

בס"ד

ירחון

# האוצר

מנחם-אב ה'תש"פ

גיליון מ"ג

## חברי המערכת

הרב משה בוטון      הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד      הרב הראל דביר

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

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

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

# מפתח האוצר

בשער האוצר א

## = אוצר הגנוזים =

ה תולדות רבי יצחק אליהו לאנדא - המגיד מווילנא  
הרב יוסף סאוויצקי

יג ושמחתם בכל משלח ידכם  
הגאון רבי יצחק אליהו לאנדא זצ"ל

טז בענייני מנחות ובגדרי מנחת חביתין  
הגאון רבי אהרן כהן זצ"ל

כו הקדמה למאמר הג"ר יוסף דב פישר זצ"ל  
הרב יהושע לוונטל

כח בגדר חזקת שלש שנים  
הגאון רבי יוסף דב פישר זצ"ל

## = אוצר הזמנים =

לג מעמד הצומות בזמן הזה  
הרב יהושע ון-דייק

מה עישון סיגריות חשמליות בד' צומות ובתשעה באב  
הרב שלמה לניצ'נר

## = אוצר אורח חיים =

נא פולמוס לבישת טלית קטן שלא בדרך עיטוף  
הרב ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין

עב האם יש לאפות חלות בשיעור החייב בהפרשה, ולשמרם במקפא לשבת אחרת  
הרב אמיר ולר

## מפתח האוצר

בעניין חצי שיעור במלאכות שבת ----- עז  
הרב דוד לוי

ביטול ברוב לעניין בישול ושאר מלאכות שבת ----- פה  
הרב אריה אידינסון

תשובה לדברי הרב אהרן גבאי בעניין 'האם בירכו על נר של יו"ט באיטליה' ----- ק  
הרב דוד אריה הילדסהיים

הגיע לכותל מוצ"ש ולא קרע וחזר תוך ל' אם חייב בקריעה ----- קד  
הרב יעקב אהרן סקוצילס

הערות וקושיות: שומע כעונה בברכת המפיל - הרב אהרן הכהן פרידמן \* ספק בדין חזרה בשבת - הרב אהרן  
הכהן פרידמן \* תפילה על קברות צדיקים בטלפון - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ ----- קח

### = אוצר יורה דעה =

פרטי דינים בשיירי תבשיל בשר שא"צ המתנת ו' שעות ----- קיב  
הרב יצחק מאוז

הסתרת היהדות בעת השואה הנוראה ----- קכח  
הרב אפרים כחלון

שתי הערות בענייני קלף וגויל, בירור דעת החזו"א, ובירור מהו האפידרמיס ----- קמ  
הרב חיים אשר ברמן

בעניין חיוב חלה וברכת המוציא בבליילה רכה [מאמר תגובה] ----- קמד  
הרב עמנואל מולקדנוב

הערות וקושיות: בגדר איסור טומאת כהן - הרב אהרן הכהן פרידמן ----- קנו

### = אוצר חושן משפט =

הגדרות בהלכות שליחות ----- קנט  
הרב אליהו מרגליות

הפרת הסכם יששכר וזבולון בתקופת הקורונה ----- קעו  
הרב אלחנן פרינץ

## מפתח האוצר

### = אוצר אבן העזר =

זכות הבעל בנכסי מלוג ..... קפו  
הרב יעקב דוד אילן

רוב בספק ממזר ..... רב  
הרב שלום יצחק מזרחי

אמירת שבע ברכות שלא בבית החתן והכלה ..... ריד  
הרב אריאל שמואל דוד

בעניין קידושין על תנאי ונשתטה בעת קיום התנאי ..... רלג  
הרב יואל הירש

### = אוצר קדשים =

קדושת גגות ועליות בירושלים - מאמר מסכם ..... רמב  
הרב הראל דביר

### = אוצר חקר ועיון =

'הוא עצמו מחזר עליו' ..... רסז  
הרב חיים טולידאנו

הערות בענייני לפני עיור ..... רעח  
הרב רפאל סויד

שיטות הראשונים בעניין כיבוש וקדושת סוריא ..... רפד  
הרב עמיחי כנרתי

### = אוצר הספרים =

תשובה לדברי הרב אהרן גבאי בעניין הירושלמי 'האשכנזי' ..... רצג  
הרב דוד אריה הילדסהיים

# מפתח האוצר

## = אוצר התולדות =

זכר אחיעזר [הגאון ר' חיים עוזר זצ"ל - שמונים שנים לפטירתו] שח  
הרב אוריאל בנר

הערות הקוראים שלב

נטילת ידים בנגע בבעל חי טמא שלב  
בעניין ריבוי שיחה עם האשה, והסתכלות אשה באנשים שלג  
צורת הלבישה המחייבת בציצית שלג  
חידושי הלכות וביאורים בדיני ברכת התורה - הלכה למעשה שלו  
תפילה במניין בזמן מגפה שלו  
הערה בדברי הספר החסידים לגבי נישוק חבירו בבית הכנסת שלח

כתובת המחברים למשלוח הערות שמ

## בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וְיִתְהַלַּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תּוֹרַתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹר יִקְרוֹת, יִרְחוֹן "הָאוֹצֵר" גִּילְיוֹן מ"ג - מִנְחָם-אֵב הַתּש"פ, הָאוֹצֵר בְּתוֹכוֹ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יִקְרִים בְּכָל מִקְצְעוֹת הַתּוֹרָה, שֶׁנִּתְחַבְּרוּ בְיַדִּי אֹמֶן, ע"י חֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



### "עַל עֲרָבִים בְּתוֹכָהּ תְּלִינוּ פְּנֵרוֹתֵינוּ"

מִיּוֹם גְּלוֹת הַשְּׂכִינָה מִבֵּית קֹדְשֵׁינוּ וּתְפָאֲרַתָּנוּ, לֹא הִיִּיתָה לִפְנֵי הַבּוֹרָא שְׁעָה שֶׁל קוֹרַת רוּחַ בְּעוֹלָמוֹ כְּשֶׁעָה שְׁבָנֵינוּ מִנִּיחִים צֶרֶת גְּלוֹתָם וְעוֹסְקִים בְּתוֹרַתוֹ הַקְּדוּשָׁה, הַמְּבִיָּאָה כִּכְנִפִּיה נֹעֵם וְנוֹחַם לְעוֹסְקִים בָּהּ בַּיּוֹם וּבַלַּיְלָה.

וְלֹא דִּי בִּכְךָ, אֲלֵא שֶׁבִּשְׁעָה שְׁעוֹסְקִים יִשְׂרָאֵל בְּתוֹרָה נִחְשָׁב לָהֶם כְּבָנִין בֵּית הַמִּקְדָּשׁ בּוֹעִיר אֲנַפִּין. וְכִמּוֹ שֶׁמִּצִּינוּ בַּגִּמ' (מְגִילָה ה:): שֶׁבִּקֵּשׁ רַבִּי לְעִקּוֹר תְּשֻׁעָה בָּאֵב, וְהִבִּיאוֹר בּוֹזָה (רֵאִיתִי בִּשְׁם הַרְה"ק רַבִּי צְדוֹק הַכֹּהֵן זִלְה"ה) מִפְּנֵי שֶׁנִּשְׁלַם עַל יָדוֹ כְּנוֹס הַתּוֹשִׁבֵּעַ"פ, הוּא כְּבָנִין בֵּית הַמִּקְדָּשׁ בְּדוֹרוֹ. יוֹסוּד הַדְּבָר, כִּי "חֶרֶב" "חֶבֶר" הֵם מְשׁוֹרֵשׁ אֶחָד בְּהִיפּוֹךְ הָאוֹתִיּוֹת (שְׁמַעְתִּי מִהַגֵּר"מ שְׁפִירָא זצ"ל). שְׁעִיקָר הַחֹרֶבֶן הָיָה בְּפִירוּד וּבְפִיזוּר [וּבִפְרֻט חוֹרֶבֶן בֵּית שֵׁנִי, שֶׁלֹּא הִיִּיתָה בּוֹ הַשְּׂרָאָה הַשְּׂכִינָה בְּעוֹצֵם כ"כ, וְעִיקָר עֲנִינוּ הָיָה בְּמָה שֶׁהוּא הָיָה מְקוֹם וִיעוּד שֶׁל כָּלֵל יִשְׂרָאֵל, כְּמוֹ שֶׁכָּתַב מֵהַר"ל בְּסֹפֶר הַנִּצְחָן]. וּמִמִּילָא הַכִּינוֹס וְהָאִיחוּד, מְשׁוֹרֵשׁ "חֶבֶר", נַעֲשֶׂה תִּיקוֹן ל"חֶרֶב", וּבְכִינוֹס הַמִּשְׁנָה נַעֲשֶׂה שׁוֹב עִם יִשְׂרָאֵל מְאוּחָד, וְהוּא כְּבָנִין בֵּית הַמִּקְדָּשׁ בְּדוֹרוֹ.

כִּי רַבִּים בְּנֵי שׁוֹמְמָה מִבְּנֵי בְּעוֹלָה (יִשְׁעִיָּה נד, א). אָמַר ר' אַחָא בְּשֵׁם ר' יוֹחָנָן הֶרְבֵּה צְדִיקִים הָעֵמִידָה לִּי בַּחֲוֶרְבָנָה, יוֹתֵר מִצְדִּיקִים שֶׁהָעֵמִידָה בְּבִנְיָנָה (פְּסִיקְתָא דִּר"כ כ, ה). כִּי דוּקָא פִּירוּק הַמִּסְגֶּרֶת בַּחֲוֶרְבֵּן בֵּית הַמִּקְדָּשׁ וּגְלוֹת הַסִּנְהֶדְרִין מִלִּשְׁכַּת הַגִּזִּית שֶׁהוּא הַחִיבוּר הַשְּׁלָם, מֵאֲפָשֶׁר בְּמִידַת מָה לִּיחִיד, וְאִפִּי' לְצִיבוּר מְסוּיִים, הָעֵמֶל בְּתוֹרָה לִיצוּר חִיבוּר מְשֻׁלָּם, שֶׁאִינוּ תְּלוּי אֲלֵא בְּקִישׁוֹר הַטְּבַעִי לְרֹצֵף הַמִּסּוֹרֶת שֶׁל תּוֹשִׁבֵּעַ"פ, לֵלֵא תִּיווֹךְ וְהַגְּבֵלָה כָּלֵל.

וּמִכָּאן שׁוֹרֵשׁ הַנַּחֲמָה בְּרֵאוֹת כִּינוֹס נִפְלָא זֶה, שֶׁל יִרְחוֹן הָאוֹצֵר, הַמֵּאֲגֵד בְּקִרְבּוֹ מִמִּיטֵב חִיבוּרֵיהֶם שֶׁל הַלְנִים בְּעוֹמְקָה שֶׁל הַלְכָה מְכָל שְׁדֻרוֹת הַצִּיבוּר. חִיבוּר זֶה בֹּא מֵהָעוֹמֵק הַפְּנִימִי שְׁבֵלֵב, לֵלֵא הַכְּתָבָה וְהַכּוּוֹנָה כָּלֵל, וְנִיכָר בּוֹ בְּיוֹתֵר הַחִיבוּר שֶׁל חֲבֵרֵי בֵּית הַמִּדְרָשׁ דִּי בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר לְעוֹמֵק הַרְצָף שֶׁל תּוֹשִׁבֵּעַ"פ הַגְּנוּזָה בְּלִבָּבָם.



### מֵהַנִּמְצָא בְּגִילְיוֹן זֶה:

בְּאוֹצֵר הַגְּנִיּוֹת: קְטָעִים חֲדָשִׁים מִסֵּפֶר פֶּתֶשֶׁן הַדָּת לְמַגִּיד מוֹוִילְנָא - רַבִּי יִצְחָק אֱלִיהוּ לֹאֲנָדָא זצ"ל, עִם מְבּוֹא נֶרְחָב לְתוֹלְדוֹתָיו. חִידוּשִׁים בְּעִנְיָנֵי מִנְחוֹת וּבִגְדֵי מִנְחַת חֲבִיתִין - מְרַבִּי אֶהֱרֹן

כהן זצ"ל, ר"י חברון. מאמר בגדר חזקת שלש שנים - מהרב יוסף דב פישר זצ"ל, עם דברי זכרון. **באוצר הזמנים:** מאמר מקיף בביאור שיטות הראשונים והאחרונים בחיוב ד' צומות, ואם יש צד קולא בזמן הזה. ומאמר בדין עישון בסיגריות חשמליות בתעניות. **באוצר אורח חיים:** מאמר ארוך על השתלשלות מנהג לבישת טלית קטן שלא בדרך עיטוף. בשאלה מה להעדיף - אפיית חלות בכמות המחייבת בהפרשת חלה, או אפיית חלות בכל ערב שבת - בפרט בזמננו שיש אפשרות להקפיא. בעניין חצי שיעור במלאכות שבת. בשאלה אם יש ביטול ברוב במלאכות שבת, והעולה לדין קפה נמס המעורב. המשך הדיון על מנהג איטליה בברכה על הדלקת נר יו"ט. בדין מי ששכח לקרוע כשראה את הכותל המערבי וחזר תוך ל' יום, והאם חייב לקרוע בגדי שבת. **באוצר יורה דעה:** פרטי דינים המצויים במאכלים שנגעו בבשר ועוד - לעניין המתנת ו' שעות. בשאלת יהודי שניצל בשואה ע"י הסתרת יהדות - אי שפיר למעבד הכי. שתי הערות בענייני קלף וגויל, בירור דעת החזו"א, ובירור מהו האפידרמיס. מאמר תגובה (לשני מאמרים) בדין הפרשת חלה מבלילה רכה, והברכה עליה. **באוצר חושן משפט:** הגדרות בהלכות שליחות. בדין מכת מדינה לעניין הסכמי יששכר וזבולון בכוללים בעת מגפת הקורונה. **באוצר אבן העזר:** בשאלה האם רוב נחשב כודאי גם לעניין ספק ממזר. מאמר מסכם בשאלת אמירת שבע ברכות שלא בבית החתן, ובעניין שינוי המציאות בזמננו. בדין מי שקידש אשה על תנאי, ונשתטה בעת קיום התנאי - האם יחולו הקידושין. בגדרי זכויות הבעל בנכסי מלוג, ובגדרי ירושת הבעל ועוד. **באוצר קדשים:** מאמר מסכם בעניין קדושת גגין ועליות - בהמשך למאמרים שהתפרסמו בעניין בשנים שעברו. **באוצר חקק ועיון:** מאמר מקיף בגדר הסברא ש'הוא עצמו מחזור עליו', וסקירת המקרים שהפוסקים עשו שימוש בסברא זו. הערות וספקות במקרים שאולי יש בהם משום לפני עיוור לא תתכן מכשול. ביאור שיטות הראשונים בעניין כיבוש וקדושת סוריא, בביאור סוגית הגמרא והספרי בזה. **באוצר הספרים:** המשך הדיון בעניין ההוספות בירושלמי האשכנזי ומקום מוצאם. **באוצר התולדות:** לקט הספדים מובחרים לרגל שמונים שנה לפטירת הגאון רבי חיים עוזר זצ"ל.

כל אלה ועוד כאשר תחזינה עיניכם.



נקבל בברכה את המחברים המשתתפים בגיליון זה לראשונה: הרב יואל הירש, הרב חיים טולידאנו, הרב שלמה לינצ'נר והרב יצחק מאזוז. יישר כחם ויישר כח כל הת"ח המשתתפים איתנו מידי חודש את חידושי תורתם, יזכו כולם להמשיך בלימוד התורה כשאיפתם הטהורה, להגדיל תורה ולהאדירה. ויהי רצון שיזכנו ה' להמשיך לזכות את הרבים בעריכת הגיליון מתוך שמחה וברכה.





# אוצר הגנזים

ושמחתם בכל משלח ידכם ♦ בענייני מנחות ובגדרי מנחת חביתין ♦  
בגדר חזקת שלש שנים



הרב יוסף סאוויצקי

ליקווד

## תולדות רבי יצחק אליהו לאנדא – המגיד מווילנא\*

### תקס"א – תרל"ז

בין גדולי ווילנא נודע שמו של הגאון המופלא, שנודע בדורו בכישרונותיו ובתכונותיו המזהירות, הלא הוא "המגיד מווילנא" - אשר זכה לתורה וגדולה במקום אחד, וגם כנבכי החכמה והמדע נודע שמו לתהילה - הוא ניהו הגאון המופלא רבי יצחק אליהו בן הרב איש נודע בשערים, מדור דורים, מאפרתי העיר ונדיבמו, שמואל בקוראי שמו הרב המפורסם לתהלה מו"ה שמואל לנדא ז"ל, בהרב ר' חיים (ר' שבת'לס), בהרב ר' חיים.

הגאון ר' יצחק אליהו זצ"ל נולד בעיר ווילנא בשנת תקס"א, לאמו מרת רעכיל בת הגאון ר' חיים הלוי לאנדא מבראד. מוריו ורבותיו היו הרה"ג ר' שלמה יורבארגער, ור' אלי סמארגאנער. בהיותו בן טו"ב שנה לשמע שמו הטוב לקחו לחתן הגביר האדיר ר' צדוק מארשאלקאוויץ ב"ר דוד ב"ר משה פרנס מדובנא לבתו - ריצא פראדיל. בעזרת חותנו שם אל

\* מבוא זה נערך ע"י הרב יוסף סאוויצקי שליט"א - מו"ל דובר שלום (מחיבורי רבינו, על ברכת המזון ושבע ברכות) במהדורה מחודשת וליקוטים (תש"פ), וספר רעים אהובים, לזכרם של קדושי ישיבת ראדין ומכתביהם להגאון רבי מרדכי סאוויצקי זצ"ל אב"ד בוסטון, ותשו"ח לו.

א). מיקירי נכבדי עיר ווילנא. חכם גדול בתורה - והקדיש ימיו לתלמודה, מופלא במעשי הצדקה, ונפש יקרה ונדיבה ומידותיו תרומיות, כמתואר על מצבתו: "להודיע לבני אדם דרכיו, נצר פיו לשוננו, דרך גאה וגאון לא ידע, אלה קצות דרכיו". ע"כ. היו לו שלשה בנים מפורסמים: הרב המופלא ר' יעקב יעקל ז"ל, הרב הגדול מוהר"ר יצחק אליהו מדובנא, והרב המאור הגדול מוהר"ר אליעזר לאנדא מהוראדנא בעל דמשק אליעזר. וימת שמואל ביום י"ט אלול תקע"ח.

ב). אבד"ק פאדקאמין (שני בשני עם הגאון ה"נודע ביהודה"), חתום על היתר הגט מקליווא בספר אור הישר (אמשטרדם, תקכ"ו), נפטר בזמן אחד עם הגר"א, ובעל חיי אדם בהספדו על הגר"א מזכירו בזה"ל: "הנה שמענו שבר גדול ששבר ה' בק"ק בראד הרב מו' חיים דוב דפאטקאמעניא, ת"ח זקן ומופלג וצדיק".

ג). הרב המובהק החריף מוהר"ר שלמה בהרב מוהר"ר אריה ליב מיורבארג, מגדולי מרביצי התורה דק"ק ווילנא, ורב מובהק של כמה גדולי חכמי ווילנא. השאיר אחריו בכת"י חבור על מסכת שבת, עירובין, וביצה - נקרא בשם באר שבע. ובסופו קונטרס חדושים על הרמב"ם, נקרא בשם אבני שוהם. נפטר זקן ומלא ימים, יום כ"ח אדר תקפ"א.

ד). הרב הגאון ר' אליהו הלוי אלץ-גוט (סמארגאנער), בהרב ר' הלל הלוי דיין דווילנא. נולד בוויילנא ז"ך אדר תקמ"ג. למד אצל ת"ח מופלגים, אחד מהם היה הרב הגדול ר' שמואל אוטיאנער. מתלמידיו של ר' אליהו סמארגאנער: הר"ר אליעזר לנדא, בעל דמשק אליעזר - אחי ר' יצחק אליהו, והר"ר יצחק ליב ראבינאביץ. בימי עלומיו נמנה לדיין בסמארגאן, ובהיותו בן ארבעים שנה נתמנה לדיין בעיר ווילנא. כיהן כדומ"ץ בוויילנא לתשעה ושלשים שנה. חיבר ספר יד אליהו על משניות סדר נשים ונויקין. הסכמה ממנו על ש"ס דפוס ווילנא בשנת תקצ"ה. ימי שני חייו היו שבעים ותשע שנים ותשעה חדשים וימת ביום ז"ך כסלו תרכ"ג.

ה). משפחת מרשאלקאוויטש היתה ממשפחות הנכבדות בעיר דובנא, בני המשפחה הזאת היו תמיד מהמצוינים בתוך ראשי ונגידי עיר דובנא, ומהם השתלשלו הרבה משפחות ידועות לשם בעירם כמו פרנס, ראפאלאוויטש, ועוד. הראשון מבני המשפחה הזאת אשר זכרו נמצא על בית הקברות של עיר דובנא, הוא ר' אברהם ב"ר זאב וואלף, אשר היה חתן הגאון הט"ז - שנשא את בתו מאשתו השניה, ונפטר ד' אלול תנ"ט. הגביר ר' צדוק הגדיל לעשות צדקה וחסד בעירו, והשאיר אחריו ממון הרבה משמרת לצדקה, ועל שמו נקרא בית המדרש אשר בנו והתפללו בו בני משפחתו - בית

המסחר פניו, וההצלחה עמדה לו לאסוף הון ועושר, וכרבות עשרו כן הרבה להיטיב עם כל אדם בכל לבבו ובכל מאודו.

**לשמע** הוון שמעתי שמעו הטוב מורת פיו נקרא  
ונקרא נחמנז יד לקדש מה"ה כבוד  
הרב המה"ה המפורסם החריף ונדין אור הכהיר  
מורה **ניסו** כ"י מו"ל לפדותו על ישראל הדרשו  
נק"ק דונאל רבני יס"א וכמה כאלו נא  
המסע לנאן ה"ה ממותני ירדיו הרב החריף מו"ה  
יצחק לנדא כ"י מקהילתו לבקר מצי אמות והרבי  
המפורסם כנלים מאימ"י אשר משנו נק"ק ה"ל  
והרב ה"ל אחא ואימ"י מחינתא ירדיו של כבוד  
הרב המה"ה מו"ה ה"ל בדרו כאלו המה נכחוני  
ואמתי עיי פ"ו ומלחמי מלח דבר ה' ו  
הלכה נחמה קולע אל השערה ראוי לקדשו בדפוס  
ולמסנר כיון לאשלי דברא כל כי הני מילי מעליותא  
יטו ויפס לחסן ידפ הסכ להסין ומליל להשיג  
האמת נהדרם ויסקר נעטיסופרס ומליל להשיג  
ננוט מסד ופירן עשרה שנים כראוי לחסן לחינת  
לי' שקא ומל"ש שלא להססידו ולהיוקו ח"ו ולמחזיק  
ח"ו וסומכו מלחם לחזקה עד מן שמיא יקום פורקא  
נפס המספיר סיוס יוס ה' י"א אלול תקל"ב לס"ק:  
כ"ד **אברהם אבלי** בלח"ה הרב מוהר  
אברהם שלמה זללה"ה פנה סה"ק ווילנא יס"א ז

ועוד בימי נעוריו נודע לחכם וחרף כנראה מהסכמת ר' אבלי, מיום ה' י"א אלול תקצ"ד, על ס' עצי לבונה לה"ר ניסן מו"צ בק"ק דובנא: "ועתה כאשר בא החכם לכאן ה"ה מחותני ידידי הרב החרף מוה' יצחק לנדא נ"י מקהילתנו לבקר בתי אבות והרבני' המפורסמי' כגלים מסוימי' אשר מושבו בק"ק הנ"ל". גם בעל תפארת ישראל מביא את קושייתו במשניות שלו במס' סוטה פ"ז והקשה לי הרב מוה' יצחק אליהו מדובנא נ"י וכו'.

מנעוריו, כאמור, נודע כחרף ובקי עצום, הן במילי דשמיא והן במילי דעלמא. לאחר נישואיו, בשנת י"ז לימי חייו, קבע את דובנא לעיר מגוריו. ברבות השנים, חבר לחותנו בעסקי מסחרו בדובנא, והפך לעשיר גדול. יחד עם עסקיו המסופעים, אחז בעטו תמידין כסדרן,

והעשיר את עולם התורה בחיבוריו הרבים. וכל זאת, מלבד היותו מטובי וגדולי עסקני היהדות הנאמנה, והיה "דורש טוב לעמו", כאשר הצטיין בטוב טעמו, והיה יודע תמיד לכלכל דבריו במשפט. באותה עת, נהג לשאת מדברותיו, ודרשותיו קנו את לב שומעיהם. בשבתות ובמועדים דיבר בבתי הכנסיות דרושי תורה ומוסר, והיה מהעוסקים בצרכי הכלל באמונה וידע להשיב דבר לשואליו בחכמת פיו. ועבור זה בחרוהו קהילות וואלין לחבר הועד לענייני דת העברים, העומד על יד המיניסטרים מעניני הפנים. ועיין בספר דברי חיים – לר' חיים בנו של הגאון ר' בצלאל הכהן מווילנא – שמביא דרוש לפ' זכור ששמע "מפיו של הגאון מו"ה יצחק אליהו לנדא זצ"ל אשר היה מ"מ בפ"ק ווילנא".

## בעיר ווילנא

בשנת תרכ"ו, בבואו אל עיר ווילנא למכור את ספרו על התהלים "כפלים לתושיה", כבדוהו חכמי העיר לדרוש בבהכ"נ הגדול עוד בחיי המ"מ דווילנא, ר' זלמן זאב ב"ר יחזקאל פייבל, ודרושו נשא חן בלב כל שומעיו. ואחרי מות המ"מ דווילנא הנ"ל בשנת תרכ"ח, קראוהו נכבדי

המדרש מרשאלקאוויטש - ובפי ההמון נקרא "הקלויז של בר"ץ" - בני ר' צדוק.

ו). פ"ז משנה ה' - בועז אות ב'. וז"ל. הקשה לי הרב מוה' יצחק אליהו מדובנא נ"י שבתורה כתוב שאמרו ברכות וקללות אחר שכנו המזבח. ובמשנתנו קאמר שאמרו ברכות וקללות ואח"כ בנו המזבח. ולפעד"נ דבל"ז קשה בניין המזבח מה לו ענין בפרקן, דלא בעי אשמעינן רק דברכות וקללות נאמרו בלה"ק, וע"כ רק אגב גררא נקט לה, דאף על גב דברכות וקללות רק בלה"ק נאמרו אפ"ה הכתב שעל האבנים שאח"כ היו בע' לשון. מיהו לא איירי רק בהכתב שכתבו על האבנים אחר שהוקמו בגלגל, שהיה אחר אמירת ברכות וקללות, והא דקאמר תנא הביאו את האבנים, ר"ל אבנים שעשו מהן מזבח קודם אמירת ברכות וקללות, סתרו המזבח והביאו אבניו לגלגל ובנוהו שם בתמונת המזבח כמו שהיה בעיבל וכתבו התורה בע' לשון, ומה דקאמר תו ונטלו האבנים וכו' פירושו דרישא הוא.

העיר למלאות את מקום המנוח. ויבוא לוויילנא ודרש באיזה שבתות, ויקח את לבב כל מפלגות בני אדם, ויתנו לו בפ' שמות שנה זו כתב המגידות. וישב אל ביתו להביא לוויילנא את אשתו ואת ספריו, אך סיבות שונות עמדו לו על דרכו זה, גם אשתו מתה בדובנא בשנת תרכ"ח, וכה נתאחר מלבוא לוויילנא עד חצי אלול תרכ"ח. דרושו הראשון היה בחג חנוכה בית מדרש על שם הגאון רבינו אליהו, אשר נבנה מחדש ברוב פאר והדר בערב יום כ"ג אלול, ואז הפיק רצון מכל גדולי העיר אשר היו שמה.

דבורו עם כל אדם היה בנחת רוח, משמח את המקום, משמח את הבריות, ולא נשא פנים לכל איש נגד האמת. ביתו היה בית ועד לחכמים ולנדיבים וטוב ומטיב מאין כמוהו. בכבודו ובעצמו קיבץ נדבות לעשות גדר יפה וחזק סביב בית עולם הישן אשר היה פרוץ מרובה על העומד כנודע. עוד תיקן צדקה בעד החיילים היהודים להאכילם מאכלים כשרים. הסכמותיו נדפסו על ספרים רבים, כמו"כ מופיעה חתימתו על האזהרה שנתפרסמה ב'הלבנון' (ניסן תרל"ה) נגד ספר סדרי טהרות של הגה"ק מראדזין, שחששו לגדור גדר שלא לפגוע בכבוד תכונת הש"ס לעשות כמתכונתם. (עיין הג"מ בצלאל צד 58).



### עוסק בצרכי ציבור

היה גם חכם מדיני בענייני הכלל, ובשאלת עצה ממנו, מענהו היה בטוב טעם ודעת ובחכמה ובמישרים. בשנת תרכ"ב דרשה הממשלה לבחור רבנים מלומדים מערי המדינה, ולשלחם לעיר המלוכה פטרסבורג למען שאל את פיהם על דבר איזו שאלות נחוצות ולבקש תשובתם. ונברר אז ר' יצחק אליהו מקהלת וואהלין, וביחד עם יתר הרבנים בא שמה בראשית השנה הזאת. וישבו הנבחרים שם כחמשה ירחים ועמדו בסוד הועד על יד השרים היושבים ראשונה במלכות. ובכל השאלות אשר שאלו מהם היה מענה ר"י אליהו בחריצות ובשכל רב ובאמונת לבב. והרשי"פ סיפר, כי רוב נחת רוו ממנו אספת הרבנים משיחותיו וממליצותיו. מהתקופה ההיא נותרה אגרת מעניינת שכתב להרה"ק רבי יצחק מנעשכ"ז זי"ע ובה מתנצל לפניו מה שלא בא לקבל פניו, בהיותו טרוד ונחפו לצאת לדרך בהשתדלות לטובת אחב"י - אם כי היה מקור מוצאו ועיר מושבו בין מתנגדי החסידות, הוקיר והחשיב את הה"ק הנ"ל. וז"ל מכתבו:

בעזה"י יום ג' כ"ה חשוון תרכ"ב דובנא.

לגאון העדה חכם תעודה, בוצינא קדישא חסידא ופרישא, חמדת תבל, עמו עוז ותושיה, לו תהלה דומיה, מו"ה יצחק נ"י הראב"ד דקאוולא והגליל.

ענותו תרבני לבל יהיו דברי למעמסה לכבודו, כי דבר בעתו מה טוב ולא על עצמי באתי הפעם, אך על הכלל כולו יחוננם האל.

כאשר בחמלת ה' על עמו הטה לב הקיר"ה לצוות על בית ראבינסקי קאמיטעט בעיר מלוכה פייטרסבורג לטובת כלל אחב"י, ועל פי ציווי הממשלה בשם המאניסטר נקראת גם אני לשים לדרך ע"מ פ"ב עמהם, להיותו נבחר מכלל עדת ישורון מהגובערניס המסופפות בצל ממשלת הווא"ג דקיוב, מהנכון היה טרם נסעי מזה להתראות עם כבודם

לדעת תכונת מצב אחינו אשר בסביבותם, ולקבל מהם ברכת פיהם להצלחת הדרך ברצות ד', אך אין הזמן מספיק כי מוכרח אנכי לבוא על יום הנועד אשר קרב לבוא, לכן הנני שולח במכוון את מוכ"ז המופ' מ' מאיר פעסיש ממחנינו, להתוודע מהם איזה ענינים פרטים הנחוצים אל הענין, לזאת אל יאחרו אותו אך למהר לשולחו בתשובתם, ישימו בטובם זכרון נסיעתו בפקידה טובה עת עת להיות שלום על ישראל, כלבבם ולבב המיחל להתכבד במכתב תשובתם כיאות וחפץ טובם.

### כ"ד יצחק אלי' לנדא

אמר הכותב, כל המכתב היה כתב ידו הרוממה, הוא בעהמ"ח ספר ברורי המידות ומיצוי המידות על המכילתא ועוד חבורים יקרים, והיה אצל מרן זצוקלה"ה בנעסכאיז אח"כ, והיה נדפס אז רק חלק ראשון מסידורו דובר שלום וחלקים האחרונים היו אז עמו עוד בכתב ידו והראם לי, ומחמת ששם משפחתו כשם משפחתי הדלה והצעירה נתן לי במתנה סידורו הנדפס, אמר אולי יש לנו שייכות משפחה. והוא היה מילידי המתנגדים ומגדולי יקירי חשוביהם, והיה אח"כ מגיד בווילנא, ובית חמיו היו הבני בר"צ בדובנא כולם מתנגדים יקרים וחשובים, ועתה אחינו בני ישראל לכו חזו איך הוא מכבד במכתבו הנ"ל את מרן זצוקלה"ה, והאמת יורה דרכו כי כחסיד כמתנגד, כל אוהב האמת יאהב את החסיד ואת המתנגד, ובלבד שילכו בדרך ישרה, הלא באלה וגם באלה נמצאים אנשים כשרים וגאונים וצדיקים ובעלי מדרגה, וכן להיפוך ח"ו, כולנו בני איש אחד נחנו עדת יעקב, והן בעוון עדיין מרקדת בנו השנאת חנם לאשמת העם, אשר גם גאוני עולם נלכדו בזה בשגגה, על ידי מחרחרי ריב גירי השטן, שנתלבש בלשון רמיה לשון מדברת גדולות שפת חלקות המתקבלת, מימי הראשונים משה רבינו ע"ה ודוד המלך ע"ה, ובכל דור ודור, וגדולה מזה שמעתי שהשטן גופו שמר שפתי אנשים שנים רבות מלהוציא שקר מפייהם, וכל זה בכדי שיאמינו להם בימים הבאים, כאשר הסית אותם להביא מחלוקת בישראל על ידי אשר רגלו על לשונם, והיו סבורים שכוונתם לשמים.

(ספר זכרון טוב, מכתב ל"ג)

## פרי עטו

גדלו בתנ"ך, תלמוד ומדרשים, השיאו את לבבו לפעמים לדרוש לפני רבים וימצא חן באזני כל שומעיו, וספרי המגיד מדובנא ומשליו הרבים, אשר שמעם בהיותו שמה בבית חותנו, היו לו ליסודות חזקים לבנות עליהם את דרושיו חבורים ובאוריו, אשר הוציאם מעט מעט לאור.

כאמור, זכה ללשון לימודים, והיה סופר פורה. מחיבוריו: "אחרית לשלום" - על הגדה של פסח. "בירורי המידות" - על המכילתא. "דובר שלום" - על סדר התפלה. "דרושים לכל חפציהם" - דרשות. "דרך חיים" - על מסכת דרך ארץ זוטא. "כפלים לתושיה" ו"מטע לשם" - על תרי עשר ותהלים. "לשמוע בלימודים" - על אגדות הש"ס. "מענה אליהו" - על תנא דבי אליהו. "מקרא סופרים" ו"עיטור סופרים" - על מסכת סופרים. "פתשגן הדת" - על התורה וחמש מגילות. "פתשגן" ו"חדשים גם ישנים" - על ספר משלי. "קול שאון" - הספד על אשת השר מווילנא. "רמת שמואל" - הספד על הרש"ש. "שמלה חדשה" - על הפיוטים. וחיבורים נוספים שנותרו בכתב יד.

ז. ר' יצחק לאנדא מנעשכיו.

ב"פתח דבר" לספר לשמוע בלמודים, הוא מעלה על נס את חיבוריו ואת מטרת יצירותיו: "נודע תהלוכות ביאורי אשר הכינותי בעזר הצור, על תנ"ך, וסדר התפלה, ותנא דבי אליהו, והמכילתא, ומסכת סופרים, ומסכת דרך ארץ. לא הלכתי בגדולות לבנות בצורות בשמי הפלפל ומגדול הפורח בחריפות, גם לא מטה רגלי להסתפק בביאורי המלות לבדנה מבלי שימת לב

לשינויי הגופים להלביש לגבר שמלת אשה, וכלי גבר לאשה, ולשינוי עתים וחלופי הזמנים, ולשום מרבית העם כאיש אחד וכאלה, אך תמכתי אשורי במיצוע הדרכים, לבל יעדף בהמאמר כפילת הדברים, ולבל יחסר בו המזג די צרכו ליישר מעקשי השינויים במובן פשטי מושכלי, לבל יהיו לשמצה לעדת הנרגנים". וראה שם המשך דבריו הנעימים, כאשר הוא מבאר לאשורו ביופי וצחות הלשון את מטרת החיבור דנן על אגדות חכמינו ז"ל.

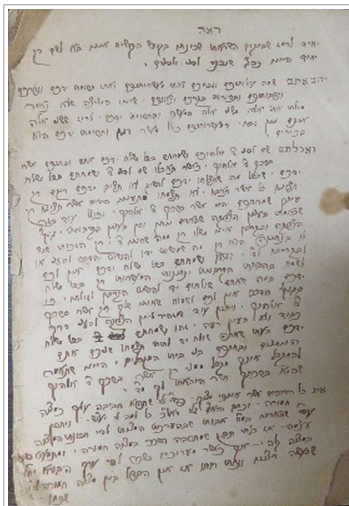


ראשית פרי תגובתו היה ספרו מענה אליהו [נדפס בוויילנא בשנת "ערב שיח" לפ"ק (ת"ר) ו"מענה אליהו אך טובה ונעים יצמיח" לפ"ק] ביאור רחב וגדול לבאר את דברי הס' "תנא דבי אליהו", ונלוה אליו "שיח יצחק", לבאר בדרך משל דברים שאינם נחוצים לצורך הענין,

ובדרך אגב מבאר גם כן כמה פסוקים בתנ"ך ומאמרי חז"ל בתלמוד, ילקוט, ומדרשים. ובהקדמתו כותב: "משפט באורי בניתי על מוסדי וסודי הלשון ושמות נרדפים אשר דליתי מחכמי קדם קדמוני". ובא שם גם בדברי שיר בחרוזים אשר אויל ומשכיל יתוכחו יחד, ועוד בשיר "אל מחברתי". בחרוז השלישי כותב: "אנכי יצאתי ראשונה ואחרי מהרה יבוא ברנה "ברורי המדות" ו"מיצוי המדות" באורי המכילתא הנמו יפה אף נעים מדבריו, שמה תחזינה עיניך נכבדות, לאיש אשר אלה לו הנני פרי עטה, הוא יקראני בכורי, אף אני אב אכנהו". ואח"ז מפתח למצוא דברי חפץ ב"שיח יצחק" ובסוף המפתח לוח הבדל שמות הנרדפים. ועל צד האחרון בא גם בשיר בחרוזים וראשי השורות "יצחק אליהו לנדא בן רבי שמואל ז"ל", ובסוף העמוד בא בתפלה בעד נשמת אביו וחוננו, ומברך לאמו וכו' ולחמותו הגבירה ולרעייתו הנגידה וכו'.

אחריו, בשנת ה' "דר"ת" הדפיס בוויילנא את ספרו השני ברורי המדות לבאר את דברי המכילתא, ונלוה אליו באור בשם מיצוי המדות, להבין מליצת המקרא ודברי חז"ל בתלמוד ומדרשים, ועוד שם איפת צדק הגהות על המכילתא מגאון אחד ומיחסים אותו להגר"א. חוברו יחד ע"י וכו' ובשבתו בדובנא הכינו וגם חקרו, וראשית מלאכתו בשנת "לבבי ירחש אך טוב" לפ"ק (ת"ר), ותשלם המלאכה, בשנת "כל בני אדם בצל כנפיך יחסיון" לפ"ק. בסופו לפ' שמות וארא פירוש הנמצא בכתובים לר' אברהם ב"ר דוד הלחמי, ובדף האחרון מברך להוריו כנ"ל, וגם מוסיף את שם חתנו השנון ומופלג מליץ וסופר מפאר מו' מרדכי צבי הירש בהרב ר' יעקב ר' ליבליס, ואת בתו מרים ובנם היניק מו' שמואל נ"י.

# תולדות רבי יצחק אליהו לאנדא – המגיד מווילנא



צילום מכת"ק פתשגן הדת עה"ת  
פרשת ראה

ספרו השלישי הוא פתשגן, באור המלות והוראותיהן לס' משלי ונלוה לו עוד באור בשם "חדשים וגם ישנים" הכתוב בפנים שונות (ק"ב, תרי"ח).

ספרו הרביעי דובר שלום, ביאור על סדר תפלה מכל השנה (ווארשא בשנת "לא יערכנהו כל זהב וכסף" לפ"ק, תרכ"ג). בסוף המבוא כותב סבת השם "דבר שלום" הוא ר"ת דברי בן ר' שמואל לנדא מווילנא, או דברי בן רעכיל, בשנת "לשלום דובר" לפ"ק.

ספרו החמישי מקרא סופרים על מס' סופרים, לבאר פשוטי המאמרים, וחדשים בשם עטור סופרים, לבאר איזה דברים עם הגהות הגר"א. בשבתו בדובנא הכינו וחקרו, בשנת "אך טוב לישראל" גמרו והדפיסו בסובאלק בשנת "כח מעשי הגיד לעמו" לפ"ק (תרכ"ב).

אחריהם הוציא לאור את באורו בשם כפלים לתושיה:

א. על תרי עשר, והוא הששי לספריו (היו מוכנים אתו עוד בשנת ת"ר, כנראה מהקדמתו לספר מענה אליהו), להסיר כפילת המאמרים, "משל ומליצה" להשכיל המאמרים במשלי הדברים, "מפורש" מבאר מלות התרגום יונתן וכונתו, "דברי חכמים" לחקור דברי חז"ל בתלמוד ומדרשים. לפני כל נביא בא בפתח דבר לדבר עד דבר ענין הנביא נבואתו ומדותיו, חייו ומותו, זמנו ומקומו, והוא



כעין המבוא לבן-זאב. ובמפתח השער כותב: "אם המצא תמצא בדברי מאמרים שונים, אשר כבר קדמוני מחברים מלפנים, אל יאשימוני כי בשאט נפש הכחדתי שם האומר למען הזכיר את שמי עליו, חלילה לי מזה, כי חנני אלהים די באר ענינים חדשים לאלפים ולרבבות יהי שם ה' מבורך". על ספר יואל לבדו, נדפס בזיטאמיר בשנת תרכ"ה ("יהי כזית הלבנון הודה" לפ"ק), ועל כל תרי עשר נדפסו בוויילנא בשנת תר"ל.

ב. על תהלים, ונלוה אליו עוד באורים בשם "מטע לשם" ראשי תיבות מפסוקי תהלים על שם ע"ב לדעת המקובלים, (ומפני שלא נחה דעתם של חכמי דורנו מזה הבאור, על כן החליף את השם "מטע לשם" בשם "מפורש"), "משל ומליצה" להבין באורי הפסוקים ע"ד משל, ורובם המה מתובלים במשלי המ"מ מדובנא, נדפסו בווארשא בשנת "הבינו משל ומליצה" לפ"ק (תרכ"ו).

בעמדו על משמרתו בק"ק ווילנא חבר וגם הדפיס את אשר היה אתו בכתובים ספרים אלה: פתשגן הדת ספרו השביעי, שם כולל על כל חמשה חומשי תורה (ווילנא, תרל"ב ג' ד' ה'), וכן בשם זה על חמש מגילות נדפסו בשנת תר"ל, ועל קהלת עוד שני באורים בשמות "עטרת שמואל" ו"אהל רחל", ע"ש אבותיו. והגאון בעל הכתב והקבלה מביא ממנו באורים איזה פעמים.





ספרו השמיני אחרית לשלום על הגדה ש"פ, והיא תשלום לספר "דובר שלום" הנ"ל (ווילנא, תרל"א), ביחד עם באורים אחרים ובאור "לחם עני" מהרב המקובל ר' נפתלי הערץ מעיר ריטאווע (בעהמ"ח ס' מ"י כיו"ר" וס' "אילה שלוחה" פ' על התורה אשר עודו בכתובים).

את ספרו התשיעי דרך חיים על מס' דרך ארץ זוטא, מבאר פשטי הדברים, ואורחות חיים על הנ"ל לבאר עניינים זרים במקראי קדש ומדרשי חכמים, למען יחדיו יהיו תמים, עם הגהות הגר"א זצ"ל (ווילנא, "אך שלום וברכה" לפ"ק תרל"ב). בשבתו בדוכנא הכינו וחקרו, ובשנת "ודרך שלום" לפ"ק (תר"ו) החלו וגמרו. ושם בהקדמה כותב: "בחסד אל הגני עד כה להדפיס "שמונה חבורים", ולא הגדתי ולא השמעתי לשום "אדם את אשר עמדי". ועוד כותב שם כי קרא

שמות באוריו הנ"ל על שם אבות אבותיו הרבנים: ר' חיים ב"ר חיים, ר' מן ז"ל מווילנא (ומ"כ בארה"ק), והג"מ חיים לנדא בהרה"ג ר' אברהם מבראד אבי אמו. גם מתאונן על המדפיס מסובאלק אשר לקח ממנו חבורים שונים להדפיסם, (א) באור על תהלים, (ב) על שמואל, (ג) מטע לשם על התורה, (ד) על מסכת דרך ארץ זוטא, (ה) על מסכת כלה, ולא הדפיס אחת מהמה. וכל הכ"י הנל נשקעו בידו באמרו כי איזה מהם נאבדו, והנותר בצענוזריע בווארשא, והוכרחתי להכין מחדש באור על תהלים (נדפס בווארשא), ובאור על שמואל הכינות, ומס' ד"א זוטא זה, ולא אדע אם הראשון נוח מהשני או האחרון הוכשר יותר. וגם באורי על יהושע שופטים נאבד ממני בדרך, ובעזרת ה' הכינותים מחדש". שם בדף ז' כותב: "ב"רמת שמואל", וב"אהל רחל" בארנו".

לשמוע בלמודים, להבין דברי אגדות במליצות נחמדות, באורים יפים ונעימים, בדעת חכמים, חוברו יחדיו בשנת "הואל לשמוע בהלימודים" ונדפס בוויילנא, בשנת "במשרים יאהבוך" (תרל"ו).

שמלה חדשה על פיוטי המחזור (נדפסו במחזורים דפוס ווילנא).

דרושים לכל חפציהם, דרשות שונות (ווילנא, תרל"א) וח"ב ד' דרושים (ווילנא, תרל"ז).

קול שאון מעיר ווילנא על אשת השר "פאטאפאוו", אשר מתה בחלי-רע, בת חמשים ואחת שנה, אור ליום ג' (3 אוגוסט 1871) כ"ח מנחם אב תרל"א, והספידה בבהכ"נ הג', ביום ד' ער"ח אלול. נדפס בוויילנא "הואיל ועשה צדקה" לפ"ק, תרל"ב. (נעתק לשפת רוסיא ע"י המעתיק ר"ש קאצינעלינגבויגין מווילנא) ובעבורו נחל כבוד רב (המגיד שנה ט"ו נ' 34).

רמת שמואל אבל כבד ומספד מר "בקול שאון מווילנא" לפ"ק, על מות הגאון ר' שמואל שטראשון זצ"ל, מכיל שני הספדים. בראש הספר קינה בדרך פיוט, מאה וארבעים וארבע מילות בודדות מתחילות באות השין (על שם שמואל שטראשון) בשנת "אריד בשיחי ואהימה" לפ"ק. הקינה לקוחה מקונטרס "מגיד משנה" להרב מו"ה מרדכי וייסמאן חיות, שנה ראשונה מגליון

ראשון (לעמבערג, תרל"ב). ועוד שם העתק דברים ממה שהספידו את הרש"ש בהמגיד (שנה ט"ז נ' 16), ובהלבנון (שנה ח' נ' ל"א ל"ב), ובהכרמל החדשי (שנה א' חוברת ז'). גם העלו את זכרונות אבות המנוח ואבות אשתו ויחוסם. ושם גם קינה בחרוזים מר' אליעזר צווייפעל. נלקטו ביחד ע"י הר"ר א"צ ק"ב ונדפסו בהוצאת הגרמ"ש (איידקוהנען, תרל"ג).



## ויגוע יצחק ויעל אליהו בסערה השמים

חלה בעש"ק ט"ו כסליו ויצו לפני מותו בכתב את בנו יחידו, הרב ר' שמואל לנדא, שלא לכתוב על מצבתו שבחים ותארים, ונח נפשיה דרבי יצחק אליהו, זקן ושבע מעש, בן שבעים ושש שנים לימי חייו, "ביום ד' הוא כף לחודש כסליו" לפ"ק. (תרל"ז). וז"ל מצבתו:

"לזכר עולם יהיה צדיק" לפ"ק

רצונו של אדם זה הוא כבודו כן צוה לי אבי מורי הרב הג' שלשן היוחסין מאד נעלה שלא לכתוב על מצבת קברו שום שבח ותאר רק "פ"נ מו' יצחק אליהו לנדא ז"ל המגיד מוילנא, בעהמ"ח ספרים שונים, בהרב המפורסם לשבח מו' שמואל בהר"ר חיים שבתיל'ס זצ"ל". ויאסף אל עמיו בן ע"ו שנה "ביום ד' הוא כף לחודש כסלו" בשנת תרל"ז.

ת. נ. צ. ב. ה.

ונשאר אחריו בכתובים דרושים לכל שבתות השנה למועדים לרגלים ולימים הנוראים וגם הספדים. ביאור חדש על סדר תפלה בשם "אחרית לשלום" וחיבור יפה אף נעים על אגדות עין יעקב. הוא הניח אחריו אוצר ספרים יקרים ועתיקים בכל מקצועות שבתורה וחכמת ישראל, ועל הרוב מהם היו הערותיו בכתב ידו, כתיבה יפה ונקיה.

וכשנה וחצי אחריו בקיץ תרל"ח בהסכמת רוב נכבדי עיר ווילנא נבחר למגיד ומו"ץ, הרב הג' מו' יהושע העללער במו' אהרן. בעהמ"ס דברי יהושע וחוסן ישועות. [עיין עליו ב"עיר ווילנא" עמוד 98].

מקורות לתולדות:

עיר ווילנא – הרב הלל נח מגיד.

קריה נאמנה – הרב שמואל יוסף פיין.

כנסת ישראל – הרב שמואל יוסף פיין.

יין ישן בקנקן חדש, תולדות.

דובנא רבתי – הרב חיים זאב מרגליות.



ח. חכם מופלא ומשכיל. שמעתי עליו שאמר על עצמו שהיה מתפלל מנחה שש פעמים בכל יום, שלא יאמרו עליו שאינו מתפלל מפאת היותו משכיל, היה מתפלל מנחה בכל בתי הכנסת בוילנא.

הגאון רבי יצחק אליהו לאנדא זצ"ל  
מגיד מישרים דוילנא, בעל פתשגן הדת ועוד

## ושמחתם בכל משלח ידכם\*

והבאתם שמה עלתיכם וזבחיכם ואת מעשרתיכם ואת תרומת ידכם ונדריכם ונדבתיכם  
ובכרת בקרכם וצאנכם: ואכלתם שם לפני ה' א-להיכם ושמחתם בכל משלח ידכם אתם  
ובתיכם אשר ברכך ה' א-להיך: [דברים יב, ו-ז]

כאשר תאכלו שם לפני ד' ושמחתם בכל משלח ידכם. שבכל מה שתשלחו ידכם להשיג לא  
תשוב ידכם ריקם, רק תשיגו כל אשר תאבו. לא תשמחו בתענוג הטוב אשר תשיגו, רק עיקר  
שמחתכם יהי' אשר ברכך ד' אלוֹקֵיך.

וכולל עוד בזה, שבאמת בענין הצדקה שהאדם נותן וכן בענין הקרבנות, יגיד [כי] הצדקה  
והקרבן אינו משלו, רק ממה שחננו ד'. רק הזכות שיש לו בנתינה הוא רק מה שמושיט ידו  
להושיט הדבר להעני, או להקריבו לד'. וזהו ושמחתם בכל 'משלח ידכם', אין לכם לשמוח  
בהבאת הקרבנות ונתינת המעשרות, רק בכל 'משלח ידכם' – במה שאתם שולחים יד להושיט  
הקרבן לזולתו. כי בגוף הדבר אין לכם לשמוח שאינו שלך רק אשר ברכך ה' אלוֹקֵיך.

ויתכן עוד, שמזהיר ליתן הצדקה להעני דרך כבוד ולא בעין רעה. זהו 'ושמחתם בכל משלח  
ידכם', בעת שאתה שולח יד לתת, תשמחו שניכם, אתם – הנותנים, ובתוכם בני ביתו –  
המקבלים, היינו שתאמר להמקבל: אינך מקבל ממני, רק אשר ברכך ד' אלוֹקֵיך, שהיא ברכתך  
אשר הובאת לך מד'.



### ביאורי כתובים\*\*

הנה אד' ה' בְּחֶזֶק יְבוֹא וְזָרְעוּ מִשְׁלָה לֹא הִנֵּה שָׁכְרוּ אֶתוֹ וּפְעָלָתוֹ לִפְנֵי: מִי מִדָּד בְּשַׁעְלוֹ  
מִים וְשָׁמַיִם בְּזֶרֶת תִּכְן וְכָל בְּשָׁלֵשׁ עֶפֶר הָאָרֶץ וְשָׁקַל בְּפֶלֶס הָרִים וּגְבָעוֹת בְּמֵאזְנֵי: הֵן  
גוֹיִם כְּמֶר מִדְּלִי וְכִשְׁחָק מֵאֲזֵנִים נִחְשְׁבוּ הֵן אֵיִם כְּדֶק יְטוּל: וּלְכָנוֹן אֵין דִּי בְּעַר וְחִיתוֹ  
אֵין דִּי עוֹלָה: הַנּוֹתֵן רוֹזְנִים לְאֵין שְׁפָטִי אָרֶץ פְּתָחוֹ עֲשֵׂה: [ישעיהו מ, י-כג]

\* מכת"י חיבור פתשגן הדת על חומש דברים. מתוך כת"י חיבור פתשגן הדת על חומש דברים, בו יש תוספות על מה  
שנדפס בספרו של רבינו פתשגן הדת על ה' חומשי תורה. (הצלת כת"י נעשתה ע"י מר משה ליב סעדווין מהעיררה  
פוניבז'). חידוש רבינו זה חסר הוא בחלקו הראשון בנדפס, ולפנינו מאירים הדברים בשלימות. הדברים רואים אור  
לראשונה במסגרת ירחון האוצר, לע"נ אבינו מורינו הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל.  
מוקדש בהערכה לידידי עזר, החתן המופלג הרב יוסף סאוויצקי שליט"א, מחברי מערכת ספר הזכרון עדות ליוסף, שזכה  
ובירר מקחו של צדיק, בגילוי זהות כת"י זה. יה"ר שהזיווג יעלה יפה יפה, ויראו רוב ברכה ושמחה בכל משלח ידיהם.  
דוד לוי.

\*\* מכת"י הג"ל, על הפטרת פרשת ואתחנן.

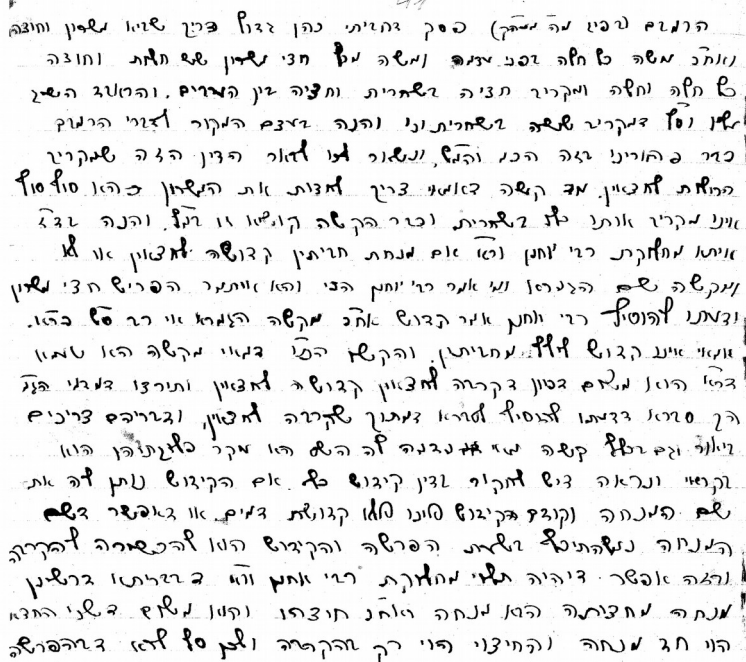
מי מִדֵּד בְּשַׁעְלוֹ מִים [יסוד המים], וְשָׁמַיִם בְּזֶרֶת תִּכְּן [יסוד האש שמקורו בשמים], וְכָל בְּשָׁלֵשׁ  
עֵפֶר הָאָרֶץ [יסוד העפר], מִי תִכְּן אֶת רוּחַ ה' [יסוד הרוח]. (יב-יג).

הֵן גּוֹיִם כְּמֶר מְדָלִי [ביסוד המים], וְכִשְׁחָק מְאֻזְנִים נִחְשְׁבוּ [ביסוד העפר, שהוא עפרורית  
המאזנים שנשחק], הֵן אֵיִם כְּדֶק יִטּוּל , [ביסוד הרוח המפוזרים כדק].  
וּלְבָנוֹן אֵין דֵּי בְעֵר [ביסוד האש]. (שם, טז).

ה' בְּחֶזֶק יָבוֹא וְזָרְעוּ מְשָׁלָה לוֹ (שם, י) - יֵשׁ גִּיבּוֹר הַבָּא בַחֲזוּקָה אֵף לֹא בַכַּח עֲצֻמוֹ, רַק בַּכַּח  
כְּלִי זִין, אוֹ עֵזֶר מֵאַחֲרֵימ, אֵךְ ה' בְּחֶזֶק יָבוֹא - בְּלִי שׁוֹם עֵזֶר חוּץ מִמֶּנּוּ, רַק זָרְעוּ מוֹשְׁלָה לוֹ, כַּח  
עֲצֻמוֹ מוֹשֵׁל לוֹ לַחֲזוּק גְּבוּרָתוֹ.

הַנּוֹתֵן רוּזְנִים לְאֵין שִׁפְטִי אֶרֶץ כְּתָהּוּ עֲשָׂה (שם, כג). כָּל עֲנִין יִשׁוּת הַנַּחֲרָב, רִישׁוּמוֹ נִיכָר, וְהוּא  
נוֹתֵן רוּזְנִים לְאֵין - בְּלִי שׁוֹם רוּשֵׁם נִיכָר מִיִּשׁוּתָם, כִּאִילוֹ בַּעַת הַיּוֹתָם שׁוֹפְטִי אֶרֶץ עֲשֵׂאֵם אוֹ  
כְּתוּהוֹ. בַּהֲעֵדֶר יִשׁוּת מִמֶּשׁ.





הגאון רבי אהרן כהן זצ"ל  
ראש ישיבת חברון, בעל בית אהרן

## בענייני מנחות ובגדרי מנחת חביתין\*

### פלוגתת הרמב"ם והראב"ד בחציית החלות

הרמב"ם (בפי"ג מה' ממעשה הקרבנות ה"ב-ד) פסק, דחביתי כהן גדול צריך שיביא עשרון וחוצהו, ואח"כ עושה כל חלה בפני עצמה, ועושה מכל חצי עשרון שש חלות, וחוצה כל חלה וחלה (באומד) ומקריב חציה בשחרית וחציה בין הערבים. והראב"ד (שם, ה"ד) השיג עליו וס"ל דמקריב ששה בשחרית וכו'.

והנה בעצם המקור לדברי הרמב"ם כבר האריכו בזה הכ"מ והמ"מ. ונשאר לנו לבאר הדין הזה שמקריב החלות לחצאין. עוד קשה דאמאי צריך לחצות את העשרון הא סוף סוף אינו מקריב אותו כלל בשחרית וכבר הקשה קושיא זו במ"ל.

והנה ב[מנחות] ד"ז (ע"ב) איתא מחלוקת רבי יוחנן ור"א אם מנחת חביתין קדושה לחצאין, או לא. ומקשה הגמרא (שם ה, א): "ומי אמר רבי יוחנן הכי? והא איתמר הפריש חצי עשרון ודעתו להוסיף, [רב אמר אינו קדוש], ור' יוחנן אמר קדוש". אח"כ מקשה הגמרא אי רב [בחביתין] ס"ל כר"א, אמאי אינו קדוש לילף מחביתין. והקשו התוס' (ד"ה ואם) דמאי מקשה הא טעמא דר"א הוא משום דכיון דקרבה לחצאין - קדושה לחצאין. ותירצו דמדמי הגמ' הך סברא דדעתו להוסיף לסברא דמתוך שקרבה לחצאין. ודבריהם צריכים ביאור, וגם בכלל קשה מאי מדמה לה הש"ס, הא עיקר פלוגתייהו הוא בקראי.



### האם קדושת המנחה חלה אף בלא כלי

ונראה דיש לחקור בדין קידוש כלי, אם הקידוש נותן לה את שם המנחה, וקודם הקידוש אינו אלא קדושת דמים. או דאפשר דשם המנחה נעשה תיכף בשעת הפרשה, והקידוש הוא

\* מכת"י רבינו. מחברת חידו"ת משנת תרפ"ה בענייני קדשים. מאוצרותיו של אבינו ז"ל. חלקה הראשון של המחברת - קונטרס בענייני זבחים נדפס בספר הזיכרון עדות ליוסף, לזכרו של הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן הי"ד. חידושים אלו המתפרסמים לראשונה במסגרת ירחון האוצר נערכו לע"נ של עורך ספר הזיכרון א"מ הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל ורעהו הקדוש ז"ל ת.נ.צ.ב.ה. במסגרת העריכה נעשו שינויי לשון קלים והתאמתן, על מנת שירוף הקורא בו. בראש המאמר צירפנו תצלום כתי"ר רבינו זצ"ל בחידושו אלו. דוד לוי.

בחידושים הנדפסים לפנינו, דן רבינו בגדרי מנחת חביתין של כהן הגדול, המוקרבת חציה בבוקר וחציה בין הערבים. בדבריו כולל רבינו יסודות רבים מענייני קדשים ומסכת מנחות, לדוגמא: זמן קידוש המנחה - בהפרשה או בכלי שרת: ב' גדרים בקידוש כלי: גדר חיוב ופסול עבודת זר: גדר מנחת כהן גדול וחציה: מהות דין אין מנחה בלא שמן ולבונה: דיני שאר יורשים בהבאת מנחת כה"ג שמת.

א. ז"ל הראב"ד: "ואח"כ חולק כל חלה וחלה. א"א זו לא שמענו ואין לה שורש בשום מקום שיחלקו כל חלה וחלה, אלא לשש חלות בשחרית ושש בין הערבים, והתורה נתנה להם מדות גדולות וקטנות שימודו בהן כדי שלא יגרעו ולא יסיפו על השיעורין, והוא אמר שמחלקין את החלות באומד, והתורה אמרה מחציתה בבקר ומחציתה בערב, שלא יוסיף ולא יגרע".

להכשירה להקרבה. ובזה אפשר דיהיה תלוי מחלוקת רבי יוחנן ור"א, דבברייתא (ח, א) דרשינן, מנחה מחציתה, הביא מנחה ואח"כ חוציהו, והוא משום דשני החצאין הוי חד מנחה, והחיצוי הוי רק בהקרבה, ולכן ס"ל לר"א דבהפרשה בלבד מקרי מנחה ולכן קדושה לחצאין, דהקידוש אינו אלא הכשר להקרבה, וכיון דקרבה לחצאין קדושה לחצאין, ורבי יוחנן ס"ל דקודם הקידוש לא מקרי כלל מנחה, ולכן אינה קדושה לחצאין אף דקרבה לחצאין, ומעתה מדמי לה שפיר הגמ' לדעתו להוסיף, משום דדעתו להוסיף לא שייך אלא היכי דהקידוש אינו אלא הכשר להקרבה, לכן מועיל דעתו להוסיף, משום דהוי קידוש אריכתא, אבל לענין שם הקרבן אפשר דלא שייך זה, משום דעל חצי אינו יכול לחול שם מנחה, ולכן שפיר מקשה הגמ' דלר"א דס"ל דבהפרשה לבד מיקרי מנחה לכן שפיר מועיל הסברא דדעתו להוסיף.



### נדר מחבת והביא מרחשת – תלוי בשם קדושת המנחה

והנה אפשר דיש לתלות זה במחלוקת ר"ש ורבנן (קד, ב ושם קה, א) בנודר להביא מחבת והביא מרחשת דר"ש ס"ל דיצא ידי נדרו, ורבנן ס"ל דלא יצא. דסברת ר"ש דשם המנחה חל בהפרשה, וענין הקידוש אין אלא בהקרבה, ונמצא דכל החילוקים שיש בין המנחות בענייני כליהם אינו אלא דין בהקרבה ולא בעצם שם המנחה, ולכן יצא ידי נדרו, משום דנדרו לא הוי אלא על המנחה ולא על ההקרבה, ואפ"ה הוי שלא לשמה בחושב ממחבת על מרחשת, משום דהווי הקרבות חלוקות וזה חידוש קצת. אבל רבנן ס"ל דבהפרשה לחוד לא מקרי מנחה, וחלה שם המנחה בקדושת) ולכן הוי מנחת מחבת ומרחשת מנחות חלוקות, ולכן לא יצא ידי נדרו. ואתי נמי שפיר הא דאיתא (שם קג, א) מימריה דאביי, דלא שנו אלא שקבען בשעת נדרו אבל הפרשה לא קבעה. משום דלרבנן ההפרשה אינה נותנת (תלה) [חלות] שם המנחה קודם הקידוש, ולכן שפיר כשר אם שינה בשעת הקידוש.



### ב' דינים בקידוש כלי – קידוש והכשר הקרבה

והנה להלכה דקי"ל כדרבנן (רמב"ם מעשה הקרבנות יז, ג), קי"ל גם כר"י דאינה קדושה לחצאין (ראה רמב"ם שם יג, ב). ובזה יבואר לנו דברי הגמ' (נא, א): רבא אמר, על מחבת, מלמד שטעונה כלי, ואי אפי' ליה מאתמול איפסיל ליה בלינה. ולכאורה קשה, דהא על כרחך קדשה בכלי גם קודם העשייה במחבת דהא לישתן ועריכתן בפנים (צו, א), ומשום דקדשו בכלי בביסא. ולפי דברינו א"ש, דבקדושת כלי יש שני דינים, האחד שהקידוש נותנת לה את קדושת המנחה, והשני שהקידוש מכשיר אותה להקרבה, ונמצא לפי"ז בחביתין אף דנתקדשה בכלי בביסא, אבל כיון דגלי קרא דבעינן עוד קידוש אחר של מחבת נמצא דלא הוכשר עוד להקרבה קודם קידוש המחבת.



### בלילה חשובה עבודה

והנה הא דאמרינן דדבר שנתקדש בכלי הוא נפסל בלינה (צה, ב), הוא משום דהוכשר להקברה כמו קרבן לאחר שחיטה, אבל הא דבעינן שתהיה עשייתו בפנים תלוי רק בקדושת המנחה, דכיון שנתקדשה בביסא בעינן שתהיה עשייתו בפנים. ויש לעורר לפי מש"כ הרמב"ם (פי"ג ממעשה הקרבנות ה"ה) דהבלילה הוי קודם הקידוש כלי, ואפ"ה צריך דוקא בפנים, ולכאורה מאי שנא מלישה ועריכה דלא בעינן פנים כשלא נתקדש עוד בכלי. וצריך לחלק דשאני בלילה דהוי עבודה, אע"ג דלא מעכבת מ"מ הוי עבודה, משום דכתיב 'ובלל', ובעינן גם ראוי לבלילה (יח, ב ועוד). משו"ה בעינן פנים, אבל לישה ועריכה לא כתיב כלל בקרא ולהכי לא בעינן פנים, אלא דווקא היכי שנתקדשו בכלי דאז גנאי הוא להוציאן לחוץ, אע"ג דלא מיפסלא ביוצא וכמש"כ התוספות (ט, א ד"ה ר"ל).



### פסול זרות משום עבודת זר - ולא מחיסרון כהונה

וראיה לזה דבלילה הוי עבודה, ממש"כ הרמב"ם (בפ"ט מה' ביאת מקדש ה"ה), דיצק ובלל זר לוקה עליהם, ורק דאינו חייב מיתה משום דאינה עבודה תמה. ולכאורה נסתר זה מדברי הגמרא דמקמיצה ואילך מצות כהונה (יח, ב). ונראה לחדש מדברי הר"מ דאיסור זרות לא תלוי כלל במאי דבעינן כהונה בהעבודה, אלא דהוא איסור בפני עצמו, דכל זר לא יקרב, דכל מידי דהוי עבודה יש בו איסור זרות, ומשו"ה אף דמקמיצה ואילך מצות כהונה, אינו אלא דין בהמנחה, דהעבודות שעד המנחה לא בעיא כהונה, אבל מ"מ איסור זרות איכא משום דקרינן ביה כל זר לא יקרב.

ויש ליישב לפי דברינו דברי התוס' (יח, ב ד"ה מנין לרבות), דהקשו, אמאי לא חשיב ר"ש הולכה. ותירצו, דשאני הולכה דאפשר לבטלה. ולכאורה דהא סוגיא מפורשת בזבחים (יה, א-ב) דהולכה פסולה בזר, וא"כ הוי עבודה המסורה לבני אהרן ואמאי גרע מנ"כ ושאר<sup>ב</sup> העבודות. ואפשר לומר בזה, דבאמת הולכה לא בעיא כהונה מחמת הקרבן, ורק דזר אסור בה מחמת דהוי עבודה בקרבן, אע"ג דאפשר לבטלה מ"מ קרינן ביה וכל זר לא יקרב.

ולזה אפשר לומר, דגם [זר] מחלל העבודה [בהולכתו], משום דהא דזר מחלל העבודה לפינן מלא יחללו, ולכן אפשר לומר דהוי פסול חדש ולא משום דחסר כהונה, ומשו"ה אף דהעבודה לא בעיא כהונה מ"מ כיון דהזר אסור בה, מחלל אותה, משום דאיסור זרות מחלל עבודה. (ועדיין צ"ע בסברא זו). ולזה אפשר לומר, דעבודה המסורה לבני אהרן אינו אלא דוקא היכי דהעבודה בעיא כהונה. אבל בהולכה דהעבודה לא בעיא כהונה, אף דזר אסור בה מ"מ לא מקרי עבודה המסורה לבני אהרן.

וסברא זו מוכרחת לפי שיטת הרמב"ם, דלפי דבריו דגם לרבנן אסור זר ביציקה ובלילה א"כ מאי קאמר הגמרא לימא דלא כר"ש. וע"כ דזה לא מקרי עבודה המסורה לבני אהרן, כן אפשר לומר לכאורה.



(ב). אולי בכת"י: ושאר.



### יסוד פסול זר הוא משום עבודת זר

אך דמ"מ יקשה, דהא עיקר טעמא דילפינן דזר פוסל בהולכה הוא משום דילפינן (זבחים, שם) בק"ו מהולכת אברים לכבש, והתם דין כהונה הוי בעבודה. ואפשר לדחוק דכיון דבלא ק"ו ג"כ פוסל זר, לא ילפינן כלל הק"ו כיון דאין נ"מ לן. אך אכתי קשה, דהא יש נ"מ לענין בגדי כהונה, ו[שלא] רחוק ידיים, דלמש"כ דהעבודה לא בעיא כהונה ורק דזר אסור בה, מ"מ לא בעיא בגדי כהונה, דאף דמחוסר בגדים הוי זר (שם יז, ב), מ"מ אינו אלא דוקא היכי דהעבודה בעיא כהונה ובגדי שרת אז הוי מחוסר בגדים זרות, אבל היכי דאין כלל דין בגדי כהונה דלא בעינן כלל כהן, רק דזר אסור, אז מחוסר בגדים לא הוי זר כדמוכח מדברי התוס' זבחים (יג, א ד"ה בכהן כשר), דאי לאו דהיה לנו פסוק דבעיא בגדי כהונה, לא הוי פסלינן מקרא דאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם, ורק השתא גלי לן קרא דכ"מ (-דכל מקום) דכתיב הכהן הוי בכיהונה. אך יש להביא ראיה ממתניתין ריש פרת חטאת (שם קיב, ב), דממעט שם דהיוצק והבולל פטור זר עליה ממיתה, וכן מחוסר בגדים, ומשמע דזר אסור בה וכן מחוסר בגדים, (ומזה ראיה לדברי הרמב"ם ביוצק ובולל דזר אסור בה), אף דהעבודה לא בעיא כהונה. אך אין זה ראיה מוכרחת, דאפשר דנקיט מחוסר בגדים אגב אינך וכן זרות. עכ"פ דברי התוספות עדין צע"ג.

### טעם פטור זר בהדלקת המנורה

ובדברינו יש ליישב דברי הראב"ד (פ"ט מביאת מקדש ה"ז), שכתב הרמב"ם (שם) דמותר לזר להדליק את הנרות, והראב"ד השיג וס"ל דאסור להדליק, רק אם הדליק כשר. ולכאורה אמאי כשר כיון דאסור להדליק? ואפשר לומר דעבודת ההדלקה לא בעיא כהונה ומ"מ זר אסור בה, כיון דיש בה ענין של שירות קרינן ביה וכל זר לא יקרב, אף דאיתא ביומא (כה, ב) דהדלקה לאו עבודה, ומשו"ה זר פטור עליה ממיתה. זהו אינו אלא לענין חיוב מיתה, דילפינן מעבודת מתנה אתן את כהונתכם והזר הקרב יומת, נמצא דלענין חיוב מיתה בעינן דוקא היכי דהעבודה הוי עבודת כהונה, אבל היכא דהעבודה לא בעיא כהונה אף דזר אסור בה, מ"מ פטור ממיתה. ומ"מ לענין פסול כיון דהעבודה לא בעיא כהונה לכן זר אינו פוסל אע"ג דאסור, דסברתינו דלעיל אינה מוכרחת דאפשר לומר דהא דזר פוסל הוא משום דבעיא כהונה.

### קידוש בביסא מועיל לענין שם המנחה ולא לענין קדושת הקרבה

אך מה שהעלנו בשיטת הרמב"ם דבעינן העבודות שקודם קידוש כלי בפנים. היא גופה קשיא דמאי שייך עבודות בעוד שלא נתקדשה בכלי ואין עליה עוד שם מנחה, וז"ל הר"מ בפ"ג ממעשה הקרבנות ה"ה: מנחת הסולת כיצד, עד ומקדשה בכלי. והכ"מ הקשה דמשמע מדברי

(ג). א.ה. ראה משכ"ת בזה בחידושי רבינו חיים הלוי (שם).

(ד). ז"ל הרמב"ם: "מנחת הסולת כיצד היתה נעשית, מביא עשרון סולת או כמה עשרונות או כפי נדרו ושמן הראוי לה ומודד בעשרון של מקדש, ונותן שמן בכלי, ואח"כ נותן עליו את הסולת, ואח"כ נותן שמן אחר על הסולת ובולל הסולת בו, ואח"כ נותנה בכלי שרת וצק לתוכה שמן, ושמן שנתן תחלה עם השמן הבלול עם שמן שיצק הכל לוג לעשרון ונותן עליה לבונתה".

הר"מ דהביסא אינה כל"ש (-כלי שרת) ולא קדוש עוד בכלי, ומגמרא מנחות ד' (ח) [ט, א] משמע דהווי כלי שרת, דקאמר שם כיון דקדושתה בכלי בעיא פנים, והניח בצ"ע.

ואפשר לומר, דלעולם הביסא יש לה קדושת כלי, אבל מ"מ הקדושה אינה מועלת אלא ליתן לה שם המנחה, אבל להכשירה להקרבה אינה מועלת כיון דצריך עדיין יציקה ובלילה ולכן צריך לקדשה עוד פעם להכשירה להקרבה, ומ"מ בעיא פנים כיון שכבר קדשה בקדושת כלי לענין שחלה עליה שם מנחה, נמצא דכבר שייך דין עבודות [אף"] דלא הוכשרה עוד להקרבה, ולכן גם זר אסור ביציקה ובלילה.

### פסול זר בעבודה הכשרה בלילה

ובזה אפשר ליישב דברי הר"מ [דסתרי אהדדי דבפ"ט מהלכות ביאת מקדש (ה"ה) כתב, דיציקה ובלילה אע"ג דזר מוזהר עליהם ונפסלו, מ"מ אינו חייב מיתה, ומשמע דנפסלו אף בבלילה], בפ"ט מהלכות ביאת מקדש ה"ט: "סידר המערכה פורקה וכו', מפני שסידורה פסול". והכ"מ הקשה מסוגיא דיומא (כו, ב) דקאמר שם, אין לך דבר שכשר בלילה ופסולה בזה. ותירץ דדברי הגמ' (אינה) [אינם] אלא לענין מיתה, דאין לך עבודה שכשרה בלילה וזר חייב עליה מיתה. וקשה דלשון הגמרא מוכח בפירוש דמיירי לענין פסול.

ולפי דברינו ניחא, דקושיית הגמרא דאין לך דבר שכשר בלילה ותהיה פסולה בזה, כלומר שתהא צריכה כהונה, וכיון דהעבודה אינה צריכה כהונה לכן אינו חייב עליה מיתה אף דזר אסור בה, ומ"מ פסק הרמב"ם דפסולה, משום דכיון דזר מוזהר עליה מחלל את העבודה, אף דהעבודה לא בעיא כהונה כמש"כ לעיל, והגמרא לא איירי אלא לענין העבודה בעצמה דכשרה בזה, אבל מ"מ זר אסור בה ולכן מחלל אותה, ומב[ו]ארי דברי הר"מ. וצריך לחלק בין יציקה דפסק הרמב"ם דאם יצק זר דכשר, אע"ג דאם לא יצק כלל פסול ולא אמרינן דהזר מחלל את היציקה, דשאני יציקה דלא הוי כלל עבודה מחמת הקרבן ולא שייך בה חילול, והא דאם לא יצק פסול הוא משום דשינה בסדר עשיית המנחה, ולא משום דחסר העבודה של היציקה.

(ה) בכת"י מטושטש.

1. א.ה. בדברי הכס"מ הללו, יש ליישב את דברי הרשב"א (שבת קלב, א) דס"ד בגמ' (שם) דקרבן עולה ויורד כשר בלילה, ומקשה הגמ' א"כ שיהיה עולה ויורד כשר בעבודת זר ואונן: "סלקא דעתך אמינא: הואיל וחס רחמנא עליה לאתויי בדלות, בלילה נמי ליתי - קא משמע לן. מתקיף לה רבינא: אלא מעתה - יהא זר כשר בהן, ויהא אונן כשר בהן - הא אהדריה קרא". והקשה הרשב"א בחידושי: "אלא מעתה יהא זר כשר בהן ואונן כשר בהן. איכא למידק והיאך אפשר לומר כן, והלא כהן כתיב בהן, וי"ל דזר כדי נסבה ואגב גררא דאונן נסביה". מבואר בדבריו, דאף לס"ד שלילה כשר, מכל מקום זר יהיה פסול. וצ"ע מדברי הגמ' ביומא (כו, ב), דאין לך עבודה שכשרה בלילה ופסולה בזה. וא"כ לס"ד שקרבן עולה ויורד קרב בלילה, כיצד יהיה זר פסול בו. אמנם לדברי הכס"מ הללו, שדברי הגמ' ביומא אמורים על פסול עבודה, א"כ זר אינו כשר לעבודת קרבן עולה ויורד, ואף שקרב בלילה, מכל מקום אין זה מתיר לכתחילה לעבוד בזה, אלא שבדיעבד אם עבד זר לא פסל, לס"ד שקרבן עולה ויורד קרב בלילה.

אמנם לפי מה שבבאר רבינו, דאין לך עבודה שהותרה בלילה ותצריך התורה כהן. ולכאורה קשה מקרבן עולה ויורד דלס"ד כשרה בלילה, ומכל מקום כתיב בעולה ויורד כהן, וכפי שהקשה הרשב"א. וצ"ע. ואולי י"ל דכל דברי הגמ' ביומא הם לאחר מסקנת הש"ס בשבת, דקרבן עולה ויורד פסול בלילה, ולכך בעי כהן.

### בגדר קידוש כלי שרת

והנה הר"מ בפ"א מפסולי המקודשין ה"ו כתב וז"ל: "היתה המנחה שלא בכלי שרת וכו', או שבללה בשמנה חוץ לעזרה פסולה (עד שתהיה בלילה בפנים)". ומשמע מלשונו דהוי חד פסולא לתרוייהו, ויצא מזה חידוש גדול דהא דפסול בבללה חוץ לחומת העזרה הוא משום דחסר בקידוש כלי, והוא משום דהבלילה הוי חלק בקידוש המנחה, והא דאין כלי שרת מקדשין אלא בפנים, אינו מחמת הכלי דאינה מקדשת אלא בפנים, אלא דהוא דין בקידוש, דקידוש מנחה אינו אלא בפנים, וכיון דבלילה פועלת את הקידוש לכן פסולה משום דהוי קידוש בחוץ ולא מחמת דהוי הבלילה חלק מעבודת הקרבן, ועדיין צ"ע בזה.



### קידוש כלי שרת בדם ובמנחות

והנה הר"מ בפ"ג מהלכות פסה"מ הי"ט פסק דכלי שרת מקדשין דם הפסולים ליקרב, ובה"כ כתב, דכלי שרת אינם מקדשין ומ"מ מקדשים למפסל, וכתב הכ"מ דצריך לחלק בין דם לשאר דברים. ונראה לומר, דהנה הדין דמקדשין ליפסל והדין דמקדשין ליקרב אינם מגדר אחד, דהא התוספות כתבו (ז, א ד"ה ואין) דהא דכלי שרת מקדשין ליקרב הוא דוקא אם לא יצא מן הכלי, אבל יצא בכלי חוץ אז פסול, משום דהוי כמו מזבח דאם ירדו לא יעלו (זבחים פד, א ועוד), והא ודאי לענין הא דמקדש ליפסל אפילו יצא בכלי חוץ לא יהא לה פדיון, משום דאין זה מגדר אם עלו לא ירדו. ומשום"ה הוא דוקא בדם דנתקדש תיכף בשעת שחיטה שייך גביה אם עלו לא ירדו, אבל היכי דהוי הפסול בקידוש הכלי לא שייך דין דאם עלו לא ירדו, דהוי כמו קמצים שלא קידשו בכלי (שם פג, ב) ולכן גם הכא דחל שם המנחה בפסול לא שייך דין דאם עלו לא ירדו.

וגם דאפשר דגם בקידוש כלי בעינן שיהיה פסולו בקודש כמו גבי מזבח, והיכי דהוי פסולו בשעת קידוש הכלי לא הוי פסולו בקודש, וכ"ש לפי דברינו דקודם קידוש הכלי אין לה עוד עדיין שם מנחה דנמצא דחל עליה שם מנחה בפסול. אך מדברי הר"מ בהכ"א נראה דאפילו בקומץ שנתקדש בפסול ג"כ מקדשת הכלי ליפסל ולא ליקרב, שכתב בקמץ בלילה וקידש הקומץ בכלי בלילה הרי זו נשרפת, ומוכרחים אנו לסברתינו דגם בקידוש כלי שרת שמקדש להקרבא צריכים דוקא שיהא פסולו בקודש.



### בגדר חצוי חביתי כהן גדול – ובגדר אין מנחה בלא שמן

ונחזור לענייננו, דהנה התוס' במנחות (צ"ו) [צה, ב ד"ה ומאי קושיא] הקשו, דמ"ש (-דמאי שנא) מנחת חביתין דבעינן לישא ועריכה בפנים, משאר מנחות למ"ד דכלי יבש לא נתקדשה. ותירצו, דשאני הכא דצריך קידוש בתחילה בביסא ביחד עם השמן, וכיון דנתקדשה כבר בכלי, גנאי הוא להוציאן בכלי [ל]חוץ ולכן החצי עישרון צריך שיהיה קודש, ומשום"ה בעינן לישא

ז. בין השורות כתב רבינו: סברא זו הובא בש"מ (עח, ב) בענין לחמי תודה בשוחט בפנים ולחמה חוץ לחומה, דס"ד דהש"ס דאבראי לא קדיש, דכלי שרת אינם מקדשים אלא בפנים, אע"ג דהכלי שרת הוי בפנים, מ"מ בעינן ג"כ הלחם בפנים, משום דהוא דין בהקידוש לא בכלי.

ועריכה בפנים. ודבריהם תמוהים לכאורה, דאמאי הוצרכו לקדושת החצי עשרון, הא מחמת הקידוש הראשון צריכים שתהיה עבודתה בפנים.

ונראה, דהנה יש לחקור בדין חביתי כהן כ"ג, מה שאמרה התורה מחציתה בבקר ומחציתה בערב, אם קרבן אחד [הוא] והחיצוי הוא רק בהקרבה. או דאפשר דהוי שתי מנחות, רק דהתורה אמרה הבא מנחה ואח"כ חוצהו (ח, א). ולרבי יוחנן הבאת המנחה הוי בקידוש הכלי ולכן צריך לקדשה בתחלה כולה בכלי שרת, דקודם הקידוש לא הוי עוד הבאת המנחה אבל מ"מ שם הקרבן הפרטי לא חל עוד בקידוש הכלי של העשרון, משום דהקרבן לא הוי אלא מחצה וצריך עוד קידוש לחצי חצי עשרון לתת לה שם המנחה הפרטית, ומשום"ה אי לאו דחצי עשרון היה קודש לא היו צריכין עשייתה בפנים, משום דשם המנחה של המחציתה חלה רק באפיית החביתין, (והתוספות אפשר דסברו כשיטת הראב"ד דמקריב החלות שלמות), ולכן הוצרכו לטעם דגם חצי העשרון הוי קודש.

והנה יש לחקור, הא דאין מנחה קדושה בלא שמן ולבונה (קג, ב), אם הוא דין בשם המנחה דגם השמן והלבונה הוי חלק מעצם המנחה ובלא שמן ולבונה אין עליה כלל שם מנחה, או דשם המנחה הוי רק העשרון סולת, והשמן והלבונה אינו אלא דין בהקרבה דצריכים להקרבתה שמן ולבונה. (קצת ראייה מהא דבעינן קרא דלא דמעכבי אהדי), ונ"מ לדין אם נאבד החצי בין הערביים, דצריכים להפריש עשרון שלם ומחצה אבד (נ, ב), דאי נימא דהוי מעצם שם המנחה או צריכים גם [ג'] לוגין שמן משום דבעינן הבא מנחה", ואי נימא דאינו אלא דין בהקרבה לא בעינן רק לוג וחצי, משום דאינו מקריב אלא חציה. ונראה להביא ראייה מדברי התוס' (ח, ב ריש העמוד) שכתבו, דמקדש מתחלה שלשה לוגים עם המנחה ואינו מועיל לו, דאין גם בשמן, ואי נימא דאינו אלא דין הקרבה אמאי אין השמן קדוש לחצאין.

עוד יש להביא ראייה מדברי הגמרא (נ, ב) גבי מת כ"ג דמקריבין בכל יום עשרון שלם בשחרית ועשרון בה"ע, ומסיק הגמ' דאינו מפריש אלא לוג וחצי שמן וקומץ לבונה, משום דהא דגלי קרא דמקריב כולה, אינו אלא עשרון הסולת ולא בשמן ולבונה. והנה זהו דוקא אי נימא דהשמן והלבונה הוי מעצם המנחה או ניחא קצת, דכיון דבחיי הכהן גדול שיעור המנחה הוא חצי עשרון, והלוג וחצי שמן, לכן אף דריבתה התורה דבעינן כולה, אינו אף על העשרון ולא על השמן והלבונה. אבל אי נימא דשם המנחה הוא רק העשרון, והשמן והלבונה אינו אלא בהקרבה, ובשעה שמקריב רק חצי עשרון לא בעינן רק לוג ומחצה, משום דשיעור השמן לא הוי כי אם שלשה לוגין לעשרון, א"כ מאי נ"מ לן דהריבוי הוי רק על העשרון, מ"מ כיון דהתורה ריבתה עשרון א"כ צריכים ג' לוגים וגם קומץ לבונה משום דזהו השיעור לעשרון, והשמן אינו בא אלא בשביל העשרון להקרבנו, וגם אפילו אי נימא דהסולת הוי ג"כ מחלק המנחה אינו מבואר בבירור דברי הגמ' וכש"כ אי נימא כהצד השני.

ויש להביא קצת ראייה להחקירה שחקרנו אם חביתי כהן גדול הוי חד מנחה, או שתי מנחות, מבעיית הגמרא (נב, ב) במת כהן גדול דמביאין צבור או יורשין תחתיו, אי בעינן מנחה שלמה בבוקר וגם בין הערבים, או סגי בחד מנחה. ונראה לתלות זה בהחקירה שזכרנו, דאי

(ח). נראה שכוונת רבינו לדין השנוי במנחות (קג, ב): "הבא מנחה שיכולה להיבלל". ולכן בעינן שמן.

נימא דחביתי כהן גדול הוי חד מנחה והתורה גזרה שיחצו את הקרבנות, אז אפשר לומר דלאחר מיתת כה"ג כיון שמקריבין כולה בפ"א (-בפעם אחת), לכן לא בעינן שיקריב שני פעמים, אבל אי נימא דהוי שתי מנחות אז ודאי בעינן שיקריב שתי פעמים אף דמקריב כולה בכל פעם, ופשיטות הגמרא היא דמקריב שתי פעמים. ומ"מ אין להביא ראיה גמורה מפשיטות הגמרא דהוי שתי מנחות, משום דאפשר אפילו אי נימא דהוי חד מנחה, מ"מ כיון דגזרה התורה שיקריב אותה בכלי פעמיים לכן בעינן שיהיה לעולם שתי הקרבות, ואפילו היכא דמקריב מנחה שלמה בעינן ג"כ הקרבה שני פעמים.



### דן האם יש ראיה מהפלוגתא אם חוצים אף קומץ לבונה

וגם יש לכאורה לתלות זה במחלוקת הגמרא (נב, א) אי בעינן קומץ אחד בב[וקר] ומחצה בין הערביים, או קומץ בכל פעם. אך גם זה יש לדחות, דאף אי נימא דהוי שתי מנחות מ"מ מחציתה קאי על כל המנחה כמש"כ לעיל, דגם הלבונה והשמן הוי מגוף המנחה. וזה אין לומר דהטעם הוי משום דקומץ לבונה הוא שיעור לעשרון, דהא בשני עשרונות מביא שני קמצים לבונה ומשו"ה לחצי עשרון הוי השיעור חצי קומץ לבונה, דזה אינו דהא (דהא) לאחר מיתת כ"ג דמקריב עשרון שלם, בכ"ז אינו מקריב אלא חצי קומץ לבונה, וע"כ משום דהמחציתה קאי גם על השמן והלבונה ומשו"ה אף דגלי קרא דלאחר מיתה בעינן כולה מנחה, לא גלי רק על העשרון ולא על השמן והלבונה משום דאין לך בו אלא חידוש.

ואדברא מסוגיא זו יש להביא ראיה בהיפך, דאי נימא דהוי חד מנחה ורק דהוי שתי הקרבות, א"כ הא דאינו מקריב אלא חצי קומץ לבונה וחצי שמן הוא משום דהוי חד מנחה, א"כ לאחר מיתת כ"ג דהוי שתי מנחות אמאי לא בעינן שתי קומצי לבונה וכן השמן. הכלל העולה דמסוגיית הגמ' אין לנו הכרח גמור לזה.



### האם שאר יורשים מביאים מנחה תחת הכה"ג

עוד בענין זה יש לחקור, בדין דמביאין בניו תחתיו לאחר מיתתו (נא, ב), אם הוא דווקא בניו, או דהוא גם בכל היורשין ואפילו בתו או אחיו מביא[ים] תחתיו. (ושאלה זו יש לחקור בכל עניינים דיורשים קמים תחתיו, אף דלא הוי ירושת ממון). ויש להביא ראיה לזה מדברי התוס' (נא, ב ד"ה שתהא) כולה בהקטרה, פירשו שם התוס' דקושיית הגמרא הוא דוקא לר"י דס"ל דבניו מביאים אותה, א"כ לא בעינן קרא דהוי כליל דהא הוי מנחת כהן, אבל לר"ש בעינן שפיר קרא. ואי נימא דגם בת יכולה להביא תחתיו א"כ בעינן קרא היכי דירשתו בתו דמנחתה הוי כמנחת ישראל כמבואר ברמב"ם (מעשה הקרבנות יב, י) (ובש"ע). וזה אין לומר דלא חלקה התורה במנחות, דא"כ גם לר"ש לא בעינן קרא דהא כיון דבחייו הוי מנחת כהן והוי כליל, א"כ גם לאחר מיתה תהא כליל, וע"כ (-ועל כרחך) מכאן דבעינן דוקא בניו. ודוחק לומר דכיוון דבניו מביאין תחתיו, וכדמשמע מלשון

הר"מ (תמידין ומוספין ג, כב) דמביאין יורשין עבור כפרתו ולכן הוי כמו מנחת כהן<sup>ט</sup>, דזה דוחק, דמ"מ דכיון דהם המקריבים, הוי מנחת ישראל<sup>י</sup>.



### כהן שהניח מנחה לבתו הנשואה לישראל – אם יש בה דין כליל

ובאמת יש לחקור בכהן שהניח מנחה לבתו, דיש לה דין כמו ישראל, אי הוי כמנחת כהן כיון דהכהן הקדיש אותה. או דהעיקר תלי בהקרבה, דמנחת כהן אין לה שם מנחה אחרת רק דהוא דין בהקרבה, ולכן היכי שמקריב אותה ישראל הוי כמנחת ישראל. והא דמשמע מדברי הגמרא (כא, ב) דעיקר תלוי מהמין שבא, דקאמר הגמ' א"כ תהא מנחת העומר כליל, כיון דהיא באה גם משל כהנים, זה אינו אלא לדרשא בעלמא, דאליבא דאמת אינו כן, וצ"ע בזה. (וגם על השאלה הראשונה עדין צ"ע, דהסברא נותנת דלאו דוקא בניו).



### עוד בדיני קידוש מנחה בכלי ובדברי הרמב"ם

ונחזור לעיקר הסברא שהעלינו, דבקידוש כלי יש שני דינים: הא' מה שהקידוש נותן לה את שם המנחה. והשני מה שהקידוש מקדש אותה להקריב כמו קידוש שבכהמה לאחר שחיטה. ובוה יש ליישב דברי הר"מ בפ"ו מהלכות איסורי מזבח ה"ד שכתב, דמנחות שנטמאו לאחר קידוש כלי דאין פודין אותן, משום דאינם בני העמדה והערכה, ולכאורה אמאי הוצרך לטעם זה במנחות, הא מנחות לאחר קידוש כלי הוי כמו קרבן אחר שחיטה, דאין לו פדיון וכמש"כ רש"י סברא זו בריש המנחות והנסכים (ק, ב) דהא דאין פדיון למנחה לאחר קידוש כלי הוא מטעם זה. ואפשר לומר דהוצרך הר"מ לטעם באותו אופן שזכרנו דהמנחה כבר נתקדשה לענין לחול עליה שם מנחה, אבל עוד לא הוקדש להיכשר להיקרב והוי כמו קרבן בעלמא קודם שחיטה שכבר חל עליו קדושת הגוף, מ"מ יש לו פדיון לאחר שנעשה בע"מ משו"ה הוצרך הר"מ לטעם דאינם בני העמדה והערכה.



### קידוש לענין יוצא במנחה

ובדברינו יש ליישב דברי התוס' ד' נ"ז (ע"ב) ד"ה ושמעין ליה לר"ע דאמר, בא"ד הקשו שם דלא משתמיט שום תנא דנפסל ביוצא בלחם הפנים קודם קידוש התנור, או קודם קידוש השולחן, ומגמ' משמע דלמ"ד מדת יבש נתקדשה הוי קדוש גם קודם אפייה. ולדברינו א"ש, דהגמרא איירי לענין דחייבין על חימוצה, דלמ"ד דמדת יבש לא נתקדשה אין חייבין על חימוצה משום דאין לה עדיין שם מנחה, ולמ"ד דמדת יבש נתקדשה חייבין על חימוצה, משום דכבר חל עליה שם מנחה, אבל מ"מ כיון דבעינן עוד קידוש של תנור או שלחן, נמצא דלא

ט. א.ה. כן כתב המקדש דוד (קדשים סי' כג) ודייק כן מהרמ"ה.

י. א.ה. להלן כתב רבינו, דהסברא נותנת דלאו דווקא בניו.

הוכשרה עוד להקרבה קודם הקידוש הזה ומשו"ה לא מיפסל בלינה וביוצא, משום דזה תלוי בקידוש של הקרבה, כמו קידוש שלאחר שחיטה דמפסל לאחר שחיטה בלינה.



### דחיית הראיה ממקדיש סולת והתליעה - לזמן קידוש המנחה

ויש לעורר קצת על דברינו, מהא דבעי הגמ' בפ' כל קרבנות הציבור (פה, ב), במקדיש סולת והתליעה אם חייב עליו משום מקדיש בע"מ, ומשמע מלשון הגמ' דהבעיא היא בהקדש בעלמא בלא קידוש כלי, וכן משמע מסתימת לשון הגמ'. ולכאורה אי נימא דמנחה אין לה שם מנחה בהפרשה קודם קידוש כלי, אמאי חייב משום מקדיש בע"מ. אך באמת אפשר לומר, דלא (תלוי) בזה שנותן לבע"מ את שם הקרבן, ותלוי רק בהקדש, כדכתיב לא תקדישו, ולכן אפשר דאפילו בלא קידוש כלי חייב בהקדש בעלמא.



### ראיה מדברי הרמב"ם שהחיצוי הוא דין בהקרבה - ובדין חיצוי בשמן

ונחזור לדברי הר"מ הראשון שזכרנו לעיל, דפסק, דחוצה כל חלה לשנים. ואפשר לומר דהר"מ סבור כהצד שזכרנו דהדין דמחציתה הוי רק בהקרבה. והנה הר"מ כתב דעשיית כל חלה וחלה וכן אפייתה צריכה להיות בעצמה, והמל"מ הביא מקור לדבריו. ולזה אפשר לומר, דאף דכל העשרון הוי חד מנחה, זה אינו לענין שם הקרבן, (אל) [אבל] לענין ההקרבה, כיון דבעינן עוד קידוש של מחבת, והקידוש הוי על כל חלה וחלה בפ"ע, לכן הוי הקרבות חלוקות כל חלה בפ"ע, וכיון דהתורה אמרה הבא מנחה ואח"כ חוצה (ח, א) משו"ה צריך לחצות כל חלה מחצה בשחרית ומחצה (בין הערביים), משום דבכל חלה וחלה בעינן שיהיה הבא מנחה ואח"כ חוצה. אך עדיין תמוהים דברי הר"מ דצריך שיקדיש עשרון ויחצוהו לשנים, כמו שהקשה המל"מ. עוד תמוהים דברי הר"מ, במה שלא הזכיר שחוצה את השמן, ומגמ' (פה, א) משמע דצריך לחצות את השמן לוג ומחצה בבקר ולבין הערביים, וצ"ע".



יא. א.ה. ראה בזה באבן האזל (מעשה הקרבנות יג, ד) בסוף דבריו.

הרב יהושע לוונטל

## הקדמה למאמר הג"ר יוסף דב פישר זצ"ל

הרב יוסף דב פישר זצ"ל נולד בווינה ועלה לירושלים בגיל צעיר, הוא למד אצל רבי אהרן מבעלזא ורבי יוסף צבי דושינסקיא והיה חברם של בנו רבי ישראל משה דושינסקיא, רבי נתן גשטטר ורבנים חשובים נוספים. אביו רבי שמשון היה תלמיד חכם ומקובל, וחמיו רבי יהושע סג"ל-דייטש, היה רב בשכונת קטמון, מחבר ומהדיר של ספרים רבים.

הרב פישר כיהן כיובל שנים בתפקיד רב קהילת "לומדי תורה" ברחובות, וכל רואיו ידעו את גודל צדקותו ופרישותו, ענוותו ונועם הליכותיו. בכעשרים שנות חייו האחרונות סבל ייסורים קשים ואף על פי כך לא מש מתוך אוהלה של תורה וכמעט בכל שעות היממה היה יושב בחדר הלימוד שבביתו ועוסק בתורה. עוד היה ניכר במידותיו הטובות ומאור פניו ובכל תקופות חייו היה שמח ומחייך ולא הביע כל צער על מצבו הבריאותי [מלבד שכל אדם ששוחח עמו, אפילו היה זה ילד קטן, היה הרב מבקש את ברכתו לרפואה שלמה], וכן היה תמיד נכון לסייע לזולת ולא פעם נלחם בנושא אפליה עדתית.

תכונה מיוחדת שזכיתי לראות אצל הרב פישר, הייתה השמירה על הסדר. מלבד שביתו היה נקי ומסודר, גם הש"ס שלו היה נקי כאילו מעולם לא למדו בו, למרות שהיו בו הערות רבות בשולי הדפים באופן שלא יתכן שלא הגו בו ימים ולילות. כמו כן, זכרוננו וידיעותיו המפליאות, נבעו מבהירות שכלו, שסוגיות רבות היו מיושרות אצלו בבחינת "קופת הרוכלים", כפי שהבחין כל מי ששוחח עמו בדברי תורה [על ידיעותיו המרשימות עמד רבי יחזקאל ראטע בהסכמתו לשו"ת דבר יוסף, והן ניכרות גם במאמר דלהלן].

עוד תכונה שהייתה ידועה על הרב, היא רוחב דעתו, שלמרות שאת תורתו וחכמתו הוא למד בקהילות שמרניות ולעצמו היה נוהג בקדושה יתרה, הייתה לו ידידות עמוקה בינו לרבנים ממגזרים שונים ברחובות והיה אכפתי וקשוב לאנשים ממגזרים שונים ולאלו שהיו בשלבי התקרבות לאמונה ולשמירת מצוות. כמו כן, לא נמנע מכל דרך שתסייע לו בלימוד והרבצת תורה, גם אם זו לא הייתה מקובלת בקרב השמרנים, ולדוגמה היה לו בביתו ש"ס מהדורת שטיינזלץ [אינני יודע מה היה השימוש בש"ס זה, אבל הוא לא למד בו בקביעות אלא בש"ס אחר].

לאחר פטירתו הוציאה משפחתו את שו"ת דבר יוסף, מכתבי הקדש שנותרו בעזבונו ומהם ניתן ללמוד על גודל חריפותו ובקיאותו ועל כוחו הגדול בהלכה.

את המאמר שמתפרסם כאן, כתב הרב בחודש ניסן תשס"ד, עבור נכדו שלמד באותה העת פרק חזקת הבתים. הוא מופיע על פי כתב יד קדשו עם תיקונים קלים.

הרב נלב"ע בט' אב תשע"ו והדברים מתפרסמים לעילוי נשמתו ולרפואת בתו הרבנית מרים פרוינד שתחי'.





## הערה על המאמר

אף שאין משיבין את הארי לאחר מיתה, לכאורה יש לדון בחידושו של הרב פישר, לאור העולה מן המאמר, שהרמב"ן והקצות החושן נחלקו בשני עניינים: א. מה גורם לחזקה, אם ביטול הראיה מהשטר או חוסר האפשרות למחות. ב. האם החזקה מקורה בתקנת חכמים או לא. לאחר ההבנה כי אלו שני נושאים, יש לדקדק ולבאר שבשאלה השנייה כלל לא נחלקו הפוסקים, דפשיטא שמקור החזקה היא תקנת חכמים ואין לה מקור מדאורייתא, ואף הרמב"ן מודה בזה וכמו שמשמע בדבריו (כ"ב לה:): שחזקת שלוש שנים היא תקנת חכמים, ואם כן מתעצמת הקושיא מדוע הראיה מדשתיק והראיה משמירת השטר אינן בגדר אומדנא דאורייתא, אמנם התשובה שהראיה נובעת מתקנת חכמים ולאחר שיש ראייה יש גם אומדנא שאם היה חס על ממונו היה שומר את השטר או מוחה והאומדנא מהניא דמאורייתא, בין לרמב"ן ובין לקצות. לאור הסבר זה, נראה שאין כל ראייה מדברי הרמב"ם והרשב"א לשיטת הרמב"ן, כי שכשיש אומדנא יש קושיא על המערער, מדוע לא ערערת בתוך שלוש שנים אם ידעת שלאחר זמן יאבד המחזיק את השטר, וזוהי האומדנא שממנה נובע הדין שהמחזיק מקבל את הקרקע בדין. אמנם אחרי שמקור האומדנא בתקנת חכמים עדיין יש לחקור מה הייתה התקנה, אם התקנה הייתה בשביל שישמרו שטרות ג' שנים או שמטרת התקנה הייתה לאפשר להשליך שטרות לאחר זמן מפני תיקון העולם [ולכן אי דלי ליה צנא דפירי אפשרו לו חכמים להשליך השטר מיד], ולכאורה בזה פליגי הרמב"ן והקצות. והנה גם הרמב"ם וגם הרשב"א הזכירו את הטענה כנגד המערער ומוכח מדבריהם שמטרת התקנה הייתה למנוע ערעור לאחר ג' שנים, ובזה דבריהם שווים לשיטת הקצות ולא לשיטת הרמב"ן.



הגאון רבי יוסף דב פישר זצ"ל

רב קהילת 'לומדי תורה', רחובות

## בגדר חזקת שלש שנים

הרמב"ם פ"א הל' טוען ונטען, וז"ל כל הקרקעות הידועות לבעליהן, אע"פ שהן עתה תחת ידי אחרים, הרי הם בחזקת בעליהן וכו', אבל אם הביא שמעון עדים שחצר זו שלו היתה הרי היא בחזקת שמעון, ואומרים לראובן [המחזיק] הבא עדים שמכרה לך או שנתנה לך, ואם לא הביא ראייה מסלקים אותה ממנה.

הלכה ב' בד"א שמצריכים לראובן להביא ראייה או יסתלק בשלא נשתמש בה זמן מרובה, אבל אם הביא עדים שאכל פירות קרקע זו שלש שנים רצופות, ונהנה בכולה בדרך שנהנין כל האדם באותה הקרקע וכו', מפני שאומרים לשמעון (המערער) אם אמת אתה טוען שלא מכרת ולא נתנה, למה היה זה [ראובן] שנה אחר שנה בקרקעך וכו' אומרים לו א"א שלא יגע אליך הדבר בשלוש שנים, וכיון שהגיע הדבר, היה לך למחות בפני עדים ותודיע אותם שפלוני גזל אותי, ולמחר אתבענו בדין, הואיל ולא מחית אתה הפסדת עצמך, וכו' עכ"ל הרמב"ם.



ועיין בס' קצה"ח סק"מ סק"ב ד"ה כיצד הוא החזקה בריש פ' חזקת הבתים ד' כט. דמסיק בגמ' טעמא דחזקה משום דעד תלת שנין מזדהר איניש בשטרא טפי לא מזדהר. ואכתי צריך טעמא נהי דזה לאו ריעותא במה דלית ליה שטרא משום דטפי לא מזדהר, אבל סו"ס אין לו ראייה, והיכא מוציאים ממ"ק בלא ראייה.

והנה בחי' הרמב"ן ד' מב. בח"ה כתב גבי אכלה האב שנה, והבן שנתיים, י"מ דוקא בבנו גדול, אבל קטן לאו בר מחויי ביה הוא, והלכך לאו בר חזקה הוא, דכיון דמחי לאו בר אודהורי בשטרא הוא, איהו נמי לא מחי, ואין אני מחזיק בטעם זה, דטעמא דחזקה לאו משום אודהורי ידי בלחוד, אלא כיון דהאי שתק רגלים לדבר, וזה עיקר טעמא של חזקה שתוך שלוש אמרינן ליה למחזיק אחוי שטרך, ולאחר שלוש שנים כיון דלא מזדהר ביה טפי איתרע ליה האי טענה, דאמרינן לא לחינם שתק, וקטן נמי לאו בר אודהורי טפי הוא עכ"ל עיי"ש, ומבואר מדבריו דעיקר טעמא דחזקה משום דשתק רגלים לדבר, דמסמא מכרו לו, אלא דתוך שלוש איתרע משום דאמרינן ליה אחוי שטרך, ולבתר שלוש דלאו רעותא הוא, משום דטפי לא מזדהר, אמרינן חזקה מדשתק ודאי מכרו לו, וכן כתב בס' תו"ח.

לענ"ד עיקר החזקה דשלוש שנים, אינו אלא תקנ"ח משום תיקון העולם, דלא רגילי להזהר בשטר טפי משלוש שנים, דסבר המחזיק כיון דיושב בתוכה משך שלוש שנים, ואין עורר ערעור, שוב לא התעורר עוד ערעור, ולא מזדהר טפי, וימשך מזה פסידא דלקוחות לכן ראו חכמים לתקן שיהיה נאמן בחזקת שלוש שנים, והמערער שהאמת איתו יעשה מחאה, ואחר המחאה גם המחזיק יזהר בשטרו, ואם אינו מוחה תוך שלוש יפסיד המערער.

וכן נראה מלשון הנ"י ריש פ' ח"ה, וז"ל: טפי מזדהר כי סבר לא יערערו עוד וכו', ולפי שדעת העולם כן, לא תקנו חכמים אלא שלוש שנים עכ"ל, ומשמע דתקנ"ח היא, וז"ל הרמב"ם פי"א מהל' טוען ונטען הל' ב' הנ"ל הואיל ולא מחית אתה הפסדת על עצמך עיי"ש, וזה נראה כדברינו, דהתקנה היתה לשניהם המחזיק יחזיק בשלו אחרי חזקתו שלוש שנים, והמערער אם האמת איתו היה לו למחות וכשלא מיחה הפסיד, ואילו לפי טעמא של הרמב"ן, אמרינן מדלא מיחה רגלים לדבר שמכרו לו, ולא שייך לומר הפסדת על עצמך, עכ"ל הקצות.



ול"נ דהרמב"ם לא סובר כמו שהקצות רוצה ללמוד, דענין חזקה של שלוש שנים הוא מטעם תקנ"ח, שהנה בחי' הרשב"א איתא בד' כט, בד"ה אלא אמר רבא תלת שנין מזדהר איניש בשטרי, טפי לא מזדהר, וטעמא דמלתא, משום דהאי טעמא, דתלת מזדהר, טפי לא מזדהר, לאו כהלכתא בלא טעמא הוא, משום דרובן של בנ"א מקפידים באכילת פירות של שלוש השנים, וכדאידיך טעמא דרבא, ובפחות מכאן לא קפדי, אף לוקח זה חושש ונזהר בראיותיו כל שלוש, דמימר אמר, שמא יבוא היום או למחר ויערער עליה, אבל לאחר שראה זה שותק כל שלוש בוטח שלא יערער עוד, ושוב אינו נזהר בשטרו וכו' עכ"ל הרשב"א.

עכ"פ רואים מדבריו משום דרובן של אנשים מקפידים אם יורד אדם לתוך שדהו ומעבד אותה, ואוכל פירותיה, אבל פחות משלוש אפשר לומר דלא קפדי, עכ"פ כך דעתם של בנ"א ומצינו מיני חזקות שדרכם להיות עפ"י טבע של אדם כמו אין אדם פורע בתוך זמנו וכו', שקראו לחזקה זו חזקת מנהג שאנו עדים בדבר זה שכן נוהגים בנ"א, ועיין בשו"ת מרן החת"ס חו"מ סי' ס"ז וקצה"ח סי' ע"ח ס"ק ח', ועיין בשו"ת מהרי"ט אה"ע סי' כ"ח דאפי' אם רוב בנ"א נוהגים כן נקרא ג"כ חזקת מנהג בנ"א, וחזקה זו עדיפה מרוב, שהרי בסתם רוב, אין מוציאים ממון כי אין הולכים בממון אחר הרוב, ובחזקה זו שהיא בטבע של אדם מוציאים ממון עיין ג"כ בשו"ת מהרי"ט אה"ע סי' כ"ז וכ"ח, וכן כתב בשו"ת נחלת דוד סי' כ"ו בשם הגאון רבי חיים מוואלוז'ין, ועיין ג"כ בשו"ת נודע ביהודה קמא אה"ע סי' ס"א, ושו"ת רעק"א סי' קל"ז, ושו"ת חת"ס חו"מ סי' ס"ז ושו"ת תורת חסד או"ח ר"ס א' בחזקות.



עכ"פ רואים מזה מדברי הרשב"א דמה שאמר רבא מיזדהרי איניש בשטריה טפי לא מזדהרי דזה לא הוה כהלכתא בלא טעמא, אלא בטעמא תליא מילתא משום דרובן של בנ"א מקפידים באכילת פירות של שלוש שנים ובפחות מכאן לא קפדי אף לוקח זה חושש שמא ונזהר בראיותיו כל שלוש דמימר אמר שמא יבוא היום או למחר ויערער עלי, אבל לאחר שראה שזה שתק כל שלוש בוטח שלא יערער עוד.

ולפ"ז מיושב לשון הרמב"ם בפ"א מהל' טוען ונטען (הלכות ב' וד' באמצע) הל' ב', טען מערער ואמר מפני שלא הגיע עלי הדבר, שהרי הייתי במדינה רחוקה ואומרים א"א שלא יגיע לך הדבר בשלוש שנים, וכיון שהגיע לך, היה לך למחות בפני עדים ותודיע אותם שפלוני גזל אותי למחר אתבענו בדין, הואיל ולא מחיתה אתה הפסדת על עצמך וכו'. הל' ד' ומפני מה אין אומרים לו

לראובן [המחזיק] אם אמת הדבר שמכר לך או נתן לך במתנה למה לא נזהרת בשטר שלך, מפני שאין אדם נזהר בשטרו והולך כל ימיו, וחזקה שאין אין אדם נזהר בשטר אלא עד שלוש שנים, וכיון שרואה שאין אדם ממחה בו שוב אינו נזהר עכ"ל הרמב"ם. רואים מדבריו דעיקר טעמו מה שאינו נזהר יותר מג"ש הוא כמו שמסיים הרמב"ם, וכיון שרואה שאין אדם ממחה [ועברו ג"ש] בו שוב אינו נזהר. רואים מזה כי עיקר שמירת השטר הוא משום מחאה וכשמגיע הזמן ולא מוחין אין שומרים את השטר. והרמב"ם בעצמו לא הזכיר משום תקנ"ח אלא עיקר שמירת השטר שמא יבוא אחר לערער וכשאין חשש לזה אז לא שומרים השטר.

ואח"כ מצאתי בהרמב"ם החדש של הרב פרנקל בשם בית אהרון להגאון ר' אהרון וולקין ז"ל כיוון שהרמב"ם בעצמו לא הזכיר בעצמו תקנ"ח, משמע שהרמב"ם לא סובר כהקצות שעיקר חזקה של ג"ש היא רק תקנ"ח. דהרמב"ם אומר בפירוש בהלכה ד', מפני מה אין אומרים לראובן אם אמת הדבר שמכר לך או שנתן לך במתנה למה לא נזהרת שלך מפני שאין אדם נזהר בשטרו והולך כל ימיו וחזקה שאדם נזהר בשטר עד ג"ש, וכיון שרואה שאין אדם ממחה בו שוב אינו נזהר, עכ"ל הרמב"ם. ומה שכתב הרמב"ן מדלא מיחה רגלים לדבר שמחל לו, וזה יכול להתאים גם עם הלשון הואיל ולא מיחית אתה הפסדת את עצמך, היינו אתה גרמת לרגליים לדבר שמכרת לו ולא מוכרחים לומר שיש כאן מח' בין הרמב"ם לרמב"ן והרשב"א.

והנה מצאתי במאירי כט. וז"ל ד"ה וכן החזקה, אין נותנין דברינו בה לשיעורים, אפי' אם אדם שנודע בו בעניניו ונזהר על שטרותיו בפרט, יתר על שאר בני"א, אין אומרים אילו היה לו שטר היה השטר אצלו אף לאחר ג', אלא הולכין אחר סתמן של בני"א. שמא יראה לך [לסתור היינו להקשות] דעת זה ממה שהיו סוברים בסוגיה לבוא לדין חזקה מדין קפידה כלומר תרתי שנין לא קפיד תלת קפיד, והקשו אלא מעתה הני דבר אלישיב דקפדי מאן דחליף אמיצרא, ה"נ הויא לאלתר חזקה. ולדעתינו [היינו התי'] שמ"מ הולכין אחר סתמן של בני"א. ויראה שכוונתו היתה שאין סתם בני"א שלא להקפיד ע"כ אלא הרבה בני"א קפדים בכך ולקח דרך משל בני אלישיב שהיו נודעים במידה זו שיש הרבה בני אדם במידה זו, ואין כאן סתם אצל אחת מן המדות. וכתוב שם בהגהת המאירי, ובסברת רבינו זו מיושבת קו' השטמ"ק מדוע לא הק' הגמ' גם על טעם גבי שטר תלת מזדהר טפי לא, א"כ עושה פה דבריק לשיעורים וביד רמ"ה אות כ' כתב תי'.



# אוצר הזמנים

מעמד הצומות בזמן הזה ♦ עישון סיגריות חשמליות בד' צומות  
ובתשעה באב



הרב יהושע ון-דייק

רב היישוב רמת מגשימים

## מעמד הצומות בזמן הזה

### שאלה

האם יש מקום בזה"ז להמשיך לצום בצומות כבימי הגלות. האם חזרתנו לארצנו בחסדי ה' לא משנה את תוקף התעניות?



