

בס"ד

ירחון

# האוצר

טבת ה'תשע"ט

גיליון כ"ג

# חברי המערכת

הרב משה בוטון

הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד      הרב רפאל קליין

הרב יוחנן ברנשטיין      הרב מאיר אופנהיימר

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 קנט  
הגאון רבי אליהו דוד רבינוביץ-תאומים [האדר"ת] זצ"ל

## אוצר הזמנים

יא. חנוכה לאחר חורבן בית המקדש  
הרב אוריאל בנר

כב. מיהי יהודית שעיקר נס חנוכה נעשה על ידה [הערות]  
הרב משה בוטון - הרב יהושע ון-דייק

כו. מקום הדלקת נר חנוכה לדריים בבתי קומות  
הרב יהושע ון-דייק

לה. הדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת  
הרב ח. י. הלוי

מה. ומנותר קנקנים - הערות בהלכות הדלקת נרות חנוכה ועוד  
הרב חיים אשר ברמן

נד. "הזהיר בנר" כיצד?  
הרב יחזקאל מועלם

נז. ביאור תשובת ה'תרומת הדשן' בדין הדלקת נר חנוכה לאכסנאי שמדליקים עליו  
בביתו  
הרב אהרון אמואל

סו. טעמו וביסוסו ההלכתי של מנהג יוצאי חלב להדליק נר נוסף  
הרב אליהו גטנו

## מפתח האוצר

פז	בדין הזיק בנר חנוכה הרב יעקב דוד אילן
צו	'נבון וחכם' הרב חיים יצחק קפלן
קד	אמירת עננו בד' תעניות בערבית ובשחרית הרב עמנואל מולקנדוב

## אוצר אורח חיים

קיב	נטילת ידים אחר נגיעה בטינוף הרב יואל שילה
קסה	נשים בתפילה הרב משה מרדכי אייכנשטיין
קסט	עניית אמן באמצע לימוד ותפילה הרב יחיאל אומן

## אוצר יורה דעה

קפז	הערמה ברבית בעיני הקדמונים הרב יצחק נוימן
קצט	בביאור החילוקים בין נדר הניתר ע"י פתח או ע"י חרטה והמסתעף הרב אברהם נריה מאור
רח	'שנים שהיו מהלכין בדרך' - ביאור דעתו המחודשת של בן פטורא והנפקותות להלכה הרב שניאור זלמן קליימן
רכט	מתי יש להניח את התינוק הנימול על כסא אליהו למנהג הספרדים הרב חיים פנירי

# מפתח האוצר

## אוצר חושן משפט

הכרעה על מעשה ע"י חזקה ..... רלו  
הרב אלחנן וינברג

לשמש מדוכב בכלא ..... רנ  
הרב אלחנן פרינץ

## אוצר חקר ועיון

אין עשה דוחה לא תעשה ועשה - בגדרו ובמעמו ..... רסו  
הרב נתנאל ונדרוולדה

בדין אין מעבירין על המצוות [הערות] ..... ערה  
הרב עידוא אלבה - הרב דוד לוי

בעניין חמורו של אברהם אבינו, ולמה לא לקח עמו סוס לעקידה ..... רפו  
הרב פנחס בן אהרון

ישוב הסתירה בין מידות נפח למידות אורך [מכתבים - חלק ב'] ..... רצא  
הרב עמנואל מולקנדוב - הרב עידוא אלבה

## הערות הקוראים

מכתבים מהגה"צ רבי שריה דבליצקי זצ"ל ..... שלט  
שמואל  
מדוע אין חובת שמחה בחנוכה כבפורים ..... שמג  
זמן הדלקת נרות חנוכה ..... שמה  
ברכת המצוות לאחר קיומן בנר חנוכה ובשאר מצוות ..... שמז  
הואיל ואתעביד ביה מצוה חדא - נעביד ביה מצוה אחרית ..... שנ  
פירוש העולם הבא בדברי חז"ל ..... שגא

כתובת המחברים למשלוח הערות ..... שגד

## בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וּיְתַהַלֵּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תּוֹרַתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹרֶךְ יָקָרוֹת, יִרְחוֹן "הָאוֹצֵר" גִּילְיוֹן כ"ג - טַבַּת הַתּשַׁע"ט, הָאוֹצֵר בְּתוֹכוֹ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יָקָרִים בְּכָל מַקְצוּעוֹת הַתּוֹרָה, שֶׁנִּתְחַבְּרוּ בְּיַד אֹמֶן, ע"י חוֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



כַּתֵּב בַּסֵּפֶר חֲזוֹן עֹבְדֵי חֲנוּכָּה (בְּהַקְדָּמָה): "כֹּאשֶׁר אֲנוּ מִתְבּוֹנְנִים בְּנֵס חֲנוּכָּה נוֹכַח שְׁכַל הַתּוֹרָה שֶׁבַעל פֶּה שֵׁשׁ בִּידֵינוּ הַיּוֹם, הִיא בְּזִכּוֹת נֵס חֲנוּכָּה, צֵא וְלִמַּד כִּי אֵין לָנוּ בְּכָל הַמִּשְׁנָה וְהַתְלַמּוּד אֲלֵא דְבָרֵי הַתְנַאִים מִדּוּרֵי שֶׁל הַלֵּל וְהַלֵּאָה, וּבֵהֶם אֲנוּ עוֹסְקִים וְלִמְדִים דְּבַר מִתּוֹךְ דְּבַר, וְאֵילוּ מִדּוּרֵי הַקּוּדְמִים לְדּוּרֵי שֶׁל הַלֵּל לֹא נִזְכַּר בִּשְׁ"ס דְּבַר. וְהֵרִי הַלֵּל נִהַג נְשִׂאוֹתָיו לִפְנֵי חוֹרְבֵן הַבַּיִת מֵאָה שָׁנָה, וְנֵס חֲנוּכָּה הִיָּה יוֹתֵר מִמֵּאֲתַיִם שָׁנָה לִפְנֵי חוֹרְבֵן הַבַּיִת הַשֵּׁנִי, וְאִם חֲלִילָה לֹא הִיָּה הַנֵּס שֶׁל חֲנוּכָּה מִתְרַחֵשׁ, לֹא הִיָּה לָנוּ שׁוּם דְּבַר מִהַתּוֹרָה שֶׁבַעל פִּי שְׁבִידֵינוּ, עַל כֵּן הוּא נֵס גָּדוֹל לְקִיּוֹם הַתּוֹרָה, וְיֵשׁ כֹּאֵן נֵר מְצוּהָ (שֶׁל חֲנוּכָּה) וְתּוֹרָה אֹרֶךְ, הִיא הַתּוֹרָה שֶׁבַעל פֶּה".

וְלִכֵּן עָלֵינוּ בִּימֵי אֵלֹהֵי הַיְּהוּדוּת וְלַהֲלֵל לָהֶם יִתְבָּרַךְ גַּם עַל נֵס הַתּוֹרָה שֶׁבַע"פ, וְלַהֲתַחֲזֹק בְּלִימּוּדָהּ. וְז"ל הַקְדּוּשָׁת לוי (עַה"ת, פֶּרֶשֶׁת מִקֵּץ, דְּרוּשִׁים לַחֲנוּכָּה): "וְאִ"כ שְׁעִיקָר הַנֵּס הִיָּה רַק עַל שֶׁרָצוּ לַהֲעִבִירָנוּ מִתּוֹרָתָנוּ הַקְדּוּשָׁה וְהַקְב"ה בְּרֹב רַחֲמָיו הִצִּילָנוּ מִהַגְזִירָה הַזֹּאת, מִהָרָאוּי לְכָל אֶחָד אֲשֶׁר בִּשְׁם יִשְׂרָאֵל יִכּוֹנֵה לְשׁוּם בִּשְׁכָּלוֹ לַהֲתַמִּיד בְּתוֹרָתוֹ ית' כִּי הֵם יָמִים רָאוּיִם לָכֵן, דִּהִיָּינוּ שֶׁבְּכָל חֲנוּכָּה הַחֵל לַהֲאִיר עָלֵינוּ הָאֶרֶץ יִתְבָּרַךְ מִתּוֹרָתוֹ, וְלֹא לִילֵךְ בְּקוֹל מִשְׁחָקִי כָּלֵל חֵס וְשְׁלוֹם".

וְעֵי' בְּדְבָרֵי הָעֵמֶק דְּבַר (שְׁמוֹת לט, לז): "נִרְוֹת הַמַּעֲרָכָה... מִכֵּאֵן דְּרִשׁוּ חֲז"ל בְּפִסְקִיתָא פֶּרֶק ו' - רַבִּי חֲנִינָא אָמַר, הִתְבָּאָה שֶׁל מִלְּאֲכַת הַמִּשְׁכָּן הִיָּתָה בִּימֵי חֲנוּכָּה. וְהִיָּינוּ שֶׁלִּמְדוּ מִכֵּאֵן שֶׁהִבִּיאוּ בְּזִמָּן שֶׁנִּתְחַזַּק כַּח הַמְּנוּרָה, וְהִיָּינוּ בִּימֵי חֲנוּכָּה, וְזֶהוּ לְשׁוֹן נִרְוֹת 'הַמַּעֲרָכָה' לְרַמּוֹז בַּעַת שֶׁהִיָּתָה מַעֲרַכַת הַשָּׁמַיִם וְהַשְּׁגָחָה הָעֲלִיּוֹנָה תְּלוּיָה עַל כַּח הַמְּנוּרָה, שֶׁבֵּא לַהֲאִיר עַל כַּח הַתְלַמּוּד וּפְלִפּוּלָה שֶׁל תּוֹרָה, כְּמוֹ שֶׁבִּיאָרְנוּ

ריש פרשת תצוה, והיו אותן הימים מסוגלים לזה מכבר, והגיע בפועל לאחר כמה שנים בימי בית שני".



בשער הגליון, נביע תודתנו העמוקה בפני כל תופשי התורה הנכבדים, אשר שלחו לנו מאשר נתחדש להם והעלו הדברים על גבי הכתב. יזכו כולם להמשיך בלימוד התורה כשאיפתם הטהורה, להגדיל תורה ולהאדירה.

ויהי ה' אלוקינו עמנו כאשר היה עם אבותינו, אל יעזבנו ואל יטשנו, לזכותנו להמשיך בהוצאת הגליון לאור עולם באופן קבוע ומכובד, ולהיות במה לכל בר בי רב לפרסם בה חידושי תורתו.



# אוצר הגנזים

◆ מעשי למלך – סימן קנט ◆





## מעשי למלך\*

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

### סימן קנט

הרמב"ם פסק פי"ז מאיסורי ביאה הי"ג, דכה"ג אסור ליקח שתי נשים<sup>1</sup> והקשה הראב"ד דביומא י"ג, א', משמע דרק ביוה"כ אסור אבל בכל השנה הוא מותר<sup>2</sup> ונלע"ד דכונת הרמב"ם ג"כ דלכך אין לו ליקח ב' נשים משום יוה"כ דכ' ביתו ולא ב' בתים וצריך לגרש אחת<sup>3</sup> כמש"כ הרמב"ם (...) וע' תו"י(ט) בדף הנזכר ודוק<sup>4</sup>.

ובאותו ענין ע' שו"ת מקום שמואל בשער החמשים הביא קו' עצומה בשם הגאון ר' אברהם ברודא וצ"ל דמאי קא"ל רבנן לר"י א"כ אין לדבר סוף<sup>5</sup> דלפמ"ש תוס' בכתובות פ"ג, ב', ד"ה מיתה דלכך שכיחא מיתה דרוב נשים מסתכנות

(\* כתב היד נמסר למערכת באדיבותו הרבה של הרב מנשה לוינגר הי"ו. נעתק ונערך בס"ד ע"י הרב עמוס חדר.)

1. וזו לשון הרמב"ם שם: "מצות עשה על כהן גדול שישא נערה בתולה... ואינו נושא שתי נשים לעולם כאחת שנאמר אשה אחת ולא שתיים". וראה בנושאי כלי הרמב"ם שדנו מאיזה פסוק יליף ליה. וראה עוד לקמן בהערה 3 מה שניסינו לפרש.

2. וזו לשון הראב"ד בהשגתו שם: "לא נתחווה זאת הסברא, שלא אמרו במסכת יומא (יג.) אלא 'ביתו' (ויקרא טז ו) - אמר רחמנא - ולא שתי בתים. ואפשר שלא נאסר בשתי נשים אלא ביום הכיפורים, שלא ימשך לבו אחריהן ויבא לידי טומאה. אבל הדעת נותנת כן, כדי שלא יצטרך לגרש ערב יום כיפור. אלא שאני מוצא, וישא לו יהודיע נשים שתיים, ויולד בנים ובנות' (דברי הימים ב כד ג)".

3. נראה שכונת רבינו שדעת הרמב"ם כדעת הראב"ד, שמעיקר הדין מותר לו לישא אשה אך הואיל ויצטרך לגרש אחת מהן בערב יום הכיפורים מדין 'ביתו' - ולא שני בתים', לכן מעיקרא לא ישא שתי נשים. ברם, לפי זה צריך עיון בטעמו של הרמב"ם שכתב 'אשה אחת ולא שתיים', ומשמע שהוא איסור דאורייתא. והנה בנושאי כלי הרמב"ם דנו מהיכן יליף ליה הרמב"ם, ולהנ"ל אפשר דיליף ליה מקרא ד'ביתו', כדברי הגמרא ביומא, ואם כן לא קשיא מידי.

4. נראה שכונת רבינו לדברי התוספות ישנים (יומא יג. ד"ה ולא) שהקשה כהראב"ד מיהודיע, ותירץ שמא בערב יום הכיפורים היה מגרש אחת מהן.

5. במשנה ריש מסכת יומא (ב.) סבר רבי יהודה שיש לתקן לכהן גדול אשה נוספת, שמא תמות אשתו ביום הכיפורים ולא יתקיים הפסוק (ויקרא טז ו) 'וכפר בעדו ובעד ביתו' - ביתו זו אשתו. ושאלוהו חכמים, אם כן אין לדבר סוף, ופירש רש"י (שם ד"ה אין) שמא תמות גם השנייה. ואין להעמיד אשה שלישית, שמא תמות גם היא, ואין לדבר סוף.

בלידה<sup>6</sup> דא"כ הכא לק"מ דבראשונה שהיא בעולה שייך שפיר לגזור שמא תמות דמסתכנת בלידה משא"כ אותה אשה שמתקנין לו היא בתולה<sup>7</sup> ואין בה סכנת לידה ולמה ניחוש שמא תמות.

ויש להחזיק<sup>8</sup> הקושיא בהקדם מה שנ"ל לבאר מנ"ל [לתוספות] סברא זו ונ"ל דשם [כתובות פג:] אמר אבבי דמיתה שכיחא וק' דבסוכה כ"ג, א', ס"ל לאבבי דר"מ ור"י פליגי בכך דר"מ ס"ל דמיתה שכיחא ור"י ס"ל דלא שכיחא<sup>9</sup> א"כ הלכה כר"י<sup>10</sup> וא"כ איך אמר אבבי כאן דשכיחא מיתה ולכך כתב דרוב נשים מסתכנות בלידה וזהו שייך בנשים משא"כ בבהמות דלא מסתכנות בלידה לא גזרינן בהו שמא תמות והיינו טעמא דר"י דלא גזר שמא תמות וא"כ הקו' עצומה יותר דהרי ר"י ס"ל סברת תוס' הנ"ל.

ודע דק"ל ר"י אר"י ורבנן ארבנן דהנה סתם ת"ק דר"י הוא ר"מ ע' פסחים י"א, א', וא"כ ק' דביומא ס"ל לרבנן דלא גזרינן שמא תמות ולר"י ס"ל דגזרינן ובסוכה שם ס"ל איפכא<sup>11</sup> [וע' תו"י יומא [ד"ה למיתה] שכתבו דג' מחלוקת בדבר<sup>12</sup> וא"צ<sup>13</sup>] ונ"ל דפליגי בפלוגתת ר"ת ותוס' בתוס' חולין מ"ב, ב', ד"ה ואמר, דרבנן ס"ל כר"ת ור"י ס"ל כדעת התוס' ע"ש כן הייתי אומר<sup>14</sup>.

6. וזו לשון בעלי התוספות שם: "מיתה שכיחא - שמא משום דרוב פעמים מסתכנת בלידה".

7. שהרי כהן גדול אסור בבעולה, שנאמר "והוא אשה בבתוליה יקח" (ויקרא כא יג).

8. היינו לחזק.

9. בברייתא שם נחלקו רבי יהודה ורבי מאיר: "עשאה לבהמה דופן לסוכה. רבי מאיר פוסל ורבי יהודה מכשיר. שהיה רבי מאיר אומר, כל דבר שיש בו רוח חיים אין עושין אותו לא דופן לסוכה, ולא לחי למבוי, ולא פסין לביראות, ולא גולל לקבר". ושאלה הגמרא "מאי טעמא דרבי מאיר", ותירץ אבבי "שמא תמות". ונמצא שרבי מאיר חייש למיתה משום דשכיחא ורבי יהודה פליג, דלא שכיחא מיתה וממילא לא חייש למיתה.

10. דרבי מאיר ורבי יהודה הלכה כרבי יהודה (עירובין מו:). וכן פסקו הרמב"ם (פכ"ד מהל' סוכה הט"ז), וטור וש"ע או"ח (סי' תר"ל סעי' י"א) כדעת רבי יהודה.

11. א.ה. בקטע הקודם רבינו תירץ קושיא זו על פי דברי התוספות (כתובות פג:): דבסוכה מיירי מבהמה שאינה מסוכנת בלידה, וביומא מיירי מאשה.

12. היינו שדעת רבי יהודה שרק בכפרה חששו למיתה משום מעלתה, ורבי מאיר חושש לעולם, ורבנן לעולם אינם חוששים. ועיין שם באורך.

13. דאפשר דהיינו תנא קמא היינו רבי מאיר, ונחלקו כדלהלן.

14. נראה שכונת רבינו לומר דנחלקו שם ר"ת ותוספות בביאור החילוק בין אדם לבהמה, דבהמה נטרפת בנקיבת הקרום לבד ואדם נטרף רק כאשר גם ניקב הקרום וגם חסרה הגולגולת. דעת ר"ת היא דאדם יש

ואח"כ מצאתי בגמ' סוכה כ"ד, א', דמקשה הגמ' הא דר"י אדר"י דביומא<sup>15</sup> ומשני מעלה עשו בכפרה<sup>16</sup>.

וק"ל למה לא מקשה מר"מ אדרבנן<sup>17</sup> וצ"ל כמש"כ דס"ל כדעת ר"ת הנ"ל ודוק<sup>18</sup>.

ודע דק"ל קו' עצומה על תוס' כתובות הנ"ל דא"כ מאי מקשה הגמרא [סוכה] שם<sup>19</sup> ה"ל לשנויי שאני בהמה כמש"ל וע"ע גיטין כ"ח, א'<sup>20</sup>, וע' תו"י יומא י"ג, א', ד"ה למיתה שכתבו דלזמן מרובה חיישינן אף למיתה דתרי<sup>21</sup> וקשה מאד מסוכה הנ"ל דמקשה דר"י אדר"י ולד' תו"י הנ"ל לק"מ דהתם בסוכה ה"ה עושה לה על כל ז' ימי סוכה ולזמן רב י"ל דר"י חייש ג"כ למיתה וצ"ע, עכ"פ מה שבארתי ד' התוס' ליתא<sup>22</sup>, ומ"מ קו' הגאון רבי אברהם ברודא במקומה עומדת

לו מזל ולכן אין הוא נטרף בקל, מה שאין כן בהמה. ודעת התוספות היא שהוא משום שינוי הגופים, שבאדם הקרום התחתון קשה ונקיבתו לבדה אינה מטריפה, מה שאין כן בבהמה שהקרום רך. ועיין שם באורך. ואם כן כותב רבינו שרבנן סבירא להו כר"ת, שאדם יש לו מזל, ולכן בבהמה גזר רבי מאיר (רבנן) שמא תמות, ובאשת כהן גדול לא חיישי רבנן. מה שאין כן רבי יהודה סבירא ליה כתוספות, ורק התם דיש חילוק מעשי בין הגופים - בהמה מסוכנת טפי, מה שאין כן בלידה- אשה מסוכנת יותר וחיישינן למיתה.

15. וזו לשון שאלת הגמרא שם: "ולא חייש רבי יהודה למיתה, והא תנן, רבי יהודה אומר, אף אשה אחרת מתקינין לו, שמא תמות אשתו". עד כאן.

16. וזו לשון הגמרא (שם): "הא איתמר עלה, אמר רב הונא בריה דרב יהושע, מעלה עשו בכפרה". ופירש רש"י (שם ד"ה בכפרה): "בכפרת יום הכפורים עשה בו מעלה זו, שחשש בה במידי דלא חייש בעלמא". ובתוספות (יומא ב. ד"ה וחכ"א) הוסיפו: "אבל הכא, משום דכפרת כל ישראל תלוי בזה" וכו'. ואם כן שפיר קושיית רבנן ארבי יהודה.

17. דרבי מאיר בסוכה (שם) אמר דמיתה שכיחא ואין לסמוך דופן הסוכה בבהמה, ורבנן ביומא (שם) אמרי דלא חיישינן למיתה, ואין מתקנין לכהן גדול אשה אחרת.

18. דאף על פי דמיתה שכיחא בבהמה, אשה דאית ליה מזלא לא חיישינן ואין מתקנין.

19. דרבי יהודה אדרבי יהודה שהכשיר בהמה לדופן סוכה ולא חייש, והצריך אשה נוספת לכהן גדול שמא תמות הראשונה.

20. בסוגיא דהמביא גט והניחו זקן או חולה, אי חיישינן שמא מת או לא.

21. בתוספות ישנים - ביום אחד יש חשש למיתת שניים כמו למיתת אחד. מה שאין כן לזמן מרובה חיישינן לחד ולא לתרי וצ"ע.

22. דכיון דרבי יהודה סבירא ליה כתוספות, דנשים מסתכנות מחמת לידה, ולכן לזמן מרובה חיישינן לחד, מכל מקום בבהמה לא גזרינן אף לזמן מרובה, דאינה מסוכנת בלידה.

והנכון בעיני מה ששמעתי ממופלג אחד לתרץ הגמ' חגיגה י"ד, ב', ט"ו, א',  
 דחיישין שמא באמבטי עיברה ומותרת לכה"ג א"כ שייך כאן הסברא דמסכנות<sup>23</sup>  
 בלידה וג"כ מותרת לכה"ג, ודע דצל"ע שלא נזכר דין זה בהרמב"ם וצ"ע כעת.



23. נדצ"ל 'דמסוכנת'.

# אוצר הזמנים

חנוכה לאחר חורבן בית המקדש ♦ מיהי יהודית שעיקר נס חנוכה  
נעשה על ידה ♦ מקום הדלקת נר חנוכה לדריים בבתי קומות ♦  
הדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת ♦ ומנות קנקנים – הערות בהלכות  
הדלקת נרות חנוכה ועוד ♦ "הזהיר בנר" כיצד? ♦ ביאור תשובת  
ה'תרומת הדשן' בדין הדלקת נר חנוכה לאכסנאי שמדליקים עליו בביתו  
♦ טעמו וביסוסו ההלכתי של מנהג יוצאי חלב להדליק נר נוסף ♦  
בדין הזיק בנר חנוכה ♦ 'נבון וחכם' ♦ אמירת עננו בד' תעניות  
בערבית ובשחרית



הרב אוריאל בנר

## חנוכה לאחר חורבן בית המקדש

כידוע, חנוכה הוא אחד מהימים שמקורם במגילת תענית. הגמרא בר"ה י"ח ע"ב מביאה מחלוקת מה דינם של ימי מגילת תענית אחרי החורבן: "איתמר, רב ורבי חנינא אמרי: בטלה מגילת תענית, רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי אמרי: לא בטלה מגילת תענית. רב ורבי חנינא אמרי: בטלה מגילת תענית, הכי קאמר: בזמן שיש שלום - יהיו לששון ולשמחה, אין שלום - צום. והנך נמי כי הני (כלומר ימי מגילת תענית כמו הצומות). רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי אמרי: לא בטלה מגילת תענית, הני (הצומות) הוא דתלינהו רחמנא בבנין בית המקדש, אבל הנך - כדקיימי קיימי". מקשה הגמרא על רב ורבי חנינא מחנוכה: "מתיב רב כהנא: מעשה וגזרו תענית בחנוכה בלוד, וירד רבי אליעזר ורחץ, ורבי יהושע וסיפר. ואמרו להם: צאו והתענו על מה שהתעניתם!". ועונה: "אמר רב יוסף: שאני חנוכה דאיכא מצוה - אמר ליה אביי: ותיבטיל איהי, ותיבטל מצותה! אלא אמר רב יוסף: שאני חנוכה דמיפרסם ניסא"<sup>(א)</sup>.

כדי להבין את דברי הגמרא, ראשית עלינו לברר<sup>(ב)</sup>, האם דין ביטול מגילת תענית הוא היתר לא לנהוג בדיניה, או שיש בו גם צד של חיוב לעשות כן. רש"י שם מפרש: "עכשיו שחרב הבית - בטלו, ומותרין בהספד ובתענית", ומפשט

(א). בספר טל לישראל (ר"ה סימן ד) חקר האם משמעות ביטול מגילת תענית היא שהיא נתבטלה ע"י בית דין, כמו שמתחילה היא נקבעה ע"י בי"ד, או שמעצמה בטלה מעצמה, וניסה להוכיח כדרך השניה. נראה שמהנימוק שבגמרא לאי ביטול חנוכה משמע שמדובר בשיקול של בי"ד, וממילא נראה יותר שמדובר בביטול ע"י בית דין.

(ב). נקודה בה לא נעסוק, אבל ראוי להזכירה, היא התלות העולה מדברי הגמרא בין איסור הספד ותענית להדלקת הנרות, כלומר, אף שהדיון העיקרי הוא לכאורה על האיסור בלבד, ברור לגמרא שאין להפריד בינו להדלקת הנרות. כ"כ הרשב"א שם: "דאם איתא דאיהי בטלה אף מצותה נמי בטלה וכדאמרינן הכא אמר רב יוסף שאני חנוכה דאיכא מצוה כלומר ואי איהי בטלה אף מצותה בטלה, והילכך לא מבטלינן איהי כי היכי דלא תבטל מצותה ואמרינן תו ותבטל איהי ותבטל מצותה, דאלמא אי אפשר דתבטל איהי ולא תבטל מצותה, דאם איתא לימא ליה ותבטל איהי ולא תבטל מצותה". וכן משמע גם ברמב"ם (פ"ג ה"ג) שכתב: "וימים אלו הן הנקראין חנוכה והן אסורין בהספד ותענית כימי הפורים והדלקת הנרות בהם מצוה מדברי סופרים כקריאת המגילה", ודייק הגרי"ד [בן הגרי"ז] סולובייצק (עדת יעקב סימן ו'): "דמוכח מזה דאיכא בהימים חלות שם מיוחד דנקראים ימי חנוכה ומשום זה אסורים בהספד ותענית ויש



הדברים משמע שמותרין, ותו לא. אולם, לכאורה אם מותרים להספיד, יש גם חיוב כזה. ואם כן, אם רוצים אנו לאסור הספד, צריך נימוק בעל משקל<sup>3</sup>. וע"כ צריך לומר שההסברים שיובאו לקמן לדברי הגמרא מספיקים גם לכך. שנית, מה מתכוונת הגמרא בנמקה את שינוי הדין: "שאני חנוכה דמיפרסם ניסא".

לפום ריהטא היה נראה שכוונת הגמרא היא לענין פרסום הנס, וכמו שמצינו בעניינים אחרים שדבר זה כוחו גדול. כמו למשל בשבת כ"ג ע"ב: "נר חנוכה וקידוש היום מהו... נר חנוכה עדיף, משום פרסומי ניסא". וברמב"ם הלכות מגילה וחנוכה פ"ד הי"ב: "אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק". כך היה ניתן לומר גם ביחס לביטול מגילת תענית, שכח פרסומי ניסא גדול ובגללו לא מתבטל חנוכה<sup>4</sup>, אך מדברי הראשונים עולים דברים אחרים. דברינו יתחלקו לשניים, בתחילה נראה ארבעה ביאורים בדבר, ונשלים במספר בירורים נלווים.



בהם מצוה דהדלקת הנרות, אבל בתוס' משמע לכאורה אחרת, ולדעתם יכול להיות מצב שדין הימים בטל ובכל אופן תהיה מצוות הדלקת נרות זכר לנס ואכמ"ל להאריך בישוב תמיהת הרשב"א על כך מדברי הגמרא.

ג). בהמשך הגמרא מופיע: "ואי סלקא דעתך בטלה מגילת תענית - קמייטא בטול, אחרנייתא מוסיפין?" כלומר, אין להוסיף ימים על סמך מאורעות שקורים אחרי חורבן הבית. וכתב הפרי חדש (אורח חיים סימן תצו): "מוכח מכאן דלדידן דקיימא לן דבטלה מגילת תענית דכיון דקמאי בטול דלית לן לאסופי אחרנייתא", אולם סיים: "ואי מוסיפין הווי יום טוב דרשות", משמע שאין איסור לשמוח, אלא שאין בזה גדר של מצווה, יעויין לקמן הערה י בדברי החת"ס, החולק על הפרי חדש על סמך המשך הגמרא.

ד). האבני נזר (אורח חיים סימן תקא) פירש את דברי הרמב"ם: "...טעם הרמב"ם דכל מצוות אינו מחוייב למכור כסותו. שהרי חישב לעשות מצוה ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה (ברכות ו ע"א). מה שאין כן פרסומי ניסא לפרסם לאחרים ומה לאחרים במחשבתו. ועל כן קידוש היום שהוא לעצמו. שוב דומה לשאר מצוות". עפ"ז פרש הגר"י טרונק, נכד הגר"י מקוטנא (חסדי אבות בסוף ספר יבין דעת סימן י"ז), את יחודה של חנוכה שלא בטלה, בגלל הצורך לפרסם את הנס: "בדברי הש"ס ר"ה...וע"ש בפרש"י ובאמת לפי פירושו הו"ל לומר שאני חנוכה דמפרסם מצוותו, לכן אני אומר דבאמת כל מצווה שעפ"י תקנת חכמים א"א לנו לעשותה מקבלין אנחנו שכר על הפרישה שהרי אנחנו אנוסים בתקנת חכמים...וכ"כ הבה"ג דהא דכל שנה שאין תוקעין בה בתחלתה מריעין לה בסופה לא דאיקלע ר"ה בשבת דהרי הוי כאלו עשאה דנאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאלו עשאה, ומכש"כ בנאנס בתקנת חז"ל אבל כבר כתב באבני נזר...א"כ זה תירוץ הש"ס דבנ"ח קשה לבטל מצוותה כיון דמפרסם ניסא, ובביטולה לא שייך כאלו עשאה כיון שבאה לפרסם הנס לאחרים ובכה"ג אונס לאו כמאן דעביד".

## פרק א'

### ארבעה ביאורים בדעת הראשונים

#### פרוש רש"י - "גלוי הוא לכל ישראל"

מפרש רש"י: "דמפרסם ניסא - כבר הוא גלוי לכל ישראל ע"י שנהגו בו המצוות והחזיקו בו כשל תורה ולא נכון לבטלו". באופן פשוט, כוונת רש"י היא שאי אפשר להתעלם מהיחס שקיים בעם ישראל לחנוכה, והתעלמות ממנו יכולה לפגוע בכל היחס לתורה, שכן בעיני אנשים - אף שאין זה נכון - חנוכה נחשב כעין דברי תורה, ואם מבטלים אותו יוכלו לטעות שדברי תורה מתבטלים. ואפשר לפי זה שיש כאן מעין מגדר מילתא, שאף שלפי כללי הדין הפשוטים היה צריך לבטל את חנוכה, יש שיקולים כללים שגוברים על כך.

בשו"ת להורות נתן (חלק ד סימן סג) עמד על כך שרש"י לא פירש כפשוטו, דשאני חנוכה דאיכא פרסומי ניסא וכמו שאמרו בש"ס שבת, והסביר: "נראה דרש"י הוכרח לפרש כן, דאל"כ הלא גם שאר ימים טובים הכתובים במגילת תענית איכא פרסומי ניסא שהרי כולם נתקנו משום נס וכפירש"י שם ד"ה בטלה מג"ת, ומאי שנא חנוכה. וע"כ צריך לפרש דהמצוה גלוי לכל ישראל ע"י שנהגו בו המצוות". ובספר שפתי חיים הסביר בזה נקודה נוספת, שלפי רש"י היה נכון לכאורה לומר "מיפרסם מצוותיו" ולא "מפרסם ניסא". אך רש"י שם לב לכך והדגיש שהמתפרסם והתופס מקום בעם ישראל הוא הנס, אלא שזה נוצר בגלל המצוות וקיומם. ובזה רצה להבדיל כנ"ל בין ימי מגילת תענית הרגילים, בהם יש איסור לעשות דבר מה (הספד, תענית), לבין חנוכה, שיש בו גם מצוות עשה, ולכן גם הנס תופס מקום יותר עמוק בלב עם ישראל וממילא לא נכון לבטלו.

בשו"ת משנה הלכות (חלק ג סימן קי) דן בדברי נתיבות המשפט בחו"מ סימן רל"ד שאין צריך כפרה על עברה בשוגג באיסור דרבנן, והקשה מ"ה י"ח ע"ב במה שנחלקו רב ור"ח ור"י וריב"ל אי בטלה מ"ת "מתיב רב כהנא מעשה וגזרו תענית בחנוכה בלוד וירד ר"א ורחץ ר"י וסיפר ואמר להם צאו והתענו על מה שהתעניתם ופי' רש"י התענו - עשו תשובה... הרי להדיא ששגגו בדרבנן ואפי' הכי הצריכו תשובה וצע"ג. וכתב: "ולכאורה עלה בדעתי לדחוק לפי מה שכתב

רש"י שם דמפרסם ניסא כבר הוא גלוי לכל ישראל ע"י שהנהגו בו המצות והחזיקו בו כשל תורה ולא נכון לבטלו ע"כ. והי' אפשר לומר דכיון דהחזיקו בו כשל תורה חמור יותר, ובפרט לדעת רבינו הבה"ג והרמב"ן ז"ל במנין המצות שמנו אותם במנין המצות, אמנם לפי האמת אינו נראה לחלק בהכי, דהרי מצות דרבנן קראו אותם וגם הגאון לא חילק ואמר סתם דאדרבנן לא צריך כפרה". מובן שהפירוש שהעלה בתור אפשרות שונה מההבנה הנ"ל, שאינה רואה דבר אמיתי החמור יותר בחנוכה משאר דרבנן.

דמיון מסוים להו"א של המשנה הלכות ניתן למצוא בדברי הגרמ"מ כשר זצ"ל (בספר התקופה הגדולה עמוד רמח), המפרש את רש"י על פי האמור במספר מקורות שעם ישראל קיים את מצוות הדלקת נרות חנוכה גם בזמן שקיומה היה כרוך בקצת סכנה, ומסביר שהם עשו זאת מפני שעיקר התקנה של מצוות הדלקת הנרות במקדש, מתחילתה הייתה לפרסם שהחשמונאים מסרו נפשם על הדלקת הנרות במקדש, ולכן השתדלו לעשותה גם בזמן שקיומה כרוך בקצת סכנה. ולפי זה כוונת רש"י היא שמשום שמסרו נפשם על קיומה, לכן חשובה היא משאר מצוות דרבנן (ומוסיף שמש"כ רש"י והחזיקו בו כשל תורה כיוון לדברי מגילת אנטיוכוס – "כימי מועדים הכתובים בתורה").



## נס לרוב ישראל

בספר צידה לדרך (למהר"ם בן זרח חנוכה דקל"ה ע"ד) פירש את דברי הגמרא שאני חנוכה וכו' כך: "לפי שהיו הניסים לכל ישראל או לרובם" לעומת ניסים אחרים במגילת תענית<sup>(ה)</sup>.

ועדיין צריך ביאור מדוע זו סיבה לאי ביטולו של חנוכה. אולי אפשר לפרש לאור פרוש נוסף לדברי הגמרא המובא בשפתי חיים. הגמרא בשבת י"ג, ב' מסבירה שאיננו מציינים היום כל נס שקורה, כמו שנקבעו ימי מגילת תענית, מכיוון ש"אנחנו איננו חשים בצער בעת צרה ולא בשמחה והודיה בבוא ישועת ה'".

(ה). בשו"ת יביע אומר (חלק ו - אורח חיים סימן מא) כתב שאף בכתובות (כה רע"ב) אמרין, כי אסקינהו עזרא לאו כולהו סלוק, ופרש"י: "שרובן נשארו בבבל, דכתיב כל הקהל כאחד ארבע רבוא", וא"כ מדוע נחשב הנס לרוב ישראל? אלא שיש לומר בדעתו "שמכיון שהיה בהמ"ק קיים ועיני כל ישראל נשואות אליו נחשב כאילו נעשה לכל ישראל".

כי חסרה לנו ההכרה שהשי"ת עושה הכל ללמדנו ולעוררנו להתקרב אליו יתברך". לפי זה, ממשיך ר' חיים פרידלנדר ואומר: "יסוד זה שאין אנו מכירים בניסים, יש בו מדרגות רבות, ככל שהנס גדול יותר וגלוי יותר גם אנו מכירים בניסים ומודים עליהם להשי"ת... לכן חנוכה לא בטל הואיל ונס השמן שבגללו נקבעו ימי החנוכה היה נס גלוי ומפורסם... לכן חנוכה לא בוטל כשאר הימים הכתובים במגילת תענית". אפשר שיש להטעימו בדברי רש"י ולומר שלדעת הצדה לדרך, היות הנס לכל ישראל או לרובם גרמה לכך שהנס נוכח תמיד בתודעת עם ישראל ועל כן לא נכון לבטלו מתוך מחשבה שאיננו רגישים לניסים.



### ביאור הגמרא לפי שיטת ר"ד הבבלי שהלל דחנוכה דאורייתא

הגר"י פערלא בביאור על ספר המצוות לרס"ג (עשה נט ט) הביא את שיטת ר"ד הבבלי ש"כל המועדים הם זכר ליציאת מצרים. ונתחייב מזה ג"כ אשר נהללו ונשבחו יתברך בכל זמן יתראה לנו נצחונו וגבורתו. וע"כ אמרו כי הלל בימי חנוכה דאורייתא... ועל כן נתחייב לפרסם הנסים בכל מקום שנעשו בו".

ויש לשאול: "א"כ לרבי יוחנן וריב"ל דאמרי לא בטלה מגילת תענית וכי נימא שהיו אומרים הלל בכל הימים הכתובים במגילת תענית. והרי רבי יוחנן גופיה אמר בתענית שם שאין גומרין את ההלל אלא בי"ח יום ובגולה כ"א יום. וכ"ה בערכין שם".

אלא ש"עיקר הקושיא לק"מ. דלא כל הנסים שוין. דודאי חיוב קריאת ההלל על הנס דאורייתא הוא. אלא דהיינו דוקא בנס גדול ומפורסם כיציאת מצרים ונס חנוכה ופורים. אבל לא בנס שאינו גדול ואינו יוצא כ"כ מדרכו של עולם".

וכתב שיש מקום להביא ראיה דהלל הוא מדאורייתא: "מפ"ק דר"ה (י"ח ע"ב) דאמרי' רב ור"ח אמרי בטלה מג"ת. ר"י וריב"ל אמרי לא בטלה מג"ת. מתיב ר"כ מעשה וגורו תענית בחנוכה בלוד וירד ר"א ורחץ וכו'. א"ר יוסף שאני חנוכה דאיכא מצוה. א"ל אביי ותיבטל איהי ותיבטל מצותה. אלא אר"י שאני חנוכה דמיפרסם ניסא עיין שם". והנה תוספות עמדו על כך שיש משנה מפורשת שיוצאין על כסלו מפני החנוכה, ומדוע לא הוכיחו משם שחנוכה לא בטלה אחרי החורבן,

ותירצו: "דלעולם לא חשיב יום טוב ואפילו הכי מדליקין נרות זכר לנס". ומפרש הגרי"פ: "ונראה דמש"כ התוס' נרות לאו דוקא. דה"ה להלל שהוא ג"כ משום הנס. וחד דינא אית להו הרי ..אפילו את"ל בטלה מג"ת. מכל מקום הלל ונר חנוכה לא בטלו. ומשמע דהיינו משום דמדאורייתא ניהו וכמו שביארנו לעיל".

ובזה הוא מפרש את תירוץ הגמרא שאני חנוכה דאיכא מצוה: "כלומר דאיכא בה מצות הדלקת הנרות וההלל. ומשום המצוה אי אפשר לבטלה". על כך מקשה אביי: "ותבטל היא ותבטל מצותה". כלומר: "והיינו משום דהוה ס"ד דמדרבנן הוא, וכמו שיש לבטל היום טוב יש לבטל נמי מצותה. וע"ז משני ליה שאני חנוכה דמיפרסם ניסא. כלומר שהוא נס מפורסם דמה"ט הוא דאמרינן בי' הלל ומדאורייתא הוא ואי אפשר לבטלו", ולכן גם את היו"ט שלו לא בטלו. המשנה ברורה (סימן תקעג ס"ק ג) נימק את הדין שבחנוכה לא בטלה מגילת תענית: "ומפני הנסים הגדולים המפורסמים שנעשו בהם נשאר בחזקתם", ודבריו דומים להנ"ל.



### פירוש בדעת הרמב"ם

אמנם לא מצאנו התייחסות מפורשת של הרמב"ם לתירוץ הגמרא, אולם לדעת הגרא"ד אויערבך (פתחי אברהם חנוכה-פורים עמוד פ"ז) ניתן ללמוד את דעתו מדבריו בסוף הלכות חנוכה שם כתב: "מצוות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד".

לאור ההערה על פרוש רש"י שלדבריו היה מתאים יותר לומר "מיפרסמא מצוותה" או "מיפרסמא יומין דחנוכה", נראה שהרמב"ם פירש שמכיוון שבשאר ימי מגילת תענית נוהג רק איסור הספד ותענית, נמצא שהנס עצמו שקרה באותו יום לא מיתפרסם ולכן בטלו. לעומת זאת, בחנוכה ע"י המצוות מתפרסם עצם הנס, והימים מעידים על שארע בהם, לכן לא מבטלים אותם<sup>(1)</sup> (לפי זה מוסברת הלשון חביבה וכו', שהרי על מגילת תענית נאמר שנכתבה עקב חביבות הנס - שבת י"ג, ע"ב, וחנוכה חביבה במיוחד שכן יש בעצם המצווה פרסום הנס שמביא את האדם להודות ולהלל).



(1). לפי"ז, אומר הרב אויערבך, רב יוסף בתירוצו השני לא חוזר לגמרי מתירוצו הראשון, שאני חנוכה דאיכא מצוה, אלא מוסיף שהטעם אינו משום עצם המצווה, שאם כן תיבטל היא ותיבטל מצוותה, אלא משום שע"י המצווה יש זכרון ופרסום למאורע הנס שזוהו עיקר התכלית של היו"ט.

## פרק ב' בירורים נלווים

### דין הימים שלפניהם ואחריהם

סביב דין זה של אי ביטול מגילת תענית ביחס לחנוכה מצאנו מחלוקת בראשונים, האם הימים שלפניהם ואחריהם בטלו או לא.

כתב הרמב"ם בריש הל' חנוכה ה"ג ז"ל: "ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת ימים האלו שתחילתן כ"ה כסליו ימי שמחה והלל כו' וימים אלו הן הנקראין חנוכה והן אסורין בהספד ותענית כימי הפורים". וכתב ה"ה דכשאמרו פ"ק דר"ה (יט ב) לא בטלה מגילת תענית לענין חנוכה ופורים דוקא ביומן אבל לפניהם ולאחריהם בטלה, וכ"כ הרמב"ם עצמו בהלכות אבל (פי"א ה"ג): "וכן אין מספידין את המת בחנוכה ובפורים ולא בראשי חדשים אבל נוהגין בהן כל דברי אבלות, ומותר לספוד לפני חנוכה ופורים ולאחריהן". אמנם הרא"ש פ"ק דמגילה ס"ח כתב אית דבעי מימר כיון דלא בטלי אוקמיה אדינייהו דלפניהם ולאחריהם אסור, ואית דאמרי דלא עדיף לפניהם ולאחריהן משאר יומי.

ובאר בספר משאת המלך (סימן קנ"ד) את מחלוקתם "דיסוד פלוגתייהו היינו בעצם התקנה של לפניהם ולאחריהם אי היינו דכמו דיום הנס גופא נקבע ליו"ט כמו"כ קבעו אף ליום שלפניו ויום שלאחוריו והוא דהימים האלו מצד עצמם דינם דלא להתענות בהם". ולפי זה גם לפניהם ואחריהם לא בטלו, או שנאמר בסגנון אחר: "דלעולם עיקר התקנה הוא ליום הנס, אלא שתיקנו דאף בערב היום ובמוצאי היום ג"כ דלא להתענות בהם". ולפי זה, לפניהם ואחריהם, דינם כשאר ימים שכן הם אינם כלולים בעצם דין החנוכה".

ושמא אפשר להעלות הסבר נוסף, אם מדובר בתקנה כללית של חיזוק לכל הימים, בטלו כל הימים ובכללם קודם ואחרי חנוכה, אבל אם מדובר בתקנה פרטית הקשורה לכל יום מהימים בפני עצמו, אפשר שדין לפניהם ואחריהם יושפע מדין היום עצמו.

(ז). והקשה על דברי עצמו: "אולם יעוי' בתוס' תענית (יח א) ד"ה רב ז"ל וי"ל הא דאמר חנוכה ופורים לא בטלו ר"ל הדינים שלהם לעשות יום טוב ודלא להתענות בהן אבל בדינים דלפניהם בטלו, ולכאורה מבואר דהלפניהם וכן לאחריהם הוא מדיני היום ומ"מ ס"ל דבטלו", ולא נראה שהקושיה כ"כ קשה.

מרן הגרסי"ה קוק (מצוות ראייה סימן תרפ"ו) רוצה לקשר דיון זה לדיונו העיקרי, מה טעם המשך חיוב חנוכה אחר החורבן, ומביא את דברי רש"י הנ"ל שהחזיקו בו וכו'. מדבריו עולה שיש כאן שני עניינים שונים, המצווה ופרסום הנס: "והנה אע"ג דהמצוה אינה נוהגת כי אם בעצם היום" כלומר, לכאורה לפי זה י"ל שהימים הסמוכים בטלו שכן בהם אין מצווה, אבל "מ"מ שפיר מסתבר כיון דלא בטלה התקנה קיימא במילתא להצריכה חיזוק ג"כ", ומוסיף: "והדעת נותנת שעכשיו שכל מגילת תענית בטלה צריך חיזוק יותר"."

נציין שלהלכה פסק השולחן ערוך (או"ח סימן תרפ"ו, ס"א): "בחנוכה ופורים מותר להתענות לפניהם ולאחריהם", והמ"ב בסק"א כתב: "וכן בהספד שרי וב"ח כתב דבחנוכה אסור להתענות לפניו וכן הוא ג"כ דעת הפר"ח ואכמ"ל."

בהמשך לדעת ראשונים שחל שינוי בדיני החנוכה בענין הימים שלפניהם ואחריהם, נזכיר את ביאורו של הגרמי"ל זקש (זמנים סימן ל"ג) לפיו חל שינוי נוסף, לדעות מסוימות. כתב הטור (סימן תרע): "והיה אומר הר"מ מרוטנבורק ז"ל שרבו הסעודה שמרבים בהם הן סעודת הרשות שלא קבעו אלא להלל ולהודות ולא משתה ושמחה", תמה הגרמי"ל על התעלמותו מדברי מגילת אנטיוכוס, שקיימו עליהם ימי משתה ושמחה. כדי לתרץ הביא את דברי הדרכי משה: "וכתב מהר"א מפראג וז"ל אבל במרדכי הארוך... כתב שקבעו יום טוב משום חנוכה המזבח... והכא אומר שקבעוהו משום הנס וי"ל דמשום זה קבעו משתה ושמחה אבל להלל ולהודות קבעו משום נס". וכתב לבאר שלדעת המהר"ם אכן בזמן הבית היו חובת משתה ושמחה משום חנוכה המזבח, כדברי הדרכי משה, אבל אחרי החורבן בטל ענין זה, ומש"כ בענינו שלא בטל חנוכה הכוונה, חיוב ההלל וההודאה שנתקנה על הנס. לפי"ז אכן השתנה במשהו מעמדו של חנוכה אחרי החורבן, על אף דברי הגמרא שלא בטלה מגילת תענית.



ח). נימוק מיוחד לביטול דין לפניהם ואחריהם הביא הבית יוסף (סימן תרפ"ו): "ובהגהות מיימוניות כתוב בריש הלכות תענית (אות ב) רבינו שב"ט כתב דחנוכה ופורים לפניהם ולאחריהם מותר דחנוכה מפרסמא ניסא" הרי שלדברי דעה זו, נימוק הגמרא עצמו להישארות חנוכה, מהווה נימוק לביטול דין הימים הסמוכים, וצ"ב.

## האם גם בפורים קיים הסבר זה של מיפרסם ניסא

נשלים את הדיון בבירור היחס בין חנוכה ופורים. הגמרא בר"ה י"ט ע"ב הקשתה: "והלכתא: בטלו, והלכתא - לא בטלו" ותרצה שלא בטלו מוסב על חנוכה ופורים. ומצאנו מחלוקת בביאור הגמרא שם. בר"ן על הרי"ף שם, כתב: "כאן בחנוכה ופורים. כיון דמיפרסם ניסייהו לא בטלי<sup>ט</sup>", משמע שגם בפורים קיים הסבר זה. ולדבריו יש להבין האם יש מהפירושים הנ"ל שאינו מתאים לפורים, וממילא ברור שאין זה הפירוש הנכון לדעתו אף בחנוכה. ויש מקום לדון על פירוש הצדה לדרך, האם בפורים היה הנס לכל או רוב ישראל ואכמ"ל.

אולם מצאנו שני אחרונים שכתבו אחרת. הטורי אבן שם הקשה על דברי הגמרא: "ק"ל הלכה מכלל דפליגי הא מסיק לעיל דבחנוכה כ"ע מודים דלא בטלו משום דמיפרסמא ניסא כ"ש דפורים דמיפרסמא ניסא טפי מחנוכה, ועוד כל עצמו של פורים בגולה ניתקנה אחר חורבן בית ראשון", ואחרי דו"ד הסביר, שמה שתירצו "שאני חנוכה דמפרסמא ניסא היינו משום דאכתי לא קם לן הא דבטלו מגילת תענית בתנאי והוה קשיא לן למ"ד בטלו מעובדא דגזרו תענית בחנוכה בלוד ודחיק לשנוייה בע"כ דשאני חנוכה. אבל לבתר דקם לן הא דבטלו מג"ת בתנאי. השתא איכא למימר דלמ"ד בטלו חנוכה נמי בטל ולא תקשה מהא עובדא דלוד דההיא כר"מ ואיהו דאמר כר"י דס"ל בטלו מש"ה הוצרך לפסוק הלכתא דחנוכה לא בטלו". וכ"כ השפת אמת. לפי זה אין צורך להסביר שבפורים קיים גדר זה של מיפרסם ניסא.

משמע שהנימוק של מיפרסם ניסא אינו נשאר למסקנה, ולפי"ז גם אצ"ל שגם פורים מיפרסם ניסא, הנחה שיש לה משמעות לביאור ענין מיפרסם ניסא. וצ"ב האם החת"ס יסביר שלטעם אבל הוא להם, אכן השתנה ההסבר בחנוכה כדעת האחרונים הנ"ל או נשאר כדברי הר"ן וגם כנגד האבל הוא להם, נאמר שאני חנוכה וכו'.



ט). ויש להבין, הרי פורים יסודו בדברי קבלה ומדוע צריך לומר שלא בטלה בו מגילת תענית מסיבה אחרת? מסביר הטורא: "י"ל דנ"מ להא דאמרי' בפ"ק דמגילה (דף ה') כתיב במגילת תענית את יום י"ד ואת יום ט"ו יומי פוריא אינון דלא למספד בהון ואמר רבא לא נצרכא אלא לאסור את של זה בזה פי' בני י"ד בט"ו ובני ט"ו בי"ד. והשתא למ"ד בטלה מגילת תענית של זה בזה שרי מש"ה מסיק הלכתא דפורים לא בטלה ואכתי של זה בזה באיסורו עומד".



## פרק ג'

## ביאורים בספרי חסידות

נסיים בדברי שניים מגדולי החסידות שבארו גמרא זו:

השם משמואל (חנוכה תרע"ז) פירש את דברי הגמרא בדרכו, ובסוף הזכיר גם את רש"י: "ונראה לפרש דהנה תורה היא נצחית ואין בה ביטול לעולם, כי הביטול הוא מצד הטבע שאין בו קיום ותמיד הוא פושט צורה ולובש צורה, אבל תורה, שכל עצמו של הטבע ומציאותו הוא מן התורה... ע"כ א"א שיהי' הטבע מתנגד לה ומבטל אותה. וכמו בכלל כן בפרט האדם שהוא עולם קטן שגשמיות האברים אינם יכולים לבטל את מצות התורה ולשכחה כמ"ש (דברים ל"א) כי לא תשכח מפי זרעו, וברש"י הרי זו הבטחה לישראל שאין תורה משתכחת מזרעם לגמרי. אבל תקנות ומנהגים אינם במדרגה זו ויכול להיות להם ביטול והסרה באחד הזמנים, וכ"כ האברים הגשמיים שבאדם הם ביכולתם לשכח אותם. וזהו שהקשו ותיבטל איהי, שכמו שיש מציאות הביטול לגוף התקנה כן נמי למצותה, אלא א"ר יוסף שאני חנוכה דמיפרסם ניסא, והיינו כמו שמיפרסם ניסא לחומר העולם בכלל, כן הוא באדם עצמו שחומר האדם מרגיש ומפרסם הנס ומתפעל, ע"כ אין טבעו משכח ונשאר לעולם רושם באדם, ע"כ לא נכון לבטלו. ואולי יש להעמיס זה בדברי רש"י ז"ל עיין שם". ובשנת תרע"ח הוסיף: "...וע"כ כמו שהתורה היא נצחית כן נמי נס חנוכה הוא נצחי, וזהו דמיפרסם ניסא שפירש"י ע"י שנהגו בו המצוות

(י. החת"ס (שו"ת או"ח סימן קס"ג) למד שיש שני מהלכים בגמרא. לפי הראשון, המופיע בדף י"ח ע"ב, סיבת הביטול היא כנ"ל, ולכן ברור לגמרא בהמשך העמוד שאם אלו בטלו, לא שייך להוסיף אחרים. אולם בדף י"ט ע"ב מופיע נימוק אחר ש"אבל הוא להם". אומר החת"ס: "כדמייתי תנאי ואמר ר' יוסי טעמא מפני שאכל הוא להם, ואם כן תינח ניסים התלויים בבית המקדש, אבל ניסים שנעשו בחו"ל אדרבה שמחה שאף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתם וגו'... ובאמת כן משמע פ"ק דמגילה י"ד ע"א וערכין י' ע"ב דאחרניתא מוסיפין, דאמרינן התם משחרב בית המקדש הוכשרו כל הארצות לומר שירה". לפי זה הוא מסביר מדוע: "נהגו בכמה מדינות וקהילות לעשות להם פורים ביום שנעשה להם הצלה בימים ההם בגולה, ול"ג בעומר יוכיח שנתחדש ע"י תלמידי ר"ע והיה אחר החורבן אע"כ מפני שנעשה בחו"ל, דלא כפר"ח במנהגי איסור שלו בהלכות י"ט אות י"ד שקרא תגר על שקרא תגר על המנהג ההוא, ולע"ד מנהג ותיקין הוא דלמסקנא לא קיי"ל כהך דאחרניתא אינם מוסיפין אלא כיון שאינו אבל להם יוסיפו ויוסיפו". לדבריו צ"ל שהנימוק שהצדיק את הישארותו של חנוכה כיון ש"מיפרסם ניסא" עונה גם להסבר של "אבל הוא להם", אלא אם יפרש כטו"א והשפ"א שהגמרא חזרה בה מהסבר זה, ומי שאסר לצום ס"ל שלא בטלה מגילת תענית.

והחזיקו בו כשל תורה, והיינו דכל ענין חנוכה שהוא קיום התורה א"א אלא בנצחיות כשל תורה, וא"ת שיתבטל ח"ו בחורבן הבית ובשעה שאין שלום שוב אין לה ענין כלל, ולא הי' נתקן מעיקרא".

ר' צדוק בפרי צדיק לחנוכה מפרש את הנס בצורה אחרת, כנוגע לאי שכחת התורה בכל המצבים, ולפיו ברור מדוע אחרי חורבן הבית לא השתנה דבר: "וכן קדושת נר חנוכה נשאר גם כן לעולמי עד וכמו שנאמר (דברים ל"א, כ"א) כי לא תשכח מפי זרעו. והוא מה דקיימא לן בטלה מגילת תענית חוץ מחנוכה... וטעמא דחנוכה אמרו (שם י"ח ב) שאני חנוכה דמיפרסם ניסא ופירש רש"י כבר הוא גלוי לכל ישראל על ידי שנהגו בו המצוות וכו'", שואל ר' צדוק, איך זה מתרץ את שאלת הגמרא: "אך המכוון דמפרסם ניסא שלא להשכיח התורה מישראל וזה נשאר לעולמי עד. דאף שהבטיחנו ה' יתברך כי לא תשכח מפי זרעו מכל מקום היה פחד... ואף שהבטיחנו ה' יתברך כן יעמוד זרעכם ושמכם וכדומה. מכל מקום היה מסתפי והיה פחד וכן כאן היה פחד", וזה היה קודם הנס: "אבל על ידי נס חנוכה האיר להם באור כוח תורה שבעל פה שלא תשכח מפי זרעו לעולמי עד. וכל מועדי מגילת תענית נבטל הארתם בזמן הגלות מה שאין כן בנס חנוכה שדייקא אחר כל ההסתרות מתנוצץ כח הזה של התחדשות בחינת תורה שבעל פה בנפשות ישראל לעולמי עד ולהתקיים בנו כי לא תשכח מפי זרעו"<sup>(א)</sup>.



(א). ויעויין עוד בשו"ת תורת חיים (להגרי"ח זוננפלד סימן נא) שפירש את הגמרא בדרך מעניינת: "אמרו בש"ס ראש השנה י"ח ע"ב דאפילו למאן דאמר בטלה מגילת תענית מכל מקום אסור להתענות בחנוכה 'שאני חנוכה דמיפרסמא ניסא', ונראה לענ"ד על פי הגמ' ביומא דף כ"ט ע"א דאמרינן "אסתר - סוף כל הניסים" ומקשינן והאיכא חנוכה? ומשנינן 'ניתנה ליכתב קא אמרינן'. והכוונה נראית פשוטה: דלאחר שנסתם החזון על ידי הנביאים האחרונים "חגי זכרי' ומלאכי" פסקה רוח הקודש, ושוב לא היה רשות להוסיף על כתבי הקודש ואם כן על ידי חנוכה ופורים, שבאחד מהם נתקנה מגילה ולא בהשגה, והיינו שכבר נחתם חזון, זה יסוד התורה להכחיש כל פוקר ומשקר הבא בנבואת שקר, כי כבר נתפרסם בכל האומה בכללה כי נחתם חזון - כנ"ל". פירוש מקורי אחר כתב הגר"צ שכטר (בעקבי הצאן סימן סימן י"ט): "שאני חנוכה דמפרסם ניסא, כלומר, דכל ענינו של נס חנוכה... היה לרמוז על בנין הבית השלישי להכריזו עליו ולפרסמו" עיי"ש באריכות.

הרב משה בוטון - הרב יהושע ון-דייק

## מיהי יהודית שעיקר נס חנוכה נעשה על ידה הערות

לכבוד הרב יהושע ון-דייק שליט"א

י"ש כ"ע על המאמר על יהודית (בירחון האוצר כב), מעניין מאד, אולם יש להעיר בזה תרתי:

א. בתחילת המאמר כתבתם: "יש שרצו לומר שמדובר במגילת יהודית, מהכתבים החיצוניים, שם מופיע שהיא האכילה את הליפורנס (שר צבא גוי) מאכלי חלב והרדימתו ואז הרגה אותו", וכן בסוף המאמר כתבתם: "עפ"י דברינו אלו, רש"י ונכדו הרשב"ם התכוונו לאותה אשה ולאותו מעשה (ובכך נמנענו ממחלוקת ראשונים שלא לצורך)". אולם יש להעיר שסיפור 'בת יוחנן' שהאכילה מאכלי חלב וכך הרגה את 'ראש האויבים' או מלך יון, כבר הובא בר"ן במס' שבת (ט: ד"ה אמר) וכן בכלבו (סי' מד) ומשם לרמ"א בסי' תר"ע, ועל-פי זה נהגו לאכול מאכלי חלב. ולכן אף את"ל שיהודית היא חנה היא בת יוחנן, עדיין נמצא שיש מחלוקת ראשונים מה היה הנס<sup>(א)</sup>.

א). ואעתיק לכאן מש"כ בעניין זה בס"ד:

מצאתי ג' סיפורים על "יהודית" בספרי הראשונים:

א. מעשה יהודית הוזכר בתוספות מגילה ד. "שאף הן היו באותו הנס - פירש רשב"ם שעיקר הנס היה על ידן בפורים על ידי אסתר בחנוכה על ידי יהודית" וכ"ה בתורא"ש, ריטב"א (שם), מרדכי (פסחים תוספות מער"פ רמז תריא) ובבית הבחירה למאירי במגילה שם.

בס' המנהיג (הלכות מגילה עמוד רמט) כתב שיהודית היתה מבנות חשמונאי ובכלבו כתב שהיתה בת יוחנן כהן גדול.

בכלבו כתב שהרגה את מלך יון וכן באבודרהם כתב שעיקר הנס נעשה ע"י אשה ששמה יהודית שקצצה את ראשו של אנטיוכוס.

בכלבו הובא הסיפור המלא וז"ל: "ויש מפרשים שעל ידי אשה אירע להם הנס הגדול ההוא ושמה יהודית כמו שמפורש באגדה בת היתה ליוחנן כהן גדול והיתה יפת תואר מאד ואמר המלך יון שתשכב עמו והאכילתו תבשיל של גבינה כדי שיצמא וישתה לרוב וישתכר וישכב וירדם ויהי לה כן וישכב וירדם ותקח חרבו וחתכה ראשו ותביאהו לירושלים וכראות החיל כי מת גבורם וינוסו, ועל כן נהגו

ב. ע"פ התירוצו, שחנה נקראה בפי כל יהודית על שעברה על דת יהודית לשם הדת היהודית, צ"ע מדוע רבי מנחם בר' מכיר שינה משמה הידוע וקרא לה חנה.

בכבוד רב

משה בוטון



לעשות תבשיל של גבינה בחנוכה". וכ"כ בארחות חיים (הלכות חנוכה אות יב).

הרמ"א הביא מנהג זה להלכה בסי' תרע [ובדרכי משה הביא דברי הכלבו והר"ן הנ"ל, ובדפו"י הכניסו בטעות את דברי הד"מ לבית יוסף בסוף סי' תרעה].

לפי שיטה זו מעשה יהודית אכן אירע בזמן נס חנוכה.

ב. מפיוט לר' מנחם ב"ר מכיר ועוד מקורות (חלקם הובאו במאמרכם בירחון האוצר) עולה ששמה היה חנה והיא היתה בתו של מתתיהו, ולא היא הרגה את את ההגמון אלה אחיה תקעו את האשרה העומד לפניו בבטנו.

שילוב מעניין ראיתי במדרש (אוצר המדרשים (אייזנשטיין) חנוכה עמוד 192) שאומר שקודם היה מעשה חנה (שם כתוב בת יוחנן כה"ג) שהרגה את ההגמון, ולאחר מכן יהודית הרגה את אנטיוכוס מלך יון שבא להלחם נגד ישראל על אשר הרגו את ההגמון.

ג. ז"ל הרקח בפירושו לעל-הניסים: "מסרת גבורים ביד חלשים ורבים ביד מעטים - הם היוונים, וגם חבורת אליפורני שקיבץ ק"כ אלף איש גבורי מלחמה וכ"כ אלף בעלי חיצים, וגמלים נשאו מזונות עד אין מספר, ולכד כל המדינות גדולות וגבוהות, כיון ששמעו ישראל שבא עליהם פחדו כלם, ועלה אליקים הכהן וצוה לסגור כל מעברות אליפורני שלא יבא עליהם, וכן עשו. ויקומו ויצעקו אל ה' בעמידה, והכניעו נפשם בצום ובבכי הם ונשיהם ובניהם, ולבשו הכהנים שקים וגם מזבח ה' הלבישו שק, ונפלו הנערים על פניהם בצום לפני היכל ה', ויצעקו כולם אל ה' בלב אחד. כששמע אליפורני חרה אפו עליהם ובא עליהם בבתול, והיו בבתול זקנים עזיהו בן מיכיהו ושמעון וכרמי וגדיאל, וכל העם מיד נפלו על פניהם [והשתחויו] לה' בבכי גדול, וצוה אליפורני לרדת בבתול ק"כ אלף עושה מלחמה וכ"כ אלף בעלי חצים, מלבד העוזרים אותם מכל המדינות ומן המקומות אשר כבשו, וכלם מכוונים מלחמה כנגד ישראל, ובאו בעמק ההר ולקחו המעיין מישאל וכל המעינות פסקו עבדי אליפורני, מיד נפלו כל ישראל על פניהם לפני ה', מיד נאספו ישראל על עזיהו ואמרו לו ישפט ה' עליך שלא רצית להשלים עמו, אמר נמתין ה' ימים אם יבא לנו עוזר מוטב ואם לאו נמסור עצמינו, כיון ששמעה אשה חכמה [ביותר] ששמה חנה (י"ג יהודית) והיא אלמנה בת מררי בן עדוא בן יוסף בן עזיהו בן אליהו בן ימיני בן גבעון בן רפיה בן אחיטוב בן מלכיה בן עצם בן נתנאל בן שמעון בן בני ראובן, ושם אביה מנשה שמת בימי קציר חטים, והיתה יפיה מאד ביותר וכול', עד מצאו המלך בלא ראש וסדין פרוס עליו, מיד רדפו ישראל את אויביהם והרגו מהם תילי תילים".

## תשובת המחבר

לכבוד הרב משה בוטון שליט"א שלום וברכה.

ישר כח גדול!

א. מה שכתבתי לא ליצור מחלוקת ראשונים שלא לצורך, התכוונתי לא לחלק בין רש"י לרשב"ם נכדו. ובמאמרנו יישבנו שהרשב"ם התכוון למה שרש"י התכוון.

ב. אך אה"נ צודק כבודו לגבי שאר הראשונים שהביא, וברור שהגר"ש גאנצפריד בקיצור שולחן ערוך שהביא את דבריו התבסס על אותם ראשונים.

מעשה זה מובאת בהרחבה בהרבה מקורות, כגון בחמדת ימים (הלכות חנוכה פ"ב) ובמעם לועז (במדבר עמ' צה) עם שינויים (וטעויות - כגון ששמה יהודית בת בארי [כשם אשת עשו] במקום מררי, וכן שילובים משונים בדמיון למגילת אסתר), והיא קרובה למעשה המובא ב'מגילת יהודית' (שם כתוב שהלופרנס היה שר צבא של נבוכדנצר, אולם בחמד"י כתב שהיה מלך יווני. לפי ההיסטוריונים בכלל לא היה קיים אדם בשם זה).

לפי מעשה זה האחרון אין כל קשר בין אירוע זה לבין החשמונאים, ומעשה זה אירע בזמן חורבן בית המקדש הראשון, וכפי שהעיר היעב"ץ (במור וקציעה סי' תר"ע) והוסיף שהפייטן ליוצרות צירפו לחנוכה [וכתב שאולי רצה לייחד זכרון גם למעשה יהודית ולא מצא לו מקום ולכן צירפו לנס חנוכה], וכ"כ עוד אחרונים. ומנגד הג"ר חיים אלעזר שפירא ממנוקאטש בס' נימוקי אורח חיים כתב לחלוק על המור וקציעה בחריפות, וכתב שהוא מכחיש את דברי הראשונים הנ"ל. ע"ש.

ונראה שהיעב"ץ לא ראה את דברי מעשה יהודית הראשון הנזכר באות א', אלא רק את דברי אחד האחרונים הנ"ל באות ג' [וכידוע היעב"ץ היה מגדולי המתנגדים לספר חמדת ימים], ונראה שאכן דעת הרוקח היא כמ"ש היעב"ץ, שהמעשה אינו קשור ישירות לחנוכה אולם אנו מודים גם על נס זה בחנוכה, וכפי שכתב "מסרת גיבורים ביד חלשים ורבים ביד מעטים - הם היוונים, וגם חבורת אליפורני" וכו', וצ"ע מדוע הרוקח סמך מעשה זה לעל-הניסים. והבן איש חי ביאר: "ונס זה נעשה קודם נס העקרי של חנוכה בכמה שנים, אך הואיל ואותו אויב היה ממלכי יון וגם הוא היה רוצה להעבירם על דת לכך עושין לנס זה גם כן זכר בימי חנוכה", וכ"כ בחמדת ימים הנ"ל: "נראה כי גם הנס ההוא נעשה בקרב הימים האלה או לפנייהן או לאחריהן ועושים זכרון הנס בקרב ימי חנוכה ההן להודיע לבני אדם נפלאות ה' כעל כל אשר גמלנו ה' רב טוב לבית ישראל" [וגם ביאור זה אינו מתיישב כ"כ ע"פ היעב"ץ שמעשה זה אירע בתקופת בית ראשון (כמובא בכמה מהגרסאות), אלא רק אם נקבל את דברי החמ"י שהלפורנס היה מלך יוני].

אולם רוב הראשונים כותבים מעשה שאירע בימי החשמונאים ולכן הם כתבו שאף הן היו באותו הנס משום מעשה דיהודית וכו', ואנו עושים זכר לזה באכילת מאכלי חלב וכן בזה שהנשים אינן עושות מלאכה בלילות החנוכה.

ויש להוסיף לעיין בעוד גרסאות של מעשה יהודית המובאים באספות מדרשים ופיוטים שונים, וראיתי שכבר האריכו בזה בכמה מקומות, ובפרט במאמר של הרב אהרן מושקוביץ (שעתיד להתפרסם בקובץ תבונות כרך ג').

ג. לגבי נשים שלא עושות מלאכה בשעת ההדלקה - גם פירוש של רש"י ורשב"ם מספיקים לנוהג זה.

ד. לגבי אכילת מאכלי חלב - אה"נ המקור יכול להיסמך רק על הראשונים שכבודו הביא.

ה. לגבי השאלה ב' מדוע רבי מנחם בן המכירי שינה את שמה המפורסם, נראה לומר שהוא שהזכיר את אחיה בשמם המלא, לכך מצא לנכון להביא את שמה המדויק ולא את שם הכינוי המוכר בפי כל.

ושוב יישר כח גדול ובזכות מפעלכם מתברר שמעתא

בברכת יגדיל תורה ויאדיר

יהושע ון דייק



הרב יהושע ון-דייק

רב היישוב רמת מגשימים

## מקום הדלקת נר חנוכה לדורים בבתי קומות

### שאלה

אדם שגר בבנייני קומות, היכן עדיף שידליק את נר חנוכה: בפתח חדר המדרגות מבחוץ, מחוץ לפתח ביתו בתוך חדר המדרגות, בפתח ביתו מבפנים, או בחלון בתוך ביתו הפונה לרשות הרבים (או לחלון השכנים בבית שממול)?



### תשובה

#### א. דין 'הגר בעלייה'

בגמ' שבת (דף כ"א ע"ב) מובא: "ת"ר נר חנוכה מצווה להניחה על פתח ביתו מבחוץ. אם היה דר בעלייה מניחה בחלון הסמוכה לרה"ר. ובשעת סכנה מניחה על שולחנו ודיו". מלשון הברייתא מוכח, שהאפשרות להדליק בחלון נאמרה רק לבעל העלייה ולא לגבי הדר בקומה הראשונה, שהוא צריך להדליק בפתח ביתו גם אם חלוננו פונה לרה"ר ויש בו פרסום נס גדול יותר.

ומכיוון שעיקר מצוות נר חנוכה הוא להניחו בפתח הבית, נשאלת השאלה מה מונע מבעל העלייה מלקיים את המצווה כהלכתה לכתחילה, בפתח העלייה? שמא תאמר שפתח העלייה אינו ניכר לרה"ר, הרי גם בפתח הבית, ע"פ רש"י (ד"ה מבחוץ) שכתב שמדליק בפתח ביתו היוצא לחצר ולא בפתח החצר, די בכך שיהיה ניכר לבני החצר שאינם מרובים, כי עיקר המצווה היא דווקא על פתח ביתו! וא"כ לכאורה הוא הדין שבעל העלייה היה צריך להדליק בפתח חדרו (שזה ביתו) מבחוץ.

רש"י מיישב זאת וכותב: "שאינן לו מקום בחצירו להניחה שם" (ד"ה ואם היה דר בעליה). ונראה מפירושו שפתח העלייה המדובר בברייתא אינו פתוח לחצר אלא לתוך ביתו של בעל הבית, ומכיוון שעיקר המצווה הוא להדליק על פתח ביתו

מבחוץ, מן הראוי היה שגם הגר בעלייה ידליק בפתח הבית הפונה לחצר, שהרי פתח זה משמש גם אותו, בעוברו דרך הבית אל העלייה, והוא הפתח היחיד הפונה כלפי חוץ. אמנם, מכיוון "שאין לו מקום בחצרו להניחה שם", כלומר שאין לו רשות להניח דברים ולהשתמש בחצר, אמרו חכמים שידליק בחלון הפונה לרה"ר.

עוד ניתן לתרץ, שמדובר בעלייה שעולים אליה באמצעות סולם מתוך הקומה הראשונה של הבית [כעין מה שמובא במשנה אהלות (פ"ה מ"ב): "ארובה שבין הבית לעליה" וכפי שפירש הרע"ב (שם ד"ה ארובה): "כמין חלון שבגג הבית שהוא קרקעית העליה". וכן משמע בסוף גמ' קידושין (דף פ"א ע"א) בעניין "רב עמרם חסידא אשקולו דרגא". וכן משמע במסכת דרך ארץ רבה פ"ה "והעלה לגג לשכב ונטל סולם מתחתיו" עיי"ש], ואז ניתן לבאר שהסיבה שבעל העלייה לא מדליק כעיקר התקנה, בפתח העלייה, היא מפני שלעלייה כזו אין דלת אלא רק פתח ברצפה (שהיא תקרת הבית).

ולכאורה יש הבדל בין התירוצים, שלפי ההסבר הראשון, אין עניין להדליק בפתח ביתו אם הוא אינו פונה לחוץ, אף אם הוא פתח רגיל, אך לתירוץ השני, אילו היה לו פתח רגיל (בקר עילית הגג עם דלת) ייתכן שעדיף היה להדליק בפתח העליה מבחוץ, אף שאינו פונה לחוץ (לרה"ר)!

אך השו"ע (סי' תרע"א ס"ה) הכריע כהבנה הראשונה, וכתב: "ואם היה דר בעליה שאין לו פתח פתוח לרה"ר מניחו בחלון הסמוך לרה"ר". הרי מפורש שיש לו פתח, אך הוא אינו פונה לרה"ר, ולכן יניח בחלון. והוסיף המ"ב (ס"ק כ"ג): "וגם אין לו פתח פתוח לחצר אלא פתוחה היא לבית", הרי מפורש כהבנה הראשונה.

והנה בעבר הוכחנו, שלכתחילה יש להעדיף להדליק בפתח ביתו מבחוץ אף אם יש בכך פחות פרסום הנס, מאשר להדליק בחלוננו (וכפי שהוכחנו בספרנו שו"ת מבשן אשיב ח"א סי' מ"ג), מ"מ צריך שיהיה קצת פרסום, ולכה"פ שמישהו מבחוץ יראה את הנר [כפי שכתב רש"י (שם ד"ה מבחוץ): "משום פרסומי ניסא, ולא ברה"ר אלא בחצרו, שבתיהן היו פתוחין לחצר" שהרואים היחידים הם בני החצר]. לכן במקרה שהעלייה פתוחה לתוך הבית, ובאופן טבעי בעה"ב אינו עולה לקומת העלייה, צריך להדליק על החלון, כי בלא פרסום קצת, אין זו הדלקה לכתחילה.



לפי זה צריך לפרש את האמור במגילת תענית (פרק תשיעי חודש כסליו ד"ה בעשרין וחמשה ביה): "ואם מתיירא מפני הגויים, מניח על פתח ביתו מבפנים", כהוראה לבית שאין בו חלון, או למצב שבו אדם מתיירא לשים את נר החנוכה בחלוננו כדי שלא לעורר את חמת הגויים עליו (כגון בשעות שמד או בימי אידם, שהבלטת היהדות הייתה סכנה). אך במקום שיש אפשרות לשים את הנר בחלון – כך עדיף [בלשון מגילת תענית יש גרסאות שונות. יש גרסאות שלפיהן החשש הוא מפני המציקים והגנבים, שמא יגנבו את חנר או יכבוהו (כפי שהיה המצב ברוב שנות הגלות. לפי גרסאות אלו צ"ל שדברי מגילת תענית אמורים רק כשאין חלון או שהחלון היה פרוץ ללא זכוכית, כפי המציאות הרווחת עד הדורות האחרונים, וכל מציק יכול לכבות הנר או ליטלו)].



## ב. בתי קומות בימינו

במציאות ימינו, אדם הדר בקומה שנייה (או בקומה גבוהה יותר) אינו דומה לאדם ה'דר בעלייה' המוזכר בברייתא, שהרי בימינו הגישה לכל דירה היא דרך חדר מדרגות ולא דרך הבית שבקומה הראשונה, וכפי שכתבנו בסעיף א'.

לפי זה, יש לדון לגבי מעמדו של חדר המדרגות. יש פוסקים (הגר"ז סולוביצ'יק והגרש"ז אורבך, כמובא להלן) שדינו כחצר השותפים, ואם כן לשיטת רש"י צריך להדליק על הפתח הפונה לחצר, כלומר בפתח הבית שבחדר המדרגות. ואע"פ שאין הנר ניכר ברה"ר, אין זה מעכב לשיטת רש"י, שהרי גם החצר יכולה להיות מוקפת חומה גבוהה המסתירה אותה מרה"ר, ודי בזה שהדבר ניכר לשכנים.

וכן משמע ברבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה, נתיב ט' חלק א') שכתב: "ויש שנוהגים להדליק מבפנים לפתח הסמוך לחצר משום דשכיחי גויים וגנבים... ולזה איכא היכרא לעוברים ושבים אע"ג דמדליקים בפנים". הא קמן שגם אם מאיזו סיבה הדליקו פנימה, עדיין היה "היכרא לעוברים ושבים אע"ג דמדליקים בפנים". וה"ה בנידון דידן, אם האדם מדליק בפתח ביתו מבחוץ בחדר המדרגות, עדיין יש היכרא לשכניו, באותה הקומה, ולעולים והיורדים מהקומות העליונות.

אלא שלהלכה השו"ע (בסי' תרע"א ס"ה) לא פסק כרש"י אלא כתוס' (שם ד"ה מצווה) שפסקו להדליק בפתח החצר מבחוץ. ולפי"ז אם חדר מדרגות נחשב כחצר,

יש להדליק בפתח חדר המדרגות מבחוץ [אמנם, הנוהג כשיטת רש"י אין מזחחין אותו, שהרי כדעת רש"י פסקו הר"ן (י' ע"א ד"ה אמר רבא) והרמב"ם ור"י וסמ"ג והגהות מימוניות. וכבר תמה ערוה"ש (תרע"א ס"כ) על השו"ע, כיצד פסק כתוס' נגד כל הראשונים הנ"ל. אך אנו לכתחילה אין לנו אלא דעת מרן השו"ע, שאף הרמ"א לא חלק עליו בנושא זה, א"כ זוהי הפסיקה שקיבלו עליהם רוב ישראל].

אמנם מו"ר הגר"א שפירא זצ"ל סבר שחדר מדרגות דינה כמבוי ולא כחצר, משום שהחצרות בימי חז"ל היה מקום המיועד לתשמיש בני הבית (כביסה, בישול וכדו') ולפיכך היא נידונה כחלק מהבית, אך חדר מדרגות של ימינו, שאינו משמש אלא למעבר, דינו כמבוי. ולפי זה לשיטת התוס' לכאורה צריך להדליק בפתח הבית מבחוץ הפונה אל חדר המדרגות. וכן סבר החזו"א (מובא בשו"ת אז נדברו ח"ה סי' ל"ט), שהוסיף וחדש שאף בחצר של בית פרטי (גינה וכדו'), מכיוון שאין עושים בו שימושי חצר כבעבר, אינו נחשב חצר. ואמנם יש לדון לגבי חידושו ביחס לחצר פרטית, אך מ"מ לגבי חדר מדרגות רובא דעלמא ודאי לא עושים בו שימושי חצר, וע"כ ס"ל שאינו נחשב לחצר שידליק נר חנוכה בפתחו.

לעומתם, דעת הגר"י (הובא דעתו בספר נר חנוכה פ"ד סעיף ב') שגם חדר מדרגות נקרא חצר, וע"כ להלכה (כתוס') יש להדליק בפתח חדר המדרגות מבחוץ. וכן סבר הגרש"ז אורבך זצ"ל בהליכות שלמה (פי"ד ה"ד), ושם בס"ק ו' משמע שהבין שטעם שיטת התוס' שהצריכו להדליק בפתח החצר הוא מפני שזה המקום הכי בולט כלפי רה"ר, ולא משום שיש לחצר דין בית. והנהוגים כמותם ודאי יש להם אילן גדול להיתלות בו. אך החזו"א ס"ל שצריך דווקא פתח הבית, ולכן חצר שיש לה שימושי בית נחשבת לפתח בית. ועיין בשו"ת מבשן אשיב (ח"א סי' מ"ג) שם הבאנו טעם לשיטה זו עיי"ש.

[הגר"י הוסיף וכתב, שאם בחצר הבית יש חניה המוקפת חומה נחשבת אף היא לחצר וידליק בפתחה. וזה חידוש גדול, שהרי "נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ", אך פתח ללא משקוף, כפתח חומת החניה, מנין שנחשב לפתח ביתו, ויל"ע].

לפי האמור לעיל בדעת החזו"א והגר"א שפירא, גם לפי שיטת התוס', המדד העיקרי המגדיר את מיקום ההנחה הוא מה שכתוב בבריתא: "מצווה להניחה על

פתח ביתו מבחוץ", אך מכיוון שגם החצר (שביניהם) הייתה משמשת כחלק מהבית, פתח החצר הוא "פתח הבית" האמור בברייתא (ולרש"י, חצר השותפים אינה קרויה בית, כי אינה פרטית, ולכן לדעתו יש להניח בפתח הבית מבחוץ דווקא).

ברם גם לדעתם, שחדר המדרגות אינו חצר, ייתכן שגם אין לדונו כמבוי, שהוא רה"ר גמורה, לעניין נר חנוכה, שכן לשון הברייתא הוא "נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ", ואילו חדר מדרגות, בניגוד לחצר, אינו נקרא "חוץ" כי זה עדיין בתוך הבניין, והוא כעין הדר בעלייה, שכפי שהבאנו לעיל (בסעיף א') עלייה היא בית הנפתח לבית אחר וצריך להדליק בה בחלון ולא בפתח הבית, ודון מיניה ואוקמיה באתרין.

ואף די ש לחלק בין עלייה הפתוחה לרשות היחיד לעלייה הפתוחה למבנה משותף (כחדר מדרגות), שהרי בעל עלייה המדליק מחוץ לפתח חדרו אין בכך פרסום הנס כלל, כי בעה"ב לא עולה במדרגות לחדרו, משא"כ חדר מדרגות דהוי מעבר לכל השכנים והרבה מהם עוברים ושבים בו, ויש בזה קצת פרסום הנס, מ"מ ייתכן שבעינינו "חוץ" דווקא.

אך פוק חזי מאי עמא דבר, שראינו שרוב העולם אינם מדליקים בפתח חדר המדרגות מבחוץ ואף לא בפתח הבית מבחוץ, דהיינו הפתח היוצא לתוך החדר מדרגות, אלא על אדן החלון בתוך ביתם. ונראה שהכרעתם היא כאפשרות השנייה, שכל קומה שנייה דינה כעלייה. ובטעם הדבר נראה להסביר בדעת התוס' (שמרן השו"ע פסק כמותם), שהסיבה להעדיף את פתח החצר על פני פתח הבית (בניגוד לדעת רש"י) היא משום שכך יש יותר פרסומי ניסא, אפילו יותר מחלון ביתו שבד"כ היה מוקף חומה וכדו' (ולא כמש"כ לעיל שהחצר אף היא דינה כבית), ולכן בעליה שהחומה לא הגיעה אליו העדיפו את החלון שבו יש יותר פירסום. וה"ה בבתי קומות שלנו, שבהם החלון בולט כלפי רה"ר ופרסום הנס בהדלקה בחלון ניכר יותר מבפתח החצר, יש להעדיף את ההדלקה בחלון.



### ג. כיצד להכריע במחלוקת הפוסקים

בגמ' (שבת דף כ"ג ע"ב) מובא ש"בשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודיו". מכאן משמע שחכמים תיקנו להדליק נר חנוכה אף אם אין פירסומי ניסא כלל.

אך ניתן לומר, שאף שאין פרסומי ניסא לרבים, מ"מ גם לו עצמו מיקרי פירסומי ניסא, שהרי גם אדם הדר לבדו במקום שאין אנשים חייב להדליק נר חנוכה בברכה.

ועוד, בגמ' (שם כ"ג ע"ב) יש דיון לגבי עני שאינו יכול לקנות גם יין לקידוש וגם נר חנוכה, והגמ' הסיקה: "נר חנוכה עדיף משום פירסומי ניסא", ומשמע בגמ' שדין זה נוהג אף בשעת הסכנה, משום שתמיד יש בנר חנוכה פרסומי ניסא, ועל כרחק יש לפרש שעצם הדלקת נר חנוכה יש בה פרסומי ניסא, גם כשמדליקה בתוך ביתו. וכך הבין בשו"ת שבט הלוי (ח"ז סי' פ"ד). אמנם, ניתן גם לבאר, שגם כשאין פרסומי ניסא כלל לא זזה תקנה ממקומה להעדיף נר חנוכה על יין הבדלה.

ויש לחקור ולשאול, האם המדליק בביתו שלא בזמן הסכנה יצא ידי חובה, שכן יש לומר שמאחר שהתירו זאת בשעת הסכנה זה נכלל בדרכי ההדלקה הכשרים, ולכן יצא בדיעבד גם כשאין סכנה. או משום שסוף סוף יש פירסומי ניסא לעצמו (כשבה"ל) לכך יוצא יד"ח.

וממנהג העולם שהקלו להדליק בתוך ביתם גם במקומות שאין סכנה נראה שכן נפסק להלכה, וכפי שכתב בעל העיטור (עמ' קי"ד ע"ב): "ואחר שנהגו על הסכנה - נהגו". כן משמע מהשפת אמת (שבת שם ד"ה שם בגמ' ת"ש) במסקנתו. וכן דעת הגרש"ז אוירבך (קובץ בית אהרן וישראל שנה י"א גליון ב').

אלא, שאז חכתי בדעתי, דאם כדברינו, א"כ במחלוקת בין הגרי"ז לחזו"א האם חדר מדרגות נקרא חצר או לאו, יש להכריע כחזו"א ולהדליק בחלון ולא בחדר המדרגות, שהרי אם חדר המדרגות לא נחשב חצר ואינו נחשב כפתח ביתו, א"כ המדליק בפתח חדר המדרגות מבחוץ לא יצא יד"ח נר חנוכה כלל, כי אין זה ביתו. לעומת זאת, המדליק בתוך ביתו בחלון, לדעת החזו"א כך ראוי לנהוג לכתחילה. ואף לסוברים שחדר מדרגות נחשב לחצר (כהגרי"ז ועוד), מ"מ בדיעבד יודו שאם נהג כמו בשעת סכנה, דהיינו שהדליק בתוך ביתו, יצא יד"ח כנ"ל, וא"כ אם ידליק בחלון יצא יד"ח לכו"ע ממ"נ או לכתחילה או לכה"פ בדיעבד.

וידידי הרב אוריאל בנר הי"ו, אמר לי, שלא נראה לו שבהלכות דרבנן חששו עד כדי כך לצאת ידי כל הדעות, וע"כ יש לפסוק דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד ונהרא ונהרא כפשטיה. ויל"ע.

אך כיוון שראיתי שמו"ר מרן הגר"א שפירא זצ"ל, שהיה גר בקומה שנייה, היה מדליק בחלון הפונה לרה"ר, ולא בפתח החדר המדרגות מבחוץ, ע"כ נראה להורות לכתחילה כדעתו.



### ד. הדר בבניין רב-קומות מעל כ' אמה

עוד יש לדון לגבי מי שגר בבניין רב-קומות מעל כ' אמה (קומה רביעית ומעלה), דאין היכר לבני רה"ר, היכן ידליק.

המשנ"ב בשער הציון (סי' תרע"א ס"ק מ"ב) פסק שטוב יותר להניח בפתח ביתו ולא בחלון.

ובשו"ת שבה"ל (ח"ד סי' ס"ה) כתב, שאם יש בסביבה עוד בניינים רבי-קומות, מכיוון שעניניהם של השכנים הגרים ממול שולטות בבתיים שנגדם, עדיף להדליק בחלון. וכן כתב החזון עובדיה (חנוכה עמ' ל"ו סוף הערה י"ג) וכן כתב ההליכות שלמה לגרש"ז אורבך (חנוכה פי"ד ה"ה).

אך בעל שו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סי' שמ"ב ס"ק י"ב) וכן הגרי"ש אלישיב זצ"ל (הובא בספר נר איש וביתו פ"ה הערה י"א) סוברים שלא תיקנו חז"ל פרסומי ניסא אלא לעוברים ושבים ברחובות דווקא, ולכן הגרים בקומות גבוהות צריכים להדליק בפתח חדר המדרגות (לדעת הגרי"ש אלישיב), או בפתח הבית מבפנים, להיכרא לבני הבית, כי אין ברירה אחרת, שהרי בני רה"ר לא רואים בגלל הגובה הרב. ובספר הלכות חג בחג לרב משה מרדכי קארפ (הלכות חנוכה פ"ה ה"ב הערה 5) משמע שעדיף להדליק בפתח הבית מבחוץ, ביציאה לחדר המדרגות, ויהיה היכרא לנכנסים והיוצאים. אך קשה, כי סוף סוף אין הנרות ניכרים להולכים ברה"ר, וא"כ במה עדיפה ההדלקה ליד הדלת מאשר ליד החלון, ששם גם בני הבית רואים וגם בני הבית בבניין הסמוך מולו? וצ"ע.

אך לפי מה שכתבנו לעיל, שלא נהגו להדליק בכניסה לביתו מבחוץ בחדר המדרגות, כדין עלייה שמדליק בחלון ולא בפתח, א"כ נראה שעדיף להדליק על החלון כהגרש"ז והחזו"ע ושבה"ל הנ"ל, ובייחוד שכך כתב הריטב"א במפורש (שבת כ"א ע"ב ד"ה ואם דר בעליה) וז"ל: "אע"פ שהיא גבוהה (העלייה) לבני רה"ר למעלה מכ' אמה דבדידיה משערינן, כיון דלא איפשר אלא בהכי".

ברם, כעת ראיתי בספר חוט השני לגר"נ קרליץ (חנוכה עמ' ש"ו), דאם החלון הוא למעלה מעשרים אמה מרה"ר ידליק בפתח הבית הפתוח לחדר מדרגות, וישאיר את דלת הבית פתוחה, כדי שבכך יהיה פרסומי ניסא גם לאנשי ביתו. וכ"כ הגר"ח קנייבסקי (ספר נר חנוכה בתחילתו אות ח').



### ה. לסיכום

א. הדר בדירה בבניין רב-קומות, י"א שידליק בפתח חדר המדרגות הפונה לרה"ר. וי"א שידליק בחלון דירתו הפונה לרה"ר. ואף אם דר בקומה רביעית ומעלה, אם יש בסביבתו עוד בניינים רבי-קומות ידליק בחלון, וי"א שידליק בפתח ביתו מבחוץ, בחדר המדרגות, וישאיר הדלת פתוחה. ונהרא ונהרא כפשטיה.

ב. אך הדר בקומה שנייה או שלישית ולחלונו יש פרסום יותר מאשר פתח חדר המדרגות, נראה שיש להעדיף להדליק בחלון ביתו מהטעמים הבאים:

א. יש מחלוקת האם חדר מדרגות נחשב לחצר. ולסוברים שאינו נחשב, א"כ המדליק שם לא יצא יד"ח כי זה מחוץ לביתו וההדלקה לא קשורה לבית. משא"כ בחלון בתוך ביתו, ששם יוצא יד"ח לכו"ע או לכתחילה או לכה"פ בדיעבד.

ב. אף לשיטת התוס' שפסקו להדליק בפתח החצר, וכך פסק השו"ע, שמא הטעם הוא "משום דהתם הוי פרסומי ניסא טפי" (הליכות שלמה שם), וא"כ אם בחלון יש פרסומי ניסא טפי, א"כ פשיטא שיש להדליק שם כדין הגמ' בבעל עלייה שמדליק בחלונו.

ג. אמנם הדר בקומה שנייה ושלישית ויש לו מרפסת עם דלת זכוכית הפונה לרה"ר, נראה שעדיף שידליק ליד פתח דלת המרפסת (בצד שמאל מול המזוזה), שכן כך ניכרת ההדלקה כלפי חוץ כהדלקה בחלון, וגם יש להחשיבה כדלת הכניסה לבית. כך כתב החזו"א ביחס לבית בקומה ראשונה, שניתן להיכנס אליו דרך המרפסת, וכן נהג החזו"א בעצמו. ואמנם בקומה שנייה אי אפשר להיכנס לבית מהחוץ דרך המרפסת, ולכאורה אינו דומה למקרה החזו"א, אך אעפ"כ פסק הגראי"ל שטיינמן זצ"ל (איילת אהבים עמ' ב' מובא בגליון "כאיל תערוג" מס' 70 שנת

תשע"ח) שמכיוון שהמרפסת אינה משמשת לדיורין, א"כ פתח המרפסת נחשב לפתח הפונה כלפי חוץ, אף שאין עוברים דרכו לרה"ר, וא"כ ממה נפשך עדיף להדליק שם.



הרב ח. י. הלוי

מחזיר כולל זכרון קדושים, בני ברק

## הדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת

### פתיחה

בכל קהילות הקודש נוהגים בית ישראל בשמונת ימי החנוכה להדליק נרות חנוכה גם בבתי כנסיות, ונבוא בעזר אדון הכל לחקור ולבאר אחר שורש מנהג זה, מתי והיכן נתייסד מנהג קדוש זה, ומחמת איזה סיבה תיקנו חכמינו להדליק גם בבית הכנסת, ושאר ענינים ופסקי הלכות אשר יבוארו בהמשך הדברים, ויוסיפו נופך להבין ולהשכיל אור התורה בימי האורה.



### א.

#### המקור להדלקה בבית הכנסת

הלומד והמעייין בסוגיא דחנוכה בגמרא שבת (כ"א - כ"ד) יבחין דלא מוזכר בה דבר מענין הלכות נרות חנוכה בבית הכנסת, ואף במסכת סופרים (פרק כ') לא נזכר ענין זה, וא"כ מוכח דבזמן חז"ל לא היה מנהג זה, וביותר, דבעל הלכות גדולות (בה"ג), אשר היה בזמן הגאונים, ג"כ לא מזכיר דין זה. וא"כ שומה עלינו לחקור ולשרש מתי והיכן נתייסד מנהג זה.

ולכאורה נראה לומר ולחדש דרך בזמן הראשונים נתחדש מנהג זה, אך לא ממש אצל ראשוני הראשונים, כיון דבדורו של אדונינו הפרשן הגדול רש"י עוד לא היה מנהג זה, והראיה, דבסידור רש"י (הלכות חנוכה) לא מופיע כלל דין זה, וכן בספר האורה [המיוחס לתלמידי רש"י] (סימן ס"ה, הלכות חנוכה) ג"כ לא מוזכר, וגם במחזור ויטרי (חלק א', סדר חנוכה) לא מופיע, וא"כ יש איפוא לברר באיזה תקופה - אחר עבור דורו של רש"י - יסדו מנהג זה.

ובאמת, אם נחפש ונלך לפי סדר הדורות של רבותינו הראשונים אדירי התורה, נוכל בס"ד למצוא מקורות למנהג עתיק זה.



מצינו לבעל העיטור [שהיה בפרובאנס שבדרום צרפת באמצע המאה האחרונה של אלף החמישי – דור אחר רש"י ובן דורו של ר"ת] שהוא מביא, לראשונה מבין כל הראשונים שהיו בדורו, מנהג זה בחיבורו (ח"ב, עשרת הדברות, הלכות חנוכה) בזה"ל: "ונהגו להדליק נרות חנוכה בבית הכנסת, ויש מקומות שנהגו על הפתח, ויש שמניחין בבית הכנסת באמצע", עכ"ל. היוצא לנו מזה שכפי הנראה נתחדש לראשונה מנהג זה בפרובאנס להדליק נרות חנוכה בבית הכנסת, אך לא מוזכר שהדליקו שם בברכה. וכן מצינו עוד בספר המנהיג [להרב אבן הירחי – אשר חי בפרובאנס בסוף המאה האחרונה לאלף החמישי] שכתב ביתר הרחבה בענין זה, וזה לשונו: "ויראה לי דאין חיובא בבית הכנסת להדליק נרות חנוכה, כי אם בבית שאדם דר בה, מדקאמרינן כדי שתהא מזוזה בימין ונר חנוכה בשמאל, ובית הכנסת פטור ממזוזה אלא אם כן יש בה בית דירה לחזן בית הכנסת, אלא נהגו כן ע"ש שהנס בא במקדש בית עולמים ועושים כמו כן במקדש מעט בגולה לפרסם הנס שכולם מתקבצים שם", עכ"ל. משמע מדבריו דהדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת היא משום פרסום הנס, אך לכאורה לא בירכו ע"ז.

וכן הובא עוד ג"כ מנהג זה במנהג מרשלייאה (כסלו, עמ' 145) [לרבי משה זצ"ל מרבני מרשלייאה שבפרובאנס – אחיינו של בעל העיטור – וחי בתחילת המאה האחרונה לאלף השישי] אך גם ללא הזכרת ענין הברכה על הנרות, וזה לשונו: "ונהגו להדליק בבית הכנסת אעפ"י שאין אדם דר בה, מפני שהנס היה במקדש בית אלקים, ועושים כן במקדש קטן בגולה לפרסום הנס", עכ"ל.

השבלי הלקט (ענין חנוכה, סימן קפ"ה) [אשר היה באיטליה בתחילת אלף השישי] מתייחס לראשונה לברכת נרות חנוכה בבית הכנסת, ואלו דבריו: "כתב בעל הדברות [ה"ה בעל העיטור] נהגו להדליק נר חנוכה בבית הכנסת וכו' עכ"ל, וגם אנו נוהגין להדליק בבית הכנסת, ולא ידענו שורש וענף למנהג הזה, ומורי ר' יהודה אחי שני [ה"ה רבי יהודה הרופא בן דודו] היה נמנע מלהדליקה שלא לברך עליה, וכן דעתי נוטה כי מאחר שכל אחד ואחד מדליק בביתו מה צורך להדליק בבית הכנסת, ואילו היו אורחים ישנים בבית הכנסת, היו הם צריכים להדליק, דקיי"ל אכסנאי חייב בנר חנוכה, ואם אין שם אורחין מה צריך להדליק, ושמא מפני שהוא בית דירה לחזן בית הכנסת נהגו כן, א"כ השתא דלית בהו בית דירה

אין להדליק", עכ"ל. חז"י מדבריו הנפלאים מפז דהוא מציע דמנהג זה נתהווה מחמת נרות חנוכה דחזון בית הכנסת אשר הדליק שם מחמת שזהו ביתו, ומזה נשתרש הענין שצריך להדליק נרות חנוכה גם בבית הכנסת, ומשום הכי סבירא ליה [לבעל השבלי הלקט] דאין להדליק כשאין שם חזון בית הכנסת.

ועתה משא"כ לפי מש"כ המנהיג לעיל הטעם משום דהדלקה זו היא זכר להדלקה בבית המקדש, יש להדליק נרות חנוכה גם בבית הכנסת בכל האופנים.

והנה, הרמב"ם אשר בראשית ימיו היה בספרד [במאה האחרונה של אלף החמישי] לא מביא כלל את הענין של נרות חנוכה בבית הכנסת, ומסתבר לומר דמשום דבזמנו בספרד עוד לא חדשו מנהג זה, על אף שבפרובאנס בימים ההם בזמן בעל העיטור כבר נהגו מנהג זה, ולכן שפיר לא כתב דין זה ביד החזקה, ורק בשנים מאוחרות יותר באלף השישי נתחדש מנהג זה ג"כ במדינת ספרד.

וכן מצינו ג"כ בדברי הריטב"א (שבת דף כ"ג ע"א) שכתב: "ונהגו להדליק בבתי כנסיות כדי לעשות פרסומי ניסא במקום הרבים", עכ"ל [הריטב"א חי בספרד בשנת ה'נ' לאלף השישי], וכן האבודרהם [היה בספרד בשנת ה'ק' לאלף השישי] כתב בסדר חנוכה: "ונהגו להניח נר חנוכה באמצע בית הכנסת, ומדליקין בין מנחה למעריב", עכ"ל.

והמעייין היטב בעומק דברי הריטב"א יראה שלא דיבר מחלק הברכה בנרות בית הכנסת, ואולי סבירא ליה דאם דהדליקו מכל מקום לא בירכו על זה.



## ב.

### האם מברכים בבית הכנסת

עד עתה, כל הראשונים הנ"ל אשר מפיהם אנו חיים הזכירו דין נרות חנוכה בבית הכנסת, אך לא דיברו מענין הברכה ע"ז, ובפרט ראינו דברי השבלי הלקט אשר כתב להדיא דלא יברכו על נרות הללו, וכן מדברי הכל בו (סימן מ"ד) [בעל הארחות חיים שהיה בפרובאנס ובספרד בתקופת האבודרהם] שכתב: "ונהגו כל המקומות להדליק נר חנוכה בבית הכנסת להוציא מי שאינו בקי, גם כי הוא הידור מצוה ופרסום הנס וזכר למקדש", עכ"ל, לא ברור מהי סברתו לגבי הברכה על

נרות אלו, דאולי אפשר לומר דמשום דהזכיר ענין להוציא מי שאינו בקי, בא לרמוז דכן בירכו על הנרות הללו, וצ"ע עוד בדבריו אלו, וה' יאיר עינינו מאור הגנוז הטמון בתורתנו הק' ומתגלה בימי החנוכה המאירים.

אך מצינו שנים מגדולי הראשונים אשר חיו באותה תקופה [בספרד בשנת ק' לאלף השישי] הסוברים דיש לברך על נרות חנוכה בבית הכנסת, ואכן כתבו זאת בהדיא, ה"ה רבי דוד אבודרהם והריב"ש.

**האבודרהם** (סדר מעריב של שבת) כותב: "ודומה לזה גם כן מה שנהגו הראשונים להדליק נרות של חנוכה בבית הכנסת כדי לפרסם הנס בפני כל העם ולסדר הברכות לפניהם גם שיצאו ידי חובתן הרואי' שאין להם בית לברך שם", עכ"ל [אחר הדיוק והעיון בדבריו יש הרבה לפלפל, לדין ולהבין היטב את כוונתו הטהורה, אך אין כאן מקומו להאריך בזה ועוד היד נטויה].

**בשו"ת הריב"ש** (סימן קי"א) מובא שאלה שנשאל מאחד, אחר הדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת הוא מנהג, היאך מברכין על המנהג ושמה הוא ברכה לבטלה, והשיב הריב"ש: "המנהג הזה להדליק בבית הכנסת מנהג ותיקין הוא משום פרסומי ניסא, ובזה שהוא לפרסם הנס בבית הכנסת ברבים מברכין עליו, ואע"פ שאינו אלא מנהג, ואין בזה משום ברכה לבטלה", עכ"ל, וזו דעתו הידועה של **הרבינו תם** (תוס' ברכות דף יד ע"א, ד"ה ימים), דאע"פ שאין מברכין על המנהג, מ"מ מנהג שהוא מצוה מברכין עליו.

אמנם, אף דהאבודרהם והריב"ש ס"ל להלכה דמברכים בבית הכנסת, אך בטעמיהם שונים הם במקצת, דהאבודרהם מוסיף לומר דה"ט דמברכין הוא גם משום להוציא ידי חובת הרואים, ולולי דמסתפינא היינו אומרים דאפשר דגם הכל בו אשר כותב דנהגו להדליק בבית הכנסת משום להוציא מי שאינו בקי, מוכח מהא דהכל בו יסבור כדעת האבודרהם דמברכין על הנרות הללו, ודו"ק.



## ג.

### מקום ההדלקה

מצינו בדברי הראשונים מנהגים חלוקים בדין זה ונפרט כמה מהם, עד לפוסקי זמנינו אשר לאורם אנו הולכים ומפיהם אנו חיים חיי תורה - חיי נצח.

בעל העיטור כתב: "יש מקומות שנהגו [להדליק] על הפתח ויש שמניחין בבית הכנסת באמצע", עכ"ל.

מדברי המנהיג לעיל, שכתב דנר חנוכה מדליקין בבית משום מזוזה בימין ונר חנוכה בשמאל ובית הכנסת פטור ממזוזה, משמע דס"ל דמנהגם היה אז להדליק בפתח בית הכנסת ולא ניחא ליה בזאת.

**האבודרהם** כתב בזה"ל: "ונהגו להניח נר חנוכה באמצע בית הכנסת ומדליקין בין מנחה למעריב", עכ"ל.

**הטור** (סימן תרע"א) כתב וז"ל: "ובבית הכנסת מניחה בדרום זכר למנורה", עכ"ל, מבואר דאין זה המנהג תלוי בדין פתח בית הכנסת, אלא הענין הוא להדליק המנורה בצד דרום דייקא, זכר למנורת בית המקדש<sup>(א)</sup>.

**בספר המנהגים** [לרבי אייזיק טירנא מגדולי חכמי אשכנז בערך בשנת ה'ר' לאלף השישי] כותב את מנהגי ארץ אסטרייך<sup>(ב)</sup>, וז"ל שם: "ומדליקין נר חנוכה בבית הכנסת בדרום, אבל בברונ"א [שם עיר במדינת אשכנז] נוהגין להדליק בצפון משמאל החזן", עכ"ל.

**בספר האגודה** (שבת, פרק במה מדליקין) כתב: "ובבית הכנסת דאין המזוזות יניח בימין", עכ"ל. מבואר מדבריו שמדליקים בפתח, כמו בבתיים.

להלכה ולמעשה פסק המחבר בשו"ע (סימן תרע"א סעיף ז'): "ובבית הכנסת מניחו בכותל דרום ומסדרן ממזרח למערב", עכ"ל. והמשנה ברורה שם (ס"ק מ"ב) כתב דיש נוהגין לסדר את המנורה מצפון לדרום, מכל מקום פוק חזי עמא דבר לסדר את המנורה באופן של ממזרח למערב, וכן נוהגין בהרבה מתפוצות וקהילות קדושות בבני ישראל.



(א). בדרך אפשר נוכל לומר דזה יובן היטב עפ"י ד הרמב"ן (ריש פר' בהעלתך) שכתב בזה"ל: "אבל ענין ההגדה הזו לדרוש רמז מן הפרשה על חנכה של נרות שהיתה בבית שני ע"י אהרן ובניו ר"ל כי הם חשמונאי ובניו...".

(ב). יש לציין ולהסביר שספר מנהגי רבי אייזיק טירנא מייצג את מנהג אשכנז המזרחי (אסטרייך) בעוד שמהרי"ל מייצג את מנהג אשכנז המערבי (גרמניה).

## ד.

## הראויים להדליק את הנרות

מדברי המנהיג והשבלי הלקט אשר הובאו לעיל משמע דבזמניהם היה חזן בית הכנסת מדליק את הנרות חנוכה, והיינו מחמת שהיה דר בבית דירה דשם, או כשהיו אורחים ישנים בבית הכנסת הם היו המדליקים, ג"כ ה"ט מחמת דזו דירתם עתה בימי החנוכה.

אבל מצינו בספר מנהגי המהרי"ל (הלכות חנוכה אות ד') וזה לשונו: "שליח ציבור מדליק נר חנוכה בבה"כ (בעוד) ביום טרם שאמר והוא רחום דערבית", עכ"ל, משמע דהמנהג היה כפי הנראה שהשליח ציבור הוא המדליק את הנרות בבית הכנסת בגשתו להתפלל תפילת ערבית, ויש לפלפל בזה עוד ואכמ"ל עתה.

בשו"ת מנחת יצחק (חלק ו' סימן ס"ה) נשאל האם קטן שהגיע לחינוך יכול לברך ולהדליק את הנרות חנוכה בבית הכנסת, ואחר שנו"נ בענין זה מסיק, דכהיום דאין מוציאים ידי חובה בנרות חנוכה בבית הכנסת [כדמצינו טעם זה בכל בו ובאבודרהם], וגם דאין שם אורחים החייבים להדליק נרות חנוכה בבית הכנסת מחמת דזהו ביתם, אפשר דהקטן הזה אשר הגיע לחינוך דנחשב לגבי ההדלקה כבר חיובא יוכל לברך ולהדליק הנרות הללו, משא"כ אם יהיו אורחים בבית הכנסת פשוט דאינו יכול להוציאם, ע"כ תוכן דבריו. מ"מ למעשה לא ראינו קטנים שמדליקים בבית הכנסת, ואולי זה מחמת דאין זה מכבוד הציבור, ויש לדון בזה עוד.

אבל מצאתי עוד בשו"ת דברי יציב (חלק א"ח סימן רפ"ו) [להגה"ק מצאנו קלויזנבורג זצוק"ל] אשר נושא ונותן ג"כ בענין זה באם קטן שהגיע לחינוך יכול להדליק, אך בסופו של דבר מצדד הוא להחמיר מלתת לקטן להדליק, ומבאר דהיות וכהיום המנהג דמברכין על נרות בית הכנסת, ואין הקטן שהוא אינו מצווה יוכל לברך אשר קדשנו במצוותיו 'וצונו', לכך לא ידליק.



## ה.

## הברכות שמברכים בבית הכנסת

איתא בגמרא שבת (דף כ"ג ע"א), וכן נפסק להלכה בטור ושו"ע (סימן תרע"ו), דכשמדליקין נרות חנוכה בפעם הראשונה מברכים שלוש ברכות: א. להדליק נר חנוכה, ב. שעשה נסים, ג. שהחיינו, ובשאר הלילות מברכים רק שני ברכות.

בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ב סימן ס"ח) [להגה"ק ממונקאטש זצוק"ל] כתב לחדש להלכה בענין דידן, דבאופן שאין עשרה אנשים בבית הכנסת בזמן הדלקת הנרות, וא"כ חסר בפרסומי ניסא שעל מנת כן מברכים ומדליקים בבית הכנסת, יש לדון האם רשאי המדליק לברך על הדלקה זו, ומסיק להלכה כך, דבלילות החנוכה, דלא ידוע בבירור שלאחר שידליקו בבית הכנסת יבואו עוד אנשים לבית הכנסת, א"כ המדליק לא יברך בהדלקה זו, מחמת שאין כאן פרסומי ניסא בנרות הללו, אך מוסיף עוד לחדש חידוש נפלא, דבערב שבת אשר מדליקים בבית הכנסת קודם תפילת המנחה, אע"פ דעכשיו בעת ההדלקה אין מגין בבית הכנסת, מ"מ היות והמתפללים יבואו אח"כ לבית הכנסת לקבלת שבת וערבית, הוי בהדלקה זו פרסומי ניסא ושפיר יכול עכשיו לברך, ודפח"ח.

בספר בן איש חי (הלכות, שנה א', פר' וישב, הלכ' חנוכה אות י"א) כתב בזה"ל: "אם חל ליל ראשון של חנוכה בליל שבת דמברכין שהחיינו, וכבר הדליק בביתו ובירך שהחיינו ובא להדליק בבית הכנסת, וכל הקהל שהיו בבית הכנסת כבר הדליקו בביתם, לא יברך שהחיינו במדליק בבית הכנסת, מפני שהוא וכל הקהל בירכו שהחיינו בביתם, ומספקא לן בדבר הזה וספק ברכות להקל", עד כאן לשונו הזהב של הגאון הבגדאדי זצ"ל.

איברא, דבשערי תשובה (סימן תרע"א סק"ז) מביא בשם ספר מחזיק ברכה [להחיד"א זצוק"ל] דהביא מספר זרע אמת (סימן צ"ו) דאם הדליק בלילה הראשונה בביתו ואח"כ מדליק בבית הכנסת יברך שהחיינו ג"כ, ואם הדליק קודם בבית הכנסת לא יחזור לומר בביתו ברכת שהחיינו אם לא שמוציא ג"כ את אשתו וב"ב, ע"כ.

הגאון רבי מרדכי צבי גרינפעלד שליט"א (דומ"צ דקהל חסידי טשערנאביל) הסביר בשיעוריו בטוטו"ד הדברים הנ"ל. ענין הדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת הוא

משום פרסומי ניסא, דחז"ל תקנו בהדלקה זו פרסום הנס פרטי וכללי, וכשאדם מדליק בביתו את הנרות הללו, מקיים הוא בהדלקתו פרסום הנס הפרטי - שחייב הוא לפרסם הנס אצל משפחתו ובני ביתו, ואח"כ כשחוזר ומדליק בבית הכנסת הרי הוא מברך על פרסומי ניסא הכללי אשר חז"ל תקנו שיעשה בבית הכנסת ומשום הכי מחמת ריבוי הפרסום יכול הוא לברך, משא"כ כשמדליק קודם בבית הכנסת ואח"כ מדליק בביתו רק לעצמו, הרי כשהדליק בבית הכנסת הרי כבר נכלל בהכללה זו, ולא שייך לברך אח"כ שוב רק לעצמו אלא כשמוציא את משפחתו, וכן נקטינן להלכה, וע"ע לקמן.

# 1.

## הטעם דמברכין בבית הכנסת

**הבית יוסף** (סימן תרע"א) בפירושו על הטור כתב דלפי הטעם של הכל בו והריב"ש מברכין על נרות חנוכה בבית הכנסת, אע"פ שאינו אלא מנהג, וכן פסק הוא להלכה בחיבורו בשו"ע (שם סעיף ז').

**בשו"ת חכם צבי** (סימן פ"ה) הקשה קושיא רבתי, דהא הבית יוסף בעצמו פסק דלא מברכים בראש חודש על ההלל משום דהוה מנהג, ולפי זה איך אנן מברכים על נרות חנוכה בבית הכנסת, הא הוי מנהג, ומתרץ דמדיוק לשון הב"י משמע דרק מטעמא דהכל בו והריב"ש ס"ל דמברכים, אבל לדידי' איהו גופיה ס"ל דלא יברך, ועוד מתרץ, דאפשר דהב"י עצמו ס"ל דיברך בנרות חנוכה, כיון דהטור כתב בפשיטות דמברכים, הודה הב"י לדבריו וגם ס"ל דיברך.

ובאמת, דכבר ראינו לעיל את דעתו של הריב"ש שכתב להסביר דכיון דהוה מנהג חשוב שנעשה לפרסם הנס מברכין עליו, וכן ראינו דזו דעת הר"ת (שם בברכות) כנ"ל.

מצינו שני הסברים נפלאים ויקרים מפז מגדולי פוסקי זמנינו בדין פרסומי ניסא בנרות חנוכה בבית הכנסת. א. בספר **מנחת שלמה** [למרן פוה"ד הגרשז"א זצ"ל] (ח"ב סימן נ"ג) כתב בזה"ל: "כל אדם מחויב בהדלקת נרות חנוכה בביתו בשמונה ימים אלו ולברך עליו, אלא שהנהיגו להדליק גם בבית הכנסת משום פרסומי ניסא,

וכאילו הרחיבו את פרסום הנס מהבית גם לבית הכנסת, בכהאי גוונא לכו"ע מברכין עליו", עכ"ל, ודו"ק היטב בדבריו. ב. בשו"ת שבט הלוי [למרן פוה"ד הגרש"ה וואזנר זצ"ל] (ח"א סימן קפ"ה) אומר יסוד עצום בפרסומי ניסא, לפרסם נס הוא ענין שאין לו שיעור וגבול למעלה, כי כל מה שמוסיפין במצוה זו שעיקרה פרסומא ניסא הוא בכלל תקנת חכמים הוא, ע"כ אם מוסיפין להדליק בבית הכנסת ברב עם שאין לך פרסום הנס גדול מזה, אין זה מנהג חדש, אלא שהוסיפו בפרסום הנס, וכל עיקר רצונם בתקנת הנר היה פרסומי ניסא, ע"כ שפיר מברך על הדלקת נרות בבית הכנסת, ודו"ק.

ובדבריהם של אלו גדולי הפוסקים נתבאר והאיר לנו אור גדול והבנה עמוקה בענין פרסומי ניסא, קילורין לעינים ומתוק מדבש.



### ז.

#### איסור הנאה מנ"ח בבית הכנסת

בטרם נבוא לדון בדין נרות חנוכה דבית הכנסת יש להקדים ולבאר דכל נרות בית הכנסת אסור ליהנות מהם משום דיש בהם קדושת בית הכנסת, וכמו שכתב **הרשב"ץ** (ח"ב סימן קע"א): "שמן של בית הכנסת לעולם הוא זמנו ואסור ליהנות משום דמעלין בקודש", עכ"ל.

ועל פי יסוד זה נבוא לבאר את החילוק בין נרות חנוכה שבבית לנרות חנוכה של בית הכנסת, דנרות חנוכה שבבית יש להם קדושה ואסור להשתמש לאורה, אבל לעומת זה נר השמש מותר בהנאה ומותר להשתמש לאורה, אבל נרות בית הכנסת כתב **המהרש"ל** (הובא במשנ"ב סימן תרע"ד סק"ז) דאין חילוק בין השמש לשאר הנרות, שכל הנרות שבתוכה קרויים נר מצוה, וזה החידוש הגדול של נרות חנוכה בבית הכנסת. אמנם, מדברי המנהיג הנ"ל (סימן קמ"ט) משמע קצת דמותר ליהנות מנרות בית הכנסת כיון דהוה לכבוד ולא למצוה.





ובטרם נסיים לפלפל בהלכות חנוכה - ענינא דיומא, נבוא בתפילה ובבקשה לפני אבינו שבשמים אדון הכל, שבזכות קיום מצות נר חנוכה בבית, וקיום המצוה בבית מקדש מעט בהידור כתקנת חז"ל, נזכה במהרה דידן לקיום מצות בבית מקדש עולמים, וכבר כתב בספר הק' מאור עינים [להרה"ק רבי מנחם נחום מטשערנאביל זיע"א] (פרשת מקץ) עה"פ "ערכתי נר למשיחי", דע"י עריכת נרות חנוכה נזכה ברינה ללכת לקראת ביאת משיח צדקנו ולבנין בית הבחירה במהרה בימינו ברחמים גדולים, אמן.



הרב חיים אשר ברמן

רמת שלמה בעיה"ק ת"ו

## ומנותר קנקנים – הערות בהלכות הדלקת נרות חנוכה ועוד

א.

### בשיעור השמן

בגמרא אמרו (שבת כ"א ב', לתירוץא בתרא) דצריך שידלק הנר משקיעת החמה ועד שתכלה רגל מן השוק, וכתבו הרי"ף והרמב"ם (חנוכה ד' ה') שהוא כמו חצי שעה. ושיעור ראשונים ז"ל<sup>א</sup> ששיעור השמן הנצרך להדלקת הנר במשך חצי שעה הוא שמינית הביצה, 'שהרי שיערו חכמים חצי לוג שמן לנרות המנורה שדולקות מערב עד בוקר שהם י"ב שעות, וחצי לוג הוא מלא שלש ביצים, נמצא ביצה ל"ד שעות, ולחצי שעה שמינית הביצה'.

והנה בגמרא (מנחות פ"ט א') לא אמרו אלא 'ושיערו חכמים חצי לוג מאורתא ועד צפרא', ולא הזכירו שיעור זה של י"ב שעות. ובפשוטו הוא משום דהך שיעורא דחצי לוג הוא גם ללילי טבת הארוכים טפי מי"ב שעות, וא"כ נמצא דלחצי שעה של הדלקה סגי אף בפחות משיעור הנ"ל דשמינית הביצה. וכבר עמד בזה המאירי, 'ולא עוד אלא ששיעור זה ניתן להם אף ללילות ארוכות שבכל השנה שיש בהם יותר מי"ב שעות, ונמצא שאף שיעור כזה לחצי שעה אינו צריך, ומכל מקום אם הוסיף מוסיפין לו', ולמדנו מדבריו ז"ל דמה שאמרו שיעור של שמינית הביצה אינו בדקדוק אלא בקירוב, ובאמת סגי אף בפחות מכך.

(א). כל בו, ארחות חיים, אהל מועד, וכפתור ופרח (פרק ט"ז). וכן הביא המג"א (סי' תער"ב ס"ק ג') משלטי הגבורים, וכתב עלה 'ובאמת הכל לפי עובי הפתילה'. ויש להעיר דהכפתור ופרח (שם) כתב 'וזה לכל פתילה', ומשמע דגם היכא שנותן פתילה דקה מ"מ לא סגי ליה בפחות משמינית הביצה, וס"ל דקבעו חכמים שיעור קבוע לשמן [ודברי הכפתור ופרח הם סייעתא גדולה לדברי השער אפרים, דכאשר השמן אסור בהנאה אמרינן דכתותי מיכתת שיעוריה, ועל דרך שביאר כבר הגאון מערלוי זצ"ל (יומי דחנוכה סי' ל"ז ס"ק ה')]. ועי' בפנים יפות (תצוה כ"ז כ"א) שלמד מדברי הש"ג דלכתחילה בעינן נר חנוכה דומיא דמנורה, וראוי לעשות פתילה בעובי פתילת המקדש.

ועוד יש להוכיח כן, מהא דנרות המנורה שבמקדש מכוסין היו, וכמבואר במנחות (פ"ח ב'). והנה אמרו בשבת (ס"ז ב') 'האי מאן דמיכסי שרגא דמשחא קעבר משום בל תשחית', וזה משום שהשמן המכוסה ממחר לידלק, וכדפרש"י, ומעתה נימא דלא נצרכה שמינית הביצה שמן אלא במנורה דמקדש, שהיו הנרות מכוסים, שאז השמן ממחר לידלק, אבל אנן, שאין אנו רגילים לכסות את הנר בשעת ההדלקה, סגי לן אף בפחות מכך, וע"כ דלא נאמר שיעור זה אלא בקירוב, אבל באמת סגי אף בפחות ממנו.

וחידושא רבה ויקירא חזינן בדברי הגאון בעל בני יששכר, שכתב בספרו (חידושי מהרצ"א חנוכה, עמ' ס"ז) 'וזאת לדעת לפי מה שלמד שיעור השמן מהמנורה, מוכח דהחצי שעה הוא שעה זמנית, דשם במנורה גם כן שיערו ללילי טבת הארוכות, ואם כן הוי כמו ג' רבע שעה'<sup>ב</sup>. ויש להעיר, וכדכתב הרב גופיה (בבני יששכר כסלו ה' ט"ו) שהרי כל הראשונים והאחרונים סתמו בשיעור זה של חצי שעה, ומשמע דתו לא בעינן, ובפרט דהכא השיעור הוא מציאותי, ולא מסתבר שהתרמודים מתעכבים בשוק בשיעור משתנה של חצי שעה זמנית'<sup>ג</sup>.

ועכ"פ מדברי המאירי מפורש יוצא דגם למה שלמדו הראשונים שיעור שמינית שמן ממנורה, חצי שעה ממש הוא, ולא חצי שעה זמנית, ושיעור זה דשמינית הביצה הוא בגדר לחומרא לא דק'<sup>ד</sup>.



- ב). וכ"כ בשם מרן הגר"ק שליט"א, בהערות תורת המועדים על השו"ת הלכות (סי' תער"ב הע' י"ד).
- ג). וע"פ דברי הבני יששכר יש לפלפל בדברי האגודה (שהביא המג"א, סי' תער"ב סק"ב) 'במיימוני משמע שיהיה דולק יותר ממיל', והוא פלא - שהרי הרמב"ם כתב 'כמו חצי שעה', וכיצד הוכיח האגודה מדבריו שיעור דיותר ממיל שהוא ח"י או כ"ב דקות? ואפשר דהאגודה ס"ל שחשוב שעות היום הוא מעה"ש ועד צה"כ, וא"כ הרמב"ם דקאמר שמדליק מיד עם שקיעת החמה עדיין יום הוא לענין חישוב השעות, וא"כ אם נדון לחשב חצי שעה זמנית אין לנו ליטול אחד חלקי י"ב מהלילה אלא מהיום, שהרי עתה עדיין יום הוא, וא"כ הוי שיעור זה פחות מחצי שעה ושפיר שייך לקרוא לו 'יותר ממיל'.
- ד). ויש לרמוז בענין זה כפתור ופרח, דהנה המחמיר על עצמו ומבקש להדר בהידור מופלג, מדליק את הנר בשקיעת החמה כהגאונים והרמב"ם, ונותן בו שמן כדי שידלק עד חצי שעה לאחר צאת הכוכבים דרבינו תם, שלחומרא הוא 90 דק' לאחר שקה"ח [לחוש להסוברים דמיל הוא 22.5 דק'], וא"כ נמצא דהנר צריך להיות דלוק במשך שעות (משקיעה ראשונה עד ח"ש לאחר זמן ר"ת השני). והנה פך השמן שבו נעשה הנס, לא היה בו אלא כדי להדליק יום אחד, וכיון דמיררי בלילה של תקופת טבת נמצא

## ב.

### שיטת המהרש"ל דאינו מדליק אלא עד חצות הלילה

כתבו התו' (שבת כ"א ב' ד"ה דאי) דהמדליקין בפנים, שאין להם היכר אלא לבני הבית, אין צריכים להקפיד על זמן שתכלה רגל מן השוק, והובאו דבריהם בטור (סו"ס תער"ב), ולפ"ז יכול האדם להדליק כל הלילה עד עלות השחר, וכדכתבו הראשונים ז"ל.<sup>ה</sup>

וצ"ע בדברי המהרש"ל שכתב (בשו"ת סי' פ"ה, הובא במג"א שם סק"ו) 'זמנו עד חצי הלילה שעדיין הוא פרסום הנס, אבל לאחר חצות עבר זמנו', והלא בדברי הראשונים בהדיא נתפרש שזמנה עד עלות השחר. ואם נאמר דהמהרש"ל ס"ל כהסמ"ג והסמ"ק (שהביא הטור) דצריך להדליק כאשר בני הבית ערים עדיין (וכדפסק המג"א שם), א"כ תקשי לך חצות מאי קעביד, והלא הדבר תלוי בשאלה אם בני הבית הלכו לישון בפועל.

ונראה דאכן המהרש"ל סבירא ליה כהסמ"ג, אלא דהוא ס"ל דכשם ששיעור שתכלה רגל מן השוק אמרו חכמים בסתמא שהוא חצי שעה, ולא נחתו לחלק בין רחוב ראשי לסימטא צדדית, ובין לילה רגיל לליל שבת וכל כיו"ב, הכי נמי אין הדבר תלוי בהליכת בני הבית לישון בפועל, אלא בזמן הכללי שנוהגים בו לילך לישן, ויתכן לומר שמא הייתה הרגילות בזמנם שלכל הפחות חלק מבני הבית היו משתהים מלישן עד חצות. ואכן בהגהות מהרש"ל על הטור כתב שלמנהגם שהיו מדליקים בבית החורף במקום שאין פתוח ואין היכר לעוברים ושבים כלל 'אין צריך לדקדק בשיעור אלא כמו שכתב הסמ"ג בעוד בני הבית נעורים', ומבואר שדבריו ז"ל מבוססים על שיטת הסמ"ג, וכדי שלא יסתור זה למה שכתב בעצמו בשו"ת שם ע"כ לפרש כנ"ל.



