

בס"ד

ירחון

# האוצר

אדר א' התשפ"ד

גיליון פ"ז

## חברי המערכת

הרב משה בוטון      הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד      הרב הראל דביר

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

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

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

# מפתח האוצר

בשער האוצר א

## = אוצר הגנזים =

תשובת מו"ה יעקב הלוי זלה"ה אודות איסור כתיבת תורה שבעל-פה ז הרב יאיר דלויה

בעניין השבת ריבית קצוצה יג הגאון רבי דוד פרידמאן מקארלין זצ"ל

שמועה מהגאון רבי ברוך ויסבקר זצ"ל - בענין מכירת שטרות טו הרב דוד לוי

## = אוצר הזמנים =

אחיזת ספר התורה בזמן קריאת המגילה יט הרב בנימין גרינבלט

## = אוצר אורח חיים =

ברכת כהנים כשמתפללים ללא תפלת לחש - חלק ב מו הרב עידוא אלבה

עובר לעשייתן בברכת טבילה ונטילת ידים קכח הרב איתן וקסלר

בעניין הרכבה ושימוש בשבת וביו"ט במכשיר הנקרא 'סילונית' קנג הרב שלום מנחם

בעניין מלאכת קוצר וממעט יניקה בשבת קנז הרב שמואל משולמי - רבי משולם משולמי

# מפתח האוצר

האם מותר למרוח קרם ידיים בשבת למי שיש בידיו חתכים ומצטער מזה \_\_\_\_\_ קסב  
הרב יניב נסיר

ביאור הדברים בעניין מנהג מהדרין מן המהדרין בנרות חנוכה \_\_\_\_\_ קפז  
הרב דניאל אדר - הרב דוד אריה הילדסהיים

הערות וקושיות: האם אין מסיחין בסעודה זה גם במשקה - הרב אהרן הכהן פרידמן \_\_\_\_\_ קצה

## = אוצר יורה דעה =

האם קופסאות שימורים צריכות טבילה \_\_\_\_\_ קצח  
רבי יצחק זילברשטיין

בדין רבית דרבנן אם מוזהר גם הלוה, ובגדר דין הרבית בעיסקא \_\_\_\_\_ רא  
רבי איתמר גרבוז

בירור דין בשר מתורבת \_\_\_\_\_ ריח  
רבי זמיר כהן

בעניין תפילה למלאכים \_\_\_\_\_ רלב  
הרב איתן מרקוביץ

הרוגי מלכות וקדושים \_\_\_\_\_ רמב  
הרב מנחם אדלר

מדוע בדורות הקודמים לא חששו במקוואות רבים לשיטת הראב"ד [מאמר תגובה] \_\_\_\_\_ רסט  
הרב נחום אריה ברנט

בירך על כוס ונזכר שלא הטביל אותה \_\_\_\_\_ רפג  
הרב מתתיהו גבאי

בעניין פסול נקבים בקלף \_\_\_\_\_ רפח  
הרב יהושע בן דב

בעניין כתב ע"ג כתב ומחיקת ה'שם' ע"י כתב עליון \_\_\_\_\_ שג  
הרב אליהו לנגברג

## מפתח האוצר

ישיבה על כרית העשויה מ'בלאי בגדים' ..... שיט  
הרב יואל שילה

### = אוצר חושן משפט =

בעלות אפוטרופוס בנכסי יתומים, וחובו לשמור נכסיהם שלא יזיקו ..... שכט  
רבי יעקב דוד אילן

האם מותר ליישוב לחזור בו מהתחייבות להשכיר קראוון לתושב? ..... שמח  
הרב ברוך פז

ביטל את התזמורת שהזמין לחתונה האם צריך לשלם פיצויים ..... שנא  
הרב ירון אשכנזי

האם יש חיוב מסירת נפש שלא להורות דין שאינו נכון ..... שנח  
הרב דוד לוי

איסור מסירת דין חברו לשמים ..... שסו  
הרב שלמה שינמן

### = אוצר אבן העזר =

קידושין בטבעת שונה מזו שהוזמנה ..... שעה  
הרב אבי קלמנטינובסקי

השתתפות כספית של גרושה במזונות ילדיה ..... שפט  
הרב ניר אביב

### = אוצר טהרות =

ארבעה מראות נגעים ומראה פתוך ..... שצט  
הרב מיכאל יהודה אייכנשטיין

# מפתח האוצר

## = אוצר התולדות =

אודות מצבת רבינו בעל מגלה עמוקות זי"ע \_\_\_\_\_ תח  
הרב אברהם מנחם הורוויץ

## = אוצר חקר ועיון =

שיעור החום שהיד סולדת בו \_\_\_\_\_ תיד  
הרב מירון יוחאי

עקירת עצי מאכל בשעת מלחמה \_\_\_\_\_ תלד  
הרב דוד שטרן

הבנה מחודשת בשיטת השו"ע בגדר בין השמשות \_\_\_\_\_ תמג  
הרב בן ציון סופר

אכילת עצמות וגידין בקרבן פסח \_\_\_\_\_ תנז  
הרב יואל הירש

## הערות הקוראים \_\_\_\_\_ תסב

בעניין אמירת התכבדו מכובדים \_\_\_\_\_ תסב  
האם מותר ליסוע לטיול ונופש במקום שאין מנין לתפילה \_\_\_\_\_ תסג  
בעניין כיסוי השוק באשה \_\_\_\_\_ תסד  
מדוע בדורות הקודמים לא חששו במקוואות רבים לשיטת הראב"ד בדין  
נתן סאה ונטל סאה \_\_\_\_\_ תסה

## בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וְיִתְהַלַּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תּוֹרַתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹר  
יִקְרוּת, יִרְחוֹן "הָאוֹצֵר" גִּלְיוֹן פ"ז – אֲדָר א' הַתּשֵׁפ"ד, הָאוֹצֵר בְּתוֹכּוֹ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יִקְרִים  
בְּכָל מִקְצְעוֹת הַתּוֹרָה, שְׁנַתְּחַבְּרוּ בִּיָּדֵי אֹמֶן, ע"י חֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי  
בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



בְּעוֹמְדָנוּ בִּסְפֵר הַגְּאוּלָּה מִמִּצְרַיִם, הַשְׁזוֹר בִּפְרָשִׁיּוֹת יִצִּיאת מִצְרַיִם, קִבְּלַת הַתּוֹרָה וּבִנְיַת  
הַמִּשְׁכָּן, הַמְּכֻנִּים שׁוֹבְבֵי"ס ת"ת, בְּהֵם יִצְאָנוּ לַחִירוֹת עוֹלָם, מִתּוֹךְ מַעֲמָקֵי בֵּית הָעֲבָדִים שֶׁל  
פְּרָעָה וּמִצְרַיִם, מִמִּפְתָּן הִרְיָדָה ח"ו לְשַׁעַר נ' דְּטוֹמָאָה, וּמִשָּׁם גָּאֻלָּנוּ ה' יִתְבָּרֵךְ לְרוֹמְמוֹת  
פְּסוּגוֹת הַקְּדוּשָׁה, וְשִׁיקַע צָרֵינוּ בֵּים סוֹף. וּבִפְשׁוּטוֹ הֵינּוּ מִבִּינִים שֶׁשֶׁם נִשְׁלַמָּה גְּאוּלַּת מִצְרַיִם,  
וְכַפִּי שְׁאוֹמְרִים אֲנִי בְּתַפִּילַת עֶרְבִית: "וְיֹצֵא אֶת עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל מִתּוֹכָם לַחִירוֹת עוֹלָם".

אֲמֵנָם בְּבִרְיִיתָא בְּמִסְכַּת אָבוֹת (ו, ב) מְבֹאָר, כִּי הַתּוֹאֵר שֶׁל בֶּן חוֹרִין, שִׁיךְ רַק לְאַחֵר  
קִבְּלַת הַתּוֹרָה:

אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֹוִי בְּכָל יוֹם וְיוֹם בֵּת קוֹל יוֹצֵאת מֵהָר חוֹרֵב וּמִכְרֹזַת וְאוֹמֶרֶת:  
אֹוִי לֵהֶם לְבִרְיֹות מַעֲלָבוֹנָה שֶׁל תּוֹרָה וְכו', וְאוֹמֵר (שְׁמוֹת לֵב, טז): וְהַלּוּחוֹת מַעֲשֶׂה  
אֱלֹהִים הֵמָּה, וְהַמִּכְתָּב מִכְתָּב אֱלֹהִים הוּא, חֲרוֹת עַל הַלּוּחוֹת, אֵל תִּקְרָא חֲרוֹת -  
אֵלָא חִירוֹת, שְׁאִין לֶךְ בֶּן חוֹרִין אֵלָא מִי שְׁעוֹסֵק בְּתַלְמוּד תּוֹרָה.

וַיֵּשׁ לְהַעֲמִיק בְּזֶה, מִדּוּעַ לְמִרּוֹת כָּל הָאוֹתוֹת, הַמוֹפְתִים וְהַהֲשָׁגוֹת הַנִּפְלְאוֹת שֶׁזָּכּוּ לֵהֶם  
יִשְׂרָאֵל בְּגְאוּלַּת מִצְרַיִם וּבֵים סוֹף, מִכָּל מָקוֹם לֹא נִחְשְׁבוּ לְבִנֵּי חוֹרִין, עַד מַעֲמַד קִבְּלַת  
הַתּוֹרָה.



אֲפֶשֶׁר לְבַאֵר אֶת הַדְּבָרִים, עַל פִּי דְּבָרָיו הַנִּלְהָבִים שֶׁל הַחֶתֶם סוֹפֵר בְּדִרְשׁוֹתָיו (ח"ב, רַעָה,  
ב), כִּי בִּיצִיאת מִצְרַיִם לֹא דִי שִׁיּצְאוּ יִשְׂרָאֵל מִעֲבָדוֹת לַחִירוֹת, אֵלָא שִׁיּצְאוּ לַחִירוֹת מִכָּל  
רְצוֹנוֹת הָעוֹלָם וְתַאֲוּוֹתָיו, דֹּאפִּילוּ הַמִּלְכִּים הַשּׁוֹלְטִים בְּכִיפָה, מִכָּל מָקוֹם מְשׁוּעָבָדִים הֵם  
לְעוֹלָם הַזֶּה וּלְשִׁלָּל תַּאֲוּוֹתָיו וְאִין זֶה חִירוֹת. אוֹלָם רִשְׁב"י וְחִבְרִיּוֹ הֵם הֵמָּה אֵלּוֹ שֶׁנִּמְצְאִים  
בְּחִירוֹת הָעוֹלָם וְהַבְּלִיּוֹ. וּבִלְוֵי יִצִּיאת מִצְרַיִם זָכוּ יִשְׂרָאֵל לַחִירוֹת מוֹחֻלְטָת, שֶׁלֹּא יִדְאֲגוּ לֹא  
יִחְשְׁבוּ כָּלֵל עַל צָרְכֵי הָעוֹלָם הַזֶּה.

וכאן מוסיף מרנא החת"ס דבר מבהיל, דחירות זו הייתה דווקא בליל יציאת מצרים, אולם לאחר קריעת ים סוף נפגמה אותה חירות מוחלטת, שהשתעבדו ישראל במידת מה לביזת מצרים, והוצרך משה להסיעם בעל כרחם (ראה רש"י שמות טו, כב). וכלשון החתם סופר: "ונצטער כל אחד, חבל על כלי פלוני שהנחתי ולא יכולתי להסיעו עמי, חבל על מרכבה פלונית וכדומה, וכבר נשתעבדו להעולם, משא"כ ביום ראשון של פסח וכו'".

ואפשר להוסיף בשולי אדרתו הקדושה, כי בקבלת התורה זכו ישראל שוב לחירות מוחלטת מן הגלויות, מן היסורין, ומן מלאך המות - הוא היצר הרע (ראה שמות רבה, מא, ז, ובמהר"ל דרך חיים, אבות ג, א).

ומעתה מיושב היטב, דאף שיצאו ישראל לחירות עולם בליל יציאת מצרים, ועומק המכוון בזה, שלא היו משועבדים לשום תאוה ורצון שבעולם, אלא קשורים לצור עולמים הממלא כל עלמין, אמנם השגה זו נפגמה בים סוף בביזת הים, וכשקיבלו ישראל את התורה, זכו שוב לרוממות זו. ועל כך דרשו חז"ל במסכת אבות (שם) את הכתוב (שמות לב, טז): "וְהִמָּכְתָּב מִכְתָּב אֱלֹהִים הוּא חֲרוּת עַל הַלֶּחֶת". אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה.

נמצא ששלימות ההשגה של יציאת מצרים, יכולה להתפס באדם רק לאחר עמלו בתורה. וזהו שנאמר בתורה הקדושה (שמות ג, יב): "בְּהוֹצִיאֲךָ אֶת הָעָם מִמִּצְרַיִם תַּעֲבֹדֵנִי אֶת הָאֱלֹקִים עַל הָהָר הַזֶּה". ופירש רש"י (שם) שהזכות שעמדה לישראל לצאת ממצרים, הייתה מכח קבלת התורה למרגלות הר סיני. ולמבואר יאירו הדברים היטב, מאחר שהכלת אור החירות המוחלטת מן העולם ותאוותיו, יכולות להתקיים באדם רק לאחר עמלו בתורה, ואם כן נמצא שקבלת התורה היא הזכות לצאת לחרות עולם ממצרים.

ובעת זו שנכנסים אנו לחודש אדר שמרבין בו בשמחה, נזכור נא את דבריו של האברבנאל (דברים לג, יח): "שמח יששכר באהליך - כי אין שמחה כשמחת התורה והשגתה". וגם זה יתבאר, שבאמצעות התורה, שיוצא האדם לחירות מכל שעבודיו ותאוותיו, אז זוכה הוא לשלימות השמחה, בשמחת התורה ובהשגתה.



זוכה ירחון האוצר, להגדיל תורה ולהאדירה, לחבר את לומדי התורה ולאגדם, סביב התורה יחנו, והיה המשכן אחד. אין ספק שזכות הגדלת התורה, לה שותף כל אחד ואחד מכותבי המאמרים בירחוננו, מהווה חומת מגן רוחנית על עם ישראל באשר הם, ואף בימים טרופים אלו, בהם ניצבים ישראל בצר ומיצר מול שונאי ישראל שהרימו ראש, ואחינו בית ישראל נתונים בצרה ובשבייה, ולוחמי יהודה וישראל נשפך דמם.



בעת זו עלינו לענווד עטרה לראשנו את דברי האור החיים הקדוש (שמות יז, ח-ט), כי מלחמת עמלק, התרחשה בעקבות שהתעצלו ישראל מן התורה, ומשום כך נשלח דווקא יהושע שלא פגם בעסק התורה ולא מש מאהלה של תורה, להושיע את ישראל, ואמר לו משה רבינו שיבחר כיוצא בו ובזה יתגבר על האויב וכן היה, עכ"ד. וביאר בספר אדברה בעדתיך (שמות ע' 253) כי אש התורה בכוחה לבטל את אש המלחמה. ויהי רצון שאף אנו נזכה במהרה מכוח התורה הקדושה, לגאולה השלימה, עליה התנבא הנביא (מיכה ז, טו-טז): "יִרְאוּ גוֹיִם וַיִּבְשׂוּ מִכָּל גְּבוּרָתָם". "כִּי־מִי צִאֲתָךְ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם אֲרָאנוּ נִפְלְאוֹת", השתא בעגלא, ובזמן קריב.





# אוצר הגנזים

תשובת מו"ה יעקב הלוי זלה"ה אודות איסור כתיבת תורה שבעל-פה  
♦ בעניין השבת ריבית קצוצה ♦ שמועה מהגאון רבי ברוך ויסבקר  
זצ"ל – בענין מכירת שטרות



הרב יאיר דלזיה

## תשובת מו"ה יעקב הלוי זל"ה אודות איסור כתיבת תורה שבעל-פה

### תולדות רבינו

#### רבנותו באלקצאר-כביר

נראה שרבינו נולד לא יאחר משנת ה'ש"ס.<sup>א</sup> שימש כרב ושליח ציבור בעיר אלקצאר-כביר, ואח"כ עבר לטיטואן.<sup>ב</sup> נראה שהעיר אלקצאר-כביר סבלה מפרעות קשות, ואולי היה זה אחד הסיבות לעזיבתו של רבינו. וכה תיאר רבינו את מצב העיר: "ארץ גזרה... ולהט החרב להפיל עני ואביון לטבוח ישראלים בדרך בתוך רחובות, ההיא תקרא ארץ רפאים, ששם יזובו מדוקרים ולא יובלו לקברים כ"א בדמים יקרים, ואח"ך יחטטו בעפרים, ויוציאו הפגרים עד אשר יפדום במחירים, הן זאת ראתה עיני בעונוי בעוד היותי שם אני".<sup>ג</sup>

לאחר שרבינו עזב, נראה שתחילה מינו את מו"ה יצחק קורי לרבה של אלקצאר-לכביר לזמן קצר, ואח"כ מינו את מו"ה יוסף בוחבוט.<sup>ד</sup>



### דיין טיטואן

עוד בסוף שנות הש', רבינו היה דיין, ונשא ונתן עם מו"ה יצחק נ' זמרא רבה של טיטואן.<sup>ה</sup> באייר ה'ת' (1640) שלח מכתב למו"ה שאול סירירו בדבר שבועת אלמנה, והוא מזכיר שם את

א. מכיוון שידוע שהיה דיין שני בבית דינו של מו"ה יצחק אבודרהם (ראה להלן), והדיין השלישי בבית הדין היה מו"ה חנניה ארובאש, וא"כ מסתבר שמו"ה חנניה לא היה יותר מבוגר מרבינו. והנה מו"ה חנניה נקרא 'הה"ר' כבר בשנת ה'שע"ט, ע"י מו"ה שמואל נ' דנאן (עי' תקנות חכמי פאס מהד' תשע"ג עמ' תשיג). הרי שמסתבר שמו"ה חנניה נולד לכל הפחות בשנת ה'ש"ס, וא"כ רבינו שהוא היה דיין שני וכנראה מבוגר יותר ממו"ה חנניה, מסתבר שגם הוא לא נולד מאוחר משנת ה'ש"ס.

ב. הדים לכהונתו כש"ץ בעיר אחרת במערב, פרסמתי בקובץ 'תשלום בית יעקב' (מנורה בדרום שבט תשפ"ד) סימן א': "ואמרת שמעולם לא הייתי אני נוהג לאומרו בכל אותן הימים שהייתי ש"ץ בעירכם... לא נהגתי לאומרו כל אותו זמן שהייתי נוהג שם השליחות". וראו עוד להלן.

ג. שו"ת בית יעקב סימן נו שבכ"י מהרח"ט דסאלי (הספרייה הלאומית, ירושלים, ישראל 28°1469 Ms. Heb.).

ד. ראו שו"ת בית יעקב סימן נו שבכ"י מהרח"ט דסאלי (הספרייה הלאומית, ירושלים, ישראל 28°1469 Ms. Heb.): "זאת תשובת אגרת המליצה שכתב לי החכם ה"ר יצחק קורי יש"ץ, מתרעם ומתלונן נגד... א' שבעיר אלקאסר כיביר יע"א, כששמע שמינו ת"ח אחר תחתיו, וכבר כרתו ברית עמו ומינהו וקבלוהו עליהם". ושם: "שהוגד לי אשר החזיקו האנשים ההמה בכנף בגדו של החכם ה"ר יוסף בוחבוט יש"ץ לאמר קצין תהיה לנו".

## ח תשובת מו"ה יעקב הלוי זל"ה אודות איסור כתיבת תורה שבעל-פה

מנהג טיטואן שהיה מונהג מימות מהר"י בן זמרא<sup>1</sup> שימש ברבנות עם מו"ה אברהם ן' זמרא שנלב"ע בשנת ה'ת"ז<sup>2</sup>. נכון לשנת ה'ת"ג, כיהן כדיין שני בטיטואן בבית דינו של מו"ה יצחק אבודרהם, שני לו הוא רבינו, שלישי לו הוא מו"ה חנניה ארובאס<sup>3</sup>. רבינו התפרסם כמשיב הלכה, ונשאל גם מחכמי אלג'יר<sup>4</sup>. רבינו נודע בפסק דינו המיוחד בדין חזקת ישוב, בו הוא חותם ראשון יחד עם מו"ה חנניה ארובאס<sup>5</sup>. כמו כן ביסס כמה ממנהגי הטרופות של טיטואן<sup>6</sup>. רבינו השיב גם בעניני המקרא והמדרש<sup>7</sup>. והתכתב עם מו"ה יעקב ששפורטש סביב שנת ה'ת"ה<sup>8</sup>. בנוסף רבינו עסק בחכמת הקבלה, ובדבריו הוא מזכיר את החיבור פרדס רמונים לרמ"ק<sup>9</sup>. וכן חיבר פיוטים וקינונים<sup>10</sup>.

בשלב מסוים נראה שרבינו כיהן כראש הישיבה<sup>11</sup> ואב בית הדין ורבה של העיר<sup>12</sup>.

ה). ראו 'המלך דוד' עמ' קנא שהעתיק תשובה משו"ת בית יעקב סימן נד: "זחלתי ואירא לחוות דיעי אני לבדי בזה, כי מיראי ההוראה אני, נשאתי ונתתי בדבר עם החו"ש הר' המובהק כמהר"י ן' זמרא והראיתי לו את הרשום בכתב, והסכים עמי בכל אשר כתבתי. עכ"ל הר' כמהר"י הלוי בספרו בכ" הנקרא בית יעקב שאלה נ"ד".

ו). נדפס ב'תקנות חכמי פאס' (מהד' תשע"ג) עמ' תתקג, חלק הנספחים תעודה כ. מהר"י בן זמרא הנ"ל, הוא מו"ה יצחק זמיר, וכנראה נפטר בשנת ה'שצ"ב (עי' קטלוג קדם 46 עמ' 181).

ז). ראו מלכי רבנן דף יג, א, בערך מו"ה אברהם אבן זמרא: "הרב הנז' שמש ברבנות עם ר' יעקב הלוי ור' חנניה ארובאץ".

ח). ראו מלכי רבנן דף מא, ב בערך מו"ה חנניה ארובאץ: "עוד ראיתיו חותם במכתב השלוח מטיטואן לחכמי פאס בש' אבקש"ה ליצירה וחזותם ראשון הוא מוהר"ר יצחק אבודרהם ואחריו מו"ה הר' יעקב הלוי ואחריו מוהר"ה הנז' ז"ל". וכיו"ב כתב שם בדף עו, א, בערך מו"ה יצחק אבודרהם.

ט). ראו שו"ת בית יעקב (העתקת מהרח"ט דסאלי) סי' נח, צא.

י). עי' ויאמר יצחק ח"ב סי' קעז; שארית הצאן ח"ב סי' רכג; 'מקבציאל' חלק ל, עמ' קסב חלק חק ומשפט סי' ב.

יא). עי' ויאמר יצחק ח"א יו"ד סי' מג, שהביא משם מו"ה יעקב הלוי מנהגי טריפות השונים ממנהג פאס, מוזכר פעמיים בתשובה זו. ועיין עוד שם בלקוטי דיני שחיטה וטריפות אות נג.

יב). ראו שו"ת בית יעקב (העתקת מהרח"ט דסאלי) סי' לח, צז, קיו.

יג). ראו ציצית נובל ח"ב צבי עמ' 160 ב, ושם ח"ג עמ' 230 א.

יד). ראו שו"ת בית יעקב (העתקת מהרח"ט דסאלי) סי' לו: "ומה גם אותיותינו אותיות התורה הקדושה העולה היא למעלה שכל אות ואות ממנה יש לה צורה רוחנית פנימית כמו שהאריכו בענין זה בעלי הקבלה ע"ה, ובפרט איש אלקים קדוש הוא כמהר"ר משה קורדוויירו זצוק"ל בס' הפרדס אשר לו בשער האותיות (שער כז) פ"א ופ"ב ובשאר הפרקים מהשער ההוא. ולהיות שענין דבריו בענין זה מתוק לנפש ומרפא לעצם, ראיתי להביא מקצת דבריו הנחמדים בכאן".

טו). ראו מלכי רבנן בערכו. וכן בקובץ קרן בן שמן עמ' יב כתב: "מהר"ר יעקב הלוי ז"ל... ואפשר שממנו הוא השיר לכבוד שבת המתחיל 'להודות מה טוב כהיום לה' כי שבת היום', ועוד תוכחה שנביא לקמן המתחלת 'יחידה לבית אל לכה'. וכן בכ"י ספריית עץ חיים, אמשטרדם, הולנד D 10 47 עמ' 149 (עימוד דיגאטלי), הובא פיוט מכמהר"ר יעקב הלוי לשאלת מטר: "אדון האדונים שוכן מעונים", והוא פיוט על סדר הא"ב. ואפשר שרבינו הוא בעל הפיוט. וראו עוד כ"י מכון בן צבי, ירושלים, ישראל Ms. 2880.

טז). ע"פ דברי תלמידו - מו"ה יצחק [בן מו"ה חנניה] ארובאש שכתב עליו בתחילת ספרו שיר ידידות (כ"י ספריית בית המדרש ללימודי יהדות, ניו יורק, ניו יורק, ארצות הברית Ms. 7038 דף ג ע"ב, עמ' 7 בעימוד הדגיטאלי).

יז). וכן נראה ממה שהוסיפו לתארו את תואר "הכולל", שהוא כינוי לאב בית הדין. עי' למשל בכ"י הספרייה

חכמי טיטואן בדורות מאוחרים יותר שיבחו את רבינו בתארים עצומים. וכ"כ מו"ה חסדאי אלמושנינו (הובא בשו"ת ויאמר יצחק ח"ב סי' קעז, דף קנא): "כמו שמצינו בפס"ד א' להרב המופלא כמוהר"ר חסדאי אלמושנינו זצוק"ל בשנת התע"ו ליצירה שכתב וז"ל: ועד השלישי אני בא שכבר פסקו ב' צנתרות הזהב מופת הדור והדרו ה"ה החכם השלם החסיד העניו המקובל האלהי מוריניו כמוהר"ר יעקב הלוי ושני שבקדושה מוריניו החכם השלם הדו"מ כמוהר"ר חנניה ארובאס זצוק"ל ועל פיהם אנו חיים".

חתימת רבינו מובאת בתקנות חכמי מכנאס (ח"ב עמ' תשע).

רבינו נפטר לפני שנת ה'תכ"ז, ורגלים לדבר כי רבינו לא היה בחיים כבר בתמוז ה'ת"ז.<sup>ט</sup>

### הספר 'בית יעקב'

ספר השו"ת של רבינו בית יעקב היה ידוע אצל חכמי המערב, ומזכירים אותו מו"ה יעקב אבן דנאן,<sup>י</sup> מו"ה יצחק ביבאס,<sup>י</sup> מו"ה משה טולידאנו,<sup>י</sup> מו"ה יוסף בירדוג'י,<sup>י</sup> מו"ה יוסף טולידאנו,<sup>י</sup> מו"ה יהודה טולידאנו<sup>י</sup> ומו"ה רפאל יעקב בן סמחון.<sup>י</sup> מעט מכתבי רבינו ראו אור בספר 'תקנות חכמי פאס',<sup>י</sup> וכן נעתקו בכתבי יד שונים, כדוגמת כתב יד 'דברי בתראי'.<sup>י</sup> וכן מו"ה יעקב נ' מלכא העתיק בגליון השו"ע שלו קיצור פסק של רבינו בעניני טריפות.<sup>י</sup>

הלאומית של צרפת, פריס, צרפת Ms. hebr. 871 עמ' 214: "החכם השלם הדיין המצויין האלוף הכולל כמה"ר יעקב הלוי זל"ה". וכן מתיאורו של תלמידו מו"ה יצחק ארובאן, עי' להלן בסמוך. וכן מתיאורו של תלמידו של מו"ה יעקב ששפורטש שצינו כראשון לחכמי טיטואן, ראה להלן. וכן ממה שהעתיק מו"ה יצחק בן וואליד בספרו ויאמר יצחק, לקוטי דיני שחיטה וטריפות אות נג: "נוסח השאלה ששאלו מהחכם הכולל... כמוהר"ר יעקב הלוי זצוק"ל".

יח. ראו ציצית נובל צבי ח"ב עמ' 160 ב, שנוכר בברכת המתים בשנה זו.

יט. יש מקום לשער כי כבר בתמוז ה'ת"ז לא היה בחיים, הואיל ויש תקנה החתומה ע"י חכמי טיטואן הלא הם מו"ה חנניה ארובאש ומו"ה אברהם נ' זמרא, ומו"ה חיים ביבאס, (נדפסה בס' תקנות חכמי מכנאס ח"א תקנה לח) ורבינו לא נזכר בין מתקני התקנה. והנה רבינו היה חותם לפני מו"ה חנניה ארובאש, וכאן מו"ה חנניה ארובאש חותם ראשון, ולכן נראה שבזמן זה כבר נפטר רבינו, והתמנה תחתיו מו"ה חנניה ארובאש.

כ. הביא דבריו מו"ה שלמה אבן דנאן בשו"ת 'אשר לשלמה' לקוטים בסוף הספר אות מ' ס"ק כה.

כא. ראו שו"ת נר מערבי קונטרס הטרפיות סי' עו.

כב. ראו השמים החדשים סי' מב, פג, קמז, ריט.

כג. ראו כתונת יוסף ח"ב דף לא, ב; דף מח, ב. ושם ח"ג דף עח, א.

כד. הוא המעתיק של התשובות המובאות בקונטרס זה.

כה. ראו וזאת ליהודה סי' נב, פ, פז, קכג, קכח, קלה, קפח.

כו. ראו ספר 'בת רבים' דף כג, א.

כז. מהד' תשע"ג עמ' קצח.

כח. כ"י ספריית כל ישראל חברים, פריס, צרפת Ms. 337 דפים סה, סו, העתיק מתשובות בית יעקב סימנים יי, ל"ד. (עי' נר המערב עמ' קמט הערות סב-ג).

הקובץ הגדול ביותר של תשובות רבינו מצוי בכ"י מו"ה חיים טולידאנו - מהרח"ט דסאלי (הספרייה הלאומית, ירושלים, ישראל Ms. Heb. 28°1469). התשובה לפנינו לקוחה מסימן לו שם (עמ' 6-7 בעמוד הדיגטאלי).



## שו"ת בית יעקב [כת"י] סימן לו - אודות איסור כתיבת תורה שבעל-פה

שאלת הא דאמרינן תמיד מרגלא בפומא, דברים שבע"פ אי אתה רשאי לאומרם בכתב, יודיעני כ"ת מ"ט לא ניתן רשות מתחלה לכתוב תורה שבע"פ כמו שהיא כתובה היום בספרים שבידנו. ויורני ג"כ מקום זה בתלמוד ומהיכן למדו זה, כי זה לי שנים אני משתאה ומשתוקק לדעת טעם הדבר.

תשובה. טעם זה כתבו הר"ן בפ' הקורא את המגילה עומד (יד, א מדפה"ר) על ההוא עובדא דאיתי בירושלמי ואיתיה נמי בהלכות (רי"ף מגילה יד, א), דר' שמואל בר יצחק דעל לבי כנישתא, וחמא חד סופר מושיט תרגומא מין גו ספרא, פירוש שהיה התרגום כתוב בספר והיה המתרגם גם קורא התרגום באותו ספר, א"ל אסור לך, דברים שנא' בפה בפה בכתב בכתב. וכתב הר"ן ז"ל, וטעמא דמילתא משום דבדברים שבכתב איכא מילי טובא דמדרש מתוך הכתב כגון חסרות ויתרות וקרי ולא כתיב ודכוותיה, ואי אמרת להו על פה בצרי להו. וכן דברים שבע"פ הם פי' לדברים שבכתב, וכשאינן נאמרים אלא על פה א"א לעמוד עליהם אלא מפי מלמד שיפרש לו הפירוש יפה, ואלו היה נכתב אפשר שיסתפק בו שלא יבין הלשון. ומיהו ה"מ לדידהו אבל האידינא שרי למיכתב תורה שבעל פה מפני שהשכחה מצויה, וכתבי: עת לעשות לה' הפרו תורתך עכ"ד. וטעמו זה של הר"ן ז"ל מספיק וכולל לשניהם, ר"ל לדברים שבכתב למה אין רשאי לאומרם על פה, ולדברים שבע"פ למה אין אנו רשאים לכותבם.

ולי לע"ד נראה טעם אחר בזה לשניהם, אם לדברים שבכתב שאין לאומרם ע"פ, והוא שכבר ידוע הוא שהכתב עצמו מוסיף הבנה וחכמה למי שמציץ ורואה בו בשעת קריאתו לעמוד על אמיתת כוונתו, וכמ"ש: אותיות מחכימות. ומה גם אותיותינו אותיות התורה הקדושה העולה היא למעלה שכל אות ואות ממנה יש לה צורה רוחנית פנימית כמו שהאריכו בענין זה בעלי הקבלה ע"ה, ובפרט איש אלקים קדוש הוא כמהה"ר משה קורדוויירו זצוק"ל בס' הפרדס אשר לו בשער האותיות (שער כז) פ"א ופ"ב ובשאר הפרקים מהשער ההוא. ולהיות שענין דבריו בענין זה מתוק לנפש ומרפא לעצם, ראיתי להביא מקצת דבריו הנחמדים בכאן, וז"ל בפ"א מהשער ההוא: רבים חשבו היות האותיות האלה הסכמיות ר"ל הסכימו החכמים לעשות סימניות מוצאות

כט). כ"י ייווא, המכון למחקר יהודי, ניו יורק, ניו יורק, ארצות הברית Ms. 370 עמ' 2 (עימוד דיגטאלי) וז"ל: "פסק הרב הגדול כמוהר"ר יעקב הלוי זל"ה שאם יש עוקץ בצלע הנשבר ונכנס בתוך בשר הריאה הסרוכה, צריך לעשות בדיקה לריאה והיא עדיין אחוזה בצלע, ולא יסיר הסרסא כלל ע"כ. ודוקא בגב האונה ע"ך מ"ך בש"ע י"ד של הרב מוהריב"ם". ונדפס בשו"ת נר מערבי ס"ס ה. עוד נציין שבכ"י הספרייה הלאומית של צרפת, פריס, צרפת Ms. hebr. 871 עמ' 214 ישנה העתקה של תשובת רבינו יעקב הלוי מסימן כב (שנשמטה מכ"י מהרח"ט דסאלי) בענין ניקב טרפש הכבד. ונדפס בשו"ת נר מערבי בקונטרס הטרפיות שם ס' עו.



הדיבור כיצד, הסכימו שתהיה התנועה הנחלקת בשפתים שהם בומ"ף נהגות בצורת הבי"ת ובצורת הו"ו ובצורת המ"ם ובצורת הפ"א וכן לשאר התנועות שהסכימו. וכן שאר לשונות הגוים יש להם סימניות לכל הנרצה אליהם. וכמו שעשו בעלי המספר שהמציאו להם עשר סימנים שבהם כללו כל המספר לפי התחלפות המעלות וכפי שיעור ריבויים כמפורסם לבעלי מספר. ונמצא לפ"ז כי אין בין אותיות אלה לשאר סימני הגוים ללשונותם בארצותם לגוייהם, אלא שאלו הם הסכמיות אל האומה הישראלית בעצת משה מפי רוח נבואי, ואלו הם הסכמות שכל החכם שהמציא להם כך. ויעלה לפי זאת ההסכמה שאין עיקר בכתב הנרשם ההוא אלא גילוי כוונת המדבר, כמו החכם הרופא הכותב חכמתו בספר הרפואה, שאין הכוונה שיהיה [ה]ספר [ההוא] רפואה כלל, אלא כוונת ספרו לגלות דעתו או הנרצה אליו בענין הרפואה, וכאשר יבין האדם עיקר החכמה הכתובה בספר, לא ישאר בספר ההוא תועלת כלל. וכיוצא בזה, אמר החוקר לתלמידיו: בני, אלא תבטחו בעורות הנבילות המתות. ולפ"ז יהיה הדין שאם ילמוד האדם בספר ההוא שנים אין מספר אם לא יבין לימוד החכמה לא יועילנו לדבר ולא יושלים נפשו בלימודו כלל, אחר שאינו מבין דרש בחכמה אלא אדרבה איבד זמנו ואפסו כחותיו במה שלא יועילהו כיון שלא למד שום לימוד. וכן דעתם בענייני התורה, שהכוונה גילוי הפנימיות וההנהגה אל שלימות הנפש, ומי שלא ידע ענייני דרושיה לא יגיענו תועלת בלימודה ח"ו. וזהו מן הנמנע כי ודאי דברי תורה הם משיבים נפש, וראיה ממה שחוייבנו בלימוד התורה שמו"ת ואפי' עטרות ודיבון וכו' עד סוף הפרק.

גם בתחלת פרק שני מהשער ההוא כתב ואמר וז"ל: והוא שאין אותיות התורה הסכמיות, אמנם הם ראשונות מתיחסות בצורתם אל פנימיות נשמתם, וזהו שדקדקו רז"ל אפי' בעלי הפשט בביאור מציאות צורת האותיות וקוציהם ותגיהן וזיוניהן לפי שהם רומזים אל רוחניות ידוע וספירות עליונות, וכל אות ואות יש לה צורה רוחנית ומאור נכבד אצול מעצם הספירות, ע"כ מה שראינו לכתוב מדבריו ראינו לדברינו. וא"כ אין מן הראוי כי כתב אשר נכתב באותיות אלו האלקיות והרוחניות שקראו שלא מן הכתב מבלי הקבלת צורתם וציורם הרוחני ההוא שיש בכתבתן וצורתם. ומסוד עניינים אלו ופנימיותן מצאו טעם לפי דרכם האמיתית לתורה שבכתב ותורה שבע"פ, כי תורה שבכתב רוחניותה במקום גבוה ונעלם עד שהיה צריך תיק להתלבש אורה באותיות גשמיות, אבל תורה שבע"פ היא עצמה תיק ואינה צריכה אל לבוש התיק כלל. ולהיות דרך זה עמוק עמוק ורחוק ממ[ני], ראיתי בזה טעם אחר בדרך הפשט [והוא] שלא ניתן רשות מתחלה לכתוב תורה שבע"פ והוא שראתה חכמתו ית' שבמנוע כתיבתה יוכרחו לומדיה בהגייתה וגירסתה תמיד בלי הפסק מיראתם אל השכחה שאין להם על מה שיסמוכו אחר שאינה כתובה ורשומה על ספר חקה. וא"כ בהעדר הכתיבה תתקיים כוונה זו. וכן היו נוהגים בדורות הראשונים דור אחר דור שהיה תלמודם ומשנתם שגורה בפייהם והדברים מקובלים בידם מרב אל רב, עד שבא רבי ע"ה וראה שנתמעטו הלבבות ובטלה השקידה הראויה להעמיד הדינים וההלכות בע"פ, וחשש שמא ח"ו תשתכח תורה לישראל וכמו שאירע באבלו של משה ע"ה, ועמד וכתב שיתא סדרי משנה בספר זכרון לפניו. מצורף לזה כי תורה שבע"פ אין לה קץ

ל). המילה מחוקה, והשלמנו ע"פ ההקשר.

ותכלה וכמו שאמרו ע"ה על קצת מגדולי החכמים שהיו דורשים על כל קוץ וקוץ תלי תלים של הלכות כמה דכתיב קווצותיו תלתלים, ועז"א דוד: לכל תכלה ראיתי קץ וגו'. ובחגיגה פ' אין דורשין (יד, א) דרשו על פסוק "כי הנה האדון ה' צבאות מסיר מירושלים ומיהודה משען ומשענה", משען אלו בעלי מקרא, משענה אלו בעלי משנה. כגון ריב"ב<sup>א</sup> וחבריו. ופליגי בה רב פפא ורבנן, חד אמר ו' מאות סדרי משנה, וחד אמר ז' מאות סדרי משנה. עתה ראה גם ראה אם בשיתא סדרי משנה הנמצאים אתנו היום נכתבו עליהם כמה תלמוד דינין והלכות לאלפים ולרבבות, ו' מאות או ז' מאות סדרים על אחת כמה וכמה.



---

לא). אצל הגרסה "רבי יהודה בן תימא", וכנראה רבינו גרס "רבי יהודה בן בבא".

הגאון רבי דוד פרידמאן מקארלין זצ"ל

אב"ד קרלין, בעל פסקי הלכות – יד דוד

## בעניין השבת ריבית קצוצה\*

וצ"ע בדעת הריטב"א<sup>א</sup> ולא אדע דעתו, אם דעדיין דכיון דלקח איזה חפץ בתורת קציצת הריבית שקצץ ע"ז החפץ, אם קניינו בזה הוא קנין גמור, ואין שניהם לא המלוה ולא (המלוה) [הלווה] יכולים לבטלו, וכמו לכל הפוסקים באופן שהי' הקציצה על דמים<sup>ב</sup>, אך הלוה השווה עימו אח"כ ונתן לו חפץ בעד הקציצה הזו, שכולם סוברים דהחפץ נקנה לו להמלוה ואין שניהם יכולים לחזור בהם, והריבית יחזיר לו (במה) [כמו] שקצץ לו כמש"ל. ואם הוקר החפץ, או הוזל, אין שניהם יכולים לבטל הקנייה זו ר"ל שויה של החפץ כפי שהי' שווה החפץ בעת שנטלו בתורת ריבית.

או אפשר, שדעת הריטב"א דקניית הריבית תלוי רק בהמלווה, שאם יאמר שלא היה רוצה לקנות החפץ אלא בעת שסבר שלא יכופו אותו לשלם בעד הריבית, אינו קונה אותו ויכול להחזירו וכעין אמרם ב"ק ד' ס"ו (א) [ב'] על קניית הגזילה ביאוש<sup>ג</sup>: כי אמרינן דקונה היכא שזה מתייאש וזה רוצה לקנות, הכא זה מתייאש וזה אינו רוצה לקנות, עי"ש. ואם יאמר שרצה לקנותו בכל אופן, אזי נגמר קנינו בעת שלקחו, ועתה [משלם] רק שוויו שהי' בעת שנטלו.

\* מכת"י רבינו. חידושים אלו נמסרו למערכת ספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה], לזכרו של הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן הי"ד, מתלמידי ישיבת כנסת ישראל - חברון שנעקד על קידוש ה' אור לח' אדר א' תשל"ח ת.נ.צ.ב.ה. על ידי ידידי הרב יוסף סאוויצקי שליט"א, מתוך אוצרותיו של סבו הגאון רבי מרדכי סאוויצקי זצ"ל - אב"ד בוסטון, בעל בריכת המלך ועוד, ובאדיבות בני משפחת סאוויצקי המעטירה. במסגרת ההעריכה, נוספו הערות וציונים. ויהיו הדברים לע"נ אבינו מורינו הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל ת.נ.צ.ב.ה. - עורך ספר הזכרון. בסיום המאמר צירפנו את סריקת כת"י רבינו בחידושי אלו. כאן המקום לציין כי בספר הזכרון עדות ליוסף, נדפסו כמה חידושים מכת"י רבינו זצ"ל בעניינים שונים, קחנו משם.

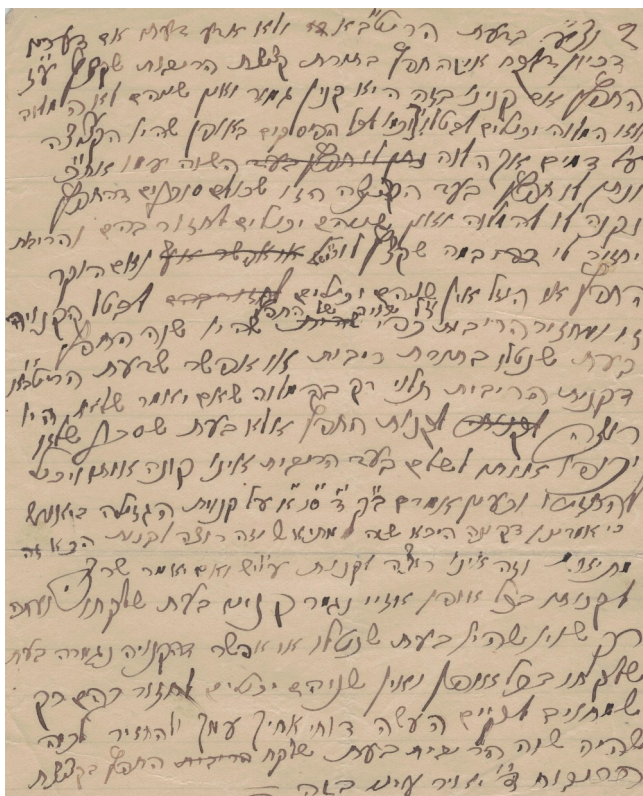
זכינו לפרסם בעבר במסגרת ירחון האוצר [בגיליון מד-מה] מכת"י רבינו, חידושים בהלכות שופר ובהלכות סוכה. והגהות על מס' ביצה בגיליון נט. דוד לוי.

א. א.ה. נראה דכוונת רבינו לריטב"א (קידושין ו, ב ד"ה בהנאת): "אבל ודאי אפילו ברבית גמורה אם כבר פרעתו לו וחזר וקידשה בו מקודשת, דמעו' דרבית שפרעם ליה למלוה קנינהו לגמרי וממון גמור הם לו אלא שיש עליו חובה להחזירו ובית דין מוציאין ממנו, ואם מת אין בניו חייבין להחזיר אלא בדבר מסויים מפני כבוד אביהם." (וראה נתיב"מ ביאורים רח, א. וראה עוד בריטב"א ב"מ סה, א). ונראה שרבינו דן במקום שקצץ על חפץ [ולא על דמים] האם קונה זאת המלווה לגמרי, וצדדי הספק מבררם רבינו בסמוך. וראה להלן בהערות מה שהובא מדברי החוות דעת, הפושט את ספיקו של רבינו.

ב. ראה סמ"ע (רח סק"ג), ובנתיב"מ (שם, ביאורים סק"א).

ג. הגמ' (שם) מדברת על גול חמץ ועבר עליו הפסח, דאומר לו הרי שלך לפניך, ואף דבעידן איסורא מתייאשים הבעלים, מכל מקום לא קונה הגנב ביאוש. ודחי הגמ', דזה מתייאש, וזה הגנב אין רוצה לקנות את החמץ בזמן איסורו.

או אפשר, דהקנייה נגמרה בעת שלקחו בכל אופן, ואין שניהם יכולים לחזור בהם, רק שמחויב לקיים העשה דוחי אחיך עמך ולהחזיר לכמה שהיה שווה הריבית בעת שלקח החפץ בקציצת הריבית, ד' יאיר עיני בזה.



כת"י רבינו

ד). החוות דעת (ביאורים קסא סק"י) פושט את ספיקו של רבינו, דוודאי קנה המלווה את החפץ, ואם הוזל צריך לשלם דמים. וז"ל: "אמנם אחר העיון, נראה דאין צריך ליתן לו רק שיווי החפץ, דהא אפילו בגזל גמור כשגזלו וקנאו ביאוש או בשאר קנינים שנקנה גזל בהו, שוב אין צריך להחזיר רק דמים בעלמא שיווי הגזילה, וברבית בודאי קנה קנין גמור לקדש בו את האשה ולכל דבר כמו בגזילה ביאוש וכדומה, רק שמוטל עליו להשיב משום עשה דוחי אחיך, ודאי דמהני השבת דמיהן כמו בהשבת גזילה שיש ג"כ מצות עשה עליו להשיב ומהני השבת דמים אחר שקנאו ביאוש. ולפי זה נראה דאם נתן לו החפץ שקצץ ברבית ואח"כ הוזל החפץ קודם שהחזיר, דלא סגי בהשבת החפץ, רק בהשבת הדמים כשעת הנתינה, כמו בגזל דצריך להשיב כשעת הגזילה כשקנאו ביאוש קודם ההשבה".

וראה עוד בפתחי תשובה (יו"ד קסא סק"ט) שהביא פלוגתא בב' צדדים אלו בין המשנה למלך (פ"ח ממלווה הט"ו), הסובר שצריך להשיב את החפץ שנתן לו הלווה בריבית, לשער המלך (פ"ה מאישות הט"ו), שסבור שאף כשהתנה לתת לו חפץ בריבית יכול להשיב לו דמים. וראה מה שהאריך בזה האגרות משה (יו"ד ג' סי' קסא, הערה כה).

הרב דוד לוי

כולל פוניבז'

## שמועה מהגאון רבי ברוך ויסבקר זצ"ל – בענין מכירת שטרות\*

### א.

פסק השו"ע (חו"מ סו, יד), דניתן להקנות רק שטר קנין ולא שטר ראיה. ולכך במקום שקנה לוקח השדה בקנין כסף, ולאחר מכן כתב לו המוכר שטר ראיה, אם מסר הלוקח את השטר לאחר, וכתב לו קני לך איהו וכל שיעבודא, לא נקנית השדה, כיון דתוקף השטר שכתב המוכר אינו אלא שטר ראיה, שאינו במכירה.

והקשה הסמ"ע (שם, סקל"ח), דאם כן היאך מהני למכור שטר חוב לחברו, והלא השטר אינו אלא שטר ראיה, ונתבאר כעת דשטר ראיה אינו במכירה. ותירץ הסמ"ע בב' אופנים. דשאני מכירת שטרות דלא שייך בו קנין אחר, ובכדי שלא תנעל דלת הוצרכו לתקן זאת.

ונתקשה הקצוה"ח (סו, כ) דהיות והרבה ראשונים דנו האם מכירת שטרות מועילה מדאורייתא או מדרבנן (ראה ב"י סו, כג וכן היא דעת הרמב"ם פ"ו ממכירה הי"ב), ולדעות שהיו מדאורייתא צ"ב, כיון דכל שטר חוב אינו אלא לראיה, שוב איך יש צד שמהני מכירת שטרות מה"ת.

ותירץ הקצות, דגדר שטר חוב הוי שטר קנין ולא שטר ראיה, וז"ל: "ולכן נראה דשטר חוב לעולם קנין הוא, ואף על גב דכבר אישתעבד בזו, מ"מ כיון דשטר חוב נמי מהני לשעבוד אעפ"י שאינו חייב (עיי' סימן מ' סעיף א') א"כ בשטר חוב נמי אישתעבד ושעבוד חל על שעבוד וכו', משא"כ בחיוב דאע"ג דכבר נתחייב יכול להתחייב עוד בשטר חוב וכיון דיש חיוב גם בשטר חוב הרי יכול להקנות איהו וכל שעבודיה דאית ביה וזה ברור". והביא הקצות ראיה מדברי התוס' (בכורות מט, ב ד"ה ודידיה), דיש שיעבוד על שיעבוד בפדיון הבן.

מבואר בדברי הקצות חידוש גדול, כי ניתן לעשות שיעבוד על שיעבוד. ומבואר עוד בלשונו, דאף בקנין שייך מעיקר הדין קנין על קנין, אלא דהיות ואין הקרקע שלו, לכך אינו יכול להקנותה. וביאור הדברים נראה, דהגם שאין תוספת בשיעבוד החדש, מכל מקום היות ומעמיד הוא סיבת שיעבוד חדשה, שקיימת ועומדת מצד עצמה, אם כן שפיר יש על השטר תוקף משפט שטר קנין, ואינו שטר ראיה בלבד.



\* בחודש זה נסתלק לבית עולמו הגאון רבי ברוך ויסבקר זצ"ל, ראש ישיבת בית מתתיהו, מגדולי ראשי הישיבות בדורנו. זכיתי לפני כמה שנים להציע לפניו את דברי בעל קצות החושן, ולשמוע מתורתו הבהירה יישוב נאות. התודה והברכה להרב רועי זק שליט"א, ולהרב משה אהרן שליט"א על הערותיהם.

## ב.

### הקצות קאי לשיטתו דשטר חוב הוי שטר קנין

הנה, הקצות קאי לשיטתו (סו, כו) דמדין ספר המקנה, צריך הלווה להקנות את שטר ההלוואה למלוה, ולא סגי במסירה גרידא. וז"ל: "אמנם הדרך ששיירתי לעצמי אחר העיון היטב הוא זה, כי עיקר ראיית חכמי פרובינציא, דהנייר של לווה הוא מדנותן שכר הסופר וכמ"ש ברא"ש פרק הכותב (כתובות פ"ט סי' י') והר"ן בפרק האיש מקדש (קידושין כ, א בדפי הרי"ף) ע"ש, וזה הוא עיקר יסודם לדבריהם דנייר של לווה הוא. ולענ"ד נראה ודאי הלווה נותן שכר הסופר, אבל הלווה צריך להקנות השטר למלוה וכמבואר בפ"ב דגיטין דף כ' (ע"ב) משום דבעינן ואקח את ספר המקנה (ירמיה לב, יא) וכו'".

ממשיך הקצות: "ואף על גב דשטרי ראייה א"צ להיות ספר המקנה, ועיין תוס' שם בגיטין דף כ' (ע"ב ד"ה וכותב), כבר כתבנו דשטרי אין נקנין בכתיבה ומסירה אלא בשטרי הקנאה ולא בשטרי ראייה, ואפילו שטר חוב נמי שטר מקנה הוי וכמ"ש בס"ק כ' ע"ש, ואי לא הוי שטר מקנה ולא היה מועיל להקנאה בכתיבה ומסירה נמי לא נקנה וכמ"ש בס"ק כ'. והא דצריך המלווה להחזיר השטר ללווה אחר הפרעון, היינו משום דהוי כמו מתנה על מנת להחזיר אחר הפרעון". ובזה מבאר הקצות, דלכך מהני מכירת המלווה את השטר חוב לאחר, היות וקנוי הוא לו בהקנאת הלווה.



## ג.

### יישוב הגאון רבי ברוך ויסבקר זצ"ל

בעיקר קושיית הקצות, א"ל הגאון רבי ברוך ויסבקר זצ"ל, כי ניתן ליישב על פי דברי התוס' בגיטין (לו, א ד"ה שטר) וז"ל: "שטר שיש בו אחריות נכסים אינו משמט - הא דאמרינן לעיל בפ"ב (יח, א) דאונס קנס ופיתוי שזקפן במלוה משמטין, ומפרש דהיינו משעת העמדה בדין, אף על גב דמשעמד בדין גבי ממשעבדי כדמוכח בכמה דוכתי, וכן כתובה משתפגום ותזקוף משמטת, אף על גב דגבי ממשעבדי, מ"מ אלים טפי כשמפורש שיעבוד בשטר".

אם כן נמצינו למדים, דיש תוספת שיעבוד כאשר השיעבוד כתוב בשטר, ואם כן שפיר ניתן למכור את השטר חוב, היות ויש בו תוספת קניין של שיעבוד.

אמנם רצה הגר"ב ויסבקר להעמיס את דבריו בדברי הקצות, דמה שיש בשטר תוספת שיעבוד, מכל מקום אין זו סיבה שמצד עצמו יחשב כשטר קנין. ורק לאחר שיש אפשרות לעשות שיעבוד על שיעבוד, ולייצר סיבת שיעבוד נוספת. הגם שיש כבר שיעבוד מכח שיעבודא דאורייתא, לזה מועיל להוסיף שיעבוד יותר אלים בשטר.



# אוצר הזמנים

♦ אחיזת ספר התורה בזמן קריאת המגילה ♦





הרב בנימין גרינבלט

## אחיזת ספר התורה בזמן קריאת המגילה

התוספות במסכת מגילה (דף ד ע"א ד"ה פסק), כתבו שיש להחזיק את ספר התורה במשך כל קריאת המגילה, ולהחזיר את ספר התורה למקומו לאחר קריאת המגילה. "ואוחז ספר תורה, וקורא שלשה גברי פרשת ויבא עמלק אף על פי שאין בה אלא ט' פסוקים, ואין מחזיר הספר תורה למקומו, אלא יושב ואוחז בידיו עד שקראו את המגילה, ומברך עליה כאשר עשה בלילה כדפירש בפנים, ואחר כך אומר תהילה ובא לציון".

דברי התוספות לא הוזכרו בטור ובשולחן ערוך, ובהעדר התייחסות מיוחדת בשולחן ערוך לזמן החזרת ספר התורה בפורים, נראה כי דעת השולחן ערוך היא שיש להכניס את ספר התורה לאחר קדושה דסידרא, כמו בשני וחמישי<sup>1</sup>, ואילו הרמ"א, הסובר כי יש להכניס את ספר התורה בשני וחמישי מיד לאחר הקריאה, סובר כך גם בפורים, ובשל כך אין צורך בהתייחסות מיוחדת לזמן החזרת ספר התורה בפורים.

בזמננו נהגו מתפללי נוסח אשכנז והמנהג הבלדי שבעדת תימן<sup>2</sup> להכניס את ספר התורה בפורים מיד לאחר קריאת התורה לפני קריאת המגילה. חלק ממתפללי נוסח ספרד<sup>3</sup> נהגו להחזיק את ספר התורה במשך כל קריאת המגילה, ולהחזיר את ספר התורה רק לאחר אמירת קדושה דסידרא. בעדות המזרח נפוץ המנהג<sup>4</sup> לומר אשרי ואת הפסוקים ובא לציון ואני זאת בריתי לפני קריאת המגילה, ולהניח את ספר התורה על התיבה במשך קריאת המגילה, ולאחר קריאת המגילה לומר ואתה קדוש ולהחזיר את ספר התורה לאחר קדושה דסידרא.

מאמר זה יעסוק במנהג זה ובטעמיו, ובבירור דעתם של רבותינו הראשונים והאחרונים על מנהג זה.



## זמן החזרת ספר התורה

במסכת סופרים (פרק כא ה) נאמר, כי בפורים, כמו בכל יום שאין בו מפטיר, מכניסים את ספר התורה מיד לאחר הקריאה. "קורין בויבא עמלק, ואף על פי שאין בה אלא תשעה

(א). ראה טור או"ח סימן קמ"ט ושולחן ערוך או"ח סימן כ"ה סעיף י"ג.

(ב). המנהג הבלדי הוא לקרוא את המגילה לאחר עלינו לשבת, כפי שכתב מהרי"ץ בעץ חיים סדר הפורים דף קס"ו א: "ואחר שמשלימין התפילה קורין המגילה".

(ג). קהילות גור, ליובאוויטש, וכן הנהג האדמו"ר בעל השפע חיים מצאנו זי"ע, יעוין שער הכולל לרבי אברהם דוד לאוואוט דיני וידוי ונפילת אפיים עמ' 36 אות ה, אמרי אמת ליקוטים מגילה כא ב, והליכות חיים צאנו שחרית יום הפורים ג.

(ד). כף החיים תרצ"ג ס"ק כ"ח, ילקוט יוסף דיני ליל פורים ויומו סעיף ט"ו. המנהג השאמי בעדת תימן הוא לומר אשרי לפני קריאת המגילה, יעוין בסידור כנסת הגדולה עמ' תר"ד.

פסוקים... ומניחין ספר תורה במקומו, ואומרים, יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם, וקדיש, שאין לך קריאה שטעונה קדיש עד שיחזיר, אלא של שבת בלבד, מפני המפטיר, ואף על פי כן, על קריאת המפטיר<sup>1</sup> לאחר שמניחין ספר תורה במקומו, אומרים קדיש. וקדיש למה, אלא ללמד שאין אומרים קדיש, לא בראשי חדשים, לא בתעניות, לא בשני וחמישי, לא בחולו של מועד, ולא בשמונת ימי חנוכה ולא בפורים, עד שמחזירין ספר תורה למקומו בשעה שהעם עומדין, והם עונין יהא שמייה רבה מברך בעמידה<sup>2</sup>.

הרי שלדעת מסכת סופרים בימים שאין בהם מפטיר, כראש חודש, תענית, חנוכה, פורים וחול המועד, יש לומר קדיש לאחר הכנסת ספר התורה, והקהל העומד בהחזרת ספר התורה לארון לכבוד התורה, ימשיך לעמוד גם בקדיש שלאחר ההחזרה ויענה אמן יהא שמייה רבא בעמידה. ואילו בשבת, שיש בה מפטיר, יש לומר קדיש לפני המפטיר שאינו מעליות החובה, ולאחר ההפטר מחזירים את ספר התורה למקומו, ואומרים קדיש בעמידה.

וכן פסק הרמב"ם הלכות תפילה ונשיאת כפים פרק יב הלכה כ: "כיצד סדר הקריאה בתורה, אחר התפילה, כל יום שיש בו תפלת מוסף, אחר שיגמור שליח צבור תפלת שחרית אומר קדיש, ומוציא ספר תורה וקורא לאחד אחד מן הציבור ועולין וקורין בתורה, וכשגמרינן מחזיר ספר תורה למקומו ואומר קדיש ומתפללין תפלת מוסף, וימים שיש בהן מפטיר ומוסף, נהגו לומר קדיש קודם שיעלה המפטיר, ויש מקומות שנהגו לומר קדיש אחר המפטיר<sup>3</sup>."

ובהלכה כב כתב הרמב"ם: "ויום שאין בו מוסף, כשגומר תפלת שחרית אומר קדיש, ומוציא ספר תורה וקוראין בו ומחזירו ואומר קדיש, ואחר כך אומר תהילה לדוד<sup>4</sup>."

הרי שמקום הקדיש הוא לאחר הכנסת ספר התורה למקומו כדעת מסכת סופרים, אלא שביום שיש בו מפטיר נחלקו המנהגים האם לומר קדיש לפני המפטיר<sup>5</sup> או לאחריו<sup>6</sup>.

ה. הגירסה היא על פי מסכת סופרים מהדורת הייגער נ"י תרצ"ז, אך הגירסה שלפנינו בש"ס וילנא היא "שאיין לך... מפני המפטיר ועל הנביא לאחר וכו'", ונפ"מ בדעת מסכת סופרים האם הקדיש הוא על קריאת התורה של המפטיר או על הקריאה בנביאים בלבד, וכן על מקום אמירת הקדיש, ואולי גם על זמן החזרת ספר התורה להיכל. ובנוסחת הגר"א: "שאיין לך קריאה שטעון קדיש קודם שיחזיר אלא שבת ויום טוב בלבד מלפני המפטיר בנביא" ויעוין בנחלת אריאל שם.

ו. כדעת רב עמרם גאון בסידורו חלק ב סימן ל"ב, וכן דעת רס"ג בסידורו עמ' שס"ז, וכן כתב הרמב"ם בפרק יג הלכה ט"ו כמנהג הפשוט. ויעוין באור זרוע שבת סימן מ"ז שהביא את דברי ספר המקצועות: "שאיין לומר קדיש לא בראש חודש ולא בתענית ולא בשני וחמישי ולא בחולו של מועד ולא בחנוכה ולא בפורים ולא במנחה בשבת עד שמחזיר ס"ת למקומו בשעה שבני אדם עונין יהא שמייה רבא בכונה בעמידה וכן הלכתא עכ"ל". ודבריו הם לשון מסכת סופרים.

ז. ניתן להבין את דברי הרמב"ם שכוונתו היא לאחר ההפטר, ואחר ספר תורה אין צריך קדיש כלל, כדעת רב מתתיה גאון בספר העיתים סימן ק"פ שיובאו להלן, וכן נקט באגרו"מ או"ח סימן קא ענף א. ויעוין ברי"ף יג א לענין צירוף המפטיר למנין שבעה, שרב נטרונאי משמם של רבנן סבוראי חילק אם אמרו קדיש לפני המפטיר או לא. (הלכה זו מובאת במקורות רבים מגאונים שונים בשם רבנן סבוראי, יעוין ראב"ה למגילה עמ' 309 ובהערות אפסוביצר שם, ואוצר הגאונים למגילה כ"ג ב ושמ' נסמן) ובדבריהם לא פורש מתי אמרו את הקדיש, האם לאחר המפטיר או לאחר ההפטר. אך יעוין תוס' מגילה כג א, וברא"ש שם סימן ה, ובתוספות הרא"ש מסכת מגילה דף כג א כתב: "דבימיהם היו אומרים קדיש אחר המפטיר מיד, אבל אנו שאנו אומרים קדיש קודם המפטיר, הרי זה סילוק גמור ואין מפטיר עולה מן המנין... וכן בסדר רב עמרם דבמקום שמפסיקין בקדיש אין מפטיר עולה מן המנין, ובימיהם לא היו אומרים קדיש אחר השביעי כי אם אחר השמיני, ואחרי התלמוד תיקנו לומר אחר השביעי כדפרישית שהמפטיר אינו מן המנין". ונראה מדבריו שלמנהג שלא להפסיק בקדיש לפני המפטיר, אומרים את הקדיש אחר המפטיר ואין הקדיש הפסק בין הקריאה בתורה

אך בסדר רב עמרם סדר שני וחמישי (חלק א סימן ק"א) נאמר, שאין מקום לומר קדיש לאחר החזרת ספר התורה למקומו כאשר מיד אחר כך פותחים באשרי: "וגולל ספר תורה, ובגללו אומר יהי רצון מלפני השמים לרחם... ועומד ומחזיר ספר תורה למקומו ואומר יהללו... ולענין לומר קדיש, יש שהחזיקו אחר קריאת ס"ת לאלתר קודם הגללו. ויש שהחזיקו לומר אחר שמחזירין אותו למקומו. ומסתברא לאחר קריאת ספר תורה, שמה טעם לקדש ואחר כך לפתוח באשרי.

וכן כתב בסידור רש"י סימן תי"ט: ועומד החזן ומחזיר ספר תורה למקומו ואומר יהללו את שם ה', ועונין אחריו הודו על ארץ ושמים וגו', ולענין לומר קדיש, יש שהחזיקו אחר קריאת התורה לאלתר קודם גלילתה, ויש שהחזיקו לאחר שמחזירין למקומה, ומסתברא לאחר קריאת התורה, שיש טעם לקדש ואחר כך לפתוח באשרי."

להפטר. וכן באבן העזר רפ"ב הביא ראייה ממה שכתב הטור או"ח סימן רפב את דברי המרדכי בהלכות קטנות בשם מהר"ם מרוטנבורג: "שאם טעה שליח ציבור וסיים הפרשה עם הששי ואמר קדיש, שאין צריך לקרות עוד אחר, אלא יקרא עם המפטיר מה שקרא עם ה' ויאמר אחריו קדיש, שהרי מפטיר עולה למנין ז', וא"א הרא"ש ז"ל היה אומר שאין לומר קדיש פעם אחרת", הרי שהקדיש אינו הפסק בין קריאת התורה להפטר. וכן משמע מתשובת הריב"ש סימן ק"ב שהתיר למפטיר לקרוא בנביא אם מנהגם להפסיק בקדיש, ורק לאחר אסר משום חשש נכנסים ולא משום הפסק, ובמקום שאין דרכם להפסיק הסתפק הריב"ש, והמג"א בסימן רפ"ב ס"ק ט"ו חשש לנכנסים יעוי"ש, ובאבן העזר שם נקט שהריב"ש מקל בזה.

ובדובר מישרים על הרמב"ם שם ביאר את כוונת המסכת סופרים שהקדיש הוא בין קריאת המפטיר להפטר, וגרס "ועל המפטיר על הנביא". ומנהג תימן הקדום היה להחזיר את ספר התורה מיד לאחר קריאת המפטיר ולומר קדיש לאחר החזרת הספר, וכן הביא בעלי תמר על הירושלמי מגילה פרק ד הלכה ג, מסיפור תכלאל עטרת זקנים כמנהג חבאן בחצר מות שבמזרח תימן, שהמנהג הקדום בתימן היה להפטיר בנביא רק לאחר החזרת הספר תורה למקומו ואמירת קדיש. ויעוין במאמרו של דוד ששון במאמרו "בואי תימן" (נדפס בהצופה לחכמת ישראל חלק שמיני, וציין אליו בסידור כנסת הגדולה לגאון רבי יוסף צוביירי וצ"ל בסימן ס"ח) שהביא שמונה כת"י של תכלאלים תימניים עתיקים שמנהגם כן. וכן כתוב בתכלאל הקדמונים כשמשלימין לקרוא בספר תורה מחזירין אותו למקומו ואומרים קדישואחר כך מפטירין בנביא. ורבי יהושע הנגיד (הו"ד בקובץ על יד בהוצאת מקיצי נרדמים חלק ג ירושלים ת"ש) נשאל על ידי אנשי עדן: "האם יאמר קדיש ביום שיש בו מפטיר אחרי השביעי או אחרי המפטיר, התשובה: יאמר קדיש אחרי השביעי לפני שיעלה המפטיר כמו שברר בפרק י"ב... ואולם מנהגם בהגבהת ספר תורה (כלומר, סילוק ספר התורה מהתיבה) לא נדע כיצד הוא, משום שהמנהג אצלנו שלא יחזיר ס"ת למקומו אלא אחרי קריאת המפטיר וההפטר, ועם חזירתו למקומו יאמר קדיש שני ואחר כך יתפללו המוסף. כן הוא תאור המעשה". ואף על פי כן לא שינו את מנהגם, הרי שמנהג תימן היה להחזיר את ספר התורה ולומר קדיש לפני ההפטר.

אמנם לדעת הר"י מיגאש בתשובתו סימן פ"ט, הקדיש מפסיק בין קריאת המפטיר בתורה לקריאתו בנביא, ושמה בכך נחלקו שני המנהגים. (ומה שכתב הר"י מיגאש שם שבשני וחמישי לא נהגו לומר קדיש כי אין בו נביא, כוונתו היא למנהג שהזכיר הרמב"ם על פי מסכת סופרים, שביום שאין בו מפטיר אין אומרים קדיש עד חזרת ספר התורה למקומו, ויעוין ברכי יוסף קמ"ג א, ומה שתמה עליו בדובר מישרים על הרמב"ם שם)

ויעוין בארחות חיים ח"א הלכות יום כיפור אות מ', ובתשובת הריב"ש נ"ט ושכ"א, ובכ"י סימן רפ"ב במקום הקדיש בהוצאת ב' וג' ספרים, ובחידושי חת"ס רפ"ב, וברעק"א בחידושי סימן תקנ"ט סעיף ד, ובדובר מישרים על הרמב"ם תפילה פרק י"ב הלכה כ' בארוכה, ויעוין בציץ אליעזר ח"ו סימן ע"ח, ובילקוט יוסף קריאת התורה ובית הכנסת בהערות לסימן קמ"ד ורפ"ד, ואכמ"ל.

דעת רב עמרם גאון היא שאין מקום לאמירת קדיש לאחר הכנסת ספר התורה כאשר מיד אחר כך פותחים באשרי וקדושה דסידרא, ולכן הקדיש נאמר מיד לאחר הקריאה, ולאחר הגלילה מחזירים את ספר התורה למקומו.<sup>ח</sup>

אך נראה שכדי להכניס את ספר התורה לפני הקדיש כפי שנאמר במסכת סופרים, וכן בשל העובדה שפעמים רבות ספר התורה לא היה מונח בבית הכנסת אלא הובא אליו מבחוץ,<sup>ט</sup> לא ניתן היה להחזיר את ספר התורה מיד לאחר הקריאה, ובשל כך נהגו רבים להחזיר את ספר התורה לאחר קדושה דסידרא.

ח. ואכן רבינו מנחם העיר על דברי הרמב"ם בהלכה כ: "ואנו מנהגנו לומר קדיש קודם חזרת ספר תורה למקומו, ר"ל קודם הגלילה, מפני שיש לו לומר אשרי וסדר קדושה, ואחר חזרת ספר תורה למקומו אומר קדיש פעם אחרת". ודבריו הם כדברי רב עמרם: "שמה טעם לקדש ואחר כך לפתוח אשרי", אלא שהוא נהג להחזיר את ספר התורה לאחר קדושה דסידרא גם בשני וחמישי.

ובספר העיתים סימן קפ כתב: "ואמר מר רב מתתיה, לאחר שקורין בספר תורה אומר יתגדל ויתקדש. ואנו שמענו דאיכא מאן דסבר ליה דאין חובה למימר קדיש לאחר קריאת התורה, כי לאפטורי בקדיש על כל מה שאדם קורא בזמן דהו עשרה משום חיזוק היא, ודברי סופרים צריכין חיזוק ואין דברי תורה צריכין חיזוק, ומכל מקום נהגו ישראל לאפטורי בקדיש בין לדברי תורה בין לדברי סופרים". ואילו בספר הרוקח הלכות קדיש קדושה וברכו סימן שסב כתב: "בשני וחמישי קדיש לאחר קריאת התורה קדיש עד דאמירן בעלמא, כי הקדוש ברוך הוא מתגדל על ידי תורה שבכתב, לכך לעולם קדיש אחר קריאת התורה". ויעוין בתוס' מגילה כג א ד"ה כיון, וברא"ש מגילה פרק ג סימן ה.

בספר העיתים סימן קפ"ט, מוזכר קדיש לאחר הדרשה ולאחר אשרי: "ולאחר שמפטירין בנביא ומתרגמינן, אי איכא דרושא דדריש בדברי תורה שפיר דמי למידרש מקמי דליהדר ספר תורה למקומו דכבוד תורה היא למידרש בדברי תורה קמי ספר תורה, והדר מפטיר בקידושא דאגדתא, והדר פתח בתהלה לדוד ומדדרי ספר תורה למקומו", וכן בספר המנהיג הלכות שבת סימן קס"ח. ובסידור רש"י סימן תי"ט נאמר: "וכן בשבת לאחר שקראו בתורה אומר החזן קדיש, וכן לאחר שמפטירין בנביא, וכשואמרים תהילה חזון ואומר קדיש לפני תיבה", הרי שהיו אומרים קדיש לאחר קריאת התורה, וקדיש נוסף אחר ההפטרה, מלבד הקדיש שלפני מוסף.

ובמחזור ויטרי סימן רל"א כתב: "ואומר החזן קדיש בבימה ועומד ומחזיר ספר תורה למקומו, ואומר יהללו והציבור עונים הודו על ארץ ושמים, וחזון ואומר קדיש עד דאמירן, ופותחים באשרי ובא לציון וכל סדר קדושה קדיש עד דאמירן, ועומדין ואומרים אבות וגבורות וקדושת השם". הרי שנהגו בשני המנהגים יחד, קדיש ראשון מיד לאחר קריאת התורה, וקדיש שני לאחר הכנסת ספר התורה כדברי מסכת סופרים, וקדיש שלישי שתכליתו לעמוד לתפילת מוסף של ראש חודש בכובד ראש, כמו שכתב הרוקח בפירושו למנחה של שבת. למרות שבמסכת סופרים קריאת המפטיר וההפטרה בשבת מפסיקה בין הקדיש הראשון שבסיום עליות החובה לקדיש שלאחר הכנסת ספר התורה, הרי שלדעת מחזור ויטרי די בהחזרת הספר ובפסוקים הנאמרים בה כדי להפסיק בין הקדישים.

ט. יעוין בספר העיתים סימן קע"ו שהביא את דברי רב האי: " ואיתשיל רב האי גאון בהא מילתא... כששליח ציבור אמר עושה שלום אחר גמירת התורה, אין הצבור רשאים לצאת עד שינטל ספר תורה להצניעו". ובטור אורח חיים סימן קמ"ט, הגירסה היא אחר גמר התפילה, ויעוין בבית יוסף, בדרישה ובב"ח שם.

אך במור וקציעה שם פירש את דברי רב האי גאון, שבשל הצורך להחזיר את ספר התורה למקומו שמחוץ לבית הכנסת, יש צורך לעכב את החזרת ספר התורה עד לסוף התפילה לאחר הקדיש. ולפי זה, דברי רב האי "הלכך ליעכביה לספר תורה" נאמרו רק במקרה שספר התורה מוחזר למקום אחר. והטור שם הביא שני מנהגים בזמן החזרת ספר התורה: "ולאחר שגמר קריאת הספר אומר ש"צ קדיש ומחזיר הספר למקומו, ואומר תהלה לדוד וסדר קדושה כסדר שאר הימים, ויש מקומות שאומרים תהילה לדוד וסדר קדושה מיד, ואחר כך מחזירין הספר למקומו". והב"ח שם כתב שהמנהג הראשון אינו כמנהג רב האי גאון, והמנהג השני הוא כדברי רב האי.

לפי סדר רב עמרם גאון, בשני וחמישי יש להחזיר את ספר התורה מיד לאחר הקדיש שלאחר הקריאה, כנראה בשל כך שההמתנה הארוכה בהחזרת ספר התורה עד לסיומה של קדושה דסידרא אינה מכבדת את ספר התורה, שכן כבודו של ספר התורה הוא להחזירו למקומו מיד עם סיום הקריאה. אולם בראש השנה משאירים את ספר התורה מחוץ להיכל במשך התקיעות: "ולאחר שתוקעין מחזירין ס"ת למקומו, ועומדין בתפילת מוסף ומתפללין". רב עמרם אינו מסביר את הסיבה שבראש השנה מאחרים את החזרת ספר התורה עד לאחר התקיעות.<sup>8</sup>

אך בהחזרת ספר התורה בפורים נאמר בסדר רב עמרם מהדורת הרפנס: "וכד מסיימין כהן לוי וישראל, מנח ליה לספרא בדוכתיה ואומרינן יהללו כולו. ומתכנשין צבורא ויתבין עד

ברבי"ש סימן שכ"א, בארחות חיים א כ"ו, בכלכו סימן כ ובאבודרהם דיני קריאת התורה, מבואר שלאחר קדושה דסידרא מחזירים את ספר התורה ואחר כך אומרים קדיש. ויעוין בדברי מהרח"ו בשער הכוונות נא ד ג"מ מורי ז"ל היה נוהג בזה הקדיש או בקדיש שאחר העמידה או אחר חזרת ספר תורה למקומו שאז כל הקהל עומדין, שהיה נשאר עומד עד שיענה אמן יש"ד וכו' עד דאמירן בעלמא ואז היה יושב, מה שאין כן בשאר הקדישים שלא היה עומד לענות איש"ר, ורמז בדבריו לדברי מסכת סופרים. וכן נראה מדברי הגאון רבי אליהו מני במנהגי ק"ק בית יעקב בחברון פרק ב אות יח: "מחזירין הספר תורה אחר קריאת ובה לציון באופן שאומרים תחילת קדיש תתקבל בעוד ההיכל פתוח", וברור שמנהג זה קשור לכך שהקדיש ועניית אמן יהא שמיה רבא בעמידה הם חלק מהחזרת ספר התורה כמבואר במסכת סופרים. אך יעוין משנת חסידים מסכת יום שני פרק ה משנה י שהקדיש נאמר לפני החזרת ספר התורה ויעוין באשל אברהם סימן קמט סעיף א. ואכן מדברי רב האי משמע שהחזרת ספר התורה היא רק לאחר הקדיש, וכנראה משום שמחזירים את ספר התורה למקום אחר. אך לדברי מסכת סופרים הקדיש הוא אחר החזרת ספר התורה.

י. וכן מפורש בספר העיתים סימן קפ"ז: "ועוד אמר רב האי גאון מנהג בבבל משלימין הפרשה ומחזירין ספר תורה למקומו ואומר יתגדל, ואחר כך נושאים אותו וקורין מסוף הפרשה או מספר אחר אם ההפסטה ממקום אחר". הרי לך שגם כאשר קראו רק בספר תורה אחד, הכניסו את הספר לארון בזמן הקדיש, כנראה בשל כבוד ספר התורה, ויתכן שזו הסיבה לדעת מסכת סופרים שאין לומר את הקדיש עד להכנסת ספר התורה להיכל, כדי למעט ככל שניתן את שהיית ספר התורה מחוץ להיכל. אך בסידור רב סעדיה גאון בהלכות קריאת התורה נראה שלא הקפידו שלא להוציא את שני הספרים יחד. ובסדר רב עמרם בסדר חנוכה בהוצאת ס"ת בראש חודש טבת שחל בשבת, נראה שהוציאו את כל הספרים יחד וכן הוא בכל המועדים, ומאידך בסדר פסח נראה שהוציאו את המפטיר רק לפני קריאת המפטיר, וצ"ב.

יא. ולכאורה הסיבה לכך היא הרצון להזכיר את זכות התורה בזמן התקיעות. כמו שכתב הרמ"א בסימן תקפ"ה סעיף א "ונוהגין לתקוע על הבימה במקום שקורין". והמשנה ברורה שם ס"ק ג כתב: "כדי שזכות התורה יגן עלינו לעלות זכרוננו לפניו לטובה". אך הרמ"א לא כתב שם שמשאירים את ספר התורה מחוץ להיכל בזמן התקיעות, אלא שהדבר מובן מדבריו בסימן תק"צ: "אחר שתקעו אומר השליח צבור פסוק אשרי העם יודעי תרועה, ואשרי, ומחזירין הספר למקומו".

אך טעם זה לתקיעה על הבימה הוזכר במשנה ברורה בלבד, יעוין בלבוש אורח חיים סימן תקפה סעיף א שכתב: "עומד התוקע לתקוע, ולא משום שהתקיעה הזאת צריכה להיות מעומד שהרי אינה לשם מצות תקיעת ראש השנה כמו שיתבאר, אלא משום כבוד הצבור צריך התוקע לעמוד, ועומד על הבימה במקום שקורין שם בתורה, ולא יעמוד במקום מושבו מפני כבוד הצבור". וכן כתב החיי אדם כלל קמא סעיף ו: "ונוהגין לתקוע על הבימה משום כבוד הצבור". (יעוין ברמב"ם תפילה פרק ט הלכה א ופרק יא הלכה ג "ומעמידין בימה באמצע הבית כדי שיעלה עליה הקורא בתורה או מי אשר אומר לעם דברי כבושין כדי שישמעו כולם". והובאו הדברים ברמ"א או"ח ק"נ סעיף ה, וכבוד הציבור הוא שניכר שהתקיעות הן עבור הציבור וישמעו היטב את התקיעות). ויעוין בכלכו סימן ס"ה, ובדרכי משה תקפ"ה א. ולטעם זה הסיבה שבתקיעות דמעומד תוקע במקומו, היא כמו שכתב בשולחן ערוך הרב אורח חיים סימן תקצב סעיף ט "ונוהגין שבתקיעות מיושב עולה התוקע על הבימה ותוקע שם מפני כבוד הציבור, אבל בתקיעות מעומד, כיון שהן בתוך התפילה אין מטריחין אותו לעלות, אלא עומד במקומו ותוקע". ויעוין בעטרת זקנים שם, ובמגן אברהם תקצ"ו ובפמ"ג שם. ולפי טעם זה לא ברור מדוע לא מחזירים את ספר התורה עם תום הקריאה. וגם לטעמו של המשנה ברורה לכאורה די

דשמעין לקריאת מגילה מפי ש"ץ דקרי לה כדכתבין בדוכתא לעיל, וקדושא דסידרא, וקדיש, עד עושה שלום".

ונראה שהחזירו את ספר התורה להיכל לפני קריאת המגילה מפני כבודו, שלא כמו בראש השנה שהחזירו את ספר התורה רק לאחר תקיעות השופר, שכן קריאת המגילה דורשת זמן רב יותר מהזמן הנדרש לתקיעות דמיושב, ולא נאה להשאיר את ספר התורה מחוץ להיכל זמן רב כל כך. אך בסדר רב עמרם מהדורת פרומקין חלק ב סימן ע"ג הניסוח שונה וז"ל: "וכד מסיימין כהן לוי וישראל, מנח ליה לספרא בדוכתיה מקריה ואומרין כולו. ומתכנשין צבורא ויתבין עד

היה בתקיעה במקום הקריאה, כדברי הרמ"א, ואין צורך להשהות את ספר התורה לשם כך. ובשו"ת משיב דבר חלק א סימן טו כתב: "וכן אנו נוהגין לאחוז ס"ת בשעת תקיעת שופר על הבימה, כדי שיהיה כעין תקיעת חצוצרות על הקרבת הקרבנות על המזבח".

המנהג שלא להחזיר את ספר התורה עד לאחר התקיעות היה כה מורש, עד שרבי אברהם בן הרמב"ם היה צריך להסביר את מנהגו של הרמב"ם בהלכות שופר וסוכה ולולב פרק ג הלכה י, להחזיר את ספרי התורה לפני התקיעות, והו"ד במעשה רקח שם: "ואבא מארי ז"ל ומי שקדמו לו מחכמי המערב ז"ל, מנהגם להחזיר ספר תורה למקומו קודם התקיעות, כדי שלא ידברו העם בעת חזרת ספר תורה ויעברו על הראוי, כדי שלא תהא הפסקה בין תקיעה שמיושב לתקיעה שמעומד ואפילו במזמור וכיוצא בו ממה שנהגו לאומרו בעת חזרת ספר תורה". ולמרות שמנהגו של הרמב"ם היה כך גם בשני וחמישי מפני כבוד התורה, לא נימק רבי אברהם את החזרת ספר התורה לפני התקיעות בשל כבוד התורה.

ויתכן שלדעתו כבוד התורה הוא שמקיימים את מצוות היום בפניה, כמו שכתב בספר העינים קפ"ט "אי איכא דרושא דדריש בדברי תורה שפיר דמי למידרש מקמי דליהדר ספר תורה למקומה, דכבוד תורה היא למידרש בדברי תורה קמי ספר תורה". הרי שכבוד התורה הוא שדורשים דברי תורה בפניה, ואין חשש להשהות את החזרת ספר התורה כדי לדרוש לפניו, וגם כאשר מקיימים דברי תורה לפני במצוות היום לתקוע בשופר לא גרע מדרשה. וכעין זה התיר רב האי גאון להוציא ספר תורה לחסיד וגדול בדורו לומר קיים זה מה שכתוב בזה, אם הספר עומד בתיבה ואינו מוטל, והו"ד בטור וב"י יו"ד שמ"ד (ויעוין שו"ע יו"ד שנ"ג סעיף ב). ובמאירי מועד קטן כ"ה א הביא שיש נוהגים כך למעשה ולא חשו לכבוד התורה, שכן כבוד התורה הוא לקיים מצוותיה ואף לשבח מקיימיה.

אך נראה יותר שכל עוד הספר נשאר לצורך כל שהוא, אין זה פגיעה בכבודו, ורק אם הוא ממתין במשך קדושה דסידרא רק כדי לאפשר להכניסו לפני הקדיש, ובזמן ההמתנה אין לו מטרה כלשהי, הרי זה ביזיון לספר התורה. וכע"ז נראה מדברי לדוד אמת סימן כו סעיף ג: "אין לאחר ס"ת כל כך חוץ למקומו". ובסעיף ד כתב נוהגין לעכב ס"ת בפורים עד אחר קריאת המגילה וסדר קדושה, ובסעיף ה כתב "אין לעכב הס"ת בתיבה בסוכות עד שיתפללו מוסף ואח"כ אומרים הושענות ומקיפין התיבה ששם הס"ת אלא מחזירין ס"ת למקומו ומתפללין מוסף ואח"כ מוציאין ס"ת אחרת ומניחין בתיבה הס"ת לומר הושענות ולהקיף". ההבדל בין סעיף ד לסעיף ה אינו במשך זמן ההמתנה, שכן משך הזמן הנדרש למילה ולמגילה ארוך יותר ממשך הזמן הנדרש לתפילת מוסף בחג הסוכות, אלא שבסעיף ה הספר נשאר זמן ארוך מחוץ להיכל ללא צורך רק כדי להגיע להושענות. ולכן גם לדעת הרמב"ם, אין פגיעה בכבוד ספר התורה בהכנסתו רק לאחר תקיעות השופר.

(ואם נאמר שהטעם הוא כדי שזכות התורה תגן, צריך לומר שהרי זה כבירה הקורא פסוקים, שתגן עליו זכות קריאתם שמותר, ולא כחולה ומניח ספר תורה על הקטן, שהרחיב הרמב"ם בגדול עונשם בהלכות ע"ז פרק י"א הלכה י"ב).

יב). יתכן שהעובדה שהיה צורך להמתין לבאים לשמוע את המגילה, כמתואר בדברי רב עמרם: "ומתכנשין צבורא ויתבין עד דשמעין לקריאת מגילה מפי ש"ץ", היא הסיבה לכך שרב עמרם נהג להחזיר את ספר התורה מיד עם תום הקריאה, שכן לא ראוי להמתין עם החזרת ספר התורה זמן רב כל כך. תיאור זה מופיע גם במנהגים דבי מהר"ם מדור פורים כתב: "ואח"כ גוללין ומחזירין ס"ת למקומה, ויושבים ומצפים לאנשים נשים וטף עד בואם, ועומד הקורא ומברך שתים לפניו".

דשמעין לקריאת מגילה מפי ש"ץ דקרי לה בדוכתא לעיל, וקדושא דסידרא, וקדיש, עד עושה שלום".

כלומר, מניחים את ספר התורה על מקום קריאתו, על התיבה, ואומרים קדיש לאחר הקריאה, וממתינים לציבור שיתאסף לשמיעת המגילה מפי הש"ץ, והש"ץ קורא את המגילה במקום הקריאה של ספר התורה על התיבה, כאשר ספר התורה נמצא אף הוא על התיבה.<sup>1</sup>

לנוסח זה, למרות שכל ימות השנה החזירו את ספר התורה למקומו מיד לאחר הקריאה מפני כבודו של ספר התורה, הרי שבפורים הקפיד רב עמרם להותיר את ספר התורה על התיבה למשך כל זמן ההמתנה לציבור שיתאסף לשמיעת המגילה, ובמשך כל זמן קריאת המגילה, ולא חשש שההמתנה הארוכה פוגעת בכבוד התורה.

האור זרוע הלכות קריאת ארבע פרשיות ומועדים סימן שצ"ה כותב: "ואמר רב יהודאי ריש כלה דמנהר פקוד דבצרה, כהן קורא ג' פסוקים, לוי ג' פסוקים וישראל ג' פסוקים, ואל ידלגו, ובתר הכי לימא קדיש עד דאמירין וקרי למגילה, והדר מניח ספר תורה למקומו, ולימא תהילה וקידושא דסידרא... ואין אנו נוהגין כן, אלא אנו מחזירין ספר תורה למקומו לארון הקודש ואחר כך אנו קורין המגילה".

הרי שכבר בזמן הגאונים דנו בזמן החזרת ספר התורה בפורים, למרות שבכל ימות השנה הקפידו להחזיר את ספר התורה מיד עם תום הקריאה, הרי שלדעת רב יהודאי ריש כלה, ויתכן שגם לדעת רב עמרם גאון, בפורים אין כל פגיעה בכבוד התורה אם יחזירו את ספר התורה לאחר קריאת המגילה.

כמו כן למנהג צרפת,<sup>2</sup> בימים שאין בהם מוסף, החזירו את ספר התורה מיד לאחר הקריאה, ואילו בפורים, למרות שאין בו מוסף, היה המנהג הפשוט להחזיר את ספר התורה לאחר קריאת המגילה. ובספרים מבית מדרשו של רש"י הובאו שני מנהגים:

יג). לנוסח פרומקין מובנות יותר המילים: 'מפי ש"ץ דקרי לה בדוכתא לעיל' כלומר שהש"ץ קורא את המגילה במקום עמידת הספר שהיא הבימה, בעוד שבנוסח הרפנס יש קושי בהבנת המילים 'מפי ש"ץ דקרי לה כדכתבין בדוכתא לעיל', שהרי רב עמרם לא כתב לעיל שהש"ץ הוא הקורא את המגילה. ואם כוונתו לעצם הקריאה שהוזכרה כבר בקריאת הלילה, אין הסבר למילה 'בדוכתא' והיה צ"ל כדכתבין לעיל.

אך פירושו של פרומקין שם במגן האלף שכוונת רב עמרם במילים 'ואמירין כולו' או כולי, היא לאמירת קדיש לפני קריאת המגילה יש בו דוחק, ונוסח הרפנס 'ואמירין יהללו כולו' מובן יותר, ואולי כוונת רב עמרם היא שאומרים קדיש תתקבל לפני המגילה בשל ההמתנה הארוכה, ועדיין צ"ב.

בנוסח פרומקין נראה כי הסיבה היתה כבוד מצוות קריאת המגילה, שתהא במקום שקוראים את התורה ובנוכחות ספר התורה, ומכאן ניתן להבין את לשון הרמ"א בסימן תקפ"ה סעיף א "ונוהגין לתקוע על הבימה במקום שקורין". ואם הכוונה היא משום כבוד ציבור בלבד הרי שיש להבין הדגשה זו, ואם הטעם הוא להזכיר זכות התורה, הרי שנראה שדי במקום שקורין ואין צורך להשאיר את ספר התורה בחוץ, אך אם הכוונה להדר ולכבד את מצוות היום שתהא במקום הקריאה ובנוכחות ספר תורה מובן הדבר, כמו שכתב הט"ז בסימן צ"ו ס"ק א: "שנוהגין שהש"ץ מחזיק בידו הס"ת ביום השבת ואומר יקום פורקן ושאר דברים... שנוהגים כן לכבוד אותן התפילות".

יד). יעוין בסידור רש"י סימן ת"ט, ובמחזור ויטרי בסימנים צ"ג, ק"צ, רל"א, שמ"ח ותכ"ג, ובסדר טרוייס סימן ו הביא שני מנהגים בראש חודש ובחול המועד: "בכל תענית צבור בערבית, ובט' באב גם בשחרית, במנחה יום כפור שיש בהם הפטרות בעוד שאוחרים את התורה, אין אומרים בהם יהי רצון, שנתקן לומר בשעת גלילת התורה, ובימים שאין בהם

בסידור רש"י סימן של כתב: "ומוציאין ספר תורה בגדלו ורוממו, וקורין בו שלשה בפרשת ויבא עמלק, ואף על גב שאין בפרשה עשרה פסוקים אלא ט' פסוקים ולא יותר, קדיש עד דאמירן, ואחריה מקרא מגילה, ומחזיר ספר תורה לתיבתו בהלל ובהודאה, ויש שמחזירין אותו למקומו לכבודו קודם, ושוב חוזר וקורא מגילתו, קורא את המגילה, פותח בתהילה וסדר קדושה, ובא לציון, קדיש תתקבל".

מדבריו נראה כי המנהג הפשוט בפורים היה לאחר את זמן החזרת ספר התורה עד לאחר קריאת המגילה, אך המחזירים את ספר התורה למקומו לפני קריאת המגילה, עשו זאת לכבודו של ספר התורה, וכנראה כוונתו היא שלא רצו להשהות את ספר התורה מחוץ להיכל זמן רב כל כך עד לאחר קריאת המגילה. ומדברי ספר הפרדס סימן ר"ג נראה כי שני המנהגים רווחו במקומו, והדבר נתון לשיקול דעתו של המתפלל: "ומוציא ספר תורה בגדולה ורוממות, וקורין בו ג' בפרשת ויבא עמלק... קדיש עד דאמירן, אחריה מיד מקרא מגילה כהלכתה, ומחזיר ספר תורה לתיבתו בהלל והודאה, ויש שמחזירין אותו תחילה ושוב חוזר וקורא את המגילה, ורשות בידך הוא".

ובמחזור ויטרי סימן רנ"ב כתב: "ומוציא ספר תורה בגדולה ורוממות וקורין בו ג' בפרשת ויבא עמלק. כל אחד ואחד ג' פסוקים. קדיש ואחריהם מקרא מגילה, ומחזיר ספר תורה לתיבתו בהלל והודאה, ויש שמחזירין למקומו לכבודו. ושוב חוזר וקורא את המגילה, פותח בתהילה וסדר קדושה".<sup>10</sup> לפי זה דברי התוספות במגילה ד' א ד"ה פסק, שיש לאחר את הכנסת ספר התורה עד לאחר קריאת המגילה, הם המנהג הפשוט שרווח בצרפת.<sup>11</sup> וכן בסדר טרוייס סימן י מוזכר מנהג זה בלבד: "קריאת התורה, ואין אומרים יהללו להצניע ספר תורה עד לאחר קריאת המגילה".

בפרובנס נחלקו המנהגים בזמן החזרת ספר התורה בשני וחמישי<sup>12</sup> כמו שכתב האורחות חיים חלק א כ"ז:

הפטרות, גם לא יהי רצון כמו ראש חודש וחול המועד, אומרים בהן תהילה בשעת גלילת התורה במקום יהי רצון, וי"א בהם תהילה בעמידה כמו בשני ובחמישי".<sup>13</sup> וכן בספר המחכים סדר ראש חודש: "יש מקומות שאומרים תהילה בעוד שגוללים, ויש שאומרים אותו מעומד". מנהגים אלו זהים לכאורה להבדלי המנהגים שבמנהג פרובנס בשני וחמישי המוזכרים בארחות חיים ח"א כ"ז, אך במנהג צרפת בשני וחמישי נהגו להחזיר מיד לאחר קריאת התורה, ושני המנהגים היו בראש חודש ובחול המועד שיש בהם מוסף.

טו). בהמשך דבריו בסימן רנב כתב המחזור ויטרי: "גם ראיתי שבמקום שקורין את המגילה שם אומר סדר קדושה ואין הולכין לפני התיבה ומנהג כשר הוא". וכנראה שכוונתו היא שהחזון יאמר ובא לציון לפני הספר על הבימה ורק אחר כך מחזירים את הספר למקומו, ולא שיכניסו את ספר התורה להיכל מיד אחר המגילה ויאמרו את סדר הקדושה לפני התיבה. וכנראה הטעם הוא כדי להסמיך את ובא לציון גואל ואתה קדוש לקריאת המגילה.

טז). מנהג החזרת ספר התורה לאחר קריאת המגילה הוזכר גם בספר המחכים כמנהג פשוט ורווח: "וקורא המגילה בכל ברכותיה, שאף בשחר יאמר זמן ויחזיר ספר תורה למקומו ופותח בתהילה ובא לציון, קדיש שלם".

יז). וכן בכלבו סימן כ': "אחר כך גוללין ספר תורה, ויש מקומות שאומרים אשרי בעוד שיגללו הספר תורה, ואחר כך עומד החזן ומניח הספר ביד הגולל ואומר למנצח וסדר קדושה, ואחר כך מחזיר הספר למקומו ואומר קדיש תתקבל, ויש מקומות שאין אומרים אשרי אלא אחר חזרת הספר כי אם ביום שיש בו קרבן מוסף, והכל לפי המנהג". ובראש חודש כתב בארחות חיים: "וגוללין ספר תורה ואומר אשרי, ואחר מניח הספר הגולל, ויעמוד החזן ויאמר ובא לציון לפני הספר



"ואחר קריאת התורה אומר קדיש זוטא ואחר כך גוללין הספר. ויש מקומות שאומרים אשרי כשגוללין הספר ואחר כך מניח הספר ביד הגולל, ואומר לפני הספר למנצח ואחריו ובא לציון, ואחר כך מחזיר הספר למקומו ואומר קדיש תתקבל.

ויש מקומות שמחזירין הספר למקומו תכף אחר הגלילה, אם לא יהיה ביום שיש בו קרבן מוסף, שאומר אשרי ובא לציון קודם שיחזיר הספר למקומו, והכל הולך אחר המנהג."

ואילו בפורים, למרות שאין בו מוסף, הרי שלכל המנהגים עכבו את החזרת ספר התורה עד לאחר קדושה דסידרא כמו שכתב הארחות חיים: "וגוללין ספר תורה ואומרים אשרי, ומניח הספר בחיק המסיים, ועומד שליח צבור לקרות המגילה, ומברך עליה לפנייה ולאחריה כאשר בריך בלילה, ואחר כך אומר ובא לציון ומחזירים הספר למקומו ואומר קדיש שלם."

למנהג פרובנס קוראים את המגילה בין אשרי לובא לציון, ככל הנראה, כדי להסמיך את המגילה לובא לציון ואתה קדוש, והמסיים החזיק את ספר התורה בידיו עד לאחר קדושה דסידרא, שלא כמנהג צרפת שהחזירו את ספר התורה מיד לאחר קריאת המגילה לפני אשרי וקדושה דסידרא.

על הבימה, ואחר מחזירין הספר למקומו". ובכלבו סימן מ"ג לגבי ראש חודש כתב: "ואחר קריאת התורה אומר קדיש זוטא וגוללין ספר תורה, ובעוד שגוללין אותה אומר אשרי ובא לציון ואחר מחזירין הספר למקומו ואומר קדיש זוטא". יצוין, כי הטור בסימן קמ"ט הביא שני מנהגים בזמן הכנסת ספר תורה בשני וחמישי, ואילו בסימן תכ"ג כתב שבראש חודש מחזירים את הספר לאחר קדושה דסידרא. וכנראה שבספרד היו שנהגו בשני וחמישי להחזיר את ספר התורה מיד כדעת הרמב"ם, אך ללא קדיש לאחריו כדברי רב עמרם גאון, כמו בפרובנס שנהגו בה שני מנהגים בשני וחמישי. ויעוין בשו"ת שיח יצחק סימן פ"ו, ובשו"ת לבושי מרדכי או"ח קמא סימן כ"ב, ובשו"ת ערוגת הבושם או"ח סימן כ"ג בדעת הטור.

באיטליה המנהג היה לומר אשרי לפני קריאת המגילה, כמו שכתב בשבלי הלקט ענין פורים סימן ר: "לאחר שקראו בתורה אומרים תהילה, וקורין את המגילה כדרך שקראו בערב... אחר קריאת המגילה אומר ובא לציון ואני זאת בריתי ואתה קדוש וכולא סידרא", וכן בתניא רבתי סימן מ.

אלא שלמנהג בני רומא בכל ימות השנה מחזירים את ספר התורה לאחר אשרי לפני ובא לציון (וכן הוא במחזור כמנהג רומניא קושטא ר"ע). למנהג בני רומא, מזמור כ הוא חלק מהתחנונים לשני וחמישי, וכן הוא במחזור פאנו משנת רס"ג, ובמחזור בני רומי שנדפס בבולוניה בשנת ש' עם פירוש קמחא דאבישונא. אך דוקא בפורים נאמר שם: "ומחזירין ס"ת לארון ואומר תהילה וקורין את המגילה... ואומרים ובא לציון ואתה קדוש", הרי שהחזרת ספר התורה הוקדמה בפורים לפני אשרי, שלא כפי שכתוב בספר התדיר סימן י"ח, שגם בפורים מחזירים את ספר התורה לאחר אשרי. ובמחזור כמנהג בני רומא ונציה ת"ע נכתב לאחר קריאת התורה של פורים: "אחר כך החזן אומר חצי קדיש ומחזירין ספר תורה בארון ואומרים אשרי. ופה וינציאה נוהגים לומר אשרי קודם חזרת ספר תורה, וקורין את המגילה... ואומרים ובא לציון והחזן אומר קדיש גמור". הרי שנחלקו המנהגים האם להחזיר את ספר התורה לפני אשרי או לאחר אשרי כמו בשני וחמישי, אך בשני המנהגים רצו להסמיך את קריאת המגילה לפסוקי ובא לציון ואתה קדוש. (מעניין לציין כי בקמחא דאבישונא שם כותב: "ואחר קריאת המגילה אומר אשרי, ומחזיר ספר תורה למקומו ואומר סדרא דקדושה, זהו לפי נוסח ספרדים, אבל לועזים מקדימין לקרות בתורה ואחר כך קורין את המגילה", אך בסדר תפילות כמנהג ק"ק ספרדים אמסטרדם תקכ"א כתב: "ואומר קדיש לעילא ואשרי, ומחזירין ספר תורה למקומו וקורין המגילה").

יח. וכן הוא בכלבו סימן מה: "מוציאין ס"ת וקורין בה ג' בפרשת ויבא עמלק עד סוף הסדר, ואומר קדיש זוטא וגוללין ספר תורה ואומר אשרי, ועומד ש"צ לקרות המגילה ומברך לפנייה ולאחריה כאשר בריך בלילה, ואחר כך פותח החזן ואומר ובא לציון וכל סדר קדושה, ומחזירין ספר תורה למקומו ואומר קדיש שלם".

מנהג אשכנז היה להחזיר את ספר התורה כל ימות השנה מיד לאחר הקריאה, וכן בפורים נהגו להחזירו עם תום הקריאה,<sup>ט</sup> אלא שבספר המנהגים לרבי אברהם קלויזנר סימן פ"ב כתב: "מוציאין ספר תורה, גדלו, וקורין ג' בפרשת בשלח מן ויבא עמלק עד סוף סידרא, וחצי קדיש ומחזיר ספר תורה למקומה. ואנו נוהגין לומר אשרי קודם מקרא מגילה וקורין מגילה... ולאחר מגילה אין אומר אשר הניא, ואומר אשרי ובא לציון ואין אומר למנצח".

הרי שהיה במקומו מנהג לומר אשרי לפני קריאת המגילה ואת סדר הקדושה לאחריה, יתכן שהסיבה היא כדי להסמיך את המגילה לפסוק ואתה קדוש ככל שניתן, כמו שכתב רבי אברהם קלויזנר לגבי ליל פורים: "לפי שאסתר אמרה ואתה קדוש סמוך לפסוק אלקי אקרא יומם ולא תענה (תהלים כב, ג-ד) בתמיה, דמיניה דרשינן מקרא מגילה". אך המנהג הנפוץ היה לומר אשרי יחד עם קדושה דסידרא אחרי המגילה.

מדברי האבודרהם נראה כי המנהג הרווח בספרד היה להחזיר את ספר התורה בשני וחמישי לאחר קדושה דסידרא,<sup>י</sup> ואילו בפורים היה מנהג לומר אשרי ובא לציון לאחר קריאת המגילה לפני החזרת ספר התורה, וכפי שכתב האבודרהם: "מוציאין ספר תורה... ואומר קדיש עד לעילא וקורא את המגילה... ואחר קריאת המגילה אומר אשרי, ואינו אומר יענך ה' ביום צרה. ואומר סדר קדושה. ומחזיר ספר תורה למקומו ונהגו לומר כשמחזירין אותו שיר המעלות לדודי לולי ה' (תה' ככד) מפני שמדבר מענין מה שרצה המן לעשות לנו ואומר יהללו וגו' ואומר קדיש תתקבל".<sup>יא</sup>

מנהג נוסף נהג בספרד לומר אשרי לפני קריאת המגילה ואת קדושת ובא לציון לאחריה, ולהכניס את הספר לאחר הקדושה, כפי שכתב רבי יוסף הישראלי תלמיד הרא"ש בספר מצוות זמניות הלכות פורים: "ומוציא ספר תורה וקורא עם ג' פרשת ויבוא עמלק, והיא ט' פסוקים. וחוזר פעם שנית כי יד על כס יה כדי להשלים עשרה פסוקים, לאומרים אין פוחתין מעשרה

(ט). ראה הפרנס סימן ר"ע, הגהות מיימוניות הלכות מגילה וחנוכה פרק ד אות נ, רוקח סימן רל"ט ובמנהגי מהרי"ל פורים אות ט, וככל הנראה לא רצו להשהות את החזרת ספר התורה זמן רב כל כך, ויעוין בלבוש סימן קל"ב סעיף א. אמנם במטה משה תלמיד המהרש"ל, שחי בפולין, כתב בסיומן רנו בשני וחמישי: "ואחר כך אומר החזן אשרי יהללו", בניגוד לדברי הב"ח שכתב בסוף סימן קמ"ט שהמנהג הוא להחזיר את ספר התורה לאחר קריאת התורה.

(כ). אבודרהם דיני קריאת התורה, ראה מנורת המאור פרק ב תפילה קריאת ספר תורה, אך יעוין בספר השולחן הלכות תפילה שער ו, שהביא את דברי הרמב"ם, וכנראה שהיו שנהגו כדעת הרמב"ם, וכן בטור סימן קמ"ט הביא שני מנהגים בזמן החזרת ספר התורה, כאשר המנהג הראשון הוא להחזיר את ספר התורה מיד לאחר הקריאה, ויש מקומות שמחזירים לאחר קדושה דסידרא.

(כא). הבית דוד בסיומן שם כתב על דברי האבודרהם: "גם יש לתמוה על הרד"א במה שכתב שאומרים יהללו אחר לול, ומנהג פשוט שאומרים יהללו בשעת, דהיינו בחזרת הס"ת כמנהג". ולכאורה י"ל שזו גם כוונת האבודרהם, וכן הוא בסדר היום. יש להעיר כי מנהג אמירת שיר המעלות לדוד לולי לאחר קריאת המגילה, מופיע בכל סידורי ספרד לאחר קריאת המגילה בלילה או ביום, והזכירו בזבחי צדק ח"ג סימן קנ"ט עמ' רס"ה, אך נשמט לחלוטין מחלק גדול מסידורי דורנו. מזמור זה נדרש במגילה יא א על מפלת המן, והרוקח בהלכות פורים סימן רלה כתב: "ורמז מפלת המן בברית בין הבתרים אשר עבר בין הגורים האלה, ואמר הגוי אשר יעבדו דן אנכי, נ"ד פעמים המן במגילה, דן כמנין מדי, וכן ג' אזי בשיר המעלות שהם עולים נ"ד, וכן באותו המזמור נ"ד תיבות, וכן נ"ד אותיות בבני המן".

פסוקים בבית הכנסת. אחר כך אומר קדיש עד "לעילא" ואשרי, ואחר כך קורא את המגילה. ואחר כך סדר קדושה ויחזיר הספר למקומו ויאמר קדיש תתקבל".<sup>22</sup>

הרי שבספר נהגו שני מנהגים, כנראה במקומות שונים, המנהג שהובא במצוות זמניות הוא לומר אשרי לפני קריאת המגילה<sup>23</sup> והאבודרהם מביא את המנהג לומר אשרי לאחר קריאת המגילה.

למנהג ספרד ספר התורה מונח על התיבה במשך כל זמן קריאת המגילה, בשונה ממנהג צרפת ופרובנס שספר התורה מונח בחיק המסיים שאוחזו בידיו במשך זמן קריאת המגילה. וכן

כב). וכן במנורת המאור פרק ב תפילה הלכות פורים כתב: "ואומר אשרי, ומברך ברכות המגלה, ואומר שהחיינו, אפילו ביום, כמו שכתבתי למעלה, וקורא אותה, ומברך לאחריה. ואומר ובא לציון וסדר קדושה, וחזר ספר תורה למקומו". וכן הוא בסדר היום פורים, ובמחזור כמנהג ספרד ונציה שג"ח, בסדר תפילות כמנהג ספרדים ונציה תקל"ב, ובסידור ליוורנו תרכ"ד, ובסדר תפילות החדש כמנהג ספרדים ויען תרנ"ג, אמנם בחמ"י פרק ה סוד הצדקה בפורים לא הזכיר אמירת אשרי לפני קריאת המגילה.

בשלמי חגיגה פורים סימן ו סעיף כ"א ובבית דוד סימן ת"צ תמהו על כך שהמנהג הוא לומר אשרי לפני קריאת המגילה שלא כאבודרהם, אך כאמור, נראה שגם בספרד היו בזה מנהגים שונים.

כג). הטעם לאמירת אשרי לפני המגילה הוא כדי לומר ובא לציון לאחר הקריאה, כמו שכתב בסדר היום סדר פורים: "אחר כך יאמרו ובא לציון לסמוך גאולה לגאולה, ויחזירו ס"ת למקומו ויאמרו מזמור לולי וגו' וקדיש תתקבל". ולפי זה אין מקום לומר את שני הפסוקים הראשונים של ובא לציון לפני קריאת המגילה.

וכן כתב מהריק"ש בהגהותיו, והובאו דבריו במנהגי מצרים א"ח אות ע"ד: "במצרים נהגו לומר תהילה לדוד קודם קריאת המגילה, ואולי הטעם כדי לומר מיד אחר קריאת המגילה ואתה קדוש כמו בלילה". ולפי זה שני הפסוקים הראשונים אינם נחשבים הפסק לפסוק ואתה קדוש שנאמר אחריהם.

וביפה ללב חלק ב סימן תרצ"ג אות ט הביא את המנהג הרווח בזמננו, לומר ובא לציון ואני זאת בריתי לפני המגילה, ולהסמך את המגילה לפסוק ואתה קדוש. ובשו"ת ויקרא אברהם חלק אורח חיים סימן כג כתב: "ובארץ הצבי גם ב' פסוקים של ובא לציון, אומרים אותם אחר תהילה לדוד, כדי שתכף אחר המגילה אומר ואתה קדוש, וכן הנהגתי אני בבית מדרשי, וסמך לזה אלוהי אקרא יומם וכו' וסמך ליה ואתה קדוש". מנהג זה הוא שלא כמנהגם של שבלי הלקט, ארחות חיים וכלבו, מנורת המאור ומצוות זמניות, לקרוא את המגילה לאחר אשרי ולאחר הקריאה להתחיל ובא לציון גואל.

המנהג להתחיל ואתה קדוש ביום צ"ב, שהרי בסדר רב עמרם כתב לומר בליל פורים ובא לציון גואל, וכן כתב בעל העיטור בסוף הלכות מגילה. ובאורחות חיים חלק א הלכות מגילה ופורים ל"א כתב: "אח"כ אומרים סדר קדושה, ומתחיל ואתה קדוש ואין אומרים ובא לציון, לפי שאין גאולה בלילה כך מנהגנו, אבל בכל גלילות קטלונאי מתחילין ובא לציון, והכל הולך אחר המנהג". וכן כתב האבודרהם, ובהמנהגי הלכות מגילה אות כ"ב כתב: "וכן כתב רב עמרם ז"ל דאחר קריאת המגילה ביום ובלילה אומר ובא לציון וכולה קדישא דסדרא וקדיש, וכן מנהג בשתי ישיבות. ואני לא ראיתי מקום ולא שמעתי שיאמרו ובא לציון בלילה, אלא מתחילין ואתה קדוש, לפי שאין עיקר גאולה אלא ביום, לפי שלא יאמרו האומות דרך הגנבים ברחו להם בלילה, אלא בעיצומו של יום לעיני כל מצרים, שנאמר ויהי בעצם היום הזה וגומר. אב"ן". וכן כתבו השבלי הלקט קצ"ט והגהות מיימוניות הלכות מגילה וחנוכה פרק ד אות נ, ובכלבו סימן מ"ה, ובטור הביאם כדעת יש אומרים שלא לומר גאולה בלילה, וללא טעם זה לא היו פסוקי ובא לציון הפסק (בדיוק כפי שויהי נועם אינו הפסק לדעת התוס' ורוב הראשונים הסוברים שאומרים במוצ"ש ויהי נועם קודם ואתה קדוש, וכנפסק בשו"ע תרצ"ג סעיף א).

מדברי הגהות מיימוניות ארחות חיים וכלבו נראה שאילו היו אומרים גאולה בלילה היה עדיף להסמך את קריאת המגילה לובא לציון כדי להסמך גאולה לגאולה ולא לפתוח באתה קדוש, ונראה שהטעם הוא כמו שכתב הערוך

למנהג ספרד מחזירים את ספר התורה לאחר קדושה דסידרא, בשונה ממנהג צרפת לפיו מחזירים את ספר התורה מיד לאחר קריאת המגילה לפני אשרי וקדושה דסידרא.

הרי שלמנהג צרפת, החזירו את ספר התורה בפורים לאחר קריאת המגילה לפני אשרי וקדושה דסידרא, למרות שבשני וחמישי נהגו להחזיר את ספר התורה עם תום הקריאה. וכן במנהג פרובנס קראו את המגילה לאחר אמירת אשרי והחזירו בפורים את ספר התורה לאחר קדושה דסידרא, למרות שביום שאין בו מוסף נהגו רבים להחזיר את הספר מיד עם תום הקריאה.

השולחן בסימן תרצ"ג א וז"ל: "ואחר קריאת המגילה בערבית אומרים ואתה קדוש ומהראוי להתחיל ובא לציון גואל שהרי זמן גאולה היא, ובאמת בסידור רב עמרם כתוב כן כמו שכתב הטור, אלא שהטור כתב דאנן לא נהגינן כן משום דאין עיקר הגאולה בלילה ע"ש, וענין אמירת ואתה קדוש נראה לי דמפני שסיפרנו הנסים שעשה לנו הקדוש ברוך הוא אומרים ואתה קדוש יושב תהלות ישראל, כלומר, שכביכול כל עיקר עניינו יתברך הם תהלות ישראל, ולכן בטובתינו ישמח ולהיפך בעת צר לנו ח"ו, ולכן אומרים ואתה קדוש בין בט' באב בין בפורים".

ונראה שסברת רבתינו השבלי הלקט, ארחות חיים וכלבו היא שבשחרית שיש אפשרות לעשות את מה שהיה ראוי לעשות גם בערבית, לולא הטעם שאין גאולה בלילה, ולומר ובא לציון גואל להסמיק גאולת המגילה לגאולת ובא לציון, וודאי שיש לעשות כן.

ובשבלי הלקט סימן קצ"ט כתב: "ופורים שחל להיות במוצאי שבת מצאתי בשם רבינו שלמה זצ"ל, אין אומרים ויהי נועם לאחר תפלת לחש כדרך שאר מוצאי שבתות... ואין אומרים ובא לציון בלילה שאין גאולה בלילה, ובמנהגות מגנצא מצאתי, אומרים במגנצא ויהי נועם כשחל להיות תוך אותה שבת בג' או בה' או ב' כדרך כל מוצאי שבתות, אבל אם חל להיות בא' בשבת, אין אומרים ויהי נועם. (ויעיין ברוקח סימן רמ) לאחר מגילה מתחיל ואתה קדוש כמו בשאר מוצאי שבתות, שאין אומרים ובא לציון כי אם ואתה קדוש, ועוד במזמור של אסתר אלי אלי למה עזבתני, כתיב ואתה קדוש, להכי צריך לומר ואתה קדוש לאחר מעשה אסתר, אבל ביום, לעולם מתחילין אחר מגילה ובא לציון, אבל כשחל פורים בשאר ימי שבוע אפילו בלילי פורים אומרים ובא לציון ואני זאת בריתי אותם, כמו בשחרית".

הרי שבמנהג מגנצא לא חשו להסמיק את קריאת המגילה לואתה קדוש בלילי פורים בכל ימות השבוע, שהרי למנהג מגנצא אומרים ובא לציון בלילי פורים, אלא שבמוצ"ש לא רצו לשנות משאר מוצאי שבתות, וגם אין סיבה חשובה לשנות ולומר ובא לציון גואל, שכן הטעם לאמירת ואתה קדוש היא בעיקר בגלל הצורך לומר ואתה קדוש לאחר מעשה אסתר, ואין ענין להוסיף ובא לציון גואל. אך גם לדעתם אין ענין להסמיק ואתה קדוש למגילה ללא כל הפסק. וכן נראה במנהגי רבי אייזיק טירנא הגהות המנהגים פורים אות נ"ח שכתב: "ואין אומרים ובא לציון שאין גאולה בלילה. ואומר פסוק זה על שם שאסתר אמרה שהוא סמוך לפסוק (תהלים כב, ג) אלהי אקרא יומם וגו' דמינה דרשינן מקרא מגילה". הרי שהענין הוא לומר פסוק זה לאחר המגילה, אך אין צורך לאמרו סמוך ללא הפסק, שכן ללא הטעם שאין גאולה בלילה היו אומרים ובא לציון גואל.

הסברא שאין אומרים ובא לציון בלילה משום שאין גאולה בלילה אינה סברא מוסכמת, שכן רב האי סובר שניתן לומר ובא לציון בלילה, ובספר המנהגי הלכות תשעה באב כתב בשם רב צמח גאון לומר ובא לציון בלילה ואח"כ כתב: "אבל ראיתי בצרפת ופרובינצ' שמדלגין ובא לציון גואל וכן ואני זאת בריתי, וכן באבאל לפי שאין גאולה בלילה". הרי שסברא זו אינה מוסכמת, ובמגנצא לא סברו את הטעם של אין גאולה בלילה, ועיקר הסיבה שלא לומר ובא לציון בלילה הוא הטעם הראשון המבואר לעיל שלא לשנות משאר מוצאי שבת. וכן מבוארת דעתם בליקוטי הפרדס לרש"י דף ל"ב א, לגבי אמירת ובא לציון בליל תשעה באב במוצאי שבת: "ולאחר השלמת איכה אומר ואתה קדוש במוצאי שבת, לפי שבמוצאי שבת אפילו לא חל תשעה באב להיות בתוכה אין אומרים ובא לציון אלא ואתה קדוש, וגם עתה כמו כן. אבל אם חל בשאר ימות החול אומר בלילה ובא לציון כמו שאומר במגנצא", וכן הוא בשבלי הלקט סימן רס". וברוקח הלכות תשעה באב סימן שיב כתב: "במגנצא אומר ובא לציון כשחל ט' באב בימות החול ולא במוצאי שבת בלילה, ובוורמיישא אין אומרים". הרי שגם בליל תשעה באב שחל במוצאי שבת, שאין טעם להסמיק ואתה קדוש למגילת איכה, לא רצו

האחרונים נחלקו האם מרן הבית יוסף נהג לקרוא את המגילה לפני אשרי או לאחר אשרי<sup>1</sup> לפני קדושה דסידרא, אך נראה כי הסיבה לכך שמרן הבית יוסף לא התייחס לזמן החזרת ספר התורה בפורים, שכן מנהג ספרד היה לומר אשרי יחד עם קדושה דסידרא ואחר כך להחזיר את ספר התורה כמו בכל ימי השנה, ולא היה צורך להזכיר זאת בהלכות פורים.



### טעמי המנהג

השאלה ספר התורה מחוץ להיכל זמן רב כל כך דורשת הסבר, וכבר תמה על כך בספר בית דוד סימן ת"צ: "המנהג פשוט לעכב הספר תורה בתיבה עד אחר קריאת המגילה וסדר קדושה,

לשנות משאר מוצאי שבת, אף שבכל ליל תשעה באב אמרו ובא לציון גואל. ומכאן שגם בפורים עיקר טעמם הוא אכן שלא לשנות משאר מוצאי שבתות, ולא רצון להסמיך ואתה קדוש לקריאת המגילה ללא הפסק.

אך בראב"ן למגילה כתב: "ולאחר שקורין את המגילה בין ביום ובין בלילה, אומר ובא לציון וכל סידרא, אבל אנו נוהגין לומר ואתה קדוש בלילה אחר המגילה משום שנאמר [תהלים כ"ב] ולילה ולא דומיה לי וסמיך ליה ואתה קדוש יושב וגומר". ולא הזכיר את הטעם שאין גאולה בלילה, ונראה שטעמו הוא אכן להסמיך את קריאת המגילה לואתה קדוש ללא הפסק. וכן במכתם מגילה פרק ראשון כתב: "חייב אדם לקרוא המגילה בלילה ולשנותה ביום, שנאמר אלהי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי. פירש מקרא זה במזמור אלי אלי למה עזבתי שהוא אמור על אסתר, ועל כן נהגו לפתוח אחר קריאת המגילה בפסוק ואתה קדוש יושב תהלות ישראל שהוא גם כן באותו המזמור, ומפני שעשו סמך מזה הפסוק לחיוב קריאת היום ולחיוב קריאת הלילה", ונראה שלדעתו אין הטעם משום שאין גאולה בלילה אלא הטעם הוא לפתוח בואתה קדוש סמוך למגילה.

ובמנהגי מהר"ש מנוישטט סימן קלב כתב: "בליל פורים לאחר קריאת המגילה, הורה מהר"ש ז"ל לומר ובא לציון גואל, יען כי גם בכאן יש גאולת אסתר ויש לסמוך גאולה לגאולה. הגה (טעמית), וכך אמר לי מה"ר שלום בשנה האחרת שמתחילין ואתה קדוש משום מסמיך גאולה ולא ובא לציון". הרי שתחילה כתב את הסברא לסמוך גאולה לגאולה ובא לציון, ואחר כך כתב שיש להסמיך לגאולה של ואתה קדוש, וכוונתו לגאולת אסתר, ולפי זה יש ענין לסמוך קריאת המגילה לואתה קדוש ללא הפסק.

(כד). בשולחן ערוך בסימן תרצ"ג סעיף ד' כתב: "וקורין המגילה ואחר כך סדר קדושה" והוא לשונו של הטור שם, ובערך לחם כתב: "וקורין המגילה וכו' קודם תהילה לדוד, תוס' מגילה ד' א ד"ה פסק, וכן כתב הר"ר דוד אבודרהם עמוד ר"ה, ובמצרים נהגו לומר תהילה לדוד קודם קריאת המגילה, ואולי נוהגין כן כדי לומר מיד אחר קריאת המגילה ואתה קדוש כמו בלילה". הרי שבדעת השולחן ערוך נקט שיש לקרוא את המגילה לפני אשרי, וכנראה משום שהטור והשולחן ערוך לא כתבו שיש לומר אשרי לפני קריאת המגילה, ואת המנהג לומר אשרי לפני המגילה החשיב המהריק"ש כמנהג מצרים.

והבית דוד בסימן ת"צ כתב: "אלא שיש לתמוה על מנהגנו שאנו אומרים אשרי קודם קריאת המגילה, והוא ז"ל (האבודרהם) כתב שאומרים אשרי אחר קריאת המגילה, וכן נראה מדברי הר"י בעל הטורים ומרן בשולחן ערוך ובעל הלבוש, שלא כתבו ולא הזכירו אשרי, ובוודאי דצריך לומר דהוא בכלל סדר קדושה שכתבו אחר המגילה".

כה). בשו"ת ויקרא אברהם חלק אורח חיים סימן כג, דייק מדברי הטור והשולחן ערוך סימן תרצ"ג שכתבו: "וקורין המגילה ואחר כך סדר קדושה, דמשמע מה שאין כן תהילה לדוד דאומרים אותה קודם, וכדברי הטור ומרן כן כתב הארחות חיים דף ק"ך ע"ג, ושבלי הלקט דף כ"ה, וכן כתב הרב ערך השולחן שם מהכלבו, ומהריק"ש כתב זה ממנהג מצרים". וציין לדברי הכלבו והאבודרהם. הרי שנקט שהשולחן ערוך רמז למנהג זה, והוא מוזכר במצוות זמניות ובמנורת המאור, ומנהג זה מופיע במחזור כמנהג ספרד ונציה ש"ח. אך יש להעיר כי גם בסדר רב עמרם ח"ב סימן ע"א כתב: "לאחר שקורין את המגילה בפורים בין ביום ובין בלילה אומרים ובא לציון גואל סדרא וקדיש". וכן בסימן ע"ג כתב: "וקדושא דסדרא וקדיש עד עושה שלום", למרות שלא הזכיר אמירת אשרי לפני קריאת המגילה.

ויש לתמוה מנין לנו לעכב הספר תורה כל כך זמן בחנם, ובפרט לפי מה שכתב מור"ם ז"ל שאם יש מילה שמלין בין קריאת ספר תורה למגילה, אם כן מעכבים הספר תורה בחוץ כל זה הזמן".  
הגאונים ורבותינו הראשונים חכמי צרפת, פרובנס וספרד, שכתבו מנהג זה ונהגו לפיו, לא כתבו את טעמו, אך גם בימינו, זמן רב לאחר ביטולו של מנהג צרפת, ממשיכים בקהילות הספרדים ועדות המזרח להכניס את ספר התורה לאחר סדר הקדושה, ובמשך קריאת המגילה מונח ספר התורה על התיבה, וגדולי האחרונים כתבו טעמים שונים למנהג זה.



### אמירת סדר הקדושה בפני ספר התורה

ביפה ללב חלק ב סימן תרצ"ג סעיף קטן ט' וכתב בטעם המנהג וז"ל:  
"ויש סמך למנהגנו מתרי טעמי, חדא, דלעיל בהלכות ראש חודש סימן תכ"ג סעיף ג' כתב, אומר קדיש ואשרי ובא לציון וכו' ומחזיר ספר תורה למקומו יעוין שם, הרי דצריך לומר סדר קדושה בעוד שהספר תורה בתיבה."<sup>1</sup>

והנה זה שכתב מרן כאן וקורין המגילה ואחר כך סדר קדושה, הוא דבגמ' אסמכוה אקרא דכתיב אלוהי אקרא יומם וגו' שהוא מקרא מגילה, וכתוב בתריה ואתה קדוש וגו', ומטעם זה נוהגים לומר אשרי וגם פסוק ובא לציון קודם קריאת המגילה, כדי שתכף אחר קריאת המגילה דנפקא לן מקרא אלוהי אקרא יומם וגו', יאמר ואתה קדוש וגו' ככתוב זה אחר זה... וכיון דסדר קדושה צריך לומר מיד בתר קריאת המגילה, ממילא הוא דצריך לקרותה בעוד שהספר תורה בתיבה".

לטעם זה, אין למנהג זה כל קשר לפורים דוקא, אלא שהנוהגים בשני וחמישי להמתין עם החזרת ספר התורה עד לאחר קדושה דסידרא ולומר אשרי וקדושה דסידרא בפני ספר התורה, נהגו גם בפורים להשהות את ספר התורה מחוץ להיכל במשך כל זמן קריאת המגילה, רק כדי לומר קדושה דסידרא בפני ספר התורה, ואילו הנוהגים להחזיר את ספר התורה לאחר קריאת ספר התורה ואחר כך לומר קדושה דסידרא, נוהגים כך גם בפורים.

בשו"ת ויקרא אברהם חלק אורח חיים סימן כה כתב וז"ל:

"מעכבים ספר תורה ביום פורים עד אחר קריאת המגילה, כן כתב האמת ליעקב מהרב בית דוד, ושורשו מהתוס' דמגילה דף ד' ורמז מהריק"ש בהגהותיו סימן תרצ"ג.

ונראה דאין חובה ללמדה בפני הספר תורה, אלא משום דהמנהג הוא בכל יום שיש קריאת ספר תורה לומר תהילה לדוד וסדר קדושה קודם חזרת ספר תורה, וכמו שכתב הטור סימן קמ"ט מנהג זה, ועיין בארחות חיים דף כ"ג מנהגים בזה, והרב דוד אבודרהם כתב כמנהגיניו.

(כו). הראיה ממנהג הבית יוסף בראש חודש להכניס את ספר התורה לאחר קדושה דסידרא, אינה ראייה מוכרחת למנהגו בשני וחמישי, שכן הטור בסימן קמ"ט הביא שני מנהגים בזמן הכנסת ספר תורה בשני וחמישי, ואילו בסימן תכ"ג כתב הטור שבראש חודש מחזירים את הספר לאחר קדושה דסידרא, והראיה למנהגו היא מסימן כ"ה סעיף י"ג.

ובס' הפרדס לרש"י (עמוד ש"ב) כתב וז"ל ביום שיש בו מוסף אומרים תהילה לדוד וחזר ואמר קדיש בפני התיבה וכו', אבל במנחת שבת ובשני וחמישי אין החזן אומר קדיש מיד, אלא ממחר לגלול וכו', וכן בראש חודש וחנוכה ופורים שאין הפטרה, אין אומרים קדיש עד שיחזור הספר תורה למקומו, ויש שהרחיקו לומר לאלתר לאחר קריאת התורה וכו'.

ולפי זה, למנהג שכתב דאומרי קדיש אחר חזרת ספר תורה, על כרחך דגם תהילה לדוד וסדר קדושה נמי אחר קריאת ספר תורה, כיון דהקדיש הזה דקאי על קריאת ספר תורה, אין להפסיק ביניהם בתהילה לדוד וסדר קדושה, ובזה אתי שפיר מה שכתב שם דף מ"ג, בפורים יש מנהג לקרות המגילה ומחזיר הס"ת למקומו, ויש שמחזירין אותו תחילה ואחר כך קורים ורשות בידך הוא וכו'.

ומה שכתב ויש מנהג וכו', היינו למקומות דבשאר ימי קריאת ספר תורה מעכבים אותו עד אחר אמירת תהילה לדוד וסדר קדושה, וקריאת המגילה שייכא דוקא קודם סדרא דקדושה, כמו שכתבתי לעיל דאסמכוה אקרא אלהי אקרא יומם וכו' וסמך ליה ואתה קדוש וכו', אבל למקומות דביום שאין בו מוסף מחזירין אותו תכף, וכמו שכתב הרמב"ם פ"ב מהלכות תפילה דין כ"ב, וכן הוא במסכת סופרים בפרק כ"א, וכן כתב הרוקח סי' רט"ל שקורין המגילה אחר כך, וכן מנהגם ביום שאין בו מוסף, ועיין לו בהלכות ט"ב ועיין לו בסמ"ג ובסמ"ק שם ביום שיש מוסף".

ובסוף דבריו כתב: "והרב אמת ליעקב בסופו, נתן טעם בעיכוב הספר תורה בפורים, משום דכתוב במגילה ליהודים היתה אורה, ודרשינן אורה זו תורה, אפילו שדברים נאים הם, מכל מקום אין זה עיקר הטעם, אלא הוא כמו מנהג כל שאר הימים של קריאת ספר תורה דאומרים סדר קדושה בעוד שהספר תורה שם, וביום זה לא שייכא סדר קדושה עד אחר המגילה, ולשנות יום זה משאר ימים אינו נכון".

אך מהמובא לעיל, נראה כי מנהג זה הוא יחודי לפורים, ואינו קשור בהכרח לזמן החזרת ספר התורה להיכל במשך כל ימות השנה, שכן במנהג צרפת נהגו בשני וחמישי שאין בו מפטיר ואין בו מוסף להחזיר את ספר התורה מיד עם תום קריאת התורה, ואילו בפורים, אף שאין בו מפטיר ומוסף, נהגו להחזיר את ספר התורה רק לאחר קריאת המגילה. כמו כן, המנהג הפשוט בצרפת היה להחזיר את ספר התורה בפורים מיד לאחר קריאת המגילה, ולא להמתין בהחזרתו עד לאחר קדושה דסידרא. ואם כן וודאי שהמנהג להחזרת ספר התורה לאחר קריאת המגילה אינו בשל כך שיש לומר קדושה דסדרא בפני ספר התורה, אלא מסיבה הקשורה לפורים.

גם בפרובנס שנחלקו בה המנהגים בשני וחמישי האם להחזיר את ספר התורה לאחר קריאת התורה או להמתין עד לאחר קדושה דסידרא, הרי שבפורים הושו כולם להחזיר את ספר התורה לאחר קדושה דסידרא. ואם כן ברור שגם במנהג פרובנס הסיבה להחזרת ספר התורה לאחר קריאת המגילה קשורה דוקא בפורים.



### המנהגים חלוקים במחלוקת הבבלי והירושלמי

בחבלים בנעימים חלק ג סימן ל"ז, העלה טעם נוסף שאינו קשור לפורים דוקא וז"ל:

"על כן נראה שהחזרת ספר תורה לפני המגילה או אחר כך אין תלוי כלל בשינוי מנהג ספרד או אשכנז, והיא פלוגתא אחרת בירושלמי מגילה פרק ד הלכה ה, ובפרק י"א ממסכת סופרים הלכה ג, (מובא בדרכי משה קמ"ז ה ובמגן אברהם ס"ק י"א) ר' יוסה מפקד לבר עולא חזנא דכנישתא דבבליא, כד דהיא חדא אורייתא תהוי גוילא אחורי פרוכתא, כד דאינן תרתי תי מיבל חדא ומייתי חדא, היינו ביום שיש בו שני ספרי תורה יכניס תחילה הראשונה ואחר כך מוציא השנית.

ובדרכי משה שם כתב דהמנהג אינו כן, אלא מוציאין שניהם בבת אחת ותופסין האחת עד אחר שקראו בראשונה, ואז לוקחים השניה, וכן כתב ברמ"א.

ותמה במגן אברהם למה עושים להיפך מהירושלמי, ואולי יש לומר משום טורח ציבור להמתין אחר הקריאה על הוצאה והכנסה... וקריאת המגילה הוי כקריאת ספר תורה אחרת, וכמו שאמרו מגילה ז א רבי אלעזר המודעי אומר כתוב זאת וכו', בספר מה שכתוב במגילה, ומשום הכי אסתר מטמאה את הידיים, ולכן כתבו תוס' במגילה שאוחז הספר תורה בידו כמנהג שכתב בדרכי משה בכל פעם שיש בו שני ספרי תורה, והפרדס מביא שתי דעות חדא כירושלמי וחדא כמנהג".

לדעת החבליים בנעימים מנהג זה אינו קשור לפורים דוקא, אלא שמנהג אשכנז נהג כדעת הירושלמי, שבזמן שיש שני ספרי תורה מוציאים אחד ומחזירים אותו לאחר הקריאה ואחר כך מוציאים את השני, ואילו רש"י ובעלי התוספות נהגו כמנהג הנפוץ שמוציאים ומחזירים את שני ספרי התורה בבת אחת.

אך עדיין קשה מדוע בהוצאת ובהכנסת שני ספרי תורה במועדים אחרים אין מחלוקת זו, ואם כוונתו שדווקא בכל השנה שיש טרחא דציבורא בהחזרת שני ספרי תורה כל אחד בנפרד, נהגו להחזירם יחד, אך בפורים שמוציאים רק ספר תורה אחד ואין טרחא דציבורא בהחזרת ספר התורה לפני המגילה, יש מקום להחזיר את ספר התורה מיד, אם כן מדוע לדעת התוס' יש לעכב את הכנסת הספר עד לאחר קריאת המגילה.

טעמו של הירושלמי הוא לכאורה בשל כבוד התורה, שלא לעכבה מחוץ למקומה ללא צורך, ומנהגנו שמוציאים שני ספרי תורה יחד הוא בשל טרחא דציבורא. ואם כן למנהג צרפת שבכל שני וחמישי מחזירים את ספר התורה לארון הקודש מיד עם תום הקריאה מפני כבוד התורה, קשה מדוע דוקא בפורים לא חששו לכבוד התורה והשאירו את ספר התורה מחוץ להיכל זמן רב כל כך, למרות שאין בכך כל טרחא דציבורא.

גם אם נסביר את טעמו של הירושלמי משום שאין עושין מצוות חבילות חבילות,<sup>2</sup> ובסוטה דף ח' א' נאמר שאין משקים שתי סוטות, והתוספות שם בד"ה אין משקין כתבו שאסור להעמיד שתיהן בעזרה בבת אחת אף על פי שאינן שותות כאחת, ולכן סובר הירושלמי שאין להוציא

(כז). יעוין במגן אברהם קמ"ז ס"ק י"א, ובמחצית השקל שם כתב שזה טעמו של הירושלמי ומנהגנו הוא כדעת הרמב"ם.



שני ספרי תורה ביחד, ואילו מנהגנו הוא כדעת הרמב"ם הסובר שמותר להעמידן בפני כהן אחד כל עוד הן אינן שותות כאחת ואין בהעמדתן משום חבילות חבילות, ולכן מותר להוציא שני ספרי תורה יחד, כל עוד אין קוראים בהם יחד, עדיין קשה, שכן דוקא לשיטת התוספות יש צורך להכניס את ספר התורה לפני קריאת המגילה כדברי הירושלמי, ומדוע דוקא התוספות כתבו שאוחזים את ספר התורה בכל משך זמן קריאת המגילה.<sup>10</sup>



### אורה זו תורה

היפה ללב בחלק ב' סימן תרצ"ג סעיף קטן ט' הביא טעם נוסף וז': "וזאת שנית טעם כעיקר, על פי מה שכתב הרב באר היטב בסעיף קטן ג משם הרב משה ומנהגים, דאין לחלוץ התפלין עד אחר קריאת המגילה דדרשינן ויקר אלו תפלין יעוין שם, ומהאי טעמא נמי אין לזוז הספר תורה מן התיבה עד אחר קריאת המגילה דדרשינן אורה זו תורה, לכן צריך לישא עיניו בתיבה לראות הספר תורה העומד שם על הבימה כשאומר ליאודים היתה אורה כדרך שצריך למשמש כידו בתפילין שעליו באומרו מילת ויקר וק"ל".

כוונת היפה ללב היא לדברי המטה משה עמוד העבודה ארבע פרשיות, פורים, מגילה סימן א שכתב: "אם יש מילה בפורים, מלין בין קריאת התורה לקריאת מגילה, וכן נהג מהרי"ל (פורים י"א) משום דכתיב במגילה (ח, ט) ליהודים היתה אורה, ואם לא מלוהו קודם לא היה בכלל יהודי. וגם כתיב בה אורה וששון, אורה זו תורה, שנאמר ותורה אור (משלי ו, כג), וששון זו מילה, שנאמר (תהילים קיט, קסב) שש אנכי על אמרתך, ודרשינן (מגילה טז ב) ויקר זו תפילין. לכן נראה לי שלא לחלוץ תפילין עד אחר קריאת מגילה".

דברי המטה משה מבוססים על דברי ספר מנהגי מהרי"ל פורים אות יא וז': "מילה אירע בפורים, ואמר מהרי"ל סג"ל למול אחר קריאת התורה קודם המגילה, ואמר שכן הוא במנהגות מהרא"ק למול בפורים לאחר קריאת התורה ולא זכר לו סמך. ואמר חתנו הח"ר קאפמן סמך, דבמגילה נאמר ליהודים היתה אורה וגו' (אסתר ח, ט), להכי מלין מעיקרא להיות גם התינוק בכלל יהודי. ואמר מהרי"ל סג"ל סמך, משום דכתיב אורה ושמחה וששון, ואורה זו תורה שנאמר

כח). להסברו של בעל המחצית השקל בדעת הירושלמי על פי דעת התוס' במסכת סוטה, צריך לומר שגם לדעת התוס', עיקר ההקפדה היא על הוצאת שני ספרי תורה יחד, שכן אז יש דמיון להעמדת שתי סוטות לצורך השקאתן, שלדעת התוס' יש בזה משום אין עושים מצוות חבילות חבילות (למרות שיתכן שגם לדעת התוס', רק כאשר שני ספרי התורה פתוחים ומוכנים לקריאה, או לכל הפחות לא מכוסים במעיליהם, יהיה בכך דמיון להוצאת שני ספרים, ובכך ניתן יהיה להסביר מדוע דברי הירושלמי לא הוזכרו בספרי בעלי התוס' בהקשר להוצאת שני ספרי תורה יחד). אך הכנסת הספר מיד לאחר סיום הקריאה, אינה בשל כך שאין עושין מצוות חבילות חבילות, שהרי הקריאה בספר התורה הראשון נעשתה לפני הוצאת הספר השני, והקריאה בספר השני היא לאחר שכבר אין חובת קריאה בספר הראשון. ואין זה דומה כלל להעמדת שתי סוטות בכהן אחד, שבזמן העמדתן מוטל על הכהן להשקות את שתייהן, אלא סיבת הכנסת ספר התורה הראשון מיד לאחר סיום הקריאה בו, היא כדי שלא להשהותו מחוץ להיכל כאשר אין טרחא דציבורא מיוחדת בהחזרתו מיד, שכן בכל מקרה יש להוציא את הספר השני. ולפי זה אין כל בעיה להשהות את הכנסת ספר התורה עד לאחר קריאת המגילה אם יש סיבה מיוחדת לכך, ואין ראייה מדברי התוס' שיהיה בכך איסור של אין עושין מצוות חבילות חבילות. ובהמשך הדברים נרחיב בטעמו של הירושלמי.

כי נר מצוה ותורה אור (משלי ו, כג). שמחה וששון זו מילה, שנאמר בה שש אנכי על אמרתך (תהלים קיט, קסב). נמצא דנסמך המילה לתורה. והיו קורין שם הנער מרדכי.

הרי שחתנו של מהרי"ל אמר טעם להקדמת ברית המילה למגילה שהתינוק יהיה בכלל היהודים בזמן קריאת המגילה, אך מהרי"ל נימק זאת בכך שברית המילה צריכה להיות סמוכה לקריאת התורה בשל הפסוק שבמגילת אסתר המסמך את המילה 'ויקר' הרומזת למצוות ברית המילה ל'אורה' הרומזת על התורה. טעמו של מהרי"ל אינו משום שיש צורך שהילד יהיה מהול בעת קריאת המילה 'ויקר', כמו שלדעת מהרי"ל אין צורך להחזיק בספר תורה בעת קריאת המגילה, למרות שנאמר בה אורה הרומזת לתורה.

וכן הביא את דברי מהרי"ל בדרכי משה הקצר אורח חיים סימן תרצג אות ד: "וכתבו מהרי"ל (שם סי' יא עמ' תכו) ומנהגים (שם עמ' קסא ובהגהות אות י) אם חל מילה בפורים, מלין התינוק ואחר כך קורין המגילה, כדי שיהיה גם כן בכלל יהודי, ולומר ליהודים היתה אורה וגו' (אסתר ח ט), ועוד דאורה זו תורה ושמחה זו מילה שנאמר (תהלים קיט קסב) שש אנכי על אמרתך וגו', (מגילה טז ב) והיינו שישמחו זו לזו, ודלא כתשובת מהרא"י סימן רס"ו בכתביו דכתב דימול אותו לאחר גמר התפלה כמו בשאר ימים.<sup>22</sup>

הרי שחתנו של מהרי"ל נימק זאת בכך שניתן יהיה לומר על התינוק ליהודים היתה אורה כאשר הוא מהול, ולא משום שיש צורך שהתינוק יהיה מהול בשעת קריאת 'ויקר', שניתן יהיה לומר שלפי זה יש ענין גם בהחזקת ספר תורה בעקבות דרוש זה, וכוונת מהרי"ל היא שיש לסמוך את המילה לקריאת התורה.

אך המטה משה דן מזמנה של ברית מילה לפני המגילה, לכך שאין לחלוץ את התפילין לפני קריאת המגילה, ונראה שהבין את דברי מהרי"ל כדברי ערוך השולחן אורח חיים סימן תרצג סעיף ה וז"ל: "ונכון שלא לחלוץ התפילין עד אחר קריאת המגילה דכתיב ביה וששון ויקר,

כט). לדעת התרומת הדשן, עיקר הטעם להקדמת המילה לתקיעת שופר הוא "משום דכך הסדר, ברית אברהם ועקידת יצחק, והיה טעמא לא שייכי גבי קריאת מגילה". וכן האור זרוע הביא טעם זה מתשובת רב שרירא גאון בהלכות מילה סימן צ"ו, ובהלכות ר"ה סימן רע"ה הביא תשובה ארוכה בשם ר"ג מאור הגולה ורבי שמעון הגדול ב"ר יצחק, וגם שם נראה שלדעת האו"ז טעמו של רב שרירא הוא הטעם העיקרי, ותשובה זו הובאה בשו"ת בנימין זאב סימן רל"ד, ויעוין במנהגי מהר"ש מנוישטט תנ"ד, ובמנהגי רבי אייזיק טירנא פורים אות י, ובמנהגי מהרי"ל פורים אות יא. מחלוקת זו היא גם בשאלה אם פרסומי ניסא עדיף גם לקדם או רק לדחות יעוין בתה"ד, והרמ"א בסימן תרצ"ג סעיף ד' כתב כדעת מהרי"ל ולא הזכיר את דברי התה"ד. (מעניין לציין שבמחזור מעגלי צדק סביניטה-קרימונה שי"ז שכ"א, הביא את דעת התרומת הדשן ואת דעת המהרי"ל, וכתב "ומנהג התרומת הדשן עיקר")

ולענין מילה ביום הכיפורים, לדעת הרמ"א שמלים לאחר אשרי, יעוין באשל אברהם סימן תרכ"א אות א שניתן להכניס את ספרי התורה, ובערוך השולחן אורח חיים סימן תרכא ג כתב: "המנהג למול אחר אשרי, ונראה הטעם, משום דמלין אחרי הכנסת הס"ת להיכל, דלמה ישוהו הספר תורה, ואם כן אומרים אשרי כמו בכל השבתות וימים טובים שאומרים אשרי קודם הכנסה, אבל אם באמת מלין קודם הכנסה, וודאי שיש לומר אשרי אחר כך, שלמה ישוהו הספר תורה בחינם", וכן הוא במנהגי מהרי"ל הלכות יום כיפור ט"ו: "ואני מצאתי שמלין אחר שכנסו הספר תורה ליוצר, ואחר המילה אומר חצי קדיש ומתפילין מוסף". אמנם בלבוש שם סעיף א נראה שמכניסים את ספר התורה לאחר המילה, וככל הנראה שנחלקו אם יש בזה פגיעה בכבוד התורה.

[אסתר ח, טז] ודרשינן וששון זו מילה, ויקר זו תפילין, ולכן כשיש מילה בפורים, מלין התינוק קודם קריאת המגילה כדי שנוכל לקרות וששון".

אך גם לדעת המטה משה שבעקבות דברי מהרי"ל הנהיג שלא לחלוץ את התפילין עד לאחר קריאת המגילה, ברור שאין צורך להחזיק בספר התורה בשל קריאת המילה 'אורה', וקשה לתלות את המנהג הקדום של הגאונים ורבותינו חכמי צרפת ופרובנס בהנהגה שהנהיג בעל המטה משה.<sup>1</sup>

וכבר הובאו דברי שו"ת ויקרא אברהם שמיאן בטעם זה וסבר שאינו הטעם הפשוט למנהג זה וז"ל: "והרב אמת ליעקב בסופו, נתן טעם בעיכוב הספר תורה בפורים, משום דכתוב במגילה ליהודים היתה אורה, ודרשינן אורה זו תורה, אפילו שדברים נאים הם, מכל מקום אין זה עיקר הטעם".



ל). יש להעיר שמנהג התרומת הדשן היה לחלוץ את התפילין אחר קדושה, כמו שכתב בלקט יושר חלק א (אורח חיים) עמוד טו ענין ה: "והוי חולץ תפיליו מיד לאחר קדושה. וכן עשה מוהר"ר שלום זצ"ל ומוהר"ר אהרן זצ"ל. ואפשר משום דצריכים גוף נקי למדי אין להשהותם יותר מן החיוב, וזכורני בראש חודש ובחול המועד חולץ תפיליו אחר קדושה של מוסף". מכך שהלקט יושר לא ציין הנהגה אחרת בפורים, ברור שגם בפורים היה חולץ את התפילין לאחר קדושה.

ובמטה משה עמוד העבודה סדר היום ותפילתו סימן ז כתב: "ויש נוהגים להניחם קודם ברוך שאמר, ונותנים טעם מאחר דצריכים גוף נקי אין להם להיות עליו יותר מן החוב. ומהאי טעמא מצאתי בשם מהר"י מרפורק שכתב וז"ל, מה שראיתם ממני שאני חולץ תפילין מיד אחר הקדושה, כן נהגו רבותי קרובי מהר"ש, ודודי הקדוש מהר"א ז"ל, דאפשר משום דצריכי גוף נקי לכן אין להשהותם יותר מן החוב ע"כ".

אך בסמין כג כתב המטה משה: "כתבתי לעיל סימן ז' בשם מהר"י מרפורק שהיה נוהג לחלוץ תפילין אחר קדושה, ויהיב טעמא דתפילין צריכים גוף נקי, לכן אין לנו להשהותם יותר מן החוב. ונראה לי דלאו מנהגא הוא, שהרי כתב בעל ספר המצוות (סמ"ג עשין ג') ובעל ספר מוסר (פ"ד מאמר תפילין) כי מה שאמרו רז"ל (שבת מט א) תפילין צריכים גוף נקי כאלישע בעל כנפים, שלא ישן בהם שלא יפיח בהם, מדבר באותן שמניחן כל היום כמצותן, פן ישכחם עליו ויעשה בהם דבר שאינו הגון, אבל בשעת תפילה אין לך רשע שלא יהא ראוי להניח תפילין, קל וחומר מספר תורה שהוא מקודש יותר, שיש בה כל התורה כולה, ובתפילין אין בהם כי אם ד' פרשיות בלבד, והם בתוך העור, והכל אוזנין בספר תורה בשעת תפילה, שהכל יכולים להתנהג בטהרה בשעת תפילה עכ"ל. ומשמע מדבריהם דאין לך רשע בעולם שאינו מתנהג עצמו בטהרה אפילו עד אחר קדיש של קדושה דסידרא, וביום שיש ספר תורה עכ"פ לא יחלצם עד שיחזירו ספר תורה להיכל, דכתיב (מכה ב, יג) ויעבר מלכם לפניו וה' בראשם. ומלכם הוא הספר תורה, דכתיב ביה (משל ח, טו) בי מלכים ימלכו".

הרי שגם בזה נהג המטה משה בשונה ממנהגם של התה"ד והמהר"ש, ולכאורה גדולי אשכנז לא נהגו לקרוא את המגילה מעטרים בתפילין. ויעוין פמ"ג תרצ"ג ס"ק ב, ולהנ"ל יתכן שהמטה משה מביא טעם נוסף לשינוי המנהג שרווח בזמנו, עכ"פ בזמן קריאת המגילה.

יש לציין את דברי השפת אמת בחידושו למסכת מגילה דף כא ב בד"ה אין פוחתין וז"ל: "וא"ת והרי פרשת עמלק כו' י"ל קצת, דבפורים דאיכא נמי קריאת המגילה גם כן, שוב אינו בכלל אין פוחתין בבית הכנסת מעשרה פסוקים". ובאמרי אמת ליקוט מגילה כ"א ב כתב לפי דברי השפת אמת: "ואפשר לומר דלכך אין מחזירים הספר תורה למקומו עד אחר קריאת המגילה", והדברים נפלאים.

ויעוין באבני נזר סימן תקי"א אות ד, ובסימן תקי"ז אות טז, שיש בקריאת המגילה משום זכר מעשה עמלק, ובמרחשת סימן כ"ב אות א, ג וד כתב שדווקא בקריאת היום שהוא זמן מלחמה, יש בה זכר מעשה עמלק כמו בקריאת התורה, בנוסף על פרסום הנס, שלא כקריאת הלילה שיש בה משום פרסומי ניסא בלבד.

### להדר ולייקר את מצוות היום

מסתימת דברי הגאונים והראשונים שלא ביארו את טעם המנהג, נראה שלדעתם טעמו מבואר וידוע מסברא ואין צורך לבארו. ומכך שגם בראש השנה היה מנהג הגאונים והראשונים להחזיר את ספר התורה רק לאחר מצוות היום של תקיעת שופר<sup>ל</sup>, וגם שם לא ביארו רבותינו הגאונים והראשונים טעמו של דבר, נראה שעניינם אחד הוא.

ונראה כי אחיזת ספר תורה בזמן תקיעת שופר ובזמן קריאת המגילה עניינה אחד, לעשות את מצוות היום בפני ספר תורה כדי להדר ולכבד את מצוות היום בכך, ומתוך כך יתנו הקהל את דעתם לגודל מצוות היום וחשיבותה ויטו אזנם לשמוע את התקיעות וקריאת המגילה. וכן כתב הט"ז בסימן צ"ו ס"ק א': "שנוהגין שהש"ץ מחזיק בידו הספר תורה ביום השבת, ואומר יקום פורקן ושאר דברים... שנוהגים כן לכבוד אותן התפילות", הרי שהש"ץ מכבד ומייקר את התפילה בהחזקת ספר התורה בידו.

אמנם בשל הקושי שבהחזקתו תוך כדי תקיעת השופר וקריאת המגילה, עדיף שספר התורה יהיה מונח על הבימה, או שאחד השומעים יחזיק את ספר התורה<sup>ל</sup> אך עניינם וטעמם אחד, להדר ולכבד את מצוות היום בכך, ומתוך כך יתנו השומעים דעתם לקיימה כראוי.

וכן כתב הגר"י צוביירי זצ"ל בסידורו כנסת הגדולה בפירוש אמת ויציב סימן ס"ח וז"ל: "וטעמם רם ונשגב, לפי מה שכתב רבינו הרמב"ם (הלכות תפילין ומוזוה וספר תורה פרק י ושולחן ערוך יו"ד סימן רפ"ב סעיף א) שכל מי שיושב לפני ספר תורה ישב בכבוד ראש באימה ופחד, שהוא העד הנאמן לכל באי עולם שנאמר והיה שם בך לעד, דכל כמה שיכולים אנו להדר לומר ולעשות דברי מצוה וקדושה בפני ספר תורה עדיף טפי, ורצוי ומקובל לפני ה' יותר, יען כי בהיותנו בפני ספר תורה הרי ההכנה מצדנו רבה ונעלה, והכוונה ביתר עזו, וכפי שאנו עדים בדבר כי באמת הציבור שרויים תוך אימת ויראת שמים כשספר תורה נגד עיניהם על התיבה... כפי שהנהיגו בפורים לפי המנהג הקדום ביותר... כן הנהיגו גם בראש השנה לפי המנהג הקדום גם כן לתקוע תקיעות דמיושב בפני ספר תורה כמו שיתבאר בסדר ראש השנה בשם כמה רבונאי בס"ד, וכן כל הפוסקים הפיוטים והתפילות שאומרים לפני התקיעות ואחריהן ואשרי הכל נאמר בפני ספר תורה".<sup>ל</sup>

לא). מקורה בסדר רב עמרם גאון ח"ב סימן קי"ב "ולאחר שתוקעין מחזירין ס"ת למקומו ועומדין בתפלת מוסף ומתפללין". וכן הוא בכל המנהגים מלבד דעת הרמב"ם בהלכות שופר וסוכה ולולב פרק ג הלכה ז, להחזיר את ספרי התורה לפני התקיעות, ויעוין במעשה רקח שם דברי ראב"ם בביאור מנהגו של הרמב"ם והו"ד לעיל.

לב). ויתכן שלא רצו להעמיד את הציבור בתקיעות דמיושב ובקריאת המגילה, יעוין בפמ"ג סי' קמ"א משבצות זהב סק"ג ובמשנה ברורה סי' קמ"ו שער הציון סק"ח. ובשו"ת אז נדברו ח"י סי' ל'.

לג). אלא שמה שכתב שם לגבי אמירת קדושה דסידרא בפני ס"ת תלוי במנהגים השונים וכדלעיל, וגם לא מוכרח מלשון הארחות חיים והכלבו שיש ענין לומר קדושה דסידרא בפני ספר התורה. יעוין בכלבו סימן כ': "ואחר כך גוללין ספר תורה, ויש מקומות שאומרים אשרי בעוד שיגללו הספר תורה, ואחר כך עומד החזן ומניח הספר ביד הגולל ואומר למנצח וסדר קדושה, ואחר כך מחזיר הספר למקומו ואומר קדיש תתקבל, ויש מקומות שאין אומרים אשרי אלא אחר חזרת הספר כי אם ביום שיש בו קרבן מוסף, והכל לפי המנהג". ובראש חודש כתב בארחות חיים: "וגוללין ספר תורה ואומר אשרי, ואחר מניח הספר הגולל, ויעמוד החזן ויאמר ובא לציון לפני הספר על הבימה, ואחר מחזירין הספר

הרי שנוכחות ספר התורה בזמן קיומה של מצוות היום מכבדת ומייקרת את המצווה, ומביאה את הציבור לקיימה כראוי מתוך יראת ה' וחיבת המצווה.



### תמיהת הבית מאיר

הבית מאיר אורח חיים סימן תרצ"ג ס"ק א והביאו הביאור הלכה בסימן תרצ"ג ס"ק ד, כתב וז"ל: "ומה דלא נהגינן נמי במה שכתבו תוספות שם ואוחזו ספר תורה וקורא וכו' ואין מחזיר ספר תורה למקומו אלא יושב ואוחזו בידיו עד שקראו את המגילה. היינו משום דיתר הפוסקים השמיטו מנהג זה שמע מינה דלא סבירא להו. ויראה דהטעם משום דהאוחזו הא חייב לכוין לצאת שמיעת קריאת המגילה כדאיתא סי' תרצ"ז סעי' י"ד ואם יאחזו ספר תורה בידו יהא לבו על הספר תורה כדאיתא בסי' צ"ו לענין תפילה וק"ל".

ברור שאין כוונת הבית מאיר לכוונה לצאת המוזכרת בסימן תרצ"ז סעיף י"ד "וצריך שיכוין השומע לצאת", שכן מקומה של כוונה זו הוא לפני קריאת המגילה, ואחיזת ספר התורה אינה מפריעה לכוונה זו, אלא כוונתו לצורך לצאת ידי חובה בקריאת המגילה, ובשל כך לחובה לשמוע כל תיבה שבמגילה, ו"לדעת הבית מאיר לא ניתן לשמוע את המגילה כהלכתה כמתחייב מהצורך לצאת ידי חובה בשמיעתה, תוך אחיזת ספר תורה המטריד את האוחזו משמיעת המגילה.

הט"ז אורח חיים סימן צו ס"ק א, תמה על המנהג שהש"ץ מחזיק ספר תורה בזמן תפילת יקום פורקן ותפילות נוספות, וז"ל: "ומה שנוהגין שהש"ץ מחזיק בידו הס"ת ביום השבת ואומר יקום פורקן ושאר דברים, אף על פי שאין צריך כוונה כמו תפלת י"ח, מכל מקום אנו רואים שנוהגים כן לכבוד אותן התפלות, ובאמת אין זה הידור לפי דברי רז"ל גבי תפלת י"ח, ולמה יעשה כן בשאר תפלות".

הט"ז מקשה שלמרות שאין כל איסור בהחזקת ספר תורה בתפילות אלו שאינן צריכות כוונה כבתפילת שמונה עשרה, שבה נאסר להחזיק ספר תורה בידו בשל הכוונה המעכבת בה, הרי שכוונת שליח הציבור היא להדר ולכבד תפילות אלו בהחזקת ספר התורה בידו. וזה תמוה,

למקומו. ובכלבו סימן מ"ג לגבי ראש חודש כתב: "ואחר קריאת התורה אומר קדיש וזוטא וגוללין ספר תורה, ובעוד שגוללין אותה אומר אשרי ובא לציון ואחר מחזירין הספר למקומו ואומר קדיש וזוטא". הרי שהכלבו לא הזכיר כלל ענין כל שהוא באמירת קדושה דסידרא בפני הספר, וגם בארחות חיים נראה שכוונתו היא למקום עמידת החזן, ולא שזו הסיבה לכך שספר התורה עדיין מחוץ להיכל. מה גם שלו היה ענין באמירת קדושה דסידרא לפני ספר התורה, לא היו מוותרים על כך בשני וחמישי.

לד. וכעין זה העיר בלבושי שרד על דברי המגן אברהם סימן תרצ"ז ס"ק ט"ו, ובסדר רב עמרם ביאר את הכוונה הנדרשת בשמיעת המגילה: "וצריכי לכוונא דעתייהו למשמע, דהכי אמרו רבנן [ר"ה כ"ט] לעולם אין יוצאין עד שיכוין משמיע לשומע ושומע למשמיע, שהכל יתנו בה הלב שנאמר תכין לבם תקשיב אזניך". וכלל את הכוונה לשמוע בדברי הגמרא העוסקת בכוונה לצאת.

ובעיקר הדין אם לא שמע תיבה אחת אם יצא ידי חובתו, יעוין בשו"ע תרצ"ז סעיף י"ד, ובמחלוקת המג"א ס"ק ט"ו והב"ח בסימן תרצ"א, ובחכמת שלמה שם סובר כב"ח, ויעוין בביאור הלכה שם בביאור דעת דעת ריא"ז במסכת מגילה פרק ב.

שכן לפי דברי הגמרא האוסרת להחזיק ספר תורה בתפילת שמונה עשרה משום שהדבר מביא את המתפלל לטרדה הממעטת את כוונתו, אין בהחזקת ספר תורה ביד הש"ץ כל תוספת כבוד לתפילה. וכתב להסביר את המנהג: "נראה לי כיון שכוונת הש"ץ או להתפלל על לומדי תורה בנוסח יקום פורקן, ועל כן מחזיק הספר תורה בידו, הוה כמו לולב בזמנו".

הט"ז מסביר מנהג זה על פי דברי הגמרא שמותר לאחוז בלולב ומיניו בחג הסוכות בזמן תפילת שמונה עשרה, בשונה מאחיזת ספר תורה שנאסרה מחשש לטרדת המתפלל. והגמרא הסבירה את ההבדל בכך שאחיזת ספר תורה ותפילין "לא מצוה נינהו וטריד בהו, הכא - מצוה נינהו ולא טריד בהו".<sup>1</sup> ופירש רש"י: "נטילתה ולקחתה מצוה היא, ומתוך שחביבה מצוה עליו

לה). בחידושי הריטב"א מסכת סוכה דף מא ב כתב: "אמר ליה בר אממר לרב אשי אבא צלויי מצלי ביה. פי' כשהיה אוחז לולבו בידו לא היה מניחו בשעת תפלה, ואותבין ליה מדתניא לא יאחזו אדם תפילין בידו ס"ת בזרועו ויתפלל ואמר שמואל דסכין וקערה ומעות כיוצא בהם שאסור להתפלל בעודן בידו, ואף על גב דלא הוה דבר שבקדושה שיקפיד כל כך בנפילתן מידו חיישינן דלמא טריד בהו וכל שכן ספרים וכיוצא בהם חוץ מסידור תפלות דבהא ודאי ליכא למיחש, ופרקינן התם לאו מצוה הוא וטריד הכא מצוה היא ולא טריד בה. פרש"י כי מתוך חביבות של מצוה שנשטלו לצאת בו לא טריד, ולא ירדנו לסוף דעתו, דודאי כל שכן שמתוך חביבות המצוה יתן לבו בלולב שלא יפול ולא יתכוין בתפלתו, ויש לפרש דטרדה דלולב כיון דמצות שעתא היא והיא חביבה, אף על פי שמפנה לבו עליה קצת, אינו מפנה לבו לבטלה, ואין זה מתעכב בתפלה כדי למנוע ממנו חיבוב המצוה. כי אפשר שחיבוב מצוה זו יתנגד ויזכירנו לכיון לבו בתפלתו יותר, ואפשר שלזה כיון רש"י ז"ל בפירושו כנ"ל". כלומר, אף על פי שאכן אחיזת ארבעת המינים דורשת זהירות שלא יפלו ויפסלו, הרי שבשל חביבות המצוה אין חשש שטרדה קטנה תבטל את כוונתו, אלא חיבוב מצות ארבעת המינים יעוררו לכיון בתפילתו יותר.

נראה כי לדעת הריטב"א, לדעת רש"י הכל תלוי בסיבת האחיזה, שאם היא לשמירה עלולה טרדת השמירה להביא לביטול הכוונה, אך אם היא לצורך חיבוב מצוה, הרי שהאחיזה תביא את האוחז לכוון יותר בתפילתו, אף על פי שאין מטרת האחיזה להוסיף לכוונת האוחז. ולכאורה, לדעת הריטב"א קל וחומר שהאוחז ספר תורה במטרה ברורה להרבות את כוונתו כדי שיהיה מורא שמים עליו ואימת התורה, ועל ידי זה תהיה לו יותר כוונה, שאין איסור בדבר, כלשון הט"ז. אך מדבריו משמע כי לתירוצן הגמרא רק טרדה של מצוות בשעתן היא חביבה ותביא לתוספת כוונה.

מדברי הריטב"א נראה כי ההיתר באחיזת סידור או מחזור אינו בשל כך, שהדבר דומה לאחיזת ד' מינים כמשמעות דברי התה"ד, אלא גם לפני תירוצן הגמרא המבדיל בין אחיזה לשמירה לאחיזה למצוה יש להתיר אחיזת סידור או מחזור, משום שבאחיזת סידור גם אם יש טרדה שלא יפול, אין לחוש שטרדה זו תבטל את המתפלל מכוונתו, שכן אחיזת סידור תפילה מטרתה העיקרית היא להביא את המתפלל לכוונה יתירה. אלא שהגמ' חידשה שגם אם מטרת האחיזה אינה להוסיף לכוונה המתפלל, הרי שאם זו אחיזה של מצווה, אזי אחיזה זו תוסיף לכוונת המתפלל ולא תמעט את כוונתו. אך גם לקושי הגמרא ברור שאין חשש לבלבול הכוונה אם זו מטרת האחיזה. ולכן יתכן שלדעת הריטב"א לא יהיה כל איסור גם באחיזת ספר תורה במטרה להגביר את הכוונה, אף שאינה מצווה בשעתה, שכן אחיזת ספר תורה כדי להגביר את הכוונה אינה מותרת מצד תירוצן הגמרא של חביבותה של מצווה בשעתה, אלא גם לדעת המקשן, אלא שבמצווה בשעתה התחדש שגם אם מטרת האחיזה היא לחיבוב מצווה, לא תביא הטרדה למיעוט הכוונה.

אך לדעת התה"ד ההיתר לכך הוא רק בשל תירוצן הגמרא, שכן לדעת התה"ד החידוש בתירוצן הגמרא הוא שאחיזה למצווה אינה טרדה כלל. אך אם אכן יש טרדה אין להתיר, גם אם מטרת הטרדה היא להוסיף כוונה. ולכן רק אחרי שהגמ' חידשה שאין טרדה באחיזת מצווה, ניתן להתיר אחיזת סידור.

וכן עולה מדברי רבינו יהונתן מלוגיל על הרי"ף סוכה דף כ א מדפי הרי"ף, שכתב: "התם לאו מצוה. והם למשא בידו וטריד ולא מיכוין דעתיה, הכא של מצוה הם ונהנה במצותו שהוא מקיים ולא טריד בהו ומכוין דעתיה יותר בזכירת המצות". נראה שבמצווה אינו טרוד משום שאינה כמשא, שלא כדברי הריטב"א שהאוחז טרוד אך טרדה זו לא תבטל מכוונתו. וכן נראה מדברי המאירי שם "שאין מצות ספר תורה ותפילין בנטילה ביד והרי הוא טריד עליהם כאילו נטל בידו סכין וקערה מעות וככר אבל לולב שמצותו בנטילה אין כאן טירדא". הרי שלדעת המאירי כוונת הגמרא היא

אין משאה ושימורה כבד עליו, ולא טריד". ולכאורה כוונת הגמרא היא להתיר את אחיזת ארבעת המינים בשל החביבות שיש לאוחז במינים אלו כאשר הוא מקיים מצווה באחיזתם. אך הט"ז סבר כי אין הכוונה משום קיום מצוות ארבעת המינים,<sup>1</sup> אלא שבשל כך שהאחיזה היא ענינו של יום, היא חביבה ואינה מבטלת את כוונתו. והוא הדין אם אחיזת ספר התורה היא מענין התפילה, שכן התפילה היא על לומדי התורה, שאין האחיזה מבטלת את הכוונה.

אך הט"ז מוסיף שגם אם אחיזת ספר התורה אינה מענין התפילה, אם כוונת האוחז אינה לשמירה אלא לתוספת כוונה, אין בכך כל איסור: "ולא עוד אלא לפי הנראה דאם תופס ס"ת בידו בשעת תפלת י"ח, כדי שיהיה מורא שמים עליו ואימת התורה ועל ידי זה יהיה לו יותר כוונה, אין איסור בדבר, דעל כן לא אסרו בגמ' אלא כשאוחז אותו לשמירה בעלמא, כמו שכתב בית יוסף בשם תרומת הדשן, רק לשמירה ולא לעשות בהן מצוה כו' אבל מכל מקום אין להקל בזה בתפלת י"ח, כיון שלא נמצא מפורש להיתר".

דברי הט"ז מתייחסים לדברי התרומת הדשן בסימן יז, שהתיר להחזיק סידורים ומחזורי תפילה בתפילת שמונה עשרה, על פי דברי הגמרא שאחיזת ד' מינים אינה מבטלת את כוונת המתפלל, וז"ל: "נראה דשרי, כיון דאינו אותו המחזור או התפילה אלא רק כדי להתפלל בדיוק, ולא ידלג שום אות, ליכא למימר שלבו דואג עליו כמו גבי אוחז תפילין בידו או ספר תורה בזרועו, דהתם אינו תופשו רק לשמירה. ולא לעשות בהן מצוה עכשיו. וכן האי גוונא מחלק בתלמוד פרק לולב הגזול אמר אבא בר מרימר לרב אשי אבא הוי מצלי ביה, פירוש, כשהלולב היה בידו היה מתפלל, מיתבי לא יאחזו אדם תפילין בידו כו'. ואמר שמואל סכין, מעות

שבשל כך שמדובר באחיזת מצווה אין טרדה, ולא שבשל כך הטרדה לא תבטל את האוחז מכוונתו,

והערוך לנר שם ד"ה ברש"י ביאר כן את דעת רש"י: "עיינ מה שהקשה הריטב"א בזה שלא ירד לסוף דעת רש"י ולענ"ד י"ל דכוונת רש"י היא דודאי משום משא לחוד לא מקרי טרדה שמבטל כוונת תפלתו דדוקא גבי ס"ת ותפילין שחש הרבה בכבודן בזה טריד שלא יפלו אבל בסכין וקערה אינו כ"כ טרוד שתבטל כוונתו מפני חשש נפילה אבל מה שמטרידו הוא שרע בעיניו שצריך לישא אותם ולשמרם וקץ בזה אבל לולב שיש מצוה בנטילתו לא קץ בו ואינו חושב לטורח מה שנשאו ולכן לא מהרהר בזה ולא תבטל כוונת תפלתו".

ונראה שדעת התה"ד היא שהטרדה מבטלת את הכוונה בצורה וודאית, כמו שכתב תרומת הדשן בתחילת דבריו "שלבו דואג על הספר שבידו שלא יפול לארץ ולא יוכל לכוין", וכדעת הב"ח בסימן צ"ו, שכן תפילת שמונה עשרה בעי צילותא. ולכן לא ניתן לומר שלמרות שיש טרדה תביא האחיזה לתוספת כוונה, כדעת הריטב"א, שכן הטרדה והכוונה אינן יכולות לשכון בכפיפה אחת. ודעת הריטב"א היא כדעת הט"ז שם ס"ק א, שהטרדה אינה בהכרח מבטלת את הכוונה אלא רק עלולה להביא לביטולה, ולכן טרדת מצווה מוסיפה לכוונת המתפלל למרות הטרדה.

לו). ככל הנראה משום שמדובר בחיבוב מצווה בעלמא, ולא בקיום המצווה לצאת ידי חובה באחיזה זו, אף שמדברי הריטב"א נראה שנטלו לצאת בו ודאי שאין זה בזמן תפילת שמונה עשרה. ויעיין פיהמ"ש לרמב"ם פרק ג משנה י"ד וברע"ב ותוס' יו"ט שם, וכן לשון הרמב"ם תפילה פרק ד הלכה ה "אבל מתפלל הוא ולולב בידו בימות החג, מפני שהוא מצות היום", הרי שעיקר הדגש הוא על כך שזו מצוות היום, ולא שהוא יוצא בו בשעה זו. ובתוס' סוכה ל"ט א ד"ה עובר וברא"ש פרק ג סימו ל"ג מבואר שהיא מצווה מן המובחר. וכן מפורש במאירי סוכה דף לו ב שנטילת החסידים היתה לאחר שיצאו בו ידי חובה, והסביר בכך את מנהגו של רבי חנינא לטבל באתרוג ולא לחוש לשלמותו של האתרוג, גם לא לכתחילה. ויעיין בירושלמי סוכה פרק ג הלכה י"א ובדרכי משה תרנ"ב א ולשון הטור בסימן תרנ"ב הוא: "כיון שדבר מצוה הוא לא חיישינן שמא יתבטל מכוונתו". ומשמע לאו דוקא מצוות היום.

וקערה, ככר וכיוצא בהן, התם לאו מצוה היא וטריד, הכא מצוה ולא טריד. ופירש רש"י, לאו מצוה לאחוז ניהו, והוויין עליו למשא, ולכך טרוד בשמירתו, אבל הכא נטילתו ולקחתו מצוה, ומתוך שחביב עליו אין משאם ושמירתם כבד עליו ולא טריד ע"כ. ונראה דבנדון דידן, הואיל ותפשה לשם תפלה עצמה כדי להתפלל בעיון ובדיוק יפה, אין משאם כבד עליו ולא טריד".

לדעת התרומת הדשן, היות ואחיזת הסידור או המחזור היא לצורך התפילה, כדי להתפלל בצורה מדויקת ללא דילוגים וטעויות, אין לחוש שאחיזת הסידור תגרום לטרדה הממעטת את הכוונה. ועל פי דברי התרומת הדשן התיר הט"ז אף אחיזת ספר תורה בזמן תפילה כאשר מטרת האחיזה היא להוסיף כוונה, שאין לחוש שהאחיזה תביא לטרדה שתבטל את כוונת האוחז, כיון שמטרת האחיזה היא הוספת כוונה.

הרי שלדעת הט"ז אם אחיזת ספר התורה היא כדי להוסיף כוונה אין בכך כל איסור, ואם כן אם הטעם לאחיזת ספר התורה בזמן המגילה ותקיעת שופר הוא לכבד ולייקר את מצוות היום כדי שהקהל יתנו דעתם לשמוע את קריאת המגילה ותקיעות השופר כראוי, אין בכך משום ביטול הכוונה וקושית הבית מאיר מעיקרא ליתא.<sup>1</sup> אך עדיין לטעמיהם של גדולי האחרונים שהבאנו לעיל קושיית הבית מאיר במקומה עומדת.

אך לענ"ד מספרי דבי רש"י, שהדגישו כי סיבת הנוהגים להכניס את ספר התורה מיד לאחר הקריאה היא לכבודו של ספר התורה ולא מסיבות אחרות, נראה כי הסיבה למנהגם של הראשונים הסוברים כי יש להחזיר את ספר התורה לפני קריאת המגילה שלא כדעת התוספות, אינה בשל קושי לשמוע כל תיבה במגילה תוך אחיזת ספר תורה ולצאת ידי חובת קריאת המגילה כהלכתה,<sup>2</sup> אלא בשל כבודו של ספר התורה שלא להשהותו זמן רב כל כך מחוץ להיכל. ומכאן שרבותינו הראשונים הושוו בכך שאין כל בעיה הלכתית בשמיעת המגילה תוך אחיזת ספר תורה.

בחלקו השני של המאמר שלפנינו [שיתפרסם אי"ה בגיליון הבא] ננסה להגדיר את הטרדה שבאחיזת ספר התורה ואת הדברים שאינם מתאפשרים בשל טרדה זו, ולהבין את דעת רבותינו

לו). אמנם הט"ז כתב "שאינו להקל בזה בתפלת י"ח כיון שלא נמצא מפורש להיתר", אך במחצית השקל אורח חיים סימן צו ס"ק א כתב: "והוא הדין בשעה שמברכין החודש וכדומה, אף דשם לא שייך טעם הט"ז מה שכתב ביקום פורקן, דהא אפילו בתפלת שמונה עשרה היה נראה להט"ז להתיר, אלא שלא רצה להקל כיון שלא נמצא ההיתר מפורש, עכ"פ במקומות אחרים, חוץ מתפלת שמונה עשרה, אם כוונתו באחיזת ספר תורה לעורר הכונה שפיר דמי". והביאו המשנה ברורה להלכה בס"ק ב, וכן המנהג בזמננו.

לח). מה גם שניתן היה להניחו על הבימה, כפי שנהוג בימינו בזמן התקיעות, למרות שבמנהג אשכנז העדיפו לכבד את ספר התורה באחיזה ולא בהנחה על התיבה, יעוין בבית יוסף יורה דעה סימן רפב ו כתב: "כסא הוא כורסיא הנוכר בגמרא, והוא כי יש מקומות שמכניסין שם כסא אחד להניח עליו ספר תורה ביום שמוציאין שתי תורות". וכן כתב שם הפרישה: "מגדל הוא הספסל גבוה שהוא על הבימה שמניח בו החזן הספר תורה כשקורא בו, וכסא הוא שמכניסין שם כסא אחד להניח עליו ספר תורה, ביום שמוציאין שתי תורות". אך רבינו יהונתן מלוניל על הרי"ף מסכת מגילה דף ח ב: "כורסיא אסור, כסא לישב בו מי שתופס ספר תורה בידו". ויעוין בשו"ת דעת סופר סימן כ ובאגרות משה ח"א ל"ח (וקושיתו על המג"א סימן קמ"ז ס"ק י"א ובדבריו על כך שדברי הבי"א אינם במקומם ולא הובאו במג"א החולק על הבי"א, וצ"ב אחר שהם דברי ר"מ על הרמב"ם) ובשיח יצחק סימן תמ"ו.



הראשונים שאחיזת ספר תורה המטרידה ומפריעה לכוונת המתפלל, אינה מפריעה לשמיעת המגילה כהלכתה.



# אוצר אורח חיים

ברכת כהנים כשמתפללים ללא תפלת לחש – חלק ב ♦ עובר לעשייתו  
בברכת טבילה ונטילת ידים ♦ בעניין הרכבה ושימוש בשבת וביו"ט  
במכשיר הנקרא 'סילונית' ♦ בעניין מלאכת קוצר וממעט יניקה  
בשבת ♦ האם מותר למרוח קרם ידים בשבת למי שיש בידיו חתכים  
ומצטער מזה ♦ ביאור הדברים בעניין מנהג מהדרין מן המהדרין  
בנרות חנוכה



הרב עידוא אלבה

## ברכת כהנים כשמתפללים ללא תפלת לחש – חלק ב

במאמר זה אחזור (בפרקים א, ב ובסופו) לבאר מה שהעליתי בחלק א (גליון פה) שברכת כהנים צריכה להיאמר דוקא בחזרת הש"ץ, ועל כן אין לאומרה בתוך תפלה שאומרים הציבור והחזן כאחת, אם החזן אינו מגביה את קולו מתחילה ועד סוף, דרך אם הוא מגביה את קולו יחשב חזרת הש"ץ.

ואוסיף כאן לברר את הדין ביחיד שבא להתפלל בתוך ציבור שכבר התפלל, וכדי לזכות גם בברכת כהנים הוא רוצה לומר תפילתו בתחילה בקול רם, והציבור רוצים גם הם בכך וממתינים לו, דגם באופן זה לא תיחשב חזרת הש"ץ כיון שאין כאן ששה אנשים שלא התפללו שחייבים בחזרת הש"ץ.

בעזרת השם בחלק השלישי של המאמר אדון בתנאי שלישי להגדרת התפלה כחזרת הש"ץ, שיהיו תשעה שמשותפים עם הש"ץ, ואבאר מה הדין כשאין תשעה שמכוונים ועונים לתפלתו, וההשלכה של דין זה על האופנים בהם נכון לעשות רק תפלה אחת. ואשלים וכן ארחיב יותר בהבאת דברי האחרונים והמנהגים השונים.



### א.

#### ברכת כהנים נאמרת דוקא בתוך חזרת הש"ץ

איתא במשנה בראש השנה (ה, ה) "סדר ברכות אומר אבות וגבורות וקדושת השם.... עבודה והודאה וברכת כהנים... כשם ששליח צבור חייב וכו'". מבואר כאן להדיא את הידוע לכל, שברכת כהנים נאמרת באופן רגיל בתפילת החזרה. ובסוטה לח מבואר שמקומה הוא אחרי ברכת העבודה על פי דרשות מפסוקים. וכתבתי בח"א שאפשר שזה הוא מדאורייתא, כי בגמרא סוטה לח משמע שעבודת התפלה של החזרה היא עבודת ציבור שבזמן הזה שאליה נקשרת הברכה<sup>2</sup>.

א. לפעמים הכהנים והציבור מעונינים בתפלה זו כדי לשמוע ברכת כהנים, למרות שהם כבר התפללו. דבר זה מצוי אצל העולים להר הבית (לפי המתירים לעלות, וראה מה שכתבתי בזה בגליון עח, פ, פא, פג) שבזמן תפילת שחרית שאינם יכולים להתפלל עם תפילין, ורובם מתפללים לפני שעלו, אך לפעמים בא אדם שבכוונה לא התפלל שמו"ע ואומר את תפילתו בקול רם כדי שתיאמר ברכת כהנים בהר הבית. אולם לפי מה שהתבאר כאן אין דרך לומר ברכת כהנים בהר הבית אלא בתפלה שיש בה ששה שלא התפללו, שזה מצוי רק במוסף או בשבת וחווה"מ.

ב. סברה זו להעדיף את חזרת הש"ץ בהגדרת תפלת הציבור על פני תפילת הרבים בלחש הועלתה על ידי הרב יהושע ון דייק בירחון האוצר (עו עמ' שטו).

ובגמרא בר"ה לד ע"ב הוגדרה חזרת הש"צ על ידי חכמים כתפלה שנאמרת בשביל להוציא מי שאינו בקי, ובפשטות משמע שאם אינו מגביה את קולו, מי שאינו בקי ואינו אנוס שצריך לשומעה, אינו יכול לצאת בה, ועל כן תפלה בלא הגבהת הקול מראשה עד סופה אינה חזרת הש"צ.

על כן מי שרוצה לחדש ולומר שאפשר לעשות ברכת כהנים בתפלה שאינה חזרת הש"צ, עליו מוטלת חובת ראיה שהדבר אפשרי שהרי הוא משנה ממה שתקנו את ברכת כהנים בתפלה של חזרת הש"ץ.

אמנם אם היינו אומרים שעיקר חיוב התפלה הוא על היחיד שמתפלל בלחש, היה אולי מקום לדון מסברה שאם בתפלה שאינה עיקר התפלה אומרים ברכת כהנים, כל שכן שנוכל לאומרה עם ברכת העבודה של התפלה העיקרית. אך לענ"ד גם אם נאמר שעיקר חובת ומעלת התפלה בציבור היא מה שמתפללים כולם ביחד בלחש, עדיין קשה ללמוד במכל שכן שאפשר לעשות בה ברכת כהנים, מפני שבכל אופן יש מעלות בברכת העבודה של החזרה הנאמרת כולה בקול רם שאינן בתפלה רגילה, שרק בחזרה יכול לפטור אדם שטעה בתפילתו, ורק בה מצינו שאנוס יוצא לפי הרבה ראשונים אף כשאנוס שומע, ומנא לן שאין תקנת ברכת כהנים תלויה דוקא בתפלה שיש בה את המעלות האלו שאין בתפילת לחש.

ועוד נלענ"ד דמשמע מחז"ל שעיקר מעלת מצוות התפלה מתקיימת דוקא בחזרת הש"ץ, וכל תפלת הלחש היא מעיקרה הכנה לתפלה זו. דהנה בחלק א הבאתי את המשניות בשלהי ראש השנה (פרק ד משנה ה - ט):

"סדר ברכות אומר אבות וגבורות וקדושת השם... וברכת כהנים... מי שבירך ואחר כך נתמנה לו שופר - תוקע ומריע ותוקע... כשם ששליח צבור חייב, כך כל יחיד ויחיד חייב, רבן גמליאל אומר שליח צבור מוציא את הרבים ידי חובתן". ויש לתמוה על סידור הדברים, בתחילה תפלת הש"צ, עם פירוט הדברים הנאמרים בה, ורק אחר כך דיון על תפילת היחיד, שלכו"ע נהגו לאומרה, ורק נחלקו אם חייב לאומרה או יכול לצאת מהחזן, דלכאורה כיון שתפלת הלחש קודמת לחזרת הש"ץ היה צריך להזכיר בתחילה את סדר הברכות בתפילת יחיד, ורק אחר כך להוסיף כשם שהיחיד מתפלל כך שליח צבור מתפלל והוא מוסיף בחזרת הש"ץ כך וכך, ולבסוף לומר שלרבן גמליאל שליח צבור מוציא את הציבור. על כן מדנקט בסדר זה משמע שלמרות שלפי חכמים, הבקאים לא יוצאים ידי חובת תפלה בלא תפילת לחש, עדיין תפלת הש"ץ היא העיקרית, כי המטרה בכל התפלה להגיע אליה, לכן אנו עוסקים תחילה בתפלה זו, ורק אומרים אחר כך שלחכמים יש הכרח לעשות גם תפלת לחש.

ג. בדומה למה שנוקטים שאי אפשר לומר קריאת התורה ביום שלישי כשלא אמרו ביום שני.

ד. בחלק א (ירחון פה עמ' קמט) כתבתי שכן נראה מלשון חכמים "כשם ששליח צבור חייב", והיינו שבדרך כלל לשון זו של "כשם", משמעותה כאמירה אחרי שאמרנו ענין זה בדבר שיותר פשוט לומר בו כך יש לנו לומר כך גם בדבר אחר שיותר חידוש הוא שגם בו אומרים כך. וכפי שאמר "כשם שמברך על הטובה כך מברך על הרעה" (המילה כך באה להוסיף שגם בזה ירגיש צד של שמחה), שהוא יותר חידוש שמברך גם על הרעה. ראה גם בגמרא בבא קמא פט ע"ב שהגמרא אומרת "כשם", ובתוספות רבינו פרץ בבא קמא פט ע"ב ד"ה כשם, מבארים למה הדבר

גם במשנה במגילה (פרק ד משנה ג) שנינו "אין פורסין את שמע ואין עוברין לפני התיבה... פחות מעשרה", ויבאר לקמן שלרוב הראשונים בענין "אין עוברים לפני התיבה" מדובר על תפלה בעלמא שלכתחילה צריכה להיות בעשרה, וחזינן דהמשנה לא אמרה "אין מתפללים בציבור ועוברים על התיבה אלא בעשרה", וציינה רק את מה שהש"צ עובר על התיבה בעשרה, על כן משמע שהיא באה ללמדנו שתפלה בציבור כלולה במה שאמרו שלעבור לפני התיבה בעינן עשרה, כי עיקר התפלה בציבור היא החזרה. ומסתבר שזה טעמו של הרמב"ם בהל' תפלה פ"ח שהזכיר את הצורך בעשרה דוקא לגבי התפלה שעושים בקול רם שהיא החזרה, ונקט כלשון המשנה.

גם נראה שזה הטעם של ר"ג באומרו בברייתא בר"ה לד ע"ב שהציבור מתפללים עם החזן כדי להסדיר את תפילתו, דמשמע שעיקר תקנת התפלה היא תפלת הש"צ, ולכן עושים השתדלות רבה שתפלה זו תהיה כראוי, ומשמע שגם חכמים מודים בזה כי במשנה נאמרה שמחלוקתם רק בענין השאלה אם ש"צ מוציא את הבקיאם, ולא בשאלה מה העיקר, תפילת הציבור בלחש או החזרה, אלא שלדעתם יש בתפלת הלחש צורך נוסף כדי שהבקיאם יתפללו בעצמם כדבעי.

ובגמרא ראש השנה דף לד ע"ב: "מי שבירך ואחר כך נתמנה לו שופר תוקע ומריע ותוקע. טעמא דלא הוה ליה שופר מעיקרא, הא הוה ליה שופר מעיקרא, כי שמע להו - אסדר ברכות שמע להו. רב פפא בר שמואל קם לצלוי, אמר ליה לשמעיה: כי נהירנא לך - תקע לי. אמר ליה רבא: לא אמרו אלא בחבר עיר. תניא נמי הכי תניא: כשהוא שומען (את תקיעות השופר) - שומען על הסדר, ועל סדר ברכות. במה דברים אמורים - בחבר עיר, אבל שלא בחבר עיר - שומען על הסדר, ושלא על סדר ברכות. ויחיד שלא תקע - חבירו תוקע לו, ויחיד שלא בירך - אין חבירו מברך עליו".

וכתב הריא"ז (מובא בשלטי הגבורים י ע"ב אות ב) "נראה בעיני שחבר עיר היינו כשש"צ חוזר תפלתו בקול רם, אבל כשהצבור מתפללין כל אחד תפלתו (ביחד) [בלחש], כולן יחידים". וכתב כנה"ג בהגהות טור תקצב, ד: "פירוש דבריו כשכל א' וא' מתפלל בפני עצמו, אבל אם השליח צבור מתפלל עמהם אעפ"י שאין השליח צבור חוזר התפלה, אלא כמנהג ארגון שכתב הריב"ש ז"ל, חבר עיר מיקרי וכדמוכח מדברי הריב"ש ז"ל בתשובה".

שאמרו עליו כשם הוא יותר פשוט. וכן בסוגית הגמרא בר"ה לד ע"ב על דברי ר"ג שאמר חכמים כשם ששליח ציבור מוציא את הבקי כך הא מוציא את שאינו בקי, כתב הריטב"א לפרש "כשם שמוציא את שאינו בקי כלומר על ידי צירוף, מה שאין כן ביחיד דעלמא, כן יש להוכיח להוציא את הבקי על ידי צירוף". כלומר, שאחרי שחידשנו שלצירוף עשרה יש דין שונה ממה שאומרים בעלמא שאין אדם מוציא את חבירו בתפלה, מסתבר שנאמר שיוציא גם בבקי, אף שבו יש יותר חידוש.

אך עתה נראה לענ"ד שאין זו ראייה שחזרה היא ענין יותר גבוה בתפלה, כי אפשר לומר שחכמים אמרו "כשם" בגלל עצם זה שרבן גמליאל חולק על ההכרח שהבקיאם יאמרו תפלת לחש, ומצריך שרק מנין יתפלל עם החזן להסדיר את תפילתו.

וכן נראה מדברי הטור תקצב, א שכתב על סוגיה זו "ומוקמי לה דוקא בציבור... הלכך מחזיר התפלה", ופירש הרב יוסף דוד בבית דוד או" תטז, ב דכוונתו לומר שלא יוכל לתקוע בתפילת הלחש שנאמרת בציבור לפי שאינו בחבר עיר וכיחידים דמו".

ועוד יש ללמוד על חשיבות החזרה לכל אחד ואחד ממה שנאמר בברכות לב ע"ב "אמר רבי חמא ברבי חנינא: אם ראה אדם שהתפלל ולא נענה, יחזור ויתפלל, שנאמר קוה אל ה' חזק ויאמץ לבך וקוה אל ה'". ובאגרת התשובה של רבינו יונה יום א איתא: "ובשעה ששליח צבור חוזר ומתפלל, חייב לענות אמן על כל ברכה וברכה, ויכון לבו בכל ברכה וברכה כדי שידע על איזו ברכה הוא עונה אמן, ויש לו בזה שכר כפול, והרי זה כמי שהתפלל שני פעמים זו אחר זו, ואמרו רבותינו ז"ל במדרש אם התפללת ולא כונת לבך, וחזרת והתפללת – תהא מבושר שתפלתך נשמעת".

ויש לומר שזה מה שנרמז בגמרא בברכות דף לב, דאם הוא רק עצה שיחזור יתפלל בתפלה הבאה פשיטא שהרי לא נענה, ועוד שהמעין בתפילתו וממצפה שהיא תיענה היא "תוחלת ממשכה" כמבואר בברכות לב ע"א וברש"י שם, ובהגר"א על משלי יג, יב? אלא מובא בשם הגר"א (שערי רחמים אות מ, מובא בסידור אזור אליהו) שאמר על גמרא זו שהיא "בסוד ב' תפלות בלחש ובחזרה ששם מתקבל התפלות יותר", ונראה שלפי דבריו הכוונה היא שאם מרגיש שלא התפלל כראוי בלחש, ולא נענה בתפילתו ה' שפתי תפתח, יחזק לבו לכוון עכ"פ בחזרת הש"ץ, ובא להשמיענו את חשיבות חזרת הש"ץ גם למי שבקי.

ועוד אמרו בירושלמי (ברכות ה, ד): "רבי פינחס ר' לוי ר' יוחנן בשם מנחם דגלייא זה שעובר לפני התיבה אין אומר לו בוא והתפלל, אלא בוא וקרב - עשה קרבנינו, עשה צרכינו, עשה מלחמותינו, פייס בעדינו". משמע שבא ללמדנו בשינוי הלשון המיוחדת "קרב", וכן מהביאור בלשון רבים שאינה רק תפלה שיש בה צורך בשביל מי שלא יודע להתפלל שאז היה צ"ל עשה קרבנם, צורכם, מלחמתם, ופייס בעדם, אלא נקט לשון המדבר בעדו כי היא לתועלת כל הציבור ששומעים את החזן, וכן כתב הנצי"ב שפירוש עשה מלחמתנו, הוא שעקר תפילת ישראל ונצחונם היא מכוח תפילת הציבור שהיא חזרת הש"ץ. וכן הוא פשט תוכן תפלות החזן בימים נוראים בתפילות המרטיטות "הנני אני ממעש", "ואוחילה לאל", שתכנם בקשות של מי שעושה עתה את מלחמת הציבור, ובא לפייס בעד כל קהל שומעיו על כל ישראל, ובכך מובנים דיני החזן בשו"ע סי' נג שנוהגים גם בימינו כמו בימי חז"ל להקפיד בו הקפדות יתירות.

ומה שאמרו חכמים שהיא להוציא את שאינו בקי, ולא אמרו כי היא עיקר תקנת התפלה להושיע את ישראל, הוא כדי להגדיר את החזרה שהיא צריכה להיות באופן שמוציא בה שאינו בקי, ואמנם נראה שזה גופא גם הסיבה למעלת הגדולה שלה, כיון שבזה שאנו עונים אמן ומשתתפים בתפלה הנאמרת בשביל מי שדאינו בקי אנו מראים את קישורנו לכלל ישראל גם

ה). וכן הביא הגרע"י (ילקוט יוסף הערות סימן סט אות א) את הלימוד מראש השנה לד ע"ב דכחידים דמו, אך ביחודה דעת ה', ו, התייחס לדברי הערוך שתוקעים גם בלחש, ויוצא שגם תפילת לחש היא חבר עיר, וכתב שעכ"פ תפילת הציבור אינה רק תפילת הלחש כפי שנראה מהאג"מ.

ו). ראה את דברי הנצי"ב בהרחב דבר על הפסוק "בחרבי ובקשתי" (בראשית מח, כב).

לאלו שאינם בקיאים. וכן הראיתי בחלק א את העיקרון שגם ברכת כהנים היא עבודה כעין קרבנות ציבור, שענינם הוא בכך שהם מועילים לכלל ישראל, גם לאלו שהם עמי ארצות, וגם לאלו שלא באים לבית כנסת, ונראה שלכן מצינו בחז"ל את אמירתה דוקא בחזרה, שבשניהם יש קישור דומה לעבודת הקרבנות בהיותה עבודה למען הכלל.

ועל פי זה נראה לי להשיב על החכמים שמוצאים צידוקים לאלו שמעיינים דברי תורה בזמן חזרת הש"ץ, דגם אם נאמר שלא עבדי איסור גמור שאין על היחיד חובת החזרה, ובפרט היכא שעונים אמין כראוי, אכתי ודאי לא טוב הם עושים לאבד בידיהם את הערך העצום של ההשתתפות בכל מילה יקרה של חזרת הש"ץ שהיא כהקרבנות קרבן. וגם אם את חלק מהברכות לא יכלו לשמוע בהיותם באמצע תפלת הלחש, הלא התפלה של החזן מתחילתה היא גם בשבילם, ובכל מילה של ברכה שבה הם משתתפים ועונים הם זוכים למעלות העצומות של החזרה.

אך כל זה נאמר ליפוי והטעמת הענין, אבל העיקר הוא שאין לשנות מתקנת חכמים שברכת כהנים צריכה להאמר בחזרת הש"ץ ללא ראייה שאפשר לשנות ממנה. וכיון שמהגמרא בראש השנה לד ע"ב עולה שאם החזן אינו אומר את כל תפילתו בקול רם אחרי קדושה אין כאן חזרת הש"ץ שענינה להוציא מי שלא התפלל. על כן מובן שגם אם יגביה קולו בג' אחרונות אין אפשרות לישא כפים, כיון שאין זו תפלת הציבור. וזה לענ"ד הטעם הפשוט למה שכתב הב"י בסי' רלד שגזרו נידוי על אלו שעושים תפילה אחת ומנמיכים קולם אחרי ג' ראשונות, שזה מפני שהעושים כך מבטלים באותה תפילה את תקנת חזרת הש"ץ.

## ב.

### ברכת כהנים כשהציבור מתפללים עם הש"ץ

היכולת לומר ברכת כהנים כשהציבור מתפלל עם הש"ץ ביחד מבוארת להדיא בהנהגת הרמב"ם כפי שיובא להלן, ויסודה ההנחה שגם באופן כזה מקויימת חזרת הש"ץ, כפי שכתב בתשובתו שבתפלה כזו יכול מי שאינו בקי לצאת. ונראה שנוכל ללמוד שזה יחשב חזרת הש"ץ משאלת חכמים לרבן גמליאל הסובר שש"ץ מוציא את הבקיאים, "לדבריה, למה ציבור מתפללים"? שלכאורה השאלה אינה מובנת כי ר"ג אמר רק שאם הם ירצו יוכלו לצאת על ידי תפלת הש"ץ, וא"כ מה קשה למה הם מתפללים, הלא גם לדבריו מדוע הציבור לא יהיו רשאים לעשות זאת כאשר הם מרגישים שבכך הם מכוונים יותר, והוא כמו שלא נשאל למה אדם מברך המוציא, למרות שחבירו יכול להוציא? ונראה שהדבר יובן לפי מה שביאר הרמב"ם (בתשובה

ז). ראה ירחון האוצר כב במאמר של הרב אפרים כחלון, וגליון נא מאמר של הרב יואל שילה, ובגליון סט במאמר של הרב יצחק פרץ, ולטוענים שהתאמצו להתכוון ולא עלה בידם, אשיב כפי שהביא הרב ון דייק (האוצר גליון עו) את הנהגת הרב שפירא לשים את האצבע על כל מילה בסידור, ובאופן כזה נראה לי שגם המתקשים להתרכז יכולים לכוון.

ח). הבאתי מהמגן גבורים קכד, א שהקשה כך, וביארתי מדוע לא נראה לענ"ד תירוץ.



רנו" שהיה ידוע ומוסכם על הכל שצורת תפלת הציבור היא שכל הציבור שיודעים להתפלל מתפללים לפני החזרה. וחכמים ידעו שרבו גמליאל מסכים שבקיאים אינם חייבים לצאת מהש"צ, ומה שנוהגים להתפלל לפני כן אינה ברכה לבטלה, אך הם שואלים למה חוץ מחזרת הש"צ כל הציבור מתפללים בפני עצמם לפני החזן, הלא לדבריו אין הכרח שמי שידע יתפלל בלחש, לכן היה נכון יותר שיתפללו כולם הש"צ וציבור הבקיאים שרוצים להתפלל בעצמם ביחד, ומי שירצה יצא בשמיעת תפילת הש"צ אע"פ שהוא בקי, כפי שאומר ר"ג שזה אפשרי, ומי שירצה יתפלל בפיו בזמן תפלת החזן. ע"כ תוכן דברי הרמב"ם לפי הבנתי. אך אני הוספתי לשאול לפי ביאורו למה לפי חכמים מובן וברור הסיבה שמתפללים לפני החזן, הלא גם לשיטתם שאינו מוציא את הבקי יכלו הציבור שבקיאים להתפלל עם החזן? אלא נראית הכוונה שלפי חכמים אינם יכולים להתפלל ביחד תפלה אחת, מפני שטבעם של אנשים שונה זה מזה, ומאחר שכולם מחויבים להתפלל בפני עצמם בנוסף לחובה של תפלת החזן, יהיו אנשים שיתקשו לכוון את תפילתם לקדושה שצריכה להאמר עם החזן. על כן לדידם ודאי שאין לתקן לכתחילה שיתפללו כולם ביחד, ויותר טוב שיתפללו כל הבקיאים עם החזן. והשאלה היא רק לרבן גמליאל שמי שלא יכול לכוון את תפילתו לקדושה עם הציבור יוכל לצאת בהקשבה לשליח צבור, אם כן אמאי לא עושים תפלה אחת ביחד? ומשיב כדי להסדיר שליח ציבור תפלתו, דהיינו כדי שתהיה תפלת החזן תפלה מעולה הבינו חכמים שיש צורך ומעלה שיתפללו עימו עשרה בתחילה בלחש. ובאמת נראה שגם לחכמים יש מעלה זו בתפילת היחיד, דהא במשנה נחלקו רק אם ש"צ מוציא את הבקי, ולא מובא בדברי ר"ג טעם זה אלא שרבו גמליאל טוען שזה עיקר הטעם להקדמת הלחש'.

וממה שהגמרא מעלה אפשרות כזו להתפלל יחד לכתחילה, משמע שהמתפללים עם החזן אינם מפסידיים את מעלת תפלת הציבור, והחזן נחשב כאומר חזרת הש"צ, וממילא אומר גם את ברכת כהנים, בין אם כל העשרה מתפללים עימו, ובין עם חלקם מתפללים עימו והאחרים

ט. ז"ל הרמב"ם "הכל 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 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... וכאשר הקשו על ר"ג בדבר צורת התפלה המפורסמת ואמרו לו לדבריו 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."

י. גם הרב ון דייק (גליון עו ע' שיח) כותב בעקבות החת"ס שחכמים מודים שטעם הקדמת הלחש הוא להסדרת התפילה של הש"צ, אך הוא סבר שהחת"ס נוקט שהלכה כחכמים דפליגי על ר"ג, והוכיח דגם הם סברי טעם זה מעצם זה שחכמים לא אמרו להתפלל עם החזן. אך לענ"ד אינו מובן, דא"כ מה הם שאלו את ר"ג, אך לפי מה שביארתי על יסוד ביאור הרמב"ם משאלת חכמים נראה שלהם משמע שלא רק בגלל זה מקדימים את תפילת הציבור, ומכל מקום יש להם טעם נוסף, המבוסס על זה שש"צ לא מוציא את הבקיאים. גם החת"ס לא התכוון למה שפירש בו הרב ון דייק, כדמוכח מחידושו על הגמרא, כפי שביארתי בחלק א.

מקשיבים לו". ואכן בתשובת הרמב"ם הנ"ל נשאל מציבור שנהג בראש השנה "שיתחיל) בה שליח ציבור מתחלתה ועד סופה מלה במלה והציבור שותק ושומע אל דבריו ומקדשים במקום הקדושה כמנהגם בשאר ימות השנה בסדר התפלה, והכהנים פורסים (כפיהם)". ושאלו "האם יש בזה דבר, או דינה כדין תפלת לחש ותתבטל אמירת הקדושה ופריסת (הכפיים של) הכהנים?" והרמב"ם הצדיק את מנהגם בראש השנה, והוסיף שהוא תיקן שבצורך גדול משנים מסדר התפלה הידוע, ומתפללים תפלה אחת, כשהחזן אומר בקול רם עם הקדושה והציבור מתפללים עמו בלחש, ואין זה שינוי שלא הוזכר בחז"ל, אלא מבואר בגמרא שבאופן זה מתקיימת עיקר תקנת חכמים בחזרה שמי שצריך לצאת בה יוכל לצאת בה. אמנם כך הש"ץ לא מסדיר תפילתו כדבעי, אך מסתבר לרמב"ם שאפשר לוותר בשעת הצורך מפני שהאנשים מדברים בתפילת החזרה, וכפי שבר"ה הש"ץ מתפלל בלא הסדרה. ועל כן מובן שאומרים ברכת כהנים, וכמבואר בתשובת בנו של הרמב"ם המובאת בתחילת ספר מעשה רקח שהם אמרו ברכת כהנים.

אמנם הרמב"ם בתקנה שעשה מדבר בזה על תפלה באופן "ששליח צבור יסדיר התפלה בקול רם וקדושה... והבקי יתפלל לעצמו עם שליח הציבור מלה במלה".<sup>3</sup> ולכאורה נראה מדבריו שצריך שהציבור יתפללו את כל התפלה מילה במילה עם החזן. אך לפי מה שהראיתי שהביאור הזה מבוסס על הנחה שכשמתפללים כולם ביחד קשה לכוון את התפילות, נראה שיכולים לעשות כך גם אם לא מתפללים ממש מילה במילה את כל התפלה עם הש"ץ, שעכ"פ הוא תפלת ציבור וחזרת הש"ץ כאחד כי כוונתם להתפלל עימו. ומי שסיים את התפלה מקשיב לחזן, כך שבכל התפלה יש שותפות של עשרה. ועוד נראה שבאמת אין הכרח שהרמב"ם מצריך את אמירת כל התפילה עם החזן, כי אפשר ש"מלה במלה" שאמר הרמב"ם אלא עד הקדושה, שדבר זה נאמר על מה שהזכיר שהש"ץ אומר קדושה בתפילתו. וגם אפשר שהכוונה היא כמו "מלה במלה" שהוזכרה בדברי השואלים, דהיינו שהש"ץ אומרה במתינות כדי שיוכלו לצאת בברכותיו.

והנה בתשובת בנו של הרמב"ם שבתחילת מעשה רקח כתב שבפועל אכן אנשים היו ממהרים את תפילתם יותר מהחזן כדי שיוכלו לומר מודים ולשמוע ברכת כהנים ולענות אמן בלא חשש הפסק בתפילתם, אלא שהוא כתב שלא יעשו כך, מפני שבזה לדעתו אינה תפלת ציבור כדבעי שהרי חלק מהברכות אינם אומרים עם החזן. אך עכ"פ עולה גם מדבריו דלא הוי ברכת כהנים

יא). ומזה מוכח שתפלה עם החזן היא תפילת ציבור.

יב). בחלק א (ירחון פה עמ' קנח הערה לג) כתבתי שהרמב"ם הבין מהשואלים שהם אומרים בראש השנה תפלת לחש עם הש"ץ ומקדימים לו רק בסוף הברכה, והסכים למנהגם לעשות כך בכל השנה בשעת הצורך, וכן הוא מנהג התימנים להקדים ג' תיבות לחזן, ולהקשיב לסיום כל הברכה (הרב רצאבי בשו"ע המקוצר נ, י בשם המהרי"ץ). אך עתה נראה לי שלא זה היה מנהג השואלים. השואלים אמרו שבראש השנה לא מתפללים עם הש"ץ אלא שותקין, ורק שומעים אותו ועונים אמן, ומה שאמרו מילה במילה פירושו שהש"ץ אומרה במתינות. והרמב"ם אמר שכן נהגו בהרבה מקומות בראש השנה והוא נכון. אך כיון שבשאר ימים חייבים הציבור הבקיאם להתפלל בעצמם, הוא תיקן בשבתות וימים טובים לעשות תפלת לחש של הציבור עם תפלה בקול רם של החזן. וכנראה אח"כ התחילו לעשות כך גם בראש השנה בגלל הקושי להתרכז בתפלה שאין האדם אומר אותה בפיו, וזה מנהג התימנים. ואף על פי שהרמב"ם אומר בהמשך שהוא תיקן בשבת לעשות כמנהגם בראש השנה, צ"ל שאינו ממש מנהגם, אלא הוא אותו עיקרון שאמרו לעשות תפילה אחת.

לבטלה, שאינו דומה לברכת כהנים בתפלת לחש שמבואר בתשובת הרמב"ם שאינה אפשרית, וא"כ גם לשיטתו הגרעית היא אולי בגדר התפלה בציבור. ולענ"ד אפשר להצדיק את העושים כך, כיון שגם בעלמא תפלת ציבור אינה נאמרת כולם ביחד, ולכן מסתבר שדי בכך שאומרים ביחד עם החזן את ג' הברכות הראשונות, שהן תחילת התפילה, כמו שנוקט הרמב"ם בהל' תפלה פ"י הט"ז לגבי יחיד המאחר, שדי בכך שיתאם את תפילתו לתפילת החזן עד לאחר קדושה, ואחרי שיסיימו את תפלתם עכ"פ יקשיבו למה שאומר החזן.

העולה מרמב"ם, שבשעת הצורך מותר לומר את תפילת החזן בלא לחש לפניה. וזה מבואר גם בדברי הרס"ג (בסידור עמ' מד) שכתב: "ומי שנכנס ומצא ציבור בסוף שמונה עשרה, ועומדים בתפלת מנחה, והוא חושש שאם ימתין עד שיעבור החזן לפני התיבה ויגמור יעבור זמן התפלה, יעמוד הוא ויהיה חזן ויתפלל בציבור שמו"ע ובה קדושה כפי שצריך ותיחשב לו כתפלת חובה". וכ"כ בשו"ת הרי"ף סי' שכ, והובא להלכה בכלבו בשם הר"ש וממנו בשו"ע קכד, ב.

אמנם בשב"ל מזו ומשם בב"י סי' רלב מצינו שכתב לגבי תפלה במנחה ביני שמישי "מצאתי לרבינו אפרים שכתב בשם רב האיי גאון זצ"ל דצבור דדחיקא להו שעתא בבי שמישיה לצלויי בלחשא והדר לנחותי שליח צבור. דלית ליה לשליח צבור למיחת ולאפקיעניהו ידי חובתייהו בקול רם לפי שמצות תפלה בלחש כדילפינן מהלכתא גבירתא דחנה ולא נפקי ידי חובתייהו בין יחיד בין צבור אלא בלחש ולא שרי רבנן אלא בברכות של ראש השנה בלחוד ומשום דנפשי ברכות, ותקנתיהו דמצלי כולהו בלחש כמצות תפלה והדר נחית שליח צבור ואומר מגן ומחיה וענו קדושה ומסיים האל הקדוש ואמר יתגדל ויתקדש אי ליכא שהות ביום למגמר י"ח והכין נהוג רבנן במתיבתא כד דחיקא להו שעתא וכן ראוי לעשות". והשו"ע הביא את מסקנתו בסי' רלב, א.

ולגבי הטעם שכתב צריך להבהיר, דבדאי אין כוונתו שבשום אופן אין לעשות חזרה בלא לחש, דהרי גם לחכמים מי שאינו בקי אינו מתפלל תחילה בלחש, וכשיש תשעה שאינם בקיאים עושים תפלה בקול רם בלא שיתפללו בלחש, והוי שפיר תפילת ציבור. אלא צ"ל כוונתו שעכ"פ בקי לא יוצא בלא לחש תחילה". וזה לא כפי שהעליתי לעיל דמה שלא עושים תפלה בלא לחש לפניה גם לחכמים הוא רק משום שקשה לכוון, או כדי להסדיר ש"צ תפילתו, והרמב"ם נוקט שזה אינו נראה טעם מעכב. ומכל מקום בב"י סי' קכד כתב ששפיר עושים אלו שמתפללים

(יג). לכאורה היה לו לומר כדברי הגמרא בברכות כא שימתין עד קדושה ואז יתפלל, אך יתכן שלא אמר כך משום שנקט גם כרב הונא, שכשאנו יכול להספיק לסיים לפני מודים לא יוכל להתחיל אחרי הקדושה, ולכן אם לא יעשה כך יצטרך להמתין עד סוף החזרה ויעבור הזמן. ובהלכה ברורה (סי' קכד בירור הלכה ס"ק ה) הקשה למה לא אמר להתחיל עם החזן. ונדחק שמדובר שקשה לו לכוון עם החזן. אך לענ"ד זה לא יתכן, שהרי הוא אומר את ההלכה ולא חילק בזה בין מי שיכול לכוון למי שאינו יכול. אלא שאין זו כלל קושיה, דמאן לימא לן שסבר כרב האי שהוא יכול להפסיק בתפילת יחיד.

(יד). הקשה הרב ון דייק (ירחון האוצר עו עמ' שכא) הקשה על שיטת רבינו אפרים בשם רב האי, איך קיימו תפילת ציבור בזמן חז"ל כשחמישה היו בקיאים וחמישה לא בקיאים, אך לפי מה שביארתי אין זו שאלה, כי ודאי שהלא בקיאים יוצאים בלא לחש וכוונת רבינו אפרים היא רק שהבקיאים אינם יוצאים י"ח בלא תפלת לחש, ולעולם כשיש ש"ץ שאומר תפילתו כשעשרה שומעים הוי חזרת הש"ץ ותפילת הציבור.

ביחד, וכן הביא את דברי הכלבו בשם הר"ש. וצ"ל שבסי' רלב התכוון רק שאפשר לעשות גם כמנהג רב האי, ולמעשה נהגו כרס"ג, הרי"ף והרמב"ם שאפשר לעשות חזרה ללא לחש.

אמנם נראה שיתכן שרב האי עצמו לא פליג על הביאור בגמרא שכתבת, אלא סבר שלא ראוי לעשות תפלה כזו, כיון שקשה לומר לכל הציבור להתכוון עם הש"ץ, כי לפי תשובות שבתשובות הרכבי הוא לא כתב שאין אפשרות לעשות כך, אלא רק נקט למעשה באפשרות אחרת.. בהרכבי סימן רנז בשאלה שנשאלה לרב האי<sup>טו</sup> איתא: "ושש' ציבורא דאיעכבא להו תפלת המנחה עד עידן רמשא ואי מצלו בלחש חליף יומא, כי עאבר שליחא לפני התיבה ואמר קדושה ומצלי י"ח בקלא מוציא את כולן ומיחייבין למעקר כרעיהו, או דילמא לא מפיך ולא מחייבין" השואל לא העלה אפשרות שיתפללו כולם עם החזן, וממילא רב האי לא דן אם אפשר לעשות כך, אם כי מובן מאליו שהוא אינו רואה אפשרות זה כאפשרות המועדפת. השואל חשב שרק הש"ץ יתפלל תפילתו בקול רם, ומסתפק אם יוצאים כולם בתפילתו ולכן מחייבים לעקור רגליהם, או אינם יוצאים, ולא חייבים בכה"ג לעקור רגליהם כמי שמתפלל בעצמו. ובתשובה דן תחילה אם יש מקום לפסוק כר"ג, מכיון שזה למעשה הצד הראשון של השואל, ואחרי שכתב שיש מקום לפרש שמה שאמר רבי אבא בראש השנה לה ע"א בתחילה שהלכה כרבן גמליאל בכל ימות שנה נשאר גם למסקנה, ואם כן יכולים כולם לצאת על ידי החזן, כתב: "אם תאמר שדברי רבן גמליאל בשנה כולה והלכה כמותו, נמצא לדברך שהעם שבשדות פטורין מהתפלל כלל בזמן שיש שליח ציבור בעיר... אין בנו כח לפטור את הציבור אלא בתפלת השליח וכיון דעתן (כלומר לא נוכל לחדש דבר כזה ולהכריע כרבן גמליאל. ע.א). וכן מנהג הישיבה בזאת שממנהרין ומתפללין כל אחד ואחד בעצמו ושליח ציבור יורד לפנייהם ואומר אבות וגבורות וקדוש' השם וחותם".

ובתשובות הגאונים - מוסאפיה סימן נא, בתשובה של רב שרירא ורב האי בתפילת מנחה של ערב שבת שהתאחזה ואין זמן להתפלל חזרת הש"ץ, כתבו: "ואם אי אפשר וחלה שבת או יום טוב אין לך דוחק גדול מזה ומתפלל הביננו. ואם דוחק העת שאפי' להביננו אין בו שהות בודאי יש לו לעשות כן ולומר אבות וגבורות וקדושת השם וחותך. כל זה בהכנסת שבת וי"ט דאיכא שתי תפילות משונות זו מזו אבל בימי החול לא צריכין לכולי האי אלא גומר והולך אפי' בלילה".

גם כאן לא העלה אפשרות לעשות תפלה אחת הציבור והחזן ביחד. אך כאן כתב שבימות החול יתפלל כרגיל, בעוד שלפי מה שכתוב בתשובות הרכבי הנ"ל משמע שגם בימות החול יתפללו בלחש ואח"ג ג' ראשונות. ואולי י"ל שכאן בתשובת מוסאפיה הוא דיבר באופן שעכ"פ יכול להתחיל את רוב החזרה לפני הלילה, בעוד שבתשובת הרכבי הוא מדבר כאשר אם לא יקצר, רוב תפלת החזרה תיאמר בלילה.

עכ"פ, במקור הדברים בתשובת רב האי לא נימק את הפסק בנימוק המובא בשבלי הלקט, שלפיו אין אפשרות לומר תפלה אחת, ויתכן שגם הוא מודה שבעיקרון יש אפשרות לעשות

(טו). מסימן רל אלו שאלות מר' יעקב בן מרנא הרב ניסים. לפי תקופת השואל נראה שהמשיב הוא רב האי.

זאת, אך לא רצה לעשות כך רק מפני שקשה לכוון עם החזן ואיכא בלבול הדעת". ועכ"פ בשו"ע נפסק שאפשר לומר חזרה בלא לחש.

והבא"ח (רב פעלים סוד ישרים ח"ג, ז) כתב שגם על פי הקבלה בשעת הצורך מותר לעשות חזרת הש"ץ בלא תפילת לחש".

ועתה נבא לדון באופן השני, שאומר את כל תפילתו בקול רם, אך היא תפילת יחיד בתוך ציבור, האם יש מקום להחשיבה כחזרת הש"ץ. ולצורך בירור דין זה נברר את דין הפורס על שמע.



טז). הרב ון דייק (ירחון האוצר עו עמ' שכא) כתב שמדברי רבינו אפרים בשם רב האי יש להסיק שתפילת הציבור העיקרית היא תפלת לחש, שהרי נקט שאי אפשר לצאת ידי חובה אלא בתפילת לחש. אך הוא לא עמד על כך שנימוק זה אינו מתשובת רב האי עצמה, וכנראה הוא מדברי רבינו אפרים. וגם נראה שרבינו אפרים לא אמר שעיקר תפלת הציבור היא הלחש שלפני חזרה, אלא רק אמר שהבקאים חייבים לעשות תפלת לחש בין הש"ץ ובין הציבור, שבלא זה לא יצאו ידי חובה, אך עדיין אפשר שעיקר המטרה זה להגיע לחזרת הש"ץ. ועוד כתב הרב ון דייק (עמ' שכב) שהפוסקים שהתירו לשבת בחזרת הש"ץ סוברים שתפילת הלחש היא העיקר. אך לענ"ד אינו נוגע לענין זה, שפשיטא שהשומעים שכבר יצאו לא עומדים כמתפללים בעצמם עם כריעות, כיון שכבר יצאו, ואין זה נוגע לענין החשבת תפילה זו לתפילה העיקרית.

יז). הבא"ח נשאל מהרב ב"צ חזן אם יש חשש לפי הסוד באמירת החזן חזרה בלא לחש. וז"ל השאלה אחרי שביאר את ענין התפלה בלחש ובקול רם לפי האר"י: "בדידי הוה עובדא שבאתי לבית הכנסת ומצאתי שהצבור כבר התפללו לחש, ולא היה להם מי שיחזור בקול רם, והגם כי לפ"ד הפוסקים אריך למעבד הכי שאחזור להם בקו"ר ותעלה לי לחש, אמנם יראה ורעד בא בי אריה שאג מי לא יירא ודבריו סמוכים מהאיש מרעיש הארץ הוא אדונינו הקדוש רשב"י ז"ל, והשאלה הזאת נופלת גם על מקצת אנשים המתפללים ג"ר וקדושה בקו"ר ומשלימים העמידה בלחש".

והשיב: "תפילת ש"ץ שהוא שליח כל הקהל יש לה מעלה גדולה ותפילת לחש בנה"י וזו בחג"ת ששם אין פחד מן החיצונים שלכן אומר אותה בקול רם וכיון דעומדת במקום גבוה מצד הציבור, על כן הגם דלצורך ידידיה היא של לחש אין אמירה דקול רם מזיק, והרי זו מתקבלת ורצויה גם בעבורו ונכנסת בכל רקיעין, אף על פי שהיא בקו"ר כי כן יסד המלך מלכו של עולם, להתפלל אותה בקול רם, ומצותה בכך, וזה פשוט".

אמנם כפה"ח סי' ככד אות ח הביא מדברי פרי עץ חיים שער העמידה פרק ב "אין לומר העמידה בשחרית ובמנחה כי אם בלחש, ואחר כך יחזור העמידה בקול רם". [מבואר בפע"ח שם שהטעם הוא "שבלחש אנו מעמידים יעקב ורחל בנה"דז"א, ובחזרה אנו רוצין להעלותם יותר למעלה עד חו"ג. ודע כי בהיותן בנצח הוד ששם אחיות הקליפות, לכן צריך התפלה בלחש שלא יתעוררו שם החיצונים, ואחר כך בחזרה שאז עולין בחג"ת אין פחד, לכן אז העמידה בקול רם"]. ומזה יסד כפה"ח: "דאין תפילת החזרה אא"כ קדמה לה תפלת הלחש, וכל דבר שלא נזכר בהדיא בתלמוד, ונחלקו בו הפוסקים, דעת המקובלים יכריע".

ואעפ"י שאין לי יד ורגל בנסתר, נראה לענ"ד שהעיקר כבא"ח, שכן אם נאמר שסדר העליות המבואר באר"י הוא לעיכובא, גם לא נוכל לומר קדושה בלא הסדר של תפילת לחש וחזרה תחילה, [ראה פרי עץ חיים שער חזרת העמידה פ"ג: "אעפ"י שבחזרת העמידה עולין עד חג"ת, אינה בתחילת העמידה. ואחר שקבלו הארה מן ב' ורועות דז"א, אז הו"א מעלה אותה ע"י ב' ורועותיו או ועולין עד חג"ת, והעלאה זו על ידי הקדושה". הרי שהענין של הקדושה הוא לפי הסדר האמור]. והרי בזה מודה גם כפה"ח, כמבואר בדבריו שם סק"י שבשעת הדחק "אין להגביה קולו כי אם בג' ראשונות דוקא, כנזכר, וגם זה הוא על ידי הדחק מפני כבוד מצות הקדושה שלא תבטל מהם". הרי שהסכים שאפשר לומר קדושה גם לא על פי הסדר המבואר בדברי הפרי עץ חיים.

ג.

**פורס על שמע ועובר לפני התיבה בדברי חז"ל**

איתא במשנה מגילה פ"ד ובבבלי מגילה כג ע"ב: "אין פורסין על שמע, ואין עוברין לפני התיבה, ואין נושאים את כפיהם, ואין קורין בתורה, ואין מפטירין בנביא... פחות מעשרה".

ועוד במשנה במגילה כד ע"א: "המפטיר בנביא הוא פורס על שמע, והוא עובר לפני התיבה, והוא נושא את כפיו. ואם היה קטן - אביו או רבו עוברין על ידו. קטן קורא בתורה ומתרגם, אבל אינו פורס על שמע ואינו עובר לפני התיבה. ואינו נושא את כפיו. פוחח פורס את שמע ומתרגם, אבל אינו קורא בתורה, ואינו עובר לפני התיבה, ואינו נושא את כפיו. סומא פורס את שמע ומתרגם. רבי יהודה אומר: כל שלא ראה מאורות מימיו - אינו פורס על שמע".

ובירושלמי מגילה ד הלכה ו אמרו: "ואם היה קטן אביו או רבו עוברין על ידו, והא תנינן קטן לא יפרוש את שמע? (הירושלמי שואל שיש סתירה במשנה, שממה שאמרו במשנה ברישא אביו או רבו עוברין על התיבה על ידו, משמע שלפרוס על שמע הוא יכול, והרי בסיפא כתוב "קטן... אינו פורס על שמע"?). אמר רבי יודן כאן בשהביא שתי שערות, וכאן בשלא הביא שתי שערות".

לכאורה היה נראה שכוונתו לומר שהא דמשמע מהרישא שקטן יכול לפרוס על שמע היינו כאשר ידעינן בודאות שהביא שתי שערות, וכאן בסיפא שאמרו שלא יפרוס על שמע הוא כשידעינן שלא הביא שתי שערות, אך לפי זה לא נדע מה הדין במי שאיננו יודעים אם הביא שתי שערות, וזה המצב הרגיל בקטן שאינו נבדק. לכן נראה לפרש דהכונה היא שכאן ברישא דקטן המפטיר בנביא פורס על שמע הוא היכא דחזקתו שהביא שתי שערות, כלומר שהוא בן שלש עשרה ולא נבדק אם הביא שתי שערות, וכאן, כלומר בסיפא שאמרו שאינו פורס על שמע, הוא כשידעינן שלא הביא שתי שערות, או שאינו בר מצוה, שהוא כלא הביא שתי שערות.

ולפי זה עולה מהמשנה שבפורס על שמע לא בעינן ידיעה שהביא שתי שערות, אבל אין להקל בזה בעובר על התיבה. והסברה נראית משום שעל ידו מקויימת עיקר מצוות התפלה שהיא תפלת הרבים, בעוד שפורס על שמע גם אם יש צורך באמירתו להוציא, הוא מוציא רק מברכות ק"ש שאינן מעכבות. ויבואר עוד להלן בפרק י.

**ובמסכת סופרים** (היגר פרק י הלכה ו), איתא:

"אין פורסין על שמע לא בעמידה ולא בישיבה", ואין עוברין לפני התיבה, ואין נושאים את כפיהן, ואין קורין בתורה, ואין מפטירין בנביא... ואין אומרים קדיש וברכו פחות מעשרה; ורבותינו שבמערב אומרים אותו בשבעה, ונותנין טעם לדברים, בפרוע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו י", כמניין התיבות, ויש אומרים אפילו בששה, שברכו ששי הוא.

(יח). המילים "לא בעמידה ולא בישיבה" יתבארו בהמשך על פי האמור שם בפרק יד.

ובמקום שיש שם תשעה או עשרה" ששמעו בין ברכו בין קדיש, ולאחר התפילה עמד אחד שלא שמע בפני אילו (ששמעו), ואמר ברכו או קדיש, וענו אילו אחרי, יצא ידי חובתו; וכבר התקינו חכמים לחזנים לומר לאחר גאולה, יהי שם י"י מבורך מעתה ועד עולם<sup>1</sup>, ואחרי, ברכו את י"י המבורך, כדי לצאת אותם שלא שמעו, דאמר ר' יוחנן הלואי ויתפלל אדם כל היום כולו, ונהגו אנשי מערב משום הנכנסין והיוצאין; ואפילו לאחר קריאת ספר תורה.

ועוד אמרו בפרק יד:

"הלכה ד: המפטיר בנביא הוא פורס על שמע, באיזה שמע אמרו בשמע של ספר תורה, והיכי פותח, אשרי יושבי ביתך... מיד נכנס ואוחז המפטיר את התורה, ואומר, שמע ישראל י"י אלהינו י"י אחד, בנעימה.

הלכה י: ויש אומרים פורס על שמע, שיאמר יוצר אור וקדוש, וטעם לדבר, על הברכה שמברך על התורה ועל העבודה".

נראה לענ"ד שהירושלמי הנ"ל שדן בדין קטן המפטיר בנביא שפורס על שמע, ומקשה מהמשנה שקטן אינו פורס על שמע אזיל בשיטת היש אומרים בהלכה י, שמפרשים פורס על שמע בפריסה שאחרי ברכו לומר יוצר אור וקדוש, שכן בדין קטן שאינו פורס על שמע בודאי מדובר בפריסה של ברכו. ואם נאמר שבדין המפטיר בנביא, שממנו עולה שקטן פורס, מדובר בפריסה על שמע שבהוצאת ספר תורה לא מובן למה הוצרכו לחלק בין הביא שערות למי שלא

יט). צריך לבאר למה אמר עשרה אם יכול לומר גם בפני תשעה. ונראה לי שאמר תשעה, כי תשעה צריכים לענות למאחר, ואמר עשרה כי מדובר שהם היו לפני כן בעשרה והתפללו. והגר"א בביאור לשו"ע סט, ס"ק ט כתב: תשעה-שאפילו בשביל אחד (שלא שמע יכול היה לפרוס), ואמר עשרה שיש עוד אחד שלא שמע יכול לפרוס אחד מאלו עשרה (ששמעו). אך לקמן נראה ראשונים שהבינו שרק אותו שלא שמע יכול לומר קדיש וברכו, ונראה לענ"ד שהם יבארו בדברי.