### תשובה

#### א. המקור בגמ' תענית

בגמ' ר"ה (דף י"ח ע"ב) מובא: "דאמר רב חנא בר ביזנא אמר ר"ש חסידא מאי דכתיב 'כה אמר ה' צבקות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה' קרי להו צום וקרי להו ששון ושמחה"? ולכאורה לא ברורה הקושיה, שהרי הנביא אומר שאותם הימי צום שכרגע צמים, יהיו לעת"ל לששון ולשמחה, וכיצד היה הוא יכול לומר זאת אחרת?

ותרץ הב"י (אוח' סי' תקנ"ג) שפסוקים אלו הם תשובה למה ששאלו עולי בית שני "האבכה בחדש החמישי הנזר כאשר עשיתי זה כמה שנים" ועל זה הנביא בא בתשובה ועונה: צום הרביעי וצום החמישי וכו' יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים והאמת והשלום אהבו. וביאר הב"י (שם): "ומשמע דהכי קאמר כל הצומות הללו יהיו לששון ולשמחה ולא תצומו בהם כי אין חפץ לה' בצומות כי אם שתאהבו האמת והשלום, וכיוון דקרא אתא למימר שלא יצומו בימים אלו מאותו היום והלאה, לא היה לו להזכירם בלשון צומות אלא הכי הוה ליה למימר, ימי חודש הרביעי והחמישי וכו' יהיה לששון ולשמחה" וממילא משמע שהוא מדבר על ימי הצום. ומכך שאעפ"כ הנביא קרא להם יום צום משמע שהוא רוצה לחדש שאע"פ שהם בטלים באותו זמן, אם יהיה שמד, ח"ו, יחזרו הצומות לקביעותם.

ועל שאלת הגמ' "קרי להו צום וקרי להן ששון ושמחה"? עונה הגמ' (שם): "בזמן שיש שלום - יהיו לששון ולשמחה. אין שלום - צום". והגמ' בהמשך מדייקת יותר: "אמר רב פפא הכי קאמר בזמן שיש שלום - יהיו לששון ולשמחה. יש שמד - צום. אין שמד ואין שלום רצו מתענין רצו אין מתענין. ומה הכוונה "בזמן שיש שלום".

רש"י כתב (שם ד"ה שיש שלום): "שאיין יד הגויים תקיפה על ישראל". ואז יהיו לששון ולשמחה ובאר רש"י (שם ד"ה יהיו לששון ולשמחה) ליאסר בהספד ובתענית.

לעומתו, הרמב"ן בספר תורת האדם (ריש ענין אבלות ישנה) כתב: "יש שלום - היינו בזמן שבית המקדש קיים, יהיו לששון ולשמחה. אין שלום - כגון בזמן חורבן ואין צרה במקום ידוע

בישראל רצו רוב ישראל ונסכמו שלא להתענות אין מטריחין עליהם להתענות". וסיים הרמב"ן (שם): "ועכשיו כבר רצו ונהגו להתענות וקבלו עליהם, לפיכך אסור ליחיד לפרוץ גדרן. וכ"ש בדורות הללו, שהרי בעוונותינו שרבו צרות בישראל ואין שלום, הלכך חייבים הכל להתענות מדברי קבלה ותקנת נביאים".

וכן כתב הרב המגיד (תעניות פ"ה ה"ה) שעכשיו נהגו הכל להתענות תעניות אלו והרי הן חובה על כל ישראל "עד שיבנה המקדש".

הטור (או"ח סי' תק"נ) כתב: "בזמן דאיכא שלום וליכא שמד - כגון שבית המקדש קיים - ששון. בזמן דאיכא שמד וליכא שלום - צום. והאידנא דליכא שלום וליכא שמד רצו מתענין רצו אין מתענין. ופירוש דליכא שלום - שהבית חרב וליכא שמד במקום ידוע בישראל, רצו רוב ישראל והסכימו עליהם שלא להתענות אין מתענין. רצו רוב הציבור מתענין. והאידנא רצו ונהגו להתענות לפיכך אסור לפרוץ גדר. וכ"ש בדורות הללו שבעונותינו יש שמד ואין שלום הילכך הכל חייבים להתענות מדברי קבלה ומתקנת נביאים".

ונראה שהטור פסק כהרמב"ן, שיש שלום היינו בזמן שביהמ"ק קיים. ואע"פ שהטור כתב "כגון שביהמ"ק קיים" והיה נראה שזה לאו דווקא, אלא זו דוגמא לזמן של שלום ואין צרות, אך מכיוון שמקורו מהרמב"ן, וכפי שכתב הב"י, נראה שהוא סובר כמוותו. ומה שכתב הטור "כגון" אין הכוונה לדוגמא אלא לבדווקא, וכפי שכתב בשדי חמד (כללים מערכת כף כלל ז'), בשם יד מלאכי (מערכת השי"ן אות תרי"ח) ועוד, ש-"כגון" "נופל גם על לשון דהיינו", שזה בדווקא (עיין פתח הדביר רפ"ה קל"ו ע"ד).

והנה, הגמ' הסיקה שאם אין שלום ואין שמד תלוי ברצו. לעומת זאת, תשעה באב בכה"ג מתענין כחובה, הואיל והוכפלו בה הצרות. וכבר הסיק הטור שהאידנא רצו ונהגו להתענות בכל הצומות, ולפיכך אסור לפרוץ גדר.

אלא שאז קשה, דא"כ כל הצומות הוקשו זה לזה, וכפי שת"ב מתענים בו מערב עד ערב ויש בו חמשה עיניים, א"כ ה"ה שהיה צריך להיות כן בשאר התעניות, שהרי כתב הטור ש"האידנא רצו ונהגו להתענות"?

אלא שהרמב"ן כתב שאכן "מסתברא דכולהו ד' צומות תענית צבור הן ונביאים גזרו אותם וכל חומרי תענית עליהן, מפסיקין בהן מבעו"י ואסורים ברחיצה ובסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המטה כתשעה באב. וקרא מקיש להו כתשעה באב", ואעפ"כ לא החמירו בשלש התעניות כמו תשעה באב. וביאר זאת הרמב"ן "כיוון דבזמן דליכא צרה בטלין ורצו ונהגו להתענות בהן ולא רצו לנהוג בחומרות הללו", אבל מעיקר הדין ודאי אסורין הן בכולן "וכל דתקין נביאים כעין דאורייתא תקין". כלומר, כיוון שבזמן הרמב"ן לא היה שלום ולא שמד, וזה תלוי ברצו, לכן בשאר התעניות רצו להתענות רק מהיום ולא רצו להחמיר בהן בכל שאר חומרי התענית.





## ב. כיצד הכריע הב"י להלכה

ויש לדקדק בדברי הראשונים הנ"ל, דלרש"י שכתב ש- "יש שלום - שאין יד הגויים תקיפה על ישראל", א"כ משמע שכוונתו היא כשיש שלטון ישראל ואז יד ישראל תקיפה, אז נאסר בהספד ובתענית. ומשמע שמצב זה הוא אף אם אין ביהמ"ק, דלא תלה זאת במקדש.

וכן לאידך גיסא, כשהרמב"ן כתב "יש שלום - היינו בזמן שביהמ"ק קיים" א"כ יכול להיות מצב כזה גם בלא שלטון ישראל, כמו שהיה בתחילת ימי בית שני עד לימי מלכות החשמונאים.

וא"כ היה ראוי שהב"י יכתוב את הנ"מ בין רש"י לרמב"ן ויכתוב מדוע הכריע כהרמב"ן. אולם, לא רק שהב"י לא כתב את הנ"מ ביניהם אלא הביא את הגמ' ורש"י ורמב"ן בחדא מחתא, כאילו שוויא אהדדי שניהם.

ואפשר ליישב, שהב"י כתב את ספרו לזמנו, ובזמנו היו גזירות שמד, כבתקופת הטור (שהרי מרן הב"י גורש מספרד כידוע בעקבות גזירות שמד) וממילא זמנו מתאים למה שכתב הטור "והאידנא רצו ונהגו להתענות... וכ"ש בדורות הללו שבכוונותינו יש שמד ואין שלום הלכך הכל חייבים להתענות מדברי קבלה ומתקנת נביאים". ולכן הסיק בשו"ע (או"ח סי' תק"נ א'): "הכל חייבים להתענות ארבע צומות הללו ואסור לפרוץ גדר". ולא כתב אלא לזמנו.



## ג. הנ"מ בין שיטת רש"י לשיטת הרמב"ן בזה"ז

אולם, בחסדי ה' אשר עלינו, זכה דורנו לקיבוץ גלויות מארבע כנפות הארץ, ומאז ב"ה יד ישראל תקיפה וככל שעוברות השנים ביתר שאת וביתר עוז, "ואין יד הגויים תקיפה על ישראל" כדברי רש"י, וא"כ לכאורה לשיטת רש"י, בחסד ה' אשר עלינו, יהיה אסור להתענות אפילו את תענית תשעה באב, כי יש שלום.

ואם הלכה כהרמב"ן, אזי שלום תלוי בבנין המקדש, ומכיוון שעדיין לא זכינו לבניינו א"כ אנו בתקופה שאין שלום ואין שמד, שאת ת"ב מחייבים לצום מפני הצרות שהוכפלו בו, ושאר הצומות תלוי ברצונו, ואפשר לומר שכבר רצו ומתענים.

ואם כן קשה, מדוע הלכה למעשה בזה"ז אנו מכריעים כהרמב"ן ולא כרש"י, בייחוד שבאבלות הלכה כדברי המיקל? או מטעם 'שב ואל תעשה'?

ואפשר לתרץ שאמנם רש"י סובר שבזמן שיד ישראל תקיפה אין להתענות, אך הרמב"ן חולק וסובר שרק בזמן המקדש מיקרי שלום, וכן סברו הרב המגיד והטור, וא"כ הוי יחיד ורבים והלכה כרבים.

עוד יש לתרץ, שאף שרש"י הזכיר "יש שלום - אין יד הגויים תקיפה על ישראל", ומשמע שרק בזה תליא מילתא, נראה שרש"י לא העלה על דעתו מציאות כזו בלא בימ"ק קיים, ולכן רש"י והרמב"ן שוויא אהדדי, כי רש"י ראה לנגד עיניו שיד ישראל תקיפה זו תקופת מלך המשיח, וא"כ פשיטא שאף יבנה המקדש.

וסברה זו שאבתי מדברי ר' צדוק הכהן מלובלין בספרו דברי סופרים (פרק י"ד), בהגדרת מצוות ישוב הארץ וז"ל: "מצות ישיבת ארץ ישראל, נראה לי עיקר כהמגלת אסתר בספר המצוות [סוף מצוות עשין מצות עשה ד']]. דהוא בזמן שבית המקדש קיים, וכלשון הכתוב וירשתם אותה וישבתם בה (דברים יא, לא). וגם אין נקרא ישוב אלא בישיבה בשלוח, כדרך שאמרו בבראשית רבה [פד, נ] מפרש וישב יעקב - ביקש לישב בשלוח, והיינו שהם אדוני הארץ, שהקשו בשבת [פה, א] אטו כולי עלמא יושבי רקיע, פשטי דקרא רצונו לומר אדוני הארץ קודם שבא עשו. וכדרך שאמרו בבראשית רבה [נח, ז] על פסוק ועפרון ישב, דאותו היום נתמנה ארכיסטריקטס, שזה נקרא ישיבה, כשהוא אדון ויושב בראש. ובשבת [לג, א] בעוון שפיכות דמים בית המקדש חרב כו', הא אתם מטמאים אותה אינכם יושבים בה כו', ואח"כ אמר בעוון כו' גלות בא כו' עיין שם. ואמאי לא אמר גם תחלה אשפיכות דמים - גלות, דהא דריש אינכם יושבים בה. ועל כרחך דההיא אישיבה דוקא, כדרך ישיבת הארץ בשלוח ובממשלה, דזה נקרא ישיבה, והיינו בזמן שבית המקדש קיים. ומשחרב בית המקדש אע"פ שלא גלו [כולם] ממנה גם היושבים בה אין נקראין יושבי הארץ, ואין להם ישיבה בה, מאחר שהם עבדים עליה למלכי העמים המושלים שם, כמונו בחוץ לארץ, אין זה נקרא ישוב שיושבים בה בישיבה, רק גרות בעלמא, ולא מקיים וישבתם".

הא קמן, שר' צדוק הגדיר שמצוות ישיבת א"י "נראה לי עיקר... דהוא בזמן שביהמ"ק קיים, וכלשון הכתוב 'וירשתם אותה וישבתם בה' (דברים י"א ל"א) וגם אין נקרא ישוב אלא בישיבה בשלוח... והיינו שהם אדוני הארץ" עיי"ש. וכל המשך דבריו רק מוכיחים שישבת א"י הכוונה לשלטון ולאדם העושה בתוך שלו, והיינו אדוני הארץ השולטים בארץ. וא"כ מדוע ר' צדוק חיבר בין "זמן שביהמ"ק קיים" לבין זמן ששולטים בארץ. והרי יכול להיות מצב שאנו אדוני הארץ ויושבים בה ואין ביהמ"ק קיים, וא"כ מדוע הוא תלה זאת דווקא במקדש?

ונראה ליישב, שר' צדוק לא העלה בדעתו מציאות כזו שיהיה שלטון יהודי בבחינת אדוני הארץ בלא מקדש בנוי לנגד עיניו. להיות אדוני הארץ זו בבחינת משיח, וא"כ פשיטא שאז המקדש ייבנה ג"כ. וא"כ המקדש הוא לא הסיבה למצוות ישוב הארץ אלא סימן. כשיהיה מקדש פשיטא שעמ"י יהיו אדוני הארץ, אך אה"נ כיום, שיש שלטון ועדיין אין מקדש ואנו אדוני הארץ, נראה פשוט שאף ר' צדוק יודה שאנו מקיימים את מצוות ישוב הארץ בזה"ז כדבעי.

ודון מיניה ואוקמיה בדברי רש"י, עיקר האבלות בת"ב הוא על חורבן הבית ולכן כשיהיה שלום ולא תהיה תענית כתב רש"י "שלא תהיה יד הגויים תקיפה על ישראל", ואז פשיטא שייבנה המקדש ג"כ. וע"כ יד ישראל תקיפה ובניין המקדש הוא היינו הך, אלא שכיוון שבניית המקדש לא יכול להתקיים אלא במצב של שלום, של יד ישראל תקיפה, לכן הסביר רש"י את המושג "שלום" לעניין "יד ישראל תקיפה", אך כוונתו גם למקדש. וממילא כל עוד אין מקדש, תשעה באב נקבע לצום, ושאר הצומות תלוי ברצו.

ואולי בכך אפשר ליישב את הסתירה מדברי רש"י בהמשך הסוגיא (שם) בעניין המחלוקת אם בטלה מגילת תענית, שר' יוחנן וריב"ל סברי שלא בטלה מגילת תענית לאחר חורבן הבית, משום שדווקא "הני הוא דתלינן במקדש" כלומר ימי הצומות, אבל הימים המוזכרים במגילת

תענית אינם תלויים במקדש וממשיכים לנהוג. ובאר רש"י (שם ד"ה דתלינהו בבנין): "דע"י החורבן הוקבעו לצום וע"י הבנין הוקבעו ליום טוב, שכשנבנה בית שני שלחו בני הגולה האבכה בחודש החמישי הנזר כאשר עשיתי זה כמה שנים מיום החורבן, כמו שנאמר שם (זכריה ו') שהשיבם הקב"ה כי צמתם וספור בחמישי ובשביעי וזה שבעים שנה וגו' ומכאן ואילך יהיו לששון ולשמחה ולמועדים טובים". הרי שאף רש"י תלה הצומות בחורבן המקדש, ובכדי שלא יסתור רש"י את עצמו, ע"כ לומר ש"יד ישראל תקיפה" ובניין המקדש שוויה אהדדי.

ועיין בגמ' ברכות (דף נ"ח ע"ב) דאיתא "ת"ר הרואה בתי ישראל בישכון אומר ברוך מציב גבול אלמנה. ובאר רש"י (שם ד"ה ברוך מציב) "כגון בימי בית שני". וזה דומה לדברי ר' צדוק לעיל, שיישוב בתי ישראל שייך דווקא בזמן שהם אדוני הארץ ולכן כתב "כגון בימי בית שני". ועיין בב"י (או"ח סי' רכ"ד) שמבאר את דברי רש"י וז"ל: "ואפשר שאע"פ שישראל מיושבים בתוקף וגבורה בקצת מקומות, אין מברכין עליהם אא"כ היו בארץ ישראל ובזמן הבית ונראה שזו היתה כוונת רש"י עכ"ל. והוסיף שלכרך 'מציב גבול אלמנה' שייך רק לאחר שחזרו מהגלות ומתיישבים בא"י בתוקף וגבורה, וקודם שגלו לא שייך לקרותם בשם אלמנה. והדברים דומים לדברינו, דשויה אהדדי, אלא שצריך לבאר שמירי מימי החשמונאים ואילך שמאז הייתה יד ישראל תקיפה. ועדיין קשה, מדוע רש"י לא חילק בזה, ודו"ק. מ"מ מצינו ראייה נוספת שרש"י מחבר בין המקדש לבין יישוב הארץ, ועיין לקמן הרחבה בעניין מאי מיקרי 'חורבנן' ומאי מקרי 'ישובן'.

ועדיין אין הדברים פשוטים, שהרי אפשר לפרש ג"כ הפוך לאידך גיסא, דהיינו ש"יש שלום" הכוונה כרש"י, שיד ישראל תקיפה על או"ה, ואז אין להתענות. וכן שיש מקדש אין להתענות, אך גם בשלטון בלא מקדש אין להתענות (ובכך מיושב ג"כ רש"י בעניין ברכת מציב גבול אלמנה), ומה שהרמב"ן כתב ששלום זה בזמן שביהמ"ק קיים הוא כדברי הטור (שם), שכתב "בזמן דאיכא שלום וליכא שמד כגון שביהמ"ק קיים". ודלמא ה"כגון" שכתב הטור הוא בדווקא, לאמור, שאין זה תלוי בבנין המקדש דווקא, אלא בזמן שיש שלום ואין עלינו גזירות וכדו', והדוגמא לכך היא בזמן ביהמ"ק. אך כתב הטור "כגון", כי זה לאו דווקא, ואף בזמן שיד ישראל תקיפה ושולטת בארץ ג"כ מיקרי שלום אע"פ שאין מקדש (והמילה "כגון" יכולה להתפרש בשתי הבנות, עיין שדי חמד שהובא לעיל).

ודע, שהרמב"ם בפהמ"ש לר"ה (פ"א מ"ג) כתב שבבית שני היו מתענים תשעה באב מפני שהוכפלו בו צרות. ובתשב"ץ (ח"ב סי' רע"א) הקשה על דבריו וטען שאולי זו טעות סופר. אך השפת אמת בסוגיתנו (ר"ה י"ח ע"א ד"ה בגמ' על אב) יישב דבריו "דהא דאמרינן בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה היינו כשהמלכות ביד ישראל כדפירש"י אבל כשהיו כפופין תחת יד האומות (דהיינו בימי מלכות פרס ובימי יון ק"פ שנה כדאיתא בע"ז ט' ע"א ע"ש) אפי' בזמן המקדש הוא בכלל רצו מתענין. וכן הוסיף שם בע"ב (ד"ה בגמ' דאמר) "ויתכן... משמעות הרמב"ם בפהמ"מ דבבית שני אחר שבטל מלכות חשמונאי והיו כפופין לאו"ה נקרא אין שלום" עיי"ש. וא"כ לפי דבריו אף הרמב"ם ס"ל כרש"י ש"יש שלום" תלוי רק אם יד ישראל תקיפה, אלא שהפליג שאפי' אם המקדש בנוי, כל עוד אין יד ישראל תקיפה, מיקרי אין שלום. ויל"ע.



### ד. האם הב"י פסק הלכה במציאות של יד ישראל תקיפה על הגויים?

יש לדקדק האם מצינו בהלכה דוגמא נוספת ל'יד ישראל תקיפה על הגויים' גם בלא ביהמ"ק.

בגמ' במו"ק (דף כ"ו ע"א) מובא מימרא בשם ר' אלעזר "הרואה ערי יהודה בחורבן אומר 'ערי קדשך היו מדבר' וקורע. ירושלים בחורבנה אומר 'ציון מדבר היתה ירושלם שממה' וקורע, בית המקדש בחורבנו אומר 'בית קודשנו ותפארתנו אשר הללוך אבותינו היה לשריפת אש וכל מחמדינו היה לחרבה' וקורע". וכך פסק הטור (או"ח סי' תקס"א).

ומה נקרא "בחורבן"? כתב הב"י (שם): "והאי ערי יהודה בחורבן דקאמר דהיינו שהן חרבות ואין בהן ישוב כלל אבל אם יש בהם ישוב אע"פ שהן בידי גויים היה נראה לכאורה דאין צריך לקרוע ואפשר דכל שהן בידי גויים אע"פ שיש בהן ישוב בחורבן מיקרי וכן עיקר".

כלומר, היה אפשר לומר שההיפך מ"בחורבן" הכוונה שיש שם ישוב יהודי שוקק חיים ולא חרב, ואע"פ שהשלטון הוא בידי גויים סוף סוף אין היישוב חרב.

אך הב"י דוחה זאת וסובר שכל עוד יש שלטון של גויים בערי יהודה עדיין מיקרי הדבר "בחורבן", וע"כ צריך לקרוע. וכתב על כך "וכן עיקר". וכן כתב הב"ח (שם): "ופשוט הוא דהאי ערי יהודה בחורבן דקאמר הינו אפילו יש שם ישוב כל שיד האומות שולטת עליו בחורבן מיקרי". ומוכיח זאת מהכתובים "דהא מצפה שקרעו עליה (כמובא בירמיה מ"א) היה שם ישוב עם רב מיהודים וכשדים אנשי מלחמה דעדיין לא ידעו הם שנהרג גדליה... ואעפ"כ קרעו בגדיהם מפני שהיתה נכבשת תחת יד מלך בבל".

וכן פסק המג"א (או"ח סי' תקס"א ס"ק א') וכן הט"ז (שם ס"ק א') והמ"ב (שם ס"ק ב'), "דבחורבן" פירושו "אפילו יושבים בהן ישראל כיוון שהישמעאלים מושלים עליהם מיקרי בחורבן". וא"כ היום, שבחסדי ה' זכינו לשלטון ישראל, א"כ אין לקרוע באותן ערי יהודה שיש בהן שלטון ישראל.

ולא קשיא, כיצד לעיל הב"י לא הכריע בין רש"י לרמב"ן לגבי צומות מה הדין כשיד ישראל תקיפה ואין מקדש, ואילו הכא בדיני קריעה על ערי יהודה וירושלים כתב הב"י ששלטון בלי מקדש אינו קורע. דיש לתרץ, דדין קריעה על ערי יהודה וירושלים היה בזמנו ג"כ, שהרי היה ישוב יהודי בירושלים, והייתה הו"א שאין דין קריעה, ולכן היה צריך לומר שכיוון שאין שלטון יהודי במקום זה, לכן "בחורבן" מקרי וקורע.

וא"כ יכול להיות שהב"י לא הכריע בין שיטת רש"י לרמב"ן מהו גדר "יש שלום", כי הדבר לא נהג בזמנו, אך בעניין קריעה על ערי יהודה, היה צריך לדון מדוע בזמנו קורעים למרות שיש ישוב יהודי, והטעם הוא כי אין שלטון יהודי במקום. אך כיוון "שידיעת ההפכים הוא אחד" (מהר"ל, נצח ישראל פ"א) ממילא נלמד מדבריו שכשיש שלטון ישראל ממילא זה לא חורבן ולכן אין קריעה, ושמא ה"ה שאין צומות בזה"ל, כי זה מקרי "יש שלום".

ועדיין יש לדון בדברי הגמ' הנ"ל, שהרי בגמ' הובא "ערי יהודה בחורבן" "ירושלים בחורבנה" ו"בית המקדש בחורבנו". ואם חורבן זה שלטון גויים א"כ לכאורה כשחוזר שלטון

ישראל אינו נקרא "בחורבנן". אולם, אם לגבי ערי יהודה וירושלים מובן מדוע תלוי הדבר בשלטון ישראל, אך ביהמ"ק מאי מהני שלטון אם הבית עצמו חרב?

אמנם הב"י (סו) לא ביאר את ההבדל הנ"ל, אך כשהוא כתב בשו"ע הוא חילק בין הדברים. בסעיף א' כתב: "הרואה ערי יהודה בחורבנן" ובסעיף ב' כתב: "הרואה ירושלים בחורבנה" ובהמשך סעיף ב' כתב: "וכשרואה בית המקדש אומר בית קודשנו ותפארתנו אשר הללך אבותינו היה לשריפת אש וכל מחמדנו היה לחורבה וקורע". ומשמע שמדובר שכל עוד אין את ביהמ"ק בנוי ומשוכלל א"כ הרי הוא חרב והיה לשריפת אש, וע"כ יש מקום לקרוע, אף אם יש על ההר שלטון ישראל, כפי שזכה דורנו בחסדי ה' אשר עלינו.

ואם דיוק זה נכון, א"כ שמא יש להבדיל בין שלטון ישראל בערי יהודה וירושלים, שאז כבר לא מיקרי חרב ולכן אין קריעה, לבין בית קודשנו ותפארתנו, שכל עוד הוא חרב בפועל, יש קריעה. וא"כ ה"ה שתקופה זו תיקרא "אין שלום" ויחוייב בתענית בת"ב שעיקרו הוא על חורבן המקדש בפועל, וכפי שכתבו התוס' (ר"ה י"ח ע"ב ד"ה הואיל והוכפלו בו הצרות) בסיבת התענית בת"ב גם כשאין שמד ד"חורבן בית המקדש תקיף טובא". וא"כ שמא סבירא ליה להרמב"ן דכל עוד לא נבנה המקדש "אין שלום", כי בניינו מסמל עוד שלמויות רבות רוחניות וגשמיות מעבר לשלטון ישראל גרידא, ויל"ע.

ואכן, פוסקים רבים פסקו בזמנינו שאין לקרוע על ערי יהודה וכן על ירושלים. ביניהם בשו"ת אג"מ (או"ח ד', סי' ע' אות י"א, או"ח ה' סי' ל"ז אות א'), וכן שו"ת ישכיל עבדי (ח"ח סי' כ"ה אות ד' וסי' מ"ג אות א'), הגר"ש דבליצקי על ערי יהודה (קונטרס אחר כותלנו עמ' ט'), חזון עובדיה (ד' תעניות עמ' תל"ז-תל"ח), הגר"ש זיין (המועדים בהלכה עמ' שמ"א), הגרא"י ולדינברג (מובא בספר רבבות אפרים ח"ג סי' שפ"ה) הגאון רבי חנוך זונדל גרוסברג זצ"ל (קובץ נועם חלק י"א עמ' נ"ט), הגר"ח ד' הלוי (מקור חיים השלם ח"ב פרק צ"ה), משיב מלחמה (ח"ג עמ' של"א) ועוד.

אלא שבעניין ירושלים יש שחלקו, וביניהם הגר"ש זצ"ל (שו"ת מנחת שלמה ח"א ע"ג בסופו), וס"ל שצריך לקרוע, דס"ל שכל זמן שרואים עדיין בעיר הקודש והמקדש כנסיות של נוכרים וגם קברי גויים ואין אנו יכולים למעקר פולחנא נוכראה, עדיין היא בחורבנה. וכ"כ הגר"א נבנצל שליט"א (ירושלים במועדיה בין המצרים עמ' רמ"ד אות רפ"ד) שירושלים מקרי בחורבנה כל זמן שהמקדש שמם, ובטלה אכילת קדשים, אכילת מעשר שני, וכל התלוי בקדושתה של ירושלים, וע"כ צריך לקרוע. וכ"כ הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל (מובא בספר נפש הרב לגאון הרב צבי שטר שליט"א, עמ' ע"ט): "דתקנת החכמים לקרוע כשרואים את ירושלים בחורבנה היתה בקשר לירושלים בתורת מקצת מקדושת המקדש שבה... שכל עוד שלא יהיה המקדש בנוי על מקומו כל העיר ירושלים היא בבחינת אבלה וחרבה", עיי"ש. וכן כתב הגר"ש דיבליצקי זצ"ל (קונטרס אחר כותלנו, הובא בספר הר הקודש עמ' כ"ו): "שכל זמן שלא נבנה המקדש הרי זה נקרא חורבן לגבי ירושלים".

אך כל זה דווקא לגבי ירושלים, דהוי חלק מהמקדש ואוכלים בתוכו קדשים קלים ומעשר שני וכדו', אך לגבי ערי יהודה פשיטא שאין לקרוע כשיש שלטון ישראל, כהב"י הב"ח המג"א והמ"ב. ופשוט שאין להסתפק שמא כיוון שאנשי השלטון לא כולם שומרי תורה ומצוות א"כ לא

מיקרי שלטון, שהרי הרמב"ם כתב (בריש הלכות חנוכה) שאת חנוכה חוגגים על כך שחזרה מלכות ישראל יתר על מאתיים שנה. ובמאתיים שנה אלו היו גם מלכים עובדי עבירות וכן היה ג"כ בבית ראשון, ואעפ"כ לא תיקנו קריעה, דבכה"ג לא מיקרי בחורבנו. ותימה על הפסקי תשובות (סי' תקס"א א') שחלק, וצ"ע. ורוב הפוסקים חלקו על דבריו.

ופוק חזי מאי עמא דבר, שלא נהגו היום לקרוע על ערי יהודה, ורוב ישראל לא נהגו לקרוע אף על ירושלים, וא"כ כדאי הני פוסקים דס"ל דכשחזר שילטון ישראל אין מקום לקריעה, ובחסדי ה' אשר עלינו זכינו שחזר שלטון ישראל לעיר קודשנו ותפארתנו.

לעומת זאת, הרואה מקום המקדש, למרות שבגמ' מו"ק (שם) נאמר "בחורבנו" כפי שנאמר על ערי יהודה ועל ירושלים, מ"מ רוב הפוסקים ס"ל דאין זה תלוי בשלטון ישראל אלא כל עוד המקדש חרב חייבים קריעה. ואף שבב"י לא חילק, מ"מ בשו"ע כתב מפורש "ערי יהודה בחורבנו" "ירושלים בחורבנה" ואילו לגבי המקדש כתב "בית מקדש אומר וכו'", ומשמע שלא קשור לשלטון ישראל אלא כל עוד בפועל לא נבנה נחשב בחורבנו וקורע, וע"כ גם כיום יש לקרוע.

ופוק חזי מאי עמא דבר, וכל הפוסקים ללא יוצא מן הכלל סבירא להו שכיום יש להתענות את ד' התעניות מדין רצו, ות"ב כחובה מפני שהוכפלו בו צרות. וא"כ מוכח שס"ל כהרמב"ן "שאינן שלום" הכוונה שאין ביהמ"ק קיים ועדיין לא זכינו לבניינו וע"כ נחשב ל"אין שלום". וכן פסקו הרב המגיד והטור (ושמא אף רש"י, שכתב ש"ש שלום" הכוונה שאין יד הגויים תקיפה על ישראל, ס"ל שהכוונה לזמן המקדש, וכפי שהוכחנו מרש"י בד"ה נוסף). וכן עמא דבר. וע"כ נשאר הדין של "והאידנא רצו ונהגו להתענות לפיכך אסור לפרוץ גדר" (טור שם). וכל עוד יש דין קריעה על מקום המקדש הרי זה מוגדר כ"אין שלום", ובתשעה באב, כיוון שהוכפלו בו צרות, וכדברי התוס' (ר"ה י"ח ע"ב ד"ה הואיל) ש"חורבן ביהמ"ק תקיפא טובא", א"כ הוי הצום בת"ב חובה ובשאר התעניות נחשב ל"רצו", וכבר רצו וקבלו עליהם, לפיכך אסור לפרוץ גדר.



### ה. שיטת רבנו הרצ"ה קוק זצ"ל בעניין קריעה על מקום המקדש בזה"ז

ועדיין קשה הדבר, כי פוק חזי מאי עמא דבר, והרבה גם כהיום הזה, לא נהגו לקרוע אפי' כשרואים את מקום המקדש ואת ריצפת העזרה. אמנם, רבים מגדולי ישראל כן נהגו לקרוע, לכה"פ פעם אחת בחייהם, מ"מ רבים לא נהגו כן, ואף מי שנהג פעם אחת, עדיין קשה, שהרי הוא היה צריך לקרוע כל שלושים יום אם לא ראה?

אמנם, גם בעבר לא הקפידו בדבר למרות החיוב, וכפי שכתב בשו"ת הרדב"ז (ח"ב סי' תרמ"ו): "וכתבתי כל זה אע"פ שהוא פשוט לפי שראיתי שאין העם נוהרים בזה ואתה תהיה מן הנזהרים". וכן כתב הברכ"י (או"ח סי' תקס"א ס"ב): "ולא נהגו כך", אך עדיין קשה ולא מיושב.

אולם, רבנו מרן הרצ"ה קוק זצ"ל פסק שמאז שזכינו בחסדי ה' לשחרורה של ירושלים והר הבית, בכ"ח באייר תשכ"ז, אין לקרוע אף על מקום המקדש וראייתו היא מדברי הגמ' שכתבה "ערי יהודה בחורבנו" "ירושלים בחורבנה" "ביהמ"ק בחורבנו" (מו"ק כ"ו ע"א) ואם ערי יהודה

וירושלים הכוונה לשלטון, ה"ה למקום המקדש דשוויה אהדדי (שיחות הרצי"ה, ארץ ישראל, עמ' 193). וכ"כ הגרש"ד הלוי זצ"ל במקור חיים ח"ב (פרק צ"ה א').

וצריך להסביר בדבריו, שאף שעדיין לא זכינו לבניינו של המקדש, אין זה אלא מצדנו, משיקולים הלכתיים, רוחניים ומדיניים, ומכיוון שכן, אין כיום חיוב קריעה.

והגרש"ד הלוי (שם) השווה דין זה לדיני אבלות. קריעה עושים רק כששומע שמת לו מת. ובכל שנה ושנה ביום שמת אביו וכדו' נוהג בו תענית (יארצייט) אך לא קורע. וה"ה למקום המקדש. כל זמן שהיה בידי שלטון זרים – דינו כדין מת המוטל לפניו שחייבים לקרוע בגינו, וברגע ששוחרר ההר מעול הזרים, בטל דין הקריעה, אך תענית ת"ב ממשיכה, כדין יום שמת בו אביו ואמו, עד אשר יתעורר הרצון העליון ונזכה לבניין המקדש וחידוש עבודת ה'.

ומכיוון שהלכה כדברי המיקל באבל (אף שבגמ' מו"ק כ"ו ע"ב אמרו שאבלות לחוד וקריעה לחוד. ואין כלל זה שהלכה כדברי המקל באבל שייך לגבי קריעה, שאני קריעה על מקום המקדש שהיא מדין אבלות. כן משמע מדברי החזו"א, הובא בספר הר הקודש עמ' כ') כדאים הני פוסקים לסמוך עליהם, ובכך יישבנו את מנהג העולם שעושים כדין ויש להם על מי לסמוך.

והנה, בזמנו נשאל רבינו הרצי"ה קוק זצ"ל בעניין שינוי הנוסח של תפילת "נחם" בה מזכירים את "העיר האבלה והחרבה והבוזיה והשוממה" ורבנו סירב בכל תוקף לשנות והקפיד לומר תפילה זו כמתכונתה. ולכאורה דבריו בעניין פטור הקריעה סותרים דין זה.

אלא שנראה בדברי רבינו שאין סתירה בדבריו, אלא אדרבה, שיטתו משלימה זה את זה. הקריעה על מקום המקדש תלויה בשלטון יהודי, ובחסדי ה' זכינו לכך בדורנו ועל כן אין לקרוע. אך התענית בת"ב היא על כל מחמודינו שאיבדנו מאז החורבן, ועדיין לא שב לנו. רבנו הרצי"ה היה מדגיש שעדיין חסר לנו משכ"ן (ר"ת: מלך, שופטים, כהנים בעבודתם ונביאים) וע"כ יש מקום לתענית. וכדברי מרן הרב קוק זצ"ל: "כל זמן שעוד לא שבו לנו כל מחמודינו מימי קדם, כל זמן שאין לנו מלך ונביא, וסנהדרין גדולה במקום אשר בחר ד', בביהמ"ק, שתצא מהם תורה לכל ישראל בלא שום ספק בהוראה" (עין איה שבת פ"א אות ל"ט) עדיין יש מקום לאבלות ותענית תשעה באב.

והדברים דומים למשל עצמות היבשות עפ"י ביאור הגר"א (ליקוטי הגאון בהוספות לספרא דצניעותא בסופו): "כי מעת שחרב הבית יצאה רוחנו עטרת ראשינו ונשארנו רק אנחנו הוא גוף שלה בלא נפש. ויצאיה לחו"ל הוא הקבר ורימה מסובכת עלינו ואין בידנו להציל... ואנחנו מקווין עתה לתחיית המתים, התנערי מעפר קומי וכו' ויערה רוח ממרום עלינו". דורנו, בחסדי ה', זכה לתחיית המתים ועמ"י שב מהגלות וקם לתחיה וזכינו לשלטון ישראל בירושלים ובהר הבית, אך עדיין אנו מצפים ומייחלים לזמן של "ואת רוחי אתן בקירבכם" ונזכה שכל עמ"י ישוב בתשובה שלימה להשי"ת ואז נזכה לבניין המקדש והקמת הסנהדרין בהר הבית ונזכה להתממשות חזון הנביאים "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים" ואז יתבטלו הצומות. וכל עוד לא זכינו לזה אנו אבלים בת"ב על מה שחסר לנו, ושנזכה לו בב"א.



## ו. מסקנה

מכל הנאמר לעיל, גם היום יש להתענות בתשעה באב ובשאר התעניות, בהסתמך על הדברים דלקמן:

א. לדעת הרמב"ן "יש שלום" רק כשביהמ"ק יהיה קיים, וכל עוד הוא חרב, הרי זה בבחינת "אין שלום". וכיוון שבת"ב נכפלו בו צרות, הרי הוא נקבע כתענית חובה, ואף שאר התעניות קיבלו ישראל על עצמם ורצו להתענות. וע"כ אסור לפרוץ גדר, וכן פסקו הרב המגיד והטור.

ב. אמנם לדעת רש"י "יש שלום" הכוונה "שאין יד הגויים תקיפה על ישראל" וכיום בחסדי ה' יד ישראל תקיפה, וא"כ לכאורה היה מקום לאסור להתענות ולהספיד. אך שמא גם רש"י התכוון לזמן שביהמ"ק קיים ולא ראה לנגד עיניו מצב בו יהיה שלטון ישראל בלא מקדש. אך גם אם לא נאמר כן, נראה שהלכה כרוב הראשונים שזה תלוי במקדש, ולא כרש"י שהוא דעת יחיד בעניין.

ג. בגמ' (ר"ה י"ח ע"ב) נפסק שאם יש "גזירת מלכות" לכו"ע יש חובה להתענות בד' התעניות. והרי שמד היה נגד קיום התורה והמצוות כימי ר"ע בזמן אדריינוס שגזרו על השבת והמילה ולימוד תורה ועוד (עיין ב דף ס' ע"ב). ואף שהיום אין "שמד" אך לצערנו הרב רבים מאחב"י נמצאים בתוצאה של שמד, דהיינו שהם רחוקים מקיום תורה ומצוות מאד מאד. ומה לי אם יש אי קיום תורה ומצוות מפני שמד ומה לי אם זה מפני "השכלה" ו"תרבות השפע", סוף סוף המצב הרוחני בעמ"י לצערנו עדיין ירוד. וברור שאף אם היה כיום ביכולתנו לבנות את ביהמ"ק, כל עוד חלק גדול מעמ"י רחוק כ"כ מתורה ומצוות ואינם עושים רצונו של מקום, א"כ לא שייך מקדש בנוי, שרק מיעוט מהעם יקיים בו את מצוותיו ועליה לרגל וכל הדינים, ושאר העם ינהגו ככל הגויים אשר סביבותיהם. ובפרהסיא של המדינה, היא תיראה מדינה כשאר המדינות. וא"כ פשיטא שיש עדיין על מה להתאבל, וע"כ יש להמשיך בקיום התעניות, וכ"ש תשעה באב, עד אשר יערה ה' ממקום רוח טהורה ויחזירם בתשובה שלימה וידעו תועי רוח בינה ונוכה לכל מחמודינו כבימי קדם. וכפי שבחורבן הבית נאמר "היכלא קליא קלית, קימחא טחינא טחינת" (סנהדרין צ"ו ע"ב), כלומר שעמ"י חטא לא הבית הוא העניין, אלא הוא הסימן, וכשיש חטאים אין ערך לבית וממילא "היכל שרוף שרפת", ה"ה בבניינו – אין ערך לבניינו כל עוד עמ"י לא חזר בתשובה ועושים רצונו של מקום. וכדי שנוכה שבנין שלישי יהיה ללא הפסק (כדברי הרמב"ן) ויהיה בנין נצחי, אנו זקוקים שעמ"י יחזור בתשובה שלימה וכשנוכה לכך בב"א, ממילא נוכה לבנינו של המקדש ואז התעניות יהפכו לששון ולשמחה ולימים טובים, אכ"ר.

ד. אולם, מכיוון שלשיטת רש"י שבזמן "שאין יד הגויים תקיפה על ישראל" מיקרי "יש שלום", ואז ימים אלו לשיטתו אסורים בהספד ותענית, ובזמננו בחסדי ה' עלינו זכינו ש"יד ישראל תקיפה על הגויים", א"כ עולה על הדעת שלרש"י אין נוהג כיום הצומות. אמנם אנו פוסקים כהרמב"ן ושאר הראשונים שתלו את דין הצומות בבניין המקדש שעדיין חרב, מ"מ שיטת רש"י חזי לאיצטרופי להקל בשעת הצורך בחומרי בין המצרים וכדו'. שהרי אם לשיטת רש"י אין צומות בזה"ז כ"ש שאין הלכות בין המצרים. אמנם, אנו מחמירים כהרמב"ן, אך כשיש מחלוקת בעניין מנהגים בבין המצרים אפשר לצרף את שיטת רש"י לענין ספק ספקא, ולהקל במקום



הצורך כדעה המקילה. וכן משמע מדעת הרמב"ם בפרה"מ עפ"י ביאור השפת אמת (ר"ה י"ח ע"א ד"ה בגמ' על אב) עי"ש, וא"כ גם דעה זו חזי לאיצטרופי.

ה. עוד נ"מ בעניין זה, שהאחרונים כתבו לגבי שלשת התעניות שבעל נפש יחמיר בהם לעניין רחיצה ועוד, וכן יש החמירו להתחיל כבר מהלילה מפני הגזירות ועוד, אך לפי דברינו כדאי הוא רש"י והרמב"ם בפהמ"ש לסמוך עליהם בזה"ז שאין גזירות ויד ישראל תקיפה, בכדי לא לא להוסיף חומרות על עיקר הדין גם לבעלי נפש.

ובשבת קודש פרשת ואתחנן (שבת נחמו) התארח במושבו ראש ישיבת הר המור, הגאון הרב עמיאל שטרנברג שליט"א, והרצתי את דברי בפניו, והסכים לדברינו שלכה"פ שיטת רש"י והרמב"ם בפהמ"ש חזי לאיצטרופי להקל במקום צורך כשיש מחלוקת במנהגי בין המצרים וכדו'.



### סיכום

א. בגמ' בר"ה (דף י"ח ע"ב) נפסק ש"כשאין שלום" ויש "שמד" חובה לצום. וכשיש שלום ואין שמד יהיו הצומות לששון ולשמחה. וכשאין שלום ואין שמד רצו מתענין רצו אין מתענין. ותשעה באב, מפני שהוכפלו בו צרות מתענין הכל.

ב. נחלקו הראשונים בגדר "יש שלום". לדעת רש"י הכוונה היא "שאין יד הגויים תקיפה על ישראל". ולדעת הרמב"ן והרב המגיד הכוונה היא "לזמן שביהמ"ק קיים". להלכה נפסק כהרמב"ן וכל עוד אין המקדש בנוי מקרי "אין שלום", ולכן בתשעה באב שהוכפלו בו הצרות חייבו לצום. ושאר הצומות תלוי ברצו, וכבר קבלו כל ישראל על עצמם לצום, וכך פסק השו"ע.

ג. ואף אם נחוש לדעת רש"י, שמא כיוון שהיום לצערנו חלק גדול מעמ"י רחוק מתורה ומצוות, א"כ הרי זה דומה ל"שעת שמד", שלא בגזירה תליא מילתא אלא בתוצאה של ריחוק מתורה ומצוות. ומכיוון שעדיין זה המצב, שמא אף רש"י יודה שבזה"ז חובה לצום. וע"כ ממ"נ צריך לצום מטעם ספק ספקא, שמא הלכה כהרמב"ן והרב המגיד והטור, דתליא בבנין המקדש. ואת"ל הלכה כרש"י, שמא בזמן שחלק גדול מאחב"י אינם עושים רצונו של מקום, התוצאה היא כשעת שמד, וא"כ חובה לצום.

וגם אם לא נאמר כן, שמא אף רש"י התכוון לזמן שיד ישראל תקיפה והמקדש בנוי ושוויא אהדדי, וא"כ ממ"נ יש לצום בזה"ז.

ד. ולמרות הנ"ל, בזה"ז שבחסדי ה' זכינו שיד ישראל תקיפה, שמא הלכה כרש"י שאין לצום בזה"ז, וע"כ לכה"פ לשיטת רש"י חזי לאיצטרופי להקל במקום צורך בהלכות בין המצרים במקום שיש מחלוקת הפוסקים, וכדאי רש"י לסמוך עליו.

ה. בעניין קריעה על מקום המקדש בזה"ז, רוב הפוסקים הכריעו שקורעים בזה"ז כיוון שביהמ"ק חרב ואינו תלוי בשלטון ישראל.

ובקריעה על ירושלים רוב הפוסקים הכריעו שאין לקרוע בזה"ז, כי יש שלטון ישראל וה"ה בערי יהודה בכה"ג. ויש שהחמירו בקריעה על ירושלים כי ס"ל שירושלים דינה כמקדש, וכל עוד המקדש חרב אף ירושלים מקרי בחורבנן.

ורבנו הרצ"ה קוק זצ"ל סבר שאף על מקום המקדש בזה"ז אין לקרוע כי הגדרת "בחורבנן" של הגמ' זהה בין ערי יהודה וירושלים ומקום המקדש וכש"ש שלטון ישראל איני מקרי בחורבנן. ופוק חזי שרוב העולם לא נהגו לקרוע אפי' כשרואים את מקום המקדש, ויש להם על מי לסמוך [וכן פסק הגר"ד הלוי בספרו מקור חיים ח"ב פרק צ"ה וכן בשו"ת בית מדרכי לרב מדרכי פוגלמן (סי' ל"ג) ועוד].

ו. למרות פסק הרצ"ה שאין לקרוע בזה"ז על מקום המקדש, אעפ"כ בעניין התעניות ובפרט בעניין תענית תשעה באב סבר הרצ"ה שנוהגין בזה"ז בכל תוקף כל עוד ביהמ"ק חרב ומצב מלכות ישראל אינה שלמה, ואף סרב בכל תוקף מלשנות את נוסח תפילת נחם בת"ב. ובדברינו יישבנו את שיטתו, שמצד אחד יש להודות לה' על חזרת שלטון ישראל בא"י, ועל כך אנו מודים בימי ההודאה. ומאידך, בימי התעניות, ובפרט בת"ב, אנו מדגישים את החוסר הגדול בחורבן ביהמ"ק, הכולל את המצב הרוחני הירוד ובכך שחסר לנו משכ"ן (מלך, שופטים, כהנים ונביאים) וכל מחמודנו עדיין לא חזר אלינו וע"כ יש מקום לתענית.

ויה"ר שהקב"ה יערה עלינו רוח ממרום וילמד טועים בינה וישובו כל אחינו בית ישראל לעשות רצונו של מקום ונזכה לגאולה שלמה ולבניין המקדש, וימי הצום יהפכו לששון ולשמחה ולימים טובים אכ"ר.



הרב שלמה ליניצ'נר

ראש קיבוץ בישיבת 'נתיבות התורה' - אור יהושע' וראש כולל 'אהל חיה'  
בית שמש

## עישון סיגריות חשמליות בד' צומות ובתשעה באב

א.

### דין סיגריות חשמליות

נשאלתי אודות עישון [או מדויק יותר - 'אידי' - סיגריות חשמליות בצומות]. וכדי לבאר את הנדון, נציע תחילה הסבר אודות המכשיר. המציאות היא שיש בתוך המכשיר מים בטעמים מסויימים [יש סוגים רבים, וכל אחד בוחר לעצמו את הטעם האהוב עליו], ויש במכשיר גוף חימום שמחמם את אותם מים ומאדה אותם, והאיש המעשן שואף לתוך פיו וריאותיו את האדים הללו, ולאחר מכן פולט החוצה, כדרך עישון עשן הסיגריות. ופשוט שיש טעם ולחלוחית של המים שנשארים בפה, גם אחרי שהמעשן מוציא את רוב האדים מחוץ לפיו, דלא ימלט שיש חלק מועט לכל הפחות שנשאר בפה, וחלק זה הוא מה שמפיק את הטעם שנשאר בפה, גם לאחר הוצאת האדים החוצה.

והנה הרמ"א (או"ח סי' תקס"ד) כתב: ומותר ללעוס עצי קינמון ושאר בשמים ועץ מתוק, ללחלח גרונו ולפלוט, מלבד ביום הכיפורים דאסור (מרדכי דתענית והגהות מיימוני פ"א).

ובמשנ"ב (ס"ק יג) כתב: מלבד ביוה"כ דאסור - מפני שהוא דאורייתא, אבל זהו דוקא לדעת המרדכי, אבל לדעת המחבר לעיל בסעי' א' דאוסר בט' באב, וכן לדעת הרמ"א דאוסר בכל תענית צבור, גם בענינינו דינא הכי. ע"כ.

ונראה לענ"ד שיש לאסור את הסיגריות החשמליות כדין לעיסת עצי קינמון ובשמים, שאף שהאדם פולט את הלחלוחית, מכל מקום כיון שנשאר משהו, הכריע המשנ"ב [בשם המג"א] שאסור בכל ד' צומות. והוא הדין כאן, כיון שהאדם מלחלח את פיו ונשאר משהו של טעם בפיו, אסור הדבר בכל ד' צומות, כפי שיבואר להלן.



א). כמובן, אין במאמר זה משום הבעת דעה על עצם העישון, שעישון סיגריות הדולקות באש ממש, כבר נאסר מקדמת דנא על ידי כל גדולי ישראל, שהורו שאין לאדם להרגיל עצמו בזה, עי' באגרות משה (ח"מ ח"ב סי' עו, יו"ד ח"ב סי' עט), ובמשנה הלכות (חי"ב סי' כג, חט"ז סי' יז) ובעוד תשובות רבות מגאוני הדור האחרון. גם לגבי אידי' של סיגריות חשמליות, הועלו טענות כבדות משקל שיש בהן חומרים ממכרים ומזיקים, ואף שהנושא עדיין לא נחקר בצורה ברורה, מכל מקום פשוט וברור ששומר נפשו ירחק מהם, וודאי שמניעת ההתמכרות למוצר זה הוא בכלל שמירת הגוף והנפש, וכמבואר ברמב"ם (הלכות דעות פ"ד ה"א) ז"ל: "הואיל והיות הגוף בריא ושלם מדרכי השם הוא, שהרי אי אפשר שיבין או ידע דבר מידיעת הבורא והוא חולה, לפיכך צריך להרחיק אדם עצמו מדברים המאבדין את הגוף, ולהנהיג עצמו בדברים המברין והמחלימים". עכ"ל, עיי"ש. לכן, כל הדיון במאמר להלן הינו רק לגבי מי שכבר ממילא מורגל בזה, וקשה לו להפסיק, שיש לדון אם מותר לו לעשן בצומות. ובפרט שראיתי רבים שהעישון בצומות נפוץ אצלם, והם גם טוענים שהעישון מקל על הצום, לכן ראיתי צורך לברר דין זה.

## ב.

### גדר איסור הנאה בתענית ציבור

יסוד הדברים הוא מהסוגיא בברכות (יד.) ששנינו: בעי מיניה אשיאן תנא דבי רבי אמי מרבי אמי, השרוי בתענית מהו שיטעום, אכילה ושתייה קביל עליה והא ליכא, או דילמא הנאה קביל עליה והא איכא, אמר ליה טועם ואין בכך כלום. ע"כ. ומבואר שלמסקנא האיסור בתענית הוא דווקא אכילה ושתייה ולא הנאה, ולכן טעימה ללא בליעה מותרת.

ובתוספות (שם ד"ה או דלמא) כתבו שמהלשון 'קביל עליה' משמע שהנדון הוא רק על תענית יחיד, אבל בתענית ציבור אסורה גם הנאה.

והבית יוסף הביא מחלוקת ראשונים מתי נאסרה גם הנאה, שלדעת הרא"ש (תענית פ"א סי' טו) והריב"ש (סוף סי' רפז) רק תשעה באב ויום הכיפורים אסורים, אבל שאר הצומות מותרים, כיון שבשאר הצומות הצום תלוי ב'רצו או לא רצו'. אבל לדעת התוס' (שם) בכל ד' צומות אסורה הנאה, ורק בתענית ציבור שקבעו על עצירת גשמים וכדו' מותר. ולדעת התרומת הדשן (ח"א סי' קנח) כל תענית ציבור בכלל, ורק תענית יחיד מותר. אכן, הבית יוסף הסתפק שגם התרומת הדשן אוסר רק ב-ד' תעניות. ועי' במגן אברהם (ס"ק ג), ובמחצית השקל (שם) בדעתו, שנראה שלמד שבכל תענית ציבור אסור, ורק בתענית יחיד מותר.

ולעיקר ההלכה נחלקו השו"ע והרמ"א (סעי' א). לדעת השו"ע הנאה אסורה רק בתשעה באב ויום הכיפורים, ואילו בשאר צומות מותר. ולכן לדעת השו"ע טעימה בעלמא – שהאדם פולט את מה שטועם – בכל ד' צומות מותר, כיון שהוא לא אוכל ולא שותה אלא רק נהנה מהטעם, וזה מותר בכל ד' צומות, ואסור רק בתשעה באב ויום הכיפורים. ואילו לדעת הרמ"א בכל תענית ציבור נאסרה הנאה, ולכן אסור לטעום ולפלוט בכל ד' תעניות.

ובסעי' ג' הביא הרמ"א את הדין של לעיסת קינמון וזנגביל וכדו', ופסק שהדבר מותר חוץ מביום הכיפורים. והקשה המגן אברהם (ס"ק ח) שכיון שלפי הרמ"א כל הנאה אסורה בכל ד' תעניות, כיצד כאן פסק הרמ"א להתיר את לעיסת הקינמון והזנגביל, והרי גם זה בכלל הנאה. ומחומר הקושיא פסק המג"א שיש לאסור לעיסת קינמון וזנגביל בכל ד' צומות, והיינו משום שהנאה אסורה בכל ד' צומות. וכן נקט הגר"א להלכה, שיש לאסור כל הנאה בכל ד' צומות, וכן נקט להלכה המשנ"ב (שם) עפ"י המג"א והגר"א, ודלא כהרמ"א.



## ג.

### יישוב סתירת הרמ"א – ביאור יסוד מחלוקת הרמ"א והמג"א

ובאמת דברי רמ"א תמוהים ביותר, שנראה כסותר משנתו באותו הסימן ובאותה הסוגיא ממש, והוא פלא עצום.

ונלענ"ד לבאר בדברי הרמ"א, שהרמ"א למד בכוונת הגמ' שאין המדובר בכל הנאת חיך, אלא דווקא בהנאה שבאה בדרך אכילה, והיינו שהנאה שבאה לאדם באופן שהוא אוכל דבר

הראוי לאכילה, אלא שהוא פולט אותו ומכל מקום נשאר לו טעם, דבר זה נקרא הנאה בדרך אכילה, ואף שהוא לא אוכל ממש, מכל מקום אסרוהו חכמים, כיון שהוא בא באופן של אכילת אוכל. מה שאין כן כשאדם לועס קינמון וזנגביל, כיון שאין זו הדרך לאוכלם כלל, שהרי הם צמחי בשמים ותבלין, והדרך הוא לשים מהם מעט בתוך מאכל ולא לאוכלם כמות שהם, נקט הרמ"א שעל אופן זה לא מדובר כלל בסוגיא בגמ'. ולכן לדעתו יש להתיר אופן זה, ורק ביום הכיפורים אסור משום החומרא של יום הכיפורים, אבל בשאר ד' צומות מותר [ומשמע שאפילו בת"ב מותר].

אמנם המגן אברהם למד שאין הבדל בין דבר שהוא בעצמו אוכל ממש לבין דבר שאין אפשרות לאוכלו כמות שהוא, אלא כל שיש לו הנאת החיך, כיון שהוא מכניס את אותו הדבר לפה והוא נהנה ממנו, הרי זה בכלל הנאה, שעליה נאמר במסקנא בגמ' שהיא אסורה בכל ד' צומות.

נמצא לפי הנ"ל שהנדון של סיגריה חשמלית יהיה תלוי במחלוקת הרמ"א והמג"א, שהרי הנוזל שנמצא בתוך הסיגריה אינו 'אוכל' כלל, ומכל מקום הוא נותן הנאת החיך. ולפיכך, לפי הרמ"א, שרק הנאה מאוכל ממש נאסרה, יהיה מותר לעשן סיגריה זו, אולם לפי המג"א שכל הנאת חיך אסורה בכל ד' צומות, יהיה עישון הסיגריה החשמלית אסור בכל ד' צומות מדינא דגמ'.

וכיון שהכרעת המשנ"ב כדעת המג"א והגר"א, ודלא כהרמ"א, שוב ממילא יש לנו לאסור עישון זה בכל ד' צומות, וק"ו בתשעה באב.<sup>2</sup>

## ד.

### עישון סיגריות ונרגילה בתענית ציבור

והנה, השיירי כנסת הגדולה (הגהות בית יוסף אות ב) חלק גם הוא על הרמ"א לגבי לעיסת קינמון וזנגביל, וגם הוא נקט שכיון שהעיקר להלכה שבכל תענית ציבור שלא צריך לקבל עליו את התענית אסור אדם בהנאה, ממילא אסור הוא גם בהנאה זו של לעיסת מיני בשמים.

ולאחר מכן (שם אות ג) האריך לאסור את עישון הטבק, עיי"ש אריכות דבריו, והביאו המשנ"ב (סי' תקנה ס"ק ח) להלכה [ואף שהיקל למי שדחוק ביותר, היקל רק אחרי חצות ורק בצינעא].

ומצאתי באשל אברהם (בוטשאטש, כאן בסוף הסימן) שכתב ז"ל: אודות שאיפת טובאק והעישון בתענית, פשיטא שאין שום פתחון פה על הנוהגים להתיר, וגם אותם שכתבו להחמיר היה כוונתם רק בעישון טובאק רטוב מאוד וכולעים העשן וההבל היוצא מהלח הרטוב שיש על זה

(ב). שוב הראוני את מאמרו של הרב ישראל מאיר ווייל שליט"א (ירחון האוצר גליון לו עמ' קז) שנקט שלדעת הרמ"א פשוט שיש לאסור את הסיגריות החשמליות, כיון שהנאה אסורה, ואילו לדעת השו"ע היה מקום להתיר. ולמעשה הוא צידד שגם לדעת השו"ע יש לאסור, מחשש שמא יבלע, עיי"ש מאמרו. אולם, לפי דברינו לדעת הרמ"א עצמו יש להתיר, ורק לדעת המג"א יש לאסור, אך מכיוון שהכרעת המשנ"ב כהמג"א פשיטא שאין להתיר כלל, וכמו שנתבאר.

חשש שאולי הוא כהבל היוצא ממשקים שהוא כמשקים, והגם שהוא מכל מקום שלא בדרך משקה, עם כל זה יש חשש כיון שהוא דרך הנאתו. מה שאין כן במדינותינו אין שום פתחון פה כל דהוא לחשוש בזה, כי כוונת העישון הוא רק לבריאות הגוף לרפות המעיים ואין בולעים העשן ואין הטובאק לח כל כך שיהיה מההבל איזה ממשות דטעם, והמחמירים היה כוונתם רק למגדר מקלות ראש. עכ"ל.

וכוונתו ברורה שהעישון בזמן הקדום היה בעיקר כדרך העישון שנקרא היום 'נרגילה', שבו הטבק רטוב מאד, והגחל לא עומד על הטבק עצמו, אלא מונח מלמעלה ויש הפסק אור בין הגחל לטבק, כך שהגחל מבשל את הטבק, ובשאיפת העשן נכנסים לפיו של המעשן גם עשן וגם אדים מעלי הטבק שמתבשלים.

ושמעתי מאחד שעשה ניסוי, פעם אחת הכניס עשן סיגרית רגילה לתוך בקבוק, והעשן נשאר בצורתו זמן רב. ופעם אחרת הכניס עשן נרגילה לתוך בקבוק, ולאחר זמן מה הצטברו בתחתית הבקבוק מים עכורים. וביאר שההבדל במציאות הוא שעל כרחך שהעשן של הנרגילה מורכב גם מאידוי של הלחות שיש בטבק, ולאחר זמן המים התעבו וחזרו להיות מים, ולכן הצטברו מים בתחתית הבקבוק.

והרי גם האשל אברהם, שהתיר לגמרי את עישון הסיגריות, נקט שבעישון טבק לח כפי שיש בנרגילה יש מקום להחמיר מטעם הנאה, ואם כן בנדון דידן, שמדובר רק על משקה ללא תערובת עשן כלל, פשיטא שהוא דרך הנאה. וגם מי שהתיר את הסיגריות ללא חשש כלל יאסור עישון זה, וק"ו שלדעת הכנסת הגדולה ושאר האוסרים כל עישון, אין מקום להתיר את עישון הסיגריות החשמליות כלל וכלל.

## העולה לדינא

- א. עישון סיגרית חשמלית אסור בכל ד' צומות, ואין לזה היתר כלל.
- ב. עישון נרגילה אסור בכל ד' צומות, לכל הפחות בדרך חומרא [ויש הנוקטים שאסור מעיקר הדין].
- ג. עישון סיגריות בכל ד' צומות אינו ראוי, ויש אוסרים לגמרי, ובת"ב אסור עד חצות ולאחר חצות אינו ראוי, ומי שדחוק ביותר יעשן רק בצינעא.

# אוצר אורח חיים

פולמוס לבישת טלית קטן שלא בדרך עיטוף ♦ האם יש לאפות חלות  
בשיעור החייב בהפרשה, ולשמרם במקפיא לשבת אחרת ♦ בעניין חצי  
שיעור במלאכות שבת ♦ ביטול ברוב לעניין בישול ושאר מלאכות  
שבת ♦ תשובה לדברי הרב אהרן גבאי בעניין 'האם בירכו על נר של  
יו"ט באיטליה' ♦ הגיע לכותל מוצ"ש ולא קרע וחזר תוך ל' אם חייב  
בקריעה





הרב ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין

בני ברק

## פולמוס לבישת טלית קטן שלא בדרך עיטוף\*

### א.

#### הגדרת מצות ציצית

נצטוונו בתורה (במדבר פרק ט"ו פסוק ל"ח) "דבר אל בני ישראל ואמרת אלהם ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם לזכרם".

על איזה בגד יש להטיל ציצית? דבר זה נתבאר בפשוטו של מקרא, וכדברי ר"א בן עזרא: "על כנפי בגדיהם - על כל בגד חלוק או מכנסים כי אם תחלקוה הנה הוא כדמות כנף".

בפסוק נוסף, במשנה תורה (דברים פרק כ"ב פסוק י"ב), מצווה התורה "גדלים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך אשר תכסה בה". כאן מוסיפה התורה פרטים בחיוב המצוה, כך כתב רבינו בחיי:

על ארבע כנפות כסותך. ממה שכתוב בפרשת ציצית (במדבר פרק ט"ו פסוק ל"ח) על כנפי בגדיהם, היה האדם מבין לחייב בציצית כל מה שנקרא בגד, כענין שכתוב (שמות פרק כ"ח פסוק ד') ואלה הבגדים אשר יעשו חושן ואפוד ומעיל, ואפילו אין לו אלא שתי כנפים או שלש בלבד, שהרי הוא אומר כנפי בגדיהם. אבל הכתוב הזה יגלה עתה שאין חיוב הציצית בכל בגד אלא אם כן יש לו ארבע כנפים, כענין הטליתות והסדינין וכיוצא בהן, וטלית בת שתיים ושלש כנפים פטורה מן הציצית שהרי כתוב ארבע, אבל בעלת חמש חייבת בציצית, שהרי יש בכלל מאתים מנה ויש בכלל חמש ארבע.

דהיינו, לא כל בגד בעל כנפיים מחוייב בהטלת ציציות לכנפותיו, אלא רק בגד בעל (לפחות) ארבע כנפות.

לכשנצטוו ישראל במצוות ציצית, הם הטילו את פתילי הלבן והתכלת על כנפות בגדיהם, שצורתם חייבה מצווה זו\*. לבישת בגד מיוחד כדי לקיים מצוות ציצית לא הייתה נצרכת ולא הייתה נהוגה מאז ועד ימי רבותינו הראשונים.



\* כהקדמה למאמר, שיתפרסם א"ה בגליון הבא, על שיעור טלית-קטן למצוה, סוגיא שלא התפרשה בגמרא, בראשונים ובשלחן ערוך, אקדים בגליון זה את המאמר הנוכחי בגדרו וראשיתו של מנהג לבישת טלית קטן והפולמוס שהיה עליו. מאמר זה כבר התפרסם לפני קרוב לשנתיים בקובץ החשוב 'רושתנו' (ספר עשירי תשע"ט, עמ' רפא-רצג), בהתמקד במנהג אשכנז. מצאתי לנכון להביאו כאן, בתוספת והרחבה, כדי לתת את הרקע ההסטורי-הלכתי למאמר הבא. [הערת המערכת: ראה עוד מאמר בנושא בירחון האוצר גיליון מב "צורת הלבישה המחייבת בציצית - הרב עמנואל מולקדנוב", ובהערות הקוראים בגיליון זה].

א). רבה בר בר חנה ראה בעיניו את כנפות בגדיהם המצויצות של אנשי דור המדבר. ראה: תלמוד בבלי מסכת בבא בתרא דף ע"ד.

## ב.

## לבישת ציצית בזמן חז"ל

צורת לבישה הבגדים בימי חז"ל היתה כך: בתחילה לבשו בגד פנימי, עליו חלוק ומעליו התעטפו בטלית<sup>2</sup>. כך משמע בגמרא<sup>3</sup>: "לבש בחלוק כסה בטלית". ביתר פירוט הובא במסכת דרך ארץ פרק י': "הנכנס למרחץ וכו' וקודם שיכנס כיצד יעשה: חולץ את מנעליו, ומסלק את כובעו, ומסלק את טליתו, ומתיר את חגורו, ופושט את חלוקו, ואחר כך מתיר את פורקסו התחתונה. רחץ ויצא וכו', ואחר כך מניח פרקסו התחתונה, ולובש את חלוקו, וחוגר את חגורו, ומתכסה בטליתו, ואחר כך מניח מנעליו"<sup>4</sup>. בזמנם לא היו בגדים מיוחדים למצות ציצית, אלא הם היו תולים ציציות על כנפות בגדיהם הרגילים, שצורתם חייבה הטלת ציציות כיון שהיו להם כנפות. לדוגמא נביא את לשון הגמרא בברכות (מ"ז): "איזהו עם הארץ וכו' כל שאין לו ציצית בבגדו", ולא - אינו לובש בגד-ציצית. או לשון הגמרא בפסחים (ק"ג): "שבעה מנודין לשמים אלו הן (יהודי) [מי] שאין לו אשה, וכו', ומי שאין לו תפילין בראשו ותפילין בזרועו וציצית בבגדו וכו'". בימינו היינו אומרים אינו לובש את בגד הציצית. בכלל, בלשון חז"ל 'טלית' אין הכוונה דווקא על טלית של מצוה, אלא על סוג בגד עליון<sup>5</sup>.



## ג.

## לבישת ציצית בתקופת הראשונים באשכנז

בתקופות מאוחרות יותר, כשהשתנה אופי וצורת הביגוד, חדלו ללבוש בגדים בעלי ארבע כנפות. כדי לקיים את מצוות ציצית הם היו צריכים לחפש במיוחד בגד המחויב בציצית<sup>6</sup>.

ב). פירוש מקיף ושיחזור של צורת הבגדים ואופן לבישתם בימי חז"ל ראה אצל: יהושע בראנד 'תלבושת מהתקופה התלמודית', בתוך: ה"ל, כלי זכוכית בספרות התלמוד, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ח, עמודים 176-185.  
ג). מעילה י"ח.

ד). על הבגד הפנימי נחלקו תנאים במסכת ציצית פרק א' משנה ה' לגבי חיובו בציצית (לפי פירוש הערוך ערך אפיקרסין, ולפי רש"י בברכות כד: אפיקרסין הכוונה לבגד שמכסה את הראש, ראה בביאור של הגר"ח קניבסקי שם. אמנם יתכן שזהו אותו בגד ששימש לשני מטרתו), משמע שגם הוא היה בעל צורה של ארבע כנפות.  
ה). אכן לכאורה מצאנו התעטפות מיוחדת בבגד לשם מצות ציצית. בגמ' בשבת (כ"ה): (הובא: "אמר רב יהודה אמר רב כך היה מנהגו של רבי יהודה בר אלעאי ערב שבת מביאים לו עריבה מלאה חמין ורוחץ פניו ידיו ורגליו ומתעטף ויושב בסדינין המצוייצין ודומה למלאך ה' צבאות". אך מהמשך הגמרא מוכח שאת אותו בגד מפתח הנקרא סדין לבשו גם תלמידיו, שלדעתם כלל אין להטיל בו ציצית, וכלשון הגמרא "והיו תלמידיו מחבין ממנו כנפי כסותן, אמר להן בני לא כך שנית לכם סדין בציצית בית שמאי פוטרין ובית הלל מחייבין והלכה כדברי בית הלל, ואינהו סברי גזירה משום כסות לילה". ואולי היה להם בגד החייב בציצית מסוג אחר. מאידך, בהמשך המסכת (ק"ט). הוזכרו חכמים שהיו מתעטפים במלבוש עליון לכבוד שבת "רבי חנינא מיעטף וקאי אפניא דמעלי שבתא אמר בואו ונצא לקראת שבת המלכה רבי ינאי לביש מאניה מעלי שבת ואמר בואי כלה בואי כלה". וכך פסק הרמב"ם (הלכות שבת פרק ל' הל"ב) "איזהו כבוד, זה שאמרו חכמים שמצוה על אדם לרחוץ פניו ידיו ורגליו בחמין בערב שבת מפני כבוד השבת, ומתעטף בציצית ויושב בכבוד ראש מיחל להקבלת פני השבת כמו שהוא יוצא לקראת המלך, וחכמים הראשונים היו מקבצין תלמידיהן בערב שבת ומתעטפים ואומרים בואו ונצא לקראת שבת המלך". ממילא יתכן שאין דגש דווקא בהתעטפות במצות ציצית, אלא בבגד עליון.

יהודים רבים בתקופה זו לא הידרו במיוחד לתפור לעצמם בגד המחויב בציצית ולא קיימו מצוות ציצית. עדויות על כך מצאנו בין כתבי הראשונים, הן באשכנז והן בספרד.

כך משמע מדברי תוספות ישנים (שבת ל"ב): "בעון ציצית כו' - דוקא בימיהם שהיו מלבושיהם כך בארבע כנפות היו נענשים מי שלא היה להם ציצית, כדמוכח (מנחות מא.) גבי א"ל מלאכא לרב קטינא כו', אבל השתא שאין העולם רגילים במלבושים כאלו אין צריך לקנות. אך טוב לקנות טלית ולברך עליו בכל יום כדאמר בסוף פרק קמא דסוטה (דף יד.) וכי לאכול מפריה היה רוצה משה אלא אמר משה מצוה שאוכל לקיים יתקיים על ידי".

וכן בתוספות בערכין (ב:) "היינו דווקא באותן הימים דכל הטליתות היו בת ארבע כנפות איכא עונש לאותו שמשנה אותו להיפטר, אבל בזמן הזה שרוב הטליתות פטורין אין עונש למי שאינו קונה ארבע כנפות". ובתוספות בברכות (י"ח.) מבואר "דוקא הם שהיו רגילים כולם בחייהם ללבוש טלית בד' כנפות וללבוש ציצית, וכו', אבל אנו שגם בחיינו אין מנהגינו ללבוש תמיד ציצית, וכו'". ובתשובות הראב"ן: "שאלני חתני רבי אורי, מצוה חמורה כמו ציצית שהיא שקולה כנגד כל המצוות, מאי שנא דמקילין בה רוב ישראל שאין מתעטפין בה בכל יום. והשבתי לו לפי שאין ציצית חובת גברא, וכו'". גם מכתבי הרמב"ם מוכח שבזמנו ובמקומו לבישת ציצית בכל יום היתה מדת חסידות ליחידים בלבד. במשנה תורה שלו (הלכות ציצית פרק ג' ה"א) כתב "אע"פ שאין אדם מחוייב לקנות לו טלית ולהתעטף בה כדי שיעשה בה ציצית אין ראוי לאדם חסיד שיפטור עצמו ממצוה זו, אלא לעולם ישתדל להיות עטוף בכסות המחוייבת בציצית כדי שיקיים מצוה זו. ובשעת התפלה צריך להזהר ביותר. גנאי גדול הוא לתלמידי חכמים שיתפללו והם אינם עטופים".

ובנו רבי אברהם<sup>1</sup> בתארו את האנשים שמקיימים מצוות רק משום חנופה או מיראת העונש ומחמת כבוד כתב "וכן המרבה בתפילה ובהשתחויה, ומתמיד בלבישת ציצית ובהנחת תפילין כדי שיחשבוהו לחסיד, וכל הדומה לזה." נציין כאן לעדותו המפורסמת של רבינו משה מקוצי בעל הסמ"ג (עשין ג') "ויהי אחר ארבעה אלפים ותשע מאות ותשעים וחמש שנים לבריאת עולם היתה סיבה מן השמים להוכיח, ובשנת תתקצ"ו הייתי בספרד להוכיחם, ואמץ הקב"ה זרועותי

(1). לפי זה מבוארים יותר דברי הב"ח (אורח חיים סימן ח'), שביאר מפני מה ביכר הטור את לשון הירושלמי "קטן היודע להתעטף אביו לוקח לו ציצית" על פני לשון הבבלי "קטן היודע וכו' להתעטף חייב בציצית" - ולא אביו לוקח לו. וז"ל הב"ח "ורבינו שכתב כאן דצריך לקנות לקטן ציצית לחנכו הוא לפי שעכשיו הוזהרו הכל לקנות לעצמן כדלקמן בסימן כ"ד, לפיכך צריך לקנות גם לקטן לחנכו כמו לעצמו דכל חנוך לקטן הוא שיהא רגיל מקטנותו לקיים המצוות כאשר רואה באביו. שוב ראיתי כתוב במרדכי סוף פרק לולב הגזול (ס' תשסג) שכתב על שם הירושלמי וזה לשונו "יודע להתעטף בציצית אביו לוקח לו טלית, לא סוף דבר להתעטף אלא להשליך שני כנפות לאחריו ושני כנפות לפניו ואוחז בציצית כשורה בשעת קריאת שמע". ועל פי הירושלמי כתב רבינו אביו צריך ליקח לו ציצית".

דהיינו, שבזמן חז"ל האב היה מטיל ציצית על בגדי בנו, ובזמננו האבא קונה טלית מיוחדת בעלת ד' כנפות לבנו בהגיעו לגיל חינוך למצוה זו.

(2). וכן הוא בתוספות ע"ז ס"ה: ונדה ס"א; סמ"ג מצוה רפ"ג; רא"ש מועד קטן פרק ג' סימן פ'.

(ח). בתחילת הספר סימן מ. נולד בשנת תת"נ ונפטר בשנת תתק"ל. רוב המקורות לשנות חייהם של הראשונים המוזכרים במאמר הם על פי: רא"ח וויס, שמות חכמים, בני ברק תשס"ט.

(ט). בספרו המספיק לעובדי השם [כפאיה אלעאבדין], תחילת פרק ג'.

בחלומות היהודים ובחלומות הגוים וחזיונות הכוכבים ויט עלי חסדו ותרגו הארץ ותהי לחרדת אלקים, ועשו תשובות גדולות וקבלו אלפים ורבבות מצות תפלין מזוזות וציצית. וכן בשאר ארצות הייתי אחר כך ונתקבלו דברי בכל המקומות".



## ד.

### התפשטות לבישת הטלית קטן

מתקופה מסוימת בסוף האלף החמישי ותחילת האלף הנוכחי התחילו לדון הפוסקים בשאלת חיוב טלית קטן<sup>1</sup> במצוות ציצית. כנראה מאז החלו ללבוש במיוחד בגד המחויב בציצית [חוץ מהבגדים הרגילים]. הנהגה חדשה זו<sup>2</sup> חייבה את הפוסקים להביע עליה את דעתם לחיוב או לשלילה. מסך המקורות בספרי הראשונים העוסקים בשאלת חיוב ציצית בטלית קטן, נראה שהתפשטות הטלית קטן החלה בארצות אשכנז [ויש לשער שהסיבה לכך הייתה בגלל אופי הלבוש<sup>3</sup>]. רבינו יצחק מוינה, האור זרוע<sup>4</sup>, כתב בתוך דבריו בענין קבורה בציצית: "דבימי חכמים שהיה לכולם טלית בת ארבעה כנפים ענשין, אבל עתה כשלוש טלית בת ד' כנפות אינו אלא מן המתמיהין, אפילו בעידנא דריתחא לא מיענשי. מיהו לא נהירא לי זה הטעם, דבבית הכנסת וגם אפילו כל היום תחת סרבלו אינו כלל מן המתמיהין". הנה שומעים אנו בסוף האלף החמישי על אפשרות של לבישת ציצית באופן מיוחד [שלא בבגדים הרגילים] בשני אופנים: בבית הכנסת (טלית גדול?) ותחת הבגד העליון (טלית קטן).

מסתבר שלבישת ציצית בבית הכנסת הייתה רווחת הרבה יותר מאשר לבישת טלית קטן כל היום.

במאה הראשונה לאלף הנוכחי מצינו את רבינו יעקב בעל הטורים, שכתב בהלכותיו (סי' כ"ד): "אף על פי שאין אדם חייב לקנות טלית בת ארבע כנפות כדי שיתחייב בציצית, אלא דוקא אם רוצה להתכסות בטלית בת ד' כנפות חייב להטיל בה ציצית, מכל מקום טוב ונכון להיות כל אדם" זהיר וזריז במצות ציצית שיהיה לו בגד קטן מצויץ שילבש אותו כל היום".

(י). במאמר זה אני מתייחס, מבחינה דקדוקית, לטלית קטן בלשון נקבה.

(יא). כאן המקור להעיר כי בעוד שלפי הידוע לנו בימי חז"ל לא היו לובשים טלית קטן בדרך לבישה, מצאנו כי לכאורה ספר זוהר מתייחס כבר לטלית בדרך לבישה "דכל בר נש דלא זכי בהאי עלמא לאתעטפא בעטופא דמצוה, ולאחלבשא בלבושא דמצוה, כד עייל בהווא עלמא, קאים בלבושא טנופא דלא אצטריך, וקאים בדינא עליה" (זוהר פרשת שלח). על כך ראה: ר"י רצאב, שו"ת עולת יצחק, ח"ב סימן י"א עמוד כ"ט.

(יב). ראה: רח"פ בניש, מדות ושיעורי תורה, בני ברק תש"ס, פרק י' הערה 122. וז"ל: "הטליתות המכונות טלית קטן מקורם בארצות אשכנז שבהם לא השתמשו בחיי יום יום כבארצות המזרח בטלית לעטיפת הראש והגוף, ולכן לצורך קיום מצות ציצית במשך היום עשו טלית קטן שמכסה את הגוף בלבד, ולתפילה המשיכו להשתמש בטלית גדול שעוטפת את הראש והגוף".

(יג). הלכות אבלות סי' תכ"א. חי בערך בשנת ד"א תתק"מ עד בערך שנת ה"א י'.

(יד). להבדיל ממה שכתב הרמב"ם "אין ראוי לאדם חסיד".

מקור חשוב ומסכם להשתלשלות לבישת הציצית מצאנו בכתבי הריטב"א<sup>טו</sup> וז"ל:

כי בימי רבותינו היו כולם לובשים טליתות מצויצות מחיים, ולפיכך מטילין להם כן במתים.

**אבל עכשיו** שיש הרבה בני אדם שאין להם ציצית מחיים האין מטילין לו לאחר מיתה אין זה כבוד כי אם לועג גדול, ומפני המחלוקת והבושה נמנעו מלהטילו אף למי שהוא זריז בו מחיים.

**ועכשיו** תהלה לאל כי רוב בני אדם זריזין במצות ציצית מחיים, חזרו לדין התלמוד להטיל אחר מיתה למי שזריז בו מחיים, ואין למחות בשום מנהג שנהגו בדבר זה והכל לפי מה שנהגו.

על פי המקורות שהבאנו כוונתו כך: א. בזמן התלמוד לבשו טליתות בעלות ארבע כנפות, וממילא חייבות בציצית. ב. בתקופת הראשונים השתנה אופי הלבוש, והבגדים כבר אינם בעלי ארבע כנפות, וממילא הרבה בני אדם אינם מקיימים מצוות ציצית, אלא רק מיעוט זריזים בזה. ג. בתקופת הריטב"א (שהיא מקבילה לתקופת תלמידי המהר"ם מרוטנבורג באשכנז) חזרו ללבוש ציצית על ידי בגד מיוחד בעל ד' כנפות.



## ה.

### ערעורים על חוב טלית קטן בציצית

דרכה של הטלית קטן, ממלבוש לחסידים יחידים ועד היותה לנחלת ההמון, לא היתה סוגה בשושנים. היו מרבותינו שסברו שאין יוצאים בה כלל ידי חובת ציצית, כיון שאין מתעטפים בה כבימי חז"ל, אלא לובשים אותה כבגד. מכך התפתחה שאלה נוספת: מהי הברכה על סוג ציצית זה? האם אפשר להמשיך ולברך את הברכה 'להתעטף בציצית' גם על בגד שאין מתעטפים בו? מהראשונים שעירערו על חוב ציצית בטלית קטן היה רבינו אליעזר ב"ר יואל, הראב"ה<sup>טז</sup>. את דבריו למדים אנו מתוך דברי בן תלמידו רבינו חיים אור זרוע (שו"ת מהר"ח אור זרוע סימן ד') וז"ל:

מורי רבינו מאיר [מרוטנבורג] זצ"ל, הורה לי לברך על טלית קטן שיש בו בית צואר ולובשים אותו. ואמר לי מורי שיש לברך עליו להתלבש בציצית.

ורבינו אבא מארי [בעל האור זרוע] כתב בקובץ שלו וז"ל: והא דיש בני אדם שמקפידין על חלוקי צמר, או על פשתן שתופרים אותם יחד מלפנים ומלאחריהם כדי שלא יהיה בת ד' כנפים. אומר מורי האבי עזרי דאין צריכים, דכיון דדרך לבישה הוא, לא מיחייב בציצית, דלא מיחייב אלא דרך עיטוף. תדע, דמברכינן להתעטף ולא מברכינן ללבוש.

טו). פסחים מ: חי משנת ה"א י' בערך עד אחרי שנת ע"ד. השווה לדבריו המצוטטים בנימוקי יוסף הלכות קטנות, הלכות ציצית, דף יב עמוד א: "וכן פשט המנהג בכל ישראל כי רובם אין להם טלית גדולה הראויה לעטוף ועושין טליתות קטנים שלובשין אותן".

טז). חי בין השנים ד'תת"ק-תתקפ"ה בערך.

ומזה הטעם אמר ר', דאינן יוצאים ידי חובה אותם בני אדם שעושין בית הצואר בסרבול שלנו, או בית הצואר כמו בחלוק, דדרך לבישה הוא ולא עיטוף.

וחזר ושנה (שם סימן ח')

ורבינו אבא מארי זצוק"ל כתב בשם רבינו אבי העזרי, שכל טליתות שאינן מתעטפים בהם אלא לובשים אותם אין בהם מצוה כלל, מדמברכין להתעטף בציצית.

אכן מורי רבינו מאיר [מרוטנבורג] זצוק"ל אמר לי שיש לברך על טליתות שאנו לובשים כעין חלוק שפתוח מב' צדדים להתלבש בציצית. ותמהתי אם כן למה נהגו כל העולם להתעטף, שאין כל העולם רגילים לצאת לשוק מעוטפים ואף לא בביתם, יתקנו סרבילים בד' כנפים. ומלאכה דאמר לרב קטינא סרבלא בסיתוא ציצית מה תהא עליה למה לא תיקן לסרבול ד' כנפים ויתחייב בציצית.

לא זכינו לכתבי רבינו יצחק בעל אור זרוע להלכות ציצית, אך זאת אנו למדים מכתבי בנו מהר"ח, שדעת הראב"ה ברורה: בגד המחויב בציצית הוא רק בגד שמתעטפים בו (כמו טלית גדול), שזה היה סגנון הבגדים שהיו בדורות הקדומים שהיו לובשים אותם כל היום", אך בגדים שהם נלבישים על הגוף על ידי פתח בבית הצואר לא חייבים בציצית. בסיום דבריו מכוון האור זרוע לטלית קטן שהיו שנהגו ללכת בה כל היום כדי לקיים מצות ציצית, ואמר עליהם: "דאינן יוצאים ידי חובה אותם בני אדם שעושין בית הצואר בסרבול שלנו, או בית הצואר כמו בחלוק, דדרך לבישה הוא ולא עיטוף". לעומת הראב"ה, מהר"ם מרוטנבורג סבר להיפך: גם בגד של לבישה בעל ארבע כנפות חייב בציצית בברכה.

הסתייגות מחיוב ציצית בבגד לבישה, כדעת הראב"ה, מצאנו אצל אחד מגדולי צרפת בתקופתו, הר"ש משאנץ". כך הובא במרדכי<sup>1</sup>:

(י). אצטט כאן מדבריו המאלפים של ר"מ רצאבי, קונטרס עטיפת ציצית כהלכתה, בני ברק תשס"ה, עמוד ד': "ושורש המחלוקת, דבתורה סוף פרשת שלח (במדבר ט"ו ל"ח) נאמר על כנפי בגדיהם, ובגד הוא שם כללי לכל מיני הבגדים. ובפרשת כי תצא (דברים כ"ב י"ב) אמרה תורה כסותך אשר תכסה בה ולא פורש מהו אופן הכסוי. ומצינו שחכמים תיקנו נוסח הברכה אקב"ו להתעטף בציצית כדאיתא בברכות ס: ובמנחות מג. ובתוספתא דברכות פ"ו הלכה ט"ו. יש אומרים דמנוסח הברכה מוכח דכסות שאמרה תורה היינו דרך עטיפה דוקא. וכו', ולדידהו זהו פירוש כסותך דהיינו כסות העוטף ומכסה את גופו ולאפוקי מלבוש דאינו בדרך עטיפה. וזה יובן היטב על פי מה שביאר המלבי"ם בספרו יאיר אור (ערך כסות) החלוק בין כסות למלבוש וז"ל, הלבוש תפור למדת המתלבש, והכסות מורה שמתכסה אף שאינו כמדתו ע"ש. וע"ע מה שביאר ודקדק בזה עוד בערך בגד. וכן הוא בתרגום המיוחס לרב"ע אשר תכסה בה 'דתתעטפון' בה, ובבראשית כ"ד ס"ה ותקח הצעיף ותתכס ונסיבת רדידא 'ואתעטפת' בה. ובשמות כ"ב ט"ו כי היא כסות, תרגם ארום היא 'טלית' דמתכסי בה. וסתם טלית היא דרך עטיפה וכדלקמן בפרק ה'. וכסות הוא תרגום שלמה שהיא כעין טלית. וכן מבואר בדברי הרמב"ן בשמות כ"ח ל"א גבי מעיל כהן גדול ע"ש. ולשון הגמרא בביצה דף יד: תפורים חזו 'למלבוש' שאין תפורים חזו 'לכסוי'. וממילא בגדיהם דאמר קרא בפרשת שלח ר"ל בגד העוטף ומכסה את הגוף. וכן תרגם אונקלוס על כנפי בגדיהם כסותהון, שלא כדרכו לתרגם בגד לבוש, וכמו שהעיר על זה בספר שערי אהרן על התורה שם, והטעם הוא כמבואר, וזה דקדוק נפלא בדעתו. גם רס"ג תרגם בגדיהם האמור כאן עניין כסות וסדין, עיין נוה שלום שם. ובה מיושבת טענת תרומת הדשן סימן מ"ה דעיטוף לא כתיבא ולא רמיזא באורייתא וכן הקשה הנמוקי יוסף בהלכות ציצית וכדלקמן ד"ה וכן ע"ש". דבריו אמורים כלפי שיטת הגאונים המובאים בספר העיטור (על כך ראה להלן הערה נ').

יח). לכל המאוחר ד"א תתקט' - לכל המאוחר ד"א תתקע"ו.

כתב רבינו שמשון ז"ל:

"אמר לי רבי [ - ר"י ] בשם ר"צ, דאותם טליתות שעושין באשכנז והם כמין מלבוש שיש לה בית הצואר וחציו לפניו וחציו לאחוריו כעין קפלריא אין זה מן המובחר, דלא מקרי אשר תכסה בה. ואף ראשו משמע קצת שצריך לכסות מדבעינן בפי' התכלת שיעור טלית שהקטן מתעטף בו ראשו וגדול יוצא בו עראי וכו', משמע שצריך שיהא עליו שם מלבוש ראוי לכסות עליו לכל הפחות לקטן, וסימן לדבר שאנו מברכין להתעטף בציצית, וכן גבי אבל עטיפת הראש. ומה שאומר בערוך (סודר) [דסודר] חייב בציצית היינו סודר שמכסה בו ראשו ותלוי למטה הרבה שהיה יכול להתעטף בו. ולכך קורא רבי תגר על העושין [בין בציצית בין<sup>כא</sup>] בלא ציצית כי רפיא בידיה משום ספק מעשה להניח טלית בת ארבע כנפים בלא ציצית. ורבי אמר לנו שעשה טלית כמין סרבל קטן ולו שני כנפים, ובצריה לב' כנפיה קצת והוה לה ארבע, דאפילו רב ששת דאיירי כאן בבצריה דמשמע שאין טלית מן המובחר היינו לפי שחתך ממנו מעט וסבור לבטלו מתורת ד' כנפות, אבל אם חתך חתיכה ניכרת אין לך טוב ממנו.

וכן דרך המתעטפים והצנועים שעושין כן תחת מלבושיהם. ועיני ראו אותו של רבי כדי להורות הלכה למעשה. וצריך להרחיק הקרנות זה מזה שיהו ניכרים היטב כשנים". עד כאן לשונו.

המרדכי קט"ז<sup>ב</sup> ניסח זאת בקיצור כדרכו:

כתב רבי' שמשון ז"ל: אמר לי ר', אותם טליתות שעושין באשכנז והם כמין מלבוש, שיש להם בית צואר וחציו לפניו וחציו לאחוריו, אין זה מן המובחר, דלא מקרי אשר תכסה בה.

ור' קורא תגר על העושין כן בין בציצית בין בלא ציצית, כי רפיא בידיה להניח טלית בת ד' כנפים בלא ציצית.

ור' אמר לנו, שעשה טלית כמין סרבל קטן ולו שתי כנפים, ובצריה לב' כנפיה קצת, והוה לה ד'. ובודאי חתיכה גדולה ניכרת בד' כנפים אין טוב הימנו.

ועיני ראו אותו של ר' כדי להורות הלכה למעשה. וצריך להרחיק הקרנות זה מזה שיהא ניכר היטב, עכ"ל.

(יט). הלכות קטנות אות תתקמ"ג. ראה בהערה כ"ג, שאת המרדכי להלכות קטנות לא חיבר בעל המרדכי לכל הש"ס. ומכל מקום מרדכי להלכות קטנות מבוסס רבות על תוספות שאנן.

(כ). לא ידוע מיהו החכם בשם זה. לפעמים נוספות בהם מופיע בכתבי הראשונים ראה: הערת ר"ד דבילצקי לראב"ה, בני ברק תשס"ה, כרך שלישי עמוד רפ"ט הערה כ"ה; ר"א גבאי, 'קבצי בעלי התוספות למסכת נדרים' חצי גבורים ניסן תשע"ו, עמוד תש"ג. וראה עוד: אביגדור אפטוביצר, מבוא לראב"ה, ירושלים תשמ"ד, עמוד 264. רב"ש המבורגר, שרשי מנהג אשכנז כרך חמישי, עמוד 107, הראה כי ר"ץ הוא כינויו של ר"י הזקן, ויש לברר איך מתאימים הדברים למקור זה. [הערת העורך: ר"צ הוא כינוי מתחלף, לפי הקובץ בו הוא הובא].

(כא). על תוספת מילים אלו [שנמצאים בכל כתבי היד] ראה: רי"ש סופר 'הלכות ציצית מתוך מרדכי קטן לרבינו שמואל משליצטאט', חצי גבורים ניסן תשע"ו, עמוד ק"ס הערה 63.

(כב). רי"ש סופר, 'הלכות ציצית מתוך ספר מרדכי קטן לרבינו שמואל משליצטאט', חצי גבורים ניסן תשע"ו, עמוד קנט. ראה שם במבואו, שהוכיח שגם המרדכי להלכות קטנות הארוך הוא מרבינו שמואל.

תשובת הר"ש משאנץ עצמו נמצאת בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג, סי' רפ"ז) וז"ל:

ואותן טליתות העשוין כמין קפרוניש, שמעתי שזו היא טליתות של חסידי אשכנז, ויש לו ד' כנפים, וכשפושט מעליו שוטחן ומתכסה בו. וי"א דלא מקרי טלית אלא כעין שלנו שעשוי להתעטף בו ולהתכסות כדכתיב כסותך ומברכים להתעטף, ואני נזהר מללבושן לאפוקי נפשאי מספק. אבל אותו קוטיוש שיש להן בית זרוע לא דמי כלל ואין כאן מיחוש [דכנף] דידהו לאו כנף. וכו'. שמשון בר' אברהם ז"ל.<sup>1</sup>

מדברי הר"ש משאנץ בשם רבו ר"י<sup>2</sup> למדנו שטליתותיהם של חסידי אשכנז בתקופתו היו בדרך לבישה שאינה מחוייבת בציצית. אך למעשה הוא הסתפק בדבר, ולהלכה סבר שאין ללבוש טלית קטן כזה בלא ציציות (כמו שהתיר, לכאורה, הראב"ה), אך גם אין זה מן המובחר לקיים בה מצות ציצית. ר"ש משאנץ עצמו החמיר אף הוא מספק את הטליתות האלו לבשו 'חסידי אשכנז', כלשון ר"ש משאנץ, ומכאן שלא היה זה עדיין מנהג רווח בכלל הציבור אלא מנהג יחידים [כמו שנזכרנו לעיל שהתפשטות לבישת הטלית קטן הייתה בתחילה מנהג חסידים, עד שהיא נהיתה מנהג כלל ישראל]. עוד שמענו מדבריו ש'חסידי אשכנז' סברו שאפשר לצאת בטלית בדרך לבישה, ידי מצוות ציצית.

שינוי צורת המלבושים במהלך השנים הביאו את הפוסקים לדורותיהם לדון בצורות שונות של בגדים מפני מה אין מטילים בהם ציצית.<sup>3</sup>

גם בזמנו דן הבית יוסף<sup>4</sup> בגלימה [כעין חליפה בימינו] שמשום מה לא נהגו להטיל בו ציציות [אם כי כתב ששמע שיש מזקני ספרד שמחמירים לעגל בו פינה]. בתוך דבריו כתב:

ואין לומר שאנו סוברים כאביו של אור זרוע שכתבתי בסימן ח' (ד"ה ודרך) דלא מיחייב דרך לבישה, אלא דרך עיטוף, שכבר כתבתי שם בשם מהרי"ק<sup>5</sup> שאין לסמוך על זה כלל. ועוד, דאם כן לא מצאנו ידינו ורגלנו בבית המדרש שאנו לובשים טלית קטן ומברכין עליו אף על פי שאין אנו מתעטפין בו, והיאך נפטור הגלימות מציצית מטעם שאנו לובשים אותם דרך לבישה ולא דרך עיטוף.

(ג). האגור (הלכות ציצית אות כ"ו) ציטט כך את ר"ש משאנץ: "כתב רבינו שמשון וז"ל טליתות שעושין באשכנז והם כמין לבוש ויש להם בית הצוואר וחציו מלפניו וחציו מלאחריו אין זה מן המובחר, דלא מקרי אשר תכסה בה. ור"י קורא תיגר על העושין כן בין בציצית בין בלא ציצית כי רפיה בדידה".

(כד). ר"י נפטר אחרי שנת ד"א תתקמ"ד [ולפני שנת ד"א תתקנ"ט]. ראה: רא"ח וויס, שמות חכמים, בני ברק תשס"ט, עמוד קס"ח הערה 8.

(כה). לפני שנים אחדות התעורר פולמוס בעניין חייב ציצית בסוג מסויים של סוודרים שבראשם למעלה יש שני קרנות. ראה על כך: ר"נ קרליץ, חוט שני מזווה ברכות, בני ברק תשע"ב, קובץ ענינים עמוד שפ"ט אות ב'.

(כו). אורח חיים סוף סימן י'.

(כז). שורש קמ"ט. זה לשונו: "ואפילו על מה שכתב הר"ר [חזקיה] [חיים] בשם אביו דלא מחויב דרך לבישה אלא דרך עיטוף, פשיטא שאין לסמוך כאשר יפה כתבת, שכבר נהגו כל ישראל לברך על אותם טליתות של ד' כנפות עשויות כעין גורטיא"ה ומברכין עליהם והיאך ירצו להתיר מה שמנהג כל ישראל מחייב האיסור עכ"פ. ועוד דאפילו היה זה תלוי בפלוגתא דרבביתא מי הוא שיוורה להקל ומקלו יגיד לו הלא דבר פשוט הוא דבשל תורה הולך אחר המחמיר". (ראה בצ"ץ אליעזר ח"ו ס"א שכתב, שנראה מלשונו שלא פסק בהחלטיות נגד דעת האור זרוע, ואפשר לצרף את שיטתו עם עוד צירופים כדי לפטור חולצות וחליפות שלנו מציצית).



הבית יוסף כותב שאינו יכול להסתמך על דעת האור זרוע, שבגד בדרך לבישה פטור מציצית, כיון שמהרי"ק פסק שאין הלכה כמותו, וגם שהרי כך המנהג שלובשים טלית קטן בברכה, אף על פי שהוא בדרך לבישה.

וממשיך וכותב:

וראיתי כתוב בסוף ספר אחד תשובה יחידית בשם ה"ר חסדאי ז"ל, שהיה פוטר אותם משום דלא מיחייבי בציצית אלא חתיכה מרובעת כעין טלית שלנו. ולא הביא טעם וראיה לדבריו. ואם היה טעמו מפני שהיה סובר כאביו של אור זרוע שכתבתי בסמוך, יקשה עליו מה שהקשיתי בסמוך.

לאיזו תשובה יחידית התכוון הבית יוסף?

הוכח"י כי כוונתו הייתה לתשובת הרמ"ה<sup>כ</sup>, שנכתבה בסוף קובץ שו"ת הרא"ש כתב יד<sup>ל</sup>. הרמ"ה [שאגב נשא ונתן בענייני הלכה ואמונה עם הר"ש משאנץ<sup>כז</sup>] הביע את דעתו בחריפות כדעת אור זרוע בשם הראב"ה והר"ש משאנץ בשם ר"י. וז"ל:

וששאלת, הטלית שהיא כעין גלימא אם אדם יוצא לשם ציצית ואם לאו.

כך ראינו, שאין אדם יוצא בה לשם ציצית, שלא מצינו זכר לציצית אלא בטלית לחוד וטלית לחוד וגלימא לחוד. וצורת הטלית ידועה היא לכל שהוא פושטה כדרך הגונה<sup>כח</sup> כעין אותה שאדם מתכסה בה במשכבו בלילה<sup>כט</sup>, וזו היא שראויה להתעטף בציצית, אבל גלימא לא שייך בה עיטוף כלל אלא לשון לבישה. ולישנא דקרא כמו [כן] דייקא דכתיב אשר תכסה בה ולא כתיב אשר תלבש. וכל היכא דאיתמר טלית, בין לענין ציצית בין לידי מידי אחרנא, לא משמע אלא כי האי גונא. והבודים מלבם דברים שאינן נראין מפשט התלמוד לא מהבנת הראשונים, עתידים ליתן את הדין.

וכללו של דבר שהעושה כן לא קיים מצות ציצית, ולא עוד אלא שבכל פעם ופעם שהוא מברך על כזאת להתעטף בציצית עובר על לא תשא את שם ד' אלקיך לשוא, ולא עוד אלא שמעיד עדות שקר בעצמו.

והשם ידריכנו ואתכם בעדות הנאמנה דרך עבודתו הנכונה ויאיר עינינו בתורתו ויטהר לבנו ליראתו, והיה זה שלום כחפץ מאיר בר' טודרוס הלוי מכ"ב.

האם במקומו וזמנו של הרמ"ה לבשו טליתות קטנים דרך-לבישה? זאת לא שמענו מפיו, ויתכן שהשאלה הייתה על שואל יחיד שרצה להוציא את עצמו ידי חובת ציצית בהטלתם בכנפי

כח). במבוא המוזכר בהערה ל"א. השם רבי חסדאי מתייחס כנראה לכותב התשובה שנמצאת אחרי תשובה זו, שהיא אכן מרבי חסדאי.

כט). רבינו מאיר הלוי אבולעפיה מטוליטולה, ד"א תתקכ"ה בערך - ה"א ד'.

ל). הודפסה לראשונה בתוספת מבוא מאת רא"ח פרימן בירחון המאור, תל אביב אייר תרצ"ה, עמוד נ"ו.

לא). חילופי המכתבים פורסמו על ידי רד"צ הילמן בשם ספר האגרות, בתוך: ספר הזכרון בית אהרן, בני ברק תשס"ג.

לב). שם בגד.

לג). שמיתה.

גלימתו, אך על כל פנים לא היה זה מנהג רווח. באשכנז, לעומת זאת, שמענו על מנהג ברור ללבוש באופן קבוע טלית כזו.

כאמור, ר"י הסתפק האם יוצאים ידי חובה בבגד שיש לו בית צוואר ולובשים אותו על הגוף. מנהגו היה ללבוש כעין סרבל קטן שעשה לו במיוחד ארבע כנפות וכך קיים מצוות ציצית. אותו סרבל היה כעין חתיכת בגד מרובעת בתחתיתה, אשר הייתה ניתלת סביב הצוואר ברצועה. באופן זה לא היה נחשב הבגד לדרך לבישה. ראה באיור את צורת הסרבל [מעיל עליון] איתו הלכו לבית הכנסת<sup>41</sup>. סרבל זה פטור מציצית כיון שיש לו רק שתי כנפים, ר"י חתך במיוחד את הסרבל כדי שיהיו לו ארבע כנפות ויתחייב בציצית.



בתחילת האלף הנוכחי מצאנו בספרד את רבינו יונה, שכתב בספר היראה שלו: "אלה הדברים אשר יעשה אותם האדם וחי בהם חיי העולם ... ויהיה לו טלית קטן וילבשנו מתחת למדיו ... ואותו טלית קטן טוב שיהיה כעין סרבל כי אין בזה פקפוק"<sup>42</sup>.

הריטב"א<sup>43</sup> הזכיר את מנהג אשכנז וצרפת בלבישת טלית-קטן כעין סרבל וכדעת רבינו יונה: ייש חוששים לצאת בזמן הזה בשבת בטלית זה, שאין בו עיטוף גמור והוא תחת הגלימא העליון, שנראית כמשוי וכמלבוש כפול.

וגם כי אין לחוש לזה דמלבוש גמור הוא חשוב, טוב הוא לעשות באמצעיתו אחיזות כעין סרבל.

וכן שמעתי שהיו נוהגים באשכנז וצרפת וכך ראיתי רבים שהיו חוששין בדבר זה בשם הרב החסיד ז"ל.



(לד). תחריט בספרו של אנדראס ווירפיל. ראה: רב"ש המבורגר, הישיבה הרמה בפירודא, בני ברק תש"ע, כרך ראשון עמוד 41. על מקורות לצורת הסרבל ראה: ר"ש סופר, 'הלכות ציצית מתוך ספר מרדכי קטן לרבינו שמואל משליצטאט', חצי גבורים ניסן תשע"ו, עמוד ק"ס הערה 64.

(לה). ציטט להלכה את דברי רבינו יונה, הגר"א בביאורו לאורח חיים סי' כ"ד סעיף א'. על פי מנהגו של ר"י, נראה שרבינו יונה התכוון לצאת מידי המחלוקת והעדיף ללבוש את הטלית קטן באופן שאינו דרך לבישה.

לביאורים אחרים בדבריו ראה: ר"ב זילבר בביאורו לספר היראה וז"ל: "והיינו שיהיה גדול כל כך כעין סרבל ויהיה ראוי להתעטף בו, דכל הפקפוק הוא משום העטיפה, כמבואר בבית יוסף סימן ח' עיין בש"ע שם. ומדכתב רבנו באות י"ח וצריך להתעטף מעומד, מבואר דגם טלית קטן צריך להתעטף בו, וכדסבירא ליה דבעי שיהא בו שיעור עטוף. ועי' בש"ע סע"ג שכתב דטוב לנהוג כן, ועיי"ש במ"ב". מאידך, ר"י הלל פירש את רבינו יונה שדעתו לא לחשוש כלל לעיטוף [תשובה זו נדפסה ע"י ר"ב זילבר בספרו חיי אדם עם ביאור בית ברוך ח"ג עמוד רכ"ד, וגם על ידי הכותב עצמו, ראה שם בהערה] וז"ל: "ראיתי בספר היראה ... שכתב ... ואותו טלית קטן טוב שיהיה כעין סרבל [פי' דרך לבישה] כי אין בזה שום פקפוק עכ"ל, הרי קמן דסבירא ליה ... דשפיר מקיים מצות ציצית גם דרך לבישה".

(לו). הובא בנימוקי יוסף הלכות קטנות (מנחות) - הלכות ציצית דף י"ד..

## ו.

## פשרה בלבישת טלית קטן

עם השנים חדר יותר ויותר המנהג ללבוש טלית קטן במיוחד לשם מצוות ציצית.

רוב הציבור האשכנזי התנהג כדעת 'חסידי אשכנז' ומהר"ם מרוטנבורג, שסברו שגם בגד בדרך לבישה חייב בציצית. אך עדיין היו שחששו לדעת ר"ש משאנץ בשם ר"י ואור זרוע בשם ראב"ה, שרק טלית בדרך עיטוף חייבת בציצית.

מהרי"ל<sup>1</sup>, מנהיגה של יהדות אשכנז בימיו, נהג כדעת מהר"ם בלבישת טלית קטן ללא עיטוף<sup>2</sup>. רבי יעקב בעל האגור מסר על מנהג המהרי"ל (אות כ"ח):

ותואר צורתו של טלית קטן לא ראיתי נוהג [המהרי"ל] לעשות בו לולאות<sup>3</sup>, אלא כמנהגנו בבית הצואר. וכן נהגו גדולי ארצנו ולא חשו על ר"י או"ז<sup>4</sup>, שכתב שברכה לבטלה הוי. ועל פיו נהגו קצת לעשות חתיכה מרובעת ברצועות.

אכן יש לדקדק לעשות הכתפים רחבים מכאן וכאן, דלא אתו אורא דהאי גיסא ודהאי גיסא ומבטל ליה<sup>5</sup>.

המחמירים נהגו כמנהגו האישי של ר"י, שעשה לעצמו כעין סרבל שהיה תלוי על גבו ונקשר ברצועות (או "לולאות" כלשון האגור) לפנים על הצואר, וכך התעטפו בבגד ולא לבשו אותו בבית צוואר<sup>6</sup>.

מצאנו, אפוא, שני סוגים של טלית קטן: האחד, יריעת בד שבאמצעה חור, בית-צוואר, כעין שלנו. והשני, יריעת בד שלמה שנלבשת על הגב מאחורה הציציות הקדמיות מושלכות לפנים על החזה, והיריעה נקשרת ברצועות או לולאות לפנים על הצוואר<sup>7</sup>.

(ז). נפטר ה' קפ"ז.

(ח). עדות תלמידו רבי זעליקמן מבינגא. ראה: מהר"ז בינגא, הוצאת מכון ירושלים תשמ"ה, 'קיצור הלכות ציצית' אות ח': 'וראיתי מהגאון מ"ו מחותני מהר"י סג"ל מנ"י כבוד, שהיה טלית קטן שלו ארוך שירד למטה מטיבורו לפניו וכן כיוצא בו לאחריו'.

(ט). כוונתו לצורת הטלית קטן המושלכת על הגב ונקשרת על הצוואר מלפנים.

(מ). המגיה לאגור השלם, י-ם תש"ך, תיקן למהר"ח או"ז, אך וודאי כונתו לרבינו יצחק או"ז, שהמהר"ח הביא זאת בשמו. (מא). וראה גם: מהר"ז בינגא, הוצאת מכון ירושלים תשמ"ה, 'קיצור הלכות ציצית' אות ז': 'וראותו טלית קטן, לא יהא הנקב שמכנים בו ראשו רוחב כל כך, ומן הצדדים הבגד קצר כל כך, שיהא הפרוץ מרובה על העומד, דבכל דבר שהפרוץ מרובה מבטל העומד, וכאילו אין שם בגד.

(מב). מאידך, רבי יו"ט ליפמן הלר (בעל התו"ט, של"ט – ת"ד) בביאורו לרא"ש דברי חמודות, הלכות ציצית אות ע', כתב: 'והאגור כתב בס' כ"ח בשם מהר"י מולין, שעל פי אור זרוע נהגו קצת לעשות חתיכה מרובעת (לפניו וכן לאחריו) ברצועות (המחברות שתי החתיכות והרצועות מונחות על כתף מזה וכתף מזה)' (הסוגריים במקור). לביאורו, היו שני חלקים לאותה טלית, מאחורה ומקדימה והיו מחוברים ברצועות אך לא בבית צוואר. יודגש, כי לפי פירוש זה, גם צורת בגד כזאת נחשבת כדרך עיטוף. וראה את דברי התרומת הדשן להלן.

(מג). נראה כי לסוג טלית זה התכוון הריטב"א, מסכת שבת, הוצאת מוסד הרב קוק, דף קמ"ז. שכתב בתוך דבריו [לענין יציאה בטלית בשבת]: 'אותם טליתות קטנות מצויינות (מצויצות) שאנו עושים, אע"פ שאין פתח באמצעיתם ואין אדם מתעטף בהם ...'. או יתכן, כי ביאורו של הדברי חמודות (בהערה לעיל) את דברי האגור, מתיישב דווקא בהבנת כוונת

בדור אחרי מהרי"ל דן רבי ישראל איסרלין, בעל תרומת הדשן, בדברי האור זרוע, הביא את המנהג ללבוש חתיכת בגד מרובעת רק מאחורה, והסיק להלכה מעיקר הדין שאין צורך להתעטף. בסוף דבריו מצא עצה להתחייב בציצית גם לשיטת המחמירים.

את מנהגו האישי אנו למדים מדברי עצמו, כפי שצוטטו בספר הנהגותיו לקט יושר<sup>1</sup>:

ועל טלית קטן לא בארת יפה איזה טלית אתם קורים שלנו. לפי דעתי, דעתך שאותן טליתות שאין להן בית הצוואר ותלויות ברצועות נפשלים בגבו לאחוריו, על אותן קורין תגר משום דלא חשיבי לא דרך לבישה ולא דרך עטיפה. ורבותי<sup>2</sup> היו נוהגים בטלית שיש לה בית הצוואר, וחציה תלויה לפניו וחציה לאחוריו. ובשעת ברכה אני מתעטפה על ראשי, וארכה תלויה לאחורי כדי הלוך ד' אמות כדי שאוכל לברך כהלכה להתעטף, ואח"כ אני לובשה בצוארי. והארכתי גם בזה באחת מתשובותי, אין להאריך עתה כי ההולך נחוץ לדרכו נאום הקטן והצעיר שבישראל.

במהלך היום לבש תרומת הדשן את הטלית קטן בדרך לבישה, אך בשעת הברכה היה מתעטף בטלית ומברך להתעטף<sup>3</sup>.

בתשובתו המורחבת (שו"ת תרומת הדשן סימן מ"ה) יצא הוא מתוך נקודת הנחה, שיש לחפש את הפיתרון כדי לצאת ידי חובת כל הדעות, וכה כתב:

שאלה. טלית קטן היאך מתקנים אותו, אם כבית הצוואר שהוא חצי הטלית מלפניו וחצי מלאחוריו, או אם תולה כל הטלית ברצועה בצוארו מאחוריו, וגם האריך יעשה בברכת טלית קטן כשלוּבשו בכל בוקר...

תשובה. יראה דצריכים אנו לדקדק ולעשות, כדי לצאת ידי כל הדיעות, כמו שאבאר. אחד מן הגדולים העתיק מתשובה הר"ח אור זרוע דכתב וז"ל<sup>4</sup> ... ומהך דאור זרוע ראיתי כמה תלמידי חכמים נהגו לתלות טלית קטן ברצועה בצוואר ומונח כל הטלית מאחוריהם למעלה בכתפיים, רק ב' ציציות העליונות נכפלו לפניהם על החזה, ולדעתם

הריטב"א. שכן האגור התייחס לחתיכה אחת מרובעת, ולא מסתבר שכוונתו לשתי חתיכות משני הצדדים (במיוחד שתורמת הדשן (להלן) מתאר את מנהג המחמירים ללבוש חתיכת בגד רק מאחורה), אך הריטב"א, שמתאר טלית קטן שאין לה בית צוואר ובכל אופן אין מתעטפים בה, יתכן שהוא מתכוון לשני חתיכות בגדים מרובעים המחוברים ברצועות זה לזה.

מד. לקט יושר, הוצאת מכון ירושלים, ירושלים תש"ע, חלק א' עמוד י"א.

מה. מהרי"ל? על הקשרים בין תרומת הדשן למהרי"ל ועל רבותיו ראה: ר"י קטן ור"ע כנרת, מבוא ללקט יושר הנ"ל, במיוחד בהערה 10.

מו. יש להעיר מכאן על סברתו של ר"מ שטרנבוך, תשובות והנהגות ח"א סימן כ"ח, שכתב כי "מעיקרא נהגתי להתעטף בטלית קטן ולברך להתעטף כדעת הגר"א שפוסק כהמחבר שזהו נוסח הברכה, ... אבל שוב צידדתי בזה שבטלית קטן דכעין שלנו אף כשמתעטף ראשו, אין דרך לבישתו בעיטוף, ולא חשיבא עיטוף ... אמנם הגר"א שנהג שלבש הט"ק כעין ט"ג והיינו עד הברכים וכמובא במעש"ר, ובבגד זה שייך עיטוף, ולכאורה שייך בזה הברכה להתעטף טפי מט"ק שלנו שאינו ראוי לעיטוף". לכאורה דברי תרומת הדשן מורים כי ברכת להתעטף שייכת גם בהתעטפות בטלית קטן רגילה, אף שאין רגילים להתעטף בה.

מז. את דבריו ציטטנו לעיל.

בדרך זה חשיב עיטוף ולא לבוש. אבל אחד מהגדולים שהיה זהיר מאד במצות ציצית, וכן תלמידיו הגדולים אחריו, וכן כמה תלמידי חכמים אחריו, נהגו בטלית שיש לו בית צואר. אמנם לא ידענו שפיר אם ברכו להתלבש בציצית<sup>מ</sup> או על מצות ציצית. ונראה דלתלות הטלית ברצועה כמבואר לעיל לאו שפיר דמי, דבאותו דרך נמי לאו עיטוף מיקרי, דעיטוף בכל דוכתין משמע עטיפת הראש, ובימיהם היו רגילים בכסות המכסה הראש והגוף, כדאמר טלית שהקטן מתכסה בו ראשו ורובו וגדול יוצא בו עראי חייב בציצית, ולכך תיקנו לברך להתעטף בציצית, אבל כסות שאינו מכסה הראש לעולם אין לברך עליו להתעטף.

ולדידן, דכל כסות שלנו רק לכסות הגוף, אין נראה כלל שיפטור בה מציצית דעיטוף לא כתיבה ולא רמיזה בדאורייתא.

