	ענף-ג, (ענף-א?) [פל', ב"נ], 1ג 2) (קטעים), (ג3)
אי הכי <sup>יב</sup> סיפא דקתני	ואלא <sup>יג</sup> הא דתנן <sup>יד</sup>

נא). בג3 ותו וכו' ליתא כלל.  
 נב). בא' מקטעי ג1 בערבית, אבל בהמשך ג"כ "שחרית" (והוגה עה"ג "בשחרית").  
 נג). צ"ע אם תיבת "ברישא" אינה אלא הגהה ע"פ גי' ענף-ג ועיקר גי' ענף-ב1 דתיבת "ברישא" ליתא, וכמו בענף-ב2.  
 נד). בקטע א' חסר (בט"ס).  
 נה). בקטע א' "דתני" ליתא, ובאחר חסר בין אותיות שנא (דתני? בערב)ים.  
 נו). כ"ה בקטע א', בקטע האחר בערבית ניתני בשחרית.  
 נז). בענף-ג 1ג 2) (קטעים), ב"נ] ובשכבך.  
 נח). בא' מקטעי ג1 ומ' (ענף-ג?) ובקומך.  
 נט). שם זמן קרית שמע אימת בשכבך ובקומך, וממשיך אב"א וכו'.  
 ס). ובגליון הוגה מאמתי זמן ק"ש בשכבך ובקומך ואימת זמן שכיבה.  
 סא). בנד' בערבין.  
 סב). כ"ה בקטע א', בקטע האחר אימת זמן שכיבה.  
 סג). בענף-ב 1ב [מ', פ'] נוסף תנא.  
 סד). בפל' וב"נ (ענף-א?) "יום אחד" ליתא, ובפל' וגו'. בענף-ב2 [קטעי ג2] ואב"א וכו' ליתא כלל, וכן ליתא בר"ח המובא בס' הנר.  
 סה). א' עבר הגהה אבל נראה שכך היה כתוב.

בשחר מברך שתיים לפניה ואחת לאחריה ובערב<sup>ט</sup> מברך שתיים לפניה ושתיים לאחריה<sup>ז</sup> ליתני ערבית ברישא<sup>א</sup>

ענף-א [נד']	ענף-ג [פל', ג1 (2 קטעים, ג3)]	ענף-ב1 [מ"ע], פ', (ב"נ"ע)	ענף-ב2 [קטעי ג2]
תנא פתח בערבי' והדר תני בשחרית	תנא פתח בערבית ברישא והדר פתח בשחרית	תנא ערבית ברישא והדר תנא שחרית	תנא ערבית תנא ברישא והדר תנא שחרית

ענף-א [נד', (פל"ע"ג), ג3]	ענף-ב1 [מ', פ']	ענף-ג [קטע ג 1 <sup>ע</sup> , (ב"נ)]	ענף-ב2 [קטעי ג2]
עד דקאי בשחרית	ואדקאי <sup>ע</sup> בשחרית	ואידקאי <sup>ע</sup> בשחרית	אדקאי <sup>י</sup> בשחרית

פריש מילי דשחרית והדר פריש<sup>ע</sup> מילי דערבית<sup>ט</sup>

אמר מר<sup>י</sup> משעה שהכהנים נכנסין לאכל בתרומתן<sup>א</sup>

סו. בפ' נוסף אימא, וט"ס.

סז. בב"נ אלא, וכ"נ בקטע א' מג1 (שם "אי(ל...)") (כלומר משם נמחק) ועל הגדר נכתב אי הכי סיפא [דקתאני].

סח. בג3 דתניא.

סט. כ"ה בפ' (ענף-א?) וקטע ג1 (ענף-ג). במ' ונד' (ענף-ב?) בערב, ובמ' "מברך" ליתא (חסר חלקים מן השורה בפל' וב"נ וג3, ובקטע אחר מג1 קטוע בראש התיבה).

ע. בענף-ב2 [קטעי ג2] בשחר מברך, ו"שתיים לפניה ואחת לאחריה ובערב מברך שתיים לפניה ושתיים לאחריה" ליתא.

עא. בענף-ב [מ'), פ', קטעי ג2] ניתני בערב מברך (בפ' ליתני ע"פ ענף-א, במ' בערב ברישא ע"פ ענף-ג).

עב. שם "תנא ערבית ברישא תני" וסומן דצ"ל תנא תני ערבית ברישא, וכן בסמוך גורס והדר תני שחרית.

עג. שם תנא פתח ערבית ברישא, והוא ע"פ גי' ענף-ג.

עד. שם ועד דקאי, כנ' ע"פ גי' ענף-ג.

עה. קטע השני קטוע כאן.

עו. במ' ודקאי, והוגה בה"ש ואדקאי.

עז. בב"נ ואידי דקאי, ונ' הגהה.

עח. בענף-ג [ג1 (2 קטעים)] מסיים. בענף-ב1 יש בלבול בנוסח: במ' בשחרית מפרש כל מילי דשחרית והדר מפרש מילי דערבית, בפ' תחת "פריש" אי' מסיים ב"פ. ובענף-ב2 [קטעי ג2] מפרש מילי דשחרית והדר מפרש מילי דערבית.

עט. תנא היכא קאי כו' עד כאן ליתא כלל בקטעי ג4.

פ. בא' מקטעי ג2 וג3 "אמר מר" ליתא.

פא. בג3 בתרומה.



ענף-א [נד <sup>2</sup> ], פל', ב"נ, ענף-ג 1ג 2) קטעים, 3ג]	ענף-ב 1 [מ'2], פ', (א' מקטעי 2) <sup>2</sup>	ענף-ב 2 קטעי 2, קטעי 4ג]	א' (?)
מכדי כהני אימת אכלי בתרומה	מאי איריא דתני משעה שהכהנים נכנסין בתרומתן		

ענף-א [נד', פל', ב"נ]	ענף-ג [ג', 1ג 2) קטעים, 3ג]	ענף-ב [מ', פ', קטע 2, קטעי 4ג]	
משעת צאת הכוכבים	משעת הכוכבים	יציאת	

ענף-א [נד', פל', ב"נ, (א' מקטעי 2) <sup>2</sup> ] מקטעי	ענף-ג [1ג 2) קטעים] <sup>2</sup> , ענף-ב [פ'2], א' מקטעי 2, קטעי 4ג, גליון ג']	ליתני משעת צאת הכוכבים	ליתני משעת צאת הכוכבים
ליתני משעת צאת הכוכבים	ליתני משעת הכוכבים	יציאת הכוכבים	יציאת הכוכבים
		כדקתני בברייטא סימן לדבר צאת הכוכבים	

<sup>2</sup>מילתא אגב אורחיה קמ"ל

ענף-א [פל', ב"נ], וכן הוגה במ'	ענף-ב [פ', קטעי 2, קטעי 4, גליון ג'2], נד'	ענף-ג [קטע 1, מ']	
דכהני	כהנים	כהני	

פב. שם מכדי כהנים אימת קא אכלי תרומה, ונראה שזו הגהה.

פג. שם ליתא כלל (כג' ענף-ב 2), אבל יתכן ומסתבר שגרס כפ' ונשמט מן הדומות (בתרומתן-בתרומותן).

פד. שם "לאכל בתרומתן" ליתא. ויתכן שכן עיקר ג' ענף-ב 2 ובקטע האחר חסר.

פה. שם ניתני.

פו. בג' חסר ובגליון הושלם כג' קטעי הגניזה האחרים. וג3 חסר מכאן.

פז. שם ניתני משעת צאת הכוכבים, וכג' ענף-ב.

פח. שם ליתני, והוא הגהה ע"פ ג' ענף-א.

פט. בענף-ב 2 [קטע א' מג2, קטעי 4, גליון ג'] נוסף תנא.

צ. שם דכהנים.

אימת<sup>צא</sup> אכלי<sup>צב</sup> בתרומה<sup>צד</sup> משעת צאת הכוכבים

ענף-א [נד', פל']	(ענף-ב1?) <sup>צד</sup> [מ', ב"נ]	ענף-ב [פ', קטעי ג2, (קטעי ג4), גליון ג'], ענף-ג [ג1 (2 קטעים)]
והא קמ"ל דכפרה לא מעכבא	וקמ"ל דכפרה לא מעכבא להו <sup>צה</sup>	וכפרה לא מעכבא להו <sup>צה</sup>

כדתניא ובא השמש וטהר<sup>צז</sup> ביאת שמשו מעכבתו מלאכל<sup>צח</sup> בתרומה<sup>צט</sup> ואין כפרתו<sup>צא</sup> מעכבתו מלאכל בתרומה

וממאי<sup>קא</sup> דהאי ובא<sup>קב</sup> השמש וטהר<sup>קג</sup> ביאת שמשו הוא ומאי<sup>קד</sup> וטהר טהר יומא

צא). בקטעי ג4 אמתי.

צב). בנד' אימת קא אכלי (וכדלעיל). ובענף-ב [מ', קטעי ג2, קטעי ג4] אוכלין (במ' אוכלים).

צג). בענף-ב [מ', פ', קטעי ג2] בתרומתן.

צד). צ"ע אם זה גי' ענף-ב1 א"כ מנין לפ' כגי' ענף-ב2. ואם זה ענף-ג צ"ע, שב' קטעי ג1 גורסים כאן כגי' ענף-ב. ואולי ב"נ ומ' גורסים כתת-ענף של ענף-ג, ויש פילוג קטן בין נוסח ענף-ג שבגניזה ושבכתה"י השלמים.

צה). במ' "להו" ליתא, וצ"ב אם ב"נ הושפע מענף-ב, או שנשמט מכי"מ בטעות (באמת הושלם בה"ש).

צו). בקטעי ג4 נוסף לאכל בתרומה.

צז). במ' וא' מקטעי ג1 נוסף ואחר יאכל מן הקדשים (ונראה שזו הגהה, ואולי הוא תת-ענף בגי' ענף-ג).

צח). בענף-א [פל' וכ"ה בפ'] שתי הפעמים מלוכל, ובנד' מלאכול. בענף-ב [מ', קטעי ג2, קטעי ג4] שתי הפעמים לאכל.

צט). במ' בתרומתו (והוגה כשאר כתה"י), ובפ' בתרומתן (ענף-ב1?).

ק). בקטעי ג4 ואין כפרה.

קא). בקטעי ג4 ממאי (בקטעי א' מג2 קטוע, וחסר בקטעי האחר [ובה"ש הושלם וממאי], וכן חסר בג' וג3).

קב). בפל' דהאי ביאת השמש, וט"ס.

קג). בענף-א [נד', פל'] "וטהר" ליתא.

קד). בנד' ביאת השמש והאי, וט"ס.

## דף ב:

ודילמא<sup>ק</sup> ביאת אורו הוא<sup>י</sup> ומאי וטהר טהר גברא אמר רבה<sup>ק</sup> בר רב<sup>ק</sup> שילא אם כן ליכתוב<sup>ט</sup> קרא ויטהר<sup>י</sup> מאי<sup>ק</sup> וטהר<sup>ק</sup> כדאמרי אינשי

ענף-א [נד', פל', ב"נ], פ'	ענף-ב [מ', קטעי ג2 <sup>ק</sup> , קטע ג4]	ענף-ג [ג', ג3]
איערב שמשא	ערב שימשא <sup>י</sup>	עריב שמשא

ואידכיי<sup>טו</sup> יומא<sup>קטו</sup>

במערבא הא דרבה בר רב שילא לא שמיע<sup>י</sup> להו ובעו לה מיבעא<sup>י</sup>

ענף-א [נד', פל', ב"נ]	ענף-ב [מ', פ', קטעי ג2]	ענף-ג [ג', ג3]
האי ובא השמש וטהר <sup>קט</sup> ביאת שמשו הוא ומאי	ממאי דהאי ובא השמש וטהר ביאת שמשו הוא ומאי וטהר	ממאי דהאי ובא השמש וטהר ביאת אורו הוא ומאי וטהר

קה). כ"ה בענף-ב [מ', קטע ג2] וענף-ג [ג']. בענף-א [נד', פל', ב"נ, וכ"ה בפ'] דילמא. ובקטע א' מג2 אי דילמא, ובג3 או דילמא.

קו). בענף-ג [ג'] {וממאי} דהאי ובא השמש וטהר ביאת אור<sup>ו</sup>ו הוא ומאי { וטהר טהר יומא ודילמא ביאת ש(משו) הוא ומאי וכו', וכ"ה "שמשו" ב' הפעמים בג3 (בקטע ג4 "ובא השמש וטהר ביאת אורו ומאי וטהר", ונשמט בו מן הדומות). והביאו הראשונים ג' זו בשם הגאונים.

קז). בענף-ב1 [מ', פ', וכ"ה בג3] רבא.

קח). בפל' (ענף-ג?) ליתא, ובג' כאן חסר, אבל להלן בג' ליתא.

קט). בענף-א [נד', פל', ב"נ, וכ"ה בג3 וקטע ג4] אם כן לימא קרא. בג' לכתוב.

קי). בענף-ב1 יש בלבול בין הנוסחאות: במ' ויטהר ואחר יאכל מן הקדשים, ובפ' וכבוא השמש וטהר, אבל כע"ז בקטע א' מג2 (ענף-ב2?) ובא השמש יטהר (וא"כ לגי' זו נדצ"ל וכבוא השמש יטהר). ובקטע ג4 הגי' וטהר.

קיא). בענף-א [נד', וכ"ה בפ' ג3] ומאי.

קיב). כ"ה בענף-א [פל' (ובנד' נוסף טהר יומא)] וענף-ב [פ', קטע ג2, קטע ג4]. בענף-ג [ג'] נוסף שמע {מינה} ביאת אורו היא ומאי וטהר טהר יומא, וכ"ה במ' וב"נ וגליון פל' וג3, אבל הגי' בכולן ביאת שמשו הוא (בג3 היא) [ואולי התפלג ענף-ג לב' תתי-ענף]. במ' חסר "ומאי וטהר טהר יומא" והושלם בה"ש.

קיג). קטע א' קטוע, ורואים רק "...ערב".

קיד). כ"ה "שימשא" בענף-ב [מ', פ', קטע א' מג2], וכ"ה בפל'.

קטו). בפל' (ענף-א?) אידכי. ובנד' וקטע ג4 ואדכי. בענף-ב2 [קטע ג2] ודכי (קטע האחר קטוע).

קטז). בענף-ג [ג', גליון ג3] וידכא (בגליון ג3 קטוע התיבה בסופו), ותיבת "יומא" ליתא.

קיו). כ"ה בנד' ופל' (ענף-א?) וכ"ה במ'. בפ' וקטעי ג2 (ענף-ב?) שמיעא.

קיא). בענף-ג [ג', (ב"נ), גליון ג3] במערבא בעו לה מבעא (בגליון ג3 בעי, ובג' חסר שם). וכ"ה בעי בפ'. בב"נ הושפע מגי' זו ושם "במערבא הא דרבה בר שילא בעו לה מיבעא", ומעניין דליתא בר "רב" שילא, וכמו פל' לעיל וג' להלן.

קיט). בנד' ליתא, ונראה שהוגה להתאים לגירסתו גי' ענף-א דלעיל "וממאי דהאי ובא השמש ביאת שמשו" וכו'.

וטהר טהר יומא או דילמא ביאת אורו הוא ומאי וטהר טהר גברא	טהר יומא ודילמא <sup>קב</sup> ביאת אורו הוא ומאי וטהר טהר גברא	טהר יומא ודילמא <sup>קבא</sup> ביאת שמשו הוא ומאי וטהר טהר גברא ותפשוט להו מברייטא דרבה <sup>קכב</sup> בר <sup>קכג</sup> שילא לא שמיע להו
--	--	--

ענף-א [נדר', פל']	ענף-ג [ג', ג3]	ענף-ב [מ', פ', קטעי ג 2, (ב'נ <sup>קכד</sup> ), (נדר' <sup>קכה</sup> )
והדר פשטו ליה מברייטא דקתני	הדור <sup>קכו</sup> פשטי לה <sup>קכז</sup> מברייטא מדקתני	ופשטו <sup>קכח</sup> ליה <sup>קכט</sup> מברייטא בברייטא <sup>קל</sup> מדקתני

סימן<sup>קלא</sup> לדבר צאת<sup>קלב</sup> הכוכבים שמע מינה ביאת שמשו<sup>קלג</sup> הוא ומאי וטהר טהר יומא

קכ). בפ' דילמא (אולי ע"פ גי' ענף-א ובטעות). ובקטע א' מג2 אי דילמא, וכ"ג לעיל.

קכא). בג3 או דילמא.

קכב). בג3 דרבא, וכ"ג לעיל.

קכג). בג3 נוסף רב, אבל לעיל בפל' (וב"נ) ג"כ ליתא.

קכד). שם "ופשטוה מיהא דקתני בברייטא וחכמים אומ' משעה שהכהנים זכאין לאכול בתרומת".

קכה). שם והדר פשיט לה, וכגי' ענף-א.

קכו). בג3 הדר.

קכז). בג3 ליתא.

קכח). בא' מקטעי ג2 פשטא, והקטע האחר קטוע ונראה רק "טו".

קכט). בענף-ב2 [קטעי ג2] לה.

קל). בקטע א' מג2 בריאתא, והקטע האחר מוטושטש.

קלא). בב"נ וסימן, ובג' וג3 קטוע כך שאפשר שכ"ג ענף-ג. אבל ראה גי' ב"נ בהע' לעיל בסמוך. וי"ג בריי"ף "וסימן" כך שיתכן שהוא ע"פ הריי"ף.

קלב). בענף-ג [ג', ג3] עד יציאת הכוכבים, וכ"ה "עד" במ' וא' מקטעי ג2.

קלג). לגי' ענף-ג צ"ל אורו, אבל בפועל חסר בג' וג3.

ענפי הנוסח בכתבי היד של תחילת מסכת ברכות (ב. – ג.) תסו

אמר מר משעה שהכהנים נכנסין לאכל בתרומתן קלד ורמינהי קלה מאימתי קלד קורין את קלד שמע בערבין קלה משעה שעניקלט נכנס לאכל פתוקמ במלח קמא

ענף-א [פ']	ענף-ג [ג']	ענף-ב [מ', פ', ב"נ, ג 2 (3 קטעים)], (נד')
עד שעה שעומד לישן	ועד קמב שעה שיעמוד לישן קמג מתוך הסעודה	עד שעה שעומד ליפטר קמד הסעודה קמה

סיפא קמו ודאי פליגא רישא מי לימא קמו פליגא קמח

ענף-א [נד']	ענף-ב [פ', ג2 3]	ענף-ג [ג', ג3, ב"נ]
-------------	------------------	---------------------

קלד. אמר מר כו' בתרומתן ליתא בענף-ג [ג', ג3] וקטע א' (מתוך 3) מג2, ויתכן שחסר בעוד קטע ג"כ (ענף-ב2?). בג3 סימן קורים מחילין מתחילין. בפ' (קודם אמר מר וכו') מתחילין בני אדם ומתחילין קדש סימן. בא' מקטעי ג2 קורין עניים מחילין בני אדם מתחילין... (וחסר עד ורמינהי, ולכן יתכן שחסר אמר מר וכו'). ובעוד קטע מג2 (נוסף קודם ורמינהי וכו') קוראין עני מתחילין בני אדם מתחילין קידוש סימן. ובעוד קטע מג2 צויין כאן לשולי הגליון {קורין עני מחילין} (הצילום אינו כ"כ קריא) בני אדם ומתחילין קידוש סי'. ונראה מזה שהסימנים נוספו בזמן מאוחר. קלה. בג3 ורמינהו.

קלו. כ"ה בענף-א [נד', פל', ב"נ], וקטע ג2 (ענף-ב2?) וכ"ה בג3. בג' מיאמתי, וכ"ה בגנזי קדם ח"ה עמ' 126, והוא כמו "מאמתי". בענף-ב 1ב [מ', פ] מאמתי. קלו. בפל' ליתא (ענף-א?).

קלח. בפ' בערבי (וט"ס), וב2 קטעים (מתוך 3) מג2 בערבים, אבל כ"ג גם בתחילת הסוגיא, והוא כנראה כתיב מיוחד לכת"י אלו. בג3 ערבית (ובג' חסר).

קלט. בנד' משהעני (ואולי הוגה כן ע"פ רש"י, וברש"י כת"י שהעני), ובפל' משעת שעני (ענף-א?).

קמ. בענף-ג [ג' וג3] וא' מקטע ג2 פיתו.

קמא. בפ' נוסף בערב (ענף-ב1?).

קמב. במ' (ע"פ ענף-ג?) ועד (בג' חסר. בג3 כשאר כתה"י).

קמג. נדצ"ל שעומד ליפטר, דכ"ג רש"י, וא"כ אין חילוק בין ג' ענף-ב לג' ענף-ג.

קמד. בפ' לישן וליפטר, ונ' שהוגה ע"פ ג' ענף-א. ובא' מקטעי ג2 אחר תיבת ליפטר חסרה תיבה, ויתכן שכתוב בו "ולישן".

קמה. בנד' סעודתו, ונראה שזו הגהה וטעות (אמנם כ"ה גם בתוס' הרא"ש, אבל נראה שהמדפיס פענחו לא נכון ע"פ ג' נד').

קמו. בענף-ג [ג3, ב"נ (ג' חסר כאן)] סופה, ובא' (מתוך 3) מקטעי ג2 סופא.

קמוז. בענף-ב יש בלבול בנוסח כאן: במ' מי אמרינן, בפ' מאן יימר (וכדלהלן), בקטע א' מג2 מי יימא, וב2 קטעים מי לימא. ובב"נ מי נימא.

קמח. בענף-ב [מ', פ'), ג2 (3 קטעים)] סיפא ודאי פליגא אמתניתין רישא מי לימא (ראה גירסאות שונות בהע' לעיל בסמוך) דפליגא אמתניתין. וכ"ה "אמתניתין" ב"פ בנד' (ע"פ ג' ענף-ב) ובפעם הראשון בב"נ (אבל בפעם השני ליתא, אולי ע"פ שאר הנוסחאות). בפ' גירסא משונה "סיפא דבריינתא ודאי פליגא אסיפא דמתני' אלא רישא דמתני' [=תא? מאן יימר דפליגא אמתניתין".

פליקמט <sup>1</sup>	קטעים <sup>2</sup>	
לא	דילמא	קא סבר

עני וכהן חד שיעורא הוא<sup>3</sup>

ועני<sup>4</sup> וכהן חד שיעורא הוא<sup>5</sup> ורמינהי מאימתי<sup>6</sup> מתחילין<sup>7</sup> לקרוא קרית שמע<sup>8</sup> בערבין<sup>9</sup> משעה שבני אדם<sup>10</sup> נכנסין<sup>11</sup> לאכל פתן<sup>12</sup> בערבי שבתות דברי ר' מאיר וחכמים אומרים משעה שהכהנים זכאין<sup>13</sup> לאכל בתרומתן וסימן<sup>14</sup> לדבר צאת<sup>15</sup> הכוכבים<sup>16</sup> ואף על פי שאין ראייה לדבר<sup>17</sup> זכר לדבר שני<sup>18</sup> ואנחנו<sup>19</sup> עושים<sup>20</sup> במלאכה וחצים<sup>21</sup> מחזיקים ברמחים מעלות השחר

קמט). כ"נ, כתוב ...א.

קנ). במ' ליתא כלל (וט"ס) אבל בה"ש דילמא.

קנא). "הוא" ליתא בפ', וט"ס.

קנב). בג' עני (ענף-ג?).

קנג). "ועני וכהן חד שיעורא הוא" ליתא בנד' ופ', יתכן מחמת הדומות, ויתכן שכ"ג ענף-א.

קנד). כ"ה ברוב עדי הנוסח, מלבד מ' וא' (מתוך 3) מקטעי ג2 הגורסים מאמתי.

קנה). בענף-ב2 [2 מתוך 3 קטעי ג5] מחילין, וכמו בסימנים דלעיל.

קנו). בענף-ג [ג'] לקרות שמע (תיבת "בערבין" חסר), וכ"ה "לקרות" במ' ונד' (נ' שזה תלוי בכתה"י ולא בענפי הנוסח שכ"ג גם להלן). ובפל' ו2 (מתוך 3) קטעי ג2 לקרא.

קנז). בנד' בערבית. וב2 (מתוך 3) קטעי ג2 בערבים.

קנח). בענף-א [פל', ב"נ] שרוב בני אדם.

קנט). בג' (ענף-ג?) נכנסים.

קס). בענף-ג [ג', פל'] וענף-ב2 [קטעי ג2] פיתן.

קסא). בענף-ג [ג'] נכנסין.

קסב). בנד' (ענף-א?) וענף-ב2 [ג2 (3 קטעים)] סימן.

קסג). בענף-ג [ג'] עד יציאת הכוכבים, וכ"ה "עד" במ' וא' (מתוך 2) מקטעי ג2, וכ"ה "יציאת" בקטעי ג5.

קסד). בענף-א [נד', פל'] הככבים, וכ"ה במ'. וכ"ה להלן בסמוך (ושם בב"נ הכוכבים).

קסה). בפ' ליתא, וט"ס.

קסו). בענף-ב2 [א' מקטעי ג2] ליתא, וכ"ה בילקוט שמעוני ופסקי רי"ד. וכן ליתא בירושלמי.

קסז). במ' נוסף חציים, ונ' הגהה.

קסח). בפל' מ' ו2 (מתוך 3) קטעי ג2 עשים, ככתוב במקרא.

קסט). כ"ה בענף-ב [מ', 2 (מתוך 3) קטעי ג2] וג2 וכ"ה במקרא. בענף-א [נד', פל' (בב"נ חסר כאן)] חציים, וכ"ה בא' (מתוך 3) מקטעי ג2, וכ"ה בפ' חציים, ובאמת בנד' "חציינו מחזיקים" בט"ס.

# ענפי הנוסח בכתבי היד של תחילת מסכת ברכות (ב. - ג.). תסח

עדק<sup>ע</sup> צאת הכוכבים<sup>קע</sup> ואומר והיו לנו הלילה משמר והיום מלאכה<sup>קע</sup> מאי ואומר

ענף-א [נד', פל', ב"נ]	ענף-ב [פ', וכו'נ בקטעי ג <sup>קע</sup> ]	ענף-ג [מ'), (קטעי ג <sup>קע</sup> ]
וכי תימא מכי ערבא <sup>קע</sup> שמשא ליליא הוא ואינהו מקדמי ומחשכי <sup>קע</sup>	וכי תימא מכי עייל שמשא עד צאת הכוכבים לאו יממא הוא ואינהו דמחרפי מקדמי <sup>קע</sup> ומחשכי	וכי תימא מעלות השחר לאו יממא ומכי איעריב שימשא ליליא הוא (ומשום בניין בית המקדש) [ו]אינהו מקדמי <sup>קע</sup> ומחשכי

תא שמע והיו לנו הלילה משמר והיום מלאכה<sup>קע</sup>

קע). כ"ה בענף-ב [מ', פ', קטעי ג<sup>קע</sup>], וכ"ה במקרא (ובפל' כענף-ב ולכא' הוגה כן ע"פ המקרא). בענף-א [נד', ב"נ] וקטעי ג<sup>קע</sup> ועד.

קעא). בג' (ענף-ג?) עושים במלאכה וג' (והשאר ליתא, ומסתבר דהוא קיצור מאוחרת).

קעב). כ"ה בענף-ב [פ', קטעי ג<sup>קע</sup>] וענף-ג [ג', קטעי ג<sup>קע</sup>] וכ"ה בב"נ (שם יש חסרון בתיבת "והיו", וכן חסר בא' מקטעי ג 2) וכ"ה במקרא. בענף-א [נד', פל'] והיה לנו הלילה למשמר והיום למלאכה, וכ"ה בירושלמי. וכ"ה במ' אבל שם "מלאכה", וצ"ע מנין לו ג' זו, אבל גורס כן גם להלן, ושם יש לו תמיכה לתיבת "למשמר" בא' מקטעי ג<sup>קע</sup> 2. וכ"ה בכ"י מ' ובנוסח הדפוס במגילה כ' ע"ב, ועכ"פ בכ"י מ' כנראה הוא מוגה מסיבה כלשהי. וברא"ה ג"כ כבמ' והיה לנו הלילה למשמר והיום מלאכה, ואולי שניהם ע"פ הרי"ף שהיה לפנייהם (ברא"ה מהד' תשס"ז "תיקן" הלשון שלא כדת, ומבדיקה בכת"י צ"ל כמו שהבאנו וכמו שהוא בנד' ובמהד' אהבת שלום).

קעג). בא' "וכי תימא צאת הכוכבים יממא" ואח"כ חסר, וזה בודאי ט"ס וצ"ל כפ', ובשני ניתן לקרוא רק {צא}ת הכוכבים".

קעד). שם וכי תימא מעלות השחר ועד הגץ החמה ומכי ערבא שמשא ועד צאת הכוכבים לאו יממא הוא ולייליא הוא ואינהו דמקדמי ומחשכי

קעה). בג' הגי': וכי תימא אינהו {דז}ריזי חשוך ועבור ולעיל(ו)ם מד(מ)עיילא שמשא {לי}לה הוי, ויתכן שכ"ג ענף-ג וג' מ' הוי הגהה, אלא דנראה שם מייצג את ענף-ג נאמנה: 1. דנוסח ג' משונה מאד משאר הנוסחאות ואינו מובן, 2. דגי' ג<sup>קע</sup> 5 דומה להפליא לגי' מ' רק בסדר אחר ובלי תיבות "ומשום בנין בית המקדש", 3. נוסח הדפוס במגילה כ: גורס נוסח זה כמו שהגהנו בפנים, ושאר כהנ"י שם גורסים נוסח אחר לגמרי, ומסתבר שהושפע שם מהנוסח כאן. ומ"מ אינו מן הנמנע שיש לענף-ג ב' תתי-ענף, ונוסח ג' ונוסח הפנים מייצגים תתי-ענף נפרדים.

קעו). בב"נ עירוב.

קעז). בנד' ואינהו דמחשכי ומקדמי, ונראה שהיא הגהה ע"פ רש"י. ובב"נ ואינהו הוא דמקדמי ומחשכי. וגם זה נראה הגהה, וכ"ה בריטב"א.

קעח). בפ' ומקדמי, אבל "מקדמי" כ"ה בקטע ג<sup>קע</sup> 2 (בקטע אחר חסר בראש התיבה), ובפל' הוגה בה"ש "דמחרפי" מקדמי ומחשכי, משמע דכצ"ל לנוסח זה.

קעט). נ' דגי' המקורית היה ואינהו מקדמי ומחשכי, וכג<sup>קע</sup> ושאר הנוסחאות (ויתכן שגי' ענף-ג הוא דמקדמי, כמו שהוא בב"נ וג<sup>קע</sup> 5), ותיבות "משום בנין בית המקדש" הן פרי הגהה, ואכן אינן בג<sup>קע</sup> 5 וכן אינן במגילה כ: לנוסח הדפוס.

קפ). כמו לעיל, בענף-א [נד', פל'] והיה לנו הלילה למשמר והיום למלאכה, וכ"ה במ' אבל שם "מלאכה" כשאר כהנ"י. וכ"ה "למשמר" בקטע ג<sup>קע</sup> 2 (האחר חסר), ואולי כ"ג ענף-ב כאן ופ' הוגה ע"פ המקרא.

קאקא סלקא דעתין קפב

ענף-א [פל', ב"נ]	ענף-ב [פ', קטעי ג2]קפב, נד'	ענף-ג [ג']קפב
בני אדם היינו עניים	דעני ובני אדם חד שיעורא הוא קפה	בני אדם הם עניים

קפראיקפי אמרת עניקפח וכהן חד שיעורא הוא

ענף-א [נד', פל']	ענף-ב [מ', קטע ג2], קטעי ג5	ב"נ (ענף-ג?)
חכמים היינו ר' מאיר	רבנן היינו ר' מאיר	ר' מאיר היינו רבנן

ענף-א [נד']	ענף-ג [פל', ב"נ, (קטעי ג5)]	ענף-ב1 [מ']קפב קטעי ג2	ענף-ב2 [קטעי ג2]
אלא ש"מ עני שיעורא לחוד וכהן שיעורא לחוד	אלא לאו ש"מ שיעורא דעני לחוד ושיעורא דכהן קפא לחוד	אלא ש"מ שיעורא דעני לחוד ושיעורא דכהן לחוד	

ענף-ג (ענף-א?) [פל', ענף-ב1 (ענף-א?)	ענף-ב2 [קטעי ג2]
---	------------------

קפא). בענף-ג [ב"נ, קטעי ג5 (בג' חסר)] וקא סלקא דעתין. בפ' "וקא" ליתא, וט"ס.

קפב). בנד' ופל' (ענף-א?) בר"ת קס"ד, ובב"נ וקא סלקא דעתא.

קפג). במ' דבני אדם בערבי שבתות היינו עניים, ופשוט דבא מהגהת חכם.

קפד). בקטעי ג5 בני אדם עניים הן.

קפה). בענף-ב2 [קטעי ג2] נוסף: והאי דקתני בני אדם לאפוקי בני מלכים (וכ"ה בגליון פל' ג'), וגי' זו נמצא להלן בגי' ענף-ג.

קפו). מכאן יש בפ' נוסח משונה, המודגש הוא השונה מגי' ענף-ב1: ואי ס"ד עני ובני אדם חד שיעורא הוא (אם רוצים לקיים הנוסח צריך להוסיף: רבנן היינו ר' מאיר) ואי עני ובני אדם לאו [חד] שיעורא הוא אלא שיעורא דעני לחוד ושיעורא דבני אדם לחוד ולעולם עני וכהן חד שיעורא הוא ואכתי עני וכהן לאו חד שיעורא הוא.

קפז). בנד' וגליון פ' דאי (ענף-א?).

קפח). בענף-ב (מ'). קטעי ג2 ואי ס"ד דעני וכהן חד שיעורא הוא. ובמ' ואי ס"ד עני, וי"ל או שהוגה ע"פ גי' ענף-ג או שהוא מייצג ענף-ב1. ויש לציין דלהלן במ' וקטעי ג2 ג"כ ואי ס"ד עני, ויתכן דמ' הוגה כאן ע"פ הא דלהלן. ושם הגי' בפ' דעני, ויתכן שהוגה ע"פ הנוסח כאן.

קפט). יתכן שהוא ע"פ גי' ענף-ג.

קצ). א' מתחיל מתיבת "עני".

קצא). בקטעי ג5 ודכהן.



ענפי הנוסח בכתבי היד של תחילת מסכת ברכות (ב. – ג.) תע

ב"נ, קטעי ג5]	[מ', נד'	
ודילמא <sup>קכ</sup> עני וכהן	לא עני וכהן חד	אמרי לא
חד שיעורא הוא	שיעורא הוא	

ענף-א [נד', פל'] <sup>קכ</sup>	ענף-ג [(ב"נ) <sup>קכ</sup> , קטעי ג5]	ענף-ב2 [קטעי ג2]
ועני ובני אדם לאו	ובני אדם חד	עני לחוד ובני אדם
חד שיעורא הוא	שיעורא הוא והאי דקתני בני אדם לאפוקי בני מלכים	לחוד

וועני וכהן חד שיעורא הוא ורמינהי מאימתי<sup>קכ</sup> מתחילין לקרוא קרית שמע<sup>קכ</sup>

נד' (ענף-א?)	[פל', קטעי ג	[מ', ב"נ] <sup>קכ</sup> ג2 3) קטעים
	[3] (ענף-ג?)	(ענף-ב2?)
בערבין	ערבית	בערבית בערבים

משעה שקדש היום בערבי שבתות<sup>קכ</sup> דברי ר' אליעזר ר' יהושע אומר משעה שהכהנים נכנסין<sup>קכ</sup> לאכל בתרומתן ר' מאיר אומר משעה שהכהנים טובלין לאכל בתרומתן אמר לו ר' יהודה<sup>ה</sup> והלא כהנים

ענף-א [נד', פל', ב"נ], פ', קטעי ג5	ענף-ב [מ', קטע ג2 <sup>א</sup> ]
------------------------------------	----------------------------------

קצב). בפל' דילמא.  
קצג). במ' חסר שורה זו מחמת הדומות, או משום דגורס כגי' ענף-א (וזהו גם גי' ענף-ב1), או כב"נ "ובני אדם חד שיעורא הוא", וא"כ י"ל דזה גי' ענף-ג (וקטעי ג5 גורסים הוספה בעלמא).  
קצד). שם איתא "ובני אדם ... (כאן כתוב "לאו חד" על הגרד) שיעורא הוא ורמינהי", וחסר בטעות הדומות. ויתכן שכ"ג ענף-ב1, כלומר בלי ההמשך והאי דקתני וכו'.  
קצה). כ"ה בענף-א [נד', פל', ב"נ], וכ"ה בפ' 21 (מתוך 3) קטעי ג2. במ' וקטע אחר מג2 מאמתי.  
קצו). בנד' לקרות שמע (ענף-א?), ולעיל גרס "לקרות קרית שמע" ואולי כצ"ל), ובמ' לקרות קרית שמע (וכן גרס לעיל), ונראה שזה תלוי בכתה"י ולא בענפי הנוסח. ובא' (מתוך 2) מקטעי ג2 מאימתי קורין את שמע, וטעות.  
קצז). בפ' בערבי'.  
קצח). ב2 מתוך 3 קטעי ג2 נוסף: י'ש'מ'ר' נ'ח' סי'.  
קצט). כ"ה בענף-א [פל', וכ"ה ברמב"ן ומאירי]. בענף-ב טהורים 2] 3) קטעים, בא' נראה סוף התיבה "ם", ובא' ראש התיבה "ט"), ובפ' וקטעי ג5 טהורין, ובב"נ נראה תחילת התיבה "טה"), ובנד' מטהרים. במ' טהורים נכנסין, ונ' שהוא עירוב גי' ענף-ב וענף-ג (וא"כ גם ענף-ג גורס נכנסין). וצריך עוד בירור.  
ר). בב"נ נוסף לר' מאיר (ענף-ג?).  
רא). בעוד ב' קטעים נראה רק תיבת "טובלין".

מבעוד יום הם טובלים <sup>ר</sup>	מבעוד יום טובלין
----------------------------------	------------------

ענף-א [נד', פל', (פ''), מ']	ענף-ב ג2 (3 קטעים), ב"נ, (קטעי ג5 <sup>ר</sup> )
ר' חנינא אומר	חנניה אומר

משעה שעני<sup>ר</sup> נכנס לאכל פתו במלח ר' אחאי<sup>ר</sup> ואמרי לה ר' אחא אומר משעה שרוב בני אדם<sup>ר</sup> נכנסין להסב<sup>ר</sup>

ואי אמרת<sup>ר</sup> עני<sup>ר</sup> וכהן חד שיעורא הוא ר' חנינא<sup>ר</sup> היינו<sup>ר</sup> ר' יהושע

ענף-א [נד', פל', ענף-ג מ']	ענף-ב [פ', ג2 3] (קטעים)
אלא לאו שמע מינה	אלא לאו שמע מינה

ענף-א [נד', ב"נ, ענף-ג מ', (פל'')]	ענף-ב [פ', ג2 4] (קטעים)
שיעורא דעני לחוד ושיעורא דכהן <sup>ר</sup> לחוד שמע מינה	עני לחוד וכהן לחוד

- רב. בקטעי ג5 הן טובלין (ענף-ג?). בפל' ופ' טובלין.
- רג. שם ר' חנניא.
- רד. שם ר' חנניה אומר, כנ' ע"פ גי' ענף-א (או ענף-ג).
- רה. בפל' משעני (ענף-א?).
- רו. כ"ה בענף-א [נד', פל'] וכן ענף-ג מ'. בענף-ב [פ', ג2 (2 קטעים), ב"נ, קטעי ג5] ר' אחי.
- רז. במ' וקטע א' (מתוך 3) מג2 (ענף-ג?) שבני אדם, וכ"ה ברשב"א.
- רח. בפל' (ענף-א?) נוסף בערבי שבתות, וכן הובא בתוס' ר"ד תרי תנאי.
- רט. כ"ה בענף-א [נד', פל', ב"נ] וכ"ה בקטעי ג5 (ענף-ג?). בענף-ב [מ', פ', קטעי ג2] ואי סלקא דעתא, וכמו לעיל בגי' ענף-ב.
- רי. בפ' דעני, ויתכן שהוגה ע"פ גי' ענף-ב לעיל, עיי"ש.
- ריא. כ"ה בענף-א [נד', פל'] וענף-ג מ'. בענף-ב [(פ'), 2 קטעי ג2, ב"נ, קטעי ג5] חנניה (בפ' חנניא, וכדלעיל).
- ריב. בנד' וקטעי ג2 (3 מתוך 4) וקטעי ג5 כאן ולהלן הינו (ענף-ב2?).
- ריג. שם שיעורא דכהן לחוד ושיעורא דעני לחוד.
- ריד. בקטעי ג5 וכהן לחוד.

ענפי הנוסח בכתבי היד של תחילת מסכת ברכות (ב. – ג.) תעב

ענף-א [פל', ב"נ], קטעי ג5	ענף-ב [מ', ג2 (3 קטעים)] ר"י, נד'
והי מיניהו מאוחרר"י	הי מיניהו מאוחר

ענף-א [נד', פל', ב"נ]	ענף-ג [מ', קטעי ג5]	ענף-ב [פ'("פ"), ג2 (3 קטעים)]
מסתברא דעני מאוחר	אמר רב נחמן בר יצחק מסתברא דעני מאוחר	אמר רב נחמן בר יצחק פשיטא דעני מאוחר

דאי סלקא דעתא ר"י

ענף-א [פל', ב"נ]	ענף-ב [פ', ג2 (3 קטעים), (קטעי ג5"ט)], (נד'("נ"))	ענף-ג [מ']
דעני קדים	עני קדים	דעני מוקדם

ר' חנינא ר"א היינו ר' אליעזר אלא ר"ב שמע מינה דעני ר"ב מאוחר שמע מינה

אמר מר אמר לר"ב ר' יהודה ר"ב

ענף-א [נד', פל', ב"נ]	ענף-ב1 [פ', קטעי ג5]	ענף-ג [מ']	ענף-ב2 [ג2 (3 קטעים)]
והלא כהנים ר"י מבעוד יום הם טובלין ר"י	והלא כהנים מבעוד יום הן טובלין	והלא כהנים מבעוד יום היו טובלין	והלא כהנים מבעוד יום טובלין

רטו). בפ' השתא מיחת רישא דבריית' פליגא ארישא דמתיני' והא מנייהו מואחר, ונ' הגהה. אמנם יתכן שכ"ג ענף-ב1, ומ' מייצג ענף-ג.

רטז). בקטעי ג5 מאחר, וכן להלן.

ריז). שם "אמר רב נחמן בר יצחק" ליתא, וכג' המשונה לעיל בסמוך, ואולי נמחק ע"פ ענף-א.

ריח). כ"ה בענף-ב [מ', פ', 3 קטעי ג2] וענף-ג [פל']. בענף-א [נד', ב"נ, קטעי ג5] דאי אמרת.

ריט). שם עני מקדים.

רכ). שם עני מוקדם. וצ"ע.

רכא). כ"ה בענף-א [נד', פל'] וענף-ג [מ']. בענף-ב [פ', ג2 (4 קטעים), ב"נ, קטעי ג5] חנניה, וכדלעיל.

רכב). בענף-א [נד', ב"נ, קטעי ג5] אלא לאו.

רכג). בענף-ב [פ', ג2 (3 קטעים)] עני.

רכד). בנד' ליה, וט"ס.

רכה). בב"נ (ענף-ג?) נוסף לר' מאיר.

רכו). בב"נ הכהני', ויתכן שכ"ג ענף-ג, וא"כ גי' מ' ט"ס וצ"ל כמו בגי' ענף-ב1, אבל יותר נ' שבב"נ ט"ס.

ענף-א [נד'], פל', ב"ג, (קטעי ג5)]	ענף-ג [מ'] <sup>יח</sup>	ענף-ב [מ', פ', ג2 4) קטעים)]
שפיר קאמר ליה ר' יהודה לר' מאיר אמר לך ר' מאיר <sup>יט</sup> מי סברת דאנא בין השמשות דידך קאמינא אנא בין השמשות דר' יוסי סבירא לר' דאמר ר' יוסי <sup>לא</sup>	שפיר קאמר ליה ר' יהודה לר' מאיר אמר לך ר' מאיר מי סברת אבין השמשות דידך קאמינא אבין השמשות דר' יוסי קאמינא דאמר	במאי קא מיפלגי בבין השמשות קא מיפלגי ר' יהודה סבר בין השמשות טובא הוי הילכך מבעור יום טובלין ור' מאיר סבר לה כר' יוסי דאמר

ענף-א [ב"ג, (קטע ג5)] <sup>לב</sup>	ענף-ג [מ']	ענף-ב [מ', פ', ג2 4) קטעים)], נד'
בין השמשות כהרף עין ואי איפשר לעמוד עליו זה <sup>לג</sup> נכנס וזה יוצא	בין השמשות כהרף עין זה נכנס וזה יוצא	בין השמשות כהרף עין זה נכנס וזה יוצא ואי איפשר לעמוד עליו

רכז). בנד' טובלים, ונ' הגהה.  
 רכח). במ' תחילה כתוב גי' ענף-ג (מ"שפיר קאמר" עד "זה נכנס וזה יוצא") ואח"כ גי' ענף-ב.  
 רכט). בנד' (במקום "אמר לך ר"מ") ור' מאיר הכי קאמר ליה, וצ"ע אם זו הגהה או כ"ג ענף-א (וא"כ פל' וב"ג הוגהו ע"פ גי' ענף-ג).  
 רל). בנד' מי סברת דאנא אבין השמשות וכו' אנא בין השמשות דר' יוסי קאמינא, ואולי הושפע כאן ע"פ גי' ענף-ג, ונראה דהיא הגהה מסברא, וצ"ע.  
 רלא). בקטעי ג5 דתניא ר' יוסי אומר.  
 רלב). בפל' חסר.  
 רלג). בג5 שזה.

## דף ג.

קשיא דר' מאיר אדר' מאיר תרי תנאי אליבא<sup>רל</sup> דר' מאיר קשיא דר' אליעזר אדר<sup>רל</sup> אליעזר

ענף-א [פל'], וכ"נ ברש"ר <sup>רל</sup>	ענף-בר <sup>רל</sup> 2ג 2) קטעים מתוך 4 <sup>רל</sup> רל <sup>ר</sup> , (נד <sup>ר</sup> )	ענף-ג [מ', ב"נ], (5ג <sup>ר</sup> )
איבעית אימא רישא [לאו] ר' אליעזר סיפא ר' אליעזר ואיבעית אימא תרי תנאי ואלבא דר' אליעזר	תרי תנאי אליבא דר' אליעזר ואיבעית אימא סיפא ר' אליעזר רישא לאו ר' ואיבעית אימא תרי תנאי ואלבא <sup>ר</sup> דר' אליעזר	איבעית אימא סיפא ר' אליעזר <sup>ר</sup> רישא לאו ר' אליעזר ואיבעית אימא תרי תנאי ואלבא <sup>ר</sup> דר' אליעזר

עד סוף האשמורת<sup>ר</sup>

רלד). בענף-ג [פל', מ', ג, וכ"ה בקטע 2ג (1 מתוך 2)] ואלבא. ויתכן שכ"ג ענף-א ג"כ, ונד' וב"נ גורסים כאן כגי ענף-ב.

רלה). בפל' (ענף-א?) אר'.

רלו). ע"פ כת"י לונדון ופרמה "איבעיתאימא רישא דמתני' לאו ר' אליעזר".

רלז). בפ' יש נוסח משונה: (ו)איבעי תימא מדסיפא דמתניתין ר' אליעזר רישא לאו ר' אליעזר ואיבעי תימא רישא וסיפא ר' אליעזר ולא קשיא תרי תנאי ואלבא דר' אליעזר, וכע"ז בריטב"א (שם "אב"א מדסיפא ר"א רישא (דמאימתי) [דמתני'] לאו ר"א"), ויתכן שכ"ג ענף-1ב (אבל יתכן שהריטב"א גורס כענף-ג ורק תיבת "מדסיפא" הוגה וצ"ל סיפא). אמנם מזה נדנ' גורס כעין גי' ענף-ב נראה דאין לומר כן, וצ"ב.

רלח). באחד מהם ניתן לקרוא רק ההתחלה ואחר תיבות ואב"א חסר, והשני הוא קטע 2גא (ויתכן שהוגהו ע"פ גי' ענף-א).

רלט). בעוד קטע ניתן לקרוא: "איפוך ... בעי תימא לא תיפוך...". ובעוד קטע: "ואי בעי תימא ... בעי תימא לעולם לא תיפוך ... בעי תימא סיפא...". ונראה א"כ דצ"ל: "אב"א) איפוך [וכאן היה כתוב הסבר דאיפוך ר"מ ור"א בברייתא] ואב"א (לעולם) לא תיפוך ותרי תנאי אליבא דר"א ואב"א סיפא ר"א רישא לאו ר"א".

רמ). שם הגי' לישנא אחרינא רישא לאו ר' אליעזר, וכ"ה "לישנא אחרינא" ברשב"א (דף ב. ד"ה ולענין מאימתי), ושם סיפא ר"א רישא לאו ר"א, אמנם נראה דבנד' חסר מטעות הדומות וצ"ל רישא לאו ר"א סיפא ר"א, וכסדר ענף-א.

רמא). שם: אי בעית אימא תרי תנאי ואלבא דר' אליעזר ואי בעית אימא סופה ר' אליעזר רישא לאו ר' אליעזר.

רמב). במ' נוסף הוי, וט"ס.

רמג). בב"נ אליבא.

רמד). כ"ה בנד' (ענף-א?) ומ' (ענף-ג?). בפל' ועד סוף האשמורת כו'. בפ' וקטע 2ג (ענף-ב?) מתני' עד סוף האשמורת הראשונה דברי ר' אליעזר, וכ"ה בב"נ ושם נוסף וכו'. בג' פיס['] עד סוף האשמורת הראשונה.

מאי קסבר ר' אליעזר<sup>רמ</sup> אי קסבר שלש משמרות הוי הלילה<sup>רמ</sup> לימא עד ארבע שעות<sup>רמ</sup> ואי קסבר ארבע משמרות הוי הלילה<sup>רמ</sup> לימא עד שלש שעות<sup>רמ</sup> לעולם קסבר שלש משמרות הוי הלילה והא קמ"ל<sup>ר</sup>

ענף-א [גד"ר <sup>רמ</sup> ], פל', (ב"נ), (ג5 <sup>רמ</sup> )	ענף-ג [ג', (מ"ר <sup>רמ</sup> )]	ענף-ב [פ', 2 קטעי ג [2]
דכי היכי דאיכא משמרות <sup>רמ</sup> ברקיעא איכא נמ"ר <sup>רמ</sup> משמרות בארעא	כי היכי דאיכא משמרות בארעה הכי [נמ"ר <sup>רמ</sup> ] איכא משמרה <sup>רמ</sup> ברקיעא	כי היכי דאיכא משמרות בארעא איכא נמ"ר <sup>רמ</sup> ברקיעא

דתניא<sup>רמ</sup> ר' אליעזר אומר שלש משמרות הוי הלילה ועל כל משמר ומשמר יושב הקב"ה<sup>רמ</sup> ושואג כארי שנ' רסאיי ממרום ישאג וממעון קדשו יתן קולו<sup>רמ</sup> שאג<sup>רמ</sup> ישאג על נוהור<sup>רמ</sup>

רמה. במ' (ענף-ג?) 'ר' אליעזר" ליתא (בג' חסר כאן).

רמו. בפ' מאי קא חשיב ר' אליעזר אי שלש משמרות קא חשיב, וכן ניכר בקטע ג2 דכתוב "אי שלוש...". ויתכן שהקטע האחר (ג2א) הוגה ע"פ נוסח שאר כתה"י כאן ובסמוך, וצ"ע.

רמו. בענף-ב [מ', פ', ג2] (2 קטעים) ניתני עד שלישית הלילה. בקטע א' "...שלוש ועד שלישית...", ובקטע האחר (ג2א) ליתני, וכן להלן בסמוך.

רמח. בפ' אי ארבע משמרות קא חשיב, אבל בג2 (2 קטעים, כולל ג2א) כשאר כתה"י, ואולי שני הקטעים הוגהו כאן ע"פ ג' שאר כתה"י. ושם (בג2א, השני חסר) אי קסבר. ובג5 ואי ארבע וכו'.

רמט. בענף-ב [מ', פ', ג2] (2 קטעים) ניתני עד רביעית הלילה, וכן"ל.

רנ. בפל' וקמ"ל, וט"ס. ובענף-ב [מ', פ', ג2] (3 קטעים) ומילתא אנב אורחיה קמ"ל.

רנא. שם והא קמ"ל דאיכא משמרות ברקיעא ואיכא משמרות בארעא.

רנב. שם כי היכי דאיכא משמרות בארעא איכא נמי משמרות ברקיעא.

רנג. כן נראה, שם דכי היכי דאיכא שלש משמרות בארעא ה"נ איכא שלש ברקיעא, וט"ס.

רנד. בפל' משמרה (ובפעם השני משמ').

רנה. בב"נ הכי נמי איכא, ע"פ ג' ענף-ג.

רנו. כנדצ"ל וכ"ה במ' וב"נ.

רנז. נדצ"ל משמרות.

רנח. בקטע ג2א איכא משמרות ברקיעא, ונ' הגהה ע"פ ג' ענף-ג.

רנט. בפ' כדתניא (ענף-ב1?), ונראה שזו הגהה.

רס. בב"נ הקב"ה יושב, ונראה שזו הגהה ע"פ ג' ענף-ג להלן.

רסא. בענף-ג [ג', ג2] נוסף ואמרת אלהם (וכ"ה במקרא "אליהם", ובג5 בטעות "ואמרתם אליו").

רסב. בפל' "וממעון קדשו יתן קולו" ליתא, וגורס וגו', ובנד' ממעון (ענף-א?).

רסג. בג' ג2 וקטע א' מג2 (מתוך 2, בג2א "שאג" שאוג (ענף-ג וענף-ב2).

רסד. בענף-ג [ג', ג2] נוסף הידד (בג' הידד וט"ס) כדורכים יענה על כל יושבי הארץ, וכ"ה בענף-ב2 [3 מתוך 4 קטעי ג2]. ובקטע אחר הידד כדורכים יענה, ובפ' הידד כדורכים (ו"יענה" נוסף בה"ש).

ענפי הנוסח בכתבי היד של תחילת מסכת ברכות (ב. – ג.) תעו

וסימן<sup>ס</sup> לדבר משמרה ראשונה חמור נוער שניה כלבים צועקים שלישית תינוק יונק משדי אמו ואשה מספרת עם בעלה<sup>ר</sup> מאי קא חשיב ר' אליעזר<sup>ר</sup>

ענף-א [פל', ב"נ]	ענף-ב [פ', ג2 3] קטעים), ג5], נד'	ענף-ג [ג', מ']
אי תחלת משמרות קא חשיב ראשונה	אי תחלת משמרות קא חשיב תחלת משמרה ראשונה	אי תחלת משמרה קא חשיב <sup>ר</sup>

סימנא למה לירט אורתא הוא<sup>ר</sup>

ענף-א [פל', ב"נ]	ענף-ב [מ', פ', קטעי ג2 3 קטעים), ג5], נד'	ענף-ג (משוער)
ואי סוף משמרות קא חשיב אחרונה	אי <sup>ר</sup> סוף משמרות קא חשיב סוף משמרה אחרונה	ואי סוף משמרה אחרונה קא חשיב]

ענף-א [נד', פל']	ענף-ב [פ', ג2 3] קטעים), ג5]	ענף-ג [מ', ב"נ]
למה לי סימנא	סימנא למה לי	

ענף-א [נד', פ', קטע ג2א	ענף-ב [מ', ג2 2] קטעים), ג5] וכ"ה בפלירעב	ענף-ג [ג', ב"נ]
יממא הוא	צפרא הוא	

- רסה). בענף-ב [מ', ג2 2 קטעים), ב"נ, ג5] סימן.
- רסו). בענף-ב [מ', פ', ג2 3 קטעים), ג5] שלישית אשה מספרת עם בעלה ותינוק יונק משדי אמו.
- רסז). בענף-ג [ג', פל'] [ר' אליעזר" ליתא.
- רסח). במ' "קא חשיב" ליתא בט"ס.
- רסט). בענף-ב [פ', ג2 3 קטעים)] "סימנא למה לי" ליתא.
- רע). בענף-ג [ב"נ] "אורתא הוא" ליתא (ג' חסר מכאן עד סימנא למה לי אלא קא חשיב כו' בטעות הדומות). בקטע ג2א יממא הוא (וט"ס). ובקטע א' מג2 אורתא היא, וכ"ה בג5.
- רעא). במ' ופ' ואי, ויתכן דמ' הוגה ע"פ ענף-ג ופ' הוגה ע"פ ענף-א או מסברא, או שהם מייצגים ענף-ב1.
- רעב). בודאי הגהה מן הסברא היא, ובאמת גורס "צפרה".

אלא קא חשיב<sup>רע</sup>

ענף-א [נד']	ענף-ב [מ', פ', ג' 2] 3) (קטעים), 5ג	ענף-ג [ג', פל', ב"נרע']
סוף משמרה ראשונה ותחלת משמרה אחרונה ואמצעית דאמצעיתא	סוף משמרה ראשונה ותחלת משמרה אחרונה ואמצעיתה של אמצעית <sup>רע</sup>	משמרה ראשונה בסופא ומצעיתא באמצעיתא <sup>רע</sup> אחרונה בתחלת <sup>רע</sup>

ואיבעית אימא<sup>רע</sup>

ענף-א [נד', ב"נ]	ענף-ב [מ', פ', ג' 2] 3) (קטעים), 5ג	ענף-ג [ג', (פל'רעט)]
כולהו	לעולם	לעולם כולהי

סוף משמרות קא חשיב וכי תימא אחרונה לא צריך למאי<sup>רפ</sup> נפקא מינה<sup>רפ</sup> למא<sup>רפ</sup> דגני בבית אפל

ענף-א [נד', פל', פ'רפי]	ענף-ב [מ', ג' 2] 3) (קטעים), 5ג	ענף-ג [ג', ב"נ]
ולא ידע זמן ק"ש אימת <sup>רפ</sup>	ומטא ליה זמן ק"ש ולא ידע <sup>רפ</sup>	

רעג). בענף-ב [מ', פ', ג' 2] 3) (קטעים), ב"נ, 5ג כי קא חשיב.

רעד). שם "סוף" משמרה ראשונה בסופא, וט"ס ע"פ גי' שאר הנוסחאות.

רעה). בפ' ואמצעית של אמצעיתא, אולי ע"פ גי' ענף-א.

רעו). בפל' ואמצע' דמציעתא, ובב"נ ואמצעית דאמצעיתא.

רעז). בב"נ ואחרונה בתחלתה, ובפל' ותחילת אחרונה.

רעח). בענף-ב [פ', ג' 2] 3) (קטעים), 5ג רב אשי אמר.

רעט). בפל' לעולם כולהו, אולי ע"פ גי' ענף-א.

רפ). ובענף-ב [פ', ג' 2] 2) (קטעים), 5ג במקום "וכי תימא" וכו' הגי' ומאי נפקא מינה. בנד' ולמאי נפק"מ, וט"ס (אולי ע"פ גי' ענף-ב). בפל' "לא צריך" ליתא, וט"ס. בב"נ וכ"ת אחרונה סימנא למה לי נפק"מ, והוא פרי הגהה. במ' "למאי" ליתא, וט"ס.

רפא). בנד' נוסף למקרי ק"ש, ובג' נוסף לקרית שמע, ועכ"פ אחד מהם הוספה מאוחרת, דאל"ה אין הסבר להא דבפל' וב"נ ליתא הוספה כע"ז.

רפב). בענף-ב [מ', פ', ג' 2] 3) (קטעים), 5ג כגון.

רפג). מבואר שהוגה מתוך השפעה, דבהמשך גורס: "כיון (זמן קרית שמע ולא ידע) דחזי" וכו', והמילים שנמחקו הן מגירסא האחרת.

רפד). בפ' אימתי, וט"ס.

רפה). במ' נוסף דמטא ליה זמן ק"ש, ונראה שזו הגהה.



ענף-א [נד', פל']	ענף-ב [מ', פ', ג' 2] 3 קטעים, (ג5)	ענף-ג [ג', ב"נ (מ'יט)]
כיון דאשה מספרת עם בעלה ותינוק יונק משדי אמו	כיון דחזירי <sup>י</sup> תינוק יונק משדי אמו ואשה מספרת עם בעלה	דכירי <sup>י</sup> חזירי <sup>י</sup> כי הני סימני

לידע<sup>י</sup> דמטא זמן ק"ש

ענף-א [נד'יט], (פל'יט), ב"נ]	ענף-ב [מ'יט], פ', ג' 2 (3 קטעים), ג5]	ענף-ג [ג']
וליקום וליקרי	וניקום	וליקו

ענף-א [נד']	ענף-ב [מ', פ', ג' 2] 3 קטעים, (ג5יט)]	ענף-ג [ג', (פל'יט)], ב"נ]
אמר רב יצחק בר שמואל <sup>י</sup> משמיה דרב	איתמר נמי אמר רב יצחק בר <sup>י</sup> שמואל בר מרתא <sup>י</sup> משמיה דרב	אמר ר' יצחק בר [שמואל בר <sup>י</sup> יט] מרתא משמא <sup>י</sup> דרב

רפו). שם "כיון דכי חזי הני סימני תינוק כו".

רפו). בג5 שראה.

רפח). כ"ה בב"נ ומ', וכנדצ"ל. בג' כי.

רפט). בב"נ נוסף ושמע, ונ' הגהה.

רצ). בפל' (ענף-א?) מידע ידע.

רצא). שם ליתא בשגגה "לידע דמטא זמן ק"ש" והגי' ליקום.

רצב). שם וליקו, ע"פ גי' ענף-ג.

רצג). שם וליקום, אולי ע"פ ענף-ג.

רצד). שם אמר ר' יצחק (וכגי' ענף-ג).

רצה). שם רב יצחק, וכגי' ענף-א.

רצו). אולי גם לענף-א צריך להוסיף בר מרתא.

רצז). בענף-ב1 [מ', פ'] א"ר יצחק בריה דרב שמואל.

רצח). בפ' "בר מרתא" ליתא, ע"פ גי' ענף-א.

רצט). כ"ה בפל' וב"נ וכנדצ"ל, ובג' נשמט מן הדומות.

ש). והוגה "משמיה" (וכ"ה בב"נ), אבל כ"ה גם בקטע ג2.

ענפי הנוסח בכתבי היד של תחילת מסכת ברכות (ב. – ג.)

תעט

שלוש משמרות הוי"א הלילה ועל"ש כל משמר ומשמר יושב הקב"ה וישואג כארי"ד ואומר אוי"ש  
שהחרבתי" את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתי את בני" לבין"ש אומות העולם"ש

ענף-א [נד', פל', ענף-ב2 [קטע ג2], ג 5	ענף-ב1 [מ', פ']	ענף-ג [ג', ב"נ]
תניא	ותניא	

א"ר יוסי פעם אחת הייתי מהלך בדרך ונכנסתי" לחרבה אחת מחרבות"ש ירושלם להתפלל  
בא"ש אליהו זכור לטוב"ש ושימר"ש לי על"ש הפתח

ענף-א [נד', פ']	ענף-ב1 [ע"פ ב"נ, (מ"ש)]	ענף-ג [ג', פל', (מ')]	ענף-ב2 [ג2 ) 3 קטעים], ג5]
-----------------	----------------------------	--------------------------	-------------------------------

שא. בענף-ב יש קצת בלבול בנוסח: במ' הויא, בקטע א' מג2 הווה, ובקטע האחר האוי (בפ' "הוי הלילה" ליתא כלל  
בט"ס).

שב. בענף-ב2 [קטעי ג2] על.

שג. בענף-ג [ג'] הקב"ה יושב (וכ"ה בב"נ לעיל).

שד. בענף-ב2 [ג2 (2 קטעים), ג5] "ושואג כארי" ליתא, וכ"ה בפל', אבל שם מ"ועל כל משמר" עד "אומות העולם"  
הושלם ע"י סופר אחר. ובב"נ ושואג כארי שנא' יי ממרום ישאג וכו', ונ' הגהה.

שה. בענף-ב1 [מ'] אוי לי, וכ"ה בהשלמת פל'.