כ). הטור סימן סט כותב שמדובר כשמעו (יתכן שכך הוא גורס), וכך הוא המנהג שנראה לקמן בכמה מקומות בימי הראשונים, וכן כיום בענין קדיש וברכו שיחיד אומר במקום שכולם שמעו חוץ ממנו. וכן הוא בכל דיוני הראשונים על מה שנאמר במ"ס. גם באוצר מדרשים (אייזנשטיין) מעשיות עמוד 352 איתא "קם אחד לומר ברכו שלא שמע מהחזן ימתין עליו", משמע שהאומר הוא זה שלא שמע, ולכן אמרו שיש חסידות להמתין עימו שיסיים את תפילתו.

בהגהות למ"ס פרק י ו גורס הגר"א "במקום שיש עשרה שלא שמעו בין ברכו בין קדיש, ועמד אחד מאלו ואמר ברכו". והיינו דכדי לומר קדיש וברכו בעינן עשרה שלא שמעו, ועמד אחד מהם, והוא כפי ביאורו לשו"ע סי' נט דכתב על פי ביאור למ"ס פרק טז, ט שבשביל קדושה ותפלה בעינן עשרה שלא שמעו. אך קשה לי למה כאן לדבריו אמרו שצריך עשרה שלא שמעו גם בשביל קדיש וברכו, הרי בזה לדעתו בביאורו לסי' נט כן מקילים בפחות מעשרה, ונראה שלדבריו קדיש וברכו דקאמר כאן הוא לאו דוקא וכאילו כתוב כאן וכוליה, והכוונה לעשרה שלא התפללו, ורוצים להתפלל את התפלה שמתחילה בקדיש וברכו.

וביאור הגר"א סט ס"ק י הביא את מחלוקת רש"י ותוספות אם אפשר להביא ראייה מהתפלה שאנו עושים לשיטת רש"י, שאפשר לומר ברכה שאינה מחוייבת, וסיים הגר"א: "ועיין ברא"ש שם וצ"ע שם". ובברכת אליהו על ביאור הגר"א כתב דכוונתו שהרא"ש הביא ממ"ס "עמד אחד שלא שמע בין אלו ואמר ברכו". והגר"א מקשה שבמ"ס כתוב "עמד אחד מאלו ואמר ברכו", ומשמע אחד מאלו ששמעו. ואינו נראה לי, שבהגר"א שם לא קאי על הגרסאות במ"ס, וגם לא שייך להקשות על הרא"ש מגרסה של הגר"א בלבד. ולקמן בחלק ג אבאר מה שנראה לי בכוונת הגר"א שם.

כא). כדי להתאימו עם מה שנראה להלן שנהגו לומר כך אחרי התפלה לפני תפלת החזן, י"ל שהכוונה אחרי קיום סמיכת גאולה לתפלה, דהיינו לאחר התפלה, ואז אומרים יהי שם וברכו.

הביא, במקום לומר שזו פריסת שמע שונה שבה אכן מסתבר שאין צורך להקפיד כשהוא קטן. עכ"פ במ"ס יש שני סוגים של פריסה על שמע, ולפיכך נראה לבאר מה שאמרו בפרק י' "לא בעמידה ולא בישיבה" דהיינו שצריך עשרה בין בפריסה על שמע שלפני ספר תורה שנאמרת בהוצאת הספר כשהציבור עומד, ובין בפריסה על שמע שנאמרת בישיבה בברכות קריאת שמע. וכך כתב לפרש בנחלת יעקב (בפירוש השני שלו).<sup>22</sup>

ועוד איתא במסכת סופרים פרק יד, הלכות יב- יג: "קטן קורא בתורה ומתרגם, אבל אינו פורס על שמע לומר יוצר אור, ואינו עובר לפני התיבה. קטן שאמר, מכן [י"ג שנה] (שנים עשרה שנה)<sup>23</sup> ולמעלן פורס על שמע. והעובר לפני התיבה והנושא את כפיו, עד שיהא בן עשרים שנה ובעל זקן".

והלכה זו שלתפלה בעיני בעל זקן נאמרה גם בתוספתא מסכת חגיגה פרק א הלכה ג, וכן מובא דין זה בחולין כד ע"ב, ונפסק בשו"ע נג, ו, שכן יש לנהוג לכתחילה בחזן קבוע.<sup>24</sup>

ובמסכת סופרים פרק טז הלכה ט (כיון שהדברים צריכים ביאור אכתוב בסוגרים מה שנראה לי לפרש בה, ויבואר יותר להלן בפרק י): "וקטן שאינו פורס את שמע אינו יכול לומר קדוש ביוצר ביחיד, אבל בציבור עונה עמהם (כלומר הקטן והתשעה שעמו אינם יכולים לומר קדוש ביוצר ביחיד, כי אין כאן עשרה, וקדושה צריכה עשרה, אבל אם יש ציבור בלעדיו הקטן עונה עמהם<sup>25</sup>). וגדול שהוא פורס את שמע (כלומר קטן שהוא די גדול כדי לפרוס על שמע, דהיינו שיש חזקה שהביא ב' שערות אף שאין בכך ודאות), יכול

כב). באגודה (מסכת סופרים פרק ט) ובמחזור ויטרי (סי' תקכה פרק י) הגרסה היא "לא בישיבה ולא בעמידה", ומובן שבתחילה אמר בישיבה שזו פריסה על שמע הרגילה. החיד"א בכסא רחמים מבאר "לא בעמידה" אחר שהתפללו הקהל תפלת י"ח, "ולא בישיבה" אחרי שאמרו הקהל פסוקי דזמרה. ונראה שלפי דבריו הכוונה היא דבעינן עשרה בין אם עושה פריסת שמע להשלמה אחרי התפלה, ובין אם הוא בישיבה כלומר לאחר פסוקי דזמרה כמקומו הרגיל. אך קשה, שהיה צ"ל לאחר ישיבה ולאחר עמידה.

ובנחלת יעקב כתב שני פירושים. השני הוא מה שכתבתי למעלה, והראשון שהכוונה היא דבעינן עשרה בין אם פורס על שמע ואומר רק יוצר אור שהוא בישיבה, ובין אם פורס על שמע ואומר גם תפילה בעמידה בשביל הקדושה. ופירש שמה שכתוב אחר כך אין עוברים על התיבה בפחות מעשרה, דלפירוש זה קשה שהוא מיותר וכפול הוא כדי להשמיענו שאם הלכו חלק מהעשרה לא יעבור לפני התיבה, וכעין שכתב הר"ן על הרי"ף שהוצרך להשמיענו עשרה בעובר על התיבה כדי ללמדנו שאם הלכו חלק מהעשרה לא יעבור על התיבה. אך לענ"ד הוא דחוק, שטעם החזרה עדיין לא מובן, שכיון שאמר בין בישיבה ובין בעמידה כבר מובן שגם לעמידה בעינן עשרה בפני עצמם. והגר"א גרס "אין פורסין על שמע אלא בעמידה ולא בישיבה". ולפי זה הוא דין בפני עצמו שהש"ץ צריך לעמוד. ולענ"ד גם זה דחוק, שאם כן היה צריך לומר אחר כך "ואין פורסים על שמע אלא בעשרה", כיון שעדיין לא שמענו שפריסת שמע היא בעשרה.

בנחלת יעקב העיר על הפירוש השני שלו שכתבתי למעלה שלא מובן למה צריך עשרה לאמירת שמע שלפני ספר תורה. ולענ"ד יש לבאר שהוא מפני שזו הכנה לקריאת התורה, והכוונה היא שלא יאמר את הפסוקים להוצאת ספר תורה עד שיראה שיש עשרה לקריאת התורה. ואכן כך נהוג.

כג). באורחות חיים (הלכות קדושת מיושב אות ב) והאגודה מגילה גורסים בן י"ג. והכי גרס הגר"א, ואתי שפיר לפי מה שביארתי לעיל בחילוק של הירושלמי. אך באור זרוע (חלק השו"ת סי' תשנ"ב) גרס י"ב שנה, וכך כתב: "ובן י"ב היינו קטן שהגיע לחינוך כדפי' רש"י שלהי הקורא את המגילה כדאמר בימא הא למדת דקטן שהגיע לחינוך פורס את שמע".

כד). הטור והשו"ע (על פי דברי הרמב"ן, הרשב"א והר"ן בחידושיהם לחולין המובאים בב"י) הסיקו שבמקום שאין שם אלא מי שלא נתמלא זקנו יכול לירד לפני התיבה דוק כשהוא ארעי, ויבואר לקמן שלפי זה יש מקום לתרץ את קושיית הירושלמי על השאלה לגבי קטן הפורס באופן אחר ממה שתירץ הירושלמי.



לומר קדוש (בציבור)<sup>י</sup>, לפי שהוא כסודר (את מה שאומרים המלאכים, ולא מקדש בעצמו לכן לא מקפידים בזה על גדול ממש)<sup>י</sup>, אבל קדוש של עמידה, כיון שצריך לומר נעריצך ונקדישך, אינו מן הדין לומר פחות מעשרה (גדולים מהגדול שרשאי לפרס על שמע, כלומר דבעינן ידיעה בודאות שהביא ב' שערות<sup>י</sup>). ואין קטן עולה מן המניין לברכו, קדיש, וקריאת התורה, עד שיהא בן שלש עשרה שנה; ואין נבדקין באילו (הדברים הנמנים כאן דהיינו ברכו וכו', אבל בקדושה של נעריצך ונקדישך כן נבדקים, דבעינן עשרה גדולים בודאות)."

ויבואר כל זה בהמשך לפי השיטות השונות.

## ד.

### פירוש הגאונים והרמב"ם למשנה במגילה כג

בה"ג (הל' צרכי ציבור) הביא את המשנה במגילה על הדברים שצריך עשרה בלא לפרש דבר. גם רבינו חננאל הביא את המשנה בלא פירוש, ורק הביא את הירושלמי שאם יצאו יכולים להמשיך. וכ"ה ברי"ף.

להלן נראה שיש שפירשו "פורס" מלשון פרוסה שאומר ברכה אחת מברכות ק"ש, והוא בשביל המאחרים לתפלה, אך מבה"ג, ר"ח ורי"ף שהביאו משנה זו ללא הוספת פירוש, נראה שמדובר בסדר התפלה הרגיל, כלומר שפורס על שמע היינו מי שמתחיל לברך את ברכות קריאת שמע, וכשבא להתפלל בציבור עושה זאת בעשרה לאחר קדיש וברכו שאומר החזן. וכן מבואר מתשובות רב נטרונאי גאון (ברודי או"ח סימן ט) בענין סדר הברכות שאדם מברך בכל יום: "ופורס על שמע, ומברך יוצר אור והבוחר בעמו ישראל לפניו וגאל ישראל לאחריה". וכן בתשובותיו שם סימן יא, יב פריסה על שמע היינו שאומר את כל ברכות קריאת שמע שבסדר התפלה.

ומאחר שפורס על שמע הוא בסדר הרגיל, מובן שכך הוא גם בעובר לפני התיבה, שמדובר בסדר הרגיל, וכן נראה ממאי דאיתא בתשובת רב נטרונאי או"ח סימן יג: "וששאלתם מאי ניהו שליח צבור, ומאי ניהו לירד לפני התיבה, חדא מילתא היא או תרתין מילי נינהו. (תשובה) - תרתין מילי נינהו: שליח צבור לפרוש על שמע, ולירד לפני התיבה כמשמעה, וכי דקאמרינן בהקורא (מגילה פ"ד) דשאני בין לפרוש על שמע ולירד לפני התיבה, דתנן (שם מ"ו) פוחח פורש על שמע ומתרגם, אבל לא קורא בתורה ולא עובר לפני התיבה ולא נושא את כפיו, אלמא ש[א]ני בין פורש על שמע לין[ו]רד לפני התיבה, [דהו]ו להו[ו] תרתין מילי".

כה). ולא כמו בזימון, שלדעת הגר"ק (דולה ומשקה על סי' קצב) אין קטן צריך לענות לזימון כיון שאינו מצטרף לזימון. כו). לקמן אביא את הרוקח הל' ברכות סימן כ ועוד ראשונים שפירשו שהכוונה היא ביחיד, אך הגר"א נקט שמדובר בציבור.

כו). גירסת הגר"א: "לפי שהוא בסדר". ונראה שזו גם כוונת הגרסה לפנינו.

כח). גדולים. כך נראה לפי לפרש לפי דרך הגאונים, כפי שיבואר לקמן.

פשוט שאין כוונת רב נטרונאי לומר שכל מקום שנאמר בחז"ל שליח צבור הכוונה היא למי שפורס על שמע ולא לעובר לפני התיבה, כי ודאי שלשון שליח ציבור נאמרה גם על מי שעובר לפני התיבה בתפילה רגילה, כמו למשל בגמרא שבת כד ע"ב<sup>ט</sup>.

אלא נראה שרב נטרונאי נשאל על משהו שכתב הוא או קודמיו במקום אחר.

ומצינו בהפרדס הגדול (יט סע"ב) תשובה שלא נודע מי אמרה: "ועל תינוק שיפרוס על הצבור". מה ששנינו קטן קורא ומתרגם, קטן ממש, אבל לשאר מצוות עד שיביא שתי שערות, ואינו נעשה שליח צבור, ולא יעבור לפני התיבה ולא ישא את כפיו עד שימלא זקנו (זו ההוראה לכתחילה בעובר לפני התיבה, לפי התוספתא והגמרא בחולין כנ"ל).<sup>ז</sup>

ואולי י"ל שתשובה זו היא התשובה שעליה מוסבים הדברים בתשובת רב נטרונאי סי' יד, והשאלה שנשאל היא, האם אחרי המילים "ואינו נעשה שליח ציבור" יש נקודה או פסיק, דהיינו לאן נמשכים המילים "ואינו נעשה שליח ציבור"? האם מילים אלו מוסבים על הרישא שבעינין ב' שערות, ויש לפורס על שמע דין חלוק מעובר על התיבה, דהם תרתי מילי, או שמילים אלו מחוברות לסיפא, ורצונו לומר ששליח ציבור הפורס על שמע והעובר על התיבה בעינין נתמלא זקנו דחדא מילתא היא. ועל זה משיב רב נטרונאי שתירתי נינהו, דהיינו שאינו נעשה שליח ציבור לפרוס על שמע עד שיביא שתי שערות, אבל לעובר על התיבה בעינין שיתמלא זקנו, כפי שראינו במשנה שיש הבדלים בין פורס על שמע לעובר על התיבה<sup>ח</sup>.

עכ"פ לפי הגאונים הנ"ל הא דאחד עומד בפני עשרה לומר פריסת שמע הוא סדר התפלה הרגילה, כמו ענין העובר לפני התיבה שהוא החזן. ובענין עובר על התיבה ברור למה בעינין עשרה אף שאפשר לומר להתפלל גם ביחיד, שמכל מקום כשרוצה להתפלל בציבור ממנים אחד שיעבור על התיבה ויאמר בתפלתו קדושה מפני שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל. אך עדיין לא מבואר למה צריך שיעמוד אחד בפני עשרה לברכות קריאת שמע? ובפשטות י"ל ממה שאמרו במ"ס פי"ד שפורס על שמע הוא האומר אומר יוצר וקדוש, והיינו שגם בזה העשרה הוא בשביל הקדושה הנאמרת בה.

טז. המהדיר כתב שכוונת רב נטרונאי לבאר את הגמרא בחולין כד ע"ב:

"ת"ד: נתמלא זקנו, ראוי ליעשות שליח ציבור ולירד לפני התיבה ולישא את כפיו". שהראשונים נחלקו בזה: רש"י ורבינו גרשם פירשו תרי מילי נינהו, והשליח ציבור המדובר אינו לענין תפלה, אלא בענין אחר דבעינין שיתמלא זקנו, ורמב"ן רשב"א ר"ן נקטו שחדא מילתא קאמר, והכוונה לשליח ציבור שעובר על התיבה. ולפי זה רב נטרונאי פירש שתירתי מילי נינהו ושליח ציבור האמור בברייתא דחולין הוא הפורס על שמע. עכ"ד המהדיר. ותמוה לי, שאם כן שמהמקורות שהביא רב נטרונאי נסיק שלדעתו פורס על שמע חייב להיות מי שהתמלא זקנו, וזה נגד פשטות המשנה שהביא כדי ללמוד שיש הבדל ביניהם.

ל. במחקרים בספרות הגאונים עמ' 92 כתב שאף שבהפרדס מובאות תשובות גאונים קדומות, הלשון "ועל תינוק שיפרוס" היא לשון שפוחחים בה חכמים מאיזור צרפת. אך לענ"ד נראה שהכוונה "על תינוק שיפרוס על הציבור" היא כעין פרשנות שנכתבה על ידי המהדיר לתשובת הגאון, ור"ל שבתשובה זו מדבר הגאון על שליח ציבור, שהיא פריסה על הציבור בשמע, דדי בב' שערות.

לא. ולא נכנס בתשובה זו לדקדוק אם פורס על שמע בעינין שידעינין ביה שיש לו ב' שערות, או די בכך שיתכן שיש לו.

ואכן בספר הערוך (פרס ח) כתב: "ר' יהודה אומר כל שלא ראה מאורות מימיו לא יפרס על שמע - מהא שמעינן לא יפרס על שמע - לא יברך ברכת יוצר אור. כי הוא יברך הזבח מתרגמינן ארי הוא יפרס נכסתא<sup>1</sup>. ועיקר הדבר על כן אין פורסין על שמע פחות מ' בשביל הקדושה, וכדמפרש בגמרא ונקדשתי בתוך בני ישראל<sup>2</sup>".

גם האשכול (אלבק הל' תפלה דף טז) כותב את פורס על שמע בסדר התפלה הרגילה וכפירוש הערוך משום קדושה דיוצר, וכתב "אין עוברין לפני התיבה שאומר קדוש וברוך וימלוך וקדיש". ונראה שגם עובר על התיבה הוא מבאר בתפלה רגילה, כיון שלא הזכיר דין של מאחר. ומה שכתב משום קדושה וקדיש ולא סתם משום תפלה, י"ל שכל הענין שצריכים תפילת ציבור בעשרה הוא משום שחלק ממנה הוא הקדושה.

הרמב"ם בפיהמ"ש כתב: "ופורשין על שמע, הוא הפרישה שלפני קרית שמע, כלומר שאדם אחד אומר יוצר ואהבה. ועוברין לפני התבה, הוא שיעמוד אחד להתפלל בצבור".

הרמב"ם לא הזכיר קדוש וברוך, לכן נראה שלדעתו הא דאחד אומרם בפני עשרה אולי גם מצד קדושה דיוצר אור, אך לא רק מפני קדושה זו, אלא שזהו סדר תפלת הציבור, שבאמירת קדיש וברכו מתחילה תפלת הציבור, שהיא כשאחד אומר בקול רם את תפילתו בפני אחרים, וכולם מתלכדים לתפילתו. ולא הזכיר ענין של מאחרים, כי הוא מפרש את המשנה כפי שהבאנו מדברי רב נטרונאי, שמדובר בה על הסדר הרגיל. וכיון שמתחיל באמירת קדיש, הוא בכלל ונקדשתי בתוך בני ישראל, דבעינן עשרה לקדיש.

ובהל' תפילה ונשיאת כפים פרק ח הלכה ה כתב הרמב"ם: "וכן לא יהיה אחד מברך ברכת שמע והכל שומעים ועונין אחריו אמן אלא בעשרה, וזה הוא הנקרא פורס על שמע".

לענ"ד דבריו מתפרשים על פי מה שכתב בפירוש המשניות שברכת קריאת שמע היינו כל הסדר של הברכות שלפני שמו"ע שמתחיל בעמידת אחד לומר קדיש וברכו וכו'. הרמב"ם אינו אומר דין מיוחד בברכות אלו כשם שאמר שם בתפלה שאין הש"צ מוציא אלא את מי שאינו בקי, אלא רק שזה צריך להיעשות בעשרה כי זה הסדר שעושים בציבור. ועל כן נראה שאם הציבור ירצו ישמעו ויכונו לצאת, ואם ירצו יוכלו לברך בעצמם יחד עם החזן. וגם אם יש אחד

(לב). לשון זו מביאים הרבה ראשונים בסוגיין, אך לפנינו בתרגום יונתן לשמואל א פרק ט פסוק יג "ארי הוא פריס מזונא" (ג). אם הוא מצד קדושה של יוצר יש לדון מה הטעם בו למ"ד שקדושה של יוצר לא בעי עשרה, שאינה אלא סיפור מה אומרים המלאכים. רס"ג כתב בסדורו דבעינן עשרה, וכדעת הערוך והאשכול, וכן היתה דעת הרמב"ם כשכתב את ההלכה ביד החזקה. אך באורחות חיים ובחיידושי הרמב"ם שכתב בנו רבי אברהם המובאים בתחילת ספר מעשה רקח, מובא שהרמב"ם חזר בו ממה שהצריך עשרה לקדושת יוצר. וכן הוא בשו"ת הרמב"ם (פריימן סימן שיג). ובסדר רב עמרם גאון כתב סדר מיוחד ושונה ליחיד שבו נאמר הדברים בתוספת דברים, ובתשובת רב נטרונאי כתב לגבי קדושת ובה לציון שיחיד צריך לאמרה, וכן נקט בשו"ת הרשב"א (א), יא) בקדושה דיוצר אור, והביאו בב"י סי' נט, וכן הכריע בשו"ע. במשנה ברורה נט, י הביא דברי הפר"ח דסגי שאומרה בציבור גם אם אינו ממש ביחד. ולענ"ד יש סמך לזה ממה שנראה בגמרא ברכות כא שלרב הונא אף בקדושת העמידה די שיאמרו בתוך עשרה. ויש לצמצם את המחלוקת ולומר שריב"ל יודה בזה בקדושת יוצר אור. אבל במאמר מרדכי כרמי שם אות ו כתב שלמאן דמצריך ציבור צריך דוקא אמירה עם הציבור. והביאו כפה"ח שם אות כא.

שלא יודע לברך, יוכל אדם אחר לברך בשבילו כמו כל ברכות המצוות, אלא שעל זה אינו דן, כי הוא בא לומר מה עושים בעשרה כתחילת תפילת הציבור.

אמנם מלשון הרמב"ם בהלכה יש אפשרות להבין שבשמיעת ברכות קריאת שמע יש דין מיוחד לעיכובא שבלא עשרה לא יוצאים ידי חובה. וכן נקט רבינו יונה בברכות יג ע"ב, שכתב להשיב על מה שרצו חכמי צרפת ללמוד ממשנה זו שאין אמירת קדושה דיוצר אלא בעשרה, דהעיקר כפירוש הר"מ (הרמב"ם) שלא הזכיר כאן קדושה, אלא שאין מברכים לציבור ברכות קריאת שמע אלא בי'. וביאר "שאע"פ שאמרו (במסכת ראש השנה) דעם דבשדות אניסי ולא מצי למיתי לבי כנישתא וש"צ מוציאן ידי חובתן מתפלה (ואפילו בלי שמיעה, וכל שכן בלא עשרה, ולמה כאן צריך שיענו אמן בעשרה. ע.א.), אפ"ה מק"ש אינן נפטרינן אלא באמירה, ובעניית אמן אינו פוטר אלא בי' (כלומר ברכות קריאת שמע שאני, ואף לא סגי בעניית אמן אלא בענין יי"), ולפיכך אין פורסין על שמע כדי לפטור את השומעים בעניית אמן אלא בי", שאם לא כן אין עניית האמן כלום"ל.

(לד). ראה ברבינו יונה ברכות דף ח שמכנה את הרמב"ם ר"מ. מהרי"א בפירוש לטור סי' סט כתב שרבינו יונה הביא את הרמב"ם, ומבואר שהבין שהר"מ בדברי תלמידי רבינו יונה הוא הרמב"ם (דלא כפי שראיתי בהערות על המהרי"א בטור בהוצאת מכון ירושלים שנקטו שמה שאומר המהרי"א רמב"ם הוא שיבוש וצ"ל ר"מ).

(לה). בבית"ל נט, ד ד"ה בנחת כתב שלפי דברי רבינו יונה ענית אמן היא לעיכובא בזה, אך לענ"ד אינו מוכרח.

(לו). בטעם שצריך י' לפי רבינו יונה כתב ערוך השולחן סימן נט סעיף יד: "צריך דוקא עשרה מפני שברכות אלו הם אחר קדיש וגם יש בהם קדושה והם מסדר התפלה לפיכך בפחות מעשרה אינו מוציאם".

(לז). מהרי"א אבובא בפירוש לטור סי' סט כתב בשם תלמידי רבינו יונה במגילה שהקשו על הסברה שקדושה דיוצר אור אינה צריכה עשרה, דהא פריסה על שמע בעשרה היא מחמת דין הקדושה: "ותרצו בשם הר"י שמכאן אין ראייה לשיהא צריך י' (לקדושה דיוצר אור). שהנה, פי' אין פורסים על שמע הוא כמו שכת' ר"מ שמפני אותם שלא שמעו הברכות של ק"ש ואינם יודעים לאמרם כדי שיפטרו בעניית אמן היו חוזרים ואומרים אותם אח"כ, ולפיכך אמרו שצריך י' שאין עניית אמן מועיל לפטור את השומעים אלא כשאומרים הברכה בי'. ופורסים ר"ל מברכים.. ולפיכך אמרו שצריך י' שאין עניית אמן מועיל לפטור את השומעים אלא כשאומרים הברכה בי". אך יש להעיר שרבינו יונה בברכות, אינו מפרש פורסים על שמע מלשון פרוסה ואינו מדבר כלל על מצב שמי שכבר אמר חוזר ונברך בשביל המאחר. ושוא בתלמיד רבינו יונה במגילה היה כתוב כמו בברכות בענין זה, אלא שמהרי"א הוסיף מדעתו "היו חוזרים ואומרים אותם" אחר כך, בשעה שבמקור היה כתוב רק "היו אומרים אותם בפניהם". וכן נראה מכיון שבדרך כלל כשמהרי"א מצטט הוא מסיים "עכ"ל", ולא רק עד כאן.

הדי"מ סימן סט אות א כתב בשם רבנו יונה "דאע"ג דשליח ציבור מוציא שאינו בקי, מכל מקום מק"ש אינם נפטרים אלא באמירה", ומשמע שהבין שפטור עם שבשדות לשיטת רבינו יונה הוא באינם בקיאים, והכי קאמר דאע"ג שבתפלה האינם בקיאים יוצאים בלא שמיעה, הכא בברכות קריאת שמע חמיר, והאינם בקיאים אינם יוצאים אלא באמירה בפניהם והם עונים אמן.

אך בסימן נט, ה כתב הדי"מ רק שה"ר יונה כתב דאין מועיל עניית אמן לפטור עצמו מק"ש או מברכות כאלו בפחות מעשרה". ולא הזכיר שזה בשאינם בקיאים, ולמעשה פסק הרמ"א נט, ד "שמעה מש"ץ יצא, דברכות אלו הש"ץ מוציא היחיד אעפ"י שהוא בקי, מיהו אין הש"ץ מוציא בפחות מ'".

ובמגן אברהם סימן נט, ה על דברי הרמ"א שמוציא את הבקי הביא את דברי הדי"מ בסימן סט, וכתב: "משמע דאיירי באינו בקי דאל"כ אף בתפלה אינו יוצא וכמ"ש סי' קכ"ה, אלא מיירי כשאינו בקי, ואפ"ה בק"ש בעי עשרה וכ"כ האבודרהם ור"מ אלשקר סי' י". נראה כוונתו דמ"ש הרמ"א בסי' נט שהוא מוציא את הבקי אינו שולל את השאינו בקי כי גם השאינו בקי יוצא רק בעשרה, ואין כוונת הרמ"א שבבקי צריך עשרה ובשאינו בקי לא צריך עשרה.

וקשה אם כן למה כתב הרמ"א את הבקי בלא לציין את החידוש שכ"ה בשאינו בקי.

אך הר"י אבוהב לסי' סט כתב בשם תלמידי רבינו יונה במסכת מגילה שהוסיפו וכתבו: "ורבני צרפת מפרש' שמפני הקדיש והברכו שאומרים קודם הברכות אמרו שצריך י'. וזה הפי' נראה נכון יותר. אלא שקשיא מאי דאמרינן בירושלמי, אין פורסים כו' התחילו ב' והלכו להם מקצתם גומרים. ואם איתא שזה הקדיש והברכו היו צריכים י', למה היו צריכים לומר שאם הלכו מקצתם גומרים השאר, זה דבר פשוט (שהרי בברכות עצמם לא צריך י'. ע. א.). ואפשר לתרץ שמפני שהקדיש והברכו הותקנו לומר על הברכות, הייתי אומר שצריך שיהיו י' בכל, קמ"ל דאחר אמירת קדיש וברכו, אם הלכו מקצתם גומרים הברכות. עד כאן מהחידושים (של תלמידי רבינו יונה. ע.א.)<sup>לח</sup>.

ממהרי"א נראה שהבין שפירוש זה של חכמי צרפת אינו דעת הרמב"ם, מפני שרבינו יונה פירשו באופן אחר, כי אחר כך כתב "או הפירוש של הרמב"ם או הפירוש של רבני צרפת". אך לענ"ד י"ל שהוא גוף שיטת הרמב"ם. דלפי זה מובן שפיר למה אמרו בפורס על שמע דבעינן עשרה, שהוא כדי לומר קדיש וברכו ולהתחיל בזה את תפלת הציבור, ובאמת אין צורך ב' לברכות אלא לברכו ולקדיש. ולפי זה הרמב"ם לא הזכיר קדיש וברכו כי המשנה לא הזכירה זאת להדיא, אלא אמרה רק פורס על שמע, אך כוונתו למי שמתחיל את ברכות קריאת שמע בקדיש וברכו<sup>לח</sup>.

מחצית השקל כתב שלפי זה ברכות קריאת שמע חמירי טפי מתפלה, דרך בהם השאינו בקי צריך לשמוע, אבל מהב"י שם בס' נט מוכח דסבר שברכות ק"ש קיל טפי מתפלה שהביא את תשובת הרא"ש [כלל ד סימן יט] שאינו רוצה לצאת ידי חובתו בשמיעה מהש"צ בברכות קריאת שמע משום שקשה להתכוון. והקשה הב"י דכיון שהלכה כחכמים בשאר ימות השנה דאין הש"ץ מוציא אלא לשאינו בקי, תיפוק ליה מצד הדין דאין הש"ץ מוציא לבקי בשאר ימות השנה. ותיריך ד"ל דדוקא בברכות דתפלה דרחמי נינהו, (ר"ל דראוי לכל א' להתפלל בעצמו, גם כיף איניש דעתיה טפי כשמתפלל בפיו), אבל בברכות דקריאת שמע וכיוצא בהן, בשומע מש"ץ יוצא, והוא שיכוין לכל דבריו, עכ"ל הרב ב"י, ומוכח דברכות ק"ש קיל טפי.

ובאמת רבינו יונה לא דיבר על מי שאינו בקי, ונראה שהרמ"א בהגהות חזר בו ונקט שרבינו יונה מתכוון שגם הבקי יוצא. ואכן הגר"א בביאורו לסי' סט כותב שאין הכונה בזה להוציא דוקא למי שאינו בקי, אלא למי שירצה לשומעם. ובסימן נט, ד לאחר הבאת הר"ן שאלבא דהגאונים משמע שצריך עשרה גם בשביל הבקי, ציין שכ"כ רבינו יונה, וסיים עמג"א. כנראה לומר שהוא לא כתב כך.

וערוה"ש נט, יד כתב על דברי המג"א "צ"ע, דעם שבשדות גם הבקיאין נפטרינן כדמוכח להדיא מרש"י סוף ר"ה וכן משמע כל הסוגיא דשם, ועוד דכל דין עם שבשדות השמיטו הרמב"ם. והטור והר"ן במגילה לא ס"ל סברא זו לחלק בין תפלה לברכות אלו ע"ש, אבל כמה ראשונים סוברים כן כמ"ש הבית יוסף בחבורו הגדול ולכן העיקר לדינא כהרמ"א<sup>לח</sup>.

לח. ממה שסיים בסוף "עד כאן מהחידושים", נראה שכל זה מדברי תלמידי רבינו יונה. אך כאמור למעלה כנראה אין זה לשונם המדויקת.

לט. מהרי"א כתב: "ואין בכאן פי' שיתיישב עם מי שסובר שיחיד יכול לאמרה, אלא הפי' שפי' הרמב"ם (דהיינו מה שפירש רבינו יונה ברמב"ם), בדרך שכתבתי, לא כמו שכתבו הגאונים (שהם כן מצריכים עשרה לקדושה לפי מה שכתב בשם הר"ן), או פי' רבני צרפת (שגם הוא מתיישב עם הסברה שלא צריך עשרה לקדושה). אבל מה נעשה שהרא"ש לא תפס לו שום פי' מהם (ובכל זאת נקט שיחיד יכול לאומרה). אבל נראה שפי' כדרך רש"י (שפורסים היינו שאומרים חצו, דהיינו רק ברכת יוצר אור)". וראה לקמן מה שאדון בפירוש שכתב לדעת הרא"ש.

כתבתי כל זאת לאפוקי מבעל ההערות שבטור הוצאת מכון ירושלים, שחשב שמהרי"א מתכוון למה שכתוב לפנינו בתלמידי רבינו יונה בברכות, והתפלל שברבינו יונה בברכות לא כתוב פירוש כזה. והוא פשוט.

גם על דברי הגאונים יש לדון כה"ג. לעיל נקטתי שלפרוס על שמע אינו כולל חידושי דין מיוחד בברכות, וא"כ יש לפרש לשיטתם את המשנה כפי שביארתי בדעת הרמב"ם.

אך הר"ן על הרי"ף כתב:

"הגאונים ז"ל פירשו דאין פורסין על שמע אין מתחילין (ובחידושי הר"ן כתב "אין מברכים", והיינו הך שהכוונה היא אין מתחילים בברכות) והכי קאמר אין מתחילין בברכות של ק"ש שיברך **האחד ויצאו האחרים בברכתו אלא בעשרה**, מה שאין כן בשאר ברכות כגון קידוש והבדלה וכיוצא בהן שהיחיד אומרם וחבירו יחידי שומעין גם כן ויוצא בין בעונה אמן בין בלא עונה אמן, דהא קי"ל דשומע כעונה, חוץ מברכת הנהנין... ולבד מברכת המזון...

ואף כאן ראו חכמים בברכות ק"ש שלא יהא אחד מברך ואחד יוצא אלא בצירוף עשרה מפני דבר שבקדושה שבהם דהיינו בשפה ברורה וכו', ואף בברכות ק"ש דערבית אין פורסין בה בפחות מעשרה להוציא אחר ידי חובתו ואף על גב דלית בה קדושה ולא פלוג רבנן בתקנתיה. ומיהו משמע דכי היכי דאמרינן התם בברכות לענין ברהמ"ז שאם היה אחד מהן סופר ואחד בור, דסופר מברך ובור יוצא, ה"נ אמרינן בברכות ק"ש בר מדבר שבקדושה דאית בהו (שכל אחד צריך לענות)".

הר"ן נוקט בדעת הגאונים שאין יוצאים ידי חובה בברכות קריאת שמע בלא בעשרה, בדומה למה שכתב רבינו יונה בברכות, אלא שהוא הבין שזה מפני שיש בהן קדושה (ולדעתו אכן דין פורס על שמע מלמד שלקדושת יוצר בעיני עשרה), וכן הצריכו זאת בערבית משום לא פלוג. מכל מקום הר"ן מקשה על פירושו: "ותמהני על פי' זה דאי הכי משמע דבתפלה כל היכא דאיכא עשרה, ש"צ מוציא את הבקי ידי חובתו, ואלו בסוף ר"ה משמע דבתפלה כל היכא דאיכא עשרה אין ש"צ מוציא הבקיאם ידי חובתו".

ונראה שהר"ן הבין שתפלה צריכה להיות שוה לברכות קריאת שמע, שאחד מברך והאחרים שומעים רק בעשרה, מפני שמיד אחר דין פורס נאמר במשנה שבעינן עשרה לעובר על התיבה, ולכן הקשה שהלא קי"ל כחכמים שבתפילה אין ש"ץ מוציא את הבקי, וכמו כן בברכות שמע. אך גם אם נקבל את הבנתו בדברי הגאונים, יש להשיב דמהירושלמי וממ"ס על פריסת קטן שהביא שתי שערות עולה שגם אם הם שוים לענין הצורך בעשרה, אין להשוות בין תפלה לברכות לקריאת שמע בכל דבר. ושפיר י"ל שבעובר לפני התיבה אין ש"צ מוציא את הבקיאם, אבל בקריאת שמע הוא מוציא גם בקיאם<sup>מא</sup>.

והנה בירושלמי ברכות פ"ג ה"ג, אמרו "לא מסתברא בק"ש שיהא כל אחד ואחד משנן בפיו, לא מסתברא בתפילה שיהא כל אחד ואחד מבקש רחמים על עצמו".

**הגר"א** (שנות אליהו על המשניות ברכות ג, ג) הביא את הירושלמי הנ"ל וכתב להקשות ממנו על הסברה שבברכות ק"ש לא אומרים אעפ"י שיצא מוציא, וז"ל: "מכאן משמע כרש"י שמפרש גבי פורס על שמע שאפילו בשביל אחד יכול לפרוס. ואפילו מי שכבר שמע בעצמו יכול לפרוס

(מ). כלומר, שגם לפי הגאונים בברכות קריאת שמע יכול מי שאינו יודע לברך לצאת על ידי אחר גם בלא עשרה.

(מא). כך ביאר ערוך השולחן סימן סט סעיף ו.

(עבור אחר)<sup>22</sup>. דכאן לא אמר שלא מסתבר אלא בתפלה וקריאת שמע. אך נראה שלא דמיא ק"ש לתפלה. דק"ש אינו יכול להוציא אפילו (המוציא ע.א.) לא קרא, דק"ש צריך כל אחד ואחד לקרות. כמו שכתבתי בסוף תענית כל אחד ואחד קורין כקורא את שמע. וכן במס' סוטה פרק ה' משנה ו, ובתפלה משמע שאם (המוציא ע.א.) לא יצא עדיין יכול להוציא, וכן משמע לשון קורים כמ"ש לעיל ע"ש".

וכוונתו במילה "לעיל" שבסו"ד למה שכתב בשנות אליהו ברכות פרק א משנה א: "קורין. אמר קורין בלשון רבים ולא קורא כמו שקתני בברכות בשחר מברך בלשון יחיד. והוא מפני שבברכות א' מברך ומוציא את כולן, אבל ק"ש אינו יכול להוציא אלא כל אחד צריך לקרות בפני עצמו, לכן קתני קורין", ביאר שם הטעם שקריאת שמע היא קבלת עול מלכות שמים, וכל אחד צריך לקבלה בעצמו<sup>23</sup>.

ומה שאמר שבתפלה כשהמוציא לא התפלל הוא יכול להוציא הוא כדעת המרדכי והר"ן. הרי"ץ גאות בהל' ראש השנה עמ' מג למד מדברי רב שרירא גאון שיחיד אינו יכול להוציא בתפלה גם כשמדובר בבור ומי שמוציאו עדיין לא יצא, אבל מהר"ן והמרדכי עולה שלא כדבריו, אלא כשהמוציא עדיין לא יצא הוא מוציא את הבור, וכפי שכתב הב"י בסי' תקצד. בשו"ע סימן תקצד, א כתב "יחיד שלא התפלל ט' ברכות, אין חבירו יכול להוציא. הגה: ויש חולקין ואומרים דאם לא יכול להתפלל, חבירו יכול להוציא בתפלתו" וכוותיהו נקט הגר"א.

ועכ"פ לפי דרך הגר"א לכאורה יש לדייק מהירושלמי שלברכות קריאת שמע אין דין יחודי משאר ברכות, גם לגבי זה שצריך שיהיו עשרה כדי להוציא מי שרוצה לצאת בברכת אחר. וזה קשה על הבנת הר"ן שאלבא דהגאונים בברכות ק"ש צריך עשרה. וצ"ל שלדידהו הירושלמי חילק רק בין תפלה וקריאת שמע לברכות בעלמא, משום שבזה החילוק הוא מוחלט, דמי שבקי אינו יכול לצאת על ידי חבירו אפילו בעשרה, אבל לא התייחס לדין המיוחד של ברכות קריאת שמע, מפני שבהן יש אפשרות שיוציא על ידי זה שאומר אותן בעשרה.

ועכ"פ, לפי כל הפירושים לדברי הגאונים נראה שההמשך בעובר לפני התיבה אינו נוגע לענין מי שלא שמע ובא לציבור ששמעו והתפללו, אלא הוא נאמר על חיוב חזרת הש"ץ דעלמא, ולכן לא הוצרכו לפרש בו דבר.

גם מהרמב"ן נראה שהוא נקט כגאונים שמדובר במשנה על החובה הבסיסית של ברכות ק"ש ותפלה, ולא על דין מאחר, דמצינו במגילה פ"ק (ג ע"ב בדפי הרי"ף) שהרי"ף סובר שלדעת רב אסי צריך עשרה למגילה לעיכובא, אך כתב שאין הלכה כותיה. והקשה בעל המאור, דהא תנן

(מב). כבר הזכרתי שהגר"א בביאורו סימן נט, ד נקט שאפשר לומר קדושה של שמו"ע רק כשיש עשרה שלא התפללו, ולגבי קדושה של יוצר הצריך ששה, וא"כ אינו סובר כרש"י, אלא שכיון שדן על מחלוקת רש"י ור"ת הביא את כל לשונו, אבל עיקר כוונתו למה שאמר רש"י שאפילו מי שכבר שמע יכול לפרוס ולהוציא בברכתו, בניגוד לר"ת הסובר שמי שכבר שמע אינו יכול לפרוס, דלפי ר"ת דינו שונה משאר ברכות שאעפ"י שיצא מוציא.

(מג). מהר"ם אלשקר סי' י כתב שהוא מפני שכתוב ודברת בם. אך לדעת הפר"ח (סי' סב) בדיעבד אדם מוציא את חבירו שאינו בקי אף בקריאת שמע, וכתב המ"ב ס"ק מ שכך דעת מג"א ופמ"ג ורוב האחרונים, ועכ"פ לכתחילה יאמר בעצמו. ולכן גם לשיטתו מתיישב הלשון "קוראים קריאת שמע".

במסכת מגילה לקמן אין פורסין על שמע וכו', "וכיון דבמגילה קיימינן אם איתא דלדעת רב אסי בעינן בה י' לעכובא היה להם למנותה עמהן?"

וכתב הרמב"ן במלחמת השם שאין זו ראייה כי:

"השנויים במשנתנו כולם חובות הצבור הן ואינן אלא במחויבים בדבר, אבל מגילה כשם שהצבור חייב, כך כל יחיד ויחיד חייב, ויחיד שלא קרא צריך י' משום פרסומי ניסא, ובין שיצאו הן או שלא יצאו קורין ב' להוציא היחיד".

ממה שכתב שבשנויים במשנה מדובר בחובות צבור, משמע שלשיטתו בפורס על שמע ועובר על התיבה לא מדובר בפעולה שעושים בשביל המאחר היחיד, אלא בתפלה בעלמא, שיש חובת ציבור לעשותה במנין<sup>12</sup>. מכל מקום, אין ללמוד מדבריו שאין צורך לחזור אחר עשרה כדי לשמוע דברים שנאמרים רק בעשרה כיון שזו רק חובת ציבור, כי הרמב"ן אמר רק שהיחיד אינו חייב לעשות כך, כפי שגם אינו חייב לפרוס על שמע בקדיש וברכו, ואינו חייב להיות בחזרת הש"ץ. אך י"ל שמצוה מן המובחר גם ליחיד להיות בעשרה כדי לשמוע קדיש וברכו<sup>13</sup>, כפי שמשמע ממסכת סופרים שאם אמר אחד שלא שמע בפני עשרה או תשעה ואמר קדוש וברכו יצא ידי חובתו<sup>14</sup>.

יותר מפורש שכך דעת הרמב"ן בריטב"א במגילה כג שכתב:

"הנכון כמו שמפרש רבינו נר"ו (הריטב"א) בשם רבינו הגדול ז"ל (הרמב"ן. ע.א) שפורסין על שמע כמו מברכין על שמע, כלומר שמתחיל בקדיש וברכו וקריאת שמע וברכותיה כולן... לפי שהוא מברך והאחרונים נפטריין, ואף כאן לפי ששליח צבור האומר ברכות של קריאת שמע בקול רם והם עונים אחריו אמן נפטריין בברכותיה, ובלבד שיקראו את שמע כדי שישננו בפייהם כדאיתא בירושלמי, הוה סלקא דעתך דסגי בפחות מעשרה נמי, קמ"ל דהא בהא נמי לא אפשר

מד). הר"ן כתב בשם הרמב"ן "דכל אותם דקא חשיב התם חובת צבור הם ואין עושין אותם אא"כ ב' או רובם מחויבים בדבר, כגון שלא שמעו קדיש וברכו". נראה שהוא מבין את הרמב"ן שהדברים מוסבים על אלו שהתפללו ביחיד ורוצים לשמוע קדיש וברכו, ועל כן כתב שדי ברובם, כפי שהוא עצמו פירש במסכת מגילה על פי מ"ס, אך כאמור אין אלו בדיוק דברי הרמב"ן.

קרוב נתנאל (על הרא"ש במגילה פ"ג סי' ז) הביא את דברי הר"ן בשם הרמב"ן (בלי לציין שהם דברי הר"ן בשמו), ותמה על הרמב"ן, הא פריסת שמע נמי בשביל יחיד אפילו תשעה שמעו כדקתני במס' סופרים, ותיירץ די"ל דלדידיה הך דמס' סופרים בדיעבד, אבל לכתחלה בעינן רוב שמחויבים בדבר כדסבר ר"ת. אך האמת שאין צורך לזה, כי הרמב"ן נוקט כפירוש הגאונים, ובכל אופן אין זו חובה גמורה על היחיד לאומרו בציבור, כמו קריאת המגילה.

אבל לענ"ד כוונת הרמב"ן אינה אלא על חובות הציבור בסדר התפילה הרגילה, וכפי שמשמע ברי"ף שבוה מדובר במשנה.

מה). ובעובדא דר"א ששחרר עבדו (ברכות מז ע"א) שכתבו רש"י והרא"ש שהוא בשביל דברים שבקדושה י"ל שהוא משום שלא היה בעירו מנין, ורבי אליעזר כמנהיג הציבור רצה ליצור את הציבור שיאמר דברים אלו בעירו.

מו). קרבן נתנאל הנ"ל כתב מכאן תשובה למ"ש מהרי"ל בהלכות ערובי חצרות שאין מערבין לבוא להתפלל בעשרה דלא אשכחן שהצריכו חכמים להתפלל בעשרה. דהא ממתניתין דהכא מוכח שחובת צבור הוא. ויש להשיב על דבריו שמכל מקום אינו חובת יחיד. והרב דוד טהרני (דברי דוד ח"ב סי' יג) כתב שדברי הרמב"ן האלו נעלמו מהאחרונים שכתבו לחזור לשמוע דברים הנאמרים בציבור. אך לענ"ד אין ללמוד מהרמב"ן שאין מצוה על היחיד לחזור. וראה מ"ב קצג, יב שאף לענין זימון כשיש שבעה מצוה לחזור אחר עוד שלשה, למרות שברור שאין זו חובת היחיד.



משום דכל כהאי גוונא לא סגי בלא ברכות שאינו בפחות מעשרה, וגם שיחיד אינו מוציא לחבירו את הברכות של קריאת שמע אלא בצבור, וכל שכן בברכות ק"ש של שחרית דאין קדושה ביחיד (הרמב"ן נוקט כדעת הר"ן בשיטת הגאונים. ע.א.), וראיה לפי' זה הא דגרסין במס' סוטה (ל' ב') כיצד אמרו ישראל שירה על הים ר' עקיבא אומר כגדול שקורא את ההלל ועונים אחריו מה שהוא אומר, ר' נחמיה אומר כפורס על שמע בבית הכנסת שהוא פותח תחלה והן אומרים את שמע בלחש), וזה מסייע לפירושינו.

והא דקתני בתר הכי אין עוברין לפני התיבה. היינו לסדר את התפלה, שדרכם היה שלא לעבור לפני התיבה עד [התפלה], ופעמים שאחד פורס על שמע ואחד מסדר התפלה."

ויש להעיר לגבי מה שהביא את המשנה בסוטה, שהרמב"ן הוסיף בה ביאור שהם אומרים את שמע בלחש, אך לשון הגמרא שם בסוטה ל' ע"ב: "דרש רבי עקיבא... כיצד אמרו שירה? כגדול המקרא את הלל והן עונים 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 עונים אחריו כל מה שהוא אומר, משה אמר אשירה לה' והן אומרים אשירה לה', משה אמר כי גאה גאה והן אומרים כי גאה גאה; כסופר הפורס על שמע בבית הכנסת שהוא פותח תחילה והן עונים אחריו. במאי קמיפלגי? רבי עקיבא סבר: לאמר - אמילתא קמייתא, ור' נחמיה סבר: ויאמרו - דאמור כולהו בהדי הדדי, לאמר - דפתח משה ברישא".

אם כן לא מדובר דוקא אומרים עימו בלחש, אלא עיקר הענין שאחרי שהוא פותח, אומרים יחד עימו את הברכות ברצף, ונראה פירושו שהוא פותח בקדיש וברכו, והם עונים אחריו או באמירה או בהקשבה וענית אמן שהיא כאמירה ביחד", ועכ"פ הוא כפי שביארתי בדעת הרמב"ם והגאונים שלא מדובר על ברכה מיוחדת אלא על הסדר הרגיל.



ה.

## דין קדיש ברכו וקדושה בשביל המאחרים לתפלה

מצינו בענין זה בתשובה שיחסוה לרב נטרונאי (בית נכות ההלכות ח"ב סי' ד עמ' 23)<sup>23</sup>, תשובה זה מתייחסת לדינים של אמרית דברים שבקדושה בשביל המאחר, ללא כל קישור למשנה במגילה: "ועל עשרה שהתפללין ולא שמעו כולם (כלומר כל הקהל דהיינו אלה שעתה באים לא שמעו. ע.א.)

מז). במאמרי "אמירת התוספות שבקדושה" בירחון האוצר עג עמ' עא הבאתי את התוספתא בברכות (א, ט) שדנה כיצד עונים לקדושה, והבאתי שהראב"ה בח"א (ברכות סו) הסיק מהתוספתא שדברי רבי נחמיה בדרך הפריסה על שמע אינם מוסכמים, מפני שלדעתו מרבי נחמיה משמע שהציבור עונים בדוקא בקול רם את כל הברכה, בעוד שמהתוספתא בברכות משמע שרק בקדוש וברוך יש צורך לומר בקול רם, אך בחלק ב (מגילה תקפד) כתב שיכולים כולם לומר בקול רם או בלחש, דהיינו שעונים דרבי נחמיה לאו דוקא בקול רם. והנה עיקר דברי ראב"ה נובעים מהבנה שהתוספתא מדברת על ברכת קריאת שמע, אך הסקתי שם שהעיקר כהבנת האר"י שהתוספתא לא מדברת על פריסת שמע אלא על קדושת החזרה. ולפיכך אין מימרה שסותרת את רבי נחמיה, ומכל מקום יש לפרשו כפי שכתבתי למעלה ואין ללמוד מדבריו צורך בקול רם בדוקא, ולכן שפיר כתב הרמב"ן בלחש לפי מה שנהגו במקומו. (מח). בתחילה סברתי שזו אכן תשובת רב נטרונאי, אך ידידי הרב רועי זק העירני שאין זה סגנון של תשובת גאונים,

קדושה וברכו וכל סדר תפלה, אומר רבי שיכולים להמנות למניין אחר בשביל אחד שלא התפלל כמו שעושין לחתן או למי שלא השכים לבית הכנסת, אפילו אחד מאותן שהתפלל כבר יכול לחזור ולהתפלל ולהוציא את החייב. וסומך רבי ומראה פנים מה שהצבור עושין שמתפלל כל י"ח ברכות כל אחד לעצמו, וחוזר וכופלו מפני הקדושה (אעפ"י שכבר יצאו. ע.א). נמצא שהמתפללין כל אחד לעצמו הן נמנין, ונמצאו עדיין מחויבין בדבר (כלומר למרות שכל אחד התפלל לעצמו, הם נמנים עתה מחדש ויכולים לומר תפלה, מפני שעדיין הם מחויבים בשמיעת קדושה, וכאן בא להשיב על קושיה שמא אין ללמוד ממה שעושים חזרה בגלל חיוב של הציבור בקדושה, לעשות תפלת חזרה בשביל יחיד. כי הנידון שלו הוא שיש רק יחידים שרוצים לומר קדושה. ע.א). והשיב רבי לא מצאנו בתלמוד חיוב קדושה (גם על הציבור. ע.א), אלא חביבה לנו ואינה בפחות מעשרה".

במחזור ויטרי (סימן מד) וסידור רש"י (סי' נט) וספר האורה (ח"ב קכט) מובאת תשובה זו בשינויים בלי לציין מי אמרה. ובשבלי הלקט סימן כז הביא תשובה זו מגאון עם אותם שינויים שלמעשה מבהירים מה שכתבתי. וז"ל שם: "ועל עשרה שהתפללו ושמעו [כולם]" קדוש' וברכו וסדר תפילה. שיכולין להימנות להמניין אחר בשביל אחד שלא התפלל. כמו שעושין לחתן. או למי שלא השכים לבית הכנסת, ואפילו אחד מאותן שהתפללו כבר יכול לחזור ולהתפלל להוציא את החייב. וסומך ר' ומראה פנים. מן הציבור שמתפללין י"ח כל אחד לעצמו. וחוזר וכופלו השליח ציבור בשביל קדושה. נמצא שהמתפללין נימנין לסדר המניין על הקדושה לבדה. נענה מאן דהו ואמר. שמא בשביל הקדושה שלא אמרו כל אחד לעצמו הן נימנין'. נמצאו עדיין מחויבין בדבר. והשיב ר'. לא מצינו בכל התלמוד חיוב קדושה אלא חביבה היא לנו ואינה בפחות מעשרה".

רב נטרונאי למעשה בא להצדיק את הנהוג שהחזן אומר קדושה וברכו וכל סדר תפלה בשביל המאחר. והביא מקור למנהג זה מסברה המבוססת על מה שאנו מתפללים כיום בכל חזרת הש"ץ. הוא לא הזכיר את דין פורס על שמע בברכות יוצר אור, ובפשטות נראה מדבריו שאומר בשביל המאחר את כל הסדר מקדיש ואילך. לכן נראה שבין אם כתבה רב נטרונאי ובין אם כתבה חכם אחר זהו חכם שמפרש את המשנה דפורס כהגאונים. משמע שאומר עבור המאחר תפלה שלמה, למרות שהוא ככל השומעים האחרים חוץ מהמאחר כבר אינו מחויב

ונראה שהיא מחכמי אשכנז הקדומים. עכ"ד. עכ"פ נראה ש"רבי" בתשובה זו אינו רש"י, כיון שלא הוזכר בה כלל דיו פורס ומשמע שהמשיב לא פירש את דין פורס כרש"י. וכיון שבאמת שבלי הלקט מייחס אותה לגאון ולא לרש"י, אקרא לה בהמשך תשובת רב נטרונאי, והכוונה היא או רב נטרונאי או חכם אחר שלא פירש את המשנה כרש"י.

מט). ר"ל כל העשרה שאחד מהם יאמר עכשיו בשביל המאחרים כבר התפלל. בתשובת רב נטרונאי כתוב "שלא" שמעו. ויש לפרש כפי שכתבתי שלא שמעו כולם כי המאחרים לא שמעו. במחזור ויטרי לא כתוב שמעו "כולם". אך המילה הזו כתובה בשבלי הלקט כז, וכן בתשובות רש"י סי' צב (תשובת אלו נערכו בימינו, אך עכ"פ הן מתבססות על כת"י).

ג). כלומר, שבתפלת הלחש של הצבור עדיין לא אמרו קדושה, ובשביל חובת הציבור לשמוע קדושה אומרים עתה בקול רם. והשואל אומר שלפי זה אין ללמוד מזה לנידון השאלה שיש רק יחיד שרוצה לשמוע קדושה, והשיב רב נטרונאי שמכל מקום גם על הציבור אין חובה לומר קדושה (והוא הדין ברכת כהנים אינה חובה כשלא אומרים להם לברך), ועל כן חזינן מחזרת הש"ץ שעושים כל יום שאפשר לומר קדושה וברכו וכל סדר תפלה גם כשאין חובה, ויכול לאומרו גם בשביל יחיד שאינו חייב בזה.

בתפלה, שהרי למד ממה שאנו עושים חזרת הש"ץ תפילה שלמה. אמנם לא מצינו כאן אמירת ברכה שלא מחויבים בה, אלא ברכו קדיש קדושה ותפלה, וברכות קריאת שמע יתכן שנאמרות כדי להוציא ידי חובה בגוף הברכה. הנימוק של המשיב הוא שכפי שאומרים כולם את התפלה של החזרה בשביל אמירת קדושה, הוא הדין שיכול לומר כל דבר שבקדושה עבור המאחר בפני עשרה.

אך בסידור רס"ג (עמ' מד) כתב: "היו עשרה בצבור שאחרו לבוא לתפלה, אם יש עוד די זמן צריכים להתפלל... ואם הם היו פחות מעשרה ורוצים להיעזר על ידי אחדים מן הצבור הראשון כדי להשלים למנין עשרה, צריך לראות: אם הם ששה אנשים או יותר משלימים אתם, ואם הם חמשה לא".

ובתשובה של גאון אחר המובאת בתשובות הגאונים החדשות (אופק) סימן כג איתא: "ואם יבאו חמשה אנשים או ששה בבית הכנסת וכבר התפללו הצבור ורוצים לקחת מאותן אנשים שבבית הכנסת כדי להשלים לעשרה אינן יכולין לעשות עד שיהיו שבעה אותן שלא יצאו ידי חובתן ויקחו מהשאר עד שישלימו לעשרה, מאי טעמ', רובא דמינכר בעי'".

העצה אצל גאונים אלו למאחרים היא אך ורק כשיש ששה שלא התפללו יוכלו לצרף למנין את אלו שהתפללו. משמע שהגאונים האלו סברי שאין תקנה למאחרים אלא בתפלה גמורה, ולתפלה גמורה די בכך שיש ששה או שבעה שמחויבים.

וכן נראה מהרמב"ם בהל' תפלה, פ"ח הלכה ד שכתב: "וכיצד היא תפלת הציבור יהיה אחד מתפלל בקול רם והכל שומעים, ואין עושין כן בפחות מעשרה גדולים ובני חורין, ושליח ציבור אחד מהם, ואפילו היו מקצתן שכבר התפללו ויצאו ידי חובתן, משלימין להם לעשרה, והוא שיהיו רוב העשרה שלא התפללו. וכן אין אומרים קדושה, ולא קוראין בתורה ומברכין לפניה ולאחריה, ולא מפטירין בנביאים אלא בעשרה".

מה שכתב שהיו מקצתן שכבר התפללו ויצאו ידי חובתן, נראה כוונתו על המצטרפים, שקמ"ל שאפילו כבר התפללו בציבור ואינם זקוקים כלל לשמוע, בכל זאת הם מצטרפים. ומה שהתנה אחר כך והוא שיהיו "רוב העשרה שלא התפללו", יש לפרשו שאותם ששה שהם עיקר המנין לא התפללו כלל, והם רוצים להתפלל כמצות התפילה לכתחילה בציבור, ולכן הם מחפשים מי שישלים להם את המנין. אבל אם הם כבר התפללו ביחידות ולא במנין, לא יוכלו לעשות עתה תפילת ציבור, שהרי כבר יצאו ידי חובה<sup>נא</sup>.

נא). מהלשון "שלא התפללו" בלא לחזור על המילים "ויצאו ידי חובתן" שאמר ברישא משמע קצת שרוב העשרה שיוצרים את התפלה החדשה לא התפללו אפילו ביחיד. ולגבי המצטרפים אין נפק"מ אם הם התפללו ביחידות אבל לא שמעו, או אם הם גם שמעו תפלה בקול רם, בכל אופן נאמר אותו הדין שבעינן לפחות רוב עשרה שלא התפללו ליצור את האפשרות להתפלל, ולכן אמר במצטרפים "ויצאו ידי חובתן" כלומר אפילו כבר יצאו ידי חובתן בדברים שנאמרים בציבור. זו לענ"ד ההבנה הפשוטה שעולה גם מהרדב"ז שיובא לקמן.

הרב אברהם חפוטא (מענה לשון ח"ה, ה) כתב גם הוא ש"ויצאו ידי חובתן" שברישא פירושו שכבר אמרו דבר שבקדושה, "ולא התפללו" שבסיפא היינו שלא התפללו כלל, אך פירש מהרמב"ם כתב "ואפילו היו מקצתן שכבר התפללו ויצאו ידי חובתן", כדי להשמיענו שבעינן ששה שלא התפללו כלל דוקא כאשר המצטרפים שמעו קדושה, (או שיצאו ידי חובת תפלה בצבור). אבל אם גם המצטרפים לא שמעו קדושה - די בכך שהבאים עכשיו להתפלל הם חמישה

ומה שאמר "וכן אין אומרים קדושה". יש ללמוד כך מגמרא במגילה שאומרת על הדברים שנאמרים בעשרה שהוא על יסוד "ונקדשתי בתוך בני", ומובן מזה שכמו כן לגבי קדושה של שמו"ע אין לאומרה אלא בעשרה. והנה מצינו מחלוקת בגמרא ברכות כא, שלפי פירוש רש"י שם נחלקו רב הונא וריב"ל. דלרב הונא יחיד אומר קדושה, דהיינו שיכול יחיד לומר בתוך תפילת לחש שלו קדושה כשהוא בתוך עשרה, ולריב"ל אין לאומרה אלא בעשרה ששומעים את המתפלל. ובהל' תפלה ז, יז וכן י, טז, פוסק הרמב"ם כריב"ל, ולכן מובן שלא כתב כאן שבקדושה יש קולא יותר משאר דברים לענין הצרך בעשרה, שבכולם צריך ש"צ שאומר את הדבר בפני תשעה ועונים לו. ועל כל פנים אין לפרש כוונתו שלקדושה בציבור בעינין לעיכובא התחלה בעשרה, נאם יצאו מקצתם אחרי אמירת מגן אברהם לפני הקדושה לא יאמרו קדושה, כי כתב הרמב"ם בתשובותיו (פריימן סי' ריט) שאם יצאו חלק מהעשרה לפני קדושה ישלים ויאמר גם קדושה. ונראה שלפי הרמב"ם כך הדין מפני שבמשנה דמגילה לא מוזכרת קדושה, וי"ל שזה מפני שהיא אינה מהדברים האחרים שעליהם נאמר שאם התחילו דבר אחד שמחייב עשרה, ויצאו חלק מהעשרה אינו יכול לומר גם אותם מאחר שהם דבר נפרד ממה שקדם להם. הקדושה היא חלק בלתי נפרד ממה שהש"צ עובר על התיבה".

אין לדחוק שהגאונים והרמב"ם לא הזכירו את האפשרות לעשות כרב נטרונאי כי הם מדברים כשהמאחרים רוצים לעשות את כל סדר התפלה הרגיל, לחש ואחר כך חזרה, כיון שדין

שלא התפללו, כיון שגם למצטרפים יש צורך בקדושה זו.

אך לענ"ד אין דבריו מתיישבים עם הלשון "אפילו", דמשמע להדיא שהרבנות היא שמצטרפים שעליהם מדבר הרמב"ם יש את אותו דין שאנו אומרים במקרה שהמצטרפים התפללו בלא לשמוע, ולעולם בעינין ששה שלא התפללו.

ועוד כתב שם הרב חפוטא לדייק ממה שהסמ"ק כתב בשם ר"ת "שאין מתפללין תפלה פעם אחרת א"כ יש ו' שלא שמעו תפלה", ש"מהלשון שלא שמעו, משמע שלא שמעו תפלה בקו"ר (אבל התפללו) וכמו שדייקנו לעיל מל' הרמב"ם", ורצה להסתייע מזה לדין שחידש, וכנראה כוונתו שגם הסמ"ק מצריך ששה דוקא כאשר הארבעה המצטרפים שמעו קדיש וקדושה, אבל אם המצטרפים לא שמעו, די בחמישה שלא התפללו. ותמוה לי איך הוא לומד זאת מהסמ"ק, שהרי הוא מפרש את הסמ"ק במציאות שהששה כבר התפללו, והרמב"ם גם לפי דבריו כלל לא דיבר בדבר כזה. לענ"ד הסמ"ק מדבר בתפלה עבור מאחרים דומיא למה שעושים לאבל ולחתן כמוזכר בתשובת רב נטרונאי, והיינו על יצירת תפלה חדשה שכוללת לחש וחזרה, או תפלה אחת אם ממהרים, "לא שמעו תפלה" היינו שהמאחרים לא התפללו, כדאיתא בהגהות מימוני בשמו כפי שיבואר לקמן. ולפי שהוא מדבר גם על קדיש וברכו שאותם המאחרים לא שמעו נקט שלא שמעו.

והיעב"ץ במור וקציעה סי' סט חולק על עיקר ההבנה של הרדב"ז מהרמב"ם שהרוב שלא התפללו היינו שלא התפללו כלל, ולדעתו הכוונה היא שגם התפללו ולא שמעו דבר שבקדושה, ובכל זאת מצרפים אחרים שכבר התפללו ואמרו דבר שבקדושה, ועושים תפלה חדשה. אך לענ"ד מהרמב"ם בראש דבריו ברור שקאי על מה שאמר ברישא בתיאור התפלה הרגילה, ולא מדובר כלל על השלמת דברים שבקדושה שחסרים למי שהתפלל ביחיד.

נב). וכ"כ בשו"ת מנחת שלמה חלק א סימן ב להוכיח שהקדושה שבתפלת י"ח אינה חשובה כלל כברכה נוספת אלא היא ממש אותה ברכה של אתה קדוש של כל יחיד, ממה שאמר הרמב"ם בנוסח התפלה "שליח צבור מברך לעולם ברכה שלישית בנוסח זה נקדישך ונמליכך". וכן ראה נוסח הקדושה שהביא הרב מולקנדוב בגליון האוצר עג, וראה מה שכתבתי בזה שם.

בשו"ת שמ"ש ומגן חלק ב סימן ע כתב דכוונת הרמב"ם למה שכתב רב האי המובא ב"י סי' רלב שבשעת הדחק שאין די זמן לומר את כל החזרה לפני צאה"כ יכול לעבור לפני התיבה ולומר רק אבות וגבורות וקדושה לבד. אך לענ"ד לא מסתבר שזו כוונתו, כי דבר מחודש כזה היה לרמב"ם לאומרו להדיא.

מאחר מצוי ומסתבר שהתעלמותם מדין זה משמעותה דלא סבירא להו. ואכן עיקר הלימוד של רב נטרונאי הוא ממה שאנו עושים חזרה, וכיון שלפי הרמב"ם בתשובה הוא משום שתקנת החזרה נשארה במקומה יותר מסתבר שהגאונים האלו והרמב"ם לא סברי כמותו כלל.

אמנם אכתי צריך להבין מנין לרס"ג והרמב"ם מה שכתבו שדי בששה שלא התפללו, הרי כל מה שכתוב במשנה הוא שבעיני עשרה, ומנין להם שלא אכפת לן בכך שמיעוטם כבר יצאו ידי חובה<sup>נג</sup>.

אמנם כבר כתב הכסף משנה שהרמב"ם למדו ממ"ס, אך נראה לענ"ד שצריך לבאר את הלימוד משם באופן שונה ממה שהוא כתב, דו"ל הכס"מ: "הר"ן ז"ל כתב דגרסינן כן במסכת סופרים, וא"א קדיש וברכו בפחות מעשרה. רבותינו שבמערב אומרים אותו בשבעה ונותנין טעם לדבריהם בפירוש פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו ה' כמנין התיבות, וי"א בששה שברכו ששי הוא ע"כ. ומפרש רבינו בדברי תנא בתרא דהני שבעה וששה היינו שלא שמעו קדיש וברכו, ולת"ק בעינן כוליה עשרה שלא שמעו דאילו שבעה בין כולם יחלוק עם משנתנו, ופסק רבינו כי"א משום דבכל דוכתא אשכחן דרובו ככולו".

נראה שבשעת כתיבת פירושו של הכס"מ עמד לפניו רק הציטוט ממ"ס שהביא הר"ן בלבד, והוא הזכיר רק קדיש וברכו, לפיכך הסיק שהרמב"ם למד את הדין הזה של ששה מתוך עשרה מדברי מסכת סופרים על קדיש וברכו, והוא מפרש בה שתפילה היא כמו קדיש.

וכן נראה מהב"י סימן סט, שאחרי הבאת מחלוקת רש"י ור"ת הביא את הרמב"ם וכתב "נראה שסובר דששה בעינן". משמע שהוא סובר שהרמב"ם מודה לדין אמירת דברים שבקדושה בשביל ששה שלא שמעו.

וכן עולה משיירי כנסת הגדולה בהגהות הטור ריש סי' קכ"ד שכתב: "נשאלתי אם מתפללין בחזרה כל עוד שאין שם מנין שלא התפללו, כמנהג קצת חכמים בעיניהם (כלומר, שיש חכמים שטענו שאין להתחיל תפילה שעושים בה חזרה אלא אם יש מנין שלא התפללו לפני כן). והשבתי שטעות הוא בידם... כיון דאיכא עשרה שעונין אמן, מה לי התפללו או לא התפללו. אלקים נצב בעדת אל מיקרו. כיון דאיכא רובא שבעבורם יכולים לפרוס על שמע ולומר קדיש וקדושה וברכו, יכולים ג"כ לומר תפלה בחזרה ולענות אמן. דקדקתי כן מלשון הרמב"ם בפ"ח דה"ת שכתב, וכיצד היא תפלת הצבור וכו'. ובפ"ט שכתב, ואחר שיפסיע ש"צ ג"פ לאחריו ויעמוד מתחיל וכו'. עכ"ד.

משמע שגם הוא מבין שלפי הרמב"ם אפשר לפרוס על שמע בשביל מאחרים, ומשם למד את דינו<sup>נד</sup>. וכוונת הכנה"ג בהביאו את דברי הרמב"ם גם בפ"ח וגם בפ"ט, שבפ"ח מדובר בחזרת

נג. אין לומר שלמד זאת ממה שהירושלמי על המשנה במגילה פ"ג אמר שאם יצאו מקצתן יכול להמשיך, שעדיין לא שמעינן מזה שיכול להתחיל תפלה בששה מחויבים מתוך עשרה.

נד. וכן הוא בבית נכות ההלכה (הורוביץ חלק א עמ' 56) מכת"י קדום, שכתב "דיש מקומות בצרפת שאף בעבור יחיד שלא שמע פורסין, אך (במקור כתבו אף, ונראה שצ"ל אך) במסכת סופרים יש שאין לענות ולומר קדיש וקדושה עד שיהיו ששה שלא יצאו, "וכן מצאתי שכתב הרב ר' משה בן מימון ז"ל והוא שיהיו רוב העשרה שלא התפללו". מבואר שמקשר את דברי מסכת סופרים לדברי הרמב"ם, כשהוא מפרש פורסין על האומר בשביל המאחרים. אך כפי שביארתי למעלה לענ"ד זה אינו פירוש הרמב"ם.

הש"ץ בלא איזכור של תפילת הלחש, ורק שם כתב הרמב"ם להדיא שדי בששה שלא התפללו. ובפ"ט שבו מדובר בחזרה שלאחר תפלת הלחש, כתב "והכל עומדין מיד ומתפללין בלחש. ומי שאינו יודע להתפלל עומד ושותק וכו'". ואחר שיפסע ש"ץ וכו' מתחיל ומתפלל בקול רם להוציא מי שלא התפלל והכל עומדים ושומעים ועונין אמן אחר כל ברכה וברכה בין אלו שלא יצאו ידי חובתן ובין אלו שכבר יצאו ידי חובתן". וכוונתו דמסתבר שבפ"ט שכתב על אופן הרגיל של תפלה בלחש שאחריה חזרה יהיה אותו דין.

אך לענ"ד הרמב"ם לא כתב שהוא מדבר רק על תפלת שמו"ע ולא הזהיר שצריך ששה מחויבים בשביל קדיש וברכו שצריכים מאחרים. על כן נראה שלדעת הרמב"ם מה שאמרו במ"ס על שבעה וששה קאי על כלל הסדר בציבור, דהיינו גם על פריסה של שמע שהיא קדיש ברכו וברכות קריאת שמע, וגם על עובר לפני התיבה שנאמרים בסדר התפלה. כוונת הרמב"ם שלפני שמתחיל את סדר תפילת הציבור שנעשית על ידי אדם שעומד לפני כולם צריך לראות שיש ששה מחויבים שלא התפללו. ובמ"ס תנא קמא אמר את הדין הכללי שצריך עשרה בכל הדברים האלו, וזה מוסכם כדברי המשנה, ואחר כך הובאו שתי דעות כמה מתוכם צריכים להיות כאלו שלא התפללו כדי שיאמרו את כל סדר התפלה עם החזרה. ואכן פשט הפסוק בשירת דבורה נאמר על כל ענין התפלה בציבור, שיש להקפיד עליה ביותר בפרוע פרעות בישראל<sup>1</sup>. ולפי זה מה שאמרו במ"ס "אומרים אותו בשבעה", הכונה היא את כל מה שנאמר בשביל להיות עובר על התיבה.

אמנם בהמשך ההלכה במ"ס מדובר להדיא על דין המאחרים, שאמרו שאם אחד שלא שמע רוצה לומר קדיש או ברכו בפני עשרה יוכל לעשות כך ויצא ידי חובתו להשתדל לשמוע ברכו או קדיש כדי שיהיה לו שמיעת דבר שבקדושה, ואמרו במ"ס שבמערב היו אומרים ברכו בשביל המאחרים ואפילו כשלא ידוע אם יש מאחר. אך הרמב"ם לא הביא דברים אלו, וי"ל שמשמע ליה שזה ענין התלוי במנהג, או ברצון היחיד להשלים מעלה שחסרה לו, שאינה חובה גמורה דלא מצינו בש"ס שיחיד חייב לומר ברכו. ועל כן לא הוצרכו בסיפא לומר אחרי התפלה גם קדיש בשביל מאחרים, שכן ממילא אומרים הרבה קדישים ומסתמא המאחר שומע. וכיון שהדבר תלוי במנהג, הרמב"ם לא הביאו. ולפי ביאור זה, לומר קדיש וברכו לכשעצמן הרמב"ם יסכים שאפשר לומר בשביל אדם יחיד שלא שמע, ולא כפי שעולה מאבודרהם (סדר תפלת שחרית, שאחרי הבאת דעת ר"ת שמצריך ששה שלא שמעו לאמירת קדיש וברכו כתב "וכן נראה מדברי הרמב"ם ז"ל שצריך ששה שלא שמעו קדיש וברכו").

ואין להקשות מהלשון "עמד אחד שלא שמע... יצא ידי חובתו", דמשמע שהיחיד שלא שמע קדיש או ברכו יש חיוב לכתחילה לחזור אחרי עשרה שיאמר לפניו קדיש וברכו, ואינו רק

ובשו"ת שמ"ש ומגן חלק ג סימן יט כתב שהמילים "שעבורם יכולים לפרוס על שמע ולו' קדיש וקדושה וברכו", נכתבו ע"י איזה תלמיד טועה, שהכניסם בדברי שכנה"ג, ולא נראה לענ"ד שאפשר לומר כך, אלא הוא כותב מה שכתבו לפניו הכס"מ והב"י.

נה). כפי שנאמר בישיעהו נז, יג "בזעקך יצלוך קיבוציך", ודרשו בבראשית רבה ריש וישב "כינסו וכינוס בניו". וראה העמק דבר על דברים לג כה, "ברזל ונחשת מנעלך", ורנה של תורה שיר השירים ד, יב.

חובה כשיש מניין. דהא י"ל שנקט כך כי מכל מקום בשבילו הוא כעין חיוב (כעין מה שאומרים היום שלאבל יש "חיוב"), ומכל מקום עיקר הענין הוא מנהג. גם מה שכתב הרמב"ם שלקדושה בעינן עשרה, יש לפרש לענין זה שמי שאיחר ורצה לזכות במעלת קדושה יאמר אותה בתפלה שאותה הוא מתפלל כתפילת יחיד עם קדושה כשיש עשרה.

לפי מה שפירשתי שלשיטת הרמב"ם דין ששה מתוך עשרה קאי על כל היכא שבאים לומר את תפילת הציבור, מסתבר שהוא נאמר גם לגבי ששה שמתפללים ביחד בלחש בתוך עשרה. אלא שהרמב"ם בפ"ח לא הזכיר תפילת לחש, כי הרמב"ם נקט בזה את לשון המשנה ורצה להדגיש שעיקר תפלת הציבור היא החזרה הנאמרת בקול רם, ובה יוצאים כולם".

ועכ"פ פשוט שמה שהם התפללו בלחש ביחד על דעת לשמוע בקול רם כתקנת חז"ל לא נחשב כאילו שכבר התפללו ופרחה מהם חובת הציבור, דכיון שלא התפללו ביחד לא פרח מהם דבר אלא מתחילה עשו זאת על דעת קיום תקנת חז"ל שאמרו להתפלל כל אחד בלחש ביחד כהכנה לתפילת הציבור, ואיך תפקע החובה שבאו לקיימה כשהיא נעשית כסדר שקבעו חז"ל.

והנה מצינו אחרונים שחילקו בין חשיבות תפלת לחש בציבור לדין חזרת הש"ץ, ולדעתם לחזרת הש"ץ די בששה שלא התפללו להחשיבו כתפלת ציבור, אבל לחשיבות תפלת לחש בציבור בעינן עשרה מתפללים". אך לענ"ד לפי לשון הרמב"ם ש"כך היא תפילת הציבור", וכן הביאור שהרמב"ם למד את ענין תפלת הציבור בחזרה שדי בששה, מדין מסכת סופרים שהוא מפרש את הדברים כמובנים על כל ענין שבו בעינן עשרה כחובת הציבור, מסתבר שגם בתפילת הלחש לכשעצמה אין חילוק, ותמיד ששה מתוך עשרה בעניני התפלה הם כעשרה.



# 1.

## פירוש המשנה במגילה ומסכת סופרים לשיטת רש"י וראשונים נוספים

רש"י במגילה כג ע"ב כתב בביאור דין פורס על שמע: "מנין הבא לבית הכנסת לאחר שקרא הצבור את שמע, עומד אחד (ולא כתב אחד מהם או החזן) ואומר קדיש וברכו, וברכה ראשונה שבקריאת שמע, ופורסים לשון חצי דבר. ואין עוברין לפני התיבה - שליח צבור".

ובדף כד ע"א כתב: "משנה. המפטיר בנביא - מי שרגיל להפטיר בנביא, תקנו חכמים שיהא פורס את שמע.

הוא עובר לפני התיבה - להוציא את הצבור בקדושה שבתפלה. קטן אינו פורס על שמע - לפי שהוא בא להוציא רבים ידי חובתן, וכיון שאינו מחויב בדבר - אינו מוציא אחרים ידי חובתן".

(נו). לענין הצורך בתשעה מכוונים לש"צ כדי שיחשב חזרת הש"ץ יבואר לקמן בחלק ג.

(נו). ראה עטרת אריה פילפס סי' לג תשע"ח, וביחודה דעת ח"ה סי' ז הפנה למענה לאגרות יב, יג, ובית ברוך על החיי אדם (כלל יט סק"ג, ובמילואים עמוד שצג). ואינם תחת ידי.

לכאורה נראה שהוא מפרש את המשנה במנין אנשים שבאים להצטרף להתפלל עם הציבור, ולאחר שקראו קריאת שמע ועדיין לא התפללו אלא עומדים להתפלל, הגיעו מאחרים שלא שמעו קדיש וברכו וקדושה דיוצר אור, על כן אומרים בשבילם קדיש וברכו וברכת יוצר בקול רם להוציא ידי חובה בדברים אלו את המנין המאחר, ושאר הציבור ממתינים להם כי זה דברים הנאמרים בקול רם, ולא שייך שהציבור ימשיכו בתפלתם, ואחרי שיגיעו ליוצר אור ימשיך הציבור תפלת לחש, ואותו מנין מאחרים ימהר עד שיצטרף עם שאר הציבור. ואמר "מנין", כי להם יש זכות לעכב, או חובה לשמוע. ומשמע שאמירת יוצר בקול רם נצרכת בשביל אמירת הקדושה שבה, ואין הכוונה שאומרים רק יוצר, אלא שיוצר אומר בפניהם אחד בקול רם בשביל הקדושה, והם שומעים ויוצאים על ידו ידי חובה, והשאר אומרים המאחרים בעצמם בלחש.

ובענין עובר על התיבה במשמע שרש"י, כהגאונים, מבארו על תפלה בעלמא, כי הוא כתב בסתמא להוציא את הציבור, משמע שזה דבר הנאמר בכל ציבור שמתפללים ולא רק למאחרים. ורש"י כתב שהעובר על התיבה עושה כן בשביל קדושה, משום דמשמע שעל הקדושה הזו נאמר להדיא הפסוק ונקדשתי שהובא בגמרא. אך עכ"פ לא מוזכרת ברש"י אפשרות להיות עובר על התיבה בשביל המאחרים, באופן שאינו מוציאם ידי חובה בתפלה".

וכלשון רש"י זו כתבו רבינו יונתן על הרי"ף, וכן הרע"ב בפירוש המשנה, והרא"ש המובא לקמן. וכן בראב"ד בהשגות על הלכות תפלה לגבי הפורס שכתב "אינו אומר אלא יוצר בשביל קדושה שבה וזהו פורס כמו בפרוס הפסח", וכן בספר המכתם (על מגילה כג), ובספר הבתים - שערי תפילה שער תשיעי, בהביאם את שיטת רש"י והראב"ד, לא הזכירו כלל את דין התפלה.

והראב"ן על מסכת מגילה פ"ג כתב: "אין פורסין על שמע, כגון שאנו נוהגין שהבאין לבית הכנסת לאחר שעמד החזן בתפילה אומר ברכו עד יוצר המאורות, ופורס לשון פרוסה שאינו משלים הברכות. ואינו עובר לפני התיבה בפחות מ", שלח ציבור העובר לפני התיבה".

מבואר שלדבריו אומר אחד ברכו ויוצר בשביל המאחרים, לאחר תפילת לחש שבה עמד החזן לתפלה עם הציבור, ולפני חזרת הש"ץ בקול רם. וזהו שאמר "לאחר שעמד החזן בתפלה", ולא אמר אחר שכבר השלים ש"ץ תפילתו, משמע שהאומר התפלל תפילת לחש ואומר בשבילם שוב לאחר תפילת הלחש שלו. ואינו משלים את הברכות של שמע, כי המאחר זקוק לאותו שפורס רק בשביל הקדושה של יוצר אור, והציבור זקוקים וממתינים לחזן בשביל החזרה. לכן יעמוד אחד לומר עד יוצר אור, ואינו משלים את הברכות. והמאחרים ימהרו בשאר הברכות ושמע, וישמעו גם קדושה וגם מה שיספיקו מהחזרה, או שיתפללו עם החזן בחלק מהחזרה.

הראב"ן לא הזכיר "מנין", ולכן נראה שלדעתו מה שכתב רש"י "מנין", לא בא לומר תנאי שרק בשביל עשרה מאחרים בלבד יפסיקו באמצע ברכות קריאת שמע, אלא כוונתו לתאר צורת מנין, כלומר זהו המנין שעושים למאחר. וכן חלק מהראשונים שמצטטים את לשון רש"י כאן לא כתבו כאן את המילה "מנין"<sup>נח</sup>. ואפשר להתאים את רש"י לראב"ן גם בזמן בו נעשית הפריסה,

נח). ערוך השולחן סי' סט סעיף יג כתב שיש שרצו לומר "אפילו עשרה בני אדם שעדיין לא התפללו פורסים על שמע בלבד ולא כל התפלה, וגם מלשון רש"י לכאורה משמע כן". אך למאי שפירשתי רש"י נקט עשרה מטעם אחר.

נט). בתוספות ובחידושי הרשב"א כאן במקום המילה "מנין" כתב "בני אדם" (והרשב"א הביא את לשון רש"י). ובשו"ת



ולומר דמה שאמר רש"י "לאחר שקראו הציבור את שמע" אין הכוונה שאמרו שמע ולא שמונה עשרה, אלא לפי שמדובר על פורס על שמע, נקט שהם כבר אמרו שמע, והוא לאו דוקא לפני שמו"ע, אלא כוונתו שהציבור כבר אמרו את כל מה שצריך להיאמר עם קריאת שמע בציבור, ולאחר שהתפללו תפילת לחש עם החזן ועומדים לפני חזרת הש"ץ יפרסו על שמע למאחרים.

מנהג זה לומר קדיש וברכו בשביל המאחרים לאחר שהציבור אמרו תפילת לחש נמשך באשכנז, אלא שבשלב מסויים הפסיקו לומר יוצר אור ואמרו רק קדיש וברכו (להלן נראה שכך נהגו אצל הרמ"א והלבוש, וכך היה נהוג גם בימי בעל התוספות יום טוב, ה"ט, הגר"ז וערוה"ש<sup>ט</sup>).

ובתשובה המיוחסת לרב שר שלום (שערי תשובה סי' רה) כתוב: "בני אדם שנכנסו לבית הכנסת לאחר שאמר ש"צ ברכו, אם עדיין לא פורשו על שמע יחזור ויאמר להם ברכו ויפרסו הם על שמע לאחר ברכו, דמתחלה שבח ואח"כ תפלה, אבל אם קראו קרית שמע אל יאמר להם ברכו כלל, דהא התחלת תפלה מיוצר אור הוא וצריך אדם לברך לקונו קודם שיתפלל, וע"כ אסו' לברך לחברו קודם שיתפלל ולקונו צרי' לברך קודם תפילה ולבני אדם אחר תפילה"<sup>א</sup>.

בנימין זאב סי' קע מצטט את רש"י שלפנינו בלא מילת "מנין".

ט. תוספות יום טוב כתב לפרש את רש"י בהתאם לדברי הר"ן על הרי"ף שיובא לקמן, שאותו מנין שהגיע עתה "התפללו כל אחד בפני עצמו". אך לפי שאצלו נהגו לומר ברכו ומיד אחר כך חזרת הש"ץ של שמונה עשרה לכולם, בלא ברכת יוצר אור, ביאר שכיום המנהג שלא יורדים לפני התיבה (לומר תפלה בפני עצמה בשביל מאחר), ולא אומרים יוצר אור, משום שאמירת יוצר אור היא שלא יראה ככופר באמירת ברכו כדברי מהרי"א (כדלקמן, וכתב סברה זו בריטב"א ובתשובת בנימין זאב סי' ע), ואנן נהיגי לפרוס קודם שיתחיל הש"צ התפלה בקול רם, ונמצא שמיד מתחיל השליח צבור בברכות השמונה עשרה ולא הוי ככופר. ואולי המנהגים בזה ראו כי טוב לנהוג כן מלהרבות בברכת יוצר, שכבר יצא בו כל יחיד ויחיד (כלומר יצא בו במה שיאמר בעצמו דא"צ עשרה). ומזה הטעם בזה אין צורך לירד לפני התיבה (באופן שאומר הר"ן לעבור לפני התיבה רק בשביל המאחר) כיון שישמעו מיד מהש"צ (שהרי הוא פורס לפני תפילת החזרה), ותרתי נינהו כדלקמן ואין צריך שהפורס הוא שיעבור.

גם ה"ט (סט, א) העיד שכך המנהג. וכן הן בהגר"ז (ס, ד) וכ"כ ערוה"ש (סט, ה), שיש מקומות שנוהגים לומר פריסת שמע אחרי תפילת הלחש, ולא אומרים ברכת יוצר אור אלא קדיש וברכו.

ולגבי אין עוברין לפני התיבה. כתב התויו"ט שלפי דרכו של רש"י, זה קאי על שליח ציבור דעלמא, ולא כהבנת הר"ן על הרי"ף דפי' ד"אין עוברין" קאי נמי אבני אדם שפורסים על שמע ואח"כ כך עובר לפני התיבה בשביל מי שלא שמע. והוסיף שלכאורה מפירוש רש"י מוכח דקדושה דיוצר אור היחיד רשאי לאומרה. דאי לא תימא הכי מאי קמ"ל שתפלה שמו"ע עם קדושה שבה בעי עשרה, השתא דיוצר אור דכעין סיפור דברים בלבד היא אין אומרים אלא בי', קדושה דבשמונה עשרה דבלשון נקדש היא לא כ"ש, ולמאי צריך תו למתני ואין עוברין כו' (אבל אם אין צריך לקדושת יוצר עשרה ניחא, שהוצרך להשמיענו שלקדושת שמונה עשרה בעינן עשרה). עכ"ד.

ונראה שיש להשיב על דיוק זה לפי המבואר בירושלמי ובמסכת סופרים שיש דינים חלוקים בצירוף לפריסת שמע ולצירוף לעבור על התיבה בענין צירוף הקטן שהביא שני שערות, ומובן שפיר שצריך להשמיענו דין קדושת שמונה עשרה בפני עצמה, שהרי דינה חלוק, וגם כלול בזה שגם תפילת הלחש הקודמת לה בעי עשרה.

סא. יש הטוענים שחלק מהתשובות משערי תשובה זויפפו, ובפרט אלו שיש בהם מענייני קבלה. אך עכ"פ חזינן בדברי המנהיג שהוא מזכיר שכבר כתבו לפניו הגאונים לא לומר את הברכו לפני שמו"ע. כמו כן יש להוסיף בהבהרה על מה שהבאתי בחלק א מתשובות בשערי תשובה סי' רמו על מניעה מהש"צ לרדת לפני התיבה בלא תפילת לחש קודמת, שאמנם יתכן שהתשובה שם אינה תשובת גאונים, אך מכל מקום היסוד הנאמר בה, שיש ענינים נסתרים שבגללם חז"ל תקנו כל דבר, מבאר גם מה את שכתוב בתשובות הרי"ף ובכבלו, ונפסק בשו"ע שאין לעשות כך אלא בשעת הדחק.

בפשטות יש לחלק מהאיסור לברך לחבר, שאין ברכו ברכה לחבר, אך הוא מתכוון על עצם הפניה אליו. ומסתבר שגם לפי בעל תשובה זו אפשר לומר ברכו אחרי תפלת לחש, ולא שלל אלא אמירת ברכו לפני שמונה עשרה אחרי שכבר קרא קריאת שמע, שאין לו להפסיק בשביל בני אדם אחרים, כמו שאסור לברך את חבירו לפני התפלה. ומכל מקום נראה מדבריו שמפסיקים אך ורק באמירת ברכו, והם יפרסו על שמע, כי אין סיבה שהוא יאמר להם, דהכותב כנראה פירש פורס על שמע כדברי הגאונים.

ובספר המנהיג (לראב"ן הירחי) דיני תפילה עמוד נט כתב: "ולאחר שהתחיל שליח ציבור ברכו ויוצר אור ובאים בני אדם לבית הכנס' בשחרית, ולא יאמר להם שליח ציבור ברכו עד אחר התפיל', ולא בין גאולה לתפיל' דבעינן תכף לגאולה תפיל', ואין להפסיק, אבל בערבית דקימא לן תפילת ערבית רשות, וכבר אנו מפסיקין בין גאולה לתפיל' בפסוקי' שתקינן בה אנשי מערב ובהמולך יכול לומר להם ברכו והוא דענו ברוך ה' המבורך, והמסדר קרי' שמע כתיקנו חכמי' בשתים לפניו ושתים לאחריה, אבל אם לאחר ברכו באים מיד, ולא פתח החזן ביוצר אור והם לא פירסו על שמע, יחזור ויאמ' להם ברכו, ויפרשו על שמע, דהוה ליה סידור השבח לפני התפיל', אבל אם קראו ק"ש לא יאמר להם ברכו כלל. בתשובי' הגאונים".

גם כאן ההפסקה אחרי ק"ש היא רק לברכו, ולמעשה הוא אומר כפי שכתוב בתשובה הכתובה בשערי תשובה, אך הטעם שונה ומובן יותר.

אם כן, אצל ההולכים בשטת רש"י שהובאו עד עתה לא הוזכר דיון על תפילה כדי שהמאחר ישמע קדושה של שמונה עשרה. בפשטות נראה שהם סוברים שאין לעשות ברכות שלא חייבים בהן בשביל לזכות יחידים בדבר שבקדושה, וכל מה שהותר לש"צ שהתפלל לומר למאחרים קדיש ברכו ויוצר אור בלבד הוא בשביל יחיד שיוצא עתה בברכת החזן עצמה. אבל תפלה שבעלמא נאמרת על ידי אדם שהתפלל רק בשביל מי שאינו בקי, על כן אין לאומרה בשביל לזכות את המאחר בקדושת שמו"ע, שכן אין לומר ברכה שאינה מחוייבת, והחזן אינו יכול לומר תפלה בשביל המאחר, שהרי אינו מוציאו בברכה.

אמנם הדברים האלו אינם כדעת תלמידי רש"י שהביאו את התשובה המיוחסת לרב נטרונאי שבה התיר המשיב כל סדר תפלה על ידי החזן שכבר התפלל עבור המאחר.

תוספות במגילה כג ד"ה ואין פורסין דנו על ענין זה והביאו גם הם מתלמידי רש"י, אלא שהם הדגישו שהדברים נאמרים בשמו של רש"י. נראה שהדברים בתוספות שונים מתוכן התשובה במחזור ויטרי, ומה שהם אומרים בשם רש"י יכול להתאים לפירוש רש"י במגילה. וכך כתבו: "אין פורסין על שמע - הקונטרס פירש בני אדם שבאו בבית הכנסת אחר שהתפללו הצבור, ורוצים לומר קדיש וברכו צריך עשרה, ור"ת פירש דבשבעה שלא שמעו עם שלש אחרים סגי, וה"נ איתא במס' סופרים, רבותינו שבמערכ אומרים בשבעה, ונותנים טעם לדבריהם דכתיב בפרוע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו ה' דאיכא שבע תיבות, וי"א אפילו בששה משום דברכו הוי הששי, ור"ת כתב בספר הישר בחמשה משום דליכא אלא חמש תיבות עד ברכו. ונ"ל אפילו בשלשה שלא שמעו והכי פירושו דקרא בפרוע פרעות בישראל שלא עשו מה שמוטל עליהם לעשות, אז יתנדב העם לברך ה' וליכא אלא שלש תיבות עד בהתנדב. ותלמידי

רש"י פירשו משמו דאפילו בשביל אחד שלא שמע יכולים הם לפרוס על שמע, ואפילו אותו ששמע כבר יכול להוציא אותן שלא שמעו, כמו שאנו רואים שליח צבור שאף על פי שהתפלל כבר השמונה עשרה ברכות בלחש, חוזר ומתפלל בקול רם, ואף על פי שכולנו בקיאים עכשיו. מ"מ י"ל דאין זה ראייה כל כך, דשאני השמונה עשרה ברכות שהרי אם היה מתפלל מתחילה בקול רם שמא לא יכונו לבם להגיע עם שליח צבור במקום קדושה ומודים. ור"ת לא היה רוצה לעשות אפילו לעצמו".

לגבי המעשה שהיה עם ר"ת, בתוספות לפנינו אפשר להבין שדוקא לעצמו לא רצה, דהיינו שלא רצה שיאמרו בשבילו, אך לא שלל את האפשרות לומר בעצמו. אלא שבתוספות ה"ר אריה מפאריש (הובא בשלטי הגבורים שעל המדרכי השלם) איתא: "לא היה רוצה ר"ת לעמוד לפני התיבה לפתוח בברכו, ושמא אפילו מסכת סופרים לא התירו אלא בדיעבד אבל לכתחילה אסור לעשות כן"<sup>26</sup>. מבואר שר"ת לא רצה גם להגיד ברכו בפני הקהל.

והנה מתחילה אמרו התוספות בשם ר"ת על פי מסכת סופרים שיוכל לומר קדיש וברכו כשיש בתוך עשרה, שבעה, וי"א ששה, מאחרים<sup>27</sup> (והזכירו גם בחמישה או שלשה, אך י"ל דלא פליגי על כך שצריך ששה. ראה בהערה<sup>28</sup>), ובסיפא הם דנים על תלמידי רש"י הסוברים שאפשר לעשות את

סב). אפשר שר"ת הוא זה שאמר שמא מה שאמרו בתוספות סופרים שמי שלא שמע ואמר ברכו יצא ידי חובתו אפשר שהוא רק בדיעבד. אך מהלשון "ושמא" בו' החיבור משמע קצת שהוא ביאור של בעל התוספות, שאומר שמא זה היה טעם, אך גם יתכן שטעמו היה אחר (כגון לא לפרסם את מה שהגיע באיחור).

סג). התוספות כתבו בתחילת דבריהם בשם ר"ת שבעה, וכ"ה בטור, אך בסמ"ג מ"ע יט איתא בשם רבינו יעקב "שאין מתפללין פעם אחרת אלא אם כן יש שם ששה שלא שמעו תפלה, וכן יש במסכת סופרים". וכ"ה במדרכי השלם מגילה תתט. וכ"ה ברשב"א מגילה, וברא"ש המובא לקמן שכולם כתבו בשם ר"ת ששה. והרא"ש הביא שר"ת מצא לו רמז במילה ואתחנן שיש בה שש אותיות ובתחילה כתוב אות ו' (גם בפסוק יש שש תיבות). וי"ל שאין זו מחלוקת בדעת ר"ת, אלא שתוספות נקטו בתחילה שבעה כי במ"ס מוזכר בתחילה שבעה ולכן בזה לכו"ע סגי, ולמעשה דעתו שהוא הדין לששה, שיש לסמוך על מי שדקדק בפסוק שברכו הוא השישי, כפי שמצינו גם במדרש שמהני חמישה.

אמנם מהרי"א על הטור סי' סט כתב "אלו הו' ר"ל שצרי' בי' שיהיו ז' שלא שמעו קדיש וברכו, וכמו שכתב ר"ת ג"כ רמז לו מואתחנן שהם ו' תיבות". עולה מדבריו ש"ל שמה שאמרו תוספות בשם ר"ת שבעה פירושו דבעינן רובא דמינכר שלא שמעו, וזה נצרך גם על דעת האומרים ששה, דהכוונה שהששה עונים לשביעי שגם הוא לא שמע. והוא דחוק, כי בפשטות לא צריך רובא דמינכר אלא בדברים שנאמרו בהם כך להדיא.

סד). בספר הישר (סי' כו במהדורת דבילצקי) כתב: "אגדה: אין אומר' ברכו אלא אם כן יש שם חמשה בני אדם שלא שמעו אותו, שנאמר בפרוע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו ה'". וכן הובאה כאגדה זו בפירוש התפילות לר"י ב"ר יקר. וכ"ה בשם ר"ת ברשב"א במגילה, ובהר"ן על הר"ף שיובאו לקמן. וי"ל שאין כאן מחלוקת אלא במשמעות דורשים, כי הוא אמר ששה כשמנה את העובר לפניו שגם הוא לא שמע כחלק מהששה, ומה שאמר חמישה הוא מנין העונים, דהיינו שכאשר יש חמישה שלא שמעו שעונים יכול השישי שלא שמע לאומרו בפניהם. וכן יש קצת לדקדק מלשון תוספות שר"ת לא אמר "אפילו" בחמישה כמו שאמר ברישא בשם הי"א אפילו ששה, שחמישה שאמר ר"ת הם ששה עם החזן.

ומה שאמרו התוספות "וג"ל אפילו בשלשה שלא שמעו", קצת קשה איך יחלקו על מסכת סופרים והמדרש ללא מקור. ושמא יש לפרש שכוונתם לומר זאת כקושיה על המדרש שהביא ר"ת לחלק את הפסוק עד בהתנדב עם שיש חמישה מיילים, וכאילו אמרו 'ונראה לי שאי הכי נאמר אפילו בשלשה שכן המילים "בהתנדב וכו'", הן התגובה למה ש"בפרוע פרעות בישראל", וא"כ סגי בשלשה, וכוונתם שעל כרחק שלא דורשים כך אלא כמ"ס. אך בשו"ת בנימין זאב סימן קע הבין שזו דעה אחרת ומצדד כדעה זו שדי בשלשה. עכ"פ לא מצינו לו חבר בראשונים.

הפריסה האמורה במשנה גם בשביל אחד שלא שמע, וכן אפשר לעשות זאת אפילו על ידי מי שכבר שמע. ובתחילה כתבו התוספות "ורוצים לומר קדיש וברכו", משמע שאותם המאחרים עצמם רוצים לומר, ואפשר להבין שלא יאמר להם מי שכבר התפלל ובירך יוצר אור, לדעתו גם בשבעה רק אותו שלא שמע יאמר את הקדיש וברכו, כי אין לומר ברכה על ידי מי שאינו מחוייב. אך כיון שר"ת לא חלק על רש"י בפירושו למשנה במשמעות המילה פורס, נראה שהוא מפרש כרש"י שאומר החזן קדיש וברכו ויוצר אור בלבד עבור מאחרים, אלא שלשיתנו זה נאמר דוקא כשמוציא בגוף ברכת יוצר אור. ונקט ר"ת רק קדיש וברכו, וכלשון מסכת סופרים כי עיקר ראייתו ממ"ס.

יש לשים לב שהלימוד משמו"ע והחזרה אמנם נמצא גם במחזור ויטרי, שהוא מתלמידי רש"י, אך יש הבדל בין מה שכתוב במחזור ויטרי, לדברי התוספות בשם תלמידי רש"י.

בתשובה שבמחזור ויטרי מדובר על אמירת כל סדר התפלה בשביל המאחר, והויכוח בין התלמיד לרב הוא אם אפשר ללמוד היתר לזה מהחזרה שאנו עושים כשכולנו בקיאים. התלמיד סבר שאין ללמוד מזה לומר את כל סדר התפלה בשביל יחיד, כי ציבור שאנו, לציבור יש חובה לומר קדושה ובשביל זה עושים חזרה, ואילו אצל היחיד הכל הוא בגדר רשות, ומנין לנו להתיר לברך בשביל רצונו לשמוע דברים שבקדושה. והרב השיב לו שגם מה שאנו עושים בחזרה זה רשות שאין חובה לומר קדושה. ועולה מהדברים במחזור ויטרי שגם אם המברך כבר התפלל ויצא בכל הדברים ואינו מוציא בעצם הברכה אלא רק באמירת הקדושה כמו בתפילת שמונה עשרה, יכול לעשות זאת בשביל המאחר.

אך בתוספות נראה שגם לתלמידי רש"י היה פשוט כדברי התלמיד הנ"ל שיש חובה של הציבור לברך את ברכות התפלה כדי לומר קדושה. אלא הלימוד של תלמידי רש"י מהחזרה שאנו עושים כשכולנו בקיאים הוא לענין זה "שאפילו אותו ששמע כבר יכול להוציא אותן שלא שמעו". כלומר, שמהחזרה אנו רואים שכדי להוציא ידי חובה בדבר שבקדושה מותר לברך גם כשאין הכרח שיברך מי שכבר יצא, שהרי כיון שכולם בקיאים יכלו לעשות תפלה אחת בלא ברכה של מי שכבר יצא, ומזה הם למדים שגם בענין שאר דברים שבקדושה יכול לומר מי שכבר שמע, אף על פי שיש אפשרות שיאמר רק מי שלא שמע. את הלימוד הזה תוספות דוחים שאין זו ראייה, כי קשה לכוון בתפלה אחת הציבור והקהל, לכן תקנו לציבור תפלה עם קדושה. כלומר, לדעתם תקנת חז"ל היא שגם אם כולם בקיאים, לא רצו שיתפלל רק אחת בקול רם והציבור בלחש עמו ויענו בה קדושה ומודים, שמא לא יכוונו כולם לקדושה ומודים, ולכן הצריכו שתהיה תפלת ציבור בפני עצמה, שבה יאמרו קדושה ומודים, ואין ללמוד מזה לברך עבור דבר שבקדושה כשיכול לברך מי שעדיין לא שמע.

אם כן, רבינו תם כנראה סובר כהדחיה שדחו התוספות את תלמידי רש"י ופליג עליהם בתרתי. לדעתו מי שכבר שמע לא יכול לומר בשביל אחד שלא שמע, גם מפני שמ"ס התירה לאומרו רק בששה שלא שמעו, וגם מפני שאין לומר ברכות בשביל דברים שבקדושה כשהם יכולים להאמר על ידי מי שלא אמרם, אלא כשיש צורך לאומרם דוקא כן. אך זה נאמר על

דברים שלא תקנו לאומרים. במשנה מדובר על פורס, שזו אפשרות שתקנו חכמים לעשותה כשיש ששה שלא שמעו, ובוזא אמרו חכמים שיכול גם מי שכבר התפלל לפרוס עבור אחרים.

והנה לכאורה התוספות יכלו לדחות את ראית תלמידי רש"י ש"ל שאנו עושים חזרה משום שאמנם לפי חכמים עיקר התקנה לא היתה אלא להוציא את שאינו בקי, אך התקנה לא זזה ממקומה, וכתשובת הרמב"ם הידועה שהזכרתי בחלק א, וראה לקמן שאכן כ"מ משבולי הלקט, וכ"כ הפר"ח (סט סעיף א)™. אך י"ל שתוספות לא שוללים שאפשר לומר כך, אלא שהם עונים לתלמידי רש"י לשיטתם, דהם סברו שהתפלה נאמרת רק בשביל קדושה ואפשר לעשות תפלה אחת בלא שיתפלל מי שכבר התפלל, ועל זה השיבו שמכל מקום יש הכרח לעשות כך כדי שיוכלו לשמוע את הקדושה במקומה כדבעי. וכבר כתבתי את הביאור לסיבת התקנה לפני כן גם בדעת הרמב"ם על מה ששאלו חכמים את ר"ג "למה ציבור מתפללים", שלחכמים מתפללים תחילה מפני שכולם חייבים להתפלל בלחש, ואם יתפללו עם החזן חלק מהם לא יוכלו לכוון עם החזן לקדושה, אבל לר"ג מי שקשה לו לכוון עם החזן יוכל לצאת בשמיעה, ועל כן הוא נשאל למה ציבור מתפללים תחילה, ומשני כדי להסדיר את תפילת הש"צ.

ועתה נחזור לתשובת רב נטרונאי ונראה האם יש לסייע לה ממסכת סופרים.

בשו"ת רש"י סימן צב, אחרי הבאת תשובת רב נטרונאי (בלי לציין מיהו בעל התשובה) כתב "ועוד יש ראייה ממסכת סופרים ע"כ". ונראה שהמילים האלו הן הוספה על תשובת רב נטרונאי, שנראה למעתיק שיש ראייה לדבריו ממסכת סופרים™.

ונראה שהמוסיף סבר שמ"ס מדברת על קידש וברכו כדוגמא לכל סדר התפלה שנאמר בשביל שמיעת דברים שבקדושה. אך לכאורה קשה, דאדרבה בתחילת מ"ס מדובר על שבעה או ששה בלבד כדברי ר"ת, וא"כ משמע שאין לומר קדיש וברכו וכל סדר תפלה בשביל אחד על ידי מי שכבר שמע. אלא שעל זה יש להשיב לפי מה שכתב במרדכי השלם רמז תתט בביאור חלק זה במ"ס "ור"י אומר כי לפי הפשט משמע שאפילו אין שם מנין אלא ו' או ז' בלבד יוצאין

סה). הפר"ח כתב דמוכח מדבריהם דסברי ששליח צבור מוציא אפילו את הבקי מידי תפילה. ולא ביאר איך הדבר מוכח מדבריהם. ונראה לי שהוא פירש שרש"י למד שגם מי שבירך יכול לפרוס על שמע בשביל המאחר ממה שאנו אומרים י"ח ברכות בשביל הבקאים, כדעת רבן גמליאל, והוא הדין שאפשר לומר בשביל המאחר הבקי דמאי שנא. ותוספות דוחים, שעכ"פ אין ללמוד מזה לפרוס על שמע, דשאני י"ח ברכות שצריכים לעשות כך בשביל חיוב הציבור בקדושה, שאי אפשר לעשות כולם תפלה אחת עם קדושה שמא לא יוכלו לכוון לקדושה ומודים. ותמה הפר"ח הלא קיי"ל כחכמים ודלא כר"ג הסובר שחזרת הש"ץ היא בשביל בקיאים, וא"כ חזרה היא רק בשביל שאינם בקיאים ואנו עושים אותה כדתקנו מעיקרא. והנה לגוף שאלתו י"ל דאין הכי נמי, תוספות סברי שהלכה כר"ג, כפי שעולה מדבריהם בברכות ובר"ה. אלא שמעיקרא לא נראה מלשון הוכחת רש"י שהיא בנויה על הנחה שאנו עושים כרבן גמליאל, אלא כדביארתי שרש"י (רב נטרונאי במקור) למד ממה שאנו עושים כיום שהוא מבין דוה היא תפלת נדבה, שרשאי לעשות תפלה ואמירת דבר שבקדושה כנדבה בשביל המאחר. ותוספות משיבים שאין ללמוד מהתפלה שלנו, שאנו עושים בשביל חיוב קדושה של הציבור.

מכל מקום מסיק הפר"ח שאין ראוי שיפרוס על שמע ויעבור לפני התיבה אלא אותו שלא יצא. והוא המנהג שהתקבל כיום ברוב המקומות, כפי שכתבו המאמ"ר, בא"ח, המ"ב, ערוה"ש וכפה"ח.

סו). המהדיר על שבולי הלקט סימן כז כתב שנראה שתשובת רש"י בשו"ת רש"י היא מה שכתב רש"י, ובשאר המקומות הובאה תשובת רב נטרונאי (או משיב קדום אחר), אך לענ"ד עדיין לא ברור שזו הוספה של רש"י.

ידי חובתן וחולק על תלמוד שלנו דמצריך, ור"ת אומר דלא פליג". כלומר שר"י פירש שמה שאמרו במ"ס שבעה או ששה פירושו כמה צריכים להיות לאמירת דבר שבקדושה וחולק על תלמוד שלנו שפשוט לו שבעינן עשרה, ועל כן אין נפק"מ מזה לדידן. גם אפשר לפרש את מ"ס כפי שפירשתי על פי הרמב"ם, דברישא מדובר על חיוב הציבור בכל הדברים שבקדושה, שהוא כשיש ששה או שבעה, ואילו רש"י מדבר על מה שיש רשות לעשות.

אך לכאורה המדרש המובא בספר הישר שמספיק חמישה על פי הפסוק בפרוע פרעות מוכח כר"ת, שפסוק זה מורה על כמה מחויבים בדבר מתוך עשרה בעינן כדי לומר דבר שבקדושה, שבזה יש סברה שדי בחצי דהיינו בחמישה, אבל לפירוש ר"י במ"ס או לפירוש הרמב"ם קשה לומר שלא בעינן לכל הפחות רוב עשרה שייחשב כעשרה. אך לעיל פירשתי בהערה שלמעשה מדרש זה יכול להתפרש על חמישה עונים לשישי שגם הוא לא שמע. וא"כ י"ל שלפי הפירושים האחרים מדובר בחמישה ששומעים אחד, ולכן הם רוב עשרה.

אלא שעדיין לא התיישב מה כוונת רש"י שיש ראייה ממסכת סופרים. גם קשה, שאחרי הבאת ההסבר של ר"י לששה ושבעה של מסכת סופרים כתב המרדכי "ובשם רש"י פסקו תלמידיו וכו'", וסיים על זה: "וצ"ע ממסכת סופרים". וצריך להבין מדוע צ"ע ממ"ס, דאי מהרישא של ששה ושבעה, הרי היא כבר בוארה על ידי ר"י בתחילת הדברים כאינה נוגעת למאחרים.

על כן נראה שגם מה ששכתוב בתשובות רש"י שיש ראייה ממ"ס, וגם הצ"ע של המרדכי מוסבים על הסיפא של מ"ס. לפי המביא ראייה ממ"ס הראיה היא לפי ההבנה שמה שמדובר בה באחד שלא שמע הוא לאו דוקא אלא אורחא דמילתא קאמר<sup>10</sup>, דהא בסיפא מביא שנוהגים לומר ברכו בשביל המאחרים, אף על פי שהאומר כבר אמר לפני כן ברכו. אך במרדכי אמר "וצ"ע", כי במ"ס בקדיש וברכו אמרו רק שעומד זה שלא שמע, דמשמע דוקא מי שלא שמע אומר, ובסיפא מדובר רק על ברכו, ובכל אופן לא דברו על חזרה על ברכות שכבר בירך בשביל יחיד. וגם כל זה אינו מלמד לומר כל סדר תפלה שהרי שם מדובר אך ורק על ברכו.

## ז.

### דעות בראשונים הלכה למעשה

האגודה מסכת מגילה פרק ג סימן ל כתב: "פי' ר"ת דבעינן ששה שלא שמעו קדיש וברכו לומר פעם שנית. אבל שאר גאונים פירשו אפי' יחיד, וראי' מאבלי<sup>11</sup>, ואפי' מי שהתפלל כבר

10. כ"כ הב"י בסימן סט בדעת רש"י (בלא ההסבר שהוספתי על הסיפא לגבי ברכו). הב"ח רצה לומר שאולי לפי רש"י הכוונה של מ"ס היא לרבותא שאפילו שהוא לא שמע הוא אומר ברכו, למרות שהוא מפסיד את ענית ברוך ה' המבורך לעולם ועד, מכל מקום יצא ידי חובתו. אך כבר עמד בעצמו על כך שמהרא"ש לא משמע כך, וגם הרמ"א בדר"מ אות ב כתב שמשמע ממה שרש"י אמר "אפילו" שאם הוא בעצמו אומר עדיף, והרבותא היא שגם אחר אומר לו. ועוד כתב הב"ח שיש לומר שלפי רש"י יש דעות שונות במ"ס אם צריך שבעה או אף באחד, ופסק לקולא. אך יש להקשות, שלפי דרך זו לא היה לו לומר שישראל מ"ס בלא להוסיף שהלכה כמ"ד אחד.

11. בתשובת רב נטרנאי ההוכחה היא ממה שאומרים עבור חתן, והוא הביא ראייה ממה שעושים עבור אבל, ואין נפק"מ

יכול להתפלל בשביל היחיד שלא התפלל, וראי' מן החזון שמתפלל י"ח אף על פי שכבר התפלל".

נראה שהזכיר קדיש וברכו כי זה מה שהוזכר במסכת סופרים, אבל עיקר הכוונה בפירוש ר"ת שהביא לפורס ברכת יוצר אור שהובאו במשנה לפי פירוש. וכאן הביא את דברי המחזור ויטרי בשם רש"י כשהוא מכנה את שיטתם שאר גאונים, ונקט שגם תפלה יכול לומר אחד שהתפלל בשביל מי שלא התפלל, ומשמע שהכוונה היא שהחזון יתפלל בשביל המאחר שוב כדי להשמיעו קדושה. ונראה שאם המאחר בקי, בנוסף לתפלת החזון יתפלל בעצמו, אף שאחר השמיע בפניו את התפלה, כי תפלה זו נאמרת רק כדי לזכות אותו בקדושה.

ובסמ"ק מצוה יא כתב: "ואומר ר"י בשם רבינו תם שאין מתפללין תפלה פעם אחרת אלא א"כ יש ששה שלא שמעו תפלה, וכן יש במס' סופרים. ואסמכתא לדבריהם שיש ו' תבות במקרא זה בפרוע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו ה', מלבד תיבת השם שאינו מן המנין. ואומר רבי טוביה שרבי' נהגו להתפלל בשביל יחיד וראי' מאבל וחתן שמתפללין בשביל יחיד". ובהגהות תלמידו רבינו פרץ כתב על דברי רבי טוביה: "וכן כתב במחזור ויטרי ובשאלות דרב אחאי".

ובאורחות חיים חלק א הלכות תפלה אות צג: "וצבור שהתפללו או יחידים ולא שמעו קדיש וברכו וקדושה אומר ר' יהודה בשם ר"ת ז"ל<sup>ט</sup> שאין מתפללין תפלה זו אא"כ יש בהם ששה בני אדם שלא שמעו תפלה, וכן נמי כתוב במסכת סופרים. ורבי' טוביה אומר שרבים נוהגים להתפלל בשביל יחיד וראיה לדבר זה מחתן ואבל. וכן נמי כתוב במחזור ויטרי ובשאלות דר' אחא ז"ל".

ובספר כלבו סימן יא: "ור"ת ז"ל כתב אין מתפללין תפלה בקול רם אא"כ יש ששה בני אדם שלא שמעו תפלה, וכן יש במסכת סופרים... ורבינו טוביה אומר שרבים מתפללין בשביל יחיד וראיה מחתן ואבל, ובשאלות דרב אחאי ובשם ר"ש ז"ל<sup>ט</sup> מצאתי על עשר שהתפללו ושמעו קדושה וקדיש וברכו וכל סדר התפלה שיכולים להמנות במנין אחר בשביל אחד שלא התפלל...".

ובהגהות מיימוניות הלכות תפילה פרק ח הלכה ד, אות ו: "וכן אמר רבי יהודה בשם ר"ת שאין מתפלל תפלה אחרת אלא א"כ יש ו' שלא התפללו, וכן יש במסכת סופרים... ואומר רבי

בוה, שעיקר כוונתם שכך נוהגים כשיש צורך.

סט). באורחות חיים הוצאת אור עציון כתב שכת"י ב גורס שתשובת רש"י נאמרת כתשובה של ר"ת, ואין זה סותר למה שאמר ברישא רבי יהודה בשם ר"ת דבעינן ששה, כי בכת"י ב ברישא כתוב רבי יהודה בשם ר"י. אך לענ"ד יש להעיר שתוספות ורא"ש כותבים שר"ת חלק על רש"י, ור"י חולק על ראית ר"ת ממ"ס, לכן לענ"ד מסתבר שעורך כת"י ב שינה מדעתו ברישא מר"ת לר"י בגלל גרסתו בסיפא ר"ת, ושני המקומות הם טעות.

ע). בהעמק שאלה (שאלתא כב עמק קלז) כתב שלא נמצא דבר זה בשאלות דרב אחאי שאנו מכירים. ובריקאנטי סי' כז כתב "וכ"מ בשאלות". אך מדברי הכלבו נראה שכנראה על השאלות הוגהה כהגהה תשובה זו, ואין כאן מקור נוסף

טוביה שרבים נוהגים להתפלל בשביל יחיד וראיה מאבל וחתן, וכן במחזור ויטרי ובשאלות דרב אחאי ע"כ מדברי הר"פ בס"ה הקצר".

בדברים אלו מובאת דעת רבינו תם לגבי התפלה שלא שמענוה בתוספות. ומבואר שר"ת דימה גם את דין התפלה למה שאמרו במסכת סופרים דבעינן שבעה או ששה. ונראה שמה שאמר שאם יש ו' שלא התפללו יוכל לומר תפלה אחרת קאי על מאחרים שרוצים לעשות כל סדר תפלה לעצמם, לחש וחזרה, או שעכ"פ אומרים תפלה אחת כשאחד מהם אומרה בכל רם, כפי שכתב הרמב"ם לעשות כשממהרים. אך לא ברור שאם המתפללים המאחרים לא רוצים לעבור לפני התיבה יוכל אדם שכבר התפלל לומר להם תפלה בקול רם, שכן לפי העולה מהתוספות לשיטתו אין לומר ברכה על ידי מי שהתפלל, כאשר המתפלל בעצמו יוכל לאומרה ולא תקנו חכמים דבר כזה. אך כל זה לשיטת התוספות לפי ר"ת שלא אמר שיש חובת ציבור קבועה לדורות להתפלל שוב בשביל מי שלא בקי. אך למאי דקיי"ל שהציבור חייבים לומר תפלה בשביל מי שאינו בקי, יתכן שגם אדם אחר יוכל לקיים בשבילם את החובה לומר חזרה.

ולגבי מה שפירשתי שר"ת מדבר רק כשהחזן הוא אחד מהם, יש להעיר שהאורחות חיים הוסיף בתחילת הדברים "וצבור שהתפללו או יחידים ולא שמעו קדיש וברכו וקדושה", ומהלשון "ציבור שהתפללו" משמע דקאי גם באמירת כל סדר התפילה על ידי מי שהתפלל עבור אדם שאינו יוצא בעצם הברכה והתפלה אלא רק בדבר שבקדושה. אך י"ל שכתב "וציבור שהתפללו" מפני שלרש"י אפשר לאומרו גם באופן זה. הסמ"ק ודעמיה לא הביאו ראיה ממה שעושים תפילת חזרה בימינו, אלא רק ממה שכך נהגו לעשות לחתן ואבל שלא התפללו, וכנראה האסמכתא לזה לשיטתם היא רק מסכת סופרים. ונראה לי שמהלשון "שלא שמעו תפלה" או "שלא התפללו" אין לדקדק דבר כי היינו הך, דרבינו תם לא דיבר על תפלה בשביל אנשים שכבר התפללו, אלא על הבאים לבית כנסת מאוחר וכוונתם לשמוע תפלה שיש בה קדיש, ברכו וקדושה.

ובשבלי הלקט דן בזה בג' סימנים (הקרויים אצלו שיבולים):

בסימן יא כתב: "ואין אומרים ברכו אלא בעשרה דתניא במס' סופרים פרק י' אין אומרים קדיש וברכו אלא בעשרה... ואין הלכה כרבותינו שבמערב ולא כיש אומרים אלא כתנא קמא דהא קיימא לן כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה". מבואר דתחילת ההלכה במסכת סופרים אינה נוגעת לפריסה על שמע למאחרים, וכדעת ר"י.

ובסי' כו כתב: "דין עשרה שהתפללו ביחידית מהו להצטרף לפרוס על שמע ולענות קדיש וברכו וקדושה. תנן התם אין פורסין על שמע ואין עוברים לפני התיבה פחות מעשרה. מצאתי בשם רבינו שלמה זצ"ל: אין שליח צבור יורד לפני התיבה לומר ברכת יוצר אור עם הקדושה עד יוצר המאורות ולדלג עד שמונה עשרה הואיל שהתפלל כל אחד בפני עצמו אם הם פחות מעשרה, אבל כשהן עשרה אף על פי שהתפללו ביחידים כל אחד ואחד בפני עצמו, יכול אחד מהם לעמוד ואומר ברכת יוצר אור עד יוצר המאורות, ומניח קרית שמע ואמת ויציב ואומר



י"ח ברכות<sup>עא</sup> כי אין לומר עוד קרית שמע ואמת ויציב הואיל וכל אחד ואחד יצא לעצמו, שאין יורד לפני התיבה אלא על הקדושה שלא אמרו. ופי' פורסין לשון פרוסה שפורסין שתי הברכות שלפני קרית שמע ואין מברכין אלא אחת, ויש מפרשין פורסין מברכין כי הוא יברך הזבח תרגם יונתן יפרוס על דיבחא<sup>עב</sup>.

מבואר בדבריו שלפי תשובה של רש"י דין הפריסה למ"ד שהוא מלשון פרוסה נאמר גם כשפורס בשביל אנשים שכולם התפללו ביחיד. אך נראה שאין להסיק מדבריו אלו שלמעשה יכול לומר ברכה לא מחוייבת, שכן הוא הביא שני פירושים לדין פורס, ואפשר שכוונתו לומר שלפי הפירוש השני אין מקור לדינו של רש"י<sup>עג</sup>. וראה עוד לקמן שאכן בסימן הבא הוא אומר דברים שסותרים לדברי רש"י.

ובסימן כז כתב:

"דין מי שהתפלל בין ביחיד בין בצבור אם יכול למנות למניין אחד או להוציא אחרים ידי חובתן לעשות שליח צבור.

ויחיד שלא התפלל או שנים ושלשה שלא התפללו אם יכולין לצרף אחרים עמהם שהתפללו להשלים מנין עשרה לענות קדושה וברכו וקדיש ושאר התפלה אם לאו. מצאתי תשובה לגאון זצ"ל עשרה שהתפללו ושמעו כלם ברכו או קדושה וכל סדר התפלה אומר רבינו שיכולין למנות למנין אחד בשביל יחיד שלא התפלל כמו שעושין לחתן או ליחיד שלא השכים לבית הכנסת. ואפי' אחד מאותם שהתפללו כבר יכול לחזור ולהתפלל ולהוציא את החייב, ור' סומך ומראה פנים ממה שהצבור מתפללין כל אחד ואחד י"ח ברכות וחזור החזן וכו' וי"ח בשביל הקדושה, ונמצא אותן שהתפללו נמנין למנין בשביל הקדושה לבדה. נענה מאן דהוא ואמר שמא בשביל הקדושה שלא אמרו כל אחד ואחד לעצמו לפיכך הן נמנין נמצאו עדיין מחויבים בדבר? והשיב ר' לא מצינו לה בכל התלמוד חיוב אלא חביבה היא לנו ואינה בפחות מעשרה.

ובמס' סופרים מצאתי במקום שיש לנו תשעה ששמעו בין קדיש בין ברכו ואחר התפלה עמד אחד בפני אלו ואמר קדיש או ברכו יצא ידי חובתו<sup>עד</sup>.

ונראה בעיני שאין יכולין אותן שהתפללו להצטרף עם אותן שלא התפללו אלא אם כן היו אותן שלא התפללו רוב הצבור דהיינו שבעה כדאמרינן בברכות פרק שלשה שאכלו... רובא דמינכר בעינן. השתא ומה [ברכת] המזון בשם שהוא הזכרה אחת בעינן רוב הניכר, דהיינו שבעה להצטרף אותן שאכלו ירק שלא נתחייבו בזימון עם אותן שנתחייבו בזימון, תפלה שיש בה כמה קדושות והזכרת וקדושין שאינן אלא בעשרה כדילפינן תוך תוך על אחת כמה וכמה שצריכה רוב הניכר. וכן מצאתי לגאון אחר זצ"ל או יבואו חמשה או ששה אנשים בבית הכנסת וכבר

עא). מבואר שאומר את כל התפלה ולא רק ג' ברכות, ומשמע שאומר את כל התפלה בקול רם.

עב). יש הרבה ראשונים שהביאו את שני הפירושים ללא הכרעה. המכתם והמאורות, וארחות חיים הל' תפלה והגהות מיימוניות פרק ח הלכה ה (הוא כותב את הפירוש פורסים מברכים בשם ר' יהודה בן ברוילי), וספר הבתים שערי תפילה שער תשיעי. {כולם מחכמי פרובנס, חוץ מההגה"מ שמביא את דבריהם, והדעת נוטה שכ"כ כדי לומר שקשה לסמוך על מה שיוצא מדברי רש"י שאחד שהתפלל אומר בשביל מי שלא התפלל}

עג). הבאת מסכת סופרים היא כדי לבאר בהמשך שאין ראייה ממסכת סופרים לדברי הגאון.

התפללו צבור ורוצין לקחת מאותן אנשים שהיו בבית הכנסת אינן יכולין לעשות כן עד שיהיו שבעה אותן שלא יצאו ידי חובתן, ויקחו מהשאר עד שישלימו לעשרה דבעינן רובא דמנכר. וכך כתב ר' בנימין אחי גר"ו בשם הר"ר מאיר גר"ו. ותמצא מהו שכתבתי מזה לפנינו בשם גאון הלכה כ"ה ע"ד.

ומה שאמר הרב שאפי' אחד מאותן שהתפללו [יכול] לחזור ולהתפלל ולהוציא את שלא התפלל גם זה אינו נראה לי ואפי' לר' יוחנן דאמר ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו דוקא בתפלת לחש, אבל בקריאת שמע ובברכותיה אין שייך לומר ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו. ותפלת לחש נמי דוקא ביחיד, אבל בצבור לא, ויחיד נמי דוקא אם יכול לחדש דבר בתפלתו דהוי תפלתו תפלת רשות ותחנונים, אבל בצבור אפילו בחדוש דבר ואדעתא דרשות לא יתפללו. והראיה שהביא החזן יורד וכופל התפלה לאחר שהתפללו בלחש אינה ראייה דהתם אינו חוזר וכופלה אלא בשביל הקדושה, אי נמי להוציא את שאינו בקי כדאמר' בסוף מסכת ראש השנה (הוא מדבר על מה שעושים בימינו, ולכן נראית כוונתו שהתקנה נשארה גם בימינו כשכולם בקיאים, ואינו דומה למה שבא עתה להוציא בקי שאיחר). והרי כבר התפללו בעשרה ויצאו הבקיאין ושאינן בקיאין (כלומר בנידון זה שאחד מאותם שהתפללו מתפלל בעבור מי שאיחר, כבר התפללו בעשרה ויצאו הבקיאין בקדושה שהציבור חייב בה, והתפלה ההיא היתה גם בשביל שאינם בקיאים, והחזן שבא עתה להתפלל בשביל המאחר הזה בודאי כבר יצא, ואיך יתפלל שוב להוציא בקי. ע.א.).

ואי קשיא הא דאמרין כל הברכות כולן אף על פי שיצא מוציא, דוקא בשאר ברכות של חובה, אבל בתפלה כל יחיד ויחיד חייב לעצמו, ואין שליח צבור מוציא אותן ידי חובתן כדמוכח בסוף מסכת ראש השנה דשליח צבור אינו מוציא את הרבים ידי חובתן אלא בברכות של ראש השנה ויום הכיפורים, וכן מצאתי לגאונים ז"ל זה שאומר בהלל ובמגילה אף על פי שיצא מוציא דוקא הלל ומגילה דחובה הם וכל ישראל ערבין זה לזה להוציא את שאינו בקי, אבל בתפלות אין הבקי מוציא אלא את שאינו בקי. ובהדיא מפורש בירושלמי בברכות... לא מסתברא בקרית שמע שיהא כל אחד משנן בפיו לא מסתברא בתפלה שיהא כל אחד מבקש רחמים על עצמו, הא למדת שבקרית שמע ובתפלה אין אדם יכול להוציא את חבריו. והוא הדין לברכות שלפני קרית שמע ושל אחריה, דמאי שנא י"ח ברכות שאינו יכול להוציא את אחרים משאר התפלה ע"י. ועוד שהרי כל אדם חייב בקרית שמע ולברך לפניו ולאחריה (בעצמו. ע.א.). ועוד היאך יקרא את שמע פעם אחרת (בברכותיה ע.א.) והלא אינו חייב לקרות אלא פסוק ראשון בלבד עם הצבור מאחר שהוא כבר קרא אותה בברכותיה, ואינו יכול לברך לפניו ולאחריה, ואפי' לתנא דמסכת סופרים לא התיר אלא לאותו שלא שמע קדיש ולא ברכו, אבל לעמוד אחד מאותם ששמעו לא התיר. ודוקא לקדיש וברכו אבל לשאר תפלה לא, ודווקא אם עמד אבל לעמוד לכתחלה לא.

והר"ר אביגדור כהן צדק גר"ו השיב לי יחידים שהתפללו ואחרים צריכין להם להשלים למנין עשרה מצטרפין, ואין צריך רובא דמינכר, דלא דמי לברכת המזון כי אותן שאכלו ירק ליתנהו בכלל זימון דקיימא לן אין זימון לפירות כדאמרין בפרק כל הבשר ובברכת המזון נמי

(ד). ראה לקמן השערי מה כוונתו במשפט זה.

(ע). זו סברה הפוכה מדברי הגר"א באמרי נעם הנ"ל, שלמד ממה שאמרו בירושלמי תפלה שרק ברכות שמונה עשרה יש בעיה להוציא כשאנו חייב.

לא שייכי לא חובה ולא רשות, אבל תפלה דרחמי הוא אכתי הרשות בידם לחזור ולהתפלל אם יכולין לחדש דבר (ולכן מצטרפים גם בלא רוב ניכר ע.א), אפי' למאן דלית ליה דר' יוחנן דאמר ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו, וכל שכן לר' יוחנן. והא דתניא יכול יתפלל אדם כל היום כולו כבר מפורש על ידי דניאל וזמנין תלתא ביומא וגו' התם מחובה דווקא ממעט ליה. ובלא חידוש נמי אם לא כוון בראשונה משמע סוף פרק תפלת השחר שראוי לחזור ולהתפלל שניה. וראיתי בצרפת גדולים בתורה אנשי מעשה עושין כן ונתלין באילן גדול רבינו יעקב מ"כ", ואיני נזכר אם הוגד לי טעמו אמנם יש פנים לדבר כאשר כתבתי".

עו). נראה שסוים הדברים גם הם מדברי הרב אביגדור, ולא בא ללמד מה מנהג איטליה. בתניא רבתי, שבדרך כלל נוקט כדברי שבה"ל וחי במקומו באיטליה, כותב שנהגו בשבעה, כמובא לקמן, ולפי האמור מובן שכונתו שנהגו כדעת שבה"ל. עז). הרב יצחק דביר (אמונת עיתך גליון 141 עמ' 30-39) דן בענין רוב לענין ביאת כולכם, האם צריך רובא דמינכר, והסיק שלא די ברוב דחוק כדי שיחול דין זה אלא בעינן רוב ניכר של אנשים המוכרים בעולם כיהודים, כי בכל הלכה שנדרש רוב לקביעת מציאות מסוימת צריך רוב ניכר יותר מחצי (לכל הפחות 66 אחוז). והביא ראיה ממה שצייד השערי תשובה ס' תקסו, ד לענין רוב עשרה הנדרש בתענית להוצאת ספר תורה שבעינן רוב ניכר של שבעה. וכתב שכן דעת המשנה ברורה תקסו יד, וכן כפה"ח קמג, ג שהביא את הלב חיים שאם יש ז' שלא שמעו קריאת התורה יכולים לצרף עמהם ג'. ולפי שבולי הלקט (ס' כז) לענין תפלה די בששה שלא התפללו מפני שרשאיין להתפלל בנדבה, ומשמע שבלא סברה זו היה שבולי הלקט מצריך שבעה גם לענין מניין בעלמא.

אך יש להעיר, שהשע"ת והמ"ב לא כתבו זאת כדבר ודאי. שערי תשובה אומר זאת רק כאפשרות, והמשנה ברורה תקסו, יד, נקט בשבעה, כי בזה ודאי סגי ומכפה"ח נראה שמסקנתו הפוכה, כי בס' תקסו, ב כתב שדי בששה מהעשרה לתענית, וכפה"ח ס' קמג, ג אחרי הבאת הלב חיים הפנה לסימן סט, ששם נפסק שדי בששה מתוך עשרה.

ובשבולי הלקט לא מדובר בדעתו של בעל שבולי הלקט אלא במה שהביא בשם הרב אביגדור, ונראה שהוא לא בא לבאר מה החילוק בין כל היכא שמצריכים ששה להיכא שמצריכים שבעה, אלא רק את החילוק שבו הוא דן בין תפלה לזימון, ולכן הוא מבאר את הדבר גם בכך שבזימון אין שייכות כלל לשלשה "כי אותן שאכלו ירק ליתנהו בכלל זימון דקיימא לן אין זימון לפירות". ועיקר דבריו לדחות את הסברה שהעלה שבולי הלקט ללמוד ק"ו מזימון להצריך שבעה, ולכן אין ללמוד ממנו למקום אחר.

הרב מרדכי אליהו כתב (מאמר מרדכי למועדים וימים כד, יט) שבתענית די בששה. ובשו"ת מאמ"ר (א אורח חיים סימן ו) עסק בחילוק בחילוק בין תפלה לזימון בעשרה וכתב מדנפשיה: "אפשר לתרץ שבתפלה גם אלו שכבר התפללו יכולים לחזור ולהתפלל, וכלשון הגמ' 'הלוואי שיתפלל אדם כל היום כולו', וע"כ מצטרפים אפי' שעתה אינם רוצים להתפלל, ולכן מספיק אחד או למ"ד ששה, משא"כ בזימון בעשרה שמזכירים אלו קינו, הרי אם אכלו וכבר ברכו אינם יכולים לברך שוב, או אם כולם אכלו רק ירק אינם יכולים לזמן וכ"ש לזמן בשם, א"כ בעינן רובא דמינכר טפ"י".

ולענ"ד יש להעיר על מה שכתב דאיכא מ"ד דדי באחד מחמת סברת הלוואי שיתפלל, דלשית רש"י די באחד מפני שלדעתו לענין זה אין צורך במחוייבים שלא התפללו, ובראשונים הביאו את הענין שרשאי להתפלל בנדבה לשית רש"י רק לענין זה שגם מי שכבר התפלל יכול לומר בשביל מאחר יחיד. ואולי לזה התכוון הרב אליהו ולא דק בלשניה. מכל מקום, עיקר הענין הוא שרק בזימון הצריכו רוב ניכר, כי התם למיעוט אין כל כך שייכות לענין. ואם נשוה זאת לנידון מצוות התלויות בארץ, התם למיעוט יש שייכות לענין.

ועכ"פ בדעת שבה"ל עצמו י"ל כסברה שבה צידד הרב דביר, שבכל דבר שנדרש רוב לקביעת מציאות בעינן רובא דמינכר, אבל כיון שלא נקטינן כוותיה בתפלה, י"ל שרק בדבר שבו ההבדל גדול בין המצטרפים לרוב הוא ניכר בעינן רובא דמינכר. ועל כן י"ל שבנידון ביאת כולכם, גם המיעוט שנשאר בחו"ל הוא ככל יהודי שקשור במהותו לביאת כלל ישראל לארץ ישראל, ועל כן המיעוט שנשאר בחו"ל מתבטל לעלית הרוב, והם יצטרפו גם בלי רוב ניכר.

הרב דביר (בהערה 67) ציין גם לדברי הרדב"ז ח"ד ס' רמ שמבאר את הצורך בשבעה למאן דאמר שענית דבר

מדבריו בסימן יא עולה שהוא פירש את תחילת המימרה במסכת סופרים שנחלקו אם אמירת דבר שבקדושה הוא בעשרה, בשבעה או בששה וכפירוש ר"י, ונראה שלכן לא הביא ממנה ראיה לנידון השבעה מתוך עשרה שבה הוא דן בסימן כו, ודן רק מצד הסיפא.

ומהשגתו על תשובת הגאון בסימן כו, שהיא דעת רב נטרונאי, נראה שהוא נוקט כדברי הגאון האחר, דהקשה איך יאמר שוב תפלה וברכה אחרי שהתפלל, והוא סובר שגם כשיש שבעה מתוך עשרה שמאחרים ורוצים לעשות מנין, לא יעמוד להם אחד שכבר התפלל, שכן לא מצינו שאחד יכול לומר בשביל אחר ברכה באופן שלא חייבו חז"ל. אלא כוונתו שבשבעה יעשו תפלה רגילה כשאחד מהם יהיה החזן, וכעין שנוקט הרמב"ם בששה. גם הרב אביגדור שהעיד על המנהג בצרפת, משמע שהתייחס לכל דברי שבלי הלקט ולא חלק עליו בזה שלא אומרים ברכה שאינה מחוייבת, אלא רק העיר על מה שהצריך שבעה, שדי לנו בששה. וזה המנהג בצרפת שעליו הוא מדבר, שמצרפים ארבעה שהתפללו ומתפללים תפלה רגילה.

ועוד נראה שהשאלה ששאל על נידון אחד שהתפלל שמוציא מי שלא התפלל שייכת גם על הדין שבסימן כו במי שהתפלל ביחידות ובא להתפלל שוב ומוציא את עצמו ואחרים בשמיעת דבר שבקדושה, שלא מצינו אפשרות להתפלל שוב. ויובן בזה מה שכתב בסימן כו "ותמצא מהו שכתבתי מזה לפנינו בשם גאון הלכה כ"ה". וצ"ע מה כתב בזה בשם גאון בסימן כה"י, ואיך "כתב לפנינו" על סימן כה, כשאנו נמצאים בסימן כז? אך י"ל שצ"ל "לפנינו בשם גאון הלכה כז", והיא הערה שנכתבה במקור על סימן כו, ויש כאן חילוף מקום ההערה, ששובצה בטעות בהלכה כז במקום בסוף סימן כו. וכוונתו להעיר על תשובת רש"י ממה שכתב בזה לפנינו בסימן

שבקדושה בעיני שבעה מתוך עשרה, בכך ש"לענות אמן וקדושה בעיני שיהיה ניכר הקול שהוא של רבים שלא התפללו", וכתב הרב דביר שלפי זה יתכן שכיון שרוב יושביה לא ניכר בראיה ושמיעה אלא בידיעה, צריך לענין זה יותר מרוב שהצריכו כדי לענות אמן. אך נראה שאין ללמוד מדברי הרדב"ז, כי שם הוא בא רק לתת טעם למי שמצריך שבעה שלא התפלל, והוא מסיים "אלא בששה סגי וכן אנו נוהגין". והרב דביר הביא גם ראיה מדברי ביאור הלכה (בשם הב"ח בס' תרנו ד"ה ולעכובא) שהדס בעיני רוב שיעורו, דהיינו קרוב לשני טפחים. ויש להעיר שמחוסר הדיוק במידה נראה שלא התכוון בזה להצריך רובא דמינכר, אלא כדי שלא יבואו לטעות אמר קרוב לשני טפחים.

ועוד ציין שם לדברי הרב יוסף אליהו הנקין בשו"ת גבורות אליהו או"ח יג, ב. שם כתב דינים חלוקים. בקריאת התורה וחזרת הש"ץ הצריך שבעה, ובקריאת התורה של תענית ציבור כתב שי"א שבעיני עשרה מתענים (צויין בהערות של הרב קליימאן לשו"ת עבודת הגרשוני סי' נז וחי אדם כלל קלב סעי' לד) ולפחות רובם, ובד' תעניות יש מיקל במחצה, ויש נוהגים דדי בכך ששלוש העולים יתענו (צויין בהערות של הרב קליימאן שהר"ב רנשבורג שהובא בתשובה מאהבה ח"א סי' כ, הצריך שבעה, ועל המסתפקים בשלושה צויין שכ"ד מהר"ל בשו"ת החדשות סי' נז (שם מדבר בתענית בעלמא) וכן איתא במאירי מגילה ב ע"א ד"ה מהו, וכ"מ מערה"ש (סעי' ז). ועוד כתב בהערות שמשמע דעת הרב יוסף אליהו הנקין שבד' תעניות סגי ברובא דעלמא, וכ"מ מהאגר"מ (או"ח סי' קיד), ואינו ברור לי מנין למד הרב קליימאן שלדעת הרב הנקין בד' תעניות בעיני רובא.

ונראה שלמעשה נהוג שאין מצריכים רובא דמינכר אלא במקום שיש גילוי לכך בדברי חז"ל שבעיני רובא דמינכר. ולפי זה, ברוב לקוים המצוות התלויות בארץ לכאורה סגי ברוב גם כשאינו רוב ניכר.

ענין המאחרים הוזכר בשבלי הלקט סימן כה "ואם הם עשרה מתפללין תפלת צבור ויורד שליח צבור לפניהן ועונין קדוש וברוך וימלוך ומסיימן תפלתן, ואם הם חמשה או ששה מתפללין לבדן ובאין ויושבין כל אחד במקומו". אך שם אין דבר בשם גאון, אלא שכתב שם חמישה או ששה לאור דבריו בסימן כז דבעיני שבעה.

כז בשם גאון שמצריך שבעה כדי להתפלל תפילה רגילה, וביאר שבה"ל שדבריו נראים, כי לא מצינו אפשרות לומר תפלה וברכה בציבור אחרי שכבר התפלל.

ולפי זה למדנו מכלל דבריו מה שכתבתי לעיל, שמדברי הגאונים שדברו רק על צירוף לששה או שבעה שלא התפללו כדי לומר תפלה בעלמא כתקנה, משמע שאין למאחר תקנה בצורה שהציע רב נטרונאי. ועכ"פ כיון שהשאלות בסימן כז נכונות גם על מה שכתב בסימן כו, נראה שהעיקר לדינא לדעתו הוא כפי שכתב בסימן כז.

ובאשר למה שכתב שיש שני טעמים לחזרת הש"ץ, כה"ג מצינו בארחות חיים (אות פא, וכן הוא בכל בו סימן מג"ט) שחזרת השליח צבור היא להוציא מי שאינו בקי, או כדי לענות קדושה. אפשר להבין בכוונתו שאם יש מי שאינו בקי יכול הוא להוציא מי שאינו בקי, וכשכולם בקיאים הוא רק בשביל קדושה, אך אפשר גם להבין בכוונתו כפי שפירשתי בשבלי הלקט, שטעם החזרה גם היום הוא משום קדושה או מפני שאינם בקיאים, כפי שתקנו כך בימי חז"ל. וכן נראה פירושו לפי מבואר בארחות חיים ח"א (הלכות קדוש היום אות ט) בשם הרא"ה ש"דרך תקנות חכמים שאעפ"י שבטל הטעם תקנה במקומה עומדת".

וכן נראה משו"ת הרשב"א חלק א סימן שכג: "וכענין שליח צבור נמי שיורד לפני התבה בכל יום ואפילו היכי דליכא אינשי דלא בקיאי. ואף על גב דעיקר תקנתא מעיקרא לא אתקין אלא כדי להוציא מי שאינו בקי. והנח להן לישראל שאף על פי שאינן נביאים בני נביאים הן". נראית כוונתו בסוף דבריו שבעלמא איננו יודעים לקבוע בודאות מתי בטלה התקנה, אך ישראל בני נביאים. ועל פי דרך המחשבה הזו, בודאי יש להתחשב בדברי המקובלים, שבדברים שהם אומרים שהתקנה נצרכת גם היום יש להתייחס לענין כתקנה קיימת, ואף אם הדבר מחייב ברכות. וכ"כ הבא"ח תרומה ב בענין זה לגבי חזרת הש"צ.

ובתניא רבתי סימן ה: "ויחיד שלא התפלל או שנים או שלשה שלא התפללו מצאתי לגאון ז"ל עשרה שהתפללו ושמעו קדיש וברכו וקדושה וכל סדר התפלה שיכולין למנות בשביל יחיד או בשביל שנים או שלשה שלא התפללו ואפילו מאותן שהתפללו כבר יכול לחזור ולהתפלל ולהוציא את החייב. ובמסכת סופרים, במקום שיש לנו תשעה ששמעו בין קדיש בין ברכו, ואחר התפלה עמד אחד בפניו אלו ואמר קדיש או ברכו יצא ידי חובתו. ומנהגנו אם אותם שלא התפללו הם רוב הניכר דהיינו שבעה מביאין שלשה אחרים שהתפללו ומצטרפין לעשרה. ואם אותם שלא התפללו הם פחות משבעה אינם מצטרפין עמהם אותן שהתפללו כבר להשלים העשרה".

ומבואר שהמנהג אצלם דבעינן שבעה שלא התפללו, ומשמע מתפללים תפלה בעלמא כדעת בעל השבולי הלקט, ולא כהרב אביגדור.

עט). בהקדמה לארחות חיים שיצא במהדורת אור עציון עמ' 39 כתב הרב פרופ' הבלין להוכיח שהכלבו הוא מהדורה ראשונית של הספר ארחות חיים.

והרא"ש (ג, ז) כתב:

"אין פורסין על שמע פירש רש"י מנין בני אדם שבאין לבהכ"נ אחר שקראו צבור את שמע אומר קדיש וברכו וברכה ראשונה של יוצר.

ואומר רבינו תם אם יש ששה בני אדם שלא שמעו קדיש וברכו אף על פי שהשאר שמעו יכולין לומר קדיש וברכו. והביא ראיה מהא דאמרינן במסכת סופרים (פ"י ה"ז) אין אומרים קדיש וברכו בפחות מעשרה רבותינו שבמערב אומרים בשבעה ונותנין טעם לדבריהם בפרוע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו ה' פירוש כמנין התיבות וי"א אף בששה שעד ברכו ששה הוא. אף על גב דלכאורה משמע דרבותינו שבמערב פליגי אתנא קמא ואגמרא דידן (ד"ק סובר כגמרא דידן שאין לומר דבר שבקדושה פחות מעשרה. ע.א.) וסברי לכתחלה לא בעי אלא שבעה ויש אומרים ששה. ומיהו היה נראה לרבינו תם לאוקמא דלא ליפלוג אגמרא דידן ומיירי דהני ששה לא שמעו קדיש וברכו ואידך שמעו. ועוד היה אומר ר"ת דששה אלו כנגד ששה תיבות ואתחנן אל ה' בעת ההיא לאמר וגם אותיות ואתחנן ששה ואות ראשונה עולה ששה ובספר הישר כתב רבינו תם שמצא כתוב באגדה שאין אומרים ברכו אא"כ יש שם ששה שלא שמעו שנאמר בפרוע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו ה'.

ותלמידי רש"י כתבו בשמו שאפי' בשביל אחד פורסין על שמע. ואפי' קרא הוא שמע יכול לחזור ולפרוס הוא עצמו שהרי שליח צבור אף על פי שהתפלל חוזר ומתפלל בקול רם אף על פי שכולנו בקיין עכשיו.

ואין כל כך ראיה משמנה עשרה, דשאני שמנה עשרה דאמר ר' יוחנן ולואי שיתפלל אדם כל היום<sup>פ</sup>, ועוד החזון מסדר התפלה פעם שניה כדי שיענו הקהל קדושה וגם מצוה לענות מודים כדאיתא במסכת ברכות<sup>פא</sup>. ועוד במסכת סופרים (ס) כתוב ובמקום שיש שם תשעה או עשרה ששמעו בין ברכו בין קדיש, ולאחר התפלה עמד אחד שלא שמע בין אלו ואמר ברכו או קדיש וענו אלו אחריו יצא ידי חובתו. ור"י אומר שלא רצה רבינו תם לפרוס על שמע כיון ששמעו כולם קדיש וברכו חוץ ממנו אפי' הוא עצמו לא רצה לומר ברכו, ושמא לישנא דמסכת סופרים לא משמע אלא בדיעבד, ולא נהירא לי לחלק בענין זה בין לכתחלה בין דיעבד, וההיא רבותינו שבמערב פליגי את"ק וסברי דלכתחלה אומרים ברכו בשבעה<sup>פב</sup>, וסברא גדולה היא דלמה לא יצטרפו תשעה ששמעו עם היחיד שלא שמע שיאמר הוא דבר שבקדושה הרי הוא מקדש השם בעשרה".

וכה"ג כתב רבינו ירוחם נ"ג ח"ב.

(פ). כלומר אין ראיה משמנה עשרה לברכו, כי י"ל שתפלה יכולה להיאמר בלי חיוב, שהלואי ויתפלל כל היום.

פא). נראה כוונתו כפי שפירשתי בתוספות, אלא שהוא הוסיף שיש גם מצוה לומר מודים דרבנן.

פב). פירש קרבן נתנאל פ"ג סימן ז אות א "דאם לא פליגי ות"ק סובר נמי דלכתחלה צריך ששה. א"כ הך מס' סופרים דתני דלכתחלה אפילו אחד מהם שלא שמע אמאן תרמי', אלא ש"מ דת"ק סובר דלכתחלה אפילו בשביל יחיד". עולה מדבריו שכוונתו שלת"ק סגי ליה באחד. ולענ"ד פשוט שאין זו כוונתו, אלא הוא חוזר למה שכתב בתחילה, שאין ראיה מ"מ"ס לרבינו תם שהצריך ששה שלא שמעו, די"ל שזו מחלוקת עקרונית בכמה נאמר דבר שבקדושה. ומה שנאמר יעמוד אחד שלא שמע, הוא מוסכם לכו"ע לדעת הרא"ש.

ותוספות הרא"ש מגילה כג כתב: "והר"ר דוד מאורלינ"ש אומר כי אפילו אחד שלא שמע ברכו פורסין בעבורו, וראיה לדבר שהרי באבל אומרים ברכו בעבורו אף על פי שהוא יחיד".

הרא"ש דן בברכו, קדיש ופריסה על שמע, שהיא ברכת יוצר אור, ולא דן על תפלה. גם בתוספות הרא"ש כתב בשם הרב דוד בענין אמירה בשביל אחד רק פורס ברכו, ומהלשון פורס מסתבר שכוונתו גם לקדיש ויוצר אור, אך הוא לא מזכיר תפלה. הדיון אצלו מקביל לדיון בתוספות, ומפורש שר"ת לא רצה לומר גם בעצמו כיון שלא היו ששה או שבעה. ואין לדייק ממה שאמר "ששה שלא שמעו", שהכוונה גם אם התפללו ביחיד, כי הוא אזיל בתר לשון מ"ס, ששם נראה שנקט לשון שמעו לרבותא שמצטרפים גם אלו ששמעו קדושה ולא רק התפללו ביחיד, וא"כ שלא שמעו היינו שלא התפללו. כיון שהוא מפרש פורס מלשון פרוסה, שמשמעותה חלק של הברכות ושותק, משמע שגם אחד מהמצטרפים יכול לומר, אם עכ"פ הוא מברך למי שלא שמע, ובכך הוא מוציאו ידי חובת עצם הברכה.

הרא"ש הביא את האמור במסכת סופרים שאם עמד אחד שלא שמע ואמר ברכו או קדיש יצא, כראיה לרש"י נגד ר"ת שלא רצה לומר ברכו ביחיד, דשם איתא שאומרו ביחיד. וכתב שסברה גדולה היא שאינו רק בדיעבד, אלא המאחר בעצמו יכול לומר, כיון שהוא מקדש את השם בעשרה. אך מצד שני הרא"ש דוחה את ראית רש"י לכך שיש אפשרות שיפרסו ויתפללו בשביל אחד שלא שמע, דלא דמי למה שאנו עושים תפלה וקדושה בחזרת הש"ץ. ומשמע שלא הסכים עם רש"י שיכול לומר ברכו בשביל מאחר למרות שכבר שמע, שהרי הוא אומר רק שסברה גדולה היא שאחד שלא שמע יוכל לומר בפני אחרים, אבל לא אמר שאחד שכבר התפלל ושמע יוכל לומר בשביל המאחר היחיד. על כן נראה לי שלדעתו הפורס מברך עבור השומעים אף שכבר התפלל רק היכא שיש מי שמכוון לצאת בברכתו. באופן כזה אין כ"כ סברה לחלק בין היכא שמברך האחד שלא שמע להיכא שאחר אומר בשבילו, שהרי כשאומר אחר בשבילו עכ"פ הוא מוציא את זה שלא התפלל. ואפשר שלא נזקק לכתוב זאת להדיא כי בדרך כלל האומר ברכו היה מוציא את השומעים בעצם הברכה, כמבואר בתשובת הרא"ש ד, ט, ואם אדם היה מאחר ואומר בעצמו ברכו הוא היה אומר בעצמו את הברכות.

וטעם הפריסה בברכת יוצר אור לפי שיטתו שיחיד אומר קדושת יוצר, נראה לענ"ד שהיא גם כן בשביל קדושת יוצר, שאף שאין חובה לאומרה בעשרה, הכי עדיף. ואין בזה אמירת ברכה לא מחוייבת, לפי מה שביארתי לשיטתו. ועל תפילה בשביל מאחר לא דיבר, כיון שהמשנה לא מדברת בזה, וגם התוספות בשם תלמידי רש"י ור"ת ור"י לא דברו על זה. אם ננקוט כדחיה הראשונה שכתב לרש"י שתפלה מותר להתפלל משום הלוואי ויתפלל כל היום, יש מקום להתיר לומר בשביל המאחר תפלה, אף כשהמתפלל כבר התפלל. אבל לפי התירוץ השני, משמע שלא נתיר תפלה כזו, דתפלה בעלמא שעושים היא בגלל חובת הציבור, וכשיחיד איחר אין חובה כזו.

ובחידושי הרשב"א על מגילה דף כג ע"ב כתב:

"אין פורסין על שמע פחות מעשרה. פי' בני אדם שבאין בבית הכנסת אחר שקראו הצבור את שמע, ואומרים קדיש וברכו וברכה ראשונה של ק"ש מפני שיש בה קדוש, והלכך אין פורסין אותה בפחות מ' דכל דבר שבקדושה אין פחות מ'. ולשון פורס חוצה... ובשם רש"י ז"ל פי'

תלמידיו שאפי' בשביל אחד פורסין על שמע אף על פי שכל השאר כבר שמעו קדיש וברכו וקדושה, ואפי' קרא הוא עצמו את שמע (אותו אחד שפורס. ע.א.)<sup>פג</sup>, אפי' יכול לחזור ולפרוס על שמע כדי שיאמר קדיש וברכו וקדושה, וכן כתוב במסכת סופרים, ובמקום שיש תשעה או י' ששמעו בין קדיש בין ברכו ולאחר תפלה חוזר האחד בפני אלו ואומר קדיש או ברכו וענו אלו אחריו יצא ידי חובתו, אבל ר"ת ז"ל לא היה נוהג כן עד שיהיו שם ששה שלא שמעו קדיש וברכו, ומביא ראיה ממה שאמרו במס' סופרים אין אומרים קדיש וברכו פחות מ', רבותינו שבמערב אומרים אותו בז' ונותנין טעם לדבריהם בפרוע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו ה' כמנין התיבות, ויש אומרים בששה שברכו ששי הוא ע"כ, ופי' הוא ז"ל הני שבעה וששה הנזכרים שלא שמעו קדיש וברכו, דאלו [הן] שבעה בין כולם יחלוק עם משנתינו.

ומיהו אם נפרש כדברי ר"ת ז"ל יקשה ממה שאמרו שם אפי' יחידי בתוך ט' או י' שחזר בפני אלו ואמר קדיש או ברכו וענו אלו אחריו יצא, כמו שכתבנו למעלה, ועל כן נראה למקצת רבותינו הצרפתיים ז"ל דאפי' אין שם בין כולם אלא ז' או ו' בלבד פורסין על שמע לדברי מסכת סופרים וחולק על תלמוד שלנו בזה וכמו שהתחיל אין אומרים קדיש וברכו פחות מעשרה דאלמא משמע שרבותינו שבמערב חולקין בזה שאין מצריכין בין כולם אלא שבעה או ו', ועוד הביא בספר הישר אגדה אין אומרים ברכו אלא א"כ יש שם חמשה בני אדם שלא שמעו שנא' בפרוע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו ה'.

הרשב"א הביא את מקצת רבני צרפת שדחו את ראית ר"ת, והם דברי ר"י. והוא הוסיף בזה דיוק להוכיח שמסכת סופרים לא עוסקת בצורך בשבעה או ששה מאחרים אלא בעיקר דין המנין ממה שפתחו שאין אומרים אלא בעשרה, שזה ודאי נאמר על הדין הכללי. , הוא לא הזכיר שר"ת חלק על יכולת האחד שכבר שמע לומר בשביל מי שלא שמע, כי בשם מ"ס לא כתב שעמד אחד שלא שמע, אלא "חוזר האחד", דמשמעותו הפשוטה בין זה ששמע בין אחר הקדושה שמוזכרת בדבריו היא כנראה קדושה דיוצר אור, והוא לא מזכיר שיש אפשרות ללמוד מחזרת הש"צ לברך כשאין בו חיוב, ולא דן כלל על תפילה. ועל כן נראה שמסקנתו לדינא כפי שפירשתי בדברי הרא"ש, שמדובר שזה שכבר שמע מוציא ידי חובה בברכה, ולכן אין מקום לחלק בין אם כבר שמע או שעדיין לא שמע, אבל בתפלה לא שייך לברך בשביל מי שאינו מוציא ידי חובה בברכת התפלה.

ובחידושי הר"ן כתב:

"מתניתין אין פורסין על שמע. יש מפרשים אין מברכין. תרגום והוא יברך הזבח והוא יפרוס על דבחה אלמא פורס מברך הוא. ע"א לשון פרוסה והיינו כשאדם בא לבית הכנסת לאחר שקראו צבור את שמע ועומד אחד ואומר קדיש וברכו וברכה ראשונה שלפני ק"ש מפני הקדושה. אין פורסין בפחות מ'.

כתב רבינו יעקב שאם יש כאן ששה שלא שמעו קדיש וברכו אעפ"י שהשאר שמעו יכולין הן לפרוס על שמע (מהלשון יכולין הן משמע שהם המאחרים בעצמם יפרסו ולא אחרים בשבילם. ע.א.) והביא

פג). משמע אפילו התפלל, אלא שנקט שהוא קרא את שמע, כי הוא בא להשלים את מה שאומרים לפני שמע.



ראיה מהא דאמרינן במסכת סופרים אין אומרים קדיש וברכו בפחות מעשרה. רבותינו שבמערב אומרים אותו בשבעה... וי"א אפילו ששה, שברכו ששי הוא, פירוש אם יש ששה שלא שמעו והשאר שמעו. אבל בשם רש"י פירשו תלמידיו שאפילו בשביל א' פורסין על שמע ואפילו קרא את שמע יכול לחזור ולפרוס על השמע בעמדו לפני התיבה, ועוד כתיב במסכת סופרים ובמקום שיש ט' או עשרה ששמעו בין ברכו בין קדיש ולאחר תפלה עמד א' בפני אלו ואמר קדיש וברכו וענו אלו אחרינו יצא ידי חובתו: אין עוברין לפני התיבה. ש"צ: ואין נושאים כפיהם. כהנים: ואין קורין בתורה. בצבור. בספר הישר בעי אמאי צריך למתני אין פורסין ואין עוברים [לפני התיבה] (בתור) ואמאי צריך אין מפטירין כיון דאמר אין קורין. וי"ל דאיצטריך למיגרס הכי משום הא דגרסינן בירושלמי התחילו ב' והלכו להם מקצתם וגמר את שמע אפילו הכי לא יעבור לפני התיב' לומר שמנה עשרה דמילת' אחריתי היא. וכן אין קורין ואין מפטירין".

גם הדיון בחידושי הר"ן נאמר רק על מאחרים שרוצים לשמוע ברכו קדיש וברכת יוצר של קריאת שמע, ולא על תפלה, כי הוא פירש את ענין עובר לפני התיבה כדברי רש"י והגאונים על ש"צ דעלמא. הוא גם ציין לדברי הגאונים שלפיהם אין כלל מקור לדין זה דפורס, אך לא אמר שלפי זה לא יוכל מי שכבר התפלל לפרוס. ונראה שזה משום שהוא מפרש שמדובר במאחר עצמו ולא במי שלא התפלל שיוצא בברכתו, ועל כן אין בזה חשש ברכה לבטלה, כך שלדינא פירוש הגאונים אינו סותר לכך שיש אפשרות לפרוס על שמע מלשון פרוסה.

**אך הבאתי לעיל שהר"ן (על הרי"ף דף יג ע"א) דחה את הפירוש של הגאונים למשנה והוא**

**כתב:**

**"מתני' אין פורסין על שמע. פרש"י ז"ל כגון שהיו כאן עשרה בני אדם שהתפללו כל אחד בפני עצמו ביחיד ולא שמעו לא קדיש ולא קדושה הרי אחד מהם עומד ומתפלל בקדיש וברכו ומתחיל ביוצר מפני קדושה שבה ולשון פורס חוצה... דהיינו ברכה ראשונה בלבד, ולאחר שסיים אותה ברכה מתחיל לתפלה מעומד לפי שיש בה קדושה".** והא דאיפסיק להו בתרתי אין

(פד). בילקוט יוסף סא, הערה א הביא את דברי רש"י בפירושו למגלה וכתב בשם הגרע"י:

"דברי רש"י לכאורה צריכים ביאור, דאמאי נקט דוקא מנין, ולמה נקט בית הכנסת, ולמה צריכים העשרה לברך ברכת יוצר. והנה הר"ן שם כתב בביאור דברי רש"י, כגון שהיו עשרה שהתפללו כל אחד בפני עצמו ביחיד, ולא שמעו לא קדיש ולא קדושה, הרי אחד מהם עומד ומתפלל בקדיש וברכו, ומתחיל ביוצר מפני קדושה שבה. ולשון פורס מחצית הברכות. ע"כ. נמצא שהר"ן מפרש דאירי בעשרה שכבר התפללו כל התפלה ביחידות, דאם לא כן למה צריכים לחזור ולברך ברכת יוצר בלבד, הוה להו להתפלל כל התפלה כולה כסדר, אלא ודאי שכבר התפללו, רק שלא שמעו קדיש וקדושה. ומה שצריך לומר רק ברכת יוצר, משום קדושה שבה. ומה שלא הצריכו לחזור ולומר קדושה שבעמדה, היינו מפני דברכת יוצר היא ברכה אחת, ואילו היו מצריכים אותם לומר קדושה שבעמדה, היו צריכים לחזור ולברך ג' ברכות, ולכן הסתפקו בברכת יוצר. ואמנם יש אומרים דדי בששה או שבעה שלא התפללו כדי לפרוס על שמע, ואין צריך שיהיו עשרה שלא התפללו. ודלא כמ"ש רש"י. וכן דעת התוס' ורבותינו הצרפתים שם. וכן דעת הרמב"ם (פרק ח') מהלכות תפלה הלכה ד... וכן פסק השו"ע". ונראה מדבריו שפירוש רש"י והר"ן הוא אותו פירוש, ולמעשה השו"ע נקט באותה דרך ורק שעל יסוד דברי תוספות ורבותינו הצרפתים והרמב"ם נקט שדי בששה או פחות וגם אפשר לעשות תפלה.

אך לענ"ד יש להעיר, שנראה שמכל המקורות האלו, רק הר"ן הוא כדברי השו"ע, דאמנם הר"ן בתחילה כותב "פירש"י ז"ל", אבל למעשה בודאי הרגיש גם הר"ן שהוא אינו נוקט כרש"י, כי רש"י אומר שאין לעבור על התיבה בשביל אלו

פורסין על שמע ואין עוברין לפני התיבה משום דאמרין בירושלמי אין פורסין על שמע בפחות מעשרה התחילו בעשרה והלכו להם גומר עד כאן. ולהכי פסיק להו בתרתי לאשמועינן שאע"פ שאמרו ברכה ראשונה בעשרה והלכו מקצתן אין עוברין לפני התיבה דהיינו להתפלל תפלה מעומד בפחות מעשרה ולא תימא אינו אלא גמר וכיון שהתחילו בעשרה גומרין קמ"ל דלא וכן הוא בירושלמי... ולישנא דאין עוברין לפני התיבה היינו מפני שדרכן היה שלא לעבור ש"צ לפני התיבה עד שמגיעין לתפלה.

ובשם רש"י ז"ל אמרו תלמידי שאלו בשביל אחד פורסין על שמע אף על פי שכל השאר כבר שמעו קדיש וברכו וקדושה ואפי' קרא הוא עצמו את שמע אפ"ה יכול לחזור ולפרוס על שמע כדי שיאמר קדיש וברכו וקדושה, וכן כתוב במס' סופרים ובמקום שיש תשעה או עשרה ששמעו בין קדיש בין ברכו, ולאחר תפלה חוזר האחד בפני אלו ואומר קדיש או ברכו וענו אלו אחריו יצא ידי חובתו. אבל ר"ת ז"ל לא היה נוהג כן עד שיהיו שם ששה שלא שמעו קדיש וברכו, והביא ראיה ממה שאמרו במסכת סופרים ואין אומרים קדיש וברכו בפחות מעשרה רבותינו שבמערב אומרים אותן בז'... וי"א בששי שברכו ששי הוא ע"כ. ופירש הוא ז"ל הגי' שבעה וששה שלא שמעו קדיש וברכו דאילו שבעה בין כולם יחלוק עם משנתנו.

ומיהו אם נפרש כדברי רבינו תם ז"ל יקשה מה שאמרו שם אפילו יחיד בתוך תשעה או עשרה שחזר ואמר בפני אלו קדיש או ברכו וענו אלו אחריו קדיש או ברכו יצא כמו שכתבנו למעלה, ועל זה היה נראה למקצת רבותינו הצרפתים ז"ל דאפי' אין בין כולם אלא שבעה או ששה בלבד פורסין על שמע לדברי מסכת סופרים וחולק על תלמוד שלנו בזה וכמו שהתחיל אינו אומר קדיש וברכו בפחות מעשרה, דאלמא משמע דרבותינו שבמערב חולקין בזה שאין מצריכין בין כולם אלא שבעה או ששה".

שהתפללו אפילו הם עשרה, ואילו הר"ן כתב שגם "עובר על התיבה" הוא במתפלל בשביל העשרה שהתפללו כל אחד בפני עצמו. גם מה שכתב הגר"ע שיש אומרים דדי בששה כדי לפרוס על שמע, ודלא כמ"ש רש"י הנ"ל, לענ"ד אינו מדוקדק שכן תוספות, רבותינו הצרפתים שהובאו בר"ן והרמב"ם, לא דברו על מי שאומר ברכה ותפלה בשביל אלו שהתפללו ביחיד.

הפירוש לדבריהם לענ"ד נלמד ממה שאמר רש"י שהעובר על התיבה היינו החזן שמתפלל באופן רגיל כן הוא ברוב הראשונים (ובכללם ראב"ן, תוספות, רא"ש ורשב"א, שכולם נקטו שהעובר על התיבה הוא חזן בעלמא). וחזינן שלפי שיטתו אין לומר ברכה לא מחוייבת. לא נראה טעמם שיש הבדל בין ברכה אחת לג' ברכות שאינן מחויבות, דמאי שנא, אם אין לברך עבור מי שהתפלל גם ברכה אחת אין לומר. אלא נראה שהם מדברים על ברכה באופן שמוציא בה ידי חובה מי שלא בירך, וזה לא שייך בתפלה שנאמרת רק להוציא את שאינו בקי, ולא שייך בברכות הנאמרות בשביל מי שהתפלל ביחיד, לכן אמרו שמי שהתפלל יכול לומר בשביל המאחר אך ורק ברכת יוצר אור ולא תפלה, ומה שאינו אומר את שאר הברכות הוא משום שאין לזה צורך לאחר שכבר אמר את הברכה שבה יש קדושה. ועך כן נראה כדברי הרדב"ז שהם לא התירו לומר ברכה שאינה מחוייבת, ומי שכבר התפלל אינו יכול כלל לומר תפלה בשביל אחר בין אם הוא מאחר ובין אם הוא התפלל ביחיד, שהרי אינו מוציא בברכה.

ומה שאמר רש"י "עשרה" או שהוא לאו דוקא, או שהוא מפני שרק לעשרה יש אפשרות לעכב את הציבור כשהם מאחרים, כפי שביארתי לעיל.

סוף דבר, רש"י תוספות, והרמב"ם ורבותינו הצרפתים שהובאו בר"ן אינם מסייעים כלל לפסק השו"ע, כי יותר נראה שלשיטתם אין אפשרות לומר ברכה לא מחוייבת, ודעת הרדב"ז. וזו כנראה גם הסיבה לכך שלא נהגו בזה כשו"ע.

בתחילת דבריו הוסיף שמדובר גם היכא שכולם התפללו, והוא כמבואר בתשובת רש"י המובאת בשבלי הלקט, ומוזה מתבאר שאפשר לומר ברכות ותפלה שאין מחוייבים בה. וכן ביאר שהמשך הפורס הוא העובר על התיבה בשביל מאחרים<sup>פ</sup>, אך בסוף דבריו נקט את לשון הרשב"א שממנו משמע שאין אפשרות לעשות כך. ככל הנראה הוא לא דייק מהרשב"א שאין לומר ברכה שאינה מחוייבת.

והנמוקי יוסף כתב:

"מתניתין. אין פורסין. פירש רש"י ז"ל לשון חצי דבר, מלשון פרוסה, מנין הבא לבית הכנסת לאחר שאמרו קדיש וברכו וקראו את שמע כבר, וכן התפללו, אבל לא שמעו קדיש וברכו, התירו להם חכמים לירד לפני התיבה, ויעמוד אחד מאותן עשרה ואומר קדיש וברכו וברכה ראשונה שלפני ק"ש עד יוצר המאורות. ואם לא שמע קדושה דולג ואומר שמנה עשרה.

ולשון הרמב"ם ז"ל פרק ח' מהלכות תפלה [ה"ה] וכן לא יהיה אחד מהם מברך ברכות של שמע והכל שומעין ועונין אחריו אלא בעשרה וזהו נקרא פורס על שמע עכ"ל. עשה הרב ז"ל לשון פורס פותח... ובפרק כשם במסכת סוטה [ל' ע"ב] כן משמע, דאמרינן בשעה שעלו ישראל מן הים ונתנו עיניהם לומר שירה כיצד אמרו, רבי נחמיה אמר כחזן פורס על שמע שהוא פותח תחלה והם עונים אחריו<sup>פ</sup>. ומפירושו ז"ל לא שמעין דין הדילוג.

והראב"ד ז"ל מסכים עם פרש"י ז"ל דפורס על שמע היא אחת משתי ברכות שלפני ק"ש.

וכתב עוד הרמב"ם ז"ל שם שלא התירו לעמוד שם אחד מן העשרה להתפלל אלא כשרוב העשרה לא התפללו. אבל ר"ת ז"ל כתב דאפילו בשביל אחד שלא התפלל עושים תפלה בצבור שהתפללו, וכן נוהגין היום בצרפת.

ויש מפרשים ז"ל שכתבו, דדוקא תפלה שהיא באה נדבה, שהיא במקום קרבן, אבל ק"ש בברכותיה אותו שלא קרא דוקא הוא עובר. ואם הוא א' מאותן שקראו צריך (נראה לי להוסיף כאן [א'], כלומר אחר. ע.א.) לפרוס על שמע, לפי שאין אדם עושה ק"ש נדבה.

והרב ר' מאיר ז"ל<sup>פ</sup> היה מנהיג כר"ת ז"ל (שעושים תפלה בשביל מאחר אחד. ע.א.), ואומר שאותו שקרא פורס על שמע שאינו מוציא מי שהוא בקי (אלא השומעים הבקיים יברכו בעצמם עמו, ואחר כך ידלג הקורא לשמו"ע להוציא את הציבור בקדושה. ע.א.), אבל היכא דאיכא נמי מי שאינו בקי אינו מדלג (כי צריך להוציאו בכל הברכות. ע.א.). וכתבו ז"ל שכן כתב הרב ר' משולם ז"ל בתשובת שאלה, ועשו מעשה בבדר"ש על פיו.

פה). וכן כתב ספר המאורות: "ואחר כך מתחיל בתפלה מעומד משום קדושה דישאל". וכ"כ רבינו אברהם מן ההר.

פו). גם ראב"ה סימן תקפ"ד מביא מגמרא זו ראייה שצריכין לומר עמו (על) כל דיבור ודיבור לאחר שפתח, ומשמע דפירש פורס כדברי הגאונים. אך כתב עוד "נראה לי שהוא הדין לעובר לפני התיבה, דמאי שנא. ולכתחילה צריך לענות אחריו, דילמא לא מכויין דעתיה, אי נמי לאפוקי נפשין מפלוגתא דרבן גמליאל ורבנן".

פז). המהדיר כתב שכנראה הכוונה לרבינו מאיר המעילי בעל המאורות, שכן אחותו הוא רבי משולם בעל ההשלמה. אך בספר המאורות לפנינו מובאים שני פירושים למילה פורס, הראב"ד והרמב"ם, ותו לא.

ואין עוברין לפני התיבה וכו'. שליח צבור להתפלל שמנה עשרה. בפחות מעשרה. כדיליק טעמא בגמרא, משום קדושה וקדיש<sup>פ</sup>. יש מי שכתב שאין עונין ברכו אא"כ יש חמשה שלא שמעו ברכו, דכתיב בפרוע פרעות וכו' ברכו י"י, ויש חמש תיבות קודם ברכו".

מבואר שצ"ן בדבריו שלפי הרמב"ם אין כל מקור לענין הדילוג, והוא גם אומר שבפירוש המשנה דבריו מסתברים על פי הגמרא בסוטה, אלא שבהמשך הוא הביא מקומות שבהם הנהיגו את הענין של דילוג. ומה שכתב שר"ת אומר דגם בשביל יחיד יאמר תפלה, הוא כנראה ממה שבספר הישר הוכנסה תשובת תלמידי רש"י, ומזה הבין שהיא נכתבה בשם ר"ת<sup>ט</sup>, אך באמת הוא מתלמידי רש"י.

גם אצלו (כמו אצל הר"ן) לשיטת המפרשים פורס מלשון פרוסה הוא דולג, כי מדובר גם היכא שאלו שבאים לשמוע כבר התפללו. ואת ענין הדילוג הוא כותב גם אם אומר אחד מהעשרה שלא שמעו, כי מדובר כשהם כבר התפללו. אך נראה שלא הכריע לעשות כך, כי כתב שלפי הרמב"ם אין מקור לענין הדילוג, והביא גם חילוקי דעות בענין אמירה בשביל אחד שלא שמע לגבי קריאת שמע, שיש אומרים דבקריאת שמע בברכותיה אינו יכול לפרוס אחד שכבר בירך בשביל אחרים, כי אין ברכות קריאת שמע יכולות להיאמר בנדבה כמו תפלה, אלא אם הוא אחד שקרא יפרוס אחר. ומה שאמר ש"אם הוא אחד שקרא" נראה לי שכוונתו היא שאם הוא אחד שקרא יאמר רק קדיש וברכו, וזה שלא קרא הוא זה שיברך.

גם נראה לי שלפי הנהגים כך, פירוש פורס על שמע הוא כדברי הרמב"ם, מברך ברכות קריאת שמע, ועל כן כאשר יש אדם שלא שמע ואומרים בשבילו קדיש וברכו, הוא עצמו פורס ומברך את שאר הברכות. אבל אם פורס הוא מלשון חתיכה והכוונה למדלג בשביל אחרים, אי אפשר שהכוונה היא שיאמר אחר בשביל המאחר קדיש וברכו וידלג לומר תפלה, שהרי פורס בהכרח כולל ברכות קריאת שמע, כפי שהוכיח הערוך מהא דאמרינן שלרבי יהודה מי שלא ראה לא יכול לפרוס על שמע<sup>ז</sup>.

ועוד כתב שרבינו מאיר ורבינו משולם הנהיגו כך שהחזן יכול לומר גם ברכות קריאת שמע עבור אחד שלא קרא, אך דוקא כשהבקיאים יברכו עמו, ואם יש מי שאינו בקי אין דילוג כי צריך לברך להם את כל הברכות.

והמאירי במגילה כג כתב:

"פריסת שמע יש מי שפירש בו על עשרה שבאו לבית הכנסת שמצאו צבור שכבר התפללו וגם הם התפללו בינם לבין עצמן אלא שהיו עושין כן לשמוע קדיש וברכו שלא שמעוה אחד

פח). נראה מדבריו שמה שאומרת המשנה שעובר על התיבה בתפלה בעלמא בעי עשרה, הוא משום קדושה וקדיש, אבל יתכן שהכוונה שבגלל זה כל ענין התפלה בציבור הוא בעשרה.

פט). מובא בספר הישר לרבינו תם, החידושים סי' תשמו.

צ). אמנם הב"ח בסימן סט כתב לפרש את מנהג אשכנז שפורסים בדילוג מקדיש וברכו לתפלה, שהם מפרשים פורס מלשון חתיכה, אך הכוונה רק לחתיכה הקטנה של קדיש וברכו. ולענ"ד זה לא מסתבר, בגלל הדיון על דין מי שלא ראה לרבי יהודה, דככתב הערוך.

מהם. וי"מ אף בששמעו קצת מהם הואיל ולא שמעוה רובם... וגדולי הרבנים פירשו אפילו בששמעו רובם כל זמן שיש שם אחד מהם שלא שמעה אף על פי שכל התשעה שמעוה:

וענין פריסת שמע הוא שעומד אחד מהם ואומר קדיש וברכו וברכה ראשונה של ק"ש עד יוצר המאורות שיש בה קדושה, ומדלג אהבת עולם וק"ש שאין מתפללין אותה בתורת נדבה, ומדלגין משם ל"ח שאפשר לחזור בהם מתורת נדבה ואומר קדושה, ואף לדעת הפוסקים שאין נדבה בצבור כמו שביארנו בפר' מי שמתו קדיש וקדושה מיהא כעין חובה הוא.

וי"מ בשיטה זו שלא נאמרו הדברים אלא כשהיו שם באותם עשרה קצת שלא התפללו כלל אפי' לא היה שם בענין זה אלא אחד.

ולשון פורסין מענין פרוסה כלומר מחלקין את הברכות של שמע כלומר שמברכין חצי הברכות שעל שמע והוא אותה שיש בה קדושה שכשהתפללו ביחיד לא אמרוה בקדושה כך פירשו רבים, אלא שאנו פסקנו במס' ברכות שהיחיד אומרה בקדושתה וכך היא שנויה במס' סופרים.

וענין עובר לפני התיבה הוא שליח צבור המתפלל תפלה שלימה, ואמרו ששני אלו דבר שבקדושה הם ואין דבר שבקדושה בפחות מעשרה.

ויש חולקין בענין פריסת שמע במה שביארנו שאי אפשר לעשות כך, ופי' פריסת שמע בברכות סדורות ובקריאת שמע ובתפלת י"ח, ולשון פורסין מברכין מלשון כי הוא יברך על הזבח שמתרגמין ארי הוא יפרוס על דיבחא וענין עובר לפני התיבה הוא לתפלת י"ח והענין הוא שהיה מנהגם ששליח צבור היה עומד רחוק מן התיבה בעוד שהיה קורא את שמע וברכותיה וכשמגיע ל"ח היה עובר לפני התיבה ומתקרב לשם להודיע ששני ענינים הם ואמר על שניהם שאין נעשים בפחות מעשרה.

המאירי מביא דעות חלוקות, וציין שיש מפרשים את הענין במי שכבר התפלל, ובכל זאת אמירת קדושה עם תפלה בשבילו היא כחיוב, ואומרים את כל התפלה כנדבה למ"ד שפריסת שמע והמשכה הוא גם בשביל יחיד, אך יש אומרים שהוא בתנאי שיש לפחות אחד שלא התפלל. וסיים בהבאת פירוש הגאונים, וכתב שהם חולקים על מה שביארנו בפורס על שמע שאי אפשר לעשות כך. כלומר, שלשית הגאונים אין אפשרות כלל לפרוס על שמע בחילוק הברכות.

ובחדושי הריטב"א מגילה דף כג ע"ב יש בתחילה פסקה חסרה, שלפי ההמשך נראה שהובאו בה דברי רש"י ז"ל שאפילו תשעה שכבר התפללו מצטרפים עם היחיד שלא התפלל כדי שיאמר קדושה וקדיש או ברכו, ושיש סוברים שאינו יכול לומר קדושה וקדיש או קדושה או ברכו אלא אם כן שבעה שלא שמעו (כדעת רבינו תם לפי הרא"ש). ולאחריה דן להכריע בזה לפי דברי רב הונא בברכות כא ע"ב שהמאחר לתפלה יתחיל ולגמור עד שלא יגיע ש"צ למודים, אף על פי שאינו אומר קדושה עם הצבור, כי יחיד אומר קדושה, "והשתא ניחוי אנן רב הונא דהוה אמורא היכי סבר דהיחיד אומר קדוש והלא משנה שלימה שנינו הכא שאין עוברים בפני התיבה בפחות מעשרה והיינו משום קדושה דאית ביה וכדמפרש בגמ', אלא ודאי כדפרש"י התם דרב

הוא סבר כי היחיד המתפלל בתוך הצבור אומר קדושה, והצבור עסוקים בתפלתם שהרי עדיין לא גמרו, ואפילו הכי סבר דכיון דבתוך עשרה הוא ששכינה ביניהם רשאי, ולא נאמר ואין עוברין לפני התיבה בפחות מעשרה אלא לאפוקי יחיד המתפלל שלא בצבור, ועד כאן לא פליג עליה ר' יהושע [בן לוי] אלא מטעמא דאין היחיד אומר קדוש כשהוא ביחיד אפילו בתוך צבור, הא כשאומר בתוך הצבור ועונין אחריו רשאי (גם לריב"ל. ע.א.), ואפילו הם קורין לעצמם בשליח [צבור] עמהם שאומר להם קדושה בפני עצמן, ואע"פ שיש כאן ב' קדושות וכבר יצאו בראשונה, ואי ס"ד דבעינן עשרה ממש לצירוף וז' שלא יצאו היכי טעי רב הווא כולי האי דיחיד לעצמו אומר קדוש.

וכי תימא ולדברי רש"י ז"ל אפילו לריב"ל למה אמר שאם לא יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע ש"צ לקדוש אל יתפלל יחיד, יתפלל בלא קדושה וכשישלימו הצבור יפרוס עמהם על שמע, הא בורכא דמנא ליה דלינטרו ליה ציבורא בתר הכי כולי האי, ועוד אפילו תימא דמינטרי ליה למה ליה לאטרוחי צבור כולי האי מסתייה דלינטר איהו השתא עד דמצלי צבורא בלחישא, וכי מסדר שליחא דצבורא לצלותא אומר בהדיה מילתא צלי איהו בהדיה ואומר קדושה עם הצבור וכדכתבי רבנן ז"ל (ברי"ף ברכות כ"א ב' בשם רה"ג ז"ל).

וכי תימא ודלמא פלוגתא דרב הווא ור' יהושע בן לוי לא שיתיר רב הווא ליחיד המתפלל בלחש לומר קדוש בתפלתו, אלא שהיה סבור שלאחר שישלימו צבור תפלתם עומד היחיד ואומר קדוש בתוך הצבור, וריב"ל סבר שאינו אומר כיון שכבר התפללו הצבור והלכתא כריב"ל, הא נמי בורכא וסתרא כל מאי דפרישו רבנן ז"ל דהא דיחיד אומר קדוש יחיד לגמרי בתפלתו משמע (כלומר פירוש זה יסתור את המנהג של רב האי שאפשר לומר קדושה בתפלתו כשמצטרף לחזן, שכן כנראה מנהג זה הוא על יסוד מה דמשמע שלרב הווא יכול לומר קדושה ממש בתפלת לחש שמתפלל עתה לפני שיגיע ש"ץ למודים, וריב"ל חולק רק על האפשרות לומר קדושה בלי שישמעוהו הציבור, ומסכים שאפשר לאומרה בתוך תפלת היחיד עם הש"צ. ואילו לפירוש זה יוצא שהיחיד אינו יכול לומר קדושה בתוך תפלתו אלא הם דנים רק על אמירת קדושה לכשעצמה. ע.א.), ועוד היכי תיסק אדעתין שעל סמך זה שימתינוהו צבור לאחר תפלתם יתיר רב הווא להתפלל ביחיד ושלא להמתין לש"צ עד שיסדר תפלתו ויענה קדושתו עם הצבור, ואם הוא יסמוך שימתינו לו, ימתינו לו גם כן למודים ולמה אמר שאם לא יוכל לגמור עד שלא יגיע ש"צ למודים אל יתפלל, הרי צבור שטרחו בשבילו עד קדושה אין תימה שיטרחו גם כן עד שיגיע למודים, שהרי הוא ג"כ יסיים את התפלה, שלא יפסיק בסדר קדושה בלבד, אף על פי שכבר התפלל, שזה לא מצי בכל מקום (נראה כוונתו שגם לא מסתבר במה שעולה מדבריהם שיפסיק בסדר קדושה בלבד, כלומר שיאמר אחרי תפלתו רק עד סדר קדושה אעפ"י שכבר התפלל ואינו צריך יותר את שאר התפלה, שזה לא מצי לעשות בכל מקום בתפלה). ובברכה של ק"ש הוא שאפשר לומר כן (שיאמר עם הציבור ברכה אחת. ע.א.) שהרי אינם מעכבות זו את זו כדאיתא בברכות בפ"ק, אלא ודאי דהא ליכא למימר כלל, כנ"ל.

ועלה בידינו כדברי רש"י ז"ל שאפילו תשעה שכבר התפללו מצטרפים עם היחיד שלא התפלל כדי שיאמר קדושה וקדיש או ברכו.

מכל מקום לענין פי' פורסין על שמע אינו כפירושו שלשון פורסין אינו משמע לדלג הברכות ולומר מקצתם בלבד, ועוד שהרי אמרו במשנתנו המפטיר בנביא הוא יפרוס על שמע או משום

כבוד או משום אנצוויי<sup>צא</sup>, ואי פורס על שמע הוא כדאמרנא (ברכה בשביל המאחר) לא סגיג בלאו הכי עד דלימא הוא פורס על שמע והוא עובר לפני התיבה, והא דילמא לא מתרמיא מלתא (כלומר, הרי אם אין מאחרים אין דין פורס, ומהמשנה משמע שתמיד יש אפשרות לפרס על שמע כשיש נביא)? ותו מאי כבוד ומאי אינצוויי איכא, וכדאמרינן נמי איכא בינייהו דעביד הפורס על שמע בחנם, דמשמע דזימנין דעביד בשכר, וכי מילתא קביעא הוא שיטלו עליה שכר דמינצו עליה?

לכך הנכון... (כאן הביא את פירוש הרמב"ן בפירוש פורס על שמע, כפי שהובא לעיל מדבריו בשיטת הגאונים. נמצא שלדידיה לא מצינו ברכת יוצר אור עומדת לעצמה בשביל מאחר ע.א).

ולענין מה שנוהגין בקצת המקומות לומר ברכו אחר תפלה מפני שקצת בני אדם שלא היו שם בפתיחות ברכות, אמר מורי רבינו נר"ו שהוא טעות שלא תקנו לומר ברכו אלא בראשי ברכות ובאומר ברכות אחריו להוציא לאחרים, כעין זימון של ברכת המזון, וכעין הקורא בתורה והמפטיר בנביא, וכן מברך [ברכות] של ק"ש.

ומדברי רבותי ז"ל למדנו שקדושת ברכה ראשונה של ק"ש בשחרית אינה נאמרת אלא בעשרה, והיחיד מדלג ואומר בשפה ברורה ובנעימה קדושה כולם כאחד עונים באימה ואומרים ביראה קדושה והאופנים וכו' לעומתם משבחים לאל ברוך נעימות יאמרו, ויש מביאין ראיה לזה מהא דתנן אין פורסין על שמע בפחות מעשרה ואמרינן עלה בירושלמי (פ"ד ה"ד) התחיל בעשרה לומר ברכו גומר מיהת הא לאו הכי לא, ואינה ראיה דהא פרישנא דפורסין היינו לברך ברכות ק"ש להוציא אחרים ובעי עשרה לפי שאין יחיד מוציא לאחרים מברכות ק"ש ג"כ אלא בעשרה, אף על פי כן אם התחילו בעשרה והלכו להם מקצתם גומר ומוציא, וי"א דכיון שאין זו אלא ספור דברים היאך מלאכי עליון מקדישין אפילו יחיד גומר, וכן דעת מורי נר"ו, ובסדר קדושה של אחר כל התפלות והתחנונים לא מצינו שיהא צריך עשרה שאינו אלא כקורא בנביא ומתרגם, וכן דעת מורי נר"ו.

ומה שאמר שלא מצינו אפשרות לומר עד קדושה ופוסק, נראה שהוא כדי לשלול מה שאמרו רב שרירא ורב האי המובאים בב"י סי' רלב (ומקורם בתשובת הגאונים הרכבי רנו), שנהגו כשאין זמן לומר חזרה, שלאחר שהציבור מתפללים בלחש החזן אומר רק ג' ברכות וקדושה.

נמצא שדעת הריטב"א היא שיחיד יכול לומר קדיש ברכו וקדושה רק כשהוא אומר זאת בציבור שהתפללו, כפי שאנו נוהגים. והפרט היחידי ששונה בדבריו ממה שנהגו כיום הוא שברכו אינו נאמר אלא אם יש אחריו ברכה (ולפי זה צ"ל שמה שאמרו במ"ס הוא רק שנהגו לאומרו אחרי התפלה, אך צריך שיהיה שם מישהו שמברך אחרי ברכו).



צא). מגילה דף כד ע"א: "מאי טעמא? רב פפא אמר: משום כבוד, רבה בר שמי אמר: משום דאתי לאינצוויי. מאי בינייהו? - איכא בינייהו דעביד בחנם".

## ח.

### הסוברים שתפלה צריך י' שלא שמעו לתפלה

בטור אורח חיים הלכות קריאת שמע סימן סט כתב: "אין פורסין על שמע בפחות מעשרה. פירוש אותם שבאו לבה"מ אחר שקראו הצבור שמע, אומר קדיש וברכו וברכה ראשונה יוצר אור ולא יותר. ופורסין לשון חתיכה כמו פרוסה שאין אומרים אלא קצת ממנה. ויש שמוסיפין עוד לאחר שסיימו ברכה ראשונה לומר אבות וגבורות ואומר קדושה ואתה קדוש. וקאמר שלא יעשו זה בפחות מעשרה. והיה אומר ר"ת שצריך שיהיו שבעה שלא שמעו קדיש וברכו ואז יאמר אף על פי שהאחרים שמעו, ותלמידי רש"י כתבו בשמו שאפי' בשביל אחד שלא שמע קדיש וברכו פורסין על שמע ואפי' אותו שכבר שמע יכול לחזור ולפרוס בשביל האחד שלא שמע, והכי איתמר נמי במס' סופרים במקום שיש ט' או י' ששמעו קדיש וברכו ועמד אחד שלא שמע בין אלו ששמעו ואמר קדיש וברכו וענו אלו אחריו יצא ידי חובתו ולזה הסכים א"א הרא"ש".

דבריו עולים בקנה אחד עם מה שפירשתי ברא"ש, ומה שכתב שלזה הסכים הרא"ש, לפי המבואר לעיל כוונתו שלזה הסכים עם אותו שכבר שמע יוציא את האחד שלא שמע. ומה שכתב שיש שמוסיפין אחרי ברכה ראשונה לומר אבות גבורות וקדושה, לא התפרש בראשונים שראינו עד עתה, אך לקמן נראה שהיה מנהג כזה במנהיג, ובפשטות הוא על יסוד תשובת רב האי הנ"ל שכך מנהג הישיבות במנחה כשאין זמן. והוא למד ממנו לענין הפורס על שמע, שאחרי שיאמר להם ברכת יוצר אור, יאמר להם גם תפלה עם קדושה כדי שתהיה בידם קדושה, ולפי העיקרון שרשאי לומר תפלה לא מחוייבת, ואחר כך ימשיכו בעצמם בתפלתם אהבה רבה וכו'. ומה שסיים "וקאמר שלא יעשו כן בפחות מעשרה", בפשטות זה סיכום שמחזיר למשפט הפתיחה שאותו הוא בא לפרש. "וקאמר" היינו המשנה אומרת בפורס על שמע והעובר על התיבה שכל זה לא יעשה בפחות מעשרה.

גם בקיצור פסקי הרא"ש (מגילה ג, ז) כתב: "ופר"ת דלפחות בעינן ששה שלא שמעו קדיש שיצטרפו עם ד' ששמעו", ששמע שלר"ת אפילו כשיש שבעה, לעולם מי שפורס הוא מאלה המחוייבים.

וכן הוא בתשובת הריב"ש סימן עו אעפ"י שלא כתב שהוא מבאר את הטור, וז"ל:

"עוד שאלת אם מותר לשליח צבור לפרוס על שמע אם התפללו כבר רוב הצבור. לפי שמצאת כתוב במסכת סופרים שאם אין ששה שלא התפללו אין שליח צבור יכול לפרוס וסמכו זה לפסוק בפרוע פרעות שאחר חמשה תבות כתוב ברכו.

תשובה: ר"ת ז"ל אומר כדברך, שמפרש דהני ז' וו' שהזכירו במסכת סופרים לרבותינו שבמערב וליש אומרים רוצה לומר שלא שמעו קדיש וברכו. דאלו ז' או ו' בין כלם יחלוק עם משנתינו, שבפ' בתרא דמגלה קתני דאין פורסין על שמע בפחות מ'. אבל קשה לדבריו מה שסיימו שם במס' סופרים כלשון הזה ובמקום שיש ט' ששמעו בין ברכו בין קדיש ולאחר התפלה עמד האחד בפני אלו ואומר קדיש או ברכו וענו אלו אחריו יצא ידי חובתו, ע"כ. גם



תלמידי רש"י אמרו משמו שאפי' בשביל א' פורסין על שמע אף על פי שכל השאר כבר שמעו קדיש וברכו וקדושה. ואפי' הוא עצמו קרא את שמע פורס כדי שיאמר קדיש וברכו וקדושה, וראיה מלשון מסכת סופרים שהזכרת. ומוזה אומרים קצת מרבתינו ז"ל כי מה שהיו נוהגין רבותינו שבמערב הי' אפי' אין בין כלם אלא שבעה או ו' וחולקין על התלמוד בזה. וכמו שהתחילו שם אאין אומרים קדיש וברכו בפחות מ' רבותינו שבמערב וכו' דאלמא משמע דרבותינו שבמערב חולקין בזה שאין מצריכין בין כלם אלא ז' או ו'. ולא קי"ל הכי אלא כמשנ'. והרא"ש ז"ל הסכים לדעת רש"י. וכ"נ שנטה לזה הר"נ ז"ל בפי' ההלכות.

גם בדבריו לא הוזכרה אפשרות לומר ברכות שאינן מחוייבות, וכתב שכך נטה לזה הר"ן כי הוא לא כתב להדיא שמסתבר כרש"י שאחד שלא שמע מברך, אך עכ"פ לא הביא מה שאמר הר"ן שכ"ה גם במי שהתפלל.

ובשו"ת מהר"י מינץ סימן טו, הביא את דברי הטור בסי' סט בלשון זו: "וז"ל אין פורסי' על שמע בפחות מעשרה, פירוש אותם שבאו לבית הכנסת אחר שקראו הציבור שמע כו' עד ויש שמוסיפין כו' עד והאמת לא יעשו זה בפחות מעשרה". וכתב על זה: "ומה שכתב (הטור) לעיל על המוסיפין (לומר אבות וגבורות ואומר קדושה ואתה קדוש), והאמת זה לא יעשו בפחות מעשרה, ר"ל במוסיפין כ"ע מודין דבעינן עשרה, אבל בפורס על שמע לבד יש מחלוקת בין הגאונים אי בעינן עשרה או לא".

מבואר שלפניו היה כתוב בטור בסימן סט "והאמת" במקום "וקאמר", ופירש כוונתו שאמנם בפורס על שמע יש מחלוקת אם בעינן עשרה מאחרים שלא שמעו כדי שיעמוד אחד ויאמר להם, אך לכו"ע לא יעמוד אחד בשביל המאחרים לומר להם תפלה בפחות מעשרה שלא שמעו. ונראה שטעמו הוא שכל הדיון שמובא בטור ומוזכר בתוספות והרא"ש בין רש"י לר"ת הוא על פי מסכת סופרים ולגבי אלו שלא שמעו קדיש וברכו, וזה דין פורס על שמע, אבל בתפלה לא דנו שם, ולא מצינו שאפשר לעשות תפלה בשביל מאחרים בפחות מעשרה שלא שמעו. ולכן לא יעבור לפני התיבה בשביל מי שלא התפלל, אם מדובר בפחות מעשרה שלא התפללו.

אך גם אם גורסים "והאמת" יש קושי בביאורו, משום שמסגנון זה משמע שלגבי פורס על שמע יש מחלוקת אם בעינן עשרה, ולא מצינו מחלוקת כזו לפני כן, המחמיר הוא ר"ת, וגם לדידיה די בשבעה או ששה, וכן הטור מביא רק שנחלקו אם בעינן שבעה או אחד שלא התפללו. וצ"ל שכתב שי"א עשרה לפי המבואר במ"ס בתחילה שקדיש וקדושה בעי עשרה, ובאמת לפי דרכו היה יכול גם לומר שהטור מתכוון לומר - ואת ההוספה הזו לא יעשו בפחות מעשרה, בלי לקשר זאת למחלוקת בדין פורס.

עכ"פ נראה פשוט שהר"י מינץ אינו מדבר במי שבא לעשות כל סדר קדושה, דבזה יתכן שסובר כהרס"ג והרמב"ם דדי בששה מתוך עשרה. אלא הוא מדבר במי שבא להתפלל מאחרים, כשהכוונה היא לומר רק את הדברים שבקדושה, וזה קאמר דנראה שלכו"ע בעינן עשרה שלא שמעו<sup>צב</sup>.

צב). מאמר סט, י כתב שדברי מהר"י מינץ נדחים מכל הפוסקים שגם לתפלה מצריכים לכל היותר שבעה שלא שמעו, והיפה ללב (סימן סט סק"ד) כתב שכונת הר"י מינץ היתה רק שצריך עשרה לכל דבר שבקדושה ואינו חולק על כל

והנצי"ב בהעמק שאלה (כב, ד) נקט כדברי מהר"י מינץ בדעת הטור, וכתב שנראה לפי זה שיסוד דברי הטור הם דברי הרא"ש בתשובה (כלל ד ס' יט) דהצריך תשעה מכוונים לחזרה וכתב שבלא זה קרובות ברכותיו להיות לבטלה. וכתב הנצי"ב שעל פי זה כתב הטור בס' סט שלתפלה בעינן עשרה שלא התפללו.

אך לענ"ד אי אפשר לומר בדעת הרא"ש שהצורך בתשעה מכוונים מלמד שצריכים להיות עשרה שלא התפללו כדי לומר תפלה בשביל מאחרים, שהרי הרא"ש סיים בתשובתו שבשביל זה היו עשרה בטלנים בבית הכנסת, משמע שעשרה אלו היו עונים לכל המניינים שבהם לא היו עשרה שיכוונו. ומוכח שאף על פי שכבר התפללו מהני שהם המכוונים, ולא צריך לעיכובא עשרה שלא התפללו.

ועל כן נראה שגם אם גורסים בטור "והאמת לא יעשו זאת בפחות מעשרה", י"ל שכוונתו היא שהאמת כדברי המשנה שהזכיר בתחילה שאין עושים כל זאת בפחות מעשרה, ובא לאפוקי ממה שעולה מפירוש ר"י למסכת סופרים שיש בה דעות שאפשר לפרוס על שמע ולהתפלל בפחות מעשרה, וכפי שכתבתי שבוז באמת לפי הרא"ש והטור יש דעות שלברכו בעינן עשרה.

והגרש"ק (ספר סת"ם הל' תפלין תשובה ל, וציין גם בחכמת שלמה על ס' סט) הביא ראיה למהר"י מינץ שדין עובר על התיבה בשביל המאחרים חמיר טפי ממה שהירושלמי הכשיר קטן לפרוס על שמע אם הביא שתי שערות. ומשמע שלקדושה לא די בזה, משום שבה בעינן עשרה גדולים שלא שמעו. ולענ"ד גם על זה יש להשיב, שאין דינים אלו תלויים זה בזה. אכן לענין צירוף קטן מחמירים יותר בקדושה, שעל זה נאמר לפחות כאסמכתא "ונקדשתי בתוך בני", אבל אין ללמוד מזה על צורך ביותר מששה שלא שמעו כדי לומר תפלה בשביל המאחר.

גם הגר"א נוקט כדעת מהר"י מינץ, אך הוא לומד זאת ממקור אחר, וקישר את הדבר למה ששינוי במסכת סופרים פרק טז: "וקטן שאינו פורס את שמע אינו יכול לומר קדוש ביוצר ביחיד, אבל בציבור עונה עמהם. וגדול שהוא פורס את שמע, יכול לומר קדוש, לפי שהוא בסדר, אבל קדוש של עמידה, כיון שצריך לומר נעריצך ונקדישך, אינו מן הדין לומר פחות מעשרה. ואין קטן עולה מן המניין לברכו, קדיש, וקריאת התורה, עד שיהא בן שלש עשרה שנה; ואינו נבדקין באילו".

הגר"א ס' נט סעיף ג מציין שהראשונים הביאו ראיה מברייטא זו שאפשר לומר קדושה של יוצר אור ביחיד, דהם פירשו שגדול פורס על שמע יכול לומר קדוש דקאמר היינו ביחיד, דלפי שהוא רק סודר מה אומרים המלאכים ואינו מקדש בעצמו, יכול לומר קדוש קדוש<sup>32</sup>. אך יש

הפוסקים, וביחוד דעת ה, ז הביא דבריו והוסיף ועיין עוד בשו"ת קרן לדוד (גריןולאד) סימן טז, ובשו"ת אמרי יוסף חלק ב' סימן ט'. ולענ"ד פירוש היפה ללב אינו מתיישב עם דברי מהר"י מינץ במקורם. ואינו חולק על כל הראשונים כי הוא קאי לפי תוספות ורא"ש וטור לפני הבאת היש מוסיפים שלא דיברו כלל על כמה אנשים שלא שמעו צריך לתפלה. והקדן לדוד ואמרי יוסף לא עוסקים בדברי מהר"י מינץ.

צג). כ"כ ברוקח סימן כ. וכ"מ מהאגודה מסכת סופרים פרק טז. וכ"כ האורחות חיים (קדושה אות א), מרדכי מסכת ברכות פרק מי שמתו רמז סט, והטור ס' נט. ובספר שבילי הלקט ענין תפילה סימן יג כתב שאעפ"י שכך משמע במסכת סופרים הר"ר מאיר ב"ר משה זצ"ל הורה דכיון דבגמרא דידן אמרינן סתם אין יחיד אומר קדוש. ולא חלק בין קדוש שבישיבה לקדוש שבעמידה אין אומרים אותה ביחיד.

להקשות על הבנה זו, ואצטט את לשון הגר"א: "דקאמר וגדול פורס" כו', ועל כרחק מיירי ביו"ד, א"כ מאי לפי כו' אבל כו' (כלומר מאחר שאמר בברייתא שהגדול פורס, הרי שהוא עושה זאת בעשרה כדין המשנה שפורס על שמע צריך עשרה, וא"כ אין הפירוש כפי שהבינו הראשונים שיכול לומר ביחיד לפי שהוא בסדר, אבל קדושת עמידה לא יאמר ביחיד, אלא הוא מדבר כשהוא בעשרה. וא"כ לא מובן למה צריך את הטעם לפי שהוא בסדר, ומהי הקולא שהקלנו בו לעומת קדושת עמידה). אלא דהכי קאמר דאע"ג דלענין פורס על שמע סגי בששה שלא שמעו, אבל לענין קדושה של י"ח צריך י' שלא שמעו (כלומר שהגדול יכול לאומרו כשאומרים יוצר אור בעשרה כשמהם יש ששה שלא שמעו, אבל נעריצך נאמר רק בעשרה שלא שמעו ובגדול שנבדק. ע.א.) כמ"ש במתני' דמגילה, ובמ"ס שם, וא"א קדיש וברכו בפחות מעשרה רבותינו שבמערב אומרים בשבעה ונתנו טעם לדבריהם, משמע ברישא צריך עשרה דוקא שלא שמעו, ואף לרבותינו דוקא בברכו דיליף מקרא, אבל קדושה נשאר על דין הראשון, וז"ש וקטן כו' (שאינו פורס על שמע אינו יכול לומר קדוש דיוצר אור ביחיד. ע.א.), ר"ל כיון שאינו יכול לפרוס על שמע אינו יכול לומר קדושה גם כן, אבל בציבור כו' (הקטן עונה עמהם. ע.א.), וגדול כו' (שהוא פורס על שמע יכול לומר. ע.א.) י"ל ג"כ קדושה בשבעה או בששה כיון שהוא בסדר של פריסת שמע, משא"כ בשל י"ח".

ואחר בקשת מחי"ר, לענ"ד יש להשיב על קושית הגר"א על מה שהבינו הראשונים דפורס על שמע משמע בהכרח בעשרה, שדבריו נכונים רק אם נבאר שהכונה היא לברך ברכת יוצר אור בלבד בשביל המאחר, שזה שייך רק בעשרה. אבל אם הפירוש הוא שמתחיל לברך על קריאת שמע, יש לומר ששייך לומר כך גם ביחיד. אלא שמכל מקום לא מובן לפי דרך הראשונים מאי קאמר ברישא על הקטן למה הוא אינו יכול לומר קדושה ביחיד כמו שהגדול אומר ביחיד. ולפי דרך הגר"א נראה שהפירוש הוא שהקטן והתשעה שעמו אינם יכולים לומר קדוש ביוצר ביחיד, כי אין כאן עשרה וקדושה צריכה עשרה, אבל אם יש ציבור בלעדיו, הקטן עונה עמהם. אך על פירוש של הגר"א להמשך יש להעיר שהחילוק בין ששה מתוך עשרה לעשרה שכולם לא התפללו לא הוזכר, וכל הענין עוסק רק בהבדל בין גדול לקטן.

על כן לענ"ד יש לפרש שהכי פירוש, "גדול" שיכול לפרוס על שמע, היינו אם יש באותו ציבור קטן בחזקת גדול, שיכול אף לומר קדוש של יוצר ומוציא, כדאמר בסיפא בקדיש, ברכו וקריאת התורה, שדי שהוא בן שלש עשרה, הוא אומר קדושה אף שלא נבדקה גדלותו, כיון שהוא כסודר. אבל קדושה של שמו"ע צריך עשרה, דהיינו עשרה שהם גדולים בודאות, וקדושה דקאמר הוא גם כאשר בא לומר קדושה בציבור שכבר התפללו. וכן נהגו, שיחיד אומר קדושה בפני עשרה.

## ט.

### צירוף ומינוי חזן שלא נבדקה גדלותו

לפי האמור יש לדון לגבי צירוף ומינוי לחזן לנער בגיל שלש עשרה שלא ידוע אם הביא שתי שערות, ויש רק חזקה שהביא. לפי מה שביארתי לעיל, נראה שעל פי מ"ס גם להצטרפות

למנין בתפלה בעינן בדיקת שתי שערות. דעה זו מובאת גם בבראשית רבה (פרשה צא, ג) והובאה בספר המחכים "קטן וס"ת עושין אותו צניף ל", הדא אמרה לברכת המזון, אבל לקרי' שמע ולתפלה אין עושין אותו צניף עד שיביא שתי שערות". וכתב בספר המחכים "מדקרי ליה צניף משמע דאפי' להצטרף לתפלה בעינן שתי שערות"<sup>צד</sup>. אך סיים על זה בספר המחכים "סוגיא דעלמא לא נהגו כך". ונראה שאין כוונתו לומר שלתפלה מצרפים גם פחות מכן שלש עשרה, אלא שאין מדקדקים לבדוק, וסגי כשהגיע לשנותיו, דהיינו שסומכים על חזקה דרבא. ומהרי"ק שורש מט, הביא את דברי המחכים, וכן פסק הרמ"א בסי' נה, ה, שהכוונה היא שאין מדקדקין, וביאר במ"ב ס"ק לא שאפילו למ"ד תפלה דאורייתא צירוף לעשרה דרבנן, ולכן מקילים גם בלי לברר שהביא שתי שערות. ונראה בטעם הדבר שאף שאיכא לברורי לא הצריכו בירור זה כדי למעט בבדיקה מביישת"<sup>צה</sup>. אמנם לשון השו"ע בסי' נה, ה לענין צירוף הוא דבעינן ש"הביא שתי שערות", וכן הוא בתשו' הרשב"א (סי' תנג) שאין מצטרף לעשרה עד שיהיה בן י"ג שנים ויביא ב' שערות. יש לפרש כוונתו דדוקא אם בדקוהו ולא מצאנו לו ב' שערות לא תלינן דנשרו להקל, אבל מסתמא א"צ בדיקה. וכמו שהבין הרמ"א בדעת מרן הש"ע (ולכן לא כתב ויש אומרים)<sup>צו</sup>.

אך כל זה נאמר רק לענין צירוף, אבל לענין להוציא אחרים ידי חובה, דייקתי לעיל בפרק ב מדברי הירושלמי המעמיד את המשנה בקטן שפורס על שמע ואינו עובר על התיבה בשהביא שתי שערות, שנראה פירושו כשהוא בחזקת שהביא שתי שערות, ולפיכך יוצא שאינו עובר לפני התיבה. ונראה שאינו משום שעובר לפני התיבה דאורייתא, אלא משום שהוא עיקר מצות התפלה, ואין לזה כ"כ צורך שדוקא הוא יוציא. ולכן רק בפורס על שמע, שאינו ממש הוצאת ידי חובה במצוה גמורה של חובה, הקלו.

ובספר הלכות גדולות סימן כד - הלכות צרכי ציבור עמוד רסד איתא: "קטן קורא בתורה ומתרגם, ומפטיר בנביא ומתרגם, אבל אין פורס על שמע עד שיהא בן שלש עשרה שנה ויום אחד ויביא שתי שערות, ואין מוציא רבים ידי חובתן לא לפרס על שמע ולא לברך ברכת המזון ולא לקרות מגילה ולתקוע שופר ולקדש לבני ביתו בלילי שבת ובלילי ימים טובים ולומר הגדה בלילי פסחים ולהדליק נר של חנוכה עד שיהא בן שלש עשרה שנה ויום אחד ויביא שתי שערות".

נראה ממה שהשוה את הכל דאורייתא ודרבנן, שבכל המצוות הוא מצריך ידיעה שהביא שתי שערות כדי להוציא אחרים ידי חובה. ולא נקט שיש איזה קולא ייחודית בפורס על שמע, כפי שמשמע מהירושלמי ומ"ס הנ"ל, כי יש לפרש שהפורס על שמע הוא דהתם הוא פורס על שמע שבמ"ס לפני קריאת התורה.

וכן מבואר בספר המחכים שגם למצוות מדרבנן, כשבא להוציא בעינן דקדוק וידיעה בגדלותו, וז"ל: "וגדול שתי השערות אינו לתפלה לבדה אלא לכל דבר נמי שיאבה להוציא

צד). וכן פירש שם מתנות כהונה דאינו דומה לברכת המזון שבלעדיו נמי חייבים בזיומן.

צה). כך פירש בשו"ת משנה הלכות, ו, יח.

צו). כ"כ בשו"ת יביע אומר חלק ד - אורח חיים סימן י.

אחרים ידי חובתן כגון ברכת המזון וקדוש ושאר ברכות כולן, אבל להשלים מנין וזימון משלים בלא שערות, ולזימון עשרה עושין אותו צניף מכי יודע למי מברכין, וסוגיא דעלמא כך היא".

והרמב"ם הלכות תפילה ונשיאת כפים פרק ח הלכה יא כתב: "מי שלא נתמלא זקנו אף על פי שהוא חכם גדול לא יהא ש"ץ מפני כבוד ציבור, אבל פורס הוא על שמע משיביא שתי שערות אחר שלש עשרה שנים". וכתב הלחם משנה שמה שאמר מי שלא נתמלא לא יהיה ש"ץ, פירושו להיות שליח צבור קבוע, "אבל דרך עראי יכול להיות ושפיר דמי משהביא שתי שערות, דהכי משמע (במשנה דמגילה) דדוקא קטן שלא הביא, אבל קטן שהביא עובר לפני התיבה. ואם תאמר מאי האי שכתב רבינו אבל פורס הוא על שמע וכו', דמאי קאמר פורס, הא אפי' יורד לפני התיבה נמי יכול בדרך אקראי. וי"ל דאין הכי נמי ומאי דקאמר אבל פורס וכו' אפילו בדרך קבוע קאמר... דדיוקא דמתניתין דקאמר קטן אינו פורס הכי משמע, הא גדול פורס משהביא שתי שערות".

מדברי הרמב"ם קשה להסיק אם בעינן בדיקה של שתי שערות גם לענין פורס על שמע, כדעת בה"ג, כי עיקר הענין שבא לבאר הוא שבפורס על שמע לא צריך לדקדק שיתמלא זקנו. ונראה שכך הוא ביאר את המשנה בקטן שמפטיר על הנביא ופורס על שמע ואינו עובר על התיבה כי לא התמלא זקנו. וממילא יש מקום לומר מדברי בה"ג, שגם בפורס על שמע בעינן ידיעה שהביא שתי שערות, אך אינו מוכרח.

ובש"ע (סי' נג ס"ו) איתא אין ממנין ש"צ אלא מי שנתמלא זקנו מפני כבוד הצבור, אבל באקראי משהביא ב' שערות יכול לירד לפני התיבה. וכאן לא הגיה הרמ"א דבר, כפי שהגיה בענין הצירוף, משמע שלדעתו כאן מתפרש הדבר כפשוטו דבעינן ידיעה שהביא ב' שערות. אמנם כתב המג"א (סק"י), דבאקראי כל שבא לכלל י"ג אין מדקדקין בשערות כמ"ש הרמ"א (סי' נה ס"ה), וכמה מהאחרונים וביניהם כפה"ח (נג, מה) נקטו כמג"א. אולם הפמ"ג (שם א"א סק"י) העיר על המג"א, דשאני ההיא דהרמ"א (סי' נה) להתפלל בעשרה ולומר קדושה דהוי מדרבנן, אבל לירד לפני התיבה הרי דעת מרן המחבר בסי' קו דתפלה מדאורייתא, והרמ"א נמי מדשתיק ליה אודויי אודי ליה. ובשו"ת משכנות יעקב מקרלין (ס"ס סט) השיג על המג"א באופן אחר הקרוב למה שכתבת, דשאני צירוף למנין שאפי' בקטן יש מתירין, משא"כ להוציא רבים י"ח וכו'.

ובשו"ת התשב"ץ ח"ג (סי' קעא) כתב לעבור לפני התיבה ולהתפלל ערבית במוצ"ש איני מתיר עד שיהיה גדול. ומן הדין היה לבדקו אם הביא ב' שערות. כדמוכח בברכות (מו סע"ב) לענין בהמ"ז. וכ"כ המפרשים ז"ל. אבל לא דקדקתי בזה הרבה מפני המחלוקת. וגם האב נאמן לומר שיש לו ב' שערות לענין תפלה, אף על פי שאינו נאמן לענין קידושין. וכמ"ש בס' התרומה. אבל קודם י"ג שנה ויום א' איני מניח. עכ"ל. וממה שכתב שמיקל בערבית משמע בשחרית ומנחה לא עלה על הדעת להתיר בלא לדקדק בשערותיו.

ובביאור הלכה בסי' נג (ד"ה אין ממנים) הביא את הלח"מ הסובר שלפי הרמב"ם קטן בגיל שלש עשרה שלא התמלא זקנו יכול לפרוס על שמע בדרך קבוע, ובהמשך (בד"ה יוכל לירד)

צו). אלא שהביה"ל כתב שלפי הרמב"ם אליבא דהלחם משנה אין חילוק בין קבוע לארעי, ומשמע גם לגבי תפילה, ומה שהוא מכריע לסמוך על זה בערבית אינו אלא בצירוף סברות אחרות. ולענ"ד אינו מדויק, שכן מה שכתב הלחם משנה

הכריע לדינא לסמוך על זה לתפילת ערבית שהיא כדין פורס על שמע, היות ואין בה חזרה וקדושה, ומצרף לזה עוד נימוקים להקל<sup>צ</sup>.

ובסימן נג, כה כתב המ"ב על פי הפמ"ג שלפי הרמב"ם שתפלה היא מצוה דאורייתא אין ש"ץ מוציא אלא כשהוא הביא סימני גדלות. ולכאורה יוצא מדבריו שלפי הרמב"ן הסובר שתפילה היא מצוה דרבנן יש להקל. אך יש להעיר שיש בזה סברת נוספת לחלק, כדכתבתי לעיל, שרק בצירוף הקלו כיון שיש שמצרים קטן, וגם עיקר הסברה בזה להקל הוא לפי הצורך בקולא, ולהוציא אחרים בדרך כלל אין צורך להקל. ולפי בה"ג והמחכים, כל מי שמוציא אחרים בעינן סימני גדלות. וכן היא משמעות הירושלמי דמגילה ומסכת סופרים הנ"ל, שרק בפורס על שמע די בקטן שהוא בן שלש עשרה, ולא בעובר על התיבה.

ועוד יש להעיר שאף שמתשובת הרא"ש (כלל ד סי' יז) עולה שאין צורך להקפיד על מילוי זקן בעובר לפני התיבה בדרך ארעי כשאינו על ידי מינוי, בסדר רב עמרם בשם רב נטרונאי כתוב להקל במילוי זקן רק כשאין אחר. ומכל מקום נראה שבזה יש לעושים כך על מה שיסמוכו.



י.

### סיכום דעות הראשונים

על פי כל זה אפשר לסכם את השיטות השונות שראינו עד עתה:

א. רב נטרונאי ביאר שפורס על שמע פירושו שמתחיל לברך בציבור ברכות קריאת שמע. לדעתו המשנה מדברת על סדר התפלה הרגיל בברכות קריאת שמע ותפילה, שנאמרות בציבור החל מקדיש שלפני ברכו. כך בפשטות היא הבנת בה"ג, ר"ח, ורי"ף, וכ"כ הערוך, האשכול, הברצלוני והרמב"ם. הרמב"ן והריטב"א הוכיחו שהאמת היא כפירוש זה. וכן הובא פירוש זה בעוד ראשונים רבים.

ב. רס"ג והרמב"ם סוברים שששה שלא התפללו יכולים לצרף אליהם מי שהתפלל, ודינם ככתפלה רגילה. ונראה שלשיטתם אין אפשרות שמי שהתפלל יאמר ברכות ק"ש ותפילה למאחרים, שאי אפשר לומר ברכות שאין מחויבים בהן כשאין אדם יוצא בעצם הברכה<sup>צ</sup>. אחד מהגאונים ובעל שבלי הלקט סוברים שרק שבעה שלא התפללו יכולים לצרף אליהם שלשה כדי להיחשב לציבור, אבל ששה לא.

---

הוא שאין חילוק בין קבע לארעי הוא לגבי פורס על שמע, אך לגבי תפלה אינו מקל.

צח). דהיינו שמסתמא הציבור מוחלים, וגם יש מנהג להקל בערבית מוצאי שבת אפילו בקטן גמור, ובשבולי הלקט והב"י אמרו לא למחות בנוהגים כך.

צט). הגרע"י (מובא בהערה בילקוט יוסף סט, א) חיבר את דעת הרמב"ם לדעת רבותינו הצרפתים שדי בששה שלא שמעו כדי לומר ברכו אע"פ שכבר התפללו. אך לענ"ד הרמב"ם לא מזכיר אפשרות שמי שהתפלל יאמר ברכה עבור המאחר. וגם אין זה מוסכם אצל רבותינו הצרפתים להתיר ברכות שאין בהן חיוב.

ג. בתשובה מיוחסת לרב נטרונאי כתב שיש מנהג שהחזן שכבר התפלל יכול לומר בשביל המאחרים את סדר התפלה שנאמר בציבור, ואפילו בשביל אחד שאיחר. הוא מדבר על קדיש ברכו ותפילת י"ח עם קדושה, וכשיטתו שאין במשנה דין מיוחד ביוצר אור. והוא כתב טעם למנהג, שיש ללמוד על אפשרות לעשות כך מהחזרה שאנו עושים, שלדעתו אינה אלא תפלת נדבה. ונמצא שלשיטתו אנו עושים ברכת כהנים בתפילת נדבה.

ד. שבה"ל חולק על רב נטרונאי. לדעתו אין ללמוד מתפילה שאנו עושים, שאינה נדבה אלא היא חובה או מצד תקנת חז"ל בשביל מי שאינם בקיאים או מצד הקדושה שהציבור חייב לאומרה, ואדם שכבר התפלל לא יתפלל עבור אחרים. ולדעתו לא יאמר קדיש וברכו עבור יחיד שאיחר, כי גם תנא דמסכת סופרים לא התיר אלא לאותו שלא שמע קדיש וברכו, ודוקא לקדיש וברכו, ודווקא אם עמד, ולא לכתחילה.

ה. הריטב"א הוכיח שיחיד יכול לומר בתפילתו את דברי הקדושה בתוך הציבור.

ו. רבינו יונה הרמב"ן והר"ן כתבו בדעת הגאונים והרמב"ם שבברכות קריאת שמע צריך עשרה כדי שיוכל להוציא בהן (אך אין הכרח שזו דעת הגאונים והרמב"ם).

ז. רש"י ור"ת והראב"ד פירשו שפורס על המשנה פירושו שחותך פרוסה מברכות קריאת שמע ואומר רק ברכת יוצר אור עבור המאחר. וא"כ המשנה מלמדת שיש אפשרות לברך ברכת יוצר אור עבור מאחרים, אף על ידי מי שהתפלל.

ח. תלמידי רש"י הביאו את תשובת רב נטרונאי הנ"ל שאומרים ברכו ותפלה עבור אחד שאיחר, ובתשובה אחרת של רש"י (הובאה בשבה"ל סי' כו) נקט שכך אפשר לעשות גם כשהבאים כבר התפללו ביחידות ורוצים להשלים דבר שבקדושה שלא שמעו. ונמצא שאפשר לומר ברכה שאין חייבים, כנדבה, בשביל לזכות אנשים בשמיעת דבר שבקדושה.

ט. תלמידי רש"י המובאים בתוספות אמרו בשם רש"י שמותר לומר קדיש ברכו ויוצר אור בשביל מאחר, אך נראה מדרכיהם שרק אדם שמוציא ידי חובתו בברכה יכול לפרוס על שמע. וזה מתאים למה שפירש רש"י על הש"ס שלא הזכיר אפשרות לעבור על התיבה בשביל מאחר.

י. ר"ת למד ממסכת סופרים שכשיש ששה<sup>2</sup> מאחרים, אומר אחד מהם בעשרה ברכו וברכת יוצר אור, וחלק על האומרים דברים אלו בשביל אחד. ועוד סבר שאף המאחר בעצמו, כשהוא יחידי לא יאמר קדיש וברכו, כי לא תקנו אמירת דברים שבקדושה אלא כשיש ששה מחויבים.

יא. לגבי תפלה. לפי הסמ"ק, דעת רבינו תם שיכולים לומר תפלה כסדרה בלחש ובחזרה כשיש ששה שלא התפללו, או לומר תפלה אחת עם קדושה, כשאחד מהם אומרה, אך הוא לא התיר שתאמר תפלה על ידי מי שהתפלל את כל תפילתוכש אין מי שיוצא בגוף התפלה, לכן אדם שכבר התפלל אינו יכול לבא לציבור שהתפללו ואין להם חזן ולומר בשבילם חזרת הש"צ.

ק). י"א שבעה וי"א חמישה, ובתוספות י"א שלשה. כאמור לעיל, אפשר לאחד את הדעות ולומר שלמעשה צריך ששה שלא שמעו, עם החזן.

יב. ר"י בעל התוספות דחה את ראית ר"ת ממסכת סופרים שצריך שבעה או ששה שלא התפללו, כי לדעתו מ"ס לא דיברה על זה, אלא הביאה דעות שלדברים שבקדושה סגי ששה או שבעה, לכן אין ממנה מקור לדברי ר"ת.

יג. הרשב"א והרא"ש בפירוש המשנה נוקטים שפורס הוא מלשון פרוסה, כלומר שיש אפשרות שמי שהתפלל יאמר קדיש ברכו וברכת יוצר אור עבור המאחרים. ואמרו שיחיד שאיחר יכול לומר בתפילתו בתוך עשרה את הסדר של קדיש ברכו ברכות ק"ש וקדושה. אך נראה שלשיטתם ברכת יוצר אור תיאמר על ידי חזן רק אם הוא מוציא בברכתו את המברך והוא שותק, שכן הרא"ש דוחה את סברת רב נטרונא, ומסיים שדברי רש"י נראים רק לגבי כשהפורס הוא אחד שלא התפלל, והרשב"א אף לא הזכיר את האפשרות ללמוד מתפלת חזרה רגילה לברך ברכות לא מחוייבות.

יד. הטור הביא את הרא"ש, וסיים שהעיקר כרש"י. ונראה שכוונתו כפי שכתבתי בדעת הרא"ש, שאפשר לומר בשביל המאחר רק ברכה מחוייבת, והוא הוסיף שאחרי אמירת ברכת יוצר אור יש שאומרים גם ג' ברכות עם הקדושה עבור המאחרים. סברה זו אינה שיטת רש"י, אלא היא מיוסדת כנראה על הסברה שבתפלה רשאים להתפלל מה שאינו מחוייב, כי הלואי ויתפלל אדם כל היום כולו, ואפשר לומר רק ג' ברכות כדברי רב שרירא ורב האי במנהג הישיבות במנחה. אמנם הריטב"א שלל את האפשרות לעשות תפלה כזו. ולהלן נראה שגם המנהיג שלל אפשרות זו.

טו. הר"ן בחידושי הביא את האומרים שרשאים לפרוס על שמע עבור מאחרים, אבל משמע שמדובר רק באמירת ברכה מחוייבת, כפי שפירשתי בדעת רש"י על הגמרא, הרא"ש והרשב"א, כי הוא הביא גם את הגאונים שלדעתם אין מקור לדין זה, ונראה מדבריו שאין בהכרח סתירה, כי הפורס על שמע לא מברך ברכה שאינה מחוייבת. ודבריו מתפרשים כדעת הרא"ש, אך בלא הכרעה נגד ר"ת.

טז. הר"ן בפירושו לרי"ף הקשה על פירוש הגאונים, וכתב שלפי רש"י גם רשאים לומר תפלה בשביל יחיד שלא התפלל, וכן אפילו כאשר כולם התפללו, ופורס ועובר על התיבה בשביל מי שהתפלל ולא שמע. אך הוא לא הביא את הלימוד של רב נטרונאי מתפלת חזרה שלנו, וסיים בדברי הרשב"א, שמהם משמע לומר רק ברכה מחוייבת. ככל הנראה הוא לא דייק מהרשב"א שאין לומר ברכה שאינה מחוייבת...

יז. הנימו"י מביא דעות שונות ללא הכרע, וציין שי"א שהחזן שכבר התפלל רשאי להתפלל למאחרים, אך לא יאמר ברכת יוצר אור.

יח. המאירי מביא דעות שונות ללא הכרעה, וציין שי"א שצריך לפחות אחד שלא התפלל כדי שהחזן יאמר דברים שבקדושה.

יט. מהר"י מינץ סבר שמי שכבר התפלל לא יאמר בשביל מאחרים אלא אם יש עשרה שלא שמעו את הקדושה.



אם נבוא לדון מהסברה, נראה שמי שכבר התפלל ואינו מוציא בגוף הברכה לא יוכל לומר ברכת יוצר אור ותפלה שכבר אמר מפני שיש כאן חשש של ברכות לבטלה.

