

בס"ד

ירחון

# האוצר

חשון ה'תשע"ט

גיליון כ"א

# חברי המערכת

הרב משה בוטון

הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב רפאל קליין

הרב אריאל דוד

הרב מאיר אופנהיימר

הרב יוחנן ברנשטיין

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

להרשמה לקבלת הירחון,

לשליחת מאמרים והערות ולכל ענייני המערכת

יש לפנות לכתובת הדוא"ל:

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

# מפתח האוצר

א בשער האוצר

## אוצר הגנזים

ה מעשי למלך - סימן קנח  
הגאון רבי אליהו דוד רבינוביץ-תאומים [האדר"ת] זצ"ל

## אוצר אורח חיים

ט פסיקת המגן אברהם בבדיקת ציצית  
הרב יגאל גרוס

כג צורת הפרשיות בתפילין ומזוזה  
הרב שמחה מנחם פרידמן

נא צורת קשר תפילין של ראש  
הרב עמנואל מולקנדוב

נח רצועות תפילין אדומות לא יעשה מפני גנאי ודבר אחר  
הרב אהרן פרענקיל-תאומים

סא עיון מחודש במקורה של מצות הדלקת נר שבת  
הרב ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין

פד זמן קריאת שמו"ת [פרק ט - הוספות והערות]  
הרב שמואל ישמח

צא הוצאת חפצים ע"י היוצא בהיתר חוץ לתחום  
הרב יואל שילה

## אוצר יורה דעה

קי בגדר מנהג "שלום זכר"  
הרב אוריאל בנר

# מפתח האוצר

## אוצר אבן העזר

בעניין תליוהו וזבין ודין כפיה בקידושין ..... קיח  
הרב רפאל ברוך טולידאנו

## אוצר חושן משפט

בדין עביד איניש דינא לנפשיה ..... קכח  
הרב יעקב דוד אילן

## אוצר חקר ועיון

אם יש להמנע מלשורר את שירי ר"י נג'ארה ..... קמא  
הרב אברהם ישעיהו דיין

ישוב הסתירה בין מידות נפח למידות אורך ..... קנז  
הרב עידוא אלבה

"מכל החי" - השדים בדור המבול ..... רא  
הרב פנחס בן אהרון

הערות הקוראים ..... רי

ברכת הדלקת הנר ביו"ט וביו"כ ..... ריב

כתובת המחברים למשלוח הערות ..... רטז

## בשער האוצר

ישתבח הבורא ויתהלל היוצר אשר נתן לנו תורתו תורת אמת, בהגלות נגלות אור יקרות, ירחון "האוצר" גיליון כ"א - חשון התשע"ט, האוצר בתוכו חידושי תורה יקרים בכל מקצועות התורה, שנתחברו בידי אומן, ע"י חובשי בית המדרש ותופשי התורה די בכל אתר ואתר.



לאחר חגי תשרי אנו באים לחודש מרחשון ומתחילים לבקש על הגשמים. נמשלה התורה לגשם, כאמור בשירת האזינו: "יִצְרָף כַּמָּטָר לְקַחֵי תֶזֶל כְּטַל אֲמַרְתִּי כְשֶׁעִירָם עָלֵי דָשָׁא וְכַרְבִּיבִים עָלֵי עֵשֶׂב" (דברים לב, ב).

ההשוואה זו מלמדת אותנו כיצד לגשת אל לימוד התורה. עלינו לחוש ולהבין כיצד מחייה התורה את המציאות, בדומה לרביבים עלי עשב. עלינו לבוא אל הלימוד מתוך ענווה ורוח שפלה, כטל הנוזל מלמעלה למטה (תענית ז ע"א) וכשכינה שירדה אל הר סיני הנמוך (מגילה כט ע"א, מדרש תהילים סח, ט). מן המים נדע גם לא להתייאש: "ומה המים יורדים טיפין טיפין ונעשין נחלים נחלים, כך תורה - אדם למד ב' הלכות היום וב' למחר עד שנעשה כנחל נובע" (שיר השירים רבה א, כי טובים דודיק ג).

אולם נבקש להעמיק בהשוואה זו.

מתוך עמידה על כפל הלשונות גשם ומטר, ביאר המלבי"ם (בספר הכרמל) כי הגשם והמטר משמשים לשתי בחינות, האחת גשמית והאחת רוחנית. המגמה הראשונה בגשם היא להחיות את היקום, להרוות את האדמה ולהצמיח גידולים, והמטרה השנייה, במטר היא יצירת הקשר בין שמים וארץ, בין אדם לבוראו, קשר אשר מצמיח ומחיה ומחדש.

"לא המטיר ה' אלוהים על הארץ כי האדם אין לעבוד את האדמה" (בראשית ב, ה), העבודה שבלב (ראו רש"י שם) קושרת תחתונים לעליונים ומורידה טובה לעולם.

האוצר ◆ גיליון כ"א

כך גם בתורה. התורה היא שכל עליון, מנובלות חכמה של מעלה אשר ניתנה לנו מאת הבורא. לא בשמים היא התורה ותועלותיה ניכרות בארץ - בתיקון הדעות ובחינוך למידות הטובות ובהנהגת הציבור על אדני הצדק והיושר (מורה הנבוכים ג, ל).

הכל אמת ויציב, אולם ישנה מהות נוספת. התורה אינה חכמה, דבר שכלי שאין קשר בין העוסק בו לבין מי שפיתח אותו. התורה היא דיבור, היא חכמה שיצאה מה' והיא מכוונת אל ישראל. הווי אומר שהתורה היא קשר, אגרת אהבים בין הדוד לרעיה, מכתב אלוהים (ראו שמות לב, טז). לכן אסור לנכרי ללמוד תורה (חגיגה יג ע"א, סנהדרין נט ע"א), שכן לא יאה לזר להציץ במכתב שלא יועד אליו.

לעיתים אנו עלולים לשכוח שהתורה אינה רק גשם אלא גם מטר, כיון שחלק זה של התורה עיתים נגלה ועיתים נכסה, רצוא ושוב וחוזר חלילה. הקשר לבוש בתוכן. אין זה דבר רע, כאשה המכילה עוגה לבעלה, אשר מוקד מחשבותיה במצרכים אשר במטבח ובעלה רק ברקע המחשבה, בבחינת יין משובח בכלי חרס (תענית ז ע"א, נדרים נ ע"ב), ואילו היתה עושה ההיפך - האהבה לבעלה היתה מקדיחה את התבשיל.

אולם אסור לנו לשכוח זאת יותר מדאי, עלינו לברך בתורה תחילה (בבא מציעא פה ע"ב), וללמוד וללמוד וללמוד, עד אשר תחזור הברכה. כגשם שתחילתו ברכה, בבקשת הגשם, וסופו ברכה, בהודיה על הגשמים הנעשית "משיצא חתן לקראת כלה" (תענית ז ע"ב).



אנו שמחים לפתוח כאן את הגיליון העשרים ואחת של אוצרנו, מלא וגדוש במים מתוקים של מחברים רבים, המופצים כעת חוצה כפלג וכמעין, יזכו כולם להמשיך בלימוד התורה כשאיפתם הטהורה, להגדיל תורה ולהאדירה. ויהי רצון שיזכנו ה' להמשיך במלאכת קודש זו מתוך שמחה וברכה.



# אוצר הגנזים

◆ מעשי למלך – סימן קנח ◆





## מעשי למלך\*

חידושי רמב"ם להגאון רבי אליהו דוד רבינוביץ-תאומים [האדר"ת]

סימן קנח

### סימן קנח

הרמב"ם השמיט הא דאמר רב בתענית כ"ט, (ב') [א'], דמשנכנס אדר מרבין בשמחה, וכן כל הפוסקים השמיטוהו, ולא ראיתי מעורר בזה עד לאחר זמן רב מצאתי בשו"ת ח"ס א"ח סי' ק"ס וע"ש מש"כ תי' נכון לדעתו כדרכו הרמה, ואיהו לדידיה] ואנן לדידן נ"ל בענייני ליישב באופן אחר,

ומקודם נבאר בס"ד יישוב על הר"מ דהנה הלח"מ פ"ה מתעניות הל"ו] כתב לתמוה עליו דכתב דמשנכנס אב ממעטין בשמחה ולא כתב דממעטין ג"כ במשא ומתן כדאיתא ביבמות מ"ג א', ונלע"ד דתוס' מגילה ה', ב', ד"ה ממעטין כתבו ממעטין במו"מ [פי'] של שמחה כו' עכ"ל, וא"כ א"ש דלפי"ז גם מ"ש משנכנס אב ממעטין בשמחה ג"כ כוונתו דממעטין במו"מ של שמחה ולא איירי כלל בשמחה סתם רק במו"מ של שמחה, וא"כ א"ש שהרמב"ם שכתב משנכנס אב ממעטין בשמחה כוונתו ג"כ במו"מ ש'ל שמחה, א"כ דון מינה דממעטין בשמחה, ולכך לא הוצרך לכתוב ולכפול הדברים, ושוב מצאתי שכ"כ הלח"מ גופיה (פ"ו) [פ"ג] ה"ח מתעניות ד"ה ממעטין.

וא"כ א"ש שלא כתב הא דמשנכנס אדר דמרבין בשמחה, דכיון דכתב דבאב ממעטין א"כ נשמע דבכל השנה אין ממעטין ויכול להרבות כפי כוחו, א"ו צ"ל דרב דאמר דמרבין באדר ס"ל דהאי שמחה פי' סתם שמחה ולא מו"מ של שמחה וא"כ לדידי' הוצרך לאשמעינן דבאדר מרבין, אבל הרמב"ם לשיטתו דס"ל כברייתא<sup>1</sup> וא"כ שפיר השמיט משום דפליג אהברייתא ורב תנא ופליג אבל לדינא צ"ל כברייתא.

(\* כתב היד נמסר למערכת באדיבותו הרבה של הרב מנשה לוינגר הי"ו. נעתק ונערך בס"ד ע"י הרב החפץ בעילום שמו.

1. כנ' כוונתו לברייתא דיבמות מ"ג, קודם הזמן הזה [היינו משנכנס אב קודם שבוע שחל בו] העם ממעטין בעסקיהם מלישא ומליתן מלבנות ולנטוע.

והנה רב סבר דאיירי בשמחה סתם וס"ל דמשנכנס אדר אז מרבין? בשמחה וטעמי' דבריא מזלי' משא"כ באב דריע מזליה צריך למעט אפילו בסתם שמחה, והשתא א"ש דזהו שאמר ר' פפא<sup>2</sup> הלכך האי מאן דאית ליה דינא כו' דקאי אדרב, משא"כ אם נפרש דקאי אמו"מ של שמחה אין לדקדק כלל הא דר"פ ומכיון דהרמב"ם פסק דהא דממעטין היינו מו"מ של שמחה ולכן אזיל לשיטתו ופסק דלא כרב א"כ שפיר ל'א פסק ג"כ כר"פ דהא דר"פ מדרב מוכח ומדליתא לדרב ליתא נמי לדר"פ.

ועפ"ז א"ש דלא צריכינן לדחוקי כפי' התוספות דדברי ר"פ דקאמר הלכך קאי אהא דאמר לעיל מגלגלין זכות, אלא ע"ד רב דקאמר משנכנס אדר מרבין ומזה מוכח דלא ס"ל כברייתא וכל שמחה ממעטין ולא דווקא שמחת מו"מ א"כ מוכח דמאן דאית לי' דינא כו', ודו"ק.



2. תענית שם: "א"ר פפא הלכך בר ישראל דאית ליה דינא בהדי נכרי לישתמיט מיניה באב דריע מזליה ולימצי נפשיה באדר דבריא מזליה".

# אוצר אורח חיים

פסיקת המגן אברהם בבדיקת ציצית ♦ צורת הפרשיות בתפילין  
ומזוזה ♦ צורת קשר תפילין של ראש ♦ צורת הפרשיות בתפילין  
ומזוזה ♦ עיון מחודש במקורה של מצות הדלקת נר שבת ♦ זמן  
קריאת שמו"ת ♦ הוצאת חפצים ע"י היוצא בהיתר חוץ לתחום



הרב יגאל גרוס\*

## פסיקת המגן אברהם בבדיקת ציצית

### פתיחה

המגן אברהם (או"ח ח, יא) דן בשאלה האם צריך לבדוק את הציצית כל בוקר לפני התפילה, מכיוון שיש חשש שהיא נקרעה ואסור ללבוש אותה. בתחילה הוא נוטה להקל, משום שיש חזקה שהטלית כשרה מהפעם הקודמת בה היא נבדקה ונמצאה כשרה. אמנם למסקנה הוא חוזר בו, וכותב שבמקרה זה אין זה נחשב כחזקה:

אך נראה לומר טעם אחר דלא מקרי חזקה, דעשויה ליפסק בכל שעה וכמ"ש ביורה דעה סי' ר"א סי' ס"ה בשם תשובת הר"ן, והמהאי טעמא לא נהגו לבדוק החוטין שלמעלה מן הגדיל שמונחין על הבגד משום דאין עשויין ליפסק.

אומר המגן אברהם, שמכיוון שהציצית עשויה להיפסק כל שעה, זה לא נחשב שיש חזקה שהיא כשרה, ויש לבדוקה קודם התפילה, כדי לוודא שהיא אכן כשרה. פסיקת המגן אברהם מתבססת על מספר סוגיות העוסקות בחזקה, כאשר רבות מהן מופיעות במסכת קידושין, ובכך נעסוק במאמר זה<sup>(\*)</sup>.



### הקדמה

#### חזקות בש"ס

ראשית יש להגדיר את המושג 'חזקה'. המושג חזקה מופיע בש"ס בהקשרים שונים, ולא כל חזקה דומה לחברתה:

(\*) תודה לרב ישי אנגלמן על הלימוד בדיני חזקות.

(א). יש לציין שאמנם גם הרא"ש כתב שיש לבדוק את הציצית (וכן הביא הבית יוסף), אבל רק מצד ההנהגה הראויה לחרד לדבר ה', שיש לברר כל חזקה (כדברי הגמרא בפסחים ד ע"א), ולא מעיקר הדין.

למשל, הגמרא במסכת חולין (י ע"ב) פוסקת, שבמידה והכהן טימא את הבית בעקבות נגע צרעת שיש בו, אין חוששים שכאשר הוא הסתובב ויצא מן הבית הנגע כבר פחת משיעורו והבית טהור, מכיוון שמעמידים את הבית על חזקתו. כמו שעד עכשיו היה בו נגע שמטמא, כך גם עכשיו כל עוד לא הוכח אחרת, הבית טמא. חזקה זו נקראת 'חזקה קמיתא' (ונעסוק בה בהרחבה בהמשך).

סוג שונה של חזקה, נמצא בגמרא בקידושין (פ ע"א). הגמרא אומרת, שבמידה ואשה ותינוק נכנסו לעיר, ושוהים שם זמן ממושך ונוהגים כאם ובנה, במידה והם שכבו אחד עם השניה, אנו תולים שזהו אכן בנה של האשה, ולא אומרים שמכיוון שלא ראינו שהאשה ממש הולידה את הילד, היא לא אימו. חזקה כזאת נקראת: 'חזקת מנהג' (ע"ע במהרי"ק ס' פז, ובחתם סופר אבה"ע ב, פו).

**החתם סופר** (כתובות עה ע"ב ד"ה כללא דחזקות) ביאר את שני סוגי החזקות שהבאנו לעיל:

כללא דחזקות בקיצור ב' מיני חזקות, יש אחת, שברור לנו וראינו שהדבר היה כך, אמרינן מסתמא עודנו כך כשהיה ואפילו איתרע אחר כך נימא השתא הוא דאיתרע וזה נלמד מן ויצא הכהן מן הבית פ"ק דחולין.

המין השני מהחזקות הוא חזקת מנהג. הגם שלא ראינו מעולם שהיה הדבר מזה כך. אך מסתמא הוא כן ממנהגו של עולם כגון אין אדם שותה בכוס אא"כ בודקו. או אין אדם מתפייס במומין. וממין הזה הוחזקה נדה בשכנותי'. איש ואשה תינוק ותינוקות שגדלו בבית ובאו זה על זה נהרגים זה על זה בפ' עשרה יוחסין ובירושלמי יליף לי' ממכה אביו ואמו<sup>2</sup>.

יש חזקות נוספות, כגון חזקת מרא קמא וכדומה, אך מדובר בסוגים שונים של חזקות, ולא נתייחס אליהם במאמר זה.



ב). בבית שמואל (יט, א) תמה, מדוע הגמרא בחולין שמחפשת מקור לכך שהולכים אחרי חזקות, לא מביאה מקור מהגמרא בקידושין. לפי דברינו ברור למה לא, כי מדובר בסוגים שונים של חזקות, וכ"כ הבכור שור (קידושין פ).

## א.

## חזקה קמייתא

הסוג הראשון של חזקה, שהזכרנו ברמז לעיל, נקרא חזקה קמייתא. הגמרא במסכת חולין (י ע"ב) דנה בשאלה, מניין לנו שכאשר החזקנו בעבר במצב מסוים, אנו תולים שכך הוא גם כרגע ולא תולים שהוא השתנה. הגמרא מביאה לראיה את המקרה של כהן, שמטמא את הנגע:

מנא הא מלתא דאמור רבנן אוקי מילתא אחזקיה? אמר רבי שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן, אמר קרא: ויצא הכהן מן הבית אל פתח הבית והסגיר את הבית שבעת ימים, דלמא אדנפיק ואתא בצר ליה שיעורא! אלא לאו משום דאמרינן אוקי אחזקיה<sup>א</sup>.

אומרת הגמרא, שלמדים דין זה מכהן שטימא בית שיש בו נגע. אולי ברגע שהכהן הסתובב כלפי הפתח, ירד הנגע משיעור גרים והבית טהור? מכך שלא אומרים כך מוכח שאנו תולים שהמצב שהיה עד כה ממשיך, כל עוד אין לנו ראיה ברורה שהוא השתנה<sup>ב</sup>.



## חזקה קמייתא שיש בה רעותא

נקודה חשובה נוספת עולה מדברי התוספות בחולין (שם, ד"ה ודילמא), אשר שואלים מניין שהולכים אחרי חזקה גם במקום בו התגלתה רעותא בחזקה? כלומר, אמנם למדנו מהמקרה של כהן שטימא את הבית, שהולכים אחרי חזקה במקרה שבו לא השתנה מצב הבית, אבל מניין לנו שאפילו שגילינו שהחזקה הורעה,

ג. רב אחא בר יעקב חולק, ולא לומד מכאן חזקה קמייתא, המהרש"א כתב שהוא לומד דין זה מהלכה למשה מסיני.

ד. מחלוקת חשובה יש בנקודה זו בין הרמב"ן לתוספות. התוספות שואלים (ד"ה אלא), מניין לנו שהבית טמא מפני שאנו הולכים אחרי חזקה? אולי הטעם הוא שמדובר ברשות היחיד, וכל ספק טומאה ברשות היחיד לחומרא! מתרצים התוספות ש"מדאורייתא אין לחלק". לעומת זאת, הרמב"ן כותב (ד"ה מנא הא מילתא), שהחידוש בגמרא הוא שהולכים לקולא, אבל לחומרא – "סברא הוא". ממחלוקת זו עולה דיון עקרוני בשאלה מה היא חזקה, האם חזקה היא קביעה בתורת וודא, וכשיטת התוספות, ולכן אין לחלק בין הליכה לחומרא או לקולא בעקבות החזקה. או שחזקה היא הנהגה, וכשיטת הרמב"ן, ואז ברור מסברא למה אומרים ספק לחומרא, והחידוש הוא רק לקולא.

שהולכים אחריה עד השלב שגילינו שהיא הורעה? מתרצים התוספות, שגם אם נפתח את הבית המנוגע אחרי שבוע, ונגלה שירד הנגע מגרים והוא טהור, עדיין אנו תולים שכל האנשים שנכנסו לבית במהלך שבעת הימים נכנסו לבית שהוא טמא.

אנו למדים שאם פסקנו שדבר מסויים טמא או טהור, יש לתלות שהוא נשאר באותו מצב, עד שברור לנו בוודאות שהוא שינה את מצבו. גם כאשר הוא שינה את מצבו, אנו קובעים שהשינוי אירע ממש ברגע אחרון, וביחס לכל הזמן שלא ידענו בוודאות מה מצב החפץ (או הנגע במקרה שלנו), הוא נשאר במצבו הקודם<sup>ה</sup>, ובלשון התוספות:

קשה דתינח היכא דליכא ריעותא אבל היכא דאיכא ריעותא כגון סכין שנמצאת פגומה וכן אחד משנים שנטמא ודאי ברה"ר דמטהרין שניהם מטעם חזקה כהאי גוונא מנלן דאזלינן בתר חזקה? ויש לומר דהכא נמי יש ריעותא גדולה דאף על גב דאישתכח שחסר לאחר שבעה אפ"ה לא מטהרים למפרע כל אותם שנכנסו לבית בימי הסגר.

מקור נוסף לדבר זה, מופיע בגמרא בנדה (ב' ע"א) שניפגש איתה בהרחבה לקמן. הגמרא אומרת שלדעת שמאי, במידה ואשה ראתה דם, אנו תולים שהיא ראתה את הדם כמה שיותר מאוחר, ולכן אם היא נגעה בדברים טהורים לפני שגילנו שהיא טמאה, אנו משאירים אותם בחזקת טהרה<sup>ה</sup>.



## ב.

### חזקה דהשתא

נעבור למושג הבא, שמקורו בגמרא בקידושין (עט ע"א) - חזקה דהשתא, וכפי שנראה נחלקו הראשונים האם קיים בכלל מושג של חזקה דהשתא.

ה). ועיין עוד בשו"ת הר"ן סי' סו, שדן במקרה שבו טבלו במקווה בלי שידעו אם יש בו כעת ארבעים סאה, וכתב שהטבילה מועילה, מכיוון שאין רעותא בחזקת המקווה, היא מתגברת על חזקה הטומאה.  
ו). כדי לחדד את הדברים, אפשר להביא נפקא מינה נוספת. אדם שקנה תפילין כשרות, ולאחר מספר שנים הוא בחר לבדוק את התפילין וגילה שהם פסולות. האם הוא צריך להניח באותו יום תפילין פעם נוספת? לפי מה שעולה לפנינו - לא, מכיוון שאנחנו נתלה שהשינוי נעשה בזמן המאוחר ביותר, וכאשר הוא הניח תפילין בבוקר הן עדיין היו כשרות.



כאשר מלאו לאשה י"ב שנים ויום אחד והיא הביאה סימני נערות, היא נקראת 'נערה'. בזמן הזה אביה עדיין יכול לקדש אותה, כמו בזמן שהיא הייתה ילדה. כאשר חולפים ששה חדשים משעה שהיא נעשית נערה (או אם היא הביאה בתוך ששה החדשים האלו סימני בגרות), היא נקראת בוגרת, ויוצאת מרשות אביה. מעתה ואילך, אביה לא יכול לקדש אותה, והיא מתקדשת על ידי עצמה.

הגמרא דנה במקרה בו נערה הביאה סימני בגרות בשעת אחרי צהריים של יום א', ובאותו יום שבו מצאו לה סימנים, אביה קידש אותה בבוקר וגם היא קידשה את עצמה בצהריים. האם במקרה זה היא מקודשת לראשון, ואנו תולים שבזמן שאביה קידש אותה היא עדיין לא הביאה סימני בגרות, או שמא היא מקודשת לשני, ואנו תולים שבזמן שאביה קידש אותה היא כבר הייתה בוגרת, ולא הייתה לאביה זכות לקדש אותה.

הגמרא שואלת באיזה זמן מדובר – אם מדובר בתוך ששת החודשים שבהם היא עדיין נקראת נערה, אז בוודאי שהיא מקודשת לראשון, מכיוון שאנו תולים שסימני הבגרות הגיעו כמה שיותר מאוחר (כי בזמן הזה היא עדיין הייתה אמורה להיות נערה עד שיעברו ששה חודשים). אמנם, אם מדובר לאחר ששה חודשים מהזמן שהיא התחילה להתבגר, אז פשוט שהיא מקודשת לשני, שהרי בכהאי גוונא אנו תולים שהסימנים הגיעו כמה שיותר מוקדם (כי בזמן הזה היא אמורה להיות בוגרת ולראות סימני בגרות), וקידושי אביה הם חסרי משמעות. למסקנה כותבת הגמרא, שמדובר שהיא התקדשה בדיוק ביום שבו נשלמו ששה חודשים (שביום הזה כבר אין חזקה קמייתא שהיא נערה), ובסוף אותו היום בדקו אותה וגילו שהיא הביאה סימנים. מה הדין במקרה זה?

הגמרא מביאה מחלוקת בין רב לשמואל בנקודה זו:

רב אמר: הרי היא בוגרת לפנינו, מדהשתא בוגרת, בצפרא נמי בוגרת; ושמואל אמר: השתא הוא דאייתי סימנים.

לדעת רב, מכיוון שאנו רואים שכרגע יש לה סימנים, מסתמא גם בבוקר היו לה סימנים והיא תהא מקודשת לגבר שקידש אותה, ולא לגבר שאביה קידשה לו. שמואל חולק, וסובר שאנו תולים שבאותו רגע היא הביאה סימנים, ומשום כך היא תהא מקודשת לגבר שאביה קידשה לו.



### מחלוקת הראשונים בשיטת רב

נחלקו הראשונים בשאלה, מדוע לדעת רב אנו תולים שהסימנים הגיעו בבוקר, ומחלוקתם תלויה בשאלה האם קיים מושג חזקה דהשתא (שבניגוד לחזקה דמעיקרא, לא נתפרש להדיא בש"ס).<sup>1</sup>

א. שיטה ראשונה מופיעה בתוספות (ד"ה מי איכא), שמסבירים בדעת רב, שמכיוון שאפשרי שהיא תראה סימנים באותו יום "אין בה חזקה דנערות ולא חזקה דבגרות". במילים אחרות, מכיוון שכרגע לפנינו אנו רואים שיש לה סימנים (וכפי שאמרנו לעיל, אין חזקה קמייתא שהיא נערה), זאת סיבה מספיק טובה לתלות שגם בבוקר היו לה סימנים.

בפשטות, לפי שיטת זו של התוספות עולה שלפי שיטתם קיים מושג של חזקה דהשתא, וכך משמע גם מלשון הריטב"א במקום (ד"ה ופסק), בתוספות בנדה (ב' ע"ב), וכן ביאר בשב שמעתא (ג, טז) בשיטת רש"י:

וכתב רש"י ז"ל מי איכא למימר העמד גוף על חזקתו ותיהוי נערה, יומא דמשלם שית אין בה לא חזקת נערות ולא חזקת בוגרת שהיום היא עומדת להשתנות עכ"ל, ומבואר משיטת רש"י דסבירא ליה דכיון דליכא חזקה דמעיקרא אזלינן בתר השתא ומשום הכי סבירא ליה לרב הרי היא בוגרת לפנינו.

ב. שיטה שניה מביאים התוספות בשם ר"י, שהסיבה שאנו תולים שאותה אשה הייתה בוגרת כבר מהבוקר היא "דרגילות הן לבא בבקר ואין שייך חזקה דנערות". כלומר, מכיוון שבדרך כלל השערות צומחות כבר מהבוקר, אנו תולים שאותם השערות באו כבר מהבוקר.

לפי שיטת ר"י יוצא שאין כלל מושג של חזקה דהשתא, ואין אנו תולים שבבוקר היו לה סימני בגרות מפני שכרגע יש לה סימני נערות, אלא בגלל סברה מציאותית אנו אומרים כך, שהשערות רגילות לבוא בבוקר.

דברים דומים עולים גם משיטת היד רמ"ה (מובא בטור אה"ע סי' לז). היד רמ"ה טוען, שרק במידה והנערה טוענת כנגד אביה שהשערות הגיעו בבוקר, היא תהיה

ז. רע"א במקום טוען, שבכך תלויה מחלוקת רב ושמואל גופא בעמוד הקודם, בשאלת הגמרא מדוע במקוה כן פוסקים שהכל טמא בוודאי.

מקודשת למי שהיא בחרה להתקדש לו, אבל במידה והיא שותקת, היא תהיה מקודשת למי שאביה בחר.

אם הסיבה שאנו תולים שהיא ראתה סימנים בבוקר היא חזקה דהשתא, לא ברור למה מועילה או מורידה הטענה שלה, חזקה היא חזקה גם אם לא טוענים כלום. אבל אם אנו תופסים שהיא נחשבת כבוגרת מפני שיש לה ראייה שהסימנים באו בבוקר, שייך גם לטעון טענות (ככלל דיון על ראיות)<sup>(ח)</sup>.

אם כן, מצינו מחלוקת ראשונים בשאלה האם קיימת חזקה דהשתא. לדעת התוספות והריטב"א – כן, ואילו לדעת ר"י והיד רמ"ה – לא<sup>(ט)</sup> (ע"ע בשו"ת עין יצחק ב, כד<sup>(י)</sup> י"א).



(ח). יש לציין שלדעת החזו"א (כתובות פ, יח) והשערי ישר (ב, ד) גם לדעת התוספות יש חזקה דהשתא, והם מפרשים שהתוספות סוברים שגם ביום דמישלם שית עדיין יש לנערה חזקה קמייתא שהיא נערה, ומשום כך צריך את הסימנים בבוקר, כדי להחליש את החזקה קמייתא, ולענ"ד מהתוספות עמוד קודם (עט ע"א ד"ה ושמואל) משמע שלא כדבריהם, כי תוספות לומדים שיש מחלוקת בשאלה האם יש חזקה דהשתא מהגמרא בב"ב קנ"ג, ואכמ"ל.

(ט). לעיל הבאנו, שבמידה וחזקה קמייתא מתנגשת עם חזקה דהשתא, אנו תולים שחזקה קמייתא מנצחת, והשינוי התרחש ברגע האחרון. לפי השיטות שאין כללמושג של חזקה דהשתא ברור למה זה כך. לפי השיטות הסוברות שיש מושג של חזקה דהשתא אפשר לומר, שמכיוון שלחזקה קמייתא יש מקור בפסוק, היא יותר חזקה. אפשרות שלישית היא שחזקה קמייתא זה המשך מצב קיים, בעוד שאם אנו הולכים עם חזקה דהשתא אנו צריכים 'למחוק' את מה שסברנו עד כה, ולומר שהמצב השתנה. יש מספר נפקא מינות לדרך ההסבר, ואכמ"ל.

(י). כאן דיברנו במקרה שבו יש התנגשות בין החזקה קמייתא לחזקה דהשתא. מה יהיה הדין במקום שבו יש רק חזקה דהשתא, ומעולם לא הייתה חזקה קמייתא? רע"א (יבמות פ ע"ב) דן בשאלה, האם אדם שעתה נודע שהוא סריס, ולא ידוע לנו לפני כן אם הוא סריס חמה או אדם. הוא כתב שבמקרה זה, שאין לנו מידע מוקדם, אנו רואים את המצב שמולנו ותולים שתמיד הוא היה במצבו הנוכחי. ראייה לדבריו מביאים מהגמרא בקידושין (יב ע"א), שבמידה ואדם קידש אשה באבן ששווה שווי כלשהו, ורק לאחר זמן בדקו וגילו שהיא שווה פרוטה, למרות שאפשר שבינתיים שוויה עלה ולכן רק עכשיו היא שווה פרוטה, אנו תולים שהיא תמיד הייתה שווה פרוטה.

(יא). נחלקו האחרונים מה יהיה הדין, במקרה שבדקו את הנערה בבוקר לפני שאביה קידש אותה, וגילו שאין לה סימנים. האם במקרה כזה נאמר שהסימנים הגיעו מיד אחרי הבדיקה, והיא לא תהיה מקודשת למי שבחר אביה? רע"א (שו"ת סי' ז) טען, שבכח"ג אנו נאמר שהיא כן מקודשת, ואילו לדעת הבית אפרים (אבה"ע סי' מז), היא לא תהיה מקודשת, ואין המקום להאריך במחלוקתם.

## ג.

## חזקה העשויה להשתנות

הסוג השלישי והאחרון של חזקה שאיתה אנו נפגשים, היא חזקה העשויה להשתנות (בהמשך המושג יתבאר) הנתונה במחלוקת בין המהרי"ט (ח"א סי' יא, מא) לשב שמעתתא (ח"ג סי' ט - יג), כאשר המקור המשמעותי ביותר בסוגיה זו הוא הגמרא בנדה (ב ע"א-ע"ב). נקדים ונאמר, שלדעת המהרי"ט חזקה העשויה להשתנות היא לא חזקה כלל, ואילו לדעת השב שמעתתא היא כן חזקה, אלא שהיא חזקה 'חלשה' יותר מחזקה רגילה.

הגמרא במסכת נדה (שם), מביאה מחלוקת בין שמאי להלל בדין אשה שראתה דם, אבל היא לא יודעת מתי בדיוק יצא הדם. לדעת שמאי, אנו תולים שהדם יצא ברגע זה, ולכן רק הטהרות שהיא תיגע בהן מעתה והלאה יהיו טמאות. לדעת הלל אנו תולים שהדם יצא מיד לאחר הבדיקה האחרונה, לכן אם היא בדקה את עצמה ביום שלישי ולא ראתה דם, וביום שישי בדקה שוב וראתה דם, כל הטהרות שהיא נגעה בהן מיום שלישי עד שישי אנו תולין אותן (דהיינו שהן לא טמאות ולא טהורות). מהי סברת המחלוקת בין שמאי להלל? הגמרא דנה בכך:

מאי טעמיה דשמאי? קסבר: העמד אשה על חזקתה, ואשה בחזקת טהורה עומדת, והלל כי אמר העמד דבר על חזקתו - היכא דלית ליה ריעותא מגופיה, אבל איתתא כיון דמגופה קחזיא - לא אמרינן אוקמה אחזקתה.

לדעת שמאי אנו מעמידים את האשה על חזקת טהרתה, וכפי שאמרנו לעיל, כאשר יש התנגשות בין חזקה קמייתא לחזקה דהשתא, אנו הולכים עם החזקה קמייתא עד כמה שיותר מאוחר, לכן אנו תולים שהדם יצא בנקודה המאוחרת ביותר. הלל מסכים עם שמאי, אלא שהוא טוען שכאן, מכיוון שהאשה רואה דם מגופה, אין להעמיד אותה על חזקתה.

מה כוונת הגמרא? רש"י (ד"ה כיוון) כותב: "מועדה ורגילה היא, לכך אין לה חזקת טהרה". כלומר, מכיוון שמדובר במקרה שעלול לקרות (שהרי היא רואה דם כל חודש), אין לנו ללכת עם חזקתה.

כך משמע גם מהמשך דברי הגמרא. הגמרא שואלת מה ההבדל בין אשה שרואה דם, שהחזקות הן טהורות מעיקר הדין (ורק מחמירים לדעת הלל לתלות אותן), לבין מקווה, שבו אנו תולים שכל מי שטבל בו הוא טמא בוודאי. אחת מהאפשרויות שמביאה הגמרא להסביר את ההבדל בין מקווה לבין אשה היא שעל מקווה אפשר לומר שהוא 'חסר ואתא', דהיינו שמימיו עולים ויורדים, בניגוד לאשה שלא ניתן לומר כך. למסקנה, הגמרא דוחה את הקושיה, וטוענת שכך אפשר לומר גם באשה.

את קושיית הגמרא מסביר הריטב"א (ד"ה הכא מי) כך: "דגבי מקוה כיון דאורחיה לחסר מעט מעט ואי אפשר שלא לתלות שום חסרון למפרע אף על גב דאפשר דעד עכשיו לא חסר כשיעור מ"מ הוה ליה חסרון כודאי ושיעורו ספק".

כלומר, מכיוון שדרכו של מקווה להתחסר, אין לנו ללכת עוד עם חזקתו של המקווה, ולכן כל מי שנכנס למקווה יהיה טמא בוודאי. לכאורה, מדבריו יש ראייה לשיטת השב שמעתתא, שחזקה העשויה להשתנות היא כן חזקה. שהרי אף על פי שחזקת טהרתה של האשה אמורה להשתנות בשלב מסויים, למרות זאת לדעת שמאי האשה טהורה לגמרי עד השלב שבוודאי אנו יודעים שהיא ראתה דם, ואילו לדעת הלל רק תולים את הטהרות מספק. לפי שיטת המהרי"ט, הטהרות היו צריכות להיות טמאות בוודאי, שהרי אין לאשה חזקת טהרה.

אם כן, כיצד המהרי"ט יישב את הסוגיה מנדה? המהרי"ט (ח"א סי' מא) כתב, שאין הכי נמי, היינו צריכים לטמא את כל הטהרות שנגעה בהם האשה, אלא שכאן יש הלכה מיוחדת חיצונית הקשורה לספק טומאה בסוטה, ומשום כך אנחנו פוסקים שהטהרות טהורות.

מדברי תוספות הרא"ש במקום אפשר להביא סיבה נוספת לכך שאנו לא פוסלים את הטהרות גם אם נאמר שהאשה איננה בוודאי טהורה, משום שיש לשכלל בנוסחה גם הטהרות שבחזקה טהרה<sup>יב</sup>.



יב). סוגיה זו קשורה לחזקה בשורש הספק, וחכמי ספרד לא יסכימו עם האמירה של תוספות הרא"ש. מכל מקום מקור זה יכול להביא סייעתא לדברי המהרי"ט.

### קידושין תוך ששה חודשים

מקור נוסף לשאלה האם חזקה העשויה להשתנות הוי חזקה, מופיע בסוגיה בקידושין (עט ע"א) שהובאה לעיל. הגמרא עסקה במקרה שבו קידשו את הנערה ביום דמישלם שית, שכבר בטלה חזקת הנערות של האשה שקידשו אותה. מה יהיה הדין אם המקרה התרחש בתוך ששת החודשים שבהם היא מתבגרת? האם במקרה כזה היא מקודשת למי שאביה בחר?

בפשטות אנו אמורים לומר, שבמקרה זה בוודאי שהיא מקודשת למי שאביה בחר, שהרי כל מה שהסתפקנו זה רק ביום דמישלם שית, שאפשר לתלות אם היא נערה או בוגרת, וכבר אין חזקה קמייתא שהיא נערה, אבל תוך כדי ששת חודשי הנערות, שיש לה בהם חזקה קמייתא, פשיטא שנאמר שהסימנים הגיעו כמה שיותר מאוחר, וכפי שכתבנו לעיל, שכאשר חזקה קמייתא מתנגשת עם חזקה דהשתא, אנו דוחים את השינוי לזמן המאוחר ביותר. ואכן כך כתב התוספות רי"ד במקום, וכן עולה מדברי הריטב"א (ד"ה ואסיקנא):

ואסיקנא דאי בתוך ששה חדשים של ימי נערות כגון דידעינן ודאי אימתי התחיל זמן נערות לא אמרינן הרי היא בוגרת לפנינו, שכל ששה חדשים אלו חזקה הם לנערות עד שיודע לנו שבגרה ואין לנו לתלות אלא משעה שראינוה בוגרת ולא למפרע.

אמנם, המאירי במקום מביא סברא בשם גדולי הדורות, שבכהאי גוונא היא תהיה מקודשת מספק, למרות שהקידושין נעשו תוך ששת חודשי המעבר. כך דייקו רבים גם מדברי רש"י (ד"ה בהא אמר), וכך פסק שיש להחמיר השולחן ערוך (אבה"ע לו, ו).

מהי סברת החוששים? אפשר לומר, שמכיוון שהנערה בשלב מסויים בוודאי עומדת להיות בוגרת, אם כן גם עכשיו אנו תולים שאין לה חזקת נערות (לפחות לא בתורת וודאי). אמנם קשה, שהרי ראינו בריטב"א בנדה שהוא סובר שחזקה העשויה להשתנות אינה חזקה, ואילו במקרה כאן עולה מהריטב"א, שחזקה להשתנות היא כן חזקה, ולכן אומרים שהנערה מקודשת למי שבחר אביה!

נראה שאפשר להסביר בשני אופנים את המושג חזקה העומדת להשתנות: א. חזקה שיש סבירות שתשתנה בעתיד. ב. חזקה שמתקדמת לקראת השינוי.

א. לדעת רש"י חזקה העשויה להשתנות היא חזקה שיש סבירות שתשתנה בעתיד. משום כך גם נערה סופה להיות בוגרת, וחזקת נערות שלה חלשה.

ב. לעומת זאת, לדעת הריטב"א רק אירוע מתמשך, כמו מקווה שהמים בו יורדים בהדרגתיות 'חסר ואתא', אנו פוסקים שהחזקה מוגדרת כחזקה העשויה להשתנות, ולכן החזקה לא תוגדר כחזקה. לעומת זאת, סימנים באים ביום אחד, ולכן החזקה כן תהא מוגדרת כחזקה.



### רש"י והריטב"א לשיטתם

מקום נוסף שבו אפשר לראות את מחלוקת הריטב"א ורש"י, הוא בעירובין (לו ע"א). הגמרא בעירובין מביאה סתירה בשיטת ר' יוסי, בתחילה ר' יוסי אומר שספק עירוב – כשר. לעומת זאת, בסיפא ר' יוסי אומר שאדם שטבל במקווה שספק אם יש בו ארבעים סאה – טמא.

רבא מתרץ, שבעירוב יש לנו גם חומרא וגם קולא, כי אם נאמר שהוא עירב, אז הוא הפסיד את המרחק לצד שני, ואם הוא לא עירב אז הוא הרוויח את המרחק לצד השני, ומכיוון שמדובר בספק דרבנן אזלינן לקולא. לעומת זאת במקווה גם אם מדובר בטומאה מדרבנן, עדיין אם אנחנו אומרים שהוא טמא אנחנו רק מחמירים עליו, ומכיוון שהוא בחזקת טומאה, אנו תולים שהוא עדיין טמא. מקשה הגמרא: אדרבה, נאמר שבכך שהוא טבל הורעה חזקת הטומאה והוא יהיה טהור! מתרצת הגמרא שמדובר 'במקווה שלא נמדד'. נחלקו רש"י והריטב"א בפירוש זה, וכפי שנראה זה מתאים לשיטתם לעיל.

לדעת רש"י (ד"ה שלא נמדדה) מדובר על מקווה שלא נמדד מעולם, ולכן מעולם הוא לא הוחזק ככשר. לדעת הריטב"א (ד"ה ופרקינן) כוונת הגמרא לומר, שמדובר במקווה שנמדד בעבר, אלא שלא מדדו אותו הרבה זמן והוא 'חסר ואתא', כלומר לעיתים יש שיעור ארבעים סאה, ולעיתים אין. דבר זה מסתדר עם שיטתם לעיל. לדעת הריטב"א בשביל לומר שהמקווה יצא מחזקתו הראשונה, חייבים לומר שהמקווה חסר ואתא, כלומר יש בו תהליך מתמשך של שינוי, ורק בכהאי גוונא אנו תולים שהוא יצא מחזקתו. לעומת זאת, לדעת רש"י גם עצם הסבירות שדבר

כלשהו ישתנה, כבר מספיק בשביל להוציא אותו מחזקתו. מכיוון שהמקווה לא נמדד זמן מרובה, יש סיכוי סביר שמימיו יפחתו, וזה מספיק בשבילו כדי להוציא אותו מחזקת כשרות.



### שיטת הרשב"א

גם מדברי הרשב"א עולה שהוא סבר שחזקה העשויה להשתנות היא איננה חזקה כלל. הרשב"א נשאל (ח"א סי' רטז) בדין נערה שקידשו אותה בזמן שהיא ספק נערה ספק בוגרת. בכל הדיון הרשב"א לא מזכיר את העובדה שיש לנערה חזקת נערות, ומוכח שהוא סבר שחזקה זו איננה חזקה, וכך כותב המהרי"ט (לאו דווקא בעקבות דברי הרשב"א, ח"א סי' מא): "מוכח להדיא דכל חזקה שרגילות הוא להשתנות אינה חזקה".



### ביאת קטן בן תשע - יבמות

מקום נוסף שבו אפשר לראות את המחלוקת בשאלה האם חזקה העשויה להשתנות היא חזקה, הוא בסוגיה ביבמות (סח ע"א).

קטן בן תשע שבא על אשה, יכול לפסול אותה בביאתו (למשל אם הוא בא על אשת איש), במידה והוא קטן מבן תשע, ביאתו לא נחשבת ביאה. מדברי רבא שם עולה, שגם אם קטן ספק בן תשע בא על אשה, הוא פוסל אותה מכשרותה. התוספות במקום מקשים (ד"ה רישא), מדוע לא מעמידים את הקטן על חזקת קטנותו, וביאתו לא תפסול, ומתרצים:

ואם תאמר וספק בן ט' היאך פוסל בביאתו נוקמיה אחזקה קמייתא דהוה פחות מבן תשעה ונוקי איתתא בחזקת כשרות... ויש לומר דהכא כגון דהשתא דאתי קמן הוי ודאי בן תשעה אף על פי שהיה ספק כשבא עליה לא מוקמינן ליה אחזקה קמייתא אלא אזלינן בתר השתא שהוא ודאי בן תשעה דחזקה קמייתא איתרע ליה.

כלומר, מכיוון שהקטן בא לפנינו כשהוא גדול, אנו תולים שגם בשעת הביאה הוא היה גדול. לכאורה דברי התוספות תמוהים להפליא, מאי נפקא מינה מה הוא



מעמדו בעת שהוא בא לפנינו? יש לומר, שלדעת התוספות חזקה העשויה להשתנות היא אכן חזקה, והראיה שבמידה והקטן לא הופיע מולנו כשהוא גדול מתשעה חודשים, אנחנו כן נאמר שהוא בעל אותה כקטן מתחת לגיל תשע. אך כאשר מתקיים צירוף של שני גורמים – חזקה העשויה להשתנות יחד עם חזקה דהשתא – במקרה כזה אנו תולים שהחזקה העשויה להשתנות איננה חזקה כלל, והקטן יפסול בביאתו.

כפי שהבאנו לעיל, כאשר יש התנגשות של חזקה קמייתא עם חזקה דהשתא, אנו הולכים אחרי חזקה קמייתא, אז מדוע במקרה הזה חזקה דהשתא כן מכריעה חזקה קמייתא? הסיבה לכך היא שאמנם מדובר פה על חזקה קמייתא, אבל זו חזקה העשויה להשתנות, ועל חזקה כזאת גוברת חזקה דהשתא.

מדברי התוספות ישנים במקום עולה תמונה שונה. התוספות ישנים גם מקשים מדוע לא מעמידים את הקטן על חזקת קטנות, ומתרצים: "ויש לומר, דכיון דסופו ליגדל אין החזקה כלום". כלומר לפי שיטתם, חזקה העשויה להשתנות היא לא חזקה כלל, ומשום כך אנחנו אפילו לא צריכים חזקה דהשתא כדי לסתור את חזקת הקטנות של הבעל.



## ד.

### פסיקת המגן אברהם

לאחר כל דברינו, אפשר להביא שוב את דברי המגן אברהם, שפסק שיש לבדוק את הציצית כל פעם לפני התפילה, לדון בדבריו, ולראות על איזה הנחות הוא מתבסס:

אך נראה לומר טעם אחר דלא מקרי חזקה, דעשויה ליפסק בכל שעה וכמ"ש ביורה דעה סי' ר"א סי' ס"ה בשם תשובת הר"ן, והמהאי טעמא לא נהגו לבדוק החוטין שלמעלה מן הגדיל שמונחין על הבגד משום דאין עשויין ליפסק.

מדברי המגן אברהם ברור שהוא פוסק שחזקה העשויה להשתנות אינה חזקה כלל. הרי כפי שראינו יש מחלוקת ראשונים (ואחרונים) האם קיים מושג של חזקה העשויה להשתנות. המגן אברהם נוקט שגם אם לא ראיתי שאירע כל שינוי, למרות זאת צריך לחשוש ולבדוק את הציצית, כי אנחנו לא סומכים על החזקה.

כמו כן, ראינו מחלוקת בין רש"י לריטב"א בנוגע לשאלה כיצד להבין חזקה העשויה להשתנות. המגן אברהם הבין כדעת רש"י, שחזקה העשויה להשתנות היא חזקה שיש סיכוי שהיא תשתנה, ובלשון המגן אברהם "דעשויה ליפסק כל שעה". לדעת הריטב"א, שכתב שחזקה העשויה להשתנות היא חזקה שמתקדמת לקראת שינוי, ברור שהציצית לא מתקדמת לקראת קריעה, ולכן המקרה אינו נחשב כחזקה העשויה להשתנות, ויש להעמיד את הציצית על חזקתה שהיא לא נקרעה.



הרב שמחה מנחם פרידמן

ישיבת תורת החיים

## צורת הפרשיות בתפילין ומזוזה

א.

## צורת הפתוחות והסתומות בספר תורה

שיטת ר"ת בשם סידור קדמונים ומסכת סופרים בהגדרת הפרשיות

נאמר בברייתא (שבת קג ע"ב): "פרשה פתוחה לא יעשנה סתומה, סתומה לא יעשנה פתוחה", ע"כ, ומבואר שם שדין זה הוא לעיכובא, וכך גם מפורש בספרי (דברים פ"קא לו). בצורתן של פרשה פתוחה ופרשה סתומה נחלקו הראשונים. הרא"ש (הל' ס"ת סי' יג) הביא שתי מסורות בשם רבנו תם, האחת שמצא ב"סידור קדמונים" והשנייה שמצא במסכת סופרים. שתי המסורות מתייחסות לרווח שבין שתי פרשיות (קטעים).

סידור קדמונים	
סתומה	פתוחה
ואיבה אשית בינך ובין האשה ובין זרעה ובין זרעה הוא ישיפך ראש ואתה תשיפנו עקב - אכל האשה אמר הרבה ארבה עצבונך והרנך בעצב תכלי בנים ואכל אישך תשוקתך והוא ימשל בך	וקרא אלהים לאור יום ולחשך קרא לילה ויהי ערב ויהי בקר יום אחד - - - - - ואמר אלהים יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל בין מים למים קרא לילה ויהי ערב ויהי בקר יום אחד - - - - - ואמר אלהים יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל בין מים למים

ע"פ סידור קדמונים - דין פרשה פתוחה מתקיים כאשר בסוף השיטה של הפרשה הראשונה יש רווח של ט' אותיות לפחות<sup>א</sup>, ואם לאו - משאיר הסופר שיטה ריקה; דין פרשה סתומה מתקיים כאשר באמצע השיטה יש רווח של ב' אותיות לפחות.

מסכת סופרים	
סתומה	פתוחה
ואיבה אשית בינך ובין האשה ובין זרעה ובין זרעה הוא ישיפך ראש ואתה תשיפנו עקב - אכל האשה אמר הרבה ארבה עצבונך והרנך בעצב תכלי בנים ואכל אישך תשוקתך והוא ימשל בך	קרא לילה ויהי ערב ויהי בקר יום אחד - - - - - ואמר אלהים יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל בין מים למים קרא לילה ויהי ערב ויהי בקר יום אחד - - - - - ואמר אלהים יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל בין מים למים
ואיבה אשית בינך ובין האשה ובין זרעה ובין זרעה הוא ישיפך ראש ואתה תשיפנו עקב - אכל האשה אמר הרבה ארבה עצבונך והרנך בעצב תכלי בנים ואכל אישך תשוקתך והוא ימשל בך	קרא לילה ויהי ערב ויהי בקר יום אחד - - - - - ואמר אלהים יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל בין מים למים קרא לילה ויהי ערב ויהי בקר יום אחד - - - - - ואמר אלהים יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל בין מים למים

ע"פ מסכת סופרים - דין פרשה פתוחה מתקיים כאשר בתחילת השיטה של הפרשה השנייה יש רווח של ג' אותיות לפחות; דין פרשה סתומה מתקיים כאשר באמצע השיטה או בסופה יש רווח

א). בזה לא מפורש שיתר מט' אותיות כט' אותיות, אבל הוא דבר הלמד מעניינו.

של ג' אותיות לפחות, ואם הסופר הגיע לסוף השיטה ונשאר לו רווח פחות מג' אותיות, משאיר שיטה ריקה.

נמצא ששתי מסורות אלו חלוקות לגבי הרווח שבסוף השיטה ובשיטה ריקה, שלפי סידור קדמונים הם יוצרים פרשה פתוחה ולפי מסכת סופרים הם יוצרים פרשה סתומה. כמו כן, רווח בתחילת השיטה יוצר פרשה פתוחה לפי מ"ס, ואילו לפי ס"ק הוא לא יוצר פרשה פתוחה.

אעפ"כ העיר הרא"ש, בשם ר"ת, שאם הסופר יעשה רווח גם בסוף השיטה

פתרון ש"ר"ת	הראשונה וגם בתחילת השיטה השנייה תהיה זו פרשה פתוחה אליבא
ויקרא אלהים לאור יום ולחשך קרא לילה ויהי ערב ויהי בקר יום אחד - - - - - ויאמר אלהים יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל בין מים למים	

דשתי המסורות, כי ס"ק מודה שהרווח שבשיטה השנייה אינו גורע, אע"פ שאינו עושה את הפרשה לפתוחה, ומ"ס מודה כן לגבי הרווח שבשיטה הראשונה<sup>ב</sup>.



## שיטת הרא"ש ע"פ הירושלמי

עוד הביא הרא"ש את הירושלמי (מגילה פ"א ה"ט), וכך כתוב בירושלמי (ע"פ נוסחתו): "פתוחה מראשה - פתוחה, פתוחה מסופה - פתוחה", ע"כ. והסביר הרא"ש שהירושלמי מתכוון לרווח שבין הפרשיות, ולדעתו כל שהרווח פתוח

מצד אחד - מראשו (היינו שהוא נמצא בתחילת השיטה של הפרשה השנייה, ואין כתב לפניו בשורה) או מסופו (היינו שהוא נמצא בסוף השיטה של הפרשה הראשונה, ואין כתב	רא"ש
פתוחה	סתומה
קרא לילה ויהי ערב ויהי בקר יום אחד - - - - - ויאמר אלהים יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל בין מים למים לילה ויהי ערב ויהי בקר יום אחד - - - - - ויאמר אלהים יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל בין מים למים	ואיבת אשית בינך ובין האשה ובין זרעך ובין זרעה הוא יסופך ראש ואתה תסופנו עקב - - - - - אמר הרבה ארבה עצבונך והרנך בעצב תכלי בנים ואל אישך תשוקתך והוא ימשל בך זרעה הוא יסופך ראש ואתה תסופנו עקב - - - - - אל האשה אמר הרבה ארבה עצבונך והרנך בעצב תכלי בנים ואל אישך תשוקתך והוא ימשל בך

אחריו (בשורה) - זוהי פרשה פתוחה, ואם הרווח סתום משני צידיו זוהי פרשה סתומה. וא"כ הירושלמי חולק הן על ס"ק והן על מ"ס.

ב). יש לעיין מה יהיה דין רווח שבראש השיטה בלבד לשיטת סידור קדמונים: האם זו פרשה סתומה, או שאין זו פרשה כלל.

עוד הוסיף הרא"ש, שאם כשצריך לעשות פרשה סתומה סיים הסופר בסוף השיטה – יעשה שיטה ריקה, ושיטה זו נחשבת כמו רווח שבאמצע שיטה, כיון שהיא לא פתוחה מצד אחד. ונראה שכוונתו לומר שאין לראות את הפתיחה שמימין ומשמאל כפתיחה, כיון שאין כתב לידה כלל, ואין זה כרווח שבין הפרשיות, אלא במקרה זה יש פרשה אחת מלמעלה ופרשה אחת מלמטה, וא"כ הרווח הוא כסתום מכאן ומכאן. בירושלמי כתוב בהמשך למשפט שהובא לעיל: "פתוחה מכאן ומכאן סתומה", ולכאורה דבריו מתפרשים כדברי הרא"ש הללו<sup>ג</sup>. והירושלמי לא פירש את המקרה הבסיסי של סתומה, שהרווח סתום משני צידיו.

וסיים הרא"ש וז"ל: "וכאשר כתבתי נראה עיקר, דהירושלמי הוא עיקר כנגד מסכת סופרים, כי מסכת סופרים נתחבר בדורות האחרונים ולא הובא מדבריו בתלמוד. וגם הסברא נותנת כן כדפרשתי לעיל", עכ"ל.



### שיטת הרמב"ם

הרמב"ם (הל' ס"ת פ"ח הל' א-ב) הבין שהשם "פרשה פתוחה" ו"פרשה סתומה" אינו מתייחס לרווח שבין הפרשיות, אלא לאופן שבו מתחילה הפרשה עצמה. לפיכך, כתב הרמב"ם שפרשה פתוחה היא פרשה שמתחילה בתחילת שיטה, ולפניה יש רווח של ט' אותיות בסוף השיטה של הפרשה הקודמת, ואם לא נשאר שם כדי ט' אותיות מניח לפניה שיטה ריקה. ופרשה סתומה היא פרשה שאינה מתחילה בתחילת שיטה, ויש לזה ג' אופנים בהתאם לסיום הפרשה הקודמת: אם זו הסתיימה באמצע השיטה, משאיר רווח ט' אותיות וממשיך באותה שיטה; אם הקודמת הסתיימה קרוב לסוף השיטה, באופן שאינו יכול להתחיל את הפרשה הבאה באותה שיטה, אחרי רווח כשיעור, ישאיר מעט רווח בראש השיטה הבאה

ג. בהל' ס"ת הרא"ש לא פירש להדיא את הסיפא של הירושלמי. בהלכות מזוזה (סי' ה) הוא הביא בזה את פירוש ר"י (כצ"ל, ע"פ הגהת הב"ח ברא"ש על הרי"ף ה' ע"א, וכ"ה בב"י יו"ד סי' רפח אות יג) שפירש בעניין אחר. אבל ר"י (בתוס' מנחות לב ע"א ד"ה והאידנא) לא אמר כהסברו של הרא"ש ע"פ הירושלמי, אלא רק את דברי ר"ת בשם ס"ק ומ"ס ואת דבריו שבפתוחה אפשר לצאת ידי חובת שניהם. ולגבי שיטה ריקה הם חלוקים, דלס"ק היא פתוחה ולמ"ס היא סתומה. ולכן מובן שר"י לא רצה לפרש את הירושלמי בשיטה ריקה.

ושם יתחיל (ולא כתב כמה רווח צריך להשאיר); ואם הפרשה הקודמת הסתיימה ממש בסוף השיטה, משאיר רווח ט' אותיות בראש השיטה הבאה.

רמב"ם	
סתומה	פתוחה
ואיבה אשית בינך ובין האשה ובין זרעך ובין זרעה הוא יסופך ראש ואתה תסופנו עקב - - - - - אכל האשה אמר הרבה ארבה עלבונך והרגך בעלב תלדי בנים ואכל אישך תשוקתך והוא ימשל בך	וקרא אכלים לאור יום וכלותך קרא לילה ויהי ערב ויהי בקר יום אחד - - - - - ויאמר אכלים יהי רקיע בתוך המים ויהי מבורל בין מים למים קרא לילה ויהי ערב ויהי בקר יום אחד - - - - - ויאמר אכלים יהי רקיע בתוך המים ויהי מבורל בין מים למים
אשית בינך ובין האשה ובין זרעך ובין זרעה הוא יסופך ראש ואתה תסופנו עקב - - - - - אכל האשה אמר הרבה ארבה עלבונך והרגך בעלב תלדי בנים ואכל אישך תשוקתך והוא ימשל בך	
זרעה הוא יסופך ראש ואתה תסופנו עקב אכל האשה אמר הרבה ארבה עלבונך והרגך בעלב תלדי בנים ואכל אישך תשוקתך והוא ימשל בך	

ונראה שלפי הרמב"ם ההגדרה של פרשה פתוחה או סתומה נובעת מהמיקום שלה בשיטה. פתוחה היא פרשה שמתחילה בפתח השיטה, וסתומה היא פרשה שמתחילה במעמקי השיטה. הרווח שבין הפרשיות אינו חלק מעצם הגדרת הפרשה (כפי ששמע מדברי הרא"ש, שהגדיר שהרווח עצמו הוא זה שסתום או פתוח), אלא הוא רק היכר והבחנה בין הפרשיות, וקיבלו חכמים שבפחות מט' אותיות לא הוי היכר<sup>ד</sup>). ונמצא שצריך שיתקיימו שני תנאים: שיהיה רווח של ט' אותיות, ושהפרשה תתחיל בתחילת השיטה, בפתוחה, ולא בתחילת השיטה, בסתומה.

על כן, באופן השני של פרשה סתומה, שהשאיר רווח קטן בסוף השיטה הראשונה ומשאיר רווח קטן בתחילת השיטה השנייה, צ"ל שאם היה כדי ט' אותיות בשיטה הראשונה, הרווח בשיטה השנייה צריך להיות כלשהו, דהיינו בכדי שיהיה היכר שאין זה בתחילת השיטה. אבל אם בשיטה הראשונה היה פחות מכדי ט' אותיות, לכאורה צריך בשיטה השנייה רווח שישלים לשיעור זה. ונדון בזה להלן (בפרק ג') בע"ה.



ד). בפ"ז ה"י והי"א כתב הרמב"ם שמנהג הסופרים הוא "שיהיה הרווח שבין כל פרשה ופרשה כמו תשע אותיות 'אשר אשר אשר'", ושזה למצווה מן המובחר ואינו מעכב. ואילו כאן משמע שרווח ט' אותיות מעכב. תירץ הבית יוסף (שם) שתשע אותיות הן מעיקר הדין, והחידוש שבמנהג הוא שעושים אותן גדולות כמו 'אשר אשר אשר', בעוד שמעיקר הדין די בט' אותיות קטנות, דהיינו יודי"ן (משנ"ב סי' לב ס"ק קס"ג).

### מקור שיטת הרמב"ם בנוסח אחר בירושלמי ובמסכת סופרים

בירושלמי הנ"ל הנוסח שלפנינו<sup>ה</sup> שונה מנוסח הרא"ש, וז"ל: "פתוחה מראשה – סתומה, פתוחה מסופה – פתוחה, פתוחה מיכן ומיכן – סתומה", ע"כ. וזה בדיוק כדברי הרמב"ם<sup>ו</sup>, שרווח שלפני הפרשה עושה אותה לסתומה ולא לפתוחה. ולשיטת הרמב"ם, ש"פתוחה" מתייחס לפרשה עצמה ולא לרווח שבין הפרשיות, ניחא יותר שכתוב "פתוחה" ולא "פתוח". ואם יש רווח גם בסיום הפרשה הראשונה (שמסתיימת לפני סוף השורה) וגם בפתיחת הפרשה השנייה (שמתחילה אחרי תחילת השורה), זוהי פרשה סתומה. והירושלמי לא פירש את המקרה הפשוט של סתומה, שהיא סתומה מכל צד.

הבית יוסף (יו"ד סי' ערה אות ב, ד"ה אחר זמן) הביא בשם הר"י אסקנדרני<sup>ה</sup> נוסח של ברייתא ממסכת ספר תורה (לפנינו כעין זה במס' ס"ת פ"א הל' י-יא, והגר"א במסכת סופרים הנ"ל הגיה כן לשיטת הרמב"ם), שהוא בדיוק כשיטת הרמב"ם, וז"ל: "פתוחה שעשאה סתומה וסתומה שעשאה פתוחה הרי זה תגנו. איזו היא פתוחה, כל שהתחיל מראש שיטה. כמה יניח בסוף שיטה ויתחיל מראש שיטה והיא נקראת פתוחה, כדי לכתוב ג' תיבות משם של ג' אותיות". גמר הפרשה בסוף שיטה, משייר שיטה אחת. גמר בסוף הדף, מניח שיטה בתחלת הדף. ואם נשארה שיטה בסוף הדף, מתחיל מתחלתו. ופרשה סתומה מתחלת מאמצע שיטה. וכמה יניח באמצע שיטה ריוח והיא נקראת סתומה, כדי לכתוב ג' אותיות (נוסחא אחרת: ג' תיבות), ע"כ.



ה). בדפוס, וכן הוא בכ"י לידן (פ"א ה"ח).

ו). וכן העיר החידושי הגהות על הטור (יו"ד סי' ערה הגהה א), ושלפ"ז אין צורך למה שנדחק הב"י ליישב את הירושלמי (ע"פ גרסת הרא"ש) לשיטת הרמב"ם.

ז). הר"ר יוסף אסקנדרני, מחכמי צפת, חבר לרבינו עובדיה מברטנורא, חיבר פירוש על ארבעה טורים. הרדב"ז (שו"ת ח"ב סי' תקצ"ו) כותב שכשהיה בן י"ג שנה הכיר את החכם הזה בצפת, "ובלי ספק היה חסיד גדול וירא שמים ובקי בתלמוד ובמדרשים" (קורא הדורות פ"ג; שם הגדולים מערכת גדולים אות תלד).

ח). לפנינו במסכת ס"ת: "כדי לכתוב שם של ג' אותיות".

### הכרעת השו"ע והרמ"א

וסיכם הבית יוסף (שם ד"ה וירא שמים) להלכה, שירא שמים יקפיד לעשות באופן שיהיה כשר גם להרמב"ם וגם להרא"ש, דהיינו שבפרשה פתוחה יסיים פרשה שלפניה באמצע שיטה וישתייר בסופה חלק כדי ט' אותיות ויתחיל לכתוב בראש שיטה שתחתיה, ובפרשה סתומה תמיד יסיים פרשה שלפניה בתחלת שיטה ויניח חלק כדי ט' אותיות ויתחיל לכתוב בסוף אותה שיטה עצמה. וכך בדיוק הוא פסק בשו"ע (ס"ב). והרמ"א בדרכי משה (אות ב) הביא בשם "חכם אחד בתרא היה נקרא הר"ר ליפמן" ש"אם אינו יכול לעשות באופן שיהיה כשר לכו"ע אל יזוז מדברי הרמב"ם ומסדרו, כי כתב דבריו ע"פ ספרים ישנים שנמצאים כדבריו וכן נמצא בס"ת שכתב עזרא הסופר, ולכן אין לנטות מדבריו. עכ"ד. וגם בשו"ע העיר הרמ"א שאם לא יוכל לכוון כדברי הב"י לא יסור מדברי הרמב"ם, "כי עליו סמכו האחרונים וכתבו שדבריו הם עיקר; ומ"מ אם נמצא ספר תורה שאינה כתובה לפי דבריו, אין לפוסלה, כי יש גדולים שיש להם סברות אחרות בזה", ע"כ.



### ב.

### דין פרשיות המזוזה והתפילין

#### הבבלי והירושלמי נחלקו בדין הפרשיות במזוזה

הגמרא במנחות (לא ע"ב ולב ע"א) מביאה עדות של ר' חלבו שרבו הונא היה עושה את פרשיות המזוזה סתומות, ואומרת: "מיתיבי, אמר רשב"א: ר"מ היה ט). הוא ר' ליפמן מילהויזן, שהוא המחבר האמיתי של קונטרס צורת האותיות שמצא הב"י בספר ברוך שאמר והעתיקו באו"ח סי' לו.

י). התוספות (לא ע"ב ד"ה ועושה) התקשו למה נקט "פרשיותיה", ואין שם כי אם פרשה אחת. וזה לשיטתם, שהגדרת פרשה פתוחה או סתומה היא ביחס לרווח. ותירצו שכותב "על הארץ" בסוף שיטה וזה נחשב פרשה סתומה, אע"פ שאין כתוב כלום אח"כ. ומזה עולה שלדעתם הפרשה שמוגדרת פתוחה או סתומה היא הפרשה שלפני הרווח הנידון, דלא כהרמב"ם. וכך עולה גם מדברי רש"י (לב ע"א ד"ה אמרתי לו), ש"כתורה סתומות הן" והיינו "אותו ריוח שלאחר ובשעריך", ולא כתב "אותו ריוח שלפני והיה אם שמוע". והב"י (יו"ד סי' רפח אות יג) הביא את שאלת התוס' בשם הסמ"ג והמרדכי, ולא הביא תשובה אחרת. ולשיטת הרמב"ם צ"ע, שהרי ע"פ הגדרתו פרשת "שמע" פתוחה בתורה, ועל כרחך רב הונא עשה רק את "והיה אם שמוע" סתומה. ולא מצאתי בזה הסבר מניח את הדעת.



כותבה על דוכסוסטוס כמין דף, ועושה ריוח מלמעלה וריוח מלמטה, ועושה פרשיותיה פתוחות, אמרתי לו: רבי, מה טעם? אמר לי: הואיל ואין סמוכות מן התורה; ואמר רב חננאל אמר רב: הלכה כר"ש בן אלעזר, מאי לאו אפתוחות! לא, אריוח וכו'. אמר ליה אביי לרב יוסף: ואת לא תסברא דכי אמר רב אריוח? והא רב אית ליה מנהגא, והאידינא נהוג עלמא בסתומות וכו'. רב נחמן בר יצחק אמר: מצוה לעשותן סתומות, ואי עבדינהו פתוחות שפיר דמי, ומאי פתוחות דקאמר רשב"א? אף פתוחות", ע"כ.

לעומת זאת, בירושלמי (מגילה פ"א ה"ט) הסיקו בשם רב להיפך: "מזוזה – אית תניי פתוחה, אית תניי סתומה. שמואל בר שילת משמיה דרב: הלכה כמי שאומר פתוחה, שאין זה מקומה", ע"כ.



### העיקר להלכה כהבבלי אבל באשכנז המנהג היה כירושלמי

ופסקו הרי"ף (הל' מזוזה ה' ע"א) והרמב"ם (הל' מזוזה פ"ה ה"ב) כרב נחמן בר יצחק שבבבלי, וז"ל הרמב"ם: "ומצוה לעשות הרווח שבין פרשת 'שמע' ו'והיה אם שמוע' פרשה סתומה; ואם עשה אותה פתוחה – כשרה, לפי שאינה סמוכה לה מן התורה", ע"כ. וכ"פ השו"ע (יו"ד סי' רפח סי"ג).

אבל הרא"ש (הל' מזוזה סי' ה) כתב וז"ל: "והאידינא נהגו להניח מעט חלק בתחלת שיטה ואחר כך מתחיל והיה אם שמוע, והיינו פתוחה לפי הירושלמי ומסכת סופרים, ותלמודא קאמר והאידינא נהוג עלמא בסתומות כרב (הונא). ושמא סמכינן אירושלמי, דפליג אגמרא דידן דמסקינן דכי קאמר רב אריוח ולא אפתוחות, ובירושלמי פסק רב בהדיא כמ"ד פתוחות", עכ"ל<sup>(א)</sup>. ומקורו בדברי ר"י שהובאו בתוספות (מנחות לב ע"א ד"ה והאידינא). ובהמשך דבריו הציע הרא"ש בשם ר"י<sup>(ב)</sup> ביאור אחר בירושלמי, שעל פיו רב מתכוון להתיר גם בפתוחות ולא דווקא

יא). אכן המאירי (קריית ספר מאמר ב' ח"ב, ד"ה ונשוב לדברינו), שהביא גם הוא מנהג זה, הוכיח ממנו שפרשה כזו היא סתומה, כשיטת הרמב"ם.  
יב). ראה לעיל בהערה ג שכצ"ל, ולא רש"י.

בפתוחות, כרנב"י בבבלי. ולמעשה הציע הרא"ש לעשותן סתומות, "לקיים מה שאמר והאידנא נהוג עלמא בסתומות".



### לדעת הרמב"ם בתפילין אם שינה פסול שלא כסברה הפשוטה

ובסברה היה נראה לומר שאין חילוק בזה בין מזוזה לתפילין, וכשם שבמזוזה אם עשאה פתוחה כשרה משום שאינה סמוכה לה בתורה, כך גם בתפילין. אבל הרמב"ם (הל' תפילין פ"ב ה"ב) כתב וז"ל: "וצריך להיזהר בפרשיות, שאם עשה הסתומה פתוחה או הפתוחה סתומה – פסול. ושלש הפרשיות הראשונות – כולן פתוחות; ופרשה אחרונה, שהיא 'והיה אם שמוע' – סתומה", עכ"ל. ובטעם הדבר הציע הבית יוסף (או"ח סי' לב אות לו) שכיון שב'קדש' ו'והיה כי יביאך' אם שינה פסול, כיון שהן כן סמוכות בתורה, לא מפליגינן ביניהן. ובשו"ת מהרש"ל (סי' לה, בתשובת גיסו הר"ר יהושע שונצא, ד"ה ויראה לי) הובא הסבר קצת שונה, שבתפילין פוסלים בסתומות שעשאן פתוחות, גזירה שמא יבוא לשנות לעשות הפתוחות סתומות<sup>(י)</sup>.

אמנם, מהרש"ל עצמו (שם ד"ה ראשית הדברים) דקדק בלשון הרמב"ם, שלא כתב שאם עשה הסתומה פתוחה או הפתוחה סתומה "פסול", כמו שכתב לגבי ספר תורה (פ"ז הי"א): "הרי זה פסול ואין בו קדושת ספר תורה כלל"; ומתוך כך הסביר שלדעת הרמב"ם התפילין אינן פסולות, אלא: "שפוסלן מהכשר תיקונן, ויש מהן שפוסל לגמרי כגון מן הפתוחה סתומה, ויש מהן שפוסל מהכשר מצותן כגון מן הסתומה לפתוחה שהרי מצוה מן המובחר בסתומה כמו במזוזה", עכ"ל. אבל לכאורה דוחק גדול לומר ש"פסולן" היינו למצווה מן המובחר. ויותר נראה שהרמב"ם התייחס דווקא לפרשיות, כיון שבתפילין כל פרשה היא בדף נפרד או אף בקלף נפרד, ופסול של אחת אינו פוסל את כולן.



(יג). המהרש"ל עצמו בתשובתו שם (ד"ה ראשית הדברים) חלק על זה, "דמאין לו לרבינו משה לגזור גזירה חדשה שלא הוזכרה בתלמוד ולעשות מעשה ולפסול הקודש". אבל לפי האמור להלן, שייתכן שהרמב"ם למד זאת מן הגמרא, אין זו אלא נתינת טעם לדברי חכמים.

### דחיית הוכחת הט"ז מהגמרא כדעת הרמב"ם

והנה, בהמשך לסוגיה הנ"ל ניסתה הגמרא להביא ראיה לדברי רנב"י: "לימא מסייע ליה: כיוצא בו, ספר תורה שבלה ותפילין שבלו אין עושין מהן מזוזה, לפי שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה; הא מורידין – עושין, אמאי? הכא סתומות והכא פתוחות! דלמא להשלים (שיטה בודדת שהייתה חסרה וכיו"ב, רש"י ע"פ שטמ"ק)", ע"כ. ובס"ת ברור שהפרשיות של המזוזה סתומות, וא"כ "הכא פתוחות" היינו במזוזה. ולכן רש"י (ד"ה הכא סתומות) הסביר שהגמרא באה לסייע לרנב"י במה שטען שרשב"א לא הכריח שיהיו דווקא פתוחות, אלא התכוון "אף פתוחות". ורש"י ציין גם שהקושיה היא מס"ת, וכנראה הוא סבר כהנחה הפשוטה הנ"ל, שאין חילוק בין תפילין למזוזה, ולכן הקושיה לא יכולה להיות מתפילין.

אולם, הט"ז (או"ח סי' לב סקכ"ה) הסביר שהרמב"ם לא קיבל סברה זאת, משום שאם תפילין כמזוזה והקושיה היא רק מס"ת, הגמרא הייתה יכולה לדחות את הראיה בטענה שסברת "אין מורידין" נצרכה בשביל להסביר למה מתפילין אין עושין מזוזה. אלא על כרחך תפילין שאני ממזוזה, ובהן מוכרחים לעשות את הפרשיות כבס"ת.

אלא שלכאורה דבריו דחויים מהמשך הסוגיה (לב ע"ב), ששם הקשו: "הא מורידין – עושין? והא בעיא שרטוט!" וקושיה זו היא בהכרח מתפילין בלבד, שהרי ס"ת בעי שרטוט, כמזוזה<sup>(ד)</sup>. ולא תירצו כדבריו, שסברת "אין מורידין" נצרכה בשביל להסביר למה מס"ת לא. וכך הקשה הפמ"ג (שם).



### דחיית הוכחת הפמ"ג מהגמרא כדעת הרמב"ם

הפמ"ג עצמו הסביר שלדעת הרמב"ם הקושיה הייתה דווקא מתפילין, כי מס"ת אי אפשר לעשות מזוזה מטעם אחר, שהפרשיות אינן סמוכות זו לזו, ולדעת הרמב"ם (פ"ה ה"א) אי אפשר לחבר את פרשיות המזוזה בתפירה, כפי שהציע רש"י (כאן ד"ה ודילמא, ע"פ גירסת השטמ"ק בדבריו). ולכן על כרחך בתפילין עושים סתומות

(ד). לשיטת הרמב"ם (הל' תפילין פ"א הי"ב), כרש"י (מגילה טז ע"ב ד"ה כאמיתה), ולא כתוס' (מנחות לב ע"ב ד"ה הא).