שהיה בו שמן שיעור ט"ז שעות (עפ"ד התו' עירובין נ"ו א' דלילות שבאמצע החורף הם ט"ז שעות), והנה למאי דקאמר הבית יוסף (סי' עת"ר) שחלקו השמן שבפך לשמונה חלקים, נמצא שהיה בו שיעור שמן הראוי להדליק בו שעתיים (שהם שמינית מט"ז שעות), וה"ז ממש כשיעור ההדלקה לחומרא הנ"ל.  
(ה). התרומה, הסמ"ג, הסמ"ק, המאירי, הכל בו וארחות חיים, מחזור ויטרי, שבלי הלקט ותניא רבת, הפרנס ומהר"ם קלוזנר.

## ג.

## הדלקה בתוך חצי שעה הסמוכה לעלות השחר

להלכה פסק השו"ע (סי' תרע"א ס"ב) דבדיעבד מדליק והולך כל הלילה, ופירש המשנה ברורה (ס"ק י"א) דהיינו עד עמוד השחר. ויש לעיין דהלא צריך ליתן שמן בנר כשיעור של חצי שעה, וגם המדליק מאוחר דינו כן (ע"ש במ"ב סק"ו), וא"כ היה צריך להיות הדין שלא יוכל להדליק אלא עד חצי שעה הסמוכה לעלות השחר, אבל לאחר מכן נמצא שאינו יכול להדליק כשיעור ההדלקה, דלכאורה מה שדולק הנר לאחר עלות השחר כמאן דליתא הוא, אך מאידך גיסא הלא סתמו הפוסקים שמדליק כל הלילה, ולא הגבילוהו לחצי שעה קודם לכן. וכבר נשאל בזה השבט הלוי (ח' קנ"ו), והשיב שמדליק עד עה"ש, וכפשטות לשון השו"ע.

ויש לסייע דבר זה ממ"ש המגן אברהם (סק"ב) 'דאם הדליק זמן מה אחר שקיעת החמה אין צריך ליתן שמן כל כך, רק עד שתכלה רגל מן השוק', וכ"כ הפרי חדש (והו' במ"ב ס"ק ה'). ומבואר דאע"פ שהצריכו חכמים שיעור שמן כדי פרסום הנס, ובלא"ה אין לו קיום מצות נר חנוכה ואינו מברך, מכל מקום לעולם נקבע שיעור השמן כלפי הזמן הראוי לפרסום הנס, וכיון שלא נותרה לו אלא רבע שעה הראויה להדלקה [וכבר אמרו בגמרא דאי לא אדליק מדליק, והיינו אף בתוך הזמן דחצי שעה] א"כ עתה אינו צריך שמן אלא כנגד אותו הזמן שנותר לו לפרסם בו את הנס. ואם כן גם היכא שלא נותרה לו חצי שעה עד עלות השחר ג"כ נימא הכי, דכיון שמעיקרא לא נתקן שיעור השמן אלא כלפי היכא שיוכל להתפרסם הנס, א"כ כאשר עברה חצי שעה שקודם עה"ש, שכבר אין פרסום לחצי שעה, שוב לא בעינן שמן אלא בשיעור הזמן שעד עה"ש.

ומצאתי בהלכות חנוכה לרבינו המהרז"ך (שנדפסו במוריה גליון פ"ב, שבט תשמ"ו) שעמד בשאלה זו (באות י'): 'ומסופק אני אם נאנס או שכח להדליק מתחילת הזמן, אי א"ה צריך ליתן שמן כשיעור הזה, או דילמא כיון דמכאן ואילך מתכלה רגל מן השוק אין פרסומי מילתא כלל, אז אין צריך ליתן בנר אלא שיעור עד שתכלה רגל וכו'. ונ"מ לדידן דהוי כל זמן שבני אדם נעורים אפילו עד עמוד השחר, אי שכח כמעט עד עמוד השחר אי צריך א"ה ליתן בנר להדליק שיעור חצי שעה'. וחזינו

דהא מיהת פשיטא ליה דמדליק אז, רק דן לומר שלא יצטרכו שמן בשיעור חצי שעה, וכסברת המג"א והפר"ח בד' הרמב"ם, או דילמא יש לומר לא פלוג.



## ד.

### מי שאין לו שמן בשיעור של חצי שעה

ולפי דברי המגן אברהם, שכתב שהמדליק זמן מה לאחר שקיעת החמה אינו צריך ליתן שמן של חצי שעה, אלא רק כפי השיעור שמאותו הזמן ועד שתכלה רגל מן השוק, נראה לכאורה דמי שאין לו שמן בשיעור וכגון שאין לו שמן אלא בשיעור רבע שעה, יש לו להמתין רבע שעה אחרי השקיעה ואז שפיר ידליק ויברך, כיון שעתה דינו להדליק רק לרבע שעה.

ולכך יל"ע במש"כ הביאור הלכה (שם ד"ה כזה) בשם הפרי מגדים 'ומי שאין לו שמן בשיעור הזה ידליק בלא ברכה', ולמה לא נימא ליה שימתין וידליק כדינו, וכבר הקשה כן בקונטרס חנוכה ומגילה (להגר"א טורצין, סי' ה' אות ד') [ועיין בחידושי מהרצ"א (עמ' קכ"ט) שהעיר כן על הפמ"ג, ומ"מ למעשה כתב שלא יברך].

וצריך לומר דהפמ"ג סבירא ליה כשיטת המג"א, דאין להדליק בברכה רק כל שעה שבני ביתו נעורים, ולכך אי אפשר להורות לו להדליק רבע שעה קודם שהולכים בני ביתו לישון, מפני שאם יתעכבו מעט נמצא שהיתה ברכתו לבטלה, אבל הנוהג כהחמד משה (שהביא השעה"צ בס"ק י"ז) לברך עד עלות השחר שפיר יש מקום להורות לו כנ"ל.

ומ"מ למעשה גם במקרה זה לא יברך, כיון שזמן עה"ש גופיה תלוי הוא במחלוקת הראשונים בשיעור המיל, וא"כ אכתי ספק הוי לענין ברכה, דאם ידליק רבע שעה קודם עה"ש הראשון [שהוא שעה ומחצה קודם הנץ], אכתי אינו יכול לברך, דשמא הלכה כהסוברים שעלות השחר הוא ע"ב דקות קודם הנץ, ואשר לדידהו יש לו ליתן שמן בשיעור חצי שעה<sup>1</sup>.



---

1). ובכלל יל"ע אי בכה"ג אמרינן ליה שימתין עד קודם עה"ש כדי להדליק בברכה, או דילמא לא מטרחינן ל' כולי האי.

## ה.

## הדלקה בשמן קרוש

הנה כתב המאירי (שבת כ"א א') 'ממה שכתבנו למדת שנרות של שעוה מותרות לנר חנוכה, ומ"מ נויי מצוה הוא לעשות בשמן אחר שהנס היה בשמן, והוא שאמרו למטה (כ"ג א') כל השמנים יפים לנר ושמן זית מן המוכחר', ושמענו מדבריו ז"ל דלא רק שמן זית עדיף על שעוה, אלא כל השמנים עדיפים על שעוה, כיון שהנס נעשה בשמן. הא קמן דכיון שהשעוה היא קרושה אין בה מעלת שמן כלל, ואפי' שאר שמנים, כשמן אגוזים ושמן צנונות, עדיפים עליה. וכן פסק המשנה ברורה (סי' תרע"ג ס"ק ד') 'ומ"מ מצוה בשל שמן מנרות של שעוה דעל ידי השמן נעשה הנס' [ולא כתב זה דוקא כלפי שמן זית אלא כלפי כל השמנים, דמש"ה יש להעדיפם משעוה שאינה נחשבת שמן כלל, וכבר עמד בדקדוק זה האגרות משה (חלק ט' סי' מ"ט אות ו')]. וא"כ נמצא ששמן זית קרוש אין לו מעלת שמן כלל, ועדיף להדליק בשאר שמנים שהם נוזלים משמן זית כשהוא קרוש [וצ"ע מה שבשבט הלוי (ח"ט סי' קמ"ג) כתב שלגבי ענין זה 'פשוט דאין עושים דמיון שלם ממש בין שמן חנוכה לשמן המקדש', כאשר במשנה ברורה לא נתפרש מעלת דומיא דנס על שמן זית כלל, אלא דוקא על ענין זה של עדיפות שמן משעוה, וא"כ ה"ה לשמן קרוש]".

ובעיקר הנדון מצאתי שנשאל הגר"ח שליט"א (שיח התורה ח"ב סי' תתק"א), והשיב 'כיון שנתאחר בשוגג ס"ל דזה הזמן, וס"ל דאם מתעכב במזיד שוב אינו יכול להדליק אז בברכה. וצ"ע, דגם מי שאין לו שמן כשיעור אין להחשיבו כנתעכב במזיד, שהרי לא נתעכב אלא כדי לקיים את המצוה כהלכתה, בשיעורה ובברכתה, וא"כ אמאי גרע מהשוגג ששכח להדליק בזמן.

ז). ובשלמא מדברי המאירי איכא למימר שלא נהגו כן, וראיה לדבר ממנהג ישראל שהביא הרמ"א להדליק בשעוה, וכדכתב כבר השדי חמד (אוצר שד"ח שבת עמ' קט"ז) ע"ד המאירי 'ולפ"ז כמעט בטלה הדלקה בנרות שעוה בזה"ז, שלפי הנראה אף ששמן זית אינו מצוי בכל עיר ובכל מדינה או שמצוי ביוקר, שאר השמנים נמצאים לרוב ובזול, ומנהג הרבה בני אדם הן עוד היום להדליק בנרות של שעוה, נראה שהוא לפי שלא נתפשטו דברי רבינו המאירי בעולם שדבריו טובים ונכוחים מילתא בטעמא, אבל דברי המשנה ברורה הלא הלכה פסוקה הם.

אמנם העירני אאמור"ר שליט"א שכוונת המאירי והמ"ב היא להעדיף מינא דשמן על פני שעוה, ולא מצד מצב הצבירה של החומר, אלא מחמת דכל שמן שהוא, ואף אם אינו של זית, מ"מ מינא דשמן הוא, ועדיף על שעוה שהיא חומר אחר.

אמנם דבר חידוש מצאנו להגאון בעל שפע חיים זיע"א (יציב פתגם עמ' קכ"ד) שהביא הקושיא מה הועיל שמצאו פך שמן טהור והלא לכאור' נטמא השמן ע"י הכהנים שהיו טמאי מתים, ותי' ע"פ מה שכתבו הקדמונים שהפך שמצאו בימי חשמונאים היה מן הפכים קטנים שחזר עליהם יעקב<sup>ח</sup>, והטמינם, ואזי בימי חשמונאים מצאו פך שמן זה והדליקו ממנו<sup>ט</sup> 'והנה מטבע הדברים כיון שעמד שמן זה זמן מרובה כ"כ הרי הוא נקרא קצת', ובוה תירץ מה שלא נטמא השמן דכיון שהיה קרוש א"כ אינו מקבל טומאה, עיי"ש דבריו הנעימים. ולפ"ז היה מקום לצדד דכיון שהנס גופיה נעשה בשמן קרוש א"כ גם למצות הדלקה ג"כ מהני שמן קרוש [אלא שיש לדון דמדברי המאירי והמ"ב לכאורה חזינן דלא כן, דמדאמרו

ח). מקור הדברים בשפתי כהן על התורה (לרבי מרדכי הכהן, עה"פ ויותר יעקב לבדו), דכאשר קם יעקב אבינו נתבצר לו כד של שמן ויצק על המצבה וחזר הכד ונתמלא אז ידע יעקב שהוא מזומן לברכה והוא השמן שנמשח בו המשכן ונעשו בו נסים לאלהיו ועובדיה, וכ' בספר ברכת שמואל (להר"ש קוידנובר, פ' מקץ) 'והנה פשוט הוא בעיני שגם אותו הפך נתגלה ג"כ לבני חשמונאי' (ועי' מש"כ ע"ז החיד"א בדברים אחדים דרוש ל"ב).

וראה זה פלא, דהנה התו' (שבת כ"א ב' ד"ה שהיה) הק' כיצד לא נטמא פך השמן בהיסט ע"י היונים שהם טמאים כזבים, ע"ש, והב"ח (סי' עת"ר) תירץ שהיה פיו צר שאינו יכול להכניס בו אצבעו, ולכך אינו מיטמא בהיסט, וכבר תי' כן הריבב"ן (בשבת שם), והרא"מ (בפי' על הסמ"ג, הביאו הב"ח שם). וצ"ע דהלא היה בפך שיעור להדליק יום אחד, דהיי' שלשה לוגין וחצי, ואי נימא דהפך לא היה בו רוחב אצבע א"כ היה ארוך טובא מה שהוא תמוה ואינו מסתבר כלל [ובשלמא בד' הב"ח אפשר לפרש כהגורסים דלא ה' בו להדליק אפי' יום אחד, אבל בדברי הריבב"ן מפורש שהיו בו ג' לוגין ומחצה]. והנה בפענח רזא (פ' ויצא) כ' דהמקל של יעקב היה חלול ובתוכו היה השמן שיצק על המצבה, ואם נצרף זה עם מ"ש לעיל דזה הפך שמצאו בני חשמונאי, א"כ ניחא טובא מה שהיה בתוכו ג' לוגין ומחצה, שהרי הדעת זקנים מבעלי התוספות (שמות כ"ה ה') כ' דהבריח התיכון היה ממקלו של יעקב, והבריח התיכון היה ארוך אמות הרבה (ל"ב אמות, בראשית רבה ויגש צ"ד ד'. ע' אמות, תרגום יונתן שמות כ"ו כ"ח), וא"כ ניחא מה שהיה בחלל שבתוכו שלשה לוגין וחצי.

ט). ועי' בספר קול תודה (להגאון רבי דב הכהן קוק שליט"א, עמ' ק"ג) 'ידוע בפכים קטנים דהכא דשייך בפך השמן דחנוכה, ומצינו בנבואת יחזקאל, מעין היוצא מבית קה"ק כקרני חגבים, וכשמגיע לשער עזרה נעשה כמלא פך, כמו שדרשו בגמ' מדכתיב ביה מים מפכים, ומשמע דנכללת אותה הגדלת המעין הלזה טפי ממידתו כאשר מגיע לפתח העזרה להגדלת פך השמן שדולק טפי ממידתו, וכשם דהוה ההוא הגדלת המעין כפך בשערי העזרה דוקא, כך הוה מצות החנוכה בשערי הבית או החצר דוקא, וההיא הגדלת המעין לשיעור פך אינו אלא עד גבול העזרה אבל מכאן ואילך יוצא בגידול טפי נורא כמוזכר בנמ' והכא נמי הוה הגדרת הגבלת הגדלת הנס (עד שיעור ח' ימים) רק בתוך העזרה שבה מקום המעשה אבל בהתפשטות ההארה במקום חשך שבחוץ הוה הגדלה נוראה בשיעור פרסומא נימא בכל רה"ר שבעולם'.



שהחסרון בשעוה שלא נעשה בה הנס, מוכח דס"ל שהנס נעשה בשמן נוזלי ולא בקרוש, וכנ"ל].



## ו.

### מעלת שמן זית

ובעיקר עניינא דשמן זית יש להעיר דהנה בגמ' (כ"ג א') אמרו 'אמר ריב"ל כל השמנים יפים לנר ושמן זית מצוה מן המובחר, אמר אביי מריש הוה מהדר מר אמשחא דשומשמי אמר האי משיך נהוריה טפי, כיון דשמע לה להא דריב"ל מהדר אמשחא דזיתא אמר האי צליל נהוריה טפי'. ומשמע דרבה מפרש לדברי ריב"ל, שמעלת השמן זית היא מחמת צלילות אורו.

וא"כ צ"ע מ"ש בקונטרס 'סוד הדלקת נרות חנוכה' (לאחד מן הקדמונים), נדפס בס' הזכרון פחד יצחק עמ' תל"ו) 'רצוי להדר אחר שמן זית זך, שבשמן זית נעשה הנס, והיותר זך הרי משובח, והשמן זית אע"פ שלא יהיה זך כ"כ יותר טוב משאר שמנים'. וצ"ע, דכיון שנתבאר בגמרא דמעלת שמן זית היא מחמת שאורו צלול, א"כ היכא ששאר שמנים צלולים הם טפי ממנו, לכאורה אין לו כל עדיפות. ושמא אותו קדוש מדבר ס"ל כהרמב"ם..., שלא הביא כלל למעלת שמן זית, ולא העדיפו מנקודת ההלכה אלא רק מטעם הנ"ל דנעשה בו הנס, והחשיב טעם זה טפי מאיכות ההדלקה, ועדיין צ"ע [וכבר צ"ע כיו"ב במה שכתב הכל בו ד'המצוה המובחרת בשמן זית לפי שבו היה הנס', ולמה לא הביא את הטעם שכתבו בגמרא, שאורו צלול. ויש להסתפק אם כך מפרש הכל בו בדברי ריב"ל, וס"ל דדברי אביי פירוש אחר הם, או דילמא נקט כהרמב"ם, וכנ"ל], ועיין.



## ז.

כתב במועד לכל חי (להגאון המופלא מהר"ח פאלאג'י זיע"א, סי' כ"ז אות ח') דבחנוכה יש למנוע מקיום מצות עונה, והוסיף דאם ידע איניש בנפשיה שלא יוכל לעמוד

(י). לדיון בזהות מחברו של קונטרס זה, יעויין במאמרו המצויין של הרב יחיאל גולדהבר ב'קולמוס' (גליון 94 עמ' 23).

וכו' מוטב לו במותר לו וכו', ע"ש. וציין מקורו טהור במשפט כתוב (סי' תצ"ד) שג"כ כתב בסתמא 'יש למנוע'.

ויש להעמיד דברים על דיוקם. דהנה מקורו של המשפט כתוב הוא מאגרות הרמ"ז (עמ' ע"ה), והתם לא קאמר כלל דבחנוכה יש לאסור מצד מעלת היום [ודומיא דפסח ושבועות ושמניני עצרת, אשר בהם יש לימנע, וכמ"ש המג"א (סי' ר"מ ס"ק ב')], ולא כתב הרמ"ז אלא דלאחר שתכלה רגל מן השוק הוי כחול בעלמא, וכדיוכיח מה שכתב שם בהמשך דבריו 'וכ"ש שאר ימים שאין נופלים על פניהם בהם דאסור בלי ספק'. וא"כ לא קאמר הרמ"ז אלא דימי החנוכה שוים הם בענין הזמן לשאר ימות החול, אבל בשבתות דחנוכה פשיטא דלכו"ע היא עונת ת"ח [והמועד לכל חי שסתם הדברים, כפה"נ לא היו לפניו ז"ל אלא דברי המשפט כתוב ולא אגרות הרמ"ז במקורן].

ונחתום בדברי הפייט:

הַמְנוּרָה לְהָאִיר עֲרוּכָה

עָלֶיהָ נִירוֹת לְהַעֲרִיכָה

הַלֵּל זָכוֹן טוֹב יְהִי לְמַחְנְכֵי חֲנוּכָה

רַגְנֵי כַחֲסוּת עוֹמְסוֹת כֶּסֶם מְלוּכָה



הרב יחזקאל מועלם  
כולל בנין אב ירושלים

## "הזהיר בנר" כיצד?

ידועים דברי חז"ל בגמ' (שבת כג:): "א"ר הונא הרגיל בנר הוויין ליה בנים תלמידי חכמים". והיינו נר שבת ונר חנוכה כפירש"י שם. והנה מזה זמן נתפרסם (קובץ הזכרון לרבי יצחק הוטנר עמ' תלה, הוצאת מוריה) קונטרס "סוד הדלקת נרות חנוכה" מכת"י, המיוחס לרבי יצחק סגי נהור בנו של הראב"ד מאשר קבל מאליהו הנביא ז"ל, ואלו דבריו: "ומ"ש רז"ל הזהיר בנר חנוכה הויין ליה בנים זכרים שיהיו ת"ח והרי כ"ע מדליקין נרות חנוכה ואין כולם ולא רובם זוכין לבנים זכרים ושיהיו ת"ח, אין לתמוה מזה, שהאמת הוא חכמים הם אמת ודבריהם אמת וכפי מה שכל העולם מדליקין נרות חנוכה שרובא דרובא יוצאים ידי חובתן, אבל מיעוטא דמיעוטא זהירין להדליק כפי כל פרטי המצות והדקדוקים שהזהיר בהדלקתן בכל פרטיה ודיקדוקיה יקנה וישיג בכח המצוה ובסגולתה בנים זכרים". ע"כ. ושם מנה עשרה תנאים לקיום ענין הזהירות בנר.

ובאמת, דרוב ככל התנאים שם, כיום נזכרים ונעשים בלאו הכי, כמו שיעור חלל הכלי ושיעור השמן ומקום ההדלקה, חוץ משני פרטים, אשר בהם אבוא לדון בס"ד: התנאי הראשון. באיזה כלי ראוי להדליק, דשם מנה ט"ו כלים הראויים להדלקה וכל הקודם מהם משובח: זהב, כסף, מתכת ממין הנחושת וכו' זכוכית אבנים ועוד.

וע"ע בס' סדר היום לר"מ בן מכיר (סדר חנוכה דף רלה) שכתב: "ובענין הנרות שידליקו בהם כל א' יעשה אותן כפי כוחו וכל מהדר אותם ביותר ה"ז משובח, ומי שידו משגת לעשות אותם מכסף יעשה אותם כי אין ההוצאה בהם כ"כ [א"ה, צ"ע, ואולי ביחס לזהב מיירי ועי' להלן] וה' יודע כמה דאגתי על ענין זה ולא עלה בידי לקוצר ההשגה אבל בטחתי בחסד אלקים שיגמור בידי לעשות כוונתי, ולפחות מי שאין בידו לעשות כל הח' נרות כסף יעשה א' מהם כסף ויהיה אותה שמחדש בכל לילה זכר לנס". ע"כ. ויל"ע למא לא הזכיר זהב דעדיף טפי. ואולי

כי זה לא היה באפשר אצלם כלל, משא"כ בכסף, כדמוכח מלישניה שאין ההוצאה בו כ"כ, ואכתי צ"ע.

והנה כהיום הזה מצוי הרבה שגם המדליקים בחנוכיית כסף או זהב מניחים בה בזיכי זכוכית, והעירו בפוסקים דלכאורה מפסידים בזה דרגת ההידור מדרגה ראשונה לדרגה שמינית (או תשיעית). ומה"ט יש שנהגו להניח בחנוכיית הכסף בזיכי כסף מיוחדים דאז מדליקים ממש בשל כסף. וכעת שמעתי גדולה מזו (מידידי ר"י תופיק שליט"א) שהורה אחד מגדולי הדור שליט"א שאף הצינוריות תומכי הפתילות יהיו מכסף לרוצים לקיים ההידור הזה. ובאמת שאם נכון הוא, אז י"ל גם בהיפך ולקולא, דיוכל לקנות חנוכית פח או זכוכית וכיו"ב ויניח בתוכה בזיכי כסף, ובאפס דמים הרויח ההידור.

וראה בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סימן קנז) בתשובה למארי דאתרין הג"ר מתתיהו דייטש שליט"א שנסתפק בדבר, ותלה נדון זה באם נ"ח בעי כלי או לאו, וסו"ד העלה דקרוב לומר דהזכוכית הזה בטל לעיקר המנורה, שהיא כסף או זהב.

ולכאורה י"ל עוד, דהא בסו"ד רבי יצחק הנ"ל, בתנאי הראשון, נכתב בהדיא דהכלי שאינו יכול לעמוד על שוליו אינו ראוי להדלקה, א"כ נמצא חומרו קולו, דמאחר שכפי הנודע בזיכי זכוכית האלו (בפרט הדקים) אינם יכולים לעמוד בלא סמיכה אם לא שיניחם בחנוכיה, א"כ הרי הם בטלים אליה והרי הוא מדליק בחנוכיית הכסף. ומצאתי בס' פסקי תשובות (תרעג אות ט הערה 43) שכ' דיש עוד חסרון בכוסיות הללו, שע"פ רוב אין הן יכולים לעמוד בפנ"ע ולכמה פוס' בעינן עומד. ע"כ. ולדברינו י"ל אדרבא, אי"ז עוד חסרון אלא מעלה, דאז נמצא שמדליק הוא בחנוכיה עצמה ומרויח גם הידור דשל כסף וזהב ודוק.

שו"ר בקובץ מבית לוי (י, עמ' יג בהערה) שכתב סברא כזו. ועוד הוסיף ע"פ מאי דתנן בכלים (פי"ג מ"ו) בעץ המשמש את המתכת דמבואר שם דהרי הוא כבטל לעיקר הכלי. וכ"ה מדנפשיה בשו"ת שבט הקהתי (ח"ג סי' רא) שיישב בכך מנהג העולם. וכן צידד גם בס' שלמי תודה חנוכה (סי' י אות ג).

אמנם, ראיתי בקובץ מוריה (שסט עמ' קעב) להו"כ שליט"א (מח"ס בירורי חיים) שהאריך בזה ופקפק שם בסברא זו, דמאחר דנעשו מתחילה להכניסם בכלי אחר

חשיבי שפיר כלי יעו"ש דכ"כ גם בשד"ח, וע"כ הסיק דיש לחבר את הבזיכים בדבק לחנוכיה ואזי בטלים אליה וחשיב כמדליק בשל כסף. ועי'.

**פרט נוסף שיש לעמוד עליו**, הוא הנזכר שם בתנאי הששי על שיעור כמות הפתילה, דצריך שתחזיק עשירית משיעור חלל הכלי לא פחות ולא יותר. והנה זה ודאי אינו מצוי ברוב ככל בזיכים שבימינו, ויש להתבונן באמת בגוף תנאי זה על מה ולמה יש לעשות כן. ואם קבלה היא נקבל אך נראה מדבריו שם שאין זה בגדר סוד ה' ליראיו. ויש להוסיף בזה, דהלא בזמן המקדש עצמו היה עובי הפתילות משתנה לפי כמות השמן, אם בלילות החורף או הקיץ, עי' תוס' מנחות (פט ד"ה ושיערו) וא"כ מוכח שאין הכרח דוקא בעשירית החלל (וע"ע בשד"ח מערכת חנוכה אות ב).

ולפענ"ד אחר העיון בד' מהר"י הנזכר נ"ל שלא נתכוין אלא לציור שפתח בו, והיינו שהכלי מחזיק עשרה רבעי הדרהם ובתוכו נותן תשעה רבעים שמן, שהוא השיעור המחוייב והמוכרח להדלקה, כמש"כ שם ומעתה צריך שתהא פתילה בגודל עשירית החלל, דאז ידלק בזמן הנצרך ולא יכבה מקודם, אבל אה"נ אם נותן כמות רבה, שגם בפתילה עבה ידלק כזמן הרצוי אין צורך שיהא דוקא עישור הנר. כנלע"ד בכוונתו הגם דדחוק הוא קצת, ואשמח אם המעיינים יתנו ליבם לפרש דבר זה, אשר הוא לתועלת רבה להרויח בזה הבטחת חז"ל לזכות לבנים ת"ח.



הרב אהרון אמויאל

כולל 'בנין אב' ירושלים תובב"א

## ביאור תשובת ה'תרומת הדשן' בדין הדלקת נר חנוכה לאכסנאי שמדליקים עליו בביתו

שו"ת תרומת הדשן סימן ק"א

שאלה: אכסנאי שהוא נשוי רשאי הוא להדליק בברכה חוץ לביתו או לאו<sup>(א)</sup>.תשובה: יראה דצריך לדקדק בדבר. אחד מהגדולים<sup>(ב)</sup> הורה ונהג דרשאי להדליק

(א). איתא בשבת (כג.): 'אמר רב ששת אכסנאי חייב בנר חנוכה. אמר רבי זירא מריש כי הוינא בי רב משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזא, בתר דנסיבי איתתא אמינא השתא ודאי לא צריכנא, דקא מדליקי עלי בגו ביתאי'. וכן פסק הרמב"ם (חנוכה פרק ד יא) שאורח שמדליקין עליו בביתו אינו צריך להדליק (ואף לא להשתתף בפרוטה), וכן פסק בספר הפרנס (סימן קנב) שאין צריך להשתתף בפרוטה, וכ"פ הסמ"ג (סימן רעט) שאינו צריך להדליק, והביאו בספר המנהגים למהרא"ק (סימן סח הגה ז). וכ"כ בהלכות ומנהגי מהר"ש (סימן תקמ). ובנידון דידן מיירי כשאינו רוצה לצאת בהדלקה של ביתו. וכן פסק מדברי השו"ע (סימן תרעז א).

ובעיקר דין הדלקת נרות חנוכה שנינו (שם): 'אשה ודאי מדליקה, דאמר רבי יהושע בן לוי, נשים חייבות בנר חנוכה, שאף הן היו באותו הנס'. וכן פסקו הרמב"ם (חנוכה פרק ד ט) והשו"ע (סימן תרעז ג). וכתבו הראשונים, דאף על גב דמצונו שנחלקו האם הנשים שחייבות במקרא מגילה (מגילה ג.) מוציאות את האנשים ידי חובתן, ונחלקו בזה השו"ע והרמ"א (סימן תרפט א) גם לדינא, מ"מ במצוות נר חנוכה לכו"ע הנשים מוציאות את האנשים ידי חובה, וכתבו כמה חילוקים בין נ"ח למגילה.

וכן עולה מסתימת דברי הראשונים, דרבי זירא סמך על אשתו שהיא מדליקה עבורו את הנרות חנוכה, אך מלשון הגמרא אינו מבואר שהוא דווקא ע"י אשתו, ועיין בביאור הרא"ם על הסמ"ג שכתב דהיינו שאשתו מביאה שכנים להדליק בביתו, ע"ש. וכ"כ בשו"ת מהר"ח או"ז (סימן קנח). ועיין בכל זה באורך בשו"ת יחיה דעת (ג סימן נא) ובספר תורת המועדים (פרק ב א). וכן הסכימו האחרונים שהאשה יכולה מן הדין להוציא את בעלה ידי חובת הדלקת נרות חנוכה. ובנידון דידן מיירי שהבעל רוצה להפקיע עצמו מהדלקת אשתו, האם רשאי או לא.

(ב). ותלמיד רבנו בספרו לקט יושר (או"ח הלכות חנוכה טז, עמוד קנב) כתב בזה"ל: 'והבחורים מדליקים נ"ח, וכן ראה ממה"ר שלום זצ"ל, ואמר השר זצ"ל שפעם אחת היה סומך על אשתו ולא הדליק וגם אשתו אינה מדלקת. כתב בספרו (סימן קא). ונראה שהוא אחד מהגדולים דכאן. והיא דעת רבנו שלום מנוישטט, שהיה מרביתו של המהרי"ל (עיין מנהגי מהרי"ל עמוד סב, רלד, ועוד), והזכירו להלן (שו"ת סימן רמ) בשם השר מנוישטט. וכן עוד (פ"כ סימן ח) 'מורי הגאון ז"ל פה בנוישטט"ט נהג השר וכו'. וכן הוא בלקט יושר בכמה מקומות.

בברכה. ואמר אף על גב דאמרינן בגמרא<sup>א</sup> דכיון דנסיבנא אמינא השתא ודאי לא צריכנא, היינו דלא מחייב אבל אי בעי מצי להדליק, ולא הוי ברכה לבטלה דהוי נמי בכלל המהדרין<sup>ב</sup>. ועוד איכא למיחש דילמא מישתלי אינשי ביתיה ולא מידלק עילויה. ואמר שכן אירע לו פעם אחת, דאיהו לא מדלק משום דהוה סומך עלה, ואיהי נמי לא מדלקה משום דסבורה היתה דהוא ידליק עליה במקום שהוא<sup>ג</sup>.

ג. שבת כג. בשם רב זירא.

ד. שנינו בשבת (כא:): 'תנו רבנן מצות חנוכה נר איש וביתו. והמהדרין נר לכל אחד ואחד, והמהדרין מן המהדרין, בית שמאי אומרים פוחת והולך, ובית הלל אומרים מוסיף והולך'. וכתב הרמב"ם (חנוכה פרק ד א-ג) דהמהדרין מדליק נר לכל אחד ואחד, ולמהדרין מן המהדרין נר לכ"א מבני ביתו כמניין הימים. והוסיף, 'מנהג פשוט בכל ערינו בספרד שהיו כל אנשי הבית מדליקין נר אחד בלילה הראשון ומוסיפין והולכין נר בכל לילה ולילה עד שנמצא מדליק בליל שמיני שמונה נרות, בין שהיו אנשי הבית מרובים בין שהיה אדם אחד'.

אך התוספות (שם ד"ה המהדרין) כתבו דהא אם עושה כדין המהדרין מן המהדרין נר לכל אחד ואחד בתוספת הימים, הרי שלא ניכר בכך מנין הימים, דהא יסברו שזה הוא מנין בני הבית, ומשום כן כתבו שדין המהדרין מן המהדרין אינו כלול בדין המהדרין, והוי ב' הידורים בפנ"ע, ולא הידור ע"ג הידור, ולכן המהדרין מדליק בעה"כ בכל יום נר אחד לכל אחד מבני הבית, ואילו המהדרין מן המהדרין מדליק הבעה"ב רק כמניין הימים. ובשו"ע (סימן תרעא א) כתב את דין המהדרין מן המהדרין, וכמנהג שהביא הרמב"ם והתוספות (ובאחרונים דנו אמאי לא הביא דין עיקר המצוה, ודין המהדר, ואכמ"ל). וברמ"א כתב דהמנהג פשוט כדעת הרמב"ם, וכפי שלמד בדעתו, שכל אחד מבני הבית הוא שמדליק (עיין שו"ת הרמ"א סימן צט ובדרכי משה הארוך שם, ועיין במאמ"ר סימן תרעז ו בזה, ואכמ"ל). וכן עולה מדברי רבנו והמהרי"ל וסיעתם, שבדין המהדרין כל אחד מבני הבית מדליק לצורך עצמו.

ולפי זה יש לדון האם ספקו דרבנו הוא רק לנוהגים כדעת הרמב"ם או כהמנהג שהביא, ועיין להלן בדעת הב"ב בזה, ואאמ"ל. ועיין בשו"ת שער אפרים (סימן מב) שכתב דהוה פשוט דמה שכתב רבנו מטעם 'מהדרים' היינו 'מהדרין מן המהדרין', עי"ש.

ה. ועיין בשו"ת שער אפרים (סימן מב) שלמד מדברי רבנו, שלא רק כשנמצאים בב' מקומות שונים יש הידור להדליק אפילו כשאשתו מדלקת עליו בביתו, אלא גם כשאיש ואשתו במקום אחד יש הידור שמדליקים כ"א לעצמו, ומשום כן תמה מדוע לא נהגו הנשים להדליק בפני עצמן, כמו האנשים. עי"ש. אך בשו"ת זרע אמת (סימן צז) כתב בפשטות בדברי רבנו היפך הדברים, שבוודאי אינה רשאית להדליק

והא דאין האשה מדליקה מדין מהדרין, בשו"ת מהרש"ל (סימן פה) והאליה רבה (תרעא ג, תרעז ד) כתבו דהוא משום שאשתו כגופו. וכן הביא הפרמ"ג (תרעא מ"ז א) והמשנ"ב (שם ט). אך החתם סופר (שבת כא:) כתב דמכיון שעיקר התקנה היא שמניחה בפתח הבית מבחוץ, על כן אשה שכבודה בבית פנימה, אין כבודה לצאת לרה"ר לעותותי ערב, אך אם אין בעלה בביתה על כרחא תצא לחוץ ולהדליק. ואע"ג שעכשיו מניחה על שולחנו ודיו, מנהג ראשון לא זו ממקומו, ע"כ. וראה מש"כ החיד"א בברכי יוסף (שם אות ב) והגר"ח פלאגי' בספרו מועד לכל חי (סימן כז אות כה) בענין הדלקת הנשים.

ונחלק עליו אחד מהגדולים תלמידו<sup>(ו)</sup>, ואמר דהואיל ולא צריך ופטור מן הדבר אם כן היה נקרא הדיוט אם יעשה<sup>(ז)</sup>. וכל שכן דהוי ברכה לבטלה, כיון דלא אשכחן מהדריין זה בתלמוד<sup>(ח)</sup>, ע"כ דבריהם.

ונראה דאותו טעם שאמר אחד מהגדולים הראשונים, דאיכא למיחש דילמא מישתלי אינשי ביתיה, ואמר שכך אירע לו פעם אחת אין טעם זה מספיק כלל, דלא דחינן בהכי כללות שבתלמוד דסמכי אינשי ביתיה, אפילו אאיסור כרת<sup>(ט)</sup>. כההיא דפרק כל היד<sup>(י)</sup>, דבעלה מחשיב ימי ווסתה ובא עליה. והטעם משום דאסור לעמוד בימי טומאתה<sup>(יא)</sup> ולא אמרינן דילמא טעות אירע לה ושכחה. הכא נמי אם הוא יודע באשתו שהיא יודעת דין זה שהאשה צריכה להדליק בגו ביתה, לפי שהמצוה מוטלת על מי שהוא בתוך הבית, או אפילו אם אינה יודעת, אבל בני ביתה יודעים דין זה או שכיניה, יש לסמוך עליהם. ואפילו אם אירע פעם אחת טעות לא חיישינן משום הכי לזימנא אחריתי. כי ההיא דפרק אין מעמידין<sup>(יב)</sup>, גבי חבית של נכרי למירמא ביה שיכרא קאמר, ואפילו הכי לא חש למילתיה, אמר אקראי בעלמא הוא<sup>(יג)</sup>.

- (ו). לא מצאנו בדברי הפוסקים מגאונים אותה תקופה למי כוונת רבנו.
- (ז). ירושלמי (ברכות פרק ב ט, שבת פרק א ב): 'ותני חזקיה כל מי שהוא פטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט'. וכן פסק הרמ"א (סימן תרלט ז), ועיין בשדי חמד (מערכת כ כלל טז) בזה.
- (ח). ובט"ז (תרעז א) כתב בזה הלשון ע"ד: 'דמ"ש גדול הא' שלא מצינו הידור זה בתלמוד, לא נראה לי כלל, כי מ"ש בגמרא מהדריין נתכוונו שמסתמא יעשה כל אחד כן, וניחא לכל אדם להיות בכלל מהדריין, משא"כ בדבר זה שהוא גם בשאר ברכות כמו כאן הרשות נתונה לאדם לעשות כרצונו אם רוצה יוצא בברכה שמדלקת אשתו ואם אינו רוצה יברך בפ"ע'. וביתר דברי הט"ז עיין להלן.
- (ט). כתובות עב. 'אמר רב חנינא בר כהנא אמר שמואל מניין לנדה שסופרת לעצמה שנאמר וספרה לה שבעת ימים לה לעצמה'.
- (י). נדה טו:.
- (יא). כן איתא בירושלמי (נדה פרק ב יד). וכ"פ המרדכי הלכות נדה (רמז תשלד) 'שאסור לאשה לעמוד בימי טומאתה אלא יש לטבול מיד בזמנה וכן הצריך רבי' שמשון את בתו לטבול בזמנה, אפי' בחורף ואף על פי שאין בעלה בעיר'. וכן נקטו כל הפוסקים.
- (יב). עבודה זרה לג:.
- (יג). שם בגמרא מבואר דרבינא לא חזר בו מהיתרו ליתן שכר בחבית של יין של גוי, אע"פ שרב חייא בר יצחק שגה בזה, ולא חשש שמא אחרים יכשלו גם בדבר, אבל בנידון דידן מבואר שכל אדם אין לו לחוש שמא אחרים, שמצוותו תלויה בהם, ישכחו לקיים.



ובתשובת מהר"ם<sup>(ד)</sup> במרדכי<sup>(ט)</sup> פרק כל הבשר כתב, ואין זה כחולק על התלמוד וכמוסיף שהוא גורע, דהא חזינן בתלמודא גופיה בהא מילתא בחלא בר חמרא<sup>(טז)</sup> כו', משמע דדווקא משום דאשכחן בתלמודא דכל חד מצי לאחמירי אנפשיה, משום הכי לא חשיב כמוסיף, הא לא הכי הוי כמוסיף שהוא גורע, ואף על גב דמצא פעם אחת גבינה בין שיניו, כדאיתא התם בתשובתם, מכל מקום לא הוי חייש לאחמורי בשביל זה, כל שכן ליכנס בספק ברכה לבטלה.

אמנם מטעם מהדרינן אפשר ויתכן שפיר דמי<sup>(יז)</sup> להדליק

(ד). דפוס פראג סימן תרטו.

טו). חולין סימן תרפז. ומיירי שם שקיבל על עצמו להחמיר שלא לאכול בשר (בהמה) אחר גבינה כמו באכילת גבינה אחר אכילת בשר. והובא דבריו בבית יוסף (או"ח סימן קעג), וכן פסק הרמ"א (יו"ד סימן פט א).

טז). חולין קה. 'אמר מר עוקבא, אנא להא מלתא חלא בר חמרא לגבי אבא, דאילו אבא כי הוה אכיל בשרא האידנא לא הוה אכל גבינה עד למחר עד השתא, ואילו אנא בהא סעודתא הוא דלא אכילנא, לסעודתא אחרייתא אכילנא'.

יז). בלשון זו יש להתיישב טובא, דנשמע שרבינו רק מצדד כדעה שאפשר להדליק בברכה, ואינו קבע כן לעיקר הדין. וכן בראשית וברוב תשובותיו דרכו בקודש להביא את הכרעתו לדינא בתחילה ואילו כאן הוא סתם תשובתו בלשון 'יראה דצריך לדקדק בדבר'.

ובעיקר יש להקשות מדברי תלמידו של רבנו, בשו"ת מהר"י מברונא (סימן נ) שכתב בשם רבנו בזה"ל: 'הח"ר אייזק לוי כשהיה בביתי לא קנה שעה לנרות חנוכה. ושאלתיו למה, ואמר דמדליק' עליה בגו ביתיה, וכשהיה בבית מהר"י מרפור"ק יצ"ו (רבנו התרומת הדשן) שמע שאמר למה"ר מאיר דירונ"ג דלא ידליק בפני עצמו אלא ישתתף בפריטי עם חבריו דאינו נשוי, דאיכא למיחש משום ברכה לבטלה כיון דמדליק' עליה בביתו. ואני תמיהא לא ליכוין לצאת עם אשתו, ואז חייב בהדלקה ובברכה, דהא קי"ל (עיין ר"ה כט.) עשרה עושי' מצוה א' וא' מברך לכלם, ואפי' הכי מעשים בכל יום שכל א' מברך על טלי' שלו בב"ה ואינו רוצה בברכת חבריו וכ"כ התוס' ואשירי בסוכה (לט.) גבי נטילת לולב דכל ברכות עובר לעשייתן וא"כ גבי לולב בעידנא דאגבהיה נפק ביה, ומתרץ שמכוין שלא לצאת. ואפי' למ"ד (פסחים קיד:) מצות לא בעי כוונה, מ"מ גבי כשמכוין שלא לצאת אינו יוצא. וה"ר אייז"ק השיב לי שצוה לאשתו להדליק עליו כדי להרויח מעותיו ולבטל הטורח ולא סגי לי בתשובתו, עכ"ל. הרי דמעיד תלמידו מפי קודשו של רבנו שלא ידליק כיון שמדליקים עליו בביתו, ולא אמר לו רבנו לכוון שלא לצאת ידי"ח וידליק ויברך בעצמו.

והדברים צריכים ישוב, אחר שכל הפוסקים מעתיקים מדברי רבנו בתורת וודאי שיכול להדליק ולברך. וכן כתב בלקט יושר (שם) בשם רבנו 'ופעמים שאיש ואישו חייבים בנ"ח, כגון שאין להם בית מיוחד, ואין שניהם יחד'.

**בברכה<sup>(ח)</sup> כהאי גוונא, דכי היכא דיש הידור בנר לכל אחד ואחד בבית אחד, הכא נמי יש הידור בנר לאיש ונר לאשתו בשני מקומות<sup>(ט)</sup>. והתנא לא פסיקא ליה**

שוב בינתי דמדברי מהר"י ברונ"א אין להקשות על הכתוב בדברי רבנו, דאפשר ששמועה זו קדמה למה שנמצא בכתובים, אלא שבדברי רבנו גופא גם יש לעיין בזה, וצ"ע. ומצאתי בס"ד שכן העיר הרה"ג דוד יוסף שליט"א בירחון אור תורה (כסלו תשנ"ז).

עוד יש לדקדק במש"כ בלקט יושר (שם ז, עמוד קנא) בשם רבינו: 'וזכורני שהבחורים קנו הדלקת נ"ח בבית הכנסת שלו. ואמר לבנו שיקנה אותם, כיון דאשתך מדלקת עליך ואתה מדליק בב"ה, מעתה אתה יוצא ממה נפשך'. ולכאורה לא מובן מה עניין חיוב ההדלקה דבית הכנסת להדלקת עצמו, ואם אינו רוצה לצאת בהדלקת אישתו, מה תועיל הדלקתו שם שהוא חיוב בפנ"ע, וכפי שפסקו השו"ע והרמ"א (סימן תרע"א ז) דאף המדליק בבהכ"ס מדליק בברכה בביתו. ולאמור לעיל אתי שפיר, דאף רבנו לא פסק כן בסכינא חריפא דרשאי הוא להדליק בברכה.

יח. יש להתיישב בדברי רבנו האם סבירא ליה שמברכים על הידור מצווה או לא, דהנה נחלקו האחרונים בדין מי שהדליק מקצת הנרות של אותו לילה, ולאחר מכן הביאו לו נרות נוספים, האם יברך עליהם בפנ"ע או לא, ועיין בב"י בשם הארחות חיים, ומש"כ המג"א (תרע"א) ובמחצית ובפרמ"ג שם, ומה שלמדו מדברי הרמב"ם (שו"ת פאר הדור סימן קיא), וכן עיין בא"ר (תרע"ב ז) ובשו"ת רבי עקיבא איגר (תינינא סימן יג), ואכמ"ל בכל זה.

מ"מ מדברי רבנו נראה דאין להוכיח מיד, דאפשר דנקט בכל דין הדלקת נ"ח, בעיקר המצווה וההידורים, דאין ההידורים חשובים כתוספת על עיקר המצווה, אלא אפשרות אחרת מהודרת, וממילא כשרוצה לצאת ידי חובתו בדרך המהדרין, הוי עיקר המצווה לדבריו, ועל כן הוא צריך להדליק בפנ"ע, לא רק מפני שהוא אינו רוצה לצאת ידי"ח מהדלקה אחרת, אלא משום שמקיים מצוותו באופן אחר. וכפי שמצינו שלא הצריך רבנו לכוון שלא לצאת בהדלקה שמדליקים עליו בביתו. ועל כן אין מכאן ראייה למחלוקת האם מדליקים על ההידור. ובס"ד כן מצאתי שכתב לבאר בשפת אמת (שבת כא:), עי"ש. אכן מדברי הרמ"א (תרע"א) בדין מדליקין מנר לנר אין משמע כדברים הנ"ל, ועוד שלפ"ד המחצה"ש והפרמ"ג בדעת הרמב"ם, נמצא דעת רבנו כדבריו. אך לאמור נראה שאין כלל ראייה לדין זה, כנלענ"ד. ובס"ד מצאתי שכ"כ בספר מעשה ארג (א עמוד קעט) שהאריך בנדו"ד, ודחה את הדברים מדברי רבנו, עי"ש.

יט. וכדברי רבנו כן פסקו המהרי"ל (שו"ת סימן קמה, הלכות חנוכה אות ח), וכן משמע בדעת מהר"י מברונא (סימן נ, אך צ"ע אם כתב כן לדינא או בדרך קושיה, אחר שהביא מרבו שאין להדליק ולברך, וצ"ע). אך יש להאריך בדבר, שכל הרואה את הדברים נמצא שחלוקים הם בדיניהם ובטעמם, וראיתי שהרבה פוסקים הזכירו את דבריהם בנשימה אחת, כל כן אמרתי ליישב הדברים, עד מקום השגתי בזה. ובס"ד מצאתי שכן כתב להאריך בספר דליות דוד להרב דוד מצגר (סימן יד), ובזה החלי.

הנה מדברי רבנו עולה שיכול הוא להדליק מדין המהדרין, ומפשטות דבריו נשמע שאף אם אין הוא מכוון שלא לצאת ידי"ח בהדלקת אשתו, יכול לעשות כן מדין המהדרין (ואע"פ שיכול גם לצאת ע"י השתתפות בפרוטה).

אך במהרי"ל משמע שצריך להדליק משום החשד, וזה תורף דבריו, דכיון דהאידינא נהגו להדליק בתוך הבית כל אחד ואחד מבני הבית וכמניין שמוסיף והולך (וזה דלא כדעת ר"י המובא בתוס' בסוגין ד"ה והמהדרין, שאם נוהג כדין מוסיף והולך, אינו מקיים את דין המהדרין, שלא שייך בו דין מוסיף והולך), ועל כן אם אינו מדליק 'מי מפיס להכיר אם הוא (נשואי) [נשוי] או לא'. ובזמן רב זירא לא היו מדליקין אלא על פתחי החצרות והבתים, ועל כן אין לחוש משום חשדא, ומשום כן סמך רב זירא לאחר שנישא על מה שמדליקים עליו בביתו, ואף שקודם שנישא היה משתתף, מ"מ האידינא רובא דעלמא אין משתתפין (נראה בכוונתו, שמשום החשד אין יכול לסמוך על השתתפות בפרוטה, מכיוון שרובא דעלמא לא משתתפים), 'ומשום ברכה לבטלה אין כאן, כיון דאין רוצה לצאת בשל אשתו, ממילא חל חיובא'. עי"ש. וכדבריו כ"כ מהר"י וייל (דינים והלכות אות לא, אך צ"ע ראייתו שם, ואכמ"ל). וכ"כ בספר האגור (סימן אלף לו) בשם המהרי"ל.

ונמצא שסיבת חיובו נובעת משום החשד, ועוד שהוא מכיוון שלא לצאת ידי חובה בהדלקת אשתו (ואפשר דאינו צריך לכוון כך להדיא, אלא שבעצם זה שהוא נמצא במקום שיש עליו חיוב להדליק משום החשד, ממילא בוודאי שאין בדעתו לצאת בהדלקת ביתו, ויל"ע. ואח"כ מצאתי שכ"כ בפשטות בשו"ת כתב סופר אורח חיים סימן קלג ד"ה ואחר העיון, עי"ש).

והנפק"מ הפשוטה בין דעת רבנו לדברי המהרי"ל, הוא במקום שרוצה לסמוך על הדלקת אשתו, דהנה פסקו הרי"ף והרמב"ם דאכסנאי שיש לו פתח בפני עצמו, שצריך להדליק בפנ"ע מפני החשד אע"פ שמדליקין עליו בביתו, ולפי האמור כתבו הפוסקים דהאידינא שמדליקים בתוך הבתים אינו צריך להדליק, וכן מבואר מדברי הרשב"א (שו"ת סימן תקמא) ועוד ראשונים, וכ"פ הרמ"א (סימן תרעא ח). ובכה"ג לכאורה הדבר תלוי בין דעת רבנו למהרי"ל, דלרבנו מדינא הרי הוא פטור, ורק אם רצה להדליק מדין מהדרין רשאי, אך לדברי המהרי"ל אף בזמן הזה צריך להדליק מפני החשד. ובמגן אברהם (ג, ט) נקט לדינא כדעת המהר"ל.

והנה כתב המשנ"ב (שם טו) בביאור דברי הרמ"א: ר"ל אף דמדינא פטור להדליק אם מדליקין עליו בביתו, מ"מ אם רוצה להחמיר על עצמו ולהדליק בעצמו רשאי, ובלבד שיכוין במחשבתו קודם שעת ההדלקה שאינו רוצה לצאת בשל אשתו, וממילא לית כאן משום ברכה לבטלה דכיון שאינו רוצה לצאת בהדלקתו חל חיוב הדלקה עליה'. ומקורו (שעה"צ כג) מדברי המג"א בשם המהרי"ל והלבוש. וכן מבואר בדברי הגר"א שכתב: 'כמו מהדרין, ואינו רוצה לצאת בשל אשתו'.

אך לכאורה יש לתמוה על הדברים, דהא לדעת רבנו אף אחר שהדליקה אשתו אם רצה לקיים המצוה בעצמו רשאי הוא, ואין צריך לכוון שלא לצאת בהדלקתה, והרמ"א פסק את דברי רבנו וכתב עליהם שטעמו ונימוקו עימו, וא"כ אמאי צריך לכוון שלא לצאת בהדלקת אשתו. ויש לעיין בדבר. ואפשר דצריך לומר שהם סברו דהא שהזכיר הרמ"א דברי המהרי"ל אחר דברי התרומת הדשן, בוודאי שכוונתו לפסוק כשניהם בחדא מחתא, ורק כשמכוון שלא לצאת יכול להסתמך על התרומת הדשן, וצ"ע.

ובדעת המהרי"ל גופא נחלקו האחרונים, דעת המג"א (סימן תרעז ג) דמייירי עדיין כשיש לאורח הנ"ל חדר בפנ"ע לאכילה, ולכן לא סגי בהשתתפות אלא בהדלקה בפנ"ע, אך האליה רבה (א) חלק ע"ה, וסובר דאף כשאין לו חדר בפנ"ע צריך להדליק מפני החשד, ולדינא כתב בבאר היטב (ג) בשם העטרת זקנים (ד) שספק ברכות להקל. המשנ"ב (שם ז) כתב דהאידינא שמדליקים בפנים, ויש לו חדר בפנ"ע

למיתני הך מהדריין, דלא שכיחא כולי האי. וכיון דאשכחן בתלמוד מהדריין, ומהדריין מן המהדריין, אין זה כמוסיף על התלמוד שהוא גורע.<sup>ב</sup>

ידליק מפני החשד, אך כשאין לו חדר בפנ"ע יכול להסתמך על הדלקת אשתו, אלא דמ"מ אם יש לו נר ידליק בפנ"ע בכל גוונא, ע"כ. אך לא נתברר אם כוונתו שידליק עם ברכה או בלי ברכה.

ובעיקר סברתו דיש להדליק מפני החשד אף בפנים, לפי המבואר לכאורה בשו"ע וברמ"א משמע דיש חשד רק כשמדליקים בחוץ ולא בפנים, ועיין בביה"ל (שם ד"ה פתח) שהעיר כן, אלא שהקשה על הרמ"א דממ"נ, אם דעתו כהמהרי"ל היה לו להגיה ע"ד השו"ע שאין חילוק בין יש לו פתח לאין לו פתח, ואדרבא שאין לו פתח גרע טפי, ואם אינו סובר כהמהרי"ל היה לו להקל אפילו בפתח פתוח, ונשאר בצ"ע.

כ). ובבית יוסף (תרעז) הביא את דברי רבנו, וכתב ע"ד: 'ולי נראה דאין לסמוך על זה לברך ברכה שאינה צריכה'. אך הרב דרכי משה (שם ב) כתב שהמנהג כדברי רבנו, כיון שטעמו ונימוקו עימו, וכ"ה בתשובת מהרי"ל ע"כ. וכן פסק הרמ"א (שם ג): 'אם רוצה להחמיר על עצמו ולהדליק בפני עצמו, מדליק ומברך עליהם, וכן נוהגין'.

ובדעת הבית יוסף שכתב דהוי ברכה שאינה צריכה, משמע שחלק על עצם יסוד דברי התרומת הדשן שיכול להדליק מדין מהדריין אף בב' בתים, ואם כן מה שכתב שהוי ברכה שאינה צריכה כוונתו דהוי ברכה לבטלה. וכן ביאר החיד"א בברכי יוסף (שם ב) דמכיון שאין הדבר תלוי בכוונתו לצאת, הרי שיוצא יד"ח אף אם לא ירצה לצאת בהדלקתה, ע"כ. ועיין בשו"ת הרמ"א (סימן צט) שכתב בתוך דבריו 'ואפילו לדעת הב"י שכתב אדברי מהרא"י דאין דבריו נראין לו, היינו דוקא במקום שפטור לגמרי ומדליק', הרי שלמד שהב"י חלק על התרומת הדשן שהוא פטור גמור, ולכן הוי ברכה שאינה צריכה. אך עיין במש"כ הרב כנסת הגדולה (תרע"ז הגב"י), שאף הבית יוסף מודה שאין איסור ברכה לבטלה אם רצה להדליק בעצמו, אלא שזו ברכה שאינה צריכה, כיון שיכול הוא לצאת בהדלקת אשתו, ע"כ. וכ"נ מדברי הרב תורה לשמה (שו"ת סימן עח). אך הרב חיד"א כתב להעיר ע"ד כהנ"ל, ודו"ק. וכ"פ המאמר מרדכי (תרעז ד) שכיון שאשתו מדליקה עליו אין הוא בר חיובא כלל, עי"ש. וכ"פ הפרי חדש (שם א, ג) דמאחר שפטור מן הדבר היאך יכול לברך 'וציונו', עי"ש. וכן כתבו לבאר בדעת מרן בשו"ת זרע אמת (א סימן צז) ובשו"ת שדה הארץ (או"ח סימן מב).

ועוד מוכח שכן הוא לדינא, לפי מה שכתבו האחרונים (עיין חכם צבי בליקוטים סימן יג, ובפני יהושע שם בשבת, ואכמ"ל), שחיוב הדלקת נ"ח הוא חובת הבית, וכן נראה ממה שפסק השו"ע (סימן תרעה ג) שקטן שהגיע לחינוך מדליק ומוציא את כל בני הבית, עי"ש. וא"כ אחר שאשתו הדליקה עליו בביתו אין מקום להדלקתו, והוי שפיר ברכה שאינה צריכה ולבטלה.

ובדברי הרמ"א משמע שהוא נקט לעיקר ולדינא כדעת רבנו, אך צ"ב מה שהביא בדבריו 'וכ"ה בתשובת מהרי"ל', שלפי האמור לעיל חלוקים הן בעיקר הדין, ויש נפק"מ לדינא בזה, ועיין לעיל מזה.

ובעיקר הדין כתב המהרש"ל לחלוק ע"ד הרמ"א (שו"ת סימן פה) וז"ל: 'ואכסנאי הנשוי אם אינו יודע שאשתו מדליקה עליו יכול להדליק ולברך, אבל אם יודע בבירור שהיא מדלקת עליו אין לו (לדלוק) [להדליק] אם לא שהוא בבית יחידי ומשום הרואה ידליק, אבל מ"מ לא יברך. ומה שהאינדא הבחורים מחמירים על עצמם שלא להשתתף בפריטי ועדיפי לדעתיהו מרבי זירא (שם כג:) זהו מנהג אשכנז'.

שמגביהין הטפל ומניחין העיקר, והלואי שלא יקילו במצות החמורות, עכ"ל. וכן הביא הדרכי משה (ב) בשם מהר"י טירנא (הגהות ומנהגים חנוכה סימן יט) שאם אשתו מדליקה עליו בביתו וגם הוא מדליק בברכה הוי לבטלה (אך צ"ע במש"כ שאם ספק אם אשתו מדליקה עליו בביתו, ידליק בברכה משום הספק ועדיף שישתתף בפרוטה, דהא נקטינן שספק ברכות להקל, וצ"ע).

ומדברי המהרש"ל נמצא חולק על דברי רבנו ביסוד הדין, והינו שאף מדין מהדרין אינו רשאי להדליק, שהא בוודאי אינם עדיפים על רבי זירא (שלא הדליק מדין מהדרין), וכן חולק על המהר"ל בתרת, שגם בזמן הזה אכסנאי משתתף בפרוטה ויוצא ידי חובה, ומזה שמעינן שגם לא חייב להדליק משום החשד. ועוד שאינם יכולים להפקיע את עצמם מהדלקת נשותיהם, ואין הם עדיפים מרבי זירא (שלא חש לחשד), ע"כ. וכדבריו כן משמע מדברי מהר"י מברונא בשם רבנו, שלא חייב להדליק משום החשד, ועוד שצוהו להשתתף בפרוטה, והוא כדברי המהרש"ל בזה.

אך בט"ז (שם א) כתב להליץ ע"ד רבנו, והביא ראיה מהא דשנינו בברכות (מה:): 'אמר אבבי שנים שאכלו מצוה לחלק', וכתב רש"י (ד"ה מצוה) דקאי בין בברכת זימון בין בברכת המוציא. הרי דבוודאי שאין איסור בדבר אם מברך כל אחד המוציא, ואדרבא למצוה יחשב. ואע"פ שכתב הרא"ש (ז סימן ו) שהעולם לא נהגו כן, ואף רש"י לא שמענו שהיה נוהג כן בברכת המוציא, וכן מצינו בעובדא דבר קפרא (ברכות לו:): ע"כ. מ"מ ח"ו שיאמר הרא"ש דנקרא ברכה לבטלה, וא"כ ה"ה בנידון דידן דרשאי לחלק. והביא עוד ראיות לדבריו, וכדלהלן.

וכדבריו מצינו בדברי מרן החיד"א בברכי יוסף (שם), שכתב לבאר שלכאורה סברת מרן הבית יוסף צריכה יישוב, שהרי בשלחן ערוך (או"ח סימן ו ד) פסק: 'יש נוהגים שאחר שבירך אחד מהקהל ברכות השחר וענו אחריו אמן, חוזר אחד מן העונים אמן ומברך ברכות השחר וכו', ואין לערער עליהם ולומר שכבר יצאו באמן שענו תחלה, שאפילו אם היה המברך מכוין להוציאם, הם מכוונים שלא לצאת בברכתו'. ואם כן גם כאן הרי הוא עומד וצווה שאינו רוצה לצאת בברכת אשתו, ולמה לא יהא רשאי לברך כשמדליק לעצמו, וכיוצא בזה מצאנו בשלחן ערוך (או"ח סימן נט) בדין ברכת יוצר, וכן בדין ברכת המזון (סימן קפג). וע"ע לעי"ל שכן הקשה כבר בשו"ת מהר"י מברונא (סימן נ).

ובט"ז כתב מכח הראיות הנ"ל, להוכיח 'שבדבר זה שיוכל אחד לצאת בברכת חבירו ואינו רוצה בכך, דאין איסור בידו, כיון שכוונתו לשם שמים, ואותו שאינו רוצה לברך בפני עצמו ג"כ כוונתו לש"ש שלא להרבות בברכות כיון שאפשר להיות יוצא בברכת חבירו, ה"נ בדבר זה, וכ"ש הוא כיון שאינו אצל אשתו ואינו שומע הברכה שיוכל לומר איני יוצא בברכת אשתי שלא בפני, דהא דעת שומע ומשמיע בעינן, ואפילו אם הוא בביתו ואינו רוצה לצאת בברכת אשתו, איני יודע איסור בדבר אם יברך לעצמו, מ"ש מקטן שהגיע לחינוך שמדליק לעצמו בברכה, והא פשיטא שהוא יוצא בברכת אביו, וכבר ראינו נוהגים בכל מי שהולך בחנוכה חוץ לביתו ליקח נרות חנוכה עמו להדליק במקום אשר יהיה שמה הרוח ללכת אף על פי שמדליקין בביתו בני ביתו שהם אצל אשתו, ואף ע"פ שאין ראיה מזה שהבני בית אינם מכוונים להוציא את הבעל הבית אלא את עצמם, מ"מ היא גופא קשיא ל"ל ליקח הנרות עמו, הבני בית עם אשתו יכונו וידליקו עליו ג"כ, אלא דניחא טפי לעשות הברכה בעצמו כנ"ל בדבר זה, עכ"ל.

אך הרב החיד"א כתב לחלק בין ברכות שאין הדבר תלוי אלא בו, וכפי הדוגמאות דלעיל, לבין ברכות שאין הדבר תלוי בכוונתו כלל, שהרי עיקר המצוה היא נר איש וביתו, ועל כן אפילו אם לא יכוין לצאת בהדלקת אשתו, הרי הוא כבר נפטר בהדלקת ביתו, וממילא הוא יוצא, ועל כן יש בזה איסור ברכה

שאינה צריכה כשחוזר ומברך לעצמו, ע"כ (וראה עוד בספרו טוב עין סימן ט ז). וכדבריו כן כתבו המאמר מרדכי (שם ה), ובשו"ת זרע אמת (א סימן צז) בדעת מרן השו"ע, וכן כתבו בשו"ת דברי יעקב (סימן עח). ובשו"ת חסד לאברהם (או"ח סימן כד). וכן כתב בשו"ת זבחי צדק (או"ח סימן לז) שכן המנהג פשוט בבגדאד.

וכדעת הרמ"א שפסק כדברי רבנו, כ"פ הלבוש (שם א) והרב עולת שבת (שם א), מגן אברהם (ט) והאליה רבה (ד). ובמשנ"ב (שם טז) כתב בתחילת דבריו כדעת הרמ"א, מפני שכן סתמו הרבה אחרונים הנ"ל. אך הביא את דברי החולקים בזה (בית יוסף ומהרש"ל, והפרי חדש). וסיים: 'והנה אף דודאי אין למחות ביד הנוהגין לברך אחרי דהרבה אחרונים הסכימו לברך, מ"מ טוב יותר (שער הציון כז: אליה רבה בשם של"ה) להדר לשמוע הברכות מפי אחר ויענה אמן [ויכוין לצאת בהן] וידליק נרותיו, או יראה לשער להדליק נרותיו ולברך עליהן זמן מה קודם שמדלקת אשתו בביתו דהיינו שהיא מדלקת אחר מעריב כמנהג העולם, והוא ידליק קודם מעריב'.

ובשו"ת יחווה דעת (ו סימן מג) גבי בני ישיבות פסק שאינם רשאים להדליק בישיבה, אחר שמדליקים עליהם בביתם, ואינם יכולים לומר שמכוונים שלא לצאת בהדלקת ביתם, וכתב 'והצעת כל דברינו הנ"ל לפני מי שגדול, מורנו הרב הגאון המפורסם רבי עזרא עטייה זצ"ל, והסכים לדברינו להלכה ולמעשה'. וכ"כ בשו"ת זבחי צדק (או"ח סימן לז). אך בשו"ת תבואות שמש (או"ח סימן ז) כתב דלא שבקינן פשיטות המהרי"ל והתרומת הדשן והרמ"א והטורי זהב, ויכול להדליק בברכה, עי"ש.

ולדעת השו"ע שפסק דלא כדברי רבנו, אפשר דגם אם ירצה להדליק בלא ברכה אינו רשאי, דהרי הוא חשוב כפטור מן הדבר ועושהו שנחשב הדיוט, דהא אם קי"ל שאחר הדלקת אשתו פטור הוא לגמרי, אין לומר שדבר זה נזכר כבר בגמרא, ורק לדעת רבנו שיכול לחייב את עצמו אינו נקרא הדיוט, כנלענ"ה.

והנה פסק השו"ע (תרעז ג) דאם הוא נמצא במקום שאין בו ישראל, יש אומרים שמדליק בברכה. ובב"י הביא שמקורו מדברי מהר"י אבובב בשם האורחות חיים והמרדכי, עי"ש. אלא דאחרונים נחלקו בזה לדינא, דכתבו הפר"ח (שם ג) והמאמר מרדכי (שם ד) דלפי מה שפסק הב"י דלא כדברי רבנו התרומת הדשן, נמצא שאינו יכול להדליק אחר שכבר הדליקו עליו כבר בביתו, והוסיף המאמר דמשום כן כתב השו"ע דין זה בשם י"א. וכן פסק המשנ"ב (שם יד) כדעתם. אך בשו"ת בית דוד (או"ח סימן תעג) ובספר חסדי יוסף (דף קא:) פסקו כדעת השו"ע לדינא, וכן פסק בספר חזון עובדיה (חנוכה עמוד קנט), וכתב שכן מוכח מדברי הרב שולחן גבוה. והחילוק בין דין זה לדינא דהתרומת הדשן הוא, דהכא הלא יש בזה גם פירסום הנס, כדין ביהכנ"ס. ומ"מ סיים שעדיף שיכוון שלא לצאת ידי"ח בהדלקת נרות אשתו, ע"כ. וכן כתב בשו"ת אגרות משה (או"ח ה סימן מג) שגם הב"י יודה דרשאי להדליק ולברך בעצמו, מאחר שזה ודאי הוא הידור, דהא כשלא ידליק בעצמו לא יראה, עי"ש.



הרב אליהו גטנו

גוש עציון

## טעמו וביסוסו ההלכתי של מנהג יוצאי חלב להדליק נר נוסף בכל לילה ולילה מלילות חג החנוכה

מנהג בית אבי מורי ע"ה היה להדליק בחנוכה נר נוסף בכל לילה מלילות החנוכה, שכן מנהג יוצאי חלב בבואנוס איירס אשר בארגנטינה, משנים קדמוניות, ושגור בפייהם כי כן הוא מנהגם מעת הגיעם לחלב מגירוש ספרד. כמדומה, שהאזכור הכתוב הראשון למנהג זה, המצוי בידינו, הוא בעיתון הדואר<sup>א</sup> מחודש כסלו תשכ"ז. שם, תחת הכותרת "הנר הנוסף בחנוכה של חלב", מתאר טוביה פרשל<sup>ב</sup> מנהג זה כך: "גם מנהגי חנוכה מיוחדים היו להם לאנשי חלב. צאצאי גולי ספרד שהתיישבו בעיר, היו נוהגים להדליק נר נוסף בחנוכה, נר זה היו מעמידים על יד השמש. וכך היה מעשה הדלקתם: ביום הראשון היו מדליקים נר אחד ושני שמשים... על המנהג הזה שמעתי בפעם הראשונה מפי שניים מזקני חכמי חלב בירושלים, הרב עובדיה הדאיה... והרב נתן סאלם". ובסוף דבריו כתב: "מנהג זה, שחכמי חלב לא הזכירוהו בספריהם, כמדומני שגם עדיין לא נרשם בידי אוספי המנהגים וחוקרי ידע-עם של עמנו". והנה, משנת תשכ"ז ועד ימינו כבר עסקו כמה מן החוקרים ומן החכמים גם יחד במנהג זה, יש שאמרו בו טעמים מטעמים שונים, ויש שהטילו בו דופי, באומרם כי מנהג עמי הארץ הוא ואין לקיימו<sup>ג</sup>. והנה, אמרתי בליבי, אעבור פרשתא דא ואתניה, לראות מה טעמו של מנהג זה, והאם אכן יש בו חשש הלכתי אם לאו.

א. עיתון עברי אשר יצא בארצות הברית בין השנים 1921-2005 {התרפ"א-התשס"ו} בחסות ההסתדרות העברית באמריקה.

ב. פרשל היה חוקר יהדות, עיתונאי ומסאי עברי ישראלי ואמריקאי, 1922-2013 {התרפ"ב-התשע"ג}.

ג. כמו שהעיד טוביה פרשל בכתבתו שם: "אולם, יש מן המשפחות הספרדיות של יוצאי חלב שאינן נוהגות מנהג זה או ביטלו אותו, הואיל ופקפקו אם יש לו על מה לסמוך. 'ביטלתי את המנהג הזה בבית, באשר לא מצאתי לו זכר בספרים שלנו' – אמר לי הרב עזרא עטיה, ראש הישיבה הזקן של ישיבת "פורת יוסף" בירושלים, שהוא מזרע גולי ספרד אשר בחלב" ובהערותו שם (הע' 5) כתב: "כדברים האלה שמעתי גם ממר שלמה סתהון מניו יורק, אף הוא מן "הספרדים" שבחלב. במשפחתו לא נהגו מנהג זה

וקודם כל אעיר, שמנהגנו, ומנהג רבים מבני הקהילה הנזכרת – כפי שהעידו בפני ר' ראובן יקר, רבה של קהילת החלבים "שערי ציון" בארגנטינה, והרב עזרא דווין הכהן, נין ונכד לר' דוד סתהון דבאח, שהיה ראב"ד בואנוס איירס, ארגנטינה – אינו להדליק שני שמשים, אלא להדליק בכל לילה נר נוסף בגוף החנוכה עצמה, כך שבליילה הראשון מדליקים שני נרות, ובליילה השני שלשה, וכן על זה הדרך<sup>1</sup>. זאת, בשונה ממה שנכתב בספר "מנהגי בית הכנסת בארם צובה" מאת הרב שלמה זעפראני זצ"ל, שנדפס בשנת תשל"ט<sup>2</sup>, שם נכתב בזה הלשון: "בימי החנוכה נוהגים ק"ק ספרדים<sup>3</sup> להדליק נר נוסף בכל לילה, דהיינו בליל ראשון מדליקים שלשה נרות – אחד למצוות חנוכה ושני נרות שמשים; וכן בכל לילה מדליקין שני נרות שמשים, פרט לנרות החובה". וכעת נפנה לטעמים השונים שנאמרו למנהג זה, אם לקרב ואם לרחק.



"לפי שאינו נזכר בשום ספר... ואינו אלא מנהג עם הארץ". אלא שראוי לציין כי בספר דרך ארץ במילואים עמ' רח כתב עדות זו על הרב עזרא עטייה, אך בקונטרס אחרון לספרו בעמ' רכא כתב: "שמעתי מפי ר' ישועה סאלם שעדות זו אינה נכונה, אלא אדרבה עד סוף ימיו הדליק הרב עזרא עטייה שני שמשים, כן העיד הרב נתן סאלם זצ"ל. ועוד שמעתי מפי ר' ישועה סאלם הנ"ל שהעיד ר' משה דווין ע"ה על סבו הרב חיים שאול דווין זצ"ל ראש המקובלים בירושלים, שגם הוא נהג להדליק נר נוסף בהיותו יליד ארם צובה, ואמר שאין בזה פקפוק גם על פי הקבלה".

ד). בהקשר זה, יש להעלות עובדה מעניינת, שמנהג הדלקת שני נרות נמצא גם בקרב יהודי לוב, כפי שהעיד הרב מרדכי הכהן בספר "הגיד מרדכי" – קורות לוב ויהודיה יישוביהם ומנהגיהם (סי' 68 עמ' 197): "כל אחד עושה חנוכה בחדרו, מדליקה בשמן זית ובכל לילה מדליק נר אחד תוספת", מדבריו נראה שבכל בית ובית מדליקים נר נוסף, והוא אינו מדייק שמדובר בשמש, אלא בנר. אלא שבמקום אחר בספרו (סי' 97 עמ' 302) כתב: "החנוכה, כל אחד ידליק בביתו, ובחנוכה בהכ"נ ידליקו עוד נר, תוספת על מה שדולקים בבתים (כמנהג טריפולי)", ומכאן נראה שרק בבית הכנסת היו נוהגים כן. יודעים אנו שגם ללוב הגיעו יהודים מגירוש ספרד, והעובדה שמנהג זה נהג גם בקרב יהודים אלו, אולי יש בה כדי להשפיע על ההשערה מהו טעמו המקורי של המנהג. מנהג יהודי לוב נזכר גם בספר היכל עבודת השם, א.ש. שאקי, חלק שני עמ' שה.

ה). קונטרס זה נדפס בסוף ספר הולך תמים ופועל צדק לרבי אברהם ב"ר ישעיה דיין, תשל"ט.

ו). כך הועתק בספר "דרך ארץ", מנהגי ארם צובה, חלק אורח חיים עמ' קמג, ר' אברהם עדס, בני ברק, התש"נ. ושם העיר כך: "מה שהעתקתי "ק"ק ספרדים" הוא על פי המקור בכתב יד, שלא כנדפס בטעות בספר הנ"ל "ק"ק מוסתערבים" – כן שמעתי מהרב יצחק זעפראני שליט"א, בנו של הרב שלמה זעפראני בעל הכת"י הנ"ל".



## א.

## היכר

אחד ממכובדי החוקרים בני זמננו<sup>ז</sup>, הצביע על כך שבספר דרך אר"ן, מנהגי ארם צובה, מביא מחבר הספר, ר' אברהם עדס, עדות מבנו של הרב שלמה זעפראני זצ"ל, מחבר הקונטרס הנזכר, לפיה מנהג זה נהגו עוד בספרד. ומוסיף וכותב ששמע טעם למנהג זה: "כי בני ספרד היו אנשים מכובדים ורמי מעלה, ובכל ימות השנה היו מדליקים שני נרות כדי להאיר את הבית, ואם כן בחנוכה לא היה היכר כאשר מדליקים בלילה הראשונה שני נרות בלבד – משום כך הדליקו שני שמשים. וממילא בכל לילה מוסיפים נר, ולכן המשיכו בכל הלילות להדליק שני שמשים".

ויש להניח כי הסבר זה מבוסס על דברי רבא בתלמוד (שבת כא, ב): "ובשעת הסכנה מניחה על שלחנו ודיו. אמר רבא צריך נר אחרת להשתמש לאורה. ואי איכא מדורה לא צריך. ואי אדם חשוב הוא אף על גב דאיכא מדורה צריך נר אחרת". ומדברי רבא למדנו שהמדליק בתוך ביתו עליו להדליק נר נוסף, אלא אם כן יש לו מקור תאורה אחר. ובאדם חשוב, אף במקרה זה עליו להדליק נר נוסף.

ויש להקדים ולומר, כי נחלקו הראשונים בביאור טעמו של רבא, שכן המאירי כתב: "ובשעת הסכנה, ר"ל שמד, שאין מניחים את ישראל לעסוק במצות מניחה על שולחנו ודיו ובלבד בנר אחרת שישתמש לאורה. ואם יש שם מדורה שיכול לאכול או להשתמש לאורה אין צריך לנר אחרת. ובאדם חשוב שאין דרכו במדורה צריך נר אחרת להשתמש לאורה אפילו לא היה צריך לתשמיש שלא יאמרו לצרכו הדליק". ומשמע מדבריו שאין נר זה אלא להיכר שלא הדליק את הנר הראשון לצורכו אלא לשם מצוות חנוכה, ואף אם אינו צריך בפועל להשתמש לאורו, אלא שבאדם רגיל סגי במדורה עצמה, שהיא המוכיחה שלא הדליק את הנר לצורכו, ובאדם חשוב לא סגי במדורה, ובעיניו נר נוסף לאוכחא מילתא שלא הדליק הנר לצורכו<sup>ח</sup>. וכ"כ הרז"ה בספר המאור שבת ט, א בדפי הרי"ף: "ולעולם

(ז). פרופ' ירון הראל, מחלוקת והסכמה - ספרדים ומוסותעריים בחלב, לאדינאר 1 עמ' 132.

(ח). וכן משמע מפירוש המיוחס לר"ן שכתב: "אמר רבא וצריך נר אחרת להשתמש לאורה - פירוש ואפילו לא היה בדעתו להדליק נר".

צריך שתהא נר אחרת עמו בבית קבוע לכל תשמישיו כדרכא דאמר רבא וצריך נר אחרת להשתמש לאורה ואפי' מאן דאמר מותר להשתמש לאורה כל תשמיש שבעולם בהא דרבא מודה שצריך נר אחרת שלא יהא הרואה אומר לצרכו הוא דאדלקה<sup>ט</sup>.

אולם, הרשב"א והריטב"א דרך אחרת להם בזה, כי לדעתם לא משום היכרא הוא, אלא כדי למנוע מהאדם להשתמש בנר של מצווה, שכן הרשב"א אוקמיה לרבא כמ"ד שאסור להשתמש לאורה, ולכן יש צורך בנר אחר, אבל אי מוקמינן ליה לרבא כמ"ד מותר להשתמש לאורה, לא בעינן נר אחר כלל. וז"ל הרשב"א: "והר"ז הלוי ז"ל כתב דההיא אפילו מאן דאמר מותר להשתמש לאורה מודה בה דאי ליכא נר אחרת הרואה אומר לצרכו הוא דאדלקה, ואינו מחוור בעיני כלל, דהא ודאי מאן דאמר מותר להשתמש לאורה כל תשמיש קאמר ואמאי ניחוש לנכנסין ויוצאין דאמרי לצרכו הוא דאדלקה, ועוד נראה לי דעל כרחין רבא אסור להשתמש לאורה אית ליה...". וכדברי הרשב"א כך הם גם דברי הריטב"א, שכתב: "אמר רבא וצריך נר אחרת להשתמש לאורה - פירוש כדי שלא ישתמש לאור נר חנוכה כלל...".<sup>י</sup>

ט). ולולי דמסתפינא אמינא שיש חילוק בין הרז"ה והמאירי, כי הרז"ה אמר טעם זה של היכר למ"ד שמוותר להשתמש לאורה, ואילו המאירי אמר טעם זה אף למ"ד אסור להשתמש לאורה, ובמקרה שאינו צריך להשתמש. ולפ"ז נוכל לומר שהרז"ה ס"ל שכיוון שפסק ההלכה הוא שאסור להשתמש לאורה, לא בעינן טעמא דהיכרא, וטעם הדלקת הנר הנוסף הוא כדי להתיר שימוש לאור הנר, אבל להמאירי, בכל גוונא טעם הדלקת הנר הנוסף הוא משום היכר. ודו"ק.

י). וכנראה שכדעת הרשב"א והריטב"א כן היא גם דעת הר"ן על הרי"ף, שכתב: "אמר רבא וצריך נר אחרת להשתמש לאורה - נראה לי דנהי דרבא מודה דאסור להשתמש לאורה וכיון שכן פשיטא דצריך נר אחרת, הכא ה"ק דאף על גב דבשעת הסכנה כיון דמניחו על שולחנו על כרחו משתמש לאורה, אפילו הכי צריך נר אחרת לעשות היכרא בדבר". ואף שהשתמש במילה 'היכרא', אין כוונתו להיכר שהנר הראשון הודלק לשם מצווה, אלא כוונתו להיכר שאין האדם משתמש בנר החנוכה אלא בנר אחר, ושהדלקת נר זה מאפשרת לו להשתמש לאור הנר האחר. וכך משמע מדברי מג"א (תרעא, ה). אבל עיין בשפת אמת שביאר את דברי הר"ן באופן אחר, וכתב: "עייין בר"ן ולשונו אין מובן. והיה נראה כוונתו דכיון דע"כ משתמש אסור לו השימוש אף על גב שידליק נר אחרת מ"מ קמ"ל דאף דע"כ לא ישתמש מ"מ צריך נ"א משום היכר ודוק כי פירוש נכון הוא. אבל הפוס' הבינו מדבריו להיפוך דמתיר להשתמש ע"י נר אחר... וצ"ע. ע"ש בלשונו. גם פשט לשון הגמ' ורש"י לא משמע כן אלא דצריך להכין נר להשתמש אפי' אינו רוצה להשתמש משום היכרא". ולפי ביאורו מסכים הר"ן לשיטת המאירי שנתבארה לעיל. ועצ"ע.

ונוכל להעמיד את יסוד מחלוקתם בשאלה מהו הטעם לאסור להשתמש בנרות חנוכה, שלדעת המאירי טעם האיסור הוא משום היכר שנרות אלו לשם מצווה הם, שלא יאמרו לצרכו הדליקה, ולכן חייב האדם להדליק נר נוסף אף כשאין לו צורך תשמיש<sup>(א)</sup>. ואילו לדעת הרשב"א וסיעתו טעם האיסור הוא גזירת חכמים שהנרות אסורים בהנאה, וכדי להשתמש באור נרות, עליו להדליק נר נוסף, כדי שיהיה משתמש לאורו ולא לאור נרות החנוכה<sup>(ב)</sup>.

העולה מן האמור, שלדעת הרשב"א והריטב"א וסיעתם, אין צורך כלל בנר נוסף בכדי להוות היכר שהנר הראשון הודלק לשם מצוות חנוכה, אלא רק במקרה ויצטרך אכן להשתמש שם באור הנר, עליו להדליק נר נוסף כדי להתיר לו התשמיש. נמצא לדעתם, שאף המדליקים שתי נרות בכל לילה בימות השנה, אין להם צורך להדליק נר נוסף בחנוכה להיכר, אלא שרק אם חפצים להשתמש באותו המקום, עליהם להדליק נר נוסף לצורך שימוש, ודי בנר אחד לשם מצווה ונר אחד לשם שימוש, ולפי זה אין כל צורך להוסיף נר מעבר למה שרגיל בו בכל לילה ולילה מימות השנה.

(א). וכך אכן נראה מדברי רש"י בענין זה שכתב: "נר אחרת - לעשות היכר לדבר. ואי איכא מדורה - אש, לא צריך נר אחרת, לפי שמשתמש לאור המדורה, ויש היכרא שהנר של מצוה היא. ואי אדם חשוב הוא - שאינו רגיל להשתמש לאור המדורה. צריך נר אחרת - דאי לא, לא הוי היכר". ובהסבר יסוד האיסור להשתמש לאורה כתב: "ואסור להשתמש לאורה - שיהא ניכר שהוא נר מצוה". ולפ"ז איסור השימוש הוא ההיכר שמדובר בנר של מצווה. וכך אכן פירש הביה"ל (תרע"ד ד"ה וצריך) שכתב: "פי' רש"י משום הכירא ור"ל שאפילו אם לא ירצה כלל להשתמש לאורה מ"מ צריך נר אחר שיהיה היכולת בידו להשתמש לאורה ועי"ז מינכר שהנר הראשון הוא לשם מצוה דאל"ה כיון שעומד על השולחן יאמרו שלצרכו הדליקה". אולם, עיין בהגר"א (סי' רס"ד ס"ק ח) שמשמע מדבריו שלמד ברש"י שאין הנר הנוסף מתיר תשמיש, ולכן כתב רש"י את הטעם דהיכרא. ועיין.

(ב). ולפ"ז נוכל לומר ג' נפק"מ בין השיטות, הא' -תשמיש שזקוקים עבורו לאור רב, לדעת המאירי רשאי להשתמש לאור הנרות אף שאין השמש לבדו מועיל להאיר עבור תשמיש זה, ואילו לרשב"א וסיעתו יהיה אסור באופן זה. הב' -אם לא הדליק נר נוסף, הרי שלדעת המאירי וסיעתו עליו לכבותו ולהדליק בפעם השניה נר זה עם הנר הנוסף, שהרי לא היה היכר בהדלקה הראשונה שמדליק לשם מצווה (אלא א"כ הדליק במקום המיוחד לנרות -וכדלקמן). ולדעת הרשב"א וסיעתו, ההדלקה הראשונה כשרה הייתה, ורק עליו להוסיף כעת נר נוסף אם ירצה להשתמש לאור הנרות [ועיין פר"ח ופמ"ג מש"כ בדין זה]. ג' -שמא לדעת הרשב"א והריטב"א וסיעתם אין האדם מחוייב להדליק נר נוסף אלא במקרה שאכן רוצה להשתמש באור הנרות באותו החדר, אבל אם מדליק והולך לחדר אחר וכדומה, אינו חייב להדליק נר נוסף כלל.

ואף אם נסבור כדברי המאירי וסיעתו, שתפקידו של הנר הנוסף הוא ליצור היכר שאכן מדובר בנר חנוכה, גם אם לא ירצה להשתמש בו בפועל, תמוה מאד לומר שיש לדון כל בית ובית לפי מנהגו בימות החול. דהיינו, שבית שרגילים להדליק בו שני נרות בכל לילה, עליהם להדליק בלילה הראשון שלשה נרות וכן הלאה, שכן לפי זה היה לו לרבא, או למי מהראשונים שפירש את דבריו, לומר כן בהדיא- שכשמניחה על שולחנו עליו להדליק נר אחד נוסף על רגילותו שבכל לילה. וקשה לומר שעד לתקופת היהודים בספרד לא נהגו להדליק בבתי ישראל בכל מקום שהם אלא נר אחד בלבד בכל לילה להאיר את הבית, כי פשוט וברור שהדליקו נרות להאיר את חשכת הלילה כפי הצורך שבכל אתר ואתר וכפי היכולת הכלכלית שבכל מקום ומקום.

וראיה לכך שאין דברי רבא בנויים על עיקרון מעין זה הם דברי המאירי עצמו שכתב: "ולא סוף דבר בלילה ראשונה, אלא אף באחרות, שאין התוספת היכר, שהרי לפעמים אדם מדליק שנים ושלשה סמוכות זו לזו ועוד שיאמרו מ"מ קצתם לצרכו". הרי שהעלה המאירי על דעתו שפעמים שאדם מדליק שנים ושלשה סמוכות זו לזו, ואף על פי כן לא הזיק את האדם להדליק נר אחד יותר מרגילותו, אלא לעולם עליו להדליק שמש אחד נוסף על מנין הנרות שבכל לילה. ומכיוון שלא מצאנו סברא מעין זו בשום מקור תלמודי – רבני, יש להניח שלא היתה הנהגה זו קיימת בספרד קודם הגירוש. שכן אם אכן היתה נהוגה מסורת מעין זו, היינו צריכים לפגוש פרשנויות או עדויות שיש בהן כדי לאשש מסורת מעין זו. כמו כן, אם אכן היתה מסורת כזו בקרב הספרדים, היינו צריכים למצוא קהילות נוספות מבין יוצאי ספרד שינהגו מנהג זה, ואף למצוא לכך אזכורים בספרות המנהגים של קהילות אלו<sup>(ג)</sup>.

כדי לחזק את ההשערה שאין זה טעמו האמיתי של המנהג, אפשר למצוא מעין ראיה בדברי מהר"י אבוהב, המכונה גאון קסטיליה, אשר עמד בראשות הישיבה בטולדו בדור גירוש ספרד<sup>(ד)</sup>. הבית יוסף בהלכות חנוכה (סי' תרעה) מצטט את דברי מהר"י אבוהב בהקשר לדין שנפסק בשו"ע (תרעה, א): "צריך שידליקנה במקום

(ג). ולא ייתכן לטעון ששמירת המנהגים של יוצאי ספרד לחלב חזקה היא מיוצאי ספרד לשאר המדינות. אולם, ראוי לציין שישנם תצלומים של מנורות בעלות שני שמשים שמקורן אינו מחלב, ראה מנהגי ישראל, דניאל שפרבר, חלק ה עמ' ס תצלום של מנורה בעלת שני שמשים מהולנד סביב שנת 1800, ושם עמ' סא תצלום של מנורה בעלת שני שמשים מהולנד או אוסטריה מהמאה ה"ח.

הנחתה, שאם הדליקה בפנים והוציאה לחוץ, לא יצא, שהרואה אומר: לצורכו הוא מדליקה; וכן אם מדליקה ואוחזה בידו, במקומה, לא יצא, שהרואה אומר: לצרכו הוא אוחזה". וכך הוא כותב: "מצאתי כתוב בשם מוהר"י אבוהב ז"ל כתב בנמוקי יוסף<sup>ט</sup> כי פעם אחת ראה בבית הכנסת שהדליקו הנרות בכלי שהיו מדליקין כל השנה להאיר, שבאותו כלי היו נרות מתקנות לנר חנוכה, ואחר שהדליק המדליק נר חנוכה היה מוליך החבל בידו להגביה הכלי להעמידה במקומו המיוחד לו כל השנה, ומיחה ביד המדליק שלא יעשה כן שאף על פי ששמעו העומדים בבית הכנסת הברכה של חנוכה בשעת ההדלקה מכל מקום הרואה שלא היה שם באותה שעה יאמר לצרכו הוא שהדליקו. ולכך צוה שלא יגביהנו אלא שיניחנו למטה בפחות מעשרה. ואמר שעדיין יש לפקפק על זה לפי שעדיין משתמשים לאורה, וכיון שהרגילו כל השנה להדליקו להשתמש לאורה, אף על פי שאינה במקומה, כיון שאין נר במקום נר חנוכה, אי אפשר שלא ישתמש נר חנוכה לעומדים שם במקום הנר שהיו רגילין, לכך לצורך החנוכה ראוי לחדש כלי אחר". ומהר"י אבוהב עצמו כתב על דברי הנימוקי יוסף: "ונראה לי שמאחר שהדלקת נר בבית הכנסת אינו אלא משום מנהג שנהגו ואין חוששין שיהיה לפני הפתח אלא לפני ההיכל אין לדקדק בזה כל כך משום הנכנסים והיוצאים. ועוד, שאפילו בבית אין אנו מדליקין עכשיו אלא מפני בני הבית ואם כן לפי זה אין לחוש לעוברים ושבים כל כך, וכל שכן בבית הכנסת שהרי כל הבאים לשם יודעים שאלו הנרות הם של חנוכה".

מדברי מהר"י אבוהב למדנו שכל שידוע שהדלקת הנרות היא משום מצוות החנוכה, וכגון שמדליקים בבית בשעת הדלקת נר חנוכה ולמצוותה, אין לחוש לכך שהעוברים ושבים או מי שלא היה שם בשעת ההדלקה יחשוב שהדליקו נרות אלו לצורך אחר ולא לשם מצוות נר חנוכה, ואף אם היו הנרות מונחים במקום שבו רגילים להניחם ולהדליקם כל ימות השנה, לא חשש מהר"י אבוהב כלל לבעיית ההיכר.

(יד). ר' יצחק אבוהב גאון קסטיליה, 1433-1493, אשר עמד בראשות הישיבה בטולדו בדור גירוש ספרד, ומספרד גלה לפורטו, פורטוגל, שם נפטר שבעה חודשים לאחר הגירוש והוא בן פחות משישים שנה.

(טו). ר' יוסף בן דוד חביבא, תלמיד הר"ן ור' חסדאי קרשקש, מחכמי ספרד בתחילת המאה ה-15.

טענה נוספת בהקשר זה היא, שאם היו נוהגים בספרד להדליק נרות חנוכה בחנוכיות העשויות לשם חנוכה, הרי שאין כל צורך בהיכר, וכמו שכתב הפר"ח<sup>(ט)</sup>: "מסתברא לי, שאלו נרות של מתכת הנהוגות בערי פראנקייא שיש להם ח' פיות ואחד עולה על גביהם והוא השמש, והם מיוחדות להדליק בהם בחנוכה מידי שנה בשנה, ולא נעשו אלא לכך, והדבר ידוע לכל שאין משתמשים בהם, אם אחזה בידו עד שכבתה יצא... וליכא למיחש לרואים שיאמרו לצורכו הוא אוחזה מאחר שאין דרך בכך. וליכא למיחש לאינשי דעלמא... כן נראה לי להלכה ולא למעשה"<sup>(י)</sup>. הרי שרצה הפר"ח לחדש שכאשר ניכר מעצם מעשה ההדלקה שהוא מעשה לשם מצוות נר חנוכה, וכגון שמדליקים במקום או בכלים שאין רגילים להדליק בהם כל ימות השנה, די בכך כדי לדחות חששו של רבא שיאמרו שלצורכו הדליקה. ואף שסיים שהוא להלכה ולא למעשה, הרי כוונתו שאין לסמוך על כך ולהחזיק את הנרות או להדליקם בפנים ולהוציאם לחוץ, אך פשוט וברור שכאשר מדליקים הנרות במקום הנחתם כדין, אין מי שהעלה חשש שאם רגילים להדליק בכל לילה מספר נרות דומה לנר חנוכה, יש לחשוש שיאמרו שלצורכו הדליקה. ולכן אנא אמינא כי לא נראה בעיני כלל כי זהו טעמו של מנהג, וכמו שכתבתי.



## ב.

### חשש זוגות

בספר דרך אר"ץ כתב בשם חכם אחד: "ועוד הוסיף טעם מדעתו, והוא שחוששים משום זוגות – ע"פ הגמרא במסכת פסחים (ק', א) ולכן הדליקו בלילה הראשונה בסך הכל שלשה נרות (והעיקר שלא להתחיל בזוגות, אך אין חשש במה

(טז). ר' חזקיה די סילוה, 1656-1695.

(יז). ויש להעיר מדברי המהר"ש קלוגר בספר חכמת שלמה על שו"ע או"ח שהסתפק בנידון דומה: "נסתפקתי באם היו כל העולם משתמשין רק בנר שעוה וחלב, ולא היה מנהגם להשתמש בשמן זית, ועתה הדליק אחד בשמן זית, או שהיה מן המהדרין והיה תפוס נרות הרבה בידו כשיעור הימים, אם נאמר דבזה לא שייך לומר דהרואה אומר לצרכו הוא דנקט לה, דאין דרך בנר כזה לצורכו, וגם אין דרך להשתמש הרבה נרות והוי די לו בחד, ובעל כרחך יהיה מוכרח דלנר חנוכה הוא. או אף בכהאי גוונא גזרינן, דלא פלוג רבנן בתקנתן, וצ"ע לדינא. ודו"ק".

שמדליקים בליל ב' ארבעה נרות שהם שתי זוגות). "טעם זה נראה בעיני משובש וחסר כל בסיס, ואנמק דברי.

במסכת פסחים (קט, ב) אמרו: "לא יאכל אדם תרי ולא ישתה תרי ולא יקנח תרי ולא יעשה צרכיו תרי" ועשיית צרכיו האמורה, היא תשמיש המיטה (רש"י). והתבאר שם עוד שאין חשש זוגות בתשמיש המיטה אלא: "אמר אב"י הכי קאמר לא יאכל תרי וישתה תרי ולא יעשה צרכיו אפילו פעם אחת דילמא חליש ומיתרע", דהיינו שלאחר שאכל או שתה בזוגות, לא ישמש מיטתו אפילו פעם אחת. ועוד אמרו (שם ק, ב): "כי אתא רב דימי אמר שתי ביצים ושתי אגוזין שתי קישואין ודבר אחר הלכה למשה מסיני ומסתפקא להו לרבנן מאי ניהו דבר אחר וגזור רבנן בכולהו זוגי משום דבר אחר" ופירש רש"י: "ודבר אחר - יש פרי אחד שמקפידין בזוגותיו". ועוד אמרו (שם): "אמר רב עזירא קערות וככרות אין בהם משום זוגות כללא דמילתא כל שגמרו בידי אדם אין בהם משום זוגות גמרו בידי שמים במילי מיני דמיכל חיישינן". ומבואר שאפילו בדברי מאכל אין חוששים בדבר שגמרו בידי אדם, כגון אכילת שתי קערות מן התבשיל או שני ככרות לחם. וראה בספר ערוך השולחן (יו"ד קטז, יז) שבדברי מאכל לא חששו לדבר שגמרו בידי אדם, אך במיני משקה, כגון יין ושכר, אף שגמרו בידי אדם חששו לזוגות. ובכל אופן, מפורש יוצא מדברי התלמוד והראשונים שאין חשש הזוגות אמור אלא באכילה ושתייה בלבד ולא בשאר דברים. ולכן אינני רואה כל יסוד לטעם זה, כי אם טעות בהבנת חשש זוגות שחששו לו חכמים.

ומיותר לציין שביסוד חשש הזוגות יש מן הגאונים שכתבו שחששו חכמים מן המזיקים שהיו נהוגים בזמנם, אך בזמננו אינם מצויים (ראה ספר הערוך ערך אספרגוס בשם רב האי גאון). ויש מן הראשונים שכתבו שאין העולם נזהרים עכשיו על הזוגות משום שאין 'באלו המלכיות' המזיקין עליהם דיברו חז"ל (תוספות יומא עז, ב ד"ה משום שיבתא). ויש מן הראשונים שכתבו שדברי חכמים בחשש זה אינם אלא התחשבות באמונת העם בדברים של הבל, כמבואר בדברי המאירי (פסחים שם): "שבאותם הזמנים היו העם נמשכים אחר דברי' המוניים כלחשים ונחשים ופעולות המוניות וכל שלא היה בהם סרך עבודה זרה ודרכי האמורי לא חששו בהם חכמים לעקדם וכל שכן במה שהיה הרגילות אצלם בו כל כך שהיה טבעם מקבל בענין

חזוק או חולשה וכמו שהעידו בסוגיא זו דקפיד קפדינן ליה דלא קפיד לא קפדינן ליה וממין דברים אלו הוא שהיו רגילים להזהר מן הזוגות וכשתקנו חכמים ארבע כוסות שלא לגרוע או להוסיף מצד אותם ההבלים הוצרכו לרוב רגילותם לתת טעם לדבריהם". ובספרי הפוסקים המפורסמים, הלא הם הרמב"ם והטור והשו"ע, לא נזכר חשש הזוגות להלכה כלל, וכמו שכתבו האחרונים שלא שמענו בזמננו שמקפידים על הזוגות כלל (ראה ערוה"ש שם). ואם כן הוא, הרי שגם אם מנהג זה אכן יסודו בחשש הזוגות, אין זה אלא מנהג טעות.

יתר על כן, לסברת אותו החכם שיש חשש זוגות בהדלקת נרות חנוכה, מניין לו לחלק בין לילה ראשון ללילה שבו מדליקים ארבעה נרות או ששה נרות או שמונה, ואין אלו דברים של טעם כלל ועיקר. הגע עצמך, הרי בהדלקת נרות שבת, אשר מנהג ישראל להדליק שני נרות, כמש"כ בשו"ע (רסג, א), ולדברי זה החכם עלינו להדליק או נר אחד או ג' נרות, ישתקע הדבר ולא יאמר<sup>(ח)</sup>.



## ג.

### מסורת הלכתית קדומה

אחד מן החוקרים<sup>(ט)</sup> רצה לתלות את מנהג החלבים האמור בדברי רבינו יעקב בעל הטורים, ובפסק השו"ע בעקבותיו. בדברי הטור (סי' תרעג) מוצאים אנו שאלה בזה הלשון: "שאלה לאחי ה"ר יחיאל נרות חנוכה שמדליקין אחד יותר בסתם לשמש ולא פירש איזה מהם יכול אח"כ לברור איזה שירצה להיות שמש אפילו הראשון או האמצעיות או דווקא האחרון והכי מסתברא תשובה נרות חנוכה אין להפסיק בהן הלכך האחרון יהיה שלא לשם נר חנוכה שאם ישתמש לאורן ישתמש לאור אותו הנר ואין שם שמש עליו כי השמש הוא המדליק בו הנרות ע"כ". מדברי הטור הללו משמע, לדבריהם, שיש שני נרות נוספים, נר אחד הוא הנר

יח). ולפלא על הרב אברהם עדס שהזכיר סברא זו על הספר ובדיו.

יט). ד"ר דניאל שפרבר, ספר מנהגי ישראל, חלק ה, מוסד הרב קוק תשנ"ה, 'לתולדות השמש' עמ' נא-נג, וראה גם הרב טוביה פריינד, צוהר א תשנ"ה עמ' קנה והלאה, מה שנראה כהעתקה חלקית מדברי ד"ר שפרבר.



שמותר להשתמש לאורו כדברי רבא, והנר השני הוא הנר שבאמצעותו מדליקים את הנרות, והטור מדגיש כי נר זה הוא הנקרא שמש.

עוד טענו חוקרים אלו כי הצורך בנר בפני עצמו על מנת להדליק בו את הנרות, הוא משום שיש מחלוקת בגמרא (שבת כב,א) בין רב ושמואל אם מותר להדליק מנר לנר, לדעת רב אסור ולדעת שמואל מותר. ומבואר שם שלדעת רב יש מקום לומר שמנר לנר ישירות מותר, ורק באמצעות קיסם אסור, ויש מקום לומר שאפילו מנר לנר ממש אסור. ואף שהטור (סי' תרעד) פסק להלכה שמותר להדליק מנר לנר ישירות, אבל לא על ידי אמצעי, נוכל לומר שתפקידו של הנר הנוסף היא להימנע מלהיכנס למחלוקת זו של הדלקה מנר לנר, שלפי אחד ההסברים בדעת רב הרי שאפילו מנר לנר אסור, או כדי להיזהר ממציאות בה יש צורך להדליק מנר לנר ויכול להיכשל ולהדליק על ידי אמצעי. וסימוכין לדברים אלו הביאו מדברי רש"י בסידורו (סי' שיז) שם כתוב: "ומפני מה מוסיפין נר שאינו מן המניין להדליק בו את הנרות בחנוכה לאפוקי נפשיה מפלוגתא, דרב אמר אין מדליקין מנר לנר", ומשמע מדברי רש"י שחוששים אנו שלדעת רב אסור להדליק מנר לנר אפילו ישירות, וכדי למנוע מצב מעין זה, מדליקים באמצעות נר אחר שאין אורו מן הנרות.<sup>2</sup>

לפי מהלך זה רצו חוקרים אלו לטעון שהן בדברי הטור והן בדברי השו"ע הכוונה היא שיש שני נרות עודפים, האחד להשתמש לאורו והשני להדליק בו את הנרות, ושני נרות אלו עומדים ביחד עם נרות החובה. ולכך לדעתם התכוון ר' יוסף קארו במה שכתב בשו"ע (סי' תרעג, א): "ונוהגים להדליק נר נוסף, כדי שאם ישתמש לאורה יהיה לאור הנוסף שהוא אותו שהודלק אחרון, ויניחנו מרחוק קצת משאר נרות מצוה". וממילא פירשו שכוונת הרמ"א שהגיה על דברי השו"ע: "ובמדינות אלו אין נוהגים להוסיף, רק מניח אצלן השמש שבהן מדליק הנרות, והוא עדיף טפי", כוונתו היא שמוסיפים רק נר אחד ולא שניים.

כ). ומש"כ שם (עמ' מח) להביא סייעתא מדברי ראבי"ה (סי' תתמג) שכתב: "ומדליקין מנר לנר. והני מילי בנרות של חנוכה, אבל נר העודף שאינו אלא להדליק השאר אם כבה אין מדליקין אותו מהנר דמצוה אלא מדליקו ממקום אחר או יטול אחד מן הדולקים וידליק מנר לנר". איני רואה כל ראייה בדברי ראבי"ה לומר שזו היא הסיבה שמדליקים נר נוסף כדי לצאת מפלוגתא הנו"ל, וכמש"כ רש"י בסידורו, אלא שראבי"ה כתב שמכיוון שנוהגים כן, יש להיזהר שלא להדליקו מנרות החנוכה. ופשוט.

אולם, לדעתי אין כל הכרח מעין זה לא בדברי הטור ולא בדברי השו"ע. כי מש"כ הטור שיש נר אחד להשתמש לאורה, כדברי רבא, ונר אחר שמדליקים בו הנרות, עדיין לא ידענו מדברי הטור שמניחים את הנר השני בסמוך לנרות החנוכה. וכך מוכח בדברי מהר"ח בהגהותיו על הטור (אות ב), שתמה מהו שכתב הטור: "האחרון יהיה שלא לשם נר חנוכה, שאם ישתמש לאורן ישתמש לאור אותו הנר, ואין שם שמש עליו כי השמש הוא המדליק בו הנרות", ומה רצה הטור להשמיענו בכך שאין שם שמש על הנר שנועד להשתמש לאורו, אלא על הנר שמדליקים באמצעותו. וכתב מהר"ח: "נ"ל שהשואל שאל איזה שם שמש עליו, ר"ל כי היה סבור שלפיכך אותו של חול נקרא שמש דמותר ליטלו משם ולשמש בו לכל תשמיש שירצה, לפיכך שאל איזהו השמש שמותר ליטלו לתשמיש, ולזה השיב, האחרון יהיה שלא לשם נר חנוכה שאם ישתמש לאורו ישתמש לאור אותו הנר, אבל לא שיטלנו משם לתשמישו שבבית, כי צריך להיות תמיד אצל הנר חנוכה כמימרא דרבא... ולפיכך אמר שאין שם שמש עליו, שהוראת שם שמש היה מורה לטלטלו לכל תשמישו, וזה אינו, כי צריך להניחו אצל הנרות...". ומדברי מהר"ח למדנו שכוונת הטור היא שהנר שמדליקים בו את הנרות, אינו הנר של רבא, ואינו מונח בסמוך לנרות החנוכה כלל, והוא מוליכו לאיזה מקום שירצה להשתמש בו.

גם מדברי הרמ"א בדרכי משה יש להוכיח שהוא הבין בדברי הטור שאין הנר שמדליקים בו מונח עם נרות החובה אלא הוא נר אחר, שכן הסביר את דברי הטור: "יש מקשים מאי נפקא מינה דאין שם שמש עליו ונראה דר"ל דאסור לעשות כן דהרי מוסף על הנרות שמחוייב להדליק וליכא היכרא לימים היוצאים ולזה אמר אם תאמר שמש שנהגו בו היתר היכי דמי לכן פירש שאין זה קרוי שמש כי הוא מדליק בו הנרות ואיכא היכרא לימים היוצאים כן נראה לי". ונראה שכוונת הרמ"א לבאר את דברי הטור שאין להניח נר כדי להשתמש לאורו ביחד עם נרות החנוכה, שהרי אין בכך היכר, אלא השמש הוא שמדליק בו את הנרות, ואותו יש להניח ביחד עם הנרות, ובזה ניכר היטב שאינו חלק מנרות החובה, ויש היכר למנין הימים.

ומדברי רש"י אין כל ראייה לענייננו, שכן יש להסביר שכוונת רש"י היא שמוסיפים עוד נר, למרות שאין מדליקים את נר החנוכה בביתו על שולחנו כדברי

רבא, אלא מדליקים בחוץ, שהטעם הוא כדי להשתמש בנר זה לצורך ההדלקה, ולהוציא את עצמנו ממחלוקת רב ושמואל בענין הדלקה מנר לנר. וראיה לדבר, שרש"י לא הזכיר את המנהג להדליק בתוך הבית בדבריו כלל וכלל.

ולפי דברינו פשוט וברור שכוונת הטור והשו"ע שאת הנר שמדליקים כדי להשתמש לאורה, כדברי רבא, מניחים יחד עם נרות החובה, ולא את הנר שמדליקים באמצעותו את הנרות, ועל כך דבר הרמ"א לומר שעדיף יותר שהנר הנוסף יהיה אותו הנר עצמו שמדליקים בו את הנרות, ולא נר נפרד, כדי שיהיה ניכר מהם נרות של חובה ומהו הנר הנוסף<sup>(כא)</sup>.



## ד.

### זכר לנס

בקרב בני משפחתי מקובל היה במסורת, שהנר הנוסף שאנו מדליקים הינו זכר ל'נס חלב'. מסורת זו מצויה היא בדבריו של הרב יצחק שחיבר, רבה הראשי של ארגנטינה, בספרו יצחק ירנן<sup>(כב)</sup>, וכך הוא כותב: "לזכר הנס שניצולו מהאינקיזיציון, הדליקו בנרות חנוכה נר נוסף להודות ולהלל להי"ת ע"ז, ואולי יציאתם מתוך ההפכה הייתה בחנוכה". אולם, מסורת זו בעייתית מבחינה היסטורית, שכן יודעים אנו שגירוש ספרד אירע בחודש אב, חודש המזומן לפורענות, ולא בחודש כסלו. אך מקובל בידינו שיש לדייק את המסורת העממית בכך שהגולים הגיעו לחלב בחג החנוכה לאחר נדודים של ארבעה חודשים ומחצה, ומשמצאו מקלט ומנוח בחלב, קבעו את זכרון תשועתם והצלתם דווקא בהדלקת נרות החנוכה<sup>(כג)</sup>.



כא). אולם, ראה ערוה"ש סי' תרעג מה שכתב בהסבר דברי הטור, ומדבריו משמע כדברי החוקרים הנ"ל, ולכן הקשה על דברי הטור מה שהקשה, ולפי דברינו אין מקום קושיא על דברי הטור.

כב). יצחק ירנן, באנוס איירס, תשנ"א.

כג). ואכן, כך הציע טוביה פרשל במאמרו הנזכר: "לא יכולתי לברר מפי הזקנים למה בחרו דווקא בחג החנוכה כדי לחוג בו את המאורע. אולי הגיעו הגולים לחלב בימי החנוכה. כידוע היה יום תשעה באב המועד האחרון שניתן ליהודי ספרד לצאת את המדינה. אפשר, שקבוצת גולים זו נדדה ארבעה חודשים ומחצה עד שמצאו מקלט ומנוח בחלב". השערה נוספת בהקשר זה, שיש בה כדי לפתור הן את קביעת

ה.

### בעיה הלכתית?

והנה יש לעיין במנהגנו זה אשר נהגנו להוסיף נרות בגוף החנוכה בכל לילה ולילה, אם יש בו חשש בתוספת על הנרות אם לאו. ויסודם של דברים בשאלה האם בהדלקת הנרות כ"מהדרין מן המהדרין", הנהוגה בקהילות ישראל די בכל אתר ואתר, יש לשמור על היכר מנין הימים במספר הנרות.

ואפתח לה פיתחא מדברי הגמרא (שבת כא, ב): "תנו רבנן מצות חנוכה נר איש וביתו, והמהדרין נר לכל אחד ואחד, והמהדרין מן המהדרין בית שמאי אומרים יום ראשון מדליק מדליק שמנה מכאן ואילך פוחת והולך ובית הלל אומרים יום ראשון מדליק אחת מכאן ואילך מוסיף והולך. אמר עולא פליגי בה תרי אמוראי במערבא רבי יוסי בר אבין ורבי יוסי בר זבידא חד אמר טעמא דבית שמאי כנגד ימים הנכנסין וטעמא דבית הלל כנגד ימים היוצאין וחד אמר טעמא דבית שמאי כנגד פרי החג וטעמא דבית הלל דמעלין בקדש ואין מורידין. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן שני זקנים היו בצידן אחד עשה כבית שמאי ואחד עשה כדברי בית הלל זה נותן טעם לדבריו כנגד פרי החג וזה נותן טעם לדבריו דמעלין בקדש ואין מורידין".

זכרו של הנס בימי החנוכה והן את הימצאותן של חנוכיות בעלות תשעה בזיכים בארצות נוספות אליהן הגיעו גולי ספרד, העלה הרב אבישי טהרני בספר עסיס רימונים, ירושלים תשע"ז, סימן ב אות יד. שם קשר המחבר את מנהג זה לסיפורו של ברוך מנדוזה שגרף על ידי האינקוויזיטור הראשי תומאס דה טורקדמה, עד שזה האחרון נעזר בפרננדו אחיינו של מנדוזה, פרננדו (אפרים) די ליאון, שנלקח על די האינקויזיציה בגיל צעיר עד שהוכשר להיות כומר, ובהשפעת דה טורקדמה מונה להיות האחראי על הפללת דודו מנדוזה. דה טורקדמה מסר לפרננדו רשימה של כל היהודים האנוסים שבסיביליה על מנת לפשוט על בתיהם וללכודם בלילה אחד, כשבראש ובראשונה יתפוס את מנדוזה. הלילה שיועד לפעולה זו היה אחד מלילות החנוכה. כאשר הגיע פרננדו למרתפו הסודי של מנדוזה על מנת ללכודו, נגלו לעיניו דודו ודודתו ואחותו הקטנה שגידלוה בביתם כבת, מדליקים את נרות החנוכה. מחזה זה נגע לליבו ושבר את כוונתו למוסרם לידי האינקויזיציה, וכשבדו רשימת אנוסי סיביליה, ברח יחד עם משפחת מנדוזה ואחותו הקטנה, ובכך הציל את אנוסי סיביליה מידי האינקויזיציה. על סמך מעשה זה רצה הרב טהרני לקבוע שמנהג הדלקת הנר הנוסף הוא לזכר הצלת אנוסי סיביליה שאירעה בחג החנוכה. אולם, מעשיה זו, אף שמצויה היא בספרות עמנו, אינני יודע כמה מהימנה היא מבחינה היסטורית, בכדי שנוכל להעמידה בבסיס המנהג האמור.

וידוע בשער בת רבים שנחלקו הרמב"ם והתוס' בהבנת הגמרא, כי לדעת הרמב"ם המהדרין מן המהדרין הוא המשך ותוספת על המהדרין, דהיינו שמדליקים נר לכל אחד ואחד ומוסיף והולך, שכ"כ הרמב"ם (הלכות מגילה וחנוכה ד, א): "כמה נרות הוא מדליק בחנוכה, מצותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד בין שהיו אנשי הבית מרובין בין שלא היה בו אלא אדם אחד, והמהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית נר לכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים, והמהדר יתר על זה ועושה מצוה מן המובחר מדליק נר לכל אחד ואחד בלילה הראשון ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד. כיצד הרי שהיו אנשי הבית עשרה, בלילה הראשון מדליק עשרה נרות ובליל שני עשרים ובליל שלישי שלשים עד שנמצא מדליק בליל שמיני שמונים נרות".

אולם, לדעת התוס' המהדרין מן המהדרין אינו המשך ותוספת על המהדרין אלא הוא בנוי על "נר איש וביתו", וז"ל התוס': "והמהדרין מן המהדרין - נראה לר"י דב"ש וב"ה לא קיימי אלא אנר איש וביתו שכן יש יותר הידור דאיכא היכרא כשמוסיף והולך או מחסר שהוא כנגד ימים הנכנסים או היוצאים אבל אם עושה נר לכל אחד אפי' יוסיף מכאן ואילך ליכא היכרא שיסברו שכן יש בני אדם בבית".

ונלע"ד לבאר את מחלוקתם בשני אופנים. האופן האחד הוא שנחלקו הרמב"ם והתוס' איזה מטעמי האמוראים הוא עיקר. הרמב"ם ס"ל דעיקר הטעם הוא כמ"ד "טעמא דבית שמאי כנגד פרי החג וטעמא דבית הלל דמעלין בקדש ואין מורידין", ומכיוון שזהו עיקר הטעם, א"כ דל מהכא טעמא דכנגד ימים הנכנסין וימים יוצאים, ולא בעינן היכרא כלל. וראיה לשיטת הרמב"ם למדתי מדברי הגר"א (סי' תרעא) שכתב שהיא גופא מחלוקת האמוראים בנתינת הטעם למחלוקת ב"ש וב"ה, ומה שאמרו בסמוך "אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן שני זקנים היו בצידן אחד עשה כבית שמאי ואחד עשה כדברי בית הלל זה נותן טעם לדבריו כנגד פרי החג וזה נותן טעם לדבריו דמעלין בקדש ואין מורידין", כוונת הגמרא להכריע במחלוקת האמוראים ולומר שעיקר טעמא דב"ה הוא מעלין בקדש, וא"כ אין צורך בהיכרא כלל. וסמך הגר"א את דבריו על מה שהביא הרי"ף האי מימרא דרבב"ח, וכתב שדעת הרי"ף בזה כדעת הרמב"ם ג"כ<sup>כד</sup>. ע"ש. אבל התוס' סברי

כד). אף שיש קצת לדחות ממה שלא הביא הרי"ף רק האי מימרא דרבב"ח. וצ"ע.

מרנן דעיקר הטעם הוא כנגד ימים היוצאים, וממילא בעינן היכרא בנרות החנוכה למנין הימים, ולכן לא שייך לומר שידליקו נרות לכל אחד ואחד באופן של מוסיף והולך, דהא ליכא היכרא למנין ימי החנוכה<sup>כה</sup>.

והאופן השני הוא, שגם אם יש את נפשך לומר דעיקר טעמא הוא כנגד ימים הנכנסין וכנגד ימים היוצאין, י"ל שנחלקו הרמב"ם והתוס' אי האי 'כנגד' דווקא הוא אם לאו. שכן מצאנו בדברי הראשונים על מה שאמרו במשנה בר"ה (לב,א): "אין פוחתין מעשרה מלכויות, מעשרה זכרונות, מעשרה שופרות" ובגמרא (שם): "הני עשרה מלכויות כנגד מי אמר רבי לוי כנגד עשרה הלולים... רב יוסף אמר כנגד עשרת הדברות... רבי יוחנן אמר כנגד עשרה מאמרות". וכתב שם הריטב"א בחידושי: "ובודאי אין פוחתין הוא דקאמר אבל אם רצה להוסיף מוסיף. אף על פי שאמרו בגמרא הני עשרה כנגד מי כנגד עשרה מאמרות, היינו כדי שלא לפחות מהן, וכן אמר במגילה (כא, ב) לענין שאין קורין פחות מעשרה פסוקים בבית הכנסת הני עשרה כנגד מי, והיינו שלא לפחות ואם רצה להוסיף מוסיף, וכן הדין בזה, ושלא כדעת מקצת המפרשים ז"ל שאמרו שאין פוחתין ואין מוסיפין עליהן". וכ"כ הרא"ש (ר"ה דג) בשם ראבי"ה וז"ל: "ויש שמקשין כיון שמפרש בגמרא כנגד מי הני עשרה פסוקים אלמא דוקא נינהו וכשם שאין פוחתין מהן כך אין מוסיפין עליהן. וכתב ר' אבי"ה ז"ל דאין לחוש לזה דהא שבעה שקורין בשבת וששה ביום הכפורים דמפרש במגילה (כג, א) כנגד מה תקנום ואפ"ה תני (שם כא, א) אין פוחתין מהן אבל מוסיפין עליהן הכא נמי לא שנא. ואף על גב דהכא לא תנא אבל מוסיפין עליהן כי התם מ"מ חזינן דאין קפידא בתוספת. אף על פי שמפרש בגמרא כנגד מה נתקן וה"ה נמי הכא" (וכ"כ הר"ן שם, והרמב"ן בדרשתו לר"ה פרק יב, ועוד). וא"כ ה"ה בנידון דידן י"ל שהרמב"ם ס"ל שמה שאמרו כנגד ימים הנכנסין וכנגד ימים היוצאין, הוא לאו דווקא, ורשאי להוסיף עליהם אם ירצה, דלא בעינן היכרא. אבל התוס' ס"ל ד'כנגד מי' שאמרו הוא דווקא, כי לדעתם יש

כה). וראה ערוה"ש (תרעא,ז) שהטעים דברי התוס' שכוונתם היא דווקא למדליק נרות כתקנת חז"ל בטפח הסמוך לפתח, דלכן ליכא היכרא בכה"ג, ולכן ע"כ דמהדרין מן המהדרין קיימי אנר איש וביתו, אבל למדליקים בפנים, שיכולים להדליק כל אחד במקום אחד ושפיר איכא היכרא, גם התוס' יודו שידליק כל אחד ואחד במקום אחר, ויקיים הן את המהדרין והן את המהדרין מן המהדרין. ע"ש. ואין כאן המקום לעסוק בשאלת מנהג הספרדים ומנהג האשכנזים בהדלקת הנרות.

לחלק בין ה'כנגד' שאמרו במלכויות או בקריאת התורה, לבין ה'כנגד' שבנרות חנוכה.

ונראה בעיני שכמחלוקת הראשונים כך היא מחלוקת האחרונים, ואראה זאת בב' עניינים שנחלקו בהם האחרונים. הענין הא' הוא מש"כ מהר"ש קלוגר (שו"ת האלף לך שלמה סי' שפ): "שאלה: אם הדליק בליל ראשונה ב' נרות אם יצא או לא. תשובה: נ"ל דיצא דתוספת על הדבר אינו מזיק בכה"ג כמ"ש הרמ"א (או"ח סי' רס"ג) דיכול להוסיף נגד מנין המכוון ובלבד שלא יפחות עיין שם וה"ה בזה ודוק". וכ"כ שנית בחכמת שלמה בגליון השו"ע. וכוונתו להביא ראיה ממש"כ הרמ"א בד"מ: "כתב מהרי"ל אשה ששכחה ולא הדליקה נר בשבת שצריכה כל ימיה להוסיף על נר של מצוה יותר ממה שהיתה רגילה להדליק עד עתה וצריכה תענית ויודי וכו'. וכל זה אינו אלא חומרות רחוקות ואדרבה נראה דכל המוסיף על הנרות גורע ומפסיד הכוונה של זכור ושמור. אבל הנשים נוהגות כדברי מהרי"ל שכל ששכחה פעם אחת מדלקת כל ימיה ג' נרות. ונראה דסמכו אדברי מרדכי דכתב במסכת ר"ה ריש פרק י"ט (סי' תשכ) דיכולין להוסיף על דבר המכוון וכן כתב שם האשיר"י (פ"ד סי' ג). נמצא שלדעת מהר"ש קלוגר אין חילוק בין נרות חנוכה לנרות שבת בהיתר התוספת, כי כשם שמותר להוסיף על עשרה מלכויות וכונו"ל, ה"ה שמותר להוסיף על נר שבת וה"ה נר חנוכה. וע"כ לומר דס"ל למהר"ש קלוגר דאין צורך היכר כלל למנין הימים בנרות החנוכה, מדמדמי לה לנר שבת.

אולם, בספר משנה שכיר לר' יששכר שלמה טייכטל (או"ח סי' רצב) כתב לדחות דברי מהר"ש קלוגר הנ"ל, וכתב לחלק בין הדוגמאות הנז"ל של קריאת התורה ועשרה מלכויות לבין נרות חנוכה וז"ל: "דהתם נמי הוי הטעם פשוט משום דהתוספת אינו מגרעה הראשונים, ע"כ אין קפידא בהוספה, אבל הכא בנר חנוכה דניתקן כל יום נגד הנס שנעשה בו, וצריך הכירא באיזה יום אנו עומדים, אם ידליק ב' נרות שפיר מגרע הנר הראשון, דלא יהיה היכר להרואה באיזה יום אנו עומדין, אם ביום א' או ביום ב', לכן נראה לי פשוט דלא יצא, וצריך לכבות שתייהן ולהדליק מחדש רק נר אחד"כ<sup>(1)</sup>. ונראה לענ"ד דדעת המהר"ש קלוגר שאין

(כו). ובסו"ד כתב להביא ראיה מדברי התוס' פסחים קד, א. דשם בגמרא אמרו: "אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא: הפוחת [בעניני הבדלה] לא יפחות משלש והמוסיף לא יוסיף על שבע" והקשה רב יעקב בר

קפידא כלל על מנין הנרות כהיכר למנין הימים בחנוכה, ודמי לנר שבת, שאם רצה להוסיף מוסיף, והיא כסברת הרמב"ם, ובספר משנה שכיר נקיט לה כסברת התוס' דתקנת חז"ל היא שיהיה היכר למנין הימים בנרות החנוכה, ולכן אין מוסיפים עליהם.

והענין הב' הוא מה שנחלקו האחרונים במי שביליל שלישי של חנוכה יש לו ב' נרות בלבד, שלדעת רוב ככל הפוסקים ידליק נר אחד בלבד ולא ידליק שתיים, שאינו לא כבית שמאי ולא כבית הלל (עיין חיי אדם קנא, כה; ערוה"ש תרעא, י; משנ"ב תרעא, ה; כה"ח תרעא, י; שו"ת כתב סופר סי' קלה; בית הלוי עה"ת ענייני חנוכה). אולם, הגרא"מ שך בספר אבי עזרי (הלכות חנוכה דא) כתב שידליק ב' נרות וז"ל שם: "ולא אמרינן שלא נשלם ההידור אלא בשלושה, ולא ידליק רק נר אחד, שזה אינו, שבודאי שיש הידור כשידליק ב' נרות, שאף אם אינו יכול לעשות ההידור בכולו, לא אמרינן שלא יעשה כלל, דלא גרע יום שלישי מיום שני, וזה פשוט וברור, ולא

אבא לרבא שאמר ארבע מיני הבדלות בברכתו: "והאמר לא תלתא אמר ולא שבע אמר". וכתבו התוס': "וימר לא תלת אמר ולא שבע אמר - ומסתמא או ג' או ז' תיקנו כנגד שום דבר שלא לפחות או להוסיף כדאמר בהתכלת (מנחות דף לט,א) לא יפחות מז' כנגד ז' ריקיעים והמוסיף לא יוסיף על י"ג כנגד ז' ריקיעים וששה אורים". וכוונתו להוכיח מדברי התוס' שאין להוסיף על דבר המכוון בתקנת חכמים. וכ"כ בשו"ת להורות נתן (חלק ב סי' נא) לדחות את דברי המהר"ש קלוגר מכח דברי התוס', ובפרט ממה שהקשה החת"ס (שו"ת או"ח עה) על התוס' ממה שאמרו שמוסיפים על ז' עולים, ומדברי הרא"ש הנז"ל, ומדברי מהרי"ל, וכתב החת"ס לחלק: "דודאי בסדר הבדלות לולי תיקון חז"ל לא היו מונים סדר הבדלות כלל, וכן בציצית לולי תיקון חז"ל מהיכי תיתי לעשות חוליות כלל... והם אמרו והם אמרו ואין לשנות, משא"כ בהדלקת נר שבת דמצוה להרבות בנרות כדכתיב באורים כבדו ה' ואמרו במדרש בפנסים, ואיך יבואו חז"ל ויאסרו להוסיף על ב' נרות משום רמז ידיהו, וכן בקריאת התורה בשבת שאין בו בטול מלאכה לעם היו יכולים לקרות כל היום ולהזמין גברי טובא... ואיך יבואו חכמים לאסור שלא יקרא יותר משבעה משום רמז ידיהו, ע"כ די להם שלא יפחתו אבל המוסיף שפיר קא מוסיף, וכן בפסוקי דר"ה דמלכיות שהוא בתוך התפלה וספור שבחיו של מקום אין לתת קצבה להוסיף בשבחים... וא"כ בנידון דידן נמי נאמר דוקא בברכת הבדלה דקדקו לומר והאמר לא ג' אמר ולא ז' אמר אבל בתפלה לית לן מספר לסדור שבחים וכל המוסיף מוסיפים לו". ולולי דמסתפינא אמינא לדחות הראיה, כי הן בענין הבדלה בפסחים (שם) והן בענין חוליות שבציצית במנחות (שם) אמרו בגמרא בלשון "לא יפחות מ... ולא יוסיף על...". ולכן בכה"ג אה"נ יש לדקדק או בג' דווקא או בז' דווקא, אבל בשאר מקומות שאמרו "כנגד" לאו דווקא אמרו. ועוד י"ל שתקנת נר חנוכה היא נר אחד, וכמו שאמרו בברייתא "מצוות חנוכה נר איש וביתו", ומה שאמרו אח"כ מהדרין ומהדרין מן המהדרין שנפלה בזה מחלוקת ב"ש וב"ה הוא משום שאין זו מעיקר התקנה שתיקנו בימי חשמונאי, אלא תוספת הידור מאוחרת שנהגו בה ישראל, ובה היו מהדרין, ומהדרין מן המהדרין. ולכן היתה בזה מחלוקת כיצד הוא ההידור מן ההידור. וחדוש זה צריך ראיה.