אין ללמוד דין זה מהמשנה, כי לפי פירוש הגאונים והרמב"ם במשנה לא מדובר בתקנה של ברכה חוזרת עבור מאחרים או למי שהתפלל ביחידות ולא שמע. והרמב"ן והריטב"א הביאו ראיות שפירוש המשנה הוא כגאונים.

אין ללמוד על תקנה של ברכות חוזרות ממסכת סופרים, שכן הוזכר בה להדיא דין המאחרים רק לענין קדיש או ברכו.

וגם אין ללמוד דין זה על יסוד סברת רב נטרונאי שאפשר לומר תפלה בשביל המאחר, כפי שאנו מתפללים בכל תפילה חזרה למרות שאנו בקיאים, והיא כתפלת נדבה, כי כבר השיבו על זה התוספות והרא"ש ושבלי הלקט שהנוהג בכל תפלה הוא מה שחייבו את הציבור. ואף הרב טוביה המובא בסמ"ק שכתב שנוהגים כרש"י, לא הביא את הסברה ללמוד מהחזרה, וכנראה יסודו ממסכת סופרים שהבין שכך תקנו למאחר.

ומכל מקום נראה שאם המאחר מתפלל בעצמו, שפיר יוכל לומר קדיש ברכו וקדושה בקול רם בציבור, כי אין כאן חשש ברכה לבטלה מאחר שמסתברים דברי הרא"ש שדי בכך שהמתפלל עושה זאת במנין, והריטב"א הוכיח מהגמרא בברכות שגם לקדושה מותר לעשות כן.

ולענין צירוף אנשים שאינם מתפללים כדי לעשות תפילה רגילה עם חזרה, נראה שיש לסמוך על הרס"ג והרמב"ם שדי בששה שלא התפללו, ולא בעינן שבעה כדעת שבולי הלקט מפני שגם המצטרפים שייכים באותו ענין שבו עוסקים המחוייבים, וכפי שכתב הרב אביגדור כהן צדק. וגם אין צורך לחוש למהר"י מינץ שמצריך עשרה שלא התפללו לתפלה, כי לדברי רס"ג והרמב"ם יש מקור בפשט דברי המ"ס, בעוד שלסברת מהר"י מינץ שצריך דוקא עשרה שלא התפללו אין מקור ברור, ועיקר יסודו מנוסח שהיה לו בטור, שגם אם ננקוט בנוסח שכתב קשה לפרש כפי שהוא פירשו.



## יא.

### מנהגים בימי הראשונים בענין פורס על שמע

בספר המנהיג (לראב"ן הירחי) דיני תפילה עמוד נט כתב: "ומנהג פרובינצ' בני אדם המתאחרים לבוא בבית הכנסת, וכבר התפללו הכל, יעמד אחד שלא התפלל ויוציאם ידי חובתן כחזן, אף על פי שכבר יצאו כולן חוץ מאילו".

מבואר שהתנאי להשלמה למאחרים הוא שיעמוד אחד שלא התפלל ויאמר לפניהם. מנהג פרובינציה אתי שפיר לפי מה שהבאנו לעיל שכמה מחכמי פרובינציה הביאו את פירוש הגאונים והרמב"ם לדין פורס על שמע, ואין מקור שממנו מוכח שמי שכבר התפלל יכול לומר ברכות ותפלה עבור המאחרים שאינם יוצאים בגוף ברכותיו, אבל אחד מאלו שאיחרו יוכל לומר בפני הציבור ואפילו הוא יחיד, כפי שהוכיחו הריטב"א והרא"ש. המנהיג לא נכנס כאן למספר

המאחרים, וכתב שעומד האחד שלא התפלל, והשאר שכבר התפללו רק מצטרפים להשלים את המנין.

"ובצרפ' אף אם התפלל ואינו מחוייב בדבר יפרס להם על שמע לומ' קדיש וברכו, ויפתח ביוצר אור וקדושה עד יוצר המאורות, וידלג ואומ' תפי' לחש בקול רם בעבור קדושה וישלים הכל. ויש אומ' קדיש וברכו ולא עוד<sup>א</sup>, וקדושה מעומד ומפסיק, ולא יתכן, כי מאחר שהתחיל עליו לגמור התפי' כי לא נתקנה להפסיק בברכות' שכבר נסדרו על פי המקראו' כולן. ועוד אמ' אפי' נחש כרוך על עקבו לא יפסיק, ויש לו להשלי' כתפילת נדבה. אב"ן.

ויש מקומות בצרפ' שגם בעבור היחיד שלא שמע קדיש וברכו וקדושה מעומד או מיושב יתאספו עשרה, ויעבור אחד מהם לפני התיבה וישמיע בקול רם ויתפלל להוציאם ידי חובתן, אף על פי שכולן יצאו ידי חובתן (כנראה כוונתו היא שאם לאחד חסרים חלק מהדברים שבקדושה, מתאספים עשרה ואחד מהם מוציא, אעפ"י שכולם, כולל אותו שלא שמע, כבר יצאו ידי חובתם. והוא כתשובת רש"י שבשבילי הלקט ע. א) וכן המנהג בעבור חתן ואבל. אך במס' סופרי' מצאתי אין לענות קדיש וקדושה עד שיהיו ששה שלא יצאו, שנ' במקלות ברכו אלהי' וגומ'. ורבות' שבמערב אומרים אותו בז' שנ' בפרוע פרעות בישראל' וגומ'. אכן. ורבינו יעקב היה אומ' מהאי קרא בחמשה שלא שמעו שאחר חמש התיבו' מוכיר בפסוק ברכו [את] יי'. ר"ש".

מבואר שבצרפת נהגו שגם מי שכבר אמר יכול לומר בשביל אחרים, ולא ככפרובינציה. ומכל מקום יש חילוקי מנהגים גם בצרפת. יש הנוהגים לומר ברכו ויוצר אור, ומדלג ואומר כל תפלת העמידה עם קדושה, ויש שלא אומרים יוצר אור ומפסיקים בקדושה, ויש אומרים גם בשביל יחיד, ומשמע אפילו כבר התפלל ביחיד.

ולגבי אלו שעונים רק ברכו ואחר כך אומר שמו"ע רק ג' ראשונות, יש לציין שמה שהם לא אומרים יוצר הוא כיש אומרים שבנמו", ומתאים לסברה שאין לברך ברכות לא מחויבות, אבל תפלה שאני. ומה שאומרים רק ג' ראשונות הוא על יסוד דברי רב האי, וכפי שראינו בטור שגם הוא הביא מנהג זה, שאפשר לומר ג' ברכות בלבד בשביל קדושה. וכמובן שאין זו חזרת הש"צ. המנהגי חלק על מה שהם מפסיקים אחרי ג' ראשונות, כפי שראינו לעיל בריטב"א, ולכן הוא אמר שכמגיע לתפלה ישלים תפלתו כתפלת נדבה. ומוכח מדבריו שגם לדעתו אין זו חזרת הש"צ, לכן הוא אומר שכשאומר את כל התפלה זו כתפלת נדבה, דהיינו שאין זה בגדר תפלת חובה של ש"ץ. וזה תואם למה שראינו בכל הראשונים לעיל, שאלו הנוקטים לעשות כך בשביל אחד, מחשיבים זאת כתפלת נדבה. ורוב הראשונים לא קבלו את הסברה שאפשר ללמוד זאת מהתפלה שאנו עושים. וכיון שאנו רואים שהוא אומר שהיא תפלת נדבה, יתכן שיאמר שאין לעשות כך בשבת. גם אם עושה כך בשביל שבעה.

והאגור סימן קיט כתב:

"פורסין על שמע כתב ר"ת שאותו שפורס על שמע צריך שלא שמע אפילו אם האחרים שמעו<sup>י</sup>, ותלמידי רש"י כתבו משמו שאפילו בשביל אחד שלא שמע קדיש וברכו פורסין על שמע אפילו אחד שכבר יצא, וכן איתא במסכת סופרים, ולזה הסכים הרא"ש לשון הטורים.

קא). כלומר בלי ברכת יוצר אור.

וגאון אחד כתב שצריך ז' שלא שמעו, וכ"כ מהר"ם ז"ל, אבל הרב אביגדור כהן כתב שא"צ רוב (ניכר. ע.א.). וראיתי גדולים בצרפת ואנשי מעשה עושים כר"ת. ע"כ משיבולי הלקט<sup>ק</sup>.

ואומר רבינו טוביה שרבים נהגו להתפלל אפילו בשביל יחיד וראיה מאבל וחתן. וכן הוא במחזור ויטרי ובשאלתות דרב אחאי. סמ"ק. וכן הוא ברוקח<sup>ק</sup>, ובאשכנז נהגו בכ"מ<sup>ק</sup> לפרוס על שמע אפילו על אחד שלא שמע ואפי' שמע הפורס<sup>ק</sup>.

האגור לא כתב כלשון הסמ"ק שלא שמעו תפלה, והדבר מובן לפי מה שכתבתי לעיל שאין לדקדק מזה דבר. למעשה הוא כותב מנהגים חלוקים, אך נראה שהוא נוטה בסוף דבר להצדיק את המנהג באשכנז, שהוא כתלמידי רש"י, אך לא כתב שאפשר לעשות זאת כשכולם התפללו ואין מי שיוצא בברכה.

ומהרי"א בפירושו לטור סי' סט כתב:

"ומה שכתב המח': "ויש מוסיפים עוד", נראה שאומר זה הלשון בפי' המשנה שאומר אין פורסים על שמע ואין עוברים לפני התיבה, שהנה בכאן בא להודיענו שאם יעשו זה או זה או שניהם מחוברים לא יעשו בפחות מעשרה, כמו שכתבתי למעלה בשם הר"ן. והחדוש הוא כמו שהוא כתב, שלא נאמר שהקדושה אינה אלא גמר הברכה שהתחילו, ויגמרו אותה מאחר שכבר אמרו שאם התחילו גומר, לפיכך בא להודיענו שצריך (עשרה. ע.א.). וג"כ כבר ראיתי בפירוש<sup>י</sup> שאלו בני אדם כבר התפללו והם חוזרים פעם אחרת להתפלל לברך בעבור שלא שמעו קדיש וברכו וקדושה של יוצר אור לפי דעתו<sup>ק</sup>. ולפי דעת הרא"ש והמחבר (שקדושת יוצר נאמרת ביחיד. ע.א.), מפני הקדיש והברכו לבד, וג"כ לקדושה שבתפלה אם לא שמעו אותה אף על פי שכבר התפללו.

אבל באמירת זו הקדושה, כתב בס' המנהיג שיש מי שאומר קדיש וברכו וקדושה מעומד ומפסיק, וכתב הוא שלא יתכן זה כי מאחר שהרחיק עליו לגמור התפלה, כי לא נתקנה להפסיק בברכותיה שכבר נוהרו ע"פ המקראות כולם. והנה אני מסופק בזה בפרש"י וג"כ בדברי המח'.

קב). לשון הטור: "והיה אומר ר"ת שצריך שיהיו שבעה שלא שמעו קדיש וברכו, ואז יאמר אף על פי שהאחרים (המצטרפים. ע.א.) שמעו, ותלמידי רש"י כתבו בשמו שאפי' בשביל אחד שלא שמע קדיש וברכו פורסין על שמע ואפי' אותו שכבר שמע יכול לחזור ולפרוס בשביל האחד שלא שמע". האגור לא כתב בשם הטור שר"ת הצריך שבעה, משום שבקיצור פסקי הרא"ש כתב דלפחות בעינן ששה, ואחר כך הביא מגאון אחר שהצריך שבעה והרב אביגדור כתב ששה וכתב שהוא כדברי ר"ת. ולכן הביא מהטור רק את המחלוקת בין ר"ת לרש"י בשאלה האם מי שהתפלל יכול לומר בשביל מי שלא שמע.

קג). זהו ציטוט מדברי שבה"ל (סימן כז), פרט למילים וכ"כ מהר"ם, שהן כנראה הוספה של האגור. ומה שכתב שלא צריך רוב, הכוונה היא שלא צריך רוב של שבעה.

קד). בספר הרוקח (סימן שכ) הביא את דברי מסכת סופרים על היחיד בלי הרישא של רבותינו שבמערב בשבעה או ששה, ושם מזה דקדק האגור שהוא סובר שרבותינו שבמערב והיש אומרים לאו הלכתא נינהו, כפי שפירשו ר"י והרשב"א. אך מדבריו אפשר ללמוד רק שגם בשביל אחד אומרים, ואין ללמוד שגם אדם אחר יוכל לומר בשבילו. על כן משמע שבאמת הוא לא בא לומר שיכלים לומר בשביל מאחר גם כשהוא אינו יוצא בגוף הברכה.

קה). יתכן שהכוונה בכל מקום, ויתכן שהכוונה בכמה מקומות.

קו). ראה לקמן, שמכאן ואילך נשמט בב"י עד המילה וקדושה שהדגשתי לאחריה.

אם הם סוברים שיכול להפסיק או לא. אבל נראה, שעכ"פ מאחר שכבר התפללו אלו האנשים, ואינם חוזרים לזה אלא כדי לשמוע סדר הקדושה, הנה כלם יכולים להפסיק חוץ מן המתפלל<sup>ק</sup>, שבוה י"ל שיפסיק או שלא יפסיק, והנה ראוי להחמיר (שיפסיק. ע.א.).

והנה, יש לעיין ג"כ אם יכול להיות זה אפי' לכתחילה, כגון מי שירצה לצאת בדרך ביחיד, והוא רוצה לשמוע קדיש וקדושה קודם שיצא, אם יכול לומר קדיש וברכו וברכת יוצר ותפלה לשיגמור אותה למי שסובר כך (כלומר למי שסובר כהמנהיג שהאומר בדילוג כדי להשמיע קדושה רשאי לסיים תפילתו, כפי שיבואר להלן. ע.א.), ואח"כ יחזור ויקרא ק"ש ושאר ברכות, ולא נחוש בזה לסמיכת גאולה לתפלה מאחר שהוא עושה זה כדי לשמוע סדרי קדוש'. ויראה שיכול לעשותו דלא גרע מהא. ואי משום שמפסיק בברכות (של קריאת שמע. ע.א.) כבר אמרנו שברכות אינן מעכבות".

מה שכתב "שראוי להחמיר", נראה פירושו שיש להפסיק, כי אפשר שזו היתה תקנת חכמים למאחר, ואם ימשיך הוי ברכה לבטלה. ומצד זה שאמר רק ג' ברכות אין חשש ברכה לבטלה כי מדובר בתפלת נדבה שחכמים איפשרו לאומרה, וכל החשש של המנהיג הוא מצד זה שחכמים אמרו בעלמא לא להפסיק בתפלה, ויש מי שאוסר גם באופן זה להפסיק, אך העובר על זה אינו כ"כ חמור כמו ברכה לבטלה. ומה שכתב לגבי הממהר "למי שסובר כך", נראה פירושו שלמי שסובר שהאומר בשביל המתאחר מסיים את כל התפלה, גם כאן יוכל הממהר לעשות כך. אבל למי שאומר שהאומר בשביל המאחר אומר רק ג' ברכות ומפסיק, לא מצינו שאומר תפלה שלמה לאחר דילוג ברכות, ולכן אין להתפלל בדילוג כזה בגלל שעת הדחק.

והבית יוסף סימן סט העתיק את דברי מהרי"א בהשמטה של כמה שורות, ולכן אעיר בהן: "ורבינו הגדול מהרי"א כתב ראיתי בפירוש רש"י שאלו בני אדם כבר התפללו והם חוזרים פעם אחרת לברך בעבור שלא שמעו קדיש וברכו וקדושה [...]?" מעומד ומפסיק, וכתב הוא שלא יתכן זה שמאחר שהתחיל עליו לגמור התפלה שלא נתקנה להפסיק בברכותיה שכבר סדרו על פי המקראות כולם<sup>ק</sup>. ואני מסופק בזה בפירוש רש"י וגם בדברי המחבר אם הם סוברים שיכול להפסיק או לא, אבל נראה שעל כל פנים מאחר שכבר התפללו האנשים ואינם חוזרים לזה אלא כדי לשמוע סדר הקדושה כולם יכולים להפסיק חוץ מן המתפלל שבוה יש לומר שיפסיק או שלא יפסיק וראוי להחמיר... עכ"ל.

קז). על מה שכתב שהאחרים יכולים להפסיק, כתב בספר תהלה לדוד סי' ס"ט אות ג', דעכ"פ צריך שיהיו שם ט' שישמעו ויענו אמן כמ"ש סי' קכ"ד ס"ד, דאין אפשר שעובר לפני התיבה יהיה עדיף בזה מחזרת הש"ץ. ולענ"ד פשוט שלדעת מהרי"א האחרים יכולים להפסיק בלא שיישארו ט', ואף ג' ראשונות מסתבר שאינו לעיכובא שישמעו ויענו אמן תשעה, כיון שאינו חזרת הש"ץ. וכפי שכתב בטעם הדבר שאינו אלא בשביל קדושה, והשלמה זו שהוא משלים לאו חובה היא אלא כנדבה, כפי שכתב המנהיג.

קח). נשמטו מהב"י כמה שורות מהמילה "קדושה" למילה "קדושה", שביניהן כתוב במהרי"א "של יוצר אור". לפי דעתו, ולפי דעת הרא"ש והמחבר, מפני הקדיש והברכו לבד, וג"כ לקדושה שבתפלה אם לא שמעו אותה אף על פי שכבר התפללו. אבל באמירת זו הקדושה, כתב בס' המנהיג "שיש מי שאומר קדיש וברכו". ופשוט.

קט). אם לא יודעים שנשמטו שורות אפשר להבין שהוא אומר שרש"י כתב שלא יפסיק, אך מעיין במקור מבואר שזה מדברי המנהיג, והמהרי"א נטה לומר שלא ימשיך.

וסיים בזה בבית יוסף: "ובספר שבלי הלקט (סי' כו) כתוב כדברי המנהיג. וכדאי הם לסמוך עליהם בשעת הדחק".

ונראית כוונתו בסוף דבריו שבשבלי הלקט סי' כו הביא את תשובת רש"י שמתפללים עבור מי שלא שמע דברי קדושה, וכתב כדברי המנהיג להשלים את כל התפלה, וכדאי הם לסמוך על דבריהם בשעת הדחק הנ"ל שממהר שיוכל לדלג ולומר את כל התפלה. אבל בעלמא, כשאומר רק כדי להשלים קדושה שלא שמע, יאמר לו רק ג' ברכות, כפי שכתב מהרי"א שיש להחמיר וכפשט לשון הטור. ועל כן השו"ע הביא את לשונו של הטור, וכתב על זה הגר"א "ואתה קדוש. כ"כ הטור ור"ל שמסיים שם שאין עובר לפני התיבה אלא משום קדושה אלא שמסיים הברכה וכמו בפרס' שמע, אבל ספר המנהיג כ' שישלים כל התפלה וכן כ' בהג"ה למטה".

וכוונת הגר"א לדייק מדנקט הטור שאומר גם אתה קדוש, שנראה כמיותר, לאשמעין שלא נימא שיוכל להפסיק תיכף אחר קדושה אלא שצריך לסיים את הברכה, וא"כ משמע ששאר הברכות א"צ לומר לדידיה".

אך כפי שמציין הגר"א, הרמ"א בהגהה השניה על השו"ע כתב: "ומי שעובר לפני התיבה ואמר ג' הברכות הראשונות ישלים כל התפלה ולא יפסיק, אף על פי שכבר התפלל, אבל האחרים יכולין להפסיק אח"כ. וכל שכן שאם לא התפלל הפורס והעובר לפני התיבה תחלה, שישלים תפלתו אף על פי שיצטרך לקרות אח"כ ק"ש ולא יסמוך גאולה לתפלה (ב"י בשם מהרי"א)".

הרמ"א פוסק כדעת המנהיג, ולא כמהרי"א והב"י. לכן במקום הציון שבדפוסים במוסגר (ב"י בשם מהרי"א) צ"ל (המנהיג), וכוונת הרמ"א שיש לפסוק כהמנהיג, היכא שעובר על התיבה בשביל המאחר, וכל שכן כשאדם ממחר ועובר על התיבה אחרי דילוג, שכן גם הב"י הסכים שבזה הוא יאמר תפלה שלימה".

בבאור הגר"א הביא ראיה שימשיך בתפלה כדעת הרמ"א "וכן מ' פשטא דאין עוברין דכאן ל"ק פרס". אך יש להעיר שזה רק לפי ההבנה שבמשנה בעובר על התיבה מדובר במתפלל עבור המאחר, ואילו לפי רש"י לא מדובר בזה במשנה אלא על סדר התפלה הרגילה.

קי). כך פירש האגר"מ (או"ח ג, ו).

קיא). הרב משאש (שו"ת שמ"ש ומגן חלק ג סימן יח) כתב שהכוונה של הב"י שיש להחמיר שלא יגמור את הי"ח ברכות, משום ספק ברכות להקל. אך הוסיף "בפרט שלקוצ"ד מעיקרא אחהמ"ד, אין מקום לספיקו של הב"י. שלשון הטור מדוקדק דדוקא אבות וגבורות וקדושה ואתה קדוש דוקא יאמר ולא יותר. דאל"ה הו"ל להוסיף, וישלים כל התפלה. וכן הבין הגר"א בדעת הטור והשו"ע. וכן עיקר לענ"ד בדעת מר"ן ז"ל".

ויש להעיר על דבריו שזה אינו ספק של הב"י, אלא ספקו של מהרי"א, ונראה שדעת הב"י אליבא דהטור היא כפי שהסיק הרב משאש מהשו"ע שיאמר רק ג' ברכות, אבל בשעת הדחק לענין מי שממהר נקט בב"י שיש לסמוך על המנהיג ושבולי הלקט שאומר את כל השמו"ע. ואין כאן חשש ברכה לבטלה, כי הוא בעצמו מחויב בתפלה, אלא שאין התפלה נאמרת בסדר הראוי.

באגר"מ (או"ח ג, ו) דן בכל זה, ולא עמד על ההשמטות של השורות החסרות בב"י מדברי המהרי"א, לכן כתב שמהרי"א הביא בשם רש"י שמפסיק בג' ברכות, ומהרי"א נקט שלא יתכן להפסיק. ולענ"ד כל זה אינו נכון למעיין במהרי"א.

ולכאורה עדיין קשה על שבלי הלקט, שבסי' כו כתב כדברי המנהיג לומר כל י"ח ברכות, ואילו בסימן מז הוא מביא את תשובת רב האי בשו"ת הרכבי סי' רנו שכשממהרים בבין השמשות אומר החזן רק עד ואתה קדוש. אך לפי מה שביארתי לעיל לא קשיא מיד, שמה שהובא בסימן כו הוא מתשובת רש"י, ושבלי הלקט לא קיבלו, והביא את פירוש הגאונים לענין פורס, והוא נוקט בסימן כו שלמעשה אין לחזן שכבר התפלל לומר תפלה עבור אדם שלא שמע דבר שבקדושה. ובסימן מז הוא מדבר על ענין אחר, כשהוא בציבור שהתפללו ואין להם זמן לעשות חזרת הש"ץ, ובוה נקט כדברי רב האי שיכולים לומר רק ג' ראשונות. ואין זו תפילה של אדם שכבר התפלל עבור מי שלא שמע דבר שבקדושה, שעליה הוא מקשה שחז"ל לא תקנו לעשות זאת, אלא אמירת החזן שמחוייב בחזרת הש"ץ, ובהוצאת האנשים שעמם הוא התפלל, בקדושה, ובוה הוא נוקט שפיר שיאמר רק ג' ברכות כדעת רב האי. והב"י בסימן סט לא נקט כדברי שבלי הלקט בסימן כו, אלא סמך על המנהג כרש"י, לכן שפיר הביא את דבריו בסימן כו, שלפי רש"י אומר את כל התפלה. ואף שבשו"ע פסק מתוך הספק לחומרה, כמשמעות הטור להפסיק אחרי ג' ברכות, מכל מקום בשעת הדחק למי שממהר בתפלה ומדלג, הוא סובר שיוכל לסמוך על דברי שבה"ל בשם רש"י ודברי המנהיג. ויחד עם זה הביא את תשובת רב האי בסימן רלב, כי אין זו סתירה לדברי שבה"ל בסימן כו, די"ל שגם רש"י יודה שכאשר עובר הזמן יאמר רק ג' ראשונות, ומטעם זה גופא הוא נוקט כטור שנכון למדלג להחמיר ולומר רק ג' ברכות<sup>2</sup>.

ובעיקר דינו של מהרי"א והרמ"א שהמאחר יכול לדלג על ברכות ולא לסמוך גאולה לתפלה, יש להעיר שהמג"א ס"ק ו חולק על הרמ"א וכתב: "מ"מ לכתחלה לא יעשה כן אלא יתפלל כסדר ויסמוך גאולה לתפלה ואח"כ יפרס שמע אם יהיו י'. ועב"י בשם מהרי"א שמסתפק בזה לכן נ"ל להחמיר עססי פ"ט".

**ועוד ביאר הבית יוסף:** "שאף על פי שהרא"ש והתוספות דחו הראיה קצת כתבה רבינו לפסק הלכה מפני שלא דחאוה לגמרי ואפילו אם היתה נדחית ראיתו לגמרי כיון שלא נחלקו עליו שפיר דמי לכתוב דבריו לפסק הלכה: ולענין מעשה יש לחזור אחר ששה שלא שמעו ואם אינם נמצאים כדאי הוא רש"י לסמוך עליו בשעת הדחק".

וסיים הב"י: "ונראה שאפילו אם אותו שלא שמע הוא בקי לירד לפני התיבה ולפרוס יכול אחר ששמע להוציאו, דהא אף על פי שיש בצבור מי שלא התפלל והוא בקי לירד לפני התיבה ולהתפלל אינו יורד אלא השליח ציבור אף על פי שכבר התפלל לעצמו, ומיהו לפי מה שכתב

קיב). באגר"מ (או"ח ג, ו) הקשה על הסתירה בין דברי שבלי הלקט סי' כו לדבריו בסימן מז, וכן הסתירה בין דברי הב"י בסמן סט שסמך על שבה"ל סי' כו בשעת הדחק, לדבריו בסי' רלב שסמך על דברי שבה"ל בסי' מז. וכתב שבשלמא בדברי הב"י י"ל שבשעה"ד הוא סובר דיש לסמוך על הסוכרים שרשאי להפסיק, וכמפורש בדבריו שם שמסיק וכדאי הם לסמוך עליהם בשעה"ד (לענ"ד לא דק, שהרי הב"י אומר לסמוך בשעת הדחק דוקא על מי שאומר לגמור את כל התפלה). ובדברי שבה"ל צריך לומר דאף שהוא סובר בדין, ברור שאין להפסיק בשחרית, דכיון שלא מצוי שלא יוכלו לגמור את הי"ח, דרובא דרובא בנ"א מתפללין כשעוד יש זמן גדול שראוי להתפלל. לכן אף כשנודמן שנתאחרו עד סוף זמן תפלה, או שאין לו פנאי אף להגיע המועטים לגמור את התפלה, לא תיקנו שיוכלו לומר רק ג' ברכות בשביל צורך הקדושה ותהיה ממילא ברכה לבטלה, שלכן אין להם לפרוס כלל. אבל במנחה שרוב בנ"א מתפללין בסוף הזמן, שלכן מצוי שיארע שלא יהיה להם שהות לגמור כל הי"ח, תיקנו שבשביל קדושה יוכלו להפסיק בג' הברכות. עכ"ה. לענ"ד דבריו נובעים ממה שלא עמד על דברי שבה"ל בסימן כו, מהם עולה שאינו נוקט למעשה כתשובת רש"י.

רבינו בסימן רע"ג בשם בה"ג (יג ע"ד) שמי שקידש לאנשי ביתו ובא אצל אנשים אחרים שאין יודעים לקדש מקדש להם אבל אם יודעים לקדש אינו מקדש להם איכא למימר דהכי נמי אם יש באותם שלא שמעו בקי אין אותו ששמע מוציאו וכן ראוי לעשות".

ועולה מזה שהב"י לא חילק בין דעת הרא"ש והטור לדעת הר"ן, ומתוך זה הוא נוקט שלפי הרא"ש והטור יכולים מעיקר הדין לומר ברכות לא מחוייבות, ונקט לומר ג' ברכות שמו"ע בשביל מאחר. ולעיל הראיתי שמפשוט דברי הרא"ש והרשב"א והטור נראה שאין לומר ברכות שלא מחוייב בהן, ומה שכתב הטור שהרא"ש פוסק כרש"י הוא רק באופן שיש מי שיוצא בברכת יוצר אור עצמה. ורק בתפלה הקל הטור לומר ג' ברכות כשאינו מחוייב. עכ"פ, גם הב"י אינו נוקט כדעת רש"י שעושה כך משום שגם חזרת הש"ץ שלנו היא רשות, שהרי בזה פסק בסי' קכד שהיא חובה, וכדברי הרא"ש בתשובה. אלא כתב כן מצד שאנו מניחים שכך תקנו חכמים למאחרים. ואף שלדעתו מדברי הראשונים עולה שגם אם מי שלא התפלל הוא בקי יוכל שליח ציבור לפרוס בשבילו, מכל מקום כאשר יש באותם מאחרים שלא שמעו מי שבקי להתפלל, ראוי שהוא זה שיפרוס על שמע ויעבור על התיבה. כך שלמעשה הוא אומר לגבי המאחר לכתחילה לעשות כפי שנהגו כיום, וכפי שעולה ממה שפירשתי בדעת הרא"ש והטור.

ור"ן זה פסקו השו"ע: "ומכל מקום אם אותו שלא שמע בקי לפרוס על שמע ולעבור לפני התיבה מוטב שיפרוס ויעבור לפני התיבה הוא משיפרוס ויעבור לפני התיבה אחר שכבר שמע".

ומכל האמור לעיל נראה פשוט שלפי השו"ע כאשר המאחר מתפלל בעצמו, הוא לא יגביה את קולו לאחר ג' ראשונות, כיון שיש בכלל ספק אם יאמר לאחר ג' ראשונות, ובכל אופן כל הרמת הקול היא כדי לומר קדושה, ואין זו חזרת הש"צ, אלא זו תפילת יחיד שאומר בה קדושה.



## יב.

### פורס על שמע ועובר לפני התיבה בדברי הפוסקים שבימי השו"ע

הרדב"ז (חלק ד סימן רמא) כתב לדון אם יכולים לפרוס על שמע ולעבור לפני התיבה בשביל הקדושה גם כשכולם כבר התפללו אלא שיש מהם שלא התפללו בציבור ורוצים לשמוע דברים שבקדושה. הרדב"ז כותב שמסברה נראה שאין לעשות כך "דכיון דהתפללו כל אחד לעצמו פרח מינייהו קדיש וקדושה כדאמרינן גבי ברכת מזון, וכיון דפרח מינייהו אף על גב שאחר כך נתחברו עשרה אינם יכולים לחזור ולהתפלל בקדיש וקדושה דהא לא מחייבי תו (הכוונה שאינם יכולים לומר קדיש וקדושה כסדר הציבור, ולא דן אם יכולים לומר רק קדיש וברכו. ע.א). וכ"ת ליהוי תפלת נדבה ואין חידוש גדול מקדיש וקדושה וברכו, לא קשיא דאין צבור מתפללין תפלת נדבה לפי שאין צבור מביאין קרבן נדבה ותפלות כנגד קרבנות תיקנום. ולישנא דנקט ששמעו קדיש קדושה וברכו (היא לשון הר"ן "בשם רש"י ז"ל אמרו תלמידיו שאפילו בשביל אחד פורסין על שמע אף על פי שכל השאר כבר שמעו קדיש וברכו וקדושה ואפי' קרא הוא עצמו את שמע") לרבותא נקט, לא מיבעיא היכא דהתפללו ולא שמעו, דפשיטא דיחיד חוזר ומתפלל לרש"י וששה לר"ת, דהא אכתי כולוהו

לא יצאו ידי קדיש וקדושה ומצו לאיצטרופי, אלא אפילו היכא דכבר יצאו הוה אמינא דלא מצטרפי בהדי יחיד למר ובהדי ששה למר, קא משמע לן דאפילו הכי מצטרפי. אבל היכא דהתפללו כל העשרה למר והחמשה למר ודאי אינם חוזרים להתפלל דכבר פרח מינייהו קדיש וקדושה שהרי באותה שעה יחידים היו (כלומר, בשעה שהציבור יתחייב בקדושה וקדיש הם פרושו והפריחו מעצמם את החיוב, כמבואר לקמן<sup>1</sup>). תדע שהרי כתב הרמב"ם ז"ל (פרק ח' הלכה ד) וז"ל ואפי' היו מקצתם שכבר התפללו ויצאו ידי חובתם משלימין להם לעשרה, והוא שיהיו רוב העשרה שלא התפללו עכ"ל. משמע דתלי טעמא בתפלה<sup>2</sup>, לא בשמיעת קדיש וקדושה, דאם רוב העשרה התפללו, אף על גב דהתפללו ביחיד שלא שמעו קדיש וקדושה אין חוזרים ומתפללין. וכי תימא שהרב ז"ל חולק (כלומר שהרמב"ם לא מדבר על תפלה בשביל מי שלא שמע דבר שבקדושה, אלא על הוצרות חובת התפלה של הציבור<sup>3</sup> ע.א.), הא ליתא שהרי בהגהה על המיימוני כתוב וכן אומר רבינו יהודה בשם ר"ת שאין מתפללין תפלה אחרת אלא אם כן יש שם ששה שלא התפללו<sup>4</sup>, וכן יש במסכת סופרים וכו', משמע דכולא מלתא תליא בתפלה. ואם עדיין הלכה זו רופפת בידך פוק חזי מאי עמא דבר שנהגו שאם כבר התפללו אין חוזרין ומתפללין כלל. ולא כתבתי זה לומר

קיד. בשו"ת חתם סופר (סי' יז) הבין שכוונת הרדב"ז לדמותו להיכא שג' אכלו ביחד וברכו בלא זימון, דאחרי הברכה פרח מנייהו זימון (וכן מציין המ"ב סט, א לדין השו"ע בס"י קצד, א, שאם שכחו וברכו בטל מהם הזימון). וכן הבין היעב"ץ בספרו מור וקציעה סימן סט, אך הוא כתב שאינו דומה, שהתם הוא משום דאין זמון למפרע, מה דלא שייך הכא. ובקרן לדוד (גריןואלד סימן טז) כתב שכוונת הרדב"ז לדמות דין זה לשלשה שאכלו כל אחד בפני עצמו, שאפילו אם נצטרפו אחר כך ביחד לפני הברכה, אינם מוּמְנִים, אם אינם חוזרים ואוכלים ביחד. והכא נמי בשעה שהתפללו כיחידים לא היתה להם חובת קדיש וקדושה, וכיון שסיימו תפילתם פרח מנייהו חובת קדיש וקדושה. ולהתפלל יחד כדי ליצור חובה חדשה אינם יכולים. אך גם לדבריו קשה מה הדמיון, שהרי התם מתחילה לא נוצר כלל חיוב של זימון, ומה שייך לומר "פרח" חובתם, ובאמת לשון זו של "פרח" לא נאמרה בגמרא בקשר למקרים אלו. אך למה שכתבתי לקמן נוחא הדמיון לנידון של הגמרא, אמנם עדיין אינו מוכרח, אך בהחלט מובנת סברת הרדב"ז שיש לדמותו לדין פרח.

קיד. בשו"ת איש מצליח סי' יא פירש שהרדב"ז התכוון ללמוד זאת מדברי הרמב"ם בפ"ט מהלכות תפלה ה"ג שכתב: מתחיל (הש"ץ ומתפלל בקול רם מתחילת הברכות להוציא מי שלא התפלל. והכל עומדים ושומעים ועונים אמן אחר כל ברכה וברכה. בין אלו שלא יצאו ידי חובתן, בין אלו שכבר יצאו ידי חובתן. ע"כ. ומשייוי הלשונות לשם, נראה שגם כאן בפ"ח ה"ד כשכתב "ואפילו היו מקצתן שכבר התפללו ויצאו ידי חובתן", היינו שהתפללו ביחיד, כדהתם.

אך לענ"ד הרדב"ז לא הזכיר כלל את דברי הרמב"ם בפרק ט, וגם אין כאן שיווי לשון, שהתם מדבר שיצאו ידי חובה בתפלה הראשונה של הציבור, ולא משם למד את דבריו. אלא הלימוד הוא מלשון הרמב"ם בספא, שמדגיש את הענין שלא התפללו ולא אמר שלא שמעו קדושה. ואם כוונתו לצירוף בשביל שמיעת דברים שבקדושה, משמע שאם הששה התפללו ולא שמעו קדושה לא שייך ענין זה.

קטו. בשו"ת שמ"ש ומגן חלק ב אורח חיים סימן ע) כתב שאין ללמוד מדברי הרמב"ם כלל על דינו של הרדב"ז שעובר לפני התיבה היינו כשלא התפללו ביחיד, כי "דברי הרמב"ם הם לענין אחר, לענין תפי צבור". ובשו"ת שמ"ש ומגן חלק ג או"ח סימן יח עמד על כך שהרדב"ז כן מביא בתחילה ראייה מהרמב"ם (אך כנראה לא שת לבו לזה שהרדב"ז מסיק שאין ראייה מהרמב"ם), ולכן כתב: "הרדב"ז מביא ראייה לדבריו, דצריך שיהיה אחד שלא התפלל. מדברי הרמב"ם דתלי הדבר בתפלה. דאם כולם התפללו ביחיד אף על פי שלא שמעו קדיש וקדושה אין להם לחזור להתפלל. וסתמיות דבריו משמע, דמלבד דלא יעשה חזרה, גם לא יעבור לפני התיבה כלל". ולענ"ד אין זה דרך הלימוד של הרדב"ז. אלא שהרדב"ז בתחילה הבין שאפשר לפרש שהרמב"ם מדבר גם על תפלה בשביל מי שלא שמע דברים שבקדושה. וכבר כתבתי שכן הבינו מרן הכס"מ, אך לאחר מכן הרדב"ז עומד על זה שלא לזה התכוון הרמב"ם, ולכן כתב ראייה ממקום אחר.

קטז. כך הוא לפנינו בהגהות מיימוניות. אך בסמ"ק, שהוא מקור דבריו, כתוב שלא שמעו תפלה.



שהלכה רפויה היא בידי כי אדרבה אני אומר שאם חזרו והתפללו הוו ברכות לבטלה דבשלמא היכא דאיכא מי שלא התפלל הוא מתפלל והאחרים עונין אמן, ואף על גב דקי"ל דאפי' אחד מאותם שכבר יצאו יכול לחזור ולהתפלל וכדאמרן לעיל סוף סוף איכא בהדיה מי שעדיין לא יצא ידי תפלה. וקי"ל בכל המצות אעפ"י שיצא מוציא, וטעמא משום ישראל ערבים זה בזה (ע). א ובאופן זה הוא מתפלל תפלה שלמה כדי להוציא, אף על פי שאין זו חזרת הש"ץ. אבל היכא דכבר יצאו כולם ידי תפלה נמצאו ברכות לבטלה".

הלשון שציטט מתלמידי רש"י ור"ת עד המילים "עד כאן" מועתקת מילה במילה ממה שכתב הר"ן בשיטתם, לכן נראה שהרדב"ז ראה את דבריו שדין זה נאמר גם לאלו שהתפללו, והוא בא להוציא מדבריו". הרדב"ז טוען שלא מסתבר להחיל דין זה על היכא שהתפללו כולם, ואין הכרח לפרש כך את דברי רש"י ור"ת. כל הדיון הוא על יסוד שיטת רש"י ור"ת שיש פריסה על שמע ביוצר אור עבור מאחר, וכן נהגו לומר גם תפלה שנאמרת על ידי מי שאיחר. לכן אחרי שהביא סיוע לשיטתו מלשון הרמב"ם, כתב שיש לדחותו, כי אפשר לומר שהרמב"ם חולק על עיקר הענין שעושים תפלה בשביל מי שלא שמע. דהרמב"ם מירי במי שבא לומר תפלה שלמה כסדרה, ורצה להשלים את המנין על ידי אנשים שהתפללו. ואילו הוא בא לדון על מה שנהגו בשביל מאחר לומר רק את הדברים שבקדושה, ולכן אין ראייה לנידון זה מרמב"ם.

הרדב"ז מציין בדבריו ענין שלא כ"כ הובא באחרונים שציטטו את דבריו, והוא שלדעתו באופן שבו דברו רש"י ור"ת אין חשש ברכה לבטלה, כי הם דברו כשזה שלא שמע יוצא ידי חובה בגוף הברכה שאומר בשבילו המוציא, וכיון שכל ישראל ערבים יוצא שהמוציא אינו אומר ברכה שאינו מחויב בה. את דעת רש"י ור"ת יודע הרדב"ז ממה שכתבו התוספות הרא"ש והר"ן בשמם. בתוספות, ברא"ש ובר"ן הם דיברו על קדיש ברכו ויוצר אור, וכשיש אחד שלא התפלל, שזה שמוציא מכוון להוציא, ולכן מובן שהרדב"ז מבין שגם לשיטתם אי אפשר לומר ברכה שאינה מחוייבת. אמנם הרדב"ז מדבר גם על תפלה, שבה מי שיצא אינו יכול להוציא, אך הוא אומר שבאופן כזה מתפלל זה שאיחר, מה שאין כן כאשר כולם התפללו, לדעתו מי שמתפלל מברך לבטלה כי אלו ברכות לא מחויבות. אמנם לעיל הראיתי מתשובת רש"י שבשבילי הלקט שאין זו שיטת רש"י, דהוא כתב כפי שכתב הר"ן בשיטתו לומר כך גם כשכולם התפללו, וגם כשיש אחד שלא התפלל עולה מהטעם שכתב בתשובת רב נטרונאי, שיכול אחר להתפלל עבורו אף שהוא בקי. אך הראיתי שהרא"ש והרשב"א אינם נוקטים בזה כרש"י, וגם לא הביאו את התשובה המיוחסת לרב נטרונאי, לכן דברי הרדב"ז נכונים לפי הנתונים שהיו לו בדעת תלמידי

ק(ז). כך כתב בשו"ת איש מצליח (סימן יא), ולכן אין מקום למה שתמה כפה"ח (סט, ז) על הרדב"ז כיצד הוא מתעלם מהר"ן. ועל מה שהעיר כפה"ח שבשבילי הלקט ס' כו מבואר שלרש"י יכול לומר תפלה למרות שכבר התפללו כולם ביחיד עש להשיב שגם אם מתברר לנו מהתשובה שהביא שבולי הלקט שהרדב"ז לא צדק במה שכתב שגם לרש"י אומרים את הפריסה על שמע ואת התפלה אך ורק אם לא שהתפללו, עדיין נראה שהעיקר כדברי הרדב"ז אליבא דר"ת והרא"ש והטור, שלא כתבו את האפשרות לומר ברכות ותפלה בשביל מי שכבר התפלל.

והגרע"י (בילקוט יוסף סט, ט בהערה א נקט כדברי כפה"ח עכ"פ לגבי אנשים שבאו להתפלל בציבור בבית כנסת ולא היה להם מנין עד שסיימו תפילתם, שיכולים לעשות חזרה על סמך דברי השו"ע, ויתבאר לקמן בחלק את הנלענ"ד להשיב על דבריו.

רש"י. ובלאו הכי בתשובה שלפניה (ח"ד סי' רמ) כותב הרדב"ז שלמעשה כדי לענות אמן וקדושה "מנקט מלתא מציעתא עדיף טפי לא כדברי תלמידי רש"י ז"ל שאומרים דבאחד שלא התפלל סגי, ולא כדברי האומרים שבעה אלא בששה סגי, וכן אנו נוהגין ולפעמים יהיו שם חמשה וקטן פורח שלא התפללו ואני סומך ומתפלל ואומר קדיש וקדושה דכיון דמצטרף לברכת זמון לכולי עלמא מצטרף נמי להא דהא סוף סוף איכא רובא".

ובענין הסברה של פרח חיוב הרדב"ז מציין בזה לגמרא בברכות נ ע"א – ע"ב: "אמר רב הונא: שלשה שבאו משלש חבורות – אינן רשאין ליחלק...והוא – שבאו משלש חבורות של שלשה בני אדם. אמר רבא ולא אמרן – אלא דלא אקדימו הנך ואזמון עליהו בדוכתייהו, אבל אזמון עליהו בדוכתייהו – פרח זימון מינייהו. אמר רבא: מנא אמינא לה? דתנן: מטה שנגנבה חציה, או שאבדה חציה, או שחלקה אחין או שותפין – טהורה. החזירה – מקבלת טומאה מכאן ולהבא. מכאן ולהבא – אין, למפרע – לא, אלמא: כיון דפלגיה פרח לה טומאה מינה, הכא נמי: כיון דאזמון עליהו – פרח זימון מינייהו".

נחלקו הראשונים מה פירוש הגמרא לענין זימון (ראה רבינו יונה והרא"ש), אך נראה לי שלפי הרדב"ז אין בזה נפק"מ, כי מה שנוגע לנידון דידן הוא הדמיון למיטה שחלקה, שמהגמרא רואים שהיא מלמדת עיקרון למקרים אחרים, כמו בזימון שהוא חלק מברכת המזון. ולכן לדעת הרדב"ז היא מלמדת את העיקרון גם לנושא שלנו, שבזמן תפלת הציבור היו אנשים שנחלקו מהציבור כמו במטה שחלקה, ולכן פרחו מהם עניני חובות הציבור, ומעתה מסתבר ששוב לא יחולו עליהם גם כשהם מתחברים אחר כך לעשרה.

אמנם לפי מה שמסיק הרדב"ז שכל דין הפורס הוא רק אופן לומר ברכות שחייבים בהן, גם בלא סברת "פרח" אין מקום לומר שאפשר לומר ברכות לא מחויבות בשביל אדם שהתפלל ביחיד, שמא הן ברכות לבטלה. אלא שהרדב"ז הוזהר לדין פרח כדי לבאר מדוע לא נאמר כדברי הר"ן שכאשר יש עשרה או ששה שלא שמעו והתפללו ביחיד יחול עליהם חיוב חדש שחל על כל ששה מתוך עשרה שמצטרפים לומר את סדר התפלה שבו נאמרים דברים שבקדושה, ולכן הוצרך לדמות את הענין להיכא שפורחת החובה בגלל ההתחלקות. אמנם למה שהראיתי בכל מאמר זה אין כל ראיה מהגמרא לומר ברכה שאינו בה חיוב בשביל מאחר, ומסתבר שכך היא דעת הרמב"ם והרא"ש והרשב"א. על כן אין לומר ברכת יוצר ותפלה כשכולם התפללו, לא רק בגלל סברת הרדב"ז שפרח ממנו החיובים הציבוריים, אלא גם אינם יכולים לעשות זאת כרשות מפני שאין כל ראיה להיתר לומר ברכות שאינן מחויבות.

והגר"ש ויטאל (בכ"י של חידושים על סי' סט, הובא בפתח הדביר ח"ב קונטרס חיים שנים ישלם) כתב ש"המתפללים יחידים בביתם לא יפסיק ש"ץ בין גאולה לתפלה לאמירת ברכו, ואם הוא עצמו פורס יכול להפסיק בכל מקום".

ויש שרצו להסיק מדבריו שאינו סובר כרדב"ז, אך נראה לי שהוא אינו עוסק אלא באמירת ברכו, שבה נוהגים גם אלו שסוברים כרדב"ז, וכוונתו לומר שהש"ץ לא יפסיק בין גאולה לתפלה לומר ברכו בשביל המתפללים יחידים בביתם כשבאו לבית הכנסת לשמוע ברכו, כפי שראינו לעיל בתשובה המיוחסת לרב שר שלום ובדברי המנהיג. והוסיף שמכל מקום אם אדם מתפלל

בעצמו ברכות קריאת שמע לפני שהציבור הגיעו לברכו, שזה נקרא פורס על שמע גם לפי הגאונים, שהרי הוא מברך את כל הברכות, יכול להפסיק בכל מקום, גם אחרי קריאת שמע, כדי לשמוע את הברכו שאומר החזן<sup>1</sup>.

ועל מה שבפורס על שמע מברך ברכה ראשונה, כתבתי לעיל שלענ"ד לפי הרא"ש הוא מפני שלכתחילה קדושת יוצר צריכה להיאמר בציבור. אך מהרי"א תמה מה טעמו של הרא"ש להצריך עשרה לאמירת יוצר אור, הרי קדושה נאמרת לדעתו גם ביחיד. וכתב לפרש שגם לדעת הרא"ש בעינין עשרה רק בגלל קדיש וברכו כרבני צרפת, ומכל מקום "ברכת יוצר אור שהוא מברך אחר הקדיש והברכו, אינו אלא כדי לקיים הברכו" שאמרו שצריך שיברכו, שאל"כ נראה ככופר שנראה שאומר ברכו ואינו מברך". ובפשטות נראה ככופר היינו הפורס שאומר בשביל המאחרים ברכו, וצריך שהוא עצמו יאמר ברוך אתה, כי אם לא יברך נראה ככופר. וכשהפורס בעצמו הוא המחוייב והם מצטרפים, די בכך שהוא מברך בעצמו ברכת קריאת שמע. וכן אם פורס אחד שהתפלל למאחר והמאחר שומעו ומכוון לצאת נמי שפיר לא יראה ככופר. ולפי זה מובן מה שכתב אחר כך "שיש לזהר לפי זה שלא לומר קדיש וברכו אם לא יהיו לשם אנשים שרוצים לפרס על שמע", אמר "אנשים" לשון רבים, מפני שהיכא שהפורס אינו מחוייב בעצמו לברך, בעינין שהוא יברך יחד עם השומע שאומר ברכת יוצר אור בגלל חיובו, או שהשומע יצא בברכתו. וכן כשהפורס בעצמו הוא המחוייב בברכה, די בכך שהוא אומר ברכה.

ונראה שכך הבינו הבית יוסף, אף ששינה מעט את לשונו, שכתב בטעם הפריסה לשיטת האומרים שיחיד אומר קדושה "צריך לומר שלא היו פורסים על שמע אלא מפני שהם צריכים לומר קדיש וברכו, וכיון שהשליח ציבור אומר ברכו על כל פנים צריכים לברך (הוא והשומעים). ע. א) שום ברכה שאם לא כן היו נראים כאילו הם כופרים חס ושלום שאומר להם לברך ואינם חפצים, ולכן אומרים ברכה ראשונה של ברכות ק"ש, וכן כתב רבינו הגדול מהרי"א ז"ל יש להזהר שלא יאמר ברכו אם לא יהיה שם אפילו יחיד שרוצה לברך על שמע. ע"כ. כלומר שאם לא כן יהיו נראים חס ושלום ששליח ציבור אומר להם ברכו ואין בהם גם אחד שיברך". לפי האמור במקור במהרי"א, נראה שאין כוונת הב"י בדוקא שאחד מהעונים יברך, אלא שתאמר לאחר ברכו ברכה על ידי מי שאמר ברכו.

דין זה שלא יאמר ברכו בלי שתאמר ברכה אחריו נמצא גם בריטב"א, אלא שהוא אמרו מסברה היכן מצינו בחז"ל אמירת ברכו, ולא אמר שזה טעם אמירת ברכה ראשונה על ידי הפורס.

על דברי הבית יוסף "שהשליח ציבור אומר ברכו על כל פנים צריכים לברך שום ברכה שאם לא כן היו נראים כאילו הם כופרים חס ושלום שאומר להם לברך ואינם חפצים", כתב הד"מ באות א: "ואיני יודע טעם לדבריו שיהיו נראים ככופרים אף בלא ברכת יוצר אור שהרי כבר

ק"ח. הרב דוד טהרני (דברי דוד ח"ב סי' יג) למד מדברי הגר"ש ויטאל דאינו סובר כרדב"ז, כי הבין שהוא מדבר באדם שפורסים בשבילו על שמע לאחר שהתפלל ביחודות בביתו, אך לפי מה שפירשתי בדבריו הוא לא מדבר כלל על ברכות ותפילה שעושה החזן בשביל מי שבא לבית כנסת אחרי תפילתו.

ענו על ברכו ברוך ה' המבורך לעולם ועד, הרי שעשו מה שאמר להם. וראייה דסגי בהכי מברכת התורה שהעולה אומר ברכו את ה' המבורך והעם עונים אחריו מה שעונים אחר ברכו וסגי בהכי, וכן המנהג בינינו שאין הפורס על שמע אומר רק קדיש וברכו ועונים אחריו ברוך ה' המבורך לעולם ועד, ואח"כ כל יחיד מברך הברכות וק"ש לעצמו. ומה שהם היו אומרים ברכת יוצר אור נראה לי טעמא כמו שכתב ה"ר יונה דאע"ג דשליח ציבור מוציא שאינו בקי, מכל מקום מק"ש אינם נפטרים אלא באמירה ובעניית אמן, ולכן אין פורסין על שמע כדי לפטור את השומעים בעניית אמן אלא בעשרה שאם לא כן אין העניית אמן כלום עכ"ל. וא"כ נראה שהטעם היה להוציא את שאינו בקי, וא"כ בזמן הזה שכולם בקיאים לקרוא הברכות ואין פורסין רק לענות קדיש וברכו או במקום שכבר ברכו ק"ש וברכותיה ואינם פורסים רק לשמוע קדיש וברכו אין צריך לומר ברכה ראשונה. ואין להקשות לפי דברי ר"י שהיה כדי להוציא את שאינו בקי, א"כ היה להם לברך ג"כ שאר ברכות להוציאן, נראה דאפשר דרבינו יונה סבר דאין לענות אמן אחר הבוחר בעמו ישראל משום הפסק, וא"כ לא הועיל להם הפריסה על זה".

הדרכי משה הבין שטעם אמירת יוצר אור היא כדי שהקהל לא יראו כופרים, אף שהם כבר ענו ברוך ה' המבורך לעולם ועד, הם צריכים לומר ברכת יוצר אור, ובאמירת הברכה או שמיעתה הם מקיימים את הענין שלא יראו ככופרים על מה שאמר להם ברכו, ולכן יאמר להם הש"צ ברכת יוצר אור להוציאם. ועל זה הקשה, דהא חזינן דהעולה לתורה אומר ברכו אף שאין בשומעים מי שמחוייב לברך ברוך אתה. ומביא את רבינו יונה ללמוד ממנו שטעם אמירת יוצר אור שונה, והוא כדי להוציא את מי שאינו בקי, וכתב שעל פי זה מוכן מה שאנו לא אומרים יוצר אור, שהוא משום שכולנו בקיאים. והוסיף בטעמו של רבינו יונה שלא אמרו את כל הברכות להוציא את שאינו בקי, כי אין לענות אמן בין ברכת הבוחר בעמו ישראל לשמע ישראל. אך יש להעיר ממה שהראיתי לעיל שאין כוונת רבינו יונה שאומרים את ברכת יוצר אור בשביל מי שאינו בקי, דגם מה שהביא מתפילה לא מדובר בהוצאת מי שאינו בקי, אלא הוא גם בשביל הבקי. ורבינו יונה סובר שאומר את כל הברכות שפורס היינו מברך, ולא מלשון פרוסה, לכן לשיטתו לא שייך להקשות למה אומר רק יוצר אור"ש. ועוד תמה הא"ר אות א על ביאור הרמ"א, שאם האמן כ"כ חשוב שבלעדיו לא יוצאים אלו שאינם בקיאים, לא היינו צריכים למנוע אותם מלאומרו מחשש הפסק. ומה שהקשה הד"מ שכבר ענו ברוך ה' המבורך לעולם ועד, יבואר לקמן בדברי על הדרכי משה אות ב, שלדעת מהרי"א לא סגי בלא ברכת ברוך אתה ה' אחרי זה. והכוונה שצריך ברכה של ברוך אתה לפחות כמו בברכת התורה של העולה, וכפי שכתב הריטב"א".

ועל מה שכתב הב"י בהמשך בשם מהרי"א "יש להזהר שלא יאמר ברכו אם לא יהיה שם אפילו יחיד שרוצה לברך על שמע. ע"כ. כלומר שאם לא כן יהיו נראים חס ושלום ששליח

ק"ט). לעיל הראיתי שלמעשה הרמ"א בהגה (נט, ד) לא פסק כפי הבנתו בדרכי משה.

קכ). בביאור הגר"א הביא את דברי הד"מ, בלי דבריו על הטעם שאינו אומר ברכת אהבה. אולי משום שדבר זה עדיין נשאר קשה. ובאמת נראה שלפי הגר"א העיקר הוא שאומרים כך משום הקדושה, כפי שכתב בסמ"ק נט שהעיקר כסברה שקדושת יוצר צריכה י'.

ציבור אומר להם ברכו ואין בהם גם אחד שיברך". העיר הדרכי משה אות ב: "וצ"ע דלפי זה יהא זה שלא שמע עדיין אסור לפרוס, דהא אין אחד מן הנשואים מחויב לברך על שמע שיוכל לומר אליו ברכו. ולא משמע כן מדברי תלמידי רש"י שכתבו ואפילו אותו שכבר שמע כו', משמע כל שכן אותו שלא שמע שיוכל לפרוס. ואם רצה לומר שצריכים לזוהר שיהא בכל עשרה אחד שרוצה לברך דהיינו שלא שמע עדיין ברכו, א"כ לא היה לו לתלות טעמא במה שנראים חס ושלום שאינם רוצים לענות אלא משום דהוי ברכה לבטלה, ולכן דבריו צ"ע".

הרמ"א מבין ממה שמהרי"א מצריך שיהיה שם אחד שרוצה לברך על שמע, שמהרי"א מצריך שבאלו שעונים למברך יהיה אחד שמחויב לברך ברוך אתה ה', שכן אם אומר "ברכו" למי שאינו מחויב לברך היא כחוכא ואיטלולא, שאומר ברכו לאנשים שלא מחויבים בברכה. ומקשה, שמשמע מרש"י שאחד שעוד לא התפלל יכול לומר ברכו בפניו אלו שהתפללו (וכן מבואר ממסכת סופרים<sup>א</sup>), וכאשר זה שעדיין לא התפלל הוא האומר ברכו בפני התשעה שהתפללו, אין אחד מהשומעים אותו שמחויב לברך, ומוכח שאפשר לומר ברכו למי שלא מחויב לברך ברוך אתה ה'. ועוד כתב הרמ"א שאין לומר שכוונתו שיהיה בין כל העשרה אחד שלא שמע עדיין ברכו, כי אם כולם שמעו ברכו הוי ברכת ברכו לבטלה, כי לא זה מה שהוא אומר.

וליישב את דברי מהרי"א וב"י נראה כפי שביארתי לעיל, שכוונת מהרי"א להזהיר את אלו שבאים לומר ברכו אחר התפלה כדרך שאנו נוהגים, שלא יאמר זה שלא שמע או החזן ברכו, אלא שהאומר ברכו צריך עתה לברך, שאם האומרים ברכו לא מברכים ברוך אתה<sup>ב</sup> נראה שאינם מקיימים מה שהם אומרים ברכו את השם. אבל לא צריך שישמעו את ברכתו אלו שענו לו אם הם אינם מחויבים, וכן ברכו של העולה לספר תורה שפיר דמי, שכן הוא אומר אחריה ברוך אתה.

והמגן אברהם סימן סט בהקדמה הביא את דברי הרמ"ע מפאנו סי' פד שכתב שאצל רבנן קשישאי לא היו אומרים ברכו אחרי שאמרוהו בקהל, אלא אם בא אדם שאיחר בהיות עסוק בקרבנות ורוצה עתה לומר ברכו אף שבמקומו אף שכבר שמע ברכו מהקהל והוא יכול לאומרו כשהוא סומך לברכו שלו את ברכת יוצר אור, "ובשביל יחיד שלא שמע ברכו כלל, ה"נ שהתירו לומר ברכו בשבילו אפי' בלא סמיכות יוצר אור, אבל אם שמע מא' מן העולין לקרות בתורה דיו, ואין חוזרין בשבילו אלא היכא דלא בריך על שמע כדאמרן (כלומר כשהגיע ליוצר אור. ע. א.),

קכא). לשון הטור: "תלמידי רש"י כתבו בשמו שאפי' בשביל אחד שלא שמע קדיש וברכו פורסין על שמע ואפי' אותו שכבר שמע יכול לחזור ולפרוס", והכוונה בפשטות לא רק אותו אחד שלא שמע יכול לפרוס, כמו שכתוב במסכת סופרים, אלא גם אחד שכבר שמע יכול לפרוס עבורו.

קרבן נתנאל (מגילה פרק ג סימן ז אות ש) הקשה על שאלת הרמ"א מתלמידי רש"י "דה"ק תלמידי רש"י שאפי' בשביל אחד פורסין על שמע לא מבעי' אם הפורס ג"כ לא שמע דהא מחויב בדבר ויכול להוציא את היחיד. אלא אפילו קרא שמע יוכל לפרוס בשביל היחיד שלא שמע". כוונתו היא שהא דפשיטא ליה שאם הפורס לא שמע הוא יכול לומר, היינו כשהפורס שלא שמע מוציא עוד חבר שלא שמע, כך שיש כאן שנים שלא שמעו, וא"כ גם האומר ברכו וגם העונה מברכים יוצר אור. אך לפי מה שפירשתי אין צורך לדחוק כך.

קכב). ואף שאמר ברכו בלשון רבים ביאר קרבן נתנאל מסכת מגילה פרק ג סימן ז "דמטבע הברכות כך הוא והפורס אומר שיברכו כולם או א' מהם". אך סיים על זה ודוחק.

ובכל גווני (כלומר בכל מקרה שהתירו לומר ברכו. ע.א.) שרי לי' למפתח ברכו איהו לנפשיה ובלבד בצבור או אחרינא בגיניה". ועולה מזה שנהגו להתיר לומר ברכו בלבד, גם בלי שמברכים אחר כך אם אחד לא שמע ברכו כלל, וזה שלא כדברי המהרי"א. ואח"כ הביא את דברי הב"י בשם מהרי"א שלא לומר בלי ברכת יוצר אור, והביא את תמיהת הדרכי משה שאם כן למה מותר לאחד שלא שמע מותר לומר ברכו בתוך שבעה ששמעו, והשיב על דבריו: "ולא הבינותי דהא לסברתם אף על פי שכל אחד אומר בפ"ע ברכות ק"ש, חוזרים ואומרי' ברכה ראשונה שלא יהא נראה ככופר, וז"ש מהרי"א שאם אין בהם א' שרוצה לברך על שמע כגון שרוצים ללכת לדרכם (לאחר שעונים ברוך ה' המבורך לעולם ועד. ע.א.) לא יפרסו שמע כלל".

נראה דגם הוא הבין כפי שכתבתי, שלפי מהרי"א אעפ"י שכל אחד מאלו שלא שמעו אומר בפני עצמו ברכות ק"ש, הפורסים בשבילם שכבר בירכו חוזרים ואומרים ברכה ראשונה יחד עמם, שלא יהיו הם עצמם נראים ככופרים, וכמו שהעולה לספר תורה אומר ברכת התורה וכך אינו נראה ככופר, והוא הדין אם הוא מברך והם יוצאים בברכתו, או שהפורס הוא זה שלא שמע והוא מברך שפיר דמי. ועל כן אם אין אחד שרוצה לברך על שמע, כגון מה שעושים לפי הרמ"ע - לדעת מהרי"א אין לומר ברכו<sup>27</sup>.

והדרישה באות א מקשה מברכת הזימון בעשרה, דלא בעינן שהשומע יברך או ישמע את הברכה שלאחריה. אך זה מיושב לפי דרכינו, שלפי המהרי"א צריך שהפורס הוא שיברך ברוך אתה ה' לאחר ברכו<sup>28</sup>, וזה מתקיים גם בברכת התורה וגם בברכת המזון.

ולעיל הבאתי שגם הריטב"א כתב שאין לומר ברכו בלי ברכה, אלא שהוא לא נוקט שזה כל הטעם לאמירת יוצר אור, וגם לא כתב שבעינן דוקא שהפורס שאמר וברכו יברך ברוך אתה.

אמנם למעשה לא נוהגים לחוש לסברה שאין ברכו בלי ברכה של ברוך אתה, כי מעמידים את כל הצורך בברכת יוצר אחרי ברכו לפי סברות אחרות, או משום קדושה או לפי דרך הראשונים שאומר את כל סדר ברכות קריאת שמע הרגיל שמחויב בו, שכן תקנו לומר ברכה בקול רם כי כאן מתחילה תפלת הציבור, ומי שרוצה יוכל לצאת בברכה.

קכג). קרבן נתנאל שם אות ש כתב קשיא על מהרי"א מהא דמס' סופרים ובמקום שיש תשעה או עשרה ששמעו בין ברכו וכו' עומד א' שלא שמע כו' ויצא ידי חובתו. נשמע מזה אף שאין א' מהם שרוצה לברך. ע"כ צריכין לת' מ"א שתי' בסימן ס"ט ס"ק א'. דודאי השומעים מברכים ברכת יוצר לסברתו אף שכבר שמעו, והר"י אבוהב אומר שלא יפרס על שמע אם דעתם לצאת כולם תיכף אחר קדיש וברכו.

ובאות ת על דברי מ"ס "עמד אחד שלא שמע". כתב "אין להקשות על תלמידי רש"י אמאי לא תני רבותא יותר שעמד אחד שכבר שמע ויש בתשעה אחד שלא שמע י"ל דאתא לאשמועינן רבותא איפכא דה"א שלא יאמרו ברכו אם לא שיהיה שם אחד שרוצה לברך. משום דנראה ככופרים אם לא יאמרו ברכת יוצר קמ"ל דיצא דסובר מ"ס שגם המה עד שכבר ברכו צריכין לענות אחריו ברכת יוצר".

ולענ"ד דבריו תמוהים, שאין כוונת מהרי"א דבעינן בדוקא שהשומעים יברכו, כי אז תישאר קושיית הרמ"א מברכת בעולה לס"ת, וגם המג"א לא התכוון לומר שכל האנשים שמצטרפים צריכים לברך שוב יוצר אור.

קכד). כפי שביאר בקרבן נתנאל שם "דמה שעונין ברוך ה' המבורך. אינו אלא עניה על הזכרת השם כענין הא דתנן ביומא הן עונין אחריו בשכמל"ו כן מצאתי בתי"ט. אבל מה שאומר ברכו היינו שיברכו ברכה בשם ומלכות".

ולמדנו מכל זה שאין חשש ברכה לבטלה באמירת ברכו למי שאינו מחוייב בה, שברכה לבטלה שייכת רק באמירת ברוך אתה ה'. ואתי שפיר מה שנהגו לומר ברכו למאחרים בלי לברך אחריו ואפילו כשאין ודאות שיש מאחרים שלא שמעו (והוא על פי האר"י, וגם הרמ"ע כתב לא למחות בעושים כך). וכן אתי שפיר מה שנהגים לומר ברייתא מפרקי היכלות רבתי פרק לא, ד "אמר ר' עקיבא "חיה אחת עומדת באמצע הרקיע ושמה ישראל וכו'" ואומרים עם שם ה' קבה".

ועתה אביא את דברי הרמ"א עם דברי השו"ע סט, א:

"אם יש בני אדם שהתפללו כל אחד בפני עצמו ביחיד, ולא שמעו לא קדיש ולא קדושה, עומד אחד מהם ואומר קדיש וברכו, וברכה ראשונה יוצר אור ולא יותר. וזה נקרא פורס על שמע, לשון חתיכה פרוסה, שאין אומרים אלא קצת ממנה.

הגה: ועכשיו לא נהגו לומר כל ברכת יוצר אור, אלא אומרים קדיש וברכו והם עונים אחריו ברוך ה' וכו'. י"א שפורסין בק"ש של ערבית כמו בשחרית (כל בו וב"י בשם הר"ן), ולא נהגו כן משום דליכא קדיש קודם ברכו של ערבית.

לאחר שסיימו ברכת יוצר אור אומר אבות וגבורות וקדושה ואתה קדוש, וזה נקרא עובר לפני התיבה. ואין עושין דברים אלו בפחות מ' משום דהוי דברים שבקדושה. וצריך לחזור אחר ו' שלא שמעו, דהיינו רוב העשרה. ואם אינם נמצאים, אפי' בשביל אחד שלא שמעו אומרים. ואפי' מי ששמע יכול לפרוס על שמע ולעבור לפני התיבה בשביל אותו שלא שמע, ומ"מ אם אותו שלא שמע בקי לפרוס על שמע ולעבור לפני התיבה מוטב שיפרוס ויעבור לפני התיבה הוא, משיפרוס ויעבור לפני התיבה אחר, שכבר שמע.

הגה: ומי שעובר לפני התיבה ואמר ג' הברכות הראשונות ישלים כל התפלה ולא יפסיק, אף על פי שכבר התפלל, אבל האחרים יכולין להפסיק אח"כ. וכל שכן שאם לא התפלל הפורס והעובר לפני התיבה תחלה, שישלים תפלתו אף על פי שיצטרך לקרות אח"כ ק"ש ולא יסמוך גאולה לתפלה. ואסור להפסיק בדברים אלו בין גאולה לתפלה או בק"ש וברכותיה, ולכן אסור לש"צ להפסיק בין ק"ש לתפלה או בק"ש וברכותיה כדי לפרוס על שמע לאותן הבאים לבהכ"נ לאחר שהתפללו הקהל קדיש וברכו והתחיל בברכת יוצר אור, אבל בברכת ערבית שהיא רשות יכול להפסיק להוציא אחרים י"ח. ומ"מ איש אחר יכול לפרוס על שמע או להתפלל ביו"ד כל התפלה, אפי' באותו ב"ה שכבר התפללו, להוציא אחרים י"ח, רק שלא יעמוד החזן השני במקום שעמד הראשון דוהו נראה גנאי לראשונים דהוי כאילו לא יצאו בראשונה י"ח (תשובת מהר"י מינץ סי' ט"ו). ונ"ל דוקא שעדיין הראשונים בבהכ"נ אלא שהשלימו סדרם, אבל אם יצאו הראשונים יוכל לעמוד החזן אף במקום שעמד הראשון".

קכה). הובא בצפורן שמיר (סי' ב כו). והבן איש חי ויגש יח כתב שלא יאמרנה אחר ישתבח, שיש חשש הפסק, אלא בערבית, וממה שלא הזהיר לאומרה בלי שם מפורש משמע שאומרה בשם ה', וכך שמעתי ממור"ר הרב אליהו אמנם הגרע"י ביביע אומר ח"ב - אורח חיים סימן ד דחשש בזה לאיסור לומר ברכה מהש"ס בלשון ברוך אתה ה'. אך לענ"ד יש ראייה לדעת הבא"ח מעצם זה שהציבור יכול לאומרה במקום שלא תקנו חז"ל, כפי שנהגו לומר ברכו אחר התפלה, משמע שברכו אינה ברכה.

והלבוש סימן סט סעיף א כתב:

"ובמדינות אלו אין נוהג הפורס על שמע לומר כל ברכת יוצר אור אלא אומר קדיש וברכו, והם עונים אחריו ברוך ה' המבורך לעולם ועד והולכים למקומם, וגם הפורס הולך למקומו וגומר כל אחד ממקום שהוא עומד שם. ואפשר לומר דטעמא הוא שבמקום שאומרים כל ברכת יוצר אור סבירא להו שהקדושה שבברכת יוצר אין היחיד אומרה, לפיכך אומר אותה הפורס על שמע בעשרה אבל אנן קיי"ל שהיחיד יכול לומר אותה קדושה כמו שכתבתי למעלה.

ודין עובר לפני התיבה לומר אבות וגבורות וקדושה ואתה קדוש אין מנהג בינינו כלל, ואיני יודע טעם יפה לדבר. יש אומרים שפורסין על שמע גם בקריאת שמע של ערבית, ואין נוהגין כן, ואפשר לומר משום דליכא שם קדיש קודם ברכו רק ברכו לבדו.

ואפשר לי לומר עוד כיון שמנהגינו להתפלל מנחה ומעריב יחד, מי שמתאחר לבא לבית הכנסת אינו מתאחר כל כך עד שיתפללו מנחה וגם שיאמר החזן ברכו, ואין שם מי שצריך לפרוס, משא"כ בשחרית. ואפשר לומר ג"כ שזהו טעם שלנו שאין נוהגין בדיון עובר לפני התיבה, מפני שרוב המתאחרים לבא לבית הכנסת אינם מתאחרים עד שיאמר החזן קדושה, כי יבואו קודם לכן ויאמרו קדושה עם הצבור, ועל ידי כן נתבטלו דיון עובר לפני התיבה ודיון פריסת שמע של קריאת שמע של ערבית. וגם מזה הטעם נתפשט מנהגינו שפורסין על שמע מיד כשמתחילין הצבור התפלה בלחש (כלומר מיד אחרי שהתחילו שמו"ע אחרי שאמרו הציבור לחש, ולא באמצע ברכות קריאת שמע כפי ששמע מרש"י. ע.א.), דמי שיש לו לבא מסתמא כבר בא.

מקום שנוהגין דיון עובר לפני התיבה בעשרה, האחרים שלא שמעו אלא כדי לצאת ידי קדיש וברכו וקדושה בעשרה, מיד ששמעו קדושה ילכו לדרכם ואין צריכין יותר, וכל אחד גומר תפלתו ממקום שעומד שם, אבל הפורס ועובר לפני התיבה ישלים כל התפילה ולא יפסיק, כי אין שייך למי שהתחיל בתפלה שיפסיק באמצע וילך לדרכו, אף על פי שלא התחיל בה אלא משום להוציא אחרים. וכל שכן אם לא התפלל תחלה הפורס והעובר לפני התיבה, שישלים תפלתו אף על פי שיצטרך לקרוא אח"כ קריאת שמע שהרי דילג אותו".

ויש לדון על מה שכתב בטעם המנהג שלא אומרים יוצר אור משום שיחיד אומר קדושת יוצר אור, דמכל מקום אם פירוש פורס הוא שהוא חולק פרוסה מברכות קריאת שמע משום קדושה של יוצר אור, הרי שזה דיון המשנה ואין אפשר לומר שאנו לא נוקטים כך. ועל מה שאצלו נהגו לא לומר תפלה בשביל השלמת קדושה, כתב בתחילה שאינו יודע טעם ברור לזה, למרות שכתב בהמשך קצת טעם, שאצלו המאחרים בדרך כלל שומעים קדושה. ונראה שהוא משום שעכ"פ במקרה שאדם איחר עד לאחר קדושה, היה ראוי לומר את תפילתו בקול רם כשנמצאים שם עשרה, ולכן אין זה טעם גמור.

ולענ"ד אפשר לומר חד טעמא למנהגים, שהכל מבוסס על כך שאין מקור מוכח מהגמרא לומר ברכות שאין חייבים בהן בשביל מאחר, כמו שכתב הרדב"ן. והוא נכון בין לפי מה שנוקטים בביאור המשנה שפורס היינו מברך בסדר התפלה הרגיל, שזו שיטת הגאונים והרמב"ם והרמב"ן והריטב"א, ובין לפי הרא"ש והרשב"א. ואין לנו מקור לזה בסברה, כי התוספות



והרא"ש דחו את סברת רב נטרונאי. והוא מנהג פרובינציה שהוזכר במנהגי, ומנהג איטליה שהוזכר בשב"ל. אמנם לומר קדיש וברכו יכול גם אחר, כדאיתא במסכת סופרים, וכך נהגו אצלם, ובימינו בדרך כלל אומר זאת המאחר בעצמו, דאין בזה כ"כ נפק"מ כיון שאינה ברכה. ומה שפסקו מלומר בערבית ברכו, אולי הוא משום שבערבית אין המאחר אומר קדושה, ואין זה כ"כ חובה, אך אין הכי נמי טוב לומר כך גם בערבית.

מסתבר שכיון שכך היה המנהג אצל הלבוש, זה גם מה שנהגו אצל רבו הרמ"א. ואכן המאמר מרדכי כרמי סי' סט אות א כתב: "והמנהג הפשוט בינינו שלא לומר קדיש וברכו וקדושה אלא מי שלא התפלל עדיין ואיחר לבוא לב"ה או כשמגיע לישתבח אומר ישתבח בקול רם וקדיש וברכו ופוסק שם ואינו אומר ברכת יוצר בקול רם וכשמגיע ל"ח אומר ג' ראשונות וקדושה וגומר תפלתו בלחש אבל כל שהתפלל ביחיד אין אומרים קדיש ולא קדושה כלל, ולפי הנראה מדברי מור"ם ז"ל בד"מ כ"ה מנהגם אף שלקמן בהגהה לא משמע לגמרי הכי ע"ש, ומ"מ המנהג שלנו הוא נכון בעיני ואף שמדברי הפוסקים מבואר שיש היתר אף על פי שהתפללו לא נהגו בו".

ונראה לי שהוא למד על המנהג בפועל לפי הרמ"א בד"מ מלשונו "בזמן הזה שכולם בקיאים לקרוא הברכות ואין פורסין רק לענות קדיש וברכו או במקום שכבר ברכו ק"ש וברכותיה ואינם פורסים רק לשמוע קדיש וברכו", ולא הזכיר פריסת שמע בשביל תפילה, והוא כפי שעולה מהלבוש. ומה שכתב שלקמן בהגהה לא משמע לגמרי הכי, הוא מדכתב: "אסור לש"צ להפסיק בין ק"ש לתפלה או בק"ש וברכותיה כדי לפרוס על שמע לאותן הבאים לבהכ"נ לאחר שהתפללו הקהל קדיש וברכו והתחיל בברכת יוצר אור, אבל בברכת ערבית שהיא רשות יכול להפסיק להוציא אחרים י"ח", דמשמע שעכ"פ מותר לפרוס על שמע על ידי מי שכבר בירך. אך באמת נראה ששם הרמ"א מודיע את הדין ולא מתייחס למנהג, שהרי לפני כן כתב שנהגו לא לפרוס על שמע בערבית אפילו בברכו. לכן נראה שהרמ"א והלבוש כותבים את הדינים כפי מה שנראה להם מדינא<sup>21</sup>, אך למעשה נהגו בדומה לנהוג בימינו, שלא אמרו ברכה של יוצר אור ותפלה, בין כשכולם כבר התפללו ובין במאחרים, אלא אמרו רק קדיש וברכו. ומה שלא נהגו אצלם לומר תפלה על ידי המאחר עצמו הוא משום שבדרך כלל לא היה בזה צורך, אך עכ"פ בזה אין כל חשש.

ולקמן בחלק ג נביא עוד מדברי האחרונים בזה.

ועכ"פ כיון שמבואר בירושלמי שאוליין בתר ההתחלה לענין שיחשב הדבר כנאמר בעשרה, נראה שאם היו בתחילת התפלה עשרה וששה שמתפללים חשיבי שפיר כמנין לכל דבר אעפ"י שיצאו באמצע. ובערבית, שאין הש"צ משמיע קולו, אין היוצאים אחרי התפלה בכלל עוזיבי ה' יכלו כשיש להם צורך ללכת, אלא שלכתחילה עליהם להשאר כשיסיימו כדי לאפשר להם לומר

קכו). וכעין זה בתוספות יום טוב במגילה [פ"ד מ"ג] מבואר שגם במקומו נהגו כדברי הלבוש שלא יורדים לפני התיבה. אלא שהוא סבר שעכ"פ אם יש צורך יוכלו לרדת לפני התיבה, ומכל מקום לא העיד שנהגו כדבריו. וכן עולה מדברי אליה רבה סק"ג שלא נהגו לעבור על התיבה, ורק הוא אומר שמותר לעשות כך. וכעין זה נראה לקמן בחלק ג, שגם בזמנינו שהיו כאלה שסברו שמותר לומר ברכת כהנים בתפלה שלא נאמרת כולה בקול רם, לא אמרו שכך נהגים.

קדיש. ובשחרית ומנחה די בכך שהיו בתחילת התפלה ששה בתוך עשרה עשרה כדי שיוכלו לומר חזרה עם מצטרפים אחרים. וכך כתב בקרן לדוד (גריןוואלד סי' טז) דאף למאי דקיי"ל כרדב"ז שאם התפללו ששה בתוך עשרה, ואחרי תחילת התפלה יצאו המשלמים ולפני חזרת הש"ץ באו משלמים אחרים שפיר דמי, כי העיקר שהיו בתחילת התפלה עשרה שבתוכם ששה מתפללים.



### **יג.**

#### **תפלת ציבור בנדבה**

כתב הרי"ף מסכת ברכות יג ע"א: "וכשם שאין הצבור מביא עולת נדבה כך אין הצבור מתפללין תפלת נדבה". וכ"פ הרמב"ם הלכות תפילה ונשיאת כפים א, י: "אין הציבור מתפללין תפלת נדבה לפי שאין הציבור מביאין קרבן נדבה".

והקשה הרז"ה, הרי יש קרבנות נדבה לקיץ מזבח. וביאר הב"י סי' קז, שעכ"פ אין המזבח בטל שיצטרך להקריב קיץ אלא לעתים רחוקות, ואותם ימים בטלים לגבי כל שאר ימים. ומהר"י אבוהב תירץ בענין אחר, שמאחר שלא היו מקריבין אותם קרבנות כדי להקריב קרבן נדבה אלא כדי שלא יהיה המזבח בטל לא חשיבי מקריבים קרבן נדבה. ע"כ דברי הב"י.

ובמלחמת ה' מסכת ברכות דף יג ע"א כתב: "לא נמנעו צבור מתפלת נדבה אלא שלא יורידו ש"צ לפני התיבה אבל צבור עצמן מתפללים... וזה חיווק לדבריהם - שלא תקנו תפלת ש"ץ אלא להוציא שאינו בקי ולא לנדבה".

נראה שכוונת הרמב"ן לבאר שמה שאמרו שאין ציבור מתפללים נדבה לא בא לשלול שיהיו עשרה אנשים ביחד שמחליטים להתפלל נדבה, אלא הכוונה לומר שלא יתכן לעשות חזרת הש"ץ בתור תפילת נדבה, אלא היא נעשית דוקא כאשר יש חיוב על ידי ששה שהתפללו יחד. וחיוק דבריהם ממה שכשאלו את חכמים למה שליח ציבור מתפלל לא השיבו כי רצונו להתפלל כנדבה, ונראה שזה משום שאין תפלת חזרת הש"ץ בנדבה.

ומעתה מובן שאם אינה תפלת ציבור בגדר שאמרנו שיש ששה שלא שמעו אין מוציאים ידי חובה את מי שאינו בקי, ולא שייך לומר שאדם שבא לומר את תפילתו בציבור שכבר התפללו יאמר שאני מתכוון גם שתהיה תפלת חזרת הש"ץ בנדבה, ויוציאו מי שאינו בקי, כי אין תפלת ציבור בנדבה, ואין זו עבודת הציבור.

וכך ראינו לעיל ששבלי הלקט והרדב"ז כתבו לדחות את הסוברים שמי שכבר התפלל יכול לומר תפלת חזרה כתפילת נדבה בשביל המאחר, כי אין נדבה בציבור.



## יד.

**ברכת כהנים בתפלת יחיד שאומר את תפילתו בפני עשרה בקול רם**

לאור האמור נוכל לפשוט את הדין לגבי ברכת כהנים במי שלא התפלל ומגיע לצבור שכבר התפללו ורוצה להגביה את קולו גם לאחר קדושה כדי שהכהנים יאמרו ברכת כהנים.

לפי תלמידי רש"י שאמרו שכל חזרת הש"ץ שלנו היא כתפלת הרשות שנאמרת בשביל דברים שבקדושה, יש מקום לסברה שאדם יחשיב את תפילתו כתפילת ש"ץ, למרות שאינו חייב בחזרה, ויכול גם לעשות ברכת כהנים. אך סברה זו לא התקבלה להלכה, כפי שרואים ממה שנפסק בשו"ע קז, א שאין תפילת נדבה בציבור ואין תפלת נדבה בשבת. ועל כרחק מה שאנו מתפללים חזרה בשבת אינו תפלת נדבה. ועל כן אין לומר ברכת כהנים בתפלה שהוא רוצה בנדבה לעשותה כחזרת הש"ץ.

כמו כן התוספות והרא"ש דחו את ההשוואה לתפלה שלנו, כי אפשר לומר שאנו מתפללים חזרה בשביל חובת הקדושה של הציבור, ורק באופן כזה מצינו שנאמרת ברכת כהנים. ולשיטתם אין ללמוד מחזרה בעלמא לתפילת היחיד שמגביה את קולו, כיון שהיא אינה תפילת חובה של הציבור. ושבלי הלקט דחה גם מחמת שתקנת חזרת הש"ץ קבועה בשביל הלא בקיאים. ודברים אלו אמרם גם הרא"ש בתשובה, והם דברי הרמב"ם שנפסקו בשו"ע סי' קכד.

אמנם לפי הדחיה שכתבו התוספות והרא"ש, י"ל שחזרת הש"ץ שלנו היא בגלל חובת הציבור לשמוע קדושה, ולפי זה נאמר שעכ"פ כשיש ששה מתוך עשרה שמתפללים ביחד, אף שהחזן מנמיך קולו בברכות האמצעיות, הוי כחזרת הש"ץ בעלמא שלנו, שעושים בה ברכת כהנים. אך גם זה יש לדחות, מפני שהרא"ש נוקט גם הוא כדברי הרמב"ם שחזרה היא משום התקנה עבור שאינם בקיאים. וא"כ לא מצינו שיש אפשרות לומר חזרת הש"ץ בלא שניתן להוציא בה את השאינו בקי, ולכן אין לישא כפים גם בתפלה שמנמיך בה את קולו לאחר ברכות אמצעיות.

על כן למעשה לפי פסק הרמב"ם והרא"ש בתשובה שחזרת הש"ץ בעלמא היא חובה גמורה של הציבור גם כשכולם בקיאים, וכך פסק השו"ע בסימן קכד, אנו עושים ברכת כהנים רק בתפלה שהיא חובת ציבור לקיום תקנת חז"ל, ואין לומר ברכת כהנים כשעושים את התפלה באופן שאין יכולת למי שאינו בקי לצאת בה. וכל שכן בתפילת יחיד שמגביה קולו, שבזה ודאי אינו מתפלל בגלל חובת הציבור, ואינה חזרת הש"ץ בעלמא שהיא חובה המוטלת על הציבור שמתפללים ששה מהם ביחד ואי אפשר לעשות באופן כזה ברכת כהנים כיון שאין חזרת הש"ץ, ואין תפלת ציבור בנדבה.

**לסיכום:**

תפילת יחיד בתוך ציבור בקול רם במטרה להחשיבה כחזרה בנדבה אינה אפשרית, שכן נפסק להלכה שאין תפילת נדבה בציבור. והראשונים הסכימו שתפלת חזרת הש"ץ שאנו עושים

בעלמא היא חובה של הציבור. גם ציבור שמתפללים ביחד וש"ץ מנמיך קולו באמצעות אינם מקיימים את תקנת חזרת הש"ץ, כי תפלת החזרה שאנו עושים לפי השו"ע בסי' קכד היא חובה של הציבור כדי להוציא את השאינו בקי.

על כן כאשר יחיד אומר את כל התפלה בקול רם הוא אינו מקיים בזה את חובת חזרת הש"ץ של הציבור, ועל כן הוא צריך להנמיך את קולו אחרי ג' ראשונות, ומי שמברך ברכת כהנים באופן כזה – יש לחוש שברכתו לבטלה.

**חידושי דינים נוספים:**

א. יש להשתדל מאוד לכוון לברכות חזרת הש"ץ, שכן עיקר תקנת התפלה וניצוח ישראל הוא בחזרת הש"ץ, ומי שמתפלל ומכוון בעניית אמן הוא כמתפלל שתי תפילות נוספות.

ב. אין ללמוד בעיון בחזרת הש"ץ כי גם אם נאמר שבמכוון לענית אמן אין בזה איסור מדינא, עכ"פ הוא מאבד בידים את החשיבות העצומה של חזרת הש"ץ, מי שמתקשה לכוון ישים אצבע בסידור על מילות הברכה ויועיל לו.

ג. לכתחילה בעיני עשרה גם לקדושת יוצר אור, וישתדל לאומרה עם הציבור ממש, ואם לא שמעה בציבור, אף שאמרה בטעמים, ישתדל להשלימה במנין אחר.

ד. כשיש ששה שלא התפללו אפשר לומר תפלה בתוך עשרה גם בתפילות שיש בהן חזרה וגם בתפילת ערבית. ובערבית העיקר שיהיו עשרה בתחילת תפלת שמו"ע, כדי שתיחשב תפלת ציבור.

ה. יש להסתפק אם ציבור שהתפללו ואין להם חזון יכולים למנות חזון שיאמר בפניהם כשהוא כבר התפלל. יתכן שכיון שיש עליהם חובה להתפלל בשביל מי שאינו בקי יוכל לקיים בשבילם את חובת החזרה. מכל מקום טוב יותר שהחזון יהיה אחד מהם.

ו. לכתחילה אין למנות לשליח ציבור כשאומר קדושה נער שלא ידוע אם הביא שתי שערות, וראוי שהש"ץ יהיה אדם שהתמלא רוב זקנו.

ז. אין חובה על היחיד להשתתף בחובות הציבור, אך מצוה גדולה הוא עושה כאשר הוא משתתף בהן. לכן יש להשתדל לשמוע חזרת הש"ץ וקריאת התורה, וכל הדברים הנאמרים בעשרה.

ח. אין חשש ברכה לבטלה באמירת ברכו את השם המבורך, שכן אינו אומר מטבע ברכה ברוך אתה ה', ולכן שפיר נהגו לומר את ברייתא דפרקי היכלות חיה אחת וכו' בשם השם.

ט. כשמתפללים תפלה אחת עם החזון לא חייבים לומר מילה במילה את כל התפילה, אלא העיקר שבג' ראשונות יאמרו איתו ביחד כדי לומר קדושה במקומה, ואחר כך יאמרו עמו או ימהרו ויסיימו לפני שומע תפלה, כדי להספיק לענות על אמן זו ומודים וברכת כהנים.

י. אם היו בתחילת התפלה עשרה וששה שמתפללים חשיבי שפיר כמנין לכל דבר אעפ"י שיצאו באמצע, ובערבית שאין הש"ץ משמיע קולו אין היוצאים אחרי התפלה בכלל עוזבי ה'.

יכלו כשיש להם צורך ללכת, אלא שלכתחילה עליהם להשאיר כשיסיימו כדי לאפשר להם לומר קדיש.

יא. בשחרית ומנחה די בכך שהיו בתחילת התפלה ששה בתוך עשרה עשרה כדי שיוכלו לומר חזרה עם מצטרפים אחרים.



הרב איתן וקסלר

ישיבת תורת החיים, יד בנימין

## עובר לעשייתן בברכת טבילה ונטילת ידים

### א. דין עובר לעשייתן בברכת הטבילה

#### דין כל המצוות מברך עובר לעשייתן והחילוק בברכת הטבילה

בגמרא (פסחים ז:) קי"ל "כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן", והטעם מבואר בריטב"א (שם ד"ה כל): "כדי שיתקדש תחילה בברכה ויגלה ויודיע שהוא עושה אותה מפני מצות השי"ת" עכ"ל, וכעין זה מבואר בדברי המאירי (מגילה כא: ד"ה כבר): "כדי שיהיה ניכר שכוונתו למצוה" עכ"ל.

ובהמשך מביאה הגמרא מקרים יוצאי דופן, שבהם תיקנו חכמים לברך אחר העשייה: "בי רב אמרי חוץ מן הטבילה ושופר. בשלמא טבילה דאכתי גברא לא חזי, אלא שופר מאי טעמא, וכי תימא משום דילמא מיקלקלא תקיעה. אי הכי אפילו שחיטה ומילה נמי, אלא אמר רב חסדא חוץ מן הטבילה בלבד איתמר. תניא נמי הכי טבל ועלה, בעלייתו אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על הטבילה" ע"כ. ומבואר בגמרא למסקנה שיוצא הדופן היחיד זה טבילה, והטעם שלא מברכים לפניה אלא אחריה, הוא משום 'דאכתי גברא לא חזי'.



### מחלוקת רש"י ותוס' האם מדובר בטבילת בעל קרי או בטבילת גר

ונחלקו הראשונים על איזה טבילה נאמר "דאכתי גברא לא חזי". רש"י (ד"ה דאכתי) ביאר שמדובר בטבילת בעל קרי, שמתקנת עזרא בעל קרי אסור בדברי תורה עד שיטבול. אולם התוס' (שם ד"ה על הטבילה) הקשו על דברי רש"י, שכבר נאמר בגמרא (ברכות כב.): "נהוג עלמא כהני תלת סבי וכו' כרבי יהודה בן בתירא בדברי תורה, דתניא רבי יהודה בן בתירא אומר אין דברי תורה מקבלין טומאה" עכ"ל, ומבואר שלמעשה תקנת עזרא אינה נוהגת, ובעל קרי מותר בדברי תורה. ומשום כך כתבו התוס' בשם ר"ח בשם גאון שמדובר על טבילת גר שאינו יכול לברך קודם הטבילה משום שהוא לא יכול לומר "וצונו" מאחר שהוא עדיין גוי. וכ"כ ראשונים רבים.



(א). וכתב שם טעם נוסף, וז"ל "ועוד כי הברכות מעבודת הנפש וראוי להקדים עבודת הנפש למעשה שהיא עבודת הגוף" עכ"ל.

(ב). במקו"א (חולין קלו: ד"ה כרבי אלעאי) כתבו זאת התוס' בשם רב האי גאון.

### שיטת הראשונים שמדובר בכל הטבילות וביאור הלשון 'גברא לא חזי' לשיטתם

והנה באופן פשוט היה נראה לדייק ממה שסתמה הגמרא טבילה סתם, שהוא הדין בכל הטבילות. וכן גם נראה מסתמות הברייתא שלא אמרה זאת בטבילה מסוימת, משמע שבכל הטבילות מברך לאחריה. וכ"כ כתבו לדייק הראב"ן (סי' שכח) והמאירי (פסחים שם ד"ה ואע"פ). אמנם מהטעם שנתנה הגמרא "דאכתי גברא לא חזי", משמע דדין זה הוא מטעם הנ"ל, ובין לפירוש רש"י שמדובר בטבילת בעל קרי, ובין לפירוש התוס' שמדובר בטבילת גר, אין טעם זה שייך בכל הטבילות.

ומשום כך הביאו הראב"ן והמאירי ביאור אחר לטעם "דאכתי גברא לא חזי". וביאור זה כבר כתב העיטור (שער ג' ה' מילה נג): בשם הגאונים רב עמרם ורב צמח, וכן גם כתב המנהיג (הל' ברכת טבילת נדה) בשם ר"ש. וכך כתב זאת המאירי: "ואני אומר שמן הדין אין ראוי לברך אלא אחר הטבילה, וכדנתי סתמא חוץ מן הטבילה ולא אמר חוץ מטבילת גר או בעל קרי. וכן קתני סתמא טבל ועלה בעלייתו אומר ברוך אשר קדשנו וכו' על הטבילה. ואף על גב דנדה קוצה לה חלה ומברכת, בזה לא הגיע זמן טבילתה ומאחר שהיא עושה את המצוה אין ראוי להפקיע את ברכתה מכל וכל, אבל טבילה שהיא באה עכשו לטהר נוח לנו שתמתין עד שתטבול ותהא הברכה תכופה לטבילה קודם שתתנגב, שכל שאפשר לה בנקיות יישר כחה, והראיה שהרי נטילת ידיים תקנו הגאונים שלא לברך עד שיטול ויברך אחר הנגוב ואף על פי שלדעת האוסר בנטילת ידיים בתשעה באב וביום הכפורים אינו נמנע משאר ברכות מ"מ כל שהוא בא ליטול אינו מברך עד שיטול שכל שאפשר לו בנקיות כך הוא בראוי. ואף על פי שאמר דאכתי גברא לא חזי לישנא רויחא, כלומר שאינו נקי לגמרי ואינו ראוי לברך עד שיתקנה הואיל והוא סמוך לנקיותו וכן עיקר" עכ"ל. ומבואר מדבריו שכיון שהאדם יורד לטבול מיד בסמוך, לא ראוי שיברך קודם לכן בעודו טמא.

והנה אף שכתב "שמן הדין אין ראוי לברך אלא אחר הטבילה", נראה לכאורה שקשה להניח בדבריו שאף בדיעבד לא יצא. וכך גם נראה ממה שגם לשיטתו התירו לטמא לברך שאר ברכות.



### דחקים בשיטתם

ונראה לענ"ד שיש דוחק גדול לשיטתם בביאור הגמרא ד"גברא לא חזי", משום שמחיפוש בש"ס אחר הביטוי 'לא חזי' נראה באופן די גורף שאין הכוונה רק ש'חזי' הוא יותר מתאים מ'לא חזי', אלא נראה ש'לא חזי' פירושו שאינו מתאים או אינו ראוי כלל. בשונה ממה שפירשו הראשונים הנ"ל ש'לא חזי' היינו מעט פחות מתאים מ'חזי'.

עוד יש להקשות, ממה שמבואר בדבריהם שבעקרון כל טמא הוא 'לא חזי' לברך, אלא ש"אין ראוי להפקיע את ברכתו מכל וכל" (לשון המאירי) ומשום כך 'הותר' לטמא לברך. אבל במציאות שבה הטמא כבר יורד לטבול, בזה אמרו חז"ל שיברך אחר הטבילה שאז הוא טהור וראוי לברך. אולם נראה שהבנה זו היא דבר מחודש מאוד וחסר מן הספר, ולא נראה שדברי הגמרא 'גברא לא חזי' לגבי טבילה באו לחדש את זה שבעצם כל טמא אינו ראוי לברך. וגם

מדברי חז"ל במקומות אחרים לא משמע כן, וכמו למשל הברייתא שהובאה בגמרא בברכות (כב.), וז"ל "דתניא והודעתם לבניך ולבני בניך, וכתוב בתריה יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב, מה להלן באימה ויראה וברתת ובזיע אף כאן באימה ויראה וברתת ובזיע, מכאן אמרו הזבים והמצורעים ובאין על נדות - מותרים לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים, לשנות במשנה וגמרא ובהלכות ובאגדות, אבל בעלי קריין אסורים" ע"כ. ומלשון הברייתא נראה שהותר לכל הטמאים (מלבד בעל קרי) לקרוא ולברך בצורה גורפת, ולא נשמע שמדובר בדבר שבאופן עקרוני הוא בעייתי אלא שחז"ל ראו צורך להתיר אותו.



### הסבר שהביאו התוס' שטבילה קאי על כל הטבילות והדוחק שבו

והתוס' (שם) בסוף דבריהם הביאו הסבר נוסף לדברי הגמרא ד'גברא לא חזי', שלפיו מדובר על כל הטבילות, וז"ל "ויש מפרשים דבכל טבילות קאמר דגברא לא חזי, דקודם שירד למים אינו צריך לברך דילמא משום ביעתותא דמיא מימנע ולא טביל, ואחר שירד אז הוא ערום ואסור לברך משום דלבו רואה את הערוה" עכ"ל. אולם נראה דדחוק מאוד לבאר בלשון הגמרא 'לא חזי' שהכוונה לחשש שהאדם יימנע מלטבול מפחד המים.

מלבד זאת יש לפקפק בטעם דאין לברך משום דלבו רואה את הערוה, שהרי במים עכורים אין איסור (ברכות כה:): לבו רואה את הערוה<sup>א</sup>, ומסתמא שזו הייתה מציאות שכיחה בימים עברו שהיו טובלים בנהרות ומעינות<sup>ב</sup>. אם כן, גם טעם זה אינו מספיק לכל הטבילות.



### שיטת רש"י שלא פלוג רבנן ובכל הטבילות יש לברך לאחריהם

על דברי הגמרא בפסחים (שם) ד'גברא לא חזי', כתב רש"י (ד"ה דאכתי): "כגון טבילת בעלי קרי, דקיימא לן בברכות (כ:): שאסור בדברי תורה ובברכה, דעזרא תיקן טבילה לבעלי קריין לדברי תורה, ומשום ההוא טבילה תקון בכל הטבילות ברכתן לבסוף" עכ"ל. ומבואר בדבריו שכיון שמצאנו בטבילת בעל קרי שאינו יכול לברך קודם הטבילה, תקנו חז"ל שגם בכל הטבילות יברכו לבסוף<sup>ג</sup>.



ג. וגם אפשר לחבק גופו בזרועותיו דהוי הפסקה (תלמיד רבנו יונה (טז): בדפי הרי"ף ד"ה אבל צוללין) בשם רבני צרפת, וכ"פ השו"ע סי' עד ס"ג. ועוד, שיש מי שאומר שבאשה לא שייך איסור לבו רואה את הערוה (כ"כ הב"י (סי' עד ס"ד) בשם האורחות חיים, וכ"כ בשו"ע שם). אמנם אפשר שהתוס' לא הסכימו בזה לדברי הראשונים הנ"ל.

ד. כך גם נראה מדברי הגמרא שם שהציעה כפתרון לעכור את המים ברגליו, ומשמע שמדובר בדבר מצוי.

ה. וראה בדברי מהר"ש מפלייש (או"ז ח"ב סי' רנו) שהביא שיטה זו.



### סיוע לדבריו ממה שנאמרה טבילה בסתמא

וצריך להבין מניין רש"י למד זאת, דכיון ש'אכתי גברא לא חזי' נאמר בגמרא כנתינת טעם לכך שמברכים אחר הטבילה, נראה יותר דזה דווקא במציאות שבה נכון לומר את הטעם הזה. ולכאורה אם הטעם הזה נכון רק למקצת מהטבילות, ויש תקנה גם לגבי שאר הטבילות היה לגמרא לציין זאת. ונראה שרש"י למד זאת ממה שטבילה נאמרה בסתמא, ממילא "כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן... חוץ מטבילה" היינו חוץ מכל הטבילות. ובכל זאת הגמרא נתנה טעם ד'גברא לא חזי', שזה אינו קיים בכל הטבילות, משמע שאף שטעם זה קיים רק בבעל קרי, מכל מקום הוא הדין בכל הטבילות משום דלא פלוג. ואף שמלשון הגמרא משמע יותר שדווקא במקום ד'גברא לא חזי' אין לברך עובר לעשייתו, מכל מקום נראה לענ"ד שיש עדיפות להסבר זה, כיון שטבילה נאמרה בסתמא.



### דעת רב האי גאון שרק בטבילת גר מברכים אחר הטבילה

ובתוס' (פסחים שם) הביאו את דברי ר"ח בשם גאון: "על הטבילה - אומר ר"ח בשם הגאון דוקא בטבילת גר דלא חזי קודם טבילה, דלא מצי למימר וצונו דאכתי נכרי הוא, אבל שאר חייבי טבילה כגון בעל קרי וכיוצא בו מותר לברך, כדאמרינן בפרק מי שמתו (כב.) נהוג עלמא כתלתא סבי כר' יהודה בבעל קרי שיכול להתפלל ולברך וללמוד קודם טבילה" עכ"ל. וכך גם כתבו התוס' בחולין (קלו: ד"ה כרבי אלעאי) בשם רב האי גאון, וז"ל "פירש רב האי גאון דהא דאמר בפסחים כל המצות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן חוץ מן הטבילה היינו בטבילת גר, דלא הוי ישראל אלא כשטבל, ולא מצי למימר וצונו, אבל בשאר טבילות אף על פי שהוא טמא מברך דנהוג עלמא כרבי יהודה בן בתירא בדברי תורה" עכ"ל. ומבואר שלדעת רב האי, כל מה שאמרה הגמרא שבטבילה אין לברך עובר לעשייתו זה דווקא בטבילת גר, אבל בשאר הטבילות מברך בעודו טמא קודם הטבילה. וכן הוא בתשובת הגאונים (שערי תשובה סי' ו, תשובה זו מופיעה גם בשו"ת הרי"ף סי' רחצ), וכן דעת רי"ף ג"א (מאה שערים הל' יוה"כ עמ' נט, הובאה דעתו גם בתשובות הגאונים שע"ת סי' רב), רי"ף (ד), מחזור ויטרי (סי' תעד) וכתב כן גם בשם ר"ת. וכ"פ הרמב"ם (הל' ברכות פי"א ה"ו-ה"ז). וכן הביא האו"ו (ח"א סי' עט) בשם ספר המקצעות שכתב כן גם בשם ר"ח. וכן נראה בדעת הראב"ד (בעה"נ סוף שער הטבילה). וכ"כ הראב"י (הל' ברכות סי' פב) והרוקח (סי' שנט).



### סתירה לכאורה בדברי התוס' בפסחים

ובתוס' (שם) כתבו עוד: "אעפ"כ אומר ר"י דאין לגעור בנשים שמברכות אחר הטבילה כיון דאיכא טבילת גר דלא מצי לברך לא חילקו" עכ"ל, וכיוצא בכתבו הרא"ש (פסחים פ"א סי' י)

(1). יש לציין שסימן זה (כמו עוד סימנים רבים) הינו תוספת מאוחרת, ואינו מגוף החיבור של מחזור ויטרי.

(2). וכתבו עוד: "וכן בנטילת ידים לא חילקו בין נטילה של אחר בית הכסא דלא מצי לברך קודם מיהו בנטילה יש טעם

והאגודה (פ"א אות ט) בשם ר"י. ונראה לכאורה שיש סתירה בין תחילת דברי התוס' בשם ר"י לסופם, דבתחילת הדברים משמע דרך אין לגעור או למחות בעושות כן, אבל לכתחילה ודאי שאין לעשות כן. אמנם בסוף דבריו: "כיון דאיכא וכו' לא חילקו" משמע שאין כוונתו להציע זאת כאפשרות ללימוד זכות על אותם נשים, אלא שהוא מניח זאת כעובדה, דלא פלוג.



### שתי אפשרויות בהבנת התוס' והקשיים שבהם

ונראה שיש שתי אפשרויות בהבנת הדברים. ראשית, ניתן לומר שהמשפט: "כיון דאיכא טבילת גר דלא מצי לברך לא חילקו" הוא נימוק מדוע סוברות הנשים שנכון לעשות כן, אבל אליבא דאמת סובר ר"י שזה לא נכון ולא אמרינן לא פלוג. אמנם יש בזה דוחק, כיון שמלשון התוס' לא משמע שהם אמרו זאת בהסתייגות. ועוד, שהתוס' ממשיכים "וכן בנטילת ידיים לא חילקו וכו'", ומשמע שהם סוברים למעשה את הסברה דלא פלוג גם בנט"י וגם בטבילה. ואף שיש מקום לומר שגם המשפט הזה הוא חלק ממה שסוברות הנשים, מכל מקום יש בזה דוחק מסוים.

וניתן ליישב את הסתירה בדבריהם באופן נוסף, שמפשטות הסוגיה היה נראה לר"י דאין לברך אחרי הטבילה אלא לפני, היינו שמצד עיון הסוגיה היה נראה לו שאין לנהוג כמנהג הנשים, ולכן כתב זאת כ'אין לגעור'. אמנם כיון שהמנהג" הוא לברך אחרי, המנהג מגלה שזו הייתה ההבנה של חז"ל שלא חילקו, וממילא כך יש לנהוג למעשה, אפילו כנגד הבנתינו בסוגיה. אולם לפי זה לא מובן מדוע כתבו התוס' בשמו ד'אין לגעור', שהרי אף אם זאת הייתה ההו"א, הרי למסקנה אין זו דעתו של ר"י.



### יש לסייע לאפשרות השניה מהתוס' בברכות שנקטו כרש"י דלא פלוג

ויש לסייע לאפשרות השניה מדברי התוס' בברכות (נא. ד"ה מעיקרא גברא), שכתבו: "ויש לומר דמירי בטבילת גרים ומפני אותה טבילה הצריכו לכל שאר טבילות לברך לאחר טבילה, וכן בנט"י שפעמים אדם בא מבית הכסא ואין אדם ראוי לברך עד לאחר הנטילה נהגו העם לברך כל שאר ברכת ידיים לאחר נטילה" עכ"ל, ומבואר שהם סברו כרש"י שחכמים הצריכו לברך תמיד אחר הטבילה. ואף שבעלי התוס' בברכות הם לא בעלי התוס' בפסחים, עכ"פ נראה שיש בזה חיזוק וסיוע לאפשרות השניה שהובאה לעיל בהבנת התוס', שאכן ההבנה למעשה היא שלא חילקו חכמים בין הטבילות.



אחר לברך אחר נטילה קודם ניגוב כדאמרין (סוטה ד:): האוכל לחם בלא ניגוב ידיים כאילו אוכל לחם טמא" עכ"ל.

ח). מנהג זה הוזכר כבר בגאונים, וכדלקמן.

ט). וראיתי בספר ברכת אברהם (טרוויש, ח"א סי' נח) שכתב: "דלא כתבו התוס' לשון אין לגעור וכו' אלא משום כבודו של רבנו חננאל" עכ"ל.

### יש לסייע לאפשרות הראשונה מפסק הרא"ש בהל' נדה בקיצור

והנה יש לסייע לאפשרות הראשונה בהבנת דברי ר"י, שהרי גם הרא"ש הביא את דברי ר"י כנ"ל, ובהלכות נדה בקיצור (מובא גם בשו"ת הרא"ש כלל מז) כתב הרא"ש בפשטות שיש לברך קודם הטבילה, וז"ל "וכשפושטת מלבושיה כשהיא עומדת בחלוקה תברך ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על הטבילה. ותפשוט חלוקה ותטבול" עכ"ל. וכן כתב הטור בשמו (יו"ד סי' ר), ומסתבר שזו משנה אחרונה של הרא"ש. ונראה שזו גם הבנתו בדברי ר"י, שאמנם אין למחות בנשים, אבל למעשה יש להמשיך להורות לברך קודם הטבילה.



### סיכום מחלוקת הראשונים האם חילקו בין הטבילות

והיוצא מכל הנ"ל שנחלקו הראשונים לגבי שאר טבילות האם מברכים קודם טבילה או לאחריה. בסיעה הנוקטת שיש לברך בכל הטבילות אחרי הטבילה - התבאר שיש כמה מהראשונים (עיתור בשם הגאונים רב עמרם ורב צמח, ראב"ן, מנהיג בשם ר"ש ומאירי) שהבינו כך בדברי הגמרא שכתבה טבילה בסתמא, ומדובר על כל טבילה. אמנם התבאר לעיל שיש דוחק גדול לשיטתם בפירוש הגמרא 'גברא לא חזי'. בנוסף לראשונים הנ"ל כך סובר גם רש"י, אך מטעם אחר, שאף שהטעם בגמרא נאמר דווקא לגבי טבילת בעל קרי, מכל מקום חכמים תקנו לעשות כך בכל הטבילות. וכן מצינו לעוד מרבתינו שכתבו בסתמא לברך אחר הטבילה. כן דעת רב סעדיה גאון (תשובות הגאונים שערי תשובה סי' רב) וכן דעת בה"ג (סי' מא הל' נדה עמ' תלט), וכ"כ גם סמ"ג (עשין כז) ושערי דורא (נדה אות כב).

אמנם נראה שגם לדעת כל הראשונים הללו אין זה מעכב, ולכאורה פשוט שאם בירך קודם הטבילה יצא. ואף שנראה מדבריהם שהייתה תקנת חכמים לברך אחר הטבילה, אין זה מעיד בהכרח שתקנו כך לעיכובא, וכדמצינו תקנות רבות של חכמים בנוסח הברכות ובדיני התפילות שודאי אינן לעיכובא.

לעומת זאת, יש סיעה גדולה הנוקטת שמלבד טבילת גר (או בעל קרי) יש לברך תמיד קודם הטבילה. כך נקטו רבים מהראשונים: רב האי גאון, רי"ף, גיאת, רי"ף, מחזור ויטרי וכתב כן גם בשם ר"ת, ראב"ד, רמב"ם, ראב"ה, או"ז בשם ספר המקצועות שכתב בשם ר"ח, רוקח ועוד.



### שיטות האחרונים והמנהג

ובשו"ע (סי' ר) פסק בפשטות שיש לאישה לברך קודם הטבילה. והרמ"א כתב: "ויש אומרים שלא תברך עד אחר הטבילה, וכן נוהגין" עכ"ל. וכן המנהג פשוט בכל קהילות האשכנזים. וגם

(י. ראה עוד: לבוש (שם), חכ"א (כלל קכא סי"ד), מהר"ם שיק (או"ח סי' קסב ד"ה איברא), שולחן שלמה (נדה פ"א סי"ט).

בקהילות רבות מבני ספרד כך היה המנהג, עד שהשתנה בעשרות השנים האחרונות בעקבות פסק הגר"ע יוסף זצ"ל (ראה טהרת הבית ח"ג עמ' קצו) \*.



### ב. דין עובר לעשייתן בברכת נטילת ידיים

#### דעת רבים מהראשונים שכאשר הידיים מטונפות יש לברך אחר הנטילה

והנה ראשונים רבים כתבו שיש מקרים שבהם מברכים אחר נטילת ידיים, משום שהגברא לא חזי' כאשר הידיים שלו מטונפות<sup>2</sup>. כ"כ רב האי גאון (תשובה"ג ליק סי' צא), ר"ש משאנץ (הו"ד בקובץ שיטות קמאי פסחים ז:), ראב"ד (תמים דעים סי' קפו), רמב"ן (פסחים ז:), ריטב"א (שם), ר"ן (שם), מהר"ם חלאווה (שם), תלמיד הרמב"ן (הו"ד בקובץ שיטות שם), תלמיד הרשב"א (הו"ד בקובץ שיטות שם), על הכל (סי' יד), פירוש התפילות לר"י בר יקר (הו"ד בקובץ שיטות שם), רא"ש (שם פ"א סי' י), אגודה (שם פ"א סי' ט), רשב"ץ בפירושו לברכות (הו"ד בקובץ שיטות שם).



#### דעת כמה מהראשונים שגם בנטילת ידיים לא פלוג רבנן ויש לברך תמיד אחר הנטילה

ומצאנו בדברי כמה מהראשונים שכמו שבטבילה, כיון שמצאנו טבילה אחת שיש לברך לאחריה לא חילקו ותיקנו כן בכל הטבילות, כך יש לומר גם לגבי נטילת ידיים. וז"ל ר"י בר יקר בפירוש התפילות שלו: "וכל הטבילות והנטילות מברך אדם בין נטילה לנגוב. גזרה משום טבילת גר, משום דקודם טבילה אכתי גברי לא חזי' עכ"ל. וכ"כ בספר על הכל (סי' יד), וז"ל "ולאחר הנטילה יברך, דאע"ג דכל הברכות מברך עליהן עובר לעשייתן, מיהו הכא מברך אחר הנטילה דאכתי גברא לא חזי' קודם הנטילה להוציא שם שמים, ואף בנט"י של סעודה לא חילקו ומברכין לאחר הנטילה. וגם אומ' דמאן דמברך קודם הניגוב היינו קודם העשיה והניגוב עיקר [כדאמרינן (סוטה ד:)] האוכל בלא ניגוב ידיים כאילו אוכל לחם טמא" עכ"ל. וכן עולה מדברי התוס' (ברכות הו"ד לעיל), ותוס' ר"ש משאנץ ותוס' רבנו פרץ (פסחים שם). וכן הוא בדברי הרמב"ן

יא. ראה: בן איש חי (ש"ב שמיני אות יט). וראה עוד להגרי"י סופר בספרו ברכת יעקב (סי' י) שהאריך בבירור מנהג בני ספרד בזה. וכן אמר לי רב ספרדי מבוגר שידוע בדואות שעד חידושו של הגר"ע יוסף היה המנהג פשוט לבני הספרדים לברך אחרי הטבילה.

יב. ועיין בנספח שהארכתי בבירור האיסור לברך בידיים מטונפות, מה גדר הטינוף, ומהו הניקיון המועיל לברכה.

יג. ועל פי זה יישבו הראשונים מדוע נוסח הברכה הוא 'על נטילת ידיים' ולא 'ליטול ידיים', כיון שיש מציאות שבה הברכה היא אחר המעשה [ולא חילקו בנוסח בין נטילה לנטילה]. אמנם ראה ברמב"ם (הל' ברכות פי"א ה"ג) שכתב טעם אחר לנוסח זה, שמצוה זו אינה חובה.

יד. לאחד מבעלי התוס' האחרונים.

(פסחים שם סוד"ה והא דאמר), וז"ל "וכן בנטילת ידיים, מפני שפעמים שפסולות לברכה, קבעוה בעל וקבעוה לאחר מכאן" עכ"ל<sup>ט</sup>, וכן כתב תלמידו (הו"ד בקובץ שיטות קמאי שם). וכ"כ סמ"ג (עשין כז), וכן הוא בהגהות ר"פ על הסמ"ק (סי' קפא), ובאורחות חיים (הל' נט"י סי' כז).

וכבר התבאר לעיל שהמאירי הבין בדברי הגמרא ש"חוצץ מן הטבילה" היינו כל הטבילות, ואת הטעם "דאכתי גברא לא חזי" ביאר: שמעיקר הדין כל טמא אסור לברך, כיון שטומאתו עליו אינו ראוי לברכה. אולם כיון שפעמים שיש זמן רב עד הטבילה היקלו שיוכל לברך. "אבל טבילה שהיא באה עכשו לטהר נוח לנו שתמתין עד שתטבול ותהא הברכה תכופה לטבילה קודם שתתנגב, שכל שאפשר לה בנקיות יישר כחה" עכ"ל. והביא כראיה לכך את נטילת ידיים, וז"ל "והראיה שהרי נטילת ידיים תקנו הגאונים שלא לברך עד שיטול ויברך אחר הנגוב ואף על פי שלדעת האוסר בנטילת ידיים בתשעה באב וביום הכפורים אינו נמנע משאר ברכות מ"מ כל שהוא בא ליטול אינו מברך עד שיטול שכל שאפשר לו בנקיות כך הוא בראוי. ואף על פי שאמר דאכתי גברא לא חזי לישנא רויחא, כלומר שאינו נקי לגמרי ואינו ראוי לברך עד שיתנקה הואיל והוא סמוך לנקיותו וכן עיקר" עכ"ל. ולעיל התבאר שכ"כ העיטור בשם הגאונים רב עמרם ורב צמח<sup>ט</sup>. ומבואר מדבריו שגם לדעתו מתקנת חכמים יש לברך על כל הנטילות אחר הנטילה.

ולעיל הובאו דברי התוס' בפסחים, הרא"ש והאגודה בשם ר"י, שצינו למנהג שלא מחלקים בין הטבילות, ולאחר מכן המשיכו וכתבו עוד שהמנהג לא לחלק בנטילת ידיים. ואף שאין הכרח לומר שר"י סבר כן לדינא (וכמבואר לעיל), מ"מ עולה מדבריהם שכך הוא המנהג, ושלכל הפחות אין למחות בנוהגים כן.



## פשט הגמרא שדווקא טבילה יצאה מהכלל ד'כל הברכות מברך עליהן עובר לעשייתן'

אמנם לכאורה פשוט יותר בדברי הגמרא שדווקא טבילה מיוחדת בכך שמברכים אחר העשייה, וממילא נטילה היא ככל המצוות שמברכים עובר לעשייתה. ואף שלביאור העיטור בשם הגאונים והמאירי ניתן להבין מדוע נטילת ידיים כלולה גם היא בהסתייגות שנאמרה לגבי טבילה, מכל מקום כבר התבאר לעיל שיש דוחק גדול להבין כך בגמרא<sup>ט</sup>. ועוד, שמדברי שאר

טו). אמנם היה מקום להבין מהמשך דבריו שלא סבירא ליה כן למסקנה, כיון שהוא מביא שם את שיטת הרי"ף והגאונים שכן חילקו בין הטבילות, מ"מ נלענ"ד מפשטות דבריו שלא חזר ממה שפתח בו, עיי"ש.

טז). וז"ל (ספר העיטור ש"ג הל' מילה נג:): "ומר רב עמרם ומר רב צמח שדרו ממתיבתא התם כמה דאפשר לברוכי בטהרה מברך וטפי עדיף דאפשר לאלתר טביל ומברך אבל לענין תפלה וברהמ"ז א"א לבטולי כל יומי דטומאה הלכך ב"ק ומשמש מטתו ונדה מתפללין ומברכין בהפרשת חלה. ולסברא דידהו ברכת נטילת ידיים לאחר נטילה" עכ"ל.

יז). א. נראה באופן די גורף שהביטוי 'לא חזי' פירושו 'לא מתאים' /ראוי כלל', ולשיטתם פירושו 'מעט פחות מתאים'. ב. המאירי חידש שבאופן עקרוני טמא 'לא חזי' לברכה, אולם לכא' דחוק מאוד לומר כן, ודבר זה חסר מאוד מן הספר ולכא' אף נסתר ממקור אחר, כמבואר לעיל, עיי"ש.

הראשונים שנקטו כן נראה בבירור שלא הבינו כשיטה זו בפשט הגמרא, ועל כרחנו צריכים לדחוק ולומר שאע"פ שהגמרא הוציאה מהכלל טבילה בלבד, יש לנו לומר כן גם בנטילה כיון שגם בה שייך אותו טעם".



### ד' אופנים להבין מדוע הגמרא הזכירה דווקא טבילה ולא נטילה

ויש לחקור, דלכאורה גם אם נאמר כפשט הגמרא שחכמים חילקו בין הנטילות, ורק במציאות שהידיים מטונפות יש לברך אחר הנטילה, מכל מקום כיון שיש מציאות כזו גם בנטילה, צריך להבין מדוע באמת הגמרא הזכירה רק טבילה ולא נטילה. ויש ליישב זאת בד' אופנים:

א. יש סיעה של ראשונים שנראה מדבריהם דאין כלל איסור לברך בידיים מטונפות, ולשיטתם אין קושי כלל, משום שרק בטבילה מצאנו מציאות שיש לברך לאחריה. כך נראה יותר בדעת הרי"ף (ד) שהעתיק את הגמרא ולא הזכיר דבר בעניין נטילת ידיים. וכן כתב הרמב"ם (הל' ברכות פ"ו ה"ב) במפורש, וז"ל "כל הנוטל ידיו בין לאכילה בין לק"ש בין לתפילה מברך תחילה אקב"ו ענט"י" עכ"ל. וכ"כ ר"ת בספר הישר (חלק החדושים סי' תו): "וגם מה שנהגו העם לברך אחר נטילת ידיים טעות הוא בידם" עכ"ל, הובאו דבריו במחזור ויטרי (סי' תעד). וכ"כ רבי אברהם בן הרמב"ם (סי' פג). ובאו"ז (הל' נט"י סי' עט) כתב בשם ספר המקצועות שאין ללמוד נטילת ידיים מטבילה ויש לברך קודם הנטילה, וכתב זאת בשם ר"ח, והוסיף "וכן ראינו לרבותינו הגאונים שעושין כן" עכ"ל. וראה עוד מש"כ בספר המנהיג (הל' ברכת טבילת הנדה).

אמנם רבים מהגאונים והראשונים חלקו בדיון זה, וראה באריכות בנספח.

ב. לדעת בה"ג (בהשוואה בין הל' ברכות פ"ו להל' נדה) וראשונים נוספים שחילקו בין טבילה לנטילה [שדווקא לגבי טבילה הבינו שלא פלוג רבנן ולכן בכל הטבילות יש לברך אחר הטבילה, ולעומת זאת בנטילת ידיים לא תקנו חכמים לברך אחרי אלא במציאות שבה הידיים מטונפות] ניתן לומר, שמשום כך הוזכרה בגמרא רק טבילה, כיון שבה לעולם יש לברך אחריה, מה שאין כן בנטילה.

אמנם יש מעט קושי ביישוב זה, משום שסוף סוף גם בנטילה מצאנו מציאות שיש לברך אחריה, ומדוע הגמרא לא הזכירה גם את זאת.

ג. כפי שמבואר בנספח, גם כאשר הידיים מטונפות, במציאות מסוימות יש פתרון נוסף מלבד לברך אחר הנטילה, כגון לנקות את הידיים במידי דמנקי ואז לברך. ועל פי זה ניתן להבין

(יח). שאינו יכול לברך כאשר ידיו מלוכלכות, וכמבואר באריכות בנספח.

(ט). יש לציין שסימן זה [כמו עוד סימנים רבים] הינו תוספת מאוחרת, ואינו מגוף החיבור של מחזור ויטרי.

(כ). והיה מקום להוכיח מראשונים רבים הסוברים שביו"כ אין נוטלים ידיים בשחרית כלל, אולם נראה שיש לדחות שמא הם מצריכים מידי דמנקי לתפילה וברכות.

שהגמרא הזכירה דווקא טבילה, כיון שבה יש הכרח (בטבילת גר) לברך לאחריה, לעומת נט"י שיש גם פתרון נוסף.

ד. יש הבדל מהותי בין המניעה לברך קודם הטבילה (טבילת גר), שמדובר במציאות מאוד ספציפית ומוגדרת שניתן להתייחס אליה, לבין המניעה לברך קודם הנטילה, שהיא מחמת טינוף הידיים, ואין זה תלוי מקום או זמן. ממילא ניתן להבין מדוע הגמרא לא התייחסה אליה כאשר אמרה את כללי הברכות.



### סיכום – עובר לעשייתן בברכת נטילת ידיים

ומבואר מכל הנ"ל, שיש מהראשונים (עיטור בשם רב עמרם ורב צמח, ר"י בר יקר, על הכל, תוס' ברכות, תוס' ר"ש משאנץ ותוס' ר"פ, רמב"ן, סמ"ג, אורחות חיים, מאירי) שנקטו דלא פלוג רבנן בין הנטילות, ויש לברך לעולם אחר הנטילה. [וכן תיארו ראשונים נוספים את המנהג (תוס' פסחים, רא"ש ואגודה), ומבואר בדבריהם שעכ"פ אין למחות בעושים כן]. ומ"מ נראה לכאורה פשוט בדעתם שגם אם בירך קודם הנטילה יצא יד"ח בדיעבד (וכפי שכבר כתבתי לעיל (עמ' ) בעניין טבילה).

אמנם התבאר שיש קושי להבין כך בלשון הגמרא, ובפשטות הגמרא הוציאה מהכלל רק את טבילה ולא את נטילת ידיים<sup>כא</sup>. ואף שעדיין צריך להבין מדוע הגמרא לא הזכירה נטילה, מאחר שלמעשה יש מציאות שבה מברכים לאחריה (כאשר ידיו מטונפות), והובאו ד' אופנים להסביר זאת, ונראה שמכל מקום כל אחד מהאופנים האלו מרווח יותר מאשר אם נאמר שנטילה כלולה בטבילה או נלמדת ממנה.

ויש לציין שרבים מהגאונים והראשונים נקטו שככלל יש לברך קודם הנטילה: כן דעת בה"ג, רב האי גאון, רי"ף, רמב"ם, ר"ת, מחזור ויטרי, או"ז בשם ר"ח, מנהיג, ריטב"א, ר"ן וראשונים רבים נוספים. וכך גם סוברים כל הראשונים שהובאו לעיל שנקטו שפלוג רבנן בין הטבילות, דכל שכן בנטילות.



### שיטות האחרונים והמנהג

בשו"ע (סי' קנח סי"א) כתב: "מברך קודם נטילה, שכל המצות מברך עליהם עובר לעשייתן; ונהגו שלא לברך עד אחר נטילה, משום דפעמים שאין ידיו נקיות" עכ"ל, ומשמע שאף שמעיקר הדין נט"י בכלל שאר המצוות שמברכים עליהם עובר לעשייתן, מ"מ נהגו לברך אחר נטילה, מהטעם שלפעמים ידיו אינן נקיות. ובביה"ל (ד"ה מברך) דייק מדבריו שמי שרוצה, רשאי לברך קודם הנטילה אם ידיו נקיות. וכן כתב למסקנה דהדין בזה עם השו"ע שהרוצה רשאי לנהוג כן.

כא. כל זה מלבד הסבר העיטור והמאירי, שהדחקים שבו התבארו לעיל.

וכ"כ הגר"ע ביבי"א (ח"ח סי' כ אות ג) שהרוצה לברך קודם הנטילה רשאי. אמנם המנהג הרווח ברוב קהילות ישראל<sup>1</sup> לברך אחר הנטילה.



### ג. דין ניגוב הידיים

**כמה מהראשונים נתנו טעם נוסף לברכה אחר הנטילה משום שהניגוב חלק ממצות נטילה**

בתוס' (פסחים ז: ד"ה על הטבילה) אחר שהביאו בשם ר"י שאין למחות בנשים הנוהגות לברך אחר הטבילה משום לא פלוג, ושכן נוהגים גם בברכת נטילת ידיים לברך אחר הנטילה משום לא פלוג, הוסיפו וכתבו: "מיהו בנטילה יש טעם אחר לברך אחר נטילה קודם ניגוב כדאמרינן (סוטה ד:): האוכל לחם בלא ניגוב ידים כאילו אוכל לחם טמא" עכ"ל. ומבואר שהם ראו את ניגוב הידיים כחלק ממצות הנטילה, ולכן הברכה לפניו נחשבת עובר לעשייתן. וכעין זה כתבו גם תוס' רבנו פרץ ותוס' ר"ש משאנץ (שם), על הכל (סי' יד), הרא"ש (פסחים פ"א סי' י) וראשונים נוספים.



### מקור דין ניגוב הידיים ושיטת רש"י שזה מחמת מיאוס

ויש לעיין בטעם ניגוב הידיים ושייכותו לנטילה. דין ניגוב ידיים הוזכר בגמרא (סוטה ד:), וז"ל "אמר רבי אבהו: כל האוכל פת בלא ניגוב ידים - כאילו אוכל לחם טמא, שנאמר: ויאמר ה' ככה יאכלו בני ישראל את לחמם טמא וגו'" ע"כ. ופירש רש"י (ד"ה כל האוכל): "דבר מאוס הוא וחשוב כטומאה, שנאמר ככה יאכלו בני ישראל את לחמם טמא אלמא דבר מיאוס קרי טומאה" עכ"ל. ומבואר מדבריו שאין הכוונה לטומאה ממש. וכך גם נראה יותר מדברי הרמב"ם, שכתב (הל' ברכות פ"ו ה"כ): "צריך אדם לנגב את ידיו ואחר כך יאכל, וכל האוכל בלא ניגוב ידים כאוכל לחם טמא" עכ"ל. ונראה יותר שכוונתו כדברי רש"י, ממה שלא הביא דין זה בסמוך לשאר דיני מים ראשונים ושניים וטומאת הידיים (הט"ז). וכן נקט המהרש"ל (יש"ש חולין פ"ח סי' לט) שהניגוב הוא מתקנת חכמים משום מיאוס.



### שיטת הריטב"א שניגוב הידיים הוא משום דיני טומאה וטהרה

אמנם הריטב"א (חולין קז.) הבין שהצורך בניגוב הוא מדיני טהרת הידיים, וז"ל "גרסינן במסכת סוטה וכו' פירוש שהרי מימי נטילת ידים טמאין מחמת הידים, שכל הפוסל בתרומה מטמא משקין להיות תחלה, ומוטב לאכול בלא נטילת ידים כלל מליטול ולא ינגב, דאילו ידים גופיהו לא מטמא ללחם שהוא שלישי, ומשקים מידיים מטמא ליה, ולפיכך כתבו תוספות

כב). מלבד הרב קאפח ועוד מבני תימן שנוהגים בכל דבריהם כפסקי הרמב"ם.



שהנוטל ידיו כל זמן שלא נגב ידו יכול לברך על נטילת ידיים "עכ"ל. ומבואר שכך הוא הבין גם בדברי התוס', כיון שראו את הניגוב כחלק מנטילת ידיים. ולדבריו יש לומר כן בעוד ראשונים רבים (נזכרו לעיל), שהזכירו את דין הניגוב כנימוק לאפשרות לברך אחר הנטילה. אולם נראה שאין הכרח להבין כך בדבריהם, וגם אם נאמר שהטעם לניגוב הידיים הוא מחמת מיאוס, ניתן לומר שכיון שתקנו חכמים לניגוב זה כחלק ממצות נטילת ידיים, ממילא גם ברכה לפניו נחשבת כעובר לעשייתו<sup>1</sup>.

והב"י (סו"ס קנח) הביא בשם המרדכי (ברכות סי' רב) והסמ"ג (עשין כז) שכתבו בשם התוספתא: "שהמטביל ידיו אינו צריך לנגב ידיו" [ויש להוסיף שכן מבואר בראשונים נוספים: מנהיג (הל' סעודה סי' א), ריא"ז (ברכות פ"ח אות טו), מאירי (קונטרס בית יד ד"ה איזו)], ועל פי זה הבין כדעת הריטב"א שהטעם לניגוב הוא משום ש"יש שם מים טמאים", בניגוד לטבילת ידיים ש'אין שם מים טמאים'.



### יש לסייע לשיטה זו מדברי התוספתא

הנה בתוספתא (ליברמן, ידיים פ"ב ה"א) שלפנינו כתוב: "הנוטל ידיו לא יאמר הואיל והראשונים טמאין הריני נוטל את הטמאים ואם עשה כך צריך לנגב את ידיו, אבל המטביל את ידיו אין צריך לנגב את ידיו" ע"כ. וביאר הר"ש (ידיים פ"ב מ"ד): "הואיל והראשונים טמאין שמים ראשונים שנטלתי בהן ידי טמאים הריני נוטל גם את השניים מהטמאין. אם עשה כן כלומר שנטל שניים מן הטמאין. צריך לנגב משמע הא נטל שניים מן הטהורים ידיו טהורות ואין צריך לנגב אף על פי שהראשונים היו מן הטמאין. ואי אפשר לומר כן דאם מועילין השניים לטהר הראשונים הטמאים, שלשיש נמי יועילו לטהר ראשונים ושניים הטמאים ולא יהא צריך לנגב דמאי שנא, אלא לעולם צריך לנגב מטמאים אפילו ראשונים לחודיהו כיון דהיו טמאים, והא דנקט ואם עשה כן לאשמעינן דאפילו הכי במטביל אין צריך לנגב שהטבילה מטהרת מים הטמאים בהשקה דמקוה והוא דמטביל במ' סאה" עכ"ל. ומבואר דבעל כרחנו יש ללמוד מדברי התוספתא שכיון שהמים הראשונים הם טמאים, לעולם יש צורך לנגב, ולא מועיל רק מה שנוטל לידי מים שניים, ולעומת זאת בטבילה לעולם לא יצטרך ניגוב, כיון שאין כאן מים טמאים כלל. וזה מבואר כדברי הב"י והראשונים דלעיל<sup>2</sup>.

ובאחד מכתה"י של התוספתא יש שינוי משמעותי בלשון התוספתא, וז"ל "ואם עשה כך [=נטל ממים טמאים] הריני צריך להטביל את ידיו. הנוטל את ידיו צריך לנגב את ידיו אבל המטביל את ידיו אין צריך וכו'" ע"כ, וגירסה זו עוד יותר מתאימה לדברי הראשונים שהובאו לעיל. גם מדברי הרדב"ז (ח"א סי' טו) ניכר שזו נוסחת התוספתא שעמדה לפניו.

כג). וראה לקמן בהערה (32) מה שכתבתי לסייע לאפשרות זו.

כד). והחזו"א (ידיים סי' ב אות י) הביא את דברי התוספתא והר"ש הנ"ל והסיק "דגם מטביל ידיו צריך ניגוב", ולעת עתה לא זכיתי להבין את דבריו.

כה). ראה בספר תוספתא ראשונים להר"ש ליברמן (ח"ד עמ' 149)

### דיוקים המסייעים לשיטת רש"י

אמנם נראה שיש מספר דיוקים ממימרת רבי אבהו בגמרא שיש בהם כדי לסייע לשיטת רש"י שהצורך בניגוב אינו מטעם דטומאה וטהרה. ראשית, אם הצורך בניגוב הוא מצד דיני טומאה, מדוע רבי אבהו הסמיך זאת על פסוק ביחזקאל. שנית, מלשון רבי אבהו משמע שהנידון הוא הלחם: "כל האוכל פת וכו'" "כאילו אוכל", ולכאורה אם בדיני טומאה וטהרה עסקינן, הידיים הם הנושא, והיה לו לומר באופן פשוט שכל שלא ניגב ידיו כאילו לא נטל כלל וכיוצ"ב. גם מהלשון "כאילו אוכל לחם טמא" משמע שלא מדובר על טומאה ממש.

ומבואר מכל זה שיש מחלוקת האם ניגוב הידיים הוא משום טומאה, שכן מוכח מהתוספתא, ושכן כתבו כמה מהראשונים, או שניגוב הידיים הוא משום מיאוס, שכן דעת רש"י והרמב"ם. ולדעה הראשונה הנ"ל יש לפקפק שהמטביל ידיו לא יוכל לברך אחר הטבילה, כיון שאין לו דין ניגוב וברכתו ודאי אינה עובר לעשייה.



### מחלוקת האם צריך ניגוב אחר נטילת רביעית

ובשו"ע (סי' קנח סי"ג) כתב שהנוטל שתי ידיו בבת אחת מרביעית מים אינו צריך ניגוב. ובב"י הביא את דברי התוס' (חולין קו. ד"ה דלא) הרא"ש (סי' יח) והרמב"ם (הל' ברכות פ"ו ה"י) שכתבו שהנוטל רביעית בבת אחת אינו צריך מים שניים, משום שהמים הראשונים לא נטמאו, ומסיק הב"י שכיון שהמים לא נטמאו ממילא גם אין צורך בניגוב. אמנם הביא שם בב"י שלדעת הראב"ד (תמים דעים סי' סז) והרשב"א (תורת הבית הקצר ב"ו ש"ב) גם הנוטל ידיו מרביעית צריך מים שניים, ואם כן נראה שלדעתם יהיה צורך גם בניגוב. ומבואר שגם לשיטת הראשונים שניתן לברך על הנטילה קודם הניגוב וזה נחשב עובר לעשייתן, אפשר שזה דווקא כאשר נוטל פחות מרביעית, אולם אם נטל רביעית כבר אין צורך בניגוב, וממילא לא יועיל מה שיברך לפניו. וכל זה נפק"מ גדולה בימינו, כאשר נוטלים מנטלות גדולות, ועל פי רוב יש רביעית בכל נטילה.



### ד. בירך אחר עשיית המצוה האם יצא ידי חובה

#### שיטת הרמב"ם שאסור לברך אחר עשיית המצוה

הרמב"ם (הל' ברכות פ"א ה"ו) כתב: "אבל אם שחט בלא ברכה אינו חוזר אחר שחיטה ומברך אקב"ו על השחיטה, וכן אם כסה הדם בלא ברכה או הפריש ת"מ או שטבל ולא בירך אינו חוזר ומברך אחר עשייה וכן כל כיוצא בזה" עכ"ל. וכן כתב עוד (הל' אישות פ"ג הכ"ג): "כל המקדש אשה בין על ידי עצמו בין על ידי שליח צריך לברך קודם הקידושין הוא או שלוחו ואחר כך מקדש כדרך שמברכין קודם כל המצות, ואם קידש ולא בירך לא יברך אחר הקידושין שזו ברכה לבטלה, מה שנעשה כבר נעשה" עכ"ל. ומבואר שלדעת הרמב"ם אם לא בירך קודם

עשיית המצוה, שוב אינו יכול לתקן זאת, ולא יועיל מה שיברך אחר קיום המצוה, ואם יברך תהיה זו ברכה לבטלה<sup>1</sup>.



### שיטת האור זרוע ומקורו בדברי ר"ח בעניין ברכות ק"ש

ובאור זרוע (ח"א הל' ק"ש סי' כה) הביא את דברי ר"ח לגבי ברכות ק"ש שסדרן אינו מעכב זו את זו, ולכן אם בירך אהבת עולם וקרא ק"ש ורק אח"כ חזר ובירך יוצר אור יצא יד"ח. וכתב על זה האו"ז: "למדנו מכאן דכל היכא שלא ברך קודם המצוה מברך לאחר כן ויוצא ידי ברכה. וראיה לדבר טבילת גר שמברך אחר טבילה משום גברא דלא חזי לא מצי לברך קודם לכן הוא הדין לשכח דלא אפשר ליה לברך כבר עובר לעשייתה שמברך לאחר כך" עכ"ל<sup>2</sup>, והביא ראיות נוספות לדבריו, עי"ש. וראה בהערה<sup>3</sup>. ונראה לענ"ד שכן היא גם דעת ר"י והראשונים שהביאו את דבריו (הו"ד לעיל), על כך שאין לגעור בנשים המברכות לאחר הטבילה, ולכאורה אם הם היו סוברים כהרמב"ם, היה צריך למחות בהן, שהרי ברכתן לבטלה. וכן מצאתי מפורש בחידושים המיוחסים לרשב"א<sup>4</sup> על מסכת מנחות (לז), וז"ל "דנהי דצריך לברך עובר לעשייתן, לכתחלה בעבור זה אין אנו אומרים דאם עשה המצוה בלא ברכה קודם לעשייתה שלא יהא יכול לברך אחר עשייתה, שהרי יש כמה מצות שמברכין עליה' לאחר עשייתן כגון טבילה ונטילת ידיים וברכה דלהניח וברכת אירוסין" עכ"ל.



### יש לחלק בין ברכות ק"ש לברכות המצוות

אולם נראה שאין הכרח להבין כך בדברי ר"ח, וניתן לחלק באופן פשוט בין סתם ברכת המצוות לבין ברכות ק"ש, דבאופן פשוט נראה מנוסח ברכות ק"ש שאינן ברכות המצוה לק"ש, אלא ברכות העומדות בפני עצמן, ורק הסמיכו אותן חכמים לק"ש. וכך נראה מדברי כמה

(כו). ובספר ברכת אברהם (הובא בפר"ח יו"ד סי' יט סק"ג) כתב להקשות על שיטת הרמב"ם, שאם אין אפשרות בדיעבד לברך אחר עשיית המצוה, כיצד הורו חכמים בטבילת גר לברך אחר המעשה. וכבר דחו האחרונים את דבריו (ראה למשל פר"ח שם) שכל ברכות המצוות תוקנו ע"י חכמים, וחכמים תקנו שבד"כ יש לברך את הברכות דווקא קודם העשייה, אמנם ברכות מסוימות תקנו חכמים לברך אחר העשייה, 'הם אמרו והם אמרו'.

(כז). אליבא דאמת, נראה שלדבריו של האו"ז ניתן ללמוד כך כבר מדברי הגמרא (ברכות יא:-יב.), שנאמר בברייתא שהכהנים היו מברכים ברכה אחת קודם שקראו ק"ש, ונחלקו בגמרא דיש מ"ד יוצר אור ויש מ"ד אהבה רבה. ונאמר בגמרא דמ"ד יוצר אור "לאו בפירוש אתמר אלא מכללא איתמר", שאמר "ברכות אין מעכבות זו את זו", ומתוך כך הסיקו שהבין דברכה אחת היא יוצר, משום ד"אי אמרת אהבה רבה הווי אמרי מאי ברכות אין מעכבות זו את זו דלמא האי דלא אמרי יוצר אור משום דלא מטא זמן יוצר אור וכי מטא זמן יוצר אור הווי אמרי" ע"כ. ומבואר לכאורה מדברי הגמרא שכיון שיש סיבה המעכבת מלברך את ברכת יוצר אור קודם ק"ש, ניתן לברכה גם לאחר מכן, ואין זה דין ייחודי לטבילת גר, ואפשר ללמוד מזה לכל ברכות המצוות.

(כח). האו"ז הביא ראיה לדבריו מהגמרא (פסחים קכא.) דברכת הפסח פוטרת של זבח, אולם נראה שיש לדחות בפשטות וכפי שכתב הצ"ח (שם ד"ה בירך) עי"ש.

(כט). יש המייחסים אותם לרבי פרץ הכהן.

מהראשונים (שו"ת הגאונים חמדה גנוזה סי' מה, ר"י בר יקר בפירוש התפילה, שו"ת הרא"ש כלל ד' סי' יט, ארחות חיים דין קדושה מיושב סי' ד' בשם גאונים, רא"ה מיוחס לריטב"א ומכתם ברכות מה; מאירי מגן אבות ענין א' ועוד ראשונים. וכן דעת הרשב"א בשו"ת ח"א סי' מז וסי' שיט) הסוברים שניתן להפסיק בעניית אמן או א-ל מלך נאמן בין אהבה רבה לק"ש, וכך היא גם דעת ר"ח, כפי שכתב הראב"ן (סי' קפד) בשמו.

והביאו ראיה לדבריהם מדברי הגמרא (ברכות י:), דבמשנה (ט:): נאמר שזמן ק"ש עד שלוש שעות ו"הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה", ובגמרא הובאה ברייתא, וז"ל "הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם שהוא קורא בתורה, אבל מברך הוא שתים לפניה ואחת לאחריה" ע"כ. ועל פי זה הסיקה הגמרא שגם הקורא אחר שעבר זמן ק"ש מברך את ברכתיה. ואם מדובר בברכת המצות, מדוע יברך, והרי הוא לא מקיים מצוה בקריאה זו?

השתא דאתינן להכי, נראה שגם הראשונים (רמב"ם הל' ברכות פ"א הי"ז, רמב"ן ברכות יא; רבנו יונה לג: בדפי הרי"ף ד"ה ולענין ועוד ראשונים) שכתבו שאין להפסיק בין ברכת אהבה רבה לק"ש משום דהיא ברכת המצוה, אין כוונתם לומר שמדובר בברכת המצות ממש ככל דיניה, אלא שכיון שתקנו חכמים לאומרה בסמיכות למצוה, ממילא יש להיזהר שלא להפסיק ביניהן, אבל לכאורה גם הם יסכימו שאם בירך את הברכות שלא בסמיכות לק"ש אין בכך ברכה לבטלה<sup>א</sup>. ומכל הנ"ל נלענ"ד קשה מדוע למד האו"ז מדברי ר"ח לכל ברכות המצות.



## אפשרות להבין שרב חסדא הצריך לברך משום המשך אכילתו

ובגמרא (ברכות נא.): "בעו מיניה מרב חסדא: מי שאכל ושתה ולא ברך מהו שיחזור ויברך, אמר להו מי שאכל שום וריחו נודף יחזור ויאכל שום אחר כדי שיהא ריחו נודף, אמר רבינא: הלכך, אפילו גמר סעודתו יחזור ויברך, דתניא טבל ועלה, אומר בעלייתו ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על הטבילה. ולא היא, התם מעיקרא גברא לא חזי, הכא מעיקרא גברא חזי, והואיל ואידחי אידחי" ע"כ. ופירשו הראשונים שרב חסדא נשאל על אדם שעומד באמצע אכילתו ובכוונתו להמשיך לאכול, ומטעם זה, אף שלא בירך על תחילת אכילתו פשוט הדבר

ל. וראיתי למרן הכס"מ (הל' ק"ש פ"א הי"ג), ודכותיה בספר ראשון לציון (ברכות ט:): לבעל האוה"ח הקדוש, שיצאו לחדש שרק מדרבנן זמן ק"ש עד שלוש שעות, אבל מדאורייתא זמנה כל היום, כיון שכל היום בני אדם ערים, בדומה למה שנאמר בגמרא שזמן ק"ש מדאורייתא כל הלילה כיון שבמשך כל הזמן הזה בני אדם שוכבים. אולם אחמה"ר, נלענ"ד שיש קושי גדול לומר כך, משום שיש חילוק בין "בשכבך" שניתן להבין שבמשך כל שנתו אדם שוכב, לעומת "ובקומך" שקימה היא תיאור לפעולה שבה אדם קם, ולכאורה קשה להבין שהכוונה היא לכל זמן שאדם ער. וכך גם עולה מדברי ר' יהושע במשנה (ט:): שזמן ק"ש בשחרית עד שלוש שעות "שכן דרך בני מלכים לעמוד בשלוש שעות", ולכאורה ברור שלעמוד אין הכוונה שרק בשעה זו הם ערים, וברור שהכוונה היא לפעולת הקימה. ונראה לכאורה פשוט שר' יהושע קאי על הזמן מדאורייתא של ק"ש, ולדעתו "ובקומך" הכתוב בתורה זהו הזמן שבו המלכים קמים. והיותר קשה בדבריהם, שלכאורה כל זה חסר מאוד מאוד בדברי חז"ל במשנה ובגמרא ובדברי הראשונים [ובהשוואה לק"ש של לילה, שבה כן הגבילו חכמים את זמנה, ניכר יותר חיסרון ההתייחסות לכך בק"ש של יום].

לא. וראיתי שכן כתב הגר"ד יוסף שליט"א (הלכה ברורה ח"ד אוצרות יוסף סי' ח), וכתב כן גם בשם אביו ביבי"א (ח"ג סי' ו' אות ד'). ומתוך דברי מו"ר הגר"ש טל שליט"א הבנתי שגם הוא סבור בדומה לזה.

שיש צורך לברך על המשך אכילתו מכאן ולהבא. וכך גם מתפרש בפשטות העניין של אכילת השום, ש'אכל שום וריחו נודף' הוא דמיון ל'אכל ולא בירך', וזה שפעם אחת לא בירך אין טעם שיעשה את זה שוב ויאכל בלי לברך. כ"כ בה"ג (ברכות פ"ז) והו"ד בספרי דבי רש"י (סידור רש"י סי' עא, האורה סי' מד). וכ"כ הרא"ה בחידושי (ברכות נא.), הרי"ד בפסקיו (שם), מיוחס לריטב"א (שם), אורחות חיים (הל' סעודה סי' יח), נמוקי יוסף (הו"ד בקובץ שיטות קמאי ברכות שם), ספר מצוות זמניות (הל' ברכות).

### קשיים בהבנה זו

אולם לפי הבנה זו שהברכה נצרכת להמשך אכילתו של האדם לא מובנת כלל ההוא אמינא של השואל, דלכאורה פשוט וברור שיברך. עוד קשה, שלפי זה לא מובן הלשון 'מהו שיחזור ויברך', ולכאורה אם הטעם שצריך לברך זה בגלל אכילתו מכאן ולהבא, מה הפירוש 'לחזור ולברך'. וכך גם יש ללמוד מדברי רבינא, שאמר "הלכך אפילו גמר סעודתו יחזור ויברך, דתניא וכו'", ומהמילה 'הלכך' נראה שרבינא מבסס את דבריו על דברי רב חסדא. ולכאורה אם רב חסדא הצריך ברכה דווקא לאדם שממשיך באכילתו, לא מובן כיצד הסיק מכך רבינא שאותו הדין יהיה לאדם שגמר סעודתו, ולכאורה אין בכלל מה להשוות בין הגידונים.

### יישוב הקשיים על פי הבנה שכל אכילתו של אדם היא חטיבה אחת לעניין ברכה

ונראה לומר<sup>לב</sup>, שמכך שאדם מברך על כל אכילתו ברכה אחת היה מקום להבין שחיוב הברכה הוא על כל אכילתו כחטיבה אחת, וממילא החיוב הוא לברך דווקא לפני תחילת כללות האכילה, וכאשר אדם התחיל את אכילתו מבלי לברך, היה מקום לומר שכללות אכילתו פגומה כעת ולא ניתן לתקנה. רב חסדא בא וחדש שכיון שעודו עוסק באותה אכילה, אם ימשיך ויאכל תמשיך האכילה להיות פגומה, לעומת זאת אם יברך, הוא מתקן בכך את כללות האכילה, כך שברכה זו מועילה גם למה שאכל קודם לכן, כיון שכל אכילתו היא חטיבה אחת. ועל פי זה יש ליישב את כל השאלות דלעיל. דכעת מובנת ההוא אמינא של השואל, וכפי שהתבאר. ומובן הלשון 'יחזור', כיון שהברכה אכן מועילה גם למה שאכל קודם לכן. וכן מובן יותר כיצד רצה רבינא ללמוד מדברי רב חסדא שיהיה ניתן לברך גם אחר אכילה, כיון שגם לדברי רב חסדא הברכה מועילה למה שאכל קודם לכן<sup>לג</sup>.

לב). ביאור זה התיישב על ליבי אחר ששמעתי מהרב צבי אריה סטפנסקי שליט"א, ר"מ בשיבתנו.

לג). ועלה בדעתי בע"ה אפשרות להבין את דברי הגמרא באופן אחר, דאפשר להבין שמדובר בכגון שסיים את אכילתו לאותה סעודה וטרם סילקו את השולחן מלפניו, או שהוא ממשיך בסעודתו באכילת תבשיל שברכתו שונה. וחדושו של רב חסדא הוא שכיון שעודו יושב בסעודה, מוכחא מילתא שהברכה קאי על אכילתו ומועילה למפרע. ולפי זה 'אכל שום וריחו נודף' קאי רק על עצם חיוב הברכה ולא על האכילה, היינו שריחו נודף כיון שלא בירך, ומדוע שימשיך להיות ריחו נודף כיון שלא יחזור ויברך. ומכך הסיק רבינא שהוא הדין גם אחר גמר האכילה, והביא ראיה לדבריו מטבילה, שאחר שעלה הגר או הטמא מהטבילה כבר הסתיים כל מעשה המצוה, וממילא הברכה לא שייכת עוד, וזה דומה יותר

ועל פי ביאור זה, דחיית הגמרא לדברי רבינא פירושה דחיית האפשרות לברך ברכה אחר ההנאה או המצוה, וזו קושיה גדולה לדברי האו"ז.



### האו"ז חילק בין ברכות הנהנין לברכות המצוות, דוחק בחילוק זה

והאו"ז (שם) הביא גמרא זו, והביא גם את דברי ר"ח שאין הלכה כרבינא. וכתב ליישב: "אלא ודאי היא דרבינא שאני דמיירי בסעודה דאסור לאדם שיהנה מן עוה"ז בלא ברכה, וכיון דעבר ואכל והגיע ברכה אחרונה [צריך לברך ברכה אחרונה], מה שאין כן ברכת המצות הואיל ואין אחריה ברכה אימא אפילו אחר מעשה יחזור ויברך" עכ"ל. ונראה שאמנם בסברה יש מקום גדול לחלק בין ברכות הנהנין לברכות המצוות, מכל מקום מדברי רבינא מבואר שהוא לא סבר לחילוק זה. ודחוק לומר בסתמא שהגמרא סבירה לה חילוק זה בניגוד לדעתו של רבינא<sup>1</sup>. וכן הקשה הש"ך (יו"ד סי' יט סק"ג) לשיטת האו"ז, והסכים עמו בבית מאיר (שם ריש סי' יט).



### ראיית הש"ך מהגמרא דפסחים

והש"ך (שם) כתב להוכיח מדברי הגמרא בפסחים (ז:), וז"ל "אמר רב יהודה אמר שמואל כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן וכו', בי רב אמרי חוץ מן הטבילה ושופר. בשלמא טבילה דאכתי גברא לא חזי וכו', תניא נמי הכי: טבל ועלה, בעלייתו אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על הטבילה" עכ"ל. ומבואר שהגמרא הביאה ראייה מהברייתא דטבילה לכך שלכתחילה יש

לאדם שגמר סעודתו. ודחתה הגמרא שיש חילוק בין ברכת הטבילה ש'גברא לא חזי' לשאר ברכות. ועל פי המבואר, עולה מדברי הגמרא 'הואיל ואידיחי אידחי' מדובר בכגון דגמר סעודתו, אבל אדם שאכל ולא יאכל עוד, כיון שעוד לא גמר סעודתו, לא נדחתה ברכתו וצריך לברך.

ומכך שהוזכר עניין 'גמר הסעודה' נראה שהאפשרות לברך אחר העשייה אינה תלויה במימד של זמן, אלא כל שעוסק באותו עניין צריך לברך, כיון שהברכה משוייכת למעשה, וכל שכבר אינו עוסק באותו עניין, אינו צריך וגם אינו רשאי לברך. וכך גם יש ללמוד מטבילה, דלכאורה בטבילה אין יותר מכמה שניות משעת הטבילה ועד שעולה מהטבילה, ובכל זאת אלמלא היה ה'גברא לא חזי' קודם הברכה, לא היה רשאי לברך בעיתוי זה אחר הברכה.

ולפי זה, גם אם נאמר שניגוב הידיים אחר הנטילה אינו חלק ממצות הנטילה ממש, מכל מקום מדברי הגמרא (סוטה ד:) "כל האוכל פת בלא ניגוב ידיים - כאילו אוכל לחם טמא", ניתן לקבוע שהניגוב הוא חלק מהעיסוק בנטילה, וממילא הברכה לפניו משוייכת באופן מוחלט לנטילה, וכנידונו של רב חסדא.

ניתן לסייע להבנה זו גם מדברי התוס'. דאיתא בגמרא (פסחים ז:): "העושה לולב וכו' נטלו לצאת בו אומר אקב"ו על נטילת לולב, שאני התם דבעידנא דאגבהיה נפק ביה" ע"כ, וכתבו התוס' (ד"ה בעידנא): "וא"ת כיון דנפק היאך יברך והלא צריך לברך עובר לעשייתו, ואומר ר"י אע"ג דנפק אכתי עוסק במצוה שצריך לנענע בקריאת הלל" עכ"ל. והנה אע"פ שבאופן פשוט אדם שהגביה את הלולב כבר קיים את המצוה מדאו', ברכתו נחשבת עובר לעשייה כיון שיש עוד חלק למצוה, אע"פ שבדאי אינו חלק ממש מקיום המצוה.

לד. והיה מקום להוכיח עוד ממה שהגמרא לא דחתה את הראיה מטבילה בפשטות על פי חילוק זה, משמע שגם לסתמא דגמרא לא סבירא חילוק זה. אולם ניתן לומר שהטעם שהגמרא דחתה ד'גברא לא חזי' משום שיש בזה חידוש יותר גדול, שגם בברכות המצות בסתמא אין לברך אחר עשייתן, ושזו דוגמה יוצאת דופן גם בברכות המצות (שור"ר שכן כתב הפר"ח סי' יט סק"ג).

לברך אחר הטבילה, ולכאורה אם בכל מצוה ניתן בדיעבד לברך אחר קיום המצוה, שוב אין ראייה מהברייתא דטבילה שניתן לעשות כך לכתחילה, שהרי שם מוזכר רק שאם טבל מברך, וניתן להבין דוה כמו כל המצוות שבדיעבד מברך אחריהם. ולכן צריך להבין שהגמרא לא סברה לחלק, וכל המצוות יש לברך עליהן עובר לעשייתן, ואפילו בדיעבד לא מועילה ברכה לאחריהם. והנה הש"ך עצמו בנקודות הכסף (שם) כתב שצריך להעביר קולמוס על ראייה זו, אמנם לא כתב מדוע חזר בו.

ונראה<sup>לה</sup> הטעם שיש לדחות ראייה זו, שהלשון 'טבל ועלה' אינה משמשת בהכרח כדין במציאות דיעבדית, ויכולה לשמש גם כתיאור חיובי של סדר הדברים. ומצינו לשון זו במקומות נוספים בחז"ל, ובהם נראה פשוט שלשון זו משמשת תיאור חיובי של סדר הדברים ולא כמציאות דיעבדית. בגמרא ביבמות (מז:): "קיבל מלין אותו מיד וכו', נתפא מטבילין אותו מיד. ושני ת"ח עומדים על גביו, ומודיעין אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות. טבל ועלה הרי הוא כישאל לכל דבריו" ע"כ. וכן עוד (שם עד:): "טבל ועלה אוכל במעשר, העריב שמשו אוכל בתרומה" ע"כ. וכן עוד (חגיגה יט:): "טבל ועלה מחזיק עצמו לכל מה שירצה" ע"כ. וכן עוד (מסכת גרים פ"א ה"א): "הרוצה להתגייר אין מקבלין אותו מיד, אלא אומרים לו, מה לך להתגייר וכו', קיבל עליו הורידוהו לבית הטבילה וכיסוהו במים עד מקום הערוה, אומרים לו מקצת דקדוקי מצות וכו' טבל ועלה אומרים לו דברים טובים דברים של נוחוים" ע"כ. ובכל המקורות הללו מבואר שהלשון "טבל ועלה" משמשת כתיאור הדברים ולא כמציאות דיעבדית.

### סיכום

לסיכום, נראה שיש דוחק בשיטת האו"ז שכתב לברך בדיעבד גם אחר עשיית המצוה. ראשית, יש קושי במה שהביא את האו"ז להבין כך בדברי ר"ח, וכפי שהתבאר לעיל. ועוד, שפשטות הגמרא בברכות לגבי מי שאכל ושכח ולא בירך, שאין לברך אחר עשייה כלל, ודוחק לומר דסבירא לסתמא דגמרא לחלוק על רבינא ולחלק בין ברכות הנהנין לברכות המצות. אמנם נראה לענ"ד פשוט שאין זה מספיק כדי להכריע כדעת הרמב"ם. וכבר האריכו האחרונים לפלפל בסוגיה זו, ראה ש"ך (שם) שהכריע כהרמב"ם, ולעומתו שאגת אריה (שם) ופר"ח (שם) שהכריעו כהאו"ז.

### ה. אחרית דבר

#### סיכום הדברים והאופן בו נראה לנהוג למעשה

הנה בעניין ברכת הטבילה, התבאר שיש סיעת גאונים וראשונים שנקטו שהדין שוה בכל הטבילות שיש לברך אחר הטבילה, ולעומתם יש גאונים וראשונים רבים שנקטו שמלבד טבילת

לה). כך אמר לי הרצ"א סטפנסקי שליט"א, ר"מ בישיבתנו.

גר (או בעל קרי) יש לברך תמיד אחר הטבילה. וכבר התבאר שלענ"ד בגמרא יותר מרווח לומר כסיעה הראשונה, משום שהגמרא כתבה טבילה בסתמא. וגם המנהג מסייע לשיטה זו, שכפי שהתבאר כך מנהג כל בני אשכנז, וכך גם נהגו כל בני ספרד עד לעשרות שנים האחרונות.

ובעניין ברכת נטילת ידיים, כבר ציינתי לעיל שהמנהג הרווח לברך תמיד אחר הנטילה, והתבאר לעיל שיש סיעת ראשונים שכתבו כך דלא פלוג רבנן בין הנטילות. ואף שרבים מהגאונים והראשונים לא סברו כן, ויש לכאורה צורך לחשוש לדבריהם משום ברכה לבטלה, נראה שאין זה פשוט כלל<sup>1</sup>. שכפי שהתבאר נחלקו הראשונים האם הוי ברכה לבטלה בכהאי גוונא, ולדעת האו"ו וסיעתו אין זו ברכה לבטלה. ועוד, שלדעת רוב הראשונים ברכה שאינה צריכה אסורה רק מדרבנן (כמבואר בשו"ת יבי"א ח"ח יו"ד סי' לב, וראה כמו כן טל חיים ברכות ח"א עמ' קכט. ועוד, שגם בדעת הרמב"ם כתבו אחרונים רבים שאין האיסור אלא מדרבנן, כמבואר ביבי"א שם). ועוד, שכמה מהראשונים נתנו טעם לברכה אחר הנטילה, שכיון שמברך קודם הניגוב הוי עובר לעשייתן. [אמנם אם נוטל יותר מרביעית בבת אחת אפשר שטעם זה אינו שייך, וכפי שהתבאר לעיל].

מכל מקום, נראה שאין זה מנהג מחייב, שהרי גדולי רבותינו האחרונים (ביה"ל סי' קנח ד"ה מברך, יבי"א ח"ח סי' כ' אות ג) כבר כתבו שהרוצה לנהוג כן אין מוחין בידו. ושכן נוהגים התימנים הנוהגים על פי פסקי הרמב"ם. ומשום כך נראה שיש עדיפות גדולה לברך קודם הנטילה [כאשר ידיו ראויות לברכה וכמבואר בנספח]. שכפי שהתבאר יש דוחק בכל אחד מהטעמים שכתבתי ליישב את המנהג. דלכאורה הראשונים שנקטו שלא פלוג רבנן בין הנטילות נדחקו מאוד בגמרא שהזכירה רק טבילה. וכן התבאר שאע"פ שאין בידינו ראיות גמורות לפסוק כהרמב"ם, מ"מ יש דוחק בשיטת האו"ו. עוד יש לומר, שלכאורה דבר מחודש הוא מה שכתבו הראשונים שברכה קודם הניגוב הוי עובר לעשייתן<sup>2</sup>. ועוד, שאם נוקטים כדברי התוספתא וכדעת רוב הראשונים שהניגוב הוא משום טומאה, אזי לדעת הראב"ד והרשב"א אין זה מועיל כאשר נוטל ידיו ביותר מרביעית<sup>3</sup>. משום כל זה, נראה לענ"ד שיש עדיפות גדולה לברך קודם הנטילה. אמנם נראה שזה רק בגדר עדיפות גדולה, ומשורת ההלכה ניתן גם להמשיך כפי המנהג הרווח.



## נספח: איסור לברך בידיים שאינן נקיות

### ראשונים רבים הסוברים שיש איסור לברך בידיים שאינן נקיות

כבר בכתבי הגאונים ורבים מהראשונים מבואר שאין לו לאדם לברך כאשר ידיו אינן נקיות<sup>4</sup>. כך מובא בשאלות (סי' ז) שאין לברך על הפירות בידיים מטונפות מבלי ליטול ידיים,

לו). וכן היה מקום לחשוש לכך שמקיים מצוה בלא ברכה, ויש לתרץ כנ"ל.

לו). ואע"פ שהשתדלתי להסביר דבריהם על הצד הטוב ביותר, נראה שיש בזה חידוש מסוים.

לח). וזו לכאורה המציאות הפשוטה היום ברוב הנטילות.

לט). המשותף לכל הראשונים שיובאו להלן שלדעת כולם יש איסור כזה, אמנם יש חילוק בדברי הראשונים בגדרי



וכ"כ בה"ג (ברכות פ"ו, והו"ד בסידור רש"י סי' סז עמ' לט). כמו כן מובא באוצה"ג (ברכות תשובות שסט) שהמתעורר משנתו "אין לו רשות לברך עד שנוטל ידיו", וכן הוא במנהיג (דיני תפילה עמ' לג) בשם רב נטרונאי. וכן כתב רב עמרם גאון (סדר שבתות) שהמקדש אחר ש'נגע בבית הכסא צריך נטילת ידיים, והו"ד במנהיג (הל' שבת עמ' קנא). וכן הובא כיוצ"ב בסידור רש"י (סי' תצ). וכן כתבו ראשונים רבים: שיטמ"ק (ברכות ס' ע"ב) בשם הראב"ד, תלמיד רבנו יונה (ברכות מא ע"א ד"ה כל הנוטל, מד ע"ב), כלבו (סי' א), רא"ה (חי' לברכות ס' ע"ב), רשב"א (שו"ת ח"א סי' קנג), מאירי (שם ד"ה כשם), ריטב"א (חולין קו ע"א ד"ה ואסיקנא), רבנו ירוחם (נט"ו ח"ו בשם ר"י), אבודרהם (הל' ברכת הלחם זימון ברכת המזון), מהר"ם חלואה (פסחים ז' ע"ב), ר"ן (פסחים ז' ע"ב), נימוקי יוסף (שם ד"ה אין).



### מים אחרונים משום איסור ברכה בידיים מזוהמות

ונראה להביא כמקור לאיסור ברכה בידיים שאינן נקיות את הגמרא בברכות (ג:), וז"ל "תנו רבנן: שמן מעכב את הברכה, דברי רבי זילאי; רבי זיואי אומר אינו מעכב; רבי אחא אומר: שמן טוב מעכב; רבי זוהמאי אומר: כשם שמזוהם פסול לעבודה - כך ידיים מזוהמות פסולות לברכה. אמר רב נחמן בר יצחק: אנא לא זילאי ולא זיואי ולא זוהמאי ידענא, אלא מתניתא ידענא; דאמר רב יהודה אמר רב, ואמרי לה במתניתא תנא: והתקדשתם - אלו מים ראשונים, והייתם קדשים - אלו מים אחרונים, כי קדוש - זה שמן, אני ה' אלהיכם - זו ברכה" ע"כ. ומשמע מדברי הגמרא שהצורך במים אחרונים הוא משום נקיות, שעל ידי זה שמנקה את עצמו, הוא מתקדש לקראת הברכה.



### טעם זה אינו סותר לטעם שנאמר בחולין משום סכנה

והקשה הרא"ש (שם פ"ח סי' ו), שהרי בגמרא בחולין (קה:), מבואר שהטעם למים אחרונים זה משום סכנה, וז"ל הגמרא שם: "אמר רב יהודה בריה דרבי חייא: מפני מה אמרו מים אחרונים חובה - שמלח סדומית יש, שמסמא את העינים" ע"כ. ותירץ הרא"ש: "ויש לומר משום קדושה אמרו שהן מצוה ומשום סכנת מלח סדומית הוסיפו לעשותה חובה. אבל רב האי משם גאון פירש, דהא דאמרינן הכא שהם מצוה משום קדושה היינו למברך, לפי שמזכיר את השם צריך ליטול ידיו קודם שיברך, אבל נטילת האחרים אינן משום קדושה אלא מפני הסכנה בלבד ואם רצו אין נוטלין קודם ברכה" עכ"ל. ומכל מקום, לפי שני התירוצים מבואר בדבריו שנטילת מים אחרונים היא גם משום הצורך בידיים נקיות בשעת הברכה.



האיסור ובמה שנדרש כדי לבטל אותו.

### הטעם שנתנו הראשונים לכך שלא נוהגין מים אחרונים

וממשיך הרא"ש: "מה שלא נהגו האידנא במים אחרונים, אותם שאינם מברכין אינם צריכין לפי שאין מלח סדומית מצוי אצלנו, והמברך נמי, כיון שאין אנו עושין כמו שהפסוק אומר כי קדוש זה שמן הטוב גם בנטילה נמי לא נהגו. וגם לא איקרו ידים מזוהמות כיון שאין אנו רגילין ליטול ואין אנו מקפידים, והכי נמי בפרק כיצד מברכין (מב.) אמר רב אשי כי הוין בי רב כהנא הוה אמרי כגון אנן דרגילין במשחא משחא מעכב לן אלמא אותם שלא היו רגילין לא היו חוששין בו ולא היה מעכב עליהן אף על גב דנפקא לן הכא מקרא אסמכתא בעלמא הוא ומיהו אם יש אדם שהוא איסטנים ורגיל ליטול ידיו לאחר סעודה לדידיה הוה ידים מזוהמות וצריך ליטול קודם שיברך" עכ"ל. ומבואר בדבריו, דמה שלא נוהגים ליטול מים אחרונים ואין חוששים לכך שהידיים מזוהמות, זה משום שאין רגילים ליטול אחר הסעודה, אז אין מקפידים על הלכלוך שעל הידיים. אבל מי שהוא איסטנים ומקפיד, לדידו הוי ידיים מזוהמות וצריך ליטול קודם הברכה. וכ"כ התוס' (שם נג: ד"ה והייתם) ותוס' הרא"ש (שם), וכ"כ האגודה (ברכות פ"ח אות קצג) בשם ר"י והמרדכי (סי' קצא). והיוצא מדבריהם, שאיסור ברכה בידיים מזוהמות לא התבטל, אלא שכיון שאנשים לא מקפידים בזה – זה לא נחשב מזוהם, אבל בדבר שאנשים מקפידים נשארה המצוה כתיקנה.



### הבנה א' שדין ניקיון הידיים לברכה הוא לא רק בברכת המזון

ומפשט דברי הגמרא נראה לענ"ד שאין זה דין מיוחד בברכת המזון, ובכל ברכה צריך שידיה יהיו נקיות ובמצב ראוי להזכיר את שם ה'. וכך נראה מדברי בה"ג (הו"ד בסידור רש"י ובמחזור ויטרי, נזכרו לעיל) שהביא את דברי הגמרא הנ"ל כמקור לכך שצריך ליטול את ידיו כאשר בא לברך על פירות וידיו מטונפות. וסיים בדברי המדרש: "והייתם לי קדושים כי קדוש אני, אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל כשם שאני קדוש כך אתם תהיו קדושים וכשם שאני טהור כך אתם תהיו טהורים" עכ"ל. ונראה בפשטות מדבריו שהוא הדין בכל ברכה שבה מזכירים את שמו של ה' צריך שיהיו ידיו נקיות. וכן משמע מדברי הראב"ה (סי' קמה) והאורחות חיים (הל' ברכה"מ סי' א.).

וכן נראה לסייע מדברי המדרש (תנחומא בלק (בובר) סי' כד, ורשא סי' טו): "מים אחרונים הרגו את הנפש. מעשה באדם אחד שאכל קיטנית ולא נטל ידיו, ירד לשוק וידיו מטונפות מן הקיטנית, ראה אותו חברו, הלך ואמר לאשתו, אמר לך בעליך סימן שאכל עכשיו קיטנית, שגרי לו אותו טבעת, לאחר שעה בא בעלה, אמר לה היכן הטבעת, אמרה לו פלוני בא בסימניך שלך ונתתה לו, נתמלא חימה עמד והרגה, לפיכך מי שאינו נוטל את ידיו אחר המזון כאילו הורג את הנפש" עכ"ל. וממה שבמדרש לא נזכר כלל שאותו אדם אכל לחם אלא רק קיטנית, וזה שהיו ידיו מטונפות מהקיטנית זה מה שגרם לו צרה זו, נראה שלא מדובר על מים אחרונים

(מ). ספרא (שמיני פרשה י' פ"ב אות ג-ד), לפנינו במדרש במקום "כשם שאני טהור" כתוב "כשם שאני פרוש".

קודם ברכת המזון, אלא על רחיצת הידיים אחר כל אכילה לצורך נקיון הידיים שיהיו ראויות לברכה.



### הבנה ב' שנקיון הידיים הוא דווקא לברכה על הכוס משום אחיזת הכוס

אמנם בתשובות הגאונים החדשות (עמנואל [אופק] סי' קה, תשובה זו מובאת גם בשבלי הלקט סי' קמט ובתניא רבתי סי' כו) מצינו טעם אחר לנקיון הידיים קודם הברכה, שאין זה משום הזכרת שם ה', אלא משום אחיזת כוס של ברכה, וז"ל "וכשהן פסולין לברך אין פסולין אלא כשמברכין על כוס של ברכה, אבל אם אין מברכין על הכוס אין פסולין. ואף כשמברכין על היין אין פסול אלא אותו שמזומן לברכה שצריך ליטול כוס בידו" עכ"ל. ומבואר, שהגנות היא באחיזת הכוס בידים מלוכלכות, שאין זה דרך כבוד, וכמו שמצינו דינים רבים בכוס של ברכה. וכ"כ גם האהל מועד (שער הברכות דרך חמישי), וכן ניתן להבין בדברי המנהיג (הל' סעודה).

וכן נראה מדברי הרשב"א בתשובה (ח"א סי' תקח), שנשאל על דברי הרמב"ן שהתיר לברך שאר ברכות בידים 'מזוהמות', וענה: ש"מה שאמרו ידיים מזוהמות פסולות לברכה. לא אמרו אלא לברכת המזון ולמי שנוטל את הכוס לברכה. הא לברכות דעלמא לא אמרו אדם מעולם" עכ"ל. ונראה מדבריו שהפסול בידים מזוהמות הוא משום נטילת כוס של ברכה<sup>מא</sup>.



### שיטת רב האי גאון שהאיסור הוא רק בטינוף של צואה

ורב האי גאון (תשובה"ג ליק סי' צא) כתב בתשובה: "ששאלתם הא דתנו רבנן (פסחים ז:): כל המצות כלן מברך עובר לעשייתן חוץ מן הטבילה. מי שהיו ידיו מטונפות ובקש לרחוץ ידיו ולאכול, אימתי מברך על נטילת ידיים, קודם שירחץ ככל המצות או לאחר שירחץ. כי ראינו מקצת חכמים מדמין אותו לטבילה ואומרים אפילו גברא דחזי וטהור כגון שידי מטונפות מוטב לו שירחץ ידיו ויהיה בנקיות ויברך ממה שיהיו מלוכלכות, ומקצת חכמים אומרים לא תהא אלא מקודם ככל המצות שהברכה עובר לעשייתן ילמדנו אדוננו היאך. כך אנו רואין שכל לכלוך וטינוף שאין מעכב את התפילה אף נטילת ידיים אינה מעכבת ומברך על נטילת ידיים כאשר כתבתם שמברך על המצות כלן עובר לעשייתן חוץ מין הטבילה בלבד" עכ"ל. ומבואר בדבריו שרק טינוף שמעכב את התפילה מעכב לנטילת ידיים. ונראה לכאורה שכוונתו לכלל של צואה שמעכב בתפילה, ודווקא הוא מעכב גם נטילת ידיים, אבל שאר לכלוך או טינוף לא מעכבים. וכך אפשר להבין גם בדעת כמה מהראשונים (רב עמרם גאון, מנהיג, סידור רש"י ומחזור ויטרי,

מא). תחילה היה נראה לי שיש דוחק מסוים בדבריהם מסיום דברי הגמרא: "אני ה' אלהיכם - זו ברכה", ומשמע שכל מה שנאמר קודם לכן על מים אחרונים וסיכת הידיים בשמן, זה משום הברכה ולא משום הכוס. אמנם כתב לי מו"ר שניתן לתרץ בשופי שהכוונה לברכת הכוס, או שהכוונה דווקא לברכת המזון שהיא טעונה כוס, כיון שכל הנושא שם בגמרא זה ברכה שהיא לאחר האכילה (והפסוק הוא רק אסמכתא)

נוכרו לעיל) שקישרו בדבריהם בין הלכלוך לבית הכסא, ונראה שכוונתם דווקא ללכלוך של צואה וכדומה<sup>מב</sup>.



### שיטת הרשב"א וסיעתו לאסור בידיים מלוכלכות מנגיעה במקומות המכוסים

אמנם הרשב"א בתשובה (ח"א סי' קצג) כתב: "ומה ששאלת אי זה מקום יקרא מקום טנופת לדבר זה, מסתברא שלא מקום טנופת ממש אלא אפילו שוק וירך ומקומות המכוסין שבאדם לפי שיש שם מלמולי זיעה וכן מחכך בראשו. אבל מקומות מגולין בפניו ומקום מגולה שבזרועותיו אין זה מקום טנופת שאין שם מלמולין צואה וזיעה. וכך אנו נוהגין עכ"ל. ומבואר שלדעתו גם מקומות המכוסים שיש בהם זיעה וכן ראשו הם בכלל טינופת שהנוגע בהם ידיו צריכות נטילה קודם שיברך. וכן נראה מדברי כמה מהראשונים (אוצה"ג, מנהיג בשם רב נטרנאי, רבנו ירוחם בשם ר"י, שיטמ"ק בשם ראב"ד, תר"י, רא"ה, אהל מועד, כלבו) שכתבו בסתמא שהמתעורר משנתו לא יכול לברך, משום שהידיים עסקניות הם. ונראה יותר שאין הכוונה שנגע בצואה ממש, אלא במקומות המכוסים שיש בהם זיעה.

ויש להעיר שממה שכתב הרשב"א "לפי שיש שם מלמולי זיעה", נראה שמדובר כאשר יש זיעה במקומות המכוסים, וכפי שניתן לשער שהייתה המציאות השכיחה והסתמא דמילתא בזמן חז"ל והראשונים. ומשום כך נראה שכאשר האדם יודע שגופו נקי לגמרי, כגון אחר שהתקלח וכדומה, רשאי לברך אע"פ שנגע במקומות המכוסים, דלכאורה לא מסתבר לומר שיש איסור גורף לברך כאשר נגע במקומות המכוסים גם כאשר אין זיעה, גזירה משום הפעמים שיש זיעה.



### שיטת הראשונים שלמדו איסור לברך כל ברכה בידיים מזוהמות מהגמרא בברכות

לעיל התבאר שיש ראשונים (בה"ג, ראבי"ה, אורחות חיים) שלמדו מהגמרא בברכות שיש איסור לברך כל ברכה בידיים מזוהמות, ומדובר בזוהמא מחמת האכילה, ונראה שלדעתם כל שכן שיהיה בעיה לברך כאשר הידיים מלוכלכות במלמולי זיעה. שאף אמנם שהזוהמא מחמת האכילה יכולה להיות יותר גדולה וניכרת לעין, מכל מקום נראה לכאורה פשוט שלכלוך הזיעה מאוס יותר ופחות ראוי לברכה. וכך ניתן גם ללמוד מדברי הרשב"א, שבמקום אחד (שו"ת ח"א סי' תקח, הו"ד לעיל) כתב שאיסור ידיים מזוהמות האמור בגמרא הוא רק בברכת המזון, ואילו במקום אחר (שם סי' קצג, הו"ד לעיל) כתב שאיסור נגיעה במקום הטינופת הפוסל את הידיים לברכה, זה גם בנגיעה במקומות המכוסים משום מלמולי זיעה. והיוצא מדבריו שלכלוך הידיים מחמת זוהמת האוכל קל יותר מלכלוך מחמת זיעה.

והמורם מן האמור הוא שיש ג' שיטות מהו הלכלוך הפוסל את הידיים מברכה - א. שיטת רב האי גאון שהאיסור הוא דווקא בלכלוך כצואה. ב. שיטת הרשב"א שמוסיף גם מלמולי זיעה ושאר דברים מאוסים. ג. שיטת בה"ג וראבי"ה שהאיסור הוא אפילו בלכלוך מחמת אכילה.

(מב). אמנם אין זה מוכרח ואפשר להבין שנקטו בית הכסא משום שזו המציאות השכיחה שאדם נוגע במקומות המכוסים.

### קושי מדברי הגמרא של ברכות השחר

והגמרא (ברכות ס:) הביאה רשימה של ברכות שצריך כל אדם לברך בשחרית, וז"ל "כי מתער אומר: אלהי נשמה שנתת בי טהורה וכו' ברוך אתה ה' המחזיר נשמות לפגרים מתים. כי שמע קול תרנגולא, לימא: ברוך אשר נתן לשכוי וכו'. כי פתח עיניה לימא וכו', כי תריץ ויתבי לימא וכו'", ורק אחר רשימה ארוכה של ברכות נאמר בגמרא: "כי משי ידיה לימא ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת ידיים" ע"כ. והנה, אף אם נאמר שסדר הברכות לא נאמר בדווקא<sup>מ</sup>, לכאורה נראה פשוט מדברי הגמרא שיש לכל הפחות אפשרות ליטול ידיה רק אחר שבירך את כל הברכות הנ"ל. ויותר מזה יש להקשות, דמלשון הגמרא משמע שיש לברך כל ברכה בסמוך לעשיית אותו מעשה<sup>מ</sup>, ואם כך, ודאי שברכת פוקח עורים נאמרה קודם נטילת ידיים, דלא מסתבר שאדם יטול ידיה עוד קודם שפתח את עיניו [וכן בברכות נוספות]. ועל פי מה שכתבו ראשונים רבים שההנחה הפשוטה היא שאדם בשנתו נוגע במקומות המכוסים<sup>מ</sup>, יש לכאורה הכרח לומר שמותר לברך אף קודם הנטילה, בעוד שידיה מלוכלכות במלמולי זיעה<sup>מ</sup>.

וכך נראה מדברי הרמב"ם (הל' תפילה פ"ז ה"ג-ה"ה), שמותר לברך גם קודם הנטילה, שמביא גם הוא את הברכות על הסדר, כשנטילת ידיים באה רק לקראת הסוף. וכן מבואר בדברי ראשונים נוספים שלא חששו לברכה בידיים מטונפות, כך מבואר בספר הישר לר"ת (חלק החדשים סי' תו, הו"ד במחזור ויטרי סי' תעד<sup>מ</sup>), שו"ת רבי אברהם בן הרמב"ם (סי' פג), או"ז (הל' נט"י סי' עט) בשם ספר המקצועות, מנהיג (הל' ברכת טבילה הנדה)<sup>מ</sup>.



### תירוץ הרשב"א שמנקה את ידיה קודם הברכות

ואכן הרשב"א (שו"ת ח"א סי' רנג) כתב שמנקה את ידיה קודם ברכות השחר, אמנם אין צריך נטילה ממש, וז"ל "ומכל מקום מסתבר ודאי שאדם ישן על מטתו ערום והידיים עסקניות גרועות הן מסתם ידיים. וחזקה מטונפות הן בנגיעת בית הסתרים ופסולות הן להזכרת השם אלא שאינו צריך לנטילת ידיים. אבל מנקה ידיה ברחיצת מים או בצרורות או בכל דבר דמנקה ואחר כך עושה צריכין אלו ולבסוף נוטל את ידיה" עכ"ל.

מג. כפי שניתן לראות בדברי הרמב"ם (הל' תפילה פ"ז), והסמ"ג (עשין סי' כז) שלא הקפידו להביא את הברכות כפי סדרן בגמרא.

מד. וגם אם נאמר שאין חובה לעשות כך, ודאי שזו לכל הפחות אפשרות.

מה. יש להעיר שהנחה זו של הראשונים שבסתמא המתעורר משנתו ידיה אינן ראויות לברכה, הייתה קיימת יותר בזמנם שהיו ישנים ערומים, ואף היה מצוי שאדם ישן במיטה יחד עם אדם אחר, אשתו או ילדיו (כמבואר בגמ' ברכות כד ע"א), ואילו בימינו אין זה מצוי כל כך, וממילא החשש קטן יותר.

מו. וזה קשה דווקא לשיטת הרשב"א ולשיטת בה"ג וראבי"ה, אבל לא לשיטת רב האי גאון, שהרי לשיטתו האיסור הוא דווקא בצואה.

מז. יש לציין שסימן זה [כמו עוד סימנים רבים] הינו תוספת מאוחרת, ואינו מגוף החיבור של מחזור ויטרי.

מח. והיה מקום להוכיח מראשונים רבים הסוברים שבינו"כ אין נוטלים ידיים בשחרית כלל (שו"ר שכן הוכיח המאירי פסחים ז: ד"ה ואע"פ), אולם נראה דלא הוי הוכחה גמורה, שמא הם מצריכים מידי דמנקי לתפילה וברכות.

### דעת הראב"ד וסיעתו שברכות אלו תוקנו על מנהגו של עולם

ובשיטתם"ק (ברכות ס:) כתב בשם הראב"ד ש"בגמרא לאו בדוקא נקט האי סדרא אלא כלומר על מעשה פלוני אומר ברכה פלונית ועל מעשה פלוני אומר ברכה פלונית" עכ"ל, ומבואר שלדעתו אין ללמוד מסדר הברכות כפי שהוא מובאות בגמרא. ואפשר שאכן צריך נטילת ידיים קודם לכן. וכן כתב הרא"ה (חי' שם) במפורש: "וברכות אלו אינו צריך לברכן תיכף המעשה ולא עוד אלא שאינו יכול לברך אותן בשעת מעשה שהרי אין ידיו נקיות לברכה אלא ממתין ומסדרן וכן נהגו" עכ"ל. וכן מבואר בתלמיד רבנו יונה (ברכות מד:) שתמה על הרמב"ם, וז"ל "ור"ם ז"ל כתב שמברך אותם (-ברכות השחר) על מטתו על הסדר שהם כתובים בתלמוד. וזה תימה הוא שמאחר שאין ידיו נקיות היאך אפשר לומר שיברך אותם" עכ"ל. אולם נראה שיש דוחק גדול בדבריהם, וברור שגם אם נאמר שסדר הברכות כפי שנאמרו בגמרא הוא לא מעכב, מכל מקום דחוק מאוד לומר שהוא לא אפשרי, ושבעצם אין אפשרות לעשות כפי הסדר המופיע בגמרא.



### סיכום שיטות הראשונים בברכה בידיים שאינן נקיות

ולסיכום, התבאר שנחלקו הראשונים ולדעת גאונים וראשונים רבים יש איסור לברך בידיים שאינן נקיות. ויש שלמדו זאת מהגמרא בברכות בדין נטילת מים אחרונים קודם ברכת המזון. ולעומתם, דעת כמה ראשונים שאין איסור לברך בידיים שאינן נקיות, כך סוברים: רמב"ם, ר"ת ואו"ז.

ובין הגאונים והראשונים האוסרים, מצאנו ג' שיטות. שיטה א' – האיסור הוא רק כאשר הידיים מלוכלכות מצואה (רב האי גאון וסיעתו). שיטה ב' – האיסור הוא גם במלמולי זיעה ושאר דבר מאוס (רשב"א וסיעתו). שיטה ג' – האיסור הוא גם בשאריות אוכל (בה"ג, ראבי"ה ואורחות חיים. תוס' ורא"ש וסיעתם).

ומדברי מרן בשו"ע (סי' מו ס"ב) נראה שנקט כשיטה השניה, שכתב לגבי ברכות השחר: "עכשיו, מפני שאין הידים נקיות וגם מפני עמי הארצות שאינם יודעים אותם, נהגו לסדרם בבהכ"נ ועונין אמן אחריהם, ויוצאים ידי חובתן" עכ"ל. ומדברי המשנ"ב (סי' קפא ס"ק כג) מבואר שחשש לשיטה השלישית, וז"ל "וכתבו האחרונים שאפילו רוצה לברך על היין או פירות באמצע הסעודה צריך לקנחם מקודם כיון שידיו מלוכלכות והוא איסטניס" עכ"ל. וכיון שזו מחלוקת בדין דרבנן, נראה שכאשר יכול להחמיר בקלות ולנקות את ידיו, יש להחמיר גם לדברי המשנ"ב. אולם כאשר חומרה זו אינה באה בקלות, ניתן להקל כל שידיו לא מלוכלכות מזיעה וכיוצ"ב. ונראה שאף שיש עדיפות לניקיון הידיים במים, ניתן לסמוך על דעת הרשב"א ולהקל לנקות את הידיים במידי דמנקי כאשר זה מועיל באופן מוחלט.



הרב שלום מנחם

מח"ס שאלת שלום ג"ח

## בעניין הרכבה ושימוש בשבת וביו"ט במכשיר הנקרא 'סילונית'

ליקרת האברך כמדרשו הר"ר אליהו פזייקוב נר"ו

בדבר שאלתך בדבר הרכבה ושימוש בשבת וביו"ט בחפץ הנקרא 'סילונית', שהוא מכשיר שפיתחו לשמור על ניקיון השינים ומכניסים את ראשו לפה והוא מנקה אותו ע"י זרם המים (ואף יש כאלו מניחים בראשו מעט מי פה ויוצא עם זרם המים). ותיאור ודרך הפעלת הצינור הוא שבראשו האחד יש את הפיה שמכניסים לפה ע"מ לנקותו, ובראשו השני יש הברגה שמתאימה לצינור שכבר מוברג לברז המים במקום שיוצאים ממנו המים (והיינו יש ידידת שמנתבת את זרם המים, שכאשר האדם רוצה שיצאו המים כרגיל מפיית הברז, הוא סוגר את הידידת, ואם הוא רוצה שהמים יצאו מהסילונית, הוא פותח את הידידת). וכיון דיש לכל אחד מבני הבית ראש סילונית משלו, צריך להרכיב ולפרק כאשר כל אחד משתמש, ואין צינור הסילונית קבוע.

**תשובה:** יש לדון בהאי עניינא בתרי מילי. חדא, מצד ההברגה שכתבו הפוסקים בסימן שי"ג דגם זה אסור גזירה שמא יתקע. ונידון שני הוא מצד בונה, כיון דהצינור מחובר לקרקע.

ונבאר ראשון ראשון. גבי מה שהדבר הוא בהברגה, ראה מש"כ בשאלת שלום ח"ג סימן כג' דנראה דמדינא אין איסור להרבה מרביות כלל באופן שמברג חלק לחברו באופן שעשוי כך. ואם יעשה בשינוי וביו"ט קיל טפי. אך בנד"ד לא צריך לכל זה, דכיון שלכל אחד מבני הבית יש צינור משלו, ולכן זה עשוי להרכיב ולפרק בתדירות, הדבר מותר. וציינו שם זאת בריש התשובה משם המג"א והט"ז, עיי"ש.

איברא דמצד איסור בונה יש לדון טפי, ואף שעשוי להרכיב ולפרק תדיר. דהרי ברז המים, אף שהוא כלי, הוא מחובר לקירות הבית והוא מחובר לקרקע, ואיכא בזה משום בונה וסותר, וכמ"ש סימן שח ס"ט דדלת לול של תרנגולים אסור בין ליטול בין להחזיר. ואף דהרב תוספת שבת בס"ק ל"ג ביאר דכלי שחברו אין בו משום בונה, כבר פליג עליה הפמ"ג במשב"ז ס"ק י' וס"ל דגם בכה"ג איכא משום בונה, ושאני מסעיף י' דהוי כיסוי הכלים, אך היכא דאיכא משום ציר הדלת חמיר טפי אפילו כשיש בית אחיזה להדלת (וראה בערוה"ש אות כו וכו'), הבי"ד המשנ"ב בס"ק מ'. וראה להחזו"א בסימן מו' ס"ק ב' דהכריע כהפמ"ג.

ואף דהרב תוספת שבת כתב את דבריו אליבא דמרן דכלי שחברו בקרקע אין בו משום בנין, והכא בסעיף ט' איירי שבנאו מתחילה בקרקע אינו מוכרח. ובפרט שלשון מרן דכתב גבי לול ד'כיון דמחובר לקרקע אית ביה בנין וסתירה', ולא חילק, משמע דלא שנא. זאת ועוד, שהב"י על דברי הרמב"ם בפרק כ"ב הכ"ה, דכתב 'דכל הדלתות המחוברות לקרקע לא נוטלין ולא מחזירים גזירה שמא יתקע', הזכיר את תמיהת הרב המגיד בדברי הרמב"ם מדוע לא זכר משום

בונה, וביאר שיש לומר דכיון דכלים הם, אע"ג דהם מחוברים לקרקע לא פסיקא לן מילתא למימר שאיכא משום בונה. ומ"מ אפשר לומר דאה"נ איכא משום בונה, אך איכא נמי גזירה שמא יתקע, ותו לא צריכא לטעמא דכיון דמחובר לקרקע הוי בונה (דבכל אופן אסור משום שמא יתקע, אף בחפץ שאינו מחובר לקרקע).<sup>א</sup> ומשמע טפי דס"ל דלא שנא בין בנאו בתחילה בקרקע או חברו אח"כ. ואיך שיהיה הרי בביתו לא הכריע לקולא להדיא, ובפרט שצידד דאה"נ יש איסור בונה בכל גווני, ותו בשולחנו לא חילק, ומשמע דלא שנא.

ואין לדמות נד"ד לפקק החלון המוזכר בריש סימן שי"ג דשרי לסתום הבית בו אפילו אינו קשור ולא אמרינן דהוי מוסיף על הבנין (והוא שיחשוב עליו מערב שבת לסתמו בו). ואף דהטעם בפקק החלון הוא דדרכו לפתוח ולסגור תדיר, וכמ"ש המשנ"ב בס"ק ב' (דאם אין רגילות, בעינן שיהיה קשור וכמ"ש שם בביאור הלכה ד"ה 'ולא אמרינן'), דאינו דומה כל כך לבנין דרך סותם בו את החלון.

והנה גבי קנה (דהוא חתיכת עץ או מתכת שנועל אתו את הבית ונעשה ע"י הא דתוחבו אצל הדלת בכותל, וכמ"ש המשנ"ב בס"ק ד' משם המג"א ס"ק ב'), כיון דדמי טפי לבנין מפקק החלון, צריך שיתקנו לכוך. ושיטת רש"י שיתקנו לשם כלי שיהיה ראוי לשום שימוש דיהא ראוי להפך בו זיתים או לפצוץ אגוזים, ולר"ת כיון שתקנו ועשה בו מעשה והכינו לכוך, סגי (והשל"ג עלה מ"ט בדפי הרי"ף רצה להשוות את דעת רש"י ור"ת, דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, ודר"ת איירי משום מוקצה ולכן לא בעינן שיהיה ראוי לדבר אחר. וע"ע בתוס' עלה קכ"ו ע"א ד"ה 'רבי יהודה'. ומ"מ מדברי מרן משמע דפליגי, ואכמ"ל). ומשמע דהכי ס"ל למרן דנקט את סכרת רבנו תם באחרונה. וגבי נגר, שהוא יתד שנועלים ותוחבים אותו באסקופה למטה (וראה להפרישה בס"ק ב' משם המהרש"ל 'שנגר דוקא באסקופה למטה בארץ אבל במזוזות מן הצד לא דמי לבנין כלל', ומ"מ יש פירושים אחרים, ראה להרמב"ם בפיהמ"ש ולהערוך מש"כ בזה) ודומה טפי לבנין, בעינן שיהיה קשור (אא"כ עשה לו הוא בראשו גלוסטרא, וכמ"ש בב"י, וראה בביאור הלכה ד"ה 'אם יש').

ולמעשה נקטינן דאין בכל אלו איסור תורה, לא בפקק ולא בקנה ואף לא בנגר (ובפרט שאינו מבטלו שם, ראה בתוס' שבת עלה קכ"ו ד"ה 'והמונח'). והטעם הוא שאין בונה ומוסיף בגוף הבנין ולא מבטלו שם. וראה להרמב"ם פ"י מהלכות שבת הי"ג 'העושה אוהל קבוע ה"ז תולדת בונה וחייב... וכן התוקע עץ בעץ בין שתקע במסמר בין שתקע בעץ עצמו עד שנתאחד הרי זה תולדת בונה וחייב' (והעתיקו בזה מרן בס"ט, ועיין מש"כ בהלכה י"ב) וע"ע בפרק כ"ג מש"כ בזה. והרי בכל הני הוא לא בונה בנין קבוע או תוקע את הפקק או את הקנה או את הנגר בבנין, אלא שעל ידיהם הוא סותם או נועל את הבית ולא תוקע אותם בגוף הבנין. ומה שחששו חז"ל הוא משום לתא דבונה (לרוב הפוסקים, דיש שביארו דהאיסור הוא מצד מוקצה או משום בונה ממש גבי נגר, ואכמ"ל).

א. ועוד ראה שם להב"ח, דכתב לבאר בדעת הרי"ף והרמב"ם דבדלתות, אף המחוברות לקרקע, אין משום בנין אא"כ בתוקע ציר בחור או שהיה תוקע הציר בחור ונטלה משם, אך באינו תוקע ליכא משום סתירה ובנין. ולפ"ז יש לומר דהברגה דעשויה לשימוש תדיר, ואינה כתקיעה ממש, לא חשיב תקוע ולא הוי כתקיעת ציר ושרי וי"ל.



ואחר המחשבה הרבה, נראה דאכן יש להקל. והמתבונן היטב יראה דזה צינור הסילונית דמי טפי לקנה ולא לנגר, דפעולת הקנה עשויה לנעול את הדלת ותוחב את הקנה אצל הדלת בכותל, והיינו בכותל שנבנה על גב הקרקע, ואילו נגר הוא יתד שנועלים ותוחבים אותו באסקופה למטה, והיינו בקרקע גופא, והוי טפי דומה לבנין בכה"ג. והמשנ"ב הביא בס"ק י"א משם רבנו יהונתן דנגר חשיב בנין טפי 'שנראה כשאר נגרים ויתידות שנועץ בכותל דיש בזה משום בנין' (ואעפ"כ לא תקשי למש"כ דדמי טפי לקנה, דבנגר החיבור להקרקע דמי טפי לבנין מאשר שתוחב קנה בכותל, וע"ע בפרישה ס"ק ב'). וה"ה בסילונית, דאינו כ"כ כבנין כתקיעת יתידות דנועץ בקרקע או בכותל.

וכל שכן בכה"ג שאינו מחבר את צינור הסילונית לכותל הבית עצמו ואף לא להברז שמחובר להכותל (שהוא כלי שחברו אחר כך לכותל הבנין, ולא הוי כל כך כבנין), אלא מחברו ע"י הברגה לצינור המוברג לברז. ולכן לא דמי לנגר, אלא לכל היותר דמי לקנה. ולא תקשי מדלתות של לול בסימן ש"ח סעיף ט' דאסור להרכיבן, דהתם אמרינן דכיון דמחובר לקרקע אית ביה בנין וסתירה, דאין דרך לפרק ולהרכיב את הדלתות תדיר, והוי כבנין ממש. אך בכל הני שאין דרך לקובעם בבנין תדיר (וראה להמשנ"ב בס"ק ב' והבן), ובפרט שאינו מחובר ממש לגוף הבנין אלא מחברו לצינור המוברג לברז שהוא כלי שקבעו בכותל, לא אסרו חכמים, אם לא משום שנראה כבונה, ובכה"ג אין דמיון לבנין. ומה גם שאין דרך העולם להבריג דבר מה לכותלי הבית, אלא אם רוצים לקבוע דבר תוקעים ע"י מסמר וכדומה. וכ"ש הכא, דאינו מבריג ישירות לכותלי הבית.

וכבר זכרנו גבי קנה שנחלקו רש"י ור"ת דבעינן שיתקננו לכך, דלרש"י היינו שיתקננו לשם כלי שיהא ראוי לשום תשמיש שיהא ראוי להפך בו זיתים או לפצע בו אגוזים, ולר"ת אין צריך שיהא ראוי לדבר אחר, אלא כיון שתיקנו ועושה בו מעשה והכינו לכך סגי. ובפשטות לא מבעיא לדעת ר"ת, דשפיר בסילונית הוי מתוקן לכך, שהרי מוכן לכך וכ"ש שמשתמש בו תדיר, אלא אף לרש"י, דבעינן שיהיה ראוי לשום תשמיש, הרי הכא זה מוכן ועומד ועשוי לתשמיש תדיר. וקנה שאני, שלקחו חתיכת עץ ורצו לעשותה למנעול להדלת (ותו הסילונית ראויה לעוד תשמישים ואכמ"ל). ומה גם דדעת מרן כדעה האחרונה, והיא דעת ר"ת.

וראה להרב שמירת שבת כהלכתה פרק י' אות י"ד ופרק י"ג אות ל"ג משם הגרש"ז שהתיר להוציא את התקע מהשקע ולחברו (באופן שאינו מפעיל חשמל בו ברגע ושרגיל להוציאו, ומה שכתב שיעשה בשינוי הוא משום איסור מוקצה), והוא סיעתא לדברינו. ואף שהסילונית הוא ע"י הרכבה, כבר כתבנו דהיכא דהדרך להבריג תדיר אין איסור בכה"ג. והרי התקע מחברו לנקבים שבתוך הכותל, ונראה טפי בנין מאשר להבריג את הסילונית לצינור המחובר להברז שמחובר להקרקע, והבן.

ובחפשי ראיתי בספר פסקי תשובות בסיומן שי"ג הערה מספר 30 דאסור לחבר ראש 'סילונית' כיון שאין הדרך לפרקו ולחברו תדיר, ואפילו אם דרך אדם זה לפרקו מ"מ אינו ניכר שעשוי לכך. והנה בנד"ד הדרך לפרק ולחבר תדיר משום שבני הבית מרובים. ובמש"כ דאינו ניכר שעשוי לכך, הרי הגדר של קנה הוא לא דבעינן שיהיה ניכר שעשוי לחיבור ולפירוק, אלא

בעינן שיהיה מתוקן ועשוי לכך (כל שאין בונה בעצם), והלא בימות החול זה מתוקן לכך ובשימוש אצל בני הבית. ואי משום דנראה כבונה, כבר בארנו שאינו נראה כבונה כ"כ כענין הנגר, אלא דמי טפי לקנה אם בכלל, עיין ודו"ק. (ויש לצרף את סברת הב"ח היכא דאינו תוקע בציר דלא הוי בונה, וגם סברת הרב תוספת שבת דבכלי שחברו אח"כ אין בנין וסתירה, ודברי מרן בסעיף ט' איירי בלול שבנאו בכותל). ובפרט דכיון דרבים בני הבית ויש לכל אחד צינור משלו, כן הדרך להרכיבו ולפרקו תדיר גם בשאר בתים.

זאת ועוד, דלרוב על פי הבירור יש מקום שבו מונח ראש הסילונית ושם מונחים גם ראשי הסילונית של שאר בני הבית (וגם במקום שיש רק לשני בני הזוג, לרוב הוא מונח במקום מיוחד לו, או שיש מניחים אותו על הכיור, ואף שיש שמניחים במגירה, מ"מ ידוע הדבר שעשוי להחליף, והבן). וא"כ שפיר הוי ניכר שעשוי לכך להחליף מידי פעם בפעם. ומינה, דגם לסברת הפס"ת אתי שפיר.

**תבנא לדינא** דמותר להבריג בשבתות וימים טובים את ראש הסילונית לצינור המחובר להברז, כיון שזה עשוי לכך תדיר, דצריכים בני המשפחה להחליף ראש כל אחד לפי מדתו. ואין בזה משום חשש שמא יתקע או משום בונה או נראה כבונה, ובפרט שלרוב מונחים ראשי הסילונית של שאר בני הבית במתלה המיוחד לכך בסמוך.

זה מה שיש להשיב לכבודו בקיצור האומר

בברכת התורה ולומדיה

ע"ה השלו"ם ס"ט



הרב שמואל משולמי

כולל פוניבז'

## בעניין מלאכת קוצר וממעט יניקה בשבת

אל כבוד אאמו"ר הגאון רבי משולם משולמי שליט"א.

אחר קידה אלפיים בכבוד ובמורא כדת של תורה אמרתי אבוא בכתוב על אודות הכתוב בספר בענין מיעוט יניקה בשבת והמסתעף, ואשמח לבוא במו"מ של הלכה אשר מינא ומינא רווחא שמעתתא, ועי"ז נבוא אל תכלית הנרצה בלימוד התוה"ק אשר הוא אסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא.

א. בספר דבר משולם (ה"ב סי' רמד) נכתב לדון, אם מותר לפרוס סדין על עשבים, או לסגור התריס בפני החמה המאירה ומועילה לעציץ נקוב שדינו כקרקע, דכיוון דעי"ז ממעט היניקה מהעשבים ה"ז כקוצר, וע"ש שיש לדון להתירו מטעם דממעט יניקה הוא קוצר מדבריהם וכמו מעביר עציץ נקוב קרקע ליתידות שאינו אלא מדרבנן [וכיון שכן מותר בפס"ר דלא איכפ"ל וכמש"כ הפוסקים בסימן שט"ז ובסימן ש"מ].

והנה על הא גופא דשרי מדאורייתא בממעט יניקה כבר הקשו מזורע, דהתם הוא אסור מדינא אף במוסיף יניקה ואמאי בקוצר שרי מדאורייתא טפי מזורע, וע"ש בדברי אאמו"ר שליט"א מש"כ ליישב בזה מדברי האחרונים.

ב. ולענ"ד נראה דיש לדון כאן להתירא מטעם אחר וכפי שיבואר בעזה"י.

הנה הרמב"ם כתב (בפ"ח משבת ה"ג) דתולש בידו תולדה דקוצר הוא ולא אב (וכמו שביאר שם בלח"מ), וכבר עמדו בזה אחרונים אמאי לא הוי אב, אטו בזורע יהא חילוק אם זרע בידו, או בכלי, וכל מה דמצינו לחלק בין תולש בידו או בכלי, הוא דווקא בגוזז ומטעם דתולש הוא שינוי וכלאחר יד וכל דאינו שינוי מאי איכפ"ל דנעשה בידו ולא בכלי, ולהדיא כתב הרמב"ם בפ"ז משבת תולדה הוא שדומה במקצת להאב, [ועיין בתשובת ר"א בן הרמב"ם (סי' יח) שהרחיב ביסוד זה].

ואמנם כבר מצינו לחלק בין קוצר בכלי לתולש בידו באיסור "לא תכלה פאת שדך", ומ"ע דילה דתולש לאו היינו קוצר ופטור ממלקות ואינו חייב בעשה דהפרשת פאה, [עיין חולין קל"ז, א ובר"מ (פ"ב ממתנו"ע ה"ו) ובנו"כ שם], וכן לעניין קצירה שקודם לעומר דקיי"ל (פסחים יא, א) שקצירה אסורה, ותולש בידו שרי [וע"ע במנ"ח מצוה ש"ב, ב, בזה]. וכן לענין שביעית כתבו הגר"א (שנו"א שביעית פ"ח, ו) והמנ"ח (שכ"ט, ב) שאין איסור אלא בקוצר בכלי ולא בתולש ביד, דאבות אסר רחמנא ולא תולדות, (וע"ע בחזו"א שביעית י"ב, ב, מש"כ בזה), וכל זה צ"ע מאי שנא קוצר מתולש לענין הפסקת היניקה, וכל שאינו שינוי מדרך המלאכה וחייב עליה בשבת למה לא יהא אסור בכל דיני התורה כקצירה גמורה.

ומוכח מזה דגדר מלאכת קוצר בשבת ובשביעית [וכן בפאה ובעומר] שהם מלאכת השדה ואיסורם אינו מטעם הפסקת היניקה בעצמותה, אלא עיקרו הוא תלישתו מן הקרקע והבאתו אליו וכל עיקר הפסקת היניקה באה כאן כתחילת הבאתו מן השדה וכמבואר בר"מ רפ"ד משמיטה ויובל, דבכלל מלאכת קוצר היא קצירה דישא ועימור, שהמה מלאכת השדה, ור"ל שהכל הוא ענין אחד שלוקט ואוסף הפירות מן השדה, (יעוי' גם בתורי"ד שבת ע"ג, ב שהעימור הוא בשעת תחילת לקיטתו שהוא הקצירה, עש"ה).

וכע"ז כבר ייסדו לנו התוס' ועוד ראשונים (שבת ע"ג, ב) שקוצר לאיבוד לאו קוצר הוא בשבת, ואף לר"י (והרמב"ם דס"ל כוותיה) דמחייב במלאכה שאצל"ג, פוטר בזה, דלאו שם קוצר עליו כיון שלאיבוד אזיל, הרי דמעיקר שם המלאכה הוא שלוקח הפירות מן השדה בקצירה זו וכנ"ל וכל שלא עשאה אלא לאיבוד שוב אי"ז קוצר כלל.

ומעתה זהו שחילק הרמב"ם במלאכת קוצר בין תולש לקוצר בכלי, שהתולש אינו אלא תולדה ואסור דווקא בשבת ולא בשביעית ובעומר, דכל שתולש בידו אינו מעשה לקיחה מן השדה כל כך שקוצר כדרך הבעלים הנוטלים פירותיהם מהמחובר לעצמם והוא לקיחה דרך עראית יותר ולפיכך שהוא רק ענין המלאכה ולא עיקר צורתה חשוב תולדה ולא אב, ולא נאסר אלא בשבת שנאמרו בה אבות ותולדות.

ג. עוד ראייה גדולה לזה ולאידך גיסא, שדעת הרמב"ם (שם ה"ג) והשו"ע (סי' של"ו, יב) דאילן שיבשו פירותיו אע"פ שהוא כתלוש לענין טומאה חייב עליו משום קוצר, והוא פלא איך שייך לחייבו על פירות יבשים שאינם יונקים כלל וכתלושים דמו ועיין במ"ב וביה"ל שם שהביא שרש"י ותוס' והרשב"א בשבת קנ"ב, חולקים באמת מהאי טעמא דלאו קוצר הוא, וע"ש במג"א שמחלק דאף להרמב"ם בעשבים יבשים מודה דאינו ענין לקוצר כה"ג ותלושים הם, וצ"ע להבין החילוק בין עשבים לפירות בענין זה.

ועיין בחזו"א עוקצין סי' ג' סק"ג שכתב בדעת הרמב"ם, דהך אילן דדינו כתלוש לענין טומאה, הוא רק לענין טומאה ותו לא, אבל לשאר דיני התורה כשחיטה והכשר זרעים חשיבי מחוברים עד שיתלשו ממש, וצ"ע כוונתו לחלק בזה.

אבל למשנ"ת הוא מבואר היטב בעזה"י, דהרמב"ם ס"ל דכל שהוא מונח באילן שגדל הימנו וממנו היה גידולו הך לקיטה היא קצירה", ולפיכך אף בכלל קוצר הוא, ועיין במאירי (שבת ע"ג, ב) בסוגיא דשדא פיסא ואתר תמרי שחידש שם דר"פ ס"ל לחייב משום קוצר בתמרים שכבר נתלשו מבעוד יום ומונחים המה במכבדות בראש הדקל, וע"י דשדא בהו פיסא אתר תמרי מן המכבדות דידהו, ואע"פ שהוא תלוש ועומד בפועל חייב הוא מדינא דקוצר, ואם כי הוא חידוש עצום ואף הא לא קיימא למסקנא כן, מכל מקום בעיקר הסברא בגדר דין מלאכת קוצר הוא

א. וכמו דלר"מ דס"ל (שבועות מ"ד, א) דענבים העומדות ליבצר דהו כתלושים לענין שבועה ושמיירה ולענין שעבוד, מ"מ לענין קוצר בשבת ושביעית פשיטא דחייב (עי' בדבר אברהם ח"ב שדן בזה ולא ידעתי מה היה לו), ואדרבה זהו עיקר קוצר שבשעה שעומד ליקצר הוא לוקטו מן השדה אע"פ שאינו יונק וגדל מן הקרקע וה"נ גבי אילן שיבשו פירותיו דדין קוצר דידהו הוא תלוי במאי דאכתי לא נלקט מן השדה.

תלוי במה דמחובר לאילן שממנו הייתה חיותו, ובוזה לחודא סגי לחייבו משום קוצר ולא אכפ"ל דהוא תלוש לשאר דינים,

ד. ובוזה מבואר היטב דברי רש"י סוכה ל"ז, ב שאסור להריח בפרות מחוברים דלמא מינשי ואכיל ליה, ופירש"י דאפילו יאכלנו בפיו "אין לך תולש גדול מזה" עכ"ל. והקשה המג"א (של"י, סק"י) הא תולש כלאחר יד הוא, וכמו גבי שדא פיסא וע"ש שכתב דאפשר שבאמת אינו חייב ע"ז, והוא דחוק. (וע"ש במחצה"ש מש"כ למאי כתב זה רק דרך "אפשר"). ואמנם לשון רש"י דאין לך תולש גדול מזה הוא תמוה איך שיהיה, דאיך אפשר ל"ד"אין לך תולש גדול מזה" אתמהה, וכי אין לנו קוצר ביד או בכלי רק בפה.

ולדברינו דברי רש"י מאירים כספירים באורה של תורה, כי אין לך לוקח מן השדה ומביאו אליו כמו התולש בפיו ואוכלו עוד בטרם יגיע אל מקום אחר אשר יקחנו משם, ואין לך לקיחה גדולה מזו ממי שאוכל מן המחובר עצמו, ואולי יתכן ליישב בזה ג"כ קושיית המג"א דס"ל לרש"י דבוזה לא אכפ"ל דאין דרך המלאכה ושינוי הוא<sup>2</sup>, דאדרבה זהו עיקר מלאכת הקצירה והוא הוא מה שאסרה תורה, וכל הקצירות שעושים בכלי או ביד הוא רק הרחבה לתלישה שבפיו שעליה "אין לך תולש גדול מזה", וכש"נ.

וכן מבואר היטב הא דר"א מחייב ברודה חלות דבש מן הכוורת מדינא דקוצר, והוא פלא, דאע"פ דחלות דבש איתקש ליער הא מ"מ אינו יונק מן המחובר ואיך יתחייב מדין קוצר, אטו הנוטל קרקע מן הקרקע יתחייב משום קוצר, אתמהה, ולדברינו הוא נפלא דכל שחשוב מחובר ונוטלו מקרקע חייב ואע"פ שאין כאן יניקה כלל שעיקר מלאכת קוצר שייכא אף בלא יניקה ובלקיסה מן המחובר, וכשנ"ת. [וזה ראייה גדולה לדעת הרמב"ם הנ"ל באילן שיבשו פירותיו וכדעת המג"א ודלא כא"ר ותו"ש, שו"ר בספר הנחמד משנת רעק"א (חלק מלאכות במלאכת קוצר) שכתב כדברינו, וע"ש שבכלל דבריו דברינו ובסגנון אחד הוא].

ה. ועוד יש להוכיח דליכא דין קוצר על עצם נטילת החיות, מדברי גדול האחרונים המהרש"ל (רפ"ג דביצה), שכתב דאיסור צידת דגים מן הביברים ביו"ט הוא מטעם דבכל צידת דגים מלבד דאיכא מלאכת צידה עוד איתא בזה מלאכת קוצר, וכדאיתא בירושלמי פ"ז דשבת דהנוטל דג מן המים חייב משום עוקר דבר מגידולו, [ופירש שם הטעם דגדלים מעשבים שבקרקע הים ואינם נראים חוץ למים והמוציאם כעוקר מן הקרקע], ולפיכך אע"ג דהוא ניצוד ועומד בביברים מ"מ אכתי אסור משום קוצר שלא הותר ביו"ט, ועפי"ז כתב מהרש"ל שם דאי נתנם מבעו"י בתוך תיבה מנוקבת בעיו"ט ויניח התיבה במים תו אין כאן קוצר ושרי ליטלו ביו"ט, והביאו המ"ב בסי' תצ"ז סקי"ד בשם איזה אחרונים,

הרי דשפתי מהרש"ל ברור מללו דהמוציא דג מן המים שבכלי אינו עובר משום עוקר דבר מגידולו, ואע"פ דחיותו של הדג לא נגרעה במאומה ויארץ ימיו שם כחול ימים, ואיהו עביד לנטילת חיותו, מכל מקום כל שאינו במקום חיותו אע"פ שנוטל חיותו אי"ז קוצר, דעיקר שם קוצר הונח על הנטילה ממקום חיותו ולא על נטילת החיות לחודא,

(ב). על דרך מה שמצינו בשבת, צ"ב, א דהמוציא בדרך חיקו ועל ראשו חייב שכן מצינו במשא בני קהת וחד פירושא ברש"י שם ס"ל דהוא ילפותא ממש מאלעזר בן אהרן ומיניה ילפינן דזהו חשיב דרך המלאכה, דר"ק

והן אמת דהמ"א (שם סק"ו) חולק בדבר, וכתב בפשיטות דלהירושלמי הנוטל דג מן המים שבכלי ג"כ חייב משום קוצר, י"ל דס"ל דמקום חיותו הוא בכל מקום שישרצו המים ולא דווקא בקרקע, ומודה הוא בעיקר היסוד בקוצר וכמש"נ, ומ"מ גם המ"א גופיה כתב שם דמנהג העולם להקל בדבר וגם הוא לא החמיר ע"י גוי.

ו. ומעתה נראה לדון בקרקע, דעד כדון נחלקו הראשונים במי שנוטל מן המחובר בלא יניקה, שהרמב"ם ושו"ע מחייבים ושר"ר פוטרים הוא דס"ל דכל שנוטל מן הקרקע והוא איננו יונק כבר זה איננו חשוב מונח בשדה דכמנח בכיסתיה דמי ואין כאן לקיטה כלל, אבל מי שאינו נוטל מן המחובר כלל, רק ממית האילן בעודנו מחובר, זה אינו בגדר "קוצר" כלל רק "שוחט", וזה מצינו בבעלי חיים ולא באילנות, וכמו שנתבאר דעיקר דין קוצר הוא שנוטל המחובר מן הקרקע והשדה ולא על ביטול היניקה גרידא דזה אינו קוצר כלל.

וכן מפורש בשו"ע סי' של"ו, דשרי להטיל מי רגלים וכן שאר משקים על הזרעים הזרועים בקרקע שהם מקלקלים הזרעים (וע"ש בביה"ל לענין מש"כ לענין מ"ר) ואינו חשוב זורע, וצ"ע דליתסר משום קוצר ואע"פ שהוא מקלקל וה"ל כקוצר ואינו צריך לעצים מ"מ ליתסר מדרבנן, וע"כ דלהמית האילן אינו קוצר כלל ורק לקיטה היא שנאסרה וזה אינה לקיטה.

ומהאי טעמא פשוט דאף אי נימא דמיעוט יניקה הוא כקוצר כל היניקה (וכמו לענין זורע), זה אינו אלא בנוטלו מן הקרקע לאויר ועי"ז ממעט היניקה אבל בפורס סדין על העשבים או סוגר התריס כנגד האילן, או העציץ והוא אינו קוצר ונוטל האילן כלל, אינו מלאכה, והוא היתר גמור לכל הדעות, וכמו שנתבאר בעזה"י.

ז. אמנם העירני על כל זה הרה"ג ר' רפאל אייזנברג שליט"א מדברי הירושלמי (שבת פרק ז הלכה ב) שאיתמר שם: "רבי יוסי בי ר' בון בשם רבי שמעון בן לקיש, הנותן עציץ נקוב על גבי עציץ נקובה חייב עליה משום קוצר ומשום זורע". הרי שמתחייב על מה שנתן עציץ ע"ג עציץ גם משום קוצר ואע"פ שלא לקט מאומה רק ביטל יניקתו, חייב משום קוצר, וזה להדיא דלא כדברינו, ואמנם צ"ת ממה דקיי"ל דשרי לשפוך שאר משקים ע"ג הזרעים וכנ"ל ואולי יש בזה פלוגתא דהבבלי והירושלמי, וצ"ע כעת.

[ואין ליישב דכוונת הירושלמי על עצם הגבהת העציץ מן הקרקע שהיה מונח בה מקודם וכר"ל בבלי דמניח עציץ ע"ג יתידות חייב משום עוקר דבר מגידולו דא"כ אינו ענין למניחו ע"ג עציץ אחרינא וכך לי שהניחו ע"ג קרקע למניחו ע"ג עציץ נקוב, ואולי הא גופא בא לחדש דמניחו ע"ג עציץ נקוב כמניחו ע"ג קרקע, ודחוק].



## תשובת אאמו"ר הגאון רבי משולם משולמי שליט"א

לבני הרב שמואל שליט"א

א. אכתוב מה שכתבתי בגליון המשנ"ב (סי' של"ו, יב בבה"ל ד"ה חייב), שנחלקו בדעת הרמב"ם ביבש האילן לגמרי די"א שחייב ונמצא לפי"ז דגדר קוצר לא ביטול היניקה, אלא ביטול החיבור

לקרקע, ומה שעשבים יבשים מודה ברמב"ם שפטור, עי' אגלי טל (י"ט) שפירש שעשבים יבשים נפרכים, ובס' תהלה לדוד ס"ל דאף בעשבים אסור.

ב. עיקר מש"כ צ"ע, דהאסיפה היא מלאכת מעמר ולא קוצר, והעיקר נראה (כנ"ל) דלרמב"ם ניתוק החיבור לקרקע ואע"פ שאין יניקה ולשאר פוסקים ביטול היניקה, ואמנם ידועים דברי המ"מ ועוד דקוצר ואין צריך לעצים אינו כלל קוצר, אך לא מפני שצריך אסיפה אלא שמהות קוצר הוא כשצריך לדבר הנקצר וע"כ בעציץ שמניחו באויר שממעט יניקה הוי קוצר [וחייב].

ג. עצם ההערות נכונות אבל עדיף להדחק בלשון, ודברי המאירי והרשב"א צל"ע בפנים.

ועוד כתב אאמו"ר [בדברות שניות] בנוס"א:

א. בענין מה שדנתי בספרי אם מותר לכסות דשא בסדין שע"ז מתמעטת היניקה, וכתבת דגדר קוצר היינו בעקירת הצומח ולקיחתו אליו, משא"כ בכיסוי אף שממעט יניקתו אין כאן עקירה ולקיחה ואינו בכלל קוצר, וסיימת להקשות בזה מהירושלמי (שבת פ"ז ה"ב) הנותן עציץ נקוב ע"ג עציץ נקוב חייב עליו משום קוצר ומשום זורע, הרי שמתחייב על ביטול יניקה ואע"פ שאינו לוקחו.

ב. אמנם [נראה], דמ"ש בירושלמי חייב משום קוצר אינו מלאכה דאורייתא רק מד"ס, וכדכתב רש"י בבלי שבת דף פ"א, ב ד"ה חייב משום תולש, דהאי חייב לאו דווקא, אלא אסור, משום דדמי לתולש וכו', וכדהביא רע"א בגליון, וחייב היינו מכת מרדות, וא"כ גדר קוצר מן התורה הוא כדכתבת, [אבל] מד"ס גם מיעוט יניקה נאסר.

ג. ואמנם בממעט [יניקה] בשאינו מתכוין, ופס"ר דלא ניחא [בדרבנן] שרי כדכתבתי [בספר], ולפיכך מותר ג"כ להטיל מ"ר ושאר משקין על הזרעים וכדינא דשו"ע בסעיף ג' הנ"ל. וא"ש הכל.

**משולם משולמי**

ראש כולל אהל אלישבע, מח"ס דבר משולם



הרב יניב נסיר

ראש בית ההוראה "מעין טהור" ירושלים

## האם מותר למרוח קרם ידיים בשבת למי שיש בידיו חתכים ומצטער מזה

בירור מלאכת ממרח, דן באריכות בעניין מריחת משחה שנבלעת בעור

### שאלה

בס"ד ד' בתמוז תשפ"א לפ"ק.

לכבוד ידידי וחביבי וכו' הרב שליט"א.

פעיה"ק ירושלים ת"ו.

אודות מה ששאלת באשה שיש לה חתכים בכפות ידיה (פסוריאזיס) והיא מורחת בכל ימות החול קרם ידיים כדי לרכך את העור, האם מותר לעשות כן גם ביום השבת כשקרם הידים הזה משתמשים בו רוב העולם בדרך כלל בשביל תענוג וטיפול העור ולא לשם רפואה.

בראשית מאמר אען ואומר כי בשאלה זו יש לדון משום רפואה בשבת, ומשום ממחק [ממרח], והנני להשיב בס"ד מאשר עלה בעיוני בזה.



### נדון א: אם יש בזה חשש מצד רפואה בשבת

#### א. אם יש בזה חשש מצד רפואה בשבת

הנה מצד רפואה בשבת לכאורה אין לחוש בזה, וכאשר אבאר בס"ד. שנינו במסכת שבת (נג ע"ב) תא שמע בהמה שאחזה דם אין מעמידין אותה במים בשביל שתצטנן. אדם שאחזו דם מעמידין אותו במים בשביל שיצטנן. אמר עולא גזירה משום שחיקת סממנין. ופירש"י גזירה משום שחיקת סממנים, במידי דרפואה גזור רבנן, דאי שרית שום רפואה אתי למישרי שחיקת סממנים, והוא איסורא דאורייתא דהוי טוחן, עכ"ל. וכתב הטור (ריש סימן שכח): כל רפואה אסורה לעשות בשבת גזירה משום שחיקת סמנין, ע"כ. וכתב מרן בבית יוסף שם שכן מתבאר ממה שכתב בסימן הקודם לזה (שכו) החושש במתניו לא יסוך שמן וחומץ. וכתב עוד דהא דאסרינן לעשות כל רפואה בשבת צריך לומר שהוא ביש בו מיחוש בעלמא והוא מתחזק והולך כבריא, דכל כהאי גוונא אין מתירין אפילו שבות דדבריהם ואפילו על ידי גוי ולא עוד אלא אפילו שבות דדבריהם שאין בהם משום מלאכה גזרו משום שחיקת סמנין, ע"כ. והנה בפשטות ממקור הדין אנו למדים שכל דבר המרפא את הכאב אסור ליטלו בשבת גזירה שמא ישחוק סמנין שהוא תולדת טוחן, ולכאורה ה"ה בנ"ד.



אלא שבמשנה שבת (קיא ע"א) תנן, החושש במתניו לא יסוך יין וחומץ, אבל סך הוא את השמן, ולא שמן וורד. בני מלכים סכין שמן ורד על מכותיהן, שכן דרכן לסוך בחול. רבי שמעון אומר כל ישראל בני מלכים הם. ופירש"י לא יסוך בהן יין וחומץ, דאין אדם סך אותו אלא לרפואה. אבל לא שמן וורד, לפי שדמיו יקרין, ואינו מצוי, ומוכחא מילתא דלרפואה עבד. עכ"ל. וכן פסק הטור (סימן שכז) וז"ל: החושש במתניו לא יסוך שמן וחומץ אבל סך הוא שמן לבדו ואפילו בשמן ורד במקום שהוא מצוי שדרך בני אדם לסוך בו אפילו בלא רפואה, אבל במקום שאינו מצוי אסור, עכ"ל. וכן הביא מרן בבית יוסף (סימן שכז) שהרי"ף (מא.) והרא"ש (סי' יא) והרמב"ם (פרק כא מהל' שבת הכ"ג) פסקו הלכה כרב שבמקום שמצוי שמן ורד ומשתמשים בו גם לתענוג ולא רק לרפואה, א"כ גם בשבת מותר להשתמש בו ואפילו לרפואה. אמנם בב"י שם הקשה היכי שרי לסוך שמן על גבי מכה והא בפרק רבי אליעזר דמילה (קלד:) אמר רב אין מונעין חמין ושמן מעל גבי מכה בשבת, ושמואל אמר נותן חוץ למכה ושותת ויורד למכה ותניא כוותיה דשמואל, ותיריך די"ל "דשאני סיכה שהוא דבר מועט". ע"ש.

ולכאורה לפ"ז כל ההיתר הוא דוקא בסיכה מועטת, ומיעוט זה לא התפרש לנו כמה הוא. אלא שבאמת כמה תשובות בדבר. האחת, דבפשטות נראה שסיכה מועטת בכפות הידים בכלל "דבר מועט" הוא, (וכ"כ הה"כ שליט"א בירחון אור תורה טבת תשס"ו סוף עמ' רסה). ועוד, שעל שאלת הב"י הנ"ל הוסיף מרן הב"י לתרץ בשם התוספות (שם ד"ה ואין מונעין) דפלוגתא דרב ושמואל דמעורבים יחד דאי כל חד באפי נפשיה מותר כדתנן (קיא.) אבל סך הוא את השמן והיינו אפילו על גבי מכה, ע"כ. וא"כ אפשר שלהלכה תפס כדברי התוס'. ובאמת בש"ע (סימן שכז סעיף א) פסק מרן וז"ל: החושש במתניו, לא יסוך שמן וחומץ אבל סך הוא שמן לבדו, אבל לא בשמן ורד משום דמוכחא מלתא דלרפואה קא עבד, ואם הוא מקום שמצוי בו שמן ורד ודרך בני אדם לסוכו אפי' בלא רפואה, מותר, עכ"ל. ומבואר שלא חילק בשיעור מועט או הרבה. וכן מבואר ממה שפסק בס' שכת סעיף כב, ע"ש ודוק.