דווקא. ובא התירוץ שמדובר בהשלמה, דהיינו שיכתוב את פרשת והיה אם שמוע בהמשך אותו דף של פרשת שמע, עכת"ד.

אבל גם זה לכאורה קשה מאוד. ראשית, פלא גדול שבתפילין יהיה גיליון מספיק גדול מתחת לפרשת שמע כך שיהיה אפשר לכתוב מתחתיה את פרשת והיה אם שמוע כולה, שהיא הפרשה הארוכה ביותר בתפילין<sup>(טו)</sup>. ובפרט אם התפילין קטנות במיוחד, כפי שהרמב"ם (פ"ג ה"ד) מדגים גובה של תפילין של יד "כאצבע או יתר על זה מעט או פחות מעט"<sup>(טז)</sup>. וא"כ הכתב בהכרח קטן מאוד ואי אפשר להוסיף בכתב קטן יותר, וגם הגיליון קטן מאוד. ושנית, לפי דבריו, אליבא דהמקשן, הברייטא לא מובנת במה שנקטה שאין עושין מזוזה מ"ספר תורה שבלה ותפילין שבלו". שהרי מס"ת אין שום היכי תמצוי לעשות מזוזה, וממילא לא הייתה אמורה להיות שום הו"א להתיר, ולא מטעם ש"אין מורידין".



### ייתכן שמקורו של הרמב"ם בדין הבסיסי של פתוחות וסתומות

בספר יד פשוטה הביא כמקור לרמב"ם את הברייטא דשבת (קג ע"ב): "וכתבתם – שתהא כתיבה תמה וכו'. פרשה פתוחה לא יעשנה סתומה, סתומה לא יעשנה פתוחה", והתבאר בפתח דברינו שזה לעיכובא. ורש"י שם ציין: "וכתבתם – דתפילין ומזוזה", לומר שדינים אלו נוהגים לא רק בס"ת (שבעיקר בו עוסקת הברייטא, שהרי היא מתייחסת גם לשירות) אלא גם בתו"מ. ואמנם הגמ' להדיא

(טו). והפמ"ג עצמו שלל אפשרות שמשלים את "שמע" בגיליון שמעל "והיה אם שמוע", כיון שהבין בדעת הרמב"ם שהוא פוסל כתיבה שלא כסדרן. ויש לדון בזה, ואכמ"ל. עכ"פ גם זה רחוק למדי במציאות.

(טז). גם בתשובת גאוני (מוסאפיה סי' ג) כתוב שמנהגם היה שהתלמידים עושים תפילין שגובהן לא יותר מאצבע, ורק הרבנים הגדולים היו עושים תפילין שגובהן שלוש אצבעות. תשובה זו הובאה בשב"ל (ענין תפילין) ובאורחות חיים (הל' תפילין סי' כו), ושם כתוב שגובה התפילין של התלמידים אצבע ומחצה, וזה כגובה הבית של תפילין המצויות בזמננו (בלי התיאורא). לגבי אורכן ורוחבן של התפילין, הראשונים (תוס' ישנים יומא עב ע"א; ריטב"א שם עא ע"ב, ועוד) כתבו בשם שימושא רבה בשם רבא שברירת המחדל לגודל תפילין הוא אצבעיים על אצבעיים, וכתבו בשם ר"י שרוחב התפילין לפחות אצבע, וע"ש שדנו האם אפשר להגדיל או להקטין. המרדכי (הל' תפילין פו ע"א) כתב בשם הלכות גדולות והרי"ף שאורכן חצי אצבע אמה ורוחבן כרוחב אצבע. עכ"פ הרמב"ם כתב שבתפילין של יד הגובה אינו תלוי באורך וברוחב.

הוציאה את המזוזה מן הכלל; אבל אולי הרמב"ם הסיק מכך שדווקא את מזוזה הוציאו מהכלל, ולא דיברו על תפילין, שתפילין עודם בכלל, כס"ת.



### לדעת העיטור בתפילין עושים את כל הפרשיות פתוחות לכתחילה

העיטור (הל' תפילין, ח"ב נו ע"ג וע"ד) פסק להיפך מהרמב"ם, שהגמרא דיברה דווקא על מזוזה, כיון שהיא נכתבת בדף אחד (כלומר בעמודה אחת), אבל בתפילין, כיון שהן נכתבות בארבעה דפים, יש לעשות את כל הפרשיות פתוחות. וז"ל (ע"פ הגהות שער החדש): "ואצטרכי' לפרושא תפלין של יד אם עושה פרשיות סתומות כמזוזה וכו'. דאית למימר קדש והיה כי יביאך שהן סמוכות [עושה פתוחות, שמע והיה אם שמוע] עושה סתומות ופתוחות כמזוזה"<sup>(ז)</sup>; ואי' למימר מדאמרין (מנחות לב ע"א) תפלין שבלו אין עושין מהן מזוזה שאין מורידין מקדושה כו' הא מורידין עושין, ופרכינן אמאי התם סתומות הכא פתוחות, ש"מ תפלין (פתוחות) [סתומות] נינהו. ואית דמפרשי מסת' מקא פריך דפתוחות נינהו [אולי צ"ל מס"ת קא פריך דסתומות נינהו]. ומסתב' לן מדלא איירי בגמרא בתפלין דכ"ע פתוחות נינהו, דכל פרשה ופרשה עושה בדף א', ובמזוזה הוא דאיירי, שכתובה בדף א' ואם עשאה בב' דפין פסולה וכו'. וכי היכי דעל הארץ דמזוזה קיימא בראש שיטה (מנחות לא ע"ב לשיטה שנייה), ה"נ בש"ר ובש"י"<sup>(ח)</sup>. ולא חזינן לרבוותא מהאי", עכ"ל.



### פשט הסוגיה נראה דווקא כשיטת העיטור

ומה שהגיה שער החדש בדברי העיטור, ללמוד מהסוגיה ד"אין מורידין" שהמסקנה היא שהתפילין סתומות, זה כשיטת רש"י, שניסו להוכיח שלא חייבים דווקא פתוחות; ולא כרש"י אלא כרמב"ם, שההוכחה היא מתפילין. אבל מהר"י אבוהב (סי' לב סד"ה ויעשה כל פרשיותיה) הביא את העיטור, וכתב שהוא מביא ראיה מסוגיה זו לשיטתו שפרשיות התפילין פתוחות. וע"פ דבריו נראה שאין להגיה

(ז). כלומר או סתומות או פתוחות. ונראה שנקט לשון רבים "סתומות", כיון שלשיטתו הפרשה מוגדרת ע"פ הרווח שבסופה, כמבואר בסוף דבריו, וא"כ גם "שמע" וגם "והיה אם שמוע" הן סתומות.

(ח). ונמצא שיש בסוף השיטה רווח, והוא שעושה את הפרשה לפתוחה.

בדברי העיטור. והעיטור הבין בגמרא שמה שרצו להוכיח אינו שרשב"א שאמר פתוחות התכוון "אף פתוחות", אלא שהמנהג לעשות סתומות הוא רק לכתחילה. וזה לכאורה פשט הגמרא, שזהו עיקר החידוש של רנב"י<sup>ט</sup>. וגם קשה לפירש"י, שהבין שמוכיחים מהברייטא מה רשב"א התכוון: הרי אין כל הכרח שהברייטא היא כשיטת רשב"א, ואפשר להישאר בפשטות עם ההנחה שאין הלכה כרשב"א והברייטא הזו היא אליבא דהלכתא. ועפ"ז טענת הגמרא היא: "הא מורידין – עושין, אמאי? הכא (במזוזה) סתומות והכא (בתפילין) פתוחות"<sup>כ</sup>. והיה פשיטא לגמרא שבתפילין עושים את הפרשיות פתוחות, כיון שממילא כל אחת מהן כתובה בדף נפרד, וכפי שכתב העיטור להדיא שכך מסתבר לדעתו. והקשו דווקא מתפילין ולא מס"ת, כי בס"ת הן באמת סתומות, כמו במזוזה. ונמצא שבביאור סוגיה זו דברי העיטור מרווחים יותר מרש"י והרמב"ם.



### שיטת מהר"ם פדואה בשם האו"ח להכשיר בדיעבד בתפילין כמזוזה

האורחות חיים (הל' תפילין סי' כו) הביא את שיטת הרמב"ם ושיטה חולקת, שדין תפילין כדין מזוזה, וז"ל: "וצריך לזוהר בפרשיות שאם עשה הפתוחה סתומה או הסתומה פתוחה פסול. ג' פרשיות ראשונות פתוחות, והאחרונה שהיא והיה אם שמוע סתומה. כך כתב הרמב"ם ז"ל. ובעל השלמך<sup>כא</sup> כתב: וזה אינו נראה מן הגמרא, ובמזוזה נראה המסקנא בהפך זה, דרב נחמן מסיק מצוה לעשותן סתומות

יט). ואפשר שרש"י והרמב"ם הבינו שדברי רנב"י הם תירוץ אחר לדברי רב, שהוא כן התכוון לפסוק כרשב"א לגבי הפרשיות, אלא שרשב"א לא התכוון להכשיר דווקא בפתוחות אלא גם בפתוחות. אכן, לפ"ז צ"ל שלדעת רנב"י גם רשב"א התכוון שלכתחילה צריך סתומות, וזה קצת קשה, שהרי הוא העיד שר"מ "היה כותבה וכו' ועושה פרשיותיה פתוחות", ומשמע שכך הייתה דרכו לכתחילה. וגם שאר הדינים שהוא העיד עליהם הם לכאורה לכתחילה.

כ). בעיטור כתוב: "התם סתומות הכא פתוחות", ולא "הכא" ו"הכא", כלפינו בגמרא. וזה לכאורה לא מתיישב, כי נושא הסוגיה שעליו שייך לומר "הכא" הוא מזוזה. ובדוחק אפשר ליישב שכוונתו "התם" במזוזות דעלמא ו"הכא" בקלף המדובר, שהוא לוקח מהתפילין. אבל מהר"י אבוהב העתיק "התם" ו"התם". וא"כ נראה שיש בזה חילופי נוסחאות, ובלאו הכי חזינן שהנוסח משובש (כדרכו של ספר העיטור, שלקה מאוד בשיבושי גרסאות).

כא). ר' גרשום, מחכמי פרובנס, שהאו"ח מרבה לצטט ממנו. יש שבלבלו בינו לבין בעל ההשלמה, ר' משולם מבדריש, שגם הוא מחכמי פרובנס וגם ממנו מרבה האו"ח לצטט.

ואי עבדינהו פתוחות שפיר דאמי עכ"ל. פי' הרמב"ם ז"ל פתוחה שיתחיל הפר' בראש השיטה וסתומה שיתחיל הפר' באמצע השיטה. וי"מ פתוחה שיניח חלק בסוף שיטה אחרונה וכשמסיים כל השיטה אז היא סתומה. וטוב לעשותן ככל הדעות, שיניח ריוח בתחלת פר' רביעית ושיסיים אותה בסוף שיטה", עכ"ל. ומהר"ם פדואה (שו"ת סי' עז) הבין שהוא חולק על הרמב"ם, ומכשיר ב"והיה אם שמוע" שעשאה פתוחה, ומהר"ם פדואה קיבל בזה את דבריו.



### השו"ע פסק כהרמב"ם לפסול אפילו דיעבד והרמ"א כמהר"ם פדואה להכשיר

הרא"ש (סדר תיקון תפילין, קכד ע"א) והטור (סי' לב) כתבו לעשות את ג' הפרשיות הראשונות דתפילין פתוחות ואת הרביעית סתומה. והבית יוסף הביא על זה את דברי הרמב"ם, שאם שינה פסל, וכנזכר תמה על דבריו והציע להם יישוב. ובשו"ע (שם סל"ו) העתיק את דברי הרמב"ם. אבל הרמ"א בדרכי משה (אות י) הביא את דברי מהר"ם פדואה, שלכתחילה יש לעשות כהרמב"ם, אבל בדיעבד אם עשה את הפרשה האחרונה פתוחה כשר. ובשו"ע הוא העיר שיש מכשירים בכולם פתוחות, והוסיף עוד: "ובמדינות אלו נוהגים אף פרשת 'והיה אם שמוע' בראש השיטה כשאר הפרשיות", כלומר שעושים את כולן פתוחות לכתחילה.



### הב"י העיר שלמעשה נאלצים לעשות כהרמב"ם ולדעת הרא"ש סומכים על העיטור

והבית יוסף בהמשך דבריו עמד על כך שאי אפשר לעשות את "והיה אם שמוע" סתומה גם להרמב"ם וגם להרא"ש, כיון שאי אפשר לכתוב בעמוד אחד סוף "שמע" והתחלת "והיה אם שמוע". לפיכך, המנהג הנכון הוא לעשות כדעת הרמב"ם, להתחיל "והיה אם שמוע" באמצע שיטה ראשונה של עמוד אחרון. ואע"פ שלדעת הרא"ש זו היא צורת פתוחה, אין לחוש מפני כך לעשות שני זוגי תפילין, דכל כהאי גוונא סמכינן על בעל העיטור, שכתב שכל ארבע פרשיות שבתפילין יעשה פתוחות, עכת"ד. והרמ"א חזר וציין כאן למה שכתב לעיל בשם

מהר"ם פדואה, להכשיר בדיעבד בכולן פתוחות. ועוד יש להוסיף שזה בדיוק המנהג שכתב הרא"ש שנהגו, והצדיקו.



### ג.

## צורת "והיה אם שמוע" במזוזה ובתפילין

**הרא"ש לכאורה נוקט שרווח כשיעור שמחולק בשתי שורות מצטרף**

והנה הרא"ש (הל' מזוזה שם) פתח במסקנת הגמרא, שמצווה לעשות את פרשיות המזוזה סתומות ואי עבדינהו פתוחות שפיר דמי, וציין שהוא פירש את דין פרשה פתוחה ופרשה סתומה בהלכות ס"ת. ואז הציג את המנהג שבזמנו, שהיו מניחים מעט חלק בתחילת שיטה ואח"כ מתחילים "והיה אם שמוע", ותמה שהרי זו פתוחה לפי הירושלמי ומסכת סופרים, ותירץ שסומכים על הירושלמי, שדינן בפתוחות. ומבאר שה"מעט חלק" הוא כשיעור רווח פרשה. ואח"כ דן הרא"ש בדברי הירושלמי, וסיים בזה"ל: "וטוב שלא יניח כשיעור ג' אותיות בסוף השיטה וכן בראש השיטה, לקיים מה שאמר והאידנא נהוג עלמא בסתומות", עכ"ל. ונראה מדבריו בפשטות שהוא רוצה לקיים את דינא דגמרא לעשות פרשיות סתומות, וא"כ צ"ל ששני הרווחים המועטים הללו מצטרפים לשיעור פרשה.



## לדעת הט"ז גם הרמב"ם סובר כן

והט"ז (סי' לב סקכ"ו) הבין שגם הרמב"ם מודה לזה, וזוהי הצורה השנייה של פרשה סתומה שכתב הרמב"ם. וז"ל הרמב"ם (הל' ס"ת פ"ח ה"ב): "ופרשה סתומה יש לה שלוש צורות: אם גמר באמצע שיטה – מניח רווח כשיעור, ומתחיל לכתוב בסוף השיטה מתחילת הפרשה שהיא סתומה, עד שיימצא הרווח באמצע. ואם לא נשאר מן השיטה כדי להניח הרווח כשיעור ולכתוב בסוף השיטה תיבה אחת – יניח הכל פנוי, ויניח מעט רווח מראש שיטה שנייה, ויתחיל לכתוב הפרשה הסתומה מאמצע שיטה. ואם גמר בסוף השיטה – מניח מתחילת שיטה שנייה כשיעור הרווח, ומתחיל לכתוב הפרשה הסתומה מאמצע השיטה", עכ"ל.



והבין הט"ז שכיוון שהמקרה השלישי הוא שגמר בסוף השיטה, על כרחך המקרה השני כולל כל מצב שלא נשאר בשיטה כדי ט' אותיות ועוד תיבה אחת – בין אם יש מקום לט' אותיות בלי התיבה, ובין אם אין מקום לט' אותיות. וכיון שבהכרח צריך ט' אותיות כדי שיהיה שיעור רווח פרשה, צ"ל שב"מעט רווח" שבשיטה הבאה משלים את שיעור הרווח לט' אותיות. ותנא דמסייע להט"ז בהבנת הרמב"ם הוא המאירי (קריית ספר מאמר ב' ח"ב ד"ה ונשוב לדברינו, עמ' נא), שהביא את דברי הרמב"ם וחלק עליו בנקודה זו, וז"ל: "ולגדולי המחברים ראיתי שכל שנשאר חלק בשטה שפרשה ראשונה מסתיימת שם, אלא שלא נשאר בה שיעור – מניח מעט חלק בשטה שאחריה ומתחיל בה פרשה שניה, והרי היא סתומה. נראה לדעתם ששני החלקים מצטרפים לשיעור א'. ולא יראה לי כן, אלא שאינה פרשה כלל, וצריך שיניח בשטה של פרשה שניה חלק כשיעור הראוי קודם התחלתה באותה שטה בעצמה, שאין החלקים מצטרפין", עכ"ל.



### הט"ז הציע לסמוך על אפשרות זו ולעשות תפילין שיהיוכשרות לכו"ע

ומתוך כך הציע הט"ז פתרון לתפילין, כדי שיהיו כשרות לכתחילה לכו"ע. וז"ל: "ואם כן הרוצה לעשות על צד היותר נכון יעשה בדרך זה: דפרשה ראשון ושני יתחיל בראש הדף ויסיים בסוף מקום חלק כדי ט' אותיות. רק שפרשה הג' יתחיל ג"כ בראש הדף, ויסיים פחות מכשיעור, דהיינו פחות מט' אותיות. והפרשה הד' יעשה ג"כ תחלת הדף ריוח קצת, עכ"פ פחות מכשיעור. נמצא שהפרשה הד' היא סתומה לדברי הכל: הן להרמב"ם, דגם זה מקרי מתחיל באמצע, וגם להרא"ש אין כאן פתוחה, כיון שאין כאן במקום אחד חלק כשיעור לא הוי פתוחה", עכ"ל. המשנה ברורה (ס"ק קסד) הביא את דברי הט"ז הללו וציין שכ"כ בתשובת הרמ"ע מפאנו ובביאור הגר"א, וכן משמע מפמ"ג שגם הוא נהג לעשות כן. ובביה"ל (ד"ה לדעת הרמב"ם) הביא את דעת החולקים, כדלהלן, וסיים שמוטב לעשות כעצת השו"ע אך בוודאי אין למנוע הנוהג כהט"ז. וערוך השלחן (סי' לב סס"ג) כתב שרוב גדולי ישראל הסכימו לט"ז וכן עושין ברוב תפוצות ישראל.



### הגר"ז מוכיח מהטור שהרא"ש לא מכשיר צירוף רווחים

וראש לחולקים על הט"ז הוא הגר"ז, שכתב בשו"ע שלו (סי' לב סנ"ג) שיש לחוש שאין שני הרווחים מצטרפים זה לזה להשלים שיעור פרשה, ואם עשה כהט"ז אין כאן פרשה כלל, מכיוון שאין ריוח ט' אותיות במקום אחד. ובתשובה (סי' א) הטעים את דבריו. ראשית, הטור בהלכות ספר תורה (יו"ד סי' ערה) הציג את מסקנת הרא"ש בדין צורות הפתוחות והסתומות, ובדין הסתומה כתב וז"ל: "והסתומה צריך שיהיה חלק באמצע כדי שלש אותיות. הילכך אם נשאר עדיין חלק כדי להניח שלש אותיות ולהתחיל בפרשה אחרת בסוף השיטה – יעשה. ואם לאו, יניח כל שיטה שתחתיה חלק ויתחיל בתחילת שיטה שלישית", עכ"ל. ואם איתא לדברי הט"ז, היה לו לומר שיניח בשיטה שתחתיה רק רווח מעט, בכדי שיצטרף רווח זה עם הרווח שבסוף השיטה הראשונה.



### מה שהרא"ש הכשיר במזוזה אינו צירוף רווחים אלא רווח שאינו פרשה כלל

שנית, לדעת הגר"ז הרא"ש הולך בשיטת הסמ"ג. הסמ"ג במצוות מזוזה (עשין כג) מביא את מסקנת הבבלי, דלרב מצוה בסתומות ואי עבדינהו פתוחות שפיר דמי, לפי שאין שתי הפרשיות סמוכות בתורה, ואח"כ הביא את לשון הירושלמי ופירשו ע"פ מסורת שבידו. וז"ל הירושלמי, ע"פ גרסתם: "מזוזה – אית תניי פתוחה, אית תניי סתומה. שמואל בר שילת משמיה דרב: הלכה כמי שאומר פתוחה, שאין זה מקומה. פתוחה מראשה פתוחה, פתוחה מסופה פתוחה, פתוחה מיכן ומיכן סתומה", ע"כ. וכתב הסמ"ג וז"ל: "וקבלתי כך הפירוש: לא שתהא פתוחה לגמרי, שראשה שיעור ט' אותיות לדברי סידור קדמוני או ג' אותיות לדברי מסכת סופרים, ולא שתהא פתוחה לגמרי מסופה, שאם כן היתה פתוחה גמורה; אלא תחלק שיעור הפתיחה לכאן ולכאן, פחות משלש אותיות בסוף ובשעריך בסוף שיטה, ופחות משלשה אותיות בתחילת שיטה במקום שמתחיל והיה אם שמע, להכירא בעלמא לפי שאינן סמוכות בתורה. וזו היא סתומה גמורה, מאחר שאין שיעור פתיחה לא בתחילה ולא בסוף, ולא קשיא דרב ארב", עכ"ל.

וכתב על זה הגר"ז וז"ל: "ומשמע להדיא דרוצה לומר דהוי סתומה גמורה כמו פרשת ויחי שאין שם פרשה כלל, והכי נמי אין נקרא עליו שם פרשה כלל, מאחר שאין שם שיעור פרשה לא בסוף שיטה הראשונה ולא בראש שיטה שאחריה", עכ"ל.

ועל פי זה, הוא הבין כך את דברי הסמ"ק (סי' קנד), שכתב: "נהגו רבותינו להניח קצת חלק בסוף שמע וקצת חלק בתחלת והיה אם שמוע ובין הכל שיעור חלק שלשה אותיות, כדאמרינן בירושלמי פתוחה מכאן ומכאן סתומה", עכ"ל. וכן את דברי הרא"ש הנ"ל, ואת דברי הטור (יו"ד סי' רפח) שכתב: "ובהפסק שבין פרשת שמע לוהיה נהגו לעשותה סתום, על כן טוב שלא להניח שלש אותיות לא בסוף שיטה שמסיים בה שמע ולא בראש שיטה שמתחיל בה והיה", עכ"ל. ויש לחזק זאת, שבהל' תפילין (או"ח סי' לב) כתב הטור: "ויעשה כל פרשיותיה פתוחות וכו' חוץ מפרשה אחרונה שיעשה סתומה", וכאן נקט "לעשותה סתום", וקצת משמע שאין כוונתו לדין פרשה סתומה אלא לצורה של "רווח סתום".



### כך הבינו גם הבית יוסף והב"ח

והבית יוסף (יו"ד סי' רפח אות יג), הביא את דברי הרא"ש הנ"ל והקשה עליהם, וז"ל: "וקשה לי על דבריו, דכיון שאינו מניח ריוח כשיעור שלש אותיות נמצא שאין כאן פרשה, ואנן ודאי שיעור ריוח פרשה בעינן בין זו לזו, ולא נחלקו אלא בצורתה אם פתוחה אם סתומה. ולהרמב"ם ודאי צריך לשייר בתחלת שטה שמתחיל והיה ריוח כשיעור ט' אותיות, שזו היא צורת סתומה לדעתו כמו שנתבאר בדבריו פרק ח", עכ"ל. ואח"כ העתיק את דברי הסמ"ג. וכתב הב"ח (שם אות ז) שמה שקשה על דברי הרא"ש והטור תירץ הסמ"ג, ומביאו בית יוסף, עכ"ד. ונראה שהבין שהב"י הביא את הסמ"ג כדי להסביר וליישב על פיו את הרא"ש.



### היתר זה הוא דווקא במזוזה ולא בתפילין

ועל פי זה, טען הגר"ז שאין ללמוד ממזוזה לתפילין. זאת, מפני שבמזוזה קי"ל שאין הפרשות מעכבות מפני שאינן סמוכות בתורה, ולכן יש מקום גם למה שכתב

הסמ"ג לעשות רווח קטן "להכירא בעלמא לפי שאינן סמוכות בתורה". אבל בתפילין קי"ל דאם שינה פסול, והט"ז עצמו (סקכ"ה, הובא לעיל) ביסס בזה את שיטת הרמב"ם ע"פ הגמרא (כמובא לעיל), וכשם שאין להכשיר בהם כשעשה את "והיה אם שמוע" פתוחה, כך אי אפשר להכשיר כשעשאה בלי רווח פרשה. ולכאורה יש סייעתא לזה מכך שלמרות שבהל' מזוזה כתב הרא"ש לעשות כפתרון הנ"ל, בהל' תפילין (סדר תיקון תפילין, קכד ע"א) הוא כתב רק: "ועושה כל הפרשיות פתוחות מלבד האחרונה", עכ"ל.



### גם ברמב"ם מבין הגר"ז שאינו מכשיר צירוף רווחים

וגם בדעת הרמב"ם כתב הגר"ז שאין כוונתו להתיר צירוף. ומה שכתב בצורה השנייה שדי במעט רווח, היינו בכגון שיש שיעור ט' אותיות בשיטה הראשונה, ורק אינו יכול לכתוב שם תיבה אחת אחרי הרווח. ומעט רווח מהני לעשותה סתומה כיון שאינה מתחילה בראש שיטה, אחר שכבר יש רווח כשיעור להבחין בין פרשה לפרשה, אבל לא בכדי להשלים את השיעור הנצרך כדי לעשות זאת לפרשה חדשה. ואם אין כשיעור הרווח במקום אחד, אין כאן פרשה כלל.



### לפי שיטה זו תפילין שנעשו כדעת הט"ז הם פסולים

וברור שהבית יוסף סובר כהגר"ז ולא כהט"ז. גם מקושייתו על הרא"ש והבאתו את דברי הסמ"ג כתירוף, שמהם עולה שהוא לא הבין שהרא"ש מצרף רווחים, וגם מכך שהוא טען שאין פתרון לעשות בתפילין ככו"ע. וגם המאירי, כמובא לעיל, לא הסכים לצירוף רווחים. והביה"ל (שם) ציין שכ"כ המאמר מרדכי. ועפ"ז פסק ביחודה דעת (ח"ב סי' ג) שלספרדים, שקיבלו הוראות מרן, אין להניח תפילין שנעשו ע"פ הט"ז, והמברך עליהם מברך ברכה לבטלה, והוא בכלל קרקפתא דלא מנח תפילין.



### יש לפקפק בפירושו של הגר"ז בדברי הסמ"ג

והנה אף שראיתו הראשונה של הגר"ז, מדברי הטור בהלכות ספר תורה, ראייה נכוחה היא, אבל ביחס לדברי הסמ"ג יש לפקפק בפירושו. ניתן לומר שמה שנקט "להכירא בעלמא" נועד להסביר מדוע לא עושים סתומה גמורה כפי שהיא בתורה, ולומר שכיון שאין הן סמוכות בתורה עושים דבר שהוא כעין פתוחה, אבל אין היא פתוחה ממש, "מאחר שאין שיעור פתיחה לא בתחילה ולא בסוף". ולכן כתב ש"זו היא סתומה גמורה", שאע"פ שהיא דומה לפתוחה אין היא פתוחה כלל, אלא היא סתומה לכל דבר ועניין. וסיבה טובה יש להבין כך, והיא שבסברה לא מובן מדוע צריך "לחלק שיעור הפתיחה לכאן ולכאן". אם בעצם רוצים שלא יהיה רווח, אלא שרוצים שיהיה היכרא בעלמא בין הפרשיות – די היה לעשות רווח פחות מכשיעור או למעלה או למטה. ועוד, שהוא מסיים: "ולא קשיא דרב ארב", כלומר ע"פ מה שפירש הירושלמי מה הן "פתוחות", שאמר רב, אין זה סותר למה שהוא אמר בבבלי לעשות סתומות. והרי בבבלי נאמר בפשטות שיש לעשות סתומות, ולא התחדש כירושלמי (להבנת הגר"ז) שצריך לעשות להיכרא בעלמא רווח שאין בו דין רווח. וערוך השלחן (שם) הבין בסמ"ג כדברי הט"ז.



### בדברי הרא"ש קשה מאוד לקבל את הבנת הגר"ז

ואפילו אם נקבל את הבנת הגר"ז בדברי הסמ"ג, בדברי הרא"ש נראה שקשה מאוד לומר כדבריו. הרא"ש העתיק (בס"ד) את דברי רב הונא שעשה סתומות ואת דברי רשב"א שר' מאיר עשה פתוחות, והעתיק (בס"ה) את דברי רנב"י שמצווה בסתומות ואי עבדינהו פתוחות שפיר דמי, ועליהם כתב: "ודין פרשה פתוחה ופרשה סתומה כתבתי לעיל בהלכות ס"ת". ואז הביא את המנהג שבזמנו וכתב שלפי הירושלמי ומסכת סופרים זו פרשה פתוחה, והתקשה ש"תלמודא קאמר והאידנא נהוג עלמא בסתומות כרב (הונא)". ומזה נראה בבירור שאת "נהוג עלמא בסתומות" הוא הבין כפרשה סתומה רגילה, ולא כ"סתומה גמורה כמו פרשת ויחי שאין שם פרשה כלל". ובסוף דבריו, כשכתב שטוב לעשות פחות מכשיעור, נימק זאת: "לקיים מה שאמר והאידנא נהוג עלמא בסתומות". ודוחק לומר שאין זה אלא זכר בעלמא למה שאמרו בגמרא "נהוג עלמא בסתומות".

יתר על כן, מבואר בסוגיה שההנחה היסודית והפשוטה היא שצריך לכתוב את הפרשיות כפי שהן כתובות בתורה, אם פתוחה פתוחה ואם סתומה סתומה. מה התחדש בדברי רשב"א הוא שבמזוזה, כיון שאין פרשיותיה סמוכות מה"ת, אפשר לשנות ולעשות את הסתומה פתוחה. אם איתא שהרא"ש מחדש שלא צריך בכלל רווח פרשה, הרי זה חידוש מופלג, והוא היה מוכרח לומר זאת בבירור. ויותר מכך, הוא היה מוכרח להביא לזה מקור. ואילו כאן הוא מציג הכרעה של הגמרא (בבלי, ולמסקנתו גם ירושלמי) לעשות לכתחילה סתומות ובדיעבד פתוחות, ומציג מנהג לעשות פתוחות – ואומר מדעתו, ע"פ הבנת הגר"ז, לעשות בלי רווח פרשה כלל. וזה לא דמי כלל לדברי הסמ"ג, שתמך יתדותיו בפירוש שקיבל במסורת לדברי הירושלמי.

ויש לציין שהפרישה בהלכות מזוזה (סי' רפח אות יד) הסביר את הטור כמו הסמ"ג, אבל הוא עצמו, בדרישה בהלכות ס"ת (סי' ערה אות א), הציג בדעת הרא"ש את שתי האפשרויות: שלא צריך שיעור פרשה כלל, או שכן צריך, אבל מצרפים את שני הרווחים.



### חידוד מחלוקת הט"ז והגר"ז בהבנת דברי הרמב"ם

ובדברי הרמב"ם יש פנים לכאן ולכאן, ונשוב ונחדד את נקודת המחלוקת בהבנת דבריו: בצורה השנייה של סתומה, שבה נאמר ש"יניח מעט רווח מראש שיטה שנייה", הרמב"ם הגדיר שהמקרה הוא: "אם לא נשאר מן השיטה כדי להניח הרווח כשיעור ולכתוב בסוף השיטה תיבה אחת". ובצורה השלישית, ש"מניח מתחילת שיטה שנייה כשיעור הרווח", המקרה הוא: "אם גמר בסוף השיטה". והשאלה היא באיזה משני המקרים נכנס המקרה שנשאר מן השיטה פחות מרווח כשיעור. לדעת הט"ז הוא כלול במקרה השני, והמקרה השלישי מתייחס דווקא לגמר בסוף השיטה, ולדעת הגר"ז הוא כלול במקרה השלישי, כי כל שלא נשאר רווח כשיעור הוי כגמר בסוף השיטה.



### בכל שיטה יש חיסרון אך הדעת נוטה יותר להבנת הגר"ז

החיסרון בשיטת הט"ז הוא שהרמב"ם לא כתב בבירור שאותו "מעט רווח" צריך להיות כשיעור המשלים לט' אותיות. החיסרון בשיטת הגר"ז הוא שבפרשה פתוחה הרמב"ם כתב להדיא: "במה דברים אמורים? שנשאר מן השיטה רווח כשיעור תשע אותיות. אבל אם לא נשאר אלא מעט, או אם גמר בסוף השיטה" וכו', ולפי הבנת הגר"ז הוא היה צריך לומר ממש כך גם בפרשה סתומה. ומסתמא הגר"ז יאמר שהרמב"ם נסמך בזה על מה שביאר בפתוחה, שיוצא משם שרווח מעט דינו כגמר בסוף השיטה. אבל יש בזה דוחק, כי אפשר לומר להיפך, שלשונו בפתוחה מלמדת שמעט רווח ואין רווח הם שני עניינים שונים, ולשונו בסתומה דווקא יותר משתמעת כדברי הט"ז, ש"לא נשאר מן השיטה כדי להניח הרווח כשיעור ולכתוב בסוף השיטה תיבה אחת" כולל גם מקרה שלא נשאר מקום לתיבה וגם מקרה שלא נשאר רווח כשיעור. אשר על כן, הדעת נוטה יותר לדברי הגר"ז<sup>כב</sup>, אבל אין הדבר מוכרע.



### ישנן שיטות שונות בשאלה מהו שיעור רווח פרשה לדעת הרא"ש

מלבד כל זאת, יש בעיה קשה ביישום העצה של הט"ז. הט"ז עצמו כתב בדעת הרא"ש ששיעור הרווח, בין לפרשה פתוחה ובין לפרשה סתומה, הוא ט' אותיות. ועפ"ז כשמחלק את הרווח זה מועיל, להבנת הט"ז, בין להרמב"ם ובין להרא"ש. והטור (יו"ד סי' רעה) כתב בשם הרא"ש ששיעור לפתוחה הוא ט' אותיות ולסתומה ג' אותיות. וגם לפי זה עצת הט"ז יכולה להועיל, כי כל שיעשה רווח פחות מט' אותיות אין זו פרשה פתוחה, וממילא יהיה צריך לצרף את הרווחים והיא תיעשה סתומה.

אלא שאפילו לדברי הטור, וק"ו לדברי הט"ז, אין סימוכין בדברי הרא"ש, וגם לא במקורות שהוא הזכיר – סידור קדמונים, מסכת סופרים והירושלמי<sup>כג</sup>. וכבר עמד בזה הדרישה (שם אות א), וגם הקשה שמדברי הרא"ש בהל' מזוזה נראה

כב). כיוון שלפי הט"ז יש בדברי הרמב"ם חיסרון בביאור ההוראה מה לעשות, ואילו לפי הגר"ז החיסרון הוא בתיאור המצבים השונים. ועוד, שבחיסרון שעל פי הבנת הגר"ז יש פנים לכאן ולכאן, ואפשר להניח שהרמב"ם קרא את דברי עצמו כמו שהגר"ז קרא אותם, ולכן לא ראה צורך להוסיף דבר.

שהשיעור הוא ג' אותיות, גם לפתוחה וגם לסתומה, כמו שכתב הרא"ש בשם מסכת סופרים. הרא"ש שם כותב: "והאידנא נהגו להניח מעט חלק בתחלת השיטה ואחר כך מתחיל והיה אם שמוע, והיינו פתוחה" וכו'. ו"מעט חלק" לכאורה אינו ט' אותיות אלא ג' אותיות, הרי ששיעור הפתוחה הוא ג' אותיות. וכך מבואר גם במה שסיים: "וטוב שלא יניח כשיעור ג' אותיות בסוף השיטה וכן בראש השיטה, לקיים מה שאמר והאידנא נהוג עלמא בסתומות", הרי שאם יניח כשיעור ג' אותיות תהיה זו פרשה פתוחה.



### לפי שיטת הדרישה אין אפשרות ליישם את הפתרון של הט"ז

ואם אכן נוקטים בדעת הרא"ש ששתיהן צריכות ג' אותיות, נפל פיתא בבירא. כי אם ישאיר בצירוף הרווחים ט' אותיות, בהכרח לפחות באחד הצדדים יהיה רווח יותר מג' אותיות, ולשיטת הרא"ש זו פרשה פתוחה, ולא הועלנו כלום. ואם ישאיר פחות מג' אותיות בכל צד, כעצת הרא"ש, אין כאן ט' אותיות, ולהרמב"ם אין כאן פרשה כלל ופשיטא שפסול.



### האחרונים כתבו שבתפילין של ראש לא צריך להקפיד בפתוחות וסתומות

בעיה נוספת יש לכאורה בתפילין של ראש. בסמ"ק (מצוה קנג) כתוב בזה"ל: "וצריך שיהו שלש פרשיות פתוחות והיה אם שמוע סתומה", ע"כ; וסיים: "פירוש של פתוחה שיניח חלק בסוף שיטה אחרונה, וכשמסיים בסוף השיטה זו היא סתומה, ואם שינה פסול", עכ"ל. אבל בסמ"ק מצורף (מצוה קנ, מהד' רוזנברג ח"ב עמ' יא-יב) הלשון היא: "וצריך שיהא ג' הפרשיות פתוחות, ובשל ראש שכל פרשה ופרשה בקלף אחד לבדה צ"ע אם יש קפידא בפתוחות, והיה אם שמוע סתומה",

---

כג). לסידור קדמונים פתוחה צריכה ט' וסתומה ב'; למסכת סופרים ע"פ גרסת הרא"ש שתיהן צריכות ג'; ובירושלמי לא נזכר שיעור. רק הרמב"ם הצריך בשתייהן ט', והרא"ש אמנם הביא אותן, ואולי מזה למד הט"ז; אבל הרא"ש הביא את הרמב"ם אחרי שכבר הסביר את שיטת עצמו, וגם כשהביא את הרמב"ם לא הזכיר את שיעור ט' אותיות, וגם במה שהביא חלק עליו לגמרי. ולכן מכאן אי אפשר להסיק (וגם לא מסתבר) שהוא למד ממנו את שיעור הרווח.



עכ"ל. ונראה שכוונתו לומר שכיוון שהפרשה כתובה בקלף לבדה אין משמעות לשאלה איפה היא מוסיימת, כיון שאין זה משפיע על הפרשה שאחריה.

ומהר"י אבוהב (סי' לב ד"ה ויעשה כל פרשיותיה) דן בשיטת הרמב"ם, והסיק לעשות כפי שהוסבר לעיל בדעתו. ובייחוד דן בפרשות הפתוחות, ובפרט בפרשת קדש, איך לעשותן פתוחות. ואח"כ כתב וז"ל: "וזה יראה מחוייב בתפילין של יד, כשעושה אותם בקלף א'. ובתפילין של ראש אין בהם (ניכר) [היכר] זה, והיה נראה שאין לחוש ע"ז, מאחר שהם כ"א בפני עצמה. ובס"ה הקצר נסתפק אם צריך פתוחות [ב]של ראש<sup>כד</sup>". וראוי להחמיר עכ"פ ולעשות ג"כ בשל ראש, עכ"ל.

והמגן אברהם (סקמ"ט) כתב וז"ל: "כתב סמ"ק ובתפילין של ראש שהן ד' קלפים אין להקפיד בפתוחות וסתומות, אך נהגו להקפיד, עכ"ל. וכן כתבו הכל בו ומהר"י אבוהב", עכ"ל<sup>כה</sup>. והפמ"ג (אשל אברהם שם) כתב שלכאורה כוונתו שאפשר להתחיל והיה אם שמוע בראש שיטה ולעשותה פתוחה, אף שבתורה היא סתומה, אבל בדרישה מבואר שמותר להתחיל גם את ג' הפרשיות האחרות באמצע שיטה, מכיוון שעכ"פ זוהי פתוחה מאחר ואין לפניהן כלום. ותמה על זה, ובכלל דבריו כתב שלרמב"ם ניכרת הסתימה באותו קלף עצמו. ועוד כתב שאין להכשיר והיה אם שמוע בראש שיטה אם סיים שמע בסוף שיטה, דעכ"פ צריך שיעור רווח בין פרשה לפרשה.

והמשנה ברורה (ס"ק קנה) כתב, בשם האחרונים, שבתש"ר אין להקפיד בפתוחות וסתומות, אך נהגו לכתחילה להקפיד בזה. ובביאור הלכה (ד"ה יעשה כל פרשיותיה) כתב שלפי הפמ"ג אפשר שיש להחמיר אפילו בדיעבד אם התחיל כל פרשה באמצע שיטה, ונראה שחושש לו; אבל בשלא הניח חלק בסוף השיטה (בב' כד).

כוונתו לסמ"ק מצורף הנ"ל. והב"י לא ראהו, וע"כ חשב שכוונת מהר"י אבוהב להגהת ר"פ בסמ"ק (שם אות ו), שכתב לגבי סדר הפרשיות בשם רבינו יחיאל שבתפילין של ראש אין לחוש בסדר כתיבתן, ותמה מה הקשר בין הדברים. ולפי מה שראה תמיהתו נכונה, וקשה על הדרישה (סוף אות ו) והמג"א (סקמ"ט, ע' מחצה"ש) שהסבירו שרבינו יחיאל דיבר על הפרשיות, שהרי הגהת ר"פ זו כתובה בהקשר של סדר הפרשיות ולא בהקשר של פתוחות וסתומות.

כה). וצ"ע, שלפנינו אין כלשון זה לא בהגהות סמ"ק הנדפס ולא בסמ"ק מצורף. וגם בכל בו לא מצאתי כן, אלא כהגהת סמ"ק הנ"ל.

ראשונות) הכריע להקל, שלא כהפמ"ג, מטעם דכיון דכל פרשה כתובה בקלף בפני עצמו נחשבת כפרשת קדש בתש"י, שהיא פתוחה מצד שאין כתוב לפניה כלום.



### הרמב"ם לכאורה כן מחייב להקפיד ואולי הפתרון של הט"ז לא יועיל בזה

והנה בדעת הרמב"ם נראה ברור שחובה להקפיד בפתוחות וסתומות בתש"ר כמו בתש"י, שכן אחר שתיאר את עשיית הפרשיות של ראש ושל יד כתב בסתם שצריך להיזהר בפרשיות הפתוחות והסתומות, ולא חילק. ובאמת פלא שהאחרונים הקלו בזה, על סמך דברי הסמ"ק שהבית יוסף פקפק בהם, ולא חשו לדברי הרמב"ם הברורים. אבל שמא יש לומר שכאשר הפרשיות בבתיים שונים לא יתיר הרמב"ם לצרף רווחים, דמאחר והסתימה ניכרת באותו קלף עצמו, כדברי הפמ"ג, ומאחר ומחשיבים את הפרשה כפתוחה מצד הקלף עצמו בלי התחשבות בקלף שלפניו, כדברי הביה"ל, אולי צריך שתהיה ניכרת הפתיחה והסתימה דווקא בקלף עצמו.



### יש מקום להכשיר את הפתרון של הט"ז גם בזה

אכן, לפי מה שהתבאר בדעת הרמב"ם, עיקר ההגדרה של הפרשה היא ע"פ מקום התחלתה בשיטה, אלא שצריך גם רווח ט' אותיות כדי להבחין בין פרשה לפרשה. ובתפילין של יד ברור שצריך רווח בין פרשה לפרשה, דומיא דס"ת, שצריך רווח גם בדף חדש. אבל בתפילין של ראש יש מקום לומר שלא יהיה צריך רווח כשיעור (וכדברי הביה"ל), אלא רק שיתחיל את הפתוחה בראש השיטה ואת הסתומה לא בראש השיטה. ולפי מה שהתבאר בשיטת הט"ז, הטעם שבצורה השנייה של סתומה הצריך הרמב"ם רק מעט רווח הוא שגם ע"י מעט רווח אין היא מתחלת בראש השיטה, וחל עליה שם סתומה. ולפי זה הפתרון של הט"ז יכול להועיל גם בתש"ר.



### מסקנה הלכה למעשה

המורם מכל האמור, שמצד הבנת דברי הראשונים יש מקום לדברי הט"ז אף שאין הם מוכרחים: בדעת הרא"ש יותר נראה כדבריו, ובדעת הרמב"ם הדברים כמעט שקולים, אך נוטים לדברי הגר"ז. וכיוון שמכלל ספק לא יצאנו, מוטב לעשות כדברי השו"ע, ולא כדברי הט"ז. שהרי תפילין העשויות כשו"ע כשרות לכתחילה לשיטת הרמב"ם, שהוא העיקר, וגם לשיטת הרא"ש אפשר שכשרות עכ"פ בדיעבד, כשיטת כמה ראשונים שתפילין כמזוזה וכולן פתוחות כשר בדיעבד, ואליבא דהעיסור כשרות אף לכתחילה. לעומת זאת, תפילין העשויות כעצת הט"ז פסולות ודאי אליבא דהמאירי, ואפשר שגם אליבא דהרמב"ם, וגם בדעת הרא"ש לא ברור ומוחלט שהן כשרות. יתר על כן, מחמת הספק מהו שיעור רווח פרשה אליבא דהרא"ש, לא ברור כלל שהעושה כהט"ז הרוויח משהו לשיטת הרא"ש. אכן, כיוון שפשט המנהג בקהל אשכנזים לעשות כדברי הט"ז, כמו שכתב ערוה"ש, קשה לומר שהמברך על תפילין העשויות כשיטת הט"ז מברך ברכה לבטלה. ומכל מקום טוב ונכון להחליפן בתפילין העשויות כשיטת השו"ע.



### ד.

### סיכום

### צורת הפתוחות והסתומות בספר תורה

נחלקו ראשונים בצורת עשיית פרשיות פתוחות וסתומות, והשיטות העיקריות בזה הן של הרמב"ם והרא"ש. דעת הרמב"ם היא שפרשה פתוחה מתחילה בראש השיטה לעולם, ופרשה סתומה מתחילה באמצע השיטה לעולם, ובין פרשה לפרשה יש ליתן רווח כשיעור כתיבת ט' אותיות. ועפ"ז יש שתי צורות לפתוחה: א. משייר רווח כדי לכתוב ט' אותיות לפחות בסוף השיטה, ומתחיל את הפרשה בשיטה הבאה; ב. משאיר שיטה ריקה ומתחיל את הפרשה בשיטה שאחריה. ולסתומה יש שלוש צורות: א. משייר כשיעור ט' אותיות בסוף הפרשה הקודמת ומתחיל את הפרשה באותה שיטה; ב. משייר מעט רווח בסוף השיטה ומעט רווח

בתחילת השיטה הבאה; ג. משייר רווח כשיעור הנ"ל בתחילת השיטה ואחריו מתחיל את הפרשה.

ודעת הרא"ש היא שפרשה פתוחה היא פרשה שהרווח<sup>כ</sup> פתוח מצידו האחד לפחות, כלומר שיש רווח כשיעור בסוף השיטה או בתחילת השיטה, או רווח כשיעור בסוף השיטה וגם רווח כשיעור בתחילת השיטה הבאה. ופרשה סתומה היא פרשה שהרווח סתום משני צידיו, מימין ומשמאל (כצורה הראשונה של סתומה להרמב"ם) או מלמעלה ומלמטה (דהיינו שיטה ריקה, במקרה שאין רווח כשיעור בסוף השיטה שלפניה או בתחילת השיטה שאחריה).

ונמצא שרווח בסוף השיטה יוצר פרשה פתוחה לכו"ע, ורווח באמצע השיטה יוצר פרשה סתומה לכו"ע. ואילו ברווח בתחילת השיטה דעותיהם מתחלפות: לרמב"ם זוהי סתומה ולרא"ש זוהי פתוחה. ולהיפך בשיטה ריקה: לרמב"ם זוהי פתוחה ולרא"ש זוהי סתומה. ופסקו השו"ע והרמ"א שהעיקר כהרמב"ם, אבל יר"ש יקפיד לעשות באופן הכשר לכו"ע.



### דין פרשיות המזוזה והתפילין

ובמזוזה דנו בגמרא (מנחות לא ע"ב ולב ע"א) האם פרשיותיה צריכות להיות "סתומות", כמו בס"ת, או "פתוחות". ומסקנת הגמרא לעשותן לכתחילה סתומות, אבל אם עשאו פתוחות כשרה, מפני שאינן סמוכות בתורה. לעומת זאת, בירושלמי (מגילה פ"א ה"ט) הכריעו לעשותן פתוחות. הרי"ף והרמב"ם פסקו כהבבלי, וכ"פ השו"ע; אבל הרא"ש כתב שהמנהג כהירושלמי. אכן, למעשה הציע הרא"ש לעשות רווח פחות מכשיעור גם בסוף שמע וגם בתחילת והיה אם שמוע, ובזה לעשותן סתומות, כהבבלי.

ובתפילין היה נראה שדינן צריך להיות כמזוזה, ומאותו הטעם, שהפרשיות אינן סמוכות בתורה. ואכן נראה שכך הכריעו כמה ראשונים. אבל הרמב"ם כתב שבתפילין צריך לעשותן לעיכובא כפי שהן בתורה. ולאידך גיסא, העיטור כתב

כו). בדעת הרא"ש לא ברור האם הוא מגדיר את הפרשה ע"פ הרווח שלפניה (כדעת הרמב"ם) או שאחריה (כפי שנראה מדברי התוספות ועוד ראשונים, ראה לעיל הערה ט ובעוד מקומות בדברינו).

שבתפילין עושה לכתחילה את כולן פתוחות, מאחר וכל פרשה כתובה בדף נפרד. ולמעשה, השו"ע פסק כדעת הרמב"ם שאם שינה פסול, והרמ"א פסק שבדיעבד אם שינה כשר, ואף ציין שהמנהג לעשותן פתוחות לכתחילה.



### צורת "והיה אם שמוע" בתפילין

הבית יוסף עמד על כך שבתפילין אי אפשר לעשות את "והיה אם שמוע" סתומה גם להרמב"ם וגם להרא"ש, כיון שאי אפשר לכתוב בעמוד אחד סוף "שמע" והתחלת "והיה אם שמוע". לכן הכריע הב"י לעשות כהרמב"ם, להתחיל "והיה אם שמוע" באמצע שיטה ראשונה של עמוד אחרון. ולשיטת הרא"ש יוצאים בזה, עכ"פ כשיטת העיטור.

והט"ז הציע פתרון לתפילין שיהיו כשרות לכו"ע: להשאיר פחות מט' אותיות בסוף "שמע" וכן בתחילת "והיה אם שמוע", באופן שבצירוף שני הרווחים יחד יהיה שיעור ט' אותיות. וזה על פי הבנתו ברא"ש לגבי מזוזה, ששני הרווחים שהם פחות מכשיעור מצטרפים לכשיעור. וגם בדעת הרמב"ם הוא הבין שבצורה השנייה של סתומה מדובר גם בכגון שאין בשורה הראשונה כשיעור הרווח, ושני הרווחים מצטרפים לכשיעור.

אולם, הגר"ז חלק עליו מכל וכל. לדעתו הרא"ש לא הכשיר צירוף רווחים, אלא סבירא ליה שבמזוזה לא צריך רווח כלל, והרווחים פחות מכשיעור נעשים להיכרא בעלמא. וכך הוא הבין גם בסמ"ג ובטור. וגם הרמב"ם, לדעתו, לא הכשיר צירוף רווחים, ומה שהוא הכשיר בצורה השנייה ברווח מועט הוא דווקא במקרה שנשאר בשורה הראשונה רווח כשיעור ט' אותיות. ונמצא שלדעתו העושה כהצעת הט"ז אין לו שיעור פרשה כלל, והתפילין פסולות לכו"ע. וכך מפורש במאירי, שאינו מכשיר צירוף רווחים.

בדברי הסמ"ג והרא"ש נראית יותר הבנת הט"ז, אבל בדברי הטור נראית יותר הבנת הגר"ז. ברמב"ם יש קושי בשתי ההבנות, והדעת נוטה להבנת הגר"ז, אף שהמאירי הבין כהבנת הט"ז.

אכן, יש חוסר בהירות בשאלה מה הוא שיעור רווח פרשה לשיטת הרא"ש: האם ט' אותיות לפתוחה וג' לסתומה (דעת הטור), שתייהן ט' אותיות (דעת הט"ז) או שתייהן ג' אותיות (דעת הדרישה). ואם שיעור הפתוחה הוא ג' אותיות, נמצא שכדי לעשות סתומה ע"י צירוף לדעת הרא"ש צריך שבכל צד יהיה פחות מג' אותיות. ולדעת הרמב"ם זה פסול ודאי. ואם יעשה ט' אותיות ע"י צירוף, לדעה זו נמצא שלא הועיל דבר, שכן לשיטת הרא"ש עשה פתוחה, כמו שהיה אם היה עושה כפסק השו"ע.

וכיון שבהצעת הט"ז יש הרבה עיקולי ופשוטי, והעושה כן נכנס לספק גדול שמא תפיליו פסולות, ועכ"פ שמא לא הועיל כלום במה ששינה, מוטב לעשות כדברי השו"ע ולא כדברי הט"ז. אמנם, כיון שפשט המנהג בקרב האשכנזים לעשות כדברי הט"ז, קשה לומר שהמברך על תפילין כאלו מברך ברכה לבטלה, אבל טוב ונכון להחליפן בתפילין העשויות כשיטת השו"ע.



הרב עמנואל מולקנדוב

פתח תקווה

## צורת קשר תפילין של ראש

במאמרי בירחון האוצר י"ז 'האם ראוי להניח תפילין דר"ת' ציינתי בסוף המאמר מספר נקודות שיש להקפיד עליהן בענין תפילין דרש"י. אחת מהן היא צורת הקשר של תפילין של ראש - האם היא צורת ד' ממש, כנהוג ברוב הקהילות בזמננו, או שהיא כצורת מרובע, כנהוג בעיקר אצל רוב יוצאי תימן, חלק מיוצאי גרמניה, חלק מהחסידים וחלק מיוצאי מרוקו בזמננו, וכעת ארחיב בזה בעזה"י:

הנה, לאחרונה נתחברו מספר קונטרסים וספרים על כך שהקשר הנהוג בעם ישראל לדורותיו היה הקשר המרובע ולא כמו שנוהגים היום רוב עם ישראל קשר דל"ת. זאת, בעיקר בספר פרי אליעזר [פולק] שהאריך בזה טובא, ונבאר את עיקרי הדברים עפ"י הראשונים המוכרחים יותר<sup>א</sup>.

הנה הב"י בסי' ל"ב בסנ"ב הרחיב בעניין עשיית הקשר מכמה ספרים, ובסוף דבריו העתיק את דברי בעל העיטור (הלכות תפילין סוף ח"ד דף נ"ט ע"ג) בשם רה"ג. ומקור הדברים הוא בהלכות תפילין לרה"ג הנדפס בגנזי קדם (ח"ג עמ' 73), ושם הלשון מתוקנת יותר, ואלה הם השינויים העיקריים [נוסח הב"י בסוגריים עגולים, ונוסח הגנזי קדם במרובעים, כנהוג]: "מכניס רצועה בעניבה (שיהא שתי רצועות) [שהיא בית רצועה] ומאריך רצועה של שמאל וכופל ב' רצועות למטה ונוייהן לחוץ ומכניס [ענובה] של שמאל בימין ולוקח רצועה של שמאל מלמטה ונותנה מלמעלה ומביא (ראשי רצועות בימין) [ראש רצועה מימין] ומכניס בעניבה של שמאל ומהדק ונעשה כעין דל"ת נמצא רצועה ארוכה לימינו" ע"כ. ודבריהם ברור מלל, שהקשר שיוצא מהצורה הנ"ל הוא הקשר המרובע שיש מאחוריו שתי וערב - עי' לקמן, ולא איכפת להו כלל בזה.

וקשר זה ממש יוצא גם מהשימושא רבא (הנדפס ברא"ש בסוף הלכות תפילין) וז"ל: "וליצור בהו דלתתא [פי' דל"ת] מעייף לתרתי רישי דרצועה בהדדי ומעייל חדא

(א). ויש לידע שכדי להבין הדברים ולהגיע לחקר האמת אין להסתפק בקריאת הדברים אלא צריך לנסות עם רצועות תפילין שלב אחרי שלב ולראות איך הדברים תואמים להפליא.

בגו חדא ורישא דהאי בעיפוטא דהאי [ורישא דהאי בעיפוטא דהאי] ולהוי דלתתא" ע"כ. ובחלק מהעתקות הראשונים, כגון בה"ג (מהדורת מק"נ ח"א עמ' 492) ועוד, נשמט בטעות הדומות הכפילות בסוגריים הנ"ל, אולם הדברים פשוטים כן, וזה יוצא ממש כקשר רה"ג.

ובשא"ר שפירשו את צורת הקשר ג"כ יוצא קשר מרובע אלא שחלקם הוסיפו עוד קשירה כדי שמאחור לא יצא צורת שתי וערב. הארח"ח שהביא הב"י (והוא בארח"ח כת"י ירושלים, שיש שם הוספות מרובות על הארח"ח שלנו, ונדפס לאחרונה חלק הלכות שבת מהכת"י הנ"ל במהדורת מכון ירושלים) כתב שאת הרצועה הימנית מכניסים פעמיים לעניבה השמאלית כדי שלא יהא שתי וערב, אכן, הוא כתב שיוצא מהקשר כעין דל"ת פנים ואחור, ובזה יש כמה דרכים להסביר זאת – ע"י בספר פרי אליעזר בעמ' פ"ב ובעוד מקומות שם כמה דרכים לזה. אולם, פשוט הוא שהקשר מרובע על פי ההדרכה שכתב לעשות. וכן נמצא בפירוש עץ חיים למהר"י חזן מלונדרץ (ח"ב עמ' שס"א), על דברי הרמב"ם שכתב בפ"ג הי"ג מהלכות תפילין שעושה קשר מרובע כמין דאל, וכתב [העץ חיים] וז"ל: "ועתה אפרש כמו שיכולתי לפרש" וכו' והאריך בצורת הקשר, והוא כדברי הארח"ח הנ"ל – שכופל את הרצועה הימנית פעמיים בעניבה השמאלית וכך יוצא דל"ת ללא שתי וערב [אלא שהוא לא נחית כלל לענין שתי וערב, אלא כתב את צורת הקשר ותו לא] עיש"ב.

ובדעת הרמב"ם מוכרח שהוא מרובע כמו שכתב מרובע כמין דאל, אלא שאפשר שהוא כדברי הגאונים, שמכניסים רק פעם אחת את הראש הימני לעניבה השמאלית.

הר"י אסכנדרני שהביא הב"י כתב את דרך עשיית הקשר בדומה להנ"ל אלא שנראה מדבריו שכדי למנוע את השתי וערב מסובבים את הרצועה השמאלית פעמיים על הרצועה הימנית [במקום פעם אחת לשא"ר הנ"ל] ואת הרצועה הימנית מכניסים פעם אחת בעניבה השמאלית, וכך יוצא מרובע מקדימה, וגם יוצאת צורת דל"ת מאחור, והדל"ת מאחור יותר ברורה מקדימה, וזהו שכתב שתהא מלמטה צורת דל"ת 'ממש' מלבד 'הריבוע העליון', ומבואר שמאחור הוא צורת דל"ת ממש ומקדימה הוא צורת ריבוע.



ויש עוד ראשונים שמבואר בדבריהם שהקשר הוא לא כצורת דל"ת [אלא מרובע], אלא שלא פירשו את צורת עשייתו, ומסתמא הוא כאחד מהאופנים הנ"ל. בספר ערוגת הבושם לר' אברהם בר' עזריאל (ח"ב עמ' 88) כתב וז"ל: "כתב הר' אלעזר [בעל הרוקח] בקשר של תפילין של ראש ד' כמו ס' הרי שם עם ש' שבבתיים, בשם אל שדי אל אמונה שם זה משמש לשמור מן השידים ומן שודדים, בספר הכבוד ע"כ. ומבואר להדיא שהקשר הוא כצורת ס', והוא הקשר המרובע. ובאו"ז (ח"א סי' תקס"ו) הביא בשם ר' שמחה גבי קשר של תפילין הל"מ שכל המפרשים פירשו דקשר של אחורי עורף היינו דל"ת וליתא וכו' והאריך בדחיית שיטה זו וסיים אבל בשום ספר לא תמצא משום דל"ת [פי' שלא כתוב להדיא בגמ' שהדל"ת היא הל"מ] 'אלא אין לו תבנית דל"ת, ופי' קשר של תפילין שלאחורי העורף לא תאמר רשות הוא אם רוצה להניח הרצועות בלא קשר או לשנות הקשר שפיר דמי אלא הל"מ שצריך לקושרו וכו' וגם אין לשנותו מקבלה שבידינו ע"כ דברי ר' שמחה. ומבואר בדבריו שהבין שלדעת רש"י הקשר עצמו יש לו צורת דל"ת ממש, והוא לא ס"ל כן אלא שאין לו תבנית דל"ת, והוא כקשר המרובע הנ"ל [ובמה שהבין בדעת רש"י - עי' לקמן]. והאו"ז בסוף דבריו שם כתב וז"ל: "ואע"פ שפירשנו דקשר שברצועות 'אין זה דל"ת' אעפ"כ אין לשנות מקשר זה, שאם שינה פסל דהכי גמיר הל"מ" ע"כ. ומבואר גם מדבריו שהקשר אינו דל"ת, וע"כ הוא הקשר המרובע הנ"ל. וכ"ה בדברי הר"ץ במדרכי במנחות (בהלכות תפילין), שגם הקשה ודחה את פירוש רש"י (כפי שהוא פירש אותו) וכתב אלא ודאי אינם אותיות אלא קשורים בעלמא והרצועות ניתלין כדרך ולא משום שם עי"ש. וזו כוונת התוס' בעירובין (צ"ז ע"א ד"ה קשר) שגם חלקו על רש"י שם וסיימו ולא מצינו בשום מקום שיהא הקשר קרוי ד', עי"ש. וכונתם כנ"ל, שיש דין הל"מ לקשור קשר, אבל לא כעין דל"ת אלא הקשר המרובע הנ"ל.

ומהרח"ו בספרו עץ הדעת טוב פרשת תרומה (והועתק משם בשער הפסוקים ועוד) כתב וז"ל: "ונודע כי צורת הקשר הזה ד" וכו' ואמנם גם הוא מצוייר בציור מ"ם סתומה בד' בליטות הרצועה לד' רוחות הקשר כעין ס סתומה וז"ש מאתם מאת ס' סתומה עי"ש. וגם זה מורה כנ"ל. ובפע"ח (שער התפילין סוף פ"ה) בהגהה הובאו דברי הרמד"ל שכתב וז"ל: "קשר של ראש של תפילין נעלם מעיני רבים. ובבחרותי הוקשה לי כי הקשר שהיה לי היה בצורת ס והוקשה לי כי אלו הם ארבע ס

מרובעים ואנן צורת ד' בעינן ולא מנין ד' שהוא ארבע. ועוד כי צורה זו יש שעושין אותה גם מבפנים [וכמ"ש הב"י] ואנו בחוץ דוקא אמרינן. ועוד כי בזוהר פרשת פנחס דף ר"צ [לפנינו הוא בדף רנ"ח ע"א] אמרו ד' כפולה ולא נתקררה דעתי עד שעליתי לא"י ועשו לי תלמידי האר"י ז"ל קשר בצורת ד' כפולה" וכו' עי"ש. הנה מבואר מדבריו שהקשר המקורי שהיה לו הוא הקשר בצורת מרובע הנ"ל, אלא שהוקשה לו הקושיות הנ"ל ולכן כתב שגורי האר"י עשו לו קשר אחר [והוא הקשר המכונה כיום קשר צאנז].

וכן מבואר בדברי שו"ת בית דוד (קוריאנאדי) בסי' י"ד שכתב וז"ל: "זה שכתב [השו"ע] כעין דלת לא ראיתי נוהגין כן כאן כי אין עושין בו צורת דלת כלל רק נוהגין לעשות הקשר מרובע" וכו' עי"ש. וכן המעשה רוקח על הרמב"ם (בפ"ג הי"ג) וז"ל: "ויש שינויים בעשיית קשר זה דהעולם נהגו לעשותו כעין מ"ם סתומה דהיינו כצורת שני דלתי"ן הפוכות ויש מהמתחסדים שעושים דלתי"ן לבדה כצורת דלתי"ן ממש" ע"כ. ומבואר שמנהג העולם היה לעשות מ"ם סתומה ולא ד'. וכ"כ עוד אחרונים רבים.

והנה הדבר שגרם קושי בקשר המרובע הוא איך הוא נקרא דל"ת. ובאמת נראה שכבר הראשונים התקשו בזה. דהנה הבאנו לעיל את דברי ר' שמחה, או"ז, מרדכי ותוס' שהבינו ברש"י שהקשר צריך להיות ד' ממש ודחו את דבריו וכתבו שצריך להיות קשר בעלמא ואעפ"כ אין לשנות, כמ"ש האו"ז, ומבואר מדבריהם שהבינו שהקשר המרובע שנהגו בזמנם אינו דל"ת ובאמת א"צ שיהיה דל"ת ולכן נהגו במרובע. וכן מתבאר מדברי תה"ד בפסקים וכתבים (סי' קע"ט) שהביא הפרישה בסי' ל"ב אות נ"ו שצריך שיהיה דל"ת ממש בקשר עצמו ולכן צריך לעשות שיהא ניכר כמין ד' לעומד מאחוריו וכו' עי"ש, ופשטות דבריו דהוא ס"ל לעשות דל"ת ממש בקשר, כמו שנוהגים כיום רוב העולם [ואע"פ שהרבה מחברים דחקו בדבריו דס"ל כקשר המרובע - עי' בפרי אליעזר - אין נראה כן פשטות דבריו, ואכמ"ל]. וכבר הבאנו גם את דברי הרמד"ל שהתקשה איפה הדל"ת בקשר המרובע. וכן הבית דוד הנ"ל כתב שהעולם סומכים על סה"ת שאין דין לעשות דל"ת [כרש"י] אלא העיקר שיהא קשר כל שהוא ולא משנה איזה עי"ש, ומבואר דס"ל שהקשר המרובע אינו דל"ת [אולם תירוצו נסתר מדברי האו"ז ור' שמחה הנ"ל שכתבו שאע"פ שאין דין

לעשות ד' מ"מ אין לשנות מהקשר המקובל ואפילו פסול מי ששינה, וא"כ אין זה נכון שאפשר לעשות איזה קשר שרוצים].

אולם, נראה שבאמת אין ראה שרש"י וש"ר בעירובין צ"ז ע"א ומנחות ל"ה ע"ב שגרסו ופירשו בגמ' שהקשר של תפילין הל"מ היינו בצורת דל"ת - ס"ל שצריך שיהיה דל"ת ממש ולא כקשר המרובע, אלא אדרבה לקשר המרובע קראו דל"ת. הנה, בדברי רה"ג והשמוש"ר שהבאנו לעיל מפורש שכתבו שהקשר הוא כמין דל"ת, אע"פ שבצורת העשיה שכתבו הם יוצא הקשר המרובע. וכן בדברי הארח"ח והר"י אסכנדרני שהביא הב"י מפורש כן, וכן בדברי הרמב"ם שכתב 'מרובע' כמין דאל מפורש כן שהוא מרובע אלא שהוא כמין דל"ת, וכמו שמפורש להדיא בעץ חיים הנ"ל שפירש את כל צורת העשייה וכתב שהוא כמין דל"ת. וכן בדברי הערוגת הבושם וכן מהרח"ו מפורש שהוא גם ס' וגם ד'. ומה שנתקשו היכן היא הדל"ת - הנה כבר כתב המהרי"ל (בהלכות ציצית ותפילין) וז"ל: "רצועות של ראש עשויין לתלות מן הקשר ולהלאה' כעין צורת ד' לכן יזהר לעשות הקשר כעין זה להיות נמשך הרגל לצד ימין מהעומד אחריו וכו' ולא למשוך לצד שמאל" עיי"ש (והובא בשכנה"ג ובא"ר על ס' ל"ב סנ"ב ועוד). ומבואר שהדל"ת הוא בצירוף הרצועות ולא בקשר גרידא. והתה"ד הנ"ל נראה שבא לדחות את דברי המהרי"ל, אולם אין ראיותיו מכריעות, וכמו שכבר כתב התפארת אריה (בספר שערי אמת ח"ג בסופו) שמה שהקשה מגרדומי תפילין להו"א (מנחות ל"ה ע"ב) - הנה לגבי ציצית, דקי"ל גרדומי ציצית כשרים, אעפ"כ צריך שישאר כדי עניבה, וא"כ ה"ה גם בתפילין בהו"א צריך שישאר שיעור מסויים ועל ידו נראה הד', ועיי"ש עוד, ודבריו ברורים. ובאמת שא"א לדחות את דברי רבותינו המפורשים מכח קושיא, ואף אם אין לנו תירוץ מחוור מ"מ דבריהם מפורשים כן, שצריך לעשות מרובע ולא דל"ת ממש, ובפרט שמהרי"ל פירש דקאי ארצועות עם הקשר, ובפרט שברמב"ם מפורש שהוא מרובע כמין דל"ת. וגם היחיד בראשונים שמצאנו שכתב שהקשר למעשה הוא דל"ת הוא התה"ד הנ"ל, דהראשונים האחרים אמנם ס"ל כן בדעת רש"י אולם הם לא ס"ל כן, וגם בדעת רש"י גופיה ביארנו שאין מוכרח פירושם, ובאמת שדעת רוב הראשונים כן כדעת רש"י, שהקשר הוא דל"ת, ואעפ"כ כתבו צורתו כס' וא"כ ע"כ כהנ"ל.

והנה בדברי האו"ז ור' שמחה הנ"ל מפורש שאין לשנות את הקשר המקובל והמשנה פסל. וכ"ה בפסקי מהר"ח או"ז הלכות תפילין (אות ל"ט) עפ"י דברי אביו וז"ל: "קשר של תפילין הל"מ ואין לשנותו מקבלה שבידינו ואם שינה פסול" ע"כ. ומבואר שאף שאינו דל"ת מ"מ אין לשנות מהמקובל. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם שכתב ברפ"ג וז"ל: "שמונה הלכות יש במעשה התפילין כולן הל"מ ולפיכך כולן מעכבות ואם שינה באחת מהן פסל ואלו הם וכו' ושיהא הקשר שלהן קשר ידוע כצורת דאל". ובהי"ג כתב שהקשר הוא מרובע כמין דאל ושצריך ללמדו בראיה וא"א לפרשו בכתיבה עי"ש, ומפורש שלעיכובא הוא, אלא שהוא ס"ל שהקשר המרובע נקרא דל"ת וכנ"ל, והאו"ז וסיעתו ס"ל שאין הוא נקרא דל"ת, אולם לכולהו אין לשנות ממנו. אולם מצאנו לעיטור בדף נ"ט ע"א-ב' שג"כ דחה את פירש"י ושל"ג דל"ת של תפילין בעיקר נוסחי וכתב ש"מ קשר של תפילין במנהגא תליא מילתא וכו' וקשר לחודיה הל"מ מצוה לקושרן יפה ולא לעונבן וענין קשירה במנהגא תליא מילתא ומנהג דילן בד' וי' וכו' עי"ש. ומבואר דהוא ס"ל שהל"מ היא לקשור ולא לענוב אולם צורת הקשר אינה מהל"מ אלא ממנהג ואינו מעכב. והנה גם הוא העתיק שם את דברי רה"ג, וכמו שהביא הב"י, ומבואר שהמנהג הוא לעשות ד' בצורה של ס' וכנ"ל, אע"פ דס"ל שאינו מעכב. אולם מלבד הראשונים דס"ל שהדל"ת היא הל"מ כדעת רש"י, שודאי צריך לעשות כמו שקיבלנו ולא לשנות, הרי גם האו"ז וסיעתו ס"ל שאין לשנות אפילו שהוא מנהג, וכנ"ל, וא"כ אין מקום לסמוך על דברי העיטור לומר שהדל"ת שנוהגים היום זהו המנהג וכך אפשר לעשות, דהא לכולהו רבוותא הנ"ל השינוי הוא לעיכובא וצריך לעשות כדקיבלנו לעשות את הקשר, והקשר שקיבלנו הוא המרובע וכנ"ל, וגם לעיטור הוא כן וכנ"ל.



### צורת עשיית הקשר המרובע למעשה

ולענין צורת עשיית הקשר המרובע למעשה, הנה הב"י כתב שאע"פ שמדברי הגמ' במנחות ל"ה ע"ב גבי ונוייהן לבר לפרש"י מבואר שהדל"ת נראית רק מבחוץ ולא מבפנים מ"מ נהגו לעשותו גם מבפנים ואין קפידא בדבר. והמג"א בסי' ל"ב סנ"ב ובסי' כ"ז סקט"ז פליג וס"ל שיש קפידא שיהא רק מבחוץ כפשט הגמ' עי"ש.

ובאמת שמפורש כן בדברי מהר"י אבוהב בפירושו לטור בסי' כ"ז וז"ל: "ונוייהם לבר יש מי שפירש שהוא על הקשר ויש מי שפירש שהוא על שחרות הרצועות, והרב [הטור] הביא בכאן ב' הפירושים. והנה פירוש קמא לפי המנהג שעושים ד' מבפנים ומבחוץ לא שייך האי פירוש, וכ"כ בעה"ט דהאי פירוש לא דייק, אבל לפירוש זה נראה שהוא טעות מה שעושים ד' מבפנים ומבחוץ שאין מקום לד' אלא מבחוץ" ע"כ.

והנה בצורת עשיית הקשר הבאנו לעיל כמה מדברי הראשונים שכתבו דרכים שונות, והמשותף בין הדרכים הוא שמבחוץ הוי מרובע אלא שמבפנים נחלקו אם הוא שתי וערב או כמין דל"ת וכד', ונראה שהקפידא של ההל"מ ושאסור לשנות הקשר הוא על צידו החיצוני, אולם על הפנימי אין קפידא, ולכן מצינו שנחלקו המנהגים בצדו הפנימי ולא בצדו החיצוני. והנה קשר מהר"י אסכנדרני יוצר מאחוריו כמין דל"ת ממש, וכמו שביארנו לעיל, וא"כ שנוי הוא במחלוקת מהר"י אבוהב והמג"א עם הב"י והדגמ"ר בסי' כ"ז אי שרי או לא, ובקשר האר"ח אינו ברור כ"כ אם כונתו כמ"ש העץ חיים ולזה קרא שיש ד' פנים ואחור וא"כ גם הוא שנוי במחלוקת הנ"ל או שכונתו אחרת, שלפ"ז הקשר של העץ חיים אינו נקרא דל"ת מאחור ושפיר דמי לכו"ע.

ועכ"פ נראה שלמעשה אפשר לעשות או כרה"ג ושמושא רבא או כעץ חיים, דהא מה שחששו הראשונים הנ"ל לשתי וערב אין זה מצוי בינינו כ"כ, דאין אנו רגילים בין הנוצרים ואין אנו מייחסים לזה חשיבות כלל, וכמו שהגאונים הנ"ל שהיו בארצות ערב לא חשו לזה כלל, ורק בארצות אירופה חששו לזה, ואנן לית לן למיחש לזה. וגם הקשר כעץ חיים [שהוא הנהוג כיום אצל רוב ההולכים בקשר המרובע] אינו ברור כלל שהוא דל"ת מב' צדדים וגם אם כן - דעת הב"י שהוא כשר ולכן שפיר דמי לעשות כן.

וע"כ למעשה נראה שהעיקר הוא כהקשר המרובע שנהגו כן כל ישראל מזמן חז"ל עד לפני כשלש מאות שנה לערך, שהתחילו לשנות מכח הקושיות הנ"ל, ואין לנו אלא דברי רבותינו הגאונים והראשונים, ובפרט שאם משנים פסול לדעת הרמב"ם והאו"ז וסיעתם. ויש לשנות לקשר המרובע הנ"ל כא' מב' האופנים הנ"ל.



הרב אהרן פרענקיל-תאומים

מאנטריאל, קנדה

## רצועות תפילין אדומות לא יעשה מפני גנאי ודבר אחר

רש"י מנחות דף ל"ה ע"א: "אדומות לא יעשה. מפני גנאי שמא יאמרו גרדן הוא ומדם חטטיו נצבעו והאדימו הרצועות: ודבר אחר. שמא יאמרו אשתו נדה בעל ונצבעו בדם".