שו. כ"ה בענף-א [נד'] וענף-ג [ג']. בענף-ב [מ', פ', ג2 (2 קטעים), ב"נ, ג5, השלמת פל'] שחרבתי.

שז. בענף-ב2 [קטע ג2] בניי (ובעוד קטע בניי).

שח. בא' מקטעי ג2 (מתוך 2) בין (ענף-ב2?), ונ' ט"ס.

שט. בענף-ג [ג'] נוסף והיכא משכחת לה דכת' עזבתי את ביתי נטשתי את נחלתי נתתי את ידידות נפשי בכף אויביה.

שי. בענף-ג [ג', פל'] פעם אחת נכנסתי לחרבה אחת, וכ"ה "נכנסתי" בג5.

שיא. בענף-א [נד', פל'] לחורבה אחת מחורבות ירושלם (בפל' "לחורבה" ליתא בט"ס), וכ"נ "חורבה" בקטע ג2, וכ"ה  
"מחורבות" בקטע ג2 (קטע אחר). וכ"ה "לחורבה" במ'.

שיב. בענף-ב [פ', ג2 (3 קטעים), ב"נ, ג5] ובא.

שיג. בענף-ג [ג'] "זכור לטוב" ליתא.

שיד. בענף-א [נד', פל'] ושמר.

שטו. בפל' את (ענף-א?).

שטז. שם עד שסיימתי תפלתי כשיצאתי. ובב"נ עד שסיימתי את תפלתי.

והמתין לי עד שסיימתי תפילתי לאחר שסיימתי את ש"י תפילתי	עד שסיימתי תפילתי ולאחר שסיימתי תפילתי	כשיצאתי	המתין לי עד שסיימתי תפילתי לאחר שסיימתי את ש"י תפילתי
--	--	---------	---

אמר לי שלום עליך ר' אמרתי ש"י לו שלום עליך ש"י ר' ומרש"י אמר לי בני מפני מה ש"י נכנסת ש"י לחורבה זו ש"י אמרתי לו להתפלל אמר לי ש"י היה לך להתפלל בדרך ש"י אמרתי לו מתירא אני ש"י שמא יפסיקוני ש"י עוברי דרכים אמר לי היה לך להתפלל תפלה ש"י קצרה באותה ש"י שעה למדתי ממנו ש"י שלשה דברים

ענף-א [נד', ענף-ג [פל', מ']	ענף-ב [פ']	ענף-ב2 [ג2 ) 3 קטעים], ג5]
למדתי שאין נכנסין לחורבה ולמדתי שמתפללין בדרך והמתפלל בדרך מתפלל שלא	למדתי שאין נכנסין לחורבה ולמדתי שמתפללין בדרך ולמדתי שהמתפלל בדרך שלב	למדתי ממנו שמתפללין בדרך ולמדתי קצרה ולמדתי שאין נכנסין לחרבה

שיו). בג2א ליתא, ונראה הגהה ע"פ א' הגירסאות.

שיח). בנד' בכל הענין ואמרתי, ואמר, ונראה שזו הגהה.

שיט). בפ' ועליך שלום (ענף-ב1?).

שכ). בענף-ב1 [מ', פ'] ומורי, וכ"ה בפל'. בב"נ ומארי.

שכא). בפל' (ענף-א?) א"ל ר' אמאי נכנסת.

שכב). בענף-ב [פ', ג2 ) 3 קטעים], ג5] נכנסתה.

שכג). בפל' (ענף-א?) ליתא. במ' (ענף-ג?) הזאת.

שכד). במ' (ענף-ג?) נוסף בני (כדלעיל בסמוך).

שכה). בב"נ (ענף-ג?) א"ל מפני מה לא התפללת בדרך.

שכו). בענף-א [נד', ב"נ] מתירא הייתי. וכ"ה בפ' ושם ירא הייתי, וט"ס. בקטע ג2א נתייראתי (ובעוד קטע ג2 נתיירתי, ונמחק, ואח"כ חסר, וצ"ל דגם קטע זה הוא כקטע ג2א).

שכז). בנד' יפסיקוני בי, ובפל' יפסקנו, ושניהם ט"ס. ב2 (מתוך 3) קטעי ג2 וג5 יפסיקוני.

שכח). בפ' דרך (ענף-ב1?), ונ' ט"ס.

שכט). בב"נ (ענף-ג?) ובאותה.

של). בפל' (ענף-ג?) ליתא והג' "שלש", ונראה שזו ט"ס.

תפלה קצרה	מתפלל תפלה קצרה	שמתפללין בדרך
-----------	-----------------	---------------

אמר לי בני<sup>12</sup> מה קול שמעת<sup>13</sup> בחורבה זו אמרתי לו שמעתי בת קול שמנהמת כיונה ואומרת אוי<sup>14</sup> שלה שהחרבתי<sup>15</sup> שלי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתי את בני לבין אומות העולם<sup>16</sup> שלי אמר לי חייך וחיי ראשך<sup>17</sup> שלי

ענף-א [נד', ב"נ, (ג5 שלט)] שמ	מ' (ענף-ג?)	פ' (ענף-ב1?)	ענף-ב2 [ג2, 2) קטעים)] שמא
לא שעה זו בלבד אומרת כך אלא בכל יום ויום שלש פעמים אומרת כך	לא שעה זו בלבד אומרת כך אלא שמנהמת כך שלש פעמים ביום	שלש פעמים מנהמת ואומרת כך	שלש פעמים ביום אומרת כך שוב

ולא עוד<sup>18</sup> שנג<sup>19</sup> אלא בשעה<sup>20</sup> שישאל נכנסין<sup>21</sup> שמ<sup>22</sup> לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין<sup>23</sup> שמו

ענף-א [נד', ב"נ, פ']	ענף-ב1 (או ענף-ג) [מ'], ג6 שמ	ענף-ב2 [ג2, 2) קטעים שמ], (ג5 שמט)]
----------------------	-------------------------------	-------------------------------------

שלא). בב"נ שיתפלל.  
שלב). בפל' ליתא, וט"ס.  
שלג). בענף-ב1 [פ'] "בני" ליתא, וכן ליתא בהגהת פל' (שם נמחקה מכאן עד תיבות "שלחן אביהם" ונכתבה על הגרד ע"י סופר אחר).  
שלד). בענף-ב [פ', ג2 (3 קטעים)] מה שמעתה, וכ"ה בהגהת פל'.  
שלה). בענף-ב1 [מ', פ', הגהת פל'] אוי לי.  
שלו). כ"ה בענף-א [נד'] וכצ"ל לגי' ענף-ג כמו שהוא לעיל, וכ"ה בג5. בענף-ב [מ', פ', קטע ג2, ב"נ] שחרבתי.  
שלוז). בנד' (ענף-א?) לבין האומות, וכ"ה בהגהת פל'.  
שלח). במ' וחיי ראשי. בהגהת פל' בחייך ובחיי ראשך. בג5 וחיי נפשך. בפ' (ענף-ב1?) הגי' חייך בני. בב"נ (ענף-ג?) בני חייך וחייך ראשך.  
שלט). שם "אומרת כך" ליתא, ובב"נ חסר שם. וגורס "שלשה" פעמים.  
שמ). ובהגהת פל' "לא שעה זו ...תיל... אלא שבכל יום ויום אומרת כך".  
שמא). בג6 שלוש פעמים בכל יום מנהמת כיונה {ואומרת} כך. וכן ניכר בג2א דאיתא "שלוש (בכל) פע{מים}".  
שמב). בקטע א' "כין" בט"ס, ובקטע האחר חסר, אבל סביר להניח דכצ"ל וכג6.  
שמג). בנד' (ענף-א?) ולא זו בלבד.  
שמד). בב"נ (ענף-א או ענף-ג?) בכל זמן, ובג5 בזמן (בהגהת פל' "כשישראל").  
שמה). בענף-ב1 [מ', פ'] שישאל עושין רצונו של מקום ונכנסין, וכ"ה בהגהת פל'.  
שמו). בג5 ואומריין.

אמן יהא שמיה רבא מברך	יהא שמיה רבא מברך	אמן יהא שמו הגדול מבורך
הקב"ה מנענע <sup>שנ</sup> ראשו <sup>שנא</sup> ואומר אשרי המלך <sup>שנב</sup> שמקלסין אותו בביתו כך		
ענף-א [נד'], ענף-ג [מ'], 5	ענף-ב 1 [פ', ב"נ], הגהת פל'	ענף-ב 2 [ג2] 2) קטעים <sup>שנב</sup>
אוי <sup>שנא</sup> לו לאב שהגלה את בניו		אוי לו לאב שהגלה את בניו לבין אומות העולם

ואוישני להם<sup>שנב</sup> לבנים שגלו מעל שלחן אביהם.



### פרק ג': ענפי הנוסח שעמדו לפני מפרשי התלמוד

להלן רשימה [חלקית] של מפרשי מסכתין (ועוד) שבדקנו בהם איזה ענף הם גורסים, וציינו דוגמאות בהערות.

התועלת בידיעת איזה נוסחאות עמדו לפני הראשונים רבה היא, הן להבנת דבריהם ולדעת איזה נוסח עמד לפניהם בכל המסכת, והן שהרי כשנתברר הדבר כבר אפשר לברר על פיהן ספיקות בפילוג ענפי הנוסח.

לא תמיד הבאנו את כל הדוגמאות, אלא את הבולטות שבהן, שמראות לצד אחד.

מובן שכשם שבתוך כתבי היד הנוסחאות הן בד"כ מעורבות מיותר מענף אחד, כן תמצא בנוסחאות הראשונים.

חשוב להדגיש שאין אלו מסקנות ודאיות כלל, ואינן אלא הצעות ראשוניות בלבד, ובפרט לחיבורים שאין להם הרבה דוגמאות של חילוף ענפים בדפים אלו, שהרי לא נבדקו אלא ג'.

שמו. שם "ועונין יהא שמיה..." , והשאר חסר. בהגהת פל' ג"כ "ועונין יהא שמיה", ו"רבה מברך" ליתא בט"ס.

שמח. באחד מהן יש חסרון אבל מסיים "שמו הגדול מבורך".

שמוט. שם "אמן" ליתא, וכ"ה בתוס' ותוס' רבינו פרץ, ואולי כ"ג ענף-ג.

שנ. בענף-ב [מ', קטע ג2, וכ"ה בהגהת פל'] את ראשו.

שנא. בג5 מנענע בראשו.

שנב. בפ' למלך (ענף-ב1?).

שנג. בקטע א' חסר, אבל נראה בו "אוי... (העו)לם", וגם בהמשך איתא בטעות "אוי (לו) לבנים".

שנד. בג6 "אוי לו לאב שלא זכה...", והשאר חסר.

שנה. בנד' (ענף-א?) ואוי.

שנו. כ"ה בנד' (ענף-א) ומ' (ענף-ג). בענף-ב [פ', ב"נ, ג2 (2 קטעים), ג5] אוי.

שנז. בג5 "להם" ליתא.

עמודים בגמ' ולא יותר. וצריכים עיון ובירור בחיבורי הגאונים והראשונים ונוסחאות הגמ' בשאר המסכת בכדי לקבוע בודאות.



### גאונים<sup>שנח</sup>

**רב עמרם גאון** - בסדר רב עמרם גאון (ריש סדר תפלת ערבית, סי' צ')<sup>שס</sup> מביא את הבריייתא בדף ב: וגורס "משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן וסימן לדבר צאה"כ", והג' "נכנסין" נמצאת רק בענף-ג. וצ"ב עד כמה יש לסמוך על נוסח סרע"ג שבידינו.

**רב סעדיה גאון**<sup>שס</sup> - ב' פעמים גורס כענף-ג<sup>שסא</sup>, ב' פעמים גורס דלא כענף-ג<sup>שסב</sup>, ופעם גורס דלא כענף-ב<sup>שסג</sup>.

**רב האי גאון**<sup>שסד</sup> - פעם גורס כענף-ב<sup>שסה</sup>, פעם גורס דלא כענף-ב<sup>שסו</sup>, ופעם גורס כענף-ג<sup>שסז</sup> וכן גורס "יציאת בכוכבים" כענף-ג, ופעם דלא כענף-ג<sup>שסח</sup>.

שנח). רוב נוסחאות הגאונים ומקורות לכך נידונו להלן בפרק ד' בארוכה.

שנט). מהד' ר"ד גולדשמידט עמ' נא; מהד' ר"ע סך עמ' קצח.

שס). מהדורת רש"א ווערטהיימער, ירושלים תרפ"ז. ובאוצר הגאונים (עמ' 103) ערער על ייחוס הפירוש אליו וקבע שהוא לקוטי גאונים שונים, וראה מש"כ רמ"ל זק"ש בסיני יג (עמ' מט) לערער עוד על הייחוס לרס"ג, והשערתו שהוא חיבורו של רב שריא גאון. אולם כ"ז אינו נוגע לקטע שלנו, שהובא בחיבור זה כשצויין תחילה "ללפיומי גאון", כלומר לרס"ג (אוצר הגאונים עמ' 108 הע' טז), ובסוף הקטע צויין "עד להכא".

שסא). 1. גורס ובשכבך ובקומיך וכענף-ג. 2. נראה דהוא דגורס "וכי תימא מעלות השחר לאו יממא ומכי איערב שימשא ליליא" וכענף-ג.

שסב). 1. נראה דהוא גורס וממאי דהאי ובא השמש וטהר ביאת שמשו הוא וכו' ודילמא ביאת אורו הוא, ודלא כענף-ג. 2. כנראה הוא גורס בבריייתא בדף ב: שהכהנים זכאין, דלא כענף-ג נכנסין.

שסג). הובא בשמו דל"ג אוי "לי" (ראה בדברינו להלן פרק ד').

שסד). רי"מ דובאוויק, 'הדף הראשון של פירוש רב האי גאון למסכת ברכות', בתוך נטועים יט (תשע"ד) עמ' 143 ואילך.

שסה). בענף-ב הגירסא "מאי איריא דתני משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן ניתני משעת צאת הכוכבים כדקני בבריייתא סימן לדבר צאת הכוכבים". והנה בפירוש רב האי גאון כתב וז"ל: ... לבעלי התלמוד כי שעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן היא שעת יציאת הכוכבים ושנויה היא כמו בבריייתא ובלשון חכמים שנויה... וחכמים אומ' משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן וסימן לדבר יציאת הכוכבים. ועל פי כן שאלו מאי איריא משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן ליתני עד צאת הכוכבים עכ"ל. הרי שגרס כג' ענף-ב, וכן ההוספה כדקני בבריייתא וכו' משמע שגרסו ממש"כ "ועל פי כן שאלו" (המהדיר הוא שעמד על כך).

שסו). גורס חייבין אתם לקרות.

שסז). גורס וממאי דהאי ובא השמש וטהר ביאת אורו הוא וכו' ודילמא ביאת שמשו הוא, וכענף-ג.

שסח). גורס משעה שהכהנים זכאין לאכול בתרומתן, דלא כענף-ג "נכנסין".

מנתונים אלו יש להסתפק אם לפני רס"ג ורה"ג היה נוסח מעורב, או שהיו לפנייהם כמה נוסחאות והם בחרו באלו שרצו, או שכך הייתה מסורת בידם בע"פ ולא היו תלויים בענפי הנוסח בכלל.

אבל יש לציין נתון מעניין, שבדוגמאות הנ"ל אין גירסא מפורשת כגי' ענף-א, רק כענף-ב וענף-ג. ובאמת בגניזה לא מצאנו - לעת עתה - כת"י שעיקר גירסתו כענף-א.



### ראשונים

**רבינו חננאל** - על הרוב גורס כענף-ב<sup>סט</sup>, וכענף-ב2 דוקא (וראה הערה)<sup>ט</sup>, אבל ב' פעמים נראה שגורס כענף-א<sup>טז</sup>, ויש עוד מקומות שלכא' אינו גורס כענף-ב<sup>טז</sup>. ונראה עכ"פ שעיקר גי' כענף-ב<sup>טז</sup> אבל הושפע מגי' ענף-א, וצריך עוד בירור<sup>טז</sup>.

**רב נסים גאון** - גורס כאן פעם כענף-ג<sup>טז</sup>.

שסט). 1. נ' שגורס מותרין אתם לקרות. 2. גורס ליתני עד שלישית הלילה, ליתני עד רביעית הלילה, וכענף-ב. 3. גורס ומילתא אנב אורחיה [קמ"ל כי הכי דאיכא משמרות בארעא איכא] משמרות ברקיעא, וכענף-ב. ועי' עוד דוגמאות בהערה הבא. וכ"כ ר"א גבאי במאמרו (מנורה בדרום ט"ז עמ' נא).

שע). 1. ל"ג "ואב"א יליף מברייתו של עולם דכתיב ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד". 2. נ' דגורס שאג ישאג על נוהו הידד כדורכים יענה על כל יושבי הארץ, וכ"ה בענף-ב2 וענף-ג. 3. ל"ג כענף-ב1 אוי לי שחרבתי את ביתי. מאידך, ל"ג "אוי לו לאב שהגלה את בניו לבין אומה"ע" דאי' בענף-ב2 וליתא בענף-ב1, אבל שיערנו דנוסח המקורי דענף-ב2 היה כענף-ב1 בזה ולא גרסו.

שעא). 1. בדף ב: גורס עד שעה שעומד לישן, כמו שהוא בפל', אמנם יתכן דכ"ה רק גי' ענף-ג. 2. בדף ג. בסימני ר"א בפעם הראשון גורס "שלישית תנוק יונק משדי אמו ואשה מספרת עם בעלה", אבל בהמשך פי' "ושמע לאשה מספרת עם בעלה ותינוק יונק משדי אמו", וסדר זה הוא רק בענף-א. מאידך אפ"ל דלא דק בסדרו, כמו שלגירסתו לא דק הגמ' בסדר (ויש לציין דכ"ה הלשון בס' הנר, אבל בכ"י גניזה בפעם הראשון "תנוק יונק משדי אמו" ליתא, כנראה בטעות, כמצויין בהע' מהד' לב שמח).

שעב). 1. פי' "ותוב בעיא אחרת אמי התחיל לאוריי בקרית שמע של ערבית ליתני של שחרית ברישא", ולשון זה דומה לשאר הנוסחאות ולא לנוסח הקצר של ענף-ב2 "ותו מאי שנא בערבים ניתני בשחרים". 2. גורס איכא משמרות ברקיעא, דלא כענף-ב איכא נמי ברקיעא. 3. גורס שהחרבתי את ביתי, דלא כענף-ב שחרבתי. 4. גורס יהא שמיא רבא מברך, דלא כענף-ב יהא שמו הגדול מבורך.

שעג). וכנראה היה נוסח קדום של ענף-ב2, ראה מש"כ אצל גי' דל"ג "אוי לו לאב שהגלה את בניו לבין אוה"ע", או שהוגה כן ע"פ נוסח ענף-ב1.

שעד). וזה לבד ממה שגורס "מימתי", וזה דלא כאף א' מן הענפים, ושיערנו שהיא הגהה ע"פ גי' רב האיי גאון או נוסח שקדם לו. וגם מה שפי' "האי תנא אקרא קראי דכתיב ודברת בם" וכו', ודייקו מזה בהערה לס' הנר שכע"ז גרס הר"ח, ואין זה כאחד מן הענפים, אמנם שיערנו שזה רק פירוש ולא גירסתו.

שעה). כנראה גורס וממאי דהאי ובא השמש וטהר ביאת אורו הוא וכו' ודילמא ביאת שמשו הוא, וכענף-ג.

רי"ף - מבדיקה במקומות שהעתיק מסוגיין<sup>שע</sup>, עולה שאינו גורס כענף-א<sup>שע</sup> ואינו גורס כענף-ג<sup>שע</sup>, אלא נראה שגורס כענף-ב, אמנם בתוך ענף-ב אינו ברור אם גורס כענף-ב<sup>1</sup> או כענף-ב<sup>2</sup>.

ערוך - בערך אר א' גורס כענף-ג, ובערך בין ג' גורס כענף-ב.

רש"י - גורס כענף-א<sup>שפא</sup>, והושפע מענף-ג<sup>שפב</sup>. והארכנו בזה בתוך דברינו להלן.

בעל המאור - גורס פעם כענף-ב<sup>שפי</sup> ופעם כענף-א<sup>שפד</sup> (ויתכן פעם דלא כענף-א<sup>שפח</sup>).

ראב"ן - העתיק מדף ב' סוף ע"א וממאי דהאי וכו', ושם גורס כענף-א באופן מובהק.

שעו). בדף ב: ועני וכהן חד שיעורא הוא כו' ברי"ף העתיק ת"ר מאמתי וכו', ובדף ג. תניא אמר ר' יוסי וכו' ג"כ העתיקו הרי"ף. השתמשנו ברי"ף מהדורת המאור<sup>ר</sup>, ולפעמים לא היה אפשר לקבוע מגירסאות מסוימות מה הייתה נוסחת הרי"ף, מכיון שגם בכתה"י של הרי"ף יש גורסים לכאן ולכאן.

שעו). 1. גורס משעה שבני אדם, דלא כענף-א משעה שרוב בני אדם. 2. גורס ושימר לי, דלא כענף-א ושמר לי (ויש לדחות). 3. גורס מתירא אני, דלא כענף-א מתירא הייתי.

שעח). 1. גורס שהכהנים זכאין, דלא כענף-ג שהכהנים נכנסין. 2. גורס פעם אחת הייתי מהלך בדרך ונכנסתי, דלא כענף-ג פעם אחת נכנסתי. 3. גורס אליהו זכור לטוב, דלא כענף-ג ד"זכור לטוב" ליתא.

שעט). 1. בג' כת"י ורי"ף הנדפס "והמתין לי" עד שסיימתי תפילתי ליתא, וזה כענף-ב<sup>1</sup>. מאידך, המהדיר מעדיף נוסחת ב' כת"י וראה הגורסים "והמתין לי", מכיון שלשם כך סמכו הרי"ף לגמ' דצריך להמתין לחבירו, וא"כ גורס כענף-ב<sup>2</sup> (הגם דשם הגי' המתין לי, מ"מ אין להקשות אם כך הגיה הרי"ף). ויש לדחות ראיתו, די"ל דסמכו הרי"ף כיון דמיירי בענין שלא ישאיר חבירו בסכנה. 2. ברי"ף הסדר למדתי ממנו שמתפללין בדרך ולמדתי ממנו שמתפללין תפלה קצרה ולמדתי ממנו שאין נכנסין לחורבא, וכ"ה הסדר רק בענף-ב<sup>1</sup> [פ'], ודלא כענף-ב<sup>2</sup>. אא"כ נדחוק דכ"י פ' הוגה ע"פ הרי"ף.

שפ). לפי רי"ף הנדפס וה' כת"י גורס סימן לדבר צאת הכוכבים וכענף-ב<sup>2</sup>. מאידך, בג' כת"י וסימן לדבר וכענף-ב<sup>1</sup> ושאר הנוסחאות.

שפא). הדוגמאות הן מדף ב' ע"ב: 1. גורס והיה לנו הלילה למשמר והיום למלאכה וכענף-א. 2. גורס קס"ד בני אדם היינו עניים וכענף-א. 3. בד"ה ה"ג נ' דבא לאפוקי מגי' ענף-א דאי אמרת, וכמו"כ גורס כענף-א דעני קדים. 4. גורס והי מינייהו מאוחר וכענף-א. 5. בדף ג. גורס (ע"פ כת"י) אב"א רישא לאו ר"א, וכענף-א.

שפב). 1. עי' מש"כ להלן בגמ' "ערב שמשא ואדכי". 2. נראה שגרס במערבא בעו לה וכו' ובהמשך כמו בענף-ג, עי' מש"כ בזה להלן. 3. גורס בבריתא משעה שהכהנים נכנסין וכו' וראיה לדבר וכו' וכענף-ג.

שפג). גורס מותרין אתם לקרות.

שפד). גורס דילמא ביאת וכו' וכענף-א.

שפה). גורס וממאי דהאי ובא השמש וטהר, דלא כענף-א ד"וטהר" ליתא. אמנם ראה בארוכה בפרק ד' ע"פ הראב"ד שם דיתכן ותיבת "וטהר" נוספה בדברי בעה"מ וצריך למוחק.



פסקי ר"ד - גורס כענף-ב והושפע מענף-א<sup>ש</sup>: גורס כמה פעמים כענף-א<sup>ש</sup> אבל מאידך גורס כמה פעמים כענף-ב<sup>ש</sup> וכמה מגירסאותיו דלא כענף-א<sup>ש</sup>. ומתוך ענף-ב אינו ברור אם גורס כענף-ב<sup>1</sup> או כענף-ב<sup>2</sup>. ההעתיקה היא חפשית ויש שינויים בין נוסח הרי"ד לנוסח כתה"י, ונראים פרי הגהה<sup>ש</sup>, ויתכן שהושפע מגירסאות אחרות.

תוס' רבינו יהודה - גורס עירוב בין ענף-א<sup>ש</sup> וענף-ב<sup>ש</sup>, וכענף-ב<sup>1</sup> דוקא<sup>ש</sup>, אמנם נראה שהושפע מגי' ענף-ג<sup>ש</sup>.

שפו). פעם גורס ר' חנניה אומר, וזה עירוב בין גי' ענף-א ר' חנינא לגי' ענף-ב חנניה (ובאמת בכ"י פ' ר' חנינא). שפו). 1. גורס חצנים מחזיקים ברמחים מעלות השחר ועד צאת הכוכבים ואומר והיה לנו הלילה, וכענף-א דוקא. 2. גורס וכת"מ מכי ערבא שמשא, וכענף-א.

שפח). 1. גורס והלא כהנים מבעוד יום טובלין וכענף-ב, דלא כשאר הנוסחאות הם טובלים (ואם העתיק מן הגמ' אמר מר א"ל ר' יהודה א"כ גורס דוקא כענף-ב<sup>2</sup>). 2. גורס במאי פליגי בבין השמשות קמיפליגי וכו' עד ואי אפשר לעמוד עליו, הכל כענף-ב. 3. גורס תרי תנאי אליבא דר"א ואב"א סיפא ר"א רישא לאו ר"א, וכענף-ב דוקא. 4. גורס מותרין אתם לקרות כענף-ב.

שפט). 1. גורס משעה שבני אדם נכנסין, דלא כענף-א משעה שרוב בני אדם. 2. גורס (בפעם הראשון) הלילה משמר והיום מלאכה, דלא כענף-א למשמר והיום למלאכה, ובפעם השני גורס ת"ש והיו לנו הלילה משמר והיום מלאכה ודלא כענף-א והיה לנו הלילה למשמר והיום למלאכה. 3. גורס מתיירא אני, דלא כענף-א מתיירא הייתי.

שצ). ל"ג "המתין ל" עד שסיימתי וכו', וזה כגי' ענף-ב<sup>1</sup>, וכמו"כ לא גרס ככל הנוסחאות המיוחדות של ענף-ב<sup>2</sup>.

שצא). 1. גורס לוכל פיתן כענף-ב<sup>2</sup>, דלא כענף-א וענף-ב<sup>1</sup> הגורסים פתן. 2. גורס וכו' לדבר ואנחנו עושים וכו', דלא כשאר הנוסחאות כולל ענף-ב<sup>1</sup> שני' ואנחנו עושים וכו'. 3. ברי"ד הסדר שאין נכנסין לחורבה, ושמתפללין בדרך, ושמתפללין תפלה קצרה, וסדר זה הוא כענף-א (וגם ענף-ג). אמנם מקיצור הלשון "שמתפללין תפלה קצרה" דלא כבענף-א "והמתפלל בדרך מתפלל תפלה קצרה" משמע שגרס כענף-ב<sup>2</sup>, רק דהיפך הסדר מתפללין בדרך קודם תפלה קצרה, כיון דאין מתפללין תפלה קצרה אלא בדרך.

שצב). הגם שגורס כגי' ענף-א וכת"מ וכו' יש בו שינויים מנוסח ענף-א, ראה שינויי הנוסחאות שם.

שצג). 1. גורס והא קמ"ל דכפרה לא מעכבא. 2. גורס ממאי דהאי ובא השמש ביאת שמשו הוא, ול"ג ובא השמש "וטוהר" (וכן בתוך הדיבור עצמו) וכענף-א. 3. גורס ר' אחאי ואמרי לה ר' אחא, דלא כענף-ב ר' אחי. 4. גורס ר' חנינא היינו ר' אליעזר, דלא כענף-ב "חנניה".

שצד). 1. גורס כל הנאכלים וכענף-ב, דלא כענף-א וכל הנאכלין. 2. גורס ניתני בשחרין ברישא, וכענף-ב. 3. גורס משעה שעני וכו' עד שעומד ליפטר מתוך הסעודה, וכענף-ב. 4. גורס כי קא חשיב, דלא כשאר הנוסחאות אלא קא חשיב.

שצה). גורס אוי לי שהחרבתי את ביתי, ואוי לי הוא רק בענף-ב<sup>1</sup>, אמנם "שהחרבתי" הוא כשאר הנוסחאות דלא כענף-ב "שחרבתי".

שצו). 1. גורס כי קא חשיב משמרה ראשונה בסופא, ותיבות "משמרה ראשונה בסופא" הם רק כענף-ג, ומאידך "כי קא חשיב" הוא רק כענף-ב. 2. גורס "ועונין אמן יהא שמו הגדול מבורך", וכ"ה בענף-ב<sup>2</sup>, אבל יתכן דכ"ג ענף-ג.

תוס' ותוס' רבינו פרץ - גורס כענף-א<sup>שז</sup>, אבל הושפע מנוסחאות אחרות דלא כענף-א<sup>שז</sup>, ולפעמים כענף-ג<sup>שז</sup>, ואולי גם כענף-ב<sup>י</sup>.

תוספות חכמי אנגליה - גורס כענף-א<sup>תא</sup> והושפע מענף-ג<sup>תב</sup>.

רא"ה (וינמוקי יוסף) - יסוד הנוסח הוא כמו הרי"ף, אבל יש בו השפעה מגי' ענף-א<sup>תב</sup>.

רשב"א - פעם גורס כענף-א<sup>תב</sup>, ופעם כענף-ג<sup>תב</sup>, וב"פ דלא כענף-ב<sup>תב</sup>, ולכן נראה שגורס עירוב בין ענף-א וענף-ג. אבל יש בו נוסחאות משונות שאינן כאף א' מן הענפים (אבל כמה מהן נמצאות בין עדי הנוסח שלפנינו)<sup>תב</sup>.

שצו). 1. גורס והא קמ"ל דכפרה לא מעכבא, וכענף-א. 2. גורס דילמא ביאת אורו הוא וכענף-א, ודלא כשאר הנוסחאות ודילמא. 3. גורס אם כן לימא קרא ויטהר, וכענף-א. 4. גורס האי ובא השמש וכו' או דילמא ביאת אורו וכו', וכענף-א. 5. גורס ואי ס"ד דעני קדים, ותיבות "דעני קדים" כענף-א (ומה דגורס ואי ס"ד ולא דאי אמרת כענף-א הוא כנ' ע"פ הגהת רש"י). 6. בתוס' רבינו פרץ יש דיבור שכנ' נדפס שלא במקומו וגורס קס"ד בני אדם היינו עניים, וכענף-א.

שצח). גורס ממאי דהרי ובא השמש וטהר, דלא כענף-א ד"וטהר" ליתא.

שצט). גורס ליתני שחרית ברישא וכענף-ג (בתוס' הנדפס דשחרית והנכון כתר"פ).

ת). 1. גורס אי הכי סיפא דקתני וכענף-ב דוקא, אמנם יש צד לומר שכ"ג ענף-א ג"כ. 2. גורס ועונין יהא שמו הגדול מבורך, וזה כעין גי' ענף-ב, אמנם יתכן דכ"ג ענף-ג.

תא). 1. גורס עד דקאי בשחרית, וכענף-א. 2. גורס א"כ לימא קרא ויטהר, וכענף-א. 3. גורס והיה לנו הלילה למשמר, וכענף-א. 4. גורס ואי ס"ד דעני קדים ר' חנינא היינו ר' אליעזר, וכענף-א ("ואי ס"ד" הוא כנ' ע"פ הגהת רש"י).

תב). 1. גורס במערבא בעו ליה מיבעא, ועי' מש"כ על זה להלן. 2. גורס עד צאת הכוכבים, וכ"ה "עד" בענף-ג.

תג). גורס "שנ' ואנחנו עושים במלאכה חצים מחזיקים ברמחים מעלות השחר ועד צאת הכוכבים ואומר והיה לנו הלילה למשמר והיום מלאכה, וכ"ז כענף-א דלא כבמקרא (מלבד תיבת "מלאכה" דבענף-א למלאכה, ועי' בשינויי נוסחאות שכ"ה גם במ'). 2. גורס בא אליהו זכור לטוב, וכענף-א. וכ"ה בנמוקי יוסף, רק דשם הגי' משמר.

תד). גורס "וממאי דהאי ובא השמש ביאת שמשו הוא" ול"ג ובא השמש "וטהר" ביאת שמשו הוא, וכענף-א.

תה). גורס מאי קא חשיב (ו"ר) אליעזר" ליתא) וכו' אלא קא חשיב משמרה ראשונה בסופא, וכענף-ג.

תו). 1. גורס ר' חנינא היינו ר' אליעזר ודלא כענף-ב חנניה. 2. גורס "ואב"א יליף מבריייתו של עולם", דלא כענף-ב ואב"א תנא יליף מבריייתו של עולם.

תז). 1. גורס "הא קמ"ל דכהני אימת קא אכלי בתרומה משעת צאה"כ וכפרה לא מעכבא להו" (וכפל הגירסא בתוך הדיבור), ואין זה כא' מן הענפים, אבל תיבות "והא קמ"ל" נמצאות (רק לא בסדר זה) בענף-א, וכן "דכהני" הוא כגי' ענף-א, גי' "אימת קא אכלי" אינה בא' מן הענפים אבל כ"ה גם בנד', והלשון "וכפרה לא מעכבא להו" נמצא בענף-ג (לכאו', עיי"ש חילופי הגירסאות). 2. גורס משעה שבני אדם נכנסין להסב, כגי' מ' וא' מג' קטעי ג, ואולי זו גי' ענף-ג, אבל נראה יותר שהיא הגהה להתאים עם הנוסח לעיל "שבני אדם נכנסין לאכל פתן", אמנם שם בענף-א שרוב בני אדם. 3. גורס אנא בין השמשות דר' יוסי קאמינא, וזה עירוב בין גי' ענף-א (אנא בין השמשות דר"י) וענף-ג (קאמינא), והנה נוסח זה דוקא הגיע לדפוסים. 4. גורס (כמבואר בדף ב. ד"ה ולענין מאימתי) סיפא ר"א רישא לאו ר"א לישנא אחרינא תרי תנאי אליבא דר"א, וכ"ה הסדר בענף-ג אבל הנוסח שם אב"א וכו' ואב"א, והלשון "לישנא אחרינא" נמצא גם בנד', אבל אינו מן א' הענפים.

## ענפי הנוסח בכתבי היד של תחילת מסכת ברכות (ב. – ג.). תפח

**ריטב"א** – גורס כענף-א"ט אבל הושפע" מענף-ג"ח ופעם נראה דגורס כג' המשונה הנמצא בכ"י פ"ח ופעם גורס כגירסא יחידאה בב"נ"י.

**רא"ש** – גורס כענף-ב"י, אבל פעם גורס דלא כענף-ב"י ופעם הושפע מענף-א"ט. ואין ללמוד מנוסחאות שהעתיק מתוס' רבינו יהודה שכך גרס הוא בעצמו"י.

**מאירי** – גורס כמה פעמים כענף-א"ח ודלא כענף-ב"י, אבל פעם גורס דלא כענף-א"י ופעם גורס כענף-ב"ח, ולכן נראה שהושפע מענף-ב.

**ילקוט שמעוני** (נחמיה ד' רמז תתר"ע) – גורס כענף-ב"ח אבל גם כענף-א"י.

תח. הנדפס ע"ש שיטה מקובצת. ובמבוא לחידושי הרא"ה (מהדורת ירושלים תשס"ז) כתב המהדיר להחזיר את הליקוט מדברי הרשב"א הרא"ה תוס' רבינו יהודה ועוד, והשם "שיטה מקובצת" מתאים לו.

תט. 1. גורס ת"ש והיה לנו הלילה וכו' כענף-א. 2. גורס קס"ד בני אדם היינו עניים וכענף-א. 3. גורס אמר לך ר"מ מי סברת דאנא בין השמשות דידך קאמינא וכענף-א. 4. גורס דכי היכי דאיכא משמרות ברקיעא איכא נמי משמרות בארעא וכענף-א.

תי. גורס וממאי דהאי ובא השמש וטהר, דלא כענף-א.

תיא. 1. גורס ר' יהושע אומר משעה שהכהנים נכנסין, וכ"ה בתוה"א לרמב"ן שער הסכנה, ושיעורו שכ"ג ענף-ג שכ"ה בפל'. 2. גורס דאי ס"ד עני מוקדם ר' חנינא היינו ר' אליעזר, והג' "עני מוקדם" הוא כענף-ג.

תיב. גורס אב"א מדיספא ר"א רישא לאו ר"א, וזה כעין ג' כ"י פ'. אבל יתכן שגורס שם כענף-ג ורק תיבת "מדיספא" הוגהה, וצ"ל סיפא.

תיג. גורס ואינהו הוא דמקדמי ומחשכי.

תיד. גורס כענף-ב בפסקיו בכל הענין (דף ג.): 1. "עד שליש הלילה". 2. "מילתא אגב אורחיה קמ"ל". 3. גורס דאיכא משמרות ברקיע כי היכי דאיכא משמרות בארעא, ונוסח זה הוא מעובד מענף-ב "כי היכי דאיכא משמרות בארעא איכא נמי ברקיע". 4. "ואיתמר נמי" אמר ר' יצחק בר שמואל בר מרתא" (ע"פ כת"י). 5. בתוס' הרא"ש גורס לעולם סוף משמרות קא חשיב, וכענף-ב. 6. בתוס' הרא"ש גורס [ל]ידע דמטי זמן ק"ש וניקום, וכענף-ב.

תטו. גורס "ר' יצחק בר שמואל בר מרתא", דלא כענף-ב א"ר יצחק בריה דרב שמואל. כמו"כ ל"ג אוי שהחרבתי דלא כענף-ב אוי לי שחרבתי, אמנם שיעורו שזו ט"ס וצ"ל אוי לי שהחרבתי, ואין ללמוד על נוסחו כיון שהוא מעתיק מתוס' רבינו יהודה כדרכו.

תטז. 1. בתוס' הרא"ש גורס (ב: ד"ה משעה שהעני) משעה שרוב בני אדם נכנסין וכו', וכענף-א. 2. בפסקיו ותוס' הרא"ש אוי שהחרבתי, דלא כענף-ב או שחרבתי.

תיז. גם לדפים אלו אין כת"י, והמדפיס הראשון פענח בטעות כפי נוסחאות הדפוסים, ולדוגמא ד"ה "לתני דשחרית ברישא" הרי אין נוסח זה בא' מן הענפים, אלא הוא טעות פענוח המדפיס ע"פ נוסח התוס' הנדפס (שהוא ט"ס ותוס' גורסים כענף-ג שם) וצ"ל כבתוס' ר"י ניתני בשחרין ברישא, וכענף-ב.

תיח. 1. גורס מכדי כהנים אימת אכלי בתרומה משעת צאת הכוכבים, וכענף-א. 2. גורס (גם בנוסח המתוקן שלו) וממאי דהאי ובא השמש ביאת וכו', ו"וטהר" ליתא, וכענף-א. 3. גורס דילמא ביאת וכו', דלא כשאר הנוסחאות ודילמא. 4. גורס אם כן לימא קרא ויטהר, וכענף-א.

תיט. 1. גורס משעה שהכהנים נכנס' לאכול בתרומתן, דלא כענף-ב טהורים (עיי"ש שינויי הנוסחאות). 2. גורס ר' חנינא היינו ר' אליעזר, דלא כענף-ב חנניה.

תכ. 1. גורס משעה שרוב בני אדם נכנסים לאכול פתן בע"ש, דלא כענף-א בשעה שבני אדם.

תכא. 1. גורס מותרים אתם לקרות כענף-ב (והביא שיש גורסים חייבים).

עין יעקב- עיקרו הועתק מן הנדפס<sup>הכד</sup> עם קצת שינויים, לכאור' ע"פ כת"י אחרים.



## פרק ד': דוגמאות לתועליות שבידיעת חלוקת ענפי הנוסח

להלן נדון בכמה מקומות שיש נפק"מ מידיעת ענפי הנוסח. על ידה לפעמים ניתן לקבוע בסבירות גבוהה שנוסח מסוים הגהה מאוחרת או טעות היא, ולפעמים ניתן להבין על ידה את דברי הראשונים ז"ל.

ועוד, דע"י ידיעת הענפים יכול לצאת מצב שנוסח המתועד בב' עדי נוסח בלבד הוא בעצם נוסח הרוב, גם אם רוב עדי הנוסח גורסים אחרת, כשב' עדי הנוסח מייצגים ב' ענפי נוסח ושאר העדים מייצגים רק ענף אחד.

השתמשנו בדברינו בב' סברות אשר אמנם אינן מוכרחות כאמיתיות:

א. יש סברא לומר שאם נוסח מסוים נמצא רק באחד מענפי הנוסח, שנוסחה זה משנית היא. ולא מדין רוב, אלא דכיון שיש חילוקי נוסחאות, ורק נוסח אחד הוא הנכון, א"כ מסתבר שהנוסח הנכון לא הגיע רק לנוסח יחידאה.

מאידך, אין סברא זו מוכרחת כלל. דמסתבר שהנוסחאות האלו היו רווחות בע"פ קודם כתיבת התלמוד, וכשניתן התלמוד בכתב בחר כל כותב באחד מן הלשונות הרווחים. ויתכן שהנוסח שנמצא רק באחד מן הענפים הוא הקדום והנכון, רק שב' הענפים האחרים כתבו את הנוסח האחר.

ובפרט אם נוסח היחידאה נמצא כבר בדברי הגאונים, מסתבר שלא ביססו גירסאותיהם בתלמוד כתוב אלא במסורת בע"פ שהייתה להם, וכיון שיש כבר עדות קדומה לנוסח זה, כבר א"א לדחותה.

ב. יש עוד סברא לומר, דגם אם נדחית נוסחא היחידאה מלהיות עיקר, עכ"פ לכאור' עצם קיומו של הנוסח מלמד על הבנה מסוימת שגם בעלי הגירסא האחרת היו מסכימים לה. ולכן כשלפי גירסא יחידאה א"א לדייק דיוק מסוים, יש סברא לומר שגם לפי נוסח האחר א"א לדייק כן.

מאידך, יתכן שמדובר במחלוקת בהבנה בין ב' הלשונות, וזה היה המניע לנסח באופן אחר. או, שאם שכך הייתה הבנת הגרסן השגויה, מ"מ שפיר אפשר לדייק בגירסא הרווחת כיון שזו הייתה כוונת התלמוד מעיקרא.

ובכל אופן, חשוב להדגיש שמדובר כאן בהשערות, ואי אפשר לקבוע בודאות, אלא הכל כפי הענין, ובפרט אם הדבר היה נוגע להלכה.

תכב). גורס סימן לדבר, דלא כשאר הנוסחאות וסימן לדבר. 2. "שנ" ונאנחנו עושים, ל"ג "שנ", וכענף-ב2.

תכג). גורס וכ"ת מכי ערבא שמשא וכו' ממש כענף-א.

תכד). דוגמא מובהקת לכך, שבדף ג. גורס "ליקום וליקרי" ותיבות "לידע דמטא זמן ק"ש" ליתא, וג' זו היא פרי טעות והגהה ונמצאת רק בנד'.

וזאת למודעי, שהרבה ממראי המקומות שאבתי מן הספר הנפלא עבודה ברורה, וכמו"כ רבות נעזרתי בהערות ר"נ זק"ש לתוס' רבינו יהודה ובספר רינת אהרן וספר חומת אש.



## דף ב.

א. מאימתי. בערוך (ערך מתי<sup>נב</sup>) גרס ממת, וכתב וז"ל: פי' ר' מצליח מ"ם הראשון אינו עיקר והוא כמו מתי אבא וכו' מתי אעשה וכו' ויש ששונים מאימתי וכו' והשונה מאמתי אינו משובח שהוא כמו וכאמתי על פני הארץ עכ"ל.

הגירסא "ממתי" נמצא רק פעם אחת בכתה"י, והוא בא' מקטעי 11 בגמ' תנא היכא קאי דקתני מימתי, והוגה עה"ג מאימתי. אמנם גם בר"ח המובא בס' הנר גרס מימתי.

ויש מקום לשער שכן גירסת רב האיי גאון בלבד, שכן נמצאת גירסא זו בפירוש שלו<sup>הב</sup> וכן בתשובה מרב שריאא ורב האיי<sup>הב</sup>. וא"כ יש לשער שגירסת ר' מצליח קיבל מרבו רב האיי, ונוסחו של ר"ח הוגה ע"פ נוסח זה<sup>הב</sup>.

מאידך, יתכן שכן היה נוסח קדום, רק שלא שרד בעדי הנוסח שלפנינו.

ולגבי נוסח מאימתי/מאמתי, הנה לפי הנתברר ענף-א גורס בהקפדה "מאימתי" ובענף-ב וענף-ג יש את ב' הנוסחאות, וא"כ מסתבר שאכן היה כתוב מעיקרא "מאמתי" עכ"פ בא' מן הענפים [לא נתברר לי אם כל הערך הוא ציטוט מר' מצליח או שהוא גם מדברי הערוך עצמו, ועכ"פ הוא מעיד על מצב כתה"י שהיו לפניו].

ב. אם לא עלה עמוד השחר חייבין אתם לקרות. בספר רינת אהרן טען שהנוסח המקורי הוא מותרין אתם לקרות, שכן הוא בכ"י ב"נ פריס וקטע גניזה, וכ"ה בבעה"מ פסקי רי"ד ומאירי<sup>הכ</sup>, וכ"ה במשניות כ"י פרמה וקאופמן וה' קטעי גניזה וכי"ק של הרמב"ם. ומה דאיתא "חייבין" בנד' וכ"י פל' ומ', טען שהם כת"י אשכנזיים והוגהו ע"פ גי' רש"י שהגיה כן להלן (ט. ד"ה כוות').

אמנם, לפי הנתברר המשותף לכל הגירסאות הנ"ל (בבבלי) הגורסין "מותרין" הוא שכולם גורסים [עכ"פ גם] גי' ענף-ב, וא"כ יתכן דאדרבה רק בענף-ב הגי' "מותרין", וזאת ע"פ גירסת

תכה). הנוסח ע"פ מהד' יקר הערך.

תכו). ויש לציין דגם שם הגירסא כן רק בהעתקת המשנה, אבל בתוך הפירוש העתיק מאמתי, ונראה שזה באשמת המעתיק.

תכו). גנוי קדם ח"ה עמ' 42.

תכח). ואכן גי' זו נמצאת רק בד' רש"ג ורה"ג, אבל בסרע"ג מאימתי, ובפירוש הנדפס בגנוי קדם ח"ה עמ' 126 ובב' קטעי פירוש באוצר הגאונים (חלק הפירושים) הגי' מאמתי. ובפי' רס"ג הגי' אימאטי (אבל יתכן שהוא ט"ס וצ"ל מאימאטי או שהוא פירוש ולא ציטוט מדויק).

תכט). וכ"מ בר"ח ג. ד"ה ואסיקנה שכ' ומיכן ואילך אסור לקרות ק"ש, משמע שהיה גורס כאן לשון מותרין.

המשנה שבמשניות. ואם נכונים הדברים, י"ל שהיא מחלוקת בגירסת המשנה בין הבבלי לירושלמי (ר"ל משנת א"י) רק שענף-ב הוגה ע"פ משנת א"י.

[ולקמן (ט.) ששם כתב רש"י את הגהתו, הנה בענף-א [נד', פל'] הגי' רבנן כוונתי סבירא להו וחייבין אתם [לקרות-פל'], אבל במ' ב"נ וגליון ג' "וחייבין אתם" ליתא כלל<sup>הלא</sup>.]

ויש לדייק כדברינו ממש"כ רש"י "וחייבין אתם לקרות גרסינן, ול"ג מותרים", ולא כתב "הכי גרסינן", משמע שאין זה הגהה מסברא אלא שהוא מעדיף גירסא אחת קיימת על פני גירסא אחרת.

ויש להוסיף דכ"ה "חייבין אתם" בפירוש רב האי גאון<sup>היה</sup>, הרי להדיא גירסא זו קודם הגהת רש"י.

ולעצם הנוסח "מותרין" עי' במאירי ובמלאכת שלמה.

ג. וה"ק זמן ק"ש דשכיבה אימת. כתב בדק"ס: ובד' שונצינו משנת גמר"א הגי' ק"ש בערבין אימת, ונוסח שלנו עדיף עכ"ל. ואכן לפי הנתברר כצ"ל, ובנד' הוא הגהה בטעות.

ד. תנא אקרא קאי דכתיב בשכבך ובקומך. פירוש ר"ח שם וז"ל: האי תנא אקרא קאי דכתיב ודברת בם מיכן שחייב אדם לקרא ק"ש ומפרש בהא קרא בשכבך ובקומך וכו', עכ"ל. ובהערות לס' הנר דייק דנראה שכן הייתה גירסת הר"ח.

אמנם לפי הנתברר, הרי גי' זו ליתא בכל הנוסחאות, כולל ענף-ב2 (קטעי ג2), וא"כ נראה לומר דאין זה גירסת הר"ח, אלא פירוש תחילת הקרא דבשכבך ובקומך.

ובהערה אחרת בס' הנר הביא מקטע כת"י<sup>היה</sup> (אשר משערים<sup>היה</sup> שהוא מפ' רבינו אברהם בן הרמב"ם) וז"ל: "תנא אקרא קאי דכתיב ודברת בם וכול' ובשכבך ובקומך והכי קאמר וכו'", אמנם גם זה נראה כהוספה משום פירוש ולא גירסא.

ה. תנא אקרא קאי וכו' ואב"א וכו' אי הכי סיפא דקתני וכו'. כמו שהובא בהערות לעיל בפנים המאמר (פרק ב'), בר"ח המובא בס' הנר "ואב"א וכו'" עד "אי הכי" ליתא כלל, וכן ליתא בקטעי ג2, וא"כ נמצא שאין זהוהשמטה בעלמא אלא הר"ח גרס כענף-ב2.

ולפי"ז קושיית הגמ' אי הכי וכו' קאי על התירוץ הראשון תנא אקרא קאי, וא"צ לפירוש התוס' (ד"ה אי הכי). אמנם לפי הנתברר, לכאור' אין זה אלא שלב מאוחר בתוך ענף אחד, ומסתבר דהוי גירסא משנית.

תל. בענין חילופי נוסחאות בין משנת א"י למשנה שבבבלי ראה בקצרה: ר' אהרן גבאי, 'עיון בנוסח קדום במשנה, השני במחלוקת בני בבל וארץ ישראל', בתוך המעיין גליון 231 (תשרי תש"פ).

תלא. ובג' פ' וקטע גניזה "אמר להו וכו' מן העבירה" ליתא, ונראה שנשמט בטעות הדומות, אבל צ"ב איך זה קרה בכ"כ עדי נוסח.

תלב. כעת בקובץ בית אהרן וישראל גליון רכ"ו (ניסן - אייר תשפ"ג) עמ' ל'.

תלג. אוצר הגאונים פירושים סי' ב'.

תלד. ר"ע ברויאר, קובץ חצי גיבורים ח' עמ' א'קז.

ובענין פירוש התוס', הרי בענף-ג (ואולי גם ענף-א) גורס ואלא הא דתנן, ולפי"ז יתכן דקאי על שני תירוצי הגמ' ושוב א"צ לפירוש התוס'. ויש מקום לומר דכ"ה בשני ענפים ורק בענף-ב גורס אי הכי<sup>ה</sup>.

ו. ואב"א יליף מבריייתו של עולם. בכ"י מ' ופ' ואב"א תנא יליף מבריייתו של עולם, וכתב הרב מ"מ כשר<sup>ה</sup> דזה סיוע להרשב"א שפירשו אקושיא דליתני שחרית ברישא, ודלא כ'תוספות' שפירשו דמקשה אקרא דובשכבך ובקומך, והקשה הרשב"א על זה חדא דליכא למימר אקרא דיליף מבריייתו של עולם, ועוד דמאי אב"א, ע"כ. ולגי' הנ"ל מפורש דקאי אתנא, וליכא לפרשו אקרא.

אמנם לפי הנתברר גי' זו אינה אלא גירסת ענף-ב1, ועכ"פ רואים מזה שבין הרשב"א ובין ה'תוספות' שהביא לא גרסו כגי' ענף-ב1.

ז. אמר מר משעה וכו'. תיבות "אמר מר" קשים, דאין זה אלא ציטוט מן המשנה, ובדק"ס כתב וז"ל: אבל מפני זה אין למוחקו וכ"ה לקמן בע"כ ובשבת קנ"ג ב' ובנזיר ל"ב א' וע"ש ברש"י עכ"ל, שם כתב דהוא לשון ירושלמי. ובס' רינת אהרן כתב ליישב דבשבת ניחא, דכיון שכבר יש פיסקה לכן חזר הגמ' "אמר מר" על אותה פיסקה, וכאן משום שהיא פיסקה ראשונה בתלמוד נקט אמר מר, ע"כ.

והנה בקטע ג3 ליתא תיבות "אמר מר", אמנם לפי הנתברר שאין ג3 אלא עירוב נוסחאות עם הגהות ושינויים מאוחרים, הרי אין זה נוסח מקורי ודוקא בגלל הקושיא מחק תיבות "אמר מר". וא"כ הדרא קושיא לדוכתא וצריך לומר איזה הסבר וכנ"ל.

שוב מצאתי שגם בא' מקטעי ג2 "אמר מר" ליתא, אמנם מכיון דבקטע האחר ניכרת תיבת "מר", נראה דקטע זה הוא הגהה מסברא וכנ"ל.

ח. מכדי כהני אימת אכלי בתרומה משעת צאת הכוכבים וכו'. ב'דוגמא לפירוש חדש לתלמוד בבלי<sup>ה</sup> הקשה על גירסא זו דמשמע דפשיטא דכהני אכלי בצאה"כ, ואח"כ אמר מילתא אגב אורחיה קמ"ל, והא פשיטא היא. ולכן העדיף את הגי' מאי איריא דתני משעה שהכהנים נכנסין לאכל בתרומתן וכו'. והביא סעד לזה מגמ' קידושין (טו.) דמקשה מאי איריא ומשני מילתא אגב אורחיה קמ"ל, עכת"ד.

אמנם לפי הנתברר אין גי' זו אלא בענף-ב בלבד<sup>ה</sup>, וא"כ צ"ע אם יש להעדיף גירסא זו. אמנם כגי' ענף-ב כ"ה כבר בפ' רב האיי גאון.

ט. כדתניא ובא השמש וטהר. בהגו"צ<sup>ה</sup> הביאו מ'כת"י' דנוסף ואחר יאכל מן הקדשים, והוסיפו דכ"ה ברש"י. ובאמת ליתא אלא בכ"י מ' וא' מקטעי ג1, ולכאו' אין זה מסתדר עם חילוק

תלה). אבל ראה מש"כ לעיל בפרק ג' דנ' דתוס' גרסו כענף-א או ענף-ג ולא כענף-ב, וא"כ נ' דאכן גם ענף-א גורס אי הכי וכו'.

תלו). תלמוד בבלי הוצאה חדשה ומתוקנת (דוגמא), מדור 'לשינוי גרסאות'.

תלו). ר"ש אלבעק, נדמ"ח בתוך קובץ 'בית הועד' עמ' 248.

תלח). וראה מש"כ בפרק ב' דיתכן דכ"ה רק גי' ענף-ב1.

הענפים. לכן יותר נראה שנוסף כן ע"י הגהה (אולי ע"פ רש"י), כיון דמבואר יותר מסיפא דקרא טהור לאכול קדשים (תרומה).

ומה שכתבו דכ"ה ברש"י, יתכן שכן היה מוגה לפני רש"י (והרי גי' רש"י הושפעה מענף-ג וא"כ אינו מן הנמנע שגורס כקטע ג1), או יתכן שכוונת רש"י להביא סיפא דקרא, ולא שהיה גורס כן. ובאמת ברש"י כ"י (פרמה) נוסף גם סוף המקרא "כי לחמו הוא", וכדברינו.

י. וממאי דהאי ובא השמש וטהר ביאת שמשו הוא ומאי וטהר טהר יומא ודילמא ביאת אורו הוא ומאי וטהר טהר גברא. כ"ג רש"י ותוס', עיי"ש. ובבעה"מ הביא בשם גירסת הגאונים וממאי דהאי וכו' ביאת אורו הוא וכו' ודילמא ביאת שמשו הוא, עיי"ש. וכ"ה ברשב"א וריטב"א ג"כ בשם גירסת הגאונים. וכ"ה הגי' במאירי, ואח"כ הביא גירסת רש"י וביאורו (בשם גדולי הרבנים) וחלק עליו, וכע"ז בספר ההשלמה. וכן הובא גירסא זו בסתמא בערוך (ערך אר א')<sup>ה</sup>.

א. והיה מקום לומר<sup>המ</sup> שכן הייתה גירסת רוב כתה"י, מאחר שהראשונים מכל העולם החליטו כנוסח זה, רק שנשתבשה הגירסא בספרי אשכנז לפני רש"י ותוס'. אלא דלפי מה שנתברר אינו כן, דבין ענף-א ובין ענף-ב גורסים כגי' רש"י ותוס', ורק בענף-ג גורס כגי' הראשונים הנ"ל. וא"כ לכאור' הגי' שעמדה לפני רוב הראשונים הייתה כרש"י, רק שהגיהו מסברא ע"פ ג' גירסת הגאונים'.

ויש להוכיח כן, דהנה כתב הראב"ד (בכתוב שם) וז"ל: עוד זאת הגירסא צריכה תיקון, שהאי ובא השמש ביאת אורו אמסקנא קאי דמאי וטהר טהר יומא, אבל ובא השמש ביאת שמשו הוא מ"מ עכ"ל. ובפירוש נר למאור ביאר דלפני הראב"ד הייתה הגירסא הזו "וממאי דהאי ובא השמש ביאת אורו הוא" בלי תיבת "וטהר"<sup>המב</sup>, וע"ז הקשה הראב"ד דא"א לומר ד"ובא השמש" פירושו ביאת אורו, ורק עם תיבת "וטהר" שייך לומר דהכוונה לצאה"כ. אולם לגי' בעה"מ דהאי ובא השמש וטהר ביאת אורו וכו' א"ש, עכת"ד.

וראה זה פלא, שגם במאירי וס' ההשלמה ורשב"א<sup>המ</sup> ליתא תיבת "וטהר". וכל זה מסתדר יפה עם מה שנתברר בס"ד, דתיבת "וטהר" ליתא בענף-א [וכמו"כ במאירי גורס "דילמא", ולא "ודילמא", וגי' זו גורס רק ענף-א<sup>המ</sup>]. וא"כ ברור שהגירסא העיקרית של הראב"ד והמאירי

תלט). 'הגהות וציונים' על גליון ש"ס עוז והדר. לפני מהדורת תשפ"א.

תמ). וכן הובא בשם הערוך בתוס' רבינו יהודה ובתוס' הרא"ש ובגליון כ"מ.

ואם הערוך גרס כגי' ענף-ג יל"ע, דהוא גרס ג"כ "ביאת אורו מעכבתו", ואין גי' כזה בכתה"י (וגם בפירוש רב האי גאון הגי' ככל הנוסחאות "ביאת שמשו מעכבתו"). מאידך העתיקו הערוך בסתמא, ומשמע שזו היתה הגירסא היחידה לפניו, וצ"ב.

תמא). כך צידד בס' רינת אהרן.

תמב). וכ"ה באמת במהדורת פריימן, אבל במהד' עוז והדר הוסיפו תיבת "וטהר" שלא כדת.

תמג). אבל בריטב"א, שדבריו ע"פ דברי הרשב"א, איתא "וטהר".

תמד). וכ"ה גם בבעה"מ ורשב"א וריטב"א.



וספר ההשלמה והרשב"א היתה כג' ענף-א, רק שהוגה בכת"י שלפניהם להפך הגירסא מכח הקושיות על ג' זו.

[ובאמת משמע מן הראב"ד הנ"ל שג' זו של בעה"מ היתה רק גירסא נוספת לפניו<sup>מ</sup>, אבל עיקר גירסתו היה "וממאי דהאי ובא השמש ביאת שמשו הוא" (ולג' זו ולפרש"י א"ש גם בלי תיבת "וטהר", כיון דמ"מ קאי על השמש). ולכאור' זה מורה על הגהה בדברי בעה"מ וצריך למחוק בדבריו תיבת "וטהר" כמו שהוא בציטוט הראב"ד, ולפי"ז גם בעה"מ גורס כאן כענף-א, וכמו שגורס בהמשך כענף-א "דילמא"].

ב. ומה שקראו הראשונים לג' זו בשם "גירסת הגאונים", נראה שהייתה לפניהם איזה תשובת גאון, או שהיה מפי השמועה. ואכן ברשב"א<sup>מ</sup> הביא מפירוש רב האי גאון, ומלשונו משמע שכך היה גורס<sup>מ</sup>. וכן בתשובה מרב שרירא ורב האי גאון<sup>מ</sup> משמע שהגירסא כן<sup>מ</sup> [ואין לומר שהיה לפני הראשונים כת"י מענף-ג וקראו לזה גירסת הגאונים, דאם כן לכאור' היו מעתיקים ספריהם רק מכת"י כזה<sup>מ</sup>].

אבל יש לציין דבפי' רס"ג כתב דבגמ' השמיענו ה' דברים וז"ל: והה' ובא השמש, הערב השמש, וטהר יומא, ויטהר האויר מן כסויו עכ"ל. והעיר המהדיר דמשמע מלשוננו שגרס ופירש כרש"י, דרך לג' רש"י למסקנא ביאת שמשו הוא ומאי וטהר טהר יומא. ומבואר דאין זו גירסת כל הגאונים.

ג. ועכ"פ לפי הנתברר, הגם שברוב כתה"י הגירסא כרש"י, מ"מ כיון שנוסח בעה"מ נמצא בכ"י ג' המייצג ענף בפנ"ע, דהיינו ענף-ג, א"כ עדיין יש מקום לומר שהיא הגירסא העיקרית. ואולי יש מקום ללמוד מזה שכת"י זה מייצג את גירסת הגאונים.

אבל מאידך י"ל שענף נוסח זה הוגה מסברא כדי ליישב מה שהקשו הראשונים, והעיקר כג' ענף-א וענף-ב, או שהוגה בשלב מוקדם ע"פ ג' הגאונים וכנ"ל [ובפרט לפי מה ששיערו להלן בסמוך דגם ענף-ג התפלג לב' תתי-ענף בזה, ורק תת-ענף אחד גורס כגירסת הגאונים].

תמה). מש"כ במהד' פריימן בשם כת"י המבורג "וכן נמצא בגירסת קדמונו" הוא הוספת המעתיק לומר שדברי הראב"ד קאי על דברי בעה"מ מתיבות "וכן נמצא בגירסת הגאונים ז"ל".

תמו). ע"ב, ד"ה ר' חנינא היינו ר' אליעזר, וכ"ה בתוס' הרא"ש שם.

תמו). וז"ל דר"א דאמר משעה שקדש היום סבר ובא השמש ביאת שמשו דהיינו תחילת השקיעה ומאי וטהר טהר גברא, ור' יהושע סבר ביאת אורו הוא ומאי וטהר וטהר יומא, עכ"ל. וכן משמע מפירוש הנדפס בגנזי קדם ח"ה (עמ' 127) דמשתמש במונח "ביאת אורו" לפרש זמן צאה"כ (ודלא כפרש"י שהכוונה לאורו של יום הבא).

תמח). גנזי קדם ח"ה עמ' 42: "וכתיב ובא השמש וטהר וקימאלן טהר יומא ואידכי והיא ביאת אורו כדמפרש מימתי קורין בגמארא" וכו' (צוין בהערה בתוס' רבינו יהודה).

תמט). וכן מדויק משריד פירוש רב נסים גאון (בערבית) דז"ל "נתבאר לנו עם זה שפירוש ובא השמש אין כוונתו בזה שקיעת הקרינה אלא רצה לומר שקיעת" [האור] (ע"פ הערה שם).