צריך לפנים, ותמיהני על מ"ש בספר בית הלוי בהל' חנוכה לדבר פשוט שלא ידליק אלא נר אחד, ולא ידעתי מה ראה על ככה לחדש כן, ופשוט שאינו כן". ונראה לענ"ד דשורש מחלוקת זו היא כנז"ל, שהסוברים שידליק זה נר אחד בלילה שני הוא משום שכן היא תקנת חז"ל- היות היכר בנרות חנוכה למנין הימים, וכמש"כ הגרא"י קוק זצ"ל בשו"ת משפט כהן (ענייני ארץ ישראל סימן צה): "ובטעמא דמעלין בקודש ואין מורידין, בנר חנוכה, נ"ל ברור שאין זה ענין לחייב בכל הפרטים העלאה ולאסור הורדה, גם במקום שנזדמן לו שהי' לילה אחד בהידור ואח"כ לא אפשר לו, אלא דעל עיקר התקנה קאי, דתקנו להוסיף ולא לגרוע, משום מעלין בקודש. אבל מ"מ הסדר של העלי' צריך להיות כתיקון חכמים, ואנחנו לא מצאנו שתקנו חכמים כ"א או שיקיים המצוה בלא הידור, ויהי' נר לכל לילה, או שיוסיף ע"פ המנין של הימים להעלות בקודש, אבל אם אין לו כפי מספר הימים ודאי צריך לקיים המצוה כהלכתה בלא הידור, ולא יבדה לעצמו צורה של מצוה במנין של נרות, שאינו לפי התקנה של ההידור דמוסיף והולך, ואם נזדמן לו שלילה אחד הי' יכול לקיים ההידור, ואח"כ אינו יכול, אנוס הוא ורחמנא פטריה, ולא יצויר בשביל כך שידליק כמנין הנרות של לילה אחר, דהא לא הוי לא בתכונה של עיקר המצוה ולא בתכונה של הידורה הקבוע ע"פ חז"ל". אולם, הגרא"מ ש"ך זצ"ל ס"ל דאין צורך בהיכר מנין הימים בנרות חנוכה כלל, ועיקר טעמא דמעלין בקודש הוא שיהיה מעלה בקודש ולא מוריד, ולכן ידליק ב' נרות בלילה שלישי באופן זה. ודו"ק.

ויש לי להביא ראיה מדברי שנים מגדולי הראשונים שלא חיישינן להיכר מנין הימים. זה יצא ראשונה, רבינו מנחם בן שלמה המאירי שכתב לפרש דברי הגמ' כפירוש התוס' וכתב: "והמהדרים יותר יום ראשון מדליק אחת בין לא' בין למאה מכאן ואילך מוסיף והולך שמעלין בקדש ולא מורידין... ושמא תאמר והרי היה ההדור גדול נר לכל אחד ובתוספת כל לילה ולילה, תדע שגדולי המחברים [הרמב"ם] כתבוה כדבריהן, אבל לדעתנו אינו כן, שמאחר שאתה מדליק לחשבון בני הבית אף הרואים יאמרו שכך וכך בני הבית יש שם ולא ירגישו בתוספת ומעתה אין הדור אלא בכך וכן המנהג". הא קמן שתפס עיקר להלכה כטעם דמעלין בקודש ואין מורידין, ואח"כ כתב שיש לפרש כדברי התוס', דאל"כ "לא ירגישו בתוספת", ונראית כוונתו דאין ענין היכר הימים אלא שצריך להיות היכר

למה שמעלין בקודש, ואם ידליקו לכל אחד ואחד תוספת בכל לילה ולילה לא יהיה ניכר שמעלין בקודש, אבל אין צורך בהיכר הימים כלל. וכ"כ ג"כ הריטב"א: "ור"י ז"ל פירש כי מנהגנו הוא חשוב מהדרין מן המהדרין דאיכא פרסומי ניסא טפי, כי אם היה כל אחד מוסיף נר לב"ה או פוחת לב"ש לא יכירו העולם דמשום פרי החג או משום מעלים בקודש הוא, אלא שיאמרו בני הבית נתרבו או נתמעטו". והוא כדברי המאירי הנ"ל.

והנה, הרמב"ם אחר שכתב את הנראה בעיניו בפירוש הסוגיא, סיים (מגילה וחנוכה ד, ג): "מנהג פשוט בכל ערינו בספרד שיהיו כל אנשי הבית מדליקין נר אחד בלילה הראשון ומוסיפין והולכין נר בכל לילה ולילה עד שנמצא מדליק בליל שמיני שמונה נרות בין שהיו אנשי הבית מרובים בין שהיה אדם אחד"כ". ועדיין אין ראיה מכאן דס"ל להרמב"ם שיש לחוש להיכר מנין הימים בהדלקת הנרות, כי שפיר יש לומר כמו שכתב הריטב"א בטעם המנהג, שבעיני היכר לתוספת שיהיה ניכר שמעלין בקודש, ולא למנין הימים בדווקא. ודו"ק.

ולענין הלכה, אמנם פסק השו"ע (תרעא, ב) כדברי התוס' והטור, ומשמע שהשו"ע חייש להיכרא דמנין הימים, והרמ"א כתב בהדיא שיש לחוש להיכר מנין הימים, אך אחר שהראינו שלדעת הרי"ף והרמב"ם לא חיישינן להיכרא דמנין הימים, כי עיקר להלכה כטעם דמעלין בקודש ואין מורידין, או מטעם ד'כנגד' שאמרו לאו דווקא, ומדברי המאירי והריטב"א משמע שבעיני היכרא שיש תוספת והעלאה בקודש, אך לא בעיני היכרא למנין הימים, ומדברי מהר"ש קלוגר והגרא"מ שך משמע שלא קפדינן אהיכרא דמנין הימים וכנ"ל, יש מקום לומר שהמדליק שתי נרות בלילה הראשון ואח"כ מוסיף והולך בכל לילה ולילה, שפיר יש לו על מה שיסמוך. כ"ז כתבתי ליישב מנהגנו הנזכר. ויה"ר שמאור נרות החנוכה, שיסודם בחזרת המלכות לישראל בימי חשמונאי, ובהמשך הדורות בקהילת חלב נהגו לקבוע בהם זכר להצלתם מיד צר בגירוש ספרד, יאמר הקב"ה לצרותינו די, וימשיך עלינו הקב"ה אורו של משיח, יבוא ויגאלנו בב"א.



כז). ואין כאן המקום לדון במה שהקשה הלח"מ שם שלפי פירוש הרמב"ם בסוגיא מנהג זה הוא דלא כמאן, לא כמהדרין שמדליקים נר בכל יום כנגד כל אחד מבני הבית, ולא כמהדרין מן המהדרין שמדליקים מוסיף והולך כנגד כל אחד מבני הבית. ע"ש מה שתירץ.

הרב יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

## בדין הזיק בנר חנוכה

מתני' ב"ק סו"פ הכונס סב: "הניח חנוני נרו מבחוץ החנוני חייב רבי יהודה אומר בנר חנוכה פטור". בגמ' ב"ק ל. "מאי לאו משום רשות ב"ד לא משום רשות מצוה דתניא רבי יהודה אומר בנר חנוכה פטור מפני שהוא רשות מצוה", וברש"י: "כלומר משום רשות ב"ד דמצוה מיפטור אבל ברשות ב"ד דלאו מצוה חייב".

וברשב"א בסו"פ הכונס שם הביא את הירושלמי (ב"ק פ"ו ה"ח) דבעשה סוכה ברה"ר ובא אחר והוזק חייב, ומפרשי הירושלמי כתבו דקאי כרבנן דפליגי על ר"י, וכן מפורש כבר במאירי סו"פ הכונס. אולם ברשב"א שם כ' דאתי גם כר"י, "דכי קאמר ר"י בנר חנוכה שהוא מצוה להניחו על פתח ביתו משום פרסומי ניסא" ע"כ. וצ"ב מח' הרשב"א והמאירי.

ויש לחקור בטעמיה דר' יהודה דס"ל דבנ"ח פטור משום רשות מצוה- האם הפטור הוא משום המצוה וזהו פטור מיוחד דכיון דעושה כן משום המצוה הוא פטור, וה"נ בכל המצות אם הזיק ע"י עשייתן או בריצה למצוה יהיה פטור, וכדיבואר, או דלמא דפטורו הוא דכיון דהוי ברשות תו ליכא עליו חובת שמירה וכה"ג חובת שמירה מוטלת על הניזק. לפי הצד השני, הא דפליגי רבנן הוא משום דיכול לשמור, כלשון הר"מ בהל' נז"מ (פי"ד הי"ג) ואפי' נ"ח "היה לו לישב ולשמור". וכוונת הר"מ בזה להוסיף דלא נימא דכיון דהוי זמן דנ"ח הוי הדלקה ברשות ויהא חובת שמירה על הניזק, להכי כ' הר"מ דכיון דיכול לשמור חובת שמירה עליו [ועי' בכת"ס שבת כא שתמה דמנ"ל להר"מ דחייב לשמור על הנ"ח].



### רץ בערב שבת והזיק

ולבאר דינים אלו נקדים לבאר את סוגית הגמ' בב"ק לב. "אחד רץ וכו' ומודה איסי ברץ בע"ש בין השמשות והזיק שהוא פטור מפני שרץ ברשות". וצ"ע דבפרק

המניח חזינן בכמה דוכתי דאף דהוי ברשות, כגון בגמ' בדף ל'. בימות הגשמים וכו', מ"מ איכא עליו דין שמירה והוא חייב בנזקיו, ומ"ש הכא דפטור. וראה בפסקי הרי"ד שעמד בזה דמ"ש ברץ בע"ש דפטור מהא דבכל מזיק ברשות דפותקין ביבותיהן ברשות דאם הזיקו חייבין, ותירץ דהכא פטור דהו"ל לנזיק לעינוי אנפשיה עי"ש. וראה בספרי משא יד (ח"א פ' משפטים) מש"כ בזה, וכאן נרחיב את הדברים מכל ההיבטים ההלכתיים.

והנה בנמוק"י ב"ק (שם) כתב בשם הרמ"ה: "דדוקא ברץ לצורך שבת פטור, אבל בידעי' שרץ לצורך הדיוט חייב, אולם ברמב"ם בהל' חובל ומזיק פ"ו ה"ט כ' ואם היה ערב שבת בין השמשות פטור מפני שברשות הוא רץ כדי שלא תכנס השבת והוא אינו פנוי" ע"כ. ולכאורה מבואר בלשונו דגם ברץ לשאר צרכיו פטור, וכ"כ בשיטתו בתוי"ט (ב"ק פ"ג מ"ו), ובפרישה בחו"מ (סי' שעח סק"ח) ובסמ"ע (סקי"א) בד' הר"מ דחולק על הנמוק"י הנ"ל, ובהגה' מהרי"ח במשניות כ' דאינו מוכרח, דגם להר"מ י"ל דמה שרץ לענינו כדי שלא תכנס שבת והוא אינו פנוי הוא מכבוד שבת, ושפיר נחשב לצורך השבת.



### רץ לצורך דבר מצוה והזיק

ויש לעיין בגדר הפטור דרץ בע"ש, אם פטורו הוא משום דהוא רץ לדבר מצוה, והוי כמו פטור דר' יהודה בנר חנוכה דבנשרף הפשתן מנ"ח דפטור דהובא בגמ' ל'. הנ"ל דרשות מצוה פוטרת, אלא דצ"ע דהרי שם קי"ל כרבנן, דבנ"ח חייב, הרי דרשות מצוה אינה פוטרת מתשלום ההיזק. וברמב"ם פי"ד מנז"מ הי"ג שפסק בנ"ח כרבנן הוסיף שם טעם דהו"ל לשמור וכנ"ל, וצ"ל דברץ דל"ש שישמור להכי לכ"ע פטור, וכ"כ התפארת ישראל במשניות סו"פ הכונס, ולפ"ז גם הכא הפטור הוא משום דהוי רץ לדבר מצוה.

אמנם לפ"ז יהיה הדין כן בכל מצוה שרץ לעשותה והזיק בדרכו דיהיה פטור, דהרי בכל המצות מצוה לרוץ כדי לקיימן, כדאי' בשו"ע (או"ח סימן צ) עפ"י הגמ' בברכות ו ע"ב. ואכן כן ס"ל לים של שלמה בסוגין דה"נ בכל דבר מצוה אם ידעי' דרץ למצוה דהזיק בדרכו יהיה פטור. ועי' במרדכי כאן (סימן לט) הובא גם בהג"מ

(חובל ומזיק פ"ו ה"ט) שכ' דברץ לשאר מצות, כגון לרוץ לביהמ"ד או לביהכ"נ, חייב אם הזיק, כיון דיש לו פנאי. הרי דנקט דה"ד ברץ לצורך שבת, אך מ"מ משמע בדבריו דגם לשאר מצוות באין לו פנאי יהיה פטור, והיינו דבכל רץ לדבר מצוה כיון דיש לו פנאי להכי ליכא פטור, דיכול היה לשמור שלא יזיק, אבל ברץ בע"ש, דהוי שעה מאוחרת ואין לו פנאי כלל, להכי פטור.

ובמשנה ברורה בביאור הלכה בהל' שבת (סימן רנ ד"ה ישכים בבוקר) כ' בתו"ד דרך ברץ בה"ש פטור, מפני שהוא רץ לצרכי שבת. ואף דאי' בשו"ע שם דישכים בבוקר ביום ששי להכין צרכי שבת וכו' וא"כ צ"ל דגם ברץ בבוקר הו"ל לפטור דהוא רץ לדבר מצוה של צרכי שבת, וכמו שדנו בהגהות אשרי לפנינו ובאו"ז דמשעה שמתחילין לתקן כל צרכי שבת, דהיינו מחצות היום. והוסיף הביה"ל ד"א"ל דלא היה לו לרוץ כיון שעדיין יש שהות הרבה, דזה אינו דלכל דבר מצוה יש מצוה בהריצה כמבואר לעיל בסימן צ ס"ב, אבל יש לדחות דנהי דיש מצוה בהריצה לא פטרוהו מההיזק כ"א לפנות ערב שהזמן דחוק ואין לו פנאי לעיין ולשמור את עצמו בעת הריצה שלא יזיק" עכ"ל. ומבואר דדוקא ברץ בע"ש פטרינן ליה, כיון שהזמן דחוק להכי אינו יכול לשמור עצמו שלא יזיק [ושמעתי שמרן הגריש"א זצ"ל השיב לשואל בנידון רץ בערב שבת והזיק, כי רק בזמנם שלא היו שעונים יש הפטור דבערב שבת הזמן דחוק וכו', אבל בזה"ז שהשעה מכוונת ויכול לסדר את צרכי שבת מוקדם, אין כאן הפטור מחמת שזמנו דחוק, דלא היה לו לדחות את ההכנות לשעה מאוחרת].

ועי' בעונג יו"ט (או"ח סימן ט ד"ה ואיכא) שכ' דדוקא היכא דהריצה עצמה היא מצוה, כגון ברץ לצרכי שבת, משא"כ ברץ לקנות לולב וכיוצא לשאר מצות אינו פטור על היזקו כיון דאין הריצה עצמה מצוה עכתו"ד. ולשון הר"מ הנז' הוא דרך כדי שיהא פנוי בשבת, ומשמע לכאורה דה"ד ברץ בע"ש, כדי שיהא פנוי לשבת, וא"כ ל"ש היתר בזה ברץ לשאר מצות. ויל"ע ברץ בערב יו"ט אם ג"כ יהיה פטור, ואם נחשב ברשות. והנה אם נימא דהפטור ברץ הוא משום דרץ לכבוד שבת לקבל פני מלך, זה ל"ש ביו"ט, דאין בו הנך דינים והכנות לקבל פני מלך, ועי' בפסחים קג דיו"ט הוי כמו שר ולא כמלך עי"ש לגבי דיני יקנה"ז. אכן, בר"מ והרע"ב בפה"מ כאן מפורש דברץ בערב שבת או בערב יו"ט, שבני אדם נחפזים בדרך,

והזיק פטור. ונראה דהר"מ לשיטתו, דאין הפשט דהריצה לצרכי שבת פוטרת, אלא מה שרץ לגמור ענייניו כדי שיהא פנוי לשבת זהו הגדר הפוטר, וא"כ שייך טעם זה גם ברץ בערב יו"ט [מיהו יש לדון דדוקא לענין שבת אמרי' כן, כיון דהיא בחינה של מלך וכנ"ל, ומצינו בברכות ט: ריצה לפני המלך, וכ"כ הר"מ שבת פ"ל ה"ב ויושב בכבוד ראש ומייחל להקבלת פני השבת כמו שהוא יוצא לקראת המלך, וראה בחי' הגרי"ז עה"ת פ' יתרו. ולפ"ז י"ל דהריצה אינה בשביל לגמור מלאכות חול לפני השבת, אלא להכין צרכי השבת ולהיות פנוי לקבל פני השבת]. ובש"ר הנ"ל משמע דעיקר הפטור בסוגיא הוא משום דרץ למצוה, ובזה אף לרבנן דפליגי על ר"י בנ"ח, הכא פטור, כיון דברץ אינו יכול לשמור, משא"כ בנר חנוכה אמרי' דהיה יכול לשמור.



### רץ בערב שבת לצורך עסקיו והזיק

אמנם, בשיטת הרמב"ם, דס"ל דגם ברץ בע"ש לצרכיו פטור מוכח דטעם הפטור הוא באופ"א ולא משום דרץ למצוה. ונראה לומר בשי' הר"מ עפ"י דברי הש"מ ב"ק שם בשם ר' יהונתן, שכ' דברץ בע"ש הדרך לרוץ באותו זמן [וזהו כדברי המאירי המובא להלן], והוסיף דלהכי על הניזק להרחיק עצמו. וכן נראה בתשו' הרא"ש כלל קא סימן ה המובא בטור בסימן שעח ושם לשונו הוא דעל הניזק לשמור עצמו. וגדר הדברים נראה דהנה בסוגיא דלעיל ל. מבואר דבמוציא תבנו וכו', דהוי ברשות, אם הזיק חייב, ונחלקו הלבוש והסמ"ע בסי' תיד (סק"ו) אם איכא עליו חיוב שמירה, ולסמ"ע ליכא חיוב שמירה אלא דאם הזיק חייב, היינו דמעיקרא ניתנה רשות לענין דאם הזיק חייב. והביאור בזה הוא דאף דהוי ברשות, מ"מ מקרי עשיית תקלה ברה"ר, ורק דהוי ברשות על העשייה, ומעיקרא הוי על תנאי דאם הזיק חייב. ובשיטת הקדמונים הובא מתלמיד ר"ת לעיל כז: שכ' דלא דמי לקרנא דעצרתא לעיל בר"פ המניח כזב, דהתם גם פטור דחשיב ברשות, משום דהתם ל"ה תקלה כלל, והיינו דהתם נחשב דזהו מקומו דמש"ה אמרי' בגמ' לעיל שם דעל הניזק אבע"ל לעיונו, כלומר דחובת השמירה על הניזק כיון דבזה ל"ח עשיית תקלה כלל ע"י המזיק. וכן במתני' לב. שלזה רשות להלך וכו' עי' בנמוק"י שהק' דהא קי"ל דכל שנתנו רשות והזיק חייב עי"ש. ובקול הרמ"ז

במשניות כ' דהכא מעיקר הדין רשאי להלך, והיינו דל"ח למזיק כלל ועל הניזק להרחיק.

ונראה דברץ בע"ש הפי' הוא דבע"ש דהזמן דחוק א"כ הריצה הוי כהליכה, דכך צורת ההליכה בערב שבת. וכן נראה במאירי שכתב: "ואע"פ שכל אותן שאמרו וכו' אם הזיקה חייבין ד"ז כך פי' שרץ ברשות וכן דרכו ואין שם שני כלל" ע"כ, וכ"נ בש"מ בשם הר' יהונתן המובא לעיל. והיינו דבע"ש רץ הוי כמהלך, דזהו זמן ריצה וממילא על הניזק לשמור עצמו. וי"ל עוד בביאור הדבר דהוי כההיא דב"ב בפרק שני דעל הניזק להרחיק, היינו כיון דמשתמש בשלו אינו צריך לבטל תשמישיו בשביל חברו וכו', וכדברי הנתיבות הידועים בסי' קנה ואכ"מ. ה"נ הכא דכיון דבע"ש הוי רץ ברשות וידעי כ"ע והרה"ר עומד לכך, ונמצא דבע"ש רץ הוי כמהלך, ממילא על הניזק להרחיק, ואולי גם משום דהרץ אינו יכול לשמור עצמו. אבל עכ"פ אין הסיבה רק מחמת המצוה, אלא דבאותו הזמן כך היא צורת ההליכה. וזה טעם הר"מ, דגם ברץ לצרכיו בע"ש והזיק פטור, היינו דהפטור הוא בזמן דערב שבת, דבזמן זה דנוהגין לרוץ, א"כ בזמן זה רץ הוי כמהלך דהוי ברשות. ולכן כתב הר"מ, לשיטתו, בפה"מ כנ"ל דגם ברץ בערב יו"ט פטור מה"ט, דגם אז הוי זמן דרצים להכנות ליו"ט, וממילא על הניזק להרחיק. ולפ"ז י"ל דברץ בימות החול, אפי' למצוה חשובה כתלמוד תורה ובית הכנסת, ואף בגוונא דל"ל פנאי, ל"ש לומר דהוי זמן ריצה ועל הניזק לשמור עצמו, וממילא בזה יהיה חייב לד' הרמב"ם.

לעומת זאת, המרדכי הנז' שדן גבי רץ בשאר מצוות, הוא משום דס"ל דגם ברץ בע"ש ל"ה פטור מחמת הזמן אלא מחמת המצוה, ולכן דן בכל המצוות כה"ג. וכפיה"נ כ"ה ד' הרמ"ה בנמוק"י, שכ' דה"ד ברץ לצרכי שבת ולא לצרכיו. אכן בדברי הר"מ נראה כמש"כ. ומ"מ גם לד' המרדכי הוא רק היכא דאינו יכול לשמור עצמו, והרי חזינן בבעי' הגמ' במזיק אשתו בתשמיש וכו' אף דהוי בעוסק במצוה, אלא דכיון דאבע"ל לעיוני, היינו דיכול לשמור עצמו שלא יזיק, ל"ש בו פטור דברשות, ופשוט [וכיו"ב דעל הניזק לשמור עצמו, מצינו בתוס' סוכה מה. ד"ה מיד, ונפסק בשו"ע חו"מ סי' שעח, דבדבר שנהגו שמחה לצורך מצוה אם הזיק פטור, ופטורו הוא משום דהוי ברשות, והרא"ש בתשו' הנ"ל כ' דאז על הניזק

להרחיק עצמו, אבל אין פטורו מחמת המצוה, וכן הובא בשו"ע או"ח בס"י תרצה ס"ב בהזיק מחמת שמחת פורים ועי"ש במ"ב סקי"ג].

וכדברינו כתב בחי' רבינו מאיר שמחה [בעל האור שמח] בסוגין: "והיכי שהוא רץ בין השמשות לצרכו שלא לצורך שבת נראה דמ"מ פטור דהא איהו לא ידע אי ירוץ למצוה ובעי לאזדהורי ביה, וגדולה מזו להתוס' לעיל לא ד"ה וקתני שהקשו דבעומד לפוש נמי לפטור דמנא ידע דלזדהורי ביה דילמא עמד לכתף עי"ש ומכ"ש הכא" עכ"ד [ולהלן שם הביא את דברי הרמ"ה שלא כ' כן, וכ' דהרמ"ה לשיטתו דמיירי בהזיקו ובוזה אף דפלוגי בעי ליזדהורי בך מ"מ הא את הזיקתו שלא ברשות ומאן יהיב לך רשות לדוחפו דרך מרוצתך וכו']. ולדבריו ברץ בע"ש, אף אם רץ לצורך הדיוט ממש, מ"מ כיון דהוי זמן דהותר לרוץ תו על הניזק לשמור עצמו, כיון דאינו יודע אם רץ למצוה וכנ"ל. ולפי זה י"ל בהבנת דברי הביאור הלכה הנ"ל דאף דמצוה להכין צרכי שבת מהבוקר, מ"מ רק ברץ בער"ש פטור, דאז הוי זמן ריצה דאין לו פנאי, ולכן בזה אין עליו חובת שמירה. משא"כ ברץ בבוקר יהיה עליו לשמור ובהזיק חייב, כיון דעדיין לא חשיב זמן ריצה, ול"ש סברת המאירי הנ"ל דהריצה אז כהליכה.



### טעם רבי יהודה דבהזיק בנר חנוכה פטור

ולאור המבואר יש לחקור גם בטעמי' דר' יהודה, דס"ל דבנ"ח פטור משום רשות מצוה - האם הפטור הוא משום המצוה וזהו פטור מיוחד, דכיון דעושה משום המצוה פטור, וה"נ בכל המצות יהיה פטור, או דלמא דפטורו הוא דכיון דהוי ברשות תו ליכא עליו חובת שמירה וכה"ג חובת שמירה על הניזק. ולרבנן דפליגי הוא משום דיכול לשמור כלשון הר"מ פי"ד הי"ג ואפי' נ"ח היה לו לישב ולשמור. וכוונת הר"מ בזה להוסיף דלא נימא דכיון דהוי זמן דנ"ח הוי הדלקה ברשות ויהא חובת שמירה על הניזק, להכי כ' הר"מ דכיון דיכול לשמור חובת שמירה עליו וכמש"נ לעיל.

ובערכי תנאים ואמוראים (הועתק בקובץ שיטות קמאי כאן) כ' דדוקא בנ"ח קי"ל כרבנן, כיון דיכול להדליק למעלה מעשרה [והיינו דלר"י לא אטרחוה, כדאמרי'



בגמ' סו"פ הכונס], משא"כ ברץ בע"ש לכ"ע פטור, דמצוה בכולם. ובפשטות משמע בראשונים דבר' יהודה הפטור הוא משום המצוה, וכדברי הגמ' ל. דעדיף מרשות ב"ד וכנ"ל.

ועי' בשפת אמת בשבת כא: שכ' דיל"ע בנשאר דולק אחר השיעור אם ג"כ פטור, דפשט הלשון 'בנ"ח פטור' משמע בכל גווני, וכן דן בזה בתפארת יעקב במשניות כאן. ולהלן שם הסתפק השפת אמת כשהדליק החנוני נר שלא לצורך מצוה בחנוכה אם פטור ג"כ דהא מ"מ בעל הגמל פשע ג"כ, שבחנוכה לא הו"ל להגדיל חבילתו, אך מדדייק לומר בנ"ח פטור משמע דבחנוכה לחודי' חייב, דאל"כ הו"ל למימר בחנוכה פטור ע"כ. ומבואר להדי' דהספק הוא כנ"ל, דאם הפטור לפי ר"י הוא משום המצוה, בודאי הוא רק היכא דהוי הדלקה של מצוה, אבל אם הפטור הוא משום דבזמן זה על הניזק להרחיק עצמו שייך זה אף כשהדליק נר של רשות. ודמי לנידון הרמ"ש הנ"ל דרץ בע"ש לצרכיו, דמ"מ חובת הזהירות על הניזק. והיינו דאם הפטור משום דעל הניזק לשמור עצמו, הרי בלא"ה הניזק אינו יודע אם הדליק למצות נ"ח או הדלקה בעלמא, וע"כ דהפטור הוא רק משום המצוה. וע"ע בספר כלי חמדה פ' כי תצא מש"כ בזה.

והנה בתחילת דברינו הבאתי מדברי הרשב"א בסו"פ הכונס שהביא את הירוש' דבעשה סוכה ברה"ר ובא אחר והוזק חייב, ומפרשי הירוש' כ' דקאי כרבנן דפליגי על ר"י, וכן מפורש במאירי סו"פ הכונס, אולם ברשב"א שם כ' דאתי גם כר"י, דכי קאמר ר"י בנר חנוכה שהוא מצוה להניחו על פתח ביתו משום פרסומי ניסא ע"כ. ולהמבואר י"ל בכוונת הרשב"א דכיון דהפטור לר"י משום המצוה הוא, שייך זה רק בנ"ח, דמהות המצוה היא שיהא ברה"ר לפרסומי ניסא, משא"כ בסוכה, דרק איהו עביד ברה"ר ול"ש לעיקר המצוה, להכי ל"ל פטור דמצוה. אמנם אי נימא דלפי ר"י הטעם הוא ג"כ דבכה"ג על הניזק להרחיק יש לדון דגם בסוכה כה"ג יהיה פטור. וזה הוא טעמם של מפרשי הירוש' והמאירי שפי' דלא אתי כר"י, דלר"י גם בסוכה ברה"ר יהיה פטור, היינו דחשיב כברשות.

ובגמ' בשבת כב: נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ, ולרש"י היינו מפתח ביתו ולחוץ, ולתוס' המצוה היא בפתח החצר. וברשב"א הק' על רש"י מהא דלרבי יהודה הניח חנוני נרו מבחוץ והזיק פטור מצד המצוה, ולרש"י הרי המצוה

היא בין בית לחצר ולא בפתח לרחוב. אמנם צ"ע דגם לרש"י הרי באין לו חצר יניח בפתח ביתו לרחוב [ובאמת בחת"ס בשבת שם כ' דלהכי מתני' מיירי בחנונו, דבזה כיון דבדיעבד יכול להדליק בתוך החנות ורק ברה"ר מהודר יותר, ולכן בזה נחלקו חכמים, אבל באדם שאינו חנוני לכ"ע פטור מחמת המצוה]. ולדברינו י"ל דהרשב"א לשיטתו, דרק במחוייב לעשות ברה"ר פטור על ההיזק, ולכן בסוכה חייב כיון דאינו מחוייב מצד המצוה לעשותה דוקא ברה"ר. וא"כ רק היכא דמצד המצוה צריך להניח את נר החנוכה ברחוב להכי פטור על ההיזק, ולא היכא דרק משום אין לו חצר מניחה ברה"ר וא"ש היטב.

והנה בתוספתא ב"ק פ"ו ה"ג דנזכר בדברי רבנן דר"י מסכך ברה"ר דאף דיש לו רשות הוזהר בהן חייב, ועי"ש בתוספתא הנדפס בש"ס וילנא, ובגליון התוספתא הגהות מהמגן אברהם באות כז שכתב דלב ב"ד מתנה שמותר לעשות סוכה ברה"ר, ואין בזה משום גזל. עכ"פ בדברי ר' יהודה לא נזכר בתוספתא היתר כ"א על נ"ח ולא על סוכה, ואפשר דכוונת הרשב"א לומר דכיון דבחנוכה הוי פרסומי ניסא א"כ ידעי כ"ע דהדליק נ"ח, ועל הניזק להרחיק עצמו, משא"כ בסוכה, דלא ידעי כ"ע, שוב אמרי' דעל המזיק לשמור שלא יזיק.

וע"ע באור שמח (פ"ה מרוצח ה"ו) שכ' על התוספתא דרופא שהזיק חייב וכן בהרג בשוגג דגולה, דאף דהוי ברשות מצוה, מ"מ חייב כשם שלא קי"ל כר' יהודה בנר חנוכה, ועוד דהכא חבל בגופו, ובזה לכ"ע חייב, עיש"ה. ומבואר באו"ש דס"ל דלר"י בכל מצוה איכא פטור ולא משום דעל הניזק לשמור, דזה ל"ש התם, אלא דלר"י טעם הפטור הוא משום המצוה וכדפי'. וביד אברהם בשו"ע יו"ד סימן שלו אכן הק' דאמאי ברופא שהזיק והרג בשוגג גולה, הא הוי מצוה, וא"כ דינו כמזיק ברשות, ות' דכיון דהזיק שוב ל"ה מצוה ול"ה ברשות ב"ד.

עכ"פ נתבארה פלוגתת הראשונים לענין רץ בע"ש, אם פטורו הוא משום דעל הניזק להרחיק עצמו, או דפטורו הוא משום דרץ למצוה. וד"ו נידון גם בתש' חות יאיר בסימן רז, דנשאל בראובן שרץ לקול השמש המכריז ברחוב לקידוש לבנה ומפני מרוצתו פגע בחנות של לוי העומדת לפני פתח ביתו, ושפך כד של שמן והפיל כמה כלי זכוכית ושיברן, ותבעו לוי והשיב ראובן כי רץ ברשות לדבר מצוה וכו', וחברו השיב כי ענין וטעם שהרץ חייב בנזק מפני דהו"ל הרץ משנה כי דרך

בנ"א להלך ולא לרוץ לכן לא נזהר המהלך ממנו כי בא פתאום ולכן בע"ש בין השמשות שרץ ברשות ודרך בני אדם לרוץ [וזה כסברת המאירי הנ"ל] ולכן פטור דה"ל לזה שמהלך להיזהר ולילך מן הצד [והיא כסברת הרבינו יהונתן בש"מ והרא"ש שהבאנו לעיל, דעל הניזק להרחיק], וא"כ דוקא באדם הניזוק משא"כ בהזיק כלים דל"ש טעם זה אפי' רץ ברשות [ד"ז הוא חידוש לומר דבכלים משו"ז ליכא היתר דברשות, ועכ"פ לפ"ז בר"י בנ"ח דהא הזיק כלים היינו פשתן דעל הגמלים, ואם אמרי' דפטור, ע"כ דהתם פטורו הוא משום הרשות דהמצוה וכמש"נ]. ותדע דאל"כ למה פטור הרץ ברשות אם משום דנחשבו נבהל הו"ל כאונס, הלא נזק חייב גם באונס וכו', והשיב החו"י דאין הטעם ברץ בע"ש משום דמוטל על הניזק ליזהר אלא משום דרץ למצוה והוי אונס וכו', ולכן ברץ לקדוש לבנה, דאפשר לקדשה ביחיד וכו', אינו כדאי שיפטור הרץ, והביא שם את דברי המרדכי הנ"ל ברץ לביהכ"נ וכו' עי"ש. ומבואר בדברי השואל והחו"י דשו"ט אם פטור דרץ בע"ש הוא משום דרץ למצוה, כמו שהסיק החו"י, או משום דהוי ברשות ועל הניזק לשמור עצמו, כדברי השואל. ולפנינו נתבאר דמח' הראשונים בזה. אך עדיין צ"ב דאמאי לענין נ"ח פסקי' כרבנן דחייב והר"מ הוסיף דחייב לשמור, אבל ברץ בע"ש פטור ואמרי' דעל הניזק להזהר. ולעיל נתבאר דברץ ל"ש שמירה.

ונ"ל עוד בזה דברץ הריצה מצד עצמה ל"ה מעשה היזק ולכן שייך לומר דכיון דרץ ברשות על הניזק להזהר, אבל בנר חנוכה, הרי אש הוי חפצא של מזיק דברוח מצויה הוי מזיק, ולהכי קי"ל כרבנן דס"ל דאמנם התירו משום המצוה להדליק ברה"ר, אבל מ"מ חייב לשמור ואיכא עליו חובת שמירה ומעיקרא הרשות ניתנה בתנאי שישמור, ור"י ס"ל דגם בנ"ח הוי היתר, כיון דהוי זמן דפרסומי ניסא אמרי' ביה דעל הניזק להזהר. אך קי"ל כרבנן לענין נ"ח, משא"כ ברץ בע"ש דלכ"ע פטור משמירה וכדפי'.



### רץ לפיקוח נפש ובנוהג במכונת מעל המהירות המותרת והזיק

ולאור המבואר נראה לומר הערה חדשה להלכה, דבנוהג במכונת בערב שבת מעל המהירות המותרת והזיק דודאי דיהא חייב, ולא שייך כאן הפטור דרץ בערב

שבת, דשונה נהיגה במכונית מעל המהירות המותרת דהוי מעשה הזיק, והוי כמו שרץ בערב שבת עם סכין דפשיטא דאין לו רשות לכך דרץ עם מזיק בידו, ובזה לא שייך לומר דהיה על הניזק להזהר, ואינו דומה לרץ ברגליו בערב שבת דהוי ריצה ברשות, דבאותו זמן דרך העולם לרוץ ברגליהם וכדפי' לעיל.

אכן, יש לדון דבמקום שנוסע להציל בכל ימות השבוע, וכגון ברכב הצלה, דבזה ידעי' כ"ע דנוסע במהירות גדולה, ובזה ה"נ בהזיק יהיה פטור, דבזה נימא דעל הניזק להרחיק עצמו, ושפיר דומה לנידון רץ בערב שבת והזיק דפטור. ובחי' רבי מאיר שמחה הנ"ל כ' דברץ לפקו"נ והזיק חייב כיון דלאו כ"ע ידעי' על הריצה ול"ד לע"ש דכ"ע ידעי' דרצין עיש"ה. אכן, נראה לי דבנוסע ברכב הצלה, דכולם מבינים דהוא רץ לפיקוח נפש, בזה מסתבר דבהזיק יהיה פטור ועל הניזק היה להזהר.

ועי' בהגהות אנשי שם (על הרי"ף ב"ק פ' הגזול דף מד. מדפי הרי"ף) שהק' גבי רודף שהיה רודף אחר הרודף להציל ושיבר את הכלים, דפטור מהתקנה, דאל"כ אין לך אדם מישראל שהוא מציל את חברו מיד הרודף, ותיפ"ל דהוי רץ לדבר מצוה. ותי' עפ"י המרדכי דדוקא ברץ בערב שבת דאין לו שהות, ולפ"ז כ' דלהכי קתני ברודף מפני התקנה דהיינו דאפי' אם היה לו אפשר להצילו מבלי שבירת כלים וכו', עכ"פ מבואר בדבריו דברץ להציל הוי כרץ בערב שבת דפטור.

וע"ע בערוך השלחן (חו"מ סימן שעח סק"ח וסקי"ט) שכ' דלשאר מצוות אין לרוץ ברה"ר וכו' ומ"מ אם הריצה היתה כדי שלא יחלל שבת מקרי ברשות, עוד כ' דברץ לענין פקוח נפש או להציל מהדליקה וכיוצא ודאי דמקרי ברשות, דהא חובה עליו לרוץ בכל כוחו עי"ש.



הרב חיים יצחק קפלן\*  
משגיח ישיבת חברון כנסת ישראל

## נבון וחכם'

'הנרות הללו אנו מדליקים על הניסים ועל הנפלאות. הנרות הללו קדש הם ואין לנו רשות להשתמש בהם אלא לראותם בלבד כדי להודות ולהלל לשמך הגדול' כו'. והלשון כאן אינו שיש איסור חפצא בדבר, אלא שאין 'לנו' דייקא רשות כו'. וחזינן דהוא דין כלפינו. דאם בחפצא ודאי ששרי לראותם, דל"ש איסור ראייה בדבר שחפצו אסור, אלא הוא דין של ההנהגה שלנו כלפי הנרות, וקמ"ל דשרי לראותם.

והיינו דנזכר רק דין זה של נרות חנוכה שאסור להשתמש כו' כי בעצם זה שאין לנו רשות כו', אנו קובעים שהנרות הללו הם על הניסים. וצ"ב הניהוג-גברא הזה של קודש.

'הרגיל בנר הויין ליה בנים ת"ח' (שבת כג:). וצ"ב אמאי הוזכר דווקא גבי נרות חנוכה זכייה בבנים ת"ח.

בפר' מקץ 'ועתה ירא פרעה איש נבון וחכם'. וצ"ב אמאי בעינן דווקא איש נבון וחכם, שהרי פרעה אומר ליוסף "אחרי אשר הודיע אלוקים אתך את כל זאת אין נבון וחכם כמוך", וביאר הגרי"ז דמזה שיש לו רוח"ק מגיע לידי זה שהוא נבון. וא"כ חזינן דאלוקים הודיעו כי הוא נבון וחכם, ואת זה רצה פרעה. ואמאי בעינן נבון וחכם כדי לכלכל נכון את מצרים?

והנה גבי 'איש חכם' ביאר ר' ישראל יעקב (המשגיח דברנוביץ'), דטבע האדם הוא שכשיש שובע גדול אז רוצה היום להנות ועל הרעב דוחה, שמחר יתחיל לדאוג לזה, אך כעת שיש שובע גדול ראוי ליהנות מזה. וכך דוחה ודוחה עד שעומד בפתח שנות הרעב ונמצא שלא הכין כלום. וע"ז קתני 'איזהו חכם הרואה את הנולד'. שהרי כולם יודעים את הנולד, אך החכם 'רואה' את הנולד, והיינו שמשום שהחכם הינו בעל שכל, ע"כ הידיעה אצלו היא לא רק כידיעה גרידא אלא ממש

(\* נאמר בע"ש חנוכה תשע"ב, ונכתב ע"י אחד השומעים.

בחוש, כראיה. ואדם כזה צריך כדי שיוכל להכין את מצרים לימי הרעב, כי רק הוא ינהג כעת ע"פ הנתונים של מחר.

ועפ"ז ביאר אף חובת האדם בעולמו, ששבעים שנותיו בעולם הם שנות השובע וצריך להיות חכם ולראות את ימות הרעב, כשכבר לא יוכל לאגור לחמו, ויכין כעת את הצידה לדרך.

וע"פ דרכו ניתן לפרש את עניין ה'נבון'. שכן החכם רואה את הרעב, אך הנבון כשוראה את השובע מבין דבר מתוך דבר מה היא המטרה של השובע, ומבין כי מטרתו היא להכין לשנות הרעב והוא לא בא בשביל עצמו. וזהו שאמר יוסף "הוא הדבר אשר דברתי אל פרעה אשר האלוקים עושה הראה את פרעה" דו"ה ה'ראיה' של שנות הרעב.

ועמד כבר הרמב"ן על כך שהקדים קודם את הרעב לשובע אע"פ שסדר הדברים הפוך. והיינו לומר שרק בשביל הרעב יש את השובע, וזהו ה'נבון' של יוסף שמבין מה מטרת השובע שכאן שצריך לנצל אותו עבור מטרתו – הרעב.

וגם זה נכון בחכמת החיים, שאדם צריך לראות את כל הזדמנויות חייו שהן באות בשביל מטרה ואין הן תכלית בפנ"ע.

וא"כ נמצינו למדים כי החכם מתייחס כבר עכשיו למה שיהיה, אך הנבון מתייחס למה שיש עכשיו ע"פ מה שעתיד להיות, והוא מבין את מטרת הדבר.

רש"י בפר' תולדות מביא שההבדל בין צדיקים לרשעים שרשעים תחילתם שלווה וסופם ייסורים וצדיקים תחילתם ייסורים וסופם שלווה. וצ"ב דלפי"ז לכ"א מהם יש חצי חיים ייסורים וחצי שלווה ומה לי תחילה ומה לי סוף (ואע"פ ש"מ סופם הכונה עוה"ב, אך רש"י בפשוטו לא משמע כך)?

אך הפשט נראה, דהנה בפרשתנו יש הדגשה שאומרת דרשינא, שכתוב "ונשכח השבע", ופרש"י שהוא מבואר כבר בחלום (מ'ותאכלנה') שישכח השבע. ולכאורה עניין זה הוא דבר צדדי, דאם להדגיש גודל הרעב, הרי כבר כתוב "ולא יודע השבע" שהביאור שיהיה כזה רעב שלא יוכלו אפי' לדמיין את ההרגשה של שובע שהיתה להם, ולא יכירו את עצמם כאנשים שפעם שבעו. אך מה עניין שכחה לכאן?

אלא נראה שהיות וכל עניין השובע היה בשביל להכין לרעב כמש"ב, א"כ כאשר הגיע הרעב אז השובע כאילו ולא היה 'ונשכח', שלא היה השובע מתחילה לשם שובע שבזה היה שייך לזכור, אלא כולו היה בשביל שנות הרעב, וא"כ כעת בשנות הרעב כבר 'ונשכח' שהרי לא היתה להן מהות בפנ"ע.

וא"כ ה"נ דהרשע בסופו ייסורים כבר נשכח ימי השלווה, שכבר אין לו את זה כלל, כי כל מהותם של ימי השלווה היה כדי להתקין עצמו לעוה"ב, וכשהגיע העת בסופו כבר נשכח כלל ימי שלווה, שהם לרשעים תכלית בפנ"ע. ואילו צדיקים סופם שלווה משום שהבינו את מטרת חייהם וניצלו למטרתם – סופם שלווה. והיינו שהצדיק מתחילת דרכו מפלס לעצמו את הדרך מעלה ובונה את עתידו שתחילתה בייסורים ע"מ להגיע לשלווה, וא"כ כל חייו הם במטרה ועליה. משא"כ הרשע שתחילתו שלווה, אך אח"כ כבר אין לו כלום, שהוא אינו חותר לשום מקום ולא מרויח מזה שהייתה לו פעם שלווה.

והוא מה שמביא המסל"י שכל מטרת האדם היא לעוה"ב והכל כאן בעוה"ז הוא בשביל לעמוד בנסיונות וכו' להביאו לעוה"ב, והוא עניין הנבון, שהמבט על עוה"ז שהוא כאן בשביל עוה"ב.

בפר' ויצא "ותהר ותלד בן ותאמר אסף אלוקים את חרפתי" ופרש"י 'כל זמן שאין לאשה בן אין לה במי לתלות סרחונה כשיש לה בן תולה בו. מי שבר כלי זה, בנך'. והדברים תמוהים, וכי בשביל זה יש בן, בכדי לתלות הסרחון בו? ועוד, מה יעזור לה, והרי עד עתה ג"כ נשבר הכלי, וא"כ ניכר שלא בשל הבן הוא זה, ואמאי מעתה יתלו בו?

והביאור נראה, דהנה כשאדם נושא אשה אז נחית דרגא בעצם, שכן כעת התווסף לו רחיים בצווארו, כתובה, ילדים וכו'. אך מ"מ ודאי שזו ירידה לצורך עלייה, שכן ע"י זה שהוא נושא אשה יכול להוציא את כחו לפועל, ועל הנבון להבין כי מצב הנשואין הוא הזדמנות וכלי שהוא לצורך מסוים – להוציא לפועל כחו בבנין ביתו. וכמו שמביאה הגמ' ביבמות דאדם מביא חטיין, אינו אוכל חטיין, אלא שיש כאן בכח של מזון. וכן פשתן אינו לובשו כי אם שעושה ממנו בגד.

וע"כ אמרה רחל שעתה אסף אלוקים את חרפתי, שכן עד עכשיו היתה ישות לעצמה, אך כשנישאת ונולד לה בן, אז זו מערכת חדשה של יעקב שמוציא לפועל

כחו ע"י רחל ויוסף הוא כחו שיצא לפועל. וא"כ מעתה הבן שצריך לצאת ממך הוא זה שאחראי לכל מה שקורה והוא שבר הכלים וכבר לא היא אשמה. וזהו שקרת שמו יוסף ע"ש ש'יוסף לי ה' בן אחר', כי מהות יוסף להוציא את הבכח, שהרי כל עצמו של יעקב לא עבד אצל לבן אלא בשביל יוסף וכדכתיב 'אלא תולדות יעקב, יוסף', ויוסף הוא החיצים והשלהבת של יעקב, היינו הבכח של יעקב.

וא"כ מעתה אסף אלוקים את חרפתי, שכעת כבר רואים שכל בית לבן וכו' לא היה אלא בשביל כחו של יעקב – יוסף. וזהו עניינו של יוסף שמגלה העניין שיש מצב אבל המצב לא עומד לעצמו, אלא שצריך להוציא את הבכח של המצב הזה (א"ה – וא"ש לפמש"ב דיוסף מהותו אח, דרואה עצמו כ'בן' אשר כאן למטרה ואחראי להמשיך ולהוסיף כי זה עניינו בעוה"ז ולא להישאר עומד, כעשוי שהוא עשוי, והוא עניין נבון שמבין מטרת מצבו כמש"ב).

וא"כ גם כאן במצרים בשנות השובע, עומד יוסף על העניין הזה שהשובע אינו כאן כי אם בשביל מטרה, וצריך לעשות משהו עם השובע הזה.

בפר' מקץ פרש"י דאף המצרים ניסו לשמור על התבואה אך לא עלתה בידם ונרקב כל התבואה. ובשנות הרעב כשבאו לקחת תבואה גזר עליהם יוסף שימולו. וצ"ב מה עניין זה שימולו כתנאי לכך שיקבלו התבואה?

ונראה דהמילה עניינה אות ברית שלא יבזו כחו בשביל הנאת רגע אחד לעצמו אלא יהיה נבון וישמור את כחו בכדי להוציאו בצורה שיצא לפועל ויפעל לממש את כחו, שכן המרעיבו שבע, וצריך להרעיבו ולשומרו לעת אשר יהיה מוכן להוציא לפועל כחו לאחר ולא לעצמו.

ובגמ' נדרים (לב:) שכשאברהם מל עצמו אז המליכו הקב"ה על כל רמ"ח אבריו (כמניין אברהם), וביאר הריב"ן במכות שכל איבר אומרת עשה בי מצווה. והיינו שרק כשמסירים את הערלה אז כל הגוף שלו הוא היכי תימצי להוציא לכח כחו – המצוות שכנגד האיברים (מבואר התם שתחילה המליכו על רמ"ג איברים, כמניין 'אברם', ואחר שמל המליכו על רמ"ח איברים כמניין 'אברהם', והיינו ב' עיניים וב' אזניים וראש הגויה, וביאר התם הר"ן דעיניים ואזניים הם דבר שאין ברשות האדם דבע"כ רואה ושומע, אך אחר שמל המליכו אף על זה, והיינו כמש"ב דאחר שמל נהיה חפצא של גוף מצווה שדורש תכליתו וממילא שומר עצמו אף ממה שלא ברשותו).



וא"כ ע"י המילה קונים את המבט הנבון הזה שהדבר נמצא כאן למטרה וצריך לשמור עליו על מנת להוציא אל הפועל הכח הטמון בזה. וא"כ כשימולו המצרים, יקנו את המבט הזה וישמרו את התבואה כעת בשנות הרעב בצורה נכונה. א"נ, שבכדי להיות ראויים לקבל את האוכל, צריכים לקנות המדה שבא נשמר האוכל.

וזהו 'הנרות הללו קודש הם' כו' דאין לנו רשות לבזבז ולהשתמש בהם אלא לראותם בלבד, והיינו המבט הנבון וכמש"ב.

בשלטי גבורים כתב דתיקון רבנן ח' ימים בחנוכה כנגד ח' ימי מילה (ובזה יישב קושיית הב"י). וצ"ב השייכות של מילה לחנוכה.

ונראה, דהרי יון מהותם היא שהטבע הוא תכלית בפנ"ע, והיינו היפוך הנבון. ונס חנוכה שניצחנו הוא הפך מזה, ש'אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמת', והכל היכי תימצי למטרה, וזהו ג"כ עניין המילה כמש"ב, וע"כ תיקנו ח' ימים כנגד ח' ימי מילה.

כתב במשנ"ב דה'נרות הללו' ח' אותיות כנגד ח' נרות. והיינו שמדגישים מיד עניין השמונה, דכל עניין הנרות הוא למטרה להראות שיש מטרה בחיים ולא שהם בפנ"ע המטרה וכעניין ח' דמילה. שכן הנרות גופא אסור להשתמש אלא הכל כדי להודות ולהלל.

בדעת זקנים מבעלי התוס' בפר' וירא כתב ד'ברוך הבא ברוך הנימול לשמונה' - 'הבא' בגימט' שמונה וע"כ אומרים 'ברוך הבא' כו'. וצ"ב.

והעניין, דהרי יש שבע שנות שובע וכל העולם בנוי על שבע כידוע (ו' ימי שבתא, שמיטה, ריקיעים כו'), אך יש משהו שהוא מעל הטבע ומעבר לשובע, והוא התכלית שעלתה במחשבה, והיינו השמונה. וזו המילה שהיא בשמונה קובעת באדם - המבט שמעל השובע, שבשביל תכלית הדבר צריך 'מרעיבו שבע'. וזהו ברוך הבא ברוך הנימול לשמונה, שעה"ב הוא שמונה אחר השבע, וברוך הנימול לשמונה שזהו עניין המילה שיחשוב שיש מה שבא והכל בשביל 'הבא' - עוה"ב.

וזהו ה'בני בינה' שקבעו 'ימי שמונה', שבשל היותם נבונים ומבינים עניין זה כמש"ב - קבעו ימי שמונה שהוא העניין שיש סיבה, מטרה ותכלית לכל השבע.

בתחילת פר' מקץ אומר רש"י 'יפות מראה - סימן הוא לימי השבע שהבריות נראות יפות זו לזו שאין עין בריה צרה בחברתה'. ולכאורה הוא עניין נוסף בשובע שגם נראות יפות זל"ז. ואומר רש"י אח"כ 'ותאכלנה - סימן שתהא כל שמחת השובע נשכחת בימי הרעב'. וצ"ב מהו מהות שמחת השובע, שהרי השובע עצמו ישכח ומהו עניין ה'שמחה' שבזה?

ונראה דקאי על המצב שיש בשובע שהבריות נראות יפות זל"ז, שזהו מצב השמחה, וזה ישכח. ולכאורה הוא מוכח, שהרי בשובע לא נהנו שהרי אגרו לימות הרעב ואף למכור לשאר ארצות, ואכלו לכאורה כרגיל, וא"כ כל שכן היה להם יותר הוא הרגשת השמחה מחמת מצב השובע ובוזה היו הבריות נראות יפות זל"ז. וצ"ב עניין השמחה הזו.

במסל"י (פכ"ב) גבי הענווה כתב שאם הוא חכם או גבור או עשיר צריך להתייחס לזה ש'אם יש לו חכמה רבה הנה הוא מחויב ללמדה למי שצריך אליה, אם עשיר הוא ישמח בחלקו ועליו הוא לעזור למי שאין לו. ואם גבור הוא, לעזור לכושלים ולהציל לעשוקים'. וצ"ב מה שמוסיף גבי העשיר שחוז' ממה שצריך לתת משלו לאחר כמו גבור וחכם, צריך ג"כ 'לשמוח' בחלקו, ולכאורה מה זה שייך לעניין (ואע"פ ששאני עשיר שמכילה קרנא, אך מה השמחה קשורה לכך שיתן)?

אלא נראה, דעניין השמחה הוא שכשיש שפע אז מהיכולת ליצור ולעשות מחמת החידוש ולנצל את המצב של השפע - גורם הדבר לשמחה, ובשמחתו משפיע אף לאחר, שכן דרך השמח לתת ולהשפיע. וחלק מן הנבונות בשובע הוא ההבנה שמטרתו גם ליצור שמחה ואז עין הבריות יפות זל"ז ואז ישפיע כ"א לחברו ובוזה יצא מן כחם לפועל שהוא מטרת השובע. והיא גם סימן, היינו שהשמח הוא מי שמבין כי יש לו כאן הזדמנות ומצב לנצל ולהפיק ממנו את הדרוש, וממילא אם ישמח היינו שמביט במבט זה, והמצרים ישכחו השמחה, היינו כי לא ניצלו באמת את המצב למרות היכולת ע"י השמחה.

וה"נ גבי עשיר, כי רק ע"י השמחה יגיע למטרת העושר שישפיע לאחר. שכן מה שיש שובע ועושר הוא להשפיע, ולהשפיע לעצמו ואף לזולתו, וזה תלוי בהסתכלות, שאם מסתכל במבט של לקחת אז זו אי תבונה שיקח עכשיו. אך המסתכל בתבונה מבין כי עניין השובע לשפע ועניין השפע לעצמו ולאחר, וזה ע"י

שמחה. שהשמחה היא היכי תימצוי להוציא לפועל כחותיו ע"י שפע לעצמו ולאחרים, וגם סימן, כמש"ב, וע"כ מוכרח הוא כהקדמה לעשיר בכדי שיתן לשני.

רבינו יונה, בספר שערי תשובה, בעיקר החרטה כתב 'לבבו יבין ושב ורפא לו - הנה הבורא נפח באפו נשמת חיים חכמת לב טוב השכל להכירו וליראה מלפניו ולמשול בגוף בכל תולדותיו אחרי אשר בעבור זאת נבראתי ויהי בי הפך מזה, למה לי חיים'. והיינו שיסוד התשובה הוא הבינה הזו אשר לבבו יבין שכל מה שיש לו בעוה"ז הוא בעבור להכירו יתברך, לעמוד בנסיון ולמשול בגוף כו'.

וכן לשיטת הרמב"ם (סוף הלכ' דעות) גבי האיסור לנקום 'כל ענייני העולם אצל המבינים הם כדברי הווי ואין כדאי לנקום עליהם'. והיינו שמי שהוא 'מבין' אזי שמסתכל על העולם כאמצעי ולא כמטרה ותכלית שכדאי לנקום עליה.

בגמ' זבחים (ק"ח:) 'בשילה קדשים נאכלים הכל הרואה. ר' אבהו אמר קרא, בין פורת יוסף בין פורת עלי עין, עין שלא רצתה לזון ולהנות מדבר שאינו שלו תזכה ותאכל במלוא עיניה'. והביאור, שהסתכלותו של יוסף היא של מה שאפשר לתת ולא מה שאפשר לקחת, וע"כ לא רצה לזון מדבר שאינו שלו, ובזה זכה שיאכל קדשים בחלקו בכל הרואה, כי בהסתכלות של נתינה אין בעיה לאכול אף רחוק.

וביאר הגר"מ חדש על הפס' בפר' וירא "רק אין יראת אלוקים במקום הזה והרגוני" ופרש"י 'אכסנאי שבא לעיר על עסקי אכילה ושתייה שואלים אותו או על אשתו שואלים אותו' - שהיינו איך ההסתכלות של המארח על האורח, מה יכול לתת לו - עסקי אכילה ושתייה, או מה יכול לקחת ממנו - עסקי אשתו.

בגמ' ב"ק (צב.) על הפס' "...יתפלל בעדך כי נביא הוא", נביא הוא ולימד אכסנאי שבא לעיר כו'. ופי' התורת חיים, שכמו שאברהם היה קורא בשם ה' קל עליון, כך היה כל ימיו, קורא בקול גדול מוסר ודרך ארץ. והיינו 'נביא' שלימד העם כל הזמן מוסר וד"א. ולימד המבט וההסתכלות הנכונה - אכסנאי שבא לעיר כו', שצריך הסתכלות של נתינה ולא של לקיחה.

ונראה עפ"ז שאף יוסף שאמר למצרים למול, היינו כי אברהם לימד שאת ההסתכלות הזו של נתינה מלמדים אף לגוים. וזהו כי נביא הוא, שיש לו הראיה הנכונה (ומסתמא מה שיש לו התנאים של נביא - חכם גבור ועשיר, היינו כמסל"י דבזה נותן

לשני), ואת זה אברהם לימד (א"ה - וזהו שהבאנו בתחילה, שפרעה אמר ליוסף 'אחרי הודע אותך אלוקים', היינו כי יש בך נבואה המורה על כך שאתה נבון וראוי לכלכל כמש"ב. והיינו דנביאות היא מעל הטבע, והוא עניין השמונה, שהוא מבין תכלית הדבר שבמחשבה תחילה כמבואר).

בגמ' תענית (י:): 'אל תרגזו בדרך - אל תתעסקו בדבר הלכה שמה תרגז עליכם הדרך'. ופי' רבינו גרשם 'שהרואה אתכם שאתם חולקים בדבר הלכה, סבור נלחמים אתם ומתרגזים עליכם'. והיינו שעסק התורה חייב להיות בצורה כזו שמי שלא מבין חושב שנלחמים הם. והביאור, כי זו דרכה של תורה, שע"י הריתחא דאורייתא מוציא לפועל כחו - את חיותו שבפנים, והוא עניין הנבון. ובסופה 'ואת ואהב בסופה' שסופם נעשים אוהבים זל"ז (קידושין לב:).

וכן ביאר הרעק"א על הפס' בתהילים 'כי הנה המלכים עברו יחדיו המה ראו כן תמהו' וגו' (ומובא במד"ר ריש ויגש), צעקת ופלפול והרוגז שבין הת"ח הם עברו לשעתו כמו הלידה. המלכים (מאן מלכי - רבנן) עברו יחדיו המה ראו כן תמהו, שההמון הרואה תמה בפלפולם, נבהלו נחפזו רעד אחזתם, שהמלכים נתמלאו עברה זה על זה. חיל כיולדה, שכמו שבלידה יש פרוד אך אח"כ ודבק באשתו מחמת הולד, כמו"כ 'ואת ואהב סופה' שבתחילה אויבים ובסוף אוהבים.

והיינו כמש"ב, שבמלחמתה של תורה צריך להוציא את הכח שבאדם - הפנף. וזהו הרגיל בנר הוה ליה בנים ת"ח, שבנים הוא ה'בכח' שלו, והוא ג"כ עניין הנרות כמש"ב. וכן 'את ואהב סופה' גבי ריתחא דאורייתא שמוציא את החיות שבו בפנים.

וזה הנבון וחכם של יוסף, שמדתו של יוסף להכיר העניין הזה שכל עניינינו שיש לנו הוא לנצל ולהוציא את הבכח אל הפועל.

וזה השמיני שמעל השבע - שובע, שמכיר את המחשבה תחילה שיש עניין בכל הני שבע שנות שובע וזה מביא אותנו להוציא לפועל הכח הטמון בזה - לסוף מעשה.



הרב עמנואל מולקנדוב

פתח תקוה

## אמירת עננו בד' תעניות בערבית ובשחרית

הנה בגמ' בשבת (כ"ד ע"א) מבואר שבתעניות ערבית שחרית ומנחה אומר עננו בשומע תפלה עי"ש. בעה"מ בתענית (ג' ע"א מדפי הרי"ף) נקט שזה רק בתעניות שמתענים בהם מהלילה, אבל כשאוכלים בלילה אומרים רק בשחרית ומנחה, וכ"כ הר"י מלוניל בתענית (י"א ע"ב) עי"ש. אולם, שאר הראשונים שם בתענית ובשבת דחו את דבריהם והסכימו שמדינא דגמ' צריך לומר גם בערבית, אף שהאדם אוכל, משום ששם התענית מתחיל מהלילה.

אלא שרש"י בשבת (שם ד"ה ערבית) הביא את דעת הגאונים שאע"פ שמעיקר הדין צריך לומר בכל התפלות עננו, כמבואר בגמ' שם, מ"מ אין אנו רגילין לאומרו ערבית ושחרית שמא יארע לו אונס או בולמוס ויטעום כלום ונמצא שקרן בתפלתו ע"כ. וכתב הב"י בסי' תקס"ה ס"ג שכ"כ סמ"ג (עשין דרבנן ג') ורקח" (סי' רי"ג). ובאמת שכ"כ עוד ראשונים, ומהם הראב"ד (בכתוב שם לתענית ג' ע"א), או"ז (סוסי' ת"ג), ראב"ן (תחלת מסכת תענית), המנהיג (הלכות תענית), המיוחס לר"ן וריבב"ן בשבת (כ"ד ע"א) עי"ש.

והמכתם בתענית (י"א ע"א) כתב: "מיהו הנ"מ בדורות הראשונים אבל האידנא לא נהוג עלמא הכי ואפילו בשחרית של יום התענית יש שאין מתפללין עננו אלא בארבע צומות מפני חשש תפלה לבטלה שמא יצטרכו לאכול מפני האונס" ע"כ. ונראה מדיוק דבריו שבד' צומות אומרים עננו רק בשחרית, ולא בערבית של ליל התענית<sup>(א)</sup>. וכדברי המכתם כתב גם הרשב"א בתשובה (ח"א סי' קמ"ב) וז"ל: "ומ"מ אין אנו עושין כדברי רש"י בשחרית ומנחה אבל הכל נהגו כדבריו בתפלת ערבית

(א). וכתב שם ש"כל' הגאונים פסקו כן עי"ש, אולם עי' לקמן שאין הדבר כן.

(ב). והנה הב"י הביא את דברי הכל בו (בדף כ"ד ע"ג) שכתב ועכשיו נהגו שלא להתפלל עננו אפילו בתפלת שחרית אלא בד' צומות בלבד, וכתב הב"י שנראה מדבריו דאפילו לדעת הגאונים אומרו בד' צומות 'בכל' תפלותיו עי"ש, אולם הכל בו בדף כ"ו ע"ד העתיק בסתמא [כדרכו] את דברי המכתם הנ"ל עי"ש, ומדברי המכתם מדויק שגם לאומרים בד' צומות זהו רק בשחרית ולא בערבית, וזו כונתו גם בדף כ"ד שהעתיק הב"י, ודוק.

וכו' ובכל כיו"ב פוק חזי מאי עמא דבר ונהוג כן" עי"ש. ולא חילק בין תענית יחיד לת"צ, ומדבריו נראה דקאי אתענית ציבור מדכתב שכך המנהג, ומנהג שיין בדבר שהציבור כולו נוהג בו וא"כ זה כסברת המכתם הנ"ל, שעכ"פ בד' צומות גם לפי הגאונים אומרים בשחרית ומנחה. וכן מתבאר גם מדברי המאירי בשבת (כ"ד ע"א) שכתב ש"יראה שלא נאמר עננו בערבית של כניסה וכו' ועכשיו נהגו שלא לאומרו אלא במנחה של יום התענית וכו' שמא יארע לו אונס ונמצא תפלתו שקר, ואין נראה לי כן שהרי מכל מקום דרך כלל הוא מתפלל ובנוסח כללי לכל הציבור ואחר שכונתו להתענות אין חוששין לאונסין" עי"ש, ומבואר מדבריו שאומרים בשחרית ומנחה.

והסמ"ק בסי' צ"ו (שהביא הב"ח) כתב בשם בה"ג שאין לומר אלא במנחה, ולפנינו ליתא.

והנה מה שנראה מדברי רש"י וסיעתו שהגאונים 'ביטלו' את אמירת עננו בערבית ושחרית - נראה שאינו מוכרח וכמו שנבאר. הנה תשובת הגאונים הנ"ל נמצאת לפנינו בשו"ת הגאונים החדשות (מהדורת אופק סי' קע"ב) ושם הנוסח כך: "ואע"פ שאחר תפלתו הולך ואוכל ושותה אעפ"כ כיון שנכנס יום תענית - בעיניו שרוי, צריך להזכיר ושנו חכמים פעמים וכו' אבל ראשי ישיבות אבותינו ושאר חכמים לא היו אומרים עננו בשומע תפילה לא בערבית ולא אפילו בשחרית בתענית ומה טעם שהיו אומרים לא ברכה בפנ"ע היא שאנו מבטלים אותה, הזכרה בעלמא היא למה מזכיר שמא אין אנו יכולים לסיים את היום ולהשלימו בתענית ונמצא שקר בתפלה וכו' אלא מי שרוצה להזכיר עננו יזכיר" ע"כ. וכ"ה בראב"ן עם הסיום ומי שרוצה להזכיר יזכיר. ומבואר מדבריהם שלא אסרו לומר בערבית ושחרית אלא שהם לא נהגו, ואדרבה סיימו שמי שרוצה להזכיר יזכיר בכל תפילותיו.

והאשכול ([אלבק] ח"א עמ' 131) כתב: "איכא דקשי ליה ודאי מעמדות - ארבע תעניות שלהן לא היו מבעוד יום, ואם כן איך יאמר בערבית עננו ביום צום התענית ועדין יש לו לאכול ולשתות עד שיעלה עמוד השחר אם לא ישן, ומתרצי לה שלא יאמר בתפלת ערבית ביום צום התענית הזה אלא עננו כי בצרה גדולה וכו'" עי"ש, ומבואר מדבריו שעכ"פ שאם לא מזכיר 'ביום התענית הזה' שפיר דמי לומר גם בלילה.

ובר מן דין בדברי שאר גאונים מבואר שכן היו אומרים עננו בכל התפלות ולא סבירא להו כדברי הנהו גאונים וגם לא כתבו לשנות הנוסח. דהנה בסידור רע"ג (עמ' צ"ו [מוה"ק]) איתא: "ויחיד בין בערבית אע"פ שעתיד לאכול ולשתות אחריה ובין בשחרית ובין במנחה אומרה בשו"ת וכו'" עי"ש. וכן מתבאר מדבריו בהלכות ת"ב שכתב: "ובשחרית יורד ש"צ ומתפלל ככל התעניות וכו' ועננו בין גואל לרופא, ויחיד אומרה בשו"ת 'כמו שאומר בכל התעניות' וכן מנהג בב' ישיבות" ע"כ. והוא מדברי רב פלטי גאון, כמבואר במנהיג בהלכות ת"ב ועוד, ומדכתב "כמו שאומר בכל התעניות" מבואר שעכ"פ בשחרית אומרים, ולא כמו הגאונים שהביא רש"י שאומרים רק במנחה, וא"כ צ"ל שגם בערבית היו אומרים, דהא לא חילקו בזה. וכן מפורש בסידור רס"ג (עמ' שי"ז) וז"ל: "ובכל יום צום צריך עכ"פ לומר את התפלה הזאת [עננו] בג' תפלות היום ההוא, תחלה אומרים אותה בתפלת הלילה ואע"פ שהצם עדיין לא סעד סעודת הערב צ"ל עננו במעריב ואח"כ יסעד כי זמן תפלת המעריב הוא מן היום הבא שהוא הצום אבל במוצאי הצום אע"פ שהמתפלל עדיין לא אכל דבר אינו רשאי לומר עננו מפני שהוא מן היום האחר" ע"כ. וזה מפורש כנ"ל. וכן מבואר בדברי רב נסים גאון שהובא בערוך (ערך קבל א') שכתב: "ראיתי בפירושי רבותינו הגאונים ז"ל ובתשובות שאמרו אין אומרים עננו אלא במנחה בלבד אבל בערבית ושחרית לא, וקשיא להו [פירוש עליהו] הא דתני ר' הושעיא [שבת כ"ד ע"א] וכו', ובגמ' דבני מערבא וכו' [וכמו שהביא הרי"ף בשבת שם] עי"ש, ומבואר שדעתו שצריכים לומר בכל התפלות. וכ"כ ראבי"ה בסי' תתנ"ז לאחר שהעלה שצריך לומר בכל התפלות כתב: "ובמגלת סתרים כתוב נמי הכי" ע"כ. וכ"כ שה"ל בשם ראכ"צ – עי' לקמן. ומבואר שזוהי דעת רנ"ג הנ"ל לומר בכל התפלות, ודלא כגאונים שהביא בתחלה [והא"ו] והמנהיג כתבו ליישב את קושיית רנ"ג שהגאונים התקינו לאחר התלמוד ואינם חולקים על התלמוד עי"ש, והם אינם דברי רנ"ג וכמו שכבר כתבו רא"א בהגהותיו לראבי"ה שם ועוד. ונראה שרנ"ג לא התכוין לתשובה זו שהביא רש"י, דהא בתשובה זו איתא להדיא כן שאע"פ שמעיקר הדין צריך לומר בכל התפלות נהגו שלא לומר וכו', וא"כ אין קושיא מהבבלי והירושלמי, ודוק]. וא"כ מבואר שאדרבה דעת רוב הגאונים שכן אומרים בכל התפלות עננו. וכ"כ הרמב"ן במלחמות בתענית (ג' ע"א) שכ"ד כל הגאונים שאומרים בכל התפלות עי"ש, וכ"כ

הריטב"א – עי' לקמן. וזה שלא כדברי הרוקח הנ"ל שכתב שכל הגאונים כתבו לא כך, דליתא לדבריו וכאמור לעיל.

וא"כ יתכן מאוד שהמנהג שנהגו עפ"י הגאונים שהביא רש"י שלא לומר אלא במנחה או בשחרית ובמנחה – הוא משום שלא ידעו שרוב הגאונים פליגי עליה וחשבו שהגאונים התקינו שאין לומר רק במנחה, וכמו שנראה מדברי הרוקח שכתב ש'כל' הגאונים ס"ל כן. וגם שא"ר את לא הביאו דברי רע"ג וסיעתו הנ"ל שיש לומר בכל התפילות, ונראה שלא ידעו מדבריהם. אולם אם היו יודעים מדבריהם לא היו סומכים על תשובות הגאונים שהביא רש"י נגד כל הגאונים הנ"ל, ועוד שגם הגאונים שהביא רש"י לא כתבו שיש איסור לומר בכל התפילות אלא שהם לא נהגו כן אבל הרוצה לומר יאמר.

ומלבד הגאונים הנ"ל גם בראשונים דעת רובא דרבוותא שאומרים בכל התפילות. הב"י הביא שכ"ד רי"ף, רא"ש, רמב"ן ור"ן בתענית לדף י"א עי"ש. ויש להוסיף עוד רבים מהראשונים. כ"ד הרמב"ם שכתב בפ"ב מתפלה הי"ד בסתמא בימי התענית אפילו יחיד שהתענה מוסיף בשו"ת עננו וכו' עי"ש, וסתם בזה. ובהלכות תענית פ"א ה"ט גבי תענית יחיד כתב: "ואומר עננו בכל תפלה שמתפלל" עי"ש. וכ"כ ספר הבתים (תפלה שער ב' אות ו') בדעת הרמב"ם וז"ל: "יש מן הגדולים שפסק שבכל תפלות התענית אפילו ערבית של ליל התענית שאכל ושתה מתפלל עננו. והר"ז פסק וכו' והראשון עיקר וכ"נ דעת הרי"ף והר"ם" ע"כ. וכן מפורש בשו"ת הרמב"ם (בלאו סי' שי"ג) שכתב: "ואמנם עננו לא יאמר אלא מליל התענית במעריב" עי"ש. וכ"ד הרא"ה בתענית י"ג, והריטב"א שם שהאריך כדברי הרמב"ן, וכ"כ עוד בשבת כ"ד ע"א, וכ"כ בתשובה סי' ס"א עי"ש. וכן מתבאר מדברי ההשלמה בתענית י"ג שכתב שאפילו בתענית יחיד אומר עננו בשו"ת דתניא בהדיא בפרק ב"מ וכו' ערבית שחרית ומנחה מתפלל וכו' ואומר עננו וכו' עי"ש. וכ"ד רי"ד וריא"ז שם. וכן הסכים ראב"ה בס' תתנ"ו. וכן הסמ"ק במצוה צ"ו הביא בשם בה"ג שאין לומר אלא במנחה וכתב אך בתלמוד משמע שאין קפידא אם ימצא שקרן בתפלה וכו' עי"ש, וא"כ דעתו שאומרים בכל התפילות. ובשה"ל (סי' רע"ז) לאחר שהביא דברי רש"י בשם הגאונים כתב: "ור"ת כתב על דברי הגאונים שאין לחוש לאונס ושגגה ויכול לומר עננו ערבית ושחרית



וכו' והר' אביגדור כ"צ אומר בשם רבינו נסים שצ"ל עננו ערבית שחרית ומנחה וכו'" עי"ש. וכ"נ דעת האבודרהם בהלכות תענית שכתב: "ומסיפין בתפלה עננו וכן בערבית וכו' וכתב רש"י בשם הגאונים וכו' וי"א שאינו נקרא שקרן וכו'" עי"ש, ונראה דעתו כמו שכתב בתחלה, שאומרים בכל התפלות. ובאמת שכן היה מנהג ספרד וכמו שכתב הטור בסי' תקס"ה. וכ"ה במנהיג וז"ל: "ובספרד נהגו לומר בקור'ר בערבית עננו שמכריז החזן עפ"י ההלכות" ע"כ. וכ"ה בסידור ונציה רפ"ד שאומרים עננו גם בערבית עי"ש, וכ"ה במחזור ארם צובה משנת רפ"ז בתפלת ערבית של צום גדליה עמ' תקט"ו שאומרים עננו עי"ש, ומבואר שגם בארצות המזרח נהגו כן.

והשו"ע בסי' תקס"ה ס"ג חילק בין תענית יחיד לתענית ציבור, שבתענית יחיד כתב בשם י"א שלא יאמרו אלא במנחה, אולם בד' תעניות כתב שאמרו בכל תפילותיו [כולל ערבית, וכמ"ש המ"ב ושאר אחרונים שם בדעת השו"ע].

ובדורות האחרונים נחלקו המנהגים אצל הספרדים: הכנה"ג בהגהות ב"י סי' תקס"ה כתב שבקושטא לא אומרים בלילה, וכדעת הרשב"א, ובתירא אומרים עי"ש. ורבים מרבני הספרדים העידו שלא נוהגים לומר עננו בלילה ומהם הברכ"י בסי' תקס"ו אות א', המאמר והשולחן גבוה בסי' תקס"ה ס"ג, הכה"ח שם באות טו"ב ועוד. לעומתם, יש קהילות אצל הספרדים שנהגו לאמרו גם בערבית וכדעת השו"ע - עי' בסידור בית עובד בדיני עננו בתענית אות ב' שהביא את דברי השו"ע בפשיטות ושלדעת הכנה"ג גם בתענית יחיד שאינו מד' צומות יכול לומר עננו למנהגנו שאנו אומרים ביום צום התענית עי"ש, אולם בד' צומות פשיטא ליה כדעת השו"ע. וכ"ד הר"ב ויקרא אברהם [אדאדי] (דף קכ"ג ע"ד) עי"ש, והארץ חיים [סתהון] והר"ב נתיבי עם בסי' תקס"ה לא כתבו שהמנהג שלא אומרים בלילה, והר"ב ישכיל עבדי (ח"ח סי' כ"ה) פסק לומר גם בלילה ולא הזכיר מהמנהג שלא לומר. וגם בלוב ובג'רבא נהגו [עכ"פ חלק מהעם] לומר גם בערבית - עי' בחזו"ע ד' תעניות (עמ' ע"א והלאה) שהאריך בזה והביא חלק מהמקורות הנ"ל ועוד פוסקים לכאן ולכאן. וע"ע בספר עלי הדס (עמ' 649) שהביא מנהגי לוב וג'רבא הנ"ל והוכיח שגם בתונים בדורות הקודמים חלק נהגו לומר עננו גם בערבית.

ולפי הנ"ל נראה שהעיקר לאמרו בכל התפילות, שהרי כ"ד רוב הגאונים, הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש ורוב הראשונים ובעיקר ראשוני ספרד, וכן היה המנהג

הקדום בספרד<sup>ג</sup>, וגם הגאונים שהביאו רש"י וראב"ן סיימו שהרוצה לומר יאמר ולא אסרו האמירה ולא 'התקינו' שלא לומר, וכמו שכתבו חלק מהאחרונים, אלא הם נהגו לעצמם שלא לומר ולא מיחו ביד האומר. ולכן אין לנו לחוש לגאונים אלו ולמקצת ראשונים שהביאום מפני שאר גאונים וראשונים ספרד הנ"ל, ומה גם שהמנהג פשוט אצל הספרדים לומר בשחרית, וא"כ לא חשו לגאונים אלו שלא אמרו גם בשחרית. ולגבי ערבית יש לנו רק את דברי הרשב"א והמכתם שכתבו שלא לומר בערבית אלא בשחרית ומנחה, ונראה שאין לעזוב את כל הראשונים והגאונים הנ"ל מפני דעות יחיד אלו של הרשב"א והמכתם [ואף אם ימצא עוד איזה מעט ראשונים שיסברו כמותם - מ"מ רוב בנין ומנין של גדולי הגאונים והראשונים בספרד דעתם לומר גם בערבית וכנ"ל], ועדיף טפי להחזיר המנהג הקדום ולעשות כעיקר הדין ולומר עננו גם בערבית של ד' תעניות.

ואף בתענית יחיד נראה שהעיקר כן, דהא השו"ע לא פסק להדיא לא כך אלא הביא כן בשם י"א, ולפי כללו של השו"ג בסי' תק"י [שהזכרתו במאמר על ברכת הדלקת הנר ביוה"כ ב'האוצר' י"ט וכ' עי"ש] שכשבב"י הביא מחלוקת בענין מסוים - כשכותב בשו"ע בשם י"א דעתו שלא לפסוק כדעה זו [ואין זה ענין לדברי הסמ"ע הידועים בחו"מ סי' ט"ז שכונתו לפסוק כי"א זה, דהתם לא הביא מחלוקת בב"י עי"ש - א"כ גם כאן אין דעתו לפסוק כי"א זה. ואף שיש חולקים על כלל זה של השו"ג - מ"מ לא היא אלא ספק בדעת השו"ע - הדרינן לעיקר הדין והמנהג הקדום שיש לומר עננו גם בערבית בין בתענית יחיד ובין בתענית צבור.

**לסיכום:** לדעת רוב הגאונים והראשונים יש לומר עננו בתעניות בתפלות ערבית שחרית ומנחה, וכ"ד השו"ע וכ"ה מנהג ספרד וארצות המזרח הקדום וכן יש לנהוג למעשה.



ג). והרשב"א שהעיד שהמנהג שלא אומרים בערבית - נראה שזהו במקומו בברצלונא אבל בשאר ספרד נהגו לומר וכנ"ל. וע"ע בהבדלים שבין ספרד לקטלונא גם בשאר ההלכות והמנהגים במאמרו של ידידי הרב אהרן גבאי ב'האוצר' ט"ז עמ' שע"ג והלאה שהרחיב בזה בראיות רבות.

# אוצר אורח חיים

נטילת ידים אחר נגיעה בטינוף ♦ נשים בתפילה ♦ עניית  
אמן באמצע לימוד ותפילה



הרב יואל שילה

## נטילת ידיים אחר נגיעה בטינוף

פרק א' - נקיון הידים לדברים שבקדושה \* פרק ב' - נגיעה במלמולי  
הזיעה \* פרק ג' - נגיעה במיני טינוף נוספים \* פרק ד' - 'לא פלוג'  
בחיוב נטילה אחר נגיעה במקומות המכוסים \* פרק ה' - תוספת בהגדרת  
'טינוף' \* פרק ו' - הרהור תורה במקומות המטונפים

### פרק א'

#### נקיון הידים לדברים שבקדושה

##### הקדמה

מהפסוקים (דברים כ"ג י"ד-ט"ו): 'וְכָסִיתָ אֶת צִאֲתֶיךָ... וְהָיָה מִחֲנִיף קָדוֹשׁ' למדו  
חז"ל (ברכות פרק ג') שאסור להתפלל ולומר ולחשוב בדברי תורה במקום שהצואה  
איננה מכוסה - והגדרת 'צואה' לענין זה היא כל דבר שריחו רע ביותר מחמת  
עיפוש, ודרך בני אדם להתרחק ממנו [ראה בפרק ה'], ובפשטות יסוד הדבר הוא  
מחמת הגנאי שיש בזה לדברי התורה. בפרק ב' יובאו דברי הרשב"א שמי שנגע  
במקומות שיש בהם מלמולי זיעה - ינקה ידיו לפני שמזכיר את השם אף שזה רק  
טינוף עדין שא"צ להרחיק ממנו, וכדי להבין זאת יש לבאר את תקנת נט"י.

נט"י לאכילת תרומה: מן התורה אין טומאה מיוחדת לידיים, שהרי אדם טמא  
מטמא גם במגע גופו, ונטילה לא תועיל לטהרת ידיו ללא טבילת כל הגוף (חולין  
ק"ו, ראה בהמשך), ואילו אדם טהור - גם ידיו טהורות ללא נטילה מיוחדת. חכמים  
תיקנו שידים שלא טוהרו לשם תרומה יפסלו תרומה במגען, ולכן תיקנו ליטול  
ידיים לפני נגיעה בתרומה, ששנינו (זבים ה' י"ב): 'אלו פוסלים את התרומה...  
והידיים', ומבואר בגמ' (שבת י"ג:) שהוא מי"ח גזירות שאמרו בעליית חנניה בן  
חזקיה בן גרון, והסבירו את הטעם (שבת י"ד): 'מפני שהידיים עסקניות הן'.

ביאר הרמב"ם (פיה"מ זבים ה' י"ב): 'וכל מי שנגע בידיו בתרומה פסלה ואף על  
פי שלא יודע שנטמאו ידיו - עד שיטול ידיו לשם תרומה וישמר אותם, וטעם

הדבר מפני שהידיים עסקניות - ושמא נטמאו ידיו ואינו יודע', והוא כפירוש הר"ח (שבת י"ג:): 'ידיים מפני שהן עסקניות חיישינן דילמא נגעו בטומאה'.

רש"י (שבת י"ד. ד"ה עסקניות) הביא פירוש זה בשם רבותינו, והקשה: א. אם חששו שנטמא - מדוע לא חששו שנגע באב הטומאה וממילא יחשב כראשון לטומאה ויטמא תרומה ולא רק יפסלנה '[לפסול' - היינו לגרום טומאה שלא תמשיך הלאה לאחרים, 'לטמא' - היינו לגרום טומאה שתמשיך מהנטמא לאחרים], ב. היו צריכים לחוש שכל גופו יטמא, ולא רק ידיו, ג. היו מצריכים טבילה ולא נטילה. ולכן פירש: 'עסקניות הן - ונוגעין בבשרו ובמקום טנופת, וגנאי לתרומה בכך ונמאס לאוכלין כשנוגע בה בידיים מסואבות', וכן פירשו הרא"ש (זבים ה' י"ב), ועוד.

הריטב"א (שבת י"ד.) יישב את קושיות רש"י שלא רצו להחמיר לחוש יותר 'חומר הוא שהחמירו ז"ל דיש לחוש כדי שיהיה משמרם יפה, ולא רצו להחמיר לחוש יותר, וגם הספיק להם בטהרת נטילה - שאם לא כן יפסידו כל טהרות שבעולם'.

אמנם, הר"ן (פסחים י"ט.) כתב שהחשש לא היה שמא נגעו באב הטומאה 'בודאי שאין עסקניות ליגע באב הטומאה', אלא 'כשגזרו בסתם ידיים הכי נמי גזרו בשנגעו ודאי בראשון'.

אולי יתכן לחדש הגדרה שגזירת חז"ל על הידיים נועדה כדי ששימו לב ולא יפסידו את הטהרות, הן ממפסידי הטומאה והן ממפסידי הטינוף. בדומה לזה מצאנו שגזרו טומאה על הידיים שנגעו בכתבי הקדש - כדי שיזהרו ולא יגרמו להם קלקול או הפסד [ראה בהרחבה בפרק ג', תחת הכותרת 'נגיעה בכתבי הקודש']. בדומה לזה מצאנו גם שגזרו טומאה על ארץ העמים - כדי שלא יצאו לשם ויפסידו את מצות ישוב ארץ ישראל [אף שהטעם הגלוי הוא מחמת טומאת מת, אך ראה תוס' (נזיר נ"ד: ד"ה ארץ): '...שהחמירו בה יותר מבאהל המת כדי שלא יצא מארץ לחז"ל', וכן מבואר בתוספתא (אהלות י"ח ד') שאין טומאת ארץ העמים בעיירות של נכרים המובלעות בא"י, וכ"ה בירושלמי (שביעית ו' א') שלא גזרו טומאת ארץ העמים מגרדיקו עד נחל מצרים 'מפני שנוויה רע' - ואין רגילים ללכת לשם (פני משה) (הערת הרב בנימין קרלשנטיין שליט"א)].

נט"י לפת: עוד תיקנו חכמים ליטול ידים לפני אכילת לחם של חולין, ששנינו (חגיגה י"ח:): 'נטילין לידים לחולין ולמעשר ולתרומה', ומקשה הגמ' ששנינו (בכורים ב' א') שא"צ נט"י למעשר וכ"ש לחולין 'ורמינהי, התרומה והביכורים... וטעונין נטילת ידים... הרי אלו בתרומה וביכורים - מה שאין כן במעשר, וכל שכן בחולין', ומיישבת: 'כאן [צריך נט"י לחולין] - באכילה דנהמא, כאן [א"צ נט"י] - באכילה דפירי, דאמר רב נחמן כל הנוטל ידיו לפירות [שאינן טיבולן במשקין, כדלקמן] - הרי זה מגסי הרוח', והחשיבו (חולין ק"ה). נטילת הידים לאכילת פת כמצוה 'אמר רב אידי בר אבין אמר רב יצחק בר אשיין: מים ראשונים - מצוה'.

טעם נט"י לחולין מבואר בפרק כל הבשר (חולין ק"ו): 'אמר רב אידי בר אבין אמר רב יצחק בר אשיין: נטילת ידים לחולין מפני סרך תרומה', ופירש הסמ"ג (עש"ן כ"ז): 'שמתוך שרגילים ליטול ידיהם לחולין יהיו רגילין אוכלי תרומה ליטול ידיהם לתרומה - ושם הוא חובה כי סתם ידים קודם נטילתם יש להם תורת שניות לטומאה ופוסלות את התרומה'. הסבירו תלמידי רבינו יונה (ברכות מ"א. ד"ה כל) שתיקנו נטילה מפני סרך תרומה דוקא לאכילת לחם ולא לפירות, שהרי תרומה דאורייתא שאוחזים אותה בידים מצויה בעיקר בפת ולא ביין ושמן [שלא נאחזים בידים] ולא בשאר פירות [שתרומתם מדרבנן בלבד] 'עיקר נטילת ידים הותקנה על הפת שנאחזו בידים - שהנטילה היא משום סרך תרומה ורוב התרומות הם מהפת, אבל לפירות א"צ נטילת ידים שאין תרומתן מן התורה - אלא הענבים אחר שיעשה מהן יין והזיתים אחר שיעשו שמן... אבל המשקין כיון שאינן נאחזין בידים שאדם שותה אותן על ידי הכלי לא היו צריכין נטילה מן הדין'.

בפרק כל הבשר (חולין ק"ו) מבוארת אסמכתא לנט"י לפת [חוץ מהטעם משום סרך תרומה]: '...ועוד משום מצוה, מאי מצוה? אמר אביי: מצוה לשמוע דברי חכמים', וביארו תוס' (ד"ה מצוה) 'דתקנו משום נקיות'.

ומצאנו לנט"י אסמכתא בפסוקים: (חולין ק"ו) 'רבא אמר: מצוה לשמוע דברי ר"א בן ערך, דכתיב (ויקרא ט"ו י"א) וְכָל אֲשֶׁר יֵגַע בּוֹ הַזֶּבֶב וַיֵּדֵיוֹ לֹא שָׁטַף בְּמַיִם - אמר ר"א בן ערך מכאן סמכו חכמים לנטילת ידים מן התורה, אמר ליה רבא לרב נחמן מאי משמע? דכתיב וַיֵּדֵיוֹ לֹא שָׁטַף בְּמַיִם - הא שטף טהור? הא טבילה בעי! אלא הכי קאמר: ואחר שלא שטף - טמא'. עוד אסמכתא לנט"י לאכילת פת

מבוארת בפרק אלו דברים (ברכות נ"ג:) 'והתקדשם (ויקרא י"א מ"ד, כ' ז') - אלו מים ראשונים'.

נט"י לדבר שטיבולו במשקין: אמנם, אף שלא תקנו נט"י לאכילת פירות שאינם רטובים, אך לאכילת מאכל שטיבולו במשקין תיקנו נט"י, כמבואר בפרק ערבי פסחים (פסחים קט"ו): 'אמר רבי אלעזר אמר רב אושעיא: כל שטיבולו במשקה צריך נטילת ידיים', וביארו תר"י (ברכות מ"א. ד"ה כל) שהמשקין שעל המאכל מקבלין טומאה מהידים שהן שניות לטומאה, והמשקין מעתה נחשבים ראשונים לטומאה, ומטמאין תרומה, ומחמת כן תיקנו נט"י לכל מאכל שטיבולו במשקין 'מפני שהמשקין הם עלולים יותר שמקבלין טומאה מהידים שהם שניות כמו התרומה, ונעשו ראשונים לטמא דברים אחרים כדאמרינן כל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחלה - ולפיכך החמירו בהם והצריכו לכל דבר שטיבולו במשקין נטילת ידיים'.

נט"י של שחרית: מבואר בפרק היה קורא (ברכות י"ד:ט"ו) שיש מעלה בנטילת ידיים לפני ק"ש והתפילה 'ואמר רבי יוחנן הרוצה שיקבל עליו עול מלכות שמים שלמה - יפנה, ויטול ידיו, ויניח תפילין, ויקרא קריאת שמע, ויתפלל - וזו היא מלכות שמים שלמה. אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן כל הנפנה ונוטל ידיו ומניח תפילין וקורא קריאת שמע ומתפלל - מעלה עליו הכתוב כאלו בנה מזבח והקריב עליו קרבן, דכתיב (תהלים כ"ו ו') אֶרְחֹץ בְּנִקְיוֹן כַּפִּי וְאֶסְבֶּבֶה אֶת מִזְבִּיחֲךָ ה'.

אמנם, מבואר שם שאף שיש לחזור אחר מים לנטילה לתפילה, אך לאמירת ק"ש א"צ לחזור אחר מים כי די בנקיון הידים 'אמר ליה רבא לא סבר לה מר כאילו טבל, דכתיב אֶרְחֹץ בְּנִקְיוֹן ולא כתב אֶרְחֹץ כפי [כלומר, הלשון יותר מתאימה לטבילת הגוף מלנט"י]? אמר ליה רבינא לרבא חזי מר האי צורבא מרבנן דאתא ממערבא ואמר: מי שאין לו מים לרחוץ ידיו - מקנח ידיו בעפר ובצורובקסמית, אמר ליה: שפיר קאמר, מי כתיב, אֶרְחֹץ במים, בְּנִקְיוֹן כתיב - כל מידי דמנקי, דהא רב חסדא לייט אמאן דמהדר אמיא בעידן צלותא, והני מילי - לקריאת שמע, אבל לתפלה - מה דר'.

בפרק הרואה (ברכות ס'): מבואר שמברכים על נטילת הבוקר 'כי משי ידיה לימא ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת ידיים', ונחלקו הראשונים מה סיבת



הברכה על נטילה זו דוקא: לדעת הרא"ש (ברכות ט' כ"ג, שו"ת ד' א') תיקנו נטילה בברכה על שמנקה ידיו לתפילה מהטינוף שנגע בו בלילה 'לפי שידיו של אדם עסקניות הם ואי אפשר שלא ליגע בבשר המטונף בלילה - תיקנו ברכה קודם שיקרא ק"ש ויתפלל, וראוי היה לברך על נקיות ידיים אלא על שם שתיקנו בנטילת ידיים לאכילה לברך ענט"י לפי שצריך ליטול מן הכלי והכלי שמו נטלא בלשון הגמרא - לכך תיקנו נמי לברך על נטילת ידיים'. אמנם, לדעת הרשב"א (א' קנ"ג, א' קצ"א) סיבת הנטילה בברכה איננה מפני נגיעתו במקומות המטונפים בעת השינה - כי לזה היה די בנקיון או ברחיצת הידים ללא כלי, וסיבת הנטילה גם איננה מפני הרוח רעה שיש בעת השינה - כי די לזה ברחיצת הידים וא"צ נטילה מכלי. אמנם מדיוקי לשון רב (חולין ק"ו:) 'נוטל ידיו שחרית ומתנה עליו...', ורבי יוחנן (ברכות ט"ו:) 'הנוטל ידיו ומניח תפילין...', ואילו בערב רק אמרו 'בערב רוחץ פניו ידיו ורגליו' (לא מצאתי מהיכן לקח הרשב"א ציטוט זה) - משמע לכאורה שצריך בשחר ליטול ידיו בכלי, ע"כ ביאר הרשב"א שתיקנו נט"י מכלי רק בשחר ולא במנחה וערבית 'לפי שבשחר אנו נעשים כבריה חדשה, דכתיב (איכה ג' כ"ג) תִּדְּשִׁים לְבָבְךָ רַבָּה אֲמוֹנֶתָ... וצריכין אנו להודות לו יתברך על שבראנו לכבודו לשרתו ולברך בשמו, ועל דבר זה תקנו בשחר כל אותן ברכות שאנו מברכין בכל בוקר ובוקר, ולפיכך אנו צריכין להתקדש בקדושתו וליטול ידינו מן הכלי ככהן שמקדש ידיו מן הכיור קודם עבודתו'.

ישנן כמה נפ"מ בין הרא"ש לרשב"א, שהרא"ש כתב שיש לברך גם על נט"י לתפילת מנחה וערבית כשנוטל לאחר שעשה צרכיו - לשיטתו שתקנת הנטילה היא מחמת הנקיות לתפילה [וכן לסעודה], והרשב"א כתב שמועיל שכשוך ידיו בתוך הכלי כפי שמועיל בכיור, וכן מועיל להטביל ידיו בנהר [וגם בשניהם יברך 'על נט"י'] - לשיטתו שתקנת הנטילה היא כקידוש הכהנים בתחילת עבודתם. הב"י (ד' א') הוסיף נפ"מ ביניהם לגבי מי שלא עשה צרכיו ולא טינף ידיו - שלרא"ש א"צ לברך, ואילו לרשב"א יברך אפילו לא נגע במקום מטונף.

עוד כתב הב"י (ד' א') שהן הרא"ש והן הרשב"א מודים שמי שהיה נייעור כל הלילה לא יברך על נט"י, שהרי 'כיון דנעור הוא הרי אפשר שלא נגע בשום מקום מטונף, וכי היכי דביום אין חזקתן שנגע במקום המטונף הוא הדין נמי בלילה אם

הוא נעור... ואפילו בישן שינת עראי בלילה כתב... שאינו צריך לחזור וליטול - וטעמא משום דלא חיישינן בשינת עראי שמא נגע במקום המטונף, והוסיף שגם לטעם הרשב"א שנעשים כבריה חדשה 'האי טעמא נמי לא שייך אלא כשישן בלילה'.

בשו"ע (ד' י"ג-ט"ו) לא הכריע בין הרא"ש לרשב"א, שהסתפק במי שהיה נעור כל הלילה [שמא לרשב"א היא תקנה קבועה אף כשלא ישן, והאם הרוח רעה תלויה בלילה או בשינה (הגר"א)], ובמי שנטל ידיו לפני עמוד השחר - האם צריך ליטול כשיאור היום להעביר הרוח רעה, וכן במי שישן ביום [האם הנטילה תלויה בלילה או בשינה (הגר"א)], וכתב בכולם שיטול ללא ברכה.



### נט"י לאחר נגיעה במקום הטנופת

הוסיפו חז"ל (סוכה כ"ו:) ללמד שיש ליטול הידים לפני שיגע בתפילין - לאחר שנגע במקום מטונף, ובפשטות הוא מחמת הגנאי לתפילין: 'שכח ושמש מטתו בתפילין אינו אוחז לא ברצועה ולא בקציצה עד שיטול ידיו ויטלם - מפני שהידיים עסקניות הן', וביאר רש"י (שבת י"ד.) מה הן ידיים עסקניות [לגבי הגזירה שידיים יפסלו את התרומה]: 'עסקניות הן - ונוגעין בבשרו ובמקום טנופת, וגנאי לתרומה בכך, ונמאס לאוכלין כשנוגע בה בידים מסואבות' - ולמדנו שנגיעה במקום הטנופת בעת התשמיש מחייבת נט"י לפני האחיזה בתפילין (עפ"י ביאור הגר"א ד' כ"א).

אמנם, מה שהצריכו ליטול ידים לפני שנוגע בתפילין [וה"ה לפני שיתפלל, או כשעומד באמצע סעודתו] איננו רק כשנגע בצואה, שריחה רע ביותר, אלא ה"ה כשנגע בטינוף עדין יותר, ויתבאר בהמשך שהרשב"א הוסיף שיש ליטול ידים גם לאחר נגיעה במלמולי זיעה.

העירוני שניתן היה ללמוד דין זה גם מגמ' (יומא כ"ח., כ"ט:-ל.). 'זה הכלל היה במקדש: כל המיסך את רגליו טעון טבילה, וכל המטיל מים - טעון קידוש ידים ורגלים... בשלמא רגלים - משום ניצוצות, אלא ידים מאי טעמא? - אמר רבי אבא: זאת אומרת מצוה לשפשף. מסייע ליה לרבי אמר, דאמר רבי אמי: אסור

לאדם שיצא בניצוצות שעל גבי רגליו, מפני שנראה ככרות שפכה, ומוציא לעז על בניו שהן ממזרים... תנו רבנן, הלכה בסעודה: אדם יוצא להשתין מים - נוטל ידו אחת ונכנס' - שמוכח שנוטלים ידיים לאחר נגיעה בנצוצות או לאחר שהשתין.

אמנם, מסתבר שמה שהגר"א לא הביא משם את מקור הדין הוא כי שם נגע ממש בטינוף ניצוצות השתן - שהוא טינוף משמעותי שיש להרחיק ממנו ד' אמות, ואילו חידושו של הרשב"א הוא לחייב נט"י לאחר נגיעה בטינוף עדין יותר שאין צורך להרחיק ממנו, והתחדש שעכ"פ יש ליטול הידיים לאחר נגיעה בו".



## פרק ב' נגיעה במלמולי הזיעה

### מציאות הזיעה

יש שני סוגי זיעה, המופרשים משתי בלוטות שונות:

א. הזיעה האקרינית מופרשת ברוב שטח העור ופחות באזורים שעירים, והיא מיועדת לקירור הגוף בעת חום או פעילות גופנית [שהרי אידוי מים דורש אנרגיה רבה, שמוצאת מהעור הסמוך], זיעה זו מורכבת בעיקר ממים עם מעט מלח ושתנן - לכן היא יותר מימית ובר"כ לא גורמת לריח.

ב. הזיעה האפוקרינית מופרשת בעיקר באזורים השעירים כגון הקרקפת בית השחי והמפשעה כי בלוטותיה ממוקמות עם זיקי השערות [וכן נמצאת גם במעט אזורים שאינם שעירים], זיעה זו מכילה כמות גדולה יותר של חלבונים ושומנים, ולכן מרקמה חלבי יותר - ואף שאין לזיעה זו ריח עצמי אך היא זו שגורמת לריח רע

(א). דיון מעניין יש בריטב"א (יומא ל'). שכתב בשם רש"י שקידוש הידים הוא מפני נגיעת הנצוצות, ושר"ת הביא מכאן ראיה שהנכנס להשתין א"צ נט"י אם לא שפשף - אפילו לתפלה ודברי תורה, דלא גרע מכניסה למקדש, ודחה הריטב"א שאולי פטור רק מקדוש ידיים בכיור אך נטילה לנקיות צריך, והוכיח שא"צ נט"י ממה שהצריכו נט"י רק ליד אחת כשיצא מהסעודה להשתין - אף שיצטרך לברך תחילה וסוף [על היין בסעודה], ודחה ששם א"צ לברך כי הוא עדיין בקביעות הסעודה, וגם שתה פחות מרביעית וא"צ ברכה אחרונה, אך סיים שזה דוחק גדול 'ומיהו אף על פי שהקלו בברכות אין מקילין בתפלה וקריאת שמע משום ארחץ בנקיון כפי, ואף על פי שלא שיפשף צריך נטילת ידיים במים או במידי דמנקי'.

מאחר ובמקומות אלו יש ריבוי חיידקים המפרקים את החלבונים הנמצאים בזיעה - ותוצר הפירוק הוא בעל ריח לא נעים. כמות חיידקים זו מתרבה עוד יותר באותם האזורים - שהם לחים וסגורים, ולכן אם המקום מאוורר - הזיעה מתאדה בקלות ונוצר פחות ריח, וככל שהמקום פחות מאוורר והזיעה נשארת זמן רב - נוצרות בה מושבות חיידקים ההופכים את הזיעה לריחנית, עד שהמקום ישטף.



### נגיעה במקום הזיעה

הרשב"א (במיוחסות קצ"ה) נשאל על חיוב נט"י למי שנגע במקום המטונף באמצע סעודתו, והשיב: 'וכל שנגע שלא במקום טנופת, אינו צריך כלום, ואיזה מקום הטנופת לדבר זה? מסתברא, שלא במקום הטנופת ממש, אלא אפילו שוק, וירך, ומקומות המכוסים באדם - לפי שיש מלמולי זיעה, וכן מחכך בראשו, אבל מקומות מגולים בפניו, ומקומות מגולים שבזרועותיו - אין זה מקום הטנופת, שאין שם מלמולי זיעה וצואה' - הרי שהרשב"א הבין שהנגיעה במקום הטנופת היא שמחייבת בנט"י באמצע סעודתו, וביאר שהטנופת היא מלמולי הזיעה, ושהיא נמצאת בשוק, בירך ובמחכך בראשו, וה"ה במקומות המכוסים - שגם הם כמקום הטנופת, אבל לא בנוגע במקומות המגולין בפניו ובזרועותיו - שאין שם מלמולי זיעה וצואה (עפ"י ביאור הגר"א ד' כ"א).

עוד מבואר ברשב"א (תשובה א' קנ"ג) 'ולא תקנו נטילה אלא לסעודה ורחיצה ונקיות לתפילה וקריית שמע, ומכל מקום מסתבר ודאי שאדם ישן על מטתו ערום והידיים עסקניות גרועות הן מסתם ידיים, וחזקה מטונפות הן בנגיעת בית הסתרים - ופסולות הן להזכרת השם, אלא שאינו צריך לנטילת ידיים, אבל מנקה ידיו ברחיצת מים או בצרורות או בכל דבר דמנקה, ואחר כך עושה צרכין אלו, ולבסוף נוטל את ידיו' - ושמענו מדבריו שנט"י תיקנו רק לסעודה ותפילה וק"ש, ולשאר דברים די בנקיון או ברחיצת הידיים, ואת זאת הצריך רק מפני שכשאדם ערום - חזקתו שידייו מטונפות כי נוגע בבית הסתרים. וכ"כ השו"ע (ד' י"ח, כ"א) 'אלו דברים צריכין נטילה במים... והנוגע בגופו בידו. צריך לזוהר בתפלה או באכילה, שלא ליגע בשוק וירך ובמקומות המכוסים באדם לפי שיש שם מלמולי זיעה', וביאר הט"ז (ד' ט"ו) 'פי' וזהמא כעין שעורים קטנים'.

הגדרות אלו פשוטות לאור מה שהתבאר שהזיעה הגורמת לריח היא רק סוג הזיעה השומנית המופרשת באזורים השעירים, ואם לא הספיקה להתאווור - החיידקים המפרקים אותה יוצרים ריח רע, והיא נחשבת כטינוף.

הגמ' בפסחים (קט"ו:) אמרה שאף שנטל ידיו לטיבול ראשון בליל הסדר צריך ליטול שנית למצה 'כיון דבעי למימר אנדתא והלילא - דילמא אסוחי אסחיה לדעתיה ונגע', ופירש"י 'ונגע - בבשרו', וכתב הר"ן (פסחים קט"ו:): 'וא"ת אי נגע לברכה נמי פסול, דגרסי' בפרק שני נזירים (נזיר נ"ט.) מהו לחוך בתפלה בבגדו? א"ל אסור, ולית הלכתא כותיה, משמע הא שלא בבגדו אסור משום דנגע, י"ל אי ודאי נגע ה"נ שאף לברכה הוא פסול, אבל הכא לא נגע ודאי אלא דאסחי לדעתיה, וידיים של הסח הדעת כשרות הן לברכה ולתפלה, אלא שגזרו בהן חכמים לענין טומאה ועשו אותן שניות, ועל ידיים אלו של הסח הדעת אמרו שהנטל ידיו לפירות ה"ז מגסי הרוח, אבל לא דודאי נגע - שהרי פסולות הן לברכה, כלומר, שאם בודאי נגע בגופו - פסול לברכה, ואם הסיח דעתו משמירתן - צריך ליטלן שנית לסעודה כי גזרו עליהן לענין טומאה, אך הן כשרות לברכה ותפילה, ואף אמרו שאם יחמיר ליטלן הרי הוא מגסי הרוח.



### מה הופך את הזיעה לטינוף

הרשב"א לא כתב להקפיד על נגיעה במקום מזיע [כגון זרועותיו הגלויות, כאשר חם או לאחר פעילות גופנית], אלא רק על נגיעה ב'מלמולי זיעה' - מפני שרק זיעה זו מוגדרת כ'טינוף', ולהבנתי - מפני שזיעה זו היא הגורמת לריח. ומה שהוא שייך את מלמולי הזיעה ל'מקומות המכוסים באדם' - מעיד שהבין שרק כשזיעה זו נמצאת במקום שאיננו מאוורר - היא הופכת לטינוף.

כתב המור וקציעה (סי' צ"ב) [לגבי מה שצואת האוזן איננה כמלמולי זיעה]: 'לפי שיש שם מלמולי זיעה... וכל איסור צואה אינו אלא משום ריח רע שבה, ולכן כשיבשה כל צרכה שאין בה ריח מותר לקרות ולהתפלל כנגדה אף על גב דמאיסא [ואף בנגיעה משמע דליכא איסורא (לגעת בצואה יבשה) מאחר שהיא כעפרא, ואפשר דשרי אפילו לנקות עצמו בה מהלכלוך, שהרי אמרו מנקין

בעפר] - הרי שהבין שחיוב נט"י לאחר הנגיעה במלמולי הזיעה הוא מפני ריחם הרע, שהרי המור וקציעה מערער רק על נט"י לאחר נגיעה בצואת האוזן כי אין בה ריח רע [ראה ציטוט מלא בהמשך], אך לא ערער על חיוב נט"י לאחר נגיעה במקום הזיעה - ובע"כ שהבין שבזיעה יש ריח רע, דלא כבצואת האוזן, דאם לא כן מה מובן בזיעה ולא מובן בצואת האוזן (הרב משה דביר). ומה שלמד שגם ההרחקה מצואה היא רק מפני ריחה הרע - יתכן שלמד זאת מהגדרת הכסף משנה (ק"ש ג' ו', הובא במ"ב ע"ט כ"ג) שאיסור צואה הוא רק באופן שריחה רע 'ואני בעניי נראה לי דלא אסר רבינו צואת כל הבהמות אלא דוקא אותן שריחן רע כגון אלה, והנני הדבר לאומד הדעת אם דרך בני אדם להצטער בריחם הרע או לא'. בדומה לזה כתב הכף החיים (ד' צ"ח) 'הזיעה אינה מזקת אלא א"כ יש בה זוהמא'.

ע"כ שלדבריהם הקובע את ה'טינוף' הוא הריח הרע, ואכן רגילים לחוש דחייה מריח רע של צואה ומאדם המיוזע באופן חריג [וכן מאדם שמורגל בספיגת הזיעה בבגדיו], אך אין נרתעים כל כך מצואת כלבים אף שגם היא צואה, אך איננה מסרחת, וכן מזיעה בכמות קטנה, והדבר גם די מובן, שהרי נגיעה בזיעה ללא ריח דומה לנגיעה במים - שאיננה גורמת רתיעה, ונגיעה במלמולי זיעה ללא ריח היא כנגיעה בחמאה שומנית, ונגיעה בצואה יבשה ללא ריח היא כנגיעה בגוש עפר - ולא רגילים להגדירם כנגיעה בטינוף.

מסתבר שהקובע את ה'טינוף' איננו הצבע או המרקם מאחר ולשוקולד יש צבע של צואה, ולמרשמלו יש מרקם של צואה, ולחמאה יש מרקם של מלמולי זיעה - ופשוט שאינם טינוף. ומאידך, מי ביוב נחשבים כטינוף אף שמרקמם וצבעם זהה למים רגילים, ובעל כרחך שבעיקר הריח הוא המגדיר כטינוף.

לעיל התבאר שבמציאות לא כל זיעה מדיפה ריח רע, אלא רק הזיעה השומנית שמופרשת בעיקר במקומות השעירים [בעיקר הקרקפת בית השחי והמפשעה], ודוקא כשנצברה ולא התאדתה או נשטפה - שאז היא הופכת ללכלוך ומדיפה ריח רע, ואילו זיעת הידים וכדו' - מכילה כמעט רק מים והחידקים לא פועלים עליה, וממילא אינה מדיפה ריח, והיא גם לא נצברת לכדורים קטנים 'מלמולי זיעה', ולכן לא ניתן להגדיר אותה כטינוף.

לאור זאת - בפשטות נגיעה בזרוע מזיעה בעת ריקוד, וכן בזיעת הראש שנשטפה על הפנים - לא יחייבו מן הדין ליטול שוב ידים באמצע הסעודה, שהרי לא הפכו

לטינוף [אם כי יש מקום לדון האם זיעה שהייתה מכוסה בזמן כלשהו היא כבר בגדר מזוהמת לעניין נט"י - גם אם היא ירדה מהקרקפת לפני בעת הזעה מרובה, וכן כשנספגה ומורגשת בחולצה מבחוץ (הרב מיכאל דייטש)], וראה בדברי הכף החיים (ד' צ"ח): 'ומקומות המגולים כיון ששולט שם האויר אין בזיעה ההיא שום זוהמה, ואפילו יש שם שיער - ג"כ שולט האויר, ומשום הכי אינה מזקת'.

האם צריכים דוקא נטילה לאחר הנגיעה בטינוף בתוך הסעודה: נחלקו המהרש"ל והלבוש האם כוונת הרשב"א היא להצריך נטילה ממש אחר הנגיעה במלמולי הזיעה בתוך סעודתו. כתב המהרש"ל (יש"ש חולין ח'): 'ונראה דבריו [של הרשב"א] להצריך נטילה, אבל לברך לא מצינו בדברי חכמים שתקנו נטילת ידיים על זה, גם לפי דעתי רחיצה בעלמא מספקת, דהא כל זיעת הגוף סם המות, חוץ מזיעת הפנים, וחיכוך הראש, או משום זיעה, או משום מיאוס בל תשקצו, וכל זה והדומה לו לא תיקנו נטילה, אלא דחמירא סכנתא מאיסורא, וחייב לרחצם', וביאר החזו"א (או"ח כ"ה ט') את שיטתו: 'נטל והתנה לכל היום ואח"כ עשה צרכיו, או הטיל מים ושפשף, או נגע במקום המכוסה בגוף או חיכך ראשו, צריך נט"י לסעודה ומברך ובזה מודה רש"ל דמברך, דהא נטילה זו מבוארת בגמ' (פסחים קט"ו): משום שמא נגע, ופי' ר"ח ורש"י ורשב"ם דנגע בטינוף או בבשרו, וכן מבואר ביש"ש (סי' מ"א) - אלא שדעתו דוקא קדם הסעודה, דקדם הסעודה כל שידיו עסקניות בטלה שמירתן והוי בכלל חיוב נטילה, ואין נגיעה בזיעה מטמאה הידים להצריכן נטילה, אלא מבטלת שמירתן, אבל כל שטיהר ידיו לסעודה סעודה זו כבר פטורה מנט"י וא"א למחשב הידים עסקניות לחייבן עוד בנטילה אם לא שהפליג, אבל אם יודע מאורעותיהן לא נתבטלה נטילה ראשונה, אלא שצריך לנקות ידיו כעושה צרכיו בעלמא - לכן אינו מברך, ולדעת מהרש"ל א"צ גם נטילה כדין אלא רחיצה בעלמא, וכ"ה בהדיא ביש"ש שם, ולדבריו ז"ל הא דאמר יומא ל' א' נוטל ידו אחת היינו לנקיות בעלמא ולא מדין נטילה לסעודה, ולא משמע כן' [לענ"ד כוונתו לומר שיתכן שידים עסקניות נגעו לא רק במלמולי זיעה אלא גם בטינופת ממש, ולא אדעתיה, וממילא מצב המוגדר כ'ידים עסקניות' הוא מצב שבו הידים אינן שמורות - ויש לחוש שנגעו גם בטינוף ממש. אך לאחר שטיהר אותן, הן כבר שמורות, ואז לא יפגמו מחמת זיעה אלא רק מחמת טינוף ממש]. ואילו הלבוש (קס"ד ב') כתב: 'ולא יחכך בראשו וכיוצא בו בכל מקום

המטונף בגופו שיש בו מלמולי זיעה, ואם נגע באלו המקומות צריך לחזור וליטול ידיו ולברך עליהם, וביאר החזו"א 'אבל דעת הרמב"ן והרשב"א דאפי' באמצע סעודה מברך. וסיכם החזו"א 'ובמ"ב כתב להכריע דבעשה צרכיו יברך וכן בנגע בצואה, אבל לא בשאר דברים, והדבר קשה לחלק במה שלא חלקו ראשונים ז"ל<sup>א</sup>, והמברך לא הפסיד, והמקיל משום ספק ברכה כדעת רש"ל אין מוחין בידו'.

כתב המג"א (צ"ב ג') לגבי נט"י למי שנגע במקום המטונף בשעה שעוסק בתורה: 'לכ"ע די בנקיון בעלמא אף על פי שיש לו מים', ומקורו ברשב"א (א' קנ"ג) שכתב שנט"י היא אחר כל ברכות השחר, וממילא מותר לברך לפני הנטילה, ונט"י תיקנו רק לסעודה, ורחיצה ונקיות תיקנו לתפילה ולק"ש, אלא שחזקה מי שישן ערום ידיו מטונפות בנגיעת בית הסתרים ופסולות להזכרת השם, אלא שאינו צריך נט"י אלא די ברחיצת מים או בנקיון ע"י כל דבר המנקה.



## פרק ג'

### נגיעה במיני טינוף נוספים

#### נגיעה בטיט

הדבר ברור שלא כל נגיעה בלכלוך באמצע הסעודה מחייבת בנט"י שנית, שהרי אף שטיט מלכלך את הידים אך בכל זאת הוא אינו מחייב נט"י, כדכתב המ"ב (צ"ב כ"ט): 'ואם נגע בטיט ורפש אפשר דאפילו לכתחילה שרי כך, אבל לעיל בסוף סימן ד' כתב הפמ"ג (א"א צ"ב ג'): 'וטיט: לתפלה בעינן מים או עפר, ולדברי תורה

(ב). יש לעיין בכוונתו, שהרי הריטב"א בסוגיא זו (יומא ל'). בשם ר"ת והר"מ חילק בין נקבים גדולים לשאר דברים, וז"ל: 'ולענין ברכה כתב ר"ת ז"ל שאפילו שיפשף אין צריך לברכה של נטילת ידים, וגם אינו מברך אשר יצר, אלא על נקבים גדולים, ור"י ז"ל היה מברך אשר יצר, ונראים דברי ר"ת ז"ל לענין אשר יצר שלא תקנוה אלא לנקבים גדולים כדכתיבנא בפרק בתרא דברכות, אבל לענין ברכת הנטילה כל ששיפשף שהוא צריך נטילת ידים לתפלה ודברי תורה לדברי הכל, צריך הוא לברך ברכת נטילת ידים, דכל שהנטילה חובה חייב לברך עליה. אבל יש אומרים שאין לברך ברכת נטילת ידים אפילו לתורה ולתפלה אלא בשיצא מנקבים גדולים, וכן כתבו בשם ה"ר ר' מאיר האשכנזי ז"ל, וכל שנפנה בנקבים גדולים, לתפלה ודברי תורה מברך אשר יצר ועל נטילת ידים, אבל שלא לתפלה ודברי תורה דעת רבותי שאינו מברך אלא אשר יצר, אבל הנראה לי דכיון שחייב לברך אשר יצר, ואסור לברך כן בלא נטילה, הרי הנטילה חובה עליו ומברך עליה'.



אפשר אף לכתחלה שרי כך, ונגע במלמולי זיעה אסור לדברי תורה) דצריך לנקות מתחלה אף לד"ת - וכן נראה להחמיר לכתחלה ברפש', הרי שאף שהפמ"ג הצריך ניקוי הידים מטיט לתפילה ולא לד"ת - אך המ"ב קיבל את דבריו רק ברפש.

אמנם, כתב המור וקציעה (צ"ב): '...ה"ה בכל לכלוך, אפילו טיט ורובב הדבוק בידיו, ראוי להסיר ולנקות בשעת תפלה אף על פי שלא מצינו בפירוש שהצריכו לכך' - הרי שהתייחס לניקוי הידים מטיט בשעת התפילה כהנהגה טובה בלבד, וכן משמע מדברי הבה"ל (צ"ב סע' ה' ד"ה והסיח) שניכר שנטה להקל שדי בנקיון הידים לתפילה לאחר נגיעה בטיט, וא"צ מים [עכ"פ לשיטת הרא"ש].



### נגיעה בצואת האף והאוזן

לאור יסודות אלו - אין כל כך מקום לחייב נט"י כשנגע בסעודה בצואת האוזן והאף, שהרי אין להן ריח רע, והן אינן כה מאוסות, עכ"פ לאדם עצמו. ומה שלאחרים הן דוחות - הרי ברור שזו לא סיבה לחייב נט"י, כפי שאף שהאדם נדחה מהרוק של האחר, ועם זאת נגיעה ברוק של עצמו איננה דוחה אותו [ועוד יש להבין את הפלא הזה, שהאדם נדחה מההפרשות של אחרים ולא משל עצמו, ובד"כ גם לא משל ילדיו]. ומה שנגיעה בצואת האוזן גורמת לתחושה לא נעימה - אין זה אלא מחמת המרקם השומני שלה, כאותה תחושה לא נוחה לאחר נגיעה בשמן וגריז - אף שהם בודאי לא נחשבים כטינוף. לכל היותר ניתן לומר שנגיעה בצואת האף והאוזן לא גרעה מנגיעה בסתם לכלוך, כגון טיט, שהתבאר לעיל שיש הנהגה טובה לשוטפו.

אמנם, מצאנו שהמהרי"ל (מנהגים, תפילה ג' בשם הרוקח, אך לא מצאתי ברוקח עצמו) כתב לגבי צואת האף והאוזן ש'אל יגע אדם בשעת תפלה בצואת חוטמו או בצואת אזנו הואיל ומיתקרו (ב"מ ק"ז): אותן הליחות צואה', ומבואר שם שהמהרי"ל היה נזהר לקנח אפו בסמרטוט, וכ"פ הרמ"א (צ"ב ז'): '...ולכן אסור ליגע במקומות אלו בשעה שעומדים בתפלה או עוסק בתורה, וכן בצואת האוזן והאף, כי אם ע"י בגד'. בהתאם לשיטה זו כתב החת"ם סופר (כתובות ה'): שלכן אמר תנא דבי רבי ישמעאל 'שאם ישמע אדם דבר שאינו הגון - יכוף אליה

לתוכה' ואז אצבעו לא תתלכלך בצואת האוזן, ויוכל לדבר ולהרהר בדברי תורה [וצל"ע, שהרי הדעה הקודמת בגמ' אמרה 'שאם ישמע אדם דבר שאינו הגון - יניח אצבעותיו באזניו'].

אמנם הגר"א (צ"ב ז') כתב על כך 'ולא נראה', והתבארו דבריו ב'מעשה רב' (ל"ו): 'צואת האף והאוזן לא מקרי צואה לענין ק"ש ותפלה, דאי סלקא דעתך דמיקרי צואה - היה צריך להרחיק ד' אמות', ובביאורים כתבו: 'ר"ל כיון דע"כ לענין ק"ש ותפלה לא מקרי צואה - אין הכרח ג"כ דמקרי מקום טנופת' [כלומר, ש'צואה' רק מלשון 'יציאה'=הפרשה (הרב יע.)], וכ"פ המ"ב (צ"ב ל'): 'והגר"א מיקל בזה, וכ"כ בשע"ת בשם מור וקציעה'.

אמנם, לא זכיתי להבין את דחיית הגר"א לדברי המהרי"ל, שאם המהרי"ל היה כותב שצואת האף והאוזן היא ממש כצואה - היתה מובנת דחיית הגר"א שפשוט שאין מרחיקים מהן ד' אמות, אך כל שהמהרי"ל כתב היה רק שיש ליטול ידים לאחר נגיעה בהן, ולא הבנתי כיצד הגר"א דחה זאת, הרי גם לאחר נגיעה במקום הטנופת או במלמולי זיעה יש ליטול ידים אף שאין מרחיקין משם ד' אמות? ויישב הרב יחיאל מאיר שליט"א שאף שצואת האף והאוזן מטונפת יותר מזיעת הפנים, אך מ"מ אין בה ריח רע, ושמא סבר הגר"א שכל שחייב הרשב"א נט"י במלמולי זיעה הוא רק מחמת שיש בהם גם טינוף וגם ריח רע, ואילו בצואת האוזן שאין ריח רע - א"צ אף ליטול ידיו.

היעב"ץ עצמו במור וקציעה (צ"ב) כתב לגבי נגיעה בצואת האף והאוזן בתפילתו: 'בד"מ ובהג"ה כתוב וכן צואת האוזן והאף אסור ליגע בהן בתפלתו, עכ"ד. ואף על גב דבודאי מסברא נכון הדבר להזהר לכתחלה כיון דמאיסי, מ"מ איסורא לא ידענא, דהא לית בהו ריח רע, וכל איסור צואה אינו אלא משום ריח רע שבה, ולכן כשיבשה כל צרכה שאין בה ריח מותר לקרות ולהתפלל כנגדה אף על גב דמאיסא [ואף בנגיעה משמע דליכא איסורא מאחר שהיא כעפרא, ואפשר דשרי אפילו לנקות עצמו בה מהלכלוך, שהרי אמרו מנקין בעפר, מ"מ ודאי לכתחלה נ"ל דלא שפיר דמי ליגע בה דלא דמיא ממש לעפר, וה"ה בכל לכלוך, אפילו טיט ורובב הדבוק בידי - ראוי להסיר ולנקות בשעת תפלה אף על פי שלא מצינו בפירוש שהצריכו לכך]. ואפילו בש"ז רצה במג"א (ע"ו ז') להקל (משמע שאין

איסור בדבר משום תפלה - רק שמותר לרחצו, מידי דהוה אמי שמלוכלך בטיט... משמע דמשום תפלה לא קפדינן, מיהו בס"ח תק"ט איתא דאפילו על בגדיו אסור<sup>1</sup>) אף על גב דמאזי טובא, כל שכן הני ליחות דאורחיהו דאנשי בהכי ולא מיגנו כולי האי. ואי משום דצואה מיקרו - הא אית להו שם ליווי, צואה סתמא לא איקרו - לכן בודאי אינן נכללין בדין הצואה. ונ"ל פשוט שלא נפסלו הידים אם נגעו בליחת החוטם בדרך השלכתה, כיון דאורחיהו בהכי ולא קפדי עלה אינשי כולי האי - א"צ להפסיק בתפלתו לחזור אחר מים לנקותן ממנה, אבל אם נגעו בצואת האוזן נ"ל דיש לחוש להצריכן נטילה לתפלה, ולא משום דשם צואה קגרים כנוכח, אלא דלא גרע מנגע במקום המכוסה שיש שם מלמולי זיעה, דמיקרי מקום הטנופת, כ"ש בצואה דאוזן דאיכא תרתי ומאיסא טובא [ודווקא כשהיא רכה ולחה, אבל יבשה ודאי לא חמירא מצואה ממש], משא"כ בחוטם דמיגלי והוה כזיעה דפנים ושאר מקומות המגולים וכרוק הפה שאינו פוסל הידים, כדלקמן סימן צ"ז - הרי שהיקל בנגיעה בצואת האוזן בעת השלכתה - כבנגיעה בזיעת הפנים והרוק, אלא שכתב שנ"ל שיש לחוש וליטול ידיו לתפילה לאחר נגיעה בצואת האוזן - שלא גרעה מנגיעה במלמולי זיעה, ומאוסה ביותר<sup>2</sup>).

ג). הדמיון בין נט"י לאחר נגיעה בטינוף לבין ההרחקה מצואה: מדפתח המור וקציעה במלמולי זיעה המחייבים נט"י וסיים בהרחקה מצואה - למדנו שהוא הבין שהנידונים דומים, וכן ניתן ללמוד ממה שהגר"א דחה את דברי המהרי"ל שחייב נט"י מחמת נגיעה בצואת האף והאוזן - ודחה הגר"א שאם היה להם שם צואה הרי היו צריכים להרחיק מהם ד' אמות. ויש להבין מה הקשר בין הנידונים, וכי עלה על דעתם שצריכים להרחיק ד' אמות ממלמולי זיעה?