ואין לומר שכל היתר זה הוא דוקא בדבר שאינו ניכר כ"כ, כמו חושש במותניו, אבל במורח ע"ג הפצע, הרי שניכר ממש שהוא לרפואה, שהרי פסק מרן בשלחן ערוך (סימן שכח סעיף כב) שמעבירין גלדי המכה "וסכין אותה בשמן", אבל אין נותנין עליה שמן וחמין מעורבים יחד, ע"ש. וביאר המשנה ברורה (ס"ק ע"ס"ק עג) שמותר לסוך בשמן משום דבזמנא היה דרך הבריאים בסיכה בשמן ולא מוכחא מילתא דלרפואה עבד, ולא בשמן ומים חמין משום דבזה מוכח מלתא שהוא לרפואה, ע"ש. ומבואר ששמן שדרך הבריאים לסוכו אין חשש למרוח אותו אפילו ע"ג מכה ממש, ודוק. וכע"ז כתב המאמר מרדכי (סי' שכח ס"ק כא), ע"ש. וכ"כ בחזו"ע (ח"ג עמ' שפח בהערה).



## ב. יש לצרף את סברת הפוסקים שדבר שאינו מרפא רק גורם שלא יהיה כאב אינו בכלל הגזירה

ועוד יש לצרף את סברת הפוסקים שדבר שאינו מרפא ממש רק גורם שלא יהיה כאב אינו בכלל הגזירה. ובנ"ד, הרי הקרם אינו מרפא את הפצעים, אלא שע"י זה שהידים לחות ולא יבשות, לכן הן מתרפאות והפצעים לא מעמיקים עוד (ובאמת לכן קרם הידים ממש גם את הבריאים מידי יום ביומו). עיין להגאון ציץ אליעזר (חלק יד סימן נ) שכתב: תרופות ארגעה שאינם מרפאים כלל ובאים רק להשקטת העצבים והמתח בלבד, או השקטת מיחושים הגורמים לו את ההפרעה, אבל אינם מרפאים, סוגים כאלה יש מקום להתיר לקחתם בשבת, ומקורות לכך ימצא בספרי צ"א ח"ח פט"ו סי' ט"ו, ע"כ. ובשו"ת ציץ אליעזר שם (חלק ח סימן טו קונ' משיבת נפש פרק טו בסיכום אות כג) כתב: יש להתיר להריח אל הנחיריים משחה וכדומה, עבור השקטת נזלת. וכמו"כ ישנם המתירים קיחת כל דבר שבא רק להשקיט הכאב ואינו מעלה ארוכה כלל למחלתו, ע"ש. וע"ע בציץ אליעזר (חלק יא סימן לו) ובספר שמירת שבת כהלכתה (פרק לד הערה ס) גבי מי שסובל מטחורים ויעץ לו הרופא לשתות בכל ערב לפני השינה שתי כפות שמן פרפין וזאת גם לאחר שיתרפא שבזה יהיו היציאות באופן סדיר ובנוח, והתיר הואיל שאין שתייה זאת לשם רפואה אלא רק בכדי לשמור שלא יוזקו וורידים היציאה. וע"ע בשו"ת באור לציון (ח"ב פרק לו תשובה ט) בביאורים שפסק שמותר לנשים לקחת כדורים למניעת הריון אם יש להם היתר מרב, דמניעת מחלה שרי, והביא ראיה מדברי הרמב"ם (פרק כב ה"ז) דנקט טעמי דשריותא כדי שלא יחלה. וכ"כ הרב מגילת ספר (עמוד קצא ד"ה ונראה) להתיר לקחת תרופה למנוע מחלה. וע"ע בשו"ת באר משה (ח"ו סי' טל), ובחזו"ע (ח"ג עמ' שנט). וכ"כ בשו"ת עולת יצחק (ח"ג סי' קכה) בנ"ד ממש גבי מריחת משחה, ע"ש.

אמנם בעיקר סברא זו לענ"ד יש לחלק בין דבר שאינו מרפא את עיקר מקור החולי, כמו אקמול, אבל מרפא את הכאב, לבין המורח משחת ואולין על עור בריא כדי שלא ילקה, וכמו המצוי יותר שמורח קרם הגנה על גופו כדי שלא יוזק מהשמש. דבכגון זה באמת נראה שסברא זו נכונה, כי באמת אינו מרפא כלום, אבל הנוטל גלולה כמו אקמול וכאב ראשו חולף, הנה לענ"ד הוא בכלל "רפואה", שהרי "ריפא" את כאב הראש. ובוזה אין מקום להקל לענ"ד מחמת סברא זו, וזולת ע"פ סברות אחרות וכמו שהאריך מרן מלכא זצ"ל בחזו"ע (ח"ג עמ' שנו ואילך). ובנ"ד, עכ"פ הרי המשחה אינה מרפאת אלא גורמת שלא יחלה העור או לא ידרדר עוד מצבו ביד היבשה. ועכ"פ, מכל הנ"ל נראה שמצד חשש רפואה בשבת אין לחוש בזה\*.

(א). וידי"ג הג"ר רזיאל הכהן שליט"א בשו"ת מחקרי ארץ (ח"ב סי' מו) כתב להקל בוולין מצד סברא זו דלא מרפא. אבל לענ"ד בוולין אין להקל, הואיל שאנשים בריאים לא משתמשים בו, ומצד סברא זו דלא מרפא- לבד, לענ"ד א"א לסמוך. וכן מבואר מדברי הגאון בעל חיי אדם בספר זכרו תורת משה (סימן נד אות ב) שכתב: מי שיש לו מיחוש בעלמא, אף על פי שכואב לו הרבה, אם מתחזק והולך כבריא, אסור לעשות לו שום רפואה אפילו על ידי נכרי. ומי שחושש בשיניו ומכל מקום הולך כבריא וכו', וכל שכן דאסור ליתן על השן נעגעליך או שפירוטיו [צפורן או מי בשמים] וסובין חמין, דכל זה מוכח שהוא לרפואה, עכ"ל. והצפורן אינו מרפא אלא מרגיע את הכאב, כנודע. וכ"כ בהדיא בספר חזון עובדיה (ח"ג עמ' שנו בהערה) להוסיף ע"ד הרמב"ן, שאסור ליתן על השן צפורן (הנקרא קרונפול) או ספירט "להשקיט הכאב", ע"ש. ומוכח שאף בשאינו מרפא אסור. וע"ע בשו"ת תשובות

## נדון ב: אם יש לאסור את עיקר השימוש בקרם ידיים מחמת ממרח

### ג. דברי המג"א שאין שייך ממרח כשנבלע

ועתה הבוא נבוא לדון אם יש לאסור את עיקר השימוש בקרם ידיים מחמת ממרח שהוא תולדת ממרח. הנה במשנה שבת (קמ"א) תנן שובר אדם את החבית וכו', "ואם היתה נקובה לא יתן עליה שעוה, מפני שהוא ממרח". אמר רבי יהודה מעשה בא לפני רבן יוחנן בן זכאי בערב [שם מדינה, רש"י], ואמר חוששני לו מחטאת. ופירש"י שהוא ממרח, ויש כאן משום ממרח. מחטאת, שמא מירח השעוה לדובקה בדופני הכלי סביב הנקב, עכ"ל. ובגמ' (קמ"א) נחלקו רב ושמואל אם שייך איסור ממרח גם במישחא [שמן עב], ורב אסר משום דס"ל דגזרינן משום שעוה. ופסקו הרי"ף והרא"ש שם כרב דאסר. וכן פסק הרמב"ם (פכ"ג מהל' שבת הי"א). וכ"פ מרן בש"ע (סי' שיד סעיף יא), וביאר בב"י שם דאע"ג שאין המירוח בשמן עב ניכר, מ"מ כיון דשייך ביה מירוח קצת אתי לאחלופי בשעוה. ע"ש. ונמצא שיש איסור למרוח שמן עב משום שהוא ממרח שהוא תולדת ממרח, ולכאורה ה"ה בנ"ד שמורחת קרם ידיים, שהרי הוא עב קצת.

אלא שהנה מרן בש"ע (סימן שטז סעיף יא) כתב וז"ל: לא ישפשף ברגליו רוק ע"ג קרקע, משום משה גומות, עכ"ל. וכתב המגן אברהם (ס"ק כד) ע"ג קרקע משום כו', משמע דע"ג רצפה שרי לדברי המתירין כיבוד במרוצף וכו', וצ"ע דליתסר משום מירוח עצמו, וי"ל "דממרח לא שייך אלא כשכוונתו שיתמרח דבר ע"ג חבירו אבל הכא רוצה שיבלע בקרקע", עכ"ל. ומצינו בדבריו יסוד גדול, שכשמורח דבר מה בכדי שיבלע ולא ישאר מרוח, אינו בכלל איסור ממרח, ודומיא דמקור האיסור בממרח ע"ג חבית שמירוח השעוה או השמן עב נשאר ע"ג החבית, אבל כשנבלע א"כ אינו דומה לאיסור. ואת דברי המג"א העתיקו התוספת שבת (ס"ק ל). והתפארת ישראל בכלכלת שבת (סי' ל). והמשנה ברורה (ס"ק מט). והערות השלחן (ס"ק לב). וכף החיים (שם ס"ק קב). ומהרש"ם בדעת תורה (סי' שכח ס"ק כו) למד מדברי המג"א להקל למרוח משחה לחולה שאין בו סכנה, ע"ש. וכן למד בספר ערך שי (סי' שכח סעיף כב), דבסיכה רוצה שיבלע ולא ימרח, ע"ש. וע"ע בשו"ת מנחת יצחק (ח"ז סי' כ וחי"י סי' לא אות יא). וכ"כ בספר שלחן שלמה (סי' שכח ס"ק מז) שיש להקל בנבלע, ע"ש. וכן כתב מרן מלכא זיע"א בשו"ת יביע אומר (חלק ד חאו"ח סימן כו אות

והנהגות (כרך ה סימן צד אות ג). ובתשובה כת"י הארכתי בזה וע"ע לקמיה אות ... מ"ש ע"ד המחקרי ארץ באורך. אמנם בוועלין מצד אחד אינו מרפא, רק שע"י הריכוך מתרפא והולך לבדו, אבל את הכאב שנוצר מחמת היובש הרי שהוועלין מרפא קצת. וצ"ע בזה ובמציאות שבוה.

ב. ומבואר שהאיסור הוא גזירה מדרבנן. וע"ע להרמב"ם (פ"א מהלכות שבת הלכה ו) שכתב וז"ל: וכן הממרח רטיה כל שהוא או שעוה או זפת וכיוצא בהן מדברים המתמרחין עד שיחליק פניהם חייב משום מוחק, עכ"ל. ומשמע דדוקא באלו חייב דדמו לשעוה. וכן מבואר בש"ע הגר"ז (סי' שיד סוף ס"ק כא), ובמ"ב (סי' שיד ס"ק מה), ובמנוח"א (ח"ג פ"ב הערה 21). ועייין לקמן בדברי הארחות חיים (סי' קכג) שכתב שממרח רוק "חייב" משום ממרח, ועי' בשו"ת מחקרי ארץ ח"ב סי' מז, שהאריך לבאר שיש מקומות שכתוב "חייב" והוא איסור דרבנן. וכן אסיק בזה בנ"ד בשו"ת יבי"א (ח"ד סי' כח אות יג), ע"ש.

ג. אמנם מס"ד שם משמע קצת שהוא דוקא בדבר שאין לו ענין גם בעצם המריחה בכדי להבליע, כמו במשחת עיניים או משחה שבתוך האף, שהעיקר הוא הספיגה בחלל קטן זה, אבל בקרם הנמרח על יד, שלולי המריחה לא יכנס ולא יבלע בכל שטח היד, אפשר שיודה להחמיר כי צריך לפעולת המירוח. מיהו מדברי בשלחן שלמה (סי' שג ס"ק יז, ב)

ב) להקל להשתמש במשחת שיניים בשבת, והאריך הרחיב בזה כיד ה' הטובה עליו והשיב ע"ד החולקים. וחזר על המקרא בספר חזון עובדיה (ח"ג עמ' שפד וח"ה עמ' קלד בהערה ג). והן אמת כי בדבריו בחזון עובדיה כתב להקל בזה לחולה שאין בו סכנה, ומשמע שבסתם אדם אסור ולחולה הקל משום צער, אבל הנה בשו"ת יביע אומר הנ"ל הנידון הוא על צחצוח שיניים במשחת שיניים, שאינו חולי אלא מניעת צער, ומבואר דס"ל להקל משום דזיל בתר טעמא שאין בזה חשש ממרח. ואיך שיהיה, הנה עכ"פ בנ"ד שיש לאשה זו הסובלת מחתכים בכף היד צער רב, הנה לא גרע ממי שסובל מכאבי גב שהקל לו מרן מלכא בחזו"ע כנ"ל. וע"ע בשו"ת אדני פז אבידר (ח"ד סי' לו) שכתב גם להקל מחמת הנ"ל, ע"ש. [ובספר ילקוט יוסף (שבת א-ב סי' רסג ס"ז עמ' רצג) הביא בכלל המתירים משחה הנבלעת את דברי שו"ת מטה לוי הורוויץ (ח"ב סי' כא), ונמשכו אחריו כמה מחברים, ע"ע. אולם הנה המעיין בדבריו יראה שכתב להתיר שם במשחה נוזלית דל"ש בזה ממרח, ולא מחמת זה שהיא נבלעת, ולא הזכיר סברא זו כלל. ע"ש].



#### ד. דברי כמה מהראשונים שמבואר מהם בהדיא היפך דברי המג"א

אלא שאנכי הרואה בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק לג הערה סד) שהעיר ע"ד המג"א מדברי האורחות חיים (חלק א הלכות שבת סי' קכג) שכתב וז"ל: לא ירוק אדם בקרקע וישוף ברגלו מפני שהוא חייב "משום ממרח" ומשום אשוויי גומות, אבל דורסו לפי שאין מתכוין למרח ולא לאשוויי גומות, ואף על גב דממילא ממרח לא מתכוין שרי משום מאיסותא, עכ"ל. וע"ע בשו"ת תפלה למשה (ח"א סי' נד אות ו). ומבואר דבקושטא אסור אף משום ממרח. וע"ע לרבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב יב חלק יד דף פז טור ג) שכתב וז"ל: רוק דורסו לפי תומו כלומר כלאחר יד "שלא יראה כממחק ממש", כך פשוט בשבת וכ"ש שיכול לכפות עליו כלי, עכ"ל. ומבואר שהחשש הוא מצד ממחק אף שמדובר ברוק שנבלע. וכן מבואר בחידושי הריטב"א מסכת שבת (קכא ע"ב) שכתב וז"ל: וכן רוק דורסו לפי תומו שיתכוין לדורסו (ורעה) [ויטה] עליו את הדרך לדורסו ולמרחו "שאין דרך מירוח בכך", אלא דלשנוני בעלמא מראה כאילו לא דרסו בכונה אלא שבא לו בהליכתו לפי הליכתו לתומו, ונכון הוא, עכ"ל.

ולפ"ז לכאורה נפל פיתא בבירא, כי כל דינו של המג"א הנ"ל שבנבלע אין חשש ממרח יצא לו מקושייתו מדוע בשפשוף הרגל אין איסור ממרח, ובהגלות נגלות דברי האורחות חיים ורי"ו והריטב"א דבקושטא חייב משום ממרח א"כ בנפול היסוד נפל הבנין. וע"ע להאליה רבה (ס"ק לה) שהביא את דברי המג"א, וכתב דצ"ע דרש"י [קכא ע"ב ד"ה רוק דורסו] ור"ן וטור קאמרי דהוי מירוח, ע"כ. אמנם בשו"ת יביע אומר (חלק ד חא"ח סימן כז אות ב) הב"ד הא"ר וכתב: ולק"מ, שהרי גם מרן הש"ע כ"כ, ובכ"ז מפרש לה המג"א דהוא לשון מושאל, ואינו אלא משום אשווי גומות, וכדמוכח בירושלמי דשרי בקרקע מרוצפת, ע"ש.

אבל באמת שגם בדברי רש"י גופיה שכתב וז"ל: רוק דורסו לפי תומו, "שאין מתכוין למרח" ולאשוויי גומות, דאף על גב דממילא "ממרח" הוא, כי לא מיכוין שרי, משום מאיסותא, עכ"ל.

משמע שהוא מקל בכל גוונא שנבלע.

לכאורה פשט לשונו הוא שהחשש הוא משום ממרח "ו"להשוות גומות", ומה שדימה הרב ביבי"א את דבריו לדברי הש"ע שעליהם קאי המג"א ואפ"ה למד דינו, לכאורה לשון מרן שונה קצת מדברי רש"י, שהרי הש"ע בריש דבריו לא כתב כלל מעניין ממרח, שהרי ז"ל בש"ע (סימן שטז סעיף יא): לא ישפשף ברגליו רוק ע"ג קרקע, "משום משוה גומות", אבל מותר לדרסו לפי תומו שאינו "מתכוין למרח" ולהשוות גומות, ואף על גב דממילא ממרח הוא, כי לא מכוין שרי, משום מאיסותא, עכ"ל. ולכן אפשר לפרש בכוונתו דלשון מירוח הוא בהשאלה, והיינו למרח את האדמה ולהשוות הגומות, כי פתח דבריו בענין השוואת גומות, ולכן המעיין צריך להבין שההמשך קאי ע"ז. אבל רש"י שפתח דבריו יע"ר: רוק דורסו לפי תומו, "שאין מתכוין למרח" ולאשוויי גומות, לכאורה המעיין מבין שיש כאן ב' חששות (ובזה יתבאר למה הקשה הא"ר ע"ד המג"א מדברי רש"י ושאר ולא מדברי הש"ע, וסרה הערת ידידי הרה"ג ר' נתנאל מלכא בספר נתיבות הלכה סי' שטז עמ' תג). אלא דבקושטא קשה לומר שנעלמו מעיני המג"א דברי רש"י והר"ן בסוגיא בדוכתא. ושור"ר כן למחרש"ם בדעת תורה (סי' שכח ס"ק כו בהערה) שכ"כ. ומ"מ בהגלות נגלות דברי הארחות חיים והראשונים הנ"ל שכתבו בהדיא שיש בזה חשש משום ממרח, א"כ לכאורה יש לפרש כן אף בדברי מרן ורש"י והר"ן שהדברים כפשוטם, ועוד דאפוישי פלוגתא לא מפשינן. (מיהו עי' לקמן). ולכן מש"ש בדעת תורה להתיר לחולה שאין בו סכנה לסוך במשחה עבה (הנקרא זאלב), עד שתתמחה ותבלע בגופו, וסמך ע"ד המג"א הנ"ל דבמתכוין להבליעה ליכא מירוח, וסיים: "ואף על פי שהא"ר הניחו בצ"ע מרש"י והר"ן והטור, במקום חולי יש לסמוך על המג"א". ע"כ. צ"ע כיצד יש לסמוך ע"ד המג"א במקום שהראשונים עומדים כנגדו (ועי' בשו"ת הלכה למשה ח"ב סי' מב עמ' שצא בהערה יב, שהארכתי להוכיח מדברי הפוסקים שבמקום שפוסק אחרון נחלק עם ראשון ואין בראשונים דעה כאותו אחרון, הרי שדעתו כלא היתה). אמנם מהרש"ם בתו"ד כתב לבאר שהדיוק בדבריהם אינו מוכרח, ושהוא לשון מושאל וכנ"ל, ואפשר שלזה כוונתו שיש לסמוך לחולה. ומ"מ, עתה שנמצא שהארחות חיים והראשונים הנ"ל אוסרים בהדיא משום ממרח, א"כ בודאי שאין להקל.

**ועפ"ז יש להעיר עוד עמ"ש בשו"ת פעולת צדיק (ח"ב סי' קנט) להתיר לסוך גופו בחמאה קרושה בשבת, וז"ל:** גם אין לחוש משום מירוח מהא דכתב מרן סי' שיד סי"א וז"ל אסור ליתן שעוה או שמן עב בנקב החבית לסותמו מפני שהוא ממרח וכו', ע"ש. דהתם לא אסרו אלא משום גזירה דשעוה הא לאו הכי כגון לסוך ליכא למיחש ביה משום מירוח, ותיבות מפני שהוא ממרח קאי אשעוה, ותדע שכן הוא שהרי בגמ' (דף קמ"ו ע"ב) איתא משחא רב אסר ושמואל שרי מאן דאסר גזרינן משום שעוה ומאן דשרי לא גזרינן, ע"כ. הרי בפירוש דאפילו לרב דאסר לאו מטעם מירוח רק משום גזירה דשעוה ולהכי לשמואל דלית ליה הך גזירה שרי, ורש"י שכתב אסר למרחו לאו משום דשייך ביה מירוח, אלא סירכא דאיסורא דשעוה נקט, ודוק. זהו הנלע"ד והש"י יורנו נפלאות מתורתו אכ"ר, עכ"ל מהרי"ץ בשו"ת פעולת צדיק. וכוונתו דרב אסר משום גזירה דשעוה, אמנם "גזירה דשעוה" היינו "מירוח שעוה" ע"ג החבית, והגזירה הרי היא ממילא על "מירוח משחא". אבל כ"ז בדדמי למקור האיסור, והיינו מירוח ע"ג חבית, אבל אין הגזירה על כל מריחת שמן, וכגון בסיכת הגוף, דאין זה שייך לגוף האיסור ואינו בכלל הגזירה. אלא דלדבריו לכאורה קשה, מדוע חששו הארחות חיים ודעימיה למירוח ב"רוק" בקרקע אחר

שאינן זה שייך לעיקר "גזירת שעה" במירוח ע"ג החבית, וע"כ שאין להתיר בזה, ודוק. ומה שפלפל בזה ידידי הרה"ג ר' נתנאל מלכא בספר נתיבות הלכה (סי' שטז עמ' תג והלאה), לענ"ד אינו פשוט הדברים.

וכן ראיתי להגאון ר' דניאל גודיס שליט"א בשו"ת מנחת דניאל (ח"א סי' מח) שהאריך הרחיב בזה והעיר ע"ד הרב פעולת צדיק, ואסיק להלכה להחמיר למרוח משחה אף אם היא נבלעת, משום ממרח. וע"ש (עמ' קעא בד"ה ולאחר המחילה) שכתב שאין להקשות מדוע יש לחייב משום ממרח כיון שלבסוף לא נשאר המירוח אלא נבלע בגופו של אדם, שהרי כה"ג אשכחן במרדכי בשבת (סי' תלד) שכתב שאסור לנגב בגדים השרויים במים סמוך לאש בשבת משום מלכך וכו' ועוד יש לאסור משום מבשל כמו מאן דשדא סיכתא לאתונא דחייב משום מבשל, כדאיתא בגמ' (עד:), וכ"כ מרן הש"ע (סי' שא סמ"ו). וכוונת המרדכי דלא תקשה אמאי חייב נמי משום מבשל שהרי אין לו אפשרות להשתמש במים המבושלים. ועל זה הביא ראייה מהאי דשדא סיכתא לאתונא דחייב משום מבשל, שגם בזה אין משתמש במים המתבשלים היוצאים מהיתד, ואעפ"כ חייב משום מבשל. וטעמא דמילתא, שהרי הדבר ידוע שאי אפשר להקשות את היתד רק לאחר שיתבשלו המים ויתאדו, וכך רצונו ולכן חייב משום מבשל. ולכן גם במי שנשרו בגדיו במים ועומד כנגד האש חייב משום מבשל. ובנ"ד נמי איכא למימר הכי, שהרי כיון שידוע שא"א שיבלע בקרקע אא"כ ממרחו, והוא מתכוין לכך, הרי ששפיר יש לאסור משום ממרח, עכת"ד. [וע"ע בזה בשו"ת תפלה למשה ח"א סי' נד אות ד].

ועוד כתב שם ששמע שמרן מלכא רבנו עובדיה יוסף זצ"ל לא הורה להקל בכל זה אלא לחולה שאין בו סכנה, ע"ש. ובאמת כן משמע מדבריו בחזו"ע ח"ג הנ"ל, ובפרט בח"ה שם בסוף ההערה שכתב: ואע"פ שיש מאחרוני זמנינו שכתבו להחמיר, "העיקר להקל לחולה שאין בו סכנה", ע"ש. וכן העתיקו לנכון חכמי מכון מאור ישראל בקיצוש"ע חזו"ע שבת (דיני חולה שאיב"ס פרק נ סמ"ב) שכל הקולא בזה היא דוקא לחולה שאין בו סכנה, ע"ש. ונראה שאף שבשו"ת יבי"א (ח"ד חאו"ח סי' כח סוף אות יג) כתב בהדיא להקל עפ"ד המג"א גם שלא במקום חולי, ע"ש. מ"מ לענין מעשה הואיל וראה שרבים מחמירים, לכן כתב בחזו"ע הנ"ל להקל לחולה דוקא.



### ה. כדברי המג"א כן נראה מדברי הירושלמי ומדברי כמה ראשונים ודחייה לזה

אלא שבאמת שהמג"א הנ"ל כתב שעל רצפה מותר לדרוס על הרוק וציין שכן הוא בתלמוד ירושלמי מסכת שבת (פרק ז הלכה ב), וז"ל הירושלמי: ר' בא בשם ר' חייא בר אשי איתפלגין ר' חייא רובא ור' שמעון ב"ר חד אמר רוקק וסף. וחרנה אמר אינו רוקק וסף. מה פליגין בשאין שם פסיפס אבל יש שם פסיפס רוקק וסף. ומבואר שכל מחלוקתם דוקא בקרקע אבל במרוצף לא נחלקו. וכדברי המג"א. וכ"כ האור שמח (פרק כא מהלכות שבת הלכה ב). וכן בפירוש פני משה כתב וז"ל: איתפלגון, ברוקק על הארץ. חד אמר רוקק וסף, ברגלו, ואידך אמר כשרוקק אינו וסף, ובמה פליגין כשאין שם פסיפס והוא רצפה של אבנים דמר חייש משום אשווי גומות ומר

לא חייש דכדרכו הוא עושה ולא מתכוין לכך, אבל אם יש שם פסיפס לד"ה רוקק ושף ולא חיישין לזה שמחליק הרצפה ע"י כך, עכ"ל. וגם הרב קרבן העדה שם כתב וז"ל: רוקק ושף, הרוק ברגלו שלא יהא נראה ולא אמרינן דלמא אתי לאשוויי גומות. בשאין שם פסיפס, הוא רצפת אבנים, אבל כשהקרע מרוצף מותר לשפשף אפילו בשבת דליכא למיחש למידי, עכ"ל. וכן פירש בשיירי קרבן שם. ומבואר שלדעת הירושלמי אין חשש משום ממרח רק משום השוואת גומות, ולכך בקרקע מרוצפת אין חשש. וא"כ הדרא קושיית המג"א לדוכתא וצריך לתירוצו ונמצא דאצטמיד חצביה.

וכן מצאתי גם להרמב"ם (פכ"א מהלכות שבת הלכה ב) שכתב וז"ל: טיט שעל גבי רגלו מקנחו בכותל או בקורה אבל לא בקרקע שמא יבא להשוות גומות, לא ירוק בקרקע וישוף ברגלו "שמא ישוה גומות", ומותר לדרוס הרוק שעל גבי קרקע והולך לפי תומו, עכ"ל. ומבואר שלא הזכיר בדבריו כלל מענין ממרח, ואם באמת יש בזה חשש ממרח, היה לו לכאורה לדבר מזה ג"כ, ומשמע שמצד זה אין חשש כלל. ועיין להמעשה רקח שם שכתב וז"ל: לא ירוק וכו'. זה הוציא רבינו ממ"ש שם דף קכ"א א"ר יהודה רוק דורסו לפי תומו, ופי' רש"י שאין מתכוין למרח ולאשוויי גומות אף על גב דממילא מירוח הוא כי לא מכין שרי משום מאיסותא ע"כ. עכ"ל. ולכאורה צ"ע כיצד הביא מקור דברי הרמב"ם, שלא דיבר אלא מענין השוואת גומות, מפירש"י שהזכיר ענין "מירוח". ולכאורה מכאן יש להוכיח כהבנת הרב יביע אומר הנ"ל, דאין כוונת רש"י למלאכת ממרח אלא שהוא לשון מושאל שימרח את הקרקע וישוה גומות עיין, ודוק. [וכ"נ להוכיח עוד ממה שלדברי הא"ר נמצא שרש"י פתח באיסור ממרח והשוואת גומות וסיים רק במירוח, ולהאמור כאן נ"חא].

וכן יש להוכיח מדברי הטור (סי' שטז) שכתב: וכן ברוק שלפניו יכול לדרוס עליו אף על גב דממילא "ממרח" ומשוה גומות כיון שאינו מכין לכך ואיכא מאיסותא וכו', וכ"כ הרמב"ם ז"ל לא ירוק ע"ג קרקע וישוף ברגליו דלא קאמר אלא דורסו אבל מותר לדרוס רוק שעל גבי קרקע לפי תומו, עכ"ל. ואם כוונת הטור במ"ש "דממילא ממרח ומשוה גומות", לאיסור ממרח (ואין כוונתו שימרח הקרקע וישרה וכתב "ימרח" בלשון מושאלת כנ"ל), א"כ כיצד ציין "שכן כתב" הרמב"ם בשתיקה, ולא נרגש שהרמב"ם כתב שיש בזה חשש משום השוואת גומות ולא הזכיר חשש ממרח כלל. ונראה כנ"ל, שאף הטור לא כיון לאיסור "ממרח", וכדברי הרב ביבי"א.

וע"ע בפסקי רי"ד (מסכת שבת קכא ע"ב) שכתב בזה"ל: אמר רב קטינא עקרב דורסו לפי תומו. פי' כל הני אתו אליבא דר' יהודה, דאי אליבא דר' שמעון אפילו בכוונה הורג נחשים ועקרבים, ורוק נמי אפי' בכוונה דורסו, "ולא חיישי' משום אשוויי גומות" דדבר שאין מתכוין מותר, עכ"ל. ומבואר שאין בזה חשש מצד מרוח. וכן מצאתי עוד להריב"ן בשבת (שם) שכתב וז"ל: רוק דורסו לפי תומו בדרך הליכתו "ואינו חושש דאתי לאשוויי גומות", לפי שאינו מתכוין, ואע"ג דממילא הוא, כי לא מיכוין שרי, עכ"ל. והוא כנ"ל. וכ"כ עוד בפסקי ריא"ז (הו"ד בקובץ שיטות קמאי שם): ומותר לדרוס הרוק בשבת ואפילו בכוונה ואין לחוש משום משוה גומות שהרי אינו מתכוין לכך ודבר שאינו מתכוין מותר כמו שביאר מז"ה, עכ"ל. וע"ע בספר הבתים (שערי המלאכות האסורות ביום השבת שער שמיני) שכתב וז"ל: טיט שעל גבי רגלו מקנחו בכותל או בקורה

אבל לא בקרקע "שמא ישוה גומות" ומותר לדרוס הרוק שעל גבי קרקע והולך לפי תומו לר"מ, עכ"ל.

ובעיקר ביאור היב"א בדברי רש"י הנ"ל ש"מירוח" הוא לשון מושאל, הנה מצאתי כע"ז משמעות בדברי רבנו יונתן מלוניל בשבת שם, שכתב וז"ל: רוק דורסו לפי תומו לפי שאין כוונתו "למרוח ולאשוויי גומות" ואע"ג דממילא "ממרח" הוא כי לא מיכוין שרי מפני שהוא דומה קצת לגרף של רעי פטור, עכ"ל. ומלשנו שכתב למרוח ולהשוות גומות משמע שע"י המריחה הוא משווה את הגומות, עיין ודוק. וכלשנו כ"כ הנימוקי יוסף שם. וא"כ אפשר שעוד מרבתינו הראשונים קיימו בשיטה זו שאין כאן חשש משום איסור ממרח אלא משום השוואת גומות בלבד. ועכ"פ נמצא שהירושלמי לא חושש כלל לאיסור ממרח, וכן נראה בדעת כמה מהראשונים.

אלא שבאמת גם זה אינו מוכרח כלל, דיש לומר שהירושלמי והרמב"ם ושאר הראשונים שלא הזכירו חשש ממרח, מבינים שאין שייך ממרח ברוק (וראה בזה בפמ"ג הנו' לקמיה) או שהם מדברים ברוק רגיל (בלי ליחה), ואילו האורחות חיים ודעימיה דיברו ברוק סמיך (שיש בו ליחה). והחילוק בין הביאורים הוא אם נבאר שהראשונים נחלקים קצת במציאות, שהרי הגמ' בשבת (קמז:): הגדירה לנו ששמן עב הוא בכלל מירוח אבל בפחות מזה כ"ע מודו דלא שייך בו ממרח, והראשונים חולקים אם רוק הוא כמו שמן עב או למטה ממנו. או שכולם מודים שברוק רגיל אין חשש מירוח וכל אחד דיבר בסוג רוק אחר, כי שני סוגי רוק יש, אחד הצלול ורגיל והשני הוא ברוק שיש בו ליחה וכנ"ל. ואיך שיהיה, ממילא שוב נמצינו למדים שאין הכרח לקושיית המג"א כלל, וממילא נפל היסוד לבנין שהעמיד שאין ממרח בנבלע.



### ו. קושיא על יסוד ההיתר הנלמד מדברי המג"א בנבלע דלכאורה המג"א לא התיר בנדון המשחה

ומלבד כל האמור, קושטא קאי שעל דברי מהרש"ם בדעת תורה (סי' שכח ס"ק כו) ומרן מלכא בשו"ת יביע אומר (ח"ד סי' כז) שכתבו ללמוד מהמג"א הנ"ל להתיר למרוח משחה הנבלעת, מעיקרא היה קשה לי, דשמא המג"א שכתב שאין איסור ממרח בממרח בשביל שיבלע, לא אמר כן אלא באופן כבנידונו, שדורס רוק שאינו רוצה בקיומו כלל וחפץ להעלימו, ולכן לא שייך בו ממרח, כי אינו חפץ בעצם הדבר המתמרח ולא חפץ למרח אלא להעלים את הדבר, ולכן לא שייך לקרוא ע"ז שם ממרח. ולפ"ז מה שלמדו מהרש"ם ומרן רבנו זצ"ל למשחות שחולה מורח על גבו או שאר מקומות, דבקושטא האדם חפץ בדבר המתמרח אלא שהאופן שהוא צריך אותו מרוח הוא מרוח בתוך הגוף [ובמשחת שיניים שהתיר ביבי"א צריך שימחה ויעלם, עי' ביבי"א שם וע"ע לקמיה], א"כ לכאורה עדיין שם ממרח על זה<sup>ד</sup>. ועיין בערוך השולחן (סימן שטז סעיף

ד). ויש להוסיף ע"ז שהמג"א כתב את דבריו על מרוח ברצפה מרוצפת ועל ספסל, ובפשטות באלו הדברים הרוק אינו נבלע ממש, אלא שרצונו שיבלע - והיינו שאין רצונו למרוח אותו אלא להעלימו, וע"י המירוח הוא נעלם מהר יותר. ולכן אף אם כרגע נשאר ממנו מרוח קצת, הרי אין זה כוונתו ורצונו, והיינו שאין העיקר מה שנבלע לגמרי אלא שאין



לב) שהב"ד המג"א בזה"ל: וגם מירוח אין כאן, דמירוח אינו אלא כשממרח דבר על חבירו ולא כשרצונו שתבלע בקרקע וברצפה "שלא תהא ניכר כלל" דזהו עיקר כוונתו, ע"כ. ומשמע שרצונו שאותו דבר המתמרח יעלם ולא יהיה כאן, משא"כ בקרם ידיים שבדאי רוצה במירוחו ולכך הוא מביאו ומורחו, אלא שדרך שימושו הוא בהבלעה. אמנם בסברא אפשר לומר שעיקר איסור "ממרח" הוא בדבר הנראה מרוח ודומה לשעוה משא"כ כשהוא נבלע (ועיין בזה עוד לקמן), אבל מדברי המג"א גופיה לכאורה א"א לדייק דבר זה.

ושו"ר שכן הקשה הרב שמירת שבת כהלכתה (פרק לג הערה סד) ע"ד מהרש"ם שלמד להקל במשחה מדברי המג"א, ע"ש. וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ז סימן ל אות י): ובכלל יש לחלק ולומר דעד כאן לא קאמר המג"א אלא בכגון שפשוף רוק שיבלעו בקרקע שאינה צריכה לגופה כלל דברצונו לא באה לו ולא היה צריך לה [עיין רש"י שבת ד' עג ע"ב], ומשא"כ בכגון נידונו במשחה ע"ג מכה שמכיון שיש לו כבר המכה ברצונו להשים שם המשחה ולמרחו או לסוכה, ומכ"ש בשפשוף השיניים במשחה שהכל בא לו ברצון ובמחשבה, ע"כ. וע"ע במה שהאריך בכל זה טובא וסיים (אות יד): סוף דבר הכל נשמע דעד כמה שנרצה להקל בענין המשחות הוא רק בזה להוציא זה מאיסור דאורייתא, אבל איסור דרבנן בודאי ישנו, ולכן אין כל מקום להקל בסיכת תינוקות במשחת הזאלבע בשבת, ודלא כהמטה לוי, וגם לרבות שאין להתיר ניקוי השיניים בשבת במשחת שיניים, עכ"ל. וכן ראיתי עוד בספר אמרי יצחק וייס (סי' שטז סעיף יא סי' לד) שהקשה כנ"ל ודייק מלשון המג"א שכתב: וי"ל דממרח לא שייך אלא כשכוונתו שיתמרח דבר ע"ג חבירו, אבל הכא רוצה שיבלע בקרקע, עכ"ל, דלכאורה הו"ל בפשיטות דממרח אינו אלא כשממרח דבר ע"ג חבירו ולא היכא שמבליע דבר בתוך חבירו, ולדברינו א"ש דאין כוונת המג"א דליכא ממרח כשנבלע, אלא כוונתו דהכא שאני משום שהוא רוצה להבליעו, היינו שאין רצונו למרחו אלא כל כונתו להבליעו ולסלקו מחמת מאיסותא, ע"ש. ועוד הביא בס' אמרי יצחק שכן הבינו בכוונת המג"א הרב שבילי דוד (סי' שטז סק"ד), והביא ראייה לזה מדברי הפמ"ג, ע"ש. וכן הקשה הגאון ר' יצחק ברכה שליט"א בספר ברכת יצחק (מלאכת ממוק עמ' תתסה אות י), ע"ש.

וכן הקשה הרב השואל בשו"ת מנחת יצחק (חלק ז סימן כ) ע"ד מהרש"ם שלמד מדברי המג"א הנ"ל להקל במשחה, דשם כל כוונתו להבליע הרוק ולסלקו מן העולם ואין במירוח שום תקון, משא"כ במשחה שאופן רפואתו הוא להבליע בגוף החולה ע"י המירוח אולי הוא בכלל מירוח, עכ"ד. והוא כנ"ל, וגם מה שהשיבו הגאון מנחת יצחק שאין זה עיקר ראיית מהרש"ם אלא עיקר

רצונו בו. ולביאור זה א"כ אינו דומה כלל למריחת משחה, דאדרבה הרי הוא חפץ בה מאוד ולזה הוא מורחה. ושו"ר שכן העירו הרה"ג ר' יאיר גולדשטוף בספר טל אמרתי (עמ' רלא). ובס' אמרי יצחק וייס (סי' שטז סעיף יא ריש סי' לד) דמ"ש דבמקום רצפה שייכת סברת המ"א הדברים צ"ע, דבשלמא בקרקע שייך לומר שרצונו שיבלע הרוק בקרקע, אבל ברצפת אבנים שא"א במציאות שיבלע הרוק בודאי כל כוונתו אינו אלא למרח את הרוק, וכה"ג לכאורה הוי איסור ממרח ממש, וצ"ל סברת המ"א דיסוד מלאכת ממרח הוא כשהאדם חפץ בדבר ורוצה שיהיה מרוח לכאן ולכאן, אבל אם כוונתו במירוח שיתבטל במיעוטו ויותר היה נוח לו שיבלע כה"ג לא שמיה מירוח, עכ"ד. אלא שבאמת מסתבר שהמג"א מדבר ברצפת אבן וספסל אבן, כמו הרצפה המצויה כיום ברחוב (הנקרא אבנים משתלבות), ובזה הוא באמת נבלע. וצריך חיפוש גבי ספסל המצוי בזמננו ממה היה עשוי.

ראיתו ממ"ש בש"ע (סי' שכח סכ"ב) שבשמן אין ממרח אף שבמציאות הרי שייך בו מירוח כברוק, וכמ"ש הפמ"ג וכנ"ל, וע"כ שההיתר הוא משום שנבלע, ע"ש. לענ"ד אין זו ראייה, שאף ברוק מדובר ברוק סמיך (וכמו שהארכתי לקמיה), ובשמן מצינו בגמ' בהדיא שלא שייך בו ממרח, וכנ"ל שרק בשמן עב נחלקו. ובודאי שאינו מחמת שנבלע, אלא מחמת שהוא נוזל הנשפך ולא נמרח כשעוה, ופשוט ככל הנזכר לקמן. ועכ"פ נמצינו שעל קושיית הרב השואל לא השיב המנח"י, ונראה שהוא מסכים עמו שע"ז אין להשיב.

וכן ראיתי עוד להרה"ג ר' משה הרש"ר בקובץ הלכה ורפואה (ח"ה עמ' מה) שכ"כ בדעת המג"א והניח את דברי מהרש"ם בצ"ע, ע"ש. וכ"כ הרה"ג ר' יוסף שמואליאן בס' מחוקק במשענותם (ח"ב סי' שכו אות ב). ובשו"ת ויען יוסף צברי הנד"מ (ח"א סי' י אות ז), ע"ש. וכן העיר הרה"ג ר' יוסף הכהן בספר יסודות בהלכות שבת (סי' יח), ועיין במה שהאריך להוכיח שגם בכה"ג שייך איסור ממרח, ע"ש. וע"ע בשו"ת אבני ישפה (ח"ב סי' לב) שהוסיף על הקושיא עוד, שיש לחלק בין רוק ובין שאר משחות, שרוק הוא דבר שהוא כמעט לגמרי נוזלי ובפעולה כלשהיא נבלעת ע"י הדריסה, אבל במשחה שהיא בעצמה מוצקת ולא נוזלית כדי להבליעה בעור חייבים למרוח אותה. ואף שאינו מדובר בנוזלי גמור שהרי אין ממרח כלל בנוזלים, אבל עכ"פ צ"ל שאיירי שהוא מעט סמיך וכדרכו של כיח הגרון, ואם היתה כוונתו שלא להבליע אלא למרוח ע"ג איזה דבר היה בו איסור ממרח, אמנם קרקע מנוקב היטב והרוק לח ולכן הוא חודר בקלות ואין כאן ממרח אבל אין לדמות למשחה ע"ג עור שצריך עמל להבליעו ויש כאן ממרח, ע"כ. וכן צידד בשו"ת מראש צורים (סי' לג) שיש לחלק בין רוק שאין כוונה למרחו גם לא לרגע אחד לבין משחה שחפץ במירוחה תחילה אלא שלבסוף נבלעת, ע"ש. וע"ע בספר משנה הלכה (סי' שטז עמ' שיט).

אמנם המג"א כתב: "דממרח לא שייך אלא כשכוונתו שיתמרח דבר ע"ג חבירו אבל הכא רוצה שיבלע בקרקע", ובמשחה הנבלעת אין זה נשאר בעינו אלא נבלע. ואפשר לומר שעיקר הסברא שכל שאין הדבר נמרח "על גבי השני" אלא נבלע מותר. אבל כאמור אין דבר זה מוכרח מדברי המג"א, דאפשר שכוונתו כנ"ל להקל דוקא ברוק ש"רוצה שיבלע בקרקע", ואין כוונתו ש"יתמרח ע"ג חבירו" כי אין לו בו כל צורך. וגם כשמורח משחה ומבליעה בבשר הרי נמצא שמורח דבר- משחה, על גבי חבירו- על גבי הבשר. משא"כ ברוק, שכוונתו להבליעו בקרקע ולא למורחו בתוך הקרקע, וממילא א"א לסמוך על דברי המג"א לקולא אם לא ברור שכוונתו להתיר ד"ז.

וראיתי להרה"ג ר' איתמר מחפוד הלוי שליט"א בשו"ת ברית הלוי (ח"א סי' נח) שהתקשה בקושייתו הנ"ל על מהרש"ם והאחרונים שלמדו להקל במשחה מדברי המג"א, שיש חילוק טובא כנ"ל, ושוב פטר את הדבר בפשטות דסוף סוף הסברא בעיניה עומדת שכל שלא ממרח דבר ע"ג חבירו ליכא איסור ממרח, עכ"ד. ולדידי אין בזה כל ישוב ולימוד מדברי המג"א, וממילא אין לסברא זו סימוכין וא"א לסמוך ע"ז.



## ז. דעת רבים מהאחרונים להחמיר במריחת משחה בשבת

ומלבד הפוסקים הנ"ל שהקשו על מהרש"ם ודעימיה ופסקו למעשה שאין להקל במריחת משחה אף כשהיא נבלעת, כן פסקו עוד הגאון חזון איש (או"ח סי' נב ס"ק טז) גבי עוף שנפצע ונמצא ברשותו, שכתב: וכשמושחין על הפצע לא ימרחו רק ישליכו את המריחה, ע"ש. וע"ע בספר שמירת שבת כהלכתה (פל"ג סעיף יג הערה סד) שהשיג על מי שהביא שמועה מהחזו"א להקל בזה, וגם העלה להחמיר בזה, ע"ש. וכן הובא בשם החזו"א עוד בקובץ ישורון (חלק כו עמ' תשלב אות יב) להחמיר בזה. וכ"כ הגאון ר' בן ציון אבא שאול בשו"ת אור לציון (חלק ב פרק לו אות ו) שאין למרוח משחה לתינוק או לחולה בשבת, ובמקום שיש צער לתינוק או לחולה, יתן את המשחה במקום הצריך בלי מריחה, ע"ש. וכ"כ להחמיר בספר אשרי האיש בשם הגריש"א (עמ' שמו אות ג), וכן בספר ישיב משה טורצקי (עמ' לב) כתב כן בשם הגריש"א ושכן מוכח מהרמב"ן בשבת (ע"ה ע"ב). והנה ז"ל הרמב"ן: השף בין העמודים וכו', ה"פ השף העור בין העמודים כדי לרככו חייב משום ממחק שכן דרך הרצענין להחליקו ולרככו בכך, עכ"ל. ולענ"ד אין הלימוד מזה מוכרח, ששם הריכוך הוא ריכוך עור הבהמה בכדי לתקנו לשימושו וכמלאכת ממחק ממש. משא"כ כאן, שחשש "המיחוק" נעשה ע"י מריחת המשחה על העור ואותה הוא מורח על גבי העור (ובגוף עור האדם עצמו אינו עושה כלום), ומנלן שגם ככה"ג חשיב "ממחק" (וע"ע בחזו"ע ח"ג עמ' שפה ריש עמודה ב). ומ"מ כאמור דעת הגרי"ש אלישיב לאסור. וכ"פ בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ז סימן ל) כנ"ל. וכן בשו"ת שאילת חמדת צבי וולנר (ח"א סי' כה) ביטל דעתו מפני דעת המחמירים (ובעיקר הצי"א הנ"ל) ופסק לאסור בזה, ע"ש. וכן בשו"ת באר משה (ח"א סי' לו אות ג' ובפירות הנושרין) מתחילה כתב לצדד לקולא, אולם שוב חזר בו והעלה להחמיר אא"כ מניח בלי למרוח, שבוה יש להתיר כמתבאר מהמחצית השקל ע"ד המג"א (סי' שיח ס"ק כב), ע"ש. וכן העלה להחמיר בשו"ת שבט הלוי (חלק ד סימן לג ובח"ה סי' לא אות ג) זולת אם מניח המשחה מבלי למרוח, ע"ש. וכ"כ בספר תורת היולדת (פרק טל ס"ו). וכן בספר ארחות שבת (ח"א פרק יז הערה כה) שלמעשה נקטינן דאין להשתמש במשחה אף כאשר מבליע אותה בתוך הגוף, ע"ש. וע"ע בשו"ת אגרות משה (ח"ט סי' כה אות ג), אלא דצ"ע אם שם הוא בנבלע. וע"ע בשו"ת ויען דוד ווייס (ח"ד סי' נא). ובשו"ת ברוך אומר (ח"ב סי' קיז).

וע"ע בחלופת המכתבים בזה בין מרן הראש"ל הגאון ר' יצחק יוסף שליט"א והרה"ג ר' אופיר מלכא שליט"א (בספר הליכות שבת ח"א וח"ב בסופם, ובשו"ת הראשון לציון ח"א). ואציין כי בספרים רבים בהם עיינתי בדרך לימודי בהלכה זו ראיתי מציינים בפשטות שהמנהג להחמיר במריחת משחה בשבת (וכ"כ הגר"י יוסף בעצמו ספר שלחן המערכת ח"א עמ' תקמ שאין להקל אלא לחולה, וכ"כ בשו"ת אור לציון חלק ב פרק לו הערה ו, ש"המנהג שלא למרוח משחה בשבת משום חשש ממרח", ע"ש. ולדעתו אין להקל בזה אף לחולה. וע"ע בשו"ת שובה ישראל ח"ב סי' כז, ובספר שלמי יהונתן סי' שטז שזו עמ' ער. ובספר תפארת השבת סידורא דפת עמ' שדמ. ועוד רבים ונלאתי לצייןם).



ה. ועיין בספר מסורת משה הכלול שמועות מהגר"מ פיינשטיין (ח"ב אות קלה) שכתב דלגבי איסור ממחק בשימת משחה השיב רבינו שבעצם מה שסוחטים התרופה מהשפופרת אין בזה חשש ממחק, דאין זה בדרך ממחק אינו לתועלת של ממחק רק כוננו להוציאו ומותר הוא, ע"ש.

### ח. דבר עבה שע"י מירוחו הופך לנוזלי אינו בכלל איסור ממרח

ועין רואה להגאון ר' משה הלוי בספר מנוחת אהבה (ח"ג פרק כ הערה 31) שהאריך להוכיח שלא שייך איסור ממחק בממרח דבר ומחליקו אלא אם הדבר המתמרח נשאר גוש עבה אחר מירוחו, אבל אם ממסו והופכו לנוזל ע"י מירוחו אין בזה שום ממחק, שלא שייך מירוח בדבר נוזלי. ואף שקודם מירוחו היה קשה, מ"מ כיון שממסו והופכו לנוזל אין בזה דמיון לממחק את העור, והביא ראיה לזה ממ"ש הטוש"ע (סימן שכח סעיף כב) וז"ל: מעבירין גלדי מכה וסכין אותה בשמן אבל לא בחלב (החית צרויה) מפני שהוא נימוח, עכ"ל. וכתב מרן בב"י שמ"ש הטור "מפני שהוא נימוח", רצונו לומר שדומה לריסוק שלג וברד בשבת שאסור משום שנראה כבורא המים מהם והוי מוליד כמו שנתבאר בסימן שכ. וסיים מרן: שכ"כ המרדכי והסמ"ג והגהות מימוני, עכ"ל. וכיו"ב כתב הרמ"א בהג"ה (סימן שכו סעיף י) וז"ל: ואסור לרחוץ ידיו במלח ובבורית שקורין זי"ף או בשאר חלב (החית צרויה) שנימוח על ידיו והוי נולד, עכ"ל. ולכאורה למה לא אסרו לסוך בחלב מצד שהחלב מתמרח, ועיין בראב"ן (סימן שפ) שכ' שחלב דינו כשעוה ויש בו איסור מירוח, וכ"כ האחרונים (סימן שיד סעיף יא), ע"ש. וצריך לומר דדוקא כשממרח את החלב אסור משום ממחק אבל כשסך בו וממסו כשמן אין שייך בזה ממחק כלל, ולכן אין לאסור אלא מצד שמוליד ממנו שמן. וכן מוכח ממ"ש המרדכי (ס"פ במה טומנין) בשם רבינו יחיאל מפריז שמותר ליתן כנגד האש בשבת פשטידא אע"פ שהשומן שבתוכה נמחה, וראיה מדאמרינן (שבת מ:) סכה אשה ידה שמן ומחממתה כנגד המדורה וסכה לבנה, וסתם שמן זית הוי קרוש ואפ"ה שרי, עכ"ד. והובא בב"י (סו"י שיח). ומוכח דס"ל דמותר לסוך בשבת בשמן קרוש ולא הוי ממרח וממחק. וצריך לומר כמ"ש דלא שייך איסור ממרח וממחק כשממס את הדבר הקשה והופכו לנוזל ודוקא כשנשאר קשה וממרחו על איזה דבר ומחליק פניו אסור משום ממחק, עכ"ד המנוחת אהבה.

[ובאמת שראיות אלו הביא כבר מרן מלכא זיע"א בשו"ת יביע אומר סי' כח אות יג, אלא שהוא למד מזה לחידושו של המג"א שכל שנבלע לית לן בה, והרב מנוחת אהבה למד מזה להקל באופן שהסמך הופך לנוזלי, שמותר משום ממרח ואסור משום מוליד. וממילא נמצא שאין מזה ראיה להתיר כל דבר הנבלע, די"ל שהלימוד כהמנוח"א. ואין לומר בהיפך, שיש לדחות את לימוד המנוח"א ע"פ לימוד הרב יב"א, שהרי פשט הגמ' דסכה אשה ידה- אין השמן נבלע, וכדמסיים "וסכה לבנה קטן", ואם מבליעה את השמן בידה כיצד סכתו לבנה, וממילא הפשט נראה כדברי המנוח"א, וכ"כ בשו"ת מחקרי ארץ (ח"ב סי' מז הנז' לקמן). וע"ע בשער שלמה זוראפה (ס"י ס, דף לו סע"ד) שכתב דממרח לא שייך בדבר שהופך להיות מים. וכעין זה כתב בספר פקודת אלעזר בן טובו (סי' שכו). וכ"כ בספר ערך שי סי' שכח סעיף כב, ובשו"ת מבית מאיר ח"ד עמ' קמא אות ד, וע"ע לקמן].

אבל לכאורה צ"ע מהאורחות חיים הנ"ל (שהגר"מ לוי הביאו בעצמו בשו"ת תפל"מ לענין אחר כנ"ל), דמוכח שברוק יש איסור ממרח אף שלא נשאר מהדבר המתמרח "גוש עבה אחר מירוחו" אלא הוא נמרח ונבלע בקרקע כמ"ש המג"א' (שהרי לכאורה אין מחלוקת במציאות). וכן דייק הפרי מגדים

(1). והמנוחת אהבה גופיה (ח"ג פ"כ הערה 21) נתקשה בזה מכח דברי המג"א דמוכח ששייך מירוח ברוק, אולם הוא

(אשל אברהם סימן שטז סקכ"ד) מדברי מרן הש"ע (סי' שטז סעיף יא) שכתב "ומירוח כו'", דמשמע ברוך נמי שייך מירוח אם רוצה להשוות ולהניח שם על גבי מכה וכדומה, ע"ש. אמנם בשו"ת יבי"א הנ"ל (ח"ד סי' כז אות ב) כתב לדחות הבנה זו בדברי מרן דלשון "מירוח" שכתב הוא לשון מושאל ואינו מלאכת ממרח, וכנ"ל, ע"ש. אבל כאמור בהגלות נגלות לשון האורחות חיים ודעימיה נמצאו למדים בהדיא שבאמת שייך בדין זה גם חשש ממרח, וממילא הדרא דיוקא דהפמ"ג לדוכתא שברוק שייך ממרח (וגם אם לא ממרן הש"ע עצמו, סו"ס מדברי הראשונים הנ"ל, ודוק). וע"ע בכף החיים (ס"ק קה). ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"ז סי' ל אות ז). ונראה באמת שגם ברוך כשדורסים אותו אינו נמס ונהיה נוזלי יותר אלא נשאר בעוביו- עובי שיש לרוך. ובאמת כן היא לכאורה המציאות, שרוך המדובר בדברי הארחות חיים הוא דבר עבה קצת ואינו משתנה ממרקמו בדריסה. רק שע"י הדריסה הוא מפשט אותו, ובמקום שיראה כגוש גבוה הוא מתפשט, ובזה כבר אינו ממאס הרואים, אבל עדיין המרקם שלו לא משתנה.

תדע שאם כוונת הראשונים הנ"ל לאסור ברוך רגיל בלי ליחה שהאדם יורק, הרי דלא גרע ממים ושמן רגיל, שבדאי שלא שייך בהם חשש "ממרח". וחזינו שרב ושוואל נחלקו בגמ' (שבת קמו ע"ב) ב"שמן עב" כנ"ל, ומבואר שמה שפחות עב מזה לא נחלקו ומודים דלא שייך בו ממרח. וכ"כ מרן בבית יוסף (סימן שיד) דבגמרא (שם:) מישחא רב אסר ושוואל שרי: "ומשמע מהכא דלא אסרינן אלא בשעוה וכיוצא בו שהוא דבר המתמרח וכן בשמן עב אף על פי שאין מירוחו ניכר כל כך מכל מקום אסור כיון דשייך ביה מירוח קצת דאית לאיחלופי בשעוה אבל בשאר כל הדברים מותר לסתום החבית", עכ"ל. וממילא הארחות חיים והראשונים דעימיה שכתבו ששייך ב"רוך" ממרח ע"כ איירו ברוך עבה- והיינו שיש בו ליחה (ובפשטות באמת רק בכיוצא בזה שייך מיאוס וצריך לדורסו, משא"כ ברוך סתם דלא כ"כ מאוס), וממילא גם כשדורסו נשאר עב רק שהוא נמרח. וכן הוא במציאות, שרוך אינו כמים, אלא גם כשמפשטים אותו, צמיגותו (עוביו) נשארת עד שמתייבש ולא דומה למים ושמן, ולכן שפיר איכא בזה משום ממרח, ודוק. וע"פ כל הנ"ל אפשר באמת שהירושלמי והרמב"ם ושאר הראשונים שביארו דין הרוך מצד השוואת גומות ולא מצד ממרח, הבינו שהגמ' מדברת ברוך רגיל בלי ליחה, ולכן הבינו שאין בזה כל חשש מחמת ממרח, שהרי צלול הוא משמן עב. והאורחות חיים ודעימיה דברו ברוך עם ליחה (ואפשר שהבינו כן משום דדוקא בזה שייך מאיסות וכנ"ל), ולכן הבינו ששייך בו מירוח. ולפי זה נמצא שבדבר עב קצת כמו קרם ידיים כ"ע יודו לאסור מחמת ממרח. [וכן ראיתי בקצוה"ש (סי' קל בבדה"ש אות כב) שהביא את דברי המג"א הנז' וכתב שמוכח מזה דרוך הוא דבר המתמרח "והיינו לפי שהוא עב". ע"ש].

ומיהו עיין במג"א (ס"ק כה) שכתב: משום מאיסותא, נ"ל דהאינדא דליכא דקפיד ברוך משום מאיסותא יזהר שלא ישפשף כשדורס עליו, ואפשר שזהו כוונת מהרי"ל, אבל ליחה היוצאת מן הפה או מן החוטם ודאי איכא משום מאיסותא, עכ"ל. ונראה שהבין שהש"ע דיבר ברוך ממש ולא בליחה, ואפ"ה הבין המג"א שיש כאן חשש מחמת ממרח, אלא שכאן מותר הוא מחמת

הקשה ע"ד מהגמ' (שבת קח:): דמוכח שאין חשש ממרח ברוך ותיירץ שהמג"א יאמר שמדובר כשהוא נבלע, ע"ש. אבל, כאמור, הנה בדברי הראשונים מבואר בהדיא ששייך ממרח ברוך, וע"ע לקמן.

שנבלע. ולפי זה, גם לדעת האוסרים מחמת ממרח יש להתיר בנבלע לשיטת המג"א'. אלא שצ"ע ע"ד המג"א דלפ"ז מה שייך ברוק כזה ממרח מעיקרא וכנ"ל. וע"ע במנוח"א (ח"ג פ"כ הערה 21) ובשו"ת דברות אליהו (ח"א סו"ס כב) שהניחו את דברי המג"א בצ"ע. ע"ש. וע"ע בשו"ת אז נדברו (ח"י סי' טז) שכתב שלא אסרו אלא בשמן עב שאינו נשפך כעיסה רכה ודומה לשעוה אבל בפחות מזה מותר, עכ"ד. גם בספר חידושים וביאורים גריינמן (שבת סי' יז אות ד) תמה על המג"א מה מירוח שייך ברוק. וכתב שאף ברוק עבה לא שייך מירוח, דאין צורתו מתקיימת כלל. ע"כ. [ולענ"ד ברוק עב המצוי עם ליחה שייך ממרח כנ"ל]. וע"ע בשו"ת מבית מאיר (ח"ד עמ' קמא אות ה) שביאר באופן אחר שדוקא רוק עם עפר יחד מתערבב והוי כשעוה שנמרח, משא"כ רוק לבדו על רצפה דבכה"ג לא שייך דין ממרח, ע"ש. וכן כתבו לבאר בספר ארחות שבת (ח"א פרק יז הערה מ). ע"ש. ומ"מ, גם לדעת המג"א המציאות היא שמרקם הרוק הרגיל הוא נוזלי ונשאר נוזלי גם אחר מירוחו. ונמצא שהכלל שכתב הרב מנוחת אהבה ברור הוא, דלעולם אין איסור ממרח בדבר סמך שהופך לנוזלי. ורוק מ"מ אם היה נוזלי הרי הוא נשאר נוזלי (והשאלה מדוע שייך בו ממרח הרי היא על המג"א ודעימיה ולא על חידוש המנוח"א), ורוק עם ליחה ע"י הדריסה הוא מתפשט אבל עדיין נשאר סמך ולא הופך נוזלי עד שמתייבש ונעלם.

וע"ש במנוחת אהבה (ח"ג עמ' קיט) שכתב דסו"ס יש איסור בזה משום מוליד. ומ"מ בנ"ד אין גדר זה נוגע לנו, וגם אין לחוש בו מחמת מוליד, כי המציאות בקרם ידיים היא שאמנם הוא נבלע בעור, אבל כשמורחים אותו ע"ג היד אין הוא הופך להיות נוזלי אלא הוא נשאר סמך, אלא שהוא נכנס בתוך הנקבוביות שבעור ולכך אינו ניכר (ובאמת שמדברי המנוח"א נראה שלא הכיר במציאות זו, ולכל הפחות היה לו לכאורה להבהיר שכ"ז רק בשנעשית נוזלית, שהרי ברוב המשחות אינו כן לכאורה. וגם בספר ברכת יצחק הנ"ל כתב שבד"כ משחה נעשית צלולה, וצ"ע. ועכ"פ בקרם ידיים בודאי אינו נעשה צלול, פוק חזי. ושו"ר שכן העיר הרה"ג ר' יוסף הכהן בספר יסודות בהלכות שבת סי' יח עמ' קצד). וע"ע בחזו"ע (ח"ג סוף עמ' שפה) שהעיר ע"ד המנוח"א שמה שחשב שמרן אוסר לסוך בחלב מפני שנמחה "והוי מוליד", הנה בשו"ת רב פעלים (ח"ג סי' יד) כבר כתב שצריך לומר שטעמו של מרן משום דדמי לבורא מים, כמ"ש רש"י (שבת נא:): גבי שלג וברד. וגם כאן כתב מרן הב"י דדמי לריסוק שלג וברד, שכיון שנראה לעיני הרואים שהוא ממחהו ועושהו מים, דמי קצת לבורא מים, כיון שהיה בתחלה אוכל ועתה הוא משקה וכו', ע"ש. "משא"כ במשחה שאינה נהפכת לנוזל אלא נבלעת בגוף החולה", ע"ש. וממילא הדרינן לחששא קמא מחמת ממרח.



### ט. דברי הרב מחקרי ארץ והנלע"ד ע"ד

ועין רואה לידיד נפשי, הגאון ר' רזיאל הכהן שליט"א, בשו"ת מחקרי ארץ (ח"ב סי' מו מז) אשר דן אודות משחת ואזלין שרגילים למרוח על הידים למי שהתייבש עור ידי ויהא מגינה על הידים שלא יתייבשו יותר, אם מותר למרחה בשבת. ובסי' מו דן בזה מחמת רפואה בשבת והעלה להקל משום שהואזלין אינו מרפא את העור אלא מרגיע וגורם שלא יתייבש ויחתך יותר,

ז. ומ"מ הירושלמי והרמב"ם ודעימיהו שלא נקטו איסור ממרח בדורס רוק ע"ג רצפה, יש לומר כנ"ל דס"ל שברוק רגיל אין ממרח כי אינו סמך, ואין שום הכרח שיבינו כהמג"א שגם ברוק רגיל שייך ממרח, ודוק.

עש"ב. ולדידי אין הדבר פשוט להתיר עפ"ז, שהרי חזינן שבכך מתרפא וזה דרך רפואתו ודמי ממש לשאר רפואות הנעשות ע"י מריחת משחה". ומה שהביא ראייה ממ"ש בש"ע (סי' שכח סעיף כג) שמותר ליתן ספוג וחתכות בגדים ע"ג המכה, ע"כ, לענ"ד לא דמי כלל, שהרי הוא כמו אדם שרפואתו לנוח ולהירגע, ואין נראה כאן שום ענין רפואה ולא משתמש בשום דבר של רפואה. משא"כ במורח משחה שזולתה לא יתרפא וגם מצבו יהיה גרוע יותר, מנ"ל להתיר. ולענ"ד אין להקל אלא בקרם ידיים וכדומה שהוא לשימוש בריאים, וכנ"ל באות א, משא"כ ואזילין, שמי שבשרו לא חתוך ויבש מאוד לא משתמש בואזילין (ובפרט שאינו נוח לשימוש כי אינו נבלע ולכן הוא מציק הן בידים והן למורחו בשפתיים. ויד"ן ההמ"ח כתב שהוא נבלע, ובמחכ"ת אין כן המציאות, וע"ע לקמיה).

ובסימן מז כתב ידידי הרב מחקרי ארץ לדון אם שייך במריחת המשחה איסור ממרח, והאריך הרחיק בזה והעלה להקל. ולענ"ד יש להעיר בדבריו כאשר אבאר. הנה (באות ד) כתב ידי"נ הרב מחקרי ארץ ללמוד בפשטות מדברי המג"א לשאר משחות הנמרחות כדברי מהרש"ם ודעימיה, ולא נחית למ"ש לחלק דאפשר שאף המג"א לא כיון להתיר אלא ברוק, שכוונתו לדורסו ולהבליעו ואין לו רצון בו, משא"כ המשחה. ושוב הביא (באות ה) את דברי הארחות חיים

ח. ולענין רוב המשתמשים בולווטה שעושים כן כשיש יובש כדי למנוע פצעים בעתיד, אם מקרי כדרך בריאים או ששימוש זה מוכיח שאינו דרך בריאים, כתב הרה"ג ר' אברהם מרדכי שליט"א בירחון אור תורה (טבת תשס"ו סימן מא אות ז) להביא ראייה דבכה"ג חשיב "מאכל בריאים" ממה שכתב בפסקי רי"ד (שבת קיט ד"ה ושוטה את אבוכרואה) שכתב וז"ל: ושוטה את אבוכרואה, מאי אבוכרואה חוטרא רעיא, פי' עץ הגדל יחיד בלא ענף למאי עבדי ליה לגילויא, פי' מי ששתה מים מגולין וירא שמא שמה הנחש מהן שולקין זה העץ במים ושותין אותם ומבטלין הארס ומכחישין אותו, "וגם הבריאים רגילים לשתותו שמא שמו מים מגולין", עכ"ל הרי"ד. ומבואר בדבריו שדרך בריאים נקבעת לאו דוקא אם שותים את האבוכרואה לשם תענוג, אלא אפילו אם רק יש רגילות לשתותו כדי שלא להיזקק בעתיד, זה בלבד קובע שיש פה דרך בריאים. וא"כ הוא הדין בולווטה, שהרי יש רגילות של בריאים להשתמש בה כשיש יובש בידים על מנת שלא יצא דם ולא יהיו פצעים בעתיד. ואפילו לא עושים זאת לשם תענוג, אעפ"כ כל עוד שרגילים לעשות זאת כשהם בריאים הוי דרך בריאים בכך, עכ"ל הה"כ הנ"ל. אלא שלענ"ד יש לדחות את הראיה קצת, שהרי בנדון הרי"ד אלו השותים מחשש שמא יזקקו, באמת קצת הנה הינם בריאים לחלוטין ואין בהם שום מכה וחבורה, משא"כ באדם שידיו יבשות שהוא "תחילת חולי" לגבי ידיים סדוקות ופצועות, שמא בכה"ג לא חשיב מאכל בריאים, שהרי מי שאין ידיו יבשות לא מתחיל למרוח משחה זו בחינם. אלא שיש לומר שה"ה בזמנם במי שהשאיר משקה מגולה, שהוא תחילת ה"חולי" של ארס הנחש, אלא דקושטא קאי שיש לחלק בין תחילת חולי שכבר מצויה בגופו, כבנ"ד שידיו יבשות, לבין כשהחשש חיצוני, שא"א לקרוא לו תחילת חולי, וכשם שאדם שילבש מעיל כיון שהוא יוצא אל הרחוב הקר דודאי דלא מקרי "תחילת חולי", ודוק. והראיה השנית שהביא שם באור תורה מדברי האשל אברהם מבוטשאטש (סי' שכו, והביאו בשו"ת יביע אומר ח"ד חא"ח סי' כט אות טז) שכתב וז"ל: התרתי לשפוך יי"ש לראש בשבת קודש מצד מיחוש והזהרתי על סחיטה ולא עלה בדעתי מצד איסור רפואה ונוכרתי תיכף וראיתי שאין חשש לכו"ע שכבר נהוג לבריאים לשפוך לראש כדי לישון תיכף או כדי להמית כנימה שבשערות וכל הנעשים לבריאים אין חשש כבסי' שכ"ז גבי סיכה, ע"ש. ע"כ. וכתב הה"כ הנ"ל דמבואר מדברי הגאון מבוטשאטש דלאו דוקא כשסכים יי"ש לתענוג נקבע בזה דרך בריאים, אלא אפילו אם הרגילות היא להשתמש עם היי"ש למנוע צער עתיד, כגון חוסר שינה או צער מהכנימות שבראש, זה בלבד קובע שיש פה דרך בריאים. וא"כ ה"ה בנ"ד אפילו נאמר שמשתמשים בולווטה רק כשיש צער כגון יובש בידים אפ"ה הוי דרך בריאים בכך אע"פ שמטרתם להגן מפצעים וסדקים העלולים להיות, עכ"ד. ובמחילה לא קרב זה אלא זה, שמגיעת שינה או כנימה שבראש אינה בכלל חולי כלל ועיקר, וממילא בודאי דבכה"ג חשיבא דרך בריאים ול"ד לנ"ה. ואיהו גופיה הביא שם עזר כנגדו מדברי המאמר מרדכי (סי' שכח ס"ק כא) שכתב לבאר את הטעם על מה שנפסק בש"ע (סי' שכח סעיף מא) שמי שנשתכר שרפואתו לסוך כפות ידיו ורגליו בשמן ומלח, מותר לסוכן בשבת, וז"ל: לכן יותר נראה לומר טעמא דהיתרא הוי משום דהפגת יינו מעליו לא מיקרי רפואה וכ"כ הט"ז וז"ל יעו"ש, ע"כ. ומוכח דבכה"ג ל"ח רפואה, וכ"ש בצער דשינה.

הנ"ל שמוכרח מדבריו ששייך בכה"ג ממרח, וכתב שגם להרמב"ם שלא הזכיר ממרח שמא זה מחמת דס"ל שברוק דוקא לא שייך ממרח אבל בשאר משחות אפשר שיודה לאסור, אלא ששוב כתב (באות ז) שמדברי המג"א הנ"ל נמצא שואזלין שנבלע יש להתיר<sup>ט</sup> [וכבר הערתי שבמצאות ואזלין אינו נבלע, והרב מחק"א נסתר מחמתו, שהרי כתב בסימן שקודם לזה להתיר ואזלין משום רפואה כי אינו מרפא רק עשוי להיות מרוח על העור ולהגן מפני הרוח, ואם נבלע בודאי שאינו עושה פעולה זו. ומ"מ נדון בדברי הרב מחקרי ארץ לשאר משחות הנבלעות, וכבנ"ד בקרם ידיים]. אמנם מהרש"ם הביא שהא"ר כתב שלרש"י והר"ן והטור יש בשפשוף הרוק משום מירוח, אבל באמת שגם לגם להאליה רבה אין ראייה לאסור, דשאני שפשוף הרוק שבאמת מחליק פני הקרקע הלחה וכמ"ש לעיל ודמי לשף בין העמודים וכדפירש רש"י (בשבת עה:): ועיין להר"ן שם, אבל בממרח דבר וכוונתו להבליעו אפשר שגם הם יודו להקל, עכ"ד המחקרי ארץ. ובדברים אלו הפך הקערה על פיה לומר דלא זו בלבד שהמג"א מיקל אלא שאפשר שגם האליה רבה יודה להקל במשחה ואסר רק ברוק. והנה הבנה זו היא הפך מה שהבינו כל האחרונים [וכעת מצאתי גם להגאון ר' ציון בוארון שליט"א בשו"ת שערי ציון ח"ג סי' ה אות ו, שביאר הכוונה כהרב מחק"א, אבל כתב שזה דוחק בכוונתו, והואיל שנתקשה בדיון רוק כתב שאין מנוס מלבאר כן, ולפמשנ"ת ניחא] שהמירוח האמור ברוק הוא שממרח את הרוק עצמו בזמן שמבליעו ולא שהרוק גורם למירוח הקרקע<sup>ז</sup> (זולת למתירים ומבארים שמירוח האמור כאן הוא לשון מושאלת). ולדברי המחקרי ארץ שהמירוח הוא באדמה מחמת הרוק, א"כ מה הוקשה להמג"א מדוע בקרקע מרוצפת אין חשש מירוח, ולמה הוצרך להמציא יסוד חדש שבנבלע אין חשש ממרח, הרי היה לו לתרץ בפשטות דבקרקע אין ממרח, כי אין קרקע אדמה אלא ריצוף, וממילא קושיא מעיקרא ליתא כי אינו ממרח את האדמה. ועוד, דבקושטא נראה פשוט שע"י כמות מועטת שיש ברוק א"א למרח וליישר את הקרקע, ואדרבה הרוק נבלע כמ"ש המג"א, ומזה הגיע המג"א למסקנתו דנבלע ל"ש ממרח. ועוד שאם הרב אליה רבה לא מחמיר אלא ברוק, לכאורה היה לו לבאר את הדבר ולחלק בין השווים.

ומה שהביא הרב מחקרי ארץ ראייה לדבריו ממ"ש המרדכי (סוף פרק במה טומנים) והובא בב"י (סו"י שיח) בשם רבנו יחיאל מפארי"ש אהא דאמרינן (בשבת מ:): סכה אשה ידה שמן ומחממתה כנגד המדורה, דסתם שמן זית קרוש ואפ"ה שרי, ע"ש. ומוכח דלא חיישינן בסיכת שמן משום מירוח. ואף דהתם אינה מתכוונת להבליע את השמן, וכדמסיים עלה "וסכה לבנה קטן", צ"ל דכיון שאינה מקפדת על מירוחו והחלקתו ואין לה צורך בזה כלל, לא חשיב מירוח, וכמ"ש כיו"ב המ"מ (פרק יב הלכה ב), וכיו"ב כתב הרמ"א (סו"י שכא) שמותר להחליק פני האוכל, הואיל

ט. וע"ש בריש אות ז שכתב וז"ל: שוב אשוב לדברי המג"א שכתב שכל שכוונתו להבליע הדבר אין בזה משום ממרח וראייתו מדין שפשוף הרוק. ולפ"ז אף במריחת משחת הוואזלין שרי, ואנו כתבנו לדחות ראייתו, דשאני רוק שהוא צלול ולא שייך בו מירוח, ולא דמי למשחה שלפנינו וכו', עכ"ל. ולרגע נשמט מידידי הגאון הנ"ל שהמג"א לא למד מרוק למשחה ולא דיבר ע"ז כלל, אלא הוקשה לו מדוע אין ברוק זה ממרח ותירץ כיון שהוא נבלע. ומהרש"ם ועוד אחרונים הם שכתבו ללמוד מדבריו למשחות. ואדרבה, כתבנו לעיל ש"ל שגם המג"א יאסור במשחה, ושכ"כ כמה מהאחרונים.

י. ועיין בשו"ת אבני נזר (או"ח ח"א סי' נד אות א), מה שביאר בכוונת ר"ת (בתוס' שבת עג ע"ב) שכתב דחולב חייב משום ממחק.



ואפשר לאכלו בלא זה. והסברא בזה היא דאין חשוב מירוח אא"כ יש תיקון במריחה זו, אבל מריחה שאינה מעלה ומורדת, אינה מלאכה, עכ"ד הרב מחקרי ארץ. אחר המחילה רבה, הנה מה שהביא ראייה משמן זית קרוש שהופך לנוזל (וכן הביא ביבי"א הנ"ל), הרי כבר הבאנו לעיל דברי הרב מנוחת אהבה שכתב שלא שייכת מלאכת ממרח בדבר מוצק או סמיך ההופך לנוזלי אלא רק משום נולד, וראיית המנוח"א מדברי המרדכי הנ"ל גבי המורחת שמן וכו"ל. והרב מחקרי ארץ גופיה הביא בסוף דבריו (אות י) שבשו"ת שער שלמה זוראפה (ס"ו ס, דף לו סע"ד) כתב דממרח לא שייך בדבר שהופך להיות מים. ושבספר פקודת אלעזר בן טובי (ס"י שכו) כתב להסתפק אם שייך בסבון משום ממרח משום שנימוח ונמס עד שנהיה כמים ע"ש. וכן ראיתי עוד בספר ערך שי הנ"ל (ס"י שכח סעיף כב) שכתב כחילוק הנ"ל בהדיא, דשאני שומן מחמאה, כי בחמאה שייך מירוח כבשעוה כשמדביקו על כלי דיכול להחליקו ולדבקו, משא"כ שומן כשלא ניתן עדיין הוי כבשר ולא שייך בו מירוח ולא נדבק וגם לאחר שניתך אם בא למרחו ולדבקו בחוזה נימוח לגמרי, ע"כ. וכן האריך לבאר הגאון ר' מאיר סטולביץ בשו"ת מבית מאיר (ח"ד עמ' קמא אות ד), וסיכם דדין הנוזל ודין הממרח סותרים זה את זה, ע"ש. וע"ע בספר ברכת יצחק ברכה (מלאכת ממחק עמ' רלו הערה ו-ז). וא"כ אין ראייה מדברי המרדכי גבי שמן קרוש לדין ממרח כלל, שהרי משחה כמו קרם ידים אינה הופכת להיות נוזלית אלא נשארת עבה רק שמפשט אותה ע"ג הבשר (כמו בוולין) או שמבליעה בו (כמו בקרם ידים). וע"ע להבית מאיר (ס"ס שיח).

ומה שנתקשה הרב מחקרי ארץ שהרי נראה מדינו דהמרדכי שאינה מבליעה את השמן (שהרי סכה עמו את בנה), ותירץ שצ"ל דכיון שאינה מקפדת על מירוחו והחלקתו ואין לה צורך בזה כלל, לא חשיב מירוח, וכמ"ש הרמ"א (ס"ו שכא) שמותר להחליק פני האוכל, הואיל ואפשר לאכלו בלא זה, ואין חשוב מירוח אא"כ יש תיקון במריחה זו, אבל מריחה שאינה מעלה ומורדת, אינה מלאכה, עכ"ד. אחר המחילה הנה תשובה זו היא עזר כנגדו, שהרי אין דומה מריחת אוכל למריחת משחה ע"ג ידים וכיו"ב, שבאמת במריחת אוכל גם אם לא ימרח ויאכלנו כך, הרי שיהנה וישבע כחפצו ורצונו, וכדאמרי אינשי ש"בבטן הכל מתערבב". אבל במריחת משחה ע"ג ידיו, אם לא ימרחנה היטב על כל שטח ידו, הרי בודאי שלא תעשה את הפעולה שהוא צריך לה. ואדרבה, בהוראות השימוש במשחה כתוב שצריך למרוח ולעסות את הידים היטב (ולזה דנו כל הפוס' בזה, והפוס' המחמירים כתבו שאין היתר זולת להניחה במקום אחד, ואין עצה זו מועילה בכל ענין, אא"כ ימרח אח"כ מאליו כמו בתינוק). ואין שייך לומר שמריחה זו אינה מועילה ומורדת, והרי בלא המריחה לא יקבל את התוצאה שהוא רוצה, וזה כמו לומר שגם בלי להשתמש במשחה הוא יקבל את התוצאה. ועוד, שגם המרדכי שהובא ברמ"א הנ"ל (ס"ו שכא) להקל במאכל סיים שהמחמיר תע"ב. וכמו שהעיר המחקרי ארץ. ובנ"ד נראה שיש להחמיר מן הדין ואינו דומה למאכל כלל.

אמנם שוב בינותי דכוונת הרב מחקרי ארץ דבקושטא חייב פעולת מירוח על היה, אבל כיון שרוצה להבליעו נמצא שאינו רוצה למרח אלא להבליע. אלא דאם כלך לדרך זו, הרי ע"ז אנחנו דנים, אם כשרוצה למרח ולהבליעו בעור מותר גם במשחה. ולפי כל האמור אין ראייה להקל בזה כלל.

וע"ע (באות ח) שהביא את דברי הבית מאיר (ס"י שיח) שהתקשה גבי האי דאשה סכה ידה בשמן, אם מדובר בשמן קרוש עב כיצד מותר לסוך בו והרי הוא ממחק, ואין לדמות לחמאה שמותר למורחה על הפת, שזה דרך אכילה. ע"כ. והרב מחק"א דחאו, שמדברי המרדכי מוכח שהעיקר הוא משום שכל שאפשר מבלי מירוח אין המירוח חשוב כמלאכה, ע"כ. וכאמור, אין בזה די השב כלל, שהרי במורח שמן א"א מבלי המירוח. ובוה יתיישב מה שהקשה הרב מחקרי ארץ ע"ד מרנא היב"א (ס' כח אות יג הנ"ל) שהביא את קושיית הבית מאיר ותיירץ: דהמרדכי מחלק בין כשממרח השמן הקפוי ע"פ נקב החבית שרוצה שישאר בקרישתו לסתום הנקב, לבין הסכה אותו ע"ג ידיה שטוב לה יותר שיהיה נמס כדי שתוכל לסוך בו הקטן ולהבליע בעורו את השמן, ע"כ. שמדוע הוצרך לזה היב"א הרי היה לו ליישב כדבריו שכל שא"צ למירוח שרי. ובמחכ"ת, אדרבה לכך הוצרך היב"א לחילוק, משום שאין לתרץ כן, שהרי גם בשמן צריך למורחו וזולת זה לא יתקיים תכלית מה שחפץ. וגם מ"ש באות ט להביא עוד ראייה מהגמ' בשבת (סו:) דמותר לסוך בשמן ומלח, הנה הוא דוקא בדבר שהופך ממוצק לנוזל וכנ"ל, ואינו ראייה למשחה וקרם, שגם במירוחו נשאר סמיך כבתחילה.



### י. בירור סברות אחרות להקל במורח משחה שאין בו איסור משום ממרח

ובמשי"ם חפשי ראיתי כמה סברות וצדדים אחרים להקל במריחת משחה לרפואה. ראשית, מחמת עצם הסברא הנזכרת בדברי מהרש"ם והיב"א, שאמנם לענ"ד אין לה מקור ברור מדברי המג"א, אבל סו"ס עיקר הסברא לכאורה ברורה, שאין שייך חשש ממרח אלא כשהאדם חפץ למרוח דבר ולהשאירו מרוח ולא להבליעו. אלא שכאמור מצינו להארחות חיים ועוד שהם מכחישים סברא זו, ואוסרים ברוק מחמת ממרח, אף שאין רצון האדם ברוק המתמרח על גבי דבר אחר אלא שיבלע. וכבר ביארנו שאף לפי הירושלמי והרמב"ם שלא אסרו מחמת ממרח, אפשר שהבינו שמדובר ברוק רגיל, ולדעתם לא שייך בו ממרח כי אינו עב. ולעולם במשחה יודו לאסור. וכן כתב הג"ר דניאל גודיס שליט"א בשו"ת מנחת דניאל (ח"א סי' מט), ע"ש.

והראש"ל הגאון ר' יצחק יוסף שליט"א בספר ילקוט יוסף (שבת א-ב סי' רסג ס"ז עמ' רצג) כתב להביא ראייה להקל במריחת משחה מדברי המאירי (שבת עה ע"ב), שכתב וז"ל: והממרח רטיה ר"ל שמחליק תחבושת על המכה חייב משום ממחק, והמסתת את האבן ר"ל שמחליקה אחר שנחצבה חייב משום מכה בפטיש שזהו גמר מלאכה, ויש שואלים לפי זה והרי יש לחייבו גם כן משום מחתך ומשום ממחק שהרי הוא מחתכה ומחליקה עד שפירשו בו אף משום מכה בפטיש, אלא שעיקר הדבר שאחר שנחצבה והשווית למדתם אין בה עוד משום מחתך שהרי נעשה הכל, ודין ממחק אין כאן שאין הכונה בה להחליקה להיות תשמיש שלה נוח לו כענין ממרח רטיה ושף בין העמודים ומוחק את השער מן העור להחליקו, ואין זה אלא נוי בעלמא ואין כאן אלא גמר מלאכה, עכ"ל. וכתב בילקו": הרי שביאר גדר מלאכת ממרח להיות תשמיש שלה נוח לו והיינו ברובה בקיום הדבר שממרח אותו, וזה אינו שייך במשחה שאינו מתקן את גוף האדם ומחליקו אלא נבלע בתוכו, ע"כ. ולענ"ד אין זו כוונת המאירי, אלא דכוונתו כמו

שכתב בהדיא, שאין כאן מלאכת ממחק הואיל "שאין הכונה בה להחליקה להיות תשיש שלה נוח לו כענין ממרח רטיה ושף בין העמודים ומוחק את השער מן העור להחליקו, ואין זה אלא נוי בעלמא". ומבואר שכשממחק בשביל נוי אינו בכלל ממחק, וממחק שייך רק שממחק בכדי שהשימוש בדבר המתמחק יהיה נוח לו להשתמש בו, כמו ממרח רטיה בכדי שיוכל להניחה בטוב, וממחק עור מן השערות שיוכל להשתמש בעור, שדברים אלו יש בהם ממש. משא"כ כשהדבר כבר התמחק, אלא שע"י המיחוק גורם "תוספת יפוי" ונוי בעלמא, שאין זה בכלל האיסור. והשתא נחזי אנן למה מורח משחה דומה, ולענ"ד אינו דומה לממחק לנוי, אלא הרי דומה הוא יותר לממחק כדי שיהיה לו נח להשתמש בו. ודרך השימוש במשחה הוא ע"י מריחתה והבלעתה בנקבוביות העור, ובפעולה זו הוא משתמש במשחה בדרך הרגילה והנצרכת לה. וא"כ לכאורה הרי הוא בכלל ממחק.

אלא דאכתי אפשר לכאורה ללמוד מדברי המאירי יסוד אחר, שמהדוגמאות שהביא המאירי נראה שכל עיקר מלאכת ממחק הוא בשממחק דבר כדי להשתמש בדבר המתמחק או מתמרח בצורה טובה, וכמוחק העור מן השערות כדי להשתמש בעור, או ממרח רטיה כדי שיוכל להניחה בטוב ו"תשב" על כל מקום הפצע, וכן ממחק את העמודים כדי שיהיה אפשר לישב בהם בטוב. והיינו שבמלאכה ממחק עושה שלב א' כדי להשתמש בו בשלב ב'. ונמצינו למדים שכשבמיחוק או מירוח עצמו מסתיימת המלאכה, לא נאמר האיסור. (ושור"ר שכע"ז כתב ללמוד מדברי המאירי בספר ברכת יצחק ברכה מלאכת ממחק עמ' רלו הערה ו-ז). אלא ששוב בינוני שכ"ז פלפולא בעלמא, שהרי במקור איסור ממרח במשנה הוא במורח שעוה ע"ג החבית, ובזה בודאי שהמירוח הוא השלב הסופי, שע"י מירוחו נעשתה תכלית רצונו לסתום ולסגור את החבית ע"י השעוה, וברור. ונמצא שאין כל ראייה מדברי המאירי לקולא. ובזה יש לדחות גם מ"ש בספר ברכת יצחק הנ"ל (מלאכת ממחק עמ' תתסה) שדברי המאירי הם סיעתא לדברי המג"א שכל שאינו מתכוין לא הוי ממרח, ע"ש. דאין זו כוונת המאירי, וכנ"ל.



### יא. אם יש להקל מחמת זה שהמורח משחה אינו מקפיד על השיווי של הנמרח

עוד ראיתי בספר חזון עובדיה הנ"ל (ח"ג עמ' שפה) שהביא שבספר תורת היולדת (עמ' שפה, וחפשי רבות את הדברים בכמה מהדורות ולא מצאתי) כתב שהגאון ר' חיים פינחס שיינברג כתב וז"ל: ולפע"ד שאיסור מירוח היינו דוקא כשמקפיד על השיווי של הנמרח כעין כוונת אומן הממרח שמקפיד על השיווי ובעינין מלאכת מחשבת, ופירש רש"י (בביצה דף יג:) דהיינו מלאכת אומן. וראיתי כסברא זו בשו"ת יביע אומר ח"ד (חאו"ח סי' כז אות ג). הילכך מי שממרח משחה על גב ידו מחמת מכה, שאין כוונתו להשוות את הנמרח מותר, ע"ש. וסיים בחזו"ע: וכן עיקר להקל, ע"ש. ובעוניי אני אומר כי אנחנו לא נדע מה נעשה אבל כל סוגיית דריסת רוק הנ"ל מוכיחה דלא כיסוד זה, שהרי מדברי המג"א ושאר פוסקים שלא יישבו את קושייתם (מדוע לא נזכר חשש ממרח בדורס רוק) ולא תירצו בפשטות "שאין כוונתו להשוות הרוק", מוכח שלא הבינו כסברתו. ואף אם יש לפלפל בדעתם, הנה מדברי הארחות חיים ודעימיה שכתבו לאסור בדורס רוק

מחמת ממרח מוכח בהדיא היפך דברי הגר"ח"פ שיינברג. ואף לפי מה שצידדנו שמהירושלמי והרמב"ם ועוד נראה שלא חששו ברוק מחמת ממרח, הנה עדיף לומר כנ"ל שבפרט זה- רוק דוקא, ס"ל שאין שייך בו מירוח מחמת שאינו קשה וסמך, וככל הנ"ל, ולא לומר שהם חולקים בעיקר יסוד דין מלאכת ממרח אם הוא שייך בדבר שאינו משווה במריחתו ומורח בלי להשוות. ובזה עכ"פ עדיף להשוות את דעתם עם דעת הארחות חיים ודעימיה שאוסרים גם בדבר שאינו משווה הדבר במריחתו, שהרי יש לצמצם את המחלוקת ולא להרחיבה, דאפוש פלוגתא לא מפשינן. [וכ"נ גם מדין הנז' בש"ע סי' שב ס"ח, שאין מגררין לא מנעל חדש ולא ישן, מפני שקולף העור והוי ממחק. ולכא' ע"י גירור זה אין הנעל מחוקה יפה, ובודאי שאינו כמלאכת אומן].

וביותר נפלאתי שראיתי בשו"ת יביע אומר (ח"ד סימן כז אות ג) הנ"ל (שעליו הסתמך הגר"ח"פ שיינברג), שהב"ד הרמ"א (סי' שכו ס"י), שאסור לרחוץ בבורית שקורין זייף דהו"ל נולד. ע"כ. והקשה מדוע הוצרך הרמ"א לטעם נולד ולא אסר מטעם איסור ממרח תולדה דממחק. וכתב שביותר יש להעיר ע"ד המג"א (סי' שכו ס"ק יא) שכתב שיש מתירין בזה, דדוקא בברד ושלג שעומדים למשקים הוי נולד, משא"כ בבורית. שלטי הגבורים. ע"כ. ולא העיר כלל מדין ממרח. ובתירוצו כתב וז"ל: ולכא' י"ל דה"ט משום דלא חשיב ממרח אלא כשצריך לאותו דבר שמחליקו וממחקו כגון שעוה שע"פ הנקב וכיו"ב, אבל כאן הרי מה שממחה על ידו אינו צריך לו ואינו רוצה בקיומו, שאינו בא אלא לנקיון כפיו. וכעין מ"ש המג"א (סי' שטז ס"ק כד) הנ"ל. ומה שמתמחה ומשתפשף מגוף הסבון, הרי אינו מתכוין לזה כלל, עכ"ל.

ובעוני לא זכיתי להבין שני דברים במ"ש מו"ר זיע"א כאן. האחד, שממ"ש שבמריחה זו אין לו כל צורך בקיומו דומיא דמ"ש המג"א- נמצא שהבין בדומה ממש למ"ש לבאר לעיל בכוונת המג"א, שברוק כוונתו להבליעו כי אין לו בו צורך. וא"כ קשה, כיצד יש לדמות לזה משחה, שבודאי חפץ בקיומה אלא שרצונו להבליעה בעור כי כך דרך שימושה. ועל דימוי דברי המג"א לדין הסבון יש לפלפל דאינו דומה ממש, שהרי בשעת השימוש והמירוח הוא חפץ בסבון, שלולי זאת לא היה ממרחו על ידיו, ורק בסיום השטיפה ברצונו להסירו וזה כבר אחר סיום השימוש. משא"כ ברוק, דמעיקרא לא רצה בו וכל כוונתו בזמן המירוח לסלקו (ועיין להתפארת ישראל במלאכת הלש"ס ס' שכתב שאף להמג"א שמתיר לרחוץ בבורית שקורין זייף, בבורית רכה לכ"ע אסור, דהו"ל ממרח. וכמ"ש בסי' שיד סי"א. ע"כ. וכן הובא לדינא במשנ"ב סי' שכו סק"ל, ודוק). אבל במשחה לענ"ד אינו דומה כלל, שבשום זמן אינו רוצה לסלקה רק להבליעה בידיו ע"י המירוח, כי בכך דרך שימושה, ובבולע גלולה (כדור) לרפואה, שדרך המועילה בה היא ע"י בליעתה, דאטו זה מוכיח שאין רצונו בה, וכבר הארכתי בזה לעיל ע"ש. והדבר השני, בעיקר הסברא להתיר בדבר שאין כוונתו להשוותו במירוח, הנה דברי הרב יב"א בכאן הם לגבי הסבון המוצק שבו יש את החשש למירוח, ובזה הרי בודאי שלא אכפת למשתמש להשוות את גוף הסבון המוצק עצמו ולא אכפת לו מה יהיה עמו, כי הרי השימוש של האדם הוא במה שיוצא מן הסבון ולא למרח ולהשוות את גוף הסבון המוצק. ואינו דומה כלל למריחת המשחה, שרצונו למורחה על גבי ידו. והסברא שמחמת זה שהסבון שמתמחה על היד אין לו בו רצון אלא להבליעו או לשוטפו- היא כבר

הסברא הידועה הנ"ל שלמדו האחרונים בדעת המג"א, ולא מחמת היתרו דהגר"פ שיינברג. וכן מבואר בהדיא בדברי מרנא היב"א שכתב בזה"ל: (א) אבל כאן הרי מה שממחה על ידו אינו צריך לו ואינו רוצה בקיומו, שאינו בא אלא לנקיון כפיו. וכעין מ"ש המג"א (סי' שטז ס"ק כד) הנ"ל. (ב) ומה שמתמחה ומשתפשף מגוף הסבון, הרי אינו מתכוין לזה כלל, עכ"ל. ונמצא שסברת מה ש"לא משווה" לא נאמרה על מה שמורח על גבי ידו סבון או משחה, אלא על גוף הסבון שמתמחה, וכאמור בו לא אכפת ליה ממה שנמחה ואדרבה היה מעדיף שלא ימחה. וא"כ כיצד למד הגר"פ שיינברג דבר זה מזה, וכיצד קיבל מרנא היב"א דבריו וכתב ש"כן עיקר".

ומלבד כ"ז, הנה סברא זו חדשה היא ולא מצאנו לה סימוכין בדברי הפוסקים, וגם החזו"ע לא הביא דבריו אלא כצירוף, אחר שסמך סמיכה בכל כוחו ע"ד המג"א (ואפשר באמת שמ"ש "וכן עיקר", היינו על עיקר ההיתר ולא מטעמיה, והביאו לעצם הדבר שעוד גברא רבה ס"ל להקל). וכאמור ממה שלא השיבו ויישבו כן בכל סוגיית רוק שדורסו, נראה דלא ס"ל כסברת הגר"פ שיינברג.



### יב. אם באדם חי אין גדר של ממחק

אלא שראיתי להגאון ר' מאיר סטולביץ בשו"ת מבית מאיר (ח"ד עמ' קמא אות ד- ה) שכתב שבאדם אין גדר של "ממחק", משום דלא שייך בו ענין הליקות כמו בכלי שצריך לסתום את הנקב. וכן אסיק בסוף אות ז, ע"ש. ואף שמהרש"ם (סי' שכח ריש ס"ק כו) כתב שאין לומר שעל גוף האדם לא שייך איסור ממרח שהרי בגמ' שבת (עד:): מבואר דממרט נוצה מעוף הוי ממחק, ע"ש. הנה כבר השיבו בספר חזון עובדיה (ח"ג עמ' שפה) דמזה לא מוכח מיד, דשאני התם דהוי לאחר שחיטה, ולעולם אין דין ממחק או ממרח בגוף אדם חי, ע"ש. וכ"כ לתמוה ע"ד מהרש"ם הגר"ח קניבסקי (שליט"א) [וצ"ל] בספר תורת יולדת (פרק נו הערה ג) דשאני התם דהוי לאחר שחיטה, ע"ש. [ומדברי מהרש"ם והחזו"ע והגר"ח קניבסקי למדנו שאדם חי ובהמה חיה חד הם לענין זה, שהרי למדו זה מזה]. וראיתי להרה"ג ר' דוד שמואל ריביאט שליט"א בקובץ ישורון (חלק כו עמ' תקסט) שכתב לבאר סברא זו שאין ממרח בגוף האדם בזה"ל: דלא מסתבר כ"כ לומר דמריחת משחא או שמן עב על בשר האדם יקרא צורת המלאכה דממחק וממרח, כיון דלא נתקן בזה שום חפץ בעצם אלא רק תתהווה איזה כיסוי עראית ע"ג הבשר או מכה, דכל כע"ז לא דמי למלאכת המשכן, וה"ה דמסתמא דלא דמי למלאכת ממחק בעורות שהיה במשכן, ואפילו משום תולדה כסתומת נקב בחבית ע"י ממרח בשעוה דכל כה"ג איכה איזה עשייה או תיקון בחפץ ודבר המתקיים דראוי לחייבו משום מלאכה, ונראה דהיסוד בזה מצינו גם בדין תיקון אוכלין דלא נכללו במלאכות אלו וכדקיי"ל דאין ממחק באוכלין (ע' רמב"ם פ"א ה"ה ובש"ע סי' שכא סעי' יא ברמ"א) והטעם י"ל משום דלא נעשית בזה תיקון חשוב בשום חפץ של השתמשות כעין עשיית כלי וכדו', וכן הכי מסתבר לומר בענין ממרח בגוף האדם דג"כ לא ניתקן גוף האדם ע"י מעשה הממרח דמה שמשפשף ומחליק איזה מריחה ע"ג הבשר או מכה לא נעשית בזה שום תיקון בעצם גופו של האדם כתיקון חפץ, רק שמכסה הבשר כדי שיועיל לרפואה או איזה שאר סיבה דבכל ענין אינו יותר מתועלת חיצונית ולא תיקון בעצם, ועל כן אינו דומה לתיקון עורות של

בהמה וכיו"ב שעושה ממנו חפץ הראוי שזהו תיקון חשוב וכן לא דמי לממרח בשעוה כדי לסתום נקב שבחבית או שאר כלי דבכל אלו עושה תיקון חשוב וכדאמרן, עכת"ד. ואף שביאורו יפה, הנה במחילה נראה שאינו מחוור, שהרי במקור האיסור מצינו לרבים מהפוס' ובכללם רבותינו הראשונים (הארחות חיים ודעימיה) שהבינו שהמורח רוק ע"ג קרקע יש בו מלאכת ממרח, והרי פשוט שבעשייה זו לא מתקן כלום וככל ביאורו של הרב הכותב הנ"ל. ולענ"ד עיקר הסברה להקל בממרח על גוף האדם היא משום שאינו דומה לגוף המלאכה שנעשית על כלי ודומיו, וכמ"ש מארי דשמעתא בשו"ת מבית מאיר הנ"ל שבאדם ליכא גדר של ממחק "משום דלא שייך בו ענין הליקות כמו בכלי שצריך לסתום את הנקב", וכן"ל.

ובאמת שעיקר היתר זה חידוש גדול הוא, שהרי מצינו להרבה מהפוס' שדנו לענין מריחת משחה על גוף האדם ולא עלה על דעתם להקל מחמת סברה זו. וכן מצינו שהקשו האחרונים על דברי מרן בש"ע (סי' שכח סעיף כב) שאסר סיכת חלב רק מטעם נולד ולא מטעם ממרח, ומוכח דס"ל להאחרונים ששייך דין ממרח אף על האדם. וגם מ"ש הרב מבית מאיר שלא שייך ענין "הליקות" באדם, לכאורה הרי שייך במכה שהוא כליקות בכלי, ובאמת באופן זה הרבה פעמים צריך למירווח. ושוב ראיתי בתוס' שבת (עג ע"ב בד"ה מפרק) שכתבו וז"ל: ונראה לר"ת דמפרק חייב משום ממחק דכשחולב ממחק את הדד ומחליקו, עכ"ל. אמנם ר"י חלק ע"ד (בתוס' שם) משום שהוכיח מדברי הגמ' היפך דבריו, אבל לא דחאו בפשטות שאין ממחק בגופו של אדם חי, ומוכח בהדיא ששייך איסור ממחק אף בגופו של אדם חי, ודוק. וכן הב"ד המאירי בשבת שם. וכן מצינו עוד להמשנה ברורה (סימן שג ס"ק פא) שכתב וז"ל: ויש שנוהגין דבר איסור להחליק שערוניהם בחלב מהותך ומעורב במיני בשמים שקורין בלשוננו פומאד"ה וחוששני להם מחטאת דנראה שיש בזה משום ממרח וראוי להזהיר בני ביתו ע"ז, ע"כ. ומבואר שאין להתיר מחמת סברה זו שאין ממחק בגופו של אדם. וכן העיר בזה בספר מתנת משה מימון (ח"א עמ' רפו). וע"ע בשו"ת מעין אומר (ח"ב פ"ג סי' קג) ששאל לגבי אטמי אוזניים משעווה רכה האם מותר לשימם בשבת, והשיבו הרב בהחלטיות: אסור זה ממרח, ע"ש. וע"ע בקובץ אסיא (פט- צ עמ' 73), ובמה שהשיב ע"ד בקובץ שלאחריו (צא- צב עמ' 201). ונמצא שגם סברה זו אינה ברורה כלל ואין להקל על פיה.

אלא שעתה ראיתי עוד להגאון ר' ציון בוארון שליט"א בשו"ת שערי ציון (ח"ג סי' ה) שהאריך בנ"ד, ומתחילה הבין שההיתר בדבר זה ברור, ונדחק מחמת דברי המג"א הנ"ל גבי רוק והאריך להקשות שהרי ברוק לא שייך ממרח, ולכן כתב שיש לדחוק ולבאר שהמירווח הוא בקרקע ע"י הרוק, וכסברת הרב מחקרי ארץ הנ"ל. ושוב אח"כ (אות ז) הוכיח מדברי הרמב"ם (פרק יא מהלכות שבת הלכה ה) שכתב וז"ל: ואיזה הוא מוחק זה המעביר שיער או הצמר מעל העור "אחר מיתה" עד שיחליק פני העור, עכ"ל. שרק במלאכת גוזז ששייך לגוזז צמר מהבהמה בעודה חיה או למרוט נוצות מהעוף בעודו חי, שייכת מלאכה זו בחיים, אבל בממחק, שהוא להכשיר עור לכתיבה ושאר שימושים, אין שייכת מלאכה זו בעוד הבמה והעוף בחיים. וגם במעביר שיער שתכליתו החלקת העור, אין מלאכה זו מתקיימת בבהמה בחיים, לפי שהיום ומחר יצמחו שערות וצמר חדש ובטלה ההחלקה שעשה בזמן קצר מאד וכל שאין המלאכה מתקיימת

אין חייבים עליה. ועפ"ז אסיק הרב שערי ציון להקל למרוח משחה עבה ע"ג העור (ולמעשה היקל דוקא בנבלעת כיוע"ש), ע"ש. וכן דייק במרכה"מ חעלמא (שם) מדברי הרמב"ם דאין ממחק מחיים. ע"ש. וכן דייק בספר אורה ושמחה (פי"א מה"ש) וכתב שאין דרך ממחק בכך. וכ"כ במנוח"א (ח"ג פ"כ הערה 1). ובשו"ת מנחת יצחק (ח"א סי' סג אות ט) העיר מזה ע"ד החת"ס בהגהותיו (בר"ס שמ) שכתב שבמסיר שיערו וצפרניו בשבת כדי לייפות המקום חייב משום ממחק. ע"ש, שהרי אין ממחק מחיים. וכן יש להעיר ע"ד הגר"נ גשטטנר בשו"ת להורות נתן (ח"ב סי' כ אות ט, וח"ג סי' כ סוף אות טו) שכתב שמוהל המתקן צפרניו חייב משום ממחק מפני שדרכו להחליקו שלא ישרט את עור הפריעה. עכ"ל. ולכאורה ע"פ האמור אין בו חיוב משום שנעשה מחיים וכו"ל.

וכדברי הרמב"ם כ"כ רבנו פרחיה (בשיטת הקדמונים במסכת שבת עג ע"א) וז"ל: והמוחק. והוא המעביר השיער או הצמר מעל העור "אחר מיתה" עד שיחליק פני העור, ע"כ. וכ"כ החיי אדם (כלל לד-לה סעיף ב) המעביר שער או צמר מעל העור אחר מיתה עד שיחליק פני העור, חייב משום ממחק, ע"כ. וכ"כ ערוך השלחן (סימן שכא סל"ז), ע"ש. וכן ביאר הרה"ג ר' אברהם אהרן פרייס אב"ד טורנטו בספר משנת אברהם על הסמ"ג (מלאכת ממחק אות א, עמ' תצא).

ובאמת שלפ"ז נמצינו שהרמב"ם חולק ע"ד ר"ת וס"ל שאין שייך ממחק בחי, וכן דעת כמה מהאחרונים וסברתם ברורה. ובודאי שבמחלוקת הרמב"ם ור"ת אנן הספרדים בתר הרמב"ם גררינן, שהוא אחד מג' עמודי ההוראה. וע"ע בשו"ת הלכה למשה (ח"ב במילואים לשו"ת הלכה למשה ח"א) שהבאתי שבירחון אור תורה (סיון תש"ע סי' קכו) כתב מרן ראש הישיבה הגר"מ מאוזו שליט"א דהרמב"ם רב גבוריה ורוב דבריו הם ע"פ הגאונים רבינו חננאל ורבינו האי, וכמ"ש מרן במגיד מישרים פר' ויקהל, ע"ש. וע"ע בב"י סי' רנו (עמ' עט) דכיון שרוה"פ לחומרא "והרמב"ם מכללם" וכו', ראוי לחוש ולאסור. וע"ש שהרא"ש פליג ומיקל. וחזינו כהכלל הנ"ל, שהרמב"ם חשיב יותר משא"ר, ע"ש. וע"ע בשו"ת תעלומות לב (דקי"ג ע"ב) דהיכא דלא ברירא לן דעת מרן בש"ע, יש לפסוק כהרמב"ם שהוא ג"כ מרא דאתרא, ע"ש.

ועוד שבעיקר דעת ר"ת, עי' להרשב"א בחידושיו שבת (דף קמד ע"ב בד"ה הא דדייק), שהביא את דעת ר"ת בחולב מטעם אחר ולא הזכיר סברת ממחק. וע"ע בתוס' בשבת (קמד ע"ב בד"ה חולב), וצ"ע. ושו"ר להרה"ג ר' חיים דרוק בקובץ נועם (טו עמ' נג אות כ) שהעיר שבאמת לכאורה תמוה מאוד מ"ש הראשונים בשם ר"ת דחולב חייב משום דש או בורר, והלא בתוס' שבת (עג:): כתבו וז"ל ונראה לר"ת דמפרק חייב משום ממחק דכשחולב ממחק את הדד ומחליקו וכו', עכ"ל. הרי כתבו מפורש דר"ת ס"ל דחולב חייבו משום ממחק, וזו סתירה מפורשת למ"ש התוס' (בדף קמד: וביבמות קיד). והאז"ז ורמב"ן בשם ר"ת דהוא משום דש, וכן להרשב"א וסייעתו דנקטי בדעת ר"ת דחייב משום בורר ולא משום ממחק, וצ"ע. ומצאתי בנשמ"א שהרגיש בזה וכתב שצ"ל שרבנו תם חזר בו ממ"ש דהוי ממחק. וכ"כ בס' טל אורות, וכן תמה באג"ט מלאכת דש ונדחק ליישב סתירת דברי ר"ת. והה"כ עצמו ר"ל שהדברים בתוס' הוא רבנו חננאל ולא ר"ת, עש"ב. ועכ"פ נמצינו שדעת רבנו תם אינה ברורה לאסור משום ממחק, ונמצא שההיתר והסמיכה ע"ד הרמב"ם מרווח טפי.

ולכאורה נראה שע"פ סברא זו יש מקום להקל במריחת משחה ע"ג עור האדם. ובאמת שלסברא זו יש להקל בכל משחה ואף אם אינה נבלעת, אך מ"מ אין ראוי להורות היתרים בדברים שנשתרשו לאיסור, ואין להקל אלא בנבלעת, דסוף סוף רבים מהפוסקים הבינו מדברי המג"א דבכה"ג יש להקל, ונראה שיש לסמוך על זה במקום צורך כבנ"ד. ובפרט שכל עיקר האיסור והחשש בזה הוא מדרבנן כנ"ל. וע"פ סברא זו יש להקל עכ"פ בממרח על גוף האדם ונבלע, ולהקל לאשה זו למרוח קרם ידיים על ידיה ולהבליעה. אבל באשה סתם שחפצה למרוח קרם ידיים לתענוג בעלמא, נראה שאין להקל לה וכנ"ל.

אלא שעל עיקר לימוד ההיתר הנ"ל יש לפקפק, שאמנם אמת נכון הדבר שהרמב"ם כתב שאין שייך ממחק אלא אחר מיתה, אבל דבריו נאמרו בממחק גוף הבהמה עצמה משערות שעליה וכדומה, וממילא כשממחק את גוף הבהמה עצמה נמצינו למדים שאין שייך חשש ממחק. אבל בנ"ד הרי אינו ממחק את גוף הבהמה או גוף האדם, אלא ממרח את המשחה - על גוף האדם, ומגלן שגם באופן זה הוא בכלל היתר שאינו שייך "בגוף האדם" או "בגוף הבהמה". וכן העיר בספר נועם השבת (קליקשטיין עמ' קיט), וכתב שאין להביא ראיה כנ"ל מקושיית האחרונים על דברי מרן בש"ע (ס' שכח סעיף כב) שאסר סיכת חלב רק מטעם נולד ולא מטעם ממרח, דמוכח דס"ל להאחרונים ששייך דין ממרח אף על האדם, דקושייתם אינה מצד מירוח והחלקת עור האדם אלא מצד מירוח החלב דאיכא בזה משום ממרח, ע"כ. [וכן נראה לכאורה ממה שנחלקו רב ושמואל בגמ' כנ"ל גבי שימוש בשמן עב-משחא, דבפשטות שימוש ע"ג עור האדם, ומוכח ששייך בכה"ג ממרח]. ומצד עצם הסברא שכתבתי לעיל (לבאר את דעת המקילים בממרח על גוף האדם), שהוא משום שאינו דומה לגוף המלאכה שנעשית על כלי ודומי, וכמ"ש מארי דשמעתא בשו"ת מבית מאיר הנ"ל שבאדם ליכא גדר של ממחק "משום דלא שייך בו ענין הליקות כמו בכלי שצריך לסתום את הנקב", וכנ"ל. הנה כבר דחינו ד"ז לעיל באורך, שהיתר זה הוא חידוש גדול, ומדברי רוב האחרונים לא משמע כקולא. וגם מ"ש הרב מבית מאיר שלא שייך ענין "הליקות" באדם, לכאורה הרי שייך במכה שהוא כליקות בכלי, ובאמת באופן זה הרבה פעמים צריך למירוח. וממילא נראה שאין היתר זה ברור הן מצד עצם הסברא והן מחמת דברי הרמב"ם, שאין ברור כלל שיקל גם בכנ"ד, ואדרבה נראה שאינו דומה לנ"ד. ולפ"ז נפל פיתרא בבירא, ונמצא כנ"ל שגם סברא זו אינה ברורה כלל ואין להקל על פיה.





הרב דניאל אדר

## ביאור הדברים בעניין מנהג מהדרין מן המהדרין בנרות חנוכה

הנה בגיליון ירחון האוצר טבת השתא, באתי במגילת ספר הנותנת אמרי שפר, לבאר על פי עיון התלמוד מה כוונת חז"ל בעניין 'מהדרין מן המהדרין' בעניין נרות חנוכה. וידוע הדבר, שנחלקו בזה גדולי עולם, ובאתי אני הקטן בלשון שלזהורית להוסיף מדילי מעט מזעיר. ובאמת נתעוררתי לדבר, שכן ראיתי שהמנהג הקדום בכל תפוצות ישראל למימי הגאונים ועד סוף תקופת הראשונים, היה כמנהג שהעיד לנו הרמב"ם בגדלו, שהוא מנהג ספרד עד עצם היום הזה. ואנכי נוראות נפלאתי, בכך שלא מצאתי אפילו ראשון אחד או גאון הקודם לרמב"ם שכתב כדעת הרמב"ם בעניין זה, ומעין מנהג אשכנז הידוע.

וכיוון שכן הוא, והוא המנהג הקדמון, כתבתי בלשון של זהורית ובכל הכבוד הראוי וז"ל: ולולי דמיסתפינא אמינא, שגם לבני אשכנז ראוי לתפוס מנהג ספרד בזה, שהוא מנהג אשכנז הקדמון והאמיתי, ע"כ. הוא אשר כתבתי אות באות מילה במילה. ויותר על כן, הרי הדברים כתובים תחת הכותרת 'האם יש לבן ספרד לתפוס מנהג בני אשכנז בזה?'. כלומר שלא עלה על דעתי להכריח או לזלזל במנהג בני אשכנז. והרי הדברים ברורים שאין בכך זלזול בחכמי אשכנז או במנהגיהם. ולא הטפתי לבני אשכנז לשנות מנהגם, אלא רק כתבתי שהיה ראוי לעשות כן, מפני שהמנהג הקדמון ברור, והמנהג הנוכחי יש בו כמה תהיות. יתר על כן, לא כתבתי כלל שמנהג אשכנז בזה הוא 'מנהג טעות', ואין זאת בכל מאמרי כלל, כפי שיראה המעיין.

ועל כן, יש מאוד לתמוה על הגאון הרב הילדסהיים שבגיליון שבט השתא, כתב בהערות הקוראים וז"ל: ראיתי את מאמרו של הרב דניאל אדר בירחון האחרון בענין מספר הנרות שיש להדליק בחנוכה מידי יום, ובסוף המאמר נשאר בתימה על מנהג אשכנז, וכתב דברים שלא כדת. וכו' ע"כ.

ובאמת יש לתמוה טובא, הרי ניתי ספרא ונחזי האם הדברים אשר כתבתי הם דברים שיש בהם זילזול או חוסר כבוד, והאם יכון עליהם לומר 'דברים אשר לא כדת?' הרי לשוני פרוסה לפני כל הקוראים, ואין בזה שום לשון זלזול ח"ו, ושום יציאה מגדרי ההלכה ומסירת התורה שבעל פה. יש כאן הערה על מנהג אשכנז, וכדרכה של תורה. האם למי שמעיר כדרכה של תורה בכל הכבוד הראוי יקרא לו שכתב 'דברים אשר לא כדת?' אתמהה.

וכאשר עיינתי בדבריו, ראיתי מתחילה שזכיתי לכוון במאמרי לדברים רבים שכתב במאמרו. ראשית, לא רק אני הקשיתי על מנהג אשכנז זה, רבים וגדולים מחכמי אשכנז עצמם הקשו

א). שכן מכיר אני כמה מבני ספרדים ששינו מנהגם בזה, בטענת קלושה שכך היא פשוט הגמרא. ואף שאוהבם אני אהבת נפש, אמרתי שלא יתכן לעזוב מנהג קדמון למנהג אחר. אף שמבני ספרדים הללו, לא שינו למנהג אשכנז, אלא לשיטת הרמב"ם, דעדיפא מיניה.

והתלבטו בעניין מנהג זה. וברור שכדת וכהלכה עשו להקשות, כדרכה של תורה, ואין מחניפין בה לאדם או למנהג כידוע<sup>2</sup>. וגם כתב שמנהג זה, האשכנזי הנוכחי, נתפשט בחצריהם ובטירותם זה מקרוב, מימי המהרי"ל, והסכים לכך שקודם לכן היה מנהג אשכנזי כמנהג ספרד, וכמו שהוכחת.



### דחיית דברי הגאון הרב הילדסהיים נר"ו

ובאמת שבתי וראיתי בגיליון מ"ח בדברי הגאון הרב הילדסהיים, שלבאר יצא מקור קדמוניותו של מנהג אשכנזי בעניין מהדרין מן המהדרין, וראיתי שתמך יתדותיו, בדברי רב שר שלום גאון בתשובה, ובדברי הראבי"ה. ועתה אבוא בס"ד להראות שלא צדק, לענ"ד, בביאור הדברים, וממילא קמו וגם ניצבו כל קושיות האחרונים מאחרוני אשכנז, שהקשו על מנהג אשכנזי בזה, גם אם רק להלכה ולא למעשה.

ראשית כל דבר אומר, הראיתי בס"ד במאמרי שהמנהג הקדום מתקופת הגאונים (אף שלא בארצותם), היה כמנהג המהדרין מן המהדרין כמנהג ספרד. כלומר, לא סברו שיש להרכיב את המהדרין מן המהדרין על גבי המהדרין. וכמו שהראיתי שבעל הלכות קצובות, כלל לא התייחס למנהג המהדרין, אלא נתן שתי אפשרויות – מהדרין מן המהדרין, ונר איש וביתו. וכיוון שכך, ברור הדבר דלא שמיעא להו כלומר לא סבירא להו לפרש את הסוגיא כדעת הרמב"ם. דאי הוה סבירא להו הכין, היה להם להתייחס בהדיא למנהג המהדרין, ולומר שהמהדרין מן המהדרין מוסיף עליו במספר הנרות כמספר בני הבית. וכיוון שכך היה המנהג הפשוט, אמרתי שרחוק הדבר לומר שדברי הרב הילדסהיים, שמנהג הגאונים במנהג 'המהדרין' היה כמנהג אשכנזי שכל אחד מדליק, וממילא המהדרין מן המהדרין (שכלל לא התייחסו אליו!) יהיה כמנהג בני אשכנזי היום.

ועוד זאת, כפי שכתבתי במאמרי מנהג חכמי בבל הגאונים, היה רק כשיטת המהדרין, ולא נהגו כמנהג נר איש וביתו, ולא נהגו כמנהג מהדרין מן המהדרין. וז"ל רבנו סעדיה גאון (בסידורו עמ' נד): ומצוותיו הן להדליק נר על פתח כל דירה שלנו, וכו' והמהדר ישים נר לכל נפש מאנשי הבית עכ"ל. ומבואר הדבר שבעל הבית הוא אשר מדליק כנגד בני הבית, ולא כל אחד מדליק לעצמו, וכמו שחשב הרב הילדסהיים. ואף שרב שר שלום גאון קדם לרס"ג בכמו מאה שנים, ואולי קודם לכן היה המנהג כמו שדקדק הרב הילדסהיים מתשובת רש"ג. הנה זה אינו, שכן בהלכות קצובות שקדם לרס"ג בכמו מאה שנים, לא מופיע כלל מנהג המהדרין, ורק המהדרין מן המהדרין מופיע כפי הנהוג בתפוצות ספרד.

ולענ"ד אחר העיון בגוף תשובת רש"ג, יש לדחות את פירושו של הרב הילדסהיים. הנה ז"ל תשובת הגאון (כפי שהובאה בשערי תשובה סי' רלד'): וששאלתם הרבה בני אדם הדברים בחצר

ב). ואף הרוצה לתרץ יש לבחון תירוציו בדרכי העיון, ולבחון האם העלה ארוכה למכתה, או שמא רק חשב לרפא שבר על נקלה.

ג). הרב הילדסהיים נר"ו כתב שבגאונים יש נוסח אחר של התשובה. אך אין הספר מצוי עמי ולכן לא יכולתי לעיין שם. ועי' לקמן בהערה בביאור נוסח זה. ומה שכתב שם הרב הילדסהיים שיש נוסח תשובה זו בתשובות הגאונים 'הלכות

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. הנה יש לשים לב שמקרה זה, אינו דומה לעיקר דין הדלקת נר חנוכה, המובא בתלמוד. שכן, בגמרא מובא הדין של נר איש 'וביתו' כלומר ביתו המצומצם, משפחתו. והכא שואלים הלכו בו, על כמה משפחות הדרות בחצר אחת? כלומר, האם משפחות החלוקות בעיסתן יכולות להתערב בשמן ולצאת ידי חובה בנר אחד, כמו דין של אכסנאי, או שמא אין הדבר כן, מפני שאין המשפחות מתארחות אחת אצל השניה, ואין הן באמת אכסנאי. זו השאלה שנשאל הגאון. ועל כן מחדש הגאון, שאף שאין כאן דין של אכסנאי, אם הם משתתפים בשמן, הם נחשבים כולם כאיש אחד, יכולים לצאת ידי חובה בהדלקת נר אחד. כלומר, יש למשפחות אפשרות להיחשב כמשפחה אחת, בתנאי שישתתפו בשמן. ואומר הגאון: אבל מי שרצה לחבב ולהדר את המצות כל אחד ואחד מדליק נר לעצמו ע"כ. ומכאן דקדק הרב הילדסהיים, שסובר הגאון כמנהג אשכנז הנוכחי. שכן הגאון בעצם אומר שכל אחד מדליק לעצמו. אולם על פי הביאור שביארתי בס"ד, ברור הדבר שאינו מוכרח. שכן, כיוון שהגאון איירי במשפחות משפחות לבד, שפיר יש לומר שמה שאמר שכל אחד מדליק לעצמו, הכוונה שכל ראש משפחה מדליק לעצמו, ולא שכל אחד מבני הבית מדליק לעצמו. שכן עסקינן בחצר שיש בה משפחות. ועל פי דרכנו למדנו שהדין הזה הוא דין מיוחד לחצר, דבה דווקא ההידור של 'מהדרין' הוא שכל בעל בית ידליק. אך כשדרים בבית רק המשפחה לבדה, פשיטא שרק בעל הבית מדליק, ואין לדקדק כלל מדברי רש"ג שמנהגם היה כמנהג אשכנז הנוכחי. וממילא אין לסייע לדברי הרב הילדסהיים מתשובת רש"ג.

פסקות, אין כוונתו לספר הלכות פסוקות הידוע, אלא לספר תשובות הגאונים מילת, הנקרא גם תשובות הגאונים רע"ו.

ד. שכן הפעם היחידה המוזכר בתלמוד דין נר חנוכה בחצר, הוא בחצר שיש לה שני פתחים, צריכה שני נרות. ובפשוט מדובר כשנהגים בחצר מנהג נר איש וביתו. ומכאן למד הגאון שאפשר להשתתף בשמן. אך עדיין אינו מפורש די הצורך בהדיא מה יש לעשות כשכמה משפחות דרות יחד בחצר.

ה. אולי למד כן מדיני עירובין.

ו. אף שהוא אפשרי.

ז. ובעניין זה בטרם אכלה לדבר, אעיר שגם את תשובת הגאון המופיעה בגאונים (עמ' 343) שתמה עליה טובא הרב הילדסהיים. נראה לענ"ד שלא בצדק תמה עליה, ואדרבה תשובה זו היא המקור הישר להעתיקים והקיצורים שנעשו לה לאחר מכן. כך איתא בגאונים: "ואנשים הרבה בחצר אחת שורת הדין אם משתתפין כולן בשמן יוצאין כולם בנר אחת, מדנר שיש לה שתי פיות עולה לשני בני אדם ומדנר' חונא (=רב חונא) מילא קערה שמן וכו', ומדנר' זורא (=ר' זירא) מראש הוה משתתפנא בפריטי אלמא בשותפות סגיא, אבל הרוצה לחבב ולהדר מצות כל אחד ואחד מדליק נר לעצמו, דתנו רבנן מצות נר חנוכה נר איש וביתו והמהדרין נר לכל אחד ואחד וכו'". ותמה התם הרב הילדסהיים, כיצד מהסוגיא של נר שיש לו שתי פיות מוכיח הגאון שיוצאים בנר אחד, הלא מכאן מוכח דאדרבא צריך כמה נרות ולא אחד.

אולם לענ"ד הפירוש הפשוט של תשובה זו הוא כך, בס"ד. ראשית, יש כותרת לתשובה, ובכותרת כבר כתובה התשובה הבסיסית של הגאון והיא: 'ואנשים הרבה בחצר אחת שורת הדין אם משתתפין כולן בשמן, יוצאין כולם בנר אחת'. ויש לשים לב שגם כאן מקופל חידוש של הגאון, דלא בעינן דווקא השתתפות בפריטי, אלא די שיש השתתפות בשמן. לאחר הכותרת פורס הגאון בפנינו רשימה של מקורות שמהם הוציא את הפסיקה שלו דלעיל. וכך הפירוש מדנר שיש לה שתי פיות עולה לשני בנ"א. כלומר הנר (שהוא הכלי שבו השמן, ולא מקום השלהבת, כידוע) בו שמו שמן שני בני אדם,

## דחיית דברי הרב הילדסהיים מדברי הראב"ה

וכתב הגאון הרב הילדסהיים נר"ו להביא ראיה מדברי הראב"ה (סי' קצט) מעניין נר שבת, וכתב הראב"ה: וקרוב הדבר בעיני, דאכסנאי משתתף בפריטי לנר של שבת כמו לנר של חנוכה, אם לא מדליק[ין] עליו בגו ביתיה, אם מו[ס]ר לו בעל [הבית] ביתו בחנם. ואם ב' בעלי בתים דרים ביחד דמי להא דתניא והמהדרין נר לכל אחד ואחד, וכל שכן [לשאינן קרויין] בני ביתו: ע"כ. ואחר המחי"ר לענ"ד אין כאן ראיה. הרי מה כתב הראב"ה? לא כתב אלא, שכמה בעלי בתים הדרים ביחד ראוי" שידליקו נר לכל אחד ואחד כמו המהדרין. והנה פשוט הדבר, שאין אותם בעלי בתים כל אחד מבני הבית מדליק בעצמו נר, אלא נשות בעלי הבתים הן אשר מדליקות בשביל משפחתם. ולכן דמי למהדרין דחנוכה, דגם התם בעל הבית מדליק בשביל בני משפחתו. ואף את"ל שהדמיון הוא שכשם שבעלי הבית מדליקים כל אחד נר שבת בשבילם, ולמד זאת מנר חנוכה דהתם כל אחד מדליק בפני עצמו. הנה, לא דמי כאוכלא לדנא, שכן מאן יימא לן שהדמיון שדימה הראב"ה הוא דמיון מלא? שמא לקח מדינא דנר חנוכה רק את העיקרון, שיש הידור כשמדליקים נר בפני עצמו, ואף דהתם בעל הבית מדליק בשביל כולם, והכא כביכול כל אחד מדליק לעצמו, הנה מעיקרא לא נתכוון הראב"ה לדמות דמיון גמור, אלא זכר לדבר.

ועתה שבתי וראיתי, שיש לדקדק בדברי הראב"ה, הכי, הרי, האי דינא דהראב"ה נפיק מדיני אכסנאי, שאכסנאי חייב בנר שבת אם לא מדליקים עליו בגו ביתו, ולכן עליו להשתתף בפריטי. ובניגוד לדין אכסנאי, יש את הדין של שני בעלי בתים, שהם אינם נמצאים שם בחינם, ואין אחד מהם מתארח אצל חברו, ולכן לא מהניא השתתפות בפריטי, ואמטול הכי בעו להדליק כל אחד בפני עצמו. וזה דומה" לדין של המהדרין, דגם התם מדליקין כנגד כל אחד ואחד, ועל כך מסיים הראב"ה 'וכל שכן' [לשאינן קרויין] בני ביתו, כלומר דהתם בנר חנוכה מדליקים כנגד בני הבית, וחשיב כהידור. אך הכא, בודאי חובה רמיא עליהו להדליק בפני עצמם, מפני שאינם בני בית אצל אדם אחר. ולא עלה על דעת הראב"ה לומר שבנר חנוכה בדין 'מהדרין' כל אחד מדליק בפני עצמו. והלא גם בזה כל הראשונים כאחד, בזמן הראב"ה, נקטו בפשיטות כשיטת הרמב"ם שבעל הבית מדליק ותו לא. וכיצד ימצא מדיליה הראב"ה שיטה חדשה לא נודעה למי?

אותם שני בני אדם גם רצו להדר ושיהיה שני נרות, אך למד מכך הגאון ששמן של שותפים הנמצא בכלי עולה לשני השותפים. דאם בכלי היה רק שמן של אדם אחד, כיצד יצא חברו בשמנו? אלא ודאי שהשמן המונח בכלי השתתפו בו, וכן בדין של הקערה, מדובר בשמן המשותף. ולכן הביא את דברי רבי זירא לבסוף, לומר ששותפות בשמן דינה כהשתתפות בפריטי. ולכן אין שום צורך להעביר את המשפט הנ"ל לסוף התשובה כמו שחשב הרב הילדסהיים, אלא הכל שריר ונכון וקיים.

ח. ובפרט שאין ליצור פלוגתא בכדי בין רשש"ג לבין רס"ג, שכן שניהם עמדו בראש ישיבת סורא.

ט. אין זה ברור אם זה רק ראוי או שזו חובה. שכן אולי יש מקום לחלק בין אכסנאי דנפיק בפריטי, לבין בעלי בתים הדרים יחד ואף אחד אינו אכסנאי אצל חברו, ואכמ"ל.

י. דלא כשיטת רשש"ג בתשובתו הרמ"ה דסבר שהשתתפות בפריטי מהניא גם בכי האי גוונא.

יא. דמיון בעלמא כמו שכתבתי.

וגם עתה יקשה, דגם למטוניה דהרב הילדסהיים נר"ו, הרי לא עסק הראב"ה כלל בדין המהדרין מן המהדרין, ואין לדעת כיצד ישפיע 'המהדרין' על 'המהדרין מן המהדרין' של הראב"ה, אף אם נפרש כדעת הרב הילדסהיים. ובפרט שכבר הראיתי שפירוש זה אינו מוכרח כלל, וגם בדברי הראב"ה בהלכות חנוכה אין לו זכר. תדע, שכל בני דורו של הראב"ה ואחריו מזכירים כדבר פשוט את המנהג הספרדי כמנהגם, וברור הדבר שמנהג אשכנז הנוכחי בנרות חנוכה לא היה ידוע לראב"ה כלל<sup>י</sup>, וממילא ברור שלא סבר שכל אחד מדליק נר חנוכה לעצמו. שכן במהדרין מן המהדרין אין זה הדין ולא המנהג, ומהיכא תיתי לומר שבמהדרין מן המהדרין אינו כן, אך במהדרין כל אחד מדליק לעצמו? אין אלו אלא דברי נביאות.

יש עוד להאריך בדברים, בדחיית דקדוקו מדברי המהרי"ח, ובביאור דברי התרומת הדשן, אך כיוון שתרי עמודי דקשוט של הרב הילדסהיים, הם מדברי רשש"ג והראב"ה, והדקדוק מהם אינו מוכרח, הסתפקתי בלדחות את פירושו מהם.



### סיכום הדברים

הנה עתה כדברי כן הוא, שהמנהג הקדום בכל ארצות ישראל שנהגו כמהדרין מן המהדרין<sup>י</sup>, הוא כמנהג ספרד, להדליק ביום ראשון נר אחד, ולהוסיף בכל יום נר אחד, עד שידליק ביום שמיני שמונה נרות. ואין מדברי רשש"ג ולא מדברי הראב"ה שום ראיה שתסתור את מנהג זה, כאילו הם נהגו אחרת. ויוצא שמה שכתב לפרש הרב הילדסהיים שמקור מנהג אשכנז, מהם, אינו נכון. ובכלל, כיצד זה יתכן שיהיה מקור מנהג אשכנז המאוחר, לידתו והורתו היא מקדמוני הקדמונים, שבכל סביבתם לא נהגו כמנהג אשכנז זה? ולא יתכן זה בסדר הדורות כלל.

וכיוון שזה המנהג קדמון, הוא עוד מימי הגאונים הקדמונים (בארץ ישראל, במסכת סופרים ובהלכות קצובות), וכן נהגו כל קהל עדת ישראל רבנן ותלמידיהון באשכנז ולכל אגפיה, בספרד, במערב, בתוגרמה, בארץ הצבי ובכל ערביסטאן, ממילא למנהג זה יש תוקף גדול. ואיברא דאם היה מוכיח הרב הילדסהיים שיש לנהוג כהרמב"ם ז"ל, אזי החרשתי. אך מנהג אשכנז כפי שהוא, קשה מכמה כיוונים, ויוצא דלא נהגי ודלא כמאן. ועל פניו יוצא שאין בזה לא מהדרין ולא מהדרין מן המהדרין לאף שיטה. וכמובן שאיני בא לשנות מנהגים ביד חזקה ובזרוע נטויה, רק באתי לגלות צדקת מנהג ספרד בזה, ולהראות מקורו מן התלמוד. ולדידי ברור שמנהג ספרד עדיף, וכמו שכתבתי. אך יש לשים לב שבמאמרי לא כתבתי שיש לבני אשכנז לשנות את מנהגם, או משהו כיו"ב, אלא רק כתבתי 'שהיה ראוי לבני אשכנז לתפוס מנהג ספרד בזה, כיוון שהוא מנהג אשכנז המקורי'. אך לא חייבתים לשנותו, ולא זילולתי במנהג אשכנז בזה<sup>י</sup>. ולמרות זאת, על כך תפסו עלי מבני אשכנזים תרעמים וסוכתים יודעי בינה לעיתים. וחבל שנתפסו

(ב). שכן הרא"ש והטור, שהיו לאחר ימי הראב"ה, לא מזכירים מנהג זה כלל.

(ג). למעט בבבל, שנהגו בזמן הגאונים כמנהג המהדרין ותו לא.

(ד). שכן גם לא עסקתי בו כלל, ואדרבא הרב הילדסהיים הביא מגדולי ישראל אשר קדמונו קושיות חזקות על מנהג זה, ואי בזה שום תפול.

במשפט אחד ונועקו עליו, ולא שזפה עינם הבדולח את הדברים המיוסדים על אדני פז שהבאתי במאמרי. ואדם קרוב אצל עצמו, ואצל מנהג אבותיו ומקומו.



## תשובת הרב דוד אריה הילדסהיים

תחילה וראש אחזור בקצרה על שורש הענין לתועלת כולנו:

מנהג אשכנז הוא כעין שיטת הרמב"ם שההידור של מוסיף והולך בא בנוסף על ההידור השני של נר לכל אחד ואחד, והחילוק העיקרי הוא, שלשיטת הרמב"ם בעה"ב מדליק נרות כמספר בני הבית ובכל יום מכפיל את הנרות כפי מספר הימים, ולמנהג אשכנז כל אחד מבני הבית מדליק בעצמו נרות כמספר הימים.

נמצא דהרמב"ם ומנהג אשכנז שניהם מודים שההידור השלישי שבברייתא בא בנוסף על ההידור השני [ולא כשיטת התוס' שההידור השלישי בא במקום ההידור השני], ופליגי רק איך לפרש את ההידור השני - האם "נר לכל אחד ואחד" פירושו שבעה"ב מדליק נרות כמספר בני הבית או שכל אחד מבני הבית מדליק נר בעצמו. והגליא מסכת ועוד הוכיחו מרש"י ותוס' ועוד ראשונים שפירשו כהרמב"ם, ודלא כמנהג אשכנז. וכנגד זה הוכחתי מתשובת רב שלום גאון והראב"ה ומהרי"ח שפירשו כמנהג אשכנז ודלא כהרמב"ם.

אמנם גם אני כתבתי בפירוש שגם הם לא נהגו בפועל כמנהג אשכנז שכל אחד מבני הבית מדליק, אלא נהגו שרק בעה"ב מדליק, כיון שאם כולם ידליקו סמוך לפתח לא יהיה היכר למנין הימים, ויפסידו בזה לגמרי את ההידור השלישי, שהוא עדיף מההידור השני. ורק קרוב לזמן המהרי"ל, שהחלו להדליק את הנרות בחדר פנימי ('בית החורף'), אז החלו לנהוג שכל אחד מדליק לעצמו במקום מיוחד, ובזה קיימו את שני ההידורים גם יחד. עד כאן תמצית דברי שם.



ועתה אסורה נא ואראה מה השיב כת"ר על דברי:

תחילה דחה מר שכוונת רב שר שלום גאון היא שכל אבי משפחה מדליק, ואי"ז כמנהג אשכנז שכל אחד מבני הבית מדליק. ולא זכיתי להבין, שהרי הגאון לא פסק כך מסברא אלא מכח הדין המבואר בברייתא שהמהדרין מדליקין נר לכל אחד, וכמו שכתב בפירוש: "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". והשתא ממה נפשך, אם פירש שבעה"ב מדליק נרות כמנין בני הבית [כפי' הרמב"ם, וכן נראה מרש"י ותוס' ועוד], אם כן הכא נמי היה לו לומר שאם רוצים לחבב ולהדר את המצות אחד ידליק נרות כמספר כולם, ולמה כתב שכל אחד מדליק בעצמו. אלא על כרחך שפירש ש"המהדרין נר לכל אחד ואחד" היינו שכל אחד מדליק בעצמו, כמנהג אשכנז.

וכיון שפירש הגאון שההידור הוא שכל אחד מדליק בעצמו, ממילא מהיכא תיתי לומר שכוונתו היא רק שכל אבי משפחה ידליק, הרי בברייתא הכוונה היא שכל אחד מבני הבית ידליק. ותו, דגם אי נימא כדברין שכוונתו רק שכל בעל משפחה מדליק [ותצטרך לחפש טעם למה שינה הגאון מדינא דברייתא], הרי על כל פנים מוכח מדבריו שפירש את הברייתא כמנהג אשכנז ולא כפי' הרמב"ם וסייעתו.

ומה שטען עוד מנ"ר שהגאון עסק רק במנהג המהדרין ולא במנהג המהדרין מן המהדרין. גם זאת לא הבינותי, שהרי עיקר המחלוקת בין הרמב"ם למנהג אשכנז הוא איך לפרש את ההידור של נר לכל אחד ואחד, ולזה שפיר יש ראיה מדברי הגאון. ומאי נפקא מינה לן מה סבר הגאון בדין המהדרין מן המהדרין, הא בזה כבר איכא הרמב"ם והרא"ז דקיימי כוותן. ועיקר מגמתי היתה למצוא חבר למנהג אשכנז בפירושא דנר לכל אחד, אשר על זה יצאו עוררין שהוא דלא ככל הראשונים<sup>טו</sup>.

אמנם מה שכתבת בהערה לפרש את דברי תשובת הגאון בגאוניקה שלא כדברי שנדחקתי להגיה, וביארת שמה שהביא מנר של ב' פיות ומילא קערה שמן וכו' הוא להוכיח דמהני שותפות בשמן. בזה נראה שיפה כיונת והיטבת לראות, ואני מודה לדברך.

ומה שפירשת בדברי ראב"ה שהביא דמיון בעלמא מנר חנוכה. לענ"ד הוא תמוה, כי לפי השיטה דנר לכל אחד ואחד היינו שבעה<sup>טז</sup> מדליק כמספר כולם, הלא פשוט שהוא דין השייך רק לנר חנוכה, ששם כך היתה התקנה מעיקרא שהמהדרין מדליקים כנגד כל בני הבית, אך בנרות שבת לא עלה על דעת איש שיש הידור מדינא להדליק כמנין בני הבית. וגם הראב"ה עצמו כתב שהמנהג להדליק ב' נרות [ומה שבימינו יש הנוהגין להדליק נרות שבת כמספר בני הבית הוא ענין בעלמא ללא יסוד בהלכה]. וכן ההידור השלישי של מוסיף והולך, וכי יעלה על הדעת שנאמר שבי"ט של גלויות צריך להוסיף ביום השני עוד נר, כמו בחנוכה? ואם כן מה שייך לדמות בזה את נר שבת לנר חנוכה. אלא על כרחך דהבין הראב"ה דההידור של נר לכל אחד ואחד אינו דין פרטי במספר הנרות בחנוכה, אלא הוא דין כללי השייך בכל המצוות, שיש הידור על כל אחד לעשות את המצוה בגופו ולצאת ידי חובה בעצמו ולא על ידי אחר, כעין הדין דמצוה בו יותר מבשלוח.

ומה שהוסיף מנ"ר לטעון כנגדי שהראב"ה ובני דורו ותלמידי המהר"ם והרא"ש והטור לא הזכירו ולא הכירו את מנהג אשכנז, תמיהני מה מקום לשאלה זו. הרי גם אני ביארתי בארוכה

(טו). איברא לא אחד שדעתי נוטה שגם הגאונים פירשו מהדרין מן המהדרין כפירוש הרמב"ם, שהרי בבבל נהגו רק כמו המהדרין כמו שהזכרת בדברך, ולכאורה הוא פלא נשגב למה הניחו הגאונים אחר גיוס את ההידור השלישי, וכי למי נאמר הידור זה אם לא למחבבי מצוות אשר כמוהם. מה גם שלהרבה אנשים ההידור השלישי יותר נקל וזול מההידור השני, כגון מי שיש לו אשה וארבע ילדים, אם ינהג כהידור הב' ידליק בכל יום ו' נרות, ובכל הימים יעלה לו לסך מ"ח נרות, מה שאין כן אם ינהג כההידור הג' יהיו ביחד רק ל"ו נרות. אכן אי נימא שפירשו כהרמב"ם שההידור השלישי הוא שידליקו נרות כמספר בני הבית בכפל מספר הימים, שבבית עם הרבה נפשות עולה הדבר לסך עצום של נרות. אזי יש לומר שמפני העניות חסו רבנן על ממונם של ישראל, ותקנו לכל העם שינהגו רק בהידור השני ולא יותר, ואולי גם חששו שתהיה שריפה מחמת ריבוי הנרות.

ומכאן תשובה מוצאת לכמה דברים שכתבת בענין זה, ותן לחכם ויחכם עוד.

שמנהג זה נתחדש באשכנז רק קרוב לזמן המהרי"ל, וביארתי גם מה נשתנה שרק מאז החלו לנהוג כן, ותליתי את השינוי בזה שאז החלו להדליק בבית החורף ולא סמוך לפתח הבית, יעו"ש בדברי.

וגם המהרי"ח לא עלה על דעתי לומר שנהג כמנהג אשכנז, שזה ודאי לא עולה בדבריו. אדרבה, מה שביארתי הוא שלדעתו מעיקר הדין היה ראוי לנהוג כמנהג אשכנז, ואתא לפרושי מהו הטעם שבאמת לא נוהגים כן. וע"ז השיב שהוא משום דאתו נכרים למיחש לכשפים בראותם כי אין המספר שוה. אמנם אני מודה שהדקדוק מדברי מהרי"ח למה לא כתב שאינם עושין גם כמהדרין מן המהדרין וכו' אינו מוכרח כ"כ, אך מכל מקום טפי מחוור לפרשו כמנהג אשכנז.



הכלל העולה: חלילה להעלות על הדעת על מנהג אלפי רבון רבנן קדישי ותלמידיהון שיש בו איזה שמץ טעות, ובפרט באותם דורות שהקפידו מאוד לשמר את מנהגי אשכנז הקדומים. ולא יתכן כזאת שבענין זה כולם יחד שינו את המנהג באין פוצה פה ומצפצף, אלא ודאי שהיה לשינוי זה טעם גמור ע"פ ההלכה הצרופה מכורח שינוי הנסיבות, וכמו שנתבאר.





## הערות וקושיות

## האם אין מסיחין בסעודה זה גם במשקה - הרב אהרן הכהן פרידמן

כתוב בגמ' (תענית ה ב): "א"ר יוחנן אין מסיחין בסעודה שמא יקדים קנה לושט ויבא ליד סכנה" וכן נפסק בשו"ע (או"ח קע סעיף א).

ויש לדון האם אין מסיחין בשעת הסעודה זה רק כשאוכל או גם כששותה. וראה בספורנו שכותב על הפסוק (בראשית כד יט) "ותכל להשקתו ותאמר גם לגמליך אשאב": "המתינה לדבר עד שיכלה לשתות כאמרם ז"ל אין מסיחין בסעודה שמא יקדים קנה לושט", ומתבאר בדבריו שגם בשתייה אמרינן לדבר זה. ואולי יש לדחות שאיירי שאכל ג"כ ביחד עם השתיה שהביאה לו.

אהרן הכהן פרידמן

מודיעין עילית



# אוצר יורה דעה

האם קופסאות שימורים צריכות טבילה ♦ בדין רבית דרבנן אם מוזהר  
גם הלוה, ובגדר דין הרבית בעיסקא ♦ בידור דין בשר מתורבת ♦  
בעניין תפילה למלאכים ♦ הרוגי מלכות וקדושים ♦ מדוע בדורות  
הקודמים לא חששו במקוואות רבים לשיטת הראב"ד [מאמר תגובה]  
♦ בדרך על כוס ונזכר שלא הטביל אותה ♦ בעניין פסול נקבים בקלף  
♦ בעניין כתב ע"ג כתב ומחיקת השם ע"י כתב עליון ♦ ישיבה על  
כרית העשויה מ'בלאי בגדים'



רבי יצחק זילברשטיין\*

חבר מועצת גדולי התורה

רב שכונת רמת אלחנן בני-ברק

וראש כולל בית דוד – חולון

## האם קופסאות שימורים צריכות טבילה

### שאלה

יש אנשים שאחרי שגמרו להשתמש בקופסאות השימורים (העשויות מפח) הם לא זורקים אותן, אלא שומרים אותן לשימוש חוזר, כגון לבשל בהן ביצים קשות וכדו'. השאלה היא האם הקופסאות צריכות טבילה לפני השימוש הרגיל שלהן. ואם לא, האם כשמשמשים בהן שימוש שלא לכך הן נועדו, האם אז הן כן יצטרכו טבילה.



### תשובה

הגוי שייצר את הקופסא התכוון לשימוש חד פעמי, ושימוש חד פעמי לא צריך טבילה, ומה שאחר כך היהודי החליט להשתמש בו מעבר לזה, זוהי החלטתו של היהודי והוא גמר את הכלי, וכלי שיוצר על ידי יהודי לא צריך טבילה.



### ביאורים והוספות\*

המהרי"ל דיסקין (קונטרס אחרון סימן ה, אות קלו) כתב לעניין הקונה כלי שיוצר על ידי גוי ויש בו משקה, שאינו צריך לשפוך את המשקה ואז להטבילו, דשב ואל תעשה הוי, ולא נקרא שימוש. ושם מדובר שלא הניח בידיים את המשקה בתוך הכלי, אלא המשקה כבר היה מונח שם, ואין צריך להוריקו ואז לטבול אותו, אלא יכול לאכול ללא טבילה. ומשמע שבמקרה כמו שלנו, שרוצה לעשות שימוש חוזר בכלי, יהיה אסור.

\* התשובה מהגר"י זילברשטיין שליט"א, וביאורים והוספות נערכו ע"י נכדו חביבו, הבה"ח אריה זילברשטיין נ"ו, ישיבת קרית מלך, ותשואות חן לו על מסירת הדברים למערכת.

א. הערת המערכת: ע"ע בזה במאמרי הרב יעקב אהרן סקוצילס בגיליון ל, והרב יהושע בן מאיר בגיליון לא.  
ב. והגר"מ שטרנבוך שליט"א בספרו תשובות והנהגות (יו"ד סימן תמו) כתב ששמע בשם המהרי"ל ראה מהגמרא בעירובין (דף כז:): שאומרת לגבי מעות מעשר שני שצריך לקחת מהם דווקא אוכל, ואפילו הכי לוקחים בהן קנקן על גב יין. והכא נמי לא נקרא כלי להצריכו טבילה, שאינו עשוי אלא להחזיק את היין, והוי טפל למה שבתוכו.

**ובשו"ת פרי השדה** (חלק ג סימן קט) כתב עוד סברא דאין צריך טבילה, שהרי הקונה שקנה את הכלי לא התכוון לקנות את הכלי, כי לא רצה לעשות איסור בהשתמשות בלי טבילה. וכמו שכתב הט"ז (או"ח סימן תמח סק"ג) לעניין גוי שהכניס חמץ לרשות היהודי בפסח, דלא ניחא ליה ליהודי לקנות אותו, כדי שלא יעבור על איסור חמץ.

**ובשו"ת שרידי אש** (חלק ב סימן כט) הביא את דבריו, וכתב: "וכן אני אומר בקופסאות שאחר השימוש משליכים אותם, מסתמא אין דעת הקונה לקנות אותם אלא משתמש בהם דרך שאלה ולא דרך קניה".

**ובשו"ת ציץ אליעזר** (חלק ח סימן כו) נשאל בדבר השאלה, כשמשתמשים בכלי שיוצר בבית חרושת של נכרים, האם מותר לקחת רק חלק מהאוכל שבתוך הכלי ואת השאר להחזיר, או שאסור. לשואל היה פשיטא שאסור להחזיר, וכן היה פשיטא ליה שאסור לאכול ישירות מתוך הכלי שלא עבר טבילה. אך בנוגע לקופסאות שימורים, היה לו היתר על פי החזון איש (באו"ח סימן נא) שכתב לגבי שבת, שאסור לפתוח את קופסאות השימורים בשבת, כיון שהיה יצירת כלי, שקופסאות סגורות אינן נחשבות לכלי. ואם כן לענין טבילה, שהישראל פתח את הקופסא, נחשב שהוא עשה את הכלי, ולא יצטרך בטבילה.

**והוכיח הציץ אליעזר** כהחזו"א על פי המשנה בכלים (פרק טז משנה ה): חותל סל קלוע מחריות דקל, והם הענפים הגסים שבדקל, שחותלין וסוגרים אותו סביב לתמרים שלא נתבשלו באילן, שתולשין אותן בתחילת ימות הגשמים וסוגרים אותן זמן מה תוך סל כזה, ויתבשלו יפה (תפארת ישראל - יכין). שהוא נותן לתוכו ונוטל מתוכו טמא, ואם אינו יכול עד שיקרענו או עד שיתירנו טהור.

ופירש הרא"ש: "אם יכול ליטול הפירות מתוכו וישאר בשלימותו חשיב כלי ואם צריך להתירו או לקרעו טהור" עכ"ל. כלומר, כל שאינו יכול ליטול ממה שבתוכו וישאר בשלימותו לא חשיב כלי. ואם כן גם קופסת שימורים לא חשיב ככלי, כיון שאין אפשרות ליטול מה שבתוכה אם לא ששוכרים את פתח הקופסא, והכלי לא נשאר שלם.

ועוד, שהרי כתוב בהגהות הגרע"א (יו"ד סימן קכ) שיש סוברים שחביות של יין נחשבות ככלי סעודה וצריכים טבילה. אבל זה לא דומה, כי בחביות של יין, החביות ראויות לשימוש תמיד לקחת מהן יין לסעודה, אבל קופסאות שימורים אינן ראויות לשימוש כזה כלל, כל עוד הן סגורות. וגם כשפותחים אותן, על פי רוב מוריקים מיד את כל המאכל, כדי שלא יתקלקל. ומה שיש מיעוט שרוצים אחר כך להשתמש בזה ככלי, נחשב זאת כאילו המיעוט הישראלי הזה הוא שבא וקובע על זה ברשותו ובמחשבתו. והוכיח על פי הפרי חדש ועוד עיי"ש.

**ובשו"ת אגרות משה** כתב (יו"ד חלק ב סימן מ), בנוגע לקנקנים עם משקה שרוצה להשתמש בו שימוש חוזר, שמסתבר שאינם צריכים טבילה, כי הכלי מתבטל למשקים. והוכיח מהמשנה במעשר שני (פרק א משנה ג): הלוקח בהמה לזבחי שלמים או חיה לבשר תאווה, יצא העור לחולין, אע"פ שהעור מרובה על הבשר. כדי יין סתומות, מקום שדרכן למכור סתומות יצא קנקן לחולין.

כלומר, המשנה אומרת שהעור או לחילופין הקנקן יצא לחולין, כיון שהם טפלים לבשר או ליין. ואם כן כך גם לעניין טבילה, שהקנקן טפל למשקה ואם כן הוא לא קנה מהגוי כלי כלל, ורק אצל הישראלי נעשה כלי. וגם אם הכלי לא נמכר בשביל המשקה למוכרן יחד, ורק אח"כ הכניס לתוכן את המשקה וסגרם, גם כאן נגיד שהכלי בטל למשקה.

וכתב, שמסתבר שגם ה'צלוחיות של קאפא' וכדו', אף שאפשר לתת אותם בנייר, מכל מקום כיון שהם ניתנים בצלוחיות ונמכרים דווקא עם הצלוחיות, הוא כמו צלוחיות של משקין. ועיי"ש מה שהרחיב.

**ובשו"ת אור לציון** (או"ח חלק א סימן כד) כתב, שבמקומות שלאחר השימוש אין בית החרושת מקבלים את הצנצנות בחזרה, שהם נועדו לשימוש חד פעמי, אינם צריכים טבילה, ואפילו אם לוקח זמן עד שמסיים את כל תכולתם. ואפילו אם בדעתו להשתמש בקופסא אחרי שיגמור את תכולתה, גם נראה שאין צריך טבילה, שבשעת היצור אינו נחשב לכלי, ורק בשעה שחושב הישראל הקונה להשתמש בו ולעשותו כלי, רק אז חל עליו שם כלי, ואז כבר אינו צריך טבילה.

**ובשו"ת דברי יציב** (חלק יו"ד סימן לו) הביא ב' ראיות למה אין צריך טבילה (שמדבר על צלוחית חלב) א. הכלי לא עומד לקיום אלא רק לשתייה, ב. הוא עומד רק לסחורה.

**ועיין עוד באורחות רבינו** (חלק ג עמוד פה אות נו) שהביא את דעת החזו"א שמיד לאחר שפתח את הכלי צריך לרוקן את התוכן לכלי אחר. וכן כתב הרה"ג ר' יצחק אוהב ציון שליט"א בשם מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל שהשיבו 'נכון לרוקן וצ"ע'. וע"ע בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק ט הערה מד).

**ובתשובות והנהגות** (יו"ד סימן תמו) פסק שאסור להשתמש בכלי שוב. וכתב דצריך ביאור שהרי בקידוש מצוי שנשאר יין, ומוסיפין עליו עוד יין לתקן שלא יהיה פגום, ושוב מכניסים לבקבוק שקנו מייצרי היין מנכרי שלא טבלוהו, וכה"ג צריך טבילה כיון שמשמש גם להכנסת היין בתוכו, ולכאורה משתמש בכלי דעכו"ם בלי טבילה, יעו"ש.

**ובחוט שני** (הלכות טבילת כלים, עמוד לב) כתב מרן הגר"נ קרליץ זצ"ל שקופסאות שימורים העשויות מפח ססתומות מכל צד והיהודי פותח את הקופסא, נחשב שהכלי נעשה על ידי ישראל ולא טעון טבילה, משום שהחזו"א כותב (או"ח סימן נא ס"ק יא) שכלי שסתום מכל הכיוונים אינו נחשב כלי.

ומוסיף הגר"נ קרליץ זצ"ל שאולי דברי החזו"א (לעיל) שצריך לרוקן ולטבול, מדובר בקופסאות עם פקק שמחובר לקופסא, וממילא לא נקרא שהיהודי עושה את הכלי, ולכן צריך לטבול.



ג). התפרסם בקובץ 'צהר' (יז, שטט-שפה).

ד). על פי המהרי"ל דיסקין עיין בתחילת התשובה, וכן בהערה 1.

רבי איתמר גרבוז

ראש ישיבת אורחות תורה, בעל משנת טהרות

## בדין רבית דרבנן אם מוזהר גם הלוח, ובגדר דין הרבית בעיסקא

### א.

#### הוכחת הראשונים מהגמ' דרבית דרבנן אין הלוח מוזהר

בגמ' דף ס"ח א': מתני' אין מושיבין חנוני למחצית שכר וכו', אא"כ נותן לו שכרו כפועל. ובגמ' סוף ע"ב בני רב עיליש נפק עלייהו ההוא שטרא דהוה כתיב ב' פלגא באגר ופלגא בהפסד, אמר רבא רב עיליש גברא רבה הוא ואיסורא לאינשי לא הוי ספי, מה נפשך אי פלגא באגר וכו' ע"כ הגמ'.

והיינו דקבלת עיסקא באופן זה של פלגא מלוח ופלגא פקדון בלא שמשלם שכרו כפועל היא באיסור רבית, כדתנן במתני' שצריך לשלם לו שכרו, וכיון שלא קצץ עמו שכר, דבשטר לא היה כתוב שהמתעסק יקבל שכרו, נמצא דהוי באיסור. וע"כ צריך לפרש את השטר שלא הי' פלגא ופלגא.

ובגמ' (ס"ט א) מקשי דילמא רב עיליש טובל עמו בציר, והיינו דלר' יהודה א"צ שיפסוק לו לשם שכר, אלא אם טובל עמו בציר סגי. ומשני דאין הלכה כר' יהודה, והיינו דלהלכה בעינן שיפסוק לו שכר, וכיון שלא קצץ עמו, נמצא דמה שטורח הוא בלא שכר, והוי רבית.

והנה לשון הגמ' היא דאם רב עיליש קיבל את העסקא באופן של פלגא ופלגא ממש בלי קביעות שכר, הרי הוא "ספי איסורא לאינשי", והיינו מאכיל לאנשים איסור. וכיון שהוא גברא רבה, ובע"כ אינו מאכיל לאנשים איסור, בודאי הכונה היתה שיהי' השכר יותר מההפסד.

וכתב הרא"ש (סי' מ"ב) "מדלא קאמר ולא עביד איסורא יש לדקדק דאבק רבית כי האי אין איסור ללוח, מדלא יהיב מדידה טפי לא קרינא ב' לא תשיך, ואפילו איסורא דרבנן ליכא, אלא דוקא גבי מלוח איכא איסורא, הלכך ליכא איסורא ללוח אלא משום לפני עיור לא תתן מכשול" ע"כ.

וכ"כ הרשב"א כאן בחידושיו והנמוק", וכן פסק הרשב"א בתשובה סי' תתקל"ח, ואסברה לה הרשב"א דאיסור הלוח חידוש הוא ודי לנו במה שחידשה תורה, אבל במה שחזו"ל אסרו לא הזהירו גם את הלוח (והדברים צ"ב, ויבואר בזה בע"ה להלן).

א). שיעור שנמסר בכלל פוגיבו, יום ד' לפרשת שמות תשפ"ד. תודת האוצר לבנו הרה"ג בן ציון גרבוז שליט"א, על מסירת החידו"ת.

ובישועות יעקב (ר"ס קע"ז) כתב לבאר לפ"ז דיוקא דמתני', דהכא תנן אין אין מושיבין חנוני. וצ"ב אמאי נקט על הנותן, טפי הו"ל למימר אין מקבלין עיסקא וכדו', אלא משום שרק המלוה מוזהר, משו"ה תנן אין מושיבין דהאזהרה על הנותן.

והנה בדברי הרשב"א מבואר דכללא הוא דבכל רבית דרבנן לא אסרו חז"ל את הלוח כלל, משום דדי לנו במה שחידשה תורה אזהרה על הלוח ברבית דאו', דהא חידוש הוא. אבל בלשון הרא"ש יש דקדוק שכתב אבק רבית כי האי, ומשמע דלאו כללא הוא. וכבר עמדו בזה האחרונים, ויבואר להלן בע"ה.

ובשו"ע (סי' ק"ס ס"א) כתב "צריך לזהר באיסור רבית וכו' ואפילו הלוח הנותנו והערב והעדים עוברים" ע"כ. וכתב הרמ"א "והא דלוח עובר דוקא ברבית דאו' אבל ברבית דרבנן אינו עובר אלא משום לפני עור וגו' " ע"כ. וכתב הגר"א (שם סק"ב) דמקור דברי הרמ"א הוא מסוגיין דקאמר ואיסורא לאינשי וכו' הרא"ש שם. והיינו דמקורו מדברי הרא"ש.



## **ב.**

### **אם יש נפ"מ לענין פסול עדות**

והנה באמת צ"ב הנפ"מ בנדון זה, דהא בדברי הרא"ש מבואר, וכן פסק הרמ"א, דעכ"פ מוזהר הלוח שלא ללוות גם ברבית דרבנן משום דינא דלפני עור לא תתן מכשול, דמכשיל את המלוה באיסור כשלוחה ממנו. וא"כ למאי נפק"מ אם אזהרתו היא מדין רבית או מדין לפני עיור. ולכאור' נפק"מ שאינו נפסל עי"ז לעדות, דהא קי"ל שהמלוה ברבית וכן הלוח ברבית פסול לעדות, וכאן לא נחשב שלוח ברבית. ובאמת בחו"מ סי' ל"ד ס"י פסק השו"ע שגם ברבית דרבנן נפסל הלוח לעדות, והרמ"א שם פליג דאין הלוח נפסל לעדות ברבית דרבנן. ולכאור' הטעם הוא משום שלא עבר על איסור רבית. והשו"ע ס"ל להלכה דגם הלוח מוזהר, וכמו שמשמע בסי' ק"ס שלא הזכיר שם חילוק באיסורא דלוח בין רבית דאו' לרבית דרבנן, והי' משמע מזה דס"ל להלכה שגם הלוח מוזהר. והרמ"א דפליג שם לטעמ' הכא דפסק שאין הלוח מוזהר ולפיכך לא נפסל לעדות.

ומשמע לפ"ז דמה שעבר בלפני עיור אינו פוסלו לעדות, וא"כ י"ל דזו הנפק"מ אם אזהרת הלוח ברבית דרבנן היא מדין איסורא דרבית או מדין איסורא דלפני עיור, דאם רק משום לפני עיור אינו נפסל לעדות. אמנם במל"מ פ"ד ממלוה ה"ב צידד לפרש את דברי השו"ע בחו"מ סי' ל"ד דמה שהלוח נפסל ברבית דרבנן הוא משום שעבר בלפני עיור, וגם השו"ע מודה שאין הלוח מוזהר ברבית דרבנן, ותמה על הרמ"א מ"ט מה שעבר בלפני עיור אינו פוסלו. ועי' בזה גם בספר אבני נזר יו"ד סי' קמ"ה, וע"ש עוד שהאריך לבאר את יסוד הדבר שאין הלוח מוזהר ברבית דרבנן. ועכ"פ לפ"ז אינו נפק"מ אם אזהרת הלוח הוא מדין רבית או מדין לפני ע. ובדעת השו"ע אי ס"ל להלכה שאין הלוח מוזהר יבואר עוד להלן בע"ה.





### ג. אם יש נפ"מ באופן שבלא"ה ילוח לאחר

ובתפארת שמואל על הרא"ש ג"כ עמד בזה, דמאי נפק"מ שאינו מוזהר הא בלא"ה איכא לפני עור, וכתב דהנפ"מ באופן שלא יהי' לפני עיור, וכגון בידוע שאם לווה זה לא ילוה מהמלוה, ילוה למישהו אחר, שבדעתו להלוות, וכגון בעיסקא כשעומד לקבוע עיסקא ואם לא יקבל ממנו יתן לאחר. ובכה"ג אין איסור לפני עיור, ושרי לי' ללוה, כיון שאין אזהרת רבית דרבנן על הלוח.

ובמל"מ פ"ד ממלוה ה"ב דן בזה, והביא כן מספר פני משה, דאין מוזהר כלל באופן שבידוע שאם לא ילוה ממנו הוא, ילוה לאחר, דנמצא שאינו מכשילו. והמל"מ כתב שאינו כן, אלא דאף בכה"ג יש לאו דלפני עיור, ולא מצינו אלא דבחד עברא דנהרא אין לפני עיור, וזה באופן שאם לא יתן לו יקח מעצמו, ובאופן זה אין לפני עור. אבל כשא"א למלוה לעבור אא"כ מישהו ילוה ממנו, ואין לו אפשרות להלוות ברבית אם לא שיכשיל אותו מישהו ע"י זה שילוח ממנו, לא חשיב חד עברא דנהרא, וכל מי שלווה ממנו עובר משום לפני עיור (וע"ע בזה בתשו' כתב סופר יו"ד סי' פ"ג ובדרכי תשובה סי' ק"ס אות י"ב).

והגרע"א (בגליון הרמב"ם פ"ד ממלוה ה"ב) כתב להוכיח כדברי המל"מ מסוגין, דמאי קאמר רבא דרב עיליש גברא רבא הוא ואיסורא לאינשי לא הוי ספי ובע"כ היתה הכונה שלא יהי' ממש פלגא ופלגא. והרי הא דאיסורא לא הוי ספי היינו לאו דלפני עיור, וא"כ דלמא איירי דידע רב עיליש שגם אם לא יקבל ממנו את העיסקא יתן לאחר, וכה"ג אינו מוזהר כלל, ואכתי יתכן שהי' פלגא ופלגא ממש בלי לפני עיור. ובע"כ דגם באופן זה איכא לפני עיור.

וכתב לדחות די"ל דאין כונת הגמ' ללאו דלפני עיור, דיתכן שלפני עיור ליכא באופן שבלא"ה יתן את העיסקא לאחר וכנ"ל, אלא דעכ"פ גם באופן שיכול ליקח מעצמו דליכא לפני עיור, מ"מ כתבו התוס' ריש שבת (ג' א' ד"ה בבא) דאיסורא דרבנן מיהא איכא ליתן לו, משום דחייב להפרישו מאיסור. ומשו"ה אמר רבא דכיון דגברא רבה הוא לא הי' משתתף בעיסקא שיש בה רבית גם באופן שבלא"ה תנתן העיסקא למישהו אחר. דאף אם לפני עיור ליכא, איסורא מיהא איכא, וא"כ ליכא ראי' מדברי הגמ' דגם לפני עיור איכא בזה. [אמנם בחזו"א יו"ד סי' ס"ב סק"ז כתב בשם הגר"א ביו"ד סי' קנ"א סק"ח דליכא דין זה באיסורים דרבנן, וכל דברי התוס' בשבת דאסור משום שחייב להפרישו, קאי רק באיסורים דאורי'. ויישב בזה את סתירת דברי התוס' בשבת ממ"ש בע"ז דף ו', וכמו שהק' גם הטו"א חגיגה י"ג המצויין בגה"ש שבת דף ג'. ולפ"ז אי נימא דאיירי הכא בגוונא דלפני עיור ליכא, שרי אף לכתחילה משום שבעל המעות עובר רק ברבית דרבנן דהא בעיסקא קיימינן. וכן יש לדון לפמש"כ הכת"ס והנצי"ב (הובא במשנת השבת דף ג' א') ליישב את סתירת דברי התוס' דכל דברי התוס' בשבת דמיתסר מדרבנן הם רק באופן שתיכף כשמסייע לו כבר עובר, אבל אם רק נגרם לו איסור עי"ז לאחר זמן, לא מיתסר אף מדרבנן. ומעתה יש לדון דתליא בשאלה אם ברבית דרבנן יש איסור בשימה, עי' ברש"ש ריש פירקין, ונתבאר בזה בשיעור בדין פסיקה להלן דף ע"ב. אמנם המל"מ כתב בשם מהרלב"ח, ויתבאר בע"ה להלן, דבעיסקא עיקר האיסור הוא על קביעות העיסקא. וא"כ לכאור' עובר מיד, וא"כ כוונת הגמ' דבע"כ רב עיליש לא נתכוין לפלגא ופלגא דא"כ מיתסר מדרבנן וכנ"ל. ויתכן

דבגוונא זו שאינו יכול בעצמו אלא שאם לא הוא, אחר ילוח ממנו, גם אי חשיב חד עברא דנהרא מ"מ מיתסר מדרבנן בכל גווינ].



## ד.

### נפ"מ כשנשבע הלוח ליתן הרבית דחיילא השבועה

אכן יש עוד נפק"מ המבואר בתשו' הרשב"א סי' תתקל"ח שהועתק בב"י סי' ק"ס, דבאופן שנשבע הלוח שיתן להמלוה מהדמים שהרויח, דכתב דכה"ג חשיב רבית מאוחרת כשנותן לו אחר הפירעון, ולא חמיר מאבק רבית דרך המלוה מוזהר ולא הלוח. וכיון שנשבע חייב ליתן דאין כאן אפי' נשבע לבטל מצוה דרבנן, והיינו דכיון שהלוח אינו מוזהר משו"ה חיילא השבועה וצריך ליתן הרבית שנשבע. ואף דמ"מ יש לפני עיור, כתב שם הרשב"א "אע"פ שהמקבל עובר וזה הנותן מושיט לו איסור דרבנן מוטב שיעשה איסורא זוטא משיעשה איסורא רבה" ע"כ. ומבואר שכלפי האיסור להכשיל את חבירו אמרינן דכיון שנשבע, חייב ליתן דמוטב שיעשה איסורא זוטא משיעשה איסורא רבה. [אמנם עי' תשו' מהרי"ט (ח"ב יו"ד סי' מ') שכתב לבאר בדעת הרשב"א דס"ל דאף לפני עיור ליכא, וע"כ חייב לקיים את השבועה. אבל לפ"ז תקשי בדעת הרא"ש שכתב להדיא דיש לפני עיור, דמאי נפק"מ אם מוזהר מדין רבית או מדין לפני עיור].

והנה יש לציין עוד בדברי הרשב"א מבואר דהא דאין הלוח מוזהר ברבית דרבנן קאי גם על רבית מאוחרת. אמנם לשון הראב"ד בהשגות פ"ו ממלוה ה"ב דברבית מאוחרת שניהם עוברים. ויש לדון אי פליג רק ברבית מאוחרת או דס"ל שגם בכל רבית דרבנן גם הלוח מוזהר, ויבואר בע"ה להלן.



## ה.

### בטור ושו"ע משמע דגם הלוח מוזהר ברבית דרבנן

והנה הראשונים הוכיחו מהגמ' שברבית דרבנן האזהרה היא רק למלוה ולא ללוח, אבל יש ראשונים שלא חילקו בזה, וס"ל דכל רבית דרבנן היא כעין דאו', וחייילא האזהרה בין ללוח בין למלוה. וגם בדעת השו"ע נראה כן, דאף שבב"י סו"ס ק"ס הביא את דברי הרשב"א בתשובה שאין הלוח מוזהר ברבית דרבנן, מ"מ בשו"ע לא הזכיר כן כלל, ולא העתיק דבריו. וגם בסי' קע"ז סכ"ה כשפסק את דינא דסוגין, והיינו מעשה דרב עיליש, כתב "אם הנותן או המקבל אדם גדול וידוע שלא היה עושה איסור רבית", ומשמע מלשונו דהנדון שיעשה איסור ריבית, ומשמע בין הנותן ובין המקבל. אכן יש לדחות דמ"מ לפני עיור איכא, וכוונתו שלא הי' עושה איסור רבית או לפני עיור דרבית, אבל בפשוטו משמע שזה רבית ממשי.

וכן בחו"מ סי' ל"ד ס"י פסק השו"ע דהא דמלוה ברבית פסול לעדות הוא בין ברבית דאו' בין ברבית דרבנן, בין המלוה ובין הלוח, ומבואר דגם ברבית דרבנן נפסל הלוח בעדות. אכן גם בזה כתב לדון המל"מ פ"ד ממלוה ה"ב דכוונת השו"ע שנפסל משום שעבר על לפני עיור, אבל באמת באיסור רבית לא עבר, ותמה על הרמ"א אמאי לפני עיור אינו סיבה שייפסל לעדות. אבל בפשוטו משמע דגם הלוח מוזהר ברבית דרבנן, וגם הטור לא הזכיר בהלכות רבית שברבית דרבנן אין הלוח מוזהר (אמנם יתכן לפי שאין נפק"מ כ"כ, וכנ"ל). וכן בחו"מ סי' ל"ד פסק הטור דהלוח נפסל גם ברבית דרבנן. ועיי"ש בב"י שכתב בשם הנמוק"י שברבית דרבנן אין נפסל הלוח כיון שאבק רבית לא נאסר אלא לזה שמקבל את הרבית ולא לנותן. והוסיף שכן מוכח בעובדא דרב עיליש בב"מ ס"ח, ומשמע דבדעת הטור שנפסל גם הלוח הוא משום שמוזהר באיסור רבית. (ולחלן יבואר עוד בדעת הטור ושו"ע בזה).

ולכאור' תקשי לדידהו מעובדא דרב עיליש, דאמאי קאמר לא ספי איסורא לאינשי, הו"ל למימר דלא קעביד איסורא, דהא איהו נמי קעבר, וכקושיית הרשב"א והרא"ש.

## ו.

### תירוצ הפלתי המדע ותי' המאירי ממעשה דרב עיליש

ויעוי' בפלתי המדע ריש סי' ק"ס שכתב ג"כ דהטור לא מחלק בין לוח למלוה ברבית דרבנן, והוסיף דהא דאמר רבא דרב עיליש לא ספי איסורא לאינשי ולא קאמר דלא עבר ברבית, י"ל דאדרבה כיון שת"ח הוא, הרי נתכוין בדרך מתנה, וקיי"ל ת"ח מותרין ללוות זמ"ז ברבית, דמתכוונים לשם מתנה. אבל המלוה שלא ה' ת"ח נתכוין לשם רבית ונמצא דרב עיליש מכשילו באיסור.

והמאירי (דף ס"ט ב' ד"ה ממאי) כתב דיש לפרש את דברי הגמ' שאף לאחרים לא היה מאכיל איסורא, כ"ש שיצטרף בה איסור עצמו, ע"כ. ודבריו צ"ב, אבל נקט שאין הראי' מוכרחת. (ואולי כוונתו דלעולם כל איסור הלוח הוא להשתתף באיסור של המלוה, וצל"ע).

## ז.

### תי' החו"ד והגרע"א דאין כאן אלא שימה ואין הלוח מוזהר משעת שימה

אמנם מצינו בזה עוד תירוצ בדברי רבותינו החו"ד והגרע"א, וחזינן בדבריהם יסוד גדול בגדר הרבית דעיסקא. דיעוי' בחו"ד סי' ק"ס ססק"א שכתב דיש לדחות את הראי' מהא דרב עיליש, עפ"מ ש"כ במל"מ פ"ד ממלוה ולוח ה"ב דאין הלוח מוזהר משעת שימה אלא רק משעת נתינה. וא"כ לא שייך לומר איסורא לא עביד, כיון דבשעת כתיבה עדיין לא עביד איסורא, ומשו"ה הוצרך לומר לא הוי ספי איסורא.

וכע"ז כתב הגרעק"א בחידושים דף ע"ב (והועתק בגליון הרמב"ם פ"ד ממלוה ה"ב ע"ד המל"מ שם), שהוכיח מדברי התוס' דף ע"ב שגם ברבית דרבנן יש איסור משעת שימה. ואח"כ כתב וז"ל "אמנם לפ"ז קשה לי מהיכן הכריחו הנ"י והרשב"א דברבית דרבנן לא עבר הלוח מדאמרינן איסורא לאינשי לא הוה ספי ולא קאמר איסורא לא הוה עביד, הא בפשוטו י"ל דמהא לא הו"מ למיפרך דהא י"ל דרב עיליש הוה בדעתו לטעון בשעת פרעון דהוה רבית ולא עביד איסורא ומשעת שימה לא עביד הלוח איסורא, דרבית דאו' לא עבר הלוח משום לאו תשימון כמש"כ המל"מ בשם הרלב"ח, משו"ה פריך דלא הוה ספי היינו כיון דמ"מ המלוה עובר משום ל"ת, עובר עכ"פ משום לפ"ע ודו"ק "ע"כ.

והנה בעיקר הנדון אם ברבית דרבנן יש איסור משעת שימה, שהוכיח הגרע"א מתוס' דף ע"ב ומהרלב"ח שאסור, כבר נתבאר בזה להלן דף ע"ב ב' בשיעור בדין פסיקה ואכ"מ. וכן בעיקר הנדון אם הלוח מוזהר בלאו דלא תשימון, הנה הגרע"א בתחילת דבריו שם הוכיח מדברי התוס' ב"ק דף ל' ב' שגם הלוח מוזהר בלא תשימון. וכן משמע בפשטות מדברי רש"י בדף ע"א ריש עמוד ב, דקאמר אלו עוברין בלא תעשה, ופירש"י "משום לא תשימון", ונקט התם המלוה והלוח הערב והעדים. אמנם ברש"י דף ס"ב א' ד"ה אלא לאו, משמע דמשעת שימה עוברין המלוה והעדים אבל הלוח לא, וצל"ע.

עכ"פ כתבו החור"ד והגרע"א דאי נימא דמשעת שימה אין הלוח עובר, נמצא דעד שעת פירעון עדיין לא נתן את הרבית, ואכתי הוה שומא בעלמא, שעשה עיסקא בלי קציצת שכר למתעסק. ובזה רק המלוה עבר ולא הלוח, ומשו"ה קאמר לא הוה ספי.

## ח.

### צ"ב טובא דמה שטרח בלא קביעות שכר הוא נתינת רבית ולא רק שימה בעלמא

והדברים צ"ב רב, דהרי הרבית בעיסקא היא מה שהמתעסק טורח ועוסק בפלגא פקדון לצורך הבעלים תמורת הפלגא מלוה. וא"כ כל שלא קצץ לו הבעה"ב שכר על הפעולה, נמצא שטרח בחינם, וזו כבר נתינת הרבית, דכל שניתנה העיסקא בתורת פלגא ופלגא נמצא דממילא כל ריוח שיש הוא פלגא למתעסק ופלגא לבעה"ב, ובנוסף לזה מקבל בעל הממון את טירחת המתעסק בלא שחייב ע"ז תשלומין, וכבר קיבל את הרבית. וגם אם לבסוף בזמן שמחזיר את הממון ישלם לו על הטירחא, הוי לכל היותר חזרת רבית, אבל באיסור רבית כבר הי', וא"כ בזה שרב עיליש טרח בלי קביעות שכר זה כבר נתינת רבית.

והנה לדעת ר' יהודה דסגי דטובל עמו בציר, בעל כרחך דס"ל שא"צ לקצוץ שכר, אלא סגי שאח"כ טובל עמו. וא"כ לכאו' אין איסור לטרוח לו, כל שלבסוף נותן לו ע"ז משהו אפי' שלא לשם שכר. אבל הכא לא קיימינן לר' יהודה, כמבואר להדיא בגמ' דאי כר' יהודה מנ"ל שבאמת בעל המעות לא טבל עמו בציר. אלא קיימינן להלכה דבעינן שיפסוק לשום שכר, וא"כ כל שלא פסק לו שכר יש כאן נתינת רבית.

וכן מבואר ברמב"ן במלחמות ובחידושים, שכתב שאם לא הי' רב עיליש שהוא גברא רבה, אלא בסתם אדם, היה נוטל פלגא באגר ופלגא בהפסד ומשלם לו שכרו כפועל בטל. וקרוב אני לומר שכיון שטרח לו שוב אינו נוטל שכר שכבר קיבל בעל העסק הרבית שעשה זה בשליחותו, ואבק רבית אין יוצאה בדיינין, עכ"ד. ומבואר דזה פשוט שכבר הי' כאן נתינת רבית, אלא שדן אם עכ"פ צריך לשלם לו כפועל בטל. והנדון אם סלוקי בלא זווי הוי כאן הוי כמו אפוקי מינה או לא, אבל הרבית הוא עצם מה שטרח רב עיליש בממונו של זה. וא"כ צ"ב דברי החו"ד והגרע"א.



## ט.

### **הרמ"ה כתב דכשלא פסק לו שכר אסור לו ליטול את הריוח**

אמנם הנה הטור כתב בשם הרמ"ה והובא בשו"ע סי' קע"ז סעיף כ"ה דשטר שכתוב בו פלגא באגר ופלגא בהפסד, אם הוא אינש סתם שאינו אדם גדול דיינינן לשטרא כפשטיה והוי לי' שטר שיש בו רבית, ואם יש הפסד יפסיד החצי כפי תנאו ואם יש בו ריוח לא יקבל כלום, ע"כ. והיינו דבעל המעות לא נוטל כלום בריוח, כיון דבשטר יש רבית.

וצ"ב טובא מה ענין זה לזה, הרי הרבית זה הפעולה, והקרן ודאי חוזרת לבעלים, דלא קיי"ל כר"מ דקנס התירא אטו איסורא (להלן ע"ב א') אלא כחכמים דגובה את הקרן ואין גובה את הרבית. וכאן הריוח זה כמו הקרן, דהרבית היא הפעולה שטרח לו, ולא הריוח, וא"כ אמאי אינו נוטל כלום.

ויעוי' בש"ך סקנ"ב שכתב בשם הגהת פרישה דהכא לא אמרינן דיטול הריוח ויתן לו שכרו כפועל בטל, דשאני הכא דכתב בשטר מחזי טפי כרבית, עכ"ד. וצ"ב טובא אמאי נטילת הריוח יש בה משום צד רבית כלל. ויעוין בחדרי דעה ועוד אחרונים שתמהו בזה, דהא את הרבית כבר נטל, והריוח שייך לו.



## י.

### **בדברי הרי"ף והתשו' מימוני והרמב"ם מבואר דהרבית אינה הטירחה כפשוטו**

ולמדנו מזה יסוד גדול בגדר דין הרבית בעיסקא. ויסוד הדבר מבואר ג"כ בלשון הרי"ף בפרק המקבל, שכתב בהא דעיסקא הוי פלגא מלוה ופלגא פקדון" דאי איכא רווחא שקיל פלגא דאמרינן פקדון ברשותי דמרי' קאי וכמאן דאיעסק ביה איהו דמי, ולא מתחזי כי רביתא משום דשקיל אגרי' מיני' " ע"כ. והא דקאמר דשקיל אגרי' מיני' פירש שם בהג' חו"י דהיינו שמשלם לו שכר עמלו, ומבואר בדבריו דהנדון שיהי' רבית הוא בזה שנוטל את הריוח של הפלגא פקדון, וע"ז כתב שאינו נראה רבית משום שמנכה לו שכר עמלו.

והדבר מבואר טפי בלשון התשו' מימוני משפטים סי' כ"ט שכתב דבאופן של פלגא מלוה ופלגא פקדון, כשפורע המתעסק לבעל המעות את הממון "הוא רבית החצי שכר שנותן לו עד שיתן לו בעל המעות למקבל מעות שכר עמלו דבשביל פלגא מלוה טורח בפלגא דפקדון" ע"כ.

ודבריהם צ"ב, דמה ענין הריוח של הפלגא פקדון למחזי כרבית, הרי הרבית היא מה שטורח ועובד בשבילו תמורת הפלגא מלוה, והריוח בפלגא פקדון הוא שלו משום שהמעות שלו. ומבואר דהמחזי כרבית הוא בנטילת הפלגא פקדון, אם כי הדבר צ"ב.

ויעוי' בלשון הרמב"ם פ"ו משלוחין ושותפין ה"ב כשביאר הרבית דעיסקא בזה"ל "ולפי תקנה זו אי אפשר שיהיה השכר או ההפסד של כל הממון לאמצע בשוה, שאם אתה אומר כן נמצא בעל המעות נוטל שכר חצי מעותיו שהן פקדון ואינו עושה כלום אלא זה המתעסק טורח לו בחצי של פקדון מפני מעותיו ונמצאו באין לידי אבק רבית, ע"כ. ומשמע ג"כ דאינו כפשוטו ממש שעצם הטירחה שטורח לו היא נתינת רבית, אלא דכשנוטל את ריוח הפקדון ואינו עושה כלום, בזה נמצאו באין לידי אבק רבית. וטפי הו"ל למימר דכיון שטורח המתעסק בפלגא פקדון תמורת הפלגא מלוה, הוי נתינת רבית. ויעוין באבן האזל שעמד בדקדוק זה.

וכן מבואר ג"כ בדברי הרמב"ם פ"ז שם ה"א שכתב דבעיסקא שנאבד הפלגא פקדון דפטור המתעסק ע"ז, אין מנכין לו את שכר פעולתו, וכתב שם הרמב"ם וז"ל "ולמה אני אומר שאין פוחתין לו כאן כנגד שכרו שנתעסק בפקדון, שהרי אבד כל החצי של פקדון, ולא נשאר כאן פקדון כלל כדי שנאמר אם לא יטול שכרו יראה כרבית, שהרי חצי המלוה בלבד נוטל" ע"כ.

ומבואר בדבריו שבאופן שאינו נוטל את הריוח של הפלגא פקדון, אינו צריך לשלם לו על פעולתו. אמנם בחי' הרמב"ן בסוגיין (ס"ח ב') בסוף דבריו כתב שא"צ לפנים דאף אם הפסיד בעה"ב הכל מקבל המתעסק כפי שכרו הראוי לו, שאם אי אתה אומר כן נמצא שטורח בפקדון ברבית ההלואה. ואף שהפסיד בעה"ב מ"מ הוא עשה שליחותו במלאכתו. וכתב דלהרמב"ם יש שיטה אחרת בזה. וצ"ב יסוד הנדון בזה.

## **יא.**

**ס"ל להנך ראשונים שאין הרבית עצם הטירחה, אלא עי"ז נטילת הריוח הוי**

### **כרבית**

ונראה דפליגי ביסוד ענין הרבית בעיסקא, דבפשוטו משמע, וכן מבואר ברמב"ן, דעצם הטירחה שטורח המתעסק היא נתינת רבית, וע"כ גם באופן שלא הי' כלל ריוח לבעל המעות, אם מתעסק לו בחנם הוי נתינת רבית. ומה"ט כתב ג"כ שאם לא קצץ לו שכר נוטל את הריוח ואינו משלם על הפעולה, דהוי אבק רבית שאין יוצא בדיינין.

אבל הנך ראשונים (הרי"ף והרמב"ם והתשו' מימוני והרמ"ה) פירשו דכשם שמדינא אין הטירחה נחשבת כרבית, ונתבאר דהוא משום דהמתעסק טורח גם לעצמו, וכש"כ החו"ד (קע"ז ב') והשער דעה (סק"א), או דטורח להשותפות, ואין כאן נתינת רבית. וה"נ גם לאחר שתיקנו חז"ל

דבעיסקא יש מחזי כרבית, מ"מ יסוד הדבר הוא שלא עצם הטירחה היא כנתינת רבית, אלא דנטילת הריוח ע"י בעל הממון מבלי שיהי' לו חלק בטירחה, זה מחזי כרבית, דצריך לנכות את הטירחה מהריוח כדי שלא יהי' מחזי כרבית.

ומעתה א"ש מש"כ הרמ"ה דבאופן שלא קצץ לו שכר, כיון שהשטר נעשה באיסור, דהא לא שרינן אלא כשפוסק לו שכר מעיקרא, ובלא זה יש כאן איסור שימה, א"כ נעשה באיסור, ותו לא שרינן לי' ליקח את הריוח ע"י ניכוי הטירחה, והיינו דבריוח זה מעורבת הרבית. אבל כ"ז אם גדר האיסור הוא שיש מחזי כרבית בנטילת השכר בלי ניכוי הטירחה, דאז הריוח שייך להרבית, אבל אם הרבית היא הטירחה כפשוטו, אין לזה שייכות להריוח.

ובאופ"א יש לבאר דגדר הדין שהצריכו לשלם על הטירחה, דכשאינו משלם, כל נטילת הריוח מחזי כרבית, דזה נראה שכולה מלוה, ומחזיר את כל ההלואה ומוסיף לו את הריוח והיינו רבית. ורק כשמשלם על הטירחה, אז נראה שהכסף הוא פקדון והמתעסק טורח בשביל בעל המעות, דאם אינו משלם ה"ז מחזי שהוא טורח בשל עצמו, ובע"כ כולה מלוה ונותן לו את הריוח בתורת רבית. וע"כ כתב הרמ"ה דכשלא קצץ לו את השכר מעיקרא, דנעשה באיסור של שימה, לא התירו לו ליקח את הריוח ע"י ניכוי השכר. וכל שאינו מנכה את השכר, הרי הריוח כולו מחזי כרבית.

והיינו דכתבו הרי"ף והרמב"ם דהמחזי כרבית הוא בנטילת השכר, דעצם הטירחה אין בה נתינת רבית ממש, אלא דכשאינו מנכה מהריוח את הטירחה היינו מחזי כרבית.

ולכאור' יש להוכיח כביאור זה, דכשאינו מנכה את השכר הרי כל הריוח מחזי כרבית, ממש"כ רש"י במשנה דף ע' ב' דממתני' דעיסקא איכא למשמע לדינא דצאן ברזל וכ"ש הוא. ולכאור' צ"ב, דהרי ב' ענינים הם, דבעיסקא הרבית היא עצם הטירחה, ובצאן ברזל הרבית היא הריוח שמקבל בעל הממון, ואמאי איכא למשמע זה מזה. ומוכח בדברי רש"י דאין הרבית הטירחה ממש, אלא אף בעיסקא הריוח שייך להרבית. וא"ש טפי לפמשנ"ת דע"י זה שאינו מנכה מהשכר, גדר הדין הוא שכל הריוח הוא מחזי כרבית. וא"כ כ"ש בצאן ברזל, דבזה ודאי נחשב הריוח כרבית, דהא הוי כמלוה.

ויש להוסיף עוד, דבאופן שאינו משלם על הפעולה, ונמצא דהפעולה היא רבית, יש לדון את כל הריוח שהגיע ע"י פעולה זו שהוא ג"כ ריוח של רבית. ויתכן דבדין חזרת רבית צריך להשיב כל מה שהריוח מהפעולה שהיא הרבית. וע"כ כתב הרמ"ה דאסור לו לגבות את כל הריוח (וע"ע בזה בס' נתיבות שלום).



## יב.

### א"ש דברי הגרעק"א והחור"ד שאין נתינת רבית גם כשכבר טורח לו

ומעתה א"ש היטב מש"כ החור"ד והגרע"א דבעיסקא כל זמן שלא פרע את הריוח לבעל הממון אין כאן נתינת רבית, דהא בשו"ע מוכח דהמחזי כרבית הוא נטילת הריוח, והיינו דעצם

הפעולה אינה נתינת רבית וכנ"ל, אלא תקנת חז"ל שצריך לנכות מהריוח את הטירחה. והא דצריך לפסוק כן מעיקרא הוא משום איסור שימה. והיינו דכתב הגרע"א דבעיסקא דרב עיליש לא הי' אלא איסור של שימה, שקבעו את העיסקא בלי קביעות שכר למתעסק. ובזה רק המלוה עבר ולא הלוח, והנתינת רבית בפועל תהיה בזמן שיטול המלוה את הריוח בלא לנכות את השכר לרב עיליש.

וכן מבואר מש"כ הרמב"ם דבאופן שהפקדון נפסד א"צ לשלם לו את השכר, כיון שכל קביעות השכר היא באופן שנטילת הריוח מותנית בזה שינכה לו את שכרו מהריוח, והפסיקה היא כדי שלא יהי' איסור שימה, וע"כ קוצץ לו שכרו, אבל השכר הוא שנטילת הריוח תהיה באופן שנותן לו שכרו. וע"כ כשלא הי' ריוח כלל והפקדון נפסד, א"צ לשלם את השכר. אבל הרמב"ן ס"ל דהרבית היא עצם נתינת הפעולה, וע"כ צריך לקצוץ לו שכר ע"ז כדי שלא יעבוד לו בחינם. וכן באופן שלא קצץ לו, נוטל את הריוח, וא"צ לשלם על הפעולה, כדין אבק רבית שאין יוצאה בדינין.

ובאמת לדברי הראשונים הנ"ל דאין הפעולה ממש רבית, נמצא דהוי מחזי כרבית כשנוטל את הריוח בלי לנכות את השכר. ובאמת מצינו בדברי הראשונים (עי' רמב"ן במלחמות סד: סה) דמחזי כרבית הוא איסור קיל מאבק רבית, וא"ש הכא דקרי לי' הגמ' מחזי כרבית, דנטילת הריוח בלי ניכוי השכר הוא מחזי כרבית, אבל אין כאן לקיחת רבית ממש. [ויתכן עוד דהא דקרי לי' בתוספתא בע"ז אבק רבית, גם אי קיימא התוספתא על עיסקא, מ"מ י"ל דלא הוי כשאר אבק רבית, דגם אבק שביעית ואבק ע"ז ואבק לה"ר דאיירי התם הוא הרחקה שע"ז יכול לבוא לידי איסור, וא"כ לא דמי לשאר אבק רבית].

## יג.

### תי' החזון יחזקאל דכשמכשיל באיסור דרבנן הוי לפני עיור מדאו'

ודרך נוספת ליישב לדעת הנך ראשונים דגם הלוח מוזהר ברבית דרבנן אמאי לא קאמר רב עיליש גברא רבה הוא ואיסורא לא עביד, ואמאי נקט איסורא לא ספי. כתב בספר חזון יחזקאל (פ"ו ה"ו) ליישב די"ל דאדרבה איסור זה דספי לאינשי הוא איסור חמיר טפי, די"ל דמה שמכשיל את חבירו באיסור דרבנן יש בזה משום לפני עיור דאו', דהוי מכשול גם בדאו'.

והנה לכאור' היה נראה דתליא בגדרי לפני עיור, וכמו שיסדו רבותינו זצ"ל (מין הגראב"ד דפוניבו' זצ"ל, וכבר כתב כן בס' אמונת שמואל), דיש ב' גדרים באיסור לפני עיור, הא' עצה שאינה הוגנת, והב' שכשמכשיל חבירו באיסור הרי הוא כשותף בעבירה שלו, והוא משום לתא דהעבירה שעבר ולא מצד המכשול. ונפק"מ שבאופן שהמוכשל עובר את העבירה במזיד אין בזה משום עצה שאינה הוגנת, ומ"מ אסור משום שהוא שותף בעבירה שלו.

ומעתה היה נראה דהא דאיכא משום לפני עיור מדאו' גם כשהעבירה היא דרבנן הוא רק משום עצה שאינה הוגנת. ונפק"מ דרק באופן שעובר בשוגג, אז י"ל דנחשב לפני עיור דאו'.



וכ"כ באחיעזר ח"ג סי' ס"ה אות ט', שהביא שם את דברי הפנ"י בתשובה שדן אי במכשיל חבירו באיסור דרבנן יש בזה משום לפני עיור דא'. וכתב האחיעזר דבאופן שעובר במזיד, דהוי רק משום דנחשב שותף בעבירה, לא שייך לומר שבעבירה דרבנן יהי' הלפני עיור דא'. ורק באופן שעובר בשוגג, דיש זה משום עצה שאינה הוגנת, י"ל שגם עבירה דרבנן הוי עצה שאינה הוגנת, ואיכא בזה לפני עיור מדא', וכ"כ שם עוד בס' פ"א אות ז'.

אבל בדברי החזון יחזקאל מבואר דגם באופן שעובר במזיד, דהלפני עיור הוא רק משום דהוא כשותף בעבירה, ג"כ שייך שיהי' הלפני עיור מדא' גם בעבירה דרבנן. דכתב שם דאם שוגג בדרבנן אסור, הוי גם משום עצה שאינה הוגנת, אבל מבואר שבמזיד ודאי הוי דא', דגם כשהעבירה דרבנן שייך שע"י זה שמכשילו הוא כשותף בעבירה, ויש בזה איסור דא'. ולכאור' משום לאו דלא תסור, וצל"ע.



## יד.

### נדון האחרונים אם לדברי הרא"ש אין הלוח מוזהר בכל רבית דרבנן

בעיקר דברי הראשונים בנדון זה אם הלוח מוזהר ברבית דרבנן או דהאזהרה היא רק על המלוח. הנה בדברי הרשב"א מבואר דכללא הוא בכל רבית דרבנן, דבתשובה סי' תתקל"ח כתב כן אף על רבית מאוחרת, שהאזהרה על המלוח שלא לקבלה, אבל הלוח אינו מוזהר, וע"כ כשנשבע ליתן חייב ליתן. וכן בחידושי דאסברה לה דאיסור הלוח חידוש הוא ודיין במה שאסרה תורה. אבל בדברי הרא"ש מבואר להדיא דלאו כללא הוא, וכפי שכבר עמדו האחרונים, דהוכיח ממעשה דרב עיליש שלא הי' הלוח מוזהר בזה משום רבית. ולשונו דיש לדקדק דאבק רבית כי האי אין איסור ללוח מדלא יהיב מדידי' טפי לא קרינן בי' לא תשיך. ודבריו צ"ב, מהו אבק רבית כי האי ומהו הכלל בזה לדבריו.

והנה המל"מ פ"ד ממלוח ה"ב כתב שנחלקו האחרונים בדעת הרא"ש, דדעת מהרל"ח דהרא"ש פליג על הרשב"א, וס"ל דלאו כללא הוא, ובאמת בכל רבית דרבנן הלוח מוזהר, ורק בעיסקא הוא דקאמר שאין הלוח מוזהר. אבל בשם הראנ"ח כתב דהשוה את דעת הרא"ש לדעת הרשב"א, דהרא"ש לא איירי רק בעיסקא, אלא כללא הוא בכל רבית דרבנן. (וצ"ע לפ"ז מהו דכתב הרא"ש רבית כי הא, ויבואר בע"ה להלן.)

והנה הרמ"א סי' ק"ס ס"א פסק שברבית דרבנן אין הלוח עובר, אבל מסתימת דברי הטור ושו"ע הי' נראה דס"ל דאזהרת הלוח היא גם ברבית דרבנן. ועיי"ש במל"מ דכן משמע ממש"כ הטור בחו"מ דמיפסיל הלוח לעדות כשלוח רבית דרבנן, והרמ"א שם פליג. ולפ"ז ע"כ הרא"ש דלא כהרשב"א, אלא ס"ל דבסתם רבית דרבנן הלוח מוזהר, וע"כ כתב הטור בנו דגם כשלוח ברבית דרבנן נפסל הלוח לעדות. וע"ש, דלדעת הנך אחרונים שהשוו את דעת הרא"ש להרשב"א, ולפ"ז ע"כ גם להטור אין הלוח מוזהר ברבית דרבנן, והא דמיפסיל לעדות הוא משום לאו דלפני עיור. [ונמצא שיש פלוגתא בדברי האחרונים בדעת הטור אי ס"ל שבכל רבית

דרבנן הלוח מוזהר או לאו. ולכאור' אותה פלוג' יש גם בדעת השו"ע, ובפלתי המדע נקט שבדעת הטור ושו"ע הלוח מוזהר בכל רבית דרבנן].



## טו.

### עיסקא שאני דעיקר האיסור בשעת פסיקה

ובטעמא דמילתא דרק בעיסקא הוא דס"ל להרא"ש שאין הלוח מוזהר (לדעת הנך אחרונים דהרא"ש לאו כללא קאמר), מצינו ב' דרכים באחרונים. המהרלנ"ח, כפי שהובא במל"מ שם, כתב לבאר עפ"י מה דחידש דבעיסקא עיקר האיסור הוא על שעת שימה, שהרי לעולם אפשר לקבוע שלא תהי' רבית גם כשנוטל פלגא בשכר, ע"י זה שיהי' שליש בהפסד וכדו'. אלא עיקר האזהרה היא לקבוע את העיסקא באופן שלא תהי' בה רבית. ומעתה כיון שאין הלוח מוזהר באיסור דשעת שימה, נמצא דבעיסקא לעולם אין הלוח מוזהר, כיון דעיקר האזהרה היא על שעת שימה, והלוח אינו מוזהר כלל משעת שימה. וכתב המהרלנ"ח ע"ז שהוא פלפול יפה ואמיתי אין בו חסרון אלא שלא כתבוהו הראשונים.

ובתשו' מבי"ט ח"א סוף סי' נ"א הביא את דבריו ותמה ע"ד, דלפ"ז נמצא שאין איסור למלוח ליטול אח"כ את הריוח, דהא עיקר האיסור הוא רק בשעת שימה ולא בשעת לקיחה. ועי' במל"מ שכתב ליישב דהמלוח כיון שהוזהר בשימה ממילא הוזהר גם בלקיחה, שלא ליקח את הרבית שהוזהר עליה בשעת שימה, אבל הלוח אינו מוזהר כלל.



## טז.

### מוכח בדבריו דאין האיסור עצם הפעולה

ובעיקר חידושו של המהרלנ"ח דבעיסקא עיקר האיסור רק בשעת שימה, וע"כ הלוח שאין לו אזהרה על שעת שימה אינו מוזהר כלל, יעוי' בנאות יעקב סי' ל' שתמה על דבריו דמה ענין שימה לכאן, והרי הרבית היא מה שטורח בשבילו בפלגא פקדון תמורת הפלגא מלוח, ומ"ט לא נאסר הלוח מיד, דהא נותן לו רבית שהיא הפעולה שטורח לו.

ולכאור' ביאור דבריו הוא כש"נ לעיל, דעצם הפעולה אינה נתינת רבית ממש, דהא טורח גם לעצמו, ועבודתו היא לשותפות, אלא דכדי שלא יהי' מחזי כרבית תקנו שצריך לעשות את העיסקא באופן של ריוח למתעסק, או שיקבל שכר טרחו, או שיטול יותר בשכר או פחות בהפסד. אבל עכ"פ מוכח ג"כ דאין הטירחה כנתינת רבית ממש.

וע"ש עוד במל"מ שכתב דלפ"ד מהרלנ"ח דכל עיקר תקנת עיסקא היתה שצריך לקבוע את העיסקא באופן המותר, וכל שאין איסור בשעת שימה אין איסור אח"כ, ממילא גם ביתומים

באופן שמותר להם לעשות עיסקא בלי קביעות שכר להמתעסק וכדו', דכשהי' בהיתר, כגון בקטנותם, שרי אח"כ גם כשהגדילו. וזה חידוש גדול.

ועכ"פ לפ"ז נמצא דכוונת הרא"ש שרק בעיסקא אין הלוח מוזהר משום סברא מסוימת דהכא עיקר האיסור הוא השימה. ולכאור' לפמש"כ הרמב"ן דהאיסור הוא הפעולה, מוכח דאין האיסור רק בשימה, ואולי גם לשיטת הרמב"ן האיסור בפעולה משום דהוי המשך של השימה.



## יז.

### המחנ"א כתב דרך באופן שהרבית היא פעולה בעלמא התיר הרא"ש ללוח

ודרך נוספת בביאור דברי הרא"ש כתב במחנ"א דיני רבית סי' י"ט דשאני הכא שאין הלוח נחסר כלום, ולפיכך אין הלוח מוזהר. והיינו דלפ"ז אינו קולא בעיסקא, אלא רק באופן שהרבית היא רק הפעולה שטורח, ואבק רבית כה"ג אין הלוח מוזהר.

ולכאור' כוונתו היא כש"כ בסי' ט' בשם הריטב"א, דבאופן שקוצץ רבית של אדבר עליך לשלטון וכדו', אין לזה דין רבית משום שאין הלוח נחסר כלום, וזו כוונתו גם כאן. ואף דחז"ל תיקנו שעיסקא אסור, מ"מ אסרו רק את המלוה ולא את הלוח. ולפ"ז זו כוונת הרא"ש דמש"כ שאין הלוח נחסר כלום, שזה פעולה בעלמא.

אמנם עיי"ש במחנ"א שהוכיח דכמה ראשונים פליגי ע"ז, וגם בזה חשיב רבית גמורה. [וכן מצינו מהא דאף אם א"א לקדש בשטר התחייבות משום שלא נחסר, מ"מ בפעולה אפשר לקדש, דנחשב שנחסר את הפעולה]. ולכאור' יש לפרש את דבריו כאן שאין הלוח נחסר כלום משום שטורח גם לעצמו וכסברת החו"ד, ולפיכך קיל טפי, ובזה אין הלוח מוזהר.

ונמצא בין לפירוש מהרלב"ח ובין לפירוש מחנ"א דברי הרא"ש הם קולא רק בעיסקא דהכא, או משום דבעיסקא עיקר האיסור הוא בשעת שימה, או משום דיש כאן רק טירחה. [וכפירוש המחנ"א יש משמעות ג"כ בדברי הרא"ש בשטמ"ק דף ס"ט א', דיש קולא כשהרבית היא רק טירחה בעלמא].

ולפי דבריהם מיושב ג"כ הא דנקט התנא אין מושיבין חנוני, דהכא באמת עיקר האיסור הוא רק על המלוה ולא על הלוח, וכמו שדייק בישועות יעקב.



## יח.

### קושיא על הנך שיטות דאין הלוח מוזהר ברבית דרבנן מרבית דברים דהלוח

#### מוזהר

אמנם תקשי להנך אחרונים דנקטו שדעת הרא"ש היא שבכל רבית דרבנן אין הלוח מוזהר, וכשיטת הרשב"א, אמאי כתב הרא"ש רבית כי האי. ושיטה זו היא שיטת הראנ"ח וכש"כ

במל"מ. וכן מבואר להדיא בדברי הגר"א, דבסי' ק"ס על דברי הרמ"א שכתב שאין הלוח מוזהר ברבית דרבנן, כתב הגר"א (סק"ב) "ממש"ש ס"ח ב' ואיסורא לאינשי וכו', הרא"ש שם סמ"ב" ע"כ. הרי דנקט שמקורו של הרמ"א הוא מדברי הרא"ש, ולא ציין את דברי הרשב"א, ומשמע דנקט שגם דעת הרא"ש כן, דבכל רבית דרבנן אין הלוח מוזהר. וצ"ב, הרי הרא"ש כתב כי האי. וכ"כ גם הגר"א בחו"מ סי' ל"ד ע"ד הרמ"א שהכשיר לעדות את הלוח שלוח ברבית דרבנן ציין ג"כ לדברי הרא"ש.

ונראה דיש לבאר את דברי הרא"ש באופ"א. דהנה כבר הקשה בחי' הריטב"א הישנים על הנך ראשונים, דאין הלוח מוזהר ברבית דרבנן, מכל רבית דברים דהאזהרה על הלוח אף שאין האיסור אלא מדרבנן. [ונקט פשוט שרבית דברים היא מדרבנן, ועי' לח"מ פ"ה ה"ב שדן דרבית דברים היא מן התורה, והביא את הדרשה ע"ז מקרא דלא תשיך לאחיק, אבל מסקנת דבריו ג"כ שהוא דרבנן].

וביישוב הקושיא כתב בס' נאות יעקב בשם בעל בית הלוי שאמר לו כן בילדותו, דעיקר האיסור ברבית דרבנן הוא כדי שלא יבוא לידי רבית דאורייתא, וא"כ סגי בזה לאסור את המלוה. וא"כ כל זה היכא דשייך לאסור את המלוה, אבל ברבית דברים דל"ש לאסור את המלוה, ממילא אסרו את הלוח, עכ"ל. וע"ע בחזון יחזקאל פ"ו ה"ו שהביא ג"כ את הדברים.

אמנם מדברי הרשב"א שכתב דטעמא דאין הלוח מוזהר משום דאיסור הלוח חידוש הוא ודייך במה שאסרה תורה, משמע דלא הי' ענין לאסור לאחד וסגי להמלוה, אלא יש סברא שאין הלוח מוזהר כיון דחידוש הוא. וצ"ב א"כ אמאי רבית דברים מוזהר הלוח וכו"ל.

## יט.

### בט"ז מוכח דגם רבית מוקדמת ומאוחרת מוזהר הלוח

ונראה בביאור הענין, דהנה הרמ"א פסק דברבית דרבנן אין הלוח מוזהר. אכן נראה להוכיח מדברי הט"ז סי' ק"ס סק"ג דאפ"ה רבית מוקדמת ומאוחרת שאני, ובזה האזהרה גם על הלוח, דכתב לבאר את פלוג' השו"ע והרמ"א שם ברבית מוקדמת ומאוחרת כששולח בסתם ואינו מפרש, דהשו"ע אסר והרמ"א התיר. וכתב הט"ז דהגדון על הלוח, שהוא יודע מפני מה הוא שולח ורחמנא בוחן לבבות, ובזה אם שולח בשביל ההלואה ס"ל לדעה הראשונה שאסור אף בסתם. ומאן דמתיר בסתם ס"ל דאע"ג דמתכוין להלואה, כל שהוא בסתם שרי. אבל לגבי המלוה י"ל דגם מאן דאסר בסתם, מ"מ כששלח לו בסתם מותר לו לקבל ולתלות שאין הלוח מתכוין בשביל ההלואה, דמסתמא אינו עושה איסור, עכ"ל.

וצ"ב טובא מה ענין האזהרה ללוח, וכתב שאסור לו בסתם היינו כשכוונתו בשביל ההלואה. והא אין הלוח מוזהר כלל? [ולא משמע דכוונתו ללפני עיור, ועוד דהרי המלוה אינו נכשל דהא מותר לו לסמוך שאין כוונתו להלואה]. ועמד בזה בס' חדרי דעה, וכתב דמדברי הט"ז מוכח דרבית מוקדמת ומאוחרת וכן רבית דברים עיקר האזהרה על הלוח. אמנם מבואר להדיא דגם

המלוה מוזהר, דהא אי לאו דתולה המלוה שאינו לשם הלואה אסור לו לקבל. [וע"כ דלא סגי לחז"ל לאסור רק את אחד מהם, אלא אם שייך האיסור לשניהם שניהם מוזהרים]. וכן מפורש בהשגות הראב"ד פ"ו ה"ב דברבית מאוחרת שניהם באיסור. וצ"ב מאי שנא משאר רבית דרבנן.



## כ.

### הא דאין הלוח מוזהר הוא רק ברבית דכעין גזל

וביאור הדברים הוא, דהנה הרשב"א כתב שאיסור הלוח חידוש הוא, ולפיכך דייך במה שאסרה תורה ברבית דאורייתא ולא ברבית דרבנן. ודבריו צ"ב רב, אמאי איסור הלוח הוי חידוש טפי מאיסור המלוה, והא כל איסורי התורה חידוש הם. אכן ביאור דבריו הוא דהא מבואר בריש פירקין דאיסור רבית ענינו כגזל, והיינו שנוטל מה שמדינא אין לו זכות ליטול. וא"כ מסברא ה' ראוי להיות דהאיסור יהי' על המלוה שהוא הגזול, אבל הלוח מאי קעביד, ואמאי אסור לו ליתן. ומ"מ חידשה תורה שאסור גם ללוח להשתתף באיסור של המלוה, ומה"ט היכא דניתן להשבון שאין המלוה לוקה גם הלוח אינו לוקה. וא"כ ברבית דרבנן שאסרו חז"ל, העמידו את האיסור על מי שהוא סיבת האיסור שהוא המלוה, ולא הוסיפו את האיסור המחודש של הלוח להשתתף באיסור של המלוה.

ומעתה נראה דכ"ז בסתם רבית שענינו גזל וכנ"ל, אבל רבית מוקדמת ומאוחרת כבר נתבאר שהוא איסור בפ"ע, ואין בו צד גזל כלל, דהלוח נותן מדעתו בתורת מתנה. ומה"ט כתבו הראשונים דאף אם בכל אבק רבית יש חיוב לצאת ידי שמים, ולהראב"ד אף מהני תפיסה, מ"מ ברבית מוקדמת ומאוחרת אינו כן. וכדפירש הגר"א (סי' קס"א סק"ח) משום דמדעת' יהיב לי' והוי מתנה. ונמצא דהוי איסור מחודש בפ"ע שאסרו חז"ל ליתן מתנות על ההלואה. ואדרבה זה יסוד האיסור שנותן מתנה על ההלואה, וא"כ בזה אדרבה עיקר האיסור הוא הלוח, ואין טעם שלא לאסור את הלוח, ואין שום סברא לאסור יותר את המלוה בזה. לפיכך שניהם אסורין. [אמנם הרשב"א בתשובה נקט שגם ברבית מאוחרת אין הלוח מוזהר וצ"ב].

ונמצא דנתבאר היטב דאף אם בשאר רבית דרבנן אין הלוח מוזהר, כל זה בכגון דרך מקח וממכר וכדו', דיש כאן ענין רבית דגולה, בזה האזהרה על המלוה ולא נתחדש איסור גם ללוח. אבל ברבית מוקדמת ומאוחרת, אדרבה עיקר האיסור הוא על הלוח.



## כא.

### כונת הרא"ש לאפוקי רבית מוקדמת ומאוחרת

והשתא יש לבאר עפ"י גם את דברי הרא"ש, דנראה דכל עיקר איסור רבית מוקדמת ומאוחרת הוא כשנותן אף שאינו חייב, וזה אסרו חז"ל ליתן מתנה מחמת ההלואה. אבל באופן שמחוייב, אדרבה אין כאן רבית מוקדמת ומאוחרת כלל.

דהנה בדף ס"ג א' מבואר דצד אחד ברבית שרי, והקשו התוס' שם דהא בשעת פרעון הוי רבית, ותיצו דכיון דבשעת הפסק הוי צד אחד שרי. ועיין בשער דעה סי' קע"ב סק"ה דתמה דאכתי ליתסר בשעת פירעון משום דלא גרע מרבית מאוחרת, דהא סו"ס נותן לו. וכתב דכיון דהפסיקה מותרת, ממילא מותרת גם הנתינה, וצ"ב.

ולכאור' ביאור הדברים הוא, וכ"כ בס' אילת השחר, וכן בס' ברכת אברהם בשם מרן הגר"נ פרצוביץ זצ"ל, דבאופן שמחויב ליתן ליכא כלל דין רבית מאוחרת, דאדרבה נותן מחמת שחייב, ואין כאן מתנה מחמת ההלואה, אלא דצריך לדון אם הפסיקה מותרת. אבל כל שהפסיקה מותרת, מה שנותן אח"כ ומקיים את הפסיקה אין בזה איסור כלל. דיסוד דין רבית מוקדמת ומאוחרת הוא כשנותן מתנה מחמת ההלואה, אך כשנותן מה שחייב אינו בכלל רבית מוקדמת ומאוחרת.

ויש לדון לפ"ז דזו כוונת הרא"ש, דכתב שברבית דרבנן אין הלוח מוזהר. והיינו בכל רבית דרבנן, מלבד רבית מוקדמת ומאוחרת. ומעתה יש לשאול אמאי מה שטורח הלוח אינו אסור לו משום דלא גרע מרבית מוקדמת ומאוחרת. וע"ז כתב הרא"ש שכיון שאינו נותן משלו כלום, והיינו דנותן מה שנתחייב, והפסיקה עצמה אינה רבית, א"כ גם כשנותן אח"כ אין בזה נתינת רבית. והיינו דכתב דרבית דרבנן כי האי שאינו נותן משלו, דבאופן שנותן מתנה משלו ודאי גם הלוח מוזהר כדין רבית מוקדמת ומאוחרת. אבל הכא דאינו נותן משלו כלום, אלא מה שנתחייב, ברבית דרבנן זו אין הלוח מוזהר, וכנ"ל.

ונמצא לפ"ז דבאמת גם דעת הרא"ש שבכל רבית דרבנן, כגון פסיקה ומשכנתא וכדו' אין הלוח מוזהר, מלבד רבית מוקדמת ומאוחרת ורבית דברים. דיסוד האיסור הוא המתנה, ואין בזה לתא דגול כלל. בזה האזהרה על הלוח. ומיושבים היטב דברי הגר"א.



## **כב.**

### **דין אזהרת העדים ברבית דרבנן**

והנה החו"ד (סי' ק"ס סק"א) נסתפק לפמש"כ הרמ"א שאין הלוח מוזהר ברבית דרבנן, אם העדים מוזהרים או לא. וכתב להוכיח דאי נימא דהעדים מוזהרין, אמאי במעשה דרב עיליש לא אמרינן חזקה על העדים שעשו כהוגן ולא עבדו איסורא, ואף אי לאו דרב עיליש גברא רבה. ע"כ ל"ה פלגא ופלגא ממש, דבע"כ אין העדים עושין איסור, ועל העדים איכא חזקה טפי. וע"כ דגם העדים אין מוזהרין, ואף שהעדים עוברין בלא תשימון כמו המלוה, מ"מ ללוח מדמינן להו, ולא רמו איסורא כ"א אמלוה.

ולכאור' לפמש"נ דהא דאין הלוח מוזהר סברא הוא משום דלא שייך גבי' לתא דגול, וע"כ איסורו הוא חידוש, ובדרבנן לא אסרו, א"כ העדים דמו טפי למלוה, די"ל דאסור להם לסייע לגזלת המלוה, ואיסור העדים אינו חידוש. א"כ שפיר י"ל דגם הם מוזהרין (ועי' בהערות על החו"ד שהוכיחו כן מדברי הרא"ש בב"ק).

ומה דהוכיח החו"ד מדלא קאמר רבא דיש רא' מהעדים, יש לדון דאיירי בכתב ידו ולא בעדים, וא"כ ליכא ראייה זו כלל.



### כג.

#### דין רבית קרקע וצאן ברזל ללוח

והנה יש לדון אם ברבית קרקע דרבנן הלוח מוזהר. ולכאור' י"ל דכל מה דלא אסרו גם את הלוח הוא ברבית דרבנן שמדאו' אין כאן צד רבית, כגון שאין הלואה, והיינו במקח וממכר, או במשכנתא, דרבנן חידשו אופן של רבית, ובזה אסרו רק את המלוה ולא את הלוח. אבל ברבית קרקע, דאופן הרבית הוא כדאו' ממש, אלא דהתורה התירה בקרקע וחז"ל אסרו, בזה י"ל דכעין דאו' תקון וגם הלוח מוזהר. וכעיי"ז כתב הגרעק"א בריש פירקין דיש מקום לדון דאף דאבק רבית אין יוצא בדיינים, מ"מ ברבית קרקע י"ל דיוצא בדיינים, עיי"ש בדבריו בכו"ח.

ולפ"ז י"ל דגם בצאן ברזל, אף דל"ה רבית דאו', מ"מ כיון דיש כאן הלואה, דחייב אחריות הוא כהלואה, אע"ג דמדאו' אין כאן רבית כיון דהריוח הוא מיני' דידי', מ"מ כיון דאסרו חז"ל גם בזה, והחשיבו את הריוח כרבית, דמי בזה לרבית דאו', דיש כאן הלואה גמורה עם נתינת שכר. ולא דמי לפסיקה ומשכנתא וכדו', שהרבית בעיקרה היא רק מדרבנן.

ומיושבת לפ"ז קושית הישועות יעקב אמאי במתני' דף ע' נקט אין מקבלין צאן ברזל, דמשמע שהאזהרה היא אף להלוח, והא הוי רבית דרבנן. ואם כל דברי הרא"ש הם רק בעיסקא א"ש, דמשו"ה בעיסקא תנן אין מושיבין וכנ"ל. אבל אם דברי הרא"ש הם בכל רבית דרבנן תקשי. וי"ל דבצאן ברזל מודה הרא"ש דאף הלוח מוזהר, דדמי בזה לרבית דאו', וצ"ע.



רבי זמיר כהן  
ראש ישיבת אבני נזר

## בירור דין בשר מתורבת\*

נשאלתי בענין הפיתוח החדשני הנקרא 'בשר מתורבת', מלשון ריבוי ותרבות, שלוקחים תאי גזע מבעלי חיים ומגדלים אותם במעבדה כדרך שהם גדלים בגוף החי, ומזינים אותם בחלבונים ושאר חומרים סינטטיים וצמחיים הנצרכים לגידולם, והם מתרבים עד שנוצר מהם רקמת שריר בשר או רקמת דג הראוי לאכילה. האם הוא נדון כבשר, מאחר שבא מן החי, או שהוא נדון כמאכל סינטטי, כיון שהוא נבנה מחלבונים וחומרים שאינם מן החי. ואם הוא נדון כבשר, מה דינו לענין חיוב שחיטה ואיסור אבר מן החי כשהוא נלקח מבעל חיים טהור. ומה דינו כשהוא נוצר מתא שנלקח מבשר בעל חיים טמא, האם הוא נדון כמוהו, או שמא מאחר שראשיתו בחלקיק בלתי נראה לעין, נדון חלקיק זה כאינו קיים, והבשר שתורבת כאילו נוצר מן האין.

### א.

תחילה נקדים אודות תהליך יצירת רקמות בשר ואברים בגופם של בע"ח בדרך הטבע, ואודות תהליך ייצורם במעבדה, כפי שנתחדש אצל אנשי המחקר לפעול על פי הדומה למתרחש בגופם של בע"ח. ואח"כ ניגש בעזה"ת לברר את ההלכה ע"פ דין תורה.

הנה לאחר הפריית הביצית בגוף החי, מתחילה גדילתה ע"י חלוקת והכפלת עצמה שוב ושוב, כשבשלב זה כל תא המתחלק זהה לקודמו ואין התפתחות של צורת אברים, עד שנעשה גוש העשוי מתאים רבים. אולם, מאחר שבכל תא יש מעין הוראות הפעלה המאפשרות לו להתמייין (לשון מיון להיות ממנו דבר מסוים) לכל פרט הקיים בגוף שממנו בא, כגון להיות עין או לב או רקמת עור או רקמת שריר בשר, בשלב מסוים ננעל כל תא לכל האפשרויות האחרות והוא מתחיל להתחלק ולהתרבות רק על פי ההוראות הנדרשות לייצור אותו אבר או אותה רקמה. והוא מנפלאות ה' יתברך בבריאתו. ויובן דבר ההתמיינות של כל תא ע"פ משל למסדרון ארוך שיש בו דלתות רבות הנפתחות לחדרים, ובכל חדר יש מידע שונה אודות מסלול ההתפתחות הייחודי הנדרש ליצירת רקמה מסוימת או אבר מסוים. וכשמגיע עת יצירת האברים, ננעלות בכל תא ותא כל הדלתות ורק דלת אחת נפתחת. ומעתה נאלץ הוא להתפתח רק על פי המידע שבחדר זה, שאם יש בו הוראות להתחלק ולהתרבות במסלול המוביל ליצירת לב, יוצר ממנו בהכרח רק לב, אע"פ שמצד הרכבו היה ביכולת אותו התא להתפתח לעין או לכל פרט אחר שבגוף.

\* הערת המערכת: ראה עוד מאמר בנושא בגיליון סד מהרב ברוך פז.



ומזה למדו ליטול תאי גזע שעדיין לא התמיינו לרקמות ולאברים, ולהניחם במצע גידול המכיל חומרים הנדרשים להתפתחותם והתחלקותם במסלול מסוים עד שתיווצר מהם רקמת שריר בלבד, זו רקמת הבשר הנדרשת לאכילה. ומעתה קמה וגם ניצבה השאלה הנ"ל, מה דין רקמת בשר זו בכל המוזכר לעיל.

## ב.

והנה במשנה בכורות (ה, ב) שנינו כלל גדול, היוצא מן הטמא והיוצא מן הטהור טהור, ולפיכך בהמה טהורה שילדה כמין בהמה טמאה מותרת היא באכילה, וטמאה שילדה כמין בהמה טהורה אסורה באכילה. ולכאן' היה מקום לומר שאע"פ שבשר מתורבת שנעשה מתא שנלקח מבע"ח טמא גרע מהיוצא מן הטמא, לפי שאינו רק יוצא מהטמא כחלב וכביצה, אלא הוא הטמא עצמו, שהרי הוא חלקיק מגוף הטמא שנתרבה ונתגדל. עכ"ז שאני הכא, שתאי הגזע שמהם מתפתח הבשר אינם נראים לעין רגילה, והרי הם כאינם קיימים, לפי שהתורה ניתנה לנו על פי המציאות הנתפסת בחושים ולא ניתנה למלאכי השרת, וכמ"ש הפוסקים גבי כמה דינים,\*

(א). עי' במ"ש מרן מופת הדור רבנו עובדיה יוסף זצ"ל בשו"ת יביע אומר (ח"ד יו"ד סי' כ אות ב) שהעלה להתיר מחיקת הקלטות של ד"ת ואזכרות ע"ג סרט, בק"ו ממ"ש בשו"ת אבן יקרה (ח"ב סי' לג) שמעיקר הדין אין שום קדושה בתנ"ך שנעשה ע"י צילום באותיות קטנות מאד עד שא"א לקרוא בו אלא בעזרת זכוכית המגדילה פי כמה פעמים מהכתב, ולכן מותר להיכנס לבית הכסא עם תנ"ך כזה לפי שאין לנו בכל מקום אלא מה שענינו ראות. והוכיח כן מהיתר אכילת בשר בעלי חיים, שאע"פ שע"י כלי הגדלה יראה באבריהם הפנימיים נקבים מעבר לעבר אינם נאסרים. ואע"פ שמרן היביע אומר זצ"ל דחה ראייתו, דשאני התם שלא אסרה תורה טריפה אלא מפני שאינה חיה כדאיתא בחולין (מב, א), והנקבים הדקים שבאברים הפנימיים הם חיותה לפי טבעה ומשו"ה אינה נאסרת, מ"מ הסכים עמו להלכה ולמעשה ע"פ מ"ש בבית אדם (כלל לח סי' מט) שאע"פ שע"י התבוננות במכשירי הגדלה בחימוץ יראה שכולו מלא תולעים, מ"מ אינו אסור באכילה אא"כ נראים בעין רגילה כאשר מסתכלים בו נגד השמש. ושכ"כ הגר"ש קלוגר בשו"ת טוב טעם ודעת (מהדו"ת קו"א סי' נג) שכל שלא נראה למראה עיני אדם, אף על פי שנראה דרך מיקרוסקופ לא נקרא מגדלת לא נקרא קשקשת. ועי' במ"ש ישראל (פ"ב דע"ז בבוועז סק"ג) לענין קשקשי דגים, דכל שנראה רק ע"י זכוכית מגדלת לא נקרא קשקשת. ועי' במ"ש עוד כזה בשו"ת יחיה דעת (ח"ו סימן מז). וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר להגרא"י וולדינברג זצ"ל (ח"ח סי' טו קונ') משיבת נפש פרק יד) שהביא את דברי מרן זצ"ל ביביע אומר, וכתב שאע"פ שמדברי שו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' שנו) נראה שדן להתיר להיכנס לבית הכסא עם תנ"ך מודפס באותיות זעירות רק באופן שהוא סגור ומכוסה, מ"מ הסיק בעל הציץ אליעזר הלכה למעשה להתיר גם בלא זה. גם הגר"מ פיינשטיין זצ"ל בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סי' קמו ד"ה ומה) הביא מהשואל שכתב כן בשם הגר"ח מבריסק, והסכים עמו הלכה למעשה כדבר פשוט [אמנם מ"ש לשואל שלא היה צריך להביא ראיה מדברים שנתחמצו ע"י תולעים הנראים במיקרוסקופ ומותרים באכילה, דהא כל האויר מלא משקצים ורמשים כאלו ובכל נשימה ונשימה בולע האדם כמה אלפים או מיליונים מהם ובהכרח שאינם בכלל השקצים דאסרה תורה עכ"ל ע"ש, דבריו ז"ל צ"ע]. דהלא איסור אכילת שרצים הוא במכנסים לגופו דרך הושט אל קיבת העיכול וגופו גיוון מהם, אבל החידקים הנכנסים בעת הנשימה אל הגוף דרך הקנה אל הריאות אינם בגדר אכילה. ודוחק לומר דבנושם אויר דרך הפה נבלעים אלה לבית העיכול, ועי' לשון ערוך השלחן (יו"ד סי' פד סעי' לו) בכעין זה]. ועכ"פ כן היא הסכמת הפוסקים שכל דיני תורה ניתנו לפי חושי האדם שבראו ה"ת עמהם וציווהו לשמור את המצוות כפי טבעו של העולם שהניחו בתוכו, ולא ניתנה תורה למלאכי השרת. והדעת נותנת שאף המהרש"ם מודה לזה בשאר מקומות, ומה שלא העלה להתיר בתנ"ך המצולם בהקטנה רבה זהו רק משום שחשש לכבוד שמות וכתבי הקדש שלא לנהוג בהם מנהג בזיון אפי' בכה"ג. וכמ"ש האבן יקרה גופיה שלמעשה אע"פ שאין עליהם תורת כתב חלילה לנהוג בהם מנהג בזיון, משא"כ בשאר דברים כו"ע לא פליגי.

וא"כ אין לבשר שנוצר מהם דין בשר כלל, אלא בראותנו עתה רקמה בצורת בשר לאכילה, רק חלבונים צמחיים לפנינו מאחר שמהם היא נוצרה ותאי הבשר המקוריים כמי שאינם דמי.

וכדברים האלה ראיתי במכתב מחכ"א (הביאו הגר"ר אייפרס שליט"א, רב איחוד הקהילות בהולנד ששם התחיל פיתוח הבשר המתורבת, בשו"ת ושב ורפא ח"ה י"ד סי' י עמ' רלח), שנטה להתיר את הבשר המתורבת אפי' הוא נעשה מבשר דבר אחר, משום שהחלק שיצא מן הטמא א"א לראותו בעין. ולא רק שהוא פחות מכזית אלא הוא נחשב כלא כלום, שהרי הוא כמו חיידק ממש שלא ניתן לראותו כלל בעין רגילה אלא רק במכשירים מיקרוסקופיים ואפילו שיעור כל שהוא א"א לומר פה. ועוד, דמה שכבר יצא מהטמא הרי הוא בטל בשישים והרבה יותר משישים. עכת"ד. וע"ש שלא נתקרה דעתו עד שכתב דוהו בכלל שכל מה שאסרה תורה התירה מין אחר כנגדו.