תנ). אבל עדיין יתכן שהיה כת"י כזה מצוי ביניהם, רק שלא קראו לזה גירסת הגאונים בגלל הימצאו בכת"י כזה.

## דף ב:

יא. ערב שמשא ואידכי יומא. פרש"י אדכי לשון עבר, נתפנה מן העולם השמש עכ"ל, ולכאור' הוא תימה שפירש "אדכי" על השמש ולא על היום. אמנם בענף-ג תיבת "יומא" אכן ליתא, וא"כ תיבת "אידכי" חוזר על "שמשא"<sup>112</sup>. ולפי"ז נמצא שלפני רש"י הייתה גירסא שהושפע מענף-ג, וכמו שהבאנו דוגמאות בפרק ג'.

[אמנם זה קצת קשה, דא"כ צ"ל דרך ג' זו הגיע לרש"י ולא גירסא דמהפך ביאת שמשו עם ביאת אורו (דהרי רש"י לא הזכירה) הנמצאת לפני תיבת "ואדכי" ולאחריו. אמנם יתכן מאד דג' ענף-ג התפלגה לב' תתי-ענף, ותת-ענף שהגיע לנוסח רש"י גרס כסדר שאר הנוסחאות<sup>113</sup>].

יב. האי ובא השמש וכו' או דילמא וכו'. בדק"ס הביא דבכ"מ הגי' ממאי דהאי ובא השמש כו' ודלמא ביאת אורו, ובגליון כלפנינו. וז"ל: ויפה הגיהו בגליון דג' מוטעת היא, דבמערבא לא קשו להו על הברייתא ממאי דהאי ובא השמש כו', דא"כ לא פשטו מידי, אלא דלא ידעו מהברייתא ואיסתפקא להו פשטיה דקרא היכי, עכ"ל.

אלא דלפי הנתברר גירסת כ"מ היא גירסת ענף-ב וענף-ג, וג' ענף-א והנדפס היא גירסא יחידאה, ולכאור' ענף-א הוגה כן משום הקושי שבשאר הנוסחאות, וכדברי הדק"ס.

אמנם קושיית הדק"ס אינה קשה אלא לפירש"י, אבל לפי' התוס' ודעימיה דשאלת הגמ' לעיל וממאי דהאי וכו' היינו מנין לנו שתלוי בצאה"כ ולא בשקיעת החמה, א"כ גם שם אין כוונת הגמ' לשאול על הברייתא, דבברייתא ניתן לפרשו בב' האופנים, אלא מקשה על הנחת הגמ' שכהנים נכנסין לאכול בצאה"כ מנין לו זה.

נמצא דלפי' התוס' ודעימיה, הרי גם לעיל לא היה זו שאלה על הברייתא, וא"כ שייך אותו לשון ממאי וכו' ודילמא וכו' הן על שאלת הגמ' והן על שאלת בני מערבא.

[יצויין שמלשון התוס' עצמן שכתבו (בד"ה דילמא) ועוד דבסמוך מבעיא ליה האי ובא השמש אי ביאת אורו הוא עכ"ל, משמע שגרסו כענף-א.]

אבל לפרש"י קושיית הגמ' וממאי וכו' הוא על הברייתא, דמנין לו לתנא דאין כפרתו מעכבתו. אבל שאלת בני מערבא לא יכולה להתפרש על הברייתא, דא"כ האיך פשטה מעוד ברייתא, ובע"כ תצטרך לומר דלא שמעו הברייתא כלל, וא"כ לשון "ממאי" שייך רק על שאלת הגמ' דלעיל אבל לא על שאלת בני מערבא, וכקושיית הדק"ס.

תנא). וברש"י כת"י לונדון הגי' "נתפנה העולם מן השמש", ולפי"ז אולי י"ל דרש"י מפרש יומא על העולם. אלא דגם אם נפרש כן, הלא כבר הוכיחו החוקרים דכת"י לונדון מייצג נוסח משני, ואכן חבריו כת"י פרמה גורס עירוב נוסחאות "נתפנה מן העולם מן השמש".

תנב). וראיה לכך, דבג' נוסף "מאי וטהר שמע מינה ביאת אורו הוא ומאי וטהר טהר יומא", ובמ' ב"נ גליון פל' וג3 נוסף "מאי וטהר שמע מינה ביאת שמשו הוא ומאי וטהר טהר יומא", וכולן בהשפעה מגי' ענף-ג. וקצת דחוק לומר שבכולן הוגה מסברא "שמשו", אבל אם נאמר שהיו ב' תתי-ענף א"ש.

ואפשר לתרץ בדוחק דלשון ממאי לאו דוקא, והוא רק שאלה על הנחה מסויימת בלי מסורת ודאית, והגם דלעיל לשון ממאי הוי דוקא, מ"מ כאן הוי לאו דוקא. ועכ"פ אפשר לומר בפשיטות שרש"י גרס כאן כענף-א.

יג. במערבא הא דרבה בר רב שילא לא שמיע להו ובעו לה מיבעא וכו'. הנה כפי שנתבאר לעיל בסמוך, לפי רש"י צ"ל דלא רק הא דרבה בר רב שילא לא שמיע להו, אלא גם ברייתא דלעיל דכפרה לא מעכבא לא שמיע להו. וא"כ לשון הגמ' "הא דרבה בר רב שילא לא שמיע להו" צ"ע, דהול"ל דברייטא דובא השמש וכו' לא שמיע להו, דשם מוכח דכפרה לא מעכבא.

[אבל לפירוש התוס' ודעימיה א"ש, דמברייטא לא חזינן אם כהנים נכנסין בשקיעה או בצאה"כ, וא"כ יתכן דשמעו בני מערבא ברייתא דובא השמש וכו', רק דהוכחת רבה בר רב שילא בשאלה דשקיעה וצאה"כ לא שמיע להו.]

ונראה לומר דג' רש"י הושפעה כאן מגי' ענף-ג, וגרס במערבא בעו לה מיבעא וכו', ואח"כ גרס ותפשוט להו מברייטא דרבה בר שילא, לא שמיע להו. וא"כ יש לפרשו בפשיטות על כל הברייטא דובא השמש וכו' וקראו הגמ' "ברייטא דרבה בר רב שילא", וא"כ באמת קאמר דלא שמיע להו כל הברייטא<sup>11</sup>.

[וביאור זה שייך רק לגי' רש"י, אבל לגי' ענף-ג עצמו דמהפך הגי' בביאת אורו וביאת שמשו, וכפירוש התוס', צ"ל ד"ברייטא דרבה בר שילא" לאו דוקא והכוונה לכולה שמעתתא, ובעיקר משום מימרא דרבה בר רב שילא, וראה הערה<sup>12</sup>.]

יד. סימן לדבר צאת הכוכבים. בדק"ס הביא גי' כי"מ עד צאת הכוכבים (כאן ובסמוך), וכתב וז"ל וט"ס, ונפל הטעות מהמקרא דנחמיה שהביא בסמוך מעלות השחר עד צה"כ עכ"ל.

ולפי הנתברר אין זו רק גי' כי"מ אלא כ"ה גי' ענף-ג (עד יציאת הכוכבים). ותנא דברייטא משתמש בלישנא דקרא לסימן. ומ"מ הערת הדק"ס במקומה, דקשה לומר שהשתמש בפסוק לסימן בעוד שמיד אח"כ בברייטא הביא את כל הפסוק באורך.

טו. עד שעה שעומד ליפטר מתוך הסעודה. הקשה בתוס' רבינו יהודה (וכמו שאר בעלי התוס') א"כ מתי העני הזה מתפלל, והביא את גירסת ר"ח עד שעה שעומד לישן, וכתב וז"ל ומשמע לפי שיתפלל ויקרא ק"ש קודם שילך לישן אחר אכילתו עכ"ל, ועי"ש מה שהקשה על זה.

וגם בתוס' הרא"ש הביא את גירסת הר"ח, אבל שם כתב ומשמע לגירסתו, וכתב בהערות לתוס' ר"י (הע' 68) דבתוס' הרא"ש הוא "תיקון" והעיקר כתוס' ר"י דמשמע לפירושו, והמשמעות הוא ממה שכתב הר"ח בפירושו שלא הגיע לידינו.

תנג). ובתוס' חכמי אנגליה ג"כ גורס "במערבא בעו ליה מיבעא", על אף שהוא גורס בעיקר כענף-א, ובאמת הוא פי' כאן כמו רש"י. ובדיבור זה יש עוד השפעה מענף-ג שגורס עד צאת הכוכבים, ועי"ש.

תנד). אלא אם כן נאמר שיש לפרש כפרש"י גם לגי' זו דענף-ג והגאונים. וא"כ יתכן שידע רש"י על גירסא זו ועכ"ז לא הביאה כיון שאין נפק"מ. אבל לפי מה ששיערנו לעיל, שבתת-ענף של ענף-ג שהגיע לרש"י לא הייתה הגירסא להיפך כגי' הגאונים, אין צריך לדחוק כן וא"ש.

אלא דזה אינו, דא"כ לשם מה הביאו את גירסת הר"ח ולא את פירושו. אלא הנכון דדייקו כן ממה דליתא תיבות "מתוך הסעודה" לגירסת הר"ח, דאז אפשר לפרש דעומד לישן רק אחרי תפילתו, משא"כ לגי' בעלי התוס' עומד ישר מתוך הסעודה.

וכגי' זו של הר"ח נמצא רק בכת"י פל', ודומה לזה בכ"י ג' אבל שם נוספו תיבות "מתוך הסעודה". וספק אם פל' מייצג את גי' ענף-א (וא"כ מובן מנין לכ"י פ' להגיה נוסחו "לישן וליפטר") וג' מייצג נאמנה את גי' ענף-ג, או דגי' ענף-א היא כנד', ופל' מייצג את גי' ענף-ג, ובכת"י ג' נוספו תיבות אלו שלא כדת ע"פ שאר הנוסחאות.

וברש"י גורס "עד שעה שעומד ליפטר מתוך הסעודה", וא"כ לפי הנתברר לכאן צ"ל דגי' הר"ח היא או גי' ענף-א או גי' ענף-ג אבל לא שתיהן. ולכן נראה לומר דהר"ח גורס כענף-א (המיוצג ע"י כ"י פ'), וגי' ענף-ג היא כמו שהוא בענף-ב וכמו ברש"י, רק דכ"י ג' הוגה בטעות לישן מתוך הסעודה.

ועכ"פ כאן הר"ח אינו גורס כענף-ב2.

טז. וחכ"א משעה שהכהנים זכאין לאכל בתרומתן. בפ"י רב סעדיה גאון איתא בזה"ל: השמיענו בהמשנה הזאת חמשה דברים וכו' והב' שפירוש נכנסין זכאין והוא ראויים וכו' עכ"ל. והכוונה כמש"כ בהערות שם, שמלשון גמ' דילן מבואר ד"נכנסין" אין הכוונה בפועל אלא שזכאין, כלומר שמתרין לאכל מזמן זה ואילך. ועי' מהרש"א על תוס' ד"ה משעה שעני שהכריח מסבא שאין הכוונה שנכנסין בפועל לאכל כיון דאסור לאכול קודם ק"ש"ה.

וברש"י לעיל ד"ה מברייטא כתב וז"ל משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן וכו' ע"כ, והגיה הב"ח שהכהנים זכאין, וכלפנינו בגמ'. אמנם גם ברש"י כת"י כלפנינו. ובהערה לפי' רס"ג הביא מבעל למוד ערוך לומר דכוונת רש"י גופיה ללמדנו דזכאין דברייטא הוי פירוש על נכנסין דמשנה, וכדברי רס"ג וכן"ל.

אלא דלפי הנתברר, לגי' ענף-ג גם כאן גרסין נכנסין, וא"כ י"ל דגם רש"י גרס כן להדיא, וכמו שכתבנו לעיל (ובפרק ג') לומר שגירסת רש"י הושפעה מענף-ג.

יז. שנ' ואנחנו עושים במלאכה וחצים מחזיקים ברמחים מעלות השחר עד צאת הכוכבים ואומר והיו לנו הלילה משמר והיום מלאכה. לפי הנתברר יוצא דלגי' ענף-א (כאן ולהלן) הועתקו הפסוקים באופן חפשי בזה"ל: חצים מחזיקים ברמחים מעלות השחר ועד צאת הכוכבים ואומר והיה לנו הלילה למשמר והיום למלאכה. וכ"ה בכמה עדי נוסח במגילה (דף כ:). וכ"ה ברש"י (דפו"ר) ד"ה ת"ש והיה לנו הלילה למשמר, מדקאמר והיום למלאכה וכו', ולפי"ז יוצא דלפני רש"י הייתה גי' ענף-א.

תנה). ועי' בצל"ח על תוס' ד"ה משעה שחלק על המהרש"א בזה.

תנו). בדפוס וכי"מ שם "והיה לנו הלילה למשמר והיום מלאכה", וכי"מ כאן, וצ"ע.

וכבר כתב על זה הרד"צ הילמן ז"ל<sup>1</sup> "ופשוט שהביאו חז"ל את פירושיו של הכתוב<sup>2</sup> וצ"ע לפי הנתברר אם חילוף זה מקורו בחז"ל או במקצת ממעתיקי התלמוד, מכיון דלא נמצא הנוסח כן אלא בא' מתוך ג' ענפים (וכן במגילה נמצא רק בקצת כתבי היד). ויש לציין דכ"ה "והיה לנו הלילה למשמר והיום למלאכה" בירושלמי.

יח. וכי תימא מכי ערבא שמשא ליליא הוא ואינהו מקדמי ומחשכי. פירש"י דמחשכי ועושין מלאכה בלילה משקיעת החמה עד צאת הכוכבים, ומקדמי ומשכימין קודם היום דאימא יום לא הוי עד הנץ החמה והם מקדימין מעלות השחר דהוי כמו מהלך ה' מילין, עכ"ל<sup>3</sup>.

א. והנה ברש"י פי' דהיה ס"ד דיום לא הוי מעלוה"ש אלא מנץ החמה, אמנם לנוסח ענף-א וענף-ב (וכן לנוסח כ"י ג') לא הוזכר אלא הו"א דלילה הוי משקיעת החמה, אבל לא הוזכר דיום מתחיל בנץ החמה. ורק לגי' ענף-ג, דלפי המשוער (בפרק ב') גרס "וכ"ת מעלות השחר לאו יממא ומכי איערב שמשא ליליא הוא ואינהו מקדמי ומחשכי", הרי איתא להדיא דהו"א דהתחלת היום בנץ החמה. וא"כ היה אפשר לומר שרש"י גרס כאן כענף-ג.

אלא דאין זה מוכח כלל, דהרי לכל הנוסחאות איתא דמקדמי ומחשכי, ובע"כ מה דמקדמי ר"ל דהיה ס"ד דהיום מתחיל מן נץ החמה והם מקדימים מעלוה"ש. ובאמת מאריכות לשון רש"י נראה להיפך, שהשתמש בלשון ארוך דאימא יום לא הוי וכו', ומשמע שהוא מפרש את שאינו מפורש, רק דנרמזו כן בלשון "מקדמי".

[ובפי' רב סעדיה גאון אי' דבגמ' השמיענו ה' דברים וז"ל: והג' שמעלות השחר ועד עלות השמש הוא מחשבון היום, וכמו כן משיערב השמש עד צאת הכוכבים מחשבון היום, עכ"ל. ומשמע מלשונו דאיתא להדיא בגמ' דהיום מתחיל בעלוה"ש ולא בנץ החמה, ולכאור' זה רק לגי' ענף-ג (ומ"מ יש לדחות דכן מבואר לכל הגירסאות).]

ב. והנה בנוסח הדפוס הגי' "מחשכי ומקדמי" וכמו בפירש"י, ובדק"ס הביא מכי"מ (שהוא באמת כגי' כל כתה"י) דהסדר "מקדמי ומחשכי". וכתב ע"ז וז"ל: וכ"ה במגילה כ' ב' וכסידרא דקרא. אעפ"כ סדר הדפוס נר' עדיף, דבמגילה מייתי לה על הא דמעלות השחר יממא, וע"ז מקשה ודלמא עדיין לאו יממא הוא, וכאן מייתי לה דבצה"כ לילה הוא, ומקשה וכ"ת מכי ערבא שמשא כו'. אך גם לגירסת הדפוס היה צריך לסיים ומעלות השחר לאו יממא כדאמר תרוייהו מחשכי ומקדמי. והילקוט בנחמיה ד' מביא מהא דברכות מקדמי ומחשכי משמע שהי' גירסתו כגי' הכ"י וכ"ה בשטה מקובצת, עכ"ל.

תנו. 'לדרכם של חז"ל בהבאת המקראות בתלמוד', ישורון כד עמ' תתלח אות כד. ועי' עוד במבואו של ר"ב דבליצקי, שם עמ' תתכב.

תנח. ואף הרחיק לכת לומר דגי' הנד' "חציינו" מחזיקים הוא ג"כ פירוש, אבל כמו שכתבנו בהערה בפרק ב' נראה שהוא ט"ס.

תנט. כ"ה ברש"י הנדפס. בכת"י פרמה יש נוסח אחר תחת דיבורים אלו (ד"ה דמחשכי, ומקדמי, ת"ש) בזה"ל: זיכר לדבר דמחשכי ומקדמי שהיו מאחרין ומקדימין למלאכה ולעולם מעלות השחר לאו יומא הוא והוא נמי מהלך ה' מילין עד הנץ החמה תא שמע דמשעת מלאכתן קורא הכת' יום, וממשיך עם ד"ה קס"ד (כת"י לונדון אינו קריא כאן). אלא דכמו שכתבנו נוסח רש"י בכת"י פרמה ולונדון משני לגבי נוסח הדפוס, וכאן נראה שהוא קיצור דבריו.

אמנם כמו שכתבנו, הגי' בכל כתה"י כמו בכי"מ בזה, ולפי הנתברר נראה דאדרבה גי' הנד' הוגהה ע"פ רש"י. ויש להוסיף דגם במגילה בכל כתה"י הסדר מקדמי ומחשכי, וכ"ה גם ברש"י שם.

ובאמת טענת הדק"ס דכאן הו"ל להקדים מחשכי למקדמי משום דעל מחשכי קאי, אינה מובנת, דהא סוכ"ס הגמ' שואלת על שניהם, גם אם עיקר השאלה היא על צאה"כ, וא"כ פשיטא דצ"ל כמו שהוא בסידרא דקרא.

[ובמגילה הנוסח (ע"פ כת"י לונדון וגטינגן וקולומביה ווטיקן ומינכן)<sup>1</sup>] "וכי תימא אינהו דהוו מקדמי ומחשכי אבל יממא כולי האי לא הוי", ולשון זה כולל הן השאלה על עלוה"ש והן השאלה על צאה"כ. ונראה דנוסח הדפוס שם ("וכ"ת משעלה עמוד השחר לאו יממא ומכי ערבא שמשא ליליא ואינהו מקדמי ומחשכי") הוגה ע"פ גי' ענף-ג כאן<sup>2</sup>].

ובכ"ז קשה, דמנין לרש"י נוסח זה "דמחשכי ומקדמי", כיון דלפי הנתברר אין גי' כזו באף אחד מן הענפים.

אלא דחדא מתורצת בחברתה, דאדרבה רש"י גרס כענף-א<sup>3</sup>, ותחילה פירש רש"י מה שמפורש ומה עיקר שאלת הגמ' כאן, ולכן פי' מחשכי דמפורש תחילה, ורק אחר כך פי' מקדמי, וכמאמר המוסגר לפרש מהו תיבת "מקדמי" שאינה מפורשת בסוגיין, וכנ"ל<sup>4</sup>.

והנה בהגו"צ הביאו את גירסת כי"מ, שהוא כגי' ענף-ג, בשם 'כת"י', אלא דלפי הנתברר גי' זו לכאו' לא הייתה לפני רש"י, ולא הרגישו בזה.

ועוד, דגי' כי"מ כוללת את תיבות "ומשום בנין בית המקדש", והיא כנראה טעות גמורה כמו שנתברר בשינויי הנוסחאות. ולא ראו מש"כ ע"ז הדק"ס בתיקונים והערות<sup>5</sup> וז"ל: וע"ז אמר הרב הגדול מו"ה שמואל באנדי נ"י ממיינץ כי גירסא משובשת היא דאין בנין בהמ"ק בלילה. ויפה אמר, ואף כי זה יכולין לדחות דאולי עשו בדברים שהם חוץ למקדש והזמינו את

(תס). במקצתם עם שינויים קלים.

תסא). יש עוד נוסחאות בכת"י שם, וז"ל הדק"ס שם: ובכ"י ב' וכ"ת משקיעת החמה לילה הוא ואינהו נמי דמקדמי ומחשכי אבל יממא כולי האי לא הוי. ובכ"י א"פ ובגליין כ"י ב' וכ"ת מעלות השחר ועד שקיעת החמה יום ומשקיעת החמה ועד יציאת (בכ"י ב', צאת) הכוכבים לאו יממא הוא אלא ליליא ואינהו דמקדמי כו' כבכ"י ב'. ונוסח הדפוס הוא הנכון, דכיון דאמר ואינהו מקדמי אלמא מעלות השחר לאו יממא, ועוד דעיקר מלתיה הכא לאכוחי דמעלות השחר הוי יממא כדאמר מנה"מ, עכ"ל.

ויש עוד קטע מכ"י נירנברג הגורס "וכ"ת עד דנפיק שמשא לאו יממא הוא ואינהו הוא דהו"ו) מקדמי ומחשכי אבל יממא לא הווי", ונוסח זה כפול ומיותר.

תסב). כמו שכתבנו לעיל בסמוך ובפרק ג', אבל מצד דברינו אפשר גם כענף-ב.

תסג). ולכאו' צריך להגיה "מחשכי" בלי ד', וכן "מקדמי, משכימין" שניהם בלי ו' (או שצריך עכ"פ להגיה תיבת "משכימין"). וגי' שלפנינו ע"פ עד נוסח יחיד והוא דפו"ר.

תסד). נדפס בסוף הכרך במהדורת אור החמה.

החמר ואת האבנים שיהו מתחילין במלאכתן משיעלה עמוד השחר, אבל בקרא הוא מפורש דעל בנין חומות ירושלם קאי, עכ"ל<sup>תס</sup>.

יט. משעה שבני אדם נכנסין וכו' קס"ד בני אדם היינו עניים. פירש"י קס"ד רוב בני אדם היינו עניים, כלומר בנ"א בערבי שבתות ועניים בימות החול חד שיעורא ניהו, עכ"ל. ובגמרא הנדפסת הגי' היא כמו בענף-ב "קס"ד דעני ובני אדם חד שיעורא ניהו", ולא היה כ"כ מובן לשון רש"י לפי"ז.

ובהגו"צ הביאו מהגהות מהר"י לנדא שכתב לשער דגי' רש"י "קס"ד רוב בני אדם היינו עניים" [וכתבו דכ"ה גם בבית נתן ושט"מ, אבל זה טעות, שהם גורסים כענף-א "קס"ד בני אדם היינו עניים" בלי תיבת "רוב"]. ועוד הביאו מהר"נ אדלר שכתב למחוק ברש"י תיבת "רוב", ורש"י גורס כענף-א.

ובאמת ברש"י כ"י פרמה ליתא תיבת "רוב"<sup>תס</sup>, וא"כ אפשר לומר בפשיטות שכ"ג רש"י. אלא די"ל גם לגי' הדפוס שתיבת "רוב" היא פירוש, והכוונה ללשון הברייתא, דלפי גי' ענף-א איתא "משעה שרוב בני אדם נכנסין לאכל פיתן בערבי שבתות". ועכ"פ נראה ברור שרש"י גרס כאן כענף-א.

וכבר העירו<sup>תס</sup> על הגר"א שהגיה בדברי רש"י רוב בני אדם שאינם עניים, דלגירסת רש"י הנ"ל וכענף-א אין להגיה כן.

משעה שרוב בני אדם נכנסין להסב. פירש"י אית דאמרי בימות החול ואית דאמרי בערבי שבתות<sup>תס</sup> וכו' עכ"ל. והנה בכ"י פל' נמצא הנוסח להסב בערבי שבתות, ונסתפקנו (בפרק ב') אם זו גי' ענף-א או שזו הוספה מאוחרת, ואולי ע"פ רש"י.

ובתוס' רבינו יהודה (ג. ד"ה תרי תנאי) הביא גי' זו בזה"ל ועוד לספרים דגרסי בדר' אחא בשעה שבני אדם נכנסים להסב בערבי שבתות וכו' עכ"ל. וא"כ יש סברא לומר שכ"ג ענף-א והיא גי' קדומה, ולפי"ז יש מקום גדול לומר שכוונת רש"י לב' נוסחאות.

מאידך, בתוס' הרא"ש ותוס' שם תלו את זה רק בפ' רש"י ולא בגי' הספרים, וגם בתוס' רבינו יהודה על אתר לא הזכיר את גי' הספרים האלו. ובאמת דבריו בדף ג' ע"א מסיים "מ"ר", וא"כ אפשר שהיא העתקה מרבו ולפניו לא הייתה גי' זו, וצ"ע.

כ. מסתברא דעני מאוחר. בדק"ס הביא את גי' כ"מ א"ר נחמן בר יצחק מסתברא דעני מאוחר, וכתב וז"ל וכן מצינו ברנב"י דרגיל למפשט בעיא דגמ' במסתברא, כגון לקמן ס"א א' מסתברא דגברא סגי ברישא, וכן בב"ב ג' ב' מסתברא דהן וסידן, וכן שם בד' קס"ג א', וכה"ג אמר בקדושין ע"א א', עכ"ל.

תסה). אולם ראה עוד בנידון זה בספר עבודה ברורה מילואים ס' ז'.

תסו). ובדפו"ר "קס"ד רוב בני אדם עניים", וכלפנינו מדפוס ונציא ואילך.

תסז). בבית נתן ובהגו"צ.

תסח). כ"ה בכ"י פרמה וכצ"ל, בנד' בשבתות.

מאידיך, בס' חומת אש<sup>ט</sup> כתב בזה"ל: בעל שמן רקח העיר אלשון מסתברא והרי מראה פושט, עיי"ש מה שיישב. ובכמה ספרים ישנים מצאתי הגירסא פשיטא דעני מאוחר וכו', ע"כ.

ולפי הנתברר לכאן הגירסא הנכונה היא ככ"מ, דכ"ה "אמר רב נחמן בר יצחק" בענף-ב וענף-ג, ורק בענף-א ליתא, וכן הלשון "מסתברא" נמצא הן בענף-א והן בענף-ג, ורק בענף-ב הגי' "פשיטא", וא"כ מסתבר שגי' ענף-ב הוגהה משום קושיא הנ"ל.

כא. דאי ס"ד דעני קדים ר' חנינא היינו ר' אליעזר. כתב רש"י ה"ג אי ס"ד דעני קדים ר' חנינא היינו ר' אליעזר, עכ"ל. ויש לעיין איזה גירסא התכוין רש"י להגיה.

ובפשטות בא לאפוקי מגי' הנמצא גם בדפוסים "דאי אמרת", ועי"ז הגיה דאי ס"ד. ולפי הנתברר יש להוכיח זה יותר, כיון דכבר כתבנו (בפרק ג') דרש"י גורס כענף-א וגי' זו היא גי' ענף-א, ועוד דהגי' "דעני קדים" נמצאת רק בענף-א<sup>ט</sup>.

וטעם ההגהה נראה, דהלשון אי אמרת ל"ש אלא במקום שאנו מסתפקין בדבר, ומשמע שאפשר לומר כך. אבל כאן, דכבר הוקבע דמסתברא דעני מאוחר, כבר אי אפשר לומר דעני מוקדם, והוא רק בגדר ביאור ההו"א, ולא שייך אלא לשון אי ס"ד.

[ועדיין צ"ע למה ציטט את כל המשפט "ר' חנינא היינו ר' אליעזר", ואולי בא לאפוקי הגירסא המובאת במאירי "ר' חנינא היינו ר' מאיר", וצ"ע.]

כב. זה נכנס וזה יוצא ואי אפשר לעמוד עליו. ב'השלמות להגהות וציונים' (בתוך ילקוט מפרשים בש"ס עוז והדר) הביאו מהגהות הב"ח בשבת לד: שכתב דהתוס' ל"ג תיבות "ואי אפשר לעמוד עליו", וכן ליתא ברא"ש. ואכן גם ברא"ש כת"י שם ליתא לתיבות אלו.

אבל בכתה"י שם כולם גורסים תיבות אלו, ובע"כ דהוא עוד ענף נוסח שלא הגיע אלינו במסכת שבת. והנה לפי הנתברר הרי שזו גם גי' ענף-ג כאן, ולכאן התוס' שם גרסו גם כאן כענף-ג.

וכן איתא בשבת בעדי הנוסח בין כענף-א כאן ובין כענף-ב כאן, ונמצא שכל הנוסחאות כאן הן גם שם בשבת.

## דף ג.

כג. תרי תנאי אליבא דר"א ואב"א סיפא ר"א רישא לאו ר"א. בענף-א וענף-ג הסדר להיפך "אב"א סיפא ר"א רישא לאו ר"א ואב"א תרי תנאי ואליבא דר"א".

ובבית נתן כתב וז"ל: עיין בס' פתח עינים ד"ה ואב"א, וכפי דברי הכ"י לק"מ, עכ"ל. אמנם כתב שם וז"ל: לכאורה נראה דהאי תירוצא עדיף מלומר תרי תנאי אליבא דר"א. ויש להרגיש על הרב לחם משנה פי' המשניות דפירש במתני' דבתחילת זמן כ"ע מודו ע"ש, והיינו כשינויאי

תסט). רע"ע ג'סל, מושב מתתיהו תשע"ח, בעמ' רעז.

תע). כ"ה בכת"י לונדון ופרמה וכצ"ל, בנד' קודם.

תעא). ומש"כ "אי" במקום "דאי" נראה דלאו דוקא ולא לזה התכוין רש"י. אבל יש לציין דבתוס' (ותוס' ר"פ) הגי' (כנ') בעקבות הגהת רש"י) ואי ס"ד דעני קדים, וכ"ה גם בתוס' חכמי אנגליה, ואולי כצ"ל ברש"י.



קמא וצ"ל תרי תנאי אליבא דר"א, והרי הש"ס פריק אבע"א רישא לאו ר"א והא עדיף מלומר תרי תנאי, עכ"ל. והגם שפירוש הלחם משנה ל"ק מגי' זו, אבל הערת החיד"א עדיין בתוקפה, דלכאוי' תירוצ' דרישא לאו ר"א עדיף.

וכעי"ז כתב בדק"ס וז"ל: ונוסחת הדפוס עדיף, דמעיקרא אוקמה בתרי תנאי ואח"כ אמרי ואב"א דלא צריכנן לזה, אבל אם כבר יישב הרומיא רישא לאו ר"א היא שוב אין דרך לומר ואב"א דמוקמינן לה בתרי תנאי, ועי' כתובות נ"ז א'ה"ע. וכן דרך הגמ' בכל מקום, ולדוגמא במגילה י' ב"ה"ע, והוא כעין תיובתא ואב"א דלא שייך לומר אב"א הכי והכי ואב"א תיובתא, עכ"ל.

ואם שקיים קצת מבוכה בחילוקי הענפים, עכ"פ עולה שחילוף הסדר תלוי בענפי הנוסח. ואנו ששיערנו שהסדר "רישא לאו ר"א סיפא ר"א ואב"א תרי תנאי ואליבא דר"א" נמצא הן בענף-א הן בענף-ג, א"כ מסתבר לומר שגי' ענף-ב הוגהה כן ליישב את קושיית הדק"ס"ע.

אבל יש לציין דאין דברי הדק"ס מוכרחין, דבשונה מגמ' דמגילה הרי כאן לחלק הרישא והסיפא הוא ג"כ דוחק גדול. ולכאוי' זה מפורש יותר בנוסח כ"י פ' (ו)אב"א מדסיפא דמתני' ר"א רישא לאו ר"א ואב"א רישא וסיפא ר"א ולא קשיא תרי תנאי ואליבא דר"א.

כד. לימא עד ארבע שעות, לימא עד שלש שעות. במג"א סי' א' ס"ק ד' הביא בשם הזוהר דלמשמרות חשבינן שעות שוות ולא שעות זמניות, ובס' ראש יוסף כתב דמלשון הגמ' סיוע לזוהר, ודלא כמשמעות רש"י במתני' שכתב שליש הלילה, עכ"ד.

והנה בענף-ב הגי' ניתני עד שלישית הלילה, ניתני עד רביעית הלילה. והעירו"ע דמשמע מגי' זו דלא כהזוהר, דלא שייך כ"כ הלשון "שליש הלילה" בשעות שוות, דהיאך היה לנו לדעת מלשון כזה דמדובר בשעות שוות.

אמנם לפי הנתברר אין זה כי אם גי' ענף-ב בלבד, ויש סברא לומר שהוא תיקון לשון שישתמע דוקא שעות זמניות ולא שעות שוות. ומאידך, יתכן שמלמד על פירוש קדום גם לגירסא "ארבע שעות" שאין הכוונה ד' שעות שוות דוקא אלא ד' שעות זמניות.י

ובפנ"י כתב דלהו"א דגמ' באמת קס"ד דמיירי בשעות שוות, כיון דצריך זמן הניכר ולא אסיק אדעתין דיש משמרות בארעא, אבל למסקנא דיש משמרות בארעא הרי יש היכר גם

תעב). דאי' שם הא קמ"ל דפליגי תרי אמוראי אטעמא דנפשיהו ולא פליגי תרי אמוראי אליבא דחד אמורא ע"כ, כלומר דדחוק טובא לומר תרי תנאי, ועיי"ש ברש"י.

תעג). לשון הגמ' שם תרי תנאי אליבא דר' ישמעאל ואב"א הא ר' אלעזר בר יוסי אמרה דתניא וכו'.

תעד). וכן בנוסח העולה מב' קטעי 22 האחרים נמצא דתירוצא דתרי תנאי נאמר בין התירוצ' דאיפוך לתירוצ' דרישא לאו ר"א, וגם זה קשה, דאחר תירוצ' דאיפוך לא הו"ל למימר תרי תנאי.

תעה). בהערה לתוס' חכמי אנגליה, וכן בס' חומת אש. וע"ע בהערה לתוס' חכמי אנגליה שהאריך בזה במ"מ, ומשם שאבתי.

תעו). וב'דוגמא לפירוש חדש לתלמוד בבלי' (ר"ש אלבעק, קובץ בית הועד עמ' 252) כתב להעדיף את הגי' "עד שלישית הלילה" כיון דבזמן התלמוד לא חילקו אלא את היום לשעות שוות אבל לא את הלילה כיון שלא היו להם כלים לכך, עיי"ש. וצ"ע אם טעמו מוכרח אם לאו.

בשעות זמניות (ובקו"א חזר מזה, עיי"ש). והנה כ"ז יש לומר רק לגי' ענף-א הגורס "ארבע שעות" וגורס להלן "דכי היכי דאיכא משמרות ברקיעא איכא נמי משמרות בארעא", אבל לגי' ענף-ג שג"כ גורס כאן "ארבע שעות" אבל להלן גורס להיפך "כי היכי דאיכא משמרות בארעא ה"נ איכא ברקיעא" אי אפשר לתרץ כן, ראה להלן.

והנה לשון רש"י הו"ל לומר זמן הניכר ע"כ, ונראה שבפנ"י הבין מלשון רש"י דצריך זמן הניכר לכל אדם, כלומר ניכר למתבונן, אלא דצ"ע דזה למה לי. והיה נראה בכוונת רש"י דר"ל ניכר בלשונו, כלומר דהו"ל לומר זמן מבואר יותר<sup>טז</sup>, דרש"י בא לפרש ד"ארבע שעות" לאו דוקא אלא הכוונה לזמן קבוע ומבואר, כלומר שליש הלילה, וכמש"כ במתני' דהוי שליש הלילה.

כה. והא קמ"ל דכי היכי דאיכא משמרות ברקיעא איכא נמי משמרות בארעא. הנה נוסח הדפוס "והא קמ"ל דאיכא משמרות ברקיעא ואיכא משמרות בארעא", ומשמע דאתא לאשמועינן שיש משמרות בין ברקיע ובין בארעא. וכך הבין המהרש"א, והקשה ע"ז הא ידעינן מכמה מקומות בלא"ה דיש משמרות בארעא. ולכן הסיק דצ"ל כגי' הרא"ש "דאיכא משמרות ברקיעא כי היכי משמרות בארעא"<sup>טז</sup>, ר"ל דהחידוש הוא שיש משמרות ברקיע.

והגר"א (בס' אמרי נועם) פי' דאתא לאשמועינן דאיכא משמרות ברקיע ועוד שיש סימנין בארעא לידע המשמרות שברקיע, עכ"ד, ולפי"ז א"ש קושיית המהרש"א.

ולפי הנתברר אין גירסת הדפוס אלא הגהה מאוחרת ואינה גירסת אחד מן הענפים, ולא תמצאנו בראשונים. אלא דקושיית המהרש"א עדיין קשה לגי' ענף-א "דכי היכי דאיכא משמרות ברקיעא איכא נמי משמרות בארעא", דעדיין למה לי דיש משמרות בארעא, הא זה כבר ידוע לנו מכמה מקומות<sup>טז</sup>.

ובאמת בענף-ב (וכע"ז בענף-ג) הגי' "כי היכי דאיכא משמרות בארעא איכא נמי ברקיעא", וא"כ נמצא דגי' ענף-א הוי יחידאה, ולכאו' עיקר הגירסא כענף-ב וענף-ג, וכדברי המהרש"א.

[ובר"ח (הובא בס' הנר) הלשון "ואמרי מילתא אנב אורחיה (קמי' להיכא)<sup>טז</sup> [קמ"ל דאיכא משמרות ברקיעא, וכי יש מלאכים קבועים יודעים<sup>טזא</sup> בכל משמר ומשמר, וכל כת מקלסתו להקב"ה במשמרתה, וכן ביום" עכ"ל.

תעז). וכמו שכתב (בד"ה והא קמ"ל) כשנתן לך זמן הקריאה בסוף האשמורת ולא פירש לך סימן מפורש מזה ע"כ, הרי דזה היה הקושיא. אמנם יש להעיר דסוכ"ס הבנת הפנ"י יותר מבוארת בלשון רש"י.

תעח). כפי שהעיר בדק"ס, הרא"ש השתמש בלשון זה הן בפסקיו הן בתוספותיו, וא"כ בע"כ כך היה גירסתו, והוא כנראה עיבוד מגי' ענף-ב.

תעט). ועוד קשה כמש"כ בתוס' הרא"ש דליכא למימר דעד סוף האשמורה הראשונה דקאמר היינו באשמורת דארעא וכו' דמאי נפק"מ דאיכא משמרות בארעא וכו' (עיי"ש דהחידוש הוא דהקב"ה יושב ושואג וראוי אז שיהא אדם מצר ודואג ושישפוך תחנה על חורבן בהמ"ק).

תפ). במהד' לב שמח לא ציטטו את המוסגר.

תפא). אולי צ"ל ידועים.

ולפי הנתברר (בפרק ב') דהר"ח גורס כענף-ב<sup>תפב</sup>, נראה להשלים כך: "מילתא אגב אורחיה קמ"ל כי היכי דאיכא משמרות בארעא איכא משמרות<sup>תפג</sup> ברקיעא", ונשמט מחמת הדומות. ומתוכן פירושו שפירשו על המלאכים מבואר דגרס כע"ז<sup>תפד</sup>].

וביישוב ג' ענף-א, הרי מבואר ברש"י וריטב"א שפירשו כמו שהובא לעיל בשם הגר"א, דהחידוש הוא שיש סימנים למשמרות אלו דרקיע והם ניכרין לבריות. שהרי לשון רש"י למדך שיש היכר לכל אדם בדבר כי היכי דאיכא ברקיע עכ"ל, וז"ל הריטב"א: שידועה לבריות כדאמרי' לקמן וכו' עכ"ל.

ויש לסכם, דלג' ענף-א כוונת הגמ' בהמשך כשהביאה את הברייתא הוא בעיקר לסימנים שבסופו, ומה דהקב"ה שואג הובא רישא אגב סיפא, משא"כ לג' ענף-ב וענף-ג הובאה הברייתא בגלל הרישא ורק ממילא הביאה הגמ' כל ההמשך ודן בזה.

וי"ל לפי' דנוסח ענף-א הוגה כן משום שהבינו מאריכות הגמ' בענין סיפא דברייתא דכך היה עיקר כוונת הגמ' בהבאתה. אבל באמת לא הובאה הברייתא אלא בגלל הרישא, ורק כיון שהובאה כל הברייתא דנה הגמ' בזה בהמשך.

כו. שלישית תינוק יונק משדי אמו ואשה מספרת עם בעלה וכו' כיון דאשה מספרת עם בעלה ותינוק יונק משדי אמו. הקשה הצ"ח למה שינה הסדר, דתחילה הקדים תינוק לאשה ואח"כ הקדים אשה לתינוק. ותי' דברייתא קאמר קושטא דמילתא דתינוק קדים לאשה, אבל בגמ' מיירי במאן דגני בבית אפל והוא שומע האשה קודם ששומע התינוק, עיי"ש<sup>תפז</sup>.

אולם בדק"ס הביא ג' כי"מ בגמ' דגם שם מקדים תינוק לאשה, וכתב ע' צל"ח ע"כ, וכאילו לרמזו דלפי"ז לא קשה שינוי הסדר, וכ"כ להדיא בס' בן יהוידע דלפי ג' כי"מ לק"מ, עיי"ש.

אבל לפי הנתברר ג' כי"מ בגמ' כאן מייצגת את ג' ענף-ב, ולג' ענף-ב לעיל בברייתא אדרבה מקדים אשה לתינוק, וא"כ אדרבה נמצא דצריך ליישב את ג' ענף-א כעין דברי הצ"ח, וג' ענף-ב צ"ע.

אלא דיש סברא לומר דזה גופא שיש שינוי בסדר בג' הענפים מראה ששתי הנוסחאות היו רווחות בזמן קדום, ולכן לא דייקו לכתוב אחד מהן תחילה כיון דאין לסדר שום משמעות, ובאמת אין לדייק כלום משינוי הסדר<sup>תפו</sup>.

תפב). ובפרט דכאן "מילתא אגב אורחיה קמ"ל" הוא רק בענף-ב.

תפג). והגם דלג' ענף-ב צ"ל איכא נמי ברקיעא, י"ל שהוא פירוש ולא ציטוט מדויק, או שהוגה ע"פ ענף-ג, ובאמת כ"ה בא' מקטעי ג2 (2א).

תפד). ככתוב בהערה לס' הנר, ובהערה לר"ח מהד' לב שמח טעה בזה.

תפה). ובס' מגיד תעלומה כתב פי' אחר ע"פ הזהור, עיי"ש.

תפו). ובאמת בר"ח הסדר הוא כענף-א, בפעם הראשונה תינוק ואח"כ אשה ובפעם השניה להיפך, הגם שהר"ח גורס בד"כ כענף-ב. אמנם י"ל ג"כ שגרס כאן כענף-ב רק שאין נפק"מ לדעתו וכמו שכתבנו, אלא דגם בג' "עד שעומד לישן" גורס הר"ח כענף-א (לכאור', עיי"ש מש"כ), וא"כ אינו מופרך שג' הר"ח הושפעה מג' ענף-א, וצ"ב.

וכן מבואר מג' ענף-ג, דשם בגמ' לא הוזכר מה הם הסימנים, דסמך על המובא לעיל מינה בברייתא, והגם שגי' המקורית כנראה כללה את הסימנים וכמו שהוא בב' הענפים האחרים, מ"מ זה מראה שלא חשבו שיש לסדר הזה חשיבות<sup>תפז</sup>.

כז. לידע דמטא זמן ק"ש וליקום וליקרי. הקשו בתוס' הא הוי עלות השחר ואין קורין עד שיכיר בין תכלת לכתרי, ותירצו דהכוונה דעד שיקום ויזמן עצמו כבר הגיע הזמן, עכ"ד.

והיה אפשר להקשות עליהם דזה אינו אלא לנוסח הדפוס דאינו גורס "לידע דמטא זמן ק"ש", אבל לפי גירסת כתה"י מבואר דלא כדברי התוס', דמשמע להדיא דבאמת הגיע זמן ק"ש מיד. אבל לפי הנתברר זה אינו, דג' הדפוס אינה אלא השמטה והגהה מאוחרת אבל אינה גירסת אחד מן הענפים, וודאי תיבות אלו היו לפני בעלי התוס'. וכן מפורש בתוס' הרא"ש שהעתיק לשון הגמ' הנ"ל, ועכ"ז כתב כמו התוס'. וכוונת הגמ' "דמטא זמן ק"ש" ר"ל דמתקרב זמן ק"ש, אבל לא שבאמת הגיע.

ועוד יש להקשות על פי' התוס', דהא בגמ' איתא (לג' ענף-א) ליקום וליקרי, ומשמע דמיד בקומו ליקרי ק"ש. אמנם י"ל דהתוס' גרסי כמו גי' ענף-ג דתיבת "וליקרי" ליתא, וכ"ה להדיא בתוס' הרא"ש שכותב כמו תוס' דילן וגורס כענף-ב דליתא תיבת "וליקרי", וא"כ א"ש.

[ובאמת גם לגי' ענף-א יש ליישב, דנראה שכ"ג הרשב"א שכתב למאן דגני בבית אפל וכו' ולקריה<sup>תפז</sup> בזמנה, אותו שקבע ר"א וכו' ע"כ, והוא מפרש תיבת ליקרי דהיינו כשהגיע זמנה].

ולפי הנתברר לכא' יש סברא לומר דכיון דתיבת "וליקרי" לא מופיעה אלא באחד מן הענפים, יש להניח שהוא פירוש מאוחר. וא"כ י"ל דהוגה כן משום דלפום ריהטא עיקר חסר מן הספר, שקם משום ק"ש אבל לא הוזכר שקרא, אבל אין זה מלמד על הבנת המגיה הקדום אם קרא מיד או לאחר זמן.

[ועכ"פ לביאור הגר"א (או"ח סי' תנ"ט ס"ב) שפי' דמשמרה אחרונה מסתיימת בנץ החמה (ואזיל כאן לשיטת ר"א דגומרה עם הנץ החמה), א"כ א"ש בפשיטות לפי כל הגירסאות דיכול וחובה עליו לקרותה מיד].

כח. ואומר אוי שהחרבתי את ביתי. בתוס' רבינו יהודה גרס אוי לי שהחרבתי את ביתי, ופי' כלומר הרבה יש לי להתאונן ולהצטער על זה, ואית דלא גרסי ליה, ולא גרסי נמי לקמן [אוי לאב] אלא גרסי אוי שהגלה את בניו, כלומר אוי לרשעים וכו' עכ"ל, וכוונתו "ואית לא גרסי ליה" דיש דל"ג כאן "לי".

וז"ל תוס' הרא"ש: אוי שהחרבתי את ביתי, אית דלא גריס ליה, ולקמן נמי ל"ג אוי לאב, וי"ל וה"פ הרבה יש להתאונן ולהצטער על זאת, א"נ אוי למחריבי בית המקדש שגרמו לי,

תפז). אמנם יש לדחות דג' ענף-ג הוגהה מסברא מכיון דהיה קשה להם למה נשתנה הסדר, ולכן השמיטו את הסימנים. תפח). בדפוסים שמו נקודה המפרידה אחר תיבת "וכו", אבל לפי"ז צ"ל אחר תיבת "ולקרי" שהוא ציטוט מן הגמ'.

עכ"ל. ויש שיבוש בדבריו, ואז שצריך להגיה אוי לי שהחרבתי וכבתוס' ר"י<sup>41</sup>, או שצ"ל אית דלא גריס לי (וא"כ אולי צריך להגיה כן גם בתוס' ר"י).

אבל הר"ח פי' אוי לרשעים שעוונותיהם גרמו שהחרבתי את ביתי וכו', וכע"ז בריטב"א. [וכן הביא בהע' לתוס' ר"י דבפי' הרוקח לתפלת תחנון כי"פ<sup>42</sup> אי' בזה"ל: ופר"ח ורב סעדיה העידו שאין בו אוי לי, והביאור כמו אוי עיר דמים והפר' אוי למחוייבים, עכ"ל.]

והנה לפי הנתברר גי' "אוי לי" אינה אלא בענף-ב1 (כאן ולהלן בברייתא דר"י), אבל גם בענף-ב2 תיבת "לי" ליתא, וא"ש לפמש"כ (בפרק ב') שהר"ח גרס כענף-ב2.

אלא דלהלן לא מצינו גירסא "אוי שהגלה את בניו" בכתה"י, ודלא כתוס' ר"י. ובאמת לשון תוס' הרא"ש "ולקמן נמי ל"ג אוי לאב" יש לפרש דל"ג כלל לקמן "אוי לו לאב שהגלה את בניו", ואכן מצינו לגי' ענף-ב1 להלן דל"ג לה כלל, וכן ליתא בר"ח. ואולי תיבות "אלא גריס אוי שהגלה את בניו" בתוס' ר"י הן הוספה מאוחרת וטעות, וצ"ע.

אלא דלכא' צ"ע, דאם הר"ח גרס כענף-ב2 כמש"כ, א"כ גם להלן הו"ל לגרוס "אוי לו לאב שהגלה את בניו לבין אומה"ע.

ונראה דהנה יש לדקדק דלשתי הנוסחאות בענף-ב גורס אוי להם לבנים וכו', דלא כענף-א וענף-ג ואוי להם, וי"ל הטעם משום דלענף-א וענף-ג הגורסים אוי לו לאב א"כ זה ה"אוי" השני ושייך ו' החיבור, אבל לגי' ענף-ב דהוא "אוי" הראשון ל"ש ו' החיבור.

וא"כ נראה דגי' ענף-ב המקורית להלן היא כענף-ב1 דליתא "אוי לו לאב שהגלה את בניו", ובענף-ב2 הוגה בשלב מאוחר ע"פ נוסחאות האחרות, והר"ח הייתה לו הגי' הקדומה בענף-ב2. ועוד אפשר לומר שגי' הר"ח הוגהה ע"פ גי' ענף-ב1 או מסברא, וצ"ע.

כט. ושימר לי על הפתח והמתין לי עד שסיימתי תפילתי לאחר שסיימתי תפילתי וכו'. בדפוסים תיבות "והמתין לי" הוקפו בסוגריים, וצויין עה"ג 'ברי"ף ל"ג', ובהגו"צ כתב דכ"ה בכת"י וכ"מ מרש"י, והביאו מס' מנחם משיב נפש דהיה פירוש על "ושמר לי" שנכנס לפנים.

אלא דלפי הנתברר זה אינו, דבענף-א איתא, וכן בענף-ב2, ורק בענף-ב1 ליתא תיבות אלו, ולכן נראה דנמחק בשלב מאוחר [יחסית] משום דהיה נראה כמיותר.

[ופירשו הגר"א (בס' אמרי נועם) "ושמר" שלא נכנס לחורבה, "והמתין לי" פי' שלא דיבר עמי ע"כ. ובס' חפץ ה' פירש ששמרו מפני המפולת והמזיקין, עיי"ש.]

ובענף-ג "והמתין לי עד שסיימתי תפילתי לאחר שסיימתי תפילתי" ליתא כלל והגי' כשיצאתי, ונראה דגם זו הגהה, דהאריכות הייתה נראית מיותרת. ולכא' רש"י כאן גרס כענף-ג.

תפס). כן הציע רמ"ל זק"ש, הובא בהערה בתוס' ר"י.

תצ). מובא בערוגת הבושם ח"ד עמ' עו הע' \*41.

ל. ועונין אמן יהא שמיה רבא מברך. כן הגירסא בענף-א. ובתוס' גרסו ועונין יהא שמו<sup>הצא</sup> הגדול מבורך, והקשו מכאן על פירוש המחזור ויטרי ד"יהא שמיה" הכוונה שם י"ה, דהא הכא משתמש בלשון הקודש, ומבואר דאין יהא שמיה רבא אלא תרגום<sup>הצב</sup>. ובתוס' הרא"ש הוסיף דכך נמצא בכל הספרים הישנים.

ובתוס' רבינו יהודה גרס ועונין אמן יהא שמו הגדול וכו'<sup>הצג</sup>, וכ"ה באבודרהם<sup>הצד</sup> בשם נוסחאות ישנות ומדויקות, וכ"ה בשבלי הלקט (סי' ח') וערכי תנאים ואמוראים (עמ' מ')<sup>הצה</sup>.

ואכן גירסת רבינו יהודה נמצאת לפנינו בקטעי ג2, ולפי הנתברר כ"ג ענף-ב2 עכ"פ.

אמנם לעת עתה לא מצינו גירסאות מענף-ב2 בכתבי יד השלמים ורוב הראשונים, וא"כ נראה שלא היה נפוץ כ"כ. נמצא דאם בעלי התוס' ושבלי הלקט ואבודרהם מביאים ג' זו, לכא' צ"ל דהיה נמצא או בענף-ג או בענף-ב1.

ודבר זה קשה לברר, דבכת"י מ' הגי' כעין בענף-א "יהא שמיה רבא מברך", וא"כ לפי הנתברר הוא מייצג או ענף-ב1 או ענף-ג, וצ"ל דגירסת התוס' ואבודרהם הייתה כענף האחר מכי"מ כאן.

ולקמן (כא:): א' בגמ' (לנוסח הדפוסים) "איבעיא להו מהו להפסיק ליהא שמו הגדול מבורך וכו' לכל אין מפסיקין חוץ מן יהא שמו הגדול מבורך" (ועפ"ז הגיה המהרש"א בתוס' כאן). אבל נראה דשם היא הגהה בנוסח הדפוס, דלא מצינו גירסא כעין זה שם בכתה"י אלא בקטע ג2<sup>הצו</sup> "מאי להפסיק {לענין} ת יהא {א} שמו הגדול", ובסמוך "חוץ מלענין יהא {א} שמו הגדול", ותיבת "מבורך" ליתא בשתי הפעמים, ואין לומר שנד' הוגה מזה, ובע"כ כמש"כ שהוא הגהה<sup>הצז</sup>.

מאידך, בכ"י פ' שם "מה[ו] שיפסיק אדם לאמן יהא שמיה רבא", ובסמוך "חוץ מן אמן יהא שמיה רבא" ובשניהם "מברך" ליתא. ונ' שכ"ג ענף-ב1, דדומה לקטע ג2 הנ"ל בכך ד"מברך" ליתא. וא"כ מסתבר דענף-ב1 הוגה בשלב מוקדם, ותורגם הלשון לארמית (ומ"מ יתכן להיפך והעיקר כענף-ב1, וענף-ב2 הוגה).

תצא). כצ"ל ע"פ תר"פ תוס' הרא"ש ותוס' ר"י כ"י נ"י.

תצב). ובהע' לתוס' ר"י הביא דבמחז"ו סי' ט' גרס "יהא שמיה רבא מברך" ול"ק עליו.

תצג). ומה דליתא תיבת "אמן" בתוס' הרא"ש הוא לכא' טעות המדפיס בפענוח, והדפיס כמו בתוס' הנדפס.

תצד). עמ' 212 במהד' קרן רא"ם.

תצה). צויינו באבודרהם מהד' קרן רא"ם עמ' 220 הע' 189, עיי"ש. ובשבלי הלקט כ' דשינו ללשון ארמי מפני השמד עיי"ש וכ"ה בס' התדיר (עמ' קפד), ובערכי תנאים ואמוראים שיער שהמנהג בא"י היה לאומרו בלשון הקודש עיי"ש.

תצו). מספרו CUL: T-S F 2(1).159, ונראה שהוא מאותו טופס של קטע 1.44, Lewis-Gibson: Talm., שזוהה על ידינו כקטע ג2.

תצז). אמנם ראה מש"כ בהערה בסמוך מנוסח ערכי תנאים ואמוראים.

וא"כ, הרי גי' מ' שם הוא "מהו שיפסיק<sup>יח</sup> ליהא שמיה רבא מברך", ובע"כ שהוגה ע"פ גי' ענף-ג<sup>יח</sup>, הרי דלהלן בענף-ג הגי' "יהא שמיה רבא מברך"<sup>יח</sup>.  
והנה הראשונים הנ"ל הביאו הוכחתם מן הגמ' כאן ולא מהא דלהלן<sup>יחא</sup>, משום דלהלן באמת (עכ"פ בענף-ב1 וענף-ג) גורסים יהא שמיה רבא.  
לא. אוי לו לאב שהגלה את בניו. עי' מש"כ לעיל על גי' ענף-ב בזה.  
והנה בדפוסים האחרונים הגירסא מה לו לאב, ופי' הרש"ש דהוא לשון כינוי כבוד כלפי מעלה, וכ"ה גי' זו בע"י ובטור סי' נ"ו. והדפוסים הוגהו לכאן ע"פ גירסת הע"י.  
אלא דלפי הנתברר הרי לפנינו קיימות כל הנוסחאות, וגי' זו לא נמצאת בכתה"י. ונראה שהיה נוסח שנולד בספרד והגיע לדפוסים ספרד והיה לפני הטור, אבל באמת הוי נוסח משני.



תצח). שם כתוב על הגרד "להפסיק", ולכאן כן היה הגי' הקודם.  
תצט). דא"י גי' ענף-ב כמו שנתברר, וגם אינו ענף-א, דהא מ' לא הושפע מענף-א.  
תק). ושם בכ"י פל' הגי' "מהו להפסיק ליהא שמיה רבא מברך", ונראה דכ"ג ענף-א, ובב"נ "מהו שיפסיק באמן יהא שמיה רבא מברך", ונ' שהושפע מגי' ענף-ב1.  
תקא). בערכי תנאים ואמוראים הביא גי' הגמ' להלן "איבעיא להו מהו להפסיק ליהא שמיה רבא מברך כי אתא רב דימי אמר ר"י ור"ש תלמידי ר' יוחנן אמרי לכל אין מפסיקין חוץ מיהא שמו הגדול מבורך" וכו', והיה נראה שזה הגהה ועירוב נוסח, כי לא מצאנו כן בכתה"י.  
אלא, דשאר הגירסאות בקטע זה הן דוקא כגי' ענף-א: "להפסיק" כ"ה בנד' ופל' (וגם בקטע בג2), "ליהא" כ"ה בנד' פל' וב"נ (וגם מ' כנ' ע"פ ענף-ג), "תלמידי ר' יוחנן" כ"ה בנד' וב"נ (בנד' בטעות דר' יוחנן), "חוץ מיהא" כ"ה בפל' (ובב"נ חוץ ליהא"). וא"כ יש מקום לומר דבאמת גי' ענף-א הוא כנד' (או כערכי תנאים ואמוראים) ופל' וב"נ הוגהו ע"פ ענף-ג.

הרב הראל דביר

נריה

## סקירת ספר: המאור הגדול לרז"ה עם מלחמת ה' לרמב"ן – בבא מיעיא

חז"ל לימדונו ש'יפה שיחתן של עבדי בתי אבות מתורתן של בנים' (בראשית רבה ס, ח). קל וחומר שיפה שיחתם של אבות, ק"ו בן בנו של ק"ו שיפה תורתם של אבות. אין לנו יפה כשיח התורה המאפיין את רבותינו, הרז"ה והרמב"ן. התדיינותם השיטתית של הרז"ה והרמב"ן, בספרי המאור הגדול ומלחמת ה', היא מהאירועים המרתקים והמחנכים ביותר בהיסטוריה התורנית: הרי דרכה של תורה שהקדמונים מקצרים והאחרונים מאריכים לדון בדבריהם, ואילו בנידוננו, הראשונים הרחיבו את היריעה וירדו עד לפרטים הקטנים ביותר בכל סוגיה. ויש לכך ערך רב לנו, המתדפקים על דלתותיהם במגמה ללמוד גם את תוכן דבריהם וגם את דרך חשיבתם, שיחם ושיגם.

עוד לימדונו חז"ל, ש'גדולה שימושה של תורה יותר מלימודה' (ברכות ז, ב). רבים פירשו, בניגוד להבנה העממית, שגדלותו של השימוש אינה בעצם הזכות ליצוק מים על ידי גדולי החכמים, אלא בזכות לשמוע מהם את נימוקיהם וללמוד את התורה מתוך מעשיהם והנהגתם, את מה שלא נחשף לציבור הרחב אלא רק לסביבתם הקרובה, את מה שלפני השיעור ואחריו, וכדומה. ביניהם המהר"ץ חיות, שכתב בשם הגר"א: "השימוש נקרא גם כן למוד, רק הלימוד היינו השומע את ההלכות, והשימוש היינו הלומד מהתנהגות, כמו שמצינו שהלכו התלמידים לבית הכנסת לראות התנהגות רבם, וכן הניחו עצמם תחת המטה, וכשאמר לו עד כאן העזת פניך, השיב תורה היא וללמוד אני צריך (ברכות ס"ב ע"א). ולמוד כזה נשרש בלב הרואה, וגדולה מלמוד על ידי שמועה. כן ראיתי בשם הגאון החסיד מווילנא".

המאור הגדול ומלחמת ה' שייכים לסוגה של ספרי ראשונים שמרחיבים בנימוקיהם, והלומד בהם זוכה גם ללימוד תורה וגם לשימוש חכמים.

מבחינת היסטורית, המאור הגדול מבשר את תחילתה של תקופה שבה נלמדו הלכות הרי"ף בעיון על אדמת אירופה. הרז"ה, שהיה מבוגר בכעשר שנים מהרמב"ם ומהר"י מלונל, היה מהראשונים שלמדו את הרי"ף והגיבו בכתב לדבריו. להשגותיו על הרי"ף יש תפקיד מכונן בהעמדת הספרות העניפה של הראשונים שהתפתחה סביב הרי"ף, ובמידה רבה גם סביב המאור הגדול והרמב"ן. פעמים רבות, הבא להתחקות אחר שורשי דברי הראשונים, נדרש להגיע אל הרי"ף, הרז"ה והרמב"ן.

דא עקא, ספרים אלו נדפסו באותיות קטנטנות, בשולי הדף המוקדש בעיקר לרי"ף ולמפרשיו: רש"י (המותאם לרי"ף), הר"י מלונל, הר"ן והנימוקי יוסף. פרט זה מנע מרבים



## סקירת ספר: המאור הגדול לרז"ה עם מלחמת ה' לרמב"ן תקי

להתעמק כראוי בדברי הרז"ה והרמב"ן. גם בדורנו, דור השפע והמהדורות המפוארות, עדיין לא חל שינוי מהותי בגודל הדף, וממילא עדיין חל על המדפיסים אילוץ להדפיס את דברי הרז"ה והרמב"ן באותיות קטנות (כך נגזר על המדפיסים גם מכוח 'קדושתה' של צורת הדף). קשיי הלומדים אינם מסתכמים בגודל האותיות, אלא גם בתוכן – לעיתים קרובות קשה להבין את כוונת הרז"ה, ו'צריך פירוש לפירושו'. כשמונה מאות שנה, מהרז"ה ועד ימינו, לא היה בנמצא פירוש כזה.

עד, ולא עד בכלל.



יום שמחה הוא ללומדי התורה, במפעלו הייחודי של הרה"ג שמחה הבר שליט"א, מרבני ישיבת ההסדר בקרני שומרון, שבא לבאר ולהנגיש את דברי הרז"ה בספר המאור הגדול ודברי הרמב"ן במלחמת ה'. ספרו של הרב הבר כולל את דברי הרז"ה והרמב"ן, המוגשים לאחר עבודה רבת-אנפין הכוללת: א. הגהה על פי דפוסים ישנים (אין בידינו כתבי יד קדומים לחיבורים אלה על בבא מציעא), ועל פי ציטוטיהם בראשונים; ב. חלוקה לסוגיות עם כותרות. ג. הוספת ביאור רציף (ביאורים ועיונים), הכולל הקדמה ומחלוקת לפסקאות תחת כותרות משנה. לעיתים יש הפרדה בין הביאורים לעיונים. ד. הוספת הערות, שעניינן העיקרי הוא ציון מקורות, או השוואה והקבלה לדברי ראשונים ואחרונים שעסקו בסוגיה.