התרומת הדשן מחדד את הנקודה אותה ראינו בתשובתו הקצרה. לדבריו, מסתבר מאד כי אותו אופן של לבישת ציצית תלויה מאחורה, עדיין לא נחשב לדרך עיטוף, וממילא כל הנוהגים כך כדי להחמיר את שיטת האור זרוע, לא הועילו כלום במעשיהם. ובכלל נראה כי בזמנינו, שצורת הלבישה השתנתה, אין צורך כלל בעיטוף הראש<sup>מ</sup>. אך למעשה:

ומכל מקום לא להפליג אדברי אור זרוע קאתינא, אלא נראה דבעינן למעבד בדרך דנפקין ביה גם ידי אור זרוע:

והנוהג בטלית שיש לו בית הצואר, יעשנו קצת גדול שיוכל לכסות ראשו ורובו מאחוריו. בשעת ברכה יעטפנו על ראשו ויפשילנו לאחוריו, ויעמוד כך מעוטף לפחות כדי הילוך ד' אמות, ואחר כך ימשכנו מעל ראשו לפניו שיהא נתלה בצוארו בבית הצואר של הטלית וכהאי גוונא מברך שפיר להתעטף שהרי נתעטף בו. ואם היה רוצה להפשיתו לגמרי לאחר ששהה או שהלך בו ד' אמות היה רשאי.

ואם תאמר, לפי דעת אור זרוע אין שום מצוה במה שהוא לבוש בציצית כשהוא בצוארו? יש לומר, דאין קפידא כל כך רק על תחילת חיוב המצוה ולא על שיהוי המצוה.

וראייה קצת מסמ"ק, דכתב, דתקיעה בעינן מעומד, וכן ציצית בעינן מעומד, דתרווייהו ילפינן מספירת העומר, ובתקיעה קפדינן אעמידה אפילו לאחר הברכה, ובציצית לא קפדינן בעמידה אלא בשעת ברכה, בתחילת העיטוף. ועל כרחך היינו טעמא, דבציצית

(מח). נוסח הברכה 'להתלבש בציצית' הוא יחודי מאד, ומצאנו אותו רק אצל מהר"ם מרונבנורג. על כך להלן. מט). כוונתו היא למחלוקת הגאונים ובעל העיטור, המוזכרת בטור אורח חיים סימן ח' וז"ל: "וסדר עטיפתו, פירשו הגאונים כעטיפת ישמעאלים, שהיא עטיפה גמורה. ובעל העיטור כתב דלא בעינן כולי האי אלא כדרך בני אדם שמתכסין בכסותן ועסוקין במלאכתן, פעמים בכיסוי הראש ופעמים בגילוי הראש".

לכאורה היה מקום להביא גם את שיטת הגאונים כסייעתא לדעת האור זרוע והראב"ה, שטלית קטן בדרך לבישה פטורה מציצית. אך מנגד, ניתן לחלק ולומר שהגאונים אמרו את דעתם רק בבגד טלית גדול שהוא אכן עשוי להתעטף, אך על בגד שכל צורתו היא כדרך לבישה לא דיברו. לסברא זו ראה: רבי אריה לייב פרומר מקו'גילוב, שו"ת ארץ צבי, לובלין תרצ"ט, סימן א' עמוד 11: "בטלית של מצוה שגם בזמן הגמ' היה עשוי חתיכה אחת מרובעת כנ"ל, על כן סבירא להו דבעינן עיטוף ראשו ורובו ואם לא כן אין שם לבישה עליו להתחייב בציצית. וכל זה בטלית גדול, אבל טלית קטן שיש לו בית ראש ואינו חתיכה פשוטה מרובעת כמו טלית גדול שוב הוי מלבוש גם בלא עיטוף, ואתי שפיר מנהג העולם".

תחילת העיטוף, ושהוא עומד כך מעוטף כמו הילוך ד' אמות, זהו גוף המצוה, ומכאן ואילך אינו אלא שיהוי המצוה, ולא קפדינן כל כך בעמידה, אבל בתקיעה כולו גוף המצוה היא, סוף התקיעה כתחילתה. והכא נמי לא קפדינן אעיטוף בציצית אלא בתחילתו.

וטעם יפה הוא, שהרי ציצית לאו חובת הגוף הוא אלא שאנו מכניסין עצמינו לחיוב לעשות בגד שיש לו ד' כנפים וכשיעור המיעוט נפקינן בה ידי חובה, ומה ששוהין בו כל היום היינו כדי להסתכל תדיר בציצית כדכתיב וראיתם אותו וזכרתם.

לדברי בעל תרומת הדשן, המעוניין להחמיר ולחשוש לשיטת האור זרוע, לא יועיל לו ללבוש טלית קטן רק מאחורה, כמו שנהגו המחמירים, כיון שגם צורה כזאת היא לא דרך עיטוף, במיוחד שהיא אינה עוטפת את הראש. העצה הנכונה היא להתעטף בטלית קטן בעיטוף גמור כעטיפת הישמעאלים למשך מספר רגעים. באותו הזמן הריהו מקיים את המצווה גם לשיטת האור זרוע, ועל לבישת הציצית במהלך היום אין להקפיד על כך שהיא בדרך לבישה. בהנהגה זו התנהג, כאמור, בעל תרומת הדשן בעצמו. חידושו של בעל תרומת הדשן הובא בבית יוסף (אורח חיים סימן ח' ס"ק ג'), שמצא לדרך זו חבר נוסף: "ורבינו הגדול מהר"י אבוהב ז"ל כתב גם כן להעמיד, דהני טליתות קטנים אף על פי שאין בהן עיטוף, שפיר נפקינן בהו ידי חובת ציצית ובסוף דבריו כתב והרוצה לדקדק במצוה ולקיים מצות עטיפה בציציות שלנו, יקח הציצית בשעת הברכה וישים אותו על ראשו רחבו לקומתו ובזה יצא קצת ידי חובתו".

האם התכוון תרומת הדשן בכך שהתעטף 'כדי הילוך ד' אמות' בציצית, לצאת ידי שיטתו של האור זרוע? כך לכאורה משמע מדבריו, אך אם כן יש להעיר עליו וכלשונו של החזון איש (אורח חיים סוף סימן ג'): "והדברים צריכים עיון גדול, דמה שייך כאן התחלה, הלא צריך לבישה כל הזמן ואם פסקה הלבישה פסקה מצות ציצית, ולדעת ר"ח [או"ז] דבעינן עיטוף דוקא כיון דפשט הטלית מעל ראשו אזלא מצות ציצית".

ריווח נוסף יש למי שנוהג כפשרת התרומת הדשן לגבי נוסח הברכה, שהמתעטף בבגד הלבישה אפילו רק לרגע כבר יוכל לברך בשופי 'להתעטף'. כך ממשיך ה'חזון איש': "ומדברי הגר"א בביאורו נראה דבאמת אין אנו חוששין לדעת ר"ח [או"ז], אלא בשביל לצאת לשון הברכה שאנו מברכים להתעטף אנו עושין עטיפה".

נראה שכך הבין מהר"ם מינץ (שו"ת מהר"ם מינץ סימן ק"י) את מנהגו של תרומת הדשן עצמו (למרות שהוא לא ראה את התשובה מתוך הכתב): "כוונתו היה דקשה בעיניו לשנות הברכה לברך על מצות ציצית, כיון דבעלמא מברכין להתעטף, לכך מתעטף בראשו מתחילה כדי לברך להתעטף. וכן שמעתי מפי למדן אחד שמהר"י הנ"ל מברך להתעטף. וכן ברור לי דטעמא ידידה כך היה, אבל אם היה סבור דלבישה לא היה חייב לברך ומשום שהוא רגע שמתעטף בראש יברך חלילה

(ג). מעניין כי בסברא זו החזיק מדעתו גם רבי אריה ליב פרומר מקו"י גלוב, שם, עמוד 14: "לענ"ד הקלושה נראה דיש לומר דלדעת הגאונים גם כן סגי בעיטוף בתחלת לבישה, דעיקר מה דצריך עיטוף משום דלא חשיב מלבוש גמור כנ"ל. אמנם יש לומר דכיון דעל ידי עיטוף נעשה מלבוש שוב גם בלא עיטוף חייב בציצית כיון דחל פעם אחת שם בגד עליו". ראה שם באריכות.

זאת, אבל כדי להשוות הברכה מועיל זה עיטוף כל דהו, וק"ל". אמנם, עם כל הקושי שבדבר, נראה כי קשה להתעלם מלשונו של תרומת הדשן, ממנו נראה כי הוא ביקש בהנהגתו לצאת ידי חובה גם לפי דעת האור זרוע.

הצעתו של בעל תרומת הדשן נפסקה הלכה למעשה בשלחן ערוך (אורח חיים סימן ח' סעיף ג'): "טליתות קטנים שלנו שאנו נוהגים ללבוש, אע"פ שאין בהם עיטוף, יוצאין בהם ידי חובת ציצית. וטוב להניח אותו על ראשו רחבו לקומתו ולהתעטף בו, ויעמוד כך מעוטף לפחות כדי הילוך ד' אמות, ואח"כ ימשכנו מעל ראשו וילבישנו".

ביאר המשנה ברורה (ס"ק ז'): "מעוטף - כדי לצאת נמי דעת הסוברים דבעינן דוקא עיטוף. ונראה דהנהגין שלא לברך כלל על הטלית קטן רק פוטרין אותו בברכת הטלית גדול אין צריך כלל להתעטף בו". בביאורו משולבות שני הסיבות להתעטפות בתחילת הלבישה: א. דעת הסוברים שבגד לבישה פטור מציצית, ב. נוסח הברכה.

בשולי הנידון נציין, כי עצם היות הטלית קטן ראוי לעיטוף, אף שבפועל לובשים אותה, יתכן שמהווה סיבה לחיוב ציצית בה אף לדעת האור זרוע. כך כתב החזון איש: בתרומת הדשן שם כתב, דיש עושין רצועות בשפת הטלית לתלות הטלית לאחריהם והרצועות על צואריהם כדי לצאת דעת ר"ח או"ז דאינו חייב בלבישה אלא בעיטוף. ונראה דאם יש בחלק הטלית מאחוריו שיעור עטיפה אין בית הצואר מפסיד את העטיפה, אלא כונתו דאם אין שיעור עטיפה מאחוריו, אלא בצירוף זה שמלפניו וזה שמלאחריו לא מקרי עטיפה, ומיהו אנן לא קי"ל כן אלא גם לבישה חייבת בציצית". לא נראה כי 'תרומת הדשן' התכוון לטלית קטן הנלבשת מקדימה ומאחורה, אלא כפי שביארנו לעיל, כוונתו לאותה טלית כעין סרביל הנלבשת מאחורה בלבד. אך סברתו של החזון איש עומדת בפני עצמה.

נראה שזו הייתה גם דעתו של הגרא"י ולדנברג (שו"ת ציץ אליעזר, ח"ו סי' א' אות ו'), שכתב בתוך דבריו בעניין פטור חולצות שלנו מציצית: "יש להוסיף סניף נוסף לפטירת הבגדים שלנו מציצית, כו'. והוא בהיות ואין מתכסין בהם דרך כיסוי ועטיפה אלא דרך לבישה, ולא רק שאין המנהג להתכסות ולהתעטף בהם אלא גם שאין הדרך לכך בגלל מבנה תפירתם, ובזה גרועים המה עוד מטליתות קטנים שגם כן אין מתכסים ומתעטפים בהם, דבהם מיהת יש דרך להתעטף בהם דפתוחים ופשוטים המה מכל הצדדים כטלית גדול, וישנם גם כמה אנשים שמתעטפים בהם בשעת הברכה עליהם, ומשא"כ בכגון בגדים שלנו שאף מי שירצה להתעטף בהם יתקל בקושי גדול ממבנה הבגד ויראה בגלוי שלא כדרך לבישתן כמובן".



## ז.

### ברכת הטלית קטן

יחד עם הפולמוס על קיום מצוות ציצית בדרך לבישה, התעוררה השאלה - מהו נוסח הברכה על אותם טליתות קטנות הנלבשות על הגוף? לכאורה ברכת 'להתעטף', המקובלת מזה מאות רבות של שנים על הטלית, אינה מתאימה לבגד שכלל אין מתעטפים בו.

נוסח ברכת הציצית הובא כבר בתוספתא (ברכות פרק ו' הלכה ט"ו): "העושה ציצית [לעצמו] אומר: ברוך שהגיענו. וכשהוא מתעטף אומר: להתעטף [בציצית]". ובתלמוד בבלי (ברכות ס:): "כי מעטף בציצית לימא: ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להתעטף בציצית". זהו נוסח ברכת הטלית גדול בה מתעטפים, אך משעה שהחלו ללבוש טלית קטן התעוררה השאלה איזה נוסח ברכה יש לברך על לבישתה.

ברכת על מצות ציצית הוזכרה בתלמוד ירושלמי<sup>7</sup> בתור נוסח ברכה לעשיית ציצית. אך בתור ברכה על לבישת ציצית היא נזכרת בסביבות שנת ה' אלפים<sup>8</sup>.

רבינו משה בן יקותיאל איש רומי למשפחת האדומים<sup>9</sup> כתב בספרו ספר התדיר<sup>10</sup>: "והמתעטף בציצית ביום מברך בא"י אמ"ה אקב"ו להתעטף בציצית ומצות עיטוף וברכה מעומד, ואם בגד מלבושו יש לו ארבע כנפות וציצית מברך בלבושו אותו על מצות ציצית מאחר שלובשו בלא עיטוף".

כך כתב גם רבינו יונה<sup>11</sup> בספר היראה<sup>12</sup> וז"ל: "ט"ז] וילבש בגדיו. ויהיה לו טלית קטן, וילבשו מתחת למדיו... [י"ח] וצריך להתעטף מעומד. [י"ט] ואותו טלית קטן טוב שיהיה כעין סרבל כי אין בוה פקפוק... [ל"ז] ומיד יברך על מצות ציצית בטלית אשר לבש אם לא ברך בהתעטפו... [נ"ב] ויבא לבית הכנסת... וישב במקומו, ואם יש לו עוד טלית יתכסה בו, ויברך להתעטף בציצית".

דברי רבינו יונה<sup>13</sup>, לברך על טלית קטן בנוסח 'על מצות ציצית', הובאו בספר ארחות חיים<sup>14</sup>: "המתעטף בטלית מצויצת מברך להתעטף בציצית. והר"י חסיד כתב בטלית קטן יברך על מצות ובטלית של עטוף להתעטף".

גא. בירושלמי (וילנא, מסכת ברכות פרק ט) הלשון: "העושה ציצית לעצמו אומר וכו' לאחר וכו' נתעטף וכו'". תוספות (סוכה דף ל"ט). ציטוט: "ובהדיא אמר בירושלמי דברכות פרק הרואה גבי ציצית העושה ציצית לעצמו אומר בא"י אמ"ה אקב"ו לעשות ציצית נתעטף בה אומר אקב"ו להתעטף בציצית". וכך ספר אור זרוע (חלק ב, סימן שי"ג): "ובהדיא אמר' בירושלמי פרק הרואה גבי מצות ציצית העושה ציצית לעצמו אומר אקב"ו לעשות ציצית נתעטף אומר אקב"ו להתעטף בציצית".

גב. יש להעיר: מצאנו בראשונים את הלשון "מברך על מצות ציצית", אך כוונתם היא שמברך על מצות הציצית את ברכת 'להתעטף'. ראה למשל בספר עץ חיים לרבינו יעקב חזן מלונדרץ (י"ל ע"י ר"י ברודי, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ב, עמוד קמ"ז. הספר נתחבר בשנת ה"א מ"ז) שכתב: "והורה ריבר"א לברך על מצות ציצית בליל יום הכפורים... וזה ברכתה ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו להתעטף בציצית".

גג. אחת מארבע המשפחות המפורסמות באיטליה. חי בסביבות שנת ה"א, ראה עליו: רא"מ וויס, שמות חכמים, בני ברק תשס"ט, עמוד שמ"א הערה 8.

גד. יצא לאור ע"י רמ"י הכהן שניידר, בתוך ספרו: שיטת הקדמונים, ניו יורק תשנ"ב. הספר נקרא כך על ידי מחברו, על שם זה שהוא מיוסד על מצוות תדירות.

גה. נפטר בשנת ה"א כ"ד.

גו. הגר"ב זילבר, ספר היראה לרבינו יונה מגירונדי עם ביאור מקור היראה, ירושלים תש"ט.

גז. רבי יצחק בן דוראן התשב"ץ (ש"ת התשב"ץ חלק שני שאלה מ'), שסבר "אנו נוהגים לברך להתעטף בין דרך עטיפה בין דרך מלבוש וכן ראוי לעשות", פירש אחרת את דברי רבינו יונה. לדבריו: "וראיתי בשער היראה לרבינו החסיד הר"ר יונה ז"ל, שכתב שאחר שיברך על נטילת ידים ואשר יצר מיד יברך על מצות ציצית אם לא ברך בהתעטפו. וזה אפשר הוא, לפי שהזיק הרב ז"ל ללבוש ציצית תכף קומו משנתו קודם נטילת ידים, ואי אפשר לברך עליו עובר לעשייתו לפי



תלמיד הרקח בספרו 'ספר האסופות' הביא: "מפי ר' ברוך הצרפתי: היאך יברך אדם להתעטף על טלית קטן העשוי להתלבש ולבישה אין זה עטיפה, והביא ראייה מן הפסוק דעטיפה יפה היא להתעטף בו שנאמר 'לבשו כרים הצאן ועמקים יעטפו בר', מדאשכחן תרויהון בפסוק אחד שמע מינה דלבישה כעטיפה להתעטף. ויש מברכין על מצות ציצית".

לדעת רבינו ברוך הצרפתי ברכת להתעטף כוללת גם לבישה. אך בעל ספר האסופות מוסיף כי יש הנוהגים לברך על מצות ציצית.

המנהג לברך על מצוות ציצית השתרש גם בספרד<sup>א</sup>. הנמוקי יוסף כתב בקצרה (הלכות ציצית י"א): "ובאלו הטליתות הקטנים שנהגו [ - שאין בהם עיטוף], אין מברכין להתעטף אלא נהגו לברך על מצות ציצית ואין לבטל המנהג ע"כ".

על פיהם פסק הרמ"א (אורח חיים סימן ח' סעיף ו'): "וי"א שמברכין עליו על מצות ציצית, וכן נוהגין ואין לשנות (כל בו סי' כ"ב, ונמוקי יוסף בהלכות קטנות דף פ"ו ע"ב)".

כמובא בהערה לעיל, דעת התשב"ץ היתה שלא לברך 'על מצוות ציצית' על טלית קטן בדרך לבישה, והוא האריך לסתור את המנהג<sup>ב</sup>.

דעתו של רבינו מאיר ב"ר ברוך המהר"ם מרוטנבורג<sup>ג</sup>, היתה לשנות את נוסח הברכה על טלית קטן אך לא לנוסח 'על מצות ציצית', אלא לברכת: 'להתלבש בציצית'. את דעתו מסר לנו

שידיו פסולות לברכה, ועכשיו שנטל ידיו וצריך לברך עליו והברכה היא אחר שנתעטף, שייך האי מטבע דומיא לעל מצות תפילין [ - שהיא המשך מצוה שכבר החל בה לפני הברכה] ...". להבנה זו בדעת רבינו יונה, אין מקור מדבריו לברך 'על מצות ציצית' לפני לבישת הטלית קטן.

ממקור נוסף של דעת רבינו יונה, אפשר אולי להסיק, כהבנת הארחות חיים, שאין הבדל בין נוסח הברכה לפני העטיפה ללאחריה. בפירוש תלמידי רבינו יונה למסכת ברכות פ"ד (דף כ: בדפי הרי"ף) כתבו: "מי שלא בירך מתחילה כשנתעטף בציצית או כשהניח תפילין כל זמן שמעוטף בטלית או שהתפילין מונחות עליו חוזר ומברך". מסתימת הלשון לא נראה שיש שינוי בין ברכת הציצית לאחר הליבישה מאשר לפני, ואם ברכת הטלית קטן היא 'על מצות' זאת תהיה הברכה גם טרם הליבישה. לבירור נושא זה ראה עוד בספר בירור הלכה לר"י זילבר, תניינא או"ח סי' ח' עמ' כ"ו-כ"ח.

נח). לרבינו אהרן הכהן מלוניל (או גרבונה), חלק א' הלכות ציצית אות כ"ג. נפטר בערך בשנת ה"א צ'. הכל בו (דין הלכות ציצית) העתיק: "וה"ר יצחק כתב, בטלית קטן יברך על מצות ציצית, ובטלית של עטוף להתעטף". אך לא נמצא זה בכתבי רבינו יצחק בעל הסמ"ג שלפנינו, וכנראה הוא טעות סופר של ראשי תיבות ר"י והכוונה לרבינו יונה.

נט). רש"מ יונגרמן, 'הלכות ציצית מספר האסופות' (כתב יד), בתוך: ספר הזיכרון נר שאול, ניו יורק תשס"ט. לדבריו הספר 'מהווה אוצר בלום של פסקי הלכות מבית מדרשם של גדולי אשכנז'.

ס). חי בסוף המאה האחרונה של האלף החמישי. בפירוש הרא"ש על התורה הוזכרו (בבראשית כ"א כ"ג, שמות י"ט י"ב) ושם כ' ט"ו) חידושים "מפי מורי ה"ר ברוך הצרפתי". הרא"ש נולד בשנת ה"א אלפים. הרקח (רבו של בעל האסופות) נפטר בשנת ד"א תתקצ"ח.

סא). ראה גם בספר מנורת המאור ניו יורק תרפ"ט, חלק א' ב' פרק התפילה עמוד 63 לרבי ישראל ב"ר יוסף אלנקאווה (נפטר ה"א קנ"א) שהביא: "אם טלית גדולה היא יברך עליה בא"י אמ"ה אקב"ו להתעטף בציצית. ואם טלית קטנה היא ויש בה ראש פתוח ודרך בני אדם ללבוש אותה מברך על מצות ציצית".

סב). שו"ת התשב"ץ חלק שני שאלה מ'. "עוד שאלת על מה שנהגו בספרד לברך על טלית גדולה להתעטף ועל טלית קטנה על מצות. דע כי אם שמעת חלוק בין טלית לטלית אינו בין גדולה לקטנה אלא בין אם מכסה בה דרך עטיפה או דרך מלבוש כי הלובושים אומרים שאין לברך להתעטף אלא כשמתכסה בה דרך עטיפה ... ואנו נוהגים לברך להתעטף בין דרך עטיפה בין דרך מלבוש וכן ראוי לעשות".

סג). נפטר בשנת ה"א נ"ג.

תלמידו רבינו חיים אור זרוע בשלושה מקומות בכתביו<sup>101</sup>: "מורי רבינו מאיר זצ"ל, הורה לי לברך על טלית קטן שיש בו בית צואר ולובשים אותו. ואמר לי מורי שיש לברך עליו להתלבש בציצית<sup>102</sup>". "מורי רבינו מאיר זצוק"ל אמר לי, שיש לברך על טליתות שאנו לובשים כעין חלוק שפתוח מב' צדדים להתלבש בציצית<sup>103</sup>". "וטלית העשוי כמין מלבוש אומר הר"מ מברך להתלבש בציצית<sup>104</sup>".

גם לאחר מאה שנה מזמנו של מהר"ם, עדיין דעת רבינו יעקב מולין המהרי"ל<sup>105</sup> לא הייתה כנראה מוכרעת בשאלת נוסח הברכה. בתשובה אחת שלו (שו"ת מהרי"ל סימן י') הוא הזכיר את שני המנהגים: "ברכת טלית קטן כבר הו' בה קמאי דקמן, וכו'. ונוסח הברכה נמצא בליקוטין על מצות ציצית. ומהר"ח אור זרוע כתב שהיה נראה לברך על טליתות קטנים שלנו שיש להם בית הצואר להתלבש".

בתשובה אחרת (שו"ת מהרי"ל החדשות סימן ד') הזכיר רק: "ועל טלית קטן [יש] שמברכין להתעטף, וכן משמע באורח חיים (טור או"ח ח'). ואין לחוש אם אין [בו] עיטוף דטופס ברכה כן הוא, ואין לשנות המטבע".

ובמנהגי המהרי"ל<sup>106</sup> הובא: "אמר מהר"י סג"ל: מי שלובש טלית קטן וגם מתעטף אחר כך בגדול ... וכשמברך אחר כך על הגדול יתפוס כאחד ציציות של הקטן ויצא בברכה אחת לשניהן. ומי שאין לו רק קטן, יברך עליו קודם ברוך שאמר להתלבש בציצית או על מצות ציצית".

גם רבי ישראל איסרלין<sup>107</sup> בשו"ת תרומת הדשן סימן מ"ה, הזכיר מנהג תלמידי חכמים ללבוש טלית בדרך לבישה, והסתפק אולי גם הם נהגו כמנהג מהר"ם בנוסח הברכה 'להתלבש': "... וכן כמה תלמידי חכמים אחריו נהגו בטלית שיש לו בית צואר, אמנם לא ידענו שפיר אם ברכו להתלבש בציצית או על מצות ציצית".

ואיך הוא נהג בעצמו? הזכרנו לעיל את הצעת הפשרה שלו, להתעטף 'כדי הילוך ד' אמות' בטלית קטן ואז לברך עליה 'להתעטף'.

תלמידו, רבי יוסף ב"ר מאיר הלקט יושר<sup>108</sup>, העיד: "וארבע כנפות שלו הוי' הולכים לפניו על טבורו ולאחריו כמו כן... ובשעה שמשמים על ראשו הפך פניו למזרח והוי מברך באהאמ"ה אקב"ו להתעטף בציצית. והוי משים הב' כנפות על פניו כנף אחד לדרום וכנף אחד לצפון, זה

101. עדותו של מהר"ח אור זרוע הובאה בשו"ת מהרי"ל סימן י': "ומהר"ח א"ז כתב שהיה נראה לברך על טליתות קטנים שלנו שיש להם בית הצואר להתלבש בציצית".

102. תשובות מהר"ח אור זרוע, סימן ד'.

103. שם סימן ח'.

104. י"ש לנגה, פסקי הלכה של ר' חיים אור זרוע, ירושלים תשל"ג, עמוד 105.

105. ח. נולד בשנת ה"א ק"כ נפטר בשנת קפ"ו.

106. ספר מהרי"ל (מנהגים) הלכות ציצית ותפילין אות ב'.

107. נולד בשנת ה"א ק"ג ונפטר בשנת ה"א ר"כ.

108. לקט יושר חלק א (אורח חיים) עמוד ח' ענין ד'.

כנגד זה, והב' כנפות הן תלויים לאחוריו ועמד הכי כמו הלוח ד' אמות, ואח"כ משים ראשו לתוך החור. אבל הארבע כנפות הקטנות" מברך עליהן על מצות ציצית".

בשלהי תקופת הראשונים נשאו ונתנו רבי משה [מהר"ם] מינץ" עם בן דודו רבי יהודה [מהר"י] מינץ" בשאלת קיום מצוות ציצית בבגד לבישה. רבי יהודה חשש כי חיוב טלית קטן הוא רק מדרבנן. הוא ציין למרדכי-קטן כמקור לטענתו, ונראה כי כיון לשאלת חיוב ציצית בבגד של לבישה. אך מהר"ם מינץ האריך בתשובתו בראיות שיוצאים ידי חובה בבגד של לבישה, ומתוך דבריו נראה כי הוא כפר בכל טענת פטור ציצית בבגד לבישה. בעיניו גם הראשונים שלפניו לא חששו לטענה זו, וטענותיהם היו רק על בגדים קצרים וקטנים, אך על בגדים ארוכים לא חששו מעולם". על כל פנים, לענין נוסח הברכה כתב המהר"ם מינץ בתוך דבריו (שו"ת מהר"ם מינץ סימן ק"י):

אך בזה ליכא ספיקא או נידנוד או גמגום, דמי שלבש בגד גדול באורך ורוחב כשיעור, ויש לו ד' כנפות ב' לפניו וב' לאחוריו, ויש לו בית צואר באמצע, שהוא חייב לברך על לבישת ציצית או ללבוש ציצית כדכתיב קרא על כנפי בגדיהם, אבל אין לברך להתעטף כיון דאינה כעטיפת ישמעאלים...

וכן האמת, הכל לפי מה שהוא בגד, אם לובשהו דרך לבישה מברך ללבוש, אם מתעטף בה מברך להתעטף.

וד' כנפות שלנו מברך על מצות ציצית, וטעמא משום דעיקר לבישתו לשם מצות, לכן מברכין על מצות, כיון דאין דרך לבישה בכהאי גוונא לצורך רק משום מצוה לבשוהו, לכן אין שייך לברך על לבישת ציצית, דעל לבישת ציצית מברכין מי שלבש בגד שהוא דרך כל העולם ללבוש ויש בו ד' כנפות ועשה בהן ציצית מברכין על לבישתו. וכו'.

ואשר כתבת שיש לברך כל דבר לפי עניינו, לנשים מברך לשמוע וכן בהלל לקרא או לגמור. זה פשוט ויפה כתבת, דיש לברך לכל דבר לפי עניינו, כמו על נטילת ידים ואם טבל בנהר מברך על שטיפת או טבילת ידים. וכן הדין נותן כי אילו דברים נאמרים בכל לשון, הן אשכנזי הן לועזי, וכן בלשון הקדש יכול לברך ללבוש או להשים עלי ציצית או להתכסה בציצית, וכהאי גוונא אין כל כך נפקותא דאין זה קרוי שינוי כל כך.

למדנו מדבריו כי נוסח הברכה בבגד של עיטוף הוא להתעטף. על בגד של לבישה אי אפשר לברך להתעטף, אך כיון שהברכות נאמרות בכל לשון אפשר להשתמש בכל נוסח שרוצים. טליתות קטנים של זמנו, שעיקר לבישתם רק לשם מצוה - ברכתם על מצות ציצית.

(עב). לא התבאר לי לאיזה ד' כנפות קטנות הכוונה.

(ג). נולד בשנת ה"א קס"ה ונפטר לפני שנת רמ"ג.

(ד). נולד בשנת ה"א קס"ה ונפטר בשנת רס"ח.

(עה). לעיל הזכרנו את פירושו לדעת בעל תרומת הדשן.

פיקפוק על נוסח הברכה 'על מצות ציצית' הביא הבית יוסף (סי' ח'):

ולענין טלית קטן כתוב בכלבו (סי' כ"ב) שאין מברכין עליו להתעטף בציצית אלא על מצות. וגם בנמוקי יוסף (ציצית יב.) כתוב שנהגו שלא לברך עליו להתעטף אלא נהגו לברך על מצות ציצית, ואין לבטל המנהג עכ"ל.

ורבינו הגדול מהר"י אבוהב ז"ל הקשה דכיון דקיימא לן (פסחים ז' ע"ב) דעל לשעבר משמע וקיימא לן (שם) דכל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן היאך יברך על מצוה זו על.

וכן כתב האגור (סי' כח) בשם מהר"י מולין (תשו' מהרי"ל סי' י) שיש מברכין על טלית קטן להתעטף, וכן משמע באורח חיים ואין לחוש אם אין בו עיטוף כי נוסח הברכה היא כמו לישב בסוכה וכהנה רבות עכ"ל.

ומה שכתב שבאורח חיים [ - הטור] משמע שמברכין על טלית קטן להתעטף, הוא ממה שכתב בסמוך שאם יש לו ציצית בחלוקו יכול ללבשו מיד וכו' ויברך להתעטף בציצית.

לכאורה טענת מהר"י אבוהב היא כפי הבנת התשב"ץ את דעת רבינו יונה בספר היראה, שהחילוק בנוסח הברכה הוא לא בין דרך לבישה לדרך עיטוף, אלא בין ברכה לפני הלבישה לברכה אחרי שהוא כבר לבוש.

שני המנהגים העיקריים בנוסח הברכה נפסקו על ידי השולחן ערוך והרמ"א לפי דרכם (אורח חיים סימן ח' סעיף ו'):

על טלית קטן יכול לברך להתעטף, אע"פ שאינו מתעטף אלא לובשו.

הגה - וי"א שמברכין עליו על מצות ציצית, וכן נוהגין ואין לשנות.

הרמ"א ביאר את שיטתו בדרכי משה (סימן ח' ס"ק ה'):

ובתרומת הדשן סי' מ"ה כתב בשם הר"מ לברך להתלבש בציצית, וכן כתב האגור הל' ציצית סי' כ"ח בשמו דומיא דלהתעטף. והמנהג לברך על מצות ציצית.

וטעם המנהג נראה לי, כי חששו לדברי הפוסקים שאין יוצאין בטלית קטן כזה ולכן לא מברכין להתעטף או להתלבש, דאז הוה משמע דעכשיו מקיימין המצוה כהוגן. רק מברכין השם יתברך שנתן לנו מצות ציצית, ואף שאין מקיימין אותה עכשיו כתקנה ולכן תקנו לשון על דלשעבר משמע, כן נראה לי טעם המנהג.

וכן כתב הרא"ש ז"ל בשם ר"ת פרק רבי אליעזר דמילה (סי' י') ופרק קמא דפסחים (סי' י') לענין ברכת מילה ועיין שם.

דעת הרמ"א, וכן נראה בראשונים שהביא שלא חילקו בין לשעבר ולהבא, שלעולם מברכים על מצות ציצית גם כשמברך לפני הלבישה. עוד מובן מדבריו, שהוא חשש להלכה לדעות המצריכות בגד עיטוף להתחייב בעיקר מצוות ציצית. ממילא נלמד, שכשמתעטפים בטלית קטן שהיא בשיעור עטיפה [כעצת וכמנהג בעל התרומת הדשן] וודאי מברכים להתעטף. ולכאורה זו העצה הנכונה לכל הדעות.

וכך כתב המשנה ברורה (סקי"ז): "היינו בטלית קטן שלנו שאין מתעטפין בו. אבל בטלית קטן שמתעטף בו כמבואר בסעיף ג' יכול לכתחלה לברך להתעטף". והוסיף: "ובדיעבד אם בירך בכל טלית קטן להתעטף או שבירך על טלית גדול על מצות ציצית יצא".

זו היא אם כן העצה הנכונה לצאת בה ידי כל דעות הראשונים, בלבישת טלית קטן שלנו. לברך 'להתעטף', להתעטף בה בתחילת הליבישה, ואחר כך אפשר גם ללבושה.



### סיכום

אופן הקיום של מצוות ציצית במהלך הדורות, עבר שלושה שלבים. בזמן שהלבוש היה באופן בו יש לבגדים ארבע כנפות, היו מטילים בהם ציציות. לכשהשתנה סיגנון הלבוש, ובבגדים כבר לא היו ארבע כנפות, לא היה חיוב להטיל ציציות, וממילא לא היו מקיימים כלל מצוות ציצית. חסידים ואנשי מעשה היו מקפידים לחייב את עצמם במצוות ציצית על ידי לבישת בגד מיוחד מעבר ללבושם הרגיל, זו הטלית קטן. עד שנפוץ מנהג חשוב ויקר זה ונעשה לנחלת הכל.

מנגד ראשונים רבים נקטו שבגד שלובשים אותו, שלא על ידי עיטוף, פטור כלל מציצית. לדעתם אין לברך על טלית קטן.

מצאנו שני אופנים בלבישת טלית קטן: א. לבישה מאחורה על הגב כשהציציות העליונות לפני על החזה. ב. לבישת הציצית מתוך חור באמצע הטלית, כמו שלנו. העדיפות בדרך הראשונה היא שבכך נחשב יותר לדרך עטיפה. אמנם בעל ה'תרומת הדשן' פקפק האם דרך זו נחשבת לעיטוף, והציע להתעטף בפועל בטלית קטן לפחות בשעת הברכה. הזכרנו גם סברא שמספיק בגד שראוי להתעטף בו אף על פי שבפועל לובשים אותו.

ברכת הציצית בבגד לבישה, אינה מוסכמת. יש שסברו שניתן לברך גם עליה 'להתעטף' אך אחרים סברו שיש לשנות את נוסח הברכה. דעה זו נפסקה על ידי הרמ"א שהורה לברך 'על מצות ציצית'.

הנוהגים כעצת בעל התרומת הדשן להתעטף 'כדי הילוך ד' אמות' בטלית קטן, מלבד מה שיוצאים באותו זמן ידי דעת הסוברים שצריך להתעטף בציצית ולא ללבושה, גם נוסח הברכה הוא ברור אצלם: 'להתעטף בציצית'.



עו). ומקורו מהחיי אדם (כלל י"ב ס"ד): "נוהגין לברך על טלית קטן 'על מצות ציצית', ועל טלית גדול 'להתעטף', ואם הפך יצא". וראה בקובץ הנהגות הגר"א מעשה רב על פי ביאורו לשו"ע סימן ח' סקי"ד: "גם על טלית קטן נוסח הברכה להתעטף בציצית". וכך נהג תלמידו הגדול רבי חיים מוולאזין שבירך 'להתעטף' על טלית קטן (תוספת מעשה רב).

הרב אמיר ולר

מח"ס אמרתו ארץ, ירוץ דברו, תולדות שרה  
רחובות

## האם יש לאפות חלות בשיעור החייב בהפרשה, ולשמרם במקפא לשבת אחרת

לכבוד ידי"ן היקר והנעלה, כליל כל מעלה, בנן של קדושים, מעשיו וחיבוריו כקטורת סמים, כש"ת הגאון רבן גמליאל רבינוביץ שליט"א. מחה"ס היקרים גם אני אודך ופרדס יוסף החדש על המועדים ועו"ס. אחדשה"ט.

אודות מה שנדברנו בע"פ בשאלה אם כאשר בני הבית מועטים ואינם צריכים כל כך פת עד שיהיה בעיסה שיעור הפרשת חלה. האם בזמנינו, שאפשר להקפא החלות במקפא, מוטב שתאפה האשה הרבה בערב שבת אחד כשיעור חלה, ותקפא את החלות הנותרות לשבת הבאה, או שעדיף שהיא תאפה בכל ערב שבת פחות מכשיעור חלה?  
להלן תשובה מאהבה בנדון הנ"ל. וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

### מקור המנהג לאפות לכבוד שבת

הנה, הרמ"א בהגה (סי' רמב ס"א) כתב שנוהגין ללוש כדי שיעור חלה בבית, לעשות מהם לחמים לבצוע עליהם בשבת ויום טוב, והוא מכבוד שבת ויום טוב ואין לשנות. ע"כ. ובדרכי משה (סי' תרג סק"א) הביא שהוא מתקנת עזרא הסופר שתהא אשה משכמת ואופה בערב שבת, ואע"פ שאין ראייה כ"כ משום דהתם היתה אופה בלאו הכי, מ"מ רואים דאית בה משום כבוד שבת, הואיל ונקטו ערב שבת, ולכן אין לשנות המנהג. ע"ש.

אמנם, מרן החיד"א במחזיק ברכה (סי' תרב סק"ב) העיר על דברי הרמ"א, שבגמרא שלפנינו (ב"ק פב.) אמרו עשרה תקנות תיקן עזרא, ואחת מהן שתהא אשה משכמת ואופה, ולא הזכירו ערב שבת. וכן הרמב"ם (פכ"א מהל' אישות ה"ה) לא הזכיר דהיינו בערב שבת. ע"ש. ואכן רבים מהראשונים סוברים דאין התקנה בע"ש דוקא, ואינה משום כבוד השבת, וכמ"ש רש"י (ב"ק שם) דטעם התקנה הוא משום שתהא פת מצויה לעניים. וכ"כ הרא"ש והנימוקי יוסף והמאירי (שם). וכ"כ רבינו ירוחם (נתיב יט ח"א) ועוד. ע"ש.

ברם בירושלמי (מגילה פ"ד ה"א) איתא בזה"ל: עזרא התקין שיהו אופין פת "בערבי שבתות" שתהא פרוסה מצויה לעני. ע"כ. ומבואר דהתקנה היא בע"ש דוקא, וכדברי הרמ"א בד"מ. וכ"כ האליה רבה (סק"י) בשם האגודה (ב"ק סי' קב) שגורס בגמ' "בערב שבת" כדברי הרמ"א. ע"ש. וע"פ הירושלמי הנ"ל כתבו ליישב את דברי הרמ"א בספר נפש חיה (סי' רמב), ובשו"ת הרב"ז שפראן ח"א (סי' כט) ע"ש.

## האם יש לאפות חלות בשיעור החייב בהפרשה ולשמרם במקפא לשבת אחרת עג

והנה, המג"א (סק"ד) הביא אסמכתא למנהג זה מהא דאיתא בתענית (כד). שאשתו של רבי חנינא בן דוסא היתה מסיקה את התנור בכל ע"ש שיחשבו שהיא אופה פת. וכ"כ היעב"ץ במור וקציעה (סי' תרג) ע"ש. הרי שהמנהג קדום הוא מימי רז"ל ועד עתה לאפות לחם לכבוד שבת. ובביאור הלכה (סי' רמב ד"ה והוא) הביא שיש לזה רמז מהכתוב "והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו את אשר תאפו אפו" וגו'. ומשמע דיש לאפות בערב שבת להכין לשבת. וסיים: ובעוונותינו הרבים היום התחילו איזה נשים להשבית המנהג ההוא ולוקחין מן האופה, ולא שפיר עבדי, דמקטינים בזה כבוד שבת. ע"ש.

### טעם המנהג

הנה, מדברי הרמ"א שהובאו לעיל מבואר שהטעם למנהג זה הוא משום כבוד השבת. וכ"כ הלבוש (סי' רמב), והפמ"ג (אש"א סק"ד). ובספר תוספת שבת (סק"ד) כתב שהוא הטעם העיקרי. ע"ש.

ועיין במג"א (שם סק"ד), שכתב דמוכח מדברי הרמ"א בדרכי משה שהטעם הוא כדי לאכול פת כשר ולא פת עכו"ם, וא"כ צריך לאכול החלות הללו בשבת ולא פת אחר. ע"ש. והובא טעם זה גם במטה יהודה (סק"ה), ובבאר היטב (סק"ג), ובמחצית השקל (סק"ד), ובש"ע הגר"ז (סעיף יג) ועוד. ע"ש. ובחיי אדם (כלל א אות ד) כתב את טעמו של המג"א, וסיים: ולכן הנוהגים לאכול פת פלטר של נכרי בחול, מכל מקום יש ליהזר שבשבת יאכל דוקא פת של ישראל. ע"כ.

אמנם, האליה רבה (סק"י) כתב לדחות את דברי המג"א, דבשבת אין חיוב לאכול פת ישראל דוקא, ולא הזהירו בזה אלא בעשרת ימי תשובה, ומה שהצריך הרמ"א ללוש בביתו הוא רק משום כבוד שבת. וכן כתב בספר תוספת שבת (סק"ד) ע"ש. וראה בספר בגדי ישע (סי' רמב סק"ד) שכתב ליישב את דברי המג"א, דאדרבה שבת חמורה מעשרת ימי תשובה, והמעלה שיש בעשיית יש גם בשבת, שאפילו עובד עבודה זרה כדור אנוש מוחלין לו, וא"כ עדיפא כפרתו ג"כ מיום הכיפורים. ע"ש. ומכל מקום כתב המשנ"ב (סק"ו) וז"ל: ופשוט דאם הוא אנוס שאין לו על מה לקדש כי אם על פת של אינם יהודים, כמו שמצוי לאנשי חיל העברים, יכול לקדש עליו. ע"כ.

ועוד טעם כתב המג"א (סק"ד) כדי לקיים מצות חלה, לפי שאיבדה את אדם הראשון שהיה חלתו של עולם, כדאיתא בירושלמי דשבת. ע"כ. וזה לשון הירושלמי (פ"ב דשבת ה"ו): מצות חלה מנין שנצטווה האשה עליה? שכשם שהאשה מקשקשת עיסתה במים ואחר כך היא מגבהת חלתה, כך עשה הקב"ה לאדם הראשון, שנאמר "ואד יעלה מן הארץ והשקה", ואחר כך "וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה", והיא גרמה לו מיתה, לפיכך מסרו מצות חלה לאשה. ע"כ. ודומה לזה תמצא במדרש רבה (בראשית פרשה יז): מפני מה ניתן לה מצות חלה? ע"י שקלקלה את אדם הראשון שהיה גמר חלתו של עולם, לפיכך ניתן לה מצות חלה. ומפני מה ניתן לה מצות נר שבת? אמר להן ע"י שכבתה נשמתו של אדם הראשון לפיכך ניתן לה מצות נר שבת. ע"כ. וכיוצא בזה איתא במדרש תנחומא (פר' נח סי' א), ובתיקוני הזוהר (תקונא שיתסר דל"א ע"א), ובאבות דרבי נתן (פרק ט) ע"ש.

## ער האם יש לאפות חלות בשיעור החייב בהפרשה ולשמרם במקפא לשבת אחרת

טעם נוסף מצינו בדברי היעב"ץ בסידורו בית יעקב (מוסף השבת חדר א סעיף ה אות א), וז"ל: הלחם צריך לאפותו דוקא בערב שבת קודש להיות חם ביום הלקחו, דוגמת לחם הפנים שנאפין בערב שבת. ע"כ.

ובספר קרבן שבת (פרק ח' דף כח ע"ב) כתב: חלה עיקרה בערב שבת כי יום הששי רומז לאלף הששי שיבוטלו כל העבודה זרה, ומצות חלה מורה על ביטול ע"ז כאמור. ועוד שנצטוו האשה לכפר על חוה שגרמה מיתה לאדם הראשון חלתו של עולם, והיה ביום הששי, ועוד יש טעם על דרך האמת. ע"כ. והביאו מרן החיד"א בספרו דבש לפי (מערכת ח אות ט) ע"ש.



### קניית חלות במאפיה לכבוד שבת

כתב בביאור הלכה (סי' רמב ד"ה והוא) שבעוונותינו הרבים היום התחילו איזה נשים להשבית המנהג ההוא ולוקחין מן האופה, ולא שפיר עבדי דמקטינים בזה כבוד שבת. ע"ש. והגאון הרב בן ציון אבא שאול זצ"ל בשו"ת אור לציון ח"ב (פרק מז ס"א, עמ' שיב), אחר שהביא דברי הביאור הלכה הנ"ל, כתב ע"ז: אך נראה דהיינו דוקא בזמננו, שהיו לוקחים מן האופה לחם רגיל, אך בזמננו שיש חלות מיוחדות לשבת אף במאפיות, והן מעולות בטיבן ובטעמן, שפיר יש בזה כבוד שבת, ואין צריך לאפות חלות בבית. ע"כ.

ולכאורה יש להעיר בזה, דאף שיש חלות מיוחדות לשבת במאפיות, מ"מ מפסידה האשה בזה את מצות הפרשת חלה, ותיקון לזה שאיבדה חלתו של עולם. וכן ראיתי בספר ילקוט יוסף (שבת כרך א סי' רמב הערה ז"ך, עמ' פג), ובספר אדני שלמה ח"א (ס"ס רמב, עמ' נב), ובספר הלכה ברורה חי"ג (עמ' כא) שהעירו כן על האול"צ, שמ"מ מפסידה היא בזה מצות הפרשת חלה. ע"ש. וע"ע בשו"ת שרגא המאיר ח"ח (ס"ס קכט), ובשו"ת ברוך אומר ח"ב (סי' ה).

ושו"ר בשו"ת משנה הלכות חלק ט"ו (סי' צה) שעמד בזה על דברי האול"צ הנ"ל, והעיר שאין הטעם של כבוד שבת אם החלות מעולות בטעמן או פגומות בטעמן, אלא כבוד שבת הוא מה שאופין בבית ומכבדין את השבת, והוא מגמרא בקידושין (מב.). אמר רב יוסף מצוה בו יותר מבשלוחו וכו', ואותן נשים שאינן אופות לכבוד שבת ואינן מטריחות לכבוד השבת, חסר בזה כבוד שבת אפילו אם תקנה חלות כצפיחית בדבש, כי חסר הלישה והאפיה והוא העשיה בגופה, וזה כבוד שבת וזה פשוט מאד, וצדקו דברי המשנ"ב. ע"ש.

אלא שראיתי שהשיב על דבריו בספר "לעשות את השבת" (פ"ג הערה ז, עמ' מב) ממה שכתב בספר סדר היום (הנהגת והכנת יום ששי) על חיוב ההכנה שתהיה ביום ששי דוקא "והטעם שכל דבר של אוכל צריך לעשות אותם בשעתה, משום שתהיה מוטעמת לאכול ולא יקוץ בעיני האוכל, ומפני זה הטעם עצמו נדחה כבוד יו"ט והותר בו אוכל נפש, כדי שיאכל בשמחה ובטעם דבר מתוק לחכו, ובשבת שאי אפשר לעשות כן מפני חומרתו, לפחות יכינו כל ענייניו קרוב לו ככל האפשר, וזהו כבודו וכו'. עכת"ד. ומבואר שיש כבוד שבת בזה שהחלות יהיו מעולות בטיבן ובטעמן, ולכן כתב האול"צ שבזמננו, שיש חלות מיוחדות לשבת במאפיות, והן מעולות בטיבן ובטעמן שפיר איכא כבוד שבת. ומה שהעיר מהגמ' בקידושין שמצוה בו יותר מבשלוחו, הנה גם



## **האם יש לאפות חלות בשיעור החייב בהפרשה ולשמרם במקפיא לשבת אחרת עה**

כשהולך לקנות חלות מקיים בזה את המצוה בגופו, וכמ"ש בהדיא הרמב"ם (פ"ל מהל' שבת ה"ו) וז"ל: אע"פ שיהיה אדם חשוב ביותר ואין דרכו ליקח דברים מן השוק ולא להתעסק במלאכות שבבית, חייב לעשות דברים שהן לצורך השבת בגופו שזה הוא כבודו. חכמים הראשונים מהם מי שהיה מפצל העצים לבשל בהן, ומהם מי שהיה מבשל או מולח וכו', ומהם "מי שהיה יוצא וקונה דברים שהן לצורך השבת ממאכל ומשקה" אע"פ שאין דרכו בכך, וכל המרבה בדבר זה הרי זה משובח. עכ"ל. הרי דשפיר מקיים הוא את המצוה בזה שהוא הולך לקנות כמו בזה שמתקן המאכלים עצמם. ע"ש.

אלא שמכל מקום עדיין חסר הטעם של מצות הפרשת חלה, וכמשנ"ת. ואפשר דס"ל לרבינו האור לציון זצ"ל דהטעם העיקרי הוא משום כבוד שבת, ובזה שמכניסם במאפיות חלות מיוחדות לשבת, שפיר מקיים האדם בזה כבוד שבת, שהרי כל דבריו מוסבים על דברי הביאור הלכה, ואיהו קרא תגר על מה שממעטים בכבוד השבת, ולא מצד שמפסידים בזה מצות הפרשת חלה. ודו"ק.

### **האם נ"ד תלוי במחלוקת הנ"ל**

ולכאורה נראה לתלות את הנדון דידן במחלוקת הנ"ל, שלפי דברי האור לציון שעיקר הטעם הוא משום כבוד שבת, ולא חש להאי טעמא דהפרשת חלה שהוא תיקון חטא אדה"ה, הוא הדין שיש להעדיף לאפות בכל ערב שבת פחות משיעור חלה, כדי שהחלות יהיו טריות וטעימות ויש בזה יותר כבוד שבת. אולם לפי דברי הבאה"ל הנ"ל, שקרא תגר על הלוקחות מן האופה, שמקטינים בזה כבוד שבת, וכן כל הפוסקים שהעירו ע"ד האול"צ מכך שמפסידה בזה מצות הפרשת חלה, י"ל דעדיף טפי לעשות בשבת אחת שיעור הפרשת חלה, ולהקפיא את החלות הנשארות לשבת הבאה. ובפרט שאין הבדל ניכר כלל בטעמן כאשר מקפיאין אותן כשהן טריות, ועל אחת כמה וכמה אם אחר הפשרן בשבת הבאה, מחממים אותן שוב בתנור סמוך לשבת קודש, ולא נגרע כבוד השבת.

### **דברי הפוסקים בנ"ד**

וביוצאי לחופש'י מצאתי להגאון רבי שרגא פייוויש שנבלג זצ"ל בשו"ת שרגא המאיר ח"ח (סי' טז) שנשאל בזה, והשיב בזה"ל: על דבר ששאל בהא דכתב הרמ"א באו"ח (סי' רמב) נוהגין ללוש כדי שיעור חלה בבית, לעשות מהם לחמים לבצוע עליהם בשבת ויו"ט, היות שאין המשפחה גדולה ואי אפשר להם לאכול החלות כשיעור חלה, על כן שאלתו אם יותר טוב לאפות בפחות משיעור בכל ערב שבת קודש בלא הפרשת חלה, או כשיעור שמפרישין חלה בלא ברכה, או עדיף טפי לאפות כשיעור חלה ולהפריש חלה בברכה, ולהניח שלימות בפריז"ר (במקפיא) על כמה שבתות, ובכל ערב שבת יחזור לאפות קצת עד שיהיה כמו שנאפה ממש עכשיו. לפענ"ד שיאפה בערב שבת קודש חלה כשיעור חלה ויפריש חלה בברכה, ויניחם בפריז"ר הנשאר לכמה שבתות. עכ"ל. והובאו דבריו להלכה בספר מבואו ועד צאתו (עמ' מח),

## עו האם יש לאפות חלות בשיעור החייב בהפרשה ולשמרם במקפא לשבת אחרת

ובספר הלכה ברורה חי"ג (עמ' כא), ובספר נטעי גבריאל (שבת ח"א פ"ו ס"ט, עמ' צא) והוסיף שם (בהערה יא) שכן כתב לו הגה"צ רבי יעקב יצחק ניימאן זצ"ל, ושכן ראה אצל גדולים. ע"ש. וכן ראיתי בספר שמחת השבת (הולנדר עמ' יז) שהביא שכן השיבו הגאון רבי עזריאל אורבך שליט"א. ע"ש. וכן העלה בספר הליכות שבת (יזדי עמ' כב הערה לא), וכ"כ בס' במצות שבת (סי' א סע' יד, עמ' מז) ע"ש.

אמנם, מאידך גיסא, ראיתי להרה"ג ר' פנחס רוזנ"ו בספר לעשות את השבת (עמ' ג), שאחר שהביא דברי שו"ת שרגא המאיר הנ"ל, כתב ע"ז: ואנכי לא כן עמדתי, כי עיקר הענין הוא משום כבוד שבת ועונג שבת, ואין זה כבוד ועונג ליקח לחם שנאפה משבוע שעבר, וכל שכן כשעבר יותר מזה. ע"כ. גם אשור"ר להרה"ג ר' משה ירדני נר"ו בשו"ת ויאמר משה ח"ב (סי' טז) שהאריך בזה, והעלה דכיון דקי"ל עונג שבת דאורייתא, וחדש וטרי עדיף בהרבה על קפוא, ויש בזה עונג שבת טפי, זה עדיף על הפרשת חלה שאינה אלא מנהג. [ולא הזכירו בדבריהם את כל הפוסקים הנ"ל שהביאו דברי שו"ת שרגא המאיר להלכה]. עש"ב.

### הנלע"ד בזה

ברם לענ"ד יש להעיר, דמ"ש שלחם שנאפה בשבוע שעבר אין בזה כבוד ועונג שבת, אין זה מוכרח כלל, דכאשר מקפאים החלות בעודן טריות, ומפשרין בע"ש מבעוד יום, כמעט שאין הבדל בינם לבין אלו שנאפו באותו היום, ואף אם יש הבדל מ"מ פורתא הוא. ובפרט אם מחמם הוא אותן בתנור קודם שבת, או על הפלאטה אפי' בשבת, שלא ניכר הבדל כלל. וא"כ אין זה מדויק לומר שאין בזה כבוד ועונג שבת. ודו"ק. ומה גם שרוב ככל הפוסקים האחרונים הביאו להלכה את דברי הרב שרגא המאיר הנ"ל, שעדיף לקיים מצות הפרשת חלה בשבת זו, ולהקפיא את החלות הנשארות לשבת הבאה, ולא עלה על לבו של אחד מהם לומר שאין בזה משום כבוד ועונג שבת.

### מסקנא דדינא

מכל הלין נלע"ד, דכיון שאם האשה תעשה בשבת זו שיעור חלה שיש בה הפרשת חלה, ותקפיא את החלות הנשארות לשבת הבאה, אכתי יש בזה כבוד ועונג שבת אף לשבת הבאה, וגם מצות הפרשת חלה, מוטב שתעשה כן מאשר שתאפה בכל ערב שבת שיעור חלה שאין בו הפרשת חלה, דאף אי נימא שיש בזה יותר כבוד ועונג שבת, מ"מ אין זה ניכר כלל, ובהבדל מועט כזה אין לדקדק כ"כ. אבל מצות הפרשת חלה אין לה כלל. אמנם לאניני טעם יחידים, שאכן מרגישים "הבדל גדול" בטעם החלות שנאפו בו ביום לבין אלה שהוקפאו בשבוע שעבר, אכן יש להעדיף לאפות בו ביום משום כבוד ועונג שבת, שהוא הטעם העיקרי למנהג זה.

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

הרב דוד לוי

כולל פוניבז'

## בעניין חצי שיעור במלאכות שבת\*

### פתיחה

כשקיבלו ישראל מתנת השבת – שרביטו של מלך, לרוממם ולנשאם על כל אומה ולשון\*, ולא ניתנה מנוחת השבת לערלים ולעובדי פסילים, עד כדי כך שגוי ששבת חייב מיתה (סנהדרין נח, ב). האיר בזה רבינו החיד"א (פני דוד, פרשיות בהר אות ה'. ראה אות יב), דלכך הנכרים משוללים ממצות השבת, לפי שאין משתמשים בשרביטו של מלך, שנח כביכול בשבת, ושאינו ישראל שנקראו בנים למקום.

יש להוסיף, בכבודה של שבת, את דבריו המופלאים של רבינו האוה"ח הקדוש (בראשית ב, ג. שמות כ'), כי הבריא נבראה לשבעה ימים בלבד, אלא שע"י קיום השבת הקב"ה נושף נפש חדשה בבריא לקיימה לעוד ז' ימים. לפיכך, אילו הייתה ולו שבת אחת מראשית ימות עולם, שלא היתה נשמרת השבת כלל, היה העולם חרב, ורק ע"י קיום השבת, שביתה ממלאכת מחשבת, והזהירות מל"ט מלאכותיה, ע"י כך מתקיים העולם לשבוע נוסף.



### נידונים באיסור חצי שיעור

בשביתה השבת, נאסרו עשייתן של ל"ט אבות מלאכות, בגמ' (שבת מט, ב) ביארו חז"ל, דהן כנגד ל"ט מלאכות המשכן, והסברים נוספים, עיי"ש. פירוטם של אבות המלאכות נשנה במשנה (שם, עג, א), ובכמה פרקים במסכת שבת נשנו שיעורי חיוב המלאכות.

ברצוני לדון בנידון יסודי, האם אסורה מן התורה עשייתן של מלאכות שבת אף בחצי שיעור. הנה, לגבי כל איסורי התורה נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש (יומא עג, ב) – האם חצי שיעור אסור מן התורה, כדעתו של רבי יוחנן, או דמותר מה"ת, כסברת ריש לקיש. ובגמ' (שם עג, א) נתבארה סברתו של רבי יוחנן, משום דחזי חצי השיעור לאיצטרופי לאיסור שלם, בעוד שר"ל טוען, דסוף סוף לא אכל כשיעור אכילה שנאסר. וקיי"ל כרבי יוחנן, כפי שפסק הרמב"ם (פ"ב משביתת עשור ה"ג): "אכל או שתה פחות משיעור זה אינו חייב כרת, אף על פי שהוא אסור מן התורה בחצי שיעור, אין חייבין כרת אלא על כשיעור".

כעת, בבואנו לאיסורי מלאכות שבת, שגם בהם נשנו שיעורים, יש לברר, האם העושה חצי מלאכה ממלאכות שבת, אף זה בכלל איסור חצי שיעור האסור מן התורה, ככלל האיסורים או שמא שונה דין מלאכות השבת, ובהן לא נאסרה חצי מלאכה.

\* תודתי נתונה לידידיי שעברו האירו והעירו על מאמר זה, וחלק מדבריהם שובצו בתוך הדברים: הרב רועי זק, הרב משה אהרן, והרב הראל דביר שליט"א.

א). ראה בדבריו הנפלאים של המהר"ל (חידושי אגדות, שבת קיח, ב), בביאור ענין אם שמרו ישראל שתי שבתות מיד נגאלים.

נידון נוסף שנעמוד עליו הוא פלוגתת האחרונים בגדרו של איסור חצי שיעור, וכמה צדדים בדבר: א. האם חצי שיעור האסור, הוא מאותו שם איסור של השיעור השלם, אלא שמוקלש באיכותו, ולדוגמא, האוכל כחצי זית נבילה, עובר הוא על איסור נבילה, אלא שקלוש הוא באיכותו, ואינו לוקה עליו עד שישלימו לשיעור כזית, שזהו האיסור הגמור. ב. כל תוכן איסורי אכילה וכדומה הוא בהשלמת שיעורו, ופחות מכשיעור זה אינו בכלל איסור נבילה ודומיו, אלא שהאוכל חצי שיעור עובר הוא על איסור חיצוני האסור מן התורה, לאכול או לעשות פעולת איסור של חצי שיעור, וזאת על מנת שלא יגיע לבסוף לידי איסור גמור בהשלמת שיעור האכילה, וכצד זה מצדד השערי יושר (ג, זו). ג. צד נוסף מבואר בחכם צבי (סי' פו), דאיסור חצי שיעור הוא רק משום 'אחשביה' באכילת ועשיית מחצית מן האיסור, ואילו באיסורים שעובר בשב ואל תעשה, כגון חמץ בפסח, כה"ג לא יעבור באיסור חצי שיעור, עיי"ש בכל דבריו.



### דעת הרמב"ם שחצי שיעור בשבת מדרבנן

בדעת הרמב"ם כתב להוכיח הגרי"א ספקטור זצ"ל, בספרו באר יצחק (או"ח טו, ענף ו'), דאיסור חצי שיעור במלאכת שבת אינו אלא מדרבנן. וכפי שכתב (פ"א משבת ה"ג): "וכל מקום שנאמר שהעושה דבר זה פטור הרי זה פטור מן הכרת ומן הסקילה ומן הקרבן אבל אסור לעשות אותו דבר בשבת ואיסורו מדברי סופרים הרחקה מן המלאכה". ולגבי הוצאה כתב הרמב"ם (פ"ח משבת ה"ג) דהמוציא פחות משיעור הוצאה פטור. אם כן, משמע שאיסורו מדרבנן<sup>1</sup> ואין בזה איסור חצי שיעור האסור מה"ת, ראה הערות<sup>2</sup>.

ב). כתב לי הרב הראל דביר שליט"א: יש להעיר, שכלל זה אינו מפרנס את דברי רבינו בפ"א משבת ה"ט: "כל העושה מלאכה בשבת, מקצתה בשגגה ומקצתה בזדון, בין שהזיד ולבסוף שגג, בין ששגג ולבסוף הזיד פטור, עד שיעשה שיעור המלאכה כולה מתחלה ועד סוף בזדון, ואחר כך יהיה חייב כרת". והרי ברור כשמש שזה דאורייתא.

עוד כתב להעיר הרב הראל דביר שליט"א: שהרמב"ם כותב בפ"א הט"ו את הפטור של שניים שעשאוהו, ובפשטות גם כאן מדובר באיסור דאורייתא, שהרי הדרשה של יחיד שעשאה וכו' היא דרשה ששייכת להלכות ענישה, להלכות שגגות, להלכות קרבן חטאת, וקשה לומר שהיא מגדירה את עצם האיסור כיורד מדאורייתא לדרבנן. היא רק אומרת שפטור, ולכאורה לא משנה את זה שיש איסור תורה בדבר. וצ"ב.

אמנם נראה ליישב, דהנה הפנ"י (שבת צג, א ד"ה במאי) דן האם שניים שעשאוהו הוא פטור רק לגבי איסורי שבת, או דפטור אף לגבי שאר איסורי תורה. וראה מה שכתב להוכיח בזה הגרי"א ספקטור זצ"ל (באר יצחק או"ח יד, ענף ז), דפטור זה נוהג אף בשאר איסורי תורה, עיי"ש. וכן הוכיחו בריטב"א (קידושין מג, א ד"ה חד). אמנם נראה לומר, דשונה גדר פטור שנים שעשאוהו במלאכת שבת, דבזה כתב רש"י (שבת צב, ב ד"ה ור"י) שפטור משום שאין זו דרך המלאכה. וכ"כ רש"י (שם, קו, ב) לגבי צד צבי, וז"ל: "לא יכול אחד לנעול - אורחיה הוא לנעול בשנים, והרי לכל אחד מלאכה דבלא איהו לא מתעבדא". ומבואר, דבמקום ששנים שעשאוהו בזה יכול וזה יכול (וכן לפוטרים בזה אינו יכול), גדר הפטור משום שאין זה דרך המלאכה [טעם נוסף כותב רש"י (שם, צג, א) דהפטור משום מסייע דאין בו ממש]. מכל מקום ניתן ליישב בדעת הרמב"ם, דשניים שעשאוהו במלאכת שבת דפטורים, ואסורים רק מדרבנן, היות וזהו שינוי בצורת המלאכה, בשונה משאר איסורי תורה שבהן שניים שעשאוהו מהווה רק פטור מעונש.

ג). יש להעיר בהוכחה זו מלשון הרמב"ם, דכל מקום שנכתב פטור - איסורו מדברי סופרים משום הרחקה, ומוכח שהוי איסור מדרבנן בחצי שיעור שאף בו נאמר לשון פטור. וקשה, דהלא ידוע ששיטת הרמב"ם שאף דברים הנלמדים מהלכה למשה מסיני, מכל מקום מחשיבים הרמב"ם בלשונו כאיסור מדברי סופרים (ראה בכסף משנה ריש הלכות אישות), ואם כן מהי הראיה מכך שנקט לשון פטור שהוא אסור מדברי סופרים, הלא יתכן שכונתו לאיסור דאורייתא הנלמד מדרשה.

בשול"ת חכם צבי (סי' פו) רצה לומר ביישוב אחד, דכל איסור חצי שיעור נאמר רק באיסורי אכילה, עיי"ש. ולפי"ז במלאכות שבת שאינן איסורי אכילה, ליכא איסור דחצי שיעור.

### שיטת רש"י שחצי שיעור במלאכת שבת אסור מה"ת

מאידך, דעת רש"י (שבת עד, א ד"ה וכו'), כאשר מבאר הוא את ההו"א של הגמ', דבורר פחות מכשיעור יהיה מותר בשבת, ועל כך הקשתה הגמ': "וכי מותר לאפות פחות מכשיעור", ופרש"י: "נהי דחיוב חטאת ליכא, איסורא מיהא איכא דקיימא לך חצי שיעור אסור מן התורה וכו'". וכ"כ בהגהות אושר"י (שם). מבואר בדברי רש"י דאיכא איסור חצי שיעור מן התורה במלאכות שבת, וכ"כ במשנה למלך (ריש פי"ח משבת, ובמגיה שם).

בספר תוצאות חיים להגר"מ זמבא זצ"ל (סימן ח, א. ושם ג, ז) כתב, דאף לרש"י אסור חצי שיעור במלאכות, אולם בעקירה בלא הנחה אין לרדן זאת כחצי שיעור, וכפי שכתב רש"י (שבת ג, א ד"ה פטורא) דיש בעקירה בלא הנחה איסור דרבנן וכלשונו דאיכא למיגזר (ואם הוי משום חצי שיעור, אם כן אין זה 'גזירה'). ואף שס"ל דחצי שיעור אסור מה"ת במלאכות שבת. והיינו טעמא, דעקירה בלא הנחה, אין לזה שם מלאכה כלל, וכפי שכתב המאירי (שם ג, ב), ואין זה רק חיסרון שיעור. ועיי"ש בארוכה להוכיח מדברי הרשב"ם בב"ב (נה, ב) דפחות מכשיעור לא הוי מלאכת מחשבת כלל.

שור' שעמד בזה החיד"א בפתח עינים (שבת עד, א). אמנם נראה להעמיד את הדברים על תילם, דמוכח בדעת הרמב"ם שאין איסור חצי שיעור במלאכת שבת אסור מה"ת, ואין לומר שכוונתו במה שכתב דחצי שיעור פטור ואיסורו מה"ת אלא דלמדו זאת חכמים מדרשה. דא"כ מדוע כתב הרמב"ם (שם א, ג): "אבל אסור לעשות אותו דבר בשבת ואיסורו מדברי סופרים, הרחקה מן המלאכה". ואי נימא שאסור חצי שיעור בשבת מה"ת, אם כן איסורו אינו משום הרחקה, אלא מחמת גוף האיסור של מלאכת שבת באיכות פחותה שאינה מחייבת מלקות, ודוק. וביותר יש להעיר, שהלא בהלכות שביתת עשור (ב, ג) לגבי חצי שיעור באכילת יום הכיפורים כתב הרמב"ם: "אע"פ שהוא אסור מן התורה פחות מכשיעור". ומכך ששינה הרמב"ם לשונו בהלכות שבת וכתב שפחות מכשיעור אינו אלא מדרבנן, משמע שאין בזה איסור תורה. עוד העיר בזה ידידי הרב רועי זק שליט"א, בדר"כ דברי סופרים במשנה תורה משמעו מדרבנן, וזיל בתר רובא.

ד. לחבל אחרונים בענין איסור חצי שיעור במלאכת שבת, ובדעת הרמב"ם בזה, ראה בספר המפתח על הרמב"ם (שבת א, ג) וראה עוד בתוצאות חיים סי' ח'.

ה. נראה דמשמעות החוות יאיר (סי' טו) דנוהג איסור חצי שיעור אף במלאכת שבת, כגון בהוצאה, למעט איסורים שנתפרש שיעורם בתורה, טלטול ד' אמות הנלמד מקרא וכדומה, דבזה אין לאסור משום חצי שיעור, וראה להלן.

ו. עוד הקשו האחרונים (פמ"ג שמו, א) על רש"י (ב, א ד"ה שניהם) דנראה שח"ש בהוצאה הוי מדרבנן. וראה עוד ברש"ש (ג, א) שנקט שאסור מה"ת חצי שיעור בהוצאה.

ז. עיקר קושיית הגר"מ זמבא היא מסתירת דברי רש"י (ג, א ד"ה פטורי). מחד כתב רש"י שיש חצי שיעור במלאכת שבת. ומאידך כתב, דהנחה בלא עקירה זהו איסור דרבנן בלבד, אכן היה מקום להקשות מרש"י (ג, ב ד"ה מבעוד יום) דמשמע שהנחה איסור דרבנן. ויש ליישב בזה, על פי מה שכתבו הרע"א (שבועות כב, א) והצל"ח (פסחים מד, א הובאו דבריהם להלן), דבמקום שנתר חצי שיעור של איסור בלבד בעולם, שאינו יכול להצטרף לאיסור שלם, כה"ג אין בזה איסור חצי שיעור. ואם כן י"ל דהוא הדין בהנחה בלא עקירה, שאין אפשרות בעולם לצרפו לאיסור דאורייתא, שכן ליכא עקירת איסור, אם כן בזה ס"ל לרש"י דאין איסור חצי שיעור מה"ת, וכעיי"ז כתב הרש"ש (ג, א על רד"ה פטורי).

### האם חצי שיעור הוא מאותו שם איסור - או איסור הרחקה חיצוני

בבואנו לחקור מהו גדר איסור חצי שיעור האסור מן התורה, עלינו לדעת, האם חצי שיעור פירושו שעובר האדם על אותו שם איסור (אילו היה אוכל או עושה שיעור שלם) אלא שבעוד שבשיעור השלם עובר הוא על איסור המלא המחייב מלקות, שונה הדבר בעושה חצי שיעור, דהגם שעובר הוא באותו שם איסור, אמנם מופחת הוא באיכותו, ומשום כך אינו לוקה על כך. צד נוסף על דרך זה הוא, שבאכילת חצי שיעור מחשיב הוא את האיסור, ולכך עובר הוא אף בעשיית ואכילת חצי שיעור. או דילמא, דאיסור חצי שיעור אינו כלל מאותו שם האיסור, של איסור שלם, אלא שהוא איסור חיצוני, המהווה הרחקה לאיסור, מדאורייתא.

הנה יש להעמיד נפק"מ בין ב' הצדדים הראשונים, במקום שלא נותר עוד מאיסור זה שאוכל בעולם, מלבד חצי שיעור מהאיסור בלבד, האם עובר הוא באיסור חצי שיעור, ואף דלא חזי לאיצטרופי. אם האיסור הוא משום דחזי לאיצטרופי לשם איסור הגמור, אם כן במקום שאינו יכול להצטרף שוב אין איסור של חצי שיעור ויהיה מותר לאוכלו, היות שאין חשיבות לחצי שיעור. אולם אם שם האיסור בחצי שיעור הוא משום אחשביה, אם כן אף אם יוותר רק חצי שיעור ויאכלנו, יעבור עליו.

הנה, הרע"א (שבועות כב, ב) כתב, דבמקום שאין אפשרות להשלים לשיעור שלם, כגון שנותר חצי שיעור אחרון של האיסור בעולם, לא ינהג בו איסור חצי שיעור, וז"ל: ואולי י"ל דהא דח"ש אסור היינו בעוד שהאיסור בעין בכזית, בזה שייך חזי לאיצטרופי לשיעור שלם, אבל באכלו ושייר חצי שיעור דליכא שיעור בעולם, ול"ש חזי לאיצטרופי, מותר לאכלו, ויהיה מזה דין חדש, דבסוף יום אחרון דפסח או סוף יו"ה כ בענין דליכא שהות לאכול כזית, יהא מותר לאכול ח"ש, וצ"ע לדינא". וכן כתב הנודע ביהודה (תנינא או"ח נג) והצל"ח (פסחים מד, א) דבאוכל חמץ בסוף הפסח כאשר לא נותר שיעור ביום להשלים אכילת איסור, לא יעבור מצד איסור חצי שיעור דכל התורה, הואיל ולא חזי לאיצטרופי.

אמנם מנגד יש להביא את דברי החכם צבי (סי' פו), שכתב, דבהשהיית חצי כזית חמץ בביתו אינו עובר באיסור חצי שיעור דכל יראה מה"ת, היות שכל תוקף החיוב של חצי שיעור האסור הוא רק באחשביה לאיסור. אולם, כאשר אין הוא עושה כל פעולה בהשהיית החמץ, אין הוא עובר באיסור ח"ש. וז"ל: "א"נ יש לומר דאף דבכל האסורין פחות מכשיעור נמי אסור מה"ת היינו דוקא בעושה מעשה שמחשיבו לאותו פחות מחצי שיעור, אבל בחמץ פחות מכזית שאינו עושה מעשה אלא מניחו בביתו ואינו מבערו כיון שאינו עושה דבר שמראה בו שמחשיבו לא אמרינן ביה חזי לאיצטרופי". [וראה עוד בבאר יצחק (א, טו סוף ענף ה'), שהביא כן מדברי הריטב"א (מכות טז, א) דבאכילת פחות מכשיעור אחשביה לאיסור]. ולדבריו עולה, דאף במקום שנותר חצי שיעור איסור בלבד בעולם, מכל מקום הואיל ואחשביה באכילתו, יעבור באיסור חצי שיעור, ודלא כרע"א והנוב"י.

(ח). ראה במה שכתב התוצאות חיים (ח, ד).

נפק"מ נוספת יש להעמיד, דלדברי הרע"א והנוב"י איסור חצי שיעור יהיה אף במקום שאינו עושה מעשה ולא אחשביה לאיסור (וכגון משה חמץ בפסח), בשונה מהחכם צבי, שאוסר רק במקום שאחשביה לאיסור בידיים.

ומכל מקום למדנו בדברי החכם צבי, דחצי שיעור האסור מה"ת, הוא מחמת אותו שם איסור, וכאשר הוא עושה מעשה באכילת החצי שיעור וכדומה, אז מחשיב הוא את האיסור. ואף בדעת הצ"ח והרע"א נראה, דסבירא להו שחצי שיעור הוא מאותו שם איסור, אלא דבעינן שתהא חשיבות איסור שלם בעולם, שבזה אף החצי שיעור יש לו חשיבות משום דחזי לאיצטרופי.



### דברי הגרש"ש כי איסור חצי שיעור הוא איסור הרחקה חיצוני

כעת ברצוננו להביא את עיקרי דבריו הנפלאים של הגר"ח שמואלביץ זצ"ל, במכתבו לדודו הגאון רבי אברהם יפהן זצ"ל (בגדרי חצי שיעור, נדפס מכת"י בספר הזכרון עדות ליוסף, בעריכתו של אמור"ר ז"ל), דהביא משם רבו הגרש"ש, כי יסוד האיסור של חצי שיעור אינו מחמת אותו שם איסור (כגון נבילה), אלא יסודו באיסור הרחקה צדדי, שאסור לאדם לעשות פעולה שתוכל להוביל אותו בהשלמתה לידי איסור תורה, ומכל מקום הוי איסור חיצוני אחר מאשר גוף האיסור.

דברי הגרש"ש נכתבו בתמצית בספרו שערי יושר (ג, טז), וזה לשונו בתוך דבריו: "וענין זה אינו שייך לפלוגתא דרבי יוחנן וריש לקיש אם חצי שיעור אסור מה"ת, דהחויב מלקות שחייב על אכילת שיעור אכילה אינו בא מחמת איסור של חצי שיעור, דאיסור של אכילת חצי שיעור הוא איסור אחר, על אכילה כזאת שלא באה לידי צירוף, ובאכילת שיעור שלם הוא איסור אחר. אף דמלשון הש"ס ביומא דף ע"ד ע"א אמרינן שם רבי יוחנן אמר חצי שיעור אסור מה"ת כיון דחזי לאיצטרופי, איסורא קא אכיל, משמע דמשו"ה סובר רבי יוחנן דאסור מה"ת, דבהתחלת אכילה כבר הותחל החיוב, אבל אינו מוכרח לומר דכבר הותחל דין העונש, רק שהתחיל לעבור על דברי תורה, דאם נאמר דלא התחיל בעבירה ועשה מעשה היתר איך מצטרף אח"כ להשלים השיעור, וריש לקיש אומר דמותר מה"ת, דאכילה אמר רחמנא, וליכא, דאם השלים אח"כ אז נקרא ביחד אכילה, אבל כשלא גמר השיעור אין זה אכילה וגם לא חשיב כהתחלת אכילה, דכל שלא גמר אין זה התחלה".

וביאר בדבריו הגר"ח שמואלביץ זצ"ל במכתבו: "דלפי ביאור מו"ר (שליט"א), דענין איסור של חצי שיעור הוא, דאסרה התורה לר"י שלא להתחיל לעשות דבר כזה, שאם יוגמר יהא אסור איסור תורה, אבל באמת לאו איסור נבילה הוא כלל".



### נפק"מ בין הנוסחאות באיסור חצי שיעור

כמה נפק"מ בדבר, כפי שהעמיד הגר"ח שמואלביץ זצ"ל (שם), ונסכמם בקצרה:

א. האם יש חצי שיעור במצוות, וכגון אדם שיש לו רק חצי זית מצה האם מחויב הוא לאוכלה, על אף שלא יקיים מצוה גמורה של אכילת כזית מצה. והביא נידון זה השערי תשובה (תעה, ב).

ב. במשנה למלך (פ"ד משבועות ה"א) חקר באריכות גדולה, אם בשבועה אסור חצי שיעור לר"י מה"ת, כגון שאסר על עצמו כיכר שלם, האם יהיה אסור מה"ת לאכול חצי כיכר, ומצדד לפטור, משום שאין אכילת הכיכר בכלל איסור תורה, אלא האדם הוא זה שאסר זאת על עצמו.

ג. בספר אורח משפט (הלכות עדות לד, ב) ובשאלת שלום (סימן ט"ו) חקרו - בדעת ר"י, דחצי שיעור מה"ת, מה דינו באיסורים דליכא מלקות, כמו בלאו שאין בו מעשה, או בלאו הניתק לעשה, או באיסורי עשה, כגון בתרומה טמאה. האם אף בהם נאמר דין איסור חצי שיעור מן התורה. ומסיקים דכה"ג ליכא איסור מה"ת, כיון דכשהתורה נתנה שיעור, ואין בו כל נפק"מ אחרת מלבד לקבוע שיעור ולמעט אכילת שיעור הפחות ממנו.

אמנם, כותב הגר"ח שמואלביץ זצ"ל, דכל זה רק אם נבין דאיסור חצי שיעור מה"ת, הוא מחמת אותו שם של איסור, ובזה יש מקום לדון שיהא חצי שיעור אף במצוות. ולא יהא חצי שיעור באיסור הבא מעצמו, כגון בשבועה. ובאיסורים שאין בהם מלקות, או שהם איסורי עשה. אולם אם נבין כפי שאמר הגרש"ש, דאיסור חצי שיעור הוא איסור חיצוני של הרחקה, שהרחיקתו התורה שלא יפגע באיסור השלם, אם כן דבר זה שייך אף בשבועה, ואף באיסורי עשה, ואיסורין שאין בהם מלקות. וממילא אין זה שייך כלל לחצי שיעור במצוות, היות שבהם לא שייך ענין ההרחקה כמובן.

ד. נפק"מ נוספת נראה להוסיף ולדון, בחידושו של החוות יאיר (סי' טו) דדבר המפורש בתורה אין בו איסור חצי שיעור, וזה לשונו: "הנראה לי בזה שאין לאסור חצי שיעור בדבר הנזכר שיעורו בתורה בפ"י, כגון טלטול ד' אמות דילפינן (פ"ד דעירובין נא, א ומח, א) משבו איש תחתיו - כתחתיו. או אלפים אמה ממגרשי הערים, או ג' פרסאות מאל יצא איש דמחנה ישראל, דאם התורה התירה בהדי' לא מצינו שרז"ל יאסרוהו מפני חצי שיעור וכו'". ונראה שהבין החוות יאיר, כי כאשר התורה קובעת שיעור בפירוש, היא באה למעט את חצי שיעור מכלל האיסור.

אמנם כל זה אם נבין שאיסור חצי שיעור הוא מאותו שם איסור, ובזה י"ל דכל שקבעה התורה את שיעור האיסור בפירוש, שוב אין האיסור עשיית מחציתו. אולם אי נימא שהוי הרחקה, כדי שלא יגיע לכלל האיסור באכילת שיעור שלם, אם כן אין זה סותר לדין שיעור שהוא לגבי גוף האיסור, ומכל מקום חצי שיעור יאסר משום הרחקה שלא יפגע באיסור השלם, וצ"ע.



### ידון בדברי התוס' שאין איסור בהפשטת עור פחות מכשיעור

בבואנו לדון על חצי שיעור במלאכת שבת, מוטל עלינו להבין, האם עשיית חצי מלאכה בשבת נחשבת כחצי שיעור, או דילמא, דחצי מלאכה אין אנו דנים אותה כחצי מלאכת איסור, אלא שאין לה כל חשיבות של מלאכה. ולעיל הובא שנחלקו בזה הרמב"ם ורש"י.

הנה, התוס' (שבת קטז, א ד"ה דשקיל) מבארים את דברי הגמ', דמותר להפשיט את עור קרבן פסח, אף כשחל י"ד בשבת, ומשום דשקיל בברזי. והביאו התוס' את דברי רש"י, הסבור שכה"ג אין איסור דאורייתא, אולם יש בזה איסור שבות, והקשו על דבריו. ומשום כך הסיקו התוס':



"נראה לר"י דליכא אפילו שבות, דאינו מפשיט כשיעור חשיבות עור יחד. ולא דמי למפס מורסא דהתם פתח קעביד אך שא"צ לו, וכן צד מזיקין מ"מ צד הוא, אבל הכא דלא קא עביד הפשט אפי' שבות ליכא". והקשו האחרונים (הגאון מקוטנא בספרו נפש חיה, יו"ד יב, הובא בתוצאות חיים סי' ח'), מדוע ליכא איסור חצי שיעור. [יש להוסיף בזה, לפי מה שהוכיח היד דוד (זינצהיים, בכורות נח, א תוד"ה ואי אפשר) דשיטת התוס' היא שחצי שיעור אסור בשבת מה"ת, אם כן תקשה ביתר שאת, מדוע מותר להפשט את העור פחות מכשיעור].

אמנם, התוס' ביומא (לה, א ריש העמוד) כתבו: "עוד יש לפרש, דשקיל ליה בחתיכות קטנות כל כך שאין בהם באחת מהן לעשות קמיע, הלכך לא חשיב עור ואין זה הפשט". ומבואר דכה"ג אין על כך חשיבות עור, ואין בזה איסור הפשט וחצי שיעור.

אולם יש להעמיק, דלכאורה לסברת הגרש"ש שהובאה לעיל, כי איסור חצי שיעור אינו מחמת עצמו, אלא משום הרחקה שיכול להגיע לידי איסור דאורייתא, אם כן אף כאשר נוטל הוא את העור בברזי וחותרו לחתיכות קטנות, מכל מקום יאסר הדבר מדין חצי שיעור, שהלא יכול הוא להמשיך את הפשט העור לידי שיעור שלם, ואם כן יאסר לו אף תחילת הפשט העור בברזי.

ואמר לי הגאון רבי איתמר גרבוז שליט"א, דיתכן דאף לגרש"ש האיסור הוא לעשות איסור דחזי לאיצטרופי ולהגיע לידי איסור שלם. אולם לעשות דבר שאינו מלאכה כלל, על מנת שלא יגיע לידי מלאכה, בכך לא נאמר האיסור של חצי שיעור, על אף שיכול הוא להגיע לבסוף לידי מלאכת איסור. ומשום כך מותר להפשט את העור בפחות מכשיעור, משום שאין על כך כל תורת מלאכה.

אולם המ"ב (שכו, טז) כתב, דאף בעור פחות מכשיעור יש בו איסור של חצי שיעור. וז"ל: "ודע דלענין חיוב חטאת בעיבוד וכן לענין הפשט העור דהוא ג"כ מלאכה דאורייתא הוא אם יש בו שיעור כדי לעשות קמיע, ולענין איסורא אפילו בכל שהוא".

ויתכן לבאר בדעת המ"ב על פי האמור לעיל בשם הגרש"ש, שאיסור חצי שיעור הוא איסור חיצוני, ואם כן גם כאשר מפשיט הוא עור פחות מכשיעור קמיע, מכל מקום יש עליו איסור, שמא ימשיך להפשט כשיעור הראוי למלאכה, וצ"ע.



## סיכום

אם כן למדנו דיש ג' דרגות בחצי שיעור: א. חצי שיעור דאיסורין, דנחלקו בזה ר"י ור"ל האם אסור מן התורה. ב. חצי שיעור במלאכה שמותר מה"ת, כגון הנחה בלא עקירה, דאין לזה כל חשיבות מלאכה ומותר מה"ת, וכגון מפשיט פחות מכשיעור לדעת התוס'. ג. עושה חצי שיעור באיסורי שבת, כגון בורר פחות מכשיעור, דבזה נחלקו הראשונים רש"י והרמב"ם וסייעתם, האם אסור מה"ת.

ט). ביתר ביאור, היטיב להגדיר זאת הרב משה אהרן שליט"א, כי חצי שיעור במלאכת הוצאה, החיסרון הוא באיכות המלאכה (היות ולא שייך בה כמות של שיעור) וראה עוד במאירי (שבת ג, ב ד"ה יש לדון).

ובעיקר הנידון שיהיה חצי שיעור בשבועה הקשה על כך הגר"א גרבוז שליט"א, דמהיכי תיתי שאדם שאסר על עצמו להלך מאה אמה, יהיה אסור לילך מהלך חמישים אמה".



י. במנחת חינוך (מצוה לב, ו) כתב לחדש, דהאבות הקדושים יכלו לשבות בשבת, ואף אם נימא דהיה להם דין ב"נ, מכל מקום יכלו לשמור את השבת, משום שעשו מלאכה בפחות מהשיעור (לשיטות שחצי שיעור מותר במלאכת שבת) והיות ולב"נ אין שיעורין, אם כן לגביו נחשב שעשה מלאכה, ולגבי ישראל לא נחשב שחילל שבת. וכ"כ המנ"ח אף לגבי אסופי, עיי"ש. והשיג על דבריו הגר"ד פוברסקי זצ"ל (שיעורי הגר"ד, סנהדרין נה, ב אות תרסו) דעושה חצי שיעור בשבת, אין זה חצי שיעור, אלא חצי מלאכה, מכיון שאין חשיבות לחצי שיעור במלאכת שבת, ואם כן אף לגבי ב"נ לא נחשב שחילל את השבת, הואיל ואין זה ענין של שיעורין אלא דליכא חשיבות מלאכה. אמנם במנ"ח יהיה מבואר, דלגבי כל איסורי שבת זהו נידון של חצי שיעור ולא של חצי מלאכה. אכן לפי מה שהובא להוכיח בפנים בשם התוצאות חיים, דעקירה בלא הנחה, אין על כך חשיבות מלאכה אף לרש"י, אם כן לא יועיל לאסופי ולאבות, לעשות עקירה בלא הנחה, דכה"ג אין על כך שם חשיבות מלאכה כלל, ואף לגבי ב"נ יהיה מותר.

יא. ראה עוד בחוות יאיר (סי' טו) שהקשה נמי כן. וראה בארוכה במכתבו של הגר"ח שמואלביץ זצ"ל (שם).

הרב אריה אידנסון

## ביטול ברוב לעניין ביטול ושאר מלאכות שבת חלק א'

### הקדמה

יש שאלה גדולה למעשה, אם יש ביטול ברוב להתיר מלאכת שבת, דהיינו שאדם עושה דבר שאסור בשבת אבל החפץ שבו נעשית המלאכה בטל ברוב דברים שאין בהם מלאכה, אם זה מתיר או לא. והיה פולמוס גדול בזמן האחרון על קפה שרובו נמס וחלקו קלוי, וא"כ רוב הוא מבושל, ואין ביטול אחר ביטול, וחלקו אינו מבושל, ויש ביטול אחרי אפיה. ודנו בזה הרבה, עיין במאמרו של הג"ר אוריאל אייזנטל<sup>א</sup>, מח"ס מגילת ספר, והג"ר יצחק מרדכי רובין, מח"ס אורחות שבת<sup>ב</sup>. ובקפה יש בעיה נוספת, שכאשר הקפה נמס בכוס החלק הקלוי נפרד מהנמס, ונשאר בתחתית הכוס, ובפשטות הוא נחשב ניכר ולא שייך ע"ז ביטול, אך עיין בהערה, שנראה שגם בזה שייך ביטול, וצ"ע<sup>ג</sup>. אבל יש מקרים נוספים, כמו המנהג שמובא באבני נזר, שכאשר היה חסר מים היו מוסיפים מים על המים החמים, כנראה בכלי שני, ומתבטל ברוב, ושוב מחזירים על האש בתנאי חזרה. ורצו להתיר, משום שהמים הלא מבושלים התבטלו כבר ברוב. וכן כאשר נפלה לסיר עם תבשיל מבושל שאינו ע"ג האש חתיכה לא מבושלת<sup>ד</sup>, האם אסור לתת את הסיר על האש. ונאמרו בזה הרבה סברות שלא שייך בזה ביטול. וצריך לברר היטב אם יש מקורות לסברות אלו, ומה היתה דעת הקדמונים הראשונים וגדולי האחרונים על סברות אלו, שפשיטא שסברות שהראשונים וגדולי האחרונים לא סברו אותן, אף שהן מובנות מאוד לבני דורנו אינן להלכה. ומכיוון שענין ביטול ברוב מופיע במאות רבות של מקומות, וכדי לדחות סברא ששוללת ביטול די בדוגמא אחת שיתבאר בה שיש ביטול ככה"ג, צריך חיפוש ודקדוק רב לפני שקובעים שאין ביטול באופן מסוים. הסברות שנאמרו לשלול ביטול:

א. דין ביטול שייך רק כלפי דיני חפץ, שע"י זה שהוא מעורב ברוב הוא מקבל את הדינים של הרוב. משא"כ לגבי מבשל בשבת, שאין דין בחפץ אלא זה דין על האדם שלא יבשל. וא"כ לא יועיל ביטול בחפץ, כיון שאין זה דין בחפץ.

(א). במאמר שנמצא תח"י, ומסר ע"ז כמה שיעורים בבית הכנסת מרום הרים ברמות ירושלים.

(ב). קובץ היכלא גיליון ז' תשרי תשע"ח, עמ' קנ"ד.

(ג). שהרי עד שהוא מוסיף את החלב אין היכר לגרגירים של הקפה הקלוי מחמת מיעוטם, ומשום שהם טחונים דק מאוד. שהרי זה לא עשוי כקפה טורקי, שצריך לחכות שהגרגירים ישקעו, אלא שותה האדם אותו מיד, וזה ע"י דקות הטחינה ומיעוט הגרגירים. ורק כאשר הוא מוסיף את החלב הוא שנעשה היכר בין הגרגירים שלא מקבלים את צבע החלב לשאר הקפה הנמס. ולכאורה, כיון שבזמן שהוא נותן את הקפה לא היה הדבר ניכר, זה שאח"כ דעתו להוסיף חלב אינו טעם לאסור. שהרי זה כבר לאחר הביטול, ופשיטא שאין בזה דין שצריך לברר את האיסור מתוך ההיתר, שהתם זה כדי שלא יאכל איסור, ואילו הכא בזמן שנותן חלב כבר נגמר האיסור, וצ"ע.

(ד). באופן שאינו ניכר, כמו גזר או תפוז"א, וכן באופן שמעורב עם הרבה פריטים ולא ניכר לעין, וזה טרחה גדולה לברור את האיני מבושל.

ב. גם אם נאמר שיש ביטול גם כלפי דינים שאינם בחפץ, כל זה יהיה רק כאשר מוקד הנידון שלנו הוא על החפץ. ואז גם אם אי"ז דין בחפץ עצמו, מ"מ מועיל הביטול בחפץ לזה. אך כאשר מוקד הדיון הוא האדם, אם הוא עשה עשייה או לא, לא מועיל הדבר לבטל את החפץ כדי לקבוע שהאדם לא עשה עשייה. וכאשר נרחיב בדוגמאות הדברים יתבארו יותר.

ג. קיי"ל שאע"פ שטומאה בטלה ברוב, מ"מ מטמא במשא, וטעם הדבר הוא שמשא הוא דבר שעושים בב"א בכל החפץ, והרי בוודאי שיש טומאה בתוך כל החפץ, ולא שייך ע"ז ביטול. והכא נמי, כיון שהאדם נותן את כל התבשיל להתבשל בב"א, דומה הדבר למשא, ול"ש ע"ז ביטול ברוב.

ד. ביטול היה שייך אם היה מותר לבשל את רוב החפץ, שאז המיעוט יקבל את דין הרוב. אבל מה שאין ביטול אחר ביטול אינו משום שיש היתר לבשל דבר שהתבשל כבר. אלא משום שהוא לא מצליח לפעול בו ביטול כיון שכבר מבושל, ול"ש שהמיעוט שכן מתבשל יקבל את שם הרוב, כיון שאינו דין ולא מציאות, אלא שהוא לא מצליח להיעשות ובמיעוט הוא כן מצליח להיעשות.

על כל טעמים אלו צריך לדון טובא<sup>ה</sup>, ועל כל שאלות אלו יש ראיות ומקורות כפי שיתבאר, אבל קודם נביא מקור בפוסקים לדין בעצמו.



### פרק ראשון - דברי הרמ"א בביטול במלח

כתב הרמ"א אורח חיים שי"ח ס"ט: "אם עבר ונתן מלח, אפילו בכלי ראשון אפילו הוא על האש שעבד איסורא, מותר המאכל דהמלח בטל ע"ג המאכל. (ב"י בשם שבולי הלקט). וזה לשון הבית יוסף: "כתוב בשבלי הלקט (סי' פו) בשם רבינו שמחה על המלח שנתנו ביורה רותחת במזיד בשבת איני רואה בה טעם לאיסור אלא מטעם דהוי דבר שיש לו מתירין ולא מטעם שאור ותבלין דלטעמא עבידי היכא דלא יהבי טעמא בטלי כשאר איסורי כדמוכח פרק גיד הנשה (חולין צט): שאור של חטין שנפל לתוך עיסת חטים וכו' אילו היה בו להעלות במאה ואחד היה בטל אילו לא היה בו כדי להחמיץ וכל זה וזה גורם כך הוא שאור של חולין ושל תרומה שנפלו לתוך עיסה ונצטרפו וחימצו דקים לן (עבודה זרה מט.) זה וזה גורם מותר ואין לך זה וזה גורם גדול מזה דמסתמא נמלח מערב שבת אלא שלא נמלח כל צרכו ומטעם דבר שיש לו מתירין אינו נראה לאסרו שהרי נתבטל קודם שנעשה אסור על ידי ביטול דצריכא מילחא ביטולא כבישרא דתורא ומשעה שנימוח נתבטל".

הרי לכאורה מבואר בדבריהם שאע"פ שהמלח מתבטל בתוך התבשיל ולכן הוא לא אוסרו משום מעשה שבת, מ"מ אי"ז מתיר לתת את המלח לכתחילה. ורצו להוכיח מכאן שלא מהני ביטול כדי להתיר ביטול.



ה) ועל השאלה אם יש ביטול כאשר הוא עושה הכל בב"א ויש ודאי איסור בתערובת, האם זה דומה לטומאת משא. וכן השאלה אם יש ביטול בדבר שאינו איסור בחפץ, שהוא כהיתר בהיתר, יתבארו בחלק שני של מאמר זה.

## תמיהת ר' שלמה קלוגר וישובו

עיינן בספר החיים לרבי שלמה קלוגר שהבין כן, והתקשה מ"ט לא יועיל ביטול כדי להתיר ביטול. "עוד אני תמה על גוף דברי שיבולי הלקט במה שכתב שנתבטל קודם שנתבשל, דא"כ למה יהיה אסור כלל ליתן מלח תוך הקדירה, דאם מתבטל קודם א"כ שוב ליתא בעולם ואין כאן ביטול, ואם מהני הביטול לענין איסור דנחשב ליתא בעולם קודם שנתבשל, א"כ הוה ליתא בעולם ומה הוא מבשל אם כבר נתבטל. ואין לומר דהוה מטעם אין מבטלים איסור לכתחילה דהא קי"ל דדבר שהוא כעת מותר הוא לא שייך ביה דין אין מבטלים איסור לכתחילה" ומאריך טובא למה ל"ש בזה אין מבטלים איסור לכתחילה.

וליישב את השה"ל, בהתחלה ר"ל שהוא כמו טומאת משא, משום שביטול מתייחס לכל החפץ ביחד והוה כמשא, אבל דחה, שא"כ גם בבשר בחלב, אף שמתבטל, יהיה אסור לבשל את התבטיל משום שנחשב בב"א, וע"כ כשם שמותר שם ה"נ כאן. ושוב כתב שאה"נ ע"י הביטול מותר גם לבשל, ורק יש חשש שמא לא יתן שיעור מועט מספיק להתבטל, והשיעור שנותן הגר"ש קולגר לביטול הוא שישים ובביטול שזה חשש דאורייתא החמירו, משא"כ לענין מעשה שבת. שוב תלה זאת בדין אם יבש ביבש מותר לבשלו ואין חזון וניעור או שכאשר מתבשל יש חזון וניעור שאם אין חזון וניעור האיסור כמי שאינו ולכן מותר לבשל, משא"כ לשיטה שיש חזון וניעור האיסור כמאן דאיתא, יש איסור ביטול. נושא זה יתבאר באריכות בחלק ב' של המאמר.

## פירוש הנתיבות

ומצאנו לנתיבות שג"כ היה פשוט לו שביטול מתיר לבשל, ואדרבה, כך הוא ביאר את השה"ל בשו"ת רבי יעקב מליסא סימן ח", שהשואל הקשה על מש"כ במקור חיים, שגם דבר שנאסר בתערובת יש לו דין דבר שיש לו מתירים מהשה"ל הנ"ל, וכתב ע"ז: "אומר לך אשר לא קשה מידי ואתו שפיר דברי משני צדדים בראשון אין הנידון דומה לראיה כי כונת הענין שם הוא לומר מפני כי נתבטל מקודם שנאסר והוי כאילו אין שם דבר ואין כאין איסור מלאכת שבת דאיסור ביטול אינו ולכן לא שייך לומר בגויה דשיל"מ כיון שאז שנפל לא היה איסור עדיין ולא היה נקרא בשם איסור ושפיר נמס ונתבטל עדיין כאילו אינו א"כ אין שייך אח"כ למידן ביה איסור דשיל"מ ונימא דלא בטל כיון דהאיסור בא אח"כ מחמת ביטול וזה נתבטל כבר ולא נתבשל כלל וזה סברא ברורה ומעולם לא נתכוין הב"י לומר ידיענן דנתבטל מקודם שנאסר לא נימא דשיל"מ כמו בנדר וכדומה, אין זה הכונה אך כיון לומר כיון דנתבטל אין ביטול בשבת". הרי אדרבה, כך הוא פירש את השה"ל. וצ"ע, שלשונו "אע"פ שעשה במזיד",

1) וכתב עוד סברא, שדין ביטול הוא משום שכלא הביטול המיעוט אוסר את הרוב, משא"כ כאן, אי"צ שהאיסור יאסור את הרוב אלא עצם הביטול של המיעוט אסור, עיי"ש.

2) בפשטות שיטה זו היא היא השיטה שיש טומאת משא משום שטומאה כמאן דאיתא, כמבואר בבכורות, עיינן בביאור הגר"א שם ובמקור חיים סימן תמ"א ש"כ, וכן באבני נזר שחזר בו ושוב תיקן דבריו, נביא דבריו בהמשך.

3) ובמקורו נדפס בחידושי חתם סופר ביצה דף ח.

ואם זה מותר אז מה כוונתו. והרב אייזנטל הקשה על הנתיבות, שהרי בשה"ל בתו"ד מבואר שמדבר על איסור של טעם, וא"כ ע"כ אינו מדבר על איסור ביטול, שאיסור טעם שייך על מאכלות אסורות, שיש בהם איסור טעם כעיקר, ולא שאלה אם החפץ הוא בר ביטול או לא. ואם היה בזה ביטול היה זה בחד בתרי, כמו בטומאה. ומשו"ה דחה הוא את פירושו של הנתיבות בשה"ל, והסיק להחמיר למעשה. וכבר הבאנו שרבי שלמה קלוגר נקט בדין זה עצמו שצריך ס' כדי לבטל, וא"כ לא ס"ל לסברא זו. וכן הרב רובין האריך בזה במאמרו, ובאמת שזה דבר שצריך בירור, ועיין בהערה מש"כ בענין זה.



### לשון שיבולי הלקט עצמו

אלא שהמעין בתו"ד השיבולי הלקט ימצא שמפורש להדיא בדבריו כנתיבות, והב"י והרמ"א קיצרו, והלשון שהעתיקו הב"י והרמ"א הוא ציטוט מרבינו שמחה, ושם איתא "במזיד", וצריך לפרש את הדברים.

ט. ביטול ברוב במאכלים, אבל אינו איסור אכילה:

יש ספק גדול לענין ביטול ברוב, שהדין הפשוט הוא שכל שהאיסור נותן טעם אינו בטל, אך כ"ז באיסורי אכילה, שיש דין טעם כעיקר, ולא בשאר איסורים שאינם איסורי אכילה, שאז אין לטעם משמעות. והספק הוא מה הדין באיסור שחל דוקא על אוכל, אך האיסור אינו איסורי אכילה, וכפי הדוגמאות שנביא להלן האם יש דין נו"ט או לא. ויסוד הספק אם דין נו"ט הוא שע"י הטעם האיסור נחשב ניכר, י"ל שכל שזה נו"ט אע"פ שאי"ז גדר האיסור, מ"מ נחשב ניכר ולא בטל, והצד השני הוא שאין דין טכ"ע, בב' אופנים או שטעם ניכר רק בזמן שאוכל וא"כ צריך שבזמן האיסור יאכל ואז הוא ניכר בזמן האיסור, משא"כ כאן עובר את האיסור בזמן שאינו אוכל ול"ש לומר שניכר. או באופן אחר שהחשיבות של הטעם היא רק כלפי איסורי אכילה. ובתוס' בכורות וכן בר"ש משאנן מפרש שלגבי טומאה אין דין טעם כעיקר. אע"פ שאיירי במאכלים. ולכאורה ה"ה למבשל בשבת כיון שאינו איסור אכילה.

אבל לכאורה יש ראייה מכמה ראשונים דלא כך, שבביצה דף ל"ח הקשו על המשנה שעיסה שיש בו מים ומלח של אדם אחר לגבי תחומין כרגלי שניהם, שיתבטל המלח ברוב, ומזה סוגיא שלמה של ממונא לא בטיל ובאיסורים שזה שייך לב' אנשים כו'. והקשו תוס' שזה דבר שיש לו מתירים, עיי"ש שתרצו שתחומין אינו דומה לשאר איסורים, שהתם תלוי בטעם משא"כ כאן זה נושא של בעלות, והשם נקבע לפי רוב העיסה.

ויש כמה ראשונים שמפורש בדבריהם שלקושיית התוס' צריך ס'. בחידושי הרא"ה: "שמועה זו מקופת ונתקשיתי בה הרבה וכנ"ל פירושה, הא דמקשינן ולבטיל מים ומלח לאו בתורת ביטול שאר איסורין אתינן דלא נחתין למידק עיסה אי הויא בכדי ביטול דמים ומלח, ותו דודאי דלא הויא, דליכא בעיסה ששים דמים ומלח, אלא ה"ק דמים ומלח לא חשיבי לגבי עיסה ומשום מים ומלח לאו דינא דניחשביה לעיסה זו משותפת לבעלת מים ומלח", ואותו לשון בחידושי רבינו דוד הכהן שם: "ולביטיל מים ומלח לגבי עיסה. פי' לא בתורת ביטול כשאר איסורין דהיינו בששים קאמרי' דהשתא לא נחת' בההיא עיסה אם יש בה כדי ביטול המים והמלח אם לאו ועוד שהרי פשוט הוא דליכא בעיסה ששים כנגד המים והמלח, אלא כדאמרי' הכא וליבטיל מים ומלח לגבי עיסה היינו לומר שאינו בדין שנחשוב בעלת המים והמלח משותפת בעיסה שהרי המים והמלח בטלין הם עם העיסה".

וכן בשיטה שם: "ולביטיל מים ומלח לגבי עיסה. ואף על פי דבדבר לח בעינן ששים ומסתמא אין בעיסה ששים. ועוד כי הכל הולך אחר המעמיד והכא מים מוקמי לה לעיסה ובדין הוא דלא ליבטל. מכל מקום הכא דאינו אלא בטול תחומין דאיסורא דרבנן ואינו בטול איסור ממש דין הוא דנבטל חד בתרי ולאוקמינהו אדינא דאורייתא".

הרי שלכולם היה פשוט שבאיסור תחומין צריך ס', ומפורש שכונתם בדוקא, שהרי כתבו הראשונים הנ"ל שליכא בעיסה ס', ואע"פ שאיסור תחומין אינו איסור אכילה כלל אלא דין קונה שבייתה במקומו ואיסור להזיז משם. וכדי לומר שאין דין ס' הוצרכו לחידוש שלא דיברו כלל על דיני ביטול אלא על שם בעלות על החפץ, הרי של"ש לומר ביטול ברוב חד בתרי באוכל גם כאשר האיסור אינו איסור אכילה.

זה לשון שיבולי הלקט שבת סימן פ"ו: "דין מהו ליתן מלח ותבלין בשבת בתבשיל או כרכום ותבלין הצובעים ובשול אחר בשול. ואם ראוי לתת מלח ותבלין בשבת בין בכלי ראשון בין בכלי שני תשובה זו מצאתי בשם הר"ר שמחה משפירא ז"ל על המלח שנתנו ביורה מרותחת במזיד בשבת איני רואה בה טעם לאסור לא מטעם דהוי ליה דבר שיש לו מתירין וכו' ומשעה שנימוח נתבטל ומלח שלנו מלח רכה היא ומתבטלת בקדרה כדאיתא בפרק משילין ומה שכתבת מביטול איסור לכתחילה אינו ענין לכאן שהרי קודם היה היתר ועל ידי תערובות אוסרו". הרי שלשנו בעצמו להדיא מוסבת על השאלה האם ראוי לתת, דהיינו לכתחילה, וזה מפורש כנתיבות. וכן סוף דבריו, שמדבר על ביטול איסור לכתחילה, ע"כ גם מדבר על נתינה לבישול, ולא בדיעבד אם מותר לאכול". אלא שלשון רבינו שמחה קשה. ושמא הוא נשאל אם התבשיל מותר משום מעשה שבת, ולכן השואל כתב שנעשה במזיד, שהוא חומר במעשה שבת. וע"ז השיב רבינו שמחה שאין בזה איסור כלל משום שנתבטל, ולא רק שאין בזה מעשה שבת.



### חילוק אם הביטול לפני הנתינה על האש לאחר

אלא לשון הרמ"א להדיא "אם עבר ונתן מלח, אפילו בכלי ראשון אפילו הוא על האש שעבד איסורא, מותר המאכל דהמלח בטל ע"ג המאכל" וא"כ לכאורה מפורש נגד דברי הנתיבות, וביבולי הלקט בעצמו את הלשון "במזיד" יש לדחות, כמ"ש, אבל ברמ"א לא נראה כן". אבל תמה לומר שהרמ"א כתב נגד המפורש בשיבולי הלקט בעצמו. ולכן נראה פשוט שהמילים "שעבד איסורא" קאי רק על הדבר האחרון אפילו הוא על האש עצמו, ורק בזה עביד איסורא ולא בשאר המקרים. והשיבולי הלקט דיבר על כלי ראשון וכ"ש, ולא על האש עצמו, ולכן אין בזה איסור. ונבאר את טעם החילוק.

במקרה של השיבולי הלקט יש חידוש נוסף על נידון הפוסקים הנ"ל, שהרי הוא מדבר באופן שבזמן הנתינה על האש הוא עומד לעצמו, ולא הוה מבוטל. ורק כאשר הוא כבר עומד על האש הוא שמתבטל. וקמ"ל כיון שתהליך הבישול קורה רק לאחר שכבר התבטל, אע"פ שהנתינה היתה כאשר הוא עומד בפנ"ע, מותר. וא"כ כ"ז בנתינה בכלי ראשון, אבל בנתינה על האש ממש י"ל שהוא עבד איסורא מיד, לפני שזה התבשל ממש. והמלח או התבלין כבר התחיל להתבשל

(י) חששתי שמא יש טעות בנדפס ויש שינוי בכת"י או ב' שיטות שהשתרבבו ביחד, אבל בדקתי בכמה כתבי יד שנמצאים באוסף הספרייה הלאומית, ובכל כתבי היד הגירסא שווה בלא שינויים, הכת"י הראשון בזמן משנת ה' כ' עוד בחיי המחבר LON BL Or. 13705, וכן מספריית המבורג משנת קס"ד o Ms. Levy 112, וספרייה הבריטית מאה ה"ו - London British Library Add. 15437, והספרייה הלאומית הרוסית Ms. The Russian State Library, Moscow, Russia, Guenzburg 770.

(יא). עורר נקודה זו הרב אריה מלכיאלי גרוזובסקי, ולכאורה מוכרח כן, אא"כ זה קטע שלא קשור כלל שמצורף, וקשה לומר כן.

(יב). מה שאוסרים לתת מלח בכלי ראשון מבואר בשו"ע שם הוא מחלוקת אם מלח הוא מקלי הבישול או מקשיי הבישול, ומעיקר הדין קי"ל שהוא קשה הבישול, ולכן מותר בכ"ה, אלא ש"א שאסור שהוא מקלי הבישול. ואם זה מקלי הבישול פשיטא שאסור, כי האדם נתן את המלח כאשר הוא עומד בפנ"ע ומתחיל בישול במלח לפני הביטול. וכל הש"ל בנוי ע"ז שקשה לבשלו ורק לאחר הביטול הוא מתבשל, משא"כ אם מחמירים שהוא מקלי הבישול.

לענין האיסור, אע"פ שלא אהני לענין מעשה שבת שלא שינה את הטעם וכד', ולכן הוא לא נאסר בהנאה. או שנפרש שנתנה על האש ממש אסורה גם בלא ביטול, משום נתנה בתחילה. וע"ז לא מהני ביטול, שהאיסור הוא הנתנה בעצמה. וצריך לפרש יותר ברור גידון זה".



## פרק שני - דעת הצ"ח בביטול במלאכת שבת

וגם בצ"ח מבואר שיש ביטול לגבי מלאכת הוצאה. בצ"ח מסכת ביצה דף לט עמוד א כתב ליישב את הרמב"ם פי"ח דשבת שכתב מוציא שלהבת פטור ולא העמיד באדי אדויי כמבואר בגמ': "ונראה דבמס' ברכות דף נ"ג ע"א ת"ר כותי שהדליק מישאל וכו' אי הכי ישראל מכותי נמי הא לא שבת וכי תימא הך אזיל וכו' אלא הא דתניא המוציא שלהבת לר"ה חייב אמאי חייב מה שעקר לא הניח וכו' אלא לעולם דאיסורא נמי איתא וכי מברך אתוספת דהיתרא מברך. ולפי"ז אני אומר דלא משכחת שיהיה חייב כי אם אליבא דר' יהודה דסובר מין במינו לא בטיל ולא נתבטל מה שעקר במה שניתוסף שודאי התוספת הוא מרובה שבכל רגע ניתוסף והולך וכיון שלא נתבטל חל שם ההנחה גם על מה שעקר, אבל לרבנן דמין במינו בטל אינו חל שם ההנחה על מה שעקר כלל ולא משכחת חיובא בשום פעם בשלהבת כו' ואל תתמה על מה שאני אומר לענין הוצאות שבת שיהיה שייך ביטול ברוב, כי לכאורה אף דמערב ברוב הרי כולו בעין ושייך בו הנחה מה שעקר. אומר אני שאין זה מן התימה וכבר מצינו כיוצא בזה שגם בחכמי התלמוד תמהו בנדה דף כ"ז ע"א דקאמר יתיב רב פפא וכו' וקאמר מ"ט דר"ש, ופירש"י נהי דנימוק מ"מ כל גופו של מת כאן וכו', ואעפ"כ המסקנא שם ע"ב אמר ר"י משום ביטול ברוב נגעו, ומביא שם הא דר"א ב"י דבהמה גסה ששפעה חררת דם דתני ר' חייא שאינו מטמא לא במגע ולא במשא ואמר ר' יוחנן משום ביטול ברוב, ועיין בתיו"ט בנדה פרק ג' משנה ד' בד"ה רש"א שהאריך בזה, ועכ"פ חזינון שאפילו לענין טומאת משא אף שהרי הוא נושא כולה אפ"ה כיון שבטילה ברוב הרי היא כאלו אינה כאן, ה"נ לענין עקירה והנחה של שבת".

הרי שגם הצ"ח ס"ל שיש ביטול ברוב לענין מלאכת שבת, והקשה שהוא כמו משא, והסיק שהוא משום שקי"ל שאין טומאת משא וה"נ בשבת. ונבאר את הדברים בהמשך". והובא בשביתת השבת פתיחה לביטול (אות כ') בשם ההר צבי (והודפס בשו"ת הר צבי ט"ל הרים - מבשל סימן א) ועיין מנחת יצחק חלק (חלק ט סימן סימן ל) שהביא מחלוקת זו.



(ג). אך הקשה על פירש זה הרב חיים בר"א שמואלביץ, שהרי השה"ל כתב שהאיסור נולד בתערובת ואם מדובר על האיסור לבשל למה מוגדר שהאיסור נולד רק אחר שהתערב, הרי היה אסור לבשל את החפץ גם לפני שהתערב. ונראה ביאור הדבר כמו שיתבאר בהמשך, שהביטול כאן אינו ביטול מראש להתיר איסור הביטול שיש בחפץ. שהרי אדרבה, אין דין על החפץ שאסור לבשלו, אלא זה דין באדם שלא יבשל, אלא הביטול שמועיל בחפץ הוא לאחר שתיעשה המלאכה, נאמר שלא נעשתה המלאכה, שהרי לא נפעל דבר, שהרי תוצאות מעשיו לא קיימות ע"י שהחפץ התבטל וכמי שאינו. ודין ביטול זה של תוצאת מעשה הביטול שלו, אכן נולד בתערובת, שרק אז נוצר מעשה הביטול.

(ד). וצינו שכאילו ההר צבי הקשה על הצ"ח מהסוגיא דבכורות של טומאת משא, וזה מוזר מאוד, שהרי בבכורות נחלקו בזה, כפי שיתבאר, והצ"ח מציין את התיו"ט, ושם זה כל המו"מ שלו אם פסקין כמ"ד בבכורות שאינו מטמא



### דעת האבני נזר שחולק ע"ז

ועיין בשו"ת אבני נזר חלק אורח חיים סימן קכט: (ו') מה שכתב בשאלה שבא לפניו במה שנוהגין ששופכין מים מבושלים שנצטננו לגמרי בתוך מים רותחין שיהי' שניהם אינם צוננים לגמרי ושוב מחממין אותם כהכרעת רמ"א דבלא נצטנן לגמרי אין בו ביטול אחר ביטול. וכתב מעלתו דודאי אין היתר בהמים שנצטננו לגמרי משום שהחמו קצת דאין היתר אלא בשעדיין חם מחמת הביטול הראשון. [אמת אמר וכן כתב בחי' ר' עקיבא [בהג' לשו"ע סוף סי' רנ"ג] וכן באגלי טל בהשמטות לס"ק י"ד דיבור המתחיל ולפ"ז]. נמצא עדיין עושה איסור במה שמבשל המים שנצטננו רק אם הם מועטין יש להתיר משום ביטול. ואף דהוי דבר שיש לו מתירין. בדרבנן נסמוך על הפוסקים אין ביטול אחר ביטול אפילו בנצטנן לגמרי. אך מסופק לפי דבריי דאין בזה ביטול<sup>ט</sup>. הנה יש בזה עוד טעם דלא שייך בזה היתר משום ביטול דדומה לטומאת משא דאין מותר משום ביטול שהרי נושא את כולו. והכא נמי מחמם את כולם ואין להקל בזה<sup>י</sup> הרי שהוא הביא את דין טומאת משא כטעם שיאסור, ואילו הצ"ח הביא מה שאינו מטמא במשא כטעם להתיר. ויתבאר בהמשך דברינו שנחלקו בזה ר' יוחנן וריש לקיש ונחלקו הראשונים איך לפסוק.