אמנם לפענ"ד האמת תורה דרכה דזה אינו כלל, שהלא שרץ קטן שעם בקיעתו מביצתו אינו נראה לעין, ולאחר שאוכל מזון הראוי לו מתגדל עד שניכר לעין, ודאי שלאחר שגדל וניכר לעין אסור הוא באכילה מה"ת ככל דיני שרצים. ורק בתחילה, כאשר א"א לעין לראותו אין איסור באכילתו גם אם הוא נראה במיקרוסקופ. דלאחר שנראה לעין לא אמרינן לא נתנה תורה למלאכי השרת, וכל השרצים הנראים אסורים באכילה, מבלי לחלק בין אם בתחילת ביאתם לעולם היו נראים לעין או לא. ואף תאי גזע אלה, בשלמא אם תהליך גדילתם היה דרך תערוכת בחומרים צמחיים או דרך עיבוי ע"י עטיפת התא הבלתי נראה בחומרים אלה, היה מקום לדון אם התא המקורי נדון כבלתי קיים ואם קיים אם יש בו דיני ביטול, או שמא דין מעמיד יש לו ונדון כקיים אע"פ שאינו נראה לעין וגם אינו בטל. אבל מאחר שבאמצעות חומרים אלה וספיחתם לתוכו, התא עצמו מתחלק ומתרבה עד שנעשה גוש הניכר לעין, ותא זה נלקח מן החי, הלא זהו בשר ממש, ורק שע"י התזונה מהצומח נעשה הבלתי נראה כנראה וכדין שרץ שגדל. ואע"פ שהשרץ מתגדל ע"י זה שהגוף השלם הולך וגדל, ואילו גדילת תאי הגזע נעשית על ידי חלוקה ושכפול עצמי, לענ"ד אין לחלק ביניהם, כיון שבשניהם המקור עצמו הבלתי נראה הולך וגדל ע"י זה שהוא סופח לתוכו מזון חיצוני עד שהוא נראה לעין.

## ג.

תדע, שהנה ביצית מופרית זעירה ובלתי נראית לעין של בע"ח טמא, שלא גודלה כלל ברחם האם כדרך העולם אלא היפרוה בהפריה מלאכותית והניחוה במכשיר המדמה את מצב הרחם, שכיום בכל הפריה מלאכותית לאחר שמגיעה לגודל מסויים שותלים אותה ברחם האם, אילו היו מצליחים להשאירה באותו מכשיר עד שיווצר ממנה בע"ח שלם, וכי יהיה מי שיאמר שמאחר שניזון אותו עובר מחלבונים צמחיים בלבד יהיה דינו כבלתי טמא ובלתי בשרי. הלא ודאי שנדון הוא כאמו לכל דבר וענין, ולא נימא דמאחר שבתחילתו לא היה נראה לעין וגידולו לא היה ברחם אמו להתגדל מחומרי גופה כלל, יהיה דינו כגוף צמחי. אלא מאחר שיסוד הביצית מן החי, ורק נתחלק ונתרבה ע"י זה שספח לתוכו חומרים מן הצומח, הרי זה בשר גמור כמקורו,

אע"פ שלא התפתח וגדל ברחם אמו. ומאי שנא תא גזע בלתי נראה שיש בו חיות מצד עצמו שנתגדל ונעשה אבר אחד, מביצית בלתי נראית שיש בה חיות מצד עצמה שנתגדלה לבעל חיים שלם.

וראיה לזה דאין נפק"מ בין אם נתגדל הבשר כדרכו בטבע הבריאה לבין אם ספח לתוכו חומרים חיצוניים ונתגדל על ידם, מדתנן במסכת עוקצין (פ"ב מ"ח) בשר העגל שנתפח ובשר זקנה שנתמעט משתערין בכמות שהן. ופי' הרמב"ם שם בפירוש המשניות וז"ל: דרך בשר העגל היונק כשנתבשל, שירבה ויגדל. ובשר מרובין בשנים מן הבהמות, כשיתבשל מתכווץ ומתמעט. ואמר שאנו משערינן כביצה ממנו והוא מבושל, כמות שהוא. ולא נאמר זה היה קודם שנתבשל כביצה, ואע"פ שהוא עכשיו פחות מכביצה או בהיפך. אבל ישוער לפי עניינו אם היה חי ואם מבושל מבושל. עכ"ל. הרי שחתיכת בשר קטנה שספחה לתוכה בעת הבישול ממה שנתבשלה בתוכו, ועי"כ הגיעה לשיעור כביצה, דין הכל להיות בשר כמותה להיטמא בכביצה, וללקות על אכילת בשר נבלה פחות מכזית שנתפח עד שנעשה כזית. וכל שכן בנדר"ה, שהבשר עצמו מתחלק ומכפיל עצמו ומתרבה, רק שלא נעשה זה ברחם אמו אלא ע"י זה שסופח לתוכו מן החומר שהוא שרוי בתוכו, דודאי הוי בשר גמור (ואע"פ שבשר העגל והנבלה היה ניכר לעין קודם שנתפח, משא"כ תא הגזע, כבר נתבאר דמשרץ וביצית בלתי נראים שנתגדלו ונאסרו, מוכח דבתר השתא אולינן. ומדתנן בעוקצין רק שמעינן שדין הבלוע כדין הבלוע להיות דינו כמוהו ממש).



## ד.

גם הדבר ברור לפענ"ד דלא גרע תא הגזע מדבר המעמיד שאינו בטל ברוב, וכמש"כ הרמב"ם (פט"ז ממאכלות אסורות הכ"ו) המעמיד גבינה בשרף פני ערלה או בקיבת תקרובת ע"ז או בחומץ יין של גויים, הרי זו אסורה בהנייה אע"פ שהוא מין בשאינו מינו ואע"פ שהוא כל שהוא. שהרי הדבר האסור הוא הניכר והוא שעשה אותה גבינה. ע"כ. ובשר מתורבת חמיר טפי מדבר המעמיד, כיון שאינו רק מעמיד את ההיתר לשנותו אלא סופח לתוכו את ההיתר ואיהו גופיה הולך ומתגדל. ואין לחלק בין מעמיד הנראה לעין לתא גזע שאינו נראה לעין, דמאחר שכל מהות הנראה לעין לאחר שנתגדל עשויה מתא גזע ראשוני זה ובלעדיו לא היה נתח בשר זה, אין לך מעמיד גדול מזה (ומ"ש הרמב"ם 'הוא הניכר' ר"ל שתוצאתו ניכרת בפעולת הגיבון, ובא לפרש מפני מה אפי' כל שהוא אינו בטל). ובפרט די"ל דעצם העיסוק בתא זה לבודדו מגוף הבהמה ולגדלו לנתח בשר, זהו גופא אחשביה להיות כדבר שיש בו ממש. וכמ"ש הגרש"ז אורבאך זצ"ל במנחת שלמה (תנינא ס"י ק אות ז) בענין הנדסה גנטית שמכניסים חלקיקי תאים מבריה אחת לשניה ובוה משנים את תכונותיה של השניה, ונשאל אם מותר לעשות כן ולהתיר עי"ז איסור כלאיים, כיון שאין חלקיקים אלה נראים לעין אדם. והעלה לאסור 'כיון שאנשים מטפלים בחלקיקים אלה ומעבירים אותם ממין אחד לשני, הרי זה חשיב ממש כנראה לעינים ולא דמי כלל לתולעים שאינם נראים' (וע"ש, דרך לענין איסור הרבעה כתב שאין בזה איסור כיון שזו רק העברת 'חומר' ולא מעשה הרבעה).

והגם שיש מקום לדון במה שחידש שעצם העיסוק במה שאינו נראה עושהו כנראה, ומשמע דר"ל דמאחר שהעיסוק בו כדבר שיש בו ממש יוצר תוצאה הנראית לעין של צמח שונה שיש בו תערובת גנטית, הרי זהו גופא מוכיח את קיומו של הבלתי נראה להחשיבו כנראה (ושמא כוונתו דע"י עיסוק זה אחשביה להיות נדון כקיים). ומ"מ דון מינה לנד"ד, דודאי דעת הגרש"ז זצ"ל ברורה דהבשר המתורבת נדון כמקור שממנו נלקחו תאי הגזע.

## ה.

### אם מפני שרוב גידול התא מחומרים צמחיים יש לנו ללכת אחר הרוב

והנה הרמ"א בדרכי משה (יו"ד סי' ס) כתב בשם המרדכי ביבמות (קלא, א) בהמה או תרנגולת שנתפטמה בדבר איסור או שרצים, שריא. אבל בתוס' דתמורה פרק כל האסורים (לא, א) כתבו דאם לא נתפטמה כל ימיה רק באיסורים, אסורה. עכ"ל. ועפ"ז פסק בהגהה לש"ע שם (ס"א) בהמה שנתפטמה בדברים אסורים, מותרת. אבל אם לא נתפטמה כל ימיה רק בדברים אסורים, אסורה. עכ"ל. הרי דלהרמ"א היכא שכל גידולה מדברים האסורים דינה להיות כמותם, וה"נ לכאו' י"ל דמאחר שכל גידולם של תאי הגזע מן הצומח, יהיה דינם כדבר צמחי [ועי' כף החיים (שם אות יא) שהביא את דעת הפרי חדש (אות ה) והברכי יוסף (בשיו"ב אות ב) והזרע אמת (אות שלט) ועוד חבל פוסקים דס"ל לענין דינא דאפילו נתפטמה כל ימיה בדברים האסורים לאכילה מותרת, ודלא כהרמ"א. וע"ש בכף החיים אות יב ואות יג לענין נתפטמה באיסורי הנאה. וע"ע במ"ש בזה בספר יערות דבש ח"ב דרוש ד].

אמנם דעת לנבון נקל דאף להרמ"א זהו רק להחמיר ולא להקל, שהרי סייח שכל גידולתו היתה ע"י אכילתו מן הצומח וכיוצ"ב לא אמרינן בשביל זה שנתבטל ממנו שם טמא, אלא כיון שגוף הסייח טמא ורק נתפתח ונתגדל ע"י המותר באכילה, נשאר טמא. וה"נ לענין בשר הנוצר מתאי גזע נדון כמותם ואין נפק"מ במה שנתגדל מן הצומח, ורק לענין לאסור את הטהור פסק הרמ"א דכיון שנתפטם כל ימיו רק באיסורים, נאסר.

## ו.

### אם לוקין על אכילת בשר המתורבת מן הטמא

ולפמשנ"ת נראה פשוט לענ"ד שהאוכל כזית מבשר מתורבת שנעשה מתאי גזע של בע"ח טמא, עובר בלאו וחייב מלקות, דגרע מהאוכל את היוצא מן הטמא. שהנה כתב הרמב"ם (פ"ג ממאכלות אסורות ה"ו) לחלק בין האוכל את הטמא עצמו, דהיינו בשר חיה טמאה, לבין האוכל את היוצא מן הטמא, כגון חלב וביצת טמאה, שהגם שזה וזה אסורים מה"ת, אינו לוקה אלא על אכילת בשר טמא, שנאמר מבשרם לא תאכלו, על הבשר הוא לוקה ואינו לוקה על הביצה ועל החלב. ובחי' הגר"ח הלוי שם (ה"א) כתב עפ"ז דטהור הנולד מן הטמאה לוקין עליו, כיון שאינו

כחלב וביצה שיש עליהם שם 'יוצא מהבשר' ואינם בכלל בשר, אבל זה הוא בשר טמא ממש, אע"פ שמראהו של טהור. ע"ש. וכ"כ הגרש"ז אורבאך זצ"ל מדנפשיה במנחת שלמה (תנינא סי' ק אות ז ד"ה ונראה) דפרה שנולדה מגמל לוקין על אכילתה, כיון שאין דינה כיוצא מן הטמא אלא הפרה היא ממש כגמל. וכמו שגמל שע"י זריקה יהיה שוסע שסע יישאר בטומאתו ובאיסורו, כך גם הפרה שנולדה ממנו עכ"ד ע"ש. ולמבואר שבשר מתורבת נדון כבשר גמור לאחר שנראה לעין, אע"פ שתחילתו בתא בלתי נראה, אם נלקח התא מבשר טמא אין עליו שם יוצא מן הטמא, אלא הוא בשר הטמא עצמו דלוקין עליו.



## ז.

### אי דמי לבשר שנוצר דרך נס

וחזי הוית להגר"א וייס שליט"א במכתב שנדפס בשו"ת ושב ורפא (ח"ז יו"ד סי' א), שהעלה ג"כ להלכה ולמעשה שבשר מתורבת נדון כבשר גמור, אלא שפירש טעמו באופן אחר, משום 'שכל שדומה לבשר בצביונו ורקמתו וטבעו, בשר הוא ואין נפק"מ כלל כיצד בא לעולם'. והביא ראיות ליסוד זה שחידש. ולענ"ד אי משום הא לא איריא, ולא נראה כלל לומר שהדומה לבשר מכל היבטיו נדון כבשר. דאטו אם יפתחו החוקרים מחומר סינטטי שריר דמוי בשר, שהכל טועים בו לחשוב שהוא בשר עד כדי כך שאפי' בבדיקת מעבדה כשיבדקו את סיביו ובטעימה ע"י מומחים יטעו לחשוב שהוא בשר ממש, וכי מפני דמיונו לבשר יהיה דינו כבשר לעבור בבישולו ובאכילתו עם חלב איסור מה"ת, הלא ודאי שאינו כן.

ומה שהביא ג' ראיות להחשיב בשר את כל הדומה לבשר בצביונו ורקמתו וטבעו, גם כשלא בא מבשר בע"ח, לפענ"ד אין בראיות אלו הכרח. שהביא ראיה מדאיתא בגמ' סנהדרין (נט, ב) דרבי שמעון בן חלפתא הוה קאזיל באורחא פגעו בו הנך אריותא דהוו קא נהמי לאפיה, אמר הכפירים שואגים לטרף, נחיתו ליה תרתי אטמתא (ירכיים) חדא אכלוה וחדא שבקוה, אייתינה ואתא לבי מדרשא בעי עלה דבר טמא הוא זה או דבר טהור, וא"ל אין דבר טמא יורד מן השמים. ע"כ. הרי שלא אמרו לו אין זה בשר כלל כיון שנוצר בנס ולא בא מן החי, ומוכח דכיון שמרקמו ומציאותו בשר, הרי זה בשר. ועוד הביא ראיה מהגמ' מנחות (סז, ב) בעי ר' זירא חיטין שירדו בעבים מהו, למאי אי למנחות אמאי לא, אלא לשתי הלחם מאי, ממושבותיכם אמר רחמנא לאפוקי דחוצה לארץ דלא אבל דעבים שפיר דמי, או דלמא ממושבותיכם דווקא ואפילו דעבים נמי לא. ובתוס' שם (ד"ה חיטין) פירשו דעל ידי נס ירדו בעבים כי הנהו אטמתא. ומוכח דאי לאו דכתיב ממושבותיכם שפיר דמי, כיון שהיו חיטים ממש אע"פ שנוצרו דרך נס. והביא ראיה שלישית מנס השמן דחנוכה שדלק שמונה ימים ויצאו בו י"ח הדלקה אע"פ שנתרבה השמן דרך נס, והלא המתרבה לכא' אינו שמן זית. וע"כ כיון שבתרכובתו ובמציאותו הוא שמן זית, הרי זה שמן זית אע"פ שנוצר דרך נס.

ולענ"ד אינן ראייה. דהא דאמרו בהני אטמתא אין דבר טמא יורד מן השמים ולא אמרו אין זה בשר כלל, אכן בכה"ג הוי בשר גמור אבל אינו ראייה לנ"ד. דרך התם שנוצר בידי שמים, נדון כבשר השור הראשון שנוצר בידי שמים בימי בראשית, שלא בא מזכר ונקבה והיה בשר גמור אשר דין כל תולדותיו להיות נדונים בשריים באו רק מכוחו. והוא הדין בהני אטמתא שנבראו בידי שמים כאותו השור. ואין מזה ראייה למעשה ידי אדם ביצירתם מרקם הדומה לבשר ממה שאינו בשר. ורק מטעמא דאמרינן נדון כבשר, כיון שהתא הראשוני בא מבשר ונתגדל עד שנראה לעין.

ומהא דחיתין שירדו בעבים נמי אין ראייה, לא מיבעיא לרש"י דפי' שירדו בעבים עם המטר כששתו העבים באוקיינוס בלעו ספינה מליאה חיתין עכ"ל [וכוונתו ברורה דמיירי בחיטים שצמחו מן האדמה, רק שענני רוח סערה נטלום השמימה מספינה מליאה חטים, וירדו עם הגשמים במקום אחר. ובדורות האחרונים תועדו מקרים שעם גשמי המים ירד גשם של דגים או צפרדעים ואפילו ציפורים. ומשערים שגד מים וסופה לכדו והרימו לגבהים להקות בע"ח אלו ונשאום למרחקים וירדו ביבשה. וה"נ אפשר שיהיה בספינה מליאה חטים. ונראה שלכגון זה נתכוון המאירי (סנהדרין נט, ב ד"ה הרבה) במ"ש וז"ל הרבה פעמים מהלכים באויר מתוך עיפוש האדים ולסיבות אחרות, שרצים ושאר בריות שפילות שבמיני הרחישות והשריצות, ויורדות בארץ. ודברים אלו אין פקפוק באיסורן כלל. ולא אמרו אין דבר טמא יורד מן השמים, אלא בדברים שאינם מדרך טבע ותולדות, אלא מדרך מופת. עכ"ל ע"ש כל דבריו], אלא אפי' לתוס' (שם ד"ה חיתין) שפי' דדרך נס נוצרו חטים אלו כהנהו אטמתא, נמי אין ראייה מאותה דחיה דאמרינן, שמאחר שנוצרו החטים בידי שמים הרי הם כחטים דששת ימי בראשית דחטים גמורות הן, ורק בעי ר' זירא משום דכתיב ממושבותיכם ואלו אינם ממושבותיכם.

ומהא דנס השמן שיצאו בו י"ח נמי ליכא ראייה, די"ל שהנס לא היה בהתרבות השמן לכמות גדולה יותר, כדרך ריבוי תא הגזע לגוש בשר, אלא היה הנס במה שהאש הדולקת שרפה בכל רגע רק שמינית מהשמן הנשרף ע"פ הטבע, אבל השמן עצמו לא נתרבה, והנס היה באש. א"נ שהשמן עצמו נעשה דרך נס כאילו היה מרוכז פי שמונה, באופן שכל טיפה ממנו הספיקה לבעור כשמונה טיפות, ונמצא שהדליקו בשמן זית ממש שמונה ימים. א"נ אמנם דבר זה תלוי בתירוצי מרן הבית יוסף (או"ח סי' תער) על קושייתו הנודעת למה קבעו שמונה ימים והלא מאחר דהשמן שבפך היה בו כדי להדליק לילה אחת, נמצא שלא נעשה הנס אלא בשבעה לילות,

(ב). שו"ר שכעין זה מביאים מספר אסופות רבנו חיים הלוי מבריסק שנס השמן לא היה בכמות אלא באיכות. אמנם בספר ימי החנוכה להר"י שכתר (סי' א) כתב ששמע מפי הגר"ד הלוי סולוביצקי בשיעור במנחות (סט, ב) שדבר זה לא יצא מפי סבו הגר"ח מעולם, שהרי בסוגיא כאן פשיטא לן דחיתין שירדו בעבים כשרים למנחות, ורק מבעי לן אי כשר לשתי הלחם. הרי מבואר דנס יכול ליצור חיתין ממש שיהיו כשרים למנחות, וא"כ כמו שנס יכול לברוא חיתין ממש דמתקריין חיתין, הכי נמי יכול הנס לברוא שמן זית ממש ויהא נקרא שמן זית. ע"כ. ולמבואר יש לחלק, דחיתין שנבראו בידי שמים הוו כחיטי בראשית שנבראו דרך נס והוו חיתין, משא"כ שמן זית שייברא דרך נס, שמא אינו נדון כשמן זית. אמנם מאידך י"ל דהכא עדיף מחיתין כיון שלא נברא השמן יש מאין כי היכי דנימא דגרע מחיתין דהוו כחיטי בראשית, אלא השמן זית הקיים נתרבה, ומש"ה הוי שמן זית ממש. ועי' מקראי קדש להגר"פ פרנק (ענייני חנוכה ופורים סי' ג), ומועדים בהלכה לגרש"י זווין (עמ' קנח). וע"ע בשו"ת עטרת פז ח"א (אה"ע הקדמה הערה יב עמ' נב ד"ה והן).

שתירץ וז"ל ויש לומר שחילקו שמן שבפך לשמונה 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 כבתחילה וניכר הנס אף בלילה הראשונה. אי נמי שבליל ראשון נתנו כל השמן בנרות ודלקו כל הלילה, ובבוקר מצאו הנרות מלאים שמן וכן בכל לילה ולילה. עכ"ל. הרי שלתירוצו הראשון והשלישי, היה הנס בדליקה, ולא שנתרבה השמן. ולתירוצו השני נתרבה השמן עצמו.

אמנם אף מתירוצו השני אין להביא ראיה גמורה לנ"ד, דהרי שם היה שמן זית הניכר לעין ונתרבה דרך נס, וי"ל דמשו"ה היוצא ממנו נידון כשמן זית. אבל אם לא היה ניכר לעין, אלא רק טיפת שמן זעירה ביותר שללא כלי הגדלה אינה נראית, כדחכא גבי תאי גזע, אפשר דמודה הב"י אף לתירוצו זה שאין על המתרבה ממנו דין שמן זית שיוצאין בו י"ח.

ומהא דאיתא בתרגום יונתן בן עוזיאל על הכתוב והנשיאים הביאו וגו' ואת הבושם ואת השמן למאור (שמות לה, כח), שתרגם ותיבין ענני שמיא ואזלין לגן עדן ונסבין מתמן ית בושמא בחירא וית 'משחא דזיתא' לאנהרותא, והיינו שפירש דנשיאים אלו הם ענני שמים שהלכו לגן עדן והביאו משם שמן זית למאור, אין להביא ראיה להתיר למקדש שמן שנברא דרך נס. די"ל שהביאו מגן עדן התחתון שבעוה"ז, וכמו שמצינו ביונה שהביאה לנח עלה זית ואיתא במדרש בבראשית רבה (נח, פרשה לג) שהביאה מגן עדן, דודאי היה זה מגן עדן התחתון שיש בו עצים. וכן משמע לשון התרגום וית משחא 'דזיתא' לאנהרותא, הרי שהדגיש דשמן דכתיב הכא היינו שמן זית ממש ממקום שיש בו עצי זית ולא ממקום שנברא בו שמן יש מאין והוא דומה לשמן זית. ועוד, שאם מגן עדן העליון, הלא אין שם חומר גשמי, והיאר יביאו שמן רוחני להדלקה במנורה. וגם לשון ענני שמיא משמע יותר שהיו אלה ענני השמים הנראים בעוה"ז שהביאו שמן זית מגן עדן התחתון שבעוה"ז.

גם מהא דסנהדרין (סו, ב) דרבי חנינא ורב אושעיא הוו יתבי כל מעלי שבתא ועסקי בספר יצירה ומיברו להו עיגלא תילתא ואכלי ליה, ובפתחי תשובה (יו"ד סי' ס"ב סק"כ) הביא מ"ש השל"ה (דף שג) שבשר זה מותר לאוכלו בעודו חי, וזה היה מעשה השבטים שהביא יוסף דיבתם רעה אל אביהם על שאכלו אבר מן החי כי יוסף סבר שהיא בהמה גמורה, ע"ש כל דבריו, אין להוכיח לנ"ד לומר דבשר מתורבת אינו בשר. די"ל דגם הנברא בספר יצירה דין בשר יש לו לענין זה שאסור לאוכלו בחלב, ורק שאינו נחשב חי לענין להצריכו שחיטה.

והא דאיתא בגמ' סנהדרין (נט, ב) אדם הראשון לא הותר לו בשר לאכילה דכתיב לכם יהיה לאכלה ולכל חית הארץ, ולא חית הארץ לכם. וכשבאו בני נח התיר להם וכו'. מיתבי היה רבי יהודה בן תימא אומר אדם הראשון מיסב בגן עדן היה והיו מלאכי השרת צולין לו בשר וכו', התם בבשר היורד מן השמים. ע"כ. ומשמע לכאן שבשר היורד מן השמים אינו בשר, ולכן לא נאסר על אדם הראשון באכילה. יש לדחות שאע"פ שהיה בשר גמור בתרכובתו ובמהותו ויש עליו שם בשר, וכנזכר לעיל בהני אטמתא ובחיטים שירדו מן השמים שאף הנעשה בנס יש עליו שם בשר ושם חיטים לכל דבר וענין, מ"מ בשר כזה שאינו מחית הארץ אלא נברא במיוחד עבור אדה"ר לא נאסר עליו לאוכלו, לפי שלא הומת בע"ח בשביל ליטול את בשרו. וגם לא נלקח

הבשר מחית הארץ שהיתה חיה בעולם ומתה אפי' מאליה, כדדייק קרא בדבר ה' לאדה"ר לכם יהיה לאכלה ולכל חית 'הארץ', דמזה ילפינן ולא חית הארץ לכם.



## ח.

מ"מ האמת תורה דרכה שהבשר המתורבת הרי הוא בשר גמור מהטעם המבואר, שמאחר שמקורו בבשר ורק ע"י זה שניזון מחומרים שונים הכפיל את עצמו שוב ושוב עד שנעשה בשר הנראה לעין, הרי זה בשר גמור שדינו כדין בעל החיים שממנו נלקח ונדון כמוהו ממש, שאם הוא טמא אף בשר זה טמא, ואם הוא טהור אף זה טהור, והוא בשר גמור שאסור מה"ת לאוכלו בחלב.



## ט.

### אם יש בו חיוב שחיטה ואיסור אבר מן החי

ולענין חיוב שחיטה, הנה אם נלקח תא הגזע מבעל חיים בעודו חי, נלפענ"ד דמאחר שבעל החיים החי שממנו נלקח התא לא נשחט, הדעת נוטה דדין הבשר הנעשה ממנו כדין בשר בלתי שחוט, אע"פ שתחילתו בתא בלתי נראה, כיון דבתר סופו אזלינן להחשיבו בשר לכל דבר, והרי בשר זה מקורו בבע"ח שלא נשחט וכל הנוצר ממנו נגרר אחריו. וא"כ מאחר שאין שייך ברקמה זו שחיטה, ה"ז אסור באכילה אע"פ שנלקח מבע"ח טהור.

אמנם אם נלקחו תאי הגזע מבעל חיים טהור לאחר שחיטתו סמוך לשחיטה, באופן שאפשר עדיין להשתמש בתאי גזע טרם איבדו את חיותם, ליכא איסורא באכילת הבשר הנוצר מתאי גזע אלו, שהרי הם נלקחו מבשר שהתירתו התורה באכילה מיד לאחר השחיטה, אע"פ שעדיין יש בו את החיות המאפשרת לו להתרבות, כדאיתא בגמ' חולין (לג, א) הרוצה לאכול מבהמה קודם שתצא נפשה, חותך כזית בשר מבית השחיטה ומולחו יפה ומדיחו יפה יפה וממתין לה עד שתצא נפשה ואוכלו. ע"כ. (ועי' שו"ע יו"ד סי' סז ס"ב דלדינא א"צ למלוח בשר הנאכל חי אלא רק להדיחו). ולא נצטוונו להמתין איזה שעות עד שלא תהיה חיות כלל בתאי הבשר. והיינו משום דאזלינן אחר החיות הנראית לעין, ולא גרעו תאי הגזע מחתיכת הבשר שממנה נלקחו, אשר היא בשר שחוטה וגם אין בה איסור משום אבר מן החי. וה"נ אין לומר דמאחר שהחיות הנסתרת שנותרת בתאים אלו היא שפעלה להתרבותם עד שנוצרה חתיכת הבשר, ואילו היו נלקחים התאים מבשר בהמה מתה לאחר שחיותם של תאי גופם פסקה לא היה נוצר נתח בשר זה, א"כ הרי זו חתיכת בשר שיש בה חיות. לפי שהתורה ציוותנו לשחוט ליציאת הנפש הכוללת, ומותרים אנו לאכול בשר מיד לאחר השחיטה, ומוכח שחיות זו אינה נחשבת חיים לענין דין שחיטה.

ואין לומר דמהעת שהגיעה חתיכת בשר זו לגודל הנראה לעין, ומעתה המושך גדילתה ניכר ונראה, יש לנו לדונה מעתה כמי שנתחדשה בה חיות הניכרת לעין, והרי היא אבר שיש בו חיות



עצמית, כדמוכח מכך שהוא הולך וגדל, ונתחייב מעתה בשחיטה, ומאחר שא"א לשוחטו יאסר באכילה. זה אינו, שמאחר שאין בו חיי נפש הבאים ממנוח ולב פעילים, אין עליו שם חי וממילא אינו חייב שחיטה (ועי' בהגדרת חיים ומות בספר רפואה והלכה כרך ו' חלק י' שער ב' ס"א). ומאחר שאין על הבשר המתורבת שם חי, אי אפשר לדונו כמי שחייב בשחיטה. ומה שחתיכת הבשר הולכת ומתרבה אין זו אלא פעילות מסויימת ע"פ חוקי הטבע שקבע הקב"ה בעולמו שתא זה יגיב כן בתנאים מסויימים, כשם שתנועת זנב הלטאה לאחר שנתלשה מגופה אין עליה שם חיות אלא שם תנועה, וה"ה התרבות זו אין עליה שם חיים להצריכה שחיטה, אלא שם חלוקה וריבוי.

ומן האמור עולה שאין על הבשר המתורבת שם אבר מן החי, לפי שהתורה אסרה אבר שהיה חלק מן החי ונלקח ממנו, וזה אינו אבר הנלקח מן החי, אלא תא הנלקח מן החי והוא בלתי נראה ומצד עצמו הוא כמי שאינו. ואע"פ שאח"כ הוא גדל והולך ונעשה רקמת בשר או אבר, אין זה אבר שנחתך מן החי אלא אבר הנוצר מחלקיק מן החי, ואין שייך בו איסורא דאבר מן החי.



י.

### אם בשר מתורבת צריך מליחה

ולענין אם בשר מתורבת צריך מליחה, הנה כיום בתהליך הייצור לא נוצר בו דם, משום שתא הגזע מתחלק ומתרבה ונעשה גוש בשר שאין בו דם ולא כלי דם, וממילא אינו צריך מליחה לפלוט את דמו. אולם ע"פ הנראה לא רחוק היום שהפיתוח יתקדם וייצרו בשר שיש בו דם וכלי דם שבביל לתת לבשר מרקם וטעם הדומים לבשר ממש. ועוד, שבבביל ליצור נתח בשר בעובי הרצוי ולא רק פירורי בשר, יש לספק חמצן למרכז הרקמה המתפתחת, משום שללא חמצן ימותו התאים הפנימיים, ובלתי אפשרי ליצור רקמת בשר שעוביה יותר מסנטימטר אחד ללא כלי דם שיספקו חמצן למרכז הרקמה. ומאחר שכל תהליך ייצור בשר מתורבת התחיל על בסיס הישגיהם של אנשי המחקר בהנדסת רקמות לגידול אברים לצורך השתלה (בדר"כ ע"י נטילת תאים מהאדם המושל עצמו, דבר שתועלתו מרובה, מאחר שגופו של המושל לא ידחה את השתל כיון שזוהי אותו כחלק ממנו), והדבר מחייב דמיון מוחלט בין האבר הנוצר לבין האבר המקורי, כולל כלי דם ושאר מרכיבים כגון עצבים, רקמת חיבור ועוד, הרי בעתיד הלא רחוק ייצרו בשר מתורבת למאכל ובו כלי דם וכל מרכיבי אבר הגדל בגוף בעה"ח. הרי אז יהיה עלינו להכשיר ולמלוח את הבשר המתורבת ככל דיני הכשרה ומליחת בשר, להוציא ממנו את דמו. שהרי דין הנוצר מתאי בע"ח נידון כבעה"ח עצמו שממנו נלקחו התאים, כמבואר.

יא.

### אם יש לדון בשר מתורבת להיתר כהיתר המוס"ק לרי"ו

והנה יש שרצו להחשיב את הבשר המתורבת כצמחי ע"פ הגמ' ברכות (מג, א) כל המוגמרות מברכין עליהן בורא עצי בשמים חוץ ממושק שמין חיה הוא שמברכין עליו בורא מיני בשמים.

וכתב רבינו יונה (על הרי"ף ברכות לא, ב) וז"ל חוץ ממושק"א שמין חיה הוא, אינו מה שנקרא מור בתורה, שאותו מעשבי בשמים הוא וכו', והנכון יותר שחיה ידועה היא ויש לה חטוטר בתצואר ולשם מתקבצין בתחילה כעין דם ואח"כ חוזר ונעשה מוש"ק, ורבינו מאיר הלוי ז"ל היה אוסר אותו באכילה מפני חשש דם. ואפשר לתת טעם בו להתיר ולומר דפרש בעלמא הוא. ואע"פ שמתחילה הוא דם, לא חיישינן להכי דבתר השתא אזלינן. תדע שהרי הדבש אם נפל בו חתיכה של איסור אין הדבש אסור אע"פ שהאיסור נימוח בתוך הדבש, כיון שדרך הדבש להחזיר הדבר שנופל לתוכו דבש (ר"ל לשנות את הדבר הנופל לתוכו, ולעשותו דבש), כמו דבש דיינינן ליה ומותר. ה"נ אע"פ שמתחילה היה דם, כיון שעכשיו יצא מתורת דם בתר השתא אזלינן, ואע"פ שנותן בתבשיל טעם לשבח מותר. עכ"ל. והרא"ש (פ"ו ס' לה) הביא את דברי רבנו יונה וראייתו מדבש להתיר, וכתב ונראה דהא אפילו ראייתו צריכה ראייה. עכ"ל. ובמגן אברהם (ס' רטז סק"ג) הקשה על רבינו יונה, דא"כ שאיסור שנשתנה לדבר אחר שרי, ל"ל קרא להתיר חלב משום שדם נעקר ונעשה חלב, והלא כיון שנשתנה הדם לדבר אחר ממילא שרי כמו מוש"ק. ובחק יעקב (או"ח ס' תסז ס"ק טז) תירץ דלגבי דם שנעקר ונעשה חלב, אי לאו שמצאנו שהתורה התירה חלב, הייתי אומר שחלב היינו דם, ומה איכפת לי שנשתנה מראה שלו וטעמו. אבל לגבי איסור שנפל לדבש, כיון שדבש היתר הוא, והרי האיסור נתערב ונהפך לדבש, א"כ שם דבש עליו ושרי.

ובהא דאייתא בשו"ע (או"ח ס' רטז ס"ב) ואם אינו לא מין עץ ולא מין עשב, כמו המוס"ק, מברך בורא מיני בשמים, כתב המשנב"ר (סק"ז) שמוס"ק זה יש אומרים שבא מזיעת חיה, ויש אומרים שבא מדם של חיה אחת שמתקבץ בצוארה ואח"כ מתייבש ונעשה בושם, ולפי סברא זו האחרונה יש שרצו לאסור עכ"פ לתת בקדירה להטעים בריחו את התבשיל דדם אסור באכילה. והרבה פוסקים מתירים אפילו לתת בקדירה, דאזלינן בתר השתא והשתא לאו דם הוא אלא עפרא בעלמא שנותן ריח טוב. ובא"ר מצדד להורות כדבריהם. וביש ששים כנגדו בתבשיל מצדד הפמ"ג (במשב"ז שם) דיש לסמוך על דבריהם להקל אף לכתחילה. עכת"ה.

ובחזו"א בכורות (ס' טז ס"ק טו) ביאר דברי רבנו יונה הנ"ל, וז"ל: והנה דעת רבנו יונה דכל שנשתנה למחודש אינו כלל איסור, דהוי כנתאפס ונברא אח"כ דבר חדש, וכגידולי איסור בדבר שזרעו כלה. ונראה דמ"מ הכל לפי השינוי, דהא באפרוח שנוולד מביצת טריפה בעי למיסר אף לר"י, דשינוי בין גשם הביצה לגשם האפרוח אינו גדול כ"כ, והיינו בשר היינו ביצה. ובהמשך כתב החזו"א וז"ל: ונראה לפי זה שאם מוציין במלאכת כימ"א אטמים מאיסור ונותנין אותן אח"כ למאכל לתקנו, אי נפסל באמצע מאכילת אדם ואינו ראוי לא בפני עצמו ולא לתערובות, אף שעומד לגמור מלאכתו ויהא ראוי למתק הקדירה, מותר. אבל אם לא נפסל באמצע, תלוי במחלוקת הר"י והרא"ש. עכ"ל. ועפ"ז כתב הגרש"ב גנוט שליט"א (הו"ד בשו"ת ושב ורפא ח"ה יו"ד ס' י) דיש מקום לדון להתיר בשר מתורבת שנעשה מתא גזע הנלקח מבע"ח טמא כיון שנעשה כעפרא ונשתנה צורתו לגמרי והוי שינוי מושלם ממה שהיה, וכפי נידון האחרונים בכשרות הג'לאטין שנעשה מעורות או מעצמות רכים סחוס של בהמות טמאות ששורים אותם במלח וסיד ומייבשים אותם הרבה ומערכים בהם חומרים כימיים וטוחנים אותם ונעשים כקמח דק ונותנים אותם במאכלים שונים כדי לתת להם מרקם מוצק. עי' שו"ת אחיעזר (ח"ג ס' לג), ובמכתב הגר"י

אברמסקי זצ"ל בתחילת שו"ת ציץ אליעזר ח"ד, ובשו"ת יחוה דעת (ח"ח יו"ד סי' יא). ובפרט בתא גזע. עכת"ד הרב גנוט.

ולענ"ד פשוט וברור דנדון הבשר המתורבת לא דמי כלל לנדון הג'לאטין, שהרי העצמות שמהן נעשה הג'לאטין נשתנו להיות כעפרא ממש לאחר התהליך הנ"ל, משא"כ תא גזע שכל פעילות התרבותו אפשרית רק משום היותו נשאר במצבו ובחיותו כפי שהיה ממש בעת שנלקח מהבהמה, ואם היה נפסל מהווייתו באיזה שלב עד שהיה כעפרא בעלמא לא היה מתרבה להיות נתח בשר כדוגמת מקורו הראשון. אלא מה שיש לדון בו הוא רק משום קטנותו שאינו נראה לעין, וכבר נתבאר דלאחר שגדל ונראה לעין יש לדונו כמקורו הראשון שאם בא מהטמא טמא, וגם לשיטת רבנו יונה והפוסקים שהתירו המוש"ק הכא לכו"ע נשאר באיסורו.

ואדרבה, מדברי החזו"א שכתב שאם מוציאין במלאכת כימ"א אטמים מאיסור ונותנין אותן אח"כ למאכל לתקנו, אי נפסל באמצע מאכילת אדם ואינו ראוי לא בפנ"ע ולא לתערובות, אף שעומד לגמור מלאכתו ויהא ראוי למתק הקדירה מותר, אבל אם לא נפסל באמצע תלוי במחלוקת הר"י והרא"ש. ומשמע דכוונתו לחלקיקים האטומיים הבלתי נראים של החומר, ואפ"ה קאמר דרך כשנשתנה ונפסל מאכילת אדם אינו בכלל איסור דהוי כנתאפס ונברא אח"כ דבר חדש. ואם לא נפסל מאכילת אדם אלא רק נשתנה צורתו דומיא דהמוס"ק נתון הדבר במחלוקת הרא"ש ורבנו יונה. וא"כ מבוארת דעת החזו"א זצ"ל דחלקיק בלתי נראה הבא מדבר איסור ולא נשתנה מצורה לצורה נשאר לכו"ע באיסורו והבא מן הטמא טמא. והוא ראייה לדברינו דבשר מתורבת הבא מבע"ח טמא נדון כמקורו, שהרי אוסרו עוד בהיותו בלתי נראה, וק"ו לאחר שנתרבה ונתגדל [אמנם עיקר דבריו צ"ע לכאו', דמאחר שהאטומים בלתי נראים לעין, הלא אין איסור באכילתם, דלא ניתנה תורה למלאכי השרת, וכמסקנת האחרונים הנזכרים לעיל אות ב' בהערה. ושמא כוונתו לסברא שכתב המנחת שלמה, דמאחר שמחשיבם לפעול בהם איזה דבר, זהו גופא מטיל עליהם דין קיום כאילו הם נראים, והני נמי כיון שנותנים אותם למאכל לתקנו, אחשביניהו בהכי. ובשר מתורבת עדיף טפי לענין להחשיבו בשר, כיון שגם אחשביניהו לתאי הגזע במה שמתעסק עמהם וגם הם עצמם גדלים עד שנראים לעין, ופשוט לפענ"ד שיש לדוןם כמקורם דהיינו בשר גמור ולא צמחי, ואם נלקחו מהטמא הרי זה בשר טמא].



## יב.

### דין בשר מתורבת הנוצר מתאים עובריים

ובשר מתורבת הנוצר מתאים עובריים טרם התמיינותם לאברים, נלפענ"ד שאמנם שם בשר יש עליו כיון שנוצר מתא הבא מגוף הבהמה, וגם נדון הבשר כמקורו דהיינו שהבא מן הטהור

טהור והבא מן הטמא טמא. אבל מאחר שנוצר מתא שכבר אינו חלק מגוף הבהמה עצמה, אלא רק נמצא בתוכה ויש בו חיות עצמית, ובשלב זה אין עליו שם יצור בעל חיים, לפי שעדיין לא נתמיינ לאברים כלל ואין בו מח ולב, א"כ עדיין לא נתחייב שחיטה, לא מדין הבהמה שבה נוצר, מאחר שכבר נבדל ממנה, ולא מדין הוא עצמו, כיון דעדיין אין עליו שם בעל חיים החייב שחיטה. ומשום"ה לא דמי לבן פקועה שנמצא בתוך בהמה דקיימא לן (חולין עה, א) דשחיטת אמו מטהרתו, דזהו רק לאחר שנתרקם באברים ונעשה בע"ח שלם, אמרינן דמותו הוא באכילה רק לאחר שחיטת אמו. משא"כ תאים עובריים טרם התרקמותם לאברים, לא חל עליהם ולא על הבשר המתורבת מהם חיוב שחיטה ולא איסור אבר מן החי. ואף עדיפי טפי מתאים שנלקחו מגוף בע"ח שלם, כגון מצואר עגל חי, שכבר נתחייב שחיטה.

ועל אחת כמה וכמה כשתאי הגזע נלקחים מביצית שהופרתה במעבדה מחוץ לרחם הבהמה, שאין רקמת הבשר הנוצרת מהם חייבת שחיטה, שהרי היא גם אינה עתידה להתפתח ליצור שלם אילו ישאירוה במצבה הנוכחי במבחנה [עי' במ"ש בשו"ת נור כהן (ח"ב אה"ע סי' לה) לענין הורים שעקב פגם גנטי נולדו להם ילדים פגועי מח, וכדי למנוע הישנות הדבר ערכו הרופאים הפריה במבחנות עד שהתפתחו לעוברים, והפרידו לאחר בדיקה בין העוברים הבריאים לבין הנושאים את פגם המחלה, והרופאים מבקשים להשמיד את העוברים הפגומים. ואסקינן שאע"פ שכבר התחילו להתפתח במבחנות, אולם מאחר שביצית מופרית במבחנה נמצאת במקום ובמצב שללא העברה למקום שבו תמשיך את התפתחותה עד היותה אדם שלם תיבלם צמיחתה ותאבד מאליה, אין עליה שם יצור חי וגרע מעובר ברחם אמו. ולא דמי לחולה סופני, דבודאי אסור לאבדו או לקרב מיתתו, לפי שהוא אדם חי ומצויים אנו בלא תעמוד על דם רעך להצילו, משא"כ הכא. וכן העלה הגר"מ שטרנבוך בספר תשובות והנהגות (ח"ו אה"ע סי' רמג) להתיר. וע"ע בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' מז) שהעלה לאסור לחלל שבת בשביל להציל עוברים שבמבחנות].



## העולה מהאמור

בשר מתורבת המיוצר במעבדה מתאי גזע הנלקחים מבע"ח, אע"פ שיש המכנים אותו בשם בשר מלאכותי ובשר סינטטי, הרי הוא בשר גמור לכל דבר ודינו כדין בעל החיים שממנו נלקח. לפיכך אם נלקחו תאים אלה מבעל חיים טמא, הרי הבשר שנוצר מהם טמא כמוהו, ואם נלקחו מבעל חיים טהור הרי הוא טהור. אלא שאם נלקחו ממנו בעודו חי, אפשר שבשר זה חייב שחיטה, ומאחר שאין אפשרות שחיטה בבשר המתורבת הרי הוא אסור באכילה.

והאופן שמותר בשר מתורבת באכילה הוא באופן שנלקחו תאי הגזע מבעל חיים טהור לאחר שנשחט, בשעות הסמוכות לשחיטה, שאז עדיין יש חיות בתאים אלה וניתן לגדלם במעבדה, או מתאי גזע עובריים שטרם התמיינו לאברים.

ודין בשר מתורבת כבשר גמור שאסור לאוכלו בחלב. אמנם אין צריך למולחו להוציא את דמו כיון שלא נוצר בו דם כלל (ואם בעתיד יעברו לייצרו עם דם בתוכו, יש להכשירו במליחה כדין). ומצד אבר מן החי אין לאוסרו, אע"פ שהוא נוצר מתא שיש בו חיות. ומהיות טוב עדיף לקחת את

תאי הגזע לייצור בשר מתורבת מתאים עובריים שנוצרו במעבדה ולא ברחם הבהמה. הנלענ"ד  
כתבתי ויה"ר שהי"ת יאיר תמיד עינינו בתורתו לכוון לאמיתה של תורה.



הרב איתן מרקוביץ

מקסיקו

## בעניין תפילה למלאכים

## הקדמה

בסדרי התפילה שלנו, ובפרט בפיוטים, אנחנו מוצאים כמה פעמים תפילות ובקשות אל המלאכים. הכי מפורסמים מהם הם: "שלום עליכם - ברכוני לשלום", "מכניסי רחמים", "מדת הרחמים עלינו תגלגלי".<sup>1</sup>

ובאמת זו מחלוקת גדולה בין קדמונינו, האם אפשר ונכון להתפלל למלאכים, או שזה אסור מדין עבודה זרה.



## שיטת האוסרים

ראש המדברים הוא הרמב"ם, שכתב ביסוד החמישי (תרגום הר"י קאפח): "שהוא יתעלה הוא אשר ראוי לעבדו ולרוממו ולפרסם גדולתו ומשמעתו. ואין עושין כן למה שלמטה ממנו במציאות מן המלאכים והכוכבים והגלגלים והיסודות וכל מה שהורכב מהן, לפי שכולם מוטבעים בפעולותיהם אין להם שלטון ולא בחירה אלא רצונו יתעלה", ואין עושין אותם אמצעים להגיע בהם אליו, אלא כלפיו יתעלה יכונו המחשבות ויניחו כל מה שזולתו. וזה היסוד החמישי הוא האזהרה על עבודה זרה ורוב התורה באה להזהיר על זה".

(א). עי' מנהג טוב, עמ' רכ"ח, אות ל"ו.

(ב). עי' בדברי הרמ"ה על סנהדרין דף צח: שכתב שמדת הרחמים היא בריאה בפני עצמה.

(ג). ועי' בישורן כך ל"ו, עמ' תתכ"ח שיש שמה רשימה ארוכה על הפיוטים שמזכירים בהם תפילה למלאכים. ויש לציין שהעורך השתמש בסליחות כפי מנהג פולין.

(ד). גם לאלו האוסרים להתפלל למלאכים, אפשר לצרף את ההיתר של מהר"י ברונא שהובא לקמן שאם המחשבה היא רק דרך שפלות ועבדות זה מותר.

(ה). שיטת הרמב"ם בנושא דבחירת המלאכים היא קצת מסובכת, כי במורה נבוכים (ח"ב פ"ז) כתב שיש להם בחירה מוגבלת רק לבחור הטוב, וצ"ע מה בדיוק נכלל בבחירתם. אבל מ"מ בנוגע לדיןנו, הוא כתב להדיא שאין להם בחירה בכל הנוגע לתפילות להשפיע יותר מאליהם, אלא רק מה שהשם רוצה, וא"כ אליו צריך להתפלל ולא למלאכים. ואולי יש ראייה לדבריו שיש להם קצת בחירה, מהא דאיתא בשבת (ק"ט): שיש ב' מלאכים המלווים את האדם בליל שבת וכו', וכתוב שהשני עונה אמן "בעל כרחו", משמע שהפעולה הזאת היא בעל כרחו, אבל בדרך כלל כן יש לו בחירה. וכתב זאת כבר באגרת השמד (שילת, עמ' לו), שלמלאכים יש בחירה ויכולים להיענש על מעשיהם. וע"ע בישעיהו ס"ג, ט'; השטן בתחילת איוב; אוצר הגאונים בשבת יב; וברד"ק על בראשית י"ט, כ"א.

(ו). ומעניין מאד שבפיוט יגדל אלהים חי, דניאל בן יהודה דין (עי' באוצר השירה והפיוט של דוידזון ח"ב עמ' רס"ו) לא הזכיר את העיקר הזה, וכתב במקומו "הנו אדון עולם, לכל נוצר, יורה גדולתו ומלכותו". ואולי זה משום שהוא חולק על העיקר הזה וסובר שמותר להתפלל למלאכים.

ובריש פ"ב מהל' עבודה זרה, חזר על הרעיון הזה שתפילה למלאכים היא עבודה זרה אפי' שהאדם רק עושה אותם כאמצעים, וכתב שזה עיקר הציווי בעבודה זרה שלא לעבוד את המלאכים, ואפי' רק כדור אנוש עיי"ש. ובהל' תשובה פ"ג הל"ז הוסיף שהמתפלל אל מלאך כמליץ בינו לה', הוא נקרא מין.

הרמב"ן בדרוש תורת ה' תמימה (מהד' שעוועל עמ' קעא), ג"כ כותב שהתפילה למלאכים היא ע"ז, ועל זה נאמר "ויעבדו אלהים אחרים". וכך גם כתב בפ' על יתרו (כ', ג') שזה רמוז בדיבור השני "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני". העקרים (ח"ב פכ"ח) הולך בעקבותיו (ולא כהרב עץ שתול בפ' שם).

וחוץ מהאיסור של ע"ז להתפלל למלאכים, יש עוד טענה שאפשר להוסיף, ע"פ דברי ר' יוסף אלבו (ח"ד פי"ז), שאין שום הגיון להתפלל למישהו חוץ מאלוהים, כי רק הוא יכול לתת, ומלאך שלא יכול לתת, אין למה להתפלל אליו.

הרמב"ן הביא ראייה לדבריו מהירושלמי בברכות (ט', א') שכתוב, שאם לאדם יש צרה, כשהוא הולך לבית פטרונו הוא לא קורא לו מיד, אלא לעבדו או לבן ביתו, והם שואלים את הפטרון אם לקבל את האדם הזה שבחצר או לא. אבל הקב"ה אינו כן, אם באת לאדם צרה "לא יצווח לא למיכאל ולא לגבריאל אלא לי יצווח ואני עונה לו מיד הדא הוא דכתיב כל אשר יקרא בשם ה' ימלט".

והנה, מהירושלמי הזה רואים שאין שום צורך להתפלל למלאכים כדי שיקרבו את האדם לה', אולם לא רואים מכאן שזה אסור. וצ"ע איך הרמב"ן ראה את האיסור הזה? ואולי מקורו הוא מזה שלא כתוב שאצל הקב"ה לא צריכים להתפלל למלאכים, אלא שהאדם לא יהי מתפלל, שמשמע שיש איסור בזה.

ונ"ל שגם זו כוונת ר' אהרן מלוניל שכתב (ארחות חיים הל' ק"ש אות יט') "שהרי הוא אומר שאין החפץ והרצון לפניו שיעשה האדם מה שמנהג לעשות למלך בשר ודם לעבדיו ולבני ביתו".

ורעיון מאד דומה לירושלמי הזה, מצינו בשמו"ר (ב', ה') שכתוב שכשיש צרה לישראל אינם קוראים אלא להקב"ה. משמע מהמדרש, שרק קוראים להקב"ה, ולא למלאכים.

ר' יעקב אנאטולי, בספרו מלמד התלמידים (פר' יתרו דף סז:), כתב על הדיבור ד"לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" שאלהים אחרים זה מלאכים וגלגלים, ועל פני מוסיף שאפילו כאמצעים אסור לבקש מהם, כי גם זה עבודה זרה. והביא שם ראייה לדבריו, שלא מצינו בכל המקרא שום תפילה אל הנביאים (ועי' לקמן שהבאנו את המקראות שמשמע שהם תפילה למלאכים).

ולפי הביאור הזה, הוא מוסיף שמה שאומרים מכניסי רחמים, זה מנהג לא טוב, כי לא המלאכים מקרבים את האדם לה', אלא מעשיו הטובים. דבריו הובאו ע"י המהר"ם מרוטנבורג (שו"ת, דפוס ברלין סי' ר"ע).

ז. ז"ל: "צריך להרחיק ממין השתוף לגמרי, שלא תאמר הואיל שאני מוצא המלאכים והגלגלים והכוכבים מושלים בעולם אקבלם באלהות, ת"ל לא יהיה לך אלקים אחרים על פני, לפי שממשלתם אינם מעצמן, ואסור לתת אותם אמצעים בין

הרשב"ש (שו"ת סי' קפ"ט) כתב אודות התפילה אל הספירות, שאם הן השפעות, אז הם כחות, דהיינו מלאכים, והמתפלל אליהם הוא כופר, ואם חושב שיש בהן עצמיות בלתי עצם הבורא ומתפלל אליהן, הוא גם כופר.

גם הרמ"ק בפרדס רימונים (שער לב', פ"ב), כשהוא מדבר על התפילה אל הספירות הוא כותב "איתא בספרי כה' אלקינו בכל קראנו אליו, אליו ולא למדותיו. וכן ראוי כי איך אפשר שישאל מעבד המלך ולא מהמלך ואין ראוי להתפלל אלא לבעל האוצרות ולמה נייחס כל תפילתנו אל הספירות".

ואפי' שהוא מדבר על הספירות, לכאורה הוא אומר אותו דבר על התפילה למלאכים, כי ה' הוא בעל האוצרות וביכולתו לתת, וא"כ אין ראוי להתפלל למלאכים.

המבי"ט בשער התפילה (פ"א ובפי"ב) האריך לבאר שאין לנו לבקש תפילה אלא מה' יתברך ולא משום אחד מהמלאכים, כי רק בידו להשלים את צרכי השואלים ולא בזולתו.

ואפשר להביא ראיה מהמדרש בשמו"ר (ל"ב, ד') שאחרי שה' אמר למשה שישלח לפניו מלאך והוא לא ילך לפניו, אמר לו "אל תמר בו", ודרשו במדרש שזה כאילו ה' אומר למשה "אל תמירוני בו ואל תעשוני תמורתו". רואים מכאן, שצריכים להבין שיש הבדל ברור בין ה' למלאכים, ואת העבודות שעושים לה', אין לעשות למלאכים.

ובאמת אפשר לדחות את הראיה הזאת, דהרי בהמשך המדרש כתוב "שמא תאמרו הואיל והוא השר שלנו לו אנחנו עובדים והוא נושא את פשעינו לא אלא כי לא ישא לפשעכם לא כמותי שכתוב בי נשא עון ועובר על פשע". דהיינו שההמרה שה' מזהיר את משה היא על הכפרת עוונות, ולא על עצם התפילה, ובאמת כן אפשר להתפלל אליו.

איברא, דהיפה תואר לא למד ככה את המדרש, ולומד שיש בו שני חלקים, הראשון הוא על תמירוני בו, והשני הוא ושמא תאמרו, ולא בא להסביר את הקטע הראשון של המדרש.

גם גדולי הפוסקים קראו תגר נגד אלו האומרים את הפיוטים שמבקשים מהם תפילות מהמלאכים. עי' בתשובה מאהבה (ס"א), שו"ת חתם סופר (או"ח סי' קס"ו), אגרות משה (או"ח ח"ה סי' מ"ג אות ו'). וע"ע בנתיב העבודה למהר"ל (פי"ב), ובכתר ראש (לר' חיים וולוז'ינר סי' צ"ג).



השם ובינינו, ואע"פ שהנותן אותן אמצעיים יודע ומכיר שהממשלה שלו לבדו יתברך, אעפ"כ אסור לפי שדרך זה תחלת הטעייה ויכשל בו או הוא או אחר להאמין השניות, ואפילו זה שנהגו בני אדם מקצתם להחרים ולהשביע או לשאול בחלום בשם מלאך פלוני או בשם מלאכים פלוני ופלוני שהוא אסור.

גם מה שנהגו ואומרים במקצת מקומות מכניסי רחמים הכניסו כו' לא טוב המנהג ההוא, ומעשיך יקרבוך לא המלאכים ולא זולתם ראוי לפגוע בהם שלא יקבלם באלוה ילידי הטעייה. וראיה לזה שלא מצינו בתפלת אאע"ה ואבות ולא בתפלת שאר נביאים ולא בסדר אנשי כנסת הגדולה זכר רק לשם יתברך לבדו.

ומה שאמר יעקב אבינו ז"ל המלאך הגואל אותי מכל רע וגו' אל הש"י לבדו עתה היתה התפלה, כמו שקדם לו מהש"י אשר התהלכו אבותי, וכן הרועה אותי מעודי עד היום הזה וגו', כן השולח המלאך הגואל אותי מכל רע יברך את הנערים.

עכ"ל מפר המלמד."



## שיטת המתירים

והנה, מצד החולקים על השיטה הזאת, יש רבים מגדולי עמינו שהתירו להתפלל למלאכים. ולזה מספיק רק להסתכל קצת בתפילות שטבעו הראשונים, והפייטנים האלו היו מגדולי עמינו. לדוגמא, אחד הפיוטים שעוררו פולמוס גדול הוא "מכניסי רחמים", ובספרות הגאונים כתוב שיש לאמרו (עי' סדר ר' עמרם גאון בסוף סדר ראש השנה; סידור רס"ג בסוף ה"רחמין"; חמדה גנוזה סי' קס"א), וע"ע בדברי הרוקח בתשובה (ישורון ג', עמ' מ"א).

[וכבר מצינו בפסוקים שיש מלאכים שמליצים טוב על האנשים בדברי אליהוא לאיוב שאמר לו (ל"ג, כ"ג) "אם יש עליו מלאך מליץ אחד מני אלף להגיד לאדם ישרו". וזה לא סתירה בכלל לזה שאין למלאכים בחירה, כי אפשר לומר שהצורה שה' הטביע והיא שיהיו מלאכים מליצי יושר או למיטב. ועי' אריכות בענין זה במדרש תנחומא משפטים י"ט]. וע"ע לקמן בדברי הארחות חיים והכלבו.]

ולכאורה תפילה זו היא מוכרחת, דהרי מצינו בגמ' בשבת (יב: ובסוטה לג.) שאין לאדם לשאול את צרכיו בלשון ארמי כי מלאכי השרת לא מבינים את הלשון הזה. וא"כ רואים שלמלאכים יש בחירה אם לקבל או לא את התפילה, ולכן ראוי להתפלל אליהם?

ובאמת לא נראה שקשה, דהרי מהגמ' הזאת רק רואים שהם לא מבינים את הלשון הזה, וא"כ הם לא יודעים שהרעשים שעושה האדם הזה בפיו הם תפילה, ולכן הם לא עושים את תפקידם להעלותה לה'. ואפי' שהאדם יצרח להם כל היום, הם לא יעלו את תפילתו, כי זה לא הטבע שלהם. וכך כתב בספר המאורות בסוף פי' עמ"ס ברכות.

וכעין זה, שיטת הרשב"ץ שכתב בכמה מקומות (ברכות יג.; מגן אבות ח"א פ"ד; ח"ב פ"ג; ח"ד פ"ד מ"א), שאין לנו להתפלל למלאכים שישפיעו טובה עלינו וגם לא שנשים אותם כאמצעים בינינו לבין הבורא. אבל מ"מ כשאנחנו מתפללים אליו, צריכים מליצים לטובה, שהם הפרקליטין המוזכרים באבות "העושה מצוה אחת קונה לו פרקליט אחד". ולכן צריכים להתפלל בלשון שהם מבינים כדי שיוכלו להליץ עלינו לטובה. ולכן יסדו פייטני ספרד "המונים המונים מכניסי תחתונים", ועוד פיוטים בסיגנון הזה. מדבריו משמע שיש חילוק בין התפילות שמתפללים למלאך - שאם היא תפילה שהוא ישפיע עלינו, אז זה עבודה זרה, אבל אם היא רק תפילה כדי שיליץ עלינו לטובה, אין בזה שום איסור של תפילה למלאכים.

אולם יש עוד ביאור בגמ' מהגאונים (אוצר הגאונים חלק התשובות), שכל מה שאמר ר' יוחנן זה דוקא היכא שמתפלל ישר למלאך, אבל אם מתפלל לה', כמו חולה שבודאי מתפלל ישיר אליו, יכול להתפלל בכל לשון שירצה. ומוסיפים, שיש כמה דברים שהמלאכים יכולים לעשות "לפום

ח. וכבר מצינו בפסוקים שיש מלאכים שמליצים טוב על האנשים בדברי אליהוא לאיוב שאמר לו (ל"ג, כ"ג) "אם יש עליו מלאך מליץ אחד מני אלף להגיד לאדם ישרו".

וזה לא סתירה בכלל לזה שאין למלאכים בחירה, כי אפשר לומר שהצורה שה' הטביע היא שיהיו מלאכים מליצי יושר או למיטב. ועי' אריכות בענין זה במדרש תנחומא משפטים י"ט. וע"ע לקמן בדברי הארחות חיים והכלבו.

דחאזו", ולא צריכים רשות מלמעלה. ולכן כותבים קמיעות<sup>ט</sup> ואומרים שמות מלאכים, כדי שהמלאכים יעזרו.

ומסיים בתשובה, שכיון שהקדמונים לא היו מקפידים על לבקש מהמלאכים בלשון ארמי, לכן גם אנו לא צריכים להקפיד, ורואים את זה בפיוט (גנוי קדם ח"ד עמ' ס"ז): "שומרי שערים פתחו שערים ותשמע צעקת ישראל עשוקים וכו', נטרי תקעי פתחו תרעי ותשמע צוחתא דישראל עשיקי".

לעניינו, דברי הגאונים הנ"ל ברורים מאד, שאפשר להתפלל למלאכים ולבקש מהם כל מיני בקשות בדברים שהם ביכולתם.

והנה, הכלבו (סי' י') והר"א מלוניל(הנ"ל) ביארו את הגמ' הזאת ע"פ דברי הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ב פ"ו) שהמילה מלאך היא משותפת לכוח, והביא שם לזה ראיות (וע"ע בדבריו בח"ג פכ"ג). הם כתבו, שכיון שהלשון ארמי לא שגור בפי האדם, אז לא תהיה לו כונה אם יתפלל בלשון הזה. וזה מה שבא להזהיר ר' יוחנן, שכיון שהמלאכי השרת (דהיינו כוחות הנפש המשרתים) לא מבינים בלשון הזה, יתפלל בלשון שמבינים. וכעין זה כתב המאירי במשיב נפש ח"ב פי"ב.

והנה, לדבריהם יהיה קשה המשך דברי הגמ' בסוטה, דהרי הגמ' שאלה על זה שהמלאכים לא מדברים בלשון ארמי, שאיך יכול להיות שיוחנן כ"ג ושמעון הצדיק שמעו בת קול בלשון ארמי? וגם שני התירוצים של הגמ' צ"ע, דהרי למה "ב"ק שאני דלאשמועי עבידא", והתירוצ של הגמ' שהיה גבריאל ג"כ משמע שמדברים על מלאכים ממש?

ואולי כוונת הגמ' היא שאם כמו שאמרנו שאין לאנשים את הכוחות להתפלל בלשון ארמי אז איך הבינו את הבת קול בארמית? והתירוצ הראשון הוא שיותר קל להבין משהו ששומעים בשפה שלא מבינים כ"כ, מאשר לדבר באותו לשון. והתירוצ השני הוא, שיש אנשים שיש להם כח נפש מיוחד (גבריאל מלשון גבורה) שהם כן מבינים את הלשון הזה, ולכאורה הם כן יכולים להתפלל בלשון הזה.

ולפי התירוצ השני הזה, מתורצת השאלה על הרמב"ם, דלמה לא כתב את ההלכה הזאת במשנה תורה. דבאמת הוא כן כתב אותה בהל' ק"ש פ"ב הל"י, שכתב "קורא אדם את שמע בכל לשון שיהיה מבינה והקורא בכל לשון צריך להזהר מדברי שיבוש שבאותו לשון ומדקדק באותו הלשון כמו שמדקדק בלשון הקודש".

והנה, הכסף משנה כתב שהחלק השני של הרמב"ם שצריך לדקדק באותו הלשון הוא מסברה. אולם אם נשחרר את עצמנו מביאורו, אנחנו יכולים לומר שמקור דבריו הוא מהתירוצ השני של הגמ' בסוטה הנ"ל.

עוד ראייה אפשר להביא מהמסופר בעבודה זרה (יז.) שר' אלעזר בן דורדיא כשהתחיל לעשות תשובה, ביקש תפילה מההרים, גבעות, שמים, ארץ, חמה, לבנה, כוכבים, ומזלות. ואם נלמד את הגמ' כפשוטה, לכאורה הוא ביקש תפילה מהשר של כל דבר, דאל"כ מה ההר יכול לעזור לו. ואפי' אם נאמר כהתי' הראשון של התוס', שכתבו שכל הדו שיח הזה היה בראש

ט. עי' בסדר מזוזה בספר הפרדס לתלמיד רש"י, בספר יראים סי' ת', ובמנהגי ישראל ח"ב עמ' ק"ד בהערה.

שלו, מ"מ רואים שהיתה לו הו"א להתפלל למלאכים, והוא רק לא התפלל אליהם, כי במקרה הזה הם לא היו יכולים לענות לו.

אולם יש לדחות את הראיה הזאת בתרתי. אולי כל הדו שיח הזה היה אלגורי למשהו אחר (כשלמדתי את הגמ' הזאת עם אבא שלי, הוא באמת הסביר לי ככה, שהוא חשב, שהיו הרבה גורמים להתנהגות ותאווה שלו, והאשים את ההרים-הורים שלו וכדומה).

ועוד אפשר לומר, שאפי' אם הוא ביקש מהמלאכים, לא מצינו בשום מקום שהוא היה ת"ח מלומד, וא"כ אין להביא ראיה מהמעשים שלו, כי אולי הוא עשה טעות בתפילה הזאת לפני מותו.

עוד יש להביא ראיה מהא דאיתא במס' ברכות (ס: וסוף דרך ארץ רבה) כשאדם נכנס לבית הכסא צריך לומר למלאכים שנמצאים אתו (כמש"כ כי מלאכיו יצוה לך לשמך בכל דרכיך) "התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון וכו' שמרוני עזרוני סמכוני המתינו לי עד שאכנס ואצא שכן דרכן של בני אדם". והדברים ברורים.

והנה, הרמב"ם (תפילה ז', ה') הביא את הגמ' הזאת, ולכאורה יקשה עליו דאיך הוא מזכיר אותה, הרי היא נגד ההלכה שאסור להתפלל למלאכים?

ר' מנוח (בספר המנוחה על האתר) כתב שהמלאכים המוזכרים כאן, הם הכוחות השכליים של האדם (וכמו שכתבו לעיל הכלבו והר"א מלוניל), והוא אומר להם, שעכשיו שהוא נכנס לבית הכסא הוא לא ישתמש בהם, אבל דעתו שביציאתו משם הוא יחזור להשתמש בהם (ושמרוני אולי כמו "ואביו שמר את הדבר").

וע"ע בספר המאורות (לרבו של ר' מנוח בסוף ברכות), ובפי' התפלות והברכות לר"י בר יקר (ח"ב עמ' טו'), וספר הבתים (מהד' הרש"ר ח"ב עמ' צא') שכתבו מהלכים שונים בביאור הגמ' הזאת, ולא יקשה על השיטות שסוברים שאין להתפלל למלאכים.

עוד מצינו בגמ' בחגיגה (יג:) שיחזקאל ביקש תפילה שה' יהפוך את השור שבמרכבה לכרוב, ואמר לפניו "ריבונו של עולם, קטיגור יעשה סניגור". רש"י ביאר את הגמ', שכיון שאנחנו צריכים שהמרכבה תבקש רחמים מלפני ה', לכן אם השור הוא יבקש רחמים, אז הוא קטיגור (בגלל חטא העגל), ולכן צריכים שהצורה תהיה של סניגור כדי שיוכל לבקש רחמים.

ואולי אפשר לומר, שהכוונה היא שאם אנחנו נתפלל לפניו, והעגל תמיד יהיה שם, אז איך התפילה תתקבל, הרי יש קטיגור לפניו.

עוד ראיה הביאו הציוני והרקאנטי (ריש פ' שלח), מהא דמבואר בסוטה (לד:) שכלב כשהגיע לחברון עם המרגלים, השתטח על קברי אבותיו (אולי מערת המכפלה) ואמר להן "אבותי בקשו עלי רחמים שאנצל מעצת המרגלים". וכתבו לפי המאמר הזה, ועוד מאמרים בגמ' שרואים שאפשר לבקש מהמתים, שמותר לבקש מהמלאכים תפילה.

וכבר כתב הר"י בר יקר (פירוש הברכות והתפלות עמ' עג) על הגמ' הזאת במפורש ב' דחיות לראיה. או שהיא לא כפשוטה, כי לא מצינו בשום מקום במקרא שמתפללים אל המתים. או

שיש לחלק בין המתים למלאכים, כי הצדיקים אפי' במיתתם קרויים חיים, משא"כ המלאכים, שהתפילה אליהם אסורה לגמרי. וע"ע בדברי המהר"ל בנתיב העבודה פי"ב.

עוד מצינו בגמ' בסנהדרין (מד:): שר' יוחנן אמר: "לעולם יבקש אדם רחמים שיהו הכל מאמצין את כחו ואל יהו לא צרים מלמעלה". רש"י ביאר את כוונתו, שהתפילה היא שמלאכי השרת יסייעוהו לבקש רחמים, כדי שלא יהיו לו מסטינים מלמעלה.

בשבלי הלקט (סי' רפ"ב) ובתניא רבתי (מוה"ק עמ' קצד) הביאו בשם ר' אביגדור כ"ץ את הראיה הזאת כדי להתיר את אמירת הפיוט מכניסי רחמים, ושלא יהיה בו משום משתף שם שמים ודבר אחר.

לכאורה הראיה היא שלא מבקשים טובה מהמלאך, אלא רק שיהיה מליץ טוב עלינו, וכמו דברי הרשב"ץ שהוזכרו לעיל, ועי' בדברי הרש"ש על האתר.

אולם המאירי כתב בביאור הגמ' הזאת (בית הבחירה שם) שהמאמר נחלק לשנים: א. שיבקש תפילה שיהיו לו הרבה אוהבים. ב. שיבקש תפילה שלא יהיו לו צרים מלמעלה (לכאורה הכונה שלא יהיו לו יסורים). ולפ"ז לא קשה מידי על השיטה השניה.

עוד ראיה הביאו השבלי הלקט והתניא רבתי בשם ר' אביגדור כ"ץ ממדרש שיר השירים עה"פ השבעתי אתכם (לא נמצא לפנינו): "אומרת כנסת ישראל למלאכים העומדים על שערי תפילה ועל שערי דמעה, הוליכו תפילתי ודמעתי לפני הקב"ה ותהיו מליצי יושר לפניו שימחול לי וכו' ונא' אם יש עליו מלאך מליץ אחד מני אלף". במדרש הזה רואים את אותו הרעיון שנ"ל, שאפשר לבקש תפילה מהמלאכים שיהיו מליצי יושר עלינו להקב"ה. לא שישפיעו עלינו טובה.

לא נראה לי שיש אפשרות לדחות את המדרש הזה לפי השיטות החולקות עליו. אולם לכאורה יש ג' אופנים שהם יכולים לסבור שאסור להתפלל למלאכים אפי' שיהיו מודעים למדרש הזה:

בראשונים מובא בשם ר' האי גאון (ספר האשכול מהד' אלבק ח"א עמ' קנז, ובפי' ספר יצירה לר"י ברצלוני מהד' תשס"ז עמ' קטז מובא סתם) שהאגדות שלא נמצאות בתלמוד שלנו, אלא הם מדרשים חיצוניים, אין לנו לסמוך עליהם כלל.

עוד אפשר להסביר ע"פ תשובת ר"ת לר' משולם (ספר הישר סי' מ"ה, ג'; וע"ע בשבות יעקב ח"ב סי' קע"ח) שרק אפשר ללמוד הלכות מאגדות היכא שאינן סותרות הלכה של התלמוד שלנו, אבל אם הן סותרות אין למדים מהן.

עוד אפשר לתרץ ע"פ דברי הרי"א בקונטרס הראיות בתחילת פרק חלק, אבל אין רצוני להאריך בזה כאן, ודי לחכימא ברמיזא.

עוד ראיה אפשר להביא מהתנחומא (ואתחנן ו') שמשעה כשראה שה' לא משגיח לתפילתו להיכנס לארץ התחיל להתפלל להרים וגבעות, לכוכבים ומזלות, לים הגדול. החולקים על

(י). ר' יוסף חיים ורטהימר במדרש שיר השירים ע"פ כתי' הגניזה (פ"ה הערה כב') משער שהקטע שחסר לו בכת"י של המדרש שהו"ל, זה המדרש שמזכירים בשם ר"א כ"ץ. אולם זו רק השערה ולא עובדה.

השיטה הזאת שמותר להתפלל למלאכים, יכולים לתרץ את המדרש הזה כמו שתירצנו לעיל את המדרש בשה"ש.



## ראיות מהתנ"ך

עד עכשיו, הבאנו ראיות מחז"ל, אולם באמת יש גם כמה ראיות בתנ"ך שמותר להתפלל למלאכים או שיש להם בחירה לעשות כרצונם, וא"כ ביכולתם לתת למתפלל. ומה שלא התחלנו עם המקרא, זה משום שהראשונים האריכו בשיטותיהם ע"פ רוב בביאור מאמרי חז"ל ולא כ"כ במקרא.

לוט, בברחו מסדום (י"ט, י"ח-כ"א) ביקש מהמלאך המציל אותו "ויאמר לו אליהם אל נא אדני. הנה נא מצא עבדיך חן בעיניך וכו' הנה נא העיר הזאת וכו' אמלטה נא שמה", והמלאך ענה לו "הנה נשאתי פניך גם לדבר הזה לבלתי הפכי וגו'". הגאונים מביאים ראיה מכאן (אוצר הגאונים שבת יב:) שלפעמים יש רשות למלאכים לעשות איך שיראו. וכך גם נראה בבראשית רבה (נ', י"א), שדרשו: ומה לוט שכיבד את המלאך נשא לו פנים, הקב"ה אלינו לא כל שכן. רואים שבעל המימרא הזאת הבין שהמלאכים הטיבו מעצמם ללוט ע"י שאירח אותם.

אולם באמת צריך לעיין היטב בפסוקים האלו, דהרי הפסוק בהתחלה כתוב בלשון רבים, ובהמשך הוא בלשון יחיד?

ועוד, דמצינו בגמ' בשבועות (לה:) שכתוב שכל השמות האמורים בלוט חול, חוץ מ"ויאמר לוט אליהם אל נא אדני" שהוא קודש, כי לוט התפלל למי שבידו להמית ולהחיות, שזה ה'. ובאמת יש להביא מהגמ' הזאת ראיה לאלו הסוברים שאסור להתפלל למלאכים, כי רק ביד הקב"ה יש להמית ולהחיות.

עוד מצינו לחז"ל שלמדו ככה את הפסוק בספרי על הפסוק "ישא ה' פניו אליך" (נשא מב), דמה אם ללוט נשאתי פנים בשביל אברהם אוהבי, לך לא אשא פנים מפניך ומפני אבותך.

וכדי לבאר את הפסוקים כדי שיסתדרו עם הביאור הזה, הרי לכאורה לוט דיבר עם המלאכים, כמש"כ "ויאמר אליהם", יש כמה פשטים בראשונים. הכי פשוט הוא של הריטב"א שכתב שם, שאליהם זה בפניהם.

עוד מצינו במקרא, שאחרי ששרו של עשו ביקש מיעקב שישלח אותו, יעקב אמר לו (ל"ב, כ"ז) לא אשלחך כי אם ברכתני. הנה רואים מכאן שיעקב ביקש ברכה מהמלאך, וזו לכאורה ראיה שאפשר לבקש תפילה מהמלאכים?

והנה, רש"י כתב בביאור הפסוק שעניין הברכה הוא שאמר לו שיודה לו על הברכות שיצחק נתן לו ולא לעשו, שעשו מערער עליהן. לפי דבריו, לא קשה מידי מהמעשה הזה. וע"ע בדברי הטור מש"כ לבאר בזה.

ומאוד מעניינים דברי התוס' (השלם, גליס) שכתבו דמה שהכריח את רש"י ללמוד ככה בפסוקים, ולא כתב כפשוטו, זה משום שהמלאך הזה הוא לא מלאך של רחמים שיכול לברך, אלא הוא מלאך של שטן, שלא יכול לברך.

עוד מצינו במקרא, שיעקב כשבירך את בני יוסף, אמר (מ"ח, ט"ז) "המלאך הגואל אותי מכל רע הוא יברך את הנערים". רואים, שיעקב מבקש מהמלאך שיברך את בניו. וגם על זה, כתבו הגאונים (אוצר הגאונים שבת) להביא ראיה שמותר להתפלל למלאכים.

ובאמת גם כך למד רש"י, שביאר את הפסוק כפשוטו, שהמלאך שרגיל להשתלח אלי בצרתו, הוא יברך את הנערים. ובתוס' (השלם, גליס) הוסיפו ביאור על דבריו, שרש"י דייק לומר שהמלאך הוא זה שה' בדרך כלל שולח אליו, כי המלאך לא היה בא מעצמו אלא בשליחות השם (ודרך המקראות לדבר כאילו המלאך עושה את הדברים מעצמו, אבל באמת הכל מאיתו יתברך).

עוד אפשר לבאר את הפסוק, שה' ישפיע על בני יוסף ע"י מלאך, ולא שביכולתו לברך מעצמו. ומצינו כמה אופנים במפרשים (אברבנאל בראש אמנה פ"ב; מדרש שכל טוב; ספורנו) איך לנסח את הביאור הזה.

המהר"י ברונא (שו"ת סי' ער"ה) כתב שמה שאומרים את הפיוטים למלאכים כמו מכניסי רחמים, ומדת רחמים (עלינו התגלגלי ולפני קונן תחנתך הפילי), זה על דרך שפלות ועבדות, שמדבר לפני יועצי המלך כי מתבייש להתקרב אליו.

הוא אומר סברה מאד יפה, אולם אלו האוסרים להתפלל למלאכים, לא התחשבו בה, כי דוקא על זה באו דברי הירושלמי (ברכות פ"ט) שהזכרו בהתחלה שהקב"ה תמיד שם בשבילנו והוא לא כבשר ודם.

ואפשר לצרף לזה את דברי ר' חיים וולוז'ינר (נפש החיים ש"ג פ"ט) שכתב שדור אנוש התחילו ככה, שהם חשבו שרם ה' ועל השמים כבודו, וחשבו שזה חוצפה גדולה וחולין להתפלל לשמו הגדול ולבקש ממנו את צרכיהם השפלים.

המלבי"ם כתב על תפילת חנה (ש"א א', י"ב), שהטעם שעלי חשב שהיא שכורה, זה משום שפעם כולם היו מתפללים למלאכים ולהם צריך להתפלל בקול (כי הם לא יודעים את המחשבות של האנשים, כש"כ התוס' בשבת יב:), אבל חנה שהתפללה לה' לא היתה צריכה להתפלל בקול כי הוא יודע את המחשבות של האנשים. וכיון שתפילה כזאת לא היתה מקובלת אז, לכן חשב שהיא שכורה.



## סיכום השיטות

אחרי הדיון הארוך הזה, יוצא דיש ג' שיטות בין הראשונים והקדמונים בעניין התפילה למלאכים. יש מי שאוסר את זה לגמרי, יש מי שמתיר את זה לגמרי, ויש מי שרק מתיר את התפילה למלאכים בתור אמצעים שיהיו מליצי יושר, אבל לא שהם ישפיעו עלינו שום טובה.

ועי' בפחד יצחק ערך צרכיו, ובישורון כרך ל"ו עמ' תתכ"ח, מאמר ארוך בענין זה הדין ג"כ בפולמוסים היסטוריים שהיו על אמירת אותם הפיוטים של ר' שלמה שפרבר עם הוספות של ר' מנחם זילבר. ושו"ר בירחון האוצר (גליון מ"ז; כסלו תשפ"א עמ' ש"ג) שהרב אריה אינדסון האריך הרבה לבאר בטו"ט את הצדדים שהיו בפולמוס איטליה על התפילה למלאכים.



הרב מנחם אדלר

מח"ס בינה ודעת

ירושלים

## הרוגי מלכות וקדושים

ביום ש"ק שמיני עצרת שמחת תורה תשפ"ד, ישמעאלים ארורים טבחו הרגו ופצעו והיכו ללא רחם אלפים מבני ישראל. ורוב הנהרגים אינם שומרי תורה, ומתוכם כאלו שנהרגו 'בעל כרחם' וכאלו שיצאו להגן ולחלץ פצועים וכדומה. ורבים יצאו לדון בעניינם האם יאות להם שם 'קדושים' כיון שנהרגו בגלל היותם יהודים, והאם נמחלו עוונותיהם ועוד, ונשאו ונתנו במה שכתבתי בזה בבינה ודעת סימן כ. ואמרתי אעבור ואשנה פרק זה\*.



## א.

## הרוגי מלכות (לוד) והנהרגים על קדושת השם

א. במדרש תהלים (שחר טוב מזמור ט): כי דורש דמים אותם זכר. כשיבא הקב"ה ליפרע פורענות הצדיקים, ולתבוע דמו של ר' עקיבא, הוא תובע דמו של בן קופיא, מהו ולא שכח צעקת ענוים, אינו שוכח דמן של ישראל מיד אומות העולם, ולא דמן של צדיקים בלבד אלא כל מי שנהרג בימי השמד, ודמן של עשרה הרוגי מלכות, ואלו הן, ר' שמעון בן גמליאל, ור' ישמעאל בן אלישע כהן גדול, ור' ישבב הסופר, ור' חוצפית המתורגמן, ור' יוסי, ור' יהודה בן בבא, ור' יהודה הנחתום, ור' שמעון בן עזאי, ור' חנינא בן תרדיון, ור' עקיבא. ועליהם נאמר כי דורש דמים אותם זכר. ועתיד הקב"ה לתבוע דמן של ר' יהודה הנחתום ושל בן קופיא, שפעם אחת גזרה מלכות הרשעה שמד שיהרג ר' יהודה הנחתום, מה עשה בן קופיא, עשה עצמו דיין ודן אותו שיתנו לו ספיקולה וגור שישחטו אחר תחתיו ויעשו אותו חתיכות ויצילו אותו, רץ [אחד] ואמר שם [למלכות] לשון הרע שלא נהרג, וגזרה המלכות שיהרגו שניהם ויעשו מבן קופיא חתיכות חתיכות לפי שחם על ר' יהודה הנחתום. ועתיד הקב"ה הוא לדרוש דמן [שנאמר] כי דורש דמים אותם זכר ולא שכח צעקת ענוים. ר' אבהו בשם ר' אלעזר אומר כל צדיק וצדיק שאומות העולם הורגין אותו, הקב"ה כותבו בפורפוריא שלו, שנאמר ידן בגוים מלא גויות (תהלים קי ו), והקב"ה אומר לאומות העולם למה הרגתם הצדיקים שלי, כגון ר' חנינא בן תרדיון, וכל הנהרגין על קדוש שמי, והן כופרים ואומרים לא הרגנו אותם, מיד מביא הקב"ה פורפוריא שלו ודן אותם ונותן להם אפופסין, הוי ולא שכח צעקת ענוים.

א. בגליון טבת תשפ"ד במאמרו של הרב שינמן, יש בקורת מרומזת על מה שכתבתי בספרי הדברים להלן נכתבו מיד אחרי שמח"ת אחרי שעיינתי שוב בענין זה [לפני שראיתי את דבריו], ומתוך הדברים עולה תשובה לדברי הנ"ל.



ב. מבואר מדברי המדרש, הקב"ה תובע דמן של: א] כל צדיק שאומות העולם הורגים אותו, ב] כל מי שנהרג בימי השמד, ג] מי שמוסר נפש להציל אחרים כגון בן קופיא.

וכיון שלא נאמר לשון 'כל מי שנהרג ביד גוי' אלא 'מי שנהרג בימי השמד' למדנו מכאן שמדובר במי שמסר נפשו על קידוש השם, כגון שהכריחו אותו לעבור על המצוות, וכן מוכח מסוף המדרש 'וכל הנהרגין על קדוש שמי'. [ואין להוציא את המדרש מפשוטו ולפרש - כל הנהרג ביד גוי - ממילא הוא נהרג על קדוש שמי]. וראה אות ג' בשם היערות דבש.

והיינו דבשעת השמד מחויב למסור נפש על המצוות, וכדברי הרמב"ם בפ"ה מהלכות יסוה"ת 'כל בית ישראל מצווין על קדוש השם הגדול הזה שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל, ומוזהרין שלא לחללו שנאמר ולא תחללו את שם קדשי, כיצד כשיעמוד גוי ויאנוס את ישראל לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה כו' וכל הדברים האלו שלא בשעת הגזרה אבל בשעת הגזרה והוא שיעמוד מלך רשע כנבוכדנצר וחביריו ויגזור גזרה על ישראל לבטל דתם או מצוה מן המצוות, יהרג ואל יעבור אפילו על אחת משאר מצוות'. וכאן הוא מקור הביטוי 'נהרג על קדוש השם', ותו לא מצינו שאחר יכונה בשם זה.

[וע' מחזור ויטרי סימן תקלב, והוא מדרש חז"ל (פרק גן עדן) כתיב מה רב טובך אשר צפנת ליראך פעלת לחוסים בך נגד בני אדם כו' ובתוך היכל הכבוד, כת ראשונה הרוגי מלכות. כגון ר' עקיבא וחביריו. וא"כ לא שמענו על כל אחד הנהרג].

ג. עכ"פ אין מכאן ראיה לגודל מדרגתו של הנהרג ביד גוי, ולכך שמזומן לחיי עוה"ב, אלא רק לכך שהקב"ה מביא פורפירא שלו שעליה חקוק דמן ותובע את דמן מן האומות. והטעם כי הוא חילול השם שנהרג כל אחד מכלל ישראל ע"י האומות, וסיבת ההריגה היא מחמת רצונם לכלות את ישראל מן העולם [ואם גוי יהרוג יהודי בתאונת דרכים, או בפצצה שמכוונת על גויים ובתוכם עמד גם יהודי - אין כלל ספק שאינו חקוק בפורפירא דיליה, אע"פ שנהרג ביד גוי].

ד. בגמ' (ב"ב י:) יוסף בריה דר' יהושע חלש אינגיד א"ל אבוה מאי חזית כו' ושמעתי שהיו אומרים הרוגי מלכות אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן, מאן גינהו אילימא ר' עקיבא וחביריו משום הרוגי מלכות ותו לא פשיטא בלאו הכי נמי, אלא הרוגי לוד. ופרש"י: הרוגי לוד, לוליינוס ופפוס אחים שהרגם טוריינוס הרשע בלודקיא כדאמרינן (תענית יח:) על ידי גזירה שנגזרה על ישראל להשמיד על שנמצאת בת מלך הרוגה וחשדו את ישראל עליה ועמדו האחים הללו ואמרו מה לכם על ישראל אנו הרגנוה. הרוגי מלכות ותו לא, כלומר הך מלתא לחודא הוא דהוי בהו שנהרגו על קידוש השם ותו לא הוה בהו [בתמיה].

ה. ושם בתענית: כשבקש טוריינוס להרוג את לוליינוס ופפוס אחיו בלודקיא אמר להם אם מעמו של חנניה מישאל ועזריה אתם יבא אלהיכם ויציל אתכם מידי כדרך שהציל את חמו"ע מיד נבוכדנצר אמרו לו חמו"ע צדיקים גמורין היו וראויין היו ליעשות להם נס ונבוכדנצר מלך הגון היה וראוי לעשות נס על ידו ואותו רשע הדייט הוא ואינו ראוי לעשות נס על ידו ואנו נתחייבנו כליה למקום ואם אין אתה הורגנו הרבה הורגים יש לו למקום והרבה דובין ואריות יש

לו למקום בעולמו שפוגעין בנו והורגין אותנו אלא לא מסרנו הקב"ה בידך אלא שעתיד ליפרע דמינו מידך אע"פ כן הרגן מיד אמרו לא זזו משם עד שבאו דיופלי מרומי ופצעו את מוחו בגיזרין.

ופי' [המיוחס ל]רש"י: לוליינוס ופפוס אחיו, צדיקים גמורים היו. בלודקיא, היא לוד, והיינו דאמרינן בכל דוכתא הרוגי לוד אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן בגן עדן, ויש אומרים שנהרגו על בתו של מלך שנמצאת הרוגה, ואמרו היהודים הרגוה, וגזרו גזרה על שונאיהן של ישראל, ועמדו אלו ופדו את ישראל ואמרו אנו הרגנוה והרג המלך לאלו בלבד.

ולפי פירוש ראשון הדגיש רש"י 'צדיקים גמורים' ומשמע דלפירוש שני לא היו כאלו, אלא שהיתה להם זכות של הצלת כלל ישראל. ומה דפירש בב"ב, נראה כפירוש שני.

ונרמז במה שאמרו 'ואנו נתחייבנו כליה למקום ואם אין אתה הורגנו הרבה הורגים יש לו למקום והרבה דובין ואריות יש לו למקום בעולמו שפוגעין בנו והורגין אותנו' וכמ"ש בכתובות (ל. מיום שחרב בית המקדש אע"פ שבטלו סנהדרין ארבע מיתות לא בטלו לא בטלו הא בטלו להו אלא אין ארבע מיתות לא בטלו מי שנתחייב סקילה או נופל מן הגג או חיה דורסתו כו'. ואפשר דהיו מחויבים אחת ממיתות ב"ד, 'אלא לא מסרנו הקב"ה בידך אלא שעתיד ליפרע דמינו מידך'. ונרמז כאן דברי המדרש דהקב"ה תובע דמן של ישראל מיד האומות, וביותר דהכא מסרו נפשם להציל, והוא כמעשה בן קופיא במדרש.

ו. מעתה נמצא מקור לרמב"ם באגרת השמד: במדרגת הנהרגים על קדושת השם, והאנוסים באונס השמד, דע כי בכל מקום שאמרו בו חז"ל יהרג ואל יעבור אם יהרג כבר קידש את השם, ואם היה בעשרה מישראל כבר קידש את השם ברבים, כמו חנניה מישאל ועזריה ועשרה הרוגי מלכות ושבעת בני חנה ושאר בני ישראל הנהרגים על קדושת השם. הרחמן יקום נקמת דמיהם בקרוב ועליהם נאמר אספו לי חסידי כורתי בריתי עלי זבח, ואמרו ז"ל השבעתי אתכם בנות ירושלים בצבאות או באילות השדה וגו' השבעתי אתכם בדורות של שמד בצבאות שעשו לי צביוני ואני עשיתי צביונם או באילות השדה שפכו דמם עלי כדם צבי ואיל ועליהם הוא אומר כי עליך הורגנו כל היום. ואיש אשר יזכהו האל לעלות במעלה עליונה כזאת כלומר שנהרג על קדושת השם ואפילו היו עונותיו כירבעם בן נבט וחבריו הוא מעולם הבא, וכן אמרו ז"ל (ב"ב י:): מקום שהרוגי מלכות עומדים אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתם, והקשו מאן נינהו אילימא ר"ע וחבריו כל שכן דאיכא תורה ומעשים טובים אלא הרוגי לוד.

וכ"כ בהלכות יסודי 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 וחבריו, ואלו הן הרוגי מלכות שאין מעלה על מעלתן, ועליהן נאמר כי עליך הורגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה, ועליהם נאמר אספו לי חסידי כורתי בריתי עלי זבח.

ז. וכ"כ הרמב"ן וישלח (לכ, כו) וירא כי לא יכול לו - מלאכיו גבורי כח עושי דברו, ועל כן לא יכול לו המלאך להזיקו, כי לא הורשה רק במה שעשה עמו להקע כף ירכו. ואמרו בבראשית רבה (עז ג) נגע בכל הצדיקים שעתידין להיות ממנו, זה דורו של שמד. והענין כי המאורע כלו

רמז לדורותיו שיהיה דור בזרעו של יעקב יתגבר עשו עליהם עד שיהיה קרוב לקעקע ביצתו, והיה זה דור אחד בימי חכמי המשנה כדור של ר' יהודה בן בבא וחביריו, כמו שאמרו (שהש"ר ב ז) אמר ר' חייא בר אבא אם יאמר לי אדם תן נפשך על קדושת שמו של הקב"ה אני נותן ובלבד שיהרגוני מיד, אבל בדורו של שמד איני יכול לסבול, ומה היו עושים בדורו של שמד, היו מביאין כדוריות של ברזל ומלבנין אותן באור ונותנין אותן תחת שיחיהן ומשיאין נפשותיהן מהן. ויש דורות אחרים שעשו עמנו כזה ויותר רע מזה, והכל סבלנו ועבר עלינו, כמו שרמזו ויבא יעקב שלם. עכ"ד.

ח. למדנו מדברי הרמב"ם שהמוסר נפש על קדושת השם מרצונו, בו התחדש מעלה רבה זו, דאע"פ שהיה רשע מיתתו כיפרה לו והוא דורו של שמד המוזכר במדרש, ובהם התחדש שאין הקב"ה שוכח דמן של ישראל מיד אומות העולם, ולא דמן של צדיקים בלבד אלא כל מי שנהרג בימי השמד. וייסד הרמב"ם דבריו ע"פ המדרש, ודבריו עולים בקנה אחד עם הגמ' דהרוגי לוד.

ונראה דהרמב"ם ס"ל דהרוגי לוד אינם צדיקים וכפירוש השני ברש"י, אלא דרש"י ס"ל שמסרו נפש להצלת ישראל, ומלשון הרמב"ם נראה כמ"ש הר"ן בפסחים (ג). בהגדה אמרו שלא רצו לשתות בכלי זכוכית צבועה דשעת הגזירה היתה והוי כערקתא דמסאנא.

וכל זה מפורש במה שאמרו 'הרוגי לוד', ומה נפקא מינה בסיפור ענינם, שיאמרו חז"ל בפשטות מאן נינהו הרוגי מלכות 'כל ההרג ביד גוי'. אלא הם הם הדברים, דאין הדברים אמורים בכל הנהרג בעלמא ביד גוי, אלא הרוגי לוד, והיינו אף שהיו מחויבים כליה ומיתת ב"ד על מעשיהם הרעים, מ"מ השתא שמסרו נפשם על קדושת השם שלא לשתות בזכוכית צבועה [או להצלת ישראל] מיתתם כיפרה להם.

ט. בסנהדרין מז: מי קא מדמית הרוגי מלכות להרוגי בית דין הרוגי מלכות כיון דשלא בדין קא מיקטלי הויא להו כפרה הרוגי בית דין כיון דבדין קא מיקטלי לא הוי להו כפרה. ושם מייירי בכל מת ביד גוי.

אמנם אין האמור שם כפרה גמורה ואין הם אלו הרוגי מלכות דב"ב שעליהם אמרו 'אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתם'. ואינו אלא 'כפרה בעלמא' לחזור ולהקרא בשם אחיך בדין אבלות וקבורה, וכמ"ש הרמב"ם (אבל א, ט). וע' רדב"ז (שם): אבל הרוגי מלכות כיון דשלא בדין גמור קטלי ליה הויא ליה כפרה ולפיכך מתאבלין עליהם וקוברין אותם בקברי אבותם דצדיקי נינהו דהויא להו כפרה. ובודאי אין הם צדיקים גמורים, אלא בהלכה זו דקבורה ואבלות. וע' מהר"י וייל (סימן קיד). וראה לקמן אות ה.

ואף הרוגי מלכות שמסרו נפשם להצלה [הרוגי לוד] שנאמר עליהם 'אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתם' נראה דהיינו רק אחר שזוכים להזדכך וכמ"ש בפלא יועץ, ואפשר לפרש כן אף בדברי הזוהר ע"פ עמק המלך, וראה אות ג'.

(ב). צ"ע היאך הותר לשמשון 'תמות נפשי עם פלשתים'. אמנם הביאורים גבי המדרש (בפרשת נח) על שאול, שייכי הכא נמי, וראה התירושים בס' מפי כהן (סוף שמואל א). וע' חזו"א (סנהדרין סה) בענין הטיית חץ דמותר להציל בכך רבים אף שיהרג יחיד, ואין זה דומה לסייעת בנ"א שאמרו תנו לנו אחד, ששם הוא פעולת מסירה והכא הוא פעולת הצלה. והוכיח כן מהא דפפוס ולוליינוס ואמרו אנו הרגנו, והוא מטעם הצלה, ודחה דשם לא הרגו בידים אלא המלך הרגם. ולכא'.

י. רבים הסתמכו על השל"ה, והנה ז"ל במסכת תמיד (גר מצוה): כתוב בזהר (ח"א קכד): ראוי לאדם לבקש רחמים ולהתחנן לפני הקב"ה שיהיה עמו ויעזרהו לקדש שמו ברבים בעת אשר יבוא וילך בדרכי עשרה הרוגי מלכות הקדושים ויתר קדושים מישראל לאלפים ולרבבות ובפרט בתענית צדיקים יתפלל. וזה נוסחו לאחר ברוך אתה ה' מקדש את שמך ברבים: אתה קדוש ושמך קדוש, וקדושים מקדושי ישראל הקדישו וקדשו ויקדישו שמך, לסבול סקילה שריפה הרג וחנק ובכל עינויים קשים ומרים, בעבור קדושת שמך ובעבור הצלת אומה ישראל. אנא האל הקדוש, באם יהיה רצונך להביא אלי נסיון, קדשני וטהרני ותן במחשבתי ובפי, לקדש את שמך ברבים, כמו שעשו הקדושים עשרה הרוגי מלכות ואלפי ורבבות מקדושי ישראל, כי אתה ה' אלהי אתה ידעת מצפון לבי, כי הנני מוכן ומזומן למסור את עצמי ובשרי וגידי ודמי וחלבי לארבע מיתות, ולכל העינויים הקשים והמרים שבעולם בעבור יחודך, כי אתה ה' אלהינו ה' אחד אחד האמת. ובעבור תורתך הקדושה תורת אמת שהיא אחרית ונצחית, ובעבור עמך ישראל גוי אחד בארץ גוי קדוש וטהור, ענני ה' ענני, ויתגלגל קדושה על ידי. דיין אמת ושופט צדק, למדוני חכמינו ז"ל (מהר"ם מרוטנברג ד"פ סי' תקי"ז בשם ספר היכלות, כלבו הל' יוה"כ) המוסר את עצמו בלב שלם לקדושת שמך, אז אין מרגיש הצער הגדול. אמנם, אי אפשר בתקנת חכמים הנזכר לעיל, יהיה מה שיהיה, רק היה תהיה עמדי, שלא יעכבני הצער מלהיות מחשבתי דבוקה בך, ואהיה שמח בלבי בעת היסורין, ותוסף בפי כח הדיבור לדבר ולקדש בחכמה ובתבונה ובדעת, ברבים גלוי ומפורסם לכל, ונקני מחטאי ועונותי ופשעי, ותן חלקי עם הקדושים הדבקים בקדושתך.

ועוד כתב בשער האותיות (אמת ואמונה, אות סב בנדמ"ח): ודע כי הברכה הזו היא משום שמברכין על מצות עשה, 'ונקדשתי' הוא מצות עשה לקדש שמו בפרהסיא ברבים בתוך ישראל, אבל כשאנו בפרהסיא אע"פ שדינו ליהרג ולא יעבור, כגון כפירה ורציחה וערוה וכן כל העבירות בשעת השמד, זהו חיוב מצד עצמו, ואינו משום 'ונקדשתי', אז אין מקום לברכה. וכן אלו הקדושים והטהורים מישראל, שמענים אותם כדי שיוודו על דבר מה שיהיה היוק לישראל והם סובלים העינויים אשר הם קשים ממות, אע"פ שהוא בפרהסיא ונודע לרבים מישראל, אין מקום לברכה זו, מתרי טעמי, חדא דמצות עשה דונקדשתי אינו אלא כשהגוי רוצה להעבירו על דת מדתי התורה או מדתי ישראל נהוגים והוא בפרהסיא על זה קאי 'ונקדשתי', אבל העינוים שהם אינם להעבירו על דת רק כדי שיוודה, אע"פ שקדוש יאמר לו והוא מבני עלייה כמו פפוס ולוליינוס בתענית (יח): זה אינו בכלל 'ונקדשתי', ועוד איך יברך, אולי ח"ו לא יעמוד בנסיון, דאמרו רבותינו ז"ל (כתובות לג:): אלמלא נגדו לחנניה מישאל ועזריה וכו', אבל מכל מקום שחר האיש הזה רב ועצום וקדוש יאמר לו ובהיכלו כבוד אומר כולו כבוד. עכ"ה.

ומבואר דאין כל הנהרג נקרא קדוש, דאם סבירא ליה הכי, א"כ מה צריך השל"ה להאריך שמענים אותם כו', תיפוק ליה מצד עצם הריגתו, ואפילו מצאו מוטל בדרך, ואין יודעים מה

הבין דאם לא היו מוסרים עצמם לא היו נהרגים עם השאר [דא"כ אין ממיתים מי שהיה ניצול], ועוד דאם בין כה היו נהרגים אמאי אמרו עליהם אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתם. ולפ"ז כתב בס' מפי כהן דמותר היה אצל שמשון שעשה כן להצלת רבים מיד פלשתים, וכמ"ש חז"ל בירושלמי סוטה (פ"א ה"ח) שהיו יראים ממנו עשרים שנה אחריו מותו.

אירע עמו [כמו שמייחסים בהבנת דברי או"ז מהרי"ל וחת"ס]. ולכן הביא מהא דפפוס ולולינוס דלפי פרש"י מסרו נפש ברצונם להצלת ישראל, אלא דנראה דאף המתענה ולא מת הוא בכלל זה. אבל לא משמע כלל בדבריו, מי שהרגו הגוי בגלל היותו יהודי שהוא בכלל קדוש.

ונמצא שכל דבריו הם ראייה שאין לך הנקרא קדוש אלא המוסר נפשו ברצונו, או המגלה דעתו קודם לכן ברצונו, אז נחשב לו לעושה ברצון, ומה שייכי דברים אלו כי הוא זה להרוגים שלא שנו מימיהם.

יא. במדרש הגדול (דברים כח, לו): כשהרג טרוגינוס את פפוס ואת לוליינוס אחיו, ואינון שמעיה ואחיה, בשנים עשר באדר היה, והיו גבורים ולא רצה להרגן. אמר להן השתחוו לצלם ואיני הורג אתכם. אמרו לו אין אנו משתחוין לו. אמר להן אם כן הריני משליך טבעתי בפני הצלם, ואתם שוחין ונוטלין אותה כדי שיראו העומדין שהשתחויתם לצלם, ולא קיבלו עליהן. אמר להן אני נותן לכם מים בכלי זכוכית צבועה, כדי שתיראו ששתיתם יין נסך ולא נתכווננו, אלא מגבי ארנונין ולא קיבלו עליהן. אמרו לו כשם שאתה רוצה להראות לבריות שקיבלנו ממך ועבדנו ע"ז כך אנו רוצין להראות לבריות שלא עברנו על גזירתו של הקב"ה ולא עבדנו ע"ז מיד עמד עליהן והרגן. [ומבואר דמביעי למסור נפש משום מראית עין, וע' ביו"ד סי' קנו ובבהגר"א].

ובירושלמי שביעית (פ"ד ה"ב): נמנו בעליית בית נתזה בלוד על כל התורה מניין אם יאמר גוי לישראל לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה חוץ מע"ז וג"ע ושפ"ד יעבור ולא יהרג הדא דתימר בינו לבין עצמו אבל ברבים אפילו מצוה קלה לא ישמע לו כגון לולינוס ופפוס אחיו שנתנו להם מים בכלי זכוכית צבועה ולא קיבלו מהן.

ופירשו במה שנתנו להם מים לשתות בכלי זכוכית צבועה, כן היה חק הגויים (רא"פ) כדי שחשבו ששתה סתם יינם והמיר דתו (ר"ש סירליו) שם ע"ז היה בתוכה (פני משה). והם לא קבלו מהן וקדשו השם על זה.

ג. ראה במוריה כסלו תשמ"ו בענין חליצה של הקדוש חתן המהר"ל שנהרג על קדו"ה, ופשוט צוארו לטבח ויצאה נשמתו באחד. ואמר עליו המהר"ל שהוא במחיצת עשרה הרוגי מלכות.

ד. בעלי תמר כתב לפרש ע"פ מתני' דמאי פ"ד ה"ג תני אין מוליכין לבית האבל כלי זכוכית צבוע, ופירש הגר"א שיין אדום הוא מיינות הטובים ביותר וכשהוא מביא יין לבן בכלי זכוכית צבוע אדום שע"י כן מקבל היין צבע אדום הוא מטעה הרואין שחושבין שהוא יין אדום וה"ז גניבת דעת. ואף כאן ביאורו שאחרי שידעו העכו"ם ששני האחים לא ישתו סתם יינם וימסרו נפשם על זה אמרו להם שיתנו להם מים בכלי זכוכית צבוע אדום כדי שיחשבו הרואים ששתו יין נסך וע"י ההטעה הזאת יצילו כבודם לעיני הרואים שיחשבו שעלה בידם להעבירם על דתם. אולם האחים לא קבלו מהם מפני שברבים אף על מצוה קלה יהרג ולא יעבור. וכן בתקופת השמד של מלכות יון הרשעה מסופר בס' חשמונאים שאמרו היונים לאלעזר הנה נביא אליך בשר טהור וממנו תאכל אך יאמרו הרואים כי אכלת בשר חזיר כאשר צוה המלך כי נכמרו רחמיהם עליו באהבתם אותו, אולם הזקן דחה את דבריהם באומרו כי לא יאות לישש כמוני לכחש ולמה יאמרו הצעירים ממני לימים הן אלעזר בן תשעים שנה נהפך גם הוא לעובד אלילים, ולכן הנני הולך למות בטוב לב והייתי לאות ולמשל לכל בני עמי להעדרות למות נפשם על תורת ה' וחוקותיו. וכן בגיטין נ"ז: באשה ושבעה בניה א"ל קיסר אישדי לך גושפנקא וגחין ושקליה כי היכי דלימרו קבל עליה הורמנא דמלכא, ופירש"י גושפנקא חותמי שצורתי קבוע בו כדי שתהא נראה משתחוה לה. ובתד"ר פ"ל (נוסח ישן) אמר לו אם אין אתה משתחוה לזה הריני זורק לך את הטבעת לפניו כדי שיהיו העומדים לפניו אומרים שמע דלבר קיסר והשתחוה לו וכו' ומסר נפשו להריגה. ומבואר

יב. הובא בשם הגר"א (אמרי נועם ברכות סא:) במעשה דר"ע דאמר לו פפוס בן יהודה אוי לי שנתפסתי על דברים בטלים, פירוש על מה שהשיב לו ר"ע תשובה על דבריו [את משל השועל והדגים] ופפוס שתק ולא דחה את דבריו של ר"ע לכן נתפס [ע"י המלכות, דמראה שמסכים עם ר"ע], נמצא פפוס נתפס על דברים בטלים. אבל א"א לפרש דברים בטלים ממש דהא גדול הדור היה ועשיר מכובד וגדול וכמ"ש משמתו פפוס ולוליינוס" נגדעה קרן ישראל ואין עתידה לחזור עד משיח בן דוד, וכמ"ש (תו"כ בחוקותי) ושברתי את גאון עזכם אלו הגאים שהם גאונם של ישראל כגון פפוס בן יהודה ולוליינוס אלכסנדרי וחבריו, וראיה לזה שלא קראו לר' עקיבא בלשון רבי. עכ"ד.

וע' הקדמה לברכת שמואל ח"ד במכתב להחזקת תורה, מבואר מהגר"א דבטלים היינו שאצל מלכות הרשעה נתפס על כך, ולא שכן היו הדברים. וצ"ב, דאם נתפס פפוס על 'הסכמה' עם דברי ר"ע א"כ נתפס גם הוא על 'דברי תורה'.

ולכא' יש לפרש עוד, דהיא הפעם שנתפס פפוס על מה שהציל את ישראל ונמצא דביחס לר' עקיבא הם דברים בטלים, דאף שפפוס נתפס על הצלת ישראל, מ"מ ר"ע הוא בדרגה גבוהה יותר שמסר נפשו על התורה והוא יותר מהצלת נפשות'.



## ב.

### ביאור דברי הרמב"ם באגרת - דם עבדיו יקום

א. כתב הרמב"ם באגרת, במדרגת הנהגים על קדושת השם כו' ועשרה הרוגי מלכות ושבע בני חנה ושאר בני ישראל הנהגים על קדושת השם. הרהמן יקום נקמת דמיהם בקרוב ועליהם

שנהרגו משום קידוש ה' וכמ"ש בתוס' שבת ע"ב: דבשעת הגזירה נהגים על ערקתא דמאסאנא משום קידוש ה'. ובברייתא מג"ת פי"ב המובא בתענית י"ח: מאי יום טוריינוס, אמרו כשבקש טוריינוס להרוג את לוליינוס ופפוס אחיו בלודקיא אמר להם אם מעמו של חנניה מישאל ועזריה אתם יבא אלהיכם ויציל אתכם מידי כדרך שהציל את חמ"ו וכו', ובפי' האשל שם: אמר להם אם מעמו של חמ"ו אתם שאתם מקדשי השם כמותם. עכ"ד.

ה. ראה בס' יוחסין שהוא אותו פפוס [חברו של לוליינוס], וכ"כ תוס' שבת קד: (וע"ש בתורא"ש). ואף דבעין יעקב ובדק"ס גרסו א"ל ר"ע אתה הוא פפוס שאומרים עליה חכם אינך אלא טיפש, אין זה גנאי אלא תוכחה. וע' רש"י גיטין צ. דהוזכר לגנאי. וע' אמרי דעת (ר"מ שפירא מלובלין, ח"ב עמ' תכ, מדברי ר"י פלקסר).

ו. [וע' מלבי"ם (ויקרא כו, יט) ושברתי את גאון עוזכם פי' הת"כ על עוז הנפשי שהם אבירי לב המוסרים נפשם על קדושת השם וזה גאות ישראל וגאונם כגון פפוס ולוליינוס שקדשו השם ברבים].

ז. כח זה למסור נפש הושרש מכח האבות בקרב ישראל אף לפשוטים שבהם, כמ"ש ברוח חיים על פרקי אבות. ובס' תניא פי"ח: כל ישראל אפילו הנשים ועמי הארץ הם מאמינים בה' כו' ולכן אפי' קל שבקלים ופושעי ישראל מוסרים נפשם על קדושת ה' על הרוב וסובלים עינוים קשים שלא לכפור בה' אחד ואף אם הם בורים ועמי הארץ ואין יודעים גדולת ה'. וכאילו הוא דבר שאי אפשר כלל לכפור בה' אחד בלי שום טעם וטענה ומענה כלל. ושם (פרק יט): היינו לעמוד בנסיון למסור נפשו אפי' שלא לעשות רק איזה מעשה לבד נגד אמונת ה' אחד כגון להשתחות לעבודה זרה אף שאינו מאמין בה כלל בלבו וכן שלא לדבר תועה ח"ו על אחדות ה' אף שאין פיו ולבו שוין רק לבו שלם באמונת כו' ומפני אהבה זו ורצון זה היא יראה ומפחדת בטבעה מנגוע בקצה טומאת ע"ז ח"ו שהיא נגד אמונת ה' אחד אפילו בלבושה החיצונים שהם דבור או מעשה בלי אמונה בלב כלל. עכ"ד.

נאמר אספו לי חסידי כורתי בריתי עלי זבח. ומבואר דאזתם אלו שמסרו נפשם על קיום המצוות כדין 'יהרג ואל יעבור' הם שמובטח שהקב"ה יקום את דמם.

דבריו הם לישנא דקרא 'הרנינו גוים עמו כי דם עבדיו יקום ונקם ישיב לצריו וכפר אדמתו עמו'. ופרש"י: לאותו הזמן ישבחו האומות את ישראל ראו מה שבחה של אומה זו שדבקו בהקב"ה בכל התלאות שעברו עליהם ולא עזבוהו, יודעים היו בטובו ובשבחו. כי דם עבדיו יקום - שפיכות דמיהם כמשמעו.

ב. כעין זה כתב הרמב"ן (דברים לב, כו): טעם כי ידין ה' עמו ועל עבדיו יתנחם, שיזכור ה' ברחמים כי הם עמו מאז, ויזכור כי הם עבדיו שעמדו לו בגלותם כעבדים לסבול הצרות והשעבוד, וכענין שנאמר (ישעיה סג ח) ויאמר אך עמי המה בנים לא ישקרו. וכבר רמזתי בבריאת האדם סוד נשגב ונעלם צריך ממנו שנהיה לו לעם והוא יהיה לנו לאלהים, כענין שנאמר (ישעיה מג ז) כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו וגו': ושם (פסוק מ) ואמרה השירה, כי בסוף ישיב נקם לצריו ולמשנאיו ישלם. והטעם, כי הם עשו כל הרעות עמנו לשנאתו של הקב"ה, כי לא ישנאו את ישראל בעבור שעשו ע"ז כהם, רק בעבור שלא יעשו כמעשיהם, ויעבדו את הקב"ה וישמרו את מצותיו, ולא יתחתנו בהם ולא יאכלו מזבחייהם, ויבזו ע"ז שלהם ויבערו אותה ממקומותיהם, וכענין שאמר (תהלים מד כג) כי עליך הורגנו כל היום, אם כן לשנאתו של הקב"ה הוא יעשו בנו כל הרעות האלה, והם צרי ומשנאיו ועליו להנקם מהם.

ומבואר דטעמא דנקמת ה' היא מחמת שכל הריגה באופן זה בבן ישראל היא פגיעה בכבוד שמים, והם משנאי ה'. ומשמע שאם הורגים אותם מסיבות 'לאומיות' אין נכלל בכך, כי אין הם מבדילים בין עובד אלקים לאשר לא עבדו, ואין פעולתם נובעת כלל ממה 'שאין עושים כמעשיהם' אלא מטענתם על לקיחת אדמתם וככל מלחמה לאומית [אלא שאנו יודעים שהקב"ה מכניס בליבם שנאה זו מימות עולם, והוא מירושת 'עשו שונא ליעקב'].

וכ"כ הגר"א (באדרת אליהו) כי ידין ה' - ינקום הקב"ה מהם, עמו - בשביל הרעות שעשו לעמו, ועל עבדיו - הם עובדי ה'. יתנחם. ינחם הקב"ה על הגלות גופא, כי על מה שעשו לעמו ינקום הקב"ה מהם אבל הגאולה לא היתה באה בשביל זה, אבל ממה שעשו לעבדיו יתנחם על הגלות ויגאל אותנו. ועיקר פירושו ועל עבדיו יתנחם לפי שלהקב"ה אין לו שמחה כשנפרע מן הרשעים אבל על מה שעשו לעבדיו יתנחם לשון נחמה. יהיה לו נחמה כשיפרע מן הרשעים וינקום נקמתם מהם.

וזה שכתב הרמב"ם על אלו עבדיו הנהרגים על קדושת שמו, הרחמן יקום דמם. וכן המנהג לומר על הנהרג ביד גוי ה' יקום דמו. והוא אך ורק בנהרג באופן זה, ואת נקמתו יקום ה'.

ג] כתבו בעלי תוס' בדעת זקנים (דברים לב, מג): הרנינו גוים עמו. אז ישבחו האומות לישראל שהם עמו של הקב"ה ויאמרו אשרי העם שככה לו שהקב"ה נפרע מצריהם כדמפרש ואזיל כי דם עבדיו יקום ונקם ישיב לצריו, שישפך דמם כמו ששפכו דמם של ישראל. וזה שאמר הכתוב (תהלים קי, ו) ידין בגוים מלא גויות שעתיד הקב"ה שיאמר לאומות למה שפכתם דמן של ישראל והם ירצו לכפור שלא עשו כך והקב"ה מראה להם מלבושיו שהוא מלא גויות פי' גופי הקדושים

ולא יוכלו לכפור ואז ידין לכל אחד כדין שעשה לישראל. וזהו שייסד הפייט התאזר בקדושים", וכן בעקידה<sup>ח</sup> אל דמי לדמי גם בפורפירא מלא גויות.

אמנם נזכר כאן לשון 'גופי הקדושים', אולם כל הרואה יראה שדבריו מיוסדים ע"פ המדרש הנ"ל: כל צדיק וצדיק שאומות העולם הורגין אותו, הקב"ה כותבו בפורפירא שלו, שנאמר ידין בגוים מלא גויות, והקב"ה אומר לאומות העולם למה הרגתם הצדיקים שלי, כגון ר' חנינא בן תרדיון, וכל הנהרגין על קדוש שמי, והן כופרים ואומרים לא הרגנו אותם, מיד מביא הקב"ה פורפירא שלו ודן אותם ונותן להם אפופסין, הוי ולא שכח צעקת עניים.

וכן הוא בפירוש הרא"ש שם: והקב"ה מראה להם מלבושיהם שצייר בהם כל הקדושים כיצד נקדשו ובאיזה דין דנום האומות, ואז כשיראו מלבושיו שהוא מלא גויות פי' מלא גופות הצדיקים לא יוכלו לכפור ואז ידין לכל אחד כמו שעשה לישראל.

ד. ע' יערות דבש (ח"ב דרוש י'): אמרו (ב"ר פ"ג ד) מהיכן נברא אורה, נתעטף הקב"ה בלבושו וממנו נברא אורה, הכונה כי ידוע כי הצדיקים, ובפרט הנהרגין על קידוש שמו הגדול, שהם עיקר צדיקים גמורים, כי הרוגי מלכות נשגבים מכולם, כדאמרין הרוגי מלכות אין בריה יכולה לעמוד במחיצתן, ולכן נאמר ויהי אור, כל מקום שנאמר ויהי, צרה, שנהרגו על קדוש השם, הם חקוקים בפורפירא של הקב"ה ובהם נסתכל ומוזה הבהיק אורה, וזו היא כונתם נתעטף הקב"ה בשלמה וראה הצדיקים שחקוקים, ומהם ועל ידם הבהיק האורה, היינו פתח לבעלי תשובה כמשנ"ת. וכן י"ג מכילין רחמימן דמעורר הקב"ה, הוא ע"י צדיקים, וביחוד הנהרגים על קדוש שמו יתעלה הם מעוררים אהבה, כי הם נהרגים באהבת המקום, ומקיימים ואהבת את ה' בכל נפשך, וזהו אהב"ה במנין י"ג ובמנין אח"ד, והם מעוררים אהבה עליונה שהם י"ג מכילין דרחמי,

ח. בפייט נר' אלעזר הקליר ביוצר ליום א' דר"ה: מלך אזור בגבורה גדול שמך בגבורה לך זרוע גבורה. מלך בגדי נקם לבש ביום נקם לצריו ישיב אל חיקם. מלך גאות לבש ימים מביש וגאות אפיקים מכבש. מלך בעשרה לבושים התאזר בקדושים אל נערץ בסוד קדושים כו' מלך חמוץ בגדים בדרכו בוגדים יבצור רוח נגידים.

וכתב בפי' קדמון [מחזור אוצר הראשונים] שהוא נתייסד ע"פ המדרש פסיקתא דרב כהנא (פיסקא כב - שוש אשיש): בעשרה מקומות נקראו ישראל כלה כו' וכנגדן לבש הקב"ה עשרה לבושים. הלבוש החמישי שלבש הקב"ה ליפרע ממלכות מדי של נקמה היה, שנא' (ישעיה נט יז) וילבש בגדי נקם תלבושת ויעט כמעיל קנאה כו'. הלבוש התשיעי שעתידי הקב"ה ללבוש ליפרע ממלכות אדום אדום הוא, שנא' מדוע אדם ללבושך (שם סג ב). וראה עוד שיר השירים רבה (ד, י) דברים רבה (ב, לו) ילקוט תהלים (תרמג, תתסט).

נמצא דמה שפייט התאזר בקדושים, היינו כביכול מתלבש בישראל והם הקדושים בכל הדורות שמסרו נפשם על קדושת השם ונוקם נקמתם. ויש לצרף את מאמר המדרש (שמות רבה ח, ב) ומהו לבושו של הקדוש ברוך הוא, עזו, שנאמר "לבש ה' עזו התאזר" (תהלים צג, א) ונתנו לישראל, שנאמר "ה' עזו לעמו יתן וגו'" (שם כ, יא). ובענף יוסף העיר "התאזר" גימטריא תרי"ג. גאו"ת בגימטריא קדוש.

ט. הוא בסליחות למוסף יו"כ [אחר סדר העבודה במקצת מחזורים]: אלהים אל דומי לדמי, אל תחרש ואל תשקוט למתקוממי. בקשהו ודרשהו מיד מחרימי, בל תכסה ארץ בכל מקומי. גול יגלה ולפניך ישפך ויזלף, גם בפורפך מלא גויות יגלף. דון ידון שפך חלף בחלף, דמי ענייך הנשפכים כשגרי אלף. וראה בכל הפיוט שמדובר על 'מיוחד בנפשם להרג הקדישים' 'שף ונשים השלימו יחד להעקד'. וראה בפי' הקדמון ערוגת הבושם (ח"א עמ' 38 ח"ג עמ' 337). ובסליחה ליו"כ [המתחילה אני המדבר] בשמך נפצעים ודמים מודיעים כו' חוזה בתום החתומים במדיך רשומים קדושין תמיך זכור לנו לטובה. וכן במוסף יו"כ בסיום הפיוט עשרה הרוגי מלכות: חנון הביטה ממרומים תשפוכ דם הצדיקים ותמצית דמים. תראה בפרגודך ותעביר כתמים אל מלך יושב על כסא רחמים.



ולכך אמרו חז"ל (ר"ה יז): כאשר גילה קב"ה י"ג מכילין הללו למשה שבהם ירחם ישראל, נתעטף כש"ץ, והיינו פורפירא דיליה דחקוק ביה דיוקנן דקדושים וצדיקים, ובשעת חורבן אילו היה מסתכל בהו לא היה נחרב הבית, ולכך אמר [איכה ב' י"ז] בצע אמרתו - בזע פורפירא דיליה - אשר צוה מימי קדם, היינו בעת בריאת עולם דנקראו ימי קדם, כי ששת ימים מסוף שנה של שנת תוהו היו ימים בלי שנים, ולכך נקראו ימי קדם כי הם ימים בלי שנים, ואז היה המלבוש וממנו הבהיק אורה ואז בחורבן בזע. עכ"ד. והדברים מבהילים, דהחקוקים על פורפירא דיליה, הם הצדיקים שמסרו נפש באהבת המקום. וכמ"ש באות א' בשם המדרש.

ה. באור החיים (ויקרא ו, ב): ובדרך רמז תרמוז כל הפרשה על גלות האחרון שאנו בו לנחמנו מעצבון נפשנו, כי כל איש ישראל מאנה הנחם נפשו בראות אורך הגלות כו'. ולבש הכהן מדו בד ירצה למדת החסד והרחמים כי יתכנה בשם כהן, הכוונה שגם החסדים יסכימו לנקום נקם, ואומרו מדו בד יתבאר על דרך אומרים ז"ל כי כל נפש שהורגים האומות מישאל על קידוש שמו ית' הקב"ה רושם מדמו צורת הנהרג הוא במלבוש ואותו ילבוש יום נקם בלבנו, והוא אומרו מדו אשר בו אותם שהם בד שהם ישראל אשר הם עם לבדד ישכון ושורשה בד. גם ירמוז אל האחדות שהם נהרגים על אשר לא יחפצו לשתף שם שמים ודבר אחר ומיחדים שמו יתברך, ואומרו ומכנסי בד ירמוז למה שהרגו האומות מהאנשים הנגשים אל ה' המכניסים אמונת ה' ואחדותו בלב ישראל, ולצד מה שעשו להצדיקים הללו יחתם גזר דין לאומה רשעה כו' והן גלות ישמעאלים אשרי מי שלא ראם משעבדים וממרים חיי ישראל.

## ג.

### דם הנחקק בפורפירא

א. בעמק המלך: כשנהרג אדם מישאל ע"י אומות העולם אע"פ שאינו צדיק, כיון שקיבל עליו עונש כזה שנהרג בלא משפט מיד בא המלאך אורפינאל כו' ומכניסה בפתח שהוא ממונה עליו וחוקק נשמתו ומה שאירע לה בפורפירא דמלכא הנקרא בגד תכלת ולעתיד לבא יתלבש הקב"ה לבוש אדום זה וינקום דם עבדיו השפוף. ונשמה זו הואיל ונזקקת ליחקק (י"ג הואיל ונחקקה) בפורפירא זו נזדככת ומתגדלת אע"פ שאין בה מעשים [טובים] ולטובתה נשברה ונהרגה ואחרי שנחקקה נותנים אותה בחופה הראויה לה לפי ערכה כו' ולפי שאין בה מעשים נכונים מחופה זו ומצטערת ומתביישת ממעשיה ובוזה מקבלת את עונשה ואז כשקיבלה את עונשה פותחים לה חלון אחד בהיכל זה כו' ומחלון זה בא לו קורת רוח ואור מגן עדן ונותן לה כח לישב בחופה זו ואור זה הבא דרך חלון נקרא רוח חיים.

ב. לפי האמור דבר זה לא חידשו מהרח"ו, אלא כבר נכתב בגמ' מדרש וברמב"ם דאיכא מעלה גדולה לנהרג ע"י קידוש השם, וכל הנחקקים בפורפירא הם אלו שמתו על קדושת השם.

(י). החיד"א בשם הגדולים כתב שהועתק מכתבי מהרח"ו [ובשער נדפס ר' נפתלי הירץ, אמשטרדם תח], וענין זה נמצא גם בס' לימודי אצילות המיוחס למהרח"ו.

אולם אין זה בכל נהרג בעלמא ע"י גוי, ולהיפך התחדש בדברים אלו דאע"פ שנאמר עליהם שאין כל בריה עומדת במחיצתם, אין זה מייד אלא תהליך לאחר קבלת העונש, ורק מגודל זכותה [שמסרה נפש על קדושת השם] תזכה בסופו של דבר לכפרה זו.

ומ"ש 'ונהרג בלא משפט' הם כדברי הגמ' בסנהדרין, ומ"ש כיון שקיבל עליו עונש כזה (וי"ג עונשו כזה), יש לפרש קיבל ברצון וכמ"ש השע"ת דהרהר בתשובה, ואפשר דסגי במה שהסכים [או היה מסכים אילו היה לו זמן לחשוב לפני מותו] שהריגה זו היא מחמת היותו יהודי. וקצת יש לדייק באבינו מלכנו עשה למען 'באי' [ברצון] על קידוש שמך, עשה למען טבוחים על יחודך דהיינו דטבחו בהם אף בלי רצון [כענין טבח בבהמה]. ומ"מ מיירי בדרגת 'על יחודך' שהוא בעבור שלא רצו להשתמד, אבל מנא לן לומר כך במי שכל חייו הם בניגוד ליחוד ה'".

אמנם י"ל דהכא בעשה למען טבוחים על יחודך, היינו בתוך כלל ישראל הנהרגים ע"י האומות, והיא חילול כבוד שמים ויחוד ה' דהאומות הורגים בישראל בהכחישם שאין עם ישראל נבחר ע"י קוב"ה, ובוזה נכללו כל מי שמת על ידם, אף אם הוא עצמו לא סבר כלל לבחירה זו וחלילה בהמשך חייו בכל הנהגתו ודבורו ולזלזל בה, ראה באות ו. ומ"מ כל זה בבקשה ובתפילה שלנו כלפי קוב"ה, אבל אין זה נוגע כלל לדרגת האדם עצמו.

ג. דברי עמק המלך הנ"ל מקורם באר היטב בזוהר (פקודי רמז): היכלא תניינא היכלא דא קיימא גו רזא דמהימנותא לאתאחדא ברזא דלעילא האי היכלא טמיר וגניז יתיר מן קדמאה, בהיכלא דא אית תלת פתחין וחד שמשא ממנא עלייהו אורפניאל שמיה כו', האי ממנא אתפקד וקיימא בההוא פתחא דאיהו פתיח ותחות ידיה תרין ממנן אחרנין דממנן על אינון פתחין אחרנין סתימין, וכל אינון נשמתין דאינון קטולי בית דין או אינון קטולי שאר עמין כללו אתמנן תחות ידיהו והאי ממנא דעלייהו חקיק לון לדיוקניהו בלבושוי דאינון נור דליק וסליק לון לעילא ואחמי לון למאריה וכדין נטיל לון וחקיק לון בפורפורוי לאינון קטולי שאר עמין, ואינון קטולי בית דין נחית לון האי ממנא ואעיל לון בתר אינון תרי פתחין סתימין דאינון תרי ממנן אחרנין קיימין עלייהו ומתמן חמאן יקרא דכל אינון דקיימו אורייתא ונטרו פקודי ואינון כסיפין בגרמיייהו ונכוין מחופה דלהוין עד דהאי ממנא דקיימא עלייהו פתח לון תרעא דמזרח ונהיר לון ויהיב לון חיים דאתפתחו בההוא תרעא דמזרח, ובידא דההוא ממנא חד כסא דחיין דאיהו מליא נהורין והאי אקרי כוס תנחומין כסא דחייא דהא בגין כסא אחרא דשתו בקדמיתא זכו להאי.

ולכא' הסיפא דרואים משם את היקר של שומרי התורה ומתביישים, קאי רק על הרוגי ב"ד, אולם מדברי עמק המלך [והאריז"ל] כשנהרג אדם מישראל ע"י אומות העולם כו' ולפי שאין בה מעשים נכוין מחופה זו ומצטערות ומתביישות ממעשיה ובוזה מקבלת את עונשה ואז כשקיבלה את עונשה פותחים לה חלון אחד בהיכל זה. מבואר להדיא שאף הרוגי מלכות נכוין מחופתם

יא). כעין שכתב הרמב"ם (מלכים ז, טו) מאחר שיכנס בקשרי המלחמה ישען על מקוה ישראל ומושיעו בעת צרה וידע שעל יחוד השם הוא עושה מלחמה וישים נפשו בכפו ולא יירא ולא יפחד ולא יחשוב לא באשתו ולא בבניו אלא ימחה זכרונם מלבו ויפנה מכל דבר למלחמה.

עד שזוכים להגיע לתיקונם". ויל"ע אם דבריו קאי גם על הרוגי ולוד שהם צריכים להודוך ומהאי טעמא דאין להם מעשים טובים וכמ"ש הפלא יועץ.

ד. בזוהר (בראשית לח:) בהיכלא רביעאה ותמן כל אינון אבלי ציון וירושלם וכל אינון קטולי דשאר עמין ואיהו שרי ובכי [המשיח מתחיל לבכות] ואשתהי תמן עד ריש ירחא וכד נחית נחתין עמיה כמה נהורין וזיוין מנהרין לכל אנון היכלין ואסוותא ונהורא לכל אינון קטולין ובני מרעין ומכאובין דסבילו עמיה דמשיח וכדין פורפירא לביש ותמן חקיקין ורשימין כל אינון קטולי דשאר עמין בההוא פורפירא וסליק ההוא פורפירא לעילא ואתחקק תמן גו פורפירא עלאה דמלכא, וקוב"ה זמין לאלבשא ההוא פורפירא ולמידן עמין דכתיב ידן בגוים מלא גויות, עד די אתא ונחית לון ונחתין עמיה נהורין ועדונין לאתעדנא וכמה מלאכין ורתיכין עמיה, כל חד וחד במלבושא לאתלבשא בהו כל אינון נשמתין דקטולין ותמן מתעדנין כל ההוא זמנא דאיהו סליק ונחית, לגו מהאי היכלא קיימי גו דרגא עלאה אינון עשרה רברבין ממנן (כגון) רבי עקיבא וחברוי וכלהו סלקי בסליקו גו אספקליא דלעילא ונהרין בזיו יקרא עלאה עלייהו כתיב עין לא ראתה אלהים זולתך יעשה למחכה לו. בהיכלא חמישאה קיימין כל אינון מאריהון דתיובתא שלימתא דתבו מחטאיהון ואתנחמו בהו ונפקת נשמתיהו בדכיו וכל אינון דקדישו שמא דמריהון וקבילו עלייהו מותא, ובתרעא דהאי היכלא קאים מנשה מלך יהודה דקביל ליה קודשא בריך הוא בתיובתא שלימתא וחתר ליה חתירא לקבלא ליה, ולגו מהאי היכלא קיימין כל אינון מאריהון דתיובתא תקיפא דנשמתהון נפקת בשעתא דאתמרמרו על עובדיהון ואלין מתעדנין בעדונא עלאה בכל יומא ויומא, ותלת זמנין ביומא נהירו עאל בההוא היכלא דמתעדנין ביה כל חד וחד כדקא חזי ליה, וכל חד נכוה מנהירו דחופה דחבריה בין לתתא בין לעילא, האי היכלא קיימא על אינון היכלי תתאי ואפילו צדיקים גמורין לא יכלין לאעלאה בגו האי היכלא ולמיקם ביה והאי איהו דרגא עלאה על כלא בר דרגא דחסידי דאיהו דרגא עלאה על כלא".

שמענו מכל זה דודאי לא כל העולים למעלה 'בחדא מחתא מחתינהו' ויש בזה היכלות ודרגות.

ה. סיוע לכל זה, ע' בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סימן יד) בא אלי כו' ואמר שאין להתאבל על הקדושים. ומטיבותיה דמר קאמינא שלא מצא ידיו ורגליו בבית המדרש. ואומר אני שצריך כפרה וסליחה על הדבר אשר יצא מפיו כך. כי זה לשון גו' דאדם שעבר עבירה שיש בה חיוב מיתה ומת קודם שעשה ומעתה כל שכן וכל שכן עד סוף כל העולם שנהרג מתוך צדקו בידי גוים, 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.

יב). ובמתוק מדבש פי' על הרוגי ב"ד והכוס הוא מה שהשקו אותם לפני מותם (סנהדרין מו.). אמנם מבואר לפי הנ"ל דקאי נמי על הרוגי מלכות, והכוס הוא כוס הפורענות ששתו בהריגה שלא כדרך ע"י גוי, וכמ"ש עמק המלך לטובתה נשברה ונהרגה ואחרי שנחקקה נותנים אותה בחופה הראויה לה לפי ערכה כו'.

יג). ובפי' אור החמה (ר"א אזולאי בשם הרמ"ק) אבלי ציון, שנחרבה מצד הקליפות שהם מצד הגבורה ומשם הנקמה כדכתיב מדוע אדם ללבושך והיינו נמי קטולי דשאר עמין.

ובהמשך הביא [וכ"ה ספר הפרנס (סי' קכה, תלמיד מהר"ם מרוטנבורג)]: כתוב בספר המקצועות מי שנהרג על קידוש השם ועל יחוד השם יתברך בין בשעת השמד בין שלא בשעת השמד כגון שאמרו לו גוים פלח לע"ז ואי לא קטלינא לך ומסר עצמו למיתה ונהרג או נצלל או נשרף על קידוש השם כיון שקידש השם בגופו ובנפשו כל ישראל חייבין לקרוע עליו ולהתאבל עליו ולהספידו בבתי כנסיות ובבתי מדרשות.

ומבואר להדיא שאין כל הנהרג ביד גוי נקרא קדוש, אלא מי שמסר נפשו על קדושת השם. כלומר, אין 'גזירת הכתוב' דכל הנהרג בידי גוי חקוק בפורפירא דקוב"ה".

ולא כל הנהרג ביד גוי חקוק בפורפירא דיליה. וכן מצינו על אחאב שנהרג בידי ארם (מלכים א כב) דרשו בסנהדרין לט': ויעבר הרנה במחנה א"ר אחא בר חנינא באבד רשעים רנה באבד אחאב בן עמרי רנה ומי חדי קוב"ה במפלתן של רשעים הכתיב בצאת לפני החלוץ ואמרים הודו לה' כי לעולם חסדו ואמר ר' יונתן מפני מה לא נאמר בהודאה זו כי טוב לפי שאין הקב"ה שמח במפלתן של רשעים דאמר ר"ש בר נחמן אמר רבי יונתן מאי דכתיב ולא קרב זה אל זה כל הלילה באותה שעה בקשו מלאכי השרת לומר שירה לפני הקב"ה אמר להן הקדוש ברוך הוא מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה לפני א"ר יוסי בר חנינא הוא אינו שש אבל אחרים משיש דיקא נמי דכתיב ישיש ולא כתיב ישוש שמע מינה.

ומבואר דאיכא 'אחרים משיש' אף במיתה של רשע מישאל ע"י גויים<sup>10</sup>. ובודאי דאם איכא רינה, א"כ אין כאן 'קדוש' ואין דמו חקוק בפורפירא דיליה<sup>11</sup>.

והביא הגר"ח קלופט, ראייה דלא בכל מקרה הנהרג בידי גוי קדוש ייקרא, מספר חשמונאים ב' (פי"ב) (ויאסוף יהודה אחרי כן את אנשיו וייסע לעיר עדולם. ויהי כי קרב יום השביעי ויתקדשו כמשפט לעשות את השבת. ויהי ממחרת השבת ויבואו אל יהודה ויאמרו לו. נלכה נא ונאסוף את החללים לקבור אותם אל אבותם. ויהי בהפשיטם את בגדיהם, וימצאו על כל חלל מתחת למדיו מפסילי גילולי יבנה אשר חרם הם בישראל, וידע כל העם על מה נפלו בחרב אויביהם. ויברכו כולם את ה' השופט בצדקה והמוציא תעלומות לאור יומם. ויחלו את פניו ויאמרו, אנא שא נא פשעינו והסתר פניך מחטאינו. ויזהר יהודה את העם ויאמר, השמרו מכל

יד). אמנם ע' במדרש רבה (בשלח כ, יא) ולא נחם אלהים דרך ארץ פלשתים, למה אלא שטעו שבטו של אפרים ויצאו ממצרים עד שלא שלם הקץ ונהרגו מהם ל' רבוא ולמה נהרגו שחשבו מיום שנדבר אברהם בין הבתרים וטעו ל' שנה כו' אמר הקב"ה יהיו מסבבים את הדרך כדי שלא יראו עצמות אחיהם מושלכין בדרך ויחזרו למצרים, מה עשה הקב"ה נטל דמם של בני אפרים וטבל בו כליו כביכול שנא' מדוע אדום ללבושך, אמר הקב"ה איני מתנחם עד שאנקום נקמתן של בני אפרים שנאמר ולא נחם אלהים. ויל"ע האם המעפילים לעלות ההרה ונהרגו ע"י גויים, ודוגמתם בכל הדורות, אף הם נכללו בכך, וצ"ע.

טו). הראוני מ"ש מהרש"א (סנהדרין קד:): לי גלעד לי מנשה זה אחאב שנפל כו', ר"ל שנפילתו ומיתתו שנהרג שם היא כפרתו שיוכה לעוה"ב.

טז). ע' היטב ביד רמה (מו:): בהרוגי ב"ד לא היו מתאבלין דהוי דבר הנראה דכתיב ובאבד רשעים רנה אלא אוננין ומה טעם אנינה שאין אנינה אלא בלב וכיון דדבר שאין נראה הוא התירו להן אי נמי מה טעם אוננין שאין אנינה אלא בלב ואין אדם יכול לכבוש את יצרו שלא ידוע על קרובו.

דבר פשע, הנה עיניכם הרואות כי האנשים האלה נספו בחטאתם. ויקח מהם תרומה לה' אלפים דרכמונים כסף, וישלח אותם ירושלימה להקריב מהם קרבן אשם לה', ולכפר על נפשות המתים. ותחשב לו לצדקה, כי לולא האמין כי יעיר אלוהים את רוחו על כל ישני עפר, כי עתה תפילתו תועבה לכפר בעד המתים. ובזאת הזכירם כי נוצר ה' את חסדו לכל המתים באמונתו ולמייחלים לחסדו, ויצו להקריב אשם בעדם לנקותם מפשעם.

#### ד.

#### השבים בתשובה בעת צרה

א. היכל גבוה מזומן הוא לשבים בתשובה וכמ"ש הזוהר, בהיכלא חמישאה קיימין כל אינון מאריהון דתיובתא שלימתא דתבו מחטאיהון ואתנחמו בהו ונפקת נשמתיהו בדכיו וכל אינון דקדישו שמא דמריהון וקבילו עליהו מותא.

ב. מעתה במעשה הנורא דשמחת תורה, אשר רבים מבין הנהרגים [ובעיקר אלו ששנו ופירשו] בודאי הרהרו בתשובה שלימה משעה שאימת מוות נפלה עליהם כמ"ש שע"ת, וקל וחומר בזמן גסיסתם. וכמ"ש בע"ז (יז). אמרו עליו על ר"א בן דורדיא שלא הניח זונה אחת בעולם שלא בא עליה פעם אחת שמע שיש זונה אחת בכרכי הים והיתה נוטלת כיס דינרין בשכרה נטל כיס דינרין והלך ועבר עליה שבעה נהרות בשעת הרגל דבר הפיחה אמרה כשם שהפיחה זו אינה חוזרת למקומה כך אלעזר בן דורדיא אין מקבלין אותו בתשובה הלך וישב בין שני הרים וגבעות אמר הרים וגבעות בקשו עלי רחמים כו' אמר אין הדבר תלוי אלא בי הניח ראשו בין ברכיו וגעה בבכיה עד שיצתה נשמתו יצתה בת קול ואמרה ר"א בן דורדיא מזומן לחיי העולם הבא כו' בכה רבי ואמר יש קונה עולמו בכמה שנים ויש קונה עולמו בשעה אחת ואמר רבי לא דיין לבעלי תשובה שמקבלין אותן אלא שקורין אותן רבי.

ג. יקרת ערך שכר תשובת המכעיסים ומקבלים עליהם מיתת ב"ד לכפרה על עונותיהם, הם דברי המדרש (בראשית רבה, תולדות סה, כב) יקום איש צרורות היה בן אחותו של ר' יוסי בן יעוזר איש צרידה והוה רכיב סוסיא בשבתא אזל קומי שריתא למצטבלא, א"ל חמי סוסי דארכבי מרי וחמי סוסך דארכבך מרך, א"ל אם כך למכעיסיו ק"ו לעושי רצונו, א"ל עשה אדם רצונו יותר ממך, אמר לו ואם כך לעושי רצונו קל וחומר למכעיסיו, נכנס בו הדבר כארס של עכנא הלך וקיים בעצמו ארבע מיתות בית דין סקילה שריפה הרג וחנק, מה עשה הביא קורה נעצה בארץ וקשר בה נימא וערך העצים והקיפן גדר של אבנים ועשה מדורה לפניה ונעץ את החרב באמצע והצית האור תחת העצים מתחת האבנים ונתלה בקורה ונחנק קדמתו האש נפסקה הנימה נפל לאש קדמתו חרב ונפל עליו גדר ונשרף, נתנמנם יוסי בן יעוזר איש צרידה וראה מטתו פרוה באויר אמר בשעה קלה קדמני זה לגן עדן.

ד. הראוני דברי הנצי"ב על שיה"ש (רינה של תורה פ"ו יא): אל גנת אגוז ירדתי. ירידה היא לשכון בגנה כזו שבה הרבה פירות רעים וריקים, והיא לשני תכליתים כו' לראות הפרחה הגפן, פרנסי הדור נמשלו לגפן, ואפי' רשעים שדומים לסמדר, מ"מ בעת צרה ר"ל משתדלים בטובת

כלל ישראל וזוכים בזה הרבה, והיינו לראות מי מישראל שראויים להיות עוסקים בטובת הצבור והראו כחם ועשו לטוב ובוז פרחת הגפן, הנצו הרמונים, והם רשעי ישראל וריקנים נמשלו לרמונים, ובשעת צרת הכלל והרשעים הללו לא פרקו עול לגמרי, על כן הרבה מהם מוסרים נפשם על קידוש השם, וזוכים הרבה בזה, ונמשלים בזה להנצו הרמונים, מעשים טובים וזכיות, ואילו לא היו ישראל בגלות ולא באו עליהם צרות, לא היו מגיעים למעשה הטוב ולזכות זכיות כל ימי חייהם, ובשביל זה ירדה השכינה לגנת אגוז.

וכ"כ בפלא יועץ (ערך הצלה): רבים מבני ישראל שנראים לפנים כלים רקים אבל יש בידם מצוה זו של הצלת ישראל שבזה הם מכריעים ועוברים את החכמים והגדולים שבישראל והן אמת שאין הקב"ה 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.

ודברי הנצי"ב בפלא יועץ הם אף על הדרגה של הרוגי לוד 'אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתם', ומבואר דהיינו רק אחר שזוכים להזדכך, וכל שכן על מת בעלמא ביד גוי וכמ"ש בעמק המלך לבאר בדברי הזוהר וכנ"ל.



## ה.

### הסוגיא בסנהדרין

א. בספרי (האזינו פסקא שלג) [הרנינו גויים עמו כי דם עבדיו יקום ונקם ישיב לצריו] וכפר אדמתו עמו, מנין שהריגתם של ישראל ביד אומות העולם כפרה להם לעולם הבא שנאמר מזמור לאסף אלהים באו גוים בנחלתך נתנו את נבלת עבדיך שפכו דמם כמים. ובשאר מקומות לא נזכר 'לעולם הבא' והמבואר דאף שהוא רשע שאינו בן עוה"ב ע"י כך יזכה לעוה"ב, אולם אין הכוונה בלא דין כלל, אלא הופך להיות שייך לעוה"ב וזה הכוונה 'כפרה לעוה"ב' וכמ"ש איזהו 'בן עוה"ב'.

ונראה דכך הביאור במדרש (קהלת רבה ד) ר' חנינא פתר קרייה בהרוגי מלכות שהם באים לחיי עוה"ב אע"פ שאינם מתודין כו".

הרי שעצם הריגת ישראל על ידי הנכרים נחשבת להם לכפרה לעולם הבא [ובדברי הספרי לא נתבאר אם היינו אף באינם שומרים מצוות], ומ"מ היינו שיכול למרות עבירות החמורות להיות בן עוה"ב, אבל כל זאת לאחר מירוק וזיכוך עונותיו".

(י). כעין זה בן עוה"ב ברכות ד: האומר תהלה לדוד בכל יום, ט: הסומך גאולה לתפלה, נו: העונה אמן יש"ר, כתובות קיא. ההולך ד' אמות באר". פשיטא שאין הכוונה בכל זה דאינו נענש על חטאיו. ואפשר דלכן סמך שם בספרי, היה ר"מ אומר כל היושב באר"י אר"י מכפרת עליו שנאמר (ישעיהו לג כד) העם היושב בה נשוא עון עדין הדבר תלי בדלא תלי אין אנו יודעים אם פורקים עוונותיהם עליה ואם נושאים עוונותיהם עליה כשהוא אומר וכפר אדמתו עמו הוי פורקים עונותיהם עליה ואין נושאים עוונותיהם עליה, וכן היה ר"מ אומר כל הדר בארץ ישראל וקורא קרית שמע שחרית וערבית ומדבר בלשון הקדש הרי הוא בן העולם הבא.

ב. הסוגיא בסנהדרין (מז). נתבארה בספרי (סימן כ). ויש לדייק דבמסקנא שם קאמר אביי מי קמדת הרוגי מלכות להרוגי בית דין הרוגי מלכות כיון דשלא בדין קא מיקטלי הוא להו כפרה הרוגי בית דין כיון דבדין קא מיקטלי לא הוי להו כפרה תדע דתנן לא היו קוברין אותו בקברות אבותיו ואי סלקא דעתך כיון דאיסטול הוא להו כפרה ליקברו מיתה וקבורה בעינן.

וכבר נתבאר דהרוגי מלכות אינם כל הנהרגים ביד גוי, אלא המוסרים נפש על קדושת השם. והדברים עולים בקנה אחד עם מ"ש הרמב"ם באגרת: איש אשר יזכהו האל לעלות במעלה עלינו כזאת כלומר שנהרג על קדושת השם ואפילו היו עונותיו כירבעם בן נבט וחבריו הוא מעוה"ב וכן אמרו ז"ל מקום שהרוגי מלכות עומדים אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתם, והקשו מאן נינהו אילימא ר"ע וחבריו כל שכן דאיכא תורה ומעשים טובים אלא הרוגי לוד.

ג. אמנם מהך סוגיא למדנו דאיכא דין כפרה לענין קבורה ואבלות [ולא שייך לדין הרוגי מלכות הנהרגים ביד גוי], ע' דרכי משה (סימן שמ) בהגהות אשר"י (מ"ק פ"ג סי' נט) נהרג בידי גוים מתוך רשעו הוה ליה כפרה ומתאבלין עליו. והוא ע"פ מ"ש באור זרוע (הלכות אבילות סימן תכח) בין לאביי בין לרבא מתוך רשעו לא הוי ליה כפרה נהרג מתוך רשעו בידי גוי הויא ליה כפרה כי פליגי בהרוגי ב"ד דלאביי לא הויא להו כפרה לרבא הויא להו כפרה. הלכך אדם שעבר עבירה שיש בה חיוב מיתה ומת מתוך רשעו לכ"ע אין מתאבלים עליו נהרג בידי גוי לכ"ע מתאבל עליו.

ד. הרמ"א סי' שמ כתב י"א דמומר שנהרג גוי מתאבלין עליו וי"א שאין מתאבלין וכן עיקר. [וע' רמ"א סו"ס שע"ו]. וע' ש"ך סק"ט, צ"ע שבד"מ לא הביא אלא הגהות אשר"י והא"ז שכתבו דמתאבלים עליו ולא הביא שום חולק, ולפעד"נ שא"א לחלוק על זה והוא שנ"ל שיצאה להם כן מהגמ' דמומר שנהרג בידי גוי כיון דלא מיקטל כדן הוי ליה מיתתו כפרה ומתאבלים עליו". וכן הגר"א ציין לגמ'.

ה. כתב רבינו יונה בשערי תשובה (שער ד אות כ) ואם נהרג והתודה לפני מותו, משמע דבעינן לידע על כך. והש"ך סי' שמ סק"י כתב בשם הלבוש דמתאבלים עליו דחזקה שהרהר בתשובה,

יח. בס' עטרת זהב (פנדל) קונטרס בקרובי אקדש ציין לדברי המדרש (שיה"ש רבה שם ז, ח) דדורו של מרדכי מיקרי קידוש השם אע"פ שלא היתה להם בחירה, והאריך שם לומר דזהו מקור מה שנהגו העולם לקרוא לכל הנהרג ביד גוי קדוש. אמנם גם לדבריו אין זה אלא במי שמת בגלל היותו 'יהודי', ויהודי היינו הכופר בע"כמ"ש במגילה (יג:). ואע"פ שמת בלי כוונה – כיון שבמותו קידש את ה' [כמו בבני אהרן] א"כ למפרע התברר שכל חייו חתר לזה ולכן יכול לברך כמ"ש השל"ה, [וכעין זה יש להשיב על מ"ש בגליון האוצר (פ"ה, טבת תשפ"ד, ר"ש שינמן) לבקר ברמז את משנת בבינה ודעת].

ובמדרש אימתי נעקר יצר ע"ז, ר' בנייה אמר אלו מרדכי ואסתר, ורבנן אמרי אלו חנניה מישאל ועזריה, מיתבין רבנן לרבי בנייה וכי על ידי יחידי היה נעקר, מותבין רבי בנייה לרבנן וכי מרדכי ואסתר יחידים היו, הדא מסייעא לרבי בנייה כו' שק ואפר יצע לרבים רובן של אותו הדור צדיקים היו. ומבואר דעסקין במדרש בכאלו שנעקר יצרא דע"ז ע"י מעשה התשובה שלהם.

יט. יל"ע אם כל מחלוקת הרמ"א והש"ך היא רק באופן שהמיר דתו לדת אחרת, וניתק את עצמו מבורא עולם, או שהוא כופר וכו', אבל המומר לתיאבון, בזה אף הרמ"א יודה שמתאבלים עליהם. וע' מהרי"ל (סי' עב).

כ. ולדעת הלבוש נראה שחזקה זו לא שייכא בזמנינו, אולי רק במי שעבר שמר מצוות [ולצערינו היו שם בפסטיבל רבים כאלו], דאחרים במה יהרהרו.

ולא דק דא"כ כל שכן נהרג ע"פ ב"ד [והרי אין הדין כן] אלא הטעם הוא בהגהת אשר"י וא"ז שם דכיון שנהרג הו"ל כפרה והיינו כדאיתא בגמ' דכיון דשלא כדיון מקטל הו"ל כפרה. וכ"פ חכמת אדם (קנב, ד) מומר שנהרג בידי ליסטים מתאבלין עליו דכיון שנהרג הו"ל ליה מיתתו כפרה ומתאבלין עליו. וע"ש (קנב, ג) כ"א.

## ו.

### כפרה ומזומן לחיי עוה"ב

א. יל"ע מה הוא ענין הכפרה בסוגיא בסנהדרין (מז). דמת שלא כדרכו הו"ל כפרה. וע"ש (מז): איבעיא להו קבורה משום בזיונא הוא או משום כפרה הוא למאי נפקא מינה דאמר לא בעינא דליקבורה להווא גברא אי אמרת משום בזיונא הוא לא כל כמיניה ואי אמרת משום כפרה הוא הא אמר לא בעינא כפרה [רש"י: ואי נמי קבריה ליה לא מתכפר], ת"ש מדאיבור צדיקי ואי אמרת משום כפרה צדיקי לכפרה צריכי אין דכתיב אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, ת"ש וספדו לו כל ישראל וקברו אתו ואי אמרת כי היכי דתיהוי ליה כפרה הנך נמי ליקברו כי היכי דתיהוי להו כפרה האי דצדיק הוא תיהוי ליה כפרה הנך לא ליהוי להו כפרה, ת"ש לא יספדו ולא יקברו [ואי משום כפרה יקברו ויתכפר להם, ומשני] דלא תיהוי להו כפרה [לא ניחא להקב"ה דתיהוי להו כפרה, לפי שאף על פתח קברם לא היו חוזרין].

והנה בכל סוגיא זו אין הכוונה דמתכפר לו על כל חטאיו, דהרי בכל מקום מבואר דאיכא דין שמים, והוא אף לרובא דאינשי דנקברים, ועוד דהזכירו שם לשון 'כפרה' גבי צדיק ורשע, והרי אי אפשר דכפרה אחת לשניהם, אלא דבקבורה יש חלק מסוים של כפרה.

ב. שם (מז): אמר עולא אמר ר' יוחנן אכל חלב והפריש קרבן והשתמד וחזר בו הואיל ונדחה [הקרבן כשהמיר דתו דאין מקבלין קרבן מן המומרים] ידחה כו' אמר רב יוסף אף אנן נמי תנינא היו בה קדשים [בעיר הנדחת אינן נשרפין עם שללה] קדשי מזבח ימותו [ומיקרב לא קרבו משום דכתיב זבח רשעים תועבה] קדשי בדק הבית יפדו והוינן בה אמאי ימותו כיון דאיטול הויא להו כפרה וליסקו לגבוה לאו משום דאמרינן הואיל ונדחו ידחו [דאי משום זבח רשעים, הא כיון דאיטול אית להו כפרה], אמר ליה אביי מי סברת מת מתוך רשעו הויא ליה כפרה מת מתוך רשעו לא הויא ליה כפרה דתני רב שמעיה יכול אפילו פירשו אבותיו [אביו ואמו של כהן] מדרכי ציבור [כגון שנשתמדו] יטמא תלמוד לומר בעמיו בעושה מעשה עמיו [אלמא לא כיפרה לו מיתתו אם לא חזר בו], אמר ליה רבא מי קא מדמית נהרג מתוך רשעו למת מתוך רשעו מת מתוך רשעו כיון דכי אורחיה קמיית לא הויא ליה כפרה נהרג מתוך רשעו כיון דלאו כי אורחיה מיית הויא ליה כפרה תדע דכתיב מזמור לאסף אלהים באו גוים בנחלתך טמאו את היכל קדשך נתנו את נבלת עבדיך מאכל לעוף השמים בשר חסידיך לחיתו ארץ מאי עבדיך

כא). מ"ש בחת"ס יו"ד סי' קלג, יש תשובה משנה מוקדמת של החת"ס (אה"ע קלב) בה הוא כותב שאף הנהרג ביד גוי יש לו דין רשע [בס' בית יוסף החדש (רע"י שלזינגר) כתב שהולכים אחר האחרון בדבריו]. וע' אג"מ יו"ד קמו בענין קבורת רשע שנהרג.



ומאי חסידיך לאו חסידיך חסידיך ממש עבדיך הנך דמחייבי דינא דמעיקרא וכיון דאיסטול קרי להו עבדיך אמר ליה אביי מי קא מדמית הרוגי מלכות [הני דגויים] להרוגי בית דין הרוגי מלכות כיון דשלא בדין קא מיקטלי הויא להו כפרה הרוגי בית דין כיון דבדין קא מיקטלי לא הוי להו כפרה תדע דתנן לא היו קוברין אותו בקברות אבותיו ואי סלקא דעתך כיון דאיסטול הויא להו כפרה ליקברו מיתה וקבורה בעינן.

ג. נמצא דאיכא קמן הסוגיא בסנהדרין שכל מת לאו כאורחיה הו"ל כפרה [ולכא' לאו דוקא ע"י גוי], והוא רק לענין קבורה ואבלות. והובא כן להדיא ברמ"א [וע' שיטת הרמב"ם (הל' אבל א, ט) דלמד בסוגיא דאיירי בהרוגי מלכות של מורד במלכות, ע"ש בלח"מ]. וכך ילפי מהנך קראי דנתנו את נבלת עבדך וגו'. והיינו דהדר ליה השתא 'שם אחיך', והשתא יחס אליו בדיני בין אדם לחבירו הוא יחס אל אדם כשר. [ומה שקוברים אותו עם צדיקים, יל"ע אם היא ראייה על דרגתו כצדיק, דאל"כ איכא שני קברות לב"ד].

עוד מתבאר בסוגיא דכיון שמת אין לו שם רשע, ונפ"מ לענין קרבן, וכמ"ש רש"י דעד השתא פסול משום זבח רשעים תועבה ועכשיו כשר הקרבן ולא אמרינן בע"ח נדחים<sup>2</sup>.

ד. אולם מעולם לא שמענו שע"י הריגה משונה [בלי תשובה] מתכפר לאדם על כל עוונותיו כלפי עונשי עוה"ב. דהא מיתה זו [ואף ע"י גוי] לא עדיפא מעשה תשובה, שהוא יסוד מוסד בכל מקום, ומ"מ בעי כפרה כמ"ש החת"ס (או"ח סימן קעה): עיקר התשובה אינה אלא עזיבת החטא וחרטה בלב [ווידוי פה ומיד הוא צדיק ונאמן ונתקבל מכאן ולהבא, אך על מה שעבר לא נתכפר לו בחייבי כריתות ומיתת ב"ד עד שיתייסר ביסורים, ואם אינו רוצה להתענות ולקבל סיגופים על עצמו, ייסרהו הקב"ה כדי לכפר עוונותיו שעברו, והרופה לפטור מיסורי שמים מסגף עצמו בסיגופים לפטור מעונש שמים. וכל זה להיות לו כפרה על העבר, אבל להבא מיד שקיבל עליו שלא לחזור לדרכיו ומעלליו, ובוכה ומתודה, וחוטא בל יתגאה במלבושים וגילוח וכדומה, מיד נתקבל בלי שום תענית, והסיגופים אינם אלא לפטור מיסורי שמים, ולשער כמה סיגופים יושקלו בחיוב כרת, אין אנו יודעים עד מה. עכ"ד. והביאו באחיעזר (ח"א סי' כ אות ו). הרמב"ם פי"ז מהל' סנהדרין ה"ז כתב 'כל מי שחטא ולקה חוזר לכשרותו שנאמר ונלקה אחיך לעיניך כיון שלקה הרי הוא כאחיך' ולא הזכיר תשובה, ובפ"א מהל' תשובה דמחויבי מיתות ומלקות אין מתכפר להן במיתתן ובלקייטתן עד שיעשו תשובה ויתודו. ונראה דכפרה לחוד והסרת העונש לחוד דעון עצמו אינו נמחק עד שיעשה תשובה אבל עונש דכרת נפטר. וע"ע באריכות בס' חסידים (סימן תרה) ובשב יעקב (ח"ב מז).

ובכל זה לא מצינו שדין הנהרג שונה ומתכפר לו על כל חטאיו, וכן יש ללמוד ממ"ש הרמב"ם בהל' תשובה (פ"ג ביד') 'בד"א [שאין לו חלק לעוה"ב] בשמת בלא תשובה', ולא חילק כאן ולא במקום אחר דהיכא דנהרג דינו שונה. וראה בפיה"מ בנזיר (ו, ד): זה שאמרנו אינו חייב אלא אחת, הוא בדיני אדם שאינו מתחייב מלקות אלא אחר התראה, ולפיכך צריך התראה על כל מלקות והוא אמרם אמרו לו אל תשתה, אבל בדיני שמים הרי כל שתיית רביעית עבירה

כב). ע' בהל' שגגות פ"ג ה"ח ובמל"מ שם, דהרמב"ם אויל לטעמיה (שגגות ה, ח) דבע"ח אינם נדחים, ולכן כתב שאין מקריבים משום זבח רשעים תועבה, וע' מנ"ח תסד אות לב, לקוטי הלכות שם

בידו, וכל גלוח שערה עבירה, וכל טומאה שיתטמא עבירה, ועל דרך זו תדון לכל אסורין שבתורה. ואין הבדל בין אסור לאו או אסור כרת או אסור מיתת בית דין. הלוא ידעת שהבא על הערוה איזו ערוה שתהיה חייב על כל ביאה וביאה לדברי הכל, ואע"פ שאין אנו יכולים להענישו אלא עונש אחד, הרי ה' יעניש אותו על כל עבירה ועבירה. ואם הומת על אחת מאלו העברות והתודה נתכפר לו הכל מחמת התשובה. ולא מחמת שבעונש האחד שהענישוהו ב"ד יתכפרו העוונות המרובים. ונתבאר באריכות כל גדרי הענין בפנים הספר (פי"ח סעיף לה-לו ובהערות שם).

ה. כל זה בדעת הגמ' בסנהדרין דמת דלא כאורחיה הו"ל כפרה, אולם במדרש תהלים (עט) ס"ל דהאי קרא הוא הלכה מסוימת בנהרג ע"י גוי (וכמבואר לעיל אות א.). וז"ל בניך שנהרגו מה תהא עליהם, שנאמר נתנו את נבלת עבדיך מאכל לעוף השמים בשר חסידיך לחיתו ארץ, וכי חסידים היו והרי הוא אומר סוסים מזויינים משכים היו [איש אל אשת רעהו יצהלו], אלא כיון שנעשה בהן דין, חסידים היו, וכה"א והיה אם בן הכות הרשע וכתוב ונקלה אחיך לעיניך בתחלה נקרא רשע, ועכשיו כיון שלקה הרי הוא אחיך. וכ"כ רש"י שם: בשר חסידיך - והלא רשעים היו אלא משקבלו פורענותם הרי הם חסידים וכן הוא אומר ונקלה אחיך כיון שלקה אחיך הוא, כן מפורש באגדה.

וכ"כ שערי תשובה (שער ד אות כ): אם נהרג והתודה לפני מותו, מעת שנפלה עליו אימת מות יש לו כפרה, ונחשב ההורג כשופך דם נקי וחסיד, שנאמר בשר חסידיך לחיתו ארץ. ואמרו רז"ל כי זה נאמר גם על הרשעים שבהם, שנאמר עליהם "סוסים מיוזנים משכים היו", כי נחשבו כחסידים לפי שנעשה בהם הדין, כמ"ש "ונקלה אחיך לעיניך" כיון שלקה הרי הוא כאחיק.

ולפ"ז אפשר דהמדרש ורש"י, לא פליגי על מ"ש בגמ' דהם רק עבדיך ולא חסידך, וכמ"ש הש"ת דהמדרש מיירי שעל ידי הווידוי נחשב ל"חסיד". ומדוקדק שדוקא כתב לשון חסיד ולא "עבד", כמבואר במסכת סנהדרין, כיון שבלא וידוי נחשב רק לעבד, ואילו על ידי זה שמתוודה וחוזר בתשובה נחשב לחסיד.

עכ"פ אף לדברי רש"י שהוא מדין 'כיון שלקה אחיך הוא', אין זה אלא שאותו רשע חוזר למעלת כלל ישראל, וכמבואר בשט"מ (כתובות לו:): ואהבת לרעך כמוך. וכל היכא דכתיב רעך משמע אפי' רשע שנתחייב מיתה אתה חייב לחזור אחר זכותו לברור לו מיתה יפה כו' ואל תתמה אם קרא אותו הכתוב ריע דריע אהוב נמי מקרי דכתיב ונקלה אחיך לעיניך אחר שנקלה נקרא אחיך ואמרינן נמי במדרש כו' שוחר טוב בשר חסידיך לחיתו ארץ וכי חסידים היו והלא כתיב סוסים מיוזנים וגו' אלא כיון שנעשה בהם דין חסידים היו. עכ"ד.

ומבואר דרשע שנהרג חוזר למעלת כלל ישראל [ולא מעלה יתירה של 'אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתם], וזה שהביא הש"מ ראיא מהכא שנוהג בהם דיני 'ואהבת לרעך כמוך'. וכל זה ביחס אליו 'מכאן ולהבא', שדינו כאחיק, ככל ישראל שהם עבדי ה' [אף אם יש בהם עבירות], אבל אין בו 'מעלה יתירה' וכן לא פקע ממנו דיני עונשין וכנ"ל.

ו. ראיא שאין כפרה דהכא מכל עונשי עוה"ב, דהא מתני' מו: על הרוגי ב"ד לא היו מתאבלין אבל אוננין שאין אנינות אלא בלב. ופרש"י: ולא היו מתאבלין עליהן, כדי שתהא

בזיונן כפרה להן, אלא אוננן בלבד, דאין זה כבוד להרוג, ואין כפרתו נמנעת בכך שאין אנינות אלא בלב בלבד.

וניחזי אנן, הרוגי ב"ד שיש עבירה אחרת בידם, והשתא אין מתאבלין לכפרה, וכי גם הם בכלל 'כפרה' מוחלטת [כביאור שמבארים גבי נהרג ביד גוי] ואינו נדון על שאר חטאיו?

ושם (מז:): הרוגי בית דין כיון דבדין קא מיקטלי לא הוי להו כפרה תדע דתנן לא היו קוברין אותו בקברות אבותיו ואי ס"ד כיון דאיסטול הויא להו כפרה ליקברו מיתה וקבורה בעינן [אם נקברו מכפרת מיתתן עליהן, ולעולם טעמא דקדשי עיר הנדחת, משום דהואיל ונדחו ידחו הוא]. מוטיב רב אדא בר אהבה לא היו מתאבלין אלא אוננן שאין אנינות אלא בלב ואי ס"ד כיון דאיסטול הו"ל כפרה ליאבלי, עיכול בשר נמי בעינן דיקא נמי דקתני נתעכל הבשר מלקטין את העצמות וקוברין אותן במקומן ש"מ, רב אשי אמר אבילות מאימתי קא מתחלת מסתימת הגולל כפרה מאימתי קא הויא מכי חזו צערא דקברא פורתא הלכך הואיל ואידחו ידחו. [לעולם לא בעינן עיכול הבשר, אלא צערא דחיבוט הקבר פורתא, וטעמא דלא היו מתאבלין משום דאבילות מסתימת הגולל חיילא. והואיל ונדחו שלא נראו להתאבל בשעת התחלת אבילות ידחו אף לאחר מכאן].

ונמצא דמאי דפרש"י אינו כמסקנת הגמ' דאין מתאבלין משום דבאותה שעה עדיין לא נתכפר להם. וכמ"ש הרמב"ם בפירוש המשנה שהטעם שאין מתאבלין עליהם משום שעדיין לא נתכפר להם עונם עד שיתאכל הבשר, והאבלות חלה בשעה שנסתם הקבר כמו שאמרו משיסתם הגולל, ואינם אז בני אבלות, והואיל ונדחו ידחו. ותו"ט הוסיף דא"כ השתא הם בכלל רשעים הם ובאבוד רשעים רנה ולא אבלות <sup>2</sup> ורש"י לא פירש משום "באבוד רשעים רנה", שכיון שהתודה לפני הריגתו אף שעדיין לא נתכפר לו, מ"מ כבר אינו בכלל רשע לענין זה].

ומ"מ גם לפ"ז, לאחר צערא דקברא דמתכפר להם, היינו דהדר דינו כאחיק, דבודאי לומר דהשתא נתכפר לו ואין נדון כלל בדין שמים.

ז. עוד ראינו ממ"ש (שם מז:): איבעיא להו קבורה משום בזיונא הוא או משום כפרה הוא למאי נפקא מינה דאמר לא בעינא דליקברוה לההוא גברא אי אמרת משום בזיונא הוא לא כל כמינה ואי אמרת משום כפרה הוא הא אמר לא בעינא כפרה מאי, ת"ש מדאיסטול צדיקי ואי אמרת משום כפרה צדיקי לכפרה צריכי אין דכתיב אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, ת"ש וספדו לו כל ישראל וקברו אותו ואי אמרת כי היכי דתיהוי ליה כפרה הנך נמי ליקברו כי היכי דתיהוי להו כפרה האי דצדיק הוא תיהוי ליה כפרה הנך לא ליהוי להו כפרה, ת"ש לא יספדו ולא יקברו [ואי משום כפרה יקברו ויתכפר להם], דלא תיהוי להו כפרה. [לא ניחא להקב"ה דתיהוי להו כפרה, לפי שאף על פתח קברם לא היו חוזרין].

והנה אם כפרה היינו על 'כל עוונותיו', נמצא שכל רשע שמת ונקבר אין לו כלל עונש ואין דין בעוה"ב, והיה כצדיק כרשע. אתמהא.

(ג). תמה העיון יעקב, א"כ דינם כפורשים מדרכי הציבור דלובשים לבנים ושמחים במיתתם, ובמשנה מבואר שאוננים עליהם בלב. ובירמיה מפרש שהם אוננים ואסורים באכילת קדשים ומעשר שני משום שאין אנינות אלא בלב, וכיון שאי אפשר שלא יצטערו בלבן, דין הוא שיאסרו בקדשים

ח. נמצא דיש חילוק בין הנהרג ע"י הגויים וכל ימיו דקדק במצוות לקיים מצוות בוראו, לבין מי שכל ימיו הלך אחר תאוות ושרירות ליבו ורק בסוף ימיו זכה למות מות קדושים. וכפי שהעיר בזה בדבר יהושע (אהרנברג, ח"א סי' כו אות יח) וז"ל "והענין מובן מאד לפי מה שכתבו המקובלים, שהחוטא שתיים רעות עושה, א' מה שעובר על מצות המלך והב' מה שעצם החטא פוגם בנפשו לפי שהמעשה מתועב והנה על מה שעבר על גזירת המלך ראוי שיקבל ענשו בעולם הזה בגופו או בממונו משא"כ על מה שפגם את נפשו על ידי חטאו אין נפשו מתטהר אלא בענשו אשר יקבל בעולם הנשמות, ולכך מי שמת במיתה משונה וכו' הרי קיבל הגוף את ענשו בעולם הזה, אבל הנשמה אינה מתיסרת בכך במה שיצאה מן הגוף במיתה משונה, לכך היא צריכה עוד לדין בעולם הנשמות, והיינו שבעת מדורי גיהנם". והיינו שיש כאלו שגם להגיע לעולם העונש צריכים לעבור רבות, ועל ידי זה שזכו למות ע"י גוי יכולים להגיע לעונשם כדי ליזכות לעוה"ב.

ט. במתני' (סנהדרין ז.) כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא שנאמר ועמך כולם צדיקים, וביאר המהרש"א, ר"ל ועמך כולם אף החוטאים אחר שקבלו דינם בד' מיתות כולם צדיקים הן כדאמרינן נמי התם (מו.) נתנו את נבלת עבדיך גו' חסידיך ממש עבדיך הנך דחייבי דינא דמעיקרא וכיון דאיסטול קרי להו עבדיך, ולזה אמר שעל ידי שיקבלו דינם בעולם הזה יזכו לעולם יירשו ארץ דהיינו לעולם הבא [קצת צ"ב, דבגמ' קאי על הרוגי מלכות ולא הרוגי ב"ד לפי דברי אביי].

## ז.

### דמן של כלל ישראל

א. עד כאן נתבאר דכל דברי הגמ' והמדרש בענין עבדיך היינו בכל 'מיית שלא כאורחיה' הוי ליה כפרה. אלא דא"כ לאו דוקא בנהרג ביד גוי מחמת היותו יהודי.

אמנם נראה מלישנא דקרא דאיכא דין נוסף על הגויים [ואינו מצד דמו של היחיד החקוק בפורפירא דיליה, דאפשר שכן הוא רק בדם הצדיקים וכו"ל] והיינו במה ששפכו את דמם של ישראל והוא חילול שמו יתברך במה שמושפל כבודן של 'כלל ישראל', וכמ"ש 'באמור עליהם עם ה' אלה ומארכו יצאו'. וכמ"ש הרא"ש בפי' עה"ת: וכפר אדמתו עמו, ישראל עמו, כפרו אדמתו של הקב"ה דכתיב ולא רץ לא יכופר כי אם בדם שופכו וישראל ישפכו דמן של אומות כמו ששפכו דמן 'של ישראל' דכתיב ונתתי נקמתי באדם ביד 'עמי ישראל' וא"כ עמי יכפרו אדמתו.

ב. וכ"כ הגר"א (אדרת אליהו דברים לב, לד) הלא הוא כמוס עמדי חתום באוצרתי. פי' מה שעושין רע לישראל כל הרעות נחקקים בפורפירא של הקב"ה, וז"ש עמדי הוא הרע מה שעשו לישראל. ועוד כי כמוס הפורעניות שלהם אצלי שלא יבא להם פורעניות בעוה"ז כלל כדי שירבה להם הפורעניות בעוה"ב. [וחידש לנו הגר"א דלא רק מיתה אלא 'כל רע' חקוקים בפורפירא].

ג. מקרא מלא הוא ביואל (פרק ד): כי הנה בימים ההמה ובעת ההיא אשר אשוב אשיב את שבות יהודה וירושלם: וקבצתי את כל הגוים והורדתי אל עמק יהושפט ונשפטתי עמם שם על עמי ונחלתי ישראל אשר פזרו בגוים ואת ארצי חלקו: ואל עמי ידו גורל ויתנו הילד בזונה והילדה מכרו ביין וישתו: וגם מה אתם לי צר וצידון וכל גלילות פלשת הגמול אתם משלמים עלי ואם גמלים אתם עלי קל מהרה אשיב גמלכם בראשכם: אשר כספי וזהבי לקחתם ומחמדי הטבים הבאתם להיכליכם: ובני יהודה ובני ירושלם מכרתם לבני היונים למען הרחיקם מעל גבולם וגו' והיה ביום ההוא יטפו ההרים עסיס והגבעות תלכנה חלב וכל אפיקי יהודה ילכו מים ומעין מבית ה' יצא והשקה את נחל השטים: מצרים לשממה תהיה ואדום למדבר שממה תהיה מחמס בני יהודה אשר שפכו דם נקיא בארצם: ויהודה לעולם תשב וירושלם לדור ודור: ונקיתי דמם לא נקיתי וה' שכן בציון:

והוא ע"פ הספרי האזינו (שלג) כי דם עבדיו יקום ונקם ישיב לצריו, שתי נקמות נקם על הדם ונקם על החמס, מנין שכל חמס שחמסו אומות העולם את ישראל מעלה עליהם כאילו דם נקי שפכו שנאמר וקבצתי את כל הגוים והורדתי אל עמק יהושפט ונשפטתי עמם שם על עמי ישראל מצרים לשמה תהיה ואדום למדבר שממה, מחמס בני יהודה אשר שפכו דם נקי בארצם באותה שעה ויהודה לעולם תשב וירושלם לדור ודור ונקיתי דמם לא נקיתי וה' שוכן בציון.

ד. וברד"ק (שם) (יט) מצרים - זכר מצרים ואדום מצרים בעבור הישמעאלים ואדום בעבור מלכות רומי, ואלה שתי האומות הנה הגוברות זה ימים רבים ותהיינה עד עת הגאולה והיא חיותא רביעאה במראות דניאל, וזכר מצרים בעבור ישמעאלים כי אשת ישמעאל היתה מצרית, שנאמר ותקח לו אמו אשה מארץ מצרים, וכן אמו הגר המצרית, לפיכך יחס האומה הזאת למצרים, וזכר אדום בעבור מלכות רומי, וכן עשה ישעיה בפרשת קרבו גוים שהיא על חרבן רומי כמו שפירשנו שם, ואמר זה בעבור כי מלכות רומי רובם אדומים ואעפ"י שנתערבו בהם עמים רבים כמו שנתערבו גם כן במלכות ישמעאלים נקראים על העיקר, ומלך קיסר אדומי היה, וכן כל המלכים אחריו אשר היו ברומי ושתי האומות האלה הרעו לשבט יהודה ובנימין שגלו ביניהם ושפכו דמם כמים בארצם, ואדום שהיא מלכות רומי היא שהחריבה בית שני ע"י טיטוס הרשע ושפכו דמם והגלו אותו בין האומות, ועל גלותינו זה נאמר הפסוק הזה לפיכך לא זכר אלא יהודה כי עשרת השבטים שהגלה מלך אשור ולא שבו עד היום לא היו ברשות שתי האומות האלה:

עוד כתב הרד"ק (כא) ונקיתי - מכספם וזהבם שלקחו אנקה האומות כי גם ישראל יקחו מהם לעתיד ויהיו להם לשלל אבל דמם ששפכו לא אנקה אותם אלא נפש תחת נפש השופכים או בניהם אחריהם, כי בכל כסף וזהב שבעולם שיתנו כופר נפשותם לא יהיו נקיים מדמם ששפכו, ויונתן הדביק טעם דמם עם ונקיתי שתרגם ודאתפרעית דמהון מן עממא תוב אנא עתיד לאתפרעא אמר ה' דאשרי שכינתיה בציון:

ה. וכן בתהלים (עט א - יב): מזמור לאסף אלהים באו גוים בנחלתך טמאו את היכל קדשך שמו את ירושלם לעיים: נתנו את נבלת עבדיך מאכל לעוף השמים בשר חסידיך לחיתו ארץ: שפכו דמם כמים סביבות ירושלם ואין קובר: היינו חרפה לשכנינו לעג וקלס לסביבותינו: למה

יאמרו הגוים איה אלהיהם יודע בגוים לעינינו נקמת דם עבדיך השפוך: תבוא לפניך אנקת אסיר כגדל זרועך הותר בני תמותה: והשב לשכנינו שבעתים אל חיקם חרפתם אשר חרפוך ה':

ומבואר דאין הנדון על האדם הפרטי שנהרג, אלא על 'כלל ישראל' 'באו גויים בנחלתך' 'שפכו שמם כמים סביבות ירושלים' היינו חרפה לשכנינו 'למה יאמרו הגויים'. ובוזה נאמר גם המזמור (פג ב - ה): אלהים אל דמי לך אל תחרש ואל תשקט אל: כי הנה אויביך יהמיון ומשנאיך נשאו ראש: על עמך יערימו סוד ויתיעצו על צפוניך: אמרו לכו ונכחידם מגוי ולא יזכר שם ישראל עוד:

והיינו דהכא מיירי בשפלות של 'כלל ישראל' ולא בהריגת יחידים. ובוזה מתקיים בהם עבדיך, ושווה צדיק כרשע, דהנדון אינו כפרה כלל ועיקר אלא נקמת ה' על הגויים אשר אמרו 'לכו ונכחידם מגוי ולא יזכר שם ישראל עוד'. והוא כפשוטו ענין בכל צרתם לו צר, דהוא חילול שמו יתברך. וכדברי הרמב"ן (דברים לב, כו) היה במדת הדין להיותנו כן בגלות לעולם, לולי כעס אויב. ויורה זה, כי בגלותנו עתה תמה זכות אבות ואין לנו הצלה מיד העמים רק בעבור שמו, כענין שאמר ביחזקאל (כ מא מד) וקבצתי אתכם מן הארצות אשר נפוצתם במ ונקדשתי בכם לעיני הגוים, וידעתם כי אני ה' בעשותי אתכם למען שמי לא כדרכיכם הרעים וכעלילותיכם הנשחתות בית ישראל, ע"ש היטב.

ו. אפשר דהם דברי הגר"א הנ"ל דכל מה שעושיין רע לישראל כל הרעות נחקקים בפורפירא של הקב"ה, וז"ש עמדי הוא הרע מה שעשו לישראל. והיינו אין המדובר בחקיקת כל הנהרג ע"י גוי, אלא הנהרג מחמת 'שם ישראל' והוא חילול שם שמים 'למה יאמרו הגויים'. וכמ"ש הרד"ק (עט, ט) עזרנו אלהי ישענו על דבר כבוד שמך, שהוא מחולל בגוים, ואחר שתעזרנו יהיה מכובד. למה יאמרו. וזה החילול יודע בגוים בנקום נקמת דם עבדיך. והמאירי כתב, אם לא למעננו עשה על דבר כבוד שמך, וכן על רוב צרות הגלות ויודע ויתפרסם בגויים ענין נקמתנו כבודך שמחולל בגויים.

ז. כל זה נראה שנוהג אף באותם 'הנחשלים אחריו' שפלט הענין והכה אותם עמלק, ואין זה אלא עונש לפי שעה, אבל עתיד הקב"ה לנקום נקמת כל ישראל וכבודן המושפל בין האומות, ולקבץ הנדחים בגוים בכל מקום שהם, והם נשמות ישראל ועתיד הקב"ה להחזירן, מלבד אלו שנאבדו ואין להם חלק לעוה"ב. [וע' דרשות חת"ס (תקנו ד"ה ואני חושב), דאין הקב"ה מכלה קוצים מן הכרם ע"י גויים וז"ש משה רבינו שיוצא להלחם בעמלק עבור אלו שפלט הענין שלא ייהרגו ע"י עמלק ע"ש].



(כד). ראה בפסיקתא רבתי (פיסקא מה): לדוד משכיל אשרי נשוי פשע כסוי חטאה זש"ה נשאת עון עמך כסית כל חטאתם סלה אתה מוצא ביוה"כ בא שטן לקטרג את ישראל והוא פורט את עונותיהם של ישראל כו' והשטן הולך להביא עונות וליתן בכף העונות ולהכריעה, מה הקב"ה עושה, עד שהשטן חוזר ומבקש עונות נוטל את העונות מתוך הכף ומטמינם תחת פורפירה שלו, והשטן בא ואינו מוצא שם עון, שנאמר יבוקש עון ישראל ואיננו. וביאר הגרא"ז מרגליות בזכות הקדושים האלו הקב"ה מכפר עונות ישראל, וזה יכבוש עונותינו.

## ח.

### כל אשר בשם ישראל יכונה

נראה לדייק בלשון המדרש 'בניך שנהרגו' מה תהא עליהם. יעוין בקדושין (לג) תניא בנים אתם לה' אלהיכם בזמן שאתם נוהגים מנהג בנים אתם קרוים בנים אין אתם קרוים בנים דברי ר' יהודה, ר' מאיר אומר בין כך ובין כך אתם קרוים בנים שנאמר בנים סכלים המה ואומר בנים לא אמון במ ואומר זרע מרעים בנים משחיתים ואומר והיה במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם יאמר להם בני אל חי מאי ואומר וכי תימא סכלי הוא דמקרי בני כי לית בהו הימנותיהו לא מיקרו בני ת"ש ואומר בנים לא אמון במ וכי תימא כי לית בהו הימנותא הוא דמיקרו בנים כי פלחו לע"ז לא מיקרו בנים ת"ש ואומר זרע מרעים בנים משחיתים וכי תימא בנים משחיתים הוא דמיקרו בני מעלייא לא מיקרו ת"ש ואומר והיה במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם יאמר להם בני אל חי.

וע' בשו"ת הרשב"א (ח"א סימן קצד) ישראל משומד מותר להלוותו בריבית וכן אין מחזירין לו אבידה דריבית ואבידה באחזה תלינהו רחמנא ולפנים מן השורה להתחסד עמהם והאי לא אחינו הוא ואין מרחמין עליו אדרבא מורידין. אבל לגבי טומאה באדם תליא רחמנא [שנאמר אדם כי ימות באבל], ועוד זה אדם הוא ולא בהמה דקידושי קדושין גיטו גט ואשתו אסורה עד שיגרש בגט כישאל. ובכלל בנים הוא כדברי ר' מאיר ואע"ג דר"מ ור' יהודה הלכה כר' יהודה הכא ר' מאיר קראי קדייק, ומ"מ אף לרבי יהודה לאו מכלל אדם נפקי ולא בהמה נינהו שלא לטמא באהל שכן קידושיהן קידושין ואפילו גוי שנתגייר וחזר לסורו כל שכן מי שנזרע בישראל.

ויש לצרף כאן את ענין ד' המינים, כמבואר במדרש דהם ד' דרגות בכלל ישראל. ועיין בדברי הגר"א (אדרת אליהו דברים לג, ה אופן שני): זה יאמר לה' אני וזה יקרא בשם יעקב וזה יכתב ידו לה' ובשם ישראל יכנה. והם ד' כתות כמ"ש ד' מינים בלולב. טעם וריח. טעם בלא ריח. ריח בלא טעם. לא טעם ולא ריח. וכולם אגודין זה בזה. טעם וריח, הם הת"ח העוסקין בתורה ובעלי מצות ג"כ. טעם בלא ריח, תורה בלא מצות כמ"ש (יבמות קט): האומר אין לו אלא תורה אין לו אלא תורה כו'. ריח בלא טעם, הם בעלי מצות. לא טעם ולא ריח, בלא תורה ובלא מצות, רק שאין פורשין מדרכי הציבור, ואעפ"כ כולם אחודים זה בזה לבד אתרוג שהוא פרוש מן העולם אך אעפ"כ בשעת נטילה צריך לחברן יחד. וז"ש זה יאמר לה' אני, הם בעלי תורה ומצות. וזה יקרא בשם יעקב, הם הלומדים בלא מצוה והיינו שלומד לשם יעקב כמ"ש תורה צוה וגו' שכן קיבל מאבותיו ולא לשמה. וזה יכתוב ידו לה', הם בעלי מצות שעושין בידיהם בלא תורה ולכן כתיב בשניהם לה' שהם עושין לה'. ובשם ישראל יכנה, הוא בלא תורה ובלא מצוה רק שמכנה את עצמו בשם ישראל ואעפ"כ יש לו שכר, וכמ"ש כל הכופר בע"ז כו' ולכן כולם אחודין זה בזה". וזהו וצמחו בבין חציר כערבים על יבלי מים אף שהם ערבים והם ערבי נחל בלא טעם ולא ריח וצמחו על יבלי מים וכמ"ש והיה כעץ שתול על מים ועל יובל ישלח

כה). והנה צריך לאחוז את החבל בשתי קצותיו, מצד אחד שנאה את משנאי ה' על חילול שבת וכל תועבה שעשו הללו ומצד שני תפילה שיחזרו בתשובה ויכופר להם, ע"פ דברי הגר"א אשר כל מי שבשם ישראל יכנה [ולכא' צריך לכה"פ שלא יהיה עובד ע"ז].

שרשיו וזהו על יבלי מים לכן הם אחודין זה בזה. וז"ש אף חבב עמים, הם הדומין לערבות. כל קדשיו בידך, הם הדומין לאתרוג. והם תכו לרגלך, הם הדומין להדס. ישא מדברתיך, הם הדומין ללולב.

ובדרשות ר"י אבן שועיב (תלמיד הרשב"א, פרשת צו): במדרש דרשו ד' כתות שבישראל כו' וההדס כנגד בעלי המצות ואינן בני תורה, כמו ההדס שיש בו ריח לבד והם עמי הארץ וכמו שדרשו כפלא הרמון רקתך. והערבה כנגד הבורים יושבי קרנות דלית בהו לא הא ולא הא כו'. וכנגד ד' כתות אלו אמר הפסוק הזה. זה יאמר לה' אני כנגד היחידים שהם לה' דכתיב מי לה' אלי, וכנגד בעלי התורה לבד אמר וזה יקרא בשם יעקב, כי הם הקוראים בתורה שהיא שם יעקב שמדתו אמת והתורה היא נקראת אמת. וכנגד בעלי המצות ומעש"ט אמר זה יכתוב ידו לה' שהם מקיימים המצות הכתובים ביד. ובשם ישראל יכנה אלו הבורים והליצנים שאין בהם אלא שם ישראל לבד שמכוונים לשמו לבד שקוראים להם ישראל.



## ט.

### לעג וקלס לסביבותינו

א. נתברר הדבר בקראי, בתהלים (מד): תתנו כצאן מאכל ובגוים זריתנו: תמכר עמך בלא הון ולא רבית במחיריהם: תשימנו חרפה לשכנינו לעג וקלס לסביבותינו: תשימנו משל בגוים מנוד ראש בלאמים: כל היום כלמתי נגדי ובשת פני כסתני: מקול מחרף ומגדף מפני אויב ומתנקם: כל זאת באתנו ולא שכחנוך ולא שקרנו בבריתך: לא נסוג אחור לבנו ותט אשרינו מני ארחך: כי דכיתנו במקום תנים ותכס עלינו בצלמות: אם שכחנו שם אלהינו ונפרש כפינו לאל זר: הלא אלהים יחקר זאת כי הוא ידע תעלמות לב: כי עליך הרגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה: עורה למה תישן אדני הקיצה אל תזנח לנצח: למה פניך תסתיר תשכח ענינו ולחצנו: כי שחה לעפר נפשנו דבקה לארץ בטננו: קומה עזרתה לנו ופדנו למען חסדך:

ב. וכן בתהלים (עט) מזמור לאסף אלהים באו גוים בנחלתך טמאו את היכל קדשך שמו את ירושלם לעיים: נתנו את נבלת עבדיך מאכל לעוף השמים בשר חסידיך לחיתו ארץ: שפכו דמם כמים סביבות ירושלם ואין קובר: היינו חרפה לשכנינו לעג וקלס לסביבותינו: עד מה ה' תאנף לנצח תבער כמו אש קנאתך: שפך חמתך אל הגוים אשר לא ידעוך ועל ממלכות אשר בשמך לא קראו: כי אכל את יעקב ואת נוהו השמו: אל תזכר לנו עונת ראשנים מהר יקדמונו רחמך כי דלונו מאד: עזרנו אלהי ישענו על דבר כבוד שמך והצילנו וכפר על חטאתינו למען שמך: למה יאמרו הגוים איה אלהיהם יודע בגיים בגוים לעינינו נקמת דם עבדיך השפוך: תבוא לפניך אנקת אסיר כגדל זרועך הותר בני תמותה: והשב לשכנינו שבעתים אל חיקם חרפתם אשר חרפוך אדני: ואנחנו עמך וצאן מרעיתך נודה לך לעולם לדר ודר נספר תהלתך:

ועל פי פסוקים אלו מיוסדת התפילה בשני וחמישי, ואל תתן נחלתך לחרפה למשול בם גוים למה יאמרו בעמים איה אלהיהם כו' עד מתי עזן בשבי ותפארתך ביד צר עוררה גבורתך



והושיענו למן שמך. ובסוף תחנון, הבט משמים וראה כי היינו לעג וקלס בגויים נחשבנו כצאן לטבח יובל להרוג ולאבד ולמכה ולחרפה. חוסה ה' עלינו ברחמך ואל תתנונו בידי אכזרים למה יאמרו הגויים איה נא אלהיהם. למענך עשה עמנו חסד ואל תאחר. אנא שוב מחרוןך ורחם סגולה אשר בחרת.

ובנקודה של 'נחלתך לחרפה' 'תפארתך ביד צר' 'היינו לעג וקלס בגויים' פשוט דכל אשר בשם ישראל יכונה מיתתו מביאה לחרפה זו, וקל וחומר רבים מבני ישראל.

ג. והוא מחזה נפלא. מצד אחד הקב"ה הוא זה המביא עלינו צרה זו, תשימנו חרפה לשכנינו, אולם מצד שני ממכה עצמה מתקן רטיה, מכה זו גורמת לו כביכול להיות במצב של 'בכל צרתם לו צר', וממילא יחיש וימהר לגאול את עמו.

ובתוך החרפה וההריגה של כלל ישראל, נתייחד מקום בפני עצמו להנך מייחדי ומקדשי השם שנאמר עליהם 'כי עליך הרגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה', כמ"ש הרמב"ם באגרת.

והם דברי הרוקח (פירוש לסידור): נחשבנו כצאן לטבח יובל כו' כי עליך הורגנו כל היום כצאן שמולכים לטבחה, כן כולם מושלים עלינו. להרג ולאבד את עמינו, למכה בכל מיני הכאות והפלאות. ולחרפה שמחרפין אותנו כדכתיב ברצח בעצמותי חרפוני צוררי באומרם אלי כל היום איה אלהיך, וכתוב תשימנו חרפה לשכנינו לעג וקלס לסביבותינו. ובכל זאת שמך לא שכחנו אע"פ שחרפנו לא שכחנו את שמך כמו שאמר דוד כי דיכיתנו במקום תנים ותכס עלינו בצלמות, אם שכחנו שם אלהינו. ועזרא אמר ועל גויתינו מושלים ובבהמתינו כרצונם ובצרה גדולה אנחנו, ובכל זאת אנחנו כורתים אמונה. זהו ולחרפה ובכל זאת שמך לא שכחנו, ושמך לעולם נודה סלה, ומזכירים שמך ומיחדים פעמים בכל יום. נא אל תשכחנו בגלותינו, וכמ"ש באותו מזמור שכתוב בו נחשבנו כצאן לטבחה כו' כל זאת באתנו ולא שכחנוך ולא שקרנו בבריתך.

ובמדרש תהלים (יג) יגל לבי בישועתך. אמר ר' אבהו זה אחד מן המקראות הקשות שישועתן של הקב"ה הוא ישועתן של ישראל, יגל לבי בישועתי אין כתיב כאן, אלא בישועתך, אמר דוד ישועתך היא ישועתנו.

ד. ע' בית הלוי (פרשת ויגש) ואנכי אעלך גם עלה, כאן באה לו ההבטחה הגדולה שבכל ההבטחות, שיהיה נקרא שמו על ישראל. והכוונה בזה דלעולם לא יפרסם שם כבודו בעולם ע"י מעשה היוצא חוץ מדרך הטבע רק באמצעות צורך ישועתן של ישראל, וע"י ישועת ישראל יתפרסם שם כבודו בכל העולם. ובכל מעשה ובכל זמן שיהיו ישראל בשפלות חלילה ממילא יהיה גם כבודו בהסתר ובהעלם, וז"ש לו אנכי ארד עמך מצרימה, דכל זמן שאתה תהיה בירידה גם כבודי אינו נגלה בעולם, וזהו שנקרא בדרך משל שירד עמו למצרים, ע"ד מאה"כ (תהלים צא) עמו אנכי בצרה. ואנכי אעלך גם עלה, כשאהיה מעלה אותך אז ע"י עלייתך יתפרסם גם שמי בכל הגוים ויהיה עליה לכבודי. וזהו ג"כ כוונת חז"ל (ירושלמי תענית פ"ב ה"ו) שאמרו שהקב"ה שיתף שמו עם ישראל, ונתנו משל ע"ז למפתח שחשש בעליו שלא יהיה נאבד וקשר לו שלשלת כך הקב"ה שיתף שמו עם ישראל שלא יהיו נאבדים חלילה. והכוונה דפרסום שם כבודו שיתף

שיהיה רק ע"י ישועה של ישראל, וזהו בטחון גמור שלא יאבדו חלילה. וזהו הכוונה במה דאמר הכתוב פרשת בשלח וישבו ויחנו לפני פי החירות גו' וחזקתי את לב מצרים ורדפו אחריהם ואכבדה בפרעה ובכל חילו וידעו מצרים כי אני ה'.

ויש לפרש בחילוק ד' לשונות באבינו מלכנו. הרוגים על שם קדשך, טבוחים על יחודך, באי באש ובמים על קידוש שמך, נקום נקמת דם עבדיך השפןך. א' ב' קאי על אלו שמסרו בכוונה תחילה שם קדשך ויחודך [כאלו שנותר להם רק יחוד השם] קידוש שמך [כל המצוות] אחרון קאי על נקמה של כלל ישראל והוא לשון הפסוק עבדך וכל אחד מכלל ישראל בכלל זה וכן"ל. או נפרש הרוגים על שם קדשך [שם ישראל כל אשר בשם ישראל יכונה] טבוחים על יחודך [ברצון על יחוד השם באי באש ובמים [ברצון על כל המצוות] ואז חוזר על כולם דנכללו בדם עבדך השפןך, ולפי כן עוסק שלכל אחד יש מדרגה בפני עצמו].



י.

## העולה מן הדברים

נמצא שיש ד' דרגות:

א. יהודי שאינו שומר מצוות שמת ביד גוי, הרי מיתתו כיפרה לו לענין קבורה ואבלות, נקרא בשם אחיך. אולם אין לו חשיבות יתירה, ובודאי שאינו בכלל 'במעלות קדושים וטהורים'. [וע' תוס' סנהדרין מז. כיון דמיקטיל הוה להו כפרה, והא דתנן (קיא:) אנשי עיר הנדחת אין להם חלק לעוה"ב הני מילי דלא איקטול אבל אם דנו אותם והרגום יש להם חלק].

ב. אם נהרג בגלל היותו יהודי ומחמת רדיפת האומות אחרי כלל ישראל, והיתה לו בשעת מיתה הכרה מסוימת [וכן בשואה] על חשיבותו כיהודי, אפשר דמתקיים בו בכל נפשך במקצת [אבל אינו בכלל חסיד וקדוש במת בעל כרחו, וכמ"ש בגמ' עבדיך ולא חסידיך].

אולם כיון שנכלל במ"ש 'כי דם עבדיו יקום' והם קנינו של הקב"ה. ובזה אמרו ישועתן של ישראל היא ישועתו של הקב"ה. ונראה דכלול בזה כל אשר 'בשם ישראל יכונה', ואין כלול בזה מי שפורש מדרכי צבור ומתכחש לשם זה. ואע"פ שהוא ענין 'לאומני', כל זה בשאר ארצות, אבל כאן הוא נגד היות כלל ישראל העם הנבחר אשר הקב"ה הבטיח להם את אר"י.

ואין לומר מה איכפת לן בהם, דהרי הם אינם שומרי מצוות, כי אם זה נוגע לכבודו דקוב"ה דעמו ונחלתו לחרפה, בודאי זה נוגע גם אלינו.

ג. מוסר נפש להציל אין כל בריה יכול לעמוד במחיצתו, אולם נראה שיזכה לכך בזיוך אחר זיוך, כמ"ש בזוהר ובעמק המלך.

ד. ר"ע וחבריו, ומקדשי השם בכל הדורות שקיימו בעצמם 'בכל נפשך' ומסרו נפש למען כבוד שמים, וכמ"ש בפ"ה מהל' יסוה"ת.



הרב נחום אריה ברנט

ירושלים

## מדוע בדורות הקודמים לא חששו במקוואות רבים לשיטת הראב"ד [מאמר תגובה]

בס"ד

לכבוד ירחון האוצר

ראיתי בגליון פ"ו – שבט תשפ"ד, מאמרו של הגאון הרב מרדכי לבהר, תחת הכותרת "מדוע בדורות הקודמים לא חששו במקוואות רבים לשיטת הראב"ד בדין נתן סאה ונטל סאה".  
הנה הרב לפעמים קיצר בנקודות שלענ"ד היה לו להאריך או שיש בלשונו דברים היכולים להביא הבנה לא נכונה, וכן יש לי כמה הארות והערות בדבריו. על כן אעבור על דבריו, ואשתדל בס"ד לכתוב הנלענ"ד.



### א.

בעמ' ק"ס, הביא מש"כ בשו"ר ברכה (ח"א סק"ה) בשם הרדב"ז (ח"א סי' פ"ה), שצריך לתקן את המקוה לדעת כל הפוסקים לכתחילה, משום איסור כרת.

אציין בזה מדברי הראשונים. עיין בתשב"ץ (ח"א סי' י"ז) שכותב לגבי הראב"ד, בדין נ"ס ונ"ס עליו אנו דנים, וז"ל: וגם בלא המשכה הוא נכשר, כל זמן שיש בו מ' סאה כמ"ש, אבל יש לחוש לדברי הראב"ד ז"ל שכתב דהיכא דאיכא במקוה שיעור בהכשרו דתו לא מהני פסולין למפסלינהו כלל דכמעין דמי, אבל מ"מ אי חסרי מיא וקמו להו על שיעור מקוה ודאי אהנו בהו פסולין למפסלינהו למקוה משום דהו להו כנתן סאה ונטל סאה וכו', ופסול לפי דעתו ז"ל. ואף על פי שהאחרונים ז"ל הסכימו דאפי' בכה"ג כשר שהרי המים השאובין הם נזרעין במקוה, וההיא דנתן דנתן סאה וכו' פירושו דוקא במי פירות לא מתכשר אלא עד רובו, אבל במים שאובין אפי' נתן סאה ונטל סאה כל היום כולו אינו פוסל שהרי כל סאה שהוא נותן היא מתבטלת במקוה, מ"מ מקום שאפשר לתקן ולצאת ידי כל הספקות אין ראוי להכניס ראשינו במחלוקת.

גם בח"ג (סי' י"ב) מביא התשב"ץ את דברי הראב"ד, וכתב: ואם אפשר לצאת ידי כל הסברות, הוא הישר והנכון.

ולמדו האחרונים בדבריו, עיין שו"ת עמק שאלה חיו"ד (סי' נ') דדעת התשב"ץ לחשוש במקוואות אפילו לדעת יחיד. ועיין בדבריו בריש חיבור לטהרה, דמשום דברים אלו, חיבר את הספר, לידע את דעות הראשונים שלא הובאו בשו"ע, כי הרי חשש להם התשב"ץ.

והדברי חיים הביא כמה פעמים [עיין שו"ת יו"ד (ח"א, סי' מ"א, מ"ז צ"ט)] את דברי הרא"ה בהקדמתו לבדק הבית לבית השביעי, כמה פחד בבואו לבאר דיני נשים אשר בזה עיקר קדושתינו, אשר נבחרנו לעם קדוש וטהור. ועל זה כתב הדברי חיים: והאיך נבוא להקל. ועיין נמי בב"י [ק' ע"א] שכתב שהמהרי"ק שהחמיר וחשש חששות רחוקות, משום "ירא שמים יצא ידי כולם".



## ב.

הרי לן שכבר התשב"ץ חשש לדברי הראב"ד, והביאו נמי הש"ך (ס"ק ס"ג), ועיין נמי בחת"ס חיו"ד (סי' רי"ד) שמאריך אמאי אין חשש נתן סאה ונטל סאה במקוואות של מי גשמים שהיו שם. ועיקר דבריו, כי כל פעם שיש גשמים ושלגים, מכניסים מים חדשים למקוה, וכן כתב לחלק בין מים חמין למים קרים עיי"ש [ועיין במש"כ לקמן (אות כ"ה) בדברי החת"ס].

ובספר דברי אמת קונטרס שלישי [להג"ר יצחק בכר דוד, נדפס לראשונה בשנת תק"כ] עמ' ק"ד, במהדורת אהבת שלום, תמה על המקוה בחברון שמתואר בספר חזון נחום שלא חששו לראב"ד.

ועיין בתשובה שבסוף גולות עליות, שמברר נמי אמאי אין חשש באופן שם לדברי הראב"ד. ועיין עוד בהמאסף שנה תשיעית (תרס"ד) חו' ז' (סי' פ"ה, אות ו') שכתב הגרי"מ טיקוצ'נסקי, שהרבה הצטערו הרבנים בירושלים על שאין ביכולתם להכשיר את המקוה בימי הקיץ גם לשיטת הראב"ד, ושבשנת תר"ס מצאו פתרון לזה, עיי"ש [ויש שהבינו שזה היה בחפירה מתחת מפלס בור הטבילה, כעין בור ע"ג בור, אבל היה זה מצד המקוה, כמבואר שם], ושם (אות י') מביא את הפתרון שעשו בשכונות החדשות. ומבואר בדבריו, שבימות הגשמים היו המקוואות עפ"י הראב"ד.

הרי שבכל הדורות מצינו שחששו לשיטה זו.

ועיין בשו"ת עמק שאלה יו"ד (סי' נ"ה) שכתב: לא ידעתי מי בדורות הללו להכריע שלא לחוש [לדעת הראב"ד], אחרי שהרשב"א סימן תתי"ח כתב דיש לחוש להחמיר כראב"ד, והרשב"ץ כתב גם כן להחמיר, וכן הסכים הש"ך, מי לא יחוש.

ואם נסתכל בדברי הפוסקים על המקוואות שהיו בזמנם, נראה שרוב המקוואות לא היו ממי גשמים [והרשב"ב עצמו לא רצה לעשות תחילה מקוה ממי גשמים, עיין באריכות בספר תיקוני מקוואות לפי תקנת רבותינו]. בזמן הגמרא אנו מוצאים שהיו טובלים במים סרוחין, עיין שבת (י"ד ע"א) ורש"י מפרש שמדובר במי גשמים, ומ"מ לא החליפו אותם. ועיין בתרומת הדשן (סי' רנ"ח), ושו"ת מהר"ם פדוואה (סי' ל"א) שכתבו דכל המקוואות בארץ אשכנז הם מעינות.

א). ובמעין אין חשש, עיין דגול מרבבה על הש"ך הנ"ל, ובגולות עליות בתשובה הנ"ל, ועוד האריכו בזה, ואכמ"ל.

עיינ בית הילל (ס"א) שמביא את דברי מהרי"ק שפשט המנהג לעשות מקוואות ממי גשמים, וכתב: הנה אדרבה שכבר פשוט המנהג שלא לעשות מקוואות מן הגגות ע"י גשמים, ולא ראיתי בשום מקום בכל מדינות פולין וליטא, וגם באשכנז לא שמעתי שיש בשום מקום לעשות מקוואות ע"י גשמים. אך בק"ק המבורג נוהגין כן לעשות ע"י גשמים, ובאמת כשהייתי שם אב"ד ור"מ כמה שנים ודרשתי וחקרתי שם על ידי מי נתיסד מנהג זה, והגידו לי שאיזה לומדים שבאו מן הגולה ק"ק וילנא בשנת תט"ז לפ"ק ובאו לק"ק המבורג וקבעו מנהג זה, ואני לא מחיתי במנהג זה מחמת שכבר נהגו כמה שנים קודם שבאתי לשם, ואמרתי מאחר שנהגו כן לא אבטל מנהגם, כדי שלא להוציא לעז על בנים ובנות שנולדו עד הנה. וגם שהגאון מהרי"ק כתב שנתפשט המנהג במדינתו שהיה דר שם, על כן הנחתי להם המנהג, כי כדאי הוא הגאון מהרי"ק לסמוך עליו בזה שכבר עשוהו, אבל חלילה וחלילה לעשות כן במקום אחר אפילו במקום שיש איזה דוחק לעשות מקוה כנהוג באיזה הוצאה מרובה, ואין להאריך יותר.

ויש בזה עוד הרבה מ"מ, ואכמ"ל [עיינ בשו"ת עמק שאלה הוצאה חדשה (ס"י נ"ז) ד"ה ואשר שאל, ובהערה, ונדפס גם בסוף חיבור לטהרה על מקוואות (הערה רכ"ח) שהביאו בזה הרבה מ"מ].

וכן כל הפוסקים מלאים בשאלות אם חפירות שמצאו בהן מים, אם יש לזה דין מעין או לא [עיינ מהרי"ט בתשובה ח"ב (ס"י י"ח), ובשו"ת גידולי טהרה (ס"י ב)]. וכן לגבי תיבה שהעמידו על גבי מעין, איך עושים חיבור וביטול כלי. וכן לגבי חפירה שבצד הנהר, ועוד הרבה מעין אלו.

הפולמוס שהיה במקוה רוויגו היה לגבי מים שנשאבו מן הבור (לעומת מקוה חדש יותר, שהיה ממי גשמים), עיינ בשירי ברכה (ס"ק י"א, וס"ק ח"י), ושם (ס"ק י"א) מזכיר את מקוואות שבמצרים שהם מקוואות ממעין, ואילו מקוואות שבבולאק הם מחלוקת, ויש שנקטו שלהחמיר להחשיב שהם מי גשמים.

הרי שאנו רואים שבמשך הרבה דורות, לא היה את החשש של נתן סאה ונטל סאה, כי לא השתמשו אלא במי מעין ולדברי החת"ס גם כשהשתמשו במי גשמים, הרי שלא היתה בעיה של נתן סאה ונטל סאה [ואדון עוד בדברי מרן החת"ס בהמשך].

ואזכיר עוד את הסיפור הידוע מהמקובל המלוב"ן רבי ישראל אבוחצירא הבבא סאלי זי"ע, שהורה לרוקן מקוה בעיר בודניב בחודש תמוז, אע"פ שהתמלא בניסים, רק מחמת שלא דקדקו באיזו חומרא על פי פסקו של הנודע ביהודה, ואפילו שהיו רבנים שפסקו להיתרא. ופעל בכוחו לעורר רחמים להוריד שוב גשמים, במקום מדברי צחיח<sup>2</sup>.

## ג.

**"הרש"ב כתב שלתקן מקוה שיעשו מקוה ע"ג מקוה".**

הארכתי וכתבתי במקום אחר, שלענ"ד כוונת הרש"ב לא היתה רק מחמת דעת הראב"ד, ויתפרסם בעז"ה בגיליון האוצר הבא.

(ב). עיינ בספר הסבא קדישא על הבבא סאלי [עמ' קס"ה] באריכות.

## ד.

"אמנם ידוע שרוב המקוואות מדורות הקודמים לא נעשו באופן שאין בו בור ע"ג בור וכדומה". צ"ל באופן שיש בו.

יש להעיר, דהרש"ב עשה את המקוה הידוע בשנת תרע"ח. והנה עיין בשו"ת עמק שאלה (סי' נ"ז) מהרה"ק רבי מרדכי דב מהארנסטייפל, שנפטר בשנת תרס"ג, מביא אודות המקוה שהיה בטשערקאס (אוקראינה) שהיה מקוה ע"ג מקוה. הרי שעוד לפני תקנת הרש"ב כבר מצינו מקוואות כאלה.

וגם ראיתי בספר טהרת יום טוב (ח"ב) [ע' רפ"ו] מכתב מהרב מטמשוואר, שמביא ששמע מהגה"צ רבי ישראל פריינד אב"ד הוניאד ששמע מהרה"ק רבי יעקב ישראל מטשערקאס לגבי המקוה בור ע"ג בור. וכנראה זה המקוה אותו מביא העמק שאלה (שהיה נכדו של רבי יעקב ישראל מטשערקאס). ורבי יעקב ישראל מטשערקאס נפטר בשנת תרל"ז.

גם הנדון בשו"ת אמרי יושר, עליו כותב הרב [עמ' קס"ד] שהוא על מקוה כזה. והנה שו"ת זה נדפס בשנת תרע"ג, חמש שנים קודם בניית המקוה ברוסטוב ע"י הרש"ב.

ועוד יראה המעיין בספרי הפוסקים, שהיתה בעיה שהקשתה על הטבילה, והיא בעיית הקור. ולכן מצינו בהרבה ספרים ותשובות, שהיה מעיין מלמטה, או שעשו מקוה קבוע, ואליו חברו למעלה תיבה או מקוה ממים שאובין, שאליו שפכו מים חמים. ודבר זה היה מעין בור ע"ג בור.

## ה.

גם בחזו"א וכו', והתרעם על אלו הכונים בור השקה ואינם מחליפים את הבור מי גשמים וכו'. – עיין במש"כ במאמר בגיליון הבא בעז"ה, לבאר דברי החזו"א.

## ו.

והנה בדברי חיים וגדו"ט רצו להוכיח מדברי הראב"ד שנתונ"ס דאו' הוא, אלא שנתקשו מהגמ' ביבמות וכו'. – יש חילוק בין דברי הפוסקים האלו, דבגידולי טהרה, בנחל (סקכ"ו) כתב בפשטות דלהראב"ד הוי פסול מה"ת, ברם עיין בדבריו בשו"ת (סוף סי' י"ד) שכתב: ואע"ג דהראב"ד כתב סתם לפסול מ"מ אינו מפורש בדבריו דהוי פסול דאורייתא.

אבל בדברי חיים בשו"ת חו"מ ח"א (סי' ל"ז) כתב: אבל להראב"ד לפי הנראה מפשט דבריו משמע שהוא מדאורייתא, אך מש"ס יבמות הנ"ל נראה להדיא שהוא דרבנן, ואך על כל פנים שאינו מפני מראית עין, רק פסול ממש כמו שיראה המעיין בדבריו.

ג. יש לציין כי רבי יעקב ישראל טווערסקי מטשערקאס, שהיה בנו של רבי מרדכי המגיד מטשערנוביל, היה חתנו של האדמו"ר האמצעי מחב"ד, כך שהיה דודו זקנו של הרש"ב.

הרי שהדברי חיים אינו מקבל כלל את ההנחה שהוא מדאורייתא, אפילו שכך משמע מדבריו, שא"א לומר כך מכח הגמרא, ולכן מפרש שהוא פסול ברור. שו"ר שכ"כ בשיטתו בשו"ת חסד יהושע (ח"ג סי' נ"ו, ובמהדורא החדשה, חיו"ד סי' י"ט) ד"ה והגע בעצמך, וע"ע בעצי חיים מקוואות (אות כ"ד). ברם בדברי יציב יו"ד (סי' קי"ז, אות י"ד) כתב דס"ל לדברי חיים שהוא דאורייתא.

ובשו"ת מנחת יחיאל (סי' י"ב, אות ד') כתב שדיוקן של הדברי חיים הוא משום שהראב"ד מסיים: וטעמא דמילתא דכתיב מקוה מים יהיה טהור, וכן הביא שם (אות י') שכתב בספר האשכול (סי' נ"א), ומדמייתי הראב"ד פסוק, משמע שהוא דאורייתא. והמנחת יחיאל הקשה דלא מצינו בשום מקום שהראשונים ידרשו פסוק להוציא ממנו דין חדש שלא נמצא בש"ס, ולכן צ"ל שהוא מדרבנן ואסמכתא בעלמא. ועוד האריך שני"ס ונ"ס הוא מדרבנן, עיין לקמן (אות י"ד) שהבאתי את שיטתו שהוא משום מראית עין.

ובהערות דבר צבי לשו"ת מקדשי השם ח"ב (סי' כ"ט, אות א') מאריך להסביר את דיוקן של הדברי חיים, עיי"ש.

וע"ע שו"ת מהרש"ם ח"א (סי' מ"ד) דס"ל בדעת הראב"ד שהוא מדרבנן, ומציין לנחל אשכול על האשכול הל' מקוואות (סי' נ"א) שכתב כן, וכן בח"ג (סי' ש"ע) כתב לשואל דסבר דהוי מה"ת, דבנחל אשכול הוכיח דהוי מדרבנן.

והנה לגבי שאובים כתב הב"י דדעת הראב"ד ששאובין דרבנן, והיינו בנתמלא ע"י כלים מאליהן, אבל אם בא ע"י אדם, היינו מילא בכתף, פסול דאורייתא. ברם בנוסחאות המאוחרות, כתב הראב"ד ששאובין דרבנן. ואי אכן ס"ל דשאובין דרבנן, הרי ודאי שא"א לומר שפסול נ"ס ונ"ס לגבי מים שאובין, הוא מדאורייתא [שו"ר שכ"כ הרב בהמשך הדברים].

ואכן במהדורת בוקוולד, כותב המהדיר (סי' א', הערה י"ט) לתלות שהראב"ד הקיל במהדורות האחרונות בדין זה, מחמת שס"ל במהדורות אלו, ששאובין דרבנן.



## ז.

עמ' קס"ג: וא"כ מעתה קשה טובא ע"ד הראב"ד, דאם בטעם כעיקר דאורייתא מתירין קמא קמא במיל, כ"ש בכה"ג דמים שאובין הו"ל להתיר, וצ"ע"ג. – כבר עוררו כן הפרי חדש יו"ד (סי' צ"ט סקכ"א) [שציין הרב במאמר], ומכח זה ועוד ראיות סבר, דהראב"ד ס"ל דאמרינן ברוב דחזר וניער, ובפלתי (סקי"ב) כתב שהוא מדרבנן, וכתב בשו"ת מנחת יחיאל [הנ"ל (אות י"ב)] (אות ה') דלפר"ח ודאי דעת הראב"ד דנ"ס ונ"ס הוא מדרבנן.

אמנם לש"ך ולפרי תואר שם, החולקים וסוברים דלראב"ד לא אמרינן חוזר וניער אפילו בדרבנן, כבר הקשו בדברי חיים הל' מקוואות (סי' כ'), ובחיבור לטהרה (כלל ב', סי"ב, ס"ק מ"א).

## מדוע בדורות הקודמים לא חששו במקוואות רבים לשיטת הראב"ד

והדברי חיים כותב שדוקא מכח שיטתו זו, מוכיח הראב"ד את דינו, ואביא בקיצור את עיקרי דבריו, דהנה ביבמות (פ"ב ע"ב) המובא במאמר בדברי הראב"ד, מוכח שכשר רק עד רובו. ומוכח מהגמרא הזו שלא אמרינן דקמא קמא בטיל, וקשה על שיטת הראב"ד.

וכתב הדברי חיים, שהראב"ד מוכיח מזה שאין סברא של זריעה וביטול במים, וכמו שאמרינן לענין טומאה, האי טומאה כמאן דאיתא דמיא, ומש"ה לא מהני רק רוב מי מקוה, אבל ברוב שאובים, אמרינן דעוררו השאובין שהיו קודם.

וע"ע בהערות דבר צבי על שו"ת מקדשי השם ח"ב (סי' כ"ט, אות א') מש"כ בזה, והביא כיו"ב לחלק בין איסור לטומאה מהגאון רבי יוסף ענגיל בספריו ציונים לתורה (כלל י"ד) ובית האוצר (כלל י"ח, אות ג'). וע"ע בבעלי הנפש לראב"ד מהדורת בוקוולד, שער המים (סי' ג', הערה ג') שהביא חילוק אחר מהחזו"א, אבל גם הוא מחלק בין טומאה לאיסור.

והחיבור לטהרה כתב גם תירוצו בזה, רק שדחאו מכח דברי הראב"ד במקו"א, עיי"ש.

ועיין מנחת יחיאל ח"א (סי' י"ב, אות ו') שכתב שצ"ל דס"ל לראב"ד דהוא משום מראית עין, והיינו כעין שתירץ הרב.

ונאמרו עוד תירוצים בזה (ועתה איני זוכר מי אמרם), כגון שבלח ולח מודה הראב"ד דאמרינן חוזר וניעור.

מ"מ חזינן, שמכח קושיא על הראב"ד אינו מוכרח להגיע למסקנא שהראב"ד סובר שהפסול הוא מראית העין, ומכח זה להכריח הלכה כך, ודו"ק.

### ח.

**בישועות יעקב וכו' ובאג"מ רצו להתיר ע"י המשכה.** – כן כתבו נמי הגידולי טהרה בנחל (ס"ק ל"ה), ובלח"ש (סי' ר"א) שמלה (סקנ"ד), שו"ת בית יצחק יו"ד ח"ב (סי' כ"ז, אות ד', ו'), שו"ת מהרש"ם ח"א (סי' קל"ד, סי' קמ"ה) ח"ג (סי' ש"ע), שו"ת מהר"ש ענגיל ח"ב (סי' י"ז), שו"ת עמק שאלה יו"ד (סי' ו'), שו"ת צמח צדק יו"ד (סי' קע"ד), ובשו"ת אבני נזר יו"ד (סי' ע"ד), שו"ת אמרי יושר ח"ב (סי' פ"ה), והחזו"א (סי' קל"ט סק"י) דמים שבאו בהמשכה לא אמרינן בהו נ"ס ונ"ס.

### ט.

**ברם כבר העיר וכו', שהראב"ד גופיה מוכיח שמחמיר בכה"ג.** – כבר בדברי אמת בקונטרס שלישי [עמ' ק"ד, מהדורת אהבת שלום] כותב דמהראב"ד משמע דלא מהני אף בהמשכה,

(ד). אמנם מסיים שם: ומ"מ צ"ע.

(ה). אלא דשם מיירי במעין, שיש יותר להקל, וכמבואר שם.

(ו). ורמז לזה (סי' קכ"ד, מכתב א', אות ו') וז"ל: שאם נחזיק את מים של תחנת המים לשאובין, ונחמיר אף בהמשכה וכו'.



ונראה בכוונתו כמו שדייק בגדו"ט בנחל (ס"ק ל"ה), וכמו שכותב הרב מהקונטרס נ"ס ונ"ס. וגם באבני נזר שם (אות ב') דייק כן מהתשב"ץ ח"א (סי' י"ז).

ועיין גם בשו"ת עמק שאלה יו"ד (סי' נ"ה) שמביא דברי התשב"ץ ח"ג (סי' י"ב) שחשש לדעת הראב"ד אף בשאובה שהמשיכוה, וזה לכאורה סותר בדעתו של העמק שאלה, שהבאתי לעיל (אות ט"ו) שהתיר שם (סי' ו') בהמשכה. ונראה בדעתו שלגבי מקוה שיש בו מ' סאה כשרים, והוא בא להוסיף עליהם רוב (מחמת שהוא חושש לגירסא ראשונה בראב"ד), בזה הוא מקיל בהמשכה, אבל אי בא ליטול ולתת במ' סאה עצמם, לזה הוא חושש אף בהמשכה.

ועיין נמי במהרש"ם ח"א (סי' מ"ד) סוד"ה אולם מ"ש, שהביא דברי הישועות יעקב והשיג עליו. וגם זה סותר את דבריו שהבאתי לעיל. ובשו"ת בית ישראל (לאנדא) ח"ב (סי' מ') עמד בסתירה שבדברי מהרש"ם, וכתב דבמקום שהיה לכתחילה לבנות מקוה כזה, לא רצה לסמוך להתיר לעשות כן. אבל במקום שנעשה כבר כן, התיר.



## י.

יש סוברים שע"י השקה אפילו לרגע מהני וכו', ברם העיר בקונטרס נט"ס ונט"ס (צ"ל ונט"ס) הנ"ל דפשוטות דעת הראב"ד היא שבנעי השקה תמידית וכו', אלא שהחזו"א שם חילק וכו'.

לכאורה אין זו קושיא, דאי נבוא לצאת שיטת הראב"ד לגבי חד, משום זה אין צריך לחשוש לדבריו בדבר אחר. אלא שבדברי חיים מקואות (סו"ס כ') ועיי"ש בפתיחה (אות ו'), ובשו"ת ח"א יו"ד (סי' מ"ב, אות ב') תלה שני דינים אלו אחד בשני, ולכן קשה, דאי באנו לצאת ידי הראב"ד בנ"ס ונ"ס, לא מועיל השקה לרגע, דשתי הלכות אלו שורש אחד להם [ברם בשו"ת חו"מ (סי' ל"ז) כתב לעשות מקוה עם השקה לרגע לצאת ידי שיטת הראב"ד, ולא חשש למה שכתב דהדבר תלוי אחד בשני, ועיין בליקוטי הערות שם באריכות].

ובדרך זו לומר ששני הדינים תלוי חד בחברו, הלך גם חתנו בחיבור לטהרה (כלל ב', סי"ב, אות מ'), ובשו"ת שם (סי' ב') ובשו"ת עמק שאלה (סי' מ"ח) ובהשמטות (י"ג) שבסוף הספר. וכ"כ הגידולי טהרה (סי' י'), שו"ת בית יצחק יו"ד ח"ב (סי' כ"ז, אות ד'), ושו"ת צמח צדק (סי' קע"א), ומקוה טהרה (ס"ק קל"ג) ד"ה ומ"ש (ועיי"ש בסוף הס"ק ד"ה ע"כ), שו"ת מהר"ש ענגיל לבנון נטע (אות ע"ב) ח"ב (סי' י"ז), גלות עליות (פ"ג מ"א, פסקא ב' אות ט'), שו"ת בית ישראל (לאנדא) ח"ב יו"ד (סי' מ' מן) ד"ה והנה מעכ"ת. ערוגת הבושם יו"ד ח"ב (סי' קצ"ז) ד"ה וראיתי בתשו'.  
ועיין עטרת משה יו"ד (סי' קס"א, אות ב') שכתב לחלק בין שני הדינים, ומה שהביא מהמהרש"ג ח"א יו"ד (סי' ס"ו), ועיין שו"ת שאילת שאול ח"א (סי' מ"ט) שכתב דמהש"ך לא משמע שהוא תלוי אחד בשני, ועיין נמי מש"כ בזה בדברי יציב יו"ד (סי' קט"ז, אות ו'-ז, סי' קי"ז אות י"א). ועיין תשורת שי תנינא (סי' קל"ג) שהוכיח לחלק כן מדברי רבינו ירוחם, ועיין מקוה ישראל (שטיינמן) (ס"ב).

החזו"א עצמו מוסיף עוד אופן להתיר לדעת הראב"ד (על פי מה דס"ל בדעתו שהוא משום מראית עין), שכתב (סי' קכ"ג סק"ג) לחדש דאף הראב"ד מודה בנותן מים במקוה השלם ויורד למקוה החסר דאין זה נתן סאה ונטל סאה, דדוקא אי נחו השאובין במקוה, או נבלעו בקרקע, אז פסלינן, אבל בשופך שאובין למלא ויוצאין, נראה כאילו השאובין יוצאין וכשר.

#### יא.

עמ' קס"ד, וגם הגר"מ אריק בשו"ת אמרי יושר (סי' ק"א) נשאל על בור שכנו כה"ג להמלט מחששו של הראב"ד. – המעיין בתשובה המצוינת, יראה שלא נזכר הטעם שעשו מקוה זו. ברם שם ח"ב (סי' ע"ג, אות ד') מבואר מהשאלה דמיירי להכשיר נ"ס ונ"ס [ושיטת האמרי יושר עיין גם שם (סי' ע"ה)].

#### יב.

והנה בחזו"א נתקשה וכו'. – עיין בשו"ת מנחת יצחק ח"ה (סי' צ"ב) שמביא שגם בעל הדברי יואל מסאטמר פקפק בזה שאין המים מתחלפים, עיי"ש, ועיין גם מה שכתבתי בענין זה, ויתפרסם בגיליון הבא בעז"ה.

#### יג.

ואולי אם אם היה נעשה ע"י חור קטן כנהוג, אולי היה מסכים לזה הרש"ב, וצ"ע. – הרבה טעמים נאמרו, למה הקפיד הרש"ב שיהיה דוקא בור ע"ג בור בבור הטבילה עצמה, וכן למה יהיה הגודל של החורים כמוציא רימון, וכן למה יהיו דוקא שני חורים, ועיין נמי במה שכתבתי לגבי מקוה חב"ד, ויתפרסם בגיליון הבא אי"ה. ולכל הטעמים, מובן למה לא רצה הרש"ב לעשות חור קטן.

ולגבי החור באוצר השקה שהוא בור על בור, האם לעשות חור קטן או כשפוח"נ, עיין בספר מקוה מים חיים [עמ' רע"ג], ועיין במועדים וזמנים ח"ד (סי' ש"י, הערה א') שתמה על המשאירים נקב כ"ש.

ויש מקפידים לעשות גם בבור ע"ג בור בהשקה חור בגודל כמוציא רימון, וכ"כ המנחת יצחק ח"ב (סי' כ"ג, אות ח').

## יד.

והאמת שמאחר שכ"ז כדי להמלט מהבנה יחידה בדעת הראב"ד, עלה בדעתי שגם לחסידי חב"ד, אם אין להם מקוה כה"ג לפנייהם, אין לטרוח כולי האי לקיים את דברי הרש"ב. ושאלתי לידידי, הרב עמנואל דיינה שליט"א, לברר אצל חמיו, הג"ר דוד שוחט שליט"א ה' ישלח לו רפואה שלימה מראשי רבני חב"ד בארה"ב, והשיב שאמנם מנהג זה דבור ע"ג בור טבילה של הרש"ב מנהג חזק אצלם, אבל לא היה מייעץ לאשה שלא ללכת למקוה אם לא נבנה ע"פ הרש"ב.

מאחר שאני רואה שהדברים אינם מספיק ברורים אפילו לרבנים חשובים בחב"ד, ומחמת שנתקלתי במכשולות שבאו מכך, שנתקלתי בשלוחים שבאו למקום שהיה בו מקוה כשר עם אוצרות מהצד, וברצונם "להדר", הלכו וחפרו לעומק בבור הטבילה על מנת להוסיף בור, ומחמת בורותם ושלל התייעצו עם אף אחד, פגעו בכל האיסוס של בור הטבילה והאוצרות, וכל המקוה נהיה זוחל, והיו חייבים לסגור את המקוה הזה. והיה מקרה שהיה זו מקוה יחיד ביישוב, וכל זה מחמת הרצון כביכול "להדר", על כן אאריך פה קצת בזה.