בגמרא נאמר: "א"ר יצחק רצועות שחורות הלכה למשה מסיני, מיתבי תפילין אין קושרין אותן אלא במינן בין ירוקות בין שחורות בין לבנות, אדומות לא יעשה מפני גנאי ודבר אחר", וכן נפסק ברמב"ם (הלכות תו"מ פ"ג הי"ד) ובשולחן ערוך (או"ח סימן ל"ג ס"ג) דאין לצבוע את הרצועות אף מצד פנים באדום, וברמב"ם ובשו"ע כתבו שהטעם הוא מפני גנאי והשמיטו את הטעם השני, אבל הבית יוסף בפירושו על הטור הביא את דברי רש"י במלואם.

והנה חשש רחוק זה שיאמרו שמא יאמרו אשתו נדה בעל וכו' הוא נראה טעם רחוק מאוד, ומהיכן רש"י למד זאת ומדוע לא סתם ש"דבר אחר" אינו הדבר המסוים אלא לשון סתם, וברמב"ם (הלכות תפילין ומוזזה פרק ג הלכה יד) הביא להלכה שאין לצבוע ברצועות אדום מצידן הפנימי וז"ל: "הרצועות של תפילין בין של ראש בין של יד פניהם החיצונים שחורים וזו הלכה למשה מסיני. אבל אחורי הרצועות הואיל ומבפנים הן אם היו ירוקות או לבנות כשרות. אדומות לא יעשה שמא תהפך הרצועה וגנאי הוא לו", ובכסף משנה שם כתב וז"ל: "הרצועה של תפילין וכו'. בפרק הקומץ (מנחות דף ל"ה) אמר רבי יצחק רצועות שחורות הל"מ ואוקימנא לה מבחוץ אבל מבפנים מאיזה צבע שירצה חוץ מאדום משום גנאי ודבר אחר מאי גנאי ודבר אחר מבפנים איכא זימנין דמתהפכא. והא דאמרי' משום גנאי יש מפרשים שמא יאמרו שמיפה עצמו למצוא חן בעיני הזונות ודבר אחר כהני עכו"ם שעושין סימנין מבגד אדום. ורש"י ז"ל פירש גנאי שמא יאמרו מדם חטטיו נצבעו ודבר אחר שמא יאמרו אשתו נדה בעל ונצבעו בדם. ורבינו כתב

טעם דגנאי לבד ולא חשש לכתוב עוד או שמא לא היה בגירסתו "עכ"ד, ובתשובות הגאונים איתא מפני שאדום הוא קישוטי נשים.

עוד יש לדקדק למה הגמרא הוצרכה ב' טעמים לדין זה "משום גנאי ודבר אחר", ומדוע לא אמרה גם בלשון 'או משום דבר אחר'.

ונראה שמקור הדברים הוא מהגמרא בשבת דף יג ע"א: "תני דבי אליהו מעשה בתלמיד א' ששנה הרבה וקרא הרבה ושימש תלמידי חכמים הרבה ומת בחצי ימיו והיתה אשתו נוטלת תפיליו ומחזרתם בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, ואמרה להם כתיב בתורה כי הוא חייך ואורך ימך, בעלי ששנה הרבה וקרא הרבה שימש תלמידי חכמים הרבה מפני מה מת בחצי ימיו, ולא היה אדם מחזירה דבר. פעם אחת נתארחתי אצלה והיתה מסיחה כל אותו מאורע, ואמרתי לה בתי בימי נדחתך מה הוא אצלך, אמרה לי חס ושלום אפי' באצבע קטנה לא נגע [בי], בימי לבוניתך מהו אצלך, אכל עמי ושתה עמי וישן עמי בקירוב בשר ולא עלתה דעתו על דבר אחר, ואמרתי לה ברוך המקום שהרגו שלא נשא פנים לתורה שהרי אמרה תורה ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב. כי אתא רב דימי אמר מטה חדא הואי במערבא אמרי אמר רב יצחק בר יוסף סינר מפסיק בינו לבינה".

ובתוספות הרא"ש מסביר מדוע היא הסתובבה עם התפילין דייקא ע"פ הנאמר במנחות (דף מ"ד ע"א): "ואמר ר"ל כל המניח תפילין מאריך ימים שנאמר ה' עליהם יחיו", ועיין במהרש"א בשבת הסבר לענין התפילין, ויש עדיין לתמוה דבשביל לומר שהתפילין או התורה שלמד מסוגל לאריכות ימים, הלמאי אמרה פסוק מן התורה "כי הוא חייך" ולא אמרה פסוק שכתוב בתפילין עצמן למען ירבו ימיכם ובכך היה מתקבל יותר שמסובבת עם התפילין. ועוד אפשר להקשות איך ידע אליהו לאחר שהסיחה לו אותו מאורע לשאול על עניינים שבצנעא.

והנה דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, כפי שעניינו יאורו בדברי רש"י במנחות שלמדם מהמעשה הזה, וזו הייתה הסיבה שהסתובבה עם תפיליו, ואמרה שהיה קדוש והלך כל הזמן עם התפילין, והראתה את הרצועות שהן לבנות מצד פנים (ואפשר לחדש ע"פ זה דאין לצבוע את צד הפנימי בשחור, כי בכך בטל סימן הקדושה, ובוה יובן למה הרמב"ם השמיט טעם זה ורק כתב משום גנאי, כי הוא סובר שהרצועות צריכות להיות שחורות משני הצדדים, אבל להלכה אין נפסק כך), לרמוז לענין

זה, וע"כ שאלה אליהו בימי ליבוניך מה הוא אצלך, וע"ז אמרה שלא עלתה דעתו על "דבר אחר".

ואל נתמה איך תפילין נמצאים במיטה דהגמרא בברכות דף כ"ד ע"א דנה היכן להניח את התפילין בזמן שישנים וכו' "והיכא מנח להו אמר ר' ירמיה בין כר לכסת שלא כנגד ראשו, והא תני רבי חייא מניחן בכובע תחת מראשותיו, דמפיק ליה למורשא דכובע לבר, בר קפרא צייר להו בכילתא ומפיק למורשהון לבר, רב שישא בריה דרב אידי מנח להו אשרשיפא ופריס סודרא עלוייהו, אמר רב המנונא בריה דרב יוסף זימנא חדא הוה קאימנא קמיה דרבא ואמר לי זיל אייתי לי תפילין ואשכחתינהו בין כר לכסת שלא כנגד ראשו והוה ידענא דיום טבילה הוה ולאגמורן הלכה למעשה הוא דעבד".

ומכאן שתפילין באמת קשורין בענין זה, ואפשר לומר שעל כן הגמרא אומרת שני טעמים - אחד משום גנאי, והוא רצועה של תפילין של יד שמגלגלה על גופו ושייך טעם שיאדימו משום גירוד חטטים, אבל ברצועות של ראש, שמשתלשלות על בגדיו, צריך לטעם השני.

ובנותן טעם בסוד הדברים, אורכן של רצועות התפילין ש"ר הימין עד הברית-יסוד שייך לאב, והשמאל עד הטבור שייך לאם - מקום חיבור התינוק לאמו, והתפילין הם הייחוד בינינו להקב"ה כדאמרין וארשתין לי לעולם ומשלשים כדאיתא רמז לשלש קניני אישה כסף שטר וביאה, וכן נאמר במדרש רבה על הפסוק בשיר השירים שמאלו תחת ראשי וימינו תחבקני: "שמאלו תחת לראשי - זו ציצית וימינו תחבקני - אלו תפילין", ועל כן אי אפשר בתפילין לצבע אדום, הרומז לטומאת הנידה, ואפשר שגם המעשה במסכת שבת רומז שלימוד תורה, שהוא גם כן יחוד, חייב להיות בטהרה.





הרב ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין

## עיון מחודש במקורה של מצות הדלקת נר שבת

### א.

#### פתיחה והצעת הדיון

שלושה סוגי נרות שבת הם: נר רשות, נר מצוה ונר חובה. רשות ביד כל אחד מישראל להדליק מערב שבת נרות ככל שיחפון, על מנת שימשיכו לדלוק אף בשבת<sup>(א)</sup>. מצוה<sup>(ב)</sup> מיוחדת לכבד, לעטר ולענג את השבת ככל הניתן ברחיצה, בגדים נאים, מאכלים משובחים וחמים, מיטה מוצעת, בכל אשר יוכל, ולעניינינו: בנרות דולקים להפיץ אור<sup>(ג)</sup>. חובה פרטית ומיוחדת השיתו חכמים על כל משפחה מישראל להדליק נר בערב שבת, כדי לשמור על שלום הבית ולכבוד ועונג השבת. וכך ניסח זאת הרמב"ם (הלכות שבת ריש פרק ה'): "הדלקת נר בשבת אינה רשות אם רצה מדליק ואם רצה אינו מדליק, ולא מצוה שאינו חייב לרדוף אחריה עד שיעשנה כגון עירובי חצרות או נטילת ידים לאכילה, אלא חובה. ואחד אנשים ואחד נשים חייבין להיות בביתן נר דלוק בשבת".

עלינו, אם כן, לברר מהו היחס בין מצות הדלקת הנר לבין שאר עניני עונג שבת כרחיצת פניו ידיו ורגליו, שהם אינם חובה גמורה<sup>(ד)</sup>.

על נקודה נוספת בשורש מצוה זו עלינו לעמוד: הגדרת ההבדל בינה לבין נרות שאר הלילות. מפשטות דברי רבי אבהו<sup>(ה)</sup> עולה כי חיוב הדלקת הנר בשבת הוא לא דווקא מדיני כבוד ועונג שבת, אלא משום 'שלום בית' - להאיר לדירים בבית

(א). הלכה זו עמדה במוקד הפולמוס הרבני-קראי. הקראים טענו שהדלקת הנר מערב שבת על מנת שתימשך בשבת אסורה מן התורה, ולדעת חז"ל לא רק שאין בזה איסור אלא היא חובה. כבר רב סעדיה גאון נדרש לסוגיה זו ואף כתב מאמר בשם 'נר שבת' להוכיח את היתר ההדלקה מערב שבת, ראה רמ"מ כשר, 'לא תבערו אש בכל מושבותיכם' - 'נר שבת' לרב סעדי' גאון, תורה שלמה כ"ג ויקהל פקודי, מילואים ג, עמוד קכ"ה-קכ"ט.

(ב). ראה רמב"ם פרק ל' מהלכות שבת.

(ג). מתוך כל ענייני עונג שבת הגדיר המאירי (שבת כ"ה:) את הדלקת הנרות כ"ראש לכל עונג".

(ד). וראה ראבי"ה (מסכת שבת סימן קצ"ט) שכתב: "והכי פירושא 'אמר רב הדלקת נר בשבת חובה' - קיבלוה עליהם כל ישראל מחמת מצוה בחובה".

את התנהלותם. לכאורה, בכל לילה קיימת מצוה זו, ואכן יש מפרשים<sup>1</sup> את המימרא (שבת כ"ב:): "אמר רבא פשיטא לי נר ביתו ונר חנוכה, נר ביתו עדיף משום שלום ביתו", כמתייחסת לאדם שאם ידליק את נר החנוכה בחצירו לא יישאר לו נר להאיר בתוך ביתו אפילו בליל חול, דהיינו שאף נר של יום חול חשוב הוא, כי מתקיים על ידו שלום בית. ואם כן מה היא החובה המיוחדת בנר שבת- האם רק מפני שלא יהיה אפשר להדליק לאחר השקיעה?

לא זו בלבד אלא שהשפת אמת מצביע על כך שיתכן שרבי אבהו אכן מתייחס למצות הדלקת הנר שבכל לילה משום שלום בית. זה לשונו: "א"ר אבהו זו הדלקת נר בשבת. רבינו חננאל לא גרס בשבת [וכן הוא בתנא דבי אליהו זוטא (פ' ט"ז) בנוסחא הישנה]. וגם לגירסא דידן נראה הכוונה דמזה למדו חכמים מצות הדלקת נר בשבת, אבל ותזנח משלום הוא בכל הלילות כשאין נרות להדליק ליכא שלום, וכן התקינו נר בשבת שיהיה שלום".

את עונג וכבוד שבת ניתן לקיים במגוון דרכים, ו'שלום בית' הוא עקרון חשוב בכל לילה- האם אין הגדרה ייחודית יותר למצוות נר שבת?



### ב.

**"שאני אומר נר שבת חובה" - האם דברי רבא מוסכמים? דיון במחלוקת**

#### אביי ורבא

לדעת רוב מוני המצוות מדרבנן<sup>2</sup>, מצות נר שבת נכללת ברשימת מצוות אלו, לצידן של התקנות הקדומות: נטילת ידיים, עירובי חצירות, קריאת מגילה ועוד. בדברינו נשתדל להראות כי יתכן והתוקף למצוה זו נקבע רק בזמן האמוראים

ה). שבת כ"ה: "ותזנח משלום נפשי נשיתי טובה. מאי ותזנח משלום נפשי, אמר רבי אבהו זו הדלקת נר בשבת".

1. עיין ריטב"א שם.

2. ראה ר"ש אשכנזי, שבע מצוות דרבנן, קובץ בית אהרן וישראל - לה (שנה ו ה), עמוד צ"ז-ק"ג; הנ"ל, 'השלמות ל'שבע מצוות דרבנן', שם - לח (שנה ז ב), עמוד קל"ט-קנ"ד. וזו לשון הרמב"ם (פרק י"א מהלכות ברכות הלכה ג'): "וכן כל המצוות שהן מדברי סופרים בין מצוה שהיא חובה מדבריהם כגון מקרא מגילה והדלקת נר בשבת והדלקת נר חנוכה, בין מצות שאינן חובה כגון עירוב ונטילת ידיים מברך על הכל קודם לעשייתן...".

לאחר חתימת המשנה, והמנהג להדליק נר לצורך שבת, שאין ספק שנהג, אם לא כמצווה בוודאי כהנהגה מעשית, לא היה בגדר חובה ותקנת חכמים, ובוודאי שלא בברכה. ננסה להגדיר גם את מהות התקנה ויחסה לסעודת השבת.

נקודת המוצא היא ללא ספק פרק במה מדליקין במסכת שבת, במשנה ובתוספתא. כבר נקדים כי הפרק, על כל חלקיו, יכול להתפרש בשופי על הדלקת הנר של רשות<sup>(ח)</sup>, כמו גם ברייתות נוספות המובאות בתלמודים ובמדרשים קדומים. כך יכול להתפרש הדיון בשיטת בית שמאי (שבת י"ח:) המחייבים גם את שביתת הכלים בשבת, "גיגית ונר וקדרה ושפוד מאי טעמא שרו בית שמאי? - דמפקר להו אפקוריט<sup>(ט)</sup>". נר שבת נכלל ברשימה של מלאכות רשות שהיו רגילים כולם לעשות מבעוד יום ונמשכו לתוך השבת, והסגנון בהחלט נראה כמתייחס לענייני רשות ולא מנגיד בפירוש את דעת בית שמאי עם מצות הדלקת הנר<sup>(י)</sup>. נראה איפוא כי בזמנם עוד לא תוקנה מצוה זו<sup>(יא)</sup>.

לפני שנתבונן בביאור המשניות, נפנה לאבן הבוחן בסוגיא זו: מחלוקת אביי ורבא (שבת כ"ה:).

(ח). להלן נציע את הפירוש הזה בשם האחרונים.

(ט). פירש רש"י: "גיגית - שהשכר בתוכו, ואי אפשר לשופכו לארץ והשעורין נשורין כל השבת יותר משמונה ימים, והשבת בכלל, וכן נר הדולק בשבת, וכן קדרה שעל גבי כירה שאי אפשר שלא תצטמק בשבת, וכן שפוד המונח בתנור, כדתנן (שבת יט, ב) משלשלין את הפסח ולא פליגי בית שמאי".

(י). וראה גם סגנון כזה במכילתא דרבי ישמעאל ויקהל: "ועוד קל וחומר, ומה שביעית שאין חייבין עליה לא כרת ולא מיתת בית דין, דין הוא שישבות מערב שביעית לשביעית, שבת שחייבין עליה כרת ומיתת בית דין, דין הוא שישבות מערב שבת לשבת ולא יהיה רשאי להדליק לו נר, או להטמין לו את החמין או לעשות לו מדורה, ת"ל לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת, ביום השבת אי אתה מבעיר, אבל אתה מבעיר מערב שבת לשבת".

(יא). גם המשנה בפרק מקום שנהגו (פסחים פרק רביעי משנה ד') דנה על מקום שנהגו להדליק את הנר ביום הכיפורים ובמקום שלא נהגו, ואין שם התייחסות למצות הדלקת הנר אלא רק לעניין צדדי (השייך לאיסור תה"מ). אמנם, בברייתא שהוצעה לפני רבי יוחנן (פסחים נ"ג:) נזכרה דעת רבי שמעון בן אלעזר, שאף במקום שאין מדליקים את הנר ביום כיפור - אם הוא חל בשבת מדליקים מפני כבוד השבת [ורבי יוחנן הוסיף על כך שלדעת חכמים אף על פי כן אין להדליק ביום כיפור]. דברי רבי שמעון בן אלעזר יכולים להתפרש גם על נר מצוה, כשאר ענייני כבוד שבת, שדוחה לדעתו את החשש המצוי בעניין זה. אין זו שאלה של "חובת הדלקת הנר בשבת" אל מול "מקום שנהגו", אלא ענייני "כבוד שבת" מול "מקום שנהגו".

בניגוד לדעת חכמים, סובר רבי ישמעאל שאין להדליק נר לשבת מעיטרן "מפני כבוד השבת". בביאור דבריו "אמר רבא מתוך שריחו רע, גזרה שמא יניחנה ויצא"<sup>(2)</sup>. "אמר ליה אביי, ויצא. אמר ליה, שאני אומר הדלקת נר בשבת חובה, דאמר רב נחמן בר רב זבדא, ואמרי לה אמר רב נחמן בר רבא אמר רב הדלקת נר בשבת חובה, רחיצת ידים ורגלים בחמין ערבית רשות, ואני אומר מצוה".

בהנחה שחובת הדלקת הנר לשבת היתה מקובלת על כל ישראל מימים קדמונים יש להבין את שיטת אביי, האם להבנתו אין חיסרון בכך שהנר לא בא לידי תכלית והאדם לא ישהה לאורו?

זאת ועוד, מה פשר דברי רבא "שאני אומר נר שבת חובה", האם זו אמירה שלו? האם אין זו הלכה ידועה ופשוטה?

ההצעה הרווחת אצל המפרשים, כמו רש"י ובעלי התוספות<sup>(3)</sup>, היא שבחובת ההדלקה של נר שבת כמאיר את הבית ומביא שלום אכן לא נחלקו אביי ורבא. מחלוקתם היא בפרט נוסף באותה תקנת חכמים, האם יש חובה גם לדאוג לכבוד ועונג השבת על ידי הדלקת נר במקום הסעודה. אביי<sup>(4)</sup> סבר שאין חיוב כזה, ולפיכך יכול האדם לקיים את סעודתו בחוץ. העיקר הוא שהנר דולק ומאיר בבית. ואילו רבא מפרש את דעת רבי ישמעאל ש"מפני כבוד השבת" יש לדאוג שהסעודה תהיה לאור הנר<sup>(5)</sup>.

יב). ראייה לשיטת רבא אפשר להביא מהירושלמי הכותב שר העשוי מקרבי-דגים מותר להדליק בו אף על פי שגם לו ריח רע, מכיוון שהריח הרע מגיע רק לאחר שכבה הנר. משמע שהחיסרון בריח רע הוא רק בשעה שדולק הנר ולא נאמר שבאופן כללי מכיוון שכבוד השבת נפגם אין להשתמש בנר הגורם ריח רע. לפי אביי אין לכאורה חילוק בין בשעה שהנר דולק לאחר כך.

יג). זו לשון התוספות: הדלקת נר בשבת חובה - פירוש במקום סעודה דחובה היא שיסעוד במקום הנר משום עונג אבל מהדלקת נר גופיה לא הוה פריך אביי דפשיטא דחובה היא דהתנן (לקמן דף לא:): על ג' עבירות נשים כו' על שאינן זהירות בהדלקת הנר. רבי יחזקיהו ממגדיבורג (בשיטת הקדמונים) הגדיר זאת: "הדלקת נר בשבת חובה, ואפילו לסעוד במקום נר חובה בשביל עונג שבת". על ראייתו של תוספות נעמוד להלן. נציין כי הנצי"ב (העמק שאלה מצוה כ"ב אות ג') הציע לפרש להיפך, שבנר הסעודה לא נחלקו אביי ורבא, אלא שרבא חידש שיש חובה גם בהדלקת נר הבית.

יד). וכנראה גם חכמים החולקים על רבי ישמעאל, ועיין להלן. אמנם, יתכן שאביי הודה לבסוף לרבא, וראה את לשון תוספות הרא"ש (להלן) "סלקא דעתך אביי" (אמנם לעניינינו די בכך שיש הווא אמנא כזו כדי שלא יהיה הכרח מדברי המשנה, וכפי שנראה להלן).

טו). מעניין שמלשונות רש"י ותוספות נראה כי הם נחלקו במהותו של אותו חיוב נוסף בהדלקת הנר, האם הוא משום כבוד שבת או עונג שבת, ועמדו בזה האחרונים. לכאורה, רבי ישמעאל עצמו מדבר על

[את דעת חכמים אפשר לפרש בשני אופנים, אפשר שהם סוברים כדעת אב"י, שאין חיוב להדליק נר במקום הסעודה, אך אפשר שהם סוברים שאין לחשוש שמא יצא מחמת ריח העטרן<sup>(טז)</sup>].

ההכרח לפרש שגם אב"י מודה שגם שבת הינו חובה (רק לא במקום סעודה) נובע מן ההבנה הפשוטה כי המשנה עצמה עוסקת בחיוב נר זה, הרי שגם שבת היא מצוה מקובלת ואין עליה חולק. אמנם כמה אחרונים הקשו על הנחה זו כפי שנראה להלן.

מאידך, אם נפרש את כל פרק במה מדליקין כמתייחס לנר רשות ומצוה אך לא חובה, נוכל לתלות בזה גופא את מחלוקת אב"י ורבא. לאב"י אין מקור מהמשנה לחובת הדלקת נר שבת, ולרבא פרק במה מדליקין עוסק כולו בנר חובה של השבת, וכדברי המשנה "חייב אדם לומר... הדליקו את הנר".

ביאור זה במחלוקת אב"י ורבא, שנחלקו אם יש כלל חובה בהדלקת נר שבת, הובא כבר בתוספות הרא"ש ובכמה מגדולי המפרשים האחרונים.

זו לשונו: "הדלקת נר שבת חובה. פירוש צורך הדלקת הנר כלומר מה שמדליקין בשבילו הנרות דהיינו הסעודה חובה היא שיסעוד במקום הנר בשביל עונג שבת, דאם תמצא לומר הדלקה ממש וכי אב"י סבירא ליה שהיא רשות והא תנן על שלש עבירות נשים מתות על שאינן זהירות בהדלקת הנר. מיהו לישנא משמע דאהדלקה ממש קאי, ונראה דסלקא דעתך דאב"י דנענשות משום דמאחרין ומדליקין ואתו לידי חילול שבת". דהיינו, אב"י פירש את המשנה באופן אחר (עליו נפרט בהמשך) ולא כחיוב הדלקת נר שבת, לפיכך סבר שאין כלל מקור לחובה כזו.

"כבוד השבת" ולא על עונג (וראה שבות יצחק, ירושלים תשס"ב, נר שבת עמוד ה'). למעשה הראשונים משתמשים בשלושת ההגדרות, מהם שמזכירים לגבי חובת הנר את מצות עונג שבת, מהם שמזכירים את כבוד שבת ומהם שלום בית, וכדברי הגמרא, ויש שעשו בזה מחלוקת ראשונים. אך היות ואין לנו סיבה לחלק בין המצוות, נראה יותר כי כולו איתנייהו ביה, והחובה היא לקיים את כולם, דהיינו שהנר יגרום גם לכבוד ועונג שבת וגם לשלום בית. וזו לשון ספר זכרו תורת משה (לבעל החיי אדם - סימן ב): "מכלל כבוד שבת, להכין ביתו שיהיה נקי ומהודר במה דאפשר לו, ולהציע השלחן יפה, ונרות דולקות שהוא כבוד ועונג ושלום בית, שלא ילך בחושך ויכשל בעצים ואבנים".

(טז). נחלקו ראשונים כיצד לפסוק במחלוקת חכמים ורבי ישמעאל (וראה שפת אמת). אך לכולי עלמא נר שבת חובה, אף לסוברים שניתן להדליק בנר עטרן. יתכן שאלו שפסקו כחכמים סוברים שטעמם הוא שלא חוששים לשמא יצא.

הפני יהושע כתב ממש כדברים אלו וביתר ביאור<sup>(ז)</sup>, וסיים: "הוצרכתי לזה משום דלכאורה אין לחלק בין הדלקת נר במקום סעודה להדלקת נר בבית, שהרי עיקר מצות הדלקת הנר היינו משום שלום בית כדאיתא לעיל בגמרא".

בלשון אחרת כתב החתם סופר: "הדלקת נר בשבת חובה. צריך עיון כיון דאביי נמי ידע הא כמ"ש תוס' ממתני' על ג' עבירות נשים מיתות וכו' ורק שלא ידע שצריך להיות נר במקום סעודה וזה לא השיב לו רבא ועיקר חסר מדברי רבא. תו צריך עיון הא אביי בילדותו כבר ידע דבעי נר שבת במקום סעודה... ולולי דברי תוס' הייתי אומר אביי הוה סבירא ליה הדלקת נר שבת הוה מצוה כמו כמה מצות שאין מחוייבים לחזור אחריהם ומכל מקום בעידן ריתחא מענישים אעשה כי הא... ומשום הכי נשים מתות בשעת לידתן דהוה עידן ריתחא. אבל אין לנו לאסור להדליק בעטרן משום שמא יצא, דאפילו אינו מדליק כלל אין אנו אחראים לו כמי שאינו לובש טלית בת ד' כנפות. ואמר רבא לא כי חובה היא, היינו מהמצות שבית דין שלמטה מכין אותו עד שתצא נפשו".

גם השפת אמת העיר על דברי התוספות: "משמע דפירש דמתני' הוא שאין זהירות להדליק כלל הנר, ולכאורה יותר נראה לפרש שמאחרין להדליק ובאין לחילול שבת, דאין סברא כלל שיענשו על ביטול מצוה דרבנן, בשגם דגם הבעל יכול להדליק, אלא שנתנו להם המצוה, אבל לא שיענשו כל כך על זה. ואולי לשון הגמ' לקמן על עסקי נר הזהרתי אתכם משמע לתוס' דהיינו מצות הדלקתה, ואינו מוכרח".

אם לא נקבל את החילוק של התוספות בין הדלקת נר משום כבוד הסעודה להדלקת נר של שלום בית<sup>(ח)</sup>, נמצא כי לדעת אביי אין חובה כלל להדליק נר

(ז). זו לשונו (על דברי התוספות): "נראה דמשמע להו דהדלקת הנר היינו דומיא דחלה שהיא מצוה וחובה. אלא דבאמת אין הכרח כל כך בזה, דאפשר הא דקאמר התם שאינן זהירות בהדלקת הנר היינו שאינן זהירות להדליק בזמנו אלא מאחרות ומדליקות, ודומיא דסיפא דמתני' דהתם דקתני שלשה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו כו' הדליקו את הנר, והיינו שיזרו שידליקו קודם ספק חשיכה. ואפשר נמי דאין הנשים זהירות להדר אחר שמנים ופתילות יפות, ואם כן לפי זה הא דקתני שאינן זהירות בהדלקת הנר הוי דומיא דשאינן זהירות בנדה, דהיינו על כרחך שאינן זהירות בדיקדוקי הדינים כראוי, דהתם ודאי לא שייך לומר שאינן זהירות במצות נדה כלל".

(ח). וכן נראה מהרמב"ם בפרק ה' מהלכות שבת, שלא הזכיר חילוק זה.

שבת, וכך פירש הוא גם את המשנה. נושא הגדרת החיוב של נר שבת עמד אפוא, לשיטת כמה מהמפרשים, במחלוקת אביי ורבא על דברי רבי ישמעאל. ובסיכומו של דבר, לפנינו שני ביאורים במחלוקת אביי ורבא. לשיטת תוספות, שניהם מודים שנר שבת חובה, אלא שנחלקו האם נר במקום הסעודה אף הוא חובה. להצעתו של תוספות הרא"ש הרי שבזה גופא נחלקו אביי ורבא האם יש כלל חובה להדליק נר שבת, בין במקום הסעודה ובין בבית.



### ג.

#### ביאור פרק במה מדליקין כמתייחס לנר רשות ומצוה אך לא חובה

ברור לנו שאם נחלקו אמוראים בתוקפו של חובת הדלקת הנר, אליבא דכמה מהמפרשים, הרי שאין הכרח בדברי המשנה לאחד מן הצדדים. וכפי שהבאנו הרי שניתן לפרש את המשנה על נר רשות או מצוה, אך לא חובה, וכפי שנבאר כעת. המשניות הראשונות עוסקות בפסולי נרות להדלקה בשבת, אך נרות אלו פסולים להדלקה גם בלא קשר לנר חובה. טעם הפסול הוא שנרות אלו אינם דולקים יפה ולכן יש לחשוש שמא יבוא האדם להטות אותם בשבת או אף לכבותם, ויעבור בזה על איסורים מן התורה<sup>ט</sup>. בין השאר עוסקת המשנה בעוד פרטי דינים השייכים לנר בשבת ויום טוב, כמוכן ללא קשר לתקנת נר שבת.

משנה ו' כותבת: "על שלש עבירות נשים מתות בשעת לידתן על שאינן זהירות בנדה ובחלה ובהדלקת הנר". זוהי המשנה ממנה הוכיחו התוספות שמצות הדלקת הנר היא חובה אליבא כולי עלמא. אך כפי שהבאנו - תוספות הרא"ש והפני יהושע הציעו להעמיד את המשנה במציאות בה נשים לא נזהרו והדליקו נרות להאיר את החשיכה לאחר השקיעה [או שהן מדליקות בנרות לא כשרים וגורמים לכך שיטו אותם בשבת]. עבירה גדולה כזו בוודאי גורמת לעונש שכזה<sup>י</sup>. כך גם כתב הרש"ש: "ולעניות דעתי נראה דזה אין סברא דליהוי להו עונש מיתה בעבור

יט). כמו שכתב רש"י בשבת כ"א., וראה תוספות ישנים שם. זו לשון הריטב"א (בתחילת הפרק): "דהא אפילו תימא דבהדלקת נר שבת ליכא לא מצוה ולא חובה, מכל מקום ראוי הוא לומר הבא להדליק במה ראוי להדליק שלא יבא לידי הטייה". וכן כתב הרמב"ם (פ"ה מהלכות שבת הלכה ח', ובפירושו המשניות פירש אחרת): "ומפני מה אין מדליקין בפתילות שאין האור נתלית בהן ולא בשמנים שאין נמשכים אחר הפתילה גזירה שמא יהיה אור הנר אפל ויטה אותה בשעה שישתמש לאורה".

שאינן נוהרות להדליק את הנר. שהוא אינו רק מדברי סופרים (עיון רמב"ם ריש פ"ה), דבשלמא נדה היא בכרת, עיסה הטבולה לחלה במיתה בידי שמים, אמת הוא שכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה בידי שמים... אבל לחשבה בהדי הני אין לנו... לכן נראה לי דהכוונה בכאן על שאינן זהירות בהדלקת הנר מבעוד יום ומחללות את השבת באיסור סקילה. [דומיא דא"ר אחא לקמן בברייתא בעון שמכבסות כו' בשבת]. ולזאת סמך לה ג' דברים צריך אדם לומר כו' עם חשיכה כו' הדליקו את הנר...".

בכך פירש גם מדוע כתבה המשנה את הפועל "הדלקת הנר" ולא ובנר (כמו: 'חלה', ולא 'הפרשת חלה'), שכן עיקר התביעה מהנשים הייתה על ההדלקה האסורה.

המשנה האחרונה, משנה ז', מסיימת בשני חלקים מקבילים: "[א] שלשה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת עם חשכה עשרתם ערביתם הדליקו את הנר. [ב] ספק חשכה ספק אין חשכה אין מעשרין את הודאי ואין מטבילין את הכלים ואין מדליקין את הנרות אבל מעשרין את הדמאי ומערבין וטומנין את החמין".

כפי שכתב הרש"ש, האדם נדרש להזהיר את בני ביתו לסיים את מלאכות החול ופרט הדלקת הנר (יתכן וזו היתה המלאכה האחרונה לפי רדת החשיכה) קודם כניסת שבת. ובספק חשיכה כבר אסור להדליק. על שאר ענייני כבוד ועונג שבת לא צריך להזהיר במיוחד, שכן לא כלול בהם חילול שבת.

מקור להבנה זו מצאנו בפסיקתא זוטרותא (לקח טוב, שמות פרשת ויקהל פרק ל"ה): "וחכמים אומרים מצוה להדליק מפני שלום ביתו, ושלם יבא אדם לידי חילול שבת, ולידי חילול מזיד, כגון שהוצרכה לו נר לחולה ולחיה, ועוד משום שלא

כ). יש מן העניין לצטט מאבות דרבי נתן (נוסחא א' פרק כ"ה): "כשחלה רבי אליעזר אמרו אותו היום ערב שבת היה ונכנס רבי עקיבא וחביריו לבקרו והיה ישן בתוך חדרו והוא יושב בקינוף והם יושבין בטרקלין שלו. נכנס הורקנוס בנו לחלוץ תפילין שלו [ - לפני כניסת השבת] ולא הניחו והיה בוכה. ויצא הורקנוס ואמר לחכמים רבותי דומה לי שנטרפה דעתו של אבא. אמר לו בני לא דעתי נטרפה אבל דעתך נטרפה שהנחת הדלקת הנר שנתחייבת עליה מיתה לשמים והיית מתעסק בתפילין שאין אתה מתחייב עליהן אלא משום שבות [- איסור הנחת תפילין בשבת הוא מדרבנן (לפי רבי אליעזר)]. האם התכוון רבי אליעזר שמי שאינו מדליק את הנר חייב מיתה בידי שמים יותר מאיסורי שבות אחרים? או האם גם הוא התכוון לכך שמי שאינו מקפיד להדליק בזמן את הנר ומזרז את בני ביתו על כך עלול להכשל ולהכשיל באיסור סקילה של הדלקת הנר משחשיכה?



יאכל בחשך, ואפילו שרץ בקערה אינו רואה, ואם נאמר יאכל מבעוד יום, אין זה כבוד שבת, שהרי לא נתקדש היום".

נוכחנו אם כן שאין הכרח [אף שיתכן לפרש כן], שהמשנה עסקה בנר חובה, וממילא אין לנו מקור קדום<sup>כא</sup> לחובת הדלקת הנר.



## ד.

### הקשיים שבשני המהלכים לביאור אביי ורבא

גם תוספות וגם תוספות הרא"ש נדחקים במדה מסויימת בביאור הסוגיא. תוספות מפרשים את פרק במה מדליקין כמתייחס לנר חובה [אף על פי שאין הוכחה לכך] ולפיכך דברי רבא "שאני אומר נר שבת חובה" מתייחסים לחובה נפרדת של נר, הדלקה במקום הסעודה. לכאורה, אין משמעות בדברי רבא לכך שהבדיל בין נר חובה של בית ונר חובה של סעודה<sup>כב</sup>, ובמילים אחרות, אם נר הסעודה נקרא בדברי רבא "נר שבת" איך נקרא הנר המחוייב מדינא דמשנה?

אך גם אם כל המחלוקת בין אביי ורבא היא האם קיים בכלל חיוב כזה של נר שבת או שהוא רק מצוה, צריך ביאור- מפני מה מצאו האמוראים מקום דווקא בדברי רבי ישמעאל לחלוק עליו, הרי יש ביניהם מחלוקת יסודית בביאור כל הפרק, ולא רבי ישמעאל הוא זה שחידש את חובת הדלקת נר השבת.



כא). נציין למדרש בראשית רבה בשם רבי יהושע (פרשת בראשית פרשה י"ז. וראה גם תנחומא ריש פרשת נח): "ומפני מה ניתן לה מצות נדה, על ידי ששפכה דמו של אדם הראשון לפיכך ניתן לה מצות נדה. ומפני מה ניתן לה מצות חלה, על ידי שקלקלה את אדם הראשון שהיה גמר חלתו של עולם, לפיכך ניתן לה מצות חלה. ומפני מה ניתן לה מצות נר שבת, אמר להן על ידי שכבתה נשמתו של אדם הראשון לפיכך ניתן לה מצות נר שבת". אך גם כאן ניתן לפרש על מצות הדלקת הנר, ולא על נר חובה. בין שאר ההכנות לשבת תפס מקום חשוב כמובן הנר, כדי להאיר את ליל השבת. הנשים היו מופקדות מאז ומתמיד על הדלקת הנרות ולפיכך היו מופקדות על מצוה זו. אולם אין לנו ראיה שהיתה מצוה זו חובה מיוחדת מדרבנן בזמנם.

כב). כדברי הרא"ש הפני יהושע והחתם סופר שהובאו לעיל.

## ה.

### הצעה מחודשת בביאור מחלוקת רבא ואביי – הרכבה של שני הביאורים

אנו ננסה לאחד את שני המהלכים הנ"ל לביאור אחד מחודש.

ראשונה נקדים לבאר את החידוש של התוספות שישנה חובה מיוחדת להדליק במקום הסעודה. מקור להבנה זאת מצאנו בשם רב אחאי בעל השאלות, כפי שצוטט בספר המנהיג<sup>(כ)</sup>: "וכתב רב אחא משבחא שצריכה להדליק נר שלשבת, דאמרינן התם אין מדליקין בעיטרן מפני כבוד השבת, ומפרש רבא שלא יניחנה ויצא, [אמר ליה אביי ויצא] אמר ליה שאני אומר הדלקת נר בשבת חובה. [והכי פירושה סעודת השבת במקום הנר חובה], וכדאיתא בסוף יומא 'מאן דאית ליה סעודתא לא ליכלה אלא כעין יממא'<sup>(כד)</sup>, והיינו דאמרינן בפרק ערבי פסחים 'ואמר לן טעימו מידי דלמא אדאזליתו לביתייכו מתעקרא לכו שרגא ובקידושא דהכא לא נפקיתו, דאין קדוש אלא במקום סעודה'<sup>(כה)</sup>.

ובהדלקת הנר במקום סעודה חובה ומצוה משום עונג שבת ושלום בית. ורבא דאמר [ל]אביי (ב)הדלקת נר בשבת חובה, לא אצטריך ליה לאיניש, אלא שבמקום סעודת השבת היא חובה, דכלא סעודת שבת הא אשמעינן מתני' דחובה דתנן על שלש עבירות הנשים מתות, ואסמכוה רבנן אקראי, ותזנח משלום נפשי זו הדלקת הנר בשבת. אם כן אתא רבא לאשמעינן דבמקום סעודת שבת היא חובה<sup>(כז)</sup>."

ביאורם של תוספות מופיע אם כן כבר אצל רב אחאי, הכותב שעיקר החידוש של רבא הוא שיש לאכול את סעודת השבת לאור הנר. לחידוש זה הביא שני מקורות שנבדוק להלן. וכמו תוספות גם ספר המנהיג הוכיח מהמשנה שעל עיקר

(כג). לראב"ן הירחי, הוצאת מוסד הרב קוק, הלכות שבת עמוד קמ"ו. המוסגר בסוגרים מרובעות הוא על פי שינויי נוסחאות וכפי הנוסח במאגר הדיגיטלי פרוייקט השו"ת. וראה בהעמק שאלה לנצי"ב שאילתא קכ"ב.

(כד). ראיה זו הביא גם רש"י בשבת.

(כה). יתכן שעד כאן דברי רב אחאי ומכאן דברי ראב"ן, ובאמת הנצי"ב (להלן) הוכיח שדעת בעל השאלות היא שאין חובה להדליק נר שלא במקום הסעודה, ודלא כמשתמע מהמשך הקטע כאן.

(כו). נראה כי משפט הסיכום הוא בוודאי כבר משל ראב"ן.

חובת הדלקת הנר לא חלק אביי, וממילא לא דיבר רבא. הוכחה שניתן לפרוך, כפי שנראה.

נראה על פי המתבאר עד כה שלדעת תוספות יש שני דינים שונים בהדלקת הנר: א. הדלקה משום כבוד ועונג שבת ושלום בית. הדלקה זו היא בוודאי מצוה אך אין הוכחה שהיא חובה (כי את המשנה אפשר להעמיד על נר מצוה ורשות). ב. אכילת הסעודה במקום מואר (עיקר המצוה היא הסעודה, לא הנר<sup>כז</sup>). לרבא זו חובה גמורה וזו גם כוונת רבי ישמעאל שחיישינן שיצא ממקום הסעודה. לאביי אין חובה כזאת, רק מצוה.

נציע את המקורות לחובה זו של אכילת הסעודה, כפי שהביאם רב אחאי:

"אינו דומה מי שרואה ואוכל למי שאינו רואה ואוכל. אמר רב יוסף מכאן רמז לסומין שאוכלין ואין שבעין. אמר אביי הלכך, מאן דאית ליה סעודתא - לא ליכלה אלא ביממא" (יומא ע"ד:). דהיינו אכילה נכונה ומכובדת היא דווקא לאור היום או הנר.

"ואף רב הונא סבר אין קידוש אלא במקום סעודה. דרב הונא קדיש, ואיתעקרא ליה שרגא, ועיילי ליה למניה לבי גנניה דרבה בריה דהוה שרגא, וקדיש וטעים מידי. אלמא קסבר אין קידוש אלא במקום סעודה. ואף רבה סבר אין קידוש אלא במקום סעודה. דאמר אביי כי הוינא בי מר כי הוה מקדש אמר לן טעימו מידי, דילמא אדאזליתו לאושפיזא מתעקרא לכו שרגא, ולא מקדש לכו בבית אכילה, ובקידושא דהכא לא נפקיתו דאין קידוש אלא במקום סעודה" (פסחים ק"א.).

במקרים בהם לא היה נר לאכול לאורו את סעודת ליל השבת, העדיפו האמוראים לאכול את סעודתם בבית אחר בו דולק הנר.

הגם שאי אפשר להוכיח משני המקורות כי יש חובה לאכול דווקא לאור הנר<sup>כח</sup>, אך ניתן ללמוד מכאן על חשיבות אכילת הסעודה לאור הנר, ורב אחאי

כז. יתכן שכבוד ועונג שייכים בעיקר לזמן הסעודה, ושלום בית לשאר החדרים.

כח. המאירי בפסחים פירש שמה שאין אוכלים בחושך: "רצה לומר שלא תהא דעתכם נוחה לקביעות סעודה ותלכו לשכב בלא אכילה", אך לא חובה. ובמפורש כתב כן הרא"ש בסימן ה': "יש רוצים להביא ראיה מכאן שאין מקדשין אלא לאור הנר, ומפרשי מתעקרא לכו שרגא ולא תוכלו לקדש בלא נר. וליתא דהכי פירושו ולא תאכלו בלא נר אבל אם היו רוצים לאכול בלא נר היו יכולים לקדש".

וראשונים נוספים הבינו כי זה הוא מקור לדברי רבא שאכילת הסעודה לאור הנר היא חובה גמורה.

נראה כי כך משתמע גם מדברי רי"ץ גיא (הלכות קידוש עמוד י"ד<sup>ט</sup>) שכתב: "והדלקת נר של שבת חובה, וטפי מייטבא דעתיה לסעוד ולהתענג. ואפילו יש לו ב' בתים וכבה נרו באחד מהם מקדש באותו שני דולק וסועד, כדבר הונא דקדיש ואיתעקרא ליה שרגא ועיילו ליה מאניה לבי גנניה דרבה בריה וקדיש וטעים מידי. אבל אם כבה נרו וליכא נר כל עיקר אי איכא אור כוכבים אי נמי אור הלבנה דמשמש לאורן מקדש לאורן וסועד ואי לא מקדש וסועד מכל מקום דקדוש היום וסעודה בלילי שבת דבר תורה ואי אפשר לסלקן משום דליכא נר...". משמעות דבריו שהנר הוא חלק מהסעודה, וכפי שמצינו במסכת פסחים. ולא עוד אלא שהוסיף שאף אם אין לו נר לא נפטר מחובת הסעודה, ויאכל בחושך.

נזכיר גם את דעת סמ"ג<sup>ג</sup> שאין לברך על נר שבת אם לא במקום הסעודה, ולכן ביום הכיפורים אין לברך כלל על הדלקת הנרות ליום הכיפורים. וכפי שהבאנו לעיל מדעת השאלות, וכך הוכיח הנצי"ב<sup>א</sup>, שלדעתו רק במקום סעודה אפשר לברך, ונרות שבחדרים אין בהם חובה ואין לברך עליהם.

[וזו לשון המגן אברהם (סימן רס"ג סק"ה) על דברי השלחן ערוך "שואל על הפתחים. - דהיא עיקר סעודת שבת". וראה בשלחן ערוך הרב (שם סעיף א') שכתב שעיקר הדלקת הנר במקום סעודה, ואף שמדליקים גם בשאר החדרים יש כמה בהבדלים בין החיובים, ראה שם ובקו"א].

---

כט). ראה גם קטע קודם, ועיין בתשובות רב נטרונאי גאון (אופק) אורח חיים סימנים עז-עח.  
ל). מובא במרדכי (יומא רמז תשכ"ח): "ובספר המצות כתב יום הכיפורים שחל להיות בשבת מדליקין בלא ברכה הואיל שאינה באה לצורך אכילה". הובא גם במהרי"ל תשובה קמ"ד ובבית יוסף אורח חיים סימן תר"ו. בר פלוגתיה הוא המרדכי, הסובר שמברכים על הנר ביום הכיפורים. יתכן שגם מהר"ם מרוטנבורג בפסקו המפורסם על אותם שאכלו בימות הקיץ בחצר הבית, שיכולים לברך על הנר שבבית אף שאינם אוכלים לאורו, כיון שעיקרו משום שלום בית, חולק על הסמ"ג (ראה: תשובות פסקים ומנהגים ממהר"ם מרוטנבורג, ירושלים תשי"ז, חלק א' עמוד ר"ט אות רט"ו ובהערות שם). אמנם, המהרי"ל פירש שהמקום בו הדליקו הבחורים בחדרם הוא המקום בו הכינו את צרכי הסעודה, ולכן אין ראייה שהמהר"ם חולק לגמרי על הסמ"ג (ראה מגן אברהם רס"ג סקי"ג). מכל מקום, גם לדעתם כשמדליקים נר בחדר בו אוכלים כבר אין צריך להדליק נרות בשאר חדרי הבית.  
לא). העמק שאלה מצוה כ"ב אות ג'.

כעת, בעקבות ההבנה שרבא חידש רק את נר הסעודה כחובה, ניתן לפרש שאמנם דעת רבא היא שחובה לסעוד לאור הנר, חובה שיש מביאים לה מקור במסכת פסחים, אולם על חובת הדלקת הנר מערב שבת לשם עונג וכבוד או שלום בית, לא דיבר רבא, ואין לנו מקור להניח שהוא סבר שיש חובה כזאת. אם כך, הרי שלדעת אביי שני העניינים אינם חובה אלא מצוה בלבד.

דהיינו, מדברי התוספות קיבלנו את ההבנה שרבא ואביי נחלקו רק על נר הסעודה, ומתוספות הרא"ש קיבלנו שאין מקור מהמשנה לחיוב הדלקת נר שבת של כבוד, עונג ושלום בית.

כיון שאנו מפרשים את כל פרק במה מדליקין כמתייחס לנר רשות ומצוה אך לא חובה ואף רבא יפרש כן, בהכרח שהבין שרבי ישמעאל החריג את נר העטרן מ"במה מדליקין" לא בגלל החשש הרגיל של "במה אין מדליקין" - שמא יטה<sup>ל</sup>, אלא מסיבה אחרת וכדבריו: "מפני כבוד השבת"<sup>ג</sup>. רבי ישמעאל סובר, אפוא, אליבא דרבא שחובה להדליק נר באופן שיגרום לכבוד השבת.

ואיך הבין רבא את דעת חכמים? יתכן שרבא העמיד את דברי כל התנאים שנר השבת הינו חובה, אלא שלחכמים אין לחשוש שמא יצא ולא ישהה לאורו של הנר (וכך הבינו הרא"ש והפני יהושע). אך יתכן גם שאכן רבי ישמעאל הוא זה שחידש את חובת הדלקת נר שבת מפני כבוד השבת, וזה המהלך בו צעדנו.

אביי בהחלט יכול לפרש את דברי רבי ישמעאל, כמו את כל הפרק, לנר רשות ומצוה אך לא חובה, ולסבור שאין לנו כלל מקור לתקנת חכמים כל שהיא המחייבת להדליק נר שבת מעבר למצות ההכנה לשבת הרגילה. לכן תמה מה בכך אם יצא האדם מביתו (תמיהתו היא על רבא, שטען שהחיסרון בנר עיטרן הוא שמא יצא מביתו, ולא על רבי ישמעאל, שהסביר את עצמו "מפני כבוד השבת").

לפי פירושינו יובן מדוע מחלוקת רבא ואביי מצטמצמת לפירוש דברי רבי ישמעאל בלבד, ומדוע לא הזכירו את החילוק בין נר השבת לנר הסעודה, שהרי

(לב). ראה רש"י שבת כ"א. ד"ה ומותר להשתמש, תוספות ישנים שם, ובמיוחד בריטב"א שם בריש הפרק. לגבי דעת הרמב"ם ביד החזקה ובפירושו למשנה, ראה בפירוש המשניות להרמב"ם מהדורת מכון המאור על פרק במה מדליקין ובהערות העורך.

(לג). בפשטות, רבי ישמעאל אוסר להדליק אפילו נר רשות מעטרן, אף שאין בו חשש שמא יטה, מפני כבוד השבת המתחלל בריחו הרע. וכך כנראה הבין אביי.

בעוד כל הפרק עוסק בדיני נר מצוה ורשות ובחששות שמא יטה, רבי ישמעאל חידש דין מיוחד "מפני כבוד השבת", על דין זה בלבד אמר רבא "שאני אומר נר שבת חובה" ולפיכך חיישינן שמא יצא ויאכל בחושך. על חובת הדלקת נר שבת של כבוד, עונג ושלוש בית אין לנו כלל מקור מהמשנה והגמרא!

לדברינו, תובן ההגדרה הייחודית של נר שבת כלפי שאר ענייני כבוד ועונג ושלוש בית, שכן בעוד הם מוגדרים כמצוה, הרי שנר שבת הוא מדיני הסעודה ולפיכך הוא הוקבע לחובה, כמו הסעודה עצמה.



### ו.

#### נר שבת במקום הסעודה – שיטות הראשונים

ביקשנו לחדש שכיון שאין לנו שום הוכחה מדברי התנאים שנר שבת הוא חובה, וגם אין לנו הכרח שרבא חידש שיש חובה להדליק נר שבת שלא במקום הסעודה, הרי יתכן שנר השבת שבבית נשאר בגדר מצוה (ששרשה בדברי הנביאים על כבוד ועונג שבת), אך לא חובה.

ברור שאין הבנה זו מוסכמת על הראשונים, הן לתוספות והן לתוספות הרא"ש הרי שלדעת רבא נר שבת חובה גם בבית, וכמו כן לדעת הרמב"ם אין לחלק כלל בין נר במקום הסעודה לנרות הבית. אמנם, הבאנו כי שיטת הראשונים שאין מברכים על נר שבת שלא במקום אכילה תואמת לדברינו [ולהלן נעמוד על שיטת הסוברים שאף שנר שבת חובה אין לברך עליו כלל, אפילו במקום הסעודה].

האם לדעת תוספות מברכים על נר שבת שבבית, לכאורה כן<sup>(ד)</sup>. אך אם כן, האם מוכרח שלדעת השאלות והסמ"ג, שאין מברכים על נר שלא במקום אכילה, אין חובה כלל להדליק בשאר חדרי הבית? האם אפשר גם להבין שישנה אפשרות שלישית- שאף שנר שבת חובה גם שלא במקום אכילה לא נתקנה עליו ברכה? לא מסתבר, ובדברינו להלן נראה שאדרבא יש יותר סברא לברך על נר שבבית מאשר על נר הסעודה, שקיום מצוותו אינו אלא בלילה ולא מיד בשעת ההדלקה.

לד). וראה בספר צרור החיים לתלמיד הרשב"א (דיני ערב שבת והתקיעות עמוד מ"ז). מובא בקובץ שיטות קמאי שבת כ"ה:) שכתב כן במפורש בשם תוספות.

נמצאנו למדים שיש מקור להבנתנו בסוגיא, בדעת הפוסקים שאין מדליקים ומברכים אלא במקום סעודה.

מהר"ם מרוטנבורג<sup>לה</sup> פסק לאברכים לומדי תורה ששוהים תקופות ארוכות מחוץ לביתם, ומתאכסנים בחדרים המיוחדים להם, שידליקו נרות בברכה בחדרם, שכן תקנת הדלקת הנר היא משום שלא יכשלו בעץ ואבן. אבל מי שנמצא עם אשתו אינו צריך לברך על הדלקת הנר בחדר, כי הוא נפטר בברכת אשתו.

עוד פסק שהנוהגים לאכול את סעודת השבת לפני השקיעה בחצר בעוד שיש אור השמש עליהם, שידליקו נרות בבית ובמקום הסעודה אין צריכים להדליק כיון שהנרות תוקנו משום שלום בית והרי האור גדול, "ואמר בשם אביו רבינו ברוך כי גדול אחד הנהיג כן בגרמיז"א".

לפי המהר"ם הרי שחובת ההדלקה היא רק משום שלום בית, לקולא (אין צריך להדליק במקום הסעודה אם יש שם אור) ולחומרא (צריכים להדליק בברכה אף שלא במקום הסעודה). ומברכים על נר אף שלא במקום סעודה.

נשאל המהרי"ל (שו"ת סימן קמ"ד) האם אפשר לסמוך על פסק זה של מהר"ם ולברך בחדרים שאין אוכלים בהם, וענה תשובה מורכבת, לפי שתי הדעות בחובת ההדלקה שלא במקום אכילה:

"[שאלה]... ועל נר שבת אם נוהגין אחרי התשב"ץ הבחורים שאינם בביתם אם מברכין בהדלקת נר בשבת. [תשובה] ונר של שבת לבחורים, במאי נסתפקת הואיל ותשב"ץ וא"ח [הטור] כתבו לברך. ואי משום שאין אוכלין שם וכדברי סמ"ג דנר יו"כ לא דמי, דמכל מקום הכא משתמשינ לצורך אכילה להכין עליהם וכלי סעודה מה שאין כן ביום כיפור, וכל שכן דכולא רבוותא פסקו דיש לברך כשחל להיות יום כיפור בשבת ולא חיישינן אדסמ"ג, אלא חשבי ליה שלום בית אפילו בלא אכילה".

לדבריו, אם נחשוש לסברת הסמ"ג הרי שנפרש את דברי מהר"ם בחדרים בהם משתמשים לצרכי סעודה. נמצאנו למדים שאין ראיה מהמהר"ם לברך בחדרים שאין סועדים בהם. מאידך, עיקר ההלכה היא כדעת המרדכי, שמברכים על הנר ביום הכיפורים אף שאין אוכלים, וממילא אפשר גם לברך על הנר בחדרים.

לה). הובא במרדכי שבת רצ"ג, ובמקורות שבהערה לעיל.

המגן אברהם לאורך סימן רס"ג מזכיר את שני הצדדים ומכריע לעיקר שניתן לברך אף על הדלקה שלא במקום אכילה כלל (ראה ספר חובת הדר לרבי יעקב בלוי, קונטרס הלכות הדלקת הנר ס"ק ו').

גם לשיטות (שנפסקו להלכה) שנה שבת חובה בין במקום אכילה ובין בשאר החדרים, הרי שאין מברכים בשני המקומות, ואדרבא לאחר שהדליקו את נר הסעודה בברכה גם לשיטתם יתכן שאין חובה כלל להדליק בשאר החדרים אלא משום הדור מצוה<sup>לו</sup>. וצריך עיון בגדר הדבר.

מהשלחן ערוך והפוסקים בסימן רס"ג נראה שנה שבת הוא "חובת גברא" על כל אדם ואדם להדליק נר בבית לכבוד שבת. ואף אם אין צריך להדליק נר במקום הסעודה, כגון אורח בבית בעל הבית שמדליק נר, ואין לו חדר נפרד שיצטרך להדליק שם נר, הרי הוא חייב להשתתף עם בעל הבית בנר.

הראשון שקבע כחובת גברא את חיוב הדלקת הנר, וסבר שאף אורח המתארח במקום שבו כבר דולק הנר חייב להשתתף עמו, היה הראב"ה (סימן קצ"ט) שכתב: "וקרוב הדבר בעיני דאכסנאי משתתף בפריטי לנר של שבת כמו לנר של חנוכה<sup>לז</sup>, 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 [לשאין קרויין] בני ביתו". וכך פסק השלחן ערוך בסעיף ז'.

לו. ראה בשו"ת שבט הלוי (חלק ג' סימן כ"ד) שהוכיח שאין מקור לחיוב הדלקת הנר כדינה בחדרים לאחר שהדליקו בברכה במקום הסעודה. וכתב שאין את דיני הדלקת הנר על הנר שבחדרים ואין צריך לכבות ולהדליק לכבוד שבת אף למחמירים בכך, וכן במדינות הצפוניות, כאשר אין בהן חושך בלילה, לא צריך להדליק שם כלל נר, אלא רק במקום הסעודה. וראה גם במאמרו של הגר"מ רצאבי, 'הדלקת נרות שבת לכלה או בת נשואה המתארחות אצל הוריהן', קובץ דברי חפץ א, עמודים מו-נ"ב, שהאריך בדעה זו, ובמנהג רבים מבני תימן שבת נשואה שמתארחת אצל אמה לא מדליקה כלל נרות.

לז. הראב"ה דימה שם כמה פרטי הלכות בין נר חנוכה לנר שבת. יצויין כי הראב"ה הוא הראשון שכתב שיש להדליק שני נרות, ואף הציע לפרש שהנר הראשון הוא נר חול (דומה לשמש של נר חנוכה) והשני נועד לכבוד שבת. לאור דברי הראב"ה אפשר לבאר את המנהג הנפוץ כיום להדליק נרות שבת כמספר הילדים, שהוא דומיא דנר חנוכה, שמצאנו בו הידור להדליק כמנין בני הבית (ובמיוחד לשיטת הרמב"ם שהאבא מדליק בעצמו נרות חנוכה כמספר ילדיו. ויתכן שלכן נוהגים בזה רק בני אשכנז. ובאמת היו משפחות בליטא שבנות הבית עצמן הדליקו את הנרות "שלהן" (ראה בערוך השלחן רס"ג ס"ז, וכן נהגו בבית הגרי"ז מבריסק, וראה בספר הליכות ביתה סימן י"ד סעיף י), וזה כדעת הרמ"א בנר חנוכה שהילדים מדליקים בעצמן את נרות ההידור).



בלא חידוש הראב"ה היינו אומרים שאם כבר הדליקו נר במקום הסעודה אין חובה על האורחים להשתתף עם בעל הבית. ויתכן שאף אין עליהם חובה להדליק בחדרם, שהרי הוא אינו מקום סעודה.

נראה לסכם דינים אלו להלכה בשלושה שלבים<sup>(ח)</sup>: א. חובה להדליק במקום סעודה. ב. חובה להדליק בשאר חדרי הבית (אם לא הדליק במקום סעודה כגון שיש שם אור השמש, או ביום כיפור). ג. חובת גברא על כל אחד להדליק גם אם נמצא במקום שכבר מדליקים (אך יוצא בהדלקת אשתו בביתו).

יתכן שלדעת ראב"ה החיוב הוא רק חובת גברא להדליק נר אחד (או שנים) לכבוד שבת, ולכן אם כבר הדליק נר במקום הסעודה שוב אינו חייב להדליק בשאר החדרים. מאידך, אם לא הדליק במקום הסעודה נשאר עליו חובת הגברא להדליק לפחות בשאר החדרים משום שלום בית. אך עדיין צריך ביאור למה לא תקנו חובה להדליק הן במקום הסעודה והן בשאר החדרים משום שלום בית<sup>(ט)</sup>.



## ז.

### האם מברכים על נר שבת? – מחלוקת רבינו תם ורבינו משולם

בגמרא לא הוזכר חובת ברכה או נוסח ברכה למצות נר שבת. באמצע תקופת הגאונים שלח רב נטרונאי גאון<sup>(2)</sup> (כפי שצוטט בהלכות גדולות, הוצאת ר"ע הילדסהיימר - ברלין תרמ"ח ע"פ כת"י רומי, עמוד 85<sup>א</sup>): "ושדר רב נטרונאי ריש מתיבתא, המדליק נר של שבת צריך לברך בר' אשר קדש' במצו' וצ' להדליק

לח). ראה ביאור הלכה (ד"ה בחורים).

לט). השבט הלוי שם הביא כמה אחרונים שסוברים שהבעל יכול לברך על הדלקת הנר בשאר החדרים. מ). לדעת כמה חוקרים הרי שרב נטרונאי הוא זה שחידש את הברכה, כנגד דעת הקראים שאסרו להדליק נר מערב שבת. ראה: ר"ר ערוס, 'ברכת הדלקת נר של יום טוב', סיני פ"ה, עמוד ס' הערה 27. הרב ערוסי דוחה השערה זו מכח שתי טענות (שעם שתייהן איני מסכים). א. אין מברכים ברכות שלא נמצאים במשנה ובגמרא. ב. כבר הצדוקים התנגדו לנר שבת. לפלא שלא שם לב למקור החשוב מדברי רב אחאי, שציטט בעצמו בעמוד ס"ז, שקדם בהרבה לרב נטרונאי, ושמא חשדו לספר המנהיג שאינו מצטט נכונה (ראה במה שכתב שם בהערה 59).

מא). תשובות רב נטרונאי גאון (אופק) אורח חיים סימן ס"ו.

### האוצר ◆ גיליון כ"א

נר של שבת. מה טעמא, דהדלקת נר בשבת חובה היא, דאמר רב יהודה אמ' שמואל הדלקת נר בשבת חובה ואסמכוה רבנן אקרא, שנ' וידעת כי שלום אהלך וגו'. לפיכך חייב לברך נר של שבת ברוך להדליק נר של שבת".

למעשה בספר המנהיג<sup>(ב)</sup> נזכר כי כבר רב אחא משבחא בעל השאלות, מראשית תקופת הגאונים, הורה לברך על נר שבת. וכך כתב בהקשר להדלקת נר יום-טוב: "...למדנו מזה שאין מברכים על הנר בלילי ימים טובים. וכן כתב רב אחא בנר שבת לברך להדליק ולא הזכיר נר של יום טוב". אציין שלפי אחת הנוסחאות<sup>(ג)</sup> של ספר המנהיג, גם בתחילת הקטע (אותו ציטטנו לעיל) הגירסא היא: "וכתב רב אחא משבחא שצריכה [לברך] להדליק נר שלשבת".

כך גם בסדר רב עמרם גאון: "והמדליק נר של שבת צריך לברך, ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר של שבת. מה טעם, כיון דחובה, שכך אמרנו הדלקת נר בשבת חובה. דאמר רב יהודה אמר שמואל הדלקת נר בשבת חובה ואסמכוה רבנן אקרא דכתיב וידעת כי שלום אהלך וגו', הילכך חייב לברך. ואם תאמר רבנן מנין צוינו, רב אמר מן שאל אביך ויגדך".

רב סעדיה גאון כתב בסידורו (עמוד ק"ט): "לפני שקיעת החמה ביום השישי חייבים להדליק נר לשבת, ורובינו מברכים עליו להדליק נר השבת".

בסוף תקופת הגאונים ביררו אצל רב האיי את מקור הברכה<sup>(ד)</sup>: "וששאלתם עיקר ברכה להדליק נר של שבת מנהגא או הלכתא ואי הלכתא היכא כתיבא בתלמוד... נר של שבת הלכתא היא ואף על גב דלא אמרה בהדיא דאמר ליה רבא לאבבי שאני אומר הדלקת נר בשבת חובה ותנן במתניתין שלשה דברים צריך אדם וכו' ותנן על שלש עברות נשים מתות וכו' וקי"ל כאבבי דאמר דמאי דדבריהם בעי ברכה".

וכן פסקו ספר העיתים (הלכות ערבי שבתות<sup>(ה)</sup>), הרמב"ם (פ"ה מהלכות שבת הל"א), מחזור ויטרי (סימן ק"ב) ועוד.

מב. הוצאת מוסד הרב קוק, חלק א', עמוד קמ"ז. יצויין כי בספר השאלות לא נמצא התייחסות לנידון זה.

מג. מכתב יד מאוחר יחסית, ראה במבוא לספר המנהיג הוצאת מוסד הרב קוק עמוד 81.

מד. תשובות הגאונים שערי תשובה סימן צ"א. וראה אוצר הגאונים שבת כ"ה:.

מה. קרקא תרס"ב עמוד 19. וראה בהערות עיתים לבינה שם הערה צ"ז.

אף שבכתבי הגאונים פשוט כי יש לברך על הדלקת נר של שבת, הרי שבאירופה רבים לא נהגו לברך<sup>(מ)</sup>, משכך התפתח פולמוס בשאלה זו בין רבינו תם ורבינו משולם. את חילופי הדברים ביניהם אנו מוצאים בספר הישר חלק התשובות תשובות מ"ה מ"ז ומ"ח, ובכתבי רבותינו הראשונים בדורות הבאים.

טען רבינו משולם: "וברכת נר כמו כן הורה הוא [-רבינו אליהו] ונוהג תחילה, וכן במקומות אחרים הרבה ראינו שאין נוהגין לברך. וטעמא דמסתבר שאין הדלקתה גמר מצותה, ואינה [אלא]<sup>(מ)</sup> כדי להאיר בלילה. ואם היתה עשית דולקת והולכת אינו חייב לכבותה ולהדליקה כדאשכחן לענין נר חנוכה".

רבינו משולם ידע על קיומו של מנהג לא לברך על הדלקת נר שבת, ואף הביא לכך טעם. אין ההדלקה, לדעתו, עיקר המצווה שכן התכלית היא האור בלילה, ואילו בעת ההדלקה נעשית רק ההכנה למצווה. ובכלל אין מצווה להדליק אלא שיהיה נר דולק<sup>(מ)</sup>, אם כן בוודאי שאין ההדלקה מצווה, אלא עצם האורה.

רבינו תם האריך במילים חריפות להשיב על דבריו ולקעקע את המנהג שלא לברך. הוא דרש ממנו לסמוך על דעת רב עמרם גאון ושאר הגאונים ורבנן סבוראי שפסקו לברך. ולעצם הטענה שאין העשייה גמר מצווה ענה: "הא ליתא שגמר מצותה היא כנר חנוכה דלפרסומי ניסא היא, והכי נמי מדהוה<sup>(ט)</sup> שלום ביתו דאין לו להקדים ולא לאחר". כשם שבנר חנוכה אין אומרים שההדלקה אינה גמר מצווה, כך גם בנר שבת, שתיקנו זמן מיוחד להדלקתה<sup>(ז)</sup>, יש לברך, ואנו מחשיבים זאת כגמר מצווה של שלום ביתו.

מו). ראה גם בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סימן קט"ו): "מה שכתבת בבעייתי נר של שבת שרבינו שמשון כתב דהדלקת נר הוא קבלת שבת. היינו משום דסלקא אדעתיה הדלקת נר בשבת חובה ואין מברכין עליה".

מז). להלן נעמוד על משמעות הנוסף במוסגר.

מח). יתכן שזו גם דעת הרמב"ם שכתב (פ"ה מהלכות שבת הלכה א'): "ואחד אנשים ואחד נשים חייבין להיות בבתיהן נר דלוק בשבת". משמע שהעיקר שיהיה נר דולק ולא שידליקו. ומה שהמשיך ש"אפילו אין לו מה יאכל שואל על הפתחים ולוקח שמן ומדליק את הנר", מפני שלא היה לו נר דולק לכן הוצרך להדליק.

מט). כשהראבי"ה (ח"א סימן קצ"ט) ציטט את רבינו תם כתב במקום "מדהוה" - "מיד הוה".

נ). רבינו תם מתכוון למימרא של "ההוא סבא" לאשת רב יוסף שאין להקדים או לאחר את זמן הדלקת הנר. אפשר שרבינו משולם יפרש את המימרא כמו ראשונים אחרים (ראה מאירי וריטב"א, וכיון להם

לעצם המנהג כתב לו רבינו תם: "ולפי שהנשים מברכות בלחש וקולם לא ישמע, שכחת המנהג שגם אני לא שמעתי מימי, ופעמים שהיתי מדליק היתי שוכח לפי שאינה באנשים כבנשים". מדבריו נראה שלא היה מנהג ברור וידוע בזה, אפילו אצל גדולי הראשונים.

על מה שטען רבינו משולם שאין ההדלקה גמר המצוה, שהרי אין חובה להדליק נרות שבת אם יש כבר נר דולק בבית, ענה לו רבינו תם בתרתי: "ומה שכתבת שאם היתה עששית דולקת והולכת אינה מכבה ומדליקה, ומה בכך<sup>(א)</sup> הלא בכיסוי הדם אם נתכסה ברוח פטור מלכסות ואם חזר ונתגלה חייב, וכן בסוכה העומדת ועשויה ואינו יכול לחדש בה דבר אינו מברך אם יעשנה, ואם יחדש בה דבר ברכה הנוהגת בה<sup>(ב)</sup>". ועוד שנשים שלנו מנהג בידם לכבות ולהדליק. ואני ראיתי בעיני ואשאלם ותאמרנה כן. ואם אינן נביאות בני נביאות הן".

רבינו תם נוכח שהמנהג היה לכבות ולהדליק את הנר הקיים לכבוד שבת. בדבריו המובאים בתוספות בשבת נראה כי בסופו של דבר זו גם הייתה דעתו למעשה<sup>(ג)</sup> ואף הביא לכך ראיה: "ויש שרוצים לומר דאין לברך אהדלקת נר מדקרי ליה חובה כדאמרינן (חולין קה.) מים אחרונים חובה ואין טעונין ברכה. ואומר רבינו תם דשיבוש הוא, דלא דמי למים אחרונים דלא הוי אלא להצלה בעלמא אבל הדלקת נר היא חובה של מצות עונג שבת, וכמה חובות הן דטעונין ברכה.

השפת אמת עיין שם), שהיא מתייחסת לנר חנוכה ולא לנר שבת. אפשר גם שהוא פירש את הדין שלא יקדים ולא יאחר כדין לכתחילה ולא מעכב בדיעבד (שפת אמת). וראה גם במה שפירש מימרא זו הראבי"ה (מסכת שבת סימן קצ"ט): "יש לפרש, סברה לקבוע הדברים עליה כחובה להקדים, ואמר לה ובלבד שלא יקדים להרגיל בכך, דזימנן דחומרא דאיתי לידי קולא [הוא], כשלא גמר להכין לשבת, [והא ד]רב צלי של שבת בערב שבת מעשה אירע כן, ולא שהיה רגיל בכך".

נא). השפת אמת והקהילות יעקב (שבת סימן כ') השיבו על טענת רבינו תם וחילקו בין הדוגמאות שהביא לטענת רבינו משולם מנר שבת. אגב, הקהילות יעקב בסוף דבריו התבטא שאף שנפסקה הלכה כרבינו תם, טרח לבאר היטב את דעת רבינו משולם כיון שאלו ואלו דברי אלקים חיים. נב). ראה בהערה הבאה.

נג). האור זרוע (חלק ב' הלכות ערב שבת סימן י"א) ציטט את רבינו תם בלשון זו: "אומר רבינו תם דאדרבה יכול להיות שחייב לכבותו ולחזור להדליק, שכן נשים בצרפת נוהגות שאם היה דולק מבעוד יום גדול מכבות אותו וחוזרות ומדליקות. ותו דאפילו משכחת משנה או ברייתא שאין צריך לכבות ולחזור ולהדליק אף על פי כן כי מדליק מצוה קא עביד וחייב לברך".

ומה שאומר טעם אחר שלא לברך משום שאם היתה מודלקת ועומדת לא היה צריך לכבותה ולחזור ולהדליקה ולא להדליק אחרת, אין נראה דהא גבי כיסוי הדם (שם פז.) אם כסוהו הרוח פטור מלכסותו, אפילו הכי כשמכסה צריך לברך. וכן נולד מהול איכא למ"ד דאין צריך להטיף ממנו דם ברית, וכשמל תניא בשילהי פרק ר' אליעזר דמילה (לקמן דף קלז:) המל אומר כו'. ובסדר רב עמרם יש המדליק נר בשבת מברך אשר קדשנו כו'. ועוד נראה לרבינו תם שאם היה הנר מודלק ועומד שצריך לכבות ולחזור ולהדליק כדאמר ליה ההוא סבא ובלבד שלא יקדים ובלבד שלא יאחר (לעיל דף כג:)."

אפשר שדברינו לעיל מתאימים לשיטת רבינו משולם, שכן לדברינו אין ראייה שרבא חייב את הדלקת הנר בבית, אלא רק לסעוד לאורו. ואף שחובה להדליק בערב שבת נר לצורך הסעודה, הרי שאם יש כבר נר דולק אין צריך להדליק נר אחר או לכבותו ולהדליקו מחדש, שהעיקר הוא שיהיה מקום הסעודה מואר, ואין זה תקנה על האדם אלא על המקום. על חובה כזאת מובן שלא תקנו ברכה. לעומת זאת, נר חנוכה מיועד לפירסומי ניסא כל זמן הדלקתו ולכן מברכים עליו.

אך רבינו תם התייחס לחובת הדלקת הנר כחובה בפני עצמה החלה על האדם משום כבוד ועונג שבת<sup>נד</sup> ושלום בית, על חובה כזאת יש לברך [ואילו הדלקת הנר במקום הסעודה היא חובה נוספת].

מחלוקת זו הובאה ברבים מספרי הראשונים, שהביאוה כל אחד בסגנונו<sup>נז</sup>. למעשה, פשט המנהג כרבינו תם כפי שהביא האורחות חיים (דין הדלקת הנר בערב שבת אות א'): "כתב הר"י מקורביל ז"ל, יש חכמים שמצוים לברך, ויש מצוים שלא לברך משום דחובה היא משום שלום ביתו פירוש שלא יכשל בעץ או באבן או בשום דבר. ונוכל לומר שמה שאמרו ז"ל שאין מברכין על דבר שהיא חובה, הני מילי בדבר שהיא חובת הגוף לשמרו מנזק כגון מים אחרונים, אבל חובת אסור

נד. יתכן שכבוד ועונג שייכים בעיקר לזמן הסעודה, ושלום בית לשאר החדרים.

נה. נצטט את הגהת המרדכי לרבינו שמואל משליצטאט (שבת רמז רצ"ד): "הגה"ה. רבינו משולם לא היה מברך על הדלקת הנר משום דאמרינן פרק התכלת כל מצוה שאין עשייתה גמר מלאכת מצוה אין מברכין עליה ונר שבת אין גמר עשייתה אלא בשעת אכילה כדאמרינן בערבי פסחים. ור"י אומר שיש לברך ולא קשה מהתכלת דגמר מצוה היא שרואין בה לשמש בבית ולישא הכלים על השולחן".

והיתר כגון זו שהוא חובה משום עונג שבת ודאי מברכין. ונהגו לברך על פי רבינו תם ז"ל".

מדבריו נראה שלדעת הפוסטים מברכה כל חובת ההדלקה היא בשביל למנוע סכנות, ועל סוג חובה כזה לא תקנו ברכה. יתכן גם שלזה התכוונו רבינו תם (במכתבו הראשון סימן מ"ה עיין שם) ותוספות, שחילקו בין מים אחרונים לחובת הדלקת נר שבת.

אכן, נראה כי אף שיתכן שחלק מהפוסטים מברכה השתמשו בטעם זה<sup>(1)</sup>, טעם זה אינו מתאים לפי דברינו, שכן הצענו שעל עניין השלום בית לא חייבו כלל ברכה אלא רק במקום הסעודה, ולפיכך יש לברך על הדלקת הנר במקום הסעודה משום כבוד ועונג, אלא שמטעם אחר פטר רבינו משולם.

רבינו משולם עצמו, במכתבו לרבינו תם, הביא סיבות אחרות לפטור מברכה<sup>(2)</sup>. ולהבנתינו דעתו היתה שעיקר הדלקת הנר היא לצורך הסעודה ולכן אין גמר מצותה מיד אלא בשעת הסעודה בלילה. ועוד סובר הוא שהעיקר הוא לאכול לאור הנר, ולא להדליק נר במקום הסעודה, לפיכך סבר שאין לברך. סיוע להבנתינו את דעת רבינו משולם נמצא בציטוט של דבריו בהגהת המרדכי (שהובאה לעיל בהערה): "רבינו משולם לא היה מברך על הדלקת הנר... ונר שבת אין גמר עשייתה אלא בשעת אכילה".