### טענת האגלי טל

והסברות שמבוארות באגלי טל שציין שם לומר שאין ביטול, הוא באופה סעיף ל"א ס"ק י"א. ודן באריכות בענין ביטול לגבי מלאכת ביטול. ומסיק שם ע"פ הר"ן נדרים פרק הנודר, שנחלקו ר"י ורבנן בגדר ביטול, שלר' יהודה דנים את החפץ עצמו, ולכן מין במינו לא בטל משא"כ מין בשאינו מינו. משא"כ לרבנן, דנים את האיסור וההיתר, ולכן היתר בהיתר לא בטל, שהוא כמו מין במינו לר"י, משא"כ היתר באיסור חשיב ב' מינים. "וע"כ ה"נ טעם התבלין הנפלט בתבשיל אף שהתבלין לא היה מבושלין וחייב עליהן משום ביטול, והתבשיל כבר הוא מבושל ואין בו עוד משום ביטול, מ"מ לא חשיב חלוקים באיסור והיתר שאין איסור יותר בתבלין מבתבשיל ושניהם אסורים לבשלם רק שהתבשיל אין בו עוד משום ביטול משום דלא משכחת ביטול, אבל אם היה משכחת בו ביטול היה אסור. ולא דמי לאיסור והיתר דזה אסור באכילה וזה מותר באכילה אבל התבשיל אסור בבישול כמו התבלין אלא דלא משכחת ביה ביטול והבן. וגם שאין איסור מלאכה חל על החפץ רק שהאדם אסור במלאכה לא שהחפץ נאסר. וכיון שאין חלוקים באיסור והיתר חשיב מין במינו דלא בטל וחשיב כאילו הוא בעין ואין צריך לטעם כעיקר וחייב... משא"כ לר"י שהביטול תלוי בחפצים שפיר יש ביטול... ולפמ"ש נסתרו דברי הצ"ח ביצה שחידש לומר דיש ביטול לענין מלאכת שבת ובמין במינו תלוי

במשא או לא ומביא סתירה ברמב"ם. והצ"ח נקט שהעיקר להלכה שגם במשא בטל ועפ"ז כתב את דבריו, ונאריך בזה בחלק ב' של מאמר זה.

טו). דהיינו הסברות המובאות בקטע הבא.

בפלוגתא דרבי יהודה ורבנן עיי'ש ולפמש"כ נהפוך הוא דאדרבה לרבנן אפי' באינו מינו לא בטיל<sup>טז</sup>.



### טעם האגלי טל איננו משום שלא שייך ביטול בשבת

אמנם, המדייק בדברי האגלי טל יראה שהוא לא כתב כלל שלא שייך ביטול במלאכת שבת, משום שהוא איסור גברא, או משום שמה שלרוב אין ביטול אינו דין אלא מציאות שהוא לא מצליח לפעול. אלא טעמו הוא על פי סברת הר"ן שהיתר בהיתר לא בטל. והוא משום שלר"י מין במינו לא בטל, ואנחנו מודים לסברתו, אלא שאזילנן בתר איסור והיתר וזה נחשב ב' מינים, משא"כ היתר בהיתר. ועי' טען האגלי טל שאף שנקבל שיש ביטול בגברא ואין ביטול אחר ביטול. מ"מ צריך שיהיה שם בחפץ שקובע שהוא איסור, ועי' זה יהיה מין בשאינו מינו. אבל כאשר אין דין בחפץ ל"ש דבר זה. וא"כ אדרבה, בעצם הטענה האגלי טל מודה לכל הפוסקים הנ"ל, אלא שהוא חידש שלר"ן לא די ביטול לענין איסור גברא, שכדי שזה יחשב מין באינו מינו צריך איזה שהיא חלות בחפץ ולא די איסור גברא. וזה חידוש יותר מהדין שמבואר שם, שכל שאין איסור כלל נחשב הוא מינו, אבל לא מפורש שדבר שיש איסור אלא שהאיסור לא חל בחפץ חשיב מינו. ויתבאר בהמשך ראיות שיש ביטול גם באיסור גברא כל שיש איסור עכשיו, וא"כ זה לכאורה נגד האבנ"ז. ועצם הדין אם פוסקים את הר"ן ואם היתר בהיתר לא בטל, יתבאר בהמשך שאינו ברור כלל, ואיך שיהיה לכאורה בלח בלח או במין בשאינו מינו לכאורה אי אפשר לפסוק כן להלכה, ויתבאר בהמשך.



### האגלי טל תברא לגזיזה בביטול בחצי שיעור לענין שלא יצטרף

והאגלי טל תברא לגזיזה, ונצטט הדברים לקמן באריכות, שכתב שאם עשה חצי שיעור ובטלו ברוב, נחשב כאילו נאבד לענין שאם עשה עוד חצי שיעור פטור. והקשה החלקת יואב מה מהני לבטל את החצי שיעור, הרי זה דין באדם שעשה מלאכה וביחס לזה הביטול לא מועיל, והאבני נזר חלק עליו מכמה טעמים, אבל כתב "אם כן בשבת נמי דכתיב לא תעשה מלאכה. צריך שיהי' עליו שם מלאכה. ובשנתבטל חצי שיעור הראשון בטל ממנו שם מלאכה ושוב אינו מצטרף עם השני". דהיינו, שאע"פ שזה דין בגברא מ"מ בעינן שהאדם יעשה מלאכה,

(טז). עיין בשו"ת אבני נזר חלק אורח חיים סימן קכט על דברים אלו "והוקשה לו מהא דפ' משילין [ביצה לח ע"א] ולבטיל מים ומלח לגבי עיסה ואיסור תחומין על שניהם. ואם הי' משכחת לה שיהי' תחום של העיסה במקום תחום של מים ומלח הי' גם העיסה אסור להוציא ולהנ"ל הרי הוא שוה באיסור והיתר ואף לרבנן לא בטל: ד) לא דמי כי אוכלא לדנא. דגבי ביטול היתר דבר המבושל כבר משום שאינו מבשלו עוד ואינו עושה פעולת ביטול. אבל בתחומין הרי הפעולה אחת. ההוצאה ממקום זה למקום זה. ולזה שבתוך תחומה מותר. ולזה שחוץ מתחומה אסור. הרי חלוקין באיסור והיתר. והוא חלוק זה מזה ככל איסור והיתר שבתורה. אך שתחומין הוא מן הדברים שאסור לזה ומותר לזה. עיין גיטין ריש המגרש [פג ע"א] גבי ארבעה זקנים: ה) ומה שכתב עוד דבתחומין גם כן האיסור על המוציא חוץ לתחום לא על החפץ. ליתא דבתחומין האיסור משום שהחפץ קנה שבתה והאיסור על החפץ. וכבר נתבאר זה במלאכת חורש ס"ק י"ב אות י"ב י"ג יעוין שם".

ולא די במצב בגופו בלבד, ולכן כל שבטל הדבר שעשה שוב ל"ש לומר שעשה מלאכה ונפקע שם העשיה שלו. ויתבאר הדברים לקמן.

אלא שהאגלי טל סבר שבכ"ז ביחס למלאכה שהוא כבר עשה שיש לו שם מסוים של מלאכת שבת, מהני לבטלו. משא"כ להתיר לפני העשיה לעשות לא מהני, שזה היתר בהיתר ומשא וכו'. אבל נראה שהשיטות הנ"ל שהתירו סברו שכשם שמהני הביטול לאחר המעשה, אותו ביטול יועיל לפני המעשה. לא משום שחל היתר על החפץ לבטלו. אלא שכל שלאחר שיבטל נאמר שהדבר שביטול בטל ולא קיים, זה טעם מראש להתיר לבטל. הרי צריך שהאדם יעשה מלאכה, וכל שלאחר שפעל לא יהיה דבר שהוא עשה ויצר במלאכה שלו, א"כ מראש אין שם מלאכה לעשיה שלו. ותבאר לקמן סברא זו מהמרדכי של יבמה שרקקה דם, שאע"פ שאין הרוק פועל מאומה, וזה רק דין מעשה יריקה של היבמה, כל שהרוק שיצא יהיה בטל, שוב נפקע שם היריקה של היבמה. דהיינו כל שהנפעל בטל, שוב אין שם עשיה בפועל. וא"כ כל שהאבנ"ז מודה שהתוצאה בטלה, ה"נ זה סיבה שמראש יהיה מותר לעשות כן. ולפי"ז לא נוגע הדבר לכל הסברות של היתר, וזה שאין ביטול אחר ביטול אינו דין אלא מציאות וכו', ויתבאר לקמן בהרחבה.



### פרק שלישי - ביטול באיסור גברא ובשבועה

יש שפשוט להם של"ש ביטול בשבועה כיון שהוא איסור גברא, וא"כ מה מהני שהחפץ התבטל, מ"מ האיסור לא נמצא בחפץ אלא באדם, וביחס האדם ל"ש ביטול, כי מ"מ האדם אוכל את הדבר. אבל מפורש בהרבה מקומות דלא כך.

רמב"ם הלכות נדרים פרק ה הלכה ט: "מי שנאסר עליו מין ממני מאכל בין בנדר בין בשבועה ונתבטל עם מינים אחרים או נתערב עמהן הרי זה מותר במינים המותרים אף על פי שיש בהן טעם המין האסור, ואם נאסר בפירות אלו ונתערבו באחרים אם יש בהן טעם דבר האסור אסורין ואם לאו מותרין". וכן סמ"ג נדרים עו ע"ב.

עיי' בחזון יחזקאל נדרים פ"ג, וכן האריך בזה בזכר דבר לגר"ד לנדו סוף סימן ז', שתמהו ששבועה איסור גברא ומ"ש ע"ז ביטול, שהרי אינו דין בחפץ שהוא אסור ומה שייך לבטלו, עיי"ש מה שניסו לדחוק". אבל בכל הפוסקים פשוט דלא כן, אלא שגם בשבועה יש ביטול, כפי שנביא דבריהם, ולא עלה ע"ד אחד מהם לומר שאין בזה ביטול. והנהנחה שאין ביטול בשבועה הוא דבר מוזר מאוד, שזו השמטה עצומה, שלא הוזכר בשום מקום שאין בזה ביטול, ובכל האיסורים יש ביטול, ואיך לא הזכירו ד"ז, ולמה אין סימן בשו"ע על ענין זה כמו שיש על דבר

(י). דהיינו אם אסר חפץ מסוים לא אסר את טעמו כלל, אבל אם אסר סוג חפץ מסוים יש איסור טעם. ועיי' מחנ"א נדרים, שיש ראשונים שפירשו שזה משום לשון הנודר, מזה שהזכיר לשון אכילה בא לאסור טעם, אבל כתב שלרמב"ם, שגם בשבועה אסור טעם ובשבועה ע"כ צ"ל שלא אוכל משום שזה איסור גברא, ע"כ הוא משום שגדרו כדבר האסור ולכן אסור טעמו. עיי"ש.

(יח). ועיי' בספר משברי ים על תערוכות (סימן א') שהאריך בענין זה, וכן בספר ספר שירת דוד ברזול סימן כ"ד אריכות עצומה בענינים אלו וכן במאמר של הרב יצחק אייזיק ראטה בקובץ גינת ורדים (שנה ה קובץ א' י"ג עמ' קפ"ג).

שבמנין ובריה וחתיכה הראויה להתכבד. וע"כ שמה שפשוט לדור האחרון, היה פשוט לכולם עד עכשיו להפך.

מצאנו שרבותינו האחרונים דנו בשאלה אם שבועה נחשבת דבר שיש לו מתירים, שאינו בטל ברוב במין במינו, או לא, שלגבי נדרים מפורש בגמ' ונפסק ברמב"ם כאן הלכה י"ב שנחשב דשיל"מ, אבל דנו שבעצם כל דבר שמחוסר מעשה לא נחשב יש לו מתירים, ורק בנדרים, כיון שמצוה להשאל לא נחשב מחוסר מעשה, משא"כ, שבועה שאין מצוה להישאל או לא. פרמ"ג פתיחה להלכות פסח ח"ב ט"ז, ובשו"ת בית יעקב סימן ק"י דן בזה, וס"ל שלא הוא דבר שיש לו מתירים כיון שצריך מעשה ואין מצוה לעשות את המעשה, וכן כתב בתשובה מאהבה חלק א' סימן ק"ב הובא כ"ז בפתחי תשובה יר"ד ק"ב ס"ק י'. ועיין יד יהודה הארוך סימן ק"י סוף ס"ק כ"ה, שכתב שמי שנשבע על ככר לא חשיב דשיל"מ, שבאיסור גברא אין דין זה, עיי"ש שהאריך.

ועיין בבני דוד על הרמב"ם נדרים ה' י"ב שהביא דבר ששמע מהמל"מ<sup>ט</sup>, שבפשוט דברי הרמב"ם בהלכה י"ב הם המשך דבריו הראשונים, שקאי בין בנדר ובין בשבועה, וא"כ מפורש שגם שבועה נחשב יש לו מתירים, ותמה ע"ז. וז"ל "נתערב יין זה שאסרו על עצמו כו' נעשה כדבר שיש לו מתירין וכו'. הנה דבר ברור הוא שזה שכתב רבינו שאסרו על עצמו היינו בין בנדר בין בשבועה כמו שכתב בתחלת דבריו בדין ט' ובהכי מיירי רבינו בכל פרק זה וקשה דבפרק הנודר מן הירק דף נ"ט אמרינן דטעמא דנדרים הוה דבר שיש לו מתירים הוי משום דמצוה להשאל עליהו משא"כ בתרומה לא הוי דבר שיש לו מתירים כיון דליכא בהו מצוה בהתרתן ורבינו ז"ל כתב בסוף הלכות שבועות דאסור לשאול התרה על השבועה אלא מדוחק וכמו שהביא המרדכי מההיא דסוף פר' המדיר איתשיל אשבועתא וא"כ איך כתב רבינו ז"ל הכא דשבועות הוו דשיל"מ וצ"ע מהרב כמוהר"י ריוזאניש ז"ל".

וכן כתב בחוות דעת ביאורים סימן קי ס"ק ו: "והנה, הר"ש מקינן הוכיח בדבר שלא ניכר האיסור לא מקרי קבוע, דא"כ יהיה אסור לכל העולם בזריעה משום נחל איתן, ע"ש. ומשמע מדבריו דקרקע בקרקע שייך ביטול, ונפקא מינה למי שאסר על עצמו קרקע ידוע מלזרוע, בנדר או בשבועה, ושכח המקום, דמותר מטעם ביטול ברוב".

וכן ברוך טעם שער ג - שער הכולל דין ג, אחרי שהביא את דין משא, שחזינן שטומאה כמאן דאיתא, כתב: "מעתה הדבר פשוט לדעתי בנשבע אדם שיאכל נבלה ואוכל הנבילה בתוך תערובות כיון דעדיין שם נבלה עלי' וטומאתה בה מקיים השבועה אך לכאורה ז"א דאם נתבטל בשיעור ביטול שלא נשאר כבא"פ גם שבועה לא יצא ואם אינו בשיעור זה יש עדיין איסור נבלה". הרי שפשוט לו ששייך ביטול בשבועה, שאע"פ שהוא אוכל לא מקיים הוא את שבועתו. ויש ראייה מגמ', שאל"כ כל נשבע לבטל את המצוה יבטל ברוב. ול"ש בזה אין מבטלים איסור לכתחילה משתי סיבות: א' מלבד דעת הרא"ה כולם סוברים שזה דין דרבנן ב' אין כונתו לרבות האיסור. כן עיין בחי' הרי"ם שבועות דף כ"א שדן בזה. ועיין בית האוצר חלק א יח ב, שדן בנשבע לאכול ככר ונתערב בב' אחרות, אם פטור לאכול לגמרי או אדרבה חייב לאכול את כולו.

(ט). בספרו מביא הרבה דברים מהמל"מ ששמע בעצמו ממנו.

וגם הגרע"א נקט בפשיטות שיש ביטול ברוב באיסור גברא, שדן בגזירה משום פירות הנושרים אם זה איסור חפצא או גברא, ונפק"מ לגבי חולה שאב"ס שהותר איסור דרבנן אבל לא איסורי אכילה, עיי"ש שהאריך בזה. והרי מפורש בכל הסוגיא בתחילת ביצה שיש על דין זה ביטול ברוב. וראיתי אצל מחברי זמננו שהקשו עליו, אבל דעתו כדעת כל הפוסקים, שיש ביטול באיסור בגברא.

הרי מלבד שהדין מפורש ברמב"ם וסמ"ג, כך נקטו בפשיטות כל הפוסקים מל"מ, פרמ"ג, חוות דעת, שו"ת בית יעקב, תשובה מאהבה, ברוך טעם, חידושי הרי"ם, יד יהודה, בית האוצר, ולא נמצא מי שיחלוק ע"ז, וא"כ הנידון בטל מעצמו. ואדרבה מוכח שיש ביטול גם באיסור גברא, אע"פ שלא חל הדין בחפץ. ויש לדון איך זה יתיישב עם הר"ן, כטענת האגלי טל. ולכאורה מוכרח בסברת הר"ן שהדבר לא תלוי בהגדרת האיסור אם בחפץ או באדם, אלא רק כל שאין שום נפק"מ ודין במה שזה אסור וזה מותר אין ביטול. אבל כל שנוגע למעשה שזה אסור וזה מותר, אע"פ שאינו חלות בחפץ, חשיב ב' מינים לר"ן. והארכנו בענין זה בחלק ב' של מאמר זה, וכן הארכנו שם שבודאי לא נפסקה להלכה הגדרה זו של היתר בהיתר לא בטיל, וכפי שיתבאר, ולפי"ז נסתרו דברי האגלי טל שצריך חלות בחפץ, ופשוט.



## פרק רביעי - סברא שביחס לעשיה לא מהני ביטול בחפץ

איתא בבכורות דף כא ע"ב "מתני' רבי אליעזר בן יעקב אומר בהמה גסה ששפעה חררת דם הרי זו תקבר ופטורה מן הבכורה. גמ' תני רבי חייא אינה מטמאה לא במגע ולא במשא ומאחר דאינה מטמאה לא במגע ולא במשא אמאי תקבר כדי לפרסמה שנפטרה מן הבכורה למימרא דולד מעליא הוא ואמאי אין מטמא לא במגע ולא במשא אמר רבי יוחנן משום ביטול ברוב נגעו בה". הרי מבואר שאע"פ שהולד בטל ואינו מטמא לא במגע ולא במשא, מ"מ האם נפטרת מבכורה. והקשו האחרונים למה הביטול לא יפקיע ג"כ דבר זה, שהרי כל שאין ולד ע"כ לא ילדה מאומה.

ובחלקת יואב"י וקהילת יעקב בכורות סימן כ' הוכיחו מכאן שאע"פ שכאשר אנו דנים על הולד אם הוא קיים או לא יש ביטול ברוב, וכמי שאינו, כאשר אנו דנים על האמא אם היא ילדה, נחשב הדבר שהיא ילדה, שביטול בחפץ לא מהני להפקיע עשיה של האדם. אע"פ שהעשיה צריכה לחפץ, כל שזה שם באדם לא נפקע שם העשיה שלו. ועפ"י זה החלקת יואב כתב של"ש ביטול במעשה שבת, שזה שם באדם ולא בחפץ. וחולק הוא על הסברא של האבנ"ז, שמהני ביטול בחצי שיעור שלא יכול להצטרף לשיעור חיוב.

אבל האבנ"ז נזר שם, וכן בספר אהל משה לרא"מ הורוויץ חלק ב' סימן ק"ו ונדפס גם במלבושי יו"ט ח"ב פלפולים ס"ד<sup>22</sup>, ובחדרי דעה סימן ש"ה סעיף כ"ד, דחו סברא זה, שהרי

(כ). ובהמשך הגמ' יש שיטה שניה, שמתמא במשא. ונכתוב מזה בהמשך בעו"ה

(א). הובא באבנ"ז נזר, כפי שיתבאר.

(ב). הובא במנחת אברהם בכורות כאן, ובפי כהן על נדה עמ' כ"ו.

מבואר בנדה דף כ"ז על טומאת לידה של אשה שילדה חררת דם, שהביטול ברוב מהני להפקיע דין טומאת לידה מהאשה, ורק משום שיש פסוק היא טמאה לידה. הרי שגם ביחס לאדם מהני ביטול, שטומאת לידה ג"כ אינו פעולה של הולד אלא דין באשה. ולישב את הגמ' בבכורות כתב ר' אלעזר משה כתב שילפינן מאדם<sup>22</sup>, ובחדרי דעה כתב שבכור אי"צ כלל ולד אלא רק שם בהמה, שהשני אינו פטר רחם.

ובאבני נזר הרחיב את הדברים, וז"ל שם על הראיה מנדה כ"ז שע"י ביטול ברוב אינה טמאה לידה: "ד'. ואין לומר משום דכתיב וילדה זכר ואם נקבה תלד. בעינן שיהא עליו שם זכר או שם נקבה. וכמו ביבמה אם הי' כתיב וירקה רוק. ליתא דהאי זכר ונקבה הוא להורות שיעור טומאת זכר ושיעור טומאת נקבה, ולא מוכח דצריך שיהי' עליו שם זכר. ואם יאמר דמכל מקום כיון דכתיב זכר צריך שיהי' עליו שם זה. ואם בטל אין כאן טומאה, אם כן בשבת נמי דכתיב לא תעשה מלאכה. צריך שיהי' עליו שם מלאכה. ובשנתבטל חצי שיעור הראשון בטל ממנו שם מלאכה ושוב אינו מצטרף עם השני. והא דנפטרה מן הבכורה צריך לחלק, דוקא נגד הולד שתלד אחר כך לא שייך ביטול, אבל כשדנין על הלידה אם תטמא את אמה, כיון שבטל ברוב אי אפשר שתטמא אמה. או יאמר כיון דכתיב זכר ונקבה. אם כן הכא נמי כתיב מכל מקום מלאכה. מכל מקום דבריי מיושבים". הרי שאף אם נאמר חילוקים, שאדם צריך יותר שם ולד לטומאת לידה, מאשר לפטור את הבהמה מבכורה, שזה רק שם באמא שהשני אינו פטר רחם, מ"מ ודאי שלגבי שבת צריך חפצא של מלאכה כדי שנאמר שהאדם עשה מלאכה, ולכן כל שהמלאכה בטלה ל"ש לומר שיש עשיה של אדם. ויתבאר לקמן עוד הוכחות לזה ששבת אינו שם באדם, אלא צריך חפצא של מלאכה. והאבנ"ז מ"מ סבר שזה מהני רק לאחר העשיה לבטל, ולא לפני. ולכאורה מסברא מובן, שכל שמועיל לאחר המלאכה שוב אין זו עשיה ומותר לעשות לכתחילה, כמשנ"ת.

ומ"מ, האחרונים הנ"ל מודים שבמרדכי שס"ל שיבמה שרקקה דם, כל שהרוק בטל ל"ח וירקה, סותר ליסוד שאין ביטול ביחס לעשיית האדם, וא"כ איך שיהיה אי אפשר לקבל יסוד זה כפי שיתבאר.



### קושית המרדכי על ריקת דם, שמוכח שגם כלפי עשיה שייך ביטול.

איתא ביבמות דף ק"ה ע"א "לוי נפק לקרייתא בעו מניה כו' יבמה שרקקה דם מהו כו' ומי כתיב וירקה רוק" ובהמשך הגמ' "שלחו ליה לאבוה דשמואל יבמה שרקקה דם תחלוץ לפי שאי אפשר לדם בלא צחצוח רוק"

והקשה המרדכי חולין סימן תשל"ז "וכה"ג אמרינן פרק מצות חליצה יבמה שרקקה דם חליצתה כשרה לפי שא"א בלא צחצוחי רוק ותימה הא דתניא בזבחים פרק תערוכות רבי יהודה

(כג). עיין מנחת אברהם, שהקשה ע"ז שא"כ כאשר הגמ' בנדה לא ידעה את הדרשה והקשו על ר"י שיהיה ראיה ממשנה בבכורות, ומשנ"ה דחה דבריו. ולדעתי אין בזה כדי דחיה, שהרי למסקנה הכל אתי שפיר, וא"כ השאלה היא רק בשלב מסוים של המשא ומתן איך יפרשו משנה במסכת אחרת, וזה לא קשה שהרי אמרינן לטעמין גם באותו משנה, כ"ש מיכולת להביא ראיה ממסכת אחרת, כאשר למסקנה הדבר מתיישב.

אומר בשם ר"ג אין דם מבטל דם ואין רוק מבטל רוק אבל משמע לכ"ע דדם מבטל רוק א"כ הכא נמי נימא הכי וי"ל בב"ק וביבמות איירי כגון שהוא בעין וניכר המתבטל וכל דבר שהוא בעין וניכר לא בטיל אי נמי ליכא למימר ביטול ברוב אלא בדבר שהיה ניכר בפני עצמו תחלה ואחר כך נתערב אבל בדבר שתחלת ביאתו לעולם מעורב כגון בב"ק וביבמות ליכא למימר דבטילי".

ודבריו צוטטו עשרות רבות של פעמים ע"י גדולי האחרונים, מל"מ שער המלך פליתי נודע ביהודה רע"א חת"ם בית מאיר מהרי"ט אלגאזי ועוד רבים שנלאה למונעם, ונו"נ בתירוץו ואם קיי"ל הכי", ולא דחו את קושייתו מעיקרא בכך שליכא ביטול במעשה אדם או במציאות של רוק. וכקושיית המרדכי הקשה גם הראב"ה סימן תתק"ו, ותירץ שכונת הגמ' שגם דם שיוצא ע"י יריקה נחשב יריקה, וכע"ז שיטת הראב"ד והרא"ש. וכן הקשה האו"ז חליצה סימן תרע"א, שכיון שהדם והרוק נוצרו ביחד היינו ריביתה, עיי"ש.

אלא שמצאתי לרי"ד בתוספותיו ופסקיו שם ביבמות, שיישב את הקושיה כסברת החלקת יואב וקה"י הנ"ל "ואי קשיא אף על פי שאי אפשר לדם בלא ציחצווי רוק ניבטיל האי רוק ברובא דם. יש לומר אין לומר כאן ליבטל ברובא שהרי קים לן שרוק יצא מפי היבמה ונפטרה בו, מה יעשה לי אם נתערב בדבר אחר", בודאי לטמא אחרים יש לומר שבטל ברוב ולא יטמא אחרים, אי נמי גם לטמא אחרים יש לומר דמטמא, כגון זב שרקק דם בטהור טמא שכיון שיש בו ציחצווי רוק הרי נשאו ואינו בטל ברוב, דכל מידי דמטמא בכל שהו אין לומר בו דבר שצריך שיעור ונתערב בדבר אחר, שם יש לומר דבטל ברוב ואינו יכול ללקט בו שיעורו שיצטרף".

וא"כ השיטה הרווחת בין בראשונים ובכל עשרות גדולי האחרונים היא שיש ביטול גם במעשה אדם וגם בחפץ בלא דינים, כל שמ"מ צריך שהחפץ יהיה קיים בכדי שיוגדר שהאדם עשה עשה זה, מהני ביטול. ואע"פ שאי"צ צורך לחפץ בפנ"ע ואינו פועל שום דין. והרי"ד כתב דלא כן, וכן כתבו החלקת יואב והקה"י. ושיטתם היא יחידאית. מ"מ, פשוט שגם לשיטתם מלאכת שבת אינה דומה כלל לענין זה, שהרי אין היא פועלה בגברא בעלמא והמלאכה היא רק שם שע"י יוגדר האדם כ"עושה מלאכה", אלא בשבת יש דין בחפצא של המלאכה, וזה האיסור, שהאדם עשה חפצא זה. כך פשוט מסברא וכך הוכחנו מהראשונים בסוגיא כל שתיעבת. וא"כ במלאכת שבת מסתבר שגם לשיטת הרי"ד מהני ביטול לומר שאין חפץ של מלאכה, וממילא בנידון דידן אי אפשר לומר שהאדם עבר על איסור ביטול.



כד). והא דתנן פרק המפלת שליא בבית טמא ור"ש מטהר ומסיק טעמא דר"ש משום ביטול ברוב שנימוק ונימוח הוולד ונתבטל ברוב וי"ל דהתם נמי הולד היה ניכר מתחלה ואח"כ נימוח ועל כן מתבטל. מרדכי ישן.

כה). דף על דף: "ועיין מה שהאריך בדברי המרדכי אלו במהרי"ט אלגאזי (בכורות פ"ג אות ל') שעה"מ (פ"ב מהל' יום טוב ה"כ), בית מאיר (אה"ע סי' קס"ט ס"מ), חוות דעת יו"ד (ק"ו ס"ק ג'), מנחת חינוך (מצוה ג' אות א'), אבני נזר יו"ד (סי' רכ"ה) חלקת יואב (או"ח ל"ב אות ו').

כו). אין כונתו לומר שזה משום משא, שזה דרבנן כפי שיתבאר וכפי שכבר כתב המל"מ פ"א דמשכב הלי"ד, אלא משום שהיבמה רקקה מ"מ, אף שהחפץ של הרוק התבטל, וצ"ע.

כז). וכע"ז ברשב"א תוה"ב בית ד שער א', שחמץ בפסח כיון שאין לו שיעור לא בטל ברוב שהיה כקבוע, עיי"ש היטב.

## פרק חמישי - גדר מלאכת שבת אינו שביתת גופו בעלמא אלא יצירת מלאכה

עיינן בחולין דף קט"ו שהגמ' דנה בדין כל שתיעבתי לך, שכל דבר שנוצר ע"י איסור יהיה אסור בהנאה, עיי"ש אריכות גדולה בהרבה מקרים. והגמ' שואלת א"כ מעשה שבת יאסר משום כל שתיעבתי ולא רק משום קנס, ותרצו דרשה כי קודש היא לכם היא קודם ואין מעשה קודש. והקשו מחוסם פרה ודש כו'. וכתב רש"י במסקנת הסוגיא: "הני לא כ"ש - אבל בבשר בחלב לא אמרינן האי ק"ו דהא כתיב לא תאכל כל שתיעבתי לך ומסתברא דאיסורא דקרא עליה קאמר דהא אכיל תועבה גופה אבל האי לא אכיל החרישה עצמה אלא הבא ממנה והחוסם והדש נמי לאו חסימה גופה קאכיל אלא מעשה הבא על ידה וילפינן משבת דאין הבא מכחה קדש".

הרי לרש"י למסקנת הסוגיא כל שתיעבתי הוא רק כאשר האדם אוכל את האיסור בעצמו, ולא דבר שנוצר ע"י מעשה איסור. וברש"י נראה שסוג דברים כאלה ילפינן משבת שלא נאסרים. וכתבו ע"ז התוספות "וקשה דלמה לא יחשב ביטול של שבת תועבה גופה כמו ביטול של בשר בחלב ונראה דהיינו טעמא משום דבבשר בחלב הביטול ניכר אבל מעשה שבת אין ניכר שנעשה בשבת ואותו ואת בנו ושילוח הקן דפריך ליה מינייהו צ"ל דניכר בהם האיסור יותר ממה שניכר בחורש בשור וחמור וחוסם פי פרה ודש בה". ובתוספות הרא"ש "ובדוחק יש לחלק למה לא יחשב ביטול שבת תועבה גופיה כמו ביטול של בשר בחלב, ונראה דהיינו טעמא דבשר בחלב האיסור ניכר אבל מעשה שבת אין ניכר שנעשה בשבת, ואותו ואת בנו ושילוח הקן דפריך מינייהו ניכר בהם האיסור יותר ממה שניכר בחורש בשור וחמור וחוסם פי פרה ודש בה". והריטב"א הביא דברים אלו ולא קיבל את הישוב של התוס', ומשו"ה דחה הוא פירוש זה של רש"י. הרי שכל ראשונים אלו ס"ל שאם אוסרים בשר בחלב משום שהוא האיסור בעצמו, ע"כ שמעשה שבת הוא ג"כ בגדר זה שמה שנוצר ע"י המלאכה הוא האיסור בעצמו.

ובחתם סופר כתב "והרי שבת וכו' לכאורה צ"ע דהא פירש"י דבב"ח הוה תועבה משום דאפי' בשלה גוי או קטן שלא נעבדה בה עבירה מ"מ הבשול מתועב. וכן טפת חלב שנפלה על החתיכה מאלי' מ"מ אסורה מן התורה וא"כ בשבת דמן התורה מותרים כל המלאכות ע"י גוי וכן משלשלים הפסח לתוך התנור עם חשיכה והיא ניצלי' מאלי' בשבת ובירושלמי פ"ק דשבת יליף ל"י מקרא ששת ימים תעשה מלאכתך וביום השביעי פי' שאפי' בשביעי יעשה מלאכתך ע"י מלאכת ששת ימים. כגון פותקים מים לגנה עם חשכה והיא מתמלאת והולכת כל השבת כלו ע"ש וא"כ אינינו תועבה ואפי' ישראל שעשה מלאכה בשבת אינו אלא נעשה בה עבירה אבל אינינו תועבה וא"כ מאי פריך ש"ס. ונלע"ד דשבת אין התיעוב המלאכה עצמה אלא עיקר הקפידא שינוח הישראל וכל שאין לו מנוח אפי' יהי' באונס ומשכחת ל' בשביתת בהמתו אם הבהמה עושה מלאכתו שלא לרצונו מ"מ ה"ל תועבה אבל כל שהוא ובהמתו נחים ושובתים אין במלאכה הנעשית שום קפידא וערשב"א פראד"מ ש"כ החלוק בין שבת לשארי איסורים כגון בכלאים אם לובש שלא יהנה ממנו ואינו מתכוון בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים מיקרי אין מתכוון. ובשבת אפי' מדליק נר ביום הוה מתכוון כי אין הקפידא על ההנאה והמלאכה אלא על השביתה ומה"ט כ' דלא שייך בשבת שלוחו כמותו אפי' למ"ד יש שליחות



לגוי להחמיר מ"מ הרי גופו של ישראל שובת ונח. נמצא התועבה היא מה שגופו של ישראל או בהמות אינם נחים. והיוצא ממנו היינו הדבר המבושל הוה יוצא מן התועבה והוה ס"ד דהמקשן דגם היוצא מן התועבה נאסר מלא תאכל כל תועבה לכן פריך משבת ומשני גלי קרא היא קודש ואין מעשי' קודש לגלוי' לן בעלמא נהי התועבה עצמה אסורה היינו בב"ח וכן כלאים אי לאו דגלי קרא בכלאים. אבל היוצא מן התועבה כגון היוצא מחורש בשור וחמור והיוצא מדישת פרה חסימה הוה היוצא מהתועבה מותר מ"ו ממעשי שבת ומהתימא על התוס' מ"ש בסוף ד"ה חורש וכו' לחלק בב"ח הביטול ניכר וכו' ולפי מה שכתבתי אין צורך והדברים פשוטים".

אבל נראה בדעת התוס' והרא"ש והריטב"א, שמעשה שבת אינו שביתת גופו בעלמא, אלא דין שהוא לא ייצר מלאכה. ויסוד הדבר הוא המלאכה שנוצרת ע"י מעשיו. ואה"נ שאין בעיה בעצם המציאות של יצירת מלאכה, אלא יש בעיה שאדם בר חיובא לא ייצר מלאכה, אך אי"ז איסור גברא בלבד שלא שבת והדבר הנוצר הוא היכי תימצא בעלמא שלא ישבות, אלא זה הוא החפצא של האיסור - מה שנוצר מלאכה בשבת.

וא"כ יתכן שזה תשובה על האגלי טל כפי שביארנו, שאף שהיתר בהיתר לא בטיל, מ"מ כיון שצריך שהיה חפץ שמוגדר שזו המלאכה שהאדם עשה, וע"י ביטול לאחר המעשה הרי מעולם לא נוצר חפץ כזה, וכיון שמדובר על אחר עשית המלאכה, זה כבר איסור והיתר שזה מלאכה וזה אינה מלאכה. וכפי שדעת האבני נזר בעצמו לגבי ח"ש שבטל והאדם פטור משו"ה. וכך מוכרח מהדין ביטול ברוק פי שביארנו. וכך מוכח שגם שינוי מציאות שמשנה דינים נחשב איסור והיתר, כמו משקה שמקבל טומאה, כמבואר בבכורות, עיין מנחת אברהם שם שהאריך בזה. ובוה מישוב ג"כ הטענה של הרב רובין שאין ביטול אחר ביטול הוא מציאות ולא דין, מ"מ צריך שיהיה חפץ שנעשה מלאכה, זה שם בחפץ, וע"ז יש ביטול, ושוב אי אפשר להגדיר שהאדם עשה מלאכה ומותר.

רק עדיין צריך עיון גדר הביטול<sup>כח</sup>, שאי אפשר לומר שכל החפץ מקבל שם לא מבושל, שאדרבה רוב החפץ מבושל כבר קודם. ולומר שחל על כל החפץ שם שלא התבשל עכשיו אלא קודם, לכאורה ע"ז ודאי ל"ש ביטול, שהוא הגדרת פעולה ולא הגדרת מצב החפץ. וצ"ל שאה"נ הביטול ברוב הוא שכל החפץ מבושל, וכיון שלפני שהוא התבשל כבר היה מוגדר כמבושל, לא התחדש כאן ביטול חדש. דהיינו, אין ההגדרה שחל דין ביטול ישן ומתבטל דין ביטול חדש, אלא ההגדרה היא שע"י הביטול לא נמצא שום דבר שהתבשל, כי הכל היה כבר מבושל קודם<sup>כט</sup>. וא"כ אין כאן מעשה מלאכה בשבת.



כח). והקשה כן הרב חיים בר"א שמואלביץ.

כט). וצ"ע במקרה של אדם שמניח דבר ע"ג האש ומבשל רק מקצתו, והרוב נשאר לא מבושל, האם יועיל ביטול ברוב לומר שהוא לא בישל. ולכאורה בסוגיא של עירוי ככ"ר בתוס', שהקשה שאדמיקר בלע, גם התירוש שאמרו שמיד מתערב רק שלכן לא מספיק להתבשל, לא שלכן יש ביטול ברוב על החלק שהתבשל. ולכאורה מוכח שרוב אינו מבושל אינו מפיק מלאכת ביטול על מיעוט שהתבשל, וא"כ מ"ש שרוב מבושל מפיק שם ביטול חדש על המיעוט שבו. אבל בעירוי יש לדחות, שאדמיקר בלע הוא ביטול מיד בזמן המגע, ואז הקליפה עומדת בפנ"ע, ומתערב מיד אחר שגמר להתבשל שהוא רגע כמימרא, ואין אין ראייה משם.

הרב דוד אריה הילדסהיים

אשדוד

## תשובה לדברי הרב אהרן גבאי בעניין 'האם בירכו על נר של יו"ט באיטליה'

בירחון האוצר גליון מ"א נדפסו חילופי מכתבים ביני לבין החכם הכולל המבקר החוקר והסוקר, הרב אהרן גבאי נר"ו. והנני עתה באתי להתבונן בדבריו הנעימים באר היטב, וזה החלי בעזר צורי וגואלי:

מה שכתב הרב גבאי: "לא מסתבר כלל לומר שבתקופת הגאונים הם לא בירכו על נר שבת, ורק אחר כך שינו מנהגם, שהרי השינויים בראשית תקופת הגאונים נעשו מחמת פסקי גאוני בבל, וכל גאוני בבל הסכימו לברכת נר שבת, ואין שום סיבה שיתבטל מנהג זה באיטליה".

ראשית תמיהני, הלא הרב גבאי עצמו כתב במאמרו הנפלא בירחון האוצר גליון כ"ז (בעמ' רל"א הערה כ"א) שבסידור רס"ג (במהדורה המדויקת שהוא מכין) כתב "ורובנו מברכים עליו להדליק נר שבת", הרי שגם בבבל לא היה הדבר מוסכם, ולדעת רס"ג אין בזה חיוב.

ושנית תמיהני, שודאי לא נעלם מבקי כמוך שמנהגי הברכות של בני איטליה הקדמונים היו שונים מאוד מדעת גאוני בבל, כמו הברכות "מעורר ישינים" "מקיץ רדומים" "משיח אלמים" ו"שעשיתני מל ולא ערל"? ומה שבירכו בכל בוקר אשר בחר בנביאים טובים וגו' וקראו כמה פסוקים מספר יהושע, ובירכו "אשר בחר בכתבי הקודש" וקראו שתי פסוקים ראשונים של תהילים. גם ידוע כמה התנגדו כל גאוני בבל לאמירת כל נדרי, אך באיטליה הקדומה לא זו בלבד שאמרו זאת (כלשון הקודש) אלא גם בירכו לפני כן בשם ומלכות "ברוך אתה ה' אמ"ה אקב"ו על מצות התר נדר ושבועה", ועוד כהנה וכהנה הרבה דוגמאות, וא"כ איך אפשר לומר שהם שינו את מנהגיהם מחמת פסקי גאוני בבל.

כמו כן ידוע מה שכתב הראב"ד הראשון בסדר הקבלה שבעקבות מעשה ארבעת השבויים חדלו בני ארצות ישמעאל מלשלוח את שאלותיהם לבבל, וזהו משום שארבעת הגאונים האיטלקים הללו סמכו על חכמתם ולא נודקו לגאוני בבל. וכן נמצאה בגניזה אגרת רב האי גאון לרב יעקב ב"ר ניסים מקירואן: "ונשמע אצלינו כי יש במקומכם איש גדול בחכמה הר של תורה בקי בחדרי הלכה מר רב חושיאל בן מר רב אלחנן... ותמהני איך לא שלח מדבריו אל שער הישיבה למען ישתתף בדקדוקיה כאשר עשו הראשונים". באותה אגרת ביקש ממנו רב האי גם שישלח אל רב חנוך להשיב לאגרות ששלח אליו אביו רב שריא (מובא בספר אוצר הגדולים).

א). כמו שהביא בספר מועדים לשמחה' הלכות יום כיפור סי' ט' מכמה מחזורים איטליאנים קדמונים, וגם השבה"ל והתניא הזכירו ברכה זו ותמהו עליה.

ב). בעבר חשבו בטעות שהשבויים היו מבבל, אך כיום ברור לכל שהיו מדרום איטליה, וכמו שהוכיח בדורות הראשונים ח"ו פ"ל, וכן מכנים הראשונים את הר"ח "רבינו חננאל איש רומי", וכן עולה בבירור מאגרת של ר' חושיאל לר' שמריה שנמצאה בגניזה.

## תשובה לדברי הרב אהרן גבאי בעניין 'האם בירכו על נר של יו"ט באיטליה' קא

וכן בכל תשובות גאוני בבל שבידינו לא מצאנו שום שאלה מרב משה ורב חנוך וכן מר' שמואל הנגיד שהיה תלמידו של רב חנוך. ומאידך, מצאנו אגרות ארוכות ששלח רב שמואל הנגיד אל רבינו חושיאל ובנו הר"ח והפליג שם מאוד בשבחם.

ומלבד זה מצאנו להדיא שארבעת השבויים היו ברי פלוגתא גדולים של גאוני בבל, שבכמה מקומות בספר העיתים (בסימנים כ"ז ק"מ קמ"א ק"נ, ועוד) כתב בשם רב שמואל הנגיד שכתב "ולי אית מרבנן דאמרי" וחולק בהם על הוראות גאוני בבל, וכנראה ה"אית מרבנן" הוא רבו ר' חנוך. ובתשובת ר' חנוך בשו"ת הלכות פסוקות מן הגאונים סי' קי"ז כתב לומר כל נדרי, נגד שיטת גאוני בבל. ובשו"ת הרמב"ם פריימן סי' מ"א כתב בשם ר' חנוך שאפשר לברך על קריאה בספר תורה פסול ודלא ככל הגאונים, ע"ש. וכן בשו"ת הרשב"א ח"ז סי' תקל"ו ובארחות חיים הלכות מילה כתבו בשם ר' חנוך שלא לברך על כוס מילה ביום הכיפורים, והוא דלא כמנהג בבל שנזכר בתשובת רב האי בתשובה"ג קהלת שלמה סי' ח' לברך ולשמור הכוס עד שיצא יום כיפור ולשתות. וכן רב שמואל הנגיד חיבר בחיי רב האי גאון ספר רבו השגות רבות על דברי גאוני בבל, וגם על רב האי עצמו.

ובהרבה מקומות בפירוש הר"ח מביא את פירוש הגאונים, ואח"כ כותב שהוא קיבל פירוש אחר (חלקם הובא בדורות הראשונים ח"ו פל"ו), וברור שאת הפירושים הללו החולקים על גאוני בבל קיבל הר"ח מאביו רבינו חושיאל.

הרי לנו שחכמי איטליה בסוף תקופת הגאונים לא היו כפופים כלל למרותם של גאוני בבל, ובודאי כך נהגו בני איטליה גם בדורות שלפניהם. וגם ידוע שרוב תשובות הגאונים שבידינו הם מה ששלחו לצפון"א או ספרד, אך בני ארצות אדום כמעט לא שלחו שאלות לבבל, אלא פסקו בכל ענין כפי דעתם והבנתם בסוגיות הש"ס, מעין דרכם של רבותינו הראשונים חכמי אשכנז וצרפת. ולכן אין כל מניעה לומר שחלקו על גאוני בבל בענין הברכה על הדלקת הנר, וכמו שחכמי פרובאנס לא נהגו לברך על הדלקת הנר (כמו שכתבת) ולא חששו לדעתם של גאוני בבל בענין זה.

ומה שכתבת בפשיטות שהשינויים נעשו 'בראשית תקופת הגאונים', לפי מיעוט ידיעתי אין לנו מידע ברור מתי קיבלו בני איטליה את מרות התלמוד הבבלי, ואולי כוונתך היתה לכתוב 'באחרית תקופת הגאונים'?



### תשובת הרב אהרן גבאי

לכבוד רבי דוד אריה הילדסהיים, אגרתו המעולפת ספירים והעמוסה בידיעות נכבדות ויקרות [שפוצלה כעת בהדפסה בירחון לנושאים שונים], הגעתי לפני כשלושה שבועות, ועיינתי בדברייך הנפלאים היטב, וחלק מן הנושאים לא ידעתי עד כה, וישר כוחך על כל שהחכמתני. ובטרם השבתי תשובתי הוצרכתי לעיין במאות ספרים ומקורות, הנוגעים למה שכתבת, ומתוך כך התמהמה תשובתי, ועמך הסליחה.

כל ההשגות עליו נובעות מחמת טעות של מילה אחת שנפלה בלשוני, שאני כתבתי בתגובתי: "ועוד, שאם נניח שאתה צודק בהשערה זו, אז לא מסתבר כלל לומר שבתקופת הגאונים הם לא בירכו על נר שבת, ורק אחר כך שינו מנהגם, שהרי השינויים בראשית תקופת הגאונים נעשו מחמת פסקי גאוני בבל, וכל גאוני בבל הסכימו לברכת נר שבת, ואין שום סיבה שיתבטל מנהג זה באיטליה". ובחפזי פלט קולמוסי "לא בירכו" אבל כוונתי היתה לכתוב "הם בירכו".

ומעתה כוונתי פשוטה לפניה, שאי אפשר לתפוס החבל משני הקצוות, מחד לומר שבתחילת תקופת הראשונים לא בירכו על נר שבת באיטליה (כמו שכתב הרב הילדסהיים לשער מתוך העדר איזכור ברכה זו בסדר חיבור ברכות ושכל טוב), ומאידך לנקוט שבתקופת הגאונים בירכו באיטליה על נר שבת (וזאת על סמך השערת החוקרים שספר ירושלמי נתחבר באיטליה בתקופת הגאונים). ותלית סיבת השינוי הזה שבתחילה נהגו באיטליה כמנהג א"י לברך על נר שבת, ואחר כך כשקיבלו עליהם חלק ממנהגי בבל חדלו מלברך, בהתאם למנהג של מקצת קהילות בבל שלא לברך על נר שבת, שהוזכר גם בסידור רס"ג.

ועל זה השבתי שהסבר זה אינו מניח כלל את הדעת, שהרי כל גאוני בבל בספריהם הסכימו והזכירו את המנהג לברך על נר שבת, ולא מיחו במנהג זה כלל, ורק רס"ג טרח לציין שיש שאין נוהגים כן, ודייקתי לנכון מלשונו שלדעתו זו ברכת רשות. אולם, מ"מ לא קיימת כלל התנגדות בגאוני בבל על ברכה זו, ואם כן על מה ולמה החליטו לבטל בני איטליה את מנהגם, הרי לדעתך מתחילה הם ברכו כמנהג א"י, ולמה עזבו מנהגם בסוף או באמצע תחילת הגאונים, וחדלו לברך, וכי הם לא ראו דברי השאילתות ורב עמרם גאון ורב נטרוני שמסכימים למנהג זה. ולכן בהכרח צריך לנקוט אחד משתיים: או שבאיטליה מאז ומקדם ברכו ברכת נר שבת (וכפי שנראה מתוך הממצאים הוודאים שבידנו, ובהתעלמות מכמה השערות או דיוקים שהביא כ"ר), או שבתקופה הקדומה הם לא בירכו ואחר כך באמצע תקופת הראשונים חדרה לשם ברכה זו בהשפעת ספרי גאוני בבל (לפי הדיוקים שהבאת מכמה מקורות), אבל לומר שמתחילה אכן ברכו, ומ"מ שוב ביטלו את הברכה בגלל גאוני בבל, הוא דבר שאין לו שחר.



## תשובת הרב דוד אריה הילדסהיים

כוונתי היתה שאם נרצה דוקא לומר שחכמי איטליה לא חלקו על גאוני בבל, נוכל לשער שקיבלו את מנהגם מגאון בבלי שסבר שאין לברך על נר של שבת (עי' הערה), שהרי גם בזמן רס"ג לא היה הדבר מוסכם.

באמת עיקר סמיכותי היתה על מה שהארכתי להוכיח שחכמי איטליה לא ראו את עצמם כתלמידיהם של גאוני בבל, וממילא לא מעלה ולא מוריד כלל מה מצאנו בענין זה אצל גאוני בבל, אך לרווחא דמילתא כתבתי שאפשר שקיבלו כן מחכם בבלי.

ואכן, מצאנו בדברי הראשונים מסורת על שני חכמים מבבל שהרביצו תורה באיטליה:

האחד הוא ר' אהרן בן שמואל הנשיא מבבל (המכונה אבו אהרן) 'אבי כל הסודות', ששהה כשלש שנים בצפון איטליה ובדרומה כפי המסופר בפ' התפילה לרוקח לפני ישתבח ובמגילת

## תשובה לדברי הרב אהרן גבאי בעניין 'האם בירכו על נר של יו"ט באיטליה' קג

אחימעץ, ואמנם הרוקח הזכיר רק שלימד את תורת הסוד, אך במגילת ר' אחימעץ משמע שלימד שם גם הלכות ודינים, ומבואר שם שהיה זה בשנת ד"א תרכ"ח - זמנם של רב נטרונאי ורב עמרם.

והשני הוא הגאון רב קשישא, כמו שכתוב ב'תשובת חכמי פוליה' שהובאה בספר בדי הארון לר' שם טוב בר אברהם גאון תלמיד הרשב"א שער ד' פ"ג ובספר האמונות לר' שם טוב בן שם טוב שער ד' פי"ד: "וגאון גדול רב קשישא שמו זקן נכבד מזרע הקדמונים גאוני הישיבה הרביץ תורה בפוליא ושם נפטר, מסר מסורת זו החכמה בספר קטן שקבץ בדרך קצרה וכתבו לכבוד תלמידו החסיד רבינו יהודה הקדוש ז"ל שבא מקורביל ללמוד לפניו ששה סדרי משנה ופלפולי הגמרא כאשר קבלם הזקן הגאון ז"ל בישיבת מחסיא". ולא נודע זמנו של רב קשישא, אך מסתבר שהיה זה בימי תפארתה של ישיבת סורא. וידוע מה שכתב רב שרירא שלפני זמנו של רס"ג נדלדלה ישיבת סורא ולא מצאו את מי למנות לגאון ולכן לקחו את רס"ג אף שלא היה מבבל, ולפ"ז נראה שרב קשישא הזה היה הרבה שנים לפני רס"ג.

הרי לנו שהיו לפחות שני חכמים גדולים מבבל שהשפיעו מאוד על חכמי איטליה באמצע תקופת הגאונים, (ואולי היו עוד כאלו), ואפשר שהגאונים הללו לימדו אותם שאין לברך על נר של שבת, שלא כדעת רב נטרונאי ורב עמרם.

ומה שכתבת שהשאלות מסכים למנהג זה, בשאלות שלפנינו לא הזכיר את הברכה על נר שבת, רק הראשונים כתבו כך בשמו, ויתכן שכוונתם להוספה המופיעה בשאלות מהדור מירסקי פ' בהעלותך שהיא בשם רב נטרונאי, וכן הבה"ג לא הזכיר ברכה זו, רק ר"ת ביאר כך בדעתו.



ג. הרב גבאי: אבל בכל אריכות דברייך לא ענית על עיקר טענתי שעד כה לא מצאנו שום גאון שכותב שלא ראוי לברך על נר שבת וגם אין שום ראשון שהתנגד לזה, אלא רבינו משולם וסיעתו, ועיקר חיילם מכח המנהג שלא בירכו בצרפת ופרובנס על נר שבת, ועדיין לא שמענו על ראשון שנהגו אצלו לברך על נר שבת, ואף על פי כן כתב על זה שהמנהג לברך נר שבת אינו נכון וראוי לבטלו. אמנם, רס"ג סבור שברכה זו אינה מחויבת, ואף ציין שיש כאלה שבפועל לא מברכים, והיינו שלא נהגו אצלם להוסיף ברכה זו, אך עדיין אין זה משום התנגדות אלא רק שכיון שאין חיוב לברך לא נהגו אצלם לברך. ובאמת, שרוב ככל גאוני בבל הנהיגו לכתחילה הרבה ברכות חדשות, ולכן לא שייך שיתנגדו לברכה זו, וק"ו כאן, שהיה מנהג לברך על נר שבת כבר באיטליה, ולמה יורו להם גאונים אלו שהבאת לשנות מנהגם, וגם למה שמעו להם ולא המשיכו במנהגם המיוסד על אדני פז סדר רב עמרם גאון ועוד. ולכן נראה שבאמת מעולם לא השתנה בזה מנהג איטליה, ומעולם ועד עולם בירכו שם על נר שבת ולא בירכו על נר יו"ט, וכאמור בתגובותיי זה מה שמתועד בפועל בסידוריהם, ואין שום ממצא מוחלט וודאי הסותר מסקנה זו. אמנם, אנוכי מודה שכל הטענות שלי אינם סתירה גמורה להשערה שלך, ואפשר בהחלט לדחוק ולומר כדברייך. ולא באתי אלא להראות כמה דוחקים והמצאות צריכים להניח ולחדש בשביל לקיים את השערתך. הרב הילדסהיים: אדרבה זה שבצרפת ופרובאנס נהגו לא לברך על נר שבת מחזק מאוד את השערתך שהיו גאונים שהתנגדו לזה משום שע"פ דין לא מברכים על הכשר מצוה.

ד. הרב גבאי: ההערה שלך בדיבור זה על דעת השאלות נכונה, וכתבתי הדברים מתוך הזכרון שלא בדקוק.

הרב יעקב אהרן סקוצילס

מו"צ בבית הוראה יד הרמ"ה

מח"ס אהל יעקב

## הגיע לכותל מוצ"ש ולא קרע וחזר תוך ל' אם חייב בקריעה

בס"ד

ערב שבת קודש פרשת בא ו' שבט תש"פ

לכבוד ידיד נפשי, הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, מו"צ דחסידי קרעטשניף רחובות ומח"ס גם אני אודך ויו"ר מכון גם אני אודך, ספרי גם אני אודך פסקי הוראה וש"ס, שלכט"ס אהדה"ש.

בענין מה שדברנו אודות קריעה במקום המקדש, וביקשתם לכתוב לכם מה שהעלה לנו לדינא בשאלה דומה ששאלו בקו ההלכה בית ההוראה הכללי. והנני עושה רצונו של אדם גדול ורושם לכם את השאלה והתשובה:



**שאלה:** נשאלתי מאברך אחד שהגיע לכותל במוצאי שבת קודש והיה לבוש בבגדי שבת, והוא שכח לקרוע או שהוא סבר שהוא פטור מקריעה, ולא קרע. כעת הוא חזר לכותל בתוך שלשים יום מאותו מוצ"ש, האם הוא חייב בקריעה?

**תשובה:** הנה יש לדון בשאלה דידן לפי מה שנחלקו גדולי הפוסקים האם חייבים לקרוע במי שמגיע לכותל המערבי במוצאי שבת או לא. ומתחילה נציין למחלוקת, ואח"כ נשתדל בס"ד לבאר מה הדין אם אחד היה חייב בקריעה וחזר תוך שלשים, האם הוא חייב לקרוע שוב, או אם אחד היה פטור מקריעה ושכח לקרוע, וחזר תוך שלשים, האם כעת הוא חייב בקריעה.

בקונטרס שריד בית מקדשנו, הובא בספר פנינת המקדש (עמוד שס"ו), כתב: במוצאי שבת צריך לקרוע ואין להקל אף בלבוש בגדי שבת. וכן שמעתי מהגרי"ש אלישיב זצ"ל. ובספר הליכות אבן ישראל (עמוד שצ"ד) הביא את דעת הגרי"י פישר זצ"ל, שפסק שבמוצאי שבת צריך לקרוע. וראה עוד בשו"ת משנת יוסף חלק י' (סימן צ"ד) שגם כן העלה דבמוצ"ש אין פטור מקריעה.

אמנם, בקונטרס שם הביא מבעל המעיל שמואל הגרש"א יודלביץ זצ"ל להקל בזה, ובשו"ת מנחת שלמה חלק א' (סימן ע"ג עמוד תל"ו) שהעלה שיש פנים בהלכה לפטור מקריעה גם במוצאי שבת כל שלבוש בבגדים שלבש בשבת. וכן נקט הגר"א נבנצל שליט"א, הובא בספר ירושלים במועדיה הל' בין המצרים (עמוד רמ"ה), שלפי המנהג שכשאינן אומרים תחנון אין קורעים, אין צריך לקרוע במוצאי שבת לפני חצות הלילה.

והנה, בשו"ע (סימן תקס"א סעיף ה') כתב שמי שהיה במקום המקדש וקיים חיוב קריעה, ושוב בא לשם תוך שלושים יום, הרי הוא פטור מקריעה. ויש לדון מה הדין אם אחד ראה את מקום המקדש ושכח לקרוע וחזר בתוך ל' יום, האם עדיין יהיה פטור או לא.

ואם ננקוט כדעות שס"ל שבמוצאי שבת היה פטור, יש לעיין מה הדין במי שהגיע לכותל בזמן שהוא היה פטור מקריעה, ושוב בא תוך ל' יום, האם כעת הוא חייב לקרוע. וכבר נשאל בזה בשו"ת אגרות משה יורה דעה חלק ג' (סימן נ"ב אות ד') לענין אם ראה בשבת ויו"ט פעם ראשון ואח"כ ראה תוך ל' לראיתו בשבת פשוט לענ"ד שצריך לקרוע, דהא לא דמי כלל למה שפוטרו המגן אברהם (סימן תקס"א ס"ק ו') לגבי מי שנולד בירושלים. ובמגן אברהם סובר דמי שבא לירושלים שחייב לקרוע כשיראה אך שהיה בשבת שהוא אסור לקרוע אינו פוטרו וכשיראה למחר ואיזה ימים אחרי כן, צריך לקרוע. ואף אם יאמרו איזה אינשי שיש מנהג שלא לקרוע בכ"ג, הוא טעות ואינו מנהג אף אם האמת שנהגו. עכ"ל. וכן נקט לדינא בשו"ת שלחן הלוי חלק א' (פרק ט"ז שאלה ד'). וכן נקט בשו"ת משנת יוסף חלק ט' (סימן קמ"א).

אמנם, בשו"ת מנחת שלמה חלק א' (סימן ע"ג) פסק להלכה למעשה שבכ"ג פטור מקריעה, דלא מבעיא אם ראה לראשונה בשבת ויו"ט, כיון דבשעה שראה וחל עליו חובת קריעה היה אסור להצטער מפני שבת או יו"ט, דשוב אינו חוזר ומתחייב אפילו בראיה שניה אם היא עדיין תוך ל' יום וכו', אלא אפילו בחול המועד גם כן נראה דלגמרי פקעה מיניה חובת קריעה, ואינו קורע לא במועד ולא אחר כך. וכן דעת הגר"ש דבליצקי זצוק"ל. וראה עוד מה שכתב בזה בביאור היסוד הנ"ל בשו"ת תשובות והנהגות חלק א' (סימן של"ד), וכן שם בחלק ד' (סימן קל"א) וז"ל: ויש לעיין בעיקר הדין אם לא קרע בשעת ראייה אם קורע אח"כ, שהרי החורבן עדיין לפנינו, וכמו כן יש לדון בראה מקום המקדש בשבת אם קורע במוצאי שבת, וכ"ש בניד"ד יש לעורר בער"ש אם חייב לקרוע אח"כ באותו יום דשמא בשעת ראייה היה חייב ונפטר בזה, ובכרונותי שבשו"ת מהרי"ל דיסקין זצ"ל מצדד בזה שאולי חייב אחר כך. וממ"א ס"ס תקס"א משמע שקטן שראה בקטנותו והגדיל פטור שהרי ראה תוך שלשים, ולפי זה הוא הדין כשראה בשבת לא יתחייב אח"כ ששוב אין מצטער בראיה תוך שלשים, אבל יתכן שבאותו יום (ואף בלילה שלאחריו) חייב לקרוע מכח ראייה דאיתו יום שמרירותו עליו ועדיין הוא בצער. אמנם אף בקריעה על המת מצינו שנחלקו בזה החתם סופר והתפארת למשה דהחתם סופר בתשובות יו"ד סי' שכ"ג ס"ל דכל קריעה שאינה בשעת החימום ממש שוב אינו קורע ואינה אלא קריעה של תפלות, אך לדעת התפארת למשה יכול לקרוע על מתו אף במוצאי שבת אם היה היציאת נשמה בשבת, וכתב דזהו כל זמן שלא נקבר, והובא מדבריו בפת"ש סימן ש"מ ס"ק ג' וא"כ ה"נ אפשר דיש לדמותו שבאותו יום ממש עדיין מרירותו וצער החורבן עליו, ועוד שהרי החורבן לפנינו, ואפשר שלעולם חשיב כמו שלא נקבר, אך לדעת החת"ס בודאי פטור. (וע' עוד בזה בפת"ש שם סקט"ו). וכיון שבענין קריעה על המקדש נהגו בזמנינו בכמה קולות עמש"כ במועדים וזמנים חלק ז' סימן רנ"ח, נראה שגם בזה הקילן, ואם לא קרע בשעתו תו אינו קורע. (ואולי יש לצדד שבפעם ראשונה מריר כאבל, ודומה לזה כקריעת אבילות, ואח"כ חייבו חז"ל כל שלשים יום, ומצותה בשעתו דוקא ובנדחה נדחה). עכ"ל.

ולענין הלכה למעשה ראיתי בספר פנינת המקדש (עמוד שס"ב) שהביא ממרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל כי גם אם מסברא נראה לחייב בקריעה, כהדעה הראשונה לעיל, מ"מ לא נהגו כן, ואין עושים קריעה לתוך שלשים לראיה, גם אם היא היתה בזמן האסור בקריעה. וכן הוא בספר הערות על מסכת מועד קטן דף כ:; שאמר הגרי"ש אלישיב הגם שיש מהאחרונים שהצריכו לקרוע בכה"ג, מכל מקום המנהג להקל בזה. וכן הובא עוד בספר מעדני שלמה (עמוד קע"ט) כי אין נוהגין בזה כהאגרות משה.

ובנידון דידן, אף את"ל שננקוט כדעות שס"ל שבמוצ"ש היה פטור, אז באותו זמן שכח לקרוע, ולכן יש לדון מה הדין כששכח לקרוע ביום שהיה חייב, ואח"כ הגיע שוב למקום המקדש תוך ל' יום האם חייב כעת לקרוע.

ובשו"ת מנחת שלמה שם דן בזה גם כן וכתב שם צדדי הספק, וז"ל: נתעוררתי לחשוב דאולי כמו ברואה ים הגדול או מלך או אילני דמלבלבלי בניסן, הרי מסתבר שאם עבר ולא בירך בפעם ראשונה, דמברך שפיר בפעם ב', אע"ג שעדיין הוא תוך ל' לראיה ראשונה. והכי נמי גם כאן, אפשר דבכל פעם שרואים את המקדש בחרבנו ראוי להצטער ולקרוע, אלא שא"כ נמצא כל הבגד קרעים, ולפיכך לאחר שכבר קרע שוב אינו חוזר וקורע, אבל אם לא קרע בפעם הראשון אפשר דבראיה שניה שפיר צריך לקרוע אפילו בתוך שלשים. והעלה לדינא שיותר מסתבר כמו בקריעה על מת צריך להיות דוקא בשעת חימום, כך גם כאן שיערו חכמים שרק ראה ראשונה הוא דחשיב שעת חימום, ולא מה שחוזר ורואה אח"כ תוך ל' יום. עכ"ל. וכך נקט הגרי"י פישר זצ"ל. וראה עוד בשו"ת אבני ישפה חלק ב' (סימן נ"ד).

ובספר פנינת המקדש (עמוד שס"ב) הביא מהגרפ"א פאלק זצ"ל דודאי שאין לקרוע בראיה שניה תוך שלשים יום לראיה ראשונה, הגם שלא קרע בפעם הראשונה, ומשום שחיוב הקריעה הוא דוקא בשעת חימום, וכמו דאיתא או"ח (סימן רכ"ב סעיף א') דמברכים שהחיינו על שמועות טובות, דפשוט הדבר שאין לברך אלא דוקא בשעת השמועה ממש, כשמרגיש השמחה בלב, ואינו יכול לברך ברכת שהחיינו על שמועה טובה, ששמע לפני כמה ימים, כך הוא הדין הכא דדוקא בפעם ראשונה שראה המקומות הנ"ל לאחר ל' יום הוא מרגיש צער אמיתי, ודוקא אז הוא חייב בקריעה. [ואף שיש חולקים על הסברא הנ"ל, כמו ששמעתי ממרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א שאם עדיין מרגישים את השמחה יכול האדם לברך שהחיינו, מ"מ ההכרעה לדינא היא מה שנוהגים למעשה].

עוד הלכה פסק הגרפ"א פאלק זצ"ל שאפילו אם אחרי הראיה הראשונה יצא מארץ ישראל לגמרי, ושוב חזר לארץ הקודש ובא תוך ל' יום למקום המקדש אינו קורע. וביאר שם, דהדבר דומה להלכה שיש חיוב לברך על ראיית הרים וכיו"ב, דהדבר פשוט כי מי שראה דברים המחייבים ברכה, ולא בירך, ויצא לארץ אחרת, ושוב חזר אל הארץ הראשונה תוך שלשים, שאינו מברך עתה. והוא הדין לענין חיוב קריעה על ראיית מקום המקדש, דכל שראה זו היא תוך שלשים יום לראיה קודמת, אין לקרוע, גם אם לא קרע בפעם הקודמת, ואף יצא מן הארץ וחזר אליה, עכ"ד.





העולה לדינא: מי שהגיע למקום המקדש במוצאי שבת, והוא שכח לקרוע או שסבר שפטור לקרוע את בגדי שבת שלבש, ושוב חזר למקום המקדש תוך ל' יום מאותו מוצ"ש פטור מלקרוע שוב הבגד שלובש, אע"פ שבפעם השניה שהגיע בתוך ל' יום הוא מהימים שחייבים לקרוע.

בברכת התורה

יעקב אהרן סקוצילס



## הערות וקושיות – אורח חיים

### שומע כעונה בברכת המפיל - הרב אהרן הכהן פרידמן

יש לדון האם אדם יכול להוציא את חברו בברכת המפיל. ולכאורה הפשטות היא שהוא יכול להוציא, ככל הדברים שדינם בדיבור, שנאמר בהם דין שומע כעונה. ומה שיש להסתפק בזה הוא שברכת המפיל כוללת בתוכה שבח להשי"ת שמפיל חבלי שינה ומאיר לעולם בכבודו, וגם בקשה שתשכיבני לשלום ותעמידני לשלום. ויש לדון האם עיקר תקנת חז"ל בברכת המפיל היה לקיים ברכת השבח, רק מכיון שכבר תקנו ברכת השבח, הוסיפו נוסח של תפילה, או שעיקר התקנה היה התפילה, רק שלפני ואחרי התפילה מזכירים עניין של שבח. ואם נימא שעיקר תקנת המפיל הייתה מצד התפילה, או שלכה"פ זה גם חלק עיקרי בתקנת הברכה, ולא רק כתוספת לשבח, יל"ד שלא יוכל להוציא את חברו, אלא אם חברו אינו בקי בברכת המפיל, וכדין תפילה שאדם יכול להוציא את חברו בתפילה רק אם חברו אינו בקי [וכן לגבי תפילת הדרך יש אחרונים שדנו שמחמת זה אדם לא יוכל להוציא את חברו בתפילת הדרך].



### ספק בדין חזרה בשבת - הרב אהרן הכהן פרידמן

הסתפקתי בשאלה שאירעה בביתי, בליל שבת אחת מהבנות התבקשה להוריד מהגז את סיר האורז כדי להגישו לסעודה, ובטעות היא הורידה את סיר החמין מעל האש, והניחה אותו על השיש, וכשפתחה את מכסה הסיר ראתה שאי"ז סיר האורז אלא סיר החמין, והשאלה האם בכה"ג מותר להחזיר את סיר החמין.

והנה, למבואר בסימן רנג סעי' ב' יוצא שצריך ג' תנאים כדי להתיר חזרה - שהסיר רותח, שדעתו בעת הלקיחה הייתה להחזיר את הסיר, ושהסיר לא הונח ע"ג קרקע. ולכאורה בנידון דידן אף שהתנאי שהסיר יהיה רותח היה קיים כאן, אבל התנאי שלא הונח ע"ג קרקע לא קיים כאן, כיון שהסיר הונח ע"ג השיש, וכן התנאי של דעתו להחזיר לא היה קיים, כיון שלפי דעתה שזה סיר אורז לא היה בדעתה להחזיר לאש.

אמנם, מה שיש להסתפק הוא שבמ"ב (שם ס"ק נו) מבואר שיש ראשונים שמקילים בדעתו להחזיר אף שהניח הסיר ע"ג קרקע. וכותב המ"ב "ונראה שבעת הצורך יש לסמוך ע"ז", והנה את המצב דידן נראה שיש להגדירו כ"עת הצורך", שאם לא יהיה ניתן להחזיר את סיר החמין לאש אז לא יהיה אוכל לסעודת שבת בבוקר, ונראה שזו שעת הצורך. ומה שיל"ד הוא, האם ניתן להגדיר את המצב דידן כ"דעתו להחזיר", שאף שלטענתה שזה אורז לא היה בדעתה להחזיר, אבל הרי ברור שאם היא הייתה יודעת שזה סיר של חמין היה בדעתה להחזיר, וא"כ אולי יש לדון זה כדעתו להחזיר. וכן יל"ד שגם את"ל שכשבעלת הבית טעתה בכה"ג לא נחשיב זאת כדעתה להחזיר, כאשר הבת עשתה את המעשה כשליחה של הוריה, אולי יש להחשיב טפי שמעשיה ע"ד משלחיה ויחשב כדעתה להחזיר.

וזה הביאני להסתפק מה יהיה הדין כשגנב בא והוריד הסיר כדי לאכול ולא היה בדעתו להחזיר, ומצאו בעל הבית, האם יהיה מותר לבעל הבית להחזיר את הסיר לאש.



### תפילה על קברות צדיקים בטלפון - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

הסתפקתי אודות מה שמצוי בהרבה קברי צדיקים, שהמשתטח על קבר הצדיק מטלפן לחבירו, על מנת שיתפלל גם הוא, ובשל כך הוא מצמיד את הפלאפון לציון הצדיק, האם יש מעלה בתפילה זו, או שעיקר התפילה בקברי הצדיקים היא בבואו ממש אל הציון.

בברכת כהנים באהבה כעתירת

גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש על המועדים



# אוצר יורה דעה

פרטי דינים בשיירי תבשיל בשר שא"צ המתנת ו' שעות ♦ הסתרת  
היהדות בעת השואה הנוראה ♦ שתי הערות בענייני קלף וגויל, בירור  
דעת החזו"א, ובירור מהו האפידרמיס ♦ בעניין חיוב חלה וברכת  
המוציא בלילה רכה [מאמר תגובה]



הרב יצחק מאוזו

כולל "יחוד דעת"

ירושלים

## פרטי דינים בשיירי תבשיל בשר שא"צ המתנת ו' שעות

### א.

#### דעת הב"ח והש"ך בשיירי תבשיל בשר

מצוי הדבר בצלחות ומגשים שהונח בתוכם אורז ועליו חתיכת בשר, ואדם אכל רק את האורז, וכן פסטילים וסיגרים בשריים שהונחו על צ'יפס וכל כיוצ"ב, ואכל רק את הצ'יפס. ועוררו כמה מבני החבורה את השאלה האם עליו להמתין שש שעות לאכילת מאכלי חלב, הואיל ולכאור' יש מעט טעם בשר באורז ובצ'יפס.

ונראה לפע"ד דאינו טעון המתנה כלל. דאף אמנם לכאורה חשיב כתבשיל של בשר שנהגו בו ישראל קדושים להמתין אחריו שש שעות (אע"ג דלא שייכי הטעמים שנתנו הראשונים לדין המתנה), וכמ"ש מרן בב"י או"ח (סי' קעג) וכ"פ הרמ"א ביו"ד (סי' פט ס"ג). אך לפום קושטא לא גרע ממ"ש הב"ח ביו"ד (סי' פט ס"ד) שאם אין בתבשיל לא בשר ולא שומן אלא שנתבשל בקדרה של בשר, אפי' הקדרה לא הודחה יפה דהוי קצת ממשו של איסור ואסור לאכול אותו תבשיל בכותח (דלא התירו אלא נ"ט בר נ"ט ולא היכא דאיכא ממשו), מ"מ לאחריו שרי ואינו טעון המתנה. ע"ש. וכ"כ הב"ח גם באו"ח (סי' קעג ס"א). והכא נמי בנ"ד, שאין כאן אלא שאריות של תבשיל, שרי לאכול אחריו גבינה ואינו טעון המתנה. וכן פסק הש"ך (סי' פט ס"ק יט), שמאכל פרווה שנתבשל בכלי בשרי שלא הודח יפה, דהוי קצת ממשות של איסור, שרי לאכול אחריו גבינה וא"צ המתנה. ע"ש. וכן מבואר בכנסת הגדולה (הגה"ט סוף ס"ק מב) שאם אין בשר בתבשיל, אע"פ שנתבשלו בקדירה שיש בה בשר, לא נהגו להחמיר ומותר לאכול אחריו גבינה. ע"כ. וכ"פ הפר"ח (ס"ק יט) דהרמ"א שהתיר לאכול גבינה אחר תבשיל של בשר מיירי כשלא הודחה יפה, דהוי קצת ממשות של איסור דאל"כ אף לאכלו עם גבינה מותר דהוי נ"ט בר נ"ט. ע"כ. וביאר בס' יד יהודה (ביאורים סק"ה) את טעם ההיתר בזה, דהיינו משום שאין כוונתו כלל לאכול דבר זה, וכיון שאין כוונתו לאכילת טעם הבשר כלל אין לגזור בו שלא לאכול אחריו גבינה. ע"ש. וכן הסכמת האחרונים כדברי הב"ח והש"ך והפר"ח. וה"נ בנ"ד.

(א). ולא אמרי' שמרן חזר בו בש"ע יו"ד. ועי' בשו"ת גנת ורדים (חיו"ד כלל א סי' יז ובנד"מ סי' יד), שכתב שחזר בו הב"י בשלחן ערוך, וס"ל שאחר תבשיל בשר א"צ המתנת ו' שעות. ע"ש. אך כבר הסכימו רוב האחרונים לאסור. כמבואר באחרונים ביו"ד סי' פט ס"ג.

(ב). ולכאור' הש"ך לא התיר אלא בתבשיל בשר, דהמתנה בזה אינה מדינא אלא ממנהג בעלמא. אך בנותר מעט בשר בקדרה, אפי' מעט ביותר, י"ל דמאחר דבעי המתנה מדינא לא פלוג רבנן. וכ"כ בפשיטות בשו"ת ויען דוד ח"ג (סי' מה) לאסור בזה. אולם, בכנסת הגדולה (הגה"ט סוף ס"ק מב) כתב שאם אין בשר בתבשיל, אע"פ שנתבשלו בקדירה שיש בה בשר, לא נהגו להחמיר ומותר לאכול אחריו גבינה. ע"כ. ולכאורה משמע דשרי אף בשיירי בשר. וכ"כ בספר בדי השלחן (ס"ק פט) שאפי' נשאר קצת ממשות של בשר על פניו בעין, בכל זאת מותר לאכול גבינה אחר תבשיל זה, אע"ג דכה"ג אסור לאכלם בבת אחת דהו"ל טעם ראשון ממש. ע"ש. וצ"ע.

איברא, דהש"ך למד הך דינא ממ"ש הרמ"א (סי' פט ס"ג) שאם אין בשר בתבשיל רק שנתבשל בקדרה של בשר מותר לאכול אחריו גבינה ואין בו מנהג להחמיר. והעיר הש"ך דלקמן (רס"י צה) יתבאר דאפי' לאכלו עם גבינה מותר, דהוי נ"ט בר נ"ט, ומאי קמ"ל שמותר לאכול אחריו גבינה. וע"ז תירץ הש"ך דהא דאשמועינן הכא דמותר לאכול גבינה אח"כ היינו אפי' נתבשל בקדרה שלא הודחה יפה, דהוי קצת ממשות של איסור, דבכה"ג אסור לאכלו עם גבינה ושרי הכא. ע"ש. אך יש להעיר, דלפום קושטא מדברי הרמ"א לכאורה לא קשיא, דהא איהו ס"ל בסימן צה ס"ב דבנתבשלו אסור לכתחילה נ"ט בר נ"ט. וכן ראיתי במנחת יעקב (כלל עו ס"ק יג) שהרבה להשיב אפו על הש"ך ולו יעיר כל חמתו, דכל דבריו המה שלא לצורך, דמעיקרא לק"מ בדברי הרב דהא מבואר להדיא לעיל (כלל נו ונח) ובש"ע (סי' צה) דבנתבשל אסור לכתחילה לאכלו בכותח וא"כ אשמועינן הכא דמותר לאכול גבינה אחריו אפי' לכתחילה. ומ"מ לענין דינא הדין דין אמת דאפי' לא הודחו יפה ג"כ מותר וכמ"ש ג"כ הב"ח. ע"כ. וכן השיג על הש"ך באליה רבה (סי' קעג סק"ד) דלא דק בזה דבסימן צה כתב הרמ"א דהמנהג לאסור לכתחילה לאכול עם גבינה, לזה כתב הרמ"א בסימן פט דמותר אפי' לכתחילה לאכול אחר גבינה. וכתב, בא"ר ליו"ד הבאתי ראיות ברורות מרבינו ירוחם (נתיב טו אות כח) ומבדק הבית וכלבו דמיירי בהכי. ובספר הזה דרכי לקצר ולכוין פסק הלכה. וכן נראה דעת הלבוש כאן שכתב ולא נהגו להחמיר, גם הוכחתי שם דלא בעינן קינוח ונטילה כלל בזה. ובדין קדרה שלא הודחה יפה ראיתי שגם הב"ח מתיר לאכול אחריו גבינה ולא יראה לי כן, ושם בררתי דברי. ע"כ. וכן ראיתי בס' ערך השלחן (סי' פט סק"ט) דאייתי נמי שכבר השיגו להש"ך במנחת יעקב ובא"ר, דבסימן צה פסק הרמ"א דנתבשל אסור לכתחילה לכך אשמועינן דמותר לאכול גבינה אחריו בלא קינוח ונטילה. ע"ש. וכן השיג בבאר היטב (ס"ק יא) וכתב ולא אבין מ"ש דאפי' לאכלו עם גבינה מותר דהוי נ"ט בר נ"ט, הלא לרמ"א שם אסור. ע"ש. וע"ע בס' ברכת שמים ח"ב (סי' כב).

אכן, אי משום הא יד הדוחק נטויה למימר וליישב, דהא מקור דינו של הרמ"א הוא מהבית יוסף באו"ח סי' קעג, כפי שיראה המעיין בדרכי משה הכא, דצדיק עתק הך דינא מהב"י. ועל הב"י שפיר קשיא ליה, דהא איהו ס"ל להקל לכתחילה בנתבשלו. וכן ראיתי בפמ"ג (שפ"ד ס"ק יט) שנרגש בזה, וכתב דאף דלקמן כתב הר"ב דיש מחמירים בצלי ובישול שלא לאכול בכותח, וכן הלכה, מ"מ הרי הב"י באו"ח סי' קעג כתב ג"כ דנוהגים היתר בנתבשל בקדרה של בשר ולדידיה מאי איריא זה אחר זה אפי' בבת אחת שרי אלא ע"כ בטוח בעיין, א"כ ה"ה לדידן הדין אמת. ובמנחת יעקב הקשה על הש"ך, ולפמ"ש אתי שפיר. ע"כ. ועי' בבית מאיר, שכתב על השגת הבאה"ט: ולי נראה דהש"ך סובר דזה הוי כמו דיעבד כיון דאכל תבשיל שנתבשל בקדירה של בשר אם נאסר לו לאכול אחריו גבינה אין לך דיעבד גדול מזה דמותר שם בדיעבד, והוקשה לו דזה נמי פשיטא. אמנם תירוצו אינו מתיישב לי דממה נפשך, אם הבעין נתבטל

(ג). ומאי דאייתי הא"ר ראיה לדבריו לאסור מרי"ו (נתיב טו אות כח, דף קלז:) ובדק הבית (בסי' צה) והכלבו (סי' קו דף נח ע"ד), כבר העירו האחרונים דליכא ראיה כלל מהתם לאסור בנ"ד. ועי' בעה"ש הנ"ל. ודו"ק. ועי' בשיורי ברכה (ס"ק לג) שציטט את לשון הכלבו כדלעיל, וכתב שוב נזכרתי שהרב אליה רבה רמז לכלבו. ושור"ר מה שהאריך באורח מישור. ע"כ. ולכאור' ליכא ראיה מהכלבו.

בששים הוי כלא היה, ואם לא נתבטל הוי ממש תבשיל של בשר. ולענ"ד קמ"ל הרמ"א דאפי' נתבשל בו דבר חריף דלא הוי נ"ט בר נ"ט מ"מ שרי. ע"כ. ובעיקר תירוצו עי' להלן.

ועל קושיית הרב בית מאיר הנ"ל, ראיתי בשו"ת דברי יואל ח"א (סי' מה אות ג) שכתב לבאר את דברי הש"ך בג' פנים. חדא אף אם נתבטל בס' משכחת דאית ביה איסורא כגון שמרגישים בטעם, ולזה אסור לאכול בחלב ומ"מ מותר לאכול גבינה אחריו. ועוד י"ל דמיירי בספק אם יש ששים, ובכה"ג דאיכא ספק אסור לאכול בחלב, ולזה קמ"ל שמותר לאכול אחריו גבינה, כיון שאין האיסור בתבשיל אלא מנהג. ועוד י"ל כיון שכ' הפמ"ג דלכלוך שעל הקדרה שאינה רחוצה כקליפה דיינין לה, ולפ"ז בדליכא ס' יש להחמיר. ע"ש. [ועי' בבדי השלחן (שעה"צ ס"ק קפו) שכתב שלכאורה יש להעיר שלפי הפוסקים דלכתחלה אין לגרום נ"ט בר נ"ט, א"כ דלמא הא קמ"ל הרמ"א, דהיכא דכוונתו לאוכלם רק בזא"ז מותר אף לכתחלה לבשלו בקדרת בשר ע"מ כן. אמנם לפ"ז הו"ל להרמ"א למינקט לישנא דלכתחלה. ע"ש. ופשוט].

אולם באמת זה לשון מרן בבית יוסף (באו"ח סי' קעג הנ"ל): המרדכי חולין (סי' תרפו) כתב ראיתי למורי שאסר לאכול גבינה אחר ביצים מטוגנים בשומן משום גזרה אטו בשר בחלב. וכתב ע"ז מרן, מיהו אם אין בשר בתבשיל אע"פ שנתבשל בקדרה שמבשלין בה בשר לא נהגו להחמיר ומותר לאכול אחריו גבינה. ואם מותר לאכול עם גבינה כתבו רבינו בספר יורה דעה סימן צה. ע"כ. ומדתלה הדבר במ"ש הטור ביו"ד סימן צה, דהתם עסיק מר בדיני נ"ט בר נ"ט, על כרחך דמיירי בקדרה מקונחת ומדין נ"ט בר נ"ט, דלדעת אוסרים בנתבשלו הכא נמי יאסור. ולא מיירי כלל בקדרה שאינה מקונחת. וא"כ נפל פיתא בבירא ואין הכרח לדינו של הש"ך. וכן ראיתי בהגהות יד אברהם (בסי' פט ע"ד הש"ך) הנ"ל, שתירץ ג"כ דהש"ך מדייק מהב"י שהוא מקור דין זה שכתב הרמ"א. ושוב העיר דמלשון הבית יוסף באו"ח סי' קעג משמע דלדברי האוסרים קאמר מדמסיים ואם מותר לאכול עם גבינה כתב רבינו ביו"ד סי' צה. וכן בספר אליהו זוטא מחמיר. ע"ש. ואף מדברי הרב בית מאיר הנ"ל מבואר דמחמיר בנ"ד.

## ב.

### הוכחה להקל בנ"ד

אך לכאורה יש להוכיח להתיר בזה, מהא דאיתא בהגהת שערי דורא (סי' עו סק"א) דאייתי תשו' מהר"ם, שכתב וז"ל: וששאלת על תבשיל של ירק שנתבשל בקדרה של בשר שהודח יפה יפה שאין לחוש בה לממשות של בשר מהו לאכול גבינה אחר אותה תבשיל בלא קינוח הפה ונט"י. נראה דלא מיבעיא שאב"י, אלא אפי' בת יומא מותרת משום נ"ט בר נ"ט כמו דגים שעלו בקערה שמותר לאכלן בכותח. ואפי' לריב"ן שפי' בשם רש"י עלו אין נתבשלו לא, וראיתו מהא דטשין את התנור באליה ואם טש כל הפת כולו אסורה אע"ג דאיכא נ"ט בר נ"ט דהיתרא אלא משום דהו"ל נתבשלו ואסור, מיהו נראה דבהא כל אפיא שוין דמותר לאכול חלב וגבינה אחריהן, דאמרי' בפ' כל שעה האי תנורא דטחו ביה טיחיא אסרה רבא בר אהילאי למיכל



לריפתא אפי' במילחא דלמא אתי למיכל בכותח, ולא קאמר דלמא אתי למיכל בתרה חלבא. ע"כ. והתם השומן היה בעין, ואעפ"כ הוכיח מתנורא דטחו ביה טיחיא משמע דשרי אף בכה"ג לאכול אחריו גבינה. וכן הוכיח באורח מישור (סי' פט אות ה) להקל בנ"ד, וכתב שם דשפיר כתבו הב"ח והש"ך דמוכח דהרמ"א מירי אפי' לא הודח יפה הקדרה שנתבשל בו. ע"ש. [וכן ראיתי בשם ס' ערך שי (סי' פט ס"ג) שהוכיח כן. ואמ"א]. וכן הוכיח הגאון רבי דוד ביסטריץ בספרו בית דוד (ח"א דף יג ע"א וע"ב), שיש ראייה מפורשת בהגהת מהר"א בשערי דורא הנ"ל, ומוכרחים דברי הב"ח והש"ך. ועי' בבית יוסף באו"ח שסיים בדין זה ואם מותר לאכול עם גבינה כתבו רבינו בסימן צה. משמע נמי קצת דלא התיר אלא בנ"ט בר נ"ט ומפרש לה בקדרה קינוח יפה. דלא כהפמ"ג, שכתב ראייה לש"ך מהב"י הנ"ל. אמנם הראייה הנ"ל מרבא בר אהילאי לשיטת הראשונים היא מוכרחת כהב"ח והש"ך להתיר גם בנתקנח ולא נתקנח היטב. עכת"ד. וכן מצאתי עוד בהגהות זר זהב (סי' פט) שכתב להקל בנ"ד, ועי' באליה זוטא דחולק, אבל הרחיק עדותו שכתב ראייתו בספרו על יו"ד, גם עיינתי בכלבו (סי' קו דף עט ע"ב) ובבדק הבית לב"י (סי' צה) ומשמע לי שם איפכא. אך יש ראייה להקל בהגהות שערי דורא דמשמע שם בכלל עו (אות א) בשם מהר"ם דאפי' לא הודח יפה מותר, מדהביא ראייה שם לד"ז מפרק כל שעה (פסחים ל). ההוא תנורא דטחו ביה טיחיא וכו', ולא אמר דילמא אתי למיכל בתרה חלבא. וההיא תנורא מירי ביש שם שומן בעין בתנור, אלא דראיית מהר"ם גופיה אינו מוכרח כ"כ. עכת"ד הרב זר זהב. (וע"ע ביד יהודה (פיה"א סק"ה), שהעיר ג"כ דמדברי הגהות שערי דורא בשם תשובת מהר"ם מוכח להקל בנ"ד. וע"ש מ"ש לפקפק בהוכחה זו. ועוד אחרונים דחו הוכחה זו).

ועי' להגאון רבי יוסף חיים בספרו בן איש חי (שנה ב' פרשת שלח סי' ב), שכתב: תבשיל שאין בו בשר ורק בשלוהו בקדרה של בשר, אפילו היא בת יומא, הרי זה מותר לאכול אחריו חלב מיד, ואפילו רחיצת ידים וקנוח פה אין צריך. ואפילו אם הקדרה של הבשר לא הודחה יפה מן תבשיל של הבשר, ג"כ מותר לאכול החלב מיד. מיהו אם לא הודחה יפה ראוי להצריך רחיצת ידים וקנוח והדחת פה, ואז יאכל החלב מיד. ועיין שירי ברכה אות ל"ג ול"ד. והיינו דוקא אם יש ששים בתבשיל ההוא כנגד לכלוך הקדרה בבשר. אבל אם אין ששים כנגד לכלוך הבשר, לא סגי ליה רחיצה וקנוח והדחת פה בלבד, אלא צריך לשהות שעה אחת לפחות. והמחמיר גם בזה ששה שעות, תע"ב. עכ"ל. והנה מ"ש להצריך קנוח והדחה בדאיכא ששים, לכאור' הרי אפילו בחלב שרי לאוכלו, וק"ו דשרי לאכול אחריו מאכלי חלב. וצ"ע. ועי' בס' ילקוט יוסף (או"ה ח"ג עמ' תכו, תכו). ועי' במ"ש בזה בס' תורת אבי (בן יוסף, עמ' קכא). ועי' בספר בדי השלחן (ס"ק פט), שכתב דהש"ך שרי אף בדליכא ס', וכתב שם בביאורים (סוד"ה מיהו) שמא בעינן עכ"פ קנוח והדחה. ע"ש. ועי' בספר הוראה ברורה (ס"ק מג) שכתבו שטוב להמתין ו' שעות, כיון שהש"ך היקל בזה מכח קושיא והקושיא אינה מוכרחת, ומ"מ המיקל בהמתנת שעה י"ל ע"מ לסמוך, כיון שהב"ח היקל אף בלי הכרח. וע"ש. וע"ע לגיסי, הרה"ג ר' אביה חדוק גר"ו, בקונטרס בית רחמים (ח"א סי' ג) שביאר ג"כ שיש להקל בזה, ושוב סיים שלא מלאו לבו להקל, אך אם לא טעם טעם בשר כלל בתבשיל יש להקל בשופי כמ"ש ביד יהודה. ע"ע. ובאמת, מאחר דחזינן

שהב"ח ועוד פוסקים הקלו אף ללא ההכרח מקושיית הש"ך, בודאי דאפשר לסמוך ע"ז להקל בתבשיל בשר שאין בו איסור כלל רק מנהג, וכן פסקו רוב האחרונים.

## ג.

### הנימוקים להקל בנידון דידן

ולענין מעשה, נראה שיש להקל בד"ז עכ"פ מס"ס, שמא כדעת התוס' ודעימייהו, דאף באכילת בשר א"צ המתנה כלל וסגי בסילוק השלחן, ודכוותייהו פסק הרמ"א מעיקר הדין. ואפי' את"ל כדעת הרמב"ם ודעימייהו, דבעינן המתנת שש שעות בבשר ממש, מ"מ בשיירי תבשיל של בשר שמא כדעת הב"ח דא"צ המתנה כלל. ובייחוד שכן הכריעו הש"ך והפר"ח ואחרונים רבים למעשה. ואף אם את קושיית הש"ך ל"ז להבין, מ"מ הא קמן דהב"ח למד כן מסברא דנפשיה ולא מכח קושיא. וכן פסק במנחת יעקב, אף שהשיג ג"כ על הש"ך. לפיכך נראה פשוט שיש להקל בזה כדעת רבים ועצומים מגדולי האחרונים, הלא המה, הב"ח (ביו"ד סי' פט ס"ד ובאו"ח ריש סי' קע"ג), הש"ך (סי' פט ס"ק י"ט), הפר"ח (ס"ק י"ט), מנחת יעקב (כלל ע"ו ס"ק י"ג), לחם הפנים (ס"ק כ"ד), חגורת שמואל (ס"ק כד), אורח מישור (אות ה), בית דוד בסטריץ (סי' פט ס"ג), מחצית השקל (ס"ק י"ט), חכמת אדם (כלל מ' סעי' יג), קיצור שו"ע גאנצפריד (סי' מ"ו ס"י). וכן ראיתי לבעל המשנה ברורה בספרו נדחי ישראל (פל"ג ס"ה), שכתב שאם אין בשר ואין שומן בתבשיל רק שנתבשל בקדרה של בשר מותר לאכול אחריו גבינה אפילו לא הודחה הקדרה יפה. ע"ש. וכ"כ בספר ערוך השלחן (סעי' י"ג) ובספר מקדש מעט (ס"ק י"א) ובספר עצי העולה (סי' פט סק"ו) ובשו"ת אגרות משה (חיו"ד ח"ב סי' כו) ובשו"ת שרגא המאיר (ח"ז סי' יט אות א') ובספר זר השלחן (ס"ק מ"א). וע"ע בשו"ת חיי הלוי (ח"ה סי' ס).

ועוד, שכל דין המתנה בתבשיל של בשר אינו אלא מנהג שנהגו בו ישראל קדושים ואינו מן הדין כלל ואין להחמיר בו כולי האי. ובספק במנהג אוקמיה אדינא. וק"ו לפמ"ש בשו"ת גנת ורדים (חיו"ד כלל א סי' יז, בנד"מ סי' יד) שמרן חזר בו בספר הקצר בש"ע יו"ד וס"ל דאחר אכילת תבשיל בשר מותר לאכול גבינה. ע"ש. אמנם לא נקטינן הכי. עי' בברכי יוסף יו"ד (סי' פט ס"ק כה). אך לצירופא בנ"ד מיהא חזי.

ועוד יש להוסיף דכיון שבשעה שאכל את האורז לא חש בטעם בשר, חשיב כטעימת ישראל, ואף שלא התכוין לטעימה חזי לצרופי בנ"ד דעת הסוברים דמהני טעימת ישראל אף אם לא נתכוין לטעימה. וכן ראיתי בספר יד יהודה הנ"ל שכתב דאם אכל ולא הרגיש בו טעם בשר, הגם שאין סומכין על טעימת ישראל, בזה ודאי כיון שלא הרגיש טעם בשר בו מותר לאכול אחריו גבינה. ע"ש. וכן ראיתי עוד בתשו' בן המחבר בשו"ת דברי משה הלברשטאם (סי' מה), שכתב דמאחר דבשעה שאכל את המאכל לא חש בטעם בשר סמכין על טעימת ישראל להתיר, ואף שלא נתכוין לטעימה ויש מחמירים בטעימה שלא נתכוין לשם כך, מ"מ בנ"ד שאינו אלא ממנהגא יש להקל. ע"ש. וה"נ הואיל דבשעה שאכל את האורז וכיוצ"ב לא חש בטעם בשר הוי

כטעימת ישראל וסמכינן על טעימת ישראל בכה"ג. הלכך נראה ברור שיש לסמוך למעשה על דברי הב"ח להקל בזה.



## ד.

### אם הש"ך התיר אף בדליכא ששים

ודע שיש להקל בקדרה שאינה רחוצה יפה אף אם אין ששים כנגד שיירי הקדרה. וכן מוכח מדין תנור דטחו ביה טיחיא, דאע"ג דליכא ששים שרי, וכמה אחרונים הזכירו הוכחה זו. ומבואר דס"ל שיש להקל אף בדליכא ששים. וכן מבואר בב"ח ביו"ד (סי' פט ס"ד), שכתב דהוי קצת ממשות של איסור, ואע"ג דבטל הוא במיעוטו מ"מ אסור לאכלו בחלב, דלא התירו אלא נ"ט בר נ"ט, ולא היכא דאיכא ממש אבל לאחריו שרי. ע"כ. ואם מיירי בדאיכא ששים אמאי אסור לאכלו בחלב, הרי הוא היתר גמור. וכן ראיתי בחגורת שמואל (ס"ק כ"ד) שכתב: כתבו הש"ך ומנ"י דמותר לאכול גבינה אח"כ אפילו נתבשל בקדירה שלא הודחה יפה דהוי קצת ממשות של איסור וכ"כ נמי הב"ח, וטעם לדבר כתב דכבר נתבטל במיעוטו. ע"ש. ועי' ביד יהודה (פיה"א ס"ה) שהשיג על הב"ח שנקט דבטל במיעוטו, דהיכא דבטל במיעוטו גם עם חלב ביחד שרי. ע"ש. אולם נראה דכוונת הב"ח דליכא ס', ולפיכך אסור לאכלו בחלב, ומ"ש בטל במיעוטו אין ר"ל שנתבטל ממש, אלא ר"ל אע"ג דמועט הוא. ולכאורה כן מוכח מדברי הש"ך גופיה דאף היכא דליכא ס' שרי, דהא כתב דהוי קצת ממשות של איסור דבכה"ג אסור לאכלו עם גבינה. ואי מיירי בדאיכא ששים, שרי לאוכלו אף עם גבינה [ולכאורה אפשר לבאר שאסור לאכלו בחלב אע"ג דאיכא ס' משום שמקום התבשיל ניכר בעין ובוה לא חשיב ביטול בס', ועי' סגי דעכ"פ א"צ להמתין אחר אכילתו שש שעות. אולם קשה להלום ביאור זה בלשון הש"ך].

וזה לשון הפמ"ג או"ח (סי' קעג מש"ז): עיין ב"ח (ד"ה מים) במה שכתב הקדירה לא הודח יפה אסור עם גבינה, הא לאחריו שרי. וכן כתב הש"ך ביו"ד סימן פ"ט אות יט. ועיין סימן צ"ט בש"ך ס"ק כב דיש אומרים אף לכתחלה, יע"ש. ומיהו הר"ב פסק שם (סימן צט סוף סעיף ו) דיעבד, ועיין מה שכתבתי בפריי שם. אבל אם נפל גבינה לתבשיל, דהתם מותר דכבר נתבטל בששים, והיינו שלא רחוצה יפה, הא לא הודחה כלל אין בו ששים, יע"ש בסימן צה סעיף ג. עכ"ל הפמ"ג. ולכאורה ר"ל דהש"ך שרי דוקא בדאיכא ס', ואל תקשה דא"כ אפי' לאכלו עם גבינה שרי בדאיכא ס', ע"ז כתב דלהרמ"א אסור לכתחלה בטיפת חלב שנפלה למים, ודלא כמ"ש הש"ך בסימן צט ס"ק כב שמותר לכתחלה, אלא כפשט לשון הרמ"א שם (סעיף ו) טיפת חלב שנפלה למים ונתבטלה בששים, ואח"כ "נפל" מן המים לקדרה של הבשר. ע"כ. דמשמע דהוי דיעבד (ובזה ניחא הקושיא על האחרונים דס"ל דהש"ך התיר דוקא בדאיכא ס', דמאי קמ"ל הא כבר נתבטל ומותר לאכול התבשיל בחלב. ולזה קאמר דלכתחלה אסור לאכול בחלב, וקמ"ל דמ"מ א"צ להמתין אחר אכילתו). אלא שקשה ע"ז, שהש"ך שם כתב דשרי לכתחלה עפ"ד הרמ"א עצמו בתורת חטאת (כלל פה דין יא). וביותר, דהכא הפרי מגדים גופיה ביו"ד (סי' פט ס"ק יט) כתב דקושיית הש"ך אינה על הרמ"א אלא על הב"י. וא"כ אף אם הרמ"א אסור לכתחלה, מ"מ הש"ך ס"ל כמ"ש איהו גופיה בש"ך לקמן סי' צט להקל לכתחלה [ועי' בס' בית מאיר ובדרכי תשובה ובס' מזרח שמש סי' צט ס"ו ובשו"ת

שואל ונשאל ח"א (חיו"ד סי' סח) וח"ו (חיו"ד סי' צט) אם הוי לכתחלה ואם יש מקום לומר דהרמ"א הדר ביה ממ"ש בתורת חטאת להקל לכתחלה].

ועי' בספר בית לחם יהודה (ס"ק טו) שכתב ע"ד הש"ך: נראה לי דוקא שאין נותן טעם ממשות בתבשיל אלא רק לחלוחית טוח על פניו אבל אם נותן הממשות טעם בתבשיל הוי כמו שומן. ע"כ. והו"ד בספר בית יצחק (ס"ק טו) וזבחי צדק (ס"ק לו) וכה"ח (ס"ק נט). ועי' בשערי דעה סק"ג. ובפתחי תשובה (סק"ז) ציין לדברי הש"ך, וכתב: נראה דר"ל אפילו אם אין ס' נגד הטוח בעין שע"פ הקדרה דאל"כ הדרא קושיא לדוכתא. ולפ"ז פשיטא דתבשיל שהושם בו מעט שומן מותר לאכול אחריו גבינה אף אם לא היה ס' נגד השומן [כעת ראיתי בספר בית לחם יהודה (ס"ק ט"ו) שכתב על דברי הש"ך וז"ל: ונראה לי דוקא שאינו נותן טעם ממשות בתבשיל רק לחלוחית טוח על פניו, אבל אם נותן הממשות טעם בתבשיל הוי כמו שומן. עכ"ל. ולפ"ז בתבשיל שיש בו שומן ואין בתבשיל ס' נגדו אין להקל וע"ל סק"א]. עכ"ל כולל המוסגר. [ועי' מה שהעיר בזה הה"כ בקובץ בית הלל (טבת תשס"א עמ' מח). ועי' בקובץ בית אהרן וישראל (שנה כד גליון ב' עמ' קיח). ע"ש]. ועי' מעדני השלחן (ס"ק מב) ובספר מעדני מלכים (סי' צב). ועוד מצינו שהחמירו בדליכא ששים, בספר בית יהודה לנדא (סי' פט) ובספר מגדים חדשים (סק"ה). והו"ד בדרכי תשובה (ס"ק מב).

ולמעשה כמה אחרונים כתבו להקל אף ללא ששים. כן ראיתי להגאון בעל משכיל לאיתן ביד אברהם (בסי' פט ע"ד הש"ך הנ"ל) שכתב דצ"ל דהש"ך איירי אפי' בדידעין שלא היה ס' כנגד השומן, דאי מסתמא הא אמרי' שהיה ששים כמ"ש המנחת יעקב (כלל נא ס"ק יא ויח), וא"כ אכתי מאי למימרא. ע"ש. וכ"כ בערוך השלחן (סעי' יג) אפילו הוא בן יומו ואפילו מלוכלך בבשר ואין בו ששים נגד הלכלוך. ע"ש. וכ"כ בספר עצי העולה (סי' פט חוקי החיים סק"ה) ובספר בדי השלחן (ס"ק פט). וע"ע במקדש מעט (ס"ק יא) ובספר ילקוט אברהם (חאו"ח סי' תצג אות קכד). וע"ע בספר מגילת ספר (על הש"ך בנ"ד, אות ד) ובשו"ת ברכת יהודה ח"ו (חיו"ד סי' ג) ובקונטרס בית רחמים (סי' ג) ובספר הלכות בשר בחלב (עמ' ע) ובספר נכח השלחן (ס"ק לא) שכתבו ג"כ דאפי' בלא ששים שרי להש"ך. ע"ע.



## ה.

### אורז שהניח עליו חתיכת בשר

לפיכך יש להקל באורז שהניח עליו חתיכת בשר ושוב נטלה ונותרו מעט שיירי רוטב הבשר, שאין צריך להמתין שש שעות. שהרי יש מקילים אפי' אם נתן בידים מעט רוטב. עי' בפתחי תשובה (סק"ז) הנ"ל. ועי' בספר עצי העולה (סי' פט סק"ו) שכתב להתיר אף בנתן בעצמו מעט שומן בתבשיל ואין ס' כנגדו דמותר לאכול אחריו גבינה. וביאר טעמו בחקי חיים שם (סק"ה) שמאחר שהש"ך מתיר בקערה שאינה מודחת ואפי' אין ששים, א"כ ה"ה בנתן מעט שומן מותר אף אם מרגיש את הטעם מעט, מ"מ אין חשש שימשוך טעם זמן ארוך. וכ"מ מלשון הש"ך דהוי "קצת" ממשות של איסור, משמע שאם נתן הרבה שומן צריך להמתין. ע"ש. וכן ראיתי עוד בספר מגילת

ספר (על סי' פט אות ד' ד"ה ובש"ך) שכתב דטעמו של הש"ך להקל בנ"ד הוא משום שלא נתכוין לכך, ולפ"ז אף אם נפל במקרה בשר לתוך התבשיל אף שאין שישים כנגדו אין חובת המתנה אח"כ דאין זה נחשב לתבשיל של בשר שגזרו בו. ע"ש.

ואף שבספר יד יהודה (פיה"א סק"ה) כתב שבנתן בכוונה מעט שומן בתבשיל צריך להמתין שש שעות, התם ביאר טעמא דכיון שנתן שומן בידים חשיב כבשר ממש ואסור לאכול גבינה שמא יבואו לאכלם ביחד, משא"כ בשיירי תבשיל דאין כוונתו כלל לאכול זה. ע"ש. אך בנ"ד לא נתן כלל התבשיל באורז אלא בתחילה הניח חתיכת בשר וממנה נטף מרוטבה על האורז, והוי כשאר שיריים שנותרו בקדרה. וע"ע בספר הלכות בשר בחלב (עמ' עב) מ"ש לבאר את טעם ההיתר בנ"ד (אלא שמ"ש שם לחוש לדברי הבית לחם יהודה, הנה לכאור' רוח"פ פליגי ע"ז ולא נקטינן כדבריו). וכ"כ להקל בנ"ד בשו"ת שערי יושר חנניה ח"ד (סי' קו), והדר ביה ממ"ש בספרו בח"א (סי' לד) להחמיר בדליכא ס'. וכ"כ בשו"ת דוד טהרני (ח"ב סי' טו) להקל היכא דנפל מעט מרק עוף לתבשיל פרוה, עפ"ד הש"ך. ע"ע.



## ו.

### סלטים בארוחה בשרית וחלבית

וכן יש להקל בסלטים שאכלו מהם בסעודה בשרית, שאדם שאוכל סלטים אלו א"צ להמתין שש שעות. דמסתמא יש ששים ובטלי במיעוטייהו, ואף אם אין ששים הוי כשיירי תבשיל של בשר שנתבאר לעיל שיש להקל [הגם שאין להעלותם בסעודה חלבית שמא נשתיר מהם שיירי בשר (ועי' בש"ע סי' צא ס"א וס"ג). וע"ע בערוך השלחן (סי' פט סט"ו) שכתב שמצוה מן המובחר כשאכל גבינה או חלב ורוצה לאכול בשר, דיש להעביר מעל השלחן הלחם וכל המאכלים שאכלו עם החלב ועם המפה ויפרוס מפה אחרת ולחם אחר וכלים אחרים ויאכל בשר. וכן המנהג פשוט ברוב תפוצות ישראל. ע"ש]. וכ"כ בשו"ת שרגא המאיר ח"ז (סי' יט) דמי שלקח כף המלוכלכת בתבשיל בשר והוציא בה תפוא"א, א"צ להמתין שש שעות עפ"ד הש"ך. ע"ש. וכ"כ בספר עמודי הבית (עמ' נח) בשם הגר"נ קרליץ שסלטים שאכלו בהם בארוחה בשרית וכן שיירי פת שאכלו ממנה בארוחה בשרית ולא נזהרו לקנח ידיהם קודם שנטלו מהפת, וכן במאכל שנתבשל או נאפה בתנור בשרי, א"צ המתנת ו' שעות. ע"ש. וכ"כ בספר נכח השלחן (עמ' לד) ובשו"ת דברי בניהו חט"ו (סי' כא) שיש להתיר בסלטים. ע"ע. וכן האריך להקל בזה בקובץ בית הלל (טבת תשס"א עמ' מז). ועי' בספר תורת אבי (בן יוסף, עמ' קכב). וע"ע בשו"ת אגרו"מ (ח"א מ"ד סי' לח). וע"ע בילקו"י אור"ה ח"ג (עמ' תנ סעיף סד). ועי' בשו"ת אבני ישפה (ח"ח סי' קיז) שכתב שאדם שערכב כף עם בשר בתוך סלט ורוצה לשתות חלב אחריו, יטעם מהסלט ואם יראה שלא מורגש טעם בשר שוב א"צ להמתין כלל שש שעות. ואף דלא סמכין על טעימת קפילא, מ"מ על טעימת ישראל סמכין. ע"ש. ולא העיר כלל מדברי הש"ך וכל הפוסקים הנ"ל.

ועי' בספר ארחות רבינו ח"א (עמ' רה אות יא) שכתב שהרבנית הרתיחה תה להגר"י קנייבסקי בעל הקהלות יעקב בכלי חלב נקי שלא היה בן יומו וזה היה כארבע חמש שעות לאחר סעודת

בשר, ואמר לה שע"פ דין תורה מותר לשתותו ומ"מ הוא אינו רוצה לשתות ולא שתה. ע"ש. והיא חסידות גדולה להחמיר בנ"ט בר נ"ט שאינו בן יומו בתוך זמן המתנה, דלהרמ"א בלא"ה מעיקר הדין הלכה כהתוס' וסגי בשעה לחומרא.

## ז.

### צ'יפס שטוגן בשמן שטיגנו בו שניצל

ואחר הדברים האלה, הבוא נבוא לדון בענין שמן שטיגנו בו שניצלים ולאחר מכן טיגנו בו צ'יפס או פלאפל, האם האוכל מהצ'יפס או מהפלאפל צריך להמתין שש שעות, היכא דהשמן נקי ללא שאריות מהבשר.

ולכאורה יש מקום לדון באכילת הצ'יפס עצמו בדברי חלב, דלכאורה הוי נ"ט בר נ"ט, שהשניצל נתן טעם בשמן והשמן נתן טעם בצ'יפס, והוי נ"ט בר נ"ט דהיתרא דשרי לכתחלה, כמ"ש מרן בש"ע יו"ד (סי' צה ס"א). והא דנשאר מעט שמן על הצ'יפס, עי' ביד יהודה (סי' צה פיה"א סק"י) שכתב ע"ד סה"ת ודעימיה שאסרו נ"ט בר נ"ט בנצלו והתירו בנתבשלו, אע"ג דכשאוכל הדגים שנתבשלו בקדרה יש עליהם מעט רוטב, ואוכלם בחלב (ורוטב זה הוא טעם שני ולא טעם שלישי), וכתב ביד יהודה דלכאורה א"כ יהא צריך להדיחם יפה מהמים שנתבשלו מהם, אך סה"ת ודעימיה סתמו להתיר שא"צ הדחה, ומצאתי בשו"ת מהראנ"ח בספר מים עמוקים (ח"ב סי' סח ד"ה ומ"מ בהיתר) שכתב שאפשר שלמיעוטן לא חששו. וכיו"ב כתב בשו"ת מימוני (הל' מאכ"א ס"פ טו). ע"ש. וע"ע בספר הוראה ברורה (סי' צה שעה"צ ס"ק נה).

אמנם נחלקו האחרונים אי אמרינן נ"ט בר נ"ט באוכלים. הפמ"ג (סי' צה מש"ז סק"א) החמיר, ובשו"ת פני אריה (סי' מח מט) הוכיח להקל. וכבר עמדו בזה אחרונים רבים. ועי' בשו"ת רב פעלים ח"ג (חאו"ח סי' יג). ומרן הגר"ע יוסף בספרו הבהיר הליכות עולם ח"ז (עמ' עט) כתב להקל בזה, והוכיח מדברי רש"י בחולין (קטז:): דאמרינן נ"ט בר נ"ט באוכלין. [ושם בעמ' עט מבואר שהוא מתיר לכתחלה. אולם לקמיה עמ' פ בהערה כתב להקל בדיעבד]. וגם נחלקו האחרונים אי שרי לגרום נ"ט בר נ"ט לכתחלה. והגר"ש משאש בספרו מזרח שמש (סי' צה ס"א) ובשו"ת תבואות שמש (חיו"ד סי' לא) ובשו"ת שמש ומגן ח"ב (חיו"ד סי' מב) וח"ג (חיו"ד סי' א) האריך להחמיר בזה. והאריך בזה ג"כ בספר טעמו וראו, להחמיר. ועי' למור"ר הגאון הנאמ"ן בהסכמתו שם, שכתב ג"כ להחמיר בזה. וע"ע בספר הוראה ברורה (סי' צה בביאור"ל הארוך בסוה"ס) מ"ש להחמיר. ומאידך, בשו"ת שמע שלמה ח"א (חיו"ד סי' ב) וח"ב (חיו"ד סי' ב-ו) ומרן מלכא הגר"ע יוסף בשו"ת יביע אומר ח"ט (חיו"ד סי' ד) ובהליכות עולם ח"ז (עמ' עד) ובשו"ת תפלה למשה ח"ג (סי' יב) כתבו להקל. וכן האריך בזה מר דודי, הגאון ר' רזיאל כהן, בשו"ת מחקרי ארץ ח"ג (סי' נא) להקל. וע"ע בירחון יתד המאיר (אייר תשס"ט סי' קלב) ובאו"ת (חשון תשנ"ד סי' יד, שבט תשע"ט מכתב פה, ואדר ב' תשע"ט מכתב צח).

אולם בנ"ד העירו כמה חכמים בדורנו שלא שייך הכא נ"ט בר נ"ט, מאחר שהשמן עצמו נמצא בצ'יפס. ועי' בס' יד יהודה (סי' צה פיה"ק סק"ב), שכתב דדגים שעלו בקערה הוי נ"ט בר נ"ט

דוקא שקבלו טעם מהכלי, אך אם נתבשלו הדגים בחלב ממש אין נחשב זה לבלוע כיון דגוף החלב נכנס בהם, וכן רוטב של בשר לא נחשב לטעם רק נחשב לבעין של בשר. ע"ש (ויש לחלק ממה שהובא לעיל בשם הרב יד יהודה).

ועכ"פ, לפי האמור כתבו כמה חכמים בדורנו להקל בזה שאין צריך להמתין שש שעות, דאף למחמירים בנ"ט בר נ"ט באוכלין, וכן למחמירים בנ"ט בר נ"ט לכתחלה, בנ"ד שאין הוא אוכל את הצ'יפס עם חלב אלא אחר אכילת הצ'יפס אוכל הוא מאכלי חלב, יש להקל עפ"ד הב"ח והש"ך וכל האחרונים הנ"ל, שכתבו שא"צ להמתין שש שעות אחר אכילת שיירי תבשיל של בשר. וכ"כ בשו"ת שערי יושר ח"ד (חיו"ד סי' קו) בד"ו. וע"ע בספר משיב נפשי (מימון. חיו"ד סי' ב). וכן כתב להקל הגר"ח רבי שליט"א (בדבריו שבס' תורת אבי, בן יוסף, עמ' קכג). וסיים שעדיין צ"ע. ע"ש. וע"ע בס' קנין יורה דעה (עמ' ל), שכתב ג"כ להקל בשמן זה שא"צ להמתין ו' שעות, וצ"ע. ע"ש. וע"ע בשו"ת ויצבור יוסף (בר שלום. ח"ד סי' מו) מ"ש בנידונו. ע"ש. וע"ע בס' השלחן כהלכתו (עמ' טו) שכתב שקשה להצריך המתנה.