י"ל שאף שחייב ההרחקה מצואה הוא מדאורייתא מחמת הפסוקים (דברים כ"ג י"ד-ט"ו) 'וכסיתא צאתך... וְהָיָה מִחֲנִידְקְדוֹשׁ, כלומר שלא לעסוק בד"ת ותפילה במקום שהצואה איננה מכוסה - והגדרת 'צואה לענין זה' היא כל דבר שריחו רע ביותר מחמת עיפוש, ודרך בני אדם להתרחק ממנו [ראה להלן בפרק ה'], ואילו מה שהצריכו ליטול ידים לתפילה ולנוגע בטינוף באמצע הסעודה איננו רק כשנגע בצואה, אלא ה"ה כשנגע בטינוף עדין יותר, כגון מלמולי זיעה - אך שניהם מיועדים שלא יעסקו בדברי תורה בדרך בזיון, מדאורייתא בסמוך לצואה וכדו', ומדברנן עכ"פ ליטול את הידים שנגעו בטינוף מועט.

מאחר ולצואת האוזן והאף אין בכלל ריח רע - לכן הן לא יכולות להיות מוגדרות כצואה, וכל הצד של המהרי"ל לחייב נט"י לאחר נגיעה בהן היה רק מאחר והן נקראות בשם 'צואה', וע"ז השיב הגר"א שאם הן היו נקראות בשם 'צואה' ממש - הרי היו צריכים להרחיק מהן ד' אמות, ונמצא שגם אין להן ריח וגם אינן בשם 'צואה' - וכלל א"צ ליטול הידים, ואילו המהרי"ל הבין שעכ"פ לא גרעו מטינוף, המצריך נט"י.

דברי המור וקציעה הובאו בשערי תשובה (צ"ב י') שכתב שהחיד"א הסתייג מהם: 'ובמחזיק ברכה (לחיד"א, צ"ב ד') כתב שבמור וקציעה מיקל זה בנגיעת צואת האף כי רמי ליה בידו, ולא נהירא עכ"ל'.

מ"מ מאחר והתבאר שמקור הדין בחז"ל הוא שיש ליטול הידים רק לאחר נגיעה בטינוף סרוח - פשוט שצואת האף והאוזן אינן בכלל, אך עדיין יתכן שיש הנהגה טובה לנקות את הידים מהן, כמ"ש המור וקציעה לגבי טיט.

כתב הערוה"ש (צ"ב י"א) שלא ראה נזהרים ליטול לאחר נגיעה בצואת האף, ושנראה לו שדי בנקיון לאחר נגיעה בצואת האף והאוזן, ושכמדומה שכך המנהג, אלא שהגר"א חולק בזה לגמרי, וכן בהג"ה אשל אברהם (בוטשאטש, צ"ב ז') כתב שנראה פשוט שלגבי צואת האוזן די בנקיון כלשהו גם לתפילה, כמ"ש המג"א (צ"ב ה') לגבי חכוך במקום זיעה, והחומרא על נגיעה בליחת האף והאוזן - היא רק חומרא בעלמא ומדת חסידות למי שנקל עליו להזהר בכך. בספר מאיר עוז (ד' צ"ב ז') כתב שראה את הגר"ח"ק שליט"א נוטל ידיו לאחר נגיעה בצואת האף, אלא שבספר ארחות רבינו (ק"ש י"ח) כתב שהקה"י לא הקפיד על נט"י לצואת האף [אף שהיה רוחץ ידיו לפני כל ברכה], ושכן העיד ת"ח המדייק בשמועותיו שראה לגר"ש אלישיב זצ"ל שלא נטל ידיו ואף לא ניקה בשאר מידי דמנקי אחר שנגע בצואת חוטמו.



### נגיעה בעומק האף והאוזן

הרשב"א (במיוחסות קצ"ה) כתב: '...אבל מקומות מגולים בפניו, ומקומות מגולים שבזרועותיו - אין זה מקום הטנופת, שאין שם מלמולי זיעה וצואה', ופשטות דבריו היא שרק מקומות המגולין שבפניו אינם בכלל מקום הטינופת, אך מקומות המכוסין שבפניו הם בכלל המקומות שיש בהם מלמולי זיעה, וכ"כ בספר ארחות רבינו (ק"ש י"ח): 'אמר הגר"ח"ק שליט"א ששמע בשם מרן החזו"א זצוק"ל דאם נגע בתוך האף והאוזן לא גרע ממקומות המכוסים אף להגר"א ז"ל'.

אמנם, לענ"ד צ"ע, שהרי באף ובאוזן אין בלוטות זיעה ואין הם מקומות המטונפים, אלא יש בהם רק את ההפרשות הרגילות של צואת האף

והאזון - שבהן הרי נתבאר שדעת הגר"א שא"צ ליטול ידיים אחר הנגיעה בהן, וגם לדעת המהרי"ל שנטל ידיו לאחר הנגיעה בהפרשות - כל ששמענו מדבריו היה רק בנגיעה בהפרשות עצמן, אך בהחדרת האצבע למקומות הללו בשעה שהם נקיים - לא שמענו [ויתכן שהחזו"א הלך לשיטתו לומר 'לא פלוג' בכה"ג, ראה בהמשך], וכי יעלה על הדעת לחייב נט"י לאחר נגיעה בעומק הפה רק מפני שהוא מקום מכוסה - הרי בפה יש רק רוק ולא טינוף? וראיתי באליהו זוטא (קס"ד ד') שכתב 'במקומות מגולים כגון בפניו או במקומות מגולין שבזרועותיו - מותר' - וניכר שכוונתו היתה לאפוקי מהדיוק שכתבתי לעיל שכל שהרשב"א התיר היה רק במקומות המגולין שבפניו, וקמ"ל האליהו זוטא שכוונת הרשב"א היתה שפניו וזרועותיו הם מהמקומות המגולין, ולא התכוון לומר שבפנים יש גם מקומות שאינם מגולים.

הביא הרב שטרנבוך בספר 'הלכות הגר"א ומנהגיו' (ע"ז) שהרב חיים ויטאל זצ"ל כתב בשער הכוונות (בהקדמה): 'גם הזהירני מאד מורי ז"ל שלא להכניס האצבע לתוך האזנים כדי לנקות הזוהמא שבהם בתוך התפילה כלל... ואם עשה כך צריך נטילה', וביאר הרב שטרנבוך שהחמירו בזה משום שצואת האזון היא כצואה, וחידש עוד טעם משום שהוא כנוגע במקומות המכוסים שיש בהם זוהמא, ולכן הסיק שאין סתירה בין האר"י שהחמיר ליטול ידיו אחר הכנסת האצבע לאזון, ובין הגר"א שאמר שצואת האף איננה צואה, שלכו"ע איננה צואה ממש, והרמ"א הצריך נטילה מפני שמטונף דלא גרע מחוכך שערו, ועיקר כוונת הגר"א שצואת האזון לא דומה למלמולי זיעה שמכוסים טפי, ואף שהנוגע בה א"צ נטילה, אך אם נגע עמוק מאד - מודה שדינו כנוגע במקומות המכוסים, כדברי האר"י (וכ"כ הרב משה צוריאלי בתשובתו, כדברי הרב שטרנבוך). לענ"ד דבריו אינם מוכרחים, מאחר ואין באף ובאזון שום טינוף פרט להפרשות הרגילות, ואם למסקנת הגר"א אין דין הפרשות אלו כמלמולי זיעה - גם אין מקום לנט"י בתחיבת האצבע לשם.

הקשוני שמא יש באף בלוטות זיעה, וי"ל שברור שאין באף בלוטות זיעה, וכי בעינים ובאזנים ובפה יש בלוטות זיעה? בלוטת הזיעה הן על העור החיצוני, ובאף כלל אין עור אלא ריקמה שונה לחלוטין במבנה שלה, ועוד, מטרת הזיעה הרגילה היא לקרר באמצעות אידיי המים - והאף איננו מקום המיועד לאידיי [גם כלב

שאין לו בלוטות זיעה מפותחות, ומנגנון הזיעה שלו הוא בלשון - צריך להוציא את הלשון החוצה].



### נגיעה בבגד שיש בו זיעה

חידש הבה"ל (קס"ד ב', ד"ה שיש): 'נראה שנכון לזהר מליגע אפילו באיזה בגד שידוע שיש שם הרבה זיעה - כגון בצד התחתון של הכובע המונח על הראש שיש שם הרבה זיעה מן השער', וכ"כ בשם בעל השבט הלוי (קובץ בית אהרן וישראל ל"ט תשנ"ב עמ' ע"ב) שהנוגע בזיעה הבאה ממקומות המכוסים כגון בגד הספוג בזיעה או בשפת הכובע מבפנים צריך נט", והנוגע בגרבים המזוהמות מזיעה צריך נטילה, אבל הנוגע בגרבים נקיות אין צריך נטילה - ופשוט שכאן מדובר דוקא כשנוגע בבגד שספג את סוג הזיעה המוגדרת כטינופת, שהרי אין הבדל באם האדם נוגע בטינופת כשהיא על בשרו או על בגד.

אך אם הבגד ספג את סוג הזיעה שאינה גורמת לטינוף - אין צורך ליטול ידיו, כמ"ש בהליכות שלמה (כ' י"ז): 'הנוגע בבגדים שאין לובשים על מקום המכוסה - אף אם מלוכלכים בזיעה כגון גרבים או פנים הכיפה א"צ נטילה'.

אמנם, בהג"ה אשל אברהם (בוטשאטש, ד' כ"א) כתב [לגבי נגיעה בזיעה שברצועות התפילין]: 'נראה שרק בנגיעה בגופו עשו חז"ל בזה דרך לא פלוג להצריך נטילת ידים תמיד גם אם היה המקום נקי אז - מה שאין כן בנגיעה בבגדיו במקום המלוכלך בזיעת אדם... דפשיטא שאין צריך לנטילת ידים או נקיון כפים על ידי הנגיעה במקומות שבו זיעה בהנ"ל כיון שהם מונחים במקומות שהם נדונים כמגולים - פשיטא דלא נגרע... מבהיות הזיעה במקומה על גופו ובשרו שאין בה קפידא כיון שהוא במקום מגולה..., אך גם בזיעה שעל הבגדים כתונת וכדומה שמגיע להם ממקומות המכוסים - מכל מקום כיון שלא מצינו בדברי חז"ל להצריך נטילת ידים או נקיון כפים על ידי נגיעה בזיעה שאיננה במקומה במקומות המכוסים, ורק כשנדבקה זיעה ממש לידו מהכתונת שבמקומות המכוסים - אז יש מדת חסידות ליטול או לנקות ידיו, אך כשאינו מרגיש שנדבקה זיעה ממש לידו - אין לבלבל דעתו בזה נגד דעת הבריות, דלית דחש בזה כלל'.

חידוש מצאנו בספר חסידים (תתכ"ג) 'כשלוקח אדם קנוח בידו לקנח עצמו למטה מן הצואה, והנה רואה בעצמו שלא הוצרך לבית הכסא, והסיר מידו הקנוח ולא עשה לא גדולים ולא קטנים - אעפ"כ לא יגע בספרים עד שירחץ ידיו', כלומר שחייב נט"י כשלקח נייר טואלט כדי להשתמש בו, אך לא השתמש, אך בפשטות אין זה מעיקר הדין, ויתכן עוד לומר שגם ספר חסידים עצמו התכוון רק כשלקח חפץ המיוחד לקינוח שבד"כ לא היה נקי, כפי המורגל בזמנם (הערת הרב רועי זק שליט"א, ראה רש"י שבת פ"א. ד"ה מצד אחד 'באותו צד שקינח בו חברו - לא חזי לקינוח, אבל בצד שני חזי').



### נגיעה בנעלים

כתב המרדכי (ברכות קצ"ג-קצ"ד, וכ"כ תשב"ץ קטן רע"ו): 'ועל הדברים הצריכין נטילה אשר שאלת אם סגי בנקיון בעלמא בלא מים: דבר שאי אפשר להתברר בראיה ברורה אין לעשות פרוקא לסכנתא, וטוב להחמיר ליטול במים. ואלו שבעה צריכין נטילה אחריהם... החולץ מנעלים...', וכ"ה בשו"ע (ד' י"ח). ביאור הדבר משום שסתם נעלים מטונפים, ראה ברמ"א (קכ"ח י"ז): 'כשיורדין מן הדוכן לא יגעו במנעליהם המטונפים', וכתב המג"א (קכ"ח כ"ו): 'נ"ל דה"ה כשהם נקיים', וביאר הא"ר (קע"ח ל"ה): 'נראה דהכי קאמר - סתם מנעלים כמטונפים', הובא בפמ"ג (א"א קכ"ח כ"ו) ובמ"ב (קכ"ח ס"ב), וראה מ"ב (קכ"ד כ"ח): 'נכון להאב המביא קטנים כאלו לבהכ"נ - להשגיח על בגדיהם וסנדליהם אם הם נקיים, כדי שלא להכשיל בזה למתפללים בתוך ד' אמותיהם' - כלומר שהיה מקום רב לחוש שיש צואה דבוקה לבגדי ונעלי הילדים שבגיל שמתרוצצים בביהכ"נ, מה שבמציאות החיים שלנו לא מצוי.

מעניין לציין שהרמב"ם בתפילה (תפילה ז' ד') כתב 'כשנוטל ידיו מברך...', ורק לאחר מכן כתב (תפילה ז' ו') 'כששובש נעליו מברך...' - משמע שסבר שנעילת הנעלים לא פוסלת את ידיו לתפילה שהרי לפי סדר הברכות ברמב"ם לאחר נט"י הוא רוחץ פנים [ומתפנה], חוגר החגור, נועל הנעלים, ויוצא לדרך, מן הסתם לבית הכנסת - ולא ביאר שנטל שנית לאחר הנגיעה בנעליים ולפני התפילה (הערת הרב יחיאל מאיר שליט"א), שהרי פשוט שלא נהגו בימיו ליטול הידים מיד בקימה ורק

לאחר סיום כל ההכנות - ליטול שוב ולברך, וממילא אם אמר לברך על הנטילה - ע"כ שרק אז היתה הנטילה הראשונה באותו בוקר - אם כי אין זו ראייה גמורה, כמובן.

מה שאמרו שסתם נעלים הן מטונפות הוא ברור ביותר לאור הכרת מציאות החיים שלהם, שלא היו כמעט דרכים סלולות אלא הלכו על חול רפש ובז, וצואת אדם ובע"ח היתה פזורה בכל מקום, שהרי בתי הכסאות היו רחוקים ומטונפים, ובלילה נוח יותר היה להתפנות בקירוב מקום [ראה בברכות ס"ב]. 'אמר עולא אחורי הגדר נפנה מיד... תנו רבנן איזהו צנוע זה הנפנה בלילה במקום שנפנה ביום, איני והאמר רב יהודה אמר רב לעולם ינהיג אדם את עצמו שחרית וערבית (כלומר, בזמן החשיכה) כדי שלא יהא צריך להתרחק, ותו רבא... ובליליא אמר ליה לשמעיה פנו לי דוכתא ברחובה דמתא, וכן אמר ליה רבי זירא לשמעיה חזי מאן דאיכא אחורי בית חבריא דבעינא למפני', והנכרים בודאי לא הקפידו על מקום עשיית הצרכים, ובתי הכסא עצמם היו מטונפים ביותר. אך בזמננו הדרכים נקיות ביותר, והטינוף היחיד שעל נעלי יושבי הערים הוא או מעט בוך בעת הגשמים או צואת כלבים - שמקפידים לנקותה מיד כשמתאפשר, ולעתים יש גם זיעה בחלק הפנימי של הנעלים, וגם סוליות הנעליים דורכות לכל היותר על עפר - וצריכים ראייה שגם בזמננו יש לומר שסתם נעלים מטונפות (הערת הרב יחיאל מאיר). לאור זאת יש לפקפק האם המעוניין לטנף ידיו [כגון שנטל אותם ללא ברכה, וכעת מעוניין ליטול בברכה] יוכל להסתפק בנגיעה בנעליו, שהרי בפשטות אינן מטונפות.

וכן ראיתי בקובץ בית אהרן וישראל (ט"ו עמ' פ"ח) שצ"ע במה שהעולם רגיל לומר שהנוגע במנעלים באמצע הסעודה צריך נטילה שנית, שהרי מה שהתבאר בתשובת הרשב"א היה רק שהטינוף הפוסל את הנטילה לסעודה הוא רק מלמולי זיעה וצואה, וכל כיו"ב טינוף, אך עפר וטיט אינם פוסלים את הנטילה, ובזמננו שלא מצוי טינוף צואה בנעלים אלא רק עפר ואבק - מנלן שיצטרך ליטול ידיו שנית?

ועוד הביאו בקובץ בית אהרן וישראל (ל"ט עמ' ע"ב) בירורי הלכה מהרב ואזנר זצ"ל - שמכיון שחייב הנטילה בנוגע במנעליו הוא רק משום נקיות - 'א"כ הנוגע



בנעלים חדשות אין צריך נט"י... ונעלים שלבשו בחנות למדידה הרי הם כחדשות, ומקורו במור וקציעה (ד' ו'): '...משא"כ בחדשים שלא נעל אותן אדם עדיין - ודאי לית לן בה... דמשנעל אותן פעם אחת כבר שורה עליהן רוח רעה, דברגלים נמי פשיטא אפילו הם רחוצים זוהמא דבקה בהן - ואותו רוח זוהמא חלה על המנעלים מיד, מכל מקום נ"ל דתרתוי בעינן נעל והלך בהן פעם אחת על הארץ'.



### נגיעה בשומן המאכל

איתא בברכות (נ"ג:): 'רבי זוהמאי אומר כשם שמזוהם פסול לעבודה כך ידיים מזוהמות פסולות לברכה', וכתב הראב"ד (ברכות ו' ב') שיש לברך על מים אחרונים אם אכל דבר שיש בו זוהמא 'אני שמעתי בשימושי הגאונים הקדמונים שכתבו על המים האחרונים ברכה על רחיצת ידיים - וחיי ראשי דברים נכונים הם, שהרי חכמים דרשו את שתיהן מפסוק אחד וְהִתְקַדְּשֶׁתָּ וְהִיִּיתָ קְדָשִׁים, וכן אמרו ידיים שהן מזוהמות פסולות לברכה, ובאמת ובברור אם אכל דבר שיש בו זוהמא צריך לברך על רחיצתן, וכ"כ בשו"ע (קפ"א י') שאף למי שלא נוהג ליטול ידיו מפני שמלח סדומית אינו מצוי בינינו 'אדם שהוא אסטניס ורגיל ליטול ידיו אחר הסעודה - לדידיה הווי ידיים מזוהמות, וצריך ליטול ידיו קודם ברכת המזון, וביאר המ"ב (קפ"א כ"ג) שלגבי האיסטניס שידיו מזוהמות - הנטילה היא מדינא 'ר"ל דזה מדינא צריך ליטול ידיו במים אחרונים לכו"ע'.

בפשטות כוונתם היא רק מפני כבוד הברכה, שהרי שומן התבשיל איננו טינוף, והרי לא שמענו שמי שאכל מאכל שומני בידיו אסור לומר דברי תורה, ושיצטרך ליטול נטילה גמורה לפני שימשיך לאכול לחם - אלא ע"כ שזה רק מפני מעלת הברכה, וכ"כ הראב"ה (א' ברכות קכ"ה): 'והני מילי שלא אכלו דבר מזוהם כגון בשר בהמה ועוף אי נמי דגים, אבל אכלו דבר מזוהם קיימא לן לקמן פרק אלו דברים ידיים מזוהמות פסולות לברכה, והני מילי לברכת המזון, אבל לבורא פרי הגפן לא'. בשו"ת הרשב"א (א' תק"ח) הוסיף שיש לשטוף ידיו גם לפני כוס של ברכה 'ומה שאמרו ידיים מזוהמות פסולות לברכה לא אמרו אלא לברכת המזון ולמי שנוטל את הכוס לברכה, הא לברכות דעלמא לא אמרו אדם מעולם, ואדרבה

אמרו (חגיגה י"ח:): 'הנוטל ידיו לפירות הרי זה מגסי הרוח', וכן אמרו (ברכות מ"א:): דברים הבאים בתוך סעודה שלא מחמת הסעודה טעונים ברכה לפנייהם ולא לאחריהם, דברים הבאים לאחר הסעודה טעונים ברכה לפנייהם ולאחריהם, ולא שיהא צריך לרחוץ ידיו - דאפילו בין תבשיל לתבשיל רשות אלא ע"כ בין תבשיל לגבינה, וסתם ידיים כשרות לברכה ולתלמוד תורה'.

בספר חסידים (נ"ח, הובא במג"א קפ"א ט') חידש גם שינקה ידיו אף לפני ברכת הגפן באמצע הסעודה 'האוכל וידיו מלוכלכות בתבשיל והוא רוצה לשתות יין יקנח ידיו ויברך על היין וישתה, שנאמר שְׂאוּ יְדֵיכֶם קִדְשׁ וּבְרַכּוּ אֶת ה'".

כתב הטור (קפ"א י'): 'גם בנטילה לא נהגו, ולא מיקרו לדידן ידיים מזוהמות כיון שאין אנו רגילין ליטול ואין אנו מקפידים בכך, ומיהו אם יש אדם שהוא איסטניס ורגיל ליטול ידיו אחר הסעודה לדידיה הוה ידיים מזוהמות וצריך ליטול קודם ברהמ"ו, וכ"פ השו"ע שהאיסטניס שרגיל ליטול ידיו אחר הסעודה - לגביו הידים נחשבות כמזוהמות, וצריך ליטלן (קפ"א י'), וחידש הפמ"ג (א"א קפ"א ט') שהאיסטניס ינקה ידיו לפני שאר הברכות 'הוא הדין כל הברכות אם מזוהמות אסור לברך', וביאר שלא דוקא ברכת מעין שלש שי"א שהיא מדאורייתא אלא אפילו שאר ברכות [כתבתי את דבריו רק לגבי איסטניס, שהרי הוא מבאר את המג"א שקאי על דברי השו"ע לגבי איסטניס], וכ"כ המ"ב (קפ"א כ"ג): 'וכתבו האחרונים שאפילו רוצה לברך על היין או פירות באמצע הסעודה צריך לקנחם מקודם כיון שידיו מלוכלכות והוא איסטניס', והוסיף השעה"צ (קפ"א ל"ב) לגבי האיסטניס 'והוא הדין כשרוצה לברך איזה ברכה שהיא'.

יש לעיין בחידושו של הפמ"ג שיש לנקות הידים לפני כל ברכה בסעודה, שהרי הפמ"ג ביאר את מקורו 'ועיין סימן צ"ב במ"א אות ד' סתם ידיים כשירות לברכה - הא מזוהמות פסולות' [וכ"כ השעה"צ (קפ"א ל"ב) בשמו 'ומה דקיימא לן דסתם ידיים כשרות לברכה - היינו כשאין מלוכלכות']. אמנם, לא מצאתי מג"א כזה בסי' צ"ב, אלא רק לגבי כשידיו נטנפו בטינוף ממש ולא כשרק התלכלכו במאכל שומני, שעל מה שכתב השו"ע (ד' כ"ג): 'לא תיקנו נטילת ידיים אלא לק"ש ולתפלה, אבל ברכות דשחרית יכול לברך קודם נטילה, אא"כ הוא ישן על מטתו ערום - שאז אסור להזכיר את השם עד שינקה אותם' - כתב המג"א (ד' כ"ו): 'דסתם ידיים אינן

פסולות לברכה - דהרי מברכין על הפירות וא"צ נט"י, וביתר ביאור כתב המג"א (קנ"ח ט') לגבי מה שא"צ ליטול ידיו לפני אכילת פירות 'ואף על גב שצריך לברך עליהם - סתם ידיים כשרות לברכה, אלא א"כ יודע שנגע במקום מטונף' - ומאחר ושני מקורות אלו במג"א מיירי בטינוף ממש - לכאורה לא ניתן ללמוד מהם לחייב נטילה לפני כל ברכה מחמת הנגיעה במאכל שאיננו מטונף אלא רק שומני, אלא המקור היחיד שמחייב לנקות את ידיו מזהמת התבשיל לפני ברכת היין בסעודה - הוא רק ספר חסידים, ושם לא רמוז שה"ה לפני כל ברכה שלא במסגרת הסעודה [הרי הוא לא מחייב נט"י לפני אמירת דברי תורה, אלא רק לפני ברכת הגפן - שהיא ברכה חשובה].

מ"מ כל החידוש שאין לברך כשהידיים מזהמות בתבשיל - אמור רק לגבי איסטנים, ואין ללמוד מכאן שכפי ששומן הדבוק בידיו מחייב שינקה אותן לפני שיברך ברכה באמצע הסעודה אף שאין בו ריח רע - כך גם כשחייבו ליטול ידיו לאחר שנגע במלמולי זיעה - הוא לאו דוקא כשידיו מטונפות בלכלוך בעל ריח רע. ולכאורה פשוט שאין הנידונים שווים, כי מה שכתב הפמ"ג שינקה את ידיו משומן המאכלים לפני שיברך - הוא אמנם בשל כבוד הברכה [כפי שהסכים גם היעב"ץ שראוי לנקות את ידיו מצואת האוזן אף שאינה מוגדרת כטינוף, וכ"כ הפמ"ג לגבי נגיעה בטיט ורפש], אך לא עלה על דעתו לתת לזה דין נגיעה בטינוף, הרי גם הפמ"ג לא חייב אותו ליטול ידיים במים לפני שממשיך לאכול לחם, או לנקות ידיו לפני שיאמר דברי תורה בסעודה.

צא וראה שלדעת הראב"ה שרק לפני ברהמ"ז צריך ליטול ידיו - הרי שתיקנו זאת רק לפני ברכה קבועה כמו ברכת המזון שלעולם באה אחר טינוף כזה, וכן לרשב"א שתיקנו גם לפני כוס של ברכה - כי היא חשובה ביותר, ואף לספר חסידים - הוא דוקא לפני ברכת בפה"ג החשובה, אך לא לפני כל ברכה, ובודאי שלא לפני אמירת דברי תורה או המשך אכילת הלחם. ועוד, הגר"א מצא את מקור הדין של נט"י אחר נגיעה בטינוף - בסוגיא של אחיזה בתפילין לאחר תה"מ, ולא כתב שמקור הדין נובע מסוגיית מים אחרונים, שלשיטתו הם 'חובה ומצוה כמו מים ראשונים' (מעשה רב פ"ד) ונתקנו לאחר נגיעה במאכלים ולפני ברכת המזון [ובכך יכלו להיות מקור ברור ללמד על כך], ובע"כ שהבין שאין קשר לשם.



### נגיעה בכתבי הקדש

מבואר בשבת (י"ד, ובפירש"י ותוס') שאסור לאחוז ס"ת בידיו ישירות ללא מטפחת [טעמי הדבר: 'משום כבוד תורה ומשום חיבתה' (הל' ס"ת - גנוי מצרים), 'משום שהידים עסקניות הן' (רמב"ן שבת י"ד.), 'שלא יתעסקו בו הידים יותר מדאי ויניחו שם דברים שבסבתם יבואו הספרים לידי קלקול או הפסד' (מאירי מגילה ז'), כדי לחזק את הגזירה שכתבי הקדש יטמאו תרומה - כדי שהעכברים לא יקרעו (רמב"ם אה"ט ט' ה', פיה"מ ידים ג' ג'), וכדי להפריש מהאיסור של אחיזה ללא מטפחת - גזרו שידי הנוגע בכתבי הקדש יפסלו תרומה (מחצית השקל ריש קמ"ז). לאחר מכן גזרו שגם סתם ידיו יפסלו את התרומה מפני שהן עסקניות ונוגעות בבשרו ובמקום הטינופת - ואם יגע בהן בתרומה היא תמאס מלאוכלה, ותפסד.

נחלקו הראשונים (תוס' שבת י"ד: ד"ה כיון ורמב"ן שבת י"ד. מול המרדכי מגילה תתל"ד בשם הראב"ה) האם כשגזרו על סתם ידים - ביטלו את הגזירה הראשונה, או שהיא קיימת, כגון כשנטל ידיו ושמרן, ואח"כ נגע בספר [והחזו"א (ידים ז' י"א) כתב שיתכן שאין כאן מחלוקת וגם המרדכי יודה שגזרו אף בידים משומרות, אך מצאתי במהרי"ט (א' קל"ו) שכתב שנראה שתוס' דלא כראב"ה].

כתב הבה"ל (קס"ד ב' ד"ה לחזור) שנראה שכל גזירת סתם ידים היתה רק לענין תרומה, שגזרו שאם יגעו בידים מזוהמות בתרומה יטמאוה ויטנפוה, ואגב זאת תקנו נט"י גם לחולין, אך לא מצאנו שגזרו שהנוגע בספר אחר הנטילה יצטרך שוב נטילה לחולין כפי שקנסו בתרומה את מי שנגע בספר ללא מטפחת. ועוד כתב שמשמעות הרמב"ן ותוס' שגם לגבי תרומה - כל שגזרו שיטול לאחר שנגע בספר בידים נטולות הוא רק מאחר וכבר גזרו שסתם ידים שנגעו בספר פוסלות תרומה - לא ביטלו את הגזירה כשנגע אחר נט"י, אך לגבי חולין מסתבר שגזרו רק על סתם ידים ולא שיפסלו ידי מי שנגע בספר אחר נטילה.

גם החזו"א (ידים ז' י"א) כתב שנראה שבזמן שהיו טהרות - היה אסור לאכול פת חולין אחר נגיעה בספר - כי היה חייב לטהר ידיו לתרומה, אך בזה"ז שכל גופו טמא וכל המאכלים ראשונים לטומאה ואין מצריכים נטילה חוזרת אחר נגיעה בכלים שנגעו באב הטומאה - א"צ ליטול שנית אחר שנגע בספר [וכתב

להקל אף לפי הצד שהגזירה כדי שלא יאחזו בספר ללא מטפחת, כי עיקר הגזירה לטמא תרומה, ולא חמור מראשון הנוגע בידים שאיננו מצריכים נטילה שנית].

כל זאת דלא כחיי אדם (א' מ' כ') שכתב: 'נראה לי דהנוגע באמצע סעודה בספר תורה או בתפילין או ברצועות או במגילה מן המגילות הנכתבים על קלף כדין - צריך ליטול ידיו, שהרי כל אלו מטמאין הידים... אך כיון שלא מצאתי דין זה בפוסקים - יטול ידיו ולא יברך', וסיים הבה"ל: 'ומ"מ אפשר דלכתחלה נכון לזהר בזה שלא ליגע באמצע סעודה', כלומר לא שאם נגע יצטרך ליטול ידיו כדעת החיי אדם, אלא רק להזהר לכתחילה שלא לגעת בס"מ באמצע הסעודה.

ביאור אחר מצאנו ברמב"ם (ס"ת י' ו') שכתב: 'לא יאחזו אדם ספר תורה בזרועו ויכנס בו לבית המרחץ או לבית הכסא או לבית הקברות אף על פי שהוא כרוך במטפחות ונתון בתוך התיק שלו... ולא יאחזו את ספר תורה כשהוא ערום', וכתב המהרי"ט (א' קל"ו) שיש שפירשו שכוונתו שאדם ערום לא יאחזו ס"ת, והקשה עליהם [שהלשון היתה צ"ל 'ערום לא יאחזו ס"ת'], ויותר היה נראה לו לפרש שכוונת הרמב"ם שלא יאחזו ס"ת ערום ללא מטפחת אפילו ע"י אחיזה בעמודיו שמא יגע בו - ובכך יפסיד את מצוות ההגבהה או ההולכה, אף שלא נגע בו בפועל [ובפשטות מוכח ממה שחשש מאחיזה בעמודים שמא יגע בו - שאסורה אפילו הנגיעה סתם בס"ת ולא רק אחיזתו ללא כיסוי בעת הקריאה בו או הגבהתו, וכ"כ בביאור באר יהודה (ס"ת י' ו') שהנגיעה אסורה גם בידים נקיות, ולא חילק בין קריאה בו לנגיעה סתם. לענ"ד אף שהפירוש שהאדם הוא ערום נכנס טוב יותר בסדר הדברים ברמב"ם - לאחר שכתב שלא יכנס עם ס"ת לביהכ"ס, אך גם לפירוש שלא יגע בו ללא מטפחת - י"ל שהחשש היה שמא יגע בו בידים עסקניות, ונמצא שכל הלכה זו ברמב"ם עוסקת בהנהגות כבוד לס"ת, לא להכנס עמו לביהכ"ס, להרחיקו מהמרחץ, לא לאוחזו בידים, ולא לשבת על מטה שס"ת עליה], וכ"כ המג"א (ריש קמ"ז) שלא יגע אף בעמודים, אך הכרעת המ"ב (קמ"ז ב') שיכול לאחוז בעמודים ללא מטפחת.

ויש להקשות שלשון הרמב"ם (ס"ת י' ח'): 'כל הטמאין ואפילו נדות ואפילו כותי מותר לאחוז ספר תורה ולקרות בו - שאין דברי תורה מקבלין טומאה, והוא שלא יהיו ידיו מטונפות או מלוכלכות בטיט, אלא ירחצו ידיהם ואח"כ יגעו בו' -

מוכיחה שבידיים נקיות מותר לגעת בס"ת, ודלא כמ"ש ברמב"ם לעיל, וי"ל שנקיון הידיים מועיל רק לעצם הקריאה בס"ת ולא לנגיעה בו, כפי שהוסיף הטור (יו"ד רפ"ב): '...אלא ירחצו ידיהן ואח"כ יקראו בו' (ביאור באר יהודה ס"ת י' ו').



## פרק ד'

### 'לא פלוג' בחיוב נטילה אחר נגיעה במקומות המכוסים

התבאר לעיל שצריך ליטול את הידיים לאחר נגיעה במקומות המכוסים שיש בהם מלמולי זיעה וצואה לאכילה ולתפילה, ויש לברר האם זו גזירה מוחלטת שאמרו בה 'לא פלוג', כלומר שגזרו גם על מקומות שכעת הם נקיים אך היו ראויים להתלכלך, כגון מקומות המכוסים - אך כעת הם לאחר רחצה, מקומות המכוסים אצל רוב בני האדם - ואצל אדם זה הם גלויים, ומקומות שבד"כ הם מכוסים - אך יש זמן שהם רגילים להתגלות:

לכאורה, מאחר וכל חיוב הנטילה הוא מדרבנן בלבד - אמור לחול כאן הכלל 'ספיקא דרבנן לקולא', ובפרט כאשר יש לידיים חזקת נקיון, כמבואר במשנה (ידיים ב' ד'): 'ספק הידיים ליטמא ולטמא וליטהר טהור', וכדעה זו פסק השו"ע (ק"ס י"א), אלא שהוסיף: 'ויש מי שאומר שעל כל זאת אם יש לו מים אחרים - שיטול ידיו ויוציא עצמו מן הספק', וביאר המ"ב (ק"ס נ"א): 'והטעם כיון שאפשר לצאת בקל מידי ספיקא', אך עדיין יש לדון האם אמרו כאן 'לא פלוג'.

העירוני (הרב מאיר ערבה שליט"א) שכאן הוא נידון חמור יותר, שהרי המרדכי (ברכות קצ"ג-קצ"ד) הסתפק האם די בנקיון בעלמא או שצריכים דוקא מים לדברים הצריכים נטילה [ההולך בין המתים, ההולך מבית המרחץ, הנוטל צפרניו, החולץ מנעלים, הנוגע ברגליו, והחופף את ראשו וההולך מבה"כ], והסיק להחמיר כי 'דבר שאי אפשר להתברר בראיה ברורה אין לעשות פירוקא לסכנתא'. ומ"מ אף שאין לנו מושג איזו סכנה יש בזה, ומנין שהסכנה תסור דוקא במים ולא בניקוי, אך במה שלא מפורש בדבריו בודאי שאין לחוש לסכנה. ובפרט כשהרשב"א (א' קנ"ג) לא ראה עדיפות לרחיצה במים על פני ניקוי 'ולא תקנו נטילה אלא לסעודה ורחיצה ונקיות לתפילה וקרית שמע, ומכל מקום מסתבר ודאי שאדם ישן על

מטתו ערום והידיים עסקניות גרועות הן מסתם ידיים, וחזקה מטונפות הן בנגיעת בית הסתרים - ופסולות הן להזכרת השם, אלא שאינו צריך לנטילת ידיים, אבל מנקה ידיו ברחיצת מים או בצרורות או בכל דבר דמנקה, ואחר כך עושה צריכין אלו, ולבסוף נוטל את ידיו [=לתפילה (י.ש.)].



### 'סתם ידיים' והרגלי הנקיון בזה"ז

מציאות החיים בזמננו כמעט ואיננה מאפשרת לידיים להתלכלך בסתמא, ללא שממש יגע בטינוף, ואף שה'ידיים' עסקניות' (משנה טהרות ז' ח') - אך לכאורה באופנים הרגילים של עסקנות הידיים - אין להן במה להתלכלך, שהרי הרגלי ואפשרויות הנקיון שלנו הם מעבר לכל דמיון למה שהיה מצוי בזמן חז"ל: הרחובות נקיים ללא תעלות ביוב פתוחות וללא לכלוכי צואה בכל מקום [כדרכם להתפנות בכל מקום שלא רואים אותו, ובלילה - עוד פחות הרחיקו, כדהתבאר לעיל], ובתי הכסאות שלנו נקיים [עכ"פ ביחס לבתי הכסאות של לפני עשרות שנים] ואין לנו עביט של מי רגלים תחת המיטה, ואף צואת התינוקות נעטפת בטיטולים - ובגדיהם החיצוניים בד"כ נקיים, הנעלים נקיות כי אין טיט ורפש ברחובות הנקיים המרוצפים והמכוסים באספלט, ואפילו החצרות שלנו מרוצפות או מכוסות דשא, ואנו מתקלחים במים חמים הזורמים בלחץ וכמעט ללא הגבלה - וזו פעולה שגרתית יומיומית, ומי הרחיצה זורמים החוצה עם הלכלוך שנשטף בהם - ולא שוהים באותו מקום עד שיסריחו, ואנו לא שוהים במרחץ שמימיו כמעט ולא מוחלפים [מחמת הקושי שבמילוי וחימום הרבה מים], ויש לנו חומרי סבון ושמפו זמינים ויעילים, ומשתמשים בדאודורנט ובבושם, מצחצחים שיניים במברשת עם זיפים מותאמים ומשתמשים במשחת שיניים וחוט דנטלי, על הסדינים שלנו אין טיפי דם מכינים פרעושים וכו', בגדינו נקיים ומכובסים בקלות במים חמים וסבון יעודי - ולא בנהר המלא בוץ וביוב, ואנו מייבשים את הבגדים במייבש כביסה או בחבלי כביסה מוגנים - ולא במקומות החשופים ללכלוך, ורוב שהייתנו במשך היום היא במקומות ממוזגים ומאווררים ומוצלים ונקיים, ומכך שחז"ל תיקנו מצוה לרחוץ פניו ידיו [עד המרפק] ורגליו [עד הברך] לכבוד שבת - מוכח שאת שאר הגוף לא בהכרח רחצו אפילו פעם בשבוע [כלומר, כפי שחז"ל

עיגנו את מצות הדלקת הנר במצוה כדי למנוע מצב שרבים יהיו ללא תאורה מחמת הדחק להשיג חומרי תאורה, וכשעיגנו זאת במצוה היו מחוייבים להתאמץ בזה, כך גם לגבי רחצה - עיגנו את הרחצה בע"ש במצוה כדי למנוע מצב שרבים ישארו ללא רחצה מינימלית מפני הדחק והקושי שבהשגת מים וחימוםם], בקיצור - מה יעשה הבן ויטנף את ידיו [עדיין ניתן לתוחבן לבית השחי כדי לטנפן, אך 'סתם ידים' לא מגיעות לשם בד"כ]? כמובן שגם בזמן חז"ל היו חומרי ניקוי, בשמים ומרחץ משוכלל, אולם הזמינות שלהם בודאי לא התקרבה לזמינות שלנו לנקיון והיגיינה במישור הפרטי והציבורי.



### 'מקומות המכוסים' - לאחר רחצה

הבן איש חי (שו"ת תורה לשמה י"ג) נשאל האם אחר יציאתו מהמקוה צריך לטול ידיו לפני ברכה, וביאר שמאחר ואמרו שכשמברך בתוך המקוה יפסיק בזרועותיו בין הלב לערוה - ש"מ שלא הקפידו שכפות ידיו תגענה בבשרו, ומוכח שמאחר וכעת אין חשש מלמולי זיעה א"צ נט"י, ואפילו אם כבר יצא מהמים אך בשרו עדיין לח - דינו כמי שעדיין עומד בתוך המקוה. אמנם, הבן איש חי הוסיף שאם כבר התנגב - צריך נט"י אף שגופו עדיין נקי, כי כשהצריכו נט"י אחר נגיעה במקומות המכוסים לא חילקו בין אם רחץ גופו או שלא רחץ [וחדש שנגיעה ברגליו חמורה יותר כי טומאתן היא לא רק משום מלמולי זיעה אלא כי שורה שם רוח רעה - ולכן אם נגע בהן מיד בצאתו מהמים - צריך נט"י].

בספר הליכות שלמה (כ' ט"ו) החמיר עוד יותר שרק כשעומד בתוך המים אין מלמולי זיעה, אך מיד אחר הרחיצה - הנוגע במקום מכוסה צריך נטילה. וכן הוא בהג"ה אשל אברהם (בוטשאטש, ד' כ"א) 'נראה שרק בנגיעה בגופו עשו חז"ל בזה דרך לא פלוג להצריך נטילת ידים תמיד גם אם היה המקום נקי אז...!'

ולא זכיתי להבין את דבריהם, שהרי לא מצאנו גזירת חז"ל על 'מקומות המכוסים' כדי שנאמר בזה שלא חילקו בגזירתם, אלא זו רק הגדרה של הרשב"א לתיאור המציאות היכן יש טינוף, וממילא אם בפועל אין באותו מקום טינוף מחמת הרחצה - הרי הוא ככל מקום שאינו מטונף, וכיצד ניתן לגזור על הנגיעה שם? הרי עינים רואות שבמציאות החיים שלנו כלל לא מצוי טינוף גם על חלקי



הגוף המכוסים, פרט לבמקום בית השחי ובית הערוה ובבגדים הצמודים לשם, ומעט טינוף תחת כיסוי השיער ובכפות הרגלים - ששם אכן מצוי מעט יותר טינוף באופן יחסי. ואצלנו יש גם אמצעים להפחתת הזיעה - מקומות מגורים קרירים ומאווררים, בגדים קלילים המאפשרים את אידוי הזיעה המועטת, שימוש בדאודורנט [חלקם מפחיתים את הזיעה וחלקם רק מבטלים את הריח], וכל כיו"ב, וגם אם מתטנפים מחמת סיבה כלשהי - משתדלים להתנקות במהירות האפשרית, ולא זכיתי להבין כיצד ניתן לומר במציאות זו 'לא פלוג' בדבר שאיננו גזירת חז"ל (וכן שמעתי מהרב יחיאל מאיר שליט"א)? ובדומה לזה ראיתי בספר כף החיים (ד' פ"ה) שסתם שאם רחץ גופו היטב ולא נשאר בו שום טינוף אין צריך נט"י, וכן ראיתי בשם הספר 'ביקשו מפיהו' (לא ראיתיו בפנים) בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל שכאשר הדרך להתקלח כמה פעמים בשבוע - שוב אין דין נטילה בנגיעה במקום מכוסה [אפי' לא התקלח באותו היום].

וכן ראיתי שכתב הרב שריה דבליצקי בספר זה השלחן (או"ח ב' ד') שחלק על החזו"א במה שהצריך נט"י גם למי שרגיל בגילוי השרוולים [מובא בהמשך] וכעת ראיתי שכן הוא להדיא מוכח במקור האי דינא שהוא תשובת הרשב"א שכתב 'אבל מקומות מגולים בראשו ובפניו ובמקום מגולה שבזרועותיו אין זה מקום הטינופת שאין שם צואה וזיעה וכך אנו נוהגים' - הרי שתלה הדבר ביש שם זיעה או בדאין שם במציאות, ופשוט שאין כאן שום ענין של גזירה ותקנה קבועה מחז"ל, עד שנאמר שאלה שאין נוהגים לכסות שם בטלי במיעוטייהו, כל זה לא נזכר בשום מקום. והוכיח את היסוד שלו ממה שלא נזכר שיזהר שלא לגעת בידיו בגופו בעת ברכת הטבילה, ומכך שאמרו (שו"ע ע"ד ב'): 'הרוחץ ערום במים צלולים ורוצה לשתות יכסה בבגד ממה ללבו... כשיברך, ודוקא בבגד, אבל בידים לא הוי כיסוי, הגה: וה"ה אם מכסה ראשו בידיו לא מיקרי כסוי הראש' - ומדוע אמרו רק שהטעם שכיסוי בידים איננו נחשב ככיסוי כי אין גוף מכסה גוף, ולא כתבו שהטעם הוא כי האדם נוגע במקומות המכוסים - 'אלא ודאי דתלוי הכל במציאות מלמולי זיעה', ודלא כדעת החזו"א.

יש להעיר על דבריו שאף שההוכחה איננה מוחלטת, שהרי ניתן לדחותה שמדובר שהאדם לא נוגע בכפות ידיו בגופו או שלא גזרו בעודו עומד במים, אך

עדיין נראה שצדקו דבריו כי במקור הדין ברשב"א ניכר שהתכוון ש'מקומות המכוסים' הוא תיאור מציאות ולא גזירה, וממילא לא מסתבר לומר שלא חילקו בגזירתם - כי אין כאן שום גזירה. כך או כך עדיין קשה מכאן על החזו"א - שאם הוא החמיר על מי שרגיל ללכת בשרוולים קצרים להחשיבם כמקומות המכוסים אטו מי שמכסה זרועותיו - ק"ו שהיו צריכים להחמיר במקום שתמיד מכוסה ומזיע ולא להקל גם באותם רגעים שהוא טבול במים, ואף שאין זו הוכחה מוחלטת.



### נגיעה במקומות המכוסים שהורגלו לגלותם

כתב הפמ"ג (משב"ז צ"ב ב'): 'ואם הולך יחף ברגליו - אפשר דהוה בכלל מקומות המגולים', הביאו המ"ב (ד' נ"ד), ולמדנו מדבריו שיתכן שאין חשש נגיעה ב'מקומות המכוסין' במי שמגלה אותם [מן הסתם כוונתו למי שרגיל בגילויים], ובדומה לזה כתב במחצית השקל (ד' כ"ג): 'ולענ"ד דהכל לפי המדינה ודרך לבושיהן, דבמקום שיש להם כתונת שרחב בית היד וכן אין כורכין סביב הצואר - א"כ נשאר עד השיעור שכתב מ"א [ביד עד המרפק ובצואר עד החזה] ע"פ הרוב מגולה, וליכא שם מלמולי זיעה', הובאו דבריו במ"ב (ד' נ"ג): 'כתב במחצית השקל דזה תלוי לפי מנהג המקומות אם הדרך להיות מגולה'.

וכן הוא גם לחומרא, כפי שכתב הבן איש חי (שנה ראשונה תולדות י"ז): 'במקום שדרך הנשים לכסות פרקי זרועותיהם הסמוכים לכף, שדרכם להניח לולאות סמוך לכף בראש הכתונת שתהיה הכתונת מכסה כל הזרוע [כלומר שהן מכפתרות את סוף השרוול] - אז גם אם נגעה בזרוע צריכה רחיצה משום נקיות', והוסיף הכף החיים (ד' צ"ט) שמשמע מדבריו שגם בגברים אם דרכם לכפתר את סוף השרוול - הנגיעה בזרוע נחשבת כנגיעה במקומות המכוסים.

עוד הוסיף במחצית השקל: 'אבל במקום שכורכים מטפחת סביב צווארם ובית יד של כתונת שלהם קצר - א"כ גם אלו מקומות על פי הרוב מכוסים ויש גם שם מלמולי זיעה', וכתב הביאור הלכה (ד' כ"א ד"ה צריך) שלא העתיק את דבריו אלו כי לא משמע כן בזבחים ברש"י (י"ח: ד"ה ולא), שבגמ' שם (זבחים י"ח:): כתוב שמקום חגירת האבנט הוא מתחת למקום המרפק ומעל המתנים: 'מאי לא יִחְגְּרוּ

בִּינָע אמר אביי לא יחגרו במקום שמזיעין, כדתניא כשהם חוגרין אין חוגרין לא למטה ממתניהן ולא למעלה מאציליהן - אלא כנגד אצילי ידיהן, ופירש"י מדוע לא יחגרו מעל גובה המרפק 'לפי ששם היד שוכב תמיד על הצלעות, ומזיע'.

בשו"ת מנחת יצחק (ד' קי"ד) ביאר שכוונת הבה"ל לחלוק על מחה"ש לקולא, שמחה"ש החמיר להחשיב את המקום מעל המרפק כמקום מלמולי זיעה אף כשמורגלים בשרוולים קצרים, וחלק הבה"ל שמשמע מרש"י שלא די במה שהזרוע מכוסה כדי שתזיע - אלא רק בצירוף מה שהיד תמיד שוכבת [ישירות] על הצלעות [(ולענ"ד כלפי זה די ללבוש חולצה שחוצצת בין מקום הצלעות לזרועו הלא מכוסה) ואין כוונת הבה"ל לומר שללא שרוול יחשב כמקום זיעה - כי מאחר וסוף סוף המקום מאוורר - אין בזיעה זו משום זוהמא, שהרי הרמ"א (ד' כ"א) והט"ז (ד' ט"ו) ביארו שמלמולי הזיעה הם זוהמא כעין שעורים קטנים - וזה הרי לא מצוי במקום מאוורר. פשוט שמה שהתורה וחז"ל מתייחסים למקום שמעל המרפק כמקום זיעה עדיין לא אומר שהנוגע שם מתחייב בנט"י, שהרי כפי הגדרת הרשב"א גם בזרועותיו ופניו המגולים יש זיעה, וצריך ליטול הידים רק אם נגע במלמולי הזיעה - שהם כדורי שומן ולכלוך, ולא כשסתם נגע בזיעה, ואילו לגבי האבנט התורה אמרה שלא יחגרו במקום הזיעה, ולא הצריכה מלמולי זיעה. עכת"ד המנחת יצחק].

אמנם, החזו"א רוח אחרת עמו, שכתב (קובץ אגרות א' ד') שמאד החמירו להזהר ממפסידי הנט"י המבוארים בשו"ע, והוסיף ש'למעלה מפרק הזרוע של יד בכלל מקום מכוסה, אף שרבו מגולי כל היד בטלה דעתם' - הרי שלא הסכים שיש לבדוק את המציאות האם יש או אין שם מלמולי זיעה, אלא סבר שיש לומר 'לא פלוג' [הסתפקתי האם כוונתו שמה ש'בטלה דעתם' של מגולי היד משפיע שגם המורגלים בגילוי יצטרכו ליטול ידיהם כשנגעו מעל המרפק למרות שאצלם אין כלל חשש למלמולי זיעה, או שכוונתו רק שמי שמורגל בכיסוי יצטרך ליטול ידיו אם נגע שם, ולא יוכל לומר שמקום זה נחשב כמגולה כי הולכים אחר רוב הציבור המגלים אותו, אך במי שזרועו מגולה תמיד - מודה החזו"א שלא יצטרך ליטול ידיו, כי סוף סוף תמיד אין שם מלמולי זיעה. ובספר זה השלחן המובא בסמוך פירש שכוונתו היתה להחמיר על מגולי הזרועות ליטול ידיהם אף שאצלם אין טינוף, וצ"ע].

הרב שריה דבליצקי זצ"ל (זה השלחן או"ח א' ד', וגם ב' ד') חלק על החזו"א וסבר שאין לומר כאן 'לא פלוג' מאחר ודברי הרשב"א אינם גזירה אלא רק ביאור המציאות שכשהמקום מכוסה יש בו מלמולי זיעה 'הרי שתלה הדבר ביש שם זיעה או בדאין שם במציאות, ופשוט שאין כאן שום ענין של גזירה ותקנה קבועה מחזו"ל, עד שנאמר שאלה שאין נוהגים לכסות שם - בטלי במיעוטייהו, כל זה לא נזכר בשום מקום'. את דבריו תמך גם בכך שהבן איש חי (שנה ראשונה תולדות י"ז) כתב שהזרוע נחשבת כמקום המגולה בעת הנחת התפילין, וממילא כ"ש שאם מקום זה מגולה אצלו כל היום - לא יצטרך ליטול ידיו אחר נגיעה שם, אך דחה את דבריו שהרי אם כל היום הזרוע מכוסה - הרי שגם בעת הנחת התפילין מצויים שם מלמולי זיעה, ומ"מ סבר שמי שמורגל כל היום לגלות את זרועו יוכל להקל אם נגע שם כי בפועל אין אצלו שם מלמולי זיעה, כפשטות לשון השו"ע 'ומקום מגולה שבזרועותיו אין להקפיד' - ולא הזכיר כלל 'מרפק' אלא כל מקום שהוא מגולה בזרועותיו, וגם לא אמר 'שבזרוע' אלא 'בזרועותיו' - שר"ל כל אחד כפי שאצלו מגולה. עוד שתי ראיות הביא מהשו"ע (ע"ד ג') שאמר שניתן להפסיק בין הלב לערוה ע"י חיבוק הזרועות, ולא השמיע שצריך להקפיד שכפות ידיו לא תגענה בגופו, ואם כפי' החזו"א - היה לו לגזור בתוך המים אטו חוץ למים. וכן בסעיף שלפניו (ע"ד ב') כתב שהרוצה לשתות במקוה צריך לכסות ראשו, אך לא מועיל כיסויו בידו, וביארו המפרשים שהוא משום שאין גוף מכסה גוף, ואילו לחזו"א היה להשמיע שמכל מקום לא יוכל לברך כי הוא כנוגע במקומות המכוסים, אלא ודאי דתלוי הכל במציאות מלמולי זיעה.

כתב בשו"ת מנחת יצחק (ד' קי"ד) בשם הגהת בית ברוך (הרב בנימין זילבר זצ"ל) על החיי אדם (כלל ב') שאם נגע בגופו אחר הרחיצה עדיין צריך נט"י משום רוח רעה, אך י"ל שרו"ר שייכת רק במקום שתמיד מזוהם ורק לעתים הוא נקי, אך אצל מי שרגיל ללכת בגילוי הרי תמיד איננו מזוהם - וי"ל שאין אפילו רוח רעה [כפי המבואר בב"י בשם זוה"ק אף לענין רו"ר בבית הכסא (לא מצאתי ב"י זה)], וממילא אף שלכתחילה צריכים להזהר, אבל אפשר שמגולי הזרועות שלא מקפידים בנט"י אחר שנגעו בזרועותיהם - יש להם על מי לסמוך על הפמ"ג והמ"ב (שהתבארו לעיל), שסתימתם שהוא כמקומות הגלויים מעידה שאף אין בזה

רוח רעה. ומה שהפמ"ג כתב בדרך אפשר - י"ל שהוא רק לעניין רגלים מגולות, שהן חמורות, אך לא לגבי זרועות הרגילות בגילוי.

גם בספר הליכות שלמה (כ' ט"ז) הובאה דעת הגרשז"א זצ"ל ש'הנוגע בחלק הזרוע שרגיל להיות מגולה - א"צ נט"י' [כוונתו לחלק העליון של הזרוע (עפ"י מה שבהערה שם הפנה להל' זו)], אך העיר שיש מקום להחמיר בזה, ולגבי נגיעה בגוף של קטן שלא מקפידים על גילוי כתב (כ' ט"ז) שא"צ נטילה, וכ"כ בקובץ בית אהרן וישראל (ל"ט עמ' ע"ב) - בירורי הלכה מהרב ואזנר זצ"ל: 'הנוגע בקטן במקום שדרכו להיות מגולה אצל קטנים - אף שאצל גדולים רגילים לכסות מקומות אלו אינו צריך נטילה'.

ובספר קובץ תשובות (ג' י"ב) כתב הגריש"א זצ"ל בשם המור וקציעה ומחצית השקל שא"צ נטילה כשרגילים בשרוולים קצרים, וכן בשם הפמ"ג שאפשר שההולך יחף הוא בכלל מקומות הגלויים, אלא שהביא את הערת הבה"ל על מחה"ש שהזרוע מזיעה מחמת הצלעות [ולא הבנתי את כוונתו, שהרי אף שיש זיעה, אך היא מתאדה ולא מסרחת], ולדבריו עכ"פ מקום הזרוע של קטן יהא דינה כמו אצל גדול, כי היא מונחת על הצלעות. ומ"מ כבר התבאר לעיל בשו"ת מנחת יצחק שכוונת הבה"ל לא היתה להחמיר אלא להקל.



### נגיעה במקום שרגילים שמתגלה בזמנים מסויימים

יש לבאר האם נגיעה במקומות שבד"כ הם מכוסים, אך לעתים מזומנות רגילים לגלות אותם - נחשבת כנגיעה במקומות המכוסים, כגון בנגיעה בזרוע מעל המרפק ובשערות ראשו בעת הנחת תפילין, ובנגיעת האשה בדדיה בעת ההנקה. בפשטות היה נראה לומר שמאחר ובד"כ מקום זה מכוסה, הרי שיש בו מלמולי זיעה, ואין סיבה להחשיבו כ'מקומות מגולים' בזמן הקצר שמגלים אותו, אמנם, יש כאן מקום עיון.

נגיעה בשערות בעת הנחת התפילין: כתב השו"ע (קס"ב ח'): 'נטל ידו אחת ושפשפה בראשו [כדי לנגבה]...', וביאר המג"א (קס"ב י"ד): 'בראשו - פי' בכובע שבראשו', והסביר הפמ"ג (קס"ב אשל אברהם י"ד): 'הא בשערות אף על פי שלא

חיכך טמאות, ולפי זה במניח תפילין של ראש לדעתו צריך לזוהר שלא יגע כלל בשערות ראשו, וצ"ע, וכ"כ עוד הפמ"ג (צ"א א"א ג'): 'ולהניח תפילין של ראש... לא יגע בידו בשערות ראשו דבעי נטילה', וביאר המחצית השקל (קס"ב י"ד) מדוע הוצרך המג"א לבאר שמדובר כשנגע בכובע שבראשו 'דליכא למימר בראשו ממש - הא מבואר סוף סימן קס"ד דאם נגע תוך הסעודה בראשו נטמא ידו וצריך נטילה'. בשו"ת לבושי מרדכי (א' א') הקשה מדברי שו"ת מהרש"ל (ע"ב) שמתיר בשעת הדחק להזכיר אזכרות בהנחת ידו על ראשו 'אפילו מי שירצה לברך ברכת נהנין והוא בלילה שאין לו כובע עליו, או כשרוחץ באמבטי - די לו במה שמכסה את ראשו בידיו', ודחה שמדובר שמניח את הזרוע ולא את כף היד, וסיים שאין בידו להכריע. וכן כתב בספר דינים והנהגות מהחזו"א (ג' י') שבעת הידוק התפילין של ראש החזו"א לא נגע בראשו בידיו אלא בהפסקת הכיפה.

אמנם, לא ידעתי להלום את הדברים, שהרי בשו"ע עצמו (קס"ד ב') כתב: 'מי שעומד בסעודה ונזכר שנגע... או שחיכך בראשו... ובמקומות המטונפים שיש בהם מלמולי זיעה - צריך לחזור וליטול ידיו' - הרי שלא הקפיד על נגיעה בשערות אלא רק בחיכוך בראשו במקום מלמולי הזיעה, וממילא מסתבר שכל כוונת המג"א שפירש שניגב ראשו בכובע ולא בשערות - היא רק כי קשה לנגב מים בשערות עצמן, אלא דוקא בכובע, ואין הכרח לומר שהמג"א החשיב נגיעה בשערות כנגיעה במלמולי זיעה. וכ"כ המ"ב (קס"ד י'): 'אבל אם לא חיכך אלא שנגע בשערותיו - א"צ נטילה, ואפילו אם קינח בהם', וביאר יותר (מ"ב קס"ב נ"ח): 'ואף דאם נגע בזיעה צריך נטילה שנית... שאני הכא שאינו מחכך בין השערות מקום הזיעה, אלא מקנח ידיו מלמעלה'. וכ"כ הכף החיים (ד' צ"ח) שנגיעה בשערות המגולות לא מחייבת נט"י 'משמע בהדיא מפשט הלשון [של השו"ע] אבל מקומות המגולים בראשו ובפניו' דמה שהוא חוץ לכובע שמשימים על הראש [=הכיפה] והוא מגולה - אין להקפיד, ולא שנא בין אם יש שם שער בין אם הוא מגולח, והטעם משום דהזיעה אינה מזקת אלא אם כן יש בה זוהמא... ומקומות המגולים כיון ששולט שם האויר אין בזיעה ההיא שום זוהמא, ואפילו יש שם שיער - גם כן שולט האויר'. הוסיף המנח"י (ד' קי"ד) שיש להתיר בנגיעה בשערות בעת הנחת התפילין 'די"ל דמה שעושין לצורך המצוה, לאו היינו דינו כנוגע במקומות המכוסים שיצטרך נטילה, וראיתי משו"ע (יו"ד רס"ה ח') דאין צריך

לכסות ערות הקטן בשעת ברכת המילה - אלא ודאי כיון דהוא לצורך המצוה, וא"א באופן אחר, ע"כ אין צריך נטילה'. בקובץ בית אהרן וישראל (ל"ט עמ' ע"ב) הביאו בירורי הלכה מהרב וואזנר זצ"ל, שחילק היכן חוכך בראשו: 'החוכך בראשו במקום שיער במקום שדרכו להיות מכוסה ע"י הכיפה - חייב בנט", והחוכך במקום שיער שלא מתחת לכיסוי הראש - אינו חייב בנט", ומתחת למקום שלעתיים מכוסה בכובע אבל רוב הזמן אינו מכוסה - נראה שיש להחמיר (עפ"י הכף החיים דלעיל), אבל הנוגע בשערות ראשו אין צריך נטילה (עפ"י המ"ב דלעיל)'.  
 נגיעה בזרוע בעת הנחת התפילין: כתב הבן אש חי (שנה ראשונה תולדות י"ז) שבזמן הנחת התפילין זרוע שמאל נחשבת כמקום מגולה וא"צ נט"י לאחר הנגיעה בה, וכן דדי אשה נחשבים כמקום המגולה בזמן שמניקה. משמעות לשונו שרק בעת הנחת התפילין וההנקה מקומות אלו נחשבים כמקום מגולה - ומסתבר שהבין שאף שבד"כ הוא מקום זיעה, אך בעת שהוא מגולה - הרי בפועל הזיעה מתאדה. אמנם משמע שהכף החיים (ד' צ"ט) הבין שכוונת הבן אש חי שזרוע שמאל אצל איש כלל איננה כמקום המכוסה 'משמע שאם נגע ביד שמאל עד סוף מקום הנחת התפילין אין צריך רחיצה כיון שמגלה אותם בשעת הנחת תפילין וממשמש בהם - לא חשיב ממקומות המכוסים, משא"כ ביד ימין', ולענ"ד כמש"כ שגם הבן אש חי לא התכוון אלא בעת ההנחה [כפי שהיתרו הוא רק בעת ההנקה ולא תמיד, וז"פ] - ומסתבר שכה"ח הבין שמאחר ובד"כ הוא מקום זיעה, הרי שגם בזמן הקצר שהמקום מגולה - סוף סוף יש בו מלמולי זיעה מחמת רוב הזמן שהוא מכוסה. המנח"י (ד' קי"ד) כתב ששמע מזקני ירושלים 'שאף שנוהרים בנט"י בנגיעה בקיבורת, מ"מ אין נוטלים ידיהם אחר הנחת תפילין, מטעם היות מטבע הנחת תפילין דורש נגיעה ביד - כך הוי מצותה, ואפשר דהוי זלזול בתפילין אם יטלו ידיהם'.

אמנם, הרב שריה דבליצקי זצ"ל (זה השלחן או"ח א' ד') תמה על הבן אש חי שהרי בד"כ הזרוע מכוסה - וממילא מצויים בה מלמולי זיעה 'אבל דבריו אינם נראים, דכיון דטעם נטילה זו היא משום מלמולי זיעה המצויים בכל מקום מכוסה - אין סברא לומר שמכיון שמניח שם בבקר תפילין לא יהיו שכיחים שם מלמולי זיעה כל המעל"ע [ואפשר כוונתו במי שהולך בתפילין כל היום וממשמש שם

תדיר אבל אין לשונו מורה כן], ומה יענה לשבת ויו"ט, ובפרט לפי מה שכתב האר"י ז"ל (שער הכוונות דף י'. 'ויכסה זרועו בטלית כדי שתהא הנחת תפילין בהצנע') דבהנחת תפילין של יד צריך לכסות עם הטלית - א"כ לעולם חשיב כמקומות המכוסים' [את הראיה מהאר"י לא הבנת, כי הוא לא מיירי בכיסוי צמוד לזרוע, כשרוול, אלא בטלית המכסה מלמעלה, וברור שהזרוע עדיין יכולה להתאווור], וכ"כ בספר דינים והנהגות מהחזו"א (ג' י') שהחזו"א היה נזהר מלנגוע בזרועו בעת הנחת התפילין של יד.



### נט"י אחר יציאה מבית הכסא

כתב התשב"ץ (קטן רע"ו): 'ואלו הן הצריכים נטילה אחריהם... ההולך מבית המרחץ... ההולך מבית הכסא, ומיהו לענין נקיות אמרינן בברכות מי שאין לו מים חופף את ידיו באבן או בצרור או בקיסם דכתיב ארחץ בנקיון כפי - בכל מידי דמנקי. ומיהו בכל מקום נטילה שלא לצורך אכילה כהנך דברים דמצריך לעיל - סגי בנקיות בעלמא, אבל לענין אכילה בעינן נטילת ידים במים דוקא... והני מילי לענין אכילה אבל לענין שתיה ולענין תפלה אינו צריך להמתין אלא יקנח בצרור או בקיסם', הובאו דבריו בעוד ראשונים, וכ"פ השו"ע (ד' י"ח): 'אלו דברים צריכין נטילה במים... והיוצא מבית הכסא ומבית המרחץ', וביאר המ"ב (ד' מ') 'והיוצא מבהכ"ס - אפילו לא עשה צרכיו, וכן מבית המרחץ אפילו לא רחץ שם - ומשום רוח רעה ששורה באלו המקומות'.

אמנם, הבדל גדול יש בין בתי הכסאות בזמן חז"ל לבתי הכסאות המצויים אצלנו, שלגבי בתי כסאות שלהם מבואר בברכות (כ"ו.) שלא רק שאין קורין ק"ש ומתפללין [וה"ה כל אמירת דבר שבקדושה] בבית הכסא שיש בו צואה - אלא שיש אף להרחיק ממנו ד' אמות [וכן כמלא עיניו - כשמחיצות ביהכ"ס לפניו] אף כשכעת אין בו צואה. עם זאת, גם בזמנם היו בתי כסאות שלא היה להם דין בית הכסא - 'אמר רבא הני בתי כסאי דפרסאי אע"ג דאית בהו צואה כסתומין דמו', ופירש"י 'בחפירה היו ופיהם ברחוק מן הגומא והוא בשיפוע, והרעי מתגלגל ונופל לגומא' - מבואר בהגדרה זו שאת שם ביה"כ נותנת העובדה שהרעי נשאר באותו מקום, אולם אם הרעי אינו נשאר שם אין לו דיני בית הכסא - ומותר אף להתפלל



שם [כשאין לכלוך או ריח רע]. אשר על כן, מדינא י"ל שגם בתי כסאות שלנו דינם כפרסאי שהרי הרעי אינו נשאר שם, ומקפידים לאווררם [ואינם גרף של רעי כי מקפידים לנקותם והם עשויים מחומר שאינו בולע], אלא שהחזו"א (י"ז ד', י"א) הסתפק אם אכן ניתן לתת להם דין בית הכסא דפרסאי מאחר והצואה מתעכבת בו מעט זמן עד ששוטפים אותה, וכתב שאין היתרו ברור וצריך להחמיר מספק. בשם הגר"י קלופט זצ"ל מפורסם שחלק על ספיקו של החזו"א, וסבר שיש לבית הכסא דידן דין בית הכסא דפרסאי דבתי כסאות דידן נקיים טובא, ומה שהצואה נחה מעט אינו סיבה להחמיר כיון שהוא על מנת לפנותה מיד ולא על מנת להניחה בשום צד קביעות [וכן ראה בבה"ל (פ"ג ד"ה הזמינו) שלא חל שם הזמנה לבית הכסא כאשר יודע בעת ההזמנה שיהיה צריך תיכף לכסות, וגם אינו גרוע ממקום שהוזמן לקבורה והניח בו את המת בפירוש על דעת לפנותו - שמותר], ומובן שכל זאת רק כאשר בית הכסא נקי כשאר חדרי הבית, ולא בשעה שיש בו לכלוך או ריח רע.

אף אם נחוש לספק החזו"א שמא עדיין דינם כביהכ"ס גמור [דלא כהכרעת הגר"י קלופט] - מסתבר שאין זאת אלא כשהחשש הוא לאיסור תורה כגון תפילה או הרהור תורה שם, אולם בדבר שגם בבית הכסא רגיל אין בו איסור תורה כגון ליטול ידיים לאחר היציאה מבית הכסא [כשאינו צריך נטילה מחמת נגיעה במקום המטונף] - נראה שא"צ לחוש בבית הכסא דידן, ולא נצריך נט"י למי שיצא מהם, ובלבד שיברכו מחוץ לחדר [אולם כשמדובר היה בישיבה הורה להם מו"ר שליט"א שינגבו את הידיים מחוץ לחדר מאחר ותפקיד הישיבה הוא גם לחנך ליראת שמים ובכך מחדירים להם שיש כאן איזו שהיא בעיה].

כתב החזו"א (כ"ד כ"ו) שגם אין נוטלים ידיים בביהכ"ס [והחמיר אף אם נטל שם ידיו והוציאן רטובות לנגבן בחוץ. מ"מ לא הבנתי כלפי מה כתב שלא מצאנו בהדיא, ותלה זאת באם בביהכ"ס יש רק רוח רעה או גם זוהמא, ושקשה להקל]. אמנם לענ"ד בבתי הכסאות שלנו יש מקום יותר גדול להתיר ליטול ידיים לאכילה, שמעיקר הדין אין דינם כביהכ"ס, אלא שבאג"מ (אה"ע א' קי"ד) לא התיר ליטול ידיים לאכילה אף בבית הכסא שלנו [ולגבי נט"י לתפילה התיר ליטול שם אם אין מקום אחר - כי לא גרע מנקיון הידים, המועיל לתפילה בשעה"ד, אבל מ"מ ינגב

ידיו מחוץ לביהכ"ס]. עכ"פ בודאי ניתן ורצוי לבנות צורת הפתח להבדיל בין האסלה לכיור, כמ"ש בשו"ת אור לציון (א' או"ח א').



### נט"י אחר יציאה מחדר הרחצה

נראה שניתן להקל בשופי ליטול ידיים בחדר הרחצה המצוי אצלנו, שהרי אצלנו המים שוטפים את הלכלוך ונעלמים מיידית בניקוז, ולא נותר במקלחת לכלוך שיכול להיות מוגדר כ'זוהמה' [אא"כ המקום בפועל מטונף וכדו'], ואין סיבה שלא להתייחס לחדר הרחצה כאל בית הכסא של פרסיים - שמותר אפילו להתפלל בו.



### נט"י ביום הכפורים

כתב המ"ב (תרי"ג ו') שמי שנגע באצבעו במקומות המכוסים רשאי ליטול ביוהכ"פ עד סוף קשרי אצבעותיו. להלן יתבאר שהיתר נט"י הידים ביוהכ"פ איננו ברור, ובפרט לא לאחר נגיעה במקומות המכוסים. לאור מה שהתבאר במאמר הנוכחי שנגיעה במקומות המכוסים מעיקר הדין איננה מחייבת בנט"י אם היד בפועל לא התטנפה - הרי שיש לפקפק בהיתר זה.

יש להקדים את יסודות הל' נט"י ביוהכ"פ (והוא סיכום מאמרו של הרב יב. שליט"א, עם תוספות משלי):

שנינו (יומא ע"ג:): 'יום הכפורים אסור... וברחיצה', וביארה הגמ' (יומא ע"ז:): 'ת"ר אסור לרחוץ מקצת גופו ככל גופו', ואסרו אפילו להושיט אצבעו במים (פסחים נ"ד:): 'א"ר אלעזר אסור לו לאדם שיושיט אצבעו במים בתשעה באב כדרך שאסור להושיט אצבעו ביום הכפורים', ואסרו אפילו להצטנן באמצעות כלי שיש בו מים שמא ינתזו על בשרו (יומא ע"ח:): 'רב אשי אמר כסא דכספא חסר נמי אסור משום דמזדריב', אף שאין כאן כוונת רחיצה כלל [אמנם, י"ל שמה שהחמירו שלא יצטנן בכוס מים הוא מאחר שהוא מתעסק בלהתקרר הרי שדנים גם התקררות בשוגג כשהמים ישפכו עליו - כהתקררות ברצון, שכיון שמתעסק בזה - אם יקרה שיישפכו עליו מים יהיה נוח לו בזה, והרי הוא כאילו עשה לדעת, והוה רחיצה

של תענוג (הרב יחיאל מאיר שליט"א), ויתכן שיש לדחות, שהרי כשמעוניין בקירור 'יבש' הוא לא בהכרח מעוניין בקירור 'רטוב', וכי מי שמתקרר במזגן ישמח כשישפכו עליו מים? או שמא י"ל שאין זה סתם רצון להתקררות אלא רצון להתקררות עם מים, וצ"ע].

ההיתרים שמצאנו לרחצה ונט"י ביוהכ"פ הם רק למקרים לא שגרתיים: א. כשהתלכלך (יומא ע"ז:): 'ואם היה מלוכלך בטיט ובצואה רוחץ כדרכו ואינו חושש'. ב. משום רוח רעה (יומא ע"ז:): 'תנא דבי מנשה רשב"ג אומר מדיחה אשה ידה אחת במים ונותנת פת לתנוק... מ"ט אמר אביי משום שיבתא', ופירש"י 'לפי שרוח רעה שורה על הלחם הנלקח בידים שלא נטלן שחרית' - ומוכח שאלמלא הסכנה לתינוק לא יכול היה ליטול ידיו בבוקר. ג. להקביל פני רבו ולשמור פירותיו (יומא ע"ז:): 'ת"ר ההולך להקביל פני אביו או פני רבו או פני מי שגדול ממנו, עובר עד צוארו במים ואינו חושש... רבא שרא לבני עבר ימינא למעבר במיא לנטורי פירי א"ל אביי לרבא תניא דמסיע לך שומרי פירות עוברין עד צוארן במים ואין חוששין, רב יוסף שריא להו לבני בי תרבו למיעבר במיא למיתי לפרקא' - שמוכח שאלמלא סיבות אלו היו אוסרים אף לעבור במים דרך הילוכו למרות שאינו מתכוון לרחיצה כלל. ד. לצורך חולה - בגמ' מפורש רק שמותר לסוך חולה, אך נראה שק"ו לרחיצה.

לדעת הרמב"ם (תפילה ז' ח') אין נט"י ביוהכ"פ, שכתב: 'ביום הכפורים ובתשעה באב שאין שם רחיצה - אינו מברך נטילת ידיים', אולם להלכה (שו"ע תרי"ג ב'-ג') התקבל להתיר נט"י ביוהכ"פ, והוא מפני שלש סיבות - סכנה, לכלוך, מצוה:

א. סכנה: מבואר בשבת (ק"ח:): 'יד לעין תקצץ', ופירש"י: 'שרוח רעה שורה על היד ומסמתו', ומוסיפה הברייטא: 'תניא רבי נתן אומר בת חורין היא זו ומקפדת עד שירחוץ ג' פעמים', ופירש"י שהרוח השורה על הידים לפני הנטילה מקפידה שינטלו ג' פעמים. אם כוונת הגמ' שנגיעה במקומות אלו לפני נטילה היא סכנה - מסתבר שיתירו ליטול ידיים ביוהכ"פ, וכ"כ הרא"ש (יומא ח' ג') בשם ר"ת: 'ואין לך מלוכלך יותר מבבוקר קודם נטילה... ואם כן סכנה היא - שאי אפשר שלא יגע באחת מאלה... הלכך מותר לרחוץ ידיו ואינו חושש', ולפ"ז מה שהוצרכו ללמד שיטלו ידיים לפני נתינת פת לתינוק משום שיבתא - הוא כי בתינוק נוטלים שוב

לאחר שנטלו שחרית - משום שיבתא מועטת שיש כשנטל שחרית והסיח דעתו - שמסוגלת להזיק רק לתינוק (מאירי יומא ע"ז:). תוס' נתקשו ש'לא ראינו מי שיזהר עכשיו ליטול ידיו כשבא להאכיל תינוק', ותירצו שאין אותה ר"ר שורה באלו המלכיות, ולפ"ז היום, שכלל אין סכנה במניעת נט"י שחרית - לא היינו אמורים ליטול ביוהכ"פ, כמ"ש הכפות תמרים (תוספת יוהכ"פ, יומא ע"ז:). 'הלא בזמן הזה מעולם לא ראינו ולא שמענו דמי שנגע בעינו טרם יטול ידיו דנסמאו עיניו, אלמא דגם ר"ר של שחרית אינו מצוי בינינו ואיך מתירים ליטול ידיים שחרית [ביום כפור] הלא אין ר"ר מצוי בדורות הללו? וצ"ע'.

ב. לכלוך: עוד טעם להתיר נטילה ביהכ"פ נלמד מהרא"ש (בסוף ברכות סי' כ"ג, יומא ח' ג', ובשו"ת ריש כלל ד') שכתב שידיים שנגעו במקום הטנופת בזמן תפילה הן שוות לידיים שמלוכלכות בטיט ובצואה בשאר היום [אף שנגיעה במקום הטינופת היא לכלוך מועט ביחס לנגיעה בטיט וצואה], וכתב הטור (תרי"ג) 'אם היו ידיו מלוכלכות בטיט ובצואה מותר לרחצן.... הלכך בבוקר דסתם ידיים מלוכלכות מותר לרחצן, וכן בכל היום אחר שעשה צרכיו וקנח או הטיל מים ושפשף בידיו'.

ג. מצוה: מפורש בגמ' (יומא פ"ח:). 'כל חייבי טבילות טובלין כדרכן ביום הכפורים', והרמב"ן (תוה"א שער האבל עמ' רנ"ו) דימה נט"י באכל לטבילת מצוה בט"ב וביוהכ"פ, ומתיר נט"י לתפילה אפילו כשידיו לא נתלכלכו 'ורוחץ ידיו כדרכו לתפילה דהוה ליה כחייבי טבילות שטובלין כדרכן בין בת"ב בין ביום הכפורים - דכל רחיצת מצוה מותרת, ונטילת ידיים לתפילה מצוה היא, ולהקביל פני רבו עובר במים, להקביל פני השכינה לא כל שכן, אבל שלא בשעת תפילה אם היו מטונפות מדרך קינוח רוחץ כדרכו כדאמרינן אם היה מלוכלך בטיט ובצואה רוחץ כדרכו, ואם לאו אינו רוחץ אלא לתפילה'.

סתם ידיים: לטעם הרא"ש [לכלוך] מותר לרחוץ רק את מה שהתלכלך בפועל [ולא עד סוף קשרי אצבעותיו], אך לא יוכל ליטול 'סתם ידיים' לתפילה, וכן מוכח מהר"ן (פסחים קט"ו:). שאם בודאי נגע בגופו - פסול לברכה, ואם הסיח דעתו משמירת ידיו - צריך ליטלן שנית לסעודה כי גזרו עליהן לעניין טומאה, אך הן כשרות לברכה ותפילה [ואף אמרו שאם יחמיר ליטלן הרי הוא מגסי הרוח], אבל מלשון הרמב"ן (בתוה"א אבל ק"ז) משמע שכוונתו להתיר ביוהכ"כ נטילת סתם ידיים לכל תפילה, ובהכרח שהוא סובר שהן פסולות לתפילה.

עשה צרכיו ולא קינח: כתב השו"ע (תרי"ג ב'-ג'): 'נוטל אדם ידיו שחרית ומברך על נטילת ידיים... אם הטיל מים ושפשף בידו, או עשה צרכיו וקנח - מותר לרחוץ דהוה ליה ידיו מלוכלכות... ואם רוצה להתפלל, אפילו לא קנח נמי מותר ליטול עד סוף קשרי אצבעותיו' - כלומר, שלא היקל ליטול סתם ידיים, ואף לא התיר בהטיל מים ללא שפשוף, ועל מה שהתיר בעשה צרכיו בלא קינוח - השיג הב"ח (תרי"ג ג') והתיר ליטול לתפילה רק כשקינח, ואף כתב שיכול לכתחילה לקנח וליטול כדי לברך אשר יצר. המג"א (תרי"ג ג') חלק על הב"ח וכתב שא"צ לקנח ולשפשף כדי ליטול לתפילה, וצ"ע, שהרי הב"ח הוכיח שהרא"ש לא התיר ללא קינוח.

נטילה מחמת נגיעה במקומות המכוסים: כתב הדרך החיים (א' ט"ז) לגבי נט"י שבכל יום 'כל הדברים המנויים לעיל הצריכין נטילה משום רוח רעה, ואפילו נגע רק באצבע קטנה - צריך ליטול עד הפרק, ולכל הפחות עד קשרי אצבעותיו, אבל אם לכלך ידיו בטיט או ברפש אין צריך לנקות אלא מקום המלוכלך בלבד', והביא דבריו המ"ב (תרי"ג ו') גם לגבי יוהכ"פ, והוסיף שרשאי ליטול עד סוף קשרי אצבעותיו גם אם רק נגע באצבעו בגופו במקומות המכוסים ששם הוא מקום זיעה, אך אם נגע בטיט ורפש ירחץ את המקום המלוכלך אפילו לתפילה.

אמנם, איננו יודעים כיצד להבין את דבריו, שהרי גם דה"ח הסובר שטעם הנטילה משום רו"ר - לא כתב להתיר ליטול מפני כן גם ביוהכ"פ, והמ"ב עצמו (ד' מ"א) הרי כתב שהנוגע ברגליו הוא משום נקיות ולא משום רו"ר, ובפרט שלא בכל רו"ר התירו ליטול ביוהכ"פ אלא רק כשיש חשש סכנה [יד לעין תקצץ', 'שיבתא'] - וא"כ כיצד יהא מותר ליטול ידיו ביוהכ"פ לאחר נגיעה במקומות המכוסים?

ויותר היה נראה להורות שמי שנגע במקומות המכוסים ביוהכ"פ לא יוכל ליטול ידיו כדי לברך אשר יצר, אלא רק לנקותם, ובשעת התפילה ירחץ רק את המקום המלוכלך בלבד מחמת הנגיעה במקומות המכוסים, ואם אצלו מקומו אלו לא מטונפים בפועל - נראה שלא יוכל ליטול ידיו גם בשעת התפילה אלא רק לנקותן, כי גם למי שחשש לומר 'לא פלוג' לגבי מקומות המכוסים כשבפועל הם נקיים, אך ביוהכ"פ שהיתר הנטילה בו איננו מוסכם - לא יוכל להקל ליטול.

לגבי מ"ש הבה"ל (תרי"ג ד"ה ואם): 'ואם לבו תוהא עליו בשביל שאינו נוטל - רשאי הוא ליטול כדי שיהיה יכול להתפלל בדעה מיושבת' - בודאי ראוי שיפעל בעצמו שלא להזדקק להיתר זה [מאחר ואיסור נט"י הוא ודאי, ואין סיבה אמיתית לחייב אותו ליטול, כיצד יתכן שמה שלבו נוקפו יהיה סיבה מספיקה להתיר איסור? הרי לבו נוקפו הוא אמנם סיבה לטירדה, והסרת הטירדה היא מצוה, אך כיצד סיבה זו יכולה להתיר איסור - והרי הצטוינו על עינוי זה, כפי שלא יוכל לאכול בטיעון שהרעב טורדו מתפילת?].



## פרק ה'

### תוספת בהגדרת 'טינוף'

#### ריח רע טבעי

שנינו (שבת ב' ב'): 'אין מדליקין בעטרן מפני כבוד השבת', ומבאר הירושלמי (שבת ב' ב') 'עיטרן בין כבה בין דלק ריחו רע, שלא תאמר הואיל וריחו רע יהא טעון הרחק ארבע אמות - לפום כן צריך מימר אין מדליקין בו', וביאר הפני משה 'אגב אורחיה אשמעינן שלא תאמר דינו כשאר ריח רע לענין ק"ש ותפלה וצריך הרחק ד' אמות ממנו - לפום כן צריך מימר דלענין הדלקה בלבד הוא דאמרו'. מכאן למד החיי אדם (א' ג' י"ב, הובא במ"ב ע"ט כ"ג): 'כשם שמרחיקין מן הצואה כך מרחיקין מן הריח רע אפילו אינה צואה, וכל שדרך בני אדם להצטער מאותו ריח נקרא ריח רע... נראה לי דדבר שטבעו ריח רע, מותר, ולא נקרא צואה אלא מה שנסרח מחמת עיפוש', הרי שהוסיף תנאי בריח רע - שיהא זה ריח של דבר שהתקלקל, ולא ריח טבעי שהדרך להצטער ממנו.

וכן מצאנו במ"ב (ע"ט כ"ג) שהביא את הגדרת החיי אדם, וכן כתב (מ"ב צ"ח ז'): '...אין להתפלל בבית שיש שם שכר חדש או מי דבש [מפני חסרון הכוונה], וכ"ש ריח רע מעופש קצת'. וכן הוסיף (מ"ב רכ"ז ט') על מ"ש השו"ע שאין לברך על הרעמים בבית הכסא: 'וה"ה אם היה בבית שמקצבין בו בשר דשם ריח מעופש מאד, או שהיה הולך במבואות המטונפות...'. וכ"כ (מ"ב פ"ו ג'): 'כתב הא"ר והובא בפמ"ג במרתפות היין שיש ריח רע מעופש וקץ ביה אסור לקרות ק"ש, וה"ה כל

כה"ג. אמנם, הוסיף שם להסתייג מכך 'וברמב"ם (תפילה ד' ט' גדולי החכמים לא היו מתפללים בבית שיש בו שכר ולא בבית שיש בו מוריים בעת עפוש - מפני שריחו רע') משמע דמותר, ורק גדולי החכמים היו נוהרין מזה בעת התפלה, עיין שם, ולפלא שלא העירו בזה, אך דחה את עצמו בשעה"צ (רכ"ז י"א): 'אפשר דהכא [בבית שמקצבין בו בשר] - משום דיש ריח רע יותר גדול, ועל כן נחשב זה כמבואות המטונפות, ובהכי נוכל לישב ההיא דסימן פ"ו שהבאתי שם בשם אליה רבה דמרתפות היין גם כן אין לדבר שם דברי תורה [שמדובר כשקץ בריח הרע המעופש], ובחנם השגתי שם עליו [מהרמב"ם דמיירי בריח מוריים מעופש, אך לא קץ בו כל כך - ורק בכה"ג התיר מעיקר הדין], עיין שם'. הרי שלמסקנת המ"ב רק ריח רע מעופש שקץ בו ביותר הוא בכלל טינוף, אך דבר שריחו מעופש קצת איננו בכלל טינוף, אם כי הוא עלול לבטל את הכוונה בעת התפילה, ולכן גדולי החכמים לא היו מתפללים שם.

אמנם, כל זאת לגבי הרחקה מריח רע, אך לגבי נגיעה במלמולי זיעה, שהתבאר לעיל שיש ליטול ידים לתפילה או באמצע הסעודה לאחר שנגע בהם - פשוט שכלפי זה אין צורך בריח רע מעופש מאד, כי בזה הנידון איננו מחמת הרחקה מצואה - השייכת ל'הִיָּה מִחֲנִיף קְדוֹשׁ' [וגם לא מחמת ביטול כוונה בתפילה], אלא רק מחמת חובת הנקיות, והוא תלוי במהותו בטינוף בעל ריח רע, אך אינו צריך להיות סרוח כצואה ממש.



### הקאה

קיא היה לפני זמן קצר מאכל טוב וטעים - אלא שמיצי הקיבה הרסו מיידית את טעמו וריחו, ובפועל הריח כעת רע ביותר ומצער את האנשים [אף אם זה ריח מיצי הקיבה ולא ריח המאכל עצמו שעדיין לא הספיק להתקלקל], וממילא פשוט שריח של קיא הוא בכלל ריח של עיפוש ['עיפוש' איננו תלוי במה שיעבור זמן רב, אלא בפעילות נמרצת של חיידקים המשתמשים בחומרי המזון לצורך עצמם, וגורמים לקלקול. בידי הוה עובדא בצ'ולנט שהושאר על הבלעך במקום שחזמו נמוך, ובחום זה החיידקים מתרבים במהירות, ותוך זמן קצר הוא התעפש בעודו

עומד על הבלעך], ולכן מסתבר שיש להרחיק מקיא, שהרי הוא מאוס וריחו רע ובד"כ מתרחקים ממנו.

אמנם, כתב בספר נזירות שמשון (דף ד': לסי' ע"ו, הובא ברעק"א ובמ"ב ע"ו כ'): 'נ"ל דמקיא אע"ג שהוא מאוס א"צ להרחיק ממנו דאין בה ריח רע, גם המאכל לא נתעכל, ובסי' ע"ט ס"ד משמע שהכל תלוי בריח [ההרחקה מצואת כלב תלויה באם יש בה ריח] וכן ברס"י ע"א (לא הבנתי למה כוונתו), גם לא נשתמט חד מהפוסקים שהזכירו לאיסור, ועוד דהכלבים אוכלים אותו, ועדיין לענין טומאה נקרא אוכל'.

הרי שכתב כמה טעמים מדוע א"צ להרחיק מקיא אף שהוא מאוס: א. אין בה ריח רע, והרי הכל תלוי בריח, ב. המאכל לא נתעכל, ג. הפוסקים לא הזכירו לאיסור, ד. הכלבים אוכלים אותו, ה. לענין טומאה נקרא אוכל.

טעמים אלו אולי שייכים במאכל שנפלט מייד לאחר אכילתו ולא הספיק להתחיל להתעכל, אך מאכל ששהה מעט בקיבה והתחיל להתעכל והתערב במיצי הקיבה - יש לו ריח רע וברור שצריך להרחיק ממנו, אף אם הכלבים אוכלים אותו ונקרא אוכל לענין טומאה. ועוד צ"ע כי בפשטות גם למאכל ששהה בקיבה זמן מועט יש כבר ריח דוחה - אף אם מיצי הקיבה לא מיד קלקלו אותו ולכן כלב עדיין יאכל אותו ותהא בו טומאת אוכלין, אך מ"מ ריחו דוחה ביותר.



## פרק ו'

### הרהור תורה במקומות המטונפים

#### הרהור תורה בבית הכסא

כתוב בפרשת כי תצא (דברים כ"ג י"ד-ט"ו): "וְכָסִיתָ אֶת צִאָתְךָ... וְהָיָה מִחֲנִיף קָדוֹשׁ וְלֹא יֵרָאֶה בְּךָ עֲרֹת דָּבָר" ולמדו מכאן שמקום הזכרת דברים שבקדושה צריך להיות קדוש, ומאחר ומקום חניית האדם הוא ד' אמות שסביבו - לכן אסור הזכרת דברים שבקדושה בכל ד' האמות, ומדכתיב "וְלֹא יֵרָאֶה בְּךָ" למדו לאסור זאת כאשר כמלוא עיניו אינו מקום קדוש, ומדכתיב "עֲרֹת דָּבָר" למדו שהאיסור



של כמלא עיניו היא רק כשמוציא את הדברים בפיו ולא בהרהור, ומדכתיב "וְכִסִּיתָ אֶת צְאֲתָךְ" למדו שדי שהצואה תהיה מכוסה.

ברכות (כ"ו): "כמה ירחיק מהן ומן הצואה ארבע אמות, אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא לא שנו אלא לאחוריו אבל לפניו מרחיק מלא עיניו, וכן לתפלה, איני והא אמר רפרם בר פפא אמר רב חסדא עומד אדם כנגד בית הכסא ומתפלל? הכא במאי עסקינן בבית הכסא שאין בו צואה, איני והאמר רב יוסף בר חנינא בית הכסא שאמרו אע"פ שאין בו צואה ובית המרחץ שאמרו אע"פ שאין בו אדם? אלא הכא במאי עסקינן בחדתי, והא מיבעי ליה לרבינא הזמינו לבית הכסא מהו יש זימון או אין זימון? כי קא מיבעי ליה לרבינא למיקם עליה לצלויי בגויה, אבל כנגדו לא", ומבואר כאן שלא רק שאין קורין ק"ש ומתפללין [וה"ה כל אמירת דבר שבקדושה] בבית הכסא שיש בו צואה - אלא שיש להרחיק ד' אמות אף כאשר מחיצות ביה"כ מאחוריו, וכשהמחיצות לפניו יש להרחיק כמלא עיניו, ואף כשכעת אין בו צואה, והסתפקו שם מה הדין כשייחד את המקום לביה"כ.

מבואר שם בגמרא: "אמר רבא הני בתי כסאי דפרסאי אע"ג דאית בהו צואה כסתומין דמו" כלומר שבתי כסאות של הפרסיים אין להם דיני בית הכסא, ופירש"י "בחפירה היו ופיהם ברחוק מן הגומא והוא בשיפוע, והרעי מתגלגל ונופל לגומא" - מבואר בהגדרה זו שאת שם ביה"כ נותנת העובדה שהרעי נשאר באותו מקום, אולם אם הרעי אינו נשאר שם אין לו דיני בית הכסא - ומותר אף להתפלל שם [כשאין שם לכלוך או ריח רע].

אמנם, לאור מה שהתבאר לעיל (בפרק ד' תחת הכותרת 'נט"י אחר יציאה מבית הכסא') שמדינא ניתן לומר שגם בתי כסאות דידן דינם כבתי כסאות דפרסאי, אלא שהחזו"א הסתפק בזה, והגר"י קלופט זצ"ל היקל - בשעת הדחק גדולה נראה שאפשר להתיר אף להתפלל בבתי כסאות דידן, ובתנאי שהמקום נקי כעת וללא ריח רע, כגון למי שנעל בבית הכסא בשבת ואי אפשר לפתוח את הדלת, או במי שירא מפני חבריו ורעיו המלעיגים עליו בשמירת המצוות - ולכן אינו מסוגל להניח תפילין או לברך ברהמ"ז וכדו' לעיניהם.

בשו"ת אור לציון (א' או"ח א') כתב שמועיל להניח צורת הפתח בין מקום האסלה לבין הכיור כדי לחלק את החדר [ראוי לכל יר"ש שיעשה בביתו צורת

הפתח בחדר האמבטיה כדי שיוכל ליטול ידיו שם בשופי', כי סבר שרק מקום האסלה הוא מקום האיסור.

אחר כתבי ראיתי בשו"ת מנחת יצחק (א' ס') שנטה להקל מעיקר הדין בבתי כסאות דידן [מטעמים אלו: א. דומה לבתי כסאי דפרסאי, ובשו"ת ארץ צבי (ק"י-ק"א) הקיל אף כששוהים עד שמדיחים את המים. ב. מדין גרף של רעי - דמועילה הדחה לחרסינה שהדרך להדיחה, כמו לזכוכית. ג. שהחדר אינו מיוחד רק לביהכ"ס אלא גם לרחיצת הפנים והידיים. ד. הסתייע מהבה"ל (פ"ג ב') שאין דין ביהכ"ס כאשר בעת ההזמנה היה יודע שיצטרך תיכף לכסות הצואה, אף שמונחת שם זמן מה. ה. אף שרק בביהכ"ס שבקרן מיקל גם למעשה, ובביהכ"ס שבבית קשה להקל למעשה - ה"מ לענין דברים שבקדושה, אבל להצריך נט"י ליוצא מביהכ"ס והוא בשעה"ד והוא במקום שאי אפשר לו בענין אחר - פשוט להתיר].



### הרהור תורה בבית המרחץ

עוד איתא בגמרא (שבת י'): "מקום שבני אדם עומדים שם ערומים ולבושים... אין שם מקרא ותפלה", וכתב הר"ן שמותר להרהר שם, ובבית הפנימי של בית המרחץ אסור להרהר. נראה ברור שטעם האיסור להרהר תורה במרחץ הוא מחמת הבלא וזוהמא ולא רק מחמת שהאדם עומד ערום [כדכתב רש"י ע"ז מ"ד: 'אין משיבין דברי תורה במרחץ - לפי שאדם עומד ערום'] - כי אם רק מחמת ראיית הערוה לא היה לנו לאסור הרהור [והרי אסרינן הרהור שם להדיא בקידושין ל"ג. 'בכל מקום מותר להרהר חוץ מבית המרחץ ומבית הכסא'], ראה במאירי (ברכות כ"ג) 'דברים הללו לא נאמרו אלא במרחץ של מים חמים שהזוהמא מצויה בו'. ולכן במקלחת המצויות אצלנו שאין לנו הבלא וזוהמא - נראה שמותר להרהר הרהור תורה כי המים המלוכלכים נשטפים מיד, ואינו גרוע מבית הכסא דפרסאי המותר בד"ת, ואינו נראה שההבל המצוי אצלנו מסריח - כי מסתבר שההבל שהיה בבתי המרחץ בזמן הש"ס נבע מחמת שהיית האנשים המזיעים בתוך המים החמים, והמים המלוכלכים לא נשטפו החוצה - משא"כ אצלנו שהמים נשטפים מיידית [ואף אילו נחלק ונאמר דשאני מקום המיועד לאנשים ערומים וחמיר מאשר מול ערוה ממש שמותר להרהר שם - אכתי בדרך כלל במקלחות

דידן רוב האנשים לבושים רוב הזמן. וגם אם נחשב כבית הכסא עדיין אין נחשב שהרוב ערומים, דהרי בבתי כסאות דפרסאי מותר בד"ת, ותו - דטעם זה סותר את הגמרא בקידושין דאסור להרהר, ומסתמא גם רש"י בע"ז יודה שאין זה הטעם היחיד].



### הרהור תורה במקוה

המרחצאות בזמן חז"ל, שבהם היו הבל וזוהמא - הכילו מים חמים ביותר, שנכנסו אליהם ללא רחצה יסודית, והאנשים שהו במים זמן רב. במציאות זו אכן השומן והלכלוך שיצאו מהגוף - נשארו במים, וגרמו לסרחון. מאחר והחלפת מים בזמנם היתה מבצע מסובך, וחימום היה מבצע יקר - נקל לשער שמים אלו לא הוחלפו באופן תדיר. משא"כ במקוואות שלנו בד"כ אין זוהמה האוסרת את ההרהור בד"ת, שהרי המים בד"כ לא חמים ביותר אלא רק בחום בינוני, הם מוחלפים מדי יום או כמה ימים במים נקיים, במקומות מסויימים המים מתנקים באמצעות פילטר, החדר מאוורר באמצעות וונטות, חלק מהמשתמשים במקוה נכנסים אליו רק לאחר נקיון יסודי - וגם האחרים עכ"פ מתקלחים לפני הכניסה למים, והלכלוך שיש בחדרי המקלחות של הגברים הרי נשטף מיידית ועדיף מביהכ"ס דפרסאי - ובמציאות זו פשוט שאין איסור להרהר בד"ת במקוה, כי אף שהמים חמימים - אך הם נקיים [ומנהג כמה קהילות אף להתיר לנשים לברך במים (כשמפסיקות בין הלב לערוה)], וראה בהערה את לשונות הפוסקים<sup>(ד)</sup>.



(ד). ראה רש"י (יומא י"א. ד"ה ושהנשים): '...אף על גב דאשמעינן מרחץ איצטריך לאשמועינן בית הטבילה אף על גב דליכא זוהמא'. המשך המאירי דלעיל (ברכות כ"ו): 'אבל מקואות ומעינות ושאר מקומות שאדם טובל בהם במים צוננים מותר לברך בהן כל זמן שאין שם ערוה. תשובת חת"ס סופר (או"ח י"ח): 'מי שיש לו בתוך חדרו חפירה מקוה מים חמים לטהרת נשים שבביתו... אי מותר ללמוד באותו החדר... היה נראה כדמות ראייה שאין במים חמים שבמקוה שום חשש זיהום טפי ממים קרים, דהרי היה לכהן גדול ביה"כ מקוה טהרה בגג בית הפרוה... אי ס"ד דבמחמין חמין הוה גנאי טפי ועושה מקוה כמרחץ דנפיש זוהמיה - א"כ מי התיר לכה"ג משום אסטניסותו להטיל חמין במים במקום קדוש... אע"כ דלא שייך זוהמא אלא במרחץ שמוזעים שם דנפיש הבליה וזוהמיה אבל להטיל בחמין לא, מיהו במעט עיון יראה שאין ראייה משם דהתם לא הוה רק להפיג צינתן ולא לחממן... דודאי לא היה רשאי להחם המים ממש משום איסור בישול... אבל במקואות שלנו שעושים ממש רותחין ונפישו זוהמי' והבלי'

## סיכום הדברים

- אסור מן התורה לומר ולהרהר בדברים שבקדושה בסמוך לצואה שאינה מכוסה - שהיא לכלוך מעופש שריחו רע ביותר וקצים בו. אין צורך להרחיק מדבר שריחו רע באופן טבעי ולא מחמת קלקול, כגון נפט. לענ"ד מסתבר שיש להרחיק מקיא, שהרי הוא מאוס וריחו רע ובד"כ מתרחקים ממנו, ולא הצלחתי להבין מדוע כתב בספר נזירות שמשון [הובא במ"ב] שאין צריך להרחיק מקיא אף שהוא מאוס - כי אין בו ריח רע, ואולי כוונתו למאכל שזה עתה נאכל ועדיין לא הספיק להתקלקל.
- חכמים הוסיפו שגם אין לגעת בתפילין לפני שיטול ידיהם לאחר תה"מ, מאחר ונגעו במקום הטינופת.

אפשר לא נפיק מכלל מרחץ... ומ"מ נשי דידן כולן רכות וענוגות הנה והותר להן חמין... אעפ"י שאין נזהרות לברך בחוץ ואינן שומעין אבל הדין דין אמת. ולע"ד נראה דכל הפלפול הנ"ל הוא על חפירה של מי מקוה טהרה שהיה מאז צונן ועכשיו חמים, אבל החדר שהחפירה בתוכו ששם מתקבצים כמה בני אדם ורוחצין בחמין אנשים ברגלים ונשים בזמנן חופפות שם וכמה מימות נשתפכו לתוך האמבטאות זו יוצאת וזו נכנסת לדעתי לא פקפק אדם מעולם שאין לברך שם והיינו כמו מרחץ ולכל הפחות כאמבטאות של כפרים דנפיש הבליהו... בנידון שלפנינו נהפוך הוא שהחדר שהחפירה בתוכו הוא נקי וטהור ולפעמים פעם או פעמיים בחודש חופפת אשה בתוכו במים חמין, ונהי שהחפירה נפישא וזהמא מ"מ החדר שהוא רשות לעצמו נקי וטהור ולית ביה הבל ולא וזהמא וא"כ בשעה שאין שם נשים והחפירה מתכסית בנסרים לא ידעתי שום סברה לאסור שם ללמוד וללמד. ספר 'בן יד' (ק"ש ג') [שנת תקס"ו]: 'מרחץ נמי ודאי מקום הטנופת מקרי ומטונף ומזולזל הוא יותר ממקום הטנופת דהיינו מקום שיש בו צואה ומי רגלים - דבמרחץ איכא וזהמא והבלא'. פמ"ג (א"א מ"ה ב'): 'נסתפקתי במקוה שעושין תוך המרחץ ממש אף על פי שבנוי הוא וחלוק רשות לעצמה, מכל מקום נפיש הבלא גם שם שהבית יתמלא עשן וזהמא, אם כן איך מברכין שם הנשים ברכה - וכמרחץ דינינן לה דהמקוה עומד תוך המרחץ ממש'. הערות על הברכי יוסף (או"ח פ"ה הערה י'): 'דומני שמקואות דנן גם שהם חמים בדרך כלל אין בהם וזהמא, ואף שיש מקומות שפתוח למרחץ - הא ליכא וזהמא ברוב המקומות ויש אורור מיוחד להעביר ההבל, וכל כהאי גוונא שאינו אלא משום וזהמא הכל לפי הענין, ונשים יכולות לברך במקוה אף שרוחצין שם בחמין... והוא בזמנן שלא היה נקיות מופלג כל כך, וכל שכן בזמנינו ב"ה'. ערוה"ש (ר"ז ה'): 'אינו דומה מרחץ שלנו למרחץ שלהם שהיה בו הבל רב וסכנה מפני שהיה נסוק מתחתיו משא"כ במרחצאות שלנו'. מ"ב (פ"ד ד'): 'במקוה ששופכין בה מים חמין יש לומר דיש בה הבלא ומכל מקום אפשר לומר דאין בה וזהמא והבלא כל כך כמו במרחץ'. חלקת יעקב (או"ח ג'): 'והנה המעיין בגמרא משמע להדיא דסתם בית המרחץ הוא מקום שמזיעין בשם ג"כ, וא"כ כיון דבגמרא ובשו"ע מבואר סתם דבית המרחץ אסור להרהר בד"ת והיוצא מבית המרחץ צריך נטילה - א"כ דוקא בית המרחץ כזה שמזיעין בשם ויש וזהמא יתירא הוא דאסור, ומנ"ל לאסור בית המרחץ שאין מזיעין בשם וליכא וזהמא יתירא - ולדוננו לבית מרחץ ממש'.

- כתב הרשב"א שמי שנגע במקום הטינופת באמצע סעודתו צריך ליטול ידיו שנית, וחידש שלא דוקא במקום טינופת ממש, אלא אף בשוק, בירך, ובמקומות המכוסים - שיש בהם מלמולי זיעה, וכן כשחזיך בראשו. אמנם, צריכים נט"י דוקא להמשך הסעודה, וכן לק"ש ותפילה, אך לשאר ברכות די בניקוי הידים או ברחיצתם, ואפילו ישן ערום שחזקתו שידיה מטונפות מנגיעה בבית הסתרים.
- ההרחקה מצואה - היא רק כשריחה רע, ויש מקום לומר שגם מה שהרשב"א הצריך נט"י לאחר הנגיעה במלמולי הזיעה - הוא דוקא אם יש בהם זיהמה וריחם רע [אך באופן עדין יותר מצואה]. יש לדעת שלזיעת הגוף הרגילה כמעט ואין ריח רע מאחר ומכילה כמעט רק מים, וריח הזיעה הוא בעיקר בסוג הזיעה שנפלט באזורים השעירים, קרקפת בית השחי ומפשעה [ובעוד מעט אזורים שאינם שעירים] - מאחר וזיעה זו מכילה גם שומן וחלב, המפורקים ע"י החיידקים, ובפרט בסביבה לחה וסגורה כבית השחי - שבה נוצרות מושבות חיידקים. עיכוב או מניעת פעילות החיידקים היא ע"י שטיפת הזיעה או אידויה, ולכן במקומות המכוסים יש יותר סיכוי לזיעה ריחנית, אם כי באופן עקרוני זיעת הידים וכו' איננה מסרחת.
- מי שנטל ידיו לסעודה ונגע במקום הטינוף, נחלקו הרמב"ן והיש"ש האם די ברחיצת ידיו או שצריך גם נט"י שנית. המ"ב כתב שיטול ידיו, אך יברך רק אם עשה צרכיו או נגע בצואה, והחזו"א כתב שהמברך לא הפסיד, אך אין מוחים במיקל שלא לברך.
- אף שנגיעה בטיט מלכלכת את הידים, אך איננה מחייבת נט"י, אך אחר נגיעה ברפש יש יותר מקום להחמיר לכתחילה. וכתב המו"ק שגם בטיט ושאר לכלוך ראוי לנקותם בשעת התפילה.
- 'צואת האף והאוזן' בודאי אינן בכלל צואה שמרחיקים ממנה, אלא שנחלקו האם היא בכלל טינופת שמחייבת בנט"י: המהרי"ל היה נוהר שלא לגעת בצואת האוזן והאף בשעת התפילה, וכ"פ הרמ"א, אך הגר"א היקל בזה, וכ"פ המ"ב. אף שהיעב"ץ מיקל בזה מעיקר הדין, אך כתב שיש לחוש להצריכן נטילה לתפלה, שהאוזן היא מקום טינופת, וצואת האוזן מאוסה. מצאנו

מנהגים שונים אצל פוסקי זמננו האם ליטול הידים אחר נגיעה בצואת האף והאוזן.

- אמנם, בפשטות אין להחשיב את האף והאוזן כ'מקומות המכוסין' כלפי החדרת האצבע לתוכם, שהרי אין בהם מלמולי זיעה, עכ"פ לדעת המקילים שצואת האף והאוזן לא נחשבת כטינוף.

- כמה פוסקים כתבו שגם זיעה שעברה לבגדים היא טינוף, כגון גרב הספוגה בזיעה, וכ"כ הבה"ל. אך פשוט שסוג הזיעה שאינה נחשבת כטינוף לא מחייבת בנט"י, כגון שרוול שנספג בזיעה בעת ריקוד, או כובע שרטוב מזיעת המצח. אמנם, בהג"ה אשל אברהם מבוטשאטש כתב שלא מצאנו בחז"ל להצריך נט"י לאחר נגיעה בזיעה שאינה במקומה - ולכן אין להצריך נט"י לאחר נגיעה בבגד מיוזע, אך כשנספגה בידו זיעה ממש מבגד המכסה את המקומות המכוסים - יש מדת חסידות לנקות ידיו.

- חידש התשב"ץ שיש ליטול הידים אחר נגיעה בנעלים, ובפשטות הטעם כי סתם נעלים הן מטונפות. כיום, הדרכים הרגילות בד"כ בחזקת נקיות מטינוף של צואה וטיט, וצריכים ראייה שיש לומר גם היום שסתם נעלים מטונפות, ולכן לא יוכל להסתפק בנגיעה בנעל כדי לטנף את הידים [כגון במי שנטל ידיו לתפילה או לאחר ביהכ"ס, וכעת מעוניין לטנפן כדי שיוכל ליטול ידיו בברכה לסעודה]. יש שהקילו בנגיעה בנעלים חדשות שעדיין לא הלכו בהן.

- שומן מאכלים איננו טינוף, ולכן מותר לומר דברי תורה בסעודה, וכן להמשיך לאכול לחם גם כשידיו שומניות. אמנם, ידים מזוהמות ממאכלים פסולות לברכת המזון מפני כבוד הברכה, והרשב"א הוסיף שגם לכוס של ברכה, וספר חסידים הוסיף שגם לפני כל ברכת הגפן שבסעודה. הפמ"ג חידש שהאיסטניס צריך לנקות ידיו מהמאכל שנגע בו - גם לפני שמברך גם על הפירות [וכדו'] באמצע הסעודה, ולא מצאתי מקור ברור לדבריו שצריך לנקות לפני כל ברכה.

- חז"ל אסרו לאחוז ס"ת ישירות ללא מטפחת כדי שלא לטנפו ולהפסידו, וכדי להפריש מאיסור זה גזרו שידי הנוגע בכתבי הקדש יפסלו תרומה, וממילא בזמן שנהגו טהרות ונטל ידיו לאכילה ולאחר מכן נגע בכתבי הקדש - הוצרך ליטול ידיו שנית. מסקנת הבה"ל והחזו"א שגזירה זו לא נוהגת בזמן שאנו

ממילא טמאים והמאכלים והכלים טמאים, ודלא כחיי אדם שכתב שאם נגע בס"ת ובתפילין או ברצועות תפילין או במגילה באמצע הסעודה - יטול ידיו שנית ללא ברכה, אלא שסיים הבה"ל שאפשר שלכתחילה נכון ליזהר שלא ליגע בהם באמצע הסעודה.

• כלל קבעו חז"ל שסתם ידיים הם עסקניות ויש לחוש שנגעו בטומאה שפוסלתן, ובהשאלה כתב הרשב"א שהישן ערום צריך לנקות את ידיו לפני שמברך, שהרי 'הידיים עסקניות' ונגעו במקום הטינופת. אמנם, מציאות החיים בזמננו כמעט ואיננה מאפשרת לידיים לגעת בטינופת, כי אנו חיים בתנאי נקיון מופלגים, שהרי אצלנו הרחובות מרוצפים וכמעט ואין בהם רפש וצואה, ובתי הכסאות מכוסים, והמים החמים זורמים וזמינים בשפע ושוטפים מיידית את הלכלוך לניקוז, וחומרי הסבון מצויים - ולכן הרגלי ההיגיינה שלנו מפותחים, וכדו', ובאופן זה המציאות של טינוף הידיים כמעט ולא קיימת, ללא שיגע להדיא בטינוף.

• אמנם, היו פוסקים שהבינו שמ"ש הרשב"א שיש ליטול הידיים לאחר נגיעה במקומות המכוסים היא כעין גזירה, וממילא אמרו שאין לחלק בין זמנם לזמננו, ואף כשברור לו שהזרוע נקיה, והחזו"א התבטא במכתב שבטלה דעתו של ההולך בשרוול קצר - למרות שלגביו כלל אין זה מקום המכוסה, ויש שהחמירו אף מיד לאחר רחצה, והקילו רק כשנוגע בגופו בעודו עומד במים [ואולי גם כל זמן שגופו לח].

• אמנם, לא זכיתי להבין את דבריהם כיצד ניתן לומר 'לא פלוג', בעוד אין בכלל גזירת חז"ל על 'המקומות המכוסים', אלא זו רק הגדרה של הרשב"א לתיאור המציאות היכן יש טינוף, וממילא אם בפועל אין באותו מקום טינוף - הרי דינו צ"ל ככל מקום שאינו מטונף? ובפרט בחלקי הגוף הרגילים להיות מגולים אצל לובשי המלבושים הקצרים, ובפרט בחלקי הגוף של תינוק - שכלל לא מקפידים על גילוי. וכ"כ כמה פוסקים שאין לגזור כשגופו רחוק ואצל מי שמורגל במלבוש קצר, שהרי במציאות אין שם מלמולי זיעה.

• לגבי נגיעה במקום שבד"כ הוא מכוסה, אך רגיל להתגלות בזמנים מסויימים, כגון הזרוע והשערוט בעת הנחת התפילין, ומקום ההנקה: היו שנקטו לגביהם

שלא חילקו בתקנה - וממילא החשיבם כמקום מלמולי זיעה, היו שנקטו שדינם כמקומות הגלויים רק בעת שמתגלים - כי סוף סוף כעת המקום מאוורר, והיו שנקטו שנחשבים כגלויים גם שלא בזמן שרגילים להתגלות - כי סוף סוף הוא מקום מגולה ומאוורר בזמן מסויים. כמדומה שבנגיעה בזרוע בעת הנחת התפילין - רבים מבני ספרד רגילים להקל למעשה, ולגבי נגיעה בשערות בעת הנחת התפילין יש יותר מקום להקל, מאחר ומעיקר הדין רק המחכך בראשו הוא שצריך ליטול ידיו, וכמדומה שכך נוהגים שלא להקפיד להניח תפילין של ראש רק באמצעות נגיעה דרך הכיפה.

- חכמים אסרו רחיצה ביוהכ"פ אף ללא כוונת רחיצה, וההיתרים שמצאנו הם רק למקרים לא שגרתיים: כשהתלכלך, משום הסכנה שברוח רעה, להקביל פניו רבו ולשמור פירותיו, ולצורך חולה. לדעת הרמב"ם אין נט"י ביוהכ"פ, אך להלכה התקבל להתיר מפני הסכנה שיש באם לא יטול, מפני הטינוף שבידיו, ומפני המצוה שבנט"י לתפילה. נחלקו הראשונים האם מותר גם ליטול סתם ידים לתפילה, והאחרונים נחלקו האם מותר ליטול ידיו כשעשה צרכיו ולא קינח. המ"ב חידש היתר נט"י ביוהכ"פ עד קשרי אצבעותיו לאחר שנגע באצבעו במקומות המכוסים, ואיננו יודעים כיצד להבין את דבריו שהרי הוא עצמו סבר שאין בזה חשש רו"ר, ובפרט שהיתר רו"ר הוא רק מפני חשש סכנה - ומניין לחוש לסכנה בנגיעה במקומות המכוסים, ומקור דבריו בדה"ח לא כתב כן לגבי יוהכ"פ, ויותר היה נראה להתיר לרחוץ ביוהכ"פ רק את המקום שבפועל התלכלך, ורק אם באמת התלכלך, ובאם לא התלכלך - ינקה את ידיו ללא מים.

- מבית הכסא שבזמן חז"ל היו צריכים להרחיק כמצואה, וכתב התשב"ץ שהיוצא ממנו צריך נט"י. אמנם, בתי כסאות המצויים אצלנו, בד"כ מאווררים ונקיים לגמרי, שהרי הצואה נשטפת מהם, ודומים לבתי כסאות של פרסיים, שהצואה מתגלגלת מהם מיידית במדרון - ומבואר בגמ' שלא רק שאין דינם כבית הכסא - אלא מותר אף להתפלל בהם. אמנם, החזו"א הסתפק בזה כי סוף סוף שוהים מעט זמן עד שמדיחים את הצואה. אך בשעת הדחק גדולה נראה שאפשר להתיר אף להתפלל בבתי כסאות דידן, ובתנאי שהמקום נקי



כעת וללא ריח רע, כגון למי שננעל בבית הכסא בשבת, או בבעל תשובה שאינו מסוגל להניח תפילין לעיני רעיו המלעיגים עליו.

- **מסתבר, שלגבי נט"י ליוצא מביה"כ, שאינו אף דינא דגמ' - א"צ לחוש לספיקו של החזו"א, וניתן להקל שלא ליטול כשיצא מבתי הכסאות שלנו. לגבי נט"י לסעודה בתוך ביהכ"ס שלנו - כתב האג"מ לאסור, ולגבי נט"י לתפילה התיר כשאין מקום אחר ליטול בו ידיו. ניתן ורצוי לבנות צורת הפתח להבדיל בין האסלה לכיור.**
- **במרחץ שבימי חז"ל אסרו להרהר הרהור תורה, מאחר והיה מזוהם כי הלכלוך שהיה במים החמים זמן רב עד שיוחלפו, אך במקלחות המצויות אצלנו הלכלוך נשטף מיידית, ופשוט שלא גרע מבתי כסאות של פרסיים, וא"צ ליטול הידים כשיוצאים משם, ומסתבר שניתן גם ליטול שם הידים לסעודה.**
- **המקוואות שלנו עדיפים על בתי המרחץ שבזמן חז"ל, בכך שהמים לא חמים ביותר, ואצלנו נכנסים למים בד"כ לאחר רחצה, ואין שוהים במים זמן רב, והמקום בד"כ מאוורר והמים מוחלפים באופן תדיר - ובפשטות אין איסור להרהר בד"ת במקוה.**



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

## נשים בתפילה

מתני' (ברכות כ.) נשים עבדים וקטנים פטורים מק"ש ומן התפילין וחייבים בתפילה ובמזוזה ובברכת המזון.

המשנה כאן עוסקת בפטורי ק"ש, כהמשך למשניות על חתן ומי שמתו מוטל לפניו הפטורים מק"ש. ועיקר פשטות המשנה באה לבאר שנשים ועבדים פטורים מהמצות האלו השייכות למסכת זו, שתפילין עיקר מצוותה עם ק"ש ותפילה, וברכת המזון אף היא מעניני ברכות, ומזוזה נקט כדי להבדיל בינה לבין מצות תפילין דהו"א שהוקשה אליה, כבגמרא.

וקטנים בפשיטות אגב גררא נסבא, כדרך מתני' בסוכה (כח.) נשים ועבדים וקטנים פטורים מסוכה, כי עכ"פ פטורים הם מעיקר דינא. וגם אם נקשה ממצות חינוך (לרווחא דמילתא י"ל), דאפשר מצווה דאבוה היא ולא מצווה דקטנים (כרש"י בפ' שלושה שאכלו ורמב"ן במלחמות כאן).

אמנם רש"י (שם ד"ה קטנים) ראה לנכון לבאר שסיבת פטורם מחינוך היא שאין אביהם מצוי לידם בשעה זו לחנכם לכך. ותוס' (ד"ה וקטנים) פליגי כאן (וכן הרמב"ם פ"ד מהל' ק"ש ה"א כתב "...ומחנכין הקטנים לקוראה בעונתה", ולשיטתו כנ"ל שאין הוא עיקר מתני').

ויתכן שלשיטתייהו אזלי כנ"ל, שאם מצווה דקטנים היא, אי אפשר לפטור מכל וכל מפני שאין האב מצוי, שהאב רק מחוייב על קיומם זה. ויש לדחות, דהא לכו"ע אין חיובא לקטן אלא שהקטן הוא המקיים את מעשה המצווה, אבל החובה מוטלת על האב, ויש עוד לפלפל ואכ"מ.

ולהלן שם באר רש"י בעקבות כך, שבתפילה מכיון שהיא מדרבנן ורחמי תיקנוה גם לנשים וקטנים, ואינו מובן- דהלא עכ"פ איך יתחייב האב על חינוכם, כשהוא אינו מצוי כאן. ובפי' הר"י מלוניל יישב שזמן תפילה נמשך עד ד' שעות, ואז כבר מתעוררים גם הקטנים. והוא דוחק, שעכ"פ אין האב לידם לחנכם לתפילה ואין

החינוך רק לעוררם, מה גם שרש"י לא כתב כן, אלא הסביר שהוא רחמי (עי' בה"ל סימן ע). ויש שרצו לומר שרחמי הוא כעין חיי שעה, שחייב אביו לחנכו גם אם לא מצוי לידו, והדוחק רב וצ"ע.

ולעניין נשים, הגרסא בגמ' שלפנינו: "וחייבין בתפלה: דרחמי נינהו, מהו דתימא הואיל וכתוב בה (תהלים נה, יח) ערב ובקר וצהרים כמצות עשה שהזמן גרמא דמי קמ"ל" (אך אין זו הגרסא בשום ספר דייקני, וגם לא ברש"י ותוס', שאו שמוחקים כל ההמשך כרש"י, וכמו שהגיה הב"ח. או שגור' בהתחלה פשיטא וכו' קמ"ל דרחמי).

ורש"י (שכאמור לא גרס אלא רחמי) כתב שלא גרסינן 'פשיטא מפני שהוא דאו'. ולפו"ר, לא כ"כ ברורה כוונתו, שאם הוא דרבנן אינו פשיטא, ואם הוא דאו' הוא כן פשיטא?

ותוס' פירשו כוונתו, שהישוב מ"ד ערב ובוקר וגו', קשה לכאורה, שהרי אין פטור של ז"ג בנשים בדרבנן, וכן נראה לכא' מרש"י ריש מתני' (ד"ה נשים וכו') שפטור נשים במצות שהז"ג הוא דווקא בדאו', עי' שם. וכן נראה מגרסת הספרים, שהביאו בדווקא את הקרא של ערב ובוקר דהוי כעין מצות עשה שהז"ג מדברי קבלה.

ותוס' דחו דבריו, שמצינו כעין לשון מצוות עשה לעניין הלל גם בדרבנן, נראה שלמדו שדעת רש"י היא שאין שם 'מצות עשה' מדרבנן לא נפטר מחמת מה דהוה ז"ג.

אלא שלכא' הוא תימה, אטו בשם מצות עשה תליה מילתא, הלא כל עיקר פטורן של נשים למדנו מסברא מהקש לתפילין, לפי סברת רוח קדשם של חכמים ועצם השם זמנן גרמן גורם פטורן ומה לי דאורייתא ומה לי דרבנן. ואולי מפני שמלכתחילה אין מצות דרבנן קבועות כ"כ בעצם הבריאה, ממילא אין הן שייכות למושג של זמן כ"כ, לא אמרינן דחשיבי כזמן גרמן, שעיקר יסוד פטורו לנשים בארנו במקומות אחרים שהוא מפני שנשים הן עצם הטבע ואין להן שיכות לתיקון הטבע שהוא עניין הזכרים (ועי' בספר פרי צדיק ריש פרשת תזריע אות ח ויש להאריך בזה ואין כאן המקום).

עכ"פ אינו מובן לפי זה, למה בעי לטעם של רחמי, הא לכאורה תיקנו רבנן בסתמא לכו"ע, לגברי ולנשי. ומהמהרש"א נראה דבעי טעם תקנה לחייב לכל דבר

לנשים, ובל"ז הן מופקעות ממילא, וממילא מיושב גם המחייב בד' כוסות ונ"ח וכדו' מחמת 'אף היו באותו הנס', שהקשה התוס' רא"ש לרש"י מה הוצרכו לטעם זה, והא לרש"י ליכא פטור מחמת הזמן גרמא בדרבנן.

אלא שלגבי ברכת המזון למ"ד להלן שחיובן של נשים הוא רק מדרבנן לא מצינו שנתנו טעם מיוחד לחיובן, אולם שם לא כ"כ קשה, ששם לא היה מו"מ בזה ממתני', ומסברא שפיר יש לחייבן להודות לה' על מזונן, כגברי. וביותר, ששם הלא היא מצוה מדאו' לגברים ולא נפטרו ממנה נשים אלא מפני שאין להן חלק בארץ, ולא מפני שהז"ג, שאז פטורן מוחלט, כמבואר בסוג' (מפני שאינו מתפקידן). עכ"פ כ"ז נראה דוחק גדול, לומר שסתם תקנה אינה לנשים.

ולכן נראה יותר, דהנה אף לרש"י ודעימיה, הסוברים שכל עיקר חיוב תפילה בכל יום הוא מדרבנן, נראה שעיקר החיוב בבסיסו לא היה מיד תפילות קבועות כנגד תמידין, אלא בבסיסו הוא תקנה של תפילה ללא נוסח וללא זמן קבוע, כתחנונים לפני המקום בכל יום, וכלשון הרמב"ם ריש הל' תפילה לעניין החיוב מדאו'.

ולפי זה נראה דכוונת רש"י פשוטה, שנשים אכן אינן חייבות בתפילות הקבועות, אלא הן חייבות רק בתפילה מחמת רחמי, שהיא בעצם השורש של התקנה הקדומה להתפלל משום רחמי, עוד קודם שתיקנו רבנן התפילה כנגד תמידין. והיינו שבאו לבאר עיקר חיובן במה הוא, ולא שבאו לבאר מפני מה יש לחייבן בכלל, דבאמת בכל דרבנן שייך לחייבן, אלא שהכא חייבו אותן רק בעיקר התקנה, שכן מסתבר שרק בזה חייבו אותן.

וממילא גם לגרסא שלפנינו, כתוס', דמהו דתימא ערב וגו' קמ"ל, הכוונה היא דקמ"ל שאין החיוב בא מחמת ז"ג, אלא מחמת רחמי או מחמת שלואי מתפלל אדם כל היום כולו, כהתר"י, והיינו השורש של חיוב תפילה, שאין עיקרה בזמנים ולא בנוסח.

וסמך לזה הא דמצינו בשבת (יא.) לעניין חברים העוסקין בתורה שמפסיקין לק"ש, שזמנה קבוע מהתורה, ואין מפסיקין לתפילה, שאין זמנה קבוע מהתורה. ומשמע התם שנפטרו מזמן תפילה ולא מתפילה עצמה, כי עיקרה כל היום, עי' שם ברש"י וצ"ע בסוגי' שם.

ונמצא לכו"ע כהרמב"ם, שמה שאצלו מה"ת אצלן מדרבנן, וכמו שהרמב"ם כתב כבר בפ"א מתפילה ה"ב מתפילה שנשים חייבות, והיינו לא לפי הנוסח ולא כפי הזמן שכתב שם להלן בה"ד ה', כן למ"ד שהוא מדרבנן, כרש"י ותוס' וכל העומדים בשיטתם, כהרמב"ן בספר המצות, שאין חיוב תפילה מה"ת אלא בעת צרה, אין חיובן של נשים אלא בבקשת רחמי ולא בתפילות קבועות.

ומסתבר כן עד שא"א לשמוע אחרת, שלא תיקנו לנשים את נוסח התפילה, דהרי בזמן חז"ל לא היו סידורים, שהיו הכותבים אותם כשורפי תפילות (כבריש פ' כל כתבי), וגם לא ידעו נשים בכלל קרוא וכתוב, ואיך נגיד שתיקנו להם כן- הכי ילמדו בע"פ? לא יעלה על הדעת.

וכן משמע ברש"י הנ"ל לעניין קטנים, שמסתבר שלא תיקנו להם אלא תפילה אחת ביום, שהרי האבא לא נמצא לידם לחנכם לכך, כבק"ש.