לימוד דברי המאור ומלחמת ה' באמצעות חיבורנו, הוא לימוד באספקלריה מאירה, המאפשר ללומד להבין טוב יותר את כוונתם, ומסייע גם להעלאת כיוונים מקוריים והצעת הבנות חדשות בדבריהם. בחיבור זה נעשתה עבודת עימוד מושקעת ומוקפדת, על מנת להבחין ויזואלית בין החיבורים והמדורים השונים, וייתר כוח למחבר שלא חסך טרחה וממון כדי להגיע לתוצאה משובחת ונוחה לשימוש.\* הרב הבר מתעתד להמשיך בעבודה זו, וכעת הוא עוסק במסכת סוכה ומסכתות נוספות מסדר מועד. מי ייתן וישלים את מלאכתו, וימשיך לזכות את לומדי התורה ועמליה.



### הערה בדין דבר האבד כשהפועלים עדיין לא התחילו לעבוד

אחת הסוגיות שבהן עסק הרז"ה, היא סוגיית השוכר את האומנין וחזרו זה בזה. במשנה (ב"מ עה, ב) נאמר שכאשר פועלים ביטלו את הגעתם לעבוד, ומדובר בדבר האבד לבעל הבית, מותר לבעל הבית לשכור פועלים ביוקר ולהטיל את עליית המחיר על הפועלים שביטלו את הגעתם, או להטעות את הפועלים שביטלו את הגעתם ולהבטיח להם שכר גבוה יותר כדי שיגיעו, ובסופו של יום לתת להם רק את שכרם הראשוני.

א. ועדיין, דומני שתהיה תועלת בהבחנה ברורה יותר בין לשון הרז"ה ללשון הרמב"ן. כעת ההבחנה נוצרת על ידי גודל הגופן – גופן הרז"ה מעט יותר גדול, אך לא תמיד הצלחתי להבחין על פי סימן זה. שימוש בכותרת עליונה מתחלפת יכול גם הוא לתרום לאבחנה מהירה בין דברי הרז"ה לדברי הרמב"ן, כתוספת להבדל הגופנים.

הרז"ה (עה, ב בדפי הגמרא; מו, ב בדפי הרי"ף, עמ' 280-282 בעמודי ספרנו), ועמו ראשונים רבים נוספים,<sup>2</sup> סבורים שהדין שבדבר האבד שוכר עליהן או מטען חל אף כשהפועלים חזרו בהם לפני תחילת העבודה. בקצות החושן (שלג, ב-ג) נקט בדעת מהר"ם מרוטנבורג (ד"פ סי' תתכא), שדין דבר האבד חל רק בפועלים שחזרו בהם לאחר התחלת העבודה, שכן מהר"ם כתב שאם בעל הבית חזר בו ולא סיפק עבודה לפועלים, אין עליו חובה לשלם להם, שכן אין חובת תשלום בדינא דגרמי אלא בהפסד, ולא במניעת רווח. בעקבות דברי מהר"ם הללו, כתב הקצות: "וגם בזה נראה כדברי מוהר"ם, ומשום דדבר האבד לא מצינו אלא היכא דכבר התחילו במלאכה, דזה קנין שקונין בו השכירות פועלים ורצו לחזור בזה אמרינן שוכר עליהן או מטען, אבל היכא דלא התחילו במלאכה דאין בו משום קנין כלל אלא דברים בעלמא א"כ אפילו הוי דבר האבד אינו אלא משום דינא דגרמי שהפסידו על ידו".

הרב הבר (עמ' 283) מציג לבאר את מחלוקת הראשונים כך: לרז"ה, יסוד דין דבר האבד בהתחייבות של הפועל לשלם בדבר האבד, והתחייבות זו חלה גם לפני התחלת המלאכה; ואילו למהר"ם, יסוד דין דבר האבד בכך שבדבר האבד לא נאמרה דרשת 'עבדי הם' – ולא עבדים לעבדים, שממנה למדו (עי' רש"י ב"מ עז, א ד"ה שאני) שפועל יכול לחזור בו מבלי לשאת בעלות הנגרמת מכך לבעל הבית; ושעבוד הפועל נוצר רק לאחר הליכתו למלאכתו.

בעניי, לא ברור לי מה בין 'התחייבות' ל'שעבוד', ומדוע לומר שהתחייבות חלה גם לפני התחלת המלאכה, אך שעבוד חל רק אחריה. יתירה מזו: אני מתקשה להבין כיצד למד הקצות מתשובת מהר"ם שדין דבר האבד מוגבל לפועל שחזר בו לאחר שהתחיל לעבוד, והרי מהר"ם לא כתב אלא את הדברים הבאים: "דין הא דדייני' דינא דגרמי היינו במקום שמפסיד חבירו ע"י גרמתו אבל מקום שהי' יכול להרויח וגורם לו בגרמתו שאינו מרויח פטור, כדתנן (ב"מ עה, ב): השוכר את האומנין והטעו זה את זה אין עליהם אלא תערומות".

מהר"ם ציטט את הרישא של המשנה, שבהמשכה מופיע דין דבר האבד.<sup>3</sup> הקצות הבין שמהר"ם התכוון להחיל את דבריו גם על הסיפא, משום שכל חזרה של בעל הבית, כאשר אין לפועלים עבודה חלופית בשכר זהה, היא בגדר דבר האבד לפועלים. ולכן, כדי לקיים את הדין שאין לפועלים על בעל הבית אלא תרעומת, הוצרך הקצות לחדש חילוק בינו ובין דבר האבד, וזאת על ידי צמצום דין דבר האבד לבעל הבית שחזר בו לאחר שהפועלים החלו לעבוד.

(ב). רמב"ן (חי' ב"מ עז, ב ד"ה והוי), רא"ש (ב"מ ו, ב) בשם הראב"ד (ונראה שגם הרא"ש סבר וקיבל), ריטב"א (ב"מ עה, ב ד"ה השוכר), תלמיד הרשב"א (ב"מ עז, ב ד"ה ארבעה חלוקין), רא"ש מלונגיל (ב"מ עז, ב ד"ה השוכר), מאירי (ב"מ עז, ב ד"ה חזרו הפועלים), טור (ח"מ שלג, ג), ר"ן (חי' ב"מ עז, ב ד"ה בד"א בדבר), נמוקי יוסף (ב"מ מו, ב בדפי הרי"ף ד"ה יפה).

(ג). לשון המשנה: 'השוכר את האומנין והטעו זה את זה – אין להם זה על זה אלא תרעומת. שכר את החמר ואת הקדר להביא פרייפרין וחלילים לכלה או למת, ופועלין להעלות פשתנו מן המשרה, וכל דבר שאבד, וחזרו בהן – מקום שאין שם אדם, שוכר עליהן או מטען'.

אולם, לכאורה קשה להכניס בלשון המשנה את הבנת הקצות, שכן לפי הקצות גם ברישא מדובר על דבר האבד, והחילוק בינה ובין ההמשך הוא עיתוי החזרה, ואילו מלשון המשנה נראה שהחילוק הוא שברישא לא מדובר בדבר האבד.

לפיכך, אלמלא דברי הקצות, היה נראה לומר שדין שוכר עליהן או מטען אינו יישום פשוט של חיוב גרמי, אלא היתר לבעל הבית להשיב לפועלים כגמולם. וכעין זה כתב בנתיבות המשפט (שלג, ג), שדין שוכר עליהן או מטען אינו יישום של דינא דגרמי אלא תקנה מיוחדת, יעו"ש. ובאמת נראה מפשטות המשנה, שאם בעל הבית לא שכר ולא הטעה, אין לו עליהם אלא תרעומת.<sup>7</sup>

לפי הבנה זו, אין סתירה בין דין שוכר עליהן או מטען ובין פטור מדינא דגרמי במניעת רווח, שכן הפועלים אכן פטורים מדינא דגרמי, כדברי מהר"ם, וממילא אין צורך לחלק בין דבר האבד לפני התחלת העבודה לדבר האבד אחריה, ואפושי פלוגתא בין הראשונים – לא מפשינן.

אמנם שוב ראיתי שיש לשיטת הקצות מקור ברור בראשונים, גם אם נניח שאין ממהר"ם הוכחה לשיטה זו, שכן כתב הר"י מלוניל (ב"מ עה, ב): "שוכר עליהם בני אדם ביוקר ועליהם לשלם, מפרש בגמרא עד כדי שכרן או יותר מכדי שכרן אם יש מכלי האומנות של אלו ברשותו בין שהתחילו במלאכה בין שלא התחילו במלאכה אבל לא קאמר שישלמו לו מביתו מה שהפסידוהו כיון שלא זכה בכליהם בדיבורא בעלמא אין להפסידן ממון משום גרמא לחודה".

אף באחרונים יש מי שנקט כך, שלא בדעת מהר"ם בדווקא (עי' חידושי המהר"ל ב"מ עה, ב ד"ה [ו]הטעו; תפארת שמואל על הרא"ש ב"מ פ"ו סי' ו אות ג).

ומכל מקום, על משמרת אעמודה, שאין מדברי מהר"ם הוכחה שהוא סבור כשיטה זו.



### תגובת המחבר [הרב שמחה הבר]

אכן לצערי הדברים נכתבו בתמצות, וראוי היה להרחיב יותר בהסבר הדברים במקום זה.

#### הסבר הצדדים המובאים בספר:

ניתן להבין את חיוב "שוכר עליהן" הנאמר בדבר האבד כהתחייבות ממונית עצמאית [שאינה חלק משעבודי הפועל] לשלם מכיסו מה שבעל הבית יצטרך להוסיף לפועל אחר אם הפועל יחזור בו בדבר האבד.

ולכן חיוב זה יכול לחול עוד קודם התחלת מלאכה, למרות שבשלב זה עדיין לא חל עליו שם "פועל" ואין לו שעבודי פועל כלל. וצריך להוסיף, שחיוב ממון זה חל אף ללא מעשה קניין מכיוון שבדבר האבד "סמכא דעתייהו" וגמרו בדעתם להתחייב בדברים בלבד.

ד). ויעוין עוד בדברי הרב שריאל רוזנברג (קובץ הישר והטוב ד [תשס"ז] עמ' לו) שהעיר על הבנת הקצות, 'שבתשו' מהר"ם מרטנבורג נראה כסותר דברי עצמו בזה ממקומות אחרים, סתם ולא פירש. ואם כוונתו לתשובה בשו"ת מהר"ם (ד"פ סי' שפז), שבה נאמר בסתמא שיש דין דבר האבד במלמד, ומשמע אף כשחזר בו לפני התחלת עבודתו – הרי תשובה זו אינה למהר"ם אלא לר"ש משאנך, החתום עליה בסופה. וצ"ע.

דרך נוספת בחיוב דבר האבד היא שחיוב "שוכר עליהן" יסודו בחיובו של הפועל להעמיד מלאכה לבעל הבית, ובדבר האבד מכיוון שהפועל אינו יכול לחזור בו בחצי היום הוא נשאר מחויב להעמדת מלאכה, ולכן אם הפועל חזר בו, בעל הבית שוכר עליו להשלמת המלאכה. וברור שלדרך זו החיוב הנ"ל הוא חלק מחיוביו כפועל, ולכן החיוב חל רק לאחר תחילת מלאכה, שאז חל עליו שם "פועל" ושעבודי פועל.

עיקרון זה מובא בדבריו של רבי עקיבא איגר [בבא מציעא דף עו עמוד א]: "ושרש דבר האבד נראה שהוא אם בחזרתו מפסיד לא שרי ליה רבנן לחזור זולת בלא היו מוצאים פועלים לשכרו לא הפסיד כלום לא הוי פסידא בחזרתו". וכן מבואר גם בשו"ת מהרי"ט [ח"ב יורה דעה סימן נ"א]: "איברא דפועל גופו קנוי כע"ע דשכיר ותושב קרייה רחמנ' ומן הדין היכא דאיכא פסידא אינו יכול לחזור בו דגופו משועבד וכל שמוצא גברא דקאי בחריקיה ומוסיף על שכרו אז נפטר מידי שעבודו".

ועיין בספר [היסודי] אבן יעקב ח"א על שכירות פועלים בסימן ט"ו שהרחיב בנושא הנ"ל. ומכיוון שסוגייה זו נכתבה לפני זמן רב ואיני מונח כעת בנושא המורכב של שכירות פועלים כתבתי את הדברים מקופיא, ולא הסתייע בידי לברר כעת את דברי הקצות והמהר"ם.



# אוצר התולדות

◆ דברי הספר על מרן ר' ברוך מרדכי אזרחי זצ"ל ◆



הרב אליהו אלימלך

## דברי הספד על מרן ר' ברוך מרדכי אורחי זצ"ל

קווים לדמותו, דרכי הנהגותיו, ובעיקר מהו אותו הסוד שהביא לשלימותו

דומני שבכדי להבין מהי דמותו של מורי ורבי רה"י ר' ברוך מרדכי אורחי, או לתת הסבר ותבנית לכל מפעל חייו האישיים שאותם ניסה להחדיר בכל צומת שרק היה לו בחייו, יש לעיין ולהתבונן באותם המקורות [שאין סוף להם] שבהם ראה את אותה השקפת עולם שהייתה מוטבעת בדמו כפשוטו בגמ' ובמדרשי חז"ל.

אמנם זה לא סוד שרה"י כל חייו היה בצילם של גדולי עולם אשר היו נתונים תחת, שיטת "סלבודקא" ובנוסף היה חתנו של המשגיח ר' מאיר חדש, תלמידו המובהק של הסבא מסלבודקא שהחדיר בו את דרך זו. רה"י יכול להוות סמל ודוגמא למושג "מקוריות", אך בד בבד היה סמל ודוגמא למושג "תלמיד" שכל חייו למד ולימד את דרכי רבותיו, מרבו הגרי"ו, ועד לאותם גדולים אשר היו נתונים בדרך זו. הוא הטביע את דרכם בדמו, הסתובב ולמד דרכם כמו שלמד סוגיה עמוקה. דבר זה היה מוחש בעינינו כאשר היה מספר ומתפק על דרכם והנהגתם של אותם גדולים. דומני ששמעתי ממנו פעם מתבטא "סלבודקא - זו לא שיטה, זו דרך חיים, מהות אחרת באדם". אך אני אבחר להוציא זאת ממספר מאמרי חז"ל שבהם ביטא את עיקר ומהות יסודות אלו.



### כוחות הטמונים באדם, שהיה תובע מעצמו ומתלמידיו

לא פעם הביא את הלשון המובא בנוסח התפילה בנשמת כל חי: "אילו פינו מלא שירה כים, ולשוננו רינה כהמון גליו, ושפתותינו שבח כמרחבי רקיע, ועינינו מאירות כשמש וכירח, וידינו פרושות כנשרי שמים, ורגלינו קלות כאיילות, אין אנחנו מספיקים להודות לך ה' אלוקינו על אחת מאלף אלפי אלפים", ותוך כדי דיבור ממשיכים "ע"כ אברים שפילגת בנו, ורוח ונשמה שנפחת באפינו הן הם יודו ויברכו וכו',

והתמיהה עולה מאליה, הלא קודם לכן אמרנו שגם אם היה לנו את כוחות הטבע הגדולים והחזקים בעולם - ים, רקיע, שמש וירח, נשרי שמים, כל זה לא מספיק בכדי שנוכל להודות לקב"ה, ופתאום אותם האברים הקטנים הנטועים בנו הם יודו ויברכו, וכי כוחם משתווה לכוחות הטבע המובאים קודם, הייתכן?

אך אצל הראש ישיבה קושיה זו מעיקרא ליתא, משום שאותם המתקשים בשאלה זו, אינם מבינים שכוחם גדול בהרבה מכל כוחות הטבע - כן! האדם כוחותיו גדולים בהרבה יותר מהים, ומהשמש והירח ומכוכבי שמים וכו'...

מורינו רה"י היה מושתת באותה ידיעה והכרה ברורה שהאדם כוחותיו עצומים, שאיפותיו מוכרחות להיות רחוקות, משום שהוא עצמו יכול להגיע למרחקים. דבר זה היה חדור בליבו בצורה שהופעתו החיצונית שידרה את דרך חיים זו, אך הופעה זו היא רק סימפטום חיצוני ממה שהתחולל בפנימיותו. הוא לעולם לא הסתפק בדבר שעשה, גם אם הוא היה דבר גדול ככל שיהיה. כל רצונו היה לגדול יותר ממה שהיה, כל שאיפתו הייתה לכבוש מטרה נוספת ביעד הנצחי שהציב לעצמו. אני זוכר איך הוא היה מתרפק קודם שסיים מטרה שהציב לעצמו. קודם שהוציא את ספרו השני על קדשים "איי איי איי איזה ספר הולך לצאת בע"ה", ודומה לזה היה גם כשעמד לצאת הספר על החומש בלומדעס'. שלא נדבר על השמחה ב"לחיים" שהיה עושה אחר הוצאת הספר, ועם זה הוא הגיע ללמעלה משלושים ספרים על הש"ס ואגדה.

בחודש האחרון ששהה בבי"ח הגיע אליו נכדו בבקשה לארגן חבורת קדשים נוספת משיבתו, אמר לו הראש ישיבה בשמחה רבה, אך יש לי תנאי אחד לבקשה זו, אמסור שיעורי קדשים במסכת כריתות, משום שעל מסכת כריתות עדיין לא מסרתי שיעורים...נשים לב, מדובר על אדם שנמצא מעל שלושה חדשים בטיפול נמרץ, מצבו הפיזי שואף לאפס, אדם שכל חייו כיתת רגליו ממקום למקום לכל דבר שבקדושה, אדם שמרבית היום היה עסוק בכתיבת חידושים בכל מקצועות התורה, אדם שדברו היה מהמשפיעים שבדור בש"ס באגדה ובהשקפה, וברגע אחד, כל זה נעלם כלא היה, הוא אינו יכול ללכת, הוא אינו יכול לכתוב, ואפי' אינו יכול לדבר... אבל דבר זה לא נגע מאומה בשאיפותיו, שאיפותיו הרחוקות לא נעצרות לרגע אלא רק מטפסות ועולות מעלה, וממרומי גילו ועד יומו האחרון כפשוטו בכל כבישת יעד, הדחף והמטרה להגיע לכבישה הבאה, רמה גבוהה יותר. ולכך גם בכלות הכוחות, כשהגוף נמצא בכוחותיו האחרונים ממש, הוא לא מסתפק בשעורים שבהם ההכנה תהיה קלה יותר למצבו, אלא יש לו רצון עז להוסיף ולמסור שיעור על דבר שעליו עדיין לא מסר שיעור, משום שלפסגה זו עדיין לא הגיע. וכשהוא לא הגיע אליה דבר לא יעמוד בפניו, ולא יעצור אותו גם במצב זה עד לכבישת יעד זה עד סופו, וממילא הקושי התלוי באותה מטרה אינו פרמטר כלל בקבלת החלטה זו.

וכמו שאמר מורנו הרב גלזמן בהלוויה - אצל הרא'ישיבה מעולם לא שמענו "קשה" יש דבר אפשרי... נצרך... עושים...

וכפי שהביא בשמו (בזמן אחר), דהפסוק "אורח חיים למעלה למשכיל" משמעותו הפשוטה היא שיש מקום מסוים והוא "למעלה" ולשם האדם צריך לשאוף ולהגיע, אך ביאר רה"י "אורח חיים למעלה", למעלה אינו מקום, למעלה הוא כיוון, ולכיוון זה אין סוף, ברוחניות אין סוף ומעצור, ואם אינך נמצא במצב עליה בהכרח אתה בירידה.

וכפי שפי' מורינו רה"י את המדרש, שכשאמר הקב"ה לבקשת משה להיכנס לארץ ישראל "רב לך אל תוסף דבר אליי" וכו', ומבאר המדרש שהוא מידה כנגד מידה, על שאמר משה לעדת קרח "רב לכם בני לוי". והדבר תמוה, היכן המידה כנגד מידה שהיה כאן? וביאר - דטענת עדת קרח הייתה ברוחניות, "כל העדה כולם קדושים". פשוט וברור שהם טעו, אך



התביעה על משה רבינו היא הלשון שאמר להם "רב לכם" היא היתה הטעות. אין "רב לך" ברוחניות, אין מושג סוף. ולזה מידה כנגד מידה אמר הקב"ה למשה רב לך אל תוסף דבר אליי, אע"פ שמדובר בבקשה רוחנית להיכנס לא"י.



### האם האדם יכול להגיע לדרגת משה רבינו

תמיד היה שגור בפיו לשון הרמב"ם המחודש שכל אדם יכול להגיע לדרגת משה רבינו, ופעם במחנה כשהגיע ר' אהרן לייב למסור שיחה, בה ביאר את דברי הרמב"ם שאין אדם שיכול להגיע למשה רבינו אלא לשלמות כוחות שניתנו לו, ורה"י חלק עליו דפשוטות לשון הרמב"ם [תשובה פ"ה ה"ב] "במחשבתך דבר זה שאומרים טפשי אומה"ע ורוב גולמי בני ישראל, שהקב"ה גוזר על האדם מתחילת ברייתו להיות צדיק או רשע אין הדבר כן אלא כל אדם ראוי לו להיות צדיק כמשה רבינו או רשע כירבעם" וכמו שיכול להיות רשע כירבעם, כך יכול להיות צדיק כמשה. ודייק לשון הרמב"ם להיות "צדיק" דהיינו לא בהשגותיו, אבל בצדקות יכול להגיע עד למשה רבינו ממש (ומצאתי דברים מעין אלו בדברי האוה"ח עיין בהערה)

ומרמב"ם זה הוציא הר"י שתי הלכות ברורות ומהותיות לכל חייו א. הכרה מהי גדלות ויכולת האדם ב. וממילא הצבת יעד ברורה להיכן הוא צריך ומחויב להגיע. דבר זה לא עמד בפניו כקלישאה הוא עבד כל חייו להיות שם, וכשהמטרה היא "משה רבינו" אין שאלה איך מגיעים להיכן שהגיע.

(פעם אמר בשם הגרא"ז, דהמושג "חד בדרא" אין פירושו כהמשמעות הפשוטה "יחיד בדור" אלא הגדרה באדם, והיא - "אדם שהגיע והשיג שלימותו". נפק"מ שיכולים להיות שתי אנשים באותו דור שיהיו "חד בדרא")



### מהי אותה חיות שהביאה לצמיחתו

חייו היו מלאים תוכן וחיות שא"א לתאר במילים, להרגיש את חיות זו לא היה צריך לשהות במחיצתו אפי' לא שעה קלה, הוא הורה זאת בכל מהותו, ובמשפט אחד (שהוא אמר על אחד הגדולים) "הוא פרח בתורה פריחה שאין דומה לה, תיקחו כל פריחה בכל העולם כמה זמן היא אורכת...? הוא כל חייו היו בפריחה" כל רגע הוסיפה ממה שהייתה קודם, ואם היא נשארה באותו רמה, מבחינתו היא ירדה, לא הייתה דקה שהוא לא חי אותה בצורה מקסימלית, תמיד הייתי אומר לחברי בישיבה אני מקנא בעוה"ז שלו... הוא נהנה מכל רגע בחיים, או כמו

א. לשון האוה"ח [ריש פר' ראה]: "עוד ירצה במאמר ראה אנכי על דרך אומרם ז"ל רמב"ם [תשובה פ"ה] יכול אדם לעשות עצמו כמשה רבינו והוא מה שהעירם כי אליו יראו להדמות אליו כל הבא ליקרב לעבודת הקודש עבודת ה' ולא יעריכו עצמן עם מה שלמטה מהם ויהיו בעיני עצמן כי כביר מצאה ידם ואמר לשון יחיד אולי שלא אמר רמז זה אלא ליחידי עם אשר יכינו עצמן להשגה עליונה כי מי ומי הראוי להשיג השגה זו להיות כמשה וכנגד שאר כללות ישראל אמר נותן לפניכם".

שאחד ממקורביו אמר לי "יותר ממה שלמדתי ממנו להננות מהעוה"ב, למדתי ממנו איך להננות מהעוה"ז". ולכך אדם כזה, כשאשפזו אותו לפני כמה שנים קודם חג השבועות, חבר שלי נסע לבקרו, אמר לו הר"י תדע לך יש הרבה מידות להגיע לתורה, אבל יש מידה אחת קודמת לכולם "גישמא'ק", מי שאין לו את זה לא יכול להתחיל את מידות התורה. זה היה טבעו ולכך במצבים העגומים ביותר שהיה, הגישמאק' והחיות לא ירדו במאומה.

בזמן היותי בישיבה היו ימים בשבוע שמסר באותו יום, שיעורים על שלושה וארבעה נושאים שאינם שייכים אחד לשני, ולא משנה אם אותו היום היה לאחר טיסה שארכה עשר או ארבע עשרה שעות (שבה העידו כל מי שהיה איתו, שמהרגע הראשון שעלה למטוס לא פסיק פומיה מגירסא, בחידושים ע"ג הכתב) או שאותו היום היה אחר לילה ללא שינה. דבר לא פגע בסדר יום המדוקדק שהיה ללא תזווה, לא הייתה דקה אחת אשר הייתה מבוזבזת לריק, לכל עשייה, הייתה מטרה, היה יעד, היה כיוון. לפני שנתיים התארחתי אצלו באלול ובאמצע הסעודה הוא נרדם קצת, הרבנית ז"ל שהייתה כמובן בשיאה אמרה הוא חזר הבוקר מאמריקה ועד עכשיו לא ישן... סיפור דומה לזה היה כשנחת ביום שישי בחמש בבוקר אחרי טיסה מדרום אמריקה שזמנה ארך מעל ארבע עשרה שעות, בשעה שבע בבוקר הוא כבר התייצב בשחרית, ולאחמ"כ בשעה אחד עשרה מסר שיעור כללי באש להבה, ולאחריו הדגיש בתקיפות "שהוא הכין את השיעור, כמו שמכין כל שיעור". אחרי טיסה לא מוסרים שיעור פחות מכל שיעור ביום אחר.



### קרבתו לשיטת קלם

ידועה קרבתו גם לשיטת קלם. תקופה ארוכה הייתי נמנה בוועד מיוחד הנקרא בלשונו "ועד קלם". עיקרון ועד זה היה שחמשת הבחורים ומוריניו רה"י מקבלים כולנו (כולל הר"י) קבלה שונה בכל שבוע, דבר נוסף שהיה תנאי קודם למעשה! לקנות פנקס (אישי) שבו יכתוב בעל הפנקס האם עמד בקבלתו בכל יום. סוג הקבלות היו מיוחדות, וממש מאותם מידות אשר היו חצובות בדרכו של מורנו רה"י, ואתן דוגמא "השבוע כל אחד יחליט שעה מדויקת בבוקר בה הוא קם, ובאותה דקה שבה החליט הוא יקום". עוד קבלה מסוג דומה לזה "כל אחד יחליט שעה בה הוא מתחיל את הסדר ובאותה שעה בדיוק הוא יתחיל אותו", או "קביעת סדר של חמש דקות בלבד ביום". קבלות אלו גרמו לנו להרגיש מהו המושג זמן, ואפי' שמדובר בכמה דקות מועטות.

היו תקופות ארוכות שהוא היה מחכה בתחילת סדר ב' והיה קורא למאחרים ומדבר איתם קשות על איחור ואפי' איחור קטן ביותר. תמיד נהג להדגיש "שלוש וחצי, זה לא שלוש שלושים ואחד!". הוא לא הבחין בסוג הבחור שהיה מאחר, והעיר גם לבחורים החשובים ביותר בישיבה, שהוא בעצמו גידלם ביותר, אבל אדרבה מהם דרש והעיר. ובאמת דבר זה נתן לצעירי הישיבה להבין את הערך הנעלה של איחור של כמה דקות ממש, שאפי' לבחור החשוב והמקורב ככל שיהיה, נכון לתת לו הערה לפני כל ביהמ"ד, באותה מידה שנכון לתת לבחור מועד א' שכעת התחיל את הישיבה.

### מה דרש מתלמידיו

דרישותיו מהמקורבים אליו היו גדולים מאוד, הוא קירב ודרש גם יחד, משום שא"א להיות קרוב לגנרל ולהישאר חייל, אבל לא בתחפושת חיצונית משום שבבית של גנרל לא מתנהגים כך, אלא משום שבבית זה לומדים מהו כוחו ומקומו האמיתי של החייל, והגנרל הוא היחיד שיכול לבקש זאת ממנו, משום שהוא עבר את אותו כבדת דרך להגיע ל - "גנרלותו". הר"י דרש מהמקורבים להיות כמוהו, ושוב, לא כי לידו לא נעים להיות קטן, אלא כי זהו כוחם, הוא היה מכניס בנו גדלות אמיתית מהי. פעמים רבות כשהיו שואלים אותו שאלות בסוגיה היה שואל נו מה עניתם... ורק אח"כ עונה על השאלה כדי שילמדו לחשוב, גם אתה יכול לתרץ בעצמך... פעמים היה נכנס באמצע הסדר ועובר בין הלומדים, ומפעם לפעם עוצר ומתעניין במה עוסקים מה יצא לכם היום בסוגיה. זכורני שפעם כשהעיר לנו הקדים ואמר "מעולם אינני דורש מבחור דבר אשר אינני דורש מעצמי". ופעם אחרת התבטא "אני גם ישיבוח'ר כמותכם רק קצת יותר מבוגר". וכמו ששאל פעם מדוע האוה"ח היחיד שאמר את אותה אמירה "אם היו בני אדם מרגישים את מתיקות ועריבות התורה היו משתגעים ומתלהטים אחריה"? משום שהאוה"ח היה בדרגה זו, וממילא בטוי זה לתורה יצא לו מתוך תוכו (ובלשונו אמר "אור החיים לא היה אור החיים, כי הוא היה אור החיים... אור החיים היה אור החיים, מפני שהוא היה אור החיים!!!") דהיינו אימרה זו שיקפה את הרגשתו הטבעית). הר"י תבע ממנו והטביע בנו את מה שהוא היה בעצמו, את היצירה שהוא יצר בעצמו.

אני זוכר שבתקופת ועד קלם הייתי שמונה שבתות ברציפות בישיבה בלי ללכת הביתה (גם לא בימות השבוע), ובשבת התשיעית משפחתי המורחבת עשתה יום הולדת שבעים לסבי. כמובן שנכנסתי להיפרד מרה"י [המדובר היה ללכת אחר הסדר, ואחר השיעור כללי שהיה ביום שישי] נכנסתי ואמרתי לו שיש לי צורך לנסוע השבת הביתה משום שמשפחתי עורכת יו"ה לסבי.

קודם שאומר לכם מה הוא ענה לי ארצה להקדים משפט, מורנו מבין צרכים בצורה הכי מיוחדת שיש, הוא האדם הרגיש ביותר לצרכיו של כל בחור, ולכך כבר בתחילת השיחה איתי ברור היה לו שהוא נותן לי ללכת לבית, אך יש לו דבר חשוב להעביר לי בתשובה זו, להחדיר לי השקפה חדא וברורה -

אינני יכול לשכוח את התגובה לבקשה שלי [שנאמרה מצידי בפשיטות כאילו ברור שהדבר צריך להיעשות] "לאיפה אתה צריך ללכת... יום הולדת... תגיד לי אתה רוצה לגדול... א"א לגדול בלי קביעות, איך אפשר לגדול בלי להישאר בישיבה...". הנתון שהייתי שמונה שבתות לא הוסיף מאומה, אתה יכול יותר וממילא מחויב יותר. ואז לאחר דקה של שיח בגודל המעלה בשבת בישיבה, החליף תנוחה ואמר טוב אתה אומר שאתה צריך ללכת איך אני אגיד לך שלא... זאת הייתה החדרה שנכנסה בי כארס של עכנאי שלא אשכח לעולם. זאת הייתה כביכול דרישה של יכולות בלתי מוגבלות לכוחות שיש בי מחד, ומאידך גם אם צריך ללכת

צריך לדעת ולזכור מהו היחס וההשקפה בשבת בישיבה, ולכך גם כשצריך ללכת צריך לדעת ולזכור מהו היחס וההשקפה בשבת בישיבה.



### האם האדם דומה בניסיונותיו לאברהם אבינו

תמיד היה מפרש את ניסיון אברהם המובא בלשון הפסוק "ויקרא אליו מלאך ה' מן השמים ויאמר אברהם אברהם ויאמר הנני" ופי' בלשונו, אדם ניצב כנגד ניסיונות רבים... ברגע זה אומרים לו כביכול אברהם אברהם, וברגע זה האדם מתמסר התמסרות מלאה, וכניעה טוטלית לבורא עולם, שזהו שיא החירות... "הנני" ! (כמאמר חז"ל אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה).

וכע"ז הביא את פי' הרד"ק על הפסוק "וחזקת והיית לאיש", והקשה וכי האדם אינו חשוב לאיש בלא "וחזקת". ופי' הרד"ק דעיקר מהות האדם במעלתו מהבע"ח, הוא כח ההתגברות - "וחזקת", ובלא זה אין הבדל בינו לבין הבע"ח, וכדרכו הביא דוגמא לדבר: "תתארו לכם נמר בדרכו לטרופ כבשה תמימה, האפשרי לומר ולהתחנן לפניו רחם עליה, פשוט שלא, לבע"ח אין את האופציה הזו הוא לעולם לא יכול להתגבר, כח האדם הוא להתגבר, ובלא זה דבר לא מבדיל בינו לבע"ח".

המשפט הידוע בשמו "המקסימום האפשרי הוא המינימום הנדרש" לא היה סלוגן, זה היה כל מהותו ובוזה היה משקיע את כל מירצו, הוא היה מצפה מאיתנו לשלימות מקסימלית "מאה אחוז"! פעם אמר "תשעים ותשע אחוז, זה מאה אחוז לא שלם" תמיד היה צווח כמלאך האומר לנו גדל: "לסיים את הש"ס זה לא לוקסוס", סיום הש"ס אינו דבר שנתון רק בידי גדולים, אלא כלשונו - "אתה, אתה, אתה, ואתה... יכולים ומסוגלים לסיים את הש"ס בעיון". משפט נוסף שהיה אומר בזמנים מעין אלו "כשאין זמן, יש זמן..." האדם שעומד עם יעדים ומשימות מספיק ומצליח להגיע להכל.

שמעתי אותו אומר לא פעם לבחורים ששאלו אותו איך גדלים בתורה, אמר להם הר"י אתן לכם שלוש עצות שאם תקיימו אותן תגדלו בתורה - א. ללמוד ב. עוד הפעם ללמוד ג. ועוד הפעם ללמוד,

וכמו המשל שתמיד היה מספר, על אותו גזול של נשר שנפל ללול תרנגולים, אותו גזול גדל בין התרנגולים ומעולם לא ידע שהוא בן נשרים, הוא גדל ודיבר כתרנגולת, קיפץ כתרנגולת, ואכל כתרנגולת, עד לאותו יום שאביו זיהה אותו ממרחקים וירד אליו, אמר לו אביו הנשר בני, אינך תרנגולת, תפסיק לקפוץ כמו תרנגולת אתה נשר... תעוף למעלה כנשר...! ואז הוא הוא צווח ואמר - מורי ורבותי אתם נשרים תפסיקו להסתכל על עצמם כאנשים קטנים ללא יכולות, תעופו גבוה.

פעם שאל אותנו, מה ההבדל בין "גבוה" "למרום"? גבוה - הוא דבר יחסי לדבר הנמוך ממנו, אבל "מרום" אינו דבר יחסי הוא מרום מכל, אין לו גבול. אבל כאן המקום להדגיש, אין הכוונה לגבוה שאינו מעורה ומחובר עם הקטנים ממנו, הר"י היה גדול שבגדולים ועם זה,

או יותר נכון בגלל זה! היחס וההנתינה שנתן לכל מי שרק היה בקרבתו היתה ללא גבולות, מהת"ח הגדול ביותר, עד התיכוניםט שאינו יודע מהי צורת עמ' של גמ', או ילד שעשה כעת חלאקה, באהבה וחיבה שאין דומה לה.



### ברע'ן ומתיקות בלימוד

ברע'ן בלימוד, ומתיקות בלימוד, הם היו שני דברים שהיו בוערים בו כל ימיו, וכמדומני שהם דברים שתלויים אחד בשני. סברא אצלו הייתה כברול, ובשעת אמירתה היה נדמה כאילו תוקע כעת יסוד של בניין רב קומות, כל ויכוח על סברא שלו, היה כאילו לוקחים חלק ממנו. ידוע גם שהיה תקיף מאוד בתגובותיו לשואלים באמצע השיעור, אבל את סוף הסיפור לא כולם יודעים, שאת אותם הבחורים הוא הכי אהב והכי גידל משום שרק כך אפשר לגדול. וכמו אותו סיפור ידוע שהיה אצל הרב אברמסקי שהגיעו אליו זוג בטענה שהשיבוט מגדלים ברברים שצועקים אחד על השני בלימוד, ובאוניברסיטה לא תמצא דבר זה. ושאלו הרב במה אתה עוסק, הוא ענה יש לי חנות, שאלו הרב מה היית עושה אם היית שומע שהגיעו גנבים בלילה, ענה אותו אדם הייתי מגיע ומתחיל לצעוק עד לב השמיים, ושאלו הרב מדוע? ענה לו האיש משום שזהו כל ממוני. ענה לו הרב ישמעו אוזנך מה שפיך מדבר - "זהו כל ממונך" אותם עמלי תורה אין להם כלום מלבד התורה, וממילא כשחברו רוצה לחלוק על סברתו מבחינתו הוא בא לקחת ממנו את כל חייו. אצל הר"י סברא הייתה החיים בעצמם, התורה הייתה אצלו כמו הרביעית דם האחרונה המחיה אותו, שאינו יכול להינתק ממנה,

מתיקות הלימוד הייתה בולטת ביותר, מגנינת גן העדן הערבה הזו שהיה מנגן תוך כדי הלימוד, עם אש כזו שבהחלט מים רבים לא יוכלו לכבות... כשהיה נפגש עם מישהו אחר שיעור שמסר, היה מנגן בפניו "איי איי איי איזה שיעור היה היום". פעמים רבות היה פורץ אחר שיעור בשיר "ברוך אלוקינו שבראנו לכבודו" ופעמים היה תובע אותנו "איך אתם לא שרים ברוך אלוקינו אחרי כזה פשט" זה היה פשוט אצלו הדרישה הזו, כאילו דבר זה היה צריך לצאת מאליו. עד שפעמים כשהיינו מזהים את התגובה שהולכת להיות ישר אחרי השיעור, היינו מתחילים ומקדימים אותו בברוך אלוקינו. כל מי שהיה בתקופה האחרונה בביה"ח, בעיקר בחצי הראשון שהיה שם, הדבר שהיה מחייה אותו זה היה הדיבור בלימוד, שמעתי מישהו אומר תבוא כשהרב חודר מגיע הוא מדבר איתו בלימוד הוא מחייה אותו. סיפרו שבאחת הפעמים דברו איתו בלימוד והוא הצליח לתקשר יותר, ושאלו אותו שאלה והוא התחיל למלמל בפיו תשובה, עד שמצליחים להבינו וכדרכו רוצה שיגידו את התשובה המדויקת שהתכוון, עד שהבינו במדויק. ואזהתחיל למלמל בפיו ובתנועות חדות "ברוך אלוקינו שבראנו לכבודו" כך עשר שניות, וישר אח"כ מסמן - שיקשו עוד קושיה וכך הסיפור חוזר על עצמו, שאלה ומייד ברך אלוקינו, כמה פעמים...

פעמים הייתי שומע ממנו בחגים חידוש שהיה חוזר לאנשים שונים כמה פעמים באותו חג, הרגש וההתלהטות שהייתה בו בפעם השניה והשלישית היו כאילו בזה הרגע הצליח לתרץ

קושיה שהייתה לו שנים. זו מתיקות אמיתית, ולכך גם כשחוזר עליה כמה פעמים לא פוחת הגישמאק' במאומה.

לפני כמה חודשים הייתי צריך למסור חבורה בכולל בסוגיית בישול, שהיה קשור לגדר מעשה במלאכות שבת המובא בגמ' במנחות. שאלתי את המשב"ק באותו יום האם יהיה אפשר לדבר איתו בערב, והוא ענה לי תנסה הוא כרגע לא מרגיש טוב. התקשרתי בערב ענה לי שוב המשב"ק ואמר לי הר"י ממש לא מרגיש טוב הוא נרדם, ואז ממש תוך כדי דיבור הוא המשיך ואמר, רגע הר"י קורא לי, ורה"י שואל אותו מי זה, ענה לו המשב"ק זה פלוני.. הוא רוצה לדבר עם הר"י בלימוד, ענה לו הר"י אם זה בלימוד תביא לי אותו, הוא דיבר איתי עשר דקות בהתלהטות כאילו לא מדובר באדם שלא הרגיש טוב וקם כעת מתוך שינה. התחלתי להקשות לו על הגמ' במנחות, הוא בין רגע נכנס לסוגיה כאילו ממש קודם לכן הוא מסר עליה שיעור, בהתחלה אמר לי פשט אחד (שאח"כ מצאתי אותו בחזו"א) ותוך כדי חידוד ואמר פשט נוסף שלבסוף הלך איתו, וכדרכו עד שלא אמרתי... וחזרתי... ושילשתי... בפניו את אותו פשט שאמר במדויק הוא לא סיים איתי את השיחה. שימו לב מדובר כאן באדם שלא הרגיש טוב ושהמושג שינה לא קורה אצלו לעיתים קרובות ואעפ"כ נרדם, אבל כשהוא שומע שמדובר בשאלה בלימוד דבר לא עומד בפניו, ולכן הוא קם בכוחות עילאיים, משום שזהו הרביעית דם שלו, וזהו המחיה האמיתי בשביל גופו הפיזי! כל מהותו הייתה ביטוי מושלם למשפט שהלחין בלב ליבו של המנחם "מחנה בני תורה" על התורה - "דופק חיינו רק את, אל תוך תוכנו חודרת נוטעת חיים לעד".

ייסורי הגוף שהיו לו מפעם לפעם היו חזקים. אני זוכר שפעם לפני פגישה לא חשתי בטוב ונכנסתי אליו אמרתי לו כמשיח לפי תומו שאינני חש בטוב ויש לי פגישה, מייד הוא הוציא מכיסו קופסת כדורי אופטלגין שהיו שם כדרך קבע, והציע לי שנים שלושה כדורים, אמרתי לו הר"י מספיק לי אחד, הוא צחק ואמר מספיק לך אחד...

עד לפטירת הרבנית הוא היה יכול לעמוד ולמסור שיעור שעה שלימה בשקיקה בלא להרגיש כלום בכאבי הרגלים העזים שהיו בו, ורק אחר השיעור ראו את הכאב בהבעת פניו [שניסה להסתיר] כמה רגליו כואבות. סיפורים מהסוג הזה היו דבר יום ביומו כפשוטו. פעמים רבות הייתי נכנס אליו קודם שיעור קדשים, או קודם חבורת ליל שבת, כשאני רואה אותו לומד ומכין את השיעור בחולשה אדירה. ופעמים שהיה אפשר לראות את חולשתו אפי' בתחילת השיעור, ופעמים היה אומר את זה מפורש, אבל מדקה לדקה לא היה אפשר לזהות את אותו אדם שעומד בפנינו כעת, למי שהיה כאן דקה לפני. זה היה כמעין המתגבר כפשוטו.

אני זוכר שבלייל שבת אחד חיברו לו חוט לאף שהיה מחובר למכשיר לצורך רפואה, ומלבד מה שהיה אז חלש מאוד, הדבר גם היה מקשה עליו לדבר ולהתנהל פיזית. שם כבר הייתי בטוח שהוא לא ימסור את השיעור, אך הוא לא ויתר וקודם זמן החבורה הוא ביקש לעדכן, יש חבורה כרגיל. הוא נכנס והתיישב בכיסאו, כשמאחוריו המכשיר המחובר אליו, וכאמור השיעור התחיל, והמלקחה שבערה בגופו החלה כאילו אין דבר שמפריע לו כרגע, עד כדי שתוך כדי

סברא הוא הניף את ידו, וכמעט תלש את החוט שהיה מחובר אליו, אלו דברים שראינו בעינינו.

פעם באמצע שיעור הוא אמר, הרופא אסר עליי לעשות דברים מסוימים אבל לא אסר עליי למסור שיעור, משום שהוא ידע שאני לא אשמע לו!



### חיבור לתורה ע"י לימוד בעיון, עם דיבור בלימוד

הוא תמיד היה אומר שהדיבור בלימוד מחבר את הלומדים לעומק הסברא, ובעיקר מחבר את הלומד לתורה בעצמה. הוא היה יוצר קבוצות של עשרה בחורים (כבר שהייתי בועד א') שאותם היה בוחר בקפידה, שכל מהות הפגישה לא הייתה לשמוע לא שיעור ולא שיחה או ועד, אלא "דיבור בלימוד" - "עדן אין לרנן" מהות חשובה בפני עצמה. זה נערך ביום חמישי. הקבוצה הייתה מכינה שאלות בסדר ג' (ברור מאליו איך אותו סדר היה נראה), ולאחר מיכן היינו נכנסים והוא לא היה מדבר, רק באותן שאלות שאנחנו היינו מעוררים, הוא היה שומע, ושואל אחרים מה הם ענו על שאלה זו, ומוסיף ומחדד יחד את מה שאמרו, ובסוף היה פעמים שהיה מסכים, ופעמים הוסיף משלו.

פעם כשהגיע רבינו הגר"ד לנדא שליט"א למחנה בני תורה, סיפר על ידידותם מהישיבה, והעיד על עצמו [וכך שמעתי שהעיד גם הגר"ד שליט"א בזמן אחר] שמעולם לא דיברו דיבור שאינו בלימוד, ובלשונו הזהב צעק - "זה היה הנייעס' שלנו, מה אתה מחדש בלימוד!" תמיד היה נהנה לספר את אותו ברע"ן שהיה בישיבת חברון בזמן היותו בישיבה. הוא סיפר בשבעה של הרבנית, ואני שמעתי זאת מפיה, שהעירה לנו על הלימוד היום, מדוע אין ויכוחים אין רעש, כשהייתי עוברת ליד ישיבת חברון באותם ימים השאגות היו נשמעים למרחוק.

בכנס שקשור למשנ"ב, שמעתי שאמר משנ"ב הוא ספר פסיקה שאין כמותו, כתוב בו הכל, אין ספר שלא מובא בשער הציון, אבל יש לי שאלה אליכם, מדוע הוא כתב את הביאור הלכה? התשובה לזה משום שאין לימוד בלא עיון, והעיון הוא הדבר המחבר את האדם אל הלימוד, שהוא עיקר הלימוד. הוא הרבה לומר על אותם שלומדים בשטחיות ומסיימים מסכתות בזריזות, הם עברו על המסכת "העברה זכובית" גם זכוב עובר על הדף... מעולם לא שמעתי ממנו עידוד לסיים מסכתות, וכשמכרו את הדפים לפתיחת הארון בשמחת תורה הוא לא הסכים למכור דפי גמ' אם לא מתחייבים שלומדים אותם בעיון. [הוא נתן גם אפשרות לקנות כמות מסוימת של דפים, בתוספת חבורות, כגון "מאה דף בעיון, ועשרים חבורות"], וכשהגבאי היה אומר "זכה לו" הוא היה מבקש לדעת מיהו הקונה.

הוא מעולם לא הסכים למושג עיון עם מראה מקומות. זה היה "טרף" מבחינתו. הוא אחז שא"א ללמד לדעת ללימוד עם מראה מקומות, זה להפוך בידיים את הבחורים לנכים, או "מחנכים לגמדיות". תמיד היו מנסים רבני הישיבה מכל סוג לשנות, אך הוא לא הסכים. דבר נוסף שהיה חשוב לו להדגיש שאין לימוד בעולם שאינו לימוד בעיון, ולכן מבחינתו גם סדר ב'

היה בעיון, אך עיון זריז יותר. כמדומני ששמעתי ממנו מתבטא על המושג עיון בסדר ב', "להבין עד הסוף". אך גם בסדר א' היה חשוב לו ההספק, ולכן מפעם לפעם היה נכנס ועובר בביהמ"ד ומסתכל שאוחזים בסוגיה שבה רצה שיאחזו. אני זוכר שלא פעם כשלא הספקתי לקיים את דרישתו להמשיך הלאה, מייד עם כניסתו הייתי הופך את הדף לעמ' שרצה שיאחזו.

במחנה בני תורה, כשהתחיל תוך כדי השיעור ויכוחים בין הלומדים, זה היה ניצחון אדיר של השיעור בשבילו. אני זוכר באחד השיעורים שכנראה אותו "רעש" נכסף שציפה איחר להגיע, כשהתחיל מעט הוא אמר אוו חזק... חזק... עוד יותר... עד שהיה בית המדרש כמלקחה, הוא יצר דבר זה בכוונה תחילה, בשאלה בסעודת ליל שבת במחנה, החדר אוכל הפך לבימ"ד, הוא חיבר את התיכונים ללא בדברי אמונה והדומה להם, אלא חיבור האמיתי היישר אל האמת, בסברא אחת בלימוד. והיפה ביותר היה שהחזיק שהיה ניתן לבחורי הישיבות מאותו שבוע, היה לא פחות מאותו של התיכונים.



### מוסר בלי לומדעס' זה לא מוסר

איני יכול שלא לדבר על חשיבות לימוד המוסר שהיה מדבר בקביעות. תמיד היה מעורר ללמוד בשפתיים דולקות, ומיד בתחילת סדר מוסר היה מתייזב ומעיר לבחורים שעדיין לא סיימו את סדר ב'. פעמים רבות היה יושב ללא ספר, ובאותן שפתיים דולקות שהיה קורא מתוך הספר, כך היה מנגן ללא ספר ע"י מחשבותיו (פעם שאל אותי בסעודת ליל שבת, מדוע אומרים על ניגון "זאגט א ניגון" דהיינו "תאמר ניגון" היה מתאים לומר "זינגט א ניגון" "תשיר ניגון", והוא ענה משום שלניגון אין מילים, כל אחד חושב ומדבר מליבו מה שהוא בוחר, ולכן לא שרים ניגון אלא אומרים). תמיד היה אומר ומדגיש - "לומדעס' בלי מוסר, זה לא לומדעס', ומוסר בלי לומדעס', זה לא מוסר!" דהיינו האפשרות להגיע ללומדעס' אמיתי הוא רק עם מוסר, אך אין אפשרות ללמוד מוסר בצורה נכונה, בלי ללמוד את המוסר עם לומדעס'.



### מהו סודו של מורנו רה"י

אבל כאן חושבני שיש הוספה חשובה בדרכו של רה"י. תמיד היה אוהב לספר על השאלה שנשאלה קודם השיעור של רבינו הגרי"ז, היאך הנצי"ב הצליח לחבר כ"כ הרבה ספרים בעיון והיקף כזה, בו בזמן שהיה לו עסקי ציבור גדולים שהיה מחויב לעסוק בהם, ותלמידי הגרי"ז כל אחד ענה את משנתו, אבל הגרי"ז לא קיבל, ר' דוד פינקל שהיה אחד משומעי השיעור, בכל ערב היה נכנס לר' איסר זלמן, ושטח בפניו את השאלה, הגרא"ז הוריד את ראשו שתי דקות, ולאחמ"כ קם וענה לו בסיפור.

כידוע פעם הבתים היו עשויים מעץ, וממילא כשהייתה שריפה, עיירות שלימות היו יכולות להישרף, וכדי למנוע זאת היה פעמון גדול, שבו היו מודיעים שיש שריפה, בכדי שכל אחד יצא בקרבת ביתו להדוף את השריפה. פעם פרצה שריפה ויצאה אישה שבוכה וזועקת "בעלי



ושני בניי נמצאים בבית בתוך האש". שמע זאת נער שכינהו בשם "פישקלע דער בייקער" האופה, שהיה אדם צנום מטבעו, נכנס לבית הבוער, ולאחר זמן מועט יצא משם כשבירו האחת בעלה, ובידו השנייה שני בניה. שאל אותו הגרא"ז הסבר לי איך יתכן שהצליח להוציאם, הלא כאמור לא היה לו כוחות מיוחדים, ואדרבה היה צנום ללא כח. ענה לו הגרא"ז התשובה היא "שכשיש אש בוערת יש כח להכל". אצל הנצי"ב התורה בערה, וכשיש דבר בוער באדם הוא יכול להגיע להכל, ולא משנה מה יעמוד בדרכו.

אין ספור יותר מתאים מספור זה שימחיש את האש שהייתה בוערת ברה"י. התורה בערה בו כפשוטו, כל שאלה וכל סברא הוא לא שקט עד שהוא לא יישב אותה במלואה. וכשזה כל החיים א"א לעצור, ולכן גם בלילה בכל שעה שתהיה הוא לא נח עד שיסיים, הוא היה לומד עד כלות הכוחות. אני זוכר לא פעם אחת, כשדברתי איתו בלימוד בליל שבת, ותוך כדי דיבורו הוא נרדם לכמה שניות, וישר הוא קם והמשיך כלא היה, רק על ידי זה הוא הגיע למה שהוא הגיע. מקרה דומה שהיה חוזר על עצמו ג"כ פעמים רבות היות ובלילה כמעט ולא היה ישן, פעמים היה נופל בבוקר באמצע הלימוד ונרדם מעט, אך כשהיו דופקים בדלת לדבר בלימוד הוא היה מתעורר ברגע לערנות מוחלטת. כסדר הוא היה אומר "זה קושיה שהייתה קשה לי שנים" פירוש זה "בער בי" שנים, הגעתי לתשובה, עכשיו אני רגוע ואין מאושר ממני.

באותו ועד קלם שהבאתי קודם אחד הקבלות היו שבכל פעם שהולכים לפניי קודם לכן להכין שאלה שמעוררת (כלשונו) ולחשוב עליה כל הדרך. אבל מלבד שהוא סיפור המעמיד את הר"י באור המדויק שהביא אותו לשלימותו, זה הדבר שהוא שורש לכל מה שדברנו כאן. כל דבר שעשה בחיים החשיב אותו למטרה, וכשהוא עומד בפניו כמטרה האש בתוכו לא נותנת לו מנוח בלא שיגיע ויגשים את אותה מטרה.



### פגישתי האחרונה עם מורנו רה"י

אינני יכול לחתום, בלי לתאר מה שראיתי בפגישתי האחרונה עם מורינו רה"י. יומיים לפני ר"ה האחרון, נסעתי לבי"ח הדסה שם היה מאושפז, הגעתי לטיפול נמרץ, ונכנסתי לחדר ששהה שם רה"י, וכמו בכל טיפול נמרץ, היו שם הרבה רופאים, הרבה מכשירים, ומסכים, מחזה לא נעים בכלל. אבל דבר אחד ויחיד בלט שם בחדר יותר מכולם, והוא - זאת הפעם הראשונה שאני רואה את רה"י בלא תנוחתו המוכרת מתנדנד בערגה אל מול ערימת הספרים העמוסים בסימניות קרטון ללא העט והטיפקס עם דפי 4 A המלאים בחידושים מונחים על השולחן! כל חייו היו קיום דין מושלם לפסוק "לא ימוש ספר התורה מפך והגית בו יומם ולילה".

מצבו של הר"י בזמן זה יחסית היה בשיפור, כבר לא היה מורדם, אך זמן מועט קודם לכן חלה בדלקת קשה אשר התפשטה בכל גופו, והחלישה אותו בצורה אדירה, עד שכמעט כל אותו היום היה במצב שינה. בשעה שהגעתי הוא ישן, אך פשוט שלא יכולתי ללכת, חיכיתי

שעתיים שלימות אולי הוא יקום, עד שממש כמה דקות קודם שהייתי צריך לחזור רה"י פתח את עניו, וכשראה אותי ניסה להתעשת ובחדות וזריזות רבה הושיט את ידו ומלמלל (ללא קול) - הוורוווו.... כאילו חיכה רק לי, כמובן שישר שאלתי בשלומי, אך ידעתי שאני על זמן שאול (במיוחד שצוות רופאים מחכה מאחורי) בקשתי ממנו ברכה, הוא החזיק את ידי ומלמלל ברכה ארוכה [יותר מדרכו] שהחלק שהצלחתי להבין ממנה הוא "גוט יאר ושנה טובה" אך לצערי את המשך הברכה שמלמלל בין שפתיו לא הצלחתי להבין, ואז החלטתי שאני מעורר אותו בלימוד, התחלתי לומר לו שראיתי את השיעור שכתב בבישול אחר בישול, לראשונים הסוברים שע"ג האש לעולם יש בישול אחר בישול, מיד אורו עיניו. אך מייד לאחר שהתחלתי ואמרתי את המשפט "בישול אחר בישול", עיניו נעצמו מאליהן כאילו מישהו מושך לו אותם בחזקה שאיננו יכול לעצור.

ואז הבחנתי בדבר גדול ביותר - הלא אין דבר שהר"י אהב אותו יותר מדיבור בלימוד, הקשיים הגדולים ביותר שהיו לו בחיים מעולם לא עצרו בעדו מלהמשיך ולהתקדם בלימוד עוד ועוד, זה כל מה שהחיה אותו! והנה, כרגע הוא נמצא במצב שהחולשה ניצחה גם את זה, אבל בכל אופן - כשתלמיד מגיע לבקרו הוא התעורר בכל הכח! לתת לו הרגשה של בן ממש כאילו רק לו הוא חיכה וציפה שיגיע, זו שלימות וגדלות אמיתית.

תהא זכותו של מוריניו רה"י מגנה עלינו ועל כלל ישראל, ונזכה לראותו בקרוב בביאת משיח צדקנו, אמן.



# אוצר חקר ועיון

מקום השוק והזרוע באדם ♦ מתי גוזרים גזירות מדעתנו ♦ בגדרי  
ברירה



הרב יוסף יונה

## מקום השוק והזרוע באדם

**חלק א – מקום השוק באדם:** א. דברי הראשונים במקום השוק באדם \* ב. גמ' ורא' ופוסקים שמוכח מהם שהשוק הוא למטה מהברך \* ג. עוד דברי קמאי המוכיחים כן \* ד. בדברי הרמב"ם בכמה מקומות \* ה. דברי אחרונים במקום השוק \* ו. ההקבלה בין שוק דאדם ושוק דבהמה \* ז. בפירוש קרסול וכרעיים והנפק"מ למקום השוק \* חלק ב – בירורים בדברי כמה אחרונים בזה: ח. בדברי ב"ח וט"ז \* ט. בדברי תוס' יו"ט \* י. בדברי חיי אדם \* יא. בדברי פמ"ג ומ"ב \* יב. בדעת החזו"א ובראיות שהביא דשוק עליון \* יג. בדברי סדרי טהרות (ראדז"ן) דתליא בפלוגתת קמאי \* חלק ג – במקום זרוע ואם מועיל בו מנהג: יד. מקום הזרוע ואם מועיל בו מנהג לגלות \* חלק ד – בדיני צניעות דשוק: טו. שוק דערוה מהו \* טז. אם איסור הגילוי בשוק הוא מדאורי ואם מועיל בו מנהג לגלות \* יז. בדין בגד פשתן דק אם הוא כערוה בעששית ועוד פרטים

הדברים דלהלן באים לברר מה קרוי שוק באדם, אם עצם עליונה שמעל הברך או עצם תחתונה שמתחת הברך. ויבוא בו בס"ד ליקוט גדול ומקיף מדברי רבותינו הראשונים והאחרונים בזה והראיות שהובאו מהרבה מקומות בגמ'. וכן יתבאר מהו מקום הזרוע (וכן יידון מעט במאי דנפיק מהני מילי לדינא בחיוב כיסוי וצניעות, ובדין בגד דק שיש בו שקיפות).



## חלק א – מקום השוק באדם

### א. דברי הראשונים במקום השוק באדם

דברי ראשונים שמבואר מהם דשוק דאדם הוא עצם התחתון שמתחת הברך - ארכובה (קני"א בלע"ז).

בפירוש הרא"ש נזיר נ"ב ב' 'שהשוק הוא קטן מן הירך שהוא למטה מן הארכובה והירך הוא למעלה מן הארכובה' והביא למתני' דאהלות. וכ"ה בחידושי רבינו פרץ הכהן שם בשם ר"י מאיוורא. בתוס' נזיר שם ד"ה אמר: 'לכאו' משמע ממתני' דהתם דשוק למטה מהארכובה וירך למעלה'. והנה כתובה בלשון לכאורה, ושאר הראשונים הנ"ל כתבוהו במוחלט.

באו"ז נדה סי' שמ"ט בשם רשב"ם (מהדו' הגר"י ויינר ע"פ כ"י ונדמ"ח בספר שיטה מקובצת נידה. במהדו' הנפוצות נשמט בטעות הדומות יעו"ש): 'על שוקה, מן הארכובה ולמטה עד הרגל קרי שוקיים ומן הארכובה ולמעלה קרי ירכים, רגליה, כל דפוס הרגל קרוי פרסה'.

וכן מבואר בספר הישר חידושים לר"ת סי' תקי"ג יעו"ש, שביאר מתני' דאהלות דו' עצמות שבכל אצבע הן עד סוף העקב וי' בקרסול הוא הקביל"א (שהוא מה שאנו קורין קרסול והוא הצמוד

לעקב), 'ושנים בשוק למעלה מן הקביל"א', וע"ש כל העניין. והובאו עיקרי הדברים בשם ר"ת בתוס' מנחות ל"ג א' ד"ה הא ע"ש.

בתוס' מנחות ל"ז א' ד"ה קיבורת, 'שוק דאדם נמי לא הוי כשוק דבהמות דתנן באהלות ב' בשוק חמשה בארכובה וא' בירך, אלמא קרי שוק עצם המחובר לרגל'. ע"כ. וע"ש כל העניין. (המחובר לרגל היינו לכף הרגל, וראה להלן).

בספר המכריע (מהתוס' רי"ד) בסי' י"ח: 'איסתורא הוא עצם הקרסול המפסיק בין שוק לרגל, מוכיח מכאן דכל עצם השוק [ש]קורא התנא מן הארכובה ולמטה הוא, ומן הארכובה ולמעלה למעלה מן השוק דהיינו עצם הירך הנקרא קולית וכו' אלמא כל עצם השוק יקרא למטה מן הארכובה'.

בתו"י יומא ע"א ב' ד"ה אמר ר"ז ובריטב"א יומא שם דשוק בתלמוד [בתו"י הלשון בכל מקום בתלמוד] הוא מן הארכובה ולמטה ובדקראי הוא מארכובה ולמעלה. ועיין בפ"י מהר"י קרא ישעיה מ"ז בקרא דגלי שוק שפ"י שהוא הירך. וי"ל שס"ל כוונתו.



## ב. גמ' וראשונים ופוסקים שמוכח מהם שהשוק הוא למטה מהברך

מצאנו בכמה מקומות בגמ' וראשונים ופוסקים שמוכח מהם (בחלקם מוכח בהחלט ובחלקם הדברים נוטים כן) שהשוק הוא עצם התחתון שמתחת הברך. וכבר כתבו בתו"י יומא הנ"ל שכן הכוונה בלשון שוק 'בכל מקום בתלמוד', והחת"ס בתשובה (אה"ע"ז ב' ס"ו ס"ט) כתב שדבר זה מוכח בהרבה מקומות.

לא הרחבנו לפרט את נקודת הראיה בכל גמ', לפי שהן ראיות מפשוטן ומגופן של דברים, כאשר יראה המעיין.

יש להקדים שמילת 'רגל' בגמ' עיקרה לכף הרגל, כמבואר בגמ' יבמות ק"ג ובעוד מקומות, וכן כתב בשו"ת חת"ס הנ"ל יע"ש. ובגמ' ערכין י"ט ב' מבואר דבלשון בני אדם קרוי רגל עד הארכובה. ובראשונים שכיח לשון רגל על הכף לבדה, וכפה"נ היינו שאף שקורין רגל בשם כללי עד הארכובה, מ"מ כשדנים בכף הרגל בפני עצמה או כלפי שאר חלקי הרגל קורין אותה רגל סתמא (וכן הוא במילת יד, שמשמשת כשעוסקים בכף בפני עצמה וכשדנים בה כלפי שאר חלקי היד).

שבת ס"ג ב' וראשונים שם דבירית מחזקת בתי שוקיים, ומשמעות העניין דר"ל כיסוי חלק תחתון (שאינו כיסוי שלם ע"י השמלה, ואם יפלו ייראו שוקיה, עיין רש"י שם. וזה לא ייתכן בעצם העליון). ובחת"ס יו"ד ס"ו נ' כתב עוד שידוע שקורין בתי שוקיים לכיסוי של חלק תחתון. (ועיין שו"ע או"ח קכ"ח ס"ה גבי בתי שוקיים בברכת כהנים). עי' לקמן אות י"ב בדברי חזו"א ממה שאמרו בגמ' שם בירית תחת אצעדה עומדת, שדן שמלשון זו משמע דשוק הוא העליון.