ומאידך ראיתי שכמה ממורי ההוראה בדורנו החמירו דבעי המתנה ו' שעות. וכן ראיתי גם בשו"ת דברי בניהו חלק כב (סי' נט) וחלק כה (סי' מג) שהחמיר בזה. וכן ראיתי עוד בספר ילקוט יוסף על הלכות חנוכה (מהדו' תש"פ עמ' תשכט) שכתב שצריך להמתין ו' שעות כשיש בשמן שומנים, ובפרט ששמן שטיגנו בו שניצל אינו נפגם, ויש בו טעם וממשות של השניצל, ואין לסמוך להקל בזה אם לא בצירוף עוד איזה ספק אמיתי. ע"ש. ועי' להגר"ד גודיס נר"ו בשו"ת מנחת דניאל ח"א (סי' עו) שהאריך בעניין נ"ט בר נ"ט באוכלין, וכתב לדחות את הראיה מדברי רש"י בחולין הנ"ל. והעלה להחמיר. וכתב שבטיגון צ'יפס בשמן זמן רב איכא למיחש (מלבד דלא הוי נ"ט בר נ"ט באוכלין) שמושך טעם רב של בשר, וגם איכא למיחש שמא מעורב בו בשר, ואין מצוי שיסננו את השמן שטיגנו בו שניצלים ע"מ לטגן בו צ'יפס. עכת"ד [ובאשר סיים בסוף דבריו שהגאון רבי גדעון בן משה שאל את מרן הגר"ע יוסף זצ"ל במחנות צבא והורה לו להחמיר, הנה אין מזה הכרח לאדם בביתו, דהתם במקומות ציבוריים חמיר טפי, כידוע, ולכל היותר הוי הנהגה טובה להסיר מכשול, משא"כ בביתו ובחומותיו אין הכרח מזה דמדינא צריך להחמיר בזה. וע"ע להגאון רבי יוסף בר שלום בקובץ בית הלל (שבט תשע"ט עמ' לא) בענין חיוב קונדיטוריות ע"י הרבנות המקומית לכתוב בחזקת חלבי מחשש מכשול במקום צבורי, מאחר ואין שם משגיח כל היום. ע"ש]. וכן ראיתי עוד למר דודי, הגאון ר' לירן ישי נר"ו, בספר ויען שמואל ח"ח (סי' עה) שכתב ג"כ להחמיר דלא אמרינן נ"ט בר נ"ט באוכלין, וכתב לדחות את הראיה מדברי רש"י בחולין. וסיים שבנ"ד הדבר קשה מאד לסנן עד שלא ישאר שום שומן, ובטוחני שאף המתירין נ"ט בר נ"ט באוכלין לא יתירו בזה. ע"ש. וע"ע בספר אערוך שלחן (ה"א סי' יט) ובספר מציין תצא תורה (ח"א אות קעח) ובספר הלכות בשר וחלב.



## ח.

## אם יש להקל בהמתנה באכילת דבר חריף

ולענין אדם שחתך בצלים בסכין של בשר בת יומה (שהבצלים קבלו טעם בשר, כמבואר בש"ע יו"ד סי' צו ס"א), האם צריך להמתין שש שעות לאכילת דברי חלב. וכן יש לדון בחתך בצלים בסכין חולבת, ועירבם בסלט, האם מותר לאוכלם בתוך שש שעות לאכילת בשר.

והנה, הטעמים שכתבו הראשונים להצריך המתנת שש שעות באכילת בשר, לא שייכים באכילת דבר חריף שנחתך בסכין של בשר, דאף שאסור לאכלו בחלב מחמת הטעם הבלוע בו, מכל מקום אין טעם להצריך המתנת שש שעות. ואכן כן כתב בספר בית מאיר (שהובא לעיל) להקל באכל ד"ח שנחתך בסכין בשר שא"צ המתנה. וכן תירץ גם רבינו עקיבא איגר בהגהותיו (סי' פט סק"ד) על דברי הרמ"א דלעיל בריש א'מיר, דנפק"מ דאפי' בישלו חומץ דחריף בקערה של בשר, דאין בו משום נ"ט בר נ"ט אפ"ה מותר לאכול גבינה אחריו. וכ"כ בספר יד יהודה. וע"ע בשו"ת שואל ומשיב (מהדורה רביעאה ח"ג סי' צ"א) [ועי' בדלתי תשובה (סק"א) שנסתפק בזה. וע"ע בשו"ת מור ואהלות (אהל ברכות והודאות סי' לט) שכתב להקל. והו"ד בדרכי תשובה (ס"ק מב). ע"ש]. ולדינא נקטינן להקל. וכ"פ בשו"ת אגרות משה (ח"ב חיו"ד סי' כו). וכ"כ בספר עצי העולה (כלל ג' ס"י). ועי' בשו"ת מעדני מלכים (סי' צו).

אולם צ"ע אם יש מקום לומר אף איפכא, שמי שאכל בשר וצריך להמתין שש שעות לאכילת מאכלי חלב, מותר לאכול לימון שנחתך בסכין חלבי בן יומו. וכן לאכול מאכל חריף שנתבשל בקדרה חלבית בת יומה.

והנה, זו לשון הפרי מגדים או"ח (סי' תצד אש"א סק"ו): לאכול צנן שחתך בסכין חולב אחר בשר תוך שש שעות י"ל דאסור, עי' יו"ד סי' פט וצו. ע"ש. וכ"כ בספר עצי העולה (כלל ג' ס"י). ובספר יד יהודה (סי' פט פיה"ק ס"ק כט) כתב שאם אכל בשר ורוצה לאכול דבר חריף שנתבשל בקדרת חלב, אם אינו בן יומו יש להקל. ושם בפיה"א (סוף סק"ה ד"ה ויש) הביא את דברי הפמ"ג שאסר, וכתב מיהו גם שם בסימן צו: הרבה מקילין בדבר חריף, זולת בסכין דשמנונית קרוש על פניו. וצ"ע. ובקדרה שאינה בת יומא יש להקל. ע"ש. ועי' במשמרת שלום (על הפמ"ג סי' פט ס"ק יט) שחילק דדוקא באכל דבר חריף שקיבל טעם א"צ להמתין שש שעות, אך באכל בשר ממש ורוצה לאכול דבר חריף שנתבשל בקדרת חלב בת יומא או שנחתך בסכין חולב אסר הפמ"ג. ע"ש [ועי' בשו"ת שערי יושר ח"ד (סי' קו) שהעיר על ד' הרב יד יהודה, שלא מצא מי שחולק על הפמ"ג בזה. ולכן נראה לדינא כהפמ"ג. ע"ש. אולם כוונת הרב יד יהודה פשוטה, שהוא כיוון על מחלוקת הראשונים בסימן צו דסכין שחתך בו צנן לא מבליע בו טעם בשר, משום שלא אסרו אלא בסכין ששמנוניתו על פניו].

והנה, בספר בדי השלחן (סי' פט סק"צ) הביא את דברי הפרי מגדים להלכה, והוסיף להחמיר דה"ה בשאר דברים חריפים יש להחמיר כן, וכן המבשל דבר חריף בכלי חלב שאינו בן יומו, נראה דצריך להמתין ו' שעות. ע"ש. ועי' בספר מגילת ספר (עמ' יט) שכתב שעיקר דברי הפמ"ג מחודשים, ולדינא נקטינן כהפמ"ג, אך מה שחידש בבדה"ש שאף בשאר דברים חריפים ואפי'



הסכין אינו בן יומו, לדידן נראה להקל. ע"ש. וכ"כ בשו"ת שערי יושר ח"ד (ס"ס קו) להקל באינו בן יומו. ועי' בספר הלכות בשר בחלב (עמ' עא). ועי' בשו"ת ויצבור יוסף (בר שלום. ח"ד סי' מז) שדן בלימון שנחתך בסכין חלבי אם מותר לסוחטו לכוס תה ולשתותו למי שנמצא בתוך ו' שעות לאכילת בשר, וכתב שאף שהפמ"ג אסר בכה"ג בצנון, אך בנ"ד הרי הלימון קבל טעם רק כדי נטילה, וע"כ כשהוא סוחט הלימון לכוס תה מסתמא יש ס' בכוס תה כנגד הטעם החלבי. ובכה"ג שרי לבטל לכתחלה. וע"ש.

אולם כל קבל דנא ראיתי למהרש"ם בספר דעת תורה (או"ח סי' תצד על המג"א סק"ו) שכתב ע"ד הפמ"ג, שמדברי הרע"ק (ביו"ד סי' פט) שפסק שגם בבישול ד"ח בכלי בשר מותר לאכול אחריו גבינה, א"כ גם בדינו של הפמ"ג יש להקל. וי"ל דגם הפמ"ג לא החמיר אלא בסתם סכין שאינו נקי ויש חשש בעין, אבל בידוע שהיה נקי או בבית שנהגו לנקות י"ל דלא גרע מבישול בכלי בן יומו דשרי. ובפרט דסתם סכין של חלב רוב תשמישו בצנון. ויש דעות דצנון לא מקרי ד"ח, בפרט אם היה הסכין אינו בן יומו, ועכ"פ אחר שעה אחת בודאי יש להקל. ע"ש. ואכן, על החילוק הנ"ל בין אם אכל קודם בשר או אכל קודם דבר חריף, עי' בליקוטי מגדים (על הפמ"ג ביו"ד שם) שכתבו שאינו מוכרח, די"ל דרע"א והפמ"ג לטעמייהו אזלי, דהפמ"ג (שפ"ד סי' צו סק"ב) ס"ל דבחורפא אלף טעמים לא מהני והו"ל כבעין, וא"כ אף בנתבשל דבר חריף בקדרת בשר אסור לאכול אחריו גבינה, משא"כ רע"א שם השיג עליו וס"ל דלא נתחזק יותר ממה שהיה בכלי ואינו כבעין, ושפיר ס"ל דשרי לאכול אחריו גבינה. ע"ש. גם בספר מור ואהלות (אוהל ברכות והודאות סי' ל"ט סוף ד"ה ועוד) הביא את דברי הפמ"ג שהחמיר, וכתב ע"ז: וכמדומה שכן נהגו העולם להקל אף בבשלו חריף בקדירת בשר לאכול אחריו גבינה תיכף. וכן להיפוך. ע"ש. והו"ד בדרכי תשובה (ס"ק מב).

ולדינא נראה שיש להקל בנ"ד מס"ס, שמא כהראשונים שסכין שאין בה שמנונית לא נאסרה בחתך בה בצל, דדוקא בסכין שיש שמנונית טוחה על פניה אסרו, ושמא כהראשונים דבצל לא חשיב דבר חריף, ושמא כהתוס' שאחר בשר מהני סילוק סעודה, ושמא כהפוסקים בנ"ד דשרי לאכול אחר בשר דבר חריף שקבל טעם חלב. וכ"כ בשו"ת עמק התשובה ח"ו (סי' שיא) שכיון שאין טועמים טעם חלב סומכים להקל ואין חוששין. וסמך דבריו על הרע"ק הנ"ל, שא"צ המתנה בבצל שבלע טעם בשר. ע"ש. ולא ס"ל החילוק הנ"ל. וכן כתב בספר תשובות והנהגות ח"א (סי' תלג) שחולקים על הפמ"ג, והעולם נוהגים להקל בזה. ע"ש. וע"ע לו בספר אורחות הבית (פ"ז סכ"ה). וכ"כ בקובץ מבית לוי (יו"ד עמ' לה ס"ח) בשם הגר"ש ואזנר. וע"ע בספר דבר חריף (פ"א ס"ט וס"ק מד). וכ"כ להקל בספר הוראה ברורה (סי' פט סק"מ ובביאורו"ל הארוך בסוה"ס ד"ה שלא לאכול) שהאוכל בשר מותר לאכול לאחמ"כ בצל שנחתך בסכין חולבת נקיה, וע"ע בקונטרס ישיר ישראל (עמ' פו) [וע"ע בקובץ בית אהרן וישראל כסלו תשס"ט עמ' קכ, שכתב שיתכן שלא החמיר בזה הפמ"ג אלא לטעמיה, דפליג על הש"ך בשיירי קדירה דבעי המתנה, אך לדידן דקי"ל כהש"ך יש להקל אף בזה. והעלה כן לדינא, דאחר בשר מותר לאכול בצל שנחתך בסכין חלבי. ע"ע. ודו"ק].



## ט.

## סוכר וקפה במקומות ציבוריים

ולענין צנצנות סוכר וקפה המונחות במקומות ציבוריים, ולעיתים משתמשים בהן עם כפיות המלוחלחות בחלב, יש להקל ליטול מהן אף לאדם שאכל בשר ונמצא בתוך שש שעות לאכילתו. דבודאי יש ששים בתה כנגד החלב, וקי"ל שאף בהיתר בהיתר יש ביטול. ואין לחוש מדין ביטול איסור לכתחלה. ועי' בש"ך (סי' צט ס"ק כב), שכתב שטיפת חלב שנפלה במים ויש בהם ששים כנגדה, מותר לכתחלה לתת אותה לאחמ"כ בתוך בשר. ע"ש. ואף הראשון המשתמש בכפית המלוחלחת בחלב י"ל דאין לחוש להחמיר, דהוי ספק ביטול היתר בהיתר, דאין זה ודאי שאחריו ישתמש אדם אחר סעודת בשר. וגם אין כוונתו לבטל (ועי' בש"ע סי' פד סי"ג). ועי' בשדי חמד כללים (מע' א אות א ד"ה וביטול). וכ"כ להקל בד"ז בשו"ת עמק התשובה ח"ד (סי' נט). וכ"פ בשו"ת שבט הקהתי ח"א (סי' רכ). וע"ע לגיסי, הרה"ג ר' אביה חדוק, בקונטרס בית רחמים (ס"ס ג), ולהגאון ר' חיים ברגיב בקובץ ויען שמואל ח"ח (סי' מ) ובספר הלכות בשר בחלב (עמ' עג) ובשו"ת ויען הכהן ח"ב (סי' ט) ולידי"נ, הרה"ג שלום דרעי, בספר אגרות שלום ובקובץ בית אהרן וישראל (שנה כד גליון ב' עמ' קכב) מ"ש בטעם ההיתר בזה.



## י.

## ביצה שנתבשלה בקליפתה עם בשר

ולענין ביצה שנתבשלה בקליפתה עם בשר, דבפשטות יש להחמיר ע"פ מ"ש מרן בש"ע יו"ד (סי' צה ס"ב) שביצה שנתבשלה במים בקדירה חולבת, מותר לתת אותה בתוך התרנגולת אפילו לכתחלה. אבל אם נתבשלה בקדירה עם בשר, ואפילו בקליפה, אסור לאכלה בכותח. עכ"ל. ולפ"ז נראה שדין הביצה כתבשיל בשר, שיש להמתין שש שעות אחר אכילתה. וכ"פ בספר ילקוט יוסף (או"ה ח"ג סי' פט סל"ד), אך בהערה כתב שיתכן שמרן יודה שמותר לאכול אחר הביצה גבינה. ומ"מ למעשה יש להחמיר. ע"ש. ועי' בספר' הרי יהודה ח"ב (חיו"ד סי' ג), שהאריך לצדד להקל בזה, אך אף איהו סיים שלא מלאו לבו להקל בדבר כי כשפלפל עם חכמי בית מדרשו נטו קו מסברתו. ע"ע. וכ"פ במקור נאמן ח"א (סי' תקצא) להחמיר. וכ"כ בשו"ת דברי דוד טהרני (ח"ב סי' טו) ובשו"ת דברי בניהו ח"ה (סי' יג). וכ"כ בשו"ת ברכת יהודה ח"ו (חיו"ד ס"ס ג) שצריך להמתין שש שעות (וחזר בו ממ"ש במכתבו הנדפס בספר הלכתא מאורייתא עמ' א' שסו להקל שא"צ המתנת ו' שעות). וע"ע בשו"ת מעדני מלכים (סי' צד).



## יא.

## כוסכוס שנתבשל ע"י אדים וזיעה מסיר בשר

ולענין כוסכוס שנתבשל מעל סיר בשר, לכאורה אסור לאכלו בחלב, ע"פ מ"ש מרן בש"ע יו"ד (סי' צב ס"ח) שמחבת של חלב שנתנו בכירה תחת קדירה של בשר, הזיעה עולה ונבלעת

בקדרה ואוסרתה. והכא נמי הזיעה עולה ונבלעת בכוסכוס ונותנת בו טעם בשר. אך לענין המתנה נחלקו בזה כמה חכמים בדורנו אם חשיב כתבשיל של בשר שנהגו בו להחמיר, ואם יש לנו להוסיף חומרא במנהג שלא מצינו בהדיא שהחמירו בו.

והנה, הרדב"ז בתשובה ח"א (סי' רי) כתב שכוסכוסו שנתנו אותו על פי קדרה של בשר לקלוט הבל הקדרה כמנהג, מה שקבל מן הבשר לא נקרא טעם אלא ממשו של איסור שכל זיעה היוצאת על ידי בישול הוי כעיקרו של דבר. וכן הו"ד בערך השלחן יו"ד (סי' צה ס"ק יא). ומבואר דס"ל שאסור לאכול בחלב משום שנעשה כבשרי. וכ"כ מדנפשיה הגר"ש משאש בשו"ת תבואות שמש (חיו"ד סי' ה) שאסור לאכול בחלב, אך לא הצריך המתנה [וע"ע לו בשו"ת שמש ומגן ח"א חיו"ד סי' יד]. וכן מבואר עוד בספר אשרי האיש (חיו"ד ח"א פ"ז ס"ח). (אך לא ביאר את דין ההמתנה). וע"ע בספר משיב נפשי (מימון. חיו"ד סי' ב). וע"ע בספר ברית כהונה (חיו"ד מע' א אות ב). ולמרן ראש הישיבה שליט"א בהערותיו על ספר ברית כהונה (שם). ועי' בשו"ת פרי הארץ ח"ב (חיו"ד סי' יד). ואכן מצינו להגרי"ח בספר בן איש חי (שנה ב' פרשת שלח אות י"ג) שכתב שביצים שנותנים בקדרה שיש בה חמין של שבת, וסודרים אותם על הכסוי של הקדרה מסביב, ומתבשלים מחום הקדרה שהיא על האש, שיש בה בשר חמין, אין צריך להמתין שש שעות, ואין צריך הדחה וקנוח, והמחמיר לעשות הדחה וקנוח בזה, תבוא עליו ברכה. וע"ע לו בשו"ת רב פעלים ח"ג (חאו"ח סי' יג). וע"ע בספר קנין יורה דעה (עמ' ל) שכתב שקוגל שחיממו עם בשר בתנור, או שהניח תבנית קוגל ע"ג סיר בשרי, שזיעת הבשר נכנסת ישירות לתבנית הקוגל, באש"א מבוטשאטש (או"ח סי' קעג) כתב שמעיקר הדין זיעה ל"ח כבשר וא"צ המתנה. והמחמיר תע"ב. ע"ש. וכן פסק בשו"ת שבט הקהתי (ח"א סי' ריז), שקדרה עם תבשיל פרוה שהניחה על קדרה עם בשר חם, האוכל מקדרה א"צ להמתין ו' שעות עפ"ד הש"ך הנ"ל. וע"ע שם. אך לא מיירי בסיר מנוקב כנ"ד. וכן ראיתי בספר ילקוט יוסף (או"ח ח"ג עמ' תכח סעי' מא) שכתב ג"כ להקל כדברי שבט הקהתי הנ"ל, אך הדגיש דמיירי בקדרה שאינה נקובה. ע"ש. וכן ראיתי בספר הלכות בשר בחלב (עמ' סט) שכתב בשם הגר"ע אורבאך והגרש"ק הכהן גרוס שא"צ להמתין שש שעות, ועדיף מהגדון בדברי הפת"ש (סי' פט סק"ז). וכ"כ בספר אהל יעקב (עמ' קפה) בשם השבט הלוי והגר"ח קנייבסקי להקל שא"צ להמתין שש שעות. וע"ע בשו"ת הרי יהודה ח"ב (חיו"ד סי' ג), ובמה שהשיבו בזה כמה חכמים בדורנו לשאלת ידידי הרב מרדכי חיים גר"ו ונדפס בסו"ס הלכתא מאורייתא. ומאידך, כמה חכמים הורו להחמיר בזה להצריך המתנת שש שעות. וכ"כ בקונט' בית רחמים (סי' יד), והחמיר לפ"ז אף בכוסכוס שנתבשל על סיר בשר שאסור לאכול עם דגים. ע"ש [ובחילוק בין סכנתא בדגים לבשר ע"ע בספר עצי חיים חיו"ד סי' ט']. וכ"כ הרה"ג ר' אדיר הכהן בשו"ת ויען הכהן ח"ב (סי' ו) ובקובץ ויען שמואל חי"ט (סי' ח), שצריך להמתין ו' שעות, ומ"מ אם נתבשל הכוסכוס על אדי דגים מותר לאכול בחלב. ע"ע [מיהו, מה שדימה בפשיטות לדין זיעה מאפרוח, יש מקום לחלק בין הנידון שם, בזיעה בדבר האסור מדינא, לנ"ד, דהכא תבשיל בשר הוא חומרא, ואין הכרח שנהגו להחמיר אף בזיעה, ואפשר שזיעה העולה מתבשיל בשר הוי כשיירי תבשיל בשר, שמצינו שהיקלו בזה הש"ך והאחרונים, ולא אמרו דלא פלוג רבנן ואסרו בכל תבשיל, וא"כ אף בזה ייתכן דפלוג ופלוג ולא נהגו להחמיר בזיעה]. וכ"כ בשו"ת ברכת יהודה ח"ו (חיו"ד סי' ג) וח"ז (חיו"ד סי' ג) להחמיר. ועי' לידי"נ הרה"ג ר' אליהו

פנחסי נר"ו בס' הכשרות למעשה (עמ' צד), שכתב להשיב ע"ז שאין זה בגדר תבשיל של בשר, ומ"ש העה"ש (סי' צה ס"ק יא) להחמיר בכוסכוס, היינו בנמצא ע"ג קדירת בשר ממש, אולם ע"ג מרק שיש בו בשר אינו נעשה כבשרי שטעון המתנת ו' שעות. ע"ש. וי"ל בזה ואכמ"ל.

ועכ"פ, על פי האמור השבתי על מה שעוררני ידי"נ שא"ב, הרה"ג ר' אליה בוכריץ שליט"א, על סיר כוסכוס שנתבשל על סיר עם בשר ומרק, וסיר הכוסכוס מחורר ומקבל טעם מהבשר שתחתיו, האם מותר לאכול את הכוסכוס בתשעת הימים.

והנה, מדינא דגמרא מותר לאכול בשר בתשעת הימים, ורק בסעודה המפסקת בערב תשעה באב אסור, כמבואר בגמרא סוף מסכת תענית. ומ"מ אסרו הפוסקים. והנה, מרן בשלחן ערוך (סי' תקנא ס"י) כתב שמותר לאכול תבשיל של בשר בתשעת הימים. אך האחרונים כתבו שנהגו להימנע גם מתבשיל של בשר.

אולם, אם הכין את הבשר והכוסכוס לצורך שבת, שמותר לאכול בה בשר, הנה מרן החיד"א בברכי יוסף (סי' תקנא ס"י) כתב שמותר לאכול את הבשר גם אחר השבת. והאריך בזה בשו"ת יביע אומר ח"י (חאו"ח סי' מ), והעלה שהמקל י"ל ע"מ שיסמוך, ובפרט בסעודה רביעית לרגיל לאכול בשר בסעודה רביעית. ע"ש. ושנ"ה פרקו בחזון עובדיה ארבע תעניות (עמ' קעז והלאה). וכן הורה מרן ראש הישיבה, הגר"מ מאזוז שליט"א בשיעורו הנדפס בגליון בית נאמן (אב תשע"ט). ואף למחמירים בזה, נראה שיש להקל בשיירי תבשיל של בשר, מאחר וכל איסור תבשיל של בשר אינו אלא מנהג שמרן בהדיא כתב בזה להקל, לפיכך לכל הפחות בנשאר מתבשיל של בשר יש להקל. וכ"כ בשו"ת אור לציון ח"ג (פכ"ז ס"ז) שתבשיל בשר שנשתייר משבת שרי, דתרי חומרי לא מחמירין. וע"ש. ולפ"ז נראה שאף כוסכוס שנתבשל לשבת חזון, מותר לאכול מהכוסכוס אחר השבת.

ונראה עוד שאפילו הכינו את הכוסכוס על סיר הבשר בתוך תשעת הימים לצורך יולדת או קטנים וכדומה יש להקל לאכול הכוסכוס ע"י זה שיטעם בתחלה מעט מהכוסכוס בכף ויבדוק אם יש טעם בשר, ואם אין טעם בשר שרי לאכול כולו. וכן כתב בהדיא המשנ"ב בשער הציון (סי' תקנא ס"ק סח), בשם הרב פרי מגדים, שאף אם אין בתבשיל של בשר ששים כנגד הבשר, כל שקפילא ישראל טועם ואין בו טעם בשר שרי. וטעימה כה"ג אפשר דשרי. ע"כ. ולפ"ז ק"ו בנ"ד בכוסכוס, שאף אם נחשיבו כתבשיל בשר מ"מ יש להקל בטעימת ישראל. ובעיקר הדבר, צ"ע אם שייך מנהג להחמיר בזיעה העולה מבשר, שאפשר שלא נהגו אלא בתבשיל שנתבשל עם הבשר ממש. ועי' להרה"ג רבי משה מימון בשו"ת הלכה למשה (חאו"ח סי' מג אות ג) שכתב להקל במרק עוף בתשעת הימים, כי יש כאן רק טעמו ולא ממשו. וע"ע שם. ומרן הגר"ע יוסף בחזון עובדיה ארבע תעניות (עמ' קעד) כתב שאבקה שנעשית ממרק עוף בשרי ושופכים עליה מים חמים ונעשית למרק, נ"ל שיש להקל בה בימים אלו, כי הבו דלא להוסיף עלה. ורמז לשו"ת הלכה למשה מימון (סי' מג. כצ"ל) הנ"ל. ע"ש.



### מסקנא דמילתא

א. מעיקר הדין תבשיל של בשר מותר לאכול אחריו גבינה. אך מנהג ישראל קדושים להחמיר להמתין אחר אכילת תבשיל של בשר שש שעות. ומכל מקום אם לא אכל תבשיל של בשר אלא אכל מאכל פרווה שנתבשל בקדרה שנותרו בה שיירי תבשיל של בשר, אין צריך להמתין שש שעות, אף אם אין ששים כנגד שיירי התבשיל [ויש שהקלו אף אם נתן בידים מעט תבשיל של בשר על מאכל פרווה. ויש מחמירים].

לפיכך, מי שנטל אורז או תפוחי אדמה או ביצים וכדומה בכף שאינה מקונחת משיירי החמין או משאר תבשיל של בשר, אין לאכול את המאכל הפרווה עם גבינה, אך לאחר אכילתו אין צריך להמתין שש שעות. וכן יש להקל באורז שהניח עליו חתיכת בשר ושוב נטלה ונותרו מעט שיירי רוטב הבשר, אין צריך להמתין שש שעות.

ויש אומרים שהוא הדין לשמן שטיגנו בו שניצלים ולאחר מכן טיגנו בו צ'יפס או פלאפל, שהאוכל מהצ'יפס או הפלאפל אין צריך להמתין שש שעות. ויש מחמירים.

ב. ביצה בקליפתה שנתבשלה בסיר החמין עם הבשר, צריך להמתין אחר אכילתה שש שעות. ג. צנצנות סוכר וקפה במקומות ציבוריים שמשתמשים בהן עם כפיות המלוכלחות בחלב, יש להקל ליטול מהן אף לאדם שאכל בשר ונמצא בתוך שש שעות לאכילתו.

ד. בצל ושאר דברים חריפים שנחתכו בסכין בשרי בן יומו, אף שאסור לאוכלם עם חלב, מכל מקום אין צריך להמתין אחר אכילתם שש שעות. וכן יש להקל איפכא, שמי שאכל בשר וצריך להמתין שש שעות לאכילת מאכלי חלב, מותר לאכול לימון שנחתן בסכין חלבי בן יומו. וכן לאכול מאכל חריף שנתבשל בקדרה חלבית בת יומה.

ה. כוסכוס שנתבשל מעל סיר בשר, אסור לאכלו בחלב. ולענין המתנה, נחלקו בזה חכמי דורנו אם חשיב כתבשיל של בשר שנהגו בו להחמיר. ועכ"פ אחר ראש חודש אב, שאסורים באכילת בשר ותבשיל בשר, אם הכינו כוסכוס לצורך יולדת או קטנים וכיו"ב ונותר מהכוסכוס יש להקל שיטעם ישראל מכוסכוס ואם אין בו טעם בשר יש להקל בפשיטות לאוכלו. וקל וחומר שיש להקל בזה בכוסכוס שנותר משבת חזון, שמותר לאוכלו אף ללא בדיקה.



הרב אפרים כחלון

מחבר שו"ת אך טוב לישראל

## הסתרת היהדות בעת השואה הנוראה

הטעם שלא תתייחד אשה עם הנוכרים \* האם אשה יכולה לומר גויה אני בסכ"נ \* אם איש יכול לומר גוי אני בסכ"נ \* דעת הרמב"ם בהוראה לע"ז ללא מעשה \* דעת הרא"ש באומר גוי אני בסכ"נ \* לפסוק מתוך השו"ע ללא עיון במקורות \* כשכותב או אומר שהוא גוי אם אפשר לתלות שאינו מגויים עו"ז \* גירסת השו"ע בדפוס ונציה \* כשאומרים שכולם כאן גויים אם מחוייב היהודי לומר שהוא יהודי במקום סכ"נ \* השואה אם הייתה שעת השמר \* אמירת 'עבדא דנורא אנא' לתלמיד חכם ולכל אדם - בהערה \* לבישת בגדי גויים להציל נפשו \* לבישת בגדי שטנז להציל נפשו \* מעשה דר"מ שטבל אצבעו במאכל איסור בשעת סכנה \* הדליק נר בשבת להסתיר יהדותו כדי שלא יתעללו בו הגויים - בהערה \* לבישת בגדי כמרים להציל נפשו \* כתיבת מסמכים מזוייפים שהוא גוי להציל נפשו \* לומר לישראל דמשמע לתרי אפי \* המיר דתו באונס תשובו קלה יותר

## שאלה

תמוז תש"פ

נשאלתי מידדי, רבי בנימין אלימי נר"ו, אודות ניצול שואה ממשפחתו, שעבר את המלחמה הנוראה, ושם באחת ההזדמנויות שהנאצים יימח שמם וזכרם עשו סלקציה, הכריזו ואמרו: "כל היהודים יעברו לצד אחד, והגוים לצד השני", והלך הוא והתערב עם הגוים בצד השני ובכך ניצל ממות לחיים, ועתה, ליבו נוקפו שמא עבר על הדין המוזכר בשו"ע (יו"ד סימן קנו סעיף ב), שאסור לומר עובד כוכבים אני, אפילו במקום הצלת נפשות, וזה החלי בעזרת צורי וגואלי.



## תשובה

א.

בירושלמי בע"ז (פ"ב ה"א) איתא, על האי דאמרין במשנה: ולא תתייחד האשה עם הגויים מפני שהן חשודין על העריות, ומקשה הגמרא, ואין האשה בכלל שפיכות דמים? [וביאר הפני משה: בתמיה, ואמאי קתני במתני' טעמא דלא תתייחד אשה עמהן משום חשד עריות תיפוק ליה משום שפיכות דמים] א"ר אמי תיפתר בבריאה [וחזקה ואינה מתפחדת מהן וקמ"ל דאפ"ה משום עריות חיישינן שמא תתפתה]. א"ר אבין ואפילו תימר יכולה אשה להטמין את עצמה ולומר נכריה אני ואין האיש יכול להטמין עצמו ולומר נכרי הוא [מטעמא אחרינא ואפי' בסתם אשה היא אינה עלולה כל כך לשפיכות דמים, שיכולה היא להטמין ולהעלים עצמה ולומר נכרית אני, מה שאין כן באיש שהכל מכירין אותו שהוא יהודי בפאת הראש ובפאת הזקן]. ומשמע מדברי הירושלמי דפליגי אמוראי אי שרי לאדם לומר נכרי אני, דלרבי אמי אסור לאדם לומר

לגוים שהוא גוי להציל עצמו, ולדעת רבי אבין מותר לומר נכרי אני, אלא שרק אשה יכולה לומר כן ולא איש, דבאיש חזונו מוכיחה עליו. וכ"כ האור זרוע (ח"ד פסקי ע"ז סימן קמג). וכן מבואר בהגהות הרמ"א על המרדכי בסנהדרין (סימן תשיט) בשם הגהות מרדכי הארוך, דיכול לשנות ולומר נכרי אני קודם שיהרג. ע"כ.

אולם, כבר כתב הרא"ש בע"ז (פרק ב סימן ד) דאין לדקדק מהירושלמי שיהא מותר לישראל לומר גוי הוא כדי שלא יהרגוהו. דודאי כופר בעיקר הוא. דכיון שרוצים להורגו אם לא יהפוך לדתם ויהיה עובד עבודה זרה, ודאי כשאומר גוי הוא הודה לדתם וקבל עליו אלוה שלהן. וההיא דירושלמי הכי פירוש, דאי אומרת שהיא גויה ליכא חשש שיהרגוה ואכתי איכא חשש עריות, משא"כ באיש, ולא שיהא מותר לעשות כן. ע"כ. וכן מבואר בספר האשכול (הלכות עבודה זרה דף קפט ע"א), וע"ע בספר היראה לרבנו יונה (ד"ה פגעת). וכן כתב בחינוך (מצוה כה) וז"ל, וענין ההאמנה הוא שיקבע בנפשו שהאמת כן ואם יושאל עליו, ישיב לכל שואל שזה יאמין לבו, ולא יודה בחילוף זה, אפילו יאמר להרגו. עכ"ל. וכן פסק הטושו"ע (יו"ד סימן קנו סעיף ב) דאסור לאדם לומר שהוא גוי כדי שלא יהרגוהו. וע"ע בתוספות בע"ז (דף כה ע"ב ד"ה איכא בינייהו), ובשו"ת תרומת הדשן (סימן קצז) ובביאור הגר"א על השו"ע (שם ס"ק כ), ובספר בשערי ישכר אנגלנדר עמ"ס ע"ז (שם עמוד שכה) ואכמ"ל.

## ב.

ותבט עיני באיגרת תימן לרמב"ם, שכתב וז"ל: מי שבא לישראל אותנו: אם יהרג או יודה? אומרים לו שיוודה ולא יהרג, אבל לא יעמוד במלכות אותו המלך, אלא ישב בביתו עד שיצא אם הוא צריך, ומעשה ידי יעשה בסתר, כי מעולם לא נשמע כמו זה השמד הנפלא שאין כופים בו כי אם על הדבור בלבד, ולא יראה מדברי רבותינו זכרונם לברכה שיאמרו: יהרג ואל יעבור ואל יאמר דבר אחד שאין בו מעשה. עכ"ל. ומוכח מדבריו דגם איהו ס"ל דשרי לומר נכרי אני להציל עצמו ממיתה. אמנם לעיל מיניה כתב שם וז"ל, והשמד הזה אשר אנחנו בו, אין אנו מראים בו שאנו עובדים עבודה זרה, אלא שנאמין מה שהם אומרים בלבד, וכבר נתאמת אצלם שאין אנו מאמינים זה בשום פנים, אלא שנרמה בו המלך, ויפתוהו בפיהם, ובלשונם יכזבו לו. עכ"ד. ולפי זה אפשר שאין היתר לומר ליהודי שהוא גוי בכל גוונא אלא רק בשעת השמד ההיא שהכירו הגויים, שמה שהיהודים אומרים שמאמינים אינו אלא מן השפה ולחוץ, ויודעים שמרמים היהודים במאמר פיהם, ועושים כן רק להצלת עצמם, ואפשר דרק בכה"ג התיר הרמב"ם.

ואם זהו טעמו, ניחא מה שהקשו סתירה בדברי הרמב"ם ממה שפסק בספר המצוות (מצות עשה ט) וז"ל, והמצוה התשיעית היא שצונו לקדש השם והוא אמרו "ונקדשתי בתוך בני ישראל" (ויקרא כב, לב). וענין זאת המצוה אשר אנחנו מצווים לפרסם האמונה הזאת האמתית בעולם ושלא נפחד בהיזק שום מזיק. ואף על פי שבא עלינו מכריח גובר יבקש ממנו לכפור בו יתעלה לא נשמע ממנו אבל נמסור עצמנו למיתה ולא נתעוה לחשוב שכפרנו ואף על פי שלכנו מאמין בו יתעלה. עכ"ל. הא קמן דפסק הרמב"ם שאסור אפילו להטעות לגוי שיחשוב שהיהודי מאמין

בהבליו, וצריך גם למסור נפשו ע"ז, ובזה סתר משנתו ממ"ש באיגרות. ולדרכינו ניחא, דמה שהתיר הרמב"ם באיגרותיו שיודה ולא יהרג, היינו בכהאי גוונא שיודע הגוי שהיהודי עושה כן מן השפה ולחוץ, וליבו בל עימו, אך כל שלא יודע הנכרי כן ומטעהו וסבור שהיהודי מאמין בע"ז, אכתי איכא מצות קידוש השם לקדש את שמו יתברך וצריך למסור נפשו על זה.

אולם, מפשטות לשון הרמב"ם משמע דהעיקר בזה הוא שהיהודי לא עושה בהודאתו שום מעשה, ומשמע שגם אם סובר הגוי שהיהודי באמת מאמין בדת הבליו, מורים לו שיודה ולא יהרג. ולפי זה על כרחנו לומר דמה שכתב הרמב"ם במצות קידוש השם 'ולא נתעהו לחשוב שכפרנו' וכו', היינו דוקא במעשה. ובזה נראה דלשיטתו אזיל בידו החזקה (הלכות עבודה זרה פרק ג ה"ד) שכתב: ואפילו הגביה לבנה ואמר לה אלי אתה וכו' ע"כ. ומדנקט הגביה משמע דבאמירה לחודא לא מתחייב. ואיברא, דכבר כתב בלחם משנה שם להעיר ע"ד דאמאי נקט המגביה לבנה הלא סתמא דגמרא בסנהדרין (דף ס ע"ב) דבאומר לו אלי אתה מתחייב. ומשום זה מסיק דמ"ש הרמב"ם הגביה לבנה לאו דוקא. ע"כ.

וחיזק דבריו רבי שמואל סורנגה בספרו פרשת הכסף (שם): וראיתי במעשה רוקח על הרמב"ם (שם) שעמד ע"ד הלח"מ וכתב דאף דלא בעינן מעשה גמור מ"מ הוכחה מיהא בעינן ושכ"כ הר"ח אבולעפיה נר"ו. אלא דאכתי קצת קשה, דאי נימא דדוקא בעינן הוכחה א"כ כי ליכא הוכחה יהא פטור אף שאומר אלי אתה, וזה מנין לו כיון דפשטא דסוגיין משמע דבאמירה לחוד מחייב ויש ליישב. עכ"ד. ועיין במ"ש ליישב בזה הגאון רבי מנחם קראקאווסקי זצ"ל בספרו עבודת המלך על הרמב"ם (שם). ולדרכינו ניחא, דדעת הרמב"ם באמת היא שמתחייב רק כשעושה מעשה כל דהו, וכמו שכתב להדיא באיגרותיו. ולפי"ז ניחא נמי מ"ש במחצית השקל (או"ח סימן קכח ס"ק נד ד"ה ור"ל חביב) דו"ק ותשכח.

## ג.

והנה, ממה שמצאנו וראינו דבשו"ע פסק כדברי הרא"ש, יש לנו לדון בדברי הרא"ש גופא, דכתב וז"ל דכיון שרוצים להורגו אם לא יהפוך לדתם ויהיה עובד עבודה זרה כמותם, ודאי כשאומר גוי הוא, הודה לדתם וקבל עליו אלוהי שלהן עכ"ל. האם כונת הרא"ש דאפילו אם לא קיבל עליו אמונתם בליבו, אלא שרק הגויים סבורים שקיבל עליהם, גם כן יהיה בו הדין של יהרג ואל יעבור, דסוף סוף מאמירתו מוכח כן, או דלמא דוקא היכא שקיבל עליו אמונתם בליבו אסור, אך היכא שאומר בפיו ומבטל בליבו, אין בו דין של יהרג ואל יעבור.

וראיתי בקובץ שערי זבול (קובץ ג שבט תשס"ד עמוד יד), שהביאו את תשובת האדמו"ר מוהר"מ מזוויל זצ"ל, שכתב וז"ל וכן דעתי נוטה דאם רוצים שיכפור בכל התורה ולא שיעבוד ע"ז, רק אונסים אותו שיאמר ככה ולא יעשה שום מעשה, בזה לא מצינו בשום מקום שיהרג ואל יעבור, כי העברה על הדת לא שייך אלא ע"י מעשה המוכיח, ועל ענין כזה לא שייך כפייה דהוי דברים שבלב, ובמעשה אפילו ליבו לשמים חייב למסור נפשו. עכ"ד. ולכאורה דבריו נסתרים ממה שפסק בשו"ע הנ"ל, דאסור לאדם לומר שהוא גוי כדי שלא יהרגוהו. הרי שאפילו באמירה לחודה אסור וצריך למסור את נפשו. ושם בהערה כתב הרב המו"ל (אות טו) לדברי הרמב"ם



באגרת תימן הנ"ל, והעיר מדברי השו"ע, וכתב דדברי השולחן ערוך מקורם טהור בדברי הרא"ש, והרא"ש עצמו ביאר, דכיון שרוצים להרגו אם לא יהפך לדתם ויהיה עכו"ם כמותו, ודאי כשאומר עכו"ם הוא הודה לדתם וקבל עליו אלוה שלהם. וכמבואר במשנה בסנהדרין (דף ס"ב) האומר לו אלי אתה. עכ"ל. והיינו, דביארו דדברי הרא"ש הם דרך כשהיהודי מקבל על עצמו באלוה ומתכוון לזה דינו שיהרג ואל יעבור, אך לומר שהוא מאמין בהבליהם כדי שלא יהרגוהו ולא מקבל עליו באמת, אין דינו שיהרג.

ולביאור זה נמצא, שדעת הרא"ש והרמב"ם באגרת תימן שווים, דלתרווייהו אם הודה בדתם מן השפה ולחוץ שרי, ואם מקבל בליבו אסור וחייב למסור נפש. ומיהו בזה נחלקו, דלדעת הרמב"ם באגרתו גם אם אומרים לו שיהרג ולא יודה מותר לו להודות, דאין בזה מעשה, ולשיטתו אזיל בידו החזקה (הלכות עבודה זרה פרק ג' ה"ד) שכתב, ואפילו הגביה לבנה ואמר לה אלי אתה, ומדנקט הגביה משמע דבאמירה לחודה לא מתחייב. משא"כ לדעת הרא"ש, כיון שהיהודי מציל עצמו בזה ממיתה הוה הודאתו ממש כעו"ז, דמוכח שלא אומר כן מן השפה ולחוץ.

ומהשתא יש לומר לפי זה דבודאי היכא שהוא מציג את עצמו כגוי קודם שישאלוהו או יכופוהו להאמין בדתם בדיבור או במעשה עדיף טפי. ולכל הדיברות חזינו, דאין הדבר פשוט לומר שאסור לומר שהוא גוי ושצריך ליהרג על זה. וע"ע בתשובת מהרי"ל (סימן ע"ב עמוד צח הוצאת מכון ירושלים), שכתב דשרי לומר שהוא גוי או בכל לשון שאפשר לכוון בה אחרת, רק שלא יאמר שרוצה לעבור לדתם. ע"ש. והיינו שגם בלשון גוי אפשר לפרשו כלישנא דמשמע לתרי אפי, דשרי, וכמ"ש בשו"ע (יו"ד סימן קנ"ט סעיף ב'). והגם שמסתמות דברי מרן השו"ע משמע דבכל גוונא אסור לומר שהוא גוי כדי להציל את עצמו, מ"מ הלא בדברי הרא"ש, שהוא מקור דבריו, מפורשים הדברים בטעמם.

והלא ידעת מ"ש המהרש"א בחידושי אגדות בסוטה (דף כ"ב ע"א ד"ה ירא), דבדורות הללו אותן שמורין הלכה מתוך השו"ע והרי הם אין יודעין טעם הענין של כל דבר, אם לא ידקדקו מתחלה בדבר מתוך התלמוד שהוא שימוש ת"ח וטעות נפל בהוראותם, והרי הן בכלל מבלי עולם ויש לגעור בהן. עכ"ל. וכ"כ הסמ"ע בהקדמתו לחשן משפט, שכוונת מרן והרמ"א בש"ע היתה, שלא יפסקו מתוך הש"ע כי אם למי שלמד תחלה ארבעה טורים והב"י וידע מקור כל דין וטעמו מהתלמוד והפוסקים, משא"כ בזה"ז שמורין מתוך הש"ע, והם מחריבי עמינו הפרו ברית תורת אלוקינו וגורמים רעה לנפשם. וכמ"ש "כי רבים חללים הפילה" - זה מי שלא הגיע להוראה ומורה (ע"ז דף י"ט ע"ב). עש"ב. והגם שהשיג על זה בפתחי תשובה (יו"ד סימן רמ"ב סק"ח) וכתב, דכיום שיש נו"כ על השו"ע אפשר להורות מתוך השו"ע, ע"ש. מ"מ היכא דמצינו את מקור מקומו טהור של דברי השו"ע, בודאי שיש לדון על פי הדברים האמורים שם. וע"ע במ"ש הגאון רבי ישועה שמעון חיים זצ"ל בהקדמה לשו"ת ישמח לבב, ובמ"ש מרן הראש"ל מופת הדור, הגר"ע יוסף זצ"ל, בשו"ת יביע אומר (ח"א בדברי פתיחה אות ב). ודו"ק. ומעתה יש לנו גם כן לפרש דברי השו"ע כמו שהתפרש בדברי הרא"ש, דלא בכל גוונא מחוייב למסור נפשו וכאומר.



## ד.

וסברה נפלאה ראיתי בשו"ת היכל יצחק הרצוג (חאה"ע ח"ב סימן פט אות י"א) שיצא לדון אודות אותם שהשתמשו בתעודות מזויפות שהן גויים אריים בזמן השואה ולא שמרו שום תורה ומצות, וגם לאחר שספו תמו ימי הבלהות לא חזרו בתשובה אם דינם כמומרים לפטור מחליצה וכדומה? וכתב בזה, לפי מיטב ידיעותי עשו את עצמם לאריים לאו דוקא לנוצרים, וכלום א"א היה לאיריים להיות כופרים בע"ז, אלא שאינם שייכים לגזע היהודי, ומשום זה בלבד איני יודע בבירור שנקראים מודים בע"ז. ומה שמפורש בשולחן ערוך שאני, שבימיהם לא היה במציאות גוי שאינו מודה בע"ז, ואם לא היה מודה היו הורגים אותו, וכיון שאמר שהוא גוי הרי הודה בפיו בע"ז, וכך הבין הגוי שהיה מוכן להורגו. משא"כ בימינו שבודאי היו כבר אז הרבה אריים טהורים - כלומר טמאים - שלא היו משתעבדים לדת, אלא שי"ל שכיוון שרובם של הגויים השתייכו לדתם, הרי זה כמודה בדתם, ועדיין יש להתבונן בזה. עכ"ד.

ובעיקר סברה זו יש לדון, דהנה בשו"ע (יו"ד סימן קנו סעיף ב) כתב, אסור לאדם לומר שהוא עובד כוכבים כדי שלא יהרגוהו. עכ"ל. והיינו שלשון עובד כוכבים היינו שהוא עובד עבודה זרה, ובכחאי גונא הודאתו שהוא מעובדי הכוכבים היא עצמה כפירה ביהדותו. ואולם בטור כתב בלשון אחר אסור לאדם לומר שהוא גוי. ואם נאמר שלשון זו שינה מרן השולחן ערוך עצמו ולא שלטו בה יד זרים בעלי הצינזורה, אפשר שלזה גופא כיוון, שבזמן הקדמונים היו אדוקים בעבודה זרה וכמ"ש בגמרא בחולין (דף יג ע"ב) גוים שבחוצה לארץ לאו עובדי עבודה זרה הם אלא מנהג אבותיהם בידיהם, ועיין בבית יוסף (יו"ד סוף סי' קמח). ולכן כל מי שהודה שהוא גוי, הווה כאומר ממש שהוא עובד ע"ז, לא כן בדורות אחרונים שנחלשה אמונתם הטיפשית, ולא כל האומר שהוא גוי הוא מודה בדתם וכופר ביהדותו, ורק אם מזכיר שם ע"ז על פיו שהוא עובד אותה אסור ומחויב למסור נפשו ע"ז.

אולם ראיתי בדפוס ישן של הוצאת השו"ע משנת שכ"ה שהודפס בוונציה, ששם זכר השולחן ערוך במפורש כלשון הטור אסור לאדם לומר שהוא גוי. ונפל פיתא בבירא. מ"מ גברא רבא אמר מילתא בסברא ישרה ובודאי דחזי לאיצטרופי לנידון דידן. והגם שזכר בתשובה שם בסו"ד שרובם של הנויים היו משייכים עצמם לדתם. וכן בדקתי עם ידידי מזכה הרבים, הרב ירון ראובן שליט"א, דרובא דרובא של הנוצרים בימות השואה היו מאמינים אדוקים בהבליהם. מ"מ נראה דבזה לא אזלינן בתר רובא, אלא כל שלא אומר במפורש ומוציא מפיו שגוי הוא יש להקל. תדע, שהרי מצאנו ראינו שהתירו ללבוש בגדי גויים עובדי ע"ז לציל נפשו מסכנה הגם שרוב הלובשים בגדים אלו הם עו"ז ומאמינים אדוקים, וכמ"ש לקמן (אות ו - ז) מפי ספרים ומפי סופרים. והטעם בזה, לפי שכל שלא אומר בפיו שגוי הוא לא חשיב ככופר ביהדות ומודה בעבודה זרה, ולא אכפת לן ממה שהוא מראה עצמו כשייך לרובא המאמינים האדוקים, דהעיקר שלא יוציא מפיו שמודה לדתם. ועל כן שפיר יש לקיים את סברת הרב היכל יצחק הרצוג, שיכול הוא לייחס את עצמו לאותם הגויים שלא מאמינים בדתם. ומותר היה לו לכתוב כן בתעודותיו. שוב ראיתי כדברים האלה בשו"ת זכרון בספר (חיו"ד סימן ד) להגאון רבי פנחס גולדשמידט שנשאל, אם מותר ליהודי להשתדל שיכתוב בפספורט שלו שהוא רוסי אם זה יעזור

לו מכמה בחינות? והשיב, דנראה דאין בזה מעשה כפירה כלל, דהרי אפשר שהוא מחסידי אומות העולם ששומרים ז' מצות בני נח ומודים בתורת ה', ואין לאסור מדינא. עכ"ד. והסכים עימו הגר"י זילברשטיין שליט"א בחשוקי חמד עמ"ס ע"ז (דף יט ע"א). ע"ש. ודון מיניה ואוקי באתרין לנ"ד, שמה שעבר לצד הנכרים אינו אומר שמודה בע"ז חלילה, או כופר בבורא דאיכא הרבה גוים השומרים ז' מצות בני נח ושרי היה לו לעשות כן.

## ה.

ואולם יש לפקפק בזה, ממ"ש תשובת רבי מנחם מעיל צדק (סימן עג) אודות גוים ויהודים שהיו הולכים בדרך בשעת השמדה, ופגעו בהם פריצים, וחקרו אותם אם יש ביניהם יהודי? וכיוון היהודי לכו שאם ישאלוהו יאמר האמת, והגוי אמר: מה אתם סבורים, אין יהודי בינינו! ואז נבהל היהודי, ולא אמר אתה משקר. נראה דלא חטא היהודי בכך, ולרווחא דמילתא אם לבו נוקפו יתענה שני חמישי ושני, אך מדינא אין נראה לענשו בכלום, הואיל ולבו היה לשמים אם ישאלוהו. עכ"ד. ומשמע דאסור היה ליהודי לומר אין יהודי בינינו, אף שלא אומר שהוא עובד ע"ז. ולא תלינן בהיתר דאפשר שהוא גוי השומר ז' מצות בני נח. וראיתי בחשוקי חמד (ע"ז דף יט ע"א) שעמד על זה וכתב, שהנדון אצל מהר"ם מ"ץ היה שחקרו הגויים אם יש ביניהם יהודים כדי להעבירם על הדת, ובזה אסור ליהודי לומר איני יהודי וחייב ליהרג על קידוש ה'. משא"כ כשאין הנכרי רוצה להעבירו על הדת, אלא שהם שונאי ישראל שהרי עשו שונא ליעקב, בכה"ג במקום פיקוח נפש מותר לומר איני יהודי. עכ"ד. וכדומה לזה חילק בשו"ת מהר"י אסאד (ח"א חיו"ד סימן קע) ע"ש בנידון.

והנה, הדבר ידוע ומפורסם שבימות השואה לא היה עניין לגרמנים ימח שמם אלא שלא יזכר שם ישראל עוד, והחזיקו בכל כוחם במאמר רבותינו (סנהדרין דף מד ע"א), ישראל אף על פי שחטא ישראל הוא, ואע"ג דלא חזי איהו למאמר רבותינו מזלייהו חזי, לנתוץ להשמיד ולהאביד שם ישראל, ואפילו אם היה בו רק ריח יהודי לשליש ולרביע שלחוהו להשמדה, ולא נשאו פנים למשומדים ולמומרים, ואת כולם שחטו ולא חמלו במיתות משונות ואכזריות. וכן העיד ר' יעקב אביגדור בספרו חלק יעקב (עמ' 12-13), דהגרמנים בשום אופן לא רצו בהתבוללות היהודים, ויהודי שנתפס עם תעודה נוצרית היה נהרג מיד, בלי שום משפט, ומעתה אם איזה יהודי, אף אחרי הפקודה הזו, לקח לו תעודה נוצרית הרי אדרבא דווקא עשיה זו היתה כרוכה במסירות נפש ממש. עכ"ד. וכן נוטה היתה דעתו של הרב אהרונסון בספרו עלי מרורות (עמוד 305), שכתב שהגם שהנאצים לחמו בשנאה שטנית לא רק כנגד היהודים, אלא גם כנגד כל דבר יהדות, אבל הם לא גזרו לעבור על הדת, הם לא נתנו ליהודים ברירה - לעבור על הדת ולהינצל, או להחזיק בדת וליהרג, הם בחרו בקו של חיסול שיטתי לכל אשר יהודי יכולה. והו"ד בשו"ת אבני דרך (ח"ב סימן עב אות ג), ע"ש. וכ"כ בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ו חיו"ד סימן א אות יח). וע"ע בספר בעקבי מנחת חינוך להגר"י אדלשטיין זצ"ל (מצוה קידוש ה' עמוד רו) שכתב, שבימות השואה הסתפקו הרבנים מה מטרם של הגרמנים ואם נחשב שעת השמדה. ע"ש. ולאחר מעשה נראה שלא היה לזה גדר של שעת השמדה.

וכיוצ"ב ראיתי בגיליון המעיין (טבת תשע"א עמוד 19) במאמר של הרב יחזקאל יעקובסון נר"ו, שכתב, דבימות השואה לא עניין את הגרמנים שמירת הדת של הגזע היהודי שכן גם המומרים נהרגו, ומאידך גיסא נוצרי אשר כפר בדתו בריש גלי, לא היה נתון לשום סכנה או רדיפה כתוצאה מכך, הצורך היטלר ימ"ש רצה לחסל את כל מי ששייך לגזע היהודי בלי קשר לאמונתו ודתו, ולכן לדעתו בימות השואה היה מקום להקל אפילו לומר בפירוש בפה מלא שהוא גוי – שכן אין באמירה זו משהו המורה על אמונתו של השואל אלא על גזעו, ולכן אין בתשובה זו הודאה בעבודה זרה או כפירה בהשם חלילה. עכת"ד. ונראים הדברים.

וכיוצ"ב כתב האדמו"ר מפיאסצ'נה זצוק"ל בספרו אש קודש (דרוש ב דסוכות שנת תש"א עמוד ק בנד"מ) שמעשה השחיתות וההריגות של כל קהילות ישראל שלא היה בכונתם למסור את הנפש, שלא היתה הריגתם בעבור הדת, מצטרפת למחשבת יצחק אבינו שמסר נפשו על קידוש השם אך יצא המעשה בפועל וזהו שאמר יצחק אבינו להליץ על ישראל הא קריבת נפשי קדמך (שבת דף פט ע"ב). ע"כ. ונראה שכונתו היתה גם כן על ימות השואה הנוראה שהיה בה, שאז לא היתה השאלה על הדת אלא על עצמות היהודי באשר הוא. וע"ע בספר חשוך חמד הנ"ל מ"ש בשם מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל ודו"ק.

## ו.

והנה כל זה באומר שהוא נכרי, אך היכא שאינו אומר, אלא שבמעשיו מראה שהוא נוכרי, קיל טפי. וכמ"ש בבית יוסף (יו"ד סימן קנז אות ב) משם הנמוקי יוסף בב"ק (דף מ סע"א מדפי הרי"ף) שאם גזרו שיהרג כל הנקרא בשם יהודי על שאינו עובד ע"ז, וזה כדי שלא יכירוהו משנה מלבושו כמלבושם ובורח מותר והביא ראיה מדאמרין בנדרים (דף סב ע"ב) אמר רבא שרי לצורבא מדרבנן למימר עבדא דנורא אנן לא יהיבנא כרגא ופירשו המפרשים בשם התוספות שאותם שהיו עובדים האש היו פטורים ממכס ומס, והוא אין כונתו לזה. ובמדרש רבה פרשת

א. והנה, מצאנו בגמרא בנדרים (דף סב ע"ב) שהתירו לת"ח לומר עבדא דנורא אנא (נדרים דף סב ע"ב), וכתב הריטב"א בעבודה זרה (דף יג ע"א). דדוקא לת"ח התירו לומר כן ולא לכל אדם דילמא אתי למיסרך. וכ"כ הרא"ש בנדרים (שם), דדוקא לצורבא מדרבנן שרי דלא חיישינן שמא יתפקר לזלול יותר התירו לו לומר כן. וכ"כ בשיטמ"ק בנדרים (שם) משם הרא"ש, וכ"כ מהרש"ל ביש"ש בב"ק (פ"י סימן יט). וע"ע בש"ך (יו"ד סימן קנז ס"ק יח) [ועיין לנמוקי בנדרים (דף כ ע"ב מדפי הרי"ף) בשנותו את טעמו, שכתב דדוקא לת"ח התירו שליבו לשמים. ושנה דבריו בבב"ק (דף מ ע"ב מדפי הרי"ף). ע"ש]. ונראה דהיינו דוקא בימים עברו, שהיו גזירות ושמדות להעביר על דת, והעובר על הדת רואה בעיני בשר שכביכול מרוויח ממה שמתנהג כגוי ומסתיר יהדותו, אך לפי האמור בנידון דידן, דבימות השואה לא היה מועיל ליהודי להתפקר יותר כיון שהחזק כיהודי, ולא היה מרוויח מזה כלום, ויהיה הדין שכל אדם שווה לתלמיד חכם דאין לחוש להתפקרותו באותה שעה. וכ"כ ממ"ש בשו"ת מהרשד"ם (חלק יו"ד סימן קצט) דכל שאין חשש שיתפקר הלאה מחמת דיבורו הראשוני ת"ח וכל אדם שווים בהיתר זה. ע"ש. ובייחוד דמצאנו חבל ראשונים שכתבו דהותר לומר 'עבדא דנורא אנא' לכל אדם, ולא דוקא לצורבא מרבנן. וכ"כ הרשב"א בנדרים (שם) דשרי לכל איניש לומר עבדא דנורא להבריה המכס, ומ"ש לצורבא מרבנן היינו אפילו לצורבא מרבנן. ע"כ [ויש לעיין ממה שכתב בתשובה (ח"א סימן פד). ע"ש ויל"ל]. וכ"כ הר"ן (שם). וכ"כ המאירי בנדרים (דף סב ע"א), וכן נראה בפסקי ריא"ז בבבא בתרא (פרק א סימן יב) שכתב, דדוקא לת"ח שרי למימר עבדא דנורא אנא לפטור עצמו ממכס, לפי שהוא פטור ממיסים. ע"כ. ומשמע דכשלא עושה כן לפטור עצמו ממיסים אלא להחיות את נפשו, שרי לכל אדם. וע"ע בתרומת הדשן (סימן קצז), ובהגהות הרמ"א על המרדכי בסנהדרין (רמז תשיט) ודו"ק.

וישלח (פרשה פ"ב אות ח) איתא שני תלמידים של רבי יהושע שינו עטיפתן בשעת השמד, פגע בהם איסטרטוס משומד, אמר להם אם בניה של תורה אתם תנו נפשכם עליה למה שניתם עטיפתכם? ואם אין בניה אתם וכו', א"ל בניה אנו ועליה אנו נהרגים. הרי מבואר, שגם כי רצונם ליהרג בשביל התורה, עם כל זה היו משנים מלבושיהם למלבושי נכרי שמא לא יכירום ולא ימיתום. ע"כ. וכן כתב מהר"י קולון (שורש פח) בשם הגהות סמ"ק, וז"ל הא דאמרינן אפילו ערקתא דמסאנא אסור וכו' היינו דוקא כשהגויים אומרים לו עשה כך כדי לחלל את השם אז הוא אסור אפילו בשינוי ערקתא, אבל דכדי שלא יהא ניכר שהוא יהודי כגון ללבוש בגדי נכרי שקורין ראי"י או להתנהג בדבר שלא יהא ניכר מותר. וכ"נ ממ"ש בספר חסידים (סימן קצט) שכתב, מעשה היה בשעת השמד באחד שהלביש מלבוש נכרי וברח כסבורים שהוא נכרי ושאל צריך אני כפרה? אמרו לו, כיון שמתחילה חשבת כך היה לך לקנות מלבוש נכרי ולתקנו בחוטים שאינם של פשתן וצריך כפרה. עכ"ד. ומשמע שכפרה היה צריך רק על לבישת שעטנו ולא על מה שהתחזה לגוי בלבושו. והיינו טעמא דלא אומר בפירוש אלא עושה מעשה המוכיח ללא אמירה. וכן פסק מרן בשולחנו הטהור (יו"ד סימן קנו סעיף ב), אסור לאדם לומר שהוא גוי כדי שלא יהרגוהו. אבל אם כדי שלא יכירוהו שהוא יהודי משנה מלבושו בשעת הגזרה, מותר, כיון שאינו אומר שהוא גוי. עכ"ל.



## ז.

ועתה הבא נבא לנ"ד, דיש להסתפק במה שפנה לצד שנמצאים בו גויים, אי הווה רק מעשה מוכיח ללא דיבור דבכהאי גוונא שרי דדמי ללבישת בגדי גוים, או דלמא כיון שסוף סוף היה הכרוז יוצא בחיל שכל הגויים יעברו לצד זה, הווה כאילו אומר במפורש שגוי הוא ואסור.

וראיתי לרמב"ם באגרת השמד (הוצאת מוסד הרב קוק עמוד קי) שכתב, ומן המפורסם גם כן, שרבי מאיר נתפס בעד שמד מן השמדות שנהרגו בהם חכמי ישראל, ואמרו לו מכיריו: הלא אתה מאיר! ואמר: איני! ואמרו לו: אכול מזה אם אינך מישראל! והיה לפניו חזיר, ואמר להם: אוכל ברצון! והראה את עצמו כאלו הוא אוכל ולא אכל, כמו שאמרו עליהם השלום (עבודה זרה דף יח ע"ב, וקהלת רבה פרשה ז אות יב), עכ"ד. ומוכח מדברי הרמב"ם דאפילו בשעת השמד אם עושה מעשה המוכיח שאינו יהודי, ואפילו אומרים לו שיוכיח להם שאינו יהודי מותר לו להערים עליהם ולהטעותם, דכל שלא אומר להדיא שאינו יהודי שרי. וכיוצא בכתב בספר חסידים (סימן רא), דבשעת הסכנה מותר ללבוש בגדי נוכרים להטעות האויבים כגון רבי מאיר שאצבעו האחת הכניס בדבר האיסור ואצבעו השנית בפיו. עכ"ד. וכ"כ התה"ד (סימן קצו) ופסקו הרמ"א בהגה (יו"ד סימן קנו סעיף ב). וכ"כ הרדב"ז בתשובה (ח"ד סימן סה), ומייתי נמי ראייה ממעשה דרבי מאיר. ע"ש<sup>2</sup>.

(ב). ולך נא ראה למ"ש לדון בשו"ת תורה לשמה (סימן כג), אודות יהודי חולה שהגיע לפונדק דרכים בליל שבת והוכרח להיכנס אליו מפני מצבו הבריאותי והורחות העזות שבחוץ ובאמצע הלילה הגיעו נכרים אלימים ותקפים, וידע שאם יכירו בו שהוא יהודי יוציאוהו בעל כורחו מהפונדק, והוא התחכם בכסילותו להראות להם שהוא אינו יהודי והדליק נר בשבת, ואותו הנר לא היה לו צורך בו, ואדרבא היה מפריעו, ובא לשאול אם עבר איסור תורה. ושם מתפלפל הרהמ"ח בדיון מלאכה שאינה צריכה לגופה, ומסיק לכלל הדיברות צריך כפרה, כי ודאי לא היה ניזוק בדבר שיש בו

אלא שבתרומת הדשן (שם), כתב לדחות את הראיה ממעשה דרבי מאיר, דאיכא למימר דסברי הנכרים שישראל אוכל נבלות הוא, ולהכי אמרו ח"ו שזהו ר"מ ולא אמרו ח"ו שזה יהודי. ע"כ. והיינו שבמעשה זה דר"מ לא הכחיש את יהדותו, אלא השאיר פתח פתוח לומר שהוא יהודי אוכל נבילות. משא"כ כשהוא לבוש בגדי נוכרים, שהם לא מעלים בדעתם שהוא יהודי הלבוש בבגדי נוכרים, דיהיה אסור. ומ"מ פסק דכל שהוא סכנה מותר לו לשנות בגדיו כבגדי הנכרים וללכת בגילוי ראש. ע"כ. וכ"כ הגאון רנ"י פלאג'י בספרו יפה ללב (ח"ה סימן קעח סק"ב), להתיר להולך בין הגויים ללבוש מין המיוחד להם כגון מצנפת לבנה שיחשבוהו שהוא גוי ולא זיקוהו. ע"ש. וכתב בשו"ת יביע אומר (ח"ג יו"ד סימן כד אות ה) דדבריו איירו במקום חשש סכנה. ומש"ה שרי אפילו במלבוש המיוחד להם. ושכן העלה בשו"ת סמא דחיי (חיו"ד סימן ז). ע"ש. ומוסיף עוד דמ"ש בספר חסידים (סימן קצט), שמותר ליהודי לשנות בגדיו שלא יכירוהו אבל לא יתקן עצמו כעין כומר. ע"ש. מיירי שיכול להנצל בשינוי בגדים בעלמא, הלא"ה מותר ללבוש בגדי כומר. וכמ"ש בספר ברכות שמים (דף סב ע"א). והובא בעקרי הד"ט (סימן יט אות ט). והוכיח כן מהספר חסידים עצמו (סימן תשב), שהתיר לאשה שהולכת בדרך ללבוש בגדי כומרת כדי שלא ישכבו עמה. וסכנת נפשות ודאי חמירא טפי. עכ"ד. אתה הראת לדעת דבחשש סכנה מותר לאדם להסתיר יהדותו, ואפילו להטעות במעשיו את הנוכרים, שיש שיחשבוהו שהוא גוי, ובלבד שלא יוציא מפיו כן.



### ח.

והלום ראיתי במ"ש הגאון רבי אפרים אשרי זצ"ל בשו"ת ממעמקים (ח"ד סימן יב) לדון אודות אדם שסיגל לעצמו ולמשפחתו מסמכים מזוייפים בשואה, והיה נחבא כל עת המלחמה ולא הוצרך להם, ומ"מ נפשו לשאול הגיע אם יש לו דין של מומר עתה דבעי חזרה בתשובה מעלייתא, ושם נטה קו מאד להחמיר עליו, שאינו אנוס, ע"ש טעמו. ולענ"ד נראה דיש לדמות את כתיבת התעודות המזויפות למעשה המוכיח וכמלבוש של הגויים, ועל כן יש להתיר בזה וכפסק השו"ע.

ואיברא, דבסוף דבריו הביא את דברי השו"ע הנזכר לגבי מלבוש גוים, וכתב דיש לחלק דדוקא שם שרואים ומבינים לבד מחמת לבושו שהוא גוי שרי, משא"כ כאן שמציג הוא בעצמו את התעודות דנחשב כאילו הוא אומר בפיו שאינו יהודי. ואחר המח"ר לא כן אנכי עימדי, דמה שמראה את התעודות לא הוה כדיבור שאומר שהוא גוי, דהוא עצמו אינו מודה בזה אלא מטעה אותם במעשיו, ומה לי כשהוא מטעה אותם בבגדי הגוים שלובש, ומה לי כשהוא מטעם בתעודות המזויפות שלו. שו"ר דהדר תבריה לגיזיה בספרו דברי אפרים (קונטרס עמק הבכא סימן ג עמוד 99) וכתב, שאפשר לומר דאפילו להראות את הפספורט נמי שרי דדמי למלבוש נוכרים דשרי כל שלא אומר בפה. וצ"ע. עכ"ד.

חשש סכנה. עכ"ד. ושם לא זכר ש"ר כלל מעניין זה שבא להידמות לגוי אם צריך כפרה. ונראה דמה שלא זכר דין זה לפי שכל שלא אמר שהוא גוי אין לחוש לכך אם יש חשש שיוזק גופו מחמת זה, ובמקום צערא לא גזרו ביה רבנן. ודו"ק. ובספר חשוקי חמד (ע"ז דף יח ע"ב) ארכביה אתרי ריכשי, שהביא שאלת הרב תורה לשמה הוזהר ועליה כתב תשובת התרומת הדשן הנ"ל. ע"ש.

ונראה לדמותו למ"ש הב"ח (יו"ד סימן קנו אות ה) תשובת רבנו מנחם מעיל צדק (סימן עג) שכתב אודות ערלים ויהודים היו הולכים בדרך בשעת השמד ופגעו בהן פריצים וחקרו אותן מרחוק אם יש ביניהם יהודי וכיון היהודי לבו אם ישאלוהו יאמר להן האמת והערל אמר מה אתם סבורין אין כאן יהודי בינינו, ואז נבהל היהודי ולא אמר אתה משקר נראה דלא חטא היהודי בכך ולרווחא דמילתא אם לבו נוקפו יתענה שני חמישי שני, אך מדינא אין נראה לעונשו בכלום, הואיל ולבו היה לשמים אם ישאלוהו. עכ"ל. וזכר תשובה זו גם בשו"ת באר שבע (סימן סב הוצאת פפד"מ) משם מהרש"ל בשם מהר"ר מנחם. ונידון דידן קיל טפי, דהתם הגוי כולו בקבא חדא כיילינהו, שכלל ואמר אין כאו יהודי בינינו. משא"כ כאן, שמציג תעודות מזויפות סתמיות שבתעודה כתוב שם גוי, והרואה סבור שהוא בעל התעודות, ולא אומר שהוא עצמו גוי או מכליל עצמו עם הגויים, ולכן גם אם ליבו נוקפו, נראה שאפילו תשובה לא צריך.

### ט.

וראיתי עוד לרבי אפרים אשרי בשו"ת ממעמקים בתשובה אחרת (ח"ה סימן ג), שהיקל בנידון כדומה לזה, ומסיק לדינא שיהודי יכול לכתוב בפספורט שלו אותיות ר. ק. שהוא ר"ת רומית קטלית, שכן אין הגוי מכיר בו שהוא יהודי. ושם צרוף צורף שאותיות אלו הוא לשון דמשתמע לתרי אפי שיכול לכוון בדעתו שכונתו ל"רק השמר לך ושמור נפשך פן תשכח את הדברים וגו'". וביאר עוד בזה דמ"ש הרמב"ם בספר המצות (מצו"ע ט), דמצות קידוש השם שאע"פ שבא עלינו מכריח גובר ויבקש ממנו לכפור בו יתעלה לא נשמע ממנו אבל נמסור עצמנו למיתה ולא נתעוהו לחשוב שכפרנו ואע"פ שלבנו מאמין בו יתעלה. עכ"ד. וקשה, דהלא מדברי הרמ"א משמע שיכול להטעותם בלבשו? וביאר, דהרמב"ם איירי היכא שהגוי יודע שהוא יהודי ורוצה שיתכחש לדתו, דזה אסור אפילו להטעות את הגוי שיסבור שמכחיש את דתו. משא"כ כשהגוי לא יודע שהוא יהודי, דשרי להטעותו. ע"ש דבריו. ומעתה בנידון דידן הלא קיל טפי, שכן הוא לא עשה מעשה בידים ככתיבה או לבוש גויים, ולא הלך אלא לצד שהגויים שם, והוא קיל טפי מכותב במסמך שגוי הוא, שאין במעשהו שום צד הוכחה חלילה שהודה לדתם.

גם בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ו חיו"ד סימן א אות ו) דן בזה אי שרי היה לזייף תעודות שהוא גוי בימות השואה? וכתב לאסור איסור בזה ולא מוטעמיה דלעיל, אלא משום שבשעה שהולך למי שיסדר לו את התעודות הוא מוכרח לומר שאינו יהודי בפה מלא, וזה אסור אפילו בשעת הגזירה וסכנה, ומ"מ שרי לענות למסדר התעודות בלישנא דמשמע לתרי אפי. עכ"ד. והנה, בזה יש לדעת שעצם הזיוף היה נעשה הרבה פעמים אצל גויים שידעו והכירו ביהודים, ובעבור תשלום גבוה עשו את כל עבודתם לבד, וכן מתוך הגיטו נמצאו יהודים מוכשרים שהיו מזויפים תעודות והצילו על ידי זה מאות אנשים. וא"כ חלף עבר חששו של הרב ישכיל עבדי שצריכים לומר בפה שאינם יהודים. וכ"כ בספר דברי אפרים לגאון רבי אפרים אשרי (קונטרס מעמק הבכא סימן ג), דאצל מי שקונה את הפספורט אין לחוש שמחלל שם השם, דהעכו"ם יודע שהוא אינו מודה בעכו"ם כלל רק הוא עצה ותחבולה להנצל על ידי זה. נמצא שבעצם קניית הפספורט אין בו שום איסור. עכ"ד. וכן העלה להתיר הגר"י זילברשטיין בספר חשוקי חמד (ע"ז דף יט ע"א),

אבל שם הסתפק על עצם הכתיבה בזה אי כתיבה כדיבור דמי, ופשיטא דכשהוא נותן לגוי לזייף ולכתוב אין בזה כל חשש וכאמור. וכל שכן בנ"ד שאין שום דיבור בפה, דנראה דגם הרב ישכיל עבדי יתיר אפילו לכתחילה בזה.

שו"ר בשו"ת משנה הלכות (ח"ט סימן קע), שהשיג לדחות מ"ש להחמיר בשו"ת ממעמקים הנ"ל וכתב וזת"ד: בענין מי שעשה תעודת זיהוי לו ולמשפחתו בשעת המלחמה שהם גוים אי יש בזה איסור, ולדעתי לא מיבעיא דליכא בזה שום איסור לעשות תעודת זיהוי, אלא אדרבה מצוה איכא, דבזמן המלחמה הגדולה שהיתה סכנה מרחפת על כולם מצוה רבה עשה להציל עצמו וכל משפחתו מה שאפשר מיד הרשעים. ואלפים מבני ישראל ניצלו באופן זה מאז ומלפנים ואין פוצה פה חס ושלום ומצפצף, וגם גדולי ישראל וצדיקים, כמה מהם ניצולו באופן זה כידוע לכל, והמפורסם אין צריך ראייה. ולא מיבעיא היכי דלא הראה התעודות כפי הנדון של כ"ג שליט"א דודאי ליכא איסור, אלא אפילו היכי דבאו הגוים ושאלו על ניירות והראה להם ניירות של אינו יהודי מ"מ ליכא בזה איסור לפענ"ד כל שלא אמר להם כלום, אלא הראה להם הניירות של עכו"ם. עכת"ד. ובהמשך דבריו שם השווה נידון זה למ"ש בשו"ע אודות לבוש נוכרים שמותר ללבושם דלא גרע מה שיש לו ניירות עכו"ם, ממשנה מלבושו שלא יכירוהו העכו"ם שהוא יהודי ואינו אומר כלום, הכי נמי אם יבקשו ממנו תעודת זיהוי יוציא להם ניירות של עכו"ם ויראה להם, והם כשיראוהו יסברו שהוא עכו"ם ולא יכירוהו, והתם נמי הא עושה הוא מעשה גדול שלובש מלבושי עכו"ם או כומר והרואה יאמר עליו שהוא כומר עכו"ם – ומותר, כיון שלא אומר כן להדיא ואדרבה ניירות קיל מזה דהניירות לא הוי פרהסיא כולי האי דכ"ע אין רואין הניירות שלו. עכ"ד ודפח"ח, וששתי שכוונתי לדבריו.

וגדולה מזו כתב שם בשו"ת משנה הלכות הנזכר, דאפילו אם היו שואלין אותו מה שמו ויש לו ניירות של עכו"ם מותר לומר לו השם של עכו"ם שנכתב על הניירות וגם העיר אשר נולד בה שנכתב בהניירות מותר לו לומר, רק שאם ישאלוהו אם הוא יהודי או לא אז אסור לו לומר שאינו יהודי אלא מותר לו לומר מילתא דמשתמע בתרי אנפי. ושכיוצ"ב כתב בשו"ת מהרשד"ם (יו"ד סימן קצט), דלחתום עצמו בשם עכו"ם במכתב שכותב בין הגוים שלא יכירוהו שהוא ישראל מותר ושהוא קיל מלובש בגדי עכו"ם שלא יכירוהו שהוא ישראל עכ"ד. ומעתה בודאי שיש להקל בנ"ד שאין בזה לא הודאת פה ולא כתיבה ופשוט.



י.

עוד יש לאלוה מילין לחזק הפסק, על פי מ"ש הרמ"א בהג"ה (יו"ד סימן קנו סעיף ב) דיוכל לומר להם לשון דמשתמע לתרי אפיין. ע"כ. ומקורו טהור מדברי הנימוקי יוסף בב"ק (דף מ סו"א מדפי הר"ף) ומתשובת תרומת הדשן (סימן קצו) הו"ד בדרכ"מ (שם אות ו) ע"ש. ובתשובת מהרי"ל (סימן עב עמוד צח הוצאת מכון ירושלים) כתב, דודאי בכולהו לישנא שתוכל להערים שרי, שאם אומר שהוא גוי תהיה כונתו לגוי קדוש (שמות יט, ו), וכן מצרי ואדומי דהם שם אומות וישראל נמי מקרו הכי, כמו חנן המצרי (עיין יומא דף סג ע"ב ועוד). ועוד, ואפילו שיאמר שהוא משיחי שיפרשו



הנוצרים שהוא מאמין באותו האיש – שרי כיון שעם ישראל נקראו משיחיים וכדכתיב "אל תגעו במשיחי" (תהילים קה, טו, וע"ע בשבת דף קט ע"ב), וכן הדבר בכל לשון תוכל להערים ולכוון ותן לחכם ויחכם עוד. אך לא יאמר שרוצה להיפך לדתם. עכ"ד. וע"ע בש"ך (שם ס"ק יח).

ומעין זה כתב בספר תורת חיים בעבודה זרה (דף יז ע"ב), וז"ל: וכבר שמעתי על גדול אחד מן הקדמונים ששאלוהו בשעת הגזרה אם יהודי הוא והשיב להן כן יו"ד כסבורים שמשבי להן בלשון אחר שאינו יהודי [קין יו"ד] וניצול. עכ"ד. ומעתה דון מיניה לנ"ד, במה שעבר לצד הגויים דלא יהיה אלא כלשון המשתמעת לתרי אפי, שכן אפשר לפרש שמה שהולך לשם הוא מחמת סיבות אחרות, ובוודאי שסברו הגרמנים בעצמם שיתכן וישנו היהודים את זהותם וילכו לצד שהגויים שם. על כן אין בזה כל חשש, שלא מראה בזה שכופר ביהדותו או מאמין בהבליהם.

### יא.

והנה, אפילו כשהמיר דתו ממש אם עושה כן להצלת נפשו קיל טפי עיין בפת"ש (יו"ד סימן קנז ס"ק ב וס"ק יז), וע"ב במ"ש הרב חיד"א בשו"ת חיים שאל (חלק ב סימן לח אות ט"ל). ע"ש. וכן לענין שיהיה ש"ץ כששב בתשובה קיל טפי וכמ"ש בבאר היטב (סימן נג ס"ק ז), וגם בשו"ת מקדשי השם (ח"א סימן צב) יצא לדון אודות אלו שיצאו מדת בעת המלחמה ולאחר המלחמה איך יש לדונם? וכתב, דהרבה מהם כשוגגים וטועים בחשבם שלא עשו בזה מאומה נגד דת תוה"ק ועליהם בודאי יש ללמד זכות כמבואר בשו"ת הריב"ש (סימן יא). וכבר כתב בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ו חיו"ד סימן א אות יח), דאין להרהר אחרי כל אלה שמצאו להם תחבולות כאלה על מנת להציל עצמם מסכנת נפשות, והוא רק זמנית עד שיצאו מהסכנה ואח"כ יחזרו לתקן עצמם כמאז ולפנים, ובודאי כגון זה אין הקב"ה בא בטרוניה עם בריותיו. עכ"ד. והוא רחום יכפר עון.

### מסקנה דדינא

שאותו היהודי שעבר לצד הנוכרים בסלקציית הנאצים בימות השואה, לא עשה שום איסור ולא צריך לעשות שום מעשה תשובה בזה. ומאן דאמר דמצוה עשה, לא משתבש, שהציל את נפשו מרדת שחת, ולאחר המלחמה הקים בחסד השם משפחה לתפארת בנים השומרים על דיני התורה קלה כבחמורה וזהו קידוש השם האמיתי, ברוך המקדש שמו ברבים והגלע"ד כתבתי וציי"מ וימ"ן אמנ'.

(ג). הערת הרב רועי הכהן זק: ע"ע בשאלה זו בשו"ת ניצני ארץ ח"א סימן ו.

הרב חיים אשר ברמן

רמת שלמה בעיה"ק ת"ז

## שתי הערות בענייני קלף וגויל, בירור דעת החזו"א, ובירור מהו האפידרמיס

בעקבות מאמריו של הרב עידוא אלבה בגליונות מ"א, מ"ב ומ"ג

בעה"י

ב' לסדר בריתי שלום פ'

לכבוד מערכת ירחון האוצר, ה' עליהם יחיו!

אודה בכפילא על ירחונכם החשוב המרבה תורה בישראל, בעומקא דשמעתתא אליבא דהלכתא.

ועל של עתה באתי, על מאמרו המצוין והנפלא של הגאון הרב עידוא אלבה שליט"א (ירחון האוצר גיליון מ"ב), המקיף את ענייני הקלף והגויל המעובדים בעפצים מכל צדדיו וענפיו, בטוב טעם ודעת.

### א.

הרב אלבה הביא (בהערה נ') את השמועה על כך שמרן החזון איש זיע"א נשאל ממעבד עור אם לעשות גויל בעפצים, ואמר בתשובה 'יש לחשוב על כך'. הרב אלבה מביא את מה שפירש בזה הרי"י אריוביץ (בספר 'בכל מלאכת עור') שהחזו"א חשש לחסרון בגויל הנפוץ, את מה שמקלפים את קליפת האשקנז. הרב אלבה דוחה זאת, באמרו כי 'כבר האריך הרב צוויג בקונטרס קנאת סופרים תרבה חכמה, שאין שמועה זו בדוקה, וככל הנראה לא זה מה שהחזון איש אמר"א.

גם אני הקטן, במאמרי בירחון האוצר (גליון י"ז, עמ' קצ"ג הערה מ"ד) הבאתי שמועה זו, שמכיוון שאין בידינו מסורת מבוררת על הכתיבה בגויל, לכן 'כבר מרן החזון איש זללה"ה לא הסכים מהך טעמא להצעת האומן הר"א יאקאב שביקש לעבד עורות באופן שיהיו גוילים'. והראיתי למקורה בשו"ת שערי יושר (ח"ב סי' י"ז אות ו'), להגאון הצדיק והשקדן רבי אשר חנניה צוק"ל.

א). לכבוד הרב אשר ברמן

אפריון נמטייה על הבהרת הדברים.

כיון שכבודו ציין למה שהוזכר במאמרי הערה נ, חשוב להשלים את מה שכתבתי שם שהגר"ח קנייבסקי שמח מאוד במה שזיכו אותו לכתוב אות בספר תורה של גויל ללא השכבה השומנית.

בברכה רבה

עידוא אלבה

האוצר ♦ גיליון מ"ג

## ב.

בימים האחרונים עוררוני חברי לכך שהשמועה שם מובאת כמה פעמים בלשונות מתחלפים. בספרו כותב הרב חנניה בשם הרב אשר יאקב כי 'החזון איש לא הסכים להתיר' (סי' י"ז ס"ק ד'), במקום אחר הוא כותב 'החזון איש אסר על הרב אשר יאקב לעשות גויל' (סי' ט"ו ס"ק ה'). ואילו במאמרו שנדפס באור תורה (תשנ"ו ס' ח' עמ' נ"ד) לא כתב אלא ש'החזון איש ענה לו שהוא צריך לחשוב על זה, ומשלא קיבל בסוף שום תשובה מהחזו"א בענין זה, אף פעם אינו עושה גויל'. ועל כן יש לברר את הלשון המדויקת שנשמעה ממרן ז"ל. הואיל ורבים נתלו בשמועה זו ממרן החזו"א, ומחמתה שללו את הכתיבה על הגויל, יש חשיבות מיוחדת לבירור השמועה באופן מדויק. ואפריון נמטייה לרב אלה, שציין לדברי הרב אברהם צוויג, שטרח על הבירור. מפני חשיבות הענין אבקש להביא הדברים במלואם (מתוך הקונטרס 'קנאת סופרים תרבה חכמה'), וזה לשונו של הרב צוויג:

'שמועה זאת שמעתי בעצמי לפני כעשר שנים, ולכן פניתי בעצמי לרב אשר יאקב בשאלה אודות הגויל והאם זה נכון. הרב אשר יאקב ז"ל היה באותה עת עם בנו שיחי', והם סיפרו שרק שאלו את הרב חיים גריינמאן זצ"ל בענין זה (הרב יאקב כלל לא עסק עדיין בעיבוד העורות בחי החזון איש...), והרב גריינמאן הורה להם שלא ישנו ממה שכתוב במשנה ברורה, להבנתם (!!!), הנושא היה בגלל המסורת על הגירוד, כמו כן הוסיף הרב אשר יאקב שלא כדאי להיות צדיק יחיד בגן עדן. לאחר שיחה זאת פניתי לרה"ג חיים גריינמאן זצ"ל ושאלתי את אותה השאלה האם אפשר לעשות ספר תורה על גויל בימינו, והרב ענה שאינו יודע באמת מדוע לא כותבים בימינו ספרי תורה על גויל, אך הוא אינו ממליץ לי לעשות זאת משום שלא כדאי להיות "צדיק יחידי בגן עדן". שאלתי בהמשך מה עם כל העדות שכן נהגו לכתוב על גויל כגון יוצאי תימן, בבל, תוניס ומרוקו ואף באיטליה נהגו עד הדורות האחרונים (ספר התורה של הרמח"ל הכתוב על גויל מוצג בבית הכנסת שבנה בעכו העתיקה וניתן לראות את דקותו), וענה לי שאין זה נחשב. בכל אופן מתשובתו התברר שלא קיימת בעיה הלכתית על עצם עיבוד הגויל, אלא רק ביחס למסורת בידינו האם ניתן לסמוך על מסורות של עדות אחרות [בפרט שהמדובר כאן אינו על מסורת "הלכתית" כמסורת של עופות וחגבים וכדו', אלא על מסורת "מקצועית" כיצד מעבדים עורות]. עד כאן דבריו.

דהיינו: א. הרב יאקב לא שאל את החזון איש, אלא את אחיינו, הגר"ח גריינמאן זצוק"ל. ב. הרב גריינמאן לא אסר לכתוב על הגויל, אלא אמר שאינו ממליץ על כך. ג. טעמו היה, כדי שלא להיות צדיק יחידי בגן עדן.



## ג.

אף על פי כן, מן המובן, שעדיין לא הוכרע עצם הנידון. חובתנו להעיר כי כפי שהבינו רבותינו האחרונים ז"ל, הקליפה השומנית היא הדוכסוסטוס. ועל כן ברור שלפ"ז אין אפשרות להכשיר את הגויל שבזמננו, לכתוב עליו מצד שיער, שהרי מורידים ממנו את הקליפה

## קמב שתי הערות בענייני קלף וגויל, בירור דעת החזו"א, ובירור מהו האפידרמיס

השומנית, ונמצא שאין כאן אלא קלף בלא דוכסוסטוס, ואין זה גויל כלל, והכתיבה עליו מצד שיער היא פסולה לסת"ם. כן נקטו האחרונים ז"ל כדבר פשוט, וכך פסק המשנה ברורה, 'הפוסק האחרון בדורנו בחלק או"ח' (מין הגר"ק שליט"א בהקדמתו לשונה הלכות), וכבר כתב החזון איש כי הוראת המשנה ברורה 'היא הוראה מקיימת כמו מפי סנהדרין בלשכת הגזית' (קובץ אגרות ח"ב סי' מ"א).

הרב אלבה כותב על כך [ביחס למה שכתבתי בזה בירחון האוצר שם, ואודה ביחוד על כי בשפלנו זכר לנו]: 'ולענ"ד יש לחזור על מה שכתבתי כאן דאין לחוש לדברי אחרונים הסבורים הקליפה השומנית היא הדוכסוסטוס, כשאנו רואים להדיא מהראשונים שאין צד לומר שהשומנית הזו היא דוכסוסטוס'.

והחכמים המעיינים שיחיו, יעיינו בעינים הבדולח, ואשר יבחרו יקרבו.



### ד.

ודאתאן להכא, אבקש לתקן טעות נוספת שנתאזרחה בלב מאמרי הנ"ל, ועמדתי עליה בעקבות דבריו היקרים של הרב אלבה.

במאמרי הקטן שם כתבתי בעניי, כי למרות שהחומרא המקובלת להשאיר את כל הליצה, היא מפורסמת בשם החכמת אדם, מכל מקום לא יתכן שהחכ"א החזיק בה. וזה מפני שהחכ"א בעצמו כותב 'דבעל כרחך צריכין לגרור לצד השיער הקליפה הדקה'. כך שגם אם נאמר שלפי החכמת אדם יש להקפיד על שלימות השכבה החיצונית שבצד שיער, מכל מקום ודאי לא מדובר בשכבת הליצה - שאדרבה, אותה כותב בהדיא החכמת אדם שמקלפים.

לאחר מכן הבאתי 'וכן שמעתי מהגרד"מ מורגנשטרן שליט"א, דודאי לא הצריך הנשמת אדם להשאיר את האפידרמיס, שפעמים הרבה הוא נמס בעצמו מחמת הסיד, אלא כונתו היא שלא לפגוע בשכבה שתחתיו'. כאשר שמעתי את הדברים מפיו של הגרד"מ, היו הם לפלא בעיני, הלא בעצמי שמעתי מפיו כמה פעמים שצריך להקפיד להשאיר את הליצה, וא"כ מה זה דקאמר עתה שהיא נמסה מעצמה. אעפ"כ כתבתי את הדברים כפי ששמעתי [ולא קיימתי בעצמי לא הביישן למד].



### ה.

בשעה שקראתי את המאמר הראשון של הרב אלבה (ירחון האוצר גליון מ') ראיתי כי הרב כותב (בהערה ב'): 'הליצה, שהיא הקליפה הדקה שמעל העור, רגילים לכנותה 'אפידרמיס'. אך בספרי מדע מכנים אפידרמיס בבהמה רק את חלק העור העליון לגמרי, שמורכב כולו מ'קרנית'. חלק זה יורד מייד כשמשרים את העור בסיד'.

הדברים היו לי לפלא, מפני שבספרו גויל וקלף (עמ' 22) בפירושו כותב הרב אלבה, כי שכבת הדרמיס מתחלקת לשתי שכבות, גרעינית ורשתית, ומעליה נמצא האפידרמיס, שאחר קילופו

## שתי הערות בענייני קלף וגויל, בירור דעת החזו"א, ובירור מהו האפידרמיס קמג

ניתן לכתוב עליו. פניתי לרב אלבה, ונעניתי במאור פנים כי הכינוי 'אפידרמיס' משמעותו היא - מה שמעל הדרמיס. יש ספרי מדע שמכנים כך את שכבת הליצה [ואכן על פי זה נכתבו הדברים בספר גויל וקלף], אך מאידך הרבה ספרים כותבים שהאפידרמיס יורד מיד עם הכניסה לסיד - כך שודאי אין הם מתכוונים לליצה, אלא רק לשכבה העליונה לגמרי. ועל כן הושמט ביטוי זה ('אפידרמיס') ממאמרי האחרונים של הרב אלבה בכדי למנוע בלבול. הרב אלבה הוסיף וטרח לשלוח לי מקורות נוספים המבהירים ומאששים את הדברים [שאין בהם נ"מ למעשה].

### ו.

עתה הבנתי כי הדברים שהבאתי בשם הגרד"מ שליט"א - שאין להקפיד על השארת האפידרמיס, נכונים ומדויקים היו, אך לא הבנתי נכון את כוונתו. לתומי חשבתי שהמכוון הוא לשכבת הליצה, אך לא כן הוא, אלא המדובר הוא רק על הקליפה הדקיקה העליונה ממש, ואילו את הליצה יש להשאיר.

במאמר שנדפס בירחון האוצר (גליון מ"א עמ' שכ"ז) הביא הרב אלבה את מה שביארתי בדעת הנשמת אדם, ש'לא אכפת לן במה שמגרדים את האפידרמיס שהוא הליצה', ועורר על כך שעירוב פרשיות שנו כאן, ושכבת הליצה אינה יורדת בשעת השרת השיער. לגופו של ענין, אעפ"כ בדעת הנשמת אדם עדיין מוכח שהליצה עצמה מקלפין אותה, וכל מה שהצריך להשאיר - הוא מה שתחתיה. אם כי אכן ענין זה צ"ע מהמציאות, איזו קליפה יש תחת הליצה, וכבר תמה בזה הרב אלבה (במאמרו האחרון, ירחון האוצר גליון מ"ב עמ' קנ"ג) 'ברור שבמציאות הליצה היא הקליפה של צד השיער, ולא קליפה כלשהיא מתחתיה שלא קיימת כעור בפני עצמו'.

ואכפול ברכה ושל' לעמלי תורה בטהרה

חיים אשר ברמן

ב). ובדרך גררא, בקונטרס שהוזכר למעלה, הובאו דברים בשמו של הרב שליט"א בדבר היתר הכתיבה על גוילים המצויים בזמננו, שהסירו מהם מצד בשר את השכבה השומנית וקליפת האשקרניר. המעוניין לשמוע את דעתו של הרב שליט"א בענין זה יוכל לפנות אליו ישירות, ודי בהערה זו.

האוצר ♦ גיליון מ"ג

הרב עמנואל מולקנדוב

פתח תקוה

## בעניין חיוב חלה וברכת המוציא בבליילה רכה

מאמר תגובה

בירחון האוצר גליון מ"ב דן הרב יגאל גרוס בברכת המוציא ובחיוב חלה בבליילה רכה [כדוגמת פנקייק], והביא את סוגיית הגמ' בברכות ל"ז ע"ב גבי כובא דארעא וטריטא. ושם נקט בפשיטות [כפי שנקטו גם האחרונים] שבליילה רכה יש לה אפשרות להקרא בשם 'לחם' בתנאים מסויימים, כגון אם יש לה עובי והיא אינה מתפשטת, שזה כובא דארעא, וכתב כמה פעמים שזו דעת הרמב"ם.

אולם יש להעיר בזה טובא, שלמעשה מצאנו מחלוקת ראשונים ברורה ביסוד חשוב זה, ולדעת רבים מהראשונים והרמב"ם מכללם אין שם 'לחם' על בליילה רכה אלא על בליילה עבה וכפי שנבאר.

הנה מקור דינים אלו הוא בב' סוגיות, האחת במשנה בחלה פ"א מ"ד-ה' עיסה שתחלתה סופגנין וסופה עיסה חייבת בחלה, ולפירוש ר"ת [וכן הסכים ההשלמה בפסחים ל"ז ועוד] שהובא בתוס' בפסחים (ל"ז ע"ב ד"ה דכולי) ועוד, תחלתה סופגנין היינו בליילה רכה, וסופה עיסה היינו שאפאה וחייבת בחלה. אולם, לפירוש הרמב"ם והר"ש במשנה שם מדובר רק בעיסה ממש ולא בבליילה רכה ותחלתה סופגנין היינו על דעת לבשלה וסופה עיסה היינו שאפאה – א"כ אין מקור ממשנה זו לחייב בליילה רכה בחלה. אולם יש עוד סוגיא, בברכות ל"ז ע"ב, גבי טרוקנין דהיינו כובא דארעא חייבת בחלה, ורש"י פירש שם דהיינו שעושה מקום חלל בכירה ונותן בתוכו מים וקמח כמו שעושין באלפס ע"ש, וכן פירש הרא"ש בברכות שם ובפסחים וכן בהלכות חלה. ולפ"ז מבואר שיש חיוב חלה בבליילה רכה אם אפאה. ואע"פ שמהמשנה בחלה הנ"ל אין ראיה לחיוב, דהא מיירי בעיסה ולא בבליילה – מ"מ גם אין ראיה להיפך, ויתכן עפ"י הגמ' הנ"ל שבליילה רכה חייבת בחלה.

ובאמת שכ"ד עוד ראשונים, ומהם הרי"ד, שבספר המכריע (ערך ס"ג) האריך לחלוק על ר"ת בפירוש המשנה בחלה ודעתו כהר"ש וסיעתו, ואעפ"כ בברכות גרס ופירש כרש"י, שלפ"ז בליילה רכה חייבת בחלה. וכ"ד ריא"ז ומהר"ם חלאוה בפסחים ל"ז, שבין בליילה רכה ובין בליילה עבה חייבים בחלה ע"ש. וכ"פ בשו"ת חוט המשולש (ח"ג סי' כ"ח ע"ע). וכ"ד הרא"ה בברכות שם במסקנתו, שבליילה רכה שאפאה חייבת בחלה ע"ש, וכ"ד הריטב"א בב"מ (פ"ט ע"א) ע"ש, וכ"כ הכפתור ופרח (פ"ט ע"ב) לדייק מדברי הראב"ד ששם לחם עליה ואם קבע סעודתו עליה מברך המוציא ע"ש. ובחלק מהראשונים הנ"ל לא מצאנו גילוי בדבריהם אם ס"ל כר"ת או כר"ש. והשו"ע ביו"ד בסי' שכ"ט פסק בפשיטות כדעת רש"י והרא"ש וסיעתם הנ"ל, לחייב בליילה רכה בחלה.

אולם מצאנו לראשונים רבים דפליגי, וס"ל שבלילה רכה פטורה מן החלה, וכמו שנבאר. הנה ר' דוד בפסחים ל"ז הב"ד ר"ת, וכתב: "והרב מורי נר"ו [הרמב"ן] אומר שאין זה נכון שאילו היו מעשיה רכים ליכא מאן דמחייב במעשה אילפס, ואפילו בתנור נמי פטורה מן החלה" ע"ש. וכן הקשה המאורות שם ע"ד ההשלמה שסובר כר"ת, וז"ל: "וק"ל על מש"כ רבינו שאע"פ שבלילתן רכה לחם נינהו שהרי מהאי מתני' [בחלה] שהביא רבינו לעיל משמע דאינה חייבת בחלה אא"כ תחילתה או סופה עיסה וכיון שבלילתן רכה לאו עיסה נינהו דלית בהו גלגול עיסה" ע"כ [וחזר בו ממה שהעתיק במס' ברכות את דברי ר"ת]. והמאירי שם האריך בענין, וכתב: "ולמדת שכולם בשנעשו ע"ד לישא וגלגול נאמרו, אבל כל שנעשו שלא כדרך לישא וגלגול אלא בבלילה רכה אין שום אפיה מחייבתם ואפילו אפיה בתנור וזו השיטה המבוררת אצלי ואף דעת גדולי המחברים נראית כן" וכו'. והקשה שם מההיא דטרוקנין חייבין בחלה והם בלילה רכה וכמו שאמרו גובלא בעלמא הוא, ותיירץ שאע"פ שבלילתה רכה קמח הרבה היה שם והרי הוא כעין לישא ויש שם קצת גלגול ולא קראוהו גובלא בעלמא אלא מצד שאינה מגולגלת גלגול גמור אלא בגלגול רך וכשמניחים אותה בקרקע מתפשטת אילך ואילך והרי שמה מעיד עליה ר"ל גובלא כלומר גיבול ואין גיבול אלא בעירוב ולישא וגלגול מועט אבל בלילה רכה לגמרי כעין מים עכורים אין אפיה ביבש מחייבתו וכו'. ומבואר מדבריו שהחילוק לשיטה זו הוא בין 'בלילה' רכה, שפטורה, לבין 'עיסה' רכה, שחייבת. ונראה שלחילוק זה כיון הרשב"א בדעת רב האי וז"ל בברכות ל"ז: ושמא כובא דארעא לפירושם [של תוס', עי"ש] היא 'עיסה' רכה מאוד ואופין אותה ע"ג קרקע. וכ"נ מלשון רה"ג וז"ל: טריקני דהוא כובא דארעא מאפה ולא בתנור אלא על הארץ חייב בחלה כדר' אבין אר' יוחנן ואע"ג דגובלא בעלמא הוא ראשית עריסותיכם קרינן ביה וכו', ומרתח גביל פירש רה"ג ז"ל כגון קמח שנותנים עליו מים ומרתיחין אותו 'ולאו עיסה הוא' וגריס בה ואינה חייבת בחלה עכת"ד.

וז"ל הרשב"ץ בדיני חלה [שו"ת ח"ב סי' רצ"א] [פ"ב אות י"ב]: "העושה עיסה רכה הרבה ושופך אותה על הגחלים ומתפשטת עליהם ונאפית פטורה מן החלה ואם עושה גומה בכירה ושפך אותה לתוכה והיא נאפית שם חייבת בחלה [וזהו דעת הרא"ש הנ"ל]. ויש מי שאומר כל שבלילתה רכה הרבה בין כך ובין כך פטורה לפי שאינה קרויה עיסה ואינה חייבת בגומה שבכירה אלא כשאין בלילתה רכה כ"כ אע"פ שהיא רכה יותר משאר עיסות" ע"כ. וזו דעת הרשב"א וחילוקו הנ"ל בדעת רה"ג וכמש"כ המאירי ג"כ. וכ"ד הרשב"א גופיה, שבהלכות חלה הסכים לר"ש ודלא כר"ת, ובברכות מ"ב גבי לחמניות שאם קובע עליהם סעודה מברך המוציא ובהמ"ז כתב: "ופירוש לחמניות פירש"י אובליאש, ובתוס' פירשו ניבליש ואינו מחזור שהרי בלילתן רכה היא" ע"כ. ומבואר דס"ל שבלילה רכה לאו לחם מיקרי ולא מהני ע"ז קביעות סעודה, וה"ה לחלה. וזה כמו שביאר בדעת רה"ג. וכן ס"ל לרמב"ן, וכמו שכתב ר' דוד תלמידו בשמו. ועוד מוכח כן מדבריו במלחמות פסחים ל"ז, שכתב שהירושלמי בחלה פירש דסופגנין היינו טרוקנין האמורים בברכות והיא מחלוקת ר' יוחנן ור"ל באלפס שלר' יוחנן סופגנין שהיינו טרוקנין חייבים בחלה ולר"ל פטורים עי"ש. ובסופגנין דעת הרמב"ן דמירי ב'עיסה', דהרי חלק על ר"ת שהמשנה אמרה 'עיסה' שתחילתה סופגנין וכו', ומבואר דטרוקנין לדעתו היינו עיסה אלא שהיא רכה ולכן קראו לה גובלא בעלמא וכמ"ש המאירי. וכן מתבאר מדבריו

בהלכות חלה, שכתב היכא דשדא מוגלשין ע"ג קמח 'אי עבדינהו עיסה' וקא הדר אפי להו בתנור או באלפס חייבין בחלה וכו' עי"ש.

ובאמת נראה שאין הכרח למ"ש הרשב"א והמאירי בדעת רה"ג דמיירי בעיסה רכה, דאפשר שהיא עיסה גמורה אלא שהיא אפויה ע"ג קרקע, וגובלא היינו גיבול בעלמא ואין לו צורת פת כמ"ש הרמב"ם - עי' לקמן. וכן מתבאר מדברי האשכול (עמ' 62), שכתב שפירוש כובא דארעא מאפה שלא בתנור אלא על הארץ עי"ש. ויותר מזה מבואר בשאילתות פרשת צו ובה"ג בהלכות פסח שגרסו בגמ' 'לחמא' דארעא, ופירשו שהחידוש הוא שלחם העשוי בקרקע שם לחם עליו ויוצאים בו יד"ח בפסח מהא דאם קבע סעודתו עליו מברך המוציא עי"ש, ונראה שזה מקור דברי הרמב"ם דלקמן לפרש כן. וא"כ מיירי בלחם רגיל אלא שהוא אפוי בקרקע, ולכן אם לא קבע האדם את סעודתו עליו מברך מזונות, כיון שאין צורת פת עליו. וא"כ לדבריהם אין שום מקור לחלק בין עיסה רכה לעיסה רגילה אם היא נאפית בתנור, וכן אין שיעור לעובי המאפה, דכל עיסה שנאפית בתנור ברכתה המוציא, לבד מפה"ב כ"א לפי שיטתו [והבה"ל כתב שדברי הרמב"ם ודברי הרא"ש שהעתיקים השו"ע הם הם עי"ש, ולפי האמור לא קרב זה אל זה כלל, ודוק].

וכן ס"ל לרשב"ם, דבפירושו לחומש (שמות י"ב, ל"ט) כתב: "אין לחם אלא האפוי בתנור" ע"כ. וכ"כ עוד בשמות כ"ט, ב' אפוי בתנור קרוי לחם ע"כ. וזה דלא כר"ת. ובפסחים קי"ט סע"ב כתב: "סופגנין - ריקיין העשויים כספוג מתוך שעיסתן רכה אין תורת לחם עליהם ואנן בעינן לחם דכתיב לחם עוני" ע"כ. ומבואר בדבריו חידוש יותר גדול, שאף 'עיסה' רכה אין תורת לחם עליה. ואם יפרש את הסוגיא בברכות כרמב"ם הנ"ל א"ש, דהסוגיא מיירי בעיסה גמורה ואין מקור לחייב אף עיסה רכה.

ודעת ר"ח גם כן היא, וכמו שהביא האו"ז (הלכות חלה סי' רט"ו) בשמו, וז"ל: "טריטא פטורה מן החלה וכו' א"ד מירתח גביל והיינו קמח כשנותנים אותו בתוך מים רותחין ונראים הדברים שאין נילושין כדרך עיסה" ע"כ. ובטרוקנין הביא שם בשם הר"ח שהוא כובא דארעא גובלא בעלמא הוא שאופין אותו על הארץ אר' יוחנן 'פטורה' מן החלה דהא חיוב חלה מעריסה שנאמר ראשית עריסותיכם וכו'. וכן הביא אלאשבילי שם שגירסת הגאונים פטורה מן החלה דכיון דליכא גלגול כלל פטורה עי"ש. וע"ע בתר"י שם. הנה כי כן מבואר מכל הני רבוותא שבלילה רכה, עכ"פ, אינה חייבת בחלה.

ומצאתי למהרח"ו, בספרו עץ הדעת טוב בפרשת וירא, שכתב: "גם לוישי לישא הראויה לבצוע עליה המוציא ולהפריש ממנה חלה לא כשאר העיסות הרכות שאינן צריכין לישא ופטורין מכל הנזכר" ע"כ. ומפורש כמו שכתבנו בס"ד עפ"י הראשונים, שעיסה רכה פטורה מחלה וכ"ש בלילה רכה.



### בירור דעת הרמב"ם בעניין

ונראה להוכיח שכן דעת הרמב"ם. הנה המשנה ראשונה בחלה פ"א מ"ד כתב שהרמב"ם לא הזכיר בפירושו ובחיבורו שבלילה רכה אינו קרוי לחם וכו', ובמ"ה כתב ג"כ שלשיטת הרמב"ם



אין חילוק בין בליילה רכה לעבה והכל תלוי בדעתו אם לבשל או לאפות עי"ש. אולם זה אינו, דהא הרמב"ם בכ"מ בהלכות חלה הזכיר 'עיסה'. וז"ל בהלכות ביכורים פ"ו הי"ב: "עיסה שנילושה ביין או שמן וכו' אם אפאה בין בתנור בין בקרקע בין על המחבת וכו' חייבין בחלה וכו' שאין חייבין אלא עיסה שסופה להאפות לחם למאכל אדם" וכו'. והנה מ"ש בין בקרקע זהו כובא דארעא האמור בברכות, ומפרשו הרמב"ם שהחידוש הוא בצורת האפיה, דומיא דמחבת ששם מיירי בעיסה רגילה ולפי ר' יוחנן דינה כתנור, וה"ה בקרקע. ובהלכות ברכות פ"ג ה"ט כתב: "עיסה שנאפית בקרקע כמו שהערכים שוכני המדברות אופים הואיל ואין עליה 'צורת' פת מברך עליה בתחילה במ"מ ואם קבע מזונו עליה מברך עליה המוציא" ע"כ. וז"ל המדריך המספיק לר' תנחום הירושלמי ערך טרקן: "טרקונין חייבת בחלה - אלמלה [בערבית] האפוי על הארץ כמו שאופים הערבים" ע"כ. ובשו"ת חוט המשולש הנ"ל כתב את תיאור ה'מלה' שעושים הערבים בזמנו, וז"ל: "וזאת הפת שעושים הערבים שקורין מלה אינה חסירה שום ענין מעניני הלחם הגמור באופן לישתה ועשייתה וחימוצה כמו כל מין פת אלא שבאפייתה חופרים בקרקע מושב הפת ומסיקים אותו היסק הראוי לאפיה ומסירין האש ומנקים המקום מעפר ואפר ומניחים הפת בו ומחזירים האש עליה" וכו' עי"ש מש"כ בדעת הרמב"ם. ומתבאר מדבריו שפת גמור הוא, אלא שהרמב"ם כתב שאין עליה 'צורת' פת ולכן לא מברכים עליה המוציא. וכן פירש הרמב"ם את המילים גובלא בעלמא הוא שאמרה הגמ' על כובא דארעא, שאין עליה צורת פת. ולכן הביא את זה הרמב"ם רק בהלכות ברכות גבי המוציא ולא בהלכות חלה, ששם אין צריכים להגיע לטעם של גובלא בעלמא, שהרי פת גמורה היא וחייבת בחלה, אלא שהחידוש הוא בצורת אפייתה שהיא ע"ג קרקע. ובזה הרמב"ם מפרש אחרת מהמאירי וסיעתו את המילים גובלא בעלמא, אבל בעיקר הדין הרמב"ם גם ס"ל כראשונים הנ"ל דמיירי בעיסה ואף בעיסה גמורה ואין לנו מקור לחייב בליילה רכה.

ובירחון האוצר גליון ז' האריך בענין זה הרב אורן צדוק ועמד לנכון על מחלוקת הראשונים הנ"ל שלדעת הרמב"ם וסיעתו בליילה רכה אין עליה שם לחם כלל. אולם בדעת הרמב"ם נקט שיש שם לחם וכתב כמה ראיות, אולם במחכ"ת אין נראה כן; בעמ' קכ"ח הביא את פהמ"ש לרמב"ם בעדיות פ"ה מ"ב גבי המעסה שכתב הרמב"ם: "ומעיסה הוא שירתיח את המים בקדרה עד שירתח מאוד ויתן הקמח לתוכו ויגיס עד שיתעבה ויתבשל" ע"כ, וכתב הרב אורן צדוק דמוכח מכאן שהיא בליילה רכה ולא עיסה עי"ש. ואינו מובן, דאדרבה הרמב"ם שם לא מיירי אלא איך 'לשים' את הקמח, דהלישה היא במים רותחים ולא במים קרים אלא שיש הפרש האם נותן קודם את המים או קודם את הקמח, אבל כמות המים היא של לישא רגילה, אלא שבמעיסה זה גם מתבשל עם הלישה ולכן פטור מחלה, אבל אם היה לוקח את אותה העיסה ואופה אותה במקום לבשל - היתה חייבת, ולעולם מיירי בעיסה כפשט הלשון ברמב"ם במסכת חלה ובחיבור שכתב שלשים את העיסה.

עוד הביא שם את תשובת הרמב"ם בלאו סי' רי"ג שכתב וז"ל: "ודעו ש'הקטאיף' פת הם וחייבים בחלה, ולכן אם אוכלים אותם בפני עצמם אחר הסעודה לא יברך עליהם בתחלה ולא יתיחדו בברכה בסוף" ע"כ, וכתב הרב הנזכר שהקטאיף הוא הלחות, ומבואר דס"ל לרמב"ם שבליילה רכה יש עליה שם לחם עי"ש.

אולם נראה שהקטאיף שעליהם דיבר הרמב"ם אינו הלחוח העשוי מבליילה רכה, אלא עשוי הוא מבליילה עבה; ראשית אזכיר את המקומות שהגאונים והראשונים הזכירו את ה'קטאיף' בתרגומיהם למקרא ולדברי חז"ל: הרס"ג בתרגומו לתורה בפרשת בשלח עה"פ וטעמו כ'צפיחית' בדבש תרגם: כ'קטאיף' בעסל. וכ"כ ר"י אבן גאנח בספר השרשים (שרש צפח). והרס"ג בפירושו לתורה לפרשת תצוה (מהדורת מוה"ק עמ' 369) כתב וז"ל: ה'קטאיף' שהיא קרבן כהן גדול בכל יום, והוא הנקרא חבתים ע"ש. ור' נתן אב הישיבה בפירושו לחלה פ"א תרגם האסקריטין האמור שם – קטאיף, וכ"כ בספר המדריך המספיק (ערך אסקרט).

ויש ראשונים שהקבילו והשוו את הקטאיף לזלאביה; כ"כ ר"א בן הרמב"ם בפירושו לתורה בפרשת בשלח וז"ל: צפיחית תרגם אונקלוס כאסקריטון, ואפשר שהוא 'אלקטאיף' או 'אלזלאביה' נאפה בשמן וכו' ע"ש. ור' אברהם בן שלמה בפירושו לשמואל ב פרק י"ג עה"פ ותלבב לעיני שתי 'לביבות' כתב: י"א זלאביה וי"א קטאיף ע"ש. ובספר המדריך המספיק (ערך ספג) כתב: סופגנין 'זלאביה' [וכ"ה בפירוש הגאונים לטהרות עמ' 15 ו 149 ובפה"מ לרמב"ם כלים פ"ה מ"א במקור הערב] וכו', ו'קטאיף' גם הם סופגנין ע"ש. ובערך דבש כתב המדריך המספיק: הדובשנין והאסקריטין – עיסה הנילושה בדבש ותטוגן 'כאלזלאביה' ע"כ.

ומעתה נראה לבאר בס"ד מהו הקטאיף ומהו הזלאביה; בספר מחברת הערוך לר"ש פרחון [שדבריו הם ברובם העתקה ותרגום של ספר השרשים לר"י אבן גאנח] (ערך צפח) כתב וז"ל: "צפיחית בדבש פי' ספגנין ואסקריטין פי' בצק רך הרבה ועושים ממנו חלות קטנות על המחבת ויעשה כל גופן נקבים נקבים ויכנס בתוכן הדבש" ע"כ. ומבואר שהוא בצק רך [ולא בליילה רכה] שעושים ממנו חלות קטנות, וא"כ אין זה בליילה נשפכת, שא"א לשפוך אותה על מחבת ולעשות חלות קטנות.<sup>א</sup> ובספר המדריך המספיק (ערך חבת) כתב את ההבדל בין מרחשת למחבת עפ"י דעת ר' חנניה בן גמליאל במנחות פ"ה מ"ח שמרחשת עמוקה ומעשיה רוחשין, מחבת צפה ומעשיה קשים וכתב וז"ל: ועפ"י זה תהיה מחבת צלחת [טאבק] שאופים עליה כמו 'אלקטאיף' או 'אלכנאפה' ע"ש. וא"כ ע"כ שהקטאיף הוא עיסה רכה ולא בליילה רכה, דהא אופים אותה

א. הערת הרב הראל דביר: א. לענ"ד 'בצק רך הרבה' זו לשון שבהחלט יכולה לסבול משמעות של בליילה רכה. הרי ברור שהמילים 'רך הרבה' באות לומר משהו, לתאר מציאות שונה מהבצק הרגיל, או אני מבין את ההיצמדות ללשון 'בצק', אבל איני יודע אם בעל מחברת הערוך או לפניו ריב"ג אכן נצמדו ואכן סברו כן.

ב. גם ההיצמדות ללשון 'חלות' וההוכחה ממנה שלא מדובר בלחוח, לענ"ד קשה לקבוע מסמרות בדברים כאלה, כשאנחנו מתבססים על הלשון המדובר והמוכרת לנו, ולא ברור אם המחברים שבדבריהם עוסקים השתמשו גם הם בדיוק באותה לשון ואותן משמעויות. הרי לא סוד הוא שבעבר רווחה יותר אכילת פיתות ולחמים שטוחים שונים, יותר מבזמננו. כל הלחמים המודבקים על תנור ושרודים אותם, זה שונה מהכיכרות של ימינו, או לא נפלאות היא ש'חלות' בלשון חז"ל והראשונים, זה גם לחם שטוח. והמקדש יוכיח, שהביאו שם 'חלות' שטוחות.