וכל זה דלא כהשאגת אריה (הביאו המ"ב ס' קו) שראוי שנשים יתפללו שחרית ומנחה לפחות, כי העיקר כהרמב"ן, עי"ש. וכבר העיד על מנהג הנשים המג"א (שם ס"ק ב): "ולכן נהגו רוב נשים שאין מתפללות בתמידות משום דאומרים מיד בבוקר סמוך לנטילה איזה בקשה ומדאורייתא די בזה ואפשר שגם חכמים לא חייבו יותר" (ולא כתב שם שלרמב"ן דין אחר להן עיי"ש), וכמו שנתבאר.



הרב יחיאל אומן

## עניית אמן באמצע לימוד ותפילה

### פרק א'

#### הפסקה באמצע לימוד לברכות

##### א. החיוב לענות אמן

בגמ' בשבועות (ל"ו): "אמר רבי יוסי ברבי חנינא אמן בו שבועה וכו', בו האמנת דברים, דכתיב ויאמר ירמיה הנביא אמן כן יעשה ד' וכו'". וכתב רש"י (ד"ה בו): "...וראוי לענות אמן על תפלה ותחנה, שהוא לשון יאמן הדברים שיהא רצון שיהיה האמת כן".

ואע"פ שלשון רש"י היא רק 'ראוי', אמנם ברמב"ם (ברכות א' י"ג) ובשו"ע (רט"ו ס"ב) הלשון היא: "כל השומע אחד מישראל מברך אחת מכל הברכות, אף על פי שלא שמע כולה מתחלתה ועד סופה, אף על פי שאינו חייב באותה ברכה - חייב לענות אחריו אמן".

ובמ"ב הביא את המקור מהגמ' ביומא (ל"ז): "כי שם ה' אקרא הבו וגו', אמר להן משה לישראל כשאני מברך ומזכיר שם השי"ת אתם הבו גודל לאלהינו בעניית אמן".

וכתב החיי אדם (כלל ו' סעי' א'): "מי ששומע ברכה ואינו עונה אמן עונשו גדול מאד" (ובזה"ק הפליגו בזה מאוד כידוע), וידוע המעשה מבעל הלבוש (הובא בכה"ח סי' קכ"ד סק"ל בשם סידור נהורא) בחומרת עניית אמן אפילו על ברכת קטן (שהגיע לחינוך)<sup>א</sup>.



א. שאכל תינוק (שהגיע לחינוך) פרי וברך, ואותו גדול לא ענה אחריו אמן, ורבו כעס עליו כעס גדול ולא רצה למחול לו זמן רב, ואחר ההפצרות גילה שנתחייב מיתה, ולבסוף מחל לו על תנאי שידרוש ברבים להזהירם על עניית אמן. וכן ידוע המעשה בחסיד אחד שנמסר להריגה בגזירות תתנ"ו מפני שפ"א לא ענה אמן על ברכת הפת של בנו הקטן.

## ב. הסוברים דא"צ להפסיק בלימודו

והנה מובא בפתחי תשובה (או"ח קכ"ד) בשם תשובת מים רבים ודברי דוד שאין חיוב לענות אמן באמצע לימודו. וכ"ה בתשובת הרמ"ע מפאנו (סי' ק"ב, הובא במ"ב בסי' קכ"ד) על הלומדים בשעת חזרת הש"ץ "...ולא עוד אלא שהם פטורים מן הדין מעניית אמן שהעוסק במצוה פטור מן המצוה" [ואף דהמ"ב הביא ע"ז מווי העמודים שקרא תיגר ע"ז, היינו משום שמיידי באלו שהתפללו עם הקהל, ולכן חיישי' שילמדו מהם, אבל בכה"ג שאינן מתוך הקהל ולא יבואו ללמוד מהם אין חשש].

וכן הובא בשערים מצויינים בהלכה (על קצשו"ע סימן כ') מעשה שהורה כן האב"ד דעיר קאשווי, כשלמדו בבית המדרש כמאה בחורים, היו מתפללים בביהמ"ד ההוא מנין אחרי מנין עד קרוב לחצות, ובכל חצי שעה רצו לעמוד לקדושה וברכו, ואמר להם החכם המופלא בהוראה הרב חנוך העניך פאק זצ"ל שאין עליהם חיוב לענות אמן ולא לומר קדושה וברכו.

וכן בהליכות שלמה (סי' ט' ס"ו): "הנמצא במקום שהצבור מתפללים והוא עסוק בתלמודו - פטור מלענות אמן ואפילו איש"ר, אבל קדושה וברכו שיהיה ניכר אם לא יצטרף עמהם יענה", עע"ש (וע"ע בתשובות והנהגות שיובא להלן, שכתב בתו"ד דאם הם פטורים מלהפסיק, אולי גם אסורים, שמזלזל במצות ת"ת שגדולה מכל המצוות, והוא עוזב ת"ת למצוה בשעה שאינו חיוב כלל).

ועיין באשל אברהם (מבוט', סי' רט"ו ס"ב) ע"ד הזו"ח דאיכא עונש למי שאינו עונה אמן אחר המברך, שכתב: "נראה דלא שייך כן במי שטרוד בעיון או בשיחה בד"ת הק', הגם שרשאי לענות, מ"מ הרי שייך בזה העוסק במצוה פטור מהמצוה, וטרדא פוטרת גם מחיוב דאורייתא לפעמים, וכ"ש בזה שאינו רק מדרבנן".

ובדבריו בא לתרץ את הקושיא דהרי אפשר לקיים שניהם שיענה אמן תוך כדי לימודו, ע"ז תירץ דכיון דיגרום לו טירדא, בכה"ג חשוב ג"כ פטור מן המצוה [ובשלמת חיים הוסיף דהרי צריך לכוון שלא יהיה אמן יתומה וכו', וזה בודאי מבטל מהעיון].



### ג. איך שייך בת"ת פטור של עוסק במצוה

אמנם צ"ע בעיקר הדימוי לעוסק במצוה, דהא בת"ת לא נאמר הכלל של העוסק במצוה פטור מן המצוה, וא"כ קשה מה בכך שיתבטל מלימודו ועיונו, הלא זהו הדין - שצריך להפסיק לצורך מצוה.

והתירוץ שכתבו בזה (כ"כ בתשוה"נ ח"ב סי' ע"ה) הוא עפ"י היסוד הידוע דגם בת"ת יש תנאי שתיכף אחר קיום המצוה יחזור לתלמודו [כמדויק לשון הרמב"ם פ"ג הל' ת"ת ה"ד, וכמו שהאריך הגר"ז (הל' ת"ת קו"א סי' ג') דכל שנוגע לידיעת התורה אמרי' דידיעת התורה קודם לקיום המצוות, עי' מקצת לשונו בהערה<sup>2</sup>], ולפי הקה"י דפי' הטעם דאם אינו מפסיק הוי בגדר תורה שלא ע"מ לעשות, ואינה בגדר מצות ת"ת, מובן ג"כ דאם הסיבה שאינו מפסיק לצורך ידיעת התורה והמשך תלמודה, אינו בכלל זה].

ולפ"ז ה"ה כאן כשעוסק בלימוד ומעיין היטב, ואם יצטרך לענות נמצא מופרע הרבה עד שיכנס שוב לריכוז, ע"כ אין עליו לענות (ויובא עוד מהמשך דבריו להלן).

ולאידך גיסא שמעי' בזה, דאין זה מיירי על כל אמן ששומע, אלא בדבר שאין לו קצבה, שאם יצטרך להתרכז יתבטל מלימודו, אבל דבר שיש לו קצבה מחוייב לענות.



### ד. החולקים דצריך לענות

והנה הפת"ש עצמו שם חולק על מה שהביא בשם תשו' מים רבים, וכתב דאמנם יש לסמוך ע"ז לענין ב"ה וב"ש, "אבל לענין אמן צ"ע מהיכן למד זה שהוא מדינא דגמ', אם לא מי שתורתו אומנתו כרשב"י וחבריו וכו'".

ולכאו' זו גמ' מפורשת בברכות כא: דמספקי' מהו להפסיק באמצע שמו"ע לעניית יהש"ר, ומייתי' עלה "כי אתא רב דימי אמר, רבי יהודה ורבי שמעון

(ב). "...דאף שמבטלין תלמוד תורה למצוה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים, היינו להפסיק לפי שעה וזמן מה ואח"כ חוזר לתלמודו, אבל לא להיות רחיים בצוארו שהוא ביטול תמידי עולמית, ויוכל לבא לידי שכחה לשכוח דברי תורה הרבה כשלא יהיה לו פנאי לחזור על תלמודו כראוי. ואין ידיעת התורה נדחית מפני מצוה אף שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים, משום ידיעת התורה עדיפא ממעשה, ולכך הוא הדין אחר שלמד, אם ישכח תלמודו, דדומה לאשה שיולדת וקוברת".



תלמידי דרבי יוחנן אמרי: לכל אין מפסיקין, חוץ מן יהא שמו הגדול מבורך, שאפילו עוסק במעשה מרכבה - פוסק". ואע"ג דאמרי' מיד "לית הלכתא כותיה", היינו לגבי שמו"ע, דביה מיירי', אבל לענין מעשה מרכבה - וה"ה שאר ת"ת, משמע שפוסק.

וכן כתב בכה"ח (סי' סו אות כ') דמש"כ דלית הלכתא היינו לענין מה שרוצה ללמוד תפלה ממעשה המרכבה, אבל במעשה המרכבה ודאי פוסק. ע"ש. וכן מובא מס' שלחן מלכים (ע"ב פ"ג) דהעיקר שפוסק בלימודו לענות אמן אפי' עוסק במעשי מרכבה (אלא דכשטרוד בעיון בד"ת ולא ענה - אינו נענש, משום האי סברא דעוסק במצוה).

ועיין עוד שו"ת אגרות משה (או"ח ח"ג סי' פ"ט) שנשאל אם להפסיק באמצע לימודו לענות עם הציבור י"ג מדות, וכתב שם דמעיקר הדין ליכא שום חיוב לענות עם הציבור כשאנו מתפלל עמהם, אף כשאנו לומד, אלא דמנהג העולם הוא להזכירם, וע"כ לפי המנהג יש גם להפסיק מלימודו ולענות עמהם הי"ג מדות, אבל כשלומדים תורה ברבים מסתבר שאין להפסיק עכ"ד.

ומבואר בדבריו דלשאר דברים שבקדושה פשיטא ליה דמחוייב להפסיק ולענות, אלא דחידש דאף בי"ג מדות דאין החיוב לאומרם, כיון דהמנהג כן לאומרם שפיר יש להפסיק.



### ה. רק בת"ת דרבים יש להקל

ובאמת בצי"א (י"א ג') העיר, דבדברי השו"ת מים רבים שהביא הפת"ש מדובר בת"ת דרבים, ולכן התיר שלא לענות מפני שיש בזה ביטול תורה ובלבול משנה וטירוף התלמידים (וידוע דת"ת דרבים חמיר טפי, כדאיתא בריש מגילה ובעו"מ, וכן בכמה מקומות החמירו ב'ביטול ביהמ"ד', כגון בברכות נג. לגבי אור בביהמ"ד לב"ש, ובשבת קטו. דלכן אין קורין בכתובים בשבת, ושם קכו. דמפנין מפני ביטול ביהמ"ד, ועי' ברא"ש בפ"ב דברכות דיתכן שאין צריך לקרות ק"ש כשמבטל מת"ת דרבים).

ולפ"ז אין ראייה מהמעשה שהביא בשערים המצויינים הנזכר לעיל, דשם היה מיירי ג"כ ברבים הלומדים, שהם אכן אינם מפסיקים.



## פרק ב'

### חילוק בין כל אמן לאיש"ר וקדושה

#### א. המבו' בפסחים ד'רשאי' לענות

והנה במשנה בפסחים (פה:) איתא: "מן האגף (מקום הגפת הדלת) ולפנים - כלפנים, מן האגף ולחוץ - כלחוץ". ובגמ': "אמר רב יהודה אמר רב: וכן לתפלה. ופליגא דרבי יהושע בן לוי, דאמר רבי יהושע בן לוי: אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים".

ופירש"י (ד"ה וכן לתפלה) דהנידון לגבי תפילה, היינו אם מצטרף לעשרה, דלר"י א"ר מן האגף ולחוץ אינו מצטרף, ואילו לריב"ל דאפי' מחיצה ש"ב אינה מפסקת, לכן בתרוויהו מצטרף למנין.

ובתוס' (ד"ה וכן לתפלה) הקשו דהא בסוטה מבואר דהלכה כר' יהושע בן לוי, ואילו בעירובין משמע בסוגיא דמחיצה מפסקת לצירוף, ולפירש"י הרי לריב"ל אין מחיצה מפסקת גם לענין צירוף.

ולכן פירשו התוס': "דהכא מיירי לענין לענות יחיד קדושה ויהא שמייה רבא מברך, דאין מחיצה מפסקת לריב"ל, ולרב יהודה מפסקת כיון דהוי דבר שצריך עשרה, וכי היכי דלא מצטרף לא נפיק ידי חובה".

וכן פסק הטור (בסי' נ"ה) אחר שביאר את דיני צירוף למנין, כתב: "וה"מ להצטרף לעשרה, אבל אם היו עשרה במקום אחד ואומר קדיש או קדושה - אפילו מי שאינו עמהם יכול לענות אחריהם, כיון שעשרה במקום אחד, דאמר ריב"ל אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים".

וכן בשו"ע (שם סעיף כ') "היו עשרה במקום א' ואומרים קדיש וקדושה, אפילו מי שאינו עמהם יכול לענות".

והנה לשון הטור והשו"ע "יכול לענות", ולכאור' משמע דאין חיוב לענות אלא רשות, ולכאור' צ"ע מהא דסי' רט"ו דחייב לענות, וכמשנ"ת?



## ב. התם מיירי בדבר הצריך צירוף

אבל באמת יש חילוק גדול בין ההלכות, שהרי הדין של איש"ר וקדושה הוא דין בצירוף לעשרה, שדברים אלו אינם נאמרים בפחות מעשרה, וכאן נתחדש שהיחיד יכול לצרף את עצמו לעשרה ולאמרם (ודלא כדעת הרמב"ן שחלק בזה, דאין עונה מי שאינו עמהם). וכלפי זה כתבו הטור והשו"ע דיכול לענות, היינו שיכול לצרף עצמו עמהם ולענות. וכמש"כ המ"ב: "שכיון שעשרה הם במקום אחד שכינה שרויה ביניהם, ואז אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין כל מי שרוצה לצרף עצמו עם אביו שבשמים השוכן בתוך אלו העשרה".

ולפי זה נאמר, דמי שמצורף ועומד בתוך הציבור השייכים לקדושה, הוא בודאי חייב לענות כל אמן וקדושה, וכמו שכתבו רש"י בסוכה (לח: ד"ה הוא אומר) ותוס' בברכות (שם) ונפסק בשו"ע (ק"ד ז), דאפי' מי שנמצא באמצע תפלתו ישתוק וישמע מהש"ץ, ויצא בזה דשומע כעונה (ותמהו התוס' שם דאם שומע כעונה ממש, א"כ ה"ז מפסיק באמצע תפלתו, ומ"מ סיימו דגדול המנהג).

וכן במ"ב בסי' קכ"ד כתב: "...דיש ליזהר מלומר תחנונים או ללמוד בעת חזרת הש"ץ, ואפילו אם מכוונים לסוף הברכה לענות אמן כראוי שלא תהיה אמן יתומה ... ג"כ לא יפה הם עושים", ולכאו' למה נצרך שיכוונו לאמן שלא תהיה יתומה, דאם אינם יוצאים בחזרה יוכלו ללמוד גם במקום עניית אמן? אלא ודאי דלענות אמן חייבים הם, כיון שנמצאים בציבור.

וזה המשך דברי התשוה"נ הנ"ל, שמתחילה תי' בפשטות דיש כאן עוסק במצוה, כמשנ"ת, ואח"כ הקשה דהא כאן אינו רק "מצוה" אלא "איסור" לשתוק כשכולם מהללים להקב"ה ומקדישים אותו, והרי העוסק במצוה הוא רק פטור ממצוה, אבל לא הותר לו לעבור איסור? ותי' כעין החילוק הנ"ל, דהאיסור הוא רק כשהוא נמצא עמהם, אבל כשיש קבוצה שמשותפים יחד בשיעור, הם ציבור בפני עצמם ולא חלק מהציבור, וכן ביחיד מסתברא שאם קובע לו ביחידות מקום בסוף בית הכנסת שניכר שהוא בפני עצמו ולא שייך לציבור א"צ לענות.

ושו"ר בשערי זבולון (הל' ש"ץ, ש"ט פ"י) שהביא כן בשם הגריש"א והגר"ב צ"ל, וציין דכ"כ האג"מ (ח"ג פ"ט).



### ג. לפ"ז קיל דבר שבקדושה

ויוצא מזה חידוש גדול, דלגבי דבר שבקדושה שענינו חמור בעצם שצריך צירוף עשרה, נובעת מזה קולא לאידך גיסא, שאם אינו מצורף עמהם אינו חייב לענות, ובאופן שאינו מצורף עמהם מאליו, יש לו את הבחירה להישאר בנפרד ואין הוא חייב לענות.

ומשא"כ בשאר ברכות דעלמא, שהן קילי מצד אחד שא"צ עשרה, מ"מ מצד זה חמירי שאין בהן חילוק מקומות, אלא כל מי ששומע ברכה צריך לענות, כיון שאין זה תלוי בציבור כלל [וכבר נתבאר בב"י בסי' קכ"ד בדיני אמן יתומה, שהחמיר השו"ע באמן שמחוייב בה, שאם יודע מה מברכים לא יענה אמן כשלא שומע, ומשא"כ בברכה שאינו מחוייב בה, שמצד אחד קלה יותר, אבל יש בה חומרא שאפי' לא שמע אלא יודע מה מברך, צריך לענות].



### ד. הדין כשנמצא בתוך הביהכ"נ

והנה יש לדון במי שנמצא בתוך הביהכ"נ, האם הוא מצורף לציבור בע"כ.

ומצאתי בתשו' רמ"ע מפאנו הנ"ל שנראה בדבריו שאינו מצורף, שהוא מיירי על הלומדים בחזרת הש"ץ, וכתב דהנח להם לישראל, כיון דגלו דעתייהו שאינם מכוונים לצאת, דלכן אין כאן אמן יתומה, ומוכח מדבריו דאפי' אם הם נמצאים בתוך הביהכ"נ יכולים הם להוציא עצמם מהחיוב.

והנה בסי' ק"ט נאמר דין הבא להתפלל עם הציבור, שאם לא יגמור עד שיגיע ש"ץ לקדושה לא יתפלל, ובמ"ב סק"א הביא את דברי הרשב"א שיכול להתפלל בעזרה, ומוכח שהדין נאמר דוקא מחמת שבא להתפלל בציבור, לכן מתחייב בחיוב הקדושה עמהם.

ולכאו' לפי מה שנתבאר, דגם בתוך הביהכ"נ יתכן שלא להצטרף עם הציבור, א"כ מדוע כתבו שיצא לעזרה, והלא גם בתוך ביהכ"נ יוכל שלא להצטרף עמהם.

ואף דמהתם לא יהיה ראייה למי שלומד בביהכ"נ, דיש לחלק דכאשר הוא בא להתפלל עם הציבור, אין הוא יכול להצטרף עמהם למחצה, והוא מתחייב גם

בחיוב הקדושה עמהם, משא"כ מי שאינו בא להצטרף עמהם. אמנם עדיין דברי הרמ"ע מפאנו קשים לפ"ז, דהוא מיירי במי שהתפלל עם הציבור, ואעפ"כ כתב דיכול שלא להצטרף עמהם (ואולי נחלק בין אמן לקדושה, וצ"ע).



## פרק ג'

### הנהגת השומע קדיש בתפילתו

ועתה נדון במי ששומע אמן בתוך תפלתו, שבזה מצאנו דברים מפורשים יותר. ונקדים בגדרי חיובי קדיש וקדושה כנגד תפילה בציבור.

#### א. חיוב תפילה בציבור

ברמב"ם (הל' תפילה פ"ח): "תפלת הציבור נשמעת תמיד, ואפילו היו בהן חוטאים אין הקב"ה מואס בתפלתן של רבים, לפיכך צריך אדם לשתף עצמו עם הציבור, ולא יתפלל ביחיד כל זמן שיכול להתפלל עם הציבור".

וכן כתב השו"ע (סי' צ' ס"ט) "ישתדל אדם להתפלל בב"ה עם הציבור". ואף דהלשון 'ישתדל' משמע שאינו חיוב, אמנם מהמשך דבריו מוכח שהוא חיוב, שהרי כתב "אם הוא אנוס שאינו יכול לבוא לב"ה, יכוין להתפלל בשעה שהציבור מתפללין", משמע שדווקא אנוס יכול להקל.

וכן הוכיח האג"מ (ב, כז) מהדין שנפסק (בשו"ע כאן ס"ז) דמחוייב לילך עד ד' מילין כשהוא לפניו בהולך בדרך, וגם מחוייב לחזור לאחוריו עד מיל, וע"כ דהוא דין גמור.

והסתפק לפ"ז האג"מ מ"ט לא חייבו אף לטרוח טובא, וביאר דבאמת אף במ"ע דאורייתא איכא שיעורים (שלא כבאיסורים שבכל אופן אסור, ולא נחשב אונס לא בהוצאת ממון ולא בטירחא להתיר האיסורין), וממילא במצוה זו דהצריכו להתפלל בצבור הקלו להחשיב זה לאונס כשהוא הלך יותר ממיל.

ושמעתי לבאר באופ"א (כע"ז נתבאר בעמק ברכה), דיסוד החיוב להתפלל בציבור הוא משום שבכך התפילה מקובלת, והוי כעין טענה על האדם שאם בידו לעשות

שתקובל תפילתו ואינו עושה, הוי זלזול בתפילה (ואולי אף חסרון אמונה בכח התפילה), וממילא מובן דהזלזול הוא דוקא כאשר בידו של האדם ללכת להתפלל בציבור והוא אינו הולך. וזה מדויק מלשון הרמב"ם "ולא יתפלל ביחיד כל זמן שיכול להתפלל עם הציבור".



## ב. עדיפות קדיש וקדושה על התפילה בציבור

והנה מעלת התפילה בציבור ידועה ומפורסמת בעם ישראל, ואפי' קלי הקלים שבציבור טורחים הרבה להתפלל במנין (אפי' כאלו שעל זמן ק"ש ותפילה אינם מקפידים כ"כ), אמנם בהלכה מצאנו כמה חיובים שערכם רב מתפילה במנין, שיש להעדיף על פני המנין.

וכונתנו היא למה שנפסק בשו"ע (סימן ק"ט ס"א): "הנכנס לבהכ"נ ומצא צבור מתפללין, אם יכול להתחיל ולגמור קודם שיגיע ש"צ לקדושה או לקדיש, יתפלל. ואם לאו, אל יתפלל", והיינו שיש לו להתפלל ביחיד ולא בציבור, כדי שיזכה לומר קדושה.

והטעם מבואר בפוסקים, שקדיש וקדושה מעלתם גדולה על פני התפילה במנין, ולכן כשעומדת לפניו בחירה בין שניהם, יש לו להעדיף קדיש וקדושה (ואין הכונה שמעלה זו 'משלימה' את ענין התפילה בציבור, אלא בודאי שנחסרת לו מעלה זו של תפילה בציבור, ולכן יש לו לעשות כל טעדי 'לקיים שניהם', שיוכל להתפלל במנין וגם לענות קדיש וקדושה, אבל כשלא עשה כן יוותר על התפילה בציבור).

ואמנם דבמג"א מוכח דתפילה בציבור כהלכתה עדיפה על קדיש וקדושה, וכאן שאני שבא ומצא ציבור שכבר התחילו תפילתם, שתפילה זו אינה במעלה כעיקר תפילת הציבור, ולכן עדיפי קדיש וקדושה, אבל מי שיכול להתפלל עם הציבור ממש, לא ימתין על איש"ר (כן ביאר הפמ"ג בדבריו).

אמנם הפמ"ג כתב דזהו דוחק, וכן הביה"ל (ד"ה הנכנס) כשדן במי שרוצה להתחיל להתפלל עם הציבור, אבל דרכו להאריך בתפילתו, והצד שצידד לומר דיכול להתפלל אינו משום שתפילה כזו עדיפה, אלא "כיון דעתה חל עליו החיוב להתפלל בצבור, וחיוב עניית הקדושה לע"ע אין עליו, אין לו לחוש כלל למה שאח"כ לא יהיה יכול לקיים מצוה דעדיפא מזה".

ומבואר דהסיבה לאיסור התחלה עם הציבור כשלא ישמע קדושה, הוא מפני שאת התפילה בציבור אין הוא מקיים בשלימות, ולכן מוטל עליו לדאוג לחיוב הקדיש שיבוא.



### ג. חיוב הקדושה חל בציבור

והנה יש כאן קושיא עצומה שהקשה הגרי"ש אלישיב (בהערות), דהנה במ"ב בסק"א הביא מהשע"ת בשם הרשב"א שכל הדברים אמורים במתפלל בביהכ"נ, אבל אם ירצה לצאת לעזרה להתפלל ביחיד, רשאי. ולכא' תמוה מאוד, דאם הנידון כאן הוא בסדרי עדיפויות, מה הכרע הוא זה לצאת לעזרה ולהפסיד גם את הציבור וגם את הקדושה?

וראיתי מבארים (בברכת אברהם בברכות שם) שאמנם כשיש חיוב קדושה הוי קודם לתפילה בציבור, אבל מאידך חיוב זה לא חל על האדם אלא בציבור (וכמשנ"ת לעיל, שחיובים אלו מגיעים דוקא ממה שהוא משתייך לציבור), ולכן אם ירצה להתפלל בעזרה ולא להיכנס להיות עם הציבור (והיינו מפני צורך גדול, כמש"כ אג"מ ח"ד סי' ס"ח), ירוויח בכך שלא ייחשב לו איסור מה שלא יענה קדושה, מכיון שלא נתחייב בה.

וזה מבאר גם את הדין שכתב המג"א והובא במ"ב, דאם כבר שמע קדושה או ברכו או יודע שישמע אחר כך א"צ להמתין, שבפשטות אינו מובן אם יש איסור להיות בציבור ולא לענות עמהם קדושה, מה מועיל שיאמר אח"כ. אלא הביאור הוא שאיסור זה חל מחמת שהאדם התחייב בחיוב קדושה, לכן מוטל עליו לקיימו, אבל אם יקיים אח"כ גם כן מהני.

וכעת ראיתי להגרמ"מ קארפ שליט"א (במאמר בכ"ע מראה הנרות א' תשנ"ז), שהביא לדברי הרמב"ם (פ"י הט"ז) שכתב בתחילה דין אחד "אסור לו למתפלל בציבור שיקדים תפלתו לתפלת הציבור", ומיד אח"כ כתב את הדין ההפוך "הנכנס לבית הכנסת ומצא ציבור שמתפללין בלחש אם יכול להתחיל וכו'".

ומבואר מכאן, שהוי כעין 'פורש מן הציבור', שיש כאן ציבור שהולכים לומר קדושה ביחד, והוא אינו חש להשתתף עמהם, ודמיא למי שמתחיל קודם הציבור

שאינו משתתף עמהם בעיקר התפילה, וכך אדם זה שמתחיל אחר הציבור, אינו משתתף באמירת הקדושה. וממילא מובן דזה אינו שייך במי שמתחיל בשוה עם הציבור, ולכן בו דן הביה"ל שעוד לא נתחייב בקדושה.



### ד. חיוב שמיעת קדיש וקדושה גם על יחיד

ואף שנתבאר דעיקר חיוב עניית קדיש וקדושה מגיע מחמת ההצטרפות עם הציבור, אמנם מ"מ חיובא רמיא על כ"א להתחייב ולענות על קדיש וקדושה.

וכמשנ"ת בדין פריסה על שמע, שכתבו רש"י והר"ן שמיירי בבני אדם שהתפללו כל אחד בפני עצמו ביחיד ולא שמעו לא קדיש ולא קדושה, ומעמידים ש"ץ בשבילם להוציאם הקדיש והקדושה שנתחייבו בו, ומבו' דאף שהתפללו ביחיד חסרים מחיוב קדיש ו"קדושה.

ובד"מ כתב: "ותמהני שלא ראיתי לנהוג לפרוס בערבית כמו בשחרית, ואפשר דהקילו בו משום דאין לפרוס בערבית רק משום ברכו לחוד, דאין שם קדיש מה שאין כן בשחרית דאית ביה ג"כ קדיש". ומוכח דהקדיש הוא סיבה מספיקה בשביל לפרוס על שמע.

ועי' בביה"ל (ק"ט ס"א) שסידר את החיובים עפ"י הפמ"ג, דאיש"ר עדיף מקדושה (וכ"כ בסי' נ"ו סק"ו), וקדושה עדיפה ממודים וברכו וכו', עע"ש.



### פרק ד'

### דין כונה לקדיש, וכשעומד בתפילה

#### א. כונה לשמוע כל הקדיש והקדושה

כתב השו"ע (סי' נ"ו) "יש לכוין בעניית הקדיש", וכתב המ"ב (עפ"י הב"י) דלכון צריך לכוין לכל הקדיש, כי אחז"ל כל העונה איש"ר מברך בכל כחו קורעין לו גזר דינו, ופירשו הראשונים דר"ל בכל כחו בכל כונתו ובכל איבריו, "דהיינו שיאמרנה בלב ונפש ולא רק כמוציא שפתיו ולבו בל עמו", ובשביל זה צריך לכוין בקדיש עצמו, כדי שידע על מה הוא עונה איש"ר ואמן שאחר דאמירן בעלמא.



וכ"ה לגבי קדושה, שכתב השו"ע (בסי' קכ"ה): "אין הצבור אומרים עם ש"ץ נקדישך, אלא שותקין ומכוונים למה שש"ץ אומר עד שמגיע לקדושה", ופי' המ"ב הטעם "דניתקן שש"ץ יאמרנו בשביל הקהל, ויהיה שלוחם... וכן הוא בקדיש... ולכן על כ"א שבבהכ"נ החיוב לשתוק ולהאזין לש"ץ ואח"כ לענות אחריו, ואפילו אם ירצה ללמוד ע"י הרהור ג"כ אסור".



### ב. השומע קדיש באמצע תפילתו

ובזה נגיע לדין העומד בתפילתו, שהנה בגמ' בברכות (כא:): היה צד שיוכל להפסיק תפלת י"ח לענות איש"ר, ודחי' דלית הלכתא כוותיה. אמנם כתב רש"י (בסוכה לח: בסוגיא דשומע כעונה ד"ה הוא אומר), שמ"מ "...המתפללין בצבור ושלוח צבור אומר קדושה (עפ"י גיר' תוס') או יהש"ר - ישתקו בתפלתן וישמעו בכוונה, והרי הן כעונים, וכשיגמור הקדושה - יחזרו לתפלתן".

אמנם בתוס' (בברכות כא: ד"ה עד שלא) הקשו על זה, דאם שומע כעונה הרי הוי הפסק בתפילה (וידועים דברי הצ"ח, דנחלקו כאן רש"י ותוס' אי שומע הוא כעונה ממש, ולפ"ז נמצא דהוי כהפסק. או שאינו רק דהוא יוצא ידי חובתו בזה אבל אינו כעונה ממש). ועוד הקשו (שם, ובסוכה) אם כן למה אמרי' דהמוצא ציבור מתפללין, רק אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע שליח צבור לקדושה יתפלל, ולמה לא יתפלל כדרכו, ולכשיגיע שם ישתוק? ועל קושיא זו תירצו: "מיהו שמא אף על גב דשומ"כ, מ"מ עונה עדיף ומצוה מן המובחר" (והוא חידוש, דמשום מעלה זו דחינן תפילה בציבור). וסיימו התוס', דנהגו כרש"י לשתוק ולשמוע 'וגדול המנהג'.

ורבינו יונה הביא מחלוקת ראשונים זו: "יש מפרשים שאינו שותק כלל דהא קי"ל שומע כעונה ואשתכח דהוי הפסקה... אבל רבינו האי גאון וסיעתו ורי"ף ז"ל אמרו ששותק, דכי אמרינן שומע כעונה והוי הפסקה דוקא בדברים אחרים אבל בזה שהוא שבחו של מקום לא דיינינן ליה הפסקה ושרי, ודבר שתלוי בעמודי עולם אין לנו כח להכריע ביניהם ודעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד ובלבד שיכוין לבו לשמים".

והשו"ע (ק"ד ס"ז) פסק את דברי רש"י: "אינו פוסק לא לקדיש ולא לקדושה, אלא ישתוק ויכוין למה שאומר ש"ץ, ויהא כעונה". וכן בסי' ק"ט (ס"ג): "יחיד

העומד בתפלה... אינו אומר עמהם קדושה, אלא ישתוק (עד יתברך) ויכוין למה שאומרים, דשומע כעונה" [אמנם בד"מ הביא לבסוף בשם האגור, שקיבל מרביותו דחכמי אשכנז נוהגים שלא לשתוק, וע"ע בשאג"א (סי' ו'), שדן דלא מהני שומ"כ במקום שאסור להפסיק ולענות, דכל הראוי לבילה וכו', ובכה"ח סמך על דבריהם במי שרחוק מהש"ץ וקשה לו להאזין לו (או כמו שמצוי שהחזן אומר עם הציבור וא"א לשמוע מפיו), או במי ששקוע בתפילתו ואם יצטרך לתת דעתו על הקדושה לא יוכל לכוין, בכל אלו יש לסמוך על האגור הנ"ל ולהתפלל כדרכו].



### ג. באיזה קדיש מיירי

והנה לפי מה שנתבאר לעיל שחיוב הקדיש והקדושה חל על מי שנמצא בתוך הציבור, לפ"ז י"ל דכאן נמי מה שהיה צד לגמ' שיפסיק באמצע תפלתו לענות איש"ר, ומה שכתב רש"י שמפסיק לשומע כעונה, מדובר באותו אחד שנכנס לציבור והצטרף עמהם, ולכן חל עליו החיובים של הציבור (וכן מסתבר, שהרי גמ' זו היא בהמשך לסוגיא הנ"ל של הנכנס להתפלל עם הציבור).

אמנם בס' אשי ישראל (פרק ל"ב הערה מ"ט) הביאו מהגר"ח ק"ק שכתב דגם מי ששמע כבר קדיש וקדושה צריך להפסיק בשביל לענות, וכן הובא שם בשמו (בהערה נ"א) דהחיוב חל בכל הקדישים ששומע. ויש לזה מקור בספר נשמת כל חי להגר"ח פלאג'י (ס"ס ד', הביאו בצי"א חי"א סי' ג'), שהזהיר שלא להתפלל בביהכ"נ שיש בו כמה מנינים, "שבעוד שמתפלל זה שומעים קדיש וברכות ק"ש של ש"ץ השני, והמתפללים עם השני שומעים קדיש שאחר חזרת העמידה מפי ש"ץ הראשון דלכ"ע יש להפסיק לענות בהם, והיחידים רבים המתפללים שם אלה מפה ואלה מפה עומדים באמצע ק"ש וברכותיה, ולפי האמור יש לענות אמן אפי' של ברכות ח"י כדעת הרשב"א ודעימייהו, וכ"ש קדיש וקדושה וברכו ומודים שהוא מוסכם מרוב הפוסקים.. ולכן כל כמה דמצי להשתדל בכל עוז ותעצומות להתפלל בביהכ"נ עם הציבור ביחד במקום שאינן מתפללים כי אם תפלה אחת בלבד מה טוב ומה נעים שלא לבוא להכניס עצמו בכמה איסורים אם שומע ואינו עונה שמאבד טובה הרבה כמה עניות בדברים שבקדושה שחייב לענות בהם והוא אינו

עונה", ע"ש [וע"ש בצי"א שדן לומר דמ"מ פטור מצד עוסק במצוה, אבל לא הכריע (כמשנ"ת לעיל דגם הפת"ש לא הסכים לפטור מעניית אמן)].



### ד. להפסיק תפילתו לכל הקדושה

והנה לגבי ציבור נתבאר הדין שהם צריכים לשמוע את כל הקדושה, וכמש"כ במ"ב (בסי' קכ"ה) דנוסח נקדישך אומר הש"ץ, כיון דנתקן שש"ץ יאמרנו בשביל הקהל ויהיה שלוחם, ולכן כתב "דעל כ"א שבבהכ"נ החיוב לשתוק ולהאזין לש"ץ ואח"כ לענות אחריו ומטעם זה אפילו אם ירצה ללמוד ע"י הרהור ג"כ אסור משעה שמתחיל החזן נקדש" (וכ"כ החי"א (כ' ד') לענין ברכות ק"ש, שישתוק וישמע מהחזן עד קדוש ואז יענה).

ולפ"ז י"ל דגם מי שמתפלל בציבור והגיעו לקדושה, עד כמה שפוסק לשמוע הקדושה, צריך לשמוע כל הקדושה, ולא מספיק מה שמכוון לעניית 'קדוש' ו'ברוך', אלא צריך לשתוק ולכוון מתחילת הקדושה. שהרי הוא חלק מהציבור וצריך שתיוחס אליו גם אמירת הקדושה של הציבור [אמנם לגבי איש"ר מפורש במ"ב דצריך לשמוע רק את היהש"ר, וצ"ל דעיקר חשיבות איש"ר הוא משום היהא שמיה רבא, ולכן מה שמקדים הש"ץ, אף שכ"א מחוייב להקשיב לכל הקדיש ולא לעשות מלאכה, כמב' במ"ב בסי' נ"ו באורך (ובסי' כ"ה שהזהיר מלעשות מלאכה קלה בעת הקדיש), אמנם בעומד בתפילתו לא נצרך אלא ליש"ר, ועכ"פ כ"ז בקדיש, אבל בקדושה הכל שבח אחד שחלקו בשמיעה וחלקו בעניה].

וראיתי עוד בתשובה"נ (ח"ב סי' ע"ה) שעורר, שהקדושה אינה מסתיימת בימלוך ה' וכו', אלא הברכה של 'לדור ודור' שייך לקדושה, שמסיימים ימלוך וגו' לדור ודור, וממשיכים לדור ודור נגיד גדלך, וזהו חלק מהקדושה (וכמפורש ברמב"ם בסדר התפלה), ולכן אם שומע קדושה באמצע התפלה ישתוק וישמע עד סוף ברכה ג', שהקדושה היא תחילת ברכה שלישית, והברכה שייכת עוד לקדושה, ע"ש (ובר"ה ויוה"כ שהברכה ארוכה, כתב בהליכו"ש דיתכן שא"צ לעמוד אלא עד סיום ענין הקדושה).



## סיכום ודינים העולים

א. השומע אחד מישראל מברך אחת מכל הברכות, חייב לענות אחריו אמן, ומי ששומע ברכה ואינו עונה אמן עונשו גדול מאד.

ב. אמנם מצינו בכמה פוסקים, שאין חיוב לענות אמן באמצע לימודו (כן הביא בפתחי תשובה, וכ"כ הרמ"ע מפאנו, וכן הובא מעשה רב בשערים מצויינים בהלכה, וכ"כ באשל אברהם). והא דנפטר אף בת"ת מעוסק במצוה, ביאר התשוה"נ דמפריע לכל לימודו, והיינו כשנעשה באופן שאין לו קצבה.

ג. אמנם הפת"ש עצמו שם חולק, אם לא מי שתורתו אומנתו כרשב"י וחבריו, וכן משמעות הגמ' שאפילו עוסק במעשה מרכבה - פוסק, וכן כתב בכה"ח, וכן מובא מס' שלחן מלכים, וכן משמע באגרות משה, שלא התיר להמשיך בלימודו אלא ב"ג מדות.

ד. בצי"א (י"א ג') העיר, דבדברי השו"ת מים רבים שהביא הפת"ש מדובר בת"ת דרבים דחמיר טפי, ולפ"ז אין ראייה מהמעשה רב הנ"ל.

ה. לשון הטור והשו"ע דאם היו עשרה במקום א' ואומרים קדיש וקדושה, אפילו מי שאינו עמהם יכול לענות, ולכאו' משמע דאין חיוב לענות אלא רשות. וצ"ל דמיירי דוקא בדין של איש"ר וקדושה הוא דין בצירוף לעשרה, שדברים אלו אינם נאמרים בפחות מעשרה, וכאן נתחדש שהיחיד יכול לצרף עצמו לעשרה ולאמרם. ומשא"כ בשאר ברכות דעלמא, שהם קילי מצד אחד שא"צ עשרה, מ"מ מצד זה חמירי שאין בהם חילוק מקומות, אלא כל מי ששומע ברכה צריך לענות, כיון שאין זה תלוי בציבור כלל.

ו. ויש לדון במי שנמצא בתוך הביהכ"נ, האם הוא מצורף לציבור בע"כ, וברמ"ע מפאנו משמע דיכול להוציא עצמו, אמנם צ"ע מסי' ק"ט ויל"ע.

ז. מעלת קדיש וקדושה עדיפה על תפילה בציבור, ולכן כשמוצא ציבור ורוצה להצטרף עמהם, אם לא יספיק לענות הקדיש וקדושה לא יתפלל.

ח. דעת המג"א דדוקא לגבי תפילה בציבור פחותה שהגיע מאוחר, בזה אמרי' דיעדיף קדיש וקדושה, אמנם בפמ"ג ובביה"ל מוכח דלא שנא (וכל הצד להתיר

להתחיל להתפלל עם הציבור למי שמאריך, הוא משום דחייב תפילה חל עליו עתה וחייב קדושה מאוחר).

ט. מ"מ ביחס לאיסור שאסרו להתפלל כשיפסיד קדושה, זהו דוקא כשמתפלל עמהם וחל עליו חיוב הקדושה שמגיעה מכח הצירוף, אבל אם מתפלל בעזרה (כשנצרך) אין לו איסור זה.

י. ומ"מ חיובא רמיא על כ"א להתחייב ולענות על קדיש וקדושה, וכמשנ"ת בדין פריסה על שמע, דפורסים על שמע בשביל להוציא אותם שהתפללו ביחיד ואין להם קדיש וקדושה.

יא. נתבאר דין הכונה בקדיש שכתב המ"ב לכוון בכולו, שידע על מה שעונה אמן יש"ר, וכן בקדושה כתב המ"ב לכוון לתחילת הקדיש שהש"ץ אומרו בשביל הקהל.

יב. וכתב רש"י דגם העומד בתפלתו, אף שאינו מפסיק לענות, מ"מ ישתוק וישמע בכוונה, ובתוס' אף דהקשו על זה דהוי הפסק בתפילה, מ"מ סיימו דנהגו כרש"י לשתוק ולשמוע 'וגדול המנהג'. וכ"פ השו"ע לגבי איש"ר ולגבי קדושה (ואמנם בד"מ הביא לבסוף בשם האגור, שקיבל מרביתו דחכמי אשכנז נוהגים שלא לשתוק, ובכה"ח סמך על דבריהם במי שרחוק מהש"ץ וקשה לו להאזין לו).

יג. בפשטות היה מקום לומר שחייב השמיעה הוא דוקא בקדיש וקדושה שמחויב בהם כחלק מן הציבור, אמנם בשם הגר"ח הובא דבכל הקדישים עונה, וכ"כ הגר"ח פלאג'י דמטעם זה יש להמנע מלהתפלל בביהכ"נ שיש בו ריבוי מנינים, שחייבים לענות לכל אמן ששומעים.

יד. לכאו' צריך לשמוע את כל הקדושה, כמו שאר הציבור, וכ"כ התשובה"נ, והוסיף דצריך לשמוע גם את הברכה של 'לדור ודור' שהיא המשך הקדושה.



# אוצר יורה דעה

הערמה ברבית בעיני הקדמונים ♦ בביאור החילוקים בין נדר  
הניתר ע"י פתח או ע"י חרטה והמסתעף ♦ שנים שהיו מהלכין  
בדרך - ביאור דעתו המחודשת של בן פטורא והנפקותות להלכה  
♦ מתי יש להניח את התינוק הנימול על כסא אליהו למנהג  
הספרדים



הרב יצחק נוימן

## הערמה ברבית בעיני הקדמונים

ישנו נידון כללי בכל התורה האם שרי להערים על צוויי השי"ת [כנודע מהבכור שור פסחים כא., ועי' שע"ת או"ח תמ"ח ס"ז], אך נראה שמלבד זאת בכל מצוה פרטית [ולכה"פ ברבית, וכדלקמן] - יש לדון לגופה היאך התייחסו אליה חז"ל ואם התירו או אסרו בה הערמה<sup>(א)</sup>. והנה יש הרבה מיני הערמות וקשה לדמות מילתא למילתא, אך מ"מ מצינו בקדמונים שהעמידו נידון כללי לענין הערמה ברבית והביאו ממש"כ הראשונים להתיר או לאסור מיני הערמות שונות ומשונות [עי' למשל בקונטרס הסמ"ע אותיות כ"ב-כ"ה], ואף אנו נצא קצת בעקבותיהם לראות להיכן תהא הרוח ללכת.

### א.

#### ראיות שמותר להערים בריבית

א. ראש לכל הם דברי תרוה"ד סי' ש"ב וז"ל (כפי שהובא בדרכ"מ, יו"ד סי' קע"ז אות ה'): "ומעתה יש תקנה למי שרוצה להלוות ברבית שהמלוה יקבל עליו כל האחריות בין אונסין בין גניבה ואבידה ויפריז על המדה דאפילו אם פשע הלוה יהיה באחריות המלוה רק שלא יזיק המעות בידיים או יפשע בהן פשיעה שדומה למזיק בידיים, גם הלוה יקבל עליו שלא יהא נאמן אפילו בשבועה דאורייתא ואפילו על פי מאה עדים שלא פשע בהן פשיעה גדולה שהיא כמזיק בידיים רק אם יעידו רב שבעיר או ש"צ שבעיר וכהאי גוונא יושבי אוהלים [שיש להם ידיעה במו"מ] שהן יהיו נאמנים להעיד בראיה וידיעה גמורה ובזה יהיה המלוה בטוח בקרן שלו וכי האי גוונא אשכחן קצת שדקדקו רבותינו למצוא היתר על ידי תנאי ואף על גב שבודאי אין דעת שניהם שיתקיימו התנאים ואין מתנין אותו אלא כדי ליקח הרבית בהיתר כי הא שכתבו (התוס' ב"ק קב. ד"ה הנותן) דמותר לתת מעות למחצית שכר ויתנה שלא ילוה רק אכסף וזהב ואף על גב שלא מצינו שהתירו

(א). אמנם המהרש"ם ט' ע"א דימה בין רבית לשאר איסורים, אך מהפוסקים לקמן משמע לא כך.



הראשונים רק ברבית דרבנן אבל להלוות ברבית קצוצה על פי דקדוקים כאלו לא מצינו [שהתירו] מכל מקום כתיבנא כדי לחויי מילי דאורייתא" עכ"ל. הרי שתחילה רצה להתיר הערמה ניכרת מאוד [ומה שהוכיח מתוס' ב"ק ע"י לקמן מה שנביא בשם השל"ה והחזו"א], אך לבסוף כתב שאין ראייה להתיר, אלא כשגם ללא ההערמה לא הוי אלא אבק ריבית [כשאין הרווח קצוץ] אך ברווח קצוץ לא. ועי' בדרכ"מ שם שמשמע מיניה שאפי' בדאו' לא אסר תרוה"ד בהחלט אלא רק החמיר קצת, וע"ע בקונט' הסמ"ע (אות כ"ה).

ב. ועי' בסמ"ע בקונטרסו על היתר עיסקה שכתב כמה מיני היתרים, ולבסוף כתב באות כ"ב: "ואע"פ שכל אלו הדברים תמוהין ונראין כהערמה מ"מ לצורך שעה אין לאוסרם כדי ליתן מחיה לבני ברית", ולאחמ"כ האריך הסמ"ע להביא כמה מקורות מהראשונים שהקילו בזה למצוא הערמות ברבית, כגון להלוות משכון של גוי, או ע"י שליח ישראל דאין שליח לד"ע, או רבית דרך קנס, ועי' בזה לקמן, וע"ע לקמן מה שנביא מתשו' הרשב"א חדשות פ"ה.

והנה אע"פ שהתירו אלו הגאונים להערים, ומי יבוא אחר המלך, ובפרט שכמה אחרונים הזהירו מלפקפק במה שהתירו כל האחרונים, וכתב בספר נחלת שבעה (שטרות סוף סימן מ) על היתר עיסקה: "אין בהם נפתל ועיקש, רק כי דרכיהם דרכי נועם. ואם ילעיגו על היתרם המוקצים לשפלות שבעם, קורא אני עליהם כי ישרים דרכי השם צדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם", מ"מ נ"ל שדבר זה אינו מוסכם אצל הראשונים והאחרונים, ויש בזה גישות שונות, ולקמן נראה שיש מקרים שלהדיא חלקו בהם האחרונים שיש שהתירו ויש שאסרו בתוקף רב [כגון למכור חפץ בזול ולאח"ז לחזור ולקנותו ביוקר]. ולכן אף במקרים שלא דיברו בהם מפורש, מ"מ נוכל ללמוד מגישתם במקו"א לכלל המקרים, וכשם שהסמ"ע הביא כמה ראיות שהראשונים הקלו בהערמה, ה"נ יש להביא כמה מקומות שהחמירו בזה, ואע"פ שא"א להביא ראיה ממקרה אחד לרעהו, מ"מ אפשר לראות את הגישה, וכמו שנביא שהפוסקים בעצמם למדו ממקרה למקרה [כגון תרוה"ד והסמ"ע הנ"ל שלמדו להיתר מהיתר הראשונים, ועיין לקמן שהרשב"א, הב"י, הגר"א, הלבוש ומהריק"ש למדו לאיסור מאיסור הגמ' והפוס', וכע"ז בט"ז קע"ז סקכ"א (וצל"ת בתשו' רמ"א סי' פ'). חזינן מכל הני דשפיר יש לדמות מילתא למילתא,

ולכה"פ לראות את רוח הדברים]. עוד יש ללמוד ממה שנביא לקמן שגם אם נסכים עם ההערמות הנ"ל הואיל ויצא הדבר מפורש להתיר, מ"מ היות שגם מצינו מיני הערמות שנאסרו, לכן אין לנו להתיר יותר ממה שהתירו הם, דמנא לן שהערמה זו דומה למה שהתירו דאולי דומה היא למה שנאסר [ובפרט נוגע להיתר עיסקא דימינו, שע"ז צריך לכתוב מאמר ארוך בפ"ע].



### ב.

#### ראיות שאסור להערים

א. הנה זה פשוט לכל בר בי רב דחד יומא דלענין ריבית אשכחן שאסרו חז"ל כל צד ריבית או כל דבר דמחזי כריבית, וכמעט לא מצינו שהתירו איזו שהיא הערמה כלשהי בזה [ובמה שחז"ל כן התירו כתבתי במקו"א]. אכן, יש מקום לדון שאין לנו אלא מה שאסרו חז"ל ואין לנו לחדש עלינו גזירות חדשות<sup>2</sup>, אך יש להוכיח שלא כך.

ב. בתרוה"ד הנ"ל בסוף התשובה כתב: "אמנם אין ראייה מכאן שיש לחפש צדדים ודקדוקים רק להתיר הריבית דרבנן, אבל נ"ד דקוצץ עמו להדיא ואם לא היה התנאים ביניהם הוי ריבית דאורייתא, מאן לימא לן דשרי לחפש צדדים ותנאים כדי להתיר מה שאסרה תורה בכמה אזהרות, ודי לנו במה שדקדקו התנאים הראשונים היתר ע"י נכרי וכה"ג", חזינן שדעתו לאסור הערמה ברבית דאורייתא כיון שהתורה אסרה כך בכמה אזהרות [וצ"ע א"כ מדוע שנתיר ברבית דרבנן הרי גם בזה מצינו שחז"ל אסרו בכמה אזהרות].

ג. הרשב"א (ח"א תשו' תרפ"ו) נשאל בכה"ג שראובן משכן את ביתו לשמעון באלף זוז לחמש שנים ונתן ללוי חמש מאות זוז וקבל עליו לשחרר את הבית מיד מכאן ועד זמן המשכונה, וכתב שם לאסור והוסיף: "ועוד שאם אתה אומר כן פתחנו פתח לרמאין המלוין ברבית בענין זה. וחכמים אומרים אפילו מה שמותר אסרו

ב). ודומה שמצינו שיש מקרים שאף שלא נזכרו להדיא בגמ' לאסור, מ"מ היות שהעקרון של הבעיה בהם הוזכר בגמ' לאסור, הרי"ז בכלל איסור הגמ', יעוי' בט"ז קס"ז מש"כ על הערמת הלבוש שהיא דומה להערמת רבית דר"ס (סב:), וע"ע בט"ז קע"ז סקי"ב שמצא מקור לאיסור רי"ש בחכירי נרשאי [אע"ג דהתם משכנתא והכא עיסקא].

משום הערמת רבית זה שהוא ברבית קצוצה לא כל שכן. וזה נראה לי ברור". חזינן בדברי הרשב"א שכל היכא שיש פתח לרמאין לבוא לידי רבית הרי"ז אסור, ולמד הרשב"א את זה ממה שחז"ל אסרו אפי' מה שמותר- משום הערמת רבית, ומשמע להדיא שאין לנו להתחכם ולהערים נגד מה שהורנו חז"ל [ולא משמע שכוונתו לומר שרק בדאורייתא אסרינן הערמה ולא בדרבנן, וכדרך תרוה"ה, וע"ע לקמן].

והב"י (קע"ז סי"ג) הוציא מדברי הרשב"א האלו לאסור כל אופן שיש בו פתח לרמאין, וז"ל: "כתוב במרדכי (סי' שטז) שהשיב מהר"ם וששאלת על הבחור שהלוה לך מעות ואתה נותן לו הוצאה והוא חוזר עם בנך אם מתחלה היה התנאי כך ביניכם אף על פי שהוצאה היית נותן שהיה חוזר עם בנך כלומר אף על פי שאפילו שלא היה מלוה לו מעות היה נותן לו הוצאה בשביל שחוזר עם בנו אפילו הכי מאחר שהתנו שיתן לו מעות ויחזור עם בנו והוא יתן לו הוצאה אסור. וסיים הר"ם בתשובתו אבל אם כך הוא שנתן לו הקרן במתנה גמורה שאם תרצה לעכבו הרשות בידך כי האי גוונא מותר עכ"ל כלומר וקא משמע לן דאע"ג דמחזי כי הערמה שודאי לא יעכב בעל הבית מעותיו אפילו הכי שרי. ואם אומר אני מלוה לך מעותי מהיום עד יום פלוני בהלוואת חן ואני אשרתך זמן כך בסך כך מעות שתתן לי היה אפשר לצדד להתיר. מיהו כל כי האי גוונא משמע לי דמחזי הערמה וצריך ישוב שהרי כתב הרשב"א בתשובה (ח"א סי' תרפו) וזה לשונו שאם אתה אומר כן תתנו פתח לרמאין המלוים ברבית בענין הזה וחכמים אפילו מה שמותר אסרו משום הערמת רבית זה שהוא כרבית קצוצה לא כל שכן ע"כ. נראה מדבריו שאין להקל בהערמת רבית. וגם כן משמע מדברי מהר"ם דלא אשכח מהר"ם צד היתר אלא כשיתן לו הקרן [במתנה גמורה] משמע דבגוונא אחרינא אסור דאם לא כן לשמעין הא וכל שכן בנותן לו הקרן במתנה עכ"ל הב"י, חזינן שהב"י למד מהרשב"א שכל היכא שיש ליתן פתח לרמאין הרי"ז אסור. אך מ"מ משמע בב"י שהרשב"א לא יחלוק על מש"כ מהר"ם להתיר בכה"ג שנותן לו במתנה, ואולי טעמו הוא דכיון שהייתה כאן מתנה גמורה ואין הוא חייב ע"פ דין להחזיר לו, לא יהיה בזה פתח לרמאין, דשמא יפסיד המלווה מכך.

ובשו"ע (שם, סעיף ג') התיר ליתן במתנה וכתב בביאור הגר"א (ס"ק ל"ד): "אבל הרשב"א אוסר דהערמת רבית הוא שיודע שלא יעכב וכמש"ש ס"ב ב' יש דברים

כו' וכ"ש בכה"ג ולכן השמיטו הרב בהג"ה שם (קס"ו ס"ג) [וברמ"א לפנינו שם לא השמיטו]. הרי שהגר"א למד לאסור אפי' במתנה<sup>ג</sup>, וכתב בפשיטות שזו דעת הרשב"א, ובאמת מצינו בעוד דוכתי שזו הגישה של הרשב"א, הב"י והגר"א וכדלקמן [אך עי' מה שנביא לקמן מתשו' הרשב"א חדשות פ"ה]

ד. הרשב"א (ח"א תרנ"א, וכן בב' ב', וכן במיוחסות רכ"א) נשאל על ריבית דרך קנס: "שאלת לכתוב בשטרי הלואה אם לא אפרעך לזמן פלוני אתן לך כך וכך. אם יש בזה שום רבית או לאו, תשובה: מיפשטה של משנתי שאין כאן משום רבית כלל. וכו' אלא שאני אומר שאסור לעשות כן משום דלא גרע מרבית מאוחרת. שאף על פי שאין כאן אגר נטר לי כיון שהנאה באה לו מחמת הלואתו אסור. ואמרינן נמי (סב:) תני רב ספרא ברבית דבי רבי חייא יש דברים שהן מותרין ואסור לעשותן מפני הערמת רבית. כיצד אמר לו הלוני מנה. אמר ליה מנה אין לי חטים במנה יש לי. ונתן לו חטים במנה וחזר ולקחם ממנו בעשרים וארבע [סלע]. הרי זה מותר ואסור לעשות כן מפני הערמת רבית. אלמא כל שהוא נוטל יותר ממה שהלואה הרי זה אסור. וכן נמי מוכיח במה שאסרו חכירי נרשאי (פס.). וכו' שאינו רבית גמורה, אבק רבית גמור נמי לא הוי. אלא גריע מיניה ורבית מאוחרת הוא וקל מיניה. אלא כי אסור לעשות כן לכתחלה מפני הערמת רבית. ואף על פי שיש לדון בדבר כן נראין הדברים. ואין מורין בדבר זה להקל. וכל שכן כאן שהדעת מכרעת שהם מתכוונים להערמת רבית", שוב חזינן ברשב"א שהוא לומד מחז"ל לאסור כל שנראה כריבית [וגם כאן לא נראה לדחוק ולומר שכ"ז הוא רק מכיוון שע"פ כוונתם זו ריבית דאורייתא, וכך משמע מריבית מאוחרת שאינה דאורייתא כיון שאינה קצוצה]. כמו כן, מבואר בסוף דברי הרשב"א שכל היכא שמכוונים לרבית גרע טפי<sup>ד</sup>, וכשיש קנס המתרבה הבינו האחרונים ברשב"א שזה אסור באיסור חמור יותר [ועי' בית אליהו סי' כ"ג מה שהעיר בזה].

ג. ואילו הב"י התיר, אך יתכן דשאני הערמה דהכא משאר הערמות, שבאמת הפרנסה שנתן לבחור, היה נותן לו גם לולא ההלואה, כדכתב בב"י, וכל האיסור הוא מפני שקצצו מפורש את כל העסק ביחד, הלכך כל שנותן לו מתנה נמצא שאין כאן עשיית עסקה אחת מהכל ואין כל טעם לאסור, שהרי בין כך אין כאן כוונה לשם ריבית [ורק לכן עלה בדעת הב"י להתיר כשמפרש לו שזו הלואת חן, דברבית ממש פשיטא שזה אסור הואיל וכוונתו לשם ריבית]. אך מ"מ כתב הב"י שיש כאן הערמה מסוימת והיינו כי זה מחזי כהלואה, אך מ"מ קיל טפי וכנ"ל.

ד. ומשמע ברשב"א שאפי' היכא שאינם מתכוונים לריבית אסור, ונראה מדבריו שהגדר הוא שאף על

ו"ל הרשב"א (ח"ב סי' ב'): "אבל בנידון שלפנינו דאומר לו אם לא נתתי לך מכאן ועד יום פלוני משם ואילך אתן לך כך וכך בחודש או לפ' ופ' בליטרא הרי זו רבית גמורה. ולא תהיה כזאת בישראל". וכתב הב"י (קע"ז סט"ז): "מה שכתוב בהגהות דמרדכי דמציעא (סי' תנה) טופס שטר בשם הר"י דאורליאנ"ש נראה לי דלכולי עלמא אסור דכיון שחייב עצמו ליתן לו כך בכל שבוע בעוד שמעכב ממנו אין לך הערמת רבית גדולה מזו שהרי מעלה לו שכר מעותיו הבטלות אצלו מידי שבת בשבתו ולא דמי לאומר אם לא אפרעך נתחייבתי מעכשיו בכך דינרים דלא מחזי כרבית כולי האי. והרשב"א כתב (שם) על תנאי כיוצא בזה הרי זו רבית גמורה ולא תהא כזאת בישראל" [ודו"ק דמשמע שהב"י חלק מליבו על המרדכי, ולא רק בגלל דברי הרשב"א]. ועי' בט"ז (קע"ז סקכ"א) שלמד מזה לאסור גם בעיסקא לכתוב רווח המתרבה בכל שבוע, ובנקה"כ שם חילק בין הלואה לעיסקא ע"ש.

ה. בשו"ת הרשב"א ח"ה סימן קנ"ד (עי' בב"י קע"ג ס"ה) כתב: "איני מוצא שום צד היתר לכל הענינים אלו אלא אחד. ולא שאני מכריע בו להיתר פשוט אלא שאני מניחו להסכמתכם והכרעתכם, והוא שהקהל יחייבו עצמן בשטר לאחר במנה או במאתים לפרוע לזמן פלוני. ואותו שנתחייבו לו [ימכור] בפחות את החוב כי זה מותר מן הדין. אלא שאני חוכך בה משום הערמת רבית. וכענין שאמרו יש דברים מותרים ואסור לעשות כן משום הערמת רבית. אתם תבחרו ולא אני", שוב אנו רואים את הרשב"א לומד לאסור מיני הערמות למרות שלא הוזכרו בגמ'.

ו. כתב הב"י (קס"ט ס"ה): "אם ישראל הלוח ברבית לגוי בעדים ובשטר והגוי מלווה אותם לישראל ברבית וחוזר ישראל הראשון ונוטל רבית מן הגוי כתב הרשב"א

פי שאין כאן אגר נטר לי כיון שהנאה באה לו מחמת הלואתו אסור, וצ"ב א"כ מה הביא מריבית מאוחרת ומריבית דר"ס ומחכירי נרשאי, הא התם יש כוונה לריבית? ומשמע לי שהרשב"א הבין דבכל הני אין כוונה לרבית, שברבית דר"ס לא היתה מטרה לשם ריבית [אך מהלשון הערמה משמע שבאו להערים ולעשות רבית, וכך משמע ממש"כ הרא"ש שם שאם א"ל בתחילה הלויני חטים שרי, אך עי' ברשב"א סב: שכתב שמחזי כהערמה (ואם א"ל תחילה הלויני חטים, י"ל דלא מחזי כהערמה), אך זה קצת דוחק, וכך משמע בנקודות הכסף קס"ז שהייתה כוונה לריבית], וכן בחכירי נרשאי יתכן בהחלט שלא הייתה כוונה לריבית, וכך משמע ברשב"א שם שהאיסור הוא מפני הרואים, וגם דימה את זה להערמת ריבית דר"ס [וע"ש שרק לרש"י פי' שמעיקרא אדעתא דהכי עבדו]. אמנם, בריבית מאוחרת ודאי שנתן לו לשם ריבית, אך יתכן שהרשב"א סובר שכיון שזה היה לאחר ההלוואה ובלא קציצה מעיקרא אין בזה שום בעיה, וכל האיסור הוא מפני שהרואים יחשבו שיש כאן רבית.

בתשובה (ח"ג סי' רמג) רואה אני להחמיר ולאסור לפי שזה נעשה בכוונה לתלות מעותיו ביד גוי בהערמה כדי להלוותן לישראל ולא דמי לאותה ששנינו גוי (שהלואה מעותיו לישראל) [שלוחה מעות מישראל] ברבית ובקש להחזירם לו ומצאו ישראל אחר וכו' דהתם לא נעשית בו הערמה אלא שהגוי לווה אותם מישראל בבירור לצורך עצמו ומלואה אותם עכשיו לישראל אחר אבל כל שנעשית בו הערמה אסור", שוב חזינן כנ"ל.

ז. בריטב"א (סח.) גבי עיסקא כתב: "והוי יודע שאין דין זה אלא בסתם עיסקא אבל אם כל העסק קיבל המתעסק באחריותו בתורת מלוה אסור לקבל ממנו מן הריוח כלום ורבית קצוצה היא, וכן אם העסק כולו אצלו בתורת פקדון גמור אפילו יקיים לו כל ריוח שבעולם אין כאן רבית אלא מתנה הוא דיהיב ליה שאין רבית אלא במלוה וזה ברור, אבל אין להערים בדבר זה" הרי שחידש מליבו שאין להערים, אך לא כ"כ נודע מהי צורת ההערמה עליה דיבר [ואם כוונתו שיתן לו רק מהרווחים של העסק, א"כ חזינן דלא כתרוה"ד, שאפי' ברווחים דמיניה וביה אסור].

ח. כתב הלבוש בסי' קס"ז [על היתר הראשון של מהר"ם (קודם שחזר בו, עי' קונט' הסמ"ע אות ט') שהלואה צריך להביא דוקא עדים מסוימים על הקרן והרווח]: "ואם היה זה עולה על הדעת שאפשר לעשות בטחון על הריבית היו הם חכמים ח"ו יותר ממשה רבינו ע"ה ותורתו חלילה, דודאי לא היתה התורה אוסרת את הריבית אם היה אפשר לתקן למצוא בו היתר נקל כזה". עוד כתב שם: "על כן אני אומר שאי אפשר לשום אדם לתקן הלואה לישראל בריוח אם לא יקבל עליו המלוה קצת אחריות אשר עוד יתבארו לפנינו בעזרת השם, ושיאמין המלוה ללוה על הריוח אם הרויח אם לא. ועיין לקמן סימן קע"ו סעיף א' דהיכא דקל לבא לידי ביטול תורת ריבית החמירו בו עי"ש" [ושם זו ריבית דרבנן]. ולפ"ז משמע שכל היתר עיסקא שע"י יהיה ביטול תורת רבית החמירו בו [גם חזינן שדימה מיני הערמות זל"ז], וראה גם מש"כ הלבוש שם בסי' קע"ו ס"א. ובסי' ק"ס סי"ג כתב הלבוש על היתרו דרש"י להלוות ברבית ע"י שליח שמעולם לא אמרה רש"י והוסיף "באמת אומר אני אם היתה כן דעת התורה במה שלא אסרה אלא ריבית הבא מיד לווה ליד מלוה, להתיר הריבית באופן זה, היה כחוכא ואיטלולא בעיני

ההמון, וטוב היה שלא לאסור הריבית כלל מלאוסרו ולהתירו בכי האי גוונא, שכל אחד מישראל יכול לעבור עליו בכל עת ושלא לקיים לאו דריבית כלל, ולמה לה לכותבו, אטו דנתינת הריבית בעלמא לבדו מיד לזה מלוה אסרה תורה ושזה הוא האיסור אף על פי שיבא לו החסרון כיס מצד אחר ללוה וההנאה למלוה חלילה, דהא לא אסרה הריבית אלא משום וחי אחיך עמך ואי הותר באופן זה איך יתקיים וחי אחיך עמך, כל אחד הלוח או המלוה יעשו כן לעולם וילוו בריבית". כלל דבריו שהיות שכוונת התורה באיסור ריבית היא שיחיה אחיך עימך, לכן לא שייך להתיר הערמה כזו קלה, שהרי הכל יעשו בכזה אופן ואין טעם לאסור באופן אחר, ומזה נלמד לשאר אופנים קלים שהם אסורים.

ט. השל"ה חולין (נר מצוה אות נ"ח) כתב על כמה אופני היתר שכתב הטור [גם כגון מש"כ תוס' ב"ק קב. (ד"ה הנותן) מותר ליתן עיסקא למחצית שכר ולהתנות שלא יתעסק אלא בזהב וכסף ויתנה שלא ישמור הכספים אלא תחת קרקע, ואם שינה והפסיד כל ההפסד למקבל ואם הרויח הוא לאמצע] שכולם אינם מותרים אלא כשהלוה באמת מתכוון למה שאמר ולא להערמה ע"ש [וכ"כ גם בחזו"א ב"ק כ"א סק"ו, אך בתרוה"ד שפתחנו בדבריו לא נראה כך]. וע"ש בשל"ה (אות נ"ו) שכתב: "אבל לעשות כמו שרוב המוניים עושין, שמתנין שלא יהיה הלוויים נאמנים אלא על פי עדים, הרחק תרחק מהכיעור הזה, כי אז הוא קרוב לשכר ורחוק להפסד. וכבר עשיתי פסק גדול על זה, והבאתי דברי תרומת הדשן (סי' ש"ב) מה שכתב בענין זה, ובארתי דבריו וכתבתי מה שנראה בעיני". ולא זכיתי לראות את הפסק הגדול ההוא, אבל קצת משמע שמה שנראה בעיני השל"ה זה לא ממש מש"כ תרוה"ד [וכנראה לכן בשטר היתר עיסקא שלו שם, לא כתב שיביאו עדים אף על הקרן, בשונה מהסמ"ע ועוד רבים].

י. דנו האחרונים האם מותר לאדם למכור לחבירו קרקע או חפץ ולחזור ולקנותו לאח"ז, הן באופן שמתנה ע"ז להדיא והן באופן שאינו מתנה אלא שכך דעתו, ובכ"ז כוונתו לריבית כגון שהמכירה היתה תחילה בזול, או שלבסוף הקניה היא ביוקר, או שבינתיים המלוה/קונה אוכל פירות. ועי' בנתיבות שלום (קע"ד ס"א, מאות ד' והלאה) שכתב שרוב האחרונים התירו אפי' כשמתנה להדיא שיחזור ויקח ממנו, וכ"ש כשלא מתנה או אפי' כשאומר להדיא שלא יהיה חייב הלוקח להחזיר, ולא הספקתי לעיין בכ"ז.

ויש שהחמירו בכ"ז מדינא כיון שהמכר לא חל, אך אני אביא כאן קצת ממי שראיתי שמחמירים בזה משום הערמת ריבית [ולא ידעתי מדוע לא הביאם שם]. הנה המהרשד"ם (חו"מ רס"ד) כתב להתיר בכה"ג, וכתב ע"ז בשו"ת אהלי יעקב [למהריק"ש, ערך לחם] (סי' קכ"ז) בכל לשון חריפה דהוי רבית גמורה כיון שעושים ע"ד רבית, ויעוי' גם בשו"ת מהרי"ט (א' כ"ג) שאסר בהנ"ל, אך שם משמע שס"ל שהמכר כלל לא חל אלא יש כאן חלות הלואה, אך במהריק"ש לא הזכיר כלל מזה אלא משמע שעצם ההערמה אסורה. וכך גם משמע ממה שהביא מהרי"ק ראייה לדבריו מחכירי נרשאי (סח.) ע"פ דברי הנמוק"י, שאיגלאי מילתא שמעיקרא זו היתה כוונתו, ושם משמע לי ששפיר חל חלות משכנתא ולא שיש חלות חוב רבית [אא"כ נימא שכיון שנהגו כך כל הנרשאי הוי כאילו פירשו להדיא וחל חלות רבית, וזה חידוש]. גם יעוי' בערך לחם למהריק"ש סי' קס"א ס"ד הו' בברכ"י שם: "לקנות חפצים מחבירו וכשרוצה הלה מביא מעות ופודה אותם ביותר נהגו בו היתר וכפי הנגלה אין בו איסור וערשד"ם רס"ד ומ"מ בעל נפש יתרחק מזה דכיון שאין כוונת המוכר למכור ולוקח לקנות ולהתיר להם הרבית הוי עונש גדול" [וע"ש שדימה לקס"ג ס"ג והיינו רבית דר"ס (סב:)]. ומשמע מזה שעיקר האיסור הוא משום הכוונה לריבית ולא משום שהמכר לא חל, וגם בקס"ג ס"ג המכר חל ואפ"ה אסור, ובאמת גם במהרי"ט למרות שמשמע שלא חל חלות מכר, מ"מ נ"ל מדבריו שגם אילו היה חל מכר ג"כ היה אוסר, דע"ש שהוכיח כדבריו מהגמ' ב"מ קח: שאם בא לקנות שדה לא כי רצונו בה אלא כדי להיות ע"י בר מצרא לשאר שדות לא מהני ליה. והנה שם ודאי שחל המכר אלא שמסלקינן ליה כי עבר על רצון חכמים לעשות הישר והטוב". עוד הביא ראייה מהגמרא ב"מ צ: שהיו יהודים שהיו להם אוהבים גוים שהיו גונבים את בהמותיהם ומסרסין אותם להשביחם, ואומרת הגמ' הערמה אתעביד, אערימו עלייהו ויזדבנו, וגם שם לא שייך לומר שיש דבר שלא חל, אלא רק שהערמה זו היא נגד כוונת התורה ואסרינן לה. וא"כ ה"נ ברבית, גם לו יצויר שהיה חל חלות מכר אפ"ה הוי אסור".

ה). באמת שם היה מקום לומר שקניית קרקע באמצע השדה למטרת היותו ב"מ זה עצמו לא ישר ולא טוב, ולא משום הערמה אתינן עלה, אך במהרי"ט משמע לא כך [אולי כי סוף סוף חז"ל לא תיקנו להדיא על כזה אופן].

ו). ועחו"ד קס"ז סק"א שכתב על מקרה כע"ז לאסור וז"ל: "משא"כ הכא דעיקר כוונתם רק על הרבית. תדע דהא לפעמים קיום המקח טוב יותר לפני המלוה מהרבית ואפילו הכי אינו כופהו, וגם המנהג כך



ולגופא דדינא עי' בשו"ע קע"ד ס"ב שאם מוכר לחבירו שדה ואח"כ כותב לו שאם יחזיר לו מעותיו יחזיר לו את שדהו שרי, ומקורו בתשו' הרשב"א חדשות (סי' פ"ה) ושם משמע להדיא שעשו לשם הערמת רבית ואפ"ה שרי וצ"ע [אולי לא היה לכל האחרונים את תשו' הרשב"א הזו]. ועי' בט"ז (סוסי קס"ז) שכתב: "אין לעשות היתר כשאמר ליה מתחלה הלוני מעות אלא שאח"כ מוכר לו סחורה מה שיש לו בזול בלי שום תנאי ואחר שעה חוזר ומוכר לו ע"ד הנזכר בסי' קע"ד". וקצת משמע שמטרתם לשם ריבית ואפ"ה שרי, אך מ"מ משמע בט"ז שבאותה שעה שא"ל הלוני אסור מיד למכור לו בזול אלא רק אח"כ קצת, וע"ש עוד. ולפ"ז יתכן דהיכא שבליבו ובלב כל אדם שכוונתו להלוואה, דהרי"ז כמפרש דאטו בעינן ביטוי שפתים, ומ"מ חזינן בט"ז דכוונה לבד אינה אוסרת, כל שבאותו העסק לא ניכר להדיא שעושה לשם ריבית [ועי' לעיל שהבאנו מהגר"א דמשמע שגם כוונה לבד אוסרת], ועי' לקמן בדעת האחרונים, שהתירו למרות ההערמה.

יא. יעוי' בקונט' הסמ"ע (אות כ"ב ואילך) שהביא מכמה מקומות שהתירו הראשונים להערים ברבית, ודו"ק שברוב המקומות שהביא הסמ"ע, הרמ"א באמת מקל בזה, אך הב"י והגר"א חולקים ואוסרים: א. ריבית במשכון דגוי, עשו"ע קס"ט ס"ו וגר"א שם, ב. ריבית ע"י שליח ישראל, עב"י ושו"ע ק"ס סט"ז וגר"א שם [בלשון חריפה], ג. היתר תרוה"ד ש"ב להשכיר מעות כשמקבל ע"ע גו"א, עב"י ודרכ"מ ריש קע"ו וגר"א שם [בלשון חריפה], ד. היתר המרדכי ברבית דרך קנס נדחה בתוקף בב"י קע"ז ט"ז, ועי' בשו"ע בנוסח הרמ"א בזה [ומה שהביא מתוס' ב"ק קב. עי' לעיל שיש שפי' את תוס' אחרת]. וכנראה שבאמת גישת רוב חכמי אשכנז היתה יותר להתיר, ואילו הרשב"א, הב"י והגר"א נטו לאסור בזה.

ויש להוסיף שבכלל שיטת הגר"א בכמה מקומות למאן במיני הערמות בכלל ובפרט בענין רבית: א. כבר הבאנו לעיל דבריו בסי' קע"ז סקל"ד שלמד מהרשב"א לאסור בנתינת מתנה, כיון שכוונתו לריבית, ב. גם בענין ההיתר [שכתבו להדיא הראשונים] שבסי' קס"ז, שתחילה כל המעות בתורת פקדון עד שירוויחו כו"כ ואח"כ יהיו כולם הלוואה, מיאן שם הגר"א בסק"א, ג. במעשה רב (אות ק"ח) כתב: "אין היתר ברוחים כלל. רק בקניות שטר חוב" וצל"ד לאיזה עיסקה כוונתו, אך

שאינו יכול לכופו" וקצת משמע שמש"כ 'ואפ"ה אינו כופהו' היינו שבפועל אינו כופה אותו גם אם יכול לכופותו, ואח"כ כתב ש-גם המנהג שאינו יכול לכופו" היינו שגם בדין אינו יכול לכופו וצ"ע.

משמע שאין שום היתר מלבד שט"ח ואינו מוכרח. עוד כתוב במעשה רב החדש (הנהגות הגר"א אות י"ג) שמענישין בשמים על ההתרים שנוהגים אנשים אע"פ שמצדדים בהם האחרונים ע"ש (וצ"ע לומר כך) [גם למכירת חמץ התנגד הגר"א, עי' מעשה רב אות ק"פ].



### ג.

#### האם היתר עיסקא הוא לכתחילה

ודע שגם האחרונים שחידשו להתיר לעשות היתר עיסקה חלקם התירו רק מחמת שעת הדחק, וז"ל הסמ"ע באות כ"ב: "ואע"פ שכל אלו הדברים תמוהין ונראין כהערמה מ"מ לצורך שעה אין לאוסרם כדי ליתן מחיה לבני ברית" ועש"ע בסוף אות כ"ד וכ"ה שמשמע שאין לעשות מכ"ז היתר כללי אלא ב"ד ידונו לכל מקרה ולכל אדם לגופו אם להתיר הערמה או לא. והלבוש בקס"ז כתב על היתר תרוה"ד ש"ב 'היקל קצת רק כדי לתת מחיה לבני ברית שאינם בקיאים במשא ובמתן' [ובתרוה"ד לא הזכיר את זה, ובאמת יש פרטים נוספים דמשמע שתרוה"ד הקל לגביהם טפי מהסמ"ע והלבוש]. אמנם, החת"ס (חור"מ מ"ח) כתב על היתר עיסקה שהוא דרך סלולה ללא פקפוק [אלא שהוא איירי התם במעות יתומים], וכן ראיתי בשם שו"ת אמרי יושר (א/ב' קצ"ב) שכתב שאפי' בעל נפש יכול לעשות היתר עיסקה. והחזו"א במכתב (הו' בדרך אמונה ג' בסוף הספר מכתב י"ב) כתב שהית"ע השתדלו החכמים בתקנתו ואין לפקפק בו, אך יתכן שכוונתו שאין לפקפק במה שהתירו הם, דהיינו בשעת הדחק.



ז). ובאמת איתא בגמ' ע. שמי שהוא חסיד לא יעשה עיסקא אפי' ע"פ תקנ"ח [עוד אשכחן בעג. דבר שהתירוהו חז"ל, ואפ"ה אדם חשוב צריך להזהר. וע"ע בריטב"א סה. "הנותן מעות לחברו על הפירות על פחות משער שבשוק ובא אחד מהם לחזור בו חוזר לגמרי ואין עליו לקבל מי שפרע ואפילו היו לו פירות בחצרו, דכיון דלא קנה בעלמא אלא לענין מי שפרע והוא חוזר בו מפני שנראה לו שיש איסור ריבית במקח אין עליו מי שפרע ואף על גב דשורת הדין דכל היכא שיש לו אוזולי הוא דמוזיל גביה ואין בו משום רבית"].

## ד.

## האם הערמה נאסרה מדאורייתא

ודע שמצינו במקצת ראשונים ואחרונים דבר חידוש שיש מקרים שהערמת ריבית אסורה מדאורייתא [אמנם בכ"ז יש חולקים], ואין כאן מקום להאריך, לכן רק אציין את מקורי הדברים לתועלת המעיין: א. עי' ריטב"א סג. גבי בתי ערי חומה [והראשונים בסז. פליגי], ב. עי' ריטב"א סט: גבי רב חמא [הריב"ש תשו' ש"ה חלק], ג. עי' ריטב"א סב: גבי הערמת רבית [והמ"מ הל' מו"ל פ"ה הט"ו חלק, ועי' רמ"א קס"ג ס"ג ובב"ח ש"ך וחז"ד ומקו"ח שם], ד. עי' ריטב"א סוף סד. מה שהביא מרבינו בשם רבותיו [והריטב"א שם חלק, וראה סגנון אחר בהבנת הרמב"ן בבב"א שם"ו ח"ד אות י"ג בשם הרמב"ן (שכנראה הוא "רבותיו" של רבו דהריטב"א) ובגד"ת שם], ה. עי' ריטב"א סוף סד: גבי דור בחצרי [ורבו שם חלק], ו. עי' ברש"י ובנמוק"י סח. גבי חכירי נרשאי, וראה מה שהוציא מזה בתשובת אהלי יעקב למהריק"ש סי' קכ"ז, ז. עי' לבוש סי' קס"ז מש"כ על היתר מהר"ם, ח. עי' בגר"ז הל' רבית סמ"ח גבי רבית דרך קנס שמתרבה מידי חודש, או היתר עיסקא המתרבה, ט. וע"ע בנמוק"י על הגמ' מו. גבי תן לי בדינר מעות, וע"ע בחז"ל קס"ו סק"ה גבי אתן לך מנה במתנה על מנת שתתן לי לזמן פלוני מאתיים' ובפת"ש סי' ק"ס סק"ה שהביא מתשובה מאהבה סי' נ"ה.

העולה: יש כמה פוסקים שהתירו מיני הערמות ברבית [ומקצת מהם כתבו דה"מ בשעת הדחק], ואחריהם יוצאים כל בית ישראל, עם זאת נראה שבדורות הקודמים היו בזה דעות אחרות [ובפרט הרשב"א הב"י והגר"א ועוד].



הרב אברהם נריה מאור

## בביאור החילוקים בין נדר הניתר ע"י פתח או ע"י חרטה והמסתעף

כידוע, עניין התרת נדרים הוא עניין רחב, ובאתי בעוני לעמוד על כמה חלקים מעטים בשורשי ובטעמי הדברים בסוגיא רחבה זאת<sup>(א)</sup>, ע"פ דברי רבותינו הראשונים והאחרונים.

וזה החלי בס"ד:

מקור ההיתר של התרת נדרים ע"י פתח וחרטה מבואר כבר בגמ' בחגיגה (י:): "היתר נדרים פורחין באוויר" ופי' רש"י שמעט רמז יש במקרא להתרת הנדרים. וראה שם בגמ' שהביאו אסמכתא לדין זה, ובפשטות מקור הדין שנדרים ניתנים ע"י חכם הוא כפי שאמר שמואל (שם): "הוא אינו מוחל אבל אחרים מוחלים לו"



### ההבדלים בין התרה ע"י פתח או חרטה

הנה מלבד שמצינו שיש הסוברים שאי אפשר כלל להתיר ע"י חרטה, לכאורה נראה שגם אי נימא שאפשר להתיר ע"י חרטה בכל זאת יש כמה הבדלים מהותיים בין נדר הניתר ע"י פתח לבין נדר הניתר ע"י חרטה. ואבאר דבריי.

בגמ' בנדרים בדף כב: בעובדא דרב סחורה שבא לפני ר"נ להתיר נדר מבואר שהוא התיר לו ע"י פתח ולא ע"י חרטה. והקשה שם הר"ן ואמאי לא התיר לו ע"י חרטה, והרי ר"נ ס"ל שפותחין בחרטה? ותי' הר"ן שלא רצה להתיר בחרטה מפני שא"כ יפסיד את כל שכר תעניותיו שהתענה. ומשמע שבהתרה ע"י פתח לא הפסיד תעניותיו.

וצ"ב ומהו ההבדל, והרי גם בפתח וגם בחרטה הנדר ניתר מעיקרו ומאי שנא.

(א). השתדלתי לעמוד על עיקרי הסוגיא בפתח וחרטה [גדר החרטה, הצורך בחכם, נשמה"כ, ועוד] אך דרכי הייתה בצורה הנהוגה בעולם הישיבות, בכדי לבאר את דברי הראשונים.

והיה מקום לומר שבחרטה הוא מתחרט על עיקר המעשה ועל כן מתבטלות תעניותיו למפרע, אבל בפתח הוא מתחרט רק על עצם הנדר, אך לא על עצם התענית. אכן, מלשון הר"ן לא נראה כך, שכתב "ואילו היה מתחרט על עיקר הנדר היה מאבד שכר תעניותיו", ומשמע שגם בחרטה אין לו חרטה על עצם התענית אלא רק על עצם הנדר. וא"כ צ"ב<sup>2</sup>. והנה מצינו עוד הבדלים למעשה בין נדר הניתר ע"י חרטה לבין נדר הניתר ע"י פתח. למשל, הר"ן בדף כז. הביא את דברי הרמב"ן שס"ל של"א נדר שהותר מקצתו הותר כולו אלא רק בנדר שניתר ע"י פתח אך נדר שהותר ע"י חרטה לא. וצ"ב מהו החילוק.



### גדר החרטה

והיה מקום לבאר את דברי הר"ן ע"פ מה שמצינו מחלוקת ראשונים בגדר החרטה, שהר"ן ס"ל שהוא גדר אחר מפתח, אך בריטב"א משמע שהוא פתח קל. ועלכ"פ גם לד' הר"ן שהוי גדר אחר מפתח עדיין צריך למצוא אמתלא וסיבה שמחמתה נדר.

אך בפ' הרא"ש משמע שאי"צ למצוא סיבה שמחמתה טעה ונדר אלא סגי לומר אני מתחרט וזה לבד עוקר הנדר [כלו' האומר אני מתחרט על מה שנדרתי מעולם] (וחייב לומר מעולם, דאל"כ לא מהני לבטל הנדר)

וא"כ אי נימא שהרמב"ן ס"ל כהריטב"א בגדר החרטה, ויסבור שהוא פתח קל, יקשה - סו"ס מהו החילוק, וכמש"כ, הרי בשניהם עוקר הוא את הנדר מעיקרו

(ב). והיה מקום לומר בדרך אפשר שבענין תענית, אם נעקרת הקבלה כבר בזה נעקר גם עצם הצום, ולכן אם ההיתר בא ע"י חרטה האדם בעצם מתחרט על מעשיו. משא"כ בפתח, שמתברר שהנדר היה רק טעות, ולכן אי"ז כתוהה על הראשונות. אלא שאם כך הרי גם בפתח נעקרת הקבלה, וא"כ מתברר שאין זו תענית? וי"ל שהקבלה צריכה רק ליצור מציאות של תענית, ואף שאח"כ הקבלה תרד סו"ס בזמן התענית הייתה שם קבלה, וסגי בכך. לעומת זאת, בחרטה אם האדם מתחרט על הקבלה הוא בעצם מתחרט על כך שעשה שם תענית, וחשיב כתוהה על הראשונות.

אלא שפ' זה קצת דחוק, ועוד שבלשון הר"ן משמע שאין החרטה גורמת שיפסיד שכר תעניותיו אלא רק אם היה תוהה על הראשונות. ודו"ק

וראה עוד במחנ"א (נדרים סי' טז) מש"כ להוכיח מד' הר"ן הנ"ל, ולפמש"כ השתא אין דבריו מוכרחים כלל ודו"ק. וע"ע בשו"ע (סי' רי"ד, סעי' א') שמשמע דלא כהמחנ"א, וכן באמרי בינה (נדרים סי' יח). ואכמ"ל.

ומבטלו. ואי נימא שס"ל כהר"ן, שצריך למצוא סיבה שמחמתה הוא מתחרט, ג"כ יקשה - הרי סו"ס החרטה מהניא על כל עצם הנדר. אך אי נימא שס"ל כפי' הרא"ש, שהוי גדר מחודש של דין חרטה, א"ש החילוק - שיכול לומר שהוא מחיל את חלות החרטה רק על מה שמתחרט, דסו"ס אי"ז טעות מעצם הנדר או טעות שגורמת שהנדר יחשב שנעשה בחוסר דעת, אלא רק חלות דין של חרטה. ועל כן שפיר י"ל שנימא נדר שהותר מקצתו הותר כולו.

אלא שק"ק לומר שמד' הר"ן משמע שס"ל כהרמב"ן, ומד' הר"ן הרי מבואר שגדר החרטה הוא שצריך למצוא סיבה שמחמתה האדם מצטער על כך שנדר בכלל. ולפי"ד צ"ב מהו החילוק.



### הצורך בחכם בהתרת נדרים

בשו"ת המהרי"ט (ח"ב סי' כו') הביא ד' אביו המבי"ט שרצה לתרץ את דברי הרמב"ן ע"פ מה שייסד, שבהתרת נדרים ע"י פתח כל הצורך בחכם הוא רק מדרבנן, אך מדאורייתא לא בעינן חכם כלל, דהרי עד כמה דהוי טעות, הטעות עצמה מתירה את הנדר ולא בעינן לחכם. וא"כ א"ש דברי הרמב"ן בחילוקו על נדר שהותר מקצתו הותר כולו, שדווקא נדר שהותר ע"י פתח אז עצם הנדר כלל לא חל - דלא נדר אדעתא דהכי, ועל כן אמרינן בטל כולו. משא"כ בחרטה, שרק מה שהוא מתחרט בו ניתר, עיי"ש.

אלא שד' המבי"ט הנ"ל מלבד שהם מחודשים, הרי מצינו כבר שכמעט רוב הראשונים, ובתוכם הר"ן, לא ס"ל כוותיה. ואף המהרי"ט עצמו תברא לגזירה בסו"ד שם, שכתב להקשות ע"ד אביו המבי"ט מסוגיין, שאמרינן דיש מ"ד שס"ל שאין פותחין בחרטה<sup>ג</sup>, והרי הר"ן ביאר דזה איירי אפי' בחרטה מעיקרא, כלו'

---

ג). הנה בגמ' בנדרים בדף כא: מבואר שר"י ס"ל שאין פותחין בחרטה. ומצינו בביאור ד' ר"י כמה שיטות בראשונים. שיטת הר"ן (לקמן עז:) - שכוונתו לומר אין פותחין בחרטה גרידא (אפי' שמתחרט על כך שנדר, דהיינו חרטה מעיקרא) אלא צריך למצוא ג"כ פתח. שיטת המפרש - שהאדם צריך לפתוח מעצמו את עניין החרטה על הנדר ולא החכם יגרום לו לפתוח [וכ"נ שס"ל להרמב"ם (פ"י שבועות ה"ה) וכ"כ הב"י (סי' רכ"ח)]. וע"ע בתורי"ד. שיטת רש"י (ערובין סד: ד"ה פותחין) - "פותחין" הכוונה לומר שצריך לפתוח דווקא בחרטה "ואין פותחין" הכוונה שאי"צ לפתוח דווקא בחרטה, אלא החכם עוקרו אע"פ שאין הוא מוצא טעם עקירה.

שלמ"ד זה אף בחרטה מעיקרא לא פותחין, וכמבואר. וא"כ לפי"ד צ"ב על מה קאי הדרשה "הוא אינו מוחל אבל אחרים מוחלים לו." דבשלמא למ"ד פותחין בחרטה הפסוק אומר שאפשר להתיר ע"י פתח, אך למ"ד אין פותחין הרי הדרשה בוודאי לא איירי על פתח, כי לא צריך חכם מדאורייתא, ובחרטה לא מהניא כלל חכם, וא"כ על מה קאי הדרשה<sup>(ד)</sup>.

ועוד יש להוכיח דלא כדברי המבי"ט מפירושי הרא"ש והמפרש בגמ' לקמן הנ"ל, שרבנן ס"ל שאין פותחין בכבוד המקום, דא"כ אין נדרים ניתרים יפה, וביאר רבא ומפני שאין נשאלים לחכם. ועיין במפרש ובפי' הרא"ש שם שביארו שהחסרון שלא ילכו לחכם הוא שהרי כתיב "הוא אינו מוחל וכו'" וליכא, וא"כ משמע להדיא שהצורך בחכם הוא מדאורייתא<sup>(ה)</sup>.

אמנם מצינו ראשונים שלכא' ס"ל כוותיה דהמבי"ט. ראשית, בסוגיא הנ"ל דפותחין בכבוד המקום וביאר רבא מפני שלא נשאלים לחכם כתבו בתוס' שם (ד"ה פותחין) דהחשש הוא דאתי לזלזולי בנדרים, וא"כ משמע שאי"ז חסרון בעצם שאין חכם מתיר, וכהראשונים הנ"ל, אלא רק מצד חשש זלזול בנדרים. ויתכן דס"ל כמהבי"ט, שאכן לא צריך חכם בנדר הניתר ע"י פתח, ולכן שם אין חסרון ממש בכך שאין חכם.

ועוד, בעובדא דרב סחורה אמרינן בגמ' דפתח פיתחא לנפשיה, והר"ן ורוב הראשונים ביארו שאין הכוונה שהוא פתח לעצמו, דהא כתיב "הוא אינו מוחל"<sup>(ו)</sup>, אבל ברשב"א ובמאירי הביאו י"מ שס"ל שאכן הוא פתח פתח לעצמו ולא הלך לחכם כלל. וא"כ גם מדבריהם משמע כהמבי"ט, שאי"צ חכם מדאו'.

עוד מצינו בירושלמי (הובא במהרי"ט) שביאר את דברי הגמ' בדף ט: בסוגיא דשמעון הצדיק שלא אכל קרבן נזיר דחשש שמתחרטים על נזירותו והוי חולין

(ד). ואכן י"ל שינקוט בביאור דברי הגמ', כדעת המפרש שם בביאור דברי הגמ' "אין פותחין", אך סו"ס לבאר את ד' הרמב"ן בטעמו לעניין נדר שהותר מקצתו הותר כולו כפי איך שפי' לעיל, א"א שהרי הר"ן משמע שנוקט כד' הרמב"ן.

(ה). ודו"ק בד' הר"ן שם שמשמע לכאו' ג"כ כך.

(ו). ואולי לשיטתם, שלא בעינן חכם מדאו'.

בעזרה. ורוב הראשונים ביארו שאין הכוונה חולין ממש דהרי בעי התרת חכם, אך בירושלמי מבואר דהוי ממש חולין וא"כ משמע כד' המבי"ט.



### שיטת רש"י והרמב"ם בעניין צורך בחכם והקושי בדבריהם

ועוד היה מקום להביא ראיה לדברי המבי"ט מדברי רש"י בערובין (סד: ד"ה פותחין), שביאר את דברי הגמ' פותחין וז"ל: "צריך לחכם למצוא פתח לשואל שיהא לו פתחון פה לומר לדעת כן לא נדרתי ואילו הייתי יודע שכן לא הייתי נודר ונמצא נדר נעקר מאליו". ומפורש לכאורה מדבריו שכל הצורך בחכם הוא רק כמורה הוראה, אך הנדר נעקר מצד הטעות, ולכן אי"צ בחכם מדאורייתא<sup>1</sup>.

ודברי רש"י הנ"ל צ"ע. שהנה ההבנה בדברי רש"י היא כפי שכבר הבין הכס"מ בד' הרמב"ם (פ' יג ה"ב) שכתב: "שכל האומר לאשתו או לבתו מחול לך ל"א כלום שאין הבעל המתיר מתיר כמו החכם אלא עוקר הנדר מתחילתו ומפירו". והקשה הכס"מ שהרי בפרק המדיר (עד:) משמע שהנשאל על נזירות חשיב כבטל מעיקרא וא"כ מ"ש ותי' הכס"מ שהרמב"ם לטעמיה, שכתב (פ"י שבועות ה"ה) שהחכם הוא כמורה הוראה ולכן לא שייך לשון מיפר בחכם אלא לשון מתיר משא"כ בבעל שהוא עוקר נדר שהיה קיים ולכן שייך לשון מיפר (וע"ע שם בלח"מ).

ומבואר שם בכס"מ שההבנה בדברי הרמב"ם וכן ברש"י הנ"ל, שגדר החכם הוא כמורה הוראה.

ולפי"ז קשיא מד' הגמ' לקמן (סב.) שרבנן ס"ל שפותחין בכבוד המקום, וביאר אב"י שא"כ אין נדרים ניתרים יפה, כלו' שחוששים שישקר דשמא הוא אומר שלא הייתה דעתו ע"ד המקום (ובכך יותר הנדר), אע"פ שדעתו הייתה ע"ד המקום, ומפני שלא מעיז פניו לומר נדרתי אף ע"ד המקום. עיי"ש.

וא"כ בשלמא לסוברים שחכם בעי מדאורייתא והחכם הוא זה שמתיר את הנדר (ולא עצם הטעות) א"ש - שהחכם חושש שמא ישקר ואין זו טעות אמתית, על כן אומרים לו לא לפתוח ע"ד המקום. ואף לפי המבי"ט י"ל שאף שהצורך בחכם הוא

---

1. אמנם, עיי"ש בדברי רש"י במש"כ על המ"ד שס"ל "פותחין", ונראה שס"ל שכן בעי חכם מדאורייתא, ולכא' נראה שרש"י נקט שמחלוקת המבי"ט והראשונים היא מחלוקת האמוראים בגמ', ויל"ע בזה טובא.



מדרבנן, אך גדר החיוב מדרבנן הוא שהחכם יהא המתיר (וכ"נ בלשונו ודו"ק), ולכן אנו חוששים שמא הנודר ישקר.

אך לפי רש"י והרמב"ם קשיא טובא, דאם החכם הוא כמורה הוראה אזי מה אכפת לן שהשני משקר? הרי החכם רק צריך לומר לו: אם הייתה דעתך על דעת המקום אין הנדר ניתר, ואם לאו הנדר מותר. כל' דעד כמה שהטעות היא זאת שעוקרת את הנדר וכל הצורך בחכם הוא רק כמורה הוראה, אזי מה אכפת לן שהאדם ישקר למורה הוראה [ובדרך משל אדם השואל רב אם תבשיל זה אסור, כי התערבבה בו כפית בשרית, האם החכם צריך לחשוש שהוא משקר אליו בעובדות]. וצע"ג.



### ביאור ד' הרמב"ן בנשמה"כ

ובכדי לבאר דברי רש"י נחזור לדברי הרמב"ן הנז', במה שכתב לחלק בנדר שהותר מקצתו הותר כולו בין אם ניתר ע"י פתח או ע"י חרטה.

ולעיל כתבנו שאכן עפ"י המבי"ט יובנו דברי הרמב"ן, אלא שקשה לומר שהרמב"ן יסבור כהמבי"ט, אחר שרוב הראשונים, ובתוכם הר"ן, פליגי על חידוש המהרי"ט.

אכן, שמעתי<sup>ח</sup> לבאר כך את דברי הרמב"ן, שאף שדברי המבי"ט נדחו לדעת רוב הראשונים, י"ל שבהבנה אכן ס"ל כוותיה, כלומר שבפתח מדאורייתא הצריכו חכם, אך הטעם שהצריכו חכם הוא כדי שהחכם יחזיר את הטעות של הנדר לדין טעות בעלמא שהיא תעקור את הנדר, אך בחרטה אין החרטה מתירה את הנדר אלא החכם גרידא עושה זאת, ולהכי בעינן חכם- כדי שיחיל חלות התרה על הנדר.

ולפי"ז יובנו דברי הרמב"ן, שהרי יש לחקור בגדר הדבר שהחכם עוקר את הנדר- האם הוא מתיר את המעשה או את חלות הנדר [ולדוג' כשאדם נודר להתענות והחכם מתיר את הנדר, אזי האם החכם מבטל את הנדר וממילא מתבטלת ג"כ התענית, או שהתענית במקומה עומדת ורק חלות הנדר התבטלה

(ח). מהגאון הגדול ר' אריאב עוזר שליט"א.

(שם נדר'), ועתה יש תענית, אך בלא חיוב נדר. ודוק] וצ"ל שבפתח, שהחכם מחזיר לדין טעות בעלמא, אזי לא היה מעשה נדר כלל, ואילו בחרטה החכם עוקר את חלות הנדר, אך המעשה סו"ס היה.

א"כ, כאשר מתברר שהמעשה לא היה כלל, דהיינו ע"י פתח, אזי שייך לומר נדר שהותר מקצתו הותר כולו, אך באופן שהמעשה סו"ס היה ורק החלות התבטלה, אזי החלות נעקרת רק על מה שהתחרט [כי החלות לא שייכת למעשה ויתכן מעשה בלא חלות]. ודו"ק היטב.



### **ביאור שיטת רש"י והרמב"ם**

ועתה יובנו דברי רש"י והרמב"ם הנ"ל, שהקשנו ומה אכפת לן שישקר? וי"ל שגם רש"י ס"ל שאכן מדאו' בעינן חכם, אלא שצריך שהחכם יחזיר לדין טעות. וא"כ כ"ז שהחכם לא יודע שזו טעות ממש לא מהני להחזירה לדין טעות, אלא א"כ זו טעות בוודאי. וכוונתם במש"כ "כמורה הוראה" היא שכמו שמורה ההוראה אומר האם הדבר מותר או אסור, ואם הוא אסור אזי חל על אותו דבר איסור מכח אותה הוראה, ה"ה הכא, שאם החכם אומר שהנדר מותר [והטעות היא אכן טעות המועילה] אזי הוא מחיל את חלות ההתרה של הטעות, ובכך הנדר ניתר. ודו"ק היטב



### **ביאור עובדא דרב סחורה**

והנה עתה נחזור לראש הדברים, בעובדא דרב סחורה שנדר תעניות והתיר נדרו ע"י פתח ולא ע"י חרטה בכדי שלא יתבטלו תעניותיו.

ולכאורה עתה יוקשו דברי הר"ן טובא, שאם ע"י פתח נעקר ג"כ מעשה הנדר, וע"י החרטה נעקרת רק החלות, אזי אם בחרטה נעקר החלות וחשבינן כאילו לא הייתה כאן תענית, אזי כ"ש בפתח, שנעקר בו ג"כ המעשה ועי"ז נעקרת גם החלות, שלא ייחשב כאילו היה כאן תעניות.

ונראה לענ"ד לבאר ולומר, כדלקמן. ההבנה הפשוטה בהתרת נדרים היא שהחכם עוקר את הנדר מעיקרו. אולם, ידועים כבר דברי הרא"ש (פ"ו אות ג') אמאי נדר חשיב כדבר שיש לו מתירים, אף שלכא' הפתח עשהו ככולו טעות וא"כ נמצא שלא נאסר מעולם, וביאר הרא"ש וז"ל: "עיקר העיקור מכאן ולהבא שהרי היה אסור עד עתה ואע"פ שעוקרו מעיקרו מ"מ היה אסור עד עתה". ובביאור דבריו מצינו בקוב"ש (פסחים אות קעג') ובשער"י (ש"ב פ"ט ד"ה ועתה) ובאחרונים נוספים שאין הכוונה בהתרת נדרים שאמרינן איגלאי מילתא למפרע שאין כאן נדר, אלא דאמרינן מכאן ולהבא אין נדר ומתייחסים כאילו מעולם לא היה נדר, אך רק מכאן והלאה.

וא"כ אע"פ שהחכם עוקר את קבלת התענית אך סו"ס בזמן שהאדם נדר חשיב כאילו היה נדר, ועתה אנו נתייחס לנדר של הקבלה כאילו לא היה מעולם, אך סו"ס בשעה שהתענה אכן היתה קבלת תענית.

ואולי י"ל שכל היסוד הזה הוא רק בנדר הניתר ע"י פתח, שרק בו שייך המושג של 'מכאן ולהבא ולמפרע', מפני שמחשבים כאילו הייתה כאן טעות בעצם הנדר, ולכן את הטעות נייחס רק מכאן ולהבא.

אבל בחרטה לא נאמר יסוד זה<sup>ט</sup>, מפני שהחרטה אינה רק על הנדר אלא על עצם זה שנדר מעולם, שהרי הוא מתחרט על כך שנדר ולכן יתבטל הנדר מעולם. ומשא"כ בנדר הניתר ע"י פתח שעתה הוא מבין שאינו יכול להמשיך בנדר (ולכן הוא מתירו) אבל סו"ס עד עתה כן היה חפץ בנדר ועל"כ לא התבטלו מעשיו. וצ"ע בסברא זו.



### העולה מכל האמור

א. יש כמה הבדלים בין נדר הניתר ע"י פתח לנדר שניתר ע"י חרטה, ודבר זה נובע מעצם הגדרת ההתרה בנדר.

ב. יש כמה דעות בגדר החרטה - האם הוי כפתח קל או שהוא עניין אחר.

ט. וכ"ז כמובן רק לשיטת הר"ן שחרטה הוי גדר אחר מפתח, אך לשיטת הריטב"א שחרטה היינו פתח קל לא שייך כל זה. וק"ל.

ג. יש ב' שיטות בצורך בחכם בהתרת נדר ע"י פתח, האם הוי מדאורייתא או שהטעות מתירה והצורך בחכם הוי מדרבנן. ולמעשה הראנו שלמסקנה כו"ע נוקטים בהבנה "כך".

ד. למעשה, יש כמה חילוקים בין התרה בפתח להתרה בחרטה והם: האם אמרינן נדר שהותר מקצתו הותר כולו; האם ביטול נדר מבטל ג"כ את המעשה (כלו' האם אמרינן את יסוד האח' מכאן ולהבא ולמפרע או לאו); להמבי"ט- האם בעינן לחכם מדאו'.



הרב שניאור זלמן קליימן

## שנים שהיו מהלכין בדרך' – ביאור דעתו המחודשת של בן פטורא והנפקותות להלכה

א.

### הקושיות בדעת בן פטורא

ב"מ ס"ב א': "שנים שהיו מהלכין בדרך וביד אחד אחד מהן קיתון של מים, אם שותין שניהם מתים ואם שותה אחד מהן מגיע לישוב, דרש בן פטורא מוטב שישתו שניהם וימותו ואל יראה אחד מהם במיתתו של חברו. עד שבא רבי עקיבא ולימד, 'וחי אחיך עמך' חייך קודמים לחיי חבריך".

ולכא' דברי בן פטורא מחודשים מאד, ויש לתמוה בזה כמה תמיהות:

א. הנה אין אדם מחוייב למסור אבריו להציל נפש רעה<sup>א</sup>. ואף כל ממנו לכא' אינו צריך להוציא. ובפשוטו אין האדם חייב להוציא יותר מחומש או מעשר, ואין חיובו אלא בשיעור גדרי צדקה וחובת נתינתה למי שאין לו<sup>ב</sup>.

א. ידוע בזה תשובת הרדב"ז (ח"ג סי' תרכ"ז), שאינו אלא מידת חסידות, ומדינא אינו צריך להפסיד אברו להצלת רעהו.

ב. ואף אין כאן מצוה כד' מינים, אשר צריך להוציא עליה ממנו, ומחוייב לקיים עשה עד חומש ולהמנע מלעבור על לאו אף במחיר כל ממנו. אולם כל גדרי המצוות למען חברו כל עצם צורתם איננה אלא כשיעבוד גופו לכך, אך אינו צריך להיות על חשבון ממנו, וכשם שאינו צריך לטרוח בהצלת אבדת חברו אם יפסיד בזה יותר מן האבדה עצמה, ואף את הפסדו מחוייב בעל האבדה להשיבו, ולא אמרינן בזה דמצוותו דרמיא עליה הוי ומחוייב עד חומש.

והיינו, באשר אין כל שיעבוד לאבד שלו למען חברו, דמפני מה יהא אלים זכות רעהו מזכותו ידידיה. וגם כאשר לרעהו הוא דבר יקר בהרבה, ואף עצם חייו, אין הדבר נמדד בחשבון מי ירוויח טפי, אלא המציאות הבסיסית היא שאין כח לרעהו להינצל ע"י נטילת זכותו ידידיה באופן שאינו בר השבה, ולכך אינו מחוייב. ובהגדרה זו תליא מילתא. וית' עוד להלן.

וע"ז אמרו בסנהדרין ע"ג א': "מנין לרואה את חברו שהוא טובע בנהר או חיה גוררתו או לסטין באין עליו, שהוא חייב להצילו, תלמוד לומר 'לא תעמד על דם רעך'. והא מהכא נפקא מהתם נפקא, אבדת גופו מניין תלמוד לומר 'והשבתו לו'. אי מהתם הוה אמינא הני מילי בנפשיה, אבל מיטרח ומיגר אגורי אימא לא, קא משמע לן".

והלא ידוע לכל דהרבה בנ"א יש שאפשר להצילם בטיפולים יקרים, או עכ"פ להאריך את חודשי חייהם ע"י שנוציא עליהם ממון הרבה, ולא שמענו דחייב אדם למכור דירתו בכדי להציל מי שאין הדבר באפשרותו. ולעולם ימצאו אנשים אשר יש דרכים לשלם ממון רב להאריך חייהם.

ואע"פ שהוא צדקה רבה, והלא מצינו דפדיון שבויים הוא הראשון במעלת הצדקה משום שיש בה פיקו"נ וצער וניוול גדול<sup>א</sup> (שו"ע יו"ד סי' רנ"ב, וע"ש דכל

ומבואר דמגדר מצוותו להציל אבידת רעהו אינו מחוייב על חשבון ממון, ואע"פ דודאי נפש חבירו הוא דבר היקר בהרבה מן הממון שמוציא. והיינו משום דכל המצוות שיסודם לקיים זכות חבירו, אין בהם כח לעמוד על חשבון זכות ידידה.

וכל חיובו לטרוח לשכור בכדי להצילו, היינו משום 'לא תעמוד על דם רעך', וד"ז מחייבו אף בהוצאת ממון למען הצלת נפש רעהו. ואף ד"ז נ' שיש בו גבול, ומעולם לא שמענו דחייב ליתן כל ממון לקנות תרופה לחבירו (וגם אם יש שהסתפקו בזה, א"א בפועל לא נוהג שד"ז כחובה). ולכא' יש קצבה בדבר ובפשוטו מדינא אינו מחוייב טפי מחומש [ואמנם יש חילוק באיזה אופן מיירי, האם ממון מזומן ועומד להצלת פלוני ונחשב שמקיים חייו לפנינו, ואפשר דכאשר טובע לפנינו מחוייב למשותו בכל דרך ונחשב שלכך מזומן. ויתבאר להלן ובהערות הבאות].

וע"כ דחלוק מלאוין דעלמא, דאסור לו לעבור עליהם אף במחיר כל ממון, אלא כל עצם המצוה היא שמשועבד גופו להצלת רעהו, ואילו ממון אינו משתעבד לזה משום שאין לו לרעהו זכות בו, ול"ח עומד על דם רעהו [וכן ראיתי שהביאו מהמהרש"ם (ח"ה סי' נ"ד), ומהגרי"ש אלישיב זצ"ל, וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר חי"ט סי' ב'. ואע"פ שיש אחרונים שסוברים אחרת, לא ראינו ולא שמענו שנוהגים כמותם, ולענ"ד קשה לומר כן ואם כדבריהם לא מצינו ידינו ורגלנו].

ואף למאי דאמרינן דמחוייב להוציא ממון, יכול לגבותו ממי שהוציא עליו להצלתו (כמבואר בטור חו"מ סי' תכ"ו, ומקורו מהרא"ש שם), משום דמצוה שיסודה להשתעבד למען קיום זכות רעהו, אין לו בה אלא את חובתו לטרוח, ואילו ממון כבר אינו משועבד להצלתו, ואין לחבירו זכות וכח הנתפס על עצם ממון אם אינו מוכרח ממש, וממילא נחשב דמיועד לבוא מהממון של מי שבאים לקיים זכותו, ועל חשבונו הוציאו, וממנו יגבה.

ברם גם אם יודע האדם שלא יוכל לגבות הימנו, דעת רוב הראשונים דמחוייב להוציא ממון (כן מבואר בטור שם, ומקורו מהרא"ש שם סי' ב', וכ"כ המאירי), והיינו עד חומש וכנ"ל. אמנם דעת היד רמ"ה שם אינה כן, ולדידיה איננו מחוייב אלא עד כמה שיוכל לגבותו. וס"ל דכל עצם שיעבודו אינו חל באופן שיפסד ממון ולא נתחייב אלא ע"ד שישב לידו. ובדעתו ודאי קחזינן שאיננו כמצוה לשמים בעלמא, ויש הגבלה עד כמה יחול בממון להפסידו.

[וביותר מצינו דאף מצות כיבוד אב קי"ל דמשל אב היא ואינו מחוייב להוציא ממון ע"ז. והיינו דאף כיבוד אב אינו מצוה בעלמא לשמים כנטילת אתרוג, אלא הוא דבר שבינו לבין בנו, וגדרו שהבן כפוף לאביו ומשועבד לכבדו בגופו באשר הוא יצרו וכוננו, אולם על ממון לא חל ואינו צריך להפסיד משלו. והבן].

שהיית רגע היא כשפיכת דמים). ואף מוכרין ס"ת לצורך פדיון שבויים, ומשנים ממה שגבו לדבר מצוה אחר לצורך זה. מה שלא מצינו ביחס למצוות בעלמא, אשר יש גבול עד כמה מחוייב ליתן לכך מממונו ידידה.

אולם אכתי לכא' אינו אלא במסגרת גדרי צדקה<sup>ה</sup>, כדמשמע בשו"ע שם, וודאי היא הצדקה החשובה שצריך ליתן יותר מכפי יכלתו ומנהגו לצדקה בעלמא, אולם לא שמענו שצריך ליתן כל ממונו<sup>ה</sup>, ואל"ה לא שבקת חיי לכל בריה.

ומאחר שכן הוא, הרי התמיהה זועקת, וכי מים אשר בהם תלויה חיותו במדבר, לאו יותר מחומש הוא לו, הלא כל ממנו ישלם עליהם. והיאך יתכן דחיוב הצלתו לרעהו יחייב למסור לו את עצם חייו, בכדי להציל את חיי חבירו לפי שעה.

ג). וראה ב"ב ח' ב': "אמר ליה רבא לרבה בר מרי, מנא הא מילתא דאמור רבנן דפדיון שבויים מצוה רבה היא, א"ל דכתיב 'והיה כי יאמרו אליך אנה נצא, ואמרת אליהם כה אמר ה', אשר למות למות, ואשר לחרב לחרב, ואשר לרעב לרעב, ואשר לשבי לשבי". ואמר רבי יוחנן כל המאוחר בפסוק זה קשה מחבירו... שבי קשה מכולם, דכולהו איתנהו ביה".

ויעו"ש בתוס' (ד"ה פדיון) דהא דאמרו במגילה כ"ז 'אין מוכרין ס"ת אלא ללמוד תורה ולישא אשה', ולא קתני פדיון שבויים, שמא מילתא דפשיטא היא ולא איצטריך למיתני. הרי שמן הסברא מחוייבים בה טפי ממצוות ת"ת ונשיאת אשה.

ד). ואמנם מסתבר דלא ע"ז נאמר דאסור לבזבו יותר מחומש, דסו"ס ביחס לחיי נפש לעולם ל"ש בזבו, ודו"ק. וסברא ברורה היא שמצוה גדולה ליתן לזה אף יותר מכפי יכלתו. וכן ראיתי שהביאו מד' הח"ח בס' אהבת חסד (פ"כ אות ב'). וע"ש שהביא מהרמב"ם בפיה"מ ריש פאה, דמבאר בדבריו דאף פדיון שבויים בכלל אל יבזבו וכו'. וכ' ע"ז הח"ח דבמקום פיקו"נ ממש באופן שעומד למות שאני, ואין שייך בזה שיעור חומש.

[ובאמת בהערה שם הביא ראייה מסוגיא דידן, דלא אמרו הכא אלא דחייו קודמים לחיי חבירו ולא עושרו. אכן למשי"ת להלן, שאני הכא דיש כאן ענין יחודי במים, דהיה סברא שלא יקדם לחבירו, ולכך הוצרך למימר דחייו קודמין. אולם בעלמא לא מצינו דהוצרך למילף מקרא דאינו צריך ליתן חייו עבור חיי חבירו, ונראה ברור שהוא פשוט מסברא, ואף כל עושרו לכא' אין נראה שמדינא חייב ליתן, והלא כל שעה יש מישאל הנתונים בצרה ובשביה. ולא על אופן זה מיירי הכא, וכמשי"ת.

ואמנם בכל כה"ג מיתלא תליא עד כמה נדון דהמצאת ההצלה קרובה ומזומנת כאן, וממונו עומד לכך ממילא. ולכך יל"ד בכמה וכמה אופנים למאי דמו. ויש דברים הדומים למים במדבר ונחשבים מזומנים לו להצלה, וראה עוד להלן].

ה). ואמנם פדיון שבויים אע"פ שיש בו ענין נפשות, ל"ח פיקו"נ ממש לפנינו שעומד להריגה, אלא מסוכן הוא. וכאשר באים להרוג יהודים ומבקשים פדיון להמנע מהריגתם, היה מקום לומר דמחוייב ליתן כל ממנו. והיינו דכה"ג חשיב כמים במדבר וכמשי"ת להלן. ואכתי הדבר ברור דבעינן שיהא מזומן ועומד לפנינו דכסף זה חייו של פלוני הוא, ולא שהוא דרך בעלמא להמציא חיים.

ב. עוד יש לתמוה, דהנה לכא' מבואר בדעת בן פטורא דמחוייב למסור חיי עולם ידידה (שהרי אם ישתה כל המים ינצל), בכדי להציל חיי שעה דחבירו. וזה תימה רבתא, דהא חיי עולם עדיפי מחיי שעה, ויכול לעבור ניתוח המסכן חייו ויכול להביאו למיתתו לאלתר, אם אין לו אלא חיי שעה וע"י הניתוח יש אפשרות שיחיה חיי עולם (כן העלו האחרונים מע"ז כ"ז ב' ע"ש, ראה אחיעזר ח"ב יו"ד סי' ט"ז אות ו'). וכ"ש שאינו צריך למסור חיי עולם ידידה, למען חיי שעה דחבריה.

הגע עצמך, הרי שראה חברו טובע בעומק הים, ויכול לשחות אחריו ולהחזיקו לכמה שעות, אולם לבסוף שניהם יטבעו בודא, וכי יש סברא בעולם דעליו לעשות כן. פשוט דאסור לו, ולא יתכן כלל דיש מאן דפליג בזה.

ג. עוד הק' האחרונים (יעוי' בריש ס' חידושי הגר"ח על הרמב"ם), מ"ש ממש"כ התוס' בכ"ד, דאם מבקשים לזורקו על תינוק ולהורגו, אינו צריך למסור נפשו להצילו, דל"ח דעושה מעשה, ול"ש בהא מאי חזית וכו'. ולכא' בגוונא דידן לא גרע, שהלא אינו עושה כל מעשה להרוג חברו, ואינו אלא נמנע מליתן לו מחצה מן המים אשר בידו.

וכבר עמד בזה המנ"ח (מ' רצ"ו אות כ"ה-כ"ו), וכ' דאכן דברי התוס' לא קאי אלא אליבא דר"ע דחייך קודמין, ואילו לבן פטורא מחוייב למסור נפשו להצלת התינוק אף שאינו עושה מעשה הריגה כלל, דלא גרע מחיובו ליתן המים לחבירו אע"פ שאינו עושה מעשה הריגה כלל. והא דחולקין שניהם במים, משום דאף חברו מחוייב בדבר ליתן המים להצלתו. וכן נ' מד' הגר"ח שם, דמדין הצלה מחוייב היה בדבר לולא קרא דחייך קודמין<sup>1</sup>.

ולפי"ז חידש המנ"ח דאם השני שעמו קטן הוא ואינו מחוייב במצוות, אליבא דבן פטורא דלא אמרינן חייך קודמין, חייב ליתן לו המים להצילו, ולו בלבד יהיו, מאחר שאין הקטן מחוייב בהצלתו<sup>2</sup>.

1. ובאמת תמוה להבין דענין ד' בן פטורא הוא, דאדם מחוייב למסור עצמו עבור חברו, ויש להקשות דא"כ הו"ל למימר להדיא כן ואמאי נקט שנים שהיו מהלכין במדבר.

2. ויש בזה נמי נפקותא להלכתא, למשי"ת להלן דאף ר"ע מודה באדם שלישי אשר אינו בסכנה, ויש לו מים להביא לשנים המהלכים במדבר, כל כה"ג ל"ש חייך קודמין וימותו שניהם. ואליבא דהמנ"ח כה"ג דאיכא קטן וגדול שאני, ויתן הכל לקטן, שאם יתן מחצה לגדול, יתחייב להביאו לקטן.



וזהו דבר פלא, דוכי מפני שקטן הוא יזכה בחיים על פניו, ואע"פ שאין אדם יכול להציל עצמו בנפש חבירו, אין כלל שום סברא בעולם דיהא אדם מחוייב למסור נפשו להצלת אחר<sup>ח</sup>. ואף ר"ע לא פליג מסברא אלא מכח ילפותא. ועל כרחק דיש כאן ענין יחודי בגוונא דשנים שהיו מהלכים במדבר. וצריך לבאר את התוכן המונח כאן.



## ב.

### נטילת המים שלא כדין

והנה הדבר פשוט שאין אחד מהם יכול לחטוף המים לחבירו, אם אינו צריך ע"פ דין להביאו, כגון לר"ע, וכן לבן פטורא במחצה שיש לו לעצמו. וכל כה"ג חייו הוא נוטל לו, וחשיב בזה כרוצח, ואף חייב בדיני שמים, וכן מבואר בשטמ"ק (כאן), וכ"כ החזו"א (חו"מ, ליקוטים לב"מ סי' כ').

ובאמת גם במקום שאינו נוטל דבר שיש בו כדי חייו, אלא מבקש לגנוב כל ממונו בכדי לשלם בזה לרופא שיציל את חייו, פשוט שאין הדבר מסור לו כלל, ולא נימא בכל כה"ג דפיקו"נ דוחה כל המצוות.

ח. וזהו השגת החזו"א בגליונות הגר"ח שם, דוכי יתכן לומר דמחוייב ליתן המים לחבירו, ואזי שוב יתחייב חבירו ליתן לו. ופשוט שלא פליגי כאשר יש לו תריס המגן ממוות, ולחבירו ליכא, דחייו קודמין ואיננו צריך למוסרו לחבירו, ואיננו קודם להצלת נפשו.

וע"ש בתחילת השגתו שהעיר דהזנחה מהצלת נפשו הוא נמי עבירת שפ"ד, ואם כפווהו לדבר הרשות ואיננו שומע ונהרג ה"ז מאבד עצמו לדעת. ואמנם בפשוטו אע"פ שאסור לאבד עצמו לדעת ונאמרו ע"ז דברים חמורים, איננו עובר בלא תרצח.

אכן צדקו ד' החזו"א, משום שלא קעסקינן הכא בגדרי הלאו כיצד ימנע מלעבור עליו, אלא בגדר מיהו העומד להריגה, שאין זכות לאבד נפש להצילו, ואם חבירו עומד אינו צריך למסור נפשו להצילו, וה"ז איבוד נפשו, ואם הוא עומד אין לו זכות לאבד נפש חבירו להצלתו.

והחזו"א פי' דאע"פ דגם לבן פטורא חייו קודמין, שאני הכא דאיכא לתרוויהו חיי שעה, ואין המחר מזומן כ"כ, אולם בעלמא ודאי הוא קודם, וא"צ ליהרג בכדי שלא יזרקוהו על תינוק.

וצריך נמי למשי"ת להלן, דמשום שיש כאן חיים של שניהם כעת לפנינו כך קיים עמידת המים, דמצד חיוב הצלה בעלמא אין מסתבר כלל דמחוייב למסור דבר שיתן לו חיי עולם בהמשך בכדי להציל לחבירו חיי שעה. אלא הביאור הוא דמאחר דאין המחר מזומן חשיב שעומד כעת לחיים של שניהם, ואם יציל עצמו כנוטל את חיי חבירו דהשתא, וכמשי"ת.

ועד כאן לא מצינו שנחלקו בדין הצלת נפשו בממון חבירו, אלא היכא דאם היה חבירו הכא מחוייב היה בדבר, אולם ליתן כל ממונו אינו מחוייב, ולא כל כמיניה להציל נפשיה בזה אם אינו מסכים. ואל"ה לא שבקת חי, וכל מי שכל חודש מחייו זקוק לתרופות היקרות מפנינים, יכוף כו"ע למכור ביתם וכל אשר להם. ואע"פ שודאי דוחה שבת כאשר הוא הצלת חיים לפנינו, אינו דוחה נטילת ממון רעהו אלא עד כמה שצריך ליתן<sup>ט</sup>.

והיינו טעמא, דעד כאן לא באו עניני דחיה, אלא בתוך שלו, כאשר עומד בפניו איסורא דרמיא עליה, וע"ז נאמר דבמקום חיי נפש ה"ז דוחה לכל התורה, אולם לא כל כמיניה לדחות דבר אשר אינו בתוך שלו כלל.

ומאידך נראה דאליבא דבן פטורא, דעומדים המים לתרוויהו, אין כאן ענין של מעלה ומצוה בעלמא, אלא אם אין חבירו רוצה ליתן לו מחצה, יכול ליטול הימנו בעל כרחו, מאחר שכן הדין דמוטב שימותו שניהם, ואין זכותו לחיות על חשבון המים שצריך להביא לחבירו.

ט). ואם יבוא השואל וישאל, הכיצד יתכן דאדם מחוייב למסור כל ממונו בכדי לא לחלל שבת, ואם בא לפניו הצלת נפשות בשבת מחוייב לחלל ע"ז שבת, ומאידך אינו מחוייב ליתן כל ממונו להצלת נפשות (עכ"פ לא בכל גווי אלא כאשר הוא מזומן ועומד, וראה להלן).

אולם ברור שכך נהגו, והלא מחללים שבת בכדי שיתלווה הבעל לאשתו היולדת, אע"פ שברור דאם היו מפסידים כל ממונם בזה לא היו עושים כן, ואינם מחוייבים בזה משום הצלה. והרבה דוגמאות יש כיו"ב (וראה בס' משנת פיקו"נ סי' א' שהאריך בזה).

ואין הדבר משום דממונם חשוב להם יותר מחילול שבת, אלא הגדר הברור בזה הוא, דכאשר עושים מעשה הצלה אין הגדרתו כלל מעשה חילול שבת, ואין עיקרו ענין של חשבון בעלמא דעדיף לחלל שבת למען נפש, אלא ענין בעצם שם המעשה. ולכך מותר לחלל שבת אף באופנים דמדיקרי הדין אינו מחוייב לנהוג השתדלות זו, אולם אם חפץ בכך שם הצלה לו ושרי.

וכן אין אדם מחוייב להוציא ממון רב למצוא דרך שהנהג לבית חולים יהא גוי, או לילך לשכור מיילדת פרטית ולהביאה לכאן למנוע הנסיעה לבית חולים, וכיו"ב, אלא כל שבאופן הרגיל כן דרך ההצלה, אין בו איסור כלל, ובמקום הצלה ל"ש מלאכה.

ואם לפניו שני חולים מסוכנים שצריכים רפואה, ואין בידו לסייע אלא לאחד מהם, מותר לו לכתחילה לרפאות את החולה שבו יודקק לחלל עליו השבת, אע"פ שהחולה השני אינו צריך כלל לעבור על מלאכה בריפוי, וכרצונו יעשה. והוא פשוט (וכן ראיתי מביאים מהגר"ח"ק ועוד, ואיני זוכר היכן).

והיינו טעמא, דאין אנו עושים חשבון דעדיף הצלת נפש משמירת שבת ומשום כך מחללים, ואזי היה לנו לפנות אל החולה שבו יש הצלת נפש בלא חילול שבת, אלא מעיקרא כל מעשה הצלה שרי, ואינו בשם מלאכה כלל.