שבת ס"ה ב' הקיטע כו' ועיין רש"י ותוד"ה הקיטע ובפירוש הרב פור"ת שבתוס'. וביומא ע"ח ב' בתוד"ה הקיטע: 'שמניח במקום פרסת רגלו'. ובפסקי רי"ד שבת ס"ו א': 'זה הקיטע עושה לו עץ כו' ומכניס שם ראש שוקו העליון דהיינו הברך שלו כו' וראש שוקו התחתון הוא

נתון לתוך הקב שלא ייראה כשהוא חתוך' כו' וע"ש עוד. ובסה"ת סי' ר"מ וסמ"ג ס"ה שכופף לאחוריו שני רגליו ועושה סמוכות ונותן בהם הארכובות והסמוכות קשורין לירכיים. וש"מ דשוק שנקטו ש"ר כאן היינו חלק התחתון הנכפף לאחור, והחלק העליון שמהמתניים עד הברכיים קרוי ירך. וכע"ז כתב בפסקי ריא"ז, ושם להדיא שכופף שוקיו לאחוריו, וכע"ז בפסקי מהרי"ח. והובאו בקובץ שיטות קמאי.

חגיגה ג' א' והא רגלים מיבע"ל פרט לבעלי קבין וכו' וברש"י ד"ה פרט וד"ה פעמין בנעלים.

חגיגה י"ג א' רגלי החיות כנגד כולם קרסולי החיות כנגד כולן שוקי וכו' רכובי וכו' ירכי וכו' גופי וכו'. ולכא' נמנו כאדם, וש"מ שהשוק תחת הארכובה - ברך. ובמקור חיים להחוו"י או"ח ע"ה הוכיח מכאן דשוק למטה מן הארכובה. אבל ברש"י שם משמע שפירש שנמנו כבהמה ושמא מפני שנקראו חיות (ונראה שפי' דשוקי רכובי ירכי הן ג' פרקי הרגל דבהמה, שבעלמא קרויין ארכובה הנמכרת עם הראש, שוק, ירך), וצ"ת. ולפ"ז אין ראייה.

נזיר נ"ב ב' או משני שוקיים וירך א' וכו'. ומבואר שהוא תחת הארכובה, וכן פירשו הראשונים שם והביאו ממתני' דאהלות, והובא לעיל אות א'.

יבמות ק"ג א' מן הארכובה ולמטה כו' ושוקא מעל דמעל כו' וכל הענין ופירש"י ותוס' ושאר ראשונים וטור ושו"ע ופוסקים בעניינא דהתם. הגרעק"א והחת"ס הוכיחו לעניין זה מכאן ועיין אות ה', ונראה מדבריהם שהם ראו ראייה זו כמכרעת. וכן הפמ"ג בשו"ת ובסדר חליצה הוכיח מכאן, ועיין אות י"א.

בכורות מ"ה א' ועקיבו יוצא לאחוריו א"ר אליעזר שוקו יוצא באמצע רגלו.

ערכין י"ט ב' ברגל עד הארכובה וכל העניין ברש"י ותוס'. ומבואר בגמ' שם שבלשון תורה רק כף הרגל קרויה רגל (וע"ש לגבי יד), ובלשון בנ"א עד המרפק קרוי יד ועד הארכובה קרוי רגל. ויעויין לעיל שנתבאר דמ"מ שמם הפרטי לא נשתנה, וכשדנים באברים אלו בפני עצמם, הרי שמם עליהם. וזה מבואר בלשון הראשונים בהרבה מקומות.

נדה נ"ח א' על שוקה ועל פרסותיה מבפנים ומבפנים עד היכא אמרי דבי ר"י עד מקום חבק. ויעו' ברש"י ותוס' ותוס' הרא"ש וש"ר ופוסקים בפירוש מקום חבק ודיני הכתמים בו. [ובפרט מפ' הערוך שהביאו תוס' וש"ר דחבק הוא כפיפת השוק על הירך]. וערש"י נ"ז ב' ד"ה צדדים. ובמאירי שהשוק עגול ואין מתדבק זב"ז על פני כל הרוחב והירכיים שטוחות ומתדבקות כו' עיי"ש. (עיין ס"ז א' רש"י ד"ה לא תטבול, שג"כ משמע קצת כן, ויל"ד). וערמב"ם איסור"ב פ"ט ה"ח והלכות נדה לרמב"ן פ"ד ה"ז שמבואר ששוק דהכא הוא מתחת הירך ע"ש.

אהלות פ"א מ"ח עשרה בקורסל שניים בשוק חמישה בארכובה א' בירך כו'. וגבי קרסול פי' הר"ש שהוא מקום חיבור הרגל והשוק (וכבר כתבתי לעיל שרגל ממש בלשון הראשונים על כף הרגל וכן נראה כוונת הר"ש כאן), וברא"ש שהוא פרק הראשון למעלה מן העקב, וכ"ה באבודרהם בפ"י ברכת אשר יצר. ויעויין בכורות מ"ד ב' מקיש בקרסוליו ובארכובותיו ורש"י שם. ועי' ערוך ערך קרסל שהוא גבול"א, וכפה"נ כוונת הערוך לקביל"א שהוא הקנעכ"ל. וכן פשיטא ליה להבית אפרים

בתשובתו, צויינה לקמן. [ובסה"י לר"ת הנ"ל כתב בשם הערוך שפי' קרסול - קביל"א. וייתכן שנקט הלע"ז כלשון ארצו, וייתכן שכן היה בספר הערוך שלפניו]. וקביל"א היינו מה שאנו קורין קרסול - קנעכ"ל, כן מבואר מהראשונים הנ"ל ובשאר מקומות, והוא לע"ז ידוע, וכן היה פשוט לאחרונים.

בפירוש רה"ג שעל הדף למתני' דאהלות דקרסול מוצע 'אל כעב', והוא כנראה ט"ס. ובנדפס בפנ"ע (פירוש הגאונים ע"ס טהרות ברלין תרפ"ד) מוצע 'אל כעב', וכ"ה בפיה"מ להרמב"ם, ומשמעו בערבית עצם העקב, והוא מה שאנו קורין קרסול. ומכל זה נשמע לפירוש שוק, דע"כ שוק הוא החלק שע"ג חלק זה, והוא עצם התחתון. ובא"ר להגר"א שם: קורסל הוא סמוך לפס הרגל קנעכ"ל בל"א. שוק הוא אורך הרגל עד הארכובה. ארכובה קני"א בל"א. ובהמשך דבריו שם: ירך הוא כל אורך מארכובה עד הקטלית. ומבואר כנ"ל.

יעויין לקמן אות ט' אריכות בדברי התוס' יו"ט בפירוש קרסול.

ויש לבאר שכן מוכרח מצד המציאות. וכל מנין העצמות דרגל, קורסל שוק ארכובה ירך וקטלית, מוכרח כן. [ובמתני' אמרו במנין העצמות שהם שנים בשוק ואחד בירך, וכ"ה במציאות שבחלק שתחת הברך יש שתי עצמות ובעליון אחת, ואחת זו מגעת מהארכובה עד הקטלית ואין שם עצמות נוספות]. וכ"מ מדברי תוס' מנחות ל"ז א' ודברי ר"ת בספר הישר דפשיטא ליה דשוק דאהלות מוכרח מתוכו שהוא התחתון. [ועיין להגרעק"א בשו"ת ח"ב סי' כ"ח שנתחבט בזה. וכפי הנראה אחרי דאסיק מקמאי שהוא מתפרש לחלק תחתון וכמו שנתבאר, לא ראה צורך לברר אם מצד המציאות שייך לפרש באופן אחר, והנה נתבאר שהדברים מוכרחים].

יעויין גם מגילה י"ד ב' שגילתה שוקה ולמש"כ מהרש"א שם ראוי לפרש דר"ל כדרך הולכי דרכים. והדברים נשמעים דמירי בחלק תחתון, שדרך הולכי דרכים להגביה את הבגדים מעט במקום צורך והוא מתגלה בכך. אמנם לפירוש תוס' שם אין מזה ראייה.

עוד יש להביא ממה שבכל מקום קראו ירך לחלק העליון, ומשמע בכמה מקומות שהוא חלק נפרד מהשוק, וש"מ ששוק תחתון. ברם יעויין להלן אות י"א דברי הפמ"ג בזה.



### ג. עוד דברי קמאי המוכיחים כן

בגמ' ברכות כ"ד שוק באשה ערוה, וברשב"א ברכות שם בשם הראב"ד 'ועלה קאתי ר"ח למימר דשוק באשה מקום צנוע וערוה הוא ואפילו לגבי בעלה אע"פ שאינו מקום צנוע באיש'. ובתוס' הרא"ש שם: דלא תימא פעמים שהאשה מגבהת בגדיה ואין דרכה להיות מכוסה קמ"ל דהוי ערוה. וברא"ה: וקמ"ל דאע"ג דזימנין דמיגלי. ובשיטמ"ק (גדמ"ח במהדו' מוה"ק ע"ש ריטב"א), שאע"פ שפעמים הוא נגלה דינו כמקום מכוסה שהוא מביא לידי ערוה. ע"כ. וכל זה מלמד דמירי בעצם התחתון.

ועיין חזו"א או"ח ט"ז ח' שדן לדחות את הראייה מהרשב"א, דאפשר דר"ל דבביתו אין מקפיד שלא לילך מגולה קצת מן השוק. ולענ"ד יל"ד בדבריו (דפשוטות הלשון משמע שכלל השוק



אינו מקום צנוע באיש, ואין לשון זו מתאימה לירך). אך עכ"פ נראה שאינו מיישב לדברי תוס' הרא"ש ודעימי', שכנראה לא היו לפני החזו"א, ועיין היטב.

רשב"א שבת צ"ב א' וארכובה היינו ראש השוק. ע"כ. ונראה כוונתו שהשוק הוא עצם התחתון והארכובה - ברך בראשו. ויל"ע אם יש מקום לדחות דראש השוק ר"ל תחתית השוק. וכל עניין דבריו שם ללמוד מסדר העצמות באהלות, ושם הלא מוכח שהרכובה היא ראש העליון של השוק, ועיין.

תוס' בשבת צ"ב א' במרפקו, ובעוד מקומות צוינו במסורת הש"ס שם, למדו את מקום הזרוע מסדר מתני' באהלות, ואותה הראיה מלמדת גם למקום השוק (וכפי שהוכיחו חלק מהראשונים המצויינים באות א' ובתראי אשר יובאו להלן בס"ד). והנה נקטו תוס' שזרוע דהכא היא חד עם זרוע דאהלות, ואין לחלק את הפירוש ממקום למקום בלא ראיה, ופשוט.

כלים פי"ב מ"א ושל אסירים טהורה. ובפי' הרא"ש: עושים פגימות עגולות בקורה ומכניסים בהם רגלי האסירים ונותנים עץ ארוך על שוקיהם וסוגרים אותו שלא יוכלו להוציא רגליהן ונקרא סדן.

כלים פי"ד מ"ח מפתח של ארכובה וכו', וברע"ב: שמתקפל כארכובה עם השוק שעשוי כמין נון כפופה שלנו. ובפי' רב האי גאון כאן וערוך ערך ארכובה הביאו גמ' דמזוזתא דבי רבי עבדין כאיסתוורא 'כי שקא וכרעא דאדם דדמיא לנון כפופה דמיניה כייף ומיניה זקיף, וכן מפתח שמתקפל כארכובה עם השוק שמו מפתח של ארכובה'. ע"כ. ולהלן שם במפתח כמין גם, כתב ברה"ג ובערוך ערך גם: 'מפתח שהוא כשוק עם הרגל שאינו נפשט'. ע"כ. והובאו הדברים בר"ש כאן בשם ערוך וגאון, וכע"ז בפ' הרא"ש וברע"ב הנ"ל. וכוונתם מבוארת שהברך שוכבת והשוק עומד, וכן השוק עומד וכף הרגל שוכבת, ולכן קורין למפתחות הנכפפים על שמם. וזה מורה שהשוק הוא עצם התחתון העומד בין הברך וכף הרגל.

[והנה הר"ש נתקשה מה בין העשוי כארכובה לעשוי כג"ס. ויש להעיר שברה"ג שלפנינו הגירסא כשוק עם הרגל שאינו נכפל. ולגירסא זו משמעות הלשון שבא לחלק ששל ארכובה מתקפל ושל ג"ס לא. ויל"פ דר"ל שמפתח של ארכובה היה אפשר לכפלו וליישרו, וכחיבור הברך עם השוק, ושל גם הייתה צורתו קבועה ללא שינוי, וכחיבור השוק עם כף הרגל שא"א ליישרם. ובתשו' בית אפרים (אה"ע מהדו"ת ס"ה עמוד כ"ז) כתב כן אף לגירסא דהר"ש. ולפ"ז היה הפרש בין של ג"ס לשל ארכובה בצורת החיבור בין החלקים. ונוח לשמוע מהכא שמפתח של ארכובה היה חשיב ומשמש אף בהיותו שבור].

שם פכ"ו מ"ד נפסק עקיבו. וברע"ב: עור של סנדל המכסה את גובה הרגל שכנגד שוקו מאחוריו. (רגל ר"ל כף הרגל וכנ"ל מגמ' ורא'). הוכחה זו הביא הפמ"ג בשו"ת מגידות. יעויין לקמן אות ז' מדברי הרע"ב בפ' כרעיים.

בהל' נדה להרמב"ן פ"ה ה"ב ואסור להסתכל אפי' בעקיבה כו' וא"צ לומר בשוקה ובכ"מ שאינו מגולה. ושם פ"ד ה"ז על שוקה ועל פרסותיה כו' בעת שתעמוד ותדביק רגל ברגל ושוק בשוק וא"צ לומר אי נמצא מן הירכיים ולמעלה. ע"כ. והוא מרמב"ם איסור"ב פ"ט ה"ח. מעיקר

איסור עקיבה אין להוכיח, שהרי כף הרגל לכו"ע תליא במנהג, וע"כ מיירי במקום שנהוג לכסותם. והובא להוכיח מקום הקרוי שוק.

רשב"ם ב"ב נ"ז ב' ד"ה לפי שאין דרכן: שצריכות לעמוד שם יחיפות לגלות שוק לעמוד בנהר.

יד רמה ב"ב נ"ז ב' אות רס"ב שיהא מגיע (-החלוק) עד פי הסנדל או המנעל כדי שלא יהא בשר שוקו נראה מתחת החלוק. וכע"ז בפ"י אגדות למהר"ל שם.

רד"ק שופטים ט"ו ח' בפ"י הפסוק שוק על ירך: כי הנס נופל על פניו מתהפך שוקו על ירכו. וכ"ה בספר השרשים לרד"ק בשורש שוק. [ובת"י פרשין עם רגלאין, והיינו שהפרשים נמשלו לירך מפני גובהן על הסוס. וראוי לפרש שהם שני פרקים, והירך עליון].

ובקרא דגלי שוק (שהובא בברכות כ"ד) פי' הרד"ק שדרך אשה 'אע"פ שמכסה רגליה בלכתה בדרך תגלה אותם, ואם תעבור נהר תגלה אפילו השוק'. וכ"ה במצודות שם. (וברש"י שם סוף ד"ה חשפי שובל 'או גלי שוקן ועברי נהרות', ונראה דר"ל שכן דרך עובדי נהרות, וכרד"ק). ולפ"ז הרי נראה דפשטא דקרא דמיירי בחלק תחתון, ור"ל שבעיר, שמהלכת בנחת ומרחקים קטנים, דרך ששיפולי שמלתן מכסין כף הרגל (שהיא הקרויה רגל סתם וכנ"ל). ובדרך אין נוח לילך כך ומגביהין מעט, ואם אין לה מנעלים וכדרך הגולים, הרי היא מגלה רגליה לצורך ההליכה. ובנהר מוסיפין להגביה ומגלין אף השוק.

[וראיתי לח"א שהביא מתחילת דברי רד"ק 'והרגל ייקרא שובל מעניין שביל', וטען דההליכה נעשית ע"י פרקי הרגל, וממילא ראוי לפרש דשובל שהיא רגל היינו עד הברך. ולענ"ד יש לדחות. ובקרא דשופטים לעיל הרי מוכרע בדעת הרד"ק שהוא התחתון. ועיין במצודות שדימה ללשון פעמי, והתם ר"ל פרסה, יעו' בתרגום בקרא דפעמי דלים, וכ"נ מקרא דפעמיין בנעלים, ועיין].

ולגבי קרסול, ברד"ק יחזקאל פמ"ז פ"ג 'והיו מי אפסים ות"י קרסולין וכן פרו"ל שהיה אדם נכנס בהם עד קרסוליו והם יתדות הרגל שקורין קבילי"ש בלע"ז. והיינו קרסול שלנו.

אמנם במהר"י קרא פירש את הפסוק דגלי שוק, דשוק ר"ל ירך (והוא מוכרע למש"פ שם דשובל ר"ל ארכובה, דלא כרש"י ורד"ק ובפ"י צמתך כמדו' דר"ל שהוא קרסול יעו"ש). ויל"פ דס"ל כהתו"י ופירש דאף קרא דהתם בהכי מיירי.

מנחות ל"ג א' הא דעבידא כאסתורא, וברש"י ד"ה אסתורא היינו מקום חיבור השוק והרגל. (ובגה"ש ציין ליבמות ק"ג א' שמבואר שם מקום אסתורא). ובתוד"ה הא דעבידא וע"כ פי' ר"ת כו' כאסתורא הנתון בשוק לרחבה בלע"ז קביל"א (ור"ל שעצם הקרסול נראית כשוכבת בתוך השוק). ושם בתוס' פירוש נוסף באסתורא שהוא עצם היורד מן השוק עד הרגל (ועיין בשו"ת בית אפרים הנ"ל מה שביאר בכוונתם). וברש"י ד"ה עבידא בתוך דבריו: ל"א אסתורא, כי היכי דמקום חיבור השוק והרגל הוי השוק זקוף מלמעלה והרגל שוכב כזה כו', והובא בתוס' גם פירוש זה. וכן ברא"ש הל' מזוזה סי' ט' הביא להפירושים הנ"ל (ושם שהוא מחצה זקוף ומחצה שוכב, והיינו כשוק המחובר לרגל, וע"ש בפ"י אסתורא).

ויעויין לעיל בההיא דכלים פכ"ו פי' רה"ג וערוך. ובערוך ערך אסתורא הוא עצם היורד מן השוק עד העקב כו' פי' הא דעבידא כי אסתורא כעין השוק [עם] פיסת הרגל שחציה זקופה וחציה שכובה. ובספר האשכול הל' מזוזה (מהדורת ירושלים עמ' 93): ופריש מר רב האיי אסתורא כו' עצם שמתוח ומוטה בין השוק ובין גב הרגל מלפנים והוא תופס מאמצע השוק עד אצבעות הרגל ויורד מן השוק בשיפוע כו'.

עיינ גם שבת נ"ד א' עד כבלא ופירש"י פרק התחתון שקורין קויל"ה. ובתוס' שם שמפרש ר"י עד השוק כו' שמניחין הכבלים בשוק. ע"כ. ואם הושוו בפירוש העניין ונחלקו רק בפירוש מילת כבלא, הרי ש"מ דשוק היינו חלק התחתון שמעל הקרסול - קויל"ה. ובשו"ת חת"ס הביא זה וכתב שתוס' הושוו עם רש"י.

בפסקי רי"ד חולין ע"ו א' (לגבי חלקי הבהמה): קפץ התחתון שיש בסוף השוק שהוא עצם האמצעי, שכנגדו באדם נקרא קרסול. ע"כ. ומבואר שקפץ תחתון דבהמה מקביל לקרסול, והשוק בינה ובין קפץ עליון המקביל לברך דאדם, ונמצא שוק דאדם תחת הברך. ולהלן אות ו' הבאנו עוד מקורות מקמאי שקראו לחלק תחתון שבבהמה רגל ולאמצעי שוק ולעליון ירך, ומשמע שהם הבינו שחלק תחתון מקביל לכף הרגל באדם (שהיא הקרויה רגל סתם באדם) ולפ"ז שוק דבהמה מקביל לחלק שתחת הברך וירך לחלק שמעל הברך, ויעו"ש.



#### ד. בדברי הרמב"ם בכמה מקומות

עיינ פיה"מ המתורגם מחדש מהדו' וגשל (וכ"ה במהדו' קאפח) באהלות פ"א מ"ח שתרגם הרמב"ם שוק וירך לערבית. ואמר לי ח"א שליט"א הבקי בערבית ש'אלסאק' הוא חלק התחתון. [ותרגם הרמב"ם קרסול אלכע"ב, ופירושו עצם העקב, והוא מה שאנו קורין קרסול. וש"מ שהשוק הוא החלק שמעליו. ובתרגום ישן כתוב העקוב, וכנראה הוא ט"ס וצ"ל העקב. והתויו"ט כתב להגיה הערקוב, אבל מהערבי מוכח כנ"ל. ועיינ בהערות לתרגום הישן שבמהדו' וגשל].

בהלכות ביאת מקדש פ"ח הי"ג: מי ששוקיו עקומות עד שמחבר רגל לרגל ואין ארכובותיו נוגעות זו בזו. ושם, מי שעקיבו יוצא לאחוריו עד שנמצא השוק כאילו הוא באמצע רגלו. ובאיסו"ב פ"י ה"ו: בין שיצא על סדר האיברים כגון שיצאה הרגל ואחריה השוק ואחריה הירך. ושם פ"ט ה"ח בכתמים: על שוקה ועל פרסותיה כו' בעת שתעמוד ותדביק רגל ברגל ושוק בשוק וא"צ לומר אם נמצא מן הירכיים ולמעלה.

בפיה"מ שבתרגום הישן באהלות פ"א מ"ח: 'ושוק וארכובה וירך ידועים'. ובסד"ט (ראדו"ן) באהלות שם דקדק מלשון ידועים דר"ל כבהמה, ודלא כר"ש ורא"ש. אבל בפיה"מ בנוסח הערבי לא כתוב 'ידועים' אלא תרגם מילולית לערבי, והמתרגם לעברי הוא שכתב כך. (ושמעתי מח"א שליט"א הבקי ומומחה בפיה"מ בערבי שכן היא דרכו של המתרגם, שבמקומות שהרמב"ם תרגם מילולית כתב 'ידוע' 'ידועים').

### ה. דברי אחרונים במקום השוק

במקור חיים להחיות יאיר (נדמ"ח מכ"י) או"ח סי' ע"ה כתב ששוק הוא עצם תחתון.

וכן משמע בב"י או"ח שם שהביא מרשב"א וראב"ד שאינו מקום צנוע באיש, ויעויין לעיל אות ג' בזה. [וכוונת קושייתו היא דהב"י שם, שהבין שזה שהוא מקום מכוסה היה מוסכם וחיידו שאסור בק"ש, וקשיא ליה דפשיטא דכל המכוסה אסור בק"ש. ותיירץ ע"פ הראשונים, דקמ"ל הכא עיקר ההכרעה שדינו כמקום המכוסה, ועיין].

וכבר הובא לעיל אות ב' שכן הוא באליהו רבה להגר"א אהללות פ"א מ"ח.

בשו"ת חת"ס חלק אה"ע ח"ב סי' ס"ט הרחיב לבאר ששוק הוא עצם התחתון (וכ"ה בקצרה בחלק יו"ד סי' נ' ובחידושי חולין מ"ב ב'). וכן מבואר בשו"ת בית אפרים אה"ע מהדו"ת (נדמ"ח) סי' ה', והיא נכתבה להחת"ס על תשובתו הנ"ל (שבאה לפניו שאלה ביבם שנחתכה כף רגלו וחלק מהעצם שמעליה אם הוא יכול לחלוץ, ויעו"ש בפרטים, והסיק להיתר, ושלח תשובתו להגרעק"א ולהבית אפרים. ועיין בתשובה שם שהתנה את ההיתר אם יצטרפו שניים מגדולי הדור). וכן בשו"ת רעק"א קמא סי' צ"ח, שגם היא נכתבה להחת"ס בההיא עובדא, הסכים עם החת"ס בזה ונקט בפשיטות דיני שוק לתחת הארכובה וירך למה שעל הארכובה אלא שלא הרחיב לקבוע דבריו בנידון זה יעו"ש.

ובשו"ת ח"ב סי' כ"ח דן הגרעק"א מהו מקום השוק, ומסקנתו בסוף הדברים דשוק באדם הוא למטה מארכובה. ויש שם חסרון לשון או ט"ס, שכתוב 'ולזה באמת יותר דיש חילוק בין בהמה לאדם' (ושכן מפורש בתוס' יעו"ש), וצ"ל 'נראה יותר' או לגרוס 'מוכח'. ועכ"פ הענין ברור.

[מש"כ הגרעק"א בתוך דבריו דמה הפרש וכו' הנה יש כאן נידון מציאותי האם אכן יש מעל מה שאנו קורין ברך עוד פרק שאפשר לפרש שהוא ארכובה דמתניתין ומעליו עוד עצם שתתפרש כירך דמתני', או שמעל הברך יש רק עצם אחת המגיעה עד הקטלית. וכפי מציאות הדברים מוכרח כמסקנתו דהגרעק"א, וכמש"כ הראשונים והאחרונים, ואכמ"ל].

ועיין בית מאיר אה"ע סי' י"ז לסעיף ל"ב שמבואר כן מדבריו שם. וכ"ה בשו"ת דברי נחמיה סי' ג' וכ"נ בשו"ת צ"צ (ליובאוויטש) אה"ע סי' ע"ד ע"ה. וכן הרחיב בספר נחלי דבש (להגרי"ד מווירצבורג) אה"ע קס"ט סוס"ק ס"ב, ונדמ"ח בשו"ע מהדו' ראש פינה. וכ"ה בספר עוד יוסף חי להגרי"ח מבבל בעל בא"ח פרשת בא אות ב'.

ביד מלאכי סי' שנ"ד כתב דשוק דקרא למעלה מארכובה (והביא מבהמה) ובכל התלמוד למטה (וזה כדברי ריטב"א ותו"י יומא שהבאנו באות א'). ובתפא"י בבועז אהללות פ"א מ"ח דשוק בקראי הוא ב' עצמות עליונות ובמתני' עצם התחתון ובגמ' עצם אמצעי. ע"כ. [ובקרא וגמ' הביא מבהמה. ויש להעיר שבאדם אין ב' עליונות ואין אמצעית, וצ"ע]. בסד"ט (ראדוין) אהללות פ"א מ"ח נקט שהיא פלוגתת קמאי, והרחבנו בדבריו להלן.

יעויין ב"ש אה"ע קס"ט ס"ק ל"ב, וצ"ב בכוונתו. [שעל מש"כ בשו"ע מארכובה ולמעלה פי' דהיינו מה שבין השוק לקולית, ולא מה שבין הארכובה הנמכרת עם הראש והשוק. ולכא' צייר בעצמות בהמה, ובאדם אין שתי אפשרויות]. ובנחלי דבש (להגרי"ד במברגר מווירצבורג) שם סוס"ק

ס"ב פי' שבא לבאר דשוק למטה מארכובה, ושאף שהלשון אינו ברור כ"ג הכונה. ולענ"ד עדיין צריכה תלמוד.

כעת ראיתי במהר"ם שיף כתובות ע"ב לרש"י בד"ה וטוה וכו' וכפה על ירכה וכו'. אפ"ל וטוה בשוק במתני' מלשון השוק והירך על שוקה טוה ורד כנגד פניה של מטה. ע"כ. ופשטות לשונו נוטה דרך ושוק אחד הוא (וכדברי פמ"ג להלן אות י"א, אלא שיעו"ש במסקנתו ועיין אות י"ב בדעת החזו"א), אבל יש מקום לדחות, שכוונתו דאכן נעמיד בטוה על שוקה, ויצויר ביושבים על הארץ ורגליהם מקופלות, כדרך הישיבה בארצות המזרח. (ועיין ט"ז יו"ד ק"צ סק"י לגבי כתמים: 'דהיינו כשישיבתה כדרך הישמעאלים שמימין רגליהם תחת עגבותיהם'), וצ"ת.

וכן ראיתי בשו"ת שלמת חיים להגאון רי"ח זוננפלד זצ"ל שכתב דשוק דערוה הוא חלק עליון, וצ"ע מכל הנ"ל.

עיין להלן אותיות ח' - י"ג בירורים בדברי עוד אחרונים בעניין זה.



## ו. ההקבלה בין שוק דאדם ושוק דבהמה

ברגל דבהמה יש ג' עצמות עומדות (וב' ארכובות ביניהן) והאמצעית שבהן קרויה שוק. ובתוס' מנחות ל"ז ס"ל דשאני שוק דאדם מדבהמה, ובאדם הוא מתחת הברך, וכן ס"ל להרבה מקמאי ובתראי וככל מש"נ. והעירו לנכון שכפי הנראה במציאות הדברים הרי באמת יש הקבלה והתאמה בין עצמות בהמה לאדם. ועצמות הפרסה מקבילות לאצבעות, וחלק תחתון בבהמה מקביל לפרסת האדם, וחלק אמצעי שבבהמה מקביל לשוק, וחלק עליון (התחוב בגוף) בבהמה מקביל לירך. ובזה ניחא שנקטו שמות אלו בלי להדגיש שאין הקבלה בין אדם לבהמה. (וירך באדם וחלק התחוב בגוף בבהמה הרי הם תחובים בעצם המאחדת את הרגליים, והיא הקטלית). וכן יש פרקים המחברים, ובאדם הוא הקרסול והברך, ובבהמה ארכובה תחתונה וארכובה עליונה. ואין פרק מחבר באדם בין עצמות האצבעות לשל כף הרגל, וכמדומני שגם בבהמה אין פרק מחבר בין הפרסה לחלק התחתון.

ועיין בספר עלה יונה להגר"י מרצבך זצ"ל עמוד קמ"ו במאמרו 'הזרוע - מהי בבהמה' שהרחיב לבאר את הדברים באר היטב יעו"ש.

ויש סיוע גדול לזה מדברי הראשונים. יעויין ר"ן חולין י"ח ב' מדפי הרי"ף שקרא לחלק תחתון שבבהמה רגל ולחלק אמצעי שבבהמה שוק ולחלק עליון ירך. והרי זה כמבאר דחלק תחתון בבהמה מקביל לכף הרגל (הקרויה רגל סתם באדם) ואמצעי לשוק דאדם והעליון לירך האדם וככל מש"נ. וכעין זה כתבו הרבה ראשונים בעצמות בהמה ובעצמות עוף, יעו' רמב"ן ורא"ה חולין נ"ז א' ורשב"א בתוה"ב בית ב' ש"ג, וכ"ה בעוד ראשונים בענייני דהתם. [וכבר הבאנו לעיל את לשון פסקי רי"ד חולין ע"ו א': קפץ התחתון שיש בסוף השוק שהוא עצם האמצעי, שכנגדו באדם נקרא קרסול. ע"כ. ומבואר שקפץ עליון מקביל לברך ותחתון לקרסול והשוק ביניהם. והרי זה כדברי הני ראשונים].

ואם אכן כן הדבר, הרי נראה שאין מקום לומר ששוק באדם ייקרא חלק הירך המקביל לחלק עליון שבבהמה הקרוי גם אצל בהמה ירך ולא שוק, ואין ספק שהוא חלק התחתון המקביל לשוק דבהמה. ונמצא שבכל המקראות והתלמוד אין לנו אלא מקום אחד לשוק. [ותו"י וריטב"א ע"כ לא נקטו כן, ולפיכך ראו סתירה בין שוק דקראי לשוק דתלמודא. כ"נ פשוט].



## ז. בפירוש קרסול וכרעיים והנפק"מ למקום השוק

לעיל אות ב' נתבאר מדברי רה"ג והערוך ור"ת ורמב"ם דקרסול דמתני' היינו קרסול שלנו. ולפ"ז השוק הוא עצם התחתון. ויש מקום לחקור קצת בעניין שם קרסול וכרעיים ועוד בלה"ק, וכדלהלן.

בתו"ט אהלות פ"א מ"ח כתב שקורסל פירשו ר"ש ורע"ב מקום חיבור הרגל והשוק. ובקרא דלא מעדו קרסולי (ש"ב פכ"ב פל"ז) פירש"י עקב ולפי"ז אי"ז חיבור הרגל והשוק. וברד"ק שם קרסולי, כרעי, ותרגום אשר לו כרעיים די ליה קרסולין, וי"ת רכובתי והם הברכיים. ורמב"ם פי' העקוב ותרגום כרעיים קרסולים. וכ' תו"ט שנל"ג ברמב"ם העקוב כל' מתני' בכורות פ"ו מ"א. ע"כ. ונבאר על סדר דבריו.

הר"ש כתב שקרסול היינו חיבור הרגל והשוק (ובקטלית פירש שהיא למעלה בראש הירך). בפשוטו רגל שכתב הכוונה לכף הרגל, ולפ"ז הקרסול הוא קרסול שלנו הסמוך לכף הרגל. וש"מ שהשוק הוא עצם התחתון שמעל כף הרגל ומגיע עד הארכובה, והירך מעל הארכובה ומגיע עד הקטלית - אגן הירכיים. [אמנם הרע"ב כתב ג"כ כלשון זו, והוסיף שהוא כרעיים, ויעויין להלן בפירוש דבריו]. ברש"י מנחות ל"ג א' ד"ה איסתוריא: מקום חיבור הרגל והשוק (וברש"י יבמות ק"ג א' ובתוס' מנחות ל"ז א' דאיסתוריא הוא קבילי"א, ופשוט). והן הן דברי הר"ש.

מה שהביא מרש"י דקרסול היינו עקב, הוא בשירת דוד בספר שמואל. וכבר העיר בתשו' בית אפרים הנ"ל שברש"י תהילים פי"ח פל"ז בשירת דוד שם מבוארת כוונת רש"י להדיא שפי' הפסוק דר"ל מהקבילי"א - קנעכ"ל ולמטה. ולפ"ז גם לרש"י קרסול היינו קרסול שלנו. אמנם גם אם קרסול היינו עקב, הרי יש לשמוע מזה דשוק הוא פרק תחתון שהוא מעל העקב, וכמש"כ בשו"ת הגרעק"א ח"ב סי' כ"ח.

הרד"ק כתב דקרסולי ר"ל כרעי. וכ"ה בפי"ה מ' לרמב"ם שהביא שם, דתרגום כרעיים קרסולין. והוא בקרא דאשר לו כרעיים. וכן הרע"ב כתב דקרסול היינו כרעיים והוא מקום המחבר רגל לשוק. ע"כ. ומש"כ היינו כרעיים, הוא כנראה ע"פ פיה"מ לרמב"ם. ויל"ע מה הם כרעיים. והגרעק"א (ח"ב סי' כ"ח) כתב דכרעיים פשיטא דר"ל ברכיים [קני"ע], דעל שם זה נקרא כרעיים דשם כורעין, ומקום עצם התחתון שהפרסה מחובר בו בודאי אינו נקרא כרעיים. אמנם חכמי הלשון הקדמונים, ומהם הרד"ק, פירשו כרעיים דאשר לו כרעיים דר"ל הסמוך לפרסת הרגל, וכאשר יבואר להלן. ויש להעיר שלשון רד"ק שהביא התו"ט מסייע לזה. שמשמע שבא

לומר שיונתן שתרגם רכובתי דהיינו ברכיים הוא אופן אחר מפירושו. וכן פירש הפמ"ג את לשון הרד"ק בשו"ת מגידות סי' כ"ו.

בספר השרשים לר' יונה בן ג'נאח" כתב בשורש כ"ף רי"ש עי"ן (עמוד 239) שתי כרעיים והקרב והכרעיים הם מן הבהמות מן העקב ולמטה. אשר לו כרעיים ממעל לרגליו הם השתי יתדות אשר ממעל לרגלי העוף [מאחור] הדומים לשתי אצבעות. ותרגמו דיליה קרסולין. ותרגום את בהונות ידיו ורגליו ית קרסולי ידוהי. והתברר מזה כי רצונו באשר לו כרעיים השתי יתדות אשר ממעל לרגלי העוף מאחור הדומים לבהונות כו'. ע"כ. ובמש"כ בתוך דבריו מן העקב ולמטה העירו בגליון שבעמוד (ר"ל בכ"י של המקור הערבי שהספר שבלה"ק שבידינו מתורגם ממנו) נוסף כאן: אלכעב אשר עניינו הקרסל. ע"כ. והוא באדם מה שאנו קורין קרסול הסמוך לכף הרגל וקרוי בערבי עצם העקב.

ועוד שם במרובעי הק' (עמוד 461) ולא מעדו קרסולי אמר בו התרגום ולא איזדעזעא רכובתי, ואפשר שרצה העקבים כי הקרסלים בארמית הם [היתדות] שממעל לרגלי העוף הדומים לשני בהונות כאשר נאמר בתרגום אשר לו כרעיים דיליה קרסולין וכן תרגם את בהונות ידיו ורגליו ית קרסולי ידוהי ורגלוהי'. ע"כ. ומש"כ העקבים, יעויין לעיל שהוא מערבי, ור"ל קרסול שלנו.

ובספר השרשים לרד"ק בשורש כרע ביאר דכריעה עניינה הכנעה 'ומזה נקראו רגלי הבהמה כרעיים לפי שהם כורעות בכריעת הברכיים'. ע"כ. ורגליים שנקט היינו חלק תחתון שברגל (הקרוי בקראי כרעיים וכדכתיב והקרב והכרעיים ירחץ במים, ראשו על כרעיו ועל קרבו). ובאות ק' בשרשים בני ארבע אותיות הביא קרסל וכתב: 'קרסל הם הארכובות או היתדות שממעל לרגלים, ותרגום אשר לו כרעיים דיליה קרסולין, והם הרגלים היתרות ממעל לארבע רגלים שיש לחגב סמוך לראשו כו', ותרגום בהונות ידיו ורגליו ית קרסולי ידוהי ורגלוהי'. ע"כ.

והנה הדברים מבוארים שבקרסול כוונתם למה שאנו קורין קרסול (קנעכ"ל), שהוא כמין יתד ממעל לכף הרגל, וס"ל שאף קרסוליים דחגב ותרגום בהונות הם מילה אחת ועניין אחד בלשון, לפי שהם דומים זה לזה. [ויש בדבריהם הפרש בטעם שרגלי הבמה קרויים כרעיים, ועיין]. וכבר הובא לעיל אות ג' מדברי הרד"ק ביחזקאל שפירש קרסולין שהם יתדות הרגל קבילי"ש בלע"ז, דר"ל קרסול שלנו.

וכן מבואר מדברי הרמב"ם בפיה"מ בערבי שפי' קרסול אלכעב, שהוא עצם העקב והוא קרסול שלנו והביא על זה תרגום כרעיים קרסולים, ומבואר מזה שקרא כרעיים לקרסול שלנו ודו"ק.

ושמענו מזה שחכמי הלשון פירשו כרעיים דקרא דאשר לו כרעיים דר"ל קרסול שלנו שסמוך לכף הרגל, ונקטו הרמב"ם והרד"ק כדבריהם וכו"ל. ודברי הרע"ב הם העתקת דברי

א). המכונה רבי מרינוס, מחכמי הלשון וקדם בזמן לרמב"ם ורד"ק, והיו ספריו מפורסמים בדורותיו והרד"ק וראב"ע מביאין אותו הרבה.

הרמב"ם, ויל"פ כוונתו כהרמב"ם. (ולעיל הבאנו מהרמב"ם ורד"ק ורע"ב שפירשו שוק דר"ל עצם תחתון, וזה מתאים למש"נ).

בתרגום יונתן תרגם מילת קרסולי - רכובתי. והרד"ק כתב שהם הברכיים. והנה קרסול דמתני' מצד המציאות בסדר האיברים ע"כ אינו הברך. ולכא' צריך לומר שלשון מקרא לחוד ולשון מתני' לחוד, א"נ שני הפרקים קרויים קרסול, יעויין להלן מהתרגומים דברים המסייעים קצת לאפשרות זו. אמנם ייתכן גם להיפך, שגם הקנעכי"ל קרוי רכובה (וכעין שהוא בבהמה, שיש לה ארכובה עליונה ותחתונה).

ובספר השרשים לר"י בן ג'נאח הביא את התרגום, ופירש: אפשר שרצה העקבים. ע"כ. ומה שנקט עקבים ר"ל קרסול שלנו, יעויין בדבריו שהובאו לעיל. וכ"מ קצת שפירש בשו"ת בית אפרים (עמוד כ"ו סוד"ה גם), וצ"ע בכל זה. ושו"ר בפי' רב האי גאון לאהלות פ"א מ"ח שפירש מילת קרסול בערבית, והוא מה שאנו קורין קרסול (ונתבאר לעיל אות ב'), והוסיף על זה 'ואע"פ שכתב ויקצצו את בהונות ידיו ורגליו ומתרגם רב יוסף קרסולי'. ע"כ. ונראה דר"ל דשאני קרסול דמתני' מדהתם.

וכלל דמילתא ששייך שיהיו השמות מושאלים מפרק תחתון לעליון (ועחזו"א או"ח ט"ז ח'), וגם ייתכנו בכע"ז שינויים מלשון מקרא ללשון חכמים, וקשה להוכיח מזה במוחלט.

[במה שהביאו משופטים פ"א פ"ו ופ"ז שת"י 'בהונות' 'קרסולי', יעו' בת"י ויקרא פי"ד תרגם בוהן פורקא מיצעא יעו"ש. ובשמות תרגם בוהן איליון. וצ"ב מה הכוונה ואם הכוונה לקרסול שבתרגום שופטים. (וכבר העירו שתרגום יונתן לתורה הוא תרגום א"י ואין ייחוסו ליונתן מחזור וגם תרגום נביאים שלנו יש בקמאי שייחסוהו לרב יוסף ואכ"מ). ועכ"פ ייתכן דש"מ דקרסול הוא שם כללי לפרקים הנכפפים וכיו"ב, רצ"ת].

במש"כ התויו"ט לגרוס ברמב"ם הערקוב, באמת שברמב"ם לא כתוב 'עקוב' והם דברי המתרגם, ועדיין ההגהה תיתכן בלשון התרגום. ברם יעויין בהערות לתרגום הישן שבמהדור' וגשל שיש שהגיהו העקב, והנה קרוב שזו האמת לפי שבערבי תרגם הרמב"ם קרסול 'אלכעב', והיינו עצם העקב, יעו' בתרגום חדש שבמהדורה הנ"ל.



## חלק ב - בירורים בדברי כמה אחרונים בזה

### ח. בדברי ב"ח וט"ז

בב"ח או"ח סי' ע"ה על מש"כ הטור וכן אם שוקה מגולה הביא גמ' דשוק באשה ערוה, ופירש 'ונקט שוק שהוא מגולה משא"כ הרגל במקצת ארצות ועיירות הכל הולכין יחף. וא"ת לפ"ז לאיזה צורך נקט שוק יותר משאר מקומות מכוסין שבה. ונראה דנקט שוק דאפי' פחות מטפח חשיב נמי ערוה וכדנפק"ל מקרא' וכו'. 'והרשב"א כתב ע"ש הראב"ד דנקט שוק אע"פ שאינו מקום צנוע באיש הוה ערוה באשה, ולפע"ד קרוב לפשט כדפרישית. ועוד נראה עיקר



דהסברא מבחוץ היא דאין לחוש כלל לגילוי השוק וא"צ לומר לגילוי הרגל ואפי' באשת איש ליכא איסורא להסתכל בהן דמן הסתם הן מלוכלכות בטיט וצואה ולא יגיע לידי הרהור' וכו' 'דמסתמא מטונף ומזוהם הוא השוק באשה כמו באיש מחמת מלאכה' וכו', 'הו"א דבשוק ליכא איסורא כלל'. ע"כ.

והנה מתחילת דבריו נראה שרק כף הרגל המתגלית בהולכים יחף (והיא הקרויה רגל סתם ביחס לשוק וירך) יצאה מכלל שוק, והיינו שהשוק הוא עצם התחתון. וכן מדבריו שלולי קרא היינו אומרים שאין לחוש כלל לגילוי השוק אפילו בא"א לפי שהוא מטונף, משמע ברור דמיירי בעצם התחתון. ונראה שלא ייתכן כלל לומר דמפני אפשרות של טינוף חלק עליון לפעמים, קס"ד דמותר לגלותו. אלא דצ"ב א"כ מה טעם דן דייחשב ערוה אפילו בפחות מטפח. ויש מקום לטעון דמזה מוכח דמיירי בעצם עליון, דסברא היא דחמיר טובא. אמנם יש לדחות, דאף בעצם תחתון יש לשמוע דחמיר. ונראה שהמשמעות הכללית דמיירי בעצם תחתון מכרעת טפי. ויש להעיר עוד שיש כאן קושיא עצמית בדברי הב"ח, שצ"ב איך ייתכן שאותו עצם שסברא מבחוץ שאין לחוש לגילוי שלה כלל תהיה חמורה יותר משאר מקומות, ותיאסר אף בפחות מטפח. וע"כ שיש כאן הן צד קולא והן צד חומרא, וייתכן דל"ח ערוה כלל, ומ"מ ייתכן גם דחמיר משאר מקומות. ונראה שצירוף זה ראוי להיאמר על עצם התחתון ולא על העליון, ועיין היטב. [בעיקר הדבר דחמיר משאר מקומות, עוז"א או"ח ט"ז סק"ח דאי שוק אסור אף בפחות מטפח, הרי כ"ש מקומות שהם טפי בהצנע. והקשה דהו"ל לבאר באיזה מקום שיעורו בטפח. ע"כ. וצ"ת אם שאר אחרונים שסתמו דינא דהב"ח בשוק בלבד חולקים בזה].

בט"ז ע"ה סק"א כתב בדין שוק: 'נראה שהא קמ"ל דאפי' באשתו ובפחות מטפח אסור שהוא מקום הרהור יותר משאר איברים'. ע"כ. וזה כדברי הב"ח בריש דבריו ולא הביא את דברי הב"ח בתירוצו שני שכתב דסברא מבחוץ דאין איסור וכו'. ונראה פשוט שאם דברי הב"ח מיירי בעצם תחתון, יש לפרש גם דברי הט"ז בזה ולא להעמידו בעצם אחרת. ואין לנו בדבריו יתר על דברי הב"ח. [ועיין א"ר סק"ג שכתב: אפי' שוקה שדרך להיות באיש מגולה באשה הוי ערוה. רשב"א וב"י. אבל הט"ז כתב דשוקה אפילו באשתו אסור אפילו בפחות מטפח שהוא מקום [הרהור] יותר משאר איברים. ע"כ. הנה הביא פלוגתא אם החידוש שהוא ערוה אף שמגולה באיש או שהחידוש שאף בפחות מטפח אסור כדעת הט"ז. וראוי לפרש את הפלו' בעצם תחתון ועיין. ועיין עטרת זקנים].

### ט. בדברי תוס' יו"ט

יעו' בתוי"ט אהלות פ"א מ"ח (הובא לשונו להלן) שהביא כמה פירושים בקרסול. והביא גם פירוש לקרסול דקרא דר"ל ברך (ואולי גם מש"כ לגרוס ברמב"ם שהוא הערוקב הוא עד"ז ואכמ"ל). ולכא' פירוש שוק משתנה לפי הפירושים השונים בקרסול, ואם קרסול היינו ברך, ע"כ דשוק הוא חלק העליון. [ועיין לקמן שנתבאר שייתכן דקרסול דמתני' שאני מקרסול דקרא. ונתבאר

שם שסדר העצמות במציאות מכריח דעכ"פ במתני' קרסול הוא קרסול שלנו הסמוך לכף הרגל. ויל"ע אם אפש"ל כן בדעת תויו"ט]. וצ"ב מה מסקנתו דהתויו"ט.

והנה להלן בד"ה בארכובה כתב: לפי מה שפירשתי בקרסול דלעיל שהוא מקום [חיבור] הרגל בשוק יהיה הארכובה מקום חיבור השוק בירך וציין לחולין פ"ו מ"ד (שם הסיק שארכובה היא פרק המחבר ולא פרק ארוך. ומה שדן בחולין שם בשני ארכובות דבהמה אינו שייך באדם שתחתון שלו קרוי קרסול). ע"כ. ונראה מזה שכן נקט לעיקר וע"פ דברי הר"ש ודעימיה. ומשמע דר"ל שקרסול הוא הקנעכ"ל שבין כף הרגל לעצם תחתון וארכובה היא הברך - קני"א שבין עצם תחתון שהוא השוק לעליון שהוא הירך, ועדיין צ"ע. [בתשו' חת"ס (הנ"ל אות ה') הקשה על התוס' יו"ט שלא חילק בין שוק דאדם לשוק דבהמה. ברם נראה שאין לשמוע מזה שפירש את מסקנת תויו"ט דשוק עליון].

ובכלים פי"ד מ"ח כתב התויו"ט שבכפיפת הרגל והשוק יש ג' קוים הירך השוק והרגל כזה (ע"ש הציור), ומבואר ברור ששוק הוא התחתון.



### י. בדברי חיי אדם

בח"א כלל ד' ה"ב כתב: וכן פרסות רגליה במקום שדרך לילך יחף מותר אבל זרועותיה ושוקה אפי' רגילין בכך כדרך הפרוצות אסור. ע"כ. ומשמע דלמעלה מפרסות רגליה הוי שוק ובו לא מועיל מנהג. [ובמ"ב הביאו עם דברי הפמ"ג ששוק למעלה מקני"א ולא העיר, וצ"ע. ועיין להלן]. ושם ה"ז כתב: וי"א דבשוק אפילו באשתו ובפחות מטפח אסור לכו"ע דקרוב לערוה יותר משאר איברים. ע"כ. ולשון זו משמע דמיירי בעצם עליון. ולכא' סתרי משמעויות לשונו אהדדי. ומפני הקושי אולי יש להציע להגיה 'דקרוב להרהר יותר משאר איברים', וע"פ לשון הט"ז ע"ה סק"א והובא לעיל, אבל קשה לבנות על הגהות. ושמא יל"פ לשון קרוב לערוה דנקט, דר"ל קרוב להיות דינו כערוה, ודוח"ק.

[ושמעתי מי שפירש דלעולם מיירי בעצם עליון, ובה"ב בחלק ההיתר הזכיר רק את הפרסות, לפי שכך היה מנהג מקומו שלא היה מי שנהג לגלות יותר מהפרסות. ולעולם ה"ה דעצם תחתון תלוי במנהג. עכת"ד. ולענ"ד זה רחוק, שהרי פירש מקומות שהמנהג מועיל ומקומות שאין המנהג מועיל אף אם ינהגו, ודן אם ינהגו בפריצות ויגלו השוק מהו. ואין נידון זה קשור למנהג מקומו כלל. וכי נהגו לגלות חלק עליון טפי מחלק תחתון. ואין שום טעם שיכתוב את הדין אם מגלים הפרסות ואם מגלים חלק עליון וישמיט את הדין אם מגלים את האמצעי. וכשכתב שפרסות תלוי במנהג אבל שוק אף אם ינהגו אסור, ה"ז מלמד שהשוק מעל הפרסות. ואיך ייתכן שיסבור שדין עצם תחתון כדין הפרסות ולא כדין השוק וישמיט מלהזכירו, ומהיכן נדע דין זה. ובאמת שלשון הח"א משמע שלמעשה היה דבר כזה במקומו, והפרוצות (ואולי ר"ל הנכריות) היו 'רגילין בכך' לגלות זרועות ושוק, ודלא כפירושו. ואכן מסתבר שלא נפרץ כן בחלק עליון אלא בתחתון, ועיין].

ויש להביא עוד מחכמת אדם הל' נידה כלל קי"ג הי"א שכתב: וכן אם נמצא על כל אורך יריכה ושוקה ופרסותיה מבפנים והם המקומות הנדבקים זה בזה בעת שתעמוד ותדבק רגל ברגל ושוק בשוק וכו'. ע"כ. ומשמע שעצם תחתון שלמעלה מהפרסות קרוי שוק ועצם עליון קרוי ירך. [בשו"ע יו"ד ק"צ סי"א הוזכר רק שוקה ופרסותיה, וגם מזה משמע דעצם שלמעלה מהפרסות הוא הקרוי שוק, וכבר צויין לסוגיא זו לעיל אות ב'. והחכמת אדם הוסיף יריכה וזה מחזק מאד את המשמעות ועיין היטב. והשו"ע שלא הזכירו אולי סמך על ההיא דסעיף ט' שם, וכמדור' שכבר דנו בזה].



### יא. בדברי פמ"ג ומ"ב

בפמ"ג סי' ע"ה מ"ז א': והוי יודע דלשון שוק הוא מארכובה כו' נמצא כל הרגל עד ארכובה שקורין קני"א שם במקום שהולכין יחף ומגולה אפשר אין חשש כו'. ובסוף דבריו שם (בסוף קטע ד"ה במ"ש רש"י): עי' ב"ש אה"ע קס"ט ל"ב ובאר הגולה שי"ן ובס' חליצה רשמתי. ע"כ. ובמ"ב ע"ה סק"ב כתב ע"פ זה דשוק הוא עד המקום שנקרא קני"א. [ומה שציין המ"ב שם לח"א ר"ל דמבואר בח"א דעד השוק תלוי במנהג, אך בגדר מקום השוק לא כתב הח"א כפמ"ג, ואדרבה בדבריו במקום זה משמע לא כן ונתבאר לעיל]. וצ"ל דאף שפמ"ג נקט לשון אפשר, משמע ליה להמ"ב דנקט כן הפמ"ג לדינא, א"נ פי' שלשון אפשר שבפמ"ג אינו מפני שאפשר שזהו שוק, אלא ר"ל שאפשר דלמטה משוק תלי במנהג, ועי' נסתייע המ"ב מח"א לנקוט כן ועיין.

הפמ"ג הוכיח כן מרש"י ויקרא ז' ל"ב תוי"ט חולין פ"י מ"ד רמב"ם מעה"ק פ"ט ה"י וכתב דשוק לפעמים נקרא ירך. ע"כ. ויש להעיר שכל המקורות הנ"ל איירו בשוק דבהמה, והנידון במקום שוק באדם הוא משום שמפורש בתוס' מנחות ל"ז א', ויש הוכחות מגמ', דשאני שוק דאדם משוק דבהמה, וכלפי זה לכאו' אין במקורות הנ"ל הוכחה וצ"ע. ופלא שלא הזכיר את דברי תוס'.

ומש"כ דשוק נקרא לפעמים ירך, הוא שלא תיקשי מזה שבמקומות רבים קראו לחלק העליון ירך ולא שוק. ברם עדיין תיקשי שמשמע שהם שני חלקים שונים ברגל, וכשעסקו בחלק עליון קראוהו בכל מקום ירך. ושמא ס"ל דעיקר שם ירך לעצם פנימית יותר, וכפי שהוא בבהמה, אבל זה קשה מהמציאות שבאדם אין שם עצם נוספת, וצ"ע. ועיין לעיל אות ה' מה שהובא מדברי מהר"ם שיף בכתובות. בפמ"ג שם ציין לרש"י חגיגה י"ג, ואולי הוא לגבי נידון זה. ברם ברש"י שם נראה שפי' שוק דהתם דר"ל ארכובה הנמכרת עם הראש, שהיא חלק הצמוד לפרסות בבהמה, וצ"ת.

והנה ציין הפמ"ג בסוף הדברים למה שרשם בסדר חליצה, ולא היו דברי סדר חליצה דהפמ"ג לפני המ"ב, לפי שבזמנו היה עדיין בכ"י ולא נדפס. (ונדפס לראשונה בספר שם משמעון, מכון הרמב"ם פיסטבורג תשכ"ה). ועיין שו"ת מגידות להפמ"ג סי' כ"ד כ"ו (וגם דבריו אלו נדמ"ח ולא היו לפני המ"ב) שדן בזה, והביא מרע"ב כלים פכ"ו מ"ד שמשמע ששוק תחתון ודן לפרש כן בכמה

מקומות, ויעו"ש מה שנתקשה בדברי תוי"ט, וסיכום המבואר שם שיש גם ראיות המורות דשוק הוא חלק התחתון. וסיים דצ"ע בכל זה. ע"כ. וע"ש בסי' כ"ד שנראה שהניח שיש באדם פרקים שוים לבהמה, וכבר הערנו שבמציאות אינו כן.

ובהערות שם הביאו מלשונו מסדר חליצה שלו, ושם דן מהו שוק וציין לדבריו בפמ"ג סי' ע"ה הנ"ל והביא ראיות שבאדם אינו כן 'וכאן באדם משמע דשוק היינו הרגל שקורין שינביי"ן (הוא חלק תחתון, עיין בפוס' בהל' חליצה), ועדיין צ"ע'. ושוב כתב דבחליצה ודאי הנידון בתחתון, וציין לשו"ת מגידות אות כ"ד, והוסיף: 'ואי"ה בפריי לאו"ח סי' ע"ה אבאר עוד, וע' ב"ש'. ע"כ. וכנראה הייתה לו הוספה להוסיף ע"פ זה בפמ"ג שם ולא זכינו לאורו. וגם שם לא הביא לתוס' מנחות הנ"ל, וצ"ע.

וכפי הנראה אחר שנתווספו לו הפקפוקים האלו הוסיף בפמ"ג או"ח לציין לדבריו שם. ויעויין לעיל שמבואר שקויה להוסיף לפמ"ג או"ח דברים בזה ולא זכינו להם.

מעתה קשה מאד להביא את הפמ"ג כסובר דשוק למעלה מקני"א, וכנראה סיכום מסקנתו הוא כסדר חליצה (שהוא בתראה לפמ"ג ולשו"ת ושציין בפמ"ג לעיין שם), שיש ראיות שבאדם הוא תחתון, ועדיין צ"ע. ולענ"ד יל"ד טובא שאילו היו לפניו דברי תוס' שמפורש בהם כחילוקו היה קובע בה מסמרות. ועכ"פ, אחרי שבראשונים ואחרונים מפורש דשוק הוא פרק תחתון, והפמ"ג במסקנתו ספוקי מספקא ליה מילתא, מסתבר שיש לנקוט כוודאם דהראשונים והאחרונים דשוק הוא התחתון, ועיין.

ובפשוטו כל זה נוגע גם לדברי המ"ב שקבע את דברי פמ"ג להלכה, ועיין היטב.



### יב. בדעת החזו"א ובראיות שהביא דשוק עליון

יעויין חזו"א או"ח ט"ז סק"ח, ובתחילה הביא ראיות דשוק הוא פרק התחתון ושוב הביא ראיות 'דשוק המוזכר כאן היינו שוק שאצל הירך' למעלה מארכובה, וסיים דקשה להכריע בדבר. ודן בתשובת הגרעק"א ובדברי תוי"ט ושבמתני' דאהלות ע"כ שוק תחתון, ויל"פ ש'שם שוק משתמש בלשון מושאל על עצם התחתון אבל עיקרו על עצם האמצעי שבין ירך לבין ארכובה הנמכרת עם הראש', ומיהו מסדר המשנה מוכח שיש רק עצם אחד מארכובה עד הקטלית אע"ג דבהמה יש שם ב' עצמות וכן מוכח מסו' דבכורות מ"ה א' דאמרו דרוב בנין ב' שוקיים וירך א', 'וע"כ שוקיים היינו התחתון וירך כולל כל האורך מהקסול [ - ארכובה] עד הקטלית. ולפי' הגרעק"א לא יהיה רוב הגודל'. עכת"ד. ויש להעיר שמנין העצמות במציאות מורה כמסקנתו, ועצם אחת היא מהברך עד הקטלית.

ויש שנקטו דמסקנתו היא דקשה להכריע בדבר, ולפי שהמשך דיונו הוא בפירוש מתני' דאהלות יעו"ש. וכ"ה בקיצור חזו"א (של הגרמ"ד סלובס שליט"א) למ"ב סי' ע"ה.

ויש מקום לדון בזה. שהרי כשכתב דקשה להכריע הניח שיש איזה עצם שהיא 'שוק שאצל הירך' (ולהלן שם 'עצם אמצעי שבין ירך לבין ארכובה הנמכרת עם הראש' ולעיל שם דן שהבירית עומדת על

פרק זה יעו"ש). והיינו שהניח שבין הברך לקטלית - אגן הירכיים יש שתי עצמות, שהתחתונה שבהן קרויה שוק והעליונה קרויה ירך, וכתב ע"פ זה שעיקר שם שוק לפרק זה ובאהלות השתמשו בלשון מושאל לקרוא שוק לעצם התחתון שתחת הברך. ומהמשך דבריו מבואר ששוב חזר בו מהנחה זו וכתב להוכיח ממתני' ומגמ' בכורות שיש רק עצם אחת למטה מארכובה, שקראוה שוק ואחת למעלה מארכובה שקראוה ירך. והנה לפ"ז לא ייתכן דשוק עליון אלא אם נאמר דשוק וירך עצם אחת ודבר אחד הוא, וזה מחודש מאד. ועד כאן נקט בפשיטות לא כך, וקשה לומר שסתם ולא פירש כן להדיא. [אמנם בפמ"ג אכן כתב דשוק לפעמים נקרא ירך וכנ"ל אות י"א ועיי"ש מש"כ במסקנתו, ויעויין אות ה' ממהר"ם שיף]. ויתכן שכוונתו דמעתה ע"כ דחלק תחתון בלבד קרוי שוק. ועדיין צ"ת בלשונו שלא כתב זה יותר בפירוש, וגם לא כתב דחייה לטענותיו לאידך גיסא. ויתכן שכתב כן רק לדחות את פירוש הגרעק"א ולעולם הסכים לדחוק דשוק וירך אחד הוא, וצ"ת.

החזו"א שם דן בפרק תחתון של יד ושל רגל אם הם מקום צניעות והביא ראיות דפרק תחתון דיד אינו מקום צניעות, וכן שמשמע דשוק למעלה מארכובה. ויש לעיין בדבריו.

הביא מאו"ח סי' ש"ג סט"ו שיוצאין באצעדה שמניחין בזרוע מפני שהוא מקום צניעות ולא תשלוף את האצעדה ברה"ר, וזרוע הוא פרק עליון שביד וכתוס' מנחות ל"ז א', ומשמע שרק חלק העליון שביד הקרוי זרוע הוא מקום צניעות. והביא לגמ' דשבת ס"ג ב' שאמרו בירית תחת אצעדה עומדת, ובקרא כתיב ש"ב א' י' ואצעדה אשר על זרועו וש"מ שהאצעדה עומדת בזרוע, וא"כ 'משמע דבירית נמי בפרק עליון שבין הירך ובין הארכובה הנקרא שוק בבהמה'. וכתב שאם באנו לאסור חלק תחתון שביד הרי גם מקצתו אסור, וזה לא נהגו, וכן ברגל במקום שהולכות יחיפות ע"כ מגולה קצת הפרק התחתון. ומכל זה נראה דשוק המוזכר כאן היינו שוק שאצל הירך. ע"כ. מש"כ 'המוזכר כאן' כנראה הוא לפי שמפורש בתוס' דשוק דאהלות הוא תחת הארכובה. ודן שמ"מ נראה שכאן הכוונה כעין בהמה.

ונראה שיש מקום לדחות את הראיות לגבי שוק. והנה עיקר הדבר שיהיה הפרש בדין פרק התחתון בין יד לרגל אין בו קושי, דשפיר ייתכן שחלק תחתון שברגל צנוע ושביד אינו צנוע, וזה דבר הנשמע. וי"ל שגם החזו"א לא דן מצד זה. ומה שהביא מבירית היינו לפי שבירית עומדת בשוק, וכמש"כ רש"י שבת שם ותוס' נ"ד א', ואם היא עומדת למעלה, הרי ש"מ שזהו השוק. והנה זה נכון בהנחה שמה שאמרו תחת אצעדה עומדת באו בזה לפרש באיזה עצם ברגל היא עומדת. ברם לולי דבריו נראה שיש לפרש שבאו לומר ששם בירית הוא לזו שמקומה ע"ג הרגל ומקפת את הרגל כצמידי היד. אבל לא באו לפרש היכן מקומה ברגל, ובפרט שמסתבר שהיה מקומה ידוע והווה וא"צ סימנים. וכמדומה שיש לפירוש זה סיוע מהראשונים וכעת לא עיינתי. [ושו"ר תוס' הרא"ש שבת שם שפירש: במקום שאצעדה עומדת ביד בירית עומדת ברגל ואצעדה ביד היא כו'. ופשטות הלשון משמע כהחזו"א, ויש מקום לדחות, וצ"ת]. ובמקו"ח או"ח סי' ע"ה נקט בפשטות שהבירית עמדה בחלק תחתון שברגל.