ג. האם שייכת מציאות של לחם עבה שכולו מנוקב? אם לא מוכרת לנו מציאות כזו (לי אישית לא מוכרת), לענ"ד זהו שיקול של ממש לומר שאכן מדובר פה בסוג של לחוח.

תגובת המחבר: ראשית, ההוכחה מהמלה 'בצק' נראית לי מוכרחת כל עוד אין סיבה לומר לא כך.

שנית, נראה מדבריו שעושים את ה'חלות' לפני האפיה, ושמים את 'החלות הקטנות' במחבת. ובבליילה רכה א"א לעשות כמה חלות במחבת אלא כל מחבת מכיל חלה אחת. ואין לפרש שהחלות הם לאחר האפיה, דאם כן מה ההדגשה חלות 'קטנות'? זה תלוי בגודל המחבת. אע"כ שעושים בצקים קטנים ושמים את כולם במחבת בו זמנית, וזוהי ההדגשה 'קטנות', וע"כ שזוהי עיסה ולא בליילה.

במחבת שאין לו שפה. וכ"כ הרמב"ם בהלכות מעשה"ק פי"ג ה"ז וז"ל: "ומחבת אין לה שפה והבצק שאופין אותו בה קשה כדי שלא יצא מכאן ומכאן" ע"כ. וכן מתבאר ממה שכתב הרס"ג שהחביתין הם 'קטאף', וגם זה בצק ולא בליילה דהא כמות השמן ביחס לסולת הוא כ 40 אחוז בלבד [ג' לוגין שמן לעשרון סולת שהוא 324 דרהם שמן ל 777 דרהם הכלי שבו נכנס עשרון קמח].

והזלאביה - הרמב"ם בפה"מ מנחות פ"ה מ"ח כתב מרחשת 'טאגין' עמוק שיש לו שפה סביב, והבצק המתבשל בו דליל כבצק של 'אלזאביה' ע"ש. ומבואר שזהו בצק רך, דהא בליילה רכה א"א לעשות בשמן עמוק כנודע. ועוד שגם מנחת המרחשת היתה עיסה. ועוד שמבואר בראשונים הנ"ל שהיו אופים את הזלאביה בתנור וזה הסופגנין שהמשנה מזכירה שם, וא"כ זה עיסה ולא בליילה רכה שצריכה גומא או כלי ולא נאפת בתנור לבד.

וא"כ התבאר היטב שהקטאף המוזכר בגאונים וברמב"ם הוא עיסה ולא בליילה רכה, וא"כ אין שום מקור בדעת הרמב"ם שבליילה רכה יש עליה שם לחם.

וע"כ כיון שלא מצאנו שהרמב"ם קרא לחם אלא לעיסה ובצק - אף שלא כתב להדיא שזה התנאי לשם לחם - סתמו כפירושו שרק עיסה ובצק יכולים להיות לחם ולא בליילה רכה.



וא"כ נמצא שדעת רבים מהראשונים, ומהם רה"ג, ר"ח, רשב"ם, הרמב"ם, הרשב"א, ר' דוד, המאורות, המאירי וכן מהרח"ו, ס"ל שעכ"פ 'בליילה' רכה פטורה מחלה כלל משום שאין שם לחם עליה, וחלקם ס"ל שאף 'עיסה' רכה פטורה מחלה. והבי' באו"ח סי' קס"ח ובי"ד סי' שכ"ט לא הזכיר מכל הראשונים הנ"ל אלא רק מר"ת והרא"ש וסיעתם, ולכן פסק בפשיטות להפריש חלה מבליילה רכה והיינו בברכה. אולם לאור האמור נראה שמעיקר הדין הוה לן למפסק לקולא ולא לחייב להפריש חלה כלל, דהא חלה בזה"ז דרבנן וספיקא דרבנן לקולא, אולם למעשה ודאי שיש להפריש חלה כדעת רבים מהראשונים ומרן השו"ע, אולם אין לברך על הפרשה זו שהיא רק מחמת ספק ומחמת חומרא. ולא שייך לומר בזה קיבלנו הוראות מרן השו"ע והוא פסק לברך, חדא דהא מרן לא ראה את דברי הראשונים ומכח זה פסק לחייב, אולם אם הוא היה רואה את דברי הראשונים הנ"ל, מסתבר מאוד שהוא לא היה פוסק להפריש חלה בברכה, אלא לכל היותר ללא ברכה. ועוד דהא קי"ל סב"ל אפילו נגד פסק מרן השו"ע כנודע. ולא מבעיא לדעת רבים מהאחרונים דס"ל שאף בספק במצוה [ולא בברכה] ודעת מרן לברך - אמרינן כנגד זה סב"ל, ודלא ככללו הנודע של הרדב"ז, וכפי שהאריך הרה"ג יעקב חיים סופר בספרו שלום יעקב סי' ה' שכך דעת רוב האחרונים ע"ש - דודאי אף כאן אמרינן סב"ל. אלא אפילו לדעת מרן הגרע"י זצ"ל, שפסק בכמה דוכתי שאם דעת מרן לברך והמחלוקת היא במצוה - לא אמרינן סב"ל - כבר כתב בנו, הראש"ל הרב יצחק יוסף, בספרו עין יצחק ח"ב עמ' תכ"ג והלאה, שזה רק כשיש חזקת חיוב, כגון מצות שופר ולולב וכדומה, אבל כשאין חזקת חיוב, כמו ציצית ומזוזה - אמרינן סב"ל גם לסברת אביו זצ"ל עיש"ב. וא"כ הכא שאין חזקת חיוב - אמרינן סב"ל לכו"ע, גם אם נאמר שמרן לא היה חוזר בו והיה רואה את כל הראשונים הנ"ל ופוסק לברך, וכ"ש לפי מה שכתבנו שמסתבר מאוד שמרן גם היה חושש לזה.

וע"כ נראה שלמעשה אין לברך על הפרשת חלה מבליילה רכה, וכמו שמצוי בעוגות טורט ולחוח ופנקייק למיניהם.

והרב אורן צדוק כתב במאמרו הנ"ל עמ' ק"ל שבבירור אצל עושי הלחוח נודע לו שהיחס הוא לקילו קמח - קרוב ל 2 ליטר מים, וכתב שזה לא הוי בכלל 'מים עכורים' שכתב המאירי הנ"ל לפטור מחלה עי"ש. והדברים תמוהים, דהא המאירי כתב שכדי להתחייב בחלה צריך שיהיה 'קצת גלגול', ושיהיה 'עירוב ולישה וגלגול מועט', וזה אין בלחוח ודומיו, וכל שהוא לא כך - מים עכורים מקרי.

ומה שכתב שגם עוגת טורט היא בליילה רכה ולא עלה על דעת לומר שאינה דרך לישה - אה"נ, דאנו דנים גם עליה, ומה שהפוסקים לא כתבו כן משום שהם נקטו בפשיטות כדעת השו"ע שבליילה רכה שאפויה בתנור דינה כדין לחם גמור. אולם לפי האמור אה"נ אין להפריש חלה בברכה מעוגת טורט וכדומה.



**פש גבן לברר מתי יש להפריש חלה בבליילה רכה שאופה בתנור האם בעודה נוזל או לאחר האפיה.** והרב יגאל גרוס הביא בזה מחלוקת אחרוני זמננו עי"ש. אולם הדברים מפורשים בראשונים שמפרישים לאחר האפיה ולא לפני. הנה, לדעת ר"ת וסיעתו במשנה בחלה - מתבאר מדבריהם דבחדא סגי לחיוב חלה - או עיסה, אף שהוא מבשל אותה, או בליילה רכה, אם הוא אופה אותה. ולדבריהם בעיסה יש חיוב מדין עיסה, ובבליילה יש חיוב מדין אפיה, וא"כ החיוב חל רק לאחר האפיה. וכן מפורש בדברי הראשונים ההולכים בשיטת ר"ת - עי' תוס' ב"מ פ"ט ע"א ד"ה יצא הלש ובתוס' ר"פ, תוס' רא"ש, ריטב"א שם, וכן בסה"ת סי' פ"ה ועוד, שכתבו להדיא שאע"פ שלא לש יש חיוב עי' האפיה. ולדעת הרא"ש והרי"ד וסיעתם, שפירשו כהר"ש במשנה בחלה ואעפ"כ כתבו שבליילה רכה שאפאה חייבת בחלה - הביאור בדבריהם הוא שאע"פ שבמשנה בחלה מבואר שעיסה חייבת בחלה אם דעתו לאפות אע"פ שלא אפה אותה, מ"מ ס"ל עפ"י הגמ' בברכות שאם אפה בפועל, אע"פ שאין זה עיסה - האפיה מחייבת בחלה, וכמו שהוא לדעת ר"ת, אלא שלר"ת זהו פירוש המשנה בחלה ולרא"ש וסיעתו אין זה פירוש המשנה, אלא כך מבואר בגמ' בברכות. וא"כ גם לרא"ש וסיעתו ברור שהחיוב הוא באפיה ולא בעודה בליילה. וכ"פ בספר מקדש מעט יו"ד סי' שכ"ז ועוד. וא"כ ודאי שלפני האפיה אין שום חיוב להפריש חלה ואין איסור לאכול מהבליילה ללא הפרשה, ואם הפריש לפני האפיה לא עשה כלום.

ובספר קדושת הארץ להגר"ד טהרני בסוף הספר הביא כמה ראיות שיש חיוב גם בבליילה רכה כגון מהרדב"ז בח"ב סי' תרי"ח ועוד. אולם המעיין היטב יראה דהם מיירו בעיסה שלשו וגלגלו אותה אלא שבליילתה רכה, אבל בבליילה רכה ממש שנשפכת כמים - אין שם עיסה עליה ולא מיירו כלל. דהא מתחלה נשאל על גוי ש'גלגל עיסה' וכתב שאם היתה 'העיסה מגולגת יפה' ביד הגוי - פטורה, ובסוף כתב שאפילו היתה בתחלה 'בליילתה רכה' ביד הגוי והישראל רוצה לעשות אותה עבה - פטורה מפני שנפטרה ביד הגוי עי"ש, ומתחלת דבריו מבואר דמיירי בעיסה ממש שמגלגלים אותה 'גלגול יפה' וזה לא שייך בבליילה הנשפכת. ואף שיתכן לפרש שמה

שכתב בסוף שאפילו היתה בלילתה רכה - זהו דבר חדש ואינו מה שכתב לעיל - מ"מ לפי מה שהעלנו לעיל מדברי הראשונים שבלילה רכה גם למחייבים - החיוב הוא לאחר האפיה ולא בעודה בלילה דהא אין שם 'עיסה' עליה - לפ"ז ודאי שא"א לפרש בדברי הרדב"ז דמיירי בלילה ממש, דהא א"א לומר שכבר נפטרה ביד הגוי, דהא לא חל שם חיוב עליה עד לאחר האפיה, וע"כ דהוא מיירי ב'עיסה' רכה ששיך לומר עליה שנפטרה ביד הגוי וזהו שכתב הרדב"ז ואפילו היתה [פירוש העיסה שדיבר עליה קודם] בלילתה רכה, כלומר דמיירי 'בעיסה' אלא שבלילתה רכה. ודוק היטב.

ולענין המוציא ובהמ"ז - מדברי רוב הראשונים הנ"ל מבואר שחיוב חלה והמוציא שוה, ובבלילה רכה שפטורה מחלה גם קביעות סעודה לא תהני להמוציא דאין שם לחם עליה. אולם דעת ר"ח אינה כן, דהא"ז בהלכות ברכות (סי' קמ"ח) הביא פירוש ר"ח בהא דמר זוטרא קבע סעודתו על כובא דארעא ובירך המוציא וז"ל: "ופירש ר"ח דלענין שויה נהמא אי קבע סעודתיה עליה מברך המוציא וכו' ויוצא בה יד"ח בפסח מ"ט לחם עוני קרינא ביה, ואי לא קבע סעודתיה עליה מברך במ"מ עי"ש. ומבואר דאף דס"ל דכובא דארעא פטורה מחלה דאינה נילושית כדרך כל עיסה, מ"מ לענין קביעות סעודה שם לחם עליה.



וע"כ נראה לענין דינא שבלילה רכה כעוגות טורט ופנקייק ולחוח ודומיהם יש להפריש מהם חלה ללא ברכה לאחר האפיה ולא קודם לכן, וקודם האפיה אין איסור לאכול מהם ללא הפרשה. ואם לא הפרישו לאחר האפיה וא"א להפריש כעת, כגון בשבת ויו"ט, אפשר לסמוך מעיקר הדין על דעת רבים מהראשונים שאין חיוב הפרשת חלה בלילה רכה, ולאכול ללא הפרשת חלה.

ולענין קביעות סעודה יש לחוש לכתחלה ולא לקבוע סעודה על מיני מזונות שבלילתם רכה, דהא נכנס לספק האם מברכים עליהם בהמ"ז או מעין ג', ואם אכל שיעור קביעות סעודה לא יברך אלא מעין ג', וכמו בכל ספק מזונות ספק המוציא.



## תגובת הרב יגאל גרוס

א. לגבי דעת הרמב"ם, אני חושב שהוא מתכוון גם לבלילה רכה (במילים אחרות, אני לא מקבל את הדיק מ"כ שהוא כותב עיסה), והראייה היא שהוא משתמש באותם המושגים בהם הוא משתמש בהלכות ברכות (דרך הביטול וכו'). מעבר לכך שבמאמר לא הבאתי את דעת הרמב"ם ביחס לחיוב הפרשת חלה מעיסה רכה (גם מפני שלא הייתי בטוח בכונתו במאה אחוז), אלא את דעת הרא"ש, שלגביו אין מחלוקת.

ב. אני לא מקבל ש'אילו מרן היה רואה' כו' הוא היה פוסק שיש להפריש חלה ללא ברכה, משתי סיבות. קודם כל, סביר להניח שהוא ראה את רבינו חננאל, הרמב"ן והרשב"א, ואף על פי

כן פסק שלא כך. נקודה נוספת, כאשר יש ראשונים חשובים, שבעקבותיהם השולחן ערוך פסק כמו שפסק, אני לא מניח שהוא היה חוזר בו מפני שגילו עוד כמה ראשונים שסוברים לא כך. ג. לגבי הפרשת חלה, כפי שכתבתי, אכן דעת רוב האחרונים שיש להפריש רק לאחר האפייה, מכל מקום יש שסוברים אחרת והבאתי גם את דעתם, לא מפני שאני חושב כך, אלא כדי להציג מגוון דעות.



## תגובת הרב אורן צדוק

לק"י

לכבוד עורכי הירחון הנכבד האוצר, שאנו זוכים ליהנות מפירותיו מידי חדש בחדשו כבר מספר שנים, במאמרים ותשובות של חכמי הזמן במגוון נושאים ישנים וחדשים, ואף ההווים ממש בתקופה קשה זו, להרבות תורה בעם ישראל, יישר כח גדול. ויודעי ומכירי שתפוצתו רבה היא, ורבים נהנים לאורו. וזאת פרי השקעתכם הרבה להוציאו בכליל הדרו, בעריכה מיוחדת ומדוקדקת, כיאה לאכסניה של תורה.

ולגופם של דברים נדרשתי כעת בעקבות התייחסותו של הרב עמנואל מולקנדוב שליט"א למה שכתבתי לפני שלש שנים בירחון הנכבד, בענין הפרשת חלה בבליילה רכה לחיוב או לפטור. ועל אף שבא שם מאמרי באורך רב, מכל מקום לאחר מכן הורחבה היריעה מאוד בעשרות עמודים בביאור פרשתא דא, עד שראיתי לנכון לכונסו כחיבור בפני עצמו ספר שלם בענין זה, אשר פיו יקבנו 'מנחת מרחשת'. וכעת, עת נפניתי להתייחס לדברים הנאמרים במאמרו של הרב הנזכר, ראיתי שהרבה מדבריו באו על כבר על מקומם בספרי הנזכר, הן לגבי זיהוי הקטאיף, והן לגבי האמור במאירי (שאף אני העליתי שם כן לבסוף), 'עויין'. כך שלא ראיתי צורך להתייחס שנית לדברים בפרטות, זאת מלבד הקושי למגמר בעתיקא מחדתא, בפרט שמעשי בדברי תשובתי זו אליו יהיה להעתיק מכאן ולהביק לכאן, ועל כן החפץ לראות את יישובן של הדברים כיאות יעיין בספרי הנזכר, ומשם באר'ה.

ופטור בלא כלום אי אפשר במה שכתב לגבי מה שהבאתי מפירוש המשנה עדיות פ"ה מ"ב גבי המעיסה, שם כתב רבינו הרמב"ם: 'ומעיסה הוא שירתח את המים בקדרה עד שירתח מאוד, ויתן הקמח לתוכו ויגיס עד שיתעבה ויתבשל' ע"כ. והבאתי ראיה משם שהאף שמדובר בבליילה רכה מכל מקום אם יאפנה מתחייבת בחלה. והעיר בצדק ששם רבינו בא להשמיענו כיצד סדר נתינת הדברים, 'קמח על גבי מים רותחין', אולם לגבי השיעור של הקמח והמים והיחס ביניהם, הכל נשאר רגיל. ואכן כך הוא, אולם אני לא כתבתי לדקדק את פשט מאמר המשנה, אלא דקדוק אמריו בתיאור מעשה הכנת מאכל זה. וזאת במה שכתב 'ויגיס עד שיתעבה ויתבשל', שאם המדובר בעיסה עבה היה מן הצורך לכתוב שהגסת הקמח במים אלו, היא 'עד שיתעבה ויתגבל', היינו שהתכלית הסופית אליה מגיעים ממעשה זה של הגסה תמידית של קמח המושלך למים, הוא גיבול והיינו בצק רגיל. ולא כן השמיענו רבינו, אלא כתב 'ויתבשל', ותיאור זה יכול רק במקום שלא הגיע לכלל גיבול, היינו עיסה עבה, אלא דווקא בבליילה רכה. והרב הנכבד

כנראה הבין שאין אופים מאכל זה כלל לאחר מכן אלא מבשלים אותו, והוא פתרון תיבת 'ויתבשל' שכתב רבינו, אולם לא כן הוא, כפי המבואר בחיבורו בהלכות ביכורים, שכתב שם שלאחר השלכת הקמח תוך המים הרותחין וכו' 'אם אפא', הרי זה חייב בחלה. וכן הוא במשנה דחלה, שם תיאר מאכל זה, על אף שלא נזכרה אפיה לאחר מכן, מכל מקום מובן הוא בפשט הדברים, ולא הוצרכו שם אלא להשמיענו את סדר נתינת הדברים - קמח על גבי רותחין (מעיסה) או רותחין על גבי קמח (חליטה), שהוא העיקר בגדרו אליבא דבית הלל ובית שמאי, ולעולם תעודתו 'עדי אופה', כמבואר בחיבורו הנזכר, שם הביא מאכל זה בחיוב כשנאפה<sup>2</sup>. ובחיבורי הנזכר (עמוד מ"ז) הבאתי שהוא ה'גביל מרתח' האמור בגמרא מסכת ברכות, וכן כתב המאירי, ויעוי"ע שם. כל זאת בהתייחס למה שכתבתי בירחון הנכבד לפני שלש שנים.

וטיעון הבא לבסוף, שאם היה רואה מרן את כל הראשונים הפוטרים מחיוב חלה, היה חוזר בו להורות ההיפך, לא קל הדבר להיאמר בכל מקום ומקום בצורה גורפת, אלא לאחר שיקול דעת גדול, שאם כן מעתה נכתוב ספר שלחן ערוך חדש על כל ארבעת חלקיו, היות שהנגלה בתקופתנו מדברי הראשונים שהיו ספונים עד עתה הוא פי עשרות מונים ממה שנגלה למרן לפני חמש מאות שנה, בהורותו הלכה למעשה בשלחנו הטהור. ומה גם שידועים דברי החזון אי"ש בענין זה. וא"ז מ'לין ת'בחן באמיתות טיעון זה. על כן יש לילך בו עקב בצד גודל קודם שאומרים שמרן יחזור מהוראתו, והוא בכלל יראת ההוראה. זאת, מלבד שמאידך ראשונים רבים הולכים בשיטת רש"י והרא"ש, ואף אם נאמר שמרן לא ראה את הפוטרים, הרי גם את החולקים עליהם לא ראה מלבד קצתם, ומדוע נאמר שיחזור בו מהנגלים עתה לפטור, ולא ישאר על עמדו מהנגלים לפניו לחייב<sup>3</sup>.

בברכה מרובה

הצ' אורן בכא"מ שמעון צדוק יצ"ו



ב). תשובת הרב מולקנדוב: הרמב"ם שם כונתו רק לענין אם נתבשל, דהא המשנה שם הביאה רק את החלק של המעיסה ב"ש פוטרי, ולא הביאה את החלק של החליטה ב"ש מחייבין, דהא שם מקולי ב"ש שנינו, וע"ז כתב הרמב"ם שההלכה כדעת ב"ש בזה כיון שמייירי בבישול. ואדרבה, במשנה בחלה ובחיבור שדן על אפיה ועל בישול הדגיש דמייירי בעיסה ממש, והדברים ברורים.

מענה: הרמב"ם בפירוש המשנה שם ציין לאמור בפירוש המשנה מסכת חלה שהאמור בזה הוא בדיוק האמור שם - 'וכבר ביארנו את זה בתחילת חלה', ושם כתב רבינו על אותו מאכל שכאשר אופין אותו בית הלל מחייבין, וכן ההלכה, ולא הבאתי מעדויות אלא רק תיאורו של רבינו את מציאות הכנת המאכל בלבד שהוא שייך אליבא דכולי עלמא ועליו נחלקו בדינו, ואין קשר למה שנפסק שם אליבא דבית שמאי.

ג). תשובת הרב מולקנדוב: איני רואה צורך להאריך בזה שוב. הרחבתי בענין זה כמה פעמים - ע' בקובץ עץ חיים אלול תשע"ט, ובירחון האוצר גליון ל"ז. וכאן אנו איירינן לענין ברכה, שהרי קי"ל שאף בדברים שמרן השו"ע ראה אותם והכריע להדיא לברך - אמרינן סב"ל נגד מרן, וכ"ש כאן שמרן לא ראה ולא דן בענין זה כלל. וכבר מצאנו גדולה מזו לענין ברכת פה"ב הבאה לקינוח, שהשו"ע בס' קס"ח ס"ח פסק כדעת התוס' והר"ש שמברכים עליהם מוונות. אולם הרשב"א בחידושו לברכות מ"א ס"ל שלא מברכים כיון ששם פת עליהם, והובא בב"י בס' קע"ז עי"ש, ומרן הגרע"י זצ"ל בחזו"ע ברכות עמ' ר"פ חשש לו לסב"ל מאחר ומצאנו כן לעוד כמה ראשונים, ומהם הרא"ה והריטב"א וצורר החיים והארח"ח דס"ל כן עי"ש. וכ"פ בהלכה ברורה ובברכת ה' וכן בס' קס"ח ס"ו גבי אם שחו השומעים לאחר שטעם המברך שדעת הרוקח שיצאו יד"ת, והב"י דחה דבריו ופסק לחזור ולברך וכתב וזה נראה לי ברור. וכן עשה מעשה

בעצמו, כמובא באורך בכה"ח שם. אולם מרן הגרע"י זצ"ל בהליכות עולם ח"א עמ' שמ"ז פסק דלא כמרן, אלא שאינו חוזר ומברך משום שנמצא לעוד מעט ראשונים דס"ל כרוקח. וכ"ש כאן, שהב"י לא הביא חולקים בענין זה כלל, שיש לנו לחוש לחולקים הרבים. עוד מצאנו ביו"ד בסי' שכ"ד ס"ט, גבי עירוב עיסת חיטים ועיסת אורז, שלדעת הרמב"ם והרא"ש אם יש טעם דגן - אע"פ שאין שיעור בקמח החיטים - חייב בחלה, ולדעת הראב"ד והרשב"א שהובאו בבית יוסף צריך שיהיה שיעור חלה בקמח החיטים, ואז אף שהם מיעוט ביחס לאורז - חייב בחלה. והשו"ע שם פסק בפשיטות כדעת הרמב"ם. וכתב השו"ג שם באות ל' וז"ל ויש לתמוה על רבינו דכיון שהם מערכה מול מערכה למה סתם לן כמ"ד שאין צריך כשיעור ולא חש לקמחיה להראב"ד והרשב"א להביא לנו סברתם לפחות בלשון מחלוקת. ולפי הכלל שכתבתי בכללי השו"ע שדרכו של רבנו לסתום בספר הזה על הרוב כהרמב"ם אתי שפיר ע"כ. הא קמן שלולי שהרמב"ם דעתו כן - היה השו"ע חושש לראב"ד והרשב"א. ובאמת שבספר חלת לחם סי' ג' סקס"ו כתב שיש לתמוה על השו"ע שלא הזכיר את סברת הראב"ד והרשב"א עי"ש, ובגוף ההלכה בסי"ט כתב שם שיש לחוש לחומרא לדבריהם [והיינו שלא לברך] עי"ש. ואם שם, שהביא הב"י את כל המחלוקת והאחרונים לא הוסיפו ראשונים אחרים - המה ראו כן תמהו ונדחקו ליישב או שחלקו על פסק השו"ע לענין ברכה - כ"ש וק"ו כאן, שהשו"ע לא הזכיר כלל את דעות החולקים, והם רבים. וגם אם נאמר שדעת הרמב"ם מסופקת וכו' - עדיין יש לנו את רה"ג, ר"ח, רמב"ן, רשב"א, מאורות, מאירי, שבדאי ס"ל כן, והיכן מצאנו מקום אחד! שהב"י הביא דעות ראשונים חשובים כהנ"ל ופסק לברך כנגדם? וגם אם הב"י היה פוסק כן - אנו ק"ל סב"ל נגד מרן גם במקום שהכריע לברך.

**מענה:** ראשית ברור לי שמרן ידע גם ידע את דעתו של הרשב"א בחידושי לברכות, היות שרק בסימן זה (סימן קס"ח) מביא הוא בדבריו משם מספר פעמים, ואף בעמוד הקודם לסוגיין (דף ל"ז:): הביא מרן בבית יוסף את דבריו שהשיג על הראב"ד, וכי עמוד אחד לאחר מכן נשמט ממנו (במאמרם הציון הוא ל"ז: וצריך לתקן ל"ח.), וממילא גם ידע מרן את דעת רב האי גאון המובאת ברשב"א. וכן ידע את דעת הרמב"ן המובאת בדברי הר"ן בפירושו על הרי"ף על פסחים בדוכתי, וזאת ממה שכתב שם בביאור דברי המשנה, 'והיינו דקרי לה עיסה, ואבלילתה רכה לא מקרי עיסה'. ומבוארת דעתו בירור מוחלט בענין בליילה רכה. שהרי רבינו תם בפירוש המשנה העמיד את הפטור האמור בה 'תחילתה סופגין וסופה סופגין' בבליילה רכה, ועל זה קאמר לו הרמב"ן את האמור למעלה, לאמור שכל המשנה מדברת בבליילה עבה ואפילו באופן הפטור, דוק מינה **שבבליילה רכה בכל אופן פטורה**, שאינה נקראת עיסה שרק בה נאמרו אופני פטור וחובו כאמור במשנה מה שאין כן בבליילה רכה, ושני המחלוקות בעלמא תלויות זו בזו. [ועל אף שהבאתי בספרי (עמוד כ"ז אות י"א) ובמאמרי הנזכרים צד שלא לתלות את המחלוקות זו בזו, מכל מקום פשט הדברים פשוט שאינו כן, אלא שהן תלויות זו בזו, אלא אם כן נזכר בראשונים החילוק מפורש כפי שצינתי מדברי הרא"ש טור ועוד, כמבואר למעייין, ואין לך בו אלא חידוש]. וכן יש עוד לציין את הרא"ש בהלכותיו לחלה (סימן ב') שהביא את דברי הרמב"ן, וספרים אלו ודאי היו לגד עיניו. ומש"כ שאם שם וכו' המה ראו כן תמהו וכו', כל שכן כאן וכו', לא הבינוי כלל, שפשוט שיתמהו בזה במכל שכן, כפי שכבודו תמה ואף אני הקטן מצטרף לתמיהה, אולם הוראת מרן מלכא בשלשה מקומות בשלחן ערוך בסכינא חריפא במקומה עומדת, בפרט ממה שכתבתי למעלה שראה גם ראה את הרשב"א בחידושי שדברי מפורשים בענין זה, וגדול עומד על גבי רבינו האי גאון, וצריך להיות סומא כדי לעיין בחידושי הרשב"א פרק כיצד מברכים לאורכו ולרוחבו, ולא לראות זאת. וזו עיקר **טענתי בואת**, שלא שייך לטעון אילו ראה במקום שכן ראה ולמרות זאת ואעפ"כ לא העלה, וכי עוד ראשונים (לא רבים כלל ביחס למחייבים), ישנו את ההוראה במקום שמרן לא טרח אפילו להעלות שיטה חולקת בה נמצאים הרמב"ן, 'אורו של עולם' הרשב"א, ורבינו האי גאון. אלא לומר לך שאין הוא מחשיב את הדבר כלל ועיקר, ואין קשר למה שכבודו מביא בכל פעם, שהוא על דרך הסתמא. ומה שכתבת לבסוף הוא העיקר, שעושים סב"ל נגד מרן, אלא הקושי יהיה ממה שהערת במאמרך בצדק, שהרי זו מחלוקת במצוה ולא בברכה, ועל כן הוצרכת לכתוב את האמור, שאם מרן היה רואה היה חוזר בו וכו', וחזר הדין. ואת דעת רבינו דוד בונפיד לא נראה לי שיש למנותו, באשר הוא מביא מתורת רבו בלבד ולית ליה מגרמיה מדעם (לא קשור לנדון אם תלמיד נחשב שני כוחות עם הרב, באשר כאן הוא רק מביא שמועת הרב בלבד). ובדעת הרמב"ם אף לדעתך אין גילוי מפורש לגבי בליילה רכה, וממילא לא שייך לטעון בהתייחס לדעתו 'אם היה רואה וכו'. ומה שהחלטת שסתמו כפירוש, לא ידענא מאין ההכרח לומר כן. בפרט שהרבה ראשונים (מקצת מהן מנית בתחילת מאמרך), סוברים להדיא שיש חיוב בבליילה רכה, ומדוע לא נאמר סתמו כפירושם, כך שעדיף שנשאירו סתמו כסתמו. ומרן לא רק בטרוקנין הורה כן אלא אף בלחמניות של סעיף ח', שאף שם מדובר בבליילה רכה, שהורה כדעת תוספות. ויש לי עוד להוסיף, בהיות שהרא"ש הוא אחד משלשת עמודי ההוראה והוא הרי מחייב בבליילה רכה, ומשקל זה חזק הוא ויתר שלא תמות בהוראה, שמחמתה לא שייך לומר שמרן יחזור בו מהוראתו, מטעון 'אלו ראה וכו', שהרי כל עוד שאין את דעת הרי"ף וברירות דעת הרמב"ם לעומתו, יציב פתגם המלך לעמוד על עמדו גם אם יתייצבו אחרים למנין לעומתו לפטור מחיוב חלה. ולומר באופן ברור שמרן היה חושש לראשונים הנזכרים שלא לברך משום חומר ברכות, איני יודע מאין 'ודאות' זו, שהרי בכל מאות פסקי מרן בהלכות ברכות בהם מורה לברך, ברובם ככולם לא פלט הדבר מידי מחלוקת ראשונים, ואפילו הכי מורה הוא מפורש לברך. ולפי דברי הרב הכותב נמצא שרק במקום שאין בו מחלוקת הוא שהורה מרן לברך, וזאת לא ידענו אף לא שמענו. ויש להגיש שבדעת מרן עצמה אנו עוסקים, ולא בכללי ההוראה כיצד נפסקו אנו למעשה.



**תשובת הרב מולקנדוב:** במאמרי הנ"ל בקובץ עץ חיים הבאתי דוגמאות רבות שהפוסקים הקשו על דברי הבית יוסף שאשתמטתיה ראשונים מפורשים בסוגיא שהוא עוסק בה ממש עי"ש. מה גם שיתכן שאף שראה מרן את דעת רה"ג והרשב"א - לא חשש להם משום שהם מיעוט, אולם בהצטרף עוד שאר הראשונים הנ"ל - היה חושש להם. ולגבי האמור בדעת רבינו דוד, הנה אין הוא מביא כאן שמועת הרב בלבד אלא מפלפל ומקשה גם מעצמו, והדברים ברורים שכך היא גם דעתו שלו. מה גם שרבינו דוד חולק בכמה מקומות על דברי רבו הרמב"ן ומחדש גם מעצמו, ולכן ודאי שהוא נחשב דעה עצמית גם כאן וגם בעלמא. לגבי האמור בדעת הרמב"ם, כוונתי היא שמשום שבכל מקום הזכיר 'עיסה' ו'בצק', וגם אתה כתבת שנראה כן, אלא שכתבת שלא יתכן שדין כזה חשוב ישמיענו הרמב"ם בדיוק קל כזה. אולם, לפי האמור כיון שכך דעת רה"ג ור"ח, וכך פשטות דברי הרמב"ם - ואין שום מקום שהרמב"ם מחייב בבליילה רכה - הדרינן למה שנראה מפשט לשונו שרק עיסה חייבת. ולגבי האמור מהוראות מרן בלחמניות אין כל חידוש במה שהוספת, משום שזו אותה דעה ואותה שיטה של התוס' והרא"ש וסיעתם, שבליילה רכה שאפאה יש עליה שם לחם.

ואוסיף כמה דוגמאות שרואים עד כמה מרן הב"י חשש לסב"ל. בנידון דידן גבי עיסה עבה שבישלה - הביא הב"י שדעת הרמב"ם, הר"ש, הרמב"ן, הרשב"א, הר"ן, הרא"ש שברכתו מזונו ודלא כר"ת וסיעתו, ושכך המנהג, ואעפ"כ כתב שיר"ש לא יאכל אלא בסעודה, אע"פ שיש כאן רוב מנין ורוב בנין של הפוסקים שהב"י נוקט כמותם והמנהג כמותם. וא"כ כאן שהדבר בהיפך שרוב פוסקי ספרד שהב"י מכריע כמותם בד"כ ס"ל שאין לברך - בודאי נראה שלא היה הב"י פוסק לברך.

וכמו כן בסי' קנ"ח בענין ברכת נט"י לטיבולו במשקה, שהב"י הביא שדעת הגאונים והרמב"ם ורוב הראשונים שמברכים, וכך היה המנהג בתקופתו של הב"י וכפי שכתבו שאר חכמי דורו וכן איתא בכל הסידורים שבתקופת מרן הב"י, ואעפ"כ כתב שנכון שלא לברך, לחוש לדעת מיעוט של התוס' וסיעתם, וכך פסק בפשיטות בשו"ע. וא"כ אין סיבה הגיונית לומר שכאן אף אם היה רואה את כל הראשונים הנ"ל שפסקו שבליילה רכה אין שם לחם עליה - היה פוסק בדוקא שלא כמותם אף לענין לברך המוציא ובהמ"ז וברכת חלה.

## הערות וקושיות – יורה דעה

### בגדר איסור טומאת כהן - הרב אהרן הכהן פרידמן

שמעתי לחקור לגבי איסור טומאת כהן למת, האם עניין האיסור הוא בגלל התוצאה שהכהן נהיה טמא בטומאה חמורה של נוגע במת, או שעניין האיסור הוא בעצם ההתעסקות עם המת, שאי"ז כבוד הכהונה להתעסק עם מתים.

וי"ל שבחקירה זו יהיה תלוי הנידון לגבי כניסת כהן לבית חולים כשיש שם ספק טומאת מת. ויש שדנו להתיר מצד ספק טומאה ברה"ר, רק שדנו האם דין ספק טומאה ברה"ר טהור משליך גם לגבי איסור טומאת כהן למת. וי"ל שלצד שהאיסור הוא בעצם הטומאה, כיון שבדיני הטומאה נאמר שאין הוא טמא אז דין ספק טומאה ברה"ר ישליך גם לגבי איסור טומאת כהן [אם כי עדיין י"ל שיהיה הדבר תלוי בשאלה האם לצד שיש מת ברה"ר הוא טמא, רק שלמעשה אינו נוהג בו דיני הטומאה, או שבאמת אין הוא טמא] אבל לצד שהאיסור לא קשור לתוצאת הטומאה, י"ל שאף שספק טומאה ברה"ר טהור, יהיה אסור לכהן להיכנס למצב של ספק טומאה ברה"ר.

וחשבתי שיש מקום לחדש שיהיה בזה הבדל בין כהן גדול לכהן הדיוט, שבכהן הדיוט עניין האיסור הוא בתוצאת הטומאה, ואילו בכה"ג עניין האיסור הוא גם בעצם ההתעסקות עם המת [דכה"ג לא גרע מכהן הדיוט, והאיסור שיש בכהן הדיוט שייך גם בו, רק שאצלו נוסף עוד עניין באיסור]. וזה ע"פ החילוק בלשון האיסור שמופיע בפסוק, לגבי כהן הדיוט נאמר "לנפש לא יטמא בעמיו", ובכהן גדול נאמר "ועל כל נפשות מת לא יבא". וחזינו שבכהן הדיוט מוזכר עניין הטומאה ומשמע שזה עניין האיסור, ואילו בכה"ג לא מוזכר עניין הטומאה אלא שלא יבוא על נפשות מת, ומשמע שעניין האיסור הוא עצם הקשר והשייכות עם המת.

ויש לבאר לפי זה את חילוק הלשון, שאצל כהן גדול מוזכר לשון של ריבוי על "כל" נפשות מת לא יבוא, ואילו אצל כהן הדיוט לא מוזכר לשון ריבוי ל "כל" נפש לא יטמא. ויש לבאר הבדל זה לדעת ר"ש שסובר שגוי לא מטמא באוהל, ובגמ' [יבמות ס"א א'] מבואר דעת רבינא שגם לר"ש גוי אמנם לא מטמא באוהל, אבל הוא מטמא במגע ובמשא. ומזה שבגמ' שם מובא תירוץ נוסף חוץ מדברי רבינא, מתבאר שאי"ז פשוט כדעת רבינא, ויש דעה בגמ' שלדעת ר"ש מת גוי לא מטמא כלל, גם לא במגע ובמשא. והנה לפ"ז יל"ד האם לכהן יהיה מותר לגעת במת גוי. ונראה שיהיה הדבר תלוי בגדר האיסור בטומאת כהן למת, אם האיסור הוא רק מצד תוצאת הטומאה, אז כיון שבמת גוי הכהן לא נטמא יהיה מותר לכהן לגעת במת גוי, אבל אם האיסור הוא מצד עצם ההתעסקות עם המת, אז י"ל שגם בגוי יהיה אסור לכהן לגעת. ולפמש"כ, שי"ל שיהיה בגדר האיסור חילוק בין כהן הדיוט לכה"ג, יצא שלכהן הדיוט יהיה מותר לגעת במת גוי, ולכהן גדול יהיה אסור לגעת במת גוי. ולפ"ז י"ל שהריבוי "כל" שנזכר בכה"ג, שעל "כל" נפשות מת לא יבוא, בא לרבות גם מת גוי, וע"כ בכהן הדיוט לא נזכר ריבוי זה, כיון שלכהן הדיוט יהיה מותר לגעת במת גוי.



# אוצר חושן משפט

הגדרות בהלכות שליחות ♦ הפרת הסכם יששכר וזבולון בתקופת  
הקורונה



הרב אליהו מרגליות

## הגדרות בהלכות שליחות

### מבוא

בספר אור שמח<sup>א</sup> דן המחבר בשאלה האם הגדרת שליחות היא האצלת סמכות ו"מסירת כח" על ידי המשלח לשליח, או שבהגדרת שליחות אין שום מסירת סמכות לשליח, אלא שהשליח הוא ה"זרוע" של המשלח. במילים אחרות: האם השליח הוא מיופה כוחו ועומד במקומו של המשלח ומקבל את סמכותו, או שהשליח מוגדר כידא אריכתא של המשלח<sup>ב</sup>. האור שמח נקט נפקא מינה בנידון זה, באופן שנשתתה המשלח. לסברת האור שמח צריך שבעל המעשה יהיה בר קנין - בתורת קנין בזמן ביצוע הקניין. ממילא, אם השליח מוגדר כידא אריכתא והמשלח הוא בעל המעשה, באופן שנשתתה המשלח והוא אינו בתורת קנין אין השליחות תקפה. לעומת זאת, אם השליח מוגדר כמיופה כוחו של המשלח והוא עומד במקום המשלח, אזי השליח עצמו הוא בעל המעשה. ממילא, לא אכפת לנו שהמשלח נשתתה ואינו בתורת קנין.

בדרך זו מבאר האור שמח את דעת הרמב"ם (הלכות גירושין פרק ב' הלכה ט"ו) בנשתתה המשלח. הרמב"ם סובר שהגט פסול מדרבנן אבל מדאורייתא הגט כשר<sup>ג</sup>. ניתן להגדיר את צדדי הנידון של האור שמח גם במילים אחרות. אם אנו מגדירים שהשליח הוא ידא אריכתא אזי המשלח מבצע את השליחות על ידי השליח. אם אנו מגדירים שהשליח הוא מיופה כוחו של המשלח אזי השליח מבצע את השליחות עבור המשלח. הגדרה זו מופיע בכתבי האחרונים<sup>ד</sup>.

האחרונים<sup>ה</sup> הבחינו בחלוקה נוספת בדיני שליחות, חלוקה בין שני אופנים של שליחות. האופן הראשון - מינוי שליח באופן שמימוש ביצוע השליחות אינו תלוי כלל במינוי המשלח. דוגמא לאופן זה, היא שליחות לרציחה (לדעת שמאי הזקן משום חגי הנביא<sup>ו</sup>) ובחלק מהאופנים שמועילים שליחות לדבר עבירה. גם אם לא יהא תוקף למינוי השליחות, כאשר השליח יבצע

- א. אור שמח הלכות גירושין פרק ב' הלכה ט"ו. בספר אור שמח מובאים עוד השלכות הלכתיות לנידון זה.
- ב. עיין בספר שערי יושר שער ז' פרק ז' ובספר "מחידושי הגריי"ר" (רבי יצחק יעקב רבינוביץ - רבי איצל מפוניבז') על מסכת קידושין ובבא מציעא (קידושין סימן ו') שכתבו כעין צדדי האור שמח. בהמשך בהערה ז ציינו את ספר ברכת שמואל, המביא משמו של רבי יצחק מפוניבז' חלוקה אחרת. אפשר שרבי יצחק מפוניבז' התייחס לשתי החלוקות, אפשר ששוני זה נובע ממה שספר "מחידושי הגריי"ר" הוא רשימות שנרשמו על ידי תלמידו, רבי דניאל ז' זקש, ואינן כתב ידו.
- ג. עיין טור אבן העזר סימן קכ"א. שם הטור חולק על הרמב"ם וסובר שהגט פסול מדאורייתא. בספר מחידושי הגריי"ר (הנוכח בהערה ב) גם תלה את מחלוקתם בחקירת האור שמח.
- ד. עיין בספר מחידושי הגריי"ר (הנוכח בהערה ב ובהערה ג), שם, המגדיר את חקירת האור שמח באופן זה. הרחבנו בדבריו בהמשך המאמר.

ה. עיין בספר קובץ הערות לרבי אלחנן וסרמן סימן ע"ו סעיף ז', שכתב את החלוקה הנוספת. בעוד חיבורים חילקו את גדרי השליחות לשתי קטגוריות, ויש לדון בדבריהם למה כוונתם. נזכיר את חלקם: שערי יושר שער ז' פרק ז'; חידושי רבי שמעון שקאפ לקידושין דף ו' עמוד א'; שיעורי רבי שמואל רוזובסקי ריש האיש מקדש; ברכת שמואל לקידושין סימן י"ט; נתיבות המשפט סימן קפ"ב סעיף א'. נדון בחלקם בהמשך.

(1) קידושין דף מ"ג עמוד א'.

את הרציחה או עבירה אחרת המעשה יתקיים בשלמותו, ואי תוקף מינוי השליחות אינו מגרע את מעשה הרצח של השליח. באופן זה, מינוי השליחות רק צריך לייחס את הרציחה למשלח.

האופן השני, מינוי שליח באופן שמימוש ביצוע השליחות תלוי במינוי המשלח. דוגמא לאופן זה היא שליחות לקידושין ולקנינים. אם לא יהא תוקף למינוי השליחות, אין כלל אפשרות לשליח לבצע את הקידושין והקנינים. החלוקה השנייה מבחינה בין שני מצבים בשליחות, אך לא מחלקת במהות השליחות בין שני המצבים. בניגוד לכך, החלוקה הראשונה של האור שמח מחלקת בין שתי זהויות של שליח, ידא אריכתא ויפוי כח.

יש לתת את הדעת ולדון, האם שני נידונים אלו תלויים זה בזה או לא. נפרש את צדדי השאלה. יש מקום להבין שהחלוקה הנוספת מגלמת את הפן החיצוני של צדדי החקירה של האור שמח ומקבילה לצדדי חקירת האור שמח. כדי להבין את ההקבלה, נגדיר את הנושאים שבשני הנידונים. האור שמח דן במהות ההגדרה של השליחות, מה היא זהותו של השליח. האם השליח מוגדר כידא אריכתא, ותפקידו הוא לשמש כידו של השליח ולייחס את המעשה למשלח, או שהשליח מוגדר כיפוי כח, ותפקידו הוא להחליף את המשלח בביצוע המשימה המוטלת על משלחו, וליטול את סמכותו של המשלח בביצוע המשימה שבשליחות. החלוקה הנוספת מתייחסת להגדרת תכלית השליחות והמצב בה השליחות פועלת. האם תכלית מינוי השליחות מתמקדת רק לייחס את המעשה למשלח או שתכלית המינוי היא לתת את האפשרות והכח לשליח לעשות את המעשה שבסמכותו הבלעדית של המשלח לבצע<sup>ז</sup>.

לאור הדברים, יש מקום לומר שלצד שתכלית השליחות היא רק לייחס את המעשה למשלחו אנו חייבים לאמץ את ההגדרה של ידא אריכתא בשליחות. רק על ידי הגדרה זו נוכל לייחס את המעשה למשלח. אם נאמר שהשליח הוא רק מיופה כוחו של המשלח אין אפשרות להגדיר שהמעשה מיוחס למשלח, אלא רק התוצאה. כמו כן, לצד שתכלית השליחות היא לתת את האפשרות, הכח והסמכות לשליח לבצע את המעשה, אפשר שאין צורך כלל לייחס את המעשה לשליח. ויותר מכך מסתבר שאין אפשרות לייחס את המעשה למשלח, מפני שנתנת הכח לשליח מכריחה אותנו לקבוע את זהותו של השליח כמיופה כח בעל סמכות עצמאית, ולא כידא אריכתא הנטולה זהות עצמאית ורק מתייחסת למשלח. עוד יש מקום לומר שבאופן של שליחות לקנינים - המקבילה לשליחות שבה צריך נתינת כח לשליח לבצע את שליחותו - היות שצריך דעת לקניין אנו מוכרחים לשליחות של יפוי כח<sup>ח</sup>, להעניק את הסמכות לשליח לפעול על ידי דעתו. מסתבר שבהגדרה של ידא אריכתא קשה יותר להבין שלדעת השליח יש תוקף כדעת בעל המעשה. מסתבר שדין דעת בקנינים היא הלכה הנצרכת בבעל המעשה, הקונה או המקנה<sup>ט</sup>.

(ז). בספר ברכת שמואל למסכת קידושין סימן י"ט סעיף א' אפשר לזהות את שתי החלוקות. הספר מציג בגדרי שליחות שתי חלוקות ודן בהם. החלוקה הראשונה בשם רבי יצחק מפונבז', החלוקה השנייה, בשם מורו ורבו של המחבר, רבי חיים מבריסק. מתוכן העניינים מבואר שהחקירה של האור שמח טמונה בחלוקה של רבי חיים מבריסק והחלוקה הנוספת שהצבנו טמונה בדברי רבי יצחק מפונבז'. ספר ברכ"ש נכתב בלישנא קלילא, לשון הקשה לקריאה ולהבנה, אך מתוכן הדברים מבואר כהבחנתנו.

(ח). כן מבואר בשערי יושר, שער ז' פרק ח'. הצגנו את דבריו בהערה לא.

(ט). כן מבואר בשערי יושר, שם.

ברם, אפשר לחלוק על דברינו ולהציב צדדים של דיון שונה. נתייחס לדין הדעת בקנינים כהלכה באופן הקנין ולא כהלכה הנצרכת בבעל המעשה, הקונה או המקנה. לאור זאת, אפשר להגדיר את מהות השליח כידא אריכתא בכל מצב, גם בקנינים, ובכך להכריע את חקירתו של האור שמח. למרות זאת, עדיין נציב את שני צדדי החלוקה הנוספת, העוסקת בהגדרת תכלית השליחות ותהליך המצב שהשליחות פועלת בו. נחלוק כעת על קביעתנו הראשונה, בה קבענו שמסתבר שאין אפשרות לייחס את המעשה למשלח על ידי "ידא אריכתא", אם יש צורך במינוי השליחות כדי לתת את האפשרות והכח לשליח לבצע את המעשה. לעיל קבענו שנתנית הכח לשליח מכריחה אותנו לקבוע את זהותו של השליח כמיופה כח בעל סמכות עצמאית ולא כידא אריכתא הנטולה זהות עצמאית ורק מתייחסת למשלח. כעת נקבע, שגם אם השליח מוגדר כידא אריכתא והשליח נטול זהות עצמית, נאמר שיש לחלק את השליחות לשתי קטגוריות. הקטגוריה האחת, רק ייחוס המעשה על ידי זה שהשליח נהיה ידא אריכתא של משלח, הקטגוריה השנייה, מסירת האפשרות והכח לשליח להיות ידא אריכתא של משלח. עד כאן הצגנו את הדין באופן תיאורטי.



### דעת התוספות בדין אין שליח לדבר עבירה

נתמקד בהתייחסות האחרונים לקושי בהבנת דברי התוספות במסכת בבא מציעא (דף י ע"ב ד"ה דאמר לישאל וכו'). נציג את דברי התוספות: "...וא"ת מאי נ"מ בין למ"ד אי בעי עבד ובין למ"ד שליח בר חיובא לא לקי על הקדושין לרבא דאמר בעשרה יוחסין (קידושין דף עח ע"ב) קידש אינו לוקה בעל לוקה וי"ל דכי בעל אח"כ לוקה אף על הקדושין כדמוכח בריש תמורה (דף ה ע"ב ושם) א"נ י"ל דאף לרבא נפקא מינה דאי יש שליחות חלין הקדושין ואי אין שליחות אין חלין הקדושין".

טרם נציג את הקושי שבדברי התוספות נתאר את תורף דברי התוספות. התוספות דנים בהבנת המחלוקת בין רבינא לבין רב סמא בכהן ששלח ישראל לקדש לו אשה גרושה. לרבינא, היות שישראל מוגדר כלאו בר חיובא יש שליחות לדבר עבירה. לרב סמא, החולק על רבינא, אין שליחות לדבר עבירה. תוספות מתקשים לשיטת רבא, מה הנפקא מינה להלכה בין רב סמא לרבינא. לרבא, בין אם נגדיר את השליח כבר חיובא ובין אם נגדיר את השליח כלאו בר חיובא אין השלכות מעשיות להלכה, כי לרבא אין מלקות על קידושי גרושה לכהן, אלא רק על הבעילה. תוספות מיישבים קושי זה בשני אופנים. אופן ראשון, כאשר המקדש בועל יש חיוב מלקות גם על הקידושין. אופן שני, אין שייך מלקות בכל אופן בקידושי גרושה, ולמרות זאת, לרבינא, כאשר השליח בר חיובא אין שליחות ואין הקידושין חלים, וכאשר השליח אינו בר חיובא השליחות תקפה והקידושין חלים.

העולה מדברי תוספות הוא שהתירוץ הראשון גורס שמשמעות ההלכה שאין שליח לדבר עבירה היא שהעבירה אינה מתייחסת למשלח, למרות שהשליחות תקפה והקידושין חלים. אם התירוץ הראשון אינו גורס כן יהא קושי מדוע המתיר הראשון אינו מיישב כתירוץ השני.

התירוץ השני גורס שמשמעות ההלכה שאין שליח לדבר עבירה היא שהעבירה אינה מתייחסת למשלח, מפני שהשליחות אינה תקפה ואין חלים קידושין כלל.

האחרונים מתקשים בהבנת התירוץ הראשון, כיצד אפשר לפצל ולהגדיר שלעניין קיום השליחות השליחות חלה והאשה מקודשת, ואילו לעניין ייחוס המעשה אין העבירה מתייחסת למשלח<sup>י</sup>.



## דברי הנתייה"מ בביאור דברי התוספות

בספר נתייה"מ (סימן קפ"ב סעיף א') יש התייחסות לבעיה זו ולקשיים נוספים בדיני שליחות. נציג את עיקרי לשונו.

"...ועל כרחק צ"ל דבשליח לדבר עבירה טעמא אחרינא איכא, דנחזי אנן במעילה וטביחה ומכירה ושליחות יד דרבי בהו רחמנא שליחות לדבר עבירה, דחייב אפילו עשאו ע"י קטן כמבואר במעילה דף כ"א, ועל כרחק צ"ל הטעם, דכיון דבהנך דנתרבה בהו שליחות לדבר עבירה לאו מאתם גם אתם" ילפינן אלא מקראי אחרינא דכתיבא בהו, ממילא לא צריכין בהו שיהיה השליח דומיא דמשלח, דהנך דוקא דילפינן שליחות דידהו מתרומה<sup>י</sup> בעינן שיהיה השליח דומיא דמשלח מקרא דאתם גם אתם, משא"כ במעילה ואידך.

ולפי"ז י"ל גם בהא דנפקי להו"י מחצר שליח לדבר עבירה כגון באינו בר חיובא לרבינא או במידי דבעל כרחיה מותיב בה לרב סמא, דאפילו אם עשאו ע"י חרש שוטה וקטן וגוי שאינו בר שליחות דחייב המשלח. דהא הריטב"א בקדושין דף מ"ב כתב דהא דאין שליח לדבר עבירה לאו מטעמא דדברי הרב הוא, ע"ש. ועל כרחק צ"ל הטעם הוא (הא) דבאמת אין שליח לדבר עבירה דהוא מטעם דליכא למילף מתרומה רק לענין שיהיה המעשה קיים, משא"כ בשליח לדבר

(י). עיין רע"א (בבא מציעא דף י' עמוד ב' ד"ה תד"ה דאמר לישראל וכו') שכתב: "ויותר נראה דהב' תירוצים לא פליגי לדינא, אלא דבתירוצם א' ניחא להו לומר דהנ"מ לענין מלקות מלישנא דהגמ' מחייב שולחו, אבל לדינא ס"ל דמעשה השליחות בטל". מבואר בדעת רע"א ששני תירוצי התוספות סוברים שאין הקידושין חלין, כאשר אין שליחות לדבר עבירה. לדעת רע"א, התירוץ הראשון לא מקבל את התירוץ השני מחמת משמעות לשון הגמרא "מחייב שולחו". על כל פנים, במאמר זה נקטנו כדעת הנתייה"מ (סימן קפ"ב סעיף א'), רבי שמעון שקאפ (שערי יושר שער ז' פרק ז') והנודע ביהודה (נוב"י מהדו"ק חלק אהע"ז סימן ע"ה), שביארו ששני תירוצי התוספות נחלקו בשאלה אם השליחות של הקידושין חלה באופן שאין שליחות לדבר עבירה.

(יא). כמובן, לדעת רע"א הנזכר בהערה הקודמת קושי זה אינו קיים. קושי זה מופיע בשו"ת נודע ביהודה ובספר שערי יושר. נציג את לשון ספר שערי יושר (שער ז' פרק ז'): "... ולכאורה הוא דבר תימה, שיהיו חלין הקדושין כאילו עשה המשלח ולענין עונש לא יתחייב המשלח, כמו שתמה על זה בספר נוב"י מהדו"ק חלק אהע"ז סימן ע"ה".

(יב). קדושין דף מ"ב עמוד ב' - דף מ"ג עמוד א'.

(יג). עמוד א'.

(יד). במדבר פרק י"ח פסוק כ"ח.

(טו). ראה קדושין דף מ"א עמוד ב'.

(טז). בבא מציעא דף י' עמוד ב'.

(יז). חידושי הריטב"א קידושין דף מ"ב עמוד ב', ד"ה שאני וכו'.



עבירה דחייב המשלח בעונש כאילו עבר אלאו שיש בו מעשה, זה לא מצינו למילף מתרומה. ותדע, דהא לרוב הפוסקים אפילו בשליח לדבר עבירה המעשה קיים ואפ"ה המשלח פטור מעונש, וכן הוא בתוס' ב"מ דף י"ח בד"ה דאמר לישאל, לתירוצא קמא ע"ש, אלמא דעיקר מה דלא מצינו למילף שליחות לדבר עבירה מקראי דתרומה וקדושין, הוא רק לענין דלא לחייב שולחו בעונש, אבל לענין שיהיה המעשה קיים ילפינן אפילו לדבר עבירה, וכיון דקיום המעשה וחיוב המשלח שני עניינים נפרדים הם, וחיוב המשלח לדבר עבירה באינו בר חיובא לרבינא ובעל כרחיה לרב סמא, מקראי דחצר דכתיב גבי גניבה דמחייב המשלח נפקי לה [ראה ב"מ שם], כל שהוא דומיא דחצר דהיינו שאינו בר חיובא לרבינא וכו' אפילו הוא ע"י קטן או גוי חייב המשלח, כיון דגבי חיוב המשלח לא כתיב מיעוטא דגם אתם. והא דאין שליחות לקטן היינו דוקא לענין שאין המעשה של שליח קטן וגוי קיים כגון בקדושין וקנין, אבל בדבר שהמעשה א"א להתבטל כגון שאמר לקטן אקפי לי גדול, חייב המשלח".



### דיון בדברי הנתיח"מ

בנתיח"מ מבואר שיש שתי חלוקות של שליחות. בפשטות היה מקום לומר שהנתיח"מ מציג כאן את שתי ההגדרות שבשני צדדי חקירת האור שמח כשני סוגי שליחויות, שליחות של ידא אריכתא ושליחות של יפוי כח. כדי לייחס רציחה, נזק או מצווה למשלח או צריכים את גדר השליחות של ידא אריכתא. גדר שליחות זה נלמד מחצר (שליחות בגניבה). כדי לתת תוקף לשליחות בקנינים, בהם לשליח אין כלל סמכות ושייכות וצריכים דעת לקניין, צריכים או לשליחות המוגדרת כיפוי כח. גדר שליחות זה נלמד מתרומה. אם נבאר את דברי הנתיח"מ באופן זה נצטרך לאמץ מספר תובנות.

א. שני סוגי השליחויות, ידא אריכתא ויפוי כח אינם נלמדים אחד מהשני. אם לא כן, נתקשה מדוע או צריכים שתי מקורות לדיני שליחות, האחד מפרשת תרומה והשני מחצר. קביעה זו מסתברת ומובנת, לפנינו שתי הגדרות שונות של שליחות.

ב. בקנינים, קידושין וכדומה, בה או צריכים לתת סמכות ותוקף למעשה השליח, אין מועיל סוג השליחות של ידא אריכתא. אם לא כן, נתקשה מדוע בקנינים, קידושין ותרומה אין שליחות בגוי וקטן. קביעה זו מאומתת מטעם נוסף. ללא קביעה זו, נתקשה מדוע או צריכים שהתורה תלמד אותנו גדר שליחות של יפוי כח.

ג. בשליחות בה או צריכים לייחס את המעשה למשלח, כגון במצוה ועבירה, לא מועילה שליחות של יפוי כח. אם לא כן, נתקשה מדוע או צריכים שהתורה תלמד אותנו גדר שליחות של ידא אריכתא. ברם, על קושי זה אפשר לערער. אפשר שחידוש שליחות של ידא אריכתא נצרך רק כדי להכשיר גם גוי לשליחות. אמנם, למרות שאין הכרח לקביעתנו, מסתבר שבשביל לייחס את המעשה למשלח לא מועילה שליחות של יפוי כח".

יח. עמוד ב'.

ד. לאור הדברים, צריכים לומר שהסוגיה בקידושין ריש האיש מקדש חולקת על הסוגיה בבבא מציעא<sup>3</sup>. הגמרא בקידושין (דף מא ע"א-ב) מציגה צריכותא, מדוע אין לומדים שליחות בגירושין, כולל שליח קבלת הגט מתרומה. לכאורה, שליח קבלת הגט אינו שליח של יפוי כח, מפני שהאשה מתגרשת בעל כרחיה ואינה שותפה בביצוע הגירושין. לאשה אין כל סמכות או כח לעשות את הגירושין. שליח קבלת הגט יותר דומה לשליח מסוג של ידא אריכתא, בו אנו מייחסים את פעולת קבלת הגט למשלח<sup>4</sup>, כלומר לאשה המתגרשת. בנוסף, הגמרא שם מבארת שאין ללמוד שליחות בשחיטת הפסח מתרומה מפני שכן ישנן חול אצל קדשים. לכאורה, שליחות של שחיטה אינה שליחות כקנינים, בה שייך לייחס את השליחות של יפוי כח<sup>5</sup>.

ברם, התובנה השנייה והשלישית אינן יכולות להלום את ביאור דברי התוספות (בבא מציעא דף י ע"ב) נבאר את כוונתנו. לאור ביאורנו בביאור הנתיחה"מ, לשיטת התוספות בתירוצם הראשון,

יט) לאור דברינו, עיין במה שנכתב בספר קובץ שיעורים, קובץ שמועות בבא מציעא אות ח', קובץ שעורים כתובות אות רנג.

כ). יש להדגיש, בקידושין (דף מ"ב עמוד ב') הגמרא דנה מדוע אין ללמוד שליחות לדבר עבירה בשולח להדליק את הגדיש מפרשת תרומה. לדברי הנתיחה"מ, שליחות להזיק היא רק שליחות של ידא אריכתא ואינה מענין שליחות של תרומה. לדבריו, אין לומר דו גופא תשובת הגמרא "אין שליח לדבר עבירה", מפני שהגמרא תלתא את טעמה בכך שדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין. בנוסף, הגמרא לומדת שליחות במעילה מתרומה, כאשר מעילה היא שליחות של ידא אריכתא. אמנם, לאור דברי הריטב"א שהציג הנתיחה"מ אין כאן הערה על דברי הנתיחה"מ ממה שנקטה הגמרא את הטעם של "דברי הרב...". גם הלימוד של שליחות במעילה משליחות בתרומה על ידי גזירה שווה לא קשה כל כך. אפשר שעל ידי גזירה שווה נלמד את ההלכה במישור האופרטיבי ולא את מהות הדין וההלכה. אנו מציבים כאן כלל באופיו של לימוד ה"גזירה שווה", יש לדון בנכונותו של כלל זה.

כא). ברם, עדיין יש לבחון את הקבלת שליח קבלת הגט לשליחות של ייחוס המעשה, באשר האשה אינה שותפה כלל במעשה הגירושין. האשה היא סבילה לחלוטין במעשה הגירושין. למעשה כאן השליח צריך רק להיות כידה של האשה ותו לא. עיין פנ"י (קידושין דף מ"א עמוד א' ד"ה דתניא ושלח מלמד וכו') שהעיר ששליחות קבלת הגט של האשה היא שליחות מיוחדת במה שכאן אנו קובעים שידו של השליח כיד האשה. עיין בנידון זה בספר שערי יושר שער ז' פרק ז' שהעיר ששליח קבלת הגט אינו יכול להיות שליח של ייחוס המעשה. נציג את לשונו: "... דהנה בשליחות של אשה לקבל גט מיד בעלה שרבתה תורה, אי אפשר לומר דלהכי מועיל מעשה השליח, משום דמדין שליחות חשבינן כאילו עשתה האשה קבלה זו, דהרי יד השליח אי אפשר שתהא כיד האשה, דהרי זה כמידי דממילא, וכן כשמקבל השליח הגט ע"י חצירו, אם נבוא לומר דמהני דהוי כאילו עשתה האשה לא מהני כלום, דמעשה זו של השליח אם תעשה האשה לא תועיל כלום, דהרי אי אפשר ליחס המעשה על המשלח רק כפי המעשה של שליח, דהרי אם יעשה כהן שליח לזר לעבוד עבודה תהא העבודה פסולה כאילו עשה הזר מעצמו, וכן בגיטין וקדושין אין עבד נעשה שליח משום שאינו בתורת גיטין וקידושין".

ממשמעות הדברים בספר שערי יושר משמע דדוקא שליחות של כעין יפוי כח שייכת בשליח קבלת הגט של האשה. נראה שהבנת רבי שמעון שקאפ בהגדרת שליחות זו היא שהשליח מקבל את זהותו של המשלח, אך לא שיש כאן האצלת סמכות ויפוי כח בדווקא.

כב). אמנם, אם נאמר ששחיטת בעלים מעכבת בהכשר הפסח, לכאורה יהיה שייך שליחות כעין קנינים בשחיטת הפסח. ברם, הגדרה זו שייכת רק לחלוקה השנייה, המבחינה בין שני מצבים בשליחות, אך לא מחלקת במהות השליחות בין שני המצבים. בניגוד לכך, לחלוקה הראשונה של האור שמח, המחלקת בין שתי זהויות של שליח, ידא אריכתא ויפוי כח, וההבנה שביארנו בדברי הנתיחה"מ, אם צריכים יפוי כח לתת את הסמכות או הכח באופן עצמאי לשליח, המשלח לא יקיים את מצוות שחיטת הפסח. מסתבר שיהיה דחוק לומר שאין מצוות שחיטה בבעלים ולמרות זאת שחיטת בעלים מעכבת. בנידון אי הכשר הפסח תלוי בשחיטת בעלים, עיין קובץ הערות (סימן ע"ו סעיף ז') ואור שמח (הלכות מקוואות פרק א').

לרבינא, כאשר כהן שולח את ישראל לקדש לו גרושה הקידושין חלין, ולוקין על הקידושין כאשר הכהן בועל אחרי כן (כדעת רבא שקידש אינו לוקה). כאן פעולת עבירת הקידושין מתייחסת לכהן המשלח והכהן לוקה. כאן השליחות של ידא אריכתא מתממשת. כאשר כהן שולח כהן לשליחות זו, היות שאין שליחות לדבר עבירה בבר חיובא, העבירה אינה מתייחסת לכהן המשלח והכהן אינו לוקה, אף על פי שהקידושין חלין. כאן השליחות של יפוי כח בלבד מתממשת<sup>22</sup>.

אמנם, הגדרת שליחות הישראל לקדש את הגרושה לכהן כשליחות של ידא אריכתא, כדי לייחס את העבירה לכהן ולחייבו מלקות אינה מספיקה. הרי בשליחות זו קנין הקידושין חל, והרי ביארנו שבקנינים רק שליחות של יפוי כח מועילה. להרכיב אתרי ריכשי את שני סוגי השליחות על שליחות הישראל, ידא אריכתא ויפוי כח, כדי שגם יחולו הקידושין וגם נייחס את העבירה לכהן המשלח הוא מן הנמנע וחסר הבנה לחלוטין.

יש להדגיש, קושי זה אינו קשה מחמת דברי התוספות בלבד. סוגיית הגמרא עצמה מעלה קושי זה. בגמרא מבואר שבשליחות של אינו בר חיובא יש שליחות לדבר עבירה ומייחסים את מעשה העבירה למשלח, ובמקביל הקידושין חלים, כמובן.

הזכרנו חלוקה שניה בפתיחת הדברים. כל שליחות מוגדרת רק כידיא אריכתא, אלא שיש שני מצבים בשליחות. מצב ראשון, בו מימוש ביצוע השליחות אינו תלוי כלל במינוי המשלח. מצב שני, בו מימוש ביצוע השליחות תלוי במינוי המשלח. על ידי הגדרות אלו גם לא ניתן לבאר את דברי הנתייה"מ. טרם נציג את הקשיים בביאור דברי הנתייה"מ בדרך זו, נציג את הצעת ביאור דברי הנתייה"מ בדרך זו. לאור דברי הנתייה"מ, השליחות במצב הראשון, בה המעשה קיים בכל אופן ומטרת השליחות היא רק לייחס את המעשה למשלח, נלמדת מחצר (שליחות לגניבה). השליחות במצב השני, בה מימוש השליחות תלויה בכח שהמשלח מעניק לשליח, נלמדת מתרומה. גוי וקטן ראויים לשמש כשליחים במצב הראשון ואינם ראויים לשמש כשליחים במצב השני.

כל מצב בשליחות אינו יכול להלמד מהמצב השונה. וזה דבר מאד מסתבר. מחד גיסא, אפשר שאין אפשרות על ידי שליחות להעניק כח שאינו קיים לשליח. מאידך גיסא, אפשר שאין אפשרות לשייך שליחות למשלח, כאשר יש לשליח יכולת עצמית לביצוע המשימה. רק

(כג). נציג לשון מספר שערי יושר שער ז' פרק ז': "...ולפי דברינו דבריהם מובנים היטב, דגם בתירוץ א' סברי דאם השליחות אינה מתבטלת בע"כ חייב המשלח, אלא כיון דבשליחות איכא שני ענינים, חדא להחשיב המעשה על המשלח, והשנית מה שנתחדש כח בהשליח שמעשיו מועילים כאדם העושה בתוך שלו, וכשמיעטה תורה לענין דבר עבירה דליכא דין שליחות, יש לדון מאיזה בחינה בשליחות מעטה תורה, אם על ענין הא' שאין להחשיב הפעולה על המשלח או גם על ענין השני שבדבר עבירה לא נעשה השליח במקום הבעלים שיועילו מעשיו, ובתירוץ א' סברי דרק לענין הראשון מיעטה תורה, וכמו בשחוטין חוץ דאמרה תורה הוא ולא שלוחו, דאינו חייב על מעשה השליח, וכן לענין טביחה ומכירה ושליחות יד, הוא רק לענין יחס הפעולה, אבל לדין השני שבשליחות, י"ל דלא מיעטה תורה. וכשכהן שלח שליח לקדש אשה גרושה, י"ל דחלין הקדושין, דלענין מעשה הקדושין נעשה השליח במקום הבעלים ומהני מעשיו, אבל ליחס הפעולה אל המשלח אי אפשר, דבכה"ג מיעטה תורה, דליכא בכה"ג דין שליחות, והוי כאילו קנה האשה ממילא שלא ע"י מעשיו, ומשור"ה אינו לוקה על הקדושין, שהוא לא עשה ולא כלום".

כאשר מעשה השליח תלוי במינוי שליחות, פעולת השליח מתייחסת מאליה למשלח. במצב שזקוקים להעניק את היכולת לשליח אין גוי וקטן יכולים לשמש כשליח. במצב שיש יכולת עצמית לשליח בביצוע המשימה גם גוי וקטן יכולים לשמש כשליח. עד כאן דברי הנתיחה"מ מבוארים היטב.

ברם, ביאור דברי התוספות על ידי הנתיחה"מ מעלה קשיים בדרך זו. לדרך זו, לתירוצו הראשון שבתוספות, לרבינא ולרבא, כהן השולח ישראל לקדש גרושה הקידושין חלין על ידי שליחות של ידא אריכתא והעבירה (של קידושין, אם יבעל אחרי כן) מתייחסת לכהן המשלח. לפנינו המצב השני של השליחות. לעומת זאת, כאשר השליח הוא כהן אין העבירה מתייחסת למשלח, אף על פי שהקידושין חלין. גם כאן לפנינו שליחות במצב השני. ברם, לפנינו הגדרה הלכתית שאינה מובנת. מדוע ה"ידא אריכתא" אינה מייחסת את העבירה למשלח, למרות שביכולתה להחיל את קידושי הגרושה לכהן המשלח. בשני המצבים השליחותיות זהות. לפנינו שליחות המוגדרות בהגדרה זוהי של "ידא אריכתא".

כתוצאה מקשיים אלו בדברי הנתיחה"מ נראה לבאר את דבריו באופן המשלב את שתי החלוקות בדיני השליחות שהזכרנו. כוונת הנתיחה"מ בביאור החלוקה בין שני גדרי השליחות הנלמדים מתרומה וחצר היא כצדדי חקירת האור שמח, כפי שביארנו בתחילה, לעיל. לעיל אמצנו מספר תובנות בביאור דברי הנתיחה"מ בדרך צדדי חקירת האור שמח. ברם, נצטרך להוסיף על התובנה השניה שהזכרנו ולשכללה.

בשליחות בקנינים אנו מוכרחים לחידוש גדר השליחות של יפוי כח, כפי שכתבנו בתובנה השניה. בקנינים, קידושין וכדומה, בה אנו צריכים לתת סמכות ותוקף למעשה השליח, אין ראוי שתועיל סוג השליחות של ידא אריכתא. אם לא כן, נתקשה בשאלה מדוע בקנינים וקידושין אין שליחות בגוי וקטן. קביעה זו מאומתת מטעם נוסף. ללא קביעה זו, נתקשה בשאלה מדוע אנו צריכים שהתורה תלמד אותנו גדר שליחות של יפוי כח.

אמנם, בשונה מהתובנה לעיל, בה הדגשנו שבכל אופן אין מועילה שליחות של ידא אריכתא בקנינים, קעת נקבע רק שאין ראוי שתועיל שליחות של ידא אריכתא בקנינים. בביאור הדבר שאין ראוי שתועיל שליחות של ידא אריכתא בקנינים נראה לומר, שבאופן שאין כח ויכולת לשליח לעשות את מעשה השליחות אין גם כח לשליח להיות ידא אריכתא של המשלח, מפני שאין שייכות לשליח למעשה זה ואין הוא בתורת ענין השליחות<sup>2</sup>. עד כאן עדיין לא סטינו מעקרונות דברינו לעיל בתובנה השניה.

ברם, אחר שנתחדש בתורה גדר שליחות של יפוי כח, ניתן לשליח יכולת לבצע שליחות גם באופן שללא מינוי שליחות ה"ידא אריכתא" לא היה משמעות למעשיו ולא היה בכוחו לעשות המעשה. האצלת סמכות המשלח במינוי השליחות פותרת את בעיית העדר שייכות השליח בפעולת השליחות. ממילא, אחר שחידשה התורה שליחות של יפוי כח, נוכל להגדיר כל אדם כבעל כח ושייכות בביצוע המשימה של המשלח. כל אדם יכול לקבל את האצלת הסמכות מהמשלח. ממילא, יתאפשר לשלוח שליחות של ידא אריכתא גם בקנינים, בלא שליחות של

(כד). כעין סברת "אינו בתורת".

יפוי כח. זאת, מפני שאחר חידוש התורה של שליחות יפוי כח כל אדם מוגדר כשייך במעשה השליחות, ומוגדר שהוא בתורת ענין השליחות.

לאור דרכנו, שליחות של ידא אריכתא תועיל גם בקנינים. אף על פי כן, גוי וקטן, הכשרים בשליחות של ידא אריכתא, אינם כשרים בשליחות של ידא אריכתא בקנינים. הגוי והקטן אינם שייכים בשליחות של יפוי כח הנלמדת מתרומה, ממילא, גם לא תועיל לגביהם שליחות של ידא אריכתא בקנינים. מפני שלגוי ולקטן אין שייכות לקנין הנוכחי של המשלח.

לאור זאת, דברי התוספות מבוארים היטב. בשליח ישראל שאינו בר חיובא, על ידי שליחות של ידא אריכתא שמעשה השליח מתייחס למשלח חל קנין הקידושין, ועשיית קנין הקידושין ועבירת הקידושין מתייחסת לכהן המשלח. כאשר השליח כהן בר חיובא, מחמת ההלכה שאין שליח לדבר עבירה לא התחדשה שליחות של ידא אריכתא. ברם, על ידי שליחות של יפוי כח, עדיין השליח יכול לקדש, רק שבאופן של שליחות יפוי הכח אין אנו יכולים לייחס את העבירה למשלח ולחייבו<sup>כה</sup>.



### דין אמירה לגוי בשבת והשלכותיו על הגדרות השליחות

להשלמת ביאור דעת הנתי"מ נעיין בקושיית הנתי"מ, מדוע אמירה לגוי בשבת אינה אסורה מדאורייתא וביישובו. נציג את דבריו: "ל...והנה בתוס' בשבועות דף ג' [ע"א] בד"ה על הזקן, משמע דלמאן דס"ל דכשהשליח אינו בר חיובא חייב המשלח, אפילו בשליח גוי חייב, ע"ש, וכ"ה בשיטה בב"מ דף (מ"א) [י' ע"ב] ע"ש. [ועיין מה שכתבתי לעיל בסימן קפ"ב [סק"א] ליישב שלא תקשה הא אין שליחות לגוי, ע"ש]. ולכאורה קשה דלפ"ו אמירה לגוי בשבת יהיה דאורייתא. ולכך נראה דדוקא עבירה שנעשית בישראל שהוא מצווה עליו, המשלח חייב כשהשליח אינו בר חיובא, כגון כהן שאמר לישראל קדש לי אשה גרושה שע"י השליחות נתקדשה הגרושה לכהן, וכן באקפי לי גדול שנעשה ישראל מוקף על ידו, אבל באומר לגוי בשל לי בשבת שהגוי מותר לבשל בשבת ולא נעשתה עבירה כלל ומה שאכל הישראל כשנתבשל אין בו איסור מדאורייתא כלל".

לעיל, לאור ביאור דברי הנתי"מ, העלנו מספר תובנות. שליחות לדבר עבירה, בה אנו מייחסים את העבירה למשלח, היא מסוג שליחות של ידא אריכתא, כפי שביארנו. קביעה זו היא בין בשליחות לקנינים, בה מעשה השליח תלוי במינוי השליחות, ובין בשליחות למעשה בעלמא, בה מעשה השליח אינו תלוי במינוי השליחות, כפי שביארנו.

נצטרך לבאר את תירוץ הנתי"מ על קושייתו מאמירה לגוי באופן שלא יסתור תובנות אלו. כאשר אנו מגדירים את השליח כידיא אריכתא יש לדון אם השליח הוי ממש ידא אריכתא כפשוטו. לפי פרשנות ההגדרה באופן פרוזאי זה, אין שום משמעות לזהותו של השליח ולהגדרת מעשה השליח. השליח רק משמש כזרוע מוארכת של המשלח. ידי השליח הם ידי המשלח.

כה). עיין בספר שערי יושר שער ז' פרק ז' שביאר כן את דברי התוספות.

כו). סימן שמ"ח סעיף קטן ד'.

ברם, יש אפשרות לפרשנות הגדרת ידא אריכתא באופן מורכב יותר. מעשה השליח הוא מעשה עצמאי של השליח, ידי השליח אינם ידי המשלח, אלא שעל ידי מינוי שליחות ה"ידא אריכתא" אנו מייחסים את מעשה השליח למשלח. לפרשנות זו, ידא אריכתא היא ייחוס "מעשה השליח העצמי" למשלח. בהגדרה זו "מעשה השליח" היא הגדרה המתייחסת לזהותו העצמית של השליח. ברם, בניגוד להגדרת השליח כמיופה כח של המשלח, בה לשליח יש זהות עצמית של בעל המעשה לענין המשלח (כלומר השליח מקדש בעצמו בשביל המשלח), בהגדרת "מעשה השליח" בידא אריכתא מעשה השליח הוא מעשה המיוחס לעצמו של השליח. כלומר, השליח הוא בעל המעשה, אלא שעל ידי שליחות של ידא אריכתא המעשה המיוחס לשליח מתייחס גם למשלח. בניגוד להגדרה של ידא אריכתא הפרוזאית, כדי לייחס את מעשה השליח למשלח, אנו צריכים לפני כן להגדיר את מעשה השליח כמעשה עצמאי, כלומר שהשליח הוא בעל המעשה. לכן בשליחות גוי בשבת, היות שמעשה הגוי העצמאי אינו מוגדר כמלאכת איסור בשבת (גוי אינו מוזהר על מלאכה בשבת) לא שייך לשייך מעשה איסור למשלח. כעת אנו מתייחסים רק לשליחות של מעשה בעלמא, באופן שמימוש ביצוע השליחות אינו תלוי כלל במינוי המשלח ולא שליחות של קנינים. בהמשך נציג דיון זה באופן מורכב יותר, בהקשר לשליחות של קנינים. סימוכין להבנה זו בהגדרת שליחות ידא אריכתא נתמכת בתפיסה הפשוטה שאם כהן ימנה זר כשליח לעבוד עבודה, תהא העבודה פסולה. זאת, למרות שמעשה העבודה יתייחס לכהן המשלח.



### מחלוקת רש"י ותוספות רי"ד בהגדרת מעשה השליח

אפשר שבנידון זה נחלקו רש"י<sup>12</sup> ותוספות רי"ד<sup>13</sup>. רש"י סובר שבאופן שיש שליחות לדבר עבירה, כגון שליחות להזיק, רק המשלח מתחייב בכל אופן. בתוספות רי"ד מבואר שגם השליח חייב בעבירה וחייב לשלם על הנזק, אלא שאם אין לשליח לשלם נפרעים מן המשלח. לרש"י, הפרשנות של ידא אריכתא היא כפשוטה. ידו של השליח משייכת למשלח. לרש"י, בביצוע השליחות, השליח מאבד את זהותו העצמית לגמרי וידו שייכת למשלח בלבד. לתוספות רי"ד, בביצוע השליחות, השליח אינו מאבד את זהותו העצמית ואין ידו שייכת לשליח. ממילא, שייך להטיל את חיוב התשלום גם על השליח. ברם, מעשה השליח יכול להתייחס גם למשלח.

לאור דברים אלו, קושיית הנתיחה"מ ויישובו תלויים בנידון זה. בתחילה סבר הנתיחה"מ כרש"י, וממילא, הוא הקשה מדוע אין שליחות בגוי על מלאכת שבת. ביישובו סבר הנתיחה"מ כתוספות רי"ד. לאור זאת, בקידושי גרושה לכהן על ידי ישראל, כאשר על ידי השליחות נתקדשה

(כו). קידושין דף מ"ב עמוד ב', רש"י ד"ה נימא שלוחו וכו' - "נימא שלוחו של אדם כמותו - יתחייב שולחו ולא השליח".

(כח). קידושין דף מ"ב עמוד ב', תוספות רי"ד ד"ה שילח ביד פיקח וכו' - "שילח ביד פיקח הפיקח חייב ואמאי נימא שלוחו של אדם כמותו וליתחייב המשלח. פי' ואף על גב דשליח לא מצי לאיפטורי כיון דהוא פיקח נפקא מינה דאי ליכא לאישתלומי מינה מפרע מן המשלח".

הגרובה לכהן, לפנינו חפצא של מעשה עבירה של קידושי גרושה לכהן<sup>ט</sup>. בהקפת הראש על ידי שליח, נעשה הישראל מוקף, ולפנינו חפצא של מעשה עבירה של הקפת הראש, גם כאשר השליח המקיף הוא גוי. בניגוד לכך, כאשר שליח גוי עושה מלאכת שבת עבור ישראל, היות שהגוי מותר במלאכת שבת אין לפנינו חפצא של מעשה עבירה כלל.

השוני בין איסור מלאכת שבת לבין איסור הקפת הראש ביחס למעשה הגוי נובע מהשוני באופי האיסור בין מלאכת שבת לבין איסור הקפת הראש. באיסור הקפת הראש התורה אסרה לעשות את התוצאה והמצב של ראש ישראלי מוקף. בניגוד לכך, במלאכת שבת אין תוצאה ומצב חדש. איסור מלאכת שבת מסתכם רק באיסור פעולה של הגברא, ביטול השביתה המעידה על מעשה בראשית. ממילא, אף על פי שגוי אינו חייב כלל בהקפת הראש של הישראל, בהקפת גוי את הישראל הגוי מבצע חפצא של פעולת איסור. יצירת מצב של ראש ישראלי מוקף. בניגוד לכך, במלאכת שבת על ידי גוי אין שום חפצא של מעשה האסור.

חשוב להדגיש, איסור הקפת הראש דומה לענין איסור גרושה לכהן, בו התורה אסרה את המצב של גרושה מקודשת לכהן, אלא שלענין זה אין נפקא מינה. כאן, למרות זאת גוי לא יוכל להיות שליח. הדבר נובע, כפי שהזכרנו בהערה הקודמת, מפני תליית שליחות ה"ידא אריכתא" בשליחות של יפוי כח, וההלכה היא שאין שליחות בקנינים, שהיא שליחות של יפוי כח, בגוי.

יש אפשרות נוספת לבאר את שלב הקושיא בנתיה"מ. אפשר שגם בשלב זה סבר הנתיה"מ כהבנת התוספות רי"ד. ברם, בשלב זה סבר הנתיה"מ שאיסור שבת דומה באופייו לאיסור הקפת הראש. דרך זאת יותר מסתברת, מפני שהנתיה"מ, שם (סימן שמח סק"ד) נקט כהתוספות רי"ד. אמנם, עדיין אפשר לדחוק שבדרך המשא ומתן של כתיבת הנתיה"מ, כוונתו היתה להתייחס בקושייתו להבנת רש"י ולשלול אותה ביישובו. מכל מקום, בכל אופן הבנת יישובו של הנתיה"מ תלויה בדעת התוספות רי"ד. אמנם, קצת צריך עיון על דברינו, שהנתיה"מ לא תלה בהדיא את תירוצו בקביעתו כהבנת התוספות רי"ד. מכל מקום, דברינו כנים ונכונים בפני עצמם.

ברם, יש מקום לחלוק על קביעתנו ולא לתלות את ביאור דברי הנתיה"מ במחלוקת התוספות רי"ד ורש"י. נוכל לבאר את רש"י ותוספות רי"ד בשני אופנים, או כחולקים על דעת הנתיה"מ, או כמסכימים עם דעתו. נבאר את האופן החולק על הנתיה"מ. שליחות של ידא אריכתא מוגדרת באופן הפרוזאי שידי השליח הן ידי המשלח, ולשליח אין שום זהות עצמית בשליחות. למרות זאת, תוספות רי"ד יסבור שאפשר לחייב את השליח בביצוע העבירה. לדעת התוספות רי"ד יש מימד תיאורטי הלכתי וממד מציאותי. אף על פי שבאספקט ההלכתי אין שום זהות לשליח בביצוע השליחות, אנו גם מתייחסים לאספקט המציאותי. על ידי האספקט

ט. יש להעיר, שגוי אינו יכול לשמש שליח לקידושי גרושה. זאת, למרות שלפנינו חפצא של מעשה עבירה. הדבר נובע מחמת מה שביארנו לעיל. דין שליחות ה"ידא אריכתא" בקנינים תלוי בדין שליחות של יפוי כח בקנין.

ל. עדיין יש מקום לשאול, בקנין קידושי הגרושה, כיצד אפשר שבמקביל להגדרת הקידושין כמעשה עצמי של השליח (השליח הוא בעל המעשה) אנו מכלילים בהגדרת "ידא אריכתא" גם את המשלח כבעל המעשה. לכאורה, יש כאן בצוותא שתי הגדרות הסותרות זו את זו. ענין זה יבואר בהמשך.

המציאותי אנו מחייבים גם את השליח. רש"י יחלוק על סברה זו ויטען שהגדרת ההלכה של ייחוס המעשה למשלח על ידי הגדרת ידא אריכתא מבטלת את ייחוס המעשה לשליח.

נבאר את האופן המזדהה עם ביאור דברי הנתיה"מ. שליחות של ידא אריכתא יכולה להיות משולבת עם מעשה עצמאי של השליח המתייחס לשליח, כפי שבארנו. לשליח יש זהות עצמית בביצוע השליחות. למרות זאת, לענין החיוב והאחריות על המעשה, רש"י יכול להניח שהאספקט הרחב דומיננטי, וממילא החיוב על המעשה נזקף על המשלח בלבד. בשליחות, אין אפשרות לפצל חיוב לשני חיובים על מעשה של אחד. לפיכך, אין אפשרות לחייב את השליח על מעשה האיסור, למרות שמעשה האיסור מתייחס גם אליו.



### הגדרת שליחות ידא אריכתא בקנינים

נחזור לדרך שביארנו בדברי הנתיה"מ בביאור דין אמירה לגוי בשבת. בתחילה, לפני שנגשנו לבאר את דברי הנתיה"מ בדין אמירה לגוי, ביארנו שבאופן שאין כח ויכולת לשליח לעשות את מעשה השליחות אין גם כח לשליח להיות ידא אריכתא של המשלח, מפני שאין שייכות לשליח למעשה זה ואין הוא בתורת ענין השליחות. ברם, אחר שנתחדש בתורה גדר שליחות של יפוי כח, ניתנה לשליח יכולת לבצע שאת ליחותו על ידי שליחות ה"ידא אריכתא" בלבד, גם באופן שללא מינוי שליחות ה"ידא אריכתא" לא היה משמעות למעשיו ולא היה בכוחו לעשות את המעשה. אחר שחידשה התורה שליחות של יפוי כח, נוכל להגדיר כל אדם כבעל כח ושייכות בביצוע המשימה של המשלח. כל אדם יכול לקבל את האצלת הסמכות מהמשלח. ממילא, יתאפשר לשלוח שליחות של ידא אריכתא גם בקנינים. זאת, מפני שאחר חידוש התורה כל אדם מוגדר כשייך במעשה השליחות, והוא מוגדר שהוא בתורת ענין השליחות.

אמנם, אחר שביארנו את דברי הנתיה"מ בביאור דין אמירה לגוי בשבת, נראה שהשתכרנו בתובנה חדשה בביאור שליחות של ידא אריכתא בקנינים. כפי שהגדרנו, בשליחות ידא אריכתא מעשה השליח הוא מעשה עצמאי של השליח, אלא שעל ידי מינוי שליחות ה"ידא אריכתא" אנו מייחסים את מעשה השליח למשלח. בהגדרה זו "מעשה השליח" היא הגדרה המתייחסת לזהותו העצמית של השליח. לדוגמא, כשהשליח מזיק מעשה ההזק מיוחס לשליח, אלא שעל ידי שליחות של ידא אריכתא מעשה הזק השליח מתייחס גם למשלח. אם לא היינו יכולים להגדיר את מעשה ההזק של השליח כמעשה הזק עצמאי המיוחס לשליח, לא היינו יכולים גם לייחס מעשה הזק למשלח.

לאור זאת, שליחות ה"ידא אריכתא" בקנינים מבוארת היטב. נתייחס לדוגמא שעסקנו בה, שליח ישראלי לקדש גרושה לכהן. אחר חידוש דין שליחות של יפוי כח, בפועל השליח הישראלי הוא מיופה כח של המשלח הכהן. במקביל לזאת, שליחות ה"ידא אריכתא" גם מתממשת. כלומר, הישראלי מקדש בעצמו את הגרושה למשלח, על ידי ה"יפוי כח". לפנינו מעשה המיוחס לעצמו של השליח, השליח הוא בעל המעשה. ובמקביל, קידושי השליח הישראלי, אחר שהוגדרו כמעשה קידושין של הישראלי, מתייחסים למשלח. כלומר מעשה



קידושי השליח מוגדר כמעשה עצמי, ולפנינו מעשה קידושי השליח למשלח. ברם, קידושי השליח מתייחסים גם למשלח. במילים אחרות: שליחות ה"ידא אריכתא" פועלת על שליחות ה"יפוי כח". לכן גוי לא יוכל להיות שליח בקידושי גרושה לכהן, מפני שכאן שליחות ה"ידא אריכתא" מתבססת על מעשה הקידושין של השליח הפועל מכח שליחות ה"יפוי כח", בה גוי לא יכול לשמש כשליח. כעת אפשר לומר שאנו זקוקים בקנינים לשליחות יפוי כח משני טעמים. הראשון, שהזכרנו כבר, היות שאין השליח ראוי למעשה הקנין ללא מינוי שליחות, שהרי הוא אינו הבעלים, הקונה או המקנה. ממילא, אין השליח שייך במעשה השליחות של ידא אריכתא בלבד. השני, מפני שבדין דעת בקנינים צריכים שדעת הקנין תהא בפועל על ידי הקונה - בעל המעשה<sup>1</sup>. על ידי השילוב שהזכרנו בעיות אלו באות על פתרונם.

ראוי להדגיש, בתחילת דברינו הצבנו קביעה אותה שללנו לחלוטין. לעיל קבענו שלהרכיב אתרי ריכשי את שני סוגי השליחויות על שליחות הישראל, ידא אריכתא ויפוי כח, כדי שגם יחולו הקידושין וגם נייחס את העבירה לכהן המשלח, הוא מן הנמנע וחסר הבנה לחלוטין. שלילה זו נבעה מכך שהתייחסנו להגדרת ה"ידא אריכתא" באופן פרוזאי, כפשוטו, כלומר שלשליח אין כלל זהות עצמית במעשה השליחות. ידי השליח הן ידי המשלח. ממילא, יש לפנינו שתי הגדרות של שליחות הסותרות זו את זו, שאינן יכולות לדור בכפיפה אחת. ממילא, עלינו להחליט או שהשליח הוא בעל זהות עצמית והוא מקדש את האשה למשלח על ידי יפוי כח, או שהמשלח מקדש את האשה לעצמו על ידי השליח, ולשליח אין זהות עצמית במעשה השליחות.

ברם, כעת במקביל להגדרת השליח כ"בעל מעשה", אנו מגדירים את ה"ידא אריכתא" כ"יד" המשתמשת בפעולת השליח העצמית - "הבעל מעשה". כביכול המשלח "לוקח" את מעשה השליח לעצמו, ובנידון דין, המשלח הכהן "לוקח" את מעשה הקידושין של השליח הישראלי ומייחסו אליו. השליח הישראלי מוגדר ה"בעל מעשה" בקידושי האשה למשלח, כלומר השליח מקדש בשביל המשלח. למרות זאת, המשלח "לוקח" ומייחס את מעשה קידושי השליח (ולא רק את התוצאה של חלות הקידושין) לעצמו. במילים אחרות: המשלח הוא המקדש על ידי זה שהוא משתמש במעשה קידושי השליח המיוחסים לשליח.

להמחשה נשתמש במשל העוסק בהתייחסות ההלכה לכוחות הפיזיקליים שבטבע. כמובן, המשל מוצג להמחשה בלבד. בדין "בידקא דמיא" בכח ראשון<sup>2</sup> האדם משתמש בכוחות הטבע.

לא). עיין שערי יושר שער ז' פרק ח' שכתב טעם זה. נציג את דבריו: "...דעל פי מה שנתבאר הנה ענין שליחות לחדש קנין חדש כמו תרומה וגירושין, מכירה ומתנה, הוא מפני שהשליח עומד במקום הבעלים ונתוסף להשליח כח חדש לגרש ולהפריש תרומה וכדומה, וכל היכא שהמשלח היה מצי עביד לחדש הקנין, חל כח זה מעיקרא, בשעת מינוי השליחות, אצל השליח שיתוסף לו כח זה, ע"ז שחשבה תורה אותו כמותו, אבל מחמת דין שליחות מסוג האחר מחמת שיחסה תורה מעשה השליח על המשלח ששלחו לעשות מעשה, כמו בגנב שטבח ע"י שליח, או מעילה ושליחות יד, שרבתה תורה דין שליחות, אף שהוא דבר עבירה, לא היה מועיל לענין קנינים, מחמת שבכל קנין אין המעשה מועלת בלי רצון, כונה ומחשבה, ולענין רצון ודאי לא שייך שליחות, דהרי זה ודאי מידי דממילא, וגם לענין כונה ומחשבה שהם ענינים דאינם נעשים ממילא ושייך ע"ז ענין שליחות, כמו פעולת ידים, אבל הם מקושרים עם גוף החושב והמכוון, ומטעם שליחות לומר ליחס הכונה והמחשבה על המשלח, הרי זה כאילו נאמר שחשב המשלח ע"י כח המחשבה של השליח".

לב). סנהדרין דף ע"ז עמוד ב'.

אף על פי כן, אנו מגדירים את האדם כבעל המעשה. שימוש האדם בכח כבידת המים העצמי מוגדר כמעשה האדם, למרות שכח כבידת המים הוא הפועל והוא כח עצמי. גם כאן בעולם התיאורטי של השליחות אנו מגדירים את המשלח כמשתמש ופועל עם כוחו של השליח הניתן לו על ידי יפוי הכח, למרות שאופיו של כוחו של השליח נשמר, ועדיין גם השליח מוגדר כבעל המעשה.

יש להדגיש, שלדיוננו יש נפקא מינה רק בשליחות בקנינים. בשליחות מעשה בעלמא, שבה לשליח יש יכולת עצמאית, כשליח להזיק או לרצוח, אין נפקא מינה בדיוננו. לכן גוי יכול לשמש כשליח בשליחות אלו, כדברי הנתיח"מ.

לאור גירסתנו למסקנה (הנובעת מביאור דברי הנתיח"מ בדין אמירה לגוי בשבת ומביאור דעת התוספות רי"ד) בשליחות ישראלי לקדש גרושה לכהן, אנו מוכרחים לשני חידושי השליחות, כאמור. חידוש השליחות של יפוי כח הכרחי מפני שלא תיתכן שליחות של ידא אריכתא בלבד בקנינים, או מחמת שאין שייכות לשליח, שהרי השליח אינו בר עשיה בקידושי חברו, או שצריכים שדעת הקנין תתבצע על ידי בעל המעשה. שליחות ידא אריכתא בקנינים יכולה לפעול רק על ידי זה שהשליח נהיה בעל המעשה לקנות לחברו. אחר זאת, על שליחות יפוי הכח, בו השליח נעשה בעל המעשה, מורכבת השליחות של ידא אריכתא הרחבה, בה המשלח הוא בעל המעשה. הרכבה זו באה כדי לחייב את המשלח באיסור קידושי גרושה, וכדי לחייב את המשלח אנו חייבים לחידוש שליחות הידא אריכתא. בניגוד לגירסה הראשונה, בה תלינו את השייכות של השליח על ידי הפוטנציאל להיות בעל המעשה, בגירסתנו הנוכחית אין אנו תולים את השייכות בפוטנציאל זה בלבד. לגירסתנו הנוכחית, השליח הוא ממש בעל המעשה, לכן המשלח יכול גם להיות בעל המעשה על ידי שליחות ה"ידא אריכתא" בתמונת המצב הרחבה.

למסקנתנו, בשליחות בקנינים, על ידי ה"ידא אריכתא" המשלח הוא בעל מעשה בפרספקטיבה הרחבה. במקביל, במבט נקודתי על השליח, השליח הוא בעל מעשה.

יש לשאול שאלה מטרידה, האם המשלח צריך להיות ער לכל הגדרות השליחות האלו. בשליחות לקנינים בהם אין עבירה, האם המשלח יכול לבחור את מסלול השליחות רק יפוי כח או ידא אריכתא המשולב עם היפוי כח. נשאל שאלה מנחה, בעבירה בקידושי גרושה לכהן על ידי ישראל, האם המשלח הכהן יכול לבחור רק את יפוי הכח ואז לא נוכל לחייבו באיסור, או לא. התשובה לשאלה זו ברורה - וודאי שאין המשלח יכול לבחור את מסלול השליחות המועדף עליו, אלא השליחות חלה באופן המיטבי של מציאות מעשה השליחות. כך נראה מסתימת דברי התוספות בבבא מציעא שהזכרנו. נחזור לשאלתנו, באופן של שליחות בקנינים בהיתר כאשר אין נפקא מינה (לאור דברי האור שמח, כאשר המשלח לא נשתטה), האם המשלח יכול לבחור את מסלול השליחות. מסתבר שאין לחלק מהמקרה הראשון ואין המשלח יכול לבחור את המסלול. ברם, יש לשאול כיצד השליחות פועלת באופן זה. נראה שכאשר אין נפקא מינה מהי ברירת המחדל של התורה באופן זה, ממילא אין נפקא מינה בשאלה זו.



## ביאור דברי התוספות במעילה

במסכת מעילה (דף כא ע"א) מבואר שבדיני שליח במעילה אפשר למנות חרש שוטה וקטן. הגמרא, שם התקשתה "והא לאו בני שליחותא ניהו". הגמרא יישובה קושי זה בשני אופנים. רבי אלעזר יישב "עשאו כמעטן של זיתים, דתנן הזיתים מאימתי מקבלין טומאה - משזיזעו, זיעת המעטן ולא זיעת הקופה". רבי יוחנן יישב באופן אחר "כאותה ששינו נתנו ע"ג הקוף והוליכו, או ע"ג הפיל והוליכו הרי זה עירוב, אלמא קא עבדא שליחותיה, הכא נמי איתעביד שליחותיה".

תוספות שם (ד"ה נתנו על גבי הקוף וכו') התקשו בשאלה מדוע אין אנו למדים את דיני שליחות במעילה מתרומה, בה אין מועילה שליחות על ידי חרש שוטה וקטן. מדוע אנו מעדיפים ללמוד את דיני שליחות במעילה מדיני עירובין.

נציג את דברי התוספות: "...לכך נראה דהכא מיירי בעמד ורואהו שהפיל הניח הפת במקום הנחת עירוב ואמר תיקני לי פת אלמא דמתעבד שליחותיה אף על גב דשליח הפיל לאו בר דעת הכי נמי חרש דמעילה איתעביד שליחותיה וא"ת אדרבה נילף שליחות דמעילה משליחות דתרומה וגבי תרומה בעינן שליח בר דעת דאדרבה הוי עדיפא למילף מתרומה דהא כל עיקר שליחות דמעילה מתרומה הוא דיליף וי"ל כיון דשליח דמעילה בהוצאה ושינוי רשות הוא דהוי והכא הוי שינוי רשות על ידי שליחות בר דעת<sup>ל</sup> לכך מסתבר ליה לדמוייה להנך דמייתי דאין קפידא בבר דעת וגבי מידי דהנאה לא מהני שליחות במקום שהמעילה באה על ידי הנאה כדאמר בפ' ב' דקדושין (דף מג.) שלא מצינו בכל התורה כולה זה נהנה וזה מתחייב ומ"מ איצטריך למילף שליחות מתרומה דלא תימא דאין שליחות לדבר עבירה".

לאור ביאור דברי הנתיב"מ, יישוב התוספות, "כיון דשליח דמעילה בהוצאה ושינוי רשות הוא דהוי והכא הוי שינוי רשות על ידי שליחות בר דעת... דאין קפידא בבר דעת" מקבל משמעות מנומקת ונהירה יותר. בתרומה, שהיא שליחות של יפוי כח, התמעטו חרש שוטה וקטן משליחות. בתרומה השליח זקוק להאצלת סמכות יכולת הפרשת התרומה של המשלח. באיסור מעילה, שהוא שינוי רשות בלבד, שאינו תלוי בהאצלת סמכויות, השליחות מוגדרת כשליחות של ידא אריכתא, בה התורה לא מיעטה שליחות בחרש שוטה וקטן. גם השליח לבדו, בלא מינוי השליחות, יעשה חפצא של איסור מעילה על ידי שינוי הרשות. אמנם, עדיין הגדרה זו חסרה, שהרי מצינו שליחות של מלאכת שבת, שהיא שליחות של ידא אריכתא, בה גוי אינו יכול לשמש כשליח, למרות שגוי יכול לשמש כשליח בשליחות של ידא אריכתא, מפני ששליחות זו אינה נלמדת מתרומה.

התוספות הדגישו בלשונם "דמעילה בהוצאה ושינוי רשות הוא דהוי... דאין קפידא בבר דעת". ביאור דבריהם, דהוצאה ושינוי רשות הוי מעשה ושינוי מצב בכל אופן, גם בגוי, חרש, שוטה וקטן. ואין להגדיר כאן שמעשה הקטן אינו מוגדר כמעשה של שינוי רשות, כעין הגדרת מעשה הגוי במלאכת שבת, שמעשיו אינם מוגדרים כלל כמלאכת שבת. תוספות כללו בלשונם

(לג). עיין הגהות הב"ח והגהות שיטמ"ק במקום.

"דמעילה בהוצאה ושינוי רשות הוא דהוי... דאין קפידא בבר דעת" שני ענינים. ענין ראשון, בשליחות של מעילה אנו עוסקים בהוצאה ושינוי רשות שמתרחשים בכל אופן. ממילא, אין לפנינו האצלת סמכות ונתינת יפוי הכח של המשלח למשלח. כאן מספיק לנו להשתמש בשליחות של ידא אריכתא, שאינה תלויה באפשרות מינוי שליחות של יפוי כח<sup>ל</sup>. ענין שני, שינוי הרשות במעילה אינו תלוי בבר דעת, גם שינוי רשות של קטן נחשבת כמצב של שינוי רשות. וממילא, אין דמיון בין מעילה לבין מלאכת שבת של גוי.

איסור מלאכת שבת אינו תלוי בתוצאה ושינוי מצב, וממילא לא שייך להגדיר אצל גוי חפצא של מלאכת שבת כגוי המבשל בשבת. ממילא, מלאכת שבת היא איסור על מעשה מלאכת ישראל בלבד. איסור מעילה תלוי בשינוי המצב של ההקדש, כלומר שינוי הרשות מרשות הקדש לרשות חול. ממילא, שייך חפצא של שינוי רשות במעילה אצל גוי. ביחס לתוצאה של שינוי רשות במעילה אין להבדיל בין ישראל לגוי, אלא שגוי אינו בר חיובא באיסור זה. לאור דברינו, השגות רבי אלחנן וסרמן<sup>ה</sup> על דברי הנתי"מ הוסרו. רבי אלחנן השיג על דברי הנתי"מ, שהם סותרים את דברי התוספות במעילה. לאור ביאורנו דברי התוספות משקפים את הבנת דברי הנתי"מ.



### דיון בדברי רבי איצל מפוניבז' לאור ההגדרות שהצבנו

בספר "מחידושי הגריי"ר" מובא ביאור מחלוקת רש"י<sup>ו</sup> והר"י מיגש<sup>ז</sup> בשאלה האם עבד כשר להיות שליח הולכת הגט.<sup>ח</sup> דעת הר"י מיגש היא שעבד פסול רק לשליחות קבלת הגט, אך להולכת הגט עבד כשר. שם, המחבר מציג את צדדי חקירת האור שמח ותולה בחקירה זו את מחלוקת הרמב"ם (הלכות גירושין פרק ב' הלכה ט"ו) והטור (אבן העזר סימן קכ"א), בנשתטה המשלח, כפי שהאור שמח תלה דין זה בחקירה. המחבר מצדד שהתנאי שכל מידי דלא מצי עביד לנפשיה לא מצי עביד לאחרני - "לפי שאינו בתורת"ט בשליחות, שייך רק ביחס לשליחות של יפוי כח. בהמשך דבריו, מתייחס המחבר לשליחות בגט. נציג מדבריו:

... וזה הכלל הוא גם בגירושין, דבשלמא אם השליחות הוא גם על הגירושין שפיר נוכל לומר כיון דאינו בתורת גיטין והתורה לא נתנה לו כח הגירושין בשלו כש"כ בשל אחרים

(לד). זאת, בניגוד לשליחות בקנינים שתארנו לעיל, האפשרית על ידי שליחות של יפוי כח או שליחות של ידא אריכתא, עקב היתכנות השליח להיות בעל המעשה על ידי שליחות היפוי כח.

(לה). עיין קובץ שיעורים, קובץ שמועות בבא מציעא אות ח', קובץ הערות סימן ח' סעיפים ג'-ז'.

(לו). עיין גיטין דף כ"ג עמוד ב' בפירוש רש"י ד"ה מכלל דעבד וכו'.

(לז). עיין גיטין דף כ"ג עמוד ב' בפירוש הר"ן על הרי"ף (דף י"ב עמוד א' בדפי הרי"ף).

(לח). ספר "מחידושי הגריי"ר" על מסכת קידושין ובבא מציעא מכנס בתוכו משיעוריו של רבי יצחק יעקב רבינוביץ - רבי איצל מפוניבז'. הספר נכתב על ידי תלמידו רבי דניאל ז' זקש. ביאור המחלוקת בין רש"י לר"י מיגש מופיע בספר בשיעורים על קידושין בסימן ו'.

(לט). גיטין דף כ"ג עמוד ב'.

אבל אי נימא דהשליחות אינה רק על פעולת הנתינה<sup>מ</sup> והמגרש בעצמו הוא הבעל מאי איכפת לן אם אינו בתורת גיטין הלא העבד אינו המגרש רק הבעל ועל הנתינה לבדה ודאי אינה שייכת לתורת גיטין וקידושין, וזו היא באמת סברתו של הר' יוסף הלוי שכתב בר"ן הובא בגיטין דף י"ב.

דעבד אינו פסול להעשות שליח לגירושין אלא לקבלה אבל לא להולכה וסברתו היא כאשר אמרנו דשליחותו הוא רק על פעולת הנתינה לא על מעשה הגירושין, משא"כ בקבלה נעשה ידו כידה ונעשה שליח גם על הגירושין משא"כ בהולכה, ודלא כרש"י שכתב בדף כ"ג. ב. בד"ה מכלל שאין חילוק טעם ביניהם, אבל שיטת הר' יוסף הלוי מחלק שפיר בין קבלה להולכה, כאשר ביארנו, וזה נכון היטב.

דברים אלו צריכים ביאור. יש מקום לטעות שכוונת המחבר היא שהמגרש יכול לבחור את סוג השליחות או (וזהו הסבר יותר נכון) שממילא, היות ששליחות של נתינה - "ידא אריכתא" מהני בעבד, השליחות המועילה פועלת ממילא. הבנה זו לא תיתכן, כי אם נאמר כן יהיה קשה, מדוע בכל השליחות של קניינים - יפוי כח, כגון שליחות בתרומה וכדומה, לא תועיל שליחות בעבד ש"אינו בתורת", מטעם שליחות של ידא אריכתא. על כורחנו שבקניינים מהני רק שליחות של יפוי כח ולא שליחות של ידא אריכתא, כפי שכתבנו לעיל.

על כורחנו, בכוונת המחבר, בדעת הר"י מיגש שבגירושין הגט הוא המגרש, כלומר שמציאות הגט אצל האשה עושה את הגירושין ולא מעשה נתינת הבעל. לכן, רק בשליח הולכת הגט, נתינת הגט מתבצעת על ידי שליחות של "ידא אריכתא" ואין צורך שיהא השליח "בתורת", מה שאין כן בתרומה ושאר קניינים. בכל אופן. עדיין יהא קשה מסוגיית הגמרא בבבא מציעא (דף י ע"ב), הסוברת שיש שליחות לרבינא בישראל לקדש גרושה לכהן ומייחסים את העבירה למשלח, כפי שהקשנו לעיל.

על כורחנו, נבאר כדברינו בביאור דברי נתיבות המשפט. לאור ביאור נתיבות המשפט לעיל, בשליחות של קניינים מהני גם שליחות של ידא אריכתא. ברם, השליחות של ידא אריכתא תלויה בדין שליחות היפוי כח שבקניינים. ממילא, כאשר השליח "אינו בתורת" לא תועיל שליחות ידא אריכתא בקניינים. בניגוד לזאת, לר"י מיגש, בשליחות של הולכת הגט, שהיא שליחות של מעשה בלבד והבעל המגרש אינו עושה כלל את פעולת הגירושין, אין צורך כלל בשליחות של יפוי כח. לר"י מיגש, שליחות הולכת הגט היא כשליחות להזיק, לרציחה וכדומה, בהם אין צורך כלל (וגם מסתבר שלא מועילה) שליחות של יפוי כח, כפי שביארנו לעיל.



(מ). כלומר שליחות של ידא אריכתא.

הרב אלחנן פרינץ

מח"ס שו"ת אבני דרך ט"ו כרכים

## הפרת הסכם יששכר וזבולון בתקופת הקורונה

מה הדין במי שעשה הסכם יששכר וזבולון. ועתה עקב הקורונה הוא לומד פחות כי נמצא בביתו. האם אפשר להוריד לו מהכסף, או דגם בזה אמרינן דהוי מכת מדינה. ואומר כי שאלה זו עלתה בעקבות נגידים ותורמים שהפסידו בתקופה זו כסף רב בהשקעתם (עקב נפילות הבורסה), וכעת הם מעוניינים לתרום פחות או להפסיק את ההסכם של הסיוע ליששכר. כיוון דבנושא זה של 'הסכם' יששכר וזבולון לא התעסקנו עד כה. לכן ארחיב בו מעט.



### שיתוף פעולה בין זבולון ליששכר

כבר מימות עולם היו אנשים שעמלו בתורה והיו אנשים אשר סייעו להם להתפרנס ותמכו בלומדים. וכפי שכבר נאמר בילקוט שמעוני (פרשת ויחי קסא): "זבולון לחוף ימים בסחורתו, ויששכר בתורתו, וזה עם זה שותפות בעולם הזה ובעולם הבא" (וע"ע בתנחומא פרשת ויחי יא). כלומר יששכר התפרנס מזבולון, וזבולון קיבל חלק בתורה ממה שעסק יששכר. ויש מעלה להחזיק את לומדי התורה (עיין יומא עב, א). וראיתי מקום לציין דווקא בפתיחה, את דברי ספר באר משה (פרשת וישלח), שכתב לפרש על הפסוק "ויזנב בך כל הנחשלים אחריך" (דברים כה, יח) כאשר ראה עמלק שלא יוכל להכניע את תלמידי החכמים עצמם, הוא פנה אל המון העם המחזיקים בידי תלמידי החכמים, שהם בבחינת "הנחשלים אחריך" וזינב וקיצץ בהם, שהרי כל כח עמידתם נובע ממה שהם מחזיקים תורת משה, משום שבזה הם מחוברים אל תלמידי החכמים, נמצא שבהחזקת תלמידי חכמים הם נחשבים כתלמידי חכמים, ואת זה רצה עמלק למנוע.

בהפלאה (כתובות, פתחא זעירא אות מב) פירש את דברי שלמה המלך (סוף שיר השירים): "כרם היה לשלמה בבעל המון נתן את הכרם לנוטרים איש יביא בפריו אלף כסף, כרמי שלי לפני האלף לך שלמה ומאתים לנוטרים את פריו, היושבת בגנים". דפירושו שהתלמידי חכמים היושבים ולומדים תורה בבתי מדרשות הם קרויים כרם ה' ונוטרים את [פריו] פרי עץ חיים (גידולי הכרם). ואילו שאר העם, המחזיקים בידם, קרויים 'נוטרים את הכרם', והם זוכים בשכר הפירות של התורה בעולם הזה כל אחד לפי הברכה. וזה כוונת הפסוק "איש יביא בפריו אלף כסף". היינו בזכות הפירות של התלמידי חכמים, עיי"ש.

אך נדגיש כי מעלת ההסכם, היא כאשר עושים את ההסכם מראש, ולא אחר שכבר למד יששכר (כמשמע מרש"י במסכת זבחים ב, א ד"ה 'שמעון אחי עזריה'. רבנו-ירוחם נתיב שני ח"ג. רמ"א יו"ד רמז, א. שו"ת אפרקסתא דעניא א, נח).

החפץ חיים (בספר שם עולם ח"ב פ"ו) ביאר כיצד מוגדר האדם לזבולון. וציין ד"איש אשר הוא בעל עסקים ולא יוכל לקחת חלקו בתורה, עליו להתאמץ בכל עוז על כל פנים לקחת לו שותף יששכר לקנות חלקו בתורה על ידו". וביאר שם, דזה יהיה או ע"י זה שהוא יחזיק בת"ח בכל צרכי חיותו או שהוא יחזיק בשיבה<sup>א</sup> שעוסקים בה בתורה. והדגיש באריכות שם את מעלתם של האנשים הללו (זבולון).<sup>ב</sup>

אגב נעיר, כי תמיכת זבולון ביששכר איננה פותרת אותו מעיסוק בתורה ולמידת ההלכות הנצרכות לו<sup>ג</sup>, כדמשמע מהגמרא במסכת יומא (לה, ב) ומדברי הטור (יו"ד סי' רמו: "כל אחד מישראל חייב..."). וע"ע בזה בשו"ת אגרות משה (יורה-דעה ד, לו) ובשו"ת יביע אומר (ח יורה-דעה יז).

בעקבות תמיכתו, זוכה זבולון לעושר וכבוד, יצליח במסחרו (עיין באור-החיים עה"פ 'שמח זבולון') ניצול מהחטא (עיין שו"ת מהרי"ט חו"מ ק. חת"ס בב"מ ח, ב), ניצול מייסורים (עיין בקונטרס עץ פרי לגר"י אלחנן פט"ו), זוכה בעולם העליון שמלמדים אותו תורה (עיין שו"ת מנחת-יצחק ה, ק ד"ה 'אמנם'), מגביהין כבודו בשיבה של מעלה (עיין בנצי"ב בשו"ת משיב דבר ג, יד ד"ה 'ועתה'), זוכה לתחיית המתים (עיין בכתובות קיא, ב) ועוד (וע"ע בספר פסקים ותשובות רמו אות יא).

מצינו מספר טעמים להחזקת לומדי התורה. ראשית, כי ע"י כך הם מקיימים מצות לימוד תורה (וע"ע בשו"ת בנין-אב ד יורה-דעה נה אות ד). שנית, מדין ערבות. שלישית, מדין צדקה<sup>ד</sup> (עיין בכלי יקר דברים לג, יח) או מדין כ'נתינת תרומות ומעשרות' (עיין בספר הגיוני-הפרשה, בראשית עמוד תקיד).