אולם כל דברים אלו, אע"פ שנראים ברורים ומוסכמים, אכתי צריכים תוספת ביאור והגדרה. דהרי אין כאן אלא ענין של ממון אדם העומד כנגד הצלת נפשות. ומפני מה כאשר מדינא אסור לו, חשיב רוצח, וכאשר שרי לו אף איננו גזלן. ומהיכ"ת שרוצח את בעל המים כאשר נטל המים לעצמו, ולא נדונו כמציל חייו ידידה. ואמנם גזלן הוא, ומשום גדרי ממונות קודם לו בעל המים, אולם בין כך ובין כך יש קיום חיים, והמים יכולים להציל נפש אחת מביניהם, ומהיכ"ת ששתייתו להצלת נפשו נחשבת הריגת נפש, ולא גזלה בעלמא.

וכאשר נוטל כל ממון חברו שאינו עומד להעמיד לו חייו, אף כאשר יציל בזה נפש, גזלן ופושע הוא. ואילו כאשר נכון לו לקבל מחצה מן המים, אין חולק שיכול ליטלו על כרחו ול"ש גזלן כלל אלא זכותו בכך (אלא שחייב בהשבה, ומעיקרא אין לו טפי). והרי מצד גדרי הממונות אין הבעלות משתנה משום עניני הצלת נפשות. ולא אמרינן דענין קיום נפש מבטל כל עניני ממונות שבעולם.

ומדוע מכח הבעלות יכול להיחשב רוצח בנטילתו המים, ויכול לבטל הימנו כליל שם גזלן משום ענין הצלת הנפשות. ולכא' אין כאן אלא גדרי דחיה, אימתי נדחה לא תגזול ואפשר לעבור עליו, ואימתי אכתי בעיניה קאי. ובפשטות, השימוש להצלת נפשות שניתן לקיים במים, לא קבע כאן שם מהותי בעצם יעוד המים ובגדר מעשה לקיחת הממון.



## ג.

### גדר מאי חזית והצלת עצמו ע"י אחר

והנה כבר הק' (יעוי' בחת"ס בחידושיו כאן), מאחר דהא דאין אדם יכול להציל עצמו בחיי חברו, היינו משום סברת מאי חזית דדמא דידך סמיק טפי, דילמא דמא ידידה סמיק טפי, היכי משכח"ל להאי סברא בסוגיין, שאין בידו אלא להציל חיי שעה דרעהו, ומפני מה אינו יכול לבכר חיי עולם ידידה, ובודאי חיי עולם עדיפי ול"ש כאן מאי חזית.

אולם באמת שאלה זו אין מקומה בסוגיין דוקא, אלא אפשר להעמידה באופנים רבים. וכי אדם רשאי להציל עצמו בחיי טריפה. וז"ל הנוב"י (מהדו"ת סי' נ"ט): "אני

תמה על תמיהתו, ואטו מי הותר להרוג את הטריפה להציל את השלם, זה לא שמענו מעולם<sup>(י)</sup>. והלא ודאי דאף להשתמש באברי טריפה ולחתוך את ידו להציל עצמו, הרי זה כמשתמש באברי שלם, ואע"פ דליכא בהא חיי נפש מ"מ אינו מסור לו. והוא דבר פשוט מסברא.

והיינו דאף אדם טריפה בעלים הוא על עצמו ואין הוא מסור לתחמו של אדם אחר, אלא דאין חייבים על הריגתו, דלענין זה חשיב דגברא קטילא קטל. אולם אין ספק דשם אדם בעל זכות לא פקע מיניה. ולא מסתבר כלל שאפשר ליטול אבריו מפני פיקו"נ, וה"ה נמי אף נטילת אברי טריפה אשר לא ימות בהם, אין הם מסורים לאחר כלל<sup>(כ)</sup>, ודא ודא אחת היא, ולענין זה אדם גמור הוא לכל דבר.

והיינו דיסוד ענין מאי חזית, אינו חשבון בעלמא שאין אנו בקיאים את מי להעדיף<sup>(ג)</sup>, אלא ענין עקרוני הוא, שאין כח באדם לקיים חייו על חשבון תחום אחר. ואין אחר מסור לו כלל, ולא כלל כמיניה, וגם אם ע"פ סברא נכון וראוי כן, ורווח גדול בדבר, אין זה משנה את הגדרת המציאות הבסיסית, שאיננו יכול לקיים חייו ע"י שיטול חיי אחר, ואין הוא בעלים בזה, ורציחה גמורה היא.

ודעת רש"י והראב"ד דאף במקום פיקו"נ אינו יכול להציל עצמו בממון אחר. ואע"פ שודאי ליכא בזה מאי חזית, איננו קיים בתחמו כלל<sup>(ד)</sup>.

(י). וע"ש בנוב"י דלכך הוצרך הרמב"ם לומר דהא דהורגין העובר להצלת אמו היינו משום רודף, דאל"ה אין אנו רשאים להורגו אע"ג דאין חייבין על הריגתו, ואע"ג דליכא מאי חזית, אף עובר וטריפה יש להם חיים קצת, ושוב אינו מסור לנו.

(יא). ומי שביאר את הענין היטב הוא בספר בינה להשכיל בפרק ב', יעו"ש שהאריך בביאור הדבר הדק היטב, וע"ז מיוסד זה הספר, מפני שהוא שורש כל גדרי הממונות ודיניהם. וקחנו משם.

(יב). והלא אסור להרוג אף יחיד למען רבים. ואף אסור למסור אחד מבני העיר להריגה, למנוע הרג כל בני העיר, ואע"פ שבין כך יהרג (נפסק ברמב"ם פ"ה מהל' יסוה"ת ה"ה). והיינו דאין כאן ענין של חשבון כלל, אלא אין חיי נפש מסורים לנו. ואין הדבר בתחומנו כלל. ועי' כס"מ (שם), דאע"פ של"ש בכ"ז הטעם דמאי חזית, אין הדבר מסתיים בטעם זה, והעיקר הוא שאין הורגין נפש, והיינו שאינו מסור לנו.

(יג). ואף בזה נראה דהיינו כאשר צריך להזיק ממון רעהו בכדי להינצל, דאין לו כוח לכך וחשיב שהמצב הוא שעומד למות ואין כל אפשרות אחרת, אין אחר בתחמו להזיקו. אולם אם יש לפנינו אוכל ומים של אחר ועומד למות, לכא' נראה דמודו דיכול ליטול (עי' יומא פ"ג במעשה דקפחיה לרועה). אלא שכמובן צריך לשלם, כשם שבמים במדבר כן הוא, אם אינו נצרך לחבירו לחיותו. ויש להרחיב בגדרי גזל במקום פיקו"נ.

ובמקום שהוא חלק ממש מן האדם, הוא פשוט שאינו נמדד בגדרי דחיות, ואף פיקו"נ לא יהני לזה. ומן הסתם אף במקום שלא ירגיש אידך שנטל ממנו אברו, כגון שנטל הימנו כליה אחת ולא יתחסר מזה מאומה ואף לא ידע ע"ז לעולם, אין לו זכות לכופו לכך אף במקום פיקו"נ. ורק האדם עצמו בלבד יכול לעשות כן<sup>ד</sup>. וביחס לאחר הוא מוגבל מיסודו ואינו דבר שבתחומו כלל, לכך כמאן דליתא הוי וביחס אליו כאינו בעולם דמי, ואין שום מקום לדחיה<sup>ט</sup>.



## ד.

### העמידה לחיי שניהם קיימת בעצם הגדרת המים

ומעתה נבוא בעזה"י לביאור דעת בן פטורא. הנה כל עיקרם של הקושיות הנזכרות בדעתו, נובע ממה שרגילים לסבור, דהמים שעומדים ברשותו לו הם ומיועדים להצלתו, ובזה בא נידון עד כמה חייב האדם למסור עצמו עבור רעהו. ודבר זה אינו מתקבל על הדעת כלל, כיצד יתכן שהוא מחוייב בכך. אולם אין הדבר כן כלל. ואין כאן ענין של שוא"ת, שאינו בא להצלת רעהו, אלא ענין חיובי, שהוא נוטל את המים שראויים ועומדים לשתיית רעהו. וחשיב כלוקח חיי חברו, וד"ז אסור לו אף במחיר חייו ידידה.

(ד). ובכ"ז לכא' מיתלא תליא מהו המצב הטבעי ומי אמור להיפסד. ואע"פ שכאשר הוא בסכנה אסור לו להזיק רעהו, איננו צריך למסור עצמו להציל חברו, כאשר באופן טבעי הוא הנפסד ועליו באים. וכאשר אונסים אותו לחבול ברעהו ולקצוץ אברו, י"א דיעבור ולא יהרג (וכן הביאו מהמרדכי סוף סנהדרין (סי' תשי"ח) וכל כה"ג לא אמרינן מאי חזית. וצ"ל דאין הפירוש דנדחה מפני פיקו"נ, דהא להציל עצמו ודאי אינו יכול. אלא דשאני כאשר אונסים אותו לעשות ד"ז, דל"ח מעשה ידיה אלא מתוך האונס נעשה, ועל אבר רעהו האנסים באים ולא על חייו, ואף שאינו מסור להם כלל סו"ס חשיב שכך הוא המציאות, ונחשב טפי דרק יכול למונעו בחייו, וד"ז אינו מחוייב, למסור חייו להציל אבר רעהו.

ורק ביחס ליטול חיים של אחר אינו נחשב אונס והכרח מפני האיום על חייו, דאמרינן מאי חזית, ואינו יכול להציל חייו בחיי חברו. אך כאשר אין כל אונס אלא להציל עצמו באבר של רעהו בא, אין הדבר מסור לו.

(טו). והלא כו"ע מודו דאינו יכול להוציא את השני מביתו ולמוכרו, בכדי לרכוש תרופות להציל חייו. הרי דודאי באופן הקיצוני אין גזל דוחה פיקו"נ, ומ"ל לרעהו בכך שמחוייב מעות, ואין רשותו מסורה לו. וכל הנידון הוא בגבולות, אימתי לא חשיב כניסה כל כך אלא מזומן לפניו, היכא דבאופן טבעי הצלתו ע"י שישרוף גדיש רעהו, האם בכה"ג חשיב דביחס להצלת חייו איננו כניסה לשל רעהו.

והיינו טעמא, משום דמים הנמצאים למהלכים במדבר נתפסים כמעמידי החיים ממש, ואין זה היכ"ת בעלמא להצלה, אלא גוף שמם כן הוא, ולזה עמידתם ויעודם. ובקיתון מים מונח החיים של תרוויהו, בהגדרת המצב הטבעי והפשוט. ולכך מי שישפוך את המים, יחשב רוצח ממש, אלא שבדיני אדם א"א לחייבו. ול"ח שרק מנע היכ"ת להצלה, אלא נטל את עצם חיותם.

ואע"פ שאחד מהם בעלים, במקום שבאופן טבעי הדבר הוא חיותו של אדם, אין בעלותו קיימת במקום זה. וכשם שכו"ע מודו, דאדם הנקלע לבית חברו, אין בעל הבית יכול לאסור עליו את היציאה משום שימוש בביתו והליכה בו שלא ברשות, ואע"פ שידאג לספק לו כל צרכיו בד' אמותיו.

והיינו משום דמעצם מהותו של האדם דהוי בן חורין וא"א לעוצרו ולכלאו במקומו, והשימוש של יציאתו מן הבית חיותו הבסיסית היא, ואין הבעלות עומדת במקום זה למונעו. וכאשר המצב הפשוט של הדבר שחיותו של פלוני הוא, הרי נטילתו מידו הוא נטילת חיותו, וכבר מוגדר בגוף הדבר שעומד לו לחייו, וזהו דבר קודם ואין יחס ליעוד הבעלות עד כמה שסותרת זאת [אין המכוון להביא ראיה, אלא לתת דוגמא למקום שאנו מבינים בודאות שמושג הבעלות מוגבל בפני זכות יסודית יותר של אחר].

ולכך אין כאן נידון עד כמה האדם מחוייב להציל חיי חברו, וגם אם אינו צריך ליתן ממנו לזה, היינו כאשר הוא ענין חיצוני, שיכול להשיג כסף דרכו, אולם כאשר המים הללו הם חיותו, הרי ממילא הם עומדים לתרוויהו, וכאשר יטול הכל לעצמו, הרי הוא לוקח מרעהו את החיי שעה ידידה לקיים חיי עולם לעצמו, וד"ז איננו מסור לו.

והיינו משום דההגדרה הבסיסית של המים דחיותם דתרוויהו נינהו, ואע"פ שבחשבון עדיף להציל בהם חיי עולם, הא קמן נמצא החיי שעה, וכאשר זקוקים למים לחיי ההולכים במדבר ונתפסים כחיים להם, הרי הדבר אשר לפנינו הוא דמים אלו מחיים את שניהם כאחד, ואם ניתנים לאחד מהם הרי הם נטילת חיותו של אידך. והחשבון אע"פ שאמת הוא, ל"ח דבר הנמצא לפנינו וקיים בעצם יעוד המים. והבן.

ושורש הדברים הוא בענין הנזכר באות הקודמת, דיסוד גדר מאי חזית וכד', איננו חשבון בעלמא, אלא בעצם הגדרת המציאות, דאין אחר מסור בתחומו, ולא יתכן שיהרוג את זה להציל זה. משום שאיננו בעלים ליטול את חיי אחר, ואיננו מסור ברשותו כלל.

ולעולם מיתלא תליא מהו המצב הטבעי, ומי נכנס לגבולו של השני<sup>(ט)</sup>. דכאשר מבקשים לזורקו ע"ג תינוק ולהורגו, הרי התינוק הוא שעומד כאן למות, אלא שיכול למסור חייו להצלתו, וד"ז אינו מחוייב כלל, להציל חיי אחר בחייו<sup>(י)</sup>. אולם כאשר אונסים אותו להרוג, חשיב דמציל את חייו בחיי חברו, וע"ז אמרינן ליה דמהיכ"ת שיחשב שחבירו הוא העומד להריגה, ואסור לו להורגו להציל חייו.

ולכך אע"פ שחיי עולם עדיפי מחיי שעה, הכא חשיב דיש לו לרעהו את החיי שעה ולכך עומדים המים, ואם ישתה הכל, הרי הוא כמקיים את חייו על חשבון חיי חברו. וד"ז נאסר בעצם, שאין חבירו מסור בידו, ואף טריפה אין הוא יכול להרוג בכדי לקיים חייו.

ובהכי תליא מילתא האם מותר לו ליטול מרעהו. דאליבא דבן פטורא יכול חבירו ליטול את המחצה בע"כ, ול"ח גולן, משום דחיותו נינהו ולו נמי עומדים המים. וכל כה"ג דעומדים לו להצלתו, כו"ע מודו דשרי ואינו גולן. וכאשר נוטל את המים העומדים לחיי חבירו, רוצח הוא, משום שנוטל הימנו חיותו. ולכך אם חיך קודמין ועומדים המים להחיות הבעלים, אם נוטל מידו אין כאן גולה בעלמא אלא רציחה.

טז). וה"ה בכל עניני מאי חזית, דאין הדבר תלוי האם עובר על לאו דלא תרצח, אלא אף אם מסלק תריס וכד' שאיננו רוצח ואינו אלא גרמא, אסור לו לעשות כן להציל עצמו, דאין לו זכות להציל עצמו בחיי חברו, וכל שאין חברו אמור ליהרג, אסור לו לגרום לכך להציל חייו.

יז). ואמנם היכא דמרגיש שהולך ליפול ברוח, אפשר דמיוחס זה המעשה אליו ועליו למסור נפשו. ושאני עשיה ביד אחרים דמפקיע שם מעשה ידיה. אולם בעלמא אף באונס יש לאדם שם מעשה, ונת' בארוכה במק"א.

ובאמת כל עיקר ד' התוס' (ביבמות נ"ד א' ועוד) דמדמו אדם שזורקים אותו על תינוק דאינו צריך למסור נפשו, לאשה בגילוי עריות שאינה עושה מעשה, היינו משום דבכה"ג אין מיוחסת אליו עשיה זו, אלא מעשה אחרים הוא, ולא משום החילוק בין קו"ע לשוא"ת. והבן. ולכך מתיישב מה שהעיר הגר"ח בתחילת ספרו. ואכ"מ.

ונמצא שאין כאן עסק בגדרי חובת הצלת רעהו עד היכן מגעת, והאם מחוייב למסור למענו את חייו. אלא בהגדרת מצב המים אשר בין שניהם, למי הם עומדים. ואליבא דבן פטורא עומדים הם לתרוויהו, ואף חייו של רעהו נמצאים כאן, ואין לו זכות ליטול את המים המיועדים לו. ואין בזה נפק"מ כלל האם עסקינן הכא בבר חיובא, דאף אם נמצא עמו קטן אשר הוא אינו מחוייב בהצלתו, אין סברא כלל שיעמדו לו המים טפי.



## ה.

### סברת ר"ע דחייך קודמין

ויש לברר במאי פליג ר"ע. ואפשר היה לומר דפליג על כל עיקר הענין שנתבאר, וסבר דאזלינן בתר חשבון ולא בתר עמידת המים ויעודם, וחיי עולם עדיפי מחיי שעה.

אולם אין משמע כן כלל, ולא בזה בא לחלוק אלא משום חייך קודמין, והיינו דסבר דאין אנו דנים דתרוויהו שווים וממילא עומד לשניהם, אלא תחילה יש לו לאדם את חייו שלו, וכאשר הוא נזקק למים לחיותו הרי המים שיש כאן לו עומדים תחילה, וכל עוד שחייו עומדים כאן, אין קיים כאן מקום חיי אחרים<sup>(ח)</sup>.

(ח). והנה מפורסמת קשיית המהר"ם שיף כאן, בהא דבסוגיין מבואר דחייך קודמין לחיי חברך, ומאידך מצינו בקידושין ד"כ ע"א: "כי טוב לו עמך", עמך במאכל ועמך במשתה, שלא תהא אתה אוכל פת נקיה והוא אוכל פת קיבר, אתה שותה יין ישן והוא שותה יין חדש, אתה ישן על גבי מוכים והוא ישן על גבי התבן, מכאן אמרו כל הקונה עבד עברי כקונה אדון לעצמו". וע"ש בתוס' דאם אין לו אלא כר אחד צריך ליתן לעבדו. ואמאי לא אמרינן חייך קודמין.

והנכון בזה, דהנה ענין 'כי טוב לו עמך', שורשו בכך דמי שמסור תחתיו ובאחריותך אין לך לדאוג לעצמך לפני שהנך דואג לו. וקרוב לזה ענין הא דאסור לאכול לפני שמאכיל לבהמותיו. ובאמת כן עמא דבר דדואגים לאורחים בסעודה לפני בני המשפחה עצמם, משום שבאו בצל קורתם ובאחריותם קאי. וההורים דואגים לילדיהם יותר מאשר להם עצמם וכו'. ובה ל"ש חייך קודמין, דאין נידון האם יעמוד הדבר לו או לאחרים, וודאי הדבר ברשותו קאי ולו עומד, אלא שבתוך ביתו יש לו לדאוג תחילה לאחר, שנושא באחריות אחרים ולעצמו יכול לוותר, וראוי להקדים מי שחוסה אצלו.

אולם כאשר הדבר בא כסתירה, האם יעמוד לו או לאחר, ואיננו ביחס למי שבא בצל קורתו אלא ביחס למי שבא כנגדו ומייעד הדבר לו, ע"ז נאמר חייך קודמין, ותחילה נמצא איהו וחיייו הם הקיימים כאן, ואין מקום אחרים עומד כנגד זה, ובאופן זה אין עומד כאן ענין של ויתור אלא אדרבה המשפט הנכון



ואסור לו לאידך ליטול ממים שבבעלותו, משום דעמידתם נקבעת לפי בעליהם ומבחינתו עומדים הם לחייו<sup>(ט)</sup>.

ובזה הוא דפליגי האם ילפינן 'וחי אחיך עמך' כטפל לך ואתה עיקר, ואין חבירו קיים כאן אלא לאחר שיש לו לאדם עצמו קיום, או"ד 'וחי אחיך עמך' היינו עמך ממש<sup>(ז)</sup>, ואין חייו קודמים לחי רעהו, אלא המים עומדים לחי שניהם כאחד.

וראה במהרש"א כאן דאם הקיתון בבעלות שניהם, אזי אף לר"ע יטול כ"א מחצה, ולא נימא דעדיף שיעמדו לאחד מהם משום הצלת חיי עולם. והיינו דהדבר פשוט דל"ש לעשות חשבון בזה, אלא הדבר תלוי בעצם הגדרת המציאות, ומחצה ידידה עומד לחייו ומחצה דאידך עומד נמי לחייו. והן הן הדברים, דלא פליג ר"ע בעיקר הדבר, אלא סבר דקודמים המים לעמוד לחייו ידידה ולא לחי תרוויהו.

ונפק"מ בזה<sup>(כא)</sup>, במקום אדם שלישי אשר לו המים. דמן החשבון ודאי עדיף להציל אחד מהם לחי עולם, אולם מאחר דיש כאן הגדרה בעצם המים דחיותם דתרוויהו נינהו, חשיב שנוטל חיי שעה מזה לקיים חיי זה. ומאחר דליכא הכא

דחייו קודמין. ורק כאשר אינם באים כנגדו אלא הדבר אצלו קאי ולו עומד, אזי ודאי מידה נכונה היא להקדים מי שהכניס לחסות בצל קורתו. והוא חילוק נכון ואמיתי למתבונן, והבן היטב.

יט). אולם אין הדבר משום שהיותם בבעלותו מגדיר שלחייו ידידה עומדים, אלא נראה דאף אם ימצאו מים במדבר, זכותו ליטול לעצמו בלבד, ומבחינתו חייו קודמין ומים שיש כאן להצלתו קאי, וכל מקום חיי חבירו לא יבוא אלא אח"כ. אלא דכה"ג שמצאו מים מי שיתפוס ראשון יזכה ויעמוד לו, אולם כאשר קאי בבעלותו ממילא הגדרת המים כפי שקיים הדבר ביחס אליו דהוא קודם ומבחינתו חייו עומדים ראשונה. ואם יטול חבירו מידו רוצח הוא.

כ). כן מדוקדק הלשון 'דרש בן פטורא', וכן מבואר בספרי ב' בהר, דאף בן פטורא יליף לה מהאי קרא, "וחי אחיך עמך", זו דרש בן פטורא, שנים שהיו הולכים במדבר.. דרש בן פטורא ישתו שתיהם וימותו, שנאמר 'וחי אחיך עמך'. אמר לו ר"ע 'וחי אחיך עמך' חייך קודמים לחי חבירך". והיינו דבן פטורא פירש עמך ממש בדומה לך. ור"ע בא וחדש דתחילה יש לו לאדם את מציאותו, ורק אח"כ נאמר דאף אחר כמותו.

כא). כן עולה לכא' מפשטא דסוגיין. ואמנם כבר נחלקו בזה, והחזו"א בגליונות לחידושי הגר"ח נמי נקט כן, אולם בחו"מ (סי' כ' בליקוטים לב"מ ס"ב) כ' דכל כה"ג עדיף להציל חיי עולם (וכן נמצא בכתבי הגר"ח [סטנסיל] בסוגיין). ודבריו תמוהים לכא', ויותר מסתבר כמו שנקט בגליונות. וכבר השיגו הגר"מ סולובייצקי בס' הזכרון להגר"י אברמסקי (הובא בחידושי הגר"ח במהדורה החדשה עם הגליונות מרה"י) דכל כה"ג הדר דינא דבן פטורא, וראיתי שהביאו שכ"כ החידושי הרי"ם בחידושי פ' בהר (שפתי צדיק).

חיך קודמין<sup>כב</sup>, הסברא נותנת דבהכי לא פליג ר"ע, ודינו של בן פטורא קיים, וימותו שניהם ואל יראו במיתתו של אחד מהם.

ואע"פ שיכול להקנות המים לאחד מהם וממילא יהיו חייו קודמין, במצב כעת אשר ברשותו המים נחשבים חיותם דתרוויהו, ואינו יכול להפקיע חיי שעה דאיך לקיים חיי עולם. ואפשר דלכך אף אם יקנה לא יהני, דכבר הוגדרו המים דעומדים לחיי שניהם, ואין ההקנאה יכולה להפקיע ד"ז. ועכ"פ אף אם תועיל ההקנאה, אפשר דאסור לו לעשות כן, משום דמפקיע את עמידת המים לשניהם.

ואמנם לכא' כאשר מצאו מים במדבר לא נימא דכבר הוגדרו המים לתרוויהו, ויכול אחד מהם לתפוס לעצמו דמבחינתו חייו קודמין, ולכך היה מקום לומר דאף כאשר נמצא ביד שלישי בידו להקנות לאחד להצילו. אולם נראה דכאשר נמצא ביד אדם שלישי שאני, ואין אחד מהם יכול לתפוס מידו, משום דמסור לבעליהם ומבחינתו קיים לתרוויהו ואין לו כח לבכר וכך חייל הגדרת המים, ואילו הפקר אינו מסור לאיש אלא למי שיטלנו ראשון, וכ"א מהם זכותו ליטלו לעצמו.

כב). אולם במקום שאחד מהם הוא בנו של בעל המים, אפשר דאף זה בכלל חיך קודמין, ועומדים המים נמי לחיי בנו. ויכול אב המהלך במדבר עם בנו, ליתן המים לבן להצילו, מאחר דאף זה בחינת חיך קודמין. וכן עלמא דבר באופנים כיו"ב, דמבכרים להקדים הצלת ילדיהם להצלתם, ואינם אומרים בזה דחיייהם קודמים (וראה לעיל בישב הסתירה היכן נאמר חיך קודמין והיכן נאמר דקונה אדון לעצמו, משום דכאשר מסור תחתיו ובאחריותו קאי, ראוי לו להקדימו. ואמנם עבדו פשיטא דלענין זה אינו אחראי עליו יותר מגופו).

וכיו"ב נראה כאשר נתפס למות ובידו לברוח, אלא שבמקרה זה יטלו אחר במקומו, דבפשוטו אין זה ענין לו ויכול הוא להציל עצמו, ול"ח שבחיי חברו מציל אלא אדרבה, אם נשאר מוסר חייו להצלת אחרים (וכן ראיתי שהביאו מהגהות יד אברהם ביו"ד סי' קנ"ו, ואמנם יש שהתלבטו בזה ולענ"ד מסתבר כנ"ל).

[ואמנם אם ישאר משום האי טעמא שלא יגרום שיבוא אחר תחתיו, קדוש יקרא, דסו"ס אינו מוסר עצמו להריגה, אשר ד"ז י"א שנאסר אף אם יציל אחר (וראה בהערה הבאה), אלא תפוס הוא בידם וכבר עומד לכך, וכל כה"ג שיקחו אחר במקומו אינו חייב לברוח. ודו"ק].

וה"ה נמי כאשר נתפס בנו ויכול אביו להצילו, אלא שממילא יקחו אחר במקומו, נראה דשרי לו לאביו, ואף זה בכלל חיך קודמין, וכשם שיכול למלט נפשו כן יכול למלט נפש בנו. ואף בזה נ' דעד כמה שמגיע מכח חיך קודמין ובנו באחריותו מסור וכדידיה הוא, בעלים הוא בזה ואינו נחשב שמחמיר על חשבון אחרים, ואם מחמיר ע"ע קדוש יאמר לו [וכבר דנו בזה בשו"ת"ם בשאלות שעלו בשואה (כגון ראה שו"ת מעמקים), אולם הנלענ"ד כתבתי].

ובבנו קטן ודאי כ"ה, דברשותו קאי ועליו אחריותו ועל שולחנו סמוך. אולם אף בבנו גדול אפשר דבכלל חיך קודמין נינהו, וכן בשאר הקרובים יל"ד כן. אלא שצ"ע שיעור הדבר, עד כמה יחשב קרוב לענין שיכול להקדימו לחיי אחר.

ובאמת מצינו באחרונים שדנו האם אחד מהם יכול לותר לרעהו וליתן לו לשנות המים ולהינצל. והיינו אף אם נימא דבעלמא אסור לו לאדם למסור חייו להציל את רעהו<sup>(כג)</sup>. ובכל זאת אפשר דהכא יש יותר מקום לומר דשרי, משום שאיננו מוסר חייו למען חברו להדיא, אלא מקנה לרעהו את המים וממילא עומדים לו לחייו<sup>(כד)</sup>. וצ"ע בזה.



## ו.

### המים עומדים אף לחיי שעה ידידיה לפני עמידתם לחבירו

ויש לחקור, מהו כאשר המים אשר בקיתון אינם מספיקים עבור בעליהם אלא לחיי שעה, ואילו עבור חברו הנוזק לפחות מים, יספיקו לחיי עולם. ואם יסוד סברת ר"ע הוא משום דעדיף להציל אחד לחיי עולם, הכא ל"ש. אולם כבר נתבאר דענין ד' ר"ע הוא משום חייך קודמין. ובזה יל"ד האם קדימתו הוא דאפי' חיי שעה ידידיה קודמין לחיי עולם דחבריה.

(כג). דבר זה דנו בו האחרונים כידוע. ושמעתי רבים שאומרים דמן הסברא שרי, דשם הצלה נינהו ואין לזה שם איבוד נפש כלל, ובסתמא מי שמסר נפשו להצלת אחרים נקרא קדוש ונוכר לשבח, וכענין שמצינו בהרוגי לוד וכד', ואע"פ שאפשר לחלק, אליבא דאמת המחזור הוא שאין נפקותא.

(כד). ושמא אף בלא הקנאה, מאחר דיסוד הדבר הוא בעמידת המים לחייו, זכותו למסורו לחבירו ויש לו טפי צורה של הצלה ולא של הריגה להדיא, וחלוק מאופן שהולך לטבוע בים בכדי להציל חברו מטביעה, דדמי טפי לרוצח עצמו (ורק באופן שאינו אלא סכנה בעלמא, בזה דנו האחרונים אימתי ועד כמה מחוייב בדבר).

וראיתי שהביאו דכ"כ האור החיים בס' ראשון לציון (יו"ד סי' רמ"ט א'), דאף לשיטת ר"ע רשאי הוא ליתן את הקיתון לחבירו.

[והנה יש שכ' בנוסח זה, דאליבא דבן פטורא מוכרח הדבר דיכול לוותר על חלקו למען יחיה חברו חי עולם, שהרי ק"ו הוא, אם מחייבים אותו לוותר על חיי עולם שלו בכדי להציל חיי שעה של חברו, כ"ש שיכול לוותר על חיי שעה שלו להציל חיי עולם של חברו.

ואין זה ק"ו כלל, דבאמת יש לשאול כיצד יתכן הדבר, דאם מחייבים אותו לוותר על חיי עולם למען חיי שעה דחבירו, כיצד יתכן שאיננו ממשיכים לחייבו לוותר על חיי שעה למען חיי עולם דחבריה. וע"כ שיש כאן טעות בעיקר ההנחה, ולא עסקינן כלל בנידון עד כמה מחוייב לוותר למען הצלת חברו, אלא בנידון עד כמה עומדים המים ולמי מיועדים, ומאחר דשניהם הולכים במדבר עומדים לתרוויהו, וכמשנ"ת].

ונראה ברור דאף בכה"ג נימא חייך קודמין<sup>כה</sup>. מאחר דאין כאן ענין של חשבון כלל, אלא הגדרה במצב המים, ולר"ע חיי קודמין ואין חיי רעהו עומדים כלל במקום זה, ממילא נחשבים המים כעומדים לו לחייו, ואף עמידתם לחיי שעה קיימת בהם ור"ע לא פליג בזה אבן פטורא, ואינו צריך למסור את חיי שעה ידיה עבדו חברו.

ובאמת יתר על כן אנו מוצאים בד' ר' יוסי בנדרים פ' ב', דאמרו שם: "מעייין של בני העיר, חיייהן וחיי אחרים, חיייהן קודמין לחיי אחרים.. חיי אחרים וכביסתן, חיי אחרים קודמין לכביסתן, רבי יוסי אומר כביסתן קודמת לחיי אחרים"<sup>כו</sup>. ובר"ן שם: "דסבירא ליה לרבי יוסי דכיון דבמניעת כביסה איכא צערא טובא חיי נפש הוא". והיינו דמאחר דכביסה נחשבת לצורך חיים בסיסי, דעת רב יוסי דחשיב עומד להם ואינם צריכים למוסרו לחיי אחרים<sup>כז</sup>.

וגם אי נימא דאין המכוון במקום פיקו"נ ממש ויכולים בטורח רב להשיג מים (ומסתבר דבהכי מיירי), מ"מ קחזינן דהמים בעצם מהותם קיימים לחייהם, ולא לחיי אחרים אע"פ שזקוקים לו טפי ויהא להם בו ענין חיים מהותי יותר. וכ"ש דכאשר עומד לו לחיי נפש ממש אלא שאינו אלא לפי שעה, חיי קודמין וא"צ למוסרו

כה). וכן צידד הגר"מ סולובייציק (שם).

כו). וראה בשאלות דרב אחאי (ס"פ ראה סי' קמ"ז) דנקט דכן קי"ל, "והלכתא כביסה הוי חיותא, וחיייהן וחיי אחרים חיייהן קודמים לחיי אחרים". וע"ש בגמ' דהעדר כביסה מביא חלאים. אמנם אין נראה דהוי פיקו"נ ממש, אלא דחשיב נמי חיים, והעדרו הוא חסרון גדול בכל צורתם. והנה מבואר ברמב"ם (פכ"א מאישות הי"א) דאין הבעל יכול לעכב אשתו המעוברת מלאכול דברים הרעים לוולד, מפני שצער הגוף הוא לה. והעירו עליו דלכא' תליא בפלוגתא דריו"ס ורבנן האם אמרינן חייך קודמין בכביסה העומדת כנגד שתיה. ויש שכ' דע"כ סבר דקי"ל כריו"ס (יעוי' שו"ע אה"ע סי' פ' סעיף י"ב ובנו"כ שם).

וני' דא"צ לומר כן. דשאני התם דמים במקום חיי נפש לכך המים עומדים, וזכותם ליטול מים אלו. וריו"ס סבר דאף כביסה חשיבא קצת חיי נפש דנימא ביה חייך קודמין. אולם במקום שאין כאן דבר מסויים שעומד ממילא לחיים, אין זה שייך להתם, ויש מקום לומר דאינה מחוייבת לדאוג לוולד במקום צער. ומאידך גרע משום דמזיקה לוולד בידים, וגם אינו חיי נפש כ"כ. ולכך הרבה מהראשונים פליגי בזה על הרמב"ם. והבן.

כז). וכ"ז אליבא דר"ע דחייך קודמין, אולם אליבא דבן פטורא דעומד לתרוויה, הכא ודאי כאשר ראוי לעמוד לשניהם יעמוד למי שזקוק לו לחיים ממש. ורק משום דחיי קודמין ותחילה קאי לחיי נפש ידיה, כל שנחשב דקאי לחייו ואף כביסה בכלל, שוב לא קאי לחיי חברו.

עבור חיי עולם דרעהו, ונ' דהכא אף רבנן יודו, ולא פליגי אלא משום דסברי דביחס לשתייה אין כביסה מיקרי כלל חיי נפש.



## ז.

### העולה מן הסוגיא להלכה

והנה סוגיא זו נוגעת טובא להלכתא, מאחר שכפשו"ת מסתבר דאף ר"ע מודה כאשר המים ביד אדם שלישי. ועולה דכאשר יש בידנו מים שאין בהם כדי קיום לשנים אלא לאחד, אעפ"כ אין לנו לעשות חשבונות אלא לחלקם ביניהם, כאשר לתרויהו עומדים המים.

ודבר זה לכא' נפקותא רבתא לרופאים ועוסקים בהצלת נפשות, כגון כאשר יש לפנייהם כמה פצועים הנדרשים לעזרה, ובידם תחבושות ותרופות שאין בהם כדי סיפוקם של כולם, שאין להם הזכות לבכר בין החולים ולחשב למי יועיל להצילו לגמרי ולמי לא יועיל אלא לפי שעה, אלא צריך לחלקו בין כולם חלק כחלק.

והנה במקום שיש בידו לסייע לאחד בלבד<sup>(כ)</sup>, בודאי יכול וצריך לבכר למי יועיל להצילו טפי. ולא גרע מכל דיני קדימה שמצינו בהצלה, דכהן קודם לישראל וכו', וזה ודאי הקדימה הראשונה הקודמת לכל, שהרי יכול להציל טפי<sup>(כט)</sup>.

ובאופן שיש לפניו מקרה של הצלת חיי נפש לפי שעה, אלא שידוע שאם יתאמץ בכך לא יוכל להציל חיי עולם שמסתמא יבואו לפניו בהמשך, מסתברא מילתא שאין לו זכות לעשות חשבונות בזה, אלא ההצלה המונחת לפניו<sup>(ל)</sup> היא

כח). ונראה שגם לו יצויר שיכול לסייע בו זמנית בשתי ידיו לשנים ולהצילם לחיי שעה, ויכול להתמקד באחד ולהצילו לחיי עולם, ודאי יכול וצריך לבכר חיי עולם, ולא שייך בזה כלל הסברא שאין לדחות הצלה של חיי שעה, משום דהיינו דוקא במים וכד' דחשיבי חיותו של הנזקק לכך ואין זכות למונעו, אולם אדם אינו ברשות אחר, ויכולת ההצלה שלו תלויה בו והוא הבעלים עליה, וכל עוד דשניהם לפניו, עליו לבכר מי שהצלתו קרובה ומשמעותית.

כט). וראה באג"מ חו"מ ח"ב סי' ע"ג ב' וסי' ע"ה.

ל). אלא שכמובן שאם שניהם נמצאים לפניו בסמיכות (כגון באירוע רב נפגעים), גם אם אחד מורחק קצת, אכתי חשיבי שבאו כאחד, וזכותו לבכר ולעסוק בהצלת מי שצורכו ותועלתו חשובים יותר, ולא חשיב כלל שמניח את הצלת השני. ואין כאן ענין ל'לפניו' במובן פיזי, אלא במובן שהדבר נוכח וברור שנמצאים כאן הנדרשים לעזרה, ויש לו מפגש עם הצלת תרוויהו.

הקיימת כאן ואלה הוא משועבד ואין לו זכות להניחה, ואל"ה בגדר עומד על דם רעהו הוא לא).

ובמקום שהנידון עבור מי נשתמש יותר באמצעי ההצלה, כל שהנוקק לפנינו וזהו חיותו, אין בנו כח למונעו מזה אף עבור חיי שעה, אע"פ שבכך יחסר לחולה אחר הנמצא קמן ואפשר להצילו לחיי עולם. וכ"ש שאם אין השני קמן, אין זכות לעשות חשבון לא לבזבז משאבים עבור חולים שבין כך לא ינצלו, אע"פ שמן הסברא ברור שעל ידי כך יחסרו משאבים להציל חולים אחרים ברי סיכויי הצלה לחיי עולם, שבדרך כלל עתידים לבוא.

ודבר זה כבר הזהירו עליו שצריך לדקדק בו, ולא לנהוג כמנהג אלו ששיקולי תכלית ותועלת מנחים את צעדיהם, וימנעו הצלה זמנית מחולים חסרי מרפא בכדי לשמור אנרגיות לאחרים שמצויים לבוא.



## **ח.**

### **הכיצד אפשר להקדים ריפוי חיי עולם על חשבון חיי שעה**

והנה הענין הנ"ל הוא חמור מאד, שהרי עולה דאם באו לפנינו שני נפגעים שצריכים מכת חשמל לעוררם לחיים, וכח המכשיר מוגבל, ואם נשתמש בו לשנים כאחד ינצלו לחיי שעה, ואם נשתמש בו עבור אחד ינצל לחיי עולם, אין להציל אחד לחיי עולם. ואף לו אחד מהם אין אפשרות כלל להצילו לחיי עולם אלא לחיי שעה, חובה עלינו לחברו למכשיר בצוותא עם השני, אע"פ שבכך תמנע האפשרות מלהציל השני לחיי עולם. וד"ז נוגד את הכללים המקובלים בבתי חולים.

ובודאי שבאופן שרק החולה שאפשר להצילו לחיי שעה לפנינו, שאין לעשות חשבון שלא לחברו למכשיר, משום שמצוי שיבואו חולים שאפשר להצילם לחיי עולם (ולנתקו ודאי רציחה היא, וא"א לעשות בזה שום חשבונות).

אולם הידיעה שבמשך היום תמיד ישנם קריאות הצלה בעיר זו, גם אם חשיב לפנינו לענין חילול שבת, נראה דלא חשיב לפנינו ביחס לבכרו על מי שנמצא כעת ממש לפנינו. וראה בהערות הבאות.

לא). ואע"פ שכבר נזכר שאין סיוע האדם גופו נחשב ברשותו ממש, דעומד לו להצלה כמים דחיותיה נינהו, ולכך יכול לבכר אחד ולא לסייע לתרוויהו, פשוט שמ"מ משועבד להצלה הקיימת כאן, ואיננו יכול להניחו אם אין הצלה אחרת לפנינו ממש.

אולם גדרי הדבר למעשה יש בהם קושי מכמה בחינות ולא נתבררו כראוי, וכבר דנו בזה בכמה וכמה שאלות<sup>לב</sup>, ואכתי לא גובש בזה משנה ברורה ומסודרת.

והסברות שיש לצדד בזה, משום דעיקר הנתבאר נכון ביחס לדברים שבאופן טבעי חשיבי חיותו הפשוטה, כגון מים ומזון במדבר, או אף תרופות רגילות ועזרה רפואית מצויה [דאזי באה סברת בן פטורא שנחשב עומד לו, ואין בנו כח ליטול מידו אף עבור הצלת חיי עולם. ואף ר"ע לא פליג אלא משום שמתוך מקומו של האדם עצמו, נחשב שעומד לחיותו שלו וקודם בזה לאחר].

(לב). ראה שו"ת ציץ אליעזר (חי"ו סי' ע"ב) בנידון רופא בבית חולים, שכללי הבית חולים אינם מאפשרים לחבר למכונת החייאה חולה שא"א להצילו אלא לחיי שעה, מאחר שמדי יום ביומו באים חולים שאפשר להצילם חיי עולם, ואם יחברו את החולה הראשון שוב ניתוקו כרציחה גמורה.

ונוקט שכן צריך להיות שיש להקדים את החיי עולם, משום דחשיב נמצא לפנינו. ואמנם מצד סברא זו צ"ע, דלא מוכרח דהידיעה שדרך לבוא כל יום חשיב בפנינו, ביחס לחולה הנמצא קמן וזקוק למכונה וצריך להצילו.

וע"ע שו"ת אגרות משה (חו"מ ח"ב סי' ע"ג), במקרה שבאים שני חולים לפנינו אחד אפשר להצילו לחיי עולם ואחד לחיי שעה, ויש רק מיטה אחת ביחידה לטיפול נמרץ, את מי להקדים, דפשוט דצריך להקדים החיי עולם. אולם אם הקדימו והכניסו את החיי שעה שוב א"א להוציאו, וכבר זכה במקומו. והיינו דחשיב הוצאתו נטילת זכותו לחיים, מאחר דשוב זהו חיותו להיות במקום זה ולקבל הטיפול הבסיסי לקיומו, ושוב א"א לעשות חשבונות.

ובשו"ת מנחת אשר (להג"ר אשר וייס שליט"א) ח"א סי' קט"ו כ' להשיגו, "וזכיה זו לא ידעתי להולמן, ודוכי זכה מן ההפקר, והלא מנהלי בית החולים הם האחראיים על כל מערכת האשפוז והם המוסמכים להחליט על חלוקת החולים במחלקות השונות".

ואין דבריו מחוורים, ודברי האג"מ הם הסברא הברורה בזה, ולא עסקינן הכא בגדרי זכיה ממונית, וגם לא בסברא מסוימת בדיני קדימה, אלא בפירוש המצב שלפנינו, האם נמצא במקום שיש בו דברים המקיימים ומאריכים ימיו, והוצאת חולה מסוכן ממחלקה הראויה לו היא כנטילת חיותו, ואין כוח להוציאו בכדי להחיות אחר אף לחיי עולם.

[ואמנם עוד דן שם, דלהעביר למחלקה אחרת אין זה כ"כ מסוכן ואף שם יש הטיפול הנחוץ, גם אם פחות בהשגחה צמודה, ובזה באמת מסתבר שמותר להוציא, וביחס לזה מותר לערוך שיקולי קדימה ואינו מציאות בסיסית שזהו חיותו, אולם לולא הכי לא].

אלא שיל"ד משום דבית החולים ממון ציבור, ראה להלן. ואכתי לא נראה שמתיר אלא לענין להקדים ולקבוע סדרים את מי להכניס, ולא להוציא חולה ממחלקה שמעניקה לו אמצעים בסיסיים לקיום חיי, וה"ז קרוב לרציחתו, ומ"ל שנציל חיי עולם (וכמובן גם בזה יל"ד שיש אמצעי רפואה מורכבים יותר, אשר כלפיהם ל"ח חיותו, וכלפיהם יל"ד עניני קדימה, וכדלהלן).

אולם ביחס לדברים שאינם החיות הטבעית כדרכו של עולם, לא מסתבר דנימא דחשיב כעומד לו ומי שאינו נותן לו כנוטל הימנו. כשם שמעולם לא שמענו שיתחייב אדם למכור ביתו לממן טיפול רפואי לאחר, ומאידך אילו נמצא בידו משקה, מחוייב ליתנו לעומד למות בצמא (ואף יכול ליטלו בעל כרחו), גם לו יצויר ששווי עצום ורב יותר מכל ביתו, וזהו רוב ממונו.

והחילוק ברור, משום דההצלה הטבעית והמזומנת כאן, חשיבא ממילא חיותו של אחר. ואילו האפשרות למכור את ביתו עבור טיפול רפואי, לא נחשב כענין הצלה מזומנת. ואינו עומד להיותו חיותו. וכל כה"ג אינו עומד לו ממילא, אלא מצוה היא עליו, ויש גדרים עד כמה מחוייב לסייע כאשר אין ההצלה דרכו של עולם ומזומנת ורמיא עליה.

ויש לדון אימתי חשיב ההצלה מזומנת וקיימת בדרכו של עולם. ונראה שלא כל אפשרות להציל חיים נידונת כן. וכגון, מה שהתחדש היום אפשרות להשתיל לב וכבד וכד' ולהחליף אברים שנתקלקלו באופנים מסובכים ויקרים, אכתי לא חשיב דברים המזומנים באופן טבעי להצלה<sup>(א)</sup>. ואע"פ שמצוה רבה לסייע בכך והצלת נפשות הוא, איננו יכול לדרוש זאת כמים במדבר, אשר עומדים לו ממש, ואין זכות כלל למונעו, יהיה מה שיהיה.

ולכך מסתבר שאין ענין 'מותו שניהם' אמור כל כה"ג, ולא חשיב שנוטלים מן העומד למות את מה שקיים לו. ואם בידנו להשתיל לב מלאכותי לשנים לחיי שעה, או לאחד לחיי עולם, בזה אפשר לדון שבידנו הדבר לבכר חיי עולם, ואיננו כנוטלים זאת מהחולה השני.

וכיו"ב בטיפולים מסובכים שהתחדשו היום שאינם דברים מזומנים בטבע העולם<sup>(ב)</sup>, כל כה"ג איננו כמים במדבר ולא חשיב שעומד לחולה באופן טבעי,

(א). נקטתי אופן קיצוני אשר בו הכל יסכימו. אולם באמת אפשר לדון אף על הנשמה במכונות וכד', האם מאחר שזהו פעולה של התערבות שלא כדרך העולם, ל"ח הצלה מזומנת, או"ד סו"ס היום הוי כמים במדבר. וצריך שיקול דעת ועיון נכון בגדרים למעשה היכן הגבולות. והענין כאן לסדר את הקצוות הקיצוניים.

(ב). דבר זה אינו קבוע רק לפי אופי ההצלה, ובהחלט יכול להשתנות. דמאחר דהורגלו ברפואה מסויימת כדבר בסיסי ופשוט, חשיב חיותו כמים במדבר, ואם אין נותנים לו כנוטלים חיותו הקיימת לו, ואין היתר לעשות כן אף עבור הצלת חיי אחר. אולם טיפול מורכב ותרופות מיוחדות וכד', לא באו



ומניעתם אינם כנטילת חייו, ולכך יל"ד דאפשר לעשות חשבון לבכר ההצלה לחיי עולם. וגדרי הדבר ושיעורו צריכים שיקול דעת וליבון.

סברא נוספת שצידדו בזה, דכאשר בבתי חולים ציבוריים עסקינן ולא בממונו הפרטי של האדם, בזה אפשר דשרי לבכר הצלת חיי עולם ולא להציל תרוייהו לחיי שעה, וכשם שביחס לאדם הפרטי אמרינן חייו קודמין ונקבע מתוך מקומו, כאשר ממון הציבור הוא מתוך מקומו שלו יקבע, ומראש נתייעד לצורכו ותועלתו וזה ענינו של הממון לשמש, ויש כאן יחס לתועלת הכללית של הציבור שהרי באופן זה נרכש, וא"א לומר דחשיב עומד לפלוני להצלתו, ושוב אין זכות ליטלו מידו, אלא כל קיומו מעיקרו להציל באופן שראוי לשמש הציבור<sup>(ה)</sup>.

כמובן שאלו דברים מורכבים הנצרכים הכרעה של מי שראוי לכך. ולא היתה המטרה כאן אלא להתבונן בגדרי הסוגיא, ולעורר את לב המעיין לשאלות הנולדות ממנה למעשה.



לכלל זה. ובאופן כללי מצד האופי של הטיפול הרפואי, יש מקום לומר דרך הדברים היותר טבעיים ובסיסיים, נחשבים עומדים לחיותו כמים במדבר.

(ויש לזה שייכות למה שכבר דנו, שבמצבים מסויימים של ייסורים וקושי, אם החולה אינו חפץ לחיות, אין חובה להאריך חייו בטיפולים מורכבים, אולם דברים בסיסיים אסור למנוע מליתן לו, באשר דבר זה הוא כעין רציחה).

וכמובן טווח רחב של גבולות יש כאן, וצריך הכרעה ושיקול דעת עד כמה נחשב מזומן ומתבקש, וד"ז מורכב הן מצד אופי הטיפול עצמו וכד', והן מצד דרך העולם (כמו כל מקום, שהגדרה מה טבעו של עולם ודרכו, תלויה בתרוייהו, ואכמ"ל).

לה). וכבר הזכירו, דהרי כאשר מוסיפים תרופות לסל התרופות, מותר להוסיף תרופה שתשפר חיים לאלפי חולים, במקום להוסיף תרופה יקרה ומצילת חיים, שתועיל להציל חיי עשרה אנשים. שהרי ממון הציבור כולו הוא, ואע"פ שודאי צריך להקדיש מקום חשוב לתרופות כאלו, אין זה נידון בגדרי פיקוח נפש שדוחה הכל, והשיקולים של רווחת הציבור כולו בהחלט קיימים כאן, שהרי על ממונו שלו אנו דנים, ולו הוא מיועד.

והלא קחזינן בנדרים דיש סברא לומר דמים לכביסת בני העיר קודמים לשתיית אחרים, דאף זה חיי נפש נינהו. וה"נ הרבה תרופות אע"פ שאינם מצילות חיים ממש, יש בהם חיי נפש, ואין הציבור מחוייב לממן ליחידים התרופות הנדרשות להם, על חשבון תרופות הנדרשות לרבים.

הרב חיים פנירי

כולל הר"ן בני ברק

## מתי יש להניח את התינוק הנימול על כסא אליהו למנהג הספרדים

בסידורים (וכן בסידור המקורי 'תפילת ישרים' שבהוצאת מנצור) מובא סדר ברית המילה כך: אבי הבן מברך 'להכניסו בבריתו של אברהם אבינו' והציבור אומרים 'כשם שהכנסתו לברית כן יכנס לתורה ולמצוות ולמעשים טובים' [ומצוי שאין הקהל משיבים כן כאן על ברכת האב, אלא אחר מעשה המילה. ויש לעורר שלמנהגנו, שהאב מברך 'להכניסו' שוב יש להשיב לו כעת שכן פשוט בגמ' ובראשונים (שבת קלז: וכן מוכח מקושית הר"ת שם הובא לקמן) שמשיבים הקהל מיד לאחר ברכת האב], ואח"כ מניחים את התינוק על כסא של אליהו ואומרים 'זה הכסא וכו', ואח"כ מברך על המילה וכו'. ע"כ. מבואר א"כ שכתבו בפשיטות דלאחר ברכת 'להכניסו' מניחים על 'כסא של אליהו'.

ברם, כשנעייין בעיקר דין ברכת האב 'להכניסו בבשא"א' שוב יעלו כמה תמיהות קשות על סדר זה, ונביא את תמצית הנידון בזה. התוס' שבת קל"ז: (ד"ה אבי הבן). הביאו את דברי הרשב"ם דיש לברך 'להכניסו' קודם למילה, כמו שמצינו בכל המצוות שמברך ועובר לעשייתן, אבל ר"ת חלק עליו וטענתו דא"כ מה שיך שהקהל עונים 'כשם שהכנסתו לברית וכו' והרי עוד לא נעשתה ברית המילה. עכת"ד.

והשו"ע (יו"ד סי' רס"ה א') העלה להלכה כהכרעת הרא"ש שיברך בין המילה לפריעה. ולמעשה המנהג דבני אשכנז נהגו כשו"ע, ומנהג הספרדים כשיטת הרשב"ם לברך קודם למילה. ובשו"ת מהר"ם אלשקר (סי' י"ח) האריך ליסד כשיטת הרשב"ם, והביא מר' אברהם בן הרמב"ם שהעיד בספרו שדעת אביו שצריך לברך קודם המילה דוקא ושכ"כ הרי"ף בתשובה שאבי הבן צריך שיברך ואח"כ מלין. ע"כ. ובהמשך תשובתו כ' להשיב על טענת ר"ת בזה"ל: "דשפיר אמרינן 'כשם שהכנסתו' אפ"י קודם מעשה, כלומר כשם שהכנסתו לבוא בברית וברכתה עליו

'להכניסו', כן תכניסוהו לחופה וכו', וכמש"כ רבינו אליעזר ז"ל דמסירתו לבעל הברית [ר"ל האב למוהל] הוי הכנסה לברית" וכו'. ע"כ. ובהמשך דבריו שם הביא מתשובת הגאונים שכ"כ רבי' החסיד ז"ל, והוסיף המהר"ם אלשקר בסוף תשובתו: "ומה שאמרתם שיש קצת מתחכמים ואומרים דלדעת הרמב"ם ז"ל מברכין אחר ברכת המילה קודם המילה והפריעה, אלו דברי בורות אסור לשמען וכו'". עכת"ד.

ומצינו בפוסקי הספרדים הקדמונים שהביאו דמנהג ירושלים ת"ו שאבי הבן מברך קודם למילה. ותמהו איך המנהג בזה דלא כשו"ע, הן מצד הקושיות על שיטת הרשב"ם והן מחמת שקיבלנו הוראת מרן. כ"כ בשו"ת כפי אהרון (ח"ב י"ד סי' ט') וכ' די"ל דבכל מקום המנהג שהסנדק נותן התינוק למוהל, אבל בירושלים ת"ו המנהג שהסנדק נותן לאבי הבן והוא נותן למוהל. והשתא ע"פ מנהגם יש סמך להקדמת ברכת 'להכניסו' להורות שע"י מסירתו ליד המוהל עושה למוהל שליח. ובסוף דבריו אף הפליא לחדש דאפשר דאף ר"ת לא חלק בכה"ג שנותן האב למוהל שיכול לברך כבר קודם למילה, דזו ההכנסה לברית. עכת"ד. וכ"כ בספר שם חדש (פניסו. ח"א די"ח עמ"א) דכן מנהג ירושלים וז"ל: "דמסירתו למוהל זוהי הכנסתו". ע"כ. וכ"כ בספר מנורת המאור (לר' יצחק אבוהב. בקונטרס הברכות אות ב): "אנו מנהגנו בירושלים שאבי הבן מברך ברכה זו בעת שמוסר הילד ביד המוהל". ע"כ. וכ"כ בספר נווה שלום (מנהגי מצרים. חזן. דיני מילה אות י"ב ול'): "בעת מסירת הבן למוהל מברך 'להכניסו'". ע"כ.

נמצא שמנהג הספרדים בירושלים מקדמה דנא כשיטת הרשב"ם דבעי עובר לעשייתו, ומשום הכי מברך האב קודם למעשה המילה 'להכניסו'. ועל קושיית ר"ת- האיך אומרים 'כשם שהכנסתו וכו' והרי עדין לא הייתה ברית? השיבו הפוסקים פה אחד דלמנהגנו שהאב מוסר התינוק למוהל שוב זו היא ההכנסה לברית.

וכעת שנתבאר לנו יסוד מחלוקת השיטות וסברתן. ניגש לענין שבו פתחנו, דבסידורים מובא להניח את התינוק על 'כסא אליהו' לאחר ברכת האב 'להכניסו', והאם יאות לנהוג כן.

ולכאורה יש לשאול על זה ב' קושיות: א. הרי נתבאר שכל שיטת הרשב"ם שעל האב לברך קודם המילה להכניסו מבוססת על כך שבכל המצוות הדין דמברך

ועובר לעשייתו, ואילו לפי הסדר הנ"ל נמצא שמפסיקים בין ברכת 'להכניסו' למילה בהנחת התינוק על כסא של אליהו ושוב אי"ז עובר לעשייתו, ובטל עיקר טעמו. ב. והרי נתבאר דלמנהגנו כ' הפוסקים מה שיש להשיב על טענת ר"ת, דכיון והאב מוסר בנו כשמברך 'להכניסו' למוהל בהכי הוי ההכנסה לברית והוא בפוסקים פה אחד. והנה אם לאחר ברכת האב 'להכניסו' אין מוסר את התינוק למוהל שימול אלא לוקח את התינוק להניח על כסא של אליהו, נמצא שהאב בריך 'להכניסו' והקהל השיבו 'כשם שנכנס וכו', ובעצם לא היתה כאן עדיין הכנסה לברית, שהרי הוא לא מסר את התינוק למוהל, והדרא קושיית ר"ת.

וא"כ שומא עלינו תחילה לברר את מקור הדין שיש להניח התינוק בברית על 'כסא אליהו הנביא'. הנה דין זה הובא בשו"ע (יו"ד סי' רס"ה י"א) וז"ל: "נוהגים לעשות כסא לאליהו שנקרא מלאך הברית וכשמניחו יאמר בפיו שהוא כסא אליהו". ע"כ. ובגר"א (שם) הביא דהמקור הוא מפרקי דר"א פכ"ט. ובספר מטה משה (ח"ז. מילה. פ"ה. אות ז) הביא שמצא מקור לזה גם מהזוהר והביא שם את דבריו. ושם נתבאר הטעם לתקנת חכמים זו כיון ואליהו הנביא קיטרג על עם ישראל שאין נוהרים במילה א"ל הקב"ה חייך שאני גוזר עליך שבכל זמן שיעשו ישראל את המילה תעיד עליהם שקימוה. ע"כ. מיהו במקורות הנ"ל לא נרמז שיש זמן מיוחד בברית שאז יש להניח התינוק על כסא אליהו.

א"כ עד כמה שנתבאר דלמנהגנו שהאב מברך 'להכניסו' קודם למילה אם יניחו לאחר ברכת האב על כסא של אליהו יש בזה מעשה ליסתור את שיטת הרשב"ם, שעל פיו אנו נוהגים. א"כ עדיף שיניחו את התינוק על כסא של אליהו קודם לברכת האב. ולא כפי שהובא בסידורים [וכעת ראיתי שבסידורים המדויקים 'עוד יוסף חי' וכן 'איש מצליח' אכן שינו הסדר, דקודם מניחים על כסא אליהו ואח"כ מברך האב 'להכניסו'].

וראיתי הלום בספר החשוב תורת הברית (פי"א ד'): "למנהג הספרדים, יש נוהגים לברך ברכת להכניסו ולאחר מכאן מניחים התינוק על כסא של אליהו, ואומרים זה הכסא וכו' וכן ראוי לעשות. ויש נוהגים לברך להכניסו אחר שמניחים התינוק על כסא של אליהו". ע"כ. ובהערות ציינו דבשו"ת הלכות קטנות (למהר"י חגיז. ח"ב סי' קס"ט) כ' שמנהג הספרדים בירושלים לברך להכניסו, ואח"כ מניחים על

כסא של אליהו [והוסיפו שכן משמע במהר"ם אלשקר שם. אלא שסמכו זאת על משמעות שאין בה ממש]. ושכן ראה שנהגו גדולי חכמי הספרדים בירושלים ומהם מהר"י עדס זצ"ל והגר"צ אבא שאול זצ"ל ועוד. וכתב עוד: "ואמנם עתה רבים נוהגים להניח על כסא של אליהו ורק אח"כ מברכים להכניסו. וכן שמעתי מהגר"א בר שלום שליט"א שהורה לו הגר"ש אלישיב זצ"ל שכן נכון לנהוג לספרדים שמברכים ברכת להכניסו קודם למילה כדי שלא יהיה הפסק מרובה." עכת"ד.

מיהו כשנעין במקור שעליו סמכו את המנהג שמניחים על כסא אליהו לאחר ברכת 'להכניסו'. והוא בשו"ת הלכות קטנות שם נראה שיבוא הכל על מקומו בשלום בס"ד. וז"ל: "סדר טוב שראיתי בירושלים ת"ו מביאות הנשים לתינוק לביהכ"נ ומוסרות לאבי הבן... וכל הפוסקים הוא קורא בקול והקהל עונים אחריו, ואח"כ מברך 'להכניסו בבשא"א', והש"ץ אומר אשרי תבחר... ומוסר התינוק למוהל והוא נותנו על הכסא המוכן לאלהו ואומר וכו'". עכ"ל. והובאו דבריו אלו ככתבם גם במנהגי ירושלים שנדפסו בסוף ספר תקנות חכמי ירושלים (יו"ד אות ט'). וכן בספר נווה שלום (חזן. מילה אות ל').

הנה מילתו אמורה שכתב שמנהג ירושלים דלאחר ברכת האב מניחים על כסא של אליהו בזה"ל: "ומוסר התינוק למוהל והוא נתנו על הכסא". ע"כ. מבואר שמנהגם היה שלאחר שהאב היה מברך 'להכניסו' הוא היה מוסר למוהל דייקא שהוא יניח על כסא של אליהו. ובזה סרו תמו כל הקשיות שהעלנו על מנהג זה. על קושיא א'. י"ל דכיון והאב מברך 'להכניסו' ומוסר מיד התינוק למוהל שפיר הוי עובר לעשייתו. וכן קושיא ב'. י"ל דשפיר משיבים הקהל 'כשם שהכנסתו וכו' דאכן האב מוסרו מיד למוהל וזו היא ההכנסה לברית. ומתיישרים דבריו עם מה שהעידו כל הפוסקים על מנהג ירושלים [הובאו לעיל] שאבי הבן כשמברך 'להכניסו' בשעה שמוסר בנו למוהל, דאכן הוא מוסרו למוהל והוא מניחו על כסא אליהו. ושוב אין כאן עדויות סותרות.

וכן נראה מדויק בשולחן גבוה (יו"ד רס"ה אות מ"ב): "המנהג שמביאים התינוק למול נוטלו המוהל ונותנו בכסא ואומר 'זה הכסא וכו'". עכ"ל. וראיתי ג"כ בספר כתר שם טוב (גאגין. מנהגים, עמ' תקע"ד) הביא מנהג א"י בזה"ל והמוהל משים

בראשונה הילד על כסא אליהו... ואח"כ נותן אותו על ירכי הסנדק". עכ"ל. הרי לנו עוד ב' עדים שמנהגם היה שהמוהל הוא שמניח התינוק על כסא אליהו.

וכעת נראה בס"ד שנסלל לנו דרך ברורה איך הסדר הראוי בקיום מצווה זו. דאכן מנהג ירושלים עומד על מקומו שהאב מברך 'להכניסו' ואח"כ מניחים התינוק על כסא של אליהו. אך כ"ז נכון וראוי כאשר האב מקיים את מנהג ירושלים ככתבו וכלשונו, היינו שלאחר שברך האב 'להכניסו' מוסר התינוק למוהל דווקא שיניחו על כסא של אליהו. אולם אם אבי הבן מעונין לכבד אדם אחר שיניח התינוק על כסא של אליהו [וכמו שמצוי היום, שאבי הבן רוצה לכבד עוד אנשים ליטול חלק במצווה חשובה זו], כאן אין לתת כיבוד ההנחה על כסא אליהו לאחר ברכת 'להכניסו'. דנמצא שומט בזה עיקר הדין, וכמו שנתבאר בפשיטות לעיל. ובכה"ג שמשנה מהמנהג פשוט שאין המנהג עומד על מקומו ותחילה עליו לחלק הכיבוד להניח התינוק על כסא אליהו ורק אח"כ יברך האב 'להכניסו'.

לסיום ראיתי להאיר עוד בזה שבכל אותם פוסקים דלעיל [כפי אהרון, מנורת המאור, שם חדש, נווה שלום ועוד] שהביאו למנהג ירושלים בעריכת הברית, כולם העידו על מנהגם לענין שהאב מברך 'להכניסו' קודם למילה ושאח"כ מוסר התינוק למוהל. ואילו ההנחה על כסא אליהו לא הזכירו כלל אמתי היא [חוץ מבעל שו"ת הלכות קטנות הנ"ל כמובן]. ואפשר והוא מצד שלא ראו שיש חשיבות במנהג זה ושאכן גם קודם שמברך 'להכניסו' יכול להניח התינוק על כסא אליהו. וה' יאיר עיני במאור תורתו.



# אוצר חושן משפט

הברעה על מעשה ע"י חזקה ♦ לשמש מדובב בכלא





הרב אלחנן וינברג

## הכרעה על מעשה ע"י חזקה

### א.

#### הקדמה

הגמ' בחולין י': לומדת שהולכים אחרי חזקה. ומדובר אפילו היכא שיש ריעותא, שהרי בסופו של דבר נמצא שהשתנה, ואומרים שאז היה שלם (תוס' שם ד"ה ודילמא).

ורואים שהולכים אחרי חזקה דמעיקרא אפילו נגד חזקה דהשתא. ופשוט הוא, שכיון שגדר החזקה הוא שכל עוד שכלל הידיעה שלנו על הדבר הוא המפגש שלנו אתו, צורתו אצלינו היא איך שהוא עומד בשעת הידיעה.

ואם אומרים גם חזקה דהשתא, הרי שגם זה צורה של יחס עם הדבר הנידון. אך לעולם החזקה היא להשאיר את הדבר כמות שהוא ולא לחוש לשינוי. וממילא לא יתכן שחזקה דהשתא תוציא ממה שמוחזק לנו.

ואדרבה עיקר ההליכה אחר השתא צריכה ביאור, דהתינח היכא שאפשר לדון שמעולם היה כן, שמא זה דומה לחזקה דמעיקרא. אבל היכא שלא מעולם היה כך וברור שהיה שינוי, איך אפשר לדון ולומר חזקה שכבר בזמן הנידון היה הדבר כמו עתה.

ואמנם מצינו בכמה סוגיות דאיכא נמי חזקה דהשתא, או דעבדא ספק או דאזלינן בתרה. וזה החלי לבאר את גדר ויסוד הדברים.

ואפשר לסכם דאיכא תרי מילי: במקום דעשוי להשתנות הוי ספק, והיכא דליכא חזקה דמעיקרא יש פלוגתא בין רב לשמואל.

וצריך לברר מתי אין חזקה דמעיקרא.

ובסוגיא דב"ב (קנג:) הגמ' מבארת את פלוגתא דר"נ ור"י בשכיב מרע שחלקו כהאי אי אזלינן בתר השתא כשאין חזקה דמעיקרא, ואף גבי מסתפק אימתי נכנס, אי בימות החמה או בימות הגשמים, אזלינן בתר השתא למימר שנכנס כפי מה שעתה.

ובקידושין (עט.) בעינן למיתלייה לפלוגתא דר"נ ורב יעקב בשכיב מרע, ברב ושמואל, ודחינן שאפשר לחלק ששם זה מצד חזקת ממון או חזקת בריא, דשניא משאר מילי. אך עכ"פ הא דרב ושמואל ודאי נ"מ ביניהם בשאר דוכתי שיש נידון אם ללכת אחר השתא, כשאינן שייכות לחזקת ממון, וכדלהלן.



## ב.

### בסוגיא דב"ב קנג:

איתא בגמרא: "ההוא מתנתא דהוה כתב בה כד הוה קציר ורמי בערסיה ולא כתב בה ומגו מרעיה איפטר לבית עולמיה אמר רבה הרי מת והרי קברו מוכיח עליו אמר ליה אביי השתא ומה ספינה שרובן לאבד נותנין עליהן חומרי חיים וחומרי מתים חולין שרוב חולין לחיים לא כל שכן אמר רב הונא בריה דרב יהושע כמאן אזלא הא שמעתא דרבה כר' נתן דתניא מי מוציא מיד מי הוא מוציא מידיהן בלא ראייה והן אין מוציאין מידו אלא בראיה דברי רבי יעקב רבי נתן אומר אם בריא הוא עליו להביא ראייה שהיה שכיב מרע אם שכיב מרע הוא עליהן להביא ראייה שבריא היה אמר רבי אלעזר ולטומאה כמחלוקת דתנן בקעה בימות החמה רשות היחיד לשבת ורשות הרבים לטומאה בימות הגשמים רשות היחיד לכאן ולכאן".

ויש לדון כשרבה אומר הרי מת והרי קברו מוכיח עליו, מה כוונתו. ולכאורה הספק שם האם האדם מת מאותו חולי או שבין לבין הבריא, והמתנה התבטלה. ורבה אומר שכיון שבסוף מת, חזקה דהשתא גורמת שנאמר שמת ישר מן הזמן שהיה חולה, ולא היה שינוי באמצע שהבריא וחזר לחוליו. עתה אביי טוען שרוב חולין לחיים. אינו מובן מה הקשר, דהניחא היכא דלא ידעינן, כמו בספינה, יש לחוש שהבריא, אבל כאן הרי יש חזקה דהשתא. אלא שיש לומר שאביי טוען שבדרך כלל אנשים אינם חולים, וחזקה דהשתא אינה מועילה נגד הפשטות. אולם, לפי זה לא מובן מה הראיה של אביי מהא דספינה. מה רואים שם לענייננו.

ואולי רואים שם שאין להחזיק אדם במצב סכנה למת. וגם אם נאמר חזקה דהשתא, הרי אין להמציא מחמת המיתה שהיה חולה בזמן שאין סיבה להניח כן כמו שיתבאר להלן שגם מי שאומר חזקה דהשתא היינו רק היכא שיש כזה צד מעיקרא, אז חזקה דהשתא מכריעה כמו הצד הזה, אבל מתחלה אין הספק מתעורר ע"י חזקה דהשתא, לומר כמו שהוא בסוף מת כך היה חולה כל ימיו.

ולכן מובנת טענתו של אביי, שאפילו אם מעיקרא היה חולה, אין זה נחשב שיש כזה צד, כיון שאדם אינו מוחזק כנמצא בחולי המביא למיתה, ואפילו שבסוף מת לא נחשב הדבר שמעיקרא היה כזה צד, ואין החזקה דהשתא יכולה לומר מאימתי היה לו את המחלה שגרמה למיתתו. ואולי שם הוסיף שאפילו אם מעיקרא היה האדם חולה לא תועיל חזקה דהשתא לומר שעדיין היה חולה, גם אם בסוף הוא מת.

וזה דעת תוס' בקידושין ע"ט: ובנדה ב: ד"ה השתא, שלא הולכים אחר השתא אלא אם יש טעם לשלול את המעיקרא, ולהסתפק עוד לפני ההשתא שמא כך היה, וכאן לדעת רבה יש מה שמעורר את הצד שנפטר מתוך חוליו, כי הרי היה חולה ולבסוף מת.

וצריך חזקה דהשתא, כי אי אפשר ע"י חזקה דמעיקרא לדעת שמת מתוך אותו חולי. ורק ע"י חזקה דהשתא אפשר לומר שהמיתה לא הייתה מחודשת אלא שייכת לאותו חולי.

ויעו' ברבינו יונה שדן לומר שרבה חולק אעיקרא דמילתא ולדעתו לעולם אזלינן בתר השתא לגבי מעיקרא. והוא מיישב הא דנדה לא מטעם חזקה דמעיקרא אלא שהייתה אמורה להרגיש, כאידך טעמים דלהלן אות ג.

ולמעשה מבואר שיש נידון האם לילך אחר חזקה דהשתא.

ועכ"פ לרוב הראשונים כל הנידון של חזקה דהשתא הוא בגוונא שאין חזקה דמעיקרא, או באופן שלא היה זמן בשטר ולא ידוע האם כתבו בשעה שהיא שכ"מ או בריא.

או באופן שיש חזקה דהשתא שהוא בריא, וזה עדיף על חזקה דמעיקרא שהיה שכיב מרע, כי רוב חולים לחיים (וכפי שביארו התוס').

ובודאי בהא דמדמי התם מיירי דליכא חזקה דמעיקרא. ולא שייך כאן אלא חזקה דהשתא, למאן דאית ליה. והנה הגמ' אומרת דהך פלוגתא שייכא אף בטומאה, שאם נכנס לבקעה בימות החמה, שזה ר"ה, ספיקו טהור. ואם בימות הגשמים, שאין מהלכים שם והוי רה"י, ספיקו טמא. ואם מסתפק מתי נכנס ניזל בתר השתא, ונימא שאם עתה ימות החמה, אף כניסתו הייתה בימות החמה.

ובכל אלו חזינן שיש צד ללכת אחרי חזקה דהשתא, עכ"פ היכא דליכא מעיקרא<sup>א</sup>.

ולהלן לגבי הסוגיא דקידושין נבאר הך מילתא בטעמיה דרב, שמחלק שביומא דמישלם זימניה שייך חזקה דהשתא ולא דמעיקרא.



## ג.

### בסוגיא דקידושין - עיקר הפלוגתא

בקידושין עט: מדמינן הך פלוגתא למחלוקת רב ושמואל, דקמיפלגי באופן שאין חזקה דמעיקרא<sup>ב</sup>, והשתא השתנה, דלרב אזלינן בתר השתא להחזיק את המצב, ולשמואל הוי ספק (וכן הגדיר רבינו יונה בב"ב שם שבזה נחלקו רב ושמואל).

א). חזון איש כתובות פ אות ג. עי"ש שהוכיח כדברינו, אלא שתמה בזה מ"ש חזקה דמעיקרא מהשתא, ובדברינו נתבאר.

ב). רש"י אומר משום שהיא עשויה להשתנות, ונראה שאין זה רק מחמת ריעותא בעלמא, דבכהאי גוונא איכא חזקה, כמבואר בריש נדה דמעיקר הדין יש חזקה אע"ג דהיא עשויה להשתנות (ויש שפירשו כן בי"מ ברמב"ן שם, ואינו נראה לי). אלא משום שלמחר הרי לא תישאר קטנה, וע"כ היום הוי ספק אם לשייכו קודם או אחור, ואילו יום קודם, שגם אחריו יכולה להיות קטנה, אפי' אם עשויה להשתנות הויא חזקה.

ותוס' כתבו משום שרגילות לבא מצפרא, ונראה שהיינו טעמא שאין חזקה. וה"ה בחזקת שכיב מרע, שאין זה המצב הרגיל ובד"כ אנשים בריאים (וכ"כ בנדה ב: ד"ה השתא).

ויש לשאול דהניחא היכא שהיה מעיקרא חולה, אך בגוונא שהיה בריא ועתה חולה צ"ל דטעמיה דר"נ הוא משום דהוי ספק ומוקמינן אחזקת ממון. ודמי לדברי הגמ' בקידושין עט.

ובשמעתתא פ"ג טז למד מזה שאין הטעם משום השתא, אך אינו מובן איך דמו לחולה. וכבר הקשה עליו החזו"א יו"ד רט"ו ד"ה בש"ש.

ויש לשאול על דברי רב, שלכאורה כי היכי שאין חזקה דמעיקרא (עכ"פ לרש"י שעשויה להשתנות, וגם לתוס' לפי"ד חזו"א, ראה בהערה לעיל), כך יש לומר שלא תהיה גם חזקה דהשתא.

ועוד שאלנו לעיל מה שייך כלל חזקה דהשתא על מה שהשתנה לומר אימתי נשתנה, כי חזקה דמעיקרא אומרת שלא להניח שהיה שינוי, אך חזקה דהשתא, שהיא אחר שיש שינוי, איך תאמר מתי היה השינוי.

ורואים שחזקה דהשתא יש לה כח אחר, שאין היא משאירה את המצב הקודם, אלא היא מייחסת את המעשה למה שידענו יחד עמו. וכבר ראינו לעיל שלכן שייך לומר חזקה אפילו כאשר על המעשה גופיה ליכא חזקה. ודמי מעט לדינא דכל הטומאות כשעת מציאתן, שאף שם המצב השתא מייחס אליו את קביעת המציאות<sup>1</sup>.

אלא שבטומאה הוא לכו"ע (אמנם דעת תוס' ריש נדה ד"ה מעת לעת שהוא מדרבנן לקדשים), ואפי' להוציא מידי החזקה דמעיקרא. וכאן אין מקום מסויים שיחול עליו ההשתא, ולכן הוא שנוי במחלוקת, ורק היכא שאין חזקה דמעיקרא אזלינן אבתריה.

ואין להקשות היכי שמעינן לחזקה כי הא. שהרי חזקה דמעיקרא אינה אלא הצורה הפשוטה איך הדבר עומד, ומשם ילפינן לכל צורה שהדבר עומד. ובתוס' בחולין יא. ד"ה מנא הא מילתא, הקשה שנלמד רוב מחזקה, שע"י הרוב הדבר מוחזק.



ונראה שכל הנ"מ מסברת תוס' לטענת רע"א בשו"ת סימן ז' שאם ראו חלק מן היום שהיא נערה כבר לית לה חזקה. ואם הסברא היא בוגרת לפנינו כפשוטו, לכאורה העיקר כהבית אפרים אבן העזר סימן מ"ז שנחלק עליו. אבל אם צריך סברא שעשויה להשתנות מן הבוקר, היינו שמחזיקים את כלל זמן הספק בבגרות, ואי אפשר לדון על כל שעה בפני עצמה. ולדעה זו יותר נראה כדברי רע"א.

ודעת תוס' הרא"ש שם שבכל חזקה העשויה להשתנות נחלקו רב ושמואל, וגם בנדה לשמואל צריך את התירושים האחרים, מדלא ארגשה. אך לא בכל גוונא, כדחזינו בתוך ו' שלא אמר רב הרי בוגרת לפניך.

ג). וגם בממונות מצינו כעין זה, שבכמה דוכתי הולכים אחר המוחזק אפילו אל מול מרא קמא, ויעויין בסוגיא דב"מ ק. וכן בכמה דוכתי בש"ס שלהשתא יש עדיפות.

## ד.

## השוואה בין הסוגיות

ומקשינן בגמ' בקידושין שם, לימא רב דאמר כר"נ, דאזיל בתר השתא, ושמואל כרבי יעקב.

ודחי דמצי למימר דרב סבר כר"י, דמוקמינן אחזקת ממון, ולא מוציאים מידו מהך טעמא.

ושמואל מצי סבר כרבי נתן משום שכל אדם בחזקת בריא, והאומר שאזו היה חולה צריך להוכיח ואין זה נחשב כספק.

כל הסתירה לשמואל היא מהא דע"י חזקת בריא דהשתא עבדינן חזקה למפרע, ושמואל הרי סובר שאין לעשות ודאי מחזקה דהשתא. אך מהא דהשתא הוא שכיב מרע אין ראיה, דשמא התם ספק הוי.

ופרקין דהכא מודה שמואל דסתם אדם בחזקת בריא, וע"י ההשתא אמרינן שאין להוציא מחזקה דהשתא, שעומד ככל אדם. ואין זו חזקה שמחדשת המעשה למפרע.

והא דליכא בר"נ ור"י חזקה דמעיקרא משום שדנים על המעשה מתי אירע, ואין שייך בזה חזקה דמעיקרא, ואפילו הכי חזקה דהשתא מישך שייכא.

ולכן שייך לומר או חזקה דהשתא, שיחד עמה ראינו את המעשה, או ספק. ונראה בגמ' שאם בעלמא צריך ללכת אחרי חזקה דהשתא, פשיטא שאף כאן צריך ללכת אחרי השתא. והגמ' רוצה להוכיח מזה כנגד שמואל, שאינו הולך אחר השתא.

והדחיה היא שסתם אדם בחזקת בריא. היינו שלומר שאדם היה חולה הרי זה חידוש שצריך להוכיחו, ובד"כ אדם בחזקת בריא. והרי לא דנים ע"פ החזקה דמעיקרא שהיה חולה.

ובבבא בתרא רבי אלעזר אומר בגמ' שיש נפקא מינה בין ר"נ לרבי יעקב לגבי טומאה, שאינו יודע אם נכנס בימות החמה וספיקו טהור או בימות הגשמים וספיקו טמא. שלפי ר"נ הולכים אחר חזקה דהשתא, ולרבי יעקב ספק.

ואינו סבור כמו הגמרא בקידושין שכל המחלוקת ביניהם היא מצד חזקת ממון, אלא כמו ההוא אמינא שזו מחלוקת כללית האם הולכים אחר חזקה דהשתא.

ובהא דלעניין טומאה שהספק מתי נכנס לאותו מקום, כמו שכתב הרשב"ם בב"ב שם ד"ה כמחלוקת. לכאורה למה לא אומרים חזקה דמעיקרא שהמעשה לא היה עדיין בזמן היותר מוקדם שיש עליו את הספק, ומדוע זה שייך לנידון האם הולכים אחר מעיקרא או אחר השתא.

ורואים שלא דנים על מעשה מתי הוא היה על ידי חזקה. ולהלן נרחיב עוד בהך כללא, אי"ה.

דיני טומאה במחלוקת, אינה מתיישבת לפני הדחיה בקידושין שרבי יעקב אמר רק משום חזקת ממון, או שר"נ אמר רק משום שכל אדם בחזקת בריא. משום דסתרי אהדדי, וע"כ חזקה דהשתא מכרעת. ובהכי סתרה לדשמואל.

וצריך עיון מה מועיל דבר זה, הרי חזקה נגד חזקה, וחזקה דהשתא אינה מכרעת. ואמנם הכוונה שהם ביחד. שאמנם חזקה דהשתא אינה מכרעת, אך היא גורמת שהחזקת המקוה לא תוציא מחזקה דמעיקרא של הטמא, ובלשון האחרונים שהיא נחשבת כריעותא ולא כחזקה. שלמדנו מהנך סוגיות תרי מילי. חדא דליכא חזקה דמעיקרא כלפי מעשים לאמר מתי אירעו. ומכל מקום יש חזקה דהשתא לשייך אותם למצב כעת.



## ה.

### ליישב כמה דוכתי שנראה שהולכים אחר השתא

האחרונים (שמעתתא ג' פרק ט', ואחריו הגרש"ש בשער החזקות פ"ב וג' ועוד) הביאו עוד דוכתי דאזלינן בתר חזקה דהשתא.

בתוס' ביבמות סח. ד"ה רישא, שכתבו על ספק בן ט' שאם השתא הוא בן ט' ודאי לא מוקמינן ליה בחזקת קטן.

ונראה דסברי כהטור (יובא להלן) דבחזקה העשויה להשתנות ויש גם חזקה דהשתא הוי ספק ולא מוקמינן אחזקה.

ולפי זה הוי ספק. ובשמעתתא ג' ט' הביא מן המהרי"ט שאין לפרש דבריהם כספק, שאם כן נוקים לאשה בחזקתה. אך נראה דע"ז י"ל דודאי נגע לא אמרינן חזקה, כמו שכתב הריטב"א שם סט:, ויתבאר להלן בדינא דודאי נגע אות ד'.

ועוד הביאו מן התוס' בגיטין יז. ד"ה משום, שכתבו שמה שבגט בלי זמן יכול לחפות על בת אחותו, ולא נעמיד אותה על חזקת אישות, משום שהשתא לפנינו יש לה גט.

ונראה שאין כוונתם לומר שיש להעדיף חזקה דהשתא, אלא הם באו למימר דבחזקה כהאי, עם ריעותא, לא קטלינן. וק"ו הוא מהא דהך חזקה עם ריעותא לא מוציאה מחזקה אחריתא, אלא אמרינן תרתי לריעותא.

ועוד הביאו מן התוס' בכתובות כו: (ד"ה אנן אחתינן) שבתרי ותרי לא אזלינן בתר חזקה דהורעה, ואין זה שייך לעניננו, ונבאר את דברי התוס' אי"ה בסוגיא דתרתי לריעותא, אמאי הריעותא גורמת שלא נלך אחר חזקה בתו"ת.

הטור פסק באבן העזר סימן לו סעיף ו שבתוך ששה חדשים הוי ספק (ולא כדעת תורי"ד בסוגיא בקידושין), ולא הולכים בתר חזקה דמיעיקרא. נראה דזה הוא משום דהוי חזקה העשויה להשתנות. ולא דמי ליומא דמישלם זימניה דלרב מוקמינן אחזקה, ששם שבהכרח ישתנה עתה ולכן סבר רב דליכא כלל חזקה קמייתא, והשתא עדיף. אך באופן שעשוי להשתנות איכא תרתי חזקות, והוי ספק.

ואין להקשות מנדה דאיכא גבה חזקה ולא אמרינן דעשויה להשתנות, דהכא ההשתנות אינה משהו שיתחדש, אלא שהקטנות מצד עצמה מסתיימת אחר זמן.



### ו.

#### מתי לכו"ע הולכים אחרי חזקה דהשתא

הגמ' בקידושין יב. מספרת שאדם קידש באבנא דכוחלא ור"ח בדק אם יש לזה שווה פרוטה. ולכאורה גם אם מוצא שיש לזה שו"פ השתא, מנלן שאז היה שו"פ. ומפורש להדיא שם בסוגיא שיש חילוקי שעות בינתיים.



וחזינן שהולכים אחר חזקה דהשתא, אא"כ נימא דהתם אם ימצא דהוי שו"פ יהיה ספק ואם לאו אפי' ספק לא יתעורר.

אך התוס' (שם ד"ה רב חסדא) הקשו מנ"ל להגמ' דפליג אדשמואל דלעולם חוששים שמא שו"פ במד', שמא בדק אם הוי ספק או ודאי. ורואים שע"י השתא הוי ודאי. וכ"כ הריטב"א. וכן הביא הטור באבן העזר סי' ל"א בשם רמ"ה, וכ"פ בח"מ. אמנם, בב"י הגיה דברי רמ"ה שזה ספק, אך בתוס' וריטב"א מוכח לא כך.

ונראה שמואל לא יחלוק כאן דאזלינן בתר חזקה דהשתא, דעד כאן לא קאמר שאין ללכת אחרי חזקה דהשתא אלא היכא דאיכא ריעותא, דמעיקרא ידענו אחרת. אך אם ליכא ריעותא יודה שהולכים אחרי חזקה דהשתא.



## ז.

### חזקה דמעיקרא מול השתא בעשויה להשתנות

הגמ' בנדה ב: אומרת שיש סברא שבאשה נדה אין לסמוך על החזקה משום שיש ריעותא מגופיה אומרת שיש סברא של מגופה קחזיא. אך זה רק חשש מדרבנן, ולא מעיקר הדין, דאין שורפין את התרומה אלא תולין, ורק לקדשים, כמבואר בסוגיות שם. אלמא דמעיקר הדין בתר מעיקרא אזלינן.

ובבוגרת מצינו את דעת הטור שכאשר יכול להשתנות חזקה דהשתא משויא ספק. וכן בחזקת קטן אם השתא הוא גדול לפנינו כתבו התוס' דהוי ריעותא (יבמות סח. ד"ה רישא), ומאי שנא מנדה, דלא הוי אלא ספק.

ונראה דבאמת בעלמא הך סברא דעשויה אינו אלא טעם לחשש וסייג דרבנן, ורק בתרומה וקדשים החמירו.

וקטן שהגדיל אין זה שינוי החזקה, כי בכל שעתא ושעתא הוא משתנה והולך. ובמקום ספק לא חיישינן שכבר הגיע לגדלות, אך אם הוא גדול לפנינו, ממילא הכל חוזר ונהיה ספק.

ולא אזלינן בתר מעיקרא אלא היכא דאמרינן השתא הוא דחסר, שהחסרון הוא שינוי מן המצב הקודם. אך בגדלות, שכל שעתא ושעתא היא משתנה, אי אפשר לייחס את החסרון לשעה חדא, ולא שייך בזה חזקה.

ולפי זה במקוה שיש בו נזילה וכל הזמן הוא מתחסר והולך ולא ידעינן אימת, לא מוקמינן אחזקה. ודמי לטענת הגמ' דבמקוה לא מוקמינן אחזקה משום דאיכא למימר חסר ואתאי חסר ואתאי. אמנם התם לא קאים הכי, משום שאין זה אלא 'איכא למימר חסר ואתאי', שזה הפירוש הפשוט, אך אין הכרח שכל הזמן היה כך (ושם גם יש עוד חידוש, שאמנם אם חסר עתה איכא למימר חסר ואתאי כבר משך זמן, אך אין מקור לומר שכל הזמן חסר ואתאי, ואי"ה נדון בזה שם).



### ח.

#### דעת המהרי"ט שעשויה להשתנות אינה חזקה כלל

עיקר היסוד שאפילו חזקה העשויה להשתנות חזקה היא, ורק דאיכא דוכתי דחזקה דהשתא עדיפה מינה, כן דעת השב שמעתתא (ח"ג סי' ט עד יג).

אך דעת המהרי"ט בח"א (סי' מא) שחזקה העשויה להשתנות לא הויא כלל חזקה.

ומיתלא תלי הך מילתא בפירוש הגמרא ריש נדה. דאמרינן מעיקרא דהא דלא אזלינן בתר חזקה בנדה המוצאת דם משום דאית בה ריעותא מגופה דעלולה לראות. ופירש המהרי"ט דהא קיימא למסקנא.

והא דמטהרינן לחולין מה שהאשה נגעה פירש המהרי"ט שהוא מכללא דספק טומאה שאין מטמאים למפרע, ולהכי הוא טהור לגמרי כרשות הרבים, דכל דלא דמי לסוטה דינא הוא לטהרו. או שנפרש שם שמעמידים על חזקת הטהרות.

אך זה ודאי שאפילו אם היא עשויה להשתנות חזקה היא לגמרי, דהא אשה מותרת לבעלה ולא חוששים שמא ראתה, ואמרינן בגמרא להלן יב. בעא מיניה רבי זירא מרב יהודה אשה מהו שתבדוק עצמה לבעלה (היכא דאינה עשויה לטהרות) אמר ליה לא תבדוק. וכתבו התוס' שתבדוק פירוש לפני תשמיש. ולמאן דאמר

ווסתות לא דאורייתא מותרת אפילו עבר הזמן (כמבואר בגמרא להלן טו.), ולא אומרים שעשויה להשתנות באותו זמן. ואין לומר הך טעמא כלל, אלא בגוונא שלבסוף בדקו ומצאו טומאה.

ובאמת לגבי הך פלוגתא איתא ברמב"ן בנדה ב. ב' פירושים אי הא דאיכא ריעותא מגופה, טעם הוא שחוששים בקדשים, או דלמא הוי מעיקר הדין, והא דלא מטמאין משום דלא מטמאים למפרע<sup>ד</sup>.

### ט.

#### הגבלות בחזקה דהשתא

לא שייך לדון חזקה דהשתא אלא אם יש כזה צד מעיקרא, אך אי אפשר להמציא דברים חדשים ע"י השתא. ולא יתכן כלל שנאמר שאם יש עדים שכלי היה במקום מסויים, ועתה חזינן שיש שם מקוה, לא נאמר על ידי חזקה דהשתא שכבר אז היה מקוה, ונעמיד על חזקה.

ולא שייך חזקה דהשתא אלא בגוונא שמעיקרא היה כזה צד, וההשתא רק מגדיר למה לשייך, כגון בוגרת- שיכולה להתבגר מן הבוקר.

ובסריס שיש ספק האם נולד כך והוא סריס חמה או שאחר כך נסתרס והוא סריס אדם, רעק"א בדרוש וחידוש (כתבים בסוף הספר) אומר שאפשר להעמיד על חזקה דהשתא לומר שהיה סריס מעיקרא (ולפי הרשב"א בחולין יא. דאית ליה חזקה הבאה מכח רוב, אדרבה עד השתא הוא בחזקת שלם והשתא נסתרס).

והחזו"א ביו"ד (יב אות ב) מקשה ע"ד מהגמ' ביבמות פ. ששואלת מנין נדע שאדם הוא סריס חמה, ולא מיישבת שזה מטעם חזקה.

(ד). ובגליון האוצר כ"א במאמרו של הרב יגאל גרוס שליט"א, פירש בדברי המגן אברהם (או"ח ח' י"א) שהצריך לבדוק חוטי ציצית משום שעשויים להשתנות, וסבירא ליה דלא הוי חזקה, ותלה בהך פלוגתא. אך לפי מה שכתבנו שכל המחלוקת היכא שמצאו חסר, הרי לכולי עלמא בעיקר הדין אפשר לסמוך על זה, וכמו באשה. ודברי המגן אברהם הם רק לכתחילה שעדיף לא לסמוך, וזה יתכן אף לדעת השמעתתא. אלא שבאשה יש טעם שלא תבדוק, וכמבואר שם בגמרא שאם כן לבו נוקפו.

וכן מה שציין המג"א ליו"ד ר"א סעיף ס"ה, שם מבואר שלכתחילה לא סומכים על זה, ובדיעבד כשר. ועוד יש להעיר שכפי הנראה היום לא צריך לבדוק, שהחוטאים עשויים בחוזק ואינם עשויים להשתנות.

ולדברינו אין לומר בכהאי גוונא יש חזקה דהשתא לומר שמעיקרא היה סריס, כי ההשתא אינה ממציאה דבר חדש שלא היה לנו עד עתה.

אמנם יש לדון מצד אחר שלא שייך כלל חזקה אהאי (ואף לא חזקה דמעיקרא ע"פ הרשב"א), והוא עפי"ד אב"נ (ונאריך בדבריו באות הבאה) שחזקה אינה מכריעה איך היה המעשה. ועל זמן לא ידוע אמרינן שהיה שלם. אך ביחס לסריסות אין ידיעה מתי הייתה.



### י.

#### דברי האבני נזר

פשוט שבאופן שאדם לקח מים מן המקוה, ויש לו ספק האם היה זה ביום שישי או בשבת, ועל הצד שלקח בשבת נמצא שהוציא בשוגג מרשות לרשות. ודאי שהחזקה של המקוה לא תכריע שהוא לקח בשבת, כיון שעד שבת המקוה בחזקתו. וכן לא תכריע החזקה של אותו אדם, שהוא עמד במקומו ולא לקח מים מן המקוה עד שבת.

ולכאורה אפשר לפרש, שבמקום ספק מעמידים על חזקה, ולא חוששים שהשתנה. אבל כשדנים על גוף השינוי מתי אירע, לא שייך בו כלל חזקה.

אך זה אינו נכון. דהא חזינן בריש נדה שאם אשה מוצאת דם, אין היא מונה אלא משעת מציאתה ואילך. ולא אומרים שאין חזקה מתי זה קרה, לענין ספירה של ז' ימים, ולענין קביעת וסתה. ורואים שחזקה יכולה אף לומר מתי אירעה הראיה.

לפיכך, יש לומר שהחילוק הוא כזה. המאורע של לקיחת המים מן המקוה, אינה חלק מצורת המקוה והיותו מוחזק בשלימות. וכן כלפי חזקה דהגברא שלא לקח המים, אין זה שייך כלל לנידון של הלקיחה אם היא חילול שבת.

לעומת זאת, אשה שמוחזקת בטהרה, אינה נדה, וכאשר עתה היא רואה דם נדות, החזקה דמעיקרא גורמת לשייך את הראיה להשתא.

ולגבי תינוק שנולד ואין ידוע אי בשישי או בשבת, האם אפשר להכריע ע"י חזקה דמעיקרא שנולד בשבת, ואפשר למולו בשבת הבאה.

וניחזי אנן. אם שייך על התינוק עצמו חזקה שעדיין לא נולד, אפשר לומר כאן חזקה לשייך את לידתו לשבת, ולמול בשבת הבאה.

אבל באמת לא נכון לדון כך, כי לידה דאדם אינה מאורע שקורה לעובר, אלא מצב חדש שנוצר.

ולכן אין חזקה דמעיקרא על הילוד שעתה נוצר, מתי הוא נולד.

ומהחזקה שהיה לאמו של מעוברת, פשיטא שאין להכריע עליו מתי הוא נוצר.

וכן לגבי אבילות כאשר נודע שאחד מן הקרובים מת, ויש להסתפק האם היה זה לפני יותר משלושים יום או בקרוב תוך שלושים, לא שייך חזקה,

דהיכי נדון. אם חזקה דחיים על מי שמתאבלים עליו, איך היא תכריע על עצם המיתה כלפי אחרים שפטירתו מחייבת אותם באבילות.

ואם חזקה דפטור מאבילות כלפי הקרובים, אין לזה שייכות למיתה, שיוכל לשייך ולהגדיר אותה מתי אירעה ולחייבם באבילות כדין תוך שלושים.

יסוד הדברים נמצא בתשובות האבני נזר ביו"ד שמ"א שלא אומרים חזקה כלפי דברים אחרים, ולכן בתינוק ובאבילות לא שייך חזקה מתי אירע. וחלק על הט"ז (יו"ד שצ"ז ב') שדן חזקה בספק דאבילות.

ובהערה שם תמה על הך מילתא מדברי התוס' בכתובות ט. ד"ה לא צריכא, שכתבו שיש חזקת הגוף לומר שזנתה תחתיו. ומאי שנא הכא דלא אמרינן דאיכא חזקה מתי אירע המעשה.

ולדברינו מיושב, שכאשר יש חזקה בגופו של דבר, לשייך את המעשה לזמן מסויים שגורם משמעות אחרת, כמו כאן לומר שהיה זה תחתיו, שפיר אמרינן חזקה. אך לא בתור הכרעה על עצם המעשה מתי נעשה.

והוכיח האבני נזר כשיטתו מהא דחולין קל"ד בגר שנתגייר ואין ידוע אם נשחטה פרתו קודם או אח"כ, שמעמידים אותה על חזקת פטור. ותמוה מדוע לא נעמיד על חזקה שהייתה שלימה בשעה שהתגייר. וע"כ שדנים על מעשה מתי אירע לא אמרינן חזקה.

ולא אומרים שם חזקה משום שהנושא מתי נשחטה אינו שייך כלל לגירותו, ומה שייך לומר שיש חזקה שבשעה שהתגייר הייתה פרתו שלימה. ואי אפשר ע"י חזקה להוכיח מתי הייתה השחיטה, אא"כ החזקה הייתה יוצרת הגדרה אחרת בגירות, ואז היינו דנים על הגירות כמוחזקת שהייתה יחד עם פרה שלימה.

והעולם מקשים על כך מילתא מהא דכלפי נגעים מבואר בכתובות עה: ששייך חזקת הגוף לומר מה קדם אם הבהרת או השיער. ונראה ששם הנידון אם האדם היה מנוגע ולא כלפי השיער, ואכ"מ.



הרב אלחנן פרינץ

מח"ס שו"ת אבני דרך י"ג חלקים

## לשמש מדובב בכלא

### שאלה

האם מותר לשמש כמדובב בתא יחד עם אסיר כדי להוציא ממנו פרטים על העבירה שלו? מטרת האסיר בהוצאת העבירה מ"חבירו" בכלא, הוא בכדי להעבירם למשטרה, ולקבל תמורתם הטבות וזכויות (אנו לא נשאלנו לגבי אסיר הנמצא במעצר וחקירה, אלא באנשים שכבר נשפטו ויושבים בכלא ומעוניינים לקבל הטבות).



### תשובה\*

בפתח דברי אעיר כי במקרה של מדובב מטעם המשטרה, או של שוטר המחופש ל"אסיר" – הדבר מותר<sup>א</sup>. מעשה זה נועד בשביל לעשות סדר בחברה ולגלות את הפגיעה וכדו', ואין הבדל בינו לבין שוטר החוקר חשוד (שאוסף ראיות למקרה המסוים). הסיבה שפעולה זו מותרת (אף שיש כאן: לשון הרע, רכילות ועוד) היא מפני שיש כאן תועלת בדבר: הגנת הציבור, שמירת הביטחון והסדר הציבורי.

ומצינו דהיכא שישנו תועלת התירו לדבר לשון הרע (שערי-תשובה לרבינו יונה שער שלישי סי' רכא. עליות דרבינו יונה בבא-בתרא לט, א ד"ה 'לימא בדרכה בר רב הונא קא מיפלגי'. רשב"ם שם לט, ב ד"ה ומ"ד בפני ג' אית ליה דרכה בר רב הונא'). והדברים נפסקו בהלכות לשון הרע (לחפץ-חיים כלל י, א-ב). ונזכיר בזה את דברי אור החיים הקדוש (ויקרא יט, ז) שכתב: "לא תעמוד וגו' – לצד שצוה על הרכילות התנה בו שלא יעמוד על דם רעך, שאם ראה כת אחת שרוצין לרצוח חייב להודיעו לבעל דבר כדי שיציל נפשו, ולא יאמר הרי זה רכילות, הא למדת שאם לא גילה און חברו והרגוהו בטל אזהרת לא תעמוד וגו', צא ולמד ממעשה גדליה בן אחיקם שגילו לו וכשלא חש היה מה שהיה (ירמיה מ, יד)". וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר (טו, יג)<sup>ב</sup>.

(\*) ברצוני להודות לרה"ג יהושע בן מאיר על סיועו הגדול בתשובה זו.

(א). אולם פשוט שאין היתר למשטרה להוציא הודאות שקריות.

אולם, אנו נשאלנו מצד האסיר עצמו, שהוא מעוניין להוציא ולמסור מידע על אסיר אחר, בכדי לקבל כל מיני הקלות והטבות בכלא. ולכאורה, לא מצינו היתר בהלכות לשון הרע כאשר אדם מתכוין להנאה פרטית שלו, שהרי בהלכות שמירת הלשון (כלל י, א-ב), התנה החפץ חיים את ההיתר בכך (בתנאי החמישי) "שיכוון לתועלת... ולא להנות חס וחלילה מהפגם שהוא נותן בחברו, ולא מצד שנאה שיש לו עליו מכבר". על פניו, המדובב איננו מתכוון ליהנות מהפגם שנתן בחברו, ואף אינו שונאו מכבר, שהרי אז לא היה החשוד מדבר אתו. אבל הוא לא 'מכוון לתועלת' הציבור, אלא לרווח וטובת הנאה עצמית עבור עצמו. א"כ מצד הכוונה לתת פגם בחברו מצד שהוא שונאו מכבר יצא, אבל לצד 'כוונה לתועלת' לא נכנס. וצ"ע מה יסבור מרן בעל החפץ חיים בעניין כגון דא.

בבאר מים חיים (שם) ביאר החפץ חיים תנאי זה, ואלו דבריו: "שיכוון לתועלת - כן מוכח ברבינו יונה במאמר רכח<sup>(א)</sup>, רטז<sup>(ב)</sup>, ריט<sup>(ג)</sup>, ובמה שהביא בשיטה מקובצת (ב"ב לט, א) בשם 'עליות הר' יונה ז"ל, וכן מוכח בב"מ (נח, ב) ברש"י ד"ה דדש<sup>(ד)</sup> וכו' ע"ש. ומילתא דמסתברא הוא, שדבר זה מפורש בכמה מקומות בספרי חז"ל, דמה שקוצף הקב"ה על העובדי כוכבים המריעים לישראל, אף שהרעה המגיעה לנו מאתם הוא מאת השם יתברך בדין ובמשפט כפי עונותינו, והוא לתועלתנו כדי שינכח על ידי זה מעונותינו ונהיה נקיים לעתיד לבוא, עם כל זה יענשו אחר כך העובדי כוכבים בעונש גדול, מפני שהם אינם מכוונים לתועלת רק מצד שנאה

(ב). לעיתים אף יש צורך לפרסם את שמו של חשוד, כדי שאנשים שנפגעו ממנו או שיודעים פרטים היכולים לסייע בחקירה, יעשו זאת. אך זה בתנאי שהחשדות רציניים ויש ראיות כבדות לכאורה לאשמתו (עיין שו"ת הרא"ש כלל ז, ז).

(ג). "הנה יש המספר בזה ויתן אותו כמספר לשון הרע, ויאמרו אמור, כי גם אם אמת היה הדבר היה ראוי לגלות אופן החוטא למוסר תחלה ועל דבר אשר לא קדם לו תוכחות יחדשנו שומעו לאמר, כי לא היה אומר כל אלה בפני חבריו וכי הוא מחניף לו וכו' ונהנה לדבר באשמת העם אשר בהעוותם ישמח, ובקלונם יתכבד שלא בפניהם, ודומה לבעל לשון הרע ובו דבק מן האבק".

(ד). "המספר לשה"ר שתים הנה קוראותיו, הנזק והבושת אשר יגרום לחבירו, ובחירתו לחייב ולהרשיע את חבריו ושמתו לאידם".

(ה). "ויורה על זה אומרו אחרי כן אל תאמר כאשר עשה לי כן אעשה לו, שאף על פי שהיא מצוה לפרסם את החוטאים בנפשותם ואת החנפים, אבל החוטא אם לאיש כמוהו פשעו ולבן אדם חטאתו, אין לפרסמו, כי אין כונתו בגלותו מסתרי לטובה כי אם לשמוח לאיד".

(ו). "הורגל בכך שמכנים אותו כן ואין פניו מתלבנות ומכל מקום זה להכלימו מתכוין".



ושמחים בצרתינו, והכי נמי דכוותיה". כלומר, אף לשיטתו, אין האיסור כאשר אינו מכוון לתועלת, אלא כאשר מכוון ליהנות מכך שיש פגם בחברו, שהיא השחתה מוסרית. אבל לא צריך שהכוונה תהיה דווקא לתועלת. ולפי"ז במקרה דנן שאינו מכוון ליהנות מהפגם שבחברו, אלא ליהנות מכך ששיתף פעולה עם המשטרה ולתועלתו האישית, אף לדעת החפץ חיים אפשר שיהיה מותר<sup>(ז)</sup>.

ומובא בהלכות רכילות (כלל ט, א-ב) לחפץ חיים (התנאי השלישי) שמותר רק כשמכוון לתועלת. ובבאר מים חיים ביאר: "שיכון רק לתועלת - .... ואין כוונתנו בפרט זה, דאם איננו מכוין לתועלת, הוא פטור ממילא מלספר מחמת חשש איסור רכילות, דהלא 'לא תעמוד על דם רעך' כתיב ואף בעניין ממון וכנ"ל, ועיין ברש"י סנהדרין (עג, א ד"ה 'קא משמע לך'). אך כוונתנו שיכריח את עצמו בעת הסיפור לכוון לתועלת, ולא מצד שנאה, כי ע"י זה יגנדר על עצמו ממילא איסור רכילות". כלומר, כוונת הח"ח שההיתר לספר רכילות לתועלת, ונראה שה"ה לשה"ר, ואפילו החיוב לעשות כן מצד 'לא תעמוד על דם רעך', הוא היתר מוחלט מצד התועלת. רק שמצד המידות של האדם, מלמדנו החפץ חיים, שיכוף את עצמו לכוון לתועלת. כיוון שאף אם מצד ההלכה אין איסור לספר אפי' אם הוא מכוון מצד שנאה, ואדרבא, אפי' חובה לספר, מ"מ יש השחתה מוסרית שהוא מתכוון לפגוע בחברו, וממילא יבוא לספר רכילות גם במקומות שאסור<sup>(ח)</sup>.

(ז) אמנם בעצם דינו של החפץ חיים שחייב שיכון לתועלת, צ"ע. מה שהביא מרבינו יונה באות רכח לכאורה אין ראיה, כי נראה שכוונת רבינו יונה היא שהשומעים ממנו את הדבר יחשבו שהוא מדבר לשה"ר, ולכן יספרו עליו שהוא מדבר לשה"ר ומתכוון להנאה שמספר את זה, ובזה יכשיל את השומעים (מעין החשש שהעלה בהל' שמירת הלשון כלל ד, י). אבל לא שמצד המספר זה אסור אם אינו ממש מכוון לתועלת. ובאות רטז רבינו יונה מבאר את טעם האיסור של לשה"ר וההשחתה המוסרית שהוא גורם, אבל כלל לא מדבר כאשר יש תועלת באמירה. גם מדברי רבינו יונה בעליותיו אין ראיה, כי כל דבריו שם הם למנוע שאנשים יחשבו שכל כוונתו לרעה, וכך יכשלו באמירת לשה"ר על המספר. ועל פניו גם אין ראיה ממה שהקב"ה מעניש את אומות העולם בדרכי דינו. אולם באות ריט שרבינו יונה אוסר על אדם שבעצמו נכשל באותו עוון שלא יספר על חברו, למרות שמדובר במקרה שמעצם הדין היה מותר לספר. וכן מלשונו שם "כי אין כונתו בגלותו מסתרי לטובה כי אם לשמוח לאיד", נראה כדברי החפץ חיים, שאף כשיש היתר לדבר לשה"ר, כגון כאשר יש תועלת בדבר, הרי כאשר המספר מכוון 'לשמוח לאיד' ולהנות מהפגם שמטיל בחברו אסור. אמנם גם בזה יש לדחוק שזה דין מיוחד במי שהוא עצמו חוטא באותו עוון, מצד 'מום שבכך אל תאמר בחברך' (ב"מ נט, ב. ומקורו במסכתות קטנות, גרים ד, א).

ונראה כי בכל מקום שיש תועלת (ואין דרך אחרת להשגת התועלת אלא באמירת לשה"ר או רכילות), אין זה בכלל לשה"ר ורכילות. כלומר, לא שהתועלת דוחה את האיסור לשה"ר. אלא שבמקום שיש תועלת, אין בכלל איסור לשה"ר. והדבר נלמד מהפסוק עצמו, וכמש"כ האור החיים הקדוש (שהובא לעיל), שהתורה סמכה לאיסור ללכת רכיל את הלאו של 'לא תעמוד על דם רעיק'. ובזה גילתה לנו שהאיסור אינו קיים כלל כאשר יש תועלת.

וממילא ה"ה לגבי אסיר, דמותר לו להיות 'מדובב', בכדי לעזור למשטרה, ובאם החשוד הוא באמת עבריין להעמידו לדין ולמנוע ממנו להמשיך ולפגוע בציבור. אך כל זה הוא רק בעבירה שהיא אסורה גם לפי דין תורה, או שיש בה פגיעה באדם אחר האסורה ע"פ ההלכה (שגם זה כמובן אסור לפי דין תורה). אבל אם מדובר בעבירה שאינה אסורה ע"פ דין ואין בה פגיעה באחר, והעבירה הזו נאסרה בחוק רק משום דעות כוזבות ורוחות פסולות המנשבות לעיתים רח"ל במקומותינו, פשוט שאסור להיות מדובב.

ויל"ע האם לא חשיב האסיר המדובב למוסר. הגמרא במסכת בבא קמא (ק"ז, א) אומרת: "ההוא שותא דהוו מנצו עלה בי תרי, האי אמר 'דידי הוא' והאי אמר 'דידי הוא', אזל חד מניהו ומסרה לפרהגנא דמלכא, אמר אביי: יכול לומר 'אנא כי מסרי - דידי מסרי'. אמר ליה רבא: וכל כמיניה?! אלא אמר רבא: משמתינן ליה עד דמייתי ליה וקאי בדינא". המרדכי (ס"ז קצג) מביא את דברי רבי אליעזר מטולא כי תקנת חכמים היא שמנדים את המוסר לגוי במקרה זה, כדי שלא יהיה רגיל בכך, אולם אין הוא נחשב למוסר, וראיה לדבר מלשון הגמרא שאמרה "משמתינן" ולא אמרה "מחייבין". כלומר, דין מוסר הוא רק כאשר הוא מתכוון

ח. והעיר הגר"י בן מאיר ששמע בשם הגר"נ שליט"א מקור לדברי החפץ חיים [לפי ההבנה בח"ח שכאשר המספר לא מכוון לתועלת אין היתר לספר אפי' כשיש תועלת. אמנם, הוכחנו מדבריו בהל' רכילות שאין זו כוונתו, ובכל מקרה מותר ואף חובה לספר, רק שיש לאדם לכפות את עצמו לכוון לתועלת מצד השחיתות המוסרית שבדבר] שחייב לכוון לתועלת מהסמ"ע (חושן-משפט תכא, ג סקכ"ה). וכ"כ בפרישה (בד"ה 'וכן הדין באדם הרואה חבירו מכה אביו כו'). ואני בער ולא אבין, במ"ע יש מחלוקת אם צריכים כוונה או לא, אבל בלאו היכן שמענו שצריך כוונה? וכבר הקשה מעין זה על הסמ"ע בט"ז שם [וע"ש שביאר ביאור אחר, וכן גם ביש"ש ב"ק פ"ג, סימן כז]. וע"ע במנחת אשר (ויקרא מא אות ג) דגם חולק על הסברנו.

להזיק את חבריו (לפי זה, אין לו דין מוסר אף לענין תשלומים כאשר חבריו מפסיד על ידו ממון רב).<sup>ט</sup>

בפרק תשיעי (סי' קיח) מביא המרדכי מעשה בראובן שעייב באמצעות שר את מעותיו של שמעון כדי שידון עמו על חוב שהיה חייב לו שמעון, למרות ששמעון לא היה מלכתחילה סרבן לדון עמו על החוב. ופסק מהר"ם מרוטנבורג שיש לראובן דין מוסר, וחייב לשלם לשמעון את כל ההפסד שגרם לו בכך שעייב את מעותיו. ומשמע שאף שאינו מתכוון להזיק את חבריו הרי הוא כמוסר לענין תשלומים. בים של שלמה (ט, מט) כותב כי המהר"ם כתב בתשובה שרק לגבי תשלומים דינו כמוסר ולא לשאר דברים, כגון לפוסלו לשבועה או לעדות. הטור מביא את תשובת הרא"ש (כלל יז, ה) לגבי מי שמסר אשה שהיתה חייבת לו ממון וחייבו הרא"ש לשלם לה את כל ההפסד שהיא יכולה להוכיח שגרם לה על ידי המסירה, וישבע המוסר שאינו יודע שגרם לה הפסד נוסף. מבואר בדבריו שאף על פי שלא התכוון להזיק - מתחייב בתשלומים, אלא שאינו נקרא מוסר לענין שבועה, שהרי מאמינים לשבועתו (וע"ע ברא"ש כלל יז, ד שאם התרו בו במפורש שלא ילך וימסור את הדין לגוי ולא שמע לדבריהם - יש לו דין מוסר לענשו בידים).

בשו"ת הרמ"א (פו) כתב שפשוט שאם הפסיד את חבריו צריך לשלם לו את הפסדו אף על פי שלא התכוון להזיקו, כיון שאדם מועד לעולם (וציין דו"ג גם דעת ר"א מטולא, ומה שאמר שאין לו דין מוסר - היינו לענין שאר דברים ולא לענין תשלומים). ומובא בגר"א (שם) שגם דעת הרשב"א היא שאף על פי שאינו מתכוון להזיק חייב מדינא דגרמי, עיי"ש.

הרמ"א (חושן-משפט שפח, ה) מביא שתי דעות בזה, ואלו דבריו: "מכל מקום אין לו דין מוסר אף על פי שהפסיד חבריו על ידי זה הרבה, דלא מקרי מוסר אלא במתכוין להזיק, אבל לא במתכוין להוציא את שלו. ויש חולקין וסבירא להו דמקרי מוסר וחייב לשלם לו כל הזיקו אם לא היה חבריו סרבן, וכל שכן אם התרו בו תחילה שלא ידונו בפני גוים ועבר, שיש לו דין מוסר". הש"ך (סקכ"ו) מביא את דעת המהר"ם מלובלין שפוסק כר"א מטולא, אך הוא עצמו סובר שאין

(ט). הגר"א (חושן-משפט שפח, סקל"ד) ביאר שזו גם דעת רבינו אפרים הפוסט את המראה שדה חבריו כאשר אנסוהו להראות את השדה שלו, כיון שלא התכוון להזיק אלא להציל את שדהו (ובדינא דגרמי בכגון זה פטור).

לפסוק כנגד המהר"ם מרוטנבורג "שלא היה בדורו כמותו". הש"ך מוסיף שנראה שאף ר"א מטולא לא אמר את דבריו אלא במקרה שלא היתה לו דרך אחרת להציל. וע"ע בחות יאיר (קנג).

והעיר על דבריי (בכת"י) ידידי הגר"מ שעיו (מח"ס שו"ת מחקרי ארץ): "חלילה וחס להתיר כדבר הזה, ויש בזה משום איסור מוסר שעונו חמור ביותר מכל העבירות, שכתב הטור בחו"מ סימן שפ"ח דמותר להרוג את המוסר בכל מקום ואפילו בזמן הזה. מה שאין כן בשאר עבירות. ומה גם שיש בזה משום לישנא בישא דקטיל תלתא רח"ל. ואיני רואה שום צד להתיר".

אולם נראה דכל זה במוסר לגויים, ולא שייך הדבר אצלנו'. דהרי כל היתרו של המדובב בכלא הישראלי (לא חשיב למסור לגויים) הוא בשביל למנוע מהאסיר העבריין להמשיך ברוע מעלליו, ולפגוע בציבור (כגון: דאם מוציא ממנו שאנס ר"ל עוד נשים, בכדי שיוסיפו לו עוד מספר שנים בכלא). ואגב זה הוא מקבל דבר הקרוי "שכרו בצידו" (הטבות שונות). אך עיקר הדבר שהותר הוא מפני התועלת הקיימת לכך לציבור (אולם כל זה מיירי בדברים אשר האסיר חייב עליהם מעיקר הדין ע"פ דיני תורה).

**העולה לדינא:** מותר לאסיר להיות מדובב בכלא, ובאם החשוד באמת עבריין להעמידו לדין ולמנוע ממנו להמשיך ולפגוע בציבור. אך כל זה הינו רק בעבירה שהיא אסורה גם לפי דין תורה (או שיש בה פגיעה באדם אחר, שגם זה כמובן אסור לפי דין תורה).



## תשובת הרב אורחותיך למדני

לכבוד....

כתב כת"ר: "האם מותר לשמש כמדובב בתא יחד עם אסיר כדי להוציא ממנו פרטים על העבירה שלו (ואח"כ להעביר למשטרה). מטרת האסיר בהוצאת העבירה מ"חבירו" בכלא, הוא בכדי לקבל הטבות וזכויות (אנו לא נשאלנו לגבי אסיר הנמצא במעצר וחקירה, אלא באנשים שכבר נשפטו ויושבים בכלא ומעוניינים לקבל הטבות)". ושוב דן כת"ר אם יש בזה חשש לשון הרע כיון שאף שזה לתועלת, מ"מ המדובב מקבל

(י. וע"ע בשו"ת משפטיך ליעקב (ה, יט) הדן בשאלה האם המתלונן במשטרה הוא מוסר.

האוצר ◆ גיליון כ"ג

הנאה לעצמו בזה. ובמסקנה כתב כת"ר: "מותר לאסיר להיות מדובב בכלא, ובאם החשוד באמת עבריין להעמידו לדין ולמנוע ממנו להמשיך ולפגוע בציבור. אך כל זה הינו רק בעבירה שהיא אסורה גם לפי דין תורה (או שיש בה פגיעה באדם אחר, שגם זה כמובן אסור לפי דין תורה)".

א. כתב מרן (ח"מ שפח, ט): "אסור למסור לישראל ביד גויים בין בגופו בין בממונו, ואפילו היה רשע ובעל עבירות, ואפילו היה מצד לו ומצער". ונראה לומר שלא דוקא גויים אלא ה"ה במלכות ישראל חילונית שבבתי משפט שלהם לא דנו לפי דיני התורה. וזה כמ"ש האגרות משה (או"ח ה, ט אות יא) וז"ל: "ודבר גנב שגנב ס"ת וכלי כסף מבית הכנסת, אם מותר למסרו לערכאות המדינה ולמשטרה, שידוע שהם דנים ביסורי הגוף במאסר הרבה שנים, הנה לכאורה פשוט שאין שייך להתיר, אף אם לא היה כלל איסור לידון בדיני המדינות לפני שופטי המדינה, אבל הא אין לנו למוסרו לדונו בדברים שלא שייך בדיני התורה, שהוא ממון כפי שומת הבקיאין, והם דנים ביסורים שזה לא חייבה תורה. ועיין במו"ק (יז, א) בעובדא דריש לקיש הוה מנטר פרדסא, אתא ההוא גברא וקאכיל תאיני, רמא ביה קלא ולא אשגח ביה, ושמתה ר"ל, וא"ל ההוא גברא אדרבה ליהוי ההוא גברא בשמתא, אם ממון נתחייבתי לך נידוי מי נתחייבתי לך, ושאל ר"ל בבי מדרשא ואמרו שלו נידוי שלך אינו נידוי, והוצרך ר"ל להתיר נידויו. חזינן דאף על גנבא אסור להחמיר יותר מדינו שחייבה תורה, וא"כ פשוט שגם מכות ושיביה במאסר וכל יסורי הגוף, שאסור, וחייב המכהו אחר המעשה מלקות, מלא יוסיף, ורק קודם שגנב רשאין להכותו שלא לגנוב, וכהא דבב"ק (כו, ב)... ע"ש. ולכן לכאורה י"ל שכיון שבבתי משפט בארץ ישראל לא דנים לפי דיני התורה, שאין למסור להם גנבים ושאר רשעים, ולכן אסור לשמש כמדובב בתא יחד עם אסיר כדי להוציא ממנו פרטים על העבירה שלו ואח"כ להעביר למשטרה.

ב. אלא עדיין יש לדון בזה מטעם אחר. כתוב בב"מ (פג, ב): "ר' אלעזר ב"ר שמעון אשכח לההוא פרהגונא דקא תפיס גנבי... אישתמע מילתא בי מלכא, אמרו קריינא דאיגרתא איהו ליהוי פרונקא, אתויה לרבי אלעזר ברבי שמעון וקא תפיס גנבי, ואזיל שלח ליה ר' יהושע בן קרחה חומץ בן יין עד מתי אתה מוסר עמו של אלקינו להריגה, שלח ליה קוצים אני מכלה מן הכרם, שלח ליה יבא בעל הכרם

ויכלה את קוציו... ואף ר' ישמעאל ברבי יוסי מטא כי האי מעשה לידיה, פגע ביה אליהו אמר ליה עד מתי אתה מוסר עמו של אלקינו להריגה, אמר ליה מאי אעביד הרמנא דמלכא הוא, אמר ליה אבוך ערק לאסיא את ערוק ללודקיא". ע"ש ברש"י. משמע שלדעת ר' אלעזר ב"ר שמעון ור' ישמעאל ברבי יוסי שמותר למסור רשעי ישראל למלכות, אף שהעונש הוא שלא כדיני ישראל. אלא ראיתי בבית דוד (חו"מ הל' עדות סי' ו דף י ד"ה אלא דמ"מ) שפסק כר' יהושע בן קרחה הנ"ל, וז"ל: "... איך מביא ראיה מראב"ש, הלא אדרבה מהתם מוכח אפכא דאמרי' התם שלח ליה ריב"ק חומץ בן יין... הרי דמה שהיה עושה ראב"ש לא הודה לו ריב"ק וקראו חומץ ומוסר... וגם ר' ישמעאל בר"י שהיה עושה כראב"ש קראו אליהו ז"ל מוסר ומנעו מאותו מעשה, א"כ ש"מ דלית הלכתא כמו שהיו סוברים תחלה ראב"ש ור"י ב"ר יוסי".

אלא נראה שזה אינו, דשפיר י"ל שמצד הדין ההלכה כראב"ש ור"י ב"ר יוסי, שהרי הב"י בסוף (חו"מ שפח) הביא מ"ש הרשב"א, וז"ל: "...ואע"ג דא"ל ריב"ק חומץ בן יין כו', וכן אמר ליה אליהו לר' ישמעאל ב"ר יוסי, מ"מ לא נשוי להו כטועין גמורין בדינים מפורשים, אלא שמחמת חסידותן היה להם להמנע מלענוש על מה שלא חייבה תורה, וזהו שקראו חומץ בן יין לומר שלא היו נוהגין בחסידות כאבותן, ואילו היו טועים גמורים ועושים שלא כדין לא קראום אלא טועים גמורים, חלילה וחס לגדולי ישראל וחסידים עליון כמותם...". הרי מעיקר הדין ההלכה כראב"ש ור"י ב"ר יוסי, ודלא כבית דוד הנ"ל. וכן הוא בריב"ש (רנא) שכתב: "וראב"ש היה הורג ברשעי ישראל בהורמנא דמלכא, ושלא בעדים ושלא בהתראה". משמע דקי"ל כראב"ש.

אלא נראה מהמאירי שם, שכתב: "תלמידי חכמים וחסידים ואנשי השם ראוי להם עכ"פ להרחיק עצמם שלא להתודע לרשות, וכ"ש לקבל מהם מנוי לתפוש גנבים וליסטים ושאר רשעי הדור לימסר להריגה, שכל שעושה כן הרי הוא גורם ליהרג הרבה נפשות מדין המלכות שלא מדין תורה, וכל שמסבב מיתתו שלא בדין תורה הרי זה אחד ממינם המלשינות והמסירה, וכמו שאמרו אחד מגדוליהם עד מתי אתה מוסר עמו של אלקינו להריגה...". נראה שאע"פ שכתב המאירי בתחילה "ראוי להם עכ"פ להרחיק...", דמשמע שזה אינו מצד הדין אלא רק "ראוי", מ"מ

זה רק לגבי להרחיק "שלא להתודע לרשות", אבל למסור רשעי ישראל למלכות, נראה שמצד הדין הוא בכלל "המלשינות והמסירה". משמע שזה שלא כדעת הרשב"א הנ"ל, וזה סייעתא לדעת הב"ד הנ"ל. אלא יש להעיר על המאירי כמ"ש הרשב"א: "ואילו היו טועים גמורים ועושים שלא כדין לא קראום אלא טועים גמורים, חלילה וחס לגדולי ישראל וחסידיו עליון כמותם" (עיי' לקמן עוד בדעת המאירי, שאולי הוא סבר כהרמב"ם).

לגבי דעת הרמב"ם, לא מצינו שהרמב"ם הביא בפירושו את דין ראב"ש, וראיתי שכתב רבי בכור יצחק נאבארו ז"ל בלב מבין (הל' חובל ה, ט): "וא"כ אמאי לא כתב רבינו האי דינא, ואף אם תאמר דס"ל כר' אלעזר בר' שמעון א"כ היה לו לפסוק כר"א בר"ש, אבל האמת יורה דנראה דפסקינן כריב"ק מדחזינן דאליהו אמ"ל הכי לר"י בר"י, וא"ל אביך ערק לאסייא ואת עריק ללודקיא, ויש ליישב". ולפי זה י"ל שהרמב"ם לא סבר כראב"ש. אלא אין זה מוכרח, שאולי י"ל שדין זה נכלל במ"ש הרמב"ם בהל' גזילה (ה, יא): "... אבל מכס שפסקו המלך ואמר שיקח שלישי או רביע או דבר קצוב והעמיד מוכס ישראל לגבות חלק זה למלך, ונודע שאדם זה נאמן ואינו מוסיף כלום על מה שגזר המלך, אינו בחזקת גזלן לפי שדין המלך דין הוא. ולא עוד אלא שהוא עובר המברח ממכס זה מפני שהוא גוזל מנת המלך בין שהיה המלך עכו"ם בין שהיה המלך ישראל". הרי שמותר לישראל להיות שליח המלך לעשות רצון וגזירת המלך. ומה לי אם הוא כדי לגבות מס בעד המלך, וכדי למסור גנבים למלך, עדיין יש היתר מטעם "שדין המלך דין הוא". ולכן עדיין י"ל שמא אף הרמב"ם מודה לראב"ש.