ובאמת שעיקר מה שנקט החזו"א שאצעה עומדת בחלק עליון של יד איני בטוח בה, וכיום אין דרך כלל ליתן צמידים בחלק עליון של היד, וכמדומה שיש בזה גם קושי מעשי. ואף שלשון זרוע באהלות ר"ל חלק עליון שביד מהמרפק ולמעלה (ונתבאר בתוס' מנחות ל"ז א' ועפמ"ג סי' כ"ז א"א א'), מ"מ לשון זרוע משמש הרבה בקמאי ובתראי גם לחלק תחתון. ויעויין להלן אות י"ד שנראה שהאחרונים פירשו כן בלשון זרוע דצניעותא. ובמקור חיים להחזו"א א"ח סי' ע"ה ס"א נקט שאצעה שלהם עמדה בחלק תחתון, וקרוי הדבר שכן פירש בשיטה להר"ן שבת הובאו דבריו להלן שם. ואנן עסקינן הכא בקרא דאצעה אשר על זרועו, וצ"ב אם גם בקראי לשון זרוע משמש לחלק תחתון.

ועיין בשופטים פט"ז פ"ב גבי שמשון: וינתקם מעל זרועותיו כחוט. ע"כ. ולכא' דרך האוסרים בעבותים לאסור חלק תחתון שביד לבדו, וצ"ב. וייתכן דמירי בתחתון ועליון יחד וש"מ שקורין זרוע לכלל היד, ואינה ראייה לחלק תחתון לבד שהוא נידון דידן. ובהושע פ"א פ"ג ואנוכי תרגלתי לאפרים קחם על זרועותיו. ע"כ. והיינו כאשר יישא איש את בנו והאומן את היונק. ולכאורה גם זה נעשה בעיקר בחלק תחתון, אלא ש"ל שפעולת הנשיאה מתייחסת לכלל היד, וצ"ת. אמנם א"כ נוכל לפרש גם את לשון אצעה אשר על זרועו כמתייחסת לכלל היד עליון ותחתון יחד, ולעולם נימא שהאצעה עומדת בחלק תחתון, וצ"ת.

בעיקר מש"כ החזו"א שחלק העליון שביד הוא לבדו מקום צניעות, יעויין להלן בהרחבה.

ואשר דן החזו"א מהליכה יחף, י"ל שרק הקרסול מתגלה, ושפיר נשמע מכאן שאין חלק הקרסול בכלל שוק האסור בגילוי (ועיין בגמ' יבמות ק"ג שהקרסול יש לו דינים בפנ"ע בהלכות חליצה ושוק דהתם אינו כולל הקרסול, ושפיר יש לשמוע שגם לנידון דידן כן הוא), אבל אין מזה הכרח להתיר עצם התחתון כולו. עוד ייתכן שהיה להולכי יחף בגד כעין מכנסיים שהיה מכסה עד כף הרגל.

ברם עיקר הנחת החזו"א שכיון שמקצתו מתגלה ע"כ להתיר כולו לא הבנתי, ואם גילוי מקצת הוא דרך בנ"א ודרך צניעות, וגילוי כולו אין בו דרך בנ"א והוא פריצות, מה יושיענו זה שהם אבר אחד, ובפשוטו ראוי לומר דמ"מ הוי פריצות ואיסור גמור. ולנידון דידן נמי י"ל שכל מה שרגיל שמתגלה דרך הילוך הוי טפל לענין זה לכף הרגל ולמקום הקרסול, ואסרו רק כשמתגלה יותר מהרגיל. [ובמקום הצריך הכרעה בהגדרתו נוח לשמוע שחילוק איברים יכריע ואף מדאו', אבל אם ברור שהוא מקום כיסוי וצניעות איני מבין טעם שייקבע היתר ע"ז וכמש"נ]. וייתכן שעיקר ראייתו היא שמהא דסתמו בגמ' דשוק הוי ערוה ולא פירשו להדיא דחלק תחתון שלו אין דינו כן, ש"מ שאין חילוק דינים בתוך השוק.

ולעניין מסקנת החזו"א ראייתו לח"א שכתב ששאל להגר"י בויאר שליט"א ואמר לו שהעיקר בכוונת החזו"א שהוא החלק התחתון.

עיין אז נדברו להגרבי" זילבר זצ"ל ח"ב סי' א' שעל דבריו (שפרסם בשנת תש"ו) ששוק הוא פרק תחתון כתב לו החזו"א 'בפי' שוק כתוב גם אצלי כן'. והמחבר שם הבין שמסקנת החזו"א בסי' ט"ז סק"ח בספק, ולמש"נ יש לדון דמסקנת החזו"א כדבריו וסוף דעתו כתב לו.

עוד כתב הגרבי"ז צ"ל בספר בית ברוך על ח"א כלל ד': 'ובזמנו הרציתי הדברים לפני מרן החזו"א צ"ל והסכים לזה אלא דהוסיף דמיבמות יש ראייה רק דגם מה שלמטה מהארכובה קרוי שוק אבל יתכן דגם למעלה מיקרי שוק'. ע"כ. ויש להעיר שהפמ"ג והגרעק"א והחת"ס הוכיחו משם, ומשמע שנקטו כהנחה מוקדמת שרחוק מאד לומר ששני החלקים קרויים שוק. ועכ"פ נראה ודאי שאם בכל מקום בתלמוד קורא שוק מן הארכובה ולמטה, וכלשון תו"י יומא ע"א ב', וירך בכל מקום הוא מן הארכובה ולמעלה, הרי ודאי שא"א להוציא מקום בודד מן הכלל ולפרשו באופן אחר. ותו"י וריטב"א שם הוכיחו מזה דלשון קראי שונה מלשון חכמים, ופשיטא להו שאין לומר דשני המקומות קרויים שוק.

בספר עוד יוסף חי (להגר"ח מבבל בעל בן איש חי פרשת בא אות ב') כתב מנהג ארצו שההולכות יחיפות מגלות ב' שלישי טפח בסוף העצם של ארכובה שהוא הנקרא בערבי כ'אלכ'אל, ולמעלה מזה הוי בכלל שוק. ע"כ. וכמדומה שהוא אף למעלה מהקרסול, ויל"פ טעם מנהגם דכל שרגיל שמתגלה הוא טפל למקום המותר בגילוי, וכמש"נ.



### יג. בדברי סדרי טהרות (ראדזין) דתליא בפלוגתא קמאי

בסדרי טהרות (ראדזין) אהלות פ"א מ"ח נקט שהיא פלו' קמאי ודעת רש"י ותוס' ור"ש ורא"ש ששוק תחת הברך. ובדעת רי"ף ורמב"ם כתב שכיון שפסקו כאמוראי דס"ל שארכובה המטרפת בבהמה היינו ארכובה עליונה שבבהמה, הרי למ"ד זה סתם ארכובה שבש"ס כ"ה. ולפ"ז גם סוגיא דיבמות ודין טרפות באדם ומתני' דאהלות מתפרשי בארכובה עליונה שהיא מעל ארכובה שאנו קורין ברך, ואיסתוירא שבסוגיית יבמות היינו ברך שלנו והשוק ביניהם. עוד דקדק מפיה"מ לרמב"ם באהלות גבי שוק וירך שכתב שהם 'ידועים', משמע מזה שפי' שוק וארכובה וירך כבהמה. ומש"כ שם דקרסול הוא העקוב ר"ל הברך, והרע"ב שם שהביא קרא דכרעיים תרגומם קרסולים ולא הביא קרא דלא מעדו קרסולי שבר"ש שדרכו להביא דבריו ש"מ דר"ל דקרסול היינו ברך שהוא כרעיים ממש. ורש"י ודעימיה לשיטתם שפסקו כאידך מ"ד בגמ' שם. ונתקשה שם מ"ט לא פירש השו"ע בהלכות חליצה שהוא פלו' יעו"ש. עכת"ד לענ"ד.

ויש להעיר שכל הפוסקים נקטו לדינא דשוק דחליצה וארכובה דעיגונא היינו חלק התחתון וברך. ובתשו' הגרעק"א הנ"ל גבי חליצה כתב לחת"ס על פרט המסתעף מזה 'בודאי הלכה זו ברורה כשמש' והפמ"ג בשו"ת מגידות צויין לעיל כתב על מי שרצה לפרש שוק דחליצה שהוא למעלה מהברך וכבהמה 'זה טעות גמור'. ובעיגונא עיין בי"מ ודברי נחמיה וצ"צ הנ"ל.

ולגוף דבריו הנה המציאות היא שבאדם אין שני עצמות של שוק ולא ארכובה עליונה ולא עוד עצם לירך מעל הברך, אבל כולם קיימים ע"ג הקרסול, ועצם הירך מגעת עד הקטלית - אגן הירכיים, וממילא אין ספק שהברך היא ארכובה דאדם. ואי אפשר להביא ראייה מפלוגתא במקום ארכובה בבהמה למקומה באדם. ובאמת שבעניי לא הבנתי כלל את תליתו את פירוש הסו' בפלוגתא דאמוראי התם, וכי אם נחלקו מהו סתם לשון ארכובה בבהמה (שידוע שיש לה

ארכובה עליונה וארכובה תחתונה), יש לנו ללמוד מזה שנחלקו אמוראי בפירוש שוק וקרסול ואיסתוירא באדם, השגורים בפייהם והידועים בהלכות חליצה ועיגונא. ויש להעיר עוד על כמה פרטים בדבריו אלא שלעניין דינא נראה שכבר הוכרע הדבר ע"פ גדולי אחרונים וכנ"ל, וגם לשיטתו היא עכ"פ פלו' קמאי.

ובמה שהביא מפיה"מ הנה הביא זה מתוך לשון פיה"מ לפנינו שהוא לשון מתורגמת, ועייין לעיל אות ד' שבפיה"מ בערבי ובתרגומים המדויקים אין להוכחה זו. ועייין שם ראיות דאדרבא, וכוונת הרמב"ם דשוק מתחת הברך. ואשר הביא מרע"ב, יעייין לעיל אות ז' דכרעיים ר"ל קרסול שלנו. ואחרי שהרמב"ם כוונתו לשוק שלנו, הרי גם כוונת הרע"ב שפיר יל"פ כן. (ובמקומות אחרים ברע"ב מוכח כן, וכמש"כ הפמ"ג בשו"ת מגידות, ועייין לעיל אות ג'). ויש להעיר שגם הגרעק"א שפירש את דברי הרע"ב כאן קרוב לדבריו נקט במסקנתו לא כן.

וסיכום הדברים הוא שרובם וכמעט כולם דרבותינו הראשונים והאחרונים נקטו דשוק דאדם למטה מהברך. ויש שחילקו דשוק דקרא הוא למעלה מברך - ארכובה. ובאחרונים יש שיש לדון בדעתם. ומצאנו לפמ"ג שס"ל ששוק הוא עצם העליון שלמעלה מהברך, והביאו להלכה במ"ב. אבל הפמ"ג הוסיף בסוף הדברים לציין לסדר חליצה שלו, ושם דן מהו שוק והביא ראיות וכתב 'וכאן באדם משמע דשוק היינו הרגל שקורין שינביי"ן' (-הוא חלק תחתון), ועדיין צ"ע'. וברוב הראשונים מבואר כצד זה וכנ"ל. החזו"א כתב שקשה להכריע בדבר, ועייין אות י"ב שיש לדון במסקנתו היא שהוא למטה, וצ"ת.



## חלק ג - במקום זרוע ואם מועיל בו מנהג

### יד. מקום הזרוע ואם מועיל בו מנהג לגלות

בגמ' כתובות ע"ב א' העוברת על דת משה ויהודית וכו', ואיזוהי דת יהודית וכו' וטוהה בשוק. ובגמ' שם ב' לחד פירוש הוא במראה זרועותיה לבנ"א. ומבואר שגילוי זרועות הוא איסור מדת יהודית והכי נקטינן בשו"ע אה"ע קט"ו ס"ד. ובגמ' ב"ק מ"ח א' למיפא כיון דבעיא היא צניעותא מרוותא דחצר מסלקי נפשיה. ופירש"י למיפא בעיא צניעותא, שמגלה זרועותיה. ע"כ. ויל"ע אם מיירי בחלק עליון של יד או בחלק התחתון הסמוך לכף היד.

ביש"ש ב"ק פ"ז סי' ה' לגמ' דב"ק שם והביאו (בשינויי לשון קלים מיש"ש שלפנינו) הט"ז חו"מ סי' שצ"ג לסעיף ג' 'בעוה"ה במדינות הללו פולין ואשכנז אין חוששין לזה לא אנשים ולא נשים ואפילו בלא אפיה מגלין זרועותיהן. ואי אתא דינא כה"ג פשיטא שהאשה פטורה. ואי טען בעה"ב שמשום צניעות הלך חוצה נאמן בשבועת היסת. ואי נראה בעיני הדיין דלא מוחזק בכך להיות בודל עיניו מראות ברע פשיטא דלאו כל כמיניה להוציא ממון'. ע"כ. ומבואר שהיה מנהג הנשים לגלות את הזרועות, עד שפשיטא ססתמא אין אדם יכול לטעון שנוזהר מלהסתכל בזה אא"כ יישבע היסת וכו'. ובדבריהם לא נתבאר בפירוש לאיזה חלק ביד קראו זרוע ודנו בו,



אבל נראה מלשון דבריהם שדנו במנהג סתם נשים כשרות, והדעת נותנת שמעולם לא נהגו לגלות את החלק שמעל המרפק ואף לא מקצתו. וש"מ שזרוע דצניעותא היינו חלק התחתון.

ובמאי דס"ל למהרש"ל וט"ז דאין מנהג מועיל בזרוע, כ"ה בתפארת שמואל על הרא"ש (פ"ג דברכות אות ל"ז) שכתב 'אבל נראה בעיני במיקל (אולי צ"ל במקום) שרגילות הנשים לגלות זרועותיהן ורגילין להיות פתוח עד סמוך לדדיה זהו מנהג רע וקורא אני עליהם חוקים לא טובים וטפח באשה ערוה. ע"כ. [ובדבריו ייתכן לפרש שהיתה פירצה מצויה ולא שהיה דרך סתם נשים בכך, ודן אם יש להתיר לקרות כנגדן כיון שכבר הורגלו בראייתן. ואולי היו נוהגות כן רק בחצריהם ובטירותם וכיו"ב, ואולי מיירי רק במקומות מסויימים ולא בכל הארץ, שקשה לצייר שנתפשטה כ"כ פירצה כזו בפתח הצוואר, וצ"ב].

ולאידך בד"ח ברכות פ"ג אות קט"ז כתב שברשב"א שהביא בב"י מיעט פניה ידיה ורגליה מדין טפח באשה ערוה, לפי שאינם רגילים להיות מכוסים. וצ"ל דשוקה אינה בכלל רגליה 'וא"כ גם זרועותיה אינן בכלל ידיה, ומסתבר דכל מקום ומקום לפי מנהגו, דמידי הוא טעמא אלא דדברים שרגילה שלא לכסותם לא מיקרי ערוה משום דלא אתי בהו לידי וכו' כיון דרגיל בהו וכדלקמן גבי קול ושיער'. ובא"ר סי' ע"ה ס"ק ב' בשם הד"ח 'דזרועותיה אינם בכלל ידיים אם לא במקום שרגילין בהו לגלותם'. ע"כ. והנה נקטו שאם נהגו לגלות את הזרוע מותר הדבר.

ומסתברא מילתא שהד"ח וא"ר מיירי באותו הנידון דיש"ש וט"ז ותפ"ש. וראוי לומר שכולם ס"ל שזרוע שאמרו עליו בגמ' שהוא מקום צנוע הוא חלק התחתון שביד, ובזמנם ומקומם נהגו לגלותו. ונחלקו אם מגמ' דהתם שמעינן שהוא מקום צניעות וע"כ המנהג לגלות הוא שלא כדין ואין לו היתר לדינא, או שלעולם תלוי במנהג ובזמן הגמ' שנהגו לכסות היה הגילוי אסור וכשנהגו לגלות חזר להיות, ודו"ק.

ושוב ראיתי במקור חיים (להחיות יאיר) סי' ע"ה ס"א שדן במפורש בחלק התחתון, והביא הראיות שהזרועות הן מקום צניעות וחייבין בכיסוי, ובסוף דבריו הביא את דברי הד"ח שאם נהגו לגלותו מותר. ומבואר שפשיטא ליה שהד"ח מיירי בחלק תחתון ובו הורה שהמנהג מועיל ונקט כוותיה. [ועיין גם בקיצור הלכות שלו שם. ופלא שראיתי שמביאים את המקו"ח כחולק על הד"ח, וכנראה לא סיימוה קמיהו].

ועוד ראיה למקום זרוע דצניעות, שכפה"נ בהווה הרי חלק התחתון הוא המתגלה בלישה, שבזה הנידון בגמ' ב"ק וביש"ש וט"ז. וראיתי לח"א שטען שהיו להם כלי לישה עמוקים ושוחה לתוכן והזרוע מתלכלכת. ברם הדברים רחוקים שלסתם לישה בחצירה ישתמשו בכלים עמוקים ומרובי הטירחה כ"כ. [והרמב"ם הוסיף וכתב 'כדי שלא יביטו בה בעת לישתה ואפייתה' וכ"ה בשו"ע. וכמדו' שגם באפייה סתמא שמגלים רק את החלק התחתון. אבל יש לדחות דאגב לשון אפייה שבגמ' נקט לה. ונפרש שהיו משאירין מגולה בשעת אפייה את אשר נתגלה מפני הלישה].

ובגמ' כתובות ע"ב ב' מיירי בטוה בשוק. וגם בזה נראה שמגלין את החלק התחתון הסמוך לכף היד, וכדי שהחוט הנטווה לא יסתבך בפתח בית היד. (וז"נ כוונת המקו"ח הנ"ל שציין לגמ' זו).

ובפי' ר"ג ב"ב נ"ז ב' שנשים העומדות על הכביסה בנהר שאמרו שאסור להסתכל בהן היינו שעומדות יחיפות ומגלות זרועותיהן. ולכאו' היינו נמי חלק התחתון שבזרוע.

והחזו"א או"ח ט"ז ח' שהביא מרש"י דב"ק סיוע שפרק העליון הוא הטעון כיסוי היינו משום דפשיט"ל ששם זרוע הוא רק לחלק העליון, אבל מדברי אחרונים נראה לא כן וכמש"נ. והנה קשה להביא ראיות מוחלטות ממציאות שאינה נהוגה בינינו, אבל הדברים נראים כן וגם מצאנו באחרונים שהבינו כן.

בכתובות ס"ה א' דהוי משקי ליה בשופרזי כי האי בהדי דקא מחויא ליה איגלי דרעא. וברש"י ד"ה שופרזי: גביעים ארוכים שקורין מדינ"ש. כי האי, כמידת אמתו וזרועי. ע"כ. ולכאו' ר"ל כמידת הזרוע והקנה יחדיו, ולפ"ז זרוע הוא חלק העליון. אבל לפי העניין נראה יותר דר"ל גביעים ארוכים כחלק היד הקרוי אמה וזרוע. ואולי נקט כן כדי לבאר שהזרוע משמשת למדידת האמה ובה מדדו את הכוסות ולכן הראתה כן. ובשיטמ"ק כתובות שם מרש"י מהדו"ק: בכוסות גדולים וארוכים כזרוע, וכע"ז בתורי"ד שעל הדף. ולפ"ז משמע שזרוע דצניעותא ר"ל חלק התחתון.

[ביומא מ"ד ב': כדי שתהא זרוע של כה"ג מסייעתו, ומשמע דזרוע ר"ל חלק התחתון. ובב"ב צ"א ב': כד הוה בצע ינוקא חרובא והוה נגיד חוטא דדובשא על תרין דרעוהי. ובסנהדרין ס"ח א' נטל שתי זרועותיו והניחם על ליבו וכו', ולכאו' ג"כ משמע כן, ושמא נפרש על כלל היד. ובסנהדרין ס"ה א' הקשת זרועותיו הוי מעשה, ואפשר לפרש על כלל היד. ובנידה כ"ה ב' ושתי זרועותיו כשני חוטין של זהורית, ור"ל כלל היד. והנה זרוע דתפילין ודאהלות ר"ל חלק העליון וכו"ל, וש"מ שמשמש בכמה משמעויות ומתפרש גם על חלק התחתון. ובראשונים ואחרונים הוא משמש הרבה גם לחלק תחתון, ואכ"מ האסף כל מבקשיה ימצאונה].

בח"א כלל ד' ה"ב כתב דכפי המנהג שדרך באותו מקום לגלות מידיה לא נקרא ערוה כו' אבל זרועותיה ושוקה אפילו רגילים בכך כדרך הפרוצות אסור. ע"כ. וקרוב הדבר שכוונתו שאם נהגו לגלות את קנה היד שפיר דמי, ובלשון זרוע כוונתו לחלק עליון, ועליו אמרו שאין מנהג מועיל בו.

וכדברי הח"א כן הוא במ"ב ע"ה סק"ב, ובדעת המ"ב ע"כ כן הוא, שהרי אף בעצם תחתון שברגל כתב שתלוי במנהג. [המ"ב הביא על זה בשעה"צ אות ה' מא"ר בשם רוקח, ומשמע שהבין את נידון הא"ר וד"ח לחלק עליון, ולענ"ד קשה לפרש כן וכמש"נ. עוד יש להעיר שהמ"ב הבין דכוונת א"ר בהבאת הרוקח לומר שהוא חולק על הד"ח, וא"כ הרי ראוי לנקוט לאיסור. אבל צ"ב מנלן דפליג, ולכאו' י"ל שבגמ' אכן חייבוהו בכיסוי מפני המנהג שבזמנם וזהו שכתב ברוקח, ומ"מ במקום שנהגו לגלות מותר וכהד"ח. ונראה דאדרבא, וכוונת א"ר לסייע מהרוקח לעיקר דברי הד"ח שכתב שזרוע הוא מקום המכוסה (אם לא במקום מנהג), שכתבו הד"ח כחידוש כיון שאינו מפורש בגמ', וברוקח מפורש כדבריו אלו. ואיני יודע טעם המ"ב שנטה מזה].

והנה נראה ש"ל ששם זרוע הוא לחלק עליון ואין מנהג מועיל בזרוע, וחלק תחתון אינו זרוע ולפיכך המנהג מועיל בו. וכ"ה בחזו"א או"ח סט"ז סק"ח שחלק העליון שביד הוא מקום צניעות והוא הקרוי זרוע ואין מנהג מועיל בו אבל חלק התחתון מותר בגילוי שכן נהגו, ויעיין אות י"ב עוד מדבריו בזה. ולכא' יוצא מדבריהם שאם יוכרע שחלק תחתון הוא הקרוי זרוע, הרי דינו שלעולם אסור ואין תלוי במנהג, אבל י"ל שאילו כן הוו מודו דאין איסורו מוחלט וכפי שנהגו, וצ"ת.

בעיקר פלוגתייהו דבתראי בדין מנהג בזרוע, יעו' שיטה להר"ן שבת ס' א' שכתב 'הני נשי דידן דאזלי בזרעות מגולות אסור ליתן אצעות בזרעותיהן לצאת לרה"ר דהא איכא למיחש דילמא שלפא כו' דהא לא מיגניא בגילוי זרועה כיוון דאורחה בהכין. ואף הרמב"ם לא התיר לתת אצעה אלא כשאין דרכה להראותה שהולכת בזרעות מכוסות אבל בזרעות מגולות לא וכן פסק מורי הרב נר"ו. ע"כ. ומבואר שבמקומו וזמנו נהגו סתם נשים לגלות את הזרעות, ומשמע שנקט שהוא כדן. והמחזור שמייירי בחלק תחתון, ונקט שבו עמדה אצעה ושזהו זרוע דצניעותא דגמ', ובמקום שנהגו לגלותו מותר הדבר. אמנם לא ידענו איה מקום כבודו ומי הוא ומיהו רבו, שכבר נודע שאינו להר"ן מפרש הרי"ף. ועיין בשו"ע או"ח ש"ג סט"ו הובא שיש אוסרים באצעה של זרוע, אבל כעת לא מצאתי בנו"כ הרמב"ם ושו"ע מי שיפרש דמה"ט הוא, ועפמ"ג שם מש"כ בביאור שיטת האוסרים.

וג"א שליט"א הביא מהרמב"ם פ"ד מחובל ומזיק הט"ו החובל באשת איש וכו' אם בגלוי הוא כגון שחבל בפניה ובצוארה או בידיה וזרעותיה וכו'. ובפשוטו הנידון שם מפני שגלוי לשאר בנ"א. (וכן מבואר בתוס' כתובות ס"ה ב' ד"ה בזמן שפירשו דבסתר היינו במקום שאין בנ"א יכולים לראות ובגלוי היינו שפצעה בפניה במקום שנראה לכל). ומשמע שזרעותיה הם מקומות הגלויים. עכת"ד. אמנם נראה שמאד קשה לפרש את הרמב"ם בכך, שהרי סתם בפכ"ד מאישות הי"ב שגילוי זרעות הוא דת יהודית ותצא בלא כתובה, ואיך יסתום כאן שמותר לגלותו, ועל מה סמך שזרעות דהכא יתפרשו באופן שונה מזרעות דהתם. ומתוך ההכרח נראה דס"ל להרמב"ם שכיון שבלישה ואפיה וכיבוס וטויה ועוד כיו"ב הזרעות גלויות והיא בין חברותיה ובחצר ובנהר, סגי בזה להחשיבו מקום גלוי. ועדיין צ"ת.

ויש לציין לשו"ת הרשב"א סי' תקע"א בשאלה. ונתגלו זרעותיה וקצת תחת זרעותיה. ע"כ. ויותר נראה דר"ל חלק התחתון וקצת מהעליון, ועיין. (ובתשובת הרשב"א שם שנתגלו קצת זרעותיה, וצ"ת).

ברבי' יהונתן מלונגיל לכתובות ע"ב בביאור טוה בשוק: 'שכשמגבהת בגדי זרעותיה נופלין למטה כלפי הקיבורת ובשרה נראה [מתחת]'. ע"כ. (ונראה שיש כאן ט"ס, ואולי צ"ל שכשמגבהת [ידיה] בגדי זרעותיה וכו'. א"נ יש לגרוס שכשמגבהת זרעותיה בגדיה נופלין כו'. ועכ"פ עיקר העניין מובן). ומשמעות דבריו שבא לבאר שצורך הגבהת היד בטויה כדרכה גורמת גילוי הזרוע. והנה הטוה לכא' א"צ להגביה ידיה עד שיתגלה חלק עליון, ונוח לשמוע שמגבהת מעט ומתגלה חלק תחתון, וכבר כתבנו מזה לעיל. ואולי יש לדייק מלשון כלפי הקיבורת, דר"ל חלק עליון שבו הקיבורת,

אבל יותר נראה דמיירי בהוה שהמקפל ידיו ומגביהן בגדיו נופלין כלפי הקיבורת שהיא בצד העלין של הזרוע, וצ"ת. וכל זה לפרש במאי מיירו בגמ', אבל לאחרונים דס"ל דתלי במנהג נראה שהוא אף שפירשו הגמ' לחלק זה, ונקטו שכל זה למנהגם דחו"ל לכסות וכמש"נ.

בדרשות מהר"ח או"ז סי' י"ז בהג"ה: 'ושפחות שרגילות לגלות זרועותיהן מהר"ח מסופק אם קרוי טפח באשה ערוה, ובנו מהר"י דרש משם או"ז שהיה קרוי ערוה, א"כ לפ"ז אז אסור לברך ברכת המוציא כשרואה אותן שפחות הולכות כך בזרועותיהן'. ע"כ. וקרוב יותר לפרש שהיה הנידון בחלק תחתון, אבל חלק עליון שישראליות מכסין ושפחות מגלין, קשה שיסתפקו באיסורו, ועיין היטב. ויל"ע בדעת מהר"ח מאי ספיקא, האם הספק הוא בכוח המנהג להתיר או שהספק הוא אם חשיב מנהג כיון שהישראליות מקפידות, ולעולם מנהג ישראליות פשיטא ליה דמועיל, וצ"ת.

**ולסיכום.** איסור גילוי זרוע הוא מדת יהודית. ביש"ש וט"ז כתבו שנהגו באשכנז ופולין להקל והוא שלא כדין. וכ"ד תפ"ש. ודעת ד"ח ומקו"ח להקל דתלי במנהג וכ"נ משיטה להר"ן. [ועיין בפנים בדעת מהר"ח או"ז]. ולעיל נתבאר שנראה שכן דעת א"ר ושאין הרוקח חולק בזה. וכל זה נראה דמיירי בחלק תחתון הסמוך לכף היד. בח"א ומ"ב כתבו שזרוע לעולם אסור ואינו תלוי במנהג, אבל נראה שכוונתם לחלק עליון, ובמ"ב נראה שהוא מוכרח. בחזו"א כתב שחלק עליון איסורו קבוע וחלק תחתון תלוי במנהג. ובדבריהם נראה שאם חלק התחתון הוא הזרוע ה"ז אסור ואינו תלוי במנהג. אבל י"ל שאם הוא הזרוע, הרי המנהג מלמד שאין איסורו קבוע, וצ"ת. (והעירוני שבבא"ח מבואר שכן היה המנהג בבבל לגלות את החלק התחתון. ונמצא שהן באשכנז ופולין והן בבבל נהגו להקל. ואיני יודע מנהג שאר ארצות המזרח וצ"ב. שוב כתב לי חכ"א על זה וז"ל: אמרו לי ת"ח שהיו קהילות נוספות שהקלו בזה והיו שהחמירו. ע"כ).



## חלק ד - בדיני צניעות דשוק

### טו. שוק דערוה מהו

ברכות כ"ד א': א"ר חסדא שוק באשה ערוה שנאמר (ישעיה מ"ז) גלי שוק עברי נהרות וכתוב תגל ערותך וגם תראה חרפתך. ע"כ. ולמה שנתבאר בהרחבה מדברי רבים מהראשונים והאחרונים דשוק הוא עצם התחתון, הרי גם התם מיירי בעצם התחתון ונתבאר בגמ' שהוא ערוה וחייב בכיסוי, ואסור לקרות ק"ש כנגדו. ולעיל אות ג' הבאנו לשונות קמאי לגמ' ברכות שם שמשמע מהם דמיירי בעצם תחתון.

ויל"ע לתו"י וריטב"א יומא ע"א ב' ויד מלאכי - הובאו לעיל - שכתבו דשוק דקרא הוא עצם עליון ובתלמוד הוא עצם תחתון הכא מהו. ומסתבר יותר דבמימרא דאמוראי שבאו לבאר לשומעיהם איזה מקום הוי ערוה, נקטו שוק שבלשונם, דהיינו שבכל התלמוד, ואף שסייעו מקרא דגלי שוק וכו', ובפרט שבפשוטו אי"ז דרשא גמורה ועיין. ולענ"ד קשה לשמוע שבבואם לברר את הדין, שמכלל השאילה אם עצם תחתון או עצם עליון הוי ערוה, יחליפו את הלשון

מבכל מקום בתלמוד על סמך שהביאו לו קרא. ועדיין יש מקום לנטות, אך לרוב הראשונים והאחרונים הוא מוכרח כן. והראוני שבשו"ת צור יעקב ח"ב ס"א כתב שדברי פמ"ג תלויים במחלוקת תוס' ותו"י, אך גם לפ"ז מכלל פלוגתא דקמאי לא יצא. ועוד, שרוב הראשונים ס"ל כתוס', וכמש"נ.

ויעיין לעיל אות ב' מה שהבאנו מפירוש הרד"ק ומצודות לפסוק שם, ושכן נראה בכוונת רש"י, ובפשוטו עולה מדבריהם שלדעתם פשטא דקרא בפסוק זה עצמו מתפרש דמיירי בחלק תחתון. וייתכן שאף לתו"י וריטב"א כן הפירוש, ולשון נביא שאני מלשון תורה והוי כלישנא דמתני', ויל"ע. אמנם הבאנו שם שבפירוש מהר"י קרא שם נראה דשוק הוא חלק העליון, ואולי תו"י וריטב"א יפרשו כוותיה.



### טז. אם איסור הגילוי בשוק הוא מדאו' ואם מועיל בו מנהג לגלות

בגמ' כתובות ע"ב א' מבואר דיוצאת וראשה פרוע הוי איסור דאורייתא. וטוה בשוק מבואר במתני' שם דהוי דת יהודית. ובגמ' שם ב' לחד פירוש שהוא במראה זרועותיה לבנ"א. ומבואר שגילוי זרועות הוא דת יהודית ואינו מדאורייתא. ויל"ע באיסור גילוי השוק אם הוא מדאורייתא. ולהמפרשים דזרועות היינו פרק התחתון שביד ואסור אף שלא מצאנו לו ילפותא, הרי נוח לשמוע ששוק שנלמד מקראי שהוא ערוה, חמיר טפי ואיסורו מדאו', וי"ל שזהו מכלל עיקר מה שבאו ללמוד מהילפותא. וכ"ש למאן דס"ל דזרועות האסורות הן פרק התחתון ומ"מ תלי במנהגא, ושוק איסורו קבוע ואינו תלוי במנהג, הרי קרוב לשמוע מזה דאיסורו מדאו', אף שאינו הכרח גמור.

ועיין ח"א כלל ד' בנש"א אות א' שכתב בטפח מגולה ובשוק דצ"ע אם הוי ערוה דאו', וכוונתו כלפי איסור אמירת דברים שבקדושה. ומיירי אף בשיער שמפורש בגמ' שאסור לגלותו מדאו', וכן גילוי טפח מעיקר הגוף נראה פשוט שאסור מדאורייתא ואכ"מ. והנה אם ננקוט שיש לו שם ערוה מדאו' לאמירה כנגדו, הרי לכאו' כ"ש שהאיסור לגלותו הוא מדאורייתא. ויש להביא מדעת הט"ז ודעימיה ששוק אסור אף בפחות מטפח, וחמיר משאר טפח באשה. ואם הכוונה דחמיר אף מעיקר הגוף, הרי כ"ש דדאו' הוא. אבל החזו"א או"ח ט"ז סק"ח כתב שמה שהוא טפי בהצנע מסתבר שהוא ג"כ בפחות מטפח, והקשה על הט"ז מדלא פירשוהו, וצ"ת בדעת הט"ז בזה.

והנה השוק הוא מקום צניעות מדינא, ואין מנהג של גילוי מועיל בו להתיר לגלותו, וכמבואר במ"ב ע"ה סק"ב בשם פמ"ג וח"א ובחזו"א או"ח סט"ז סק"ח. ונראה מוכרע שגם הד"ח וא"ר ומקו"ח שדנו שמנהג מועיל בזרוע, מודו בשוק לפי שאיסורו נלמד מקראי ואין לתלותו במנהג, וגם מסברא נראה כן. ובלשון ד"ח נראה שאין הכרע, אבל מנהג שדן בו היה בזרוע. וא"ר, אף שהביא את דברי הד"ח בזרוע, סתם בשוק לאיסור ומשמע דלא תלי במנהג. ומיהו יש מקום לדחות שרק בזה היה נידון בהווה. ועיין במקו"ח, שאף שנקט כד"ח שמנהג בזרוע מועיל,

מ"מ ס"ל שאין מנהג מועיל אפילו בשערות היוצאות חוץ לצמתן, וש"מ שאין המנהג מועיל בכל דבר וממילא אין ללמוד מזרוע דקיל. והח"א כלל ד' בנש"א א' דן שמא שיער הוא ערוה דרבנן (לענין קריאה כנגדו) ושוק הוא ערוה מדאו' לפי שנתפרש בקרא. ולצד זה דהמקו"ח דחמיר משיער, הלא נראה ודאי דאין מנהג מועיל בו וק"ו משיער. והנה דעת הט"ז ודעימיה ששוק חמיר משאר אברים ואסור אף בפחות מטפח, ויפה העירו שאילו איסורו תלוי במנהג מסתבר שלא היה חמור משאר אברים, ועיין היטב. (וכ"ש אם חמיר אף מעיקר הגוף, אלא שיל"ד בזה וכו'נ"ל).

ועכ"פ לדינא ודאי נקטינן שאין מנהג מועיל בשוק, וכמפורש בפמ"ג וח"א ומ"ב וחזו"א.

[באגודה ברכות כ"ד א' (אות ע"ג): טפח באשה ערוה שוק באשה ערוה, במקום שדרך לכסות. ע"כ. וראיתי מי שהבין דר"ל דשוק הוי ערוה במקום שנוהגין לכסותו ולאפוקי מקום שנוהגין לגלותו. ברם נראה ברור שכוונת האגודה אינה כן, אלא הוא בא לומר דטפח הוי ערוה במקום מן הגוף שדרך לכסותו ולאפוקי פניה וידיה כו'. ואף שהקדים טפח לשוק וכסדר הגמ', חזר להוסיף פרט בדין הטפח. ואין בכך קושיא כ"כ, שדרכו להביא חידושי דינים מהגמ' ולהוסיף ע"ז חידושי דינים מדברי בעלי התוס'. והביא מגמ' דטפח ושוק הוי ערוה, ואח"כ הביא מדברי קמאי חידוש דין על טפח, דר"ל טפח בגוף במקום שדרך לכסות. ויעו' או"ז סי' קל"ג: הלכך טפח מבשר אשתו שמגולה במקום שרגיל להיות מכוסה אסור לקרות ק"ש עד שתכסה, ובאשה אחרת אפילו בפחות מטפח שנתגלה מבשרה במקום הראוי להיות מכוסה אסור לקרות ק"ש עד שתכסה. ע"כ. ובטור או"ח סי' ע"ה, טפח מגולה באשה במקום שדרכה לכסותו. וכיו"ב בלשונות קרובים בש"ר שם וברור שכוונתם לפרש את הגמ' ולהקל בפניה וכיו"ב. ולא נכנסו כלל לדון אימתי מועיל מנהג להתיר לגלות מקומות המפורשים בגמ' לאיסור. וכמדומה שניכרים דברי אמת שזו גם כוונת האגודה, ובפרט שעיקר ספרו להביא מסקנות הדין מדברי בעלי התוס' וסייעתם על סדר הגמ' וכידוע, וראוי לפרשו ע"ד דבריהם].



### יו. בדין בגד פשתן דק אם הוא כערוה בעששית ועוד פרטים

בגמ' ברכות כ"ה ב': ערוה בעששית אסור לקרות ק"ש כנגדה. וברש"י שם בעששית לנטרנ"א בלע"ז כלומר מחיצת זכוכית או קלף דק מפסיק בינתיים והיא נראית. וכתב במג"א ריש סימן ע"ה (לפני סק"א): אם לבושה דק ומתחזי בשר מתוכה אסור כמ"ש ס"ה (ה"ג). וכ"ה בשאר אחרונים שם, ומקורו מהלכות גדולות ברכות פ"ג שכתב: ואי לבישא לבושא חלישא ומתחזי בגווי' אסור דאמר רבא וכו' ערוה בעששית אסור וכו'. ע"כ. ושמענו דערוה הנראית דרך זכוכית או קלף דק או לבוש דק הרי היא באיסורה ואסור לקרות ק"ש כנגדה. ובודאי שאסור לגלות כן ברה"ר.

במקור חיים ובמו"ק להיעב"ץ דימו האי דינא לגמ' יומא ל"ה ב' שלא הניחו לר"א בן חרסום לשמש בכתונת דמתחזי בשרו כחמרא במזגא. ויעו"ש בגמ' דמיתחזי כן אף שחוטם כפול ששה. וערש"י שם שפי' דחמרא במזגא ר"ל כיין הנראה מחוץ לכלי זכוכית ואע"פ שהזכוכית עבה.

ובפי' רבי' אליקים שם: כחמרא במזגא, שאין נראית בשרו ממש אלא כיין שבכלי זכוכית שהיין נראה מעבר הזכוכית אע"פ שהוא עב. (שזכוכית שלהם היו עכורות קצת, והראוני לרש"י תהילים ל"א י' ועיין מג"א תל"ג ד'). וכנראה גם לרש"י בהכי מיירי. ועיין בשיח יצחק מהערוך שהוא לשון מציגה, ומבואר שם שהיין מציגה ציחוב הפשתן עם כהות הבשר, וכמו היין שמכסה את צבע המים שהוא מזוג בהם. ונראה דר"ל שלא היה בשרו נראה ממש דרך הבד אלא שהיתה הכתנות נראית ככה מפני בשרו שהיה ניכר מתוכה. ושמענו שהוא גנאי אף בזכר, והדעת נוטה שבאשה הוי איסור וכמש"נ.

ומעתה יש לחייב את השוק בכיסוי גמור שאין הערוה נראית דרכו כלל, וראה עוד פרטים למעשה בהערה<sup>7</sup>.

והשי"ת יזכנו לעשות רצונו בלבב שלם והיה מחנינו קדוש ולא יראה בנו ערות דבר. וישוב וירחמנו וישיב שכנתו לציון במהרה בימינו.



ב). כמדומה שהמקילים בעובי קצת [40 דנייר] הוא מפני שצירפו את דברי מ"ב שתלי במנהג, ואף דמודו שהשקופות לגמרי אסורות מן המנהג מ"מ בעובי קצת סברי דשפיר דמי. ולמה שנתבאר מקמאי ובתראי שהעצם התחתון הוא השוק והוא חייב מעיקר הדין בכיסוי, ואין מנהג לגלות מועיל בו, הרי א"א להקל כל שאין כיסוי גמור ושלם. דמנלן לומר שסתם לבוש דק הוא גרוע יותר מעובי קצת דידן, ובפשוטו אדרבא דמסתיר טפי, ואעפ"כ אסרוהו הפוסקים כיון שסו"ס מתחזי וניכר. [וצ"ב איך המציאות בקלף, ואולי גם מזה יש ראייה להאי דינא. ובמקו"ח הביא דוגמא מבגד שהיה מצוי בזמנו, וצ"ב כמה היה עבה]. ושו"ר בספר משבצות זהב לבושה בשם הגר"ש וואזנר והגר"נ קרליץ (שליט"א) [זצ"ל] שאם אסור מדינא אין עובי קצת מועיל יעו"ש (וכמדומה שגם פירשו כן בתשובותיהם בכתב).

יש שהעירו עוד שאם אסור מדינא יש להצריך כיסוי שאינו מהודק. וצ"ב בזה, וכמדו' בכל הדורות שכיחי בתי שוקיים דמיהדקי קצת, ומסברא נמי י"ל דאין פריצותא בבתי שוקיים דמיהדקי. אמנם אם כל השוק מכוסה כן בלא שמלה על גביו הדעת נותנת דהוי פריצותא. ודרך בנות ישראל הכשירות מעולם לכסות בשמלתן חלק מהשוק, וצ"ב השיעור המחוייב אם רוב או מחצה או קרוב למחצה, וכל שממעטת באופן ניכר מסתברא דהוי פריצותא ואסור.

ויש מי שטען שהיה נהוג לכסות בשמלתן את כל השוק או כמעט כולו וצריך בירור (ובגמ' שבת צ"ג ב' המשילו לאשה המהלכת בשוק ושיפוליה מהלכין אחריה), וכמדומה טפי דלא נהגו כן דרך חיוב ולעיכובא. ועי' רש"י שבת ס"ג ב' שאם יפלו בתי שוקיים ייראו שוקיה, וש"מ דמיירי שאינו מכוסה בשמלה. ושמא יש לדחות שחוששת שתגובה השמלה מעט דרך הילוכה ודוחק. וראיתי בספר יוסף אומץ (לחכם קדמון מזמן הב"ח) דיני נדה וערוה, שדומה בעיניו לפריצות שלובשין בתי שוקיים של צבעונים. ומשמע שהיו הבתי שוקיים מגולין לבנ"א.

ויש לדון דהני דשכיחי גבן דמיהדקי טובא ודקים בעוביים גריעי מסתם הידוק ואסירי, ולפ"ז יש לילך בסרוגים העבים יותר (וכגון העשויים מכותנה) או בכיסוי ע"ג כיסוי וכיו"ב. וצ"ע לדינא.

הבה"ח דניאל סגרון

ישיבת תפארת ישראל

## מתי גוזרים גזירות מדעתנו

התורה בתחילת פרשת שופטים אומרת: "שֹׁפְטִים וְשֹׁטְרִים תִּתֵּן-לָךְ בְּכָל-שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר יִקְוֶה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ לְשִׁבְטֶיךָ וּשְׁפָטוּ אֶת-הָעָם מִשְׁפַּט-צֶדֶק. לֹא-תִטֶּה מִשְׁפָּט לֹא תִכְיֶר פָּנִים וְלֹא-תִקַּח שָׂחַד כִּי הַשֹּׁחַד יַעֲוֶה עֵינֶי חֲכָמִים וְיִסְלֹף דְּבָרֵי צְדִיקִים. צֶדֶק צֶדֶק תִּרְדֹּף לְמַעַן תִּחְיֶה וְיִרְשֶׁת אֶת-הָאָרֶץ אֲשֶׁר-יִקְוֶה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ".

וכתב הרמב"ם בסה"מ מ"ע קע"ו: "המצוה הקע"ו היא שצונו למנות שופטים ושוטרים שיכריחו לעשות מצוות התורה ויחזירו הנוטים מדרך האמת אליה על כרחם ויצוו לעשות הטוב ויזהירו מן הרע ויעמידו הגדרים על העובר עד שלא יהיו מצות התורה ואזהרותיה צריכות לאמונת כל איש ואיש... והצווי שבא במצוה זו הוא אמרו (ר"פ שופט') שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך. ולשון ספרי מנין שממנין בית דין לכל ישראל תלמוד לומר שופטים ושוטרים ומנין שממנין אחד על גבי כולם תלמוד לומר תתן לך ומנין שממנין בית דין לכל שבט ושבט תלמוד לומר בכל שעריך רבן שמעון בן גמליאל אומר לשבטיך ושפטו מצוה על כל שבט ושבט להיות דן את שבטו, ושפטו את העם על כרחן. וכבר נכפל הצווי הזה למנות שבעים זקנים והוא אמרו ית' למשה (בהעלותך יא) אספה לי שבעים איש ואמרו (ספרי) כל מקום שנאמר לי הרי הוא קיים כמו וכהנו לי [תצוה כח מא] וכו'. כלומר שהוא דבר מתמיד ואינה מצוה לפי שעה אבל הוא ראוי ומחויב לדורי דורות. ודע שאלו המנויים כולם כלומר סנהדרי גדולה וקטנה ובית דין שלשלשה וזולתם מן המנויים אמנם יהיו כולם בארץ ישראל בהכרח. ואין סמיכה אלא בארץ ישראל. וכשנתקיימה הסמיכה בארץ ישראל אז איפשר לסמוכים ההם שישפטו בארץ ובחוצה לארץ (סנה' יד א ושי"ג). אבל לא ידינו בדיני נפשות לא בארץ ולא בחוצה לארץ אלא אם כן היה בית הבחירה עומד כמו שבארנו בפתיחת המאמר הזה (עמ' רב ב)."

מבואר בדברי הרמב"ם שתפקידו של בית הדין הוא לא רק לעשות משפט צדק, אלא להכריח 'לעשות מצוות התורה ויחזירו הנוטים מדרך האמת'.

ומסתבר שזהו גם טעם הרמב"ם בהלכות סנהדרין פ"א ה"ב שכתב: "אין אנו חייבין להעמיד בתי דינים בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר אלא בארץ ישראל בלבד, אבל בחוצה לארץ אינן חייבין להעמיד בית דין בכל פלך ופלך שנאמר תתן לך בכל שעריך אשר ה' אלהיך נותן לך לשבטיך".

בחוץ לארץ תפקידו של בית דין הוא לשפוט משפט צדק כדי לשמור על הסדר החברתי, ולכן אין חובה אקטיבית למנות בית דין בכל פלך, אך בארץ ישראל אין די ביישוב סכסוכים ושמירת הסדר החברתי, אלא בית הדין צריך לאכוף את קיום כל התורה, ולכן הוא צריך להיות קיים בכל מקום כדי שיוכל לאכוף את קיום התורה.



וצריך להבין, מניין לרמב"ם חידושו הזה שתפקידו של בית הדין הוא לא רק לשפוט את העם משפט צדק, כפי לשון התורה, אלא דאגה כללית לכך שעם ישראל ישמור את התורה והמצוות?



ונראה לי שהרמב"ם למד כן מסמיכות הפרשיות.

לאחר הציווי על השופטים והשוטרים התורה מדברת על מי שהלך ועבד ע"ז, והתורה מצווה שאם דרשת היטב ואכן אמת הדבר שנעשתה התועבה הזאת בישראל צריך לסקול את החוטאים. ממשיכה התורה ואומרת: "על־פיו שְׁנַיִם עֵדִים אוֹ שְׁלֹשָׁה עֵדִים יוֹמֶת הָמֶת לֹא יוֹמֶת עַל־פִּי עֵד אֶחָד. יָד הָעֵדִים תְּהִיָּה־בּוֹ בְּרֹאשׁוֹנָה לְהַמִּיתוֹ וְיָד כָּל־הָעָם בְּאַחֲרֹנָה וּבְעֶרְתָּ הָרֶעַ מִקֶּרְבֶּךָ. כִּי יִפְלֹא מִמֶּךָ דְּבָר לְמִשְׁפָּט בֵּין־דָּם לְדָם בֵּין־דִּין לְדִין וּבֵין נֹגֵעַ לְנֹגֵעַ דְּבָרֵי רִיבָת בְּשַׁעֲרֶיךָ וּקְמַת וְעֵלִית אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחָר יִקְנֹךְ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ. וּבָאתָ אֶל־הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וְאֶל־הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם וְדִרְשָׁתָּ וְהִגִּידוּ לְךָ אֶת דְּבַר הַמִּשְׁפָּט".

כאן המקור לדין עדות. לא עדות כדי ליישב סכסוך בין ראובן לשמעון, אלא עדות כדי לסקול חוטאים. כלומר רואים שפשוט לתורה שכאשר יש שופטים ושוטרים, אז הדבר הראשון שהם עושים הוא שאם יש חוטאים הם סוקלים אותם, מענישים אותם. רק לאחר הדוגמה הספציפית הזו של סקילת עובדי העבודה זרה, התורה מתנסחת באופן כללי שכל ספק שיש לך אתה מגיע לבית הדין.

נראה שמכאן למד הרמב"ם שתפקידו של בית הדין הוא למנוע חטאים ולהציל את העם ממכשול ולא רק ליישב סכסוכים חברתיים בלבד.

ונראה לי שזהו הגורם המרכזי שהניע את הרמב"ם לחידושו הגדול בדבר הסמיכה. אם המטרה היא יישוב סכסוכים בלבד, אז אפשר למנות שלטון שיש לו תוקף מצד תקנות הקהל והוא ידאג לסדר חברתי. אבל כיון שבית הדין אחראי לכל קיום התורה והמצוות בעם ישראל, אם כן מוכרחים שתהיה דרך לדאוג למינוי בית דין.

ולפ"ז נראה, שהטעם של חידוש הסמיכה הוא שכדי לאכוף תורה ומצוות צריך סמכות כממשיכים של משה רבנו. ואם כולם מסכימים, אז בוודאות יש כאן המשכיות של משה רבנו, כי אין אפשרות אחרת מי הממשיך שלו. וממילא ניתן לחדש את הסמיכה. ובזה יש לבאר את עניין הסמיכה.



כתב הרמב"ם בהלכות סנהדרין פ"ד ה"א: "הרי שלא היה בארץ ישראל אלא סומך אחד מושיב שנים בצדו וסומך שבעים כאחד או זה אחר זה ואחר כך יעשה הוא והשבעים בית דין הגדול ויסמכו בתי דינים אחרים, נראין לי הדברים שאם הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל למנות דיינים ולסמוך אותם הרי אלו סמוכים ויש להן לדון דיני קנסות ויש להן לסמוך

לאחרים, אם כן למה היו החכמים מצטערין על הסמיכה כדי שלא יבטלו דיני קנסות מישראל, לפי שישראל מפוזרין ואי אפשר שיסכימו כולן ואם היה שם סמוך מפי סמוך אינו צריך דעת כולן אלא דן דיני קנסות לכל שהרי נסמך מפי בית דין, והדבר צריך הכרע".

ובפירוש המשניות בסנהדרין פ"א מ"א כתב הרמב"ם: "ואני סבור שאם תהיה הסכמה מכל התלמידים והחכמים למנות איש בשיבה כלומר שיעשוהו ראש, ובתנאי שיהא זה בארץ ישראל כמו שהקדמנו, הרי אותו האיש תתקיים לו הישיבה ויהיה סמוך ויסמוך הוא אחר כך את מי שירצה. לפי שאם לא תאמר כן לא תהא אפשרית מציאות בית דין הגדול לעולם, לפי שצריך כל אחד מהם שיהא סמוך בלי ספק והרי כבר הבטיח ה' בשיבתם באמרו ואשיבה שופטין כבראשונה, ושמו תאמר שהמשיח ימנה אותם ואף על פי שאינם סמוכין, הרי זה מוכחש, לפי שכבר ביארנו בהקדמת ספרינו זה שהמשיח לא יוסיף בתורה ולא יגרע ממנה לא בתורה שבכתב ולא בתורה שבעל פה. ואני סבור שהסנהדרין תשוב לפני התגלות המשיח וזה יהיה מסימניו אמר ואשיבה שופטין כבראשונה ויועצין כבתחלה ואחרי כן יקרא לך עיר הצדק, וזה יהיה בלי ספק כאשר יכשיר ה' לבות בני אדם וירבו במעשה הטוב ותגדל תשוקתם לה' ולתורתו ויתרבה ישרם לפני בוא המשיח כמו שנתבאר בפסוקי המקרא".

וכן בפיהמ"ש לבכורות פ"ד מ"ג: "וכבר ביארנו בתחלת סנהדרין שאין נקרא בית דין בסתם אלא סמוך בארץ ישראל, בין שהיה סמוך מפי סמוך או בהסכמת בני ארץ ישראל למנותו ראש ישיבה, לפי שבני ארץ ישראל הם אשר נקראין קהל, וה' קראם כל הקהל ואפילו היו עשרה אחדים, ואין חוששין למי שזולתם בחוצה לארץ כמו שבארנו בהוריות".

לחידושו הגדול של הרמב"ם אין מקור בתלמוד, אך מדברי הבית יוסף בחו"מ סימן רצ"ה מבואר שכן דעת הרא"ש והרשב"א.

הרא"ש כותב שאף שאין דנין דיני קנסות, יש בכך נפק"מ אם הנתבע הזמין את התובע לדין, וכתב על כך מרן: "ועל מה שכתב ונפקא מינה האידנא אף על פי שאין דנין דיני קנסות אי תפיס לא מפקינן מיניה אי אומניה לדינא לארץ ישראל קשה לי דכיון דהשתא ליכא סמוכים כי אומניה לדינא מאי הוי ואפשר דהשתא נמי אפשר להמצא סמוכים על פי מה שכתב הרמב"ם ז"ל בפרק ד' מהלכות סנהדרין (ה"א) נראין לי הדברים שאם הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל למנות דיינים ולסמוך אותם הרי אלו סמוכים ויש להם לדון דיני קנסות ויש להם לסמוך לאחרים וכבר כתב כיוצא בזה הרשב"א בריש פרק שור שנגח ד' וה' (ב"ק לו: ד"ה הואיל)".

הרשב"א שם תמה על הגמרא איך גבו קנסות ומתרץ לפי שיטת הרמב"ם.

נמצא שחידושו של הרמב"ם הובא בדברי הרשב"א כדי ליישב קושיא על הגמרא, ובדרכו של הרשב"א ביאר מרן כן גם בדעת הרא"ש.

לא זו בלבד שמרן ביאר בספרו שדעת שני עמודי ההוראה והרשב"א 'אורו של עולם' לאפשר את חידוש הסמיכה, אלא הוא בעצמו עשה מעשה לדינא, ונסמך על ידי רבו הגדול מהר"י בירב שחידש בצפת את הסמיכה, וסמך את מרן.

ומה שכתב הרמב"ם "הדבר צריך הכרע" נראה לי לפרש כוונתו שצריך את הכרעת החכמים, כי כל חידושו של הרמב"ם בנוי על כך שיסכימו חכמי ישראל כולם. אם לא יקבלו את חידושו של הרמב"ם, ממילא לא תהיה סמיכה. לכן הדבר צריך הכרע. צריך שיהיה מוכרע כדי שהוא יוכל לפעול. לרמב"ם עצמו אין ספק, ולכן בפיהמ"ש, כשהוא כותב את דעתו, הוא כותב את חידושו בצורה ודאית וברורה ללא כל פקפוק. אבל כשהוא כותב ספר הלכה, הוא מצריך שהדבר יוכרע, כי אחרת לא יעזור שזו דעת הרמב"ם אלא צריך שכן דעת כל חכמי ישראל כולם, וזה לא יקרה ללא הכרעה.

ונראה לענ"ד, שטעמו של הרמב"ם הוא שכל הצורך בסמיכה היא כדי שלא יהיה פקפוק אולי זה לא ההמשך של תורת משה. עקרונית לא היה צריך סמיכה. כל חכם שדן באיסור והיתר יכול לדון גם בקנסות. אלא שצריך סמוכין כדי ליצור כפייה וסמכות, כי אחרת יבוא החייב ויטען מי אמר שאתם בעלי סמכות לחייב אותי? מי אמר שאתם ממשיכים של משה רבנו בהר סיני? לכן צריך סמיכה. הסמיכה נותנת תוקף לכך שהדיין הנוכחי הוא המשך ישיר של שרשרת הפסיקה ממשה רבנו. לכן הוא יכול לגבות קנסות. מי שלא סמוך אין לו תוקף.

ממילא ברור מאד שאם אין לסמיכה את הסכמת כל החכמים, ניתן לטעון שאולי זה לא המשך של תורת משה. מי שמך, יאמר הנתבע לדיין? מי אמר שיש לך סמכות להפעיל כלפיי כח? אבל אם כל חכמי ישראל הסכימו, אין אפשרות אחרת לשרשרת תורת משה. זאת התורה לא תהא מוחלפת. לא ייתכן ששרשרת התורה תיגדע ותיעלם. ממילא אם כל חכמי ישראל מסכימים, מוכרח שגם ממשיכי תורת משה הסכימו לכך, ולכן ניתן לחדש סמיכה בדרך זו (ומי יודע אם זו או כיוצא בה היא ההכרעה שהרמב"ם המתין לה).

ראיה מתוקה לשיטת הרמב"ם הביא המהר"ץ חיות בעירובין מ"ג.

הגמרא דנה באדם שאמר שיהיה נזיר ביום שכן דוד בא, ופוסקת שאסור לו לשתות יין בימות החול שמא המשיח בא והוא לא יודע על כך. לאחר מכן אומרת הגמרא שאליהו בא לפני המשיח וכיוון שאליהו לא בא בע"ש אז המשיח לא יבוא בשבת, והקשתה הגמרא הרי כשישמע שאליהו בא, יידע שלמחרת בא המשיח. ועונה שאליהו בא לבית דין הגדול.

ואם נאמר שהסמיכה תתחדש רק לאחר ביאת המשיח איך יהיה בית דין הגדול לפני ביאת המשיח? אלא ודאי מוכח, אומר המהר"ץ חיות, כדעת הרמב"ם.



אבל חכמי ירושלים התנגדו לשיטת המהר"י בירב, ובראשם רבי לוי בן חביב. מהר"י בירב טען שכיון שבפיהמ"ש הרמב"ם כתב הכרח לזה מכך שמצינו שה' הבטיח ואשיבה שופטין כבראשונה והרי כל הסמוכים מתו אלא ודאי שהסכמת החכמים מועילה, ומה שכתב הרמב"ם שהדבר צריך הכרע כוונתו על פרט מסוים בדיני הסמיכה. אך מהרלב"ח טען שהרמב"ם בחיבורו חזר בו מהכרעתו בפיהמ"ש מהנימוק שקודם ביאת המשיח יבוא אליהו והוא סמוך.

וכן הרדב"ז מרבני מצרים לא הסכים לחכמי צפת, וכך הוא כותב בפירושו לרמב"ם: "על לשון זה סמכו חכמי צפת והגדול שבהם לסמוך סמוכין לדון דיני קנסות ולא עלה בידם לפי שהחכם שהיה בירושלים לא הסכים עמהם ושאלו את פי בעודי במצרים ואת פי חברי ולא הסכמנו ואני הארכתי באותה תשובה לבטל דעתם ושלא דקדקו יפה בלשון רבינו חזקוני שהם חשבו שמה שכתב רבינו והדבר צריך הכרע קאי למאי דסליק מיניה ואם היה שם סמוך מפי סמוך וכו' והא ודאי ליתא כי דבר זה אין צריך הכרע שהרי הוא כתב למעלה שהוא בג' והוא שיהיה אחד מהם סמוך וכו' כאשר הוכחנו מהאיך דר"י בן בבא ומה שכתב הכא בא לחדש שאם יש סמוך מפי סמוך אין צריך דעת חכמי א"י אלא דן דיני קנסות ודבר ברור הוא ואין צריך הכרע א"כ ע"כ מה שכתב והדבר צריך הכרע ארישא קאי וכיון שהוא בעצמו לא פשיטא ליה איך נעשה אנחנו מעשה, ותו שהרי הקשה הרב א"כ למה היו מצטערים וכו' כי האי עובדא דר"י בן בבא ותירץ לפי שישאל מפורשים וכו' ומה בכך והלא בא"י קרובים זה לזה והיו יכולים להסכים על הסמיכה ע"י שלוחים או ע"י אגרות אלא מאי אית לך למימר שהיו צריכים להיות כלם במעמד אחד והיה רחוק לקבצם הואיל והם מפורשים הא למדת דאפילו למה שהבינו בדברי רבינו היה צריך שכל חכמי א"י יהיו במעמד אחד. ועוד שנראה שצריך הנסמך ראוי להורות בכל התורה כולה ורחוק בעיני שיש בדור הזה מי שראוי להורות בכל התורה כולה. ועוד שהראיה שכתב רבינו בפירוש המשנה לדבר אינה ראויה לסמוך עליה וז"ל שאם לא תאמר כן א"א שתמצא ב"ד הגדול לעולם לפי שנצטרך שיהיה כל אחד מהם סמוך על כל פנים והקב"ה יעד שישבו כמו שנאמר ואשיבה שופטין כבראשונה ויועצין כבתחלה וכו', ומי יתן ואדע שהרי אליהו בא לפני המשיח כמבואר בכתובים ובדברי רז"ל והרי הוא סמוך ויסמוך אחרים לפני בוא המשיח. ותו דבני ראובן עתידים לבוא ולעשות מלחמות לפני בוא מלך המשיח ומאן לימא לן שלא יהיה בהן סמוך מפי סמוך והוא יסמוך אחרים. ותו שאמרו במדרשות שהמשיח יתגלה בגליל ויחזור ויתכסה ומאן לימא לן שלא יסמוך ב"ד בזמן שיתגלה בתחלה. ואפשר שמתוך קושיות אלו וזולתם לא סמך על מה שכתב בפירוש המשנה וכתב בפסק והדבר צריך הכרע".

וכן החזון איש בליקוטים לחו"מ סימן א' האריך לחלוק על מרן בזה.

ומש"כ שם שהרמב"ם לא מוכרע נתבאר לעיל. ומש"כ שם שדעת הרא"ש והרשב"א אינה כן, נראה שמרן הבין לא כמו החזו"א, כי הרשב"א במפורש הזכיר את דעת הרמב"ם והרא"ש כתב דין שקשה להבינו שלא לפי דעת הרמב"ם. ומש"כ שגם מרן לא ישב ודן דיני קנסות, יש לתמוה על ראייה זו. הרי ברור שלאחר התנגדות מהלב"ח והרדב"ז לא יהיה מרן לדון דיני קנסות. למרן עצמו פשיטא ליה כדעת הרמב"ם והרשב"א והרא"ש, אבל הרי כל הדעה הזו בנויה על הסכמת כל חכמי ישראל. ואם חידושו של מהר"י בירב עורר התנגדות, בוודאי שמרן לא יסמוך על כך למעשה לדון דיני קנסות.