הנה הרבי הרש"ב מליובאוויטש בנה את המקוה בחצרו, ובהשגחתו, אבל לא עשה מהדבר פרסום, ובוודאי לא עשה מהמקוה שיטה, והדבר לא היה ידוע ומפורסם בכלל. וכך כותב הגאון רבי יעקב לנדא זצ"ל במכתב [נדפס בקונטרס מקוה ע"ג מקוה, מונטריאול תשמ"ז, ע' 48]: זה לא בא מכ"ק אדמו"ר נבג"מ ואף לא ממני, הגר"ח נאה ז"ל לא ראה את כ"ק ולא שמע ממנו מאומה. מבלעדי אין אף אחד שידע דעת כ"ק נבג"מ, ואפילו בנו כ"ק האדמו"ר הריי"צ נ"ע קבל את כל הפרטים ממני. וכל מה שלא נזכר בהוספה לס' טהרת המים בסופו, אין לבנות על זה שום יסוד כללי ועיקר כי אין לזה שום שייכות לדעת כ"ק נבג"מ.

הגר"ח נאה ז"ל היה בעל מדות ושעורים והוא עשה לו חשבון עד כמה שאפשר לצמצם במקום, ואין לזה שום שייכות כל שהיא לדעת כ"ק אדמו"ר נבג"מ.

ואם רוצים לדעת מה היתה דעת קדשו, אפשר רק לראות ממה שנאמר בהוספה הנ"ל לס' טהרת המים, בת ט"ו סעיפים. - ע"כ לשון המכתב.

וכן מוכח באגרות קודש ח"ג [עמ' ר"ד] שכותב הרבי הרמ"מ [עוד בחיי חמיו הרבי הריי"צ] שאינו יודע הידורים לגבי מקוואות שנהגו בחב"ד, וכותב דעתו על נקב השקה מהצד [כמו מקוה רגיל], וכותב ששלח מכתב בענין להגר"י לנדא שהתעסק במקוה ברוסטוב, ואם יהיו חדשות בענין, הוא יודיע.

ושם [עמ' רי"ח] הוא כותב, שהתקבל מכתב מהגר"י לנדא, והוא מצרפו. וזה המכתב הידוע עם פרטי המקוה בור ע"ג בור, שהגר"י לנדא מציין את הדפסתו בהוספה לספר טהרת המים, בת ט"ו סעיפים.

בשנת תשל"ג היו אפילו מתנגדים בתוך רבני חב"ד לבניית מקוה בור ע"ג בור, ורצה הרב שלו' דובער לוין [עיי' בהקדמה לספר תיקוני מקוואות לפי תקנת רבותינו] להוציא קונטרס

(ז). ההדגשות במקור.

בענין, ובסוף לא הוציא, כדי לא להגדיל את המחלוקת. ובהקדמה שם, הוא מספר שעוד בשנת תשמ"ז היו רבנים בחב"ד שהתנגדו לזה.

והנה מספר הג"ר יעקב הלוי הורוביץ מראשון לציון, במאמרו בכפר חב"ד (גל' 1450) [ע' 36-37], בזה"ל: החזון איש שהתגורר בבני ברק הנהיג למעשה להשתמש במקוואות בבור זריעה, דבר שלא היה נהוג גם בחוגים אחרים שאינם חב"דיים. בעקבות זאת שאל הרב יעקב לנדא ז"ל את אדמו"ר הרי"צ נ"ע האם כשאין מקוה חב"ד יש לטבול בבור זריעה. ותשובת אדמו"ר הרי"צ היתה חיובית, שאכן יש לטבול במקוה זריעה.

תשובת אדמו"ר הרי"צ נ"ע נמסרה בעל פה. אך בידי מכתב שכתב אלי הרב יעקב לנדא בשנת תשל"ו, שצילמו מוגש בזאת [מצולם בכפר חב"ד שם], ובו מספר הרב יעקב לנדא ז"ל: פעם שאלתי את כ"ק הרבי הקודם הרי"צ נבג"מ, מה עושים, אם נמצאים במקום שאין שם מקוה כפי שהורה כ"ק רבינו נבג"מ. וענה לי: אז משתמשים במקוה שיש שם.

ובהמשך מכתב זה, כותב הרב יעקב לנדא: וודאי אם יש כבר מקוה שיש בה השקה, ודאי אין מקום דוקא לנסוע למקום אחר.

מסקנה זו כתב הרב לנדא עפ"י התשובה הנ"ל שקיבל מכ"ק אדמו"ר הרי"צ נ"ע. דהיינו, כיון שהרבי הרי"צ הסכים שיטבלו במקוה שהכשרו בזריעה, קל וחומר שכאשר יש במקום מקוה שהוכשרו בהשקה שעדיפה על זריעה, ניתן לטבול בו.

לסיום, נכון וכדאי לציין שהמקוה בשכונת קראון הייטס, שכונת המלך, שמתחילה לא נבנתה ע"י חסידות חב"ד, היה ונשאר בנוי בשיטת השקה וזריעה והשתמשו בה במשך עשרות שנים, עד ששיפצוה מחדש בשנת תשד"מ והתקינו בה בור ע"ג בור. ע"כ דבריו של הרב הורוביץ.

גם הגרמ"ל לנדא מעיד על הוראתו של הרי"צ לאביו, וכפי שנדפס בתפארת אירופה ח"א (עמ' 114), ובפרדס חב"ד גליון 11 (ע' 54), ושם גם הורה שאם אין בור חב"ד שיש לטבול במקוה רגיל.

ועיין בליקוטי שיחות ח"ו (עמ' 476, 477) שכותב אדמו"ר הרמ"מ במכתב משנת תשט"ו, וכן במכתב משנת תשכ"א ותשכ"ב, לעשות שני בורות מהצד.

ושם (עמ' 477) כותב, פשוט שבמקום שלא יסכימו למקוה זע"ז, יש לעשות מן הצד, ושניים, לזריעה ולהשקה.

וכן באגו"ק ח"ו (ע' צ"ז) כותב לעשות מקוה שיהיה ללא ההיתר של נתן סאה ונטל סאה. אך לא מתנה דוקא בבור ע"ג בור.

היוצא מכל הנ"ל, לחסיד חב"ד, כמו שכותב הרב הורוויץ שם: כלומר, דבר ברור ופשוט הוא, ללא כל צל של ספק, שכאשר יש בעיר או בעיר סמוכה מקוה 'בור ע"ג בור' יש להקפיד בתוקף ולעשות כל מאמץ לטבול דווקא במקוה זה. ועם זאת, כל היודע בטיב הלכות מקוואות, יודע שגם המקוואות האחרים, שאינם בשיטת 'בור ע"ג בור' אלא הוכשרו באופנים אחרים, כדלהלן, גם הם כשרים לכתחילה.

[יש לציין שדברי הרב הורוויץ עוררו סערה, שאחריה הוא פרסם מכתב ארוך כהבהרה לדבריו, ואעתיק פה את עיקרי הדברים הנוגעים לעניינינו משם:

במאמרי בענין מקוה חב"ד... לאחר מכן הגיעוני תגובות שמהם נוכחתי שאצל חלק מקוראי המאמר הנ"ל, ומאלו שהובא הענין לידיעתם, התקבל רושם שאינו מדויק - שכאילו כל הענין של מקוה ע"ג מקוה הוא חומרא והידור בעלמא, וממילא היחס לזה הוא יחס של מהיכי תיתי אם אפשר לנהוג כן מה טוב ואם אי אפשר ה"ז גם טוב.

והנני להבהיר בזה באופן הכי ברור, שרושם זה אינו נכון וח"ו לומר כן. וזהו (בעיקר) מפני שאצל כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, היה ענין זה נוגע מאד והוא עמד על כך שמקוואות הנבנות יהיו כתקנת כ"ק אדמו"ר מהורש"ב דוקא, ובודאי רצון ק' הוא שישתמשו ויטבלו במקוה כזו דוקא.

ואדרבה, נראה שאצל רבינו היה ענין זה חשוב ביותר אפילו עוד יותר מאשר אצל כ"ק אדמו"ר מהורש"ב, שהוא רק הביע רצון ק' שהמקוה שבביתו תבנה בסגנון המסויים הזה כפי שמסר לרב יעקב לנדא, אבל הוא עצמו לא פרסם את הדבר ולא עשה ממנו תקנה לרבים...

נמצא איפוא כי (במובן מסויים עכ"פ) יש מקום לומר, שענין זה הוא תקנת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו (עוד יותר מאשר הוא תקנת כ"ק אדמו"ר מהורש"ב). ולכן על אנ"ש המקושרים לרבינו נשיא דורנו להקפיד בזה ביותר מצד חביבות ההתקשרות...

מה שכתבתי בכפר חב"ד הנ"ל היה רק להוציא מדעת הטועים, ה"מקושרים" הגדולים (במרכאות), שכאשר אין במקומם מקוה חב"ד והטבילה מזדמנת בשבת הריהם דוחים אותה לאחר השבת, או שמחללים את השבת (בשגגה) ע"י יציאה מחוץ לתחום ח"ו וכיו"ב, שאלו הם ענינים של איסור גמור ופשיטא שעניינים של איסור אינם נדחים מפני הידור במקוה או מפני ההידור של 'נפיק מפומיה דרב כהנא', ויש להם לטבול במקוה אחרת שנמצאת אצלם.

עוד הוספתי במאמר הנ"ל, שגם אם הדבר כרוך ב'טרחא רבה היוצאת מן הכלל' - וכגון מי שגר במקום ישוב מרוחק שקושי גדול במיוחד, או סכנה היא, לנסוע שם בשעות הלילה וכיו"ב - יש מקום להקל בזה. וזאת הוספתי ע"פ הצעת אחד מחשובי רבני אנ"ש המובהקים (והוא ביקש לדייק ולכתוב, כפי שאכן נכתב, שהמדובר הוא ב'טרחא רבה היוצאת מן הכלל' ולא בסתם טירחא או קושי), כי באמת גם באופן זה הדעת נוטה להקל... אבל ברור שבלא"ה אם אין זה מקרה חריג היוצא מן הכלל, בודאי יש לטרוח ולהשתדל בכל כחו לטבול במקוה כתקנת רבותינו דוקא.

ונראה שהגדרת הדבר ע"ד ההלכה כך היא, שתקנת רבותינו נשיאינו בענין זה עניינה הוא בדרך החיוב, כלומר שכשנגשים לבנות מקוה יש לבנותה ע"ג האוצר של מי גשמים [ואפשר לומר יתירה מזו, שבכל מקום שישנה קהלת חב"ד מהראוי להשתדל שתהי' שם מקוה חב"ד (גם אם יש שם כבר מקוה אחרת כשרה), אם אין הדבר כרוך במחלוקת או בבעי' מיוחדת] וכן כשעומדים לטבול במקוה בוודאי יש להעדיף מקוה כזו, אך רבותינו מעולם לא התכוונו לתקן בזה משהו בדרך השלילה, כלומר להמליץ על הריסת מקוה הבנוי' בשיטה אחרת (ולכן בשכונת המלך השתמשו במקוה שהכשרה מהצד במשך עשרות שנים עד שהגיע זמן שיפוץ המקוה ואז בנוה כתקנת רבותינו), או שלא

לטבול במקוה קיימת כשאין בסביבה מקוה חב"ד או כשהטבילה במקוה חב"ד כרוכה בבעיה הלכתית כלשהי כנ"ל].

וחשוב מאד לפרסם את הדברים כדי למנוע טעויות ו'ליישר את הדעות' לנהוג כחסידים מקושרים באמת (ולא כחסידים שוטים), להדר הידור נכון במצוות בכלל ובמה ש'נפיק מפומיה דרב כהנא' במיוחד].

### טו.

מקוה חב"ד וכו', שכל יסודו הוא להרוויח בזה את שיטת הראב"ד. – יש במקוה זה עוד מעלות, כפי שפירט בספר תיקוני מקוואות לפי תקנת רבותינו [ע' ע"ג], ובספר אור מאיר ח"ב, (ס"א) בתוס' אור (סקש"ל) [ע' שצ"ט] ד"ה וברור לי [ובעוד מקומות בספריו], שכתב שמעלת מקוה זה, שאין צריך השגחה שלא היו ג' לוגין בתחילה הפוסל זריעה, וכן שהיה השקה כראוי, ששתי אלו בדר"כ צריך השגחה, ובבור חב"ד אין צריך השגחה על זה.

### טז.

עמ' קס"ה, כתב בדעת החת"ס שלא חשש לממלא בכתף בדעת הראב"ד, וכדעת החזו"א. – יעויין בספר שבט מיהודא (סכ"ד) [ע' קע"ח] שמוכיח מדברי החת"ס שכותב שו"ת יו"ד (סי' רי"ד), ולהראב"ד נמי היינו אי יחסרו עד חציים עפ"י חשבון, ולדעתי לא יהיה כן לעולם כי טרם שיעלו החשבון כך כבר נמלאו העוקים במים כשרים ע"י גשמים ושלגים.

וגם בשו"ת יג"ל יעקב יו"ד (סי' ס"ח) כתב דאף לחת"ס ס"ל דיוצאין שיטת הראב"ד דלעולם לא יהיה פחות ממחצה, ועוד כתב שם סברות שהראב"ד מקל בכהאי גוונא. ועייין נמי בליקוטי הערות על החת"ס שם (אות מ').

### יז.

ע' קס"ו. במנחת יצחק (ח"א ס' קמז) הציע תיקון לעשות מקוה ע"ג מקוה באוצר מי גשמים, ובמקוה תחתון יעשה ב' נקבים א' כשיעור שפה"נ ועוד נקב כחוט השערה.

המעייין בדברי המנח"י יראה שבמקום המצויין לא דיבר כלל לגבי בור ע"ג בור, לא בבור הטבילה, ולא באוצר. אלא כוונתו לתיקון אחר, לעשות חור השקה גם בין האוצרות. בין אוצר הזריעה לאוצר ההשקה. ומפרט זאת גם שם (סי' קמ"ח), יעויין שם בסוף הסימן בפרט.

אמנם בח"ב (סי' כ"ג) הוא מביא את ענין בור ע"ג בור באוצר, ושם כותב שיעשו נקב כל שהוא, ומידי פעם יפתחוהו את הכיסוי לרגע.

והנה פתיחת הפקק (אם ישנו) בטבלה בין האוצרות, הוא דבר שפרקטית הוא קשה ביותר, כי להתכופף לאוצר, ולהושיט את היד לעומק המים, ולחפש אחר הפקק, ולמושכו והחזירו, זה דבר מסובך. אבל המנחת יצחק מדייק בלשונו וכותב, לפתוח את הטבלה, וכנראה התכוין גם למש"כ, כי להזיז את כל הטבלה, אפשר ע"י מקל, או מוט, וכך גם להחזירה. וגם את זאת אינו מחייב, עיי"ש.

ועיין גם בח"ד (סי' ל"ט) שמסביר מדוע מספיק כחוט השערה. ובח"ו (סי' צ') שכותב שעדיף בור ע"ג בור מהצד, וח"י (סי' פ"א) במקוה שלא היה מקום לעשות מהצד, שיעשו בור תחתון במקוה עצמה, ושיהיה פקק בנקב ההשקה, ובפקק יהיה נקב כ"ש מעבר לעבר.



### יח.

**עצת פילטר, חשבתי וכו'.** – עיין בס' אור מאיר ח"ב בתשובות שבסוף הספר (סו"ס א'), ושם [ע' תקל"ו] במכתבו של הגר"ש ואזנר.



### יט.

וכן שמעתי מהגר"ש מילר שליט"א שלא צריכים לבנות מקוה לשיטת הראב"ד. – במחכת"ה של הרב מחבר המאמר, נראה לי שיש להגיה בדבריו, כדי שלא יבואו ח"ו לידי טעות המעיינים בדבריו.

דהנה למי שלמד את כל המאמר ברי לו שכוונת דבריו על מקוה הרש"ב, כי הלא מבואר סברת רבותינו, ה"ה החזו"א, החת"ס, ועוד רבים, כי במקוואות שלנו אנחנו יוצאים ידי חובת הראב"ד, ולכל הפחות לגי' אחת. אבל מי שרואה את דבריו מקופיא, ונתקל במשפט זה, יכול להבין את דבריו שלא כראוי, ולבוא להקל במקום שאין להקל.

לכן יש להגיה (בהסכמת הרב כותב המאמר), ולכתוב שלא צריכים לבנות מקוה "כשיטת הרש"ב", או "כשיטת הגירסא המחמירה בראב"ד, דהיינו ממלא בכתף".



### כ.

**עמ' ק"ע,** מביא את דעת הרבי מצאנו הדברי יציב נגד מקוה ע"ג מקוה.

שמעתי ממז"ר הגה"ח רבי אברהם מיכאל הלפרין שליט"א, רב הגבעה הצרפתית, שהאדמו"ר מצאנו זצ"ל היה מגיע תקופה מסוימת כששהה בירושלים ת"ו לטבול במקוה בגבעה הצרפתית, ופעם דברו לגבי שיטת הרש"ב, ואמר לו הרב הלפרין, שהוא בנה מקוה כזו בגבעה הצרפתית, ממש ליד מקום עמדם. ואמר הרבי מצאנו זיע"א שברצונו לראות את המקוה. ואכן הלכו יחד

לראות את המקוה, וביציאתם אמר הרבי זצ"ל, שלא על כזה מקוה התכוין זקני הדברי חיים שפסול מחמת קטפרס.

גם הרבנים לבית לנדא [להבחל"ח], מעידים, כי אביהם הגר"י לנדא זצ"ל דיבר עם האדמו"ר זצ"ל, והסכים האדמו"ר עם אביהם שאם עושים כפי שפירט הגר"י לנדא, שאין בזה חשש קטפרס.

וכן העיד בנו האדמו"ר מצאנז שליט"א.

ועיין במאמרו של הרב ברוך אוברלנדר בקובץ אור ישראל תשרי תשע"ט [שנה כ"ד גליון א' (ע"ז)] (ע' ער"ה), ובמכתבו של הגר"א לנדא הנדפס בספר תיקוני מקוואות לפי תקנת רבותינו [ע' קמ"ז], וכן יש מכתב בנידון מהגרמ"ל לנדא שמעיד על כך.



### כא.

כשיטת הראב"ד סובר נמי הרשב"ם ב"ב (ס"ו ע"א) ד"ה ומתמה, רק שמחמיר יותר, דס"ל דאפילו ברבו שאובין פסול (כג' א') מדרבנן, וס"ל דשאובה כולה דאורייתא, וקמא קמא בטיל, עיי"ש.



### כב.

לסיום הדברים, אביא כאן דבר מעניין בנידון משו"ת מהרי"ץ [להג"ר יוסף צבי דושינסקי גאב"ד ירושלים] (ס' פ"ב), שכותב: והנה לענין חשש נטל סאה, נראה קצת חומרא לדעת רמב"ם יותר מלראב"ד, כגון אם לא הוי כאן פסול דאורייתא, שלא היה ע"י אדם, להראב"ד י"ל בכה"ג אף בנתן סאה ונטל סאה כשר כיון דלא הוי רק דרבנן ודאי אפשר לטהר בזריעה, ולא חלק רק בגוונא דיש כאן פסול תורה, ע"ז לא מהני זריעה וכו', ומעתה לפי מה שהארכנו היכא דיש כאן מ סאה וע"י המשכה, שפיר י"ל אפי' לראב"ד כשר אפי' אם הלכו השאובין שנמשכו למקום אחר, מ"מ להרמב"ם (פ"ד ה"ז) [ועיי"ש בכס"מ] דסובר משום מראית עין אסור, והרי לרמב"ם גם בשאובין לגמרי ג"כ לא הוי מה"ת [שם (ה"ב)], ומ"מ אסור בנתן סאה משום מראית עין, ולפי"ז ודאי אפי' בהמשכה היה מקום לומר כן, כיון דמשום מראית עין הוי אין לחלק [ומ"מ מסיק דאינו כן].

אמנם כל דבריו וראיותיו הם רק לגירסת הראב"ד הראשונה, כמבואר למתבונן בדבריו, ולגירסאות בבעלי הנפש (ס' א' ה"ה) [ע' קכ"ה, הערה 11, מהדורת בוקוולד], ולא לגירסאות המאוחרות יותר, אבל פטפוטי תורה ודאי יש כאן.





הרב מתתיהו גבאי

מח"ס בית מתתיהו ושא"ס  
ירושלים

## בירך על כוס ונוזר שלא הטביל אותה

### א.

לכבוד הרה"ג רבי אלחנן פרינץ שליט"א, בעל אבני דרך, על דבר מה שדיברנו בענין בירך על כוס ונוזר שלא הטביל אותה.

עובדא הוי במי שבירך על כוס מים לשתות ונוזר שלא הטביל את הכוס, האם יטעם מעט כדי שלא יהא ברכתו לבטלה, או"ד שלא יטעם, דאין להשתמש בכלי שאין טבול, וע"י זה ששותה מכוס שאינה טבולה עובר באיסור להשתמש בכלי שאין טבול. וניחזי אנן בזה.

והנה האור זרוע (ס' רצ"ג) כתב דהאיסור להשתמש בכלי שאין טבול הוי מה"ת עיי"ש. ובפרמ"ג (או"ח ס' תפ"ו) דבכלי מתכות אסור להשתמש בכלי מה"ת עיי"ש. ובשו"ת מנחת שלמה (ח"ב ס' ס"ו אות י"ד) הוכיח כן מדעת השג"א עיי"ש. וא"כ י"ל דאם נימא דהאיסור להשתמש בכלי שאין טבול הוא מה"ת, שפיר י"ל שלא יטעם שלא יעבור באיסור מה"ת בשימוש בכלי שאין טבול. ואף שעיי"ז עובר בברכה לבטלה במה שבירך ולא שתה, מ"מ למש"כ התוס' ר"ה ל"ג איסור ברכה לבטלה הוי מדרבנן, עיי"ש, ומה שהבאנו בזה בבית מתתיהו ח"ב ס' י"א אות ו', באיסור ברכה שא"צ אם הוי מה"ת או מדרבנן עיי"ש. וא"כ אם נימא דאיסור ברכה לבטלה מדרבנן, שפיר י"ל שלא יטעם מהכלי שאינו טבול, דעיי"ז עובר באיסור מה"ת בשימוש בכלי שאינו טבול להאזי"ז ודעימיה, ואילו ברכה לבטלה הוי מדרבנן. ושפיר י"ל דעדיף שיעבור באיסור דרבנן במה שבירך ולא שתה, ולא באיסור מה"ת בשימוש בכלי שאינו טבול.

אולם בס' ישועת יעקב (יו"ד ס' ק"כ סק"א) כתב דאיסור שימוש בכלי שאינו טבול הוי מדרבנן, וליכא איסור מדאורייתא להשתמש בכלים שלא נטבלו אלא שחכמים אסרו להשתמש בכלי שלא הוטבל עיי"ש. וכ"כ הביאור הלכה (ס' שכ"ג ס"ז), דאיסור להשתמש בכלי שאין טבול הוי מדרבנן עיי"ש, וכ"כ בשו"ת מנחת יצחק (ח"א ס' מ"ד או"ג) כדברי הישוע"י עיי"ש. וא"כ י"ל אם נימא דאיסור שימוש בכלי שאינו טבול הוי מדרבנן, י"ל דיטעם אחר שבירך על שתיה מכוס שאין טבולה, ויעבור באיסור דרבנן בשימוש בכלי שאין טבול ולא באיסור ברכה לבטלה, למש"כ המג"א (או"ח ס' רט"ו סק"ו) בדעת הרמב"ם פי"א מברכות הט"ז, דאיסור ברכה לבטלה הוי מה"ת עיי"ש, א"כ עדיף שלא יעבור באיסור ברכה לבטלה, שהיא מה"ת להרמב"ם ודעימיה, וישתה מכוס שאינה טבולה ויעבור באיסור מדרבנן.

א). וע"ע בשו"ת עמק הלכה ח"א ס' פ"א, ובס' דור המלקטים איסור"ה ס' ק"כ, ובס' שערי יוסף טבילת כלים פי"ב, ובס' אהל יעקב טבילת כלים הגדמ"ח ס' קנ"ד ס"ד.

והנה כתב השערי תשובה (ס' תקס"ח) בעניין במי שהיה שרוי בתענית ושכח ולקח איזה מאכל ובירך עליו ונזכר מהתענית, יאכל פחות מכזית מפני הברכה, והתענית עולה לו, והסתפק אם בד' צומות שנראה דאסור לו לטעום, יש לו לומר מיד בשכמל"ו עיי"ש. והמהרש"ם בס' דעת תורה (ס' תקס"ח ס"א) כתב כיון שחז"ל אסרו בתענית לאכול, ל"ה ברכה לבטלה דאנוס עיי"ש, וע"ע מה שהבאנו בזה בבית מתתיהו (ח"ב ס' ט"ז אות ב') את כל השיטות בזה, ובמועדי הגר"ח (ח"א תשו' רצ"ד), ובס' הברכה והלכותיה הנדמ"ח (ס' ע"א ס' ל"ו).

וא"כ י"ל אף אם נימא דאיסור לא תשא הוי מה"ת, אין עובר בלא תשא במה שאין טועם, דאנוס הוא, ואין רצונו לעבור באיסור. וכ"כ בשו"ת חלק לוי ס' ע"ה, דמי שיברך על חלב ונזכר שאכל בשר ולא עברו שש שעות, דאין עובר בלא תשא דאנוס הוא, שרצונו לאכול על מה שבירך ורק חכמים אסרוהו, אין עובר בלא תשא עיי"ש, ומש"כ בזה בשו"ת אהלי שמעון (יו"ד ס"ג). ועפ"ז י"ל ה"ה במי שבירך על כוס ונזכר שאין הכוס טבולה, אין עובר בלא תשא, כיון דהוא אנוס מלשותות ולא לעבור באיסור שימוש בכלי שאין טבול.



## ב.

והנה הרמ"א או"ח ס' תקט"ו ס"א כתב שבנתינת לפיו מאכל מוקצה ביו"ט, אסור לבלוע, וכתב המשנ"ב (שם סק"ה) דמסתמת הפוסקים דאף אם בירך על מאכל מוקצה אסור לבלוע, דהוי כשאר אכילת איסור עיי"ש. הרי אף שעובר באיסור ברכה לבטלה, שכבר בירך על המאכל, מ"מ לא יעבור באיסור מוקצה. וא"כ לכאור' ה"ה לא יעבור באיסור דשימוש בכלי שאין טבול, אף שיעבור בברכה לבטלה, ולא יטעם מהכוס. אולם כבר הקשו ע"ד המשנ"ב דלא יטעם כשבירך על מאכל מוקצה, ממש"כ הרמ"א ס' רע"א ס"ה בבירך המוציא קודם הבדלה ונזכר שלא הבדיל, טועם מפרוסת המוציא, דאם יבדיל הוי הפסק ויצטרך לברך שנית ברכת המוציא. הרי שס"ל להרמ"א דאף שיעבור באיסור לאכול קודם הבדלה, עדיף טפי הך איסור לאכול לפני הבדלה מאיסור ברכה לבטלה, ומ"ט כשבירך על מאכל מוקצה לא יטעם בכדי שלא יעבור בברכה לבטלה, ונפיק סתירה בדעת הרמ"א, ועי' בס' פתחי חיים (עמ' קמ"ב).

וראיתי בס' שבת מנוחה לידידי, הרה"ג רבי שמואל זכאי (פי"ג ס' י"ד) דכתב בדעת הרמ"א דשאני איסור אכילת מוקצה, שהוא יותר חמור מטלטול מוקצה, עפמש"כ בשו"ת חת"ס או"ח ס' ע"ט דלאכול מוקצה הוי איסור דאורייתא, דבעי הכנה לאכילה שבת ויו"ט, אבל לטלטל מוקצה היא גזירת חכמים בכדי שלא יבואו לידי איסור הוצאה [וכ"כ בשיטמ"ק ביצה ב' דבאוכלין איסור מוקצה מה"ת, וכן משמע מרש"י פסחים מ"ז ע"ב. וכ"כ ברבינו ירוחם נתיב ד' חלק ד', דמוקצה דאכילה אסור מה"ת ושל טלטול אסור מדרבנן. וכ"כ בתו"י ביצה ג' ע"ב עיי"ש, ובמנ"ח מ"ע רצ"ח אות ו']. וא"כ י"ל בדעת הרמ"א דשאני אכילת מוקצה שהוא איסור מה"ת, ולהכי כשבירך על מוקצה לא יבלע, דאם יאכלנו יעבור על איסור מה"ת. וכתב שם בס' שבת מנוחה די"ל שיטעם מהמוקצה כדי שלא יעבור באיסור ברכה לבטלה, שהוא איסור מה"ת לדעת הרמב"ם והשו"ע, ואילו איסור מוקצה הוא איסור מדרבנן לדעת הרשב"א בעבודת הקודש בית

מועד שער ה' ס"א, והתוס' עירובין ל"ח ע"ב והכי נקטינן. וא"כ עדיף שיטעם מעט מהמוקצה ויעבור על איסור דרבנן, ממה שיעבור על איסור ברכה לבטלה שהוא מה"ת, עיי"ש.

אולם בבית מתתיהו ח"ה ס' י"ח אות א', הבאנו לתרץ בסתירת הרמ"א דלא יאכל מאכל מוקצה כשבירך עליו, ומ"ש אם בירך המוציא קודם שהבדיל דיטעם שלא יעבור בברכה לבטלה אף דאסור לטעום לפני הבדלה. דשאני בבירך על מוקצה, דהוי חפצא דאיסורא, אין לו לאכול את האיסור אף שעובר ברכה לבטלה, ואילו כשבירך המוציא קודם הבדלה שאין המאכל כחפצא דאיסור אלא איסור צדדי דאסור לאכול קודם הבדלה, שפיר י"ל שיטעם ולא יעבור בברכה לבטלה עיי"ש. ועי' בשו"ת מענה לשון (ח"ו או"ח ס' ל"ז) בבירך על כוס יין ואח"כ נגע בו גוי עיי"ש. ובהכי י"ל במה שהעיר בס' חשוקי חמד (ברכות י"ד), מ"ש כשבירך בתענית י"ל שיטעם, ואילו כשבירך על מאכל מוקצה י"ל דלא יטעם. ולהנ"ל י"ל דשאני כשבירך על מוקצה, דהמאכל הוא כחפצא דאיסורא, י"ל שלא יבלע, ומשא"כ בתענית דאין המאכל חפצא דאיסורא שפיר י"ל שיטעם.<sup>2</sup>

ועפ"ז י"ל בבירך על כוס מים שאינה טבולה, אין המים אסורים בעצם, אלא שבכוס יש איסור שימוש עד שיטבילה, שפיר י"ל שיטעם מעט, כדי שלא יעבור באיסור ברכה לבטלה. וכ"כ לחלק ידידי הג"ר מרדכי פטרפרוינד בקובץ מה טובו אהליך יעקב (היוצא לאור על ידי ידידי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א) חלק כ"ד עמוד רמ"ח עיין שם. אולם למש"כ המג"א או"ח ס' רע"א ס"ק י"ב בבירך המוציא וזכר שלא הבדיל, והביא שיבדיל קודם, דאסור לאכול לפני הבדלה עיי"ש. הרי דס"ל להמג"א דלא יטעם אף שעובר בברכה לבטלה, ולא יעבור באיסור אכילה לפני הבדלה. ולהנ"ל י"ל כיון שאין המאכל אסור בעצם ורק שאסור לאכול לפני הבדלה, שפיר י"ל שיטעם. וא"כ מהמג"א חזינן דאף באיסור גברא לא יעבור, אף שעובר בברכה לבטלה, וא"כ יש לדון בבירך על כוס לשותות וזכר שהכוס לא טבולה אם יטעם.

## ג.

### איסור שימוש בכלי שאין טבול אם הוי מחמת המצוה או איסור בפ"ע

ולכא' י"ל בזה עפמש"כ בשו"ת מנחת שלמה (ח"ב ס' ס"ו אות י"ד), דהאיסור להשתמש בכלי שאין טבול זהו מחמת המצוה להטביל, ולהכי מי שאנוס מלהטביל, דפטור מהמצוה להטביל, ליכא איסור להשתמש בכלי שאין טבול עיי"ש. ובשו"ת מילי דעזרא (ח"א ס' ע"ב) כתב עפ"ז להתיר בתקופת הקורונה להשתמש בכלי ללא טבילה דאנוס מלהטביל עיי"ש.<sup>3</sup>

ב. וע"ע למור"ר הגה"ק רבי יוסף ליברמן זצוק"ל בעניין מי שאכל מצה בערב פסח אם יברך ברכהמ"ז, אם הוי כחפצא דאיסורא או שהוי איסור גברא עיי"ש. ובארוכה בס' חמדת משה ליד"נ הגרמ"ש דיין (פסח ס' י"ג) עיי"ש, ומש"כ בזה בבית מתתיהו ח"ה ס"ח אות ה' עיי"ש, ובשו"ת דברות אליהו (ח"ב ס' ל"ז) באוכל בתענית יברך ברכה אחרונה עיי"ש, והארכנו בזה בבי"מ שם, ומש"כ בס' ואכלת ושבעת וברכת (עמ' כ"ט).

ג. וע"ע מש"כ בזה בס' טהרת כלים פ"ב עמ' קי"ז, ובס' נימוקי לוי ח"א עמ' קכ"ז, ובס' ותעצר המגפה [ווסר] עמ' 153, ובשו"ת אבני דרך חט"ז ס' קל"ג, ובשו"ת שף ויתבי ס' ל"א יעו"ש.

אולם בבית מתתיהו ח"ג ס"י הארכנו להוכיח דלא כיסוד המנח"ש, אלא איסור שימוש בכלי  
הוי איסור בפ"ע עיי"ש [ובס' שערי יוסף טבילת כלים פ"ב עיי"ש. וע"ע בשו"ת מנחת שמואל  
ח"ה יו"ד ס' ט"ז]. אולם עפי"ד המנח"ש דהאיסור להשתמש בכלי שאין טבול זהו מחמת המצוה  
להטביל, וכשאנוס מלהטביל יכול להשתמש בכלי שאין טבול, א"כ י"ל שכשבירך על כוס ונזכר  
שאיין הכוס טבולה, הוי כאנוס להשתמש בכלי ע"י זה שישתה מעט כדי שלא יהא ברכתו  
לבטלה. וא"כ נפיק דאין עובר באיסור להשתמש בכלי שאינו טבול, דהאיסור זהו מחמת המצוה  
להטביל, וכשאנוס מלהטביל ולהשתמש בכלי שאין טבול, וכמו הכא שבירך על כלי קודם  
שהטבילו, ואם לא ישתמש בכלי ע"י שישתה יעבור בברכה לבטלה, א"כ הוי כאנוס להשתמש  
בכלי, וממילא ליכא גביה איסור להשתמש בכלי שאין טבול עפי"ד המנח"ש.

וראיתי בס' שערי יוסף טבילת כלים לידידי הגר"ר יוסף אבוטבול (פ"ב עמ' 83) בהק דינא אם  
הוי איסור שימוש בכלי שאין טבול או שהוי מצוה להטביל, לתלות במש"כ הטור יו"ד ס' ק"כ,  
שכתב בתחילת ס' ק"כ הל' הכשר כלים, וע"כ דהטבילה הוי רק היתר לשימוש בכלי, והשו"ע  
בס' ק"כ בכותרת כתב הל' טבילת כלים הרי שיש מצות טבילת כלים עיי"ש. אולם יש לדחות  
ע"פ מה שהשיב במועדי הגר"ח (ח"ב תשו' ת"ד), שכותרות השו"ע אי"ז מהשו"ע אלא מהמדפיס,  
עיי"ש.

וע"ע למו"ר בתשו' משנת יוסף (חט"ו ס' קכ"ה), בנודע לו באמצע האפיה שהכלי לא הוטבל  
ומשתמש בו באפיה, א"צ להפסיק את האפיה עיי"ש, ובקונ' טהרת כלים (ס"כ) מש"כ בזה עיי"ש,  
ובשו"ת אמרי יעקב (ח"ג ס' צ"ב).

וכתב לי הגרש"א שטרן, בעל שביבי אש, לגבי מי שבירך על כוס מים ונזכר שאין הכוס  
טבולה, יעביר לכוס אחר וישתה, ועוד י"ל דליכא איסור בטעימה כל שהוא עכ"ל. ולכאו' מש"כ  
דליכא איסור בטעימה כל שהוא, מנ"ל הך דינא, הא סו"ס משתמש בכלי שאין טבול גם בטעימה  
כל שהוא, וחצי שיעור אסור.

אולם בשו"ת תשובות ישראל (ח"ז ס' קמ"ח) במכתבו אלי לגבי מי שבירך על כוס מים ונזכר  
שהכוס לא טבולה, דלכתחילה ישפוך מהכוס מים על כף ידו וישתה מהיד. אולם באופן שאין  
יכול להעביר לכף ידו או לכלי אחר, י"ל דפשוט דלא ישתה אף שתהא ברכתו לבטלה, דיש  
איסור להשתמש בכלי שאין טבול. ואף אם הוי מדרבנן, מסתבר שהעמידו דבריהם אף במקום  
שתהיה ברכה לבטלה, ואם בירך על כוס שאין טבולה לא ישתה, ויאמר בשכמל"ו עיי"ש.  
ובקובץ מה טובו אהליך יעקב חלק כ"ד עמוד רמ"ח כתב ידידי הגר"מ פטרפרוינד אם יש צד  
להקל לשותות מהמים, ע"פ מנהג העולם להשתמש בבקבוקים שאינם טבולים ולרוקנם, וא"כ  
אפשר להחשיב את השתיה מהכוס כריקון בעלמא שנוהגין להקל בו. וכתב עוד די"ל שישפוך  
קצת מים לידו אחר שבירך, וכנ"ל. ועוד עצה שיכול להפקיר את הכוס אחר שבירך עליו, או  
להקנות לגוי יעו"ש. ולכאו' אי"ז הפסק, וכגביל לתורא אחר שבירך דאי"ז הפסק, וכמבו'  
בברכות מ' עיי"ש. אולם שאלתי להגר"א נבנצאל על מי שבירך על כוס שאינה טבולה אם  
ישתה מעט שלא תהא ברכתו לבטלה, וכתב לי: כן.

ולכאור' י"ל בזה עוד ע"פ מה שהארכנו בבית מתתיהו ח"ב ס' ט"ז בבירך בטעות אומר בשכמל"ו, אם ע"י אמירת בשכמל"ו ה"ז עוקר את הברכה לבטלה לגמרי וכאילו לא בירך לבטלה, או שהוי רק תיקון וכפרה על מה שבירך לבטלה, ואי"ז עוקר למפרע את הברכה לבטלה עיי"ש, ובס' סדר ברכות (ס' פ"ז). וא"כ י"ל אם נימא דע"י בשכמל"ו ה"ז עוקר את הברכה לבטלה, שפיר י"ל שאם בירך על כוס מים ונזכר שאין הכוס טבולה לא ישתה ויעבור באיסור בשימוש בכלי שאין טבול, אלא יאמר בשכמל"ו, וכמש"כ התשובות ישראל. וע"י זה שאומר בשכמל"ו עוקר את הברכה לבטלה למפרע, ושפיר י"ל שלא ישתמש בכלי שלא נטבל. אולם אם נימא שאין אמירת בשכמל"ו עוקרת את הברכה לבטלה, והוי רק כתיקון וכפרה על שבירך לבטלה, בהכי יש לדון אם יעבור באיסור שימוש בכלי שאין טבול, או באיסור ברכה לבטלה.



הרב יהושע בן דב

## בעניין פסול נקבים בקלף

- א. איכות הפסקת האות בניקבא \* ב. גודל הנקב הפוסל \* ג. טעם פסול ניקבי ניקבי \*  
ד. טעם פסול ניקב ירכו \* ה. נקב שנעשה אחר הכתיבה \* ו. נקב בחלל הפנימי של  
האות \* ז. נקב או עירוב במקום מיותר באות \* ח. הפסק באמצע אות

### א. איכות הפסקת האות בניקבא

גרסינן במנחות ל"ה א' ואמר אביי האי קילפא דתפילי צריך למיבדקיה דילמא אית ביה ריעותא, ובעינא כתיבה תמה וליכא. יש לעיין אם פסול נקב שייך רק כשהוא בעובי קולמוס (כגון 1) שאז הוא פוסק את האות לשנים, או אפילו נקב פחות מזה, שאינו מפסיק את האות לשנים (כגון 2) עלול לפסול. והנה מלשון הרמב"ם לכאורה משמע שגם נקב פחות מזה עלול לפסול, משום שכשדיבר על נקב שנעשה אחר כתיבה כתב אם ניקב בתוך האות כו' ניקב בירך של אות עד שנפסקה כו'. משמע דנקב דרישא שנעשה קודם כתיבה, דתני ביה דפוסל, לא מיירי דווקא בנפסקה האות. ולהלן יבואר בס"ד מאיזה דין הוא פוסל.

ומאידך בלשון האור זרוע ורי"ד ורי"א ז' יש משמעות שכל הפסול הוא כשהנקב פוסק את האות לשנים, דכי האי גונא לא הוי כתיבה תמה, אבל נקב שאוכל מעט מעובי האות אינו פוסל. וז"ל האור זרוע (הלכות תפילין סי' תק"נ): אפסיקא ליה ו' דויהרג בניקבא... דאתרמי נקב בקלף כנגדה ולא הי' יכול למשוך הוא"ו כל צורכה. דהיינו נקב שאין הדיו עוברת עליו. וז"ל רי"ד (מנחות ל"ה א') ואמר אביי האי קילפא דתפילי צריך למיבדקיה דילמא אית ביה ריעותא, ובעינא כתיבה תמה וליכא, פי' שלא יהא בו שום נקב שיפריד האות, או שיהו פני הקלף נקיים, שלא יהא בו שום חוט שלבשר שיעכב הקולמוס ולא תבוא האות תמה. וז"ל רי"א ז' - וכן צריך שיהיה הקלף חלק ולא יהיה בו דבר המעכב את הקולמוס, ואינו מדביק האות, ואינה כתיבה תמה. וכן כל אות הדבוקה לחברתה פסולה, שכל אות צריכה שתהיה מוקפת גויל מארבע רוחותיה כו'. גם לשון רש"י נוטה לדעה זו, וז"ל בחולין (ק"ט ב') אי חלחולי מחלחל תפילין היכי כתבינן - והלא העור חלול כנגד השער ובעינן כתיבה תמה שלמה ולא פסוקה דכתיב וכתבתם שיהא כתיבה תמה. ובשבת (ק"ח א') לא ניכתוב - דרחמנא אמר וכתבתם כתיבה תמה, שלימה ולא מופסקת.

אך קשה על זה א. מדוע אביי לא סמך על זה שתוך כדי הכתיבה הסופר ירגיש שיש נקב בקלף והפסק באות, או עכ"פ כשהסופר מגיה את הפרשיה מהפסקים (לפי מה שנפסק בשו"ע דהפסק באמצע אות פוסל אף בלי נקב) יגלה גם תקלה זו.

ב. אמרינן בגמרא חולין ק"ט ב' גבי נקבי השערות חלחולי מחלחל [עד הבשר] מתקיף לה רב אחא בר יעקב אלא מעתה תפילין היכי כתבינן הא בעינן כתיבה תמה וליכא אשתמיטתיה הא

דאמרי במערבא כל נקב שהדי עובר עליו אינו נקב. והנה גמרא זו צריכה תלמוד ואכמ"ל, אך עכ"פ מסתבר שרב אחא בר יעקב צייר לפניו נקבים פחות מעובי קולמוס, שאינם קוטעים את האות לגמרי, וטען שזה פוסל מדין ידוע של כתיבה תמה. ולא משמע שתשובת הגמרא היא להד"ם ורק קטיעת אות פוסלת. ועוד, מדתלו הדבר ב"דיו" ולא בקולמוס, ואמרו "אינו נקב" שזו כעין הגדרה של לבוד ולא פתרון מתואם לכל קולמוס לפי גודלו, משמע שאכן גם נקב שאינו קוטע את האות פוסל, אך נקב הפחות משיעור מסוים כלבוד דמי.

ג. בירושלמי מגילה פ"א ה"ט אמרינן אם היתה הדי יוצאה מבין הנקבים פסול, ובהחלט לא משמע שבאו לומר שרק אם האות נקטעת היא פסולה, אלא להיפך, שגם אות מגובשת, אם נוצרים בה חורים היא פסולה.

ולכן נראה לדינא דגם נקב שאינו מחלק את האות לשנים הרי הוא פוסל, ולהלן יבואר בס"ד מאיזה דין הוא פוסל.

ואגב אורחא, לשון בית יוסף בסי' ל"ב היא: וכתב הר"י אסכנדרני בסימן ל"ו פירוש נקב קטן כחודה של מחט עד כשמעביר עליו הקולמוס בדיו נסתם שאין האות נחלקת בו לשנים אינו נקרא נקב וכותבין על גביו אבל אם הוא גדול שהאות נראית בו חלוקה לשנים ודאי נקב הוא עכ"ל. ולא זכיתי להבין דבריו, דבצד הקולא כתב נקב כחודו של מחט שהדיו סותמו, ובצד החומרא כתב נקב שהאות נראית בו חלוקה לשנים, ובאמת בין שני המצבים הקיצוניים האלה יש מצבים אמצעיים טובא. ובשלחן ערוך סעיף י"ג העתיק מר"י אסכנדרני רק את סוף דבריו, ולשון זו לכשעצמה משמע לקולא טובא, אבל המשנה ברורה תירגם את דברי השו"ע דנקב שאינו נסתם בדיו קורין לו שהאות נראית חלוקה לשנים על ידו, וצריך ביאור.



## ב. גודל הנקב הפוסל

### אופן ההסתכלות

יש ג' דרגות בנקבים בקלף, זו למעלה מזו, וכל הני ג' דרגות, אזי קודם שכתבו עליהם כשהקלף על השלחן הם ניכרים כבורות חשוכים בקלף, וכשהקלף נגד אור החדר (המואר) רואים דרכם את לבנונית החדר, ואין צריך לומר שכשהקלף נגד מקור אור כגון פלורוסנט, הם ניכרים. ולאחר שעבר עליהם הקולמוס הם נחלקים להגדרות שונות -

דרגא א - נסתמת לגמרי ע"י הדיו, ואינה ניכרת אפילו כנגד מקור אור. [לכאורה באופן טבעי סתימה זו לא אמורה ליפול מאליה]. ודרגא זו משמעות הגמרא דלא חשיב נקב אפילו אם נשאר פתוח ולא נתכסה בדיו, כגון שהקולמוס הגיע עד אליו ולא עד בכלל, או שעבר רק על פני חציו וממילא הצליחה להיווצר שם מעטפת, או שנוצר שם קרום ואחר כך דקר שם בראש מחט וחזר וניקב [ולכן כשמחזיקים הקלף בחלל החדר רואים את הקיר מבעד לנקב]. ומכל מקום חשיב מוקף גויל, דכלבוד דמי.





והסיבה לשער בדיו שלו, בשונה מרוב הלכות התורה, היא משום דגם אם נשער בבינוני זה לא יפטור אותנו מהצורך למדוד לכל נשאל מחדש. דהרי הא קמן שאין בידי בתי ההוראה קלף נקוב שמסומן בו מאיזה גודל נקב אין הדיו עובר, וגם לא תירגמו את זה למידת אורך, דהיינו כך וכך מיקרון, משום שזה לא מעשי לרב ולא לשואל למדוד את מס' המיקרון שבנקב. ועוד, דיתכן דהמציאות משתנית גם בין עור לעור, כגון מין העור, והשכבה הדרושה (דהיינו גויל או קלף או דוכסוסטוס), עובי השכבה (תלוי בדיקוק), וחומרי העיבוד. שיש חומר שהדיו נדבק אליו יותר ויש פחות. ובוה אין סברא ללכת אחרי עור בינוני. ועל כרחך לא תספיק קביעת שיעור פעם אחת ולתמיד, אלא יצטרך כל סופר לשער לעצמו. ואם כן, מצד הדיו נמי ידון כל דיו ודיו לעצמו. גם סתימת הגמרא בזה מתפרשת טפי כההבנה הרהוטה המורה לסופר לבדוק בדיו שלו איזה נקב הדיו עובר עליו ואיזה לא, מבלי להעלות על הדעת שאולי הדיו שלו סמך מהממוצע, ושאולי אזלינן בתר הממוצע, ולמרות שדיו שלו מכסה את הנקב, מכל מקום הנקב הוא יותר מכשיעור וכפרוך דמי. וצ"ע.



### ג. טעם פסול ניקבי ניקבי

הנה טעם פסול ניקבי ניקבי באות, ההנחה הראשונה היא שהוא משום "מוקף גויל" (עי' מנחות כ"ט א'), דהיינו דבעינן שהדיו יהיה ניכר על רקע הגויל, והנקב הרי הוא אויר. תדע, שהרי בירושלמי מגילה פ"א ה"ט דנו על ניקב נקב ביריכו של ה"א, ומבואר שם ודאי שהנידון הוא על היקף גויל. ואם כן ניגמר מינה "נקב" "נקב", שגם כאן הנידון הוא משום מוקף גויל. ונפקא מינה- שהנידון הוא יותר על נקב שבצד האות מאשר על נקב שבאמצע עובי האות. אלא שיש על זה כמה קושיות.

א. בהמשך הירושלמי שם הוא מזכיר מימרא אם היתה הדיו יוצאה מבין הנקבים פסול, עיין שם, ואם הרישא של ניקב נקב ביריכו של ה"א עם כל השקלא וטריא דהתם הוא ג"כ אותו פסול, קצת תימה שפתאום הירושלמי חוזר ונייעור ומשמיע לנו דין יסודי שכבר שקלינן וטרינן לעיל טובא בפרטיו.

ב. במימרא דהיתה הדיו יוצאה מבין הנקבים, מבואר שמדובר על נקבים שהם בתוך עובי האות והדיו בורח דרכם ואם ישים שם רוק הדיו לא יברח, ולא על נקבים שגובלים באות מן הצד, ואילו פסול מוקף גויל לא ברירא כלל מסברא שיהא נוהג גם בנקב המוקף דיו מד' רוחותיו. (גם מה שנקטו נקבים לשון רבים, משמע שמדברים על פסול שתחילת ההבנה בו הוא כשמדברים על נקבים רבים, ואחר כך אולי הוא עובר גם לנקב אחד.)

ג. במנחות ל"ה א' וחולין קי"ט ב' מדברים על החסרון בנקבים המצויים משום כתיבה תמה, ומפשטא דלישנא משמע דהיינו שהכתב פגום מפני הנקבים שבתוכו, ולא שהגויל המקיף פגום. לכן נראה דסוגיות אלה מדברות על נקב שהוא קטן, כגון שאין בו עובי קולמוס או רובו, ובטל במיעוטו מלחצוץ בין האות לגויל, כשם שסכך פסול פחות משלשה אינו חוצץ בין הדפנות

לסכך. ומכל מקום הכא יש דין של "כתיבה תמה", דהיינו לא לכתוב כתיבה פגומה ומנוקבת. ואדרבה הפסול הוא רק כשהנקב בתוך הדיו ולא מצידו. ומשום נתת דבריך לשיעורים, אפילו נקב אחד באות אחת פוסל.



### ד. טעם פסול ניקב ירכו

והשתא דאמרת דיש נקב שאינו פוסל משום מוקף גויל, הואיל והגויל מקיפו והוא בטל במיעוטו, עלינו לברר האם בכלל יש נקב שיש בו פסול של מוקף גויל, או שאפילו נקב גדול חשיב מוקף גויל הואיל והגויל מקיפו, ודין מוקף גויל הוא לאפוקי עירב את האותיות (או אות שמגיעה עד סוף הגליון), וכדמשמע דעת רש"י והאור זרוע.

ודבר זה מתלמוד ירושלמי למדנו, דגרסינן בירושלמי מגילה פ"א ה"ט ר' זעורה בשם רב ניקב נקב ביריכו של ה"א אם גורדו (לדיו הסמוך לנקב לעשותו גויל) ונשתייר שם ירך קטנה כשר ואם לאו פסול, ר' זעורה בשם רב חסדא היה הגימ"ל מכלה את הגויל אם גורדו ונשתייר שם ירך קטנה כשר ואם לאו פסול, ר' זעורה בשם אשייאן בר נידבה ניקב נקב באמצע ב"ת אם היה הגויל מקיפו מכל צד כשר ואם לאו פסול. מבואר הדבר שגם נקב פוסל משום אינו מוקף גויל, והיינו בנקב גדול, אולי כשיעור עובי קולמוס או רובו. והדעת ג"כ מכרעת שיש שיעור לנקב שכבר יפסול משום אינו מוקף גויל, ואין שום הצלה לאות ע"י זה שמסביב לנקב יש גויל.



### ה. נקב שנעשה אחר הכתיבה

הנה מבואר בגמרא בניקב ירכו של ה"א או של וא"ו שאם נשארה צורת האות עליה כשירה, והקשה הבית יוסף היכי מכשרינן באיפסיק שום אות בנוקבא, והא אמרינן כל אות שאין גויל מוקף לה מארבע רוחותיה פסולה.

ותירץ על זה שני תירוצים: א. דלא איתמר אלא לפסול היכא שנדבקה באות אחרת אבל היכא דאיפסיק בנוקבא לא. וכתב דכן נראה מפירוש רש"י שפירש דמוקף גויל היינו לאפוקי דבוק לאות אחרת. וזה מתאים לשיטות הראשונים לעיל דנקב אין בו פסול מוקף גויל, אלא רק פסול אם חולק את האות לשנים. ונראה דכל מה שנדחק רש"י לפרש דענין מוקף גויל הוא לאפוקי שנתחברו אותיות, הוא כדי ליישב את קושית הבית יוסף וכנ"ל. וכבר כתבנו לעיל מה שקשה על שיטה זו.

ב. דהא דמכשרינן באיפסיק בנוקבא היינו דוקא בנפסק אחר שנכתב, דכיון דכשנכתבה היתה כשרה שהיה גויל מקיפה מארבע רוחותיה, אם ניקבה אח"כ כשרה כיון שתחלתה היה בכשרות. אבל כשבתחילת כתיבתה היה שם נקב ונפסקה בו, אף על פי שיש בה שיעור אות פסולה משום דמעולם לא הקיפה גויל. וכן נראה בהדיא מדברי הרמב"ם ז"ל בפ"א (תפילין ה"כ).

ועל דעת הרמב"ם קשיא לי: א. מאי שנא שיירן מתחילתן, אטו בשיירן לא בעינן כתיבה תמה, הרי לא שמענו כן [דאם כן רבי יהודה דיליף כתיבת צוואות (ברכות ט"ו ב') מוכתבתם, יסבור שאם היתה כתובה בשלימות ונמחקו הצוואות, כשירה]. ב. ואת"ל דיש חילוק בין צוואות למוקף גויל, עכ"פ מנין לחז"ל לחלק במוקף גויל בין תחילתן לשיירן. ובשלמא אם יש דבר בסת"ם שרגיל להשתנות לגריעותא מיד, אפשר להבין שהוא נאמר רק על שעת כתיבה, אבל דבר המשתנה רק בתקריות מיוחדות, שבלא"ה טבען גם להרוס טובא ולפסול, מנא לן שנוהג רק בשעת כתיבה. ג. ומדוע אין שום התייחסות בגמרא לקושיא זו, שהיא ממש כ"מעשה לסתור" למימרא דכל אות שאינה מוקפת גויל מארבע רוחותיה פסולה. והרי דרך הש"ס לבאר דברים, ובפרט בדברים המתבארים ע"י קושיא ותירוץ, ולמה עזב צדיק דרכו. ד ומדוע בזמנינו הוא מילתא דלא שכיחא שיתהווה נקב בעור אחר כתיבה, וכל הנקבים הם נקבים שנוצרים בהתעסקויות השונות להכשרת העור, ואילו בש"ס מאורע של ניקב אחר כתיבה חוזר על עצמו כמה פעמים. אטו כל קלפים שלהם היו נתונים בידי תינוקות אוחזי מחטין.

עוד הערות מכח הירושלמי- ה ובירושלמי דנו על ניקב נקב בירכו של ה"א מצד מוקף גויל, ולא נזכר שם חילוק בין תחילה לשייריים. ואדרבה, פשטא דלישנא משמע דמיירי בניקב אחר הכתיבה, וכן משמעות המסכתות קטנות<sup>2</sup>. ואם כן ראוי לומר שגם דעת הבבלי כן. ובירושלמי סברת המתירים היא משום דאכן עיקר האות מוקפת גויל, ואם כן ראוי שגם דברי הבבלי יתפרשו כן. זבירושלמי מבואר דדין מוקף גויל נוהג גם בחלל אותיות שיש להן תוך, ויש שם מימרא שבאה לחלק בין נקב שהגויל מקיפו מכל צד לנקב שפוגע בבשר האות. ואם כן ראוי לומר שגם דעת הבבלי כן, וגם המימרא שבבבלי על חלל האות היא מקבילה למימרא שבירושלמי.

ולו"ד ז"ל נראה דבאמת אין הבדל בדין מוקף גויל בין שייריו לתחילתו, ומה שרגילים להשתמש בלשון ניקב האות הוא משום שכרגיל זה מתגלה לסופר אחר הכתיבה, שאילו היה מרגיש בנקב בשעת הכתיבה היה מקיים בנפשיה נטה על ימינך או על שמאלך, אבל לדינא בין בתחילה בין בסוף הכל בכלל הסוגיא. והניקבי שבה"י ובוא"ו שבבבלי מדובר בנקבים הרגילים שאין בהם עובי קולמוס, אלא הקולמוס ממשיך ברצף מצידו או מצידיו של הנקב, והנקב קוטע מהאות רק מעט<sup>3</sup>, ולכן גם הסופר לא הרגיש בהם בשעת כתיבה. ומה שהגמרא קוראת לזה איפסקא ליה כרעיה כו' למרות שהרי האות ממשיכה מצד הנקב ואחריו, הוא על פי המבט ההלכתי- שכל נקב פוסל ומבטל את הכתב שכנגדו משום מוקף גויל. ואל תתמה, שהרי לפעמים תיאורי מציאות בש"ס מסוגננים ע"פ המבט ההלכתי, כגון "כל נקב שהדי... אינו נקב". ועוד, דכאן לצורך ניתוח הדין הש"ס מוכרח להטרים לנו את ההתייחסות ההלכתית לנקב שנמצא

(ב). מסכת תפילין פרק א' הלכה ב' ומסכת מזוזה פרק א' הלכה ג'.

(ג). והרי גם הפוסקים מודים דאותיות שנתחברו -דהיינו אינו מוקף גויל - אפילו נתחברו אחר כתיבה צריך להפרידם.

(ד). שו"ר שגם להמאירי ז"ל לא הפריע הלשון איפסקא ליה כרעיה דה"י בניקבא לפרש דהיינו בנקב שאינו על פני כולה. וז"ל בקרית ספר- ותחלה דברו בנקב שהפסיק שפת רוחב הרגל שהוא עבה וניקב מקצתו מצד רחבו בשפת הרוחב אבל ארכו נשאר קיים מצד רוחב הצד האחר. עכ"ל.

באות, שהוא מפסיק את כל שכנגדו. והשתא ההיתר של הגמרא מובן מאד, דהרי הסברא נוטה שכל נקב יפסול רק כנגדו, ואם כן אם כבר נגמר שיעור אות למעלה מן הנקב, תו אין צריך לכתב שכנגד הנקב. והשיעור המעכב מוקף גויל אפילו מרוח רביעית, כיון שמקום הדיו המיותר שבצד הנקב משמש לו דופן רביעית, או הגויל שתחת הדיו וכפי שמסומן בציור בצבע אפור.



ויותר נראה לומר דנקב כי האי גם את המפלס שלו אינו פוסל משום "אינו מוקף גויל", דבטל במיעוטו ביחס לגויל, אלא הפסול הוא משום דבעינן "כתיבה תמה" ולא מנוקבת. וכמובן דין זה הוא רק בתורף האות, ולא במה שמאריך יותר, דלא יהא ההמשך אלא כתוב בצורה חלשה **ב** מי פסיל.

ובירושלמי מדובר בנקב בגודל משמעותי, אולי כעובי האות או רובה, והוא פוסל גם מדין אינו מוקף גויל, וגם כשהוא מצד האות ולא בתוכה, וגם כשהוא מעוין ורק חוד הזוית שלו דוקר את האות. ועל זה האריכו בשמעתתא קמייא דירושלמי מה קורה כשנפגשים בו ביותרת האות, האם אמרינן "קלוש" ורואים את הכתב המיותר הסמוך לנקב כאילו הוא גויל, והוה ליה האות מוקף גויל. וכפי שמסומן בציור בצבע אפור ואדום כהה.



## ו. נקב בחלל הפנימי של האות

הנה בגמרא אמרו ניקב תוכו של ה"י כשר יריכו פסול. וספר התרומה והבאים אחריו ז"ל, כשם שהבינו שניקב יריכו של ה"י היינו נקב שעל כל רוחב הירך, הכי נמי הבינו שניקב תוכו דהיינו חללו, לפירוש שני דרש"י, בודאי מדובר גם במצב שהנקב נוגע בכתב, ואם כן הבבלי חולק בזה על הירושלמי המצריך מוקף גויל אף מבפנים. אבל למאי דפירשנו בעניותינו בבבלי, דניקב יריכו דה"י היינו שנמצא נקב קטן ביריכו דה"י, וזה בהסתכלות הלכתית נקרא "איפסקא כרעיה דה"י". אם כן ניקב תוכו יש לפרש בנקב או נקבים שהם בחלל האות, ואינם פוסלים משום מוקף גויל משום שאינם גובלים באות, אי נמי מחמת קטנותם. והשתא אף להבבלי בעינן מוקף גויל אף מבפנים, אך שיעור הנקב הפוסל תלוי בשני הפירושים שכתבנו בביאור מדוע הנקב של יריכו אינו פוסל משום מוק"ג, האם מפני שנקב פוסל רק כנגדו או מפני שרק נקב גדול פוסל. גם בפוסקים (טושו"ע או"ח סי' ל"ב סט"ו) הזכירו צד זה להלכה דבעינן מוקף גויל אף מבפנים, אך לא מהטעם שכתבנו. [עוד העיר חכ"א שליט"א דגם לספר התרומה ז"ל הרי אין להוכיח מן הבבלי היתר אלא בניקב תוכו לאחר כתיבה, דומיא דניקב ירכו דפירשוה הפוסקים לאחר כתיבה, ולא בניקב קודם כתיבה. וצ"ע].

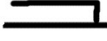


ה). וקצת יש להסתפק אם גם באות הסתומה בד' רוחות, כגון מ"ם סתומה וסמ"ך, ניקב תוכו פוסל, או דילמא הרי היא

## ז. נקב או עירוב במקום מיותר באות

### יש לנידון מקורות גם בבבלי

נידון נקב או עירוב במקום מיותר באות יש לו מקור נפתח בבבלי, דאמרינן- ואפילו כתב אחד מעכבן פשיטא אמר רב יהודה אמר רב לא נצרכה אלא לקוצה של יוד והא נמי פשיטא אלא לכאידך דרב יהודה אמר רב דאמר רב יהודה אמר רב כל אות שאין גויל מוקף לה מארבע רוחותיה פסולה. והעירו דא"י מצוי שסתמא דגמרא תדחה מילתיה דרב יהודה אמר רב דמפרש מתניתין לענין קוצו של יו"ד. וביאר הגר"ש גריינימן שליט"א דדברי רב הראשונים לא נדחו לגמרי, אלא באמת כוונת המשנה לענין קוצו של יו"ד, דלשון "כתב אחד" משמע לאתויי איבר מסוים של אות, אך לא לענין עיקר כתיבתו, אלא לענין להצריך שיהיה מוקף גויל. ולמדנו מגמרא זו שדברים שאינם מעכבין באות, כגון תגין וכדומה, גם אם הגיעו לקצה הגויל אין האות נפסלת בכך. וסלקא דעתך דקוצו של יו"ד נמי כוותיהו  משום דגם בלעדיו כבר נתן

את האות שרוצה להביע יו"ד. אמנם צורת האות היא עם ראש ו"פשיטא" שזה מעכב, אך להחמיר כולי האי שגם הראש, שהוא רק תפארת האות, צריך להיות מוקף גויל לא אמרינן, אלא סגי לן בזה שעיקר האות מוקפת גויל (ג.ב. אלא שקצת מן ההיקף שחור, וק"ל). קמ"ל דגם הקוצו של יו"ד צריך להיות מוקף גויל.

וכאן יש לפתוח נושא, מה הדין קו שהוא מעיקר צורת האות, אך הוא האריך אותו יותר מדאי  , אי נמי האריך כרגיל  ומכל מקום הרי בדיעבד היה סגי ליה גם בפחות  , האם המיותר פוסל באינו מוקף גויל, או דהוא פחות חשוב מקוצו של יו"ד, שהרי הוא אינו מעכב, וסגי לן בזה שהחלק המעכב באות מוקף גויל (ג.ב. אלא שקצת מן ההיקף שחור).



## יתכן דמקצצים אורך מיותר ולא עובי מיותר

והנה כשהנקב הוא בגובה הירך  משמע בגמרא דפסול למרות שנשאר שני משהויין בעובי הירך לצד ימין. דאין לפרש "אם נשתייר בה עובי דק כמלא אות דקה כשר", דהא אות קטנה היינו יו"ד, והמיוחד בה הוא קיצור האורך ולא קיצור העובי. ועוד, דעל אורך אות שייך טפי לומר "כשיעור" או "כמלא" מאשר על עובי. אלא כמלא אות קטנה היינו כאורך יו"ד, והגמרא הכשירה רק כשהנקב בתחתית הירך  . וכן נרעשו בכמה מקומות בש"ס על דבר הנקבים הדקים שעלולים להיות בעור, ותירצו שהדיו עובר עליהם או שהקולמוס ירגיש אותם, ולא אמרו דבלאו הכי ברוב המקרים עובי הקולמוס הוא יותר מהם, וגם אחרי הנקב ישאר שני

מוקפת גויל מד' רוחותיה. ויש לציין לדברי הגמ' (שבת ק"ד א') מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדים, דמבואר דפשיטא ליה דחלק מצורת האות הוא שיהיה גויל באמצע האות, ולא עיינתי כלל.

משהוין, חד להיחשב היקף גויל וחד להיחשב אות **ה**. וההסבר הפשוט בזה דלא קוצצים עובי של אות כי אם אורך של אות, שהרי כל העובי נעשה במעשה אחד, וגם נורמלי הוא שיהיה עובי לאות ולא יהיה בעובי כל שהוא. ומהיכי תיתי ליתן לחלק הסמוך לנקב שם גויל, אטו טמא הנוגע בבצק מטמא רק את הכביצה הקרובה אליו ושאר העיסה מונין בה ראשון ושני. אלא הכל מגוף האות, וחסר גויל כנגד הנקב.

ומכל מקום, כשחלק מעובי האות רואה גויל ממש והחלק השני אינו רואה **ה**, מסתבר שאם יש בחלק הרואה כשיעור באורך ובעובי, האות כשרה, דהחלק האיננו מוקף גויל "אינו חוצץ" בין הגויל הגמור לאות הגמורה. ואף אם בהמשך האות מסתובבת, כגון בציור כאן שהרגל מסתובבת להיות גג **ה**, אזי גם הגג שכנגד הנקב חשיב מוקף גויל, דעל כרחין השחור היורד תחתיו אינו חלק מעובי, שהרי הגג מאוזן והשחור ההוא מאונך, אלא הוא נעשה היקף גויל לגג.

וכבר כתבנו לעיל סק"ג דנתעוררנו לפרש דהנקבים שבבבלי אין הנידון בהם משום אינו מוקף גויל, דהא הם בטלין במיעוטם ביחס לגויל, אלא מדין כתיבה תמה, דבעינן שהכתיבה לא תהיה מנוקבת. ודין זה הוא רק בתורף האות כמובן, דאילו ההמשך המיותר לא יהא אלא דיו קלוש, מי פסיל. ומכל מקום, בתורף האות יש לומר דהוא פוסל אפילו אם נשאר קו שלם מימינו או משמאלו, דלא אמרינן "קלוש" לעובי האות המיותר. ומשום הכי סלקא דעתך לפסול עור עוף ועור נקוב בשיער, למרות שאפשר להתפתל מסביב לנקבי השערות. ורק באורך האות המיותר אמרינן "קלוש".



### גם בירושלמי יש לפרש דמקצצים אורך מיותר ולא עובי מיותר

והנה בירושלמי (מגילה פ"א ה"ט) קאמר רבי זעירא שמימרא של רב אשייאן להצריך מוקף גויל בתוך הבי"ת פליגא על מימרא דרב ורב חסדא הסוברים שמקצצים אורך של אות. ובפשוטו רוצה לומר דלדידהו כי היכי דמקצצים אורך של אות הכי נמי מקצצים עובי של אות. על כל פנים חבריאי פליגי על רבי זעירא, ומחלקים בין קיצוץ אורך (-בלשונם "מלמטה") לקיצוץ עובי (-

בלשונם "מלמעלה"), וכמו שאמר רבי יוחנן שאותיות שנתערבו למעלה **ארצו** פסולות, משום דשם הנידון הוא לקצץ בעובי, ולא מקצצינן, אבל אם נתערבו למטה **ארצו** כשרות, דשם הנידון הוא לקצץ את האורך, ומקצצינן. וממילא יתכן שגם רב ורב חסדא מודים בזה.

והא דקרי לקיצוץ האסור "מלמעלה" ולקיצוץ המותר "מלמטה", משום דרוב ראשי האותיות אם יפגשו בחבריהם ונגדע את החתיכות הנפגשות האות תפסל. (וכדאמינן דשעטנ"ז ג"ץ צריכים היכר ראש, וכן דעת הר"י אסכנדרני על אות א') כמו בכל המפגשים המצויינים כאן **אבגדהוזחטיכךלמנסעפפצץקרשת** ואילו היה מותר להתייחס לעובי האות המיותר

כגויל **ארצו** הכתיבה היתה מתכשרת, אלא שלא מחלקים עובי. ורוב תחתיות האותיות, אם יפגשו בחבריהם ונגדע את החתיכות הנפגשות, האות לא תפסל, למעט המפגשים המצויינים כאן שאינם השתלשלות גרידא אלא קרן זוית או היכר רגל המעכבין באות. **אבגדהוזחטיכךלמסנסעפצץקרשת**

והשתא מסתפק הירושלמי מה הדין בארצך ותפארתך, שהצד"י והתי"ו פוגעות בכ' במקום המעכב. ואילו הם היו נקב, בודאי הך' היתה נפסלת, דכידוע לא מקצצין אות בעוביה, אך שמא יש לאות כח גם לקצץ אותיות אחרות הגובלות בה, לצורך עצמה. אי נמי, מתוך שכשדנים על כשרות הצד"י והתי"ו גופיהו חשבינן להו כמקוצצים, הכי נמי כשדנים על כשרות הך', רואים אותם כמקוצצים.

והכי נמי מצי למיבעיא בארצנו ותפארתנו, וכגון שהרי"ש נפגשה עם האות שלאחריה, דהא לגבי רי"ש הנידון הוא קיצוץ באורך, וכלמטה דמי, ומאידך לגבי האות שלאחריה כגון צד"י דארצך או תי"ו תנינא דתפארתך, כלמעלה דמי. אלא דהירושלמי העדיף לעבור לדוגמא של ארצך ותפארתך, שאז יבינו ביתר קלות את המקרה ואת צדדי הספק.



### דברי ספר התרומה והמרדכי והמאירי

אבל ספר התרומה והמרדכי והמאירי כתבו דסתימות הבבלי דכל דביקת אותיות פוסלת בין למעלה בין למטה **ארצו**, דאמרינן כל אות שאינה מוקפת גויל מארבע רוחותיה פסולה. ותימה לך, הרי בפשוטו לשון זה (דכל אות שאינה מוקפת גויל) כולל גם פסול נקב, וכמו שמצאנו ביטויים בראשונים אלו עצמם, וכמו דבנקב הבבלי מחלק בין אם ניקב במקום שהוא לעיכובא באות לבין ניקב במקום שאינו לעיכובא, הכי נמי כוונתו שנבין לבד לענין עירוב. וי"ל דהראשונים הנ"ל מפרשים דלפי הבבלי בעובדא דנקב לא שייך כלל פסול דמוקף גויל אלא רק פסול של שינוי צורת האות, וכפי שני התירוצים שבבית יוסף, ולפי זה אין דברי הבבלי שייכים כלל לענין היקף גויל. אך כבר כתבנו דשני תירוצי הבית יוסף נסתרים מהירושלמי.

מיהו לענין עירוב ע"י תגין, דעת המאירי להכשיר, וז"ל- וכבר בארנו דדוקא בשדבוקה באות אחרת אבל אם דבוקה בעצמה כל שלא נפסדה צורת האות כשרה. וכן דוקא שדבוקה לגמרי אבל אם בא תג אחד מזו לחברתה ומחברן הואיל ונכר שאינו דבוק על ידי עצמה אלא על ידי תג אחד שמחברן לא פסל. עכ"ל. אבל בשו"ת זכרון יהודה (סי' כ"ג) נראה שסובר שגם זה פוסל. ועיין ביאור הלכה סי' ל"ב סעיף ד' ד"ה צריך. [ועיין בחידושים המיוחסים לרשב"א על מנחות].



### דברי הרשב"א

והנה בשו"ת הרשב"א חלק א' סי' תרי"א מקיים את הירושלמי לדינא, אך אינו מפרש בירושלמי שהחילוק הוא בין קיצוץ עובי לקיצוץ אורך, אלא בין למעלה ללמטה כפשוטו. ולולא

דבריו יש מקום לומר זאת בגדרים ובהסברים שונים, כגון שקודם שנשלם שיעור אות, כל מה שנכתב בעל כרחין מקבל שם חלק מהאות, וכרגיל תחילת הכתיבה היא מלמעלה, לכן כל ראש הרי"ש מקבל שם חלק מהאות **ר**. מה שאין כן מה שנכתב אחר שנשלם שיעור אות, שכרגיל הוא למטה, האות זכאית לא להכליל אותו בכלל האות. ולמה הדבר דומה, לנקב שהיה ליד אות **ב**, וחזר והעבה את האות שתגיע עד הנקב **ב**, דשפיר יש להבין שהאות לא תפסל, דחזינן לעיבוי כדבר שאינו מגוף האות. אבל הוא ז"ל פירש מלמעלה פסול לפי שעד שלא נעשית אות נפסלה צורתה. והלכך אם בא לגרור הרי זה כחק תוכות ופסול שלא נעשית אות מעולם עד עכשיו שהוא גוררו. אבל כשנדבקו מלמטה כגון של תפארתנו וארצנו אחר שנגמרה צורת האות הוא שנדבק' ומתחלת' כשרה היתה ואם בא עכשו לגוררה אין זה כחק תוכות. והלכך אפילו אינו גורר כל שהוא יכול לגרור כשר כר' זירא דאמר כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת וכו'. ולפי זה גם תורפו של רי"ש פעמים שאינו נפסל בדיבוק **אר**, כגון שנדבקה לו אות אחר שנכתב. ומאידך, גם קצה יריכו של ה"י פעמים שפוסלת, כגון שניקב בה נקב קודם שכתב את הירך השמאלית, דעדיין לא חל עליה שם ה"י. עוד יש חומרא גדולה בדבריו, שאי אפשר להפוך כתיבה לכתיבה תמה ע"י חק תוכות.


ועל ספיקא דארצך ותפארתך כתב- אבל ארצך תפארתך שהכף דבוקה באמצעות רגלה עם התיו בהא איכא ספקא. דאיכא למימר דאף היא אינה אות עד שיגמר רגל שבה לגמרי ופסול. ואיכא למימר דאינו אלא כלמטה וכשר. והספק צריך ביאור, הרי לכאורה פשוט שך' אינה ך' כל שלא ירדה מתחת לשורה **ד**, אלא הרי היא דלי"ת **ד**. נמצא שכשפגעה בזיו היוצא מן הצד"י או התיו"ו היה זה קודם שנגמרה צורת האות. לכן לולא דבריו ז"ל נראה דכללא דמילתא הוא שאם שתי האותיות אוחזות במפלס הראוי ליקצץ- כשרות, ואם שתיהן בתורף- פסולות, ואם אחת במקום הראוי ליקצץ והשניה לא, כגון ארצך ותפארתך שהצ' והת' ראיות ליקצץ בארכן והך' אינה ראויה ליקצץ בעוביה מאיזה הסבר שיהיה, יש להסתפק אם יש בכח הך' לקצץ את הצ' או ת', ובפרט שגם בצ' ובת' יש דין מוקף גויל, וכשדנים על כשרות עצמן אנו מקצצים מהן, אלא שכשדנים על כשרות הך' הנושא עולה מחדש.

### נגיעת קשקוש באותיות

לענ"ד אם נפגשו תגין בתגין או אפילו באותיות במקום המעכב, כגון בעיקר מושב הבי"ת **ע**, פשיטא דכשר, דכיון דתגין אינן מעכבין, וכמו שהוכח במקום אחר, אם כן אין זה אלא כקשקוש. ומהירושלמי עולה דקשקוש אינו מפריע להיקף גויל. ושינוי צורת האות אין כאן, דניכר לכל שהן אותיות נפרדות. וכן אם עשה ליו"ד העליונה של האל"ף עוקץ דר"ת ועוקץ זה נוגע בגוף האל"ף **א**, אין כאן פסול מצד מוקף גויל [ועיין מגן אברהם סי' ל"ב סקכ"ט], אך יש לדון משום שינוי צורת האות. ואפשר דכשהאות עבה והתג דק, ניכר שלא בא לבטא את גוף





האות אלא הוי שיער בעלמא [אך עיין חלקת מחוקק אבה"ע סי' קכ"ה סקל"א]. והובא נידון זה במשנה ברורה, ויל"ע.

וכשנפגשו שני אברים של אות  , אפילו אם לא נשתנית צורת האות, יש לדון על פסול מוקף גויל. ואף שהמפריע כאן אינו אות אחרת אלא איבר אחר מאותה אות, דכל דבר שיש לו נחיצות הלכתית ואינו ראוי למחיקה הוא מפריע לחשיבות היכר האות שתראה על רקע גויל. וכן כתב במשנת סופרים אות ש', אלא שהוסיף לדון דשמא יש כאן גם פסול של שינוי צורת האות ולא יועיל לתקנו ע"י מחיקת החיבור, עי"ש דמסיק דבמקום הפסד יש להקל בזה.



### ח. הפסק באמצע אות

כבר כתבנו בדירושלמי גבי דיו יוצא מבין הנקבים משמע שיש כאן פסול נוסף, לא במוקף גויל ולא בצורת האות אלא בשלימות האות, דבעינן כתיבה תמה שהאות לא תהיה מנוקבת, ועיין עוד בבבלי בעניין עור עוף ובהמה. ומזה שהדברים נאמרו רק לגבי נקב, שאינו ראוי להיות כתב, משמע שאם הגויל שלם וצורת האות שלימה, אך הדיו לא נדבק לעור בנקודות מסוימות בעובי האות  , אין כאן פסול של כתיבה תמה. מיהו אם ההפסק הוא על פני כל עובי האות  אע"פ שהתינוק קוראו כדבעינן, שפיר יש מקום לומר שגם בזה יש חסרון של כתיבה תמה. ואולי הוא אף קל וחומר, ומה נקבים שאינם קוטעים את רצף האות חשיב כתיבה שאינה תמה, סדק שפוסק את רצף האות, ק"ו דהוי כתיבה שאינה תמה, ואף אם נשאר במקומו גויל.

ומהר"ם מרוטנבורג בתשובה (הובאה בהגהות ברוך שאמר ונדפס מכ"י בכבוד חכמים עטרת פז) דן על הסופרים שלא היו מדביקים את איברי האות זה לזה בתור גרפיקה **אע"פ** , והאריך למחות בדבר. והביא אסמכתא לפסול מדאמרינן (שבת ק"ד א') מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדים, אלמא כל אות צריכה להיות גולם אחד, דאי לא, מנא ליה שבנס היו עומדים, דילמא נשתייר במ"ם ובסמ"ך כל שהוא שאינו חקוק, וכל שהוא זה היה מחזיק את חלל המ"ם והסמ"ך שבלוחות. עי"ש עוד.

עכ"פ צריך לדעת נידון דידן שהדיו לא נדבק לא דמי לגמרי לנידון דמהר"ם שעושה הפסק בתור גרפיקה. דבכל אחד מהנידונים יש צד קולא וחומרא ביחס לשני. בנידון דידן איכא מעליותא מצד שינוי צורת האות, דמסתמא ניכר על הכתיבה ועל הקלף שהתכוון לצורה השלימה אלא שתנאי השטח לא נתנו לדיו להכתב ברציפות. ובנידון דמהר"ם איכא מעליותא מצד היוקרה של הכתיבה, שהכתיבה נכתבת על רקע עידית, אלא שהסופר נטל סמכות של ספרי דוקני לקבוע דמעתה גם צורת אל"ף תהיה משני גופים ותלי ליה לענפיה דאל"ף עי"ן ושי"ן. ומכל מקום לדינא נראה דבשני הנידונים פסול. (אלא שבנידון דמהר"ם יתכן שאם תהיה הסכמה

של חכמי ישראל או סופרי ישראל שמעתי צורת האל"ף המושלמת תהיה עשויה ב' גופים, יתכן שזה יהיה כשר. ואולי זה מה שהיה באות ה"י שהחליטו ספרי דווקא לתלות כרעיה דה"י להבדילה מחי"ת, ואכמ"ל.)

אך יש לדון איזה גודל של סדק פוסל, שהרי אף בנקב קי"ל דנקב שהדיו עובר עליו אינו נקב, וכבר כתבנו דמשמע לכאורה דאפילו אם מאיזה סיבה לא נסתם בדיו, או נסתם ופתחו, אינו נקב. ולעיל סק"ב הסתפקנו מה הדין בנקב גדול קצת שהדיו עושה אותו ניכר רק נגד השמש, אבל נקב קטן שהדיו סותמו, אף דבלא הדיו ודאי הוא ניכר נגד השמש, אינו נקב ומעיקרא כלבוד דמי. ואכן הביאור הלכה בסעיף כ"ה ד"ה אות אחת למד מזה שאות שנסדקה סדק שנראה רק נגד השמש כשרה. אמנם לא ברירא לי שההגדרה היא סדק שנראה רק נגד השמש, דהרי יש חורים גדולים שעל השלחן נראים כבורות חשוכים שלא ברור אם הם מפולשים או לא, וכנגד אור החדר או השמש ניכרים, והני בודאי אין הדיו עובר עליהם. אבל מי שידוע מנסיונו ע"פ טביעות עין איזה מרחק הדיו עובר עליו, יוכל להשתמש בטביעות עין זו גם לענין סדקים. ועדיין יש לפקפק שאולי הפסק על פני כל רוחב האות שיעורו קטן יותר. אך העיקרון מסתמא נכון, שיש שיעור הפסק שעדיין נחשב כתיבה תמה למרות שאחר העיון רואים שם איזה הפסק באות, וכדעת הבה"ל. אף שמרן זללה"ה בסי' ח' סק"ח חלק עליו.



## העולה לפי האמור [להלכה ולא למעשה]

### ניקבי ניקבי

א. עור שהיה בו ניקבי ניקבי, לא יכתוב על גבי הניקבי, משום שצריך כתיבה תמה ולא כתיבה מחוררת. וכל זה בנקבי רבירבי קצת, אבל נקבא בשיעור שהדיו עובר עליו וסותמו כלבוד דמי ואינו פוסל אפילו אם נשאר פתוח, כגון שהעביר את הקולמוס סביבו ולא על גביו, וכל שכן אם עבר עליו הדיו וכיסהו וסתמו, דכשר. ואפילו נקבא בשיעור שאין הדיו עובר עליו, אם גרם שיסתם ע"י הדיו ע"י תחבולה, כגון שנתן מעט רוק בנקב קודם הכתיבה, ובכתיבה הדיו נעשה רקוע על הרוק, ונוצרה סתימת דיו על גבי הנקבא, כיון שהנקבא סתום בדיו אינו פוסל.

ב. אם הנקבים נמצאים באות אחרי שנגמר כבר שיעור אות המעכב, כגון בתחתית רגל הה"י,

שכבר כתב מעליהם כשיעור אות קטנה **ה**, אינם פוסלים.



### מוקף גויל

ג. כל אות שאין גויל מוקף לה מארבע רוחותיה, בין אם האות הגיעה עד סוף הגויל **ג**

ובין אם נפגשה בנקב גדול (כדלהלן) באמצע הגויל **ג** ובין אם נפגשה באות אחרת **גא**, פסולה. ובאותיות שיש להן אחוריים ותוך, גם בפנים צריך להיות גויל מוקף לה. לפיכך אם

ניקב נקב בפנים האות, אם היה הגויל מקיפו מכל צד **ב** כשר. ואם לאו **ב** פסול. ובכל זה אין חילוק בין אם מתחילה נכתבה בענין שאין גויל מוקף לה לבין אם לאחר זמן נעשית כן, דמכל מקום פסולה.

ד. בנקב כיצד, אם יש בצד האות נקב שהוא כעובי האות או אולי אף כרוב עובי האות, הרי הוא פוסל. אבל אם הוא כמיעוט עובי האות, לכאורה הוא בטל לגויל שסביבו ואינו פוסל. אך אם הוא בתוך עובי האות, הרי הוא פוסל משום כתיבה מחוררת, וכנ"ל גבי ניקבי.

ה. עירוב אותיות כיצד, לא שנפגשה אות בקשקוש או בתג, דזה אינו פוסל אלא אם כן נשתנית צורת האות. אלא כאן אנו מדברים כשנפגשה אות באות אחרת.

ו. אחד נקב ואחד אות אחרת אינן פוסלים אלא אם כן פגעו באות במפלס המעכב (כגון בעליונו של רגל הה"י **ה**), שבזה חשיב אין גויל מוקף לה. ואפילו אם נשאר בעובי הרגל עובי

שני משהויין, ואתה רוצה שהמשהו הסמוך לנקב ייחשב גויל והשאר ייחשב אות, וכבציו **ה**.

דכל זמן שלא גירד בפועל את הדיו סמוך לנקב, הרי הנקב פוסל את כל מה שבמפלס שלו להיחשב אינו מוקף גויל, דלא פלגינן את עובי האות לשני הגדרות. (ואם גירד בפועל, צ"ע בענין חק תוכות). אבל אם פגעו באות במפלס שאינו מעכב (כגון בתחתונו של רגל הה"י **ה**), אזי אם נשתייר מעל הנקב או המפגש כשיעור אות קטנה, שזהו השיעור המעכב ברגל הה"י, כשירה

מכח הרגל שמעל הפסול **ה גה**, וחשיבא מוקפת גויל מצד מטה מכח מה שבצד הפסול. ושמא כל זה נכון רק בנקבי זוטרי שבתוך האות, שכשהם במפלס המעכב הפסול בהם הוא משום כתיבה מחוררת. אבל בנקבים גדולים כנ"ל, הרי הם פוסלים את האות משום אינו מוקף גויל, אלא אם כן יש עליהם גם כדי קליפה, וכדלהלן בסמוך.

ז. אם הנקב הוא על פני כל עובי האות **ה**, או שהיתה האות מגיעה עד קצה הגויל, צריך לבדוק אם נשאר מעל הנקב או קצה הגויל כדי קליפה ועוד כשיעור אות קטנה, כשירה, שבזה פלגינן את אורך האות, והכדי קליפה התחתון נחשב כהיקף גויל למה שמעליו, ואפילו אם לא גירדו בפועל. ואם לאו, פסולה.

ח. אם נפגשו שתי אותיות, אחת מהן במפלס המעכב ואחת במפלס שאינו מעכב, כגון שכתב ארצך או תפארתך וכתב את הך' מעורבת עם בליטת הצד"י או התי"ו **ארצך**, שאצלם זה מפלס שלא מעכב ואצל הך' הוא מפלס המעכב (שהרי אם תהיה מקוצרת היא תראה דלי"ת או רי"ש), הדבר ספק אם הך' יכולה לראות את הצד"י או התי"ו כמקוצצות ומסתיימות בריחוק ממנה, או דילמא אין אות חב לאחריו לצורך הכשר שלו.

ט. היה הפסול נפגש באות בקצה האורך שלמעלה, כגון שהיה נקב בסוף גגו של רי"ש **ר**, או שהיה הרי"ש נפגש שם עם אות אחרת בקצה שלה **ד**, יש לדון שגם בזה אם קצה

האותיות אינו נחוץ להכשר האותיות, דהיינו שגם בלעדיו האות היתה נקראת רי"ש וכו' **ה**, הרי המיותר נעשה היקף גויל לתורף האות. דכל שהנידון על אורך האות ולא על עובי האות, פלגינן לה לפי הצורך. ומכל מקום למעשה אין להקל למיפלג את האות אלא כשהמפגש למטה **ה** במקום שכשנכתב כבר היה ידוע שאין בו צורך, ולא כשהוא מן הצד **ר** **ה**. (מפני הפירוש הנוסף בביאור הירושלמי שאמר "כאן מלמעלה כאן מלמטה").

### הפסק באמצע האות

י. אם יש באות נקודות שלא נצבעו בדיו, אם הן אינן על פני כל האות **א** אינן פוסלות, אך אם הן על פני כל האות **א** מסתבר שהן פוסלות, אלא אם כן מדובר על הפסק שניכר רק בעיון.

יא. הפסק במקום שאינו מעכב באות **א** אינו פוסל.

הרב אליהו לנגברג

בני ברק

## בעניין כתב ע"ג כתב ומחיקת ה'שם' ע"י כתב עליון

### כתב על גבי כתב אם חשוב כתב או לא

איתא בשבת קד: במשנה כתב ע"ג כתב פטור, וכתב רש"י ד"ה כתב על גבי כתב, העביר קולמוס על אותיות הכתובים כבר, וחדשם, עכ"ל<sup>א</sup>. ובגמ' אמר רב חסדא דלא כרבי יהודה דתניא הרי שהיה צריך לכתוב את השם ונתכוין לכתוב יהודה, וטעה ולא הטיל בו דלת, מעביר עליו קולמוס ומקדשו דברי רבי יהודה. וחכמים אומרים אין השם מן המוכח, ע"כ. ובפשטות לכאור' מבואר דסבר רב חסדא דמה שהכשיר רבי יהודה במעביר עליו קולמוס הוא משום דס"ל דכתב ע"ג כתב חשיב כתב, ואפי' אם לא הוסיף מידי, כההיא דמתני' דכתב על גבי כתב לענין שבת לא מיירי דהוסיף משהו בכתב העליון, ואפ"ה לר"י חייב, ולא רק בשם שהוסיף קדושה. וכ"כ הרמב"ן וכדלהלן. וחכמים סוברים דכתב ע"ג כתב לא חשיב להתחייב עליו, כי לא הוסיף. חזינן דפשטות נחלקו ר"י וחכמים בכתב על גבי כתב דלר"י חשוב העליון, ולחכמים לא חשוב. ולר"י חשוב אף אם לא הוסיף, ולרבנן לא חשיב, דדיו ע"ג דיו לאו כלום הוא.

ובסוגיא דגיטין כ. מבואר בדעת רב חסדא דרבנן סברי דכתב ע"ג כתב לא הוי כתב גם במקרה שהוסיף, דאיתא שם אמר רב חסדא גט שכתבו שלא לשמה, והעביר עליו קולמוס לשמה באנו למחלוקת רבי יהודה ורבנן, דתניא הרי שהיה צריך לכתוב את השם וכו' וחכ"א אין השם מן המוכח, אמר רב אחא בר יעקב דילמא לא היא עד כאן לא קאמרי רבנן התם דבעינן זה קלי ואנוהו וליכא, אבל הכא לא.

ומבואר דסבר רב חסדא בדעת חכמים דאפי' אם הוסיף בכתב העליון לשמה שלא היה בכתב התחתון לא חשיב כתב. וביאור הדבר, דסבר ר"ח בשיטת רבנן דכיון דאין הכתב העליון מוסיף מידי על התחתון (דהוי דיו ע"ג דיו) לא יהני אף לענין לשמה של גט. ורבי יהודה סובר דיש משמעות לכתב העליון גם אם לא מוסיף מידי (ובתוס' כתבו דרק אם הכתב העליון מוסיף בלשמה, כיון דמועיל להכשיר את הגט חייב אף לענין שבת, כמבואר להלן).

ושיטת רב אחא בר יעקב דרבנן ג"כ סוברים דכתב ע"ג כתב חשיב כתב, ורק לענין 'שם' אמרו דאינו מן המוכח משום זה קלי ואנוהו. ובתוס' בשבת שם ובגיטין יט. כתבו דלראב"י מתני' דכתב על גבי כתב פטור זהו כשלא הוסיף מידי, כיון דלא תיקן כלום לכו"ע אינו כתב, אבל כשהוסיף, כמו בלשמה של גט, בין לרבי יהודה בין לרבנן חייב, דפליגי רבנן רק בענין שם. ומתני' דכתב ע"ג כתב פטור איתא לכו"ע כשלא הוסיף מידי בלשמה, אבל אם כתב לשמה בגט, כמו בההיא דגיטין כ. דכתב ראשון שלא לשמה ושני לשמה, חייב לענין שבת לכו"ע.

א. וכתב ע"ז המעשה רוקח (על הרמב"ם בפרק י"א הל' י"א) וז"ל: מדבריו משמע שאפילו אם ע"ז הכתב העליון יפה יותר אפ"ה פטור.

### איך מועיל ה'לשמה' בכתב העליון הרי כבר גמר לכתוב הגט

ובגוף הסברא בדעת רבי יהודה, ולרב אחא בר יעקב אף לחכמים, דמועיל בגט לשמה בכתב על גבי כתב, אף דכבר כל הגט כתוב, שמעתי מהרה"ג ר' יוסף ווינברג בשם הגר"ד פוברסקי שליט"א, דהנה זה פשוט דלחשוב לשמה לשם גט ולייחד הגט לאשה זו אחרי שסיים לכתוב את הגט או בפרק זמן קודם, שלא שייך לכתיבה, לא הוי לשמה, כי אין שייכות בין מחשבתו לגט. ורק בזמן כתיבה הוא הזמן הראוי לזה שתחול מחשבתו שמייחד את הגט לאישה זו. ולמ"ד שכתב על גבי כתב חשיב כתב התחדש דגם זה הוי מעשה כתיבה ששייך להחיל בו לשמה בהגט.



### בגדר אין השם מן המובחר וגדר זה קלי ואנוהו

מצינו דהרשב"א הביא בשם הירושלמי שסובר דאינו מן המובחר היינו שהוא פסול מדאו', ומה דאמרו רבנן דאינו מן המובחר, דהם באו לומר דלא יועיל תיקון. כמבואר בגיטין נד: דאזכרות שנכתבו שלא לשמן אמר רבי אמי דלא מהני בהן תיקון, הן מצד זה שא"א לכתוב שוב בכונה, גם למחוק ולכתב שוב א"א (עיין בריטב"א שם), ואמר רבי אמי שם דאינו שוה כלום<sup>ב</sup>.

והגרעק"א (ח"א בתשובה ע') מעלה צד דאינו אלא לכתחילה מדרבנן, ומדאו' אם יעביר קולמוס ויקדשו יועיל. ודייק כן מהריטב"א בגיטין כ. ומ"מ הגרעק"א מסתפק בזה, ורק כשיש ספק אם קידש או לא קידש סמך על סברא זו, דהוי ספק ספיקא.

ובפנ"י גיטין כ. מעלה צד דאין מן המובחר דקאמרי רבנן היינו לכתחילה אבל דיעבד כשר, ודחה דודאי הס"ת פסול ואין בזה קדושת השם כלל ומותר למחקו ולכתוב אחר במקומו. ודחה גם סברא זו מכח קושיא ששאל שם, והסיק דאין השם מן המובחר היינו דודאי הס"ת פסול בגלל השם שאינו קדוש, מ"מ למחוק את השם הזה אסור, דזה שם השם. ולכן נקטו דאינו מן המובחר, ושאסור למחקו למרות שהוא פסול. והביא הפנ"י דהב"י יו"ד סימן רע"ו בשם התשב"ץ וסמ"ק סברו כהצד הראשון שמותר למחוק שם שנכתב שלא בקדושה (ועיין להלן מדברי הפוסקים שהביאו בשם התשב"ץ לאסור, וכבר עמדו בסתירה בדבריו), והט"ז והש"ך שם הרגישו דבסוגיה משמע דאסור למחוק משום דהוי רק אינו מן המובחר דפסול, אבל אסור למחקו. והש"ך שם התיר למחוק שם לצורך תיקון<sup>ב</sup>.

המהרש"א (שבת קד:) על תד"ה א"ר חסדא כתב שמסתבר ש'זה קלי ואנוהו' אינו פסול מן התורה. ועיין מנ"ח (מוסף השבת כותב אות ד) שכתב שדבריו הם רק לשיטת התוס' סוכה כט: ד"ה לולב, אבל לשיטת רש"י שם ד"ה יבש סובר דזה קלי ואנוהו מן התורה, אף לענין ס"ת זה מדאו' עכ"ד. (ועיין שאגת אריה סימן נ' ובמשנת חכמים מצוה ג').

(ב). וכ"ז כתב הרשב"א בדעת רב חסדא, אבל לדעת ראב"י אפשר דמדאו' מועיל.

(ג). עוד כתב שם הפנ"י דפלוגתת ר"י ורבנן לענין אם מהני העברת קולמוס על שם לקדשו אינו רק בנתכוון לכתוב יהודה במקום השם, אלא אפי' סתמא, שכתב שם שלא בקדושה ס"ל לר"י שמעביר עליו קולמוס ומקדשו ולרבנן שלא מועיל (ועיין חת"ס שם שדן בזה והוכיח כהפ"י מהסוגיה דף נ"ד).

בביאור הטעם דחסר בזה קלי ואנוהו בשם שנכתב שלא בקדושה, ורוצה להעביר קולמוס לקדשו, ראיתי במגן אברהם או"ח ל"ג סק"ז ובתשו' הגרעק"א הנ"ל שהוא כדין מנומר המובא לקמן נד: דבכמה שמות כו"ע מודו דאי"ז ואנוהו כי הוא מנומר. ובשם אחד סבר רבי יהודה דאין חסרון דואנוהו, כי זה רק שם אחד, וחכמים סוברים שאף בשם אחד זה חסרון של מנומר. ובפוסקים כתבו עוד טעמים בזה, ואכ"מ.



### פלוגת תוס' והרמב"ן בשיבו הסוגיות, ובביאור סברת ר"י דכתב עליון כתב

הנה בגיטין י"ט איתא אתמר המעביר דיו על גבי סיקרא בשבת רבי יוחנן וריש לקיש דאמרי תרוייהו חייב שתיים אחת משום כותב ואחת משום מוחק דיו על גבי סיקרא על גבי סיקרא פטור סיקרא על גבי דיו אמרי לה חייב ואמרי לה פטור אמרי לה חייב מוחק הוא אמרי לה פטור מקלקל הוא.

ופרש"י ד"ה מוחק דדיו ע"ג סיקרא חייב משום מוחק, משום דהוי מוחק את הסקרא על מנת לכתוב את הדיו. ובדיו ע"ג דיו וסיקרא ע"ג סיקרא דפטור, כתב רש"י ד"ה פטור משום שהרי הוא כבתחילה ולא כתב ולא מחק.

ובשיטת רב חסדא דרבי יהודה סבר דכתב ע"ג כתב הוי כתב, ושיטת תוס' דרק כשהוסיף לבשמה מועיל לחייבו בשבת (דכתבו תוס' דרב חסדא לא אוקמא מתני' דכתב ע"ג כתב פטור כרבי יהודה, ובמקרה שלא הוסיף בלשמה, משום דמשמע ליה דמתני' איירי בכל ענין, לכן אוקמא כרבנן, אבל באמת במקרה שלא הוסיף מידי, אף רבי יהודה מודה שפטור לענין שבת).

**ועצם הדבר צ"ב,** אם מודה רבי יהודה שהכתב העליון לא הוי כתב לענין שבת ומטעם שלא מתקן כלום בכתב, א"כ גם אם הוסיף לשמה לענין גיטין, איך יחייבו לענין שבת, הרי בכתב לא תיקן כלום.

וצ"ל שכתב ע"ג כתב פטור למרות שיש מעשה כתיבה, כיון שאין לזה משמעות, וא"כ ברגע שיש משמעות לכתיבה, שזה כותב לשמה לגט או לשם השם, כבר אפשר לחייבו על מעשה הכתיבה.

ובאמת הרמב"ן והריטב"א ס"ל דכתב ע"ג כתב, אף אם הוסיף בלשמה, לדעת רבי יהודה לא חייב לענין שבת. דהקשו הרמב"ן והריטב"א על רב אחא בר יעקב דאמר דגם חכמים ס"ל דכתב ע"ג כתב חשיב כתב לענין לשמה דגיטין (ושאני לענין 'שם', דבעינן זה קלי ואנוהו), ואילו בסוגיא דגיטין יט. מבואר דדיו ע"ג דיו אינו כתב לשבת. וכתבו (בתי' השני) **דשאני לשמה ממלאכת שבת**, דלענין שבת מלאכת מחשבת בעינן ולא אהנו מעשיו שכבר נכתב, עכ"ד. וביאור הענין כסברא הנ"ל, דאף כשתיקן בכתב העליון לענין לשמה, מ"מ בכתב עצמו לא תיקן מידי וא"א לחייבו.

ולכאור' קשה לפי הרמב"ן מה סברת רבי יהודה שמחייב כתב ע"ג כתב בשבת (דכן פשוט דברי רב חסדא בשבת קד:), הרי הכתב העליון לא מתקן מידי, ואי"ז מלאכת מחשבת.

ובשלמא לשיטת תוס' נחא קצת, דכתבו דאף לרב חסדא בדעת רבי יהודה אינו חייב בכתב ע"ג כתב אא"כ הוסיף בלשמה של גט או שם קדוש, אפשר לבאר כנ"ל, אבל לרמב"ן שכתב ע"ג כתב פטור אתיא רק כרבנן, ולפי רבי יהודה לעולם חייב, קשה מה הסברא בזה, הרי בכתב לא תיקן מידי.

ואפשר ליישב על פי התירוץ הראשון שכתבו הרמב"ן והריטב"א, שהקשו דלר' אחא בר יעקב דלכו"ע כתב ע"ג כתב חשיב כתב, מתני' דקתני פטור כמאן אתיא, ותיצו דאיהו מוקי מתני' בסיקרא על גבי דיו ודברי הכל, ע"כ. וצ"ל דהם סברו דרק בסיקרא ע"ג דיו לא מוסיף מידי בעליון, דאין הסיקרא יותר מהדיו, אבל דיו ע"ג דיו מוסיף באיכות, שעומד זמן ממושך יותר ומבריק יותר, ולכן חייב לענין שבת, דיש כאן מעשה כתיבה, ויש משמעות שהוסיף באיכות והברק של הכתב.

וביאר הגר"א גרבוז שליט"א את שיטת רבי יהודה דדיו ע"ג דיו חייב למרות שיש כבר כתיבה. והוא, שמ"מ כל פעולה שהיא חלק מהמלאכה שייך לחייב עליה. וכיון שברור שגם דיו ע"ג דיו יש מעשה כתיבה, הכתיבה השניה מצטרפת עם הראשונה, ונחשב שיש כאן כתב חדש, ד'פנים חדשות באו לכאן', דיש חיזוק לכתב הראשון. וכיון שזה חלק מהכתב שייך לחייב על זה, כדמצינו ברמב"ם פ"ט משבת הי"א וז"ל סוחט את הבגד עד שיצא מימיו ה"ז מכבס וחייב, שהסחיטה מצרכי כיבוס היא, כמו שהגסה מצרכי בישול, עכ"ל. ומבואר דפעולה שהיא חלק ממלאכה חייבים עליה, כדוגמת סחיטה, שבד"כ לא רואים בה כיבוס, וכן בהגסה היא רק סיוע לבישול, כך ה"ה כתב ע"ג כתב, זה חלק ממעשה הכתיבה.

ושיטת חכמים דפטרי, משום דס"ל דלא שייך לחייב על כך, ד"בכתב" לאו מידי עבד (וממילא אי"ז מלאכת מחשבת).

וסבר רב חסדא בדעת חכמים דאף לענין לשמה דגט ואזכרות לא מועיל כתב על גבי כתב לפי ההגדרה זו, דהכתב העליון מתאחד עם התחתון, משום דבלשמה, דבעינן כולו לשמה, ליכא.



### שיטת הגר"ח שכתב העליון מכסה להתחתון, ומו"מ בדבריו

עוד איתא בגמ' גיטין דף יט. איתמר המעביר דיו על גבי סיקרא בשבת, רבי יוחנן וריש לקיש דאמרי תרווייהו חייב שתיים, אחת משום כותב ואחת משום מוחק, ודיו ע"ג דיו פטור.

ובחדושי הגר"ח בסטנסיל (גיטין יט.) ביאר מ"ט דיו ע"ג סיקרא חייב שתיים, ודיו על גבי דיו פטור לגמרי, משום שבדיו ע"ג סיקרא הוא כותב, לכן חייב משום מוחק, ובדיו ע"ג דיו פטור מכותב, לכן פטור משום מוחק, כי דיו על גבי דיו לא הוי כתב. וכתב הגר"ח דלכא' מבואר דחייב המחיקה תלוי בחיוב הכתיבה.

והא דאמר רב חסדא דלרבי יהודה דדיו ע"ג דיו חייב משום כותב, ה"נ חייב משום מוחק את התחתון. והביאור בזה, כיון שהכתיבה שלו נחשבת, הוי כיוסו להתחתון. ולרבנן (לרב חסדא) דכתב ע"ג כתב לא הוי כתב, פטור אף משום מוחק, דכיון דכתב ע"ג כתב לא הוי כתב, אין זה נחשב שהוא מכסה את התחתון ופטור אף משום מוחק.



ונראה דהגר"ח למד דנחלקו רבי יהודה ורבנן, דר"י סבר דכתב ע"ג כתב הוא נחשב בפנ"ע ולכן נחשב למוחק, וחכמים ס"ל דאין כתב העליון נחשב בפנ"ע, לכן הוא לא מוחק את התחתון.

והקשה הגר"ח מ"ט תלוי דין מחיקה בדין כתיבה, דהרי זהו ענין מציאותי, אם נחשב שהכתב התחתון מכוסה הוא מחוק, ואם הוא לא מכוסה אינו מחוק.

ותירץ דבאמת אין דין מחיקה תלוי בדין כתיבה, אלא להיפוך, דין כתיבה תלוי בדין מחיקה. והביאור בדבריו הוא כפי שנתבאר קודם, דאם ע"י הדיו העליון נחשב שהתחתון מכוסה, זה הסיבה שהעליון נחשב כתב, דיש לו חשיבות בפנ"ע, ולכן חייב עליו, ולכן זה מועיל לענין גיטין וקדושת השם. ואם הדיו העליון לא נחשב בפנ"ע, א"א לחייב עליו לענין שבת, וכן לא מועיל לענין גיטין וקדושת השם. וזו שיטת רב חסדא בדעת חכמים בגיטין כ. ובשבת קד: דחכמים פליגי אדרבי יהודה בזה שאין כתב העליון חשיב כתב.

ועוד תירץ דבאמת הדין מחיקה תלוי בדין כתיבה ולא להיפך (וכמש"כ בתי' הראשון). מ"מ רק ב'דין' כתיבה תלי ולא במציאות. משום דלכו"ע הכתב התחתון מחוק מכח המציאות שהוא מכוסה, אלא דא"א לחייב עליו בשבת, כי אינו מוחק ע"מ לכתוב. ורק אם כתב ע"ג כתב חשיב, הוי מוחק ע"מ לכתוב, ואם הכתב העליון אינו כתב ופטור עליו, הוי מוחק שלא ע"מ לכתוב ופטור. ולפי תירוץ זה, לשתי השיטות הכתב העליון נחשב שמכסה לתחתון ולא מתאחד עמו, ומ"מ נחלקו אם יש לו חשיבות בפנ"ע או לא, ובזה תלוי אם חייב על מחיקת התחתון.



### ביאור הגר"ח דראית ההגהות מיימוני' מדקאמר ר"י מעביר עליו קולמוס

הגר"ח הביא את ההגהות מיימוני' הל' יסודי התורה פ"ו בשם היראים סימן שס"ו, וז"ל: כתב רא"ם ואם כתב אותיות של שם ולא נתכוין לקדש בכתיבתן אין בהן קדושה כדנתיא בהבונה ובמנחות הרי שהיה צריך לכתוב את השם וכו' עד וחכ"א אין השם מן המובחר אלמא דבעינן כוונה ע"ש בספרי, עכ"ל. ולמדו הפוסקים דס"ל ש'שם' שנכתב שלא בקדושה (היינו בלא כוונה) מותר למוחקו. וביאר הגר"ח שהראיה היא מהגמ' דהרי שהיה צריך לכתוב השם, ונתכוון לכתוב יהודה וטעה ולא הטיל בו ד', מעביר עליו קולמוס ומקדשו. ולכאנ' איך מעביר עליו קולמוס, הרי מוחק את השם שכתוב למטה (ולכאנ' לא פליגי רבנן, אלא דזה לא יועיל לקדש השם, אבל מחיקה יש כאן), אלא ע"כ דשם שנכתב שלא בקדושה אין איסור למחקו.

והקשה הגר"ח דהא הכא מוכח רק דדיו ע"ג דיו לא חשיב מוחק כלל, ולכן מעביר עליו קולמוס ומקדשו, ואין ראיה למחיקת שם שנכתב שלא בקדושה. וכתב דלתירוץ השני הנ"ל דלכו"ע כתב ע"ג כתב חשיב התחתון מחוק, ורק דלענין שבת א"א לחייבו, אתי שפיר ראיית ההגהות מיימוני'. ולתירוץ הראשון א"ש רק למ"ד דכתב ע"ג כתב חשיב כתב והוי גם מוחק.

ד). וכ"כ הספר חתם סופר גיטין דף כ. בשיטת הסמ"ק וז"ל: וטעה ולא הטיל בו דלת. דרכי משה ביו"ד סי' רע"ו בשם סמ"ק משמעתינן דשם שנכתב סתם ולא קידשו מותר למוחקו לצורך תיקון. וצ"ל דס"ל דיו ע"ג דיו ה"ל מוחק התחתון ומ"מ מותר לצורך תיקון. ועוד במס' סופרים איתא בהדיא בדברי רבנן מוחקו וכתב שם אחר.

עוד כתב דלדעת תוס' דכתב ע"ג כתב כשמוסיף לשמה חייב משום כותב, וכשלא מוסיף בלשמה אין חייב משום כותב, תלוי הדין בזה, כיון דרבי יהודה מיירי דהכתב התחתון שלא לשמה ומקדשו ע"י הכתב העליון, זה מחשיב את הכתב העליון לכתב, לכן הוי גם מוחק לתחתון.

ודחה הגר"ח סברא זו, וכתב דאף אם נימא דכתב העליון חשיב כתב מכח זה שהוסיף בלשמה, מ"מ לא יחשב ע"י זה למוחק את התחתון אם במציאות אין הכתב התחתון מחוק. וכתב דיותר מסתבר דההגהות מיימוני' סובר כהרמב"ן והריטב"א דהכתב התחתון חשוב מחוק, ורק דלענין שבת א"א לחייב עליו. והביאור בחילוק הוא, דלענין שבת מלאכת מחשבת אסרה תורה, וכיון דבפועל אין כאן מלאכת מחיקה לכתב התחתון אינו חייב. אבל לענין מחיקת השם הוא להיפוך, כיון שבמציאות הכתב של שם התחתון מכוסה, הוי מחיקה לשם השם. ושפיר הוכיח ההגהות מיימוני' דיותר למחוק שם שנכתב שלא בקדושה.

ועיין בשיעורי רבי דוד פוברסקי גיטין יט. אות תתמ"ב שמבאר את הראיה בנוסח אחר, והוסיף עוד דאף אם נימא דלענין דין מחיקה א"צ שיהיה מוחק ע"מ לכתוב, מ"מ כאן פטור כי הוא מקלקל. אבל לענין מחיקת השם לא אכפ"ל במה שהוא מקלקל, כיון דסוף סוף הרי הוא מוחק, כי הוסיף עליו דיו מלמעלה. ועיין שם באות תתמ"ג שהקשה על ראיה זו מהגמ' לקמן נד: בדרך ממ"נ.

הגר"ח הקשה עוד על דרך זו שכתב העליון מכסה את התחתון חשיב מוחק משום שהוא מכסה, א"כ הא דאמר במסכת סופרים ונפסק בשו"ע או"ח ל"ב סעיף כ"ז דאותיות של ס"ת שנשטטשו ונמחקו אם רישומן ניכר דתינוק קורא בו, חשיב כתבו קיים וכשר. והקשה הגר"ח דבכתב אחד החלק העליון מכסה על התחתון ונחשב כמחוק, א"כ כשנמחק מהחלק העליון הרי התגלה החלק שהיה מחוק, והוי כתב כחך תוכות ופסול. ועיין בשיעורי הגר"פ 'דבכתב אחד' ודאי לא מחשבינן את החלק התחתון למכוסה ומחוק, אלא כולו אחד, וממילא כשנשטטש ונשאר רק חלקו התחתון של הכתב לא הוי חק תוכות.



### דחיית הגרש"ר להגדרת הגר"ח בכעג"כ

בשיעורי רבי שמואל רוזובסקי זצ"ל גיטין יט. אות ש"ט הביא את דברי הגר"ח, ע"ש. והקשה הגרש"ר דהתרומת הדשן כתב דבתפילין שאותיות שלהם נשטטשו ועדיין רישומן ניכר דתינוק יכול לקרותם, יכול להעביר עליהם קולמוס לחדשן ולא חשיב שלא כסדרן, וכן פסק בשו"ע סימן ל"ב סעיף כ"ז (עיין לקמן מש"כ על דברי התרומת הדשן). ולכא' אם נאמר כהגר"ח דאף למ"ד כתב העליון אינו כתב חשיב התחתון מחוק (ורק שלענין שבת א"א לחייב על מחיקתו), א"כ איך מעביר עליו קולמוס, הרי הכתב התחתון חשוב כנמחק, וכתב העליון אינו כשר, כי קיי"ל דדיו ע"ג דיו אינו כתב".

ה). בספר סת"ם כהלכתו (להגר"מ שטרנבוך שליט"א עמ' קט"ז) כתב לחלק, דלא בכל מקרא בכתב על גבי כתב נחשב שהעליון מכסה את התחתון, דאם בכתב התחתון לא חסר מידי ולא צריך תיקון מחמת ממשו, וחזר וכתב עליו, חשיב

### הגדרת הגרש"ר דכעג"כ העליון מתמוזג עם התחתון

ומכח קושיא זו אומר הגרש"ר דתמיד דיו ע"ג דיו מצטרפים הכתב העליון עם התחתון, ולכן לא חשיב מוחק את הכתב התחתון לגמרי. וזה טעם דחכמים דר"י דכתב ע"ג כתב פטור לענין שבת, היינו משום דלא חשיב הכתב העליון לבדו, ולכן אין בזה מלאכת כתיבה דלא כתב את כל האות, וכן לענין גט ואזכרות שנכתב שלא לשמה, עיי"ש שהאריך לבאר קו' זו. ועוד הקשה דאף למ"ד שכתב ע"ג כתב חשיב כתב בפנ"ע אפ"ה לא חשיב התחתון כנמחק, דאם חשיב כנמחק לא יועיל תיקון תפילין באופן זה שיעביר עליו קולמוס, משום דהוי שלא כסדרן בהנך אותיות שמתקן, ובשו"ע אה"ע כתב להחמיר כמ"ד כתב ע"ג כתב דחשיב כתב.

וביתר יש לבאר לפי מה שנתכתב לעיל מהגר"א גרבוז, דבדיו ע"ג דיו מצטרף כתב העליון עם התחתון ופליגי ר"י ורבנן אם חשיב מלאכת מחשבת או לא. וסברי רבנן דכתב עליון לבדו לא חשיב, וס"ל לרב חסדא (כ. ונ"ד:) דאף לענין לשמה דאזכרות ודגט לא מהני, מפני שצריך שכל האות תכתב לשמה. ולכאור' א"כ כל ראית ההגהות מיימוני' היא רק משיטת רבי יהודה.

וי"ל דהראיה היא אף לחכמים, דכתב על גבי כתב העליון מצטרף לתחתון ופנים חדשות באו לכאן, דקודם היה רק את התחתון, א"כ יש כאן מחיקה להתחתון שקודם היה לבדו ועכשו בצירוף העליון פנים חדשות אלו הם כתב חדש. וכיון דחשיב מחיקה, א"ש ראית ההגהות מיימוני', ולמרות דהך פנים חדשות לא הועיל לענין לשמה דאזכרות ודגט, מ"מ חשיב מוחק לתחתון. ועיין בשיעורי הגרש"ר שג"כ מעלה צד זה.



### ביאור הגרש"ר בראית ההגהות מיימוני'

ובשיעורי הגרש"ר אות ש"ט כתב דביאור הראיה של ההגהות מיימוני' מדברי רבי יהודה שמותר להעביר קולמוס למרות שמוחק את השם, זה הסבר של הגר"ח, ואי"ז פשטות דברי ההגהות מיימוני' והיראים. (אמנם בהמשך באות שי"א הביא שגם החת"ס למד כהגר"ח, עיי"ש).

ובביאור כוונת ההגהות מיימוני' כתב באות ש"י שמוכיח ד'שם' שנכתב שלא בקדושה פסול משום שאין בו קדושת השם, דבין לר"י דמעביר עליו קולמוס ובין לרבנן דלא מועיל להעביר קולמוס, כך בפנ"ע הוא פסול. ומוכח דשם שנכתב שלא בקדושה פסול, וממילא מסברא מותר

---

שמחקו (נ"ל בכוונתו שאפי' אם הוסיף בלשמה, דלר"י מועיל לתקן את התחתון, מ"מ במציאות נחשב מכוסה ומוחק). אבל אם הכתב התחתון רפוי ודרוש תיקון, וחזר וכתב עליו לחזקו, לא חשיב מוחק, אלא מצטרף לכתב אחר. (אפילו במקרה שהתחתון עדיין כשר, דרישמו ניכר, מ"מ במציאות העליון מועיל לתחתון).

ובכה"ג אף ההג"מ מודה דאין כתב העליון חשיב מוחק את התחתון, ודברי ההג"מ שכתב העליון מוחק לתחתון נאמרו רק כשהעליון לא מוסיף לתחתון כלום.

ורצה לבאר בזה את חומרת הגרי"ז מבריסק שלא להעביר קולמוס על אותיות שהן כשרות כשכתב אח"כ (בתו"מ), דמייירי הגרי"ז שהכתב תקין, וכשמעביר עליו קולמוס בשנית, הרי מוחק את התחתון. וגם אם נסבור שכתב על גבי כתב הוי כתב, פסול דהוי שלא כסדרן.

למחקו. וכתב דבאמת מבואר להדיא בש"ס נד: דבאזכרות שכתבתי שלא לשמן אמר רבי אמי דלא שוה כלום.

ועוד כתב דהראיה דההגהות מיימוני' מהברייטא דמסכת סופרים שנכתב להדיא שמותר למחקו (ובש"ס לא הובא דעה זו), וכן כתב בירושלמי שבת פרק הבונה הל' ה' דמותר למחקו. ובהכרח יש ט"ס בהגהות מיימוני', דהרי הביא מקור גם ממנחות, ושם ליתא מידי בענין זה עכ"ד ועיי"ש.

העולה מכאן, דנחלקו הגר"ח והגרש"ר בחקירה האם בדיו ע"ג דיו הוי כתיבה חדשה ע"ג הישנה אלא דא"א לחייב על זה משום כותב ומוחק כיון דאין לזה משמעות, וכן שיטת הגר"ח, או דהכתב העליון אינו אלא עיבוי של התחתון ומצטרף עמו ואינו חייב משום כותב כי במציאות לאו מידי עבד, וכן שיטת הגרש"ר, וכן נראה מדברי החזו"א בגיטין דף יט. (סימן קמ"ז).



### כמה נ"מ בהנידון אם הכתב העליון מכסה לתחתון או מצטרף אליו

ומצינו דהנ"ב (מהדו"ק או"ח סימן א' ד"ה והנה) כתב הא דמותר להעביר קולמוס לתקן שם שנכתב שלא בקדושה, והקשה הרי הכתב התחתון חוצץ בין הכתב לקלף, והלא צריך לכתוב על קלף. וביאר דהכתב העליון אינו מבטל את הכתב התחתון, ונשאר התחתון כהלכתו וכשר. ואפי' בתפילין אין חסרון של שלא כסדרן, עכ"ד עיי"ש. וחזינן שלמד כהצד שכתב ע"ג כתב אינו כתיבה חדשה על גבי הישנה, אלא צירוף וחיזוק של הכתב התחתון.

ועוד נ"מ, דהגר"ח הביא מספר התרומה דענין העברת קולמוס מועיל רק לענין לשמה, ולענין כתב תחתון שהוא חק תוכות לא מהני העברת קולמוס. וכתב הגר"ח בביאור דבריו, דכל כתב ע"ג כתב הכתב העליון מצטרף לתחתון, ולכן בשלא לשמה, דהכתב התחתון הוא כתב רק חסר בלשמה, מועיל כתב עליון לשמה לאכשורי גם הכתב התחתון, אבל חק תוכות אינו כתב, לזה לא מועיל הכתב העליון לאשווי כתב, והגר"ח דן בזה עיי"ש.



1. ולכאור' זה פלא, דא"כ אין דברי היראים להלכה כלל, כיון שהבבלי לא הביא מהמ"ס אלא את דעת רבי יהודה וחכמים, ודעת ת"ק לא הביא ובהכרח דלבבלי שיטה זו דחויה. וכ"כ האו"ז הל' תפילין תקנ"ו דאין הלכה כת"ק שהובא במ"ס והירושלמי, מדלא הוזכר בבבלי. ושור'ר שהחת"ס גיטין כ. והגרא"ל עטלינגר כתבו ראייה זו, וכתב הגרא"ל עטלינגר דבכל הש"ס מצינו דאמרו ליה הינו ת"ק, ובפוסקים דנו בזה האם לחכמים שהעברת קלמוס אינו מן המובחר, האם מותר למחקו, ועיין.

2. ולכאור' קשה מכאן על השיטות דכתב על גבי כתב העליון מכסה לתחתון, וי"ל דהם יסברו דכיון דמין במינו הוא, אינו חוצץ. וכ"כ המהר"ם שיק ביו"ד רנ"ז, ואף הקשה שם על החת"ס שכתב דמב"מ דפסול חציץ טפי, והקשה דמהגמ' בר"ה גבי שופר שחקק בו וכו' חזינן דמב"מ דפסול אינו חוצץ. ובמהר"ם שיק בגיטין יישב את שיטת החת"ס, דכאן גבי פסול דלשמה הוי פסול חיצוני דמודה החת"ס דאינו חוצץ.

### האם מותר לעביר קולמוס על אזכרות שנכתבו לשמה

כתב הברכי יוסף או"ח סימן לב סעיף כ"ז על דברי השו"ע בענין אותיות ותיבות שנמחקו קצת, אם רישומן ניכר כל כך שתינוק דלא חכים ולא טיפש יכול לקרותם, מותר להעביר קולמוס עליה להטיב הכתב ולחדשו, ולא הוי שלא כסדרן. וכתב ע"ז הברכי יוסף אם רישומן ניכר וכו' מותר להעביר קולמוס וכו'. **התשב"ץ** בתשובותיו ח"א סי' קכ"ז וח"ג סי' קצ"ג, אסר העברת הקולמוס על השם. ולכאורה בתשובת הרב תרומת הדשן סי' מ"ח מגוף התשו' שהוא מקור דין זה, יראה הפך התשב"ץ, דכתב עליון אינו כתב. אמנם לפום ריהטא מדברי הרמב"ן והר"ן והריטב"א בחדושי גיטין דף י"ט גבי מלאכת מחשבת נראה כהתשב"ץ. (ועיין בגיטין דף נ"ד וספר מחנה אפרים הגהות יו"ד דף ל"ז) וצריך להתישב בדבר למעשה, עכ"ל הברכ"י (ועיין עוד בשו"ר ברכה שם").



### ביאור דברי הברכ"י

והנה בתרומת הדשן שם נימק מ"ט אין חיסרון ב'שלא כסדרן', כיון דמיירי שהן כשרות ואין בהם חסרון הלכתי, ומעביר הקולמוס עליהן רק להיטיבן, לא נחשב כתב העליון לכתב. והוכיח מדברי תוס' גיטין י"ט דאף לדעת ר"י שכתב על גבי כתב חשיב כתב, ה"מ כשמוסיף בכשרותו בהכתב העליון, כגון בלשמה דגט, ואז חייב לענין שבת, אבל כשלא מוסיף בלשמה, הכתב העליון לא הוי כתב, ומש"ה אין חיסרון בשלא כסדרן, דאין חשיבות כלל לכתב העליון. ולמד מזה הברכי יוסף בדעת התרומת הדשן דממילא דה"ה באותיות של שם, אף דנכתבו לשמה, לא יהיה חסרון בכתב על גבי כתב.

ומש"כ דמדברי הרמב"ן והר"ן גבי מלאכת מחשבת נראה כהתשב"ץ, כוונתו היא דמדתיצו על קושיית תוס' הנ"ל מ"ט כתב על גבי כתב בשבת פטור, דשאני שבת, דמלאכת מחשבת אסרה תורה, מוכח שלמדו דלכה"ת הוי כתב גם אם לא הוסיף בלשמה או בכשרות, וא"כ ה"ה לענין מחיקת השם הוי מחיקה.

ובאמת התרומת הדשן הוכיח משיטת תוס' (והיה מקום לומר דהתרומת הדשן ג"כ לא פליג על התשב"ץ, ומש"כ הוא רק לענין שלא כסדרן. ויש לחלק בין שלא כסדרן למחיקה, דאף אם כתב על גבי כתב לא חשיב, מ"מ הוי מוחק).

**ויצא לכאן** דפלוגתת התרומת הדשן והתשב"ץ שורשה בפלוגתת התוס' והרמב"ן, ותלוי בשני הצדדים הנ"ל בדין כתב על גבי כתב, וכמש"כ הגר"ח שם דכל הראיה להגהות מיימוני' היא רק לתירוץ הרמב"ן.

ח. ועיין פתחי תשובה (יו"ד רע"א ס"ק י"ח וסימן רע"ו סק"ו) ובמ"ב (סימן ל"ב ס"ק קכ"ח) שהביאו הך פלוגתא אם מותר לחזק אותיות של שם, אם הוי חיזוק לאותיות או דהוי מוחק, ומה שהכריעו להלכה (ומהגהות מיימוני' הנ"ל מבואר דאסור, כי כל מה דהתיר רק בשם שנכתב שלא לשם קדושה, וכביאור הגר"ח הנ"ל).

ויל"ע לפי ההגדרה הנ"ל (דהגרש"ר זצ"ל וביאור הגרא"ג שליט"א) דכתב על גבי כתב, העליון מתאחד עם התחתון, והוי פנים חדשות, קשה פסק השו"ע בסעיף כ"ז הנ"ל מהתרומת הדשן, דא"כ הוי ממש שלא כסדרן, כמש"כ בדעת חכמים דהא דלא מהני כתב על גבי כתב לענין לשמה משום דאין כל האות לשמה, כך בשלא כסדרן אין כל האות כתובה כסדרן.

וצ"ל דאם יסבור התרומת הדשן כתוס' דכתב על גבי כתב אם לא מוסיף בלשמה לא חשיב כלל, וכ"ש לחכמים (לדעת רב חסדא) א"ש, דלא הוי מוחק כלל, ולכן אין חסרון בכסדרן. ונאמר לפי דבריו דהפנים חדשות בכתב העליון הוא רק אם מוסיף בלשמה או בכשרות, וכך הוא פשוט דברי התרומת הדשן. אלא שלא יעלה בקנה אחד עם דברי ההגהות מיימוני, ולכא' רוב הפוסקים נקטו כההגהות מיימוני, ויל"ע'.



### בירור בדברי התשב"ץ

ולכא' קשה על התשב"ץ דאסר להעביר הקולמוס על אותיות של שם שנשטטשו, דס"ל דדיו על גבי דיו הוי מחיקת השם, למרות ששניהם לשמה, ונתבאר דס"ל דהדיו העליון מכסה לתחתון. וקשה א"כ שאף בכל האותיות יהיה חסרון משום שלא כסדרן, דהרי הכתב התחתון נמחק, ומ"ט אסר רק באותיות של שם.

ובשיעורי הגרש"ר (גיטין שי"ד) הקשה באופן אחר על התשב"ץ, דלכאורה משמע מדברי התשב"ץ דלכ"ע חשוב הכתב התחתון למחוק, ואף למ"ד דכתב העליון אינו כתב והכי קי"ל. וקשה א"כ אין כאן כתב כשר כלל, דהכתב התחתון מחוק, והעליון לא חשוב כתב.

ותירץ דלפי היסוד שכתב דהעליון (אף אם אינו כתב) מצטרף לתחתון, ולכן (למ"ד כתב על גבי כתב לא הוי כתב) לא מהני לענין לשמה דבעינן כולו לשמה וליכא, ואפ"ה חשיב מוחק האות התחתונה מהיות אות בפנ"ע, אתי שפיר ודו"ק, עכ"ל. והיינו דהתחתון מחוק לאו משום שאינו נראה, כי כתב עליון לא הוי כתב, ואפ"ה לענין מחיקת השם חשוב מוחק, משום שכתב העליון מצטרף לתחתון הוי פנים חדשות, ומשו"כ אין התחתון בפנ"ע.

ולפי זה אולי אף לענין שלא כסדרן אין כאן חסרון, כי אין כאן מחיקה גמורה של האותיות, אלא דהן אינן בפני עצמן, דכתב העליון אינו כתב ורק מתקן את האות, ויש לדון דאולי אף לענין שלא כסדרן אם האות אינה בפנ"ע הוי חסרון דחשובה מחוקה, וצ"ע. שו"ר בספר חידושים ובאורים (גיטין סי' ד') שהקשה כן על התשב"ץ ועמד בצ"ע. מ"מ נראה שם שהקשה רק לפי הצד שם שהכתב העליון מכסה ממש לתחתון, והקשה דבשו"ע משמע דאין הכתב העליון מכסה, עיין שם, ועיין בכל הסימן שדן בכל עניני כתב ע"ג כתב.

ט). עיין בביאור הסופר פרק י"ב ה"א.

י). בענין שיטת התשב"ץ, הבי"ר סימן רע"ו בבדק הבית ד"ה ואלו מביא שהסמ"ק והתשב"ץ ג"כ סוברים דמוכח מהגמ' גיטין כ. דשם שנכתב שלא בקדושה מותר למחוק. ותשב"ץ שהביא הוא בתש' קע"ז ולכא' סותר את דבריו, דבתש' קכ"ו ובח"ג קצ"ז אסר, ודלא כהסמ"ק וההגהות מיימוני, ולכא' מש"כ בח"ג הוא בתרא, ויש לעיין. ובשיעורי הגרש"ר עמד בסתירת דבריו, ע"ש.

## שיטת המנחת חינוך בענין חיזוק אותיות של שם

והמנ"ח (מוסך השבת כותב אות ד') ג"כ סובר דאין כאן איסור מחיקה ומטעם אחר, דאין איסור כשעושה ע"מ לתקן, ובפרט שהתיקון הוא בשעת המחיקה. וכשיטת הש"ך יו"ד סק"ב והובא בפ"ת שם סק"ט.



## נ"מ בנפלה טיפת דיו על גבי כתב

עוד נ"מ, שמצינו פלוגתת הפוסקים בהך חקירה, בענין אם נפלה טיפת דיו אחרי שנגמר האות, שכתב הלבוש אבן העזר סימן קכ"ה סעיף ח' דאם נפלה הטיפה בעוד האות לחה פסול אפי' לא נתפשט הדיו חוץ לאות, ולא יועיל מה שיקח חלק מהדיו, אבל אם נפל טיפת דיו על אות שכבר התייבשה, כו"ע מודו שיכול לגרד את הטיפה דאינו אלא כמסיר הכיסוי, ואי"ז חק תוכות כלל.

והקשה הב"ח (אה"ע קכ"ה ד"ה אבל אם נפלה) טובא על הלבוש, דלהלכה אפי' כשיבשה האות אם נפלה טיפה ונשתנית צורתה הוי חק תוכות, כיון שעכשיו נתקלקלה צורתו, עיי"ש. וכן הקשה הט"ז שם ס"ק ט'.

אמנם כתב הסדר הגט"ז וכן ס"ל לב"ש שם, דהלבוש לא מיירי בשנפלה טיפת דיו בתוך האות ונשתנה צורתו, דבכה"ג מודה הלבוש דפסול אף לאחר שנשלמה צורת האות, כמש"כ הלבוש בעצמו שם להחמיר כדעת רבינו ברוך דיש חק תוכות אף בטיפת דיו שנפלה לאחר שנשלמה צורת אות, ודלא כהסמ"ק.

א"כ כל דברי הלבוש הם רק כשלא נשתנית צורת האות, והנידון הוא משום חשש כתב ע"ג כתב, שיי"א (באה"ע קל"א סעיף ה') שחוששים לכתב העליון להחמיר, וכמש"כ הלבוש להדיא בסוף דבריו שם. ועיין בלבוש באו"ח סימן ל"ב סעיף ג' בדין אם זרק עפרות זהב שהוא דומה לזה, עכ"ל הלבוש. ובעפרות זהב ודאי הנידון הוא משום כיסוי הדיו דכתב ע"ג כתב, כמש"כ הלבוש להדיא באו"ח, ולא משום חק תוכות<sup>2</sup>. ובספר ראש פינה על שו"ע אה"ע שם ג"כ פי' את דברי הלבוש כהסדר הגט, ועיין מה שפירש עוד בדברי הלבוש.

(יא). למהר"ם מקראקא אות פ"ז נדפס בשו"ע אה"ע ובברכת המים שם לבעל סדר הגט ביתר ביאור

(יב). ועוד ראינו בדברי הלבוש הם על דברי המהרי"ק (שורש צ"ח בשם התוס' ר"פ והובא בב"י אה"ע קכ"ה וברמ"ה שם סעיף ח'). דפוסל כשנפלה טיפת דיו על האות ולא השתנה צורתה, וביארו הנ"ב (אה"ע קמא סי' פ"ז והובא בפתחי תשובה שם קכ"ה סק"ז) והערות השולחן דהחמיר משום היקף גויל שנגעת האות בדיו (ולכן הקל הלבוש להסירה בעודה לחה, כשהכתב התחתון יבש), ואם הטיפה התייבשה א"א להסירה בגט, משום גרר דפסול בגט מחשש זיוף, דבתפילין באמת אפשר להסירה גם כשיבשה שיהיה מו"ג, ומש"כ הלבוש להחמיר לפוסלה משום כתב פסול על גבי כתב כשר (ואין ראייה מהרמ"ה הנז' דטיפת דיו שנוגעת באות ולא נגעה באות אחרת דפסול משום מוק"ג, כשיטת הקסת הסופר בסוף חקירה ב'. די"ל דס"ל לרמ"ה דאחר כתיבה אין חיסרון דמוק"ג אלא בנגע מאות לאות, אבל אות שנגעה בה טיפה אינה פסולה מדינא, מ"מ כתב להחמיר שיהיה מוק"ג. ואש"ש מש"כ המ"ב סי' ל"ב ס"ק ס"ז דמדינא אפי' תיקון לא בעי בזה, רק ויתר טוב שיתקן, עכ"ל. וכמש"כ הפוסקים באה"ע שם דאף דבגט מעיקר הדין אין פסול דמוק"ג, מ"מ מחמירים לכתחילה, כמ"ש בשם המהרי"ק דבמקום עיגון לא החמירו.

אמנם בפתחי תשובה על סדר הגט הנ"ל הביא דהתורת גיטין וסדר הגט הקשו על דין זה דדיו ע"ג דיו, שהחמיר הלבוש כשנפל קודם שנתיבש הדיו של הכתב דלכו"ע לא הוי כתב. ואף לדברי הי"מ באה"ע סימן קל"א סעיף ה' דמחמיר בכתב ע"ג כתב היינו דוקא שם, שהוסיף בכתב העליון יותר מהתחתון בלשמה דהתחתון הוא שלא לשמה, אבל כאן שלא הוסיף מידי לא הוי כתב. וכן סובר המהר"ם שיק בתשו' יו"ד רנ"ו. ובביאור הלכה סימן ל"ב סעיף י"ז ד"ה ואינה ניכרת כתב דכ"ש בטיפת דיו שנפלה מעצמה דאין שם כתב עליה. ופליג הביאור הלכה שם על הפרמ"ג ס"ק ט"ו שמצדד להחמיר בטיפת דיו משום כתב ע"ג כתב, וכתב להקל מחמת שרוב הפוסקים מקילים דאין כתב ע"ג כתב, עיין שו"ע אה"ע סימן קלא סעיף ה' ובנו"כ שם.

וחזינן דפליגי, דמחד הלבוש והפמ"ג מחמירים, ומאידך הב"ח והפוסקים שהביא הפתחי תשובה והביאור הלכה ס"ל דכתב ע"ג כתב אינו כיסוי כלל אלא שמצטרף לתחתון, ורק אם יש לו משמעות שמוסיף בלשמה חשיב כתב. ועוד כתב הביאור הלכה דמה שתי' הפתחי תשובה ליישב את דברי הפמ"ג והלבוש עפ"ד תוס' דכשם שבמוסיף בכתב העליון חשיב, כך במגרע בכתב העליון יש לו חשיבות בפנ"ע, דאם כתב הראשון לשמה וכתב עליו שלא לשמה גרע, וזה נותן לו חשיבות דהוי חשיב כתב למ"ד כתב ע"ג כתב הוי כתב, כתב הביאור הלכה דזה דוחק גדול.

אמנם מדברי הלבוש שדימה לעפרות זהב שזה כיסוי מוכח שלמד דכתב ע"ג כתב (לדעת רבי יהודה ולרב אחא בר יעקב אף לחכמים) הוי כתב, פי' שהוא כיסוי על התחתון, כהבנת הגר"ח והחת"ס בהג' מיימוני. ולכן הכשיר הלבוש להסיר את הדיו כשנפל אחר שהדיו הראשון נתייבש משום שמסיר את הכיסוי, וכן משמע בפרי מגדים שם".



יג). לענין הלכה בכתב על גבי כתב: הרמב"ם פ"ג מגרושין ה"ד פסק דאינו כתב, ובנכתב שלא לשמה והעביר עליו קולמוס לשמה אין חוששים לו ולא פסולה מן הכהונה. וביאר הרשב"א בגיטין כ': את שיטת הרמב"ם וז"ל: מפני שבמקומה בפרק הבונה בשבת גבי מתני' דקתני כתב ע"ג כתב פטור אמר עלה רב חסדא מתני' דלא כר' יהודה דתניא הרי שהיה צריך לכתוב את השם וכו' ולא איתמר התם הא פלוגתא דפליג עליה רב אחא אלמא הא דרב חסדא עיקר ודרב אחא דחייה בעלמא היא. וכן פסקו הטושו"ע אה"ע סי' קל"א סעי' ה'. וכ"כ הרמב"ם פ"א מתפילין, הט"ו ובפ"י משבת הי"א, ועיין בשו"ע יו"ד רע"ו ס"ב, ובש"ך שם. ועיין במ"ב סי' ל"ב ס"ק ס"ז בנפלה טיפת דיו על אות ונתעבה האות, דמדינא אפילו תיקון לא בעי (משום מוק"ג). ובשעה"צ ס"ק ע"ד כתב פשוט דזה לא הוי כתב על גבי כתב. ובבה"ל ד"ה ואינה ניכרת כתב שרוב הפוסקים מקלים אפילו בכתב על גבי כתב ממש. ומאידך, השו"ע אבה"ע שם הביא י"א שחוששים לכתב ע"ג כתב לחומרא, לפוסלה מן הכהונה, ומקורו ברשב"א הנ"ל בשם ר"ח, וביאר הרשב"א דהר"ח למד זה מדלא אמר רב חסדא להדיה דהגט כשר או פסול, אלא אמר באנו למחלוקת, לכן צריך לחשוש לכתב ע"ג כתב לחומרא לאוסרה לכהונה. ועוד כתב הרשב"א דלדברי רב אחא בר יעקב לכו"ע הגט כשר, לכן צריך לחשוש ולהחמיר.



### נ"מ בכתב שלא לשמה ע"ג לשמה אם מועיל לעבור עליו שוב לשמה

עוד מצינו במהר"ם שיק הנ"ל בענין קטן שהעביר דיו על גבי כתב שנכתב לשמה, והשואל"י כתב להכשיר, וחלק על הפמ"ג שחידש שדין זה תלוי בפלוגתא באה"ע קל"א סעיף ה' אם מועיל כתב ע"ג כתב. וכתב השואל דטיפת דיו חמור מכתב על גבי כתב (אבל בכתב ע"ג כתב כשר). וכתב המהר"ם שיק דודאי דברי הפרמ"ג מוכרחים, שהרי מקורו בלבוש שם סעיף ג' לפי פירוש הב"ש קכ"ה סקי"א מדברי המהר"ם בסדר הגט אות פ"ז. וכן פירש הברכת המים שם שביאור זה מוכרח בלבוש (ודלא כהבנת הב"ח והט"ז שם), דכן איתא בלבוש בסו"ד שדמי לעפרות וזה דהוא משום כתב ע"ג כתב, וא"כ הוא משום חשש לפלוגתא דסימן קל"א סעיף ה' דחיישנן להלכה דכתב ע"ג כתב חשיב כתב.

וכתב המהר"ם שיק עוד דמשו"ה כתבו התורת גיטין והגט מקושר"י דאפי' לדעת הי"מ בסימן קל"א סעיף ה' כתב ע"ג כתב חשיב רק משום שמוסיף בלשמה בכתב העליון, דמיירי שם בגט שכ' שלא לשמה. אבל במקרה דעובדא דקטן שהעביר דיו ע"ג כתב, הרי לא הוסיף, ולכו"ע לא הוי כתב.

והביא את תירוץ הפ"ת והוסיף ביאור, דאף לפי תוס', בעובדא דקטן הוי כתב, דהא דאמר תוס' דכתב ע"ג כתב לא חשיב, דוקא כשלא הוסיף ולא גרע, אבל כשהוסיף או שגרע בכתב השני, חשיב הוא כפנ"ע ופנים חדשות באו לכאן בפחיתותו וגריעותו כמו מעליותו. וקלסיה המהר"ם שיק.

והוסיף עוד דבלא"ה הרי הרמב"ן והריטב"א לא סברו כתוס', וא"כ י"ל דאף בכתב ע"ג כתב ששוה לראשון הוי כתב לענין גט, וא"כ י"ל דהלבוש חשש לדעת הרמב"ן והריטב"א.

ועוד כתב המהר"ם שיק דאם העביר שוב קולמוס על כתב של הקטן כשר ממ"נ, דאם נאמר דהעליון כתב הוי לשמה, ואי לא, כשר משום התחתון, ע"כ (ע"ש שהאריך עוד בנידון).

ובביאור הלכה סימן ל"ב סעיף י"ז ד"ה ואינה ניכרת כתב דאף לפי הפמ"ג שהחמיר בכתב ע"ג כתב כשהעליון נכתב שלא לשמה, אם יעביר עליו עוד קולמוס לשמה מהני ממ"נ", ע"כ. וחזינן דנקטו המהר"ם שיק וביאור הלכה דאף לפי החוששים לכתב ע"ג כתב לחומרא לא נחשב שהעליון מכסה התחתון, אלא השאלה היא האם יש לו חשיבות ליחשב כתב.



### מצינו דהגר"ח מבריסק לשיטתו

אמנם בספר ליקוטי הגר"ח סימן כ"ט (וסימן ל"ב) הביא מעשה בעדים שחתמו לשמה, וחזרו וחתמו שלא לשמה, ונתעוררה שאלה דחיישנן לשיטות דכתב ע"ג כתב חשיב העליון ונפסול הגט, ונתן א' עצה שיחתמו בשלישית לשמה, ויוכשר ממ"נ. ואמר הגר"ח דבשאלה אם כתב על

(יד). מו' הרב חיים סופר, בעל המחנה חיים.

(טו). שהובא בפתחי תשובה על סדר הגט הנ"ל.

(טז). ולהלכה כתב דלא חיישנן לחומרא דכתב ע"ג כתב שהעליון שלא לשמה וכ"ש בטיפת דיו.

גבי כתב הוי כתב אין השאלה אם העליון הוא כתב או התחתון, דזה ודאי דאין שאלה שהתחתון אינו כתב כי הוא מכוסה בעליון, וכל השאלה היא אם על העליון יש חשיבות כתב בפנ"ע. וא"כ אף אם יחתמו בשלישית אין הגט כשר דהעליון לא מכשיר משום דחיישינן שאין כתב העליון כתב, והתחתון פסול דהוא מכוסה, ע"כ. ובסימן ל"ב איתא שם בשם ר' משה סולוביצ'יק מעשה דומה בכתיבת גט כדין, וחזר הבעל והתעסק והעביר קולמוסו שלא לשם גט, ואמר הגר"ח דא"א להעביר שוב הקולמוס לשמה ולהכשיר ממ"נ מהטעם הנזכר.

וחזינן הגר"ח נקט להחמיר לדינא כהצד שכתב ע"ג כתב הוא מכסה את התחתון כמו דנקט בדעת ההגהות מיימוני'.



### שיטת הקה"ס בגדר כתב העליון כהגר"ח מבריסק

שוב ראיתי בקסת הסופר סימן ד' סעיף ג' דאם כתב שלא לשמה לא מהני שיעבור עליו קולמוס לשמה דכתב העליון לא מהני. ובלשכת הסופר כתב שם באות שנכתבה כדין ונפל עליה טיפת דיו שלא בכונת לשמה, דהפמ"ג כתב דתליא בפלוגתא שבאה"ע קל"א ס"ה, וכתב דהמל"ש (כלל ו' בינה ס"ק ט"ז) סובר דכמו שהוא אף הרמב"ם שהוא הדעה הראשונה בשו"ע דכתב ע"ג כתב אינו כתב, אף לקולא, מודה דפסול.

וביאר הלשכת הסופר דכל המחלוקת שם היא האם הכתב העליון נחשב כתב, אבל התחתון פסול לכו"ע כי הוא מכוסה, וכן מוכח בלבוש לפי ביאור המהר"ם בסדר הגט. ואף הב"ח והט"ז לא נחלקו עליו דפסול כמו שהוא אם לא הוריד את הטיפה כמו בעפרות זהב, וכל מה דנחלקו הב"ח והט"ז הוא לדעתם דסברו דהלבוש מיירי שהתפשטה הטיפה ונשתנתה צורת האות. אבל כל עוד שלא הסיר את הטיפה, פסול לכו"ע, כי הכתב הכשר מכוסה, לכן כתב לשכת הסופר להחמיר. ובסוף דבריו כתב דהתרומת הדשן שכתב דבכתב ע"ג כתב אין חסרון שלא כסדרן, מוכח דס"ל דלא נחשב שהכתב הראשון מכוסה, דאם הראשון מכוסה נימא דכמאן דליתא, והוי כתב שלא כסדרן. והוסיף דאפשר לחלק, דהתרומת הדשן מיירי שגם הכתב העליון לשמה, ולכן אינו מבטל את התחתון, משא"כ אם נפלה טיפה מעצמה או כתב שלא לשמה, מבטל את התחתון.

ומש"כ בסוף דבריו דאף לפי התרומת הדשן אם הכתב העליון שלא לשמה חשיב כתב, הוא לפי סברת התוס' דאף למ"ד כתב ע"ג כתב הוי כתב היינו דוקא כשהעליון הוסיף בלשמה. וסבר הלשכת הסופר דה"ה אם העליון מגרע בלשמה. משא"כ כששניהם לשמה, א"כ לצד זה נחשוש לפסול מספק להחמיר כשיטות דכתב ע"ג כתב חשיב, אבל לא לכו"ע כמש"כ בתחילה, דהרי הרמב"ם ס"ל שכתב ע"ג כתב לא חשיב כתב כלל.



### דברי הפוסקים והראיות לשיטת ההגהות מיימוני'

עיי' בברכי יוסף (יו"ד רע"ו ס"ק כ"ד) שדן באורך בראיות לדין הנ"ל אם מותר למחוק שם שנכתב שלא בקדושה, ובמהר"ם שיק (יו"ד סימן רס"ד) הביא את דברי הפוסקים בענין מחיקת השם שנכתב שלא לשם קדושה עיי"ש, ודן בראיות מהש"ס עיי"ש, והביא מספר שצ"ה סימן צ' מהרב מהר"א נ"י שהוכיח מסוטה דף י' דפריך אלא מעתה לא ימחה, ודחי אלא מעין שמו של הקב"ה, וסובר הרב הנ"ל דקאי על שם שמשון, וזה אינו כמבואר ברש"י דקאי על שמש והיינו בקרא דשמש ומגן ה', דקאי על השם יתברך ונכתב לשמו בזה פריך דלא ימחה, עכ"ד המהר"ם שיק.

ונרחיב מעט בביאור דבריו. דו"ל הגמ' אמר רבי יוחנן שמשון על שמו של הקב"ה נקרא שנאמר כי שמש ומגן ה' אלקים וכו', אלא מעתה לא ימחה, אלא מעין שמו של הקב"ה מה הקב"ה מגין על כל העולם כולו אף שמשון מגין בדורו על ישראל.

והרב אריה ליב שהביא המהר"ם שיק למד שהשם שמשון הוא כשמו של הקב"ה, וס"ד שאסור למחקו, וכך למד המהרש"א על תוס'. והלא כשכותב שמשון על שמשון הגיבור לא מתכוון לשם קדושה, וס"ד שאסור למחקו. ומוכח דאם שמשון הוא משמות הקדושים, אסור במחיקה אפי' שלא נכתב לשם קדושה.

ודחי המהר"ם שיק, דברש"י מבואר דקאי על שמש ומגן שכתוב בפסוק, שזה כינוי לקב"ה, ושמש אינו שם פועל אלא שהשמש הוא מגן, א"כ הוי ממש שם של הקב"ה. ודחי הש"ס דהפי' בפסוק הוא מעין שמו של הקב"ה, דכמו שהקב"ה מגן כן השמש מגן, ושמשון נקרא על שם זה".

[ובתשו' של הרב אריה ליב הנ"ל מביא בריש דבריו את הראיה של הפוסקים מהגמ' בגיטין דהרי שהיה צריך לכתוב את השם וכו' מעביר עליו קולמוס וכו', וחזינן דשם שנכתב שלא בקדושה מותר למחקו. והפנים מאירות דחה, דמשם חזינן להיפוך דרבנן פליגי אדר"י וס"ל דאין השם מן המוכרח, ממילא נשמע דאף אסור למחקו. ודחה הרב אריה ליב הנ"ל, דכל מה דפליגי רבנן אדר"י לענין כתב ע"ג כתב אם מועיל קידוש בכתב העליון לכתב התחתון, שנכתב שלא בקדושה, אבל אם אפשר למחקו לא פליגי אדר"י].



### ראית העין יצחק ממגילת סוטה

רבי יצחק אלחנן בעין יצחק או"ח סימן ה' האריך בכל העניין ובתו"ד הביא את דברי תוס' בסוטה כ. ד"ה מגילתה נגזת בשם הירושלמי תני נגזת תחת צירו של היכל. למה בשביל לשחקה, לול קטן היה שם ושם המים נשפכים, תני אין בהם משום קדושה וכו'. והקשה הקרבן

(יז). הוא ירחון שומר ציון הנאמן מבעל הערוך לנר, שהביא תשובת אחיו הרב אריה ליב עטטלינגער מאננהיים (מחברת ג') עמוד קעט:.

(יח). ובתשו' המהר"ם שיק הנ"ל משמע לכא' דראיית הרב אריה ליב הנ"ל היא לענין סתמא לשמה, מ"מ המעיין בספר הנ"ל יראה דהראיה היא דאסור למחק שם שנכתב שלא בקדושה.

העדה בשירי קרבן איך שרי למחוק את השם שהוא במלקות (וגם גרם מחיקה אסור כדאיתא בשבת דף ק"כ), ותירץ השירי קרבן דהירושלמי סובר שמותר לאבד כתבי הקודש כשאין בהם צורך.

וכתב העין יצחק לתרץ דהירושלמי סובר דהכהנים היו כותבים את השם בתנאי דאם לא ישקו את הסוטה לא תהיה בזה קדושה, והוכיח שם שסובר הירושלמי שיש ברירה בדאו'. וממילא יש מכאן ראיה אלימתא דשם שנכתב שלא בקדושה מותר למחקו (והטעם שהניחו שם כדי לשחקה כדי שלא יבאו להשקות בה סוטה אחרת). [ובאמת נוקט דגם לבבלי שגנוזים אותה עשו תנאי בשם, כנתבאר כי גניזה לשם ג"כ הוי בזיון].

עוד ביאר רבי יצחק אלחנן מה שהביא הירושלמי מחלוקת אם מותר לכתוב מגילת סוטה על עור בהמה טמאה (למרות דלמחיקה קיימא, הרי שלא יסאר שם על בהמה טמאה, מ"מ שמא לא תשתה וייסאר השם על עור טמאה). וביאר רבי יצחק אלחנן דרבי שמעון לשיטתו דסובר שאין ברירה בדבר שתלוי בדעת אחרים, ולכן לא יועיל תנאי, אבל מאן דמתיר סבר יש ברירה, ואין החסרון בזה שהשם נגזז על דבר טמא, כי אין בו קדושה. ולפ"ז מיושבת קו' הנושאי כלים על הרמב"ם שלא הביא את דברי הירושלמי הזה שכ"כ גם בתוספתא, ותירץ דהרמב"ם פוסק דבדאו' אין ברירה, לכן אסור לגנוזה אלא בצידי ההיכל.

אמנם הגליון אפרים על הירושלמי כתב דמש"כ הירושלמי למה בשביל לשחקה זה שאלה מ"ט מותר להניחה תחת הצייר הרי אסור לשחוק את שם השם. ולזה תירץ הירושלמי שהיה שם לול קטן תחת הצייר ולכן המגילה לא נשחקה. ומש"כ הירושלמי ושם המים נשפכים הוא פלוגתא אם מותר להשתמש במים שימוש חול, וקאי על המים של הסוטה, אם נתקדשו בכלי שרת או לא.



הרב יואל שילה

## ישיבה על כרית העשויה מ'בלאי' בגדים'

בביהכ"נ יש לי כרית לישיבה הממולאת בתערובת סיבים המכונה 'בלאי' בגדים', והיא עטופה בבד שיש בו כמה נקבים. משהו כתב עליה 'חשש שעטנו', אך לענ"ד אין מקום לאסור לשבת עליה.



### יסודות בהלכות שעטנו

אומרת התורה (ויקרא י"ט י"ט) "וּבָגֵד כְּלָאִים שֶׁעָטְנוּ לֹא יַעֲלֶה עָלֶיךָ", וכן (דברים כ"ב י"א) "לֹא תִלְבַּשׁ שֶׁעָטְנוּ צִמָּר וּפְשָׁתִים יַחְדָּו".

שנינו (כלאים ט' ח') "אין אסור משום כלאים אלא טווי וארוג, שנאמר לא תלבש שעטנו - דבר שהוא שוע טווי ונוז", ומבארת הגמ' (נדה ס"א:): "אמר רב אחא בריה דרב ייבא משמיה דמר זוטרא: האי מאן דרמי חוטא דכיתנא בגלימיה דעמרא ונתקיה, ולא ידע אי נתיק אי לא נתיק - שפיר דמי, מ"ט - מדאורייתא שעטנו כתיב - עד שיהיה שוע טווי ונוז, ורבנן הוא דגזרו ביה, וכיון דלא ידע אינתקיה - שרי, מתקיף לה רב אשי: אימר - או שוע או טווי או נוז! והלכתא כמר זוטרא, מדאפקינהו רחמנא בחדא לישנא". כלומר, שלמסקנא איסור כלאים הוא דוקא כשהצמר ופשתן הם שוע טווי וגם נוז. בפירוש 'שוע' נחלקו האם הוא כשסורקים אותם יחד במסרק, מנופצים יחד, או כשטורפים אותם יחד ועושים מהם לבד שעושים ממנו כעין לבוש, והאם 'נוז' הוא כשאורגים אותם יחד, או ששוזרים שני חוטים יחד, או כשמסבכים אותם יחד.

נסכם את שיטות הראשונים המרכזיות (בסיוע הלבוש יו"ד ש' א):

י"א דמדאפקינהו בחד לישנא ש"מ דשעטנו הוא דוקא כשכולם יחד: א. רש"י (נדה ס"א:): פירש 'שוע' - חלוקים יחד במסרק, 'טווי' - יחד, 'נוז' - ארוג, וחכמים גזרו בארוג בלא שוע וטווי - הרי שלשיטתו נוז הוא אריגה, ולכן אסרו רק כשעירב הצמר והפשתן יחד וסרקם יחד במסרק ["שוע"], ואח"כ טוואם, ואח"כ ארגם ביחד ["נוז" = אריגה] - כלומר שגם הסירוק גם הטויה וגם האריגה צ"ל יחד - שזו מציאות מאד נדירה!

ב. תוס' (נדה ס"א:), והרא"ש כתב שפירוש זה עיקר (ברכי יוסף) הקשו אם כן מדוע נצרך פסוק כדי להתיר כלאים בציצית, הרי הצמר ופשתנים חלוקים במסרק וטוויים בנפרד, ועוד קושיות - ופירש ר"ת שנוז הוא שזירה, וגם אמרו דמדכתיב "יחדיו" צריך חיבור מכולם, אף שנסרקו לבד ונטוו לבד ונשזרו לבד - ורק לאחר מכן חוברו ע"י אריגה קשירה או תפירה - כלומר שהסירוק הטויה והשזירה יכולים להיות בנפרד, אך לאחר מכן צריך שיתחברו, כי שעטנו הוא כשכולם יחד.

ג. אמנם, לדעת הרמב"ם (כלאים י' ב'-ד') א"צ שכולם יהיו יחד אלא די בכל חיבור של צמר ופשתן, דכתיב "יחדיו", שכתב הרמב"ם: "כיון שנתחבר הצמר עם הפשתן צד חיבור בעולם הרי זה כלאים מן התורה" - שטרפן זה בזה [=שוע] ועשה מהם לבדים [=טווי], וארג מזה בגד [=נוז] - הרי זה כלאים, ואף אם תפר בגד צמר בחוט של פשתן, או שקשר חוטי צמר בחוטי פשתים, "אפילו נתן צמר ופשתים בשק או בקופה וכרכן - הרי אלו כלאים", ואפילו אם "כפל בגדי צמר ופשתן וקשרן - הרי אלו כלאים, שנאמר צמר ופשתים יחדו - מכל מקום, כיון שנתאחד נאסר", ועוד כתב שכל איסורין אלו הם מן התורה, שהרי נצרך פסוק להתיר כלאים בציצית.

הקשה הבית יוסף (י"ד ש') שממה שהרמב"ם אסר לבדים מן התורה משמע שדי בחיבור אחד - או שוע או טווי או נוז, וממה שכתב 'טרפן וטוה אותן כאחד' - משמע שצריך שיעשה את כולם יחד. ועוד הקשה - הרי הגמ' פסקה כמר זוטרא המתיר כשלא ידע האם חוט הפשתן נותק מהבגד כי בעינן כולם יחד - וביאר הב"י שאפשר שלכן הגיהו בדבריו לגבי לבדים 'אין זה כלאים'. ולסיכום ביאר "מה שאמרו עד שיהא שוע טווי ונוז כך פירושו - עד שיהא שוע, או עד שיהא טווי ונוז", והמשיך "דלא אמרינן או שוע או טווי או נוז מדאפקינהו רחמנא בחד לישנא - לא למעוטי שוע אמרו אלא על טווי וארוג", וכ"פ בשו"ע (י"ד ש' א') כדעת הרמב"ם "כיון שנתחבר הצמר עם הפשתן צד חיבור בעולם אסור משום כלאים".

ונמצא שלשיטת הרמב"ם:

א. החיוב הוא או על חיבור של צמר ופשתים "שוע" בלבד [כגון שעשה מהם לבדים, אף שאינם טויים או ארוגים], או על חיבור של צמר ופשתים טויים וארוגים ["נוז"] יחד [כגון שהם טרופים יחד ולא שועים, וטוואם יחד, וארג מטווי זה בגד] - וכן קי"ל כפירוש זה.

ב. וכן חייב כשבגד צמר ופשתן תפורים זה עם זה אפילו ע"י חוטי משי או קנבוס, או כשתפר בגד צמר בחוט פשתן או להיפך, וכן כשקשר חוטי צמר בחוטי פשתן או גדלן יחד - וזה נלמד מדהכתוב הוצרך להתיר כלאים בציצית, שאינם אלא חוטים הקשורים בבגד.

ביאור מעניין לשיטת הרמב"ם מצאנו בט"ז (י"ד ש' א', עפ"י פיה"מ לרמב"ם) שכתב שנראה דדברי הרמב"ם הם נכונים בפירוש מרווח ולא כהני מילי דחיקי, והם ע"פ דבריו בפירוש המשנה... וכל שאינן נחברים כך הוא כלאים מד"ס - כן אמרו מקצת גאונים, וזה אצלי מאמר בלתי אמיתי - אלא שכל אחד מהם הוא כלאים של תורה, ומה שנזכר בגמרא דנדה אינו לשון התלמוד אבל הוא לשון איזה מפרש עכ"ל, הרי שתופס הרמב"ם כרב אשי דאו שוע כו' קאמר, ומה שנאמר בגמרא והלכתא כמר זוטרא - אינו מלשון התלמוד... וכל זה הוא ברור לפי ע"ד כביעתא בכותחא דהרמב"ם אוסר בכל אחד מהני תלת בפני עצמו, כן נלע"ד לדעת הרמב"ם, אבל פוסקים אחרים, דהיינו הראב"ד והטור ס"ל כמר זוטרא - דעד שיהיו כולוהו בעינן.

כתב הרשב"א (א' ש"ס) שהמנהג לתפור עורות התפורים בפשתן - בבגד צמר, "דהני כלאים דרבנן הן - דסתם החוטין אינן שזורין, וכן הבגדים אינן שזורין, ואינן אלא מדבריהם והולכין בהן להקל, וכאותה שאמרו... מדאורייתא שוע טווי ונוז בעינן, והכא נמי אין חוששין שמא יעבור חוט התפירה באמצע חוט תפירת העורות אלא הולכין בספקו להקל", והקשה "ואם

תאמר מכל מקום הרי העור מחבר את שניהם והרי זה כעור שיש בראשו האחד פשתים ובראשו השני צמר?" וביאר שזה אסור רק כשהצמר והפשתים נקשרים יחד - הרי שפסק דלא כרמב"ם [אם אכן הצמר ופשתן לא נקשרים יחד].

שנינו (כלאים ט' י') "השק והקופה מצטרפין לכלאים", וכתב הרמב"ם (כלאים י' ג') "אפילו נתן צמר ופשתים בשק או בקופה וכרכן הרי אלו כלאים", ומשמעות ספר המנהיג (ציצית, עמ' תרמ"ט) שאסור מן התורה "לאסור הכרים והכסתות של טליטלה ושאר ספרד שהשקין של פשתן וצמר מגופץ בתוכן והם תפורין - שהם כלאים בודאי בלי ספק", וראיתו מהספרי (דברים כ"ב י"א) "השק והקופה מצרפין את הכלאים". ואילו הרשב"א (א' ש"ס) ביאר לשיטתו "השק והקופה מצטרפין לכלאים - יש לומר דההיא בשקושר לאחר מיכן שני ראשים, כלומר הפשתים והצמר".

**השו"ע** (יו"ד ש' ה') הביא בתחילה את דעת הרשב"א (ורבינו ירוחם תולדות אדם י"ט ב', ותה"ד רצ"ז) וּלְפִי זֶה מוֹתֵר לַחֲבֵר עוֹרוֹת הַתְּפוּרוֹת בַּפֶּשֶׁתִּן תַּחַת בְּגָדֵי צֶמֶר וְאִם עַל פִּי שֶׁאִפְשָׁר שִׁיכְנִיס חוֹט הַקֶּנְבוֹס שֶׁל הַתְּפִירָה שֶׁמִּחֲבֵר הָעוֹר עִם הַבְּגָד בְּתוֹךְ חוֹט שֶׁל תְּפִירַת הָעוֹר" וְהַמְשִׁיךְ עִם דַּעַת הַרְמַב"ם "וְלִהְרַמְב"ם כֹּל זֶה כִּלְאִים מִן הַתּוֹרָה, וְאִפְּלוּ נָתַן צֶמֶר וּפֶשֶׁתִּים בִּשְׂקָא אוֹ קוֹפָה וְכִרְכָּן, הוּא כִּלְאִים מִדְּאוֹרֵייתָא". וְהַרְמ"א כֹּתֵב "וְהַמְנַהֵג כִּסְבֵּרָא רַאשׁוֹנָה", כְּלוֹמֵר כְּדַעַת הַרְשֵׁב"א.

להשלמת התמונה: כתבו תוס' (שבת נ"ז: ד"ה אין בה) שאין איסור כלאים בשמיכה העשויה פשתן וממולאת בגיזי צמר "אם אין בתוכן רק גיזי צמר יכול להיות דמותר אף בהעלאה - שאין חוט התפירה מחברן לבגד כלל, אלא שמחבר ומקרב שני הבגדים של פשתן שהן כסוי הקוטש משני צדדין, ומתוך כך מתהדק הצמר שבינתים, ואין זה חיבור כחיבור אריג או תפירה או קשירת חבלים", וביאר הרא"ש (כלאי בגדים י"ט) "אין התפירה מחברת יחד הצמר והבגד לפי שיכול להוציא כל הצמר והתפירה נשארת קיימת, ואף על פי שתופר המכסה כל סביבותיו ואין יכול להוציא הצמר - הרי כשק של פשתן שמלאו צמר ותפר את פיו דלא הוי כלאים". מ"מ מבואר בתוס' שדעת ר"י שאין איסור אף אם חוט התפירה עובר דרך גיזי הצמר, שאסור רק "אם יש בתוכן בלאי בגדים של צמר ושל פשתן ונתחב בהן המחט שתי תפירות - דאסורין בהעלאה אפילו חוט התפירה של קנבוס... אבל אם אין בתוכן רק גיזי צמר יכול להיות דמותר אף בהעלאה שאין חוט התפירה מחברן לבגד כלל", וכ"פ הרמ"א (יו"ד ש' ג') "ואפילו תחב התפירה בצמר עצמו - מותר, דהרי יכול ליקח הצמר משם בלא התרת התפירה". ובביצה ביארו תוס' (ט"ו. ד"ה אלא בקשין) "והני פורפוינטי"ש שקורין באשכנז דמזיל"ש שאנו לובשים דפעמים שיש בהן צמר - יש לומר הואיל ואם עושין קרע קטן מוציאים אותו דרך הקריעה, דחד מסרך סריך לחבירו - שרי". הן בשבת והן בביצה פירשו תוס' שכל זאת כשהשמיכה ממולאת רק בגיזי צמר, אבל אם היו בה חתיכות קטנות של בגד צמר שחוט התפירה תחוב בהם - ודאי אסור, וכמובן שהטעם הוא שאז אכן יש חיבור בין הצמר והפשתן, כמ"ש הרמ"א "שהרי אי אפשר ליקח משם הבגדים בלא התרת התפירה". מכאן למד בשו"ת חלקת יעקב (יו"ד קס"ז) להתיר מעיקר הדין מזרנים שעשויים מפשתן, והמילוי שלהם משערות סוסים, אלא שבין המילוי לבין הבד החיצוני מניחים גיזי צמר למניעת ניקוב הבד - כי יוכל ליטול את גיזי הצמר דרך נקב בלי התרת התפירות, אך הוסיף שבביתו כדאי לדקדק בזה שמא אי אפשר ליטול את כל הצמר, אך יש

להתיר בבית מלון כי אין זה כלאים דאורייתא, כמבואר בתשובת הרשב"א. ובסוף נתן עצה לצאת מכל חשש, שיפסיק בכרית שאין בה חשש בין גופו למזרן, כדי למנוע מצב שבו המזרן יעלה מעט על צדדיו.



## ישיבה על כלאים

כל זאת בלבישת בגד כלאים, אולם הנידון שלנו איננו לכישת הבגד אלא ישיבה עליו. שנינו (כלאים ט' ב') "הכרים [=מזרן] והכסתות [=כרית] אין בהם משום כלאים ובלבד שלא יהיה בשרו נוגע בהן", ובגמ' למדנו (יומא ס"ט). לגבי הנחת בגד כלאים תחת ראשי הכהנים "פושטין ומקפלין ומניחין אותן תחת ראשיהן... אמר רב פפא לא תימא תחת ראשיהן אלא אימא כנגד ראשיהן... וכי תימא כלאים בלבישה והעלאה הוא דאסור, בהצעה שרי - והתניא לא יעלה עליך - אבל אתה מותר להציעו תחתך, אבל אמרו חכמים אסור לעשות כן שמא תיכרך נימא אחת על בשרו? וכי תימא דמפסיק ליה מידי ביני ביני - והאמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי אמר רבי משום קהלא קדישא שבירושלים אפילו עשר מצעות זו על גב זו וכלאים תחתיהן - אסור לישון עליהן? אלא לאו שמע מינה כנגד ראשיהן, שמע מינה. רב אשי אמר: לעולם תחת ראשיהן, והא קא מתהני מכלאים? בגדי כהונה קשין הן, כי הא דאמר רב הונא בריה דרבי יהושע: האי נמטא גמטא דנרש - שריא".

כלומר שלדעת רב פפא מדרבנן אסור להציע כלאים תחתיו שמא תכרך נימא על בשרו, ולא מועיל אפילו הפסק, ולדעת רב אשי כשהכלאים הם קשים כבגדי כהונה מותר להניחם תחתיו. פשוט לשון הרמב"ם (בית הבחירה ח' ו') מורה שפסק כרב פפא "מקפלין אותן ומניחין אותן כנגד ראשיהן". אמנם ביאר הכסף משנה שכוונתו שכל שבגדי כהונה ניתנו ליהנות מהם הוא רק בדרך לבישה ולא בהצעה תחתיו - וממילא אין זה נוגע לאיסור שעטנז, ואכן בהלכות כלאים (י"ב-י"ג) חילק בין קשין לרכים "...ואין אסור אלא ללובשן בלבד או להתכסות בהן שנאמר לא תלבש שעטנז, ונאמר לא יעלה עליך - העליה שהיא דרך לבישה אסור... מותר מן התורה לישב על מצעות של כלאים, שנאמר לא יעלה עליך אבל אתה מציעו תחתך, ומדברי סופרים אפילו עשר מצעות זו על גבי זו והתחתון שבהן כלאים אסור לישב על העליון שמא תכרך נימא על בשרו. במה דברים אמורים ברכין כגון יריעות ושמלות, אבל בקשין שאינן נכרכין כגון כרים וכסתות מותר לישב ולהסב עליהן, והוא שלא יהיה בשרו נוגע בהם", וכ"פ השו"ע (י"ד ש"א א').

אף שדעת הרמב"ם שהיתר המשנה של כרים וכסתות כשבשרו אינו נוגע בהן אמור רק כשהם קשים, וכ"כ הרשב"א (שו"ת תשס"ב) "יש לומר דאותם כרים וכסתות ששנינו במסכת כלאים - ברכים גזרו אף על פי שאין בהן כלאים דאורייתא, אבל בקשין כשלנו מותר, דלא גזרו על הקשים כלום", וכ"כ ראשונים נוספים. אמנם דעת כמה ראשונים שההיתר כשאין בשרו נוגע באותו מזרן הוא גם ברכים, כי אין דרכן בהעלאה, כמ"ש הר"ן (ביצה ז') שמלשון רש"י משמע שמה שאסרו לשבת על כלאים שמא תכרך נימא - הוא כי אז יעבור על איסור דאורייתא של לבישה, אך לדעת הר"ן הכוונה היא שכשיש בגד שדרכו בהעלאה [כלומר מלבוש] - אסור



להניחו תחתיו אפילו כשהניח עשרה מצעות להפסיק, אך בגד שאין דרכו בהעלאה [כגון מזרן] - מותר להציעו תחתיו "ובלבד שלא יהא בשרו נוגע בהן, והיינו מפני שאין דרכן להעלותן", כפי ששינוי שאין איסור כלאים בכרים וכסתות כשאינו נוגע בהם, וכך הבין מדברי הר"ש (כלאים ט' ב') "ובלבד שלא יהא בשרו נוגע בהן - והיינו מפני שאין דרכן להעלותן".

החשש שמא תכרך נימא על בשרו הוא כמובן משום שאז הוא בכלל איסור 'לא יעלה עליך', והגזירה בישיבה אפילו על עשר מצעות - היא מחשש שמא ישב בלי הפסק, כמ"ש הראב"ן (סי' קט"ז) "שמא תכרך נימא על בשרו - ואית ביה משום לא יעלה עליך, וגזרו אפילו ב' מצעות זו על זו וכלאים תחתיהם - משום דלא לית למישכב בלא מצע ותכרך", ופשוט לשון רש"י שאם אכן תכרך עליו נימא - יעבור על איסור תורה של לבישת כלאים, ואת ההיתר של קשים פירש רש"י (יומא ס"ט). "קשים הם - ואינן מחממין, לפיכך אין בהן משום כלאים".

את המשנה "הכרים והכסתות אין בהן משום כלאים ובלבד שלא יהא בשרו נוגע בהן" ביאר הירושלמי (כלאים ט' א') "בכרים וכסתות מותר - הדא דתימר בריקן, אבל במלא אסור. בנתון על גבי מסטוה [=איצטבא (פני משה)], אבל בנתון על גבי המיטה אפילו ריקן אסור" - כלומר היתר המשנה בכרים [=מזרנים] וכסתות [=כריות] הוא דוקא כשבד הכלאים איננו ממולא, וגם מונח על דבר קשה, כפי שפירש במראה הפנים "כשנתון ע"ג המיטה לעולם כרכין הן ואפילו הן ריקנים, דמחמת שמונח ע"ג המטה שהיא רכה בלבדים שיש בה אף הן נחשבו רכין, והלכך אפילו ריקנין אסור שמא תכרך נימא על בשרו", והוא כמובן החילוק ברישא בין ריקן למלא, וכ"פ השו"ע (ש"א א'). ביאר הרשב"א (א' תשס"ב) אימתי אסור לישב עליהם ברכים "שיהו שוקעין כשאדם יושב עליהם והצדדין עולים מכאן ומכאן - הוי כהעלאה".

שינוי (כלאים ט' ד') "...ומרדעת של חמור אין בהם משום כלאים". כתבו תוס' (שבת נ"ז: ד"ה אין בה) "ובדבר רך נמי היכא דלא שכיח כריכה מותר להציעו תחתיו כגון מרדעת החמור". אולם, הרא"ש (על המשנה כלאים ט' ד') פירש "קשה היא, ולא חיישינן שמא תכרך עליו נימא כמו כרים וכסתות, ונראה מדלא תנא מרדעת בהדי כרים וכסתות דאפילו בשרו נוגע במרדעת מותר לפי שהוא קשה ביותר", ונמצא שהגזירה שלא מועיל כיסוי הכלאים היא רק ברכין, כך שאלמלא הכיסוי יש לחוש שנימא תכרך על בשרו, אך כשהכלאים קשים ביותר ואין חשש כזה - אין צורך אפילו בכיסוי. ומכאן חילק בשו"ת שבט הלוי (ו' קע"ב) בין שלשה סוגי שטיחים: "א' - ישנם קשים שאין שערותיהן בולטין כלל, והיינו עפ"י רוב אלו שנעשה דרך קשרים, וגם הלא מונחים על הרצפה... יש להם תורת קשין, ב' - אלו שהם רכין ויש בהם גם קצת שערות בולטות אסורים מדרבנן שמא תכרך נימא על בשרו... ואסור לישב עליהם או להסב עליהם גם אם אין נוגעת בבשר... ג' - אלו ששכיחים... שיש להם שערות ארוכות בולטות והם רכים באופן שכשהוא מהלך עליהם או שוכב בהם הם מחממות אותו ממש - אסורים בודאי מן התורה".

איתא בערכין (ג'): "הכל חייבין בציצית, כהנים... סד"א... והני כהנים הואיל ואשתרי כלאים לגבייהו לא לחיבו, קמ"ל, נהי דאשתרי בעידן עבודה, בלא עידן עבודה לא אשתרי", והקשה בעל המאור (ביצה ז'). "ואם איתא דבגדי כהונה קשין הם הא לא אשתרי להו כלאים?", וחילק "ונ"ל כאן באבנט כאן בשאר בגדים... והאבנטים של כהן גדול ושל כהן הדיוט היו קשין מפני

שהיו חוגרין בהן מתניהן... דאשתרי כלאים לכהנים - בבגדי כהונה, בחשן ואפוד של כהן גדול שהיה בהן כלאים, והיו רכין ולא קשין לפי שהיו עשויין ללבישה".

חידש הרשב"א (א' תשס"ב) שכל הגזירה שלא מועיל כיסוי בישיבה על כלאים קשים - הוא רק בכלאים דאורייתא "אפשר שהכרים והכסות שלהם היו דאורייתא שמא שוע טווי ונוז היו אלא שהיו קשים... אבל אמרו חכמים ז"ל אסור לעשות כן שמא תכרך נימא על בשרו... לא גזרו בהצעה אלא ברכין... וכיון שכן כרים וכסות שלהם שהם קשים ואין בהם כלאים דאורייתא שאינן שוע טווי ונוז - לא גזרו כלל", וכן פסק הרמ"א (ש"א א') "וי"א דכל זה מיירי בכלאים דאורייתא, אבל בכלאים דרבנן והם קשים - מותר לישב עליהם בכל ענין, דהואיל וכשרכים הם אינו רק דרבנן - בקשים לא גזרו". וכ"כ כבר מהר"ח או"ז (סי' פ"ד) "דאפילו בשעטנז דאורייתא אתה מצינו תחתך - אלא גזירה שמא תכרך נימא על בשרו, ובדרבנן שמא אין לגזור זה - דהוי גזירה לגזירה". הוסיף הרמ"א "ומ"מ לכתחילה לא יעשה של כלאים" - והוא מהכלבו (סי' צ"א) "ומכל מקום ראוי נמי לכתחילה לשמור הני כרים וכסות דידן שלא לתופרן בכלאים - מפני שפעמים שאדם מנערן ומוציא תבנן או צמרן ומתכסה בהן".

בעקבות כך הוסיף בשו"ת שבט הלוי גם סוג רביעי של שטיחים "שטיחים שהם נעשים מעשה לבד שאינם שוע טווי ונוז, ובזה באיכא תרתי שהם דרבנן וגם קשין - מותר אפילו ללבוש, ולא גזרינן כה"ג שמא יכרוך נימא על בשרו, ומכ"ש בשטיחים... והשתא לענין לדרוס על שטיח של כלאים אם הולך בלי נעלים או גרבים אם הם קשים בודאי מותר לדינא בד"א בכלאים דרבנן - אבל בכלאים דאורייתא חיישינן שמא תכרך נימא על בשרו, ואף על גב דעוד הרגל קשה... קשה להקל בזה למעשה דמי ימדוד שהשערות הבולטות למעלה לא יעלו לפעמים למעלה מעור העקב והרגל, וכשהם קשים עכ"פ בבשרו נוגע בהם - אסור בלא"ה, מיהו כדאי שלא להחזיק זה בבית דמי מפסי לחלק בזה, ואם אי אפשר למכור אותם יש לצדד להקל באם מכסה אותם לגמרי כעין כסוי ניילון" - הרי שבכלאים דרבנן - יכול ללכת על השטיח יחף, ובכלאים דאורייתא אסור לכתחילה כשהולך יחף.

## בלאי בגדים

כל האמור לעיל הוא כשיש חיבור בין הצמר והפשתים, אך נידון שאלתנו הוא ב'בלאי' בגדים', כלומר בגדים מסוגים שונים הטחונים לסיבים קטנים ודחוסים יחדיו ללא חיבור ממשי ביניהם, ובזה יש שלשה אופנים: א'- כשמוסקים עם מים עד קבלת דייסה, המיובשת כעין נייר, ב'- כשטחונים כמין עפר ומהודקים יחד, ג'- כשאינם טחונים לגמרי וניכרים בהם חוטים רבים שאין ידוע מה הם. כתב בספר לבושי יוסף (ג' י') שהסוג הראשון והשני בודאי מותרים, ובסוג השלישי יש להסתפק, והחזו"א אמר שירא שמים יחמיר על עצמו [מעשה באברך שבא לחזו"א וצוק"ל, ושאלו מה הדין בלבישת בגד המכיל בלאי בגדים, וענה לו החזו"א 'בחורי ישיבה צריכים להחמיר על עצמם בכלאי בגדים'"], אך כל זה בלבישת ה'בלאי' בגדים' ואילו בהצעה תחתית, כגון מזרונים ממולאים - המיקל לא הפסיד. בספר הלכות שעטנז (לרב יצחק כרמי) כתב

שיש מכונה שמכניסים אליה את הבגדים, בתוספת סיבי פוליאסטר, ומוסיפים לתערובת שמן, והתוצר הסופי הן חוטים שזורים של תערובת בדים שונים, שיתכן שיש בהם גם צמר ופשתים, אך כתב שיש להתיר מחמת הסבירות שהצמר או הפשתים בטלים ברוב הסיבים הסינטטיים [כעין המשנה (כלאים ט' א') "צמר גמלים וצמר רחלים שטרפן זה בזה: אם רוב מן הגמלים - מותר, ואם רוב מן הרחלים - אסור"].

שמעתי מהרב ברוך אליצור שליט"א (בודק מוסמך של שעטנז באלעד) שהמקובל להורות בביה"ד לענייני שעטנז שאין מה להחמיר במצעים העשויים מבלאי בגדים, ואם בלאי הבגדים הם בבגד שלובשים אותו - יש שמועה ממרן הגר"ק זצ"ל שאם בדקו בשלשה מקומות ולא מצאו פשתן - יש להתיר, ורק בעל נפש יחמיר על עצמו, ואילו לשו"ת מנחת יצחק אם לא מצאו בשלשה מקומות - אין מקום להחמיר.



### לסיכום:

למסקנת מר זוטרא איסור כלאים הוא דוקא כשהצמר ופשתן הם שוע טווי וגם נזו, לדעת רש"י הכוונה היא שיהיו מסורקים יחד וגם טוויים יחד וגם ארוגים יחד, ר"ת מקשה מדוע נצרך פסוק להתיר פתיל תכלת בפשתן, וביאר שכדי לאסור הסירוק הטווייה והשזירה יכולים להיות בנפרד אך לאחר מכן צריך שיתחברו, ואילו שיטת הרמב"ם שכל חיבור של צמר ופשתן אסור מן התורה, דכתיב 'יחדיו', וביאר הב"י שכוונתו לאסור כשעשה מהם לבדים אף ללא טווייה או אריגה, או שטווה אותם יחד וארג בגד מחוט זה, וכן כשבגד צמר ופשתן תפורים זה עם זה אפילו ע"י מין אחר, או כשקשר חוטי צמר ופשתן.

הרשב"א וכמה ראשונים קיבלו את המנהג לתפור עורות התפורים בחוט פשתן בבגד צמר - דהוה כלאים דרבנן [כי החוטים והבגדים אינם שזורים] - כי הצמר ופשתן לא נקשרים יחד, דלא כרמב"ם, וכן נחלקו האם לאסור שק קשור שיש בתוכו צמר ופשתים כשאינם קשורים זה בזה. השו"ע הביא את הרשב"א ואח"כ את הרמב"ם, והרמ"א כתב שהמנהג כרשב"א.

תוס' התירו שמיכת פשתן הממולאת בגיזי צמר, שאף שתופר סביבותיה - אך יכול היה להוציא את הצמר בלי לפגוע בתפירה, ש"מ שאין הם תפורים יחד.

איסור התורה הוא רק ללבוש את הכלאים, אבל לשבת עליהם אסור מדרבנן בלבד שמא תעלה עליו נימא, ונמצא שלובש כלאים, ואסרו אף כשיש הפסק בינו לכלאים, ורב אשי חידש שכל זאת בבגד רך, אך מותר להניח תחתיו בגד כלאים קשה כשאנו נוגע בבשרו - כי אין חשש שיהנה ממנו הנאת לבישה, וכשהכלאים קשים ביותר, כגון מרדעת של חמור - מותר אף כשנוגעים בגופו. ביאר הירושלמי שכל שהתירו הוא רק כשהכלאים הקשים ללא מילוי ומונחים על דבר קשה, אך אם הם ממולאים או מונחים על דבר רך - הרי צדדיהם יעלו מצדדיו - והוה כהעלאת הבגד עליו.

כל הגזירה שלא מועיל כיסוי בישיבה על כלאים קשים - היא רק בכלאים דאורייתא, אבל לא גזרו על ישיבה על כלאים דרבנן קשים, וכתב הרמ"א שלכתחילה לא יעשה כזה מושב, כי לעתים אדם מוציא את המילוי ומתכסה בו.

בלאי בגדים הם בגדים מרוסקים ודחוסים יחד ללא חיבור ממש, וכל שהחמיר בהם החזו"א לת"ח הוא רק בלבישתם, אך בהצעתם תחתיו - המיקל לא הפסיד.

בנדרו"ד נראה שאין מקום להחמיר, שהרי הכרית עטופה בכיסוי וגם יושבים עליה עם מכנסים - כך שאין חשש שתכרך נימת שעטנז על גופו, והתחושה היא שיושבים על משהו קשה עם רכות קלושה - שאיננה יכולה לעלות על צידי רגליו. ובפרט שכלל לא ברור שיש שם פשתן, וגם אם יש - אין לו שום חיבור עם הצמר, ומה שנמצאים דחוסים יחד - הרי ניתן להוציא זה בלא זה - ולא יכול להיחשב כחיבור [וזו גם אפשרות מעשית, כי יש בבד מעט חורים].



# אוצר חושן משפט

בעלות אפוטרופוס בנכסי יתומים, וחובו לשמור נכסיהם שלא יזיקו ♦  
האם מותר ליישוב לחזור בו מהתחייבות להשכיר קראון לתושב? ♦  
ביטל את התזמורת שהזמין לחתונה האם צריך לשלם פיצויים ♦ האם  
יש חיוב מסירת נפש שלא להורות דין שאינו נכון ♦ איסור מסירת דין  
חבירו לשמים



רבי יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

## בעלות אפוטרופוס בנכסי יתומים, וחובו לשמור נכסיהם שלא יזיקו

מתני' ב"ק לט. שור של פיקח שנגח שור של חרש שוטה וקטן חייב, ושל חרש שוטה וקטן שנגח שור של פקח פטור, שור של חרש שוטה וקטן שנגח בית דין מעמידין להן אפוטרופוס ומעידין להן בפני אפוטרופוס. ובגמ' במסקנא אמר רבא הכי קתני ואם הוחזקו נגחנין מעמידין להם אפוטרופוס ומעידין להם בפני אפוטרופוס ומשוינן להו מועד דכי הדר ונגח לשלם מעלייה, מעליית מאן רבי יוחנן אמר מעליית יתומין, רבי יוסי בר חנינא אמר מעליית אפוטרופוס. ועי"ש מסקנת הגמ' דלרבי יוחנן גובין מעליית יתומים, דאי אמרת מעליית אפוטרופוס ממנעי ולא עבדי, רבי יוסי בר חנינא אמר מעליית אפוטרופוס וחוזרין ונפרעין מן היתומים לכי גדלי ע"כ. וקיי"ל דגובין מעליית אפוט' וחוזר גובה מיתומין דילמא מימנעי וכו'.

ויל"ע אם החיוב לשלם על הנזק הוא חיובו של האפוטרופוס דדינו כשומר, ורק משום דמימנעי ולא עבדי להיות אפוט' גובה מיתומים. ונמצא דעיקר תשלומי ההיזק הוא מהאפוט' ומשלם ממיטב, כמש"כ הרמב"ם בהל' נזקי ממון פ"ו ה"ד, והא דחוזר וגובה מיתומים הוי כלפיהם כחוב וישלמו לאפוט' בבינונית. או דעיקר החיוב הוא על היתומים, ולכן תשלומי היתומים לאפוט' הוי תשלומי נזיקין וישלמו ממיטב. והאפוט' אין לו חיובי שומר, דהא לא קיבל שמירה ליתומים, ועוד דקטנים אינם יכולים לעשות שומר, והאפוט' אינו אלא כממונה על ידי ב"ד על נכסי היתומים וכדיבואר. ולפ"ז י"ל דדין אפוט' שייכא רק היכא דמישך שייכי חיוב על היתומים מחמת האפוט'.

והנה בב"ק לז: ממעטי' דשור הדיוט שנגח של הקדש ושור הקדש שנגח של הדיוט פטור שנאמר שור רעהו ולא שור של הקדש. וברש"י ד"ה דא"כ כתב דהקדש בהדיוט פטור דהקדש אפילו בכלל מועד לא היה דליכא למימר והועד בבעליו וכ"ש בתם דכתיב וכי יגוף שור איש, וכ"ה ברשב"א. ובתוס' רבינו פרץ שם כתב בסוה"ד דע"כ הקדש אינו בכלל מזיק מדכתיב והועד בבעליו והקדש אין לו בעלים עכ"ל. מבואר בדבריו דהגזבר של הקדש אין דינו כבעלים לענין והועד בבעליו, ויבואר בהמשך דברינו.

והוסיף בתור"פ [הוספה מכ"י ואינו בש"מ] וז"ל מיהו קשה דהא לקמן לט. גבי יתומים חייב לפי שמוטל על האפוט' לשומרו והועד בבעליו קרינן ביה עכ"ל, והיינו דהר"פ הקשה דה"נ בהקדש נעמיד להם אפוט' לשמור את שור ההקדש שלא יגח. ונראה ליישב את קו' תור"פ, דדוקא ביתומים דיש להם שם מזיק ורק דאי אפשר לחייבם בשמירה, בזה מעמידים אפוט' לשמור את שורם מפני תקון העולם, ונעשה האפוט' כמו הבעלים על נכסי יתומים וכיד יתומים

דמי, אבל בהקדש, אין להם חובת שמירה ומופקעים מחיוב נזק שורם, ולהכי לא מעמידים להקדש אפוט'. ומה"ט נראה דאין להקשות דבקדשי מזבח, כיון דנשאר בעל הקרבן ומעיקרא תורא דראובן כדאי' בב"ק עו. א"כ נימא דהעדאה היא לגבי חיוב הבעלים, וצ"ל דמ"מ כיון דאין על הבעלים חיוב שמירה לא שייך לגביו דין העדאה.

וביסוד החקירה להלכה דגובין מעליית אפוט' וכשיגדלו חוזרין וגובין מהיתומים, האם יסוד החיוב הוא על האפוט', נראה דנחלקו הראשונים בזה. הנה ברש"י לט: ד"ה מעליית אפוט' כתב הטעם "שלא שמרהו כראוי", וכן כתב באור זרוע בסוגין. והיינו דהאפוט' חייב מדין השמירה, ורק מתק"ח דלמא ממנעי חוזר וגובה מיתומים כשגדלו, ומשמע דאיכא דין שומר על האפוט'. אמנם בש"מ הביא מתוס' שאנץ בשם י"מ לפרש דדוקא הכא הוא דאמר' דחוזרין וגובין מהיתומים דילמא ממנעי, דכיון דלכי גדלי גובין מהיתומים, ע"כ דמחייבים האפוט' שלא כדין מש"ה ממנעי. ודחה האי פירושא דאין זה כלום. וכ"ה פי' זה באו"ז שם בסוה"ד ודחה דלא צהיר. והיינו דלהך י"מ הפי' הוא דליכא חיוב על האפוט' כלל, ועיקר החיוב הוא על היתומים, והראי' דלכי גדלי מוציאין מהיתומים. והאו"ז שדחה פי' זה, לשיטתו אוזיל דס"ל דלאפוט' יש דין שומר וצריך להתחייב. אולם הי"מ ס"ל דלית ליה דין שומר. והרא"ה בש"מ הדגיש דהאפוט' חייב בדין ומשום דע"י האפוט' הוי השור בתורת שמירה. ועי' מנ"ח מצוה נא סק"י שהסתפק אם הודאת חש"ו או הודאת האפוט' מהני לפוטרי מדין מודה בקנס, ולכאורה זה תלוי במש"נ אם הוי חיוב עצמי על האפוט'. ובדברי תוס' בסוגין ד"ה אין דדנו בטעם דאין מעמידין אפוט' לגבות תם מגופו, לכאורה נראה דס"ל דהוי חיוב דאפוט' מדין שומר, וס"ל דגם שומר שלא מדעת בעלים גובין מגופו [עי' בש"ך בסימן תא דהיינו דווקא בשומר דמדעתו מסרו הבעלים להשומר, אך הקצות שם כתב דגם כשהבעלים אנוסים משתלם משור שלהם בתם דמגופו משלם], ולהכי שו"ט בטעם דאין גובין מגופו, ותירצו דהקילו בתם וכו'.

ונראה דלרוב הראשונים עיקר החיוב הוא על היתומים, רק דעליהם לא שייך כעת חיוב, דלאו בני שמירה נינהו, וכמש"כ הרשב"א בשו"ת ח"ד סימן קמז דנתמעט משור איש, ולהכי תיקנו חז"ל למנות אפוט' דידו כידם ועי"ז נחשב כשור איש. והרשב"א בחידושו בסוגין הבליע דהאפוט' הוי כבעלים. ונראה דדומה לדין גובר בהקדש דדינו של גובר דהוי כבעלים, והכוונה דהאפוט' הוא ממונה וכמנהל נכסי היתומים, וידו כידם ורשותו כרשותם, וא"כ מחמתו נחשב כאילו היתומים בני חיובא ובני דעת. וכ"נ מכל דברי הרא"ה בש"מ, ולכן הרא"ה לשיטתו הוסיף להלן מ. דדוקא לגבי כופר, דחיובו בשור שהרג אדם הוא חיוב כפרה, דלא שייך חיוב על היתומים, להכי אין חיוב כופר באפוט'. והיינו דאפוט' מצטרף לחיוב היתומים, ולא שייך לומר כן בכופר, דיתמי לאו בני כפרה הם.

והנה מצינו בכמה מקומות דכוחו של אפוט' הוא כבעלים על נכסי היתומים. וכגון בדין תופס לבע"ח דלא מהני, ולהרבה ראשונים לא מהני גם בשליחות, וכתב הרא"ש בפ"ק דב"מ דהאפוט' עדיף דידו כידם. וכן מצינו בראשונים בגיטין נב. לענין תרו"מ דהאפוט' יכול לעשר את של היתומים כמו בעלים כדי שיוכלו לאכול, דידו כיד היתומים. והרשב"א ב"ק קיב: כתב דהאפוט' כבעלים וחשיב בפני בע"ד ליעד את השור. והוכיח כן מהא דאפוט' מפריש תרו"מ



והוי כבעלים מהתורה להתיר את הטבל. והיינו דכיון דהוא הממונה על נכסיהם וידו כידם, מש"ה הוי כבעלים לתרו"מ. וכן בסוגין גובין ממנו לקיום חיוב היתומים. ולכאורה משמע דהרשב"א ס"ל דעיקר החיוב הוא על האפטרופוס, ורק דאיכא תקנה נוספת דילמא מימנע, ולהכי חוזר וגובה מהיתומים. אמנם בדברי הרשב"א בסוגין שכתב להקשות דרנב"ח דאמר מעליית יתומים אינו כאבא שאול דס"ל דאפוט' שמינוהו ב"ד ישבע, ואמאי אמרו בירושלמי דאתי כאבא שאול, והרי הכא הא אפוט' חוזר וגובה מהיתומים, ונשאר בתימא. ואם הוי חיוב דאפוט', ניחא קו' הרשב"א, דאה"נ הוי כאבא שאול דהאפוט' חייב, ורק הוי תקנה מחודשת לגבות מהיתומים. ומוכרח להרשב"א דאין החיוב מעיקרא על האפוט' ולא חל עליו דין שומר, אלא הוא כבעלים על נכסי היתומים מתק"ח, והאפוט' ידו כידם ורשותו כרשותם, ומחמתו חשיב כאילו היתומים בני חיובא ובני דעת.

ובחי' הרא"ה המובא בש"מ כתב להקשות דאם בתמותו יפטרו היתומים, לא שייך שיהיה השור מועד. וכוונתו להקשות דמהא דשור היתומים נעשה מועד, ולא אמרינן דהוי נגיחה שאינו בר חיובא, ע"כ דהיתומים בצירוף האפוט' יש להם חיוב שמירה, וזהו שכ' הרא"ה ליישב דשאני הכא דמדינא חייב לשלם לגמרי וראוי ליטול ואין לו, ומוכח דהוי חיוב על היתומים. ודברי הרא"ה דומים למש"כ בתוס' רי"ד להלן פד: על הגמ' דאין מועד בבבל, שהביא מרש"י הטעם דכיון דאין חיוב בבבל בתמות דאין קנסות בבבל, אינו נעשה מועד. והתוס' רי"ד הקשה מסוגין דחזו' משור של חש"ו דנעשה מועד אף דאינו חייב בתמות. וכוונת הרי"ד להוכיח דע"כ דבשור של חש"ו אינו נחשב דמופקע מהחיוב, אלא דלא שייכת גביה מיתומים בקנסות, ולהכי ל"ה נגיחת פטור כמו בנגח שור הפקר ושור של גוי. והרא"ה לשיטתו גם בש"מ בד"ה והשתא שכתב דע"י האפוט' ראוי הוא שיתחייבו בנזקין וכו' דאדברא אינהו נמי נטורי נמי מנטרי ליה לתורייהו וכו'. והרא"ה לשיטתו בש"מ להלן מ. בהא דאין האפוט' משלם את הכופר בשור של יתומים שהרג אדם, כיון דיתמי דלאו בני כפרה הם, דהקשה הרא"ה דכיון דמינטר ופשע שיתחייב האפוט', ותי' דכיון דיתמי לאו בני כפרה לא רמינן עלייהו תשלומי כופר, ולא דמי לתשלומי נזק דיתמי בני תשלומי גינהו וכו' עיש"ה [ובמאירי להלן מד: הביא מרבתי דאפוט' משלם את הכופר, וכתב המאירי דאינו נראה. וצ"ל בשיטתם דקאי כמ"ד דכופרא ממונא, ובוזה היתומים חייבים ככל היוזק, ומש"ה האפוט' משלם הכופר]. עכ"פ מבואר ברא"ה דתקנת חז"ל בהעמדת האפוט' היא שהשור עומד בדין שמירה, וממילא שייך חיוב תשלומין על מה שהשור הזיק, והיתומים חייבים משום ששורם הזיק, ועיקר החיוב הוא על היתומים, דגם היתומים שייכי בחיובא דמקרי ששור שלהם הזיק ורק דפטירי מלשלם דא"א להוציא מהם ממון, ובעי' לאפוט' לאשווי על השור דיני שמירה. אבל בכופר דיתמי, שמופקעים מחיוב כפרה, לא שייך לחייבם בצירוף האפוט'. ובים של שלמה לפנינו הוסיף לענין כופר דהא גם כשיגדלו פטורים, וי"ל כוונתו כרא"ה, דבכופר הוי הפקעה מחיוב היתומים, ולהכי גם כשיגדלו פטורים, ומש"ה ליכא צירוף לאפוט' לחייבו בכופר.

וכ"נ בדברי ההג"א בהחובל על פסקי הרא"ש סימן ט, דהוכיח מסוגין מהא דחוזרין וגובין מהיתומים, דקטנים שהזיקו משלמים כשיגדלו. וצ"ע, דשאני הכא דעיקר החיוב על האפוט' הוא

משום דהוי שומר, כפרש"י. וע"כ דס"ל להג"א דעיקר החיוב הוא על היתומים, אלא דס"ל חידוש יותר, דגם כעת מקרי בני חיובא, ולהכי הוציא מכאן דבכל היזק משלמים הקטנים כשיגדלו. ועי' במשנ"ל בהל' מלוה פ"ד ד"ה והיכא שהקטנים שדחה את דברי ההג"א, דשאני באפוט' דאפשר למיקם בנטירותא דשור ומש"ה משלמים אבל בהיזקן פטירי וכו'. ומתוס' בסוגין ד"ה אין ג"כ מוכח דלא כהג"א, שכתבו דהאפוט' הכא לתיקון העולם ולא לטובת היתומים, ואילו לדברי ההג"א הרי בלא"ה גובין מהן כשיגדלו גם בלי האפוט'. ומוכח דס"ל להתוס' דמצד מזיק פטורין כשיגדלו, אי לאו דמשלמים לאפוט'.

ונראה דכן מוכרח בשיטת הר"מ בנו"מ פ"ו ה"ו דס"ל דאפוט' לא חשיב רשות משנה "שהרי ברשות בעלים הם", וע"כ דהוי חיוב עצמי דיתומים, ומשום דליכא על האפוט' דין שומר וכנ"ל, וכ"כ הים של שלמה ב"ק כאן בסי' טו. ועי' אור שמח שם פ"ד ה"ח דדוקא מכירה חשיב רשות משנה ולא ממשאיל לשואל. וביאר בדעת הר"מ דדוקא לגבי השואל עצמו שנעשה מועד הוי רשות אחרת מהבעלים, משום דאית ליה קנין אונסין, משא"כ באפוט' דאין לו קנין, לא הוי שינוי רשות, וכע"ז באבן האזל שם. עכ"פ י"ל בטעם הרמב"ם דכיון דאין האפוט' רשות לעצמו אלא כיד היתומים הוא, לא חשיב רשות משנה. וכן משמע בפי' הר"מ קזיס בסוגין שכתב דדוקא הכא ל"ח רשות משנה דאפוטרופוס ויתומים חדא רשותא היא דידו כיד היתומים, וניחא כמש"כ. אך לפשטות הסוגיא דהוי רשות משנה, צ"ל הביאור דאף דהיתומים הם המחוייבים בתשלומים, מ"מ כיון דהיה ברשות האפוט' וכעת כשיגדלו היתומים יצא מרשות האפוט' חשיב לרשות משנה. ואפשר דתליא בפלוגתא אם מורידים אפוט' לגבות מתם מגופו, והר"מ לשיטתו דמורדין, הוא משום דס"ל דהאפוט' ל"ה רשות בפ"ע ואינו שומר, אלא הוי כיד היתומים, ומש"ה לשיטתו לא חשיב רשות משנה.

והנה במתני' לט. קתני שור של פקח שנגח שור של חש"ו חייב וכו'. וצ"ע, דמה השמיענו מתני', דהא גם חש"ו הם בעלים על נכסיהם, ומהיכי תיתי לפטור את השור של פיקח על נגיחתם. ועמדו בזה בקול הרמ"ז ובאליה רבה ונדחקו ליישב. ונראה דבר נפלא, ובהקדם דברי הרא"ה בש"מ הנ"ל, דהוקשה לו דאיך ליהוי מועד, והא הנגיחה בתמות אינה מחייבת, ותני' דהוי מחייב ורק דראוי ליתן ואין לו. וביאור הדברים, דנגיחת שור של חש"ו נחשבת נגיחת חיוב, ורק דא"א לגבות מקטן, וההג"א ש"כ אכן הוכיח מהא דגובין מאפוט' וחוזר וגובה לכי גדלי, דקטן שהזיק חייב לכשיגדיל וכמובא לעיל. עכ"פ מבואר דגם נגיחה של שור חש"ו חשיב נגיחת חיוב. ומעתה י"ל דברישא וסיפא מיירי בחד גוונא, דשור של פקח נגח של חש"ו, והשור של חש"ו חזר ונגח של פיקח וכו' וכמתני' דפרק המניח לג. שני שוורין תמין שחבלו זה בזה משלמין במותר חצי נזק וכו' ועי"ש בתוד"ה שני שוורים. ולפ"ז י"ל דסד"א דאף דשור של חש"ו שנגח פטור, מ"מ היכא דשור של פיקח נגח שור של חש"ו, והשור של חש"ו חזר ונגח של הפיקח, לא יוכלו לגבות מהפיקח. וזהו דקמ"ל מתני' דאינו כן, ומשום דהשור של חש"ו שנגח פטור. ויש כאן חידוש גדול, ותלוי במח' הראשונים הנ"ל. דהרי לרא"ה גם שור של חש"ו חייב ורק דאי אפשר לגבות ממנו, ולהג"א ש"ה הוכיח מהכא דקטן שהזיק חייב לכשיגדיל, א"כ נמצא דס"ל דאיכא חיוב על הקטנים. וא"כ י"ל דה"נ בהזיקו זא"ז אין להוציא מהפיקח. ונראה דלכן המפרשים

במתני' כתבו דהרישא לאו דווקא ולא תירצו כנ"ל. וכמ"כ הר"מ לשיטתו השמיט את הרישא דמתני', ומשום דס"ל דעיקר החיוב על היתומים, ורק דא"א לגבות מהן, שפיר לא ס"ל להך חידושא. ובהוזקו זב"ז ה"נ יש לדון דשור פיקח שנגח שור של קטנים אין להוציא ממנו. ושמחתי לראות בחזון יחזקאל להגר"י אברמסקי זצ"ל במלואים על התוספתא ב"ק, ומשם הועתק בחזו"י בלקוטים למסכתין, שרמזו לדרך זו. ונראה להוסיף דלענין שור הקדש שנגח להדיוט ושור ההדיוט חזר ונגח להקדש לר"ש בר מנסיא דחייב שור ההדיוט בנזק שלם, ה"נ בזה ברור שאפשר להוציא משור ההדיוט שנגח, שהרי שור ההקדש פטור לגמרי.

ולהלן פז. איתא דחש"ו פגיעתן רעה, ועי' ש"מ ונמוק"י בסוגיא שהקשו דנעמיד אפטרופוס לשומרם שלא יחבלו, ונ"ל דבחבלה הוי תשלומי עונש [ודנתי בזה במאמר באוצר בחודש כסלו תשפ"ד בדין אדם המזיק, עי"ש בהרחבה]. ולהכי קטן מופקע מחיוב זה ולא יהני אפוט', דלפי מה שנתבאר דין האפוט' הוא דהוי כיד היתומים ומשוי ליה ליתומים כבני דעת, וזה שייך רק בהיזק דראוי ליטול ואין לו, משא"כ בחבלה. ודומה למש"כ הרא"ה הנ"ל דלא שייך על חיוב כופר דין אפוט', דכיון דיתמי מופקעים מהחיוב ליכא צירוף לאפוט', וה"נ לענין חבלה וכמבואר. ואכן גם להג"א דחייבין כשיגדלו, י"ל דכ"ז בחיובי מזיק. וכן מצאתי שכתב בלבוש מרדכי בסי' מג דבחבלה דהוי עונש ה"נ קטנים פטורים גם בהגדילן, ורק בהזיק דל"ה עונש חייבין כשיגדלו, עי"ש. וסברה זו נתבארה בריש דברינו בישוב קושיית רבינו פרץ בהא דאין מעמידין אפוט' להקדש, דכיון דהקדש מופקע מחיוב שמירה, אין דין העמדת אפוט' וכמש"נ.

### שור של גוי

בסוגיית הגמ' לח. בדין שור של גוי שנגח של ישראל דבין תם ובין מועד משלם נזק שלם, ומבואר בגמ' הטעם דכיון דלא קיימו השבע מצוות דבני נח התיר ממונן לישראל. ובתוד"ה עמד כתבו דלמ"ד גזל הגוי אסור ניחא אבל למ"ד מותר קשה, ועי"ש בביאורי המהרש"א ומהרש"ל, ובתור"פ. ויש לחקור בהא דהתיר ממונם וכו', ומש"ה בשור של גוי משלם נזק שלם, ובשור ישראל שנגח לשור של גוי פטור - אם הפי' הוא דהוי ענין כללי, דכה"ג בהזיק הוי כגזל הגוי דמותר לכ"ע. והיינו דאין הפי' דהגוי חייב במזיק נזק שלם, אלא דכיון דהתיר ממונם ממילא אזלי' לקולא. או דלמא י"ל דהכוונה היא דכיון דהתיר ממונם, א"כ פסקי' דאיכא חיוב מזיק בשור של גוי שהזיק לשלם נ"ש. ונ"מ דגם אם נתגייר יהיה חייב, אבל אם הטעם דהתיר ממונן א"כ בנתגייר יפטור, דמה שהועד ג"פ בהיותו גוי הוא מהקנס, ולא יהני לדין העדאה להתחייב אחר הגרות. ועי' בבית יעקב ורע"א בכתובות טו שדנו אם בנתגייר חייב. וכן נראה שיש נ"מ איפכא בהזיק ישראל לשור של גוי ונתגייר, דאם הוי פסק לפטור יהיה ישראל פטור גם היכא שנתגייר. ועי' בחזו"א סימן י סק"ה שכתב דנ"מ לגר תושב דהפקעת הלואתו אסור. ונראה דדבר זה מחלוקת ראשונים הוא, דבר"ן סנהדרין נז כתב בתו"ד דגזל הגוי מותר משום דהתיר ממונם וכו'. ומשמע בר"ן דבהתיר ממונם בזה לכ"ע גזל הגוי מותר, וכוונת הר"ן להגדיר דחייב היינו רק מגדר גזל הגוי דמותר, וכ"נ בכו"פ פרק ד, וכמו שהעיר בפ"י הגרי"פ שם. וכן נראה בתוד"ה

עמד כהאי פירושא, שהרי הקשו למ"ד דגזל הגוי מותר ל"ל והתירן. והרי נ"מ דמדין גזל הגוי מותר הוי רק היתר, אבל מדין דהתירן הוי פסק לחייבו בנזקין, ונ"מ בנתגייר וכו"ל. ומוכרח בתוס' דגם לאחר דהתירן הוי מגדר גזל הגוי דמותר, ועי' בדב"א ח"ב סימן יג אות ג שעמד בזה. וכן עמד שם בדברי הר"ן בסנהדרין הנ"ל דיליף מהכא דגזל הגוי מותר, וע"כ דהוי רק היתר בעלמא. ולדברינו לעיל י"ל עוד נ"מ, דבעי' שהתירן בנגחו זה את זה, כדינא דמתני' לעיל לג. וסלקא דעתך לומר דאף דגזל הגוי מותר, מ"מ בהוזקו זא"ז השוורים של הישראל והגוי, לא יגבו משור הגוי.

ויל"ע דאם קרא דרעהו לאו דוקא, ושור של ישראל שנגח שור של גוי חייב מתורה ורק דהוי קנס מדרבנן לפוטרו, א"כ אמאי בנגח שור ישראל לשל גוי כתבו תוס' לעיל כד: ד"ה במכירין דאינו נעשה מועד, דבעי' העדאה בבני חיוב, והרי חייב מעיקר הדין ורק מקנסא דרבנן אינו משלם, א"כ צריך להיחשב נגיחא דחיובא ולא ניזיל בתר קנסא. אמנם לשון החזו"א היא דרך בנגיחות שמשלם עליהם נעשה למועד [וצ"ע מקורו, ואם כוונתו ליישב קושיא זו]. וצ"ל למש"כ תוס' כתובות כט. ד"ה ועל דלענין קנס גוי אינו מקבל קנסות, א"כ להלכה דפלגא נזקא קנסא ליכא חיובא בנגח של גוי, ולהכי חשיב לאו בר חיובא לענין העדאה. אכן בנגח ג"פ של ישראל ואח"כ נגח של גוי חייב מעיקר הדין, ורק פטור מקנס דויתר גוים, דאינו משלם לגוי.

ונראה דכ"ה גם דעת הר"מ בהל' נו"מ פ"ח ה"ה דלהכי הוסיף דקנס הוא לגוים וכו', והיינו דמדין היתרן הוי רק היתר בעלמא, אבל מדין קנס הוי חיובא. ונראה דהר"מ לשיטתו בזה, דהנה הנמוק"י כתב דהוי רק דין לענין נזקין, ונראה כוונתו דס"ל דהתיר ממונן היינו דהוי חיוב מדין מזיק, וס"ל דנאמר רק לענין שור של גוי, והקרי"ס פ"ח מנו"מ כתב כן להדי' והוסיף דהלכתא גמירי לה. אכן בר"מ ושו"ע מבואר דהוי דין בכל התורה, וכגון לענין אונאה, עי' בהגר"א חו"מ סימן רכז ובהגר"א סקל"ח. וכן נחלקו הקצות והנתיבות בס' עב סקמ"ג לגבי שמירה אם הגוי יהיה חייב מחמת דהתיר ממונן, ותלוי בהנ"ל, דלהר"מ לשיטתו, כתוס', דהוי רק ילפו' דבכה"ג דהיה הפסד מהגוי דינו דגזל גוי מותר, א"כ הוי דין בכה"ת, אבל אם הוי דין וגילוי לחייבו בשורו שהזיק, י"ל דהוי גילוי רק בנזקין וכדפי', וע"ע באחיעזר ח"ג סימן לז.

### שור הקדש שהזיק

מתני' לז: שור של ישראל שנגח שור של הקדש ושל הקדש שנגח לשור של הדיוט פטור שנאמר שור רעהו ולא שור של הקדש. והנה עיקר דינא קתני כבר במתני' לעיל ט:, וצ"ל דהתם המיעוט הוא דאינו משלם לבעלים, והכא המיעוט הוא דאינו משלם להקדש, ובפרט אם נימא דמתני' הכא מיירי בקדשי בד"ה, א"כ ודאי דהמיעוט הוא דאינו משלם להקדש. והנה גבי שור של בד"ה שהזיק או שהוזק, אי לאו מיעוטא דרעהו היה הדין דמשלם לבד"ה, וכן הבד"ה ישלם להדיוט. ובכתבי הגר"ח כתב דאף דאין חיוב שמירה על ההקדש, סד"א דיהיה חיוב על הגזבר, דהוי כבעלים [ודומה להא דאפוט' משלם כמבואר לעיל].

וברש"י בסוגין ד"ה דא"כ כתב דאיכא מיעוט דאין מועד להקדש דהוה בבבלי וכן אינו חייב על תם דהקדש דכתי' שור איש. וכן משמע ברשב"א דאין חיוב תם מהקדש דממעטי' משור איש, וכן לא שייך מועד בהקדש דבעי' הוה בבבלי. ומבואר ברש"י והרשב"א דלא שייך העדאה בהקדש. ובזרע אברהם להגרמ"ז סימן טז סק"ו הובא מכתב מהגאון רבי אברהם לופטביר, חתנו של האו"ש, שהעיר על רש"י דע"כ דרש"י [והרשב"א] פליגי על מש"כ הקדמונים בכ"ד דגזבר כבעלים [ראה ב"מ נז: וירושלמי תרומות פ"א], דאם גזבר כבעלים, שייך העדאה לגזבר. ועי' בזר"א בסימן יז סקכ"ו ולהלן בתשובת הגרמ"ז. אמנם אינו מוכרח, דנראה דגזבר כבעלים נאמר לענין פדיון הקדש וכיוצא, אבל גזבר לא חשיב כבעלים לענין העדאה, ולא דמי לאפוטרופוס דהוי כיד יתומים והוי כבעלים על נכסיהם, כמבואר לעיל.

והנה למ"ד בב"ק לג. דלר"ע אמרי' דיוחלט השור לניזק, א"כ בשור של הדיוט שנגח של הקדש יהיה הדין דהשור יוחלט להקדש, ומסתבר דלא תחול עליו קדושה מאליו, אלא דליהוי כממון הקדש בלי קדושה. אך יל"ע אי לאו הך מיעוטא דרעהו, מהו בשור הקדש של קדשי מזבח שהזיק של הדיוט, על מי היה החיוב, אם על ההקדש, או על הבעלים הישראל. דהרי להגר"ח שכתב דבקדשי מזבח הוי בעלות של המקדיש ומעיקרא תורא דראובן [ומה"ט כתב הגר"ח דבגונב הקדש בעי' לתרי קראי, למעט דאינו משלם כפל להקדש ואינו משלם כפל לבעלים]. א"כ כמו כן בשור של הדיוט שהזיק קדשי מזבח אם היה חייב, דינו היה לשלם גם לבעלים.

אכן צ"ע בדברי רש"י והרשב"א, דבלא"ה לא משכח"ל מועד בשור הקדש, כיון דבנגיחת תמות פטור, תו אינו נעשה מועד, דבעינן נגיחה דמחייבתו בתורת תם. ובנמק"י ובתור"פ כתבו טעם זה דכל דליכא חיוב תם ליכא חיוב מועד [ובכל מועד בעינן נגיחת חיוב, כמש"כ תוס' כד: ד"ה במכירין דבנגח של הפקר וגוי אינו נעשה מועד, והכא הוי לענין אם המזיק הוי דהקדש דאינו חייב על הנגיחה ואין לו דין תם, ואיך יעשה מועד]. ומצאתי בפ"י מכ"י המיוחס לתלמיד ר"ת [ונדפס בשיטת הקדמונים ובקובץ מפרשים על ב"ק] שכתב דלא בעי' קרא דאין מועד בהקדש, דכיון דפטור על התמות ל"ה מועד, וכתב על דברי רש"י דא"א להבינו.

ונראה בישוב דברי רש"י, דנ"מ בשור שנגח ב' פעמים כשהוא חולין ונתחייב, ואח"כ הוקדש ונגח את נגיחת המועדות. אך קשה, דכיון דהקדישו נימא דרשות משנה, ותו ל"ה מועד. אמנם י"ל דבהקדיש למזבח, כיון דמעיקרא תורא דראובן, לא חשיב רשות משנה, אך יקשה בגוונא דהקדיש לבד"ה. ובפרט להמאירי ותלמיד ר"ת, דנקטו דעיקר המיעוט הכא הוא לענין קדשי בד"ה. ונראה דמוכרח מכאן דרשות משנה היינו דווקא כשבפועל נמצאת הבהמה ברשות השני ויכול לשומרו. ובזה תירצתי את קושיית ההפלאה הידועה דבכל יוחלט השור נימא רשות משנה. וא"כ הכא, אף דהקדישה לבד"ה, מ"מ כיון דהוי ברשותו לא אמרינן רשות משנה, ובתוך מאמרי באוצר בר"ח כסלו דנתי בענין זה.

ונ"ל עוד בזה בדרך מחודשת, דמיירי דנגח כשהוא ברשות הקדש בלי קדושה, וממילא הוי נגיחה המחייבת, ואח"כ כשהוקדש ודאי ל"ה רשות משנה, ושפיר ס"ד דנעשה מועד אי לאו מיעוטא. וביאור הדברים, ובהקדם דיש לחקור בילפוטא דשור רעהו דמזיק הקדש והקדש שהזיק

פטורין, אם המיעוט הוא מפני דחפצא הוי שור הקדש, או מפני דהבעלים הוי הקדש, והיינו דהוי מיעוט ברשות דשור רעהו, דלא שייכים חיובים אל הקדש ולגביו. והרי בקק"ל לריה"ג דהוי ממון בעלים יש חיוב נזקין, אף דהוי בקדושת גבוה, מ"מ כיון דהוי ממון בעלים נחשב לרעהו. ונראה דזהו השו"ט בגמ' אם ממעטי' גוי מרעהו, והרע"א הקשה דהא חזי' דממעטי' הקדש מרעהו. והתור"פ כבר עמד בזה, וכתב דשאני בהקדש, דהחפצא הוי הקדש, משא"כ בגוי כיון דהוי הדיוט וכו'.

ונראה ביאור דברי רבינו פרץ, דהמיעוט דרעהו הוא מחמת החפצא דהקדש, דבשור רעהו נאמר דאם השור דהקדש ליכא דיני מזיק וניזק, וגדר המיעוט הוא דבהקדש ליכא תורת בעלות כלל לחייב על מזיק וניזק, דהוי של גבוה. וזה מש"כ רש"י דאין העדאה להקדש, היינו דלא שייך בהקדש קיום דין הועד בבעליו, דליכא בו דין בעלים, והגובר אינו נחשב כבעלים, אלא כממונה על הקדש. ונמצא דעיקר המיעוט הוא דמחמת קדושת הקדש ליכא דיני מזיק וניזק, משא"כ בשור של גוי המיעוט מחמת הגברא דגוי. וזה הספק אם רעהו דוקא או לאו, כיון דהוי הדיוט, וכמו שתירץ בתור"פ.

ונראה דנ"מ לענין ממון הקדש בלי קדושה, דהמאירי ותלמיד ר"ת כאן הקשו דאיך נחייב הקדש שהזיק לשלם, והא מיתנהי ההדיוט ואיכא מעילה. ותירץ דהוי חוב דהקדש ולא שייך בו מעילה, והוי כחוב של הקדש לפועלים וכיוצא, דההקדש משלם מנכסיו [וכיו"ב ביאר הגר"ח בספרו בהל' מעילה לגבי אכילת פועל, דבלי המיעוט דקמת רעך, אוכל גם בשל הקדש, ואין בזה חיוב מעילה דגזול מהקדש, דכיון דיש לו זכות ממונית מדין פועל לא שייך מעילה].

ובתלמיד ר"ת כתב דמייירי בקדשי בד"ה, והניזק יפדה את שור ההקדש שהזיק על פרוטה, וכיון דאיכא שעבוד לניזק יכול לכתחילה לפדות על פרוטה, והמותר הוי דניזק [ובתלמיד ר"ת נראה דבר חדש, דסיים דבריו דהתי' מגומגם דבתם גובה מגופו. וצ"ע בדבריו, דהרי כיון דפודה שור ההקדש שהזיק ונעשה לשל המזיק, נמצא דגובה מגופו. ונראה דכוונתו היא לפי"מ שכתב בתחילת פרק רביעי דהגביה בשור תם מגופו היא עיקר החיוב דשור תם, ולא רק משום חיוב הבעלים. וכ"כ בתור"פ לעיל לד. ונתכוין לזה בחי' הגר"ח. וס"ל דיוחלט הוא משעת ההיזק כהנך ראשונים דיוחלט הוי בשעת ההיזק. וזש"כ דאם הגבייה משור ההקדש שהזיק היא ע"י שיפדה בפרוטה, הרי מ"מ בשעת ההיזק הוי של הקדש, ונמצא דלא מתקיים כאן הדין דשור תם גובה מגופו].

והנה המאירי לא תירץ דנ"מ לממון הקדש בלי קדושה, כההיא דבונים בחול ואח"כ מקדישין, או כגוונא דהרמב"ן ב"ב עט. בזוכה ההקדש בחצר, דנימא דבזה ממעטי' רעהו ולא הקדש, ואם ההקדש היה חייב היה משלם, דבזה ליכא מעילה. ומוכח דס"ל להמאירי דהמיעוט דרעהו הוא מחמת החפצא דהוי קדוש בקדושת הקדש, והיכא דהוי ממון הקדש בלי קדושה חשיב רעהו [אלא דעדיין יקשה, דמ"מ אמאי לא תירץ המאירי דההקדש ישלם ממה שיש לו ממק"א ממון הקדש בלי קדושה, דהרי לא פליגי על דינא דבונים בחול וכו'. וצ"ל דקו' המאירי היא בעיקר בשור תם דגובה מגופו, ובזה הקשה דאיך יגבה מגופו, הא יהיה מעילה]. ולריטב"א ב"מ פז: מבואר דגם ממון הקדש בלי קדושה לא חשיב רעהו, שכתב לגבי המיעוט דקמת רעך

ולא הקדש, דתיפ"ל דאם יאכל משל הקדש הוי מעילה. ותירץ הריטב"א דהנ"מ היא בהתנה שלא יחול הקדושה כהיא דבונים בחול וכו'. וכבר העיר במחלוקת ראשונים זו רבי אלחנן וסרמן זצ"ל בקו"ש ח"ב סוף סימן כ. ומעתה שפיר י"ל דלהמאירי דממון הקדש בלי קדושה הוי רעהו, א"כ משכח"ל דהנגיחות של תמות היו בשור שהוא ממון הקדש בלי קדושה, והיו חייבים עליהן, וכעת הוקדשו. ובזה ודאי ל"ה רשות משנה, כיון דהוי כבר ברשות הקדש, ובזה סד"א דהוי נגיחת מועד, וממעט' דאין מועד להקדש.



### שור פסולי המוקדשין

בב"ק נא. ממעט' מוהמת יהי' לו מי שהמת שלו לאפוקי שור פסוה"מ שנפל לבור דפטור כיון דאין המת שלו דאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים. וכתב הרמב"ם פ"ב מנז"מ הי"ז נפל לתוכו שור פסוה"מ "ומת" הרי זה פטור שנאמר והמת יהיה לו מי שהמת שלו יצא זה שהוא אסור בהנייה ודינו שיקבר ע"כ. ומריהטת לשון הר"מ משמע דהפטור הוא רק במתה הבהמה, ומשום דאין המת שלו דאין פודין ודינה שיקבר, אבל לענין נזקין יהא חייב. וכך אמנם נקט המנ"ח מצוה נא, וכ"ה להדי' בש"מ לעיל ז. בשם גליון. אולם בחי' הראב"ד נא. מפורש דהוי מיעוט גם בנזקין. ועי' בקרני ראם על המהרש"א גיטין מט. שהסתפק בזה, והפנ"י נג. כתב דבנזקין חייב, וכן מבואר בש"מ נא בשם גליון תוס', ואזלי לשיטתם בש"מ לעיל ז, וכ"כ החשק שלמה להלן נג. אולם האו"ש שם נקט בדעת הר"מ דפטור גם בנזקין, וציין דכן מפורש בר"מ פ"ו מחו"מ הט"ז. עי"ש בר"מ שכתב אדם ושור שדחפו בהמה או כלים או אדם או בהמת פסוה"מ לבור והוזק הנדחף או מת וכו', הרי דפטור שור פסוה"מ הוא גם בהוזק. ואכן בקרי"ס בנז"מ שם השמיט בהעתקת הר"מ תיבת "ומת". אך צ"ע, דכיון דהפטור הוא מקרא דוהמת יהיה לו יצא פסוה"מ שאין המת שלו, שייך פטור זה רק במת ולא בהוזק.

וג"ל בזה, ובהקדם דיש לחקור בגדר הך מיעוטא - אם הוי מיעוט בהלכות בור, והוא גזה"כ גרידא דכיון דאין המת שלו ליכא עליו חיובי בור, וכמו דממעט' כלים בבור וכו', ה"נ ממעט' דהיכא דאין המת שלו ליכא חיוב בור. או דלמא דהוי מיעוט בפרשה דהקדש, והיינו דאשמעי' דאף דפסוה"מ אחר פדיון חשיבי רעהו לגבי שור המזיק, דחשיב ממונו, ונתבאר לעיל להוכיח מכמה ראשונים דהמיעוט דרעהו תליא בממונות דהקדש, דליכא חיובים לרשות הקדש. ושפיר ניחא דפסוה"מ אחר פדיון כיון דהוי ממון ידידיה ויכול למוכרו, ה"נ הוי רעהו לנזקין, ואין בהם את המיעוטים בשור פסוה"מ שנגח כמו שיש בשור הקדש. ואף דפסוה"מ אסורין בגיזה ועבודה, מ"מ הוי רעהו, כיון דהוי רשות דהדיוט. אכן כ"ז היינו דווקא לענין מזיק דשור, אבל במזיק דבור י"ל דשפיר נתמעט מדין ההקדש, דכיון דאסור בגיזה ועבודה איכא דין הקדש עליו, לענין ליפטר בבור. והא דאמר' הטעם דאין הנבלה שלו, היינו בגדר ילפותא, ול"ה סיבה אלא סימן דכיון דאין הנבילה שלו מחמת דאין פודין לאכילת כלבים, ע"כ דנשאר על פסוה"מ דין הקדש ונתמעט דבבור ליכא חיוב עליהם. ומתבאר דלענין המזיק דשור המיעוט הוא מחמת הממונות דהקדש, וכיון דפסוה"מ הוי ממון ידידיה הוי רעהו וחייב. אבל לענין מזיק דבור, המיעוט הוא

מחמת הקדושה, ואפשר לומר עוד דלענין פטור רעהו דמזיק דשור, בעי' שיהא הקדש גמור, וכיון דהוי אחר פדיון וקדוש רק לגו"ע, אין זה מספיק לענין פטור רעהו דשור הקדש. ונ"מ בחקירה זו לענין מח' הראשונים והאחרונים הנ"ל אם הפטור בשור פסוה"מ היינו דווקא במתה הבהמה או גם בהזקה. דאם הוי מיעוט מיוחד בדין בור, ומשום דאין המת שלו, י"ל דלענין נזקין יהא חייב. ובדברי הר"מ בהל' חו"מ דדייק האו"ש דגם בהזק פטור, ע"כ דהוי מיעוט בדין הקדש, כיון דפסוה"מ אית ליה דין הקדש ומש"ה פטור בבור, ומש"ה פטור גם בהזק. ומדויק היטב בזה מש"כ הר"מ בנו"מ הדין דשור פסוה"מ טעון קבורה, ומ"ש להכא דינו של פסוה"מ, הא דין זה כבר הובא בר"מ בהל' פסוה"מ, אלא דהר"מ אתי לומר דע"כ המיעוט דהמת יהיה לו הוא מטעם דלפסוה"מ אית להו דין הקדש, דהא טעון קבורה, ושייך לומר דהפטור בשור פסוה"מ שמת או הוזק בבור הוא מדין הקדש שבו. ועי' בהגר"א, הועתק על הר"מ נו"מ פ"ח ה"א, שהקשה מהר"מ שם דפסק דשור פסוה"מ יש בו דין נזקין, וציין לר"מ כאן שכתב דשור פסוה"מ שנפל לבור פטור דאין המת שלו. ותי' הגר"א דהר"מ שם מיירי קודם פדיון. וצ"ע להעמיד את פטור פסוה"מ בבור דוקא קודם פדיון. ואכן זו השגת הראב"ד שם שהוסיף על הר"מ אע"פ שנפדה, דזהו עיקר המיעוט, דאף דנפדה ל"ה המת שלו ופטור. אך בעיקר קו' הגר"א צ"ל דשאני הכא דהוי מיעוט בפסוה"מ בבור כיון דאין המת שלו, וזה מיעוט רק בבור, ול"ש למיעוט דשור שנגח שור רעהו. והגר"א מפרש דגם בבור המיעוט הוא מחמת דין הקדש שבו, ולהכי הקשה דמאי שנא דבשור פסוה"מ שנגח נחשב לשור רעהו, ולגבי בור מתמעט מדין הקדש. ואכן צ"ל החילוק בזה, דלענין שור פסוה"מ הוי רעהו, כיון דהוי רשות דהדיט, ורק לענין בור נתמעט מדין מי שהמת שלו, דגלי קרא דמחמת קצת דין קדשים שיש בפסוה"מ לאיסור גו"ע, אין בו חוב בבור, וכמש"נ.