שוב נראה שי"ל שהרמב"ם פסק כראב"ש ממ"ש (שם הל' יא) וז"ל: "וכן כל המיצר לציבור ומצערן מותר למסרו ביד הגויים להכותו ולאסרו ולקנסו. אבל מפני צער יחיד אסור לאוסרו". ונראה שהמקור לדבריו לגבי יחיד הוא מגיטין (ו, א) שכתוב שם: "שלח ליה מר עוקבא לר' אלעזר בני אדם העומדים עלי ובידי למסרם למלכות מהו...". הרי שזה מיירי רק לגבי מר עוקבא דוקא, שהוא יחיד. וכן הוא בב"י (שפח) שהביא שהמקור לזה מגמ' גיטין הנ"ל (וכן הוא בגר"א בשו"ע שפח, ט), אבל לא מצינו שכתבו הפוסקים מקור למ"ש הרמב"ם לגבי צבור. ושוב ראיתי שכבר הרגיש בזה החת"ס בחדושו בגיטין שם, וז"ל: "אך מאי דפשיטא לרמב"ם דבמצער צבור מותר למסרו, נשואי כליו לא הראו מקום מאין לו דין

זה". וע"ש שהוא טרח לדקדק דין זה מגמ' גיטין הנ"ל. ואף הכתב סופר בגיטין שם ד"ה והנה הרמב"ם, הביא את קושיית החת"ס הנ"ל וכתב שהוא "נדחק" בזה. ולענ"ד נראה לומר שמקור לרמב"ם הוא ממעשה דראב"ש הנ"ל, שהגנבים הם בכלל "המיצר לציבור ומצערן" שהם גונבים מכל הבתים ומכל אנשי צבור.

וראיתי בריב"ש (רלט) שהביא דברי הרמב"ם לגבי צבור, אלא יש לו קצת נוסח אחר, שהוא כתב "וכן כל המיצר לציבור ומצער אותם מותר למסרו ביד השופטים להכותו ולאסרו ולקנסו. אבל מפני צער יחיד אסור לאוסרו". וי"ל שנוסח זה אתי שפיר כיון שאף לגבי ראב"ש ור"י ב"ר יוסי, הם היו מוסרים הגנבים ביד המלכות, דהיינו ביד "השופטים".

ואה"נ שהרמב"ם רק כתב "להכותו ולאסרו ולקנסו", והוא לא כתב "להורגו", כדמצינו במעשה דראב"ש ור"י ב"ר יוסי הנ"ל, מ"מ י"ל שהוא חש לדעת ריב"ק ואליהו הנביא כדי שלא להורגם, שבזה הוא ממש "מכלה מן הכרם", אבל אולי אף ריב"ק מודה שאם רק "להכותו ולאסרו ולקנסו" הוא מותר לכתחילה. ולכן אמר ריב"ק "להריגה", דהיינו דדוקא להריגה הוא פליג על ראב"ש, משא"כ "להכותו ולאסרו ולקנסו", שהוא מסכים שזה מותר לכתחילה. ולפי זה עדיין יש לפרש כמ"ש הבית דוד והלב מבין הנ"ל, דאה"נ דקי"ל כריב"ק, אלא שהריב"ק מודה כשהוא אינו "מכלה" אותם לגמרי, ואפושי מחלוקת לא מפשינן בין ראב"ש וריב"ק.

ועיין עוד בזה במנחת יצחק (ח, קמח) שאף הוא טרח למצוא מקור לדעת הרמב"ם לגבי דין צבור הנ"ל, אבל עכ"פ הוא פסק שלפי הרמב"ם הוא "מותר למסור לשלטונות את אלו המסכנים עוברי דרך ע"י אי זהירות בהנהגתם בכלי רכב".

ולפי זה מבואר שאף שהרמב"ם לא סבר כראב"ש אלא כריב"ק, מ"מ זה רק לגבי כשהוא מוסר הגנבים להריגה, אבל לשאר עונשים הכל מודים שהוא מותר לכתחילה. ואולי כן דעת המאירי הנ"ל, שהוא כתב "הרי הוא גורם ליהרג הרבה נפשות מדין המלכות שלא מדין תורה, וכל שמסבב מיתתו שלא בדין תורה הרי זה אחד ממינים המלשינות והמסירה", משמע שרק להרוג אסור, משא"כ שאר עונשים (ועיין לקמן עוד בדעת הרמב"ם).



ג. מ"מ עדיין יש לחקור מהו טעם ההיתר למסור רשעים למלכות לפי ראב"ש, אם הוא הוא מפני שהוא אנוס על פי המלכות כיון שאמרו לו "קריינא דאיגרתא איהו ליהוי פרונקא", והוא אינו יכול למנוע מזה, וזו גם כוונת ר"י ב"ר יוסי שאמר "מאי אעביד הרמנא דמלכא הוא", שהוא אנוס על פי המלכות. או שמא י"ל שאין הטעם משום אנוס, אלא משום הוראת שעה ומגדר מילתא לפי המצב של הדור שמותר להרוג גנבים שלא כדין תורה, או שמא י"ל שהטעם הוא מפני דשאני מי שהוא שליח המלכות שמצד הדין הוא מותר למסור להם גנבים למיתה.

וראיתי בריב"ש הנ"ל, שכתב: "שכבר בטלו דיני נפשות, אבל משום מיגדר מלתא היו ב"ד מכין ועונשין שלא מן התורה אם השעה צריכה כמ"ש ביבמות (צ), וכבר היו החכמים עושין מעשה בזה להמית מי שאינו חייב מיתה בדין התורה כההוא דמעשה באחד שרכב על הסוס בשבת וכו' (שם), וכן שמעון בן שטח שתלה שמונים נשים באשקלון ביום אחד (סנהדרין מה, ב) וראב"ש היה הורג ברשעי ישראל בהורמנא דמלכא, ושלא בעדים ושלא בהתראה". משמע שהטעם הוא מפני מגדר מלתא, והוראת שעה, אבל אין היתר למסור למלכות לעונש שאינו כדין תורה, כשאין הוראת שעה.

אלא נראה מהריטב"א בב"מ שם (וכן הוא בשיטה מקובצת שם) שהוא אינו סובר כן, וז"ל: "והא דדאין בלא עדים והתראה ושלא בזמן סנהדרין, שאני הכא דשליחא דמלכא הוא, ומדיני המלכות להרוג בלא עדים והתראה לייסר העולם, כמו שראינו בדוד שהרג גר עמלקי, ושלוחו של מלך כמותו. ומ"מ במקום שאין כך למלך לעשות כן מחוקי המלכות, אף הממונה שלו אינו רשאי ואם אמר לו המלך לעשות כן יהרג ואל יעבור". הרי משמע שאין זה מטעם הוראת שעה ומגדר מלתא, אלא מטעם שליח של מלכות. וכן נראה דעת הרשב"א בב"י הנ"ל, שכתב שם: "...אלא ודאי כדאמרין שכל שהוא ממונה על כך מן המלך דן ועושה כאילו במשפטי המלוכה, כי מלך במשפטים אלו יעמיד ארץ". משמע שזה כדעת הריטב"א הנ"ל, שהטעם הוא מפני שליח המלכות. וכן הוא בחידושי הר"ן בסנהדרין (כו, א) שכתב: "פי' ה"ר דוד ז"ל שריש גלותא לא מכח ב"ד היה עושה שהוא לא היה דיין, אלא מכח המלכות שדין המלכות לבער אנשי הרעות, והיה נותן רשות לריש גלותא לעשות הדבר כפי דעתו". ועיין עוד בזה בברכ"י (ח"מ ס' ב אות ג ד"ה ברם, ואילך).

וגם י"ל שאולי אף הריב"ש הנ"ל מודה לדעת הרשב"א והריטב"א וה"ר דוד, שהרי מצינו שכתב הרשב"א בשו"ת (ג, שצג): "בכל מקום ומקום דנין לעתים בכיוצא בהן לגדור את הדור, וגדולה מזו אמרו בפ' נגמר הדין בשמעון בן שטח שתלה שמונים נשים באשקלון ביום אחד... שהיתה השעה צריכה לכך... וכל שכן בדאיכא הורמנא דמלכא ובענין ראב"ש בריש פ' השוכר את הפועלים". ויש לדקדק ממ"ש "וכל שכן", שיש שני טעמים להסביר את ההיתר של ראב"ש, אחד הוא משום מגדר מלתא, והשני הוא משום שליח של מלכות, ולכן כתב הרשב"א "וכל שכן", לאפוקי ממ"ש לעיל שהוא מיירי רק בטעם אחד, דהיינו כדי למגדר מלתא. ולכן י"ל שאף שכתב הריב"ש הטעם של מגדר מלתא, אין לומר שהוא לא סבר כטעם של שליח המלכות, אלא הוא רק הביא טעם אחד באותה תשובה כיון ששם הוא מיירי בדין מגדר מלתא. ולכן שפיר י"ל שלדעת הרשב"א, הריטב"א והריב"ש הטעם של ראב"ש הוא מפני שהוא היה שליח המלכות.

ולפי זה יש לפרש מה שאמר ר"י ב"ר יוסי, "מאי אעביד הרמנא דמלכא הוא", הוא אינו מטעם אונס, דהיינו שהוא לא אמר "מה אני אעשה שכבר גזר המלך שאני צריך לעשות כן", אלא פירושו "מה אני אעשה הוא מפני שאני השליח של המלך, וכיון שאני השליח אני יכול לקיים גזירת המלך". ולזה השיב אליהו, שאעפ"כ ממדת חסידות הוא ראוי לברוח למקום אחר.

ולכאורה נראה לדעת הרמב"ם, שהטעם הוא מפני שהוא שליח המלך, וזה כנראה ממ"ש לגבי דין מוכס הנ"ל "אינו בחזקת גולן לפי שדין המלך דין הוא", וי"ל שהישראל הוא שליח בכל "דין המלך". אלא א"כ הוא קשה, שהרמב"ם כשכתב בהל' יא "וכן כל המיצר לציבור ומצערן מותר למסרו ביד הגויים להכותו ולאסרו ולקנסו", הוא לא כתב שזה מפני שהוא שליח המלכות, כדמצינו לגבי ראב"ש ור"י ב"ר יוסי, אלא נראה שאף כשהוא אינו שליח המלכות עדיין מותר למסור המיצר למלכות. ולכן נראה לומר שלדעת הרמב"ם טעם ההיתר הוא מפני "מכלה מן הכרם", דהיינו שמותר לכלה הרשעים מישראל, אף כשאין זה לפני ב"ד ישראל. ויש להסביר את זה כמ"ש הרמב"ם בסוף הל' סנהדרין: "היתה יד הגויים תקיפה ובעל דינו אדם ואינו יכול להוציא ממנו בדייני ישראל יתבענו לדייני ישראל תחלה. אם לא רצה לבא נוטל רשות מבית דין ומציל בדייני גויים מיד בעל

דינו". ופירש הכסף משנה שם: "היתה יד גויים וכו'". למדוה הפוסקים מדאמרינן בסוף החובל (צב, ב) קרית חברך ולא ענך רמי גודא שדי ביה, פירש"י כותל הפל עליו, כלומר הניחו ויפול ברשעו דחהו בידים, הכי נמי כיון דלא ציית דינא יביאהו בערכאותיהם, אבל אי ציית דינא אין לו להביאו בערכאותיהם כדבסמוך". וי"ל כשאין יד הב"ד תקיפה, ויש מי שמיצר את הצבור, ששוב אין צורך לבוא לב"ד כדי לבקש רשות מהם כדי למסור את המיצר לדיני גויים, כיון דממילא מובן שיש רשות למסור המיצר את הצבור לגויים, וזה בכלל "רמי גודא שדי ביה", ולכן יש היתר של "קוצים אני מכלה מן הכרם". אלא זה רק כשאין השופטים הגויים הורגים את הרשע כיון שיש לחוש לדעת ריב"ק. וגם י"ל שזה רק כשיש מיצר לצבור, אבל כשיש מיצר רק ליחיד כדמצינו לגבי מר עוקבא בגיטין (ז, א) הנ"ל, אין לומר דממילא מותר למסור אותו לדיני גויים בלי רשות מן הב"ד. ולכן אה"נ שמסכים הרמב"ם שאם הישראל הוא שליח של המלכות שמותר לו למסור הגנב לגויים, אבל אף בלי טעם זה יש היתר מטעם דממילא מובן שיש רשות מב"ד למסור אותו לדיני גויים, ולכן הרמב"ם רק כתב בהל' יא: "וכן כל המיצר לציבור ומצערן מותר למסרו ביד הגויים להכותו ולאסרו ולקנסו", והוא לא הזכיר שזה רק כשהוא שליח המלכות.

ולפי זה י"ל בנד"ד שהמדובב הוא עוסק בעד המלכות, ולכן אף הוא בכלל שליח המלכות, ולכן אף הוא מותר למסור את הרשעים למשטרה. וכ"ש לפי מה שפירשתי בדעת הרמב"ם שזה מותר, כיון הרשעים הם בכלל "כל המיצר לצבור". וממילא מובן שאין חשש בזה משום לשון הרע. ולכן אף אם המדובב מקבל שכר או טובות, עדיין זה מותר, דמסתמא שאף המוכס בדין הרמב"ם הנ"ל הוא מקבל שכר מהמלך, ועדיין אמרינן שמותר לו לקיים את גזירת המלך.

ועוד, י"ל שהשכר שהמדובב מקבל הוא אינו משום מה שהוא מוסר הרשעים למלכות, אלא הוא ל"צדדין", דהיינו דמסתמא שהמדובב מכניס את עצמו לסכנה, שאם יגלה מי רימה את הרשע, אז ודאי שיש שם סכנה למדובב. ולכן י"ל שהשכר הוא בעד חשש הסכנה ולא עבור זה שהמדובב מוסר את הרשע למשטרה (וזה כעין ההיתר לקבל שכר כדי ללמד תורה, דהיינו שהוא אינו בשביל התורה עצמה אלא בשביל "שכר בטלה דמוכח שמניח כל עסקיו ומשאו ומתנו" כמ"ש מרן ביו"ד רמו, ה ע"ש, שאף זה רק לצדדין). ואת"ל שעדיין אין לעשות כן מטעם מדת חסידות, כמו דמצינו לסברת

ריב"ק בגמ' ב"מ הנ"ל, מ"מ כיון דמצינו שהרמב"ם בהל' יא הנ"ל שכתב "וכן כל המיצר לציבור ומצערן מותר למסרו ביד הגויים", והוא לא חש למדת חסידות כשאין הורגים את הגנבים וכו', ממילא שאין בזה חשש מדת חסידות, שי"ל אף ריב"ק מודה לזה.



# אוצר חקר ועיון

אין עשה דוחה לא תעשה ועשה – בגדרו ובטעמו ♦ בדין אין  
מעבירין על המצוות ♦ בעניין חמורו של אברהם אבינו, ולמה לא  
לקח עמו סוס לעקידה ♦ ישוב הסתירה בין מידות נפח למידות  
אורך



הרב נתנאל ונדרוולדה

כולל ישיבת מיר

## אין עשה דוחה לא תעשה ועשה – בגדרו ובטעמו

הלכה פסוקה היא בכל הש"ס דיפה כוחו של עשה לדחות איסור דלא תעשה, וילפינן לה מכלאיים בציצית בפ"ק דיבמות (ד' ע"א). אמנם, בגמ' בב"מ (ל"ב ע"א), אמרינן דכשיהא עשה נגד לא תעשה ועשה אין העשה דוחה את הל"ת ועשה, וז"ל הגמ': "ת"ר מנין שאם אמר לו אביו היטמא, או שאמר לו אל תחזיר [אבידה] שלא ישמע לו, שנאמר (ויקרא פי"ט פ"ג) איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמרו אני ה', כולכם חייבין בכבודי טעמא דכתב רחמנא את שבתותי תשמרו, הא לאו הכי הוה אמינא צייתא ליה ואמאי האי עשה והאי לא תעשה ועשה, ולא אתי עשה ודחי את לא תעשה ועשה, איצטריך וכו'", ע"כ. וכן קי"ל בכל דוכתא דאין עשה דוחה ל"ת ועשה, והנה בטעמא דמילתא נראה בדברי רבותינו המפרשים שכתבו לפרש בזה בכמה אנפין.



### דעת הר"ר יוסף מארץ ישראל והריב"א

הנה בתוס' בחולין (קמ"א ע"א ד"ה לא) כתבו וז"ל: "מכאן קשה לפי' ריב"א בפ' אלו עוברין דאמר אחרישה לא ליחייב הואיל וחזי לכסויי בהו דם צפור, והקשה והא יום טוב עשה ולא תעשה הוא, ותירץ דנהי דלא דחי מיהו אם עבר על אותו לאו אינו לוקה, דהא דלא דחי היינו משום עשה, אבל הלאו כמאן דליתיה דעשה דחי ליה, והכא משמע דכל זמן דלא עבר ושקלה איכא עשה ולא תעשה, וצריך לומר לפירושו שמא דוקא לענין דלא לקי על אותו לאו אבל לא מדחי ליה לגמרי", ע"כ.

ובקידושין (ל"ד ע"א ד"ה מעקה) כתבו התוס' וז"ל: "אך הקשה הר"ר יוסף מארץ ישראל על פירוש זה, א"כ גבי אין מדליקין בשמן שריפה ביו"ט משום די"ט עשה ולא תעשה ושריפת קדשים אינה אלא עשה, אשה שאינה חייבת בעשה די"ט דהוי

זמן גרמא וכי תוכל להדליק בשמן שריפה בי"ט, וכ"ת אין הכי נמי אמאי לא לישתמיט תנא דלא אמר לך, אלא מאי אית לך למימר דעשה שיש עמו לאו אף הלאו אלים ולא דחי ליה עשה, אף הכא הלאו אלים, ע"כ.

מעשה י"ל לדעת הר"ר יוסף בתוס' בקידושין דהא דאין עדל"ת ועשה, היינו משום דבצירוף העשה והלאו יחדיו, הלאו נעשה אלים יותר ולפיכך אין עשה דוחה את הל"ת. אולם, אין צריך שהעשה יהיה יחד עם הלאו כדי שהעשה לא ידחה אותו, דאפי' במקום שהעשה שעם הלאו אינו קיים, כמו שהביאו שם התוס' מיו"ט שהעשה הוה מצוה שהזמן גרמא ואין נשים חייבות בו, אבל בלאו חייבות, ואעפ"כ אף בנשים לא נימא דיבוא עשה וידחה ל"ת דיו"ט כיון שהוא אלים, אלא הכוונה היא דהלאו בפני עצמו בכל מקום נעשה לאו אלים כי נכתב עמו עשה, ולכן אף במקום שאין עמו עשה הוא אלים ואין עשה יכול לדחותו.

והיה אפשר לפרש לפי"ז בדברי הר"ר יוסף, דהא דאין העשה דוחה את הלאו אכן הוה מחמת אלימות הלאו, אבל מה שאין העשה נדחה מפני העשה, אינו משום שהעשה אלים מחמת הלאו שעמו, אלא רק מפני דאמרינן מאי אולמיה האי עשה מהאי עשה. ושמא כוונתו דהא דאין דוחה עשה ל"ת ועשה הוה משום דכמו שהלאו נעשה אלים מחמת העשה, הוא הדין דהעשה נעשה אלים מחמת הלאו ולכך אין העשה יכול לדחות אף את העשה.

וכן נראה להוכיח מדברי הר"ן בפסחים (מ"ז ע"ב ד"ה אחרישה), דכתב וז"ל: "אי אמרת עשה ול"ת כל חד מניהו מאלים ליה וכיון שא' מהם חל אף השני חל גם כן, וכיון שהאחד אינו נדחה אף השני אינו נדחה", ע"כ. משמע דכמו שהלאו אלים מחמת העשה הוא הדין דהעשה נעשה אלים מחמת הלאו.

לעומת זאת, דעת הריב"א היא דהלאו נדחה היינו משום דס"ל שאנו מביטים על הלאו בנפרד ועל העשה בנפרד, לפיכך בוודאי שהעשה יכול לדחות את הלאו, ככל לאו שנדחה מחמת העשה, אלא שאת העשה אי אפשר לדחות, דמאי אולמיה האי עשה מהאי עשה. שוב מצאתי דכן כתבו כמה מרבתינו המפרשים לפרש בדברי הריב"א. ראה בספר הכריתות (לרבינו שמשון מקינון, לשון לימודים ש"ג קס"ה, והובאו דבריו בס' למודי ה' לרבינו יהודה ג'אר למוד א'), משנה למלך (שופר פ"א ה"ד), נודע ביהודה (קמא סוף הספר בתשובה לחתנו), ואמרי משה (פ"ד).



ויש להקשות בדעת הר"ר יוסף. דהנה אמרינן בגמ' ביבמות (ז' ע"א): "הדר אמר, אימר דאמרינן דאתי עשה ודחי לא תעשה, לא תעשה גרידא, ל"ת שיש בו כרת מי שמעת ליה דדחי, הדר אמר אטו עשה דוחה את ל"ת לאו לא תעשה חמור מיניה וקאתי עשה ודחי ליה, מה לי חומרא זוטא ומה לי חומרא רבה" ע"כ. ויש לעיין, מה בכך דהלאו אלים בצירוף עשה, מכל מקום ידחהו העשה, דהא דעדל"ת הוה גוזה"כ ודחי אף ל"ת החמור. ושמא יש לחלק, דהכא אלים הלאו מחמת העשה שעמו, ושאני מלאו שיש בו כרת, שהוא אלים מחמת עצמו ומחמת דין הכרת שבו, וצ"ע. שוב מצאתי דהקשה כן בחידושי רבי נחום (יבמות אות פ"ט) וכתב דדברי התוס' הוה למסקנא דאמרינן דאין דין עשה דוחה ל"ת, מדין מה לי חומרא רבה מה לי חומרא זוטא, כי אמרינן דאין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת ע"ש<sup>א</sup>.

והנה בתוס' ביבמ' (ו' ע"א ד"ה טעמא) כ' כדעת הריב"א, וז"ל: "דאי אפשר שידחה עשה ל"ת ועשה דמאי אולמיה דהאי עשה מהאי עשה והא דהוה בעי למימר בסוף אלו מציאות דעשה דכיבוד לידחי ל"ת ועשה היינו משום דעדיף דהוקש כבודם לכבוד המקום" ע"כ. וכ"כ התוס' (שם ד"ה ניגמר) וע' בקצה"ח (צ"ז סק"א) וכ"כ הריטב"א בב"מ (ל' ע"א).



### ביאור מסקנת התוס' בחולין בדעת הריב"א

והנה התוס' בחולין מסיקים בדעת הריב"א, כי הלאו לא נדחה נמי מחמת העשה, אלא שאין לוקין עליו. וקשה - ממה נפשך דאי אינו נדחה א"כ מאי שנא מכל לאו. ומצאתי בשם הגר"א וסרמן (שעורי הגר"א וסרמן מס' חולין אות ב') דהקשה על הריב"א דממה נפשך אי איכא לאו ואין העשה דוחה א"כ שוב ילקו על הל"ת, ואי נימא דעשה דוחה את הל"ת א"כ אמאי איכא לאו. וכתב לפרש בדעת הריב"א דלעולם אין העשה דוחה לאו ועשה, והא דאינו לוקה הוא משום דאינו דומה ללאו דחסימה. ולפי דבריו אין הריב"א חולק על הר"ר יוסף המובא בתוס' בקידושין, או על התוס' בפסחים, אלא ס"ל נמי דאין עדל"ת ועשה ורק דס"ל דאין לוקים על העשה.

(א). והנה בשו"ת מלבושי יו"ט (אבה"ע סי' י"ט) הביא דאף דעת הריב"א היא דהלאו מאלים את העשה, ולא אמרינן כאן מאי אולמיה האי עשה מהאי עשה, וא"כ אפשר דכ"ש לדעת הר"ר יוסף.

ובמשמרת חיים (להרב חיים פנחס שיינברג זצ"ל ח"ב ענינים שונים סי' י') פי' בדעת הריב"א, דהלאו לא נדחה מחמת העשה שעמו ומש"ה הוא אלים, אך מה שהעשה עושה אותו לאלים היינו רק לענין האיסור ולא לענין מלקות, דאין בעשה רק איסור ולא מלקות, ע"ש.

ובשו"ת מלבושי יו"ט (לרבינו יו"ט לפמאן ממיר חלק אבה"ע סי' י"ט) פירש, דאע"פ דהלאו נדחה, מכל מקום אינו נדחה לגמרי והוא מאלים את העשה שעמו שאין נדחה מפני העשה, שלא אמרינן כאן מאי אולמיה האי עשה מהאי עשה, אלא אין העשה שכנגדו דוחה כלל, דהוא אלים מחמת הלאו.



### דעת התוס' בפסחים

בקובץ הערות (להגר"א וסרמן סי' ס"ט סק"ט) כתב לפרש בשם הגר"ח בדברי הריב"א, דס"ל להריב"א דהא דעדל"ת אפי' במקום שאסור לקיים את העשה מסיבה צדדית אפ"ה דוחה את הלאו, ולפיכך הכא דוחה את הלאו אע"פ שאין העשה דוחה את העשה, דמאי אולמיה האי עשה מהאי עשה, ואי אפשר לקיים את העשה<sup>ב</sup>. אמנם, מדברי התוס' בפסחים (מ"ז ע"ב ד"ה כתישה) הוכיח, דהעשה אינו דוחה ל"ת במקום שא"א לקיים את העשה, דכתבו התוס' דעשה דכסוי הדם דוחה לאו דכלאים, אמנם אם יהיה זה ביו"ט לוקה אלאו דכלאים כיון דאין עשה דכסוי הדם דוחה לאו ועשה דיו"ט<sup>ג</sup>, ע"ש (הובאו דבריו בספר דבר שמואל בפסחים שם).

והנה לפי מה שפי' הקה"ע בדברי התוס' בפסחים, ניתן לפרש סברא שלישית בהא דאין עשה דוחה ל"ת ועשה, דאפי' אי נימא דאין הלאו ועשה מצטרפים יחד

---

ב). הנה מדברי הקה"ע נראה דכוונתו לפרש דהתוס' בפסחים פליגי על התוס' בקידושין, דס"ל דעשה אינו דוחה לאו ועשה אף שאין העשה מענין הלאו, וכ"כ בס' שעורי הגר"א וסרמן עמ"ס חולין (סי' ל"א, ג'). אמנם הדבר שמואל בפסחים (שם) הביא דברי הקה"ע לפרש כן בדברי התוס' בפסחים וקידושין, עיי"ש.

ג). אמנם, יעויין במשנה למלך (הלכות שופר פ"א ה"ד) דכ' דאין להוכיח מדברי התוס' דס"ל כדעת הר' יוסף בתוס' בקידושין, אלא אפשר לפרש את דבריהם כדעת הריב"א, ע"ש.

עכ"פ אין העשה דוחה את הלאו, כיון דהעשה לא יתקיים ע"י דחיה זו, כיון דיש את העשה השני שאינו יכול לדחותו, דמאי אולמיה האי עשה מהאי עשה<sup>(ה)</sup>.



### דעת רבינו ניסים גאון

עוד יעויין בפירוש רבי ניסים גאון לשבת (קל"ב ע"א) דכתב וז"ל: "וכמו כן אם יהיה ל"ת שאין בו כרת, אבל נוסף עליו עשה שנמצא באותה מצוה עשה ול"ת, אין לנו נמי לדחותה במצוות עשה לפי שיצאת מן הכלל לאו גרידא מפני הציווי שנתוסף עליה, ואפי' שתי מצוות עשה שהן זו כנגד זו ואין מכרעת מחברתה אין לנו לדחות אחת מהן מפני האחרת כמו שנאמר בתלמוד וכו', מכדי האי עשה והאי עשה, מאי אולמיה האי עשה מהאי עשה, וכל שכן אם יהיה עשה ול"ת שמן הדין לקיים אותם יותר מלקיים העשה בלבד שכנגדם", עכ"ל.

(ד). והנה בהא דאמרינן מאי אולמיה דהאי עשה מהאי עשה נחלקו המפרשים, האם הכוונה דכיון דיש כאן ב' עשין שסותרים זה את זה ואין אחד מהם חמור יותר מהשני, מש"ה אמרינן דשוא"ת עדיף ולא יקיים את העשה ויעבור ע"י כך על העשה השני, או דלמא אמרינן מאי אולמיה דהאי עשה מהאי עשה, היינו דאין עשה דוחה עשה ולא מטעם שוא"ת עדיף, אלא דאין כח ביד עשה לדחות עשה אחר, דמאי אולמיה דהאי עשה מהאי עשה. ויעיין במאירי (פסחים נ"ט ע"א והובא בדבריו בדבר שמואל שם), בנודע ביהודה (קמא סוף הספר בתשובה לחתנו), דס"ל דמה אולמיה הוה דין של שוא"ת עדיף ודעת הים של שלמה (יבמ' פ"ב סי' ג'), הוה דין שאין עשה יכול לדחות עשה אחר.

ומעתה, אי נימא דאין עשה דוחה עשה הוה מדין דשום הם דהי מנייהו מפקת, לכך אמרינן דשוא"ת עדיף, א"כ לדעת הראשונים דס"ל דהא דאין עשה דוחה ל"ת ועשה הוה משום דמאי אולמיה האי עשה מהאי עשה, א"כ אם יקיים את העשה שפיר יוצא יד"ח, דכל מה שאין עדל"ת ועשה הוה רק מדין שוא"ת עדיף, וכך מפרש הנודע ביהודה בדברי הריב"א. וכ"כ באמרי משה (פי"ד) ע"ש, דלכך ס"ל דאי עבר וקיים את העשה דאין לוקה על הלאו. אך אי נימא דאין עשה דוחה עשה, וכדעת הים של שלמה, א"כ אפי' עבר וקיים העשה לוקה, דעכ"פ אין לו דין לקיים את העשה (וכמו שהקשה בדברי הרמב"ם, אמאי בחייבי עשה אם בעלו קנו, הא אין עשה דוחה עשה, ע"ש והובאו בדבריו במק"א).

(ה). והנה במהרי"ק (שורש קל"ט) כ' להקשות על דברי השואל, דהא דאין עשה דוחה ל"ת היינו משום דהל"ת לא נאמר במקום שיש בו עשה שצריך לקיימו, והקשה מדברי הריב"א, דכיון דאין העשה דוחה את הלאו מחמת העשה שנמצא עם הלאו, א"כ לא נאמר כאן לקיים את העשה כנגד הלאו ומעתה הלאו אינו נדחה מחמת העשה ושפיר לוקים עליו, ואיך כתב הריב"א דאינו לוקה. ולכאורה כוונתו למעין דברי הגר"ח, דעשה דאין יכול להתקיים אינו דוחה את הלאו. ואפשר לפרש בזה את דעת התוס' בפסחים, דס"ל דאין העשה דוחה לאו ועשה, דמה שהלאו נדחה הוא רק במקום שיש עשה אחר לעשות, וא"כ י"ל בדעת הריב"א דפליג וס"ל דדוחה עשה לאו אף במקום שא"א לקיים העשה, דמה שעשה דוחה ל"ת הוא מטעם אחר, כמו שנתפרש.

משמע דס"ל לרבינו ניסים גאון דהא דאין עשה דוחה ל"ת ועשה, משום דאינו בכלל דין עדל"ת כיון דיש עמו עשה, והרי הלאו והעשה חמורים מהעשה ולא גרע מהא דאין עשה דוחה עשה. משמע דכיון דאין לנו ילפותא למילף דעשה דוחה ל"ת ועשה שוב אנו חוזרים לסברא דמעיקרא, דלאו חמור מהעשה ואין העשה יכול לדחותו, דכל מה שדוחה לאו את העשה הינו מחמת דילפינן מכלאים בציצית, אבל במקום שאי אפשר למילף מכלאים בציצית, הדריןן שהלאו חמור מן העשה ואין העשה יכול לדחותו<sup>1</sup>.



### דעת הרמב"ם

הנה הרמב"ם (שחיטה פי"ג הי"ט) כתב "אסור ליטול אם על הבנים ואפילו לטהר בהן את המצורע שהיא מצוה, ואם לקח חייב לשלח, ואם לא שלח לוקה, שאין עשה דוחה לא תעשה ועשה", ע"כ. ועיין במנח"ח (מצוה תקמ"ה י') מש"כ בזה.

ובספר ברוך טעם (להג"ר ברוך פרנקל תאומים דין עדל"ת, סי' הרביעי פ"ג, ד"ה וע"ד הנ"ל) הביא את דברי הרמב"ם בגירסה שונה (וכן כתוב בשאגת ארי' סוס"י ל"ג) וז"ל: "שאין עשה דוחה לא תעשה ועשה, ועשה ול"ת דוחה עשה". ע"כ. ופי' דדעת הרמב"ם באה לאפוקי מסברת הריב"א, וכוונתו דאם עבר וקיים העשה דמצורע לוקה, דעשה ול"ת דשילוח הקן דוחה עשה דמצורע, ע"ש.

ולכאורה משמע מכאן סברא חמישית בטעמא דמילתא אמאי אין עשה דוחה ל"ת ועשה, דמצד העשה הוא אינו דוחה את העשה השני, דמאי אולמיה האי עשה מהאי עשה, וא"כ היה צריך לדחות את הלאו וכדברי הריב"א, אלא דאיכא דין אחר דעשה ול"ת דוחים עשה, ולפיכך אין האדם יכול לעשות את העשה, דהלאו

---

1. וכ"כ בשאגת אריה (קונטרס אחרון, סי' ל"ג ד"ה אמנם, בתו"ד) דהא דאין עדל"ת ועשה, דכיון דאין לו ילפותא דדחי א"כ לא דחי ואפי' בדיעבד לא יצא, עיי"ש

2. והנה הפרי מגדים (שושנת העמקים כלל ב' ד"ה הן אמת) דייק מדברי רש"י דמה שהלאו חמור מן העשה מחמת המלקות שבו, דכתב רש"י אטו עשה דוחה את ל"ת, לאו ל"ת חמור מיניה ופרש"י חמור מיניה שהרי לוקין עליו, ע"כ משמע דבלאו שאין לוקין עליו כגון לאו הניתק לעשה אין לו עדיפות מעשה. ולפ"ז י"ל לדעת ר' ניסים גאון דאפשר דהוה בלאו כזה שאין לוקין עליו ידחה העשה את הלאו, ורק כלפי העשה נימא דמאי אולמיה האי עשה מהאי עשה, ולפי הטעמים האחרים אפשר דאף בזה אמרינן דאין עשה דוחה ל"ת ועשה.

והעשה דוחים אותו, ולכן אם יעשה את העשה וידחה את הל"ת והעשה לוקה, ואפשר לפרש בזה את כוונת התוס' בפסחים<sup>ט</sup>.



### דעת התורת חיים

עוד מצאתי בתורת חיים (חולין קמ"א ע"א) דכתב דלפרש דאין עשה דוחה ל"ת ועשה משום דהוה סברא שאין לעבור ב' עבירות עבור מצוה א' עיי"ש. משמע מדבריו סברא שישית לדין שאין עשה דוחה ל"ת ועשה. ונראה דלפ"ז י"ל דאף הלאו לא ידחה, ולכך יש כאן ב' עוונות כנגד העשה, ואין העשה יכול לדחותם. ואפשר לומר לפ"ז, דהוא הדין דאין עשה דוחה ב' לאוין מהאי טעמא, דאין סברא לדחות ב' עבירות מחמת עשה א'. ויש לדחות, דעשה א' חמור כב' לאוין ויכול לדחותם, משא"כ בלאו ועשה שאין חמור כמותם.

ויעויין עוד בקה"ע (סי' ח' אות י"ג) דכתב דהנה כתבו התוס' ביבמות (ג' ע"ב ד"ה ל"ת) דעשה דוחה ב' לאוין, וכ' הרשב"א בכתובות (מ' ע"א) דלאו הבא מכלל עשה נדחה מפני לאו, וקשה א"כ אמאי אין עשה ל"ת ועשה, הא לאו הבא מכלל עשה הוה לאו, נמצא שיש כאן ב' לאוין והרי עשה דוחה ב' לאוין. אלא מפרש הקוה"ע דצריך לומר בדעת הרשב"א דאין עשה דוחה ב' לאוין.

ולפי דברי התורת חיים נמצא, דהפירוש בזה הוא כמו הטעם דאין עשה דוחה ב' לאוין, משום דאין דוחים ב' עבירות מחמת מצוה א', ולכן הוא הדין דאין עשה דוחה לא תעשה ועשה, דאין דוחים ב' עבירות מחמת מצוה א'<sup>ט</sup>.



### סיכום ששה אופנים בבאור דין דאין עשה דוחה ל"ת ועשה

א. דעת התוס' בקידושין דהעשה מאלים את הלאו, ואין העשה יכול לדחותו.

ח. במש"כ דעשה ול"ת דוחים עשה, ראיתי דהפמ"ג (שושנת העמקים כלל ג') דן בזה והביא דיש בזה פלוגתא בין רש"י והריטב"א ואי נימא דאין דוחה אפשר לפרש בזה דמש"ה ס"ל להריב"א דאין עשה ול"ת דוחה עשה ומש"ה אי עביד לעשה אין לוקה אלאו ודו"ק.

ט. ובפשוטו היה אפשר לפרש דהטעם דאין עשה דוחה ב' לאוין הוה משום דאינו דומיא דכלאים בציצית, דהתם הוה לאו א', ודו"ק.

ב. דעת הקוה"ע בדעת התוס' בפסחים, כי אין העשה דוחה עשה, דמאי אולמיה האי עשה מהאי עשה, ולפיכך הוא אינו דוחה אף את הלאו, כי אי אפשר לעשה לדחות אא"כ יש מצוה לקיימו.

ג. דעת הריב"א, כי עשה אינו דוחה את העשה, דמאי אולמיה האי עשה מהאי עשה, אך את הלאו הוא דוחה ומבטלו.

ד. דעת ר' ניסים גאון דכיון דאין ילפותא דעשה דוחה ל"ת ועשה, הלאו חמור ואין עשה דוחה אותו.

ה. דעת הרמב"ם דהלאו והעשה דוחים את העשה.

ו. דעת התורת חיים, כי עדיף לעבור על עבירה א' ולא על ב' עבירות.



### **נפק"מ בין שיטות המפרשים**

והנה אפשר לפרש נפק"מ בין הנך טעמים, דהנה במשנה למלך (שופר פ"א ה"ד) כתב, דנראה פשוט בעיניו דבין לדעת הר' יוסף ובין לדעת הריב"א אם יהיה עשה מדבר א' ול"ת מדבר אחר, לכו"ע אין הלאו מצטרף לעשה והעשה ידחה את הלאו, ככל עדל"ת. אמנם בקוה"ע (שם) פי' בדעת התוס' בפסחים הנ"ל, דאינו דוחה את הלאו אף בכהאי גוונא שאין הלאו ועשה משם א'.

והנה אי נימא דהא דאין עשה דוחה ל"ת ועשה הוה מחמת שאין העשה יכול לדחות את הל"ת כי א"א לקיימו, כמש"כ הקוה"ע, א"כ אף בזה אין נפק"מ אם הלאו והעשה הינו משם א', או מב' שמות. ואי נימא דהטעם בזה הוא כמש"כ הר' ניסים גאון, דהא דאין עדל"ת ועשה דאינו דומיא דכלאים בציצית, א"כ יש לדון האם הכא הלאו והעשה כל א' בפני עצמו הוא, כי הרי אינו משם א', וא"כ כלפי הלאו הוה דומיא שפיר לכלאים בציצית, וידחה הלאו את העשה, או דלמא דעכ"פ יש כאן לאו ועשה יחד, ואין זה דומיא דכלאים בציצית. אך אי נימא דהטעם הוא משום שהלאו אלים מחמת העשה, א"כ הכא דאין הלאו בא מחמת העשה שעמו א"כ י"ל דהלאו יידחה מחמת העשה. ואי נימא דהסברא בזה היא כמש"כ הברוך טעם בדעת הרמב"ם, דהעשה והל"ת מצטרפים לדחות את העשה

שכנגדם, יש לומר שכשהלאו והעשה הם משני שמות אין הם מצטרפים לדחות את העשה שכנגדם. ולפי דברי התורת חיים דאין לעבור ב' עבירות עבור שיעשה עשה א', לפ"ז י"ל דאין שום נפק"מ אם הוה לאו ועשה משם א' או מב' שמות, דהא מכל מקום איכא כאן ב' עוונות, ואין סברא שהעשה ידחה אותם.



הרב עידוא אלבה - הרב דוד לוי

## בדין אין מעבירין על המצוות הערות

לכבוד הרב דוד לוי

שלום וברכה רבה

במאמר 'בדין אין מעבירין' (גליון האוצר כב, עמ' שלא) מביא כבודו את דברי הרדב"ז (חלק ד סימן יג, אלף פז) במי שהיה חבוש בבית האסורים ולא היה יכול לצאת להתפלל בעשרה ולעשות המצוות, דאין לדחות את יציאתו לחופשה ליום כיפור או פורים משום דינא דאין מעבירין, ואין משגיחין בזה שהמצוה שהוא עושה בחופשה המוקדמת היא יותר קלה, שאי אתה יודע מתן שכרן של מצוות. וכבודו ציין שהחכם צבי (סי' קו) פליג על הרדב"ז.

אך המעיין בשו"ת חכם צבי סימן קו יראה שהוא אמנם הקשה על הרדב"ז מהא דבמנחות מט ע"א הגמרא מסתפקת היכא שאין להם אלא שני כבשים מה עדיף מוספין דהיום דקדישי או תמידין דמחר דתדירי, ולא אמרו להקדים את המוספין מדין אין מעבירים על המצוה, אך הוא הסיק שיש לחלק, דתמידים ומוספים חשיבי כמצוה אחת של קרבנות, ובזה לא אמרינן אין מעבירין אלא יש להעדיף את עשיית המצוה בצורה מובחרת, ואילו נידון הרדב"ז הוא בשתי מצוות שונות, ואין לדחות את המצוה הראשונה מפני השניה, וכלשונו "אבל במצוות שונות אין מעבירין קלה מפני החמורה", נמצא שלמעשה החכ"צ לא פליג על הרדב"ז, אלא הוא ביאר שדבריו הם דוקא בשתי מצוות.

גם מה שכתב כבודו שהשבות יעקב חולק על החכם צבי ולדעתו אין מעבירין על המצוות עדיף מעשיית מצוה מן המובחר לא מדויק, דראה בשבות יעקב (ח"ב סי' ל') שביאר שכל דבריו נאמרו רק כשהאדם התחיל בענין המצוה ויש בזיון לעזובה, והסכים גם הוא שאף שהכין את נרות השעוה כל עוד שלא התחיל לעסוק במצוה ממש רשאי להחמיר ולהדליק את נרות השמן כדי לעשות מצוה מן



המובחר. ומבואר מדבריו שאם יחליט לעשות את המצוה מן המובחר אין בזה משום מעביר על המצוה, וכל מה שכתב הוא רק שאינו חייב לעשות זאת משום שבוה יש גנאי לנרות שהכין ועזב, וראה מה שכתבתי בזה בספרי קול תרועה (עמ' 108).

וכבודו (בעמ' שלב) נשאר בצ"ע, שדברי הרדב"ז לכאורה סותרים ליסודם של אחרונים הסוברים שבמצוות שאינם מזומנות לפניו לא שייך הכלל אין מעבירין על המצוות<sup>(א)</sup>.

אך לענ"ד יש ראייה פשוטה דדין זה נאמר גם כשאנו מזומן לפניו, אלא צריך לעשות דבר נוסף כדי לעשותה, והיא מהמשנה (מנחות י, ב): "מצות העומר להביא מן הקרוב". ואמרו בגמרא (מנחות סד ע"ב): "מ"ט? איבעית אימא: משום כרמל; ואיבעית אימא: משום דאין מעבירין על המצות". ובודאי משמע שמשום אין מעבירין אומרים לו לילך לקצור בקרוב אף כשאנו עומד כבר במקום על יד השדה, ונמצא שדין אין מעבירים נאמר גם כשאנו מזומן לפניו.

(א). כבודו ציין למגן אברהם (כה, סק"א) ולנשמת אדם (כלל יג, אות ב), וצריך להבהיר שהמג"א והחכמת אדם חולקים. המג"א כתב שאף כאשר התפילין בכיסן אין האדם נחשב מעביר על המצוות, ואילו לדעת החכ"א רק כאשר התפילין נמצאים בחדר סמוך לא מקרי מעבירין. ונראה שכוונתו היא כגון שהאדם עומד מחוץ לחדר שיש בו תפילין, וצריך ללכת לחדר אחד שיש בו טלית, דלא יחשב מעביר על המצוות. וראה כפה"ח (כה, ו) שהעיקר כחכמת אדם.

אך לענ"ד יש להבחין בין הגיע זמן תפילה, אלא שצריך לעשות הכנה נוספת כהליכה למקום המניין, שבו לא מתחשבים במה שאין המניין מזומן בלי הכנה, כיון שהוא צריך לעסוק במצוה זו, והוא חושב לעשות זאת, והוא דומה למי שבא לעסוק בקצירת העומר בט"ז ניסן, שעליו ללכת למקום הקרוב, לבין היכא שעדיין לא בא לעסוק במצות תפילין, אלא כוונתו לעשות מצוה אחרת, ואינו מעביר על המצוה, כי הוא לא בא עדיין לעשותה. לכן בנידון חדר אחר כולם מסכימים שאין בזה חשש, משום שלא נראה כלל כמי שבא לעסוק מצוה זו. וראה מאמר מרדכי (למו"ר הגר"מ אליהו) לימות החול (ח, עט) שהיום שיש כיס מיוחד לתפילין (נראה כוונתו דלא כבזמנא שהתפילין עצמם היו בכיס) אפשר להניח טלית ותפילין בשקית גדולה אחת "ואינו מעביר על המצוה", נראה שכוונתו לומר שכיון שהתפילין מקופלים בכיסוי שבתוך כיסוי לא חשיב כלל שבאה מצוה זו לידו.

וראה גם חכמת אדם (סח, א) שנקט שבמצוה חדא לא שייך אין מעבירים על המצוה, וראה מעשי למלך (בית הבחירה ג, א) שמצות העומר מן הקרוב מוכיחה שכן שייך בזה אין מעבירין, ומה שהקשה החכ"א מהא דנר ביתו וקידוש דלא אמרינן להקדים את הנר מחמת זה שחייב הנר קודם בזמן ואיכא דין אין מעבירין על המצוה לענ"ד י"ל שלפני כניסת שבת חשיבי כשתי המצוות לפניו כאחת.

וראיתי שבדברי מלכיאל (א, ט) הביא ראייה שכאשר אינו מזומן לפניו ליכא לדינא דאין מעבירין, מהא דאיבעיא להו במוספים דהיום ותמידים דלמחר ולא אמרו להקדים את המוספין משום דינא דאין מעבירין, ואם נאמר שלא שייך אין מעבירין כשאין מוכנים לפניו אתי שפיר, דהא ליכא רק ב' כבשים, והם נצרכים לתמידין, וא"כ מצות המוספים דהיום מקרי מחוסר הכנה דהא אין לו כבשים כלל, וכתב שאפשר שזו כוונת הח"צ סי' ק"ו שנתקשה בזה וכתב דקרבנות הוי כחדא מצוה 'וגם בחד בהמה' להכי מעבירין קלה מפני חמורה. דבמה שאמר 'חד בהמה' כיון לזה.

אבל לענ"ד דבריו קשים, דאיך נייחס דעה זו לחכם צבי, שבסופו של דבר החזיק בדברי הרדב"ז, והלא הרדב"ז מיירי במצוות שאינם מוכנות לפניו. אלא שלפי האמור לעיל נראה שהחכם צבי לא התכוון לזה כלל, דעיקר דבריו באו לחלק בין מצוה חדא לשתי מצוות, ומה שאמר 'וגם בחד בהמה' הוא לבאר למה שני הקרבנות נחשבות חדא מצוה, דשניהם הקרבת כבש לעולה.

ובשו"ת הר צבי (אורח חיים א סימן נג) כתב בתחילה להקשות על הזרע יעקב (המובא בשד"ח מערכת האל"ף אות קג) שכתב שכשאינו מזומן לא שייך אין מעבירין מההיא דמנחות כעין שכתבתי, ובלשונו ד"הא תנן מצות העומר להביא מן הקרוב, ומי לא עסקינן כגון שמצד צפון יש תבואה קרוב ומצד מזרח העיר רחוק, וכשיוצא מהעיר עדיין מחוסר הליכה אל מקום הקצירה, ומ"מ מצוה בקרוב. או כגון שיש לפניו פרשת דרכים, אחת ארוכה ואחת קצרה ושניהם מגיעים למקום הקצירה ועדיין אין המצוה מוכנת לפניו, ואנו אומרים לו ללכת לקרוב?"

אלא שכתב לדחות, משום שיש לדקדק מאי נפק"מ בין הני תרי תירוצי דגמרא משום כרמל ואין מעבירין, למה לי תרי טעמי, ולפוסקים דאין מעבירין דרבנן למה לי להוסיף טעם מדרבנן על דאורייתא.

וכתב תירוצ' למה לי טעמא דכרמל די"ל דטעמא דאין מעבירין אינו אלא בכה"ג שהוא עובר דרך הקצר הקרוב, אבל כשיש לפניו שתי דרכים זה פונה לכאן וזה פונה לכאן לא שייך אין מעבירין, ולזה נצרך טעמא דכרמל. ועוד שאם אירע שנמצא מחוץ לירושלים והולך לקצירת העומר מטעם אין מעבירין יקצור במה שפוגע תחלה, אבל משום כרמל מחויב לקצור מהסמוך לירושלים דוקא, אף שעכשיו זה רחוק ממנו ועובר על הקציר שהוא קרוב לו.

והסתייע נמי מלשון רש"י: "והלכך כשיוצא מירושלים לבקש עומר, אותה שמוצא ראשון נוטל דאין מעבירין על המצות", דאם המצוה היא גם כשעדיין אין העומר מוכן לפניו למה פירש רש"י רק שאותה שמוצא ראשון נוטל, הא הוא מחויב ללכת למקום הקציר הקרוב. וגם יש לעיין במה שאומר רש"י שכשיוצא מירושלים, למה הזכיר שהוא יוצא מירושלים, אלא ודאי דדוקא מירושלים נוטל את הקציר הקרוב, אבל אם יוצא ממקום אחר מחויב ליטול מהרחוק ממנו שהוא קרוב לירושלים. וקצ"ע דלא השיב על שאלתו למה לי טעמא דאין מעבירין, דהא יכול ללמוד הכל מדין כרמל.

ולענ"ד י"ל בפשטות שרש"י בא להשמיענו ששני הטעמים נכונים, דהיינו שנקט כשיוצא מירושלים כי מי שכבר נמצא במקום רחוק מירושלים אינו קוצר מהמקום הקרוב לו בגלל טעמא דכרמל, ולא בא להשמיענו שמטעם שאין מעבירים אין הוא חייב ללכת למקום הקרוב כדי לקצור, והא דלא סגי בטעם דכרמל לחוד הוא משום שבזה אין נפק"מ בין קרוב מאוד לקרוב מעט פחות.

ועוד הביא הדברי מלכיאל את דברי תוספות ישנים על הגמרא ביומא לג ע"א שהעלו אפשרות לומר שאין מעבירין לא שייך כאשר צריך ללכת ממקום המזבח לקחת עצים, ועל זה הסתמך גם בחכמת אדם. אלא שהמעין בתוספות ישנים יראה שמכל מקום סיימו שאין נראה כך, ולכן למעשה אין מקור מדבריהם לחילוק זה, ויש לנקוט כפשט דין המשנה במנחות<sup>2</sup>.

וראיתי שהרב משה לוי (אור תורה תסט תשס"ז א) הביא את הגמרא בסוכה כה ע"ב שלומדים מהאנשים שנטמאו אף שלא יכלו להקריב את הפסח שאין לדחות מצוה הבאה לידך מפני חמורה ממנה, ואפילו שפסח חייבים עליו כרת, וכמפורש בדברי רש"י "אלמא: מצוה קלה הבאה לידך אינך צריך לדחותה מפני חמורה העתידה לבוא". וכתב שלכן לא רק כשאנו יודע שכר מצוות הדין הוא שצריך לעשות המצוה הבאה לידך אלא גם במצוות שיודע שהמצוה הבאה אחר כך יותר חמורה, מכל מקום יעשה את זו שבאה לפניו תחילה, ותמה על הרדב"ז שלא נקט כך.

(ב). החכמת אדם כתב שכשהתפילין בחדר אחר אינו שייך אין מעבירין מהא דהתוספות ישנים ביומא, ולא עמד כלל על כך שהתוספות ישנים סיימו שאינו נראה כך. הדברי מלכיאל עמד על כך שהתוספות דחו זאת אלא שכתב שאפשר שדחו זאת דוקא בכהאי גוונא שעובר על המזבח והעצים נמצאים בעזרה, אלא שיש להעיר שעכ"פ כיון שסיימו שאינו נראה כך אין להביא כל ראייה מהתוספות.

אך לענ"ד נראה כפי שכתב בזכר ישעיהו (הל' מעשה הקרבנות ה, יא) שניידון הגמרא בסוכה לא שייך כלל לניידון דידן, דהתם הנדון הוא בענין עוסק במצוה, ועל כרחך צריך לומר דמיירי שהיו עוסקין במתיהן עד שמונה ימים לפני הפסח וזה היה בהיתר גמור, כיון שהיה שהות להטהר עד הפסח ונמשך התעסקותם עד תוך שבעה לפני הפסח ולזה אמר שלא היו מחוייבין להפריש את עצמן מהטומאה הואיל דכבר היו עסוקין בהמצוה, ואין זה נוגע לדין אין מעבירין על המצוה.

ועוד יש להעיר שהרדב"ז מדבר על הפסד של מנין, שאינו חובה גמורה, ומסתבר שכיון שאין כאן חובה גמורה גם הרדב"ז יסכים שאם השאלה היתה אם לצאת לחופשה בערב יום כיפור או ביום כפור יש לו להעדיף לצאת ליום כיפור.

עכ"פ נראה למסקנה שדין אין מעבירין נאמר גם כשקיום המצוה דורש עוד הכנה, דמכל מקום היכא שהגיע למקום או לזמן שחל החיוב יש לו לעשות את ההכנה ואין להעביר על המצוה. לכן העיקר כדברי הרדב"ז, אלא שהיכא שאין עליו ממש חיוב של מצוה והוא זמן קרוב, יכול האדם להעדיף את קיום המצוה שנחשבת גדולה יותר.

בברכה רבה

עידוא אלבה



### תשובת המחבר

לכבוד הרה"ג עידוא אלבה שליט"א

אחרי דרך מבוא השלום והברכה, יקרת מכתבו הגיעני, ובו גברא רבא חזיתי, מוסיף והולך במלחמתה של תורה, לסתת בהרים וליישב הדורים, ובס"ד אנסה ליישב את השגותיו, כדרכה של תורה ואת והב בסופה.

א. בחלקו הראשון של מאמרנו בירחון האוצר (כב), הרחבנו בניידון להעביר על המצוות במקום שמנגד ישנו הידור מצוה מן המובחר. והבאנו בזה את פלוגתת הרדב"ז (ח"ד סי' יג, אלף פז) עם החכם צבי (סי' קו), במקום שנתנו לאסיר הנמצא בבית האסורים, אפשרות לצאת להתפלל במניין תפילה אחת בלבד, דהרדב"ז כתב שיצא לאלתר, ולא ימתין לתפילה מובחרת, כגון ר"ה ופורים (הגם שבהם יכול לקיים מצוות נוספות, וכן יתכן שהמצוה הינה בדרגה נשגבה יותר).

האוצר ♦ גיליון כ"ג

כת"ר השיג בחכמה ובדעת, דהמעין בגוף דברי החכם צבי יראה שאכן הביא מהסוגיא במנחות (מט, א), אולם מסקנתו היא שיש לחלק בין מצוה אחת דבזה עדיף מצוה מן המובחר על פניו אין מעבירין ורק בשני מצוות בזה אין מעבירין על המצוה הקלה אף מפני החמורה. ולכאורה זהו סתירה לדברינו, שהחכ"צ והרדב"ז פליגי.

ומצאתי שכדבריכם לחלק בין דברי החכ"צ לרדב"ז, נקט בשו"ת לבושי מרדכי (יו"ד סי' ר"ד) ומסקנתו היא שאין פלוגתא בין החכ"צ לרדב"ז.

ב. ביישוב דברינו, יש להקדים את דברי החיי אדם (ח"א סח, א ובנשמת אדם שם) שמכריע להדיא דלא כהרדב"ז ומוטב שיעשה למחר מצוה מובחרת, עיי"ש.

אמנם, בהבנת דברי החכם צבי הסתמכתי בדברי על הבנת הבאר היטב (צ, סקי"א) בנידון זה וז"ל: "מי שהיה חבוש בבית האסורין ולא היה יכול להתפלל בעשרה והתחנן לפני השר ולא אבה רק יום אחד ולא יותר, איזה יום יבחר לו, פסק הרדב"ז (א, פז) שלא יחמיץ המצוה ותכף יתפלל בעשרה, עין שם. וחכם צבי בתשובתו (סימן ק"ו) הקשה עליו מפרק התכלת (מט, א) דקמבעיא לן צבור שאין להם תמידין ומוספין איזה מהם קודם, ומוקי לה במוספין דהאידינא ותמידין דלמחר, תדיר עדיף או מקודש עדיף, ואי כסברת הרדב"ז אף אי תדיר עדיף מוספין קדמי מטעם דאין מעבירים על המצוה, עין שם וכו'". ונראה קצת מדבריו שלמד דהחכם צבי אינו יכול לסבור כהרדב"ז, מכח קושיא זו.

וראה דיוק נפלא לפי"ז בדברי המשנה ברורה (צ ס"ק כ"ח) שהגם דדרכו להביא את דברי הבאר היטב, מכל מקום בנידון דנן כאשר הביא את דברי הרדב"ז (המובאים בבאר היטב), כתב המ"ב לעיין בחיי אדם לפרטים נוספים בדין זה, ולא הביא את דברי החכם צבי כחולק [כמשמעות הפשוטה בבאר היטב], אם כן דייק הכהן הגדול במ"ב בלשונו, ומוכח דלמד כי אין הכרח דאיכא פלוגתא בין החכ"צ לרדב"ז, ומהאי טעמא הביא בתור הצד החולק את החיי אדם.

ג. והנה, הבה לנו עזרת מצר, בדבריו הברורים של השדי חמד (ח"ו מערכת יום הכיפורים סי' א'), אחרי דהביא את דברי בעל הגזע ישי (סי' כ' ד"ה ומה שכתב) דהבין את דברי החכ"צ כפשטן, שיישב את דעת הרדב"ז ובחדא מצוה מודה הרדב"ז שיש להמתין לעשותה מהודרת.

וכתב עלה השדי חמד וז"ל: "ולפי דבריו צריך לומר שדעת הגאון חכם צבי מסכמת לדינו של הרדב"ז, אחרי שיישב מה שהיה קשה עליו מסוגיא דהתכלת ומדברי התרומת הדשן וכו', והרי עינינו הרואות לרבני האחרונים שמייחסים אליו שחולק על דינו של הרדב"ז במי שהיה חבוש בבית האסורין הנ"ל ואם כן מוכרחים אנחנו לומר שגם הם הבינו בכונתו שחזר בו וכו' וכמו שכתבתי למעלה, ואף שבאמת הוא דוחק נסבול זה הדחק כי היכי דלא נישוייה לגאון עצום דכוותיה דלא ידע מאי קאמר חס ושלום"<sup>א</sup>.

ולהדיא העמידו האחרונים את דברי החכ"צ כפלוגתא על הרדב"ז, כפי שהביא השדי חמד (מערכת יוה"כ, צ' יא) בשם ספר אהל משה (סי' טז) וראה עוד בשו"ת נשמת חיים (להגר"ח ברלין סי' עט).

וראה עוד בשו"ת עבודת הגרשוני (סי' לב) שדן כי דברי הרדב"ז הללו סותרים לדברי התרומת הדשן שמצוה מן המובחר עדיפה על פני זריזין.

יעויין עוד בדברי הגרב"ש שניאורסון בספרו (ברכת שמעון, מועדים וזמנים, צום גדליה) שנקט לדחות את הסברא דהחכ"צ והרדב"ז לא פליגי ביושב בבית האסורין כיון דהוי מצוה אחת, דנוקט הברכת שמעון דהוי ב' מצוות, דאילו יצא היום יקיים מצות תפילה ואם יצא ביום הפורים יקיים מצוות אחרות של קריאת המגילה ופרסומי ניסא, ובכה"ג פליג החכ"צ כיון דהוי ב' מצוות"<sup>ג</sup>.

ובזה מיושבת השגתו בהמשך דבריו על הדברי מלכיאל (א, ט) דהחכ"צ פליג על הרדב"ז אף בחדא מצוה.

ד. יפה העיר כת"ר על מה שהעמדתי דהחכם צבי אזיל לשיטתו דפליג על דברי השבות יעקב המצדד כי אין מעבירין עדיף על פני מצוה מן המובחר. ובאמת המעיין בשבות יעקב (ח"ב סי' ל) יראה שכל דבריו הינם רק כאשר התחיל בענין

ג). עיקר קושיית השדי חמד (שם) היא, שגם נידון הרדב"ז הוא במצוה אחת, שמבטל כעת מצות תפילה לצורך מצות תפילה דלמחר. אמנם יש שלמדו שהנידון כאן הוא אף לגבי קיום מצוות נוספות חוץ מתפילה, כגון תפילה בפורים הכוללת אף מקרא מגילה ופרסום הנס, ואם כן שפיר יתכן להשוות את דברי הרדב"ז עם החכ"צ, וצ"ע.

ד). ועיין עוד בדברות אריאל (סוטה, בענין אין מעבירין על המצוות).

המצוה ויש בזיון לעזובה, ואולם כשהכין נרות שעווה לנר חנוכה ולא התחיל בעסק ההדלקה, רשאי להדר ולהדליק את נרות חנוכה בשמן.

ויש לחזק את דבריכם, כי אף דעת השבות יעקב היא שכאשר האדם עדיין לא התחיל במצוה, רשאי הוא להניח את המצוה הראשונה שעסק בה, ולהמתין לקיום מצוה מן המובחר. דהנה ראה בשבות יעקב (סי' לד) שדן במי שיש לפניו ד' מינים שאינם מהודרים בתחילת היום שרשאי להמתין לסוף היום על מנת שיהדר במצווה, ועדיף על פניו אין מעבירין.

אולם אני הסתמכתי בדברי על דברי השבות יעקב כפי שהובאו בחכם צבי (סי' מה): "שאלה כדת מה לעשות במדביק נרות של שעה בכותל כדי להדליקן למצות נר חנוכה, ובעוד שהוא עסוק בכך הביאו לו שמן זית, אם ימשוך ידו מן הנרות של שעה וידליק בשמן זית שהוא מצוה מן המובחר או לא לפי שראית בספר נדפס מחדש נקרא שבות יעקב שפסק שידליק בנרות של שעה מראיות הכתובות שם. תשובה: לא צדק בפסק זה כי הראיות שהביא אינן מכריעות דעתו וסברתו זאת".

ונראה בדבריו, כי השבות יעקב מדבר כאשר דיבק את הנרות של שעה בכדי להדליקן, הגם שלא התחיל לעסוק בהדלקה, דמכל מקום ידליק בנרות של שעווה. אמנם, המעיין בדברי השבות יעקב (ח"א סי' לז) נראה להדיא, כי הוא מדבר שהגיעה זמן ההדלקה ועוסק הוא בה, ומשום כך לא יעביר על נרות השעווה.

ה. עוד כתב להעיר בהערה: "כבודו ציין למגן אברהם (כה, סק"א) ולנשמת אדם (כלל יג, אות ב), וצריך להבהיר שהמג"א והחכמת אדם חולקים. המג"א כתב שאף כאשר התפילין בכיסן אינו נחשב מעביר על המצוות, ואילו לדעת החכ"א רק כאשר התפילין נמצאים בחדר סמוך לא מקרי מעבירין. ונראה כוונתו בכגון שעומד מחוץ לחדר שיש בו תפילין, וצריך ללכת לחדר אחד שיש בו טלית, דלא יחשב מעביר על המצוות. וראה כפה"ח (כה, ו) שהעיקר כחכמת אדם".

אבהיר, כי לא היתה כוונתי להשוותם לשיטה אחת ממש, אלא הבאתי מדבריהם רק לעניין שבמקום שנצרך הכנה לא תקף איסור דאין מעבירין. וראה עוד אריכות בזה בספר דברות אריאל להגר"א וינברג (סוטה, בענין אין מעבירין על המצוות).

ו. ראייה נפלאה כתב להוכיח, לכאורה, דלא כיסודם של האחרונים שאם המצוה אינה מזומנת לפניו לא שייך הכלל דאין מעבירין, מהא דשנינו (מנחות סד, ב) דאין מעבירין על קצירת העומר, וקוצרין בקרוב לירושלים, ומשמע שמשום אין מעבירין יש דין לקצור בקרוב אף כשאנו עומד על יד השדה, ואם כן חזינן דדין אין מעבירין נאמר גם כשאנו מזומן לפניו. וזו ראייה משמחת אלוקים ואנשים.

אמנם למה שהבאנו במאמרינו את דברי מרן הגרי"ז (כתבים מנחות סד, ב), דצייד שכאשר הגמ' אומרת ב' טעמים לקצירת העומר בקרוב לירושלים. א' כרמל. ב' אין מעבירין. אינם ב' טעמים נפרדים, העומדים כב' סיבות לקצירת קרוב לירושלים, אלא דהוּו ב' טעמים לתקנת קצירת קרוב. ולפי"ז אודא הראיה, דהגם כה"ג שאינו עומד בצד השדה ואינו לפניו, נאמר דלא תקף הכלל של אין מעבירין, מכל מקום תקנת כרמל מהווה סיבה עצמית לחייב את קצירת העומר סמוך לירושלים.

ומה שהביא מדברי הגרצ"פ פרנק (או"ח א' סימן נג) להוכיח מקצירת העומר דגם במקום שאין המצוה לפניו יש דין אין מעבירין. וכתב לתרץ, דהטעם של אין מעבירין אינו תקף במקום שיש לפניו שתי דרכים, דבזה לא שייך אין מעבירין, ולזה בעינן לטעמא דכרמל. וכן בגוונא שנמצא מחוץ לירושלים והולך לקצירת העומר, מטעם אין מעבירין יקצור במה שפוגע תחילה, אבל משום כרמל מחויב לקצור מהסמוך לירושלים. יש לציין כי נפק"מ כעין זה כתב השפת אמת (מנחות, שם), אך עיין בכתבי הגרי"ז שדחה זאת.

ומה שהעיר, דאם ישנו לטעם כרמל, דצריכה להיות התבואה לחה ולהיקצר בסמיכות לירושלים, אם כן לשם מה בעינן לטעמא דאין מעבירין, ורצה ליישב כת"ר בטוט"ד. יש לציין שזכה לכוון בזה למה שהובא בכתבי הגרי"ז דהעמיד מתחילה נפק"מ בין הנך ב' הטעמים (ולאחר מכן מסיק, שהם ב' טעמים לתקנה אחת) וז"ל: "וכן משום כרמל לא צריך מהמקום הקרוב ביותר המזדמן לו דבודאי יש שיעור בדבר, ומשום אין מעבירין על המצות צריך בראשון הפוגע".

ז. המשיך כת"ר והניף את ידו, לדחות את הראיה מהגמ' בסוכה (כה, א) גבי נושאי ארונו של יוסף, שהיו פטורים מן הפסח, דחזינן בפשוטו דאמרינן אין מעבירין אף כנגד מצוה מן המובחר של קרבן פסח דחיובו בכרת. ורצה לדחות, דשאני התם



שהיו עסוקים בהיתר במצוה דנשיאת הארון, ומשום כך לא היו צריכים להעביר אף לצורך שחיטת הפסח.

ניתן להוסיף בזה, דיש לחלק בין הנידון של עוסק במצוה, לבין הדין של אין מעבירין, דעוסק במצוה יש הגדרה בראשונים שאינו מחויב כלל במצוה הנוספת, ולא הוי רק פטור אונס [ראה בפיה"מ להרמב"ם ברכות א, ו], ויש להאריך בזה. ואם כן נמצא שנושאי ארונו של יוסף לא היו מחויבים כלל בהקרבת פסח, כיון שהם היו עסוקים מכבר בנשיאת ארונו של יוסף. אמנם, שאני נידון דברי הרדב"ז והחולקים, דשם מדובר שעדיין לא התחיל להתעסק במצוה ואם כן עומדים לפניו חיובים של ב' מצוות- א' מצוה העומדת בסמיכות אליו ב' מצוה מובחרת. ומכל מקום מחויב הוא בשניהם, אלא דהנידון ההלכתי הוא איזה משקל חשיבות יש לעשיית ההידור, האם אין מעבירין, או המצוה המובחרת. ומכיוון שהוא מחויב בשניהם אין לדמות זאת לעוסק במצוה.

[ובאופן אחר י"ל, דבחידושי הריטב"א (סוכה כה, א) מבואר דהגדר של עוסק במצוה הוא דכאשר עוסק כעת במצוה פטור מהמצוה אחרת, "ואסור להניח מצותו, מפני שהוא דבר של רשות". ובשער הציון (תעה ס"ק לט) הסתפק, האם במקום שעוסק במצוה ועשה את המצוה שפטור הוא ממנה אם יכול לברך עליה, עיי"ש. וכמובן דאין זה שייך לאין מעבירין כנגד מצוה מן המובחר, דבתרווייהו מחויב הוא].

אלא דאם נרצה להצדיק את הראיה מנושאי ארונו של יוסף (שהוכיח הרב משה לוי זצ"ל), יש לומר, אם צדקו דברינו בכוונת החכם צבי (סימן מה) שנקט דאין מעבירין כנגד מצוה מן המובחר, במקום שהכין נרות שעווה לחנוכה, והגם שהחל מתעסק במצוה מכל מקום עדיפא מצוה מן המובחר, ואם כן שפיר דומים הדברים לנושאי ארונו של יוסף שכבר היו עוסקים בדבר מצוה. ויש לדון בזה.

ח. במה שרצה להעיר, דהרדב"ז מדבר על הפסד מנין, שאינו חובה גמורה. יש להעיר, דהלא הרדב"ז לא חילק בזה כלל, ואף במקום שמנגד יכול להשתחרר מתפיסתו ביום הפורים שיש בו מקרא מגילה, ואף בראש השנה שיש בו מצוה דאורייתא של תקיעת שופר (וע"ע בדברות אריאל, שם).

למראה מקום נוסף בנידונים רבים אלו, ראיתי הלום את ספרו החדש של הגר"א ויס שליט"א, "מנחת אשר - כללי המצוות".

בברכת הודאה על דבריו שהוסיפו לי רבות ובברכת התורה, ויה"ר שיפוצו מעיינותיך חוצה, ברחובות הנהר תתן קולך קול רינת התורה, לילך מחיל אל חיל, ויאותו רבים לאורך הטוב.

דוד לוי



הרב פנחס בן אהרון\*

## בעניין חמורו של אברהם אבינו, ולמה לא לקח עמו סוס לעקידה

מדוע לא לקח עמו סוס \* האם רכב על החמור או הלך ברגליו \* האם  
היו הסוסים מצויים בזמנם \* חשש שמא יצחק יפול מהסוס וייעשה בעל  
מום \* הטעם שאברהם לא עשה העקידה אלא לאחר שלשת ימים \* מדוע  
לא שינו הזקנים לתלמי שאברהם רכב על 'נושא בני אדם' \* רכיבה על  
סוס היא דרך גאווה \* חמורו של אברהם היה בן האתון של בלעם \*  
אברהם היה הראשון שתיקן את ענין אתונו של בלעם

---

נשאלה שאלה בבית המדרש, כיון שאברהם אבינו הזדרז כל כך למצוות  
העקידה, עד שמכאן למדו חז"ל (פסחים ד' א') שזריזין מקדימין למצוות, למה לא  
לקח עמו סוס לרכוב עליו, והרי כך היה מגיע מהר יותר, ומקיים את המצוה  
בזריזות יתירה, יותר מאשר עם החמור.

ראשית העירו, שכלל לא נזכר במקרא שרכב על החמור, ובפשטות המקראות  
נראה שלקחו למשא (ולכן כשהשאיר את החמור אצל ישמעאל ואליעזר שם את העצים על  
יצחק) והוא הלך רגלי, וכן משמע קצת מלשון הרמב"ן ("ורצה שיעשה זה אחר מהלך  
שלשת ימים" מובא לקמן אות ג'). ובכלל משמע מלשון הפסוק "שבו לכם פה עם  
החמור" שהיה עמהם חמור אחד בלבד, ועכ"פ אם היו רוכבים על החמור היה להם  
לקחת כמה חמורים. הרי שלכאורה לא שימש החמור למשא, ואברהם בחר ללכת  
רגלי<sup>א</sup>.

ומלבד זאת ביארו כמה ביאורים.



---

(\*) נערך מתוך דברי חו"ר אוצר החכמה.

א). ונצטרך לומר שמ"מ הזדרז במה שיכול היה.

## **א.**

### **הסוסים לא היו מצויים אז ולא שמשו אלא למלחמה**

יש שתירצו, שבאותם הזמנים כלל לא שימש הסוס לרכיבה אלא במלחמה, ולא היה דרך לרכב על סוסים. אמנם, אין זה מיישב כדי הצורך, כי לגודל הענין היה לו בכל זאת לרכב על סוס אף שאין זו הדרך, כדי להגיע יותר מהר.

ויש שאמרו, שכיון שהיו למלחמה לא היו מצויים אלא אצל מלכים, וכמו למשל בימינו טנקים ומטוסים וכדו'<sup>2</sup>. או כיון שסוס מיועד יותר לרכיבה והחמור למשא (כלשון הכתוב: "סוס ורוכבו" [שמות טו, א] - "כי תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו" [שמות כג, ה]) והוא נצרך לקחת איתו את משא העצים לקח עמו חמור. ודוק.



## **ב.**

### **היה ענין שלא למהר כל כך כדי שלא יאמרו שעשה כן מתוך בהילות וטירוף הדעת**

והביאו מהגאון רבי יעקב דב בלוי שליט"א שביאר על פי דברי הרמב"ן (כב, ב) וז"ל: "וציוהו להעלותו במקום ההוא כי הוא ההר חמד אלוקים לשבתו, ורצה שתהיה זכות העקידה בקרבנות לעולם כאשר אמר אברהם "ה' יראה" ועוד כי למען צדקו הגדיל וטרחו ורצה שיעשה זה אחר מהלך שלושת ימים, כי אילו יעשה כן בפתע פתאום במקומו, היתה פעולתו במהירות ובבהלה, אבל כשיהיה אחר מהלך ימים כבר נעשה בישוב דעת ועצה. וכך אמרו בבראשית רבה (נה ו) רבי עקיבא אומר נסה אותו בוודאי שלא יהיו אומרים הממו וערבבו ולא היה יודע מה לעשות".

---

ב). אמנם העירו ממה שבמצרים בשנות הרעב ששלמו בסוסים על האוכל (בראשית מז, יז) הרי שהיה מצוי אצלם. ואולי במצרים, שהיא מקור הסוסים, כמבואר בפסוק "ולא ירבה לו סוסים ולא ישיב את העם מצרימה" כן היו הסוסים מצויים. עוד העירו ממה שמצינו בגמ' ע"ז (ד ב) לגבי בלעם שאמרו לו השרים מאי טעמא לא רכבת אסוסיא, והוצרך בלעם לתרץ את עצמו בתירוצים שונים, הרי שהיה דרך לרכב על סוס ואף היו הסוסים מצויים, אמנם יש לדחות שבלעם היה חשוב מאוד והיה שייך שיהיה לו סוס.

## **רפח בעניין חמורו של אברהם אבינו, ולמה לא לקח עמו סוס לעקידה**

---

ולפי"ז מובן שהיה ענין שלא ירכב על סוס שהוא שוטף ושועט, שכך היה מגיע במהירות יתירה.



### **ג.**

#### **שמא יפול יצחק מהסוס וייעשה בעל מום**

עוד היה אפש"ל שהיה חשש שמא יפול יצחק מעל הסוס, וייעשה בעל מום משא"כ מעל גבי החמור אין חשש כל כך שיפול. וכיו"ב איתא בבראשית רבה (פרשה נו אות ה) שאברהם אבינו בנה את המזבח לבד [כדכתיב "ויבן שם אברהם את המזבח"], כי הצניע את יצחק כדי שהשטן לא יזרוק עליו אבן ויעשהו בעל מום.



### **ד.**

#### **אברהם כן רכב על סוס ולא נזכר במפורש**

והנה שאלה זו נשאלת גם לגבי משה רבינו שרכב על החמור ולא לקח עמו סוס (וכן לגבי משיח צדקנו מצינו שנאמר בו 'עני ורוכב על חמור' אמנם משם אין לשאול, כי לא מצינו שמגיע ממקום מסוים שצריך בשבילו למהר הליכתו), ויותר קשה, שהרי משה היה נצרך למהר בשביל לגאול את ישראל, ואיך לא מיהר הליכתו? ואכן מצינו, שבדבר זה שינו הזקנים לתלמי המלך, כמבואר במסכת מגילה (ט' ב'), וכתבו לו שמשה רבינו לקח את משפחתו "על נושא בני אדם".

ובספר גופי הלכות לר"ש אלגאזי שם הקשה וז"ל: "ולמה לא שינו בפרשת אברהם ויחבוש את חמורו, שלא יאמר אדם כאברהם שכתוב בו בכסף ובזהב, לא היה לו סוס, ושמא שאני התם דלא כתיב וירכב, ואפשר לקח החמור לטעון העצים, אבל הוא רכב על סוס ולא הוזכר" הרי שלדבריו אפשר שכן רכב אברהם על סוס בדרכו לעקידה אלא שלא הוזכר.

אמנם, לכאורה נראה שאין הדברים כפשטן, שלכאורה מלבד מה שבכתוב לא הוזכר אלא החמור, ואם היה לו סוס היה לו להשאיר גם את הסוס אצל נערינו,

## **בעניין חמורו של אברהם אבינו, ולמה לא לקח עמו סוס לעקידה רפט**

תמוה גם כן, כי מה מועילו מה שלקח סוס, אם החמור נסרך אחריו? אלא נראה לומר, שאין כוונת הר"ש אלגאזי שבאמת לקח עמו סוס, אלא שאם היה תלמי טוען איך לאברהם לא היה סוס, היו עונים לו שכן לקח עמו סוס אלא שלא הוזכר, אבל אצל משה רבינו לא יכלו לטעון לו כן, כי נזכר להדיא בכתוב שהרכיבם על החמור.



### **תירוצים נוספים**

#### **דרך הזקנים לרכוב על חמור ולא על סוס**

בספר טוב טעם עה"ת (לרבי אברהם דיין - נדפס בליוורנו שנת והעושר והכבוד) עמד בקושיית המהר"ש אלגאזי והאריך בכמה תירוצים, ואחד מהם: "ונראה דגבי אברהם אבינו שהיה זקן דרך העולם שהזקנים רוכבים על החמור שהוא נמוך וקל עליהם לרכוב עליו משא"כ הסוס שהוא גבוה ועוד כי גבי אברהם כתיב ויחבוש את חמורו ולא כתיב ויחבוש את החמור משמע שחמורו היה מיוחד לו זה זמן מרובה וכ"ע ידעי ליה ואין גרעון לאברהם אם רכב עליו היום כיון שבכל עת היו רואין שזה חמורו". עיי"ש עוד תירוצים על קושיית מהר"ש אלגאזי. והבאתי את הנוגע לענייננו.



#### **רכיבה על סוס היא דרך גאווה**

כתב רבינו החת"ס בתורת משה (סוף שופטים) "וכתבתי במק"א כי רכיבת הסוס מורה על המתגאה כמ"ש הרמב"ן על פסוק כי גאה גאה סוס ורוכבו רמה בים וחמור מורה על כניעה ושפלות וע"כ אברהם אבינו ע"ה ומשה רבינו ע"ה ומשיח שיבב"א רכבו על חמור כניעה ושפלות והמלך צריך להתגאות כי אין כבודו מחול ומ"מ לבו יהי' נשבר בקרבו כדכתיב לבלתי רום לבבו ע"כ רוכב על פרידה מורכב מסוס גאווה ומחמור ענוה...". ועד"ז בספר תולדות יצחק לר"י קארו (בפרשת בלק) [ע"ש שבלעם רצה להטעות את העולם ולהראות שהוא עניו ע"כ לקח אתו]. ועיין ספר זאב יטרף (הוברמן) עה"ת כאן.



## עוד בענין חמורו של אברהם אבינו – ומה שפעל אברהם אבינו כנגד בלעם

ובגוף הענין של חמורו של אברהם אבינו ראוי לציין שלא היה זה חמור פשוט כלל וכלל, וכמבואר בפרקי דרבי אליעזר (פרק לא): "וחבש את החמור, הוא החמור בן האתון שנבראת בין השמשות... הוא החמור שרכב עליו משה בבאו למצרים... הוא החמור שעתיד בן דוד לרכב עליו, שנאמר גילי מאד בת ציון הריעי בת ירושלים הנה מלכך יבוא לך צדיק ונושע הוא עני ורוכב על חמור ועל עיר בן אתונות", גם מכאן יש להבין שהיה ענין מיוחד בלקיחת חמור זה, ויש להוסיף לפי המבואר בדברי חז"ל שחבישת חמורו של אברהם אבינו הגינה על ישראל מפני חבישת חמורו של בלעם, וז"ל במכילתא בשלח (מסכת בשלח פ"א): "תבוא חובשה של אברהם שהלך לעשות רצון המקום ותעמוד על חובשה של בלעם שהלך לקלל את ישראל" ובתנחומא (בלק ח', ותנחומא ישן בלק יא): "אמר לו הקב"ה רשע כבר קידמך אברהם אביהם לעקידת יצחק בנו וישכם אברהם בבוקר"<sup>א</sup>. ומובן יותר הקשר בין הדברים, שהתיקון כנגד האתון היה נצרך לעשותו על ידי החמור שהוא בנה.



---

ג). ועיין לשון הריקאנטי: "לא תמצא חמור כתוב בתורה קודם חמורו של אאע"ה... נצטרך לפרש ויחבוש את חמורו מלשון רבותינו כלומר שנתגבר על כוחות המקטרגים שקטרגו עליו..." אולי יש קשר ושייכות על הקטרוג הזה. ועיין הגהות הרד"ל לפרדר"א (פל"א הוספה ד') שעמד שכבר קודם לכן נזכר "ויהי לו צאן ובקר וחמורים" אלא שהכוונה, קודם שבא אברהם לעולם. ויש להוסיף מה שכתוב בספר צרור המור בשם מדרש (הובא בתורה שלימה על הפסוק ויחבוש את חמורו) שמיום שנברא העולם לא היה אדם שחבש את חמורו עד שבא אברהם אבינו, והמובן בזה הוא, שאברהם היה הראשון לתקן ענין החמור היוצא מאתון של בלעם. ועיין עוד בספר גלי רזיא כח: ומובא בילקוט ראובני פרשת בלק (כב, כא) בענין התיקון שפעל אברהם כנגד בלעם. ואין לי עסק בנסתרות.

הרב עמנואל מולקנדוב - הרב עידוא אלבה

## ישוב הסתירה בין מידות נפח למידות אורך מכתבים - חלק ב'

### מכתב ד'

בס"ד ט"ו חשון תשע"ט

טוב להודות לה', ובתוך רבים אהללנהו, היות והמכתבים ביננו עתידים להתפרסם ברבים, לכן בתחילת דברי אציין שהלילה בהיותי עוסק בסוגיה זו של ישוב הסתירה בשיעורי המידות תוך כדי נסיעה ברכב לא ממוגן מאבנים, נזרקו עלינו ממכונית חולפת של הרשעים ימ"ש 3 בלוקים בכל העוצמה. בלוק אחד פגע בשמשה שלידי ובלוק אחד בשמשה ליד הנהג והשלישי פספס. בדרך נס פלאית השמשה שלידי לא נשברה ולא נסדקה כלל, וגם הנהג לא נפגע כלל אף שהשמשה שלו נופצה. הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו. למרות ההתארכות, כל דברינו בענין זה הם כטיפה בתוך הספרים הרבים שנכתבו בזה, ובכל אופן אני תפלה שדברי מכוונים להלכה היסודית והמכריעה בענין זה, ואני מקוה שזכות זו עמדה לי להצלה.

ועתה אענה את הנלענ"ד\*:

א. כתבת: "מדברי הרמב"ם במנחות נראה שעשה מדה גם לשיעור חלה דהא כתב שם "ובעדיות ביארתי שאני מצאתי שיעור חלה במדה שעשיתי תחזיק תק"כ דהרם מקמח מצרים וזה השיעור בעצמו מצאתי שמחזיק מסלת מצרים ג"כ וכו', ומבואר שעשה שיעור גם לחלה, וכן מסתבר דהא הרמב"ם כתב שהשיעור של החלה הוא קל מהמים בשליש, ונראה שעשה את זה ממש בכלי של חלה ולא שלקח מדת רביעית ומדד שם את היחס וכו' דהא יש שינויים גם בגודל הכלי וברמת הדחיסות של כלי גדול וקטן וכדומה, ועכ"פ מפשטות דבריו נראה שעשה את המדה גם בחלה עצמה.

(\* הערות הרב עמנואל מולקנדוב - מופיעות בהערות בשולי העמוד באותיות מודגשות.



הרי כתב בהקדמת מנחות את שיעור הרביעית באצבעות וכן את שיעור הלוג באצבעות ומיד לאחר מכן כתב את השיעור ושדקדק בדבר וכו', ומה יותר מפורש מזה שעשה את המדידה באצבעות".

לענ"ד אין ליחס הבדל משמעותי לכך שכשהמידה יותר גדולה יש דחיסות גדולה יותר של הקמח, מדובר בהבדל של מאיות גרם והרמב"ם מדגיש שכל השיעורים הם רק בקירוב. פשטות לשונו בעדויות "באותה המידה" מורה כדברי שהוא עשה רק מידה אחת, ולא ראיתי בדבריך הסבר אחר ליתור של מילים אלו. ועתה אוסיף שהדבר משתמע להדיא גם ממה שכתב שם שעשה מידה לרביעית וציין בה את מידת הקמח למרות שאין כל נפק"מ הלכתית במידת קמח של רביעית, מזה משמע שעשה כך כי ממנה למד למידת חלה.

ועתה אצטט את הרמב"ם במנחות, וז"ל שם: "כבר הזכרנו בסוף פאה כי המדה שיש בחללה ארבע אצבעות אורך וארבע אצבעות רוחב ורומה שתי אצבעות ושבע עשירות אצבע ותהיה האצבע שבה מודדין הבהן של יד ממוצעת בברייתה, הרי מדה זו נקראת לוג, ורביעיתה נקרא רביעית... וכבר הזכרתי בתחלת מסכת עדיות שאני עשיתי מדת הרביעית ודייקתי בו ככל יכלתי ואמרתי שמצאתי מחזיק מן היין קרוב לעשרים וששה דרהם מצריים, וכן מצאתי מחזיק גם משמן הזית עשרים וששה דרהם וכמה גרגרים שלא שמתי אליהן לב בגלל מיעוטן, נמצא משקל מה שמחזיק הלוג מן היין או מן השמן כפי שמצאתי מאה וארבעה דרהמים מצריים. והעשרון הוא עשירית האפה, והוא העומר, והוא שעור חלה. וכבר בארנו שעור מדה זו בדיוק בשני דחלה ובתחלת עדיות, ושם גם בארתי כלומר בעדיות שאני מצאתי שעור חלה במדה שעשיתי מחזיק משקל חמש מאות ועשרים דרהם מקמח חטי מצרים, ושעור זה עצמו מצאתי מחזיק גם מסלת מצרים, וכל הדרהמים הללו מצריים".

בכל דבריו הוא נסמך על מה שכתב שם בעדויות, וכיון שכבר הראיתי שבעדויות הדיוק שהרמב"ם לא עשה שתי מידות מוכרח, ממילא גם במנחות ברור שזו כוונתו.

ובאמת כך משמע גם במנחות כי הרמב"ם כתב: "עשיתי מדת רביעית", ולגבי החלה כתב: "מצאתי שעור חלה במדה שעשיתי משקל 520 דרהם", לדבריך היה

צריך לומר: "ועשיתי גם מידת חלה ומצאתי בה משקל 520 דרהם". לכן ברור שכוונתו שבאמצעות המדה שעשה לרביעית מצא ששיעור חלה הוא 520 דרהם. שים לב שהרמב"ם במנחות לא פירט כלל את מידת האצבעות של רביעית ושל חלה, אלא אך ורק את המידה של לוג, וגם כבודו ודאי יסכים שברור מדבריו שלא עשה מידה של לוג, לכן משמע שאין קשר הכרחי בין מידת האצבעות לבין האופן שבו הוא עשה את כלי המדידה. מידת האצבעות נאמרה ליידע, ולא להבהרה כיצד עשה את המידה. כיון שמשמע כפי שביארתי שדרך הלימוד של מידת הקמח מרביעית לחלה היא על פי מידת הביצים מסתבר מאוד שגם את מידת הרביעית עצמה עשה לפי שיעור של אומדן הדעת בביצה אע"פ שלא הזכיר דבר זה להדיא.

ב. כתבת: "כבר מצאנו במאירי את עצם הדבר שהשיעור האמיתי הוא בדחוקות".

המאירי אמר אך ורק שהשיעור האמיתי הוא במכוונות, ולא בכדי. אי אפשר לומר שהשיעור העיקרי הוא בדחוקות כי מסתימת הדברים בחז"ל שמדברים בהרבה מקומות על מדידה באגודל ולא הורו בשום מקום למדוד את המידה העקרית הזו בדחוקות ברור שבודקים באצבע כפי שהיא. גם לפי מה שדייקתי מהרשב"א שעיקר המדה היא באמה שוחקת, לא נאמר הדבר על מידת האצבע שבכלל לא מצינו את המושג אצבע עצבה ושוחקת, ופשטות סתימת כל הסוגיות כדברי הרמב"ם שאצבע לעולם נמדדת באצבע כברייתה, וכפי שאנו רואים שלא הזכיר דחיקה בשום מקום אלא כשבא לדבר על אמות עצבות שעושים אותם לחומרה בלבד.

ג. כתבת: "הראשונים הנ"ל לא כתבו שלא מדובר באדם בינוני, אלא הדבר פשוט שמדובר באדם בינוני וכמו שלא כתוב במשנה שהזרת שאמרו היא של בינוני וכן האגודל הוא של בינוני ועוד, ורק בביצים ובזיתים מצאנו כן, אבל באברי האדם לא מצאנו ופשוט שמדובר בבינוני, וע"ז כתבו הראשונים שאם המשנה אמרה שהאמה היא בינונית מדובר על האמה של משה אבל גם לדבריהם פשוט שמדובר באדם בינוני. ואדרבה הדבר מתאים לרש"י בכתובות ולמאירי ולר' בחיי וזה מה שכיונתי שזה פשט הדברים".

כיון שלפי דרכך לא צריך לומר באדם שהוא של בינוני כי הוא ברור מאליו, ודאי היה לך לומר כמו כן שברור מאליו כל עוד שלא נכתב אחרת שהאגודל נמדד בלא דוחק אלא כפי שהוא אצל אדם בטבע<sup>(א)</sup>.

לגופו של ענין, המשנה בכלים פי"ז שמפרטת מה נמדד בבינוני ומה במידה גסה ומה בדקה, כיון שבמילה 'הבינונית' לגבי אמה לא בא לבאר שהיא אמה של אדם בינוני, יש לשאול למה לא פירטה כך גם לגבי האמה. מדוע באדם הוא יותר פשוט מאשר מרימונים? ובפרט שבכלל לא מבואר במשנה שאמה זו אמת היד. ומזה למדתי שהאמה של ששה טפחים אינה אמת היד של אדם בינוני<sup>(ב)</sup>. והראיתי כך גם מלשון המשנה שלא אמרה בזה לא קטן ולא גדול. הזרת והאגודל כלל לא הוזכרו בהאי פרקא. מה שלא הוזכר זרת נראה משום שהיא מידה מיוחדת שמצינו לגבי החושן, ויש מחלוקת רבי יהודה ורבי מאיר האם הזרת היא של אמה בת חמישה או אמה בת ששה. גם האצבע או האגודל לא הוזכרו כלל במשנה בכלים. כמדומני שראיתי במפרשים שהוא משום שיש דברים הנמדדים באגודל ויש באצבע.

ד. כתבת: "לפי גירסת התוספתא בכלים ב"מ סוף פרק ו' – זרת האמורה בתורה היא חצי אמה של ו' טפחים – כ"ה בכתה"י וכ"ג רב ניסים גאון שצינת לעיל וכן הרד"ק ושאר הראשונים [ודלא כספר חסידים שלא מצאנו לו חבר בגירסא זו בתוספתא], וע"כ סתם זרת שהזכירו הראשונים היא חצי אמה של ו"ט, וזה כשיעור הקטן".

אין נפקא מינה מה גירסת התוספתא מאחר שבלאו הכי יש מחלוקת בין התנאים בענין זה, ובכל מקרה הדברים במציאות צריכים להתישב לפי כל התנאים וכפי שיבואר להלן. ולעצם הענין מסתבר שהרשב"א ור"י מלוניל הנוקטים שזרת היא חצי של חמישה טפחים גרסו כך גם בתוספתא<sup>(ג)</sup>.

(א). א"א לכתוב זאת משום שפעמים מודדים בשוחקות ופעמים בעצבות.

(ב). איפה נמצא אדם גדול כ"כ שאמתו היא 52 ס"מ לערך? יתכן משום שההפרש בין האנשים הוא לא כ"כ גדול כמו שההפרש בין הביצים ושאר הפירות שיש בהם גדולים וקטנים בהפרש גדול מאוד, אבל בידי האדם רובם שוים באגודל ובאמה ובזרת אע"פ שיש הפרשים קטנים.

(ג). הראשונים שכתבו בסתמא גרסו וכינוו לתוספתא לפי הגירסא הפשוטה וגירסת רוב הראשונים שהזרת היא חצי אמה של ו' טפחים.

כתבת: "ובדעת הרד"ק אבאר דברי, בערך זרת כתב שפירשו רבותינו זרת האמור בתורה חצי אמה של ששה טפחים, ובערך טפח כתב ענין טפח כענין זרת אבל אין מדת הטפח כמדת הזרת כי מדת הזרת באצבעות היד מפוזרות ומדת הטפח בארבע אצבעות דבוקות זו בזו, והזרת הוא ג"ט כמו שכתבנו ע"כ, ומפורש בדבריו שהזרת הנמדדת ביד היא ג"ט. מפורש בדברי ר' אברהם שהזרת הנמדדת ביד היא חצי אמה של ג"ט. וגם בשאר הגאונים – לפי הגירסא בתוספתא הנ"ל שכך גרסו הגאונים [רב ניסים גאון ועוד] – כונת הרס"ג והאבן גאנח שהזרת הנמדדת ביד היא הזרת ההלכתית שהיא ג"ט".

החושן הוא כלי במקדש שלגביו נחלקו רבי יהודה ורבי מאיר (מנחות צח ע"א), לדעת רבי יהודה הוא נמדד באמה של חמישה ולדעת רבי מאיר באמה של ששה. גם לרבי מאיר ולרמב"ם הפוסק כוותיה יש זרת של אמה בת חמישה (זרת של המזבח), אלא שלפי רבי יהודה יש רק זרת של חמישה טפחים (זרת של המזבח וזרת של החושן) ואין בכלל זרת של אמה בת שישה. מסתבר שרבי מאיר ורבי יהודה לא נחלקו מה מידת האדם הבינוני, אם כן מהי הזרת של אדם בינוני?

לענ"ד כיון שלפי רבי יהודה היא ודאי מתאימה רק לחצי אמה של אמה בת חמישה ולא מסתבר שנחלקו באומדן מהו אדם בינוני יוצא שלכו"ע הזרת במציאות היא של אמה בת חמישה, אלא שלפי רבי מאיר עכ"פ בדרך דימוי קוראים זרת גם לחצי של אמה בת ששה אף שאינה חצי אמה של אדם בינוני.

הרד"ק ורבי אברהם בן הרמב"ם נוקטים שהזרת היא חצי אמה של ששה, אך אי אפשר להוכיח לא מהרד"ק ולא מרבי אברהם שכוונתם שסברו שהיא חצי של האמה בינוני, וכל עוד שלא כתבו במפורש שהיא של אדם בינוני, נפרש גם בדבריהם שהכוונה היא שהעבירו את הכינוי זרת לאמה של ששה טפחים מאמה של חמישה משום שכפי שביארנו לא מסתבר לומר שלדעתם רבי מאיר ורבי יהודה נחלקו במציאות. הרד"ק ורבי אברהם רק אומרים מה שעולה לדעתם מפסק הרמב"ם כרבי מאיר, ולכן אין ללמוד מדבריהם היפך דברי. כל שכן שאין ללמוד היפך דברי משאר המקורות שהבאת שלא כתבו כלל שכוונתם לזרת של אמה בת ששה<sup>ד</sup>.

ד). אין סוף לדחוקים ולאוקימתות, סתם זרת וסתם אמה שכותבים הראשונים מיידי בבינוני אא"כ כתבו אחרת.

ה. כתבת: "כמה אפשר להידחק ולומר לאו דוקא בדברי הרמב"ם, גם כשכתב שמדד באצבעות לאו דוקא".

הרמב"ם לא כתב ש"מדד באצבעות" את כלי המידה שעשה לרביעית. מדידה באצבעות דורשת צמצום עצום, וקשה להניח שהיתה לו יכולת לדייק בין 7 עשירות אצבע ל 7 וחצי עשירות אצבע<sup>7</sup>.

כתבת: "וגם כשכותב תהדק האצבעות כל מה שתוכל - לאו דוקא!".

אני מסכים שלא נראה שזו כוונת הרמב"ם, אבל אנו רואים שהמאירי לא העתיק את דבריו, ולכן כתבתי שאולי הוא הבין שכוונת הרמב"ם לאו דוקא בלחיצה אלא תהדק בהקפדה ככל שתוכל שלא יהיה רוח של אור. ועכ"פ לפי הבנתו שהעצבה היא המכוונת לא מסתבר כלל שהיא באופן שתדחוק בלחץ היותר וחז"ל לא אמרו בסתם מידה שיש לדחוק את האצבע בלחץ. למעשה אי אפשר להסתמך על המאירי, כשהוא לא אומר מה שאתה מייחס לו, וברמב"ם בודאי אי אפשר לומר היפך מה שמשמע מכל ג' המקומות בהם הוא מדבר על אגודל מכון, והעובדה שדחיקה מוזכרת אצלו רק כשבאים לשער לחומרה. כמובן שלדעתי גם ר"ח מתפרש כרמב"ם.

ו. כתבת: "הרבה הלל"מ לא הוזכרו במשנה והוזכרו בגמ', וא"צ למנותם".

דקדוק זה אינו עיקר דברי. עכ"פ כאן מדובר על הוספה בעצם הדין שהמשנה מדברת עליו במפורש. דהיינו המשנה מדברת על שיעור באמות, והגמרא אמר שחלקם לא מכוונות לחומרה, לענ"ד אין הלכה למשה מסיני שאנו יודעים על קיומה המופיעה בצורה כזו.

ז. כתב הרמב"ם בפירושו לעירובין א, א (לפי תרגום הרב קאפח): "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".

כתבתי שלא יתכן לפרש ברמב"ם שארבע אצבעות היד הם טפח עצב וכשמפסקים אותם רק בכדי שיכנס האור (והרמב"ם הדגיש הן נשארות מקורבות) הוא יתרון של חצי אצבע כי זה אינו מתישב במציאות.

ה. אם חז"ל אמרו את מדת הרביעית באצבעות זה אומר שאפשר והיה להם כלים למדוד זאת ובפרט הרמב"ם שכתב להדיא שעשה זאת.

וכתבת: "כונתי לא כך אלא אם נמדוד גודל דחוק נמצא שהשיעור הוא 1.9 ושוחק הוא 2.13 לערך שזה שמינית יותר וכמו שכתבו הר"י מלוניל ור' מנוח".

אך הרמב"ם אינו מדבר על אופן מדידת טפח עצב בפני עצמו (ולא ברור כלל שיש דבר כזה. מה שמצינו טפח שוחק בסוכה אינו מצד חומרה אלא בפשטות מצד שצריך מעט יותר מטפח, וכאילו אמר שם שיעשה משהו יותר מטפח כפי שפירש רש"י בסוכה). הרמב"ם מדבר רק במדידה של כל ששת הטפחים היוצרים את האמה (או עשרת הטפחים, אבל בהלכה לא הזכיר אפשרות של שוחק ועצב אלא במדידת אמות). ברור שכשמניח את כף ידו בזה אחר זה הוא מניח את היד כפי שהיא, ולא מדובר באופן שמודדים מה הם ארבע אגודלין ומכפילים בשש.

ה. כתבת: "האחרונים לא ראו את דברי הר"י מלוניל ור' מנוח ולכן לא חלקו על הרשב"א מסברא".

גם אם היו רואים מסתבר שהיו סומכים על הרשב"א שנחשב רב מובהק יותר<sup>(1)</sup>. ועוד נראה שרבים מהם כן ראו את הדברים שאלו ספרים לא כ"כ נדירים. הכסף משנה מצטט מדבריו ב 80 מקומות (אכן לא מצאתי בהלכות שבת). וראה אנציקלופדיה תלמודית הערות כרך כ, טפח, טור תרנו הערה 32 שכתבו דאפשר דגם כוונת הר"י מלוניל ורבינו מנוח להוסיף על הטפח חצי אצבע לאמה. אך לענ"ד דחוק לומר שזו כוונתם כשלא כתבו את המילה לאמה.

ט. כתבת: "ספר הבתים שהעתיקתי כתב להדיא טפח שוחק יתר על טפח עצב חצי אצבע לאמה, ולא כתב 'כשיעור'".

לשון ספר הבתים: "וכתב ר' שלמה שיעור יתרון טפח שוחק על העצב, חצי אצבע לאמה". בודאי שהלשון 'שיעור יתרון' והזכרת טפח ואחר כך אמה מורה שהכוונה לשיעור יחסי<sup>(2)</sup>, אך התו"ח לא כתב 'כשיעור יתרון' ולא כתב 'לאמה' ולכן כתבתי שיש מקום לפרש דבריו כפי שכתב מהרי"ץ שבכל מדידה מוסיפים חצי אצבע. אני כתבתי את המקור מהמהרי"ץ לפי הרב בניש בספר מדות

(1). הראשונים הנ"ל מגלים על הרמב"ם והגאונים דס"ל כשיעור הגדול, ואף אחד מהאחרונים [מלבד השש"ת שהזכיר דברי ר' מנוח] לא ראה דבריהם.

(2). אם אתה מודה בזה מה שייך לדון יותר האם הרשב"א והר"י מלוניל חולקים או לא, ודאי שאין לחלוק על דברי ספר הבתים ושכן מתבאר מדברי שא"ר בדעת הרשב"א והדברים פשוטים מאוד, ואף אם כמה אחרונים יכתבו לא כך.

ומשקלות של תורה. אך כבודו מציין שהדברים מופיעים בספר בית שאול עמ' 70 על פי רש"י. לא ברור לי מדברך אם אכן המהרי"ץ אומר כפי שכותב הרב בניש, והאם הוא סובר שזו דעת רש"י, ועכ"פ אם הוא אומר כך אכן יש מי שסובר כך, ואם לא אפשר לומר כך מצד האמת גם בלי שיש חכם שאמר כך.

י. כתבת: "אם כך למה הדגישו חצי אצבע 'לאמה' – וזה נראה בצורה הברורה ביותר שזה לא חצי אצבע לכל שיעור אלא רק לאמה, ובטפח הוא פחות".

אינו מובן הלא אנו דנים בדברי התו"ח שלא הדגיש זאת ובכלל לא כתב זאת<sup>ח</sup>.

יא. כתבת: "בית שאול בדף מ"ט כתב כדברי בענין דעת הרמב"ם וז"ל דגם לדעת הרמב"ם אמה של מקוה ואצבעות הכוס הם מצומצמים באופן ששיעור הביצים ושיעור האצבעות שווים כי מקוה נמדד באמה עוצבות".

לא ראיתי את הספר, אך עכ"פ ממה שכבודו מביא בשמו איני רואה את המסקנה של כבודו שהמידה המכוונת היא המידה הנמדדת באצבעות דחוקות ככל יכולתו, כי לא ברור אם הוא מתייחס לדברי הרמב"ם בפירושו לעירובין שהעצב הוא כשדוחק בכל יכולתו<sup>ט</sup>. זה שלא מדובר במידה שוחקת פשוט גם בעיני אך אני סבור שברור מהרמב"ם שמידה עצבה דחוקה אינה מידת מכוונת. המקוה נמדד ג' אמות מעוקבות במידה מכוונת, ולא במידה עצבה. הדברים מוכרחים מצד עצמם ברמב"ם, ולא יועיל למצוא אחד האחרונים האומר כדברך (בלא"ה גם הרב קנייבסקי בשיעורין של תורה ג, יא העלה אפשרות לומר כעין דברך, וראה דברי הרב רצאבי במקביאל ד עמ' 75 נט שמקשה על דרכו דלא יתכן לפי הרמב"ם ששיעור מקוה נאמר בעצבות כיון שבעצבות מודדים רק לחומרא, והוא כעין מה שהקשתי).

יב. כתבת: "הרי הרי"ף חזר בו וכמו שהביא העיתים בסוסי' ע"ו, וכך הבין ספר העתים בעמ' 187 בשם הנגיד שכתב להדיא שהשיעור הוא כ"ה דרהם שהוא 75 סמ"ק, ולא כתב שהשיעור לרי"ף הוא שונה משום שהרי"ף חזר בו ואמר לתקן, וגם הריצ"ג עמ' 75 כתב בדעת רה"ג שהביא שם שהשיעור הוא כ"ה דרהם שהוא 75 סמ"ק בזמננו עי"ש, וא"כ אין ראיה מר' חננאל כלל".

(ח). אני לא דן מה דעת התו"ח אלא מה האמת בדעת הרשב"א.

(ט). האמת שהוא לא כתב כן מחמת דחוקות אלא ס"ל שהעצבות נמדדות בראש האצבע והשוחקות באמצעה עי"ש, אולם המסקנה היא שזה.

לא הבנתי. מרבינו חננאל עולה להדיא שריטל הוא לוג – רבע הקב.

קדם לו רב האי גאון שגם הוא כותב במפורש שריטל הוא לוג, ומסביר שזה כמו תרגום מילולי<sup>1</sup>.

מדבריהם עולה השיעור שכתב הרי"ף בנוסחה הראשונה, ולכן אין ספק שהנוסח הראשון לא היה דבר שהרי"ף המציא אלא שמע מרבותיו. ולא מובן לי איך מפקפוקים בדעת רב האי והרי"ף (שלדעתי אינם פקפוקים כדלקמן) אתה מסיק לומר שאין ראיה מרבינו חננאל.

להשלמת התמונה אביא את לשון רבינו חננאל: "מתני' וכמה שיעורו מזון ב' סעודות... בא ר' יוחנן בן ברוקה לתת שיעור בעירוב בדבר ידוע דאמר מככר בפונדיון מד' סאין בסלע פי' שיעור סאה ו' קבין שהן כ"ד רטיל, והסלע ו' דינרים [ואם] שיהיה השער שבשוק ד' סאין בסלע נמצא סאה בדינר וחשבון הדינר שש מעה כסף והמעה ב' פונדיונות נמצאו י"ב פונדיונים בדינר וכבר הוזכרנו למעלה כי

י). אבאר כונתי; מצאנו שרה"ג ור"ח כתבו שהלוג הוא רוטל והבינו השש"ת ועוד שכונתו לרוטל שהיה בזמנם והוא כשיעור הגדול וכמ"ש הרי"ף, אולם אין הכרח לזה וכונתו שהלוג של התלמוד נקרא רטל ואין כונתו ליתן שיעור מעשי לזמנו שלו, והשיעור האמיתי כתב לפי ערך הכספים שבכבל ששיעור ד' ביצים הוא ס"ו כספים וכו', ואם היה חולק על רב הילאי וסיעתו – הריצ"ג וספר העתים היו צריכים לציין זאת ולא לסתום כגאוני קמאי, ולכן העיקר הוא כנ"ל שכשכתב שהלוג הוא רוטל כונתו שכך הוא התרגום המילולי של לוג ולא בא לתת שיעור לזמנו וכנ"ל. ולפי דבריך יצא דבר מוזר [ששוב לפי דבריך הקדמונים והראשונים טעו ולא ידעו...]. שמצד אחד קיבלו שהרביעית היא רבע רטל של זמנם שזה שווה לשיעור הגדול בשליש, ובשיעור הביצה וכן חלה ושאר הדברים עשו כדעת רב הילאי שזה השיעור הקטן ולא שמו לב שביצה ומחצה לא שווה לרביעית, שהרי אתה מודה שהם לא חילקו בין לח ליבש, וזה דבר שאין הדעת סובלתו וכל בר דעת מבין ויכול לשער בנקל ביצה ומחצה ולראות שאין זה שווה לרביעית לפי מה שקיבלו הם במסורת' לפי דבריך, ויוצא שגם הגאונים וגם הרמב"ם כולם לא שמו לב לדברים כ"כ פשוטים...

ובדעת ר"ח הוא מוכרח יותר דאם כונתו לתת מידה לפי השיעורים בזמנו לא לא שינה גם את שאר השיעורים האמורים בגמ' לפי זמנו, וגם אמאי לא כתב את השיעור בכספים של זמנו כמו ששיערו שאר הראשונים לפי הכספים שבזמנם, אלא שכך קרא ללוג – רוטל ואין זה שיעור של הרוטל של זמנם. וביותר התוס' בסוטה ה' ע"א כתבו בשם הר"ח שרביעית היא כ"ה סלעים, אולם בערוך ערך רבע כתב בסתמא [כדרכו מהר"ח] כ"ה 'כספים', ובודאי שזו הגירסא האמיתית [וכפי שהאריך במדות ושיעורי תורה עמ' רס"ז ע"ש] וכונתו לכספי בבל והוא הדרהם וכמו ששיערו שאר הגאונים, דלא מצאנו מי שיכתוב להדיא השיעור הנ"ל בדינרים, וע"כ ודאי שאין דעת ר"ח לשיעור גדול יותר מהגאונים הנ"ל, ואין שום ראיה מדברי רה"ג ורה"ח לשיעור הגדול אלא אדרבה השיעור ששיערו בכספים מראה שכונתם כדעת שאר הגאונים וכמו שהבינו הריצ"ג וסיעתם וכנ"ל.



סאה היא כ"ד רטלין כשתימכר סאה בדינ' [ב' רטיל בפונדיון] נמצאת ככר של עירוב [ב' רטלין בפונדיון] זהו ב' סעודות, כל סעודה רטל. ר' שמעון אומר [שתי] ידות לככר מג' ככרות בקב הוי עירוב נמצא שיעור הככר רטל ושליש (ב') [וב'] ידותיה הן שיעור העירוב. תנא וקרובין דבריהן להיות שוין. אוקמה רב חסדא הא דאמר ר' יוחנן בן ברוקה בתר דאפיק מחצה מהן לחנוני. באתרא דלא יהיב בעה"ב עצים לתנור. נמצאת חצי סאה פת אפויה בדינר. נמצאת רטיל פת בפונדיון והוא ב' סעודות. ולר' שמעון דאמר ב' סעודות של עירוב הן ב' ידות לככר מג' לקב נמצאו ב' ידות של זה הככר רטל פחות\*) י"ב תישועין (הג"ה נראה דצ"ל ריטל פחות תישוע כי כל הככר מחזיק י"ב תישועין) והיינו דאמר וקרובין להיות שוין".

והנה בתשובות הגאונים (גנזי ירושלים חוברת ב סי' א. אוצה"ג עמ' 19) איתא: "שתי סעודות שיערו רטל קמח של באגדאד אשר הוא קמ"ד דרהם במידה".

כבודו כתב שאולי אינו מאחד הגאונים אלא מהראשונים שלאחר הרי"ף, אך מהמילים "קמח של באגדד" מוכח שהכותב הוא חכם שחי בבגדד, ומסתבר שהיינו בימי הגאונים שכן יותר מאוחר לא ידועים כותבי תשובות מבגדד. וכן הבינו מביא התשובה בגנזי ירושלים.

ונמצא שכיון שדרהם בימי הגאונים היה בערך 3 גרם (מדות ושיעורי תורה עמ' ריז) יוצא שיעור לוג 432 סמ"ק, ורביעית היא 108 סמ"ק, וביצה 72 גרם. שיעור זה תואם גם למה שכתב רבנו חננאל בשיטת רבי שמעון שהככר של שמונה ביצים הוא ריטל ושליש - 576 סמ"ק. אם מפחיתים תשיעית ריטל שהיא 48 סמ"ק יוצא 384, שהם 5.3 ביצים שכל אחת מהם 72 סמ"ק, וכל הכיכר שהוא ריטל ושליש הוא אכן י"ב תשיעיות של ריטל.

כתבת: "מסתימת דבריהם נראה ששיעור זה הוא גם לרביעית שהוא ביצה ומחצה וכן לשאר שיעורים ללא חילוק אם זהו לח או יבש".

ודאי גם אני סבור כך ולא ציינתי שיש מישוהו מהגאונים הסבור לחלק בין לח ליבש. כל שאני בא לומר הוא שלא היה פסיקא להו השיעור של רב הילאי, והמסורת שביד חלק מהגאונים היתה אחרת. אנו רואים את הספק בשיעור של רב הילאי גם בלשון רב שרירא בתשובה המובאת באוצה"ג ביצה עמ' 1, וכן בבעל העיטור המובא בשבולי הלקט סי' ריב "שיעור משקל לא נמצא בירור בידינו".

וכ"ה בריטב"א פסחים מח ע"א בשם רבוותא בעוסקו בשיעור חלה שהביא מי שכתב שהם 720 דרהם וסיים "ואנן שיעור משקל לא נהירא לן דאיכא דקליל ואיכא דלא קליל, ושיעור ביצים איכא גדולים ואיכא קטנים אלא לפי חשבון רביעית של תורה ע"כ". וכוונתו לחשבון רביעית של תורה באצבעות, אך לפי ששיעור זה קשה מאוד לדייק בו, ובכל מקרה הוא אינו פותר את הבעיה של שיעור בקמח לעומת מים דאיכא דקליל, אלא רק את הבעיה שאיכא ביצים גדולות וקטנות, מסתבר שבפועל עשו לפי המסורת שבידם על כך שרביעית היא כליטרא, וכדברי רב האי ורבינו חננאל<sup>(א)</sup>.

כתבת: "ותשובת הגאונים באוה"ג עירובין עמ' 19 היא התשובה היחידה שמבואר בה כדעת הרי"ף לפני חזרה".

כפי שהראיתי כך מפורש ברב האי גאון וברבינו חננאל, וראה לקמן על השאלות. ונראה מדברי רב שרירא והעיטור והריטב"א שזה מה שנהגו בפועל.

יג. על מה שהבאתי מספר השאלות בשלח סי' מח כתבת: "בכל כתבי היד ליתא לשאלתא זו".

איני יודע כמה כת"י מצאו<sup>(ב)</sup>, וכמה עדיין לא נמצאו. הנוסח שממנו מופיע תשובה זו בפרוייקט השו"ת הוא מדפוס ונציה שנת ש"ו. דפוס קדמון זה בודאי לא המציא דברים אלא הביא כת"י שקדמו לו, ונוסח זה היה לעיני כל החכמים שחיו לאחר שנה זו, ולא ערערו עליו. קשה לבטל נוסח כזה מייחוס לגאונים בגלל שבכת"י מסוימים הוא לא נמצא, ובפרט שהוא ממש מקביל בלשונו לדברי רבינו חננאל. לכל היותר נאמר שאולי נוסח זה הוכנס על ידי גאונים מאוחרים יותר.

להשלמת הענין אצטט את דברי השאלות במילואם: "מזון שתי סעודות... רבי יוחנן בן ברוקה אומ' ככר בפונדיון מד' סאין בסלע (ומבואר בגמרא שכוונתו שמקב לאחר שהחווני לוקח לעצו חצי עושה שמונה סעודות, דהיינו שהככר של שתי הסעודות הם רבע הקב - שש ביצים). רבי שמעון אומר שתי ידות לככר משלש לקב (והיינו שהככר

יא). אדרבה רה"ג בפירוש טהרות כתב שרביעית היא ביצה ומחצה וזה מה שעשו בפועל וכמו שכתבו הריצ"ג וספר העתים ולא מצינו לאף אחד שיכתוב להדיא את השיעור בכספים בשיעור הגדול בשליש יותר.

יב). עיין בהקדמת מהדורת מירסקי שזה עפ"י 10 כתבי יד, וגם פירוש ר"י ור"ש מהראשונים שיש על השאלות - אין על שאלתא זו וזה אומר שגם להם לא היתה שאלתא זו, ודי בזה.

היא שליש קב- שמונה ביצים, ושתי הסעודות הם 5.3 ביצים). חציו לבית המנוגע. וחציו חציו לפסול את הגויה. פירוש הסלע ארבעים ושמונה פונדיונות וארבע סאין תשעים וששה ליטרין נמצאו שני ליטרין בפונדיון, הא למדתה ששני ליטרין הם ככר הנקנה בפונדיון והככר של שני ליטרין שתי סעודות, נמצא ליטרא בסעודה. רבי שמעון אומר שתי סעודות הן שתי ידות לככר וככר שליש הקב והקב עושה שלש ככרות ושתי ידות של ככר זה הן שתי סעודות. הא למדת שהככר עושה שלש סעודות והככר של ששה עשר אונקיות נמצא שתי ידות של ככר זה של שלש לקב עשר אונקיות ושני חלקי' אונקיה. חציו של זה הככר אם יכנס אדם לבית המנוגע ואכל חצי של זה ככר בעי כיבוס בגדי' וגם אם נשתהא לשם כשיעור זה בעי כיבוס בגדים, ורביע זה הככר לפסול גויתו מלוכל בתרומה שאם אוכל בהן רביע זה הככר מאוכלי' טמאים פוסל גויתו לאכול בתרומה".

יש להבהיר שהשאלות מבאר בדעת ריב"ב רק את דעתו לפני שהגמרא הוסיפה את ההבהרה שבחשבון שלו יש להוציא חצי לחנוני, ונראה שזה משום שסובר שהעיקר כרבי שמעון. רבינו חננאל בתחילת דבריו וזה ממש לנוסח השאלות, אלא שהוא כותב חשבון אחר בדעת רבי שמעון ומוסיף אחר כך גם את הבהרת הגמרא שבחשבון של ריב"ב יש להוציא חצי לחנוני.

לענין הקושי בחשבון של השאלות בדעת רבי שמעון שלכאורה אינו תואם למה שכתב בתחילה שליטרא היינו רובע הקב מכל מקום גם בוודאי אינו השיעור של רב הילאי. אולי אפשר להציע שבמקום: "הככר של ששה עשר אונקיות נמצא שתי ידות של ככר זה של שלש לקב עשר אונקיות ושני חלקי' אונקיה" צ"ל: "הככר של תשעה עשר אונקיות נמצא שתי ידות של ככר זה של שלש לקב שנים עשר אונקיות ושני חלקי' אונקיה". ולפי זה חסר רק חומש אונקיה בחשבון הככר ואפשר לומר שעיגל אותו, וכל התיקונים הם של אותיות דומות (יתכן שנכתב במספר כלומר שצ"ל 19 במקום 16, ו 12 במקום 10, גם י"ב וב' חלקי אונקיה, מתחלף בקלות ל' ו' חלקי אונקיה).

יד. לגבי פירוש רב האי גאון לטהרות כתבתי שרואים אצלו בבירור את המסורת שלוג וריטל זהים, אך בדבריו על חשבון הפרס יש מחלוקת בנוסח, שהיה כתוב ט"ו ושני שליש וכנראה צ"ל צ"ו ושני שליש. וכתבת: "איני יודע למה הצגת הדברים בצורה כזו - בפירוש הגאונים לטהרות מהדורת עפשטיין ח"א עמ' 6

כתבו הגירסה בפשיטות ס"ו, ובהערה הביאו שכ"ה בפ' [עי' בנספחות בסוף ח"ב שם עמ' 160] וכן בכמה כתבי יד של הערוך עי"ש, ואין זו 'הגהה' גרידא".

ברור שיש כאן חילופי גרסאות. גם אם בכת"י פ' הנוסח הוא ס"ו, הרי ציין שם שבכת"י שזה"ה המילה ס"ו מוקפת, ומה שמביא כת"י של הערוך אינו מוכיח על דעת רב האי<sup>3)</sup>. לענ"ד מסתבר שיש כאן התחלפות בין צ"ו לס"ו כי לפי הנוסח ס"ו יוצאת סתירה לדברי רב האי משלשה מקומות שבהם אמר שלוג הוא ריטל שכידוע לנו מהרי"ף ותשובת הגאונים הוא בערך קמ"ד דרהם, ואין ויכוח בזה מה הגירסה, ואילו החשבון של 96.6 דרהם מתאים לחשבון שלוג הוא מעט יותר מ 144 דרהם (רב האי לא כתב שהוא קמ"ד דרהם, ולכן יתכן שיש הבדל קטן בינו לרי"ף). עכ"פ גם אם נשאיר את כל חשבון השינוי הזה בצ"ע, ניכר שלא מדובר אצל רב האי בחשבון הבנוי על השערה אלא במסורת שלוג וליטרא הם אותו דבר, שהרי הוא מבאר שלגונין פירושו המילולי רטליא<sup>4)</sup>.

כתבת שהקושי כאן הוא רק לפי שיטתי שהעיקר כהרי"ף, אך לענ"ד אין קשר בין 'שיטתי' לקושי. הקושי הוא מעצם דברי רב האי הראשונים הסותרים שיעור זה. גם לא כתבתי שהעיקר כהרי"ף בתחילה אלא הראיתי שרב האי עצמו כותב בשלשה מקומות לא כרב הילאי, ולמעשה אין בדבריו תשובה לסתירה זו בדברי רב האי. לכן יותר מסתבר שאכן יש להגיה צ"ו.

כתבת: "ואדרבה זו ראייה שדעת רה"ג כמו שהבינו מדבריו הריצ"ג והעתים הנ"ל".

רצ"ג והעתים לא כתבו בשם רב האי את השיעור של רב הילאי. ספר העיתים כלל לא הביא את רב האי<sup>5)</sup>. ריצ"ג רק הביא שרב האי אמר שחייבים לשתות רביעית בקידוש למרות שלכאורה מהגמרא משמע שדי במלוא לוגמיו, וכ"כ הרבה גאונים, ותמהו הרצ"ג והעתים בשם הנגיד על דברי הגאונים שהביאו, דודאי מלא

יג). הערוך העתיק באותו ערך את כל דברי רה"ג הנ"ל בסתמא כדרכו.

יד). עיין במה שהסברתי לעיל בדעת רה"ג ור"ח.

טו). מזה שכתבו בפשיטות את השיעור כ"ה דרהם ושיעורו לפי מה שכתב רב הילאי ולא כתבו שיש חולק על זה זה ראייה שלא הכירו מי שחולק על שיעור זה ובפרט רה"ג שדעתו נחשבת מאוד והיו צריכים להביאו אם היה חולק.

לוגמיו הוא פחות מרביעית ויוצאים בו. ולענ"ד י"ל דכיון שלא התברר כמה הוא מלא לוגמיו כתבו לשנות לפחות רביעית.

טו. כתבת: "דבריו של השש"ת קשים מאוד, ואין נראה כן מדברי ספר העתים שכתב בפשיטות בהלכות קידוש את השיעור הקטן כדעת הנגיד ולא הזכיר שם שדעת הרי"ף אינה כן, ונראה מדבריו שהיא חזרה גמורה ואין חולק בזה, וממשקל הקמח אין להקשות – עי' בתשב"ץ ח"ג סי' ל"ו שאצלם הקמח היה אפילו כבד מהמים וכתב שתלוי בצורת הטחינה ולכן אין צורך להוציא הדברים מפשוטם".

אדרבה אחר בקשת המחי"ר דברי התשב"ץ קשים, כי לא סביר כלל שהיתה מציאות שבה הקמח היה יותר כבד מהמים שזה נגד הטבע, וכבר תמהו על דבריו. אכן חלק מהגאונים לא נכנסו לדון בענין ההבדל בנפח בין משקל קמח הזה למשקל דומה של מים, וסמכו על המשער שיידע לשער זאת. אך מאחר שמצינו שחלק מהגאונים כן התחשבו בזה למה לא נאמר שהרי"ף ביניהם, וכן לאחר שהרי"ף אברצלוני לא הבין כך את הרי"ף יש רשות לרב קנייבסקי להציע הבנה אחרת בדברי הרי"ף<sup>(טו)</sup>.

טז. כתבת: "לפי האמור אין שום גאון שסבר כך ואדרבה לכן הרי"ף חזר בו".

לענ"ד דבריו שהרי"ף חזר בו כי לא מצא כל גאון שיאמר כדבריו מרפסי איגרא, איך יעלה על הדעת שהרי"ף המציא בהתחלה מעצמו בלא כל מסורת שיעור שברור לכל רואה שאינו מתאים למציאות בביצה, וחזר בו רק בגלל שלאחר זמן התחדש לו השיעור של רב הילאי ולא מצא גאון כדבריו. בודאי הוא לא המציא שיעור, אלא הוא על פי מה שקיבל מרבינו חננאל, ומסתבר שידע מתחילה את השיעור של רב הילאי ובפרט כשאנו יודעים כפי שכבודו כותב בעצמו שהיה ידוע ומפורסם במתיבתות השיעור של רב הילאי הרבה לפני הרי"ף<sup>(טז)</sup>.

טז. אנו סומכים על דברי הקדמונים ובפרט על ספר העתים שנחשב כמעט תלמיד של הרי"ף יותר מדברי האחרונים.

יז. אפשר לומר שבאמת הרי"ף נמשך אחרי תשובת הגאון באוה"ג (עירובין עמ' 19) לפי מה שדייקת שהזכיר שם קמח באגדה, אולם לאחר מכן דקדק יותר בדברי הגאונים היותר מפורסמים כרב הילאי ורב האי ור"י אבן גאנח ועוד ולכן שינה.

בפשטות הרי"ף כתב כך בתחילה בגלל המסורת שהיתה מרב האין ורבינו חננאל שהלוג הוא ריטל שהוא רגיל ללכת כמותם למרות דברי רב הילאי, וגם ברבינו גרשם וברש"י רואים מסורת זו, אלא שלאחר מכן כתב לשנות את דבריו. יתכן שכתב לשנות בגלל שהקמח קל בשליש מהמים ויתכן שכתב לשנות בגלל שבכל זאת נראה לו מהמציאות של הביצה שהעיקר כרב הילאי. למעשה העיקר הנלמד בזה הוא שעכ"פ היתה מסורת אצל הגאונים השונה מהביצה של רב הילאי. וכמהתרגום המילולי של רב האין נראה שהמסורת התבססה בעיקר על כך שהלוג הוא ריטל.

יז. סיכום (של כבוד): "דעת הגאונים ומהם רה"ג, ר"י אבן גאנח, הנגיד, העתים, הריצ"ג הרי"ף [לאחר חזרה] והרמב"ם ברורה שאין חילוק כלל בין מידות היבש למדות הלח, שיעור הביצה היא 50 סמ"ק, והרביעית 75 סמ"ק".

אני מסכים שהגאונים והרמב"ם סברו שאין הבדל בין יבש ללח והרביעית היא ביצה וחצי. אך לענ"ד פשט הסוגיות המשניות והברייתות והמציאות מוכיחה שהעיקר כר"א הקליר שיש הבדל בין סאת לח לסאת יבש, וגם יש תוספתא המוכיחה להדיא כדבריו שלא הזכירה כלל.

לעניות דעתי אצל הגאונים היתה מסורת לגבי הרביעית כשיעור העולה מר"א הקליר, כי כתבו שלוג הוא ריטל ורב האין ורבינו חננאל הורו את כל שיעוריהם כמסורת זו. וכן אנו מוצאים מסורת זו אצל רבינו גרשם ורש"י. גם הרמב"ם מדד באצבע המתאימה לשיעור העולה מדברי ר"א הקליר. דעת הרי"ף לאחר חזרה אינה ברורה.

המשך הסיכום: "הרמב"ם עשה מדותיו באצבעות ולא [רק] בביצים. אם נרצה ליישב אצבעות הרמב"ם עם אצבעותינו צריך לומר שהרמב"ם מדד באצבעות דחוקות והם שוים לנפח העולה משיעור הביצה. ולפ"ז ההפרש בין עציבות לשוחקות הוא חצי אצבע לטפח וכמ"ש הר"י מלוניל ור' מנוח ולא חצי אצבע לאמה כמ"ש הרשב"א".