על כל פנים, להלכה נמצא כי הדלקת הנר במקום הסעודה היא חובה אליבא דכולי עלמא (אלא שיש שלא בירכו עליה), ואילו הדלקת הנר בבית, שלא במקום האכילה, משום כבוד עונג ושלום בית שנויה במחלוקת (לרוב הראשונים יש חובה

---

(1). ראה בהערות המגיה לתוספות ר"י הזקן ותלמידו (שבת כ"ג: הערה 76), שהטענה הזו הובאה בראשונים בדרך כלל בסתמא ולא בשם רבינו משולם.

(2). לדברינו ההוספה בסוגריים של מו"ל ספר הישר בתוך דברי רבינו משולם אינה צודקת, שכן בלעדיה טענתו של רבינו משולם היא: "ואינה כדי להאיר בלילה", שלדברינו הכוונה היא שהמצווה אינה להאיר בלילה אלא רק בשעת הסעודה, ולכן בשעת הדלקת הנר עדיין לא הגיע גמר המצווה. בעוד שאחרי הוספה בסוגריים הטענה היא: "ואינה אלא כדי להאיר בלילה". רבינו תם השיב שההדלקה היא משום שלום בית ואף נקבע לה זמן, ולכן דומה היא לנא חנוכה שמיד בשעת ההדלקה מתחיל עניין המצווה.

בשניהם, ויש ראשונים, ובכללם הרמב"ם שלא חילקו כלל ביניהם). למעשה, נפסק כדעת המחייבים את נר השבת בברכה גם על הדלקה בבית, אם לא הדליקו במקום הסעודה, אך עדיף לברך על הנר שבמקום הסעודה, והוא עיקר המצוה.



הרב שמואל ישמח

ישיבות צרור המור והדר להדר, חיפה

## זמן קריאת שמו"ת

## פרק ט - הוספות והערות

בגליונות הקודמים של האוצר פרסמנו סדרת מאמרים בנושא זמן קריאת שמו"ת\*. בעת עריכת המאמרים, לקראת פרסומם ספר 'מפנינים יקרה', מצאנו כמה תוספות, שחלקן יובאו במאמרנו זה.

סעיף א - שיטת רב עמרם גאון. סעיף ב - שיטת האדר"ת בענין אזהרת רבי לבניו. סעיף ג - סיום הקריאה לפני הקריאה בבית הכנסת. סעיף ד - דברי מנורת המאור. סעיף ה - דעת החזו"א.

## א.

## שיטת רב עמרם גאון

בפרק ג' הבאנו כמה ראשונים שנקטו שיש לקרוא שמו"ת בשבת בבוקר, והסברנו שלדעתם הקריאה צריכה להיות סמוכה ממש לקריאת הציבור. בנוסף, הבאנו ראשונים שכתבו שהמנהג בימיהם היה לקרוא בשבת בבוקר, והבאנו שכן הוא גם בסדר רב עמרם גאון (שחרית של שבת, מהדורת גולדשמידט מה"ק תשס"ה עמ' עב).

מו"ח, הגאון הרב מרדכי רבינוביץ שליט"א, העיר לי שבאוצר חלוף מנהגים החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל (מהד' רמ"ב לוין, סי' מז, הובא גם באוצר הגאונים ברכות ח, ע"ב) מובא: "בארץ ישראל קורא העם הפרשה והש"ץ סדרים, בני

(\*). פרק א, ביאור שיטת מהר"ם ושיטת ר"י שירליאון. פרק ב, ביאור שיטת ר' שמחה (האוצר יב, שבט תשע"ח, עמ' קלז); פרק ג, הדעות הסוברות שרצוי לקרוא שמו"ת דוקא בשבת (האוצר טז, סיון תשע"ח, עמ' קלה); פרק ד, האם זמן הקריאה מתחיל ומסתיים במנחה של שבת, או במוצ"ש (האוצר יז, תמוז תשע"ח, עמ' סז); פרק ה, מהו זמן מנחה, בו מתחיל ומסתיים זמן שמו"ת בכל שבת. פרק ו, קריאת שמו"ת בשבת שלאחר יו"ט. פרק ז, זמן קריאת שמו"ת של 'זאת הברכה' ו'בראשית'. פרק ח, סיכום הפרקים הקודמים, ומסקנת הדברים להלכה (האוצר כ, תשרי תשע"ח, עמ' רמד).



בבל קורא הש"ץ הפרשה והעם יעמדו וישמעו מילה במילה<sup>א</sup>. כמה חכמים (ובניהם רמ"ב לוי' בהערותיו שם), ביארו את כוונת הדברים באופן הבא: התורה מחולקת ל-54 פרשות, ול-155 סדרים. החלוקה לפרשות נועדה עבור בני בבל, המסיימים את התורה בשנה אחת. מכיוון שבשנה מעוברת יש 54 שבתות, לכן יש 54 פרשות. החלוקה לסדרים נועדה עבור בני א", שסיימו את התורה ב-3 שנים. בא"י הש"ץ "קורא סדרים", שהרי מסיימים את התורה רק לאחר 3 שנים, אולם למרות זאת "קורא העם הפרשה", כלומר את פרשת השבוע שנקראת בבבל. ביאור זה מסתבר<sup>ב</sup>, אלא שעלינו להבין מדוע "העם" בא"י קראו את פרשת השבוע הארוכה, ולא הסתפקו בקריאת הסדר בלבד, אותו קרא שליח הציבור?!

א). על דברי מו"ח אוסיף ואעיר: כך הוא הנוסח במהד' רמ"ב לוי'. בספר החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל מהד' מרגליות, מופיעה נוסחא ברורה יותר, שלדעת מרגליות היא העיקרית: "אנשי מזרח קורים בפרשה ש"ץ והעם, ובני א"י קוראים העם פרשה וש"ץ סדרים". אם נניח שנוסחת רמ"ב לוי' היא המדויקת הרי שלכאורה היה ראוי לומר נוסח שונה: "בארץ ישראל קורא העם הפרשה והש"ץ סדרים, בני בבל קורא הש"ץ והעם הפרשה". מדוע נאמר "בני בבל קורא הש"ץ הפרשה, והעם יעמדו וישמעו מילה במילה"?! ניתן לתרץ שבא"י קראו העם את הפרשה באותו הזמן שבו הש"ץ קרא מספר התורה את הסדר, ולכן מודגש שבניגוד לזה בבבל הקהל שתקו ושמעו את הקורא בתורה (לעיל, בפרק ג, סעיף יג, הארכנו לדון האם מותר לקרוא שמו"ת תוך כדי שבעל הקורא עוסק בקריאה תוך ס"ת, ולכאורה הנידון דומה למובא כאן). [ראה גם בספר ארץ חיים (לר' חיים סתהון סי' קמא, ס"ב) שכתב: "נראה דצ"ל 'בני בבל קורים העם וש"ץ הפרשה סדרים, ובני א"י קורא הש"ץ וכו', וסדרים היינו סדר השבוע, וכמש"כ הטור סי' קלה מלשון המשנה במגילה דף לא, ואפשר שמנהג בני בבל כמנהג שהביא מרן לקמן ס"ג להעמיד מי שמקרא להעולה מילה במילה ואחר שגומר המקרא המלה אומרה העולה, ועיין זקן אהרן סי' ס", ואכמ"ל].

ב). ראה מסעות ר' בנימין מטודילא (בתיאור נסיעתו למצרים בשנת ד'תתק"ל, עמ' סג בהוצאת פלדהיים ניו יורק): "אנשי בבל נוהגים לקרות בכל שבוע פרשה... ואנשי א"י... עושים מכל פרשה שלשה סדרים...". וראה מסכת סופרים (פרק טז, מהד' היגר, עמ' 292): "קבעו מאה שבעים וחמש סדרים (כך ברוב כתבי היד, וי"ג: פרשיות) בתורה..." (אולם לפני כן נאמר "מאה שבעים וחמש פרשיות בתורה"). רמ"ב לוי' מציין גם לספרו של מאן 'היהודים במצרים בתקופת הפטימיים' (אנגלית, ח"א עמ' 223) שם הובא על מנהג הקהילה הירושלמית שבפוסטט שע"י קהיר: "קוראים סדר מתוך ס"ת, ואח"כ פרשה מתוך החומשים" [על דברי מו"ח אוסיף ואעיר: למרות שלפי ביאור זה בני א"י קראו גם הם בכל שבוע את הפרשה, ולא רק את הסדר, מ"מ בני א"י לא חגגו שמח"ת בכל שנה, אלא רק כשסיימו את סבב הקריאה בספר התורה, לאחר 3 שנים. כך מובא באוצר חלוף מנהגים החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל סי' מ"ח. אמנם שו"ר שבעלי תמר מגילה פ"ג ה"ז רצה להוכיח ממסעות רבי בנימין מטודילא שגם בני א"י נהגו לחגוג ביום שמיני עצרת, שהרי כתב שם: "אנשי בבל... בכל שנה מסיימים את התורה כולה, ואנשי א"י... לסוף שלש שנים, ויש ביניהם מנהג ותקנה להתחבר כולם ולהתפלל ביחד ביום שמחת תורה". אולם, לענ"ד נראה יותר כמו שכתבתי].

נראה לבאר זאת ע"פ המובא בסדר רב עמרם גאון (שחרית של שבת, מהדורת גולדשמידט מה"ק תשס"ה עמ' עב): "ויתבין צבורא ומסדרין פרשה דענינא דיומא שנים מקרא ואחד תרגום..." ע"ש. מדבריו עולה שקריאת שמו"ת נעשית ע"י ה"ציבור" במשותף, בשבת בבוקר לפני הקריאה מספר התורה<sup>ג</sup>. נראה לומר שמנהג זה הונהג כבר בימי התנאים והאמוראים, ואף בא"י, בה קראו את הסדר בלבד, נהגו הציבור לקרוא את הפרשה כולה יחד. מטרת מנהג זה הייתה להביא לכך שכל יהודי, בכל מקום בעולם, יזכה ללמוד בכל שנה את כל התורה. החילוק בין בני א"י לבני בבל היה רק לעניין הקריאה של הש"ץ בספר התורה, אולם לא לגבי הקריאה יחד בציבור בשבת בבוקר. כאשר ר' יהושע בן לוי ור' אמי אמרו שאדם חייב 'להשלים פרשיותיו עם הציבור' שנים מקרא ואחד תרגום, כוונתם לא הייתה לקריאת שמו"ת בנוסף לקריאת ה'ציבור' מספר התורה, אלא כוונתם הייתה שכל אדם צריך להצטרף ל'ציבור' שקוראים יחד שמו"ת בשבת בבוקר, לפני הקריאה מתוך ס"ת. ע"כ מדברי מו"ח (שנוסחו על ידי). כדברי מו"ח כן כתב כנראה ר' נתן קורוניל<sup>ד</sup>.

לפי הסבר זה רב עמרם גאון אינו סובר, כפי שהצענו בפרק ג', שיש לקרוא שמו"ת סמוך לקריאה הציבורית מתוך ס"ת, אלא דעתו היא שיש לקרוא שמו"ת יחד עם הציבור שקורא את הפרשה לפני הקריאה מספר התורה.

יש לשים לב, שלפי הסבר זה עולה כי כיום, ברוב הקהילות אין מנהג ציבורי לקרוא יחד שמו"ת<sup>ה</sup>, ולכן גם אין שם כל חובה לקרוא את הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום. דעה דומה לכך, מבחינה מסוימת, היא דעת הראב"ן (סי' פח) לפיה

ג). ראה גם אוצר הגאונים ברכות חלק התשובות סי' לד: "וכתב נמי גאון ונהגו העם להשלים פרשיותיהם לאחר תפלת שחרית, ואמר מר רב מתתיה כיון שמשלימין פרשיותיהן בעשרה אומר יתגדל ויתקדש... ואמר נמי מותר להשלים פרשיותיו בפחות מעשרה, ולא בעינן עשרה אלא לדבר שבקדושה". [אגב, משמע מדברי רב מתתיה שכדי לומר קדיש יש צורך שכל העשרה ילמדו, ולא די שכמה מהם ילמדו והשאר יצטרפו לקדיש שבסיום הלימוד, וכן נראה מדברי הרמב"ם בסדר התפלה, קדיש דרבנן (מהד' פרנקל, ספר אהבה עמ' שכט) שכתב: כל עשרה מישראל או יתר שהיו עוסקין בתלמוד תורה שבעל פה, ואפילו במדרשות או בהגדות, כשהן מסיימין אומר אחד קדיש" (ושו"מ בערוך השלחן או"ח נה, ה, שהורה כן, והביא ראיה מן הרמב"ם הזה, וראה משנ"ב נד, סק"ט). עוד יש לציין שמשמע מדברי הרמב"ם שקדיש דרבנן אינו נאמר על תורה שבכתב, אלא רק על תורה שבעל פה, וזה לכאורה דלא כהגאון רב מתתיה הנ"ל. אולם, ייתכן לומר שהתרגום נכלל בתורה שבעל פה, ואז יש מן הגאון הנ"ל מקור נפלא לרמב"ם. כל זה מדברי מו"ח].

ד). הערת ר' נתן קורוניל על סידור רס"ג, וארשא תרכ"ה, עמ' כח.

חובת שמו"ת היא רק למי שלא שמע את הקריאה מספר התורה בבית הכנסת, ובהגה"מ (הל' תפילה יג, אות ש') ובב"י (סו"ס רפה) דחו את שיטתו. השו"ע פסק, בעקבות רוב הראשונים, שחובת קריאת שמו"ת קיימת על כל אדם, גם אם הוא גר במקום בו לא נוהגים לקרוא שמו"ת יחד.

## ב.

### שיטת האדר"ת בענין אזהרת רבי לבניו

בפתיחת פרק ג' עסקנו בציווי רבי לבניו, להיזהר ולהשלים את קריאת שמו"ת לפני סעודת השבת. הנהגה זו נפסקה בשו"ע (רפה, ד): "מצוה מן המובחר שישלים אותה קודם שיאכל בשבת". כוונת הדברים היא לסעודה שניה של שבת, ואכמ"ל.

המג"א שם (סק"ו) השווה זאת עם שיטת האר"י, שדחק עצמו לקרות שמו"ת בע"ש, וכתב המג"א: "היינו אם היה אונס גדול בערב שבת (הכוונות ובי"...)". על דברי המג"א העיר האדר"ת (בספרו עובר אורח, נדפס בגליון אליבא דהלכתא של ישיבת אהבת שלום, חוברת נא, עמ' ד') וחידש חידוש גדול: "ולענ"ד נראה שכוונת 'קודם שיאכל' היינו אכילתו בליל שבת קדש (!), ואם כן היינו נמי שיגמור בערב שבת מבעוד יום". כלומר, האדר"ת מבאר באופן אחר כיצד דברי האר"י הקדוש אינם עומדים בסתירה לאזהרת רבי. כוונת רבי, לפי האדר"ת, היתה שיש לגמור את

ה). מעניין לציין שהרמ"ב לוין כתב בהערה יא שמסרו לו שבבית הכנסת של הגר"א בוילנא נהגו גם הם לקרוא יחד שמו"ת לפני קריאת התורה בשבת. בשו"ע המקוצר (לגר"י רצאבי, או"ח ח"ב, סי' נד, סעיף יג) כתב על מנהג התימנים: "המנהג אצלנו לקרות שמו"ת בביהכ"נ יחד בציבור" [בהערה מא כתב ש"טעם המנהג אולי הוא כדי שלא יתרשלו, ואיש את אחיו יעזורו". בהערה מה הביא תשובת מהר"ח קורח שנשאל האם כשקורים שמו"ת ברוב עם בביהכ"נ יכולים לקרוא תרגום של מעשה ראובן, עליו נאמר במשנה ש'אינו מתרגם'? מהר"ח קורח דייק מלשון רש"י שמה שאמרו שאין לתרגם את מעשה ראובן וכדו' הרי זה דווקא "באותה קריאה שחיובה לקרוא בציבור, כמו קריאה בספר תורה, אבל כשהם שונים הפרשה שמו"ת בביהכ"נ ביום חמישי, או באיזה יום מהשבוע, אף שיהיו רוב (=רוב הציבור בקהילה נמצא וקורא יחד שמו"ת), אין כאן חשש (לתרגם את מעשה ראובן וכדו'), לפי שנחשבים כיחידים, שאין חיוב להיות שונים בציבור". אחר כך הביא מהר"ח קורח ששמע ממגיד אמת שרבי יחיא הכהן "כשהם שונים שמו"ת היה מתרגם אותם בלחש", והביא הרב רצאבי שגם הרב יחיא צארום התיר לתרגם כשקורים שמו"ת בציבור].

קריאת שמו"ת לפני הסעודה הראשונה (ו), בליל שבת, ואם כן הכוונה היא שיש לקרוא שמו"ת ביום שישי, כדברי האר"י הקדוש.

אולם, לא זכיתי להבין דבריו, שהרי בנוסף לחידוש הגדול שיש בדבריו, הרי הם גם נסתרים לכאורה מדברי האר"י הקדוש עצמו, שהרי בשער הכוונות נאמר: "והיה (האר"י ז"ל) דוחק עצמו לקרותה ביום שישי... זולת אם אירע לו שום אונס גדול מאוד שאז היה קורא הפרשה שמו"ת אחר סיום תפילת שחרית דיום שבת, קודם סעודת שחרית, כמו שצוה רבנו הקדוש לבניו..." (שער הכוונות, דף סב, ע"א). וצ"ע.



## ג.

### סיום הקריאה לפני הקריאה בבית הכנסת

בפרק ג' הבאנו כמה ראשונים שסברו שסיום זמן שמו"ת הוא בקריאת התורה בשבת (תר"י, ריטב"א, ונראה שכן דעת שבלי הלקט ותניא רבתי, ועוד, ונראה שכן נקטו גם הסוברים שטעם חובת שמו"ת הוא כהכנה לקריאה בתורה - מנורת המאור לר"י אבוהב הראשון, ועוד). במשנ"ב (רפה, סק"ט) כתב שטוב להחמיר כשיטתם, והרב נבנצל התחשב בשיטה זאת. עד כאן הבאנו.

שו"ר שעל רבי חיים שאול קויפמן, ראש ישיבת גייטסהעד, הובא שמנהגו היה להקפיד לסיים שמו"ת לפני קריאת התורה (הרב ישראל בלום, בחוברת קול התורה גליון סב עמ' פב, צוטט במאמרו של הרב יצחק טסלר, בחוברת המבשר התורני גליון 166 עמ' טו).

הרב אשר חנניה שליט"א (שו"ת שערי יושר ח"ד, סי' מח, סק"א, וביתר אריכות בגליון אליבא דהלכתא, חוברת נא, עמ' יח) כתב שעדיף לקרוא את הפרשה ברציפות בשבת אחה"צ (לפני זמן מנחה קטנה, ולפני שהוא עצמו התפלל), מאשר לקרוא חצי ממנה ביום שישי וחצי ממנה בשבת. לענ"ד דבריו צ"ע, שהרי מלבד שיש כאן ספק האם ניתן לקרוא את הפרשה לאחר זמן מנחה גדולה (עי"ש שעמד על כך), הרי בנוסף לכך מפסיד האדם את שיטת הראשונים שהזכרנו, שנקטו שיש לקרות את הפרשה לפני

ו). בפע"ח (שער השבת, פרק ג), לא מופיעות המילים "כמו שצוה רבנו הקדוש לבניו", אולם גם לפי גרסא זו הרי הקפיד לקרותה דוקא קודם הסעודה, ואם כן מסתבר מאוד שהוא מפני ציווי רבי לבניו.

שיקראו בתורה בציבור, ובנוסף הוא גם יפסיד את המצוה מן המובחר שנזכרה בשו"ע להשלים את הפרשה לפני הסעודה [בעל שו"ת אדרת תפארת השיג (באליבא דהלכתא שם, וביתר אורך בחוברת נב, עמ' קלט) על הרב חנניה, משום שלדעתו זמן שמו"ת מסתיים במנחה גדולה, אך לענ"ד יש להשיג על הרב חנניה מצדדים נוספים, כמו שהבאתי]. שו"ר שאכן כמה חכמים כתבו שעדיף לקרוא חצי מהפרשה ביום שישי וחציה בליל שבת, מאשר לומר את כולה ללא הפסק בשבת אחה"צ, וטעמם הוא משום שהענין לקרוא שמו"ת ברציפות אינו אלא הידור שלא נזכר בשו"ע, ולכן עדיף לקיים את המצוה מן המובחר שנזכרה בשו"ע לסיים את הקריאה לפני סעודת שניה של שבת (הגר"י ליברמן, הגר"א ליברמן, הגר"פ פיינהנדל, ועוד חכמים, הובאו בספר גם אני אודך, שמו"ת, סי' כט). כאמור, לענ"ד יש כאן טעם נוסף, שבזה גם ירוויח את דעת ר' יונה ושאר הראשונים שהבאנו.

## ד.

### דברי מנורת המאור

דבר מעניין מצאתי בספר מנורת המאור לר"י אלנקאווה (פרק חמישי, תלמוד תורה, מהד' ענלאוו, ניו יורק תרצ"א, ח"ג, עמ' 326, הביאו בספר מגן דוד לרב דוד אזולאי שליט"א), שם כתב ש"זמן קריאתה מיום רביעי ואילך עד יום שבת קודם חצות".

מה שכתב שקריאתה מיום רביעי, נראה שהוא כדעת הנימוק"י וה"ש אומרים' שברשב"ץ, אותם הבאנו בפרק א', שנקטו שניתן לקרוא שמו"ת רק מיום רביעי ואילך.

מה שכתב שסיום זמן הקריאה הוא בחצות, הוא חידוש גדול. ייתכן שסבר שסיום הזמן הוא בזמן מנחה גדולה, אלא שלדעתו אף בחצי השעה שאחר חצות לא ניתן לקרוא שמו"ת, שהרי בדיעבד י"א שהמתפלל אז מנחה יצא י"ח (כנזכר בבאה"ט רלג, סק"א). ייתכן שסבר שעד חצות ראוי לסעוד, ולכן יש לסיים לפני כן את הקריאה. אולי ניתן לומר שלדעתו ניתן לקרוא שמו"ת גם בחצי השעה שאחר חצות, ומה שנקט "עד חצות" הוא רק כדי להדגיש שהכוונה למנחה גדולה, ולא למנחה קטנה.

## ה.

## דעת החזו"א

בפרק ג' הבאנו שבארחות רבינו (ח"א, מהדורה ישנה עמ' קכד) מובא ש"שמע ממקור מהימן" שהחזו"א, שהיה קורא שמו"ת במשך השבוע כולו, היה מקפיד להותיר את סיום הפרשה על מנת לקוראה בשבת לאחר התפילה לפני הסעודה "ואמר טעמו שכתוב שצריך לסיים שמו"ת לאחר הציבור, והיינו לאחר שהציבור קרא את פרשת השבוע", ע"כ. הערתי שם שאינני יודע היכן "כתוב שצריך לסיים שמו"ת לאחר הציבור", ואולי הבין החזו"א שאזהרת רבי לבניו לקרוא שמו"ת לפני הסעודה כוונתה שיקראו דוקא לאחר התפילה ולפני הסעודה, בדומה להבנת הב"י בדעת ההגה"מ. אלא שלא מסתבר כ"כ שכן נקט החזו"א, שהרי רוב הראשונים לא הבינו כך את דברי רבי, ורבים מהם כתבו במפורש שיקרא לפני התפילה, וכבר הבאנו (פרק ג', סעיף ה') שבימי הראשונים נהגו לקרוא שמו"ת לפני שחרית או לפני קריאת התורה. וצ"ע.

שו"ר מביאים (בגליון אליבא דהלכתא, חוברת נא, עמ' ק"ח) שבספר מנחת אביגדור (לרב אביגדור ברגר שליט"א, עמ' קח) הביא מש"כ אליו הגר"ח קנייבסקי שלא שמע ולא ידוע לו מנהג כזה של החזו"א.



הרב יואל שילה

## הוצאת חפצים ע"י היוצא בהיתר חוץ לתחום

מה מותר לטלטל עם היולדת \* איסור תחומין בנסיעה לבי"ח מרוחק \* השימוש בנהג נכרי \* ישוב דעת היולדת מפני הכשרות והעניעות \* האם לחשוש לחילול שבת מיותר של יהודים

### מה מותר לטלטל עם היולדת

הוצאת היולדת מחוץ לתחום מותרת משום פיקו"נ, ומותר לטלטל עמה ברה"ר ומחוץ לתחום את מה שנצרך ללידה [מסמכים], ומזון שסביר שתצטרך לו [מאחר וקשה לקבל מזון בבתי החולים שלא בשעת הארוחות. אמנם, האג"מ (או"ח ה' כ"ו) ביאר שמה שהתירו ליוצאים לעדות החודש לקחת מזונות הוא רק מפני החשש הרחוק של פיקו"נ במניעת מזונות לזמן ארוך, ולכן כתב שאין להתיר ליוצאים לפיקו"נ להוציא עמם מזונות - אם הולכים רק לזמן שהוא קצר מהזמן שבין אכילה לאכילה, שאז צריכים לאכול לפני היציאה, ולא יהיה חשש שיסתכנו], וכן מותר לקחת מה שנצרך כדי שהנסיעה תתבצע ללא עיכוב [כסף למונית, ג'ק להחלפת גלגל].

אמנם, אסור לקחת את מה שלא מועיל להצלתה, ולכן לא תוכל ליטול עמה בשבת מזון שאינו נצרך לפיקו"נ, ספר תהילים ובגדים להחלפה מחמת איסור טלטול ברה"ר וכרמלית. אכן, יש להעיר שאם הנסיעה בהולה אין להתעכב כדי להוציא מהרכב חפצים מיותרים.



### איסור תחומין כשמוותר לטלטל

איסור תחומין [ביציאת בני האדם וכליהם מחוץ למרחק 920 או 1140 מטרים ממקום השביתה, לפי השיטות השונות בעניין קביעת שיעורי האורך של תורה] קיים גם כשאין איסור טלטול, כגון ביו"ט, בהוצאת בגדים בדרך לבישה, ובמקום

המוקף מחיצות כדין [כגון שתחום הבעלים כלה באמצע מקום המוקף כדין] (מ"ב שצ"ז ז', שע"צ שצ"ז ד').



### תחומין בחפצי היוצאים להציל

כשעשו את היוצאים לפיקו"נ כאנשי העיר החדשה<sup>(א)</sup>, מסתבר שגם נתנו תחום חדש לחפצים שהוציאו עמם לצורך הפיקו"נ, אם כי אין הדבר מפורש בש"ס להיתר, כי היתר זה מפורש רק לגבי תחום האנשים ולא לגבי חפציהם. אין להוכיח היתר לגבי החפצים ממה שמצאנו שאנשי המלחמה מותרים לחזור בכלי זינן למקומם, כי שם הוא היתר מקומי של 'התירו סופן משום תחילתן' ליוצאים למלחמה, כדי שלא יתפסו על ידי האויבים ללא כלי זיין. ואין היתר זה מלמד על כל היוצאים לצורך פיקו"נ<sup>(ב)</sup>, אלא היא מקבילה לסברא של 'א"כ נמצאת מכשילן לעתיד לבא', שנאמרה כדי שלא ימנעו בעתיד מלהציל. יש שהסתפקו (שו"ת קנין תורה בהלכה ד' ל"ט, וכ"כ בארחות שבת ב' כ' הע' פ"ו) שמא הסברא של נמצאת מכשילן לעתיד לבא לא קיימת לגבי מי שממילא ילך, כגון היולדת עצמה ובעלה, ואולי גם לגבי רופא המקבל משכורת, ובודאי שאין לומר סברא זו כדי להתיר נטילת מזון כשר עבור היולדת, והגרשו"א (מנחת שלמה א' ח') נשאר בצ"ע על ספק זה.



### האם חפצי היוצא לפיקו"נ נגררים אחריו

הסברא להתיר ליולדת ליטול עמה חפצים מחוץ לתחום [באופן שאין איסור טלטול, כגון ביו"ט או בדרך מלבוש, או במקום המוקף מחיצות שלא שבת בהן] היא לומר שחפציה מקבילים את התחום שלה, וכשהיא יצאה בהיתר לתחום חדש - גם חפציה נגררים אחריה לשם, אלא שלא מצאנו לזה ראייה, כאמור. יתר על כן, לפי סברה זו נאלץ לומר אחד משני דוחקים: או שחפציה התפצלו בשבת

(א). התקין רבן גמליאל הזקן שיהיו מהלכין אלפים אמה לכל רוח, ולא אלו בלבד אלא אף חכמה הבאה ליילד והבא להציל מן הדליקה ומן הגייס ומן הנהר ומן המפולת - הרי אלו כאנשי העיר ויש להם אלפים לכל רוח (ר"ה כ"ג:).

(ב). "בראשונה היו מניחין כלי זינן בבית הסמוך לחומה, פעם אחת הכירו בהן אויבים ורדפו אחריהם ונכנסו ליטול כלי זינן, ונכנסו אויבים אחריהן, דחקו זה את זה והרגו זה את זה יותר ממה שהרגו אויבים, באותה שעה התקינו שיהיו חוזרין למקומן בכלי זינן" (עירובין מ"ה.).



לשני תחומין: אלו שיצאו עמה - תחומם כתחומה, ואלו שנשארו - נשאר תחומם כשהיה, או שנדחק שלאחר שתחומה של היולדת הוסט לעיר אחרת אסור יהיה לטלטל ד' אמות את חפציה שנשארו במקומה הראשון, כי הם כבר מחוץ לתחום בעליהם.<sup>א</sup>

בשו"ת מנחת שלמה (א' ט"ו) צידד לומר שתחום חפציה כתחום החדש שלה, שהרי לא מצאנו שהזהירו את מי שיצא מחוץ לתחום וכעת הוצרך לנקביו, ואת מי שמשלח את השעיר, ואת היוצא מחוץ לתחום מפני הסכנה [שהם נחשבים 'יוצא בהיתר'] - שהם חייבים לצמצם בבגדים שאינם נצרכים הרבה, כגון כיסוי ראש ועניבה, למרות שאם היו לובשים בגד שאיננו שלהם - היינו אומרים שיש בזה איסור תחומין. וגם סתימת מרן הח"ח בספרו מחנה ישראל (ל"א) מעידה שלא ראה בזה איסור [והסבר הדבר, מאחר ודייקו בלשון 'הבהמה והכלים כרגלי הבעלים' - אפשר שאיסורם תלוי בתחום הבעלים, וכשהוא יוצא בהיתר משום פקו"נ או משום כבוד הבריות - גם ממונו נגרר אחריו ושרי, ולכן לא הזהירו את היוצאים חוץ לתחום לפיקו"נ - שלא יקחו עמם את רכושם. וכ"ז בממונו, אך לא כשלוש בגד שאינו שלו], אלא שנשאר בצ"ע בהיתר זה. וכן הביא שהגאון יעקב (עירובין מ"ה:) הסתפק לאסור לטלטל ד' אמות את החפצים שנשארו בביתו של מי שהוציאוהו חוץ לתחום, ומובנת כוונתו שחפציו נגררים אחריו לחומרא לאסור את החפצים הנשארים במקומם, ולמד ממנו שה"ה גם להקל לטלטל עמה את חפציה כשיוצאת בהיתר. וכ"כ הגר"י נויבירט זצ"ל (במאמר 'בעיות המתגייס בשבת', תשכ"ז) להתיר למי שלוקחים אותו בשבת למלחמה ליטול עמו גם חפצים שאינם נצרכים לפיקו"נ, באותו תיק"י שנמצאים בו החפצים הנצרכים לפיקו"נ.<sup>ב</sup>



ג). אם סברא זו נכונה הרי שיהיה מותר לה ליטול עמה רק ספר תהילים שקיבלה לפני נישואיה וממילא הוא שייך לה ותחומה כתחומה, אבל אם קנתה אותו לאחר נישואיה יהיה אסור לה ליטלו, כי הוא שייך לתחומה של בעלה [אא"כ גם הוא בא עמה], וחפצים שנשארו בביתה נצטרך לומר להיפך. אמנם, יש לדחות את החילוק בין חפציה לחפצי בעלה - שהרי בתחומין אין צורך בבעלות ממשית בדיני חו"מ, שהרי הבהמה כרגלי הרועה אף שמשך אותה רק ביו"ט [ורק אז התחייב בחיובי אחריות - הרב חרמוני. ונראה לדמות זאת למה ששנינו בערכין ו' ג' שכשמשכנים אותו לא משאירים לו ממון למזונות וכסות אשתו ובניו, ועם זאת שנינו במשנה ה' שלא גובים את כסות אשתו ובניו כי הם נחשבים שלהם, ואפילו רק קנה להם ולא לבשום עדיין].

## להפקיר את החפצים מע"ש

הדרך המובחרת כדי שלא יהיה איסור תחומין בהוצאת חפצי היולדת מחוץ לתחום היא רק להפקירם מע"ש, כך שלא יקבע להם תחום, ולא לזכות בהם לאחר מכן, וגם זאת רק באופן שאין איסור טלטול, כגון ביו"ט או במלכוש בדרך לבישה.

כתב האג"מ (או"ח ה' ל') שכשמפקיר ספרים כדי שיוכל לקחתם מחוץ לתחום כשיוצא לפיקו"נ - כשמגביהם ללמוד יכוון שלא לזכות בהם, ושגם

ד). את עיקר הדין ביסס הרב נויבירט על דברי הרמב"ם שכתב במפורש (שבת י"ד י"ט): "זרק קנה או רומח מרה"י ונתקע ברה"ר כשהוא עומד - פטור, שהרי מקצתו במקום פטור, זרק כלי מרה"י לרה"ר והיה אותו כלי גדול ויש בו ארבעה על ארבעה בגובה עשרה - פטור, מפני שכלי זה רה"י גמורה ונמצא כמוציא מרה"י לרה"י", אלא שמלשון הרמב"ם נראה שיש בזה איסור מדרבנן, ואת אותו איסור דרבנן ביקש כפי הנראה הרב נויבירט להתיר בנסיבות הענין. אמנם, מסתבר שזה דווקא בנוגע לכלי הגדול, שעל כל פנים הכלי עצמו נראה כחפץ שמונח ברשות הרבים - שהרי קודם הנחתו היתה שם רשות הרבים גמורה, אך בהחלט יש מקום לומר שכלפי כלים שנמצאים בתוך הכלי הגדול שמעולם לא נראו כיוצאים חוץ לרשות היחיד - אף איסור מדרבנן ליכא, שהרי לא יצאו מעולם מתוך מחיצות רשות היחיד בה הם נתונים, אך כמובן יש איסור להוציאם לרשות ששייכת לאדם אחר שאוכל בה באופן שצריך עירובי חצרות. הרב נויבירט ציין במאמרו שם גם למג"א (רס"ו ז'), ושם אמנם הוזכר שעגלה שיש בה כך וכך טפחים היא רשות היחיד, אך מעיון שטחי שם ובפמ"ג וכן בערוה"ש שהזכיר הרב נויבירט בהערה הנ"ל - נראה לכאורה שהם החמירו בזה, אך לא התברר הטעם [לשון המג"א: 'ודע דאם העגלה גבוהה י' ורחבה ד' בלא הגלגלים הוה רה"י גמור דאסור להוציא מתוכה ולא להניח בתוכה - וא"כ אם חשכה לו על העגלה צריך להוציא חפציו ולהניחם על העגלה קודם שירד, ובעגלה ליכא משום שביתת בהמתו כיון שאינו עושה עקירה - שהיא נתגלגלת וכמ"ש ס"ב, אבל אם היא עומדת ואח"כ עוקרה - הוי מלאכה דאורייתא עמ"ש סי' שמ"ח, ואם הוא על הארץ אסור להניח על העגלה שום דבר אלא יתנונו לעכו"ם או יניחנו על החמור כמ"ש ל', ואם כן לדעתו יש איסור בעקירת העגלה, ורק בנוגע לחפצים שנתן לתוכה בעודה נעה הקיל כדין מניח על חמור מהלך. וכך הבין זאת במחצית השקל או"ח רס"ו ז', שכתב: 'עיינן מה שכתבתי סימן שמ"ח ראה לדבריו פה, שכתב וז"ל, ואם משך החפץ מתחלת ד' אמות לסוף ד' אמות חייב, שהמגלגל עוקר הוא, עכ"ל שם, ונראה שהתעלם מדברי הרמב"ם אודות זורק כלי גדול לרה"ר'. אולם, בפמ"ג או"ח א"א רס"ו ז' (שאותו ציין הרב נויבירט) כתב במפורש: 'ומה שכתב (מ"א) עגלה גבוהה עשרה טפחים והיינו רחבה ד' בלא הגלגלים דהוה רשות לעצמה - ליכא מחמר ושביתת בהמתו, כמו שכתוב בשבת ח'. כוורת דזורק רשות ומעביר ד' אמות ברשות הרבים פטור, וכל שבגופו פטור בבהמתו מותר, והוא הדין גבוה יותר מעשרה טפחים אף על פי שאין רחבה ד', דמקצתה למעלה מעשרה, יע"ש. והדין שכתב הפמ"ג דין אמת, שכן מפורש בגמרא בסוגיית כוורת, וכך פסק הרמב"ם, אך דומני שבהבנת לשון המ"א דווקא המחצית השקל צודק, אם כי עצם הדברים תמוהים, ובערוך השלחן רס"ו י"א (שגם הוא צוין על ידי הרב נויבירט) נראה שהחמיר יותר מהמג"א והמחצה"ש וחשש גם לשבות בבהמת ישראל הגוררת עגלה] (הערת מו"ר הגרז"מ קורן שליט"א).

לאחר השבת לא יחזור לזכות בהם אלא יפקירם לכל - כדי שלא יהיה ספק בכוונתו.



### תחומין בחפץ שבתנועה

מבואר בגמ' (עירובין מ"ו.) ש'נהרות המושכין ומעיינות הנובעין הרי הן כרגלי כל אדם', וביאר רש"י 'כיון דנידי לא קנו שביתה ואפילו הן של יחיד אינן כרגליו', וביאור הדבר שתחום הדבר נקבע במקומו של החפץ, אך לחפץ הנמצא בתנועה עדיין אין מקום קבוע, ולכן יש מקום לומר שכל זמן שהחפץ היה בתנועה מאז כניסת השבת - לא נקבעה שביתתו. אשר על כן, יש מקום לומר שאם הנסיעה לפיקו"נ התחילה לפני שבת - כל זמן שהרכב לא נעצר - אין איסור תחומין. גם אם הרכב נעצר ברמזור אולי ניתן לחדש שעצירה ברמזור היא כעין 'לכתף', שכלפי איסור טלטול ברה"ר אינה נחשבת כהנחה כי היא חלק מההליכה, וה"נ לגבי תחומין יתכן שעדיין היא לא נחשבת כעצירה. אלא שעדיין ניתן לחלק שבנהרות המושכין - המים עצמם בתנועה, משא"כ החפצים שברכב אינם בתנועה,

ה). יש להעיר שיתכן שנפ"מ לנדו"ד ממחלוקת תוס' והראב"ד האם מי שיצא מעירו מע"ש, יש תחום עצמי לחפציו שנשארו בעיר [כתחום עצמי שלהם ממקומם, או כתחום אנשי העיר - דהוי כאילו הבעלים מסרם לאנשי העיר], או שנחשב שהם כאילו מחוץ לתחום בעליהם ואסורים בטלטול ד' אמות (כי הם נגזרים אחר בעליהם שאיננו כאן). לדעת הראב"ד החפצים שיצאו עמו כשיצא לפיקו"נ הם כמותו, והחפצים שנותרו אסורים לטלטול ד' אמות, ואילו לדעת התוס' יש להסתפק הן בחפצים שנותרו [האם יש להם תחום עצמי אף שהיו עם הבעלים בכניסת השבת אך כעת הבעלים יצאו מתחומם], והן בחפצים שיצאו עמו [האם תיקנו להם תחום חדש כרגלי הבעלים שיצא בהיתר]. ובחור"ב (ביצה ל"ז.) נקט שהכלים שלא יצאו עמו נשארים בתחומם הקודם ולא נגררו אחריו, ולא תלה זאת במחלוקת תוס' וראב"ד, והוסיף שאם יצא בהיתר והגיע למקום שהיו לו בו כלים מע"ש - לדעת הראב"ד שהיה אסור להזיזם ממקומם - גם כעת אסור להזיזם (כי הרי לראב"ד הכלים לא נגררים אחר בעליהם כשהבעלים יצא מתחומם), וצ"ע.

יש עוד להעיר על דברי הרב נויבירט, שהסתמך על חידושו של הרמב"ן (עירובין מ"ג.) שאיסור תחומין ביציאה מד' אמותיו הוא רק ביצא באיסור, אך ביצא בהיתר אין לו כלל איסור תחומין, ומדאורייתא יש לו משם אלפים אמות או י"ב מיל [לכל חד כדאית ליה], וביאר הרב נויבירט שלדעת הרמב"ן אין איסור תחומין ליוצא בהיתר, ומאחר וחפציו נגררים אחריו - הרי שגם להם אין איסור תחומין. אמנם, האור שמח (שבת כ"ז א') חלק על הרמב"ן, וראה גם בקרית אריאל (א' הערה ה') שכתב שמדברי הגר"א (ת"ד א') משמע שלא סובר כדעת הרמב"ן.

אלא הם מונחים ברכב שבתנועה. אכן, בעניין זה נחלקו רבותינו, שהרמב"ן והרשב"א (עירובין מ"ג.) כתבו שאפילו ספינה שבתוך י' לקרקע לא נקבעת לתחומין, מאחר והיא בתנועה, ויש לדמות ספינה המונעת מחמת המים למזון המונע מחמת הרכב, ואילו הרדב"ז (ד' פ"ז) כתב שיש לספינה תחומין מאחר והיא נחה ורק המים בתנועה, והכריע הבה"ל (ת"ד ד"ה ממקום) שצ"ע למעשה. ומסתבר שבשעה"ד של נסיעה ללידה יש להקל בזה.



### תחומין לחפצים היוצאים בתוך רכב

עוד היה מקום לומר שמאחר והחפצים הם בתוך רכב, הנחשב כרשות היחיד - אינו דומה כל כך ליציאה מחוץ לתחום. אולם, מצאנו בתוס' (עירובין מ"ג. תוד"ה הלכה) שרשב"ם רצה להתיר ליכנס בקרון בשבת ונכרי מוליכו חוץ לתחום, וחזר בו משום שמא יפגעו בו ליסטים [ויצטרך להשאיר בשטח בארבע אמותיו] או שמא ישכח וירד ואין לו אלא ארבע אמות [כי הרי הקרון הוציאו מחוץ למקום ששבת בו בכניסת השבת], ולמדנו מכאן שכשהחפצים יוצאים מחוץ לרכב - נחשב שכעת הם מחוץ לתחומם, שהרי הם לא שבתו במחיצות השכונה שהגיעו אליה בשבת, אלא ברכב.



### הוצאת חפצים אחרים אגב חפצי ההיתר

לגבי איסור טלטול ברה"ר ובכרמלית - פשוט שאת החפצים הנצרכים לפיקו"נ מותר לטלטל, ואסור לטלטל את מה שלא נצרך, וגם אסור לתת לנהג גוי לטלטל עבורו מה שאינו נצרך לפיקו"נ. אמנם, יש לדון האם ניתן לטלטל את החפצים המיותרים באותו תיק של החפצים הנצרכים. גם כאשר הנהג גוי אין להתיר את טלטול החפצים שאינם נצרכים לפיקו"נ מרשות לרשות ואת הוצאתם מחוץ לתחום מאחר ואסור אפילו לתת לגוי חפץ של הגוי באופן שייראה כאילו הגוי מוציא את החפץ בשליחותו של היהודי (רא"ש שבת א' א'), וא"כ כל שכן שאסור לתת לו חפצים של היהודי כדי שיוציאם עבורו. אמנם, לדברי הגר"י נויבירט דלעיל - ניתן לתת לנכרי באופן שיטלטל אותם יחד עם חפצי ההיתר. אכן, יש

לעיין בזה מאחר וכדי להתיר לצרף חפצים שאינם נצרכים לפיקו"נ עם החפצים המותרים בטלטול חייבים לומר שמותר ריבוי בשיעורין ע"י נכרי, ובפשטות אף שיש קולא מסויימת בריבוי בשיעורין ע"י נכרי, אך נראה שבנדו"ד אינו בכלל הקולא שבריבוי בשיעורין (פרק זה נכתב עפ"י מאמרו של הרב נ. בן יעקב שליט"א 'ריבוי בשיעורין', ירחון האוצר כ, עמ' ר"צ, ובסיועו):

בספר מחנה ישראל (למרח"ח פרק ל"א בהגהה) חידש שחייל שנצרך להוציא נשק בשבת מותר להוציא עמו באותה הוצאה גם תפילין ושאר דברים שנצרכים לו, מטעם היתר ריבוי בשיעורים, המבואר בראשונים. עיקר ההיתר מתבסס על הסוגיא (ביצה י"ז). 'ממלאה אשה כל הקדירה בשר' - שמשמע שיחד עם מלאכת ההיתר לצורך יו"ט - מותר להוסיף באותה קדירה גם לצורך חול. לדעת הר"ן (ביצה ט': 'כל שהעיקר מלאכה אסור אף תוספתו כמוהו, ומיתסר מדאורייתא') ריבוי בשיעורין ע"י ישראל אסור מדאורייתא, אך דוקא במקום שדחוייה, כגון במה שהקוצץ גרוגרות לצורך חולה שיש בו סכנה - אסור לקצוץ גרוגרת מיותרת (שכל שאמרו במנחות ס"ד. שעדיף לקצוץ שלש גרוגרות בענף אחד משתים בשני ענפים - הוא רק כי הן שתי קצירות, אבל אם היו בענף אחד - היה אסור לקצוץ את השלש כשנצרך רק לשתיים). משא"כ במקום שהמלאכה מותרת, כגון כשמבשל ליו"ט. אמנם, לדעת הרשב"א (ביצה י"ז). ותוס' (מנחות ס"ד. ד"ה שתיים) - אף במקום דחוייה התירו, וגזרו רק בשבת שהיא בסקילה, ולא ביו"ט שהוא בלאו.

על סמך שיטה זו התיר במחנה ישראל ליטול את התפילין עם הנשק במקום פסידא [ואף להר"ן שריבוי בשיעורין הוא איסור תורה - הרי אין לנו רה"ר דאורייתא]. גם באור שמח (שבת י"ח) מצאנו היתר ריבוי בשיעורים בהוצאה ('באיגרת דנושא הרבה איגרות לבי דואר מבני כל העיר, ובלאו איגרת ידיה נושא איגרות דעלמא, שדרך מלאכה זו לעשות על ידי שליח לצורך אנשים הרבה - שנושא האגרות בכיס אחד או בדלוסקמא אחת ואין דרך מלאכה זו להיעשות רק על ידי רבוי הוצאה - שרו בית שמאי ליתן לעו"ג בערב שבת היכא שקצץ, ולא גזרו'), וגם בשו"ע הרב (רמ"ז) כתב שצירוף מכתבים לדוור הנכרי שמוליך ממילא מכתבים - הוא נידון של ריבוי בשיעורין [אלא שאסור לצרפם], ועל פיהם הלכו אחרונים רבים. לפי דעות אלו, יולדת המטלטלת לצורך פיקוח נפש מותרת [בצירוף איזה קולא, כדי להתיר את האיסור דרבנן] לטלטל שאר דברים שאינם לצורך פיקו"נ - כל שהיא מטלטלת

אותם באותה הוצאה, כגון שאם היא הולכת ברגל - צריכה לאחוז בידה את כל מה שמוציאה [המחנה ישראל שם הסתפק האם המטלטל את חפצי ההיתר ביד אחת ואת החפצים המיותרים ביד האחרת - נחשב כמלאכה אחת או לאו, ונשאר בצ"ע. ולפ"ז, צריך להחמיר שתטלטל את החפצים שאינם לפיקו"נ באותה יד שהיא מוציאה בה את החפצים הנצרכים לפיקו"נ], או שכל החפצים יהיו באותו תיק, וק"ו שיהא מותר להוציא את חפציה ע"י נכרי, עם החפצים הנצרכים לפיקו"נ.

אמנם, יש להקשות על עיקר היתר זה. אמנם, היתר ריבוי בשיעורין נאמר בגמ' לגבי מלאכת יו"ט, אך מצאנו באחרונים רבים שהעתיקוהו גם לגבי איסורים אחרים, כגון ריבית, אמירה לנכרי, טומאת מת לכהן, גילוח פאת הראש, בישול בשר בחלב, ואכילת איסור<sup>1</sup>. ויש להקשות כיצד למדו מכאן לגבי איסורים נוספים, שהרי: א. לכאורה לא הותר ריבוי בשיעורים אלא רק במקום שעיקר המעשה הוא היתר [אפילו שהותר רק בדחוייה, כדעת הרשב"א] - אך לדבר שעיקרו אסור אי אפשר להוסיף בשיעור, כי אם העיקר הוא אסור כיצד ההרחבה שלו תהיה מותרת (הר"ן ביצה ט': 'כל שהעיקר מלאכה אסור אף תוספתו כמותו, ומיתסר מדאורייתא'). לפיכך, לא ניתן לומר שאם עשה הרבה בשיעור האיסור - יתחייב רק על השיעור הקטן ולא על התוספת.

ב. אף במקום שיש היתר בפעולתו, אי אפשר להוסיף עליו אלא בדבר הדומה לו כי גם התוספת צ"ל ראויה להיות העיקר, כעין דוגמת הגמ' שמותר להוסיף בשר שאינו נצרך ליו"ט בעת בישול או מליחת הבשר הנצרך - ששם ריבוי השיעור הוא בבשר עצמו, וכל חתיכה ראויה לו לאכילת היו"ט [ולכאורה ה"ה מאכל אחר הראוי להחליף את אכילת הבשר, אם לא החליט בדעתו לאכול בשר],

1. הנצרך ליטול ריבית לצורך פיקו"נ - מותר להוסיף בשיעור (אחיעזר ח"ג סי' סה); הוספת מים כשמחמם מים בשבת לחולה ע"י נכרי (רעק"א עירובין ס"ח. אסר להוסיף, ואור שמח הנ"ל התיר); כהן הנטמא לקרובו - האם מותר להטמא גם למת אחר (בהר צבי יו"ד רפ"ב התיר כי אין ניכר ככהן עצמו חילוקי גופי הטומאה, וסתר עצמו ממ"ש באו"ח קע"ז שאין ריבוי בשיעורין באיסורים); לבשל בשר וחלב בבת אחת בשתי קדירות בשתי ידין, והתרו בו על כל יד (במחנה ישראל ל"א הסתפק אם נחשב כבישול אחד או שחייב שתי מלקיות, ומכאן ניסה לפשוט האם הוצאת חפצי היתר ביד אחת והחפצים המיותרים ביד השניה - נחשבת כהוצאה אחת, ונשאר בצ"ע); לאכול שני כזיתי איסור בבת אחת (דנו בזה באפיקי ים ב' ל"ב ומהר"מ שיק קל"ח).

ולא מבורר במלאכתו מהו העיקר ומה היא התוספת. ומאידך, אכן אסרו לאפות ביו"ט עיסה שחציה של ישראל וחציה של נכרי [כשהחצי של הנכרי לא ראוי לישראל]. סברא זו מובאת בכמה אחרונים, אם כי אין לה מקור ברור, אלא שבדומה לה מצאנו בפסקי הרי"ד (ביצה י"א:) על מה שאמר שמואל אמר 'מולח אדם כמה חתיכות בשר בבת אחת אף על פי שאינו צריך אלא לחתיכה אחת' [ובדברי רש"י יש משמעות שהוא תלוי בהיתר ריבוי בשיעורים, וכן הרמב"ם צירפם לדין אחד, וכ"כ הב"ח בשיטת הרמב"ם], ובפסקי הרי"ד שם כתב 'אף על פי שהוא מולח לצורך חול - כיון שכל החתיכות הן יחד ועדיין לא בירר אי זו יאכל - כל חתיכה וחתיכה היא ראויה לו ואחרי כן יברור אי זו שירצה, והשאר יניח'. מנידון זה למד האג"מ (או"ח ה' ל"ה) להתיר להוציא ביו"ט חפיסת סיגריות שיש בה גם סיגריות שאיננו מתכנן לעשן ביו"ט - כי כל אחת מהסיגריות היא ראויה לו, ושאר הסיגריות הן ריבוי על הנצרכות לו, אך אסר להוציא ביו"ט צרור מפתחות שיש בו גם מפתחות שאינם נצרכים לו. ניתן להסיק מכאן שלהלכה אין להוציא את התפילין עם הנשק הנצרך לפיקו"נ - כי הרי התפילין אינם ריבוי בשיעור הנשק, ואינם מועילים לו כנשק. ובדומה לכך, אין ללמוד מכאן להתיר לתת לנכרי להוציא אגרת של ישראל עם האגרת שהנכרי מוציא לצרכו, וכן אין מתירים לכבס את בגדי הגדול בחוה"מ אגב בגדי הקטן. וכדברים הללו כתבו האחרונים להגביל את היתר ריבוי בשיעורין דוקא כשהתוספת היא ראויה כמו העיקר<sup>1</sup>.

ז). בית אפרים (או"ח נ' כללא דמלתא, היכא דחד טרחא הוא, בעינן או דאפשר למפלג או דכל חדא חזיא ליה), אחיעזר (ח"ג ס"ה ח' במרבה בשעורים בשבת או יו"ט כל חד מותר ורק הרבוי אסור, משא"כ בזה [טומאת כהנים כשיש לו שם מת קרוב] דלהרחוק אסור ולהקריב מותר - אין שייך בזה דין מרבה בשעורים), קוב"ש (ב' ל"ג ו' - נחלקו הראשונים בדין ריבוי בשיעורא, כגון כשמבשל או מוציא יותר מצורך החולה - שלדעת הר"ן ביצה פ' ב' אסור מדאורייתא, ולתוס' ורשב"א חולין ט"ז אסור מדרבנן [ביו"ט שאיסורו בלאו בלבד], ושמעתי בהסבר טעמם 'משום דכל גרוגרת בפני עצמה מותרת, דהא כל חדא חזיא להחולה, א"כ איזה מהן תאסר, וה"נ במניח שני זוגי תפילין כל זוג בפני עצמו מותר להוציא, דחזיא למצוה', גם לר"ן ביצה ט': שאסר מדאורייתא הוא רק ב'דחוייה', אך באו"נ ביו"ט וכן במוציא תפילין דרך מלבוש, שהם 'הותרה' - ריבוי בשיעורא מותר), הר צבי יו"ד רפ"ב (מותר לכהן להכנס להטמא למתו אף שיש שם גם מת אחר כי איננו תוספת טומאה, כפי שמותר להכין תוספת שלא נצרכת לאו"נ ביו"ט ביחד עם מה שמכין לאו"נ - כי היא מלאכה אחת והתוספת כמותו, ואינו דומה למה שאסור לתלוש ג' גרוגרות כשיכול לתלוש רק שתיים אף שהיא מלאכה אחת, כי התוספת שאינה נצרכת היא אסורה מדאורייתא אף שהיא מלאכה אחת, שהרי האיסור הוא בתלישה, ואם צריך רק שתיים - ניכר הריבוי בתאנים שתולש, משא"כ בטומאה האיסור הוא במה שנשמא, ולא ניכר עליו אם נשמא למת אחד

במחנה ישראל כתב שאפשר שאין איסור לחייל לשאת את חפציו האישיים עם החפצים שהוא אנוס לשאתם, ושישתדל בכל היכולת לשאתם ע"י נכרי או על העגלות. ולגבי נשיאת מעותיו והתפילין - כתב שיתפרם בבגדו מע"ש, ואם אינו יכול לתופרם - במקום הדחק ישאם עם חפצי ההיתר, בהסתמך על הרשב"א, ובפרט למאי דקי"ל שאין רה"ר בזה"ז, כפי פסק הרמ"א שהתיר למי שבורח מהגוי להוציא את כספו כשהוא תפור בבגדו. וקשה להחמיר בזה אפילו לדעת הר"ן, שהרי אין לנו רה"ר בזה"ז.

אמנם, כל זה במקום דחק ופסידא, וברה"ר שאינן גמורות, אך אינני רואה את פתח ההיתר לסמוך ולטלטל חפצים שאין בהם הפסד ודחק, כגון ספר תהילים, מזון עודף, טישיו, בושם, תפילין [שאין חשש שיפסדו אם ישארו בביתו, ויוכל להניח תפילין שאולות], וכל כיו"ב, ובפרט שקשה להכריע שהדרכים הבין עירוניות שלנו אינן רה"ר גמורה - שהרי הן דרכים רחבות ופתוחות לכולם, ובפרט לדעת הרמב"ן הסובר שבכביש בין עירוני גם רש"י יודה שאין צורך בס' ריבוא כדי להחשב רה"ר [אא"כ סומכים על מה שחידשתי במאמר אחר לסמוך על מחיצות הגבול המדיני כביטול לרה"ר הנמצאת ביניהן].

עם זאת, עדיין ניתן להוסיף סברא להיתר שעליה הסתמך הגר"י נויבירט זצ"ל (במאמרו 'תחומין ביוצא להציל', תשכ"ז) להתיר לחיילים לשאת את חפציהם האישיים עם החפצים הנצרכים לפיקו"נ - שמאחר והם מניחים את החפצים ברכב שחלקו

או שנים, והריבוי הוא רק על המת), אג"מ (או"ח ה' ל"ה לענין הוצאת מפתח מיותר עם מפתח שנצרך 'הסגירות כל אחד מהם הוא ראוי לו בזמן שלא יהיה בביתו ושייך לו כולו בעצם, ונמצא שהוא מוציא ונושא רק דבר הצריך לו, וכל הנידון הוא רק משום שלא יצטרך לכולו - שהוא ריבוי בשיעורים בחד טירחא שזה מותר ביום טוב אף שבשבת אסור מדאורייתא... אבל במפתחות שאותן המפתחות שלא יצטרך להו הוא דבר מיותר ממש... הרי הוא מוציא ונושא דבר שלא שייך לו כלל'), ובשו"ת יבי"א (ח' או"ח ל"ד לגבי טלטול עלונים עם מטפחות שממילא מטלטלים באיסור 'הריבוי בהוצאה כמו בנ"ד הוי איסור תורה, לא מבעיא לדעת הר"ן והריטב"א דס"ל שכל ריבוי בשיעורין הוי איסורא דאורייתא, אלא אפי' לדעת התוס' והרשב"א שאם הריבוי בשיעורין נעשה בבת אחת הוי איסור דרבנן בלבד - מ"מ זהו כשיעיקר המלאכה נעשה בהיתר לצורך פקוח נפש וכיו"ב, אלא שהוא מרבה בשיעורין, אבל כשיעיקר המלאכה נעשה באיסור ומרבה בשיעורין - הוי איסורא דאורייתא'). ובשש"כ דן כזה (ל"ג הע' ק"ב שפקפק על המתירים לבשל תרופה לחולה שאב"ס עם הקדירה הנצרכת ליו"ט 'אפשר דדוקא בכה"ג דכל חדא וחדא חזיא ליו"ט - הוא דקשרי לרבווי, משא"כ בכה"ג שניכר ומסויים שחתיכה אחת וכ"ש קדירה אחת אינה שוה לכל נפש').



מעל י' טפחים מהקרקע, הרי שמבואר ברמב"ם (שבת י"ד י"ט) שפטורים על הוצאתו. ואף שעדיין יש בזה איסור דרבנן אך יתכן שכל האיסור דרבנן הוא על הוצאת הכלי עצמו שחלקו בתוך י' לקרקע, אך בהוצאת החפצים שבתוך הרכב, שמעולם לא נראו כיוצאים מרה"י - אין אפילו איסור דרבנן (שמעתי מהגרז"מ קורן שליט"א, בביאור היתרו של הרב נויבירט זצ"ל, ראה בהע' ד').

אשר על כן, באופנים הרגילים שנושאים עמם חפצים הנצרכים לפיקו"נ - ראוי להמנע מלשאת יחד עמם גם חפצים שונים שאינם נצרכים לפיקו"נ, כי תנאי בסיסי בהיתר ריבוי בשיעורין הוא שהריבוי יוכל לשמש במקום העיקר, כך עכ"פ לפי עיקר מסקנתנו, וכ"ה בפסקי הרי"ד, אלא שאחרונים רבים דנו להקל בזה! אמנם, אם כל מה שמרכיב הוא רק חפצים הראויים לשמש במקום העיקר, והריבוי בשיעורין הוא רק מחמת הגדלת הכמות יותר ממה שנצרך לפיקו"נ, אך לא מחמת חפצים אחרים - כאן יש לדון שיהא מותר להרבות בהוצאה זו באותה הוצאה עם חפצי ההיתר [כגון כשהכל מונח באותו תיק], ובפרט אם נושאים אותם ברכב שחלקו מעל י' טפחים מהקרקע, אך עדיין צ"ע אם לסמוך על כך שלא במקום הפסד, וצ"ע.

בהתאם לזה: אם מוציאים ביו"ט מזון הנצרך לפיקו"נ - יכולים להוציא מזון נוסף באותה טירחה, אך לא יוכלו להוציא בושם. וכן, כשמוציא כסף הנצרך למונית - לא חייב לדקדק בסכום המדויק, כי כל הכסף ראוי לשימוש לפיקו"נ [אמנם, לאחר שישלם למונית הכסף כבר יחשב כמוקצה]. אולם, כשמוציאים את המסמכים הנצרכים לפיקו"נ - לא יוכלו להוציא עמם ספר תהילים. בדומה לכך, כשמוציאים עבור היולדת בגד חם - לא יוכלו לצרף לו טלית ותפילין, שהרי הם אינם ראויים ליולדת.

ועדיין צ"ע בכל זאת, שהרי בהוצאה בשבת הרי גם הוצאת העיקר היא הוצאת איסור, אלא שהיא נדחית מפני פיקו"נ, והרי מוכח מהגמ' שכשצריך לתלוש שתי גרוגרות לצורך חולה - אסור לתלוש שלש גרוגרות, ע"כ שתלישה לצורך פיקו"נ לא נחשבת 'היתר' המתיר לרבות עליו [כמו בישול ביו"ט], ולפ"ז בשבת לא תוכל לקחת עמה מזון וביגוד עודף, אף שנוטלת עמה את המזון והביגוד הנצרכים לה, וכ"ש שלא תוכל להוציא עמה ספר תהילים, בושם, וכל כיו"ב, שכלל לא מרבים

את העיקר המותר. אמנם, הח"ח במחנה ישראל הסתמך על כך גם בהוצאה בשבת, ועל כן מוכרחים לומר שהוא סבר שמותר להרבות בשיעורין אף כשהבסיס הוא מעשה אסור [ודלא כהר"ן האוסר], או שסבר שמה שנעשה לפיקו"נ נחשב כמעשה מותר [וצ"ע ממה שלא הותר להרבות על הגרורות הנצרכות לפיקו"נ], או שסמך על רש"י שבטירחא אחת מותר הכל [כפי שיתבאר בסמוך], וצ"ע.

האחרונים שדנו לגבי ריבוי שיעורין באופנים שונים, יתכן שהסתמכו על פשטות לשון רש"י (ביצה י"ז) 'ממלאה אשה כו' - דבחד טרחא סגי, וכן בנחתום לגבי מלוי, וכן (ביצה י"א:) 'בבת אחת - דחד טירחא לכולהו' - שמשמע שעיקר היתר ריבוי בשיעורין איננו מפני הרחבת השיעור, אלא מפני שהדבר נעשה במעשה אחד ובטירחא אחת, ויתכן שמכאן למדו להתיר לשאת חפצים שאינם נצרכים לפיקו"נ עם החפצים הנצרכים לפיקו"נ. אמנם, לאור הסברא המבוארת בכמה אחרונים, וגם רמוזה בפסקי הרי"ד (ביצה י"א:) שהיתר ריבוי בשיעורין מותנה במה שכל חתיכה תהא ראויה לו לצורך יו"ט<sup>ח</sup> - הרי שלא יוכלו להוציא ביו"ט חפצים שאינם תחליף למין שמוציאים בהיתר. ולפ"ז, יש לבאר שגם כוונת רש"י 'טירחא אחת' איננה שדי בתנאי זה כדי להתיר להוציא ככל העולה על רוחם עם חפצי ההיתר, אלא הוא רק תוספת תנאי: שאף כשמותר להרבות בשיעור - הוא רק כשיעשה זאת בטירחא אחת ולא בשתי טירחות - שאז הוא כשני מעשים, וצ"ע.

אמנם, כשהעושה את הריבוי בשיעורין הוא נכרי - מבואר בר"ן (ביצה ט'): שאף שריבוי בשיעורין ע"י ישראל אסור מדאורייתא (לשיטתו) - אך ריבוי בשיעורין במלאכת נכרי הוא קל יותר [שהרי התירו (עירובין ס"ח.) לחמם מים למילת התינוק כשנשפכו - כשהנכרי יחמם אותם אגב חימום המים הנצרכים לאמו החולה (שהחימום עבודה מותר ע"י נכרי). יש לבאר את הקולא שבריבוי בשיעורין ע"י נכרי, שהאיסור באמירה לנכרי איננו מחמת שהדבר נחשב כעשייה של ישראל, אלא רק כאמירה כללית הגורמת לתוצאה, ובאמת בזה התוצאה אינה נמדדת בכל שיעור כאיסור חמור כאילו היה עושה כן הישראל (ובזה מתיישבת קושיית רעק"א)]. אכן, כל

ח. ודומה לזה בירושלמי ביצה א' ו' (חברייא בשם רב: מולח הוא אדם דבר מרובה אף על פי שאינו יכול לוכל ממנו אלא דבר ממועט) ובאור"ז (ח"ב יו"ט ס' של"ו - 'ומותר נמי למלוח חתיכה גדולה אף על פי שידוע בודאי שלא יאכל אלא מקצתה, כדאיתא בירושלמי').

זה הוא רק באופן שמוציא דבר הראוי לשמש כעיקר המותר, כמ"ש לעיל, דאל"ה איננו בכלל ההיתר של ריבוי בשיעורין, שהוא מותנה בהיות הדבר ראוי לשמש כעיקר<sup>ט</sup>.



### כמה נידונים הקשורים לנסיעה ללידה בשבת

שמעתי שמועה בשם אדם גדול שהורה לאדם אחד - שלא יסע עם אשתו היולדת לבי"ח החילוני שבעירו אלא שיזמין נהג גוי ויסע עמו לבי"ח חרדי בעיר אחרת, כדי שלא להכשיל את צוות ביה"ח החילוני בחילול שבת, ולצורך רגיעת היולדת שמעדיפה להיות במקום כשר וצנוע יותר, ושגם יתן לנהג חפצים כדי שיקחם עם היולדת. ולענ"ד לא יפה הורה מכמה טעמים:



#### א. האם מותר להשתמש בנכרי לצורך פיקו"נ

רוב הראשונים סוברים שאין להשתמש אפילו בגוי מזומן המצוי בפנינו לצורך פיקו"נ כשהזמן בהול - כשאפשר לעשות ע"י ישראלים גדולים, מפני שיש לחוש שהגוי יתרושל בדבר או מפני שיש לחוש שיטעו הרואים שבקושי התירו לחלל את השבת במקום פיקו"נ ויבואו לחזר אחר גוי כשלא יהיה מזומן ויסתכן החולה, וכן פסק בשו"ע, וכן הסכמת הפוסקים<sup>ט</sup>. אמנם, יש ראשונים שהעדיפו לעשות ע"י גוי מזומן כשאינן חשש עיכוב, אך גם לשיטתם אין לחזר אחריו כשאינו מזומן בפנינו, וכ"פ הרמ"א. ומ"מ לדברי שניהם אין לחזר אחר גוי רק כדי למעט בחילול שבת, וממילא לא יפה הורה שיזמינו גוי לנסיעה זו [ודלא כספר תורת היולדת], אלא היה צריך להורות שיקראו לתחנת מוניות של יהודים, שהם יותר מזומנים מאשר הגוי שהוא אדם פרטי ומסתבר שלא יבוא מיד [ואין לו לבקש שישלחו דוקא נהג

ט. עוד איתא בשבת (צ'). לגבי הוצאת אוכלין בכלי אחד 'קופת הרוכלין - הכלי מצרפן', ולמד מכאן האור שמח להתיר או לאסור ריבוי בשיעורין. אמנם, נראה שאינו שייך לכאן, כי דוקא שם 'שם אוכל' אחד על כולם, והכלי טפל לאוכל, אבל אם הוא צריך לכלי דאינו טפל לאוכל - הרי חייב שנים (כמבואר בשבת צ"ג:), אבל נשיאת תפילין עם הנשק בודאי אין הם תחת שם אחד, ואין הכלי מצרפן [ואף לא עלה על דעת המחנה ישראל להתיר מצד זה].

י. ט"ז שכ"ח ה', ערוה"ש שכ"ח ז', אג"מ או"ח ה' כ"ה.

גוי, כי זה אינו בכלל 'מזומן כאן' וגם עלול לגרום לעיכוב נוסף, ומ"מ אין לו לחוש למה שהמונית תחזור למקומה באיסור, שהרי גם בלעדיו היא מחללת שבת] (כך ההוראה ששמעתי מפוסק חשוב). וגם עדיף שיזמין אמבולנס, ויש יתרון לאמבולנס כי הוא גם יוכל לטפל בלידה יותר מאשר נהג מונית, והרי המצוי אצל הוראה יודע שהנשים ממתנות בבית יותר מהנדרש כדי למנוע נסיעה בשבת, וגורמות שלידות בבית ובאמבולנס שכיחות יותר בשבת מביום חול. ולכן עדיף שהיולדת תהיה באמבולנס מאשר במונית, וגם מפני שפעילות אמבולנס בשבת אינה מרידה בה', משא"כ במונית המחללת שבת.



### ב. האם משנה כוונת נהג המונית

מה שחשש שנהג מונית יהודי נחשב כמחלל שבת כי כוונתו רק לריווח ממון ולא להצלה - אינו טעם הגון, מאחר והוראה רווחת היא שהולכים אחר המעשה בפועל ולא אחר המחשבה, ולכן בחשש פיקו"נ נוהגים להתיר לקרוא גם למונית הנהוגה על ידי נהג שאינו מתכוון להצלת נפשות, ונסיעה זו אינה נחשבת עבורו לחילול שבת, כי סוף סוף המציאות היא שמציל נפשות. ובודאי שמועיל לידע אותו שהנסיעה היא לפיקו"נ, ובכך לא רק מעשיו יהיו בהיתר אלא גם כוונתו. גם מה שהנהג שב למקומו באיסור אינו עניינה של היולדת, כי הוא מחלל את השבת בכל אופן<sup>(א)</sup>.



### ג. הטלטול עם הנהג הנכרי

לענ"ד לא יפה הורה במה שהתיר לקחת עמהם חפצים בשבת, שהרי הגוי מוציא את החפצים עבורם לכבישים בין עירוניים שקרובים להחשב רה"ר, ויש לחוש בזה לאיסור טלטול ולאיסור תחומין. ופשוט שמה שהתירו לעשות את צרכי החולה על ידי גוי אמור רק בצרכי רפואתו ולא בהוצאת בגדיו ומזונו, שאינם כל

---

(יא). להעלות דגים והעלה תינוק ודגים... רבה אמר פטור - זיל בתר מעשיו, ורבה אמר חייב - זיל בתר מחשבתו ( מנחות ס"ד). נתכוין להעלות דגים והעלה דגים ותינוק - פטור אפילו לא שמע שטבע, הואיל והעלה תינוק עם הדגים פטור (רמב"ם שבת ב' ט"ז). פשוט שכל הנדון בזה הוא כשמכוון דוקא לאיסור, אולם אם מיידעים את הנהג שנסיעה זו נצרכת לצורך פיקו"נ - מה בכך שממילא היה מחלל את השבת.

כך נצרכים. ואף שאם החפצים כעת נמצאים במקום המוקף מחיצות כדין - אין לנו לאסור לטלטל את החפצים, אולם אין להורות לעשות כן לכתחילה. אמנם, יש יותר מקום להיתר ע"י נכרי טלטול חפצים מיותרים שמטלטלים אותם עם חפצי ההיתר, וצ"ע, וראה לעיל (תחת הכותרת 'הוצאת חפצים אחרים אגב חפצי ההיתר').



### ד. ישוב דעת היולדת מפני הכשרות והצניעות

מה שצירף טעם של ישוב דעת היולדת מפני הכשרות הצניעות וכיו"ב - אינו נראה, מאחר וההיתר לחלל שבת לצורך ישוב דעת היולדת נאמר בגמרא רק לגבי מקרה שהיא עלולה להסתכן מחמת הפחד שמא אין עושין יפה את מה שהיא צריכה, ופאניקה זו עלולה לגרום לה סכנה. לעומת זאת, ישוב דעתה מפני חסרון יחס חם וכשרות - אינו בכלל ההיתר, כי אלו אינם אמורים לגרום לה לפאניקה. ואף שהאשה אומרת שרק בכך דעתה תתישב - אולם אנו יודעים שעם ריבוי לידותיה, וכ"ש כשהזמן יהיה לחוץ - היא כבר תסתפק בבי"ח קרוב שגם שם תנאי הלידה משופרים לעין ערוך ממה שהיה נהוג בימי קדם, וכל השתדלות שאינה סבירה ודאי אינה בכלל היתר דיתובי דעתא. לאור זאת, יש מקום לומר שאין להתיר לתומכת לידה לחלל שבת, כי לא סביר שיש חשש שהאשה תסתכן מפאניקה מפני שהתומכת לידה לא נמצאת, אך הכל לפי העניין<sup>1</sup>. וכמובן,

יב. לגמ' היה ברור שהמשנה חידשה סיבה פרטית להיתר חילול שבת, שלא קשורה לעצם תקינות הלידה, והיא מצאה סיבה פרטית להתיר לחלל שבת, אך ברור שגם סיבה זו מעוגנת בהיתר הרגיל של חשש פיקו"נ, ואיננה דרשה מחודשת, כעין להתיר למול בשבת. ביאור הגמ' (שבת קכ"ח:): מילדין את האשה וכו', מכדי תנא ליה מילדין את האשה וקורין לה חכמה ממקום למקום, 'ומחללין עליה את השבת' - לאתויי מאי [=לאחר שאמרו שמיילדים את האשה מה נותר לרבות ב'מחללין עליה', כלומר עבור צורך פרטי שלה]? לאתויי הא דתנו רבנן אם היתה [=רק היא צריכה, באופן פרטי, לא המיילדת] צריכה לנר חבירתה [=הנמצאת שם כדי לתמוך בה, או המיילדת (סוף הגמ' מסתדר טוב יותר אם נאמר שחברתה היא המיילדת)] מדלקת לה את הנר... אמר מר אם היתה צריכה לנר חבירתה מדלקת לה את הנר פשיטא [=פשוט שאם אין תאורה - ידליקו נר כחלק מצרכי הלידה, ולא כבקשה פרטית שלה], לא צריכא [=לחדש שיש צורך פרטי שלה לנר שאינו בעצם חלק מתהליך הלידה] בסומא [=שרק בסומא יתכן שהמיילדת מסתדרת עם מה שיש ואפילו הכי היולדת חוששת שמא אולי משהו יקרה, ולכן יש לה צורך פרטי לדעת שיש תאורה], מהו דתימא כיון דלא חזיא - אסור [=מאחר והמיילדת באמת מסתדרת ללא הנר, וכל הנר הוא רק לצורך הרגעת היולדת, סד"א שלא נתיר חילול שבת שאינו מועיל לעצם הלידה], קא משמע לן איתובי מיתבא דעתה [=התחדש שלעתים יש סיבה המתירה לחלל שבת גם כדי

שהכוונה היא כשלילדת כבר יש מלווה שדואג לצרכיה והתומכת נצרכת רק להקלה על הלידה. זאת, מפני שההיתר של מלווה להתלוות אליה בשבת הוא כדי לוודא שעושים לה את כל צרכיה, אך לא מחמת 'יתובי דעתא', אלא כחלק מהיתר פיקו"נ הרגיל.