ובתוס' לעיל י' ד"ה שהשור הקשו גבי אדם שנפל לבור דממעטי' מקרא דשור ולא אדם דפטור, וכיון דאדם שמת אסור בהנאה, נימא ג"כ הך מיעוטא דוהמת יהי' לו. ומבואר דס"ל דאין המיעוט מחמת דין הקדש, אלא כיון דאין המת שלו, וא"כ הוי מיעוט רק במיתה ולא בנזקין. אמנם בתלמיד ר"ת שם אכן תירץ על קו' תוס' דדוקא פסוה"מ נתמעט, משום דמה דאסור בהנאה הקדשו גרם לו, אבל באדם שמת בבור, מה דנאסר בהנאה הוא משום דמת אסור, והא הבור גרם ליה, וכ"ש דחייב עכ"ל. ומבואר דס"ל דסיבת הפטור היא הקדשו דמחמתו נגרם חלק מההיזק, וזש"כ דלהכי לגבי אדם, כיון דנאסר בהנאה מחמת מיתתו בבור, כ"ש דיהא חייב.

ובתוס' נג: ד"ה איפוך הקשו על הך ס"ד דאין המת שלו הוי פטור בשור ולא בבור, דא"כ קרא דרעהו ל"ל לאפוקי הקדש. והעיר החשק שלמה שם בקו' התוס' דנ"מ לדין נזקין, דאם הוי מיעוט גרידא דאין המת שלו, חייב בנזקין, אבל בדין רעהו הוי פטור מדין הקדש שבו ופטור גם מנזקין. ומוכרח בתוס' דגם מדין והמת יהיה לו הוי פטור מדין הקדש ופטור גם מנזקין. ובש"מ נג: כתב על קו' התוס' הנ"ל בשם תלמידי ר"פ, דאיצטריך רעהו למעוטי הקדש היכא דקדם מומו להקדשו דלא נפדו, דהתם המת שלו שראוי להפדות גם לאחר מיתה ולהאכיל לכלבים וכו'. ובדעת תוס' דלא תי' כש"מ, י"ל דס"ל דהמיעוט הוא מדין הקדש שבו, ולכן אדרכא היכא דקדם מומו להקדש, כיון שלא נפדה וקדוש נתמעט מקרא דהמת יהיה לו [וזו כוונת הגר"א



הנ"ל במש"כ דהמת יהיה לו קאי קודם הפדיון, דאז ודאי הפטור מדין הקדש]. וניחא דתוס' לשיטתם שם, להכי ס"ל דפטור גם מנזקין וכדפי'.

וברא"ש בפ"ק על דף ז כתב בשם תוס' דאם אדם הזיק הקדש פטור, כ"ש אם הזיק בגרמת בורו. ובתוס' גיטין מט. ד"ה שור כתבו דכולהו נזקין פטורין בהקדש, והשתא כולוהו נזקין דפטיירי בו בהקדש ילפינן מאדם, דיותר ראוי לחייב אדם המזיק ממזיק ע"י כריית בור או שולח בעירו. ובמהרש"א שם הקשה דמשמע בדבריהם דכריית בור לפטור בהקדש אתיא מאדם. וזה אינו, דבהדיא דרשינן בבור לפטור בו הקדש מדכתיב והמת יהיה לו. ובקרני ראם כתב דנ"מ בקדם מומן להקדשן, דכה"ג פודין לכלבים ולא נתמעט מהמת יהיה לו. ושוב כתב דוהמת יהיה לו ממעטי גבי מיתתה ולא מנזקין. והתוס' ב"ק ז. ד"ה שור כתבו בנו"א ומבור דפטור בו פסוה"מ כ"ש הקדש. ומבואר דלהתוס' ב"ק ז. הפטור הוא מדין הקדש, ולשיטתם שהקשו בדף גג: רעהו ל"ל וכנ"ל, וכמ"כ בקו' התוס' בפ"ק שם ז. ובגיטין שם, דליפרוך מה להדיט שכן יפה כוחו בנזקי בור, תאמר בהקדש שהורע כוחו בנזקי בור. והש"מ תירץ דבפסוה"מ דפטרי' בבור לאו מטעם הקדש הוא דהורע כוחו, אלא מגוה"כ דאין המת שלו. אכן התוס' לשיטתם בזה, דהמיעוט הוא מחמת דין הקדש שיש בפסוה"מ לגו"ע ולהכי פטורין בבור. ולפ"ז לתוס' גם בהקדש דהוי שלו, כגון בקדם מומן להקדשן דאפשר לפדותן והמת שלו, כיון דכעת הוי הקדש יותר מפסוה"מ, שפיר נתמעט מחיוב בור. ולכן התוס' גג: לא תירצו כש"מ שם הנ"ל דבעי' לרעהו היכא דקדם מומן להקדשן דהמת שלו, דלתוס' גם בכה"ג שראוי להפדות לאחר מכן והוי שלו, נתמעט מחיוב בור מדין הקדש שבו. אך התוס' בגיטין הנ"ל שכתבו דפטור הקדש בבור אתיא מאדם ולא מק"ו מפסוה"מ, ע"כ דס"ל דהמיעוט והמת יהיה לו הוא הלכה דבעי' שהמת יהיה לו, ובפסוה"מ דאין המת שלו, ואם הוי הקדש כזה שהמת שלו, כקדם מומן להקדשן, ה"נ לא נתמעט ויהיה חייב, אף שבדין הקדש הם יותר קדושים מפסוה"מ, אבל מאחר דהמיעוט בפסוה"מ הוא מדין המת שלו, הרי בהך דקדם מומן להקדשן ולא נפדו, כיון דיכול לפדותן והמת יהיה לו, יהא חייב עליהם בבור. ולכן כתבו תוס' דלפטור הקדש בבור צריך לימוד מאדם, וניחא קו' מהרש"א הנ"ל דתיפ"ל מהמת יהיה לו, דשפיר בעי לימוד מאדם להקדש כזה דהוי המת שלו, וכדברי הקרני ראם הנ"ל. ועי' במהר"ם על התוס' ז. הנ"ל שהקשה דלא לכתוב רחמנא אלא בור דפטור בו אפי' פסוה"מ וכ"ש הקדש גמור וכו', ותירץ דאי לאו רעהו ה"א הא דפטור שור פסוה"מ בבור לאו משום קולא דהקדש הוא אלא משום קילותא דבור כמו דפטור בו אדם וכלים ול"ה ילפי' ממה דפטור בבור שור פסוה"מ דיהא פטור הקדש בכל הנזקין דהא פסוה"מ לאו הקדש מיקרי ואפ"ה פטרי בבור, אלא ודאי קולא דבור הוא גרים עכתו"ד. וניחא היטב להמבואר, דאי לאו קרא דרעהו דיש פטור להקדש, אמרי' דהמת יהיה לו הוי גוה"כ גרידא דבעי' שהמת יהיה שלו, וכמש"נ.



### שור של יתומים שנסקל

במשנה ב"ק מד, ב אי' שור היתומים שור האפוטרופוס שור המדבר שור ההקדש שור הגר שמת ואין לו יורשין הרי אלו חייבין מיתה, וברש"י שם כתב בד"ה שור היתומים שאין להם אפוט' או שור אפוט' של יתומין אלא שעל אפוט' לשומרו. והנה בתוס' שם מא, ב ד"ה על פי עד אחד הביאו דשיטת רש"י בכמה מקומות בש"ס דשור אינו נהרג על פי הודאת הבעלים שנגח, משום דמודה בקנס הוא. והתוס' הקשו דתימה לר"י דהיכן מצינו דהריגת שור הוא קנס עי"ש. ובאבני נזר אב"ע סימן רלח סקט"ו וכן באור שמח עדות פ"כ ה"ב תמהו, דלהלכה קיי"ל דגם בשור הפקר שנגח והרג דינו להיות שור הנסקל, הרי דחויב הסקילה לאו מחמת בעלים הוא, וא"כ אמאי הודאת הבעלים פוטרתו מסקילה.

עוד הקשה באור שמח בהל' נז"מ פ"י ה"ו דאמאי בשור של אדם טרפה אינו נסקל מדין כמיתת הבעלים, כיון דהבעלים אינו בסקילה, וכמש"כ הרמב"ם בהל' נז"מ שם ה"ז דבהיה שור טרפה שהרג את הנפש או שהיה השור של אדם טרפה אינו נסקל וכו'. והרי גם בלית ליה בעלים, נסקל, וא"כ גם בשור של אדם טרפה, אמאי גרע משור ההפקר דאין לו בעלים או משור היתומים דבעליו פטורים דקטן שהמית פטור והשור נהרג. וביאר האו"ש בדרך חדשה, המתבארת מלשון הרמב"ם שם שכתב דאין גומרין דינו של שור אלא בפני בעליו "אם היה לו בעלים". והיינו דשור פסידא דבעלים, ואין מפסידין את הבעלים אלא בפני הבעלים, משום דאיהו גברא דמרתא דדיני עליה ולדידהו ציית. אבל שור יתומים דאפוט' אינו משלם כופר והיתום לאו בר ציית דינא ופטור מכל דינין שבתורה וכו', א"כ הוי כשור שאין לו בעלים וכשור הפקר דרחמנא רביניהו למיתה דלא ליהוי מכשול ליגח ולהמית בני אדם. אבל שור של אדם טרפה דבר דינין הוי ומוכרח לציית דינא וכו' בזה פטריניהו רחמנא לבעלים שלא יהרגו שורו דדומה למיתת הבעלים מיתת השור וכו'. ולא חייש רחמנא להא דפטרינן אותו דאיהו בר דעת ובר מצוות וציית דינא ודאי ישמרנו שלא יגח עכ"ל.



### שור הפקר שנסקל

ונראה להוסיף בזה, ובהקדם דברי הרמב"ן בספר בראשית ט, ה שכ' וז"ל ואין בחיה דעת שתענש או שתקבל שכר ואולי יהיה כן בענין דם האדם לבדו שכל החיה שתטרוף אותו תטרף כי גזרת מלך היא, וזה טעם סקול יסקל השור ולא יאכל את בשרו ואיננו להעניש את בעליו בממוץ כי אפילו שור המדבר חייב מיתה וכו'. ומבואר ברמב"ן דחויב שור הנסקל הוא מחמת השור ולא כעונש על הבעלים, אלא הוי דין לקיים ובערת הרע מקרבך. אמנם במגיד משנה פ"י מנז"מ ה"ז כתב בדעת הר"מ שם שכתב דבשור טרפה או של אדם טרפה אינו נסקל דכמיתת הבעלים, והראב"ד השיגו דאם בפני ב"ד הרג נהרג משום ובערת הרע, דהר"מ ס"ל דהאי קרא דובערת הרע לא כתיב אלא באדם עכ"ל. וצ"ע, דזה נסתר מהגמ' בחולין קלט. ושם קמ. גבי עוף שהרג את הנפש דבעי להורגו מחמת ובערת הרע, ועי"ש ברש"י ד"ה ובערת. ועי' בציוני ספר המפתח שם לחבל אחרונים שעמדו בזה.

ובבאר יצחק יו"ד סימן כד כתב דאף לר' יהודה במתני' מד: דס"ל דליכא דין סקילה בשור הפקר, מ"מ בשור הפקר שהרג צריך להמיתו משום ובערת הרע. אכן י"ל דבזה יוכלו להרגו ע"י שחיטה ולא נאסר בהנאה, וכמש"כ בבא"י שם. וכן נראה בחולין שם גבי עוף שהרג את הנפש דיכול להורגו ע"י שחיטה וכפרש"י שם [וע"ע ברמ"ה סנהדרין טו], ורק כשחובת סקילה עליו נאסר בהנאה, ולר' יהודה חובת סקילה היא דוקא בשור שיש לו בעלים ולא בשור הפקר.

ועי' בשו"ת הרשב"א ח"א סי' קיד שהביא את דברי הרמב"ן וכתב דגם לר' יהודה דשור דל"ל בעלים פטור ממיתה מודה דהסקילה אינה קנס לבעלים, אלא דס"ל דהוי גזה"כ דנסקל רק בתנאי שיש לו בעלים. וכ"נ לשון הר"י מלוניל בדעת ר' יהודה, שכתב דס"ל "דבעלים קפיד קרא".

וברבנו בחיי פרשת משפטים כא-כח הביא מהרמב"ן להדי' איפכא דביש לו בעלים חיוב הסקילה הוי עונש על הבעלים, וז"ל אין מיתת השור לקחת הדין מן השור, אלא לקחת הדין מהבעלים כדי שיהיה בשמירתו ואם לא יזהר הרי הוא יודע שיפסיד ממונו וכו'. וכ"ה בריטב"א בקדושין נו: בשם מורי בשם רבו [היינו הרא"ה בשם הרמב"ן] שתי' על קו' תוס' ב"ק מא. ד"ה איני דדילמא קאי על בן פקועה, דהא ודאי כי אמר רחמנא סקול יסקל לאו משום קנסא דשור אלא משום קנסא דבעלים הלכך אסרי' באכילה לעולם ואפי' בבן פקועה, וכ"כ בש"מ ב"ק מא. בשם הרא"ה. ונמצא דדברי הרמב"ן סותרים בענין זה, וכבר עמד בזה הגרי"פ על הרס"ג ח"ג דף קמד.

ונראה בדעת הרמב"ן דאכן להלכה יש שני דיני שוה"נ. והרי ילפי' ליה בגמ' מד: מתרי קראי, והיינו דבשור שיש לו בעלים דין סקילה הוי מחמת הבעלים, וכלשון הכתוב ולא ישמרנו דבעי שמירה, משא"כ בשור הפקר, דין סקילה גביה הוי מחמת השור לקיים ובערת הרע, והם תרי חיובים נפרדים. וכך נוטה לשון האו"ש הנ"ל, שכתב דבשור שאין לו בעלים וכשור הפקר דרחמנא רבינהו למיתה דלא ליהוי מכשול ליגזא ולהמית בני אדם. ואפשר להוסיף דשור הפקר נסקל כיון דהוי תקלה שיגח אחרים, דאין מי שישמרהו, אבל בשור שיש לו בעלים ל"ה תקלה, דהבעלים יכולים לשומרו, ואם נגח נסקל, דהוי עונש לבעלים שלא שמרוהו.



### סקילה בשור תם ובשור המועד

והנה בפרשת משפטים כא, כח נא' וכי יגח שור את איש וכו' סקול יסקל השור, ולהלן כט ואם שור נגח הוא מתמול שלשם והועד בבעליו ולא ישמרנו והמית וכו' השור יסקל וגם בעליו יומת וגו'. ובגמ' מג. דריש רבה דכשאין השור בסקילה אין הבעלים משלמים כופר, אבל להלכה קיי"ל דלא שייכי אהדדי. וא"כ צ"ע אמאי כתבה התורה דין סקילה לגבי שור המועד, תיפ"ל דנסקל מדין שור תם. ואף דבגמ' מוקי לה בבבא וכו' ולא סקלוהו בהיותו שור תם, מ"מ כשנעשה מועד ופוסקין דינו לסקילה, הרי יכולים לסקלו מדין תם. ואמאי כתבה תורה דין סקילה גם בשור מועד, ומצאתי במכילתא שם דרשא "אם התם בסקילה מועד לא יהא בסקילה, לא אם אמרת בתם שאינו משלם את הכופר לפיכך בסקילה תאמר במועד שהוא משלם את הכופר

לפיכך לא יהא בסקילה ת"ל השור יסקל, ד"א מועד היה בכלל ויצא לידון בדבר החדש החזירו הכתוב לכללו, רע"א השור יסקל וגם בעליו הקיש מיתת בעלים למיתת השור מה מיתת בעלים בעשרים ושלש אף מיתת השור בעשרים ושלשה" ע"כ. ועי"ש במלבי"ם אות קז. ומבואר דדין סקילה הוא מחמת הבעלים דולא ישמרנו, ולהכי סד"א דבמועד דהבעלים משלמים כופר אינו בסקילה. ויתכן דאכן חלוק הין סקילה בתם מבמועד, דרק במועד כתיב בתורה ולא ישמרנו, אבל בתם דהוי בחזקת שימור, דין סקילה הוא דלא גרע משור הפקר דרבינהו למיתה. אמנם דין זה מחודש, ובפשטות גם בתם הוי חיוב סקילה על הבעלים, ולהכי השור נאסר בהנאה, וכדיבואר.

ובדברינו מבוארת שיטת רש"י שהביאו תוס' הנ"ל דשייך פטור מודה בקנס בשור הנסקל דהסקילה הוי קנס, והיינו כיון דבשור שיש לו בעלים הוי חיובא דבעלים [וגם להתוס' שם שכתבו הטעם דאדם קרוב אצל ממונו, מוכרח כן, דס"ל דעיקר דין מיתה הוא מחמת הבעלים. ולא שייך להקשות דמאי גרע משור הפקר, דבאית ליה בעלים דין מיתתו וסקילתו הוא מחמת הבעלים], וכמ"כ בשור של אדם טרפה אינו נסקל מדין כמיתת הבעלים כך מיתת השור, ואי אפשר לחייבו בסקילה דלא גרע משור הפקר, דאכן תרי דיני סקילה הם. וכ"נ בכוונת האו"ש בהל' נז"מ שם המובא לעיל, דלהכי כשיש לשור בעלים וע"י הסקילה מפסידים לבעלים את שורם א"א לגמור דינו שלא בפני הבעלים. ומה"ט ס"ל לרש"י דעפ"י הבעלים חשיב מודה בקנס, אף דגם שור הפקר נסקל ולא מוכח הבעלים הוא, וא"כ אמאי מקרי הבעלים בע"ד שהודאתו פוטרת את השור מסקילה, וע"כ דבאית ליה בעלים חיוב הסקילה הוא כעונש על הבעלים שלא שמרו. וכע"ז כתב הברוך טעם בספרו עטרת חכמים בדעת רש"י. והדברים מפורשים ברבינו אברהם בן הרמב"ם עה"ת בפ' משפטים שכתב עה"כ סקול יסקל אפשר שיובן מסוד זה שיש בו קנס לבעלים באבדן שורו ממנו, ויש בו מוסר לאנשים בגודל עון הרציחה עד כי יעניש עליה גם את החי שאינו מדבר וכו'.

ועפ"י המבואר יש לדון על מש"כ הרש"ש מד: גבי שור הקדש לרבנן דנסקל דאף דליכא דין שמירה על הקדש, אלא דנסקל דלא גרע משור הפקר. ולפי המבואר זה אינו, דביש לו בעלים נסקל מחובת הבעלים. אלא דצ"ל דבהקדש איכא דין שמירה על הגזבר, כמו שנקט בכתבי הגר"ח לעיל יג וכמובא בתחילת מאמרינו. וכמ"כ מש"כ שם הרש"ש גבי שור היתומים דחייב סקילה מדין שור הפקר, לדברינו בשור שיש לו בעלים לא שייך חיוב סקילה מדין שור הפקר. מיהו י"ל דהיינו היכא דאיכא בעלים שיכולים לשומרו וחיובם על שלא שמרו, משא"כ בשור יתומים, דלאו בני שמירה נינהו, אפשר דנסקלין מדין שור הפקר.

ויל"ע בהא דאמר' לעיל כג: דהיכא דהשור נגח ברשות המזיק דאמר' דליכא כופר כיון דהוי ברשות המזיק ותורך ברשותי מאי בעי, ומ"מ השור נסקל. והתם לא שייך לומר דהוי עונש על הבעלים שלא שמר, דהא הוי ברשותו. וכן יל"ע בגמ' מה. גבי שומרים דהוי אנוס כיון דשמר על השור. ואם הסקילה הוי עונש על הבעלים, לא שייך זה בכה"ג ששמרו והיו אנוסים. ואפשר דנסקל מדין ובערת הרע, אלא דא"כ לא יהיה על השור אסו"ה, ובגמ' משמע דהוי ככל שור הנסקל. ומבואר דגם בנסקל מדין ובערת הרע נאסר בהנאה, וגם בשור הפקר סקילתו אוסרתו בהנאה ככל שוה"נ, ודלא כמש"כ לעיל.

ובתוס' לעיל טו. ד"ה השוה הקשו על הרבוי להביא שור האשה, דאמאי איצטריך רבוי, הא התם לא כתיב איש והשווה הכתוב אשה לאיש. ולכאורה אם הסקילה הוי מחיובא דשור, לא שייך כאן עניינא דהשוה הכתוב. אך לפ"ד נחא, כיון דבשור שיש לו בעלים, חיובא הוא מחמת הבעלים, ולהכי שייך לכללא דהשוה הכתוב אשה לאיש לעונשין.

ובדברינו יש לדון עוד נ"מ, דאף דלהריגת שור בעי' ב"ד של כ"ג מדין כמיתת הבעלים, מ"מ בשור הפקר לא בעי' ב"ד כלל. ועי' במאירי סנהדרין טו: שכתב דביש לו בעלים בעי' כ"ג, ומשמע דבשל הפקר לא בעי' כ"ג. ומה"ט נראה דבשור הפקר שהרג, אף אם אח"כ יזכו בו, מ"מ לא בעי' על מיתתו דין כ"ג, כיון דבשעת הנגיחה הוי הפקר חל עליו דין מיתה מחמת ובערת הרע וגו' וממילא לא בעי' לזה פסק ב"ד. [אמנם בדברי החכם צבי סי' פד לגבי שור של בן נח, משמע דגם שור הפקר דינו בב"ד של כ"ג, וצ"ע בדבריו].



### מיתה מדין ובערת הרע מקרבך

ודברינו מוכרחים בדעת התוס' רי"ד בקדושין נו: דס"ל שם דבבן פקועה שהרג ליכא דין שוה"נ דהוי כשחוט. וכ"ה בבעה"ת בפרשת משפטים, ודלא כמנ"ח מצוה נא. וביאור דברי התוס' רי"ד הוא דס"ל דכיון דב"פ הוי כשחוט וחל בו היתר אכילה, תו ל"ש לחול בו חלות דין שוה"נ. ומ"מ כתב התוס' רי"ד דצריך להורגו כדי שלא יזיק, אלא שאינו נאסר בהנאה. והיינו דאין בו דין שוה"נ, וצריך להורגו כדי שלא יזיקו והיינו מדינא דובערת וכו'. אמנם התוס' רי"ד מיירי בשור שיש לו בעלים, ומ"מ כתב דצריך להורגן מדין זה אף דליכא בהו דינא דשוה"נ. אלא דאכן התוס' רי"ד הוסיף דמש"ה אינו נאסר בהנאה, והיינו כיון דליכא ביה דינא דשוה"נ. וכפיה"נ ס"ל דכשחל בו דין סקילה, נהרג על לשעבר שהרג וזוה נאסר בהנאה, אבל דין הריגה מחמת ובערת הרע היינו דנהרג על העתיד, שלא יהרוג יותר, וזה לא עושה אסו"ה ממנו. עכ"פ מתבאר בדבריו דבדין מיתה של ובערת הרע אינו נאסר בהנאה.

ואפשר דאיכא נ"מ דבדין מיתה דבערת הרע בהפקר הוי דין על כל אדם להרגו, כדמשמע ברש"י חולין קלט. ד"ה ובערת הרע מצוה על כל הפוגע בחייבי מיתה להביאן לב"ד. ובשו"ת חת"ס או"ח סימן קה כתב ע"ד רש"י דבשל הפקר מצוה על כל אחד ואחד להביאו לב"ד, משא"כ בשור שיש לו בעלים, הוי מצוה על הבעלים דוקא. ובגליון מהרש"א בחולין שם ביאר בזה הגמ' דהוי מעריקנא לאגמא עי' שם. מיהו בתוס' סנהדרין פ. ד"ה בשור כתבו דבשוררים שיש לתלות בהן שהרגו, חייבין משום ובערת הרע מקרבך. ומשמע דגם ביש לו בעלים מצוה על כאו"א לקיים ובערת הרע. ובהגהות טל תורה על התוס' שם כתב צ"ע דהא כמיתת הבעלים כן מיתת השור, וכיון דבעלים פטורים בכה"ג גם שור פטור, ונשאר בתימא. אך י"ל דתוס' דקדקו דהורגין רק מדין ובערת הרע, ולא כמצות סקילה בשוה"נ, ותרי דיני מיתה הם כמש"נ.

והנה האחרונים הקשו גבי שוה"נ, דנימא דאחר סקילה נעשית מצותו, דבפשטות הוי מצות סקילה ולא הריגה בעלמא, וכדמוכח בגמ' מא: דפריך אימא בצור ופרש"י ד"ה היכא דצור הוי כעין סקילה באבנים, הרי דדינו להורגו ע"י סקילה, וא"כ ליתני בכלל הנך דאף דנעשית מצותו

אסורין. ומצאתי קו' זו במושב זקנים לבעלי התוס' בפ' משפטים כא כח וז"ל תימה אמאי אסור בהנאה לאחר שנסקל נימא דמותר דהא נעשית מצותו. ובפ' ויקרא ו, ג תירץ המושב זקנים דסקילתו לא קרי מצוה אלא חובה. וצ"ל בכוונתם דהוי עונש על הבעלים, אבל ל"ה מצוה בשור כדי לומר אחר הסקילה נעשית מצותו. [וגם בשור הפקר שנסקל ל"ה גדר מצוה, אלא חובת השור בסקילה לקיום בערת הרע מקרבך, ולא שייך בזה דין נעשית מצותו].

והנה הר"מ בהל' נז"מ פ"י ה"ז כתב שור שהוא טרפה שהרג את הנפש או שהיה השור של אדם טרפה אינו נסקל שנאמר וגם בעליו יומת כמיתת הבעלים כך מיתת השור וכיון שבעליו כמת הם חשובים ואינן צריכים מיתה הרי זה פטור ע"כ. ועמדו האחרונים עמש"כ הר"מ הטעם דטרפה שהרג פטור משום דכמת חשוב, ולא הזכיר טעמא דעדות שאי אתה יכול להזימה, כמש"כ בהל' רוש"נ. עכ"פ מבואר בר"מ דבשור טרפה פטור מדין כמיתת הבעלים. וצ"ב, דנימא גם לגבי שור טרפה שהרג דליכא בו דין סקילה מחמת דכמת חשוב הוא, והעיר בזה בקו"ש ח"ב. ואכן מצאתי בפ"י הרלב"ג בפ' משפטים שכתב דשור טרפה דהוי כמת להכי אינו נסקל (אלא שהוסיף דמ"ב בעליו ישמרנו שלא יזיק, עי"ש). ונראה לפי המבואר דאיכא תרי דיני סקילה, א"כ סד"א דיהי' בו דין מיתה מחמת תקלה, וכשור הפקר, דסוכ"ס הא הוי מזיק. וזהו דקמ"ל הר"מ דכיון דיש לו בעלים ע"כ דהריגתו היא רק מדין שור שיש לו בעלים, ובזה הדין דכמיתת הבעלים וכו', ולכן בטרפה פטור. [ובלא"ה אם באנו להורגו מדין בערת הרע, לא שייך פטור דכמיתת בעלים, דזה קאי רק על פסק מיתה ולא על חיוב מיתה דבערת הרע].

והנה בסוגיא להלן מה. מבואר דגם היכא דשמר על שורו, אפי' נימא דהשומר פטור בנזקין, ודנינן לגבי כופר אם חייב [עי"ש ברש"י רשב"א ומאירי], מ"מ לכ"ע השור בסקילה, וכמש"כ בתור"פ שם. וברש"ש שם כתב דמוכח דדין סקילה הוא לא עונש על הבעלים אלא מחמת השור, ולהכי גם בשור הקדש והפקר דינו בסקילה עי"ש. ולפי המבואר, הרי ביש לו בעלים א"א להורגו מדין שור הפקר ולא שייך לומר כדברי הרש"ש. ועוד, דבכה"ג הוי רק דין סקילה לקיום דין ובערת וגו', וא"כ מנ"ל דנאסר בהנאה. ומוכרח דלאחר דמרבי' שור הפקר, תו הוי ככל דין סקילה דנעשה לאסור"ה כשוה"נ לכל דיניו, ורק נתמעט לדין כמיתת הבעלים, כיון דל"ל בעלים וכמבואר. ונראה דבגוונא דהרש"ש, דאית ליה לשור בעלים ורק דאין הסקילה בפשיעת הבעלים, אמנם כיון דאית ליה בעלים, ודאי דאם הבעלים טריפה ליכא דין מיתה על השור מדין כמיתת הבעלים, ולא דמי לשור הפקר. [ויל"ע בשור שהי' אצל השומר והרג, אם לדין כמיתת הבעלים כו' דהיכא דהבעלים טרפה אין השור בסקילה, אם אזלי' בתר השומר, שהוא הבעלים המחוייב בשמירה, או דאזלי' בתר הבעלים האמיתי. ונראה דתליא בדברי הגר"ח בהל' נז"מ במחלוקת הר"מ והראב"ד גבי שומר אם עיקר חיובא לא פקע מהבעלים, עי"ש בדבריו].

והנה בש"מ לעיל כט: הביא בשם מהר"י כץ שהקשה לו הר"י מוינא [האור"ז] דאמר' ב' דברים עשאן הכתוב כאילו הם ברשותו בור ברה"ר וחמץ וכו', ואמאי לא אמרי' נמי שור המועד דהוי אסור הנאה ונעשה מועד וכו'. ובערל"נ כריתות כד. הביא את דברי הש"מ, ופי' דכוונתם מלשון הכתוב סקול יסקל השור וגם בעליו יומת, מדקרא הכתוב בעליו גם לאחר שנגמר דינו לסקילה, ע"כ דהוי שלו. ונראה דכוונת הש"מ דכיון דבנגיחה הראשונה בגמ"ד נאסר בהנאה

[להנך ראשונים דשוה"נ אסור בהנאה משעת העמדה בדין], א"כ הוי אינו שלו ושוב ליכא עליו חיוב שמירת שורו, ואיך יעשה מועד הא ל"ה והועד בבעליו. ולזה נקטו הש"מ דע"כ דבשור המועד עשאן הכתוב כאילו הוא ברשותו. אך צ"ע, דבגמ' מא. אמרי' דהשור דנעשה מועד מיירי בברח דלא היה בו גמר דין ולהכי לא נסקל בתורת תם, וא"כ עד הנגיחה הרביעית לא נאסר בהנאה, דהרי לא היה גמ"ד.

ונראה לפרש דמהא דאמרי' כמיתת הבעלים כך מיתת השור, ע"כ דהוא נשאר בעלים גם אחר גמ"ד, ובנגח שנית והבעלים טריפה אינו נסקל, וע"כ דהוי בעלים גם לאחר גמ"ד דעשאן הכתוב ברשותו, וכמ"כ מצוה על הבעלים להביאו לב"ד לסקילה, וע"כ דנשאר בעלים. ובערל"נ שם תירץ על קו' הש"מ, דר"א חשיב רק ב' דברים דבאלו יש נפקותא לענין דינא, דבבור עשאו הכתוב ברשותו שצריך לשלם ההיזק כאילו הוא ברשותו, וחמץ עשאו הכתוב ברשותו שעובר בבל יראה, אבל לענין שור המועד אין נפקותא לענין דינא במה שקראו הכתוב בעליו גם לאחר גמ"ד ע"כ. אולם י"ל דיש נ"מ, דיש דין שמירה על הבעלים וממילא מהני העדאה בפניהם לעשותו לשור המועד. ומצאתי בבאר יצחק ביו"ד סימן כג ענף ה דהקשה דכיון דבנגח ואח"כ הפקיר פטור, דילפי' מוהועד בבעליו מיתה וגמ"ד באחה. וקשה, דהא מיד דנגמר דינו לסקילה הוי יאוש בעלים, כדאי' בכריתות כד, א"כ בעת הסקילה ליכא כאן בעליו יומת, ומוכח מזה דרחמנא אוקי ברשותיה דאף בעת הסקילה נקרא בעליו דרחמנא אוקי ברשותו. והוסיף דהא דכריתות דכל הקודם זכה היינו משום דאמרי' דכיון דהווינו עדין, א"כ נתברר למפרע דלא היה ברשותו, ולכן מהני יאוש שלו. והא דאמרו בפסחים דאמר ר"א שני דברים אינן ברשותו ולא חשיב לשור הנסקל, י"ל דר"א ס"ל כרבנן דר"י דבמיתת אדם חייב אף נגח ואח"כ הפקיר. ובסו"ד הביא את דברי הש"מ הנ"ל שהקשו דליתני שוה"נ ע"י"ש.



### איסור הנאה של שור הנסקל

בגמ' מא: דתם פטור מחצי כופר דהביאהו לב"ד ואשלם לך, הקשה המהר"ץ חיות דמשכח"ל גם בשור תם גבייה בהנאה שלא כדרך. וכיו"ב הקשו האחרונים בהא דקרא כתי' בעל השור נקי, והרי אית ליה בשלא כדרך הנאתו. והצל"ח בסופ"ק דפסחים הקשה כן בהא דא"א להקדיש שוה"נ, כדאמרי' בב"ק מה. והרי אית ליה שלכד"ה. והנה בהא דאמרי' דלאחר גמ"ד א"י להקדיש שוה"נ, העירו דלפי"מ דמבואר בזבחים פח. דמהני הקדש על אסו"ה [ורק דאינו קרב מדין ממשקה ישראל], וכן מבואר בתוס' חולין קמ. ד"ה למעוטי, וא"כ אמאי לא חלה קדוה"ג על שור הנסקל, ועי' בקצוה"ח סימן קיז.

ונראה עפ"י"מ שמצאתי בבית מאיר יור"ד סי' רכא שכתב דחמץ בפסח כיון דדין שריפה ידי' הוא לא רק מחמת אסו"ה, אלא לקיום מצוות תשבייתו, תו ל"ה בעלים, דהפקיעה התורה דין בעלים מיניה [ובזה יש לבאר את רש"י פסחים ו: שכתב על חמץ דהוי אינו שלו, ואפי' דחמץ הוי אסו"ה לזמן, ועדיף מכל אסו"ה, מ"מ מחמת תשבייתו ל"ה בעלים, וכ"נ במקו"ח בסי' תלא סק"ג]. וכמ"כ בע"ז. וכן בשוה"נ מחמת דין וחיוב סקילה הוי אינו שלו, וכלשון הגמ' להלן עא.

דהוי לאו ידי' עכתו"ד הבית מאיר, ונשנה בקצרה גם בבית מאיר בהל' חמץ באו"ח סימן תנב לענין תשביתו בחמץ עי"ש. ואפשר דזו כוונת הר"מ בפ"ד מע"ז הי"ב במש"כ דנכסי עיר הנדחת הוי כאיסור"ה דשוה"נ, היינו דתרוייהו הוי דינם בחפצא לישרף וליסקל ולהכי הוי אינו שלו [וראה בספרי משא יד ח"א בפ' משפטים]. וכ"נ במאירי לפנינו, שכתב בשוה"נ דאינו מוקדש שאין לו בו זכות כלל עי"ש. וניחא הא דאינו יכול להקדיש שוה"נ אחר גמ"ד, דאסור"ה דשוה"נ מחמת מצות סקילה הוי כאינו שלו ואיכא חסרון בעלות להקדישו. ולפ"ז י"ל דלענין שלכד"ה, לא שייך לבעלים כלל ולא חשיב גביה מהבעלים, דכיון דהוי כהפקר, כל אחד יוכל לזכות בשלכד"ה, ומה"ט י"ל דבמבטלו ברוב יהיה שייך למבטל ולא לבעלים, כיון דל"ל דין בעלים.

והנה בתוס' בובחים עא. ד"ה אפילו וסנהדרין פ. ד"ה בשור כתבו דאף לר"ת דשוה"נ נאסר בהנאה רק אחר סקילה, מ"מ אינו יכול למכרו אחר גמ"ד, דכיון דדינו ליסקל ל"ל דין בעלים. ודבריהם צ"ב. ונראה הביאור, דמחמת דין סקילה שחל בגמ"ד הופקע ממנו דין בעלים למכירה. והיינו דאף דמותר בהנאה ויוכל להשכיר לרדיא וכיו"ב, מ"מ דין בעלים למכירה לית ליה. וכע"ז כתב בשפ"א בובחים שם דלגבי הבעלים גם לר"ת הוי אסור"ה כדי שיקיים דין סקילה, ולהכי אין הבעלים יכול למוכרו. ומצאתי בצל"ח בהשמטות בסוף"ק דפסחים שכתב דשוה"נ מחמת סקילה לא הוי בעלים, וכתב כן גם לר"ת, ומה"ט כתב דלענין שלכד"ה שייך לכ"א ולא לבעלים, דהוי כהפקר, וכמש"כ לעיל.

ונראה בדעת ר"ת דה"נ גם מחיים נאסר לאוכלו בתורת בשר, ואין כוונת ר"ת דרק אחר שחיטה חל האיסור, אלא כלשון תוס' בסנהדרין שם דמחיים חל עליהם האיסור לישחט, ואם שחטן אסורין דעבדה כעין בשר. וכיו"ב מובא בשם הגרי"ז, דגם לר"ת חל בגמ"ד אסור"ה לענין אחר סקילה, ורק דבחיות ליכא אסור"ה. ומה"ט דן שם דהגיוזה תהא אסורה, והיינו דהוי יוצא מהחי, והרי חזינן דולד שור הנסקל אסור באיסור יוצא. אמנם בר"ן בסנהדרין שם כתב דלר"ת דלא נאסר מחיים לא יאסר הולד, ולכך הקשה דאמאי ולד הנוגח אסור להקרבה. אולם במנ"ח במצוה נב כתב דהגיוזה והחלב של שוה"נ לר"ת יהיו מותרים, כיון דעדיין הוא חי [והא"ש בפ"ד הכ"ב כתב לדייק מלשון הרמב"ם שכתב דשוה"נ הוי כבהמה טמאה, דהיינו דחלבה וגיוזה אסורין. אלא דהוא כתב כן אם הר"מ חולק על הר"ת]. ולדברי הגרי"ז מבואר דגם לר"ת חל דינו בגמ"ד להיות שוה"נ, ורק דמחיים אינו נאסר, אבל הגיוזה דאינה בכלל חיה תהא אסורה. ולדבריו מיושבת קו' הר"ן הנ"ל על הר"ת, דולד נוגחת אסורה למ"ד זו"ז גורם אסור, ומוכח דאסור מחיים. אכן י"ל דהאיסור ודין שוה"נ חל בגמ"ד, ולהכי איכא כבר גורם דאיסורא, עכ"פ לענין לפוסלו מהקרבה.

וביסוד דברינו דשוה"נ דאיכא מצות סקילה גרע מכל אסור"ה ולהכי הוי אינו שלו, יש להמתיק את הדברים עפי"מ שנתבאר לעיל, דשוה"נ שיש לו בעלים הוי מצות סקילה כעונש על הבעלים, משא"כ בשור הפקר דין סקילה שלו הוא מדין ובערת הרע וכו'. אמנם נתבאר במסקנת דברינו לדון דגם בשור הפקר בדין סקילתו נעשה לאיסור הנאה, דאם לא נאסר, הרי סגי שיהרגוהו ע"י שחיטה ויהיה מותר, וע"כ דאסור בהנאה. אך מ"מ י"ל דדוקא בשור שיש לו בעלים, כיון דהמצוה והעונש על הבעלים להביאו לב"ד ולסוקלו, בזה י"ל כיסוד הבית מאיר



דמצות הסקילה שעל הבעלים היא המפקיעה דין שלו מהשוה"נ, ולהכי אינו יכול להקדיש שוה"נ, וכמש"נ.



הרב ברוך פז

יו"ר מכון פסקים, דיין בביה"ד לממונות מצפה יריחו

## האם מותר ליישוב לחזור בו מהתחייבות להשכיר קראוון לתושב?

### תיאור המקרה

מזכירות הישוב סגרה עם אחד התושבים על כניסתו לקראוון וקבעו לבוא לחתום חוזה. אחר כך, הישוב החליט שלא להשכיר קראוונים אלו עוד, מפני שהם שייכים לחברת 'אמנה', שגובה שכירות גבוהה מהישוב ולא משתלם לישוב להמשיך להשכיר אותם. במקום זאת, הישוב מציע לתושב קראוון אחר, במיקום פחות טוב.

הישוב פנה אלינו בשאלה: האם אפשר לבטל ההתחייבות מול תושב בגלל החלטה שלא להמשיך להתעסק עם קראוונים אלו?



### דין מחוסר אמנה בשליח

מהגמרא במסכת בבא בתרא קסט: (נפסק בחו"מ קפב, ו ע"ש בסמ"ע י ו"ך ו) מתברר ששליח שעשה ב'סתם' ולא גילה שהוא שליח, מתחייב אישית מול מי שהתעסק אתו (כגון המוכר), אפילו אם פשע, מפני שהמוכר יכול לומר שאיננו מכיר את המשלח, וכל ההתקשרות היתה רק בינו לבין השליח.

מכאן משמע שהישוב מתחייב מול התושב, אע"פ שהישוב הוא שליח של אמנה, הואיל והתושב לא ידע שהישוב הוא שליח. ואם כן, משמע שיש לישוב איסור של מחוסר אמנה, אע"פ שהישוב הוא שליח.

וכן משמע בגמרא בבבא מציעא מט. שמביאה ראייה שבדיבור אין איסור מחוסר אמנה, מהמשנה (ב"מ פג.) ששליח שהעסיק פועלים יכול לחזור בו מהתנאים שהתנה עם הפועלים, כל עוד לא התחילו לעבוד. והגמרא דחתה את הראיה והעמידה את דברי המשנה כשהפועלים ידעו שהוא שליח ולכן לא סמכו דעתם על התנאים שהשליח התנה עמם, מפני שהם ידעו שבעל הבית הוא זה שצריך לאשר בסופו של דבר את תנאי העבודה.

הרי משמע שיש מחוסר אמנה בשליח, כאשר זה שעומד מול השליח אינו יודע שהוא שליח.

וזה כעין נידון דידן.



### שליח שמעוניין להפסיק להיות שליח

על אף הנאמר לעיל, נראה שלמעשה בנדון דידן אין מחוסר אמנה אם הישוב יחזור בו מהתחייבותו מול התושב. סוגיות הגמרא עוסקות במקרים שהשליח עושה למען משלחו. לעומת זאת, במקרה שלנו, השליח רוצה לחזור בו משליחותו ולהפסיק להיות שליח! ונראה שאין איסור מחוסר אמנה בין השליח (הישוב) והתושב כדי לחייב את הישוב להמשיך בשליחות שאינו חפץ בה.

נידון זה יותר מרחיק לכת ממקרה של 'תרי תרעי', דהיינו מצב שלאחר ההסכמה בעל פה למכור חפץ מחירו עלה, שבוה הרמ"א (חו"מ רד, יא) הביא שתי דעות האם קיים בזה מחוסר אמנה או שמותר לחזור בו בגלל מניעת רווח.<sup>א</sup> ב'תרי תרעי' מדובר על מניעת רווח בלבד, ולכן אחת הדעות סוברת שיש בזה מחוסר אמנה, מפני שאין הפסד ממשי לחזור בו. במקרה שלנו, נראה שפסיקת הלכה לפיה מישוהו חייב להמשיך להיות שליח, כאשר אינו חפץ בכך, מפני שהשליח התחייב מול גוף שלישי ויהיה מחוסר אמנה אם הוא מבטל את השליחות, זו פסיקת הלכה מרחיקת לכת יותר מדאי.



### איסור מחוסר אמנה בשליח - האם נפסק הלכה למעשה?

ועוד, הדין שיש מחוסר אמנה בשליחות לא נפסק ברמב"ם, לא בטור ולא בשו"ע.

ועיין רש"י בפירושו על המשנה שם (ב"מ פג. ד"ה על), שכתב בפשיטות ששליח שחוזר בו אינו עובר באיסור מחוסר אמנה משום ש"אין מחוסר אמנה בדברים", ונראה שכוונת רש"י שאין מחוסר אמנה לשליח בדברים! רש"י לא בא להכניס ראשו במחלוקת רב ורבי יוחנן (בב"מ מט:): ולהכריע כרב שאין דין מחוסר אמנה כלל, שאין זו דרכו, אלא רש"י בא לומר שדווקא בשליח אין דין מחוסר אמנה. ונראה שרש"י הבין שהסוגיא בב"מ דף פו. שפירשה את החיוב ליתן מזונות מעבר למנהג בכך שהשליח התנה תנאי מיותר ובזה התחייב התחייבות יתרה, חולקת על הסוגיא בדף מט. שסוברת שיש דין מחוסר אמנה בשליח.

מסקנה זו, שלפי הסוגיא בדף פו. אין בשליח מחוסר אמנה, עולה בקנה אחד עם השמטת הפוסקים דין זה.



### מסקנה

נראה שהישוב יכול לחזור בו מהתחייבות להשכיר קראוון של אמנה לתושב, אם בכוונת הישוב לבטל את ההתקשרות מול חברת אמנה ולהחזיר להם את הקראוונים, ואין בזה איסור 'מחוסר אמנה'. ובפרט, שהישוב מציע לתושב קראוון חלופי.



(א). בנושא זה הרחבנו במאמר בירחון האוצר גיליון פה.

### הליכה לפני משורת הדין

למעשה, בסופו של דבר הצענו ליישוב לבוא לקראת התושב לפני משורת הדין, אם אין בדבר קושי גדול או עיקרון חשוב וכדו'. ויצויין למאמרו של הרב שמואל יאקב, 'לפנים משורת הדין על חשבון מוסד ציבורי' (תחומין מא), שכתב שעל ציבור מוטל ללכת לפני משורת הדין יותר מאשר אדם מן השורה, כי דין ציבור כדין אדם עשיר או אדם חשוב.



הרב ירון אשכנזי

ראש הכולל ורב קו ההלכה הספרדי

## ביטל את התזמורת שהזמין לחתונה האם צריך לשלם פיצויים

מעשה היה בחתן שהזמין "בעל מנגן" לחתונתו, ושבועיים לפני האירוע מצא החתן בעל מנגן יותר זול ויותר מקצועי. החתן התקשר לבטל את הבעל מנגן הראשון, והנ"ל כעס מאוד שכעת אין לו מקום לשמח באותו היום וכבר אינו יכול להישכר במקום אחר, אך החתן אמר לו שהוא מצטער מאוד מכיון שכעת יש לו תזמורת הרבה יותר זולה והוא לא ידע מכך. על כן תבע הבעל מנגן הראשון את החתן בבית דין שישלם לו עבור הביטול (וכמבואר בחו"מ סי' של"ג סעיף ב' דכשאינו מוצא מקום להישכר חייב בעל הבית). והנה ביום החתונה ירד שלג כבד מאוד ונסגרו דרכי הגישה לרכב באולם הזה במושב שהחתונה היתה אמורה להיערך בו, באופן שגם אם לא היה מבטל את הבעל מנגן בלאו הכי לא היה יכול להגיע. וכעת טוען החתן כלפיו בבית הדין, לא נגרם לך כל נזק, מאחר שבלאו הכי לא היית יכול להגיע לאירוע, וממילא איני חייב לך כלום. הדין עם מי?



### תשובה

איתא במשנה ב"מ (ע"ה): השוכר את הפועלים והטעו זה את זה אין להם אלא תרעומת, והגמ' מעמידה שמדובר שהטעו הפועלים את בעל הבית או בעל הבית הטעה אותם, דהיינו שחזרו בהם. ואומרת הגמ' שמה שיכול לחזור בו, היינו קודם שהגיעו הפועלים למקום, אבל הגיעו פועלים למקום אינו יכול לחזור בו. ומה שאמרה המשנה שיש להם רק תרעומת, היינו באופן שיכולים להשכיר את עצמם, אבל יש להם טורח במציאת עבודה חדשה, ולבעל הבית גם כן יש טורח במציאת פועלים חדשים, לכן יש תרעומת.

ומבואר שהסיבה שיש תרעומת היא משום הטורח שבעל הבית צריך לטרוח למצוא פועלים חדשים והפועלים צריכים לטרוח ולהישכר, וכך מבואר בטור. אמנם על פי דברי הרא"ש משמע שיש טעם נוסף לתרעומת, דהיינו דכיון דאיכא שינוי דעתא, לכן יש תרעומת\*.

א). וביאור הדבר על פי מה שמצינו בדף (ע"ט): לגבי אדם ששכר ספינה שתעשה לו הובלה ממקום למקום, ובאמצע הדרך החליט לפרוק הסחורה וללכת לדרכו, שצריך לשלם את כל הסכום של הדרך, אבל אם יכול בעל הספינה למצוא שוכר אחר שימשיך את הדרך, משלם לו חצי הדרך ואין לו אלא תרעומת. והגמ' מעמידה באופן שיכול בעל הספינה למצוא שוכר אחר ובכל זאת יש לו תרעומת, ופריך מדוע יש לו תרעומת? ומשני – משום שינוי דעתא. ושני ביאורים נאמרו בראשונים מה הכוונה "שנוי דעתא", דלרש"י מייירי באופן שאמר לו השוכר לבעל הספינה שיתכן שיצטרכו להעמיס עוד סחורה בדרך, וכעת עשה לו כמה וכמה תחנות בדרך, באופן שעיקב את בעל הספינה מלשוב לביתו, ולכן יש לבעל הספינה תרעומת. והרא"ש מבאר שמדובר שהתחלפו הנוסעים, ולכן יש לבעל הספינה תרעומת, כי אומר לו, אתה היית איתי חצי הדרך, ואיני חפץ בשינוי של הכנסת אדם אחר שהוא דעה אחרת, וזו הכוונה שינוי דעתא. ונמצא שלפי ביאור

ובטור לא כתב את טעם הרא"ש משום שינוי דעתא, אלא רק את הטעם דאיכא טורח. ועפי"ז לומד הש"ך שבמקום שבעל הבית חזר בו, והפועלים מוצאים בקלות למי להישכר בלא טורח, שבמקרה כזה אין דין תרעומת, והוכיח כן מהנימוקי יוסף (מו. מדפי הרי"ף) בשם הרמב"ן. ומכל מקום, חילק דכל זה דווקא אם חזר בו בעל הבית, שלפועלים אין תרעומת כי הפועלים רגילים בשכירות, ואין זה כל כך טרחא בשבילם. אבל אם חזרו הפועלים, יש תרעומת, משום שבעל הבית אינו רגיל בשכירת פועלים וזו טרחא יתירה<sup>2</sup>. והש"ך עצמו חולק דמדברי הראשונים משמע שאין הבדל ובין אם בעל הבית חזר בו ובין אם חזרו בהם הפועלים יש תרעומת, והטעם דאף שהם מוצאים להשתכר, מכל מקום טורח מיהא איכא ולכן יש תרעומת. אמנם אם הם מוצאים להשתכר בלא טורח כלל, מסקנת הש"ך שאין להם אפי' תרעומת.

נמצא שבנידון דידן, שביטל החתן את הבעל מנגן בזמן שכבר לא יכול להישכר, יש תרעומת, אמנם יש לדון עדיין לעניין תשלומין האם חייב החתן לשלם מה שתובע כעת הבעל מנגן.

והנה שם בגמ' מבואר במקרה שבעה"ב ביטל את הפועלים, דאם "לא הלכו", יש להם תרעומת בלבד ואינו חייב לשלם, ואם "הלכו", חייב בעה"ב לשלם. ונחלקו הפוסקים מה הכוונה "הלכו" או "לא הלכו".

דעת התוס', שהחילוק הוא האם הם יכולים להישכר לאחר שבעל הבית ביטל או לא, דאם יכולים להישכר בעה"ב פטור, ואם אין יכולים להישכר חייב. ולדעת התוס', בעל הבית חייב מצד דינא דגרמי.

דעת הרמב"ן, דאם היו מוצאים עבודה מאתמול וכעת הפסיד אותם בזה שביטל אותם ממלאכתם, חייב בעל הבית לשלם מדין "דבר האבד". והגמ' מיירי באופן שלא היו מוצאים מקום להישכר מאתמול, וממילא לא הפסיד אותם כלום במה שביטל אותם. אלא שגם במקרה

רש"י בסוגיא שם התרעומת שיש שם בספינה אינה שייכת אלא בספינה ואין ללמוד משם למקום אחר, ואילו להרא"ש כל מקום שיש שינוי דעתא, אפי' אם אין זה בספינה, איכא להאי טעמא.

ב). ביאר דברי הנימוקי יוסף שם - הרמב"ן הקשה קושיה דמצינו גבי בעל הבית שחזר בו באמצע העבודה, ואמר שאינו מוכן לשלם את המחיר עליו קבעו מלכתחילה, אלא פחות, ובאו הפועלים ופייסוהו, הדין הוא שאינם יכולים לומר שהתכוונו על דעת הסכום הגבוה, אלא מקבלים כפי מה שסיכם עימם, אבל יש להם תרעומת. ומאידך גבי המוכר חפץ לחבירו והתווכחו ביניהם על המחיר, זה אומר במנה, וזה אומר במאתים, ואחר כך שלח המוכר ואמר לקונה שיבא לקחת את הכלים, אינו יכול לומר שהתכוין שיקח את הכלים על מנת לתת לו מאתים, אלא מקבל מאה בלבד, והוא הדין להיפך, משום דאולינן בטר מחשבתו הראשונה. וקשה, אם כן מדוע בבעל הבית שחזר בו לא אולינן בטר מחשבתו הראשונה? ותירץ ב' תירוצים: א. אפשר שהפועלים חזרו בהם קודם בעל הבית, ובעל הבית אחר כך גם חזר בו, ונתן להם עבור עבודתם שקל, ואח"כ כאשר רוצים הפועלים שוב להישכר אצלו, לא יקבלו אלא לפי שוויי העבודה, ולכן ייתן להם על המשך העבודה סלע בלבד. משא"כ במקום שבעל הבית חזר בו ראשון, דאולינן בטר מחשבתו הראשונה. (ב) אי נמי תירץ הרמב"ן דמיירי שבעל הבית חזר בו ראשון אלא שהפועלים יכולים להישכר ביתר קלות, ובכל זאת אם חזרו בהם הפועלים, יש לבעל הבית תרעומת עליהם, ואם חזר בו בעל הבית אין לפועלים תרעומת עליו, משום שרגילים הם בשכירות, ואין כאן כל כך טורח. וכתב על זה הש"ך דאף שקיי"ל כהנימוקי יוסף שכאשר אין טורח, אין תרעומת, מ"מ אין לחלק בין בעל הבית לפועלים, ובשניהם איכא תרעומת, ולכן כאשר צריך ללכת ולשכור פועלים חדשים, או שהפועלים צריכים ללכת ולהשכיר את עצמם, איכא תרעומת. ומה שכתוב שאין תרעומת, היינו כאשר השכירו את עצמם בלא טורח כלל, ובזה אין תרעומת כלל.

כזה יש חילוק, דאם הלכו כבר למקום העבודה נחשב הדבר לתחילת מלאכה וחייב, אבל אם עוד לא הלכו, פטור בעל הבית.

שיטה שלישית בסוגיה היא שיטת הרא"ש, דאם לא הלכו והיו יכולים להישכר מאתמול, וכעת אינם מוצאים להשתכר, חייב מדינא דגרמי, ואם לא היו מוצאים להישכר מאתמול אין אפי' תרעומת, ואם כעת מוצאים להשתכר, יש להם תרעומת. ואם הלכו חייב בכל מקרה, דהוי התחלת מלאכה.

פשט מרן כדעת הרמב"ן, שכתב שאם לא הלכו והיו יכולים להשכיר עצמם חייב מצד דבר האבד והיינו כדעת הרמב"ן, והסמ"ע סק"ח נוקט בדעת מרן שחייב משום דינא דגרמי. ומכל מקום הנפק"מ בין הטעמים היא רק במקום שלא היו מוצאים להישכר מאתמול, שלדעת הרמב"ן יהיה פטור ולדעת הרא"ש חייב. אבל בנידון דידן, שהבעל מנגן הזה תפוס בכל התאריכים, ברור הדבר שאם החתן לא היה מסכם איתו מראש, היה יכול להישכר על ידי אחר. ומכיון שכעת אינו יכול להישכר הוי פסידא, או מדין דבר האבד או מדינא דגרמי, והחתן חייב.

איברא דקצוה"ח פליג על מרן השו"ע וסובר שגם בכה"ג פטור, משום דהוי מבטל כיסו של חבירו, ונוקט כמו המהר"ם שהחילוק הוא בין אם הלכו או לא הלכו בלבד. דהיינו שרק באופן שהלכו בפועל לעשות מלאכתם נחשב להפסד לפועלים וחייב לשלם להם, אבל אם לא הלכו, אף אם היו יכולים להישכר מאתמול, הוי רק מניעת רווח ופטור. ונמצא שיש צד לפטור את החתן כדעת הקצוה"ח.

ועוד יש לצדד לפטור את החתן, דהא לבסוף אירע אונס שבלאו הכי לא היה יכול הבעל מנגן להגיע, ובכל אונס קיי"ל דהוי פסידא דפועלים, כמ"ש בשו"ע (שם סימן של"ד סעיף ג') דבפועל שהוא שכיר יום או קבלן אם אירע אונס הוי פסידא דפועלים<sup>1</sup>.

ג). עי' בתוס' (ב"מ עז. ד"ה דאגור) שהקשו דבסוגיה (שם) מבואר שכל אונסא הוי דפועלים, ואילו בגמ' גיטין (עז.) נחלקו רבה ורבה אי אמר בעל הבית לאריס שכל האריסים דרכם להשקות את השדה שלש פעמים ולוקחים רבע מהרווחים, ואתה תשקה ארבע פעמים ותיקח שליש ולסוף אתה מיטרא, דלרב יוסף מקבל רבע כי לא השקה בפועל, ולרבה מקבל שליש כי היה מוכן להשקות אבל לא היה צריך. ונפסקה הלכה כרבה. וקשיא מה ההבדל בין המקרים? ותירצו דיש לחלק בין פועל לאריס, דבפועל הוי פסידא דפועל, ובאריס כיון שהוא שותף לכן כאשר הגיע מטר, הוא המרויח. ונמצא שיש הבדל בין אריס לבין פועל, ונחלקו הפוסקים מה הדין להלכה למעשה:

שיטת הר"ן דבפועל כל אונס הוא על חשבון הפועלים, כפי המבואר בסוגיה. ובאריס הוי פסידא דבעל הבית. וקבלן דינו כאריס שאם אירע אונס, ההפסד לבעל הבית. ודווקא בפועל הוי פסידא דידיה, משום דבשכיר משלם לפי טרחתו של הפועל, וכל שאינו טורח אינו נוטל, אבל קבלן אין שכרו תלוי אלא בגמר מלאכה, וכיון שלמעשה נגמרה המלאכה, בין אם נעשה על ידו ובין על ידי אחרים, נחשב הדבר כאילו עשה את שליחתו ונוטל קבלנותו. וכ"פ הראב"ד.

והראב"ד בשם יש אומרים כותב שאפי' בפועל אם התחיל כבר במלאכתו, זכה בשכירות, ואם אירע אונס לאחר מכן הוי פסידא דבעל הבית וחייב לשלם. ודימה זאת להא דשכר פועלים ושלם עבידתא בפלגא דיומא, דאי לית ליה מלאכה דכוותה צריך ליתן להם שכר מושלם (כפועל בטל), הכא נמי בפועל שהתחיל במלאכה, קנה את השכירות ובעל הבית משלם לו שכרו מושלם (כפועל בטל – עי' הגהות הראב"ד על הרי"ף בגיטין).

והרמב"ן נוקט דבין פועל ובין קבלן דינם כפועל דהוי פסידא דפועלים, רק באריס הדין הוא שהאריס מרויח. והוכיח זאת הרמב"ן מהא דאיתא בגמ' (ב"ק קטז.) אם שטף נהר חמורו וחמורו חבירו, וירד להציל את של חבירו על מנת שישלם לו את החמור שלו (כגון שהחמור של חבירו יקר יותר), והגמ' מסתפקת אם ירד להציל ולא הציל מה הדין? ואמרת הגמ'

ובנידון דידן נחשב הבעל מנגן לשכיר יום או קבלן, וממילא לכאורה פסידא דכל אונסא הוא על חשבון הפועל ויש לפטור את החתן.

ולכאורה יש מקום לדחות ולומר שיש הבדל בין אונס שאירע לפני שבעל הבית ביטל את השכיר, שבזה אמרינן דפסידא הוא דשכיר, לבין נידון דידן, שהאונס אירע לאחר הביטול, שבמקרה זה אי אפשר לחייב את הפועל שיהא האונס על חשבון.

ומצינו בזה מחלוקת הפוסקים האם במקום שאירע האונס לאחר שבעל הבית ביטל את הפועל, אי הוי פסידא דפועל או דבעל הבית. הגרעק"א (בגליון השו"ע סי' של"ד) בשם תשובת הרמ"א סי' נ' לענין רב אחד ששכרו אותו לרב, וכאשר הקריב הזמן חזרו בהן, אף שעדיין לא התחיל במלאכה אינן יכולים לחזור בהן. אבל אם היה אונס שחזרו בהן מחשש אויר נראה דיכולין לחזור, דהא אפי' הכי פסידא דמלמד, כמו שכתבו המהרי"ל (סי' מ"א) ומהר"ם פדוואה (סי' פ"ו) בתשובותיהם דהוי אונס דלא שכיח דהוי אונס דלא שכיח, דהוי פסידא דפועל. ובשער משפט (סי' של"ג סק"א) פליג וס"ל דהוי פסידא דבעל הבית. נמצא שלדעת

דאין לו אלא שכרו כפועל בטל (כאן המשמעות פועל בטל – כפי הזמן שהפסיד שהתבטל ממלאכה אחרת), ופריך מהשוכר את הפועל להביא כרוב דורמסקנין לחולה והלך והביא ומצאו שמת, דקיי"ל שמקבל שכרו מושלם? ומתרת הגמ' "התם עבד שליח שליחותיה, הכא לא עבד שליח שליחותיה". ומדייק הרמב"ן שהסיבה שמקבל את שכרו מושלם כאשר שלחו אותו להביא דורמסקנין הוא משום שעשה את שליחותו, אבל אם נעשית המלאכה מאיליה, כגון שלאחר שביקש ממנו להביא דורמסקנין, הגיעו דורמסקנין ממקום אחר, הפסיד את שכרו. והוכיח עוד דאפי' בקבלן אינו מקבל כלום אם נאנס, דהא הבריייתא של דורמסקנין מיירי בקבלן שביקש ממנו שילך להביא דורמסקנין ומשלם לו עבור שכר הפעולה, ומוכח שגם בקבלן הדין כן שאינו זוכה אם אירע אונס והמלאכה נעשתה מאיליה.

והרמב"ם (פ"ט מהלכות שכירות ה"ו) כתב את החלוקה שיש בין אריס דהוי פסידא דבעל הבית, לבין פועל דהוי פסידא דפועלים, אבל לא כתב מה יהיה הדין בקבלן. והביא הב"י דבמגיד משנה מבואר כהרמב"ן דקבלן דינו כפועל, ורק באריס תהיה הפסידא דבעל הבית (ולא הביא שיש חולקים בביאור הרמב"ם אלא הביא זאת כדבר מוסכם ברמב"ם). ובשולחן ערוך מצטט את לשון הרמב"ם, ומשמע דס"ל כהרמב"ם וכהמ"מ דקבלן דינו כפועל ולא כאריס. וכ"פ הרמ"א בדרכ"מ (אות ב'), והוסיף "ודלא כהגהות מיימוניות", דהיינו שהגמ"י לומד ברמב"ם דקבלן דינו כאריס, אבל אנו נוקטים כהמ"מ. ונמצא שלדעת מרן קבלן דינו כפועל.

ד. שכתב לבאר דהרב רמ"א למד כן מסוגיא דפרק המפקיד דף ל"ו ע"ב דאיתא התם דרבא סבר דפשע בה ויצאה לאגם ומתה כדרכה פטור ואפי' למאן דאמר תחלתו בפשיעה וסופו באונס חייב מ"מ הכא פטור דמלאך המות מה לי הכא מה לי התם, ואמרינן עלה ומודה רבא כל היכא דאגנבה גנב באגם ומתה כדרכה בי גנב דחייב מאי טעמא דאי שבקה מלאך המות בבייתא דגנבא הוי קיימא, ופרש"י מאי טעמא משעת גניבה היא אבודה מן הבעלים דאי נמי שבקה מלאך המות בבייתא דגנב הוי קיימא הלכך החיוב בא לו על שעת הגניבה, עכ"ל. וא"כ הכא נמי כיון שבעל הבית חזר בו אף שאח"כ נולד אונס שבלאו הכי לא היה הפועל נוטל שכירותו, מ"מ החיוב בא לו לבעל הבית על שעת החזרה.

אמנם השער משפט פליג על הרמ"א וכתב וז"ל "דיש לחלק בין שכירות לפקדון, דבשלמא התם כיון שנגנבה חיוב התשלומין בא לו להבעלים בבת אחת דכיון שהיא אבודה מיד הבעלים נתחייב תיכף בתשלומי הפקדון, ואף שמתה אח"כ לאו ברשות בעלים היא ופסידא דשומר הוא, משא"כ לענין שכירות אף שחזרו בהן הבעלים מ"מ חיוב השכירות אינו בא בבת אחת ומתרבה מידי יום יום, דהא קיימא לן ישנה לשכירות מתחלה ועד סוף כמו שהוכיחו התוס' מההוא דע"א דף יט, ב גבי הגיע לכיפה שמעמידין בה כו"ם שאם בנה שכרו מותר משום דישנה לשכירות מתחלה ועד סוף ואימת מיתסר בגמר מלאכה ומכוש האחרון לית ביה שוה פרוטה, יע"ש. וא"כ אף שחזר בו הבעל הבית מ"מ כיון שחיוב השכירות אינו חל עליו אלא יום יום ואף אם לא חזר בו הבעל הבית לא היה הפועל נוטל שכירותו אח"כ למה יתחייב הבעל הבית לשלם לו בחנם כיון שלא הפסידו כלום. ויש להביא ראיה לזה מהא דאמרינן בפרק המקבל דף ק"ו ע"א אתנתנין דהמקבל שדה מחבירו ואכלה חגב אם מכת מדינה היא מנכה לו מן חכורו אמר שמואל לא שנו אלא שזרעה וצמחה



הרעק"א יש לפטור את החתן מלשלם כיון שאירע אונס ביום החתונה, ואונסא הוי דפועלים אף במקום שהאונס הופיע לאחר מכן.

ואף אי נימא כדעת השער משפט דבכה"ג אונסא דבעל הבית, מכל מקום בנידון דידן יש לומר דעצם ירידת השלג נחשבת למכת מדינה, ובמכת מדינה מצינו מחלוקת הפוסקים אי הוי פסידא דפועל או פסידא דבעל הבית. דבסי' של"ד (שם) כתב הרמ"א "ואם הוי מכת מדינה עי' לעיל סימן שכ"א". ובסמ"ע (סק"ב) הבין שכוונת הרמ"א לשם סעי' א', שמשמע מדבריו דבמכת מדינה הוי פסידא דבעל הבית, שכתב שם הרמ"א בסופו לגבי מושל שגור שלא ילמדו עם הנערים, שפסק שם הרמ"א בשם המהר"ם דהוי פסידא דבעל הבית. דהיינו שיש פעמים שבמכת מדינה יד פועל על העליונה, ואף שכל אונס הוי פסידא דפועלים, אבל במכת מדינה הפועלים אינם מפסידים. והסברא בזה היא משום שבכל אונס בעל הבית אומר לפועל "מזלך גרם". אבל כאשר היתה מכת מדינה אינו יכול לומר להם כן, דהא חזינן שלא רק הפועל קיבל את הנזק אלא כל העולם, ולכן במקרה שהיתה מכת מדינה, פעמים דהוי פסידא דבעל הבית.

והסמ"ע (שם סק"ו) חולק על הרמ"א בהבנת דברי המהר"ם, וטעמו שלא ייתכן לומר שתהיה פסידא דבעל הבית, דהא בכל דין מכת מדינה שבסימן שכ"ב מצינו שאם אדם שגר שדה מחבירו ונשתדפה במכת מדינה, מנכה לו מהשכירות, והרי בעל הבית במקרה זה הוא בדמיון הפועל, משום שהוא מקבל את הכסף, ואנו רואים שידו על התחתונה, וכיצד ייתכן שיהא דינו של הפועל על העליונה? ולכן חולק הסמ"ע שם ומבאר שכוונת המהר"ם הוא דאף שבכל אונס בדרך כלל הוי פסידא דפועלים, אבל בעניין של מלמד כאשר גור המושל, מכיון ששניהם יכולים לקיים את התנאי, בין המלמד ובין אבי הילד, אלא שיש אונס חיצוני שהוא המושל, דמיא לספינה סתם ויין סתם שהדין בהם שיחלוקו. וזו כוונת המהר"ם שבמלמד הדין הוא שיחלוקו, ולא שהפסידא היא רק של בעל הבית, אלא ששונה משאר אונס שבדרך כלל הוא על חשבון הפועלים, אלא בניד"ד הדין הוא שיחלוקו.

ולכן בסימן שלנו כותב הסמ"ע דאף שהרמ"א כותב לגבי מלמד שפעמים שיד פועל על העליונה במכת מדינה, מכל מקום כוונתו לומר דעי' בסי' שכ"א ששם האריך שאין הדין כן.

והנתיבות (משה"א סק"א) כתב לבאר שמה שהרמ"א כתב עי' סי' שכ"א אין כוונתו לפסוק את דין המלמד, ובוודאי בדין זה אינו פוסק כהמהר"ם, דהא בסוף סעיף א' כותב הרמ"א שאם היה דבר בעיר וכולם ברחו הוי פסידא דמלמד, ואי במכת מדינה הוי פסידא דבעל הבית, מדוע המלמד מפסיד כאשר יש דבר בעיר? אלא ע"כ שאינו פוסק כהמהר"ם, אלא כוונת הרמ"א רק לפסוק כשיטת המרדכי בשם המהר"ם בדין אחר, שנחלקו שם המהר"ם פדאוה והמהר"ם אם יש

ואכלה חגב אבל לא זרעה כלל לא דא"ל אלו זרעתה הוי מקיים בי לא יבושו בעת רעה ובימי רעבון ישבו, והרי התם פרש"י במתניתין (קה, ב ד"ה מכת מדינה) דבחקרנותא דוקא מיירי שקיבל עליו כך וכך כורין לשנה דאי בקבלנות מאי מנכה איכא מה שימצאו יחלוקו ביניהם, וא"כ למה ליה למימר דבלא זרעה לא משום דאומר לו אלו זרעתה הוי מקיים בי לא יבושו בעת רעה ותיפוק ליה כיון דחזר בו ולא זרעה נתחייב תיכף השכירות שקצב לו כך וכך כורין לשנה ופסידא דידיה הוא, אלא ודאי דהשכיר יכול לומר מאי אפסדתך הא בלאו הכי היה מנכה לו כיון דאכלה חגב לרובא דבאגא ולכך צריך לומר הטעם דיש לומר דהוי מקיים ביה לא יבושו בעת רעה. וא"כ בנידון הרב רמ"א דלא שייך טעם זה פטור הבעל הבית, ואף שיש לדחוק וליישב זה מ"מ נראה לי כמו שכתבתי". עכ"ל

מכת מדינה מכאן ולהבא או רק מכאן ולמפרע. כגון שהמלמד תבע את אבי הילד באמצע השנה שישלם לו על כל השנה, שהדין הוא שמקבל את מה שמגיע לו עד עכשיו, אבל האם יקבל גם את מה שמגיע לו עד סוף השנה, או שאין דין מכת מדינה מכאן ולהבא. דלהמהר"ם פדאוה אין דין מכת מדינה מכאן ולהבא, ולהמהר"ם יש דין זה, ולהמהר"ם צריך לשלם לו את כל הסכום עד סוף זמן הסיכום ביניהם. וזה מה שהרמ"א מרמז כאן שדין מכת מדינה שייך אף מכאן ולהבא. והוסיף הנתיבות דאף בסי' שכ"א אין כוונת הרמ"א לפסוק כהמהר"ם ולחייב את האב לשלם למלמד, אלא רק לבאר את עניין "מכאן ולהבא" במכת מדינה.

נמצא שבמכת מדינה הוי פלוגתא, דלדעת הרמ"א הוי פסידא דבעל הבית, ודעת הסמ"ע דיחלוקה, ודעת הנתיבות שהפועל מפסיד. ואם כן אף כאן יוכל החתן לומר דהוי מכת מדינה, וקי"ל כהנתיבות דבמכת מדינה הוי פסידא דפועל. ונמצא שאין אפשרות לחייב את החתן לשלם בעבור הביטול.

ואף מצד תרעומת נראה שבנידון דידן אין על החתן אפי' דין תרעומת, דהא בסוגיה דספינה (ב"מ עט:) שהבאנו בתחילת דברינו מקשה הגמ' מדוע יש תרעומת, דאי משכח לאגורה מדוע יהיה תרעומת? ומתרצת שיש תרעומת מצד שינוי דעתא. והקשה הש"ך מה קושיית הגמ', הלא איכא למימר שיש תרעומת מצד הטורח? וכתב "ויש ליישב בדוחק".

ובקצוה"ח (סק"א) מיישב שיש חלוקה בין פועל לבין ספינה, דהיכא שחוזר בו מחמת טענה רבה ליכא אפי' תרעומת. ולכן בפועל מיירי כשחוזר בו בלא טענה, אבל בספינה שפורקה בחצי הדרך ואין לו צורך בספינה, איכא בהכי טענה רבה ואין בו אפי' תרעומת.

ונמצא דלפי מש"כ קצוה"ח הוא הדין בנידון דידן, ששכר בעל מנגן ואחר כן מצא שקרוביו או חבריו יכולים לעשות לו את העבודה בזול יותר או בחינם ויכול לחסוך כסף רב, דאיכא טענה רבה, ליכא אפי' תרעומת.



## ומעתה אלו פירות העולים:

- א. אין החתן חייב לשלם בעבור הביטול שביטל את הבעל מנגן, מכמה סיבות:
  - א. אליבא דהקצוה"ח שלומד בסוגיה דפועלים שרק אם הלכו בפועל למקום העבודה צריך בעל הבית לשלם להם, ומכיון שכאן ביטל אותו לפני שהגיע לאירוע, יש לפוטרו.
  - ב. בסופו של דבר אירע אונס שירד שלג, ויכול לומר קי"ל כדעת רעק"א שגם כאשר האונס הגיע לאחר הביטול בעל הבית נפטר בכך.
  - ג. מסתבר להחשיב את ירידת השלג לדין "מכת מדינה", ויכול לומר קי"ל כדעת הנתיבות המשפט שבמכת מדינה הפועל מפסיד.
  - ב. אם בעל הבית הזמין פועלים ואירע אונס, ההפסד על הפועלים.
  - ג. אם היתה מכת מדינה נחלקו הפוסקים, ולכן אי אפשר להוציא מיד המוחזק.

ד. במקרה שלנו גם תרעומת לא תהיה, מכיון שכאן החתן ביטל את הבעל מנגן משום שקרוביו וידידיו רצו לעשות לו זאת בזול יותר, נמצא שיש לו טענה רבה וממילא אין תרעומת.



הרב דוד לוי

כולל פוניבז'

## האם יש חיוב מסירת נפש שלא להורות דין שאינו נכון

נודעו בשערים המצוינים, דבריו של הים של שלמה (ב"ק ה, ט) דאם נמצא אדם בסכנת פיקוח נפש מן הנכרים, ויכול הוא להציל את עצמו מידי רודפיו, אם יאמר דין שאינו נכון מן התורה, הרי זה בכלל קידוש השם ויהרג ואל יעבור.

ויש לדון על פי זה בכמה נידונים: א. האם מותר לאדם במקום סכנה להודות ח"ו לאמונת הישמעאלים, אף לשיטות שאינם עובדים ע"ז, מכל מקום משנים הם מתורת משה. ב. האם מותר להחניף לרשע במקום פיקוח נפש. ג. אם רואים הדיינים שאם יפסקו את הדין לאמיתו לא יציית החייב, האם מותר להם לחייבו בסכום קטן יותר, אותו ישלם. ד. באדם מחלל שבת רח"ל, ששומר הלכות אבלות ובאותו הזמן אינו מחלל שבת, האם מותר לומר לו ביום השביעי שחייב הוא באבילות כל השבת, וכך ימנע מחילול שבת, אף שהדין הוא שמקצת היום ככולו.

כמו כן יש לברר, מהיכן מקור דינו של המהרש"ל, וכן האם דינו של הים של שלמה נפסק להלכה. עוד יש לדון, האם האיסור לשנות דין אף במקום סכנה, נאמר בין במקום שמשנה את הדין לפני נכרים, ובין במקום שמשנה הוא את הדין לפני ישראל, או שיש לחלק בזה. ויבואר לפנינו בעזרת ה'.

### א.

#### דברי היש"ש שיש דין יהרג ואל יעבור בהוראת דין שאינו נכון

הים של שלמה מבסס את דינו שחייב הוא למסור את הנפש, על מנת שלא לשנות דין מתורת משה, ומוכיח הוא זאת מדברי הגמ' (ב"ק לח, א): "ת"ר: וכבר שלחה מלכות רומי שני סרדיוטות אצל חכמי ישראל למדונו תורתכם, קראו ושנו ושלשו. בשעת פטירתן, אמרו להם: דקדקנו בכל תורתכם ואמת הוא, חוץ מדבר זה שאתם אומרים: שור של ישראל שנגח שור של כנעני - פטור, של כנעני שנגח שור של ישראל, בין תם בין מועד - משלם נזק שלם, ממ"נ, אי רעהו דוקא, אפילו דכנעני כי נגח דישראל ליפטר. ואי רעהו לאו דוקא, אפילו דישראל כי נגח דכנעני לחייב. ודבר זה אין אנו מודיעים אותו למלכות".

ובתוספות (שם ד"ה קראו) כתבו שחכמי ישראל היו מחויבים ללמדם את דיני התורה, לפי שאם היו נמנעים מלימוד דברי התורה היו בסכנה. ומתקשה היש"ש, מדוע לא שינו להם את דין התורה, והיו אומרים להם שדיני שור של ישראל ושל נכרים שווה, ובכך היו נמנעים מסכנת שמדות וחורבנות אלא מוכח שלומר דין (ששור של ישראל שנגח שור של נכרי חייב) הרי זה בכלל יהרג ואל יעבור, והרי הוא ככופר בתורת משה.

ולחיבת הקודש נצטט את לשונו של הים של שלמה: "גם שמעינן מהאי ברייתא דאסור לשנות דברי תורה, אף כי הסכנה. וחייב למסור עצמו עליה, דלפי חד שינוי דתוס' (ד"ה קראו) שמלכות הרשעה גורה עליהם. ולמה לא ייראו חכמים שתעליל מלכות הרשעה עליהם. הלא לא תמצא דבר קשה כזה לומר בפני האומות שאנחנו פטורין מהיזיקן, והם חייבים. וכי לא היה ראוי לחוש ח"ו לכמה שמדות וחורבות דליפוק מיניה. בפרט מלכות הרשעה, שכל מחשבתם רק להתגולל ולהתנפל על שונאינו. וא"כ היה להם לשנות, או שניהם חייבים, או שניהם פטורין. אלא ש"מ שמחויבים אנו למסור על קידוש השם. ואם ח"ו ישנה הדין הוה ככופר בתורת משה. ומסתמא איירי כגון שהשרים שאלו בפרטים על כל דין ודין, שור של ישראל שנגח לשל נכרי, ושל נכרי שנגח לשל ישראל. ועל כן השיבו האמת על קדושת השם. כי לא היה יכולת בידם לשמט את עצמם מדין זה".

יש להביא בס"ד מקור נוסף לדברי הים של שלמה, מהא דאיתא בריטב"א (פסחים כה, ב ד"ה וכתב) ובשו"ת הרדב"ז [ח"ד סימן צב (אלף קסג)] הובאו בגליון מהרש"א (יו"ד קנו, א), וז"ל הרדב"ז: "גדולה מזו אני אומר, שאם אונסין לעבור על אחת מכל מצות התורה, באומרים שאין תורת משה אמת, או שאנחנו החלפנו אותה כאשר הם אומרים, ושלא צוה הקדוש ברוך הוא על ככה, שחייב למסור את נפשו עליה אפילו להנאת עצמו ובצנעא ושלא בשעת הגזירה".

הריטב"א והרדב"ז (שם) פסקו על פי זה, שאף לשיטתם שהישמעאלים אינם עובדי ע"ז, מכל מקום צריך ומחויב למסור את הנפש שלא לקבל את אמונתם, לפי שמכחישים הם בתורת משה, שאינה כמו שבידינו.

חזינן אם כן שלפסוק דין שאינו נכון, אף מחשש סכנה, הרי זה כאומר שתורת משה אינה אמת ח"ו, וחייב למסור את נפשו על כך אף בצנעא ולהנאת עצמו, ושלא בשעת הגזירה. וראה הערה<sup>2,3</sup>.

דברי הים של שלמה ציינם הרע"א בגליון הש"ס (מגילה ט, א) וכבר הביאם השל"ה (שבועות לג, ב). אך ראה להלן (אות ו') מה שהובא מהגר"ש אלישיב זצ"ל, שרבים אין סוברים כיש"ש.



(א). בספר מילואי שלמה (לורנץ, ע' רסא), מספר הוא על שיחתו, "עם הגאון רבי יצחק הוטנר זצ"ל כשנת תשל"ה בערך, באשר אז עמדה השאלה האם מותר לוותר על חלק מא"י למען להשיג שלום עם הערבים. הגר"י הוטנר טען שוויתור על חלק של א"י פירושו הודאה והסכמה שהגבולות שנקבעו בתורה"ק אינן הגבולות של א"י, ואנו קובעים גבולות אחרים המקטינות את א"י, ולכן ברור לו שזה נכלל בהגדרתו של היש"ש דאסור לשנות דברי תורה מפני הסכנה וחייב למסור עצמו עליה, ואם ח"ו ישנה דין הוי כופר בתורת משה". [והעירני הרב רועי זק שליט"א שכן היא החלטת מועצת גדולי התורה מט"ז אלול התרצ"ז, סעיף ג]. אך ראה מה שהביא (שם) את דעתו של מרן הרב שך זצ"ל.

(ב). יש שהקשו, מדוע לא מוזכר דין זה של מסירות נפש לשנות מן ההלכה, בכלל הג' דברים שיהרג ואל יעבור. אמנם יש ליישב על פי דברי התוס' בסוטה (י, ב ד"ה נוח) שדברים שאינם מפורשים בתורה אינם מנויים בכלל הדינים של יהרג ואל יעבור. שוב ראיתי שכן כתב בספר דרכי עזרי (סנהדרין סי' קלב) ועיי"ש עוד.

## ב.

### שינוי חכמי ישראל לשון התורה לתלמי המלך

הים של שלמה נדרש לביאור דברי הגמ' במגילה (ט, א): "מעשה בתלמי המלך שכינס שבעים ושנים זקנים, והכניסן בשבעים ושנים בתים, ולא גילה להם על מה כינסן. ונכנס אצל כל אחד ואחד ואמר להם: כתבו לי תורת משה רבכם. נתן הקדוש ברוך הוא בלב כל אחד ואחד עצה, והסכימו כולן לדעת אחת. וכתבו לו אלהים ברא בראשית וכו'".

ויש להבין, דהלא נתבאר כי לשנות דין מן הנאמר בתורת משה הרי זה בכלל יהרג ואל יעבור, ואם כן לכאורה היו צריכים אותם ע"ב זקנים למסור את נפשם והעיקר שלא ישנו מתורת משה.

ומיישב זאת היש"ש בב' אופנים: א. "התם מן שמיא הוא דאסכימו בהדיהו, וכעין רוח הקודש היה. וכן איתא התם, נתן הקדוש ברוך הוא (בלב) כל אחד כו', והוה על פי הדיבור". ב. "ועוד, התם לא שינו שום דבר ממשמעותו, אלא שינו הלשון, דלא יהפכו למינוח". וכמו ששינו כך הוא כוונת המקרא כפשוטו. אבל לומר על הפטור חייב, או להיפך, היה ככופר בתורת משה. מה לי דיבור אחד מה לי כל התורה".



## ג.

### מקור נוסף לדברי הים של שלמה

מקור נוסף לדברי הים של שלמה יש להביא, מהא דאיתא במתניתין דסוטה (מא, א) לגבי אגריפס המלך: וכשהגיע ללא תוכל לתת עליך איש נכרי, זלגו עיניו דמעות, אמרו לו: אל תתירא, אגריפס, אחינו אתה, אחינו אתה. ובגמ' (שם מא, ב): "תנא באותה שעה נתחייבו שונאי ישראל כלייה שהחניפו לו לאגריפס".

ויש לדון, האם יש בחנופה דין יהרג ואל יעבור. והנה התוס' (ד"ה כל המחניף) כתבו להדיא שאיסור חנופה הוא רק שלא במקום סכנה, אבל במקום סכנה מותר. והביאו ראיה מהגמ' בנדרים (כב, א) שעולא חזק את ידי הרוצח ששאלו האם יאות עבדי, ואמר לו שכן, ואף פרע לו בית השחיטה, ושאל על כך עולא את רבי יוחנן האם הותר לו לעשות כן, והשיב לו רבי יוחנן שאת נפשו הציל. חזינן שבמקום סכנה מותר להחניף.

והקשו האחרונים (אגרות משה א"ח ב, נא) לשם מה הוצרכו התוס' לראייה, שמותר להחניף במקום פיקוח נפש, ואטו חנופה יותר חמורה מאיסורי שבת שהותרו במקום פיקוח נפש.

ג. אמנם ראה מה שהשיג על כך בשו"ת יד אליהו (סי' מח): "ודוחק לומר שיש חילוק בין דין מדיני התורה, דאז אין לשנות אף מפני הסכנה ובין שאר עניני תורה, דמהי תיתי לחלק בזה, דהא אפילו בפסוק א' כגון ותמנע היתה פילגש כו', וכל התורה ענין א' כנודע". אך יש לציין שהרע"א בגליון הש"ס במגילה (שם) מציין לדברי היש"ש, והרי שקיבל את חילוקיו.

ובאמת יש לציין את דברי הרבינו יונה (שערי תשובה ג, אות קפח) שכתב, שיש לאדם להשיא עצמו לסכנה ואל יחניף. וזה לשונו: "וחייב האדם למסור עצמו לסכנה ואל ישיא את נפשו עון אשמה כזאת. ואמרו רבותינו על ענין אגריפס שהיה קורא בתורה וכשהגיע לפסוק זה: לא תוכל לתת עליך איש נכרי, זלגו עיניו דמעות, ואמרו לו אחינו אתה, באותה שעה נתחייבו שונאיהם של ישראל כליה שחנפו לו לאגריפס. אך כי היושב על המשפט אין לו לפחד מאנשי מות. שנאמר לא תגור מפני איש".

ולשונו מורה ובא, שאף בסכנת נפשות אסור להחניף, דהלא מיירי באנשי מוות. ויש לברר בדעת רבנו יונה האם חולק הוא על התוספות, ובמידה שהוא חולק, מה יענה על הוכחת התוס' מהגמ' בנדרים ששיבח עולא את הרוצח.

ביאור נפלא המאיר את עינינו בזה, כותב הגר"מ פיינשטיין זצ"ל בספרו אגרות משה (שם), דלומר לרשע על מעשה רשע שנוהג כדין, הרי זה באיסור של יהרג ואל יעבור, וכפי שייסד הים של שלמה, שלומר דין שאינו נכון הרי זה איסור של יהרג ואל יעבור. אמנם כל האיסור הוא רק כאשר אומר לרשע, על דין מסוים שנוהג שלא כשורה, ואומר לו שיאות עבד. אמנם להחניף בסתמא ולומר לעובר על דת 'ישר וצדיק אתה', שאינו משבח ומתיר לו מעשה רע שעשה, אלא בכלליות, זו חנופה שאין צריך למסור עצמו לסכנה על כך.

אם כן יבואר מה שהוצרכו התוס' לראייה שמותר להחניף לרשע במקום סכנה, דלדברי הים של שלמה יש בכך איסור של יהרג ואל יעבור, והוכיחו התוס', דהיה מקום לומר שלומר לרשע שיאות עבד הרי זה כאומר לו שמותר הדבר, וזהו בכלל האיסור של יהרג ואל יעבור בדין שאינו נכון. 'והוכיחו התוס' מהא דעולא שמותר במקום סכנה. והטעם כיון שאינו אומר שהוא מותר אלא שיאות עבד, אין בזה אמירה שהוא דבר מותר, אלא הכוונה אף על פי שהוא דבר אסור שאסרה תורה לא מזלזלו בשביל כך משום שיאות עבד לדעת אנשים כמוהו ולא הרג בעלמא בלא טעם. ולכן אף שבלא סכנה אסור משום שנדמה כמסכים שהוא מותר, אינו מחוייב למסור נפשו על זה", עכ"ד.

ומעתה אפשר לומר בדעת הרבנו יונה, שסובר שצריך למסור את הנפש כדי שלא להחניף לרשע, וזהו משום שכאשר הוא מודה לרשע ומחזק אותו הרי זה כאומר שעושה כדן, והרי זה בכלל האיסור של לשנות מדיני התורה האמור בדברי היש"ש, וכפי שאמרו לאגריפס אחינו אתה וראוי אתה למלוכה, אף שיש איסור של לא תוכל לתת עליך איש נכרי. וזאת, בשונה מהגמ' בנדרים שלא אמר לו שמותר לרצוח, אלא שיאות עבד לדעת אנשים כמוהו ולא הרג בלא טעם, ולכן הותר להחניף במקום סכנה.

ובדברי האגרות משה נראה שהוא סובר כשיטת הים של שלמה, וראה עוד באגרות משה (ה, כח אות כא), ובדברות משה (שבת לג, הערה צב). אך ראה מה שכתב בספר העקוב למישור (עמוד לג, הובא בתורתך לישראל ח"ב עמוד תשיח).



## ד.

### מקור נוסף מעובדא דרבי זכריה בן אבקולס

מקור נוסף לדברי הים של שלמה, יש להביא מעובדא דרבי זכריה בן אבקולס (גיטין נה, א) במעשה דבר קמצא יאמרו בעלי מומין קריבין לגביה מזבח, והקשה הקובץ הערות (מט, ז), דכיון שרצו רבנן להקריב לבעל מום, על כרחך שהיה בזה פיקוח נפש, וא"כ מהו שטען רבי זכריה יאמרו בע"מ קריבין למזבח, והרי סוף סוף פיקוח נפש דוחה לכל איסורי התורה, וידחה גם לטענה דיאמרו, עיי"ש מה שכתב בזה.

ותירץ הגר"ח קניבסקי (משנת פיקוח נפש, עמוד רפג תשובה לח): "כבר כ' המהרש"ל ביש"ש ב"ק פ"ד, שאם ישתנה הלכה בישראל עי"ז ה"ז ביהרג ואל יעבור".

ולפי זה מצינו מקור נוסף מדברי הגמ', לדינו של הים של שלמה, דלכך לא התיר רבי זכריה בן אבקולס לשנות אף במקום סכנה.

אמנם יש מקום לחלק, דכאן יבואו ישראל לידי טעות בהלכה, שיאמרו שבעלי מומין קריבין לגבי מזבח, אולם אין זה מקור לכך שאסור להטעות את הנכרים בדבר הלכה. (וכפי שחילק הגר"ח קניבסקי להלן אות ה').

## ה.

### חילוק בין הוראת טעות לישראל - להוראת טעות לנכרים

נשאל מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל (משנת פיקוח נפש, עמ' רפג תשובה לט), האם נפסקו דברי הים של שלמה להלכה. וכתב הגר"ח"ק לחלק, דאף אם לא נקבל את דברי הים של שלמה לגבי הנכרים, דמותר להטעותן לתשובת המינין, מכל מקום אם יגרום הדבר לתקלה ולטעות אצל ישראל, יתכן שדבריו נכונים להלכה ויהרג ואל יעבור.

ונראה מקור לדברי הגר"ח"ק מהא דאיתא בירושלמי (סנהדרין ב, א) דריש לקיש דרש שנשיא שחטא מלקין אותו, וכעס על כך רבי יהודה הנשיא ורצה לאוסרו, ולאחר מכן כשיצא לקראתו הנשיא, שאלו מדוע דרש כך, והשיב ריש לקיש: "מה אַתּוֹן סְבָרִין (-וכי מה אתם סבורים?) מַה דְּחִיל מִינְכוֹן הוּינָא מְנַע אוֹלְפָנִיה דְּרַחֲמָנָא (-מזה שאני ירא מפניכם אמנע מלומר דבר בלימוד התורה) דְּמָר (-הרי אמר) ר' שְׁמוּאֵל בְּרַב יֶצְחָק עַל הַפְּסוֹק (שמואל א' ב, כד) אֶל בְּנֵי כִי לוֹא טוֹבָה הַשְׁמָעָה (אשר אנכי שומע מעבירים עם ה')".

הרי שיש מקור לכך שאף במקום סכנה צריך לומר את ההלכה האמיתית ולא לשנותה, וכן הוכיח בשו"ת יד אליהו (סי' מח) וז"ל: "משמע מכאן, דאפילו מפני המורא אין לשנות הדין, אף דהתם בישראל מיירי, מכל מקום אין טעם לחלק".

אמנם אפשר שמרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל למד מכאן שלהלכה נאסר לשנות את הדין בפני ישראל, אולם אין זה הכרח שלפני נכרים אסור לשנות את הדין במקום סכנה.



וראה מקור נוסף לאיסור שינוי הדין לפני ישראל, מעובדא דרבי זכריה בן אבקולס, הובא בקטע הקודם.



## ו.

### החולקים על הים של שלמה

אמנם יש חולקים על דברי הים של שלמה, וכפי שהאריך בשו"ת יד אליהו (לובלין, סי' מח), שאין איסור לשנות מההלכה לפני נכרים במקום סכנה וודאית, וכל דברי המהרש"ל שייכים רק במקום שאין זו סכנה וודאית, עיי"ש.

והנה לא ירדתי להבנת דברי קדשו, דהיש"ש כתב שיש חשש ממשי של פיקוח נפש ממלכות הרשעה שכל מחשבותם להעליל על ישראל, וכלשונו: "וכי לא היה ראוי לחוש ח"ו לכמה שמדות וחורבות דליפוק מיניה. בפרט מלכות הרשעה, שכל מחשבתם רק להתגולל ולהתנפל על שונאיו". ואם כן בכל דיני התורה נחשב הדבר לספק פיקוח נפש שמחללין על כך שבת (יומא פה, ב), ואם כן היה צריך להידחות האיסור לשנות מן ההלכה במקום ספק פיקוח נפש, וצ"ע.

בספר תורתך לישראל (אורצל, עמוד נא, ובחלק ב' פרק לב) הביא את דברי היד אליהו שהגם שאיסור חמור להורות הלכה שאינה נכונה, מכל מקום אין על כך דין יהרג ואל יעבור, ומעיד שכן אמר לו הגרי"ש אלישיב זצ"ל על היש"ש - "שיש הרבה חולקים עליו". (וראה עוד בקטע הבא).



## ז.

### ידון בדברי היעירות דבש שמותר לדיין לפסוק זכאי כדי שיצא הנידון חייב

בשו"ת דברי יציב (חושן משפט סי' ד') דן: "נסתפקתי, באם הדיינים רואים שאם יפסקו הדין לאמיתו לא יציית הנידון כלל ונמצא התובע מפסיד לגמרי אבל כשיחייבו אותו בסכום קטן ישלם לפחות סכום זה, אי יאות להו למעבד הכי ולעוות משפט כדי להציל במה דאפשר את העשוק מיד עושקו, או שגם זה בכלל ולא תגורו מפני איש כי המשפט לאלקים הוא ובהדי כבשי דרחמנא למה לך, שעל הדיינים להוציא פסק דין לאמיתתה של תורה מבלי להתחשב כלל אם הבע"ד יציית דינא או לא".

והביא הדברי יציב ראייה, ממה שכתב הגר"י אייבשיץ זצ"ל בספרו יעירות דבש (ח"ב סי' יז), בהא דאיתא בגמ' (סנהדרין יז, א) דאין ממנין בסנהדרין רק מי שידוע לטהר את השרץ מן התורה, והתוס' (ד"ה שידוע) הקשו מה לנו בחריפות של הבל. וכתב ליישב זאת היעירות דבש: "ובימי חורפי הייתי אומר, דידוע המצוה לבער רשעים ולעשות משפט כתוב בעושי רע, וא"כ העושה רציחה וכדומה בפני בית דין עד שאין פתחון פה לצדד בזכותו, וא"כ יהיה זכאי, כי בית דין שאמרו כולם לחובה זכאי (סנהדרין יז, ב), וא"כ יצא נקי ברשעתו, ואף הם מרבים שפיכות דמים

בישראל, אך באמת כשיקרה דבר נבל כזה, אף אם אחד מסנהדרין מתכוון לומר זכאי כדי שלא יהיו כולם אומרים חייב והרי הוא חייב, אך ודאי לא יתכן לומר בבית דין זכאי או חייב בלי נתינת טעם לדבריו, וא"כ זה שפעל רע איך אפשר לומר זכאי, אבל אם הם יודעים בכח התורה לומר על טמא טהור ולהראות פנים, הרי יכול לומר על חייב זכאי ולהראות פנים בתורה, ו[ב]גלל כן יצא משפט צדק, ואתי שפיר".

ומוכיח מדבריו הדברי יציב, שמותר לדיין לומר דין שלא לאמיתו בכדי שייצא הדין לאורה, ולא נאמר שמחויב הדיין לפסוק את הדין לפי משפטו, אף שלאחר מכן לא יקיים החייב את דינו, משום דבהדי כבשי דרחמנא למה לך, עכ"ד.

ויש לדון לכאורה, האם מוכח מדברי היערות דבש דלא כים של שלמה, שכן לדעת המהרש"ל איסור גמור הוא לפסוק דין שאינו נכון, ואם כן כיצד יאמר הדיין שהוא זכאי בו בזמן שידוע שנידון חייב, והלא כהאי גוונא זהו איסור של יהרג ואל יעבור".

ואמר לי הגאון רבי איתמר גרבוז שליט"א, דיתכן שדברי היערות דבש יכולים לעלות בקנה אחד עם היש"ש, לפי שכאשר פוסק הדיין זכאי ועל ידי כך יוצאת כוונתו לחייב את הנידון, אם כן נמצא שבאמירתו קיים את הדין שמגיע מיתה לנידון, עכ"ד.

אמנם על מה שכתב הדברי יציב, שיכול לחייב פחות מהדין, שם לכאורה אין מתאים לומר שבפסק מקיים את הדין, שכן להדיא פוסק דין שאינו נכון ומחייב פחות מהשיעור, ויל"ע.



### ח.

#### לומר למחלל שבת שחייב באבילות (שלא כדין) בכדי שישמור את השבת

בספר משנת פיקוח נפש (עד, ז) הביא את דברי התורת היולדת (פרק נ"ט אות ה'), במחלל שבת שיושב שבעה רח"ל, והיום השביעי חל בשבת, ובא לשאול האם מותר לו לקום בשבת בבוקר, ועל פי דין יכול לקום לפי שמקצת היום ככולו, ומכל מקום אם ימשיך לשבת שבעה לא יחלל את אותה שבת, פוסק הגר"י זילברשטיין שליט"א שיאמר לו החכם שצריך להמשיך לשבת שבעה עד סוף השבת. ובמשנת פיקוח נפש מקשה על כך היות ולפי היש"ש אסור לומר דין שאינו נכון.

וכתב לדון (שם), על פי מה שהביא את תשובת הגר"ח קניבסקי זצ"ל, דמותר לומר דין שאינו נכון, כל היכא שלאחר מכן יאמר לו את הדין האמיתי ולא יצא מכשול על ידו, עיי"ש.

ומעתה אפשר לומר למחלל שבת שצריך הוא לשבת שבעה עד סוף השבת, וכך נצילנו מחילול שבת, ולאחר השבת יאמר לו שבירר שוב את ההלכה, והדין הוא שיכול היה לקום בשבת בבוקר, וכך נמצא שלא פסק דין שאינו נכון.

ד. יש להוסיף בזה, דאף באור החיים (שמות כג, ב הובא דברי יציב שם) שחולק על היערות דבש, וסובר שאסור לדיין לומר זכאי בזמן שחושב שהוא חייב וזאת בכדי לחייב את הנידון. אמנם אין הטעם משום שאסור לומר דין שאינו נכון, אלא בהדי כבשי דרחמנא למה לך, טעמים נוספים, עיי"ש.

אלא דיש מקום לדון בעוד אופן ביישוב דברי בעל התורת היולדת, על פי מה שהובא בקטע הקודם, דבמקום שעל ידי הפסק מתקיים הדין תורה כהלכתו, אין בזה עקירת דין תורה, ואם כן על ידי האמירה למחלל שבת שחייב הוא באבילות, מתקיים דין תורה שאינו עובר בחילול שבת קדשנו, וכהאי גוונא אין בזה סתירה לדברי היש"ש, ויל"ע.



### סיכום

הים של שלמה חידש, שיש חיוב של יהרג ואל יעבור בכדי שלא לומר דין שאינו נכון, והעתיקו הרע"א והשל"ה. היד אליהו חולק על דבריו ומתיר במקום סכנה גמורה לומר דין שאינו נכון. ולהלכה, האגרות משה פסק כים של שלמה. הגר"ח קניבסקי זצ"ל חילק בין להורות לישראל שלא כדין שזה יהרג ואל יעבור, לבין להורות לנכרים שלא כדין שבזה אפשר שלא נתקבלו דברי היש"ש. מאידך דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל שלא קיי"ל כים של שלמה.



הרב שלמה שינמן

מח"ס אוצר תפילין דר"ת

## איסור מסירת דין חברו לשמים

### מקורות האיסור

איתא בגמ' (ב"ק צג.) 'אמר רב חנן המוסר דין על חברו הוא נענש תחלה שנאמר ותאמר שרי אל אברהם חמסי עליך (בראשית טז ה) וכתוב ויבא אברהם לספוד לשרה ולבכותה, והני מילי דאית ליה דינא בארעא'.

היינו שלאחר שהרתה מאברהם זלזלה הגר בשרה שטרם התעברה, ובאה שרה לאברהם והטילה את תביעתה ע"כ שנתנה לו שפחתה והנה הוקל כבודה בעיניה, אזי מסרה שרה דינה לשמים ע"כ שאברהם רואה בזיונה ושותק או ע"ז שלא התפלל גם עבירה שלא תהיה ערירית (רש"י עה"ת שם). והובא במדרש (ב"ר פ' מה ה) ששרה ראויה הייתה להגיע לשני אברהם שלא תמות בחייו, ועל ידי אמירתה זו התקצרו ימיה בל"ח שנה [צעירה הייתה שרה מאברהם בעשר שנים (בראשית יז יז) ונפטרה בת מאה עשרים ושבע, ואברהם הסתלק בהיותו בן מאה שבעים וחמש]".

אך הוסיפה הגמ' שעונש זה בא רק באופן שיש לתובע אפשרות לתבוע הנתבע בבי"ד על הנזק שנגרם לו הימנו. וכתבו תוס' (ד"ה דאיכא) שבימי שרה היה בי"ד של שם קיים והיה בידה לתובעו שם.

עוד שם בגמ' 'אמר רבי יצחק איי לוי לצועק יותר מן הנצעק, תניא נמי הכי אחד הצועק ואחד הנצעק במשמע אלא שממהרין לצועק יותר מן הנצעק'. ופי' רש"י (ד"ה אלא) שהוא כמו שמצינו אצל שרה שנענשה קודם אברהם, ובתוס' פליגי, יעוי"ש.

(א). ומאי דמיקרי 'עונש' שנפטרה קודם אברהם, יעויין מהרש"א (ד"ה המוסר) עין אליהו (ד"ה אמר) ופנים יפות (בראשית כג, ב) ואכמ"ל.

הנה בפסוק (בראשית כג ב) נכתב 'לבכותה' בכ' קטנה וביאר בעל הטורים בטעם הב' לפי שגרמה מיתתה שמסרה דין אברהם לשמים, ועל כן נענשה היא תחילה 'והמאבד עצמו לדעת אין מספידין אותו' (אבל רבתי פ"ב). בא וראה חומרת הדבר, שאם מזכירין דינו ונענש במיתה נקרא מאבד עצמו לדעת, משום שלא היה לו למסור את דין חברו לשמים.

וראיתי מי שחידש שכל המוסר דין חברו לשמים נענש במיתה דייקא, ויליף משרה, שכביכול נאמר לאדם שלא תראה בעונש חברך משום שתענש במיתה עוד קודם מפלת חברך, וזה שכתב רש"י שם 'הוא קבר אותה', היינו שגם הוא ייענש, אך היא כבר לא תוכל לראות בעונשו. וכ"מ ברש"י (ב"ק שם ד"ה אחד) שכ' 'זכרה אפי' והרגתי אתכם' ושניים במשמע, ובע"כ דזו מיתתו של כל המוסר דין לשמים.

[הפנ"י תמה, דהלא מתה שרה מחמת בשורת העקידה ולא מחמת שמסרה דין לשמים. יעוי"ש מה שתירץ עפ"י רש"י עה"ת שם].

(ב). יש שגרסו וה"מ בדאית ליה 'דינא' בארעא ולא 'דינא', דהיינו בי"ד, יעויין באגודה ועו"ר, והאריך בזה במהר"ץ חיות (ב"ק שם ד"ה תוד"ה דאיכא), יעוי"ש.

(ג). בספר מתת אלוקים (ר"ה טז: דא"ר אבין) ביאר דבפסוק 'לספוד לשרה ולבכותה' למדנו עונש שניהם. שרה נענשה

היינו שהמפיל תביעתו על חברו כלפי שמיא נענש עוד קודם שמענישים את הנתבע, משום שדנים האם אכן ראוי הצועק שחברו ייענש על ידו. ובביאור וטעם הדבר מצינו כמה ביאורים בספרי ראשונים ואחרונים כדלהלן.

כתב הראב"ד (ד"ה אלא הובא בשטמ"ק) בביאורו הראשון שממהרין לצועק, כלומר על ידי הצעקה ממנהרין עליהם הפורעניות, והאי דקאמר יותר מן הנצעק היינו שיותר משלא היה צועק עליו אף על פי שהוא מענה את חברו.

עוד כתב בביאור השני [ל"ג שממהרין לצועק] ששניהם לוקים על ידי הצעקה, אלא שהצועק לא נושע ע"י צעקתו, נמצא שהוא עומד בסבלו ובנוסף לכך הוא לוקה עם חברו. ואם לא היה צועק או שהיה מבקש רחמים מלפני המקום שיושיעוהו מיד המציקים אותו, אז ה' היה מושיעו ולא היה לוקה עם חברו.

הריטב"א (ר"ה טז: ד"ה ומוסר) כתב שהטעם הוא לפי שאחר שמסר דין חברו אין לעונו תקנה, אך לחברו יש תקנה, שבידו לרצותו בממון או בדברים.

רבנו ברוך (ב"ק שם ד"ה במקום) ביאר שהצועק נענש משום 'דאטרח קמי הקדוש ברוך הוא', והנצעק נמי נענש 'דלא תיהוי צעקת צועק בטלה'.

טעם נוסף כתבו הב"ח (חי' ב"ק שם ד"ה המוסר) והמהר"ל (ח"א ב"ק שם ד"ה המוסר) שאדם קרוב לבקשתו יותר מאחרים, לפיכך המתפלל על חברו נענה תחלה, משום שבגינו התעוררו רחמים משמיא על חברו, וכן בנדו"ד כיון שמעורר את הדין על חברו הוא נענש תחלה. והוסיף המהר"ל שהצועק חוטא בכך שהוא מביא את מידת הדין בעולם בחינם, שהרי יש לו בי"ד של מטה, ולכך חרון האף רח"ל קרוב אצל התובע'.

וכבר מצינו כן במדרש (רבה לך לך פמ"ה) 'רב תנחומא אמר וכו' כל מי שהרתיק [דופק] אחר מידת הדין לא יצא שפוי מתחת ידיה'. ולומדים זאת משרה שהייתה ראויה להגיע למספר שנותיו של אברהם, וכדלעיל. ופי' בענף יוסף דבהיותו מוסר דין לשמים הוא מעורר למעלה מידת הדין אשר היה שקט מקודם, ובהתעוררות הדין בא כעס ופורענות לעולם, ולפיכך פוגעת בו מידת הדין קודם לפי שגרם הדבר ע"ד שאמר הכתוב 'חופר גומץ בו יפול'.

בספר בן יהוידע (ב"ק שם ד"ה אוי) תמה האיך ייתכן שהצועק יצא נפסד יותר מן הנצעק, והלא זה הצועק הרע לו חברו רעה גדולה. וביאר שאכן באותו דבר שצועק עליו הוא עשוק, אך יודמן שזה הצועק הרע לאחרים כמו זאת הרעה שעשו לו, ואזי נלכד באמרי פיו שנוהגים עמו כפי שנהג באחר שמסר את דינו לשמים, 'ומגדיל מדורת אש הרעה על חברו לקללו ולבקש עונשים קשים עליו' וכשעושה כן בעצמו אי"צ בי"ד לדון על זה לראות אם חייב אם לאו, שהרי

---

בכך שנפטרה קודם אברהם שהייתה צריכה לחיות כמנין שנותיו, ועונשו של אברהם מיד לאחמ"כ בכך שנצטער מאד על מיתת שרה. וביאורים רבים יש ע"ז ואכמ"ל.

ד. ומשמע בדבריו שהתובע נענש ואין הנתבע נענש, משום שהמשיל זאת לאדם שמשליך אבן לקיר, שהאבן חוזרת עליו ומזיקתו, וצ"ע.

הודאת בע"ד סגי ליה לחייב עצמו. אבל עונשים שביקש על חברו צריך שיצא פסק דין עפ"י בי"ד של מעלה ולא יתחייב חברו כאשר ישית עליו הצועק".

עוד איתא בגמ' (ברכות נה.) 'ואמר רבי יצחק שלשה דברים מזכירים עונותיו של אדם ואלו הן קיר נטוי ועיון תפלה ומוסר דין על חברו לשמים'. ופי' רש"י (ד"ה מוסר דין) שבוטח הוא בזכויותיו שיהיה חברו נענש על ידו.

עוד מצינו בגמ' (שבת קמט:) 'ואמר רבי יעקב בריה דבת יעקב כל שחברו נענש על ידו אין מכניסין אותו במחיצתו של הקדוש ברוך הוא'. ומסקנת הגמ' היא שלומדים זאת מהפסוק 'גם ענוש לצדיק לא טוב אין לא טוב אלא רע, וכתוב כי לא אל חפץ רשע אתה לא יגרר רע, צדיק אתה ה' ולא יגור במגורך רע'. ופי' רש"י (ד"ה ענוש) 'צדיק המעניש לא טוב, וכיון דאינו טוב הרי הוא רע'.

וכתב בספר חסידים (סי' ע"ו) וז"ל 'אל תעניש ישראל ואל תקללו אך התפלל עליו שישלים הקדוש ברוך הוא לבו ויחזירהו למוטב ואל תמסור עליו דין לאמר הצור ינקמני מידו וישוב לעושה הרע כרעתו, כי כל המוסר דין על חברו באה מדת הדין לפני הקדוש ברוך הוא ואומרת רבש"ע לזה תעשה דין, ראוי הוא שתענישו על כך וכך. כללו של דבר אל תקלל שום אדם כי פעמים רבות הקללות חוזרות וחלות כולן על ראשו ועל זרעו שכן מצינו שכל הקללות שקלל דוד את יואב נתקיימו בזרעו וכו' עכ"ל.



### איך ינהג התובע בלא מסירת דין לשמים

והנה ישאל האדם מה עליו לעשות כשחברו מזיקו אם לא שימסור דינו לשמים, שהרי מידת הויתור קשה היא למכביר [ולכך שכרה עצום עד למאד!].

ה. בספר לשמוע בלמודים (ר"ה טז: ד"ה כל) ביאר הדגה לעיתים אין אדם רואה חובה לעצמו לכן אף שעושה לפעמים איזה עוון יש לו אמתלא שנעלם ממנו שהוא עוון, אך כשמוסר דין על חברו על עוונותיו א"כ מכיר ויודע מה הוא עוון, ומזכירים ובודקים עוונותיו אם לא נמצא בהם ג"כ אותו עוון, וכשנמצא בו אותם העוונות אין לו אמתלא שלא ידע שהוא עוון, ולכך נענש תחלה קודם חברו, משום שחברו יכול לומר לא ידעתי שהוא עוון.

עוד ביאר שלפעמים אף אם ראוי האדם להיענש על עונו ע"פ מידת הדין עכ"ז מתעוררת מדת ארך אפיים מצד מדת הרחמים לבל ימהר להענישו. אך כאשר מוסר דין על חברו מבקש להענישו ע"פ מידת הדין ומסתלק מידת הרחמים לבל תעורר אריכות אפיים, ואזי מידת הדין פועלת פעולתה ונענש מיד, משא"כ חברו יונהג בו מידת הרחמים באריכות אפיים ואינו נענש במהרה.

ו. והיינו דוקא כשעושה כן לכבודו, אך לש"ש שרי (הובא בליקוטי ר"ב אשכנזי שבת קמט:).

והטעם שאין נכנס במחיצתו של הקב"ה כתב מהר"ל (ח"א שבת קמט:) שאכן ראוי הנתבע שיענש והקב"ה מענישו על חטאו כי כן הוא הדין האמיתי, אבל התובע מכיון רק לרעת הנתבע, ולפיכך כאשר חברו נענש על ידו ומביא את חברו לידי העדר בדבר, נוטה גם הוא אל ההעדר ואין מכניסין אותו במחיצת הקדוש ברוך הוא שאין עמו העדר וחסרון. וסיים המהר"ל בכתבו 'ויש לך להבין דברים אלו מאוד'.

ז. בביאור הפסוק עיין ר"ף על עין יעקב (שבת קמט:).

וכתב ר"י מלוניל (מובא בשטמ"ק ד"ה המוסר) שמוטב היה על התובע להביא הנתבע בפני בי"ד של מטה ויגבה ממנו ממון משימסרנו בעד עוונותיו שבזה עונש הנתבע גדול עד אין שיעור (וכע"ז במאירי), ומשום שאין התובע מתמלא רחמים על הנתבע אלא נעשה אכזרי אזי מזכיר לו הקב"ה עוונותיו ומענישו. אבל אם לא צעק להקב"ה ולא מסר עליו דין אף על פי שהנתבע נטרד מן העולם מחמת אותו היזק שהזיק לאותו צדיק, 'אינו נחשב לעון כלל לאותו צדיק אף על פי שלא מחל לו כיון שלא פייסו ולא השתטח לפניו שימחול לו'.

הראב"ד (הובא בשטמ"ק ד"ה אחד) ביאר שכשמוסר דין חברו נענשים שניהם, ומה תועיל צעקתו, והלא עדיין נשאר התובע עם סבלו, אלא עליו לבקש רחמים מלפני המקום שיושיענו, ואזי ייוושע בעצמו ולא ילקה עם חברו שהזיק לו, ויצא נרוות.



### אם נענש גם באין בי"ד בעירו

הנה הראשונים הביאו כדבר פשוט דברי הגמ' שנענש בשיש בי"ד של מטה ולא תבעו שם, אך יש לדון מהו באופן שאין בי"ד באתריה או שאין רצון הנתבע לבוא לדין וכדו'. האם הוא יכול למסור את דינו לשמים, או שגם בכה"ג לא ימסור, אלא דאין בזה חשש עונש.

ובפשטות נראה דתליא בטעמי האיסור שהובאו לעיל, דאם הוא משום שמטריח כלפי שמיא או שמרבה מידת הדין בעולם וכו', הלא גם באין בי"ד של מטה יש לחשוש לזה, אך אם טעם האיסור הוא משום שבתביעה כלפי שמיא מזיק לו יותר מתביעה בבי"ד של מטה, הרי שבאין בי"ד של מטה מאי איכא ליה למיעבד.

ואכן כתבו הרמ"ה (הובא בשטמ"ק ד"ה והני) ריטב"א (ר"ה טז:) ר"ן (ר"ה ג: מדה"ר ד"ה שנאמר) שכשאין בי"ד א"נ דלא ציית דינא [א"נ דבי דינא מענין הדין שלא כראוי דכמאן דליכא דיינא דמי] אין המוסר דין לשמים נענש כלל 'דמאי אית ליה למיעבד'. ומשמע שאין נענש ע"ז, אך אינו במשמע שברשותו לנהוג כן לכתחלה ולמסור את דין חברו לשמים.

אולם מלשון ערוך השלחן (חומ"ס סי' תכ"ב סעי' ג') נלמד שבאינו ציית דינא או כשאין בי"ד וכדו' יכול לכתחלה למסור את דינו לשמים.

והנה דעת פני יהושע (גיטין ו. ד"ה שלח) שביאור הפסוק 'דום לה' והתחולל לו', היינו שאע"פ שאין בי"ד לתובעו בפניהם לא ימסור דין חברו לשמים. ומה שכתוב 'והוא דאיכא דינא בארעא' היינו לענין דאין נענש תחלה, אבל מ"מ מדות חסידות אע"ג דליכא דינא בארעא שלא ימסור דין חברו, והיינו דקאמר דוד 'אשמרה לפי מחסום'.



ח. בגמ' גיטין שם שלח ליה מר עוקבא לר' אלעזר בני אדם העומדים עלי ובידי למסרם למלכות מהו שרטט וכתב ליה אמרתי אשמרה דרכי מחטוא בלשוני אשמרה לפי מחסום בעוד רשע לנגדי, אף על פי שרשע לנגדי אשמרה לפי מחסום. שלח ליה קא מצערי לי טובא ולא מצינא דאיכוס בה, שלח ליה דום לה' והתחולל לו, דום לה' והוא יפילם לך חללים חללים, השכם והערב עליהן לבהמ"ד והן כלין מאיליהן. הדבר יצא מפ"ר א ונתנוהו לגניבא בקולר.

ט. וסיים שם בכותבו 'מיהו היכא דאי אפשר למיקם בהו יש להסתפק אי שרי'.

### אע"פ שאין בי"ד, מוטל על התובע לבוא בדברים עם הנתבע

דעת הר"ן (שם בביאור הב') שאף באין בי"ד, חייב התובע לבוא בדברים עם הנתבע קודם שימסור את דינו לשמים, ושרה נענשה ע"ז שלא הרצתה את דבריה לפני אברהם קודם שמסרה דינו לשמים.

וכ"פ הרמ"א (חו"מ סי' תכ"ב סעי' א') 'אסור לבקש דין מן השמים על חברו שעשה לו רעה. ודוקא דאית ליה דיינא בארעא. וכל הצועק על חברו, הוא נענש תחלה וי"א דאפילו לית ליה דיינא בארעא אסור לצעוק עליו, אא"כ הודיעו תחלה'.

וכן כתב בערוך השלחן (שם) וז"ל 'אם אינו ציית דין רשאי למסור דינו לשמים וכן כשאין לו דיין במקומו וזה אינו רוצה לילך לדון עמו במקום אחר ושרה שנענשה מפני שב"ד של שם ועבר היה קיים וי"א דאפילו לית ליה דיינא במקום זה אסור לו לצעוק עליו מקודם לשמים אא"כ יודיענו תחלה וכשלא יקבל עליו לילך לאיזה ב"ד אז ימסור דינו לשמים ואין חולק בזה' עכ"ל.



### לא מסר דינו לשמים אך חברו נענש

מצוי בפי העולם לומר על פלוני שמת שמחמת הנזק שגרם לחברו נענש, ובוה יש לדון באופן שאכן התובע לא מסר דין חברו לשמים אך הנתבע נענש, אם יש בזה חשש.

הנה הביא רבי בצלאל אשכנזי (ליקוטים, הובא בקובץ ש"ק שבת קמט: משמיה דר"א בי"ט בפי' לרי"ף) שמש"כ בגמ' 'שחברו נענש על ידו' היינו שצעק להקב"ה עד שהענישו על מה שעשה לו. אבל אם לא מסר עליו דין, אף על פי שנענש המזיק מחמת שהזיק לחברו, אינו נחשב לתובע כעוון, אע"פ שביד התובע להמציא עצמו בפני הנתבע שיפייסו.

וזה לשון המאירי (הובא בשטמ"ק) 'ובמסכת שבת אמרו שכל שחברו נענש על ידו אין מכניסין אותו אל הקדוש ברוך הוא ודוקא בדרך שהיה אפשר לו על ידי בית דין ליטול ממנו את דינו והוא מתכוון להענישו האם לא כוון לכך ונשתלח הרשע ביד פשעו אין לו דמים כלל' עכ"ל.

וכ"מ בשו"ת הלכות קטנות (ח"א סי' ק"ס) שכתב דהיינו דוקא כשביקש על הדבר שמסר דינו, אבל אם מחל לו ואדרבא אמרי שארי ליה מאריה ולא נקיט ליה בלביה דהרהור כדיבור דמי, נראה דאין נענש עליו וקב"ה הוא דתבע בעלבוניה.

וכן כתב בפתח עינים (שבת שם ד"ה כל) שממעשה דצדקיה שם נלמד שאם מן השמים הענישו למבזה ומזיק אינו בכלל כל שחברו נענש על ידו 'כיון שהוא לא קלל ולא צעק דאם מן שמים נלחמו בעבור כבודו איהו מאי אית ליה למעבד'.

(י. והאריך לבאר את דברי הגמ' (ב"ב כב.). שכמה אמוראים תלו את מיתתו של רב אדא בר אבא בקפידתם, ופי' תוס' (שם ד"ה אנא) שהיה כל אחד מתאוונן ע"כ שמת רב אדא מחמתו ולא יכניסוהו במחיצתו של הקב"ה, והנה הוראה יראה שיש מהם שלא קללוהו ולא התפללו לענישתו, ומדוע חששו, ולולי דברי תוס' י"ל דהגם שאינו בכלל 'חברו נענש על ידו' אך מ"מ לא יבצר מאיזה עונש, וכדאמר הקב"ה לדוד (סנהדרין צה.). על ידך נטרד דואג האדומי ועל ידך נהרגו שאול וג' בניו [עיי"ש מה שביאר הא דאי' פ"ק דברכות שאמר שמואל לשאול למחר אתה ובניך עמי במחיצתי ובוודאי



אך גם בזה יש לזוהר עד למאד! דהנה הקב"ה מדקדק עם צדיקים כחוט השערה, וכמו שמצינו בגמ' (ב"ב כב.) שנסתלק רב אדא בר אבא וכל חד מאמוראי אמר אנא ענישתיה. ואי' שם 'ומסתברא דרב נחמן בר יצחק ענשיה', בכך שהיה דרכו של רב אדא לבוא לפני ר"נ קודם שהיה נכנס ר"נ לדרוש בצבור והיו מעיינים יחד, ובאותו היום לא הגיע והוציא ר"נ מפיו שלא מתחיל לדרוש אלא יושב ומצפה שיביאו את 'מיטת רב אדא' ומיד יצא קול שמת רב אדא. והיינו משום שנהג דלא כשאר אמוראים 'וקילל' את רב אדא, וקללת חכם חמורה היא. ומ"מ נמצאנו למדים שאע"פ שרב אדא גרם לעצמו את המיתה, היה ר"נ מתאונן 'אנא ענישתיה'.

ולסיום העניין, יובאו בקצרה לשונות הספרים המדברים מזה, ומכאן ראה תראה חומרת הדבר והעונש שנענש ע"י כך רח"ל.

כתב בזה"ק (בראשית 10.) עה"פ 'קץ כל בשר בא לפני כי מלאה הארץ חמס' וגו' דהיינו שמסרו דין חברים לשמים.

ובזה"ק חדש (רות לד., מתורגם ללש"ק) כתב עה"פ 'שמעה תפלתי ה' ושוועתי האזינה אל דמעתי אל תחרש', ופי' תפלה, היינו שלעיתים מתפלל האדם והקב"ה שומע אך אינו רוצה לעשות בקשתו. שועה, היינו יותר מתפלה שצועק בכל כוחו לפני אדונו משום שרצונו גדול יותר, ובה כתיב האזינה כמי שמטה אוזנו לשמוע הבקשה ואעפ"כ שותק ולא מקיים בקשתו. דמעה, היינו מלבו וברצון כל הגוף וע"ז כתוב אל תחרש, ואי' בחז"ל שאין כל הדמעות באות לפני המלך, דמעות של כעס ודמעת המוסר דין חברים לשמים אינן באות לפני הקב"ה אלא רק דמעות התפלה והתשובה, והמתפללים מתוך צרתם באות דמעותיו לפני המלך וכדאי' כל השערים נעלו מלבד שערי דמעות.

והנה אם בא הנצצק ומבקש את מחילת הצועק על מעשיו הרעים חייב הצועק למחול לו וכמו שפסקו הרמב"ם (פ"ה מחובל ה"י) השלחן ערוך (ח"מ סי' תכ"ב סעי' א') שאסור לנחבל להיות אכזרי מלמחול, כי אין זה דרך זרע ישראל, אלא כיון שבקש ממנו מחילה ונתחנן לו פעם ראשונה ושניה וידוע שהוא שב מחטאו וניחם מרעתו, ימחול לו. 'וכל הממהר למחול הרי זה משובח, ורוח חכמים נוחה הימנו'.

שמואל במחיצתו של הקב"ה, שלכאו' אין יכול ליכנס שם שהרי חבירו נענש ע"י ואכמ"ל] ואכתי צ"ע מכמה דוכתי שנענשו רבים ע"י קפידת תנאים ואמוראים כגון 'עשאו גל של עצמות' (שבת לד. ב"ב עה. ברכות נח.) 'השכם והערב לביהמ"ד והוא יפילם חללים' (גיטין ז. ועיין תוס' שם ד"ה השכם) ועוד.

והנה כתב בספר פרשת דרכים (דרך המלך דרוש י"א) דהא שאין מכניסים אותו במחיצתו של הקדוש ברוך הוא, היינו דווקא כשחוטא באותו ענין שחברו נענש על ידו, וראיה מצדקיה עי"ש.

ובהגה' שם (הנד"מ הערה 27) כתב שבשיחות מוסר להגר"ח שמואלביץ זצ"ל (פנחס תשל"ב) הביא מאי דאיתא בגמ' (עירובין סג.) תלמיד אחד היה לו לר' אליעזר שהורה הלכה בפניו, א"ל ר"א לאימא שלום אשתו תמיה אני אם יוציא זה שנתו, ולא הוציא שנתו. והקשה שם הרי אמרו שמי שחברו נענש על ידו אין מכניסין אותו במחיצתו של הקדוש ברוך הוא, ומדוע ר"א לא מחל לו, עיי"ש מה שתירץ. אך לדברי פר"ד הנ"ל דכל שאינו חוטא בדבר לא אמרינן ביה האי מילתא, שפי"ד.

ואף אם לא בא הנצעק לבקש מחילת הצועק, הרי שביד הצועק לקיים מצות 'והלכת בדרכיו' דמה הוא רחום אף אתה רחום וכו' וימחל ויסלח לו על פשעיו, וג' סימנים יש לזרע אברהם, ביישנים רחמנים גומלי חסדים, ורחמנים הוא היפך אכזריות (סמ"ע שם סק"ד).

ובגמ' (ר"ה יז.) 'אמר רבא כל המעביר על מידותיו מעבירין לו על כל פשעיו שנא' נשא עון ועובר על פשע, למי נושא עון למי שעובר על פשע'. ופי' רש"י המעביר על מידותיו, היינו שאינו מדקדק למדוד מידה למצערם אותו ומניח מידותיו והולך לו, ואזי מעבירין לו על כל פשעיו, היינו שאין מידת הדין מדקדקת אחריו אלא מניחה לו והולכת.

עוד האריכו בעניין זה בעלי המוסר בכל הדורות. ואמר ע"כ הגרי"ג אדלשטיין זצ"ל (דרכי החיזוק 359) שזה הוא שאנו מתפללים בקרי"ש שעל המיטה 'רבש"ע הריני מוחל לכל מי שהכעיס והקניט אותי וכו' ולא ייענש שום אדם בסיבתי' והיינו משום שאם אינו מוחל ונוהג עם חברו במידת הדין הרי שמתנהגים עמו במידת הדין מידה כנגד מידה, ובזה אין בנמצא מי שיוכל לעמוד, ורק אם יתנהג עם חברו במידת הרחמים ירחמו עליו מן השמים (כבשבת קנא:).



# אוצר אבן העזר

קידושין בטבעת שונה מזו שהוזמנה ♦ השתתפות כספית של גרושה  
במזונות ילדיה



הרב אבי קלמנטינובסקי

## קידושין בטבעת שונה מזו שהוזמנה

### פרק א' - מבוא

השאלה הבאה ניצבה בבית מדרשנו:

"מה הדין בחתן וכלה שבחרו בחנות את טבעת הכלה וקנו אותה. החתן קידש בטבעת את הכלה, אבל לאחר או אף לפני החופה הסתבר שהמוכר נתן להם טבעת אחרת מזו שהם רצו. האם צריך לערוך שוב קידושין?"

שאלה זו טומנת בחובה שני נושאים עיקריים – דיני מקח טעות, ודיני קידושין בחפץ שאינו שלו. ראשית נדון בשאלת מקח הטעות – למי שייכת הטבעת הלא נכונה שבידי הקונה.



### פרק ב' - מקח טעות

#### א. מקח טעות כשמקפיד על הטעות

כאשר מתבצע מכר על חפץ שלא כפי שסוכם – יש כאן מקח טעות. נביא מדברי המשנה בב"ב (פג:): "ארבע מדות במוכרין: מכר לו חטין יפות ונמצאו רעות – הלוקח יכול לחזור בו. רעות ונמצאו יפות – מוכר יכול לחזור בו. רעות ונמצאו רעות יפות ונמצאו יפות – אין אחד מהם יכול לחזור בו. שחמתית ונמצאת לבנה לבנה ונמצאת שחמתית עצים של זית ונמצאו של שקמה של שקמה ונמצאו של זית יין ונמצא חומץ ונמצא יין – שניהם יכולין לחזור בהן". כלומר, אם מדובר על חפץ ממין אחר לחלוטין ממה שנמכר – אין כאן מכר כלל, ושניהם חוזרים. אך אם זה אותו מין, אלא שטיבו שונה מהטיב שסוכם – מי שהפסיד מהמכר (הקונה במקרה שהטיב פחות, והמוכר במקרה שהטיב עדיף) הוא זה שיכול לחזור.

לכן פשוט שאם יש הקפדה של המוכר או הקונה על הפסדו במכירת הטבעת הלא נכונה (מוכר אם הטבעת הזו יקרה יותר, וקונה אם טבעת זו זולה יותר) – הרי שהמקח בטל, ולכאורה בפשטות אין קידושין. אך נדון על כך בהמשך.



#### ב. מקח טעות כשאינו מקפיד על הטעות

מה הדין כאשר אין הקפדה על מקח הטעות, והצדדים מעוניינים לקיימו?

כותב ביד רמ"ה שם לאחר שמביא את המשנה הנ"ל: "הא מתני' לא משכחת לה אלא בשלא ראה המוטעה את המקח. אבל אם ראה המוטעה את המקח ונתרצה בו, בין עד שלא לקח בין משלקח אינו יכול לחזור בו".

וכן כתב גם בשו"ת ר"י מיגש (סי' קלו): "שאינו לנו לומר שהמקח היה בטל מעיקרו כשנתברר שהוא מקח טעות אא"כ גלה דעתו שרוצה הוא לבטל המקח להיות בלתי מוחל המומין שנגלו בו... ואם מעיקרא נתרצה במומין שבה וקיים המקח הנה גלה בדעתו שהמקח היה קיים מעיקרו".

בכתובות (עה-עה): שנינו במשנה: "היו בה מומין ועודה בבית אביה - האב צריך להביא ראייה שמשנתארסה היו בה מומין הללו, ונסתחפה שדהו, נכנסה לרשות הבעל - הבעל צריך להביא ראייה שעד שלא נתארסה היו בה מומין אלו, והיה מקחו מקח טעות, דברי ר"מ; וחכמים אומרים: במה דברים אמורים - במומין שבסתר, אבל במומין שבגלוי - אינו יכול לטעון".

הגמרא מקשה שלכאורה מהסיפא נראה שבלא ראיית האב - הבעל נאמן לומר שהמומים האלו היו קודם אירוסין, ולכן הוי מקח טעות. וזה כשיטת ר' יהושע שהולכים אחר חזקת ממון, ולא אחר חזקת הגוף שלה.<sup>א</sup> ואילו בסיפא בלא ראיית הבעל - האב נאמן לומר שהמומים היו רק לאחר האירוסין, ולכן נסתחפה שדהו - המומים נוצרו ברשות הבעל, והאירוסין שרירים וקיימים. וזה כשיטת רשב"ג שהולכים אחר חזקת הגוף, שתולים שהיא הייתה בריאה בגופה עד אחר האירוסין, שאז נוצרו המומים. וא"כ הרישא והסיפא סותרות אחת את השניה - הרישא כר' יהושע והסיפא כרשב"ג. הגמרא מתרצת במספר אופנים. רבא מתרץ שם "כאן נמצאו כאן היו". כלומר, ברישא המומים נמצאו כשהיא עודה בבית אביה, ולכן אנו תולים שהם נוצרו לה בבית אביה כבר קודם האירוסין, ואילו בסיפא, כיוון שגילוי המומים אירע רק בבית בעלה - אנו תולים ששם נוצרו, כלומר לאחר האירוסין. אביי מקשה עליו - אם כך, למה נאמר בסיפא שעל הבעל להביא ראייה שהיו המומים קודם האירוסין? גם אם יביא ראייה שהמומים היו אחר האירוסין כשהיתה בבית אביה - סוף סוף נאמר - בבית אביה נמצאו בבית אביו נוצרו, עוד קודם האירוסין! מתרץ רבא: "משנתארסה, משום דאיכא למימר: חזקה אין אדם שותה בכוס אא"כ בודקו, והאי ראה וניפייס הוא".

בהמשך הגמרא דנה ומחדדת את התירוץ. אך עדיין אנו רואים כאן שאם היו בה מומים משנתארסה - אע"פ שהיינו צריכים לומר "כאן נמצאו כאן היו", והם נוצרו עוד קודם האירוסין וממילא הוי מקח טעות - כיוון שחזקה שמסתמא בדק שאין לה מומין - ידע ממומיה ונתפייס. כלומר, יוצא שהפיוס של הבעל משבדק את האשה אחר אירוסיה מועיל לאשרר למפרע את הקידושין, ולא מצריכים קידושין נוספים. כלומר, מקח טעות שהקונה מגלה את המום ומוחל עליו - הקניין חל למפרע, ואין צורך בקניין חדש.

א. בדף יב: שם נחלקו רשב"ג ור' יהושע במקרה שמצאה הבעל בעולה, היא טוענת שנאנסה אחר האירוסין וכתובתה מאתיים, והוא טוען שהיה זה קודם האירוסין והוי מקח טעות-רשב"ג אומר שנאמנת, שמעמידים אותה על חזקת בתולה עד האירוסין, ואילו ר' יהושע אומר שאינה נאמנת, שאין מוציאים מחזקת הממון של הבעל.

דיוק זה מובא במחנה אפרים (אונאה סי' יב) והוא מבאר: "דכל היכא דנתרצה השתא איגלאי מילתא למפרע דהיה מרוצה". כלומר, כיוון שידע במום ומחל עליו – זה מגלה שמראש בשעת המקח היה מסכים לקיים המקח עם מום שכזה.<sup>2</sup> כלומר, ברגע שראה ונתרצה – אף אחר שלקח – אינו חוזר בו, כי המקח התקיים לגמרי.

גם בשערי יושר כותב דברים דומים (שער א שער הספיקות פרק י). הגרש"ש דן בדברי הרמב"ם לגבי מקח טעות באיסורין. וזה לשון הרמב"ם (מכירה טז, יד): "המוכר בשר לחבירו ונמצא בשר בכור, פירות ונמצאו טבלים, יין ונמצא יין נסך, מה שאכל אכל ויחזיר לו את הדמים, וכן כל המוכר דבר שאסור לאוכלו מן התורה כך הוא דינו, בין שהיה איסורו בכרת בין שהיה איסורו בלאו בלבד, אבל המוכר דבר לחבירו שאיסור אכילתו מדברי סופרים, אם היו הפירות קיימים מחזיר את הפירות ונוטל את דמיה, ואם אכלן אכל ואין המוכר מחזיר לו כלום, וכל איסורי הנאה בין מדברי תורה בין מדבריהם מחזיר את הדמים ואין בהם דין מכירה כלל".

הרמב"ם מחלק בין איסורי הנאה לאיסורי אכילה. באיסורי הנאה – לא משנה תוקפם – תמיד הוי מקח טעות. באיסורי אכילה – אם המקח בעין – בטל. אך אם כבר אכל את המקח האסור – באיסור דאורייתא עדיין הוי מקח טעות וצריך להחזיר לו את הדמים, ומחדש הרמב"ם שבאיסור דרבנן – לא צריך המוכר להחזיר לו כלום.

בשערי יושר מבאר זאת: "דגם המקח אפשר שלא נתבטל כלל, דכל טעות במקח תלוי בקפידא של הבעלים לאחר הידיעה, וכיון שלאחר שנתודע בטל קפידתו אין כאן טעות במקח".

כלומר, אם בגילוי הטעות אין קפידא של המפסיד מהטעות, גם אם בנקודת הזמן של המקח עצמו הוא היה מתחרט – אין כאן טעות, והמקח קיים. ולכן, כיוון שאחר אכילת האיסור מדרבנן כבר לא משנה לו שקנה איסור – המקח קיים. והראיה, שבאיסורי הנאה הרמב"ם כותב "אין בהם דין מכירה כלל" (הגרש"ש מבאר שם שזה מצד שהמוכר לא חסר דבר), ומכאן שבאיסור אכילה דרבנן כן היה מכר.

הגרש"ש מוכיח עקרון זה מהמשנה בקידושין נב: שם נחלקו ר"מ ור"י לגבי המקדש אשה בהקדש. לדעת ר' יהודה אם קידשה בשוגג – מקודשת, ובמזיד – לא. וכן פוסק רב אדא בר אבהה להלכה (נד). הגרש"ש שואל – כיצד קידשה בהקדש בשוגג מקודשת, והלא אם הם היו יודעים שהמעות הקדש, ודאי לא היו רוצים לחללם! אלא שכיוון שכעת, שכבר מעלו ויצאו המעות לחולין – כבר לא משנה להם שקידשו בהקדש, ולכן הקידושין קיימים. כלומר אנו מסתכלים על הקפידא בשעת הגילוי, ואם אינו מקפיד אז – המקח עומד על תילו.

אך נראה שהרב אברמסקי אינו מסכים לעקרון זה, שהמקח תלוי בקפידא אחר הידיעה. בחזון יחזקאל (בשור"ת שבסוף מסכת זבחים סי' ח) מובאת תשובה לגבי אשה שנישאה לאדם שאין לו גבורת אנשים, וחיה איתו יחד ארבע שנים, וזיווגם לא עלה יפה מפני שלא היה יכול היה לבוא עליה. בהמשך גם מצבו הנפשי היה רעוע, והיא עזבה אותו. בית המשפט הורה לרופאים לבדוק

(ב). במחנ"א מביא את דברי ר' יונה שבמקרה של אונאה יותר משתות – המקח בטל לגמרי.

את האשה, והם חוו דעתם שהאשה עדיין בתולה, ולכן השלטונות ביטלו את הנישואין ביניהם. בין השאר דן שם הרב אברמסקי האם יש כאן קידושי טעות.

ראשית, פותח הרב אברמסקי בכך שודאי יש כאן מום שבאופן עקרוני מבטל את הקידושין, שודאי כל עיקר הנישואין אינו אלא משום חיי אישות, וכפי שכתוב "הכל יודעים כלה למה נכנסת לחופה" (שבת לג.). וממילא אדעתא דהכי שלא יכול לבוא עליה, לא נשאה.

אלא שהרב אברמסקי דן שזה נכון לו היא הייתה מגלה שאין לו כח גברא והיתה מקפידה על כך, אז היו מתבטלים הקידושין מצד מקח טעות. אך כאן שהתה עמו ארבע שנים, ואם כך אולי סברה וקבלה, ולא יועיל מה שצווחת ומקפידה עכשיו. שהרי במקדש אשה סתם ונמצאו עליה מומים הפוסלים בנשים – מקודשת מספק (רמב"ם אישות ז, ח), ובכל זאת כותב הב"ש (אה"ע סי' ל"ט ס"ק ט) שהיינו דווקא שכשגילה את המום הקפיד עליו, אך אם כשנודע לו המום – שתק, אף אם צווח לאחר מכן – מקודשת ודאי. וא"כ – כותב הרב אברמסקי – ה"ה לענייננו ששהתה עמו ארבע שנים בשתיקה.

אך הרב אברמסקי מחלק, ששם מדובר על מומים שאפילו אם לא נודע ושתק – מקודשת רק מספק, וזאת, משום שיש אנשים שלא מקפידים על מומים אלו, שאינם מבטלים לגמרי תשמיש, אלא רק מכבידים עליו (שהרי אם היינו אומרים שבדאי הוא לא רוצה במומים אלו בשעת הקידושין, אלא לאחר מכן נתרצה ונהיו קידושי ודאי – הלא לא היה מעשה קידושין, שהרי בשעת הקידושין היה זה מקח טעות, וכיצד נעשו קידושין?), כמו אשה מוכת שחין שהיא בת תשמיש, כפי שרואים בכתובות לט. "כיצד שותה בעציצו... ואפילו היתה מוכת שחין". ולכן, כאשר גם כשהוא מגלה את מומיה הוא שותק – אנו תולים שהבעל הוא מאלו שאין מפריעים לו מומים אלו, כיוון שסו"ס הוא יכול לשמש עמה, וממילא הוי קידושי ודאי. אך בנד"ד, שמדובר על חוסר יכולת לקיים חיי אישות כלל – "מסתברא שאדעתא דהכי שיגרע עונתה כל ימי חייה ודאי לא קידשה את עצמה בראשונה, וקידושו לא היו קידושין", ולכן אפילו נתרצתה – סו"ס אין כאן מעשה קידושין. יעולה מדברי הרב אברמסקי, שעיקר המקח תלוי בקפידא שבשעת המקח (ואם הקפיד – לא יועיל חוסר הקפידא לכשישמע), לעומת דברי הגרש"ש שעיקר המקח תלוי בקפידא שבשעת הגילוי, אף אם ודאי היה מקפיד בשעת המקח (כגון בקידוש בהקדש). אמנם כל זה כשבדאי היה מקפיד בשעת מקח, אך בדבר שאינו בטוח שמקפיד – כגון המומים באשה במסכת כתובות (כדברי הרב אברמסקי שהם לא מונעים תשמיש) – הולכים אחר שעת הגילוי.

וא"כ ה"ה לענייננו – הלא אין בירור מוחלט שמפריע להם שהגיעה טבעת שונה, ולכן אם בשעת הגילוי לא הקפידו – ודאי יועיל לכ"ע לקיים המקח.

ג). באופן נוסף מתרץ הרב אברמסקי, שדווקא במומים כאלו שאינם מבטלים את התשמיש לגמרי אנו תולים את שתיקתו משנודע לו על מומיה בכך שמעולם לא הקפיד על כך. אך במום המבטל תשמיש לגמרי – ודאי שאין אדם שלא מקפיד, וממילא מה ששהתה תחתיו זמן רב "היינו מחמת שהשל(ת)ה את נפשה בתקוה שיתחזק כחו ויבריא, אבל מעולם לא נאותה להנשא לו בכזיב תוחלתה, ויתברר הדבר שאפסה כל תקוה שיהיה גבר בגוברין". כלומר, לא היה כאן אי הקפדה, אלא פשוט חשיבה אופטימית מוטעית.



לסיכום חלק זה – אם המפסיד מהטעות אינו מקפיד כאשר הוא מגלה אותה, ויתכן שאף לא היה מקפיד בשעת מקח – הקניין קיים למפרע, ועל כן יהיו כאן קידושין. אם היה ודאי מקפיד בשעת מקח – נראה שזה תלוי במחלוקת הגרש"ש והרב אברמסקי.



### ג. האם כן הדין גם במקח טעות גמור?

העירני ידידי, הרב דניאל סגרון, שיתכן וכל דיוננו בסעיף הקודם נכון רק לגבי מום במקח, שאז היה כאן קניין על אותו חפץ אליו התכוון, אך יש בו מום. ממילא כאשר אינו מקפיד – הגיוני שהתקיים המקח הראשון. אך אם קנה חפץ שכלל לא התכוון לקנותו – הרי אין כאן קניין כלל, שכולו טעות מתחילתו ועד סופו, ושמא אז נאמר שאף אם נתרצה – לא יועיל, וצריך קניין מחדש.

ראשית, יש לומר שבדברי הרמ"ה שהבאנו לעיל רואים לא כך. הרמ"ה כתב שהמשנה מדברת כשראה את המקח והקפיד, אך אם ראה ולא הקפיד – המקח קיים. והרי המשנה מדברת גם על מקח טעות שקנה מין אחר לגמרי, כגון חומץ במקום יין או שקמה במקום זיתים. אם כן רואים שאף בכהאי גוונא – כשנתרצה המקח קיים.

אמנם בדברי הריטב"א רואים שלא כך. הריטב"א (ב"ב פג. ד"ה ומדקתני הלוקח) שואל לגבי מקח טעות באותו מין – אם בטל המקח, אם כן מדוע רק המפסיד יכול לחזור בו, ולא שניהם? ומתיר: "י"ל דכיון שהם מין אחד ממש אינו מקח טעות גמורה עד שנאמר שלא חל המקח דהא איכא אינשי טובא דלצורך השעה לא דייקי ביניהם ושניהם לאכילה הם עומדים." כלומר, במקח טעות בשני מינים יש טעות גמורה, ולא חל המקח כלל.

אך גם לדברי הריטב"א, נראה שבטבעת קידושין הרי זו טעות במין אחד, ואע"פ שאותו זוג בירר טבעת מסויימת, ולא את האחרת. שכן הסיבה שבמין אחד אינו מקח טעות גמור היא "דהא איכא אינשי טובא דלצורך השעה לא דייקי ביניהם ושניהם לאכילה הם עומדים." וא"כ נראה ברור שאף בטבעת קידושין איכא אינשי טובא שלצורך השעה, שצריכים לקדש אשה, לא ידקדקו בטבעת, ויתרצו לקדש בטבעת שבידם, ושתייהן לקידושין עומדות. לכן אין כאן מקח טעות גמור, ורק המפסיד יכול לחזור בו, וממילא אם נתרצה – התקיים המקח למפרע.



### ד. הקפיד על מקח טעות ולבסוף נתרצה

בסעיף הקודם עסקנו במקרה שמיד כשגילה הלוקח את הטעות – נתרצה, והסקנו שהמקח חל למפרע. מה הדין במקרה שכשגילה הוא הקפיד, אך לאחר מכן נתרצה?

באמרי בינה (קידושין סי' טו) לאחר שמביא את דברי המחנ"א, שאם נתרצה במקח – חל למפרע, מסייג זאת בכך שאם הקפיד ולבסוף נתרצה – אין זה מועיל. כך גם נראה מדברי הגרש"ש – "דכל טעות תלוי בקפידא של הבעלים לאחר הידיעה", כלומר העיקר הוא

שעת הידיעה. ולכן אם כשנודע לו מהטעות - הקפיד כבר המקח בטל, וממילא התרצות כעת לא תועיל, אלא צריך קניין חדש. אך נראה שאין הדבר מוסכם.

נראה בפסק דין של הדיין הרב חיים יהודה רבינוביץ (אב"ד ירושלים באותו זמן) שלכאורה חולק על כך (פס"ד רבניים - פס"ד ל"א). בפני בית הדין נידון מקרה - בדומה לשאלה בחזון יחזקאל - של אשה הטוענת שלבעלה אין גבורת אנשים, אלא שהיא לא ידעה מכך קודם הנישואין, וחיייתה עמו שנים רבות, כשהוא בקושי מוכן לשמש איתה, וגם אז הוא עושה כל מיני מניפולציות לרמות אותה. האשה בקשה לבטל את הקידושין מחמת מקח טעות. הרב רבינוביץ דן שם בשאלה האם כאשר אדם הוטעה בעצם החפץ וקיבל אחר - האם צריך קניין חדש או לא: "ויש לעיין בדין מקח טעות, שהוטעה הקונה בעצם החפץ, כגון שרצה לקנות יין וקנה חומץ, והדין הוא ששניהם יכולים לחזור בהם - האם נאמר שאם רוצים ומסכימים שהמכירה היא מכירה ואינם חוזרים בהם, צריכים הם קנין חדש בחפץ, או שמא די בהסכמתם, והקנין הקודם הווי קנין. נראה לומר בזה, שאין צורך בקנין חדש, מכיון שאדם קונה חפץ מחבירו, יש כוונת הקנין הכללי שרוצה לקנות חפץ מחבירו, וכן קנין פרטי שקונה חפץ מסויים. לכן, אם טעה בחפץ, אבל כוונת הקנין הכללי שרצה לקנות עדיין קיימת, אם הסכים אח"כ שהחפץ ההוא שהוטעה יוקנה לו, הרי איגלאי מילתא למפרע שהקנין הכללי שחל בעת הקנין, יהיה גם על החפץ ההוא".

כלומר, הרב רבינוביץ מסיק שכל עוד הייתה כוונת קניין כלשהי במעשה הקנין - הרי שההסכמה לקבל חפץ זה - מגדירה למפרע כאשרור וקיום הקניין.

"גם בדין מקח טעות נראה לומר, שכל המומים הגדולים שאמרו בסוגיית המדיר במס' כתובות שאינה מקודשת, כגון שהיתנה וכו', הרי מבואר שם, שאם נמחל התנאי או סבר וקיבל, אין צורך בקידושין מחדש. ראה ב"שלטי הגיבורים" פרק המדיר, שכתב שם, שכל הני תנאי מיירי בלא כנסה, אבל כנסה, מקודשת מיד, כדאמרין במקדש על תנאי, וחייב הבעל ליתן לה כתובתה ממ"נ: אם מחלה, הרי זה נישואין גמורים, ואם לא מחלה, הרי עדיין אפשר למחול, וכשתמחול, איגלאי מילתא דנישואין גמורים הווי, וכתובה יש לה. כ"כ, הרא"ש בתשובה עיי"ש שכתב, שהווי קידושין למפרע. מכאן למדים, שבקידושי טעות גמורים, באם מחלו אח"כ והסכימו להמשיך בנישואין, אין צורך בקידושים נוספים, אלא הקידושין הראשונים חלים למפרע, כיון שהיתה כוונת קנין כללי בקידושין שרוצה לישא אישה, וכן כוונת האישה המתקדשת היא לקידושין, אפילו היה מום גדול בקידושין שמצד הדין חל עליו דין מקח טעות, הרי אם היה ריצוי או מחילה אח"כ, הרי בהסכמה זו, חל עליו דין קידושין למפרע".

כלומר, הרב רבינוביץ משווה דין זה של קידושי טעות לדין מקדש על תנאי (שאינו בה מומים), שאפשר למחול על התנאי אף בהמשך, ולקיים את הקידושין למפרע, וממילא גם לקבל את הכתובה, כפי שכתבו השל"ט"ג והרא"ש בתשובה. נציין שכבר קדם להם הרמב"ם, שכתב שאפשר למחול על התנאי ויתקיימו הקידושין למפרע (אישות ז, כג): "המקדש על תנאי וחזר אחר כמה ימים וביטל התנאי אף על פי שבטלו בינו לבינה שלא בפני עדים בטל התנאי והרי היא מקודשת סתם. וכן אם היה התנאי מן האשה ובטלה אותו אחר כך בינה לבינו בטל התנאי,

לפיכך המקדש על תנאי וכנס סתם או בעל סתם הרי זו צריכה גט אף על פי שלא נתקיים התנאי שמא ביטל התנאי כשבעל או כשכנס".

נעיר שהרשב"א חולק על ראשונים אלו (כתובות עג. ד"ה הא דאמר), ולדעתו מחילה על התנאי מועילה מכאן ולהבא, וממילא יצטרכו קידושין חדשים. כך הוא כותב על הדעה שהמחילה מועילה שהקידושין יחולו למפרע (ומביאה בשם הראב"ד): "ותמיהא לי טובא דהא ודאי לא אמרו כאלו נעשה תנאי אלא בתנאים התלויים בקיום מעשה כגון אם תתן שיכול הוא לומר הריני רואה כאלו התקבלתי, אבל בלא תעשה לעולם אינה מקודשת ואינה מגורשת, דאלו אמר על מנת שלא תלכי לבית אביך וכיוצא בזה אף על פי שחזר ומחל על תנאו ואמר הריני כאלו לא הלכת אין ממש בדבריו שהרי שור שחוט לפנינו הרי זו הולכת לבית אביה ואת אמרת שהיא כאלו לא הלכה... והרי זה כאותה שאמרו בפ' האיש מקדש (מ"ח ב') ע"מ שאני עשיר ע"מ שאני כהן וכו' ובכולן אף על פי שאמרה בלבי היה להתקדש לו אעפ"כ אינה מקודשת ואם איתא דיכולה היא למחול ולומר רואה אני כאלו הוא עשיר ורואה אני כאלו הוא חכם או כהן למה אינה מקודשת, אף על פי שאין דברים שבלב דברים מ"מ יש במשמע שהיא מוחלת על אותו תנאי ותהא מקודשת, ועוד דגרסינן התם בתוספתא על מנת שאין לו בנים והיו לו בנים ואח"כ מתו, שיש לו בנים ולא היו לו בנים ואח"כ נולדו לו אינה מקודשת, זה הכלל כל תנאי שנתקיים בשעת קדושין אף על פי שבטל לאחר מכאן מקודשת וכל שאין מתקיים בשעת קידושין אף על פי שנתקיים לאחר מכאן אינה מקודשת, וזה גם כן כיון שבשעת קדושין אין תנאו מתקיים שהרי יש בה מומין או נדרים אף על פי שמחלן ורואה הוא כאלו אינן, עכשיו הוא שנסתלקו אבל בשעת קדושין היו".

כלומר, לדברי הרשב"א לעולם בקידושין על תנאי – אף אם ימחול על התנאי – סו"ס בשעת הקידושין התנאי לא היה מקויים – אין כאן קידושין. ומה שמחל לאחר מכן – לא מועיל. ורק בתנאי התלוי בקיום של מעשה – יכול לומר הריני כאילו התקבלתי, וחל למפרע. בכל אופן, כאמור, דעת הרמב"ם ועוד ראשונים שלא כך, אלא שאפשר למחול על התנאי.

מהשוואתו של הרב רבינוביץ בין מקח טעות לדברי הרא"ש ושלט"ג לגבי תנאי, משמע שדינם זהה. יוצא מהשוואתו, שבמקח טעות – אפילו אם כעת הוא מקפיד על המום (כמו ששם הוא מקפיד על התנאי) – אם ימחל בהמשך על התנאי, יועיל לקיים את המקח. ולכאורה יוצא שלא כדברי המחנ"א, שאם הקפיד על המום – שוב לא יועיל למחול עליו, ויצטרך קניין חדש.

יתר על כן, הרב רבינוביץ מביא את דברי החזון יחזקאל שהבאנו קודם, ותמה עליו – הלא ברגע שלא מקפיד – הוי למפרע קניין, וממילא אין צורך בקידושין נוספים!

נראה שיסוד המחלוקת ביניהם תלוי בשאלה מה הסיבה לביטול מקח טעות. נחלקו בכך ר' עקיבא איגר ובית הלוי.

בשו"ת רבי עקיבא איגר (מהדו"ת סי' נא ד"ה והנראה לענ"ד) מסביר שבכל מקח מונח תנאי סמוי, שהקניין יחול רק אם לא יהא מום במקח. על פי זה הוא מחדש שבמקום שלא מועילים תנאים, גם לא יהא מקח טעות. בית הלוי (חלק ג סימן ג), לעומת זאת, סובר שהיסוד של מקח טעות

שונה. לדעתו, המום מבטל את המקח משום שעצם המעשה היה בטעות. כאשר יש אומדנא דמוכח שלא היה המקח אלא על תנאי מסויים – אנו אומרים שהוי מקח בתנאי. אך לעניין מקח טעות, מחדש בית הלוי, שהמקח בטל אפילו כשאין אומדנא דמוכח שהקפיד, וכל מום שמקפדת עליו כשנודע לה, הרי הוא מקח טעות וחוזר.

נראה שהרב רבינוביץ נקט כרעק"א, ולכן השווה בין דיני מקח טעות למקח על תנאי, וכיוון שבמקח על תנאי – הרמב"ם וסיעתו סברו שאפשר למחול על התנאי והמקח קיים למפרע – ה"ה גם למקח טעות, שמחילה על הטעות מקיימת את המקח למפרע. לעומת זאת, הרב אברמסקי סבר כבית הלוי – מקח טעות אינו קשור לתנאי, אלא הביטול הוא כיוון שעצם המעשה היה בטעות. לכן, על אף שבמקח על תנאי יכול לרמב"ם למחול ולקיימו למפרע – במקח טעות, שהבעיה בו היא בעצם המעשה – לא תועיל מחילה למפרע. ומכאן ההשלכה לנידון שלהם באשה שנישאה לאדם שאין לו גבורת אנשים. הרב רבינוביץ סובר שהקידושין הם על תנאי שלא יהיה בו מום, וממילא אפשר למחול על התנאי, ובכך ששהתה עמו זמן רב – מחלה, ומקודשת. ולפי הרב אברמסקי – במקח טעות עצם הקידושין פגומים, ולא יועיל מה שתמחל אח"כ, ולכן אף שהתה עמו זמן רב – לא מקודשת.

לכן למסקנה נראה שלכל הפחות אין כאן ודאי קידושין, ובמיוחד שבמחנה אפרים כתב בפירוש שאי אפשר למחול אחר שהקפיד בגילוי. ובמיוחד שאף אם נשווה מקח טעות למקח על תנאי, כדעת רעק"א – לדעת הרשב"א אף במקח על תנאי אי אפשר למחול על התנאי ולקיים את המקח למפרע, וא"כ ה"ה למקח טעות.



### ה. הקפדה על מקח טעות בטבעת קידושין

הרב חיים קנייבסקי (עי' ווי העמודים וחשוקיהם כה עמ' סא) סבר שבקידושין יש מקום לומר שודאי אינו מקפיד על הטעות, שכן הוא רוצה שיתקיימו קידושיו. שהרי אם הוא מקפיד ומבטל את המקח – מתבטלים גם הקידושין. הוא מביא ראיה לכך מהירושלמי בתרומות (פ"ב ה"א). במשנה שם נאמר "אין תורמין מן הטמא על הטהור ואם תרם שוגג תרומתו תרומה". הירושלמי דן במשנה זו: "היה תורם תרומה ותרומת מעשר כאחת אינה שלום יהודה ברבי אומר לא עלתה על דעתו של זה לעבור על דברי תורה להקדים תרומת מעשר לתרומה גדולה מתיב ר' אבא בר ממל והא תנינן אין תורמין מן הטמא על הטהור הגע עצמך שתם ואמר לא עלתה על דעתו לעבור על דברי תורה א"ר בא בר ממל אם אמר את כן נמצאת מבריחו מן הקלה ומכניסו לחמורה טבל בעון מיתה טמא שאכל את הטהור בעשה".

כלומר בתורם תרומה ותרומת מעשר – התכוון קודם לתרומה ואז לתרומת מעשר, ולכן אם בטלה תרומה – בטלה גם תרומת מעשר. והסברה היא שלא מסתבר שכוונתו הייתה לעשות נגד דין תורה שלא כסדר, אלא כסדר. ר' אבא בר ממל מקשה מהמשנה בתרומות שאם תרם מן הטמא על הטהור תרומתו תרומה, והלא נאמר גם כאן שלא מסתבר שהתכוון לעשות נגד דין תורה! ותירץ שודאי מעדיף שהוי תרומה, ואין כאן טבל שהוא במיתה, מאשר לעבור על איסור

עשה של טמא שאכל תרומה טהורה. ומכאן מוכח גם בענייננו – שמעדיף אדם לקיים מקח טעות מאשר לבטלו ולבטל את הקידושין.

אך יש להעיר על כך, שלא ברור שירושלמי זה הוא להלכה. הירושלמי קודם לכן דן בדברי המשנה הבאה: "התורם את הבור ואמר הרי זו תרומה על מנת שתעלה בשלום שלום מן השבר שלום מן השפיקה אבל לא מן הטומאה". כלומר אם תרם בור יין ואמר כל מקום שתעלה התרומה בשלום – כוונתו שתעלה שלא תשבר חבית היין, ולא יישפך היין, אך אין בעיה אם יטמא. הירושלמי מביא ברייתא: "תני אמר רבי יודן בד"א בתרומה גדולה שהיא צריכה לתרום מן המוקף אבל בתרומת מעשר אפילו שאר כל הדברים שלום הן." כלומר בתרומת מעשר, כיוון שאין צורך לתרום מן המוקף – גם אם נשברה או נשפכה החבית – נתקיים התנאי.

המשך ברייתא דר' יהודה הוא מה שהבאנו קודם – "היה תורם תרומה ותרומת מעשר כאחת אינה שלום". מראה הפנים דן מדוע הרמב"ם פסק את חלקה הראשון של הברייתא, שמחלקת בין תרומה גדולה לתרומת מעשר לעניין נשברה או נשפכה (תרומות ד יח-ט), אך לא את חלקה השני של תרם שתייה כאחת. מראה הפנים מיישב, שהרמב"ם חש לקושיית ר' אבא בר ממל מתרומת טמא על הטהור, שרואים שלא אומדים "לא עלתה על דעתו של זה לעבור על דברי תורה". ואע"פ שר' אבא יישב – שאתה מבריחו מקלה ומכניסו לחמורה – הרמב"ם לא חש לכך, שכן אין כאן "מכניסו לחמורה", שהרי לכל היותר נשארת התבואה בטבלה, ויפריש עליה ממקום אחר. ולכן למסקנה לא אומדים בדעתו שלא רצה לעבור על דברי תורה, ואולי באמת התכוון להקדים תרומת מעשר לתרומה.

כלומר, מדברי מראה הפנים עולה שהרמב"ם לא פוסק ירושלמי זה להלכה, וכאשר יש לי שתי אפשרויות – אין הכרח לפרש שכוונתו היתה שלא לעבור על דברי תורה. וה"ה לעניין מקח הטעות.

לענ"ד יש עוד להוסיף ולחלק, שאף אם הירושלמי הוא להלכה – הלא מדובר ב"מבריחו מן הקלה ומכניסו לחמורה". מדובר על איסור חמור מול איסור קל, שהם ברי השוואה, ולכן סביר שהאדם לא התכוון שלא לעבור על האיסור הקל וליפול בחמור. אך בנידון דידן אין כאן איסור מול איסור, אלא ממון מול איסור. ולכן יתכן שהאדם חביב עליו ממון והוא רוצה בקנין טבעת מסוימת, גם אם זה יגרום לאיסור. ואין כאן דמיון לסוגיית הירושלמי, שמסתמא כיוון שלא לעבור על האיסור החמור.<sup>7</sup>



## ו. גילו אחר הקידושין – האם הייתה זכייה של הבעל בטבעת?

כאשר גילוי הטעות היה אחר הקידושין, לכאורה יש בעיה נוספת בקידושין, שהבעל כלל לא התכוון לזכות בטבעת זו, וכפי שמצאנו במדרכי. המדרכי דן לגבי המשנה בב"מ (כה:) "מצא בגל

ד). אמנם כתבנו לעיל (סעיף ג) שבטבעת קידושין יש הרבה אנשים שלא יקפידו על איזו טבעת שלהם, העיקר שיוכלו לקדש. לכן ביארנו שזה מגדיר את מקח הטעות כטעות באותו המין, שאינו מקח טעות גמור, ואם נתרצה המפסיד – המקח קיים. אך עדיין אין זה מכריח שהאדם שבפנינו גם כן אינו מקפיד ומתרצה בכך. וזה חידוש גדול יותר.

ובכחול ישן – הרי אלו שלו" בברייתא מבואר שיכול לומר "של אמוריים הם". המרדכי דן למה לא נאמר שבעל הבית זכה בהן, שהרי חצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו. והמרדכי מבאר (רמז רנח): "דכיון דאין דבר ההוא כשאר המציאות שפעמים הווים לבא לא זכה בו כי כשקנאו לא העלה על לב לקנות המטמון הלכך לא זכה דלא זכה אלא בדבר שירצה לקנות דחצרו קונה לו בדבר הבא לחצרו אח"כ אבל בדבר שלא היה בדעת המוכר למכור ולא דעת הקונה לקנות לא קנה".

כלומר, כיוון שבעל הבית כלל לא מעלה בדעתו שיתכן שיש שם מטמון, וממילא לא העלה על דעתו לקנותו – אינו זוכה, שחצרו של אדם קונה לו היינו דווקא בדבר שרוצה לקנותו. המרדכי מביא סיפור מעניין בהקשר זה: "ומעשה באחד שקנה בדיל מן הגוי לכסות גגו ושוב נמלך ומכרו לישראל חבירו בחזקת בדיל ונמצא שכולו כסף מבפנים אך מבחוץ היה מחופה בדיל ותבעו בדין שאינהו אונאה ופטרו אבי העזרי שאמר שלא זכה בו כשקנאו מן הגוי כיון שלא ידע ולא נתכוון לקנות הכסף מן הראייה שכתבתי לעיל והודה לו ר"ת".

על סמך ההסבר שראינו בהבנת דין המשנה, מחדשים למעשה הראב"ה ור"ת שאם קנה מוצר ומכרו בלי לדעת באמת מה יש בו – לא זכה הסרסור במה שנתגלה שיש בו, שלא התכוון לקנותו, וממילא זוכה בו הלוקח ישירות. וכן פסק הרמ"א (ח"מ ס' רל"ב ס' י"ח): "ואם קנה הסרסור דבר בחזקת בדיל ומכרו, ואחר כך נודע שהיה בו כסף או זהב, זכה הלוקח, שלא זכה בו הסרסור מעולם הואיל ולא ידע בו". הש"ך (ס"ק י"ד) מוסיף שדין זה נכון אף אם הסרסור קנה עבור עצמו, ולא רק אם קנה עבור הקונה. וא"כ גם בנידון דידן – כיוון שהבעל לא ידע שהטבעת אינה אותה טבעת – לא זכה בה מעולם, כיוון שלא התכוון לזכות בטבעת הלא נכונה, וממילא אין כאן קידושין, שהרי לא נתן לאשה טבעת שלו.

אך נראה מדויק ברמ"א שלא זכה בזהב ובכסף, אך ודאי שזכה בטבעת בשווי מה ששילם זכה, אחרת כיצד לא מחזיר הסרסור לקונה את כספו, והלא מכר את שאינו שלו! וכן נראה ע"פ הנתיבות שם (ס"ק ח) שביאר שהיינו בנידון שם בדבר שלא היה יכול היה להתגלות, שהכסף או הזהב היו מצופים, ורק כשנשברו גילו זאת, ולכן התיימש ממנה הסרסור. אולם בדבר שיכול היה להתגלות – לא התיימש הסרסור, וזכה בו, ועל הקונה להחזיר לו. ממילא בנידון דידן – ייאוש לא שייך במקרה שלנו, ואין כאן דבר נסתר שלא עשוי להתגלות, ולכן זכה הבעל בטבעת שבידו, רק שיכול לחזור בו מצד מקח טעות. אך אם התרצה – הרי שנשארת זכייתו במקומה.



## ז. סיכום היוצא מדין מקח טעות

העולה מכל האמור שבמקרה של הגעת טבעת אחרת ממה שהוזמנה – המקח תלוי בקפידא של המפסיד מהטעות. במקרה שהטבעת שהוזמנה זולה יותר מהטבעת שהגיעה בסוף – צריך לברר זאת עם המוכר, שהוא המפסיד. במקרה שכשנודע מהטעות היתה קפידא – המקח בטל, אף אם לאחר מכן מחל על כך (אך ראינו שהרב ח"י רבינוביץ חולק). ואם כשנודע לא הקפיד – המקח התקיים למפרע. ראינו שהרב חיים קנייבסקי סובר שבקידושין ודאי שאינו מקפיד, כדי

לקיים את הקידושין, אך הראינו שהדברים אינם פשוטים, ולכן צריך לדעת בוודאות שלא הקפיד על המקח, כדי לקיימו.



## פרק ג' - קידושין במשכון

אחרי שהסקנו שבמקרה שהבעל או המוכר הקפידו על הטעות שבמכירה - המקח בטל, והטבעת עודנה של המוכר - יש לדון אולי בכל זאת יש קידושין. הצד לומר שיש כאן קידושין הוא שהטבעת היא משכון של הבעל עד שהמוכר ייתן לו את הטבעת שהזמין או לחילופין ישיב את כספו. וזו ברייתא מפורשת בקידושין ח: "קידשה במשכון מקודשת" וביארה שם הגמרא: "במשכון דאחרים וכדרכי יצחק דאמר רבי יצחק מנין לבעל חוב שקונה משכון שנאמר ולך תהיה צדקה אם אינו קונה צדקה מנין מכאן לבעל חוב שקונה משכון".

המשכון קנוי לבעל החוב, ולכן הוא יכול לקדש בו אשה.

אך אנו נדון בשלש סוגיות - האם באמת מדובר כאן על משכון, האם כל משכון נקנה לבעל החוב, והאם גם האשה צריכה לדעת שהחפץ בו היא מתקדשת הוא משכון.



## א. מה גדר החפץ שאצל הקונה?

ברבים מהראשונים נראה שבמקח טעות אין החפץ נחשב כמשכון ביד הלוקח. כך נראה לדעת התוס' שכתבו שבמקרה של מקח טעות - הקונה הוא כשומר חנם על החפץ (ב"מ מב: ד"ה הכא), וכן כתבו תלמידי ר' פרץ (מובא בשטמ"ק שם), שהיו פקדון. וכן בריטב"א (שם ד"ה משתבע) כתב שהיו שומר חנם על החפץ. ומכך שדינו שומר חנם, ברור שאין לו שום הנאה ממנו, ואינו יכול לקדש בו.

עוד יש להוסיף שהריטב"א השווה אותם לאומנים, שהם שומרי שכר על הכלי שהביאו להם, "אלא דהכא דיו שיהא כשומר חנם כיון דהוה כאן מקח טעות". והרי בקידושין (מח: למדנו שלמ"ד אין אומן קונה בשבח כלי (וכן נפסק להלכה בשו"ע חו"מ סי' ש"ו סע' ב') אין האומן יכול לקדש בכלי. והריטב"א עצמו (קידושין מח: ד"ה הכא) ביאר שעל אף שהאומן יכול לתפוס את הכלי שבידו תחת שכרו - אינו דומה למלוה על המשכון. במלוה על המשכון מקודשת משום שדעתה על המשכון, והחפץ הגיע לידיה בתורת משכון וקנה אותו כך, משא"כ באומן, שלא הגיע אליו בתורת משכון, אלא הוא תופסו כנגד שכרו, ולכן אינו קונה כמשכון לקדש בו. ובצורה דומה ביארו גם הרשב"א (שם ד"ה אמרי) והמאירי (שם ד"ה האשה שאמרה). הסבר זה נכון גם במקח טעות, כפי שהשווה הריטב"א לאומנים - החפץ לא הגיע אליו בתורת משכון, והוא תופסו רק כדי לקבל החזר. לכן הוי שומר בעלמא, ואין החפץ קנוי לו כלל, אף לא כמשכון.

אמנם יש מקום להקשות מהשו"ע באה"ע (כה, ח) שהמקדש בשט"ח, ונתנו לה - שמין את הנייר, ואם יש בו שו"פ - מקודשת. וכתב הב"ש (ס"ק כ"ב) על אף שהלוה משלם את שכר הסופר

- לא גרע ממשכון אצל המלוה. ומכאן לכאורה רואים שאף שט"ח שלא הגיע בתורת משכון - משמש כמשכון. וא"כ אף בנד"ד נאמר - אף שהמקח לא הגיע בתורת משכון - הריהו משכון. ואם כן - יוכל הבעל לקדש בטבעת זו.

אך ביאר קצות החושן (סי' סו, ס"ק כ"ז) ששט"ח לא רק "לא גרע ממשכון" אלא עדיף ממשכון, שהלוה מקנה למלוה בקנין גמור את השטר והוא שלו לגמרי, משא"כ במשכון. לכן אין להשוות מקח טעות לשטר חוב, שהרי המקח כלל לא חל, ולכן לא שייך לומר שהקנהו בקניין גמור ושהוא שלו לגמרי. ממילא חוזר הדין שאם לא הגיע בתורת משכון - איננו משכון, אלא שומר בעלמא.

אמנם הראב"ד (מובא ברא"ש (ב"מ ג, כד)) כתב שבמקח טעות הקונה הוא שומר שכר בשביל כספו שבאחריות המוכר (וכן נראה דעת הרמב"ם - הל' מכירה פט"ז ה"ד - שהוי שומר שכר, שכתב שחייב בגניבה ובאבידה). התומים (סי' ע"ב, ס"ק כב) והנתיבות (סי' רל"ב, ס"ק ט) הבינו, שהכוונה שהם שומרי שכר, מפני שהם תופסים את החפץ להיות בטוחים במעותיהם. משמע שהוי כמו משכון (וע"ש באריכות דבריהם). אך אפשר לדחות, שהוי כאומנים שהם שומרי שכר ויכולים לתפוס החפץ בשכרם, ואעפ"כ אינם יכולים לקדש בהם, כפי שביאר הריטב"א, משום שלא הגיעו לידי בתורת משכון. עוד יש להעיר שהראב"ד המובא בשטמ"ק (ב"מ מ"ב) כותב כדברי התוס', שהוי שומר חנם. וא"כ אף בשיטת הראב"ד קשה לומר שהוי משכון לקדש בו.

בסיכומו של עניין, ודאי שלסיעת הראשונים שבמקח טעות נעשה הקונה שומר חנם, אין כאן מקום להסתפק שאינו משכון. גם לשיטות שהוא נחשב שומר שכר, ואפילו נאמר שזאת משום שתופס החפץ בכסף שהמוכר חייב לו - נראה שדינו כאומן, שאין החפץ שבידו משכון, ואינו יכול לקדש בו.



## ב. האם ניתן לקדש בגוף המשכון?

נציין ששיטת הנתיבות (ח"מ סי' ע"ב ס"ק ה') שכלל לא ניתן לקדש במשכון עצמו, שכן אינו שלו למכרו ולהשתמש בו. להבנתו הדיון הוא לגבי קידושין בחוב, שמעביר אותו הבעל לאשה ע"י מסירת המשכון, כמו קידושין בחוב ע"י מסירת שטר החוב. לשיטת הנתיבות פשוט שאף אם מדובר במשכון - אי אפשר לקדש בגוף הטבעת, אלא לכל היותר לקדש בחוב שהמוכר חייב, וזה נעשה במסירת הטבעת, שהיא משכון של חוב זה.



## ג. משכון בשעת הלואתו

אף אם נטען שהטבעת שביד הקונה משכון היא בידו - עדיין לא פשוט שאפשר לקדש בכל משכון. הרא"ש (קידושין א, י) מקשה את הקושיה שהבאנו לעיל בשם הריטב"א על סוגיית אומן בקידושין (מח:): למה למ"ד אין אומן קונה בשבח כלי - אומן לא יכול לקדש בכלי מדין משכון. ומכאן הוכיח הרא"ש שהיא מקודשת רק במשכון שלא בשעת הלואתו, אך בשעת הלואתו - לא,



שאין המשכון קנוי לו. כלומר מצאנו שאומן אינו יכול לקדש בחפץ שבידו משום שהחפץ אינו שלו, וראינו שתי סיבות אפשרויות לכך בראשונים. האחת (רשב"א, ריטב"א ומאירי) – החפץ כלל אינו משכון, והשניה (רא"ש) – אף אם נאמר שהוא משכון, זהו משכון בשעת הלואתו, ואינו שלו. כרא"ש סברו גם התוס' (ב"מ פא: ד"ה והא), שאין קידושין במשכון בשעת הלואתו. והרמ"א הביא דעה זו להלכה (אה"ע כח, יב). בנידון דידן המשכון הגיע לידי הקונה בשעה ששילם הכסף, והכסף הפך להלואה, כלומר משכון בשעת הלואתו. ולכן שוב – ממה נפשך החפץ אינו שלו, ואינו יכול לקדש בו, שאף אם נאמר משכון הוא – הריהו משכון בשעת הלואתו, ואינו קנוי לקונה.

כפי שכתבנו לעיל – לשיטת הנתיבות הדיון על קידושין במשכון הוא רק קידושין בחוב שמועבר ע"י מסירת המשכון. אך גם במקרה זה, התוס' והרא"ש סוברים שאי אפשר לקדש במשכון בשעת הלואתו. הנתיבות ביאר את שיטתם, שמשמעות העברת משכון זה היא לא שהקונה יכול לגבות או לתבוע בו, אלא רק שהוא יכול לתפוס בו עד שתחזור ההלואה, וא"כ אין כאן כאן שום נתינה של ממון ממשי. וא"כ אף באופן של מסירת החוב ע"י הטבעת – שנוי במחלוקת ראשונים, וכאמור הרמ"א מביא את הדעה שאינה מקודשת. לכן למסקנה אף אם ניתן לקדש במשכון – לרא"ש וסיעתו לא ניתן לקדש כאן, וכן פסק הרמ"א.



### ד. האם האשה צריכה לדעת שהוא מקדשה במשכון?

אם נתגלתה הטעות במקח אחר הקידושין נוצרת בעיה נוספת – גם אם אפשר לקדש בטבעת זו כדין משכון, סו"ס האשה לא ידעה שהבעל קיבל את הטבעת בתורת משכון. דבר זה שנוי במחלוקת אחרונים האם כשקידשה במשכון – האשה צריכה לדעת שהוא משכון (אוצה"פ סי' כ"ח ס"ק ע' אות ב'). וחלק מהאחרונים סוברים (כ"ש סי' כ"ח ס"ק לא, קונטרס אחרון בשו"ת הב"ח החדשות סי' פ"א ואבני משפט ס"ק יט) שאינה מקודשת, כיוון שיכולה לומר איני רוצה להתקדש בדבר שאינו שלו, וקידושין במשכון מועילים רק כשהיא יודעת שהוא מקדשה במשכון.



### פרק ד' – זאת תורת העולה

אם שני הצדדים מעוניינים בקיום המקח (אפשר להניח שהמוכר מעוניין בכך אם אין הטבעת שהתקבלה יקרה יותר, אחרת צריך לברר) מיד כשנודע להם – נחשב שהמקח קיים למפרע, ולכן קידש בטבעת שלו, והקידושין קיימים. האשה שקיבלה טבעת זו בקידושין סברה וקבלה, שהרי ראתה מהי הטבעת שקבלה, ובמיוחד לאור המנהג כרמ"א (אה"ע סי' ל"א סע' ב) ששואלים האם יש בה שוה פרוטה, כדי שלא נאמר שלא סמכה דעתה אם התברר שחשבה שהיתה שווה יותר.

ה). כמו בקידושין ח. גבי התקדשי לי במנה זה, ונמצא דינר של נחושת, שהגמרא אומרת אם ידעה בו – סברה וקיבלה.

אם אחד הצדדים (החתן או המוכר) היה מעוניין בביטול המקח כשגילה אותו (זיכוי או החלפה) – אף אם לאחר מכן התרצה להשאירו אצלו, הרי שקידוש בטבעת שאינה שלו, שיש כאן מקח טעות, ולכן לא היו קידושין, ולכן צריך קידושין נוספים. צריך לברר עם המוכר במקרה שיתכן שהטבעת שהתקבלה בטעות יקרה יותר, אולי אינו רוצה בקיום מקח זה.



הרב ניר אביב

ר"מ בישיבת ההסדר היכל אליהו, כוכב יעקב  
מראשי מערך בתי הדין למזונות 'לכתחילה'

## השתתפות כספית של גרושה במזונות ילדיה

### שאלה

האם יש בסיס הלכתי לחייב אם גרושה להשתתף במזונות הילדים, או שמא החובה מוטלת על האב בלבד ורק עליו לשאת בנטל המזונות עד גיל שמונה עשרה?



### תשובה

#### יסוד החיוב לזון את הילדים

החובה הבסיסית של האב לזון את ילדיו עד גיל שש, נלמדת בגמ' מסכת כתובות (ס"ה ע"ב): "דרש רבי עולא רבה אפיתחא דבי נשיאה: אף על פי שאמרו אין אדם זן את בניו ובנותיו כשהן קטנים, אבל זן קטני קטנים. עד כמה? עד בן שש".

חובת מזונות הילדים עד גיל שש המוטלת על האב, היא חובה גמורה, ואינה מדין צדקה.

ובמקום אחר (שם מט ע"ב) אומרת הגמ' שמגיל שש עד גיל שלוש עשרה, שבו הבנים נעשים גדולים, מצוה על האב לזון את בניו מדין צדקה, וזו הייתה אחת מן התקנות שתקנו באושא: "אמר רבי אילעא אמר ריש לקיש משום רבי יהודה בר חנינא: באושא התקינו, שיהא אדם זן את בניו ואת בנותיו כשהן קטנים. איבעיא להו: הלכתא כוותיה, או אין הלכתא כוותיה? תא שמע: כי הוה אתו לקמיה דרב יהודה, אמר להו: יארוד ילדה ואבני מתא שדיא! כי הוה אתו לקמיה דרב חסדא, אמר להו: כפו ליה אסיתא בצבורא, וליקום ולימא: עורבא בעי בניה, וההוא גברא לא בעי בניה! ועורבא בעי בניה? והכתיב: לבני עורב אשר יקראו! לא קשיא: הא בחיור, הא באוכמי. כי הוה אתי לקמיה דרבא, אמר ליה: ניחא לך דמיתוני בניך מצדקה? ולא אמרן אלא דלא אמיד, אבל אמיד - כפינן ליה על כרחיה, כי הא דרבא כפייה לרב נתן בר אמי, ואפיק מיניה ד' מאה זוזי לצדקה".

הדין הובא להלכה בשולחן ערוך (אבן העזר ע"א, א): "חייב אדם לזון בניו ובנותיו עד שיהיו בני שש, אפילו יש להם נכסים שנפלו להם מבית אבי אדם; ומשם ואילך, זון כתקנת חכמים עד שיגדלו. ואם לא רצה, גוערין בו ומכלימין אותו ופוצרין בו. ואם לא רצה, מכריזין עליו בצבור ואומרים: פלוני אכזרי הוא ואינו רוצה לזון בניו, והרי הוא פחות מעוף טמא שהוא זן אפרוחיו; ואין כופין אותו לזונן. במה דברים אמורים, בשאינו אמוד, אבל אם היה אמוד שיש לו ממון

הראוי ליתן צדקה המספקת להם, מוציאים ממנו בעל כרחו, משום צדקה, וזנין אותם עד שיגדלו".

נשאלת השאלה, אם החיוב הוא מתורת צדקה, מדוע האב חייב לזון את ילדיו רק עד שיגדלו? הרי מדין צדקה הוא חייב אף לאחר שיגדלו, כמו שהוא חייב מדין צדקה לתת לשאר הקרובים שלו (בין גדולים בין קטנים)!

הבית שמואל (ע"א ס"ק ג) אומר שזו שאלת הדרישה, שתירץ שחייב לזון אותם עד שיגדלו, כי מסתמא עד אז אין בידם לפרנס את עצמם, אבל אחר שיגדלו אפשר שיפרנסו את עצמם ממעשה ידיהם. והוסיף שמדברי רבינו ירוחם משמע שאחר שיגדלו, חייב לזון אותם בתורת צדקה כשאר קרוביו, אבל עד שיגדלו יש להם יתרון יותר משאר קרוביו. על תירוץ זה מקשה ההפלאה (קונטרס אחרון ע"א), כיצד ניתן לומר שבנו הגדול אינו קודם לשאר הקרובים, הרי הלכה פסוקה היא שלעולם בנו, בין קטן בין גדול, קודם לשאר קרובים, כפי שפסק השו"ע בהל' צדקה (יו"ד רנ"א, ד): "מחייבין האב לזון בנו עני, ואפילו הוא גדול מחייבין אותו יותר משאר עשירים שבעיר" (ומקור הדין בתשובת רשב"א ג, רצב).

ועל כן מציע ההפלאה ישוב אחר: "וצריך לומר דסבירא ליה דדוקא כשהוא נותן מדעתו הוא מצווה על קרוב קרוב קודם ואח"כ לעניי עיר, אבל כשצריך להוציא ממנו בכפיה לעניי עיר מחלקין בשוה קרובים ושאר עניי העיר. וכן כשמוציאין ממנו בכפיה בשביל קרובים מחלקין בשוה כל הקרובים ואפילו אחד קרוב יותר מחבירו. אבל בניו הקטנים מוציאין להם לבד קודם לכל הקרובים כיון דאיכא תקנת אושא".

כלומר, למרות שלא פוסקים את תקנת אושא שחייב לזון אותם עד שיגדלו, מכל מקום, לפחות נשאר להם דין קדימה בצדקה<sup>א</sup>, ולא כאבני מילואים שכתב שנפסק שבאושא לא תקנו מעל גיל שש.



## האם בימינו יש לחייב גם את האם?

במהלך הדורות, חיוב המזונות של הילדים היה מוטל באופן טבעי על האב ולא על האם, שכן האב היה בדרך כלל המפרנס העיקרי, והאם, אשר כל כבודה בת מלך פנימה, היתה מופקדת על ניהול הבית וגידול הילדים. לכן, גם במקרה של גירושין, באופן טבעי חיוב המזונות של הילדים מוטל על האב, ולאחר גיל ו' שנים, כשהילדים כבר נחשבים גדולים, החיוב על האב אינו אלא מדין צדקה.

זהו נוסח תקנת הרבנות הראשית בשנת תש"ד (1944 למניינם): "כשם שמאז ומעולם עד היום הזה היה כח בית דין של ישראל לחייב את האב בחיוב משפטי גמור ולכופו בממונו ובכל הכפיות האפשריות החוקיות לפרנס את בניו ואת בנותיו עד הגיל של שש שנים, כך יהא מעתה

א. הערת הרב אברהם זרביב, חבר ביה"ד באריאל: אפשר שזו כוונת השו"ע שכתב שיש תקנת אושא, שאין הכוונה לכפיה, אלא לביישו ולתת לקטנים דין קדימה שקודמים בצדקה לכל אדם.

ואילך כוחם יפה לחייבו בחיוב משפטי גמור ולכופו בממונו ובכל הכפיות האפשריות החוקיות לפרנס את בניו ואת בנותיו עד הגיל של חמש עשרה שנה".

בהבנת תקנת הרבנות הראשית ישנה מחלוקת:

יש שהבינו שתקנת הרבנות הראשית היא הרחבת תקנת אושא, כלומר, העלו את התקנה מגיל 13 עד גיל 15, ויוצא שהתקנה היא מדין צדקה. ויש שהבינו שזו הרחבת הדין הבסיסי שאדם חייב לפרנס את ילדיו עד גיל 6, כלומר, שהעלו את החיוב האבסולוטי מגיל 6 לגיל 15, ויוצא שזהו חיוב גמור ולא מדין צדקה.

מהי הנפקא מינא?

אם זה מדין חיוב גמור, רק הגברים חייבים לפרנס. האב חייב במזונות, לא משנה מה המצב הכלכלי שלו ולא של בניו, והאמא פטורה לגמרי. אולם, אם זה מדין צדקה, גם נשים חייבות בצדקה ולכן ניתן לחייב את האם במזונות עד גיל 15 (אלא אם כן לילד יש פרנסה ממקום אחר, כגון ירושת האב או האם, שאז אף אחד אינו מחויב לפרנסו).

בנושא חיוב האב במזונות ילדיו לאחר גיל שש, ישנה מחלוקת גדולה בין דייני ישראל בעבר וכיום, האם החיוב הוא מצד התקנה או מדין צדקה. רוב הפוסקים וביניהם הגרי"ש אלישיב, הגר"ע יוסף והגר"מ אליהו, קבעו שהחיוב הוא מדין צדקה. אולם היו כאלה ובהם הגריא"ה הרצוג והגר"צ עוזיאל, שקבעו שזו המשך התקנה.

היטיב לבטא דיון זה הגר"י רונטל שכתב שבסוגיא זו רבתא המבוכה בפסקי הדין, יש המחייבים את יישום התקנה מכוח הדיין, ויש המחייבים את יישומה מדין צדקה.

עמדת מועצת הרבנות הראשית היא שאין ראוי להכניס ראשו בין ההרים הגבוהים שדנו בסוגיא העקרונית, ועל כן שאלה זו נותרה בעינה וכל דיין יכריע בעניין על פי שיקול דעתו.

בשנת תשל"ו (1976 למניינם) הגר"ש גורן ביחד עם מועצת הרבנות הראשית, הרחיבו את החיוב לפרנס עד גיל של שמונה עשרה שנה, ותיקנו: "לאור הנסיבות המוסריות החינוכיות והכלכליות בזמננו... להעלות את גיל חיוב האב למזונות ילדיו עד גיל שמונה עשרה שנה".<sup>2</sup>

ב). הגר"ע יוסף לא הצטרף לתקנת הרבנות הראשית, הוא הסתייג מההחלטה בטענה ש"תקנה כזאת צריכה להיות על ידי כל דייני ורבני ישראל וגדולי התורה".

לגרא"א כהנא שפירא יש גישה מיוחדת. הוא חלק על הסתייגותו של הגר"ע יוסף, מכיון שלדעתו אין צורך לפנות לכל גדולי ישראל. הוא מציין כי יש הבדל גדול בין תקנת הרה"ר הראשונה, שנקבעה תחת השלטון הבריטי, לבין תקנת הרה"ר השנייה, שנקבעה תחת שלטון מדינת ישראל הריבונית שיש בה כנסת. מעתה, החיוב של ההורים בא מכח החלטת עם ישראל דרך חוקי המדינה. יש כח למדינה לכפות על אזרחיה הסדרים כספיים לטובת הילדים, כל עוד הדבר אינו נוגד את חוקי התורה. החלטת הרבנות הראשית כיום היא לאשרר כי אכן תקנת המדינה אינה נוגדת את חוקי התורה. וכך כתב: "לגוף חיוב מזונות הבן עד י"ח, כבר פסקתי ופרסמתי שלעניות דעתי יסוד חיוב המזונות היום אינו על התקנות הקודמות, לא על הרב הרצוג ולא על הרב גורן. בזמנו לפני הקמת המדינה, הסמכות לתקן תקנות כאלו היתה בידי הרבנות הראשית בהסכמת המועצות העירוניות המקומיות, ולכן חזרו גם על הקהילות הקטנות כגון נס ציונה ועפולה שסיכמו לתקנה זו של מזונות עד ט"ו שנה. אבל כיום ב"ה יש כנסת המייצגת ייצוג גמור את כל תושבי המדינה, ומייצגת גם את היהודים שומרי הדת, שגם הם הסכימו לתקנה שתתיקנו שחלה חובה על האב לזון את ילדיו עד גיל י"ח. לזה מספיק רק שהרבנות תסכים כדי שלא נגיד שזה מנוגד להלכה היהודית, ולזה מספיקה כל מועצת הרבנות הראשית גם כשהיא בנשיאותו של הרב גורן בלבד... הסכימו על כך כל הנציגים הדתיים בכנסת וזה מוכיח שאין זה בניגוד להלכה,

נמצא, לפי תקנת הרבנות, ולפי החוק, שחיוב תשלום המזונות לילדים נמשך עד גיל י"ח שנים. נשאלת השאלה, האם צודק להחיל את חיוב תשלום המזונות על הילדים הגדולים מדין צדקה על האב והאם באופן שווה? כאמור, באופן טבעי, הגיוני להטיל את החיוב דווקא על האב, שהרי דרכו של האב לצאת ולהתפרנס. אולם, בדורות האחרונים, המציאות המקובלת היא שאף נשים יוצאות מביתן לעבוד ומרוויחות משכורת באופן שווה לגברים, ומתעוררת השאלה האם נכון שגם אמהות גרושות ישאו בנטל המזונות לילדיהם בהתאם ליחס ההכנסה שלהם.

הרמב"ם (הלכות אישות כא, יח) דן בעניין חיוב האב לתת מזונות לבתו מדין צדקה, ועושה הבחנה ברורה בין האב לאם: "כיצד? היה האב ראוי לצדקה, מוציאין ממנו הראוי לו בעל כרחו וזנין אותה והיא אצל אמה. ואפילו נשאת האם לאחר, בתה אצלה, ואביה זן אותה משום צדקה, עד שימות האב ותזון מנכסיו אחר מותו בתנאי כתובה והיא אצל אמה. ואם לא רצתה האם שיהיו בניה אצלה אחר שגמלתן, אחד זכרים ואחד נקבות, הרשות בידה ונותנת אותן לאביהן, או משלכת אותן לקהל אם אין להן אב, והן מטפלין בהן".

מדברי הרמב"ם עולה שלאשה אין כל מחוייבות כלפי ילדיה, והמגיד משנה כותב: "זה ברור שלא מצינו חיוב לאשה בשום מקום, והאב מצווה על בניו בכמה דברים ואין האשה מצווה ומהיכן נתחייבה בהם".

כך גם כתב המהר"י וייל (דינין והלכות סי' יא): "נראה דאשה אינה חייבת לזון בניה הקטנים... אפילו אם יש להם ממון לקטן, האב חייב לזונן".

אולם נשאלת השאלה: מה הטעם לחלק בין האב והאם במזונות הילדים לאחר גיל שש, הרי האב אינו חייב לזונם לאחר גיל שש אלא מדין צדקה, והרי גם האשה חייבת במצות הצדקה? וכלפי ילדיה היא חייבת יותר משאר אנשים או קרובים, מדין "ומבשרך לא תתעלם"?

ואכן, בספר מעשה רקח (על הרמב"ם) מביא שהרמ"ך בכ"י השיג על הרמב"ם, וכתב באריכות:

ולכאורה יפה השיג, דהא בעיקר מצות הצדקה נראה שהאשה חייבת כמו האיש, דהא מצות עשה שלא הזמן גרמא היא. וגם בריש קדושין דף ח' אמרינן התקדשי לי בככר זה ותנהו לעני וכו' אינה מקודשת דאמרה ליה כי היכי דמחייבנא ביה אנא הכי מחייבת ביה את, עד כאן. ואם איתא עדיפא מינה לימא ליה את הוא דמחייבת ביה ולא אנא, וכיון דפרנסת הקרובים נפקא לן מוחי אחיך עמך ודרשינן בספרי אחיך זה אחיך מאביך שאחך מאביך קודם לאחך מאמך וכו', וכל הפוסקים הזכירו חיוב הקרובים שקודמים לכל אדם. אם כן נראה שהאשה חייבת בקרוביה ודאי, והיא קודמת להרחוקים וכל שכן לבנה או לבתה, וכל שכן כשהן קטני קטנים שאין ראויים אפילו לחזור על הפתחים. ואין להוכיח משכר ההנקה דאין לה להניקו בחנם דהתם הא איכא אב דקרוב טפי ומלבד זה הרי מצינו לרבינו ירוחם נתיב כ"ג ח"ה שכתב שאם אין לאב לשלם לה שכר ההנקה היא חייבת להניקו בחנם עיין שם ובשלהי ב"ק אמרינן דגבאי

וזה מחייב את כל היהודים לזון את ילדיהם עד גיל י"ח (ראו דבריו של ישראל צבי גילת, 'יחסי הורים וילדים: מזונות, יחסי ממון, משמורת וחינוך').

צדקה לוקחים מן הנשים דבר מועט דחזקתן שאינו שלהם וזה הטעם לא שייך אלא בנשואה אבל בגרושה או אלמנה דמדידהו הוי שפיר דמי תו אמרינן התם דרבינא קבל מנשי בני מחווא מתנה גדולה מפני שהיו עשירות משמע דגם הנשים שייכי במצוה זו ובתענית דף כ"ג איתא עובדא דאבא חלקיה דקדום ענני [מהך זוויתא דדבתיהו] ואמרו הטעם דמקרבא הנאתה לגבי עניא ואי אמרת בשלמא שהיא מצווה במצוה זאת ניחא אלא אי אמרת שאינה מצווה הו"ל להקדים ענני לדידיה שהוא מצווה ועושה ששכרו יותר ממי שאינו מצווה.

ויותר תמהתי על הרב המגיד ז"ל שכתב על דברי רבינו אלה וז"ל זה ברור שלא מצינו חיוב לאשה בשום מקום והאב מצווה על בניו בכמה דברים ואין האשה מצווה ומהיכן נתחייבה בהם עכ"ל. ואם מצינו חיוב לאב יותר מהאם אינו אלא בלימוד התורה דהאשה פטורה מדכתיב ולמדתם אותם את בניכם ולא בנותיכם וכיוצא בו, אבל לענין הצדקה ולפרנס את קרוביה ובניה היכא דליכא אב מהיכא תיפוק לן למפטרה, גם הרב דינא דחיי קיים דברי רבינו והסמ"ג שכתבו כן וכתב שאין שום חולק על זה ופשיטא שלא ראה דברי הרמ"ך האלה בכ"י.

עוד אני תמהי ממ"ש רבינו פ"ז ופ"ח דמתנות עניים כמה עשין וכמה לאוין על המעלים עיניו מן הצדקה, דאיך יתכן לומר דהאשה פטורה מכולם, ובשלמא באשה נשואה או פנויה בבית אביה אפשר לומר דאין חייבת משום דאין לה ומה שקנתה אשה קנה בעלה וכ"ש בבית לגבי אביה, אך באלמנה וגרושה אם יש לה מי פוטר אותה. גם ראיתי לרבינו ירוחם נתיב כ"ג ח"ה שכתב שאם אין לאב לשלם לה שכר ההנקה היא חייבת להניקו בחנם, הגם דהרב חלקת מחוקק סי' פ"ב חולק עליו מפני שנמשך אחר דברי רבינו ועל צד הדוחק אפשר דדברי רבינו איירי באין לה לזוננו ומכ"ש בכל מכל ומ"מ כעת צל"ע.

שוב עלה בדעתי לומר דאולי שאני אשה דרוצה להנשא דיותר משהאיש רוצה וכו' וגם רבינו כתב בפט"ו דין ט"ז דלא תשב אשה בלא איש וכו' ואם תפרנס הבן ימנעו האנשים להנשא עמה מכח משאת הבן וגם אם היא עשירה אין חפץ לאדם לסבול גידול בנים אחרים, וזהו דרך טבע ופשוט ואין הכי נמי דאם היא עשירה תתן לו לפי עושרה באותה העת לבד ושוב משלכת אותו לקהל. ואפשר שזה רמזו רבינו במ"ש ואם לא רצתה האם שיהיו בניה אצלה כלומר אצלה לא יהיו אלא משלכת אותם לקהל אבל אין הכי נמי שהיא חייבת ליתן להם כפי ממונה בעת ההיא ודו"ק כי נראה לענ"ד נכון מאד".

העולה מדבריו, שיש לחייב את האשה מדין צדקה לשלם מזונות ילדיה, ואפשר שאף הרמב"ם מסכים שחייבת לתת כפי עושרה.



## הבנת שיטת הרמב"ם

ועדיין, הקושיות על הרמב"ם הן עצומות, מדוע כתב שהאשה אינה חייבת לשלם מזונות לילדיה מדין צדקה?

ואולי אפשר להציע, שהרמב"ם הוא לשיטתו בג' מקומות, כפי שיתבאר לפנינו.

א. בהלכות נחלות (א, ח) פסק הרמב"ם שהבעל יורש את אשתו רק מדרבנן ולא מדאורייתא, והמ"מ שם מציין שהראב"ד והרשב"א חולקים וסוברים שירושת הבעל היא מן התורה. מהי נקודת המחלוקת?

ב. בדיני עדות אומרת הגמרא (סנהדרין כח ע"ב) ש"בעל כאשתו" ו"האשה כבעלה", ודין זה ניתן לפרשו בשני אופנים: אופן ראשון, שאשתו כגופו ממש, ואופן שני, שאינם נחשבים כגוף אחד אלא אסורים כמו אח לאחיו בדרגת 'ראשון בראשון'.

הרמב"ם (עדות יג, יד. והשו"ע העתיקו להלכה בחו"מ לג, ח) פסק כאופן השני: "האיש עם אשתו ראשון בראשון, ולפיכך אינו מעיד לא לבנה, ולא לאשת בנה, ולא לבתה, ולא לבעל בתה, ולא לאביה, ולא לאמה, ולא לבעל אמה, ולא לאשת אביה".

הנפ"מ היא שמותר להעיד לבן בנה, משום שלגביו הוא נחשב לשלישי בראשון, ועיין בסמ"ע (ס"ק טו) שכתב: "בפרישה כתבתי דנראה לי דהכי קאמר, כיון שמחשבי לראשון בראשון לפיכך הוא פסול לבנה, אבל לבן בנה או בן בתה הוא כשר, משום דהווינ עמו שלישי בראשון שהן כשרים לדעת הרמב"ם [בפ"ג מעדות ה"ד שהובא לעיל סעיף ב' סק"ה], מה שאין כן אם לא היו נחשבים הבעל עם אשתו לראשון בראשון אלא לגוף אחד לגמרי, אז לא היה בן בנה עמו אלא שני בראשון, כמו שהוא עם אשתו שני בראשון, והיו פסולין יחד כמו שנתבאר לפני זה בסעיף ב' וקל להבין".

ג. לדעת הרמב"ם (עדות יג, א) קרובי האם אינם פסולים לעדות מדאורייתא אלא מדרבנן, וזו לשונו: "הקרובים פסולים לעדות מן התורה שנאמר לא יומתו אבות על בנים, מפי השמועה למדו שבכלל לאו זה שלא יומתו אבות על פי בנים ולא בנים על פי אבות, והוא הדין לשאר קרובים, אין פסולין מדין תורה אלא קרובים ממשפחת אב בלבד, והם האב עם הבן והבן עם האב, והאחין מן האב זה עם זה ובניהן זה עם זה ואין צריך לומר הדודים עם בן אחיו, אבל שאר הקרובים מן האם או מדרך האישות כולן פסולין מדבריהם".

ומקשים כולם על הרמב"ם, מדוע כתב שקרובי האם פסולים רק מדבריהם, הרי בגמ' (סנהדרין כח.) למדין זאת מדרשה גמורה: "אשכחן קרובי האב, קרובי האם מנלן? אמר קרא: אבות אבות תרי זימני, אם אינו ענין לקרובי האב - תניהו ענין לקרובי האם?".

הרדב"ז מתרץ, שלדעת הרמב"ם דרשה זו אינה אליבא דהלכתא, אלא ההלכה נפסקה כר"ע שפסול העדות תלוי בירושה, ולכן כל הראויים לירושה פסולים מהתורה, ואינו תלוי בקירבה, ולכן קרובי האב שירשיים מן התורה פסולים לעדות מן התורה, וקרובי האם שאינם יורשיים אינם פסולים מן התורה.



מכל המקורות הנ"ל מתבארת שיטת הרמב"ם, שיש חילוק גדול בין קורבה מצד הולדה לקורבה מצד אישות. מדאורייתא, הבעל ואשתו אינם נחשבים לגוף אחד, ולכן: א. מן התורה בעל אינו יורש את אשתו. ב. לענין עדות אינם נחשבים כגוף אחד אלא כקרובי משפחה כמו אח ואחות 'ראשון בראשון'. ג. קרובי האם לא נאסרו להעיד אלא מדרבנן, משום שאינם יורשים. הבנים יורשים את אביהם, ואילו האשה אינה יורשת את בעלה.

מכל זה יוצא שלדעת הרמב"ם יחס הקרבה תלוי בעניין הירושה, ונמצא שהקרבה של האב לילדיו גדולה יותר מאשר האם, מאחר והאב יורש את בנו ואילו האם אינה יורשת. כעת נחזור למה ששאלנו בפתיחה, בדיני צדקה יש קדימות מצד קורבה ולכן גם בדיני צדקה על האב מוטל חיוב גדול יותר מאשר האם לזון את ילדיהם.

לכן, ניתן לומר שדברי הרמב"ם שהאם אינה חייבת להשתתף במזונות מדין צדקה הוא כאשר האב נמצא ויכול לזונם, משום שהוא קודם לה מצד הקורבה. ובסוף דבריו כתב הרמב"ם: "או משלכת אותן לקהל אם אין להן אב, והן מטפלין בהן", ועל כרחך יש לתרץ שמדובר באופן שאין לה אפשרות לזונם מסיבה כלשהי, כגון סיבה כלכלית, או מחמת שנישאה בשנית והחיוב לזון עשוי לגרום נזק לשלום הבית שלה עם בעלה החדש, שאז היא פטורה מדין צדקה. ויוצא לדינא, שאם אביהם מת או שהוא עני, והיא פנויה ויש לה משכורת שיכולה לזונם, היא חייבת לזונם מדין צדקה.



### האם שיטת הרמב"ם נפסקה להלכה?

לענין קרובי האם פסק השו"ע (חו"מ לג, ב) שהם פסולים מדאורייתא ומשמע שאינו תלוי בדיני הירושה, ולא כרמב"ם. לענין ירושת הבעל כתב השו"ע (אה"ע ז, א) "הבעל יורש את אשתו", ולא הוסיף את לשון הרמב"ם (בהל' נחלות שם) שכתב "מדברי סופרים", למרות שבכס"מ שם הכריח שכוונת הרמב"ם כאן שד"ס הוא מדרבנן ממש. ובענין 'בעל כאשתו' שהשו"ע (חו"מ לג, ז) העתיק את לשון הרמב"ם, הוא כפי הבנתו בבית יוסף שאין כאן חידוש אלא חזרה על הפסק שכבר נאמר קודם שבעל הוא כאשתו, וכפירוש הט"ז על השו"ע, ולא כפירוש הסמ"ע שהובא לעיל.

ולסיום נאמר, שאף הדין שכתב הרמב"ם שהאם יכולה להשליך את הילדים שיזונו אותם הקהל לא הובא ולא נפסק בשולחן ערוך, שהרי זו לשון מרן בהל' כתובות (אה"ע פב, ז): "שלמו חדשיו וגמלתו, אם רצתה המגורשת שיהיה בנה אצלה, אין מפרישין אותו ממנה עד שיהיה בן שש שנים גמורות, אלא כופין את אביו ונותן לו מזונות והוא אצל אמו... ואפילו לאחר ו'. כיצד, היה האב ראוי לצדקה, מוציאין ממנו הראוי לה בעל כרחו, וזנין אותה והיא אצל אמה; ואפילו נשאת האם לאחר, בתה אצלה ואביה זן אותה משום צדקה, עד שימות האב ותיזון אח"כ מנכסיו בתנאי כתובתה והיא אצל אמה".

יש לשים לב שהשו"ע השמיט בכוונה את הסימות של הרמב"ם, לפיה אם אין לילדים אב, האשה יכולה להשליך אותם לקהל. וזאת, משום שהיא מחויבת להם מדין צדקה.

ודעת הרמ"א היא כשו"ע בכל העניינים למעט קרובי האם, שהרמ"א הביא בשם וי"א את דעת הרמב"ם, אולם אינו פוסק כמותו, כי למרות שהביא את דעת הרמב"ם, כתב על דברי השו"ע "וכן ראוי להורות".

על כן, ניתן לומר שהרמב"ם שפוטרו את האשה מדין צדקה לילדיה הוא לשיטתו. ומאחר שלא קיימא לן כשיטת הרמב"ם, הדרינן לדינא שהאיש והאשה שווים בחיוב צדקה כלפי ילדיהם, ולכן אם האשה גרושה ומרוויחה משכורת ויש לאל ידה להשתתף במזונות ילדיה, יש לכופה מדין צדקה, כפי שכופין את האב.

ומצאתי שכן כתב בספר בני אהובה (הלכות אישות כא, טז): "ונראה דודאי אם האשה עשירה אף לאחר כ"ד חדשים כופין את האם לזון בניה דהא כופין על הצדקה ואין לך צדקה יותר מזה. ואם כן היא שיש לה חלב בדדיה ותוכל להניק הרי היא עשירה לדבר הזה, וכופין אותה כמו שכופין על כל הצדקה".

והביא דבריו והסכים להם בשו"ת ויקרא אברהם (אה"ע סי' יז). וכן ראיתי שכתב הרה"ר לישראל הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא (בעניין מזונות הבנים, שערי צדק ג, תשס"ג): "מה דכופין את האב באמיד לאחר שש, לכאורה מצד הסברה אין בזה חילוק בין אב לאם, שכיון שהחיוב הוא מכח צדקה הרי גם אם מחוייבת בצדקה, ומכח זה מסתבר לכאורה דמה דמצינו בש"ס הא דבר זה באב דווקא, הוא משום שבדרך כלל האב הוא שאמיד ויש לו נכסים לזון מהם אבל אשה בדרך כלל לא אמידה, ואין בידה לפרנס את בנה. אבל כשגם האם אמידה החיוב של צדקה מוטל גם עליה".



### מסקנה

עד גיל שש האב חייב לזון את בניו מן הדין. מגיל שש חייבים ההורים לזונם מדין צדקה, ואם הם התגרשו, החיוב מדין צדקה מוטל על שניהם בשווה.



# אוצר טהרות

◆ ארבעה מראות נגעים ומראה פתוך ◆



הרב מיכאל יהודה אייכנשטיין

בית מדרש פחד יצחק, ירושלים

## ארבעה מראות נגעים ומראה פתוך

### א.

המשנה פרק א' בנגעים מונה- מראות נגעים שנים שהן ארבעה, בהרת עזה כשלג שניה לה כסיד ההיכל, שאת כצמר לבן שניה לה כקרום ביצה. ואם בא הנגע במראות אלו טמא, אך נגע דהוי מקרום ביצה טהור. אך בגמ' שבועות איתא שר' עקיבא חולק על סדר זה של המשנה, ולא מבואר שם מה דעתו שלו, ונחלקו הראשונים בסדר המראות לדעתו. לשיטת רש"י, שתי התולדות שמנו חכמים, סיד ההיכל וקרום ביצה, הן תולדות של השאת, ולבהרת אין תולדות כלל, ונפק"מ שתולדה מצטרפת לאביה בלבד. ולדעת הרמב"ן, מודה ר' עקיבא שסדר הלבנוניות הוא כסדר המשנה, אלא שכל הנגעים מאותו גוון לובן, אך לדעת רבנן שני האבות נבדלים, מלבד מאשר בעזות הלבן גם בגוון הלבון. והראב"ד פ' בהשגתו לרמב"ם פ' אחר, ובהמשך יתבאר.

ובפרשת תזריע 'אדם כי יהיה בעור בשרו שאת או ספחת או בהרת והיה בעור בשרו לנגע צרעת, והובא אל אהרן הכהן או אל אחד מבניו הכהנים'. ודרשו חז"ל שבהרת ושאת אלו שמות נגעים וספחת היא תולדה להם ואף היא טמאה כמותם, כך שיש ארבעה מראות - הבהרת והשאת ושתי תולדותיהן. וכן דרשו את הפס' ואם בהרת לבנה היא בעור הבשר וגו', שבא ללמד שבהרת לבנה מכל המראות שקראה הכתוב בהרת לבנה, ולפיכך מראה הבהרת כשלג, שכן ריבה הכתוב צרעת מרים והשווה לשלג- והנה מרים מצורעת כשלג, ואילו השאת כהה מבהרת, שכן שמה מעיד שאינה בהירה עד כדי כך שהיא נראית גבוהה מבהרת, כשם שמראה הצל נראה גבוה מהחמה הבהירה. ונתנו תולדה לבהרת מראה כעין סיד ההיכל, שכן הוא הלבן שבתולדות, וקרום ביצה הוא ספחת השאת ותולדתה. כך שסדר המראות הוא - שלג ולאחריו צמר לבן בן יומו ולאחריו כסיד ההיכל ולאחריו כקרום ביצה. ויש עוד פירושים שם, ועיי"ש.

ונפק"מ לידע מהי תולדתו של כל אב, כיוון שתולדה מצטרפת דווקא עם אביה ולא עם האב השני. אמנם, שני האבות מצטרפים מריבוי מיוחד, שנאמר והיה בעור בשרו לנגע צרעת וגו' מלמד שנגעים המנויים מצטרפים לנגע אחד, עיי"ש.

וברמב"ם פ"א מנגעים- וארבע מראות יש בצרעת עור הבשר ואלו הן, לובן עז ביותר שאין למעלה ממנו שהוא נראה בעור הבשר כשלג הוא הנקרא בהרת, ולובן שהוא דיהה מזה מעט שהוא נראה כצמר לבן של כבש בן יומו הוא הנקרא שאת, ולובן שהוא דיהה מן השאת מעט שהוא נראה כסיד ההיכל הוא תולדת הבהרת והוא הנקרא ספחת, ולובן שהוא דיהה מסיד ההיכל מעט והרי הוא כקרום ביצה הוא תולדת השאת וגם זה נקרא ספחת.

והראב"ד שם משיג - א"א שנה משנתו כר"ע דאמר ארבע מראות הללו זו למעלה מזו דאי לרבנן סיד ההיכל וצמר לבן כי הדדי נינהו אלא שזה נוטה ללובן השלג והצמר נוטה ללובן אחר והכי אי' בשבועות עכ"ל. וכן כתב כבר בשאלות דרב אחאי גאון פר' מצורע, וז"ל ולא מטמא בהרת לבנה ותולדתה אלא דמתחזיא דעמקא בבשרא דכתיב ומראה עמוק מן העור ותניא כמראה חמה עמוקה מן הצל, ושאת ותולדתה לא מטמא אלא דמתחזיא גבוה מן כוליה בשרא דתניא שאת אין שאת אלא גבוה וכן הוא אומר על כל הגבעות הנשאות וכו'. ומפורש שחילק בין גוון הבהרת לגוון השאת, שזו נראית גבוהה וזו עמוקה, ולא עוד אלא שסימן הטומאה של בהרת שהיא עמוקה ואילו של שאת שהיא גבוהה מעור הבשר, וכן כתב גם בעה"מ בשבועות.

אמנם לדעת הרמב"ם אין נפק"מ בסדר המניין מי האב ומי התולדה ובסדר לבנוניותם, שכתב שם ארבע מראות אלו כולן מצטרפין זה עם זה בין להקל בין להחמיר וכו', א"כ למה מנו אותן חכמים ואמרו מראות נגעים שנים שהן ארבעה כדי להבין במראות, שכל כהן שאינו מכיר המראות ושמותיהן כשמלמדין אותו לא יראה הנגע עד שיבין ויכיר זו היא בהרת וזו היא ספחתה וזו היא השאת וזו היא ספחתה. ולכאורה אין כל כך נפקא מינה אם פסק כר' עקיבא או כרבנן, ויל"ע. (ועיי' בקרית ספר שהגביל את חידושו של הרמב"ם רק למקום שמצטרפים כל ארבעת המראות יחד, ולא בשני מראות כאחד, וזה דחוק, עיי"ש ובמשנת יעבץ).

דבריו אלו של הרמב"ם מתורתו של ר' עקיבא בגמ' שבועות הן, שכך אמר לבנו ר' יהושע כמענה לשאלתו למה מנו חז"ל שנים שהן ארבע מראות ולא כללו לכל המראות כאחד ואמרו מקרום ביצה ולמעלה טמא. וקצת משמע מזה כדברי הראב"ד שפסק הרמב"ם הלכה כר' עקיבא, ויל"ע.

אך קשה לדעת הרמב"ם שאין נפק"מ כלל בסדר המראות, מפני מה הצריכו חז"ל את הכהן להיות בקי בהן ובשמותיהן, ואילו לדעת שאר הראשונים שהתולדה מצטרפת לאביה בלבד, ניחא. ועוד, שכתב הרמב"ם שהמראה כסיד ההיכל הוא ספחת הבהרת וכו', ומאי נפק"מ בזה. והא ניחא אם היה מונה לארבעה מראות, אך מפני מה יש צורך לדעת כיצד למדו חז"ל את ארבעת המראות.

ולדעת רב אחאי גאון והראב"ד צריך להבין מה ראו חכמים לחלק בין סיד ההיכל וצמר לבן, למרות שלבנוניות שניהם זהה ולא השתנו זה מזה אלא בגוון הלבן, כאשר בתורה לא הוזכרו גוונים מלבד לובן הבהרת, וכאשר הוא דהוי מעט קרוי שאת.

ונראה ללמוד ממה שנתנה התורה כאחד מסימני הטומאה שתראה הבהרת עמוקה מהעור, ובפס' וראה הכהן והנה מראה שפל מן העור ושערה הפך לבן וטמאו הכהן נגע צרעת היא וגו', ופרש"י שצבע הבהרת ושאר נגעים שהוא לבן נראה כעמוק לעומת העור שסביבה, ועל כן סימן לעזות הלובן שנראה הנגע עמוק מעור הבשר. וכן נראה שפי' הרמב"ם, ומדויק ממה שהדגיש בתיאור מראה הבהרת וז"ל שהוא נראה בעור הבשר כשלג, ומדקדוק לשונו נראה שמראה הנגע אינו אובייקטיבי ביחס לעצמו, אלא שלכהן הרואה את הנגע נראה הנגע כשלג על העור. ובאמת אין הכרח שאם תקצץ הבהרת ותונח על יד שלג - היא תשווה לשלג. וע"כ אין כללים ברורים מהו הלובן של נגע טמא, אלא נתנו חז"ל דמיון ביחס למראה של אותו נגע שיראה כעין לובן

אחר. וכנראה שיש כמה דרגות לובן שייראו כשלג, וכן משפיעה ראיית הכהן המסויים שבא לראות את הנגע.

וכן מבואר במה שכתב הרמב"ם שם - כל מראה צרעת עור הבשר אינה קרויה נגע ולא מטמאה עד שיהיה מראה הנגע עמוק מעור הבשר, לא עמוק במשישתו אלא במראית עין כחמה עמוקה מן הצל, אבל אם היה מראה הלובן או הפתוך בשוה עם שאר העור או גבוה מן העור אינו נגע אלא כמו צמח מן הצמחים העולים בגוף. והשיגו שם הראב"ד - א"א לא נאמר זה אלא בבהרת אבל בשאת מראהו גבוה מן העור שאין שאת אלא גבוהה.

ומפורש שבזה חלקו הרמב"ם והראב"ד, האם נבחן הנגע ביחס לעור הבשר שסביבו, ובוה יטמא, ואילו אם הנגע בשווה עם העור יטהר לדעת הרמב"ם, ולדעת הראב"ד זו בבהרת ולא בשאת, וממילא אין זה סימן טומאה וטהרה כלל, שאם היא גבוהה זו השאת ואילו עמוקה זו בהרת.

ולכא' מקור פירושם של רש"י והרמב"ם הוא בתורת כהנים, שם דקדקו הלכה שמכיוון שמראה הבהרת מושפע מהניגודיות בינה לבין העור שסביבה, ובכל צבע עור נראה לובן הבהרת שונה, ובלשונם בגרמני כהה ובכושי עזה, צריך לשער את הבהרת בעור ממוצע כשל אשכרוע (מין עץ), ויש שם עצות כיצד לשער במי שאין עורו ממוצע. ואף מהלכה זו מבואר שהנגע נראה בהשוואה לעור שסביבו ולא כמשהו בפני עצמו, שלא יקח הכהן מטלית שבה חור כשיעור הנגע ויראה את הנגע לבדו. ובהכרח שההלכה של ראיית הנגע ניתנה לראותו ביחס לעור שסביבו.

ומכאן שארבעה מראות אלו לא חלוקים רק מחמת צבעם אלא גם במראה שבו הם נראים לעיני הכהן, ולכן אין מראות ביניהם, שכל מראה שקרוב לאלו המראות כבר יזוהה אצל הכהן כאחד ממראות אלו. ובוה תתורץ קושיית התוס' כאן, שדנו מה דינם של מראות לובן שבין כל מראה ומראה, עיי"ש.

אך הרמב"ן בפי' התורה כתב על הפס' ומראה הנגע עמוק מעור בשרו, וז"ל כל מראה לבן עמוק הוא, כמראה חמה עמוקה מן הצל, לשון רש"י. ומפני זה כשהגיע הרב אצל הכתוב השני שאמר ואם בהרת לבנה היא ועמוק אין מראה מן העור, כתב הרב לא ידעתי פירושו, פי' הוקשה אצלו כיון שהיא בהרת לבנה א"א לו שלא יהיה מראה עמוק כמראה חמה מן הצל וכו'. ומפרש שם לדעתו של רש"י, עיי"ש. וממשיך - עם כל זה מה שאמר הרב כל מראה לבן עמוק הוא, אינו נכון בעיני. שהרי אמרו אין שאת אלא לשון גבוהה, והשאת לבנה היא כדכתיב שאת לבנה, ואמרו שאת כצמר לבן וכו', והנה היא לבנה הרבה וראוי שתהיה עמוקה, ולמה יקראוה גבוהה והכתוב גם כן לא אמר במראה השאת עמוק מן העור וכו'. אבל כך נראה לי הענין הזה, שיש לובן נותן זוהר ולטישות בעיניים כמראה החמה, והעין אינו מקבל גוון הלובן ההוא, ולכן יראה אצלו כעומק כמראה החמה שהיא עמוקה מן הצל בעבור שהעין מקבל גוון השחרות ונקבע בו, וגוון הלובן מפזר כח הראות ויתרחק לו, ולכן יראה כעמוק. והנה לובן הבהרת שהוא בהיר ועז כשלג, הראות נחלש ממנו כאשר יחלש במקום החמה, ובלבד שלא יהיה בו שער שחור, כי אז יתפוס כח הראות בשחרות, וממנו יתפשט בכל מראה הנגע ולא יברח ממנו. והשאת היא לבנה

אבל אין הלובן מזהיר ולא יחליש הראות ויתפשט ויתקרב אליו, ויראה כקרובה אצלו ומוגבהת, כענין הראות בכוכבים שהן נראים כמו גבוהים ברקיע וכו'.

ומתפרש מדבריהם שחלקו בשאלה האם נראה הנגע כעמוק מן העור שסביבו, כדעת רש"י, או כעמוק ביחס לעצמו, כפי' הרמב"ן. והשאת אכן גבוהה מהעור, ולא התפרש בכתוב שסימנה עומק או שפלות. ולדעת רש"י מראה הלבן של כל הנגעים דומה, שאינו נבחן ביחס לזהרוריות של הנגע, אלא בשאלה האם הנגע נראה כעמוק מן העור שסביבו. אך לדעת הרמב"ן, וכן היא דעת רב אחאי גאון והראב"ד, יש משמעות לגוון ולזהרורית של הנגע, וממילא פי' שהשאת גבוהה מעור הבשר משום שאינה זוהרת, ואילו הבהרת זוהרת כמראה החמה ונראית כעמוקה בעצמה.

ונראה לפרש שהרמב"ם אכן פסק כרבנן דר"ע, כהלכה הידועה שאין הלכה כמותו במקום הרבים. והוא חולק על הראב"ד במה שפי' דלרבנן שונה הגוון בין סיד ההיכל לצמר לבן, כיוון שלחילוק מעין זה אין שום משמעות לדעתו וכדעת רש"י, שביחס לעור הנגע תמיד נראה לבן ועמוק, ומאי נפק"מ בזהרורית הנגע, ובהכרח שכו"ע מודו שארבעת המראות חלוקים בלובנם ולא במראיתם. והוא מפרש למחלוקת ר"ע ורבנן בדומה לשיטת רש"י, דלר"ע שתי התולדות סיד ההיכל וקרום ביצה הן תולדה משאת. וסברתו היא, לכאורה, שלא יכולה להיות תולדה לאב שענינו לובן עז שאין לבן ממנו, שכל שפחות ממנו בלובנו ממילא כבר לא דומה לו בכלל, אך בשאת ריכתה התורה נגע שאינו לבן לגמרי, ולה שתי תולדות שאף הן לבנות ויש למעלה מהן. ואילו רבנן נתנו תולדה לבהרת עזה, שאין זו תולדה כשאר מקומות בתורה, אלא קראה הפס' ספחת וכעין מראה שמתלווה לבהרת (אמנם יטמא גם בפנ"ע, מ"מ הוא טפל לבהרת ומטמא תחת שמה). ולאחר שאמרה התורה שמצטרפת הבהרת עם השאת, בוודאי תולדותיהן כיוצ"ב, שמתמאת הספחת ממש כשם האב וכלולה בו לכל הדינים. וזה הטעם למה שפסק הרמב"ם שהמראות כולם מצטרפים.

וביותר ביאור, שבוודאי בא הנגע בכמה גוונים כאחד, שברמב"ן עה"ת פי' שנגע הצרעת שטימאה התורה הינו התחלה של מחלה ידועה אצלם מדבקת, והרחיקה התורה את הנגוע כבר בשלב שהעור מתחיל ללקות ולהלבין. וע"כ ניתן סימן טהרה אם יכהה הנגע או עמד בעינו שהוא הולך ומבריא, אך אם ילבין יותר יטמא. ונראה שהנגע, ככל דבר חי, משתנה ואינו אחיד בגודלו ובצבעו, וע"כ באה הבהרת וסביבה ספחת והשאת וסביבו ספחת שהוא כעין סביבות הנגע שעוד לא הולבנו כמותו. ולימדה התורה לשני אבות שהנגע בא בהם ודרכו להיעצר בלובן זה, וריכתה להם שתי ספחות, אחת לכל אחד. ובדר"כ תבוא הספחת הלבנה לבהרת, שהנגע חמור יותר, ואילו הספחת הבהירה תצטרף לשאת, ואף אם תבוא הספחת לבדה כבר מברשת היא את הטומאה והנגע וטמאה. ובשמה ספחת נקבע שדינה כדין עיקר הנגע, והיא מטמאה, ממש כעין מבשר המבשר על בא הנגע עצמו, וכעין דברי הרמב"ן.

אך השאילתות והראב"ד פי' כדעת הרמב"ן שם שהבהרת מעצמה נראית כעמוקה, ושלא כדברי רש"י שהיא נראית עמוקה ביחס לעור. וממילא לדעתו יש משמעות לגוון הלבן של הנגע, שיש לבן עמוק ויש לבן גבוה, ופי' שהשאת שונה מהבהרת במראה ונראית כגבוהה. ומזה בא



הראב"ד למה שפי' את מחלוקת ר"ע ורבנן, דלרבנן דרגת הלובן של סיד ההיכל שווה לצמר לבן ולא השתנו אלא בגוון הלבן, ולר"ע דרגת צמר לבן גבוהה מסיד ההיכל. ואף הנגעים לא מצטרפים, שמראה כל אחד מהם שונה. ואין לנו אלא מה שגזרה תורה, שהבהרת והשאת מצטרפות אך תולדותיהן לאו כיוצא בהן ואינן מצטרפות עם האב השני. ובדעת רב אחאי התבאר שגובה השאת הוא סימן הטומאה שלה, ובבהרת שתהיה עמוקה מהעור, וסברא שלא יצטרפו לשיעור אחד, וגזירת הכתוב היא שהשאת והבהרת עצמן מצטרפות, אך התולדות חולקות שם לעצמן, ולא דווקא שמטמאות משום אב ממש.

ומ"מ פסק כר"ע שכהן שאינו בקי בהן ובשמותיהן לא יראה נגעים. ונראה שחידושו של ר"ע בהלכה זו שהמראות מתחלקים לארבע נגעים שונים זה מזה, למרות שנגע לבן טמא כל עוד הוא לבן יותר מקרום ביצה. וטעם ההלכה הוא כמו שהתבאר שנגע הופך לטמא כאשר הוא נראה לעיני הכהן במראה ממראות הטומאה, וכאשר נראה בעיניו של הכהן כעין השלג נטמא וכן כאשר נראה כסיד ההיכל וכו'. ומכיוון שבאופן טבעי מראות לובן אלו מתחלקות בעיניו של אדם שבקי ומכיר את צבעי הלבן, נחשבים המראות כנפרדים לארבע. ונפק"מ כעין שפי' ערוך השולחן העתיד סי' פ' סעיף י"ב ממשנה נגעים פ"ז בבהרת שהיתה בנכרי ונתגייר או בקמט ונגלה והשתנתה למראה אחר ושוב דנים בה כבתחילה. ולכאורה דווקא אם התבהר מכלל שלג לכלל צמר לבן, אך אם נראה עדיין כשלג אך קצת כהה יותר, אין לזה שום חשיבות, שניתנה הלכה זו לעיניו הטבעיות של הכהן וקיבלו חז"ל שהמראות מחלקים לד' ותו לא. וחידוש ר"ע שכאשר אינו מכיר את סוגי המראות, כגון שלא ראה מעולם שלג, לא נראה לעיניו הטבעיות המראה הטמא אלא לובן בעלמא. ואינו יכול לטמאו, שהטומאה ניתנה למראה עיני הכהן ולא למראה דעתו, שידוע שכל שלבן מקרום ביצה טמא, כשם שסביבות הנגע משפיעות על טהרתו וטומאתו. וכן משמע מלשון הפס' נגע צרעת כי תהיה באדם והובא אל הכהן. וראה הכהן והנה שאת לבנה בעור והיא הפכה שער לבן וגו'. ומדקדק הפס' וראה הכהן והנה שאת שתראה לעיניו כשאת, ולא כלובן בעלמא, ויל"ע. וכן פסק הרמב"ם.