ומש"כ החזו"א ש'אנו רגילים לנטות מהשו"ע מחמת שנטו האחרונים ז"ל בראיות נכונות לדעת חכמי דור ודור', לא נודע לנו על אלו ראיות התכוון החזו"א. אין ראייה מהגמרא נגד

הרמב"ם ומרן, ואדרבה מהגמרא בעירובין משמע כמו הרמב"ם. ולפי מה שביארנו עיקר שיטת הרמב"ם מוכרחת בסברא, דאם לא כן למה צריך סמיכה וזו סברא הגיונית ומסתברת שצריך סמיכה, כדי ליצור ודאות שיש כאן המשכיות של משה בסיני. וממילא כשכל חכמי ישראל מסכימים, אין לך ודאות גדולה מזו.

ויש להמתיק עוד שהיסוד הוא הסכמת עם ישראל ובית דין הגדול מתפקד כנציג של עמ"י, כפי שייסד הגר"ד סולובייצ'יק, וקדמו דודו הגר"ז, מלשון הרמב"ם בהלכות מלכים שצריך בשביל כיבוש רבים בית דין. ולכאורה, הרי בהלכות תרומות הרמב"ם הצריך כיבוש מדעת רוב ישראל, ומה שייך ב"ד לכאן? אלא ודאי אומר הגר"ד שבית דין מתפקד כנציג של עמ"י.

ולפי הגר"ד יוצא ששיטת הרמב"ם בסה"מ שבית דין אחראי לשמירת התורה בעם ישראל, כלומר הוא נציג עם ישראל לקיים את התורה, היא היסוד לשיטתו בחידוש הסמיכה.

ולפי כל זה יש לדון בסוגיית גזירת גזירות מדעתנו.



נודעה בשערים המצויינים בהלכה, עמדתו של ג"ע הרב עובדיה יוסף בכמה מקומות שאין לגזור גזירות מדעתנו, וכך כתב בשו"ת יביע אומר ח"א סימן ט"ז (במקומות אחרים שהרב זצ"ל מתבסס על כלל זה הוא מפנה לכאן): "ידוע הדבר מאי דכילי רבותינו הראשונים והאחרונים, שאין לגזור גזירות מדעתנו, וכמ"ש הרא"ש (פ"ב דשבת ס"ט), לתמוה על הגאונים שהיאך יכלו לחדש גזירה אחר שסתם רב אשי הש"ס. ע"ש. והרב המגיד (פ"ה מהל' חמץ ומצה ה"כ) כ', שאין לנו לגזור גזירות מדעתנו אחר דורות הגאונים. ע"ש. וכ"כ הר"ן בשו"ת הריב"ש (סי' שצ) בד"ה ונשוב. וכ"כ הרדב"ז בתשובה ח"א (סי' קמט). וביקר תפארת (פ"א מה' תרומות הלכה כב). וכ"כ בשו"ת מהר"י מברונא (סי' קח). ע"ש. ומרן הב"י (סי' תסב) בד"ה ומ"ש רבינו לחלק, הביא מ"ש הכל בו, שנהגו שלא לעשות מצה עשירה כלל בב' ימים הראשונים, דלא ליתא לאחלופי בה ולמיכל מינה מצת חובה. וכתב ע"ז הב"י, שאין טעם במנהג זה, לאסור ולגזור גזירה בדבר שלא חששו לו חכמי התלמוד, ולא החכמים האחרונים".

אך יש לתמוה תמיהה רבתי על דברי רבנו הרב עובדיה, כי בכל המקורות כולן מדובר על דבר שהיה גם בזמן חז"ל והם לא גזרו ולא השתנה המצב ולכן אי אפשר לגזור, אבל בדבר שלא היה בזמן חז"ל והשתנה, המצב אין לנו ראייה.

הרא"ש, שהוא המקור היסודי והמרכזי בסוגיא זו, מדבר על מה שהיה בזמן חז"ל: "וכתב רש"י שמצא בתשובת הגאונים ברייתא פעמים שאדם שרוי בתענית ואין מתפלל תפלת תענית. ופעמים שאין שרוי בתענית ומתפלל. הא כיצד כאן בכניסתו כאן ביציאתו. כלומר ערב תענית אף על פי שעתיד לאכול אחר תפלה מתפלל תפלת תענית. ליל מחרתו אף על פי שעודנו בתעניתו כשמתפלל תפלת ערבית אינו מתפלל תפלת תענית. וסוף דברי הגאונים אבל אין אנו נוהגין לאומרה ערבית אפי' שחרית שמא יארע לו אונס חולי או בולמוס ויטעום כלום ונמצא שקרן בתפלתו. ומה שרגילים ששליח צבור אומר שחרית היינו לפי שאי אפשר שלא יתענו

מקצת בני אדם מן הצבור ועל מה שחששו הגאונים שמא ימצא שקרן בתפלתו דבריהם תמוהים דא"כ היאך לזה אדם תעניתו ופורע וא"כ יעשה שקרן בתפלתו ועוד תמיהני היאך יכלו הגאונים לחדש גזירה אחר שסתם רב אשי הש"ס.

וכן המגיד משנה בהלכות חמץ ומצה פ"ה ה"כ מדבר על מציאות שהייתה כבר בזמן חז"ל: "זה כדברי ההלכות שהעלו פ' כל שעה שהלכה כר"ע דאמר (דף ל"ו.) מותר ללוש עיסה ביין ושמן ודבש אף על פי שיש עמהם מים לפי שאע"פ שהן מחמיצין עם תערובת המים אין ממהרין להחמיץ יותר מהמים לבדן ואין צריך לומר לקטף שמותר חוץ מיום ראשון שצריך לחם עוני כמו שמפורש בהל' בארוכה. וכן הוכיחו קצת מפרשים האחרונים ז"ל וכן עיקר. ופירש"י ז"ל יום ראשון לילה הראשון וכן נראה מדברי רבינו לפי מה שכתב פ"ו וכן הוא בירושלמי אמר ריב"ל אותו כזית שאדם יוצא ידי חובתו בפסח צריך שלא יהא בו משקין ע"כ. ובהשגות ואני אומר אולי לא נאמר כן אלא בזריזים שהיו אופין אותה מיד אבל להתיר לכל אדם כשאר עיסות לא וכן הוא עיקר עכ"ל. ואני אומר אין לנו לגזור גזרות מדעתנו אחר דורות הגאונים ז"ל."

וכן הריב"ש בסימן ש"צ מדבר על מציאות שלא השתנתה: "מדתנן בריש מועד קטן (ב') ועושין כל צרכי הרבים. ואמרו עליה בירושלמי אלו הן צרכי הרבים דיני ממונות ודיני נפשות ודיני מכות וכולי. והטעם מפני צורך הרבים הוא להעמיד המשפט ונהוג בדברים הללו. וכן מה ששנינו (מועד קטן י"ח:) ואלו כותבין במועד גטין ושוברין דייתיקי ומתנות וכו'. וכתב הרמב"ם ז"ל שהטעם מפני שכל אלו צרכי רבים הם. הרי נראה שהדברים המזדמנין תדיר ויש בהן תקון המדינה אף על פי שבכל פעם ופעם הם פרטיים צרכי רבים מקרו. ואף על פי ששנינו אין דנין אף על פי שהוא צרכי רבים, כמו שמפורש בירושל' התם הוא משום גזרה שמא יכתוב. ואין בדבר אסור דבור בלבד. אבל כל שאין אסורו אלא משום דיבור של חול בכיוצא בענין זה שהוא הווה תמיד ויש בו תקון המדינה יש לדון בו שהוא מותר מצרכי רבים. ואין לומר שגם בזה יש לנו לגזור שמא יכתוב. לפי שאין לנו אלא מה שמנו חכמים ז"ל ולא לחדש גזרות מעצמינו. שלא שנינו אלא אין דנין. ואין כאן דין אלא דבור חול גרידא, שיש להתירו מפני צרכי רבים וגם זה בתחלה לא הייתי מתירו שאין הדבר נאה אבל הענין מתמיה."

וכן בשו"ת מהר"י מברונא סימן ק"ח דיבר על מציאות שקיימת גם בזמן חז"ל: "נשאלתי אשה שטבלה וטבעת באצבעה, והשבתי אם הטבעת רפוי כל כך כשפושטת ומנענעת אצבעותיה בחוזק כאלו זורקת ואז נופלת הטבעת מאצבעה ושומטת מעצמה טהורה לבעלה. והכי קבלתי מפי גדולי עולם\* ומסתמא סמכו על פלוגתא דרשב"א והרמב"ן ברפוי אי גזרינן אטו אינו רפוי ופסק י"ד דמסתברא טעם המתיר, והה"י פלוגתא בין הגאונים לכתחלה גזר רפוי אטו אינו רפוי אבל בדיעבד ליכא מאן דפליג דמיום שנחתם התלמוד לא נתחדש גזירה שלא מצינו בתלמוד כמ"ש האשירי ב' במה מדליקין אגזרה דבולמו' דה"ג. וע"כ פלוגתא דרבנן ור' שמעון בפ"ח דמקואות דהאוחז באדם וכלים ומטבילין טמאים ואם רחצו ידיו טהורים ר' שמעון ירפה ידיו. וע"כ ר' שמעון מחמיר דאי מקל ורבנן פליגי ואסרי ברפיון אטו אינו רפוי, היאך פסקו רבנן

כיחיד לקולא נגד רבים המחמירים, אלא ע"כ רבנן מתירין באחיזה ברחיצה בלא רפיון ור"ש מצריך רפיון אבל ברפיון כ"ע מודו דשרי. כנ"ל ישראל מברונא".

וכן בשו"ת הרדב"ז ח"א סימן קמ"ט: "שאלת על אשה שהרגישה בשעת וסתה ובדקה עצמה ולא מצאה או שמצאה לבן עב קצת אם היא טמאה או טהורה. תשובה דבר זה תמצא מבואר למה"רר ישראל ז"ל סי' רמ"ו והוא ז"ל העלה דאם לא מצאה כלום טמאה דהרגשה סברא דאורייתא היא היכא דליכא למיתלי ההרגשה במידי כדמוכח בפרק הרואה כתם דפריך אנמצא לאחר זמן פטורים מן הקרבן אי דארגישה אמאי פטורים אלמא סברא דאורייתא היא מדמחייב עליה קרבן וכיון דסברא דאורייתא היא הוי כלמ"ד וסתות דאורייתא דאפי' בדקה ומצאה טהורה טמאה כדאיתא בפרק כל היד והיכא דאיכא למיתלי להרגשה כגון שמצאה לבן או כל מראה טהור העלה ז"ל להלכה טהורה היא אבל למעשה כתב אמנם ירא אנכי להקל אם נמצא על העד לחלוחית דסמיך ויש בו מישוש קצת אף על גב דלובן הוא מפני הטועים שאינם יודעים להפליא בין דם לדם ע"כ. ואני אומר כי המקיים חומרא זו עובר משום נשי עמי תגרשון מבית תענוגהו/תענוגיה/ ומבטל מצות עונה: גם מה שכתב דאם הרגישה ובדקה אחר כך ולא מצאה כלום יש לטמאה דודאי יצא טיפת דם כחרדל ונתקנה או נימוח דהרגשה סברא דאורייתא היא וכו' כדלעיל. אינו נכון אצלי כלל דמשמע מדבריו שטמאה מן התורה והא ודאי ליתא דהא כלל גדול אמרו אין האשה מטמאה מן התורה עד שתרגיש ותראה. וז"ל הרמב"ם ז"ל ראש פרק תשיעי אין האשה מתטמאה מן התורה בנדה או בזיבה עד שתרגיש ותראה דם יוצא בבשרה וכו' ואם ראיית דם בלא הרגשה אינה טמאה מן התורה איך היא טמאה בהרגשה בלא ראיית דם. וכי תימא דאומדן דעתא דודאי טפת דם כחרדל יצא ונימוח וכי מאומדן דעת תביא קרבן ונמצאת מביאה חולין לעזרה. והא דמוכח לה מפרק הרואה דפריך תלמודא אנמצא לאחר זמן פטורין מן הקרבן אי דארגישה אמאי פטורין אלמא סברא דאורייתא היא מדמחייב קרבן עליה לאו הוכחה הוא דהתם בנמצא דם על השמש עסקינן ומשום הכי פריך כיון דאיכא דם והרגישה ודאי משעת ההרגשה יצא ואמאי פטורים מקרבן אבל הרגשה בלא דם לא אמרו שיהיו חייבין. ומרוב פשיטות הדבר אני אומר שלא היתה כוונת הרב לומר שהרגשה בלא דם הוי טמאה מן התורה אלא כך היתה כוונתו כיון דהרגשה אם נמצא הדם לאחר זמן תלינן דבזמן ההרגשה יצא והיא טמאה מן התורה. אלמא הרגשה סברא דאורייתא היא הילכך אית לן למיחש מדרבנן אפי' היכא דבדקה ולא מצאת דם וגם זה אינו מחזור אצלי שאין לנו לחדש גזרות מדעתנו מה שלא גזרו הראשונים דבשלמא דם בלא הרגשה יש לגזור אבל הרגשה בלא דם לא גזרו וכן בדין שלא יגזרו על ההרגשה שיש כמה מיני מאורעות שמהם תבוא הרגשה לאשה ואינה פתיחת הקבר הילכך לא חששו לה כלל דהא אפי' היכא דאיכא דם אמרינן בגמרא דתלינן בהרגשת מי רגלים ובהרגשת שמש וכ"ש היכא דליכא דם דתליא בכל דהוא לא מטמאין לה אפי' מדרבנן".

הנך רואה שבכל המקורות הללו שהביא הרב עובדיה מדובר על מקרים שהיו גם בזמן חז"ל, ועל כך אמרו שאי אפשר לחדש גזירה.

וכבר העיר כן בקציר האומר עט"ר הגאון הנאמץ במבוא למשנ"ב איש מצליח ח"ג שהביא מה שהגאונים גזרו על דם טוהר והגאונים אסרו לתיתה וחליטה בפסח, ואסרו כבד שחלטו אותו בחומץ ואסרו לשתות מים בשעת התקופה. ואם כן תמה הרב מאיר מאזוז איך הרא"ש התפלל על הגאונים שחידשו גזירה. וכתב הרב מאזוז שהרא"ש מדבר על מצב שחז"ל לא חששו ולא השתנה המצב ולכן אין סיבה שאנו נחוש יותר מהם.

והאריך בזה עוד הרב מאזוז והביא שהמגיד משנה כתב שאין לנו לגזור אחרי הגאונים, ומשמע שהגאונים יכלו (ונראה לבאר שהמ"מ סובר כמו הראב"ד בסנהדרין ל"ג שתוקף הגאונים הוא כמו הש"ס ואילו הרא"ש לשיטתו שרק הש"ס מחייב). ועוד העיר שגם בדינו של הרא"ש מרן בשו"ע פסק כמו הגאונים שאין לומר עננו בשחרית וערבית שמא יאחזנו בולמוס, ולא חש לקשיית הרא"ש. והאריך עוד בבקיות מפעימה להביא דוגמאות רבות שמצינו שגזרו גזירות מדעתנו, ולכן כתב הרב מאזוז: "לענ"ד זה דווקא כשגזור גזירה רחוקה אבל במקום שהמכשול מצוי א"צ שיעמדו למניין ואדרבה חכם קטן שבדור רואה יותר מכשולות אצל המוני העם מה שאין רואים גדולי הדור".

עוד כתב הרב מאזוז שהכלל שאין גוזרים מדעתנו: "נאמר בדבר שהוא גזירה רחוקה כחוקה בלי טעם וממין זה הם רוב הגזירות והתקנות של חז"ל...אבל בדבר שהמכשול ברור ומצוי וקרוב לעין אין זו גזירה אלא מציאות ואיך אפשר להתעלם ולומר אין גוזרים גזירות מדעתנו" עוד הוסיף לבאר שבגזירות חז"ל אף אם בטל הטעם לא בטלה התקנה, אך בגזירות שלאחר התלמוד הולכים לפי הטעם. ובסוף דבריו הביא שאחר כך מצא כן בדברי הרב חיים דוד הלוי בשו"ת עשה לך רב ח"ז סימן כ"ב. אמנם יש קצת להעיר על דב"ק.

לפי מה שחילק בקצרה על דברי הרא"ש שהם נאמרו על מה שהיה בזמן חז"ל, כלל אין צורך לחלק חילוק נוסף כי כל מה שלא היה בזמן חז"ל לא מצינו הגבלה על גזירה מדעתנו.

(א). בתוס' עירובין מ"ג רצה רשב"ם להתיר להיכנס בקרון בשבת ונכרי מוליכו חוץ לתחום, וחזר בו שמא יפגעו ליסטים או ישכח וירד, ולא אמר שאין גוזרים מדעתנו. ובמרדכי ספ"ק דפסחים הנהיג רש"י כשחל י"ד להיות בשבת לשרוף חמץ ב"ג ביום שישי בע"ש קודם חצות גזירה שמא ישהה לשנה הבאה אחר חצות. וברא"ש ספ"ק דסוכה כתב שמחצילאות כשנהגו לשכב אין לסכך כי אתו כו"ע לסכך, ותוס' בגיטין י"ח תמחו למה היום כותבין זמן ואמרו גזירה שמא יחפה על ממזרים או מזהר יבנה, והרא"ש דחה דבריהם לא מהטעם שאין גוזרים מדעתנו. ובסימן קס"ב מובא שתר"י עשו סייג להמון העם שייזהרו בנט"י. והשו"ע בסימן רנ"ג ס"ד כתב שיש למחות ביד הנוהגים להטמין מבעו"י קומקום של חמץ ונותנים לקדירה כשהתבשיל מצטמק, ופירש הט"ז הטעם שמא אחד אין היס"ב. והרב עובדיה ביחוה דעת ח"ד סימן כ"ב דחה שאין גוזרין מדעתנו. ובשו"ע רע"ה אסר מרן לקרוא לאור שיעור וכתבו הט"ז והמג"א שמא ימחוט, והרב עובדיה ביב"א ח"א סימן ט"ז כתב שכוונת מרן חייב משום מבעיר שמא יטה שהרי אין גוזרים מדעתנו. ובשו"ע סימן תל"ג כתב שמנהג אשכנז שלא בודקים בנר של חלב שמא יטיפ על הבגדים והחוק יעקב סימן תמ"ד ס"ב כתב שבע"פ בשבת עדיף במיני פירות כי אם יאכל בשר שמא יאכל מצה. וביו"ד סימן ס"ט מובא שלא להשהות בשר בלא מליחה שמא יבשלנו, וגם בישול זו חומרת הגאונים. וכן פשט הפר"ח. משמע שדווקא במראית העין לא עושים מדעתנו. והרא"ש בכלל ל"ה תמה על הרשב"א שאסר שהאב יהיה שליח לקדש בתו בוגרת שזו גזירה שלא מצינו בתלמוד. וכן הבא"ח שחזר על הכלל כמה פעמים בספריו, מר ניהו רבה גזר גזירות מדעתנו. ע"כ.



איך אפשר לומר שרוב גזירות חז"ל הן 'גזירה רחוקה כחוקה בלי טעם'. הרי קיימא לן שמלתא דלא שכיחא לא גזרו בהו רבנן?

קשה לשים גבול ברור מה נקרא מצוי ומה לא, וכל הפוסקים שעסקו בסוגיא לא טענו שאין לגזור כי זה לא מצוי, אלא כי זה לא מובא בש"ס. וכל כה"ג צריך הגדרה ברורה וחדה שנוכל לפעול לפיה.



ולכן נראה לענ"ד שבהחלט אפשר לגזור גזירות מדעתנו, אלא שלא כל חכם יכול לגזור על פי סברתו אלא רק בהסכמת רוב חכמי ישראל.

התוקף המחייב הוא מצד קבלת עם ישראל, שזה הגורם המחייב את קבלת התלמוד. ואם עם ישראל מקבל את חכמיו, ורובם גוזרים גזירה והגזירה נתקבלה, היא מחייבת מצד מנהג עם ישראל שקיבל את חכמיו.

זהו בדיוק הרעיון של סמיכה לפי שיטת הרמב"ם.

חכמי ישראל אחראים על שמירת התורה והמצוות בעם ישראל וכשהם רואים שיש תקלה, חובתם היא למנוע את התקלה בכל דרך שהם יכולים. ובפרט לפי מה שכתב האגרות משה בדין כלי שיר שאם ברור שכאשר חכמי ישראל יתאספו הם יסכימו הרי הם כאילו התאספו ועמדו למניין.

והדברים מבוארים בהקדמת הרמב"ם ליד החזקה, שבית דין שעמד אחר הגמרא וגזר או התקין לבני מדינתו לא פשטו מעשיו בכל ישראל מפני שיבוש הדרכים ולכן בני המדינה האחרת לא מחויבים בכך. ומבואר להדיא שבכל מקום שהתקבלה גזירת החכמים שלאחר התלמוד הם מחויבים לגזירתם ורק שאר המקומות אינם מחויבים. שיבוש הדרכים גרם שהגזירה לא פשטה בכל המקומות אבל מבואר ברמב"ם שהיכן שהיא פשטה היא כן מחייבת.

ולפ"ז כיום שעיקר היישוב של עם ישראל הוא בארץ ישראל, אז אם כל חכמי ארץ ישראל מסכימים על גזירה מסוימת וחשש מסוים, אז הציבור ההולך לאורם מחויב לקבל את גזירתם.

וכן משמע מדברי המאירי בסנהדרין י"ז: "ויראה לי בפירוש דבר זה שאם יראו תקלות יוצאות בדורותיהם באיזו דין תורה יצאו לחדש דינים ולהוסיף ולגרוע להוראת שעה וליתן סמך לדבריהם מן התורה ובדומה לזה כתבו הגאונים בדיני התלמוד שיש ביד רבנים או גאונים לחדש גזרות ותקנות דרך כלל או דרך פרט להסיר איזה ענין מכוער לפי מה שיראה בזמנו בסמך מועט".

ולפ"ז יוצא שכל העניין של גזירה מדעתנו הוא כאשר מדובר בחכם בודד שמסברתו גזר גזירה. אבל אם רוב חכמי ישראל או רוב חכמי אותו מקום מסכימים לגזירה, בהחלט יש תוקף לגזירתם.

ונראה לי שגם הרב עובדיה מסכים לכך, וזו הסיבה שפסק להחמיר בהר הבית מחשש שיעלו אנשים שלא כדין, אף שזו גזירה מדעתנו, כי בהר הבית רוב חכמי ישראל הסכימו לגזירה זו.

וכך אכן מפורש בדברי הרב עובדיה עצמו, ממש בהמשך תשובתו על גזירות מדעתנו: "אף אם יש סמכות לחכמי הדורות לחדש גזירות, מ"מ אין זה אלא כשעמדו גדולי הדור למנין והסכימו רובם לגזור ולתקן, אבל בודאי שאין כח לשום חכם לגזור ולאסור (על כלל ישראל) דברים המותרים מצד הדין, אף אם יהיה מופלג בחכמה ובזקנה. וכמ"ש בתשו' הריב"ש (סי' רעא) ד"ה אומר. עש"ב. וכ"כ הריב"ש בתשובה (בסי' קכה ורמא) שאין לנו לגזור גזירות מדעתנו".

הרי מפורש שמה שאין גוזרים הוא על פי סברת חכם אחד שרוצה לאסור מסברתו, אבל אם הסכימו רוב חכמי ישראל לגזור גזירתם גזירה. והוכיח כן הרב עובדיה מכך שאותו הריב"ש שעליו הרב עובדיה התבסס לעיל לומר שאין גוזרים מדעתנו כתב בשלש תשובות אחרות שהיינו חכם בודד שהוא לא יכול ולא רוב חכמי ישראל.

נמצא שכל היסוד של הרב עובדיה שאין גוזרים גזירות מדעתנו הוא שאין רשות לחכם יחיד ובודד לאסור על כלל ישראל מה שמותר לו מן הדין בגלל גזירה שהוא גזור וחושש לה. אבל אם רוב חכמי הדור הסכימו, אין בכך כל שייכות לסוגיית גזירות מדעתנו, אא"כ מדובר במה שהיה גם בזמן חז"ל והם לא חששו.

ונראה שלא דווקא בגזירה, אלא גם בדבר שיש בו ספק הלכתי כגון חשמל בשבת שהיה ברור לכולם שחז"ל היו אוסרים, כי אין לך מלאכה גדולה מזו וכל אחד מן הפוסקים חיפש את המלאכה הדומה אבל שורש האיסור הוא הסכמת כל חכמי ישראל שחשמל אסור בשבת, מטעם כזה או אחר.

ולפ"ז נראה שבעתיד הקרוב כשייכנס הבשר המתורבת המהודר (דהיינו שנעשה מביצים מופרות, שבוה אין חשש דאורייתא של בשר בחלב או בהמות טמאות), ויהיה פשוט לכל בר בי רב דחד יומא שכמו שחז"ל גזרו על עוף בחלב אטו בשר כך מוכרחים לגזור לא לאכול בשר מתורבת עם חלב, כי הבלבול בין שני סוגי בשר שנראים אותו דבר מכל בחינה גדול הרבה יותר מהבלבול בין עוף לבשר, אין בכך בעיה של גזירות מדעתנו, כי אם רוב חכמי ישראל יסכימו לכך אין כלל מניעה לגזור. ורק אם גזירתם לא תתקבל על ידי כל הציבור אז לא יהיה תוקף לדבריהם.



**לסיכום הדברים נמצא,** שהתורה מצווה אותנו למנות שופטים ושוטרים והמשך הפרשה עוסק בסקילת חוטאים על ידי בית הדין. ומכך שזו הדוגמה שהתורה נקטה לבית דין הבין הרמב"ם בסה"מ שתפקידו של בית דין הוא לא רק לדאוג לסדר חברתי, אלא לדאוג לשמירת התורה והמצוות בעם ישראל. ומתוך כך הכריח הרמב"ם שחייבת להיות אפשרות לחדש את הסמיכה כדי שיהיה אפשר לאכוף את קיום התורה, כי בניגוד לסדר חברתי שאפשר על ידי תקנות הקהל, לקיום התורה צריך את חכמי ישראל בדווקא. והשורש לחידוש הסמיכה הוא שאם כל חכמי ישראל מסכימים אז בעצם עם ישראל מסכים, וממילא ההסכמה הזו היא המשך מוכרח למשה רבנו בהר סיני. ומתוך כך גם יוצא שכל חכמי ישראל שבכל דור ודור יש להם אפשרות לתקן ולגזור, וכל דין גזירות מדעתנו מדבר על סברת חכם בודד ולא על הסכמת רוב חכמי

ישראל, שבזה בוודאי יש להם סמכות. וזו מצוות עשה מן התורה למנות שופטים ושוטרים שידאגו לקיום התורה כפי הצרכים המשתנים בכל דור ודור.



הרב רפאל א. פריימן\*

בני ברק

## בגדרי ברירה

### א.

#### בירור הצורך בברירה

כאשר באים לדון על החלת חלות הרי שיש לדון בזה משלושה כיוונים, האחד הוא צורת החלת החלות שתבצע באופן ברור ומוחלט, השני הוא שגם אם היא חלה באופן בעייתי שיהא ניתן לברר את מהותו, והשלישית היא הגדרת הזהות, דהיינו לאחר ביצוע החלות ואחר קיומה יש לדון האם אכן נתבררה המציאות שלפנינו.

ומכיון שהקדמה זו באה היא לדון בסוגיא דברירה אביא שלושה אירועים שונים שבכל אחד ניתן להיווכח לצורה מודגשת של אחד מג' הכיוונים שננסה לעמוד עליהם.

יש מקרה קלאסי שנבחן במבחן הברירה, והוא עירוב. כאשר אדם הניח שני עירובין ואינו יודע היכן כוונתו לשבות הרי שהוא יידע זאת רק במהלך השבת, כשייווכח היכן נמצא רבו, שלשם מיועדת הליכתו. והנה יש לכאן הסתייגות מעצם פעולת המעשה, מכיון שהוא מבצע שתי פעולות סותרות, ומדוע בכלל שתועיל ברירתו אם עצם המעשה הוא סותר ואינו יתכן. בזה לכאן פתרון הברירה יצטרך להתערב בתוככי המעשה ולהעמידו על מתכונתו.

מצב שני, יש דבר שחל באופן לקוי בבהירותו אך בירור עתידי יתן מבט שלם וברור. וזהו מקרה שנשנה ונשלש בגמ' על לוקח יין מבין הכותים ועליו להפריש תרומה ומעשרות, ואומר "שני לוגין שאני עתיד להפריש", שכעת יש לדון מה מצבה של כל החבית. אלא שכל מצב אינו סותר לחלוטין מצב שני לו ובכ"ז רק בירור העתיד יוכל לחלץ אותנו ממיצר זה.

הציור השלישי, שבו אין דיון לשפר את הבעייתיות אלא ליצור תפיסה ואחיזה במציאות, הוא בירושה. הלא אחר פטירת האב, הגדרת הממון היא תחת "תפוסת הבית". הגדרה זו אינה מחזירה ביובל, והיא אינה נמדדת בקנה מידה קנייני, אלא כבעלות גג ערטילאית המתאפשרת בסיטואציה מאוד מסוימת. והנה ברור לכל, שצורת ההתנהלות התקינה היא בהחלפת מוצרים, והנה אם לא נברור, יש מקום לדון האם נשנה ממצבם הקודם, והירושה תהווה סיבה ממונית גרידא, אך היחס הוא לקוח ומוכר מן המניין. אך ניתן לומר בזה עומק נוסף, שכיון שהירושה היא סיבת הממון הגם שהיא ערטילאית, מ"מ היא אינה נעלמת מהגדרת הממון, ולכן אע"פ שיחשבו כלקוחות, מ"מ ביובל לא תחזור הקרקע למצבה הקודם.

\* לע"נ אמי מורתי האשה החשובה רוגית בת פסח יצחק הכ"מ, שנלב"ע ביום ט"ז חשוון התשפ"ד, בדמי ימיה, ובחיים השווין לטובה, אשר קיבלה את דינה באהבה, ונודככה בייסורין, כל ימיה מסרה נפשה ללימוד התורה, מאירת פנים ומלאת נתינה. "אשת חיל מי מצא".

בעיניי יש מימד נוסף, ומצביע ביותר על ברירה באופן הכללי שהוא אינו מדבר על אמיתות הדבר, וגם לא על שיפור התוצר, אלא הבחנה מציאותית, ואפרוט אותו בשלושה חלקים.

הגמ' בתמורה ל' מדברת גבי איסור של מחיר כלב, בכה"ג ששני שותפין שחלקו, אחד נטל עשרה ואחד תשעה וכלב, שכנגד הכלב אסור, ושעם הכלב מותר. והקשו בגמ' דנוקי חד לבהדי חד ונתיר את השאר. ולתוס' שם ברור שהפתרון הוא מצד שהוברר הדבר שזה כנגד זה. שוב נוכחים אנו לכך שתוס' למדו שהרעיון הוא לתפיסת המצב העכשווי בתורת תפסיה על הכלב, שהרי לא נוכל לומר שמאז ומתמיד זו היתה צורת החלוקה. ומ"מ תוס' הקשו קושיא מזעזעת, שמפאת גודלה וכבדותה חייבת ציטוט, וז"ל: יש לתמוה דהכא משמע שאם איסור מעורב בהיתר נוטל האיסור וסומכין על ברירה לומר שזהו האיסור שנסתלק לכן בהיה דהלוקח יין מבין הכותמים (דמאי פ"ז מ"ד) שני לוגין שאני עתיד להפריש הרי הן מעשר וסומך על ברירה ולומר שזהו החולין שהוא שותה וכן ההיא דג' שלקחו קיניהן בשותפות ומתה אחת מהן דפריך הש"ס בפשיטות במס' יומא (דף נה:) ונשקול ד' זווי ונישדינהו ואידך לישתרו משום ברירה וא"כ בכל איסור המעורב בהיתר נסמוך אברירה ונשקול כשיעור האיסור ואידך לישתרו וכן זבחים שנתערבו בשור הנסקל דאמרינן (זבחים דף ע:) ימותו ואמאי נהי דבעלי חיים חשיבי ולא בטלי מ"מ נשקול חד מינייהו ואידך לישתרו.

מה לן כי נאמר שתוס' הבינו שכל התערבות נצרכת ברירה לברורי וממילא תיעלם התערבות, וכל הדינים הם רק כשלא בירר. ואני עומד ושואל, הרי גדלנו בהבנה שברירה מבררת דבר למפרע, וזה אינו. גדלנו שברירה היא צורת חלות פגומה, גם זה אין פה. אם לא שנאמר שתוס' באו לחדד שברירה היא תפיסה על חזקת המציאות, נוכרח לומר שגם שאלת תוס' היא מדברי נביאות.

אך לא זו בלבד, שני מהלכים ניתן ללמוד בדברי תוס' שטורפים שוב את הקלפים. האחד, והוא הפשוט, משיב אותנו אחור, והשני מקדם אותנו במקצת. תוס' בתמורה מביאים רמ"ר שלא מתווכח עם עצם העמדת הקושיא, אלא מייסד לנו הבנה שונה בברירה. וז"ל: ואומר מורי הרמ"ר כלל גדול בדיון זה דודאי כל דבר שהוברר האיסור מתחלה ואח"כ נתערב בהיתר לא סמכינן אברירה כיון שתערובתו היה באיסור אבל הני תערובתן בהיתר כי האיסור לא היה מבורר קודם תערובתו ולאחר התערובת נולד האיסור או סמכינן אברירה.

הנה לן סיוג לנאמר, אלא שעומק הסיווג אינו בניד"ד אלא בהל' תערובות, אלא שהאמת היא דזה כוחה של ברירה למנוע את המושג תערובת. ואסביר עצמי, הנה לעולם באיסור הצומח\*, הוא לא מתקיים אלא באופן התפשטותו, אבל הגדרת המצב היא עירוב, הגם שלא נזקקים אנו להפרדתו, ע"ע טע"כ, חנ"נ, ואפ' נ"ט בר נ"ט.. וחוששני, שתוס' הכלילו בזה את ברירה עם תערובת, במובן הפשוט שנוצרים הרבה מצבים שיכולים להיפרד, וממילא גם אם

א. חלוקים הם האיסורים, יש איסורים שמהותם היא הנאסרת, המכונה "חפצא דאיסורא". ויש התפתחות לאיסורים, כמו למשל "טעם כעיקר", "חתיכה נעשית נבלה". וכעת עסוקים אנו באיסור שנוצר ומתקדם ולא חפצא דאיסורא.

חסר בפרטים טכנים של זמן או הסתכלות נכונה, הרי שניתן לפתור זאת, באיזשהו אמונה<sup>1</sup> שהמצב המופרד מחזיק עצמו.

אמנם מצאתי חמישה סיווגים בברירה שאינם בהכרח מגדירים את הברירה, אך לצורך השלמת הסייגים וגדרי הדין אפרטם אחד לאחד.

הראשון, הלא הוא דברי תוס' גיטין כ"ה ד"ה רבי יהודה. אל מול דברי הרמב"ן שם, שתוס' מעמידים שדבר שודאי יתברר ר' יהודה אינו בר פלוגתא שיש ברירה ואילו דבר שאינו ודאי בבירורו הוא לא בר ברירה, ואילו הרמב"ן לא הסכים לזה. דהיינו דפליגי האם דבר שלעולם לא יתברר שמיה ברירה או שמא לא.

והנה אכמ"ל ולהיכנס לטעמי הדברים, רק שברצוני לחלוק זאת מדברי תוס' בבכורות, שכל נאמר שדבר עתיד להתברר הוא כמו מופרד, דזה שייך רק אם נתאים ונקביל את דין ברירה לדין כל העומד<sup>2</sup>.

ומדוע שלא נאמר, משום שלעולם בסיס בדיון הוא רק התחלתו, ואילו עתיד הוא דבר שאינו מוכרח וודאי לא לקביעת דין, וליצור מצב מבורר על פי זה.

הגם שסברת ברירה בהשקפה ראשונה היא עומדת מצד כל העומד, הואיל וראוי, ואפ' בממונות מצינו שממון המיועד לבעליו הוא מגיע לו משפטית.

וחלוק דין ברירה מכל העומד בתרת"י<sup>3</sup>. בכל העומד מוכיחים את הבפועל מהבכח (העומד לזרוק נחשב כאילו הוא זרוק), אך בברירה הפשטות היא להיפך, שמוכיחים את הבכח מהבפועל (כיוון שהפריש את הלוגין האלה, מוכח שהם עמדו לכך מראש).

ועוד, שבכל העומד אנו יודעים מראש מה יהיה הבפועל, דאנו יודעים שיש מצווה לזרוק את הדם, אך בברירה אנו מסתפקים מהו הבכח, דהיינו מה עתיד להיות.

סיווג שני, הוא לכא' לא מהותי בכלל, ואלו דברי רב הושעיא בביצה ל"ח שסבר שבדרבנן יש ברירה ובדאורייתא אין ברירה<sup>4</sup>.

(ב). החת"ס בגיטין כ"ד ביאר ברירה כך: ענין ברירה לכאורה אחין שחלקו אמרי' איגלאי מילתא דקמי שמי' היה גלוי וידוע שחלק זה מעולם של זה הוא. וכן איזה שתצא בפתח תחלה אם תצא זו בפתח אמרי' קמי' שמיא גליא שזו היא שעתידה לצאת תחלה בפתח וכן כל כיוצא בזה.

זאת התשובה מייצרת שאלה, וכי מה עלה על דעתם של חולקים, מה גילוי שמיא נידון בזה. אלא שודאי לא פשט לן החת"ס את דיון ידיעה ובחירה ובדומה לו, אלא העמיק החת"ס לומר, שכיון המציאות האמיתית מופרדת, הרי שאינה מקום לדיון אצל חסרי ידיעה, דפעמים הוא חסר זמן והשני חסר הבנה..

ג). ועל עצם ההשוואה נערוך דיון מפורט בעז"ה, אך לא כעת הזמן ללומדו.

ד). ובחילוק בין ברירה לבין אגלאי מילתא למפרע, כגון שיטת אביי שבע"ח למפרע הוא גובה, שמעתי מגאון אחד זצ"ל לבאר שבמפרע העתיד פועל על העבר, ואילו בברירה העבר פועל על העתיד.

יש עוד מקום לדון ולחלק בין קידושי ייעוד לברירה ואכמ"ל, ואי"ה עוד נברר זאת.

ה). טעם החילוק צ"ב, ועל קצה הגליון אכתוב מקופיא את המקובל לבאר. הר"ן כתב שהוא ספיקא דדינא האם יש ברירה או לא, ולכן מחמירים בדאורייתא ומקילים בדרבנן. והיש"ש כתב שמעיקר הדין אין ברירה, ולכן בדאורייתא אין ברירה אפילו אם הברירה היא לחיורא, ורק בדיני דרבנן הקלו חכמים לסמוך על ברירה.

סיווג שלישי, דעת אב"י בסוגיא דגיטין לחלק בין תולה בדעת עצמו שאין ברירה לבין תולה בדעת אחרים שיש ברירה. ומלבד שהגמ' דחתה את דבריו מכמה תנאי ובריייתות, יש לומר שחילוקו של אב"י הוא חילוק מהותי בהחלת חלות, דהיינו שאדם מעמיד קניין או דבר בר משמעות אין יכולת להשאיר זאת כנפילה שחלה, אלא הוא צריך ללוות אותה בצורה ברורה, משום שאדם צריך לקחת אחריות על פעולות ברות תוכן ומשמעותיות שנפעלות על פיו. ואין כאן מקום להאריך בזה. אמנם יתכן שלפ"ז יובן שאב"י לא פליג על רבא שבהל' ברירה אכן לא ניתן לחלוק באופן זה, אך מבין אב"י שהדיון הוא במקרה בר משמעות, ואולי קריאת שם מעשר היא פחות מהווה צורך להחזיק בה כל זמן היותה. מפני שהנושא הוא שדווקא מתוקף כוחו של מעשה מתחייב האדם לקחת אחריות על הנעשה.

סיווג רביעי, הלא הם דברי תוס' שנתבארו בעיקר בעירובין ל"ז בד"ה דברי, והוא בכך שאם התנה' יש ברירה ואם לא התנה אין ברירה.

והסיווג החמישי הוא אבידה שנמצאה. הנה הירושלמי ביצה פ"א ה"ד [ה:]: גבי מוקצה בבע"ח שנחלקו שם ב"ש וב"ה, וביאר שם הקרבן העדה, שלדעת ב"ש בכל מוקצה יש ברירה, ולכא' הוא כבכל דוכתי שיש ברירה, אלא שמוקצה בבע"ח הוא חמור, הרי בכה"ג אין ברירה'.

למדים אנו בזה שודאי שהברירה אינה מציאות חותכת, אלא היא ברת ויכוח, ובדברים חמורים השתדלו רבותינו לאורך הדרך והדורות לצמצמה ככל הניתן.

ומאידך, יש לדעת שהברירה באה לתפוס את הברור הקיים כצד חזק שיש להובילו, כי האמת היא שהעירוב הוא חסרון והברירה היא פתרון'.

ונראה לי שזו כוונת דברי הגרש"ש, [שערי ישר שער ז פרק יח] אבל לברר בין החפצים, אינו בכח מקרה העתידה להועיל רק בדרך ברור וסימנא בעלמא, ועלינו לומר אח"כ איגלאי מילתא למפרע ממש, וזה הוא עיקר היסוד בד"ן ברירה, דמ"ד יש ברירה סובר דאמרינן שכבר היה עומד לכך'.

1. כמובן ללא קשר לחילוקים בין תנאי לברירה, שא"ה עוד נאריך בהם טובא.

2. יתכן לבאר בזה ביאור נוסף בחידוש רב הושעיא בביצה לחלק בין דא' לדרבנן.

ולפ"ז נוכל ליישב את ב' קו' השער המלך. השער המלך בהל' עירובין הקשה לדעת התוס' והרא"ש בעירובין דרבי יהודה סובר תחומין דאורייתא. א"כ מה פריך בחולין (דף יד, א) ומי אית לי' לרבי יהודה ברירה והא תני איז וכו'. ומה קושיא. דלמא דווקא בתחומין ס"ל לרבי יהודה אין ברירה, דהוי דאורייתא דהא תחומין דאורייתא ס"ל, משא"כ במוקצה דרבנן ס"ל יש ברירה.

ועוד הקשה בהל' גירושין על הרמב"ם דפסק בפ"ב מה' יום טוב (הלכה יט) דהעומד על המוקצה מעיו"ט צריך שירשום וכו' ואם לא רשם לא יטול. וכתב מרן הב"י או"ח (סי' תקיח) דהטעם משום דאין ברירה וכחכמים דר"א בביצה (דף לח א) עיין שם והא דרבנן יש ברירה.

ואי נימא ששאני מוקצה דחמיר א"ש, וכן תירץ הורע אברהם.

ח. ואי לכך ובהתאם לזאת לא נצרכנו לפסוק ולא הלכה, אלא הוא סברא פשוטה.

ט. ובכוונת מכוון לא ציטטתי דבריו בהבנת המ"ד דאין ברירה. ובמאמר הבא בס"ד נבאר את חסרון הברירה.

אמנם יש לדעת שגם הגרש"ש הנ"ל למד שיש חסרון בהחלת חלות מסופקת וזו צורת הברירה לבטא. וכך כתב: דעיקר החסרון בדבר שאינו מבורר, כתב הר"ן בנדרים פרק השותפין דאין הדין חל על הספק.

## ב.

### ביאור מ"ד אין ברירה

והנה כאשר באנו וחדשנו את נושא הברירה, הרי שמחשבה טבעית מוליכה אותנו להבנה הפשוטה בה אין ברירה. ואם עלינו לנסח את הדעה הרווחת הלא שנצטרך לומר שכל עשיה ברת משמעות ואפי' לא החלת חלות, נצרכת היא להיעשות עם בסיס המתקיים, כמו שהוכח לעיל. וכאשר החלות אינה מוכרחת הרי שהיא אינה מתקיימת, דדבר שאין סיבתו הכרח קיומו, הרי שבכך מתברר שאין סיבה לקיומו. ועל כך שהעמיד מחולל מהפכות בעברו, זו לא שמענו, שהרי גם אם נתייחס לכך בצורה כלשהיא, הרי שנוכח לומר שהעמיד אינו יוצר ביחס לעבר, אלא שהעמיד מגלה על העבר, שוב יש להבין דבשעת הדיון לא ידענו את הגדרת הדבר. והלא הוא תימה.

ואחר השלילה שהנמשכת על נוסחאות רבות בברירה, ניכנס גם להכרעה על כך שמטרת הפתרון למ"ד יש ברירה אינה לברר או להגדיר, גם לא לשנות מעשים קיימים, אלא ליתן קריאה נכונה והתייחסות נאותה למאורע מתגלגל, שמתחיל מחלות פגומה עד לעתיד מבורר.

אלא שסוללת התנאים שסוברת דאין ברירה היא רבה, אך בראשונים פיצלו את השיטה. ונחקר חקירה, הלא אם נאמר שכל המלל הנאמר אינו, והחלות חלה כמות שהיא, הרי שפגימתה מבטלת, ואין משמעות לקיומה, ולא יעזור עתיד או בירור, בכדי ליצור דבר שאינו מבורר, הרי שנוכל להניח דעתינו לע"ע.

ואכן מצינו כך בראשונים. דעת תוס' בעירובין לז ע"ב ד"ה מעתה בפירושם הראשון, וכן לקמן עג: תוס' ד"ה ותנא כמח' ר"י על רש"י שם. והנה מצינו דעה רווחת בראשונים שלמדו הגדרה אחרת בברירה, ומכיון שקצת רחוקה היא לאור הנאמר, הרי שמוטה אני בבירורה הראשוני, ועל כך אצטט מה שעלה בידי בס"ד.

רש"י חולין דף יד ע"א גבי לוקח יין מבין הכותים, לדעת האוסרין כתב כך: אלמא לרבי יהודה לית ליה ברירה וחייש שמא תרומה שתה. וכן מצינו בדעת תוס' עירובין לז: ומהר"י מפרש דאי טעמא דרבי שמעון משום דאין ברירה אתי שפיר דודאי היתה אחת מהן תרומה ומותר הכהן לאכלן ואף על גב דאין ברירה דחד מינייהו ודאי תרומה.

(י). דעת המיוחס לרבינו גרשם בחולין גם נראית כך, וז"ל: לפיכך אינו רשאי לאכול עד דיפריש כולו דאינו יודע מאי זה אוכל ונמצא שזה שותה טבלים:



בירושלמי ריש כל הגט: תני אמר לאומן עשה לי שני זוגין אחד לקרקע ואחד לבהמה עשה לי שני מחצלות אחת לשכיבה ואחת לאהלים. עשה לי שני סדינים אחת לאהלים ואחת לצורות הרי אלו טמאין עד שיפרישה בטהרה. רבי שמעון מטהר עד שיפרישם בטומאה. ולכא' נחלקו האם סמכין אברירה או לאו.

אלא שהם בעצמם תמהים ע"ז, דא"כ מדוע ת"ק אומר ששניהם טמאים, שיהיה רק אחד טמא. והשני שנבע אח"כ לקרקע יטהר.. ואם נפרש שבאמת כוונת חכמים ככה היא באמרם "עד שיפרישם בטהרה", שאז איגלאי מילתא למפרע, א"כ עלינו לפרש גם את דברי ר"ש ככה "עד שיפרישם בטומאה", ג"כ מטעם איגלאי מילתא למפרע, ובכן הלא אין שום נפק"מ בין ר"ש ורבנן. ועוד קשה, שהרי הרמב"ם פוסק בעלמא דאין ברירה, ואילו בכה"ג פסק בפ"ח מכלים הט"ו ששניהם טמאים.

ובהכרח דהני תנאים לא פליגי אי יש ברירה, אלא בהא דאין ברירה - האם לא חל כלל או שמא חל בעירוב, וא"ש.

והנה יש להבין לדברי ר"י בסו"ד התוס' ד"ה רבי יהודה, דבהאי דינא דאחין שחלקו לקוחות הם פליגי אמוראי אי חוזר ביובל או לא, ולא שייך למימר דפליגי אי יש ברירה, דאי לקוחות הם בהכרח דאין ברירה, אלא בהכרח דפליגי בהא, אי מה דאין ברירה הוא התעלמות כללית או חוסר התערבות בספק.

ונוכל ליתן בזה שביבי טעם ולומר, שכיון שסיבת החלוקה, שהיא ירושה, לעולם הסיבה אינה נעלמת הגם שהצורה הנורמלית דורשת את היותם לקוחות.

ויש להוסיף בזה, דהנה בבבא בתרא דף קז ע"א, איתמר: אחין שחלקו, ובא בעל חוב ונטל חלקו של אחד מהן, רב אמר בטלה מחלוקת, ושמואל אמר: ויתר, רב אסי אמר: נוטל רביע בקרקע ורביע במעות. רב אמר בטלה מחלוקת, קא סבר: האחין שחלקו יורשין הן; ושמואל אמר, ויתר, קא סבר: האחין שחלקו לקוחות הוו, וכלוקח שלא באחריות דמי; רב אסי מספקא ליה אי יורשין הוו אי לקוחות הוו, הלכך נוטל רביע בקרקע ורביע במעות.

ובדעת שמואל פירש"ם שם שהוא משום דלית ליה ברירה, והקשה הזרע אברהם בסי' י"ט, דלכא' קשה, דאמאי סובר שמואל ויתר. נהי דהוא סובר אין ברירה, מכל מקום הא הוי מחצה יורשין ומחצה לקוחות, ואמאי אינו משלם רביעי"א.

עוד יש להקשות על הצד דגם מ"ד אין ברירה מאמין בחלות מעורבת, מדברי ר"י דהיכא דאין ברירה אפי' ריח הגט אין בו. אולם נראה שדברי ר"י בברירה הם הצד הקיצון ביותר לאי יכולתה של הברירה לברר,

ויש לעיין ראשית דבר, על סיסמת הציבור אשר מקורה בר"ן בנדרים, שחלות מסופקת לא יכולה לחול. ואני עומד וצווח מנא לן, הרי כאשר אדם יוצר מעשה פגום לא שוללים את

(יא). אמנם אפ"ל בדוחק לפי דברי תוס' בבכורות מ"ח ובב"ב ס"ב דהוא מצד תק"ח.

מעשהו לחלוטין. ואי נימא שמעשה מסופק הוא חסר תוכן, הרי שנוכרח לפצל בין מקרה בו אדם פועל בכוונה לפגמת המעשה, לבין אם המציאות אינה מאפשרת יצירה מעשה פגום.

אלא שיענו ויאמרו, דהנה לדברך מה הוצרכנו לפרשת תנאים. הגם שאין ברצוני להיכנס לנושא הרחב הזה, ובעז"ה עוד נדון בו, אך ככותרת אומר בזה דבר פשוט, שליצור מעשה תלוי סיבה, זה אכן דבר מיוחדש, אולם מעשה שהוא מושלם וחסרים בו מצבים טכניים, מדוע לפוסלו.

אולם כאשר נעיין בדברי הר"ן מן הראוי לציינם, ולשונו כך היא: שאין ראוי שיחול דבר על הספק. ויש להבין אם זהו יסוד הסוגיא, מהי סברת הברירה, וכי יכולה היא לשנות את הגדרת המצב כמסופק. הלא גם אם ברירה בכוחה לברר, הרי שאין בכוחה לשנות, וכרגע מצב מסופק מונע מן החלות לחול.

שוב יש להבין מהו הדיון בחלוקת ירושה, הלא הוא דיון מציאותי אם עתיד משליך על העבר. ובוודאי שאין במציאות החלוקתית ליצור או להגדיר את הקיים לפנינו. וכל היכולת להחלטות האדם היא רק בקביעות שלו עצמו, דבשלמא יכולת היצירה של החלות יכולה להתמודד עם בעיות כמו חוסר זמן או חסר הבנה, אך הכא נביט במציאות והיא מובנת מצד עצמה.

נביא כעת חמש הגבלות של מושג ברירה, שיגלו לנו במקצת את תורפה של תרופה. לראשונה נפתח היא סברת המחלוקת בין אביי ורבא בין תולה בדעת עצמו לתולה בדעת אחרים, שחלקו בנקודת המרחק כמה אדם יכול להשיל ממנו סמכות בקביעת מעשה החלות. אלא שמצד הציר שנסוב בזה הוא הגבלה בעצם החלת החלות.

נמוכה מזו היא הגבלת הגמ' בעירובין למאורע הנוצר בב' לוגין שאני עתיד להפריש. שם מגיעה סברא חיצונית, או יותר נכון מקומית בתרומה, והיא המבשרת שבתרומה בעיני ששיריה ניכרין. אם ברירה היתה עומדת כצד מוסכם, תפקידה היה גם להכיר לחלוטין. ואם אנו מתבוססים בחסרון זה, הרי שאין שלמות לברירה.

עקומה נוספת, הגבלת תוס' בד"ה דברי ר"מ, שברירה קיימת רק היכא שמתנה בפירוש, ולא נצרך בירור של התנאה מפורשת, הרי שהיא בטלה מכוחה. שוב נעיין, וכי ניתן לטשטש את הבירור אם הוא כבר נעשה, מדוע המציאות אינה נקראת נכונה.

ובסמוכה אליה הלא הם דברי תוס' מיד לאחמ"כ שרק דבר שעומד להתברר יכול להתברר. והוא תימה, דבשלמא אי ברירה היא השלכה גרידא ולא ירידה להבנת הפרטים ניתן לסבול זאת, אולם אם ברירה היא עתיד שמשליך על עבר, מדוע רק יכולת הבירור מפעילה את כוחו.

ובתוס' ישנים בתמורה ל' הגבילו באופן נוסף את הברירה, וז"ל: ואומר מורי הרמ"ר כלל גדול בדין זה דודאי כל דבר שהוברר האיסור מתחלה ואח"כ נתערב בהיתר לא סמכינן אברירה כיון שתערובתו היה באיסור אבל הני תערובתן בהיתר כי האיסור לא היה מבורר קודם תערובתו ולאחר התערובת נולד האיסור אז סמכינן אברירה.

ואחר כל זאת אני למד שברירה מבוססת על הנחה שאין צורך להגיע להתגשמות הדברים, אלא כל עוד שרוחם וכוחם קיים, בזה הם קיימים. אליה וקוץ בה, דמה פליג הסובר שאין ברירה. הרי לנו שברירה אינה דבר מציאותו אלא עניין של ב"כוח" ולא ב"פועל".

ורק אם נאמר שמ"ד אין ברירה לא חולק על היכולות של בירור ואימות נתונים, אלא לדעתו כאשר נוצר ספק, כל סיבה דורשת את קיומה, נוכל לברר את מארג הסיבות באופן שיש צידוד לשלול את סיבת השלילה, כמו התנאים שהגדרנו כמגבלות, הרי שנבין שאינם אלא תנאים לשלילת סיבות המייצרות ספקות או אי ודאות.

ונחدد את אלו הדברים. כאשר באים אחים לחלוק בנכסי אביהם, צפה בעיה קיימת - הלא הירושה היא המשכת החלק הממוני של אביהם. וא"כ לכאן כל בן יכול להמשיך את אביו, ואין עדיפות אמיתית על המשכת בן אחד כלפי אחיו. ואפי' הבכור אינו ממשיך יתר מאחיו, אלא כוחו בפטירת הרחם ואכמ"ל בכוחו. ומשכך יש לנו שתי אופציות להעמדת ההמשכה. האחת היא להשאיר את המציאות הקיימת, ולצורך חיים תקינים נוכח לחלוק באופן שלא תשתנה הבעלות אלא תתממש בעצם השימוש וההנהגה. מאידך יש מקום לומר שהצורך לחיים תקינים מכריח את החלוקה, וסיבת הבעלות הלא היא המשכת הכוחות כדנתבאר, תזוו לצידה ואל תמנע טוב ותקינות מבעליה.

ה"ה בשותפים, כאשר נוצרת שותפות הלא היא בעלות בלתי תקינה שמעמדה הוא להיחלק<sup>2</sup>, אשר ע"כ יש בחלוקה הזו את אותה תמונת מצב שתיארנו ביורשים.

וכעת נבין את הסובר שעלינו להסתמך על ברירה, אשר דעתו היא שלעולם הסיבה וגורמת הקיום לא נמנעת בעקבות עזרים חיצוניים, כגון ברירה, אלא הוא ישיר מצד עצמו, וכמו שחוסר ידיעה אינו פוגם בבעלות, הוא אינו פוגם בעשייתה. אין משמעות לחסרונות אא"כ הם פוגמים בליבת העניין, מוות לסיבת הבעלות לא ניתן להחיותו לעולם, משום שכאשר נפל היסוד הלא היא הסיבה של הבניין, הלא הוא הקניין.

מאידך הסובר אין ברירה, גם אם לא ניכנס לגוף שיטתו, הרי סברתו היא הפשוטה. ולדעתו הסיבה של הבעלות לצורך העניין, כמו גם סיבת התרומה, מתקיימת גם אם היא מפריעה לתקינות. מאידך יש משמעות לתקינות ממונית. כלומר, הצורך ליצור עולם מתוקן ומערכת ממונית נורמטיבית, והיא השלב של אבחנת הברירה, והיא היא יוצרת מצב חדש של חלוקה.

אלא שכאן באנו למחלוקת האם הסיבה הגורמת לא מתקיימת בעקבות סיבת התקינות, או שמא היא מסובבת אבל אינה מסתובבת, שזו מחלוקת מרכזית - האם בהיותה של סיבה מתחילה לסובב ניתן לעוצרה או שמא לא, דילמה החלתה היא קיומה עד לסופה.

ולצורך הפשטת הדברים נביא כעת ג' מאורעות של ברירה לברר את מחלוקתם בס"ד:

א. הלוקח יין מבין הכותים ואומר שני לוגין שאני עתיד להפריש. כעת עומד אדם ויוצר את התרומה העתידית. לכאורה הגם שיש לנו חסרון טכני וצדדי, בכך שאין אנו יודעים מהי

(יב). אכמ"ל להאריך בכך, אבל כבר העיר על כך במהדו"ב על ב"ב,

הפרשתו, מ"מ הברירה היא הדורשת את קיום סיבתה, הלא היא יצירת התרומה, ומחפה על חסרונה. אולם החולקים סברו שכיון שהתקינות מורה שאי ידיעת תרומה הוא חסרון במצב המתוקן, דאין אנו יודעים, ממילא לא חלה התרומה, אלא שיתכן שלא חלה כלל, כי אם אכן החסרון הוא קיים, יתכן לומר שהוא חסרון מוחלט, וממילא יתכן שהוא רק בביצוע הדברים למעשה. ואילו רש"י וסיעתו ממאנים בכך, ולדעתם המניעה הזו לא תפשע לסיבת החלטה לחלוטין, אלא בעירוביה.

ב. הגמ' בתמורה ל' מדברת על שותפין שחלקו ביניהם י"ט כבשים וכלב, שא' נטל י' וא' נטל תשעה וכלב, דכל העשרה הוו מחיר כלב, והקשו ניפוק חדא להדי כלבא והנך כוליה לישתרו. וביארו שם תוס' דהוא מצד ברירה. ונדון לרגע, דלכא' סיבת החלוקה בשותפין טעונה ברור. האם מעצם קיום הבניין נצרך פירוק, או שמא החלוקה היא סיבת הבעלות בשלמותה. ונדון לצד הפשוט ששותפות ופירוקה הם ב' שלבים, וא"כ כאשר יש י"ט כבשים וכלב, לא אמרינן שכבש בעד כלב, משום שהוא מהווה סתירה לשותפות, אלא זה ברור שסיבת השותפות היא כללית, וסיבת התקינות היא הדורשת את החלוקה, והיות הכלב בצד אחד הוא מקומו המחויב [ולא היכן שהוא אמור להיות]. וממילא שליפתו של הכבש אחד מהווה אמנם החלטה שרירותית אך מחויבת לבירור ההחלפה.

אך לחלוקים על סברא זו נצטרך להגיע להגבלתו של הרמ"ר כפי שהבאנו למעלה, שכל התערבות באיסור היא מונעת ברירה, אך התערבות בהיתר, הווי אומר שסיבת המניעה היא מן המציאות, כמו במקרה דנן, הרי שבזה יודו כולם שהתקינות מחייבת את סיבתה, אך אין לערב איסור בהיתר ולהגיע למצב בו האדם מעורב מסיבות התערבות.

ג. בפסחים דף פח ע"ב האומר לעבדו צא ושחוט עלי את הפסח שחט גדי יאכל שחט טלה יאכל שחט גדי וטלה יאכל מן הראשון. ומדוע? לכא' משום שיש ברירה". ובביאור העניין לכא' יקשה, דלא מצאנו יצירה או החלת דין בכה"ג ומדוע נאמר בזה ברירה. אלא חזינו שהברירה במהותה נועדה ליצור את סיבת הצורך בעולם מתוקן הגם שאין סיבה מנגדת, דלעולם לא נוכל לומר שצד אחד דורש את קיומו, ללא הצד של תקינות שפושט צדדים. דאם נכפור בעיקרון הגג של צורך בעולם מתוקן וכלים לכך, מדוע בכל ספק במציאות יש צד שגובר על האחר.



(ג). כמו שהבאנו בהערה למעלה, שאם ברירה אינה נוגעת בעצם החלות אלא בסיבתו, א"כ יש לדון האם הוא מפרק את הכל, או שמא הוא רק לא מאפשר את הקיום העכשווי.

(ד). וראוי לציין בזה את דברי התו"ט שם פ"ח מ"ב, וז"ל: י"ל דמהך דהכא איכא למידק דהא דאמרינן דאין ברירה בדאורייתא כמ"ש בזה בפ"ה דנדרים בס"ד שזה עצמו מחומרת החכמים להחמיר בשל תורה אבל מדאורייתא יש ברירה דאלת"ה אלא דמדאורייתא אין ברירה א"כ היאך נאכיל למלך ומלכה קדש העומד לשריפה משום שלום ביתם. אבל יותר נ"ל דלעולם למ"ד אין ברירה בדאורייתא היינו מדאורייתא. ואפילו הכי מתירין לאכול הראשון משום שלום מלכות כדאמרינן בעלמא כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש. וה"נ דכוותיה דאמרינן כל שיהיה ספק לאדם בפסחו נתלה בדעת החכמים.

## ג.

## הגבלות ברירה

## הגבלת "מתנה בפירוש" והמסתעף

אחת ההגבלות שהזכרנו למעלה, היא הגבלה המובאת מדברי התוס' על כך שברירה היא רק היכא שמתנה בפירוש. ובטעמה של הגבלה, הנה ברור שלא קיימת אפשרות שברירה פועלת את כוחה ללא שנאמר שיש לה משמעות בעצם היכולת העתידית לברר. דהרי זה כוחה, שהעתיד משפיע על העבר. ומשכך, כאשר האדם עומד בנקודה בה הוא רוצה להוכיח את העבר באופן שבעבר לא היה נתין לקיים את העתיד הרי הוא חסר כל משמעות.

וכעת נוכל להבין נקודה מעניינת. הוכחנו רבות על כך שלדעת רש"י הברירה לעולם אינה מסלקת את הנעשה, ההיפך היא מכירה ביכולתו לפעול, אלא שהעירוב הוא אשר מונע מכך להתבצע למעשה. כלומר, הביצוע בפועל. ועל כן בשני לוגין שאני עתיד להפריש נקט רש"י שהתרומה חלה אלא שלא ניתן להצביע עליה.

אלא שרש"י בדף מ"ז גבי ישראל וגוי שקנו שדה בשותפות, דעת רבי שטבל וחולין מעורבין זה בזה, ובגמ' שם מבואר דהוא ס"ל דאין ברירה, וממילא אין באפשרותנו לדעת מהו הטבל ומהו החולין, אלא שרש"י שם מסייג זאת כך: אבל כי מעשר מיניה וביה מעשר שלם נמצא מעשר מן החיוב שבו על החיוב שבו ומן הפטור שבו על הפטור שבו. ואנו עומדים ותמהים, מדוע לרש"י יש אפשרות לעשר, הרי בכל גרגר חטה קיים טבל וחולין.

ומוכרחים אנו לומר את אשר נתבאר בהגבלה, שברירה של שני לוגין היא ברירה של תערובת שבכל שני לוגין אשר בחבית, וממילא עומדת הברירה שמגלה את העתיד כבר כעת. אך בישראל וגוי, לעולם לא עמדו השותפין באופציה של ברירה עתידית על כל חלק וחלק, בייחוד לדעת רש"י, שכולו לזה וכולו לזה. וממילא שם גם רש"י מודה שצורת התערובת היא מוחלטת בעצמותה, וברירתה צריכה כח שונה.