### ה. האם לחשוש לחילול שבת מיותר של יהודים

מה שחשש לחילול השבת המיותר של יהודים גם אינו סיבה להורות ליולדת עצמה לחלל שבת ביציאה מחוץ לתחום ובטלטול חפצים ברה"ר - שהוא חילול שבת שאינו נצרך לצורך ההצלה כאשר יש בי"ח בעירם. החשש שיהודים יחללו שבת שלא לצורך לא מתיר ליולדת לחלל שבת בעצמה ביציאה מחוץ לתחום ובטלטול במקומות שאסור לטלטל בהם, ובפרט שבבתי חולים רבים מזומנים

שהיולדת תרגע מהדיעה שאם תהיינה הפתעות - יוכלו לעשות את המקסימום, אף שהמייילדת מספיק מנוסה כדי להסתדר כך בכל מצב], סברא אי איכא מידי [=אם תהיה איזו תקלה] חזיא חבירתה ועבדה לי [=חברתה/המייילדת תוכל לטפל בי בעילות המירבית, וידיעה זו תרגיע אותה שלא תלחץ]. וז"ל הראשונים והפוסקים: שיותר יכולה היולדת להסתכן על ידי פחד שתתפחד שמא אין עושין יפה מה שהיא צריכה (תוס' שבת קכ"ח: ד"ה קמ"ל); ש"מ דמשום יתובי דעתא דחולה בעלמא מחללינן שבתא במלתא דמסתכנא בה (רמב"ן תורת האדם שער המיחוש ענין הסכנה); יולדת שאמרנו שמחללינן עליה את השבת לא סוף דבר למה שהוא נעשה לה לרפואה אלא אף במה שאינו נעשה אלא לישב את דעתה, כיצד היתה צריכה לנר... ככאן מתוך פחדה יכולה להסתכן וצריך לישב את דעתה (מאירי שבת קכ"ח:), ואף על פי דהדלקת הנר עיקרה אינה לרפואה - אעפ"כ מחללינן דקים להו לרבנן דיתובי דעתא דיולדת הוא מילתא דמסתכנא בה בלא"ה (מ"ב ש"ל ד'); נראה, דהא דמותר לעשות מלאכה בשבת כדי ליישב דעת החולה, היינו היכי שהחולה חושש שלא יעשו לו צרכי הרפואה כפי הצורך... ואם אין דעתה מיושבת משום שחוששת שלא יעשו לה כל צרכי רפואה כפי הצורך - וחשש זה יכול להביא לידי סכנה, ולכן מותר לעשות מלאכה בשבת, אבל בנדון החת"ס דענין הפסת הדעת אינו בדבר הנצרך לרפואה השכיב מרע אלא שרוצה להקנות נכסיו כחפצו, והעדר ישוב הדעת אינו בגלל חששו שמא לא יעשו לו צרכי רפואה - הנה בכהאי גוונא אסור לעשות מלאכה בשבילו, דלא חיישינן שיבוא לידי סכנה, מכיון שאינו מתפחד שמא לא יעשו לו צרכי הרפואה (להורות נתן ה' כ"ז ז'); שמעתי ממו"ח מרן הגר"ש אלישיב שליט"א שאין להתיר לחלל שבת כדי להביא לבית חולים גם את הבעל וגם סיעתו, כי לייתובי דעתיה של היולדת די באחד מהם, ואף שהיולדת ממילא נוסעת, וצירוף הסייעת אינה מכבידה על המכונית, מ"מ יש כאן איסור תחומין, ואף שהיא רק איסור דרבנן, מ"מ סיעת זה רק פינוק, ואין מחללינן שבת עבור זה (חשוקי חמד ע"ז כ"ו).

ממילא אנשי צוות גוים - כך שאם יהודי מומר יבחר לחלל שבת בעצמו - אין זה מענינה של היולדת<sup>9</sup>.



יג). כשעושה כדין לדרוש ברופא המומחה ביותר אינו חייב להתחשב בכך שהרופא יחלל שבת שלא לצורך אף לחולה שאין בו סכנה - דבכל זאת אינו עובר על לפני עיוור כי כשעושה כדין לא צריך להתחשב במה שבדרך אגב גורם לו לעבור, ואיסור לפני עיוור הוא רק באופן שנותן לו ממש את גוף האיסור או אפילו מוכר לו מחרישה בשביעית (עפ"י מנחת שלמה א' ו').

# אוצר יזרה דעה

◆ בגדר מנהג "שלום זכר" ◆





הרב אוריאל בנר

## בגדר מנהג "שלום זכר"

ננסה לברר נקודה אחת בקשר למנהג "שלום זכר", והיא עד כמה עניין האכילה משמעותי בו, ואף שמדובר במנהג, וממילא חשוב לדעת מה נהוג בפועל, עכ"פ יש מקום לביורור הנובע ממקורותיו.

למדנו בבבא קמא (פ' ע"א): "רב ושמואל ורב אסי איקלעו לבי שבוע הבן, ואמרי לה לבי ישוע הבן", לגבי שבוע הבן פירש רש"י שמדובר בברית מילה, וכתבו בתוספות על ישוע הבן: "פ"ה פדיון הבן וכן הערוך וקשה דאע"ג דמתרגמינן פדיון פורקן מ"מ אין שייך לשון ישועה ור"ת פי' שנולד שם בן ועל שם שהולד נושע ונמלט ממעי אמו כדכתיב והמליטה זכר (ישעיה סו) נקט לשון ישועה והיו רגילין לעשות סעודה". וכוונתם באומרם שהיו רגילין וכו' להסביר מה הדבר שלשמו הגיעו האמוראים, וע"כ שהיו עושין סעודה, ובפשטות משמע שמדובר בסעודת הודיה על היוושעות הולד, ונהגו לקרוא לבית באותו יום על שם אותה סעודה, אולם לא התבאר כאן האם מדובר במנהג בעל תוקף של סעודת מצוה וכדומה.

והנה בספר הערוך (ערך שבע) כתב וז"ל: "בב"ק... ישוע הבן פירוש יום הולדת הבן, כדכתיב והמליטה זכר, ישוע והמלטה חד הוא, והיה מנהגם להיכנס לכבד אבי הבן בבשורת בן זכר זה פירש ר"ח עכ"ל, משמע שנכנסו לכבד או לשמוח עם אבי הבן על הולדת בן זכר, ומה הוא פשר השם ישוע הבן? זה היה הכינוי לאותה התכנסות והיא נקראה על שם שהוולד נושע, אולם תוכנה של ההתכנסות לא היה של ישועת הלידה. בעלי תמר (כתובות פרק א) הביא שאכן מנהג קדום זה נזכר כבר בירמיה (כ, טו): "ארור האיש אשר בשר את אבי לאמור ילד לך בן זכר שמח שמחהו"<sup>א</sup>, וברד"ק שם: "שמחהו באמת שמחהו כשאמר לו כי בן זכר נולד לו כי בני אדם שמחים לבן זכר ודואגים על הנקבה".

בתרומת הדשן (רס"ט) כתב על דברי התוס': "ואחד מהגדולים הוכיח משם דסעודת מצוה היא לרש"י כדאית ליה ולפר"ח כדאית לי' מדאיכלע רב להתם

א). ועיין בית אהרן [מגיד] א, עמוד רס"ח בענין ההבדל בין לידת בן ללידת בת.

דהא אמרינן חולין צה ע"ב דרב לא הוי מתהני מסעודת הרשות, והיה רוצה לומר דמה שאנו נוהגים עכשיו לאחר שנולד זכר נכנסין לשם לטעום בליל שבת הסמוך ללידה דהיא סעודת מצוה, והיינו אותה סעודה דפר"ח וקבעה בלילי שבת בשעת שהכל מצויין בבתייהם". וכתב בעלי תמר שעיקר חסר מן הספר שטעם הכניסה הוא לכבדו בבשורת בן זכר<sup>ב</sup>. אולם, אפשר שהיה ברור לתרוה"ד שתוכן ההתכנסות הוא הודאה על היוושעות הולד, מתוך שמה - ישוע הבן, ואכן צ"ב מדוע לא עושים כן לבת, ואולי י"ל שחזי לאיצטרופי לדברים האמורים בירמיה, ולכן נהגו רק על בן ועדיין צ"ב. עכ"פ לא ברור שיש כאן עיקר חסר מן הספר. כך נראה גם מהפרי מגדים (משבצות זהב או"ח תמד, ט) שהביא את דברי תרוה"ד וכתב: "ויראה אם נולד בן זכר בליל שבת לאחר צאת הכוכבים והקהל התפללו ערבית בלילה, י"ל דקורין לזכר בליל זה, לא בליל שלפני המילה, דמשמע התם שנושע מבטן אמו, וקרוב ללידה עושין בשבת שהכל מצוין בבתייהם ועושין בליל שבת הסמוך ללידה, וא"כ משמע שבת שניה הסמוך למילה לא הוה מצוה, יע"ש". ואף שצ"ב מנין לו ומדוע שבשבת אחר כך לא תהיה סעודת מצוה, אבל משמע שהדבר קשור לשמחת על היוושעותו ממעי אימו, שהיתה באותו ליל שבת, ומשום מה, מאוחר יותר אין זו אותה שמחה.

מקור נוסף למנהג מצוי באורחות חיים (הלכות מילה): "ונהגו בכל מקומותינו שמי שמל את בנו או מכניס בנו או בתו לחופה שמשלים עם כל שונאיו וקורא אותן לאכול ולשמוח עמו כדי שיברכוהו ולא יקללוהו וגם מתקבצים כל הקהל זקנים ונשים וטף בליל השבת"<sup>ג</sup>.



ב). והוסיף שנ"ל שטעם זה קורין לה זכר סתם או שלום זכר שכן עיקרו הוא על בשורת בן זכר.

ג). והוא מוסיף שמנהג זה נהוג גם בליל שמיני, ומרחיב על מנהגים קרובים שהיו נהוגים: "ואחר כך בא הסנדק ונותן מעות ליולדת ואחר כך כל אחד ואחד לפי מעלתו. ומנהג זה נהגו כדי ליתן לעניות שלא תבושנה בלקחן מעות מיד אנשים ונשים וגם יש מקומות שאין ישנים כל שבעת הלילות (אלא) בבית היולדת זכר או נקבה לשמירה. כדאמרינן שלשה צריכין שימור. ובליל שמיני בכל מקום ומנגיין ומשחקין שם. וזהו שאמ"ר ז"ל שבוע הבן ושבוע הבת שבוע הבן קודם. וגם נהגו לעשות סעודות גדולות ביום המילה".

### האם הסעודה היא עיקר המנהג

בהסבר דעת התרוה"ד כתב היש"ש (ב"ק פ"ז ל"ז): "אלא נראה, כל סעודה שאדם עושה שלא כדרך מריעות ושמחה. אלא כדי ליתן שבח למקום, או לפרסם המצוה, או לפרסם הנס, קרוי סעודת מצוה, כגון פדיון הבן, לפרסם המצוה. ולפירוש ר"ת לפרסם הנס, שנמלט הזכר והאשה. ועל כן כתב חכם אחד, ומהרא"י הביא בספרו (ת"ה ח"א) סימן רס"ט וז"ל, דמה שאנו נוהגין עכשיו, לאחר שנולד הזכר נכנסים לשם לטעום בליל שבת הסמוך ללידה, דהיא סעודת מצוה, והיינו אותה סעודה דפי' ר"ת, וקבעו בלילי שבת, בשעת שהכל מצוין בביתם". ובשו"ת חוות יאיר (סימן ע') דן בהגדרתו הרחבה של היש"ש, אך כתב בתו"ד שודאי דברי רש"ל על שבוע או ישוע הבן נכונים ומקובלים ומתיישבים על הלב "כי הסעודות בעצמן נעשו ע"ש המצוה ובשם סעודות מצוה יש לכנותם כי המצוה סיבת הסעודות".

לפי זה, יש מקום להסתפק האם הסעודה היא עיקר העניין, ואם לא מתאפשר לאכול אין משמעות להתכנסות עצמה, או שמא אפ"ל שיש לה משמעות כהודאה, אף שיש עניין משמעותי בסעודה". לפי העולה מהערך שעצם הכניסה היא תורף המנהג מסתבר יותר שתהיה לכך משמעות גם בלי הסעודה, שכלל לא הוזכרה בדבריו. והנזכר בערך השולחן (יו"ד רס"ה ל"ז) [בעיקר כלפי הבוקר] מחזק הבנה זו: "ועוד כתב דנהגו לעשות סעודה ומשתה בליל שבת לאחר שנולד זכר... אין המנהג בסעודה רק בטעימת פירות וקורין זה בן זכר, ולמחרת בשבת אחר התפלה נכנסים אצל היולדת ליתן מז"ט וקורין לזה שלום זכר ונוהגין שלא לטעום כלום ואומרים שזהו מתקנת המדינה לבלי להכביד על הבעל ברית".

לדרכו של האורחות חיים, יש מקום להסתפק שכן מחד גיסא משמע שעיקר המנהג הוא זימון שונאיו כדי להשלים עמהם וכו', אולם מאידך גיסא הדרך היא קריאתם לאכול ולשמוח עימו, ואפשר שהעניין תלוי בנסיבות ובהערכתו של אבי הבן, האם נראה לאדם שיש ערך למפגש גם ללא אוכל.

ד). למרות שפקפק בראיה: "אף על פי דודאי אין דברי רש"ל מוכרחים ממה דדקדק זה מההיא דפרק גיד הנשה צ"ה ע"ב דרב לא מתהני מסעודות הרשות דמאן לימא ליה דרב נהנה מאותו סעודה דאפשר שהלך לשם לחיבוב מצוה להורות איך יעשו ולשמוע ברכת פדיון ולא אכל מאומה וכן ראיתי מדקדקים וגדולים נוהגים עיי"ש.

ה). נזכיר גם את ניסוחו של המהרי"ל (קטעים חדשים מתשובותיו, מוריה רי"ז-ח): "למה נוהגין לילך לאותו שנולד לו בן בליל שבת ולהיות עימו במשתה".

הט"ז (יו"ד רסה סקי"ג) הביא עוד שני טעמים למנהג וכתב: "וראיתי סמך אחד לזה ממדרש רבה פרשת אמור פרשה כ"ז ר' לוי אמר משל למלך שגזר ואמר כל אכסנאין שיש כאן לא יראו פני עד שיראו פני המטרונא תחילה כך אמר הקדוש ברוך הוא לא תביאו לפני קרבן עד שתעבור עליו שבת שאין ז' ימים בלא שבת ואין מילה בלא שבת עכ"ל. ובדרישה הביא מתשובת מהר"ר מנחם מה שנוהגים בשבת לבקר אצל התינוק הנולד שהוא אבל על תורתו ששכח כדאיתא פ' המפלת עכ"ל". גם לטעמים אלו נראה שענין האכילה אינו מרכזי<sup>1</sup>.



### הסבר הגרי"ד סולוביצ'יק

טעם מחודש מופיע בספר נפש הרב (עמוד רמ"ב) בשם הגרי"ד סולוביצ'יק (מבוססון) והוא שעושים שלום זכר בליל שבת כדי לבקר את היולדת ולראות אם צריכה היא שיחללו עליה את השבת, שכן בימים אלו יש לה דין של חולה שיש בו סכנה [עם חילוק בין שלושה ימים ראשונים לאלו שאחריהם, כמבואר באו"ח סימן ש"ל ואכמ"ל]. אמנם, קשה להבין לפי זה מדוע דווקא בזכר, ולא מצאנו רמז לכך במקורות הנ"ל, ונראה שהגרי"ד חיפש טעם פשוט להסביר את עצם המנהג ואת היותו בשבת דווקא, דבר שעדיין צריך הסבר אחרי המקורות הפשוטים. לטעם זה ברור שהסעודה אינה משמעותית.



1. השם משמואל באר בכמה אופנים מה פשר הנחמה. במקום אחד (וישב תרע"ה) כתב: "ומשמע שהוא כעין תנחומי אבלים. ונראה לפרש שהתנחומין הם ממה שמראין לו שישאל מתענגין בשבת, וזה בודאי לא הי' לו בבטן האם ששבת אינו שייך אלא אחר ששת ימי המעשה ומי שטרם בע"ש יאכל בשבת, וזה שאינו שייך אצלו טירחא הן ברוחניות והן בגשמיות לא שייך אצלו שבת, ובאשר אין למעלה מעונג וביציאתו לאויר העולם הוא מעותד להתענג בשבת א"כ הכל כדאי, ואלה הם התנחומין". לפי הסבר זה, יש משמעות מרכזית לאכילה, אולם במקום אחר (וארא תרע"ב) כתב: "הט"ז הביא בשם הדרישה... וע"כ המנהג לאכול עדשים. אך יש להבין למה בשבת דווקא. ונראה שזה עצמו הוא תנחומין של תינוק מה שבזה העולם יהיה לו שבת, ובמעיי אמו לא היה לו זה, כי שבת היא מעין עולם הבא, ובבטן האם שהיא כדוגמת גן עדן התחתון לא נמצא שם שבת". וכאן הדגיש את השבת בדמיונה לעולם הבא, ולא בהתענגות בה, ושוב נמצא שהאוכל אינו המרכז.

### חידושי גדולי דורנו בהבנת המנהג

שניים מגדולי דורנו העמיקו בהבנת המנהג וחידשו בהבנתו, תוך העלאת שאלות על הטעמים הנ"ל. בשו"ת תשובות והנהגות (כרך ב סימן רב) כותב הגר"מ שטרנבוך שלפי דעת התרוה"ד והמדרש המובא בט"ז אין צורך שהתינוק יהיה במקום השלום זכר אבל לטעם הדרישה שנוהגין בשבת לבקר אצל התינוק שנולד משום שהוא אבל על תורתו ששכח "משמע שהענין רק כשהתינוק שמה, וכמבואר בלשונו 'אצל התינוק שנולד'..." ועל גבי דברים אלו הוא מוסיף: "נראה שעיקר הטעם שמשום בשבת הוא ע"פ מה שמבואר בזה"ק שכל השבוע מתברך משבת קודש, ולכן יש חשיבות לשבת שלפני הנשואין או לפני מילה או אפילו לפני יאהרצייט כי אז הזמן שהשפע כבר מוכן, רק יורד כל דבר בזמנו, ולכן בשבת מודה אבי הבן ומשבח לה' על השפע וברכה דמילה שבא כבר אז בשבת, וכל אחד בא ומברך אותו, ומסייע זכות הרבים לזכות בברכה ושפע, ומודים ושמחים ומשבחים אלקינו ית"ש על חסדיו, וא"כ ניתן לעשות השלום זכר גם במקום שאין התינוק שם, וכן המנהג". ולפי זה נראה גם כן שהסעודה אינה עיקרית.

בשו"ת משנת יוסף (ח"י, סימן קמ"ד) כותב הגר"י ליברמן שלטעם התרוה"ד לא ברור מה טעם השלום זכר [ולא נחה דעתו כנראה בענין ההודאה], ואילו לטעם המדרש רבה לא ברור למה צריך סעודה, הרי השבת עוברת כשלעצמה. לטעם הדרישה צ"ב למה בליל שבת, והרי בקושי התירו לנחם אבלים בשבת. לפיכך, הוא מחדש ששלושת הטעמים משלימים זה את זה. עיקר הטעם הוא לנחם את התינוק, וזה מתאים בליל שבת, בו האנשים מצויים בבית, ושלא יטריח כל אחד את היולדת כשנוח לו, ובשבת יש ענין נוסף והוא לקבל פני המטרוניתא שהיא השכינה, ועיקר קבלתה הוא בליל שבת, כשיש לה עליה, עיי"ש". גם לדרכו נראה שאין הסעודה עיקר.

עם זאת, כאשר הוא מזכיר מצב של יום כיפור שחל בשבת הוא אומר: "ובשנה... שליל שבת היה ליל יוכ"פ, קדושת שבת ויו"ט תעמוד לרך הנולד

(ז). ועיין בעבודת ישראל למגיד מקוזניץ' פרשת אמור: "ולפי זה ניחא ונוכל למצוא טעם למנהג העולם שעושין סעודת זכר בליל שבת קודם המילה לילד היולד, לפי הנ"ל שעיקר הכנה למילה לזכר הוא על פי סעודת דחקל תפוחין קדישין. ולכן עושין סעודת זכר ולרמז על זה כי על פי אותה סעודה בא שפע קודש על הזכר להכנס לבריתו של אברהם אבינו ע"ה".

להתברך במקום השלום זכר [ויתכן וכדאי לעשות וואך נאכט, אצל הספרדים ברית יצחק, יותר מהרגיל, ולקרוא לכמה אנשים שיברכוהו דעיקר השלום זכר הוא מהטעמים הנ"ל וגם כדי לקבל ברכות המבקרים שיזכו אביו ואמו לגדלו לתורה ולחופה ולמעש"ט ואח"כ הוסיף "בליל פסח ג"כ נדחה השלום זכר". נראה שברור לו שאין עושים שלום זכר בליל שבת זה, וצ"ב מדוע אין אפשרות להתכנס לזמן לקצר לברך את הולד וכו', לאור האמור לעיל - שלכמה שיטות אין האכילה עיקר<sup>ח</sup>].

לעומת זאת בספר מנהגי מהרי"צ הלוי (דינר [חלק ב' עמוד כג] כתב: "אדזמו"ר העיד שבעיר מולדתו קעלן כששבת הראשונה ללידת התינוק היתה ביו"כ שחל בשבת נהגו אגשים לבוא לבית התינוק אחר תפלת כל נדרי וערבית לברך במזל טוב ולומר שמע והמלאך וכן ראוי לעשות גם בליל הסדר שחל בשבת"<sup>ט</sup>). דבר זה נוגע לכאורה גם למקרה שהאב נמצא עם האם שילדה ואין בידו אוכל וכו', שיש טעם באסיפתו כמה אנשים מזדמנים לזמן מועט כדי לקיים מנהג חשוב זה<sup>י</sup>.



ח). בספר גם אני אודך (תשובות הרב שעיו חלק א, קכ"ב) כתב: "...נמצינו למדים שכל עיקר ענין שלום זכר הוא ענין ישועה לבן שיצא ממעי אמו והנה הכתוב אומר לדוד ה' אורי וישעי ואמרו חז"ל במדרש רבה פרשת אחרי... לדוד ה' אורי וישעי אורי בראש השנה וישעי ביום הכפורים וא"ב עצם יוה"כ המהות שלו הוא ישועה וא"כ עיצומו של יום מועיל לישוע הבן ואין צריך לעשות ישוע הבן חוץ מזה.

ט). וכן הביא הרש"ב גנוט שהיה פעם ב"שלום זכר" בליל יום כיפור שחל בשבת [וחילקו לציבור בשמים להרחה. ובלוח "דבר בעתו" תשס"ח מובא שכך הציע הגר"א גניחובסקי וצ"ל. וצ"ב מה מטרת הבשמים האם הדבר קשור לשלום זכר, או כמו שנשמע מהמובא מהגר"א גניחובסקי שהדבר נעשה לזכות הרבים בברכות]

י). וראה בשו"ת ברכת ראובן שלמה דיון נוסף במנהג זה לאור טעמיו, האם יש לעשותו דווקא בבית התינוק או שאפשר גם בבית הכנסת.

# אוצר אבן העזר

◆ בעניין תליוהו וזבין ודין כפיה בקידושין ◆





הרב רפאל ברוך טולידאנו

בני ברק

## בעניין תליוהו וזבין ודין כפיה בקידושין

### א.

בגמ' קידושין ב ע"ב מבואר, דטעמא דנקיט במתניתין לישנא דהאשה נקנית ולא קאמר האיש קונה, משום דאי תני קונה הו"א שקונה אפילו בעל כרחה, קמ"ל דאינה נקנית אלא מדעתה.

וברשב"א כתב: "ויש מי שהקשה אפי' תני האיש קונה היכי הוה סלקא דעתך דנקנית בעל כרחה, דהיכי מצינו מקנה בע"כ, ואישתמיטתיה תלוהו וזבין וזבינה וזביני ותלוהו וקדיש קידושיה קידושין, דאגב אונסא דזוזי גמרה ומקניא נפשה, כאמימר דאית לי הכין בפרק חזקת (ב"ב מח ע"ב), והכא לאו בע"כ לגמרי קאמר אלא כי האי גוונא, וקיימא לן כרב אשי דאמר התם באשה אינה מקודשת, דהוא עשה שלא כהוגן עשו לו שלא כהוגן, ודיוקא דהכא כרב אשי אתיא, ואמימר מתרץ לה כתירוצא קמא" עכ"ל. ועוד הוסיף הרשב"א: "והאיש שאנסוהו לקדש כתב הרמב"ם (אישות פ"ד ה"א) דקידושיו קידושין, והרב בעל העיטור כתב שאין קידושיו קידושין דתלוהו וזבין אמרו תלוהו וקני לא אמרו, ונראים דברי הרמב"ם דאי אגב אונסיה גמר וזבין כל שכן דגמר וקני" עכ"ל.

ומבואר בדבריו דנחלקו הראשונים לגבי כל קונה אי מהני ביה תליוהו וקני. מי אמרינן דדין קונה כדין מוכר, ומינה דפליגי אף במקדש אשה כשתליוהו וקידש אי קידושיו קידושין. וצריך ביאור מה הוא שורש מחלוקתם.

ובאבנ"מ (סי' מב סק"א) הביא את דברי הרשב"א הללו, שדימה דין כפיה בקונה לדין כפיה במקדש, וכתב דלולי דברי הרשב"א נראה לחלק בין קנין בעלמא לקידושין, דאף לסוברים דלקנות לא מהני כפיה, בקידושין מן הדין צריך להיות שהמקדש בכפיה קידושיו קידושין. וז"ל: "דאפי' נימא תליוהו וקני לא קנה היינו משום דלקנות בעי רצון טפי וכל שבע"כ לא קנה, אבל קידושי אשה אינו קנין לגבי בעל דנימא דלא קנה, וכמ"ש הרשב"א פ"ק דקידושין (ו ע"ב) גבי המקדש

בהנאת מלוה דה"ל הערמת ריבית, וכתב שם הא דלא הוי ריבית קצוצה בזה דקונה אשה בהמתנת מעות, משום דאין גופה קנוי לבעל ולא מדי שקיל, וכיון דאין גופה קנוי לבעל ואין בקידושין כי אם שנאסרה ע"י לכל העולם, וכל כה"ג אפי' ע"י אונס מהני, כיון דמחויב בדברו הוי ליה כעין מכר, ומשום תליוהו וקני לית ביה כיון דאין האשה בתורת קנין לגבי בעל, דאין גופה קנוי לו ואין לו זכיה בגוף האשה, עכ"ד.



## ב.

ולבאר את סברת האבנ"מ נראה בהקדם, דהנה בבעל העיטור מבואר דחלוק דין קניה בעל כרחו מדין מכירה בעל כרחו. וטעמיה נראה ע"פ המבואר בגמ' ב"ב מז ע"ב: "אמר רב הונא תליוהו וזבין וזביניה זביני, מ"ט כל דמזבין אינש אי לא דאניס לא הוה מזבין ואפי' הכי זביניה זביני", ופירש הרשב"ם: "רוב חפצים וכלי ביתו וטליתו שאדם מוכר אי לאו דאניס ודחיק במעות לא הוי מזבין, ואפ"ה הוה זביניה זביני בעל כרחו אפי' לא גמר ומקני, שלא נתנה תורה חלוק במקח וממכר בין דברים הצריכים לו ומכרן לדברים שאין צריכים לו, אלא כולהו קונה לוקח, וה"נ אע"ג דאניס מוכר קונה לוקח הואיל וקיבל דמים אע"ג דלא גמר ומקני", עכ"ל.

ומבואר מדברי הגמ' דמכיון דאמרינן שבדר"כ המציאות של מכירה היא מחמת דוחק ואונס, דאי לאו הכי לא היה מוכר חפציו, לפיכך מהני אף ע"י כפיה נוספת, מלבד עצם מכירת חפציו. ובביאור הענין נראה לומר דיסוד השאלה האם מהני מכירה בע"כ הוא כמה שייך רצון המוכר ליצירת חלות הקנין- אם רצונו שייך לעיקר חלות הקנין לא מהני בע"כ, אך אם רצונו אינו שייך לעיקר חלות הקנין מהני אפילו בע"כ. ואהא אמרינן שכיון שכל מכירה אין אדם מוכר מרצונו, שהרי אי לאו דאניס אזוזי ודחיק במעות לא הוי מזבין, ואעפ"כ חלה המכירה שמוכר האדם, ש"מ שאין רצונו שייך לעיקר חלות הקנין, אלא כיון שנעשה מעשה קנין בהסכמתו מהני [לא מיבעיא לדעת החמד"ש (או"ח לח) שמעשה באונס חשיב מעשה אלא שאינו מתייחס אליו, שודאי באופן שהוא אומר רוצה אני מחמת שהוא מוכרח למכור חשיב מעשה ידיה. אלא אפי' אי נימא דמעשה באונס לא חשיב

מעשה, הכא שאני, דכיון שהוא הסכים בדעתו לעשות את המעשה שפיר חשיב מעשה קניין]. ולפיכך, אף בגוונא שכפו אותו, כיון שהסכים ואמר רוצה אני, אפילו שהאמת היא שאין רצונו בכך, חלה מכירתו, דסגי בהסכמתו.

וע"פ זה מתבארת סברת בעל העיטור, שכל זה לגבי המוכר, משא"כ לגבי הקונה, בהא אמרינן דאין אדם קונה אלא מדעתו, והיינו דבעינן שיהיה רצון חיובי לקנות את החפץ ולא סגי בהסכמה לקנות. זאת משום, שבכל קניה לא אשכחנא שהיא מחמת כורח, שאינו הרצון של עצמו לקנות, ולפיכך לא מועילה אף כפיה שאומר רוצה אני, אף דאית בה הסכמה לקנין, דלא סגי בהסכמה אלא בעינן רצון חיובי לקנות, ודוקא לענין מכירה, דסגי בהסכמה, מועלת כפיה כמבואר.

ומעתה מצינן לבאר את עיקר טעמיה דהאבנ"מ לחלק בין קניה לקידושין, דס"ל דהא דאמרינן דבקניה לא סגי בהסכמה אלא בעינן רצון לקנות, היינו מפני דבקניה מציאותה היא שאדם קונה לרצונו כיון שיש לו צורך בדבר, ולפיכך לעולם בעי רצון חיובי. אך כל זה הוא דוקא בקניה - שאדם קונה לרצונו, אבל קידושי אשה- שאין גופה קנוי לו ולא עייל לרשותיה מידי, ואין פעולתו אלא יצירת חלות קידושין לאוסרה על כל העולם [ורק אחר יצירת חלות הקידושין יכול הוא על ידי נישואין למלאות את מבוקשו, אך אין זה מעשהו בקידושין], אין זה ככל קנין שעיקר מגמתו הוא להשיג חפצו ורצונו, ולזה סגי בהסכמה בלבד אפילו בלי רצון לחלות הקנין. ולפיכך, קאמר האבנ"מ דאף שלקנין לא מהני כפיה, היינו מפני דבעינן רצון לקנין, אבל קידושין, דסגי בהסכמה- וכמכירה, מהני אף בכפיה, ודוק.

## ג.

ובאופן אחר נראה לבאר את סברת האבנ"מ, דהנה הרמב"ם פ"ו מאישות הלכה י"ד כתב: "יש מקצת גאונים אחרונים שאמרו שאין אדם צריך לכפול תנאו אלא בגיטין וקידושין בלבד, אבל בדיני ממון אינו צריך לכפול, ואין ראוי לסמוך על דבר זה, שכפילת התנאי עם שאר הארבעה דברים מתנאי בני גד ובני ראובן למדו אותן חכמים אם יעברו בני גד וכו' ואם לא יעברו, ותנאי זה לא היה לא בגיטין ולא בקידושין, וכזה הורו גדולי הגאונים הראשונים וכן ראוי לעשות". עכ"ל.

ודברי אותם גאונים אחרונים צריכים תלמוד רב מקושיתו העצומה, איך אפשר לומר דלגבי ממון לא בעינן תנאי כפול, בשעה שהמקור לתנאי כפול הוא מתנאי בני גד ובני ראובן, והתם היה התנאי גבי ממון, וצ"ע.

וביאר בזה הגר"ח שמואלביץ (שערי חיים סי' א'), דהנה תוס' בכתובות (נו ע"א ד"ה הרי זו), הקשו על מה שאמרו שבתנאי שלא נעשה ככל משפטי התנאים התנאי בטל והמעשה קיים, הרי הוא גילה דעתו שאינו רוצה במעשה אלא אם יקיים התנאי, ואם תנאי כזה לא מהני צריך להיות הדין שאף המעשה יבטל, כיון שאינו רוצה בכך. ופירש ר"י דכל דין תנאי ילפינן מבני גד ובני ראובן. והיינו דאילו לא חידוש התורה בבני גד היינו אומרים שכל תנאי אין בכוחו לעקור מעשה, שכיון שעשה מעשה, אף שהתנה עליו ולא נתקיים תנאו, המעשה קיים, שאין דיבור מבטל מעשה והמעשה קיים. ומבני גד ילפינן דבתנאי שנעשה כמשפטי התנאים בכוחו לעקור מעשה, ולפיכך דוקא כשנעשה כדינו, אבל אם לא נעשה כדינו הדר דינא דאין בכוחו לבטל מעשה, והתנאי בטל ומעשה קיים.

ועפ"ז ביאר את דעת הנך גאונים אחרונים דמייתי הרמב"ם, דכל מאי דאמרינן שבתנאי שנעשה שלא כדינו המעשה קיים, היינו דוקא במקום שעיקר חלות הדבר הוא על ידי מעשה, דבהא אמרינן דכיון דעשה מעשה אין בכוחו לבטלו אלא בתנאי כדין, אבל במקום שחלות הדבר נעשה על ידי דעתו ורצונו ולא על ידי המעשה עצמו, בהא אף שהתנאי נעשה שלא כדינו, כיון שהוא גילה דעתו שאינו רוצה בחלות זו על הצד שלא יתקיים התנאי, שוב ממילא אף שמדיני התנאים אין בכוחו לבטל החלות, סו"ס כיון שהחלות נעשה ע"י רצונו ובאופן כזה אין רצונו שיחול אותו חלות, ממילא לא חל מיד.

ומעתה מבואר החילוק שבין ממון לגיטין וקידושין. בגיטין וקידושין המעשה הוא שעושה את חלות הקידושין וחלות הגט, ולכן אמרינן שאם לא נתקיימו משפטי התנאים התנאי בטל והמעשה קיים. לעומת זאת, בממון הקנין אינו עושה את חלות הקנין, אלא חלות הקנין קיימת ע"י גמירות דעתו לקנות, ומעשה הקנין אינו אלא גילוי על דעתו ורצונו, בהא אמרינן שאף שלא נתקיימו בו משפטי התנאים, כיון שאין רצונו שיחול הקנין באופן כזה ועל כך לא היה לו גמירות דעת לקנות, ממילא המעשה בטל. והא דקשיא מהא דבמעשה דבני גד ובני ראובן

היה בענייני ממון, שאני התם שאף שהיה זה ממון - הרי הוא נעשה ע"פ הדיבור, ולא שייך כלל לבטל את הרצון, ולפיכך צריך את כל משפטי התנאים.

אמנם, במש"כ שקניין ממון עיקרו ע"י גמירות הדעת ולא ע"י המעשה, נראה דאינו כפשוטו שרק ע"י הגמירות דעת חל הקנין, שאם נאמר שהוא כפשוטו, שחלות הקנין היא ע"י גמירות דעתו בלבד, מפני מה חלוק דין קנין בישראל מדין קנין בגוי, שישראל קונה במשיכה וגוי בכסף, הרי לענין גמירות דעת אין חילוק ביניהם, וכל מה שעושה גמירות דעת לאחד מהם עושה אף לאידך [ועוד ראיות יש לכך שאין לומר שחלות הקנין הוא ע"י גמירות דעתו בלבד]. אלא ודאי אף בממון בעינן מעשה קנין לעיקר הקנין, אלא שחלוק הוא מגיטין וקידושין, שבהם הרצון אינו פועל כלל בחלות אלא המעשה לבדו הוא שעושה לחלות הקידושין והגט, והרצון שצריכים הוא רק מפני שצריכים להסכמתם. משא"כ בממון הרצון עושה את החלות, אלא שהוא בתנאי שיהיה עמו אף מעשה קנין, ודוק.



### ד.

ומעתה מצינן לבאר שפיר את סברת האבנ"מ לחלק בין קידושין לקנין לענין כפיה, שבקידושין שעיקר חלותם הוא ע"י המעשה ולא ע"י דעתם, בזה אמרינן שמועלת כפיה, שכיון שהסכים מועיל המעשה להחלת החלות, משא"כ לענין קנין, שעיקר החלות הוא ע"י רצונו לקנות, בזה כשכפו אותו, אף שהסכים לקנות לא סגי במעשה קנין לחלות הקנין, אלא צריכים גמירות דעת ורצון לקנות, וכשכפו אותו אין גמירות דעת ורצון לקנות.

והנה בב"ב מח ע"א בעינן למימר שטעמו של רב הונא שאמר תליוהו וזבין זביניה זביני, הוא משום דיליף לה מהא דאמרינן "יקריב אותו" מלמד שכופין אותו, יכול בעל כרחו תלמוד לומר לרצונו, הא כיצד כופין אותו עד שיאמר רוצה אני. והיינו שלומדים ממה שמועיל בקרבנות כשכופין אותו עד שיאמר רוצה אני, ה"ה לענין מכירה, ודחי לה בגמ' דילמא שאני התם דניחא ליה דתיהוי ליה כפרה, והיינו דכיון שניחא ליה שתהיה לו כפרה אמרינן שכשאמר רוצה אני ודאי בלב שלם קאמר.

וע"פ האמור, שבמקום שמספיקה הסכמה מועלת כפיה, ודוקא במקום שצריכים רצון גמור לא מהני כפיה, נראה דשמעינן מדברי הגמ' שלגבי כפרה לא סגי בהסכמה אלא צריכים רצון, ולפיכך אמרינן דשאני קרבנות שיש לו רצון גמור מחמת דניחא ליה דתיהוי לי כפרה. ונראה לומר שהטעם שלגבי קרבנות צריכים רצון והסכמה לבדה לא מועלת, הוא מפני שקרבן כל עניינו הוא ריצוי והתקרבות לרבש"ע, ולפיכך לא סגי בזה בהסכמה גרידא, דאין בזה ריצוי, ולכן בקרבן צריך שיהיה רצון גמור, אלא דאף בכפיה יש רצון מחמת דניחא ליה בכפרה.

אמנם, יש לדון בזה, שהרי אמרו שם בגמ' אחרי שדחו שאין ללמוד מקרבנות למכירה, ואלא מסיפא "וכן אתה אומר בגיטי נשים כופין אותו עד שיאמר רוצה אני", ודוחה הגמ' שאין ללמוד מגיטי נשים, דדילמא שאני התם דמצוה לשמוע דברי חכמים, והיינו שכיון שבגט כזה שכופין אותו מקיים הוא בזה מצוה לשמוע בקול דברי חכמים גמר בלבו לגרשה. ואם נאמר כדאמרינן שמדברי הגמ' גבי קרבנות מוכח שלא מספיק בהם הסכמה אלא צריכים רצון ולכן צריכים לטעם דניחא ליה שתהיה לו כפרה. אם כן, אף לגבי גט צריכים לומר כן שמדברי הגמ' שיש בו טעם שמצוה לשמוע בקול דברי חכמים ולכן יש לו רצון גמור, מוכח שאף בגט לא מספיקה הסכמה אלא צריך רצון.

ויש לעיין בזה, שהרי נתבאר לעיל בדעת האבנ"מ שבקידושין, שהחלות הוא ע"י המעשה ולא ע"י הדעת, אין צריכים רצון גמור אלא מספיקה הסכמתו, וא"כ אף בגט, שהחלות הוא ע"י המעשה ולא ע"י הדעת, כמו שביאר הגר"ח שמואלביץ לעיל, לא יצטרכו רצון גמור אלא תספיק הסכמתו, וכאן מתבאר מדברי הגמ' שגט הוא כקרבן, שצריכים בו רצון גמור.

ויש ליישב שבענין זה חלוק גט מקידושין, שאף שבשניהם החלות היא ע"י המעשה ולא ע"י הדעת, בכל זאת בגט יש דין מחודש שצריכים רצון גמור ולא מועילה הסכמה. וטעם הדבר הוא כמו שכתב הרמב"ם בפ"א מהלכות גירושין ה"ב, שלומדים ממה שנאמר בתורה "אם לא תמצא חן בעיניו" שאינו מגרש אלא ברצונו, ולפיכך אף שגט עיקרו כקידושין, שהחלות הוא ע"י המעשה ולא ע"י הדעת, צריכים בו רצון גמור, ומה שמועילה כפיה עליו הוא מפני שמצוה לשמוע

בקול דברי חכמים. לעומת זאת, לגבי קידושין, שלא ריכתה בהם תורה שצריכים רצון, מספיקה הסכמה לבדה ומהטעם הזה מועלת בהם כפיה.



## ה.

והאבנ"מ שם הקשה על דברי הרשב"א, שכתב שלשיטת בעל העיטור שלא מהני כפיה בקניה הוא הדין שלא מהני כפיה על המקדש, מהא דאמרינן גבי אונס שכופין אותו לכנוס, כדתנן בכתובות לט ע"א האונס שותה בעציצו וכופין אותו לכנוס, וכן תניא בתוספתא כתובות (פ"ג ה"ט): "אחד האונס ואחד המפתה בין היא ובין אביה יכולין לעכב, שנאמר 'ולו תהיה לאשה' לו אתה כופה ואי אתה כופה לה", ופסק כן הרמב"ם (פ"א מנערה בתולה ה"ג): "האנוסה שלא רצת היא או אביה להנשא לאונס הרשות בידם, רצת היא ואביה ולא רצה הוא כופין אותו וכונס". ולדברי הרשב"א בדעת בעל העיטור קשה איך מהני כפיה לכונסה, הרי זה ככפיה לקדש, דסבירא להו דלא מהני כפיה בזה.

וע"פ מה שנתבאר נראה די"ל בזה, דהנה בתמורה ד ע"ב פליגי אביי ורבא, דאביי אמר כל מילתא דאמר רחמנא לא תיעביד אם עביד מהני, דאי סלקא דעתך לא מהני אמאי לקי, ורבא אמר לא מהני מידי, והאי דלקי משום דעבר אמימרא דרחמנא הוא, ופריך לרבא מהא דשנינו אונס שגירש אם ישראל הוא מחזיר ואינו לוקה, ואי אמרת כיון דעבר אמימרא דרחמנא לקי הא נמי לילקי, ודחי לה דשאני התם דלא לקי משום דניתק לעשה דאמר קרא "כל ימיו" כל ימיו בעמוד והחזר קאי. וכתבו תוס' שם (ד"ה וכל לאו) שמבואר שבס"ד דהגמ' הטעם שאינו לוקה הוא משום שכיון שצריך להחזירה לא מהני הגירושין, והקשו תוס' שא"כ שלא מהני הגירושין ליחייב הבא עליה משום אשת איש, ותירצו די"ל דאיתקש גירושין למיתה מה מיתה מוציאה מרשות בעל אף גירושין מוציאים מרשות בעל. אלא דקשיא להו דא"כ לענין מה אמרינן דהגירושין לא מהני, וכתבו ומיהו להכי לא מהני שאין שילוח זה לכל ימיו שהרי הוא צריך להחזירה, עכ"ד.

ומבואר מדברי התוס', שלענין זה שצריך הוא להחזירה, ואין שילוח זה לכל ימיו אמרינן דהגירושין לא מהני, והיינו דאין זה חיוב צדדי שצריך להחזירה, אלא שהגירושין לא חלים לענין זה, אך לשאר מילי חלים הגירושין, וצ"ב גדר הדבר.



ונראה לבאר דבריהם, שאף עיקר החיוב שחייבה תורה את האונס ש"לו תהיה לאשה", אין זה חיוב חיצוני גרידא ומצווה בעלמא, אלא הוי כעין זיקה- שיש קשר ביניהם המחייב אותו לישא אותה, וחיוב זה אינו פוקע אף אחרי שנושא אותה, אלא החיוב מתקיים בנישואיו, אבל בשעה שמגרש אותה החיוב חוזר למקומו הראשון, והגט אין בכוחו להפקיע את הזיקה הזו שביניהם. וזהו שכתבו התוס' דלא מהני הגירושין היינו לענין הפקעת האי זיקה וחיובא דרמי עליה, אבל האישות הגמורה שהיתה ע"י הקידושין שקידשה ודאי פקעו ע"י הגירושין.

ומעתה נראה, דהרשב"א דס"ל דלדעת בעל העיטור דין קידושין כדין קניה, היינו משום שסבר שאף לענין קידושין לא סגי בהסכמה גרידא, אלא צריכים רצון ממש, ולפיכך קאמר דאף לענין קידושין לא מהני כפיה. וע"פ המבואר י"ל דשפיר יש לחלק בין קידושין דעלמא לקידושין של אונס את הבתולה, דאף דבקידושין דעלמא אמרינן דבעינן רצון גמור, היינו דוקא התם שאין שום דבר קודם לעיקר הקידושין, אבל האונס כיון שנתבאר שיש ביניהם שום זיקה המחייבת את עיקר הקידושין, וזיקה זו אינה פוקעת לעולם, שוב ממילא יש לומר שלקידושין כאלו ודאי לא צריכים רצון, אלא סגי בהסכמה גרידא, וכיון דסגי בהסכמה אמרינן אף דכופין אותו לכנוס. אכן, אין ללמוד מאונס לקידושין דעלמא שתועיל בהם כפיה, שבהם צריכים רצון גמור, ומיושבים דברי הרשב"א מקושיית האבנ"מ, ודוק.



# אוצר חושן משפט

◆ בדין עבד איניש דינא לנפשיה ◆



הרב יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

## בדין עבד איניש דינא לנפשיה

נשאלתי באדם שמכונתו חונה בחנייה בחצר ביתו, וכנגדה יש סימון שאין אפשרות לחנות ולחסום את יציאתה, ובכמה פעמים אנשים מחנים את מכונתם כנגדה שלא כחוק, ועי"ז נמנע מבעל המכונה לצאת לעבודתו ונגרם לו נזק בכך. האם יכול הוא לצאת מהחנייה באופן שעלול להגרם נזק לחונה כנגדו שלא ברשות, מדינא דעבד איניש דינא לנפשיה.



כתב הרמב"ם (פ"ב מסנהדרין ה"ב) שיש לו לאדם לעשות דין לעצמו אם יש בידו כח הואיל וכדת וכהלכה הוא עושה אינו חייב לטרוח ולבא לב"ד אע"פ שלא היה שם הפסד בנכסיו אילו נתאחר ובא לב"ד וכו'.

ובפשטות נאמר בדין דעבד איניש דינא לנפשיה דהוי בגדר היתר הצלה בעלמא, דכיון דחברו גזול את ממונו או מזיקו הותר לו לתפוס ממנו בכפיה כדי להציל את ממונו. וכן נראה במאירי (ב"ק כז:), דס"ל שיכול הוא למונעו מליטול משלו אבל לאחר שכבר גזלו הולך לב"ד, עי"ש שכ' דכל דכבר גזלו או שכבר לקח הלואתו ואינו רוצה לפורעו אינו בדין זה אלא חייב הוא ללכת לב"ד.

אולם, הרמ"א בשו"ע (חו"מ סימן ד ס"א) כתב: "דגם בגזולו כבר או רוצה לגזול אמרי' עבד כו'", ובבהגר"א כ' דמקורו מהגמ' ב"ק שם גבי בן בג בג, דגם אחרי שגזלו יכול להוציא ממנו, וברמ"א הוסיף או ברוצה לגזלו, ועל זה כ' הגר"א המקור מגרגותא. עכ"פ מהך מקור דבן בג בג הוציא הגר"א דגם בגזולו יכול להוציא ממנו, ודלא כמאירי, וע"כ הטעם בזה הוא דהוי כדיין לעצמו, וגם אית ליה כח כפיה כמו דיין [וכבר עמדתי על כך בספרי משא יד (ח"ג בפרשת שופטים עמוד קצו), אך בבמה זו לובנו העניינים בשנית, בשנויים רבים ובהרחבה יתירה ובתוספת מרובה].

ועי' ברמ"א (שם) ב' דעות אם יכול לתפוס ממון אחר תמורת ממון, או דאינו יכול לתפוס ממון אחר, ולכאורה תליא בזה דאם יש לו כח לפסוק כדיין להכי יכול ליטול ממון אחר, אך להסוברים דהוי בגדר הצלת ממון אך אין כוחו כדיין, להכי ס"ל דאינו יכול לפסוק ולחת ממון אחר, אלא יכול דוקא להוציא את אותו ממון שלו [ועי' בהגהות מימוני נזיקין (סימן יד), ובשו"ת מהר"ח אור זרוע (סימן קמא)].

ומלשון הרמב"ם בהל' סנהדרין הנ"ל, שכ' יש לו לאדם לעשות דין לעצמו אם יש בידו כח הואיל וכדת וכהלכה הוא עושה אינו חייב לטרוח ולבא לב"ד אע"פ שלא היה שם הפסד בנכסיו אילו נתאחר ובא לב"ד וכו', ובהי"א הביא את דיני יחיד מומחה. מבואר דעביד דינא הוי מדין ב"ד, וכדברי הגמ' להלן כח. דנעשה כשליח ב"ד, ולהכי הביא הר"מ דין זה בהל' סנהדרין (ולא בדיני נזקי ממון). לאחר שהביא דין ב"ד ודין יחיד מומחה, הביא דינא דעביד איניש דנעשה דיין לעצמו. וכן עולה גם מהלשון בטור בסימן ד: "אע"פ שיחיד אינו יכול לדון עושה דין לעצמו" וכו', והיינו דדין לעצמו הוי "לדון" [ופשוט דל"ש בזה דינא דאין דנין בלילה, וכמו"כ כל הנך דפסולים להיות דיינים, יכולים לקיים דינא דעביד איניש, כדאמרי' בסוגיא דגם באשתו אמרי' דעביד דינא לנפשה], אמנם הר"מ השמיט דיכול להכותו או להזיקו ולהפסיד ממון, והלח"מ שם כ' דדין זה נרמז בדברי הר"מ, שכתב: "אם יש בידו כח".



### האם עביד איניש הוא רק בת"ח או גם בעמי הארץ

והנה בגמ' במו"ק (יז.) איתא: "אמר רב יוסף צורבא מרבנן עביד דינא לנפשיה", ובריטב"א (שם) כתב: "פי' אפי' צורבא מדרבנן דבעי לאזדהורי טפי אבל ה"ה איניש דעלמא וכ"ש הוא, וכדאסיקנא בב"ק דעביד איניש דינא לנפשיה אפי' במקום דליכא פסידא כלל" עכ"ל. ומבואר דהיינו לענין לפסוק את הדין בממונות, ודלא כרא"ש שם (פ"ג סימן י) שהסיק דקאי רק על נדוי, ועי' בלבוש (יו"ד סימן שלד), עכ"פ בגמ' לא נזכר ענין הכאה.

וברבינו אפרים תלמיד הרי"ף (הובא בשטמ"ק בסוגין) כ' דצורבא מדרבנן עביד דינא לנפשיה מפני כבודו, ומשמע דאף דלא חשיב פסידא מ"מ מפני כבודו הוי

כשליח ב"ד ואינו חייב למסור את משפטו לב"ד, וגם רבי יהודה מודה בזה. ועי' בשו"ת תשב"ץ (ח"ב סימן רנא), דלר"נ דקי"ל כוותיה דעביד איניש דינא לנפשיה, היינו אפי' עם הארץ עביד איניש, וכ"כ הרדב"ז בהלכות סנהדרין שם. ומדברי הגר"א בסימן ד משמע דהגמ' באה לומר דבת"ח מהני גם באינו יכול להביא את הראיה בב"ד, משא"כ באיניש דעלמא הוא דווקא כשיכול לברר ששלו הוא נוטל, וכדברי הרא"ש שנביא להלן, וכ"כ בשואל ומשיב תליתאה (ח"א סימן שעא). ובמהר"ש הלוי (יו"ד סימן ט) כ' דכוונת הגמ' במו"ק דת"ח יכול ליטול חפץ אחר תמורת החפץ שלו, ובזה התירו רק לת"ח.



### עביד איניש האם נעשה כדיין לעצמו

הרא"ש בב"ק (סוף"ק) כתב דגם בקנס אמרי' דינא דעביד לנפשי', וכ"נ בנתיבות (סי'כח), והרי כל חיוב קנס חל ע"י ב"ד, וכמו שהעיר בתרומת הכרי (סימן א), וע"כ דבדין זה נא' דיש לאדם כח של דיין בין לגבי עצם הפסק ובין לגבי כח כפיה.

והש"ך (בתקפו כהן סימן פז) כ' דגם בטועה בשקה"ד בעביד לנפשי' דינו כדיין, ומשמע דס"ל דלכח הפסק בעביד איניש וכו' נא' דלנפשיה הוי כדיין, ומה"ט כ' הש"ך שם דהיכא דהוי ספיקא בשתי שיטות להלכה, דאמרי' דעביד כמר עביד וכמר עביד, דה"נ מדין עביד כו' יכול להכריע כחדא שיטה, והיינו דלנפשיה הוי כדיין.

ובנתיבות (סימן ד סק"א) הק' דאמאי מותר להכותו, הלא אפשר להצילו בענין אחר, בכך שילך התובע לב"ד ומאי גרע מהא דאמרי' להלן, דהיה לו לשומטו ולא לדחפו. אכן, אם נימא דמדין עביד איניש הוי כדיין ניהא, דלא חשיב יכול להצילו, כמו דלא אמרינן לב"ד שיוכל להציל ע"י ב"ד הגדול מהם וא"ש היטב [מיהו הנתיבות שם הק' בתו"ד דגם ב"ד לפני שמכח עושה נדוי, ואמאי בעביד איניש יכול מיד להכותו, ומה עדיף הוא עצמו מכח של ב"ד].

וברא"ש בב"ק (שם בסימן ג) כ' דהיכא דאינו יכול לברר שבדין היה יכול להוציא ממנו לאו כל כמיניה לומר שלי הוא ולהציל ממנו עשיתי, וכ"כ בנמק"י דדוקא נמי היכא דאית ליה ראייה למציל דממונא ידידיה הוא א"נ דמודה ליה בע"ד בהכי

אבל היכא דליתיה ראייה ולא מודה ליה אי עביד דינא לנפשיה ע"י הכאה וכיוצא בה מיחייב לשלומי לניזק דמי חבלה וכו'. אמנם, בדבריהם משמע דהיינו בדלית ליה פסידא, אך במרדכי בסוגין (סימן ל) כתב ד"פסק רבינו מאיר דה"מ בחפץ המבורר שהוא שלו אבל בשאר מילי שאין ידוע אם זה שלו אם לא לית ליה רשות אפי' הו"ל פסידא לפי דברו דאל"כ לא שבקת חיי וכו'", והו"ד ברמ"א שם.

ומוכח דעביד איניש היינו רק דאין צריך לטרוח למיזל לב"ד אבל גם איהו אית ליה תורת דיין, וסד"א דאם יודע את האמת אף דאינו יכול להוכיח כן, מ"מ כיון דהוי כדיין נימא בו לא תהא שמיעה גדולה מראיה [אמנם, הראשונים נחלקו אם ביחיד מומחה אמרי' לא תהא שמיעה וכו', ראה ברשב"א ב"ק פח ואכ"מ], וזהו דכ' הרא"ש והנמק"י דהא דהוי כדיין לעצמו היינו דהיכא דיש לו ראיות דיועילו לו בב"ד אז הוי כדיין לעצמו, וכמו שהדגיש הנמק"י דרק היכא דהב"ד היו עושים הכאה מותר לו ג"כ להכות.

והפרישה (סי' ד סק"א) כתב: "ובכלל עבד דינא הוא ג"כ ההכאה שהוא כדרך דין שכופין אותו במקל ורצועה עד שיקיים מה שנפסק עליו, והיינו דהוי כדיין לענין כח ההכאה דלדיין אית ליה סמכות וכח להכות וה"נ בעביד איניש" וכו'. ומשמע דס"ל דכמו דבדיינים אית להו כח פסק וכח כפיה וגם לרדות במקל וכו', ה"נ בדין עביד איניש אית ליה כח כפיה, וברא"ש בסוגיא מבואר דזהו עיקר החידוש דעביד איניש-דיכול להלקות.

והנה בסוגית הגמ' (ב"ק כז:): אמרי' דבמקום פסידא כ"ע לא פליגי דעביד איניש כו' כי פליגי היכא דליכא פסידא, ולהלן מתיב רב כהנא בן בג בג אומר אל תכנס לחצר חברך ליטול את שלך שלא ברשות שמא תראה עליו כגנב אלא שבור את שיניו ואמור לו שלי אני נוטל. ורש"י פירש: "וקשיא לרב יהודה", ובתוס' (ד"ה אלא שבור) כתבו: "דליכא פסידא איירי מדאסר ליכנס שלא ברשות", ומבואר בתוס' דבאיכא פסידא נכנס שלא ברשות ול"א דהוי כגנב, משא"כ בליכא פסידא אינו נכנס בלא ברשות-דהוי כגנב, אלא עביד לנפשי' ואמרי' שבור את שיניו, ועי"ש ביש"ש ובתו"ח. (רכד אות ב) הביא מהסמ"ג דהוי בלאו דלא תגנוב, וכן בשו"ת הרי"ף (סימן קלג) מבואר דהוי איסור מהתורה. והיינו דלאו דגניבה הוא על מעשה הגניבה ולא מה שנוטל ממון מחברו, ולהכי שייך לאו זה רק לגבי מה

שלוקח מחברו. ויש מהאחרונים שכ' דהוי רק לא תגנוב ממראית עין, ראה לאא"ז ז"ל במנחת בכורים על התוספתא (פ"י הט"ז) הטעם דמרגיל עצמו לגנוב. עכ"פ צ"ב דאם הוי איסור גמור אמאי אם איכא פסידא שרי ליכנס בתוך ביתו של חברו, וצ"ל דאז לא חשיב דרך גניבה כיון דמציל את ממונו מהפסד, וכמו דלריהטת הסוגיא שרי להכותו וליכא איסור הכאה. והיינו משום דעביד איניש הוי כמו דיין לעצמו וככח ב"ד דמי וכנ"ל, א"כ מה"ט שרי ליה להכנס לבית חברו, אבל אם הוי הצלת ממונו גרידא נימא דנראה כגנב.

אך יל"ע, דבסוגיא מבואר דהא דבעביד איניש שרי להכותו הוא רק היכא דא"א להצילו בענין אחר, וא"כ יקשה דהרי הכא יכול ליכנס לביתו בדרך גניבה מבלי לשבור את שיניו, ומוכח דלא חשיב אפשר להצילו בענין אחר כיון דעובר על גניבה. אמנם, אם הוי רק איסור מראית עין דגניבה יקשה דאמאי שרי להכותו, וע"כ צ"ל דלהכנס לביתו ולהראות כגנב לא חשיב אפשר להצילו, כיון דמבזה עצמו כגנב, ועדיף לשבור את שיניו של חברו מלהכנס לביתו ללא רשות, והיינו דלשבור את שיניו הוי כוחו כדיין דהוא גם שוטר להכות, אבל גם ב"ד אינו נכנס לביתו, ונתקיים בזה צנעת הפרט. ואמנם הדברים מחודשים, ולא הודגשו בפוסקים, אך כן נראה ברור מריהטת הסוגיא כמו שנתבאר, ולפלא שהמפרשים לא עמדו על כך.

וברמב"ם והפוסקים לא הביאו הך גמ' דשרי לשבור את שיניו, ואפשר דהר"מ לשיטתו, כפי שיבואר להלן דבעביד איניש דינא בליכא פסידא אין היתר להכותו, ובאיכא פסידא אכן יכול להכנס לביתו.



### האם לתפוס ממונו חזרה מהגונב הוא רק מכח דינא דעביד איניש

בשו"ת מהרי"ק סימן קסא (הו"ד ברמ"א שם) מבואר דלתפוס את ממונו יכול לכ"ע, ולא מקרי עביד איניש אלא היכא שעושה מעשה כעין דיין לגבות ממון בשביל ממון אחר. אולם ביש"ש בפרקין (סימן ה) פליג, וס"ל דגם לתפוס ממונו בעי לכח ב"ד, דאל"כ לא שבקת חיי לכל בריה, והיינו דבעי לכח ב"ד גם לתפוס את שלו, והרי בעיקר הסוגיא אמר ר' יהודה דבמקום פסידא ל"א עביד איניש דליזיל



לבית דינא, והיינו דחייב למסור דינו לב"ד. ונראה דהנידון במח' ר"י ור"נ הוא כיון דיש מצוה של הבאת משפט לפני ב"ד, וד"ז מבואר בשאלתות שאילתא ב', שכ' דבכלל מצוות דינים שנאמרה לבני נח היינו שלא יעשה דינא לנפשיה, וכ"ש דנאמר לישראל דדינים נמסרו לב"ד. והביאור הוא דגוי נצטווה על דינים שכליים ובזה אמרי' דחובתו ללכת לדיין, אבל בישראל התחדש למ"ד דעביד דיכול לפסוק לעצמו. ובזה מבוארת הגמ' במו"ק הנ"ל דצורבא מרבנן עביד לנפשיה, היינו דיכול לפסוק לעצמו וא"צ לטרוח לב"ד.

ומצאתי בחזו"א אב"ע סימן כז סק"ח (בסימן שנכתב באלול תר"פ) עי"ש בתו"ד בטעמי' דר' יהודה "דלא עביד איניש במקום דליכא פסידא דהא דאינו רשאי איסור זה הוא ממקרא דהמשפטים אשר תשים לפניהם ולא לפני הדיוטות וה"ה בעצמו" ע"כ. ולפ"ז צ"ל דטעמי' דרב נחמן, והכי קי"ל, דעביד איניש הוא משום דס"ל דהוי דיין לעצמו ואינו מבטל בזה מצוות משפטים, ושפיר י"ל דגם לתפוס ממונו מהגנב בעי לדינא דעביד איניש דהוי כדיין, וכדפי'.

וריהטת הגמ' דבן בג בג משמע דלתפיסה לא בעי לדין עביד איניש, דאם על תפיסה בעלמא לא עביד איניש אמאי אמרי' דלא יכנס לבית חבירו ליטול את שלו מפני שנראה כגנב, תיפוק ליה דאינו יכול להכנס דלא עביד איניש וכו', אלא מוכח דעל נטילה לחוד בלי הכאה ל"ה בכלל הך דינא ושרי לכ"ע, אף היכא דליכא פסידא, וכדברי המהרי"ק הנ"ל.

והנה ברי"ף ב"ק (ר"פ המניח) כ' דקי"ל כר"נ בדיני דעביד איניש וכו', וברבינו אפרים (הובא בשטמ"ק כח.) השיג דהא מילתא לאו דינא דהא לית בה פטור וחיוב וכו', אלא במותר ואסור קמיפלגי וכו', וצ"ב בכוונת השגתו, ואמאי חשיב מילתא דאיסורא. ולכאורה נראה דרבינו אפרים ס"ל דבליכא הפסד הוי הצלה בעלמא, ולהכי כ' דפליגי באיסורא, ופליגי לענין היתר הכאה ולכן הוי נידון של איסורין, וגם משמע בדבריו דמהדרין וכו' כיון דלא חשיב פסק ב"ד, אבל הרי"ף ס"ל דלר"נ הוי דין ב"ד, ולהכי שייך זה לכלל דהלכתא כר"נ בדיני. ולדברינו נראה בדעת רבינו אפרים דס"ל דהוי מילתא דאיסורא כיון דהנידון הוא אם שרי לבטל את מצוות המשפטים שנמסרו לב"ד.

והנה הר"מ שם מסיים: "לפיכך אם קיבל עליו בעל דינו והביאו לב"ד ודרשו ומצאו שעשה כהלכה ודין אמת דן לעצמו אין סותרין את דינו", ומשמע דלעצמו הוי דיין וכנ"ל, אך צ"ב דכיון דב"ד דרשו ומצאו שעשה כהלכה ודין אמת א"כ אמאי למ"ד לא עביד סותרין דינו, ולמ"ד דעביד מהיכי תיתי דיסתרו את דינו. ועמדו בזה נו"כ הטוש"ע (שם) בקושייתם על לשון הטור שכ"ג"כ כלשון הר"מ הנזכר, ועי' ש"ך (סי' ד סק"ב) דס"ד דאם הבע"ד אומר שאסלקנו בדברים אחרים וכו', ובט"ז (שם) דהחידוש הוא דגם בגוונא דעביד כהלכה ואין מורין כן, א"כ מוכח דבדין עביד איניש הוי כדיין, ולא רק כשליח ב"ד, דהרי ב"ד אין פוסקין כן שיוכל לתפוס, מ"מ בעביד איניש אין סותרין את דינו, וע"כ דהוא כדיין ממש-דמה שעשה עשוי. וזהו דקמ"ל הר"מ דאין סותרין את דינו, דאית ליה כח פסק ב"ד.

ונ"ל בכוונת רש"י (ב"ק שם ד"ה לא עביד) שכתב: "במ"ד דלא עביד וכו' ואפי' דין אמת לא יעשה הוא לעצמו אלא ילך אצל הדיין". ולכא' מאי קמ"ל בזה, אטו למ"ד דעביד הוא אפי' באינו דין אמת? ובפשטות כוונת רש"י היא דאפי' דאית ליה ראיות ברורות, וכדעת הרא"ש והאו"ז. אכן, לב"ח וט"ז הנ"ל י"ל דכוונת רש"י היא דהפלוגתא בגמ' היא אפי' היכא דהוי אמת, אלא דהוי הלכה ואין מורין כן או דפלוגתא היא וכו', דבזה ס"ל לחד מ"ד דעביד, והמ"ד דפליג ס"ל דאפי' דהוי דין אמת ל"ע לנפשיה.



### חילוקים בעביד איניש דינא בין איכא פסידא לליכא פסידא

ויש לדון, דגם לר"נ דקי"ל כותי' דעביד איניש אמרי' גם בליכא פסידא, מ"מ חלוקים הדברים ביסודם. דבליכא פסידא אמרי' רק דא"צ למיטרח אבל ל"ל כח דיין, אבל באיכא פסידא אית ליה כח דיין, והנ"מ דיכול להלקותו ולהפסיד ממנו וכדיבואר, והגמ' דנעשה כשליח ב"ד גבי להכותו מיירי על איכא פסידא, כדפרש"י [ופשוט דמה דיכול להרויח את הזמן שהיה הולך לב"ד לא חשיב איכא פסידא, דפסידא הוא רק ממה שלקח הנתבע]. ודבר זה מוכרח במהרש"ך (המובא במשנ"ל בהל' עבדים פ"ג) דס"ל דבאיכא פסידא יכול להכותו, משא"כ בל"ל פסידא. ובזה תי' הא דהר"מ הביא לגבי עבד את הטעם דבחבל בו פטור שהרי נאסר בשפחה, היינו לאפרושי מאיסורא, דמדין דעביד איניש וכו' כיון דליכא פסידא אינו רשאי

להלקותו. הרי דתרי דיני הם וכמש"כ, אלא די"ל דגם למהרש"ך בד' הר"מ, מ"מ גם בליכא פסידא הוי ליה דין דיין לעצמו, אלא דהוי דיין לענין עצם הפסק, ול"ה דיין לענין כח הכפיה, וכעין יחיד מומחה הוא, ומש"ה אינו יכול להכותו. ונראה דזהו הוא ביאור התוס' גבי בן בג בג, דדוקא באית ליה פסידא ל"ש לא תגנוב בנכנס לביתו, דזהו כח ב"ד, וה"נ בעביד איניש בדאית ליה פסידא, דהוי כח ב"ד, משא"כ בליכא פסידא, דאין לו כח כפי' של ב"ד, בזה אינו יכול ליכנס לביתו דנראה כגנב.

ועי' בנחלת דוד (ב"ק שם) שהק' על דברי המהרש"ך ממש"כ הר"מ (חובל ומזיק פ"ו ה"ו) גבי שור דגם במועד דאינו מפסיד יכול להזיקו. ולכאורה יש לחלק בין לחבול בגופו, דבעי' לכח גדול של ב"ד בכדי שלא לעבור על לאו דלא יוסיף, לבין להזיק ממון חבירו משום הצלת ממנו, ובוה יכול להזיק לחברו מחמת חיוב שמירה של בעל השור העליון, דהיה חייב מדין מזיק, ולכן שייך לומר עביד איניש. והיכא דעל בעל העליון ליכא חיוב שמירה, וכגון אם הוי שור הקדש וכיוצא, ה"נ ל"ש עביד איניש. ואכן בחי' רבי שלמה היימן ז"ל (שו"ת סימן טו) כ' דאם המזיק שמר כראוי אינו יכול הניזק להציל את שלו ולהפסיד למזיק, והיינו דבזה אין לו יותר כח מב"ד.

והנה הרשב"א (שם כח.) כ' דאפי' במועד "אם אין שם עדים" או שאין לבעל השור להשתלם ממנו-פטור, דמקום פסידא הוא. וצ"ע אם הרשב"א חולק על הרא"ש והנמק"י הנ"ל, דעביד איניש הוא דווקא באית ליה ראייה, דלפ"ז הו"ל להרשב"א לכתוב דבל"ל ראייה בלא"ה ליכא דינא דעביד איניש, ושוב חשיב דאית ליה פסידא. ונראה מוכרח דאף להראשונים דבעי לראיה בפועל, היינו בלית ליה פסידא, אבל באית ליה פסידא דנין אם ב"ד היו רואין בשעת מעשה דהוי פוסקים להוציא ממנו, ה"נ איהו עביד דינא לנפשיה. והיינו דלהוציא בשעת מעשה מהגנב בזה א"צ לראיות למנוע ממנו את הגניבה, והרי בכל גוונא דבא גנב לגנוב ממנו ואין רואה הרי בודאי יכול להכותו ולמנוע ממנו, אף דלא יכול לברר את זה בעדים, דאינם רואים כעת הגניבה. וע"כ דמה שרוצה לגנוב הוי מבורר אילו היו אז ב"ד רואין אותו דהוי מכין אותו, להכי גם בעל הממון עביד איניש. וכן הכא אילו היו ב"ד באותה שעה רואים שור שעולה להרוג שור אחר והבעלים היו מחוייבים בשמירתו, וכנ"ל, בודאי דהב"ד היו שומטין את שורו, וזה מש"כ

הראשונים הנ"ל דאמרי' דינא דעביד איניש דינא לנפשיה רק ביכול להביא ראיה שהוא שלו.

[ולקושטא דמילתא נראה בדעת הרמב"ם דבליכא פסידא אין עליו שם ב"ד ולהכי אינו יכול להלקותו, וה"נ אינו יכול להפסיד ממונו, ומה שכ' הר"מ גבי שור מפורש בבהגר"א סימן שפג סק"ג דהר"מ הלא מיירי רק ברשות של בעל התחתון, דאז גם במזיק בידים שלא בכוונה פטור, ובשור המזיק הביא דמיירי ברשות המזיק שהוא בעל התחתון כו' [ובשנו"ס ברמב"ם שם (מהדורת ר"ש פרנקל) הביאו גירסא ברשות הניזק, אך הכוונה ברשות של בעל התחתון]. ועכ"פ הר"מ לשיטתו, דברשות המזיק פטור גם בהזיקו בידים כל שלא היה לו כוונה להזיק, כמש"כ בה"ג שם, ולכן בהיה יכול לשמוט הוי כנתכוין להזיק וחייב. וגם בחבית ברה"ר הגביל הר"מ את דינו, דבשברה במתכוין חייב, שכ' שם בה"ה הרי שמילא חצר חבירו כו' ה"ז נכנס ויוצא כדרכו וכל "שישתבר" מן הכדים בכניסתו וביציאתו פטור עליהם ואם שברם בכונה הרי"ז חייב לשלם, הרי דלשבור לכתחילה בכוונה אסור. והגר"א בסימן שעט (סק"ה) דייק ממש"ש הרי זה משבר ונכנס כו' משמע דוקא כה"ג כו' אבל חלקו עליו וכאן משום דעביד, והיינו דהחולקים ס"ל דמשום דעביד יכול לשבר אף בכוונה. וכבר העיר בחי' רבי מאיר שמחה בסוגין בדעת הרמב"ם, עפי"ד הגר"א הנז', דלדידיה ל"ש דין זה לדינא דעביד איניש, אלא דברשות הניזק יכול להפסידו כל שאינו מתכוין. והעיר דא"כ מה הגמ' מוכיחה מברייתא דשור דעביד איניש, וצ"ל לד' הר"מ דהגמ' דמביאה ראיה מהך ברייתא דשור דעביד כו', היינו מדקתני סתמא דמיירי גם ברשות הניזק, אבל הר"מ להלכה הדגיש דמיירי ברשות התחתון דווקא, ולהכי בהזיקו שלא בכוונה פטור. ובר"מ הנז' גבי שור כ' את דינו בין בתם בין במועד, היינו דחד דינא הוא גם בתם, דאם ברשות בעל התחתון יכול להזיקו ולהפסידו, אך אין זה מדין דעביד איניש וכדפי'].

ומתבאר דגם לר"נ הוי תרי דיני, וחלוק דינא דעביד איניש וכו' בין היכא דליכא פסידא להיכא איכא פסידא, דרק באיכא פסידא הוי דין ב"ד עליו, משא"כ בליכא פסידא נתחדש דיכול להציל ממונו אף דל"ה פסק ב"ד. אמנם, הר"מ בהל' סנהדרין הביא בחדא מחתא דגם בליכא פסידא עביד איניש, ומשמע מלשון הר"מ דחד דינא הוא, דהוי דיין לעצמו. אולם, י"ל דאה"נ דגם בליכא פסידא הוי ליה

דין דיין לעצמו לענין כח פסק ב"ד, אבל לענין דין כפייה דב"ד, וכן לענין להפסיד ממון למזיק, בזה הוא דוקא באית ליה פסידא, אבל בלית ליה פסידא לית ליה כח כפייה, וכמש"נ. וכך מוכרח במהרש"ך הנו' בד' הר"מ להלכה, ליישב הא דהר"מ בהל' עבדים הוסיף את הטעם דלאפרושי מאיסורא, דכיון דהתם לית ליה פסידא א"כ לית ליה כח ב"ד ואינו יכול להכותו, ומש"ה בעי' לדין לאפרושי מאיסורא דיוכל להכותו, וכדברי המהרש"ך [ועוד דמדין לאפרושי הוי דין על כל אחד ואחד מישראל, משא"כ בדינא דעביד איניש דינא לנפשיה, ה"ד כשהוא לנפשיה ולא שייך ליהודי אחר].

והלח"מ בסנהדרין (פ"ב הי"ב) כ' דמוכח בגמ' דקאמר מחייה במרא היינו גם ע"י הכאה. אולם, בגמ' הלא מיירי בדאיכא פסידא, ואילו הר"מ מיירי בהלכה זו גם בדליכא פסידא, ושפיר להכי לא הזכיר דיכול להכותו. וכנראה דס"ל ללח"מ דגם בליכא פסידא יכול להכותו, ודלא כמהרש"ך. והמשנ"ל (שם) הק' סתירה בשו"ע בזה, דבסי' תכא ס"ו לגבי עבד הביא מי"א דיש לו רשות לחבול בו כדי להוציאו, ואילו בסימן ד' כ' להדי' דיכול להכותו גם בליכא פסידא. ולכאורה כן מוכרח ברא"ש, שכ' דהנידון בסוגיא הוא רק לענין הכאה אבל ליטול את שלו לכ"ע שרי, א"כ מוכח דלר"נ שרי בהכאה גם בדליכא פסידא, וע"כ דאית ליה דין דיין גם בדליכא פסידא ולכן לא אמרינן זיל קמי דיינא, דהרי איהו גופיה הוי דיין. וגם בגמ' דשבור את שיניו הרי מיירי בדליכא פסידא, ומשמע לכאורה דיכול להכותו, ובכתובות לב אמרי' דהכאה הוי הותר מכללו בב"ד, והרי הותר מכללו גם כשדן לעצמו, אלא על כרחך דזה נכלל בהותר מכללו בב"ד. ויותר נראה בדעת הר"מ דס"ל דחד דינא הוא בין בדאיכא פסידא בין בדליכא פסידא דעושה דין לעצמו, אבל לית ליה כח ב"ד לכפות ולהכותו ולהפסידו ממון, דדינים אלו הם רק בכח ב"ד, שנאמר עליהם דין הפקר ב"ד, עי' בר"מ סנהדרין פכ"ד ה"ו בדין הפקר ב"ד. ובזה י"ל דבעביד איניש וכו' ל"ל כח להפסיד ממון חבירו אף היכא דאית ליה פסידא, כיון דלית ליה כח ב"ד.

והנה במהרש"ל (ב"מ צג:) הק' דאף גבי שור מועד נימא דיחשב אית ליה פסידא משום כושרא דחיותא, כדאי' בב"מ שם גבי שומרין (ועכ"פ הרי ודאי ניחא ליה לבעיין), וצ"ל דשאני בשומרין, אבל בדין מזיק לענין עביד איניש, דבעי' שיחול בו כח ב"ד, בזה בעינן דווקא דאית ליה פסידא ממש. וכע"ז כ' החזו"א בסוגין, דל"ח פסידא

לדינא דעביד לנפשיה. ולפי המבואר נראה במש"כ הר"מ הנ"ל בסו"ד דאין סותרין דינו, היינו דקמ"ל הר"מ דגם בדליכא פסידא הוי ליה דין דיין ולא הצלה בעלמא, ולהכי אין סותרין את דינו, וזש"כ הר"מ לפיכך כו' לאחר שכ' דגם בליכא פסידא אמרי' דעביד איניש דינא לנפשיה. ואפי' נימא דל"ה כדיין לענין להכותו ולהפסיד ממונו, בדליכא פסידא או אפי' בדאיכא פסידא וכו"ל, מ"מ אם בא לב"ד ואמרו שדן דין אמת הוי דיין למפרע, לענין שפטור על שהפסיד לחברו עבור הצלתו, ונ"מ דאין סותרין דינו, היינו דמקיימין למפרע את דינו כאילו עשה בכח הב"ד, ולפיכך גם אם הזיק יהי' פטור על מה שהפסיד לחבירו, וכדפי'. וכמו כן י"ל דנ"מ בקנס, דכיון דהא דב"ד אין סותרין את דינו היינו דניתן לו למפרע כח ב"ד לפיכך מהני תפיסתו.