## ב.

במשנה ריש נגעים הפתוך שבשלג כיון המזוג בשלג, הפתוך שבסיד כדם המזוג בחלב דברי ר' ישמעאל. ר' עקיבא אומר אדם שבוה ושבוה כיון המזוג במים, אלא של שלג עזה ושל סיד דהה ממנה. ונגע פתוך פירושו שמעורב בו אדום ולבן. ובגמ' שבועות אמר ר' חנינא משל דרבי עקיבא למה הדבר דומה לארבעה כוסות של חלב אחד נפלו לתוכו שתי טיפין של דם ואחד נפלו לתוכו ארבע טיפין של דם ואחד נפלו לתוכו שמונה טיפין של דם ואחד נפלו לתוכו שנים עשרה טיפין של דם ואמרי לה שש עשרה, שכולן מראות לובן אלא שזה למעלה מזה וזה למעלה זה.

ואמת שרב הסתום על המבואר, והאריכו מאוד המפרשים לפרש במה נחלקו ר"ע ור", ומה שחילקו בין יין בשלג ובין שאר דימויים כדם בחלב ויין במים. ועוד, שר"ע דימה ליין המזוג

במים ורב חנינא דימה בשמו לדם בחלב, וכבר דנו בזה רש"י והרמב"ן. ומשמע שיש משמעות לבחירה בדימויים ספציפיים אלו, שר' ישמעאל חילק בין בהרת לסיד ההיכל שזו דומה ליין מזוג בשלג וזה לדם בחלב. וכן מה בא להוסיף רב חנינא במה שמנה ארבע כוסות של חלב וטיפי דם. ועוד, מה דין מראה כוס חלב ובו יותר מכך וכך טיפין או פחות.

והנה הרמב"ם פ"א מטומאת צרעת כתב - היה במראה הלובן מארבע מראות אלו מקצת אדמומית מעורבת בו גם זה נגע צרעת הוא שנאמר או בהרת לבנה אדמדמת, והוא הדין לשאת ולספחת של שאת ולספחת הבהרת, והמראה הזה שהוא מעורב מלבנונית ומעט אודם הוא הנקרא פתוך. וכיצד מראה הפתוך בארבע מראות אלו, כאילו הן ארבע כוסות מלאות חלב ונתערב בכוס הראשונה שני טיפי דם ובשנייה ארבע טיפין ובשלישית שמונה טיפין וברביעית שש עשרה טיפין. הפתוך שבבהרת הוא המראה הרביעי והפתוך שבשאת כמראה כוס שלישית והפתוך שבספחת הבהרת כמראה הכוס השנייה והפתוך שבספחת השאת כמראה הכוס הראשונה.

והשיגו הראב"ד - א"א נראה לי שזה שבוש כי הוא בהפך שהבהרת לבנונית שלו יתירה והאדמומית מעוטה והשאת הלובן שלו מעוטה והאודם שלו יתירה וכן כולן כל שהלובן מתמעט האודם מתרבה.

ופסקו שניהם כר' עקיבא וכפי' רב חנינא שלובן הפתוך אחיד ודומה כעין דם בחלב, ושלא כר' ישמעאל שלכל נגע פתוך יש מראה אחר. ומ"מ קשה, שהראב"ד פסק כרבנן שמראה השאת שונה ממראה בהרת וזו גבוהה וזו עמוקה, ושמה לובן הפתוך שונה, ויל"ע.

ונראה להקדים שיש שתי אפשרויות להבין את מה קראה לו התורה בהרת לבנה אדמדמת, ובלשון חז"ל פתוך. או שמדובר בבהרת ורודה על הרצף שבין לבן לאדום, ואפשר להבין שהבהרת לבנה ובתוכה כעין נקודות או שערות אדומות, כך שהיא מורכבת מלבן ואדום. ובפרש"י עה"ת פי' או בהרת לבנה אדמדמת - שאין הנגע לבן חלק, אלא פתוך ומעורב בשתי מראות לובן ואודם. משמע שהצבעים ניכרים לעצמם, אלא שמורכבת הבהרת גם מאדום ואינה חלקה בלובנה. וכן משמע מרש"י בגמ' שבועות פתוך - מעורב, הוא נגע לבן אדמדם הכתוב בתורה וכו', והכי קאמר אדמדם שבראשון ושני סימן פתיכת אודם שבהם ניכרת במקום אחר כגון טיפת דם בחלב ומראהו לא אדום ולא לבן אלא כיון המזוג וסביבותיו לבן. ומדבריו נראה שהנגע לבן ובתוכו אדום, כעין יין מזוג.

ומדבריו של רש"י ניכר שהוא בא לתרץ מפני מה שינה רב חנינא מציוורו של ר' עקיבא, שר' עקיבא דימה ליין מזוג ואילו רב חנינא לדם בחלב. ופרש"י שגוון האדמומית שבתוך הנגע דומה ליין המזוג, אך הדרך שבה אותו היין מעורב בנגע וכמות האדמומית שבתוך הלבן היא כעין טיפות דם שנטפו לתוך כוס חלב, שאינן מתערבות בתוך החלב אלא נמשכות כעין שערות דקות בתוך הלבן, ובלשונו של רש"י כיון המזוג וסביבותיו לבן.

ונראה שהרמב"ם פי' אף הוא שנגע פתוך אינו מעורב עד שיתבטלו הצבעים אחד אל השני אלא שנראים כעורבוביא של אדום ולבן, ומתעתועי הראיה שכאשר צבע אדום חזק יתערבב בתוך

גוון לבן יראה הלבן כאילו הוא ורוד, למרות שלאמיתו של דבר הלבן נשאר בלובנו, וכן הוא גם במראה לבן שבתוכו יהיו נקודות שחורות. וטשטוש הלבן והאדום תלוי בהירות הלבן, שככל שיהיה הלבן בהיר יותר, כך ימשיך להיראות כלבן ולא להתבטל לאדום. ולכן פי' הרמב"ם שככל שהנגע לבן יותר, כך כדי להיקרות פתוך הוא צריך ליותר טיפי דם, שבפחות מזה ניכר הלבן לעצמו והטיפות לעצמן, ואין זה בכלל פתוך אלא נגע רגיל. וביותר מזה יבוא שלב שלא יראה לבן בכלל אלא אדום, ויטהר. וכ"ז לפי המתבאר למעלה שהנגע נטמא לפי מראה עיני הכהן ולא לפי מראהו האובייקטיבי.

וזה הטעם גם למה שטיהרה התורה נגע שבו שיער שחור, שכאשר יש בנגע שער שחור הנגע יראה אפור ולא לבן, וזה תלוי אמנם בכמות השערות השחורות. וחלק זה זכיתי לכוון בדומה למה שפי' הרמב"ן עה"ת בדעת רש"י, שפי' שכל מראה לבן נראה כעמוק מהרקע הכהה שסביבו, כיצד תיתכן בהרת לבנה שאיננה עמוקה מעור הבשר והיא טהורה, ופי' שכאשר יש שיער שחור בנגע הנגע לא נראה כעמוק מהעור שסביבו, עיי"ש.

אך הרמב"ן פי' על הגמ' שבועות שנגע פתוך מעורב בלבן ואדום לגמרי ורוד וכנראה כן פי' הראב"ד. וכשיטתם שצריך לראות את הנגע בראיה אובייקטיבית, ומה לי שמעורבים בו שורייקי וכדו'. ובוודאי אין להשוות לובן שאר נגעים ללובן הפתוך, ואף שפסק כרבנן בד' מראות, בפתוך פסק כר' עקיבא. ומ"מ ככל שצבעו לבן יותר, הוא חמור יותר וקרוב יותר למיתה (וכעין שאמר מרע"ה על מרים בהיותה מצורעת כשלג - אל נא יהי כמת אשר בצאתו מבטן אמו ויאכל חצי בשרו) ונקרא פתוך בהרת וכן הלאה.



# אוצר התולדות

◆ אודות מצבת רבינו בעל מגלה עמוקות זי"ע ◆



הרב אברהם מנחם הורוויץ

בעמח"ס לב מנחם

## אודות מצבת רבינו בעל מגלה עמוקות זי"ע

לפני כמה שנים, כאשר יצא לאור מחדש ספה"ק מגלה עמוקות עה"ת ע"י הרה"ח ר' אלימלך מיללער שליט"א, נתבקשתי על ידו לצרף לו את תולדות המחבר רבינו בעל מגלה עמוקות זי"ע, ובהיות שכבר עמל בה הרבה הרב אליעזר כ"צמאן שליט"א, ופרסם מאמרים בתולדותיו בקובצי ישורון, לא ראיתי טעם לחזור ולכתבו מחדש. ולאחר שנענה הרב הנ"ל לבקשתי ומסר לידי את מאמרו הנ"ל, עשיתי בה קצת תיקונים והוספות, וערכתי קצת סדר הדברים, וכה נדפס במהדורות החדשות של ספה"ק מגלה עמוקות.

ומאחר שלמעשה לא נכנסתי בעובי קורות העתים של המגלה עמוקות זי"ע, ע"כ אני מרגיש כי מלבד סגנון הדברים, אשר אינם לפי הסגנון והרוח אשר אני רגיל בה, גם עצם בירור תולדותיו לא נתלבנו כל צורכו, ויש מקום גדול להרחיב בה היריעה.

ומ"מ שגור בפי כל לאמר 'מה שהלב חושק הזמן עושק', וברוב טרדת הלימודים לא עלה בידי לשחזר את תולדות רבינו הגה"ק בעל מגלה עמוקות זי"ע. והלואי שעוד יבוא בקי ומומחה בדברים הללו ויברר וילבן את תולדותיו לארכה ולרחבה, כיאות לגברא רבה כוותי'.

אמנם להיפטר בלי כלום אי אפשר, והנני לפרסם את אשר עם לבבי, בירור מקיף אודות מצבת רבינו בעל מגלה עמוקות זי"ע.

הנה, המצבה אשר מוצב לעת עתה על קברו של רבינו זי"ע נתחדשה אחר מלחמת העולם השני', ולא עלה בידי לברר מתי נתחדשה וע"י מי נתחדשה, וגם אם היא הוצבה במקומה, כי כפי אשר שמענו נהרס רח"ל הביה"ח דקראקא עם רוב אבני', בימי הרס עולם בשנות השואה.

והנני להעתיק תמונה עם נוסח המצבה אשר קיימת על קברו של רבינו בעל מגלה עמוקות זי"ע בבית החיים העתיק בעיר קראקא, כפי אשר נראה בימינו אלה:

פה נטמן

איש אלקי קדוש מן הקדמונים,

מגלה עמוקות ורויזן ומטמונים,

הוא שאומרים עליו שדבר



אתו אליהו פנים אל פנים,  
הגאון אב"ד ור"מ מו' נתן נטע  
בן מו"ה שלמה שפירא זצ"ל  
נפטר ביום ד' י"ג אב שצ"ג לפ"ק  
תנצב"ה

למרגלותיו של קברו יש עוד מצבה, אף זו הוצבה אחרי מלחמת העולם השני', והא לך  
התמונה עם הנוסח -הכמעט שוה- של האבן:



פה נטמן  
איש אלקי קדוש מן  
הקדמונים, מגלה עמוקות  
ורזין ומטמונים, הוא  
שאומרים עליו שדבר  
אתו אליהו פנים אל פנים,  
הגאון אב"ד ור"מ מו"ה  
נתן נטע  
בן מו"ה שלמה שפירא  
זצ"ל נפטר ביום ד'  
י"ג אב שצ"ג לפ"ק  
תנצב"ה

עוד יש בידינו את תמונת המצבה מלפני  
מלחמת העולם השני', אשר מקצתה עדיין קיימת ונקבעה  
בצדה השמאלית של הקבר. והאי לך תמונתו עם הנוסח  
אשר עלי':



פה נטמן  
איש אלקי קדוש מן הקדמונים,  
מגלה עמוקות ורזין ומטמונים,  
הוא שאומרים עליו שדבר  
אתו אליהו פנים אל פנים,  
הגאון אב"ד ור"מ מו' נתן נטע  
בן מהו' שלמה שפירא זצ"ל  
נפטר ביום ד' י"ג אב שצ"ג לפ"ק  
תנצב"ה

ר' יחיאל מתתיהו צונץ בספרו עיר הצדק, לבוב, תרל"ד (עמ' 176) העתק נוסח מצבתו בזה"ל:

איש אלקי קדוש מן הקדמונים,  
מגלה עמוקות רזין ומטמונים,  
הוא שאומרים עליו שדבר  
אתו אליהו פנים אל פנים,  
הגאון אב"ד ור"מ מהו' נתן נטע  
בן מהו' שלמה שפירא זצ"ל  
נפטר ביום ד' י"ג אב שצ"ג לפ"ק  
תנצב"ה  
נתחדש הציון הלז על הוצאות של ח"ק  
בחדש אדר שני תקע"ח זכותו יעמוד לנו

מנוסחתו למדנו, כי אף לנגד עיניו לא היתה אבן המצבה המקורית, אלא זו שנתחדש בשנת תקע"ח לפ"ק, כפי אשר הי' חקוק על האבן "נתחדש הציון הלז על הוצאות של ח"ק בחדש אדר שני תקע"ח, זכותו יעמד לנו". ואין הדבר ברור אצלי האם התמונה האחרונה אשר נצלמה לפני המלחמה זו הוא האבן אשר ממנו העתק צונץ, או שמא אף זו כבר נתחדשה אחריו, ואיך שיהי', המילים האחרונות "נתחדש הציון הלז על הוצאות של ח"ק בחדש אדר שני תקע"ח זכותו יעמוד לנו" אינן ניכרות כלל בתמונה שלפנינו.

כאמור, נחקק על המצבה כי נתחדשה בשנת תקע"ח לפ"ק "על הוצאות של חברה קדישא". ולקושטא דמילתא, ידענו גם ידענו, כי באמת כל חידוש המצבה היתה למורת רוח של החברה קדישא דקראקא. ולא זו אף זו, כי חלק גדול מן ההוצאות, ואולי אף כולו, לא באו כלל מכיסם, כפי אשר משתמע מנוסח המצבה החדשה.

דבר זה למדנו מתוך הספד שנכתב על הגאון הצדיק רבי משה מזלאשין זצ"ל, הנקרא אבל משה<sup>א</sup>, ונדפס בסוף ספרו משפט צדק, וז"ל: "ופעם אחת רץ בזריות לק"ק קראקא להתפלל שם על קברי הקדושים ידידי עליון הנפטרים שם, ומצא על קבר בעל מגלה עמוקות מצבה שנתישנה כל כך עד שכמעט לא היה ניכר בה צורת האותיות, והם היו יראים לתקן אותה מטעם הכמוס, והתאמץ הוא בכל מיני זריות, ונדר הוא בעצמו ח"י זהובים, ודיבר על לב הגבאים והמשגיחים משם, עד שהקימו מחדש מצבה נאה ויפה על קבר הקדוש זלה"ה זי"ע". עכ"ל.

א. ועצם הנוסח, בלי התוספת של חידוש המצבה, כבר נדפס בספר 'כתבי יד' לפינר, ברלין תרכ"א. וכן נעתק הנוסח בספר לוחות זכרון ובספר מרגניתא שפירא.

ב. הגאון הצדיק רבי משה ב"ר גרשון זי"ע מעיר זאלושין, פולין, בעמח"ס תיקון שבת, נקטף בדמי ימיו בהיותו בן מ"ב שנה, במגיפת החלירע ל"ע ביום כ"ט תמוז תקצ"א.



הרי למדנו מכאן, כי החברה קדישא דק"ק קראקא יצ"ו היו יראים לתקן את המצבה מטעם הכמוס, ורק אחרי ההשתדלות המרובה של הגאון הצדיק רבי משה מזלאשין זי"ע, ולאחר שהוזיל י"ח זהובים מכיסו, אז הסכימו לתקנו מחדש.

והנה, ממה שכתוב "שכמעט לא היה ניכר בה צורת האותיות", משמע כי כבר הי' המצבה הישנה בלתי קריאה, ומסתבר שלא חקקו את הנוסח כפי אשר הי' חקוק על המצבה המקורית.

ואכן, מצאתי בספר עיר הצדק הנ"ל, שכתב (בהערה 76) שהכתובת שעל המצבה שהעתיק מאוחרת היא, ולענין נוסח מצבתו המקורית של בעל מגלה עמוקות זי"ע, הביא בשם ספר הביבליאטיקא של החכם וואלף (עמ' 1207) בזה"ל: "על קבר הג"מ נטע אב"ד ור"מ בעל מ"ע מטושטש, ר"ק לפרט ויקרא ה' צבאות ביום ההוא לבכי ולמספד ולקרח. ואצלו נקבר הג"מ יצחק בנו", עכ"ל.

ואיני יודע לכוין פרט השנה לשנת שצ"ג, גם איני יודע אם מה שנדפס 'ר"ק' הוא ר"ת או ג"כ בכלל פרט השנה. ומ"מ מבואר להדיא כי הנוסח אשר לפנינו איננו כלל ממה שהי' על המצבה המקורית, אשר אותיותי' היו מטושטשות מאוד בעת אשר העמדו מצבה חדשה על קברו של צדיק בשנת תקע"ח לפ"ק.

ומ"מ עדיין נעלם מאתנו מה שנוכר שם "והם היו יראים לתקן אותה מטעם הכמוס". מה הי' הטעם הכמוס שבעקבותיו לא רצו לתקן את מצבת רבינו בעל מגלה עמוקות זי"ע. ואם הי' ממש בטעם זה, למה נכנעו לבסוף להפצרותיו של הג"ר משה מזלאשין זצ"ל.

ואם ניתן אומן באגדת העם אודות המצבה אשר אצל מצבת רבינו שנחקק עליו 'יגיד עליו ריעו' כידוע, אשר לא היתה מצבת בנו ר' יצחק כפי אשר העתיק החכם וואלף כנ"ל, אז יתכן לשער כי פחדו לתקן את מצבת רבינו מבלי לתקן גם את המצבה הלז, אולי יהי' פחיתת ערך לו, וברוך היודע.

לסיום עלינו לזכור את דברי הירושלמי המפורסמים, אין עושין נפשות לצדיקים, דבריהם הן הן וזכרונם. ה"ה תורתו של רבינו בעל מגלה עמוקות זי"ע, אשר נתחדשה לאחרונה בדפוס חדש מאירת עינים, ישוטטו בהם רבים ותרבה הדעת, ובשלוש ינוח רבינו זי"ע על משכבו עד יעמוד לקץ הימין, בב"א.



ג). וכן הובא בספרו של פינר 'כתבי יד', ברלין תרכ"א. וספרו של וואלף לא הי' למראה עיני, ה"ה הספר Hebraea Bibliotheca אשר חלקו הראשון נדפס כבר בשנת תע"ה לפ"ק, לערך שמונים שנה אחרי פטירת רבינו בעל מגלה עמוקות זי"ע.

# אוצר חקר ועיון

שיעור החום שהיד סולדת בו ♦ עקירת עצי מאכל בשעת מלחמה ♦  
הבנה מחודשת בשיטת השו"ע בגדר בין השמשות ♦ אכילת עצמות  
וגידין בקרבן פסח



הרב מירון יוחאי

## שיעור החום שהיד סולדת בו

בשיעור חום שהיד סולדת בו, נאמרו כמה שיעורים באחרוני זמנינו, והשיעורים המקובלים הם באיזור ה $45^{\circ}$ - $42^{\circ}$ . בספר הלכות שבת (עמ' 243) איתא בשם הגר"א קוטלר לחוש מ $49^{\circ}$  (120 מעלות פרנהייט). ובשם הגרצ"פ פראנק כתבו (ראיתי בשם הרב ישראל רוזן בקונט' מים שהיד סולדת בהם) מ $50^{\circ}$ - $48^{\circ}$ . ויש שהביאו בשם הגר"א קוטלר ובשם הגרצ"פ פראנק שהוא חום של  $52^{\circ}$  (פרופ' זאב לב, המעין ניסן תשל"ג עמ' 41). והגרש"ז אורבך נקט שהוא לא פחות מ $45^{\circ}$  (מנחת שלמה ח"א סי' צ"א אות ח'). באגרות משה (ח"ד סי' ע"ד) נוקט שיש להחמיר משיעור של  $43^{\circ}$ , ועד כ $71^{\circ}$ . בשם החזו"א מ"טו שהסתפק בטווח של  $40^{\circ}$ - $46^{\circ}$ , ובארחות רבינו (ח"א עמ' ק"נ) ג"כ כתב שהחמיר מ $40^{\circ}$ . והרב שלמה זלמן אולמן מוסר בשם החזו"א  $47^{\circ}$ - $48^{\circ}$  זה בודאי יס"ב\* (מעשה איש א' עמ' רע"ה). ובאור לציון (ח"ב פרק ל' אות י"ב) החמיר מ $40^{\circ}$ , ועד  $80^{\circ}$ .

כדי לקבל פרופורציה על החום המדובר, במחקר שנערך ע"י חברת הדודים 'כרומגן' נמצא כי בממוצע נשים מתקלחות בטמפרטורת מים של  $41^{\circ}$ , וגברים בטמפרטורת מים של  $39^{\circ}$ . היד כמובן פחות רגישה לחום משאר חלקי הגוף.

השיעור העיקרי הוא כפשוטו, חום שהיד סולדת בו. שיעור נוסף שניתן בגמ' הוא חום שכריסו של תינוק נכוית בו. בפוסקים ידוע שיעור נוסף, והוא שאדם נמנע לאכול מחמת חומו, כגון בבן איש חי (שנה ב' פרשת בא אות ה').<sup>2</sup>

כל אחד מהשיעורים הנ"ל הוא בעל טווח רחב, בהתאם להבנה באותו הגדר. למשל סלידת היד, איזו רמת סלידה? כנשוך נחש, או שאינו יכול להניח זמן מרובה? ובשתיית ואכילת חמים, באיזו אכילה ושתייה מיירי? נמנע כי זה כואב ומכוה את פיו, או שזה רק לא נעים? ובכוית התינוק, איזו רמה של כויה, ובאיזה מהירות כויה מדובר? נגיעה מועטה או במשך זמן מסוים? במאמר זה ננסה לדון בכל שיעור שנתנו לנו הגמ' והראשונים ולהגדירו כמה שאפשר. בהתאם לכך, לכל שיעור יהיה טווח אפשרי, ומההקבלה של כל טווחי השיעורים ננסה להגיע להגדרות יותר מדויקות ולטווח מצומצם כמה שניתן לשיעור המבוקש: חום שהיד סולדת בו.



(א). אולם יעוין בספר לשון ים (שבת ב' סימן ט"ז עמ' ק"ה), שכתב ששמע מעשה זה מנכדו של הגרש"ז אולמן ששמע מפיו, ושם כתוב: "... והחזו"א אמר שבכוס מים חמים קשה לבדוק כיון שמצטנן מהר, ועל כן אמר לחמם המקוה שבביתו, והכניס מרן ז"ל את רגלו ועפ"י שיער וקבע השיעור הנ"ל בכמה יס"ב".

(ב). ז"ל: "ודין חמין שהי"ב אין משערין באצבע, אלא כל שכריסו של תינוק נכוית בהם חשיב יס"ב. וא"ת איך ידע האדם לשער בכך מדעתו? הנה נקיט האי כללא בידך: כל היכא שזה החמין ראוי לשתייה או לאכילה, שאין האדם נמנע מכח ריבוי חמימותו, הרי"ז לא חשיב יס"ב, ואם ימנע מלשתות או לאכלו מרוב חומו, הרי"ז נחשב בכלל יס"ב".

## פרק א' - דברי רבותינו הראשונים

### א. סולדת - נכזית

איתא בירושלמי (שבת פ"ג ה"ו), הביאו הרא"ש בשבת פ"ג סימן י': "מותר להפשיר במקום שהיד שולטת בו ואסור להפשיר במקום שאין היד שולטת. עד היכן? ר' שמעון בן פזי בשם ר' יוסי בר חנינא אומר עד שיהא נותן ידו לתוכה והיא נכזית", יעו"ש שמשוה הרא"ש את הדברים עם התלמוד שלנו, וא"כ השיעורים שוים.

כמו"כ בגמ' בשחיטת חולין (קה). איתא "מים ראשונים נוטלין בין בחמין בין בצונן. א"ר יצחק בר יוסף א"ר ינאי, ל"ש אלא שאין היס"ב, אבל היס"ב אין נוטלין בהן וכו'". ופרש"י: "סולדת. נכזית". וכו' בר"ן שם, ובריבב"ן בשבת (מ:), ובר"ש במסכת ידים (פ"א מ"ג ד"ה עשה), וברבינו ירוחם (נתיב ט"ז ח"ו). וברגמ"ה בחולין פירש: "כלומר אלא שאין היד נכזית בהן, אבל היד נכזית בהן אסור". והרשב"א בתורת הבית בית ו' שער ב', בארוך הביא את לשון הגמ' 'סולדת', ובקצר כתב 'נכזית', וא"כ היינו הך. והטור פסק דין זה בסי' ק"ס וכתב "חמין שהיד נכזית בהן", ובסימן קפ"א כתב "ודוקא חמין שהיד נכזית בהם אבל פושרין שפיר דמי". וכן בשו"ע שם כתב לשון נכזית. וכו' בטור יו"ד ריש סימן ק"ה, ובב"י שם שציטט את התוס' שכתבו יס"ב אך שינה וכתב 'נכזית' תחת 'סולדת' כדי להתאים זאת ללשון הטור. וכך הבינו הנו"כ על הרמב"ם במעשרות (פ"ג הט"ו) שכתב: "ואם היה חם ביותר כדי שיכזה את היד, לא יתן לתוכו מפני שהוא מתבשל", שהכונה לשיעור יס"ב. ורבינו מנוח פירש (הל' ברכות פ"ו) "סולדת בהם, שהם כ"כ חמין שהיד נכזית בהם". ובספר רושינא (ירושלים תשנ"ג, פרשת מצורע עמ' עט) "פי' סולדת נשרפת ונכזית, כמו ואסלדה בחילה".

והרד"ק פירש לשון סולדת "מתחמם ונכוה. ובדברי רבותינו כל שאין היד סולדת בהם", ובפירוש לאיוב (י' י') 'לר' יונה אבן ג'אנח: "ואסלדה בחילה. פרושו ואני קלוי בחילה ובכאב חזק, כאמרם (גטין נז.) סולד מן האור". והאבן עזרא פירש שהוא לשון כאב. ורלב"ג כתב: "ואסלדה בחילה. ר"ל אע"פ שאהיה מתחמם ונכוה בחיל ומכאוב".

וכדי לגשר בין שני הגדרים הלכאורה שונים האלו, סולדת ונכזית, יש לומר בפשיטות דמיירי בנידונים שונים. שגדר סולדת הוא בנגיעה כלשהי, כדרך אדם הבא לבדוק חום מים או תבשיל, לעומת הנידון של נטילת ידים, שם מדובר בשפיכת מים בשיעור של לכה"פ רביעית (או פחות מרביעית, אך בשתי שפיכות) על כף היד, ובוה כמובן שהסיבולת יורדת.

וא"כ לפי"ז זה ברור שגדר נכזית שנאמר בכרס התינוק, הוא דומיא דסולדת של יד אדם בוגר, כלומר בנגיעה כלשהי. דא"א להשוות את הכאב בשני הדברים, הן מבחינת האיבר המדובר והן מבחינת האדם הנכוה. מבחינת הרגשת הכאב באיבר המדובר, אין לדמות כלל כרס ליד, ורוב האנשים לא יכולים לטבול במקוה חם שחומו כ-42°, אע"פ שלמגע היד זה מאוד נעים. וגם

ג. כרגיל הרמב"ם אינו ממציא לשון חדשה, אלא נוקט את לשון המקור, והוא בירושלמי מעשרות פ"א ה"ה: "עד היכן (עד כמה תהיה הקדירה חמה שנאמר שמבשלת השמן הניתן לתוכה וקובעתו למעשר)? ר' יודה בר פזי רבי סימון בשם רבי יוסי בר חנינא: עד כדי שיהא נותן ידו לתוכה והיא נכזית".

מבחינת האדם המדובר, עורו של תינוק רך ועדין ורגיש הרבה יותר. והדבר מוכרע מעצם דברי הגמ' שנקטה ביד 'סולדת' ובכרס 'נכוית'. ושיעור כריסו של תינוק ידון להלן. והדבר מבואר גם בארצות חיים (שבת אות מ"ט) שכתב: "כריסו של תינוק נכוית בהן, פי' שנכוית בהן מהר".

והן אמת שלשון כויה יכולה להתפרש בשני פנים. האחד לשון מכאוב וכאב, והשני לשון פצע וכויה. ואין הדברים היינו הך בהכרח, והם תלויים באורך הזמן בו מתרחש מגע בין הגוף לדבר החם. חום גבוה יכול לגרום לכאב מידי, אך לא להשאת כויה על הגוף. וחום גבוה מאוד יגרום באופן מיידי גם לכויה. לעומת זאת, חום בינוני יכול לגרום להרגשת כאב רק לאחר כמה שניות, אך כויה של ממש, אפילו כויה קלה של אדמיות לאורך זמן, תתרחש רק לאחר זמן ממושך יותר. ואולי עכ"פ אם אין אדמיות מסוימת, ואפי' לכמה דקות, א"א לקרוא לזה נכוית.

ויעוין בספר בירור הלכה (זילבר. מהדו"ק סימן שי"ח בשיעור יס"ב אות ה'), שכתב ז"ל: "למדנו שכוונת השיעור דכריסו של תינוק נכוית הוא שנשאר כויה בגופו של התינוק, שאם הכוונה להרגש כויה לרגע ולזעקותיו של התינוק – הרי שוב לא נוכל לשער, דיש שזועק יותר מרתיחה מועטת, והשיעור הזה אינו מהשיעורים שאדם משער בהם לעת הצורך בכל פעם אלא שיעור יסוד לחכמים". אך לענ"ד אין זה מוכרח, ושפיר אפשר שלשון כויה בכרס התינוק היא ג"כ לשון כאב, כמו ביד, אלא שהרגשת הכאב היא מיידית ובנגיעה בעלמא, בניגוד ליד שנכוית רק במגע ממשי של שפיכת מים חמים על היד. ובאשר למש"כ שא"א לשער בהרגשה בלבד שמשנתית בין אדם לאדם, יעוין להלן מה שהובא מהמאירי והרמב"ם בזה, ובפרט שסו"ס בתינוקות וילדים רכים ברור שההפרש מועט יותר מאצל אנשים מבוגרים.

ויש להעיר מלשון האיסור והיתר הארוך שער ל"ד סעיף כ', ז"ל: "וכתב הרא"ש פרק כירה היכי דמי יס"ב, כל שכריסו של תינוק נכוית מהן, עכ"ל. והיינו ג"כ שיד כל אדם בינוני נכוית מהן". ולכאורה אין דבריו בדקדוק, אך יש ליישבו שפיר ע"פ ההבחנה הנ"ל בין כויה וכאב מידיים לבין כאב מנגיעה ממשית יותר.

ואפשר להבין את דבריו בשני פנים. אופן אחד הוא לשער כלפי מטה, שגם בתינוק לשון כויה הוא כאב גרידא, אלא שלתינוק מכאיב מיד ולאדם בוגר לאחר זמן. אופן אחר הוא כלפי מעלה, שתינוק מקבל כויה מיד ואדם בוגר לאחר זמן. ולענ"ד לשון אחרון עיקר, שידו של אדם לא כואבת בטמפ' של 47° למשל (ראה בהמשך ניסוי מפורט), גם לאחר דקה ושתי דקות של מגע רציף, בעוד שלתינוק כואב בטמפ' נמוכה מזו באופן מיידי.



ד). נראה בביאור כונתו, שלא יעלה על הדעת לשער בכויה של כרס התינוק, וסו"ס אע"פ שהשיעור נצרך לנו להלכות שבת ועוד הלכות חשובות – אנחנו לא נעשה ניסוי כזה. ולכן מבאר כי לא שבאמת בודקים כשצריך בכרס התינוק, אלא חכמים בודקים (כנראה ע"פ רופאים המומחים בדבר. וראה בהמשך) באיזה חום ידוע שכריסו של תינוק נכוית.

## ב. נמשכת לאחוריה מדאגה שלא תיכזה

כתב רש"י בשבת דף מ: "סולדת. נמשכת לאחוריה מדאגה שלא תיכזה, וזהו לשון ואסלדה בחילה (איוב ו'). וז"ל ר"י מלוניל שם: "יס"ב נכוית, מלשון ואסלדה בחילה. כלומר מתחממת הרבה יותר מדאי עד שמושך ידו לאחור מדאגה שלא תכזה". והראב"ה כתב (סימן ר"ב): "סולדת פי' מלשון ואסלדה בחילה, שנבעת". והאהל מועד כתב (שבת דרך ג'): ואסלדה בחילה, והפי' נמשכת אחריה". והמאירי כתב (שבת מ:): "ובזו מיהא בין במים בין בשמן דוקא שלא יחמו בידו כ"כ שאלו היו במקום אחר והיה נוגע בידו בהם היתה ידו סולדת ר"ל חוזרת לאחוריה מחמת רוב חומה".



## ג. סולדת - לא שולטת

הירושלמי נוקט בכל מקום בדרך חיוב: "יד שולטת בו מותר, אין יש שולטת בו אסור", לעומת הבבלי שנוקט בכל מקום בדרך שלילה: "יד סולדת בו אסור, אין יד סולדת בו מותר". ובהשקפה ראשונה לכאורה אין זה ממש אותו גדר, שדבר שהיד שולטת בו משמע שולטת כראוי, שיכול אף להשהות ידיו בפנים זמן ממושך (ראה לקמן שהוא כ"ע 48), וסולדת משמע אינה שולטת כלל, ואפילו זמן מועט. אך אין זה מוכרע, ושמה היינו הך, שכל שאין היד שולטת אמרינן שהיד סולדת. והדבר מוכרע מהגדרת הירושלמי המדויקת יותר שהובאה לעיל: "עד היכן? ר' שמעון בן פזי בשם ר' יוסי בר חנינא אומר עד שיהא נותן ידו לתוכה והיא נכוית", משמעות הדבר היא שכשהוא נותן את ידו היא נכוית מיד ולא בהשהייתה זמן מה בפנים. אמנם לא משמע בהכרח שהיד סולדת מנגיעה בעלמא, אלא מנתינת היד לבפנים, ולכאורה אפי' אם יכול להניח זמן מועט של כמה שניות (וראה לקמן שזה מ"ע 55 ומעלה).

ובר"ח (שבת מ:): **ובערך** (ערך סלד) כתבו, וז"ל "בירושלמי שהיד סולדת בהן, סולדת היא שולטת". וזה צ"ע בירושלמי המתיר להפשיר במקום שהיד שולטת בו ואוסר במקום שאין היד שולטת בו, ומשמע ששולטת הוא כפשוטו. ואולי גרסו הפוך.

הרי"ד נקט את שלושת הפירושים ל-יד סולדת במקומות שונים, וכנראה שהכל זה בערך אותו הדבר. **בפסקי שבת** (דף מ:): כתב: "פי' אם נתחמם הרבה שאין היד סובלת להניחה לתוכן אסור, שזהו בישול. אבל להפשירן שהיד סובלת להניחה לתוכן מותר". ובפירושו לאיוב כתב: "ואסלדה. ידוע בלשון חכמים, כל שהיד סולדת בהן, לשון השמטה הוא, שהאדם נשמט מן הרתחים שלא יכווהו". ובפסקי חולין (עה:): פירש נכוית.

וכע"ז **בפסקי ריא"ז**: "שחממן בשבת עד שהיד סולדת בהן שאינו יכול להעמיד ידו בהן מרוב חמומן, הרי זה אסור". וכע"ז גם בפסקי הלכות לר' יחיאל ב"ר יקותיאל (מאיטליה, קבץ על יד כה עמ' 186): "פי' סולדת, שאין היד יכולה ליגע בהן מרוב חמימות".

ובחיבור בעניין איסור והיתר לרבי אלעזר מגרמייזא סימן תשל"א (נדפס בספר 'קווים לדרכו ההלכתית של רבי אלעזר בן רבי יהודה מגרמייזא: הלכות איסור והיתר', ישנו באוצה"ח) כתב: "וכן אין רוחצין

קערה של חלב עם של בשר, או של גוים עם של יהודי, ואם המים חמין שהיד סולדת שאין יכול לשלוט ידו בחמין שרחצנו בהן צריכין להגעיל הקערות. ואם אין היד סולדת, כלומר נכוית, שיכול לשלוט במים בידו מותר ובדיעבד".

**בשלחן ערוך** נפסק גבי הכשר חבית יין (יו"ד קל"ה י"ד): "כלי חרס שנשתמש בהן יין נסך וכו' אבל אם הסיקן מבפנים לא מהני, אא"כ הסיקן כ"כ עד שעבר חומם לצד חוץ כ"כ שהיד סולדת בו". והמקור הוא **ספר התרומה** (ע"ז סימן קס"א. והובא בהרבה ראשונים), שם איתא: "ואומר מורי רבינו (ר"י) דאם עשה כל כך אש בפנים שאינו יכול ליגע בחוץ בדופני החבית, וידו סולדת לו (י"ג בו) ליגע בחוץ, אז חשיב כהגעלה ומותר". הרי שפירוש יד סולדת בו הוא שאינו יכול ליגע בו. ויעו' בהמשך מהו שיעור חום שאינו יכול ליגע בו מבחוץ במעלות. אולם יש להעיר כי אין הכרח שהמדובר פה במגע בעלמא, אלא באחיזה מסוימת, והסיבולת לחום יורדת בהתאם. ועכ"פ מדובר בחום רב.

**ובפסקי ר' יוסף תלמיד ר' שמואל הרואה** (ר' שמואל היה תלמיד מהר"ם מרוטנבורג), איסור והיתר אות ל"ג, כתב: "מעשה שנתנו ארבע חתיכות בקדירה ולא היו מלוחין, והיה התבשיל חם שהיס"ב ובטורח גדול מכניס בו היד מפני החום, אך לא היה רותח. והכשיר רבינו יצחק ב"ר אשר הלוי, כך אמר לי רבינו יהודה הכהן".

**לענ"ד**, את הגדר הברור ביותר שניתן לבדוק ולהבין, כתב המאירי בחולין דף צ"ז (וציין אליו בתורת הקדמונים ח"ב סימן ל"ב) גבי חום של בליעת איסורים שלא נראה לו כהאומרים שהוא חום שהיס"ב (הראב"ד), ולא כהאומרים שהוא כחום בית השחיטה (רשב"א), אלא: "ויראה לי שכל חום שהיד מרגשת בו עד שאינה סובלתו בריוח, אע"פ שסובלתו ע"י הכרח שאונס את עצמו בכך, הוא נקרא חום לענין זה" (כלומר, וזהו פחות מיד סולדת בו, שאינו סובל אפילו ע"י הכרח שאונס עצמו לכך).



## פרק ב' - ראיות שאין השיעור נמוך באיזור ה-40°

נתבאר לעיל שמלשונם של הראשונים מוכרח שהמדובר הוא על חום ממש, ולא על חמימות בלבד:

א. בראשונים נקטו שהוא חום המכאיב ליד, 'נכוית', וגם הרמב"ם בכללם, שלשונו מדודה להלכה למעשה. והמקור לזה הוא ירושלמי. חום של 40°, ואפילו 45° הוא נעים ליד ואינו מכאיב כלל.

ב. כמו"כ הראשונים כתבו שהוא חום הגורם לסלידה ומשיכת היד לאחור שלא תיכוה, והראב"ה אף הוסיף 'שנבעת'. ופשטות לשונם מורה על סלידה מיידית, או עכ"פ בטווח זמן קצר מאוד, אע"פ שאם זו היתה הראיה היחידה היה מקום למתעקש להתעקש בזה.

ג. לשון המאירי הנ"ל שחום שהיד סובלתו רק ע"י הכרח שאונס עצמו בכך, הוא חום המבליע ומפליט לשיטתו, אך עדיין אין זה בכלל חום שהיד סולדת בו.



ד. הפרי תואר הביא רשב"א שכל חום שאנשים שותים אותו בלי ליכוות בשתייתם אין הוא בכלל היס"ב, וזהו חום גבוה – יעוין בהמשך המאמר. וגם אם לא נגיע לשיעור מדויק בדברים, מ"מ זה ודאי רחוק מ $40^{\circ}$ , ולפחות באיזור ה $55^{\circ}$ .

ה. **חום בית השחיטה:** איתא בשחיטת חולין (ח: מח' האם בית השחיטה רותח או צונן. ובמציאות חום בית השחיטה הוא באיזור ה $38^{\circ}$ . וכמובן שאין בזה מחלוקת במציאות, אלא כפי שכתבו הראשונים" שאינו לא רותח ולא צונן, אלא חום מועט יש בו, ונחלקו האם אותו חום מועט בתוספת דחיקת הסכין מספיק כדי להבליע ולהפליט. וברשב"א מצינו שהציב את חום בית השחיטה כהחום המועט ביותר, כפי שכתב בתשובה (ח"ג סימן רמ"ח) שכלי שני מבליע ומפליט: "ואפילו חום כחום בית השחיטה וכחם חלב הכסלים מיד שנשחטה הבהמה וחתכוה לאיברים וכו' ואין לך חום מועט מאלו, ואפ"ה מבליעין" (וכ"כ הראשונים ההולכים בדרכו, שחום בחת השחיטה הוא חום כלשהו). ובודאי שלהלכה פוסקים כי בית השחיטה צונן הוא.

כע"ז איתא בהלכות גדולות (הלכות גיד הנשה, סימן ס"ז): "והיכא דאישתלי ושרא כמכא דחלבא בכסא, אינמי חלב חלבא בגו כסא, מחוור ליה במיא קרירי ושפיר דמי למיכל ביה בישרא. מאי טעמא, דחלבא אפילו בשעתא דחלבין ליה – צונן הוא". וגם חום החלב בשעת חליבתו הוא כ $37^{\circ}$ , בערך כחום בית השחיטה. ואין זה צונן, אלא מגעו חמים כאמור. רק שכלפי חום של איסור צונן הוא, משמע מופלג ממנו כלפי מטה ולא סמוך ונראה.

ו. **איתא בארחות חיים** (ח"ב הלכות איסורי מאכלות סי' נ"ד בשם התרומה. וכ"ה בפסקי ר' אביגדור הצרפתי דיני איסור והיתר אות ח', ובנספח לפסקי ר' אליהו מלונדריש, בשם ר' משה מלונדריש אות ט'): "מעשה אירע בבית הר' שמשון ז"ל במחבת שבישלו בה חלב, והעבירוה מעל האש ושהתה ע"ג קרקע זמן מועט, ועירו החלב לתוך הקערה של בשר, ואסר הרב הקערה והתיר החלב משום ספק ספיקא, ספק שאין הקערה בת יומא, ושמא אין היס"ב שהרי שהתה אחר כן". בניסוי שערכתי, נמצא כי אפילו מים נקיים (ליטר מים), שלא שומרים חומם טוב כלל וכלל, ובסיר מתכת של זמנינו שאינו שומר חום, לא מגיעים לחום של  $45^{\circ}$  אפילו לאחר חצי שעה משעה שהורדו מן האש (בעז"ה אפרסם מאמר מפורט על כך). ואיך יעלה על הדעת שבשיהוי מועט של קדירת חלב כבר אין היס"ב, אם הוא שיעור חום כה נמוך. אמנם אפשר כי מיירי בחורף במקום קר, אך אעפ"כ הדבר רחוק מאוד, ואסמכתא מיהא איכא.



ה. יעו' ברשב"א שם, ובתורת הבית ב"ד ש"ד, ועוד. וז"ל המאירי שם: "ר"ל שזה שאמרו שהוא צונן, לאו צונן לגמרי שהרי בהדיא אנו מרגישים בו שהוא חם, אלא שאין בו חום כדי להפליט. ומ"מ חום מועט יש בו, ואגב דוחקא דסכינא עם אותו חום מועט שבו בלע. ונמצא תורף הענין שיש כאן שני דברים מצטרפים להבליע דופני בית השחיטה משמנונית שעל הסכין, והם חום מועט שבו אע"פ שבכללו נקרא צונן, ודוחק שהסכין נכנס בדופני בית השחיטה וכו' ואילו היה בית השחיטה רותח גמור היינו מצריכים נטילת מקומו... ולא הוצרכנו בה לדחק הסכין, אבל מתוך שבית השחיטה צונן, ר"ל שאינו רותח ולא צונן כמור, חום מועט שבבית השחיטה מצטרף עם כניסת הסכין בדוחק וכו'".

## פרק ג' - נסיון מעשי בסלידת היד

בנסיון שנערך עם כמה אנשים, בסיר יחסית גדול שחום המים שבו לא מושפע מהכנסת היד, ועם מדחום מדויק, נמצא כי עד חום של  $47^{\circ}$  היד סובלת ברייח ואף נהנית ממנו. בחום של  $48^{\circ}$  ניתן להשאיר את היד זמן רב, מעל דקה, אך אין זה נעים כ"כ. חום של  $49^{\circ}$  בודאי לא ניתן להגדיר כ-'סובלתו ברייח', אלא ע"י הכרח שמחזיק את ידו בפנים בכעין אונס, אע"פ שיכול להשאיר ידו זמן ממושך. יש לסייג ולומר שהמדובר על הכנסה פסיבית, אולם אם מנענעים את היד במים, המגע ממשי יותר, ואין זה נעים כבר מחום של  $46^{\circ}$ , ונכנס בגדר הכרח שמחזיק את ידו בפנים בכעין אונס (וכה"ג ב $49^{\circ}$  כבר א"א להחזיק זמן ממושך).

לאור זאת, ניתן לומר כי החום עליו אומר המאירי כי הוא מבליע ומפליט, הוא חום של כ- $48-49^{\circ}$ , ואולי מעט פחות, אך עדיין איננו בגדר יס"ב.

חום של  $50^{\circ}$ , היד סובלתו, אך לאחר שניות ספורות זה כבר מרגיש חם מידי. אמנם ניתן להחזיק את היד כ- $8-9$  שניות. חום של  $51^{\circ}$  ניתן לסבול עד כ- $7$  שניות. הנסיון הראה שעם כל מעלה שעולה, הסיבולת יורדת בערך בכשניה. כך שחום של  $55^{\circ}$  ניתן לסבול עד  $3-5$  שניות, וחום של  $60^{\circ}$   $1-2$  שניות.

יש להעיר שבדרך כלל אדם בודק חום עם אצבעותיו, או יותר נכון עם קצה אצבעותיו, ולא מכניס את ידו לתוך קדירת האוכל כדי לבדוק את חומה, כמו גם לתוך קנקן המים או השמן שמפשיר (ויכול להיות שהבדיקה היא בהחזקת הקנקן עצמו, אך אין זה משקף באמת את חום התכולה, שתמיד הדפנות יהיו חמות יותר), אך ההפרש הוא לא כ"כ משמעותי, ועומד על  $1-2$  שניות. בחום של  $60^{\circ}$  ניתן להחזיק את האצבע במים עד כ- $2-3$  שניות. בחום של  $63^{\circ}$  ניתן להחזיק עד  $1-2$  שניות.

רתיעה לאחר שניה אחת מתרחשת בחום רב של  $65^{\circ}$  לרוב האנשים. בחום של  $70^{\circ}$  כבר א"א להחזיק את אצבעו במים ליותר מרגע קט. אם כי סלידה מיידית ממש, שבה היד נכזית (כואבת) אפי' מהכנסה והוצאה מיידית, מתרחשת בחום של  $75^{\circ}$ .

(1). יעוין בשו"ת ר' עזריאל דאיננה (בן דורו המבוגר של מהר"ם פאדווה, אשר כתב עליו "מי לנו גדול ממופת הדור כמוהר"ר עזריאל דיינא יצ"ו, שתורת אמת בפיו ובשלום ומישור הלך עם כל אדם כל ימי חייו", ספר ריבות בשערים סימן נב) סימן סא: "שהרי עושים מלאכת הגבינות באש שאין היד סולדת, כאשר קבלתי עדות מיהודי כשר שהוא בעצמו עושה הגבינה ושם וזרעותיו תוך היורה עד אציליו אחר קפיית החלב כמו שעושים במלאכת הגבינה, ולא מצא בה חמימות שתהיה היד סולדת בו ונמשכת לאחריו מפני החמימות, כמו שפרש"י פרק כירה (מ:), שאם היתה היד נמשכת לאחריו מפני החמימות, איך משהים ידיהם וזרעותיהם עד אצילי ידיהם תוך היורה לנענע ולערבה ולעשות הגבינה תוך החלב? אלא ודאי, והחוש תעיד עליו, שאין היד סולדת בו. וכי העיני האנשים הרואים מלאכת הגבינה, שמששים ידיהם וזרעותיהם באותו החום ואינם נכזים ונמשכים לאחריהם, נחפץ לנקר ולומר שהיד סולדת בו? שאם היתה היד סולדת בו, היאך מחזיקים ידיהם וזרעותיהם תוך היורה לנענע החלב הנקפה עד תשלום מלאכת הגבינה? אלא ודאי שזהו נקרא תשמיש כמעט בצונן".

וכנראה המדובר הוא בחום מועט יותר, אולי באיזור  $42^{\circ}$ . ועל זה קאמר שזה "תשמיש כמעט בצונן".

(2). אין הדבר צריך ראייה. ומ"מ אציין רק ללקט יושר (הל' מלאכות שבת אות י"ד): "כשאכל רוטב חם בשבת ונראה לו שהוא רותח, אינו נותן לחם לתוך הרוטב עד שנייה אצבעו ברוטב, אפילו בכלי שני וכו'".

עד חום של  $65^{\circ}\text{C}$  אין היד נרתעת לאחור מיד במגע עם המים. והמשמעות הפשוטה של סולדת היא סלידה מיידית לכאורה, וכפי שהיטיב להגדיר זאת מהר"י ענגיל בגליוני הש"ס שבת מ: "שהי"ס, נ"ב פי' נמשכת לאחוריה, והיינו שחוזרת לאחוריה שכשפושט ידו ליגע בו – היד חוזרת לאחוריה מיד בהתחלת הנגיעה שמרגיש החום וחוטף ידו חזרה". אך אין זה מוכרח, ואין לשלול סלידה לאחר מספר שניות מועטות, נניח 5 שניות, ושמא אף יותר מכך, בהתאם לשאר הסימנים שמסרו לנו חז"ל והראשונים, ואכתי הטווח רחב מאוד.

בספר **בירור הלכה** (זילבר. מהדו"ק סי' שי"ח בשיעור יד סולדת אות י"ח) כתב: "במים חמים 44 מעלות הרגש נעימות בהכנסת אצבעות היד. בכוס מים חמים – הכנסת 2-3 אצבעות היד (מתקרב 1-3 מעלות במשך הזמן ונקטנו שיעור המעלות בתחילת זמן הכנסת האצבעות, ואפשרות רגילה ללא מאמץ יתר): 47 מעלות אפשר להחזיק 1 רגע (דקה) ויותר, 48 מעלות אפשר להחזיק חצי רגע, 50 מעלות אפשר להחזיק 10 שניות, 54-56 מעלות אי אפשר להחזיק 5 שניות". כמו"כ שם באות ט"ז כתב: "בחום של 75 מעלות אין אדם יכול להכניס אצבעו עד סופו למים אף לשניה קלה, כשם שאין אדם יכול להכניס אצבעו לאש".

הדבר מתאים עם הבדיקות הנ"ל, עם טווח סטיה מועט, ובניסוי שערכתי המעלות ירדו במהלך הכנסת היד בעשיריות בודדות של מעלה, פחות מחצי מעלה (בסוף הסימן, אות כ', כתב: "כל הנסיונות הביתיים הנ"ל נערכו במודד תעשייתי. בנסיון השוואה מדויק בין מודד זה למודד הרפואי הרגיל, היה המודד התעשייתי נמוך  $2.5^{\circ}\text{C}$  עד  $3^{\circ}\text{C}$  מעלות וכו'", אך לאור הנתונים שהוא מציג נראה כי המעלות אותן נקט בניסוי זה מדויקות יחסית היו. לא נתקלתי במהלך הניסויים באדם שיכול היה להשאיר את ידו ב $51^{\circ}\text{C}$  חצי דקה, ואפילו לא 15 שניות. הדבר ניכר גם בדברו על בישול ביצה, שכתב כי בחום של  $70^{\circ}\text{C}$  במשך שעה, הביצה לא היתה קשה מאוד. במציאות, בטמפ' של  $73^{\circ}\text{C}$  הביצה קשה לחלוטין, ראה בהמשך. אולם הוא בדק בכוס מים חמים והתקרר במהלך שהיית היד, ועכ"פ השיעורים קרובים מאוד לניסוי שערכנו).

גם בקובץ המעיין (ניסן תשל"ג, עמ' 44) כתב פרופ' זאב לב: "רוב האנשים אינם יכולים להחזיק יד בתוך מים חמים לזמן 5-10 שניות אלא עד 50 מעלות צלסיוס, ואח"כ מוציאים את היד מתוך המים (רק אנשים שהתרגלו למצב כזה יכולים להחזיק את היד בטמפ' של 50 מעלות), אבל היד לא נרתעת תיכף ומיד בטמפרטורה של 50 מעלות. אבל היד נרתעת תיכף ומיד בטמפרטורה גבוהה המתקרבת ל-60 מעלות צלסיוס". והניסוי המתואר לעיל מפורט יותר.

ובענין לשון ספר התרומה הנ"ל: "דאם עשה כל כך אש בפנים שאינו יכול ליגע בחוץ בדופני החבית, וידו סולדת לו (י"ג בו) ליגע בחוץ, אז חשיב כהגעלה ומותר", באמת שאינו ענין לנידון דידן מבחינת המעלות, שהדבר ידוע שמוליכות החום של מים מהירה הרבה יותר מחרס, ומסיבה זו אפשר לאחוז חרס חם בשיעור שבמים כנגדם א"א להכניס ידו אפילו לזמן מועט". ורק מבחינת הגדר של סלידת היד, שהוא שא"א לגעת בו, וגם אחיזה של 3 שניות בכלל זה.

ח. ניתן להמחיש זאת בצורה טובה ע"י מגע בחפץ העשוי ממתכת ומגע בחפץ העשוי מעץ או פלסטיק, באותו חדר. חומם הוא שוה, אך למגע היד – חפץ המתכת מרגיש הרבה יותר קר מכיון שמוליכות החום שלו טובה יותר והוא 'שואב' את החום של היד במהירות רבה יותר, דבר המתבטא בהרגשת קור. כן הוא גם הפוך, כששני החפצים יהיו חמים, שבמגע עם ברזל חם – החום יעבור במהירות ליד, בעוד העץ יעביר את החום במהירות פחותה יותר, דבר שיתבטא אצלנו כ'פחות חם'.

עוד יש להעיר שבניסוי נוכחתי לראות כי אע"פ שאין רתיעת והרגשת כל האנשים שווה, וכפי שכתבו הראשונים והפוסקים, מ"מ אין הטווח בזה רחב, ומדובר בהפרשים קטנים של מעלה אחת או שתיים, ולכה"י חמש מעלות. ורוב האנשים חופפים לגדר די ברור של בינוני, כמו שאר שיעורי תורה. כמו"כ בד"כ אדם מודע לעצמו, ומי שיכול לסבול חום מרובה יותר (מעט) מחביריו, או מועט יותר, ידע לומר זאת עוד לפני הנסויים.



## פרק ד' - נסיון מעשי בנטילת ידיים

כמו"כ, עשיתי ניסוי בנטילת ידיים במים שהיד סולדת בהם (ואע"פ שכתבו הפוסקים דלאו בשופטני עסקינן...), כפי ביאור הרמב"ם לאיסור נטילת מים אחרונים בחמין (פ"ו מהלכות ברכות ה"ז): "[מים] אחרונים אין נטילין בחמין, והוא שיהיו חמין שהיד סולדת בהן מפני שאין מעבירין את הזוהמה - שאינו יכול (לשפשף) [לשפשף] בהן". כמו"כ איתא בשחיטת חולין (קו): "איתמר חמי האור, חזקיה אמר אין נוטלים מהם לידים, וריו"ח אמר נוטלין מהם לידים. אריו"ח שאלתי את רבן גמליאל בן של רבי ואוכל טהרות, ואמר לי כל גדולי גליל עושין כן". ופרשו הראשונים את מחלוקתם במים חמים שהיס"ב. וגם אם נמעיט במשמעות דבריו, זה בודאי לא סביר שתהיה מציאות קיימת כלשהי של נטילת ידיים במים חמים כ"כ המכונים את היד בכאב גדול, ונצטרך להמעיט בכאב ולומר שמדובר בכאב נסבל, אע"פ שמכאיב.

נוכחתי לראות כי יש הבדל ניכר בין נטילת כל כף היד לבין נטילת האצבעות בלבד (כוונתי מבחינת ההרגשה, אך מבחינת מעלות החום ההפרש הוא כ-2 מעלות לכה"י). במים חמים בטמפ' של  $67^{\circ}$  אין זה סביר כלל ליטול ידיים, או יותר נכון מטורף לגמרי ובגדר שופטני מעליא הוא (והאמת אומר שהרגשתי זאת אף לאחר שעתיים ושלוש). גם בטמפ' של  $60^{\circ}$  אין זה מעשי, ואפילו לא בנטילת האצבעות בלבד.

מנגד, בטמפ' של  $45^{\circ}$  אפשר ליטול ידיים ולשפשף כראוי להעביר את הזוהמה בלא קושי. בטמפ' של  $55^{\circ}$  זה אמנם חם ולא נעים, אך אפשרי בהחלט ליטול בזה ידיים, ובפרט אם המדובר הוא רק בנטילת האצבעות. ואפשר גם לשפשף את הידים להעביר הזוהמה. גם בטמפ' של  $56^{\circ}$  עדיין מעשי לשפשף את היד כראוי.

בטמפ' של  $58^{\circ}$  קשה מאוד ליטול ידיים, וגם בנטילת האצבעות בלבד קשה בעיני שאפשר לשפשף כראוי להעביר הזוהמה, וכבר נכנס לענ"ד בגדר מפעפעין את הידים והיד נכוית לאסור נטילת מים אחרונים בהם. בטמפ' של  $57^{\circ}$  ג"כ קשה מאוד, ולא ברירא לי כל הצורך.

---

עוד דוגמא מעשית היא 'סאונה יבשה', אשר חומה הוא  $75-100^{\circ}$ , ואדם יכול לעמוד שם זמן ממושך בלא הרגשת כאב וכויה. אך אם יגע לרגע קט במים בחום כזה יכווה מיד.

ובאופן כללי, מוליכות חום של מים היא גבוהה. למשל, אם אדם יכניס ידו לערימת גריינים קלויים וכד' בחום של  $80^{\circ}$ , ההרגשה תהיה דומה להכנסת יד למים בחום של  $45^{\circ}$  (מהנסיון).

אדם נוסף שהצטרף לניסוי הרגיש כי בטמפ' של  $59^{\circ}$  קשה מאוד ובגדר יס"ב הוא. ובטמפ' של  $58^{\circ}$  היה מסופק בעיניו. ואכן אדם זה, לאורך כל הניסויים, אמר מעלת חום אחת מעל שאר המשתתפים.



### פרק ה' - חמי טבריה:

מבואר בגמ' (שבת מ:; ונפסק ברמב"ם בהל' שבת פ"ט ה"ג. ונפסק ברמב"ם הל' קרבן פסח פ"ח ה"י) שחמי טבריה יכולים לבשל, ובספר תורת הקדמונים (ח"ב סימן ל"ו) כתב שבספר 'טבריה' של עודד אבישר עמ' 30 הביא את הנתונים והמדידות שנעשו בזה במשך דורות, ושיעור חומם הוא לכל היותר  $60^{\circ}$ , לפחות מאז החלו לאסוף נתונים (ואין סיבה לומר שהשתנה במהלך הדורות). ושמא הכונה בחמי טבריה למעינות חמים באופן כללי, ומיירי במעיין חם יותר<sup>ט</sup>, ודוחק. וראה בהמשך גבי בישול ביצה וקלי הבישול.

אולם, מבואר בגמ' (שבת מ:; כי רבי אסר להניח פך שמן באמבטי של חמי טבריה, ומסיקה מכך הגמ' כי שמן יש בו משום בישול, כשהוא מתחמם לשיעור שהיד סולדת בו. וגם אם הניח את הפך במקום הנביעה ממש, לא יוכל להתחמם ליותר מ $60^{\circ}$ . וא"כ לכאורה ראייה אלימתא היא שזהו השיעור המירבי ליס"ב.

אלא שיד הדוחה נטויה, שהרמב"ם פסק הלכה זו בלשון זאת (כ"ב ה:): "אמבטי שלמרחץ שהיא מלאה מים חמים, אין נותנין לה מים צונן, שהרי מחממן הרבה. וכן לא יתן לתוכה פך שלשמן מפני שהוא כמבשלו". אבל נותן הוא מים חמין לתוך אמבטי שלצונן".

והנה בפשטות האיסור בכ"ר הוא מפני שמבשל את השמן שבפך, וא"כ למה זה כתב הרמב"ם 'מפני שהוא כמבשלו' – ולא מבשלו ממש? ויעוין בפירושו של הרב קפאח למשנה תורה, שם האריך לבאר כי אין האיסור מחמת בישול, אלא מצד גזירת מרחצאות נגעו בה.

והסוגיא המפורשת המדברת על חמי טבריה ממש, היא בסילון שהעבירו אנשי טבריה לחמם את המים בשבת (שבת פ"ג מ"ג): מעשה שעשו אנשי טבריה, הביאו סילון של צונן לתוך אמה של חמין". וכתב הרמב"ם בפיהמ"ש בתרגום הרב קפאח: "ובאו למוצא מים צוננים והעבירו המים ממנו בצינורות, והיו אלו הצנורות משוקעים במים החמין, ולפיכך היו הצנורות מתחממין ומגיע

ט. מתוך המכלול: "גיהנום בריכת הדם (Pond Hell Bloody) יפן - אונסן יפני. תשעה מעיינות בעיר בפו (Beppu) שבמחוז אויטה על האי קיושו, בעלי ריכוז גבוה של תחמוצת ברזל וצבעם אדמדם כתמתם, בטמפרטורה המגיעה עד ל $78^{\circ}$  מעלות. מראם מיוחד, אך לא ניתן להיכנס למעינות.

האגם הרותח, דומיניקה - (Lake Boiling) הנמצא בפארק מורן טרואהפיטון, טמפרטורת מימיו מגיעה עד ל- $95^{\circ}$  מעלות, וגייזר מתפרץ מעת לעת.

מאעין, ירדן - בנווה מדבר בקצה ואדי מוג'יב, טמפרטורת המים בטבע עד  $80^{\circ}$  מעלות, ובספא שנבנה במקום הטמפרטורה בין  $45^{\circ}$  ל- $65^{\circ}$  מעלות.

פמוקלה, טורקיה - אתר מורשת עולמית של "אונסקו", בו 17 בריכות תרמיות בטמפרטורת מים הנעה בין  $100^{\circ}$  ל- $35^{\circ}$  מעלות, המסייעים בטיפול במחלות לב וכלי דם".

המים שבתוך הצינורות כשהוא פושר וכו'". לעומת זאת, בתרגום הרב שילת כתב: "ובאו למקור מים צוננים והביאו המים ממנו בצינורות, והיו אלו הצינורות משוקעים במי המרחצאות (החמים), והיו מחממים הצינורות, ומגיעים המים ההולכים בתוך הצינורות כשהן חמים וכו'" (וכ"ה בתרגום הרב קורח). ונפק"מ גדולה בדבר, והוא הוא נידונינו. נראה כי הצדק עם הרב קפאח'.

ומצאתי ראייה לדבר בשרידים מפירושי הראשונים עמ"ס שבת, בפירוש קדמון ממצרים (והוא כעין פירוש רבינו פרחיה), שם איתא: "וכיצד עשו, דבקו סילון על עין מים צוננת, ודבקו אח"כ סילון אחר סילון עד שהעבירו המים הצוננים בסילונין בתוך מי חמי טבריה, והיו מתחממין קצת מחמת חום מי טבריה, דכדאי הוא חמי טבריה להחם מים אחרים מפני שחמימותן חזקה ביותר". הרי מפורש בדבריו כתרגום הרב קפאח, שמעשה דאנשי טבריה לא היה באופן שהגיעו המים הצוננים בסילון לחום שהיס"ב, אלא לחום הראוי לרחיצה.

ונידון זה קשור לעצם דין חימום מים בשבת, ושיטת הרמב"ם ייחודית בזה, ואכ"מ.

ואע"פ שראיה אלימתא ליכא מהכא, מ"מ אין לכחש בכך שהמשמעות הפשוטה היא שחמי טבריה מגיעים לחום שהיס"ב, לפחות בהנחת פך שמן במקור המעין לזמן ממושך. ולכן נוטה הדבר שטמפ' של 60° בכלל יס"ב הוא.



## פרק ו' - בישול ביצה וקלי הבישול

מבואר במשנה (שבת פ"ח מ"ד) כי ביצת תרנגולת היא הקלה ביותר להתבשל מכל הביצים. ומבואר בראשונים ובאחרונים כי היא מקלי הבישול". ובקובץ המעין ניסן תשל"ג כתב פרופ'

י. בד"כ חום הוא לשון "סכך" בערבית, למשל: "והיו מחממים הצינורות", בערבית: "פכאנת תסכך אלקנאות", או בהמשך המשנה גבי מוליאיר: "מותר לשתות מאותם המים בשבת אפילו היו חמים", בערבית: "יחל אלשרב מן ד'לך אלמא פי אלסבת ולו כאן סכך". ו'פושר' הוא 'פאתר'. ואילו כאן כתב הרמב"ם על המים שבתוך הסילון: "והו (=והם) דפי". הרב שילת תירגם 'חמים', והרב קפאח 'פושרים'. בחיפוש באוצה"ח לא הצלחתי למצוא מילה זו בפירוש הרמב"ם כולו. אולם במהד' מעליות, בטיטת פיהמ"ש איתא גבי מי המוליאיר (שבגוף פיהמ"ש נכתב לגביהם "ולו כאן סכך" כאמור לעיל): "ולו כאן אלמא דפי", ותירגם גם שם הרב שילת "חמים".

לעומת זאת, כתב הרמב"ם בפרק כ"ב מ"ו בפירוש "אין יורדין לפילומה": "פילומיה, ג'ב אלמא, ופיה דפא", ותרגומו (בכל התרגומים): "בור מים, ויש בו חמימות". וכן במילון עברי ערבי (אלמאליח) מבואר כי 'דפא' הוא לשון חימום וחימום.

כמו"כ בספר הזכרון לרב שילה רפאל (תשנ"ח), הדפיס הרב יהושע הוטנר את טיוטת הרמב"ם עם תרגום מהרב נסים סבתו, והוא תרגם את דבריו גבי מוליאיר: "ולו כאן אלמא דפי", "ואפילו היו המים פושרים". ובהערה 16 עמד על השוני מהנוסח הסופי, ז"ל: "נראה שאין כוונת רבינו כאן לדייק שאם המוליאיר יהיה חם יותר משיעור יס"ב אף במוליאיר יאסרו המים, אלא זה תיאור המציאות במוליאיר, שעד שבת המים כבר פושרים. אלא כדי שלא להטעות את הקורא לחשוב שבמוליאיר מותרים המים רק אם הם פושרים, אבל חמים אסורים, דייק לציין כן בנוסח המצוי".

בישורן ט"ו (עמ' כח) תירגם הרב סבתו: "ואפילו היו המים חמים מעט", וכתב: "יושם לב שהרמב"ם משנה את הגדרת רמת החום של המים שהמשנה מתירה מ"דפי" (חום מועט) ל"סכך", שפרושו חם לגמרי".

יא. הנה רש"י כתב בשבת דף קלח ע"ב: "ונותנין ביצה במסננת... ורבינו הלוי פירש סינונה של ביצה לתוך תבשיל היא... ויורד [החלמון] לתוך הקערה שהוא כלי שני ומתלבן התבשיל". הרי שהתיר לתת חלמון בכלי שני. לעומת זאת,

זאב הלוי לב שביצה מתחילה להתרקם רק ב<sup>58</sup>. ואילו בספר בירור הלכה (שם אות י"ט) כתב: "ביצים נחשבים בד"כ מקלי הבישול. הנסיון הראה: במים שהם 60 מעלות בקירוב, אפילו הביצה מונחת שעה שלימה [המים הוחזקו באותו החום ע"י איזה אמצעי] אין שום סימן של בישול כלל והרי הוא כביצה מן החנות במראה ובטעמה. במים שהם 70 מעלות בקירוב, אפילו הביצה מונחת שעה שלימה אינה נעשית ביצה קשה בהחלט, אלא חסר משהו משלימות הבישול הנרצה - הקושי הנרצה. במים שהם פחות משיעור 70 מעלות בנסיון כנ"ל לא היתה הביצה בגדר קשה כלל. במים רותחים 100 מעלות הוכנסה ביצה אחת למשך 1 שניה והשוותה לביצה רגילה מן החנות, ולא הורגש שינוי במראה, והורגש איזה שינוי בטעם אך לא שינוי מכריע שתיקרא מבושלת" (וראה בהמשך אישוש לדבריו מנתונים עדכניים).

אלא דיש לפקפק על ראייה זו, שיש שני מדדים לבישול דבר, והם החום והזמן (יעו' בחידושי מהר"ם קאזיס על מסכת שבת דף מ: שביאר זאת יפה). ושמא ביצה היא קלי הבישול מצד מהירות בישולה בחום הראוי, ובאמת היא צריכה חום העולה על יס"ב. וכפי שכתבו התוס' (שבת מ:): שחסרון כלי שני אינו רק חומו, דשמא רותח הוא, אלא בכך שאינו מחזיק חומו זמן רב ומתקרר

החיי אדם ציין לרש"י בדף קט, שהתיר לתת ביצים מגולגלות לתוך קערה כלי שני, משמע ביצים שאינן מגולגלות אסור. ובד"ה שריקא אסר לטוח שמן וביצים על צלי רותח, שנמצא מבשל (ויש לדון מכאן או שביצה היא מקלי הבישול, או שצלי רותח דינו ככ"ר). ויש שכתבו לחלק בין החלבון, שהוא קלי הבישול, לחלמון שאינו, אך החוש מכחיש זה, וכפי שיובא בסמך מחידושי מהר"ם קאזיס, וכפי שנכתב בגוף המאמר שקרישת החלמון אמנם מתחילה בכשתי מעלות יותר, אך מאידך מסתיימת לפני סוף קרישת החלבון. והמאירי כתב שם (קלט:): "ואי אתה מפרשה לתוך התבשיל, ומסננת של חרדל משום שינוי, שאם לתוך תבשיל חם הרי מבשל וכו'". אלא שאפשר לדחות שכונתו לכ"ר.

ומהר"ם קאזיס (עמ' 97) כתב: "ואני בדקתי בביצת תרנגולת והרתחתי מים על האור ועיריתי אותם לתוך כלי שני, ונתתי הביצה בתוכם כשהיא שלימה והנחתיה שם עד שהצטננו המים, ומצאתי שנתבשלה בתוכם עד שהיה החלמון בפנים קשה לגמרי, אבל החלבון שבחוץ עדיין היה רך וניגר קצת, מיהו ניכר שהיה חשוב מבושל". וכן כתב הצ"ח בדרשותיו (סימן ל"ו).

ובגנית ורדים כלל ג' סימן ד' כתב ר' אברהם הלוי: "והנסיון יוכיח שאם יתנו ביצה בתוך כלי שני הרי היא מתגלגלת, ובגלגול מיהא יש חיוב כבישול הביצה, כדתנן אין נותנין ביצה בצד המיחם בשביל שתתגלגל, ואמרינן עלה בגמ' שאם נתן חייב חטאת, א"כ ה"ה נמי אם השהה הביצה בתוך כלי שני דפשיטא דמיחייב חטאת".

ומהר"י פראג'י בסימן ה': "ומש"כ מר ניסיון דביצה - אין ראייה, דהא תנן כדי לבשל ביצה קלה, ומאי קלה שהיא קלה להתבשל יותר מכל התבשילין, שהרי היא נצלית אפי' בחום השמש".

ויעו"ש בסימן ו' בדברי מהר"ם אבן חביב שהשיב על דבריהם וכתב שרק בכ"ר אמרינן יש בישול, ובקלי הבישול בהדחה מכ"ר: "ועוד אני מוסיף ראייה על זה, דהתנא בפרק חבית לא מצא דבר קל שהוא מתבשל אלא מליח הישן וקוליס האיספנין, ואפ"ה לא מצאו אלא בהדחה דכ"ר, דכולה מתני' איירי בכ"ר לדעת רוב הפוסקים... ואם איתא דיש דברים קלים שמתבשלים אפי' בחום כלי שני לא הוה שתיק התנא מינייהו. גם גבי ביצה שנינו בפרק כירה אין נותנין ביצה בצד המיחם בשביל שתתגלגל ואם גלגל חייב חטאת, ומיחם הוא כ"ר שהורידוהו מן האש. ואם איתא דגם בכלי שני אם גלגל ביצה היה חייב - לא הוה שתיק גמ' והפוסקים לאשמועין הך חידושא, דדוקא כ"ר שהוא תולדות האור הוי כאור עצמה, אבל כלי שני הוא תולדי תולדות. ואפי' ימצא מי שיאמר דיש דבר שמתבשל בכלי שני, לא מחייב בשבת משום בישול דהוי כמו חמי טבריא וכו' ואפי' שיראה לעין דהוא מתבשל קצת לא חשיב מבושל, אלא הוי כמו בשר נא גבי קרבן פסח דהוא קרוי 'אברנים' דלא הוי מבושל".

אמנם כל הראשונים שכתבו דמיירי בהדחה מכלי שני בודאי עומדים לנגדו, ובפרט שהרמב"ם כלל לא כתב על הדחה זו מאיזה כלי היא.

לפני שמספיק לבשל. וביצה שבישולה מהיר, מספיקה להתבשל בזמן המועט שבו הכלי שני חם כראוי.

כדי להבין את הענין, יש להבין את התהליך המרכזי המתרחש בבישול מוצרים המכילים חלבונים. כאשר חלבונים נחשפים למקור חום, נוצר תהליך הנקרא 'דנטורציה', שהוא בעצם שינוי צורתם המקורית. חלבון שעובר תהליך זה כבר לא יכול למלא את תפקידו, או במילים אחרות מת. לכל חלבון יש טמפרטורה בה הוא עובר דנטורציה, וכשהגיע לחום זה, התהליך הוא מיידי ולא הדרגתי. ברוב החלבונים הטמפ' בה מתרחשת דנטורציה היא פחות מ $70^{\circ}$ , ועכ"פ החום המינימלי בקרב החלבונים לתהליך זה הוא  $43^{\circ}$  (זו אחת הסיבות שחום גוף מעל  $42^{\circ}$  מהווה סכנת חיים מיידית, שחלק מהחלבונים בגוף, החיוניים לתפקודו, מתים).

בטבלה כללית של חברת סו-ויד ישראל, מתואר כי בישול למשך 60 דק' בטמפ' של  $61.5^{\circ}$  יביא לביצה נוזלית לגמרי, חום של  $63^{\circ}$  לביצה רכה,  $64^{\circ}$  לביצה עלומה, ו $68^{\circ}$  לביצה קשה (הביצה מורכבת מכארבעים חלבונים, כשהחלבון הראשון עובר דנטורציה בטמפ' של  $63^{\circ}$ , ורובם באיזור ה $65^{\circ}$ , אך יש שצריכים חום רב יותר של  $70^{\circ}$ ).

וזאת, לעומת המתואר שם לגבי בשר בקר או כבש (זמני בישול ארוכים הרבה יותר) שטמפ' של  $50^{\circ}$  יביא לבשר בדרגת עשייה רייר,  $55^{\circ}$  מדיום רייר,  $60^{\circ}$  מדיום,  $70^{\circ}$  דאן. בשר עוף או חזה הודו מתבשלים בטמפ' של  $62^{\circ}$  למשך כשעתיים. ואילו רגלי הודו בטמפ' של  $70^{\circ}$  למשך כעשר שעות.

לבישול דגים, בישול במשך 20-30 דקות בטמפ' של  $43^{\circ}$  יביא לדרגת עשייה רייר,  $50^{\circ}$  מדיום רייר,  $60^{\circ}$  מדיום.

ירקות וקטניות הם הקשים ביותר לבישול, ויתבשלו בטמפ' של  $84^{\circ}$ , ירקות למשך כשעה, ירקות שורש 1-4 שעות, וקטניות קשות לבישול כמו חמוס ושעועית 6-24 שעות.

כמו"כ, ראיתי מתכון להכנת דג טונה בסו-ויד, בחום של  $43.3^{\circ}$  למשך 30-45 דקות לפילטים בעובי 2.5 ס"מ, ו-45-60 דקות לפילטים בעובי 5 ס"מ". הכנת נתח אסאדו במשקל של 2-3 ק"ג (1), שהינו בשר קשה כידוע, אורכת 48 שעות בטמפ' של  $55^{\circ}$ . הכנת נתח אנטריקוט במשקל של 2.5 ק"ג לדרגה של מדיום-רייר נעשית בטמפ' של  $52.8^{\circ}$ . הכנת עוף שלם נעשית בזמן יחסית קצר של 2.5 שעות בטמפ' של  $55.6^{\circ}$ .

(יב). לפי הנתונים במתכון:  $40.6^{\circ}$  - כמעט נא, רייר עם מעט מיצוק. מומלץ להגיש מקורר.

$43.3^{\circ}$  - מאוד לח, מבושל. מומלץ לצרוב.

$46.1^{\circ}$  - בשרי אך לח. מומלץ לצרוב.

$48.9^{\circ}$  - מוצק ויבש, כמו סטייק וול-דאן. מומלץ לצרוב.

$54.4^{\circ}$  - מרקם של טונה משומרת, יבש מוצק ומתפורר.

(ג). לפי הנתונים במתכון:  $55.6^{\circ}$  - ורוד מאוד, רך, לח מאוד.

$58.9^{\circ}$  - ורוד בהיר, רך, לח.

$62.8^{\circ}$  - לבן, עדין לח.

$66.7^{\circ}$  - לבן, מרקם צלי גריל.



זאת, לעומת הנתונים במתכונים לבישול ביצה בסו-ווייד המראים על חום רב יותר. בישול במשך 45 דקות בחום של  $63^{\circ}$  ממצק את החלמון, אך לא את החלבון". חום גבוה יותר יתחיל למצק גם את החלבון, וכמובן שגם את החלמון ימצק יותר (הרבה מתכונים כוללים הכנסה קצרה למים רותחים, ולא נלקחו מהם נתונים).

אגב, גם צלייה רגילה של בשר נמדדת באותם מעלות, אלא שבאופן זה החלק החיצוני של הבשר מתחמם הרבה יותר מהחלק הפנימי ולכן גם עשוי יותר. עכ"פ הבישול נמדד במדידת הטמפ' הפנימית של הנתח, וטווח האכילה הוא כשהטמפ' מגיעה ל- $50-75^{\circ}$  (מסעדות בשר מגישות בד"כ בטמפ' פנימית של  $55-60^{\circ}$ , מדיום רייר).

א"כ לענייננו, המחמם ביצה ל- $55^{\circ}$  לא עשה ולא כלום, לעומת המחמם בשר לחום זה (חום פנימי) שכבר חייב משום בישול, ועכ"פ ודאי שמבושל כמאב"ד ויותר מכך.

כל הנתונים הנ"ל, הם בעצם בישול בתנאי מעבדה מודרניים. בזמן חז"ל בישלו ע"י אש, וחום האש הוא מאות מעלות בצלייה, וכמאה מעלות בבישול. גם אם בשר הנתון במים שחומם  $60^{\circ}$  מתבשל לבסוף לאחר כיומיים, לא נראה שחז"ל היו קוראים לזה בישול (כמובן שזה מבושל, רק כונתי שכשחז"ל או הראשונים מדברים על בישול, הם לא העלו על דעתם צורה כזו לבישול בזמן כה רב). ואע"פ שבמפורש דנו במבשל בחמי טבריה, לא נראה כי באמת מישוהו לקח קרבן פסח, הביאו לטבריה וחיכה יומיים כדי שיוכל לאוכלו, והדיון הוא תיאורטי, בדבר שאין בישולו אורך זמן רב גם בחום מועט, כלומר מקלי הבישול. חום הבישול הוא חום רב, כפי שכל עקרת בית שלא נחשפה לתורת הסו-ווייד יודעת, שבישול הוא בחום של רתיחה או לכה"פ כווייה חמורה, גם אם תיאורטית אפשר לבשל – והתוצאות אף טובות יותר – בטמפ' נמוכות."

יד. כך מתואר במתכון: "שוברים ומקלפים את הביצה.. סודקים את הצד הארוך של הקליפה על משטח שטוח, ואז מקלפים בזהירות חור בערת קצות האצבעות בעוד שאתם מחזיקים את הביצה ביד השנייה. החלבון המימי והרופף יתחיל לטפטף. זה בסדר לא תצטרכו אותו. לאחר שקילפתם מחצית מהביצה, מעבירים אותה בעדינות מהקליפה לקערה. כך, צריך שיצא מהקליפה דבר בצורת ביצה מושלמת: עם חלמון לבן ג'לי ועדין המוקף בחלבון מיימי, בקושי מוכן"

טו.  $65.6^{\circ}$  - חלבון עדין וחלמון גמיש.

$68.3^{\circ}$  - חלבון וחלמון מוצקים.

$71.1^{\circ}$  - חלמון מוצק וגמיש וחלבון לבן לגמרי, מוצק ועם זאת רך אך לא מימי.

$74^{\circ}$  - ביצה קשה לחלוטין.

טז. ישנם עוד מעיינות חמים בארץ, רובם בצפון, אך יש גם בדרום ואפילו במרכז – חמי געש. מ"מ, חומם של רוב המעיינות הוא באיזור ה- $40^{\circ}$ , וככל הידוע לי חמי טבריה הם החמים ביותר בארץ.

יז. אציין פה לחידושו של ר' יוסף אליהו הענקין שבישול כזה, בטמפ' נמוכה לאורך זמן, הוא הוא שליקה של חז"ל, ז"ל (גבורות אליהו סימן נ"ח סוף אות ג'): "וכבר ביארתי החילוק שבין שלוק ומבושל, שיש מפרשים שלוק מבושל הרבה, ויש מפרשים ששלוק מבושל מעט. ולענ"ד נראה ששלוק הוא מאש קל, וקרוב לכבוש, שהבישול נמשך הרבה זמן".

והמו"ל העירו שכתב בזה תשובה בענין צלית בשר בברוילער, ויופיע בעז"ה בחלק יו"ד, שם כתב: "נלע"ד לבאר ענין שליקה שנתקשו בזה המפרשים. דביש מקומות בגמ' משמע שהוא פחות מבישול, ויש מקומות דמשמע שהוא עדיף מבישול. והנראה בזה, דשליקה הוא בישול ע"י אש קרה, וממלאים הקדירה במים קרים והבשר נתרכך בתוכו מעט מעט, וע"כ אפילו כבד שהוא חלק ואינו בולע ע"י בישול, ע"י שליקה מתרכך הרבה ובוולע לרי"ש בנו של ריב"ב. אבל לענין טעמו, אין בו טעם בישול כ"כ ע"י האור, וע"כ לענין מרור תנן ולא שלוקים ולא מבושלים, דמשמע דשלוק קרוב יותר

לכן, נראה שהמדד העיקרי לבישול בשבת במשנתם של חכמי הגמ' והראשונים הוא זמן הבישול, ולא החום. קוליס האיספנין", מקלי הבישול הוא, ונאסר אף להדיחו בחמין, שהדחתו היא גמר מלאכתו (שבת קמה:). בישול דג הוא אכן קל משתי הבחינות: זמן וטמפרטורה. ביצה מתוארת כמאכל הממהר להתבשל, ולכן הוא חומרא לענין שיעור הוצאת עצים וכד' שנמדד בכמות מספקת לבישול כגרוגרת מביצת תרנגולת (שבת פ:), וכפי שנתבאר לעיל. אולם היא קלה מבחינת זמן בישולה דוקא, שבמים רותחים מתבשלת בדקות ספורות (ביצה רכה נחשבת כמוכנה לאכילה החל מ-3-4 דקות בישול במים רותחים, וביצה מגולגלת כנראה אף פחות, שהיא עדיין ניתנת לגמיעה, עקצין פ"ב מ"ז, עירובין מ:). אם מכסים את הסיר ניתן אף לכבות את האש ולאחר 10 דקות תתקבל ביצה קשה). בשר שור הוא הדוגמא של הגמ' (שבת מב:) לדבר קשה מאוד להתבשל, אם לא הקשה ביותר. ומבחינת מעלות החום הנדרשות אינו קשה כ"כ, אלא מבחינת הזמן הוא קשה, ולזה כונת הגמ'.

לאור זאת, מוארים באור חדש דברי התוס' הנ"ל המגדירים את החילוק בין כלי ראשון המבשל, לכלי שני שאינו מבשל: הזמן בו הכלי עומד בחומו. זהו המדד העיקרי להלכות בישול בשבת, ולכן ביצה תתבשל אפי' בכלי שני, ובשר לא יתבשל אפילו בכלי ראשון שהורד מן האש.

לכן, למעשה קשה להשליך מבישול ביצה, או מנידון קלי הבישול, לנושא בו אנו עוסקים כעת - חום שהיד סולדת בו. ואפשר לומר שהמדיח דג במים חמים, אפי' אין היד סולדת בהם, מתחייב משום מבשל בשבת אם אכן הוכשר הדג לאכילה עי"כ (ודן בזה הביאור הלכה בסימן ש"ח סעיף ד' ד"ה היא גמר מלאכתו), וא"א להאריך יותר במסגרת זו.



## פרק ז' - כריסו של תינוק נכוית

איתא בגמ' (שבת מ:): א"ר יהודה אמר שמואל אחד שמן ואחד מים יס"ב אסור, אין יס"ב מותר. והיכי דמי יס"ב? אמר רחבא כל שכריסו של תינוק נכוית". ופרש"י: "והיכי דמי סלוד, יש שסולד מרתיחה מועטת ויש שאינו סולד", ובדרכו הלכו רוב הראשונים, ששיעורים זהים הם, סלידת אדם בינוני שהיא בעצם שיעור יס"ב, ושיעור כוויית כרס התינוק. וכבר נתבאר

אל הכבוש ממבושל".

אלא דיש להעיר מהמשנה בעוקצין פ"ב מ"ו: "ביצה מגולגלת עד שיגוס [י"ג יגוס], ושלווקה עד שירסס", והכונה לביצה קשה. ובישול ביצה הוא לכל היותר כ-10 דקות. וכנראה ששליקה היא צורת בישול, כמו צלי וכד', שמשמעותו בישול במים כדברי הרמב"ם (כעין הרתחה, כמו תפוז"א מבושל במים על הגז, או לחילופין חליטה של משהו במים, כדמשמע בכ"ד מי שלקות).

יח. אמנם רש"י פירש שהוא דג מלוח (שבת קמה:), כלומר חלק מתהליך הבישול כבר נעשה ע"י המלח, אך הרמב"ם כתב (פ"ט משבת ה"ב. וכ"ה בפיהמ"ש קמה:): "וכן במדיח בחמין מליח הישן, או קוליס האספנין והוא דג דק ורך ביותר, הרי"ז חייב. שהדחתן בחמין זה הוא גמר בישולן. וכן כל כיו"ב".

וראה שם בפירושו של הרב קפאח שציין לפירהמ"ש במכשירין פ"ו ה"ג שפירש שם "מין דג שעורו רך מאוד, ידוע אצלינו במערב בשם אלשבוט". וכ"ה בערוך "ושמו בלשון ערבי אלשבוט, ובלשון הקודש שיבוטא, ובלשון רבנן כופיא כדאמ' מררתא דכופיא". וכתב שם הרב קפאח שהוא הדג הנקרא בימינו סול, או המקרל (המקרל הוא הזיהוי הרווח לקוליאס האיספנין).

שהראשונים קראו גם לסולדת נכזית, וכונתם לכוויה מלשון כאב, ומסתבר שמשאיר אדמומית מסוימת עכ"פ לזמן מועט.

עכ"פ, קשה מאוד לשער זאת, דמאן מפס ומי יכול לבדוק זאת, ואיך זה אמור להיות גדר יותר ברור מיד סולדת בו? ואכן המאירי כתב: "[חימום שמן ע"י הנחת היד סמוך למדורה] ובזו מיהא בין במים בין בשמן דוקא שלא יחמו בידו כ"כ שאילו היו במקום אחר והיה נוגע בידו בהם היתה ידו סולדת, ר"ל חוזרת לאחוריה מחמת רוב חומה. שאין דבר זה (כלומר הגדר של כריסו של תינוק) חוזר להעמדת מים כנגד המדורה להתיר כל שאין היד סולדת בו, אלא לענין סכה אשה ידה שמן. וזהו ששאלו היכי דמי יס"ב, כלומר בסכה אשה ידה היאך אתה משער פה י"ס? ופירש בה כל שכריסו של תינוק נכזית במשיחתה".

ואכן כך נראה גם ברמב"ם, שבכל מקום הזכיר לא ביאר מהו י"ס, שזהו גדר ברור, רק בפכ"ב כתב: "מביא אדם קיתון של מים ומניחו כנגד המדורה, לא בשביל שיחמו אלא כדי שתפוג צינתו. וכן מניח פך של שמן כנגד המדורה כדי שיפשר, לא שיחם. וסך אדם ידו במים או בשמן ומחמם כנגד המדורה, והוא שלא יחמו המים שעל ידו עד שתהא כריסו של תינוק נכזית בהן". ויש להעיר שלפי"ז אין הכרח שהשיעורים זהים ממש, ויכול להיות שכריסו של תינוק הוא שיעור נמוך יותר (דלא מסתבר שיהיה שיעור גבוה יותר, שע"י כך יוכל לבוא לידי איסור. וסתם כך אין צורך לומר שממש השיעורים זהים, שכן דרך שיעורי חז"ל), אך כמובן שאין זה מוכרח.

בגדר כויה בכרס התינוק, אדמומית מתחילה בחום נמוך מאוד, שודאי אין היד סולדת בו. הגרב"צ אבא שאול כתב שהחוש מעיד על  $40^{\circ}$ . אך לכא' אין הכונה אדמומית בעלמא, שעוברת לאחר כמה דקות. ויותר מכך, מדד מרכזי לכוויה, מלבד דרגת החום, הוא משך זמן הנגיעה. ובאשר לחום של  $40^{\circ}$  עליו דיבר הגרב"צ, כך כתב בבירור הלכה (שם אות ט"ו): "תינוקות שבני יומם חלשים שנולדו לפני זמנם, נעשה מאמץ להצילם ע"י עיטופם במי חמים  $40^{\circ}$  מעלות, ונגרם להם כויה (עדות רופא מוסמך). מסתבר שיש מציאות של כויה (אדמומית העור לזמן ממושך) שאינה נכללת אף בדרגת הכויה הקלה ביותר בהגדרת הרופאים המטפלים בכזיות וכו'", עכ"פ ברור שהעיטוף היה לזמן ממושך כלשהו, ולכן בודאי שלא בזה עסקינן.

ובאמת לא מסתבר שהכוונה פה לנגיעה ממושכת. לדברי המאירי הדבר פשוט – שכן מיד בהנחת היד ע"ג כרס התינוק היא מתקררת במהירות, והנגיעה הרוחתת שעלולה לגרום לכויה היא שניה אחת או שתיים בחום המירבי. וגם לשא"ר, לא מסתבר שהשיעור הוא בכזיה בנגיעה ממושכת, אלא גם באופן שנכוה ע"י סיכת שמן חם מידי וכד', והנגיעה הרוחתת היא רגע קטן. כמו"כ כבר הובאו לעיל דבריו של הארזות חיים (שבת מ"ט) שכתב שכריסו של תינוק נכזית בהם מיד.

ראיתי בשם ד"ר דניאל שינהר", מנהל מחלקת כירורגיה ילדים בבית"ח שיבא, כי "כוויות קשות מדרגה 2-3 ייגרמו לילדים קטנים תוך חמש שניות ממגע עם נוזל בחום של  $60^{\circ}$ . זאת לעומת פרק זמן של חמש דקות ממגע עם מים בחום של  $50^{\circ}$ ". באשר לדרגת הכוויות, כתבו

(ט). כתבה: "חם, חם, חם... שורף!", מתוך מגזין הורים טבוריתון.

שם בשם ד"ר אכי פרידמן (מומחה ברפואת עור): "כוויה בדרגה ראשונה... בד"כ אזור אדמדם העובר הלבנה בעקבות לחץ מקומי. הנזק הוא בעיקר לשכבה העליונה של העור – האפידרמיס. ההחלמה בד"כ ספונטנית בפרק זמן של עד כשבוע ימים. כוויה דרגה שניה היא כוויה החודרת על חלק השני של העור, הדרמיס. כאן מתקיימת חלוקה לשנים: דרגה שניה שטחית: כוויה המלווה כאב ולעיתים הופעת שלפוחיות. כוויה כזו בד"כ חולפת בתוך כשלושה שבועות, והיא עשויה להשאיר בעקבותיה כתם או שתחלוף ללא שייר כלשהו וכו'". במקום אחר ראיתי: "כוויה מדרגה ראשונה... הסימפטומים כוללים כאב, אדמומיות ונפיחות קלה. השיקום עלול להימשך כמה ימים, תוך התקלפות קלה".

לא מסתבר שהמכוון פה בכוויה בדרגה 2, שעלולה אף להיות מסכנת חיים בתינוקות, ובמיוחד לאור דברי המאירי הנ"ל שהמדובר בכוויה ע"י סיכת התינוק בשמן. אלא לכל היותר בכויה מדרגה 1 של אדמומית ממשית וכואבת, אך בנגיעה מועטה של שניה אחת או שתיים ולא יותר מכך. כמו"כ יש להעיר שהמדד הוא תינוקות ולא ילדים (והפמ"ג חידש שהשיעור הוא בתינוק בן יומו. אך לענ"ד קשה שידעו שיעור בזה, וכבר נתבאר שלא באמת בודקים ע"י שפיכת חמים על כריסו של התינוק ח"ו, אלא הכונה לידע הכללי בתינוקות רכים, אימתי נכוית כריסם. ובפרט שברא"ש במקום איתא "כריסו של קטן"). בבירור הלכה (שם אות ט"ז) כתב: "תינוק אך מסכן יותר, אבל אין עורו רגיש יותר לכוויה (טענותיו של רופא מומחה)", עכ"ל, אך לפי דברי המומחים כיום אין הדבר כך, וכפי שכתב ד"ר שינר שם: "ילדים, ובמיוחד מתחת לגיל ארבע, נמצאים בסיכון הגבוה ביותר לתחלואה ולתמותה כתוצאה מכוויות ושריפות, זאת מכיון שעורם דק יותר ולכן נפגע קשה יותר בטמפרטורות נמוכות יחסית".

בבירור הלכה (שם) כתב: "תינוק בן 3 חדשים נפלו אצבעות ידו למים חמים 53 מעלות – נתן צעקה קלה וכעבור 4 שניות נרגע". ולא ביאר לנו האם נשאר רושם אדמומית באצבעות הפעוט. ובכאב של ממש הדעת נותנת שקשה יותר להירגע.



## פרק ח' - חום משקה ששותים

כתב הבן איש חי (שנה ב' פרשת בא אות ה'), ז"ל: "ודין חמין שהיס"ב אין משערין באצבע, אלא כל שכריסו של תינוק נכוית בהם חשיב יס"ב. וא"ת איך ידע האדם לשער בכך מדעתו? הנה נקיט האי כלל בידך: כל היכא שזה החמין ראוי לשתייה או לאכילה, שאין האדם נמנע מכח ריבוי חמימותו, הרי"ז לא חשיב יס"ב, ואם ימנע מלשתותו או לאכלו מרוב חומו, הרי"ז נחשב בכלל יס"ב".

הבירור הלכה ציין לפרי תואר (יו"ד סימן ל"ו אות ו') גבי בדיקת הריאה במים פושרים ולא קרים או חמים, שכתב ז"ל: "במים פושרים. פירש הרשב"א שהם המים ששואבין מן הנהר בקיץ וכו' ונראה דאלו יצאו מכלל קרים ונכנסו לכלל פושרים, וישנם בכלל פושרים כל שהם יכולים לישות אפילו ע"י הדחק על דרך אומרם 'כסא דחרשין ולא כסא דפושרין', ואינם אסורים אלא חמין הנכוין בהם בשתייתן". וכע"ז בספר תורת הבית (בית ז' שער א', והובא גם בחידושי בשחיטת

חולין דף נה: ובתורא"ש שם ועוד ראשונים) בשם בעל העיטור: "דפשוירי הוא מעט יותר (פי' פחות. ובחידושו 'מעט הרבה יותר', והכונה הרבה פחות) ממה שכרסו של תנוק נכוית ויס"ב, אלא כמו שבנ"א שותים פושרין ונותנין באזניהם, כמה דאמר' בפ' אין מעמידין הנהו מיא דציילי מיניה, לא חמימי ולא קרירי אלא פשוירי". ויש להעיר שלא כל חם הוא בגדר יס"ב, וכפי שעמד בזה בבירור הלכה שם.

והדבר מפורש לכאן' בסוגיא בשבת דף מב., גבי נותן אדם צונן לתוך הכוס (המכילה מים חמים) שאינו חושש משום בישול, ופרש"י: "בכוס. דלשתיה קבעי להו ולא ניחא ליה שיחמו הרבה. ועוד, דכלי שני הוא". הרי שנקט שני טעמים שכל אחד בלחוד יש בו כדי להתיר, וכיון שמוזג צונן לכוס כדי לשתותו, ברור לנו שלא יבואו המים לידי בישול, כלומר לידי חום שהיס"ב. וכ"ה ברשב"א בדף מא ע"א: "ולתוך הכוס, ואפילו לתוך מיחם, רגילות הוא הוא לתת צונן הרבה כדי להפשיר מפני שהן עשוין לשתיה ואין אדם שותה חמין גמורין אלא פושרין", וכלשון הו' כתבו עוד ראשונים. והריטב"א אף התיר בכוס כלי ראשון מחמת כן לחד תירוצא. וז"ל הריבב"ן בברכות (ג:): "חמי האור, חזקיה אמר אין נוטלין מהן לידים, וכגון שהן חמין ביותר שאין ראויין לשתותן. ואם היו חמין הראויין לשתותן הא אמרינן לעיל מים ראשונים נוטלין בין בחמין בין בצונן". ולעיל אמרה הגמ' שגדר חמין הוא יס"ב, וא"כ היינו הך.

וכתב שם הבירור הלכה (אות י"ז): שכוס מלאה אפשר לשתות במאמץ קצת אך ללא גרימת צער: בשני הפסקות כשהוא 59°, בהפסקה אחת כשהוא 58°, בלי הפסקה כשהוא 55° (כתב שם גם נתונים על שתייה רגילה ללא מאמץ מיוחד, אך לא ירדתי לסוף דעתו בזה, יעו"ש).

ובאור לציון (ח"ב פרק ל' אות י"ב) כתב: "ומ"מ אף שמארבעים מעלות חום יש לחוש דחשיב יס"ב, אין זה ודאי שהיד סולדת בו עד כשמונים מעלות חום, שבבא"ח שנה שניה פרשת בא אות ה' כתב וכו' (הובא לעיל) והנה עד כשמונים מעלות חום יש לחוש שאין נמנעים מלשתות מחמת החמימות, ולכן אין להקל בפחות משמונים מעלות". אך לענ"ד ברור שאין כונת הבא"ח לשתית קפה וכד' ששותים טיפין טיפין, שכתב כן גם על מאכל שאוכלים, ולכן ברור שכונתו לחום מועט יותר. ובפרט שהיסוד לזה הוא מהראשונים, ובזמנם לא שתו תה וקפה, אלא שתו לרויה בלגימות ראויות. ובכלל, אין זה נכון להוציא מדבריו גדר חומרא, שאין זה שיעור אמיתי בעצם, השיעור הוא יד סולדת בו, ולכל היותר כריסו של תינוק נכוית בו, ושיעור הבא"ח הוא רק היכי תמצ' לשער זאת, אך לא באופן שיכחיש את החוש. ובחום של כ-75° כבר א"א להכניס את האצבע ליותר מרגע קטן מאוד ובודאי בכלל סולדת ונכוית הוא.

ובבדיקה שערכתי (עם עוד אנשים) ראיתי כי עד חום של כ-55° זה נעים לשתיה. זה אמנם חם וקשה לשתות כוס רצופה, אך מלשונו ברור שאי"צ לזה, שכתב את הניגוד באופן ברור מאוד – שאדם נמנע מלשתותו מרוב חומו. בחום כזה ניתן בהחלט לשתות לגימות רגילות, ואפילו שתיים-שלוש לגימות ביחד. מעבר לכך זה קצת חם וקצת קשה לשתות ברצף.

(כ. ז"ל: "א"נ דמיירי בכוס שנתחממו בו המים באור, דהו"ל כ"ר דומיא דמיחם, והא קמ"ל דאע"ג דאמר' לעיל שאין נותנים באמבטי מים או שמן להפשיר כיון שאפשר להתחמם שם, דשאני הכא דלשתיה בעי להו ולא ניחא ליה בחמימות טובא ולא משהי התם כדי לבשלם, דלא אורחא בהכי. ולהכי נקט כוס לאשמעינן דמיירי דבעי להו לשתיה".

מים בטמפ' של  $58^{\circ}$  קשה לשתות בלגימה ראויה, ולענ"ד זה כבר נכנס בגדר נכוה בשתייתו. מים בטמפ' של  $57^{\circ}$  ג"כ קשה לשתות, ובחלל הפה אין זה מכאיב ומכוה, אך הבליעה מעט כואבת.



### פרק ט' - מסקנה והגדרה מדויקת של סלידת היד לאור הנ"ל

העולה מהאמור, שעד חום של  $55-56^{\circ}$  אין זה בגדר יד סולדת בו, וזה נתמך מכל מה שאפשר לבדוק באופן מעשי: הן מבחינת סלידת היד באופן מעשי, הן מבחינת היכולת לשפשף כראוי בנטילת ידים בחום זה, וגם משתיית מים בחום זה בלגימות ראויות מבלי להיכוה.

חום של  $58^{\circ}$  כבר נכנס בגדר יס"ב, מבחינת סלידת היד זה כבר מאוד מאוד חם גם לזמן מועט, וקשה מאוד ליטול ידים בחום כזה ובודאי שלשפשף, וגם אדם נכוה בשתייתו. ב $60^{\circ}$  כבר א"א ליטול ידים ולשפשף, וגם להחזיק את אצבעות היד בפנים א"א יותר מ-2-3 שניות בקושי רב.

וסיעתא יש לדבר מחומם של חמי טבריה, שגם הוא אינו עולה על  $60^{\circ}$ . אמנם סלידה מיידית ממש אינה מתרחשת אלא בחום של  $75^{\circ}$ , אך מראיות אחרות חום כזה נשלל, ולכן נצטרך להבין סלידה באופן רחב יותר, שאינה סלידה מיידית כנשך נחש.

והנה לאחר כתבי כל זאת, נתתי אל ליבי לשוב ולהתבונן באיכות סלידת היד בטווח החום של  $55-60^{\circ}$ , ולנסות לזהות האם יש חילוק מהותי בסלידת היד, מלבד הזמן בו אפשר להשאיר אותה בפנים. שככלות הכל המשמעות הפשוטה היא סלידה מיידית, אך מנגד זה אינו מתרחש אלא בחום גבוה יותר משאר הגדרים שהורו לנו חז"ל והראשונים.

וסו"ס במציאות שללא מדחום, כבזמן חז"ל, צריך ההבדל בין חום שהיס"ב לחום שאין היס"ב ניכר בחוש, ולא רק בהגדרה. ולאחר שנוכחתי לראות בניסוי שתיית המים החמים, ובנטילת ידים בחמים, שאפילו הבדל של מעלת חום אחת – מורגשת וניכרת היא ומשפיעה המון, חשבתי לעצמי שמא נוכל לחוש כן גם במדד העיקרי והאמיתי של חז"ל: יד סולדת בו. ונניח בין  $49^{\circ}$  ל $50^{\circ}$  יש הבדל ניכר בחוש, בין השארה ממושכת ואפילו דקה, ליכולת להשאיר רק זמן מועט של פחות מ-10 שניות. ואכן על כעין משבצת זו עומד המאירי בהגדרתו חום שמבליע ומפליט. וכן חום של  $65^{\circ}$  הוא חום הראוי להגדרה בפנ"ע, שכן בחום כזה א"א להכניס ליותר מרגע קט. וגם חום של  $75^{\circ}$  ראוי להגדרה בפנ"ע, שבו הסלידה היא ממש כמו מאש.

אך איזו הגדרה ניתן לחלק בטווח של  $50-65^{\circ}$ ? בחום כזה אפשר להשאיר 6 שניות, ובחום כזה 3 שניות, ובחום כזה 5 שניות וכו', ואין חילוק מהותי בדברים שנוכל להצביע עליו ולומר: זה יד סולדת!

ובס"ד עלה בלבי להגדיר כך: יש חום אשר בהנחה הראשונה לתוכו אין החום ניכר בתוקפו, ואינו מכאיב. אלא שלאחר כשניה אחת או שתיים החום מכה בפתאומיות והיד נשלפת החוצה.

ויש חום אשר כבר בהנחה לתוכו, באופן מיידי ההרגשה היא 'אני לא רוצה להיות פה'. אמנם אפשר להשאיר שתיים ושלוש שניות בפנים, אך הרגשה מסוימת של 'כאב' ו-'סלידה' יש מיד.

וזו הגדרה עדינה ודקה. וכמובן שאני נוגע בדבר, ולכן בחנתי זאת בעזרת אנשים שאינם נוגעים בדבר, הגדרתי בפניהם את שתי ההגדרות הנ"ל, ונתתי להם ספלי מים עם מעלות חום קרובות שהם לא ידעו, ואמרו לי את אשר הרגישו (החילוק הוא כאמור דק ועדין, ועל כן הקפדתי שתהיינה ידיהם נעימות למגע, לא קרות ולא חמות).

הניסוי נערך ב10 אנשים, בנפרד (שלא יושפעו מתשובות חבריהם) והתוצאה היתה שבחום של 56-57° כולם הגדירו זאת כהאופן הראשון, של כאב שמגיע לאחר זמן מועט בפתאומיות, אך בהכנסה עצמה היו בטוחים שיוכלו להשאיר זמן מרובה יותר, והכאב הפתאומי הפתיע.

בחום של 58°, 8 אנשים אמרו שזו בדיוק ההגדרה השניה, שבאופן מיידי הרגישו שזה חם ומכאיב, אלא שהם יכלו לסבול כאב זה 4-2 שניות. ומ"מ כבר בהתחלה רצו לשלוף את היד החוצה. ו2 אנשים אמרו זאת בחום של 59°, אם כי הם הודו כי הם רגילים במגע עם דברים חמים (וכן ראיתי בשאר הניסויים).

וגם אני יכול לאשר כי כך הרגשתי ב58°, אע"פ שההבדל הוא מעלה אחת, והדבר נשמע מופקע והנני נוגע בדבר. ואדרבה, אבקש ממי שיוכל לאשר או לסתור הגדרה זו שינסה זאת בעצמו ויודיעני.

יש לציין כי נוכחתי לראות שהאצבע מעט פחות רגישה לחום מהאמה והקמיצה והזרת, בהן הרגשת הסלידה הנ"ל מורגשת במעלה אחת או שתיים פחות. אך בהצטרף הסימנים שנתנה הגמ' והראשונים, של נט"י ושתיית חמין, ניתן להצביע על 58° כחום שהיד סולדת בו.

וא"כ העולה בידינו בהגדרת יד סולדת בו הוא, שהמדובר בחום שהיד סולדת ופוחדת ממנו ורוצה לברוח באופן מיידי, גם אם יכול להניחה זמן מועט בפנים. אך חום שאין סלידה מיידית, כלומר הרגשה מיידית של 'חם מידי', אלא הרגשת החום והכאב מכים רק לאחר זמן מועט בתוך המים באופן פתאומי, אין הוא חום שהיד סולדת בו.

ולכן נראה לי שנכון לפרסם את מש"כ הפוסקים לשער באכילה ושתייה חמה נעימה, שהיא כ55° לשיעור הנמוך, ולשיעור הגבוה לענין חזרת תבשיל לשו"ע וכד' אפשר לשער באצבע באופן שאינו מצליח להחזיק אצבעו בפנים כ3-4 שניות (או למי שהתנסה בכך, בסימן הנ"ל של סלידה מיידית מהחום ולא של הרגשה נעימה בתחילה), ואין ראוי לצמצם בדאורייתא.



הרב דוד שטרן\*  
כולל ישיבת שעלבים

## עקירת עצי מאכל בשעת מלחמה

במהלך מלחמת 'חרבות ברזל' – פועלים כוחות רבים של צה"ל ברצועת עזה. במהלך הלחימה, התבצעו פעולות 'חישוף' רבות, ובכללן עקירת עצי מאכל כדי לחשוף תשתיות טרור של אויבנו. האם פעולה זו מותרת מבחינה הלכתית, או שמא לא. על מנת לדון בשאלה זו, נעמוד על גדרי איסור כריתת עצי מאכל בשעת מלחמה.



### א.

#### פסוקי התורה והמלחמה במואב

כשמעיינים בפסוקי התורה העוסקים באיסור כריתת עצי מאכל, לכאורה נראה שעיקרו של האיסור נאמר במצבי מלחמה (דברים כ, יט-כ): "כי תצור אל עיר ימים רבים להלחם עליה לתפשה לא תשחית את עצה לנדח עליו גרזן כי ממנו תאכל ואתו לא תכרת כי האדם עץ השדה לבא מפניך במצור: רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אתו תשחית וכרת ובנית מצור על העיר אשר הוא עשה עמך מלחמה עד רדתה".

מלשון הפסוקים נראה שהתורה אסרה לכרות עצי מאכל, גם לצורך מלחמתי מובהק כבניית המצור. לעומת זאת, עקירת עצי סרק מפורשת בפסוקים להיתר. אמנם, כפי שיתבאר לקמן, אין הדברים פשוטים. נקדים עוד, שמצאנו בנביא מקרה שבו נהגו לכאורה הפוך מציווי התורה. בספר מלכים (ב, ג, יט) מובא ציווי של אלישע כיצד יש לנהוג במלחמתו של יהושפט במואב: "והכיתם כל עיר מבצר וכל עיר מבחור וכל עץ טוב תפילו וכל מעיני מים תסתמו וכל החלקה הטובה תכאבו באבנים". לקמן יתבאר כיצד הסבירו המפרשים פסוק זה.

נוסיף ונשאל, שאם כפשוטו הדברים, שאין לעקור עצים לצורך מלחמתי – הדבר צריך תלמוד. שהרי מלחמה היא בוודאות מצב שבו יש חשש של פיקוח נפש – ומפניו נדחית התורה כולה, ובמה שונה איסור זה של כריתת עצים, שלכאורה אינו נדחה מפני זה?



\* הלימוד והכתיבה של סוגיה זו נעשתה במהלך שירות מילואים במלחמה זו. יהי רצון שהקב"ה ירים קרן ישראל עמו, ויזכנו לגאולה השלמה ב"ב אכ"ר.



## ב.

## שיטות רש"י, רמב"ן ורשב"ם

המילים בפסוק: "כי האדם עץ השדה לבוא מפניו במצור" מובנות בפשטות כנתינת טעם והסבר לאיסור הכריתה. כך הסביר רש"י (ע"פ הפסיקתא שם): "כי האדם עץ השדה - הרי כי משמש בלשון דלמא. שמא האדם עץ השדה להכנס בתוך המצור מפניו להתיסר ביסורי רעב וצמא כאנשי העיר למה תשחיתנו". רוצה לומר - עץ השדה אינו אדם, ואינו 'אשם', ומשכך אין ראוי להכניסו גם הוא בקשרי המלחמה ובמצור, ולכן אין להשחית עץ בעל תועלת, כעץ הנותן פירות.<sup>א</sup> לפי פירוש זה, נמצאנו למדים שלכאורה אין היתר כלל לכרות עצי מאכל במהלך המלחמה בעיר.

אולם חז"ל ביארו את הפסוק השני, שדווקא ממנו עולה לכאורה שאין היתר לכרות אלא עצי סרק, באופן שממנו נלמד שיש אפשרות לעקור עצי מאכל לצורך המלחמה: "תניא נמי הכי: רק עץ אשר תדע - זה אילן מאכל, כי לא עץ מאכל הוא - זה אילן סרק; וכי מאחר שסופו לרבות כל דבר, מה ת"ל כי לא עץ מאכל? להקדים סרק למאכל".

בפסוק נאמר: "רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא - אותו תשחית". רש"י ביאר את דרשת חז"ל זו: בפסוק לכאורה קיימות מספר מילים מיותרות, די היה אם התורה הייתה כותבת: "רק אשר לא הוא מאכל". מכיוון שהתורה הוסיפה מילים, יש לדרוש את הפסוק כך: "רק עץ אשר תדע - זהו אילן מאכל", "כי לא עץ מאכל - זהו אילן סרק".<sup>ב</sup> נמצא, שמותר לעקור גם עצי מאכל - לצורך המצור. אלא שמבארים חז"ל, שיש להקדים את השימוש באילן שאינו של מאכל. לפי"ז יש לעיין - במה עוסק הפסוק הראשון, שאוסר עקירת עצי מאכל בזמן המצור? כתב בעל התורת חיים (ב"ק שם) שפסוק זה עוסק בקציצת אילן שלא לצורך - בדרך השחתה, אבל לצורכי המצור - הדבר מותר.<sup>ג</sup>

למעשה, הדברים מפורשים בפירוש הרמב"ן על התורה (שם):

אבל על דעת רבותינו (ב"ק צא, ב) מותר לכרות עץ מאכל לבנות מצור, ולא אמרה תורה רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא וגו' - אלא להקדים ולומר שאילן סרק קודם לאילן מאכל.

אם כן, פירוש הפרשה לדעתם, שהזהירה תורה לא תשחית את עצה לכרות אותם דרך השחתה שלא לצורך המצור, כמנהג המחנות. והטעם, כי הנלחמים משחיתים בעיר וסביב הארץ אולי יוכלו לה, כענין שנאמר (מ"ב ג יט) וכל עץ טוב תפילו וכל מעיני מים תסתמו, ואתם לא תעשו כן להשחיתה, כי תבטחו בשם שיתן אותה בידכם. כי האדם

(א). ר"א אבן עזרא פירש: כי חיי האדם הם מעץ השדה. וכע"ז בפירוש הראשון בפסיקתא זוטרתא.

(ב). הראב"ד, שיטה מקובצת בב"ק שם, הסביר את הלימוד באופן שונה, שהמילה 'עץ' הכפולה בפסוק לכאורה מיותרת.

(ג). המאירי, לאחר שביאר את דין הגמרא כנ"ל, הוסיף: "רבותי פוסקין דוקא באילן העומד על המצו[ר] הא שאין עומדין על המצו[ר] אסור אף בשאין שם של סרק" - ייתכן שכונתו שמותר להשתמש לצורכי בניית המצור, רק באילן כזה שכבר עומד בסמוך למצור, וצ"ע.

עץ השדה הוא, ממנו תאכל ותחיה, ובו תבוא העיר מפניך במצור, לומר אתה תחיה ממנו אחרי שתכבוש העיר, וגם בהיותך במחנה לבא מפניך במצור תעשה כן. וטעם אותו תשחית וכת - כי מותר אתה לכרות אותו לבנות המצור וגם להשחיתו עד רדתה, כי לפעמים תהיה ההשחתה צורך הכבוש, כגון שיהיו אנשי העיר יוצאים ומלקטין עצים ממנו, או נחבאים שם ביער להלחם בכם, או שהם לעיר למחסה ולמסתור מאבן נגף.

כלומר - הפסוק הראשון עוסק בעקירה לשם השחתה "כמנהג המחנות", שהיא אסורה, על אף שעושים זאת מתוך מחשבה שאולי זה יעזור לכבוש את העיר. דבר זה אינו ראוי ואסור "כי תבטחו בשם שיתן אותה בידם", והעצים הללו מיועדים לספק לכם מזון לאחר כיבוש העיר. הפסוק השני עוסק בהשחתה לצורך בניית המצור, שהיא מותרת, אך יש להקדים עקירת עצי סרק, כדברי הגמרא בב"ק. הרמב"ן ממשיך ומדגיש שפעמים שההשחתה היא צורך הכיבוש, כגון שבני העיר ממלקטים עצים לצורך חיותם (הסקה וכדו'), או שמשתמשים בהם כמחסה לצורך הלחימה - מסתבר, שבמקרה כזה אין צורך להקדים את עצי הסרק, מפני שהשימוש הישיר של האויבים הוא בעצי המאכל.<sup>1</sup>



## ג.

### פירוש הרשב"ם

רשב"ם, לעומת זאת, מסביר את הפסוק הראשון בצורה כזו, שכבר בו טמון היתר לעקור גם עצי מאכל:

כי תצור אל עיר ימים רבים - ותצטרך לחתוך אילנות לבנות כרים דיק וסוללות. כי ממנו תאכל - שהרי צריכים לך למאכל לאחר שתתפוש העיר ותהיה שלך. ואותו לא תכרת - אותו עץ מאכל שאינו חוזק ומבצר לאנשי העיר כגון הרחוקים, אותם לא תכרת.

כי האדם עץ השדה לבא מפניך במצור - כל כי שאחרי לא מתפרש אלא. אותו לא תכרת אלא עץ השדה לבא האדם מפניך במצור, אותו תכרות, הם הקרובים לעיר שנסתרים בהם אנשי העיר הבורחים מפניך ובאים בתוך העיר כדכת' ותבא העיר במצור. כי האדם [עץ השדה] אלא האדם עץ השדה, אלא עץ השדה האדם לבא מפניך במצור שגורם את האדם לבא מפניך במצור.

(ד). הרמב"ן כותב שהדוגמא לכך היא עקירת העצים במלחמת יהושפט, ועיין לקמן (אות ו) מדוע בכל מקרה היה מותר שם.

(ה). יש להעיר ששיטת הרמב"ן היא שאכילת הפירות מהעצים היא מצוות עשה (השגות על הרמב"ם לספר המצוות, מצוה ו).

(ו). עיין גם בבא קמא ס ע"ב אודות שריפת הגדישים שהסתתרו בהם הפלישתים.

העולה מדבריו, בעוד שרש"י פירש את המילה "כי האדם עץ השדה" כהסבר וטעם לדין – מכיוון שהאדם עץ השדה. רשב"ם הסביר זאת באופן אחר – "אלא" במובן של "רק". לומר, עץ כזה שגורם לאנשי העיר האויבים להסתתר ביניהם – אותו ניתן לכרות.<sup>1</sup> שיטתו של רשב"ם הובאה גם בדברי הסמ"ג (לאוין קכט), ושם הוסיף וביאר, שאין הכוונה שהם רק מסתתרים בין העצים, אלא הם משתמשים בהם כמחסה שמאפשר להם לפגוע בחיילים: "אותו [העץ מאכל שהאדם יכול לבא שם בין האילנות מפניך במצור ולירות בחיצים מבין האילנות אותו עץ אתה מותר לכרות".

יש להדגיש, שמפירושו של רשב"ם משמע, שרק באופן הזה הותר לעקור עץ מאכל, אולם כדי לבנות ממנו את המצור, וכלשונו: "כרים דייק וסוללות" – הדבר אסור, ואת זה גופא הפסוק אוסר. ההיתר לבנות מצור הוא רק מאילנות סרק – כמו שכתוב בפסוק השני. רשב"ם, כדרכו, לא מציין לדרשת חז"ל הנ"ל שהיתר עקירת עצי מאכל לצורך המצור רמוז בפסוק השני.



## ד.

### שיטת הרמב"ם

הגמרא (ב"ק צו ע"א) מבארת שאיסור עקירת עצים אינו רק בזמן מלחמה – אלא בכלל (ומשם נלמד לכלל הדברים, שיש בהם משום בל תשחית), אולם במצבים מסוימים, בהם התועלת שתהיה מעקירת העץ גדולה יותר מאשר אם ישאירו אותו – מותר לעוקרו: "אמר רבינא: ואם היה מעולה בדמים – מותר". וביאר רש"י, שבעל העץ ירוויח יותר אם יעקרהו וישתמש בו לבניין, שדמיו יקרים יותר מאשר ישתמשו בו לפירות. בהמשך מביאה הגמרא מקרים נוספים בהם הותר לעקור עץ: "שמואל אייתי ליה אריסיה תמרי, אכיל, טעים בהו טעמא דחמרא. א"ל: מאי האי? א"ל: ביני גופני קיימי. אמר: מכחשי בחמרא כולי האי? למחר אייתי לי מקורייהו. רב חסדא חזא תאלי בי גופני, אמר ליה לאריסיה: עקרינהו, גופני קני דקלי, דקלי לא קני גופני".

רוצה לומר: כשהעץ מזיק לעצים אחרים, מותר לעוקרו. כך גם פוסק הרמב"ם (הל' מלכים פ"ו הל' ח-ט):

אין קוצצין אילני מאכל שחוץ למדינה ואין מונעין מהם אמת המים כדי שייבשו, שנאמר לא תשחית את עצה, וכל הקוצץ לוקה, ולא במצור בלבד אלא בכל מקום כל הקוצץ אילן מאכל דרך השחתה לוקה, אבל קוצצין אותו אם היה מזיק אילנות אחרים, או מפני שמזיק בשדה אחרים, או מפני שדמיו יקרים, לא אסרה תורה אלא דרך השחתה.

כל אילן סרק מותר לקוץ אותו ואפילו אינו צריך לו, וכן אילן מאכל שהזקין ואינו עושה אלא דבר מועט שאינו ראוי לטרוח בו, מותר לקוץ אותו, וכמה יהא הזית עושה ולא יקוצנו, רובע הקב זיתים, ודקל שהוא עושה קב תמרים לא יקוצנו.

(ז). כמובא לעיל, הרמב"ם למד היתר זה מסוף הפסוק השני.

מפשט הרמב"ם נראה שעיקר האיסור הוא ב"דרך השחתה". משמע, שאם יש לכך תועלת – הדבר מותר. מכאן בפשטות ניתן להבין שגם דעתו של הרמב"ם היא להתיר עקירת עצים כדי לבנות מצור, ושיטתו אינה חולקת על סוגיית הגמרא בבבא קמא, וכל שכן הוא ממקרה שבו היה "מעולה בדמים" שהותר. וכן כתב בפירוש תירוש ויצהר על הרמב"ם (שם), וכן נקטו אחרונים כציץ אליעזר (חכ"ב סי' מו), ושו"ת באר משה (ח"ה סי' קלג).<sup>ח</sup>

כע"ז ניתן ללמוד מלשונו גם בספר המצוות (לארין נז):

והמצוה הנ"ז היא שהזהירנו מהשחית האילנות כשנצור על עיר כדי להצר לאנשיה ולהכאיב לבבם<sup>ט</sup> והוא אמרו יתעלה (ס"פ שופטים) לא תשחית את עצה כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות. וכן כל הפסד נכנס תחת לאו זה כגון מי שישרוף בגד לריק או ישבר כלי לריק גם כן הנה הוא עובר משום לא תשחית ולוקה...  
כלומר, האיסור הוא לעקור עצים רק כדי להצר לאנשי העיר המוקפת.



## ה.

אמנם, מה שקשה על כך הוא, שהרמב"ם לא ציין לדין המובא בגמרא אודות הקדמת אילן סרק לאילן מאכל בשעת המצור. וא"כ, ייתכן שהרמב"ם סובר שגם עקירה לצורך זה – אסורה, וגם זו נחשבת השחתה. מדברי הכס"מ (שם הל' ח) נראה, שלרמב"ם היתה גירסה אחרת בגמרא (ועיין גם לח"מ שהדגיש זאת), שבה לא נאמר היתר זה. ובמקום זאת, הפסוק נדרש אחרת, ביחס לעץ מאכל שהזקין, וזו הלכה המובאת ברמב"ם. וז"ל הכס"מ:

ברייאתא בפרק החובל רק עץ אשר תדע זה אילן מאכל כגון שהזקין וכמו שיתבאר בסמוך כי לא עץ מאכל הוא זה אילן סרק כלומר דדריש מיתורא דהוה ליה למכתב רק עץ אשר לא עץ מאכל הוא...

בסמוך הברייאתא דתניא בהחובל רק עץ אשר תדע זה אילן מאכל ומפרש רבינו אילן שידעת שהיה עץ מאכל מתחלה ועתה הזקין ואינו עושה אלא דבר מועט

לפי ביאור זה, יש מקום לומר – שלרמב"ם אין היתר להשחית עצים לצורך בניית המצור, וכפי שלמד רשב"ם. אכן, יש לזה רמז בדברי הסמ"ג (שם). שנראה מדבריו שרש"י ורמב"ם נחלקו בפירוש הגמרא הנ"ל בבבא קמא, כך נראה גם מדברי הגהות מיימוניות על הרמב"ם שם.<sup>י</sup> אולם הדברים עדיין אינם ברורים דיים.<sup>יא</sup>

ח. אולם אבל אם השימוש הוא עקיף – שיגורם להצר לאנשי העיר (כדלקמן) – הדבר אסור. ועיין בהרחבה בשו"ת מחנה חיים ח"א סי' מט, מש"כ בדעת הרמב"ם בזה.

ט. וכע"ז לשון ספר החינוך (מצוה תקכט): "שנמנענו מלכרות האילנות כשנצור על עיר כדי להצר לאנשי העיר ולהכאיב לבותם".

י. כך גם נקט הגר"ש גורן בשו"ת משיב מלחמה ח"ב סי' קנו, במסקנה. ועי' משפט המלוכה לגר"י גרשוני פ"ו ה"ח, שגם הבין כך, ושכן ניתן לדייק מדברי הרמב"ם בסה"מ, שגם בניית מצור בכלל הכאבת לבב אנשי העיר. ועי' לאור ההלכה לגרש"י זיון – המלחמה.

בין אם נניח שלרמב"ם אסור לעקור אילנות לבניית מצור ובין אם מותר, מסתבר, שבמציאות כמו שתיאר רשב"ם, כשאויבים מסתתרים בין העצים – לכו"ע מותר לעוקרם, מחמת פיקוח נפש, וכפעולות הנצרכות במלחמה להגן עלינו.<sup>י</sup>



## ו.

### דרשות הספרי

בספרי (דברים, שופטים, פסוקא רג) מצאנו לשון שמתירה שימוש בעצים לצורכי מלחמה: "לבוא מפניך במצור, הא אם מעכבך לבוא מפניך במצור קצצהו". לכאורה כוונת הספרי, כפי גירסא זו, היא ללמדנו שעץ השדה חשוב, ולכן אין לעוקרו ולהביאו במצור. אולם אם הוא עצמו מעכב את בניית המצור – ניתן לקצוץ אותו. וייתכן שהכוונה היא, שאם הימצאות העצים מונעת את בניית המצור, ומפריעה לפעולות המלחמה – ניתן לעקור אותו.<sup>י</sup> עיקרון זה, דומה ליסוד שכתב רשב"ם – שאם בני העיר משתמשים בעצים כדי להסתתר ולהילחם, והם גורמים לאי יכולת פעולה במלחמה – ניתן לעוקרם. (אמנם, גירסת רבינו הלל בספרי היא אחרת: "והבא עליך במצור – קצצהו", ולפי"ז פירושו שדווקא אם אתה עושה מצור על עיר – אין לך היתר לקצוץ. אבל אם באים עליך במצור – מותר להשחית את עצי הפרי, כדי שהבאים עליך לא יהנו ממנו. לשיטתו, לא רמזו בפסוק זה היתר לשעת המצור שלנו).

בהמשך דברי הספרי (פסוקא רד) מובאת גם דרשת חז"ל שהובאה לעיל מדברי הגמרא בבבא קמא, שמתירה לקצוץ עצי מאכל גם לצורך בניית מצור, אולם יש להקדים את השימוש בעצי סרק. נמצא, שלשיטת הספרי ניתן לעקור עצים בשני מצבים, כנ"ל.



## ז.

### עקירה כדי להצר לאנשי העיר

בנוגע למה שמפורש ברמב"ם שאין לעקור עצים כדי להצר לאנשי העיר, מדברי הרמב"ן משמע שחלק על כך. וז"ל, בהשגותיו לספר המצוות, שכחת העשין, מצוה ו: "... ודע כי זו המצוה בעשה ולא תעשה שלה כשנצור על עיר להלחם עליה לתפשה שנצטוונו לחמול עליה

(יא). ואין בכך קושיה שיש כאן חשש פיקוח נפש ומדוע אסור – נראה שהתשובה היא, שהתורה קבעה מהי הדרך הנכונה להילחם, כל עוד אין בכך סכנה מוחשית לנו. נעיר, שבספרי בתחילת הפסוק נאמר שהוא עוסק במלחמת רשות. ולפי"ז ייתכן שבמלחמת מצווה כלל אין הגבלה על עקירת עצים. אמנם הצי"א העלה אפשרות כזו בביאור הספרי, אך ציין שהמפרשים לא כתבו כך. ועיין מנחת חינוך, על השלמות מ"ע לרמב"ן, מצווה ו – שכתב ג"כ שהרמב"ם לא חילק בין סוגי המלחמות.

(יב). וע"ע שו"ת מלומדי מלחמה לגר"נ רבינוביץ סי' קכג, בנידון דומה, ועיין גם שו"ת דבר חברון לגר"ד ליאור, יו"ד ח"ג סי' קפג, שגם העלה כך בדעת הרמב"ם.

(יג). אמנם לרמב"ן המובא לקמן אות ז – ביאור אחר (וככה"נ גם גירסה אחרת) לספרי, עיין הערה טו.

כאשר נחמול על שלנו אולי נכבוש אותה, אבל בצאתנו אל ארץ אויב נשחית ונחבל כל עץ טוב וכן בימי המצור להצר לאנשי העיר בהשחתת האילנות שלא יחיו מהם כל זה מותר. לא אסרה תורה אלא השחתה בחנם. ולשון ספרי לבוא מפניך במצור קצצהו.<sup>10</sup> ולשון הרב במצוה הזו (ל"ת נו) איננו מכוון.<sup>11</sup>

בדברי הרמב"ן מתחדשות שתי הלכות:

א. התורה אסרה השחתת אילנות דווקא בעיר שברצוננו לתפוש ולכבוש אותה, שאז יש להתייחס אליה כאילו היא כבר שלנו, ושנוכל להמשיך ולהשתמש בעצים הללו. אולם כשמדובר על עיר שאין כוונה לשבת בה, אלא להשחית אותה לגמרי – הדבר מותר, שזה חלק מפעולות המלחמה (ועיין לקמן אות י).<sup>12</sup>

ב. אם בזמן המצור על העיר – נרצה לעקור את העצים כדי לצער את אנשי העיר, ועי"ז המצור יהיה מועיל יותר – הדבר מותר. ובוה הרמב"ן חולק על הרמב"ם, שהוא הבין בדבריו שאין זה מספיק צורך שלדעת הרמב"ם יהיה מותר לעשות כן.<sup>13</sup>

אמנם, יש מהאחרונים שפקפקו בזה שהרמב"ם סבור שאין לעקור עצים כדי לצער את אנשי העיר. בשו"ת אפרקסטא דעניא (ח"א סי' כא) העיר שגם הרמב"ן עצמו כתב שלשון הרמב"ם "אינו מכוון", משמע שאין זה ברור שאכן חולק על עליו, והציע: "ואולי י"ל דכונת הרמב"ם דלהכאיב להם בעלמא אסור, אבל למנוע עי"ז מהם אוכל שרי", וצ"ע.<sup>14</sup>



## ח.

ע"פ ההבנה שאכן יש מחלוקת בין הרמב"ם לרמב"ן בעניין זה – יל"ע במה נחלקו? לעיל הובא שיש מחלוקת האם לדעת הרמב"ם ניתן לעקור עצים לצורך שימוש בהם לבניית המצור. לפי הסוברים שהרמב"ם מתיר זאת, הרי שהמחלוקת מצומצמת למקרה שבו עוקרים עצים כדי להצר לאנשי העיר. ייתכן, שלדעת הרמב"ן אין זו נחשבת השחתה משום שסו"ס יש בזה צורך, ואילו לדעת הרמב"ם כל עוד הצורך אינו מתקבל מהעץ עצמו – אלא באופן עקיף – אין זה נחשב צורך, והוי השחתה. אכן, אם נאמר שלדעת הרמב"ם השחתה לצורך בניית מצור אסורה, הרי שלא ניתן להסביר שצורך שמתקבל מהעץ עצמו – מתיר לדעת הרמב"ם, שהרי כאן אסר. ואפשר לבאר, שלדעתו הדבר אסור משום שהשימוש בעץ כשלעצמו אינו מתיר, אא"כ הרווח

יד). נראה שהרמב"ן ביאר את הספרי כך: שאם יש צורך בקציצה כדי להצליח להכניס את בני העיר במצור, הדבר מותר. ולכן ניתן לעקור אילנות כדי להצר להם ולהרעיהם, ועיין לעיל אות ו.

טו). המלבי"ם (התורה והמצווה כאן) נקט שניתן למצוא מקור ליסוד זה גם בדברי הספרי: "להלחם עליה לתפשה ולא לשבותה".

טז). כך הבין גם המנ"ח מצוה תקכט, אולם ציין שהרמב"ם במשנה תורה לא הביא זאת.

יז). ועיין אמרות מלך על הרמב"ם שם, חידושים אות כח, סע' ג, דאפשר שהרמב"ם יודה להרמב"ן שלהציק מותר – אלא שהרמב"ם יאמר שיש להקדים בכה"ג לעקור את אילנות הסרק, וצ"ע.

שמתקבל הוא מעץ עצמו. כגון שיש רווח גדול יותר אם משתמש בו לעצים. אולם אם משתמש לבניית מצור, אין זה שהעץ עצמו מייצר רווח, אלא שמתקבל רווח ממקום אחר, וצ"ע."



## ט.

### עקירת העצים במלחמת מואב

לעיל (אות א) ראינו שבמלחמת מואב הותר לעקור עצים. ע"פ האמור לעיל – נראה שיש אפשרויות רבות להסביר שאין זה נוגד את דין התורה. כגון, שהאויבים הסתתרו בין העצים, ובכך ג' ייתכן שלכו"ע מותר לעקור עצים אלו, ואין זו השחתה. אכן, מכך שהנביא ציווה על כך עוד קודם המלחמה – נראה שמדובר בכעין השחתה, וא"כ שוב חוזרת הקושיה – כיצד הדבר מותר. ואכן, הרמב"ן (דברים שם) ציין למלחמה זו כדוגמה להשחתה אסורה.

כדי ליישב זאת, רש"י (מלכים שם) והרמב"ן (דברים כג, ז) כתבו ע"פ דברי חז"ל (במדבר רבה כא, ו): "ועוד אמר להם המואבים בידכם ונתן את מואב בידכם והכיתם כל עיר מבצר וכל עץ טוב תפילו וכל מעיני מים תסתמו אמרו לו התורה אמרה לא תשחית את עצה ואתה אומר כן אמר להם על כל האומות צוה דבר זה וזו קלה ובזויה היא שנא' (שם/מלכים ב' ג') ונקל זאת בעיני ה' ונתן את מואב בידכם שאמר לא תדרוש שלומם וטובתם אלו אילנות טובות לכך נאמר צרור את המדינים".

כלומר, מדובר כאן על היתר מיוחד ביחס למלחמת מואב. כלומר – מלחמה באומה בזויה מתירה גם לעקור את העצים שלה.

כיוון נוסף מופיע בדברי הראשונים – שמדובר על הוראת שעה של נביא, שבסמכותו לעשות כן כאלהו בהרמל, וכך כתב הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשנה (כע"ז כתב גם הרד"ק מלכים שם בהסברו השני): "וכמו שעשה אלישע בצוותו לישראל במלחמת מואב לכרות עצי פרי, והוא אמרו וכל עץ טוב תפילו וכבר הזהיר ה' על כך באמרו לא תשחית את עצה לנדוח עליו גרזן, ולו שאלו את אלישע האם בטלה מצוה זו ומותר לנו להבא לכרות עצי פרי כשנצור על עיר, היה אומר שאסור לעשות כן, אבל נעשה זאת עכשיו".



יח). יש שהסבירו (עי' אמרות מלך שם, סע' ה) בסגנון כזה: לדעת הרמב"ן איסור בל תשחית הוא בביטול אפשרות השימוש מהחפץ מבעליו, וא"כ בכל מקום שבו יש תועלת הדבר מותר (וכן להיפך – כאשר אין מי שעתיד להנות מהחפץ בכלל – ג"כ הדבר מותר, וכמו שהתיר השחתה במלחמת השחתה, ואין מי שעתיד להנות מהעץ. משא"כ במלחמה רגילה, שאולי ישראל עתידים להנות מן העצים שם, וכמו שמשמע מלשונו – אמנם עיין כלי חמדה פרשת שופטים אות יא, שדחה אפשרות זו בדעת הרמב"ן). לעומת זאת, לדעת הרמב"ם יסוד האיסור הוא בפעולת ההשחתה, ולכן כל עוד אין תועלת אחרת מן העץ עצמו – הרי זו פעולת השחתה שאסורה (כיוצ"ב דנו האחרונים בשאלה האם יש איסור בל תשחית בחפץ של הפקר, ואכמ"ל).

יט). רמב"ן כתב זאת בשם מדרש תנחומא, ואילו רש"י לא ציין לכך מקור, ועיין מנחת חינוך על מגילת המצות של הרמב"ן, מצוה ו, ש"בודאי מצא רש"י כן באיזה מקום".

י.

הסבר נוסף עולה מדברי הרד"ק (שם) בפירושו הראשון, וזה כעין מה שהבאנו מדברי הרמב"ן בהשגותיו לסה"מ לעיל (אות ז): "כי הכתוב לא אמר לא תשחית את עצה אלא כשיצורו על עיר כמ"ש הטעם כי ממנו תאכל ואף על פי שרוז"ל קבלו כי בכל מקום ובכל זמן אסור להשחית עץ מאכל פשט הכתוב הוא שלא אמר אלא בעת המצור..."

מדבריו נראה, שעקירת העצים כאן היתה שלא לצורך המלחמה, ומשום כך הוא הסביר שמדובר כאן בהוראת שעה. אפשרות נוספת היא, כפשט הכתוב שעקירת העצים אסורה דווקא בזמן מצור, כשהמטרה היא לכבוש את העיר, ולשהות בה, ואז יוכלו להנות מהעצים. נראה שכוונתו היא, שהאיסור הוא דווקא כשהמטרה היא לכבוש את העיר, אולם שכשהמטרה היא להשחית את העיר לגמרי – מותר. וכע"ז כתב הבכור שור בפירושו לתורה, וראיתו כנ"ל: "אבל אם תלך על אומה להשחיתה, ולא לישב שם במצור, אז לאחר שתלכד העיר תוכל להשחית אפילו עץ – מאכל, אם אינה מארץ – ישראל, כדכתיב גבי מואב, שאמר להם נביא "וכל עץ טוב תפילו – וכל החלקה הטובה תכאיבו באבנים".

לעיל (אות א) הובא, שהרמב"ן סבור שבד"כ באופן זה הדבר אסור – ועל זה נאמר איסור בל תשחית, ואין לעקור את העצים, מכיוון שצריך לסמוך על הקב"ה במלחמה ולא להשתמש בדרכים מעין אלו כדי להכניע את האויבים. א"כ מאי שנא הכא, שהדבר מותר? נראה, שכאשר לא מדובר על מלחמת כיבוש, אלא מלחמת נקמה והשחתה – הרי זו מהותה של המלחמה, ולכן הדבר מותר. כעין שמצינו במלחמת עמלק שבא ציווי מפורש שלא להשאיר להם כל זכר (ולא נאמר דשם איכא איסור בל תשחית).



סיכום

נמצאנו למדים שעל אף שמפשט הפסוקים נראה שאין לעקור עצי מאכל בזמן מלחמה, ואף לא להשתמש בהם לצורכי המלחמה – יש מצבים רבים שבהם הדבר מותר. נראה, שהיסוד בהלכה זו הוא מה שנלמד מפשט הפסוק שאסור "להשחית", אך כל עוד אין זו השחתה – השימוש מותר, אלא שנחלקו הפוסקים מהי הגדרת השחתה, וכפי שהובא בהרחבה לעיל. נראה ברור, שבנדו"ד כשהאויבים משתמשים בעצים כדי להסתיר את המקומות מהם הם נלחמים – לכו"ע הדבר מותר. היתר זה, הוא אף לפי שיטתו של הרמב"ם, שלדעת רבים מחמיר בסוגיא זו.



כ). אלא דצ"ע, שלכאורה הרמב"ן סותר את עצמו. דבהשגות על ספר המצוות, משמע שההיתר הוא משום שזו מלחמת השחתה ולא מלחמת כיבוש, ועמד על כך המנ"ח (על השלמות הרמב"ן למ"ע ו), אולם, בדברים ז כתב להדיא שבמלחמת מואב היה אסור אא"כ היה היתר מיוחד כנ"ל מדין מואב, וצ"ב (והעירו על כך אחרונים).



הרב בן ציון סופר

## הבנה מחודשת בשיטת השו"ע בגדר בין השמשות

### א.

#### מחלוקת ר"ת והגאונים

נהרות של דיו נשפכו על סוגיא זו של הגדרת זמני סופו של יום – שקיעה, בין השמשות וצאת הכוכבים.<sup>א</sup> הדיון בזמננו הוא בעיקר סביב מחלוקתם של ר"ת והגאונים, ותורף הענין נעוץ בסתירה שבין שתי סוגיות – שבת לד ע"ב ופסחים צד ע"א.

הגמ' בשבת מביאה מחלוקת תנאים בהגדרת בין השמשות, וביניהם דעת רבי יהודה, שנחלקו רבה ורב יוסף בפירושה. לדעת רבה סובר ר"י שזמן ביה"ש הוא מהשקיעה עד ש"הכסיף העליון והשוה לתחתון" (כל הרקיע החשיך), אז מתחיל הלילה. ולדעת רב יוסף סובר ר"י, שביה"ש לא מתחיל בשקיעה אלא מעט אחר כך, כאשר "הכסיף התחתון". הגמ' מוסיפה, שלשיטת רבה זמן ביה"ש הוא כשיעור הילוך שלשת רבעי מיל, ולשיטת רב יוסף זמנו הוא מהלך שני שליש מיל. כלומר שלשיטת רבה זמן ביה"ש ארוך יותר ב-  $\frac{1}{12}$  מיל (דקה וחצי, לדעה ששיעור הילוך מיל הוא 18 דקות).

לעומת זאת, בגמ' בפסחים מובאת ברייתא בשם רבי יהודה: "רבי יהודה אומר: עוביו של רקיע אחד מעשרה ביום. תדע, כמה מהלך אדם בינוני ביום – עשר פרסאות, ומעלות השחר עד הנץ החמה ארבעת מילין, משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים ארבעת מילין, נמצאת עוביו של רקיע אחד מעשרה ביום".

נמצא שלר"י זמן ביה"ש הוא שיעור הילוך ארבעה מילים, ולא שלשה רבעים או שני שלישים!

כך הקשה ר"ת בספר הישר (חלק החידושים, סי' רכ"א).<sup>ב</sup> והובאו דבריו בתוס' (בשבת ובפסחים, וכן במנחות כ ע"ב), ובעוד ראשונים רבים.

מכח קושיא זו חידש ר"ת שיש שני שלבים בשקיעת החמה. תחילת השקיעה היא כאשר החמה נכנסת בעובי הרקיע ונעלמת מעיננו, ואז עדיין לא מתחיל הלילה. לאחר שיעור זמן של

א. הערת מערכת: סוגיה זו של בירור שיטת ר"ת הועלתה פעמים רבות על שולחן ירחון האוצר, ראו במאמרי הרב אלבה בגיליון י' ובגיליון יב, ובייחוד בגיליון יד, וכן בגיליון נה, וחילופי מכתבים נוספים שם; מאמר הרב ספייער בגיליון יא; מאמר הרב אדר בגיליון כד, וחילופי מכתבים בעניין בגיליון כו; מאמר הרב שילה בגיליון עז; מאמרי הרב עדס והרב דהן בגיליון פד.

ב. ע"ש שלא הקשה סתירה בדברי ר"י (כמובא בתוס' ובראשונים), אלא הקשה מדברי רבי יוחנן המובאים בגמ' בפסחים שם לעיל, ש"משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים חמשת מילין". ותמוה, שכתב שם "אם כן קשיא דרבה אדרבה", ולא הבנתי היכן מציא בגמ' בפסחים את דברי רבה (ודברי רבי יוחנן שם נאמרו ע"י רב"ה, ואין זה רבה בר פלוגתיה דרב יוסף שהוזכר בגמ' בשבת). וביותר תמוה מדוע לא הקשה מדברי ר"י עצמו. וצ"ע. ולא ראיתי מי שהתייחס לזה.

הילוך שלשה ורבע מילין קורה השלב השני שהוא סוף השקיעה, והוא כאשר החמה יוצאת מעובי הרקיע בצדו השני (ושלב זה איננו יכולים לראות בעינינו). אז מתחיל בין השמשות, הנמשך כדי הילוך שלשת רבעי מיל, ובסופו מתחיל הלילה. נמצא שהגמ' בשבת מדברת על זמן ביה"ש בלבד, ו"משתשקע החמה" שנאמר שם היינו מסוף שקיעתה (בניגוד ל"משקיעת החמה" שבפסחים). והגמ' בפסחים מדברת על כל משך הזמן בין תחילת השקיעה לצאת הכוכבים, שהוא כדי הילוך ד' מילין.

לעומת זאת, שיטת הגאונים היא כדברי הגמ' בשבת כפשוטם, שהחל משקיעת החמה באופן מתחיל ביה"ש (ולרב יוסף מעט אח"כ, ומ"מ הלכה כרבה), ולאחר שיעור הילוך שלשת מילין מתחיל הלילה. ולא ביארו הגאונים כיצד תתבאר הגמ' בפסחים לשיטתם (בתוך הדברים דלהלן יתבאר ענין זה).<sup>1</sup>

בדברים להלן ברצוננו לעמוד על מספר נקודות שאולי בכל זאת יש בהן מן החידוש בסוגיא נכבדת זו.

## ב.

### הקשיים בשיטת ר"ת

לכאורה, שיטת ר"ת קשה מאד מכמה פנים, חלקם מפורסמים וידועים מכבר:

א. במישור הסברא, לכאורה יש יתרון מסוים לשיטת ר"ת, שכן לדבריו יש הקבלה בין הזמן מעלות השחר עד נץ החמה ובין הזמן מהשקיעה עד צאה"כ, שכשם שהיום מתחיל שיעור ד' מילין לפני העלות השמש, כך הלילה מתחיל שיעור ד' מילין אחר העלמותה באופן. והענין הוא שכל רגע שבו יש אור כלשהו בעולם מכח השמש – מוגדר כיום, וכדברי הפוסקים שנאמר בבריאה (בראשית א, טז) "את המאור הגדול לממשלת היום" – כל זמן שיש ממשלה לשמש והיא עדיין מאירה – יום הוא. כך ביאר לנו רה"ק, הרב גבריאל סרף שליט"א, בשיעוריו למסכת פסחים (נדפס בספרו לקט שיעורים – פסחים. ע"ש).

אך נראה שגם לשיטת הגאונים מקום מרווח בסברא. שכן כשם שיש "את המאור הגדול לממשלת ביום", כך יש "את המאור הקטן לממשלת בלילה ואת הכוכבים" (בראשית שם, ועיין תהלים קלו, ח-ט). וכל אחד מהמאורות ממשלתו מתחילה מרגע שהוא מתחיל להאיר עד שחברו מתחיל להאיר. לכן היום מתחיל בעלות השחר אך נגמר בזמן בין השמשות, שבתוך זמן זה יש מספיק חושך כדי שתתחיל ממשלת הירח והכוכבים, אז מתחיל הלילה.

גם מדברי הירושלמי (ברכות א, א) יש ראשונים שהוכיחו כשיטת ר"ת, אך מאידך ראשונים אחרים הוכיחו מדבריו להיפך. ובאמת לכאורה ברור מדבריו כשיטת הגאונים, שכן הוא לשון הירושלמי: "ר' חנינא חברהון דרבנן בעי: כמה דאת אמר בערבית נראו שלשה כוכבים אף על פי שהחמה נתונה באמצע הרקיע לילה הוא, ומר אף בשחרית כן! א"ר אבא: כתיב 'השמש יצא על הארץ ולוט בא צוערה', וכתוב 'ובא השמש וטהר', מקיש יציאתו לביאתו, מה ביאתו משיתכסה מן הבריות אף יציאתו לכשיתודע לבריות. אמר רבי בא: כתיב 'הבוקר אור', התורה קראה לאור בוקר. תני רבי ישמעאל: 'בבקר בבקר', כדי ליתן תחום לבוקרו של בוקר. אמר רבי יוסי בי ר' בון: אם אומר ליתן עוביו של רקיע ללילה בין בערבית בין בשחרית, נמצאת אומר שאין היום והלילה שוין, ותני באחד בתקופת ניסן ובאחד בתקופת תשרי היום והלילה שוין. אמר רבי הונא: גלפינה מדרך הארץ, שרי מלכא נפק – אף על גב דלא נפק אמרין דנפק, שרי עליל לא אמרין דעל עד שעתה דייעול". מכל המשפטים המודגשים מוכח שסיום היום הוא בשקיעת החמה הראשונה, כשהחמה נכנסת לעוביו של רקיע (ואע"פ שנתונה באמצעו, היינו באמצע עוביו). וצ"ע כיצד יתבארו דברי הירושלמי לשיטת ר"ת.

א. דוחק גדול לפרש שביאור הלשון "משתשקע החמה" הוא כשלשה ורבע מילין אחר שנעלמת באופק, ודאי שפשט הביטוי הוא רגע שקיעת השמש הנראית לעיניים.

ב. גם פשט הביטוי "בין השמשות" הוא לכאורה – הזמן שבין שקיעת השמש ובין שקיעת אורה. אך לדברי ר"ת לא מובן בין אילו שני שמשות נמצא הזמן המדובר הנתון בספק<sup>7</sup>.

ג. לפי שיטת ר"ת יוצא שאין משמעות הלכתית להעלמות השמש באופק הנראית לעיניים, ודוקא ל"סוף שקיעה", כלומר יציאת השמש מעובי הרקיע, שאיננה נראית לעינינו, יש משמעות הלכתית. ותמוה שהתורה תייחס חשיבות דוקא לשלב שאין לו ביטוי במציאות הנראית, וללא שעון קשה לשער באופן מדויק (והרי יש לו נפק"מ חמורות לענין מילה בשבת ודיני טהרה וכדו'), ולא תתייחס לשלב הגלוי לעין כל, כדרכה בכל מקום להגדיר את מצוותיה באמצעים ברורים ונגישים (ע' למשל תשובת הגאונים בענין שיעורי המידות בכזית וכביצה וכדו')<sup>8</sup>.

ד. הלא דברי רבי יהודה המובאים בגמ' בפסחים לא נאמרו לענין הלכתה, אלא כדי להוכיח כמה הוא עוביו של רקיע. והרי גם ר"ת עצמו מפרש ש"משקיעת החמה" שאמר ר"י – אין הכוונה לשקיעה ההלכתית אלא לשלב מוקדם יותר, שממנו ועד צאה"כ יש מהלך ארבעה מילין. קשה מאד לשנות את ההבנה בפשט הסוגיא בשבת, העוסקת בשאלה ההלכתית עצמה, מכח סוגיא אגדתית בפסחים שניתן ליישבה בדרכים אחרות<sup>9</sup>.

ה. בסוגיא בשבת מבואר שלאחר השקיעה יש שלב שבו "פני מזרח מאדימין" (ללישנא אחת בגמ' הכוונה לצד מערב של הרקיע, וללישנא שניה צד מזרח). והרי אם השקיעה המדוברת היא שלשה ורבע מילין (לדעה המקצרת ביותר כ-45 דקות) אחר השקיעה הנראית לעין, הרי בשלב זה כבר אין שום אדמומית בשום מקום ברקיע! אכן במקום מושבו של ר"ת כנראה שלא היתה סתירה מהמציאות לדבריו, אך דברי הגמ' נאמרו בא"י ובבבל, שבהם המציאות היא כנ"ל, וא"כ לכאורה א"א לפרש כדבריו בגמ'.

ד. אמנם עיין גור אריה למהר"ל (שמות יב, ו), שביאר ש"שמש" הוא "יום" בלשון בנ"א, ולכן "בין השמשות" היינו הזמן הנתון בספק אם שייך ליום שעבר או ליום הבא (וסיים דרך מליצה "וזהו הפירוש ברור כשמש ואין בו ספק"). ולפ"ז תיושב שיטת ר"ת.

אך נראה שהפשט הפשוט יותר הוא כמ"ש למעלה (וכ"כ הגר"א בביאורו לדברי השו"ע שיובאו לקמן), שהרי לא מצינו שרגילות היא בפי בנ"א לקרוא ליממה כולה, כולל הלילה, בשם "שמש".

עוד ניתן לכאורה לפרש (אף שחיפשי ולא ראיתי מי שפירש כן), ש"בין השמשות" היינו בין המאורות, כלומר – הזמן שבין ממשלת השמש ובין ממשלת הירח. וביאור זה אף הוא יכון גם לשיטת ר"ת (עיין לעיל הערה 2). אך גם זה דוחק, שלא מצינו שנקרא הירח 'שמש', והיה מתאים יותר לקרוא לזמן זה "בין המאורות".

ה. יש להעיר שבתוס' זבחים (נו ע"א ד"ה מנין) כתבו, שגם לר"ת דם נפסל כבר בתחילת השקיעה, כיון שכך התרבה מייתור הפסוק. א"כ גם לשיטת ר"ת יש נפק"מ מסוימת לשקיעה הנראית לעין. אך מ"מ ודאי שהזמן העיקרי יותר מבחינה הלכתית הוא סוף השקיעה, שאין לו שום ביטוי מציאותי (לעומת עלות השחר, שניתן לראות את איילת השחר בוקעת, וצאה"כ, שניתן לראות את הכוכבים). ובודאי יש בכך מן התימה.

ו. כגון ביאורו של הגר"א (או"ח סי' רסא), שאכן שיעור שקיעת החמה בשתי הסוגיות אחד הוא, ושיעור צאת הכוכבים הוא שונה – הסוגיא בשבת מדברת על צאת שלשה כוכבים (כמבואר בהמשך הסוגיא, לה ע"ב), והסוגיא בפסחים מדברת על צאת כל הכוכבים, שהוא שלב שקורה מאוחר יותר, ארבעה מילין אחר השקיעה.

ו. לדברי ר"ת, "משתשקע החמה" בכל הש"ס היינו סוף השקיעה [וכך הוכיח מנר חנוכה (שבת כא ע"ב), ומבשר קדשים הנפסל (זבחים נו ע"ב)], ואילו "משקיעת החמה" היינו תחילת השקיעה. והנה, מצינו מקומות רבים בש"ס שנאמר בהם "שקיעת החמה", ובהכרח מתבארים על סוף השקיעה לשיטת ר"ת (למשל: ברכות נג ע"א, עירובין צו ע"א, ר"ה ל ע"א, ועוד). א"כ נצטרך לחלק עוד בין "משקיעת החמה", ובין "שקיעת החמה", או לומר שאכן לשון "שקיעת" יכול להתפרש גם על תחילת שקיעה וגם על סופה, ולשון "שתשקע" מתפרש רק על סופה (וכ"כ בתוס' מנחות כ ע"ב ד"ה נפסל). וכל זה דוחק.

ז. לולי הסוגיא בפסחים, מסתבר שגם ר"ת היה מפרש את הסוגיא בשבת כהבנה הפשוטה, ולא היה מחדש ש"משתשקע החמה" היינו סוף השקיעה. א"כ, תמוה מאד שתסמוך הגמ' בשבת על הסוגיא בפסחים, שם הובאה דעת ר"י בדרך אגב, שמתוך סתירת הסוגיות נשנה את כל ההבנה בסוגיא בשבת. מדוע לא פירשה את הדברים במקומם? מדוע לא ביארה לנו את הביטוי "משתשקע החמה" לאשורו?

סוף דבר, נראה ששיטת ר"ת מביאה אותנו לכמה וכמה דחוקים, הן בלשון, הן בסברא והן במציאות. צירוף כל הדחוקים יחד יוצר קושי גדול עד מאד בשיטת ר"ת.

נראה כי אין מנוס אלא לומר שר"ת בא ליישב את המציאות שראה במקומו – בה אור השמש ממשיך להאיר זמן רב אחר שקיעת החמה באופק – בניגוד לפשט הגמ' בשבת. מכורח המציאות שהכיר, נאלץ ר"ת לבאר כפי שביאר, והסתייע לכך מהסוגיא בפסחים. ומ"מ, אנו שעניינו הרואות את המציאות בא"י וגלילותיה כדברי הגמ' בשבת, יכולים לשוב ולבאר את הסוגיות כפשטן, מבלי להידחק כלל".

ז. נראה שהחולקים על שיטתו ידחו ראיות אלו. בנר חנוכה אכן יסברו שמצותה משקיעת החמה הנראית לעין, שכבר אז ניכרים הנרות ויש פרסומי ניסא (ואכן צריך שידלקו שיעור חצי שעה, וילך האור ויאיר יותר עם החשכה היום). ולא רצו לאחר את ההדלקה לצאה"כ, כיון שאז כבר אין פרסומי ניסא, כי כלתה רגל מן השוק (ונפק"מ בזה לזה"ו, ואכמ"ל). ובקדשים ג"כ יסברו החולקים שכבר בשקיעת החמה שבתחילת ביה"ש נפסל הבשר ואין מחשבה בו פוסלת, דכיון שהתחיל ביה"ש, בפועל הבשר כבר אינו ראוי לאכילה (אף שעדיין ספק יום הוא), ולכן הוא נפסל ולא פוסלת מחשבה בו.

יש לציין שהתוס' בזבחים (נו ע"א ד"ה מנין) כתבו לשיטת ר"ת, שיש הבדל בין דם לבשר, שדם נפסל כבר בתחילת השקיעה, מייתורא דקרא, ואילו בשר נפסל רק בסופה, בתחילת הלילה. וכתבו שמכיון שנקטה הגמ' לשון "משתשקע החמה" לגבי פסול הבשר, נקטה לשון זו גם לגבי הדם. ובודאי שזהו דוחק גדול, שהרי דוקא כאן היתה הגמ' צריכה לכתוב שהדם נפסל בשקיעת החמה, והבשר משתשקע החמה. אך לפי הדחיה שכתבנו לא קשה כלל, שאכן בין דם ובין בשר נפסלים בשקיעה הנראית, כיון שמאז כבר אינם ראויים לזריקה או לאכילה, מחמת הספק.

ח. ואכן, ר"ת צודק שבמקומו יש זמן ארוך יותר בין השקיעה לצאה"כ, ולכן נתנו בגמ' סימן נוסף – "שלשה כוכבים לילה", ולא הסתפקו בשיעור משך הזמן בין השקיעה לצאה"כ, כי אכן זמן זה משתנה לפי המקומות השונים. ועיין עוד בזה להלן אות ח.

עיקר טענה זו, שר"ת אמר את דבריו רק בהתאם המציאות שהיתה במקומו, נטענה כבר על ידי כמה מאחרוני זמננו. בין היתר, בשו"ת עמק יהושע (ממין, חאו"ח סי' מ), בשם שו"ת פרחי כהונה (סי' ח) שכתב כן משם בעל דברי יוסף, וכן נראה בספר מנחת כהן (מאמר ב פרק ה), וכ"פ בשו"ת תבואות שמש (יו"ד סי' צב).

ובשו"ת יבי"א (ח"ט או"ח סי' קא) חלק על טענה זו בתוקף, ועיקרי טענותיו הן:

## ג.

## הקשיים בשיטת השו"ע בסוגיא

אך עדיין צריכים אנו למודעי, שלכאורה כבר הורה זקן, הלא הוא מרן השו"ע, כר"ת. שכן פסק מרן (או"ח רסא, ב): "י"א שצריך להוסיף מחול על הקודש; וזמן תוספת זה הוא מתחלת השקיעה שאין השמש נראית על הארץ עד זמן בין השמשות; והזמן הזה שהוא ג' מילין ורביע, רצה לעשותו כולו תוספת, עושה. רצה לעשות ממנו מקצת, עושה; ובלבד שיוסיף איזה זמן שיהיה ודאי יום מחול על הקודש. ושיעור זמן בין השמשות הוא ג' רביעי מיל שהם מהלך אלף ות"ק אמות קודם הלילה".

מבואר שלדעת השו"ע מהשקיעה הנראית עד כדי הילוך שלשה מילין ורבע, עדיין יום גמור הוא. וכשיטת ר"ת. והלא מרן חי בא"י, וראה שהמציאות היא שהרקיע כבר מחשיך הרבה לפני שיעור שלשה מילין ורבע, ובדאי שכבר אין פני מזרח מאדימים לאחר מכן. א"כ מדוע פסק כר"ת ונכנס בזה לכל הדחקים הנ"ל?

וביותר קשה, מדברי השו"ע בסעיף הבא (שם, ג): "מי שאינו בקי בשיעור זה, ידליק בעוד שהשמש בראש האילנות". והוא ע"פ דברי הגמ' בשבת בסוף הסוגיא (לה ע"ב): "אמר ליה רבא לשמעיה: אתון דלא קים לכו בשיעורא דרבנן, אדשימשא אריש דיקלי - אתלו שרגא". ולכאורה, אם נכונים דברי ר"ת, שסוף היום הוא רק שיעור שלשה ורבע מילין אחר השקיעה הנראית, מדוע צריך לקבל שבת כבר כאשר השמש בראשי האילנות, הלא יש עוד שעה או יותר עד השקיעה האמיתית! ואם רצה רבא לתת סימן מובהק כדי שלא ימשכו ויבואו לחלל שבת - היה לו לומר שידליקו ברגע שקיעת החמה באופק, שאין לך סימן מובהק מזה, ויש עוד זמן רב עד תחילת ביה"ש!

ובאמת קושיא זו על ר"ת עצמו היא. אלא שניתן לומר שר"ת ידחוק לפרש "אדשימשא אריש דיקלי" - כאשר אור השמש מאיר על ראשי האילנות, היינו שיש אדמימות ברקיע בגובה האילנות לאחר שקיעת השמש באופק. אך השו"ע כתב "בעוד שהשמש בראש האילנות", ובדאי כוונתו כפשט הלשון, שהשמש עצמה עוד לא שקעה באופק, שאם לא כן היה עליו לבאר שדבריו לא כפשוטם. א"כ שוב יש לתמוה על דברי מרן כנ"ל - מדוע צריך להרחיק עד כדי כך את הדלקת הנרות מהשקיעה האמיתית?

א. ר"ת ביאר כפי שביאר מכח הסתירה בדעת ר' יהודה בין הסוגיות, והרי ברור שר' יהודה דיבר גם לפי אופק א"י שבה חי (אכן לפי המבואר למעלה אין זו טענה, שכן דוקא מצד הסוגיות לא היה ר"ת מחדש את ביאורו המחודש והמוקשה, ורק בגלל המציאות שראה במקומו הוצרך לזה אלא שנסתייע לזה מסתירת הסוגיות.

ב. השו"ע ועוד מגדולי הדורות (מבי"ט, מהרי"ט, חרדים, פרי חדש) חיו בא"י ובכל זאת פסקו כדעת ר"ת (אמנם לפי מה שיתבאר להלן, מדברי השו"ע אין ראיה. גם בדברי כמה מהפוסקים האחרים שמנה הגרע"י יש לדון, ואכמ"ל).

בנוסף, הביא הגרע"י כמה אחרונים שכתבו כן (ביניהם: החזו"א באגרות ח"א סי' מא, ובעל הדברי יציב בקונטרס בין השמשות), וחלקם אף כתבו בחריפות, שחלילה לומר שר"ת והפוסקים כשיטתו טעו במציאות וכו'.

ט. שו"ע הרב (פסקי הסידור, סדר הכנסת שבת) הקשה סתירה נוספת בדברי השו"ע, מדבריו בהל' מילה (יו"ד רסו, ט). השו"ע הביא שם את דברי בעל העיטור בענין תינוק שנולד בין השמשות, שאם נולד משתקע החמה יש לחוש שנולד

עוד הקשו האחרונים, שהרי לגבי מוצ"ש לא הזכיר מרן כלל את שיטת ר"ת, אלא כך כתב (רצג, ב): "צריך לזהר מלעשות מלאכה עד שיראו כוכבים קטנים, ולא יהיו מפוזרים אלא רצופים, ואם הוא יום מעונן ימתין עד שיצא הספק מלבו".

ומדוע לא כתב שצריך להמתין כדי שיעור ד' מילין משקיעת השמש באופק? והלא דין הוא – אם לענין ערב שבת הקל כשיטת ר"ת, לענין מוצ"ש לא יחמיר כמותו? ומכח קושיא זו באר הבה"ל בסי' רצג שם ע"פ המנחת כהן שגם ר"ת מודה שכאשר רואים שלשה כוכבים קטנים לילה הוא, כמבואר בגמ' בשבת, ולכן כך פסק השו"ע. אך א"כ שוב יקשה, מדוע לא כתב זאת השו"ע בסי' רסא, להשמיענו שכאשר יצאו ג' כוכבים ודאי לילה הוא ואינו בין השמשות, ומיד נאסר לעשות מלאכות המותרות בבין השמשות, אף אם טרם עבר שיעור מהלך ד' מילין.

גם על פסק השו"ע בסעיף זה עצמו (רסא, ב) קשה. הרי בב"י הביא, שהרי"ף, הרא"ש והרמב"ם פסקו כדעת רבה בסוגיא בשבת, ושלפ"ז שיעור ביה"ש שלוש רבעי מיל. אח"כ הביא את שיטת ר"ת, שחידש לחלק בין תחילת שקיעה לסופה. ובהמשך הביא שהרא"ש במסכת תענית הביא את דברי ר"ת להלכה (כדי לבאר מדוע סתם קבלת תענית היא עד צאה"כ), ומכאן הוכיח שהסכים הרא"ש לר"ת, ולכן תמה ה"ב"י על הטור שלא הביא את דברי ר"ת. ומ"מ משמע שדעת הרי"ף והרמב"ם, שלא הזכירו חילוק זה, היא שלא לחלק כר"ת, אלא שהיום נגמר בשקיעה הנראית. וא"כ היה לו לפסוק כמותם נגד הרא"ש, ומדוע פסק בסתמא כר"ת?

בלילה לענין מילה בשבת, ומשמע כדעת הגאונים שכבר מהשקיעה הנראית מתחיל ביה"ש. אך לענ"ד אין הכרח לדיוק זה, שהרי אם השו"ע סובר כר"ת, א"כ לשיטתו "משמשקע" היינו מסוף השקיעה, ולא מתחילתה. ואמנם היה לו לפרש יותר דבריו, אך אפ"ל שסמך על מש"כ בה"ל שבת. ומ"מ ראיה גמורה שסובר השו"ע כגאונים אין כאן. ושור"ר שכ"כ הגר"ע יוסף בשו"ת יבי"א (ח"ב אור"ח סי' כא אות יד). והביא שכן כתבו כמה אחרונים לפרש בדברי השו"ע.

אמנם ממקור אחר בשו"ע בה"ל מילה (י"ד רסב, ה-ו) אפשר לדייק שדעת השו"ע כגאונים. שם כותב מרן שהקביעה אם נולד התינוק ביום או בלילה היא ע"פ ג' כוכבים, ולא הזכיר כלל שיש צורך להמתין שיעור ד' מילין מהשקיעה באופק, הרי שלא חשש לשיטת ר"ת להמתין כדי ד' מילין אחר שקיעת גלגל השמש. והוא על דרך מה שהקשו לקמן מפסק מרן בענין מוצ"ש.

י. בענין שיטת הרמב"ם, מצאתי שכתב הגר"ע יוסף (בשו"ת יבי"א שם) להוכיח מדבריו בפיהמ"ש (שבת ספ"ב) שהוא סובר כר"ת, שהרי כתב שם שאחר ביאת השמש עד שיראו שני כוכבים עדיין יום הוא. ומכח זה דחק בלשונו בהלכותיו (פ"ה מהל' שבת ה"ד) ליישבה עם שיטת ר"ת, שמה שכתב שם ש"משמשקע החמה" בין השמשות הוא, היינו מסוף השקיעה, וכפי שפירש ר"ת בגמ'. ועוד הביא את תשובת הרדב"ז (ח"ד סי' רפב) שהוכיח שהרמב"ם סובר כר"ת מדבריו בהל' קידוש החודש.

והנה, מלבד שדוחק עצום הוא לענ"ד לפרש כן בדברי הרמב"ם בהלכותיו, שהרי ברור לכל בר בי רב שהיה לו לרמב"ם לפרש מה כוונתו באומרו "משמשקע החמה", שאינה כפשוטה, ולא לסמוך על כך שאנו מכירים את דברי ר"ת בספר הישר (שהוא עצמו לא ראה אותם כנראה), או שנחדש מעצמנו מתוך סתירת הסוגיות שיש שתי שקיעות. וא"כ ודאי שעדיף לומר שחזר בו מדבריו בפיהמ"ש ולא לדחוק כל כך בדבריו. אך מלבד זאת, הנה בתרגום ר"י קאפח לפיהמ"ש אנו רואים שתרגם כך: "ודע שמאחורי שקיעת החמה עד שייראו שלושה כוכבים בינוניים בגדלם ואורם הוא זמן בין השמשות". הרי לנו שכתב ממש כדבריו בהלכות, וכשיטת הגאונים ודלא כר"ת. והכל בא על מקומו בשלום.

שוב ראיתי שהגר"ע עצמו שם בהמשך דבריו הביא דברי מהרל"ח ע"פ המקור הערבי לפיהמ"ש שהנכון הוא כמ"ש בשם תרגום הרב קאפח. ובוהו יישב קושיא אחרת. אך שוב כתב שאף שמהרל"ח העלה בדעת הרמב"ם דלא כר"ת, מ"מ אין דבריו מוכרחים בזה.

## ד.

## ביאור דברי מרן בשיטת ר"ת

לולי דמיסתפינא אמינא, שאת דברי השו"ע בשיטת ר"ת יש להבין באופן אחר מהמקובל. ונקדים את מהלך דבריו בב"י כדי להבין את הרקע לפסקו בשו"ע.

בב"י הביא מרן את פסק הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש, ולאחר מכן את שיטת ר"ת, ואת הרא"ש שהביא את דבריו, כנ"ל. לאחר מכן הביא מרן שפסקו הרי"ף והרא"ש כפשט הגמ' ביומא (פא ע"ב) שיש להוסיף מחול על הקודש. והביא את דברי הר"ן והמ"מ בשם הרמב"ן, שתוספת זו צריכה להיות משקיעת השמש באופק ועד ביה"ש. ודברים אלו כמובן לשיטת ר"ת הם. ולאחר מכן הביא שהרמב"ם לא פסק דין זה שיש להוסיף מן החול על הקודש (כי סבר כדעה בגמ' שרק תוספת יוה"כ נלמדה מהפסוקים). וכתב שמהשמטת הטור את דין תוספת שבת נראה שגם הוא סובר כרמב"ם בזה, ותמה מדוע לא הביא דעת אביו הרא"ש והרי"ף, שפסקו את דין תוספת שבת.

והנה, בשו"ע פתח את דבריו בסעיף זה כך: "יש אומרים שצריך להוסיף מחול על הקודש. וזמן תוספת זה הוא מתחלת השקיעה שאין השמש נראית על הארץ עד זמן בין השמשות...". וכתב דין תוספת שבת בלשון "יש אומרים", כיון שהרמב"ם לא סובר כן (וכנראה גם הטור). אך לכאורה קשה, שהרי דרך מרן לפסוק כרוב עמודי ההוראה, וא"כ היה לו לפסוק דין זה בסתמא, שהרי הרי"ף והרא"ש סוברים כן, ולהוסיף שיש אומרים שאין צריך להוסיף (או שהרמב"ם לא כתב דין זה, וכיו"ב).

נראה לבאר, שדברי מרן נכתבו בחכמה יתירה ובדקדוק רב. הרי שתי מחלוקות נכנסו כאן תחת קורת גג אחת: א. המחלוקת על גדר ביה"ש, שבה הרי"ף והרמב"ם סוברים כגאונים, והרא"ש כר"ת. ב. המחלוקת על תוספת שבת, שבה הרי"ף והרא"ש סוברים שיש דין תוספת שבת, והרמב"ם חולק. היוצא מזה, שלכל אחד מג' עמודי ההוראה יש דעה אחרת בזמן קבלת שבת: לדעת הרי"ף יש להכניס את השבת לפני השקיעה הנראית מדין תוספת שבת, לדעת הרמב"ם בשקיעה הנראית, שאז מתחיל ביה"ש (ואין דין תוספת שבת), ולדעת הרא"ש ג"כ בשקיעה הנראית, אך מדין תוספת שבת.

א"כ, מה שפוסק כאן מרן שיש להוסיף מחול על הקודש מהשקיעה הנראית והלאה, נכון הוא למעשה רק לשיטת הרא"ש. שהרי לשיטת הרמב"ם יש להכניס שבת בזמן זה מן הדין (ולא שייך לומר "והזמן הזה... רצה לעשותו כולו תוספת, עושה. רצה לעשות ממנו מקצת, עושה"). ואילו לשיטת

---

אך אם אכן הוא מקבל גירסא זו בפיהמ"ש, א"כ מעתה אין כל בסיס להניח שדעת הרמב"ם כר"ת על סמך דבריו בפיהמ"ש, כ"ש כאשר פשט דבריו בהלכותיו הוא כגאונים. ונשאר רק דיוקו של הרדב"ז מדברי הרמב"ם בהל' קדוש החודש, שלענ"ד המעיין יראה שאינו מוכרח, והדוחק בהעמדת דברי הרמב"ם בהל' שבת כר"ת - גדול הרבה יותר מהכרח הדיוק בהל' קדוה"ח.

ואף גם זאת, שהמעיין בתשובת הרדב"ז שם ימצא, שבכל דבריו בא הרדב"ז להוכיח כשיטת ר"ת נגד שיטת היראים, הסובר שביה"ש מתחיל שלשת רבעי מיל לפני השקיעה הנראית. הוא כנראה לא הכיר כלל את שיטת הגאונים, ובכל ראיותיו הוא מוכיח שהרי"ף והרמב"ם אינם סוברים כיראים. אך אין בראיותיו ודיוקיו כדי להוכיח שאינם סוברים כגאונים.

הרי"ף צריך לקבל שבת עוד לפני השקיעה הנראית. לכן, מובן שכתב השו"ע פסק זה בשם "יש אומרים", כיון שזו אכן דעת יחיד של הרא"ש.

נמצא, שהשו"ע בסעיף זה אינו בא לפסוק הלכה למעשה כשיטת ר"ת, אלא הוא בסה"כ מביא את דעת הרא"ש הסובר כמותה. ההלכה למעשה תהיה שצריך להכניס את השבת בשקיעה הנראית, מכיון שאז נכנסת השבת לדעת רוב עמודי ההוראה.

אך מדוע לא פסק מרן בפירוש כשיטת הגאונים?

נראה שמרן אכן סתם כשיטתם, בסעיף הקודם לסעיפנו (שם, א): "ספק חשיכה, והוא בין השמשות (והיינו כדי שיעור הלוח ג' רביעי מיל אחר שקיעת החמה) (טור בסימן רצ"ג וכדלקמן ס"ס ב') (ושיעור מיל הוא שליש שעה פחות חלק ל') אין מעשרים את הודאי ואין מטבילין את הכלים ואין מדליקין את הנרות ואין מערבין עירובי תחומין (וע"ל סי' תט"ו ס"ב), אבל מעשרין את הדמאי וטומנין את החמין ומערבין עירובי חצירות".

ופשט דברי מרן, שסתם וכתב שהחל מבין השמשות אסור לעשות מלאכה, שכוונתו מתחילת השקיעה, כגאונים. וכדי שלא נטעה בזה הוסיף ופירש הרמ"א: "והיינו כדי שיעור הלוח ג' רביעי מיל אחר שקיעת החמה", כלומר – אחר שקיעתה באופן, כפשט הפשוט.

ולא אכחד, שהמשנ"ב (סק"ב) לא כתב כן, אלא פירש שכוונת הרמ"א לסוף השקיעה ולא לתחילתה. אך לענ"ד קשה לומר כן, שאם כן היה לו לרמ"א לכתוב "אחר שתשקע החמה", שהרי "שקיעת החמה" היא תחילת שקיעה ולא סופה. לכאורה מסתבר יותר שכוונת הרמ"א לתחילת השקיעה, ובא לפרש כך בדברי השו"ע, שלא נטעה לומר שדעתו כר"ת.

וכן מפסק השו"ע בסעיף הבא (ג), מוכח שהוא פוסק שלא כר"ת, וכמו שכבר הבאנו לעיל: "מי שאינו בקי בשיעור זה, ידליק בעוד שהשמש בראש האילנות". ומכך שלא כתב שידליק בשקיעה הנראית עצמה, נראה ברור שהוא סובר כגאונים שכניסת שבת היא בשקיעה זו, כסתימת הרמב"ם והרי"ף (וכן סתימת הרא"ש בסוגיא זו, אף שבמס' תענית כתב כר"ת), וכפשט הסוגיא בשבת. לכן צריך להקדים ולהדליק לפני השקיעה באופן, כדי שלא יבוא לידי ספק חילול שבת.

נמצא לפ"ז, שיש בדברי השו"ע בסי' זה "סתם ויש". בסעיפים א' ו-ג' פסק השו"ע בסתמא כרי"ף והרמב"ם הסוברים כשיטת הגאונים, ובסעיף ב' הביא את שיטת הרא"ש בשם "יש אומרים". וכידוע בכללי השו"ע, "סתם ויש הלכה כסתם", וא"כ דעת השו"ע לפסוק כגאונים".

יא). אמנם, לענין תוספת שבת לא הביא מרן דעה חולקת, וא"כ יתכן שאף שכתב דין זה בלשון "יש אומרים", דעתו לפסוק כך להלכה, כיון שכך דעת הרי"ף והרא"ש נגד הרמב"ם (אף שכל אחד מהם דיבר על זמן שונה של תוספת). לפ"ז, בסעיף ב' כרך מרן שני דינים בשם "יש אומרים" – דין תוספת שבת, שהלכה כמותו (שהרי לא הביא מרן דעה חולקת בזה), ודין ביה"ש דר"ת, שאין הלכה כמותו (שהרי סתם בסעיפים האחרים נגדו).

אך אפשר לומר שדעת השו"ע גם בענין תוספת שבת שאין צורך להוסיף מחול על הקודש לפני השקיעה הנראית, מפני שבזמן זה רק לפי הרי"ף צריך להוסיף על השבת. הרי לדעת הרמב"ם אין צורך להוסיף כי אין דין תו"ש, ולדעת הרא"ש אין צורך להוסיף כי רק בשקיעה השניה נכנסת השבת עצמה. לפי אפשרות זו, ה"יש אומרים" שכתב השו"ע בתחילת סעיף ב' בא לומר שכל דברי הסעיף הזה אינם אלא לשיטת הרא"ש ולא נפקו להלכה.



ובזה יתבאר לנו גם מדוע לא החמיר השו"ע במוצ"ש כר"ת, שלא לעשות מלאכות לכה"פ עד תחילת ביה"ש דר"ת, שהוא כשיעור שניים וחצי מילין אחר צאה"כ של הגאונים, והוא ספק דאורייתא. דעת השו"ע כגאונים, ואינו חושש לר"ת לא לקולא ולא לחומרא, אלא שהביא את דעתו לענין כניסת שבת בדין תוספת שבת בשם "יש אומרים", ותו לא.

ויסוד הענין כך הוא לפענ"ד: "שיטת הגאונים" לא היתה מוכרת בשם זה בתקופת השו"ע (ורק מהר"ם אלשקר בתשובתו [סי' צו] הוכיח שכך דעת הגאונים מתוך תשובותיהם<sup>2</sup>). אך שיטה זו היא השיטה הפשוטה, כפשוט הסוגיא במסכת שבת, ובלי אוקימתות ודחקים. כל מי שלא הזכיר או הסכים עם שיטת ר"ת – סבר בעצם כשיטת הגאונים. א"כ, השו"ע סתם בכל מקום כשיטה הפשוטה ולא הזכיר את השיטה המחודשת של ר"ת. רק בהל' קבלת שבת הזכיר מרן שיטה זו בשם "יש אומרים", אך אין דעתו כמותה להלכה.



## ה.

### ביאור פסקי השו"ע בהלכות שונות

לפי דברינו, גם מה שהזכיר השו"ע את שקיעת החמה בהל' תפילין (ל, ד), בהל' נשיאת כפיים (קכט, א), בהל' תפילת מנחה (רלג, א), בהל' פסח (תצג, ד), בהל' יו"כ (תרכג, ב), ובהל' שכירות פועלים (חו"מ שלט, ו) – כוונתו בכל אלו לשקיעה הנראית, הנקראת שקיעה בפי כולם, ולא לסוף השקיעה, שאיננה נראית כלל (שלא כדברי המשנ"ב בחלק ממקורות אלו).

אמנם, לכאורה קשה על דברינו, שבהל' תענית (תקסב, א) סתם השו"ע כר"ת: "כל תענית שלא שקעה עליו חמה, דהיינו שלא השלימו עד צאת הכוכבים, אינו תענית".

אך נראה לענ"ד שאפשר ליישב בנקל קושיא זו. הנה בגמ' בתענית מובא בשם רב חסדא "כל תענית שלא שקעה עליו חמה – לא שמיה תענית". והביא הב"י בשם הרא"ש שהכוונה לצאה"כ,

ולפי צד זה נוכל להבין יותר מדוע לא הכריע הב"י בפירוש את אף אחת מהמחלוקות כדרכו, אף שבכל אחת מהן יש רוב של עמודי ההוראה כצד אחד. שכיון שיש כאן שתי מחלוקות שבכל אחת מהן יש דעות שונות, והפסיקה למעשה מורכבת מההכרעה בשתייהן יחד, לכן העדיף מרן לא להכריע אותן.

שתי אפשרויות אלה תלויות בשאלה – האם דרכו של מרן להכריע תחילה כל מחלוקת בהלכה בפני עצמה, על פי דעת רוב עמודי ההוראה באותה מחלוקת (יש דין תו"ש, ושבת נכנסת בשקיעה הנראית), ואח"כ להסיק מה ההלכה למעשה (צריך לקבל שבת לפני השקיעה הנראית), או שדרכו להסיק תחילה מה ההלכה למעשה לדעת כל אחד מעמודי ההוראה (לרי"ף מקבלים שבת לפני השקיעה הנראית, לרמב"ם אין צורך ושבת נכנסת בשקיעה, ולרא"ש מקבלים שבת בשקיעה הנראית ושבת נכנסת בסוף שקיעה), ואח"כ להכריע על פי הרוב (לקבל שבת בשקיעה הנראית ואין צורך בתו"ש).

אכן, מסברא נראה לכאורה יותר נכון להכריע תחילה כל מחלוקת בפני עצמה, וכפי הדרך הראשונה שכתבנו בביאור השו"ע. וכך אכן משמע יותר למעיין בב"י, שהוא דן בכל אחת מהמחלוקות בפני עצמה והעלה את השיטות השונות. ואשמח אם המעינים יוכלו לפשוט ספק זה ממקומות אחרים בפסקי השו"ע.

(יב). מהר"ם אלשקר היה בן דורו של מרן, ואף קדם לו בכמה שנים, אך כנראה תשובתו טרם התפרסמה בזמן כתיבת הב"י (בכל הב"י לא הביא מרן את תשובותיו של מהר"ם אלשקר, ורק פעם אחת בבדק הבית [אה"ע קמא, מד] הביא תשובה שלו).

והוא ע"פ שיטת ר"ת. והביא שכ"כ עוד ראשונים, וכ"פ הטור. הרמב"ם לא הביא את מימרת רב חסדא כלל (ורק כתב שצריך להתענות ולהשלים), ואילו הרי"ף ציטט את דברי רב חסדא כלשונם ולא פירש. יתכן שמטעם זה פסק השו"ע כשיטת הרא"ש, כיון שגם את הרי"ף והרמב"ם ניתן לפרש כדבריו. ואכן, מכך שלא אמר רב חסדא "כל שאינו יושב בתענית עד שקיעת החמה", אלא "כל תענית שלא שקעה עליו חמה", משמע שבאמת יש לשבת בתענית עד לאחר השקיעה, כולל ביה"ש, והוא אשר כתב מרן "שלא השלימו עד צאת הכוכבים". וכך גם מסתבר, שהרי העניין הוא השלמת התענית, וכדי שתהיה השלמה ודאית יש להתענות עד צאה"כ (ועיין תוס' ע"ז לד ע"א ד"ה מתענין).



## ו.

### ביאור פסק מרן בהל' חנוכה

ועדיין קשה על דברינו ממה שפסק מרן בהל' חנוכה (תרעב, א): "אין מדליקין נר חנוכה קודם שתשקע החמה, אלא עם סוף שקיעתה, לא מאחרים ולא מקדימים". ומדבריו בב"י נראה בבירור שכאן פסק ע"פ שיטת ר"ת. מרן מצטט שם את לשון הרמב"ם שכתב שצריך להדליק "עם שקיעתה" של השמש. והוסיף שהטור בכוונה כתב שמצותה "מסוף שקיעת החמה", כי בתחילת השקיעה עדיין היום גדול, כדברי התוס' בשבת בשיטת ר"ת. א"כ, כאשר כתב מרן בשו"ע כלשון הרמב"ם, והוסיף את המילה "עם סוף שקיעתה", ברור שכוונתו לסוף השקיעה לפי הגדרת ר"ת. מעתה יקשה לכאורה לדברינו – מדוע פסק כאן כר"ת?

ובאמת בלאו הכי תמוה, מדוע פוסק השו"ע כדעת הטור נגד הרמב"ם? ועוד, שהרי הטור עצמו בהל' שבת לא הביא כלל את שיטת ר"ת, ומדוע כאן פסק על פיו שיש להדליק בסוף שקיעת החמה?

וראיתי בהערות איש מצליח על המשנ"ב שם, שבארו בדעת מרן שאכן פסק לגמרי כדעת הרמב"ם, אלא שפרש בדעתו במה שכתב "עם שקיעתה", שהכוונה לסוף השקיעה.

והנה אם ננקוט כהבנה הפשוטה בשיטת הרמב"ם, ששיטתו בהגדרת השקיעה וביה"ש היא כגאונים, א"כ קשה מאד לפרש בדעתו שבאומרו "עם שקיעתה" כוונתו לסוף השקיעה, כלומר שיעור שלשה מילין ורבע אחר השקיעה.

לכאורה על כרחנו לומר, שסוף שקיעה שכתב כאן מרן היינו סוף השקיעה הנראית לעין, שהיא דקות ספורות אחר שמתחיל גלגל החמה לשקוע באופק. ואין זה "סוף שקיעה" לפי הגדרת ר"ת. ואכן לא מצאנו בשום מקום בשו"ע שדיבר על "סוף שקיעה" דר"ת. א"כ לא רחוק הוא לומר שכוונתו באומרו שלא להדליק "קודם שתשקע החמה" אלא "עם סוף שקיעתה", היינו שיש להמתין כמה דקות עד שתסיים לשקוע החמה באופק. וטעמו מסביר, שלפני סוף השקיעה עדיין כל הרקיע מואר, ואור הנרות אינו ניכר.

אך לפי זה נצטרך להידחק, שאע"פ שפירש את דברי הטור שכתב "מסוף שקיעת החמה", ע"פ שיטת ר"ת, מ"מ כאשר כתב הוא עצמו בשו"ע "סוף שקיעתה", כוונתו לזמן מוקדם יותר – סיום שקיעת כל גלגל השמש באופק.

אמנם יתכן לומר שגם את דברי הטור לא בא הב"י לפרש כר"ת, וכמו שהקשנו לעיל, שהטור עצמו לא הזכיר כלל את שיטת ר"ת בהל' שבת. אלא כוונת הב"י לבאר מדוע חידש הטור שצריך להדליק רק מסוף השקיעה (והיינו סוף השקיעה הנראית וכנ"ל). וביאר סברתו, שבתחילת השקיעה עדיין היום גדול, כלומר שיש הרבה אור בחוץ, והנר אינו ניכר. וסייע לכך הב"י מדברי התוס' בשבת, שכתבו כסברא זו בנוגע לשיטת ר"ת. אך אין כוונתו לפרש שהטור עצמו סבור כשיטת ר"ת. ועדיין צ"ע בזה".

סוף דבר, נראה שיש מקום רב להבין בשיטת השו"ע שסובר להלכה כדעת הגאונים ולא כשיטת ר"ת, כסתימתם של הרי"ף והרמב"ם, וכפשט הסוגיא בשבת.



## ז.

### ביאור נוסף בדעת השו"ע

אחר זמן עלה במחשבה כיוון נוסף לבאר את דעת מרן, והוא ע"פ מה שכבר רצו לבאר כמה מחברי זמננו בדעת ר"ת עצמו, שאיננו חולק על הגאונים אלא מסכים עמם (ע' למשל במאמרו של הרב אדר בגליון כ"ד, שהביא כן בשם הרב יצחק ברדא וסייע לזה מראשונים רבים). אלא שבלשונו של ר"ת עצמו ישנם קשיים משמעותיים בהסבר זה, ובודאי ישנם ראשונים שלא הבינו את דבריו כך, אך מ"מ נראה כי בדעת השו"ע הדברים כמעט מוכרחים, וכפי שיתבאר.

הנה זו לשון מרן בב"י (יו"ד סי' קצו) על דברי הטור שם בשם הרא"ש שאשה הרוצה להטהר תפסוק בטהרה בין השמשות: "ובין השמשות דקא אמרן משמע ודאי דלאו דוקא, דהא בין השמשות ספק מן היום ספק מן הלילה הוא, ואם לא בדקה קודם לכן אין ראוי שתעלה לה... ומ"מ דבר פשוט הוא דקודם זמן בין השמשות טובא הוא, ואף קודם בין השמשות דרבינו תם דההוא לא הוי אלא קודם הלילה וזמן מנחה קטנה ב' שעות וחצי קודם הלילה, הילכך בין השמשות דקאמר הרא"ש היינו בין השמשות דרבינו תם, שעדיין הוא יום גמור. וא"נ סמוך לבין השמשות האחרון, דאע"ג דמן המנחה ולמעלה סגי, מ"מ לכתחלה רצה להורות שתבדוק היותר סמוך ללילה שאפשר כדי לצאת מידי ספק".

מפורש בדברי הב"י שהבין ש'בין השמשות דרבינו תם' הוא לפני 'בין השמשות האחרון', היינו ביה"ש הרגיל שבין שקיעת החמה באופק לצאת הכוכבים. על כרחנו שהבין השו"ע בדעת

(ג). שזו לשונו של הב"י שם: "ונראה שדקדק רבינו לכתוב מסוף שקיעת החמה, משום דתחלת שקיעת החמה עדיין היום גדול, כמו שכתבו התוספות בפרק במה מדליקין". ומלשונו "עדיין היום גדול" נראה שיש זמן רב יחסית מתחילת השקיעה עד לסופה, שבתחילתה עוד היום גדול ובסופה כבר לא. א"כ מסתבר יותר שכוונת הב"י לסוף שקיעה דר"ת, וכמו שהבנו בקושיינתנו. אך אפשר שנקט לשון זו בהשאלה כיון שהיא מתאימה לדברי התוס' שהביא בשיטת ר"ת, ובאמת בנוגע לדברי הטור אין 'היום גדול' אלא שיש עדיין אור רב יותר מאשר בסוף השקיעה.

ר"ת ש'שקיעה ראשונה' או 'תחילת שקיעה' זהו שלב מקדים לשקיעת החמה באופק, שהיא 'השקיעה השניה' או 'סוף שקיעה'."

כך יש להבין גם בדברי הב"י באו"ח סי' רסא. אמנם לשונו של השו"ע שם צריכה ביאור: "י"א שצריך להוסיף מחול על הקודש; וזמן תוספת זה הוא מתחלת השקיעה שאין השמש נראית על הארץ עד זמן בין השמשות".

בפשטות מוכח מלשונו ש'תחילת שקיעה' זוהי השקיעה באופק, שבה 'אין השמש נראית על הארץ'. אך באמת ניתן לבאר שההגדרה 'השמש נראית על הארץ' אין כוונתה שגלגל השמש עודנו נראה לעין כל, אלא שהשמש ממוקמת עדיין בגובה מסוים בשמים המוגדר 'על הארץ'. שלב זה קורה בכדי מהלך שלוש ורבע מיל לפני שקיעת החמה באופק, שהיא 'סוף השקיעה' שבה מתחיל בין השמשות.

כלומר, החל מירידת השמש מרום הרקיע כלפי מטה<sup>1</sup>, ניתן לומר שהיא מתחילה לשקוע, אך סיום השקיעה הוא כאשר היא נעלמת מעבר לאופק, ומשך הזמן שבין ההתחלה לסוף הוא כדי הילוך שלשה ורבע מילין, שלאחריהם מתחיל בין השמשות עד צאת הכוכבים.

כך נראה שהבין השו"ע בדעת ר"ת, במקורות שהביא לדבריו בב"י (התוס' בשבת לד ע"א ד"ה תרי, הר"ן שם טו ע"א מדפי הרי"ף ד"ה אמר רבה, והמגיד משנה בפ"ה מהל' שבת ה"ד). למשל, את מה שהביא שם בשם הר"ן 'מתחילת שקיעת החמה שהתחילה ליכנס ברקיע', הבין הב"י שאין הכוונה לשקיעת החמה באופק אלא התחלת ירידתה מרום הרקיע שהיא התחלת כניסתה לכיוון החלון שבאופק הרקיע.

וככל הנראה, לב"י היה ברור שאי אפשר לפרש את דברי ר"ת כפי ההבנה המקובלת בדבריו, הן מכח הקושיות הרבות על הבנה זו שהובאו לעיל (אות ב'), והן מפני שהבנה זו אכן לא התאימה למציאות שראה השו"ע בעיניו בא"י. לכן פשוט היה בעיניו שכוונת ר"ת היתה כנ"ל, שהשקיעה הראשונה הינה בעוד היום גדול, ובזאת יסורו כל הקושיות דלעיל (שם). כפי שיבואר למעין (אך יתכן שאילו ראה דברי ר"ת במקורם בספר הישר, או בדברי ראשונים אחרים שהביאו את שיטתו, לא היה מבין כפי שהבין. ואכמ"ל).

ובזאת תיושבנה גם כל הקושיות שהקשנו לעיל בדעת מרן: א. מובן מה שפסק באו"ח סי' רסא שמי שאינו בקי בשיעור השקיעה ידליק כשהחמה בראשי האילנות. אכן זהו הזמן הסמוך לשקיעת החמה באופק שהיא התחלת בין השמשות. ב. מיושב מה שפסק באו"ח סי' רצג שזמן צאת שבת משיצאו ג' כוכבים. ג. כמו כן מובן מדוע פסק כרא"ש ולא כרי"ף ורמב"ם. לפי הנ"ל הב"י הבין שאין כל מחלוקת בין השיטות, ולא הביא את שיטת ר"ת אלא כדי ליישב סתירת

יד. ועיין במאמרו של הרב אלבה בגליון יד (עמ' קצ), שרצה לבאר את דברי הב"י הללו באופן אחר, ולפיו את המושג 'בין השמשות' דרבינו תם כתב הב"י רק על מנת להראות שיש מציאות של שתי שקיעות. והמעין יראה שהדברים דחוקים בלשונו של הב"י. ומ"מ, לפי הדרך הראשונה שכתבנו בדעת מרן, אכן נאלץ לבאר את דברי הב"י הללו באופן זה.

טו. אין הכוונה להתחלת ירידת השמש משיא גובהה במרכז הרקיע, שהיא בחצות היום, אלא להתחלת ירידתה מהחלק העליון שברקיע אל עבר האופק.

הסוגיות ולהבהיר את המושגים, שהשקיעה ההלכתית היא בהגיע השמש לקו האופק ממש ולא קודם לכן. ד. גם מה שפסק באו"ח סי' תרעב שזמן הדלקת נר חנוכה הוא עם סוף השקיעה, מיושב לפי הנ"ל. כוונתו לשקיעת גלגל השמש באופק, בניגוד ל'תחילת שקיעה' שהוא התחלת ירידת השמש מרום השמים כלפי האופק.



## ח.

### ביאור מחודש בסתירת הסוגיות

לסיום, נראה שיש מקום לבאר בדרך מחודשת את סתירת הסוגיות ביחס למחלוקת הגאונים ור"ת, כך ש"אלו ואלו דברי א-להים חיים הן".

כבר הובא לעיל שאכן במציאות שתי השיטות נכונות – במדינות אירופה וכיו"ב אכן יש זמן רב בין שקיעת החמה באופק עד צאת שלשה כוכבים, ואילו באיזור א"י זמן מועט ביניהם. מעתה יתכן לומר, שבכוונה תחילה אמר רבי יהודה שני שיעורים שונים בין שקיעת החמה לצאה"כ. במסכת שבת אמר שהשיעור הוא שלשת רבעי מיל, ובמסכת פסחים נקט שיעור של ארבעה מילין. ר"י רצה להראות ששיעור זה משתנה ממקום למקום, ולכן אמר פעם כך ופעם כך.

הגאונים, שישבו בבבל וגלילותיה, נקטו את השיעור המועט, המתאים למקום מושבם, ואילו ר"ת, שישב בצרפת, נקט את השיעור המרובה, שהתאים למציאות במקומו<sup>109</sup>. לפ"ז, אכן להלכה יהיה עלינו לנקוט בכל מקום לפי המציאות הנוהגת בו.



## ט.

### גירסא מופלאה בסוגיא בפסחים

אחר כותבי כל זאת, חשבתי שמן הראוי לבדוק את הגירסאות בכתבי היד של התלמוד בסוגיות שבת ופסחים, שסתירתן היא הבסיס לשיטת ר"ת. נדהמתי לגלות שבאחד מכתבי היד הקדומים שיש בידינו – כת"י וטיקן 109<sup>110</sup> – הגירסא בגמ' בפסחים (צד ע"א) היא כך: "... אמר

טז). אמנם, לפי הסברנו הנ"ל יצא, שבמקומות שבהם זמן רב בין השקיעה לצאה"כ, שיעור בין השמשות יהיה במשך כל אותו הזמן, היינו שיעור הילוך ארבעה מילין. וזה שלא כר"ת, שכדי ליישב דברי הגמ' בשבת עם הגמ' בפסחים ביאר שביה"ש הוא תמיד שיעור שלשת רבעי המיל. אך יתכן שר"ת לא הכיר את המציאות במקומות אחרים, ולכן הוצרך לבאר כך. אך אנו איננו צריכים לכך. ואכן מסתבר שבכל מקום כך יהיה, שכל הזמן שבין השקיעה לצאה"כ נתון יהיה בספק אם יום הוא או לילה.

יז). כת"י זה (לפי המתואר במאמר "תיאור כתבי היד השלמים של התלמוד הבבלי" [סיון תשע"ז], עמ' 13), הוא מן המאה ה-12 או ראשית המאה ה-13 (כאשר כתב היד המתוארך הקדום ביותר שבידנו נכתב בשנת 1177, המחצית השנייה של המאה ה-12, כפי שנכתב במבוא למאמר הנ"ל).

רבי יוחנן: כמה מהלך אדם בינוני ביום - עשר פרסאות. מעלות השחר ועד הנץ החמה חמשה מילין, נמצא עוביו של רקיע אחד משה ביום. מיתבי, רבי יהודה אומר: עוביו של רקיע אחד מעשרה ביום. תדע, כמה מהלך אדם בינוני ביום - עשר פרסאות, ומעלות השחר עד הנץ החמה ארבעת מילין, נמצאת עוביו של רקיע אחד מעשרה ביום..."

כלומר - המשפט "משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים ארבעת מילין" (ובדברי רבי יוחנן "חמשת מילין") אינו קיים כלל לפי גירסא זו!

הוי אומר - לפי כת"י זה, אין כל מקור לכך שיש שיעור הילוך ארבע מילין בין השקיעה לצאה"כ, וממילא אין כל סתירה מכאן לגמ' בשבת, ואין כל יסוד לשיטת ר"ת!

אמנם, בשאר כתבי היד המופיעים באתר ה"ל הגירסא היא כלפנינו, להוציא כת"י אחד נוסף - כת"י אוקספורד - שבו הגירסא היא "מעלות השחר עד הנץ החמה ארבעת מילין, נמצא משקיעת החמה עד צאת הכוכבים ארבעת מילין, נמצא עוביו של רקיע..." כלומר - העובדה שאומר ר"י שיש שיעור הילוך ד' מילין בין השקיעה לצאה"כ, היא מסקנא כתוצאה מכך ששיעור דומה יש בין עלוה"ש לזריחה. גם לפי גירסא זו ניתן בנקל ליישב את סתירת הסוגיות. דברי הגמ' בפסחים אינם הלכתיים. הגמ' רק מסיקה, שאם זמן הילוך החמה בבוקר בעובי הרקיע הוא שיעור ד' מילין, מן הסתם כך הוא גם בערב, אך אין לכך משמעות הלכתית, והמושגים 'שקיעת החמה' ו'צאת הכוכבים' בגמ' בפסחים הינם מושאלים.

לפי גירסא זו של כת"י אוקספורד, יתכן לשער שאכן הגירסא המקורית היתה כגירסת כת"י וטיקן ה"ל, ללא המשפט ה"בעייתי" (והוכחת הגמ' לגבי עוביו של רקיע היא רק משיעור הזמן שבין עלוה"ש לזריחה). מאוחר יותר נוסף המשפט הזה בתוספת המילה 'נמצא', כמסקנה מתוך המשפט הקודם. לאחר מכן שוב הושמטה המילה 'נמצא', וכך נוצרה הגירסא שלפנינו, שמכוחה הקשה ר"ת סתירה.

אך כמובן שלפי זה תצא לנו מסקנא מרחיקת לכת, שכל שיטת ר"ת וסיעתו יסודה בגירסא משובשת. ודאי שאין לנו רשות להניח כך אלא א"כ יוכח שגירסת כתב היד המוזכר לעיל היא הנכונה. ומ"מ מצאנו סעד חשוב לשיטת הגאונים, נוסף על האמור לעיל בגוף המאמר. וה' יעזרנו לכוון האמת.



יח). וזהו צילום כתב היד (כל הזכויות שמורות לאתר 'עדי נוסח' שע"י הספריה הלאומית):



הרב יואל הירש

קרית יואל, ניו יארק יצ"ו

## אכילת עצמות וגידין בקרבן פסח

בפרשת בא (שמות יח, ב) ואכלו את הבשר בלילה הזה. הביא רש"י דברי המכילתא, וז"ל המדרש ואכלו את הבשר. בשר ולא גידים ולא עצמות ולא קרנים ולא טלפים. רבותינו ז"ל דרשו ממילת 'הבשר' שמצות אכילת בשר הפסח הוא דוקא על הבשר ולא על הגידים והעצמות, הקרנים והטלפים. בפשטות מיירי המכילתא בדברים שאינם ראויין לאכילה (עי' בפרי' הרא"ם על רש"י שפי' דמיירי בגדי צוואר הקשין שאינם ראויין לאכילה, דאי בגידין הרכין הרי אמרו חז"ל בפ' כיצד צולין שאדם יוצא בהן יד"ח). ולכאורה קשה, שהרי האוכל דברים שאינם ראויין לאכילה מיקרי שלא כדרך אכילתו, והרי קי"ל (ביומא ובשבועות ועוד) דבאכל אוכלים שאינם ראויין לאכילה לא מיקרי אכילה. וא"כ למה צריך 'הבשר' למעטינהו, הרי מקרא מלא דבר הכתוב 'ואכלו' את הבשר.\*

ואולי היה אפשר להביא מכאן ראייה לפשוט את ספקו של המשנה למלך (בהל' יסוה"ת) שנסתפק אי גם במצות עשה אמרינן דבאכל שלא כדרך אכילה לא מיקרי אכילה ואינו יוצא יד"ח. ואם נאמר שזה דוקא באיסור לא תעשה, אתי שפיר דרשת המכילתא שצריך קרא למעט את הגידים והעצמות מאכילת קרבן פסח, אע"פ שאינם ראויין לאכילה, דבלא"ה לא היו נתמעטין מ'ואכלו', דבמצות עשה אף שלא כדרך אכילה מהני.

ויש לומר עוד, לפי שיטתו המפורסמת של השאגת אריה (תשובה צ"ו), הובא במנחת חינוך (מצוה קל"ד), דס"ל דהמצוה באכילת קרבן פסח לא סגי באכילת כזית כמו כל אכילה שבתורה, אלא שכאן המצוה הוא לאכול את כל בשר הקרבן, וז"ל שם: דמצות עשה דואכלו על כל הפסח קאי ולא על כזית ממנו דהוא שיעור אכילה עיי"ש המשך דבריו. וידועה גם שיטת האחרונים (הבית הלוי ועוד) במצוות אכילת קדשים, שהמצוה הוא שכל הבשר יתאכל ע"י הכהנים או הבעלים, ואין המצוה על הקרקפתא דגברי שיוצא בכזית אלא כל עוד שהקרבן אינו נאכל לא נתקיימה המצוה. ובוזה ביארו את המשנה במנחות (צ"ט ע"ב) חל להיות בערב שבת שעיר של יום הכפורים נאכל לערב והבבליים אוכלין אותו כשהוא חי מפני שדעתן יפה. דלכאורה מאי מהני שאוכלים את הבשר כשהוא חי, הא הוי שלא כדרך אכילתו. אולם כיון שהמצוה היא רק שהבשר יהי' נאכל, ומצד דבר הנאכל ליכא חסרון של שלא כד"א, וממילא מתקיימת המצוה אף בבשר חי.

א. הערת העורך (הרב הראל דביר): יש להעיר שבקרבן פסח נאמר "כל הנאכל בשור הגדול יאכל בגדי הרך" (פסחים פד, א), הרי שמה שאינו נאכל בשור מחמת קושיו, גם בגדי אין בו חובת אכילה (ויש בזה כמה דעות בראשונים, וקיבצם בספר שער הקרבן על הל' קרבן פסח, פי"ח ה"ו והערה 11). ושם לפי זה, ניתן לומר שהעצמות שהתמעטו בדרשה אינן רק עצמות קשות שאכילתן אכילה גסה, אלא גם עצמות שזכות הן רכות (בגדי הרך) אך במהותן הן יכולות להיות קשות (בשור הגדול). עוד יש להוסיף שהגמרא שם דנה בגידים שנאכלים בשור הגדול בשליקה, דהיינו שהשליקה מרככת אותם ומכשירם לאכילה, האם מהניא להחשיבם כבשר והאם נמנים עליהם בפסח.

ולפי"ז נמצא דגם במצות אכילת קרבן פסח יש לומר דליכא חסרון של שלא כדרך אכילתן, שהרי המצוה היא שיתאכל הקרבן וכמ"ש השאג"א. ולכן הוצרכה המכילתא למעט דליכא מצוה באכילת הגידים והעצמות, הטלפים והקרנים, משום שנתמעטו מתיבת 'הבשר', דמצד מצוות אכילה לא היו נתמעטין, אף דאכילתן היא שלא כדרך אכילתן. ואולי מזה גופא שהצריך הכתוב למעטן הוא מקור וראיה לשיטתו של השאג"א במצות אכילת קרבן פסח, ולא כהחולקים עליו (ע' במנחת חינוך שם מצוה קל"ד) דס"ל שהמצוה היא רק בכזית.

ויש לציין, שממש כלשון המכילתא יש בספרא/תורת כהנים בפרשת שמיני בפרשת מאכלות אסורות, עה"כ (ויקרא יא, ח) מבשרם לא תאכלו, מבשרם - על בשרם באזהרה ולא על עצמות וגידין וקרנים וטלפים. ושם בוודאי קשה למה איצטריך קרא למעוט, הלא הו"ו שלא כד"א (וע' במשנת רבי אהרן א"ח סי' י"ז שמאריך בזה לגבי הדיון על ג'לטין הנעשה מעצמות נו"ט). אולם שם אפשר לדחוקי שהמיעוט הוא כגון שבישל את העצמות והקרנים במים בנותן טעם, ורוצה לאכול את המרק. על זה צריך קרא למיעוטי שאין עליהן איסור בכלל, ואף אם יהיו מתאכלים באופן שראוי לאכילה - מותר. אבל במצוות אכילת קרבן פסח שאינו נאכל אלא צלי, ואף הבשר אם נתבשל במים, מי שאכל את המרק לא יצא יד"ח, אי אפשר לפרש כן את דברי חז"ל במכילתא.



ולאחר זמן שכתבתי כל הנ"ל, בעת למדי מס' חולין ריש פרק העור והרוטב (דף קי"ז ע"ב) בה המשנה מבארת את דין טומאת אוכלין, ומונה המשנה כמה דברים שאינם מטמאים טומאת אוכלין כשלעצמן אבל מצטרפין עם האוכלין לכשיעור כביצה לטומאת אוכלין. יש דברים שמצטרפים מדין 'שומר' לאוכלין, שנלמד מקרא שמצטרפין לכביצה לטומאת אוכלין. ויש מהם שנמנו במשנה שהם דברים שאינם ראויין לאכילה בעצמותן, אבל בצירוף עם אוכל, נאכלין, ולכן מצטרפין לטומאת אוכלין. ובתוך הדברים נמנו במשנה גם גידין ועצמות, קרנים וטלפים.

והנה רש"י על המשנה אינו מפרש באיזה גידין מדובר, ולמה אכן הם מצטרפין עם האוכלים לכשיעור טומאת אוכלין, אבל במפרשי המשנה (ע' בתפארת"י וכן משמע מהתוס' דף קי"ז ע"ב ד"ה והאלל) איתא דמיירי בגידין שאינן נאכלין לעצמן אבל בצירוף עם הבשר מתאכלי. ועל עצמות פירש"י (שם ד"ה והעצמות) דמיירי בעצם שיש בו מח ומצטרף מדין שומר, שהעצם שומר את המוח בתוכו. ומשמע מדבריו שלא רצה לפרש שיש עצמות דמתאכלי בהדי בשר, כמו האלל או גידין, עיי"ש.

אבל הרמב"ם בספר היד אינו מפרש את המשנה כפירש"י, שכתב בהל' טומאת אוכלין פ"ג ה"ג וכן בפ"ד ה"ד "וכן העצמות המחוברין בבשר". וכתב מרן בכסף משנה שם, וז"ל: ומשמע לרבינו דעצמות דקתני היינו במחוברים בבשר שהם ראויים לאכול קצת ודלא כפירש"י ע"כ. ולפי פי' הרמב"ם לא איצטריך לדחוקי ולפרש שהמשנה מיירי רק מעצמות שיש בהן מח, דמפשטות לשון המשנה משמע דמיירי בכל העצמות. וכן מפרש הרמב"ם גם הקרנים והטלפים, שהם מדין צירוף שמתאכלי עם הבשר, ולא מדין שומר כמו שפירש"י.



ונראה שמדברי המכילתא הנ"ל בקרבן פסח יש ראיה חותכת לפירוש הרמב"ם, דלפיכך איצטרין למיעוטי את העצמות מקרבן פסח, דכיון שנאכל עם הבשר יש קצת הו"א שמצטרפין לכזית, ודו"ק. וכן פי' הרמב"ם על המשנה זבחים פ"ג מ"ד השוחט את הזבח לאכול כזית מן העור וכו' מן העצמות ומן הגידים מן הטלפים ומן הקרנים וכו' אינם פיגול, ופי' הרמב"ם שם "לפי שאלה הדברים אע"פ שנאכלין אין חוששין להן". וכן פי' התפאר"י שם דמיירי בעצמות הרכים שראויות לאכילה. ואזיל הרמב"ם בזה לשיטתו בהל' טומאת אוכלין שביחד עם הבשר נחשבות העצמות ראויות לאכילה.

ובאמת יש להביא רא' לשיטת רש"י בפירושו על העצמות, מדברי הגמרא להלן במס' חולין דף ק"כ ע"א שם הביא הגמרא מחלוקת ר"י ור"ל אם השער נחשב כשומר להבשר להצטרף עמו לשיעור טומאת אוכלין. והכי איתא שם אמר ריש לקיש לא שנו אלא עצם דהוי שומר אבל נימא לא הויא שומר ור' יוחנן אמר אפילו נימא נמי הויא שומר. ופירש"י בד"ה אמתניתין, דקאי על דברי המשנה שהעצמות מצטרפין להבשר, ועל זה קאמר ר"ל דדוקא עצם מיקרי שומר ולא נימא. ולפי זה נראה בעליל מדברי הגמרא בפירוש המשנה שהעצמות מצטרפות מדין שומר, כפירש"י, ולא משום שמתאכלין עם הבשר, כפי' הרמב"ם.

ואולי יש לומר שהרמב"ם גירסא אחרת הייתה לו בהגמרא, עפ"י דברי התוס' (בדף קי"ט ע"ב בד"ה איכא דמתני) שביותר היה לו לר"ל לומר לא שנו אלא 'העור' (עי' בפי' המהר"ם לובלין שגרס כן בהתוס') דהוי שומר ולא נימא. שהרי טעמו של ריש לקיש דשער לא מיקרי שומר הוא משום שהוא שומר ע"ג שומר, דהיינו העור, ולמה תלה את דבריו ביחס להעצם, עיי"ש בתוספות מה שתירצו. אבל שמא הרמב"ם אכן גרס בגמרא לא שנו אלא העור שהוא מצטרף מדין שומר, אבל העצמות צירופן אינו מדין שומר, ולא מיירי רק בעצמות שיש בהן מח אלא מצטרפות מפני שמתאכלות עם הבשר, וכנ"ל.



# הערות הקוראים



## הערות הקוראים

### הערה על מאמרו של הבה"ח יצחק פרץ "בעניין אמירת התכבדו מכובדים" (עמוד ל"ז)

הבה"ח יצחק פרץ נ"ו דן בארוכה בעניין אמירת התכבדו מכובדים, שמצד אחד הוא מבואר בגמ', וכל הראשונים הזכירוהו, ומצד שני השו"ע כתב שעתה נהגו שלא לאומרו, שאין אנו מוחזקים לכאלו שהמלאכים מלווים אותם. ודן אם אדם רוצה לומר זאת, האם יכול לומר.

ונראה כשדנים בנושא זה יש לדון בשורש הדבר האם מצד דברי הגמ' יש כאן חיוב גמור, או שגם למבואר בגמ' זו הנהגה טובה ולא חיוב גמור. ונראה שמי שיבין שזו חובה גמורה, באמת יש קושי איך בזמן מאוחר יותר באו ובטלו דין דרבנן מצד סברה בעלמא שאין אנו ראויים שנחזיק עצמנו ככאלו שהמלאכים מלווים אותם. וזו סיבה שיכולה להביא אותנו לחשוב ולדון אולי בכל זאת גם בזמנינו מי שרוצה יכול לומר אמירה זו.

אבל טפי נראה שמי שנקט לסברה זאת שלא לומר בזמננו, נקט שאי"ז חובה גמורה גם מצד דברי הגמ', אלא הנהגה ראויה, שע"כ בסברה בעלמא יכול לטעון שאצלנו אי"ז ראוי. וע"כ אפשר שאין איזה עניין לנסות לחשוב אולי כן לומר אמירה זאת, כיוון שאי"ז דין וחיוב גמור, אלא הנהגה טובה, אז באמת בזמננו יש לומר שאין בזה הנהגה טובה מפני שזה נראה כיוהרא, שמראה עצמו שהמלאכים מלווים אותו.

אהרן הכהן פרידמן

מודיעין עילית



### תגובת המחבר

זכיתי בזה לקבל דרככם מכתב מהרב אהרן הכהן פרידמן שליט"א ממודיעין עילית, ובו כתב ע"ד שכתבתי בירחון האחרון בענין אמירת התכבדו מכובדים בזמה"ז.

והנה לעצם מה שהוא הסתפק אם זה דין דרבנן או הנהגה ראויה, נראה פשוט וברור בעיני שזו תקנה דרבנן, וכמו שמשמע מהגמרא שהביאה את זה ממש ביחד ובאותו לשון כאשר יצר ושאר ברכות. וכן מלשון מר"ן שכתב כשנכנס לבית הכסא יאמר, משמע שזו תקנה רק שבזמננו לא נהגו לאומרו. וכן כתבתי במאמרי שם, שמר"ן לא בא לבטל את התקנה אלא בא למצוא זכות למקילין שלא לאומרו. וכמו שביארתי שם שכן משמע מלשונו בבית יוסף ומהמגיד מישירים שם ומשאר אחרונים. ולעצם ענין יוהרא, אפילו שלא הארכתי במקום שאמרו להאריך, אביא בזה כמה דברים: א, ידועה דעתו של הגרע"י זצ"ל כשיש צד בהלכה במה שעושה אין בזה חשש יוהרא, ב, לא שייך יוהרא בצנעא, וכמו שכתבו האחרונים בנידו"ד. ועפ"ז אפשר לתרץ

מה שכתב בספר שלחן המערכת וילקוט יוסף להראשל"צ הגר"י יוסף שליט"א שלא ראה את הגרע"י אומרו. וכן הבאנו שמביאים משם גדולי עולם שלא אמרוהו, ולא מוכן מה רוצים לראותם אומרים, והרי הם צריכים לאומרו בצנעא. ואולי אפילו שכששמו לב שמסתכלים בהם אמרוהו בהרהור בעלמא. וכ"ז כדי לצאת מחשש יוהרא, וכדי לא להורות לרבים הלכה שאינה מעיקר הדין, כי מר"ן כבר סמך להקל. ואכמ"ל, ואני הנלענ"ד כתבתי, וציי"מ וימ"ן.

ע"ה יצחק פריץ

מכסיקו



## הערה על מאמרו של הרב עמיחי כנרתי "האם מותר ליסוע לטיול ונופש במקום שאין מניין לתפילה" (עמוד נ"ז)

לגבי המאמר על תפילה בציבור במקומות נופש, יש להוסיף.

לשון הגמ' "א"ל מאי כולי האי" - מוכח מכאן שאין תפילה בציבור ענין גדול כל כך. וכך לשון השו"ע שלעולם ישתדל אדם, וגם בפוסקים חזינן שמאד עודדו לתפילה במנין, אך כשזה היה בהתנגשות עם דברים אחרים - ייחסו לזה את המשקל האמיתי, כגון מה שאמרה הגמרא שיפסיד תפילה במנין אם זה על חשבון עניית קדיש וקדושה ואפילו אמן של הא-ל הקדוש, וכריעה במודים.

כתב העמק ברכה (ברכות ק"ש א') 'נראה לי בזה, דבאמת תפילה בציבור אינו כלל חיוב מצווה ככל מצוות דרבנן. וראיה לזה מהא דאיתא בברכות דף ז'... ואם נימא דהוי חיוב מצווה ככל המצוות המחוייבות, מה טענה היא זו טריחא לי מילתא? הא חייב אדם להשתדל ולטרוח במצוות אפילו אם קשה לו הדבר. ועל כן, מוכח מזה דתפילה בציבור מצד עצמה אינה מצווה, ולפיכך אין שוב חיוב להתפלל עם הציבור, אלא כיוון שאין תפילת היחיד נשמעת בכל עת אלא בציבור, ולפיכך צריך האדם להשתדל להתפלל עם הציבור כדי שתקובל תפילתו... שאינו חיוב כלל, אלא השתדלות שתקובל תפילתו...'; וכ"כ הרב אשר וייס 'הרי לן מדבריו דכל הסיבה שצריך האדם להתפלל עם הציבור אינו משום שכך תיקנו חכמים, אלא משום שתפילת הציבור נשמעת... ומשום כך אין ראיה אף ממה שאיתא בשו"ע (שם סט"ז) דצריך ללכת ד' מיל לפניו, ומיל לאחריו כדי להתפלל בציבור, דגם בזה נראה פשוט דכשם שצריך להתפלל בכל כחו להתפלל בציבור כך צריך אף ללכת ד' מיל במסגרת השתדלות זו'.

מנגד, באגרות משה (או"ח ב' כ"ז) כתב 'הנה להתפלל בעשרה הוא חיוב מצוה על האדם ולא רק הדור ומעלה בעלמא דהא לפרש"י פסחים דף מ"ו וחולין דף קכ"ב מחוייב לילך עד ד' מילין כשהוא לפניו בהולך בדרך אף שטוב לפניו יותר ללון כאן, וגם מחוייב לחזור לאחוריו עד מיל ונפסק כן בש"ע סימן צ' סעיף ט"ז, ומזה מוכן שעד מיל מחוייב לילך אף כשהוא בביתו ומפורש כן בערוך השלחן סעיף כ'. על כל פנים, כיון שחזינן שצריך לטרוח הרבה מוכרחין לומר שהוא חיוב מצוה על האדם להתפלל בעשרה, ומה שלא חייבו אף לטרוח טובא הוא משום דאף

במצוות עשה דאורייתא איכא שיעורים שלא כבאיסורים שבכל אופן אסור דלא נחשב אונס לא בהוצאת ממון ולא בטירחא להתיר האיסורין, דהא כשצריך להוציא הרבה ממון הוא אונס לפוטרו מהעשה, לכן גם טירחא היה שייך להחשיב אונס אך הוא אונס קטן לגבי מצות הרבה אף באלו שהן רק מדרבנן, ולכן במצוה זו דהצריכו להתפלל בצבור הקלו להחשיב זה לאונס כשהוא הלך יותר ממיל, והטעם אולי מכיון שעושה עכ"פ מעשה מצוה דתפלה באותה שעה הקלו לפוטרו ממצוה זו דבצבור דוקא אף באונס קטן זה דטירחא, ולא דמי לשאר מצוה אף דרבנן שלא יעשה כלום בענין המצוה כשיתעצל שלכן החמירו שלא יתחשב לאונס אלא הוצאת ממון בסך גדול ולא טירחא אף גדולה, אבל בתפלה שעושה על כל פנים מצוה דתפלה הקלו עליו במתעצל בשביל טירחא גדולה דהליכה יותר ממיל שלא יצטרך לילך לקיים גם תפלה בצבור'.

יואל שילה



### תגובה למאמרים בעניין כיסוי השוק באשה (בגיליון פו ופה)

נידון זה מתחלק לב' חלקים: א' האם נשים צריכות לכסות את השוק, ב' מה נקרא שוק באדם. והנה כבר התבאר במאמר הנזכר, שמהגמרא והראשונים מבואר דהשוק הוא מהארכובה ולמטה עד הקרסול, והנני מצרף כאן ראיות שהשוק צריך להיות מכוסה, בנוסף למה שהאריכו בזה בגיליון הקודם.

א. ריא"ז בברכות (ג, ג, יא) כתב שאין גילוי השוק כגילוי הפנים אלא האשה צריכה להיזהר בגילוי שוקה וכן יש לאיש להעצים עיניו שלא יראה גילוי השוק מה שאין כן בגילוי הפנים, ע"כ.

ב. במגילה יד:, גבי הא דאמרינן דאביגיל גילתה שוקה והלך דוד בלילה לאור שיצא מבשרה, הקשו תוס' כיצד אותה צדקת גילתה שוקה לפני דוד, ומחמת כן גרסו גירסא אחרת בגמרא. ומבואר דס"ל דאפילו מקצת השוק אסור לגלות, מדלא תירצו דגילתה מקצת שוקה.

ג. הב"י באו"ח (עה, א-ג ד"ה טפח) הקשה מאי קמ"ל רב חסדא דשוק באשה ערוה לקריאת שמע, הא כל מקום שדרך לכסותו הוי ערוה לק"ש. והביא מהרשב"א בשם הראב"ד דתירצו דקמ"ל דשוק חשיב מקום צנוע באשה אף לגבי בעלה ואף לגבי דאפילו טפח בו הוי ערוה ואע"ג דבאיש אינו מקום צנוע, ע"כ. ומבואר מקושתים דס"ל דהוי מקום שדרך לכסותו, ומתירוצם מבואר דהוא נחשב מקום צנוע באשה אפילו לגבי בעלה, ומבואר דחובה לכסות את כל השוק.

ד. בב"ב נו: אמרינן שאין שותף בחצר יכול למנוע משותפו שאשתו לא תכבס בחצר כיון דהיא תצטרך לילך לנהר, ואין דרכן של בנות ישראל להתבזות על הכביסה, וכתב רשב"ם בד"ה לפי שאין, שהביזיון היינו שתצטרך לעמוד יחיפה לגלות שוק כשהיא עומדת בנהר, ע"כ. ואמרינן שם בתר הכי גבי המסתכל בנשים שעומדות על הכביסה, אי דאיכא דרכא אחרינא רשע

הוא, ואי ליכא דרכא אחרינא אנוס הוא, ומשני כגון דליכא דרכא אחרינא ואפילו הכי מיבעי ליה לאנוס עצמו שלא להסתכל, ע"כ. ולפי דברי רשב"ם דבר זה קאי על ההולך במקום שיש שוק של אשה מגולה. ומבואר דס"ל לרשב"ם דהאשה צריכה לכסות את השוק, והאיש צריך להעצים עיניו שלא לראות את השוק, ואם הולך במקום שיש שוק מגולה ויש לו דרך אחרת, רשע הוא.

ה. רש"י בישעיה (מז, ב) כתב דהא דכתיב גלי צמתך, היינו זרועיך ושוקיך דבר המצומת וקשור ומכוסה, ע"כ. ומבואר דשוק הוא דבר המכוסה באשה.

ו. מהא דכתיב בישעיה (מז, ב), גלי שוק עברי נהרות, משמע דבלא שעוברת בנהר הוי מכוסה.

נמצא בידינו מהגמרא והראשונים שהשוק הוא מהארכובה ולמטה עד הקרסול, והיו מכסים אותו בזמן המקרא וחז"ל והראשונים. ובזמנינו, שלא כולן מכסות, נכנסו לדון שמא דין זה תלוי במנהג, כמו שדנו בזה בגיליון הקודם. ומ"מ הדבר מוסכם ומוכרח שבזמנים הקדמונים היו כולן מכסות, אלא שנתקלקלו הדורות. ומעתה אף לו יהי שדבר זה תלי במנהג ובזמנינו אין חובה לכסות (דבר שנראה זר מסברא), מ"מ נותר לנו לתמוה ולעורר כיצד בזמנינו המדקדקים מדקדקים הרבה בחששות רחוקות של חמץ או פסולי לולב או שאר חומרות מקובלות, ודוקא בכגון דברים אלו, שהשראת השכינה במחנה תלויה בהם, והוא מנהג חז"ל והראשונים, וההיתר דחוק, לא מקובל להחמיר בו. והוי כיציבא בארעא וגירא בשמי שמיא. ובעיקר, מפני מה מוסדות הלימוד הטובים לא משתדלים לגרום לתלמידות להחמיר בדבר זה, ואדרבה יש מקומות שאף משתדלים שלא יחמירו בזה. ולמה שלא נקום כולנו יחד כחומה ונחזיר את הדבר ליושנו, כאשר היה בזמן חז"ל והראשונים.

אהרן אופיר

מח"ס אור חדש (כת"י)



**הערה על מאמרו של הרב מרדכי לבהר "מדוע בדורות הקודמים לא חששו במקוואות רבים לשיטת הראב"ד בדין נתן סאה ונטל סאה" (עמוד ק"ס)**  
לגבי המאמר על שיטת הראב"ד במקוואות, יפה כתב הרב המחבר.

ויש לי להעיר שלא זכיתי להבין את עמדת החזו"א. דברי הראב"ד ברור מיללו שמה שהניח שכשממלא בכתף ארבעים סאה שאובין למ' סאה כשרים - יש שוויון מחצה על מחצה בין השאובין והכשרין היוצאים והנשארים - הוא אך ורק תליה 'שאני אומר' שהם יוצאים בשוה, ולא היתה כוונתו למציאות. ובפשטות כך הבינו את דבריו במשך הדורות, שהוסיפו אוצר השקה מתוך הנחה 'שאני אומר' שהמים שנכנסים אליו מהמקוה בעת הטבילה, הם שיוצאים ממנו

בסיום הטבילה, ומי הגשם כדקאי קאי. ואילו החזו"א חידש שיש לחשב את המציאות כמה ליטרים מי גשם נותרים בו, ולע"ע לא מצאתי לו חבר בזה.

הרעיון בבסיס של מקוה רש"ב מביא בחשבון את הצורך שהשאובין יהיו מחוברים לכשרים, ולכן לא מסתפקים רק בנקב כשפוח"נ, אלא בשני נקבים טפח על טפח, מתוך הבנה שחורים כאלו גורמים להחשיב את החלק העליון והתחתון כמקום אחד ממש, וממילא נחשב שהטובל בחלק העליון כאילו טבל גם במי הגשם שלמטה.

במשך הדורות חידשו כמה פטנטים לשמר את מי הגשם זמן רב, וחוששני שאף לא אחד מהם באמת יעיל במוחלט.

ברכסים יצרנו אוצרות השקה עם פתח מאד קטן, שגורם לכך שבכל טבילה רק כמות מועטת של מים מבור הטבילה תכנס לאוצר ההשקה, ותצא ממנו בסיום הטבילה [וכן בעת ריקון ומילוי המקוה במים שאובין], וממילא מי הגשם עשויים להישאר שם חודשים ארוכים. מרן הגר"נ קרליץ זצ"ל מאד שיבח את התכנית, וכן הגאון הרב משה שאול קליין - שהראה את התכנית למרן הגרש"ה וואזנר זצ"ל, ששיבח [אפשר לקבל ממני את התכניות].

יואל שילה