באחת הדוגמאות של ברירה הגמ' מדברת על בועל ע"מ שירצה אביו. ביאר שם רש"י וז"ל: וכי רצה מיהא מקודשת ואף על גב דמשעת בעילה ספק רוצה ספק אינו רוצה אמרינן הוברר דמשעת בעילה הוּו קידושין. ויש להבין מדוע רש"י ביאר את המקרה שבו רצה האב ומקודשת, הלא זה דבר פשוט. והוכחת הגמ' לכאן היא מכך שבסירוב האב הוא משנה את העשייה שנעשתה. אלא זאת הנקודה הבעייתית, דהרי רש"י ברצונו לחדד שההיפך ראיית הגמ' אינה כן, אלא דווקא ממקרה בו רצה האב, וממילא הברירה אינה מתרחשת כעת, אלא לעולם סמכנו על כך שזה עומד להתברר, ובוה דווקא אמר ר"ש דאין ברירה.

אלא שהא גופא, לכאן למה שלא תהא ספק מקודשת כרש"י לשיטתו. אולם גם בזה נאמר את החילוק הנ"ל, שבשני לוגין הספק הוא על הפרטים, ואילו כאן הספק הוא על מהות, האם בכלל קרה המקרה שעליו אנו דנים, ומזה נוכל להבין את המאורע.

תוס' הקשו דלרש"י יקשה מה שהגמ' הקשתה, דאי קניין פירות לאו כקנין הגוף והאחין שחלקו לקוחות הן, לעולם לא מצינו ביכורים אלא חד בר חד ליהושע בן נון. והקשו תוס' דלרש"י הרי חל במקצת, ובזה לפחות שיתחייב ביכורים. אולם לפי הנאמר עד כה, יש לחדד שמבואר שחולין וטבל מעורבין. הרי מכוחו של עירוב נוצרה מציאות מחודשת של גרגר חיטה המורכב מחולין וטבל, ולכן יעשר מינה וביה. אשר על כן, באחין שחלקו לקוחות הן פירוש הדבר הוא שהם מחלצים את חלקם מבעלות מורכבת. לכן חזרתו ביובל היא ודאית, כי הוא לקוח. מאידך ההרכבה הזו יוצרת מצב שגם להביא ביכורים אינו חייב בצורה ודאית.

### הגבלת שני מינים

הגמ' בקידושין י"ז דנה אי ירושה דאורייתא או לא: גר וגוי שירשו את אביהם גוי, גר יכול לומר לגוי טול אתה עבודה זרה ואני מעות, טול אתה יין נסך ואני פירות, משבאו לרשות גר אסור; ואי סלקא דעתך דאורייתא, כי לא באו לרשותו נמי כי שקיל חילופי עבודה זרה הוא דקא שקיל. ובתוס' שם כבר הקשו, דלמה חשיב חליפי, הלא סמכינן אברירה, וממילא מתברר מה חלקו של כל אחד ואין זה חליפין, ועיי"ש תירוצם.

אלא דהרשב"א שהקשה כן והביא סימוכין לדבריו דמצינו דין זהה, תירץ בחילוק טעון ביאור. ולדבריו מה דאמרין ברירה הוא דווקא במין אחד, אבל כאשר הדיון נע בין שני מינים, לא סמכינן אברירה. אלא דיש להבין, ממנ"פ אי ברירה היא צורה להתייחסות לדברים, מדוע שלא נאמר כן גם בב' מינים.

והרשב"א הוכיח את דבריו ממשנה בדמאי, שם מבואר שבחלוקת יורשים ניתן לחלוק באותו מין ול"ח חליפין, אבל כאשר הוא בב' מינים זה אינו.

והרשב"א הקשה על דבריו מגמ' תמורה דף ל' שכבר הבאנו לעיל, בשותפים שחלקו י"ט כבשים וכלב, עשרה כבשים כנגד ט' וכלב, ובגמ' הקשו מדין ברירה, נשלוף אחד מהם ונתיר את הכל מעננת המחיר כלב, הנה לך דיש ברירה בב' מינים.

ועל עצם הדברים יש לדון מה הברירה - אם היא ברירה בין הכבשים, או מהי תמורת הכלב<sup>טו</sup>, או דילמא הברירה היא על החלוקה גופא מה נחלק בעקבות מה. והדברים משליכים על כל עניין ברירה.

ועוד יש לברר, דהתם במחיר כלב לא דנים ברירה, דאם היה דין ברירה היה צריך להיות שכולם מותרים, גם אותו שמברר שהוא כנגד הכלב, דכיון דיש ברירה אמרינן שזהו חלקו המגיעו ואינו מחיר כלב כלל. וכיון דקאמר דאותו שכנגד הכלב אסור, הרי מוכח דאין ברירה. כך הקשה הרש"ש.

אלא שהא גופא מצריך אותנו להבין את הגמ' הנ"ל, על איזו ברירה מדובר שם. דקושיית הרש"ש במקומה איתא, אא"כ נאמר כמו שהעלינו, שהברירה אינה על החלוקה אלא התמורה, דאז יקשה מה הקשה הרשב"א, הרי אין אלו ב' מינים.

טו). הגרש"ר שם התקשה בקושיית הרשב"א, דהתם אינו ב' מינים, דכל הברירה היא ביחס לשאר הכבשים ולא כנגד הכלב.

וברצוני להציע בזה נקודת מבט על ממון משותף, וממנו לצאת לדרך לעניין ברירה בכלל, ואי"ה גם לברר את עניין ברירה במחיר כלב. ומשם נגיע לשורש ההגבלה של ברירה בב' מינים. הנה ברור שמושג בעלות הוא בלעדיות האדם על חפצו, וכאשר יש פגיעה בבעלות נתרבו ונתחדשו בתורה הל' גניבה והיזק והמסתעף. ואדגיש שאפ' שומר יש לו פן של פגיעה בבעלות, כדמבואר שהוא מריבוי אבות הנזיקין. מ"מ כאשר יוצרים בעלות ציבורית, הרי שכל אחד הוא פוגע בבעלות חברו, אלא שכאשר הסכימו ביניהם הם יצרו את המושג שותפות, הלא היא בעלות ציבורית. אלא שמבלי להיכנס לתורף הדברים, עלינו לברר בעצמינו שהבעלות היא מוחלטת לכל אחד מהם, אלא שיש כותרת לזו הבעלות, מעין "בעלות גג", שהיא יוצרת את האזון וההכרה שהשכנים הללו גם ממוזגים קמעא. ויש צורך להכפיף את הבלעדיות לציבוריות.

כאשר נחלקת השותפות נוצרת בעיה אמיתית, שכל אחד הוא בעלים מוחלט, ואילו הפירוק מתייחס לכותרת, ומה נענה אנן.

אלא מוכרחים אנו להגיע לדין ברירה, ובכך סיבת התקינות הלא היא סיבה עילאית שכל סיבה אחרת אינה משתווה אליה, היא אשר פותרת את סיבת הגורם, וממילא יש חלוקה.

אדגיש שלעולם לא נצרכת דעת השותפין לצורה אמיתית של הקיום ושל החלוקה, משום שעצם חיבורם טעון פירוד. וממילא כאשר נחלקת שותפות או ירושה, היא העמדת הסיבות התקינות לצד סיבות הגורמות אם זה בעלותם ואם המשכיותם. משום שכפי המתקבל, שותפות היא מערכת שאינה כשירה, וממילא הסיבה לשמירה על עולם מתוקן אמורה לפסול.

כאשר חלקו השותפין את הכבשים והכלב, הרי שנוצר בירור בכך שיש חלוקה כלשהיא שמבססת את הפירוק לעצמו. אלא שבזה נשאלת שאלה חדשה, והיא - מה כנגד מה. ומששאלת הבירור עומדת, אין מקום לברר והכל נאסר, אלא שבגמ' הקשו דילמא נצטרך לבירור להתרת תשעת הכבשים.

והצעת הגמ' היא שנשלוף אחד, והגם שאין לו משמעות אמיתית אבל זו צורת התקינות. על כך השיבה הגמ' שכיון שהם אינם שווים, הרי שסיבת התקינות אינה הוגנת בכה"ג.

מעתה לפי"ז נבין את קושיית הרשב"א, דלדעתו קושיית הגמ' היא שכיון שנסמך אברירה, ממילא נתערב בחלוקה, וכביכול נסמן קווים בעת החלוקה, כמו שראינו שניתן לעשות ברירה בשני מינים.

אלא שאם נבוא ונטען לאידך גיסא, הרי שהברירה תברור את המצב העכשווי בעקבות האיסור המתחדש, וממילא היא תעמיד מחדש את הכלב כנגד הכבש. וכך הבינו תוס', ועל כך הקשו דנאמר כן בכל תערובת, והבן.

וכעת נוכל לשוב ולברר סברת הרשב"א שאין ברירה בשני מינים. זאת, משום שלדעת הרשב"א כל היכולת לברור אינה אלא הגדרת המצב שלפנינו. וא"כ כאשר יש שני מינים שונים, שאחד משליך על האחד, לא ניתן לברירה להתערב בשני דיונים. ובהם באמת נשאר

במצב שאין לנו בירור, ונוצרה מציאות מעורבת, משום שברירה היא פעולת עזרה בעצם הדיון, וכאשר יש שני מינים הרי אלו שני דיונים שונים

### הגבלה בחוסר ידיעה

הנה בתוס' שם ביארו הגבלה בברירה, והגרא"ו ביארה באופן מסוים שמבסס הגבלה נוספת בברירה. וכך כתב בקובץ שיעורים (ח"ב סי' ל"ד אות ה'): ביאור דבריהם, דהיכא שהמציאות מצד עצמה מבוררת, ורק אצלנו הוא ספק מפני חסרון ידיעתנו, לא שייך לסמוך אברירה לומר שלקח האיסור כי שמא איתרמי ליה ההיתר בידו והאיסור נשאר בתערובות. אבל התם גבי מחיר כלב, המציאות בעצמה אינה מבוררת, שגם אליהו אינו יכול לומר שטלה פלוני הוא מחיר הכלב, כי מאיזה טעם יהיה טלה זה נגד הכלב יותר מטלה אחר הדומה לו, ובוזה סמכינן אבררה. וכן באחין שחלקו דלמ"ד יש ברירה, יורשין הן, ואמרינן דכל אחד נטל את שלו, והוה ג"כ מה"ט, דאין שום טעם לומר ששדה זו שייכה לראובן יותר מלשמעון, ובכה"ג סמכינן אברירה.

וממשיך שם ר' אלחנן לדון גבי בהמה שנשחטה וכעת באים לשחוט אחרת ושמא היא בתה, וחיישינן לאותו ואת בנו. ורעק"א בהגהות לשו"ע חילק אם נתערבה קודם או לא, כעין חילוק התוס', ותמה עליו ר' אלחנן, וז"ל: נראה שרבינו הגאון זצ"ל לא כיון יפה בזה דהכא בין נשחטה ואח"כ נתערבה בין נתערבה ואח"כ נשחטה המציאות מבוררת איזו היא האסורה. ורק אצלנו הוא חסרון ידיעה איזו היא ובכה"ג א"א לסמוך אברירה שהרי אפשר שנזדמן לידו המותרת והאיסור נשאר בתערובות.

והנה המג"א בסי' ת"ל הביא בשם המהרש"ל, דנכון שכל אחד יאכל מעט מהמצות קודם הפסח, דלמא נתערב קצת חמץ, ויתלה במה שיאכל דאיסורא אכיל, וקודם הפסח הא שרי. ובורע אברהם"ם סי' כד אות ה' כתב לבאר את דברי המהרש"ל הללו מדין ברירה, כדברי התוס' בתמורה. וקושיית ר' אלחנן קיימת גם לגבי הא.

ונראה דפליגי האחרונים בביאור הגבלת תוס'. דיש לדון אם כוחה של ברירה הוא לסדר את המעורב, הרי שאין מקום לחלק בין נולד באיסור ללא נולד באיסור. על כן תלה ר' אלחנן את חילוק תוס' בברירה מציאותית לבין ברירה בחוסר ידיעה. ומאידך ניתן לומר שסברת תוס' אינה

טז). והנה בסי' י"ט שם הביא כמה קושיות. דהנה הקשה הגאון רע"א בגיטין (דף נ"ג) בהא דמשני הש"ס בחולין (דף מ"א א) באית לי' שותפות בגוה. שאוסר רק חלקו, וחלק חבירו נאסר משום תערובות, דבכה"ג קשה דנסמך אברירה, דנולד האיסור בתוך התערובות. דאין לומר דמתניתין דהמטמע והמדמע סוברת דאין ברירה, דיקשה על רבי מאיר בגיטין (דף נ"ג ב), דהוא סובר דיש ברירה. ועיין בפתח הבית דיני ברירה ענף ט' שהביא קושיא זו בשם ח"א.

ועוד, ראיתי מי שהקשה מדברי המרדכי המובא ברמ"א (יו"ד סי' ק"ב) גבי ענבים בגיטין שבטל מה שזב בשבת במה שזב קודם שבת, ואף דהוי דבר שיש לו מתירין, משום דלא ניכר האיסור קודם שנתערב עיין שם. ולמה לי זה הטעם, תיפוק לי' דמותר מטעם ברירה. ואף דקיי"ל אין ברירה, מ"מ הא בדרבנן קיי"ל דיש ברירה ומוקצה דרבנן [ועיין שם שדחה קו' זו].

ועיי"ש שטרח לבאר את חילוק התוס' כפי שהבאנו בפשטות בשם ר' אלחנן, והוסיף שם ומיושב ג"כ מה שיש להקשות לכאורה בהא דסוף מעילה (דף כא ב) אם אמר פרוטה בכיס זה הקדש אם הוציא הראשונה מעל. ואמאי נימא ברירה דהא נולד האיסור בתוך התערובת. ואך זה ליתא דהא גם הכא הוי איסור עצמיות בכללות הכיס:



בבירור, אלא שכאשר תערובת נוצרת באיסור, אין אפשרות להתירה, משום שחפצא דאיסורא הוא מתהלך בכל התערובת כדנתבאר.



## ד.

### מעניין ההגבלות

ומעניין ההגבלות.

ראשית, הגבלה נוספת שמצינו בביררה, החילוק בין תנאי לברירה. הרי רש"י הביא ג' תנאים, וז"ל: ואין זה כשאר תנאים שאדם מתנה בגט שבידו לקיימם" ודעתו לקיימם כשמתנה עליהם ולכשנתקיים התנאי הוי גט למפרע דהתם לאו טעמא משום ברירה הוא אבל הכא דאין בידו ובשעת התנאי הוא ספק והתנאי מתקיים מאליו אי לאו משום ברירה לא הוי גט מחיים.

אבל בדברי הרמב"ן מצאנו אבחנה נוספת, ויתכן שהיא שונה מדברי רש"י הללו. וכך הביאו הר"ן, וז"ל: והרמב"ן ז"ל תירץ דפלוגתא דברירה היא דוקא במתנה על ב' דברים כגון האומר לאיזו שתצא בפתח תחלה שהוא מתנה על זו ועל זו וכן האומר ב' לוגין שאני עתיד להפריש הרי הן תרומה שהוא מתנה על כל שני לוגין שבחבית וכן אם בא חכם למזרח ערובי למזרח למערב ערובי למערב. אבל במתנה על דבר א' בלבד כגון האומר כתוב גט לפלונית אשתי אם תצא בפתח תחלה וכן האומר אם בא חכם למזרח יהא ערובי ערוב ואם לאו יהא בטל אפילו למאן דלית ליה ברירה מהני.

הרי לנו דברים מבוררים שכאשר יש סתירת דברים ניתן לומר ברירה, אך אם הדבר הוא מצד עצמו בעייתי, לא ניתן לפתור ע"י ברירה. ומלבד היופי שיש בביאור זה, הרי מעלה נפלאה היא ליסוד הנתבאר בביררה, ואכמ"ל.

וכע"ז מצינו בר"ן ברמה פחות חדה, והוא גבי מעמד שלשתן דאמרינן משתעבדנא לך ולכל מאן דאתא מחמתך, לא שייך ברירה", דברירה לא שייך אלא היכי דאי דהאי לאו דהאי, אבל הכא יכול להשתעבד לכל העולם בזה אחר זה.

### ברירה בהפקר

ב. לכא' מצינו מקרה בו לא נוכל לקיים את דברי הר"ן שהפגם של ברירה הוא דאין ראוי שתחול חלות על דבר המסופק, אשר מזה הסיקו האחרונים שברירה היא עניין של ראיית פני עתיד וכדו'.

המשנה בביצה ל"ט בור של יחיד - כרגלי היחיד, ושל אנשי אותה העיר - כרגלי אנשי אותה העיר, ושל עולי בבל - כרגלי הממלא. והנה הקשה רש"י לכא' הוה ליה למימר הרי הן כרגלי כל אדם, ואמאי קתני כרגלי הממלא. ותירץ קסבר: יש ברירה להחמיר, ואמרינן: הוברר

(ז). ואי"ה עוד נעמוד על דברי רש"י הללו.

(ח). עיין קצוה"ח סי' ס"א. ודע אברהם סי' י'.

דמאתמול נמי הוברר דלהאי גברא חזו, וברשותיה קיימי. אמנם ראיתי מביאים בשם הריטב"א דפליג וז"ל: דהא דממלא מים בבור של הפקר הרי הם כרגלי הממלא. היינו בעודם ברשותו, אבל כשנתנם לאחר הרי הם כרגלי אותו אחר. דלא אמרין ברירה בחפצי הפקר.

ולכאו' צ"ל דמחלוקתם אינה בגדר הפקר האם הוא היעדר בעלות או חלות מסוימת, אלא שחלקו על גדרה של ברירה. וממילא נוכחים אנו לפנינו שברירה מהותה הוא לפתור בעיתיות. אלא שאת דעת הריטב"א ניתן לבארה שכיון שהפקר הוא מצב בעייתי מטבעו, דחפץ מיועד לבעליו ובזה אינו מתקיים, ועל כן אין זו בעיתיות מספקת ליצור בה פתרון של ברירה.

ובזה נשוב לדינא דאחין שחלקו, שכיון ששם הבעייתיות היא בעצמותה של בעלות, מצאנו בראשונים דגם מי דסבר בעלמא לברירה, באחין שחלקו הוא ישלול ברירה.

ג. רס"ג באמונות ודעות שולל את האפשרות להאמין בשניות, כלומר אלהי אור ואלהי חושך, משום שהם אינם סותרים. אלא אומר רס"ג הם אחד, הואיל והחושך לא סותר את האור, אלא הוא בא בעקבות האור, והראיה שאת החושך שייך להאיר, ואם הוא מהווה סתירה במה מסלקים סתירה זו.

ביאור הדברים הוא שברירה קיימת רק בהיותה מיישבת סתירות, אך דבר שהוא קיים ולא קיים אינו בפרשת ברירה, כמו שכתב הרמב"ן.

אין אפשרות להחיל מספק באמת, ברירה לא דנה במקרה פגום. היא לעולם בא לפשר בין צדדים, למה? על זה ענינו כבר שהיא פעולת כנציגת התקינות והצורך בעולם מתוקן.

מעתה נבין גם את הלקונה הקיימת בהפקר, שהוא לא בהכרח דן בדבר הסותר, אלא א"כ נאמר שהפקר היא רשות בפני עצמה ואז היא סותרת בעלות, כמו כל סתירה בין שתי רשויות.

הנה הרשב"א פוסק שבמוכר אחד מן שדותיו נותן לו איזה שרוצה, ולכאו' הא תליא בברירה. אמנם יש לומר לפי"ז דכיון שברירה נועדה ליישב סתירות, אין מקום לדון בה כלפי מכר שוודאי חל, רק יש צורך טכני שבמקרה זה הוא גם משמעותי, כי הוא ברצונו יוצר את ההחלטה.

וממילא ניתן ליישב את עירוב הקצוה"ח בסי' ס"א והשאג"א בסי' צג, מהלקונה של דשלב"ל לחסרון של דבר שאינו מבורר, דהא לא דמיא משום שברירה תפקידה הוא לחלץ בבחירה של צד אחד מבין שנים, אבל דשלב"ל הרי הוא היעדר ומה שייך לדונו במערכת הצדדים.

ואחר שחידדנו הבנה עמוקה זו, נוכל להבין שהנה כמו שנתבאר, בעלות מאוחדת היא סתירה מתקיימת, אבל רק שהיא מתקיימת, אם היא מהווה כותרת היא יכולה לשכון בשלווה. ועל כן ברירה לא תפעל בעניינים תאורטיים. ולכן בכל התחייבות כמעמד שלשתן או התחייבות של שאול לדוד בחיוב כללי, לא שייכת אליהם הצורה של ברירה, משום שאלו עניינים של בכח ואילו ברירה היא מיישבת סתירות בפועל.

כי זה מחבר בין היסוד שנתבאר שסיבת התקינות עומדת מצד עצמה להביא את החלוקה בין שני צדדים סותרים, ולא בין דבר להיעדרו.

ומן ההגבלה להגבלה

הקצוה"ח בסימן ס"א דן בהקשר בין קניין של דשלב"ל לבין ברירה, ולדבריו שם, מאן דסבר דניתן להקנות דשלב"ל, הרי שאין מקום לדיון ברירה. וזוהי יישב את קושיית התוס' מר"מ, דכיון דסבר שניתן להקנות דשלב"ל, ממילא אין לדעתו חסרון בברירה.

האמת תורה לנו, שלדברי הקצוה"ח החסרון בברירה היא העננה השוררת על החלות, כי זו חלות לא מבוררת, ולא כפי שנתבאר עד כה.

### ברירה בהתחייבות

ד. בקצוה"ח הנ"ל וכן בכמה מן האחרונים דנו על קנין ממעמד שלשתן, דלמ"ד אין ברירה, לא שייך לקיים תוכנו, משום דלא שייך בו כל דאתי מחמתך, דאינו מבורר מי הוא הבא מחמתו. וכן הדין שפסק שו"ע חו"מ ס"א ד' על שטר שכתוב בו כל המוצאו יכול לגבות, דלא אמרינן ברירה. והדין מבוסס כבר מפסוקים, כפי שהאריך ברא"ש.

מצינו בשאול על מעשה דגלית הפלשתי ששעבד עצמו ונכסיו ליתן עושר גדול למי שיכה הפלשתי ובא דוד והכהו ונתחייב שאול לדוד באותו ממון, דבפרק ב' דסנהדרין (יט:) קאמר שקדש דוד את בת שאול באותו ממון, אלא דסבירא ליה לשאול דאע"פ שנתחייב לדוד באותו ממון אינה מקודשת דהמקדש במלוה אינה מקודשת. הרי ראייה ברורה שאדם יכול לשעבד נכסיו אף למי שאינו מכיר ויודע בשעת השעבוד מי הוא. וכ"ש בנדון זה שהכיר את המלוה ושעבד עצמו ונכסיו לכל מוציא שטר זה דהוי שטר מעליא. [שו"ת הרא"ש כלל סח סימן ט]

ומעתה יש לנו להתמודד עם פסוק שמאפשר את חוסר הברירה, ומה יענה מ"ד אין ברירה. ומהתקפה להתקפה. הגמ' ב"ב קמ"א ב': המבשרני במה נפטר רחמה של אשתי, אם זכר יטול מנה וכו', והא אין ברירה למי יבשר?

אין לנו אלא להכריח כפי שדנו לאורך המאמר ולומר, ברירה אינה כלפי מציאות ערטילאית, ברירה אינה מציל בים המבוכה. ברירה היא כלי במערכת צדדים, אשר ניתן להכריע כאחד מן הצדדים באופן שיש סתירה בין הצדדים.

אגוזים ואומר שהאחין שחלקו הוא מקרה סותר ברמה הגבוהה, שבו לכל אחד יש חלק וסיבה בכל הירושה. עד שאם לא נאמר כן בשותפין, לעולם לא תהא ברירה פתרון לחלוקתם. וביותר, שכל המבנה של שותף הוא סיבה ממונית ואילו יורש הוא באמת בעלים על חלק, והבן. אלא שעומק ע"ג עומק טמון בזה. והוא, שסתירה בבעלות היא סתירה לקיימות אבל לא לתוכן, דהיינו תוכן בעלות של שימוש וכדו' שייך לכמה אנשים, כמו שמצינו בשעבוד, אבל להעמיד את הקיום אחד מול השני לא שייך, ותוכן של שימוש תמיד ניתן להתגמש

ומעתה נבין ביתר את עניין הברירה. משום שכל עוד שיש דיון על קיימות, הרי שכאשר יש סתירה בא כוחה של הברירה ומברר, כי הוא מעמיד את התוכן להתממש מסיבה חיצונית. אשר ע"כ ברירה נאמרה בעירובין או בגו"ק שהם חלויות, כי הם מהווים סיבוב בקיומם למול תוכנם. אך כאשר הדבר הוא רק דיון על תוכנו אין לברירה היכן להתמצע.

כלומר, מעמד שלשתן, והמקרה של שאול ודוד, והמבשרני במה יפטר רחמה, אין דיון על קיימות אלא התחייבות, הלא התחייבות היא תוכן גרידא, ומשכך אין מקום לברירה להתערב בתכנים.

### ברירה בשליחות

ה. הקצוה"ח שם הביא כמה ראיות שאין דין ברירה במקום שליחות. א. גיטין י"ח גבי עשרה שצווה להם לכתוב גט, דשנים משום עדים והשאר משום תנאי. ב. כל השומע יכתוב גט לאשתי. ג. ס"ז ע"ב אמר לעשרה כתבו גט לאשתי אחד כותב ע"י כולם, וזה לא תלוי במחלוקת אי יש ברירה אי לאו.

ובפשטות הייתי אומר, ששליחות היא לעולם על פעולה שלימה. כלומר, אין מקום לשלוח שליח ליצור דברים, אלא להעביר דברים. וגם שליחות כח היא העברה מושלמת של הכח. וממילא מובן היטב מדוע גם למ"ד אין ברירה חייבים להכריח בזה את הברירה, דאחרת אין משמעות לשליחות. אלא שגם זה צ"ב.

אלא צ"ל, כמו שנתבאר לעיל, וביתר שאת, שכל עוד שהאדם מחייב את עצמו בדבר שאינו מחויב לא אמרינן ברירה. ונבאר, שכיון שברירה מתקיימת היכא דצריך חיתוך דין, ובכל המקרים בהם מצאנו ברירה הרי שאין מקום למחצה שליש ורביע, אלא צריך העמדת דין באופן ראוי וברור. אך כאשר אדם מחייב עצמו, ממילא אין הכרח להעמדת דין ברור, וכמו שוויא אנפשיה, דאם אדם מחליט על עצמו דין, אין סיבה להתערב ולחדש בו דינים והעמדות, וממילא אין מקום לדין ברירה.

### איגלאי מילתא למפרע או ברירה

ו. יבמות דף לה ע"ב: רבי יוחנן אמר: אינה צריכה חליצה מן האחין, ור"ל אמר: צריכה חליצה מן האחין. ר' יוחנן אמר א"צ חליצה מן האחין, חליצת מעוברת שמה חליצה, וביאת מעוברת שמה ביאה; ור"ל אמר צריכה חליצה מן האחין, חליצת מעוברת לא שמה חליצה, וביאת מעוברת לא שמה ביאה. במאי קמפלגי? איבעית אימא: קרא, ואיבעית אימא: סברא. איבעית אימא סברא, רבי יוחנן סבר: אם יבא אליהו ויאמר דהא דאיעברא מפולי מפלה, מי לאו בת חליצה ויבום היא? השתא נמי תגלי מילתא למפרע; ור"ל אמר: תגלי מילתא למפרע לא אמרינן.

ועלתה השאלה מדוע לא נאמר שפליגי בברירה". והנראה, שיש לחלק בין ברירה לאיגלאי מילתא למפרע, שברירה היא בדבר שגם אליהו לא יכול לפתור, הרי היא בעיה מציאותית, ואילו איגלאי מילתא היא הגבלה זמנית, שכלית, שאליהו יכול לעזור.

### ברירה בסבת העניין

ז. ביצה דף י ע"א: המת בבית ולו פתחים הרבה - כולן טמאים, נפתח אחד מהן - הוא טמא וכולן טהורים. חשב להוציאו באחד מהן, או בחלון שיש בו ארבעה על ארבעה - מצלת על כל

(ט). ובייחוד שגדולי החולקים בברירה ר"י ור"ל גבי האחין שחלקו, ומסדרת המחלוקת לשיטתם.

הפתחים כולן. בית שמאי אומרים: והוא שחשב להוציאו עד שלא ימות המת, ובית הלל אומרים: אף משימות המת. - הא אתמר עלה, אמר רבה: לטהר את הפתחים מכאן ולהבא. וכן אמר רבי אושעיא: לטהר את הפתחים מכאן ולהבא. מכאן ולהבא - אין, למפרע - לא.

וכל זאת הוא דווקא למ"ד אין ברירה. והנה לכאורה המקום בו הכי מצופה שתהיה ברירה הוא בהאי דינא של סוף טומאה לצאת, כמו שפירש"י, שהוא נושא תוכני נטו ולא משתייך למציאות.

אלא שכאשר נעיין נבחין, יש בדינא דסוף טומאה לצאת אמנם רעיון של עתיד, והרעיון הוא מחייב, משום שהטומאה עדיין לא יוצאת. אבל הא גופא לכשתצא הטומאה, הרי הדיון יהיה מציאותי לחלוטין. ומבלי להיכנס להגדרה האם טומאה היא מציאות או דין, אלא הכוונה כלפי המהות, הרי שעל זה ודאי הטומאה תהא מציאותית, ונאחזת, ומשכך יובן דל"ש ברירה בכה"ג.



## ה.

### תנאי וברירה

הנה כאשר באים לדון על תנאי וברירה ראוי להזכיר שישנו מקרה בו הגמ' דנה כראיה לברירה ובפשטות עניינו הוא תנאי. הגמ' בגיטין כ"ה: הריני בועליך על מנת שירצה אבא, אף על פי שלא רצה האב - מקודשת; ר' שמעון בן יהודה אומר משום רבי שמעון: רצה האב - מקודשת. ולכאורה הרי ראינו שאין תנאי בברירה. ועוד, דהרמב"ם פסק דאין ברירה, ואילו בגוונא דהריני בועלך ע"מ שירצה אבא, כתב הרמב"ם דמקודשת. והנה שמעתי בשם הגאון מטברג זצ"ל לבאר את העניין באופן נפלא ומעורר עניין: הקידושין הם הביאה, וזה לא קניין גרידא, אלא זו התחלת אישות [אולי זו המשמעות של קניין חזקה, שהוא התחלת בעלות]. הקניין של ביאה הוא קניין טבעי, אין פעולה מביאה לתוצאה, אלא יש קיום תוכן הקניין בעצם. הרי מימוש הרעיון הוא מטרתו. וכאשר אדם מבצע את הקניין בהתחלת אישות, הוא מעלה מעבר לכל קניין.

מעתה נבוא לבאר את עניין התנאי בברירה. דלעולם תנאי ל"ש בברירה, כי הוא דן על המעשה האם הוא מתקיים או לא, אבל רצונו של המחיל ברור, שהוא מעשה עם מדד של רצון ותנאי כלשהוא, דבאמת ל"ש תנאי בברירה, משום דהאדם חפץ בעשיה זו. אבל במקרה של הריני בועלך, הרי ביאה כדנתבאר היא נעשית וקיימת, וממילא שייך בה תנאי באופן שהוא פשוט מתעלם מן המעשה ולזה נצרכת ברירה

ומעתה צ"ל שהא גופא לדעת הרמב"ם הקניין של ביאה הוא קניין קנייני ולא טבעי, וא"ש. ונעלה בזה עוד קומה. אמנם הרמב"ם חילק בין ע"מ שירצה אבא לבין ע"מ שלא ימחה אבא, והנה הרצון שהתקיים בתוכן הקידושין נתפצל בהאי גוונא, והלך לליבו של אב. הרי שהתנאי

אינו תליה בדבר צדדי, אלא התנאי הוא חלק מרצון המקדש. וממילא בע"מ שלא ימחה אבא, הרי זו לא שלילת רצון עצמי, אלא הוספת מדד, ובוה ודאי שלא נזדקק לברירה.

מהלך נוסף אפשר לומר בזה, והוא ביאור נפלא. לעיל הבאנו חילוקים ושמונה הגבלות בפתרון המוכרח של ברירה. וכעת נבוא לעמוד על חילוק אשר מקורו ויסודו הוא בדברי הרב עמיאל זצ"ל, אשר שזר הוא את יסודו מעל כמה הררים התלויים בשערה, ונבארם כהגבלה נוספת בברירה בס"ד.

האם האדם נאמן על עצמו, זו שאלת קונפליקט. משום שכלפי הממון אנו אומרים שהודאתו כמאה עדים, ואילו כלפי איסור<sup>1</sup> הא אמרין אין אדם משים עצמו רשע<sup>2</sup>.

וביאר הגאון הנ"ל, שיש הבדל בין היכא שהוא בעל דין להיכן שהוא בעל הפעולה. ונבאר. בעבריינות של איסורי תורה, הרי אין קשר בין האדם לדין. אבל יש מקומות בהם האדם הוא בעל דין, כמו בממונות, משום שכל ההגדרה הממונית היא ליצור לאדם אפשרויות החלטה. וה"ה בכל חלות שביצירת האדם הוא כביכול בעל דין, משום שהוא קובע את תחומי הדין.

ואכן בקידושין מצינו דיון מעין זה<sup>3</sup>, ונראה ברור שדיני ממונות האדם פועל בכל שלב, הן בקנייה והן במכירה, אם בגניבה ואם הפגיעה בבעלות, אלא שתורה מאשרת את פעולותיו. אבל הוא בעל הדין. משא"כ גו"ק, הרי שאין משמעות איסורית ללא יצירת הדין ע"י התורה<sup>4</sup>.

כעת נשוב לברירה. ברירה יכולה לחול כאשר האדם הוא בעל המעשה ולא כאשר המחיל הוא בעל דין. דהיינו כל הגמ' והמקרים שמנינו לעיל, עוסקים באדם חסר יצירה, אלא בעל

כ). וכלפי היתר גם מצינו שהאדם נאמן, דהרי כל ע"א נאמן באיסורים, נלמד לפי תוס' מספירת הובה לעצמה. ואפ"ל שגם לפי רש"י שהנאמנות היא ממעשים שבכל יום, עומק העניין כפי שהאיר את עיני הרב א. ז. ברלין הי"ו, שהנאמנות העצמית היא הנותנת להצדיק את הנאמנות של אחרים על איסורין, והבן.

כא). אמנם מצינו מספר טעמים לכלל זה. א. הרדב"ז בהלכות סנהדרין יח, וביאר שנפשו של אדם אינה שלו ומשכך אינו נאמן על דברים שאינם שלו. ב. הגרש"ש בחידושים לכתובות יח, ה טען שהנאמנות העצמית היא מדי חזקה ולא ניתנת לדיון, ולכן אינה קבילה, כי היא עוורון לב"ד ולהעולם.

כב). עיין קידושין סה ע"ב.

כג). ובהרחבה, הנה כל מושג הממון מוגדר בתורה "דבר" וכן דבר שבערוהו הוא מוגדר "דבר". וכאשר מתבוננים מהו דבר? הרי שהוא ניהוג [כמשל, דבר אחד לדור הכוונה מנהיג, ויש עוד בזה], וניהוג ממוני הוא המצריך עדים [ואכמ"ל להיכנס לצורך בעדים]. ה"ה למדו חז"ל שגם ניהוגי אישות מצריכים עדים. והנה ההגיון נותן שדווקא ממון הוא עניין אישי ולא נוכרח לעדים, ואילו אישות היא פעולה ברת משמעות אשר מצריכה עדים. וביותר, רש"י בגיטין כב, ב מבאר את ש"י ר"א דע"מ כרתי וז"ל: אמר חתימת הגט אינה מן התורה ולא סגי למיתביה בלא עדי מסירה דאינהו הוא דעבדי כריתות דעל כרחיך בעינן עדים דילפינן (לקמן/גיטין/ דף צ) ערוה דבר דבר ממון. כלומר, ר"א אוהז שמצד האמת אין צריך עדים כלל, ומה נעשה שחיבה תורה עדים, על כן נעמידם בע"מ, והלא יש ליתן בזה טעם.

אלא נראה דהא גופא בממון הרי לא נצרכים אנו לדיני התורה, ועד כמה לא נצרכים כבר דן בזה הגרש"ש והתעמת בזה עם רבים וטובים. אך זה ברור שההחלטה ממונית היא נתונה לבעליה. וממילא, דיני התורה הם הכרה [הארכתי בה בתחילת הדברים גבי נדר וממון] של פעולות האדם. וכאשר יש להנהיג פסק בממון, הרי שנצרכים אנו לפסיקת דין ע"פ התורה.

בגו"ק המצב הוא שונה לחלוטין, משום שלולא דין התורה היה לאדם רק חלק ממוני או מקסימום איסורי כמו עבד, אך התורה חידשה לנו את זה שניתן להנהיג את החיים בתחילתם רק באופן שיהיו בהם עדים.

פעולה, והיצירה הן בעירוב והן בכל חלות היא נפילה של הדין התורני, כי אין אפשרות לקיום דין התורה שאין למחיל עסק בו. ממילא המצב הוא מורכב, על כן תפקידה של תורה בהחלת הדין להביא את סיבת התקינות שתברר ותייצב את החלת הדין.

אך בכל חיוב ממוני, האדם הוא המחיל דין, לא נאמר בו הגבלות כמו חצי שדה, בשונה מאשה שלא ניתן לקנות חצי ממנה. ממון הוא המרחב ההחלטות הקיים באופן מורחב ביותר, וא"כ יתכן שהאדם ייצר דבר שאינו מבורר.

ובזה מיושבת שיטת הרשב"א, שבמוכר לו אחת מבין שדותיו חל הקניין, ותמהו עלמא, והיאך נפרנס מ"ד אין ברירה. אך ממון הוא התחייבות שלא נזקקת לדיון ופתרון ברירה.

ומה נענה באחין שחלקו, הלא הדיון הוא נטו ממוני. אלא צ"ל שירושא אין בה כי אם דין התורה של החלת הירושה כהמשכת ממון האב. וכל זאת מבלי להגדיר היטב את עניין הירושה, שאין כאן מקומו.

אלא ששותפין יוכיח, דודאי יש שם רק ליבה ממונית. ונראה ששותפין, כיון שהכל הוא הכרה של התורה בהסכם המוסכם ביניהם, הרי שכמו בכל ממון, עליה להזדקק לפתרונות מעשיים לביצוע ומימוש הבעלות, כמו שקבעה תורה דיני גזל והשבת אבדה. ומעתה על התורה לקבוע דין היאך יסתדרו השותפין בהסכמתם, ה"זה הולך בתוך שלו" נועד להתקיים, והברירה נצרכת לדין התורה ולא לדין הממון שבו.

ומעתה נוכל לבאר את השמעתתא דהריני בועלך. דהנה כל תנאי הוא קביעת האדם למעשה הגבלה, ובכך יוצר האדם את התנאי להיותו בעל דין על המעשה, וממילא ננטשת הברירה בכל תנאי.

וא"כ בבעילה, שהיא דין התורה והוא רק בעל הפעולה, הרי שהוא הגביל את התורה, אבל התורה לא מחויבת להגבלתו, הגם שהוא יצר מדד לפעולתו. ובכל זאת נברר לעצמנו שכאשר יש הכרה תורנית בחתירתו נגדה, כעת לא רצון האב הוא המחיל אלא רצון המקדש. הלא הוא יצר לעצמו את יכולת ההחלטה דינית, בזה הברירה יכולה להתמצע ולממש את רעיונה.



# הערות הקוראים





## הערות הקוראים

### הערות על מאמרו של רבי יעקב כ"ץ "הלכות חנוכה לבני ישיבתנו המגוייסים" (עמוד כ"ב)

א. לפני כעשר שנים, חתני ובתי עלו למטוס בניו יורק לפנות ערב, על מנת להגיע לארץ למחרת היום. היה זה ליל שמיני של חנוכה. במטוס הם גם אכלו שתי סעודות (ערב ובוקר) וגם נמו את שנתם. לאור פסק ההלכה של הגרשו"א והגר"ש"א לשריונרים בטנק, הוריתי לילדי להשיג פנס בטרייה עם נורת להט (זה לא היה כל כך קל אז!), להצמיד אותה לידיית המושב, ולהדליקה בברכה שתדלק חצי שעה. וכן עשו.

ב. ועי' שו"ת מהרש"ם (ח"ד סי' קמו) שמחייב הדלקה ברכבת כיון ששכר את מקומו, ובערוך השלחן (סי' תרעז ס"ה) נקט ג"כ לחייב ברכבת. ובשו"ת בצל החכמה (ח"ד סי' קכז) ובספרו אהלך באמיתך (פל"ט) ובשו"ת ציץ אליעזר (חט"ו סי' כט) נקטו שיש לחייב נוסע במטוס. אולם בשו"ת אגרות משה (י"ד ח"ג סי' יד אות ה) נקט שפטור מלהדליק מחוץ לביתו.

ג. אור ליום חמישי, כ"ח כסלו תשע"ט, נשאל הגר"י זילברשטיין, לגבי מי שנמצא במטוס כל זמן ההדלקה, אם רשאי להדליק פנס עם נורת להט בברכה לקיים מצוות הדלקת נר של חנוכה. הרב השואל כתב לי למחרת, כי הרב זילברשטיין התיר להדליק בברכה במטוס בכה"ג, וכן התיר לחולים להדליק חנוכיה חשמלית כזו בברכה, כשאי אפשר להדליק נרות רגילים, למרות האמור בתורת היוולדת (נו, ו, עמ' שפב) שלא לברך על הדלקת נרות חנוכה חשמליים. הרב זילברשטיין נכנס אז לחדרו והוציא משם חנוכיה על סוללות והראה את החנוכיה, והדגיש את העובדה שהדבר מותר אך ורק לחולים. בין היתר הצביע על הכיתוב שעל גבי הקופסה של חנוכיות הסוללות, אותה אפשר לקבל מאגודת רפואה וחיים. (וי'ניץ).

ד. דומני שלהדליק במקום כינוס צבאי, שבו יש חיילים שאינם יודעים הרבה, יש בהדלקה לא רק פירסומא ניסא לדעת כמה פוסקים, אלא גם מדין חינוך ותלמוד תורה, שמותר לברך בשם ומלכות. ומצינו רעיון דומה – אך לא זהה – בהא דהתירו לשאול בשלום חברו בשם, ופירשו ראשונים שהדבר הותר בזמן ששם שמים נשכח והלך, והתירו להזכירו לבטלה בשאילת שלום כדי להחזירו. והעיר על כך הגר"א נבנצל, שבכה"ג אין לענות אמן, כמו שאין לענות אמן על ברכה של תינוק המברך על הלולב בשם ומלכות מדין חינוך. ולגבי חיילים, לכאורה גם עניית האמן יש בה משום חינוך, וצ"ע.

הרב ד"ר מרדכי הלפרין



## הערה למאמרו של הרב אריה גולדשטוף "זהירות מ'חכמה יונית' בתוך לימוד התורה" (עמוד נ"ז)

בהאוצר (גליון פד עמ' נז) ביאר הרב אריה גולדשטוף את ענין החכמה היונית הנזכרת במעשה בגמ' סוטה מט ע"ב, שגרמה לבסוף לחזיר לנעוץ טלפיו בחומה וכו', והדברים מאירים מאוד. הרב גולדשטוף הביא שחכמה יונית היא 'רמיזות', דהיינו תוכן חיובי שבא בצורה של חידות, דהיינו שהעיקר אינו תוכן הדברים אלא ההנאה והאתגר האינטלקטואלי. לימוד חיצוני שאינו משנה את חיי האדם.

ניתן לענ"ד להוסיף שמשום כך אותו זקן שידע בחכמה יונית אמר לרומאים "כל זמן שעסוקים בעבודה אין נמסרים בידיכם", וכוונתו היתה שעבודת הקרבנות מראה את מסירות נפשו של האדם לעבודת השי"ת (כעין הבהמה שמתה על המזבח), וכך גם ה"עבודה שבלב" הנעשית מתוך דביקות. אותו זקן אמר לרומאים שכל עוד ישראל דבקים ומוסרי נפש ממילא לא יצליחו שונאי ישראל להשפיע על ישראל ולהכניס בהם את החכמה היוונית החיצונית. עוד אפשר להוסיף שזה ענין החזיר שנעץ טלפיו בחומה, שהרי החזיר פושט טלפיו כאומר כשר אני (בר"ר סה, א), שהרי קיימים אצלו סימני הכשרות החיצוניים, דהיינו כשרותו אינה פנימית ואמיתית אלא רק כלפי חוץ, כמו עניינה של החכמה היוונית. הרב גולדשטוף קישר זאת למה שאמרו בעירובין סד ע"א "ורועה זונות יאבד הון – כל האומר שמועה זו נאה וזו אינה נאה מאבד הונה של תורה", ומסביר רש"י ש"סופה להשתכח", דהיינו שהאומר כך לומד באופן חיצוני ואינו מתמסר לתורה (וכענין רועה זונות שאינו מתחבר אליהן בנישואין). ממילא התורה אינה נכנסת בדמו ולכן הוא שוכח אותה. לענ"ד ניתן להוסיף בזה שמלכות יון "החשיכה עיניהם של ישראל" (בר"ב, ד) ורבים קישרו בין 'חשכה' זו לבין ה'שכחה', שהרי יון ביקשו "להשכיחם תורתך" (על הנסים), וא"כ קשורים היוונים לאיבוד הונה של תורה שהוא השכחה.

שמואל אריה ישמח



## הוספות למאמר רבי יעקב דוד אילן "אדם המזיק באונס ובגדרי חיוב בור" (עמוד ק"צ)

למערכת הנכבדה

במאמרי באוצר בגליון פד כסלו תשפ"ד עמודים קצ - ריח, נשמטו כמה קטעים המובאים להלן, ונא להביאם בגיליון פה במדור מכתבי קוראים.

בעמוד קצב בסוף העמוד בפרק של שיטת הרמב"ן דאדם המזיק באונס חייב נא להוסיף הקטע דלהלן:

ויש לעורר לרמב"ן דאדם המזיק חייב באונס, מריש פרק המניח ב"ק כז ע"ב דפריך דאמאי במתני' פטור ההולך על שבירת החבית אבע"ל לעיוני. ולרמב"ן אמאי לא פריך בפשיטות טפי,

דאף דהשובר הוי אונס, מ"מ הרי אדם המזיק חייב גם באונס גמור ויהא חייב על שבירת החבית. ונראה מוכרח דגם בהוא אמינא בגמ' ידעי' דפעמים אדם מתבונן בדרכים ופעמים אין מתבונן [ולא דלה"א תמיד אדם מתבונן, דאז מניח החבית הוא בהיתר]. ונמצא דמניח החבית הוא משתתף בשבירת החבית דיש לו פשיעה בזה, ולכן לא שייך לחייב את השובר מדין חיוב אדם המזיק באונס. ומשום כך הגמ' מקשה רק מצד דאב"ל לעיוני, דאז נמצא דרק ההולך ששבר הוא גורם בזה שלא עיין בדרכו, ובוה משני דאין דרך בנ"א להתבונן בדרכים ונמצא דמניח החבית אשם בנזקו ואינו יכול לתובעו. וכ"נ ברמב"ן בדבריו בב"מ שם שהביא כן את תי' הגמ', עי' היטב בדבריו ותמצא כמש"כ. וכיו"ב נראה לבאר בגמ' שם לב ע"ב דעכיד צריכותא על המשנה המבקע ברה"ר והזיק ברה"י וכו', דמרה"ר לרה"י דלא שכיחי רבים אימא לא וכו'. וצ"ע להרמב"ן דאדם המזיק באונס גמור חייב, א"כ מאי קמ"ל דחייב, הרי אף בלא שכיחי רבים דהוי אונס גמור יהא חייב. ואפשר דה"א דבכה"ג הנכנס הוי פושע, ושוב המזיק אינו חייב כיון דהוי כברשות. ויש להוסיף דלקמ"ל שם יפרש הרמב"ן דהקמ"ל הוא דהוי מזיק גמור וחייב גם בד' דברים, וכמש"כ הר"מ חו"מ פ"א הי"א [ודלא כנמוק"י דחייב רק בנזק ולא בד' דברים]. ונמצא דהקמ"ל הוא דגם בלא שכיחי רבים הוי פשיעה גמורה וחייב בד' דברים.

#### בעמוד קצד להוסיף בפרק בהזיק על מי מוטל חובת ההוכחה:

וע"ע בס' מנחת שלמה על בבא קמא לדודי מרן הגרשו"א זצ"ל בשעורים כללים למסכתין סימן א סק"ו שדן בזה בקצרה, והסיק דבספק אם נאנס חובת הראייה היא על המזיק, והוכיח כן מדברי פסקי הרא"ש בכתובות בפ' אלמנה סימן כד ע"ש.

בעמוד קצט בסוף פרק תשלומי חבלות בחבל ברשות ד"ה ויש לדון, להוסיף קטע זה מחדש

#### עם תוספת מקורות:

ויש לדון דתלוי 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' הגאון רבי אלעזר גורדון זצ"ל סימן ב ענף ב דבחבלה ליכא היתר דברשות דילפי' מיער דאף דהוי ברשות חייב גלות. ובשו"ת רביד הזהב סימן מב אות ג כתב דרק בממון שייך דינא דברשות מדין מחילה וזה לא שייך בחבלה [ותשובתו נכתבה להגאון רבי אלעזר גורדון הנ"ל והמו"מ היה בין שני גאונים אלו]. וע"ע מש"כ בזה בקצרה באבי עזרי בהל' עבדים תליתאה פ"ה הי"א ד"ה אולם.

#### בעמוד רז בסוגרים שורה 2 מלמעלה לתקן כדלהלן:

אבל ביורש או לוקח בור שעשה אחר ברה"ר אינו מתחייב בכך כיון דלא הוא כרה את הבור. משא"כ אם ירש או לקח בור שעשה המוריש ברשותו, בזה יהא היורש או הלוקח חייב, כיון דבבור ברשותו אין צריך כריה גמורה להתחייב.

בברכה והוקרה על פעלכם הגדול בהפצת תורה, תזכו להגדיל תורה ולהאדירה

הרב יעקב דוד אילן

## הערות על מאמרו של הרב בנימין יצחק הלוי "אם בעינין בית לקיום מצות נר חנוכה" (עמוד כ"ח)

### א.

שלום וברכה ותודה גדולה על כל המאמצים הרבים להרבות תורה. להלן תגובה למאמרו של הרב בנימין הלוי שליט"א, האוצר גליון פד עמ' כח, העוסק בשאלה האם יש צורך בבית עבור נר חנוכה: לכבוד הרב הלוי שליט"א, שלום. יישר כוחך על המאמר המושקע והבהיר. ברשותך, כמה הערות:

א. בסוף עמ' ל' הביא כת"ר ראייה מדברי הרשב"א לכך שאין צורך ב'בית' עבור נר חנוכה. התפלאתי על דבריך, שהרי לא ראיתי בדבריו ראייה לשיטתך. בהתכתבות עמך הבנתי שכוונתך לא היתה להביא ראייה מדברי הרשב"א, אלא רק להראות שגם את דברי הרשב"א ניתן להסביר לפי שיטתך [אף שאין הכרח להסביר את דברי הרשב"א דווקא באופן זה].

ב. דרכו של כת"ר במאמרו היתה להראות את דברי הראשונים שסברו [לדעתך] שאין צורך בבית עבור נר חנוכה. כדי שלא להרבות במחלוקת הסברת כך את דברי שאר הראשונים. לדעתי פעמים שדחקת בשל כך את דבריהם. כאשר הקשתי עליך מדברי הטור (סי' תרעז), ביארת את דבריו באופן שיסכים גם הוא לכך שאין צורך בבית, ולענ"ד הסברך דחוק.

ג. כיון שהגעת לכך שכל הראשונים נוקטים שאין צורך בבית, הרי שמסקנתך היתה שכך יש להכריע. לפיכך כתבת (בסוף עמ' ל) שכל מה שדנו האחרונים מהו עיקר ביתו של האדם, לפי האמור במאמך אין בזה נפק"מ, שהרי אין צורך בבית לנר חנוכה, עכ"ד. מדברך עולה שאדם הנמצא בבית חבירו למשך דקות ספורות בזמן הדלקת נרות חנוכה, יכול להדליק שם נרות, אע"פ שאינו אוכל שם מאומה, ואינו צריך להזדרז לביתו. אישרת לי שאכן כך דעתך. הערתי לך שבמאמרי (שפורסם בהאוצר גליון מז-מח) הובאו דברי הב"ח, השארית יוסף, הט"ו, הלבוש, האגר"מ, שבה"ל, ועוד רבים, ואין כמעט שום אחרון שסובר כדברך, שהרי כמעט כל האחרונים [שהובאו במאמרי] שנקטו שניתן להדליק ברחוב, דיברו במצב בו האדם ישן באותו מקום או אוכל שם [ואחרונים רבים חלקו עליהם ונקטו שבשום מצב לא ניתן להדליק ברחוב]. השבת לי שמכיון שלדעתם אין ההדלקה תלויה בבית, ממילא בהכרח שלשיטתם אין כלל צורך לישון או לאכול במקום ההדלקה. אני חושב שהדבר דחוק, ולא סתם הם נמנעו מלומר כדברך.

ד. במאמך לא דנת בדברי האחרונים. בתחילה הבנתי שכך דרך הלימוד בה כת"ר פוסע, המתרכזת בדברי הגמ' והראשונים, ועל זה הערתי שלא זו הדרך שקיבלתי מרבתי, ולא זו הדרך בה רוב עולם התורה פוסע. בהמשך הבנתי מכת"ר שכוונתו אחרת – מכיון שיש אחרונים שנקטו שניתן להדליק נר חנוכה ברחוב, לכן כת"ר התמקד בדברי הראשונים כדי להוכיח שדעתם היא העיקר להלכה.

בכל מקרה, מבחינה חינוכית חשוב בעיני להדגיש כאשר כותבים מאמר את הנקודה הזאת: התורה עוברת במסורת, מדור לדור, דרך מעבירי התורה וחכמיה, ולכן בפסיקת ההלכה לא מתחשבים רק במקורות.

שמואל אריה ישמח



## ב.

לכבוד הרב שמואל אריה ישמח שליט"א

יישר כח גדול על הערותיו המחכימות ועל המשא ומתן בברור הלכה חשובה זו. יש לציין שסיכמת את הדברים בטוטו"ד באופן נאה וברור.

לגבי הויכוח בדעת הטור כדאי להביא בפני הקורא את הנידון, כי הטור הזה לא הוזכר במאמר. וז"ל הטור [סי' תרעז]: ואם יש לו פתח פתוח לעצמו אינו יוצא במה שמדליקין בביתו ולא במה שישתתף עם בע"ה אלא צריך להדליק בפתחו. עכ"ל. וע"ז חולק הרשב"א וסובר שיכול להשתתף עם בעל הבית, ולמדנו, שאף אדם שיש לו בית יכול לצאת יד"ח ע"י השתתפות עם מישהו אחר אע"פ שאינו אכסנאי אצלו. ושאלת שמדברי הטור רואים שסובר דבעינן בית, וכל שיש לו בית אינו יכול להדליק במקום אחר. וע"ז השבתי שיש לפרשו כך: אם אדם נמצא בביתו חובה עליו להדליק בביתו ולא במקום אחר אפילו ע"י פרוטות, אבל אם אינו נמצא כעת בביתו ידליק היכן שהוא נמצא, כגון אם הוא בחנות ידליק שם, ואם בבית חברו ידליק שם וישתתף בפרוטות. הן אמת שאפשר לדייק בטור דבעינן בית וכמו שכתבת, אך כדי שלא לאפושי פלוגתא בכדי, וגם לא מצאנו שום מקור בחז"ל שבית זה דבר המעכב במצווה, עדיף לנו להסביר בטור כמו שכתבתי. ובפרט שמדין חצר שיש שם כמה בעלי בתים שהביא הטור מוכח שמדליק רחוק מביתו לכתחילה ויוצא בזה יד"ח, ואם נאמר שהטור סובר דבעינן בית יקשה להקל בזה, ונמצא א"כ שאם נאמר שהטור מצריך בית לעכובא יהיו דבריו סותרים. אשר על כן חזרנו למסקנה שלא מצאנו בחז"ל ולא בראשונים מי שמצריך בית לקיום מצוות ג"ח, ומאידך יש ראיות טובות שלא צריך. ועל כגון זה יאה לומר מש"כ השבט הלוי בכמה מקומות בשם החתם סופר דרוב הדוחקים אמת.

מה שכתבנו שאפילו אם נמצא בבית חברו לזמן מועט ואינו אוכל או ישן שם אעפ"כ יוצא יד"ח בפריטי, והוקשה לכב' שגם הפוסקים שלא מצריכים בית, בכל זאת כתבו דבעינן שישן או יאכל שם, ע"ז השבתי דזיל בתר טעמא ומכיון שהטעם הוא ממונו של האדם כמש"כ הב"ח, לכן לא בעינן שיאכל וישן בדוקא. ומש"כ הציץ אליעזר והאז נדברו להקל במי שנמצא בטיול וישן בשדה תחת כיפת השמים, כוונתם לומר שאין לו קורת גג ואעפ"כ מדליק בברכה, ולא משום שמקום השינה הוא העיקר.

ועל כגון זה אמרו בסוטה [כא:]: היכי דמי רשע ערום? ... עולא אמר: זה [כב:]: שקרא ושנה ולא שימש תלמידי חכמים. אתמר: קרא ושנה ולא שימש ת"ח - ר' אלעזר אומר: הרי זה עם

הארץ, ר' שמואל בר נחמני אמר: הרי זה בור, ר' ינאי אומר: ה"ז כותי, רב אחא בר יעקב אומר: הרי זה מגוש [רש"י: מכשף, שאוחז את העיניים וגונב את הלבבות]. אמר רב נחמן בר יצחק: מסתברא כרב אחא בר יעקב, דאמרי אינשי: רטין מגושא ולא ידע מאי אמר, תני תנא ולא ידע מאי אמר. ופרש"י: ולא שימש תלמידי חכמים - ללמוד סברת הגמרא בטעמי המשנה מה הם. רשע הוא, שאין תורתו על בורייה, ואין ללמוד הימנו, שע"י הטעמים יש חילוק באיסור והיתר, ובדיני ממונות לזכות ולחייב, ובטהרות לטמא ולטהר, כדאמר בכמה דוכתי מ"ט אמר מר הכי ומר הכי, ואמר מאי בינייהו, איכא בינייהו כך וכך, וערום הוא, שהשומע את קולו שונה משניותיו כסבור הוא שבקי בטעמיהם ונוהגין בו כבוד כתלמידי חכמים. עכ"ל. ועוד איתא התם [כב.] ירא את ה' בני ומלך ועם שונים אל תתערב - אמר רבי יצחק: אלו ששונים הלכות. ופרש"י: ששונים הלכות - שלא שימשו לתלמידי חכמים ולא הקפידו על טעמי המשניות. עכ"ל. הרי שיש חשיבות רבה וחובה לברר את טעמי ההלכה כי רק ע"י אפשר ללמוד למקרים אחרים, וזה מה שעשינו.

מש"כ בסוף דבריך שהתורה עוברת במסורת, מדור לדור, דרך מעבירי התורה וחכמיה, ולכן בפסיקת ההלכה לא מתחשבים רק במקורות הקדומים, אלא גם בדברי הראשונים והאחרונים ובמנהג ישראל, עכ"ד. יש להעיר שפעמים אם מצאנו מקור שהראשונים לא ראו אותו, ודאי שיש לנו להתחשב בו, ולפעמים הפוסקים דוחים גם את דברי הראשונים מפני מקור או גירסא מדוייקת שמצאו. והכל לפי הענין ולפי ראות עיני המורה, הן בקיום ודחיית דברי הפוסקים, והן בקיום ודחיית המנהג.

לסיכום הדברים ראוי לציין את הדרך בה אנו נוקטים ע"פ מה שלמדנו חז"ל. איתא בחגיגה [ג:]: שמא יאמר אדם: היאך אני למד תורה מעתה? תלמוד לומר: כולם נתנו מרעה אחד - אל אחד נתנו, פרנס אחד אמרן, מפי אדון כל המעשים ברוך הוא, דכתיב וידבר אלהים את כל הדברים האלה. אף אתה עשה אזניך כאפרכסת, וקנה לך לב מבין לשמוע את דברי מטמאים ואת דברי מטהרים, את דברי אוסרין ואת דברי מתירין, את דברי פוסלין ואת דברי מכשירין. ופרש"י עשה אזניך כאפרכסת: מאחר שכולן לבן לשמים עשה אזנך שומעת ולמוד, ודע דברי כולן, וכשתדע להבחין אי זה יכשר קבע הלכה כמותו.

וכן איתא באבות [פרק ה משנה טו] ארבע מדות ביושבי לפני חכמים ספוג ומשפך משמרת ונפה ספוג שהוא סופג את הכל משפך שמכניס בזו ומוציא בזו משמרת שמוציאה את היין וקולטת את השמרים ונפה שמוציאה את הקמח וקולטת את הסולת. ופירש רבינו עובדיה מברטנורא: ספוג. הוא סופג את המים, בין עכורים בין צלולים, כך יש מי שלבו רחב ומקבל כל מה ששומע, ואין בו כח לברור האמת מן השקר: נפה: כך יש מי שיש בו כח לברר וללבן שמועותיו, וקולט האמת מן השקר והבטל.

בכבוד רב ובידידות רבה  
בנימין יצחק-הלוי



## ג.

לכבוד הרב הלוי שליט"א.

ישר כוחו על תגובתו. אשרי עמ"י שזכה בת"ח שכזה, העוסק בתורה בשקדנות ובהעמקה. יזכה כבודו להוסיף חיילים לתורה. לגופם של דברים:

א. איני מסכים להבנתו בדברי הטור, ואף איני מזדהה עם דרכו הכללית במאמרו זה, לדחוק את דברי הראשונים מהם משמע שצריך בית בנר חנוכה, ולהסביר את דבריהם אחרת. בייחוד שאיני מסכים לזה במקרה דנן, שבו רוב האחרונים נקטו שצריך בית.

ב. מה שכתב שיש ללכת אחר הטעם, כדאי לשים לב שגם האחרונים שנקטו שצריך בית בנר חנוכה, יש לבחון האם לשיטתם בית כוונתו ל"מקום מגורים" (שינה או אכילה וכו') או שבית פירושו "מבנה" סגור וכדו'. מעתה, ייתכן שיש מי שהתיר להדליק בדרך מפני שלהבנתו אין צורך ב"מבנה" אך מ"מ ההיתר הוא רק מפני ששם מקום אכילתו ולינתו של אותו מטייל.

ג. עם שאר מה שכתב ודאי אסכים. פשוט בעיני שגם כת"ר יסכים שגם כאשר הולכים אחר האמת, בלי משוא פנים, עדיין לא נעז לחלוק על גאוני וענקי עולם אלא רק אחר עיון מרובה מאוד, ובירור הדק היטב עם עוד ת"ח, וגם אז ראוי שהדבר ייעשה בסגנון ובלשון מתאימים, בדרך קושיא ותמיהה וכדו'. אם ראשונים כמלאכים אנו כבני אדם.

יברכהו ה' בכל מילי דמיטב, ויזכה להמשיך ולהעניק לעמ"י מפרי תגובתו, ד"ת מתוקים מדבש.

שמואל אריה ישמח

## ד.

לכבוד הרב שמואל אריה ישמח שליט"א

מש"כ כב' בהערות א וב על כגון זה אמרו חז"ל אלו ואלו דברי אלקים חיים, והיינו במחלוקת בסברא או דימוי מילתא, והבוחר יבחר את אשר לו.

לגבי הערה ג אומר שלפני פרסום מאמר אני משתדל לעיין היטב בדברים וגם להתייעץ עם ת"ח, גם מערכת האוצר הרבה פעמים מעירה הערות חשובות טרם הפרסום (וכן עשו גם במאמר זה, עי' בהערותיהם בתוך המאמר), וגם לאחר הפרסום הרבה פעמים ישנו משא ומתן כמו שעשינו בנדו"ד כך שגם זה חלק מבירור ההלכה. כמו כן פרסום מאמר באוצר או בכל במה שהיא לא נועד לפסוק הלכה למאן שהוא אלא נכתב על דעת הכותב בלבד.

בכבוד רב

בנימין יצחק-הלוי