ובגליוני הש"ס וקוב"ש (ב"ק שם) הק' דנימא דהא עביד דינא הוא מחמת להפרישו מאיסור גזילה. והגרש"ר בחי' רבי שמואל (ב"ב ח: תי' דכיון דהוי לנפשיה ל"א להפרישו מאיסוריה, דהאי דינא אינו אלא בדלא הוי לנפשיה [וכדכ' הסמ"ע בסימן תכח (סקכ"ח) דלהפרישו מאיסורא הוא דווקא אם כוונתו היא רק לשם כך ולא לשנאה וכיו"ב, ולכן הרא"ש כ' על רואה שמכין את אביו דיכול להכותו רק משום דעביד איניש דינא, ולא כ' משום להפרישו מאיסור]. והגרי"ז מבריסק ז"ל אמר לתלמידיו בפשיטות דלגבי זה לקבוע מי הבעלים על החפץ, בעי ב"ד, ולהכי בעי לדינא דעביד איניש.



לאור כל הנ"ל, נראה להציע בשאלה הנ"ל כי באופן שאינו יכול להודיע לבעל המכונת החונה שלא ברשות לפנות את מקומו, יכול הבעלים (שהמכונת הנ"ל חוסמת את דרכו) לצאת לדרכו, אף אם עלול הוא לגרום עי"ז הפסד למכונת החונה הסותמת לו את דרכו מכיוון שהיא חונה כנגדו שלא ברשות. וזהו מדינא דעביד איניש דינא לנפשיה, דאמרי' כן לכ"ע במקום פסידא, ולהלכה עביד איניש גם בליכא פסידא, ואינו חייב לטרוח להרים את מכונת חברו, או להפסיד מזמנו ולקרוא לשומרי החוק, או לחכות עד שבעל המכונת יפנה את מקומו.



# אוצר חקר ועיון

אם יש להמנע מלשודר את שירי ר"י נג'ארה ♦ ישוב הסתירה בין  
מידות נפח למידות אורך ♦ "מכל החי" – השדים בדור המבול





הרב אברהם ישעיהו דיין

בית מדרש נר מייכאל

מושב עלמה

## אם יש להמנע מלשורר את שירי ר"י נג'ארה

נתתי אל ליבי לתור ולדרוש האם יש להמנע מלשורר את פיוטיו של נעים זמירות ישראל הגאון מהר"י נג'ארה כי שמעתי באומרים לי שיצאו עליו עוררין. ובזה החלי בעזר צורי וגואלי.

תחילה וראש אקדים כי חכם זה חי בדור דעה דורם של מרן הבית יוסף רבינו האר"י ומהרי"ט צהלון, וכיהן באחרית ימיו כרבה של עזה, ומלבד היותו משורר גדול חיבר ספרים בעניני הלכה מוסר ודרוש. אולם, לדורות התפרסם בעיקר בשל פיוטיו הרבים, והמפורסם שבהם<sup>א</sup> "יה רבון עלם", מושר בפי כל קהילות ישראל. וגם נוסח הכתובה שתיקן לחג שבועות נהגו כמה עדות לאומרו.

וכעת אבא לדון האם יש להמנע מלשורר את פיוטיו. ואדון בזה מג' פנים. א. סגנון שירתו לשכינה, המדמה שיח בין גבר לעלמה. ב. התאמת שיריו למשקל שירי העגבים בלשון נופל על לשון. ג. מה שסיפרה עליו הרוח למהרח"ו.



### א.

זה יצא ראשונה בענין פניה לשכינה בלשון המדמה שיח בין גבר לעלמה. הנה טענה זו נטענה מכבר על ידי בן דורו הגאון הגדול רבי מנחם די לונזאנו בספרו שתי ידות (דף קמב ע"א) וז"ל: "הנה מצאנו בשיר השירים דברי אהבה בין הקדוש ברוך הוא וכנסת ישראל בדברי חתן וכלה. אבל לא בשביל זה הותרה הרצועה וניתנה תורת כל אחד ואחד בידו להכניס בין הקדוש ברוך הוא וכנסת ישראל כל הדברים שהנואף והנואפת אומרים זה לזה. הנה בשמים עדי כי כשהביאני ההכרח בשיר הנדפס לעיל בדף ע"ז המתחיל מרומם על כל ברכה וכו'. ואמרתי 'והוא אדום וצח' הכני לבי וירע בעיני לפי ששיניתי מלשון הפסוק שאומר 'צח ואדום'".

א. וכדמוכח ממרן החיד"א בשם הגדולים (פליטת ספרים ערך כלי מחזיק ברכה).

ור"ל רובו צח ונתחבר לו מעט אודם, פירוש רובו חסד ומיעוטו דין וזה אמת, אבל אדום וצח משמע להפך רובו אדום דין ונטפל לו מעט צח דהיינו חסד, ואז הסכמתי בדעתי לתקן ולומר 'והוא אדום עם צח' כי בזה נמצא אדום טפל לצח. ראה עד היכן הגיע עניני להזהר בדברי. ואולם ראיתי לבעל זמירות ישראל שאינו חושש כלל ונתפשט בענין זה יותר מדי והתיר לעצמו לומר לשם יתברך מצד כנסת ישראל, או לכנסת ישראל מצד השם יתברך, כל מה שהנואפין אומרים זה לזה. וכו' ובסימן עז 'ישב במארב אור עינך לצוד כל לבבות יפה שמת לבבם בגאונך מאוד מוצל משריפה' דברים אלו ראויין לנואפין והתורה אמרה איכה יעבדו הגויים האלה את אלהיהם ואעשה כן גם אני, לא תעשה כן לה' אלהיך. ואין לומר הלא ממשל משלים הוא, כי גדול כבוד ה' ולא כהתל באנוש יהתל בו. ובסימן ק 'יפתי למה עיניך לעין כל דורכים קשת' וכו', בעיני השיר ההוא כלי טמא מעשה תעתועים. וכן מ"ש בסימן קא 'דם אורבים חצי עיניך בם מלחמה תתגרי', ובסימן קסא 'יחרד האיש וילפת אשר עינו בך נשקפת', ובסימן רה אמר מצד הקב"ה על עיני כנסת ישראל יש רבים חללים יפילון ובחצים ילחמון נלכדתי בתוך רשתך ופת חשקך לי טמון' וכו' כל אלה דברים בלתי הגונים על השם יתברך". עכ"ל.

אולם, אחר בקשת אלף מחילות מהדרת גדולתו, רבי ישראל נג'ארה אינו הראשון שחיבר פיוטים בדרך זו. כבר קדמוהו גדולי עולם, כדוגמת רבי שמואל הנגיד<sup>2</sup>, רבי משה אבן עזרא, רבי שלמה אבן גבירול, רבי יהודה הלוי, ועוד. ושמע מינה דלא חיישי להא. וגם בדורות שאחרי מהר"ם די לונזאנו המשיכו בדרך זו רבי שלום שבזי ושאר חכמים ולא חיישי להא והכל הולך אחר הלב. ואין הכי נמי, אם אדם שר שירים אלו שנתחברו על ידי גדולי עולם ועולים לו הרהורים רעים באותה שעה - ימנע מלשיר אותם. אבל יתלה האשמה בעצמו ולא חלילה במשוררים, שודאי היתה כונתם טהורה.



(ב). ואף עליו יצא חשד שמתכוין לשירי חול, וזה הביא את בנו רבי יהוסף לכתוב בהקדמת ספר השירים של אביו הבהרה, וז"ל שם: "ובכלל מה שקבצתי בזה החבור ממאמריו השקולים שירים על משקלים רבים שונים היו מושרים לפניו בעבור כי קצת היה כלל כוונתו ואמונתו בהם לכנות בם כנסת ישראל ומי שחשדו בהפך כונתו עונו ישא". עכ"ל.

## ב.

ועל ידו השני' בענין התאמת שירי קודש לשירי עגבים בלשון נופל על לשון. גם בענין זה קרא עליו תיגר הגאון הרמד"ל הנ"ל (שם) וז"ל: "ראיתי קצת חכמים כמתאוננים רע על המחברים שירים ושבחות לשם יתברך על נגונים אשר לא מבני ישראל המה. ואין הדין עמם כי אין בכך כלום. אבל מה שראוי למאוס הוא קצת שירים שמתחילין במילים דומות ללשון הלעז כאותו שחיבר שיר לנועם 'מוארימי מי אלמא איי מוארימי' ואמר 'מרומי על מה עם רם הומה' וכו', ונראה בעיניו שעשה דבר גדול והוא לא ידע כי שיר כזה פגול הוא לא ירצה, כי האומרו זוכר דברי הנואף והנואפת ולבו ורעיוניו עליהם. וכן האומרים 'שם נורא' במקום 'שיניורה' וכל הדומה לזה". עכ"ל. אולם גם בזה מצינו לגדולי החכמים שכתבו שיריהם באופן זה ולא חיישי להא. וראה למרן מופת הדור בשו"ת יביע אומר (ח"ו חאו"ח סימן ז אות ב) שכתב ע"ד הרמד"ל הנ"ל שאינו מוכרח. וציין לכמה מגאוני ישראל שהלחינו שיריהם על שירי עגבים אף בלשון נופל על לשון. ומהם: מהר"ש לניאדו, מהר"א ענתבי, מהר"ם לובטון, מהר"ם עבאדי ושאר גאונים וחסידים (ועי"ש עוד באות ג מש"ב). וראה בהקדמת הרה"ג שמעון חי אלוף שליט"א לספר שיר ושבחה (ניו יורק) שהוסיף עליהם את המקובלים מהר"א עזריאל ומהר"ם פתיה (אביו של שר בית הזוה"ר הרה"ג יהודה פתיה). ועוד יש להוסיף עליהם את הגאון הגדול רבי מקיקץ שלי, מגדולי רבני ג'רבא בדור האחרון, כעדות הרה"ג הנאמ"ן שליט"א בתשובתו אלי (כד אדר א תשע"ו).



## ג.

ויבא השליש' בענין אם יש להמנע מלשורר שיריו מטעם מה שסיפרה עליו הרוח למהרח"ו במעשה הרוח שנכנסה בבתו של רבי רפאל עניו/ענף. ותחילה אביא לשון ספר החזיונות, שממנו המקור לאיסור לשיר את שיריו. ואדון אם איסור זה נוגע נמי לדידן, ואחר כך אי"ה אביא מקורות אחרים למעשה זה, בהם כלל לא נזכר איסור לשיר את שיריו, ואביא גם עדויות כיצד התייחסו אליו ואל שיריו מאז ועד עתה. וז"ל ספר החזיונות (מהדורת בן צבי עמוד 68): "והנה ר"י נג'ארה. אמת הוא שהפזמונים שחיבר הם בעצמן טובים, אבל אסור מי שידבר עמו

ומי שיוציא מפיו הפזמונים שחיבר, כי תמיד פיו דובר נבלה וכל ימיו שכור. והנה ביום פלוני, שהיה בין המצרים, קבע סעודתו בשעה פלונית בבית יעקב מונידאש והניח כובעו בקרקע וזימר שירות בקול רם ואכל בשר ושתה יין, גם נשתכר, ואיך מכריז משמרות בגובאר ודורש להם תשובה! ואני חיים ספרתי לו זה הענין והודה לי שכן היה. גם עתה, בהיותו בורח מפני המגפה, עשה משכב זכור מרוב שכרותו. וביום שבת עשה שתי עבירות: הא' (כי)<sup>6</sup> שנתקוטט עם אשתו וגירשה מביתו, והב' כי אח"כ נכנסה גויה א' בביתו והקטירה בכו"ר על האש בשבת ואחר כך שכב עמה. ולכן אסור ליהנות לו ואסור לתת לו כתובה או גט לכתוב וכמעט שראוי לפוסלן. גם בנו הקטן בעל הגויה, והוא רשע גמור, ישחקו עצמותיו. אבל בנו הגדול אינו חוטא". עכ"ל. ובהמשך דבריו קראה הרוח לכנס את כל חכמי העיר לצום שבעה ימים כולל שבת ולהרבות בסליחות ותחנונים כדי שלא יבואו על דמשק גזרות קשות ורעב קשה שיאכל איש בשר זרועו. אבל גזרה בחרם ונדוי 'והזהרו שרבי ישראל נג'ארה לא יכנס עמכם בשום תענית מאלו'. כמו כן במעשה שהיה בראש חודש אב שס"ט כשדברה הרוח עם מהרח"ו וביקשה לקבץ את התלמידי חכמים הדגישה 'זולתי ישראל נג'ארה לא יראה פני' (עמוד 61). ע"כ.

תחילה ורא'ש אומר מה שיש להתבונן במעשה הנ"ל:

א. מה שאמרה עליו 'פיו דובר נבלה וכל היום שכור' האם כל אנשי אותו הדור הסובבים אותו אינם רואים דבר זה? בשלמא על שאר העבירות שהאשימה אותו, שהם דברים שבסתר או עכ"פ באיזה בית ולא בפרהסיא, אפשר שלא ידעו מזה, אבל מעשיו במשך כל היום לא היו ידועים להם? וכי היה ספון כל היום בביתו. ושמא חלק זה אינו אמת אלא מן השקרים שהרוחות פעמים מכזבות".

ב. מדברי מהרח"ו נראה שרבי ישראל נג'ארה הודה לו רק על המעשה ש'אכל בשר ושתה יין בבין המיצרים', שאינו אסור מדינא דגמרא אלא בסעודה המפסקת,

ג). תיבה זו נראית מיותרת. ואינה במהדורת מוסד הרב קוק וגם לא בדברי יוסף סמברי.

ד). עיין בספר הרוחות מספרות לשר בית הזוה"ר רבי יהודה פתיה זצ"ל (סימן י"ג). ואולם שם (עמוד כ) כתוב: "ודע כי אין הרוחות מכירים בעבירות בני אדם כ"א בעבירות שגם הרוחות היו עוברים עליהם בהיותם בחיים. ולפי שהם מכירים את מומי נפשם לכן הם מכירים גם במומי נפשות החיים הדומים למומיהם". עכ"ל. ובמעשה זה הרוח מספרת כי הוא חכם וצדיק ובא לתקן רק חטא קל ולהיות שליח להשיבם בתשובה. ושמא לצדיקים יש יכולת לדעת גם אם לא עשו את אותם עוונות בחייהם. וברוך היודע.

ומ"מ במקום שנהגו להמנע העובר על זה נקרא פורץ גדרן של ראשונים (עיין חזון עובדיה ארבע תעניות עמוד קע) 'ושר ללא כובע', גם בהנחה שהיה גלוי ראש ממש עדיין אין זה איסור כל שלא מזכיר שם שמים ואינו הולך ארבע אמות (עיין שו"ת יביע אומר ח"ט חאו"ח סימן א). יתר על כן מופיע בכמה ספרים<sup>ה</sup> שהוריד את כובעו העליון בלבד ונשאר עם כובעו הקטן. ואילו על שאר המעשים המיוחסים לו בהמשך הדברים לא הודה. וגם מזה שהוצרך לשואלו שמע מינה שלא סמך על הרוח כדוברת אמת ממש כי הרוחות לפעמים מכזבות.

ג. האיסור לדבר עמו או לשיר את פזמוניו נובע מכך שפיו דובר נבלה וכל היום שכור, או מהמעשה שאכל בשר ושתה יין בבין המיצרים ונשתכר ושר ללא כובעו. ואילו האיסור ליהנות לו או לתת לו לכתוב כתובות וגישין נובע מעבירות משכב זכור וביאה על גויה. ויש לעיין בזה מדוע לא אסרה גם ללמוד בספריו שנדפסו קודם מעשה זה (פצעי אוהב, משחקות בתבל, תפילות נוראות) ואם כן מדוע לא נאסר ללמוד בהם? והלא גם הפזמונים טובים לכשלעצמם ונאסרו מחמת מחברם. ומאי שנא? ועוד ב'ה, שמאחר והפזמונים חיברם קודם מעשה זה ותוכנם טוב, ולא יצא לתרבות רעה בהמרת דת, אין איסור להשתמש בהם. וכבר האריכו בסוגיא זו רבותינו בספרת'ם. וראה מה שאסף בזה הרב יעקב שמואל שפיגל הי"ו בקובץ מאורות ליהודה (קובץ 1 עמוד 363 ואילך).

ד. פעם הרוח הנ"ל מכנה את רבי ישראל נג'ארה בתואר רבי ופעם קוראתו בשמו ללא תואר 'רבי'.

ה. הביטוי 'ישחקו עצמותיו' שנאמר על בנו הקטן (ומלשון 'והוא' משמע דעדיין חי) לא מצאנוהו אלא ברשע גמור שעבר מן העולם. אבל כל שעדיין חי כבר שנינו 'יתמו חטאים ולא חוטאים'. ובאמת בדברי יוסף סמברי ביטוי זה אינו.

**ולעצם הענין לעניות דעתי הדבר ברור שגם אם נניח שהדברים האמורים בספר החזיונות בגנות רבי ישראל נג'ארה יצאו מתחת ידי מהרח"ו. מ"מ מהרח"ו כתב זאת לעצמו בלבד ולא על דעת שיתפרסמו הדברים. ומשום כך לא הוציא מהרח"ו ובני דורו איסור לשיר את שיריו או לדבר עמו<sup>ה</sup> [שהרי תמצא לחכמי דורו שנהגו**

ה). חמדת ימים (חלק ג חודש אלול ור"ה פרק ג אות ז), ציץ אליעזר (חלק יג סימן יג אות ג). וע"ע להלן במקורותיו האחרים של מעשה זה.

ו). ונמצא אם כן שהאיסור נשאר מפי הרוח בלבד וקי"ל לא בשמים היא.

בו כבוד, כדוגמת מהריט"ץ שנתן הסכמה לספרו 'כלי מחזיק ברכה' ושאר חכמים שנתכתבו עמו. וגם בספר נגיד ומצוה למהר"י צמח מכנהו בתואר 'מורינו הרב', וז"ל שם (ברכת המזון): "צריך לומר ברכת המזון בכובע בראשו כדמשמע ממעשה דמשק שדיבר על מוהר"י נגארה". עכ"ל<sup>ז</sup>. הנה תראה כי אע"פ שהיה רבי יעקב צמח תלמיד מהרש"ו בן מהרח"ו קוראו בתואר מורינו הרב. ואם נתפרסמה גנותו (או עכ"פ עדיין לא עשה תשובה) לא היו קוראים אותו כן]. והטעם לכך הוא כי לכל היותר יהיו דברי הרוח כאדם חי, לא יהא אלא כעד אחד שמעיד ולא עושים מעשה על פיו, ועיין חפץ חיים (פתיחה לאוין אות י) מש"ב<sup>ח</sup>. וגם כלל גדול בדינו 'אם ראית תלמיד חכם שעבר עבירה ביום אל תהרהר אחריו בלילה ודאי עשה תשובה'<sup>ט</sup> ובפרט שעברו כמה שנים מאז מעשה זה עד אשכבתיה דרב'. ואם כן, אסור להאמין לדברי הרוח ולספר זה ברבים גם אם כוונתו לתועלת שלא ישירו את שיריו, ולכן יפה עשו בספר דברי יוסף סמברי, ובספר מעשה צדיקים כאלפון (סימן לא), ובספר שבחי מהרח"ו, ובספר החזיונות הוצאת שובי נפשי שקראו שמיט'ה לשמות הנזכרים.

ז. וע"ע לקמן מה שכתבנו בשמו ממעשה דמשק הנ"ל.

ח. וקצת צ"ע מהא דכתב בספר חרדים (פרק סד): 'מעשה היה פה צפת שנת הש"ח שבמעמד הרבנים הגדולים מוהר"ר ר' יוסף קארו ומוהר"ר יצחק מסעוד ומוהר"ר אברהם שלום ומורי הרב החסיד רבי יוסף שאגיס וכמה רבנים אחרים באה אשה ואמרה שבעלה היה בא עליה שלא כדרכה, ונדוהו וחרפוהו ואמרו לשורפו באש וסוף גרשוהו מארץ ישראל וה' יציל שארית ישראל מעוון ואשמה". עכ"ל. [מעשה זה הובא בשמו בשל"ה (שער האותיות אות שסה) ובמעיל שמואל (הלכות חתן וכלה וקדושת הזוג אות ח) ובשפת אמת טירני (דף ג ע"ב) ובסדר הדורות (ה' אלפים ש"ח)]. ולא מבואר שהיו עדים לדבר ואפשר שנסתמכו על הודאתו של הבעל (למרות שלא נזכר בדבריו שהודה). שוב ראיתי שכבר העיר בזה הגאון בעל שדי חמד (מערכת גירושין סימן א אות יב) ועי"ש שהאריך בענין זה אם סומכין על עדות האשה להלקותו בלא עדים. וע"ע מ"ש בענין מעשה זה הרב ציץ אליעזר (חלק טז סימן סג אות ד). וקצת צריך לי עיון שלא נזכר מעשה זה כי אם בספר חרדים ולא בספרי שאר חכמי דורו. דמעשה זה מסתמא היה לו רעש גדול לאור נדירותו וההוראה לשעה. והוא פלא'.

ט. ואף על עוון חמור כביאה על אשת איש מתוך שכרות מצינו שבתשובה נסלח. וכמו שכתב בסדר הדורות (ערך רבי מאיר), ובמעשה צדיקים למהר"א כלפון (סימן נב). ומעשה זה הובא בשינויים קלים במדרש עשרת הדברות, ובגנוזות (ח"ב עמוד קעב), ובבתי מדרשות (ח"א עמוד קפד), ובנחלת אבות לרבי יוסף משאש (ח"ד א עמוד שסב) בשם ספר מעשיות כתב יד בלשון ערבי. ואולם סוף המעשה שונה לחלוטין בספר חיבור יפה מהישועה (פרק כה).

ובר מן דין יש שפקפקו באמיתות כתב היד של ספר החזיונות הנ"ל, והחוקר גרשום שלום כתב אצלו בכרטיסיית הספר (ספריית גרשום שלום בתורת הסוד היהודית ח"א עמוד 325 ערך 4331) בזה"ל: "אחרי הופעת הספר מיחו כמה רבנים בפני מוסד הרב קוק על שלא גנזו ספר זה וגרמו בזיון לתורה, וביניהם [הרה"ג] ראובן מרגליות מת"א שכתב להם שכתב היד בודאי מזויף מן האחרונים, הרב אלטר מת"א פרסם בשערים של פועלי אגודת ישראל ביקורת נגד הספר". עכ"ל. ומאז גנזוהו והפסיקו למכרו.

זאת ועוד, ספר דברי יוסף הנ"ל חיברו רבי יוסף סמברק, מרבני מצרים לפני כשלש מאות וחמישים שנה (כארבעים שנה אחר מעשה זה), ואע"פ שנראה כהעתקה מילה במילה מספר החזיונות הנ"ל עם כל זה נמצאו בו שינויים קלים אבל מאוד משמעותיים. וז"ל (אות רו): "ור"פ<sup>1</sup> פיו דובר נבלה וכל ימיו שכור, ור"פ בין המצרים קבע סעודתו בבית פ' והניח כובעו בקרקע וזימר שירות בקול רם ואכל בשר ושתה יין, ופלוגי בהיותו בורח מן המגפה עשה במשכב זכור מפני רוב שכרותו, וביום שבת עשה שני עבירות אחד שנתקוטט עם אשתו וגרשה מביתו, וב' נכנסה גויה א' בביתו והקטירו בכור"ר על האש בשבת ואחר כך שכב עמה, ובנו הקטן בעל גויה אבל בנו הגדול אינו חוטא. והר"י נאגארה שהפזמונים שחבר הם טובים מצד עצמם ויפה כיון". עכ"ל.

הרי לפנינו כמה שינויים: א. לא מזכיר שמות החכמים שדברה הרוח בגנותם אלא בלשון רב פלוגי. ב. לא נזכר איסור לדבר עם רבי ישראל נג'ארה או לשיר שיריו. ג. לא נזכר האיסור ליהנות לו או לתת לו לכתוב כתובות וגיטין. ד. לא נזכר על בנו 'רשע גמור ישחקו עצמותיו'. ה. מלשונו משמע שלא על רבי ישראל נג'ארה נאמר שפיו דובר נבלה, ולא זהו אותו ששר בבין המיצרים בגילוי ראשו וזרועותיו ואכל בשר ונשתכר ועשה העבירות עם הגויה (שהרי מפסיק בין המעשים בלשון ור"פ/פ'). ורק לבסוף כותב 'והר"י נג'ארה שהפזמונים שחיבר הם טובים מצד עצמם ויפה כיון'<sup>2</sup>. וסיים בשבח. לעומת ספר החזיונות, שענין שבח פזמוניו של רבי ישראל נג'ארה הוא הראשון ועליו מוסבים כל ההאשמות הנ"ל.

(י). = ורב פלוגי.

(יא). תיבות 'ויפה כיון' אינן מופיעות בספר החזיונות.

האפשרויות להסבר השינויים בין ספר החזיונות לספר דברי יוסף הן: א. לפני רבי יוסף סמברי עמד כתב יד אחר של ספר החזיונות, וממנו העתיק במדויק. ב. אותו כתב יד היה לפניו אולם בכוונה מכוונת היפך את סדר המעשה, והפסיק בו בתיבות ור"פ/ופ' כדי שלא ישתמע גנות על רבי ישראל נג'ארה. (ובדרך אגב אומר שלאורך כל מעשה זה כאשר מדובר בגנות חכם מסוים אינו מציין את שמו רק ור"פ/ופ'. וזה בשונה מספר שבחי מהרח"ו, שפעמים מזכיר שמות החכמים שדבר בגנותם ופעמים כותב ור"פ/ופ').

גם בספר שבחי מהרח"ו (אוסטרה תקפ"ו) שנראה העתקה מספר החזיונות הנ"ל גם בסדר הדברים (אלא שרק חלק משמות החכמים שדיברה הרוח בגנותם צונזרו) ישנם מספר שינויים. א. לא נזכר ר"י נג'ארה אלא מיד פותח בלשון 'אמת הוא שהפזמונים' ומשמע שחוזר על חכם אחר עליו דיבר (רבי דוד גאויזון<sup>22</sup>). ב. כתוב 'אבל אסור לדבר עמו, ומי שמוציא מפיו הפזמונים שחיבר רע לו'. ואינו בלשון איסור כנזכר בספר החזיונות. ג. ההודאה למהרח"ו בענין המעשה בבין המיצרים נתונה בסוגריים.

וכיוצא בו נהג מרן החיד"א שאף על פי שספר החזיונות מעצם כת"י מהרח"ו היה לפניו ומזכירו בשם הגדולים (מערכת גדולים ערך רבי חיים ויטאל), מכל מקום כתב (שם מערכת ספרים ערך זמירות ישראל): "הוא להרב ישראל נאגאר"ה שהיה מ"ץ בק"ק עזה. והיה מריץ אגרותיו לרבינו בצלאל אשכנזי ולהרב מהריט"ץ כנראה בקונט' מימי ישראל אשר בסופו. וכתבו משם רבינו האר"י זצ"ל אשר שירותיו חשובות בשמים וכו'<sup>23</sup>". עכ"ל. הרי שבחר לספר בשבח שירותיו בשם האריז"ל ולא הזכיר את האיסור לשיר שיריו המופיע בספר החזיונות שלפנינו. ועל כרחק או שבכתב היד שעמד לפניו לא היה כתוב איסור זה, או שלא רצה לקבלו.

ואף גם זאת שישנם גירסאות שונות למעשה זה בספור מעשה דמשק המיוחס למהר"י צמח הנ"ל ומופיע בכמה כתבי יד (קובץ בקבלת האר"י אוסף בניהו k51 דף קלד ע"ב, קובץ בקבלת האר"י כת"י בודפשט אוסף קויפמן 1/209 עמוד 22<sup>24</sup>), רנו ליעקב כת"י יד בן

(יב). אלא שלא ידוע לי על פזמונים שחיבר.

(ג). ודע שבשם הגדולים דפוס ראשון נכתבו דברי שבח אלו בגוף הדברים, ואילו מדפוס שני הכניסום בסוגריים.

(ד). ב' כתבי יד אלו מופיעים במאגר הספרים הסרוקים של בית הספרים הלאומי.



צבי 203 דף עב ע"ב<sup>ט</sup>) בשינויים קלים, והמכנה המשותף שבהם הוא שהם שונים הרבה מן הכתוב בספר החזיונות. ואמנה כאן מקצת מן השינויים לאורך המעשה: א. התביעה על רבי רפאל עניו/ענף למה לא תיקן יותר משתי נרות היא מחמת ששבת זו חשובה יותר משאר שבתות וראוי לכבדה, מפני שיש בה שמחה וקדושה יתירה, ואילו בספר החזיונות הטעם הוא בגלל המלאכים ונשמות הצדיקים שליוו את אותה הרוח. ב. שמות החכמים שבאו עם הרוח הם: אליהו, רבי יוסף קארו, רבי יצחק קארו, ובהמשך נזכרו גם רבי יוסף מטארו/מטאלון ורבי יאשיהו פינטו (המוסמך בעל שו"ת נבחר מכסף)<sup>ט</sup>, ואילו בספר החזיונות 'אליהו ז"ל, והה"ר יוסף קארו, והר' שמואל עמרון, והר' אהרן ׳ תיפה, והחכם עטיאה, והחכם ארחא'. (ורבי יצחק קארו נזכר ב"ח אב כשהורידו את המלאך צדקיא"ל, ושם לא נזכרו רבי יוסף קארו והחכם עטיאה והחכם ארחא. ובמקומם מופיע רבי יוסף ציאג). ג. לאורך כל המעשה אין גנות על רבי יעקב אבולעפיה כי הוא לא נכח שם רק הגיע במוצאי שבת (ואדרבה הרוח משבחת אותו שהוא טוב) ובמקום זה הביקורת היא על רבי יעקב/יוקב אלימאן אשכנזי, לעומת ספר החזיונות שם לאורך המעשה נמתחת ביקורת קשה מהרוח על רבי יעקב אבולעפיה, שהיה נוכח שם. ד. לא נזכר ששאלה את רבי רפאל עניו/ענף למה לא הטלת מים בכוס הקידוש. ה. מהרח"ו אמר לרבי יהושע אלכו"ם איזה השבעות לעשות כדי שיצא, ולא כמשמעות ספר החזיונות שההשבעות הינם של רבי יהושע, שעשאם על דעת עצמו ללא צורך כי הרוח יצאה מעצמה. ו. ביקש לקרא אחר חצות לרבי חיים ויטאל ואחר כך שעתיים קודם עלות השחר, ואילו בספר החזיונות אחר עלות השחר. ז. כשבאו לקרא למהרח"ו הוא לא היה לבוש ורק אז נתלבש לילך, ובספר החזיונות כתוב 'תמצאוהו לבוש'. ח. החכם שנתגלגל ברוח היה גר 'בצפת' ואילו בספר החזיונות 'בירושלים'. ט. לא נזכר שם שהרוח הנ"ל הוא חתנו של רבי יצחק אשכנזי. י. אחרי שיצאה הרוח הראשונה, החלה הנערה לדבר דברים מוחלפים ובא רבי יעקב אבולעפיה ומצא הדברים שאינם מכוונים ומהרח"ו אמר לו שהם שתי רוחות שונות, הראשונה (שדיברה בשבח רבי יעקב אבולעפיה) היא מסטרא אחרא רחמנא ליצלן, ואילו בספר החזיונות מופיע דוברת אמת, כי היא מסטרא אחרא רחמנא ליצלן, ואילו בספר החזיונות מופיע

טו). תודתי נתונה למר אביעזר טוטיאן הי"ו מספריית יד בן צבי שאישר לי להשתמש בכתב היד.

טז). אולם בכת"י בן צבי 203 נרשם יהושע.

שהיא עומדת ומחרימה כל יום את רבי יעקב אבולעאפיה והמסכימים עמו על כך שאמר לאנשים שהיא מוציאה דיבה. יא. אין שום זכר לדבריו בגנות רבי ישראל נג'ארה בענין אכילת בשר ויין בבין המיצרים ומשכב זכור וגויה וכו' ולא על הנאמר בגנות רבי יעקב אבולעאפיה ושאר החכמים המופיע בספר החזיונות. יב. הסיבה מדוע לא לקרא לרבי ישראל<sup>(י)</sup> נג'ארה מופיעה שם באותו מעשה של שבת ר"ח אב ולא נזכר שבאה שוב אחר כך, ואילו בספר החזיונות בשבת ר"ח אב לא נזכר הטעם רק 'זולתי ישראל נג'ארה לא יראה פני', ורק בי"ח אב כשהוריד את המלאך צדקיא<sup>ל</sup> נזכר הטעם למה לא לקרא לו. יג. לא נראה משם שיש איזו מניעה לשיר את שיריו, אדרבה שם כתוב ששיריו משמחים לאלהים ואדם ורצויים לפני השם יתברך<sup>א</sup> אלא שלאותו מעמד לא רצתה הרוח שיקראוהו בגלל אותו המעשה שאכל ושתה בחברת הערטילאים<sup>ח</sup> ללא כובע לראשו רק עם ערקיא אדומה וזרועותיו כולם מגולות ולא נזהר בחברתם<sup>ט</sup>. וזה תואם מאוד לנכתב בחמדת ימים (חלק ג אלול ור"ה פרק ג), מלבד ששם לא נזכר ענין ישיבתו עם הערטילאים. אלא שבחמדת ימים סמוך ונראה למעשה זה (ובשינויים מעטים בחלק א שבת פרק ח) הביא מעשה נוסף ברבי ישראל נג'ארה<sup>ז</sup> וז"ל: "מעשה שהיה בימי האר"י זלה"ה שהיה בזמנו הרב ישראל נאגארה ז"ל והיה נעים זמירות ישראל, ויש אומרים שהגיד עליו האר"י זלה"ה שהיה ניצוץ דוד המלך עליו השלום<sup>כא</sup>, ופעם אחת בליל שבת קדש היה החכם הנזכר שורר על שולחנו כמנהגו הטוב וראה האר"י זלה"ה מלאכים לאלפים ורבבות עולים ויורדים בביתו לשמוע אל הרינה כי כל שיריו היו ברוח הקדש, ותכף ומיד הסתכל הרב האר"י ז"ל שבא מלאך אחד וסילק לכל מחנה המלאכים השרויים שם על דבר שהיה משורר על השולחן אשר לפני ה' בזרועות מגולים וגם על דבר שלא היה הכובע על ראשו,

(יז). בכת"י בן צבי 203 נכתב החכם רבי 'יצחק נאגר', ומעל השורה נרשם ישראל נגארה.

(יח). פירוש - ערומים. וכאן כנראה במובן הרוחני אנשים ריקים ופוחזים.

(יט). ג' תיבות אחרונות אינם במעשה צדיקים כאלפון (עמוד סב).

(כ). כשמביא המעשה בשבחו קוראו נאג'ארה ואילו במעשה הרוח קוראו נג'אר וצריך בדיקה אם אינו ט"ס, דמלבד ר"י נג'ארה לא ידוע לנו על משורר מפורסם בשם דומה לו.

(כא). וכ"ה בשבט מוסר (פרק לז), ובדברי דוד מילדולה (סימן כד), ובבנין אבות לרבי צמח הכהן מרבני ג'רבא לפני כמאתיים וחמישים שנה (פרק ג משנה ג), ובילקוט מעם לועז (שמות עמוד תתמג), ובספר אות ברית קודש למהר"י כנאפו (דף ס ע"ב), ובספרו זך ונקי (פרק יט).

וכשהרגיש האר"י ז"ל בדבר שלח אליו שני תלמידים מתלמידיו הקדושים<sup>כב</sup> לגלות את אזנו לאמר כי מלאכי אלהים היו משתעשעים אל שיריו ורינותיו ובעבור שלא היה בכבוד על השלחן נסתלקו למעלה וכשמוע החכם הנזכר את הדבר אחזתו רעדה ופיק ברכים וחלחלה בכל מתנים ועמד מרעיד וישב בכבוד גדול על שלחנו וחזר לשירו שהיה משמח בדברותיו אלהים ואנשים, ותכף ומיד חזרו מלאכי שמים לבא כבראשונה ששים ושמחים משתעשעים שעשוע רב כבמזמוטי חתן וכלה והרב האר"י ותלמידו הגדול ז"ל רואים ומפליא לעשות". עכ"ל<sup>כג</sup>. ולפי מעשה זה נראה שמהר"י נג'ארה תיקן מעשיו תיכף ומיד<sup>כד</sup> [וחזרו המלאכים] ואם כן על מה יצא קצפה של אותה הרוח? ועוד הלא מעשה זה אירע בזמן האריז"ל שהיה בצפת בין השנים ש"ל-של"ב ואילו מעשה הרוח כמעט ארבעים שנה אחרי כן (שנת שס"ט) הלעד תזכור עוון? (אא"כ נאמר שחזר לסורו חלילה). ומה גם שלפי נוסחת מעשה זה, הוא לא עשה איסור ממש, ושמא דקדקו עמו לפי צדקתו לחשוב לו זאת לחטא, כדוגמת מה שכתב מהרח"ו בשער הכוונות (דרושי קידוש ליל שבת דרוש א ענין סעודת שחרית דשבת): "הגיד לי מורי ז"ל כי פעם אחת הראו לו בהקיץ חכם אחד גדול בדורו והיה מן הדורות הקודמים אלינו, ובעת הזאת הגיע זמנו להעלותו מדרגה עוד אחרת, למעלה מן המדרגה שהיתה לו אז, ונודע כי בפעם הראשון אינו נענש על דקדוקי מצות כאלו, ועתה שרצו להעלותו במדרגה עליונה היו דנין אותו בדקדוקי מצות קלים, ואחד מן הדברים שהיו דנין אותו עתה היה, על שפעם אחד היה האיש ההוא הולך בדרך ביום שבת ונכנס מאליו מעט עפר תוך מנעלו בר"ה בלתי כונה ולא נזהר בו להסירו והלך בו ד' אמות ברשות הרבים, ועל הדבר הזה היו מענישין אותו". עכ"ל.

ופרופ' מאיר בניהו ז"ל בקובץ אסופות (ד עמוד רכח) תמה על זה: א. מהר"י נג'ארה היה אז כבן עשרים ועדיין לא יצא שמעו כנעים זמירות ישראל. ב. דרך ישיבתו בשלחן שבת תואמת יותר את דמשק, שם החלה באותה תקופה ירידה בצניעות. ג. קשה להעלות בדעתנו שכך ינהג בחוסר צניעות בנו של מהר"ם

כב) בחמדת ימים (שבת שם) נזכר שקרא להרח"ו ולמהר"י הכהן.

כג). וע"ע באסופות שם שהביא מהרמח"ל בלשון למודים שאף הוא כתב ששירותיו גדלו במאד מאד בעיני האריז"ל.

כד). עיין במקורות הנ"ל, ובפלא יועץ (אכילה ושתיה) ועיין לו עוד ביעלוז חסידים (סימן תשע), ובחכמה ומוסר ענתבי (פרק ז).

נג'ארה, מגורי האריז"ל, ועוד בחיי זקנו מהר"י די קוריאל. ד. הפגמים שמצאו בו אינם חמורים אלא חוסר חסידות לעומת השבחים שהרעיפו עליו, שלא נאמרו על שום משורר. ה. האריז"ל לא היה אומר פיוטים ובקשות של רבי שלמה אבן גבירול ועוד משום שלא היו בקיאים בקבלה וכיצד יהלל צעיר כל כך. ומזה הוכיח שמעשה זה פורסם על ידי כת השבתאים שרצו לגדל את רבי ישראל נג'ארה מאחר ושיריו בענייני הגאולה היוו להם הימנון, וכך פרסמו שהאר"י שיבח את שיריו, ומהרח"ו היה עד לכך שהמלאכים חזרו לשמוע שירתו כשחזר לשיר בצניעות, ומהביקורת הצמיחו שבחים.

ואנכי אי"ש צעיר אבוא לכלל ישו"ב תמיהותיו: א. מה שתמה על גילו הצעיר. הנה תראה שמרן החיד"א כותב סדרי הדורות הביא דברים אלו שכתבו בשם האריז"ל על שיריו, ולא העיר בזה כלום, ומשמע דסבר וקביל שאפשרי הוא שהחל כבר לשיר בגיל צעיר (ושמא התואר 'נעים זמירות ישראל' נכתב בספרים על שם סופו) ושר גם בזמן האריז"ל. ב. ומה שתמה על חוסר הצניעות שנהג בה בחיי אביו וזקנו והסיק שזה תואם יותר לדמשק. הנה כבר כתבנו לעיל שלא גילה ראשו לגמרי רק הסיר את הכובע העליון, ומה שכתוב 'וזרועותיו מגולין' אפשר שקורא 'זרוע' רק לחלק שבין המרפק לכף היד ולא לכל היד (עיין מש"ב מו"א שליט"א בספרו לקח טוב מגילה עמוד קנה). ג. ומה שתמה שהמעלות שנמנו בו גדולות הרבה על חסרונותיו. כבר כתבנו לעיל ליישב דשמא בעבור זה דקדקו עמו יותר. ד. ומה שתמה עוד כיצד יהלל האריז"ל את שירתו של משורר צעיר, בו בזמן שלא היה אומר פזמונים של רבותינו הראשונים<sup>כה</sup> משום שלא היו בקיאים בקבלה. אפשר לתרץ בפשיטות, היות ולכל הנוסחאות דלעיל (כולל ספר החזיונות) הפזמונים שחיבר טובים. אם בפני הרב (הקב"ה) רצויים בפני התלמיד (האריז"ל) לא כל שכן? ואינו ענין לגיל אלא לתוכן השיר. ומאחר ועינינו הרואות שלא נתפרסם באותם ימים לגנות בעקבות אותו מעשה בקרב חכמי דורו ולא יצאו נגדו, ובמקום שימנעו מלדבר עמו, אדרבה קשרו עמו קשרי אהבה ואחוה, ומשמיא קא זכו ליה שדוקא

כה). ז"ל מהרח"ו בעץ חיים (דף נ ע"ד דרוש נוסח התפלה): "דע לך כי מורי ז"ל לא היה אומר שום פזמון ושום פיוט ושום בקשה ע"י מאלו שסידרו האחרונים כמו ר' שלמה בן גבירול וכיוצא בו, לפי שאלו האחרונים לא ידעו דרכי הקבלה, ואינם יודעים מה שהם אומרים וטועים בסדר דיבורם בלי ידיעה כלל". עכ"ל. וכוונת מהרח"ו באומרו 'אחרונים' היינו כלפי התנאים והאמוראים. (כך ביאר דבריו הגר"י הלל שליט"א בקובץ מקבציאל כך כ"ב עמוד רכ"ג).

גירסא זו של המעשה שהשביחה את שמו תתפרסם ולא הגירסא שמגנה אותו, ובעקבות כך נתקבלו שיריו בכל תפוצות ישראל, עדיף לן למיזל אבתרה מאשר לסמוך על כתבי היד שדברו בגנותו, ובפרט שביניהם יש שינויים.

גם בספר קורא הדורות שחיבר רבי דוד קונפורטי נזכר מהר"י נג'ארה בכבוד, על אף שהיה המחבר בקשר עם מהרש"ו בנו של מהרח"ו, ועל אף שנשא את נכדתו של הגאון רבי מנחם די לונזאנו שיצא נגד כמה משיריו של הר"י נג'ארה כנ"ל. ואי הוה שמיעא ליה מהדברים האמורים בספר החזיונות מסתמא לא היו כותב עליו בכבוד כזה (או שעל כל פנים סבירא ליה שעשה תשובה).

## ד.

### עדויות מגדולי ישראל ששרו את שיריו

וכלל גדול מסרו לנו חז"ל בכמה דוכתי 'אין הקדוש ברוך הוא מביא תקלה לצדיקים'. ואם איסור היה לשיר שיריו או לדבר עמו נמצא שהרבה חכמים באו לידי תקלה<sup>כ</sup>. דהנה מלבד החכמים ששבחו את ספריו, כדוגמת מהריט"ץ שכתב הסכמה לספר כלי מחזיק ברכה, והגאון רבי משה גלאנטי השב"ח השב"ח את ספרו שוחטי הילדים, ועוד חכמים שנתכתבו עמו, ומנאם פרופ' מאיר בניהו ז"ל בקובץ אסופות הנ"ל (עמוד ערב). וזאת, מלבד כל הספרים בהם נזכר לשבח על שבאו המלאכים לשמוע שירותיו. אציין עוד כי בילקוט מעם לועז הנ"ל כתב מהר"י כולי: 'רבי ישראל נגארה שחיבר את הפזמונים שיש לנו'. ובספר דברי דוד מילדולה (סימן כד דף סג ע"ב) העיד על דודו שרוב ככל פיוטיו הם שירי רבי ישראל נאגארה. וכן נראה מהרב שלחן גבוה שהזכיר את ספר שיריו שארית ישראל (יו"ד סימן קמב אות לח) ודן במה שהרכיב שיריו על שירי הישמעאלים ומכנהו בתואר 'מורינו הרב' (ואם חלילה היה בו שמץ מהפסולים הנ"ל או איסור לשיר שיריו, לא היה מביא ממנו ראיה). וכן נראה ממורינו החסיד מהר"א פאפו בעל פלא יועץ בספרו בית

(כו). והן אמת דלדעת התוספות (חגיגה טז: ד"ה אם) לא נאמר זה אלא במידי דאכילה, וכ"כ בתוספות הרא"ש (שבת יב: ד"ה רבי נתן) משמיה דר"ת. מ"מ מדברי הר"ן (שם) לא משמע כן, ובשו"ת להורות נתן (הקדמה לחלק י) הוכיח מהרשב"ם (ב"ב קלג: ד"ה איכסיף) דלא כר"ת. ועיין ברמב"ן (חולין ז.) שכתב להדיא ע"ד ר"ת הנ"ל שאין בהם לא טעם ולא ריח, גם רבינו יהודה ב"ר קלונימוס רבו של הרוקח (ערך רבי חנינא בן גמליאל) כתב שאין נראים לו דברי רבינו תם.

תפלה (דפו"ח עמוד 80) שסידר בקשה בלחן 'ירחיק נדוד' אשר בספר זמירות ישראל למהר"י נג'ארה זלה"ה. ומשמע שהיה רגיל בשיריו. וכן בספר תורת יקותיאל להרה"ג יקותיאל בירדוגו זצ"ל (עמוד 101) שחיבר שיר לנועם הפיוט 'ידידי רועי מקימי' שמחברו הוא מהר"י נג'ארה, וכן עשה הגאון החסיד רבי אהרן בן סמחון בספרו זקן אהרן (עמוד 34), והמקובל האלהי רבי רפאל יעקב בן סמחון זצ"ל בספרו בת רבים (דף צג ע"ב). וגם כתובת התורה שחיבר רבי ישראל נג'ארה שנוהגין לאומרה בשבועות בהוצאת ס"ת נזכרה בספר בן אוני (זולקווא שנת תקמ"א דף יד), ובספר חיים טובים למרן החבי"ף (סוף מזמור כח), ובארץ חיים סתהון (או"ח סימן תצד סעיף א). וע"ע בהקדמת שו"ת שם ושארית ישראל (עמוד ה). ומנהג ישראל קדושים לשורר על שולחנם את הפיוט 'יה רבון עלם' לא פסח אף משולחנם של צאצאי האוהב ישראל מאפטא (ילקוט אוהב ישראל עמוד קסא אות כו), הרה"צ משה אליקים בריעה בן רבי ישראל מקאזניץ (באר משה פרשת ויגש דף לו ע"ד), הרה"צ צבי אלימלך מבלאזוב נכד הבני יששכר (הדעה והדבור קמט עמוד לה ושם כתוב שנהג לשורר זאת בניגון מיוחד שקיבל מסבו בעל הבני יששכר שקיבל מהאוהב ישראל מאפטא), הרה"צ צבי הירש מרימנוב (מבשר טוב קאמלהאר עמוד לט), מהר"י מוורקא (עני בן פחמא סוף פרשת מטו"מ), האדמו"ר הזקן מטשורטקוב בנו של רבי ישראל מרוזין (הנאדר בקדושים עמוד 103), הרה"צ מנחם מגדל מויז'ניץ בנו של האהבת ישראל (שארית מנחם עמוד רנב), האמרי חיים מויז'ניץ (מאיר החיים ח"ב עמוד קלד), מהרי"ץ דושינסקיא (מוסף שבת קדש יתד נאמן ער"פ תשנ"ט ע"פ עדות משנת תרצ"ו), החקל יצחק מספינקא (אש תמיד עמוד קמט), הרה"צ יצחק זליג מורגנשטרן אבד"ק סוקולוב-קאצק (שארית יצחק עמוד 234), הגר"ח מבריסק (הרב מבריסק ח"ד עמוד 467), מהר"ח משאש מגדולי רבני מקנאס (נשמת חיים עמוד קצח), וכן נהגו בביתו של האי חסידא קדישא רבי ישראל אבוחצירא זצ"ל המכונה 'בבא סאלי<sup>12</sup>', וע"ע קונטרס בית תפלה הנדפס בשו"ת רב פעלים (סוף חלק ג), אוצר המנהגים ביאלה (עמוד קנה), אוצר המכתבים משאש (ח"א עמוד קנט), אור לציון (ח"ב עמוד קלה).

גם הגאון הגדול רבי יעקב ישראל קנייבסקי זצ"ל נהג לשיר על שולחנו את הפיוט 'ידידי רועי מקימי' שחיברו מהר"י נג'ארה וכמו שהעיד עליו בארחות רבינו

כו). כך אמר לי חתנו הרה"ג אריה יהודה הראל שליט"א (פרשת עקב התשע"ח כשנתארח פעיה"ק צפת תובב"א).

(ח"ב מהדורא חדשה עמוד צז). ובדרך זו הלך גם מרן מופת הדור, הרה"ג עובדיה יוסף זצ"ל, שמלבד מה שמזכירו בספרו (יביע אומר חלק ז חיו"ד סימן כא אות ד), הרי שגם בהקדמתו לחזון עובדיה ט"ו בשבט ברכות (עמוד ה) כשמספר על הנס שאירע לו כשעבר צינתור קשה וחלה כמעט בכל חודש תשרי תשס"ז ובחסדי השי"ת חזר מעט לבריאותו בזכות תפלת הרבים, כתב: "ובפי, תפלתו של ר' ישראל נג'ארה 'הדור נאה זיו העולם נפשי חולת אהבתך אנא אל נא רפא נא לה בהראותה נועם זיוך אז תתחזק ותתרפא והיתה לה שמחת עולם". עכ"ל. והן אמת ששיר זה נמצא בכתב ידו של רבי אלעזר אזקרי בעל ספר חרדים, מ"מ בעבר רבים ייחסו שיר זה לרבי יהודה הלוי או לרבי ישראל נג'ארה, עיין באוצר השירה והפיוט (חלק א עמוד 277). מ"מ אתה למד מדבריו שחיבב את רבי ישראל נג'ארה. ולא שת ליבו לאמור בספר החזיונות, על אף שהיה ידוע לו ומזכירו בשו"ת יביע אומר (ח"ו חאו"ח סימן י אות א), וכן משמע בשו"ת מאמר מרדכי אליהו (ח"א אהע"ז סימן א). גם הגאון החסיד רבי שמעון יהושע חירארי זצוק"ל לא נמנע מלשיר שיריו<sup>(כ)</sup>, ולהבדיל בין החיים ראיתי להגאון הגדול הנאמ"ן שליט"א בעלון בית נאמן (שופטים תשע"ז בהערה) שכתב שהוא נוהג לשורר מפיוטיו בכל שבת בסעודה שלישית, וכן נראה משו"ת מבשרת ציון מוצפי (ח"א חאו"ח סימן כג ד"ה ובר<sup>(כט)</sup>). ועיין בספר יומא דעצרתא להרה"ג יוסף חיים אוהב ציון שליט"א שהביא שהגאון הצדיק מסיגעט וזרעו אחריו נהגו לומר את נוסח הכתובה שתיקן מהר"י נג'ארה לחג השבועות, ושכן נוהג הגאון הגדול רבי יעקב חיים סופר שליט"א. ואתה תחזה שאע"פ שהגאון היח"ס שליט"א הינו מהבקיאים הגדולים בספרי רבותינו הראשונים והאחרונים ומסתמא ראה את דברי ספר החזיונות הנ"ל, עם כל זאת לא נמנע לומר את נוסח הכתובה שתיקן.

וגדולה מזו מצאתי בחפיש'ה בספר מקור החיים (עמוד ל) שהמשורר הגדול רבי דוד חסין ומהר"ח פינטו (הגדול) היו נוסעים כל ר"ח ממכנאס למוגאדור, ושם היה

כח). עדות ששמעתי מנכדו הגאון רבי רונן כהן שליט"א, ונכדו רבי שמעון ב"ר זאב שליט"א אמר לי שמור זקנו זצ"ל היה שר את הפיוט 'יה רבון עלם'. ומו"ל סוף צופה הייתי בספרו שמח תשמח (עמוד יז) שכתב: וכפי שאמר בפיוט 'יודוך רעיוני' לרבי ישראל נג'ארה זצ"ל. הרי לנו להדיא שלא נמנע מלשיר שיריו.

כט). שוב ראיתי בספרו הנד"מ תורה מציון (עמוד 29, אות לב) שהעיד על מור אביו המקובל חכם סלמאן זצוק"ל שהיה שר את הפיוט 'יה רבון עלם' בחזרתו מהמקוה בעלות השחר של חג השבועות.

**האוצר ♦ גיליון כ"א**

נגלה אליהם בהקיץ רבי ישראל נג'ארה. ועי"ש עוד (עמוד לה) שפעם אחת נגלה למהר"ח פינטו בליל שבת אחר חצות בהקיץ בעת ששר אחד משיריו. ואם קדושים אשר בארץ היו הולכים להפגש עמו שמע מינה אדם גדול הוא. ואין כל איסור לשיר שיריו. וע"ע שם (עמוד עג) שפעם אחת מהר"ח פינטו לא בא לבית הכנסת מוקדם לשירת הבקשות, והשמש שמע קול יוצא מארון הקודש ושואל מדוע לא בא רבי חיים פינטו לשיר שירות, וכשסיפר זאת למהר"ח פינטו אמר לו שזה קולו של רבי ישראל נג'ארה.

ואולם, הגאון חתם סופר מתחילה לא היה שר את הפיוט 'יה רבון עלם' וכשנשאל לטעם הדבר אמר 'טרם אגלה טעמי נח לי שתשירו אותו', ולבירור טעמו עיין מש"ב באוצרות הסופר (יט עמוד קלז הערה יא).



## מסקנה

המורם מכל האמור: אין מניעה מלשורר את פיוטי הגאון רבי ישראל נג'ארה זצ"ל, אף אותם שנכתבו כשיח בין גבר לעלמה, מאחר וכונתו היתה לשכינה, ואף שירים שהולחנו על שירי עגבים, וכך נהגו גדולי ישראל רבות בשנים (אלא אם כן עולים הרהורים רעים לאדם ששר אותם). וגם אין להמנע מלשורר את שיריו מחמת מה שאמרה הרוח בגנותו, מאחר ויש סתירות בין הכתובים בענין זה. ואף אם מה שנדפס בספר החזיונות הוא אמת מכל מקום כלל גדול בידינו- אם ראית תלמיד חכם שעבר עבירה בלילה אל תהרהר אחריו ביום דודאי עשה תשובה. וקל וחומר שאסור להסתמך על דברי הרוח האמורים שם לספר בגנותו, והעושה כן דינו כמספר אחר מיטתן של תלמידי חכמים שנופל בגהינם. וצור ישראל יצילנו משגיאות ומטעויות. אמן.





הרב עידוא אלבה

## ישוב הסתירה בין מידות נפח למידות אורך

### פרק א'

#### חידת השיעורים

מבואר בגמרא בכמה מקומות שבקב יש 24 ביצים, ושאר מידות היבש נקבעים לפי כפולות או חלקי קב ולפיכך אם אנו יודעים כמה היא ביצה, נדע ממילא את כל מידות היבש. רב הילאי גאון (מובא באוצה"ג ביצה עמ' 1) שיער את מידת הביצה, וקבע את משקלה לפי משקל של כסף שהיה בימיו, וכתבו האחרונים (הרב בניש במדות ושיעורי תורה, הרב וייס במדות ומשקלות של תורה, הרב מרגולין בהידורי המידות) שהיום אפשר לדעת בקירוב גדול מה משקל הכסף שהיה בזמנו ולפי זה עולה שמידת נפח ביצה היא כ 50 סמ"ק, וזה תואם למידה העולה מהרמב"ם (ביכורים ו, יד) שנפסקה בשו"ע (יו"ד רכד, א).

לכאורה, לפי זה נוכל לדעת גם את מידות האורך והנפח של לח, כי בגמרא בפסחים קט ע"א מבוארת מידת רביעית באצבעות, ואם אנו מניחים שרביעית היא ביצה ומחצה (כפי שכתבו בה"ג ור"ח על פי תוספתא בעדויות, וגדון בזה לקמן), אנו יודעים גם את כל מידות הלח וגם שאגודל הוא 1.9 ס"מ, וכיון שידועים גם יחס כל מידות לאגודל, אנו יודעים את כל מידות האורך.

אך כאן אנו מגיעים לחידת השיעורים שהועלתה עוד בזמן הראשונים (על ידי התשב"ץ, ואחריו דנו בזה ב"י והמבי"ט), כי במציאות רוחב האגודל נראה גדול יותר ממה שיוצא על פי נפח הביצה, הוא אינו 1.9 ס"מ אלא אולי 2.4 ס"מ.

יש להניח שהביצה לא השתנתה עד סמוך לדורינו, שכן לפי ממצאים של ביצים קדומות וכל הידע עד לפני קום המדינה היא היתה בסביבות 50 סמ"ק, והעלאת הקושי כבר בימי הראשונים מוכיחה שגם בענין רוחב האגודל הטבע לא השתנה ב 500 שנה האחרונות, ולכן קשה לדחות קושיה זו בהנחה שהטבע השתנה<sup>(א)</sup>.

(א). אציין כאן בקיצור את דברי האחרונים על הסתירה, ואשיב על דבריהם בקצרה:

הרב צבי אריה סטפנסקי (במאמרו בירחון האוצר גיליון י"ט) הציע פתרון המיוסד על דברי ר' אלעזר הקליר, החולק על הנחת היסוד של הגאונים שרביעית היא ביצה ומחצה, וסובר שסאה של לח גדולה בשליש מסאת יבש. לפי זה רביעית הלוג אינה ביצה ומחצה אלא שתי ביצים ורבע, וממילא מידת האורך באגודלים לרביעית היא מידה גדולה בשליש, כך שלמעשה ביצה היא אמנם 50 סמ"ק, אך רביעית אינה 75 סמ"ק אלא 113 סמ"ק, ומידת האגודל אינה 1.9 ס"מ אלא 2.178 ס"מ. לענ"ד מסקנתו נראית נכונה, אך יש מקום לדון עוד בדבר, ולהראות

החזו"א (או"ח סי' לט קונטרס השיעורים) כתב שצריך ללכת לפי העולה ממידות העולות מאורך אגודל שהוא 2.4 ס"מ, ואף שלפי זה מידות הנפח העולות מדברי הגאונים לא נכונות, כל דור מודד לפי הנתונים הידועים בימיו, ובימינו שאנו יודעים את מידת האגודל היא העיקר. אך קשה להתעלם מהשיעור לפי ביצים, וגם נראה שבמציאות אגודל הנמדד בצורה נכונה (בקליבר) אינו 2.4 ס"מ.

הרב קנייבסקי בשיעורין של תורה (סי' ג אות יא) הציע פתרון שאגודל מרווח הוא 2.4 ס"מ, ואגודל דחוק הוא 2.0 ס"מ. אך מלבד שזה מנוגד לפסק השו"ע בסי' רא, א, שחשיב את הבדל דחוק למרווח לפי עקרון של חצי אצבע הבדל לאמה, לא נראה שיש בכלל מושג של אגודל דחוק, הרמב"ם בפיהמ"ש עירובין הזכיר הבדל בין דחוק ללא דחוק רק על מידת הטפחים.

הרב חיים נאה (שיעורי תורה) סבר שיש ללכת לפי מסורת מידות הנפח, ולכן צ"ל שהאגודל הוא 2 ס"מ וכן מצא בכמה מדידות. לדיוק דוקא במידה זו הגיע לפי שיעור הדרהם שכתב הרמב"ם שאותו השוה לדרהם התורקי, אך לפי הידוע היום הדרהם של הרמב"ם היה קטן יותר.

בספר מידות ומשקלות של תורה עמ' רמג יישב את הסתירה לפי דברי הלבוש (יו"ד סי' שכד) ששיעור האצבעות ושיעור האמה נאמר על צורה עגולה, ולפי זה גם הים של שלמה היה כולו מעוגל כחצי ביצה. לפי דרך זו רק מידות האורך גדולות בשליש ממה שחישבו לפי ההנחה שהשיעור מרובע, אך נראה שרחוק לדחוק בגמרא שאצבעיים על אצבעיים ואמה על אמה הוא שיעור מעוגל.

עוד ישוב הובא שם בעמ' רנב על פי הראב"ן בפסחים שמשמע מדבריו שהבבלי מחשב לפי אמה של חמישה טפחים, וגם זה כמובן דחוק, וגם אינו מתאים למה שרצה על פי זה להשוות את הבבלי לירושלמי.

ודרך נוספת כתב הרב מרגולין (הידורי המידות פרק טז) שבכל ענין יש ללכת לפי עיקר השיעור שנאמר בו, ולא על מה שהשווה לענינים אחרים, והיינו שברביעית עיקר השיעור נאמר בנפח ביצה, ובמקוה עיקר השיעור נאמר במידות אורך. גם בזה הדוחק מבואר שכל ההשוואה בגמרא אינה עיקר להלכה.

הרב שמואל טל (טל חיים פסח סי' יג) כתב שבמדידה מדוייקת בקליבר יוצא אגודל 1.95. גם פרופסור גרינפלד (תחומין ח"ה עמ' שעט) הגיע לאותה מידה על ידי מדידת האגודל בעוביו (אלא שלפי מאמרו בתחומין טז עמ' 433 יוצא שהוא קטן יותר), והרב וייס (מדות ומשקלות של תורה עמ' רסא) והרב מרגולין (הידורי המידות פרק יד) כתבו שיתכן שיש לחשב לפי ראש אגודל שהוא 1.9. אך מלבד שמסתבר כדברי מהר"ם המובא במדרכי הלכות קטנות סי' תתקמ"ח, ובב"י או"ח סי' יא שמסתימת הדברים בחזו"ל משמע שהאגודל נמדד במקום הרחב, וכשמודדים אותו בלי לחץ הוא קרוב ל 2.2 ס"מ

כיצד כל סוגיות הגמרות מתיישבות בפשטות דוקא לפי עקרון זה, וכן המציאות מתאימה דוקא לשיעור זה, ולכן אחזור לשנות פרק זה מתחילתו.



## פרק ב'

### סאה של לח גדולה בשליש מסאה של יבש

נאמר בתורה (ויקרא טו, טז) "ורחץ במים את כל בשרו", ודרשו חכמים (ספרא מצורע פרשה ג פ"ו): "מים שכל בשרו עולה להם, וכמה הן אמה על אמה ברום שלש אמות. נמצאת אתה אומר שיעור המקוה ארבעים סאה".

במשנה מסכת כלים פרק טו, א מצינו שיש כלים שאינם מקבלים טומאה בגלל גודלם: "השידה והתיבה... שיש להם שולים והן מחזיקין ארבעים סאה בלח שהם כורים ביבש, הרי אלו טהורין". במנחות עז ע"א מבואר שכור הוא שלשים סאה, ונמצא שהמשנה קובעת שארבעים סאה של לח הם שישים ביבש.

בתוספתא מסכת כלים פרק ה הלכה א-ב שנינו: "ר' נחמיה אומר קופות גדולות והסאין גדולים שיש להן שוליים והן מחזיקין ארבעים לח שהם כוריים ביבש, אף על פי שאין מטלטלין - במשתייר בהן, וכמה הן אמה על אמה על רום שלש אמות.... ר' יוסי אומר בים שעשה שלמה הוא אומר (בדברי הימים) 'מחזיק בתים שלש אלפים יכיל', במקום אחר (בספר מלכים) הוא אומר 'אלפים בת יכיל', אי אפשר לומר אלפים שכבר נאמר שלשת אלפים, ואי אפשר לומר שלשת אלפים שכבר נאמר אלפים, אמור מעתה אלפים בלח, שלשת אלפים ביבש".

גם בספרי (במדבר פרשת נשא פסקא מב) מובאת הסתירה בין הפסוקים במידת ים של שלמה, ומסיק: "אלפים בלח שהן שלשת אלפים ביבש".

וכן הוא בברייתא דמלאכת המשכן פי"ב: "הא כיצד אלפים בלח שהן שלשת אלפים ביבש", ושם ביאר שים של שלמה החזיק 150 מקואות טהרה (שהרי 'בת' היא ג' סאה, ונמצא ש-2,000 בת הן 6,000 סאה, שהם 150 כפול 40), ואמרו שם שכיון שמקוה הוא ג' אמות מעוקבות כדי להתאימו למה שמובא בפסוקים שגובהו של

ולא כבכל השיעורים הנ"ל, נבאר במאמר לקמן שהאגודל הקטן אינו מתאים גם למידת מלא הסיט, ולגובה האדם שפושט זרועותיו.

הים 5 אמות וקוטרו 10 אמות, צ"ל שצורתו של הים הייתה מרובע מלמטה ועגול מלמעלה.

חישוב זה מובא גם בירושלמי עירובין פ"א ה"ה: "כתוב אחד אומר 'אלפיים בת יכיל' וכתוב אחד אומר 'מחזיק בתים שלשת אלפים יכיל', איפשר לומר אלפיים שכבר נאמר שלשת אלפים, איפשר לומר שלשת אלפים שכבר נאמר אלפיים בת, נמצאת אומר אלפיים בלח שהן שלשת אלפים ביבש מיכן למדו חכמים ארבעים סאה בלח שהן כוריים ביבש".

פשט הבריייתות והירושלמי הוא שהפסוק בדברי הימים מתכוון להשמיענו שכמו שהים של שלמה הכיל 2,000 בת, שהן מידות לח, כך הוא הכיל 3,000 איפות, שהן מידות היבש המקבילות, כי אע"פ שגם בת וגם איפה הן ג' סאין, בכל זאת סאת היבש קטנה בשליש מסאת הלח.

כל זאת, למרות שביחזקאל פרק מה, יא איתא: "האיפה וְהַבַּת תִּכֶּן אֶחָד יִהְיֶה לְשֵׁאת מַעֲשֵׂר הַחֶמֶר הַבַּת וְעֶשֶׂירֶת הַחֶמֶר הָאִיפָה אֶל־הַחֶמֶר יִהְיֶה מִתְכַּנָּתוֹ". לפי האמור י"ל שאין הכוונה לומר שהבת והאיפה הן אותו דבר, אלא הכוונה היא שיש להפריש בת, שהיא מעשר של 30 סאה של הלח, כמו שיש להפריש איפה, שהיא מעשר של 30 סאה של היבש. ולפי זה הסתירה בין הפסוקים בדברי הימים ומלכים מובאת כדי לבאר את מה שנאמר במשנה, שארבעים סאה בלח מקבילות לשישים ביבש, שמכיוון שסאת היבש קטנה בשליש משל הלח, ארבעים סאה של לח הן שישים סאה של יבש<sup>2</sup>.

אך מהלך זה אינו מובן לכאורה. כיצד אמרו שכוונת הפסוק היא שהים של שלמה הכיל שלשת אלפים איפות, הרי בפסוק כתוב "בתים", שהן מידת הלח. אולם, כשנדקדק נראה שמה שכתוב בדברי הימים הוא שהיש"ש מכיל 'בתים', בלא לנקוט במספר, ורק אחר כך, אחרי טעם מפסיק, מסיים הפסוק "שלושת אלפים יכיל". לפיכך, שפיר אפשר לפרש שהים מכיל גם שלושת אלפים איפות (וכ"כ הרב עמנואל חי ריקי, במאמר מי נדה שבקונטרס חושב מחשבות). וכן מדוקדקת לשון

(ב). יש אחרונים (מובאים ביחזה דעת ח"ד סי' נה) שפירשו דכוונת התירוץ היא שארבעים סאת לח של מים שוקלים כמו שישים סאה של תבואה יבשה, שהקמח שוקל שליש פחות מהמים. אך החילוק של הבריייתות הוא בין לח לסתם יבש, ולא דוקא בתבואה, ויש דברים יבשים שכבדים מהמים. ועוד, שבגמרא מפורש שהחילוק נובע מענין הגודשא, בעוד שלדבריהם אין לזה כל קשר.

הירושלמי, שבתוספתא שנינו "ואי אפשר לומר שלשת אלפים שכבר נאמר אלפיים", אך הירושלמי אומר "אי אפשר לומר שלשת אלפים שכבר נאמר אלפיים בת", הוסיף את המילה 'בת' דוקא על האלפיים, ומובן הדבר לפי האמור לעיל, שחלק מהדקדוק הוא שהשלשת אלפים שהוזכרו בתחילה אינן 'בת'.

ויש ראייה גדולה לחילוק בין סאת היבש לסאת הלח, ממה שמצינו במשנה המובאת במנחות עו ע"ב שחמש סאין הן שלושים קב, ועל פי זה מובן שסאה מחזקת ששה קבין. אבל התוספתא כלים (בבא מציעא פ"א) דנה על כלים שנפחם בין שני לוג לתשעה קבין, שיש להם דין מיוחד לענין טומאת מדרס, וכתוב שם בהלכה ב: "מעשה שהביא מכפר עדים לפני רבן גמליאל יותר מששים ערבות והיה משערן גדולה לסאה - סאה, והקטנה שני לוגין, וקרובין דברים של סאה - סאה מחזקת תשעה קבין".

משמע שכוונת התוספתא בהבאת המעשה דרבן גמליאל היא לומר שהוא מדד אם נפח הכלי הוא סאה. לכאורה היינו אומרים שרבן גמליאל סבר שהשיעור הקובע אינו תשעה קבין אלא סאה, אך קרובים הדברים לומר שאין זו מחלוקת, כי הסאה של רבן גמליאל היא הסאה שמחזקת תשעה קבין, דהיינו סאת הלח. ואם כן, מפורש בתוספתא זו שסאת הלח גדולה בשליש מסאת היבש.

הראשונים שסברו שסאת הלח היא כסאת יבש לא הזכירו כלל תוספתא זו<sup>(א)</sup>.

אמנם, בבבלי עירובין יד ע"א נאמר בתירוץ הסתירה בין הפסוקים על הים של שלמה: "תני רמי בר יחזקאל: ים שעשה שלמה שלש אמות תחתונות מרובעות ושתים עליונות עגולות. נהי דאיפכא לא מצית אמרת, דשפתו עגול כתיב, אלא אימא חדא (כלומר אולי רק אמה אחת העליונה היתה עגולה!) - לא סלקא דעתך, דכתיב אלפים בת יכיל, בת כמה הוא - שלש סאין, דכתיב מעשר הבת מן הכר. דהוה להו שיתא אלפי גריוי (סאין). והא כתיב מחזיק בתים שלשת אלפים! - ההוא לגודשא. אמר אביי שמע מינה: האי גודשה תלתא הוי. ותנן נמי: שידה תיבה ומגדל, כוורת הקש, וכוורת הקנים, ובור ספינה אלכסנדרית, אף על פי שיש להן שולים והן מחזיקות ארבעים סאה בלח, שהן כוריים ביבש - טהורין".

(ג). דבר זה מהוה שיקול מרכזי בפסיקה. ראה ביאור הלכה לסי' שכה, יא (ד"ה אם מכירו) שהביא מחלוקת בראשונים לגבי דין גוי שעשה בשביל ישראל, ופסק בראשונים המחמירים אף שהוא דרבנן, מכיון שלראשונים אלו יש ראייה מהתוספתא, שהמקלים אינם מתייחסים אליה.

משמע שהבבלי לא ניחא ליה לפרש בסתירת הפסוקים שבדברי הימים מדובר ממש במידת יבש, שהרי לא כתב 'ההוא ביבש', אלא 'ההוא לגודשא'. אלא שמכל מקום ברור שגם לפי הבבלי יש בתירוץ ענין המשייך את הפסוק בדברי הימים ליבש, שכן בלח לא שייך גודש.

רש"י בעירובין מפרש: "לגודשא - כשמודדין בו יבש". ועל מה שאמרו במשנה שהן כוריים ביבש כתב: "שאדם יכול לגדוש, אלמא: גודשא תילתא, ובכלי שגובהו כחצי ארכו ורחבו קאמר, כים".

לפי דרכו של רש"י נוכל לפרש שגם הברייתות והירושלמי, המיישבות את סתירת הפסוקים "הא בלח הא ביבש", התכוונו לומר שביבש קיימת אפשרות לגדוש עוד שליש, וזו כוונת הפסוק בדברי הימים שה-2,000 של הלח מכילים 3,000 של יבש, אבל לא באו ללמדנו שסאת הלח גדולה בשליש מסאת היבש. ונראה שכך הבינו הגאונים והרמב"ם, שלא חילקו בין סאת יבש לסאת לח. אך כאמור אין דרך זו מתיישבת עם התוספתא.

דרך זו גם נתקלת בקושי גדול כשנבוא לסוגית הגמרא בשבת. בגמרא שבת לה ע"א דנים האם מותר לטלטל כלי גדול בשבת, ואיתא התם:

"אמר אביי: בעי מיניה דמר בשעת מעשה, ואפילו בת תרי כורי לא שרא לי, כמאן - כהאי תנא, דתנן: כוורת הקש וכוורת הקנים ובור ספינה אלכסנדרית, אף על פי שיש להם שולים והן מחזיקות ארבעים סאה בלח שהן כוריים ביבש - טהורים. אמר אביי: שמע מינה - האי גודשא תילתא הוי".

רש"י מפרש באותה דרך שפירש בעירובין: "שהן כוריים - ששים סאה, ביבש, שהגודש מחזיק שליש בכלים שלהם, שהיו עשויין כים שעשה שלמה, גובהן כחצי רחבן והם עגולים".

ונראה שאין כוונת רש"י לומר שכל הכלים הבאים במידה הם טהורים רק אם הם עשויים בצורה שאפשר לגדשם בתוספת שליש, ודוקא כשהם עגולים (או חצי עגולים), דלא מסתבר שטהרת הכלים תלויה בהיותם דוקא באופן כזה, וגם לא מסתבר שכל כלי המידה היו עשויים דוקא באופן כזה. מלשון רש"י בעירובין "יכול לגדוש" נראה, שרש"י מבין שהפסוק בדברי הימים משמיענו שהים של

שלמה, וכלים הדומים לו בכך שהם מתעגלים וגובהן כחצי רוחבן, יכולים להכיל שלשת אלפים בתים, שהן איפות, על ידי שגודשים אותן. בשל כך קבעו חכמים שכל קונה שמתנה לקבל מידה גדושה יקבל תוספת שליש<sup>ד</sup>.

אך על פירוש רש"י לגמרא בשבת קשה, מדוע תלה אביי את העניין בכוריים, הרי לענין טלטול בשבת מה שמשנה הוא נפח הכלי עצמו שהוא ארבעים סאה, ולא מה שאפשר לגדוש עליו עד שישים סאה.

לכן נראה שבין לדעת הבבלי ובין לדעת הירושלמי סאת הלח גדולה בשליש, אלא שלבבלי לא ניחא לתרץ 'כאן בלח כאן ביבש' בלבד, כי משמעות הפסוק בדברי הימים היא שהוא קאי על בת, שהיא מידת הלח. לכן פירשו שהפסוק בדברי הימים נכתב כדי ללמד אותנו עיקרון שיש לו נפקא מינה בדיני מקח וממכר, והוא שכשנותנים גודש על כלי, צריכים לתת שליש יותר. דבר זה משמיענו הפסוק בזה שכתב על הים של שלמה שהוא יכול למעשה לשאת כמות של 3,000 בת על ידי גדישה, ולכן אדם המוכר דבר ששייך לגודשו בכלי שמכיל 2,000 בת, ואמר שהוא מוכר בגודש, יצטרך לתת נפח של 3,000 בת. אפשר שהפסוק לימדנו דבר זה בים של שלמה, למרות שבלח לא שייך גדישה, כדי להורות שאין הכוונה בדוקא שהמוכר יבצע את הגדישה, אלא שכשהוא אומר 'בגודש', צריך הוא לתת כמות שאפשר לתת בכלי כזה בגדישה.