## הסכם רוחני וביטול שותפות

בעניין הסכם יששכר וזבולון, וחלוקת השכר הרוחני<sup>ה</sup>, עיין בשו"ת מהר"ם אלשקר (קא), בספר אמרי בינה (ח"א בחלק השו"ת שבסוף הספר סי' יג), בשו"ת בית שלמה (ב יורה-דעה צד), בשו"ת ציץ אליעזר (טו, לה. כ, לד), בשו"ת תשובות והנהגות (ה, רפז), בספר מנחה חדשה (סי' מ) ובשו"ת ודרשת וחקרת (ד יורה-דעה מו). ואציין כי לפי רב האי גאון, התשב"ץ (א, קמד) והנצי"ב (במשיב דבר ג, יד) אין חלוקה בשכר הרוחני (וע"ע בספר מדבר קדמות מערכת מ אות לו).

א). והחזו"א כתב דיחזיק כולל, והכי כתב בקריינא דאגרתא (ח"א אגרת מב): "ובזמנינו אין לך דבר גדול וקדוש יותר מהחזקת הישיבות והכוללים, והתומך בהם נקרא אוהבו וידידו של הקב"ה, וזכותו רב ועצום מאד שאין לשער".

ב). האם יש עניין מצד יששכר לעשות הסכם עם זבולון, עיין בתשובת הגר"ח מוולאז'ין (מעשה-רב שאילתא נ עמוד טו. והובאו הדברים בספר מנחה חדשה לגר"א שלזינגר עמוד רמ).

ג). חוץ מההלכות של היום יום, כברכות, תפילה, כשרות וכו'. נצרך הוא לדעת גם בענייני מסחר: הלוואה, ריבית, הונאה וכדו'.

ד). בשו"ת אגרות משה (יורה-דעה ד, לו) האריך להוכיח כי הסכם יששכר וזבולון איננו ממצות צדקה. ואחת מהוכחותיו היא דדין זה הובא בהלכות תלמוד תורה ולא בהלכות צדקה. ואילו בשו"ת אור יצחק עבאדי (א יורה-דעה מט) הוכיח דזה מדין צדקה. וע"ע בפוסקים אשר כתבו כי המעלה הגדולה ביותר של צדקה היא החזקת לומדי תורה עניים, ועיין בזה בשו"ת מהרשד"ם (יורה-דעה קנח), בשו"ת האלף לך שלמה (יורה-דעה רנא), בשו"ת אבקת רוכל (ב) ובספר החיים לגר"ח אחי המהר"ל מפראג (ח"א פ"ה. הובא במעיל-צדקה סי' אלף תרפג).

ה). ועיין בספר חבל נחלתו (ד, כט).

הרמב"ם (בהלכות תלמוד תורה) והשולחן ערוך (יורה-דעה רמז, א) פסקו כי כל אדם חייב ללמוד תורה "ומי שא"א לו ללמוד, מפני שאינו יודע כלל ללמוד או מפני הטרדות שיש לו, יספיק לאחרים הלומדים". ועל כך הוסיף הרמ"א: "ותחשב לו כאילו לומד בעצמו (טור). ויכול אדם להתנות עם חבירו שהוא יעסוק בתורה והוא ימציא לו פרנסה ויחלוק עמו השכר, אבל אם כבר עסק בתורה אינו יכול למכור לו חלקו בשביל ממון שיתנו לו" (ואכמ"ל מדוע הרמב"ם והשו"ע השמיטו את ענין יששכר וזבולון).

ו. ודייק הגר"א שלינגר דכיוון שהרמב"ם פוסק שאדם צריך ללמוד בין בריא ובין חולה, בין עשיר ובין עני, לא שייך לומר "מכת מדינה", ולכן, א"כ אין שום סיבה הנראית לעין שימנע ממנו לקיים את חלקו כיששכר. ואם לא עומד בתנאים, ידו על התחתונה". ויל"ע בדבריו, דהרי לא מצופה מחולה שילמד את אותה כמות השעות אשר מצופה מבריא (ונראה דלא לכך התכוון הרמב"ם שאמר שיש חיוב גם על חולה ללמוד תורה). וממילא עתה דהוי כחולים (או אנוסים. כ"א ע"פ הגדרתו), כיצד ניתן לומר זאת דידו על התחתונה. {צריך להכניס בשיקול האם בהסכם יש התייחסות לכמות (שעות הספק) או לאיכות}

ז. יש פוסקים שהבינו דאף שנשים פטורות מללמוד תורה, הן חייבות בהחזקת תורה. "מפני שטל תורה מחייהו להמחזיק לומדי תורה, וכי גברי בעי חיי נשי לא בעי חיי". וכן העלו בספר צפנת פענח למהרי"ט (פרשת תצוה דף ז, ב) בשו"ת ויען אברהם (יורה-דעה כה), בספר גנזי חיים (מערכת מ אות קיח) והובא בספר פסקים ותשובות (רמז אות ט).

ח. הגר"י בן מאיר כתב לי בזה, בהאי לישנא: עניין יששכר וזבולון מוזכר ברש"י עה"ת ומגילה, אך רבנו הנשר הגדול לא הביאו בידו החזקה, וכנראה ס"ל שהוא דברי אגדה. אמנם הטור (יו"ד רמז) הביאו, כותב ב"י שהוא מדברי רבינו ירוחם. אמנם המחבר בשו"ע רק כתב שמי שלא יכול ללמוד תורה, יתמוך בלומדי תורה. אך הרמ"א הוסיף (כלשון הטור) 'ויחשב לו כאילו למדו בעצמו'. וכן הביא שאפשר לעשות הסכם כמו זבולון ויששכר. וראה בש"ך ובגר"א שם, שנראה שסברו כדברי הרמ"א. אמנם בדברי הפוסקים נו"כ השו"ע האחרים, לא ראינו שדנו בזה. האגרות משה (יו"ד ד, לו) האריך מאוד, וקבע כללים רבים בעניין זה, כולם מרוחב ליבו וסברתו, ללא שום מקור בקדמונים. וכתב שלדעת הרמב"ם והמחבר אין כלל הסכם כזה, ואינו אלא רק לתועלת ל'זבולון' שלא יכול ללמוד תורה. אך לדעת הטור והרמ"א (וכן הש"ך והגר"א) ס"ל שצריך שההסכם יהיה בדיוק חצי חצי, 'זבולון' ייתן חצי מהכנסותיו, וחצי משכרו של יששכר הולך לזבולון, וא"א יותר או פחות בשום צד. [וגם ס"ל שאין הכוונה בשכר של לימוד של שמעון, אלא בשכר של הלימוד שהיה נמנע ממנו אם היה צריך לטרוח בפרנסתו בלבד]. וס"ל שלא צריך קניין, אבל צריך ש'יששכר' יוכל ללמוד ביישוב הדעת ובבטחון לפחות חצי שנה או שנה, כדי שילמד בלא חשש. והנה לדבריו ברור שאין שיעור ללימוד התורה. רק שעקב התמיכה של 'זבולון', 'יששכר' יכול להקדיש יותר זמן לתורה, הרי חצי משכר זמן זה הולך לזבולון. אין איזה התחייבות מ'יששכר' לכמות מסוימת של לימוד, רק שלא יטרח כלל בפרנסתו. ולא ששווי של שעה לימוד הוא כך וכך שקלים [או סלעים]. רק העניין הוא השותפות. שהרי באמת 'אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה בזה יבואו לו', ואין כלל ערך לתלמוד תורה. על כן א"א כהלל ושבנא. אבל אם עושים הסכם יחד כשמעון אחי עזריה, או יש לו חצי משכר הלימוד תורה [ולדעת האג"מ - שנוסף]. והנה לדעה זו פשוט שאף אם התמעט לימוד התורה של 'יששכר' עקב נסיבות שונות, כגון שנחלה, או כמו בימינו בעקבות סגירת מקומות לימוד התורה, וודאי שנשאר ההסכם, וזבולון ימשיך לתת חצי מהכנסותיו, וכמו כן יששכר חצי משכרו.

האמת אומר שלאחר בקשת המחילה, קשה לי עם פרטי הדינים שהסיק הגאון בעל האג"מ, ללא מקור בדברי רבותינו הראשונים וגדולי הפוסקים. ונ"ל שאף לדעת הטור והרמ"א, אף שמפורש בגמ' מגילה שצריך שיהיה הדבר מוסכם מראש, כעת אין הכוונה שזה הסכם מחייב, ויכול כל צד לחזור בו מתי שירצה. 'יששכר' יכול לומר שמכאן ולהבא איני מוכן לוותר על חלק משכרי ללימוד תורה, ואם אתה רוצה אל תתמוך בי יותר. וזבולון רשאי לומר שמכאן ולהבא לא אוכל [או לא רוצה] לתמוך בך יותר [וראה גם השיטות השונות בחו"מ קעו ס"ג, וכבר דן בזה באג"מ הג"ל וס"ל לחלק מחמת חביבות התורה, ויש מקום לחלוק. ובעיקר שמדובר על שינוי נסיבות מהותיות, אף שנובע מאונס של יששכר, מ"מ שינוי מהותי בהקדשת זמנו ללימוד תורה]. מ"מ נראה לי פשוט, שכיוון שההתחייבות של זבולון היא לא לסכום ספציפי [ולפי



לגבי ביטול שותפות מצינו בטור (חושן משפט קעו), דכל שהתחילה השותפות אף אם לא נעשה קנין, לא יכולים לחזור בהם<sup>ט</sup>. ובשולחן ערוך (קעו, א) פסק בהאי לישנא:

השותפין שבאים להשתתף, אין השיתוף נגמר בדיבור, לומר שאם אמר: בואו ונשתתף יחד בכך וכך, שלא יוכלו לחזור בהם, ואינו מתקיים אלא בקנין. וכיון שצריך קנין, כל דבר ודבר לפי קניינו מתקיים שיתופו, לפיכך המטבע שאינו נקנה בחליפין, אין השיתוף מתקיים בו בקנין, שאפילו קנו מיד שניהם שיביא כל אחד מעותיו וישתתף בהם, וכתבו שטר על זה והעידו עדים, אינו מועיל, אלא צריך שיביא כל אחד מעותיו ויטילו מעות שניהם בכיס אחד, ויגביהו שניהם הכיס. ויש מי שאומר שהוא הדין אם משך כל אחד מעותיו של חברו, מהני, ואפילו לא עשו לא זה ולא זה, אלא נשתתפו והתחילו לישא וליתן בעסק השיתוף לקנות או למכור, יש מי שאומר דמהני.

מִרְן הִבִּיא בַּתְּחִילַת דְּבָרֵינוּ אֶת שִׁטַּת הַרְמַב"ם (הלכות שלוחין ושותפין פ"ד) וְהַסְמ"ג (עשין פב) כִּי שוֹתֵפוֹת בְּדִיבּוֹר בַּעֲלָמָא לֹא נַחֲשֶׁבֶת לַשּׁוֹתֵפוֹת, וְנִתֵּן לְבַטְלָהּ. אוֹלָם, בְּסוֹף הַהֲלָכָה הִבִּיא מִרְן בִּשְׁם יֵשׁ מִי שֶׁאֹמֵר דֶּאֱפִילוּ לֹא עָשׂוּ לֹא זֶה וְלֹא זֶה (לֹא הָיָה קִנְיָן וְאֶפִּילוּ לֹא קִנְיָן סוֹדֵר וְכוּדוּ), אֲלֵא הַתְּחִילָה הַשּׁוֹתֵפוֹת וְהַתְּחִילוּ לִישָׂא וְלִיתֵן בַּעֲסָק, הוּא שוֹתֵפוֹת, וְאִין אֶחָד מֵהֶם יִכּוֹל לַחֲזוֹר בּוֹ. וְזוֹ דַּעַת הַמֵּרְדֵּכִי (בבא-בטרא א, תפא) בִּשְׁם הַר"מ, רַבְּנּוּ תָם וְהַטּוֹר. אוֹלָם ע"פ הַכִּלְלִים, סָתֵם וִישׁ מִי שֶׁאֹמֵר, הֲלָכָה כִּסְתָם. וְלִכֵּן לְכַאוֹרָה יִכּוֹלִים לְבַטֵּל. מֵאִידֵךְ יִתְּנָן לֹמֵר דְּדִין הַסָּכֵם יִשְׁשַׁכֵּר וְזַבּוּלוֹן אֵינְנוּ בַּגֵּדֵר שוֹתֵפוֹת (וְאֵגֵב, יֵשׁ שִׁכְתָּבוֹ דִּאִין רָאוּי לַעֲשׂוֹת שֹׁטֵר הַסָּכֵם).

עפ"י דן בעל שו"ת דברות אליהו במכתבו אלי (ואחר שהביא דברי בסי רמו והרמ"א כתב), וזה לשונו:

והנה רבינו ירוחם (והובא בבית יוסף סי' רמו) בבדק הבית כתב העוסק בתורה יכול להתנות עם האיש הבא להחזיק בו, קודם שיעסוק בתורה שיטול חלק מלימודו. כמו יששכר וזבולון ע"כ. הרי מפורש שלוקח חלק מלימודו ממש. וכן הרמ"א הנ"ל נקט ויחלוק עמו בשכר ממש יחלוק עמו והיינו נגרע מחלקו של הלומד וניתן לתומך, וכן מפורש במאירי (סוטה כא) שחולק עמו בשכרו. ובשו"ת מהר"ם אלשקר (קא) הביא תשובת רב האי גאון, וז"ל: שאין יעלה על לב לומר ששכרו של העוסק בתורה ובמעשים טובים יתן לזה, והלא נאמר 'צדקת הצדיק עליו תהיה ורשעת הרשע עליו תהיה', וכשם שאין אדם נתפס

האג"מ, אם היא לסכום ספציפי כלל אינו תקף], אלא לחצי רווחיו. ואפשר שרווחיו ישתנו מחודש לחודש, וממילא גם תמיכתו תשתנה מחודש לחודש. כך גם לימודו של יששכר אינה בהכרח בכמות מדודה. ובכלל איני חושב שאפשר למדוד כמות של תורה. חודש אחד הוא חלש ועייף וכוח לימודו פחות, ואפשר שאפילו הוא עצמו לא יודע זאת. ממילא, לפחות כל עוד שהוא לא עובד לפרנסתו, אלא מקדיש את זמנו ללימוד תורה שוב אין מקום לבוא בטענות על מיעוט לימודו מחמת אונס. וכאמור, לכ"ע אין גבול ללימוד תורה ולשכרה, ושעה אחת של תורה בעוה"ז יותר מכל חיי עוה"ב. מסקנה להלכה לענ"ד אין 'זבולון' יכול לבקש החזרת כספים על העבר. אבל 'זבולון' יכול לומר שלאור המצב החדש הוא משנה את ההסכם. אכן, אפשר שמחמת ההגינות ראוי לתת התראה של זמן מה [חודש] מראש.

ט. האם צריך לעשות תנאי (או קנין ועדים) וכדו' בשותפות, עיין באריכות בספר הגיוני הפרשה (בראשית עמודים תקלג-תקלט). ורבים ציינו דא"צ שיהא ההסכם בכתב וע"ע בשו"ת אגרות משה (י"ד, לו אות יד) ובשו"ת מנחת שלמה (ב, צז אות יא).

י. עיין בשו"ת תשובות והנהגות (ה, רפו).

בעון זולתו, כך אין אדם זוכה בזכות זולתו, היחשוב אדם שמתן שכר המצות הוא דבר שישארו בחיקו שיוכל ליתנו לאחר וכו' וביותר מי שעוזר לעוסקים בתורה שיהיה לבם פנוי לעסוק בה יש לו שכר. והשכר שיש לו על פעולתו הוא עכ"ל. הרי מבואר שאין נגרע משכרו של הלומד. אלא שהמחזיק יש לו שכר על החזקתו את לומד התורה, ולא שמחלק עמו בשכרו.

וע"ע לגאון ההפלאה (בהקדמה שם אות מג) שכתב וז"ל: יש שחושבין שעל ידי החזקתן בתלמיד חכם הם קונים ממנו חלק בתורתו כדרך של משא ומתן. אולם חלילה מחשוב כן וכי ימכור ת"ח אפילו שעה אחת מחיי העולם הבא אשר היא יפה מכל חיי העולם הזה, וכ"ש שעה אחת בתורה שהיא חשובה מכל חיי עולם הבא וכו'. אלא הענין הוא שכל אחד מהם מקבל שכרו מושלם, משל למי שמדליק נר מנר שאין מחסיר לאורו, כן המחזיק בתלמיד חכם נוטל שכרו מאת השי"ת. ואינו נגרע ח"ו בחלקו של הת"ח ולכן מי שאי אפשר לעסוק בתורה וממנה אחרים במקומו שיעסקו בתורה והוא יפרנסם, אין בזה גריעות ח"ו לתלמיד חכם לומר שהם מוכרים תורתם בשביל פרנסת העולם הזה וכו' ואין כאן פחיתות שכר לת"ח, [אלא] זה אוכל משלו והם אוכלים משלהם.

ולפ"ז במצב שהתלמיד חכם אינו יכול ללמוד באותו מרץ דאנוס הוא ע"פ הנגיף, וגם שהרי כל אחד נוטל שכר פעולתו ואינו קשור לשכר הלומד והתומך, א"כ ברור שאין מקום להוריד לו משכרו שע"ז יגרום שגם מה שלומד עתה יפסק ח"ו ובפרט שזה כלל וכלל לא קשור לשכרו של הלומד וכנ"ל.

ועיין עוד שדי חמד (ח"ה עמוד 308 כלל יג) שכתב בשם הפוסקים דאם מספק לתלמיד חכם ומחזיק בו ללמד תורה אין חשש לתלמיד חכם משום שונא מתנות יחיה, הואיל ומטי הנאה מרובה לנותן בזה שהוא מחזיק לומדי תורה לית לן בה.

המורם דאין למחזיק לגרוע משכרו של הלומד דלא נחסר משכרו של המחזיק מאומה.

ואציין כי בשו"ת מנחת יצחק (ו, פז) נשאל, האם כאשר רואה זבולון שיששכר אינו ממלא את חובתו בלימודו, האם הוא יכול לבטל את השותפות, והעלה שכן. אלא דשם יששכר אינו ממלא את חובתו (לא בגלל אונס וכדומה)". אך בלא זה, לא ניתן להפר ולבטל השותפות (וע"ע בשו"ת להורות נתן ב, קא אות ב).

### מכת מדינה

ונעיין מעט לגבי מקרה מכת מדינה. מקורו במשנה בבבא מציעא (ט, ו): "המקבל שדה מחבירו ואכלה חגב או נשדפה אם מכת מדינה היא מנכה לו מן חכורו אם אינו מכת מדינה אין מנכה לו מן חכורו, רבי יהודה אומר אם קבלה הימנו במעות בין כך ובין כך אינו מנכה לו

(יא). ועיין בספר ראש דוד לחיד"א (פרשת קדושים ד"ה 'ואולם לדקדק') שחקר מה יקבל זבולון, כאשר הוא תמך ביששכר, אך יששכר לומד תורה שלא לשמה. וע"ע בזה בספר צמח דוד לגר"ד מדינוב (פרשת וזאת-הברכה ד"ה 'שמח זבולון') ובספר מנחת חדשה (סי' לט).

מחכורו". וכ"פ השולחן ערוך (חושן-משפט שכא, א): "החוכר או המקבל שדה מחבירו, והוא בית השלחין או בית האילן, ויבש מעין בית השלחין ולא פסק הנהר הגדול, אלא אפשר להביא ממנו בדלי, או שנקצץ האילן של בית האילנות, אינו מנכה לו מחכירו. ואם מכת מדינה היא, כגון שיבש הנהר, מנכה לו מחכירו". והעיר הרמ"א: "אבל בקבלנות אינו מנכה לו כלום, אלא חולקין במה שנמצא כפי תנאם. והא דאמרינן אם מכת מדינה הוא מנכה לו מן חכירו, הוא הדין בכל כיוצא בזה, דכל מקום שנפסד הענין לגמרי והוי מכת מדינה, מנכה לו משכירותו. ואם אפשר לתקנו על ידי טורח ותחבולות, אינו מנכה לו. וכל מקום שמנכה לו אין חילוק במה שעבר או להבא".

בהמשך כותב שם הרמ"א (שכא, א): "וכן פסק מהר"ם (מובא במרדכי ב"מ סי' שמג) על מלמד שגזר המושל שלא ילמוד, דהוי מכת מדינה וכל ההפסד על בעל הבית (מרדכי פרק האומנין). ויש חולקין וסבירא להו דמכאן ולהבא בדין חזרה קאי, כמו דאמרינן לעיל סימן ש"י לענין השוכר חמור ומת, ואם לא חזר איהו דאפסיד אנפשיה ומחל (מהר"ם פאדוואה לט). והסברא הראשונה נראה לי עיקר". מדברי הרמ"א עולה דכיוון שהרשות גזרה שלא ילמדו, כל ההפסד הוא על בעל הבית, ולכן זבולון חייב לשלם.

וכן משמע מדברי ערוך השולחן (שלה, י) שכתב שאם הפועל מוכן לעבוד, וקרהו אונס שהוא מכת מדינה (כגון מלמד, שגזרו עליו שלא ילמד) ההפסד כולו על בעה"ב. אך אם הפועל אינו מוכן לעבוד בגלל האונס ההפסד כולו עליו, אפילו במכת מדינה. וא"כ בנד"ד, שיששכר מוכן ללמוד, אלא שהמדינה לא מרשה לו ללמוד בכולל בגלל הנגיף, אנוס הוא. וזבולון יצטרך לשלם. וכן העלה בשו"ת באהלה של תורה (א, קח). וע"ע בזה בדברי הגר"ש ישראלי (תחומין יב עמוד 219) בענין מכת מדינה, שהסתפק, מזלו של מי גרם, עיי"ש.

אלא שהש"ך והסמ"ע (סק"ו) חלקו על הרמ"א (עיינן בבאר-היטב סק"א), וממילא הדין תלוי מי המוחזק. היינו, אם שילם זבולון מראש הוא לא יוכל להוציא ממון. אך אם עדיין לא שילם עבור החודש הבא, הרי הוא יכול שלא לשלם. ועיינן בשו"ת חקרי לב (חושן-משפט פא) שהעלה משו"ת מהר"ם פדאוה (לט) דבמכת מדינה ההפסד למשכיר. וכן העלו המהרש"ך (ב, קצח), שו"ת חינוך בית יוסף (ק) ועוד. וממילא ההפסד הוא על יששכר (אנשי הכולל), ורשאי כעת זבולון להפחית מהסכום (שעדיין לא העביר).

ואכמ"ל במה שרבים העלו דיש סתירה בדברי הרמ"א, דבסימן שלד כתב שאם ברחו מחמת שנוי האויר, הוי כשאר אונס, והוא פסידא דפועל (או המלמד). כלומר, במקום שיש מכת מדינה הוי הפסד של המלמד. ועיינן בזה בחכמת שלמה (שכא) ובנתיבות המשפט (בביאורים).

אולם בהיותי בזה, ראיתי כי בעקבות המחלוקת הגדולה בסוגיא ובפוסקים העלה הראב"ן (צח) כי במכת מדינה ההפסד הוא על שניהם (ובקושטא כך משמע גם מהסמ"ע) ודבריו הובאו בהערה<sup>2</sup>.

(יב). "לאיש כלבי... משיב על עסק ראובן ששכר בית משמעון לשתי שנים והקדים ונתן לו השכר של ב' שנים, ובתוך אותן ב' שנים ברחו היהודים מן העיר מפני פחד נפשם וברח גם הוא והניח הבית ריקם, ואח"כ חזרו היהודים וגם הוא, ורוצה שישלם לו שמעון מה שהיה חוץ מביתו, ושמעון משיב בתי היה לפניך ואתה חוכרתו ואיני משלם לך. נראה בעיני טענת

החתם סופר בספר הזכרון (הובאו דבריו בספר ארחות המשפטים כלל ז סי' י עמוד פד) דן במקרה דומה, ואלו דבריו:

ורבו עתה המלמדים והתלמודים אשר שאלו לנפשם מה לעשות בדין זמן זמנים שבטלו מלמודים", אם יתחייבו שכרם משלם או לא. ואני בעניי אמרתי: דין תורה לא ידעת, ואני משלם לשכירים שלי שכרם משלם בלי ניכוי כלל, ואתם תבצעו הדין ע"ד הפשר לשלם חצי' ויפסיד המלמד חצי. וטעמי ונימוקי כי ברור הוא שהוא כדין מכת מדינה, וידוע אריכת ד' הסמ"ע סי' שכ"א ודעתו שיפסיד המלמד כולה, ולכה"פ רצה לפרש דברי מהר"ם ב"ב שיפסיד הבעה"ב חציה. והנה הש"ך שם חלק עליו ודברי הש"ך ומהר"ם נכונים מאד כי נעלם מהסמ"ע דבריו (של מהר"ם פדואה) שבסי' פ"ו. אך הדבר קשה מאד בעיני, מ"ט להוציא ממון מבעה"ב כיון שהיא מכת מדינה ומזל שניהם שוה בו, ואין לומר שמזלו של זה גרם טפי ממזל של זה. וראיתי בהגהת אשר"י פ' האומנין שכ' דבעה"ב צריך לשלם שכר משולם, ומסיים וצ"ע בפ' המקבל עיי"ש, ונראה דכוונתו למ"ש דהתם גבי חוכר תלי הש"ס במזל של מי גרם, ועוד דהתם החוכר הוא המוחזק שפיר ינכה לבעה"ב גבי מכת מדינה משום דמצי אמר מזל אידך לחוד גרם, משא"כ במלמד קשה להוציא מבעה"ב, ע"כ הואיל ומסברא נראה דמזל שניהם גרם, ע"כ עשיתי פשר מרצון שניהם וחפצם שיהיה ההפסד של שניהם.

כסיוע להכרעת החתם סופר הביא בעל ארחות המשפטים את תשובת מהר"ם (דפוס פראג סי' שפח), וזו לשונו:

דין על ראובן ששכר בית משמעון לב' שנים והקדים ונתן לו השכר של ב' שנים ובתוך אותן ב' שנים ברחו היהודים מן העיר מפני פיקוח נפשם וברח גם הוא והניח הבית ריקם

ראובן טענה גמורה לפי שמכת מדינה הוא וממתניתין שהבאת, דתנן המקבל שדה ואכלה חגב או שנשדפהא אם מכת מדינה הוא מנכה לו מן חכורו, ל"ש הקדים ונתן החכירה ל"ש לא הקדים דכיון דדינא הכי מה לי הקדים ומה לי לא הקדים, והא דתנן מנכה לו מן חכורו ולא תני יחזיר לו חכירו, אורחא דמילתא נקט דאין חכירה ושכירה משתלמין אלא לבסוף ואם הקדים ונתן ל"ש. ומה שהבאת מהשוכר את הספינה וטבעה לה בחצי הדרך דקאמר ר' נתן (עט, א) אם נתן לא יטול, ההוא כדמפרש ואזיל דקאמר ספינה זו ויין זה ואין השוכר יכול להביא היין שהרי טבע והלך לו ומ"ה לא יחזיר המשכיר מה שנטל, ואילו היה שוכר יכול להביא את היין מי לא מודה ר' נתן דצריך להעמיד לו ספינה או יחזיר לו שכרו, ה"נ כיון דראובן בא ואומר תשלם לי ימי שכירתי חייב להשלים לו. ומיהו מנכה מן חכורו קתני ולא כל חכורו, דכיון דמכת מדינה היא על שניהם הוי ההפסד וזה יפסיד מחצה וזה יפסיד מחצה, ה"נ שמעון ישלים לראובן מחצית הימים שהיה חוץ מביתו וראובן יפסיד המותר. וכ"ת הא דלא קתני מנכה לו כל חכורו משום דסתם חגב או נשדפה משתייר בה ומה שיש בשדה יותר על הוצאתו של חוכר יקח המחכיר בחכרנותו והשאר יפסיד ומנכה לחוכר ולהכי קתני מנכה לו מן חכורו והחוכר אינו מפסיד כלום, ה"נ ראובן השוכר לא יפסיד כלום. איברא לא מצית אמרת הכי דמכת מדינה להאי דשניהם הוא לפיכך ההפסד על שניהם, ועוד אפילו את"ל דהתם לא יפסיד החוכר כלום, הכי דינא הוא דיפסיד השוכר החצי, דהתם היתה כל המכה על השדה של מחכיר שהרי נשדפה רובה דבאגא ולא היתה המכה על החוכר, אבל הכא איכא למימר גזירת המכה על שניהם היתה על הבתים להיות בדודים ועל האנשים להיות גולים הלכך לתא דשניהם הוא יחלוק ההפסד, כדאמרין בגמרא דהמקבל (קו, א) דכל היכא דאיכא למימר משום לתאי דידך הוא מפסיד, ועוד דהתם מצי אמר חוכר למחכיר אילו הות קמך או ביד חוכר אחר מי לא משתדפא, אבל הכא מצי אמר מחכיר לשוכר אילו לא שכרת ביתי אז שמא היה שוכרו אחר מאותן שלא נגזר עליהם גלות שהרי נשאר מיעוט הקהל בבית ולא הייתי נפסד כלום, וכיון דאיכא לספוקי בהכי יחלוקר".

(ג). בגלל מלחמה.

ואח"כ חזרו וגם הוא חזר ורוצה שישלם לו שמעון מה שהיה חוץ מביתו ושמעון משיב ביתי היה לפניך ואתה ברחת ואיני משלם לך נראה בעיני טענת ראובן טענה ברורה, לפי שמכת מדינה היא, אעפ"כ יחלוקו ההפסד שמעון ינכה לראובן חצי מה ששהה חוץ מביתו ושאר חציו ישלם לו לפי ששמא יהודי אחר שלא נגזר עליו היה שוכר הבית שהרי מיעוט הקהל נשאר ולא הי' נפסד כלום וכיון דאיכא לספוקי יחלוקו.

דברי המהר"ם הם כדברי הראב"ן שראינו לעיל שהעלה שבעקבות המחלוקת, במכת מדינה ההפסד הוא על שניהם. ועיין בספר משפט שלמה (נתיב יט) דהביא דבשעת מלחמת המפרץ התבטלו המלמדים והגגנות מחמת אונס המלחמה והורו הגר"ח קנייבסקי והגר"י זילברשטיין דכיוון שיש מחלוקת בזה, יש לפשר ביניהם. וכן חזיתי דהעלה גם בשו"ת דברי בניהו (כג, קג), דיש לעשות פשרה. וע"ע באריכות בזה בשו"ת מנחת אשר (ב, קכ), ושם העלה (אות ו) ג"כ דיעשו פשרה.

והעיר לי בטוטו"ד הרה"ג שמואל פנחסי, בהאי לישנא: "אם התנה עמו כמה שעות ילמד האברך, דהיינו הכסף היה פ"ר שעה, או שעות יומיות שבועיות או חודשיות, שבזה לא שייך מחלת 'הקורונה', כי זה לא מתנאי עובד ומעביד. הוא משלם לו על נטו לימוד להבדיל כעין תשלום על שירות (כגון הסעות וכו'). ובמקרה שלא סיפק את השירות אינו רשאי לקבל תשלום. אבל אם מטרת הנדיב 'זבולון', להחזיק בידי האברך ולסייע למחייתו ע"מ שתהיה לו אפשרות ללמוד ככל שיוכל, ולזכות את עצמו ואת האחרים בתורתו, הרי שבימים אלה חייב לספק לו את תמיכתו, שכן הוא לומד עד כמה שניתן לעולה בידו. וכל זאת כדי שיוכל להחזיק מעמד לבאות". עכ"ד (אך אין בזה התייחסות בתשלום תמיכה עבור לימוד בכולל)".



(יד). עוד כתב לי בשאלתנו הרה"ג שלמה דייכובסקי, בהאי לישנא: "א. לא כמות הלימוד קובעת, אלא האיכות. ב. לא כל הזמנים שווים. ברור שבערבי חג (ערב פסח או ערב סוכות) א"א ללמוד לפי סדר הרגיל. ג. הקב"ה לא בא בטרוניה עם בריותיו, והאדם נדרש ללמוד לפי יכולתו ולפי הזמנים המשתנים. ד. הסכם יששכר וזבולון אינו עיסקה מסחרית, אלא ענין של זכויות בשמים. הזכות בסיוע ללימוד אינה נמדדת לפי ימים, אלא לפי יכולת כללית. ובלבד שיששכר ילמד כראוי בימים שאין בהם הפרעות. ה. בימי הקורונה אפשר ללמוד יותר, כי כמעט ואין הפרעות חיצוניות".

# אוצר אבן העזר

זכות הבעל בנכסי מלוג ♦ רוב בספק ממזר ♦ אמירת שבע ברכות  
שלא בבית החתן והכלה ♦ בעניין קידושין על תנאי ונשתטה בעת קיום  
התנאי



## הרב יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

## זכות הבעל בנכסי מלוג

מצינו דעות שונות בגדרי קנין הבעל בפירות נכסי מלוג. בתוס' בכתובות מז: (סוד"ה זימנין) כתבו דשאני פירות דידו כידה וזוכה בגוף הקרקע וכו'. והיינו דקנין פירות של הבעל כקנין הגוף דמי. וכך היא פשוטות הגמ' בגיטין סו"פ השולח (מז:): לענין בכורים. וכן בקדושין כג: אמרי' דאין קנין לאשה בלא בעלה לענין הפירות, ובעירובין עט מבואר דמה"ט הבעל אינו יכול לזכות עירוב לאחרים ע"י אשתו, ומשום דאין לאשה יד לגבי הפירות. אמנם, בב"ק צ. מבואר דהקדש חמץ ושחרור מפקיע מידי קנין פירות דבעל, דומיא דהוא מפקיע מידי שעבוד, והרי דזכות הבעל בפירות נכסי מלוג נחשבת רק כשעבוד בעלמא לבעל. ובתוס' ביבמות לו: (ד"ה קנין) מבואר דפירות לבעל הוי קנין פירות קליש טפי מכל קנין פירות, ולא אמרו בזה דקנין פירות כקנין הגוף. וז"ל התוס': דקנין הגוף דאשה עדיף דאין לבעל פירות אלא מכוחה.

ובגמ' כתובות פ: אמרי' דהפירות לבעל הוא משום רווח ביתיה, ומשום"ה הבעל אינו יכול למכור את השדה לפירות. ועי' בבית שמואל בשו"ע אב"ע סי' פה סקי"ב, שכתב דבע"ח של הבעל אינו גובה מפירות הבעל, ומשום דזכות הבעל בפירות היא רק לרווח ביתיה. והב"ש שם סקל"ח כתב דמכר הבעל את הפירות ולקח קרקע, הקרקע לאשה ואין לו אלא פירות, כיון דאין זכות הבעל בפירות אלא לרווח ביתיה. אולם, בפסקי הרא"ש בכתובות ר"פ תשיעי מבואר דהקרקע לבעל. ובאור זרוע (ב"מ פ' השואל סי' שח) כתב דהבעל אינו יכול להשאל ולד מלוג לאחרים, כיון דאין לו אלא לרווח ביתיה. ובגמ' כתובות עט: אי' דתשלומי הכפל על הולד אינו לבעל, וכן פירי פירות לכמה ראשונים ל"ה לבעל, ומבואר שם בש"מ בשם הריב"ש דהטעם הוא משום דאין הבעל נחשב לבעלים גמור, ואין לבעל הפירות אלא משום רווח ביתיה. ולכאורה נראה מכ"ז דאין לבעל קנין בגוף לפירות, אלא רק זכות בפירות עצמם.

ובאור שמח (בהל' רוצח ושמירת נפש פ"ב הט"ו) כתב דמ"מ לאחר תקנת אושא יש לבעל קנין בקרקע לפירות, ולהכי אמרי' בגיטין מז: דהוי כקנין הגוף לענין בכורים. ומצאתי באור שמח במילואים להל' בכורות (נדפס בסוף ח"א) שכתב מסתפקא בנפלו לה לאשה נשואה נכסי מלוג מבית אביה והם בהמות אי מחייבא במעשר בהמה מי אמרי' דהוי כמו שותפין היא והבעל ופטורין ממעשר או לא וכו', עיש"ה. וציין לדוגמא לדברי תוס' בסוטה כג. (סוד"ה הקומץ), דמשמע בדבריהם דבמנחת סוטה הוי כמנחת שותפות. ולשון דומה מצינו במדרכי בסנהדרין פ"ג, שכתב לגבי עדות דאשתו כגופו דאין קנין לאשה בלא בעלה. ועי' עוד בר"ן (על הרי"ף סו"פ השולח), שכתב דלא מהני הודאת הבעל לגבי חלקו בפירות מדין הודאת בע"ד, דהכל משועבד לשניהם דאין הבעל יכול למכור משום רווח ביתיה. וע"ע בריטב"א בפ' השואל (צו). לגבי שאלה בבעלים, שביאר את הגמ' שם דקאי באת"ל דזכות הבעל בפירות הוי כשותפים.



ובפנ"י (ר"פ הכותב פג: סוד"ה פשיטא) הביא מספר נתיבות משפט על הרבינו ירוחם, שכתב: "דאפי' בפירות עצמם לא תקינו אלא שיאכל ומשום רווח ביתיה ולא למכרן". ולכאורה כן משמע ברשב"א בשו"ת (ח"א סימן שסו [והובאו בקצרה בב"י יו"ד סימן שכא בבד"ה]), שדן לענין לוויה הנשואה לישראל אם ولد בהמת מלוג חייב בפדיון פט"ח. וכתב הרשב"א כמה טעמים לפטור, והטעם השלישי כתב בזה"ל ועוד דאע"ג דולד בהמת מלוג לבעל לדברי הכל מ"מ לא פקע זכותה [של האשה] מיניה דאילו נגנב גנב משלם כפל לאשה דפירא תקינו ליה רבנן פירא דפירא לא תקינו ליה רבנן וכו'. ומבואר ברשב"א דמהך דינא דהכפל של וולד בהמת מלוג לאשה, מוכח דהולד אינו קנוי לבעל קנין גמור, וזהו ע"ד המבואר בש"מ בשם הריב"ש הנ"ל. אך צ"ע כנ"ל דפשטות הסוגיות היא דהבעל יש לו "קנין" בגוף לפירות. וע"ע בשו"ת הרשב"א במיוחסות סימן רמב, בנידון אם הבעל יכול לאסור על אחרים את זכותו בפירות נכסי מלוג, או דהוי כשותפות דאינו יכול לבד לאסור על אחרים, והסיק דיכול לאסור על אחרים, ומשמע דהבעל הוא עיקר הבעלים בפירות נכסי מלוג. ובפשטות צ"ל דאף דאמרי' בגמ' כתובות פ: דלבעל יש זכות בפירות משום רווח ביתיה, אין זה סתירה לתוס' כתובות הנ"ל, שכתבו דאית ליה לבעל קנין בגוף הקרקע, דהך זכות פירות דאית לבעל משום רווח ביתיה הוי זכות בגוף הקרקע, וזה נכלל בתקנה דהאשה אינה יכולה למכור, כמבואר בכתובות ריש פרק שמיני, כפי שנבאר להלן, אבל עיקר קנין הגוף הוא לאשה, והיתה תקנה מיוחדת דלא מהני מכירתה. ומתאימים דברי הב"ש הנ"ל גם לתוס', דכיון דכל קנינו של הבעל הוא משום הרווח ביתיה, לכן בע"ח של הבעל אינו גובה מהך פירות, וכמ"כ אין הבעל יכול למכור את הפירות לאחרים. וראה בירחון האוצר גיליון ט, במאמרי "מילואים ותיקונים לרשב"א כתובות", בעמוד קסט ולהלן, שהבאתי עוד מקורות בענין זה.



### הטעם דהאשה אינה יכולה למכור לאחרים

מתני' כתובות ריש פרק שמיני דר"ג אמר על החדשים אנו בוששים וכו', והקשו ההפלאה והפנ"י דהא אחר הנשואין איכא לתקנת נכסי מלוג, ואטו ר"ג פליג על תקנת פירות, ואמאי אמר על החדשים אנו בוששים? ונדחקו ליישב. עוד יש להעיר בעיקר הסוגיא בגמ' שם עז ע"ב, דאמרי' דבנשואה שאני זוכה במציאתה ובמעש"י וכו', וקשה דנימא דמה לנשואה דיש לו פירות, דהלא בהא איירינן, ואמאי מביא את הנ"מ ממעש"י ומציאתה. ועמד בזה המהר"ם שי"ף בסוגיא. ובעיקר הא דאמרי' דבנפלו מהאירוסין לא תמכור ואם מכרה מכרה קיים ומשום דספק בזכותה ספק בזכותו צ"ב, דהרי אין הבעל זוכה בפירות בשעת האירוסין ואינו חייב לפדותה, וכל זכות הבעל לפירות היא משעת נשואין, וא"כ מ"ש לומר דספק בזכותו נפלו. ורש"י כתב דעומדת לינשא, ועי' בש"מ בשם הריב"ש, דכשתנשא זוכה למפרע וכו', ובר"ן (ר"פ הכותב) הלשון היא דבארוסין זכה קצת, ועי' בש"מ בשם הראב"ד שהביא מבעל המעילי דמפרש דהוי ספק בארוסין אם בזכותו וכו' כיון דאין לו פירות או דלמא כיון דעומדת לינשא וכו', ומסיים דזה דלא כפרש"י, והדברים צ"ב.

ונראה בזה, ובהקדם יסוד גדול בסוגיא זו, דנראה דהא דבנשואא אינה יכולה למכור הנכסי מלוג, אין הטעם משום דיש לבעל פירות, אלא זו תקנה מיוחדת דלא יהני מכירתה, והיא תקנה שניה [אף אם נימא דמתני' אתי קודם תקנת אושא, כדנקט הבית מאיר בסימן צב, מובא להלן]. אבל בלי התקנה היה שפיר מהני מכירתה, דאף דלבעל איכא זכות פירות, היינו דכשיש פירות הוי ידידה, אבל במכרה שפיר מהני, דקנין הבעל הוא עד כמה שהקרקע שייכת לאשה, אבל במכרה לאחרים בטלה התקנה, דהא ל"ל פירות, דחכמים הקנו לבעל את פירות האשה כשהם של האשה ולא במכרה, כי לאחר שפקע קניינה מהפירות אין זכיה לבעל. ובר"י מלוגיל ומאירי בסוגיא מבואר דכיון דתיקנו פירות לבעל במקום פדיונה, ופדיונה לא שכיח, להכי במכרה מכרה קיים. וכ"נ בש"מ, שכ' דסד"א דרק באיתיה לפירות הוי לבעל. עכ"פ מבואר דמה שיש לבעל פירות אינו סיבה להפקיע ממנה דין מכירה, והרי מוכח כן בספא דמתני' שם בנפלו לה נכסים משנתארסה או קודם האירוסין, דאף דאחר הנשואין יש לבעל פירות מ"מ מכרה האשה מהני, הרי דמה שיש פירות לבעל אינו סיבה להפקיע מכירתה, אלא זו תקנה מיוחדת דלא יהני מכירתה [מיהו בחי' רבינו קרשקש ר"ל דה"נ בנפלו קודם הנשואין ס"ל לר"ש דליכא זכות פירות לבעל, אך פירושו הוא יחידאה בזה]. ובוה פליגי התנאים אם התקנה היא דווקא היכא דנפלו לה הנכסים אחר הנשואין. והשתא ניחא קושיית ההפלאה והפנ"י בהא דקאמר ר"ג על החדשים אנו בוששים וכו', והרי כיון דפירות לבעל להכי אינה יכולה למכור בדינא, דזה אינו, כיון דגם בנשואה הא דל"מ מכירתה הוי מתקנה נוספת דלא יהני מכירתה, אבל לא מחמת זכות פירות דהבעל, דזה עצמו לא הוי סיבה להפקיע מכירתה [ועד"ז כתבו בחי' רבי שלמה היימן (ח"א ב"ב סימן ד בהערה ד), ובאבי עזרי קמא (בהל' אישות פכ"ב הט"ז), ועמדתי בזה בהערותי על הרשב"א כתובות שם הוצאת מוה"ק].

ויש להוכיח כן מהא דר"ש במשנה שם מחלק דבנכסים שאין ידועים מהני מכירתה, וע"כ דס"ל דאחר הנשואין הוי תקנה מיוחדת דלא יהני מכירתה, ובנכסים שאין ידועים ליתא לתקנה. והרי לפי"מ דס"ל לרמב"ן שם דגם בנכסים שאין ידועים הפירות לבעל, ורק דמהני מכירתה, א"כ להדי' דאף היכא דהפירות לבעל יש לומר דמהני מכירתה, אם ליכא תקנה מיוחדת לומר דמכירתה בטלה. וכן מוכח במתני' כתובות עט. דבנפלו לה כספים הפירות לבעל ומ"מ מהני מכירתה, וע"כ הטעם דהכא ליכא להך תקנה לחזק את הק"פ דבעל דלא יהני מכירתה, דבנכסים שאינם ידועים יש את עיקר התקנה דיש לבעל פירות, אבל ליכא לתקנה דלא יהני מכירתה, וממילא מהני מכירתה, כיון דלבעל איכא רק זכות פירות בעלמא [ועי' בר"ן, שכתב דגם לר"ש באינם ידועים הא דלכתחי' אסור למכור הוא משום דיורשה וכו'. וראה בהפלאה בקו"א (בסי' צ סק"ז), שכ' דבנכסים שאין ידועים לכתחילה לא תמכור, ומדמה ליה לארוסה, דאף דאין לו פירות לא תמכור, וע"כ דהוא משום דיהיה לבעלה הפסד אחר הנשואין, א"כ ה"נ באינם ידועים לא תמכור, דאם יודע לו מהנכסים יהיה לו הפסד].

ובהא דבנשואה הוי תקנה מיוחדת דל"מ מכירתה, י"ל דחז"ל חיזקו את זכות פירות דהבעל, דנעשה כיש לו "קנין" פירות, ולאחר התקנה השניה הוי קנין פירות כקנין הגוף. ועי' במהרש"א כתובות ר"פ תשיעי, דזכות הבעל היא כדקל לפירות, ובסילוק דבעל היינו דהוא מסתלק מזכותו

בדקל לפירות, ולהכי ל"ה דבשלב"ל. ועי' במרדכי (ר"פ תשיעי) ובהפלאה בקו"א (סימן צב סק"ה) מה שהקשה על המרדכי, וצ"ל דבעי להסתלק מהגוף לפירות ומהפירות עצמם [ויתכן ליישב בזה את הסתירות בתוס' בכ"ד שהבאנו לעיל, אם אמרי' בפירות דבעל קנין פירות קנין הגוף, די"ל דדוקא אחר התקנה השניה, דהאשה אינה יכולה למכור, חיזקו את זכות הבעל לעשותו קנין הגוף], אך טעם זה לא יתכן בהא דל"מ מכירתה לחד מ"ד גם בשעת האירוסין והרי אז אין לבעל פירות, ואיך נימא דחיזקו את זכותו בפירות לקנין. ומזה מוכרחים אנו לומר דהוי תקנה בפ"ע דלא יהני מכירתה, ובנכסים שאין ידועים, לדעת הרמב"ם דס"ל דיש לבעל פירות ומ"מ מהני מכירתה, היינו דיש לבעל בהם זכות פירות, אך אין לו קנין בגוף הפירות, כדי למנוע מהאשה מכירה.

וכיסוד המבואר כאן, דמעיקר זכות הבעל לפירות ליכא הכרח דלא יהני מכירתה, מוכרח בכתובות ר"פ תשיעי (פג.), דמבואר דשייך סילוק הבעל לענין זה דיהני מכירתה, ומ"מ אית ליה לבעל פירות. ומשמע דאף ביש לו פירות מהני מכירתה, ושייך להסתלק לענין זכות המכירה גרידא. והיינו ע"כ דהסילוק הוא חלק מתק"ח דמכירה, או דהסילוק הוא מגדרי קנין פירות, ולא מזכות פירות דבעל. ועי' שם בקושיית הגמ' ואימא מפרק, דבתורא"ש כ' דבר חדש, דשייך סילוק רק שלא יהי' לו אכילת פירות, אך מ"מ לא יהני מכירת האשה. והיינו ע"כ דהסילוק הוי מפירות, אבל עדיין איכא לבעל קנין למנוע מכירתה כיון שיהא רווח ביתיה עי"ש בכל דבריו. וחיודש בדבריו דשייך דתישאר התקנה שלא יהני מכירת האשה אף דליכא לבעל זכות פירות, וע"ע במהרש"ל כתובות נ. ובמהרש"א שם בכע"ז.

ובזה מיושבת הגמ' כתובות עח ע"ב, דאמרי' דנשואה שאני דזכה במציאתה וכו', וקשה דנימא דמה לנשואה דיש לו פירות דהלא בהא איירינן, והיא קו' מהר"ם שי"ף כנ"ל. אכן לפ"ד ניחא היטב, דהגמ' נוקטת זכויות צדדיות, דחזינן שהם בנשואין, ומיניה נוכיח דבארוסה ליכא לתקנת שלא תוכל למכור, אבל לענין פירות הרי מה שיש לו פירות אחר הנשואין זה אינו מחייב לומר שהיא אינה יכולה למכור, כי הלא זה גופי' תקנה בפ"ע, ולכן שייך לומר דהך תקנה תהיה גם בארוסין, דאינה יכולה למכור שלא להפסידו. ובאמת, בחי' רבינו קרשקש שם הסתפק בזה, דעי"ש שכתב בדעת ר"ג דאפשר דר"ג סבר דלא זיכו ליה חכמים אלא הנכסים שנפלו בזכותו אבל נכסים שנפלו לה קודם שנשאת לא זיכו לו ואפשר דאין לבעל בהן פירות אפילו לא מכרה אותן או אפשר דכל שלא מכרה אותן שהבעל אוכל פירות אלא שבדיה למכרן בכל שעה וכו'. ושנה דבריו גם להלן ר"פ הכותב עי"ש. ומבואר בדבריו דמספ"ל לומר דלר"ש ל"ל פירות במה שנפלו לה קודם הנשואין, או דאף אם יש לו פירות מ"מ אין הוא מפקיע את זכותה למכירה, וכמש"נ.

והנה, בתוס' ב"ב נא: (ד"ה במתנה) הביאו מר"ת דקנין בחצר באשה תליא אם דינה דבמכרה קיים, דאז הוי חצירה, ואם מכרה בטל ל"ה חצרה, והתוס' הקשו מהירושלמי, דמשמע דהוא דווקא כל היכא דהבעל הסתלק "מנכסיה" ופירותיה", דאז דוקא מקרי חצירה. ובשו"ת רע"א קמא סימן קלג ד"ה אב"ה בסו"ד הקשה דהירושלמי הוא ר' יוחנן, דס"ל ק"פ כקה"ג, ולהכי בעי שיסתלק הבעל מהפירות. אכן, בדעת תוס' י"ל דהא דס"ל לר"י דק"פ כקה"ג הוא לאחר תקנת

המשנה דל"מ מכירתה, וכמש"כ הבית מאיר הנ"ל. והיינו, דאם ביד האשה להפקיע את קנין הבעל ע"י מכירה ל"ח לק"פ דבעל כקנין הגוף, ואם הסתלק הבעל מהפירות ליכא לתקנת המשנה, ושוב ל"ש לומר דק"פ כקנה"ג, וכ"נ במהרש"ל כתובות דף נ. הנ"ל.

ובזה נ"ל לבאר את כל הסוגיא בהא דשו"ט ופליגי אם גם בארוסין לא תוכל למכור לכתחילה ומכרה קיים, ומשום דמספ"ל אם בזכותה נפלו או בזכותו וכו'. ונראה דאין הכוונה דזו הסיבה דלא תמכור לכתחילה, מחמת הספק שמא הוי בזכותו, דהרי מ"מ בארוסה ליכא לבעל זכות פירות, וכמו שפי' הראב"ד בש"מ וכו"ל, אלא דהוי בגדר ראי', דכיון דהיא עומדת להינשא וזכויות הבעל מהנשואין הן כבר משעת האירוסין על זמן דנישואין, שוב שייך לומר את התקנה דלא תמכור, אך מכיון דאין לבעל עדיין קנין בפירות עד הנשואין, להכי תיקנו רק דאינה יכולה למכור לכתחילה אבל מכרה קיים. ונמצא דהא "דלכתחילה" לא תמכור, הוי דינא מחמת התקנה ולא רק עצה בעלמא. והתוס' שם הביאו הירושלמי דהוי מקולי ב"ש וכו', ומשמע דהוי דינא בחו"מ. אך צ"ב, דממנ"פ אם יש חסרון בבעלותה לא יהני גם בדיעבד. אך לדברינו, דהוי תקנה בפ"ע שא"א למכור, שפיר מובן דתיקנו בארוסה דלכתחילה לא תמכור ובדיעבד מהני מכירתה. ומוכרח כן מהא דחזי' לחד מ"ד דגם בנכסים שנפלו לה קודם האירוסין דבדואי בזכותה נפלו מ"מ לכתחילה לא תמכור, וע"כ דהוי תקנה בפ"ע וכדפי'. ובה נחא היטב הגמ' כתובות פא: דאמר אביי דהיכא דתקון רבנן דלא תמכור לא מהני מכירה, ופריך בגמ' ממתני' דאמאי לב"ה מהני המכירה. וברע"א החדש הובא קושיא עצומה מתלמיד הרע"א בשם הרע"א, דמאי מקשה ממתני', דהרי במתני' ל"ה תקנה בפ"ע לאסור למכור לכתחילה, אלא דבנפלו אחר אירוסין הוי ספק נשואה, ולכן לכתחילה לא תמכור, ומה שייך זה לנידון הסוגיא שם. ולדברינו נחא היטב, דהך דינא דבמתני' דבארוסה לא תמכור לכתחילה, הוא ג"כ רק מחמת התקנה שהתקינו שלא תמכור לכתחילה שלא להפסיד את הבעל, ורק הסיבה שתיקנו מחמת הספק דבזכותו נפלו, כיון דארוסה עומדת לינשא, וכמש"נ. והדברים נפלאים בס"ד.

והנה להלכה כרבותינו דל"מ המכירה בכל גווני, י"ל דזהו משום דאחר הנשואין אית ליה לבעל קנין בגוף לענין הפירות, ומה"ט ס"ל לרבותינו דהוא גם בנכסים שנפלו לה קודם הנשואין, וכמש"כ הב"מ בסי' צב. ובדבריו שם נראה דיש מקום לחלק, דבנפלו אחר שנישאת אית ליה לבעל קנה"ג, ובנפלו קודם הוי רק זכות פירות. וזה גופא התקנה, דל"מ מכירתה לנכסים שנפלו אחר נשואין, דהתקנה היא דיש לבעל קנין פירות, עיש"ה.

ובנתיבות המשפט בהל' שאלה (סימן שמו סק"ז) כתב בתו"ד: "דהא מתקנת אושא נקרא לוקח גם על הגוף והוי ככולו שלו וזה כוונת הש"ס ב"מ צו: דבעל לוקח הוי מתקנת אושא, ומ"מ נראה דאם סילק עצמו מהפירות דלא הוי לוקח רק על הגוף והיא השאילה לו הפירות דמי לב' שותפין שאחד יש לו קנין הגוף ואחד קנין הפירות ושאל בעל הגוף מבעל הפירות הפירות ודאי דהוי שואל על שיווי קנין הפירות". ומפורש בנתיבות דהא דאמר' דבעל כלוקח לאחר תקנת אושא אית ליה גם הגוף. אולם, בש"מ ב"מ שם בשם הראב"ד כתב דהוי כלוקח על הפירות. ודן בזה גם בחזו"א (חו"מ ליקוטים סימן יג סקט"ז) עי"ש.



### בעלות הבעל בפירות נכסי מלוג

בבעל המאור במכות ג. גבי עדים שהעידו באחד שגירש את אשתו והוזמו, כתב דא"צ לשלם לו את דמי הפירות שזממו להפסידו, שאין העדים משלמים עליהם ממון בהזמתן לבעל "לפי שבחזקת האשה הם עומדין לעולם ואין העדים נחשבים כמוציאין מיד הבעל בעדות זו". ומבואר דל"ל לבעל קנה"ג אלא דחשיב דהוא אוכל משל אשתו, ולהכי ליכא בזה חיוב הזמה, דהוי בחזקת האשה. אך צ"ע, דכבר נתבאר דאחרי תקנת רבותינו הו"ל לבעל קנין הגוף, ומהך גופי' דל"מ מכירת האשה ע"כ דאיכא לבעל קנה"ג. אכן, נראה דחלוק ביסודו קנין פירות דבעל מכל קנין פירות דהוי כקנה"ג, דכל קנין פירות הוי מחמת קנין עצמי, שקונה את הפירות מבעל קנין הגוף, אבל בבעל ל"ח זכיה בפירות כנגד קנין הגוף, אלא דדינו של קנין הגוף דהאשה הוא דהבעל יזכה בפירות, וזכותו של הבעל מתחדשת מדיני האישות לזכות בפירות אשתו, וזה הוא שכתב בעה"מ דהוי בחזקת האשה. ונראה דזו כוונת התוס' ביבמות לו: הנ"ל, שכתבו דקנין אשה עדיף שאין לבעל פירות אלא מכחה, והיינו דכיון דהבעל זוכה באשתו זכה בנכסיה מכחה, ולהכי בעי לתקנה מיוחדת דל"מ מכירת האשה, וכמש"נ לעיל.

ובזה יש לפרש את לשון הר"מ בפ"ב מאישות ה"ג וה"ד דאיכא ב' תקנות בהא דהפירות לבעל, חדא דמעיקרא תיקנו דמוכויות הבעל באשתו הוא לכמה דברים ובתוכם לאכול פירות, כמו שכתב הר"מ בה"ג, ובה"ד הוסיף הר"מ דעוד תיקנו דחייב בפדיונה כנגד הפירות, והיינו דאין הכוונה דעיקר הסיבה דהפירות לבעל הוא משום פדיונה, אלא הוי איפכא דהפירות לבעל, ותיקנו דחייב בפדיונה. ואתי הר"מ לומר דאיכא לבעל שעבוד באשתו לאכילת פירות וכנגד זה הוא משועבד לפדיונה, ומש"ה אית ליה קנין בקרקעות אשתו לפירות.

ובזה נ"ל לבאר סוגיא דב"מ צו: דמבע"ל אם בעל בנכ"מ הוי שואל או שוכר וכו', ולא מבע"ל כן בכל קונה מחבירו קנין פירות, דפשיטא דכיון דקנה פירות והוי קנה"ג שוב הגוף שלו לפירות וליכא ספק כלל אם הוי כשואל או כשוכר, דודאי הוי מחמת קניינו, אלא דשאני בעל, דזכייתו הוא מכוחה והגוף עומד לרשותו שיאכל ממנו פירות, ובזה מבע"ל דהוי על הגוף שואל או שוכר. ועי' במנ"ח (מצוה יא אות ו), שדן בנפל לאשה מנכ"מ והבעל יש לו פירות אם עובר הבעל בבל יראה על החמץ כיון דק"פ לאו כקנה"ג ל"ה שלו ואין הבעל עובר, אך י"ל דכיון דעכ"פ מצוי בידו עובר, עכתו"ד.

ויש להוסיף על הנתבאר בהא דאינה יכולה לכתחי' למכור גם בעודה ארוסה, אף דכל זכויות הבעל הן דווקא מהנשואין, ולכאורה צריך לומר דזכות הבעל מתחילה משעת האירוסין על זמן דהנשואין [וכעין דברי היד רמה בב"ב ככו: לענין שאר כסות ועונה, דהתחלת החיוב הוא כבר משעת הקדושין, ולהכי דנו שם במי שמתנה בשעת הקדושין ע"מ שלא יתחייב בשאר כסות ועונה, דהוי מתנה על מה שכתוב בתורה, ומוכח דשייך התנאי כבר בשעת הקדושין]. וכך משמע בש"מ כתובות עח: בשם הריב"ש שכתב דכ"ש בנישאת דזוכה למפרע משעת האירוסין וכו', וכע"ז נראה בפנ"י. וכוונתם היא כמש"כ, דיש לבעל כבר זכות משעת האירוסין [ועי' לשון הר"ן (ר"פ תשיעי) גבי סילוק בעודה ארוסה, דאית ליה לבעל "קצת", היינו דעדיין אינו שלו אלא דיש לו זכות], אלא דמ"מ מהני זה רק לומר דלא תמכור לכתחילה. אלא דצ"ע דא"כ אמאי

מהני מכירתה בדיעבד, וממנ"פ אם מהני טעם זה להפקיע דלכתחילה לא תמכור, והיינו דל"ה רק איסורא בעלמא, אלא מצד זכות הבעל, א"כ יהני זאת גם להפקיע, דל"מ מכירתה בדיעבד. ומוכרח כמבואר לעיל, דבעיקר הא דבנשואה ל"מ מכירת האשה הוא מצד תקנה נוספת ולא מעיקר זכות הבעל לפירות. ונתבאר דהוי תקנה בפ"ע, שלא תמכור להפסיד לבעל. ועוד נתבאר דהוי חיזוק לזכות הבעל בפירות, דליהוי לו קנין בקרקע לפירות. ולפ"ז שפיר י"ל דזהו המו"מ בארוסה - האם מחמת דהיא עומדת לינשא תיקנו חז"ל דגם בארוסה ל"מ מכירתה להפסיד לבעל, או דכיון דבזכותה נפלו ובארוסה עדיין אין לבעל זכות פירות ל"ש התקנה, כיון דעדיין אין לבעל זכות פירות בפועל.

ולפ"ז יל"ע בהך דינא דלכתחילה לא תמכור, אם הוי מילתא דאיסורא, או דהוי ענין דינא דהיא מפסידה את זכות הבעל. ולכאורה מהא דחזינן לחלק דבנפלו קודם אירוסין שרי למכור לדעת תוס', מוכח לכאורה דהוי מילתא דאיסורא, דבזכות הבעל ליכא נ"מ [ועי' קצות רמט סק"ב גבי קונה עבד כנעני דזוכה בנכסיו גם אלו שהיו לעבד קודם שנמכר לע"כ]. ונראה דיש מקום לחלק, דהאיסור לכתחיל' למכור באירוסין ובנישואין חלוק ביסודו, דבאירוסין הרי ל"ל לארוס זכיה בפועל בפירותיה, ורק כיון דהיא עומדת לינשא הוי איסור בעלמא מחמת התקנה. משא"כ בנשואין, בגוונא דהוי רק לכתחילה [כגון בנכסים שאין ידועים וכיוצא], הוי מדינא שלא תמכור לכתחילה להפקיע את זכות הבעל, וא"כ לגבי האשה מה שאינה מוכרת הוא מתוך חסרון קצת בבעלותה על הנכסים, ולכן לחד מ"ד ל"מ המכירה גם בדיעבד. ומתבאר דלמ"ד דבנפלו קודם הנישואין ל"מ לכתחיל' למכור אחר שניסת הטעם הוא משום חסרון בבעלותה וכדפי'.

### תקנת אושא

כתובות עח, ב: "א"ר יוסי בר' חנינא באושא התקינו האשה שמכרה בנכסי מלוג בחיי בעלה ומתה הבעל מוציא מיד הלוקחות". וכתב בתוד"ה לימא דהא דיכול להוציא היינו גם בנכסים שנפלו לה קודם האירוסין, וכ"ה להדי' בפסקי התוס' [וראה מש"כ מהרש"א ומהר"ם שייף ורע"א בדברי התוס']. ויש להעיר בהא דמקשה הגמ' שם דרב ושמואל דאמרי בין שנפלו לה נכסים עד שלא נתארסה בין שנפלו לה נכסים משנתארסה וניסת הבעל מוציא מידי הלוקחות, כמאן דלא כר' יהודה וכו', אינהו דאמרי כרבותינו דתניא רבותינו חזרו ואמרו בין שנפלו לה וכו' הבעל מוציא מיד הלוקחות ע"כ. וצ"ע, דנימא דקאי לאחר תקנת אושא, וכן הקשה הבית מאיר בסימן צב. ותירץ הבית מאיר דתקנת אושא היינו לענין דהבעל יכול להוציא לאחר מיתת האשה, אבל מחיים ולפירות ליכא לתק"א. אמנם, שיטת הרא"ש כתובות פ"ד סי"ז (הובא ברמ"א בסי' צ ס"ט) דתק"א היינו דהבעל יכול להוציא גם מחיים מהלוקחות, והבית מאיר שם כתב דבתק"א הוי רק לענין דמוציא הגוף ולא לענין הפירות כלל, ומצד תק"א יכולה האשה למכור את הפירות, ורק בתקנת רבותינו מוציא הבעל את הפירות מהלוקחות.

והנה, התוס' לעיל נ. (ד"ה הבעל) הקשו דל"ל לתק"א תיפוק ליה דק"פ כקה"ג. ולכאורה י"ל דנ"מ בנכסים שנפלו לו קודם הנישואין, דבזה יש לדון דאפי' אם יש לבעל פירות, היינו רק זכות

פירות בעלמא אבל ל"ל קנין פירות, וא"כ בזה ל"ש דינא דק"פ כקה"ג. ולהכי בעי' לתק"א, דגם בזה הוי כקנה"ג ויכול להוציא מהלקוחות, ומצאתי באילת אהבים שם שמתרץ כן את קושיית התוס'. ונראה דהא דהתוס' לא תירצו כן, הוא משום דס"ל דגם בלי תק"א אלא בדינא דרבתינו בגמ' שם, מפורש דגם בנכסים שנפלו לו מאירוסין אינה יכולה למכור, הרי דגם בזה איכא לבעל קנין הגוף לענין הפירות, וס"ל לרבתינו דהוא גם בנכסים שנפלו לה קודם הנשואין, דהבעל זוכה ב"קנין" פירות. ולהכי גם במה שקיבלה קודם האירוסין הוי קניינו להכי ל"מ מכירתה, וניחא הסוגיא בב"ק בפ' החובל (ז). ובב"מ בפ' השואל (צו). ובסו"פ השולח (מז:). דמבואר דבפירות דבעל אמרי' ק"פ כקנה"ג, דאזיל כרבתינו, וגם במה שנפל לה קודם הנשואין וניסת יש לבעל בזה קנין בגוף ולהכי לא מהני מכירתה.

והרי"ף והרא"ש הביאו את דעת רבתינו דל"מ מכירה גם בנפלו לה קודם, וכן הביאו את תק"א. ולכאורה לדברי התוס' הנז', דתק"א קאי גם בנכסים שנפלו לו קודם, א"כ ל"ל לדינא דרבתינו, ומוכרחים אנו לומר דס"ל דתק"א היינו לאח"מ דמוציא הגוף, אבל לגבי הפירות עדיין שייכת המחלוקת אם הוי רק זכות פירות או קנין, והיינו דשייך לומר דמחיים הוי רק זכות פירות, ומ"מ לאח"מ מוציא מהלקוחות. אלא דצ"ע להרא"ש לשיטתו, דס"ל דתק"א מהני דמוציא גם מחיים מהלקוחות [וביאור האב"מ שם, דהרא"ש ס"ל דתק"א היינו לחזק את הק"פ דבעל, ומש"ה ל"מ מכירת האשה בחייה, כיון דלבעל איכא קנין הגוף]. וא"כ ל"ל להרא"ש להביא כלל דינא דרבתינו, ותיפ"ל דמוציא מהלקוחות מדין תק"א. אמנם יש לומר שתק"א היתה רק על צד שהאשה תמות קודם, ולרב ושמואל דמוציא סתמא קתני, ולא רק כשהאשה מתה בחייו, ונמצא דבעי' לרבתינו אפי' אחרי תק"א, דהבעל יכול להוציא מהלקוחות אפי' על הצד שהוא ימות בחייה.

ועי' קצות סי' קג (סק"ט) בביאור מחלוקת הרא"ש והר"מ, דלהר"מ (פכ"ב מאישות ה"ז) מוציא רק כשתמות, ולהרא"ש (הנ"ל) מוציא מחיים, דלרא"ש אלמוהו לשעבודו דהוי כקנין הגוף, והמקח בטל מיד [ויל"ע, דהרי גם להרא"ש אם נתאלמנה הוברר למפרע שהיא מכרה כדן, דרק במתה בחייו זוכה הבעל בגוף מחיים, וא"כ איך עכשיו מוציא הבעל מהלקוחות מספק. ועי' בחלקת מחוקק שם (סק"ט) דהנ"מ היא לענין פרוזבול או מציאה, דמקרי קרקע דבעל]. ולהר"מ אלמוהו כדי שיהי' לו לאח"מ, שלא תפקיע ירושת בעלה, ואלמוהו לקנין פירות ידידה. וע"ע באב"מ בסי' צ (סקכ"ב), דמועילה מכירת הבעל מחיים ול"ה דשלב"ל, ומשום דכשמתה ה"ל איהו למפרע לוקח מתק"ח. וראה ברא"ש בב"ב (פ"ג סי' נג), שהביא את הירושלמי דבמכר הבעל בחייה לא מהני, אלא דהרא"ש הביא בשם הר' יונה דהטעם הוא משום שבח בית אביה, ומשמע דבלא"ה היה מהני מכירתו, ומתאים להרא"ש לשיטתו, דהוי לוקח מחיים. אמנם, בסוגית הבבלי להלן פ: מבואר דל"מ מכירת הבעל כיון דאית ליה פירות רק לרווח ביתא [ועי' באילת אהבים שם, שהעיר דבלא"ה הרי למכור הפירות הוי דבשלב"ל, ולמכור הדקל לפירות לא יכול הבעל כיון דהגוף שייך לאשה, וע"כ צ"ל דכיון דק"פ דבעל הוי כקנה"ג, שפיר היה מהני מכירתו אי לאו טעמא דרווח ביתא]. ובאו"ש בהל' רוש"נ פ"ב הט"ו, הובא בתחילת דברינו, האריך דבזכות הבעל ל"א ק"פ כקנה"ג, וכל הסוגיות דאמרי' ביה כקנה"ג, היינו לאחר תקנת אושא, דתיקנו

דיש לבעל קנין הגוף בקרקע לפירות, עי' בדבריו [ועי' ברמב"ם שלהי הל' מכירה פ"ל ה"ג, דשם מבואר דבאשה שמכרה מנכסי מלוג רצה הבעל לבטל המקח מבטל, ומוכח לכאורה דלהר"מ יכול להוציא מחיים, וכדעת הרא"ש. אכן הביאור הוא דלהר"מ הוי מעשה מקח, אלא דהבעל יכול להוציא ולבטל המקח או לקיים המקח, ולרא"ש המקח בטל מעיקרא].

והנה, בדברי הבית מאיר הנ"ל מבואר דתקנת רבותינו ותק"א הן ב' תקנות נפרדות, דתקנת רבותינו היא לענין הפירות מחיים, והיינו דהאשה אינה יכולה למכור את הפירות, והוי תקנה לחזק את זכות הפירות ולעשותו כקנין הגוף, אבל תקנת אושא היא לענין הגוף, דהבעל מוציאו לאחר מיתה, ולדעת הרא"ש מוציא אף מחיים, וכנ"ל. והבית מאיר הוסיף דמדין תק"א יכולה האשה למכור את הפירות, ובאמת מוכרח כן מהא דלכמה ראשונים תקנת אושא חלה גם היכא דלית ליה לבעל פירות כלל, כגון שהסתלק או בנותן מתנה לאשתו. כמבואר בתוס' לעיל נ. ד"ה האשה הנ"ל, שכתבו בחד תרוצא דבעי' לתק"א היכא דהבעל הסתלק מהפירות, והוכיח הקצות והאב"מ הנ"ל דלד' התוס' שייכי תק"א גם היכא דל"ל לבעל פירות, והוי תקנה בפ"ע, שיכול הבעל להוציא את הגוף מהלקוחות, וצ"ב בגדר התקנה ויבואר להלן. עכ"פ מוכח דתק"א היא תקנה נפרדת ביחד לגוף. מיהו מצאתי ביד דוד (אישות ח"ג פי"ד עמוד יד) שביאר באופ"א, דמש"כ התוס' דתק"א מיירי היכא דהסתלק מפירות, היינו דהסתלק הבעל רק מזכות אכילת פירות, ומש"ה בלי תקנת אושא היה מהני מכירתה, אבל לא מיירי דהבעל הסתלק מעיקר קנין פירות דאית ליה, ומכיון דעדיין אית ליה עיקר קנין פירות הוא שייך לתק"א, דהוא מוציא מהלקוחות. אבל אה"נ בגוונא דלית ליה לבעל אף קנין פירות, וכגון בהני נשים דליכא פירות לבעל בזה ל"ש לתק"א כלל. ומחדש שם היד דוד דגוונא שאבד את הפירות מנכסיו מחמת הפקעת כוחו, כמו באשה שעומדת להתגרש [סוגיא דגיטין יז] או במורד וכיוצא בזה, איבד זכותו ומהני מכירתה וליכא לתק"א עי"ש. ויש לסייע לדבריו דהתוס' הנ"ל כ' ב' תירוצים חדא בנותן מתנה לאשתו דל"ל פירות, ועוד בגוונא דהבעל נסתלק מהפירות, ובתוס' בשאר דוכתי כתבו רק גוונא דסילוק, ויתכן דס"ל דדוקא בסילוק דעדיין, יש לו קנין פירות כדי למנוע את מכירתה בזה שייך תק"א, אבל בנותן מתנה, דל"ל כלל תקנת פירות, בזה הנ"ל ליכא לתק"א.

אך בעיקר דברי הבית מאיר, דתק"א ל"ש לתקנת רבותינו, יש לדון דלא כדבריו, אלא דתק"א הוא לאחר תקנת רבותינו, והיינו דלאחר תקנת רבותינו דיש לבעל "קנין" בפירות וגם במה שזכתה בארוסין אינה יכולה האשה למכור, שוב שייך תק"א לעשות קנין הגוף גם מהארוסין [כדעת פסקי תוס' הנ"ל], ולתקן דהבעל מוציא הגוף מהלקוחות, אבל אם לאו תקנת רבותינו דיש לו קנין הגוף בפירות לא היה שייך תק"א כלל. והיינו, דלרבותינו דמכרה בטל גם עד שלא ניסת חזינן דיש לבעל קנין גוף לפירות, להכי שייך לומר דאלמוהו שלא תוכל למכור הגוף, אבל אם היה הדין דמכרה לפירות קיים ולבעל יש רק זכות פירות בעלמא ל"ש תק"א לומר דמוציא הגוף. ולפ"ז הא דתק"א הוא גם בנפלו אחר אירוסין ע"כ הוא משום דקדם לה דינא דרבותינו דגם במה שנפלו לה אחר ארוסין יכול להוציא מהלקוחות.

ונראה לומר דבר חדש בזה, ובהקדם מש"כ רש"י ב"ק פז. במתני' "דנכסי מלוג של אשה משועבדים לבעל לפירות ולירושה", וצ"ב דמאי שייכא תקנת נכ"מ לירושה. וגם ברמב"ם מפורש



כן, שהוא כתב בהל' אישות פכ"ג ה"ה דבנתסלק מירושת אשתו אוכל פירות, וצ"ע ההור"א דאם הוא הסתלק מירושתה לא יהא לבעל פירות, ומהו שהוסיף הר"מ דמ"מ יש לה פירות. וע"ע בדברי הר"מ שם בפכ"ב ה"ז, וצ"ע שהרמב"ם כתב שם תחילה את הדין דאם מתה יורשה ואח"כ כתב לפיכך אם מכרה דמוציא מהלקוחות, ומה שייך דבר זה למה שכתב דבעלה יורשה. ועוד, דעיקר דין ירושת הבעל כבר כתבה הר"מ לעיל מיניה בפ"ב. ועוד, דהא בגמ' אמרי' דבתק"א מוציא, משום דהבעל הוי לוקח ראשון, ואמאי כתב הר"מ שהוא מוציא משום שהוא יורש את אשתו.

וכבר נתבאר לעיל דבנכ"מ תקנת חז"ל היא דאכן הבעל הוי בעלים ויש לו קנין הגוף, אבל אין לו בעלות עצמאית, ולכן אין הוא יכול למכור את הקרקע לפירות, דהבעל יש לו מכח האשה וכאילו הוא עומד במקומה לאכול את הפירות, אך בעלותו היא מכוחה, ומחמת שהאשה קנויה לבעל. וזה מה שכתבו התוס' ביבמות הנ"ל דלא הוי כקנה"ג, דאין לבעל פירות אלא מכחה. ונראה דכ"ה גם לאחר תק"א, דזכות הבעל היא מעין שותפות, דנכסי המלוג עומד לרשות שניהם. וזהו מה שדן האור שמח דנכ"מ של מע"ב יהא בו פטור של שותפות למע"ב, והיינו דאף דאם יש לאחד גוף ולשני פירות לא חשיב שותפות לפטור במע"ב. וכן הוא בנכ"מ לשאר דברים, כדאי' בב"ק בפ' החובל שם דלא מהני גם מכירת שניהם, וכפרש"י ותוס' שם, ומ"מ גדר נכ"מ הוא דהוי משועבד לשניהם. ועי' תוס' רי"ד שם, שהאריך דלא הוי לגמרי של בעל אלא הגוף משועבד לבעל, עי' בכל דבריו, וזה סיוע למה שכתבנו, דנכ"מ הוי ברשות שניהם שיהא לרווח ביתיה, ולכן אין הבעל יכול למכור את הנכ"מ או לתת לבע"ח וכיוצא, וכן אין האשה יכולה למכור את הפירות, דהתקנה דנכ"מ שיהא לשניהם.

ולפ"ז נראה לחדש בגדר תקנת אושא דנוסף על דינא דרבתינו, והיינו דנתחדש בתק"א דבנכ"מ הוי יורש מחיים, והיינו דכמו דבעל יורש את אשתו, ויבואר להלן דהוי ירושה קניינית מזכויות הבעל באשתו מחמת הנישואין, ה"נ מחיים יש לו את הפירות וזכות הגוף שלא תוכל למכור הגוף להפסידו מירושתה. וזה מה שכתבו הראשונים דלא תמכור את הקרקע שלא להפסיד את הבעל בירושתה. ובזה מדויק מה שהבאנו את דברי הר"מ בפכ"ב ה"ז, שכתב שם קודם הדין דאם מתה יורשה, ואח"כ כתב לפיכך אם מכרה דמוציא מהלקוחות. ואף דלדעת הר"מ הבעל מוציא את הגוף מהלקוחות רק לאחר מיתת האשה, מ"מ נתחדש בתק"א דיש לו כבר זכות מחיים. ולרא"ש, לשיטתו, נתחדש בתק"א דמחמת זכותו של הבעל לירש הוא מוציא את הגוף מהלקוחות אף בחיי אשתו. ועי' בגמ' ב"ב קלט. דלמסק' בעל הוי יורש ולוקח, ולענין יובל הוי כירש דאינו חוזר, ולענין להוציא מהלקוחות הוי כלוקח ראשון. הרי דאיכא תרי סיבות לבעל - מדין יורש ומדין לוקח. ונראה דאין הכוונה דהוי דין לוקח גרידא, דודאי הוי דין יורש, ורק דלענין הא דחשיב יורש מחיים אמרי' דהוי כלוקח ראשון, ומש"ה הוי יורש משעת הנשואין. ושייך לומר דהוי יורש משעת הנשואין, דהרי ירושת הבעל הוי מזכויותיו שחלות בעת הנשואים. ועי' היטב בש"מ ב"ב שם בשם הרא"ם ותורא"ש דמבואר כן, דאה"נ בעיקרו הוי יורש, ומה דאמרי' דהוי גם כלקוחות היינו דכיון דאין חי יורש את החי עשאוהו כלוקח ראשון, וכ"נ בחזו"א (אב"ע סימן עה סק"ג) עי"ש [ובזה ניחא קושיית הרע"א בדו"ח ב"ב שם, דכתב להסתפק

דהיכא דהאשה מכרה והבעל מוציא מדין לוקח אם נימא דכה"ג חוזר ביוכל כיון דהוא מוציא מדין לוקח ולא מדין יורש, דלהמבואר הרי גם דין לוקח שבו הוא חיזוק דין יורש]. וניחא בזה לשון הר"מ הנז' בפכ"ב ה"ז דגם מה שמוציא מהלקוחות קשור לדין יורש, והיינו דזכות הבעל היא להיות גם יורש מחיים משעת הנישואין, ולענין הגוף הוא יורש אחר מיתה, אבל גם מחיים אית ליה תורת יורש, ורק כיון דל"ש יורש מחיים אית ליה שם לוקח. וכ"נ באב"מ בס"י קיב דבמכר הבעל לכשאירש לא חשיב דבשל"ל, ול"ד לכל יורש דאינו יכול למכור מה שאירש, עיש"ה. ובזה מבואר הר"מ הנז'ל, שכתב דבסילק עצמו מירושתה יש לו פירות, והיינו דס"ד דאם ויתר על הירושה אינו אוכל פירות בחייה, כיון דהכל הוי שם ירושה אחת. אמנם אין הכוונה דלענין הפירות הוי דין ירושה, אלא דהוי תקנה אחת שיהא הכל לבעל. וי"ל עוד דגם הפירות הוי כירושה דבעל מחיים, ולפ"ז נימא דהר"מ השמיענו הך גופא דהיכא דהתנה שלא ירשנה אכן אוכל פירות בחייה, אבל במתה, כיון דאינו יורשה, להכי אינו יכול להוציא מהלקוחות, דבנסתלק מהירושה ל"ש לתק"א דמוציא מהלקוחות. וכוונת הר"מ להדגיש דאית ליה רק זכות פירות ולא קנין פירות שיועיל להוציא מהלקוחות. ונראה דזו כוונת רש"י ריש הכותב (פג: ד"ה יד), שכתב בזכות הבעל לפירות ולירש ואם תמכור מכרה בטל, הרי דהכניס זכות ירושה בהדי זכות הבעל בפירות, וכמש"נ.

ומצאתי שדברי מרומזים בבית מאיר בסימן צא סק"ג, וז"ל: לע"ד שתק"א עשו לה משועבדת להורישה נכסיה ולא כשאר מורשים שהברירה בידם ומכח שעבוד זה אם מכרה טורף וכו' ולהכי אחרי מותה כיון שמכח שעבוד יורש עבדוהו מאז כלוקח ולא כירש וכו' עיש"ה. מבואר בדבריו דתק"א היא שהאשה תשאיר את הגוף לבעלה לירשנה [ואפשר דזו כוונת הירושלמי בכתובות בפרק רביעי, דתקנו פירות לבעל כדי שיהא מפקח על נכסי אשתו, דאכן גם לירושלמי פירות לבעל הוא כנגד פרקונה, אלא דהירושלמי מוסיף טעם לתק"א, שיהא הבעל מפקח על נכסי אשתו שלא תמכור ויכול יהיה לירשנה]. ויש לסייע לדברינו מדברי הרמ"ה בגיטין מז: (מהדורות מכון אופק) שכתב דקנין פירות דבעל עדיף טפי מכל קה"ג הואיל והוא יורש את הגוף לאח"מ האשה. ולכאורה דבריו צע"ג, דהרי הירושה הוי זכיה המתחדשת לאחר מיתת האשה. וע"כ מבואר דזכות הבעל בפירות מישך שייכי לזכות הקניינית של ירושת הבעל, ולהכי כתב הרמ"ה דאלים קניינו טפי למהוי קנין הגוף. וכ"נ כוונת התרוה"ד (סוף סימן שמט), שדן בהא דתיקנו דמומר אינו יורש, והקשה מדברי הראב"ה, דבמשומדת דירשה ממון דבעלה יורש הנכסים. ותירץ וז"ל: ונראה לחלק דלא דמי כלל ירושת הבעל בנכסי אשתו שנפלה לה הנכסים ממורישה לשאר הקרובים, דבעל בנכסי אשתו אפי' בחייה זכיה טובא אית להו בגווייה וכו'. הרי דמחמת זכות הבעל בפירות מחיים חשבינן ליה דאית ליה זכות מחיים בירושת אשתו, ולהכי אמרי' דהוי כנפלו הנכסים לפני הבעל ולא מפקיעין ממנו ירושתו. ובמאירי (ב"ק פח) כתב דקודם תקנת אושא היה הדין דהבעל אוכל פירות לאחר מיתת האשה עד שימות הוא ואח"כ יזכה הלוקח גם בגוף לפירות. ובאב"מ (סימן צ סקט"ז) תמה דמ"ט הבעל אוכל פירות לאח"מ, הא לאח"מ אין היא אשתו וליכא לתקנת נכס"מ. וצ"ל עפ"י הראשונים בב"ב קיד דגם לאחר מיתה לא פקע שארות הבעל. ולדברינו, דנכס"מ הוי בגדר ירושה לבעל, ניחא היטב דחשיב אשתו לירשה, ואוכל פירות עד שימות.

ועפ"ז נראה בדינא דנכסים שאין ידועים, דהפוסקים דנו אם איכא בזה לתקנת אושא, דיש שכתבו דליכא תק"א בזה, ובפרט אי נימא בדעת הרא"ש דאינו יורשה, ועי' בהפלאה, וא"כ ל"ש בזה תק"א. וראה באב"מ בסי' צ סק"א, דנקט דאיכא בזה לתק"א, ומה"ט הקשה דכיון דהבעל יורשה נימא דמוציא מהלקוחות מתק"א. ותלי לה שם אם איכא לבעל פירות בתק"א ואם תק"א הוי חזוק לק"פ דבעל, ולהכי כיון דליכא לבעל פירות בנכסים שאין ידועים ל"ש בזה תק"א. ובלשון הר"מ והשו"ע נראה כן, דבנכסים שאין ידועים ליכא לתק"א כלל, וזהו שסיים הר"מ שם ההלכה דבנכסים שאין ידועים מהני מכירתה. ולפי המבואר י"ל דבנכסים שאין ידועים, דליכא לתקנת ק"פ דבעל [ואפי' להרמב"ן, דס"ל דאית לבעל פירות, נתבאר לעיל דהוי זכות פירות בעלמא אבל ל"ל קנין, ולהכי מהני מכירתה], בזה ל"ש לתק"א, וביותר לדעת הראשונים שם עט. דבנכסים שאין ידועים אינו יורשה. א"כ להכי ליכא בזה תקנת אושא דהוא חזוק זכות ירושה לבעל, אבל באין ידועים ליכא לבעל קנין פירות, וכמש"נ.



### בגדרי ירושת הבעל

כתב הרמב"ם בהל' אישות פ"ב ה"ט: התנת עמו אחר שנשאה שלא יירשנה תנאה בטל וכו' שנא' בה לחקת משפט כו'. ובראב"ד בהשגתו שם כתב מה צורך לחוקת משפט והאיך אדם יכול להתנות על דבר שלא בא לעולם וכו'. והיינו דס"ל להראב"ד דירושת הבעל הוי ככל יורש, דזוכה בשעת מיתת המוריש. ובמאירי כתובות נא כתב ליישב את דעת הר"מ דזכות הבעל בנכסי אשתו כעין שעבוד הוא ותנאי שבה אינו אלא כעין מחילה ומחילה לדעתם אין בה דין דבשלב"ל עכ"ל. ויבואר להלן.

והנה, המשנ"ל פכ"ג מאישות ה"א ד"ה והנה האריך אם מהני סילוק מירושה לאחר נשואין, דבזה ל"ש לומר את סברת הגמ' בכתובות ריש פרק הכותב (פג.) דידו כידה, כיון דהבעל יורשה רק לאחר מיתתה, והגמ' קאי רק על סילוק מזכות פירות וזכות מכירה של נכסי מלוג. וכ"נ להדי' בר' יונה ב"ב מט. אמנם, בתרומת הדשן סימן שמט מפורש דכוונת הגמ' היא גם לגבי ירושה, דל"מ סילוק אחר נשואין. ובפסקי הריא"ז בכתובות שם, הובא בשלה"ג, כתב המתנה עם אשתו שלא יירשנה תנאו קיים בין התנה עמה כשהיא ארוסה בין כשהתנה עמה כשהיא נשואה לפי שירושה זו אינה דומה לירושת המורישין שהיא באה מאליה, אבל הירושה זו ע"י הנישואין באה לו לפיכך יכול הוא לומר אי אפשר לזכות בזכות הראוי לבא לי ע"י נשואין הללו ודומה לאדם שאינו רוצה לקבל המתנה שרוצים ליתן לו. ולהלן כתב הריא"ז דבעודה ארוסה יכול להתנות אפי' בלשון סילוק אבל בעודה נשואה צריך לשון זכיה או מתנה או קנין עכ"ל. ובחי' רבי שמואל (ב"ב סימן כט עמוד קסא) תמה, דמ"ש דאחר נשואין בעי קנין. ובראשונים נחלקו בהא דלא מהני סילוק לאחר נישואין, אם היינו לגבי הפירות דכבר זכה בהם, משא"כ לירושה דהוי אחר מיתה שפיר מהני הסילוק, והריא"ז מחלק, דמהני הסילוק אך בעי קנין. ועכ"פ מבואר בריא"ז דמהני קנו מידו בנשואה גם לגבי ירושה, וכ"נ בריטב"א בכתובות שם, ובר"י מיגש ב"ב מט.

ורע"א בסוגיא הקשה דל"ש קנו מידו על ירושה, כיון דהוא זוכה בזה לאח"מ. וז"ל רע"א: ק"ל דהתינח לענין דאינו אוכל פירות בחייה בזה שייך לומר דבקנין מגופיה של קרקע קנו מידו דמקנה לה הקרקע גופא ופירותיה, אבל מ"מ בכתב לה בחייה ובמותך דמתה אינו יורשה מה בכך דמקני לה הגוף מ"מ חוזר ויורשה דהא לא הקנה ליורשיה כלום אלא לה הקנה וממילא חוזר ויורשה עכ"ל. וראה עוד באב"מ בסי' צב (סק"ג), שהביא את דברי המהרי"ט דמהני חזרה בסילוק קודם הנשואין אבל לאחר הנשואין ל"מ [ונחלקו הראשונים, דבמאירי כתב דבסילוק בסוגיא אינו יכול לחזור, וכ"ה בר"י מיגש ב"ב שם, ובתוס' רי"ד וריטב"א משמע כמהרי"ט], והמהרי"ט הוסיף דלא דמי לאומר לאשתו דו"ד וכו' דא"י לחזור דזכותה בנשואין בכל זכות שיש לו בנכסים, והיינו דע"י הסילוק הבעל מוותר על הזכויות שיחולו בנשואין, וכדברי התוס' רי"ד לפנינו. אולם, הקשה באב"מ דזה שייך לגבי סילוק מפירות, אבל לענין ירושה, דהנ"מ היא לאחר מיתת האשה, ל"ש לומר דהאשה זכתה ע"י סילוק הבעל, ע"ש.

וג"ל, ובהקדם דברי רש"י בסוגיא, שכתב נחלת אשתו הבאה לו ע"י נשואין שלו כו', והיינו דירושת הבעל באה ע"י הנשואין. ובמשנ"ל ריש פכ"ג מאישות הביא מהמהראנ"ח שהסתפק דזהו הטעם העיקרי, דירושה זו באה ע"י מעשיו, וגם בירושה דאורייתא יהני סילוק בירושה הבאה ע"י מעשיו, אך פשטות רש"י קאי אם ירושת הבעל דרבנן, וכמש"כ הרע"א.

ויעוי' בדברי הגר"א על השו"ע אב"ע בסי' סט, דהובא שם כלשון הר"מ דהבעל זוכה לכמה דברים ובתוכם ירושה, דציין הגר"א לר"פ הכותב. ולהלן בסי' צ, דהובא בפ"ע הדין דהבעל יורש את אשתו בנכסי צאן ברזל וכו', כתב הגר"א המקור מר"פ י"נ. ומלבד דצ"ב בחילוק המקורות, יל"ע מה ראה הגר"א במתני' דידן כמקור לירושת הבעל, ואמאי ציינו דוקא על סימן סט. וכיו"ב העיר הרע"א על התוס' לעיל ריש פרק ששי סה ע"ב ד"ה וירושתה, שציינו את ב' הגמרות כמקור לירושת הבעל, והביאו קודם מר"פ הכותב. ובדו"ח שם תמה, דהכא הלא איירי מעניינא דסילוק וכו', ומגלן דמירי ביש לה בנים וכו' ולמילף מיניה דהבעל קודם בירושה.

ונראה בזה, ובהקדם יסוד דין ירושת בעל, דבתוס' ב"ב קיג. (ד"ה מתה) כתב דכיון דהבעל אינו יורש מחמת קורבה אלא מחמת שאירות שהן חשובין כבשר אחד א"כ כמו שהוא קודם לשאר קרובים כך הוא קודם לבן וכו'. וכן מבואר בתוס' שם קיד: דלהכי ליכא דין משמוש נחלה בירושת הבעל. ועד"ז כתבו תוס' כתובות נו: (סוד"ה קסבר) וז"ל: דלא דמי ירושת הבעל לשאר ירושות שבאות מחמת קורבה ע"ש. ומבואר בדעת תוס' דירושת הבעל היא דין קנייני שזוכה הבעל מדין האישות, וכ"כ בתוס' ב"ב קנח. (ד"ה ובה). וכן נראה בשיטת הרמב"ם אישות פ"ב ה"ג וה"ד, דפסק דירושת הבעל דרבנן, והר"מ כתב דהבעל זוכה בשעת הנשואין למעש"י ולירושה וכו', והיינו דירושת בעל הוי מזכויות שזוכה הבעל בנשואין. והנה, להר"מ דפסק דירושת הבעל היא מדרבנן [ודלא כראב"ד ועוד ראשונים, שפסקו דהוי מהתורה], בודאי מסתבר דאין זו ירושת קורבה אלא מזכויות הבעל, ומה"ט הביאו הר"מ בדיני הל' אישות בהדי זכות הבעל למציאתה וכו' ולירושתה, ולא בדיני נחלות. ושם הדגיש הר"מ דהבעל קודם לכל אדם. וכן בשו"ע באב"ע סי' סט וסי' צ, אבל לא הביאו המחבר בשו"ע בדיני נחלות, כיון דל"ה ירושה מפרשת נחלות דקורבה, אלא זהו מדיני האישות, דהבעל זוכה באשתו לירושתה. וזה מה שכתב

רש"י הנ"ל, דנחלת אשתו באה ע"י מעשיו בנשואין שלו [ואם ע"י הנשואין הוי ירושת קורבה ל"ח דבאה ע"י מעשיו, דהנשואין הוי רק היכי תימצוי לקורבה והירושה אתי ממילא, וע"כ דירושת הבעל אינה מדין קורבה אלא מחמת קניני הנשואין].

אכן בדעת הראב"ד ושאר, דפסקו דירושת הבעל מהתורה, יש לדון אם ג"כ ס"ל דירושת הבעל שאני מכל ירושת קורבה. ובדברי הגר"ח בפ"ג ממכירה ובראייתו מוכרח דגם למ"ד דירושת הבעל מהתורה הוי מדיני האישות. הנה, הגר"ח כתב בתו"ד דירושת בעל הוא מדיני האישות, והביא את הראיה מגיטין פה. דמבע"ל במגרש אשתו חוץ מירושתין דל"ה כריתות. וביאר הגר"ח דהוי שיעור, כיון דירושתה הוי מדין האישות וכו'. ומצאתי ברמ"ך בהל' אישות פ"ב ה"ט, וכן במים חיים לפר"ח בנחלות פ"א ה"ח, שכתבו דהגמ' בגיטין קאי כמ"ד דירושת הבעל מהתורה, ולהכי הוא דמבע"ל דירושה הוי שיעור בכריתות. וא"כ מבואר דגם בירושת הבעל מהתורה הוי ירושה מדין האישות. וכ"ה בריטב"א ב"ב קיד: דבמת הבעל קודם פקע קנינו. וכן ברמ"ה שם כתב דמחמת אישות קאטיא וכיון דמת הבעל קנתה האשה עצמה לגמרי ופקעה רשות הבעל וכו'. וראה בהערותי על הריטב"א ב"ב שם (הוצאת מוה"ק) שהבאתי עוד מקורות בזה.

ולפ"ז נראה לומר דחלוק דין ירושת בעל משאר ירושות, דבירושת בעל, דין יורש דבעל חל כבר משעת הנישואין, וכבר נעשה הבעל יורש בכח קודם לידת הבן, מכיון דדין יורש שבו הוא מחמת הנשואין ומדיני האישות חל עליו דין יורש מחיים. וכ"נ בר"מ אישות פכ"ב ה"ד דהוי יורש מחיים, ולהכי ס"ל בדפקחת שנשאת לחרש זיכתה לו ירושתה. והראב"ד השיגו, דלא זיכתה מה שלאח"מ וכו', אך להר"מ לשיטתו ניחא, כיון דבירושת הבעל זוכה בזכות הירושה משעת הנישואין. ועי' בר"ן בביצה לו: שכתב בהא דאין נושאין אשה בשבת דהטעם משום דזוכה בה למציאתה למעש"י ולירושתה, והרי דהוא זוכה כבר משעת הנישואין. וכ"כ בתוס' יומא יג: (ד"ה לחדא) בשם הירושלמי דאין נושאין בשבת דנקנית לירושה וליטמא וכו' ע"ש. וכן נראה ביד רמ"ה ב"ב שם, שכתב דלהכי כשמת הבעל אינו יורשה דפקע קניניה ונתרוקנה הרשות לאשה וכו'. הרי דזכות הבעל היא גם מחיים, אלא דאם הוא מת בחי אשתו נתרוקנה הזכות לאשתו.

ונראה דזהו מה דנתחדש בסוגין דכתובות ר"פ הכותב, דזכות ירושת הבעל היא משעת הנשואין, ולהכי שייך בה דין סילוק והתנאה שלא לירש, כיון דחל עליו דין יורש מחיים בשעת הנשואין. וניחא מש"כ בפסקי הריא"ז הנ"ל, דלאחר נשואין בעי סילוק בקנין. והיינו, מכיוון דכבר חל עליו דין יורש משעת הנשואין, וכדפי'. ויש להוסיף דנראה ברמב"ן דגם בקנו ידו בנשואה ל"ה בגדר הקנאה בעלמא, אלא עניינו דין סילוק בקנין, וכ"ה ברבינו יונה ב"ב מט ובש"מ שם בשם הר"י מיגש: "והכא נמי האי בעל דכתב לה כשהיא נשואה ואסתלק לה מפירי וכו'". וכ"ה בריא"ז הנז', דפסק דהמתנה עם אשתו שלא ירשנה תנאו קיים, בין שהתנה כשהיא ארוסה בין כשהיא נשואה. הרי דבתרוייהו הוי דין סילוק, וניחא קושיית הרע"א, דאכן אם היה דין הקנאה נימא דיחזור ויזכה וירש, אבל אם הוי דין סילוק שפיר נפקע זכותו לירושה. וכיון דהוי דין יורש מהנשואין, שפיר שייך לומר דמסתלק מזכות הירושה ולהכי אינו יורשה. ומדויק בזה היטב מש"כ הגר"א לענין זכות הבעל בירושה בסימן סט דהמקור הוא מר"פ הכותב, ולענין עצם דין ירושה כתב את המקור מפרק י"נ. והיינו, דבסי' סט הביא הגר"א מקור לכך דבעל יורש

משעת הנשואין, כמו שהוא זוכה בשאר דברים, דעל זה קאי השו"ע, דהבעל זוכה בד' דברים בנשואין וחדא מיניהו ירושה. ולכן ציין הגר"א מקורו מפ' הכותב, היינו מדחזינן דשייך סילוק, ע"כ דהוי זכותו משעת הנשואין, וכמבואר. ובס' צ הביא הגר"א את המקור דפ' י"ג, והיינו דמ"מ חל בזה דין ירושה. ובוה נחא הערת הרע"א ר"פ ששי על התוס', במש"כ להוכיח מר"פ הכותב דבעל קודם לבן, והיינו דמדמהני סילוק ע"כ דהוי ירושה זכות, וממילא קודם לבן.

וכדברינו מבואר בתרוה"ד (סוף סימן שמש), שדן בהא דתיקנו דמומר אינו יורש, והקשה מדברי הראב"ה דבמשומדת דירשה ממון דבעלה יורש הנכסים, ות' וז"ל: "ונראה לחלק שפיר דל"ד כלל ירושת הבעל בנכסי אשתו שנפלו לה הנכסים ממוריש' לשאר ירושת הקרובים, דבעל בנכסי אשתו אפילו בחייה זכייה טובא אית ליה בגויה כדמסיק בפ' הכותב דלאביי ידו כידה ולרבא ידו עדיפא מידה א"כ מיד כשמת מורישה של המשומדת נפלה ירושה לקמיה דבעל". הרי להדי' דהבעל הוי יורש מחיים וזכה בירושת אשתו, דהבעל במקומה קאי, כלשונו בהמשך התשובה שם. והתרוה"ד סמך דבריו על סוגין דידו כידה, והיינו דס"ל דאמרי' ידו כידה גם לגבי ירושה, ולהכי ל"מ סילוק מירושה לאחר נשואין, דכבר הוי יורש מחיים משעת הנשואין, וכמש"נ.

ועי' עוד ברמב"ם פ"א מנחלות ה"ט, שפסק גבי ספק מגורשת דאינו יורשה, והראב"ד השיגו. ועי' בחלקת מחוקק (אב"ע סימן צ ס"ה), דהקשה על המחבר, שכתב כדברי הר"מ, דמ"ש מנפל הבית וכו', והביא דהטור חולק וס"ל דבספק מגורשת יורשה. ונראה דהר"מ לשיטתו, דירושת הבעל הוי מזכויות הבעל מדיני האישות, להכי בספק מגורשת אינו נקרא מוחזק והבעל נקרא המוציא, וכמש"כ הש"מ (ב"מ יב) דבספק מגורשת אינו אוכל פירות. משא"כ בנפל הבית עליו ועל אשתו, בשו"ע שם ס"ו, דנכסים בחזקתו, כי יש לו זכות בירושה ורק לא ידעי' מי מת ראשון. ומעתה י"ל דהטור, דחולק, קאי לשיטתו דפסק כאביו הרא"ש, דירושת הבעל מהתורה, וס"ל דהוי ככל ירושת קורבה, ומש"ה ס"ל דיש לבעל חזקת יורש.

ומעתה נראה דלדעת הרמב"ם בסילוק מירושה לא שייך חסרון דדבשב"ל, כיון דהסילוק הוא מזכות הירושה שקיבל בנשואין. וזהו בכלל דברי המאירי הנ"ל, שכתב דהר"מ ס"ל דגם מחיים יש שעבוד לבעל [והמאירי לשיטתו בב"ב מט, דמוכח בדבריו דאיכא לבעל דין יורש מחיים, ולהכי סד"א דל"ה חצרה], ולראב"ד, דפסק דירושת הבעל דאורייתא, הוי ככל ירושה ואינו זוכה בה מחיים, וזה מה שכתב דבסילוק יהא חסרון מדין דבשב"ל, וגם בכל ירושה כיון דהסילוק הוא מהנכסים איכא חסרון דבשב"ל, וכשיטת הר"ח והרמב"ן בסוגיא. ולפ"ז להר"מ הא דלא שייך סילוק אחר נשואין הוא משום שהבעל כבר זכה. ומוכח כן מתשובת הר"מ המובא במ"מ פכ"ג, דהקנאה מהני ע"י הבעל, ובסילוק קודם הנשואין מהני שלא יחול עליו זכות ירושה בנשואין. ולפ"ז נחא הערת האב"מ על המהרי"ט, דשפיר בסילוק מירושה חשיב זכיה מחיים, ושייך לומר דהאשה זכתה בזה שלא יירשנה.

ועי' באור שמח בהל' מכירה פ"ו הי"ג, שכתב לענין דינא דמוכר שט"ח וחזר ומחלו מחול ואפי' יורש מוחל. וז"ל: ואם מתה והבעל יורשה צ"ע אם מרית (היינו אם הבעל יורש) זכות למחול השטר חוב שמכרה אשתו דקלישא ירושתו דאינו יורש בראוי, ועוד דלשיטת רבינו ירושת הבעל

הוי מד"ס וגם איהו לא זכי דבר תורה כמו הלוקח שטר חוב עכ"ל. והיינו דירושת בעל הוי זכות ממונית גרידא, ולהכי דן האו"ש דל"ש לומר דשעבוד הגוף עובר לבעל.

ובס' מלאכת חושב בריש תמורה כתב דמסתבר דלמ"ד ירושת הבעל מהתורה ה"נ לענין דיני יורש בקדשים, כגון לדין יורש מימר וסומך ויורש מוסיף חומש, הבעל הוי ככל יורש. אך לדברינו נראה דזה אינו, דהנך דינים תלויים בהא דירש עומד במקום המוריש, ויש לדון דלא שייך זה בבעל, דאינו עומד במקום אשתו, אם הוי רק ירושה של זכות קנינית, ולא ירושת קורבה. ועי' בהמקנה קדושין יג: שדן דבעל אינו חייב מדין יורש לשלם את חובות קרבנותיה. אמנם, עי' בערכין כה: בעי ר"ז בעל מהו שיגאל בשדה אחוזה שכן יורשה א"ד בנה גואל שכן נוטל בראוי. ולכאורה ספק הגמ' הוא דכיון דבן נוטל בראוי להכי יהא בן עדיף, כיון דהוא יורש מדין קורבה, והראי' דהוא נוטל בראוי, ומש"ה הוא עומד במקומה, ומשא"כ בבעל דל"ה ירושת קורבה. ומה"ט נראה דגם לצד הספק דהבעל גואל, מ"מ גם הבן יהא גואל, ול"ה כאחר וכבת במקום בן [ודנו בזה בזבח תודה ובשפ"א בערכין שם], כיון דהבן קרוב יותר, ורק הבעל קודם לבן מדיני האישות, וכדפי'. אולם הא מיהא מבואר בגמ' חידוש, דאף דירושת הבעל אינה מדין קורבה, מ"מ הבעל עומד במקום אשתו לגאולת שדה אחוזה [והנה, הר"מ הביא את ספק הגמ' בערכין פ"ד הכ"ב, והלח"מ הקשה דלפי"מ דהר"מ פוסק דירושת הבעל מדרבנן מהיכי תיתי דיהא גואל שדה אחוזה. ובמרכבת המשנה שם כתב דאמר' הפקר ב"ד והפקיעו מהכהנים ונתנו לאשה וכו'. ועד"ז כ' הרי"ט אלגזי בספרו קדושת יו"ט (סימן טז דף כג), ובשו"ת חת"ס (אב"ע סימן קכא) עי"ש ואכמ"ל].



הרב שלום יצחק מזורחי

מח"ס דינא דספיקא

ירושלים

## רוב בספק ממזר

כתב הפנ"י קידושין עג. וז"ל: ולולי דמסתפינא מרבותא, היה נראה לי דלבתר דגלי קרא ממזר ודאי לא יבא הא ספק יבא, תו ליכא לחלק בין רוב כשירין או רוב פסולין, דאפ"ה [שיש רוב] מיקרי ספק ממזר, דאע"ג דבכל התורה אזלינן בתר רובא ובתר חזקה למשווייה כודא, אפ"ה שאני הכא וכו', כיון שהדבר מצוי ושור שחוט לפנינו לית לן למימר דמיקרי קהל ה' ודאי. כן נראה לי נכון, לולי שהקדמונים ז"ל לא כתבו כן, ולהיפך כתבו התוספות בכמה דוכתי דבהא דמקשינן ממזר ספק ממזר הוא ואית לן למיזל בתר חזקה כמ"ש בסוף פרק האשה שנתארמלה (דף כ"ה ע"ב) ובריש פרק האשה רבה ע"ש. עכ"ד הפני יהושע.

אמנם, הרב ז"ל הדגיש שדבריו הינם לא להלכה ולא למעשה, באשר בדברי הראשונים מפורש הפך סברתו, וכן הוא פשוט להלכה ולמעשה מכמה טעמים:

א. בראשונים מבואר שאין תוספת חידוש מיוחד בדין ספק ממזר מותר, יותר משאר כל ספק דאוריתא, לדעת הרמב"ם.

ב. אפי' את"ל שכן יש חידוש להתיר כל ספק איזה שיהיה, מ"מ רוב הוא נחשב כמו ודאי הגמור.

ג. בכמה מקומות בראשונים ומרן מפורש שברוב נחשב כממזר ודאי וגמור מהתורה.

ד. הסכמת האחרונים [כמעט ללא יוצא מן הכלל], דלא כסברת הגאון פני יהושע, וקשה לראות בו אפי' דעת יחיד.

### א.

**אם יש הלכה מיוחדת להתיר בספק ממזר אפי' ספק שאינו גמור**

א. כל יסוד סברא זו מתבסס על כך, שבהכרח יש להקל בממזר יותר מכל שאר ספקות, שאל"כ מה נתחדש בספק ממזר יותר משאר ספקי דאוריתא. אמנם הנחה זו אינה נכונה להלכה,

שהרי, כל זה רק בהנחה סוברת שהרמב"ם, הסובר שכל ספק דאוריתא הוא לקולא מהתורה, לא הוציא את דינו זה מספק ממזר [שמזה שהתירה התורה כל ספק ממזר, ש"מ שבכל ספק דאוריתא א"צ להחמיר מהתורה]. ועיקר מה שאזלינן לקולא בכל ספק דאוריתא הוא מסברא, או ילפותא ממקום אחר. וע"ז הקשו דא"כ למה הוצרך פסוק מיוחד להתיר ספק ממזר, והרי לדעת הרמב"ם בין כה וכה כל ספק דאוריתא מותר, ותיצו שדין ספק ממזר מותר, הוא חידוש מיוחד שבא להתיר ספק ממזר אפי' אם יש חזקה או רוב לאסור (וע' למהרי"ט יו"ד סי' ב ולהגר"י גוסטמאן בקונטרסי שיעורים קידושין סי' כג, שביארו מה נתכוון הרמב"ם בתשובה להוכיח מהגמ' קידושין עג, לפי פירוש זה).



אכן, אם נאמר שכל דינו של הרמב"ם נלמד מספק ממזר [וכמבואר בתשובת הרמב"ם ובמאירי חגיגה ד.]. בודאי תו לא שייך לחדש שיש בספק ממזר חידוש מיוחד, אלא בהכרח הוא שווה לכל ספק דאורייתא רגיל, ובמקום רוב הוא אסור מהתורה.

ב. וכבר עמד בזה מהר"ם בן חביב בספרו כפות תמרים סוף יומא, שהביא סברא מעין דברי הפנ"י וכתב עליה: תירוץ זה ליתא, דא"כ [היכי] יליף הרמב"ם מספק ממזר, דהתיר הכתוב ספיקו, לשאר ספיקי דעלמא דמותרין מן התורה ואסורין מדרבנן, הלא לא אמר הרמב"ם בכל ספק איסורין דמותרין מן התורה אלא בספק דלא אתחזק איסורא, אבל ספק דאתחזק איסורא מודה הרמב"ם דאיסור ספיקו מן התורה הוא עכ"ל.

וכ"כ בשו"ת חת"ס (ח"ו סי' קא), אחר שהביא דברי הפנ"י הנ"ל, הוסיף בזה"ל: ויוצדק זה [דברי הפנ"י] לפ"מ שכתבתי איש עני במקום אחר דהא דס"ל לרמב"ם בעלמא ספיקא דאורייתא לקולא, לא מספק ממזר מפיק ליה, אלא מאל תחלל בתך להזנותה, א"ש, אבל למאי דס"ל דרמב"ם מספק ממזר יליף ליה, עיין ר"ן ספ"ק דקידושין, ע"כ ליתא להנ"ל.

וכ"כ הגאון הפלאה בשו"ת גבעת פנחס (סי' יח) ובנתיבות לשבת [לבעל ההפלאה] (סי' ד' סקי"ט-כ'), והעצי ארזים (סי' ד ס"ק סג), וע"ע בחמדת שלמה (כתובות יג:).

וכ"ש לדעת הרשב"א וכל שאר הראשונים, הלומדים משם שכל סד"א לחומרא מהתורה [שמזה שהוצרך להתיר דווקא ספק ממזר, משמע שכל שאר ספקות אסורים התורה], שודאי אין מקור להמציא חידוש בספק ממזר, וכמבואר כ"ז בר"ן ונמוק"י ספ"ק דקידושין.



## ב.

### רוב אם הוא נחשב כודאי

א. זאת ועוד, שאפי' אם תמצי לומר שיש בספק ממזר עוד תוספת חידוש מיוחד, להתיר כל ספק [אפי' ספק כזה שאין ראוי להתיר כמותו בכל התורה], מ"מ רוב הוא נחשב כמו ודאי הגמור, וכשם שפשוט שסומכים על עדים וכל שאר סוגי הברורים אף בממזרות, כך יש לסמוך על רוב.

ומצינו באחרונים (רע"א בשו"ת תנינא סימן קז ועוד) שכתבו בדעת הפני יהושע, שסבירא ליה שאכן רוב, אע"ג שאזלינן בתריה, מ"מ הוא איננו כמו ודאי, אלא הוא נחשב כספק [וממילא נכלל בהיתר של ספק ממזר], ובקשו להביא סימוכים לזה מדברי הש"מ:

הנה, איתא בגמ' ב"מ ו: שבהמה הפטורה ממעשר בהמה שנתערבה בבהמות החייבות במעשר, כולן פטורות, דעשירי ודאי אמר רחמנא ולא עשירי ספק, והקשה הש"מ בשם הרא"ש שכיון שנתערבה רק בהמה אחת הפטורה בתוך הרבה בהמות חייבות, א"כ נימא כל דפריש מרובא פריש ויתחייבו כולן במעשר. ותירצו ע"ז ויש לומר כיון דחזינן דאפילו היכא דיכול לעשורי ממה נפשך ג"כ פטור, משום דעשירי ודאי אמר רחמנא ולא עשירי מן הספק, ואפילו כי אמרינן כל דפריש מרובא פריש עשירי ספק מיקרי, אלא שהתורה התירה ספק זה באיסורין

כדכתיב אחרי רבים להטות, ונהפך האיסור להיתר על ידי בטול ברוב, אבל הכא לעולם לא נפיק מכלל ספק עשירי. וכ"כ שם הריטב"א.

וע"פ הדברים האלו כתבו האחרונים הנ"ל, שבכל רוב, אפי' שאזלינן בתריה, מ"מ נחשב הדבר כספק, ונפק"מ להיכא שיש דרשה מיוחדת שצריך שיהיה ודאי ולמעט ספק, אמרינן שאף אם יש רוב ג"כ נחשב כספק ואף הוא בכלל המיעוט. כגון בספק ממזר, שהתמעט הספק מדכתיב לא יבוא ממזר, ודרשינן ממזר ודאי אמר רחמנא ולא ממזר ספק, על כן אף כשיש רוב שהוא ממזר [או לחלופין שיש רוב שהוא כשר], ג"כ הוא בכלל הדין של ספק ממזר.

ב. אמנם לדינא, אף שהוא פלפול נאה, עכ"ז כבר כתבו הרבה פוסקים שאין להוציא דין זה עפ"ד הש"מ הנ"ל. כמבואר בפמ"ג יו"ד קי שפתי דעת שמיאן לקבל דימוי זה. וכן תראה למחר"ש קלוגר בשו"ת טוב טעם ודעת תליתאה (ח"א סי' רמט סקל"ז) ולמרחן זיע"א בחזו"א (אה"ע סי' א' אות י"ג, ובכורות סי' כז אות יד) והרב דבר אברהם (ח"א סי' ל"ד) והגרש"ש בשער"י (ש"א פ"א) ומהר"י גוסטמאן בקונטרסי שיעורים לב"מ (סי' ז-ח) ועוד, שהאריכו לכתוב שהחסרון בספק עשירי, הוא דווקא במעשר בהמה, שצריך שבעה"ב ימנה ויספור את הטלאים, שבודאי אין ענין המנין מה שהוא מוציא מפיו את מלות המספר, דזה לא הוי מונה כלל, אלא עיקר ענין המנין הוא שידע המספר שכן הוא מה שהוא מונה, ואם הוא היה מונה ומסופק במספרו ואינו ברור אצלו, פשוט שאין לזה דין מנין כלל, אע"פ שמנה בפיו. ומשו"ה אע"ג דאזלינן בתר רובא, וגם דין הרוב משווי ליה כודאי, מ"מ זהו רק מדינא, אבל המונה עצמו, מצד מניינו וספירתו, הרי המספר מסופק אצלו, שאינו יודע ברור את המספר, ומשו"ה לא הוי מנין כלל. אבל בכל דוכתי דבעינן ודאי, באמת רובא נמי הוי כודאי גמור, דכיון דאמרה תורה זיל בתר רוב נפיק מכלל ספק והוי ליה כודאי ממש, והמיעוט כמו שאינו עכ"ד. וכדבריהם מוכרח מיניה וביה בכוונת הש"מ, כמ"ש בדבר אברהם הנ"ל ע"ש, ואכמ"ל.

וע"ע בזה לגאון חתם סופר (אה"ע סימן י ד"ה שוב) ולהגאון ר' מאיר שמחה הכהן בחידושי לחולין (דף צו.) ובשו"ת אגור"מ (ח"ד מאה"ע סי' יז אות ה') ומהרא"ש רבינוביץ' בהערותיו לעין יצחק (אה"ע יא אות יט), שאף הם דחו את הראיה הנ"ל מהש"מ.

ג. וכן מוכח בדברי הריטב"א, שאף שס"ל שבמקום רוב ה"ז ממזר ודאי, וכמ"ש בקידושין עג. וכיו"ב כתב בע"ז דף מא. דעל אף שדרשינן שם לענין עבודה זרה "ודאי ולא ספק", עכ"ז במקום רוב נחשב כמו ודאי [וע' לקמן], מ"מ אעפ"כ כתב בב"מ ו: כהש"מ. ובהכרח שמאי דאמרינן שם שרוב נחשב כספק לענין מעשר בהמה, אין המכוון בזה לסברא כללית שרוב איננו ודאי, אלא הוא ענין פרטי שם, שמנין ע"פ רוב איננו מנין גמור, והוא סברא חדשה.