לענ"ד ממה שלא הוזכר בגמרא למדוד אגודל מכוון בדחיקה מוכח להדיא שהמדידה המכוונת היא באגודל כברייתו בלא כל דחיקה. כך גם עולה להדיא מהרמב"ם בג' מקומות ששיעור מכוון יש למדוד באגודל כברייתו, ולא מצינו אף

ראשון האומר שהמידה המכוונת היא על פי אגודל דחוק. לא ראיתי בדברך כל תשובה להוכחות הברורות מהשעורים שבהם מודדים אגודל, הסיט, וגובה האדם שפושט זרועו שהרמב"ם לא חישב את מידות האורך המכוונות לפי אגודל של 1.9.

דברי הר"י מלוניל שהשוחק עדיף על היתר חצי אצבע אינם כדעת הרמב"ם, ובמציאות נראה שאכן הרחבת השוחק קטנה הרבה יותר.

מעצם זה שהשיעור של רביעית באצבע רגילה אינו מתאים לשיעורים שכתב הרמב"ם מוכח שהרמב"ם לא מדד בפועל רביעית באצבעות אלא על פי אומדן של ביצה ומחצה. מסתבר שאם היה מודד באצבעות היה מגיע למסקנה שרביעית אינה ביצה וחצי אלא שני ביצים ורבע כפי שעולה מר"א הקליר ומסורת הגאונים על הליטרא - ריטל שהיא לוג.



### הסיכום לפי דרכי:

א. הדרך העולה מר"א הקליר, התוספתא, פשט המשניות והברייתות והירושלמי שסאת הלח גדולה בשליש מסאת היבש מיישבת את כל קשיי האחרונים בסתירות שבין מידת הלח והאורך למידת היבש. וממנה עולה שביצה 48 סמ"ק, רביעית 108 סמ"ק, והאמה של ששה טפחים 51.7 ס"מ.

ב. פתרון כל הקשיים על ידי ההנחה שסאת הלח גדלה בשליש מסאת היבש מתאים לכל מה שרואים במציאות במידת האגודל והטפח והסיט ואופן מדידת אמה של חמישה וששה, וגובה האדם, וכן לפי הממצאים הארכיאולוגיים ובמידות הרומאים כפי שהמשנה אמרה שמידות הלח והיבש באיטלקי.

ג. אמנם הגאונים והרמב"ם לא סברו כך כי השוו בין מידת סאת הלח לסאת היבש, ולפי הנחה זו רביעית כ 72 סמ"ק ואמה כ 45 ס"מ. אך רואים מדברי חלק מהגאונים וכן מרבינו גרשום ורש"י שהיתה להם מסורת לגבי הלוג המתאימה דוקא להנחה שסאת הלח גדולה בשליש מסאת היבש, ורבינו חננאל ורב האי גאון

פסקו את כל המידות על פי מסורת זו. וכן רואים מדברי הרמב"ם שהשתמש בפועל במדות האורך העולים מההנחה שסאת הלח גדולה מסאת היבש.

בברכה רבה

עידוא



## מכתב ה'

בס"ד

לכבוד הרב עמנואל

שלום וברכה רבה. זו תשובתי להערות הנוספות:

א. כתבתי שמזה שחז"ל לא אמרו בסתם אצבע לדחוק ודאי משמע שהאגודל נמדד כפי שהוא אצל אדם בטבע. וכבודו דוחה: "א"א לכתוב זאת משום שפעמים מודדים בשוחקות ופעמים בעצבות".

אך אני לומד מהמקומות בהם מדובר באצבע מכוונת כמו למשל בספר תורה (מנחות ל ע"א), אם צריך למדוד דוקא בטפח ואצבעות דחוקות, ולא כפי שהן בטבע מדוע בגמרא וברמב"ם לא כתוב כך? ודאי שסתימת הדברים מורה ללמוד באגודל וטפח כבריייתו.

ב. כתבתי שממה שהמשנה לא אמרה שאמה של ששה היא בינונית משמע שהיא אינה של אדם בינוני, וכבודו שואל "איפה נמצא אדם גדול כ"כ שאמתו היא 52 ס"מ לערך?".

ודאי שנמצא, זה גודל האמה של בני אדם שגובהם 190 ס"מ, והרי גם בימיהם היו אנשים גבוהים בעלי קומה כמו שאול שמשכמו ולמעלה גבוה מכל העם<sup>(ח)</sup>.

כתבת שהמשנה בכלים לא הוצרכה לומר באדם שהמידה היא לפי בינוני כמו שהוצרכה לומר ברימונים משום שבאדם הוא יותר פשוט, ועל שאלתי למה נאמר

(יח). לפי דבריך קשה מאוד וכי לא היו אנשים גדולים יותר מ 1.90 ולמה נקטו דוקא את הגודל הזה לומר שהוא אמה גדולה של ששה טפחים, ולפי מה שכתבתי לקמן בשם הערך מילין אתי שפיר כמין חומר דבין חמשה ובין ששה טפחים מיירי באדם בינוני ולא דברו באדם גדול ובאדם קטן אלא שהחמשה טפחים זהו כשסוגר את אצבעותיו והששה טפחים כשפותחן.



שהוא יותר פשוט, כבודו משיב: "יתכן משום שההפרש בין האנשים הוא לא כ"כ גדול כמו שההפרש בין הביצים ושאר הפירות שיש בהם גדולים וקטנים בהפרש גדול מאוד, אבל בידי האדם רובם שוים באגודל ובאמה ובזרת אע"פ שיש הפרשים קטנים".

במציאות ההבדלים בין אורך האמה והזרת של אנשים דומים בסדר גודלם להבדלים בין הביצים, ובכל אופן בודאי שיש בזה נפקא מינא, וכפי שאמרו שם במשנה בכלים שחלק מהדברים אינם נמדדים במידה קבועה אלא נמדדים לפי כל אדם, ואמרו זאת על הקמיצה ועל אגרוף של בן בטיח שזה דבר הנמדד בכף היד, ולכן אם האמה של ששה היא של אדם בינוני ודאי היה צורך לומר שהוא בבינוני לא גדול ולא קטן כמו שאמרו על שאר הדברים.

ג. כתבת: "סתם זרת וסתם אמה שכותבים הראשונים מיירי בבינוני אא"כ כתבו אחרת. אין סוף לדחוקים".

לאחר עיון נוסף לענ"ד לא רק שהדברים אינם דחוקים אלא מוכרחים.

בספר בית שאול (ע' מט) שאל שאלה יסודית. מנין למדו חז"ל שאמות המזבח של יחזקאל חלקם בחמישה טפחים, וחלקם בששה טפחים, הרי כל מה שכתוב ביחזקאל הוא שחלק מאמות המזבח נמדד באמה, וחלק אחר באמה וטפח, אולי כוונת יחזקאל שהאמות האלו חלקם באמה של ששה וחלקם באמה של שבעה (יש לציין שאצל המצרים האמה היתה של שבעה טפחים).

וכתב שם דנראה שלמדו דבר זה ממה שיחזקאל אומר שהזרת היא חציה של קרן המזבח הנמדדת באמה הקטנה בלי הוספת הטפח, וחז"ל ראו שהזרת במציאות היא חציה של אמת היד שיש בה במציאות חמישה טפחים, ומכאן למדו שהאמה הקטנה של יחזקאל שקרויה אצלו סתם אמה היא של חמישה טפחים.

הדברים האלו מחזקים את ההבנה שהבאתי בשם הרב קורן לכך שאמה של ששה קרויה "אמה וטפח" שהוא משום שכך דרך מדידה נוחה למדוד על ידי אמה של יד שהיא חמישה טפחים ולהוסיף עליה את הטפח של ידו וכך להתקדם במדידה. והדברים כפתור ופרח.

לפי זה מובן שפיר שבענין הזה אין כל מחלוקת בין רבי יהודה ורבי מאיר, ודאי שהזרת במציאות היא חצי של אמה בת חמישה. כל המחלוקת היא על זרת של

החושן שממנה נלמד לכל הכלים. רבי מאיר אומר שכיון שסתם אמה של מדידה בתורה היא של ששה טפחים צריך לומר שהזרת של החושן היא חציה של אמה בת ששה, ואילו רבי יהודה אומר שזרת של החושן כזרת של יחזקאל וממילא נלמד מזה שכל הכלים הם באמה בת חמישה. ובהלכה, הרמב"ם פסק כרבי מאיר והרשב"א כרבי יהודה.

הראשונים שהבאת מדברים על פירוש המילים זרת ואמה מבחינת דקדוקית. הם באו להבהיר שמידת זרת נקראת כך בגלל המרחק שבין זרת לאגודל ומידת אמה נקראת כך בגלל אמת היד, אך הם לא נכנסו כלל לדיון באיזה אדם הוא בפועל כך.

למעשה הדברים מוכחים מצד פשט הכתובים. יחזקאל מכנה סתם אמה את האמה בת חמישה טפחים, והאמה של ששה מכונה אמה וטפח, ולכאורה היה צריך להיות הפוך, אמה של ששה המשמשת לכל מידות התורה ראויה להקרא סתם אמה, והאמה הנוספת תקרא אמה פחות טפח, משמע שהאמה של חמישה יותר ראויה להקרא סתם אמה כי היא יד אדם בינוני במציאות<sup>(ט)</sup>.

נמצא שכל ענין הזרת לא רק שאינו קושיה על דברי אלא מוכיח את שיטתי, כי ביררנו שאמה של חמישה טפחים שהיא אמת המזבח של יחזקאל היא אמת היד במציאות, ואם אגודל הוא 1.9 ס"מ הרי שחמישה טפחים הם 38 ס"מ ולא מסתבר שזו היתה אמת היד של אדם בינוני. ובלאו הכי כתבתי במאמר שהמזבח מוכיח את השיעור שכתבתי כי לא הגיוני שהכהנים היו מהלכים על סובב שרוחבו רק 38 ס"מ.

ד. כתבת: "אם חז"ל אמרו את מדת הרביעית באצבעות זה אומר שאפשר והיה להם כלים למדוד זאת ובפרט הרמב"ם שכתב להדיא שעשה זאת".

אינני מפקפק בזה שאפשר לעשותה, אלא רק אומר שיותר נוח לשער בביצים, ולכן מסתבר שכך שיער הרמב"ם את הרביעית. הרמב"ם לקח ביצה הנראית לו

(ט). נראה שעיקר בנייתך הוא על ספר יחזקאל אמה וטופח לפי ההסבר שהסברת, אולם עיין בספר ערך מילין ערך אמה שכתב הסבר אחר לחמשה וששה טפחים שיש אמה שכף היד סגורה [לאחוז דברים רכים] ויש אמה שכף היד פתוחה [למדוד דברים קשים] וההפרש ביניהם הוא בדיוק ההפרש בין חמשה טפחים לששה טפחים לשיעור הקטן, ולפ"ז כל דבר אינם מוכרחים, ואדרבה פשט הדברים שזרת של אדם בינוני וכן אמה של אדם בינוני הם לפי השיעור הקטן, וא"צ לחזור על הדברים.

כבינונית מדד ממנה שלוש מידות על ידי המים היוצאים ושיער על ידי נסיונות את הכלי שבו תכנס כמות זו פעמיים, וכן עשה בכמה ביצים עד שיצא לו המידה הנראית הכי מדויקת. הראיה שהרמב"ם שיער בביצים אינה רק מכח סברה זו, אלא בעיקר משום שאם לא נאמר כך נצטרך לומר שהרמב"ם טעה בבניית כלי ה'רביעית', היות וברור מדבריו על מידת האגודל על פי שבע השעורים ובסיט ובגובה האדם שפושט זרועותיו שהוא שיער את האגודל גדול יותר מ 1.9 ס"מ.

ה. "הראשונים הנ"ל מגלים על הרמב"ם והגאונים דס"ל כשיעור הגדול".

הרמב"ם ורבינו חננאל מדברים על הבדל שיש המידה של אצבעות היד הדוחקות זו לזו (לא אגודלים), לבין מידתם כשמרחיב כדי הכנסת אור בין אצבעות בלבד, לכן במציאות דברי רבינו חננאל והרמב"ם לא מתישבים עם דבריהם.

ועתה התחדש לי עוד דברים על הרמב"ם והמאירי. דהנה לשון הרמב"ם: "וענין מצומצם, שיהו אצבעות ידך דחוקות זו לזו בעת שתשער ששת הטפחים ותלחצם עד כמה שתוכל".

הזכרנו שהמאירי לא כתב שיש להדק עד כמה שיוכל, ולכן כתבתי שהמאירי סובר שמידת עצב אינה מידה של לחץ אלא של צמצום רווחים, וכבודו שאל איך הבין המאירי את דברי הרמב"ם שצריך להדק כל מה שיוכל. עתה נראה לענ"ד שהסבר פשוט, המאירי ראה את דברי הרמב"ם בתרגום אבן תיבון שצריך להדק את האצבעות כל מה שיוכל והבין שמה שכתב הרמב"ם להדק כל מה שיוכל הוא משום שאמר שהמרווחות הם באופן שרואים אור לכל אורך האצבע, וכשבא לתאר את העצבות ידע שבפועל אי אפשר להדק לגמרי את האצבעות שלא יהיה אור כנראה במוחש, ולזה אמר שעכ"פ תהדק כמה שתוכל, ולפי זה באמת הרמב"ם בכלל לא התכוון לדחיקה. וכן נראה שהבין הברטנורה ולכן לא כתב כלל לדוחקם. אמנם לפי תרגום הרב קאפח התרגום הוא "ותלחצם עד כמה שתוכל", ומזה משמע יותר שהכוונה ללחוץ להקטנת המידה, אך זה ודאי אינו קושיה על המאירי והברטנורה שלא ראו את תרגום הרב קאפח. אכן יש להעיר שלכאורה הברטנורה בכל מקרה לא דייק שכן הרמב"ם מדבר על לחיצת האצבעות כשמודדים ששה טפחים, והוא מדבר על קירוב האגודלים כשמודדים טפח. ולכאורה אכתי יש להקשות מהמציאות על נוסח הרמב"ם ללחוץ במדידת ששה

טפחים שכן בפועל אדם לא לוחץ ומצמצם את מרחק האצבעות זה מזה כשמודד טפח על טפח, ולפי מה שביארתי שהטפח נמדד בשורשי האצבעות בכלל לא נראה שהוא יכול להקטין את המרחק בשורשי האצבע על ידי לחץ על האצבעות. לכן נראה שמה שכתב הרמב"ם "ותלחצם" כלל לא מוסב על האצבעות אלא על הטפחים, דהיינו שעצם הצמדת האצבעות באופן שלא ישאר אור ביניהם כמו המרווחות היא ההקטנה הראשונה הניכרת גם בשורשי האצבע, ובנוסף לזה גם תלחץ את הטפחים זה לזה שזה יוצר הקטנה נוספת, והרמב"ם פשוט מתאר מה עושים כדי להקטין את מידת הטפח ככל האפשר, ולפי זה אכן יוצאת בסופו של דבר הקטנה מועטת (קרובה לשיעור הרשב"א) ומובנים שפיר כל דבריו במציאות.

וראיתי עתה שבבית שאול (פלדמאן עמ' מט) הביא כמה ראיות לשיעור של יתרון חצי אצבע לטפח, ואלו הן:

א. בנידה מו ע"א איתא ששופר הוא גם 'כדי אחיזה' וגם טפח. 'כדי אחיזה' הוא ארבע וחצי אגודלין כפי שעולה מרש"י בעירובין נב. וכיון שטפח הוא רק ארבע אגודלין על כרחך הכוונה בשופר לטפח שוחק.

ב. במשנה כלים כט, ו איתא בידות ששיעורם טפחיים וכתב הרע"ב משום דאוחז הכלי בשתי ידיו ובאלו הכלים שאוחז רק יד אחת די בטפח, כיון שברש"י עירובין מבואר שבית אחיזה הוא טפח וחצי אצבע קשה למה סגי כאן בטפחיים, על כרחך דהוא טפחיים שוחקות שהם שני טפחים ואצבע עוצבות.

ג. לשיטת רש"י ותוספות מן כתפו של אדם לארץ יש ג' אמות, וכשמושיט ידו למעלה מראשו הוא ד' אמות שוחקות. כיון שבפועל ידו נמצאת מעל כתפו אמה וחצי יוצא שד' אמות שוחקות הם ד' אמות ומחצה מצומצמות (אמנם ציין שלשיטת הרי"ף והרא"ש כשפושט ידיו הוי ד' אמות מצומצמות, ועל כרחך דקומת אדם עם הראש הוא ג' אמות).

ונלענ"ד להשיב על דבריו:

א. מצינו כמה שיעורים ל"כדי אחיזה". השיעור המובא לשופר בגמרא הוא "כדי שיאחזנו ויראה לכאן ולכאן", ואם כן משם משמע דוקא שכדי אחיזה הוא פחות מטפח, ולא טפח כפי שכתב, שהרי משמע שרק לאחר שמוסיף עליו "כדי שיראה"

יהיה טפח, וכפי שפירשו הראשונים המובאים בטור או"ח סי' תקפו. ומה שיש ראשונים האומרים שהוא טפח שוחק אינו דבר שנלמד מהמילים כדי אחיזה אלא שגרסו כך בגמרא לגבי כל חמשת הדברים הנזכרים שם (ראה ביאור הלכה תק"ו ד"ה ד' גודלין). אמנם מצינו גם כדי אחיזה גדול יותר. לגבי אחיזה בבגדים לקורעם מצינו "אין אחיזה פחות מטפח" (מועד קטן כב ע"ב), וכדי אחיזה חבל המדידה לפי רש"י בעירובין הוא ארבע וחצי אגודלין, וכדי אחיזה המובא בחולין ככג ע"א בעור המופשט מהבהמה הוא לפי המסקנה שם שני טפחים. ונראה בפשטות שהשיעורים השונים נובעים מהחפצים שאותם באים לאחוז, ולמעשה אין ללמוד מזה דבר.

ב. כדי אחיזה של כלים הוא כמו כדי אחיזה של בגדים לקורעם, ואין ללמוד מזה דבר.

ג. לפי דבריו יוצא שמה שאמרו בגמרא עירובין מח ע"א גופו ג' אמות וכשפושט ידיו ד' אמות פירושו שגופו ג' אמות מצומצמות עד כתיפו, וכשפושט ידיו הם ד' אמות מרווחות, והדוחק מבואר. ובכל מקרה לפי הרי"ף והרא"ש שכשפושט ידיו הם ד' אמות מצומצמות, וזה אינו מתאים למציאות לפי מי שסובר שאמה מצומצמת היא 46 ס"מ, כי לפי זה צריך לומר שהאנשים היו ננסיים.

ו. כתבת: "ודאי שאין לחלוק על דברי ספר הבתים בדעת הרשב"א".

אכן אין ספק שהרשב"א מתכוון שהחצי אצבע לאמה הוא שיעור של תוספת יחסית, אך השאלה היא מה דעת ר"י מלוניל שעל דבריו רוצה כבודו להסתמך. מהיכן לקח הר"י מלוניל את השיעור של חצי אצבע? בתשובה הראשונה שכתבתי לך שיערתי שאולי מקורו ממה שכדי אחיזה בחבל הוא ארבע וחצי אגודלין, ומצינו שכדי אחיזה של בגדים טפח, וכיון שטפח בדרך כלל רק ארבע גודלין, ביאר שמדובר בטפח שוחק. אך לאחר שראינו ש'כדי אחיזה' בגמרא נאמר גם על יותר מטפח וכן על פחות מטפח, ובררנו שהוא משתנה לפי הדבר בו אוחזים, קשה להניח שלר"י מלוניל היה פשוט שכדי אחיזה של חבל ארוך וכבד שמושכים אותו שני אנשים שווה לכדי אחיזה של בגדים, ולכן קשה להניח שזה המקור שלו. לכן יתכן שלמד מהאמות של שער שושן והוא סבור שזה מלמדנו שכל תוספת של

מידה שוחקת היא חצי אצבע, ולפי זה אפילו מדבריו אין הוכחה שיתרון השוחק על העצב הוא תמיד ביחס של שמינית<sup>2</sup>.

ז. בענין המהרי"ץ המובא בבית שאול כתבת: "הוא לא כתב כן מחמת דחוקות אלא ס"ל שהעצבות נמדדות בראש האצבע והשחוקות באמצעה".

אתיחס לגוף דבריו, אף שגם כבודו לא מקבלם. לענ"ד העיקר בדברי המהר"ם שאי אפשר לומר על מדידה שחכמים אמרו שיש לעשותה הלכה למעשה בכל המידות שהיא בראש אצבע כיון שראש האצבע אינו מקום מסוים, וכיון שלא פירשו היכן למדוד חייבים לומר שהכוונה למקום הרחב שבאצבע. מה שלפי גרסת רבותיו של רש"י אמרו בזבחים סג ע"א "אצבע בזכרותו" י"ל שנאמר על מידה מסויימת שהיתה בכבש המזבח ולא חייבת להיות מוגדרת אצלנו למעשה, והוא כאילו אמרו ששם המידה היא באצבע קטנה יותר בלא צורך לפרט כמה היא קטנה.

הבית שאול לא אמר את מה שייחס לו הרב בניש שתמיד מוסיפים חצי אצבע אך הוא אומר חידוש אחר. לדעתו הרשב"א לא התכוון לומר שהבדל שוחק מעצב הוא חצי אצבע, אלא שמלבד יתרון השוחק על העצב יש להוסיף חצי אצבע מחשש טעות במידות. ועל זה לענ"ד יש לתמוה טובא, דבודאי הרשב"א מדבר להדיא על יתרון השוחק על העצב.

ח. בענין דברי רב האי גאון ורבינו חננאל כתבת: "מצאנו שרה"ג ור"ח כתבו שהלוג הוא רטל והבינו השש"ת ועוד שכונתו לרטל שהיה בזמנם והוא כשיעור הגדול וכמ"ש הרי"ף, אולם אין הכרח לזה וכונתו שהלוג של התלמוד נקרא רטל ואין כונתו ליתן שיעור מעשי לזמנו שלו".

לא הבנתי את הדחיה למסקנה הפשוטה מדבריהם. למה יאמרו ר"ח ורב האי שלוג נקרא רטל אם באמת רטל אינו לוג, האם באו ללמדינו טעויות שיש בלשון העולם? איך יתכן לומר שרב האי קובע שרביעית היא רבע רטל כשלפי האמת

(כ). אם בדעת הרשב"א הסכמת ב"ה שהוא לפי יחס ולא שיעור קבוע של חצי אצבע, וכן מסתבר מאוד וכפי שכבר כתבתי - למה לומר שהר"י מלוגיל ור' מנוח יסברו אחרת בפרט זה שאין לו היגיון והוא השערה בעלמא, עדיף טפי לומר כפשטות הדברים וכמו שהוא במציאות שהוא יחס של שמינית והוא לכל המידות, כמו שלרשב"א הוא ביחס.

היא שיעור אחר. איך יתכן לומר שר"ח קובע ששיעור סעודה של ריב"ב חצי ריטל כשבאת הוא שיעור אחר?

ועל מה שהקשית: "אם ר"ח ורב האי היו חולקים על רב הילאי וסיעתו - הריצ"ג וספר העתים היו צריכים לציין זאת ולא לסתום כגאוני קמאי".

יש להשיב: מסתבר שריצ"ג והעתים לא ראו כלל את פירוש רב האי לטהרות כי לא מצינו שהביאו דבריו, ולכן לא קשה למה לא ציינו שרב האי חולק.

לגבי רבינו חננאל לא מצאתי שהרי"ף גאות מביא את פירוש ר"ח לעירובין, ויתכן שלא ראה אותו. אכן ספר העתים מביא מפירושו לעירובין (בס"ל), אך הוא גם מביא את גרסת הרי"ף הראשונה שהיא כר"ח, וי"ל שמאחר שכתב שהרי"ף חזר בו לא הוצרך לציין שר"ח כתב כגרסה הראשונה של הרי"ף שהיא כפי שידוע בדרך כלל כרבינו חננאל.

והקשית עוד על דברי: "לפי דבריך יצא דבר מוזר שמצד אחד קיבלו שהרביעית היא רבע רטל של זמנם שזה שווה לשיעור הגדול בשליש, ובשיעור הביצה וכן חלה ושאר הדברים עשו כדעת רב הילאי שזה השיעור הקטן ולא שמו לב שביצה ומחצה לא שווה לרביעית, שהרי אתה מודה שהם לא חילקו בין לח ליבש, וזה דבר שאין הדעת סובלתו וכל בר דעת מבין ויכול לשער בנקל ביצה ומחצה ולראות שאין זה שווה לרביעית לפי מה 'שקיבלו הם במסורת' לפי דבריך, ויוצא שגם הגאונים וגם הרמב"ם כולם לא שמו לב לדברים כ"כ פשוטים..."

איני אומר כך. שים לב שכתבתי והדגשתי שלדעתי רב האי ורבינו חננאל לא הורו להלכה כדעת רב הילאי כלל וכלל אלא כפי המסורת שבידם<sup>כא</sup>. אמנם תמיה זו יש לשאול לכאורה על רש"י שכתב שליטרא הוא לוג, ואף שאין הליטרא שלו כשיעור של הגאונים, מכל מקום גם אינה כשיעור לוג של רב הילאי, אך אנו מוצאים בספר האורה (סי' נ) שכתוב שם ככל הנראה (יש שם תיקוני גרסא) כשיעור של רב הילאי. אך ספר זה אינו רק פסקים של רש"י, יש בו גם לקט נרחב של

כא). לפי המסורת שבידם אם לא חילקו בין יבש ללח כמו שהודית שכך הם סברו יוצא בצורה ברורה שרב הילאי טעה בשיעור והביצה אינה 50 סמ"ק כמו שעולה משיעורו אלא כ 70 סמ"ק [לערך] וההפרש הוא גדול והיו צריכים לומר שהוא טעות ולמה אמרו לשואלים שאם רוצים לעשות כשיעורו יעשו.

פסקים שמקורם בספר העיתים לר' יהודה אלברצלוני, וכנראה פסק זה הוא אחד מהם.

כתבת: "ובדעת ר"ח הוא מוכרח יותר דאם כונתו לתת מידה לפי השיעורים בזמנו למה לא שינה גם את שאר השיעורים האמורים בגמ' לפי זמנו".

ר"ח מפרש למעשה במידות שהיו בימיו את השיעור של הככר שאמרו שם בגמרא לפי שתי השיטות, וכל שאר השיעורים נלמדים שם בגמרא משיעור הככר, ולכן לא הוצרך לפרש את שאר השיעורים.

כתבת: "וגם אמאי לא כתב את השיעור בכספים של זמנו כמו ששיערו שאר הראשונים לפי הכספים שבזמנם".

רבינו חננאל לא מחויב להיות זהה לראשונים אחרים, די במה שכתב את ההשוואה לריטל שבזמנו היה משקל ידוע.

כתבת: "התוס' בסוטה ה' ע"א כתבו בשם הר"ח שרביעית היא כ"ה סלעים, אולם בערוך ערך רבע כתב בסתמא [כדרכו מהר"ח] כ"ה 'כספים', ובודאי שזו הגירסא האמיתית [וכפי שהאריך במדות ושעורי תורה עמ' רס"ז עי"ש]".

בהערות הרב דוד מצגר על פירוש רבינו חננאל למסכת סוטה (מוריה רע-רע עמ' יא) ציין שלפנינו לא נמצא הדבר ברבינו חננאל, והיינו שכתב כך אחרי חיפוש בכת"י. שכיח בתוספות שכותבים בשם ר"ח ובאמת הוא ר"ת או מפרש קדמון אחר. הערוך מביא לפעמים דברים בסתמא שאינם מרבינו חננאל, ולכן אין ראיה ברורה שיש לייחס דברים אלו לרבינו חננאל. מכל מקום גם אם יש סתירה ברבינו חננאל, לכל היותר נשאר בצ"ע, אך לא יתכן לפרש שכתב שריטל הוא ליטרא כדי ללמדינו טעויות של אנשים.

ט. כתבת: "אדרבה רה"ג בפירוש טהרות כתב שרביעית היא ביצה ומחצה וזה מה שעשו בפועל וכמו שכתבו הריצ"ג וספר העתים ולא מצינו לאף אחד שיכתוב להדיא את השיעור בכספים בשיעור הגדול בשליש יותר".

אין ספק שלפי רב האי ביצה ומחצה הוא רביעית, אך לפי מה שביאר שרביעית היא ריטל יוצא שביצה ומחצה הם 108 סמ"ק.



ובודאי מצינו מי שכותב את השיעור הגדול בכספים. תשובות הגאונים והרי"ף לפי התיקון.

י. כתבת: "עיינ בהקדמת מהדורת מירסקי שזה עפ"י 10 כתבי יד, וגם פירוש ר"י ור"ש מהראשונים שיש על השאלות - אין על שאלתא זו וזה אומר שגם להם לא היתה שאלתא זו, ודי בזה".

מירסקי כותב שככל הנראה הנוסח הזה הוא מהגליון, וכן מסתבר שאינו איזה המצאה של אחרונים אלא נוסח קדמון שהרי הוא מופיע בדפוס הקדמון. יתכן שהוא הגהה של בעל השאלות עצמו. ובשאר כת"י אינו מופיע כי העתיקו מהנוסח הראשון<sup>כב</sup>.

יא. כתבת: "הערוך העתיק באותו ערך את כל דברי רה"ג הנ"ל בסתמא כדרכו".

ענה מצאתי שהערוך הביא את כל הדברים בערך דרס. אך אינו מייחס את הדברים לרב האי, ומביא גם מה שכתב שם פעמיים שריטל הוא לוג. במהדורת עפשטיין כתבו שבשני כת"י של הערוך הנוסח הוא "ס"ו כסף", אך ממהדורות הערוך השונות שגם הם יצאו על פי כתבי יד כתוב "ט"ו". בכל מקרה טעויות כאלו שכיחות וקשה מאוד לדקדק מה הנוסח הראשון. אין דרכו של הערוך לעמוד על סתירות מעין אלו כשהוא מצטט דברים שכתבו אחרים<sup>כג</sup>.

יב. כתבת: "מזה שכתבו בפשיטות את השיעור כ"ה דרהם ושיערו לפי מה שכתב רב הילאי ולא כתבו שיש חולק על זה זה ראה שלא הכירו מי שחולק".

זה שהם לא הכירו אינו מלמד דבר, ומה זה משנה כשאנו רואים לפנינו שרב האי ור"ח כותבים כך, וזו מסורת ידועה גם אצל רבינו גרשם ורש"י. הם גם לא הביאו שיש מי שפקפק בשיעורו של רב הילאי, למרות שרואים להדיא מהעיטור והריטב"א בשם הגאונים שבודאי היו גאונים שפקפקו בזה.

כב). אולם 'יתכן' שלא, וא"כ אין להביא כלל דעת השאלות בענין עפ"י השערה רחוקה שבכל כתה"י והראשונים אין זכר לשאלתא זו ואולי לא הגיע אליהם הנוסח המתוקן של השאלות ורק למדפיס הראשון הגיע הנוסח המקורי שהיה גנוז כ 700 שנה ונודע רק לו ועד היום לא מצאנוה...

כג). פשוט לכל מבין שהנוסח האמיתי הוא ס"ו ולא ט"ו, הנוסח צ"ו לא מופיע באף מקום.

יג. כתבת: "אנו סומכים על דברי הקדמונים ובפרט על ספר העתים שנחשב כמעט תלמיד של הרי"ף יותר מדברי האחרונים".

אין כאן דבר של שיקול דעת של ראיות לכאן או לכאן שבזה נאמר הראשונים היו גדולים יותר. ספר העיתים הבין כך כי לא ראה בגאונים שמלקים בין משקל מים משקל רמח, אך הרשות נתונה להבין גם אחרת במיוחד לאור מה שהבאתי שאכן יש גאונים שעמדו על כך שיש חילוק בין משקל המים למשקל הקמח.

יד. כתבת: "אפשר לומר שבאמת הרי"ף נמשך אחרי תשובת הגאון באוה"ג עירובין עמ' 19 לפי מה שדייקת שהזכיר שם קמח באגדה, אולם לאחר מכן דקדק יותר בדברי הגאונים היותר מפורסמים כרב הילאי ורב האי ור"י אבן גאנח ועוד ולכן שינה".

בדרך כלל הרי"ף נמשך אחרי רבינו חננאל. רב האי גאון לא כתב כרב הילאי, ור"י אבן גאנח היה ככל הידוע לי בכלל לאחר הרי"ף<sup>(כז)</sup>, וגם אינו מקור שממנו ילמד הרי"ף.



#### סיכום והדגשת הראיה שהתחדשה בתשובתי זו:

נלענ"ד שיש ראיה לסתירת המשערים את האגודל 1.9 ס"מ מסתם אמות המזבח דיחזקאל. יחזקאל מכנה סתם אמה את האמה בת חמישה טפחים, והאמה של ששה מכונה אמה וטפח, ולכאורה היה צריך להיות הפוך, אמה של ששה המשמשת לכל מידות התורה ראויה להקרא סתם אמה, והאמה הנוספת תקרא אמה פחות טפח, משמע שהאמה של חמישה יותר ראויה להקרא סתם אמה כי היא יד אדם בינוני במציאות<sup>(כח)</sup>.

(כד). בן גאנח היה לפני הרי"ף בדורו של ר"ש הנגיד לפני כ 1000 שנה - עי' במבוא לספר השרשים.

גאוני ספרד בני דורו של הרי"ף והם הריצ"ג והעתים נקטו בפשיטות כשיעור הקטן והביאו כן גם בשם הנגיד ולא מסתבר שרק הרי"ף יחלוק עליהם ושאל אחד לא יציין זאת. העיקר הוא שהרי"ף חזר בו מדעת ספר העתים ותו לא מידי.

(כה). עיין לעיל בשם הערך מילין סתירת דבר זה ובנפול היסוד וכו'.

לא מסתבר שאמת היד שלהם היתה 38 ס"מ, וכיון שלפי הסוברים שאגודל הוא 1.9, חמישה טפחים הם 38 ס"מ מוכח מזה שהשיעור 1.9 ס"מ אינו נכון. אך הדברים כן מתאימים לשיעור שלי שאגודל הוא 2.15 שלפי זה אמה שלהם היתה בערך 43 ס"מ שזה דבר המסתבר לפי הנחת החוקרים שגובה ממוצע היה 160 ס"מ.

בברכה רבה

עידוא



### מכתב ו'

בס"ד

לכבוד הרב עמנואל

אתכבד להתייחס להערות הנוספות.

א. כתבת: "עיקר בנייתך על ספר יחזקאל אמה וטופח לפי ההסבר שהסברת, אך קשה על ההסבר לאמה של ששה טפחים וכי לא היו אנשים גדולים יותר מ 1.90 ולמה נקטו דוקא את הגודל הזה לומר שהוא אמה גדולה של ששה טפחים. עיין בספר ערך מילין ערך אמה שכתב הסבר אחר לחמשה וששה טפחים שיש אמה שכף היד סגורה [לאחוזו דברים רכים] ויש אמה שכף היד פתוחה [למדוד דברים קשים] וההפרש ביניהם הוא בדיוק ההפרש בין חמשה טפחים לששה טפחים לשיעור הקטן".

לפי דרכי אמה של ששה טפחים נקבעה כאמת המדידה העקרית כדיני תורה משום שבאמה בגודל זה הדרך למדוד על ידי הנחת היד עם טפח לאחריו, והיא דרך המדידה הנוחה. אע"פ שהאמה במציאות היא אמה של חמישה טפחים, נקראה גם אמת המדידה של ששה בשם אמה מכיון שעכ"פ יש אנשים שיש להם אמה כזו ולא דוקא בגלל בני אדם שגובהם 1.90. ובהתאם לזה לפי שיטת רבי מאיר התורה אומרת זרת על חצי אמה המדידה הרגילה שהיא ששה טפחים, בגלל שבמציאות זרת היא חצי אמת היד. יחזקאל כינה סתם אמה במובח אמה של

חמישה כי שם מדבר על אמה בודדת המתאימה לאמת היד במציאות, וגם לזרת של קרנות המזבח שהיא חצי אמת היד במציאות.

אך לפי הערך מילין כל הענין נשאר סתום. עיקר ההסבר שלו הוא שהעמים הקדומים נהגו למדוד באברי הגוף ואח"כ כינו את קני המידה שעשו לפי אברי הגוף, והיו שתי אמות בגלל שהעמים הקדומים מדדו דברים הנכפפים באמה בלי אצבעות ודברים קשים באמה עם אצבעות. אך לענ"ד כל ההסבר תמוה בגלל כמוה וכמה קושיות גדולות:

א. המדידה הזו משונה כי גם את תופסים בתחילה את הבד ואזי משתמשים באמה קצרה, כל ההמשך צריך להמדד באמה רגילה, ובדרך כלל לא מודדים רק אמה אחת, וכיון שממילא יצטרך לשנות את צורת המדידה לא מובן למה לתפוס את הבד ולא להניחו על משטח כפי שעושים היום במדידות?

ב. לפי דרכו היה צריך להסיק שיריעות המשכן נמדדו באמה בת חמישה, והקרשים באמה בת ששה, אבל ברור מפשטי הכתובים והראשונים שהם נמדדים באותה אמה.

ג. לא ידוע על עם קדמון כלשהוא שהשתמש באמה שאורכה 38 ס"מ. האמות הגדולות הקדומות היו גדולות מ 45 ס"מ. במצרים האמה הגדולה של 52 ס"מ מכונה האמה המלכותית כי היא היתה בשימוש אצל אנשי השלטון, והאמה השניה שמשה את המון העם. אין לזה כל קשר למדידת בדים. ובפרס השתמשו באמה של 52 ס"מ. לפי דרכו יקשה למה העמים הקדומים, המצרים והפרסים, קראו לאמות של 52 ס"מ אמה. איני יודע מה הסיבה שהם קבעו מידה זו, אך אצלנו מסתבר על פ' לשונו של יחזקאל שנקבע כך משום שצורת המדידה הרגילה היא באמצעות היד וטפח.

ד. לשיטת הערך מילין פשט הכתובים ביחזקאל עדיין קשה. מדוע כונתה אמה של חמישה טפחים כאמה סתם. לפי דרכי הדבר מובן ששם מדובר על מדידת אמה בודדת שנמדדת באמת בהנחת היד, ולכן נקראה סתם אמה, אך לשיטתו למה היא תקרא סתם אמה, הרי לא מדובר שם על מדידת דברים נכפפים.

ה. לשיטתו אכתי קשה למה רש"י (על הגמרא בכתובות) מבאר שאצבע האמה משמשת למדידת כלים ובנין, הרי לשיטת רבי יהודה אמת כלים ואמת בנין שונים

בגודלם, ורק אמת הבנין נמדדת עם האצבע, ואם נאמר שהוא כרבי מאיר יקשה למה תלה רש"י את הבריייתא דאזלא דוקא כרבי מאיר.

ו. גם מדרש שכל טוב מוכיח כדברי שהרי הביא את האמה וטפח של יחזקאל כמקור לכך שאמת היד קרויה אמה, ובודאי כוונתו שאמה וטפח של יחזקאל שהיא אמה של חמישה טפחים היא אמת היד במציאות (אכן בערך מילין בהערה כה ציין שממקור זה משמע שלא כדבריו, אך לא עמד על כל הקושיות האחרות הנ"ל, וגם בזה לא תירץ דבר ונשאר בקצ"ע).

ב. כתבת: "בדעת הר"י מלוניל עדיף לומר כפשטות הדברים וכמו שהוא במציאות שהוא יחס של שמינית והוא לכל המידות, כמו שלרשב"א הוא ביחס".

השאלה היא מנין לר"י מלוניל שטפח שוחק הוא בדיוק חצי אגודל? אם נאמר כדבריו שהדבר נלמד מהמציאות נצטרך לומר שיש מקום בכף היד הנראה במציאות אצל אדם בינוני ברוחב ארבע גדולים בינוניים (לשיטתך 7.8 ס"מ), והר"י מלוניל עשה בחינה אצל הרבה אנשים שממנה הסיק שיש צורת הרחבה כלשהיא המוסיפה למקום זה בדיוק חצי אגודל (9 מ"מ), היכן ביד שלך אתה רואה מקום כזה? ובעיקר קשה איך אפשר לקבוע דבר כזה בדיוק ובהחלטה בלי מקור מחז"ל? לכן נראה או שבכל זאת למד מכדי אחיזה (למרות שהראיתי שלכאורה אין זה מקור ברור) ואז נאמר שכוונתו יחסית, או שלמד מהאמה של שער שושן, ולפי זה נאמר שאין כוונתו יחסית.

ג. כתבת: "למה אמרו לשואלים שאם רוצים לעשות כשיעורו יעשו. לפי המסורת שבידם רב הילאי טעה בשיעור והביצה אינה 50 סמ"ק".

יש להבחין מי אמר, ואין להשוות בין דברי רב שרירא לגאונים אחרים. לענ"ד היתה אצל הגאונים מצד אחד מסורת שלוג הוא ריטל, וממנה עולה (בתרגום המשקל שלהם לימינו) שרביעית היא רבע ריטל שהוא 108 סמ"ק, וכיון שרביעית לשיטתם ביצה ומחצה יוצא ממסורת זו שביצה היא 72 סמ"ק<sup>(1)</sup>. מנגד לזה היה השיעור של

(כו). במדות ומשקלות של תורה פרק קה תולה מסורת זו בדברי הירושלמי בסוגית מזונות האשה (כתובות ה, ט) "אמר רבי מנא, מנה ארבע ריטלין", וכעין זה בפאה (פ"ח ה"ד) שגם שם נזכר ענין השתי סעודות הגירסא לפי פני משה (וכ"ה בכת"י רומי) "אמר רבי מנא מנה ארבע ליטריין". הם מקשרים את זה למידת הקב, אך כל הענין לתלות בירושלמי זה אינו ברור כלל כי גם לפי גירסתו לא ברור על מה מוסכים דברי הירושלמי וממילא אין ללמוד מזה על היחס בין ריטל לקב. לפי מהר"א פולדא והגר"א הגירסא היא

המציאות המראה שהביצה היא בערך 50 סמ"ק. חלק מהגאונים (רב הילאי, רב נטורנאי, רב ניסים גאון, רבי שמואל הנגיד) העדיפו ללכת לפי הנראה במציאות, וחלק מהגאונים (שאליות או גאון אחר, רב האי גאון, רבינו חננאל והרי"ף<sup>12</sup>) העדיפו ללכת לפי המסורת, וחלק מהגאונים (רב שרירא, וכן הוא בבעל העיטור והגאונים שמביא הריטב"א) אמרו שהדברים לא ברורים. רב שרירא שונה קצת מאחרים בכך שלמרות שכתב שהדבר לא ברור הכריע למעשה שאפשר לסמוך על רב הילאי. הוא לא הזכיר את המסורת אולי משום שלכאורה היא אינה מתאימה למציאות של גודל הביצה, אך אין זה מונע מבנו רב האי ללכת בדרך אחרת<sup>13</sup>.

אוסף עוד דברים שהתבררו לי עתה.

רבינו חננאל סיים על פירושו בעירובין: "וראינו לרבותינו הגאונים זצ"ל פירוש זולתי זה הפירוש אבל זהו קבלה ומסורה בידינו".

בהערות על ר"ח ציינו לפירוש רבינו ניסים, ואכן מסתבר שכוונתו לשלול את פירוש רבינו ניסים שכתב את השיעורים לפי רב הילאי, ועל זה כתב רבינו חננאל שהוא מנוגד למסורת. ומזה יש הוכחה לדברי שרבינו חננאל הלך כאן על פי השיעור במסורת הריטל נגד מה שנראה בעין. מה שעיקר המסורת הוא סביב ענין הריטל עולה גם ממה שהוא מפרש את כל הסוגיה שוב ושוב בהשתמשות במידת ריטל, ולא הסתפק רק בציון לשיעור המידה בריטל בהתחלה או בסוף, ופירוש שאר הגמרא לפי לשון הגמרא (במידות ושמקלות של תורה עמד על קושי לשוני זה) וכבר כתבתי שכך נראה מרב האי שריטלין הוא מילה זהה ללוג.

הרי"ף כדרכו הולך על פי רבו רבינו חננאל. כך נראה גם מהעיתים סי' עה שהביא את פירוש רבינו חננאל (בלי להזכיר את שמו) ומסיים בדברי הרי"ף כמסכם את דברי רבינו חננאל בלשון "הלכך". וזו לשון הרי"ף שהביא שם: "הלכך כד

<sup>12</sup>תניא ד' ליטריין, בלי קשר גם למנה, וביאר הגר"א דזו ברייתא החלוקת על המשנה האומרת ששיעור הירק רק ליטרא. וכן הוא לפי הר"ש סירליאו הגורס "אמר רבי מנא תיניא ארבע ליטריין" דהיינו שנותן שיעור בתאנים לחות שלא נאמר במשנה, ולפי גירסאות אלו בודאי אין ללמוד משם דבר.

<sup>13</sup>זו). כבר השבתי שאין שום ראיה מהמנויים כאן לבד מתשובת גאון שאינו ידוע.

כח). לא זכור לי מקום שרה"ג חולק על אביו ועוד בלי להזכירו ועוד בדבר כ"כ מהותי שהרי עושים קידוש ואוכלים כביצה ושותים רביעית וכן שאר הדברים באופן סדיר ותדיר ואיך לא ליכנו הדברים, הדברים רחוקים וזרים.

הויין שמונה סעודות בקב והקב יש בו ארבע מאות וזו גדולים שהן ארבע מאות דינרים נמצא הקב ארבע ריטלין כל ליטרא מאה וזו שהן מאה דינרין והמאה דינרין הן במשקל של ערביים שהיא א"ל קרוא"ן קמ"ד וזו כייל והן ליטרא הויין שתי סעודות ליטרא קמח ובכל סעודה חצי ליטרא קמח".

ויש לשאול (ועמד גם על כך במדות ומשקלות של תורה) למה אמר "שהם ארבע מאות גדולים שהן ארבע מאות דינרים", היה צריך לומר רק שהן דינרים, דפשוט שכל זה קאי על הזוזים שבגמרא, והכפל אינו מובן.

לכן נראה שהלשון "ארבע מאות גדולים" היא מדברי רבינו חננאל ששמע זאת הרי"ף מפיו כסיכום לסוגיה, ולפי שהמילה גדולים לא כ"כ מובנת ביאר הרי"ף שכוונתו לדינרים לאפוקי כסף ערבי, וכן כל השאר הוא סיכום וביאור של הרי"ף שאומר על פי שיטת רבו רבינו חננאל. ולפי זה מסתבר שמה שתיקן אחר כך הוא משום שהקמח קל בשליש מהמים<sup>ט</sup>, ולא בא לחלוק על עצם השיעור ששמע מרבו במסורת.

כך נראה גם בתשובת הרי"ף בסי' שיב: "יטול לשיתופי מבואות שתי סעודות שהם שני שלישי ליטרא של קמח במשקל".

כיון שליטרא שלו היא קמ"ד דרהם הרי ששני שלישי שלה הם צ"ו דרהם. והוא מדגיש שמדובר במשקל של קמח, ומזה משמע כפי שכתבתי שמה שתיקן לק' דרהם הוא רק משום שהשתמש בנוסח הראשון, אבל המידה המדויקת יותר לשיטתו היא משקל קמח המקביל לצ"ו דרהם כי קמח קל מהמים בשליש.

בתחילה הסכמתי עם כבודו שבעל העיתים סבר שהרי"ף חזר בו, אך עתה נראה לי שאינו מוכרח כלל. הרי"ף לא היה רבו, ויתכן שהוא סבר שהעיקר לנקוט כרבי שמואל הנגיד, ולא הזכיר שיש שיטה אחרת בהלכות קידוש כי בעיניו אינה העיקר. אך כשהגיע לסוגיא בעירובין הביא את דברי רבינו חננאל והרי"ף והתיקון

(ט). הרס"ג בסידורו עמ' ק"א כתב שמשקל הקמח החייב בחלה הוא תש"כ דרה"ם, ומבואר שמשקל הקמח אצלם היה כמשקל המים, ולומר שהרי"ף וכולם כיונו לדבר שלא כתבוהו מעולם וסמכו על המבין שידע שמשקל הקמח אצלם הוא כשליש מהמים הוא גם דבר רחוק מאוד, דהא הרמב"ם לאחר שבדק הדבר קבע כן, ואף הדגיש שכל זה בקמח מצרים, והרי הדבר תלוי בסוג הטחינה כנודע, ואיך יסתמו כמתנבא מפי הגבורה וכהל"מ שזהו יחס הקמח למים בלי להזכיר כלום, וע"כ גם זה נראה מן הדוחק מאוד, והעיקר שהשינוי לא היה משום משקל הקמח אלא חזרה גרידא וכדעת שאר הגאונים.

שלו כי הם אלו שכתבו פירוש על הסוגיה. ומה שלא ראה צורך שם להבהיר שיש לרבותיו שיטה שונה הוא משום שכבר הזכירה בסי' מא.

גם בכפתור ופרח (פרקים טו-טז) רואים שהיה ברור לו שיש בזה שתי שיטות שונות ומביא את שיטת הרי"ף ור' יונה אבן גאנח מול שיטת הרמב"ם לגבי שיעור חלה ורביעית כחולקים זה על זה (אכן כבר העירו שמה שמייחס לר' יונה כנראה אינו נכון כי הלך לפי תרגום אבן תיבון, והוא גם לא מתייחס לתיקון של הרי"ף<sup>ל</sup>), אך מכל מקום לעצם הענין נראה שהצדק עמו שהיו בזה שתי שיטות שונות).

הזכרנו שיש תשובת גאונים נוספת האומרת כרבינו חננאל והרי"ף, אך יש לדון אם היא מגאון לפני הרי"ף או מישוהו המסתמך על דברי הרי"ף הראשונים.

בתשובת הגאונים (המובאת באוצה"ג ביצה עמ' 19) הלשון במקורה הערבי הוא: "ואמא שתי סעודות פחדהא רטל דקיק באלבגדאדי אלד'י הוא קמ"ד דרהם כיל".

הרב וייס (מדות ומשקלות של תורה עמ' רפא) כתב שבדק בכתב היד של מאמר המידות של הרב עקנין המביא גם הוא תשובה זו, וראה שיש שם תוספת של 9 מילים, ולפי התרגום שלו מה שכתוב שם הוא: "אכן שיעור שתי סעודות 'א"כ אמר רבינו יצחק אלפאסי ז"ל שיעור שתי סעודות' ליט' קמח במשקל הבבלי שהוא קמ"ד דרהם כיל".

ניכר שתוספת זו הושמטה מהמדפיס בגלל חילופי שורות במילים שתי סעודות, והרב וייס הסיק מזה שמדובר כאן בציטוט של הרי"ף, אך ציין שאינו ידוע לבאר מה משמעות הראשי תיבות "א"כ". מה שמאפשר לו לומר שהיא תשובה על פי הרי"ף ולא של גאון שחי לפניו<sup>לא</sup> הוא התרגום שלו למילים "באלבגדאדי" - במשקל הבבלי, ובזה נדחה הדיוק שדייקתי מזה שמדובר כאן על קמח בגדד שמדובר בגאון בבלי שקדם לרי"ף. אך לענ"ד התרגום 'במשקל הבבלי' אינו נכון כי לפי זה היה צריך להיות המילה 'שהוא' לפני המילה במשקל. לכן יש לפרש כפי שכתבתי שמדובר באמת בגאון הקודם לרי"ף, ומה שכתוב "א"ה וכו' " פירושו כמו 'אמר הכותב כך אמר רבינו יצחק אלפאסי שיעור שתי סעודות'. דהיינו

ל). כיון שגם את זה לא ראה, אז מה הראיה מדבריו, פשוט שלגירסת הרי"ף לפנינו ולגירסת הרי"ף אבן גאנח המשובשת יש כאן מחלוקת, אולם מדהא [הרי"ף אבן גאנח] ליתא הא [הרי"ף] נמי ליתא, ואין מחלוקת למעשה, וכולהו ס"ל כדעת רב הילאי ורה"ג וסיעתם.

לא). ברוך שכינותי לאמת, והרוצה לידחק ידחק גם כאן.



שהכותב שהעתיק תשובה זו מעיר שכך אמר גם הרי"ף על שיעור שתי סעודות, ותו לא מדי.

ד. כתבת: "אין להביא כלל דעת השאלות בענין עפ"י השערה רחוקה שבכל כתה"י והראשונים אין זכר לשאלתא זו".

גם נוסח השאלות שהוציא הרב אהרן קאמינקא הוא על פי כת"י, וגם הנצי"ב בהעמק שאלה (פתח העמק אות ב) השתמש בכת"י משנת ר"כ, ומבאר בפתח העמק (אות ג) שהשאלות נכתב בתחילה באופן אחד, ואחר כך הוסיף עליו המחבר עוד ועוד. בכת"י אלו הנוסח מופיע. בהחלט אפשרי שיש גם כתבי יד קדומים עוד יותר שהיו לפני המדפיס ולא הגיעו לרב מירסקי. הרב מירסקי עצמו מציין לפעמים שיש כת"י שבהם מופיע דבר שאינו בכת"י אחרים. וספר שיצא 800 שנה לפני שהיה בכלל דפוס בודאי יש לו עוד הרבה מאוד כת"י שלא הגיעו לידי מירסקי. עכ"פ לא מסתבר שהמדפיס או בעל הכת"י של הנצי"ב המציא את הדבר, ובודאי ראה מקור קדום עוד יותר<sup>לב</sup>. אנו סומכים על תשובות הגאונים הרבה פעמים גם בלי שיודעים מי בדיוק כתב את התשובה, ומאי שנא. דברי רבינו חננאל שדבריו הם במסורת וכל לשונו בתחילת דבריו שמקבילה לשאלות מחזקים את ההשערה שהוא מתבסס על נוסח זה גם אם אינו מבעל השאלות עצמו.

בענין התרגום של השיעורים לאוקיות בשאלות, מלבד מה שכתבתי לעיל שיתכן שיש בזה ט"ס, יש לציין שנראה שלא בכל המקומות הריטל היה י"ב אוקיות כפי שנראה מתשובת רב שרירא גאון המובאת בספר המנהיג עמוד תשלב "ליטרא של בגדא"ד שיש י"ג אוקיות בליטרא" וכן עולה מתשובת הגאונים (שערי תשובה סימן שכו) בתשובה המיוחסת לרב שרירא: "וששאלתם תשעה קבין שיעור כ"ז ליטרין במדת בבל וכל ליטרא מי"ג אוקיא. עיסת חלה ע"ב אוקיאות. שיעור כוס של ברכה שתי אוקיאות ומחצה".

השיעור לפי תשובה זו מתאים לשיעורי רב הילאי (לפי ההנחה שאוקיה היתה תמיד 10 גרם שכ"כ חוקרי המטבעות יוצא מדבריו שביצה היא 48.75), וכפי שכתבתי שרב שרירא למעשה כן נקט כרב הילאי, אך מדבריו עולה שהליטרא שלו שונה

לב). אולם כבר ציינתי שגם ב' מפרשי השאלות היחידים שיש לנו מהראשונים לא ראו שאלתא זו, וא"צ להרחיב בזה יותר.

מהליטרא של הרי"ף, שלפי הרי"ף היא 144 דרהם ולפי דברי רב שרירא היא 130 דרהם.

יתכן שבימי רב האי והרי"ף שיעור הליטרא בדרהם השתנה. אך עיקרה של המסורת היה השוואה בין ליטרא ללוג כפי שנראה גם מרש"י ורבינו גרשם.

ה. כתבת: "פשוט לכל מבין שהנוסח האמיתי הוא ס"ו ולא ט"ו, הנוסח צ"ו לא מופיע באף מקום".

אציין למה שראיתי עתה מתשובות גאוני מזרח ומערב סימן רלה שגם שם מובאים דברי רב האי על פי כת"י "ושיעורו ט"ו כסף". יש כאן טעות דמוכה, אך אות ט' יכולה להחליף אות צ כמו שיכולה להחליף אות ס.

עכ"פ ביארתי שגם לפי הנוסח ס"ו, י"ל שנקט כאן את השיעור של רב הילאי כי הוא מתאים בערך לשיעור של רב האי לפי ההנחה שהשיעור של משקל הפת הוא שליש פחות מהמים<sup>לג</sup>. דבר זה היה ידוע אצל חלק מהגאונים כפי שרואים מהתשובה המובאת בשבולי הלקט וגם מר' יונה בן גאנח בערך אי"פ שכתב שהאיפה מכילה מן היבש ארבעת אלפים ושמונה מאות וזו ומן הלח שבעת אלפים ומאתים<sup>לד</sup>.

ו. כתבת: "גאוני ספרד בני דורו של הרי"ף והם הריצ"ג והעתים".

הרי"ף חי בין תשעג לתתסג (1013-1103) הריצ"ג קדם לרי"ף ומקביל לרבינו חננאל (הוא נפטר בזמן בו נולד בעל העיתים). הרי"ף ברח לספרד והחליף אותו כראש

לג). משקל הקמח קל בשליש מהמים, אבל בפת לא שמענו, ותלוי בפת ספוגנית או במצה למשל שהיא כחצי מהמים, או במצה הרכה שהיא כבידה ושיעורה כמשקל המים כנודע, והדבר משתנה, וע"כ בודאי לא כיון לפת מסויימת שהיא כשליש מהמים, ולכן העיקר שהוא דיבר בעצם הדבר לפי משקל הביצה האמיתי ולא לפי ערך הפת שלפניו שבזה כל אחד יבחן וישער, ולכן העיקר שהוא ס"ו כסף וזה כשיעור הקטן.

לד). ודאי שאין כונתו משום שהפת קלה בשליש מהמים, דהא לא מיירי שם בפת כלל אלא ביבש ויבש יכול להיות כל דבר ולא רק קמח או פת, ואדרבה מכאן אפשר היה להביא ראיה לשיטתך שדעה זו סוברת שיש הבדל עקרוני בין מדות הלח למדות היבש למדות הלח בשליש, אולם ר' יונה סיים שם מצאתי זה בקצת פירושים, ומצאתי בקצתם מה שהוכרנו בה באות הבית בזכרנו אלפים בת יכיל ע"כ, ושם פירש שאין הבדל בין הלח ליבש וכמו שהבאתי בתשובות הקודמות, ונראה שתופס פירוש זה לעיקר משום שפירש כן גם בעוד מקום וכמו שהבאתי לעיל.

הישיבה לאחר שנפטר. בעל העיתים מאוחר מעט לרי"ף (היה בן 30 כשנפטר הרי"ף<sup>(לה)</sup>).

בברכה רבה

עידוא



## מכתב ז'

בס"ד

לכבוד הרב עמנואל

תשובתי לדבריך:

א. כתבת בהערה כ"ז: "אין שום ראיה מהמנויים כאן לבד מתשובת גאון שאינו ידוע".

כבר הראיתי שאין ספק שזו שיטת רבינו חננאל כיון שכתב בהדיא שאמנם דבריו הם בניגוד לגאונים אחרים אך הם דברי קבלה, ומסתבר שכוונתו לשלול את השיעורים של רבינו ניסים. וכן נראה מלשון הרי"ף שדבריו בנוסחה הראשונה הם ביאור לדברי רבו רבינו חננאל. לא מצאתי בדבריך התייחסות לראיות אלו.

ב. בהערה כ"ח: "לא זכור לי מקום שרה"ג חולק על אביו ועוד בלי להזכירו ועוד בדבר כ"כ מהותי שהרי עושים קידוש ואוכלים כביצה ושותים רביעית וכן שאר הדברים באופן סדיר ותדיר ואיך לא ליבנו הדברים, הדברים רחוקים וזרים".

מצינו הרבה פעמים סתירות בתשובות בשם רב האי<sup>(ל)</sup>. אציג מקור אחד.

בטור חושן משפט סימן צו כתב: "ואשת איש כתב רבינו האי שאין משביעין אותה", ומיד אחר כך הביא תשובה לגאון שאומרת שכן משביעים. בבית יוסף (שם אות כד) ציין שהתשובה לגאון מקורה בספר התרומות בשער ל"ו (ח"א סי' ו) בשם רבינו שרירא ורבינו האי. ונראה להדיא שהטור לקח מספר התרומות אם כן כיצד

(לה). כל זה נקרא בני אותו הדור שחיו בהקבלה של מספר שנים לכאן או לכאן.

(לו). אין זה מן הענין דאנו דנים על מחלוקת רב האי עם אביו רב שרירא, ולעשות אוקימתות והמצאות בדברי הטור והתרומות במקום שציינת אין זה דרכי ואין להביא מזה 'ראיה' שהם חולקים.

יתיישבו הדברים של הטור, האם הוא לא ראה שבספר התרומות התשובה מיוחסת לרב שרירא ורב האי?

נראה שהטור הבין שבתחילה הייתה תשובה של רבינו שרירא שרב האי הצטרף אליה, אך אחרי מות אביו כתב רב האי תשובה אחרת שלא כדבריו. ונראה לענ"ד שבאופן זה יתיישבו הרבה סתירות בתשובות רב האי. כאן אנו עוסקים בדברים מצויים בכל יום, אך הדבר אינו מכריח שרב האי יגיע עם אביו לאותה מסקנה. במציאות בדרך כלל לא מדקדקים בשיעור ויוצאים ידי כולם, ויש להניח שכך נהג רב שרירא בביתו. רב האי בחיי אביו לא פרסם תשובות שונות בתוכנם מאביו, והוא אף כיהן כראש השיבה עם אביו, לכן הוא חתום על תשובת רב שרירא. אך אחרי מותו כתב רב האי מה שראה לו שלא כאביו, ולא רצה לכתוב שהוא חולק על אביו מפני הכבוד.

ג. הערה כ"ט: "הרס"ג בסידורו עמ' ק"א כתב שמשקל הקמח החייב בחלה הוא תש"כ דרה"ם, ומבואר שמשקל הקמח אצלם היה כמשקל המים, ולומר שהרי"ף וכולם כיונו לדבר שלא כתבוהו מעולם וסמכו על המבין שידע שמשקל הקמח אצלם הוא כשליש מהמים הוא גם דבר רחוק מאוד, איך יסתמו כמתנבא מפי הגבורה".

כאשר פוסק כותב הלכה למעשה לא מנומקת, יתכן מאוד לומר שהוא הגיע אליה דרך חישוב מקובל וידוע וזה לא נחשב שהוא מתנבא. כל הגאונים לא מדברים על משקל בלבד אלא מדגישים שמדובר על משקל של קמח או פת. לכן אין הכי נמי, הרס"ג מדגיש שהוא משקל קמח, ורואים מתשובת הגאונים המובאת בשיבולי הלקט שהיה דבר ידוע שהקמח קל בשליש מהמים. הם לא הוצרכו לכתוב מדדנו וראינו שהוא שוקל פחות אלא כתבו בפשיטת "צא מהם שלישי ביבש" (ראה לקמן הערה 9), לכן יתכן לומר, כפי שכתב בשיעורין של תורה (ב, יד), שגם רס"ג סבר כרבינו חננאל, ומה שכתב שהוא משקל קמח נאמר על סמך הידיעה שקמח קל בשליש ממים. גם הרי"ף מדגיש בדבריו שהוא מדבר על משקל של קמח "לכל סעודה נ' זוז קמח", ולכן אפשר שכוונתו לחשבון ידוע שבו מוציאים שלישי במשקל הקמח, ואפשר ששמע כך מרבינו חננאל, שבתחילה אמר לו שקב הוא ת' זוז גדולים, ולכן הבין הרי"ף שהשיעור הוא קמ"ד דרהם, ואח"כ

פירש לו שלמעשה קמח קל בשליש ממים ולכן יש לחשב לפי ההנחה שקב הוא ק' דרהם. וכן י"ל בדעת רב האי שכתב בתחילה את החשבון שרביעית היא משקל של רביעית רטל, וכדי שלא תהיה סתירה בדבריו צ"ל שהחשבון של 66.6 דרהם של פת חיטין כוונתו למשקל של קמח חיטים, שהוא שלישי פחות ממים. ד. בהערה ל' לגבי הכפתור ופרח כתבת: "כיון שגם את זה לא ראה, אז מה הראיה מדבריו".

הראיה מדבריו היא שלא היה מנהג מוסכם בארץ ישראל אצל הכפתור ופרח ורבותיו בענין זה. הכפתור ופרח בדרך כלל הולך כשיטת הרמב"ם, אך כאן ראה לנכון לפרט גם מידות אחרות, ולא הביא הכרעה של רבו בענין, משמע שהמנהג בזה לא היה מוסכם.

לגבי תשובת הגאונים כתבת על פירושי: "והרוצה לידחק ידחק גם כאן".

לדעתי זה אינו דוחק אלא למעשה דבר מוכרח. בגנזי ירושלים ח"ב הביא הרב ווטהיימר תשובה זו עם הנוסח הערבי של התשובה. לא סביר שהוא השמיט שורה גם במקור הערבי וגם בתרגום. בהקדמתו כתב על זה: "השו"ת האלה מצאתי בכתי" עתיק כתוב באותיות מרובעות בגליון גדול על ב' דפים". כלומר הוא מביא את אותה תשובה המובאת אצל ר"י עקנין מכת"י מקורי, אלא שאצל ר"י עקנין יש תוספת של הגהה המציינת את דברי הרי"ף, ואילו במקור שלו לא מופיעה השורה של הסתמכות על הרי"ף. לכן נראה ברור שההפניה לרי"ף היא תוספת של ר"י עקנין ורמז שזו תוספת שלו בראשי התיבות א"כ שהרב וייס בספרו מידות ומשקלות של תורה לא הצליח לפענח. בתשובה המקורית שתרגומה הפשוט הוא שמדובר על קמח של בגדד ולא על משקל של בגדד לא היתה כתובה הפניה לרי"ף כי זו תשובה הקודמת לו, והיא של גאון בבלי.

ה. הערה ל"ב: "גם ב' מפרשי השאלות היחידים שיש לנו מהראשונים לא ראו שאילתא זו".

אחרי העיון אצל מירסקי אני רואה שממקום שבאת, משם הראיה לדברי שזה נוסח קדום. תחילה יש להבהיר שב' מפרשי השאלות אינם היחידים אלא יש גם ראשון נוסף שבפירושו משתמש הנצי"ב, ואזכיר אותו לקמן. עכ"פ הר"ש ור"י של מירסקי אינם ר"י ור"ש בעלי התוספות הנודעים. ר"י הוא רבי יוחנן ב"ר ראובן,

שלא ידוע עליו דבר חוץ משמו, ואולי בכלל אינו מהראשונים. הר"ש הוא ר' שלמה ב"ר שבת, שאת החשבתו כראשון יש ללמוד ממה שאת פירושו השלים רבי בנימין, אחיו הגדול ורבו של שבולי הלקט, שחי 300 שנה לפני שנת ש"ו שבה הודפס לראשונה השאילתות.

בנידון דידן דוקא יש ויש פירוש של הר"ש על השאילתא<sup>(ל)</sup>, ומזה מוכח שאכן זה נוסח קדום. חסרון פירוש ר"י על השאילתא, גם אם הוא ראשון, אינו מוכיח דבר כי פירוש זה כלל לא נכתב על כל שאילתא ושאילתא, ורק מפירוש הר"ש אתה יכול להביא ראיה, והוא דוקא מוכיח שאכן מדובר בנוסח קדמון.<sup>(לח)</sup>

להשלמת הענין אבהיר מה שראיתי בהקדמה של מירסקי שכל כתה"י שבהם מירסקי משתמש אינם קדומים כ"כ כפירוש הר"ש. מדובר על כת"י שהקדומים שבהם שידוע זמנם היו באיזור שנת ר', כ 100 שנה לפני הדפסת השאילתות, כך שפירוש הר"ש מראה על נוסח קדמון עוד הרבה לפני כתבי היד בהם הוא משתמש. הרב מירסקי הסתמך גם על כתה"י שהיה לפני הנצי"ב<sup>(ט)</sup>, ולכן כשכתב שהשאילתא בענין שיעור שתי סעודות לא כתובה בכתה"י שבידו התכוון גם לכת"י זה, אך מירסקי לא חשב שבגלל זה אנו חייבים לומר שזו תוספת מאוחרת כנראה בגלל שיש על זה את פירוש הר"ש, לכן הוא מציין לעיין במה שכתב בעמ' מח. שם מובאת בנדפס דרשה שלא כתוב עליה את המילה "דרשה", ובחלק מכתה"י היא כתובה בהקדמת המילה "דרשה" (ובחלק מכתה"י וכן בפירוש הר"ש שם כתובה דרשה אחרת), ומזה לומד מירסקי שלפעמים מה שנכתב על הגליון הוכנס לדפוס בלי לציין שהוא מהגליון. דהיינו שהוא משוה את הענין לדרשות של רב אחאי

(לז). הפירוש הוא על כל השאילתא מלבד הפסקא המתחילה במילה 'פירוש' בעמוד קב בשאילתות שעוסקת בעניני השיעורים ועל פסקא זו אין כתב יד ולא פירושים וכבר ציינתי שגם אף אחד מהראשונים והגאונים לא הזכיר דעת השאילתות והדברים פשוטים בעיני ולדעתי הויכוח על זה מיותר. (לח) גם בפרשת וירא עמוד עב כתב הרש לשון זו בדיוק והרי שם ודאי שאין גירסא כזו בשאילתות ואם יתכן שהוא סבר כן מדנפשיה או שגם לו היתה כבר הוספה זו, והדברים מוכיחים כן דהא מתחיל בשאילתות 'פירוש' וזה מורה שהוא הגהה כמו שמצוי כן בהרבה ספרים.

(לט). אך מירסקי לא הצליח להשיג את הפירוש שמביא הנצי"ב, ולכן לא ידע האם כאן יש פירוש שלו על השאילתא או לא. גם לא ברור אם פירוש זה נמצא על כל שאילתא. אציין עוד שמה שהזכרתי בתשובה הקודמת את הרב אהרן קאמינקא הוא טעות שכן הוא הוציא רק את ספר בראשית.

שהתווספו למקור, ולא להגהה חיצונית מאוחרת שאין ללמוד ממנה דבר, ובאמת כך מוכח מפירוש הר"ש.

כשעיינתי בשאלות דרב אחאי בסי' זה ראיתי עתה דברים נוספים הנוגעים לענינו, ועל פיהם אני חושב שצריך לתקן דברים שכתבתי, לכן אפרט את הדברים.

בענין ד' אמות בעירובין כותב השאלות (בנדפס סי' מח אצל מירסקי סי' נא): "ממאי דהאי שבו איש תחתיו ארבעה אמות היא. דתניא שבו איש תחתיו כתחתיו וכמה היא תחתיו גופו שלש אמות, ואמה כדי פשוט ידיו ורגליו, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר גופו ג' אמות ואמה כדי שיטול חפץ תחת מראשותיו ויניח תחת רגליו או מתחת רגליו ויניח תחת מראשותיו. מאי בינייהו איכא בינייהו ד' אמות מצומצמות ואמה של קדש איכא בינייהו"<sup>(מ)</sup>, רבי מאיר סבר כדי פשוט ידיו ורגליו דאמה דיליה ורבי יהודה סבר באמה של קדש. א"ל רב משרשיא לבריה כי עיילת לקמיה דרב פפא אימא ליה ד' אמות דאמור רבנן באמה ידיה יהבינן ליה או באמה של קדש יהבינן ליה אימא לך באמה של קדש יהבינן ליה אימא ליה עוג מלך הבשן מה הוה עליה ואי אימ' לך באמה ידיה יהבינן ליה אימא ליה מאי טעמא לא קא תני לה גבי יש שאמרו הכל במה שהוא אדם כי אתא לקמיה א"ל אי דקא דייקני' כולי האי לא תנן לעולם באמה ידיה יהבינן ליה ודקא אמרת מאי טעמא לא קתני לה גבי יש שאמרו לא פסיקא ליה דאיכא ננס באיברין".

הנצי"ב מציין כאן גם לספר הלכות גדולות, דגם שם בסימן י עמוד קסב איתא: "הני ארבע אמות מאי עיבדיהו, דתניא (שמות טז, כט) שבו איש תחתיו, כתחתיו, וכמה תחתיו ארבע אמות, גופו שלש אמות ואמה כדי לפשוט ידיו ורגליו דברי רבי מאיר, רבי יהודה אומר גופו שלש אמות ואמה כדי ליתול חפץ תחת מראשותיו ומניח תחת רגליו, ומתחת רגליו ומניח תחת מראשותיו, מאי ביניהו, איכא ביניהו אמה של קדש, רבי מאיר סבר אמה כדי פשוט ידיו ורגליו בדידה, ורבי יהודה סבר באמה של קדש"<sup>(מא)</sup>.

(מ). בנוסח הכת"י איתא רק איכא בינייהו אמה של קדש, וכן הוא בבה"ג המובא לקמן.

(מא). בבה"ג אין את ההמשך של רב משרשיא, והנצי"ב מציין שגם בכת"י של השאלות אינו, אך הוא כן נמצא בפירוש על השאלות שהיה לו, שהוא פירוש אחר של ראשון מתקופת הר"ן או לפניו.

והנצי"ב מוסיף לבאר דנראה שזה המקור לדברי הרמב"ם (שבת יב, טו): "מותר לאדם לטלטל ברשות הרבים בתוך ארבע אמות על ארבע אמות שהוא עומד בצדן, ויש לו לטלטל בכל המרובע הזה, ובאמה שלו מודדין, ואם היה ננס באיבריו נותנין לו ארבע אמות כבינוניות של כל אדם, ומפי הקבלה אמרו שזה שנאמר בתורה שבו איש תחתיו שלא יטלטל חוץ למרובע זה אלא במרובע זה שהוא כמדת אורך אדם כשיפשוט ידיו ורגליו בו בלבד יש לו לטלטל".

הכסף משנה הקשה למה לא פירש הרמב"ם אם מדובר במרווחות או במצומצמות ולמה פסק כרבי מאיר, ותירץ דהרמב"ם מפרש שר' מאיר נוקט בשיעור המצומצם וכיון שכאן הצמצום הוא חומרא נקט כרבי מאיר. אך אכתי יש לתמוה, שאם כן יוצא שרבי יהודה ורבי מאיר נחלקו בכלל שבמדידה לחומרא עבדינן במצומצמות, ובגמרא בעירובין ד ע"א משמע שכלל זה מוסכם על כולם, וגם סתימת לשון הרמב"ם לא משמע כך.

אך לפי נוסח השאלות ובה"ג נחא הכל, שהמחלוקת ביניהם היא אם משערים בדידה או באמה של קודש, והכרעת הגמרא לשער בדידה, וזה הוא פסק הרמב"ם, בלי קשר לענין השיעור בעצבות או שוחקות.

ומכל זה אנו רואים שאמה דידיה של אדם בינוני היא מצומצמת יותר מאמה של קודש, והיינו כפי שביארתי שבדרך כלל אמה של קודש מוסיפה טפח על אמה דידיה.

אלא שלפי זה יקשה על שיטתי מה שאני הקשיתי על שיטתך איך יתכן שארבע אמות הם פשוט ידיו ורגליו של אדם בינוני, הרי אמה דידיה היא בערך 43 ס"מ, וכי אנשים הגיעו רק ל 172 ס"מ כשפשטו ידיהם ורגליהם?

ונראה ליישב בביאור המחלוקת בין רבי מאיר לרבי יהודה שכדי להעביר חפץ ממרגלותיו לתחת הראש צריך להרים תחילה את החפץ שאחז את קצותיו כשהוציאו מרגליו מעל ראשו, וכיון שהחפץ תופס מקום צריך להגביה את ידיו למעלה ככל האפשר, בעוד שרבי מאיר לא דיבר על העברת חפץ ולכן לדידיה נותנים לו רק כדי הרמת היד מעל הראש ותו לא (וכעין זה צ"ל לשיטת ר"ח והרי"ף). לכן י"ל שדוקא לרב יהודה ד' אמות מקבילות לפשיטת הידים בכל יכולתו, אבל לר' מאיר, שהלכה בענין זה כוותיה, נתנו רק תוספת קטנה להרמת היד מעל הראש, ולא להעברת חפץ, ולכן כל ד' האמות הן רק בערך 12 ס"מ מעל ראשו.



עכ"פ נמצא שמדברי השאלות, בה"ג והרמב"ם מוכח שאמה של ששה אינה אמה של אדם בינוני, והדברים מתאימים לשיעור של אמה של ששה טפחים, בערך 52 ס"מ.

ו. הערה ל"ג: "משקל הקמח קל בשליש מהמים, אבל בפת לא שמענו".

השיעור בסוגיות כתובות ופאה הוא בחיטים ולא בפת, וידוע שגם חיטה היא פחות ממים (0.8 אחוז). ככל הידוע לי אין פת שהיא במשקל סגולי של מים<sup>מב</sup>, אפילו תהיה צפופה מאוד. לכן כל העמדה שמשוה ביניהם קשה יותר מסברת האומרים שאין להשוות.

ז. הערה ל"ד: "ודאי שאין כונתו משום שהפת קלה בשליש מהמים, דהא לא מיירי שם בפת כלל אלא ביבש ויבש יכול להיות כל דבר ולא רק קמח או פת, ואדרבה מכאן אפשר היה להביא ראיה לשיטתך שדעה זו סוברת שיש הבדל עקרוני בין מדות הלח למדות היבש למדות הלח בשליש, אולם ר' יונה סיים שם מצאתי זה בקצת פירושים, ומצאתי בקצתם מה שהזכרנוהו בה באות הבית בזכרנו אלפים בת יכיל ע"כ, ושם פירש שאין הבדל בין הלח ליבש וכמו שהבאתי בתשובות הקודמות, ונראה שתופס פירוש זה לעיקר משום שפירש כן גם בעוד מקום וכמו שהבאתי לעיל".

רבי יונה אבן גאנח שם כתב: "מידה נקראת בלשון ערבי ויבח והיא מכילה מן היבש ארבעת אלפים ושמונה מאות וזו ומן הלח שבעת<sup>מג</sup> אלפים ומאתים". ובערך ב"ת כתב "הבת והאיפה הם שתי מדות שוות כמו שנאמר האיפה והבת תוכן אחד יהיה אלא שהאיפה מדת היבש והבת מדת הרטוב וכל אחד מהן עשירית החמר כאומרו מעשר החמר האיפה אל החמר יהיה מתכונתו ומשקל מה שמודדין בכל אחת מהן שבעת אלפים ומאתים וזו".

מב). כבר ציינתי שהמצות הרכות של הספרדים במשך הדורות שוות למשקל המים וזו הסיבה שחכמי הספרדים שיערו במשקל ולא בנפח, והאריך בזה גם הרב בניש בספרו, וגם כתבתי שהמצות שלנו או כל דבר קשה כקרקרים וכדומה נפחו פי שניים מהמשקל כפי שהאריך גם בזה הרב בניש, וכמו כן משקל הקמח בזמננו לפי בדיקות הסטייפלר ועוד הוא לא שליש מהמים אלא חצי וגם ברמבם מדויק שכתב שהוא רק בקמח מצרים או איך אפשר שהגאונים יסתמו כל כך.

מג). כתוב 'שמונת', אך ברור שצ"ל 'שבעת' בהשוואה למה שכתב בערך בת.

ברור ממה שכתב בערך אי"פ בתחילה שאיפה היא מידה ידועה בערבית מובן שלא מדובר על שתי מידות כלים שונים ליבש וללח, כפי שכתבתי לשיטת הקליר, אלא כוונתו שאותה מידה המכילה משקל של 4800 דרהם יבש היא זו שתכיל 7200 דרהם לח. והיינו משום שהיבש שהוא הקמח או החיטה קל בשליש מהלח. ומה שציין שבערך ב"ת כתב פירוש אחר היינו ששם הביא את דעת אלו שלא חילקו בין מידת יבש ללח, ואמרו שגם ביבש שוקלים 7200 דרהם.

דבריו בערך אי"פ מקבילים לדברי שבלי הלקט סי' ריב בשם הגאונים<sup>(מד)</sup> כשהוא עוסק במידת הביצה הנצרכת לחישוב מידת הקמח של חלה: "בתשובות הגאונים זצ"ל מצאתי כתבן ממתבתא הקדושה שיעור ביצה משקל ששה עשר זוז וארבעה גיראות כמשקל כסף של בגדאד, וכמה שיעור דינר זהב היוצא באספמיא כבר שיערנום והם שלשה ועשרים זוז במטבע היוצא אצלנו, ומשקל דינר זהב שני זוזים, נמצא שיעור ביצה משקל אחד עשר דינר זהב ומחצה מטבע היוצא אצלנו, והם אונקיות (צ"ל אונקיא) ומחצה בלח צא מהם שליש ביבש נמצא שיעור ביצה ביבש אונקיא אחת".

ברור שהיבש שבהם עוסקים כאן הוא קמח, שהיה ידוע להם שהוא שליש פחות ממים, ולפי דעתי זה יסוד החישובים של רב האי ושל הרי"ף. אלא שרב האי והרי"ף מתבססים על המסורת שרטל הוא לוג ולכן הם יוצאים מהנחה ראשונית שהביצה היא שליש יותר מהשיעור של רב הילא.

בברכה רבה

עידוא



(מד). עיין באוצר הגאונים פסחים (עמוד 59 למטה) תשובת רב נטרונאי שהיא תחלת התשובה המובאת בש"ל ומבואר מדבריו להדיא ששיעור הקמח הוא כשיעור המים וכדעת רס"ג, ודברי שה"ל מהמילים וכמה שיעור דינר וכו' הם כבר לא דברי הגאון, דהגאונים לא שיערו במדת אספמיא אלא בכספי בבל וכנראה תשובת גאון זו אינה לגאוני בבל אלא לראשוני ספרד שהוסיפו לשער לפי מדת ארצם, ומעתה כבר אין ראיה שהגאונים חישבו הקמח כשליש מהמים אלא להיפך חישבו כמשקל המים, ועיין בספר שיעורי מקוה עמ' כד כמה אופנים ליישב הדברים, אולם ברור שכונתם היא שמשקל הקמח כמשקל המים לגבי שיעור חלה.

## מכתב ח'

בס"ד

כבוד הרב עמנואל הי"ו

מענה להערות.

א. כתבת בהערה ל"ט: "אין כתב יד ולא פירושים".

כך כתוב להדיא בפירוש הר"ש (שכבר ביארתי שהוא מקור חזק עוד יותר מכתבי היד):  
 "והסאה ששה קבין, הרי לד' סאין כ"ד קבין, נמצא חצי קב בפודיון, דהיינו ב'  
 ליטרין".

לשון זו שמתרגמת לליטרין ודאי לקוחה ממה שכתוב בשאילתות בתוך הפסקה  
 המתחילה במילה פירוש: "נמצאו שני ליטרין בפודיון"<sup>מה</sup>. ולכן כמעט אין ספק  
 שגם רב האי ורבינו חננאל מתבססים על השאילתות בקובעם שליטרא - ריטל הוא  
 לוג - רבע הקב.

ב. בהערה מ"ג: "המצות שלנו נפחו פי שניים מהמשקל כפי שהאריך גם בזה הרב  
 בניש".

לא הבנתי איך יכול להיות במציאות לחם הכבד ממים בלי תוספות אחרות,  
 ועל פי מה כתבת שמצות שלנו הן פי שנים ממים (בהערות הקודמות כתב שהוא  
 שווה)<sup>מה</sup>. הרי הלחם מורכב בעיקר מחיטה ומים, והחיטה קלה מהמים, ומה יגרום  
 לו להיות כבד ממים. הרב בניש בעמ' רעו אינו מביא ממצא מדעי של לחם או  
 קמח השוקלים כמו מים או יותר, כל דבריו הם הסבר תיאורטי לכך שחכמי  
 הספרדים שיערו נפח מצה כמשקל מים כי המצות הרכות שלהם היו קרובות יותר

מה). גם בפרשת וירא עוב כתב הר"ש לשון זו בדיוק והרי שם ודאי שאין גירסא כזו בשאילתות  
 וא"כ יתכן שהוא סבר כן מדנפשיה או שגם לו היתה כבר הוספה זו, והדברים מוכיחים כן דהא מתחיל  
 בשאילתות 'פירוש' וזה מורה שהוא הגהה כמו שמצוי כן בהרבה ספרים.

מו). כתבתי שמצות שלנו הדקות והקשות נפחם הוא פי שניים ממשקלם כך שב 15 גרם יש כ 30 סמ"ק.  
 ועוד כתבתי שבמצות הרכות שנוהגים בהם הספרדים המשקל שווה למים וכך כתב להדיא החסד לאלפים  
 ס'קסח אות ה'ע"ו, וגדולה מזו במ"ב איש מצליח ס'תפו בהערות בסוף הספר כתב שמשקל המצה  
 הרכה היא כבדה מהמים וצריך לאכול יותר מ 30 גרם להגיע לנפח של כזית (ובבדיקות שעשיתי אינו כן  
 אלא קרוב למשקל המים) אבל ודאי שא"א לומר בצורה חותכת ובסתמא שהוא קל בשליש משום  
 שהדבר משתנה מפת לחברתה.

למשקל המים, אך בכל מקרה כיון שיש גם קמח נראה שהן לא היו ממש כמו מים. ובכל מקרה הרי"ף, ור"י אבן גאנח, ותשובת הגאונים בשבולי הלקט מדברים על קמח ולא על פת או מצה, ולכו"ע אין במציאות קמח השוקל כמו מים.

ג. הערה מ"ה: "תשובת רב נטרונאי היא תחלת התשובה המובאת בשה"ל ומבואר מדבריו להדיא ששיעור הקמח הוא כשיעור המים וכדעת רסג, ודברי שהל מהמילים וכמה שיעור דינר וכו' הם כבר לא דברי הגאון".

לשון תשובת רב נטרונאי, המובאת גם בתשובות רב נטרונאי (ברודי אופק) יו"ד סי' רפ: "ולענין הביצים ששאלתם האיך מודדין בהם, אם ממלאין כלי מים ונותנין הביצים לתוכו ובמדת המים מודדין קמח, או לא. לא כך משערין חכמים, ששעור שפרשתם אין לעמוד עליו, אלא כך נתנו חכמים שעור לבצים שמשערין בהם לפסח ולחלה מעסת המדבר, וכך שערו חכמים ראשונים: שהמים שעור הב(י)צה ב(י)נונית משקל ששה עשר (ואינם) [זוז וד'] גיראות במשקל כסף של בגדאד, כמשפט הזה שערו לעסה [לחלה] ולפסח, וכן הלכה".

מתשובה זו עולה בבירור שמשערים גם קמח כמשקל מים מפני שאיננו יודעים איך למדוד קמח בנפח של ביצה.

אך לשון שבלי הלקט סדר פסח סימן ריב: "ושיעור חלה כיצד הוא עושה מכנים מ"ג ביצים בכלי מלא מים על כל גדותיו והמים הנשפכין חוצה הן מידת שיעור קמח לחלה... ובשם ר' יהודאי גאון זצ"ל מצאתי כמשקל הביצים כך משקל העומר. ובתשובות הגאונים זצ"ל מצאתי כתבן ממתבתא הקדושה שיעור ביצה משקל ששה עשר זוז וארבעה גיראות כמשקל כסף של בגדאד, וכמה שיעור בדינר זהב היוצא באספמיה כבר שיערנום והם שלשה ועשרים זוז במטבע היוצא אצלנו, ומשקל דינר זהב שני זוזים נמצא שיעור ביצה משקל אחד עשר דינר זהב ומחצה מטבע היוצא אצלנו, והם אונקיות ומחצה בלח צא מהם שליש ביבש נמצא שיעור ביצה ביבש אונקיה אחת. דקיימא לן שיעור ביצה בלח משערין דתנן ר' יהודה אומר מביאין גדולה שבגדולות וקטנה שבקטנות ונותן לתוך המים וחולק את המים ואותו כלי שמחזיק אותן המים שיעור ביצה בינונית כשאתה ממלאו קמח הוי שיעורן אונק'. וכך כתוב בתשובה: ביצה של שיעור שמשערין בה כבר שיערוה חכמים ראשונים ומשקלם כך. וכך הנהיגו רבותינו ז"ל בקרטבא שיעור עיסת פסח

ארבע רטילין פחות שליש ריטילא (לפי חשבון שרטל הוא 144 דרהם יוצא 1620 גרם, ואם רטל 130 דרהם יוצא 1462 גרם). ובעל הדברות כתב בשם רבוותא דשיעור חלה הוא משקל תש"נ זוז וכתב אינן שיעור משקל לא נמצא בירור בידינו וחיטי איכא דקלילי ואיכא דלא קלילי וביצים נמי איכא גדולים ואיכא קטנים ולא ברור לן. ובתשובה הכתובה בהלכה של מעלה מזו (סי' ריא בשם תשובות הגאונים) שיעורו הגאונים שיעור עיסה שצריך ליטול ממנה חלה משקל חמשה ושבעים אונק' (2250 גרם, והוא יותר מה 720 דרהם של רס"ג).

ברור שהלשון "כתבן ממתיבתא הקדושה עד שיעורן אונקיה" אינה העתק של תשובת רב נטרונאי אלא שהכותב משתמש בנתונים של רב נטרונאי. אכן הוא חולק עליו בכך שלדעתו יש לשער את הקמח שליש פחות ממים. הוא כנראה חי בספרד, אך אין זה מוציא אותו מהגדרת שבולי הלקט שזו תשובת הגאונים, שהרי חכמים כמו רבי שמואל הנגיד, מחותנו רב ניסים גאון, ורבו רבי חנוך ב"ר משה השבוי, שחיו בספרד ובצפון אפריקה בתקופת הגאונים, נחשבים כגאונים. כך עולה גם בתשובה השניה שמביא שבולי הלקט שחשבו את הקמח שליש פחות ממשקל המים. וגם ממה שכתב בעל העיטור נראה שהוא הבין ששיעורי החכמים הקדמונים באו לקבוע משקל קמח מסויים שאינו קשור למשקל המים, ועל זה הוא השיג שהחיטים משתנות, ולא היו צריכים לקבוע משקל במוחלט, אך נראה שהקדמונים שקבעו כן סברו שהשינויים אינם גדולים. יתכן מאוד שזו גם דעת רס"ג, שבודאי לא כתב להדיא שהקמח הוא כמים, ודיבר אך ורק על משקל הקמח, ובכל מקרה השיעור הוא שיעור מוערך ולא צריך לצמצם. וכבר כתבתי שאכן לפי החשבון הרי"ף לא כותב את השיעור המדויק שיוצא בהפחתת שליש.

בפניני הלכה (כשרות א יא הערה 6) כתב שלפי מידות שעשה משקל של קמח מלא מרווח (לא דחוס באריזה) הוא 1450 גרם בנפח של 2160 סמ"ק, דהיינו בדיוק יחס של 2/3. אלו שמדדו ויצא להם קרוב יותר לחצי מדדו קמח לבן.

בברכה רבה

עידוא אלבה



## מכתב ט'

בס"ד

לכבוד הרב עמנואל

בענין ההערות האחרונות:

א. כתבת בהערה מ"ו: "גם בפרשת וירא עמוד עב כתב הר"ש לשון זו בדיוק והרי שם ודאי שאין גירסא כזו בשאילתות".

כל מה שכתב הר"ש בפרשת וירא על חשבון שתי סעודות אינו כתוב בשאילתות שם אלא בשאילתות בשלח ופשוט מעצם זה שלא כתב מקור אחר שכתב כך על פי השאילתות בשלח, וגם הסיום ב' ליטרין הוא מהשאילתות, לכן לא סיים את החשבון שמוציאים מחצה לחנוני כפי שהוא בשאילתות. הר"ש עצמו לא ראה זאת כתוספת מאוחרת לשאילתות כי אם היה רואה זאת כתוספת מאוחרת היה כותב 'ומצאתי הגהה שפירשו שהוא ב' ליטרין'. מוצאים בשאילתות כמה פעמים שכתב פירוש לפני הביאור (לפי חיפוש ראיתי שש פעמים פירוש או פי'). אכן בסופו של ענין אכן יתכן שהמילים 'פירוש' זו הגהה שאינה מבעל השאילתות עצמו, אך כיון שהדברים מובאים גם ברב האי ובהקבלה רבה עוד יותר ברבינו חננאל שמדגיש שדבריו הם על פי מסורת נראה שהוא עכ"פ מהגאונים.

ב. הערה מ"ז: "מצות שלנו הדקות והקשות נפחם הוא פי שניים ממשקלם"

מחילה על הטעות שיחסתי לך בענין הפי שניים. ולעצם הענין נראה שעכ"פ סוגית הגמרא בעירובין פג ע"ב מדברת על משקל הקמח שהרי מדובר שהחנוני קונה ארבעה סאין בסלע ועושה מהם את הפת, והחנוני בודאי קונה קמח, לכן יש לפרש גם בדברי רב האי גאון שכוונתו למשקל הקמח שממנו עושים את הפת, ורבינו חננאל והרי"ף מדברים להדיא על הקמח, וכבר הראיתי שהיה ידוע בזמנם שבמידת נפח שבה נכנס ליטרא מים יכנס קמח שמשקלו שליש פחות ממשקל המים. וראה גם תרומות פ"ה משנה ט שחיטים יפות שנטחנות נהיות בכמות גדולה יותר מהחיטה (כך עולה מפירוש הר"ש ודעמיה).

ובזה יתישב לי קצת מה שהגרע"י פסק מחד גיסא (יחזה דעת ד, נה) שלענין הפרשת חלה הקובע הוא משקל הקמח לפי ההנחה שקמח הוא שני שליש ממים,

ואילו לענין מצה כתב (יחזק דעת א טז) לפי משקל מים. דבהפרשת חלה ששיעורה לפי קמח נקט בודאות שהוא שני שליש, ואילו במצה נקט לחשבו כמשקל המים בגלל שנפחה משתנה לפי רכותה, והוא יכול להיות קרוב למשקל המים.

אמנם הלכה למעשה לענין חלה בקמח לבן לכאורה השיעור קטן יותר, ולכאורה יש להפריש כבר מ 1050 גרם.

בברכה רבה

עידוא אלבה



# הערות הקוראים

מכתבים מהגה"צ רבי שריה דבליצקי זצ"ל ♦ מדוע אין חובת שמחה בחנוכה כבפורים – לדעת המהר"ם מרוטנבורג ♦ זמן הדלקת נרות חנוכה ♦ ברכת המצוות לאחר קיומן בנר חנוכה ובשאר מצוות ♦ הואיל ואתעביד ביה מצוה חדא – נעביד ביה מצוה אחרייתי ♦ פירוש העולם הבא בדברי חז"ל





## הערות הקוראים\*

### הערות על מאמרו של הרב יוסף פליסקין "מכתבים מהגה"צ רבי שריה דבליצקי זצ"ל" (עמוד ה')

במכתבי הגר"ש דבליצקי זצ"ל הובא מהפמ"ג דדין לבישת חלוק הוא רק לת"ח. והנה, שם הביא מהרמב"ם שת"ח נוהגים שלא יתגלו ראשם וגופם, וצריך לומר דהיינו אפילו במקומות שמותר לגלות, דהיינו ידיו ורגליו אחרי הארכובה, וכמו בראשו, שהרי כל אחד הולך בכיסוי, אלא שרק ת"ח הלכו בסודר שכיסה את כל הראש. ופשוט שהש"ע לא ס"ל כך וכמו שכתבו כאן ובסימן רל"ט, וכן בריש סימן ג' יש דיני צניעות אפילו בבית הכסא שלא יתגלה עד שישב, ואפילו הפמ"ג פירש כך רק את דעת הרמב"ם, ולא שפסק כן.

ובאמת היכא שהמ"ב לא הביא את דבריו זה ראייה שלא פסק כן, כי עיקר חיבורו מיוסד על דבריו, ולא כשאר ספרים שלא הביא בקביעות מדבריהם, ולפעמים הביא את דבריו בבה"ל להראות שאינו ברור כל כך.

ושמעתי בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל שאמר על טענה כזו דהרי הפמ"ג היה ג"כ פוסק, ובאמת עיקר ספר הפרי מגדים בא לפרש פוסקים אחרים, אלא שבהם הוא מפרש גם כל הלכה לפרטיו, והרבה פעמים נשאר בצ"ע ויש שסותר את עצמו בין משב"ז לא"א, עד שקשה לומר שהוא ספר של פסק. לפיכך, אף שהמ"ב כותב בהקדמתו שנתפשטו הוראותיו בישראל, מ"מ היכא שהעלים עין ממנו אין צריכים לפסוק כך.

ומה שכתב האגרות משה שאפשר להתלבש בבית המרחץ, גם זה אינו כהמ"ב, עיין בה"ל לענין כילה.

במכתב ב' גם בזה יש לדייק כיון שהמ"ב לא הביאו אינו להלכה, ובפרט שהא"ר הביאו בשם ספר שאין אנו יודעים מזה, ועכ"פ כוונת הא"ר הוא לדיבור חול ולא לשאילת שלום וכדומה, וא"כ לא קשה מהגמ' ברכות.

(\* ראה עוד הערות לעיל בעמ' כב; רמו; ערה; רצא.)

במכתב ג' הקשה בהערות דש"מא כוונת הרמב"ם לישיב מצד תחנון, ואינו מפריך כי די לישיב וליפול אבל אח"כ למה צריך להמשיך לישיב ולבקש תחנונו.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב



### תשובות המחבר

א. מש"כ שצ"ל שדברי הרמב"ם שת"ח לא יגלה גופו מיירי לענין המקומות המותרים בגילוי, יתכן לבאר כן, אבל הפמ"ג הוכיח מדבריו לענין כיסוי כל הגוף בזמן לבישת הבגדים, שאינו מדינא.

ב. מש"כ שמותר לגלות רגליו עד הארכובה, לא ידעתי מנין לו כן, הרי המשנ"ב סימן ב' סק"א כתב שמותר לגלות ידו עד הקובדו וצוארו עד החזה, ולא הזכיר היתר לגבי הרגלים. וכמדומה שהחזו"א הקפיד שילדים לא ילבשו מכנסים קצרות.

ג. מש"כ שדברי הרמב"ם שת"ח לא יגלו ראשן הכוונה היא שכיסו כל הראש, יתכן לבאר כן, אבל יש מהאחרונים שהוכיחו מדבריו אלו שכל כיסוי הראש אינו מדינא.

ד. מש"כ שפשוט שהשו"ע סבר שכיסוי הגוף הוא מדינא, יפה העיר, אבל עדיין יתכן שגם השו"ע כתב כן רק להנהגה טובה, שלא כתב על זה לשון "איסור" אלא צורה איך לנהוג.

ה. מש"כ שבביה"ל בענין כילה מוכח דלא כהאג"מ בענין בית המרחץ, אינו מובן, מנין לו שמדובר בכילה המיוחדת להיות בה בלי בגדים.

ו. מש"כ שהא"ר הביאו בשם ספר "שאיין אנו יודעים מזה", הרי הביאו בשם פסקי תוס', שגם אם אינו נמצא בידינו הרי הוא ספר מוכר, וגם בלא"ה כיון שהא"ר בחר להביאו, הרי שהא"ר הוא גם מקור בעצמו.

ז. ומש"כ שכונת הא"ר לדיבור חול ולא לשאילת שלום וכדו', הנה הא"ר בא על דברי הלבוש (סעיף ד'): "ומפני שב' ברכות הללו ברוך שאמר וישתבח סמוכות זו

לזו... צריך להיזהר שלא להפסיק ביניהם בדיבור, מיהו לא עדיף מקר"ש וברכותיה". ע"כ. וע"ז כתב הא"ר: "אבל לשון פסקי תוס' שלא לדבר עד דמסיים י"ח, וכשיש נפילת אפים לא ידבר עד אחר נפ"א, וכשמתפלל עם הציבור אין לדבר עד שמסיים עלינו". ע"כ. ונראה שדבריו באים כתוספת לדברי הלבוש שאין לדבר בפסוקד"ז וכו', ושם בודאי אסור גם שאילת שלום, ומשמע שלדברי הא"ר אסור גם שאילת שלום עד סוף התפילה.

ח. מש"כ שמדברי הרמב"ם שכתב שיושבים בתחנון מוכח שצריך לישב אחר התפילה כיון שכתב לשבת אח"כ גם בתחנונים, אינו מובן, הרי לשיבה אחר התפילה סגי בזמן כדי הילוך ח' טפחים [כמבואר במ"ב סימן צ"ה לענין שיהוי קודם התפילה] ולמה צריך כאן לשבת גם בתחנונים, אם לא מצד תחנון.

בברכה

יוסף פליסקין



## הערה על מאמרו של הרב אוריאל בנר "מדוע אין חובת שמחה

### בחנוכה כבפורים - לדעת המהר"ם מרוטנבורג" (עמוד כ"ט)

במאמר על ההבדל בין חנוכה ופורים לענין חובת השמחה, נגעתי בקצרה ביחס בין שיטת הלבוש הרואה בגזרה על הדת, את הדבר המשמעותי בחנוכה לעומת פורים, ובזה מסביר את העובדה שאין חובת שמחה לדעת מהר"ם מרוטנבורג לבין שיטת הרמב"ם המזכיר גם גזרות פיזיות, ואכן מחייב שמחה.

כדאי להוסיף לזה את דבריו של הרבי מלובביץ (שערי מועדים חנוכה עמוד קיב). לדבריו, בפשטות, נחלקו הרמב"ם והלבוש מה היה במציאות. אך ניתן לומר שגם לרמב"ם מה שפשטו ידם וכו' היה כתוצאה מזה שגזרו גזירות ובטלו דתם, ונקודת המחלוקת היא בסברה: "אם קובעים שמחה על הצלה מלחץ גופני הבא כתוצאה מגזרה על הדת". לדעת הלבוש, אם הצרה הפיזית נולדה מגזרה על הדת, אין לציין את ההצלה באופן גשמי. אפשר שיש כאן מיקוד של חובת ההודאה, אל לנו לחשוב שכיון שסוף התהליך התבטא בגזרות על הגוף, תופס הדבר מקום כשלעצמו, שכן אז נשכח את הנקודה המרכזית הנמצאת ברקע. לעומת זאת,

הרמב"ם סבור שאי אפשר להתעלם מהצרה הפיזית ויש להודות עליה באופן המתאים לאופי הצרה והנס, גם אם הגזרה הרוחנית התחילה את התהליך, ויש בה חשיבות גדולה יותר, שכן חלק מעניינה של קביעת אופן ההודאה אמור להיות ביטוי לתחושה הטבעית המלווה את הניצולים, וסוף סוף הם ניצלו מגזירות על הגוף.

ושמא ניתן להעלות אפשרות נוספת להבדל בין חנוכה ופורים, והיא שכדי להבדל מתרבות היוונים נמנעו מלתקן שמחה גופנית, המתדמה בצורתה החיצונית להנהגתם. כיוון דומה, אם כי לא זהה, עולה מדברי מרן הגראי"ה קוק (עין איה שבת פ"ב י"ג), ואף שדבריו אינם עוסקים בשיטת המהר"ם מרוטנבורג, שכן משמע ממנו שיש חובת שמחה (וכמו שנקט גם בספרו מצוות ראי"ה סימן תר"ע) ניתן להעלות מתוך דבריו נקודה מסוימת המבדילה בין חנוכה לפורים. דבריו שם באים לבאר את כפילות המושגים הלל והודאה, שכבר עמדו עליהם רבים, והביאור, שמעבר להודאה הפשוטה על ההצלה מגזרות היונים וכו', יש גם להלל לקב"ה על דברים נלווים, כמו חיזוק לרוח ישראל שנוצר דווקא ע"י מאבק בדעות סותרות וכן על "אותם הקנינים שהם טובים לשמש את האור האמיתי של התורה, שנלקחו מאוצר הפגישה היונית, מאותן הדיעות דקריבין לארחא דמהימנותא, שנצרפו ונטהרו באש דת של תורת אמת, להסיר מהן כל סיגיהן ובדיליהן". לפי"ז הוא מבאר מדוע לא תוקנה חובת משתה ושמחה בעקר התקנה, שכן "כדי שלא יטעה הטועה, כי חמדת החיים ותענוגי בשרים שהצטיינו בהם היונים, זהו הרכוש שהוא ראוי להכנס בגבול ישראל מפגישה זאת, ובל יאמרו הנפתים אחר חומריהם, כי לזה ישמש המשתה והשמחה באלו הימים", כלומר, יש צד במשתה ושמחה שמזכיר את ההפך ממה שאנחנו רוצים להזכיר, ולכן אף שמצד ההודאה הפשוטה ראוי לעשות משתה ושמחה, לא נקבע הדבר בעקר התקנה שבברייתא ו"נקבעה השמחה בימי חנוכה בצורה סעיפית", כלומר, מסתעפת מעצם חיוב ההלל וההודאה "להורות שאינה ראויה להתפשט על כל היסוד של שמחת אלו הימים, להגן מפני הטועים להשריש רוחה של יון החומרי בכרם ישראל, שהם עודם שרשים פורים לענה, שלא הושרשו לגמרי עד עת קץ". הדברים באים לענות לשאלה שמתעוררת דווקא על השיטות הסוברות שישנה חובת שמחה, מדוע לא הוזכר הדבר בברייתא. אכן יש שאמרו שמקור הדבר במגילת אנטיוכוס, וכפי שהזכרנו במאמר, אך מדברי הרב

נראה פירוש אחר, דהנה במצוות ראה הנ"ל כתב: "לשון הש"ס קבעום ימים טובים בהלל והודאה משמע שלכתחילה כך היתה התקנה, שענין היו"ט שהוא סעודה ושמחה יהיה ג"כ בהלל והודאה, א"כ ראוי להלל ולהודות בסעודות", לפי"ז נראה שמה שלא כתבה הברייתא קבעום להלל והודאה אלא ימים טובים [וכבר עמד על כך רש"י בשבת כ"א ע"ב עיי"ש] בא לרמוז למשתה ושמחה, אך להדגיש שהעקר הוא הלל והודאה, וזאת בגלל האמור לעיל. מש"כ לעיל יש בו חידוש גדול יותר, שכן לפי דברי הרב יש חובה אך היא הובלעה, ואילו האפשרות שהועלתה כאן היא שבגלל זה לא תקנו כלל שמחה.

אוריאל בנר



## הערה על מאמרו של הרב שיר שלום יוחנן "זמן הדלקת נרות

חנוכה" (עמוד מ"ה)

אפריון נמטיה להרב שיר שלום יוחנן על מאמרו היפה בענין זמן הדלקת נרות חנוכה שהעלה שהעיקר להדליק בשקיעת החמה, וברוך השם משנה לשנה מתרבים הלומדים המגיעים למסקנא הנ"ל שהזמן האמיתי של הדלקת נ"ח - עכ"פ לדידן דנהגין כדעת הגאונים בענין שקיעת החמה וצאת הכוכבים - הוא שקיעת החמה ולא צאת הכוכבים. ולחיוזוק הענין הריני מצרף קטע ממאמר שפרסמתי בענין זה בירחון אור תורה כסלו תשע"ו, הנוגע לדברי האחרונים שפסקו להדליק בשקיעה או שהעידו שהמנהג להדליק בשקיעה [הרוצה להרחיב יעיין במאמר בשלמותו וכן במאמרו של ידידי הרב ניב לוי באור תורה שם]:

ובאמת שכן מבואר בדברי כמה מגדולי האחרונים שנקטו כדעת הגאונים והרמב"ם בענין שקיעה וצה"כ, שלפ"ז בנ"ח מדליקים בשקיעה. הנה בספר סדר היום כתב מצות הדלקה משקיעת החמה ואילך ולא ימתין עד שתחשך משום דזריזין מקדימין למצוות ע"כ. ובכל ספרו לא הזכיר עניין ב' שקיעות וגם מדבריו בדיני קבלת שבת מבואר דס"ל כהגאונים עיי"ש. ובשו"ת מהר"י פראג' סי' מ"ז כתב שפעם אחת נכנס בחנוכה לבית מורו וראהו שמדליק נ"ח בשקיעת החמה ושאלו מדברי ר"ת והפוסקים והשו"ע והשיב נכון הדבר ולמחרת נתווכחו בזה

האוצר ◆ גיליון כ"ג

ואמר מהר"ח אבולעפיה ששיטת ר"ת ברורה מכל הפוסקים ושאלוהו א"כ גם לענין שבת ננקוט כן והשיב אה"נ וכו' עיש"ב. ומבואר שרבו, שנהג כשיטת הגאונים, הדליק בשקיעת החמה, וגם מהרי"ף הודה לו בזה אלא שהוא ס"ל ששיטת ר"ת עיקר, ולפ"ז צריך להדליק בצה"כ כפסק השו"ע. ובחמדת ימים בפ"א כתב מצות נ"ח בסוף שקיע"ה וכו' ר"ל צה"כ כשיטת ר"ת - כ"ה הסכמת רוב הפוסקים דשקיעת החמה קודמת למשתשקע החמה, ולכן מאחרים אותה עד ערבית 'ולא כמו שנוהגים רבים מרבת בני עמינו להקדים בשקיעת החמה כשאין השמש נראה על הארץ' וכו' עי"ש, ומבואר דתלי הא בהא, ורבים מהעם שהזכיר הם הנוהגים כסברת הגאונים [ועי' בגט מקושר למהר"י נבון בהלכות יוה"כ שהתחילו לנהוג קצת כר"ת עפ"י ספר חמד"י. ומבואר שהוא זה שהנהיג כן וא"כ המנהג שנהגו עד ימיו הוא כסברת הגאונים גם בנ"ח וכו"ל]. וכ"ד הגר"א בספר מעשה רב אות רל"ה שכתב זמן הדלקת נ"ח משתשקע החמה קודם צה"כ ע"כ מדליקים קודם תפלת ערבית ע"כ, וידוע שהגר"א האריך הרבה מדנפשיה לחלוק על ר"ת ודעתו כדעת הגאונים ואתי שפיר וכו"ל. וכ"כ בספר תבואות השמש [שווראץ] דף ס"ט ע"ב באורך לאחר שהביא דברי הטור וזת"ד ולפ"ד הדברים כפשוטן שהוא שקיע"ה ממש כששקעה עגולת השמש תחת האופק וכו' ומש"כ התוס' שהוא שרגא בטיהרא - כתבו כן לשיטתם [שיטת ר"ת] שמתחילת השקיעה עד צה"כ הוא ד' מיל ובודאי אז אור גדול בעולם ולא ניכר נ"ח, אבל ע"פ המציאות לא כן הוא וכו' והאריך בזה וסיים ומש"כ מרן ב"י וכו' עם סוף שקיעתה וכו' וידוע שכל דבריו ע"פ סברת ר"ת בענין ב' שקיעות וכו' עיש"ב, והעתיקו בספר ליצחק ריח [לר' יצחק אבן דנאן ליוורנו תרס"ב] מערכת ח' אות ו' עי"ש. וכ"כ ערוך השלחן אות ד' שהרמב"ם כתב עם שקיעת החמה והיינו בתחילת השקיעה וטוש"ע כתבו בסוף השקיעה ודבר זה תלוי במחלוקת בעיקר זמן שקיעת החמה אם זהו תחילת השקיעה או סוף השקיעה כמבואר לעיל סי' רס"א עי"ש. וכן מצאתי בסדור חוקת עולם [ירושלים תרנ"ג] בדף קמ"ח ע"ב שכתב כמה פעמים כן וז"ל בסעיף א' זמן הדלקת נר חנוכה לאחר שתשקע החמה לא מאחרין ולא מקדימין [השמיט מילת 'סוף' שכתב השו"ע], ובסעיף ד' כתב וז"ל לכתחלה יש לחוש להדליק בזמנה אחר שקיעת החמה לקיים המצוה כתקונה עי"ש, ומבואר שמדליקים בשקיעת החמה ולא הזכיר כלל צה"כ. ובספר עיר הקודש והמקדש

להרב טיקוצינסקי ח"ג עמ' שמ"ט כתב הפרושים והספרדים מהדרין להדליק נר חנוכה בזמן שקיעת החמה ע"כ, וזה ג"כ עדות על מנהג הספרדים שנהגו כהגאונים וכהגר"א [שזה מנהג הפרושים שכתב] שגם בנר חנוכה נהגו כן להדליק בשקיעה. וא"כ מבואר מראשונים ואחרונים אלו דתלי הא בהא.

ושו"ר כן בחוברת המעין, טבת תשי"ח, במאמרו של הרב חנוך גרוסברג שהאריך בזה לקיים את מנהג ותיקי ירושלים להדליק בשקיעה וכתב בתוך הדברים וז"ל: "וא"כ למנהגנו בארץ ישראל שהוכרע כשיטת הגאונים, דבין השמשות מתחיל מיד עם השקיעה, אין מקום לומר דלשון משתשקע הוא 'בסוף השקיעה', דלדידהו אין רק שקיעה אחת, והיא הנראית לעינינו כשמתכסית החמה תחת האופק, וא"כ ודאי דיש להדליק תיכף עם שקיעת החמה הנראה לעינינו, כ"ש לפי גירסת המסכת סופרים משקיעת החמה, וכלשון הזה כתב ג"כ בפי' רבינו חננאל, וידוע דלשון זה מורה על שקיעה הראשונה אף לשיטת ר"ת וכו'. ועוד הוסיף שם וז"ל: "וא"כ מה מקום למנהג להדליק עשרים דקות אחר השקיעה, ואי לשיטת הגאונים הא לשיטתם אין תחלה וסוף בשקיעה, ולדידהו בין משתשקע ובין משקיעת הוא שוה שהוא בשקיעה הנראית לעינינו, וא"כ מה מקום לתפס החבל בשני ראשין לפרש משתשקע כר"ת, ולהדליק בצאת הכוכבים שהיא לשיטת הגאונים" עי"ש, ודבריו ברורים מאוד ומסתייעים מהפוסקים הנ"ל.

**עמנואל מולקנדוב**



## **הערות על מאמרו של הרב עמנואל מולקנדוב "ברכת המצוות**

**לאחר קיומן בנר חנוכה ובשאר מצוות" (עמוד נ"ד)**

### **הערה א'**

**א.** לגבי הספק ספיקא לברך על הדלקת נרות שבת אחר ההדלקה, יש לציין שכ"כ כבר בס' מאמר יעקב (סי' כב), והובא בילקוט יוסף חנוכה (עמוד תלד).

**ב.** ויש לעיין מדוע לא נסמך לכתחלה על ספק ספיקא זה בנרות חנוכה לברך אף לאחר שגמר להדליק כל הנרות, שהרי בהליכות עולם (ח"א עמ' סד-סה) כתב לסמוך

**האוצר** ♦ גיליון כ"ג



על ס"ס לברך בעת הדלקת נרות ההידור, משום "דאיכא טעמא דפרסומי ניסא, שפיר סמכינן על הס"ס לברך", וכפי שביאר בפנים בשם היעב"ץ שאם מדליק בלא ברכה אין כאן פרסומי ניסא. ובאמת שבערוך השולחן (סי' תרעו סי"ד) כתב לברך אף לאחר ההדלקה מטעם דפרסומי ניסא, והביא דבריו בהליכות עולם בהערה שם. וצע"ג.

בברכה

משה בוטון

### תשובת המחבר

יישר כח לרב משה בוטון.

בענין לברך לאחר הדלקת נרות חנוכה ונרות שבת.

א. הילקוט יוסף שהזכרת נמצא בעמוד תל"ח, ועיינתי בו כעת וראיתי שדבריו תמוהים עד מאוד, וז"ל שם: "שגם לענין דיעבד פשטות ההלכה נראה שא"א לברך אחרי כן שהרי מפורש בראשונים שגם בנר שבת הדלקת עושה מצוה וגם נקטינן לדינא כפי דעת רוב ככל הפוסקים שא"א לברך אחרי המצוה וגם מצד מצוה נמשכת - מוכח בשבולי הלקט, הרמ"א, והמהרי"ו, שנר שבת אינה מצוה נמשכת, ועוד שמצוה נמשכת מוכח בפוסקים שצריך שהמעשה מצוה עצמו יהיה נמשך ואין די במה שקיום המצוה נמשך, ורק בציצית ותפילין שלכוש בהם בגופו נחשב שעוסק במצוה, ו"המעשה מצוה" נמשך [ראה להלן בסמוך], וא"כ כל הספיקות הנז' דחויים הם, ורק במקומות שהס"ס נוטה לאמת, פעמים שסומכים ע"ז, והכל כפי הענין" ע"כ.

הנה מש"כ שמפורש שהדלקה עושה מצוה - ודאי שכן הוא ולכן לכתחלה מברכים קודם ההדלקה וכמו בנר חנוכה, אולם אנן בדיעבד עסקינן האם זה מעכב או לא.

ומש"כ שנקטינן לדינא כפי דעת רוב הפוסקים שא"א לברך אחרי המצוה - לפי מה שהבאתי במאמרי אין זה רוב הפוסקים אלא אדרבה רוב הראשונים נראה דס"ל שיכול לברך אחרי המצוה ולא כמו שחשבו שהאו"ז יחיד הוא, ועכ"פ ספק שקול הוא. ועוד דודאי דנקטינן לדינא למעשה כן שאין לברך לאחר עשיית המצוה אולם כאן הצטרף עוד ספק האם חשיב מצוה המתמשכת או לא ובזה יש ס"ס.

ומש"כ שמוכח בשה"ל וכו' שגר שבת אינה מצוה נמשכת - הנה דעת ספר הפרדס ור' אליהו מלונדריש ברורה דחשיב מצוה מתמשכת ואפשר לברך אחריה, וא"כ הוי מחלוקת הפוסקים.

ומש"כ שמוכח בפוסקים שצריך שמעשה המצוה עצמו יהיה נמשך וכו' - זה גופא מחלוקת הראשונים הנ"ל, ולדעת ספר הפרדס ור' אליהו מלונדריש אינו כן.

ומש"כ שכל הספקות דחויים - לפי מה שביארנו אינם דחויים אלא הספק הראשון שמא אפשר לברך אחר עשיית כל מצוה הוא ספק שקול [לכל הפחות] וסגי בעוד ספק קל של דעת ספר הפרדס ור' אליהו מלונדריש [אע"פ שבזה אין דעת רוב הראשונים כן] לעשותו לרוב וחשיב ס"ס.

ופעמים רבות מרן הגרע"י זצ"ל סמך על ס"ס הרבה יותר דחויים מזה כמו למשל בענין בישולי גוים בשו"ת יחו"ד ח"ה סי' נ"ד שהספקות שהביא שם לסמוך על בית היהודי והדלקת האש וכו' - הם דעות יחיד בראשונים, ואעפ"כ סמך עליהם לס"ס, וכ"ש כאן שאין זה ספקות דחויים וכנ"ל.

ועוד כבר ציינתי לדברי הילקוט יוסף גופיה בהלכות יוה"כ שכתב שהמברך בבה"ש יש לו על מה לסמוך משום ס"ס, ושם דעת הרא"ש שהכסות גורמת היא כמעט דעת יחיד בראשונים [כחמשה ראשונים ס"ל כן, אולם כשבעה עשר ראשונים סברי כדעת הרמב"ם שהזמן גורם ולא הטלית], וכ"ש כאן דמהני הס"ס עכ"פ לענין דיעבד למי שרוצה לברך [אע"פ שלכתחלה אין מברכים בס"ס וכמו שכתבתי כבר במאמרי].

ב. ומה שהערת למה לא נברך לכתחלה משום פרסומי ניסא - נראה שגם מרן הגרע"י זצ"ל לא סמך על סברא זו בלבד אלא עיקר הסברא היא שנרות ההידור הם חלק מהמצוה, ורק כתב לסניף בעלמא את הענין של פרסום הנס, אבל כאן שכבר סיים את כל הנרות לא שייך זה ולכן לכתחלה לא יברך ורק מי שמברך יש לו על מה לסמוך.

בברכה רבה

עמנואל מולקנדוב



### הערה ב'

הרב עמנואל מולקנדוב שליט"א ביאר בענין לברך אחרי קיום מצוה, וכתב שמותר לענות אמן על מי שסומך על המקילין. ויש לציין עוד כי האוסרים מביאים ראיה מהפמ"ג גבי ברכת על מצות תפילין שלא לענות עליו אמן, ויש לעורר שהוא עצמו ס"ל בהלל דר"ח שאפשר לענות אמן, הרי שאין להביא ראיה מתפילין, ששם מסיימים ברוך הוא וברוך שמו. ובאמת לחדש דין כזה שאין לענות אמן בספק ברכה הוא נגד מנהג העולם שעונים אמן על חזרת הש"ץ אף שלפעמים קרוב ברכותיו לבטלה, ובודאי הרמב"ם במה שחלק על הרי"ף וכדומה לא היה מונע מלענות אמן.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב



### הערה על מאמרו של הרב עמוס חזד "הואיל ואתעביד ביה

**מצוה חדא - נעביד ביה מצוה אחריתי" (עמוד ר"ג)**

בענין לקיים מצוה בחפץ מצוה שביאר הרב עמוס חזד, יש לציין לעוד ב' מקומות, האחד שכתב הבה"ט בסימן תמ"ה להסיק התנור "בלולב", וכן במ"ב סימן תרפ"א כתב להבדיל על נר ואח"כ לחזור ולהדליקו לנר חנוכה. והעיקר הוא כמו שהתחיל, שעיקר הדבר הוא למצוה שכבר עברה אז נכון להשתמש בו לעוד מצוה אבל לאותה מצוה הרי כבר קיים בה ולמה צריך לקיים רק בה ולא בשארי חפצים, והמהרי"ל נהג להשתמש בכר של עירוב לכל הסעודות, אבל לא שייר הפת לערב עליה בעוד שבת.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב



## הערה על מאמרו של הרב אלאור כהן "פירוש ה'עולם הבא' בדברי חז"ל" (עמוד שע"ד)

ישר כח על המאמר בירחון האוצר, מאד ניכרת ההשקעה באיסוף המקורות וההבנה בהם וכו'.

ומ"מ לענ"ד לא ניתן לומר הכרעה בזה, כפי שמבין מי שקורא מאמרו, ולענ"ד הראיות אינן חזקות דיין כדי להכריע. לאו דוקא מספר הראיות קובע, ותלוי כמה משקל לתת לכל מקור, יש לעיתים מדרשים וכו' פחות "חשובים" וכמו שכתב הרמב"ן בויכוח, ואכמ"ל.

ועכ"פ יש בחז"ל משמעות לכאן ומשמעות לכאן, ועד שיבואו הדברים ננקוט בידינו מחלוקת רבותינו הרמב"ם והרמב"ן.

ואדרבה ישראל אם אינן נביאים וכו', ורובם ככולם מקובל אצלם ההבנה כרמב"ם, ובקושי רק חלק מלומדי תורה שמעו על שיטת הרמב"ן, וכנראה גם בתקופת הרמב"ם כך היה מקובל הביטוי בעם. וגם בתפילה בשבת נקבע ונהוג הנוסח "אין ערוך לך" וכו', שמשמעותו הפשוטה שעוה"ב אינו קשור לתחיית המתים.

גם לא נראה לי שיש לנו כל כך נפק"מ השקפתית מזה [ורק לידיעת האמת], שהרי כולם מסכימים שיש עולם הנשמות, גן עדן וגיהנום, ושיש תחיית המתים, ומה כעת כ"כ נפקא מינה לנו בהשקפה אם יש עוד עולם אחרי תחיית המתים שנקרא עולם הבא? הרי עדיין האומה בצער איום על שהמשיח לא הגיע עדיין.

כל טוב, חזקו ואמצו

עמיחי כנרתי



### תשובת המחבר

שלום עליכם ותודה על התגובה!

מתוך שאלותיך נראה שלא הבהרתי את דברי מספיק, שהרי במאמר עצמו ניסיתי לענות על שאלות אלו. לכן אנסה לחדד ולבאר את דברי יותר.

האוצר ♦ גיליון כ"ג

ראשית, לא זכיתי להבין את כוונתו שהראיות אינן חזקות, שהרי הבאתי מקורות רבים (עשרות), שחלק לא מבוטל מהן אינו משתמע לשתי פנים כלל. וגם אם לא יקבלו את תירוצי במקורות המסייעים לרמב"ם, עדיין יהיה מדובר בעשרות רבות של מקורות כנגד 3-4 מקורות [וביחס כזה קשה לומר שמספר הראיות אינו משמעותי. ואשמח לפחות לקריאת כיוון כיצד יש ליישב מקורות שמזכירים במפורש את תחיית המתים. בפרט אשמח למצוא יישוב לדברי הרמב"ם עצמו בברכת א-להי נשמה (שהובאה במאמר) ובברכת הרואה קברי ישראל (שלא הובאה במאמר): "ברוך... ועתיד להקים אתכם לחיי העולם הבא בדין, בא"י מחיה המתים" (ברכות י, י). והגר"י קאפח כתב שם: "ואין מדובר כאן לדעת רבינו ולשטתו בחיי העולם הבא כלל".]

בנוסף, מי שנכנס לסוגיה בחכמינו הראשונים והאחרונים יווכח שכבר קדמוני ראשונים ואחרונים רבים והכריעו כשיטת הרמב"ן (ראה למשל ברבינו דוד וביד רמ"ה בתחילת פרק חלק; תפארת ישראל למהר"ל, פרק טו; דרך ה' להמח"ל א' ג, יא; וביתר אריכות בשל"ה תולדות אדם, בית דוד, רנו ועוד). ולא מסתבר שבכגון דא אומרים 'אם לא נביאים הם...'. ושוב, לא זכיתי להבין כיצד ניתן לומר שלא ניתן להכריע לאחר מקורות כל כך רבים בנושא? ואין להקשות מנוסח "אין ערוך לך": א. שאולי יש 2 שלבים לעולם הבא, כשם שרמזתי במאמר. ב. אין לנוסח זה מקור בחז"ל (וברמב"ם).

שנית, לגבי הנפק"מ ההשקפתית: איה"נ שאין מחלוקת בקיומם של ג"ע וגיהנם, ימות המשיח או תחיית המתים, וכו"ע מאמינים בקיום כולם, אך בכ"ז יש נפק"מ: לו יצויר שכאשר מקיפים את כל המקורות העוסקים בג"ע וגיהנם, מבחינים ש 90% מהמקורות עוסקים בג"ע ורק 10% בגיהנם (לדוגמה. לא בדקתי זאת). למרות שאין מחלוקת בקיומם, אני רואה כאן נפק"מ גדולה: איפה צריך להתמקד, בשכר או בעונש? שאלה זו נכונה גם לאדם כלפי עצמו וגם לרבנים ומרביצי תורה. אותה נפק"מ הייתה גם אם היה מדובר ב 50%-50% (או 45%-55%), שלכאורה משמע שיש להתמקד בשניהם בשווה. וכן על זו הדרך...

כך גם בנידון דידן: א. המושג 'העולם הבא' מופיע יותר מכל המושגים האחרים שהזכרתי במאמר גם יחד. זהו מושג מאוד דומיננטי בחז"ל. ממילא, כעין האמור

לעיל, ניתן ללמוד מכך כמה מושג זה אמור להעסיק אותנו ביחס למושגים האחרים. אם פירושו הוא ג"ע, מושג זה אמור להעסיק אותנו הרבה יותר מתחיית המתים, ולהיפך. ולפיכך, תהיה גם נפק"מ מעשית: כאשר מדברים על שכר הצדיקים, האם מדברים על "ויתן לך... מטל השמים ומשמני הארץ ורוב דגן ותירוש" (ככל הברכות בבראשית ובכל התורה כולה [ו"אספת דגןך... וכד']) ועל נהרות אפרסמון (וכד' כבחז"ל) או שמדברים רק על לימוד תורה, מתיבתא דרקייעא, היכלות ודביקות (כסגנון המצוי יותר היום)? ועיי' בזהר המובא בהערה במאמר, שמשמע שיש עניין לתורה לתת שכר גשמי דווקא! ב. נפק"מ נוספת היא בהסתכלות על המושגים הללו עצמן: האם תחיית המתים היא התכלית וג"ע היא מעין 'חדר המתנה' שבו הנשמות מחכות עד מתן שכרן לעתיד לבוא? (כשם שכתב בדרך ה' שהבאתי לעיל) או שמתן השכר הוא בג"ע וגיהנם ותחיית המתים היא בונוס?

נ.ב. רק אדייק את דבריי: לא אמרתי שהעולם הבא הוא עולם אחרי תחיית המתים, כמובא בשאלתך. אלא שהעולם הבא הוא תחיית המתים. אך איה"נ שהדברים מסתברים (וכאמור גם מעט רמזתי שיש אפשרות כזו).

אלאור



## **כתובת המחברים למשלוח הערות:**

**הרב אוריאל בנר**  
**[baneruri@gmail.com](mailto:baneruri@gmail.com)**

**הרב יואל שילה**  
**[shiloyoel@gmail.com](mailto:shiloyoel@gmail.com)**

**הרב עמנואל מולקנדוב**  
**[e9074716@gmail.com](mailto:e9074716@gmail.com)**

**הרב משה מרדכי אייכנשטיין**  
**[7648551@gmail.com](mailto:7648551@gmail.com)**

**הרב דוד לוי**  
**[1036196043@gmail.com](mailto:1036196043@gmail.com)**