מכל מקום כיון שהסיבה לכך שקבעו את מידת היבש שליש פחות ממידת הלח, היא מפני שביבש אפשר לגדוש, לכן סיים הבבלי בהבאת המשנה, האומרת שארבעים סאה בלח הן כוריים ביבש, דהיינו שהם גופא כוריים, כי מידת היבש קטנה יותר, בגלל זה שכשמודדים יבש גדוש מוסיפים שליש. ולפי זה מובן שפיר שכאשר שיערו במסכת שבת כלי גדול אמרו שהוא 'כוריים', כי שיעור זה לא משתנה והוא ממש זהה לשיעור של ארבעים סאה דלח. ולכן אמר אביי במסכת

(ד). בחידושי המהר"ל לעירובין כתב שכאשר הכלי רחב מאוד, הגודש הוא יותר משליש, ואם הכלי עמוק וקצר, אין הגודש הרבה, אלא שחכמים אומרים שכל גודש הוא שליש כי כך הוא כשמשערין בכלי שהוא מרובע. אך לענ"ד במציאות נראה כדברי רש"י שגודש שליש יותר מתאים לכלי בצורת הים של שלמה, שרוחבו פי שנים מגובהו. ומכל מקום, נראה שכוונת רש"י היא כעין מה שכתב המהר"ל, שחכמים קבעו ליתן גודש שליש תמיד לפי שבכלים הדומים לים של שלמה אפשר לגדוש שליש, ועל פי זה מתורץ מה שהקשו רבינו תם בספר הישר והריטב"א על דברי רש"י.

שבת שגם מהמשנה, הקובעת את עצם הענין שסאת היבש קטנה בשליש, אפשר ללמוד את הדין שהגודש הוא שלישי<sup>ה</sup>.

וכבר הראה הרב עמנואל חי ריקי שכל העיקרון הזה שמידת הסאה של לח גדולה בשליש ממידת היבש נכתב מפורש על ידי רבי אלעזר הקליר בסילוק לפרשת שקלים (מובא בסידורי אשכנז המצויים): "ומדת המקוה כשני חומרים ביבש... וסאת יבש חסרה שלישי בלח". ובודאי אי אפשר לומר שכוונתו לומר שסאת יבש גדוש חסרה שלישי בהיותה משמשת כסאת הלח, כי הוא לא הזכיר כלל גדישה, וברור שהבין את המילים 'ארבעים סאה בלח שהם כורים ביבש' כפשוטו, והוא תנא דמסייע גדול לפירוש שכתבנו. אלא שהרב סטפנסקי גם מסיק מדברי הקליר שסאת היבש קטנה מסאת הלח, שהיה להם גם קב של לח גדול בשליש ממידת קב יבש, וכך בכל המידות. ולענ"ד דבר זה אי אפשר לאומרו, שהרי בבבא בתרא פט

(ה). הרב עמנואל חי ריקי (חושב מחשבות מאמר א פרק לא) פירש באופן אחר את תירוץ הגמרא "ההוא לגודשא". לדעתו, כוונת הגמרא ששלוש האמות התחתונות, שהן עיקר הכלי, מחזיקים אלפיים איפות, שהן ק' מקוה טהרה, ושתי האמות העגולות, דאינון לגודשא, מחזיקות אלף איפות, שהן חמישים מקוה טהרה, והרי ק"ן מקוה טהרה שהם שלשת אלפים איפות. וקשה - שאם כן עיקר התירוץ הוא שקרא דדברי הימים הוא מידת יבש, והיה לו לומר בפשטות גם בבבלי ההוא ביבש ותו לא מיד.

והחוות יאיר סי' קעב (וכן הרב רבינוביץ בשערי תורת ארץ ישראל) פירש דים של שלמה היה מחזיק שני אלפים בתים בגודש, והוא שלשת אלפים בתים מחזקים, כי הבת מכילה בעצם רק ב' סאין. גם הסבר זה תמוה, כי עיקר התירוץ שהבת היא ב' סאין חסר.

הרב סטפנסקי כתב ש'ההוא לגודשא', פירושו שהקרא דדברי הימים בא ללמדנו שהאלפיים בת לח שהים של שלמה מחזיק, הן אלפיים בת יבש וגודשיהן - שהן גופא 3,000 איפות. ולפי דרכו נוכל לומר שנקט לשון זו להשמיענו שטעם הקטנת מידת היבש היא שלפעמים מוכרים אותו עם גודשו, כפי שכתבתי. אך לענ"ד קשה לחדש בכלל שיש מושג כזה בת יבש שהיא בת הקטנה בשליש מבת הלח. אמנם הרב סטפנסקי מבאר שי"ל שבימי יחזקאל קבעו את מידת הלח כמידת היבש, וזו כוונת יחזקאל (מה, ט) "האיפה והבת תוכן אחד יהיה". ולכן קרא דדברי הימים נוקט את מידות הבת במידות היבש, אלא שלדורות לא התקיים הדבר כך. ובזה ניחא ליה מה שמצאו כלי שכתוב עליו 'בת למלך פרס' המכיל 22 ליטר, שהיא כמות שמקבילה לשלש סאין של מידת יבש, שבאותו זמן השתמשו למידות היבש כמידות הלח. אך לענ"ד קשה לומר כן, כי משמע שיחזקאל כותב נבואה על מה שיעשו לעתיד לבא, וכמו בפסוק שאחריו לגבי השקל, שעל פי דבריו נקבע לדורות יסוף של השקל, ולכן לא יתכן לפרשה על מידה בימיו, שהיא חסרת משמעות לדורות. וענין ה'בת' הקטנה שמצאו לא קשה, לפי מה שאנו רואים אצל הרומאים שהמידות היו משתנות ממקום למקום, ורק היחסים נשארו, ואפשר שבתקופה מסויימת תחת שלטון פרס נהגו להשתמש בבת קטנה, ונכתב על כלי זה "למלך פרס", כדי להבהיר שאין זו הבת לבית המקדש.



ע"ב מוזכרות מידות היבש ממידת הסאה ולמטה, ומידות הלח ממידת הין ולמטה, ואין בהן מידה באותו שם חוץ מסאה. לכן נראה שרק למידת הסאה היה שם המשותף ללח וליבש למרות שהמידה שונה, וכפי שמצינו סאה של ששה קבין ושל תשעה קבין, ועל פי זה הובדלו גם המידות שהן כפולות של סאה, כמו הבת והאיפה, אבל בשאר המידות לא היה שם משותף ללח וליבש, וכשמדובר בגמרא על קב הוא מידת יבש, וכשמדובר על לוג הוא מידת לח.



## פרק ג'

### שיעור רביעית במידת אצבעות

בגמרא פסחים קט ע"א דנו על שיעור רביעית במידת אצבעות: "אמר רב חסדא: רביעית של תורה אצבעים על אצבעים, ברום אצבעים וחצי אצבע וחומש אצבע, כדתניא ורחץ במים את כל בשרו - שלא יהא דבר חוצץ בין בשרו למים, במים - במי מקוה, את כל בשרו - מים שכל גופו עולה בהן. וכמה הן - אמה על אמה ברום שלש אמות. ושיערו חכמים שיעור מי מקוה ארבעים סאה".

רב חסדא מלמדנו מה הוא שיעור רביעית הלוג במידות אורך, על פי מה שאנו יודעים במידות האורך של המקוה שהוא 3 אמות מעוקבות, והוא בנפח ארבעים סאה.

כדי להבין את החשבון של רב חסדא צריך לדעת כמה רביעיות לוג יש בארבעים סאה.

הראשונים<sup>1</sup> הראו שדרך החשבון של רב חסדא מיוסדת על ההנחה שיש 24 לוגין בסאה (וממילא יש במקוה 720 לוג - 2,880 רביעיות לוג), ואכן, מצינו קביעה מפורשת כזו בירושלמי תרומות פ"י הלכה ח "כמה סאתה עבדא עשרים וארבע לוגין". אמנם, הראשונים לא הביאו את המקור הזה אלא מקור אחר.

המקור של הראשונים הוא מהמשנה עדויות פרק א משנה ג: "הלל אומר מלא הין מים שאובין פוסלין המקוה...., ושמאי אומר תשעה קבין". ובתוספתא שם

(1). הלכות גדולות סימן ה - הלכות חלה עמוד קיב, רבינו חננאל, הרי"ף, רש"י, רשב"ם ותוספות.

הלכה ג איתא: "הילל אומר מלא הין מים שאובין של שנים עשר לוג פוסלין את המקוה, שמאי אומר מלא הין מים שאובין של שלשים וששה לוג פוסלין את המקוה".

הראשונים הבינו שהמשנה והתוספתא אומרות בדעת שמאי את אותו שיעור, דהיינו שתשעה קבין הם ל"ו לוג, ונמצא שקב שווה בנפחו לד' לוג, וכיון שבסאה יש ו' קבין (על פי המשנה במנחות ע"ב) יש ללמוד מכאן שסאה מכילה כ"ד לוגין.

מכיוון שהראשונים בנו את החשבון על סאת היבש, שיש בה ו' קבין, יוצא שהם חישבו למעשה את ארבעים הסאה של המקוה כארבעים סאה של יבש. אולם, לפי דרכו של הקליר, המבוארת לעיל, שסאת הלח גדולה בשליש סאת לח היא ט' קבין, והיה לכאורה צריך לומר בתוספתא שהט' קבין הם עשרים וארבע לוג, ולא ל"ו לוג. ולכן לשיטתו חייבים להבין את התוספתא בעדויות באופן אחר.

ובאופן פשוט, נראה לבאר שמה שאומרת המשנה בדעת שמאי שתשעה קבין פוסלים הם אכן סאת הלח, ולא אמר להדיא סאה, מפני שמצינו סאה של ו' קבין, ורצה לבאר יותר שכאן מדובר בסאת הלח. ומה שאמרו בתוספתא בשמו ל"ו לוגין היא שיטה אחרת, שלפיה מה שפוסל במקוה הוא סאה וחצי.

לפי זה ניחא הכל, שאמנם רב חסדא חישב את ארבעים הסאה של המקוה בדרך שאותה פירשו כל הראשונים, שסאה היא עשרים וארבע לוג, אך לא בגלל התוספתא בעדויות אלא מפני שהוא ידע שסאת הלח היא כ"ד לוג, כמבואר בירושלמי בתרומות, ולמעשה שיעור זה גדול בשליש מהשיעור שכתבו הראשונים, כי הם חישבו לפי ההנחה שהמקוה הוא כארבעים סאה דיבש, והוא חישב לפי ארבעים סאה דלח הגדולים מזה בשליש, וממילא יוצא שגם האגודל גדול בשליש ממה שיוצא לפי חישוביהם, כי אנו צריכים למדוד באצבעות רביעית שהיא שני ביצים ורבע, ולא ביצה וחצי.

אכן, במדרש יש מקור לחשבון הראשונים, שכן לפי דבריהם יוצא שבמקוה יש 5,760 ביצים, שכן בקב יש כ"ד ביצים, ואם 4 לוגין הם קב הרי שיש 6 ביצים בלוג, וכיון שסאה היא 24 לוג יוצא שמספר הביצים הוא 6 כפול 24 כפול 40. וכן הוא במד"ר (קרח יח, כא) ובתנחומא (קרח יב) שמספר הביצים שיש במקוה הוא 5,760. אלא שקשה לסמוך על מדרשים אלו, כי במדרש תנחומא איתא: "שיעור

מי מקוה מ' סאה כנגד מי באר שכתוב בתורה, וכמה ביצים בשיעור המקוה חמשה אלפים ושת"ס. והסאה קמ"ד ביצים, מ"ג ביצים וחומש ביצה שיעור החלה. ומנין למקוה שצריך ארבעים סאה דכתיב (ישעיה ח) יען כי מאס העם הזה את מי השלוח ההולכים לאט לאט בגימטריא ארבעים, הרי שיעור סאה טפח על טפח ברום טפח, והמפריש שיעור חלה צריך להפריש ששה לוגין, ואחד וחומש ביצה".

ונראה שמדרש זה חלו בו ידים, כי יש כאן גם שתי ט"ס ברורות, סאה אינה טפח על טפח, וגם בשיעור החלה יש ט"ס, שלפי הנחת המדרש שרביעית היא ביצה ומחצה ולוג הוא שש ביצים, הרי שמ"ג ביצין וחומש הם שבע לוגין, ואחד וחומש ביצה. ואף בלא להתייחס לכך שיש במדרש שיבושים, כבר מצינו גם בגמרא פעמים רבות תוספת מהגאונים שהוכנסה לנוסח הגמרא שבידינו, וכל שכן במדרשים, וכשיש שיבושים מסתברת יותר ההנחה שכל המילים שסימנתי בהדגשה הן תוספת פירוש מאוחרת, וכן אפשר לומר לגבי המד"ר, שמקביל לתנחומא.

אמנם, בירושלמי מסכת פסחים פרק י (וכן בשבת ח, א. שקלים ג, ב) איתא: "כמה הוא שיעורו של כוס רבי יוסה בשם רבי יודה בר פזי, רבי יוסי בי רבי בון בשם שמואל אצבעיים על אצבעיים על כוס (צ"ל על רום, וזהו הנוסח שבשבת ובשקלים) אצבע ומחצה ושליש אצבע".

וצריך להבין איך הגיע הירושלמי לשיעור זה. התוספות בפסחים עמדו על כך שמידה זו קטנה בשליש מהבבלי, וכתבו שיש אפשרות להתאימו לשיעור של הבבלי, אם נפרש שהירושלמי מדבר על שיעור מרובע, שאם ניצור עיגול סביבו נקבל את הכוס שמכילה רביעית, כי העיגול מוסיף על הריבוע שלישי. וכתבו שכן אפשר לדייק מלשון הירושלמי שמדבר על 'כוס' ולא כבבלי על 'רביעית של תורה' בעלמא. וכן ציינו התוספות שכן משמע מלשונו של הקליר, שבהביאו את מידת האצבעות של הירושלמי כתב "והכוס טובב אצבעיים על אצבעיים, ועל גובה חסר שתות מאצבעיים". ונלענ"ד להוסיף שאכן צורת האצבעות המוזכרת בירושלמי היא כמעט ריבוע, ומסתבר שמידה של אצבעות בכלי תאמר על ריבוע, כי קשה למדוד כלי מעוגל באצבעות. ואעפ"י שבימינו כוס היא בדרך כלל שטוחה בתחתיתה, כוס יכולה להיות גם עגולה יותר, כאשר הכוס עומדת על ידית אחיזה.

(ז). כבר עמדו הראשונים על כך שבשיעור זה לא דק לחומרא, ולדברינו יש לומר שבכוונה הוא הוסיף מעט, מכיוון שהצורה שאמר אינה בדיוק ריבוע.

אלא שלכאורה אכתי יש לשיעור המופחת מקור מהא"ו (הל' חלה סי' רכו), וז"ל: "וכענין זה אית' בירושלמי פרק ע"פ תמן תנינן המוציא יין כדי מזיגת הכוס ר' זעירא בעי קומי ר' יאשי' כמה הוא שיעורן של כוסות א"ל נלמוד סתום מן המפורש דתני ר' חייא ארבע כוסות שאמרו חכמים ישנו רביעית יין האטלקי (וכמה הוא רביעית האטלקי לוג. וכמה הוא לוג שיתא ביעין. רביעית לוג ביעא ופלגא וכו' את בעי משערין ללוגין, את נסיב שיתא ביעין לא רבא ולא זעירין אלא מיצעין ואת נסיב קדירה או כל מה דהוא מלא מים ומלא לי' ויהיב מלרע מנא חורן וקביל מיא, ויהיב שית ביעין, ואלין מייא דנפלין במנא ארעיא הוא יהיב שיעורא דלוגא, כזה הוא שיעורו של כוס)".

אך הרוואה יראה שכל פירוש המידות מוכנס במוסגר, וגם כאן יש שיבוש שהמילים 'וכמה הוא רביעית האטלקי לוג' מיותרות ולא מובנות, וכל האריכות של ההסבר אינו סגנון המקובל בירושלמי שדרכו לקצר. ונראה שגם זו תוספת מאוחרת שהוכנסה לפי שיטת הגאונים, שהשוו בין מידת לח למידת יבש ולדבריהם רביעית הוא ביצה ומחצה, ולפי דרכינו על פי ר"א הקליר אין זו שיטת הירושלמי<sup>(ח)</sup>.

(ח). הרב סטפנסקי כתב שמידת הירושלמי אכן קטנה בשליש משל הבבלי. לדעתו, יסוד המחלוקת הוא שהבבלי סבר דט' הקבים של שמאי דמחזיקים ל"ו לוגין, הם ט' קבים של יבש גדוש, הגדול בשליש מהיבש המחוק, דהיינו סאה וחצי של לח, ונמצא שכשם שבסאה של יבש יש כ"ד רבעי קב, כך סאה של לח מחזיקה כ"ד לוגין דלח, ואילו הירושלמי סובר דט' הקבים של שמאי שמחזיקים ל"ו לוגין הם ט' קבים של יבש מחוק, והם סאה של לח, ונמצא שסאה של לח מחזיקה ל"ו לוגין, ולא כ"ד לוגין כפי שסבר הבבלי, ולכן לפי הירושלמי כשמחשבים לוג צריך להקטינו בשליש ממה שאמרנו לפי הבבלי. ושיעור מקוה הוא למעשה כמו ארבעים סאה של יבש לפי הבבלי.

אך קשה על ביאורו לבבלי, שלא מסתבר שהבבלי פירש תשע קבים שהן של יבש גדוש, כי משמע שמדובר בלח שרק מכיל כמו תשע קבין. גם קשה לומר שלדעת הירושלמי בפסחים יש ל"ו לוגין בסאת הלח, כי בירושלמי דתרומות אמרו שסאה עבדא כ"ד לוגין. אמנם, הרב סטפנסקי עמד על זה וכתב די"ל שהירושלמי בתרומות מדבר על סאת יבש, אך לענ"ד אי אפשר לומר כך, מכיוון שהירושלמי שיער שם את הסאה בלוגין שהם מידת לח, ולדבריו היה לו לומר סאה עבדא כ"ד רבעי קב, דהא לפי דרכו הירושלמי סובר שלוג הוא אותה מידה כמו רובע הקב. ועוד, שהגר"א בביאור לירושלמי מוכיח שמדובר במשנה בתרומות בציר לח, דבסיפא של אותה משנה מבואר להדיא שמדובר בלח, ואם נאמר שהרישא קאי על שיעור של יבש, יוצא שהמשנה אומרת משפט סתום "כל גרב שיש בו כך וכך", בלי לומר מה דינו.

הרב דניאל משה לוי (תחומין חלק ל עמ' 418), נקט שלפי הירושלמי האמה יותר קטנה מהבבלי, וסובר כר' יוסי בתוספתא המתיר את סתירת הפסוקים לגבי הים של שלמה בכך שמדובר באלפים שהם שלשת אלפים, ולדעתו הכוונה היא על ידי גודש, שלפי רש"י בשבת זה נאמר רק בכלי עגול, וכיון שהכלי עגול

לפי כל האמור, שיעור הביצה הבינונית הוא בערך 50 סמ"ק, ורביעית היא שתי ביצים ורבע, ונמצא שיעור מקוה 8,640 ביצים שהן 432 סמ"ק, וכפי שכתב הרב סטפנסקי<sup>ט</sup>.



## פרק ד'

**מידות נפח רומיות ושיעורי נפח, תרגום השבעים וכתבי יוסף בן מתתיהו**  
שנינו במסכת כלים פ"ז משנה יא: "ויש שאמרו במידה דקה, מידות הלח והיבש שיעורן באיטלקי, זו מדברית".

מבואר שבענין נפח, המידות של המשנה נאמרו במידה מדברית שנשתמרה אצל הרומאים.

להבנת הדברים יש להקדים<sup>ז</sup> שאצל היוונים והרומאים היו כלים ששימשו למידת לח וכלים אחרים למידת יבש, והייתה מידת נפח משותפת ללח וליבש, שביחס אליה נקבעו כל המידות הקטנות. אצל היוונים היא הקוטילה, שהיו לה תקנים שונים (210-330 סמ"ק), ואביא את השיעורים לפי התקן שנחשב הגדול שבתקנים המצויים - 290 סמ"ק<sup>ח</sup>. הרומאים קבעו את המידה המשותפת שעל פיה

תכולתו קטנה, והים של שלמה מכיל 150 מקואות רק אם מקוה הוא שתי אמות מעוקבות בלבד. ולענ"ד דבריו תמוהים, שכן בברייתא דמלאכת המשכן, בבבלי וגם בירושלמי עירובין, התירוף לסתירה בין הפסוקים נאמר כהמשך לקביעה שמקוה הוא 3 אמות מעוקבות.

ט. במצדה מצאו מקוה של 420 סמ"ק (תחומין יז עמ' 396), והוא הבדל קטן, אלא שהיה צריך לקחת בחשבון את התמעטות המים עד שיוסיפו עליהם, ומכל מקום גם רב הילאי גאון אמר את דבריו רק כאומדן, וכל מה שאנו אומרים כאן איני יכול להוכיח בדיוק מוחלט. ונראה שמקוה זו גם מתאימה גם למה שעולה מהמידות הרומיות, שביצה היא 48 סמ"ק. יתכן כמובן גם שבוגי המקוה טעו מעט בחישוב.

י. המקורות למידות שכתבתי הם ממאמר של פרופסור גרינפלד (המעין כח עמ' 65), אלא שהוא עירב ברשימה שהציג את מידות הלח והיבש של הרומאים, ללא הבחנה מה לח ומה יבש. לכן הוצרכתי להוסיף את ההבדלים ביניהם על פי הנספחים שבסוף ספר תולדות מלחמת היהודים ברומאים (אולמן עמ' 642), וויקיפדיה. וראה גם את דברי הרב גרשון וייס במדות ומשקלות של תורה פרק קמח, והרב בניש במדות ושיעורי תורה עמ' תקיד.

יא. כ"כ הרב גרשון וייס ופרופסור גרינפלד על פי אנציקלופדיה ברטניקה. בויקפדיה החישובים הם לפי קסטס של 540 סמ"ק. בנספחים לתולדות היהודים כתבו שהתקנים המצויים של קוטילה היו 240, 270 (כמו בויקפדיה), 285 (קרוב לבריטניקה).

מודדים את המידה הכפולה פי שנים (581 סמ"ק), והיא הקרויה אצל היוונים 'קססטס', שאצל הרומאים היא נקראה סקסטאריוס.

והנה, מידות היבש המובאות בגמרא בבא בתרא פט ע"ב הן: "סאה (6 קבין), תרקב (3 קבין) וחצי תרקב (1 ומחצה קב), וקב, וחצי קב, ורובע, ותומן (1/8), וחצי תומן (1/16 קב) ועוכלא (1/20 קב)"<sup>(יב)</sup>.

כיון שבקב יש 24 ביצים, לפי השיעור של ביצה 50 סמ"ק יוצא:

סאה: 7,200 סמ"ק.

תרקב: 3,600 סמ"ק.

חצי תרקב: 1,800 סמ"ק.

קב: 1,200 סמ"ק.

חצי קב: 550 סמ"ק.

רובע: 300 סמ"ק.

תומן: 150 סמ"ק.

חצי תומן: 75 סמ"ק.

ואציג מול זה את המידות היוניות - רומיות ביבש:

מרימנוס - 6 מודיוסים (96 קססטס) = 55,800 סמ"ק.

קוואדראנטאלוס - 3 מודיוסים (48 קססטס) = 27,900 סמ"ק.

מודיוס - הקטוס (16 קססטס) = 9,300 סמ"ק

סמודיוס - חצי מודיוס (8 קססטס) = 4,650 סמ"ק.

כויניקס - 2 קססטס = 1,160 סמ"ק (קב).

קססטס - סקסטאריוס (גם ללח). 1 קססטס = 581 סמ"ק (חצי קב).

קוטילה - המינה (גם ללח) - 1/2 קססטס = 290 סמ"ק (רובע הקב).

קווארטירוס - 1/4 קססטס = 145 סמ"ק (תומן).

אסטבולום - אקטאבולום - 1/8 קססטס = 72 סמ"ק (חצי תומן).

יב). לא הוזכרו בגמרא זו המידות שבתורה: איפה שהיא 3 סאין, ומידות עשרון (עומר) וחצי עשרון, שמתייחסות לאיפה. כנראה משום שהגמרא קאי על מידות לענין מסחר, ובמידות אלו לא השתמשו בחיי המסחר, ואולי אף היה אסור להשתמש בהן, מפני שהן קרובות למידות אחרות, או שהן לא הוזכרו משום שהן נגזרות מסאה.

ולפי יחסי המידות בין קב לביצה אפשר למצוא אצלם גם את מידת ביצה, אלא שהיא במידת הלח והיא קיאטוס - קואטוס -  $1/12$  קססטוס = 48 סמ"ק.

מהתאמת חמשת המידות הקטנות בצורה מדויקת ללא הבדלי ביניים של מידה נוספת אצלנו ואצלם נראה שההשוואה של המשנה היא לגבי המידות שהן חלקי הקב.

והנה בגמרא בעירובין (פג ע"א) איתא: "שיגר בוניוס לרבי מודיא דקונדיס דמן נאוסא, ושיער רבי מאתן ושבוע עשרה ביעין".

הגמרא מבארת שכיון שסאה מדברית היא 144 ביצים צ"ל שהמודיא הזו הייתה שיעור של סאה צפורית, שהיו בה 207 ביצים מדבריות, אלא שבימי רבי התקטנה ביצה בינונית ב  $1/20$ , ולכן מצא בה רבי 217 ביצים. ועוד מבארת הגמרא שסאה ציפורית יתרה מסאה מדברית ב 63 ביצים אע"פ ששליש של הסאה הציפורית הוא 69 ביצים, כי הגדלת המידות נעשתה בפעמיים, על ידי הגדלת שיטת מדברית ועוד שיטת ירושלמית. לפי זה, נראה שמידות סאה והכפולות של סאה (וכן חצי סאה שמתייחס לסאה) נשתמרו אצלם קרובה למידות הציפוריות. מצד אחד הם לא הגדילו אותה בשליש מסאה רגילה (שאו היה המודיוס 18 קססטוס), אלא בפחות משליש, אך החישוב לא נעשה באופן של שיטת מדברית ועוד שיטת ירושלמית, כפי שהיה בסאה הציפורית, אלא חישובו לפי כפולות של קססטוס, ולכן יצאה מידה אחרת, הקטנה מהסאה הציפורית אך קרובה לה<sup>(ג)</sup>.

מהנתונים המובאים לעיל אפשר לחשב מה היה גודל המודיא ששלח בוניוס, כי ביצה היא  $1/24$  של קב, וכפי שביארנו לפי מידות הרומאים יוצא שהיא 48 סמ"ק, ואם נחשב 207 ביצים יוצא 9,936 סמ"ק. לפי זה, המודיא ששלח בוניוס הייתה גדולה מהמודיא הרגילה, והיא מודיא מיוחדת שנשתמרה אצלם כזכר לסאה הציפורית, ואמנם מצאו בפועל אצלם גם מודיוסים בגודל כזה.

כל זה לגבי מידות היבש, אך לגבי מידות הלח קשה לראות הקבלה בין המידות שלהם לשלנו, כי עקרונות החישוב שונים, כפי שביארנו לעיל. ונראה בפשטות שכוונת המשנה לומר שהיות ומידות היבש של קב ויחידותיו השתמרו אצלם, נוכל

(ג). מכל המידות היבש המוזכרות בגמרא יש חסרון אצלם של מידת תרקב וחצי תרקב, אך אלו הן רק כפולות של קב ונקראת על שמו. וכן חסרה העוכלא, שהיא מידה קטנה מאוד והייתה פחות שמושית.

לדעת גם את מידות הלח, כיון שאנו יודעים את היחס בין מידות הלח ליבש. לא כותב באיטלקי הלח והיבש, אלא לח ויבש נאמר ביחס למידות שלנו, שעליהם שייך לומר שגם מדות הלח וגם מידות היבש שיעורן נלמד מאטלקי.

ועוד י"ל שהוזכר במשנה גם מידת הלח כי אפשר לראות גם אצלם את העקרון המנחה במידות הלח, שעושים לפעמים את מידת הלח בשליש יותר מהיבש כיון שהיבש יכול להמדד בגודש. דבר זה ניכר אצלם בשלוש מידות שהם שש שכן:

מידת האורנה - 24 קססטס = 13,940 סמ"ק גדולה בשליש מהמודיוס, הקרוב במידתו לסאת היבש הציפורי.

מידת הלח מטראטס (72 קססטס = 41.8 ליטר) גדולה בשליש ממידת היבש קוואדראנטאלוס (48 קססטס), ויש לשים לב שמידת קוואדראנטאלוס היא כפולה של 3 מודיוסים, בעוד שמטראטס היא כפולה של 3 אורנות, והוא בדומה להבדל בין בת לאיפה ציפוריים.

גם למידה כוניקס שהיא הגדולה במידות היבש המקבילות למידות המדבריות, יש מקבילה גדולה בשליש במידת הלח - המיכווס.

אך לשיטת החזו"א קשה, שאי אפשר להתאים את המידות של הסאה שלהם לסאה ציפורית, בניגוד למשמעות הגמרא בעירובין שהן קרובות זו לזו<sup>(ד)</sup>.

(ד). להלן מידות הלח הרומיות:

- כולאוס - 1920 קססטס = 1116 ליטר (לא ברור לי אם הוא לח או יבש).
- קוליאוס - 20 אמפורות - 960 קססטס = 557 ליטר.
- מטראטס - 72 קססטס = 41.8 ליטר.
- אמפורה - 48 קססטס = 27,888 סמ"ק.
- כווס - קונגיוס - 6 קססטס = 3,486 סמ"ק.
- המיכווס (חצי כווס) - 3 קססטס = 1,742 סמ"ק.
- כוניקס - 1.5 קססטס = 871 סמ"ק (לא ברור לי אם היא של לח או של יבש).
- כיאוניקס - 2/3 קססטס = 387 סמ"ק.
- קוטילה (גם מידת יבש) - 1/2 קססטס = 290 סמ"ק.
- טריאנס - 1/3 קססטס = 193.6 סמ"ק.
- קיאטוס - קואטוס - 1/12 קססטס = 48 סמ"ק.
- ליגולה - קוכלאריה - 1/48 קססטס = 12.1 סמ"ק.

לפי שיטת הסוברים שרבעית היא ביצה וחצי יש מקבילה להין (כווס), לחצי ההין (המיכווס) וללוג (קוטילה). ואולי גם לרבע ההין (כוניקס). אך בסופו של דבר אין מקבילה לשאר מידות הלח: שליש הין,



בכתבי יוסף בן מתתיהו אנו מוצאים שיעורים שונים של הקבלה בין מידות התורה למידות הרומיות.

לגבי סאה כתב בקדמוניות (ט 85) שסאה מקבילה למודיוס וחצי.

לגבי העישרון כתב בקדמוניות (ג פ"ו סי' ו) שהם 7 קותלי, שהם 3.5 קסטסס.

ולגבי ה'בת' כתב בקדמוניות (ח פ"ב סי' ט) שהבת שוה ל 72 שישיות. וכוונתו לשישית מהויס אתיק והיא מידת הקסטסס שנקראה אצל הרומאים סקסטריס שפירושו שישית, ונמצא כוונתו שהיא 72 קסטסס.

וגם לגבי הין כתב בקדמוניות (ג פ"ח סי' ד) שההין שוה לשני הויס אתיקים שהם 12 קסטסס (לפי הרב וייס במדות ומשקלות של תורה עמ' שעו).

והנה לפי דברינו כל דבריו קרובים לאמת, שכן בשיעור העשרון דבריו מתאימים בקירוב גדול לאמור לעיל, ששיעור שבעה קותלי הוא באמת שיעור העשרון.

ומה שכתב בענין הסאה שהיא מודיוס וחצי אפשר לבאר לפי מה שכתבתי לעיל שכן הוא סאת הלח הציפורי. וכן מה שכתב בענין הבת וההין הוא שיעור של בת והין ציפורי. ובוזה מיושבם כל דבריו.

אמנם לפי החזו"א בענין שיעורי הסאה הבת וההין ניחא טפי שכן השיעורים תואמים לשיעורים המדבריים, ובעצם כוונתו היא לבאר את השיעורים ההלכתיים, אך לפי זה אין כלל התאמה לשיעור החלה שכתב, ולכן ודאי אין להביא מדבריו ראיה לחזו"א. הרב גרשון וייס (מדות ומשקלות של תורה עמ' שפ) מעלה השערה שבענין זה הוכנסו לכתבי יוסף הוספות מהנוצרים, ששינו את המידות לפי תרגום הירומינוס לתורה, והירומינוס באמת טעה בענין השיעורים, וביאר שם גם את שורש הטעות של הירומינוס, שהיהודים אמרו לו שלוג הוא 'קסתא עתיקתא' והוא החליפו ב'קסתא אתיקה' שהיא הקסטסס.

חצי לוג, רביעית לוג, שמינית לוג וקורטוב (1/64 לוג) במידות הלח שלהם. ויש חמש מידות לח אצלם שאין להן מקבילה אצלנו, כך שגם לשיטה זו נצטרך לומר שעיקר הלימוד ללח הוא ממידות היבש. כאמור לעיל, המידה של קיאטוס מקבילה מבחינת יחס ביצה לקב לביצה שלנו, כי יש 24 ביצים בקב. פרופסור גרינפלד בתחומין טז עמ' 434 כתב שיש להוכיח את מידת הביצה על פי המודיא ששלח בוניוס, לפי ההנחה שנפחה היה 9,300 סמ"ק, וכך יצא לו ביצה של 44.9 סמ"ק. אך לענ"ד לפי מידת הקיאטוס נראה שהמודיא ששלח בוניוס היתה 9,936 סמ"ק.

בתרגום השבעים אנו מוצאים שבכל חמשת הפעמים בתורה בפרשת מצורע שמוזכר לג הוא מתורגם "קוטילה", ולכאורה זו ראייה למי שמשוה בין שיעורי הלח לשיעורי היבש. אולם, מאידך גיסא המידה 'הין' מוזכרת בתורה 17 פעמים, 'חצי ההין', 'שלישית ההין', ו'רבע ההין', ולפי המשווים בין שיעורי הלח ליבש הין הוא כווס, וצי ההין 'המיכווס' ורבע ההין הוא כוניקס, וצריך להבין למה בכל המקומות שהוזכר הין לא תורגם לא כווס, ולא המיקווס ולא כוניקס, ואם משום שאין מידת מקבילה לשלי ההין היה להם לתרגם הין כווס, ושאר המידות לומר חצי כווס ורבע כווס ושלשי כווס. ובמקום זה אנו מוצאים שרק "איפת צדק" תורגם "כווס צדק", וברור ששם הוא רק דוגמא למידה בעלמא, שהרי הכווס היא מידת לח קטנה בהרבה מאיפה. וכן בכל התורה לא תרגמו את מידת האיפה והסאה לשם של מידה, אלא כתבו שהאיפה היא 3 מידות של סאה<sup>טו</sup>.

לכן נראה שתרגום הלוג לפי המידה הקרובה אליו בלח היוני לא בא ללמד שהוא בדיוק הלוג, אלא שתורגם כך משום שהלוג היא מידת יסוד שכל שאר המידות הם כפולותיו או חלקיו ובזה הוא דומה ממש לקוטילה, ולפי זה מובן מדוע את ההין לא תרגמו, שהוא משום שלהין אין מקבילה, ומה שתרגמו "איפת צדק" "כווס צדק" הוא רק כדוגמא למידה שצריך לדקדק בה, כי גם לאיפה אין אצלם מידה מקבילה. ועכ"פ כיון שלא תרגמו את ההין נראה שלא היתה מידה אצל היוונים המקבילה בדיוק להין וזה הוכה כנגד סברת האומרים שרביעית היא ביצה ומחצה.



## פרק ה'

### מיל - אלפיים אמה, ומידות האורך של הקליר

הרב סטפנסקי כתב שנראה שהמיל של חז"ל היה 1,480 מטר ולא, כמקובל בפוסקים, אלפים אמה, שהן לפי דרכינו 1,050 מטר. ראיותיו הן ממה שמצינו

<sup>טו</sup> התרגום לנ"ך נחשב פחות מהימן. בתרגום למלכים (א, יח, לב) תורגמה איפה ל'מטראטס' (72 קססטס - 41.8 ליטר), אך במקומות אחרים לא תורגמה. גם רבע הקב (מלכים ב ו, כב) לא תורגם. 'הבת' תורגמה פעם אחת ל'מטראטס', ופעם אחת ל'כוניקס', ופעם אחת ל'קוטילה'. מכל השינויים האלו נראה שאין ללמוד מתרגום זה דבר, כי רואים שאין אחידות בתרגום.

שהמרחק המצויין בחז"ל כמרחק בין טבריה לציפורי ובין סולמא דצור לכזיב, שלפי הידוע לנו היום ממקומות אלו, המרחק בין המקומות מתאים יותר למרחק מיל של 1,480 מטר. וכן הוא מוכיח מעצם העובדה שמיל היא מידה רומאית. אך יש להעיר שהמיל הרומאי ששימש למדידת דרכים היה כ 1600 מטר ולא 1480. ועוד יש להעיר שביחזקאל פרק מה מבואר שרוחב הארץ לעתיד הוא 25 אלף. ובספרי (פרשת האזינו פסקא שטו) שהביא רש"י ביומא סז ע"א, ביאר "שעתידים ישראל ליטול אורך מן המזרח למערב על רוחב עשרים וחמשת אלפים קנים, שיעורם שבעים וחמשה מיל". והיינו שקנה הוא שש אמות, ולכן 25 אלף קנים הם 150 אלף אמות, שהם 75 פעמים 2000 אמה, וצ"ל שכן הוא לפי רבי אלעזר הקליר בפיוט לסוכות, ומבואר להדיא שהמיל הוא אלפים אמה, וכל זה אינו כדברי הרב סטפנסקי<sup>(טז)</sup>.

הרב סטפנסקי כתב ששיעור המיל הרומאי נקבע לפי אלפים פסיעות של חיילי הלגיון (יותר נכון לומר שהוא אלף פעמים צעד כפול), שהן פסיעות גדולות, אך דוקא לפי זה מובן שחכמים שאמרו שיש ללכת בנחת כינו מיל אלפים פסיעות בינוניות, והשתמשו בשם המידה הרומאית, כי בפועל כאן וכאן הכוונה לאלפים פסיעות. ומה שהקשה בעניין טבריה וציפורי, יתכן שאמנם המידות האלו שבין טבריה לציפורי וכן בין סולמא דצור לכזיב נאמרו במידות רומאיות שבהן סומנו הדרכים (ומיל הוא 1600 מטר כנ"ל), אך לענייני הלכה מיל הוא אלפים אמה.

ובדברי הקליר על שיעור המיל, התקשו הראשונים (ראה רש"י יומא סז ע"א ותוספות עירובין כא ע"א), דמהפיוט לסוכות הנ"ל עולה שמיל הוא אלפים אמה וקנה הוא שש אמות, אך בסילוק לפרשת שקלים כתב הקליר: "מידת המיל שבעה ומחצה ריס, ובשלשים קנים הוא קצב הריס. ושיעור הקנה שש אמות וזרת, וכל

טז). הרב סטפנסקי מתרץ ששיעור זה נאמר רק לעתיד. ולענ"ד דבר זה אינו מסתבר כלל, דמדוע ישתמשו לעתיד במידת מיל שונה, הרי זו אינה מידה הכתובה בתורה. פרופסור גרינפלד מביא מהספרי הזה ראיה לשיטתו שהאמה קטנה, כי המרחק ממקום המקדש לים המלח לפי יחזקאל הוא 12.500 קנים, וזה מתאים רק לאמה קטנה של 45 ס"מ. אך ראה מה שכתב מיכלסון באתר אמת הארץ (מאמר אמת יחזקאל) להתאים את דברי יחזקאל לשיטתו, שאמה היא 51 ס"מ. ולענ"ד כל החישובים בענין זה אינם ברורים, כיון שמפורש ביחזקאל שיהיו שינויי טבע, ההר יגדל מ 500 על 500 אמה ל 500 על 500 קנים, ומעין יפרוץ במקדש וים המלח יומתק על ידו, לכן אין להתאים את דבריו למה שאנו רואים היום. וראה עוד בדברי מיכלסון, שגודל האמה לפי דברי חז"ל על גודל העולם מתאים ל 52 ס"מ.

אמה מודדת שליש בורת. והזרת מותחת עד שנים בסיט, וארבע אצבעות הוא הטפח והסיט".

לכאורה אם מיל אלפים אמה, ריס הוא 266.6 אמה, אך אם קנה הוא שש אמות וזרת, 30 קנים אינם 266.6 אמה. גם לא ברור מנין לקח את מידת הקנה שכתב, ואיך כתב שאמה מודדת שליש בורת, הלא מבואר להדיא בתוספתא וגם במציאות פשוט שמידת זרת, שהיא מקצה הזרת לקצה האגודל, אינה ב' טפחים, אלא כחצי אמה (וכן היא מדה במידות יוניות 3 טפחים - 23.7 ס"מ).

ונראה לענ"ד שדברי הקליר מיוסדים על הפסוקים ביחזקאל, שבו מצינו שני סוגי קנים. בתחילה נאמר: "קנה המדה שש-אמות באמה וטפח" (פרק מ, ה), ומשמע שהוא שש אמות של ששה טפחים, ומפורטות שם (פסוקים ו-ח) מידות בשער ובתאים שרוחבן קנה אחד, וכן מבואר שם (פרק מב טז-יט) שהר הבית הוא חמש מאות קנים 'בקנה המידה', משמע באותו קנה מידה שהוזכר לעיל שם קנה המדה. ושם (פרק מה ב-ג) מבואר שמידות הארץ הם באותו אופן מדידה של החמש מאות קנים. אבל נאמר עוד ביחזקאל (מא, ח): "מוסדות הצלעות מלו הקנה שש אמות אצילה". וכתב הרד"ק בשם יש מפרשים שמלא הקנה של המקדש הוא שש אמות שהן עד האצילה-בית השחי, והיינו אמה ומחצה", ובמציאות הוא 3 זרתות, כשכל זרת חצי אמה. ואין זה שיעור קנה המדה הנ"ל, ולפי זה יובן שמה שכתב הקליר בפיוט לפרשת שקלים שהקנה הוא 'שש אמות וזרת', הכוונה היא למלא הקנה, ופירושו שש אמות באמה שכל אחת ממנה היא אמה וחצי, דהיינו סה"כ ט' אמות. ואתי שפיר מה שאמר ששלשים קנים הם ריס, שהרי ריס הוא 266.6 אמות, ו 30 קנים של תשע אמות הם קרוב לזה - 270 אמות. ומה שאמר הקליר "והזרת מותחת עד שנים בסיט", והשוה סיט לטפח, יש לפרש שאין כוונתו לומר שזרת היא שני טפחים, אלא פירושו שאם נמתח ונפשוט את הזרת מכף היד, ונמדוד ממנה לשורש האגודל נמצא שני טפחים שהם סיט כפול, ואולי זה כלול באומרו 'וכל אמה מודדת שליש בורת', כלומר שגם שליש אמה רגילה יכול להימדד על ידי הזרת באופן שנמדוד ממנה לשורש האגודל, אך אין זה גוף המידה של זרת,

(יז). בדרכי הוראה (פ"ל סי"ג) כתב על פי רש"י במדרש רבה שאמה אצילה הוא י' טפחים, אך העיר בעצמו שעד בית השחי אינו עשרה טפחים אלא שמונה וחצי טפחים.

שהיא לכו"ע חצי אמה. אבל בפיוט לסוכות נקט את רוחב הארץ, כמבואר בספרי, לפי קנה של ששה אמות, והוא כפי משמעות הפסוקים ביחזקאל הנ"ל.

ולפי זה יתפרש כמין חומר מה שכתב בהמשך הפיוט לפרשת שקלים: "ושמי רום תכן זרתו מלא, וכל הררי קדם באצבעו שקלו, וגבעות עולם תמך בהוד אגודלו, גי וכל עפרה בצרדה הכילו... נמצאת כל מדת יצירת עולמו כמלא פסת יד. מדת עולם כמזרת ועד אגודל... מדת עולם נמדדת בשליש אמה... נמצאת דת כמדתה רחבה וארוכה אלפים וארבע מאות בעולם מאריכה".

דבריו מתפרשים לפי האמור בישעיהו (פרק מ יב): "מִי־מֵדֵד בְּשַׁעֲלוֹ מִים וְשָׁמַיִם בְּזֶרֶת תִּכְן וְכָל בְּשָׁלֶשׁ עֶפֶר הָאָרֶץ". משמע בפשטות שהשמים והארץ אינם באותה מידה, ונראה פירושו לפי הקליר שהשמים הם מלא הזרת, דהיינו כל רוחב היד מקצה לקצה, ולכן אמר שההרים והגבעות, שהם גובה הארץ, נבראו באצבע ובאגודל, כלומר בכל היד, אבל עפר הארץ, שהיא מידת שטח העולם התחתון, היא שלישי אמה. ונרמז במה שאמר "וכל בשליש" כמידת כף היד כשעושים לה מידה שוה של שלישי אמה, כי משורש היד בקנה היד עד גובה האצבע הוא שני טפחים, והיינו "בצרדה" שהיא האצבע הצרידה, האצבע השלישית שבה מכים להשמיע קול (וזה דבר נוסף הנרמז במילים "וכל בשליש"), ומגיעה לתחתית היד, וכן משורש האגודל לקצה הזרת הוא גם כן שני טפחים, והיינו שלישי אמה. ומידת התורה לפי הפסוקים בזכריה (ה, ב) היא עשרים על עשר אמות שהם מאתים אמה רבועים, שאם נחלקם לשליש אמה הם 1800 ריבועים של שלישי אמה, והיות ומידת העולם היא שלישי אמה עגולה, ומרובע יתר על העיגול רביע, הרי שהתורה היא 2400 מידות של העולם<sup>(ח)</sup>.

ולפי זה נראה שהקנה של מידת הארץ אינו הקנה של מידת יסוד המקדש, שהקנה של מידת הארץ הוא 'קנה המידה' 6 אמות רגילות, ומידת יסוד המקדש הוא בקנה הנמדד באמה אצילה, דהיינו אמה וזרת, והוא כ 9 אמות רגילות.



(ח). כן הוא החשבון לפי המובא במתיבתא עירובין כא ע"א בביאורי התוספות בשם הבית ישראל מקוונץ.

## פרק ו'

### התאמת מידות האורך לגמרא ולמציאות

לפני שנבוא לדון בהתאמת הגמרא למציאות יש להקדים שנראה לי שעל נתון אחד צריך להסכים שהשתנה, והוא הגובה הממוצע של בני אדם. היום הגובה הממוצע הוא מעל 170 ס"מ, בעוד שלפני כ-70 שנה הגובה הממוצע ברוסיה ופולין היה 161 ס"מ<sup>(ט)</sup>, וכן דעת החוקרים שהגובה הממוצע לפי 200 שנה היה בהרבה מקומות 160 ס"מ<sup>(ז)</sup>. אלא שנתון זה אינו בהכרח משפיע על מידות אחרות בגוף כפי שאנו רואים היום שהרבה אנשים נמוכים רחבים כמו אנשים גבוהים, וגם לפי בדיקה שעשיתי היחס של אמה של אדם גבוה בהשוואה לאמה של אדם נמוך אינה זהה ליחס בין גובהם, דהיינו שאנשים הגבוהים ממני ב-10 ס"מ, ההבדל באמות ביני לבינם הוא לפעמים רק 1 ס"מ. גם הרב בניש (מדות ושיעורי תורה עמ' קלב) כתב שבבדיקות שעשה ראה שלענין אורך האצבעות הרבה פעמים לאנשים נמוכים יש אגודל ארוך יותר מלאנשים גבוהים. וכן אנו רואים שהאחרונים, שמדדו את רוחב האגודל לפני 200-300 שנה, אמרו שרוחבו הוא כפי שאנו רואים היום באגודל של אנשים בגובה 170 ס"מ ויותר כשמקיפים אגודל המונח על דף.

כיון שהגובה שלי הוא גובה ממוצע (172 ס"מ) לגובה האנשים כיום, הרשיתי לעצמי להניח שגופי ממוצע, ולכן כתבתי מה שמצאתי במדידות שלי על עצמי.



יט). כ"כ בגולות עיליות (חידושי מקוואות פ"א משנה ז פסקה א אות ז), וערוה"ש (יו"ד רא, ג). מובא במדות ומשקלות של תורה עמ' רסג ובמדות ושיעורי תורה עמ' צב.

במדות ושיעורי תורה (עמ' עט) העיר שהפוסקים משערים אגודל לפי זכרים, אבל אגודל של נשים יותר קטן, ובאמת היה לו להעיר כך גם לגבי הגובה והרוחב, שבהרבה דברים שונה אישה מאיש. אך נראה שמשערים לפי גברים, כיון שכל כבודה בת מלך פנימה, והשיעורים נאמרו למי שעוסק בחיי המסחר ומחויב בכל המצוות ולכן מסתבר שנאמרו לפי גברים.

כ). תחומין ה עמ' 381 הערה 9. אמנם במידות ומשקלות של תורה עמ' רסג הביא שבצרפת היה הגובה 1.65 ס"מ.

## א. מידת אגודל

בגמרא בבכורות לט ע"ב אמרו "אצבע שאמרו אחד מארבעה בטפח של כל אדם", ומבואר שם ובגמרא מנחות מא ע"א שאצבע זו היא האגודל<sup>(כא)</sup>, ומשמע שבא ללמדנו שהאצבע היא שיעור שאפשר לראות במציאות של כל אדם, וכמובן שכך גם הטפח, אך על האמה לא מצאנו אמירה שהיא האמה של כל אדם. ולכאורה אנו רואים שחז"ל אומרים לגבי האמה מידה שאינה מתאימה לגוף, שהרי לקמן נביא מה שאמרו חז"ל שאמה היא שליש גובה האדם וכן שרוחבו של אדם הוא אמה, וכפי שכל אחד יכול לראות על עצמו גובה האדם אינו פי שלוש מהאמה שלו אלא יותר מזה, וגם רוחבו אינו כאמה של ידו אלא פחות מזה, ומצינו בהלכה אמה של חמישה טפחים ואמה של ששה טפחים. לכן, נראה שבאמת האמה ההלכתית אינה אמה הבינונית במציאות, אלא אמה הנגזרת מטפחים<sup>(כב)</sup>.

כא). הרמב"ם המובא לקמן סובר שבכל מקום אנו נוקטים שסתם אצבע של מידה היא אגודל. וכן נראה בתוספתא מקואות פ"ה מ"ב דהתם שנינו: "שתי אצבעות שאמרו (בשפופרת הנוד) בינונית של כל אדם, ולא של ארבע בטפח", אם הכוונה לומר רק שיש מקומות בהם אצבע זה אגודל וכאן בשפופרת הנוד אינו כך אלא כבכל דוכתא, למה הוצרכו לומר זאת, הרי ממילא נבין שכך הוא מדקאמר בסתמא שתי אצבעות, אלא משמע שרצונם לומר שרק בשפופרת הנוד אין זה כבכל מקום. ואמנם בבכורות לט ע"א על מאי דאמרין שאצבע הוא זו שיש ממנה ארבע בטפח אמרו "למאי הלכתא" ורבה אמר לענין תכלת שבת הלל אומרם שאורכה שלשה אצבעות, ורב הונא בריה דרב יהושע אמר לענין מה שאמר שתי אמות במקדש שיש ביניהם חצי אצבע, ורב נחמן בר יצחק אמר לענין מומי בכור שכשיש הפרש אצבע בין חוליות הזנב הוא מום. וקשה אם אצבע זה האגודל בכל מקום למה אמרו שהוא נאמר דוקא על מקומות אלו. ונראה לישב שכוונת האמוראים לאיזה הלכתא הוצרכו לחדש דבר זה שהוא ידוע בכל התורה, ועל זה אמר רבה לענין שיעור ציצית של בית הלל, דהתם לפי בה"ג והשאלות (ראה העמק שאלה שאילתא קכו ס"ק ז) והעיסור (ח"ב דף סו ע"ב) הכוונה למעט שאין זה נאמר על שיעור האצבעות של בית שמאי. ור"ה אמר שהוא נצרך להשמיענו באמות המידה של בית המקדש ששם כל הענין שתהיה הוספה קטנה, ולכן הו"א שדי בחצי אצבע קטנה (על פי חידושי בתרא אות תקצו). ורנב"י אמר לענין מום שהו"א שגם מעט בשר מפסיק (גם זה בחידושי בתרא שם). ומה שאמרו (באהלות יג משנה א) "רום אצבעיים על רוחב אגודל", לא מלמד שסתם אצבע אינה אגודל, אלא כפי שכתב בתפארת ישראל ששינה כאן לקרוא לאצבע דעלמא בשמה אגודל כדי ללמד דאצבעיים דקאמר הכא, ר"ל היינו אצבע הסמוך לאגודל, ואינו כבשאר דוכתא.

כב). וכן היו המידות בכל העולם הקדום, שהיו קובעים מידה מסויימת לפי המציאות ושאר המידות, שגם אצלם דומות לשלנו, אצבע, טפח, זרת, רגל ואמה, נגזרות מאותה מידה ביחס קרוב למציאות, אך לא בהכרח כמו במציאות. וכפי שנראה כאן אצלנו כמעט כל המידות הן בגודל האמיתי, חוץ מהאמה.

ואכן, הרמב"ם בשו"ת פאר הדור סי' סו (וכן בשו"ת הרמב"ם סימן קנא) נשאל איך להגיע למידה מדויקת של אמה, ומתבאר מתשובתו שהרמב"ם לא בדק אמה במציאות אלא חישב את אורכה לפי רוחב האגודל. כך נראה גם מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות לעירובין א, א שהוא מדבר על מידת אמות, וכותב בפועל לשערן לפי מספר הטפחים.

השיעור המדויק של האגודל מבואר ברמב"ם בהל' ספר תורה פרק ט הלכה ט: "רוחב הגודל האמור בכל השיעורין האלו ובשאר שיעורי תורה כולה, הוא אצבע הבינוני, וכבר דקדקנו בשיעורו ומצאנוהו רחב שבע שעורות בינוניות זו בצד זו בדוחק, והן כאורך שתי שעורות בריוח, וכל טפח האמור בכל מקום הוא ארבע אצבעות מזו, וכל אמה ששה טפחים".

רוחב שעורה ממוצע בימינו הוא 0.34 ס"מ ואורכה 1.0 ס"מ<sup>(כג)</sup>, ואם נניח שהשעורה לא השתנתה מימי הרמב"ם (כפי שרואים גם שגרעיני חרובים לא השתנו, והם רבע משעורה כפי שכתבו הקדמונים) יוצא שרוחב שבע שעורות הוא 2.4 ס"מ, ואורך שתי שעורות הוא 2.0 ס"מ. לכאורה שני השיעורים סותרים זה לזה, אך נראה שאין כאן סתירה, מכיוון ש'דוחק' הוא ההיפך של 'רווח', וי"ל שאין כוונת הרמב"ם במילה 'בדוחק' לדחוק כל שעורה לחברתה, דבאמת שעורים הן קשות ואינן נדחקות, אלא כוונתו לומר שהוא מעט פחות משבעה שעורים ומעט יותר משני שעורים, דהיינו שאגודל הוא המידה שנגיע אליה כשנוריד מ 24 מ"מ את אותו שיעור שיש להוסיף על 20 מ"מ, והוא 2.2 ס"מ, ולפי זה יוצא שהאמה היא בערך 52.5 ס"מ.

נראה שמידה זו מתאימה למציאות ברוחב אגודל, לפי מה שכתב הרמב"ם בהקדמה למסכת מנחות שהאגודל הוא "מיד בינוני כברייתה".

רבים מהאחרונים כתבו, לפי מדידות שעשו, שהאגודל הוא בערך 2.4 ס"מ, אך נראה שהם עשו את המדידה על ידי הקפת האצבע בכלי הכתיבה כשהיא מונחת על חפץ, ומדדו את מה שהוקף במקום הרחב. וכבר העיר על זה הרב שמואל טל (טל חיים פסח סי' יג) שבמדידה זו עשויה להיות טעות בגלל רוחב כלי הכתיבה, והצורך לאמוד כיצד להחזיק את העט באופן המקביל לרוחב האגודל. וכן נראה

(כג). מדות ושיעורי תורה עמ' פה.



שבדרך כלל כשמחזיקים את כלי הכתיבה צמוד לאגודל מטים אותו בגלל התעגלות האצבע<sup>כד</sup>. אלא שצריכים למדוד את הרוחב ב'קליבר', שאין לו את חסרונות המדידה האלו, ואז יוצאים שיעורים קטנים יותר. ומסתבר שזו כונת הרמב"ם באומרו 'כברייתה', דהיינו כפי שהיא עומדת באויר. אופן נוסף למדידה כעין זו עשה הגר"ח נאה כשעשה חור שמידתו 20 מ"מ ואמר לאנשים להעביר את האגודל בתוכו, ואפשר שכך באמת בדקו בימי קדם.

הרב שמואל טל בדק בקליבר אצל עשרות אנשים<sup>כה</sup>, ולפי החישובים שלו יצא שאגודל ממוצע הוא 2.05 ס"מ, ואם לוחצים עליו הוא 1.95 ס"מ. וכתב שיש לנקוט בשיעור לפי אגודל לחוץ, על פי דברי הרמב"ם בפירוש המשנה עירובין פרק א, א: "ודע שכל אמה האמורה בערובין וסוכה וכלאים היא אמה בינונית כלומר בת ששה טפחים. וכל מה שצריך מדידה באחד משלשה מקומות אלו הולכין בו להחמיר, והוא שמודדין בטפח מצומצם אם היה בכך חומרא... וענין מצומצם, שיהו אצבעות ידך דחוקות זו לזו בעת שתשער ששת הטפחים ותלחצם עד כמה שתוכל. ושאינו מצומצם, הוא הפך זה, והוא שתשאיר אצבעות ידך סמוכות זו לזו בלי לחץ אלא יכנס האור ביניהם. וזכור כלל זה ואל תכריחי לחזור עליו בכל מקום".

אך לענ"ד הרמב"ם כותב ללחוץ לגבי השיעור של ששה טפחים, שהוא אגרוף המונח זה על זה, ושייך בזה שני מצבים - או להדק את האצבעות או להרפות את האגרוף ולהרחיב מעט את המגע בין האצבעות, ובאופן טבעי כשאדם אינו לוחץ את אצבעותיו גופו רפוי וזה גורם לאדם שלא ילחץ את הטפח האחד על השני. לעומת זאת, באגודל גופו אין שייך לחיצה של יחידה אחת על יחידה אחרת, והלחץ הוא של כלי המדידה שאנו עושים כדי לדעת מה השיעור הטבעי, ולכן לא שייכים כאן דברי הרמב"ם.

כד). הרב טל כתב שהטעות נובעת גם מכך שלחצו את האצבע על המשטח שאותו מדדו, אך נראה שרבים מהאחרונים כותבים שזו המדידה גם בלי ללחוץ, וגם באצבע שלי מדדתי על הנייר 2.4 ס"מ בלי כל לחיצה, וראיתי שבקליבר יוצא 2 מ"מ פחות, לכן נראה שהטעות נובעת מאשליה אופטית שיוצרים רוחב כלי המדידה והתעגלות האגודל.

כה). בפועל מי שעשה את הבדיקה הוא תלמידו, הרב יהונתן חייט, שדברתי עמו והוא הסביר לי איך הם עשו את המדידה כפי שנבאר להלן.

בספר מדות ומשקלות של תורה (עמ' רנ) כתב הרב גרשון וייס שלאחר שהגר"ח נאה כתב שהוא בדק אגודל של כמה אנשים, וביניהם של הרב קלמן כהנא, ומצא שהאגודל שלהם אינו עולה על 20 מ"מ, בדק הוא עצמו (הרב גרשון וייס) את האצבע של הרב קלמן כהנא בקליבר ומצאו 21.7 מ"מ במקום הרחב. וצריך להבין מה שורש ההבדל בין המדידות שלו למדידה של הגר"ח נאה והרב טל.

את הפתרון לסתירה בין הבדיקות מצאתי כשעשיתי בעצמי בדיקה בקליבר, וראיתי ביד שלי ושל חברי שכאשר מעמידים את הקליבר ללא לחץ כלל על האצבע, באופן שעדיין מרגישים את החיכוך בשני צידי האגודל אך אפשר להזיז את הקליבר קדימה ואחורה, יוצא שהאגודל הוא 2.2 ס"מ, אך כאשר לוחצים מגיעים ל 2.0 ס"מ ובלחץ חזק מאוד אף ל 1.95 ס"מ. גם כאשר מדדתי בקליבר טפח במקום עצמות הפרק ראיתי שההבדל בין לחיצה לאי לחיצה הוא בערך 2 מילימטר, וכנראה זה עובי העור. ושאלתי את הרב יהונתן חייט, שעשה את הבדיקה עבור הרב טל, על אופן הבדיקה שעשו, ואמר לי שהם העבירו את הקליבר לאורך האצבע עד שנתקע, ולענ"ד ברור שבדיקה כזו היא מראש עם קצת לחץ, ולכן יצא להם שיעור קטן יותר.

ומאחר שכבר ביארתי שמהלשון "כברייטה" נראה שיש למדוד בצורה רפויה לגמרי, נראה לענ"ד שהמדידה הרפויה לגמרי היא הנכונה, ולכן המסקנה היא שבמקום הרחב באגודל הממוצע הוא בערך 2.2 ס"מ.

והנה, רבים סברו שהרמב"ם חשב שהאגודל קטן (בסביבות 1.95 ס"מ), מפני שכך יוצא לכאורה מפירוש המשניות לעדויות, דאחרי שהוא פירש מהו השיעור המחייב הפרשת חלה באצבעות, כתב שעשה מידה כפי שיכול היה בתכלית הדיוק, והוא מוסר לנו את המידה לפי משקל דרהם, ומהמשקל שכתב עולה אגודל קטן, שהוא בין 1.9 ל 2 ס"מ. אך לענ"ד מסתבר יותר שהרמב"ם עשה את המידה לפי ביצים, והזכיר שם את האצבעות רק כדי שנדע מהו השיעור המדויק היוצא לפי הגמרא באצבעות, אך בפועל כשמדד לא עשה את המדידה לפי אצבעות, שכן זו מדידה קשה בכלי שאינו בעל זווית ישרות, בעוד שהמדידה בביצים נוחה ופשוטה. ולפי זה, הרמב"ם לא הרגיש שיש סתירה בין השיעורים, ובכל מקום שהוצרך לדעת מידות אורך מדד כפי שעולה מדבריו בהלכות ספר תורה שאגודל הוא בערך 2.2 ס"מ, ולפי זה התקין קנה מידה לאמה, שעל פיו

יכול היה לבדוק גם מהו שיעור מקוה שאותו בונים בזויות ישרות, ואפשר לבדוק בקלות במידת האצבעות והאמות, ולכן לא הרגיש שהדבר סותר את השיעור העולה מהנפח שכתב. וראה עוד להלן מדברי הרמב"ם על שיעור רוחב הסיט, דמוכח בבירור שהאגודל שלו הוא בערך 2.2 ס"מ<sup>(כ)</sup>.



## ב. טפח

כבר הזכרתי שבגמרא בבכורות מוזכר טפח כמידה של כל אדם, וכן במנחות מא ע"ב איתא "טפח של כל אדם", משמע שטפח הוא במציאות הטפח הבינוני. ומרש"י (עירובין ל ד"ה פתחו, ועירובין סח ע"א ד"ה כולן) עולה שטפח הוא מלא אגרוף, וכן משמעות המילה 'טפח' שהוא מלשון טפיחה, שמשמע שהכוונה היא למכה שעושים באגרוף סגור כשהאגודל מוכנס כלפי פנים, כי בבליטת ארבעת האצבעות נותנים את עיקר המכה. וכן כשמוחאים כפים נותנים את הטפיחה העיקרית בשורש ארבע האצבעות מבפנים. מקום זה הוא המקום הנוח למדידה.

והרד"ק (ספר השרשים ערך טפח) כתב שהוא "ארבע אצבעות דבוקות". וכך עולה מרש"י בסוכה ז ע"א "טפח שוחק – מודדן בארבע אצבעות שאינם נוגעות זו בזו, דהוי טפח ומשהו". משמע שטפח שאינו שוחק הוא ד' אצבעות דבוקות.

לכאורה דבר זה תמוה, שהרי ארבעת האצבעות הדבוקות אינן ארבע אגודלים אלא האצבעות הבינוניות וזרת, וחז"ל אמרו שחמש אצבעות רגילות הם טפח ולא ארבע, ששלוש מהן בגודל ממוצע<sup>(כז)</sup>. לכן נראה שגם כוונת רש"י בסוכה והרד"ק

(כו). פרופסור גרינפלד (בתחומין ח"ה עמ' 384 ועוד מאמרים) כתב שהאגודל צריך להמדד לעוביו. וכבר העירו עליו שלא נראה כך מהשוואת מידת האגודל בגמרא למידת רוחב אצבע וזרת, הנמדדים לרוחבם, וגם ברז"ה בסוף פ"ד דעירובין מבואר שלא כדבריו, וכן נראה מכל הראשונים שעסקו במידת שופר טפח וכתבו שהיא יותר מארבע אצבעות האוחזות בשופר, שעליהן אמרו חז"ל שהן חמישה בטפח. ויש לי להוסיף שמה שכתב שמדידה לפי אגודל העומד על עוביו יותר נוחה, נראה לענ"ד שאינו נכון במציאות, כי כשהוא מונח על עוביו כולו מתעגל, בעוד שכאשר מניחים אגודל לרוחבו קל יותר למדוד, וכשמודדים כמה אגודלים הם יושבים יפה זה בצד זה כשהופכים את האגודל השני, ונראה כאילו ברייתם נועדה לכך, כי נוצר קו כמעט ישר נוח למדידה.

(כז). לפי הרב טל במאמרו על השיעורים (פסח סי' יג) טפח הוא 7.8 ס"מ, וכתב שבמציאות זו המידה כשמודדים אגרוף עם האגודל מונח על ארבע האצבעות. ונראה שכוונתו לומר שמעקמים את האגודל

היא למדוד כשהאגרוף קמוץ במקום העצם של ארבעת האצבעות, וכפי שכתב רש"י בערובין, ומה שכתב שהאצבעות דבוקות הוא לאפוקי פתיחת הקימוץ, שמאפשרת להרחיב מעט את המידה במקום הזרת, כי למעשה ההבדל בין יד פתוחה ליד קמוצה מתבטא בהוספת חצי ס"מ במקומה של הזרת, כפי שיכול כל אחד לראות על ידו. וראיתי שכשמודדים ביד קפוצה במקום בליטת העצמות, אצלי הוא 8.75 ס"מ.

וכן נראה מדברי הראשונים על שעור שופר שאמרו בגמרא נדה כו ע"א שהוא טפח, ולאחר שאוחזו ובו יראה עודף לכאן ולכאן, וביארו (רמב"ן בדרשה לראש השנה עמ' רלו בכתבי הרמב"ן; רשב"א בנדה; מאירי בחיבור התשובה, ב, ה בשם הראב"ד; ריטב"א ר"ה כו ע"ב), שהוא משום שכשאוחזו בארבע אצבעות הוא מעט פחות מד' גודלין, ומסתבר שהדבר נובע מכך שמקום האחיזה הוא בחלק הפנימי של האצבע, וארבע גודלין, שהן טפח, נמדדים בשורש ארבע אצבעות היד במקום העצם.

והנה, לפי הגמרא (שבת פה ע"א) גם רוחב פרסת רגל הוא טפח. ובשיעורי תורה עמ' נו כתב הגר"ח נאה שבמציאות היא 8 ס"מ. אך הרב וייס במידות ומשקלות של תורה (עמ' רלח) כתב שבדק וראה שהוא 8.89 ס"מ, וכך ברגל שלי, במדידה באמצעות קליבר בלא לחיצה, הוא בדיוק טפח של 8.75 ס"מ.

אמנם, לכאורה יש להביא ראיה לטפח קטן יותר. בגמרא חולין דף נ ע"ב איתא לגבי בהמה שנחסר הבשר החופה את הכרס "נקדרה כסלע - טרפה, שאם תמתח תעמוד על הטפח". הראשונים פירשו שאם ימתח חוט סביב מקום הקדירה יהיה

בשעת האיגרוף כלפי מעלה, והאגודל נמדד כשהוא מכופף, באופן שמקום הציפורן עומד על מקום יציאת האצבעות מהיד כשהוא על עוביו, שבאופן זה הרוחב הוא אכן 7.8 ס"מ. אך לענ"ד לא מסתבר שזהו טפח, כי זו אינה תנוחה טבעית כלל לנתינת מכה של אגרוף, שזו פשטות המילה 'טפיחה', וגם זו אינה תנוחה נוחה למדידה, כי תנוחה כזו מצריכה לאמץ את האגודל בכפיפה, וגם אינו מתאים לדברי הראשונים שמודדים ארבע אצבעות. וגם בשאר התרבויות מידת טפח נחשבה תמיד לרוחב כף היד בלי האגודל (ראה ציור על כך בויקיפדיה). פרופסור גרינפלד (שם) כתב שהטפח נמדד במקום שורש האצבעות, והוא 7.8 ס"מ. וביתר פירוט כתב (בד"ד 1 קיץ תשנ"ה עמ' 91) שהוא נמדד באופן שמעמידים את כפות הידים זו כנגד זו, כאשר הבסיס של האצבע האמצעית הוא בקו ישר למקום הנמדד. נראה שגם הוא סבר שמודדים במקום העצמות, אלא שלדעתו המדידה היא כשהדבר הנמדד הוא כנגד יד המודד, והוא מדד עד כנגד בליטת פרק הזרת אל הדבר הנמדד, אך בפשטות נראה שהמדידה היא בהנחת האגרוף אחד על השני כשהזרת מלמטה, ובאופן כזה לא מודדים לבליטת הפרק אלא מניחים את היד השניה על עצם הזרת, וזה יוצא בערך 8.75 ס"מ.

שיעור היקף הקדירה טפח, ואם כן סלע הוא בקוטר טפח. ומטבע סלע, לפי הגמרא בבכורות לח ע"א, קטן מסלע נירונית ופונדיון האיטלקי. מטבעות אלו ידוע היום שקוטנם הוא בערך 2.6 ס"מ, וא"כ טפח הוא קטן מ 7.8 ס"מ (כ"כ מדות ושיעורי תורה עמ' קסו).

אך י"ל דהכי קאמר 'נקדרה כסלע טריפה', מכיוון שניתן למתוח את הבשר שסביב הקדירה עד שיהיה האורך של ההיקף לאחר המתיחה כטפח, ואין הכוונה לומר שהיקף הסלע היה ממש טפח, שאם לא כן היה אומר רק שהיקפו סלע.



### ג. שיעור הזרת ורוחב הסיט

שיעור זרת מוזכר בתורה לגבי החושן (שמות כח, טז) "זרת אורכו", וביחזקאל לגבי קרנות המזבח (יובא לקמן). בתוספתא (כלים ב"מ ה, יב) איתא שזרת הוא חצי אמה של ששה טפחים. וכתב בספר הערוך (ערך אצבע) שהוא השיעור שבין הזרת לאגודל. במציאות היום הוא קרוב ל 22 ס"מ<sup>כח</sup>, ולכאורה זה מתאים רק לאמה קטנה של 44 ס"מ.

אכן, בשו"ת הרשב"א (ח"ה סי' קמז) כתב שזרת הוא 2.5 טפחים, וכנראה גרס בתוספתא שהוא 'חצי אמה של חמשה טפחים', וכ"ה להדיא שזו הגירסא בספר חסידים (מקיצי נרדמים, סימן תרצב).

ולכאורה נראה שזו פשטות המשנה והגמרא, שכך שנינו במסכת כלים פרק יז משנה י': "ר' מאיר אומר כל האמות היו בינוניות (כלומר של ששה טפחים) חוץ ממזבח הזהב והקרן והסובב והיסוד. רבי יהודה אומר אמת הבנין ששה טפחים, ושל כלים חמשה". הגמרא בעירובין דף ד ע"א מבארת את מקור דברי ר' מאיר לשינוי בדברים האלו: "דכתיב (ביחזקאל מג, יג) 'ואלה מדות המזבח באמות, אמה אמה וטפח, וחק האמה ואמה רחב, וגבולה אל שפתה סביב זרת האחד, וזה גב המזבח'. חיק האמה - זה יסוד, ואמה רחב - זה סובב, וגבולה אל שפתה סביב - אלו הקרנות, וזה גב המזבח - זה מזבח הזהב".

כח. בתחומין לב (עמ' 417) כתבו שהוא 22.5 ס"מ. ביד שלי, ללא לחץ, הוא 21.8 ס"מ, ועם לחץ על המשטח 22.3 ס"מ. לפי האמור לעיל בענין 'כברייתה' נראה שגם כאן צריך למדוד בלא לחץ, ולכן כתבתי קרוב ל 22 ס"מ.

לפי פירוש הגמרא לפסוק, הפסוק פותח באמות הגובה של המזבח, שנמדדו באמה וטפח כלומר אמה של ששה טפחים, ואחר כך מתאר את הרוחב של היסוד והסובב, שנמדדו באמה של חמישה טפחים, ואחר כך מזכיר את הזרת, שנאמרה לאחר אותה אמה של חמישה טפחים, וגם היא לפי אמה של חמישה טפחים, דהיינו שממרכז הקרן של המזבח לכל צד מהקרן יש זרת, כי הקרן אמה על אמה של חמישה טפחים. כן נראה גם לגבי מידת החושן לפי רבי יהודה, שהרי החושן הוא מכלי המקדש, ולפי רבי יהודה אמת כלים נמדדת באמה של ה' טפחים, על כן חצי האמה שלו הוא חצי של אמה של חמישה טפחים. שיעור זה מתאים לאמה בת 52.5 ס"מ, שחמישה טפחים ממנה הם 43.75, וחציה קרוב ל 22 ס"מ.

בדעת הרמב"ם (כלי המקדש ט, ו) שכתב בסתמא שהחושן חצי אמה, י"ל שהוא אזיל לשיטתו, שפסק כר' מאיר שאמה של כלים היא אמה של ששה טפחים<sup>כט</sup>. ולפי זה נראה שאמנם הזרת של יחזקאל היא זרת במציאות, שהיא חצי אמה של חמישה טפחים, אך זרת של כלי המקדש היא חצי אמה של ששה. ועכ"פ נראה שמכיון שלשיטתו אמה של ששה טפחים אינה אמה בינונית במציאות, וכפי שיתבאר עוד להלן, גם הזרת ההלכתית אינה חצי אמה של אדם בינוני במציאות, אלא חצי אמה של האמה ההלכתית, דהיינו 26.25 ס"מ.

ולפי זה, יובנו דברי הרמב"ם בענין רוחב הסיט כמין חומר.

דהנה במשנה מסכת שבת פרק יג משנה ד שנינו: "שיעור המלבן והמנפץ והצובע והטווה כרוחב הסיט כפול". וכתב הרמב"ם בפירוש המשניות שם, בשם גאון (בניגוד למה שכתב בתחילה פירוש אחר), שרוחב הסיט הוא "מרחק שבין הגודל והאצבע כשנפתחים תכלית מה שאפשר", וכ"כ בפירוש המשניות כלים פרק יג, ד על פי רוב הראשונים ואבא מארי: "רוחב הסיט מקצה הגודל עד קצה האצבע אם יפשקם האדם ככל יכלתו". וכ"כ בהל' שבת פ"ט ז-י, והוסיף שרוחב הסיט הוא "קרוב לשני שליש זרת", וסיט כפול הוא "אורך ארבעה טפחים". נמצא שלדבריו

כט). והטעם שפסק כר' מאיר, ראה בכסף משנה שכתב שהוא משום שבמנחות צו ע"א מובא שאבא שאול סובר כר' מאיר. ובצל"ח פסחים קט ע"א כתב דרב אשי בפסחים שם סובר כר' מאיר. ובמקורי הרמב"ם לרש"ש כתב שבירושלמי שקלים פ"ו ה"א מובא שר' יוחנן סובר כר' מאיר. וראה עוד בברכת הזבח וטהרת הקדש למנחות צח ע"א, ונודע ביהודה תנינא או"ח סי' קכב ובערוך לנר סוכה ה ע"א ובהר המוריה על הרמב"ם בהל' בית הבחירה.

רוחב סיט הוא כמעט שני טפחים, וממה שכתב שסיט כפול הוא ארבעה טפחים מובן שהוא הפרש זעיר. אולם, רוחב הסיט במציאות, לפי בדיקה ביד שלי כשאני פותח אותה ככל יכולתי באויר ומודד, הוא כ 17.5 ס"מ<sup>ל</sup>, ולפי זה קשה איך כתב הרמב"ם שהוא פחות משני שליש זרת, הרי לכאורה שני שליש של המרחק בין האגודל לזרת (הקרוי 'שיבר') במציאות הוא רק 14.6 ס"מ, והסיט שבין האגודל לאצבע בודאי גדול יותר?

אך לפי האמור, שלשיטת הרמב"ם הזרת ההלכתית היא 26.25 ס"מ, ו 2/3 מזה הם 17.75 ס"מ, הדברים מובנים, וכבר עמד על כך המגיד משנה במקום, ופירש כך את דברי הרמב"ם שאין כוונתו לזרת במציאות אלא לזרת ההלכתית<sup>ל</sup>. אך אם

(ל). בענין זה יש כמה אפשרויות מדידה, וכתבתי לפי היד שלי, כאשר אני פותח אותה באויר במטרה לפסק ככל האפשר. אמנם, אחרי הפתיחה הראשונית אפשר לעשות מאמץ נוסף ולהזיז את האגודל לאחור, ועל ידי זה הגעתי ל 18 ס"מ, ועם לחץ על משטח הוא 19 ס"מ, כי בעניין זה הלחץ יוצר הבדל גדול בגלל מבנה היד. אני כתבתי לפי מדידת פתיחת האצבעות לפני אימוץ שריר האגודל להזזה לאחור, שזה לענ"ד מה שמתאים למדידה 'כברית', וכך הדברים מתאימים למה שכתב הרמב"ם. והחזו"א (או"ח סי' לט קונטרס השיעורים אות ט"ו) כתב שהוא 20 ס"מ, וזה אולי נכון באנשים שאצבעותיהם ארוכות או בלחץ גדול עד כדי כאב.

לא). באו"ז (שבת סי' סג) הביא את דברי רש"י על הסיט כפול שהוא בין האגודל לאצבע, ואח"כ כתב: "וכ"כ ה"ר משה מיימון הגוזז צמר שיעורו כדי לטוות ממנו חוט שארכו כרוחב הסיט כפול וכמה רוחב הסיט כדי למתוח מן בוהן של יד עד האצבע הראשונה כשיפתח ביניהם בכל כחו והוא קרוב לשני שליש זרת עכ"ל ואיני יודע אם כל אדם בזרת שלו משער או באדם בינוני".

ומזה הבין פרופסור גרינפלד (מוריה תשמ"ב גליון ז-ח עמ' סט) שהוא חולק על המגיד משנה. אך לענ"ד הספק של האו"ז אינו הולך על זרת של החושן או של המזבח, וגם לא באופן ספציפי על מידת זרת שהזכיר הרמב"ם שכן ענין זרת כאן הובא ברמב"ם רק כסימן זיהוי נוסף בדרך אגב, ולכן נראה שדברי האו"ז מוסבים על עיקר כל הדין הזה ולא דוקא על הרמב"ם.

האו"ז כתב על דברי רש"י "וכ"כ הרמב"ם", והדבר לכאורה תמוה שהרי שיעור הרמב"ם כפול מרש"י, אלא נראה שכל כוונתו לומר שכ"כ הרמב"ם לשערו באורכי האצבעות בצורה דומה. והסתפק בדין זה אם לשערו בכל אדם כיון שהוא דין מיוחד של אדם שהשתמש באצבעותיו לעשות את המעשה הנידון, ואולי לכן ימדד באצבעות האדם העושה, ואע"פ שנקט בלשונו זרת, מהמיקום של הספק על הלכות סיט נראה שכוונתו בעצם לכל הענין, ואפשר שנקט זרת כי כוונתו לאותם שני שליש זרת שפירש לפני כן שהם הסיט.

ועכ"פ גם אם דבריו קאי על זרת לענ"ד לא נכון לומר שהאו"ז חולק על המגיד משנה, כי גם הוא הסתפק אולי הוא זרת של העולם, וזרת של העולם הכוונה בפשטות היא לזרת ההלכתית, ולא שכל אחד ייעשה חישוב לעצמו מה האורך שנראה לו זרת של העולם.

נאמר שאגודל לפי הרמב"ם הוא 1.95 יוצא ששני שליש זרת הלכתית הם 15.6 ס"מ, וקשה איך כתב הרמב"ם שרוחב הסיט הוא מעט פחות משני שליש זרת, כשבמציאות הוא לפחות 17.5 ס"מ<sup>(ל)</sup>.

גם לשיטת רש"י (שבת קו ע"א) הסיט קשור למרחק בין האגודל לאצבע, שעל דברי הגמרא "רב יוסף מחוי כפול רב חייא מחוי פשוט" כתב רש"י: "רב יוסף מחוי - האי הסיט כפול דמתניתין - כפול ממש, בריוח קצר שבין אצבע לאמה משער שני פעמים. מחוי פשוט - בריוח שבין גודל לאצבע פעם אחד הוא כפול דמתניתא, שיש בו כפלים כאותו שבין אמה לאצבע".

כך עולה גם מפירוש הרב האי גאון למשנה בכלים יג, ד: "שיעור הסיט ד' אצבעות באוליינא שהוא גדול, שית בזוטרתי", וכ"כ הקליר בסילוק לשקלים שהסיט הוא טפח.

ורבינו חננאל (וכן הערוך ערך כף) גרס: 'רב יוסף מחוי כפוף, רב חייא מחוי פשוט', ופירש על דברי רבי חייא: "מראש גודל עד ראש אצבע כשהן פשוטות, דאעפ"כ אינן הוות זרת"<sup>(ל)</sup>, משמע שרצונו לומר שאף שהוא מרחק קרוב למרחק הזרת, מכל מקום עדיין זרת גדול ממנו, והיינו שלדעתו סיט כפול הוא כדברי רש"י, והוא כ 18 ס"מ.

והנה השיעור שבין אמה לאצבע על פי מדידה שלי (וכן עולה מהמדידה של הרב בניש המוזכרת בהערה 35) הוא כ 8.75 ס"מ, שהוא טפח, ואם כן הרווח שבין גודל לאצבע הוא כשני טפחים, כפי שכתבתי בדעת הרמב"ם, אלא שלפי הרמב"ם זהו רוחב הסיט, ואילו לפי רש"י זהו רוחב הסיט כפול.

(ל). פרופסור גרינפלד (מוריה תשמב גליון ז-ח עמ' סט) כתב לפרש שהסיט הוא בין הקצה הקרוב באגודל לקצה של האצבע, אך לשון הרמב"ם "מקצה האגודל לקצה האצבע" מוכיחה שהכוונה היא לקצוות המרוחקים, דאם הכוונה היא לקצוות הקרובים באגודל ובאצבע הרי זה אותו מקום, ואם כוונתו באגודל לקרוב ובזרת לרחוק היה צריך לומר כך להדיא.

(לג). הרב בניש (מדות ושיעורי תורה עמ' קכא) כתב שרק לפי רבינו חננאל מודדים מאמצע ראש האצבעות, אבל לפי רוב הראשונים משמע שהמדידה בין האצבעות, ולפי זה הסיק שהסיט הוא 8.3 ס"מ. אך לענ"ד כל הראשונים מתכוונים למדוד בראש האצבעות כי לא מדובר במדידה של המרחק בין האצבעות אלא במדידה באמצעות פיסוק האצבעות, ופשוט שזה נעשה על ידי ראשי האצבעות.



ולכאורה יש להקשות על שיטת הרמב"ם ממה שאמרו בגמרא כתובות דף ה ע"ב: "כל חדא וחדא למילתיה עבידא, דאמר מר: זו זרת, זו קמיצה, זו אמה, זו אצבע, זה גודל". דמשמע שהאצבעות נקראות על שם שימושן למצוה, בעוד שבזרת ואמה לפי הרמב"ם המידה אינה של אדם בינוני. אכן, י"ל ששמן ניתן על שם המצוה, כי הן משמשות לשיעור מצוה זו מתוך ידיעה שכך הוא אצל חלק מהאנשים, אף שכשבאים לדקדק צריך ללכת בכולן לפי היחס לשיעור האגודל.

נמצא שיש שתי ראיות ברורות מהרמב"ם ששיעור אגודל הוא בערך 2.178 ס"מ, וכפי שהעלינו משיעורי הגאונים לשיעור הביצה. האחת היא מדבריו בהלכות ספר תורה, והשניה היא מדבריו בהלכות שבת על רוחב הסיט.



### ד. שלשה טפחים - חצי אמה.

הגמרא (שבת קא ע"א) מגדירה מחיצה שיש בה רוח של ג' טפחים "מחיצה שהגדיים בוקעין בה". הרב עזריה אריאל אמר לי שבמציאות נראה שגדי בן יומו אינו יוכל לבקוע במרווח של פחות מ 30 ס"מ, ולכן בונים גדרות במכלאות צאן עם רוח של 25 ס"מ בלא חשש. אך לענ"ד מסתבר שלא בכדי מקפידים שהמרווח לא יהיה יותר מ 25 ס"מ, כי בדוחק גדול כשיש לגדי סיבה חזקה, כגון שאמו נמצאת בצד השני, יכול הוא לבקוע מתחת 27 ס"מ, והוא שיעור ג' טפחים.

ובגמרא עירובין (מב ע"א) איתא ששיעור פסיעה בינונית אמה, וכתב מהרי"ו (סי' עה) שהוא משום שאורך הרגל חצי אמה ואדם מושיט את רגלו בחצי אמה נוספת. ויש מי שכתב שזה מוכיח על אמה גדולה, כי אורך רגל היום כ 30 ס"מ, אך במציאות נראה שאורך רגל של אדם ממוצע היום (מידה 42 בנעלים) 26.25 ס"מ<sup>(ד)</sup>, וזה מתאים למה שאמרנו שזהו שיעור שלשה טפחים.



לד). במידות ומשקלות של תורה (עמ' רלז) כתב שנעל בגודל 41 וחצי הייתה הממוצע ברומניה והיא מתאימה לרגל שגודלה 25.75 ס"מ, ובארץ ישראל הממוצע הוא 42 וחצי, שמתאים לרגל שגודלה 26.3 ס"מ.

## ה. האמה

אורך אמה ממוצעת היום הוא 46.5 - 48 ס"מ<sup>לה</sup>, אך כבר הערנו שנראה מלשון הגמרא והרמב"ם שהאמה שבה מודדים אינה חייבת להיות האמה במציאות, אלא היא חושבה לפי טפחים, וכפי שכבר הזכרנו שמצינו בחז"ל אמה של חמישה טפחים ואמה של ששה טפחים. לפי דרכנו, אמה של חמישה טפחים היא 43.75 ס"מ, ואמה של ששה טפחים היא 52.5 ס"מ. מידות אלו מקבילות לאמה המצרית, שגם שם הייתה בשימוש אמה של 44 ס"מ, בעוד שבבית המלוכה השתמשו באמה גדולה של 52.5 ס"מ, וכן כפי שציין הרב סטפנסקי האמה הפרסית היא 52.5 ס"מ<sup>לו</sup>. ונראה שבדרך כלל לא מדדו באמת היה, שזה דבר לא נוח, למדוד זו אחר זו, חוץ מד' אמות של מקומו של אדם בשבת, שיש על זה הלכה מיוחדת דבדידה משערים (עירובין מח ע"א). בשל כך, קבעו את שיעור האמה לפי טפחים, הקטנה חמישה טפחים, והגדולה, שעל פיה משערים את רוב מידות האמה ההלכתיות, ששה טפחים.

אמת המים של נקבת השילוח, לפי כתובת של החוצבים, היא 1,200 אמה, ואורכה לפי הבדיקות בימינו הוא 533 מטר, ומזה יוצאת אמה של 44.4 ס"מ. אך סביר להניח שכוונתם לאמה של חמישה טפחים, כפי שראינו שכך היתה האמה המצרית הרגילה, ועיגלו קצת את המספר ל 1200 אמות. וראה רש"י ביחזקאל (מג, יג) "אמה של חול שהיא בת ה'". וכן כתב המלבי"ם דברי הימים ב פרק ג על מה שנאמר שם באמה הראשונה: "כי סתם אמות היו קטנות".

גם מידת הסובב, שלדעת רבי מאיר הוא אמה של חמישה טפחים, מתישבת יותר אם שיעור אמה של ששה טפחים הוא 52.5 ס"מ ושל חמישה טפחים 44 ס"מ, אך אם שיעור אמה של ששה טפחים הוא 46.8 ס"מ, כפי שעולה לפי המחשבים אגודל 1.95 ס"מ, יוצא שאמה של חמישה טפחים היא 38 ס"מ, וקשה להבין איך הלכו הכהנים בגובה כזה על רוחב צר כ"כ, לא רק מצד גודל הרגל אלא גם מצד עובי הגוף.

ונראה שיש ראייה לגודל האמה מגובה האדם, שכן כבר כתבנו שלפי החוקרים לפני 200 שנה היה הגובה הממוצע כ 160 ס"מ. לא מסתבר שבימים קדומים יותר

לה). בתחומין לב עמ' 417 כתב 46.5 ס"מ, עם סטיה של 1.5 ס"מ. ביד שלי 47.5 ס"מ. לו). תחומין ה עמ' 393.

היה שינוי גדול, כי אנו מוצאים גולגלות קדומות, ויש חנוטים ופסלים שמהם רואים שגודל האדם לא השתנה ביותר מהאמור, והנה בעירובין מח ע"א איתא: "הני ארבע אמות היכא כתיבא? - כדתניא: שבו איש תחתיו - כתחתיו. [וכמה תחתיו] - גופו שלש אמות, ואמה כדי לפשוט ידיו ורגליו דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: גופו שלש אמות, ואמה כדי שיטול חפץ מתחת מרגלותיו, ומניח תחת מראשותיו. מאי בינייהו? - איכא בינייהו ארבע אמות מצומצמות".

ונחלקו הראשונים אם לרבי יהודה האמות הן מרווחות או שלר' מאיר הן מרווחות, אך בין כך ובין כך, נוכל לדעת מדברי ר' מאיר מה הן ארבע אמות כי ההבדל בין אמה מצומצמת לאמה שוחקת הוא רק חצי אצבע (שו"ע יו"ד רא, א על פי הרשב"א<sup>1</sup>), ולכן נוכל לדעת מה הן ארבע האמות בהבדל חצי אצבע לכאן או לכאן, כשנבין מה היא כוונת רבי מאיר.

והרמב"ם פסק (שבת יב, טו) בזה כר' מאיר (מסתבר משום שבתוספתא ובירושלמי הוא מופיע כתנא קמא, כפי שכתב חסדי דוד על התוספתא), לכן ברור שלדעתו כדי לדעת מה הם ד' אמות די בכך שנבין את דברי ר' מאיר.

ר' מאיר מדבר על פשיטת ידיו ורגליו, פשיטת הרגל פירושה הפשוט מתיחת קצה הרגל (וכ"כ בתוספות רי"ד), ומסתימת הדברים נראה שהכוונה לפשיטה ככל

לז). מקור הדברים בב"י הוא מהרשב"א בעבודת הקדש (בית נתיבות שער א סי' ג או טו), שלמד מהמשנה בכלים פ"ו, ט: "ב' אמות היו בשושן הבירה אחת על קרן מזרחית צפונית ואחת על קרן מזרחית דרומית, שעל קרן מזרחית צפונית היתה יתירה על של משה חצי אצבע, שעל קרן מזרחית דרומית היתה יתירה עליה חצי אצבע, נמצאת יתירה על של משה אצבע" וכתב במרכבת המשנה (הלכות שבת פרק יב הלכה טו) שהאמה האמיתית היא של משה, ואם הקדיש כספא ודהבא היו מודדין לפי זו היתרה חצי אצבע, והמקדיש לבניינא היו מודדין לפי זו היתרה אצבע. והטעם הוא דבהקדש ונדירים הולכין אחר לשון בני אדם, ובאותו זמן היתה אמה הנהוגה יתירה על של משה אצבע לבניינא שמודדין בהרווחה, וחצי אצבע לכספא ודהבא שמצמצמין בהן, והרמב"ם השמיט דבר זה משום שהכל לפי הזמן והמקום אזלינן בתר לשון הנודר. ועכ"פ הרשב"א למד שהך דכספא ודהבא היינו שמודדין העולם אותן כעצבות ביחס לבניינא חצי אצבע. אמנם, בשיעורין של תורה ג, יא כתב שמהרמב"ם בפירוש המשנה בעירובין משמע שהוא יותר מחצי אצבע, שכתב שאמות יתירות הן על ידי הרחבת מרווח האצבעות, ומסתבר שזה נותן רווח של יותר מחצי אצבע. וכתב שלכן יתכן שלפי הרמב"ם אגודל עצב קטן בשיטת מאגודל שוחק. אך לענ"ד לא נראה כלל מהרמב"ם שיש מושג של אגודל עצב ושוחק, שכן מדבריו בעירובין (וכן בר"ח שם) עולה שכל ענין השוחק נאמר על הרווח בין האצבעות. ובאמת אם הפתיחה כדי לחשב שוחק היא רק מעט שיכנס האור, כפי שכותב הרמב"ם, סביר שסה"כ באמות ההבדל הוא רק ס"מ אחד - חצי אצבע, וגם אין בזה נפק"מ, כי בכל מקרה הרמב"ם פסק כאן כר' מאיר.

שיכול, ולפי זה נראה שגם פשיטת היד היא ככל שיוכל (והעברת החפץ של רבי יהודה כוללת גודל מסוים של החפץ, והיא קרובה לה לכאן או לכאן בשיעור אצבע), ומכאן שאדם הפושט ידיו ורגליו ככל שיוכל מגיע עד ד' אמות.

לפי מה שביארנו, שעד התקופה האחרונה הגובה הממוצע היה 160 ס"מ, הדברים מתיישבים יפה במציאות, כי כשאדם בגובה 160 ס"מ פושט את רגלו ואת ידו, שהיא כ 48 ס"מ, מעל ראשו ומגיע ל 210 ס"מ, והן ארבע אמות לפי אמה של 52.5 ס"מ. אך לפי הסוברים שאמה היא כ 46.8 ס"מ יוצא שאדם המגביה ידו צריך להגיע רק ל 188 ס"מ, ואם כן צ"ל שגובה האדם היה כ 140 ס"מ, ולפי הסוברים שאמה היא 58 ס"מ הוא מגיע ל 232 ס"מ, וגובה האדם הממוצע היה 180 ס"מ, ושני הדברים האלה לא מסתברים.

לפי זה נראה שמה שאמרו שגופו ג' אמות אינו בצמצום, כי גובהו מעט יותר מג' אמות. גם רוחבו אמה שאמרו במדרש המובא לקמן אינו בצמצום, כפי שנראה שרוחב אדם ממוצע אינו מגיע ל 52.5 ס"מ, וכך גם מה שאמרו שאדם תופס במקוה אמה על אמה אינו משום שאדם ממוצע עבה בשיעור אמה, אלא בשיעור ג' אמות מעוקבות משאיר מרווח שבאמצעותו המים עולים מעל ראשו. כיון שלא מדובר בג' אמות בצמצום אין כ"כ נפק"מ להכרעת השיעורים במחלוקת הראשונים אם ג' אמות נאמרו על קומת אדם עד הכתפים או עד הראש, כי בג' אמות לכשעצמן אין נפק"מ, ובכל אופן צ"ל שמידתו עם היד המתוחה מעל הראש היא ארבע אמות, אמנם עכ"פ יותר מסתבר שכוונת חז"ל היא שהוא ג' אמות עד הראש, כי זה מה שקרוב יותר למציאות<sup>(ח)</sup>.

(ח). רבים תלו את מחלוקת השיעורים בשאלה אם גובה אדם ג' אמות הוא עד כתפו או עד ראשו. הסוברים שג' אמות הוא עם ראשו הם רשב"ם, רמב"ן, ריטב"א ורבינו אברהם אב"ד (בעל האשכול), וכ"מ מהר"ן בבבא בתרא ק ע"ב (שסיים בהבאת דברי הרמב"ן), וריטב"א יומא לא ע"א כתב כך גם בשם הגאונים. וכ"כ ראב"ד (בעלי הנפש שער המים ג, כד) והתשב"ץ (ח"ג סי' לג).

אמנם, התוספות (בעירובין ו"ש"מ) הוכיחו שגובה אדם ג' אמות הוא עד כתפו מהגמרא בשבת צב ע"א. הגמרא שם מוכיחה שהלויים היו נושאים את הארון שגובהו י' טפחים מעל י' טפחים מהקרקע על פי הכלל "דכל טונא דמידלי במוטות - תילתא מלעיל, ותרי תילתי מלתחת". ואם גובה האדם י"ח טפחים עד כתפו ניחא ההוכחה, שלפי זה שני שלישי הארון שהם 6.6 טפחים היו גבוהים מעל הארץ יותר מ 11.6 טפחים, אך אם גובה האדם עד ראשו הוא י"ח טפחים, הרי שעד כתפו הוא פחות מ 16.3 טפחים, ויוצא שהארון אינו גבוה מעל הקרקע י' טפחים. וכדברי התוספות, שחשבון הגמרא בשבת הוא לפני

וכבר כתב הרמב"ן (בבא בתרא ק ע"ב) שכן משמע מעצם מה שהזכירו בזה שגופו ג' אמות, דמשמע שהכוונה לומר שבשביל כל גופו כבר הוא צריך ג' אמות, ולפשיטת ידיו ורגליו צריך עוד אמה, כך שסך הכל צריך ד' אמות, אבל אם ג' אמות הן עד כתפיו לא מובן מדוע הוזכר כאן בכלל שגופו עד כתפיו הן ג' אמות, הרי ממילא צריך לדעת תחילה גם מה התוספת בשביל ראשו. ועוד ציין הרמב"ן שכן נראה בדברים רבה (מהדו' ליברמן, פרשת דברים, כט), על הפסוק "תשע אמות ארכה" (דברים ג,יא): "ארשב"ל: מנוול היה עוג מלך הבשן, אע"פ שהיה גבור. ארכו תשע אמות ורחבו ד' אמות, והרי רחבו קרוב למחצית ארכו, שאין בריות בני אדם כן, ארכו שלשה אמות ורחבו אמה, הוי שליש ארכו". מההשוואה לעוג ש"ארכו

ההנחה שיש י"ח טפחים עד כתיפו, כתבו גם רבינו חננאל, מאירי, פסקי הרי"ד (על הסוגיה בשבת), אור זרוע (הל' שבת י' קנב) ותרומת הדשן (סי' צב). וכ"כ רבינו יהונתן (על הסוגיא בעירובין, בלי קשר לסוגיא בשבת), אך כיון שעל פי הגמרא בעירובין משמע שגובה אדם שפושט ידו ככל שיוכל הוא ארבע אמות, לא ברור איך יתיישבו הדברים זה עם זה במציאות, כי אם עד כתיפו הוא ג' אמות כשפושט ידו צריך להגיע לארבע וחצי אמות. ומה שכתבו אחרונים ליישב שהכוונה היא לפשיטת ידו שלא במילואה לא מסתבר, בגלל סתימת הדברים, שכשם שאנו אומרים שבאגודל מסתמא הכוונה למקום הכי רחב, והסיט והזרת הם כשפושט אצבעותיו ככל יכולתו, כך מסתבר בשיעור פשיטת היד והרגל.

ורש"י בשבת שם כתב בתחילת הסוגיא שאפשר שתילתא מלעיל הכוונה תילתא מעל ראשו, ואע"פ שכתב כך רק בענין מה שאמרה הגמרא על נשיאת המזבח, משמע שזה הביאור לעצם הכלל, וגם נראה הגיוני שחפץ שגובהו י' טפחים יקבעו בו מוטות לנשיאתו באופן ש 3.3 טפחים מהחפץ יהיו מעל הראש, ולפי זה אין ראייה מהסוגיא בשבת. גם י"ל שחשבון הגמרא הוא על פי הנחה שנושאי הארון היו בעלי רוח הקודש, וכפי שאמרו שם בגמרא שאין השכינה שורה אלא על בעל קומה, כך שהם היו כמו שאול המלך משכמו ולמעלה מכל העם. ולפי זה הראשונים שביארו על הגמרא בשבת שיש י"ח טפחים עד הכתף, יכולים לסבור שסתם אדם הוא י"ח טפחים עד הראש, וכך אפשר לומר בדעת רבינו חננאל והמאירי שלא כתבו להדיא שכן הוא אצל סתם בני אדם.

בתחומין לב עמ' 417 הביא ראייה שלדעת הרמב"ם גובה האדם עם ראשו הוא ג' אמות, שהם שמונה עשרה טפחים, ממה שמצינו בפירוש המשנה לרמב"ם מסכת תמיד פרק ג: "בארנו בשלישי דמנחות שגובה המנורה שמונה עשר טפח, נמצא שהיא כגובה האדם בשוה, ולפיכך צריך להתרומם מעל הארץ ואחר כך יוכל להתקין את הנרות ולהדליקן" אך המעשה רקח הלכות בית הבחירה פרק ג ה"א פירש דאין כוונת הרמב"ם לומר שהכהן הוא ממש בגובה המנורה, אלא שהיא נמצאת מולו בקירוב לגובהו, ולפיכך הוצרכה מעלה כדי לעמוד גבוה ממנה, באופן שיוכל להטיב את הנרות בקלות.

וראיתי שפרופסור גרינפלד (מוריה סז שנה אחת עשרה גליון ז - ח עמ' סו) מונה 22 ראשונים הסוברים לדעתו כתוספות, וביניהם ראשונים שהבין מהם שגובה אדם ד' אמות. אך לענ"ד מלבד אלו שהזכרתי כאן אין משאר הראשונים שהזכיר כל הוכחה, וגם אם אפשר להבין מכמה ראשונים שגובה האדם ד' אמות צ"ל שלא התכוונו בדוקא לד' אמות, שזה ודאי מנוגד לגמרא.

שלשה אמות" משמע שמדובר בכל ארכו, שהרי אורך תשע האמות נלמד מ"הנה ערשו ערש ברזל תשע אמות ארכה". וכן ציין הרמב"ן למה שאמרו בילמדנו (והוא בפסיקתא דרב כהנא פסקא י עשר תעשר): "אמרו לאיוב כלום יש לך עליה אלא שלש אמות בשעת מיתתך", דמשמע שהוא כל גופו<sup>(ט)</sup>.

ואין להקשות על זה מגובה מעקה י' טפחים, שיוצא לפי זה שדי ב 90 ס"מ, ואנו רואים שהיום אינו נחשב כבטוח, והתקן הוא 1.05 מטר, כי י"ל שהתורה חייבה רק לפי אדם ממוצע, וגובה אדם ממוצע בימינו הוא כ 175 ס"מ ויותר, ולא מסתפקים בגובה מעקה עשרה טפחים, כי הוא חייב להיות מעט למעלה מחצי גובה אדם כדי שיהיה בטוח, אך בשביל אדם בגובה 1.60 וגם מעט יותר שפיר אפשר להסתפק במעקה של 90 ס"מ.



### פרק ז'

## התאמת מידת הנפח לגמרא ולמציאות

### א. ביצה

בגמרא יומא פ ע"ב איתא שבית הבליעה אינו מחזיק יותר מביצת תרנגולת. במציאות נראה שבית הבליעה אינו מחזיק יותר מביצה של 50 סמ"ק.

ובעירובין (פג ע"א) איתא שאדם האוכל ביום כמות של 'עומר' הוא אדם בריא, והוא כמות של 43 ביצים, וזה יתכן אם נפח ביצה הוא 50 סמ"ק ועומר הוא 2,150 סמ"ק, אך לא מסתבר שהיה נחשב בריא לאכול כמות כפולה.

כל זה עולה בקנה אחד עם מה שביארנו שמידות היבש קטנות, כפי שכתבו הגאונים, ואכן מידת הביצה אינה יותר מ 50 סמ"ק. וידוע שמה שהיום הביצים הן

---

(ט). יש שהביאו ראיה ממה שאמרו במכילתא בשלח על מה שנאמר בשליו שהוא "כאמתים על פני הארץ" שהוא היה כנגד לבו, וממנו ולמעלה יש אמה, אך בתרגום יונתן לפסוק זה כתב שהשליו הגיע עד הטבור, ונראה שהכוונה היא שהשליו היה בין הטבור ללב, ולפי זה גם במכילתא יש לפרש שאין הכוונה שיש אמה מכנגד הלב ממש.

מעט גדולות יותר הוא משום הפיתוחים שבימינו, אך לפני 50 שנה הגודל היה כ 50 סמ"ק, וכן מצאו בביצים קדומות.

## ב. רביעית

כפי שכתבתי לעיל, לפי דברי בה"ג ודעימיה הוא ביצה ומחצה, והנו"ב ובעקבותיו כמה מחכמי אשכנז והחזו"א סוברים שבימינו התקטנו הביצים והוא במציאות 3 ביצים. בביאור הלכה סי' רע"א סי"א הביא ראייה לסתור את שיטת הנו"ב ממה שאמרו חז"ל שמלא הפה גדול מרביעית, וכתב שבדק אצל הרבה אנשים וראה שמלא הפה לא יכול להכיל שיעור נפח 3 ביצים. ולפי זה היה נוהג הח"ח לקדש על כוס בגדול של 117 סמ"ק. דברי הביאור הלכה מתאימים למה שביארנו שהרביעית היא 113 סמ"ק, ולפי דבריו אדם בינוני יכול להכניס כמות גדולה מעט מכמות זו<sup>(2)</sup>.

ולפי מה שיוצא מדברינו, שרביעית היא שיעור גדול יותר משליש ממה שחשבו ההולכים לפי השיעור הקטן, נוח יותר להבין איך יכלו ליטול שתי ידיים (עד קצות האצבעות עכ"פ) ברביעית אחת בלבד.

## ג. משקל כסף

בתחומין לב (עמ' 417) כתבו שמנהג ישראל בפדיון הבן שמסתפקים ב 96 גרם כסף מראה שנהגו כסוברים שהאמה קטנה, כי קבעו שדי בכמות זו לפי דברי הרמב"ם על שווי הכסף לפי הדרהם שהיה בימיו, והחשבון נכון רק אם הדרהם היה כ 3 גרם, ולא כדברי החזו"א שסבר שהדרהם של הרמב"ם היה גדול פי שנים. אך לפי מה שביארתי אכן הדרהם של הרמב"ם היה 2.83 גרם, והחישוב שעל פיו נהגו לפדיון הבן הוא חישוב נכון, אלא שהוסיפו מעט לחומרה.

(מ). במדות ושיעורי תורה עמ' רע"א כתב שבדקו וראו שאדם בינוני אינו יוכל להכניס יותר מ 109 סמ"ק, אך כבר המשנ"ב שיערו ב 117 סמ"ק. בפועל איני יודע איך עושים מדידה זו, ראה דברי החזו"א בקונטרס השיעורים או"ח לט, יז שמציע איך לבדוק וכתב שלמעשה קשה לדעת בדיוק אופן מדידה זו.

## ד. ביאור מידות המשקל והנפח בירושלמי

המשנה בתרומות פ"ה משנה ח עוסקת בשיעור של דגים (או יותר נכון ציר דגים) טמאים שהתערבו בטהורים, ומבארת את שיעור הביטול: "דג טמא שכבשו עם דג טהור, כל גרב שהוא מחזיק סאתים, אם יש בו משקל עשרה זוז ביהודה שהן חמש סלעים בגליל, דג טמא צירו אסור. ר' יהודה אומר רביעית בסאתים, ורבי יוסי אומר אחד מששה עשר בו".

ואמרו על זה בירושלמי (פרק י הלכה ה): "כל גרב שמחזיק סאתים. כמה סאתה עבדא עשרים וארבע לוגין וכמה לוגא עביד תרתין ליטרין, וכמה ליטרא עבדא מאה זינין, נמצא כל זין וזין אחת מתשע מאות וששים".

לפי הירושלמי יוצא שכלי שנפחו לוג מכיל דבר ששוקל שני ליטראות, שהם 200 זין. זין נראה כביטוי המקביל במשנה לזוז<sup>(א)</sup>, והגאונים<sup>(ב)</sup> כתבו על פי מסורת שזוז צורי הוא דינר זהב של הערבים, שכבר ציינו שהוא 4.25 גר'. נמצא שמדובר במשקל של 850 גר', ונמצא שאילו היה מדובר במים היה צריך בשבילו כלי בנפח 850 סמ"ק. אמנם, י"ל שלא מדובר כאן במשקל של מים, אך גם אם נאמר ששיערו את תכולת הלוג לפי משקל דגים, שכבדים ממים, הלא משקל סגולי של דגים גדול רק ב-10% ממשקל המים, ולפי זה עכ"פ הלוג צ"ל 750 סמ"ק, וגם זה תמוה שאין שיטה שלוג גדול כ"כ. ועוד שלפי פשטות הסוגיא מדובר על ציר דגים ולא על דגים<sup>(ג)</sup>, ואם מדובר במשקל של שמן דגים, הרי משקל סגולי של שמן הוא עוד פחות ממים ב 20 אחוז, ואם כן לוג צ"ל מעל 1,000 סמ"ק כדי שיכיל שמן דגים במשקל של 850 גרם.

(א). אין לומר שבמשנה מדובר על זוז מדינה, שהוא סתם זוז (תפאר"י כתובות פ"ה אות ס"א. וכ"כ רבי יוסף בן עקנין במאמר על מידות ומשקלות פ"א, שבמקום שזוכר זוז הוא כסף מדינה. ואינו כלשון זוזא), שאם כן נצטרך לומר שנפח של לוג מכיל רק 106.5 גרם של ציר דגים, ואף אם נראה את כל הציר כשמן, השמן אינו קל מהמים בשיעור גדול כזה, ועל כרחך צ"ל שכאן מדובר על זוז צורי, כי הוא הושווה לסלע.

(ב). הלכות גדולות הלכות קידושין דף פא ע"א בהוצאת טרובי, וכן בהלכות בכורות קלח ע"ב. (ג). ראה ביאור הגר"א על הירושלמי בתרומות ובשנות אליהו וביאור הגר"א לשו"ע צח, לה שהוכיח שהמשנה מדברת כולה בציר, ולא כפי שכתבו הר"ש והרשב"א.



אמנם, מצינו שהרמב"ם (מתנות עניים ו, ח. וחובל ומזיק ג, ה) כתב שלפי שיעור רביעית שחישב יוצא שליטרא, שהיא חצי לוג, היא 35 דינר ולפי חישובי החוקרים הוא 149 סמ"ק מים, ולוג יהיה 300 סמ"ק, אך אכתי צ"ע איך ביאר את הירושלמי, שאינו אומר כך.

ונראה ליישב את גוף דברי הירושלמי שהחישב הוא לפי משקל של ציר שיש בו מלח מרוכז מאוד, דהרי מבואר בגמרא שבת קח ע"ב שבמורייס של הדגים היה שני שליש מלח, וכ"כ הרמב"ם הלכות שבת פרק כב ה": "לא יעשה מי מלח עזין והן שני שליש מלח ושליש מים מפני שנראה כעושה מורייס". מלח כבד ממים פי 2.16, ולכן הוא מכביד את התערובת הרבה, אלא שאכתי אין הכבדה זו מספיקה כדי להגיע למשקל של מאתים וזו לשיטת הגאונים - 850 גרם, שכן שני שליש מ 440 סמ"ק הם 293 סמ"ק, וכשהם מלח משקלם 633 גרם, והשליש הנותר 146 סמ"ק, אם הוא שמן הם 117 גרם, וביחד הם רק 750 גרם, וגם אם נחשב את התוספת שליש כמים יהיה רק 779 גרם.

אכן, שיעור זה מתאים למסורת רש"י, האומר שדינר זוו משקלו 3.65 גרם<sup>(מ)</sup>, ואם כך משקל ה 200 זוו הוא 730 גרם, ואפשר לחשב את משקל שני שליש המלח שיש בנפח של 440 סמ"ק כ 600 גרם, מכיוון שיש הבדל בין מלח שולחן למלח בישול, והשליש הנותר הוא שמן מעורב עם מים, שמשקלו 130 גרם. וכבר כתבו אחרונים<sup>(מ)</sup> שמהממצאים שבידינו עולה שהסלע הצורי היה כשיטת רש"י. גם כתבו שאין הכרח כלל שיש מחלוקת בין מסורת הגאונים למסורת רש"י. מסורת הגאונים נאמרה על משקל של נסכא, והמטבע של בית שני היה לה ערך נוסף מצד ההטבעה עצמה, ולכן היה די בפחות כסף, ולפי זה כאן במשנה לפי הירושלמי מדובר על משקל של מטבע ממש.

אמנם, לפי האמור יוצא שבעלמא משקל ליטרא אינו 150 גרם, כשיטת הרמב"ם, אלא ליטרא היא 365 גרם<sup>(מ)</sup>, כמשקל 3/4 לוג מים, והגמרא אומרת

(מד). לפי רש"י בפירושו לתורה שמות כא, לב ושמות כה, לט, לפי מה שביאר הרב מרגולין בירחון בית אהרן וישראל נז. אך במדות ושיעורי תורה כתב שלפי רש"י הוא 3.54 גרם.

(מה). ראה מדות ושיעורי תורה עמ' שצ.

(מו). או בערך 350 גרם לפי הרב בניש במדות ושיעורי תורה עמ' תמו, וגם כתב (שם) שזה מתאים לשיעור הליטרא הרומאית.

שציר דגים במשקל ליטרא נכנס בכלי שתכולתו חצי לוג מים - 220 סמ"ק, ולכן לוג הוא 2 ליטראות.



## פרק ח'

### קיצור הראיות שהאמה היא 52.5 ס"מ וביאור מהו המנהג

כדי להקל על המעיין אכתוב בקצרה הוכחות לאמה של 52.5 ס"מ ולא של 46 ס"מ:

א. לפי חז"ל כאשר אדם פושט את ידו הוא מגיע לארבע אמות, לפי אמה של 52.5 ס"מ זה 210 ס"מ, וכך הוא הגובה במציאות אצל אדם שגובהו 160 ס"מ, וכפי שכתבו החוקרים שזה כנראה היה גובה האדם הממוצע לפני 200 שנה. ועכ"פ אינו מתאים לפי המקטינים את האמה ל 46.8 ס"מ, כי לפי דבריהם אדם שפושט ידו מגיע רק ל 188 ס"מ, זהו הגובה אליו פושט את ידו אדם בגובה 140 ס"מ, ונראה מהממצאים של גולגולות ופסלים שאנשים לא היו כ"כ נמוכים.

ב. רש"י ביאר שטפח הוא השיעור של אגרוף סגור, והוא ארבע אצבעות דבוקות. אצל אדם בינוני אגרוף סגור הנמדד במקום העצמות שנותנות את המכה הוא 8.75 ס"מ, ולא 8 ס"מ.

ג. הרמב"ם בהלכות ספר תורה כותב שאגודל הוא רוחב 7 שעורות דחוקות, שהן שתי שעורות באורך מרווחות. במציאות השיעור של רוחב שבע הוא 2.4 ס"מ, ושל אורך 2 הוא 2 ס"מ על פי שעורות, ומכאן נראה שרוחב אגודל לפי הרמב"ם הוא 2.2 ס"מ, ולא 1.95 ס"מ

כך נראה גם ממה שכתב בהלכות שבת על רוחב הסיט שהוא המרחק מקצה האגודל לקצה האצבע שהוא כשני טפחים, והוא כמעט שני שלישי זרת. במציאות מרחק זה הוא בערך 18 ס"מ, וזה מתאים לאגודל של 2.2 ס"מ, וזרת שהיא חצי אמה - 26 ס"מ. אבל אם נאמר שאגודל הוא 1.95, וזרת שהיא חצי אמה היא 23 ס"מ, לא מובן איך כתב הרמב"ם שהסיט הוא פחות משני שלישי זרת, הרי במציאות המרחק הזה הוא בודאי יותר מ 15 ס"מ. וזו לענ"ד ראיה היותר חזקה

מכל הראיות האחרות. יש להבהיר שאף שלפי זה איננו הולכים לפי מה שמקובל בפוסקים על מידת הנפח של רביעית, דרכנו מתאימה למנהג הדורות בענין מידות האורך שכבר הבחינו חכמי הדורות שהמידות המקובלות אינן מתאימות למידות האורך המקובלות. כך כתבו התשב"ץ (ח"ג סי' לג), ב"י באבקת רוכל (סי' נג) והמבי"ט (ח"א סי' קמג)<sup>מ</sup> והחיד"א (חיים שאל סי' עד ס"ק יח ושיורי ברכה רא, ב), וברכות המים (דף ע"ב ע"ד), וכן כתב השדי חמד (כללים מערכת הזין כלל ג) שגם בארצות המזרח היו שנהגו לגבי מידות אורך במידות גדולות. אמנם, לא קבעו בזה מסמרות לחשב כך גם לקולא הואיל ולא התאימו הדברים לשיעור הנפח, אך מכל מקום למעשה נראה שקביעת אמה בגודל 52.5 ס"מ אינה נגד המנהג.

שיעור האמה של 52.5 ס"מ הוא כדעת הגר"ז ואחיו (שארית יהודה יו"ד יא), וקרוב לזה דעת ערוה"ש (יו"ד רא, סג) שכתב שהשיעור של אגודל הוא 2.2, וכן נראה מהמ"ב (שנח, ז), והוא חשש לשיעור זה גם לענין מידת נפח<sup>מח</sup>.

גם אם נחוש לחומרה שהאמה קטנה יותר מ 52.5 ס"מ, נראה שבמקום שהקטנת השיעור היא חומרה די בכך שנחוש לאמה של 48 ס"מ שכך נהגו בדורות האחרונים<sup>מט</sup>, ולא נחוש למה שכתבו לחדש עתה בדור זה לחוש לאמה של 44-47 ס"מ, כיון שהראינו שיש קשיים גדול בשיעור אמה קטן יותר.

דוגמא מעשית לענין הוא ענין הלבד בסוכה, שבהרבה סוגי סוכה המצויים בימינו עשו את הלבד במרחק של 24 ס"מ, ולפי מי שרצה לחדש ללכת לפי

מז. אכן, ככל הנראה הב"י והמבי"ט שיערו לפי אמה של 55.5 ס"מ כפי שבירר הרב כהנא (חקר ועיון ח"א עמ' רכח), אך הם לא קבעו בזה מסמרות, וכפי שראינו הרמב"ם עצמו חשב את האמה בערך 52.5 ס"מ.

מח) לפי מה שביאר הרב בניש את המידה שכתב שם בספרו מדות ושיעורי תורה עמ' קמד, ולפי דבריו שם המ"ב שיער את הרביעית לחומרה ולכן קידש על כוס שהיא 117 סמ"ק, וסבר שאדם בינוני יכול להכניס לפיו שיעור כזה, ולא כפי שכתב שם בעמ' רעא שבדקו וראו שמלא פה של אדם בינוני הוא רק 109 סמ"ק.

מט) כפי שרואים מהסכמת כל גדולי ירושלים לשיעורי הגר"ח נאה. במאסף תל תלפיות שבט תרס"א (מובא במדות ושיעורי תורה עמ' רכג) הביא הערת הראב"ד (כנראה הגרש"ס) שהחמיר לעצמו במידות לחשב כמדה הכפולה כיון שהמדה המקובלת בירושלים (שהיא כהגר"ח נאה) היא ממילא גדולה יותר מדאי על פי הביצים, והיות ולא רצה לפחות ממנה החמיר במדה הכפולה. גם מו"ר הרב מרדכי אליהו והרב בן ציון שאול כתבו לגבי שיעורי אורך שיש הידור לחוש למידות החזו"א כפי שיראה המעיין במאמר מרדכי ובאור לציון.

השיעור הקטן יש חשש לכשרות הסוכה, אך לפי האמור אין לחשוש להחמיר בזה, ופוק חזי מאי עמא דבר.



## סיכום

א. מידות אורך: 2.18 ס"מ לאגודל. 8.75 ס"מ לטפח. 26.25 לשלשה טפחים. 52.5 ס"מ לאמה, 1,050 מטר לאלפים אמה, והוא המיל.

ב. מידות נפח של לח: רביעית - 113 סמ"ק. מקוה - 440 ליטר.

ג. מידות נפח של יבש: ביצה 50 סמ"ק. חיוב חלה הוא מעיסה שבכלי המכיל בנפחו 2,170 סמ"ק (ויש בזה מחלוקת מה המשקל של קמח המקביל לגודל כלי כזה).

ד. אין סתירה בין המידות, מכיוון שמידת הנפח של סאת יבש קטנה בשליש ממידת הלח, ושיעורי האורך הם לפי מידת הלח. וכך נהגו במידות אורך לפי שיעור כזה. ולכן נראה שאין צורך לחוש לסברת המקטינים את האמה מ 48 ס"מ.

ה. כל השיעורים הם בקירוב ויתכן שלחומרה יש להקטינם מעט, לפי שהמשנה אמרה ששיעורי מידות נפח הוא באיטלקי, ולפי מה שאנו מוצאים במידות נפח רומיות, המידות מתאימות יותר לשיעור ביצה של 48 סמ"ק.



הרב פנחס בן אהרון

## "מכל החי" – השדים בדור המבול

"ומכל החי מכל בשר שנים מכל תביא אל התבה להחית אתך זכר ונקבה יהיו"  
(בראשית ו, יט)

רש"י: "ומכל החי - אפילו שדים".

הנה מבואר, שקודם המבול נצטוו נח להכניס את השדים והרוחות לתיבה. 'ומכל החי מכל בשר שנים מכל תביא אל התיבה להחיות אתך' דרשו חז"ל (בראשית רבה לא, יג) שנצטוו להכניס השדים (ומובא ברש"י ו יט<sup>א</sup>). ויש הרבה להרחיב בענין, וכמו שיתבאר לקמן אי"ה.



### א.

#### מקורות לענין מן התורה

(לציווי על כניסת השדים לתיבה, למיתת שאר השדים, ולברית שכרת ה' עם הברואים שלא יכרתו עוד במבול)

מקור הלימוד מן התורה - לציווי ה' שיכנסו: במדרש רבה (בראשית לא, יג) איתא: "ומכל החי מכל בשר שנים וגו', א"ר הושעיא אפי' רוחות נכנסים עם נח אל התיבה שנאמר מכל החי, מאותן שנבראו להם נפשות ולא נברא להם גופין", והמפרשים האריכו לבאר איפה נרמז דבר זה בכתוב.

בעלי התוס' (תוספות השלם) כתבו שהדברים נלמדו מייטור הלשון "מכל החי מכל בשר", שהיה לו לכתוב 'ומכל בשר חי', אלא בא לרבות חי שאינן בכלל בשר. והרא"ם כתב (וכן כתבו רבים) שהמקור הוא מהלשון "מכל החי", שאל"כ לא לכתוב קרא אלא "מכל בשר", כדאמר (פסוק יג): "קץ כל בשר", "לשחת כל בשר" (פסוק יז) "ויגוע כל בשר" (ז, כא), "ומכל החי" למה לי, אלא להודיעך שיכנס

א). מקורות נוספים במדרשים שונים: במדרש אגדה (בובר): "ומכל החי - מלמד שאפילו שדים נכנסו עמו בתיבה", וכן במדרש בראשית רבתי לרבי משה הדרשן.

אפילו מאותן שאין להם בשר וגויה אלא החיות בלבד [ובמלאכת הקודש (טולידאנו) הקשה למה הוצרך לכתוב "מכל בשר", כיון שהלשון "מכל החי" כולל אפילו שדים, והביא ממהר"ש יפה שתירץ דהו"א שמכל החי היינו מכל החי שהוא גם בעל בשר אבל הרוחות לא ימותו במבול, אבל השתא דכתיב מכל בשר למדנו תרועה].

עוד כתבו התוספות (תוספות השלם) שנלמד מו' יתירא 'ומכל החי'. ובאגרא דכלה כתב שנלמד מיתורא ד-ה' של 'ומכל החי'.

מקור לביאת השדים לתיבה: כתב רבינו בחיי: "והנה זה ('מכל החי') היה בציווי, אבל במעשה היכן מצינו שבאו השדים לתוך התיבה בכלל שאר המינין, הוא שכתוב: (בראשית ז, יד) 'וכל העוף למינהו כל צפור כל כנף'. וכל העוף למינהו, אלו עופות טמאים, כל צפור, אלו עופות טהורים, כל כנף, אלו השדים שהם טסין באויר".

ובמדרש בראשית רבתי (לרבי משה הדרשן) כתב מקור לכך מהפסוק (ז, טו): "ויבאו אל נח אל התיבה שנים שנים מכל הבשר אשר בו רוח חיים" – אלו רוחין ושדין" (וע"ש שמביא המעשה עם השקר והפחתא שנכנסו לתיבה).

מקור למיתת השדים במבול: כתב הרקח (ז, ד): "ומחיתי את כל היקום - לרבות שדים ומזיקים".

מקור שהשדים נכללו בכריתת הברית שלא יכרתו ממימי המבול: כתב רש"י (ט, י): "ובכל חית הארץ אתכם" להביא המזיקין שאינן בכלל החיה אשר אתכם, שאין הלוכין עם הבריות" וכן הוא במדרש בראשית זוטא (לרבי שמואל מסנות).



## **ב.**

### **אלו ממיני השדים נכנסו לתיבה, וכמה**

אלו מיני שדים נכנסו לתיבה: הנה מצינו חלוקות שונות של מיני השדים, ויש ללמוד מהן לענייננו אלו שדים היו בתיבה:

א. עיין רבינו בחיי פרשת יתרו (כ, ד): "ומן הידוע כי השדים לג' חלקים נחלקים, יש מהם שוכנים באויר בגלגלי היסודות והם המחלימים את האדם בלילה, ויש

מהם שוכנים בקרבנו והם המחטיאים האדם, ויש מהם שוכנים בתהומות ים, ואלמלא נתנה להם רשות לעלות היו מחריבים את העולם. ודרשו רז"ל: (מכילתא יתרו פרשת החדש ו')... 'מתחת לארץ', לרבות השדים, וכן אמרו רז"ל: (שם) 'מתחת לארץ' לרבות הבוביא"ב).

ולכאורה נראה שהשדים השוכנים בתהומות ים לא היו בכלל המבול, וכדגים שלא היו בכלל גזירת המבול. אמנם יש לעיין ביחס למיני השדים 'השוכנים באויר בגלגלי היסודות' אם הם היו בגזירת המבול, ועיין בלשון רבינו בחיי כאן שכתב "...ויתכן לפרש כי אי אפשר להם שישארו במקומם שהוא האויר בגלגלי היסודות... והוסיף לומר עוד "מתחת השמים" שגזרת המבול היתה אף על הבריות שהן מתחת גלגלי היסודות, והם השדים..." משמע קצת שאלו שבגלגלי היסודות גם כן בכלל, ודו"ק.

והנה מצאתי באחד מן הקדמונים שהסתפק בדומה לזה, והוא ספר עבד שלמה (לגאון רבי משה בן שם טוב גבאי, שהיה דיין בתקופת הריב"ש, על פירש"י, כאן) כתב: "ואפשר לומר שהשדים שני מינים, המין האחד שהולכין מסוף העולם ועד סופו, והמין השני הם מזיקין המתהלכים עם הבריות ופירוש לכל חית הארץ להביא שדים ומזיקין שאינם בכלל החיה אשר אתכם, שאין הלככם עם הבריות, או אפשר לומר שאפילו מן השדים שהולכין מסוף העולם ועד סופו הוצרכו להנצל מהם בתיבה שלא היו יכולין לדור באויר, לפי שהיה לח מאוד והיה ומעופש..."

ב. הגאון רבי ראובן מרגליות זצ"ל (ניצוצי זוהר על רע"מ פנחס רכ"ד, ומרגליות הים סנהדרין קט, ב) הוכיח מדברי הזוהר בכמה מקומות שיש חילוק בין מיני השדים שהתהוו מגופים, שלהם מתייחסות פעולות הגוף, לבין שדים שהם מהנבראים

(ב). חלוקה מעט דומה לזו נמצא בעץ חיים (היכל ז' היכל אבי"ע שער נ' פרק ח') וז"ל: "...אח"כ בד' יסודות יש להם ג"כ צורה ונפש שלהם והם מורכבים מטו"ר, ומטוב נבראו בני אדם בחומר וצורה שהם מנפש הד' יסודות הנ"ל ומהרע שלהם נבראו שדים בגוף וצורה וגופם הוא מב' יסודות אש ואויר ושוכנים ביסוד הרוח כי יש להם נפש חי, ויש שדים שנפשם נפש דומם ושוכנים בארץ במחילות עפר, יש מהם גם בנפש הצומחת ושוכנים בימים ובנהרות ובבורות ואלו הב' נקראין תתאין והם רעים מאד הראשונים הם בינונים ויש בהם מין שלישי שיש בהם גם נפש המדברת ושוכנים ביסוד אש ואלו עליונים מכולן..." רצ"ע אם לו השדים הנמצאים במחילות עפר היו במבול, שהרי האדמה לא נטשטשה אלא ג' טפחים (כמבואר ברש"י ו, יג), ויל"ע.

בערב שבת, שמעולם לא היה להם גוף<sup>ג</sup>. וא"כ, שדים אלו אינם 'מתים כבני אדם', ויל"ע אם שדים אלו שלא היה להם גוף גם הם מתו במבול והוצרכו לכניסה לתיבה. והיה מקום לומר (ועיין מה שנביא בזה לקמן פרק ג') שמכיון שהיתה גזירת 'וימח את כל היקום' אף הם היו בכלל, ואף שאינם בני מיתה מכל מקום הקב"ה ביטל את כל מציאות העולם.

והנה בתוספות השלם וברבינו חיים פלטיאל מובא שהמבול בא על השדים "כי באו מאדם הראשון". ומשמע שאלו שנבראו בער"ש בין השמשות לא היו בכלל הגזירה. ודו"ק. ואמנם ראה שם בבעלי התוספות שמובא עוד: "דבשדים ולילין שבאו מלילית ידבר שיש להם חיות ונשמה בלא בשר וגם הם נפטרו" ויל"ע אם הכוונה לאלו שבאו מאדם ולילית<sup>ד</sup> או רק משדים. וצ"ע.

**כמה שדים נכנסו:** לכאורה נכנסו שניים, כשאר בע"ח וכמבואר בפסוק, אמנם יל"ע אם נכנסו כמה מיני שדים (ובגיטין סח, א מבואר שיש מאות מיני שדים), ובלשון חז"ל (במדרש רבה לא, יג) כתוב 'שדים ורוחות', וכן בתשב"ץ קטן (סימן תמה) כתב "כשהיה נח בתיבה היו עמו שדין רוחין ולילין" משמע דהיו כמה מיני שדים בתיבה. אמנם ביפה תואר כתוב "ולא נמלטו אלא ב"<sup>ה</sup>.



## **ג.**

### **הצורך בכניסת השדים לתיבה - מיתת שאר השדים כיצד - וסיבת**

#### **מיתתם**

למה הוצרכו השדים להכנס בתיבה, ומיתת שאר השדים כיצד: כל שאר השדים שלא היו בתיבה מתו במבול, וכבר מצינו בחגיגה (ט"ז א') שהשדים מתים כבני אדם, ואם לא היה מכניסם היו עלולים למות.

ג). ועיין גם במגדים חדשים לחגיגה (טז, א) בארוכה.

ד). כמבואר בעירובין (יח, ב) שאדם הראשון פירש מאשתו ק"ל שנה והוליד רוחין ושדין ולילין, ומדרש אבכיר מבואר שהיה על ידי לילית.

ה). והגר"י טשזנר שליט"א אמר שלכאורה כל מיני השדים נכנסו, ומה שכתוב 'ולא נשארו אלא ב' היינו מכל מין.



ורבים תמהו על זה, הלא יש להם כנפיים ויכולים לעוף מסוף העולם ועד סופו, וכן יכלו לילך לארץ ישראל, ששם לא היה המבול<sup>1</sup>, או לעלות למעלה מן העננים, וכמו שמצינו בגיטין (ס"ח א) גבי אשמדאי סליק לרקיע וגמר מתיבתא דרקיע, וגם בשאר שדים אמרו בחגיגה (שם) שומעים מאחורי הפרגוד כמלאכי השרת, ואם כן למה הוצרכו להכנס בתיבה, ומצינו כמה ביאורים בזה:

א. בספר טעמא דקרא הביא בשם חכ"א, שמפני שהם אוכלין כבני אדם, וכמבואר בחגיגה (שם), וכל האוכל נשמד במבול ונשאר רק בתיבה, לכן הם היו מוכרחין להיות בתיבה ואלו שלא היו בתיבה מתו כי לא היה להם מזון.

ב. ביפה תואר (על המדרש רבה כאן) כתב: "שמא כי מריח גפרית ימותו, כי משביעי השדים אומרים שהשדים בורחים מריח הגפרית, ומי המבול היה בהם ריח גפרית", עכ"ל.

ג. בנזר הקודש (לרבי יחיאל מיכל מגלוגא, על המדרש רבה כאן) כתב שמתו מחמת ההבל, וכדאיתא בזבחים ק"ג, ב (שהיה הבל ואף יושבי אר"י מתו בו), ומעין זה כתב בעבד שלמה: "שלא היו יכולין לדור באויר, לפי שהיה לח מאוד והיה ומעופש שהרי לא שמשו המאורות כל ימי המבול, כמו שכתבתי למעלה, והשדים גופות הם, לפי שהם מורכבים מאש ואויר... ובאו בתיבה זכר ונקיבה והשאר מתו באויר המעופש..."

ד. החת"ם סופר כתב (פרק ז, כ): "חמש מאות וגו' גברו המים וגו', הא שגברו כל כך ללא צורך דוודאי באיזה ימים כבר נימוח ונימוק כל אשר בארץ, נראה לכלות כל השדים אשר באויר העולם שגם הם נימוחו דהרי משו"ה באו אל התיבה כפירש"י". הרי שמתו על ידי המים.

1. ועל זה תירצו (ראה בעבד שלמה) שאף שבארץ ישראל לא היה המבול, מכל מקום המים נשפכו גם לשם, ואף שם כוסו ראשי ההרים.

2. וכתב הגרי"ח סופר שליט"א בתורת יעקב בפרשת נח: "ובענייני איני מבין דברות קדשו ז"ל דאטו השדים נמצאים רק בט"ו אמה שמעל ההרים הגבוהים" (ע"ש שציין לדברי רבינו בחיי בפרשת יתרו - שיש כמה מיני שדים - הבאתיו למעלה בענין אלו מיני השדים היו בגזירת המבול, וכוונתו כנראה לבאר דיש מין שדים המצוי בינינו שאינו נמצא במקומות גבוהים, וכן מציין לדברי רבינו בחיי כאן שמתבארים

ה. בחידושי הגרי"מ פיינשטיין ביאר שלא מתו על ידי המים, אלא נימוחו מחמת גזירת ה' שכל אשר ביקום ימחה, ובוזה ביאר את הפסוקים (ז, כג) 'וימח את כל היקום אשר על פני האדמה מאדם עד בהמה עד רמש ועד עוף השמים וימחו מן הארץ' שהאדם והבהמה ורמש ועוף השמים נמחו מן הארץ, כי נמחו על ידי המים, אבל הגזירה שהיתה על כל היקום שימחה לא היה דווקא על ידי המים, וע"ז כתיב 'וימח את כל היקום' ולא כתיב 'וימחו מן הארץ'. ע"ש עוד.

ו. בנזר הקודש כתב עוד לפמש"כ בזוהר הקדוש (פרשת נח פה, א) שאף מלאך המוות היה כלול במימי המבול, ואף הוא השחיתם לאבדם מן העולם.

**סיבת מיתת השדים:** לכאורה אף הם חטאו (ועיין יפה תואר שכ' וז"ל: "אם כן שהשדים חטאו") כי כל הבריאה קלקלה ונתקלקלה, ואף אם אינם שייכים לעונשין, מ"מ כל הבריאה המקולקלת נמחתה". וז"ל רבינו בחיי: "ויתכן לפרש כי אי אפשר להם שישארו במקומם שהוא האויר בגלגלי היסודות, לפי שהגזרה היתה 'לשחת כל בשר אשר בו רוח חיים', וזה כולל כל בעלי נפש התנועה שעל הארץ, והוסיף לומר עוד 'מתחת השמים' שגזרת המבול היתה אף על הבריות שהן מתחת גלגלי היסודות, והם השדים, על כן הוצרך להכניסם אל התיבה פן ימחו באויר אשר מתחת השמים". וע"ע בחידושי הגרי"מ פיינשטיין על דרך זה.



לפי"ז, וע"ע מש"כ למעלה), ולענ"ד אולי יש ליישב את קושייתו באופן פשוט, דמצינו ענין עייפות אצל השדים, וכמו שמצינו בגיטין (סח, א) על אשמדאי ששתה יין ונרדם (וכן כתבו התוספות בחגיגה ט"ז א ד"ה כבני אדם, שהשדים ישנים כבני אדם) וא"כ אולי לא היו יכולים לעוף מבלי לנוח, וממילא מתו במים. אמנם שו"ר ביפה תואר שכתב שהשדים אינם מתים מהמים הרותחים, וכן כתב שם: "שהרי יכולים לשוט על גבי המים שהרי הם פורחים ממקום למקום בשעה קלה" ויל"ע. ועכ"פ כך היה נראה ליישב את קושייתו על דברי החת"ס. ודוק.

ח). ועיין ביפה תואר שהקשה כיון שגם השדים חטאו למה בכל מקום שנזכר קלקול לא נאמר אלא אדם ובשר, וכן ביציאתם מן התיבה למה לא נרמזה יציאתם עם כל בשר, וכתב: "ושמא מפני שהיו סמויין מן העין די ברמיוזתם במקום אחד שדרך התורה לקצר הדברים שאינם מתבארים אלא בחכמה". ובנזר הקודש על המ"ד כתב ליישב עפי"ד הזוהר הקדוש (פרשת תזריע מח, ב), שרוחות הם שלוחי יצה"ר להחטיא בני אדם, וממילא גם הם בכלל החוטאים, וא"צ להזכירם באופן מיוחד. ע"ש.

## ד.

### מדורם בתיבה, מזונם בתיבה, נזק השדים במבול ואחריו

מדור השדים בתיבה: כתב באילת השחר שמסתמא מדורם עם בעלי החיים ולא עם בני האדם.<sup>ט</sup>

מזון השדים בתיבה: בחגיגה (טז, א) מבואר שהשדים אוכלים כבני אדם, וע"כ שאכלו בתיבה. ועיי' רמב"ן פרשת קדושים במהות מזונם, שהם יונקים מלחות האויר והאש, ויתכן שגם בתיבה ניזונו מזה, או משאר מזון.

נזק השדים בזמן המבול: כתב בספר תשב"ץ קטן (סימן תמה): "הא דאמרינן חזקיהו גנז ספר רפואות והודו לו. וא"ת מאין בא לו ספר רפואות. וי"ל כשהיה נח בתיבה היו עמו שדין רוחין ולילין והיו מזיקין אותו עד שנעשו רובם חולים וגם מפני ריח רע. עד שבא מלאך אחד ולקח אחד מבני נח והביא אותו לגן עדן ולמד אותו כל רפואות שבעולם. ואותם רפואות כתבו בספר וזהו נקרא ספר רפואות".

וכתב באילת השחר: "ובהיותם בתיבה לא הזיקו אחרים וכמו שהחיות רעות לא הזיקו בהיותם שם ועי' רד"ק בישעי' י"א ו'". וע"ש שהעיר על דבריו מדברי התשב"ץ הנ"ל שמבואר בהם שהשדים הזיקו, ולכאורה יש ליישב, שמלשון הרד"ק נראה שהענין הוא רק כלפי הריגה, שזה עלול להביא לביטול המין, אבל נזק בעלמא כן יתכן שיזיקו, וכמו שמצינו שהאריה הזיק נח בהיותו בתיבה. ודוק.

נזק השדים אחר דור המבול: יש בנותן טעם להביא עוד בענין השדים לאחר דור המבול. אם כי לשון המדרש נראה שאינו מדברי חז"ל והוא לשון המצוי בספרים החיצוניים.

ט). והגר"י טשנר אמר שלכאורה היו במדור עם הבנ"א, ומסתבר שלכן היה מדור הבנ"א גדול כל כך (ביחס למדור הבע"ח), כי היה גם מדור לשדים. עכ"ד.

י). רד"ק ישעיהו פרק יא פסוק ו: "וגר זאב - יש מפרשים כי בימות המשיח יתחלפו טבעי החיות והבהמות וישוב למה שהיה בתחילת הבריאה ובתיבת נח, כי בתחלת הבריאה אלו היה אוכל האריה השה הנה נשחתה הבריאה ומה אכל האריה או זולתו מן הטורפים אוכלי בשר כי אם אכל בשר משאר החיות והבהמות הנה היה חסר העולם אותה בריה כי כולם נולדו זכר ונקבה לא יותר ולא המתינו מלאכול עד שפרו ורבו הנטרפים, אלא בודאי אכלו עשב השדה עד שפרו ורבו הנטרפים, והיה טבעם מאותו היום ואילך לאכול בשר, וכן בתיבת נח אלו אכלו הטורפים הנטרפים הנה חסרה אותה הנטרפת מן העולם, כי שנים שנים נכנסו ולא יותר אלא אם כן נאמר כי שבעה שבעה שהכניס מן הטהורה היו לצורך הטורפים..."

אוצר המדרשים - ספר נח עמוד 400 (בית המדרש ח"ג קנ"ה): "זה ספר הרפואות אשר העתיקו חכמים הראשונים מספר שם בן נח, אשר נמסר לנח בלובר ההר מהרי אררט אחרי המבול, כי בימים ההמה ובעת ההיא החלו רוחות הממזרים להתגרות בבני נח להשטות ולהטעות ולחבל ולהכות בחלאים ובמכאובים ובכל מיני מדוה הממיתים ומשחיתים את בני אדם, אז באו כל בני נח ובניהם יחדו ויספרו את נגעייהם לנח אביהם ויגידו לו על אדות המכאובים הנראים בבניהם, ויבעת נח וידע כי מעון האדם ומדרך פשעיהם יתענו בכל מיני תחלואים ומדוים, אז קידש נח את בניו ואת בני ביתו וביתו יחדו ויגש אל המזבח ויעל עולות ויתפלל אל האלקים ויעתר לו וישלח מלאך אחד ממלאכי הפנים מן הקדושים ושמו רפא"ל לכלה את רוחות הממזרים מתחת השמים לבלתי השחית עוד בבני האדם, ויעש המלאך כן ויכלאם אל בית המשפט, אך אחד מעשרה הניח להתהלך בארץ לפני שר המשטמה לרדות במרשיעים לנגע ולענות בהם בכל מיני מדוה ותחלואים ולנגע מכאובים".



## ה.

### השקר והפחתא

ידועים דברי חז"ל על השקר והפחתא<sup>(א)</sup> (והובא בהרבה ראשונים על הפסוק 'מכל החי' כראיה לדברי חז"ל שהשדים נכנסו לתיבה), וז"ל מדרש תהלים (שוחר טוב מזמור ז): "הנה יחבל און והרה עמל וילד שקר. אמר ר' לוי בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא לנח כנס לך שנים שנים מכל מין ומין בתיבה, ובאו ונכנסו כולם בתוך התיבה, שנאמר שנים שנים מכל הבשר (בראשית ז טו), כיון שבאו אל נח נכנסו כל אחד ואחד עם זיווגו, אתא שיקרא בעא למיעל, אמר ליה נח לית את יכול למיעל, אלא אם כן נסבת לך זיווג, אתא שיקרא ותבע זוג, ופגע בפחתא, אמר ליה מן הין את אתיא, אמר ליה מן גבי נח דאזלית ובעי למיעל לתיבותא, ולא שביק לי, אלא אם כן אית לי בר זוג, ואי את בעי תהוי לי זוג, אמר ליה מה את יהיבי לי, אמר ליה אנא מתקן עמך דכל מה דאנא מסגל, את תהא נסבה, אתקין ביניהון דכל מה דשיקרא מכניס פחתא נסיבי, עיילון תרווייהו לתיבותא, כד דנפקון מן תיבותא הוה

יא). מובא גם בילקוט שמעוני, פרשת נח, רמז נ.

שיקרא מכניס ופחתא נסיב קמא קמא, ולא שהא ולא מידי, אמר איזיל אתבע מידי מחברי פחתא, איזיל שיקרא גבי פחתא אמר ליה הבא לי מה דסגלית, אמר ליה ולא כדין איתנייה בהדאי דכל מה דאת כניס אנא נסיב, לא הוה ליה פתחון פה, הרה עמל וילד שקר, שיקרא מוליד שיקרא".

ובפשטות דברי חז"ל היה נראה שאכן דברים כפשטן, שהשקר והפחתא נכנסו לתיבה, אבל כתב החפץ חיים (שפת תמים פרק ב) שדברי חז"ל אלו הם "בדרך משל ומליצה", וראה בהמשך דבריו שמביא לבאר (מדברי המהר"ל) למה המשילו כן דוקא על נח.



# הערות הקוראים

◆ ברכת הדלקת הנר ביו"ט וביו"כ ◆



## הערות הקוראים

**הערה על מאמר הרב עמנואל מולקנדוב "ברכת הדלקת הנר ביו"ט**

**וביו"כ" (גיליון כ' עמוד קמ"ח וגיליון י"ט עמוד מ"ח)**

מה שהשיב הרב עמנואל מולקנדוב שליט"א בענין הדלקת נרות ביו"ט נראה שהדבר נשאר בחקירה, אך לא להלכה. בראשונה כתב לדייק דרך מחכמי אשכנז הביאור ולא מן הגאונים וכו', הנה אין לנו ספרים שלמים מן הגאונים וגם לא מביאים כל השינויים מן הירושלמי, ועוד כי חכמי אשכנז היו יותר קרובים לארץ ישראל, כך שמסתבר שיהיה להם את הירושלמי יותר מחכמי בבל, וכמו שהתלמוד הבבלי היה ברור יותר לחכמי ספרד, כי הם ידעו מה שניתוסף אח"כ ע"י הגאונים וכדומה, כן להיפך לגבי תלמוד ירושלמי.

ומה שדייק ממה שספרי ספרד מדויקים יותר מספרי אשכנז, כל זה היינו לאיזה גירסא והשמטת דברים, אבל לא לבדות קטע שלם.

ואח"כ הביא להוכיח מדברי הראב"ה שהביא איזה דין בהיפוך שארי ראשונים, ואינו מובן הרי הירושלמי שלפנינו מלא טעותים בדינים ונלאו המפרשים לתקנו, וכמו התוספתא, וא"כ איך מוכח מזה לומר שלא היה לו ירושלמי מדויק, ועוד כי נמצא גם דינים שמביאים חכמי ספרד מן הירושלמי נגד ירושלמי שלנו.

**דוד אריה שלזינגר**

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב



### תגובת המחבר

הנני להשיב בס"ד.

ראשית, חשוב להדגיש שאין הנידון של הדלקת נרות ביו"ט בברכה תלוי 'רק' בשאלה האם הירושלמי שהביאו הראב"ה אמיתי או לא, אלא הדבר תלוי 'גם' בנידון זה. למעשה, אף אם זה ירושלמי אמיתי - כיון שמצאנו לראשונים רבים שלא ס"ל כן אלא שאין מברכים, ואף כתבו בחריפות נגד מנהג אשכנז

**האוצר ♦ גיליון כ"א**



שמברכים - לא עדיף זה מאשר דברים המפורשים בירושלמי שלפנינו שמברכים, ואעפ"כ פסקו רוב הפוסקים לא לברך משום שבבבלי לא נראה כן, וכגון חתימת ברכת בנ"ר אם חותמים בא"י חי העולמים כמו שהוא בירושלמי או לא, וכן ברכה על בריה וכדומה. ואף כאן יאמרו הראשונים האחרים שכיון שלא הוזכר בבבלי במפורש חובת ההדלקה ביו"ט וכן הברכה - אין לברך. וכמו כן מצינו הרבה דינים המובאים בתוספתא ובירושלמי שלא פסקום הפוסקים, או שנחלקו האם לפסוק אותם או לא, ולא גרע נידון זה משאר הנידונים הנ"ל, ובפרט בעניני ברכות - דקי"ל סב"ל.

ולעצם ענין הירושלמי. מה שכתב הרב דוד אריה שלזינגר שליט"א שאין לנו ספרים שלמים מהגאונים וכו' - במחכ"ת אינו ענין לכאן כלל, ואיני יודע אם עיין בכל המקומות שהזכיר רא"א במבואו שציינתי שבהם הוזכר ספר ירושלמי זה של ראבי"ה, שהם מקומות רבים שבהם יש לנו הרבה מדברי הגאונים על אתר וכן את דברי שאר רבותינו הצרפתים והספרדים ועוד, ובאף אחד מהמקומות לא הזכירו ירושלמי זה, והרי ציינתי גם את ברכת הדלקת הנר בשבת גופא, שיש לנו עליה הרבה תשובות מהגאונים שנשאלו אם מברכים ולמה, ולא השיבו שיש ירושלמי שמברכים - וזה ברור שלא היה להם, והדברים פשוטים.

ומה שכתב שחכמי אשכנז היו קרובים יותר לא"י וכו' - תמה אני אם אמרה, אטו אשכנז קרובה לא"י יותר מבבלי??? וכי בזמן חכמי התלמוד הבבלי והירושלמי היה קשר בין א"י לאשכנז כמו שהיה בין ישראל לבבלי??? לכל היותר מצאנו שחכמי אשכנז נהגו בדברים מסוימים כמנהג ארץ ישראל הקדום, ובעיקר בעניני הפיוטים בתפלה, אבל מכאן ועד ספרים מדויקים שהגיעו ישירות מא"י לאשכנז הדרך רחוקה [תרתי משמע]. ועוד שלא מצאנו באף מקום לבד מירושלמי זה איזה ספרים מדויקים שהגיעו לאשכנז מא"י יותר משאר ארצות, ואפילו באשכנז מצינו כמה פעמים שהראבי"ה וסיעתו כותבים שאין להם עוד ירושלמי לבדוק מה הנוסח, וכמו שהביא רא"א במבואו שם, ורואים שהירושלמי שהיה להם זהו רק ההעתק הנ"ל ופעמים שמצאו גם את הירושלמי המקורי שיש לנו ופעמים שגם זה לא היה להם, וזה מראה בעליל שאין זה מחמת הקירבה והדיוק שהיה להם אלא להיפך.

ומש"כ לגבי ספרי ספרד או אשכנז - אדרבה מזה שלא מצוי קטעים אלו בכל ספרי הירושלמי שלפנינו ושלפני הראשונים בכל הארצות מראה שאין זה ירושלמי אמיתי, והמעייין היטב במקורות שציינתי יראה שכך הוא האמת, וחבל שמזדרזים להשיג בלי לעיין היטב בסוגיא זו [של אמיתות הירושלמי הנ"ל] לעומק.

ומה שהביא שהירושלמי שלפנינו מלא 'טעותים' - כבר השבתי שזה בגירסאות קלות ולא בהוספות שלמות והפוכות ממש מהירושלמי שלפנינו, שודאי אין זה בגדר טעות בגירסא אלא הוספה ממש.

ומה שהביא שחכמי ספרד גם הביאו מהירושלמי נגד הירושלמי שלנו - איני יודע למה כיון.

סוף דבר, לא מצאתי שום הלכה שיש בה כ"כ הרבה פקפוקים במקורותיה וראיות רבות שלא לברך מראשונים מפורשים ודיוקים חזקים לא לברך שהפוסקים - ובעיקר פוסקי ספרד - הורו בכה"ג לברך, ותמיד חוששים למיעוט דמיעוט של הפוסקים שלא לברך, והרי ברכת נט"י לטיבולו במשקה, שכל הגאונים ורוב הראשונים המפורסמים כולל הרמב"ם הורו לברך, ורק מעט מן הפוסקים חששו שלא לברך, ובכל זאת השו"ע חשש להם וכך המנהג, וכי נידון דידן גרע מזה שאין הרבה ראשונים שהורו לברך אלא לכל היותר המחלוקת היא שקולה, ולפי האמת נראה שגם זה לא חשיב שקולה אלא ברוב הארצות עפ"י רוב הראשונים לא בירכו, ולומר שאין זה אפילו בגדר 'ספק' ברכות להקל, אתמהא, וודאי לי שאם היו גדולי הפוסקים בדורות הקודמים רואים את הנ"ל היו מורים שלא לברך.



## **כתובת המחברים למשלוח הערות:**

**הרב יגאל גרוס**

**[yigalgross6@gmail.com](mailto:yigalgross6@gmail.com)**

**הרב אהרן פרענקיל-תאומים**

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

**הרב יואל שילה**

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

**הרב עמנואל מולקנדוב**

**[e9074716@gmail.com](mailto:e9074716@gmail.com)**

**הרב שמואל ישמח**

**[shmuel6520@gmail.com](mailto:shmuel6520@gmail.com)**

**הרב אוריאל בנר**

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