ד. וג"כ יש לציין שהתוס', האגודה ורבנו פרץ בב"מ שם חולקים על סברת הש"מ, ופשט"ל דרוב חשיב כודאי עשירי. וכבר עמדו בזה הגאונים כרתי ופלתי חק"ל ודבר אברהם ועוד, באופן שבודאי א"א להוציא שום הלכה מדברי הש"מ בעוד שכוונתו איננה ברורה [ולהפך, יותר נראה שלא נתכוון לכך], ובדברי שאר ראשונים מפורש להפך, וכ"ש שהריטב"א יוכיח וכו"ל [ושו"ר בספר יבי"א (ח"ב סי' ג' דף ח:)] שהאריך בזה מעט (ובמהדורא הנד"מ הוסיף בזה עוד ע"ש), והביא בשם כמה פוסקים שרוב חשיב ודאי, וחלקם כתבו כן בדעת הש"מ.

ה. ועוד ניתן להוכיח בע"ה שאף היכא שדרשינן "ודאי ולא ספק", עכ"ז רוב נחשב כודאי, והוא מדברי הגמ' סוטה כט. דילפינן לטמאות כל ספק טומאה ברשות היחיד, מכח דרשה של "טהור ודאי" הא ספק טמא, והוא ממש כמו ספק ממזר, ועכ"ז רוב נחשב ממש כמו ודאי, כמבואר בגמ' כתובות טו. שהיכא שיש רוב לטהר, אזלינן בתריה אפי' ברשות היחיד.

וכן ילפינן בגמ' סוטה שם לטהר כל ספק טומאה שנולדה בדבר שאין בו דעת לישאל, מדיוק של טמא ודאי ולא ספק ע"ש. וברמב"ם פט"ז ה"ג משא"ט ובכס"מ שם הלכה ו, מבואר שבמקום רוב הוא נחשב כודאי טמא. והא קמן בהדיא שאף היכא שממעטים ספק עכ"ז אין רוב בכלל, ואפי' רובא דאיתא קמן, שלא הוחזק מתחילה לשאר דברים (וע' בראש לראובני סי' יט שהאריך בזה, ולא העלה דבר ברור).

וע"ע בגמ' שבת קלה. שילפי' התם שספק מילה איננו דוחה שבת, והוא משום דכתיב "ערלתו", ובעינן שתהא ודאי ערלה ולא ספק ע"ש. ועכ"ז בתוס' ושאר שם [ובחולין כב:] נראה שלא נכלל בזה שלא יועיל רוב וכד', שהרי הם האריכו לדון למה לי קרא של "ערלתו ודאי" כדי למעט את הספק, והלא בין כה וכה הכל נכלל בדין ספק דאורייתא לחומרא, עש"ב. ואם נאמר שהיכא שממעטינן ספק מדרשא ג"כ רוב נחשב כספק, א"כ מעיקרא מאי קשיא להו, והלא איכא חילוקא רבתא בין דין ספק דאורייתא הרגיל לדין של "ודאי ולא ספק".

וכן בגמ' שם ע"ב מפורש שרוב בני קיימא חשיב כודאי לגבי מילה, שהובאו שם דברי ר"ג הסובר שכל וולד נחשב ספק נפל עד שימלאו לו ל' יום, ומקשה ע"ז הגמ' שא"כ איך מותר למול בשבת תינוק בן שמונה ימים, ולא חיישינן שמא הוא נפל [וממילא אין מילתו דוחה שבת]. ומשמע שלרבנן, הסוברים שיש רוב בני קיימא, מובן למה מותר למול בשבת. [וכן מפורש בכל הראשונים, ששאלת הגמ' היא רק לדעת ר"ג, הסובר שהוא ספק ולא רוב]. ומבואר שאף שיש מיעוט מפורש שלא למול בשבת ספק מילה, מ"מ היכא שיש רוב הרי זה בכלל מילה ודאית.

וע"ע בר"י מיגאש וריטב"א ב"ב קכו. דדרשי' בבריתא שם בכור ולא ספק, ומקשה הגמ' לאפוקי למאי איצטריך האי דרשא. ופירשו הראשונים וז"ל: כלומר, אילימא למעוטי ספק בכור הוא ספק פשוט, פשיטא, עד השתא לא שמעינן שהמוציא מחברו עליו הראיה וכו', עכ"ד. ונראה בזה שאף שממעטינן ספק עכ"ז לא נאמר בזה מיעוט מוחלט שלא יועיל רוב וכד', דא"כ מאי קשיא לה לגמ'. ובאמת רוב וחזקה מועיל אף לגבי בכורה, למרות שדרשו חז"ל בכור ולא ספק, ע' בראשונים ב"ב קכו:.

והמעין ימצא שבהרבה מקומות בדברי חז"ל דרשו דרשה זו של "ודאי ולא ספק", ואעפ"כ רוב נחשב כודאי. ע' בתו"כ פרשת תזריע (פרשתא ד אות ח) לגבי ספק נגעים [וע' בר"ש ספ"ד דנגעים שרוב לטמא נחשב כודאי], ובת"כ פ' אמור (פ"א) לגבי טומאת כהנים לקרובים, וירושלמי ספי"א דיבמות לגבי מכה אביו, ושם ר"פ בתרא לגבי ספק אם נולד יבם, ונדה כח: לגבי ביאת מקדש, ובפסקי הרי"ד הנד"מ נדה נח. לגבי ספק מהיכן בא הדם, וריטב"א ע"ז מא. לגבי ספק אם נאסר משום נעבד ועוד, ובתורא"ש קידושין לו: לגבי ערלת חו"ל. והמעין ימצא שבכולם רוב חשיב כודאי. ואני לקצר באתי.



## ג.

### דעת כשבעה ראשונים ומרן עמהם שרוב חשיב ודאי לענין ממזרות

א. כבר כתב במפורש הרשב"א קידושין עג: וז"ל: מכלל שמועה זו נראה שלא אמרו ממזר ודאי אמרה תורה ולא ספק ממזר, אלא בשמחצה מיהא כשרין אצלה, דכל כי הא הוא דהוי ספק, אבל כל היכא דרוב פסולין אצלה כממזר ודאי משוינן לה דרובא דאורייתא, עכ"ל. ועמד בדברי הרשב"א הללו הגאון ר' עקיבא איגר בתשובתו בדו"ח (ח"ב מכתב יב), וכן תראה להגאון בית מאיר באה"ע (סי' ד) והערוך השלחן (סי' ד ס"ק נב) האבנ"ז חזו"א ועוד שהביאו דברי הרשב"א הנ"ל להלכה.

ב. וכן משמע להדיא בדברי הרמב"ן והריטב"א קידושין עג., שכתבו שבכל שתוקי שאין ידוע מי אביו יש ספק ספיקא להכשירו בקהל, והוסיפו וז"ל ואם תאמר אי הכי [שיש ס"ס להתיר] למה לי קרא להתיר שתוקי בקהל, לישתוק מיניה ואנא ידענא [דאיכא ס"ס להכשיר]. ותרצו, איכא למימר כי איצטרין קרא היכא דחזינא שהלכה היא אצל אחד לסתר או לחורבה וזינתה ונתעברה, אי נמי לעיר שהיא מחצה על מחצה ודלתותיה נעולות. עכ"ד.

והא קמין, שאכן היכא שאיכא רובא לאסורא ליכא לגזיה"כ של ממזר ודאי ולא ספק, והוא אסור מהתורה. ושור"ר שכ"כ בכוונתם הבית מאיר (סי' ד) והחזו"א באה"ע (סי' א אות יג) ועוד.

ג. וכן מתבאר בדברי המהר"ח או"ז (סי' קה), שהקשה לדעת רבי יהודה הסובר שנאמן אדם לומר בני זה ממזר, איך יהא נאמן לומר זה ממזר, שמא גוי ועבד באו עליה [דהולד כשר אפילו באשת איש], ואפילו בעיר שרובה ישראל [שיש רוב שהוא ממזר], מכל מקום סמוך מיעוטא דגוים לחזקת צדקות ישראל ואיתרע לה רובה, ויהא פלגא ופלגא, ויהא ספק [ולמה עושהו רבי ממזר ודאי], עכ"ל. ומזה שהוצרך להגיע לדין סמוך מיעוטא לחזקה כדי שיהיה ספק ממזר, מבואר שע"פ רוב רגיל הוא נחשב כודאי ממזר.

ד. וכן משמע בתשב"ץ, שהגזיה"כ של ממזר ודאי ולא ספק נאמרה רק על ספק שקול, ואילו היכא שיש רוב הוא ממזר ודאי. שהרי כתב בח"ב סי' צא לגבי מי שזינתה ובעת הזנות היה בעלה במדה"י וחזר אחר שני חדשים, וילדה בסוף תשעה לזנות, שהוא באמצע שבעה לביאת בעלה, וז"ל וא"ת ואם תלד לשבעה לביאת הבעל למה נחזיק אותו בבנו, והיה לנו להחזיק אותו בממזר משום דרוב נשים לתשעה יולדות, דהא רובא דאורייתא הוא כו' (וכע"ז כתב בח"ג סי' שכו, אמנם התם אירי שהוחזק הרוב מתחילה לשאר ענינים).

ובח"ג סי' שכו כתב שבספיקא דדינא לא נאמר כלל ההיתר של ממזר ודאי ולא ספק, וז"ל שלא נאמר זה אלא במי שלא נפל בו ריעותא אלא בידיעתנו, שלא ידענו בו אם הוא כשר אם הוא ממזר, כגון שתוקי אסופי וכותי, שהוא אומר כשר אני ואין לי לחוש לספק ידעתכם, אבל במי שנפל בו ספק ריעות שיש בו כגון הנדון הזה שנולד מספק ערוה, לא נאמר על זה לא אסרה אלא ודאי ממזר, אדרבא אמרינן סד"א לחומרא, עכ"ל. וסברא זו לא תיכון רק אם נאמר שלא התירה התורה רק ספק שקול, אבל לצד שלא אסרה תורה עד שיהיה ודאי גמור, שוב אין מקום לחלק בין ספיקא דמציאות לספיקא דדינא, דסו"ס איננו ודאי גמור.

ה. והמעין הישר ימצא שכן מפורש בשו"ע אה"ע סימן קמא סעיף נה, וז"ל: בא הבעל ואמר לא גירשתי מעולם וגט שהובא לה מזויף הוא, יתקיים בחותמיו, ואם לא נתקיים ולא נודעו עדיו כלל, תצא והולד ממזר שהרי אינה מגורשת. [והוא מהרמב"ם פ"ז ה"ב מגרושין]. והב"י שם [מחו' נג] ביאר דין זה, בשם המ"מ, דכשלא נתקיים מחזיקה הרב כאשת איש גמורה והולד ממזר גמור מן התורה, ונראה שהוא סבור דאע"ג דקיום שטרות דרבנן, הכא שהבעל מערער וטוען בבריא מזויף, והיא אינה יודעת בזה דבר, וחתימת העדים אינה מצויה, העמידנה על חזקה שהיא אשת איש עכ"ל.

וכתב ע"ז הב"י ונראה לי דכשלא נתקיים אין דעת הרמב"ם שיהיה בטל לגמרי [כמ"ש הה"מ], דא"כ הוה ליה לכתוב סתם הרי זה בטל, אלא כוונתו לומר שהוא קרוב לודאי בטל, כיון שחזרנו על קיומו ולא נודעו עדיו כלל וכו', ומ"מ כיון שאפשר שיתקיימו עדיו אינה ודאי אשת איש, ונפק"מ שאם פשטה ידה וקיבלה קידושין מאחר דחיישין לה עכ"ל. וכוונת הב"י לומר שהכא ליכא חזקת א"א, ודלא כהמ"מ [כיון שאיתרע בקבלת הגט, או משום שיש מכנגד חזקה שלא חציף איניש לזיפויה, או שכבר יצא הדבר בהיתר], ומש"ה ראוי להחמיר לחוש אם קבלה קידושין מאחר, ובזה פליג ע"ד המ"מ.

ומבואר בדברי המ"מ שהיכא שהיא קיימא בחזקת אשת איש, ונתעברה מאחר, הוולד ממזר מדאורייתא, כלומר שע"פ חזקה הוא בכלל ממזר ודאי. וכיו"ב מוכח בדברי הב"י, שהרי הוא כתב בטעמו של הרמב"ם שעושהו ודאי ממזר, שאע"פ שאינה בחזקת א"א [ובהא פליג ע"ד המ"מ], מ"מ כיון שהסברא נותנת שלא ימצאו לה עדי קיום, וסברא והוכחה זו, היא כעין רוב, ע"כ הוולד ממזר מדאורייתא. ומבואר שסמכין על רוב לעשותו ממזר ודאי [ואע"פ שכתב שאם פשטה ידה וקבלה קידושין חוששים לה, כוונתו שחוששים מחומרא דרבנן, שלא סמכו בא"א החמורה על סברא זו, דליכא חזקת א"א גמורה [וכוונתו שאין הכרח שהרמב"ם פליג על הסוברים שצריכה גט אם נתקדשה לאחר], ומבואר שאפי' היכא שליכא חזקה רק רוב נמי הוא ממזר ודאי.

ו. וכיו"ב יש להוכיח מדברי התוס' כתובות כו: (ד"ה אגן אחתינן), שכתבו שבמקום חזקה [אפי' שאיתרע] ה"ז בכלל ממזר ודאי (וז"ל התוס' שאנן: כיון דתרי ותרי ספיקא דרבנן היא ומדאורייתא מוקמינן לה אחזקה, ודאי ממזר הוא), וכ"כ הרמב"ן והרשב"א קידושין סו; ובפשוטו ה"ה לרוב, וכ"ש הכא, דאיתרע חזקתה דיש תו"ת, וידוע שאף למ"ד תו"ת ספיקא דרבנן מ"מ לא שייך חזקה גמורה [וכ"כ להוכיח מדבריהם הפנ"י עצמו שם].

ז. ולפמ"ש לעיל כן היא דעת הרמב"ם. כמבואר בתשובתו, שהשווה ספק ממזר לכל ספקות שבעולם [והפוסקים שנקטו כהפנ"י, סברו בדעת הרמב"ם שאיננו משווה את כל הספקות לספק ממזר, וכדלעיל]. וכן מתבאר במ"מ והב"י באה"ע הנ"ל.

ובספר שערי ציון (חלק ג אה"ע סי' א) כתב לחדש בדעת הרמב"ם שפליג אכולהו ראשונים, וס"ל שאף במקום רוב לאיסור נמי חשיב ספק ממזר, והוציא זה מכח שני דקדוקים בדברי הרמב"ם [ולא ראה את דברי הרמב"ם בתשובה ואת הב"י והמ"מ הנ"ל, שמפורש בהם להפך]. וכל דבריו תמוהים, שדיוקן מהרמב"ם פט"ו מאיסורי ביאה הי"א לקוח מדברי הב"ש סי' ד

סקל"ט, ושם הסיק בדעת הרמב"ם להפך, ואיך יתכן להמציא דין וביאור ברמב"ם, כנגד דברי הבית שמואל בעצמו. וכן ראיתי למהר"א זאבי בשו"ת אורים גדולים (לימוד קטז) ולגאון חקרי לב (יו"ד סימן קיז דף קעז ע"ב וע"ג), ואגר"מ (אה"ע ח"ג סי' ז) ועוד פוסקים, שכתבו בדיוק להפך [וע"ע בחזו"א (אה"ע סי' א' סק"ג) ובשו"ת כת"ס (אה"ע סי' ב) ולגר"י גוסטמאן בקונטרסי שיעורים (קידושין סי' כג)].

וכן מה שהוסיף להוכיח מפרק טו הי"ט, ע' בב"ש (סימן ד' סקנ"ב) והשעה"מ (פט"ו מאסו"ב הי"ז) שפירשו את דברי הרמב"ם באופ"א, וע"ע בחק"ל ואגר"מ הנ"ל מה שביארו באופ"א. וכן יש לדחות עפ"מ"ש הגאון מהרש"ם (ח"ב סי' ריד דף פג ע"ד ד"ה ואולם). והגרע"א (כתו' יג:) ומו"ח הגאון שליט"א בעזר מציון (ח"א סי' ה) ע"ש, וכע"ז כתב האורים גדולים (סי' ק"כ) [וע"ע בשו"ת מהר"ח או"ז (סי' קה), שעפ"ד שם הראיה מעיקרא ליתא].

## ד.

### דעת האחרונים בזה

א. בדעת האחרונים בזה, ראיתי לגר"ש משאש בספר שמש ומגן ח"ד במכתבו להגר"ש זעפראני, שכתב שמצא י"ד אחרונים שסוברים שאזלינן לקולא אף במקום רוב להחמיר. ולקו"ד מנינו תמוה מאוד, שרובם ככולם לכל היותר רק העלו נדון והזכירו שיש כזה צד, אך למעשה הם כי לא להזכיר. עד שאיני יודע כבר כמה ואם יש שבאמת הקילו בזה.

ודוגמא לכך שהלא אפי' הפני יהושע עצמו הדגיש בדבריו שרק "אילוליה דמסתפי" היה דן לומר כן, וסיים לולי שהראשונים לא כתבו כן (וע' לו בדף עד. שדן בדעת הרמב"ם בנאמנותה ברו"פ, שלא הזכיר לחידושו הלזה, וע"ע בפנ"י כתובות טו. אות מט), והש"ש מספק"ל בכך וסותר את עצמו כמה וכמה פעמים, והגרע"א כתב שלמעשה הלכה כדברי הראשונים וכו' וכו'.

ב. והחולקים על יסוד זה רבים עד מאוד, וכבר הגאון מהרש"ז מלובלין בשו"ת תורת חסד (ח"ב סי' ט) כתב עלה שאין כן דעת הפוסקים. ואכן פוסקים רבים שפכו סוללה על סברא זו, ומהם מהר"ם בן חביב בספרו שמות בארץ תוספת יוה"כ בסוף יומא (ובשו"ת מהר"ם בן חביב סי' יא), הגאון חת"ס (חאה"ע סי' י ד"ה ושוב), ההפלאה בגבעת פנחס (סי' יח) [ולפ"מ"ש נמצא שאף כ"ד הב"ח], הבנין עולם (אה"ע סי' ה), חזו"א (אה"ע סי' א אות יג), ערוה"ש (סי' ד סקנ"ב), שער"י (ש"א פ"א), והאגר"מ (ח"ד מאה"ע סי' יז אות ו').

וכן העלה הגאון חקרי לב (יו"ד ס"ס קיז דף קעז ע"ב ומהדו"ב אה"ע סי' ד'), וכ"כ בשמו בספר עיני כל חי פלאג'י דף קמב. (אם כי חשש לדברי חולקים, ובודאי אילו הוה חזי לכל מ"ש, היה שש לקראתם, ופלא על יי"א שהביא משמו להפך). וכיו"ב תראה למהרש"ק בטוטו"ד תליתאה (ח"א סי' רמט) ודבר אברהם (ח"א סי' ל"ד) ומהר"א"ש רבינוביץ' (בהערותיו לעין יצחק אה"ע סי' יא אות יט), שאף הם העלו שאין לדמות רוב לספק שקול, עש"ב.

וע"ע להגאון רע"א, בתשובתו בסוף דרוש וחידוש (ח"ב מכתב יב), שכתב וז"ל: אף דהפני יהושע קדושין (דף עג) כתב כיון דאמרינן ממזר ודאי הוא דלא יבא היינו ודאי ממש, אבל רוב

בכלל ספק הוא, מ"מ הא הרשב"א גבי אסופי כתב במפורש בהיפוך עכ"ל. והרי לנו שעל אף שבכ"מ חייב סברא זו (ע' לו בשו"ת ח"ב סי' קח), עכ"ז הלכה למעשה לא נטה ח"ו מדברי הראשונים בנדון.

ואף בשו"ת אבנ"ז (חור"מ סי' קכט) נטה מתחילה לבאר בדעת הש"מ ב"מ ו: כסברת הפנ"י, ומ"מ לדינא כתב והנה קשה להקל נגד הרשב"א והב"ש, וכו' (ועש"ע למר אביו בסימן קכח). וכן תראה בשו"ת עונג יו"ט, שאף שבסימן עא פלפל וסלסל בדברי הפנ"י, עכ"ז בהגיעו להלכה למעשה כתב בפשיטות שבכה"ג ה"ז ודאי ממזר מהתורה, ע' לו בסימן קנב.

ג. ועוד ראיתי למהר"א אלפנדרי בסדר אליהו רבא (דף מט ע"ג ודף נ ע"ד) והגאון פרי מגדים (יו"ד קי בשפתי דעת ס"ק לו אות ח), שדנו בגדר ההיתר של ספק ממזר, ובדבריהם מפורש שבמקום רוב הוא ממזר גמור, ועד"ז כתב הגאון חוות דעת (שם בבית הספק). וכ"ד הגאון מהר"ר ביטראן בתשובתו המובאת בספר עיני כל חי פלאג'י בכורות, וכן נראית דעת חכמי ירושלים המובאים שם ע"ש (וע"ע מה שהובא לקמן באות ו).

ד. ומלבד כל הפוסקים הנ"ל [שדנו במפורש לגבי גדר ההיתר של ספק ממזר], יש עוד פוסקים רבים עד למאוד שמתוך דבריהם מתבאר ומתפרש שאין להם חלק בסברת הפנ"י, כמבואר בדברי הבית שמואל בסימן ד' סקל"ט, שדן בארוכה אם האם נאמנת להכשיר את בנה במקום שיש רוב פסולים, שהרי בכה"ג בלא דיבורה כיון שיש רוב לאסור הוולד ממזר ודאי מהתורה ע"ש שהאריך בזה. וכ"ז דלא כהפני יהושע.

וכדברי הב"ש כתבו אף המהר"ש הבדלה באורים גדולים (לימוד קח) ובשו"ת ספר יהושע (אה"ע ז) והכתב סופר (אה"ע סי' ב) ומהרא"ל צינץ' בשו"ת משיבת נפש (אה"ע יט). והאבני גזית בסימן ד' שם, וכן מתבאר בדברי המשיבת נפש תפארת צבי ובית משה המובאים באוצר הפוסקים שם (סי' ד ס"ק קלח).

וכיו"ב מצאנו ראינו למהר"א הלוי ממצרים בספרו גינת וורדים (אה"ע כלל ד כד), שידון בדבר אשת איש שזינתה, שכתב בפשיטות שהיכא שאיכא רובא לאיסורא בודאי הוולד ממזר גמור, דהא רובא דאוריתא. וכן מתבאר בשו"ת מהר"י הכהן רפופורט (מהדור"ת אה"ע סי' ד ד"ה ולענין) ובדברי מהר"ם פארדו בספרו אפי זוטרי (סי' ד ס"ק מח) צל הכסף (סי' ב) ושו"ת תפארת צבי (סי' ז) ובשו"ת מהר"י אשכנזי (יו"ד ס"ס לה), ובשו"ת בית אליקים (אה"ע ס"ס א דף מא ע"ב) ע"ש. ומהר"ם בנעט בשו"ת פרשת מרדכי (אה"ע ס"ס נח) מנחת פיתים (סימן ד סעי' כו [ובסימן ה לגבי פצ"ד]) ובשו"ת אורח לחיים (סי' כג) וביד יוסף יוזפא (ב"מ ו: אות קכט). עד אחרון, הלא הוא הגר"מ קליין מאונגוור, בעל משנה הלכות, בספרו חידושי משנה קידושין עג.

ויתרה מזו כתב ג"ע המל"מ בפט"ו יא מאיסור"ב שאפי' במקום איקבע איסורא נמי אזלינן לחומרא מהתורה בספק ממזר, והסכימו עמו הגאונים ברית אברהם (סי' סב אות ה), שואל ומשיב (א ח"ג סי' יא), ומפי אהרן אלחדיף (סי' כב דף קט ע"ג) [ואף החולקים וסוברים שהיתר התורה הוא אף על היכא שאיקבע איסורא, מ"מ כמובן מודים שעכ"פ במקום רוב הוא ודאי ממזר].

וע"ע להמהר"י בירב (ס"ס נ"ו [עמ' קס"ה]) והרדב"ן (ח"ד סימן אלף רנ"ט) [הב"ד אף בכנה"ג], שכתבו שבמקום חזקה הוא בכלל ודאי ממזר. וכ"ד היד אליהו (סי' מד) ויד אהרן (ס"ד הגה"ט סק"ו) והגאון פמ"ג בשושנת העמקים (כלל יא) והאבני אפוד (ח"ב סי' כח) [ודברי שמואל ארדיטי (אה"ע סי' ז) ושערי רחמים (ס"ו), המובאים באוצהפ"ס סימן ד' ס"ק צו].

ה. וכן מוכח בדברי הרבה פוסקים, שכתבו שאשת איש שנמצאת מעוברת ואין ידוע ממי נתעברה, שאין תולים שזינתה מגוי. וע"כ אף היכא שיש במקום ההוא גוים, בכ"ז חשיב כממזר ודאי, שתולים שבדאי נתעברה רק מישראל. והשתא, הלא הך סברא שלא לתלות בגוי היא כעין רוב, וכמ"ש ר' חיים כהן המובא באו"ז ה' קידושין (סי' תרנ"ז): "שרוב המצוים אצלה ישראלים הם", וע' בדברי האגר"מ (אה"ע ח"ג סי' ז) ואורים גדולים (לימוד קכ) והשיבת ציון (סי' סז) ואבני צדק (סי' ב). והשתא את"ל שבמקום רוב אכתי לא נפק מכלל ספק ממזר, אם כן היכא דאיכא למתלי בגוי למה חשיב כממזר ודאי, ולא נימא שאף שאין תולים בגוי, עכ"ז לא פלט מכלל ספק ממזר".

ו. וע' בפר"ח יו"ד סי' ב) שדן לומר שאפי' היכא שאיכא חזקת איסור, כמו בספק אשת איש שנתגרשה, ג"כ הולד מותר (ודן שם אם יש הכ"ת שיהיה חזקת איסור ע"ש). ומכל דבריו שם נראה שאין חידוש מיוחד שלא מועיל רוב, ובש"ש (ש"א פ"א) כתב שהפר"ח נמי לא מיירי מחזקה גמורה, דכל היכא דאיכא חזקה גמורה ה"ל ממזר ודאי, אלא מיירי בספק גירושין באופן דחזקת אשת איש איתרע, וספק זה בעלמא אסור מן התורה ומשום דאיכא איסורא, וכאן בממזר הוא מותר, ע"ש.

ז. ובמהרי"ט (ח"ב יו"ד סי' ב) נראה שבמקום רוב ה"ז ודאי ממזר, אכן מהר"ר ביטראן (בעיני כל חי דף קמב. וחכמי ירושלים שם דף קנה) כתבו בשיטתו שהני מילי דווקא ברוב, אך היכא שיש ס"ס הוא מותר מהתורה, כמו בספק אחד [אמנם המעיין בדבריו יראה שאין דבריהם ברורים, ואפשר שאף הוא מודה בס"ס לפסול שחשיב ממזר ודאי, וע' לרב פרי האדמה (בחלק תוספת ביכורים קידושין עג). שכתב שהוא ט"ס בדברי מהרי"ט], ובשיטה זו דרכו השעה"מ (פ"ט מט"מ) והראש לראובני (סי' יט-כ), והמנחת פיתים (ד' כו).

א. ויש לציין שבפשוטו כן דעת מרן בשו"ע סי' ד סעיף כו כט, לגבי ארוסה וא"א שזינו כתב שהולד ודאי ממזר, ומבואר שאין תולים בגוי. ואף שכמה אחרונים (בשו"ת בני עולם סימן ו אות י ועוד) כתבו לדחוק דאיירי במקום שמצוים רוב ישראל, ומש"ה אין תולים בגוי, דאולי' בתר רובא, וע"כ הוא ממזר ודאי, אמנם עכ"פ נמצא שבשו"ע מפורש דאף בממזרות אזלי' בתר רובא לעשותו ודאי ממזר, ודלא כהפנ"י. וממילא האוחזים החבל בשני ראשים בודאי טועים [שא"א לומר גם שתולים בגוי וגם ושברוב הוא איננו ממזר ודאי, דא"כ באיזה אופן מיירי השו"ע שכתב שהוא ממזר ודאי], וביותר, שאף באותו נדון הם מקילים, שחוששים ותולים אף במיעוט גוים לעשותו ספק ממזר, כנודע, וזה בודאי נגד השו"ע.

ויש להוסיף שאין לדחוק ולהעמיד את השו"ע באופן שאין לתלות כלל בגוי ועבד, דהלא בשו"ע סעיף כט המשיך מיד שאף שהוא ודאי ממזר, עכ"ז האם נאמנת להכשירו. ואם מדובר שלא מצויים שם גוים כלל וכלל, איך תוכל האם לטעון שהתעברה מגוי. ובודאי שהפרוש הפשוט הוא שאין תולים בגוי [או שאיירי בגוונא שיש רוב ישראל], וע"כ בסתמא הולד ודאי ממזר. ועכ"ז אם באה האם וטענה במפורש שהוא בן מגוי, היא נאמנת לעשות הדבר ספק [וכ"ש אם נאמנותה של האם איננה תלוי בדין ספק ממזר מותר. וכדעת החולקים על המ"מ, שבדאי דברי השו"ע מרווחים].



ח. כלל העולה מכל הנ"ל, שלדעת רובא דרובא דרבוותא קמאי ובתראי [יותר מחמישים] רוב נחשב ודאי לענין ספק ממזר, ואסור מן התורה, וכן מתבאר בכו"כ מקומות בראשונים, ובודאי שהכי נקטינן להלכה ולמעשה. וברור הדבר וגלוי לכל שלא יתכן להקל כנגד כל ההמון הזה על סמך רסיסי דעות [ואחד הדיונים המפורסמים טען בפני שבי"א הביא כמאה פוסקים שהקילו בזה, וכעת אין ספק זה לפני, אמנם כמדומה שלהד"ם, ואתה תחזה].



## ה.

### ספק ספיקא להחמיר בספק ממזר

א. כתב המהרי"ט בחידושו לקידושין ובתשובה (חיו"ד סי' ב), שאפי' היכא דאיכא תרי ספקי לעשותו ודאי כשר, ג"כ שרי בממזרת, וז"ל לכך נראה דעיקר מאי דאתא רבה לאשמועינן הינו שיותר אף בממזר ודאי, וה"ק דבר תורה שתוקי כשר אפי' ספקן בודאן, אע"ג דאיכא תרי ספק להכשיר מ"מ לאו ממזר ודאי מיקרי, וכי היכי דשרינן ליה בחד ספיקא אע"ג דבעלמא דיינינן ליה לחומרא ה"נ שרינן ליה להאי אע"ג דאית ליה תרי ספקי להכשירו עם ממזר, אע"ג דמסברא היינו מעמידים אותו בחזקת כשר מ"מ ספק מיקרי דכל ספקא דרחמנא שריא אין לחלק בין חד ספיקא לתרי ספקי כדאשכחן בספק רה"ר דטהור וכו', ודרשה דודאי ממזר הוא דלא יבוא לא איצטריך אלא דהוי חד ספיקא להכשירו בבת ישראל, כגון דאזל איהו לגבה כי היכי דשרינן בסמוך אסופי אע"ג דליכא אלא חד ספיקא, ואתא לאשמועינן דבתרי ספקי מותר בממזרת.

וכתבו כמה אחרונים שדעת המהרי"ט היא שאף שבמקום רוב נחשב כודאי ממזר, עכ"ז במקום ס"ס להחמיר אכתי הוא בכלל ספק ממזר, ומותר בקהל. ע' למהר"ר ביטראן בעיני כל כי דף קמב. וכ"ד חכמי ירושלים שם דף קנה. ולפ"ז מחלקים בין רוב, שהוא נחשב כודאי אף לענין ממזרות, לבין ספק ספיקא.

ב. אמנם המעיין בדברי המהרי"ט יראה שאינו ברור לחלוטין שזו כוונתו, שהוא כתב כן רק לגבי ס"ס להכשיר שאעפ"כ אם ירצה לישא ממזרת גמורה, יהא רשאי. אמנם לגבי היתר ספק ממזר בקהל כתב שדרשה של ממזר ודאי ולא ספק נאמרה על ספק אחד, ומשמע שאכן היכא דאיכא תרי ספקי לפסול, חשיב כודאי ממזר, ואסור בקהל מהתורה, וע"ע באורים גדולים לימוד קטז [וכפה"נ טעמו בזה הוא שבסתמא רוב כשרים אצלה, וע"כ לגבי היתר ספק ממזר, דחקינן ומוקמינן כגון שאזל איהו לגבה, שהו"ל כמחצה על מחצה, ואילו לגבי היתר הספקות בממזר גמור, מוקמינן (באם אינו ענין) להיכא שאינו ידוע מי אזל לגבי מי. ועוד יל"פ עמש"כ הפנ"י שם שקהל ה' איירי רק על ודאי גמור ע"ש]. אמנם, מאידך כתב הרב דכל ספקא דרחמנא שריא אין לחלק בין חד ספיקא לתרי ספקי, ומשמע שכן הדין בכל מקום, וצ"ע.

ושו"מ לרב פרי האדמה (בחלק תוספת ביכורים קידושין עג.) שכתב שהוא ט"ס בדברי מהרי"ט, ולא נתכוון המהרי"ט להתיר אלא בספק אחד אך לא בס"ס לחומרא ע"ש.

[אמנם, בכו"כ קשה להסתמך להלכה ע"ד מהרימ"ט, באשר דבריו נגזרו מכך שהוא לא ראה רק את תחילת דברי הריטב"א, ותירץ את קושית הריטב"א באופן אחר מהריטב"א, וברור שאילו הוה חזי לתירוץ הרמב"ן הרשב"א והריטב"א הוה הדר ביה].

ג. והגאון מנחת חינוך ג"כ כתב לדון, שאפשר שספק ממזר שהתירו תורה הוא אף במקום ספק ספיקא להחמיר, דכיון שהתירה התורה ספק ממזר, אפי' אתה מרבה ספקות כל היום אינו מועיל. ודימה זה לספק טומאה ברה"י, שטמא אפי' במקום שיש ס"ס לטהר, וכתבו התוס' ב"ב נה: שטעם הדבר הוא משום שכיון שעשו בו ספק כודאי, תו אין לחלק בין ספק אחד לכמה ספקות. וה"ה לענין ספק ממזר שג"כ יש לומר כנ"ל, שכיון שהתירה התורה ספק אחד, ה"ה להיכא דאיכא כו"כ ספקות להחמיר עכ"ד. וכסברא זו נקטו חכמי ירושלים בעיני כ"ח דף קנה [ואולי אף כן היא דעת מהר"ר ביטראן שם] וכ"כ במנחת פיתים (סי' ד סכ"ו) וכן הזכיר צד כזה מרחשת (ח"ב סי' כא) [אם כי לא למעשה], וכן שמחו וסמכו על סברא זו כו"כ מדייני הזמן.

ד. אמנם לדינא אין לסמוך על סברא זו כלל, שמלבד כל מה שכתבנו בראשית דברינו, שבראשונים ורוב האחרונים נראה שאין שום חידוש בספק ממזר משאר ספקות [לדעת הרמב"ם], וע"כ ברור שלא שייך לומר שדין ספק ממזר מותר, מכריע את הספקות להיתר. ומלבד זאת, ג"כ בראשונים מבואר הפך סברא זו.

הנה, כתבו הראשונים שקרא דממזר ודאי ולא ספק, שממנו למדנו שספק ממזר מותר, איירי רק באופן שהלכה היא אצל הבעל, והו"ל קבוע, וכל קבוע כמע"מ דמי, או בעיר שחציה כשרים וחציה פסולים ודלתות העיר נעולות עכ"ד. ומבואר שהיכא שיש רוב פסולים, אזי לא הותר ספק ממזר. ואם נאמר שהיכא שיש ס"ס להחמיר, כן אזלינן לקולא, א"כ אפילו היכא שיש רוב פסולים, יש לנו להקל, שהלא אפשר שהלכה היא לבעל, והו"ל קבוע שכמע"מ דמי, וליכא רוב, ושרי מהתורה. ובהכרח הטעם שהחמירו הראשונים בזה [והצריכו שיהיה מחצה כשרים], הוא משום שיש ס"ס להחמיר, שמא אזלי אינהו לגבה [ויש רוב פסולים], ושמא אפי' את"ל שאזלה אינה לגביהו, מ"מ שמא נבעלה לפסול, ומבואר שס"ס מהני לעשותו ממזר ודאי. וכ"כ הבית מאיר (אה"ע סי' ד סעיף כו) ומרן זיע"א בחזו"א (אה"ע סי' א' אות י"ג).

ועיקר סברתם שהשוו ספק ממזר לספק טומאה ברה"י, אינה ברורה, ולכאורה זו ראייה לסתור. הן אמת שבתוספות מבואר לגבי ספק טומאה ברה"י שכיון שטימאה התורה במקום ספק אחד, על כן מה לי ספק אחד מה לי שני ספקות. אמנם אינו מן הדומה כלל לנ"ד, שהלא התוספות ביארו ופירשו טעמו של דבר, שהואיל שמן הדין היה לנו להעמידו בחזקת טהור, ואעפ"כ טימאו הכתוב כנגד חזקתו, א"כ חזינן שדין ספק טומאה ברה"י טמא אלים יותר מאשר חזקה, וכיון שכן ה"ה שהוא אלים יותר מהכרעת ספק ספיקא יעו"ש. וא"כ, כדי לומר כיו"ב שדין ספק ממזר מותר מבטל את הס"ס, צ"ל שאף הך דינא אלים טפי מחזקת איסור, והלא כבר הבאנו לעיל שבתוס' כתובות כו: והרמב"ן ורשב"א קידושין סו. והמאירי חגיגה ד: והמ"מ פ"ז מגרושין כתבו שבמקום חזקה חשיב כממזר ודאי [ועמהם פמליא של אחרונים נ"ע], וא"כ אף אין בכחו להכריע את הספקות בספק ספיקא.

וכ"ש לדעת הרשב"ש סימן תרלג והמובא בראבי"ה סי' תתקס"ו, שמדאורייתא אין לטמאות רק בספק אחד ודין ס"ס ברה"י הוא חומרא דרבנן וכ"כ מדנפשיה בקרית ספר (פי"ח משא"ט) [וע' ראבי"ה בסימן אלף ג], שכ"ז הוא ראייה לסתור, ועמשכ"ב בספר דינא דספיקא סימן יא ענף ב.

ה. וראיתי מביאים בעצי ארזים (אה"ע סימן ד) שכתב להוכיח מדברי השו"ע שם ששתוקים ואסופים שנישאו זל"ז בנם כמותם [דהיינו שהוא שתוקי], ומשמע שאף בניהם מותרים מה"ת, ואף שיש בזה ס"ס להחמיר, דשמא אביהם ממזר ושמא עכ"פ אמם ממזרת. ורצה הרב להוכיח מזה שבממזרות אין חילוק בין ספק אחד לכמה ספקות, וע"כ אין משגיחים בכך שיש ס"ס להחמיר, כדי לעשותו ממזר ודאי, [וס"ל שאף לא מהני האי ס"ס להתירו בממזרת]. אמנם לדינא כתב שברשב"א כתב להפך.

ואינו ראייה, שכה"ג איננו ס"ס כלל, דכל אחד מהספקות קאי באנפי נפשיה, וכמ"ש האחרונים, והדברים פשוטים. וע' בשו"ת (רע"א סי' ו') [לגבי טומטום להוציא טומטום בשופר] וע' לדוגמא במתני' פ"ב דמכשירים שתינוק הנמצא בעיר שחציה עכו"ם הוא ספק ישראל, אף לשיטות שכן ישראלית מגוי הוא גוי, ולא אמרינן ס"ס שמא אביו גוי ושמא אמו גויה. וע"ע ספ"א דזבים וברמ"א יו"ד ס"ס פ"ז ועמשכ"ב בספר דינא דספיקא (סימן ג' ענף ג' פרט ב').

וגם עיקר ד"ל, דאפשר לומר שכיון שאין בזה נפק"מ למעשה, כתב השו"ע שוולדס אסור כמותם (וגם שתוקי מדאורייתא כשר בוודאי, ובגמ' עה. משמע שאף אסופי בחזקת כשר [וצ"ע], וא"כ ליכא ס"ס כלל). ובאמת שאף לדבריו אינו מובן, דבודאי אף לסברת הגאון פנ"י, שהיכא שיש רוב פסולים למרות שהוא מותר מדאורייתא, עכ"ז הוא מותר בממזרת, דחז"ל לא גזרו ספקן בודאן כה"ג, והוא פשוט ומבואר בכ"מ. וה"ה להיכא שיש ס"ס להחמיר שהוא מותר בממזרת. וז"פ. וא"כ אף לדידיה צ"ע מ"ט כתב השו"ע שוולדס כמותם.

ו. וכן דעת רוב האחרונים, ומלבד הבית מאיר והחזו"א המובאים לעיל, כבר מוכח כן בדברי מהר"א אלפנדרי בסדר אליהו רבא (דף מט ע"ג ודף נ ע"ד) והחק"ל (יו"ד קיז ומהדו"ב אה"ע סי' ד), וכ"ד הגאון צל הכסף בח"ב (חאה"ע ס"ס א, דף י"ד ע"ב) ובתשובתו בעיני כל חי (דף קמ). ובשו"ת מהר"י אשכנזי (יו"ד ס"ס לה), ומהר"ם בנעט בשו"ת פרשת מרדכי (אה"ע ס"ס נח), וכ"מ בשו"ת בית אליקום (אה"ע ס"ס א דף מא ע"ב) ע"ש וג"ע המהרש"א אלפנדרי בגדולי א"י (דף ריו). [ופליאה בעיני מה שראיתי בספר שו"ת יבי"א, שהעתיק את דברי המקלים בזה בשתיקה, משל היה דבר מוסכם, ובאמת היא דעה דחויה, מגמרא סברא והכרעת הפוסקים].



הרב אריאל שמואל דוד

ישיבת 'מאור טוביה' מצפה ירחו

## אמירת שבע ברכות שלא בבית החתן והכלה\*

א. הקדמה \* ב. סוגיית הגמרא \* ג. דעת התוספות וסיעתם - מברכים בבית החתן בלבד \* ד. דעת הר"ן וסיעתו - מברכים בכל מקום שהחתן והכלה נמצאים \* ה. שמועות סותרות בדעת הריצב"א \* ו. שיטת הרא"ש - העברת מקום החופה למקום אחר \* ז. פסיקת ההלכה ומנהג ישראל \* ח. שינוי המציאות בזמנינו

### א. הקדמה

רוב האנשים בימינו נוהגים לערוך סעודות לכבוד החתן והכלה בשבעת ימי המשתה, שלא בבית הזוג החדש, ולברך שבע ברכות. לעומתם, נוהגים חלק מהאנשים לברך את שבע הברכות רק בבית החתן והכלה ולא במקומות נוספים, וישנם מנהגי ביניים. בשורות הבאות נראה את מקורן של השיטות השונות וטעמיהן, ולבסוף נציע את הדרך אשר לענ"ד היא מרווחת יותר.



### ב. סוגיית הגמרא

נאמר בגמרא במסכת סוכה (כה ע"ב):

ואמר רבי אבא בר זבדא אמר רב: חתן והשושבינן וכל בני החופה פטורין מן הסוכה כל שבעה. מאי טעמא? משום דבעו למיחדי [רש"י: לשמוח]. וליכלו בסוכה וליחדו בסוכה? אין שמחה אלא בחופה. וליכלו בסוכה וליחדו בחופה? אין שמחה אלא במקום סעודה. וליעבדו חופה בסוכה? אביי אמר: משום ייחוד, ורבא אמר: משום צער חתן. מאי בינייהו? איכא בינייהו דשכיחי אינשי דנפקי ועיילי להתם, למאן דאמר משום ייחוד - ליכא, למאן דאמר משום צער חתן - איכא. אמר רבי זירא: אנא אכלי בסוכה וחדי בחופה\* וכל שכן דחדי ליכא, דקא עבידנא תרתי.

רבי אבא בר זבדא מסר בשם רב שחתן ובני החופה\* פטורים מן הסוכה, והגמרא ביארה שהחתן ובני חופתו מחוייבים בשמחת הנישואין ואין הם יכולים לקיימה תוך אכילה בסוכה\*,

\* מאמר זה לראשונה פורסם בתחומין, גיליון מ, ומובא כאן עם הוספות רבות, כפול באורכו. בירחון האוצר עלה בעבר נושא זה על ידי הרב יניב לוי, בגיליון לה, ומיני ומיניה תסתיים שמעתתא.

א. המאירי והרא"ש (ב, ח) גרסו: "וחדי בסוכה".

ב. החיד"א (ש"ת חיים שאל ח"ב סי' לה אות ד) כתב שדין 'בני חופה' הוא רק באלו ששוהים עם החתן והכלה כל שבעת הימים, ולא באלו הקרואים ובאים לסעודה אחת בלבד.

ג. ופטורים משום שהעוסק במצוה פטור מן המצוה (המאירי והר"ן [יא ע"ב בדפי הרי"ף]), או משום מצטער, שאם תושבת השמחה יצטערו החתן וחבורתו (ראב"ד בהשגות על הר"ז"ה [אות א] ור"ן בסוגיה הבאה), או משום תשבו כעין תדורו, שדרך בני אדם לצאת מביתם כדי לשמח חתן וכלה (רא"ה).

מחמת צירוף סיבות: א. אי אפשר לאכול בסוכה וגם לשמוח בה, משום שאין שמחה אלא בחופה. ב. אי אפשר לאכול בסוכה ולשמוח בחופה, משום שאין שמחה אלא במקום סעודה. ג. אי אפשר לעשות חופה בסוכה, לאבוי משום ייחוד<sup>ד</sup> ולרבא משום צער חתן<sup>ה</sup>.

לבסוף, הביאה הגמרא את דברי רבי זירא, שהעיד על עצמו שבתור חתן הוא גם אכל בסוכה וגם שמחה, ואדרבה, שמחתו היתה יתירה משום שקיים את שתי המצוות.

הרא"ש (ב, ח) ושבלי הלקט (שמב) פסקו שחתן ובני חופתו חייבים בסוכה, כרבי זירא שחלק על רב, ומשום שמצינו לו חבר בירושלמי (ב, ה. וראו קרבן נתנאל אות ב). לעומתם, הרי"ף (יא ע"ב), הרמב"ם (סוכה ו, ג), רי"ף גי' (ח"ד צד פט) בשם רב נטרונאי גאון, תשובות הגאונים שערי תשובה (סי' שיא), הרי"ד והרי"א<sup>ז</sup> וההשלמה והמאירי והריטב"א (סוכה שם), ובעקבותיהם גם השו"ע (או"ח תרמ, ו) פסקו שהם פטורים, ולהבנתם רבי זירא לא חלק על רב אלא החמיר על עצמו. אמנם כתב במשנ"ב (סקל"ג) שראוי להחמיר ולאכול בסוכה (וכבר בספר המכתם הובא שנהוג עלמא כרבי זירא<sup>י</sup>).

זו תמצית הסוגיה, ובדברינו להלן נתמקד בארבע מילים מתוכה: "אין שמחה אלא בחופה".



## ג. דעת התוספות וסיעתם - מברכים בבית החתן בלבד

בעלי התוספות (שם ד"ה אין) כתבו:

אין שמחה אלא בחופה - משמע מכאן דאם יצא חתן מחופתו, אפילו כלתו עמו, והולכים לאכול בבית אחר, דאין מברכין 'שהשמחה במעונו' ולא ברכת חתנים, כיון דאין שמחה אלא בחופה. ובפרק קמא דכתובות (דף ז ע"ב ושם) אמרינן נמי "מברכין ברכת חתנים בבית חתנים" - משמע דוקא במקום חופה, דהוא בית חתנים, ומיהו אין ראיה משם דדלמא לאפוקי מדרכי יהודה קא אתי, דאמר אף בבית האירוסין מברכין אותה<sup>ד</sup>. וצריך לדקדק מה היא חופה, דאי במקום שברכו תחלה ברכת גישואין קרי ליה חופה, פעמים שאפילו ברחוב העיר מברכין אותה כשהעם מרובין ואין יכולין ליכנס בבית, אלא מקום עיקר ישיבת חתן וכלה קרי ליה חופה<sup>ה</sup> ולא מקום העשוי לאקראי בעלמא, ושם מברכין ברכת חתנים כל שבעה.

(ד). שסתם סוכה היו עושים בגגותיהם, ואין שם תמיד דרך ביאה ויציאה לרבים מפני הטורח, ושם ירד החתן לעשות צרכיו ויתייחד אחר עם הכלה (רש"י). טעם זה אינו שייך כאשר הסוכה במקום שמצויים בו עוברים ושבים.

(ה). שהמקום צר ופתוח ובוש לשחק עם כלתו (רש"י, וראו שער הציון תרמ סק"ג), וסעודת חתן אין בה זמן קבוע, שכל היום באים לשמח זה אחר זה והוא רוצה להאכילם (מאירי). טעם זה שייך עוד יותר כאשר הסוכה היא במקום שמצויים בו עוברים ושבים. ובמאירי כתב פירוש אחר, שצער הוא לחתן להדחק בסוכה אחת עם כל בני חברתו.

(ו). המשנ"ב (שם) כתב שיאכלו אבל לא יברכו לישיב בסוכה, ובמנחת שלמה (סוכה שם) תמה עליו.

(ז). כפי שמוסבר שם, הכוונה היא דווקא ביהודה (ולא בגליל), שם היו מתייחדים החתן והכלה מיד לאחר האירוסין. יוצא אפוא שבמסכת סוכה מדובר בברכת חתנים של ימי השמחה, ובמסכת כתובות מדובר על ברכת חתנים של הנישואין (שאינה תלויה בשמחה), ואין הכרח כלל להקיש מאחד לשני.

לשיטת התוספות, אם החתן והכלה יצאו מן החופה, לא אומרים 'שהשמחה במעונו' בברכת המזון ולא שבע ברכות, כי אין שמחה אלא בחופה.

ברור בגמרא שיש בעיה לשמח שלא במקום חופה, לכן פטרו את החתן וחבורתו ממצוות סוכה, אולם לא מפורש מהי אותה בעיה. תוס' מבינים שזו בעיה הלכתית, שאין לברך בשמחה שאינה במקום המרכזי של שמחת הנישואין, משום שיש פגם באותה שמחה (יתכן שאותו פגם מורגש מציאותית ויתכן שהוא חסרון בהגדרה הרשמית של אותה השמחה).<sup>2</sup>

ו'חופה' האמורה כאן אינה האתר בו נערך מעמד החתונה, שנערכת פעמים רבות במיקום אקראי משיקולי גודל וזמינות. הכוונה היא למקום שמיועד לשיבת החתן והכלה בשמחתם, ולאפוקי מקום שהוסב לזה באופן רגעי. מצד שני, אין הכוונה ב"מקום חופה" דווקא לביתם של החתן והכלה, אלא לכל מקום שנקבע עיקר לשמחתם.<sup>3</sup>

דברי התוס' הובאו באור זרוע (ח"ב סי' רצט) ובהגהות אשרי (סוכה ב, ה, א), וכן פסקו הרמב"ן והרשב"א והרא"ה והריטב"א ורבנו קרשקש (כתובות ז ע"ב-ח ע"א"), המרדכי (סוכה תשדמ), הרקאנטי (סי' רלג), הגהות מיימוניות (ברכות ב, ה), תלמידי רבנו יונה (בשטמ"ק כתובות ז ע"ב ד"ה תניא), שו"ת תמים דעים (סי' קפט), אהל מועד לרבנו שמואל ירונדי (דרך ט נתיב ה), צרור החיים לתלמיד הרשב"א (עמ' קעה), נימוקי יוסף (כתובות שם) ונראה שכך דעת הארחות חיים (ברהמ"ז סא).<sup>4</sup>

ולשיטה זו, הראה הרב משה לוי (ברכת ה' ח"ד פרק ה סעיף ג, הערה 15), אין מברכים בבית אחר אפילו כשעורכים שם סעודה במיוחד לכבוד החתן והכלה, כמפורש באור זרוע וב"קצת

(ח). כלומר, לשון 'חופה' משמשת לשני מונחים שונים, חופה הראויה לקניין נישואין וחופה שהיא המקום המיוחד לשמחת החתן והכלה. וראו בים של שלמה (כתובות א, כ) ובשו"ת שערי יושר (א, לו אותיות א-ג, ט), ומנגד, בדרישה (אבה"ע סא סק"א) ובשו"ת תורת חיים למהרח"ש (ד, נה). ואכמ"ל.

(ט). וראו לשון הרשב"א (כתובות ח ע"א): "ואין מברכין ברכת חתנים אלא בחופה, לפי שאין מברכין אלא מחמת שמחה ואין שמחה אלא בחופה". וגם מהר"ן (לקמן) שחולק על סברא זו, משמע שבמקום חופה יש יותר שמחה.

(י). תוס' הביאו ראייה (אפשרית, לא הכרחית) מ"בית חתנים", ושם הכוונה היא מקום השמחה ולא ביתו של החתן. ומצאנו מטבע לשון דומה - "בית חתנות", שהוא אחת הדוגמאות לבנין של שמחה שנאסר לבנותו כאשר התפללו על הגשמים ולא נענו, ופירש רש"י (מגילה ה ע"א ד"ה ותנא): "ובנין בית חתנות לבנו - כשמשיא אשה לבנו הראשון היה בונה לו בית ועושה לו חופה בתוכו" (וכע"ז במיוחס לרש"י תענית יד ע"ב). הרב יעקב סבתו (אמירת כל שבע הברכות בסעודות הנערכות בשבת חתן שלא בבית החתן, מאורנו יא, עמ' 115-122), הסיק מכך ש"בית חתנות אינו סתם בית מגורים רגיל, אלא הוא מקום מיוחד לחופה. והיו אנשים שבנו אותו באופן פרטי בשביל בנם הבכור (ויתכן שאח"כ היה ממשיך הבן לגור שם), אבל שאר הבנים היו מתחתנים בבית חתנות שאינו פרטי" - כלומר שבית חתנות ומקום החופה הוא מקום החגיגה, ולא דווקא ביתם של הזוג הנישא. וראו בהרחבה במאמרו של הרב בנימין שלמה המבורגר, בית חופה (בקובץ זכור לאברהם תשס"ה, עמ' שיט-שלט).

(יא). ובסוכה הביא הריטב"א את שתי הדעות.

(יב). הראב"ד עצמו סובר אחרת (יובא להלן), אולם סימנים רבים בתמים דעים הם לחכמים אחרים, ובסימן זה מוזכר הרב המגיד.

(יג). הארחות חיים הביא את דעת הראב"ד שמברכים, אך לפניו ולאחריו הביא את הדעות שלא, ונראה שלכך נוטה דעתו.

מפרשים" שבמאירי (כתובות ח ע"א), וכמשתמע מהמנהג אותו הביא הר"ן (להלן) כמנוגד לדברי רבותינו הצרפתים.

אמנם, נחלקו בסיעה זו האם למרות שאין מברכים ברכת חתנים יאמרו 'שהשמחה במעונו', האם גם יברכו 'אשר ברא', או שלא יוסיפו כלום<sup>1</sup>.



## ד. דעת הר"ן וסיעתו - מברכים בכל מקום שהחתן והכלה נמצאים

לעומת זאת, כתב הר"ן (יא ע"ב ד"ה וכתבו):

ובודאי 'שהשמחה במעונו' אומרין אותה אפילו שלא בחופה, דהא מכי רמו שערי באסיאת אמרינן ליה דליכא חופה. וכיון שכן, יש לומר דאפילו שלא במקום חופה מברכין ברכת חתנים, דהא ברכה אע"ג דמשום שמחה קא אתיא, לא תליא בחופה. והכא הכי קאמרינן, דעיקר שמחה ליתא אלא בחופה.

אמירת 'שהשמחה במעונו' אינה תלויה בחופה, שהרי היא נאמרת עוד קודם, משעה שהחלו להכין את סעודת החתונה (כתובות ח ע"א), ולכן הסיק הר"ן שיש לאומרה בכל מקום בו נמצאים הזוג, והוא הדין לברכת חתנים. ודברי הגמרא "אין שמחה אלא בחופה" לא באו לומר הלכה בדיני שמחת חתן וכלה ובדיני סוכה, אלא מציאות בשמחת חתן וכלה אשר מולידה הלכה בדיני סוכה - שאמנם מברכים בכל מקום בו נמצאים הזוג, גם שלא במקום עיקר השמחה, כל עוד ישנה שמחה, אלא שלא חייבה תורה את החתן וחבורתו לשמוח שמחה פגומה ולכן פטרתם מחובת סוכה".

הר"ן סיים שכך המנהג, "לברך ברכת חתנים בכל אחת מבתי החתונה כל זמן שהחתן והכלה הם שם", אך הוסיף ש"יש לחוש לדברי רבותינו הצרפתים בעלי התוספות"<sup>2</sup>. אולם כשיטתו שלו מצינו הלכה למעשה אצל מספר ראשונים. כך הביא התניא רבתי (ס' צא) בשם בעל העיטור:

(יד). כך כתבו הרשב"א, הריטב"א, הר"ן בכתובות ובסוכה והרדב"ז (ד, רמט), שכן 'השמחה במעונו' אינה ברכת חתנים ואומרים אותה אפילו קודם החופה (משעה שמכינים צרכי הסעודה, כתובות ח ע"א) והיתה הווה אמינא לאומרה גם בברית מילה (שם).

(טו). כך הביא הריטב"א בשם תוספות (שאינו לפנינו) והסכים עמם, כי ברכה זו נאמרת גם ללא פנים חדשות (כתובות ח ע"א).

(טז). כך כתבו התוספות בסוכה. וביאר בשו"ע המקוצר (ח"ז עמ' תעז) שאמנם לפני החופה אומרים שהשמחה במעונו בכל מקום שיהיה, כמוכא בגמרא, אבל אחרי החופה אומרים רק שם, או שלפני החופה אומרים רק במקום שיעשו בו אה"כ חופה (וכ"כ בשטמ"ק כתובות ז ע"ב בשם שיטה ישנה).

(יז). בשו"ת שערי יושר (א, לו אות טו) כתב שבשונה מתוס', שכתבו שמברכים רק במקום חופה ולא מחוצה לה, "ואפילו באותה חצר", לשיטת הר"ן מברכים גם בחדרים וחצירות הסמוכים לחופה, אך גם לר"ן אין לברך בכל בית שעורכים בו סעודה לכבודם. חילו הוא מן המנהג שהובא בר"ן שבירכו "בכל אחד מבתי החתונה". אולם לענ"ד עשו כך משום תנאי החיים באותה עת, ולא שכך בלבד מותר לברך, שהרי הר"ן למד זאת מ'שהשמחה במעונו', שאינה נאמרת רק בחצירות הסמוכות למקום החופה, וכן כתב שברכת חתנים "משום שמחה קא אתיא" ו"לא תליא בחופה". וראו דברי הרב יניב לוי (ירחון האוצר שם, הערה ד).

וכתב בעל עשרת הדברות ז"ל: מסתברא כל היכא דאיכא סעודתא ואיכא משמחין - מזכירין ומברכים כל שבעה<sup>21</sup>.

כך גם הובא בשם הראב"ד (ארחות חיים שם) ומהר"ם מרוטנבורג (הגה"מ ברכות ה, ב), וכן כתבו שבלי הלקט (ח"ב עמ' קמ, מהד' רמ"ז חסידה), המאירי (כתובות ח ע"ב), רבנו משה מצוריק (הגהות הסמ"ק מצוריק, קפ. הובא בב"ח), רבנו דוד הכוכבי (ספר הבתים, ברכות, שער ה דין ז) ורבנו אשר ב"ר חיים בספר הפרדס<sup>22</sup>. כעין זה הובא בספר המנהגים לר"א טירנא (מהד' מכון ירושלים, עמ' קנט), וכך גם דייקן ברש"י (ריטב"א ושטמ"ק כתובות ז ע"ב ד"ה בבית)<sup>23</sup> וברמב"ם (שו"ע המקוצר ח"ז עמ' תע; וישב הים ב, כא אות ב; מצעדי גבר כתובות יח, ט-י)<sup>24</sup>.



## ה. שמועות סותרות בדעת הריצב"א

בדעת הריצב"א מצינו כמה שמועות סותרות.

נוסחה ראשונה לדבריו מצינו באור זרוע (ח"ב סי' רצט):

וכבר היה מעשה שהיו סועדים החתן ושושביניו במקום אחר שלא בבית החופה, ולא הניח רבינו יצחק בר' אברהם לברך שבע ברכות מהך דשמעתין.

וכעין זה בהגהות מימוניות (ברכות ב, ה) ובהגהות אשרי (סוכה ב, ח, א).

נוסח שני מצינו בתוספות רבנו פרץ (סוכה שם) ובסמ"ק מצוריק (שם), שניהם באותה לשון:

וכן היה מעשה באדם שהוליד כלתו לעיר אחרת והצריכו ר"י לברך ברכת חתנים וכן עמא דבר.

וכעין זה בספר הפרדס (שם) וברא"ש (סוכה ב, ח, אך בלא שיוזכר מי הצריך לברך).

הסיפור בנוסחא זו שונה מן הסיפור שבאור זרוע, ואף מסקנתו ההלכתית הפוכה ממנו, אם

לא שנחלק בין שני סוגי הליכה למקום אחר (ראו להלן בדיון על דברי הרא"ש).

יח. הר"ן בכתובות (ג ע"א בדפי הרי"ף ד"ה וחתנים) רק הביא את לשון הרמב"ן שאין מברכים אלא בחופה, ואולי סמך על כך שהאריך כבר בסוכה והסיק שלמעשה יש לחוש לשיטתם.

וראו דברי הרב אליהו מלכה (שו"ת אמרי אליהו ב, עט אות ב), שמחמת המנהג לברך שהביא הר"ן, הציע שכוונת הר"ן "לחוש לדברי רבותינו הצרפתים בעלי התוספות" היא לחוש להם לכתחילה ולא לצאת ממקום החופה, אולם אם יצאו בדיעבד יש לברך.

יט. וכן הביא בשמו בשו"ת פעולת צדיק (ג, רנב), בנוסח מעט שונה. בעשרת הדברות לפנינו (סה ע"א במהדורת וילנא תרל"ד) לא מופיע כך, אולם כידוע, גרסאות ספרי העיטור ועשרת הדברות שלפנינו משובשות לרוב.

כ. בתרומת הפרדס, בו כתב המחבר בקצרה את מסקנותיו, מובא על הדעה שמברכים "וכן עיקר" (מהד' רמ"ל קנצלנבוגן עמ' רעא).

כא. אמנם יש הבדל בין הריטב"א בחידושו שם למובא בשיטמ"ק בשמו.

ובספר הפרדס הגדול לרש"י (סי' רצה) נאמר שאפשר לברך הן בבית החתן והן בבית הכלה, כל עוד יש פנים חדשות.

כב. ובשו"ת וישב הים שם (אות א) ציין שכל הראשונים שקדמו לתוספות הזכירו רק את שלושת התנאים שהובאו בגמרא בכתובות (ז ע"ב) - שמברכים בשבעת ימי המשתה, כשיש עשרה אנשים ובתוכם פנים חדשות. ומשתיקתם יש ללמוד לכאורה שלא סבירא להו כחידושם של התוספות.



ונוסח שלישי צוטט בתוספות שעל האלפס (כתובות שם):

ונראה דמה שמברכין ברכת חתנים כל ז', הוא דוקא כשהחתן עושה סעודה או אחרים לשם חופה, אבל אם יצאו ממקום זה למקום אחר ושושבינין עמו, אין זה מחמת חופה ואינן אלא כאורחים. וכן אם יש לחתן בני בית הרבה, ואחר שכלתה החופה יושבין עמו על שולחן, אין זה מחמת חופה, ואין מברכין אלא א"כ יבואו בני אדם לשם חופה, או ירבה בסעודה לבני ביתו לשם חופה. זה לשון רבינו שמשון<sup>21</sup>.

ומצאתי כתוב לשון ר' יצחק אחיו<sup>22</sup>: מברכין ברכת חתנים בבית חתנים, לאו דוקא בית חתנים, אלא הוא הדין בית אחר, כיון שמחמת שמחת חתן הוא. וכן ראיתי ברבינו יצחק<sup>23</sup> שאכל בבית שכנגד החופה בלא החתן ובירך ז' ברכות, ואע"ג דאמר<sup>24</sup> בפ' הישן אין שמחה אלא במקום החופה, הכי פירושו, אין שמחה אלא במקום הראוי לחופה, לאפוקי סוכה, משום יחוד ולמר משום צערא. ומעשה שחזרו סיעת החתן עם החתן מפרי"ש למלאו"ן ובירכתי ז' ברכות כיון שהוא תוך שבעה, ודוקא כשחזר החתן מתוך שמחת חופה, אבל נתאכסנו כמו אורח, לא. עד כאן לשונו.

אין לפנינו הוכחה, אך מלאות הסיפור ופירוט השמועות בתוספות שעל האלפס, מטות את הכף לטובת נוסח זה, לפיו הורו הר"ש משאנץ והריצב"א לברך גם שלא במקום חופה, כל עוד הסעודה מחמת החופה ולא מחמת דבר אחר<sup>25</sup>.



## ו. שיטת הרא"ש - העברת מקום החופה למקום אחר

### שתי דרכים לבאר את דברי הרא"ש

הרא"ש (סוכה ב, ח) ציטט את דברי התוספות ולאחר מכן הוסיף:

ונראה דמהכא אין ראיה שאין לברך ברכת חתנים במקום שהחתן והכלה הולכים לאכול בבית אחר, דהכי פירושו הכא - "אין שמחה אלא בחופה" כיון שאין דעתו להניח חופה אלא כדי לאכול בסוכה ואח"כ חוזר לחופתו, אבל אם הולך לגמרי לבית אחר הוא וחביריו אחריו ועושים אותו בית עיקר, גם שם נקראת חופה ויכול לברך שם ברכת חתנים. וכן היה מעשה באדם אחד שהולך כלתו לעיר אחרת והצריכוהו לברך שם ברכת חתנים<sup>26</sup>.

כג). הר"ש משאנץ.

כד). הריצב"א, שהיה אחיו של רבנו שמשון.

כה). לכאורה זו עדות הריצב"א על הוראת רבו, ר"י הוקן.

כו). ובקטע מבית מדרשם של בעלי התוספות (סדר אירוסין ונשואין, מהד' רש"א שטרן, סי' יז) הובא כך: "וכן נשמע שפעם אחת אירע בעיר טראיי"ש, בחופת הנד' ואל"ן דטראיי"ש, שעשו הקידושין וברכת אירוסין ונשואין בעיר בבית אחד והלכו לסעוד בכרך השלטון, כי הבית היה קטן מכליאת העם, ובירכו העם ובירכו שם ז' ברכות על פי הר' מדונפיירא ואחיו האצילים היו לשם". וכעין זה מצינו בפסקי רבנו יקר מביאנא סי' סב (נדפס בסה"ז לגר"ח שמואלביץ).

כז). וכ"כ בתוספות הרא"ש שם.

מקום יש ברא"ש להניח בו שני פירושם, ויש להתבונן איזה מהם אמת:

א. לפי הפירוש הראשון, הרא"ש מפרש את התוספות: דווקא כשהולכים לבית אחר לזמן מה ולאחר מכן חוזרים לביתם, לא מברכים. אבל כשהוזג הולך לבית אחר לכל ימי המשתה, מברכים, כי נעקרה קביעות החופה מהבית הראשון ועברה לבית השני.

ב. ולפי הפירוש השני, הרא"ש חולק על התוספות: דווקא בסוכה לא מברכים, שאין בה שמחת נישואין כלל (שהרי מטרת ההליכה לשם היא קיום מצוות החג ולא שמחת הנישואין<sup>1</sup>). אבל כשהולכים לשמוח בבית אחר, מברכים, שהרי ישנה שם שמחת נישואין, ואף שדעתם לחזור לבית הראשון - באותה שעה בבית השני הם שמחים (גם אם לא השמחה המיטבית) ובאותה שעה גם הבית השני קרויה חופה<sup>2</sup>.



### שיטת הט"ז

הט"ז (אבה"ע סב ס"ק ז') פירש בתחילה כפירוש הראשון ברא"ש, שמברכים דווקא כשהוזג הולך לבית אחר לכל ימי המשתה, וחילו מן המילים "אם הולך לגמרי לבית אחר", כלומר הליכה גמורה עד סוף ימי המשתה, וכן המעשה עם אותו אדם שהלך לעיר אחרת מורה יותר כפירוש הראשון.

אבל הט"ז הביא שלוש טענות מדוע אי אפשר לפרש כן: א. אם זו כוונת הרא"ש, לא היה לו לכתוב תחילה "אין מכאן ראייה שאין לברך במקום שהחתן והכלה הולכים לאכול בבית אחר", ניסוח ממנו משמע שהולכים לשם לאכול לפי שעה, אלא היה לו לכתוב 'הולכים לקבוע את מקום הנישואין בבית אחר' וכדומה, ניסוח שמדגיש את הקביעות<sup>3</sup> (ועוד, במקרה ש"הולך לגמרי לבית אחר", אם הכוונה דווקא כשהוא הולך עד סוף ימי המשתה, לכאורה העיקר חסר מן הספר והיה על הרא"ש לפרש דבריו<sup>4</sup>). ב. לשון הרא"ש "גם שם נקרא חופה" מורה כי גם הבית הראשון קרוי חופה ולא נעקר שמו, ונראה כי החתן והכלה מתכננים לשוב לשם עוד בתוך ימי המשתה. ג. אם נאמר שלא מברכים כשהלכו לשמוח בבית ידידים, יקשה לנו מדבריו לפני כן בהולך לסוכה. שהרי

כח). יתירה מזאת, הגמרא נתנה טעמים מדוע קשה יותר לקיים את השמחה מסוכה מאשר בחופה, ואם כן, ברור שהציאה מן החופה לסוכה ממעטת בשמחה ונעשית רק כדי שיותר לאכול.

כט). גם לפירוש זה, יש הבדל בין הרא"ש לר"ן. לפי הר"ן אין דין במקום מסוים, ולפי הפירוש השני ברא"ש יש מקום קבוע המיוחד לחתן וכלה אולם ניתן לשנות או להוסיף מקום קביעות חדש.

וכלפי שיטת התוספות, כמו שכתבנו בגוף המאמר, לפי הפירוש השני לכאורה חולק הרא"ש על תוס', וכן הבאנו לעיל שמוכח מראשונים אחרים בסיעתם, אולם בשמש ומגן (ח"ג אבה"ע סי' כד) הציע שאולי גם תוס' יסכימו לזה.

ל). דבר תימה מצינו בשו"ת שאגת אריה וקול שחל (קול שחל סי' יד במהדורה הישנה, סי' טו במהדורת ברוקלין תשס"ב), שדן בשאלת שבע ברכות שלא בבית החתן ונראה כאילו הוא כתב אותה, שהרי מביא "עייין מה שכתבתי בספרי נטע שעשועים". אולם תשובה זו מופיעה כמעט מילה במילה בט"ז (שהיה דודו ואביו החורג של הסבא שלו), בהשמטת המילים "נאום דוד הוא הקטן". והדבר צריך תלמוד.

לא). לפי הפירוש הראשון, משפט זה הוא ציטוט מילות התוספות למרות שכוונתו למקרה שונה, ותמוה. ולפי הפירוש השני, הרא"ש התכוון לצטט את התוספות ואז לחלוק עליהם, כך שהניסוח מדויק.

לב). כך כתב הרב יעקב סבתו במאמרו הנזכר לעיל.

כפי שראינו, ההליכה לסוכה אינה דומה להליכה לבית חברים והסברא לברך שם רחוקה יותר. ואם כן, אי אפשר ללמוד מכך שלא לברך במקרה השני, ומה המקור לדברי הרא"ש?<sup>ל</sup> לכן הסיק הט"ז כפירוש השני, שדווקא בסוכה לא מברכים, שאין בה שמחת נישואין כלל, אבל כשהולכים לשמוח בבית אחר, מברכים, כי אף שדעתם לחזור לבית הראשון, בכל זאת באותה שעה בבית השני הם שמחים, ובאותה שעה גם הבית השני קרויה חופה<sup>ל</sup>.



### שיטת הטור והבית יוסף

אמנם, מדברי הטור (אבה"ע סב, י) נראה שהבין את דברי אביו כפירוש הראשון, שכן במקרה בו לא מברכים כתב ש"יצא משם לאכול בבית אחר ודעתו לחזור אחר כך לחופתו", ולא הביא את המקרה של סוכה. הווי אומר כי לשיטתו התנאי לברכה הוא עקירת החופה ואילו ביציאה זמנית אין מברכים<sup>ל</sup>.

ועל דבריו כתב הב"י: "כן כתבו התוספות והרא"ש", כלומר שהבין שדברי הטור והרא"ש הם כשיטת התוספות.

וגם מדברי הרמ"א נראה שהבין כפירוש הראשון, שכן הביא בדרכי משה הארוך את התוספות והרא"ש כשיטה אחת.

ובסוף דבריו הביא הב"י את דברי הפסקי-תוספות בכתובות (פ"א אות לא):

כשהחתן הולך עם כלתו לעיר אחרת, אין לברך אלא בבית חתנים.

לג). ראה רביעית לפירוש השני הביא רבי דוד מקרלין (פסקי הלכות - יד דוד, ח"ג עמ' יב), מכך שגירסת הרא"ש בגמרא היא שרבי זירא אכל בסוכה ושמוח בסוכה (ולא בחופה, כגירסתנו). הפגם ביציאה ממקום חופה הוא חוסר השמחה, אולם רבי זירא, שמחת נישואיו נשארה בתוקפה גם בהיותו בסוכה, ולכן יכול היה לברך. הרי לנו שבמצב בו אוכלים לשם שמחת הנישואים במקום אחר, מתיר הרא"ש לברך.

ובמשמ ומנן (ח"ג אבה"ע סי' כד) ובשו"ת וישב הים (ב, כא) הביאו ראה לפירוש השני משו"ת הרא"ש (כלל כו סי' ב): "לא ידעתי טעם למה לא יאכלו בעיר או בשדה אחר הברכה בכל מקום שירצו". אולם לענ"ד אין משם ראה, שהרי האכילה שם אינה של ימי המשתה אלא של סעודת החתונה, שהיו שסברו שאם לא יאכלו לאחר ברכות הנישואין, יכולים יהיו להתחיל את שבעת הימים כשיגיעו לעירו של החתן, וכתב הרא"ש שאין מניעה לאכול כי מנין הימים החל משעת הברכות.

לד). לדרך זו, מילת "לגמרי" משמעה שהולכים לאותו בית מתוך כוונה לילך לשם, ולא רק מתוך צורך צדדי. וראו דברי הרב דוד עידאן (קובץ ויען שמואל יב, עמ' רמ-רמב), הרב יצחק ברכה (ברכת יצחק - אבן העזר, עמ' תתפז), הרב אשר חנניה (שו"ת שערי יושר א, לו אות ו) והרב אלון אבירד (שו"ת אדני פז א, פה) שהשיבו על דברי הט"ז, ולענ"ד השאירם יציבים על מכונם.

לה). ומדבריו בקיצור פסקי הרא"ש אין הכרח לפירוש זה או אחר.

מחמת קושיות הגיוניות ולשוניות (שהובאו לעיל), נטה הט"ז לפירוש השני ברא"ש, ולכן את דברי הטור ש"אם יצא משם לאכול בבית אחר ודעתו לחזור אחר כך לחופתו, אין מברך שם שבע ברכות", ביאר הט"ז כך: "שאינו הולך לשמוח בבית אחר רק לאכול לחוד אכילה ההכרחית כדרך כל אדם, ולא נעשה בשביל שמחת נישואין, אלא דעתו לקים שמחתו אחר האכילה בשו"ב אל נוהו מקום חופתו - אז לא יברך בבית אחר". אולם יש בזה מן הדוחק, לומר שהתכוון הטור לאכילה הכרחית ולא לשם שמחה וסתם את דבריו.

האם הפסקי-תוספות חלקו על הרא"ש? הבית יוסף הביא שתי אפשרויות<sup>1</sup>:

א. שני המקורות עולים בקנה אחד, הפסקי-תוספות עסקו במקרה שהולכים לעיר אחרת לטייל ודעתם לחזור לביתם תוך שבעה, ואילו הרא"ש דיבר בהולכים להתיישב ולדור באותה עיר אחרת.

ב. הראשונים אכן חולקים, אמנם אנו הולכים אחר הרא"ש "דפוסק מובהק הוא, וכל שכן שאותו פסק לא נמצא בתוספות"<sup>2</sup>.

באפשרות א' של הב"י, מתפרשים דברי הרא"ש כפירוש הראשון בו (כהוה אמינא של הט"ז), שמברכים רק כאשר הזוג עוקרים דירתם לשאר ימי המשתה. ובאפשרות ב' מתפרשים דברי הרא"ש כפירוש השני בו (כמסקנת הט"ז), כי אם נפרש כפירוש הראשון, נצטרך לומר שלפסקי-תוספות אפילו כאשר הזוג עוקרים דירתם והולכים להתיישב בעיר אחרת, אין לברך, ולשיטה כזו לא מצינו לא חבר ולא סברא<sup>3</sup>. ועלינו לברר איזו אפשרות ראה בה הב"י עיקר.

בשו"ע (סב, י) כתב בלשון זו:

יש אומרים<sup>4</sup> שאם החתן יוצא מחופתו, אפילו כלתו עימו, והולכים לאכול בבית אחר, אין אומרים שם ברכת חתנים. והני מילי כשדעתו לחזור אחר כך לחופתו, אבל אם הולך

(לו). ברוב דגן (ס' כב ד"ה ועוד יש) לר"י עטיה תירץ תירוץ שלישי, שהפסקי-תוס' התכוונו שכשהולכים לעיר אחרת לא יברכו כשאוכלים בדרך אלא רק כשיגיעו למחוז חפצם, שמוגדר גם הוא בית חתנים, אפילו אם ישובו תוך ימי המשתה. ולפ"ז אין שום סתירה בינם לבין הרא"ש. וכ"כ בתפארת יעקב על השו"ע כאן סקט"ו. ויוצא שהם סברו כפי' השני ברא"ש.

(זו). אמנם לא ידעתי מדוע העובדה שהפסק לא נמצא בתוספות שעל הדף גורעת ממנו, שהרי פעמים רבות פסקי התוספות הן פסקים של קבצי תוספות אחרים מאשר אלו שעל הדף (כפי שצינו למשל בחת"ס ביצה יב ע"ב; ובשם הגדולים, מערכת ספרים, ערך פסקי תוספות. וראו אורבך, בעלי התוספות, עמ' 568 הערה 10). בשמש ומגן הוסיף שהפסקי-תוס' קאי על הגמרא בכתובות, והתוס' כתבו שאין ראיה מוכרחת מכתובות. אולם נראה שזו אינה דחיה, שכן הגמרא בכתובות היא רק המקום עליו נכתבו דברי התוס', אולם אין אנו יודעים מה היה כתוב שם ואולי ראייתם היתה ממקום אחר.

(ח). בפסקי-תוספות למסכת סוכה (פ"ב אות נז) כתב מעין הדברים שבמסכת כתובות: "אם חתן וכלה יוצאים לבית אחר, אין מברכין שם שהשמחה במעונו ולא ברכת חתנים. חופה היינו עיקר ישיבת החתן והכלה". ובשולי הדף שם הובא שבנוסחת כת"י (אות ד) נאמר: "חתן המוליך כלתו ממקום למקום, הוי שפיר מקום חופה ומברך ז' ברכות". במגן אבות (אבה"ע סב, י) כתב שאין סתירה בין הגירסאות אלא בנוסחת כת"י מדובר כשהולכים למקום השני כדי לשמוח, שהרי נאמר על אותו מקום שהוא נחשב "מקום חופה", והוא כפירוש השני ברא"ש.

(ט). השו"ע נקט בלשון "יש אומרים" ללא הבאת דעה חולקת, כנראה כדי לרמוז שיש ראשונים שסברו שמברכים גם שלא במקום חופה, או כדי לרמוז שראיית התוס' והרא"ש וכו' אינה מוכרחת (כדברי הר"ן).

לשון "יש מי שאומר" משמשת בשו"ע לשני מובנים - לעיתים כרמוז שדעה זו יחידאית ואחרים חלקו עליה, ולעיתים כוונתו לפסוק כדעה זו אך להעיר עליה, למשל שלא מצא פוסקים אחרים שדברו בזה אף שלכאורה הכל מודים שכך הדין (ראו ביאור הלכה שיא, ג, ד"ה יש מי שאומר), והכל לפי הענין. פעמים נחלקו מה כוונת השו"ע ונביא לכך שתי דוגמאות: א. בדין אשה שהרגישה שנפתח מקורה ובדקה ולא מצאה כלום, הביא השו"ע (יו"ד קצ, א) את דברי תרומת הדשן (ס' רמז) בלשון "יש מי שאומר שהיא טמאה" - בתורת השלמים (סק"ב) הבין שפסק כמותו ובסדרי טהרה (סק"ג) הבין שלפי הב"י זו חומרא יתירה ולית דחש לה. ב. בדין ברכה על הטבילה, הביא השו"ע (או"ח עד, ד) על פי הארחות חיים (ח"א הלכות ברכות אות א) ש"יש מי שאומר" שבנשים קיימת החובה לכסות את הערווה בשעת הברכה אך לא החובה לחצוץ בין הלב לערווה, ולכן הן יכולות לברך כאשר מי הטבילה עכורים או כשהן לבושות בחלוק אפילו ללא

לגמרי לבית אחר וכל החבורה עמו ונעשה אותו בית עיקר - גם שם נקרא חופה ומברכין ברכת חתנים. וכן לפעמים שהולכין החתן והכלה לעיר אחרת - צריך לברך ברכת חתנים אם הוא תוך שבעה (ואין דעתו לחזור).

השו"ע מביא בלשונו שלו את דברי הרא"ש והטור (כפי שציין בביאור הגר"א סקכ"ט), וכפי שאת הרא"ש אפשר לבאר בשני אופנים, גם בדברי השו"ע ניתן להסתפק.

החלקת מחוקק (סקט"ז) פירש את המילים "והני מילי כשדעתו לחזור אחר כך לחופתו" כך: "כלומר בתוך שבעת ימי המשתה דעתו לחזור". יוצא על פי פירושו, ש"הולך לגמרי לבית אחר" משמעו על דעת שלא לחזור בתוך שבעת ימי המשתה, וכפירוש הראשון ברא"ש וכאפשרות א' שהביא הב"י. אף שכאמור לעיל, אין הכרח לפרש כן את דברי הב"י, ומאחר שכך, היה אולי מקום להעדיף לפרש את השו"ע כפי הפירוש השני ברא"ש, שהוא מסתבר יותר.<sup>2</sup>

נוסף לכך, יתכן כי יש בידינו לוודא מה סבר השו"ע, וזאת דווקא על פי מה שלא כתוב בו. על דברי השו"ע "לפעמים שהולכין החתן והכלה לעיר אחרת - צריך לברך ברכת חתנים אם הוא תוך שבעה", הוסיף הרמ"א את המילים "ואין דעתו לחזור", בהתבסס על אפשרות א' שהביא הבית יוסף, לפיה במקרה שדעתם לחזור מודה הרא"ש שלא יברכו. ומכך שהשו"ע חיסר מילים אלו, משמע שנקט כעיקר את אפשרות ב', לפיה אם הלכו לאותו מקום לצורך שמחת הנישואין ולא לצורך צדדי, יש לברך גם אם דעתם לחזור למקום הראשון בתוך ימי המשתה.<sup>3</sup>



חגור. הדרישה (יו"ד סי' ר) והמשנ"ב (ס"ק טו-טז) סברו שהשו"ע פסק כך, ואילו הב"ח (יו"ד שם אות א) והש"ך (סוף סק"א) סברו שהשו"ע אינו פוסק כמותו.

ויתכן שהניסוח "יש אומרים" (בלשון רבים) הוא חזק יותר ותמיד מורה שכך דעתו (ובפרט שהב"י כאן הביא רק את דעת הר"ן שחולק להלכה ולא למעשה, ולא הביא את הראשונים שנקטו כך גם למעשה), אלא רמז שיש עוד דעות אחרות (אולי מפני שהסברות מתהפכות לפי הענין, וכוונתו שצריך לברר מהי המציאות המדויקת ואז אולי גם לשיטת אלו יש לברך).

אם כן, מכיוון שדין זה הובא בב"י כשנוי במחלוקת ובשו"ע כ"ש אומרים" ללא חולק, יכול הטוען לטעון שכונת השו"ע היא שלא לפסוק כך, אלא כר"ן וסיעתו (כפי שכתב בשו"ת וישב הים ב, כ א, בדעתו האחרונה). אמנם כל האחרונים הבינו שהשו"ע פסק ברא"ש, וגם בכנה"ג (הגה"ט סב, כז) שכתב שמנהגם היה לברך כשיטת הר"ן, לא תלה זאת בדברי השו"ע.

וראו שדי חמד כללי הפוסקים סי' יג, כג-כה (ח"ו עמ' 94), וכן באריכות בספרו של הרב אליהו בחבוט, ללקוט שושנים ח"ה (עמ' רפא-רצד).

מ). כך כתב הרב יעקב סבתו, מאורנו שם.

מא). יכול הטוען לטעון שהשו"ע השמיט את המילים "ואין דעתו לחזור" משום שהוא כבר כתב זאת לפני כן, כשאמר שאין לברך כשהולך לאכול בבית אחר "כשדעתו לחזור אחר כך לחופתו", בניגוד למקרה בו הוא "הולך לגמרי לבית אחר". אולם יש בזה דוחק, שכן הליכה ל"עיר אחרת" בסתמא היא הליכה גמורה יותר מאשר ל"בית אחר" (והשו"ע אף מדגיש שמברכים "אם הוא תוך שבעה", ומשמע שההליכה לקחה כמה ימים).

בנוסף לכך שדברי השו"ע מתאימים יותר לתירוץ בשני שהביא הב"י, הר"ש משאש (שמש ומגן ח"ג אבה"ע סי' כד) כתב שכאשר מובאים שני תירוצים, כלל בידינו שהלכה כתירוץ בתרא.

אמנם הרב פנחס זביחי (נפת צופים עמ' רפ) כתב שהשו"ע השמיט את מה שהרמ"א הביא אך גם הוא מסכים לזה, אך לענ"ד הסבר זה קשה כי העיקר חסר מן הספר.

הרב משה פנירי (בית חתנים פי"ד הערה ט, מהדו' רביעית) והר"פ זביחי (נפת צופים עמ' רפ) כתבו שיש ללכת לפי תירוץ קמא, כי ספק ברכות להקל ואפושי פלוגתא בכדי לא מפשינן, ושכן סבר הרב בן ציון אבא-שאול. ולענ"ד הראיות

### ראיה מרבנו פרץ ורבנו ירוחם

ואף שמדברי הטור נראה יותר כפירוש הראשון ברא"ש, מלבד שהפירוש השני מרווח יותר בסברא ובלשון, מלשונן של ראשונים אחרים ישנה תמיכה לפירוש השני.

בתוספות רבנו פרץ (סוכה שם), לאחר שהביא את דברי התוספות שאין לברך בבית אחר, הוסיף כך:

ומיהו ודאי יש לנו לומר דמברכים וכו' ואפילו בבית אחר, כיון שהחתן והכלה הלכו לאכול בתוכו וכו'. ומהכא ראיה ליכא, דהכי קאמר, אין שמחה אלא בחופה כיון שאין דעתו להניח החופה אלא כדי לאכול בסוכה, אבל אם הולך לגמרי בבית אחר הוא וכל החבורה אחריו, כיוון דנוהג החופה שם יכול לברך ברכת חתנים. וכן היה מעשה באדם אחד שהולך כלתו לעיר אחרת, והצריכו ר"י לברך ברכת חתנים, וכן עמא דבר.

דברי רבנו פרץ דומים למדי בתוכן ובמבנה לדברי הרא"ש וכלולה בהם הראיה לכאורה לפירוש הראשון ברא"ש ("לגמרי"), אלא שמופיע שם להדיא כפרשנות השניה ("שאינ דעתו להניח החופה אלא כדי לאכול בסוכה").

וכך גם אצל רבנו ירוחם (נתיב כב חלק ב, מהדורת ר"י חזן ח"ג עמ' ל), תלמידו של הרא"ש:

אם החתן יוצא מחופתו וכלתו עמו והולכין לאכול בבית אחר, מברכין שם באותו בית שאוכלים שם ברכת חתנים, כי לעולם במקום עיקר מושב החתן והכלה נקרא חופה, והא דאמרינן פרק הישן "וליכולו ולחדו בסוכה, אמר ליה אין שמחה אלא בחופה", הכי פירושא, כיון דאין דעתו להניח החופה אלא כדי לאכול בסוכה ואחר כך חוזר לחופתו ניחא, אבל אם הולך לגמרי לבית אחר הוא וכל חבורתו ועושה אותו בית עיקר, גם שם נקרא חופה ומברכין שם ברכת חתנים. כתוב בתוספת' דסוכה.

גם רבנו ירוחם כתב "לגמרי" וכו', אבל ביאר את החסרון בסוכה כפי הפירוש השני ברא"ש<sup>21</sup>.

וכשהביא רבנו אשר ב"ר חיים בספר הפרדס את השיטות, הציג את שיטת התוספות והרשב"א כחולקת על שיטת הרא"ש (השער התשיעי ה, יז, מהד' רמ"ל קנצלנבוגן עמ' קי-קיא).

וגם רבותינו האחרונים, המהרש"ל (יש"ש כתובות א, כ) והב"ח (שם ד"ה ואין)<sup>22</sup>, סברו שהרא"ש חולק על תוספות, והוא כפירוש השני בו. וכן נראה מהלבוש (אלא שיש להסתפק האם פירש כך את השו"ע או שכתב זאת רק בתור דעתו שלו)<sup>23</sup>.

מטות אותנו ללכת לפי התירוצ השני ואין זה "בכדי". עוד הביאו (שם) מהיד אהרן על הטור לרבי אהרן אלפנדארי (הגהות ב"י שם אות ח) שפסק כדבריהם, שהרי כתב כי לפי התירוצ הראשון אין מקום לדברי הט"ז. אולם לענ"ד זו הערה על דרך הלימוד (כמו מקומות רבים בספר זה) ואין הכרע ממנה כיצד פסק.

(מב). מה שמוזב בסוף - "כתוב בתוספת' דסוכה", נראה כטעות סופר, שלא נמצא כן בתוספתא. ואפשר שיש לגרוס ב"תוספות", ואף שהתוספות שלפנינו דעתם איפכא, אולי הכוונה לקובץ תוספות אחר מזה שנדפס על הדף. וצ"ע.

(מג). הב"ח על הטור ביאר שהרא"ש חולק על תוס' ולא העיר שהטור הבין את אביו הרא"ש אחרת, ואולי גם הוא דחק בטור כביאור הט"ז.

(מד). ודרך זו שונה מביאורו של הרב מרדכי לבהר (מגן אבות אבה"ע סב, י), שפירש את התוספות כפירוש השני ברא"ש, ולדבריו, לפי האו"ז בשם הריצב"א אין לברך זולת בבית חתנים, אבל לפי שיטת התוספות (ופסיקת הר"ן שחשש להם)

### סטירה בדברי הרא"ש

נקודה נוספת שיש לעיין בה בדעת הרא"ש, היא שדבריו סתרי אהדדי. מחד, כתב הרא"ש שאין שמחה אלא בחופה ויש לברך רק במקום עיקר השמחה (וכפי שראינו יש בזה שני פירושים), ומאידך, הוא פסק כרבי זירא שחתן וחבורתו חייבים בסוכה, והרי הדין שאין שמחה אלא בחופה בא לבאר את דעת רב מדוע לפטור את החתן וחבורתו!

ולכשנתבונן, אין הדברים סותרים. רב אמר שחתן פטור מסוכה וכדי לבאר את דעתו הניחה הגמרא שלוש הנחות: א. אי אפשר לאכול בסוכה וגם לשמוח בה, משום שאין שמחה אלא בחופה. ב. אי אפשר לאכול בסוכה ולשמוח בחופה, משום שאין שמחה אלא במקום סעודה. ג. אי אפשר לעשות חופה בסוכה, לאבוי משום ייחוד ולרבא משום צער חתן. דבריו של רבי זירא, שבהיותו חתן אכל בסוכה ושמח בחופה, אינם דוחים בהכרח את שלושת ההנחות של הגמרא. נראה שהרא"ש הבין שרבי זירא חולק על ההנחה השלישית, ולדעתו אפשר לעשות חופה בסוכה (בייחוד לפי גרסתו בגמרא שם: "אנא אכלי בסוכה וחדוי בסוכה"), אבל רבי זירא מסכים עם שתי ההנחות הראשונות, ולכן מיושבים שני פסקי הרא"ש.

ולכאורה דברי רבי זירא, שהוא שמח בסוכה ובחופה, הם דחיה רק לרבא, שאמר משום צער חתן, ולא לאבוי, שאמר משום ייחוד. ואולי משום שהלכה כרבא מאבוי בכל דוכתא לבר מי"ל קג"ם (בבא מציעא כא ע"ב), או שמא סבר רבי זירא שאין איסור ייחוד כשבעלה בעיר (כנפסק בשו"ע אבה"ע כב, ח. ולא כרש"י [קידושין פא ע"א ד"ה בעלה] שסבר שאסור ורק לא לוקים)<sup>10</sup>.

### ז. פסיקת ההלכה ומנהג ישראל

לפי הפירוש הראשון ברא"ש ובשו"ע, מברכים רק כשעקרו דירתם עד סוף ימי המשתה. כך נקט הרב עזרא עטיה (מובא ביחזק דעת ז, קצד) וכך פסקו תלמידיו - הרב עובדיה יוסף (שם<sup>11</sup>). וכן בילקוט יוסף שובע שמחות ח"א יז, ו; בית חתנים, יד), הרב בן ציון אבא שאול (תפארת אבות ח"ו עמ' ו, יד,

יש לברך גם כאשר הולכים לבית אחר וקובעים אותו למקום חופה. יש מקום לקרוא כך את התוספות, אולם לענ"ד אין לזה רמז בדברי הר"ן, וכפי שראינו, ראשונים ואחרונים רבים הבינו את דברי התוספות כדברינו. הר"פ זביחי (נופת צופים עמ' רפג) רצה להביא ראיה לפי' הראשון ברא"ש מהמאירי, שהביא שיש שפיקפקו בסעודה שנעשית לכבוד החתן, אך זהו בדיוק הדיון, האם התוספות יסכימו או יחלקו במקרה כזה. מה). ובכלל, מכך שרבי זירא החמיר על עצמו, מוכח שהוא לא סבר כאבוי שהפטור הוא מחשש איסור ייחוד, אחרת זו חומרא דאתי לידי קולא, אם לא שנאמר שמדובר היה בסוכה גדולה שמצויים בה אנשים תדיר. בפרי מגדים (תרמ א"א סק"א) הציע כי רבא מודה לאבוי, אלא שהוא הוסיף טעם נוסף השייך גם למציאות בה אין חשש ייחוד, ולדבריו, דברי רבי זירא אכן אינם דחיה לאבוי. (מו). יש שטעו וציינו לשו"ת חזון עובדיה (א, מח), אולם כבר העיר בשמש ומגן (ח"ג אבה"ע סי' כד, בפרק על מנהג ירושלים) שהחזו"ע שם עוסק בעניין אחר. גם מצינו מי שציין לשו"ת יביע אומר (ח"ו אבה"ע סי' ט), ואינו על שאלתנו אלא על עניין קרוב.

לא. וכן בבית חתנים שם<sup>12</sup>, הרב מרדכי אליהו (שו"ת מאמר מרדכי ח"ב סי' ו, סידור קול אליהו מהד' תשע"ד עמ' 916) והרב עזרא בצרי (שו"ת שערי עזרא ח"א סי' קה)<sup>13</sup>.

ולפי הפירוש השני ברא"ש ובשו"ע, מברכים כל עוד ההליכה לאותו בית היא לצורך שמחת הנישואין ולא לצורך צדדי. כך נקטו הרב שלום משאש (שמש ומגן ח"ג אבה"ע סי' כד-כה ועוד) והרב יעקב משה הלל (וישב הים שם אות ר"ט).

מנהג קהילות אשכנז כולן הוא לברך, וכן פסקו הלבוש, הבאר היטב (סקי"ד), המהר"ל (הובא בט"ז), הט"ז, ערוך השולחן (אבה"ע סב, לו), מנחת שלמה (ג, קג אות כ) ועוד רבים<sup>14</sup>.

ומנהג תימן אף הוא לברך (מהרי"ץ בפעולת צדיק ג, רנב; אדני פז א, פה; ר"א אשואל בברכת משה ב, לד ועוד).

ובקהילות ספרד, הר"ן העיד שהמנהג בברצלונה שבספרד היה לברך (אף שהוא עצמו כתב לחשוש לשיטת התוספות), ונראה שמנהג קדמון זה היה נפוץ אצל רוב קהילות הספרדים (מכמה סיבות שונות). כך היה מנהג איזמיר שבטורקיה (כנסת הגדולה הגה"ט סב, כז); ריג'יו (שו"ת הרב"ך סי' עג), פירארא (פחד יצחק, ברכת חתנים כל שבעה, דף סב"ט) וליורנו שבאיטליה (סידור בית עובד דיני ברכת חתנים, יח"י); מרוקו (דברי שלום ואמת ח"ד עמ' 198 ועוד<sup>15</sup>); ג'רבא ותוניסיה (נפש חיה מערכת ח אות י; עלי

מז). אמנם ראו דברי הרב חיים עבאדי, אור תורה - אייר תשנ"ג, סי' קב.

מח). אמנם הרב שלום מזרחי (שו"ת דברי שלום י"ד, הערות לחאו"ח סי' יא, עמ' תעב) כתב שאין למחות בנוהגים לברך.

מט). אמנם בצורה שונה מעט, ולבסוף אף הפליג להציע שהשו"ע פוסק כר"ן, ע"ש. וראו לעיל הערה לט.

נ). ובסידור דרך החיים (דיני ברהמ"ז בבית החתן אות ט) ובסידור שער השמים (שם) ובקיצושו"ע (קמט, ו) הצריכו לייחד באותו מקום חדר לחתן ולכלה. ולא נהגו כמותם (כנראה, שיטתם היא על פי פירוש רש"י לדברי רבא בסוגיה. אמנם, לכאורה, לפי אביי, לפירוש המאירי ברבא ולפי שיטת הר"ן, אין צורך באפשרות לייחוד. וגם לפי הפירוש השני ברא"ש, אין מדובר במקום שנאלצו ללכת אליו אלא שרצו ללכת, וחסרון אפשרות הייחוד אינו פגם).

ויחידאה מצאתי, הרב יוחנן סופר מערלי (אפיריון חתנים א, לד), אשר חשש לשיטות שאין לברך שלא במקום חופה (כך נהג לעצמו, מבלי שהורה כך לשומעיו).

נא). בשו"ת שערי יושר (אות טז) תקף את הראיה ממקור זה, אולם לענ"ד אפשר לבארה. הפחד יצחק מביא מקרה בו נפטרה אשה במקום החופה בשבת שבע הברכות. החתן, שהיה כהן, יצא מפני הטומאה, הכלה נשארה שם ונשאלה השאלה האם לברך והיכן. ותשובת "רבני הישיבה הכללית" היתה שאי אפשר לברך במקום אליו הלך החתן, מפני שיצא לשם מפני הטומאה ולא לצורך שמחת נישואין, וכמו יציאה למצוות סוכה, אלא יברכו ב"אחד מן הבתים אשר שם החתונה, אפילו לא יהיה בית החופה ממש". אין ראיה מכאן שנהגו כר"ן, אולם בהכרח שלא נהגו כתוספות וכפירוש הראשון ברא"ש.

אמנם, נכון פיקפוקו בראיה מרוח חיים (אבה"ע סב, יא) לרבי חיים פלאג'י, ע"ש.

נב). סידור זה היה נפוץ אצל עוד קהילות ספרדיות רבות.

נג). בשמש ומגן (ח"ג אבה"ע ריש סי' כד) כתב שכך היה המנהג ב"מקנאס ובקזבלנה ועוד הרבה מקומות", וכן הובא במקומות רבים. אמנם כמה מחברים (כגון שו"ת עמק יהושע ח"ג אבה"ע סי' לח, ח"ה יו"ד סי' ב ואבה"ע סי' ז, ח"ו אבה"ע סי' א, ח"ו אבה"ע סי' ז; שו"ת שמע שלמה ח"ט או"ח סי' יח אות ח) פיקפקו האם כך היה מנהג מרוקו, ולענ"ד בתגובת השמש ומגן נדחו כל טענותיהם, ואכמ"ל. במרוקו (ובארצות נוספות), בדרך כלל, חתן לא היה יוצא ממקום חופתו כל שבעת ימי המשתה, ולכן היו שחשבו שאין מברכים, בזמן שלאמתו של דבר, אם חתן היה יוצא מחופתו, היו מברכים (א"כ יתכן שהיו חכמים אחדים שסברו שלא, בניגוד לדעה ולמנהג הרווחים).



הדס עמ' קפ"ז; לוב (נחלת אבות, מנהגי נישואין, ל); מצרים (תעלומות לב ח"ג קונ' הליקוטים אבה"ע סי' ז) ועוד<sup>72</sup>. אמנם, בילקוט יוסף ובבית חתנים (לעיל) הביאו שמנהג הספרדים בירושלים היה לברך רק בבית החתן והכלה. וראו בשו"ת וישב הים (בסיכום, אות י) שפיקפק אם כך היה מנהג ירושלים<sup>73</sup>, אלא לכל היותר חכם אחד הורה כן לשומעי לקחו (וכמדומה שהמונח 'מנהג ירושלים' אצל הרב עובדיה יוסף, כוונתו, בד"כ, מנהג ישיבת פורת יוסף ויוצאי אר"ץ ובבל). וכתב הרב מאיר מאזוז (ברכת ה' ח"ה עמ' ע הערה 1) שמנהג ירושלים שלא לברך כנראה נתחדש בדור האחרון, ואולי חכמי ארם צובא הביאוהו<sup>74</sup>.

בספרו של מאיר נורי, קהילות תאפילאלת/סג'למאסא (כרך א, עמ' 71), מובא מנהג לברך שבע ברכות רק פעם אחת, בחתונה, ולא בשאר הימים ואפילו לא בשבת וגם אם יש פנים חדשות (כך נהגו בבצאר, בונדיב, פגיג, בני אוני, ובקהילות הצפון קצר א-סוק וריש). נורי שיער שטעמם היה מפני שכל בני הקהילה נהגו להשתתף במעמד החתונה, כך שלא היו פנים חדשות (אך תמוה, הרי כתב שנהגו לא לברך גם כשהיו פ"ח), והביא טעם מהרב שלום אבוחצירא (מליץ טוב, סב, ה, ירושלים תשל"ג) שחז"ל תיקנו ברכת חתנים על כוס ברכת המזון ואילו במחוז תאפילאלת לא נהגו לברך ברהמ"ז על הכוס (אפשר משום שהיין לא היה מצוי). וראו ישמח לב בענייני שבע ברכות, מהרב מנחם סאוויץ והרב אפרים הכט (עמ' ב-ג), שהביאו מקומות נוספים מקהילות באירופה שנהגו לא לברך שבע ברכות מלבד בשבת. אמנם בעמ' 102 שם, הביא נורי שבגוראמה ובתאלסינת, שגם הן במחוז תאפילאלת, בירכו שבע ברכות בכל ימי המשתה. ויצויין שעל כל פנים בארץ ישראל, מצינו לרבנים בולטים מתאפילאלת, רבי ישראל אבוחצירא (שהיה ראש ישיבה בריסאני, אב"ד בארפורד ורב המחוז) ובנו רבי מאיר אבוחצירא (שהיה רבן של מידלת וארפוד), שבירכו שבע ברכות בשבעת הימים, גם שלא במקום חופה (הובא בהגהת הגר"מ מאזוז לשו"ת שואל ונשאל ג, תלח).

ומספר מקורות שכביכול סברו שאין לברך, שהובאו בדברי שלום ואמת (שם), אינם על סוגייתנו. כפי שהראה במגן אבות (סב, א), נטוים הדברים כלפי המנהג לברך ברכת חתנים בבית הכלה לפני שמוליכים אותה אל בית החתן, שנחלקו האם ראוי הוא או לא.

נד. וראו גם שו"ת בית נאמן (ח"א אבה"ע סימן ג אות לא). רבי כלפון משה הכהן (שו"ת שואל ונשאל ג, תלח) מחה במי שעשו במקום אחד שבע ברכות ללא אכילת פת, ודייק הרב מאיר מאזוז (בהגהתו שם) שמצד מקום חופה לא חש. אמנם הרב דוד עידאן (ויען שמואל יב, עמ' רנב) הראה שמתיאור נכדו, הרב נסים כהן (שו"ת מעשה נסים ב, רעז), משמע שמדובר בסעודה שלאחר החופה ולא בסעודת ימי השמחה (אך הודה שמצינו מקורות אחרים בהם תועד מנהג תונים וג'רבה לברך).

נה. במגן אבות (שם) רצה לדייק שכך סבר הבן איש חי (שנה ראשונה, שופטים), שהשמיט תנאי זה, ובשו"ת שערי יושר (שם, אות כא) רצה לדייק מהבא"ח במקום אחר (ש"ר, סוף חוקת) שהזכיר לשון "בית החתן" (אמנם בדרך אגב ולכאורה לפי הרגילות, או שסובר שניתן להעביר את בית החתן למקום הסעודה). מכל מקום, כבר העיד הרב סלמן חוגי עבודי כי בבבל בירכו רק בבית החתן (הביאו הרב שריה דבליצקי בשו"ע שמחות א, יז הערה צב; וכן בשערי יושר שם בשם בנו, הרב ראובן עבודי).

נו. בסידור חקת עולם (דף קצד, ב), שנדפס בירושלים תרנ"ג בהגהתו של הרב נסים עיני (מחכמי ישיבת המקובלים בית אל), הובאו דברי הט"ז (יידון להלן) שבזמנינו מברכים בכל מקום. וראו שו"ת ברכת יהודה (ח"ד אבה"ע סי' יד עמ' רמד) לרב יהודה ברכה.

נז. הרב יצחק ברכה (ברכת יצחק אבה"ע עמ' תעב) כתב שבירר ואכן כך היה מנהג ארם צובא. אמנם הרב חיים עבאדי (אור תורה שם, הערה 1) כתב שמנהג קהילות החלבים בדיל (ניו יורק) ובמקסיקו לברך, ובברכת יהודה (שם עמ' רמה) טען שמנהגם היה לברך, והרב יצחק שחיבר, רב קהילת החלבים בבואנוס-אייס, שינה את המנהג.

בילקוט יוסף הביא רק את מנהג הספרדים בירושלים. ותמוה שהתעלם ממנהג רוב העולם, לא רק האשכנזים, אלא גם טורקיה, מרוקו, תוניסיה, תימן ועוד, והיה מקום לפסוק שאין סב"ל במקום מנהג. ואולי מכיוון שלפי דרכו, בני ספרד שנהגו שלא כמורן צריכים בא"י לשנות מנהגם לפסיקת השו"ע, לכן לשיטתו אין ללמוד ממנהג הספרדים בחו"ל אלא רק

ובמאמרנו זה הראינו פנים לשיטה שיש לברך גם שלא בבית החתן והכלה, כל עוד הלכו לשם שמחת הנישואין ולא לשם צורך צדדי, והוא מנהג רוב העולם.

ונוסיף שגם לפוסקים שאין לברך אלא אם עקרו דירתם לבית השני עד סוף ימי המשתה, יש מקרים בהם גם לשיטה זו יש לצדד שמברכים - כגון כשצפוף בבית הזוג הנישא וסועדים במקום מרווח יותר (שו"ת הרדב"ז ח"ד סי' רמט, הובא בכנה"ג הגה"ט כז, וכע"ז בשו"ת אהל יוסף בסוף הספר); בבית הורי החתן (הרב בן ציון אבא שאול, הובא בבית חתנים יד, ח); בשבת, שהיא עקירה לזמן ממושך וחשוב (הרב מרדכי אליהו שם, הרב יעקב סבתו שם, הרב יצחק ברכה [עמ' תעב אות ה]); כשעוקרים דירתם למשך כמה ימים (שו"ת שערי עזרא שם); ביום השביעי והאחרון, כאשר הזוג עוקרים דירתם עד סוף ימי המשתה (הגר"מ אליהו שם, הר"ד עידאן שם). וכמובן, ביום הראשון, בסעודת החתונה (רדב"ז שם).



### ח. שינוי המציאות בזמנינו

בזמנינו לא נהוג כלל לייחד לחתן והכלה 'בית חופה', כלומר מקום שמחה אחד, בו הם לנים כל שבעת הימים ושם משמחים אותם, אלא לערוך סעודות אצל קרובי משפחה וחברים, בכל פעם בבית אחר. אדרבה, עיקר השמחה בימינו היא בבית אחרים, לא בבית החתן והכלה. כך האירוח וההכנות אינם למעמסה על הזוג הצעיר, וכך הם יכולים לגוון את הקרואים לסעודה ולשמוח בחברת מכרים מכמה מקומות שונים.

מסיבה זו, כמה מפוסקי דורנו שנקטו ששיטת השו"ע היא שלא לברך כאשר הלכו למקום אחר לשמוח באופן זמני, סברו שבימינו זו לא שמחה פגומה אלא השמחה הרגילה ולכן יברכו שבע ברכות<sup>1</sup>, ויסוד הדברים כבר מופיע ביש"ש (שם) ובט"ז (שם) ובשו"ת הרב"ך (סי' עג). וזו לשון ערוך השולחן (סב, לו):

אמנם כל עיקר דין זה נתייסד אלא כשיש מקום חופה קבוע להחתן ולהכלה עם השושבינים על כל שבעת ימי המשתה... ולכן כשסרים משם באקראי אין שם שמחה. אבל אצלנו, שהחופה היא ברחוב ואח"כ אין מקום קבוע לשבעת ימי המשתה, הדבר

ממנהג הספרדים בא". ולכן גם פסק הרב עובדיה יוסף (בית חתנים יד, ג) לברך 'אשר ברא' שלא בבית החתן, נגד סב"ל ולמרות שזו דעת מיעוט ראשוני, כי כך נהגו הספרדים בירושלים. אמנם, כמדומני שאין דרכם של הגרע"י ובניו ותלמידיו לחלק בפסקיהם בין יוצאי ספרד שגרים בא"י לאחיהם שדרים בחו"ל, מלבד במקומות ספורים (ראו עין יצחק ח"ג עמ' קל, קנ), וספריהם נכתבים מנקודת מבט של תושב הארץ.

נח. כך כתבו הרב רפאל כדיר צבאן (נפש חיה שם); הרב יוסף בירדוגו (שופריה דיוסף, אבה"ע עמ' קיח); הרב משה לוי (ברכת ה' שם); הרב חיים דוד הלוי (עשה לך רב ה, לח [מובא באוצר הפוסקים יז, עמ' מח]) וחתנו הרב שלמה לוי (צהר ל); הרב פרץ מימון (תולדות פרץ, כרך השו"ת, אבה"ע סי' ה); הרב גבריאל טולידאנו (מצעדי גבר כתובות סי' יח); הרב יהודה ברכה (שם, וכן הביא בשם הרב שמעון בעדני) ועוד.

גם כמה מן הפוסקים שהולכים אחר המנהג לברך, הורו שלאחר שינוי המציאות, גם אלו שלא נהגו לברך - יברכו (ערוך השולחן, לו; מסגרת השולחן על הקיצושו"ע שם, ד; דבר חברון ח"א אבה"ע סי' מ; שמש ומגן שם; שו"ת דברות יעקב ב, כא ועוד).

נט. שהובא בשתיקה בבית שמואל (שם סקי"ג), בישא ברכה לבעל סידור בית עובד (ח"א סימן י אות יב [דף קיז ע"א]) ובפחד יצחק (שם).

פשוט דבכל מקום שמתאספין החתן והכלה והחבורה ואוכלים ושמים שם, הוא כמקום החופה, כמו בהולך לגמרי לבית אחר או לעיר אחרת באין דעתם לחזור, דנעשה שם מקום חופה, כמ"ש. כמו כן אצלינו, כיון שאין אנו רגילים לקבוע מקום קבוע על שבעת ימי המשתה, לכן לאיזה מקום שמתאספין שם הוא מקום השמחה.<sup>ו</sup>

בימי קדם היה מקום קביעות עיקרי וביררו הראשונים מה הדין בשאר המקומות או האם ניתן להזיז את מקום הקביעות ולהוסיף עליו. בימינו אין כלל מקום קביעות עיקרי, ולכאורה זהו מקרה שונה, עליו לא דנו הראשונים. לפי אותם פוסקים, בזמן הזה, כביכול בני הזוג התנו מראש שכל מקום בו יסבו לסעודת שמחתם, הוא מקום חופתם.<sup>ז</sup>

בגמרא (כתובות ח, א) למדנו שמברכים 'שהשמחה במעונו' עוד קודם הנישואין, כאשר החלו בהכנת סעודת החתונה. והקשו הר"ן (לעיל) וראשונים נוספים על סיעת התוספות, הרי ברכה זו נעשית שלא במקום חופה (שעדיין אינה קיימת) וכיצד לשיטתם מברכים? הביאור המקובל הוא שכאשר יש בית חתנים, נפגמת השמחה כשיוצאים משם ואין לברך, אבל כאשר עדיין אין חופה, אין בהיעדרה גריעותא ומברכים 'שהשמחה במעונו' בכל מקום.<sup>ח</sup> אם כן, הסיק הרב דוד שריקי (ימין דוד על הלכות ברכת חתנים, עמ' כה), בימינו, שאין נוהגים במנהג חופת שבעת הימים, אפשר לברך שבע ברכות בכל מקום גם לפי תוספות. ואין לדחות ולהבדיל בין 'שהשמחה במעונו' לשבע הברכות, שהרי בתוספות השוו ביניהם וכתבו שמחוץ למקום חופה אין מברכים שהשמחה במעונו ולא ברכת חתנים (ואף הראשונים שהקשו את הקושיה הנ"ל על תוספות, ודאי לא חילקו בין הברכות).

יתר על כן, יש לדון בעקבות שינוי המציאות גם מן הצד ההפוך, הרי בימינו עיקר השמחה היא בבית אחרים ולא בבית הזוג הנישא, לכן, לאותה שיטה בשו"ע, אולי בזמנינו אין לברך בבית החתן והכלה, שהרי אם עושים שם סעודה, עושים זאת באופן חד פעמי ולא כמקום החגיגה הקבוע לכל שבעת הימים. וגם אם לא נקבל סברא זו כדי לברך בבית אחרים, צ"ב האם אפשר להקל כנגדה ולברך בבית החתן והכלה. ומה גם שבזמן הזה, בני זוג שעורכים סעודה בביתם, בד"כ אינם רוצים לסעוד שם אלא עושים זאת כדי שניתן יהיה לברך את שבע הברכות. כלומר, הם נשארים בביתם מחמת מצוה ולא מחמת שמחה, ולכאורה אין להם לברך, כמו הליכה לסוכה.

ו. וכדברי הברכת ה' (שם): "בזמננו שרוב הזוגות שנישאים גרים בדירה פרטית לעצמם, ולא בבית הוריהם כפי שנהגו בדורות שלפנינו, וטורח להם לערוך סעודות ולהזמין אורחים בדירתם הפרטית ושמים יותר כשעורכים סעודה לכבודם בבית אחר, לכל הדעות אפשר לברך שבע ברכות אחר בהמ"ז בסעודה שעורכים לכבודם בבית אחר, אע"פ שאינו מקום עיקר ישיבתם".

זא. בדברות יעקב (שם) ציין שבמקרה עליו לא מברכים, כתב השו"ע: "הני מילי כשדעתו לחזור אחר כך לחופתו", אבל בימינו גם כשחוזר לביתו אינו חוזר לחופתו, שהרי לא מתקנים בימינו חופה שבעה ימים, ושוב אין ביתו עדיף מבית חברו.

בב. רבי אברהם טרייטש צרפתי (ברכת אברהם ח"א עמ' שכב [מהד' תשמ"ו], נדפס בהמלצת הב"י) מליץ על כך שמתחילה הותרו הבמות, ולאחר שנוסד מקום עבודה קבוע, הבמות נאסרו. וראו לעיל הערה טז.

וטעם נוסף להתיר לברך בדורנו שלא במקום חופה, הוא כדברי הרדב"ז (שם):

ומכל מקום, אם יצאו מפני שבית החופה קטן מהכיל הקרואים, מברכין שם שבע ברכות, לפי ששם הוא עיקר השמחה.

ומטעם הרדב"ז יש להורות לברך ברוב המקרים בימינו, כי בדרך כלל, דירת זוג צעיר היא קטנה ואין בה מקום לכל הסועדים, וגם המטבח שם עדיין לא מאורגן ומתורגל בעשיית סעודות מרובות משתתפים. וכפי שיציאה ממקום חופה למקום יותר מרווח מתירה לברך (שכן בית החופה כאן אינו מקום השמחה אלא המקום השני, בו נוח יותר לשמוח), כך תתיר יציאה למקום שיותר נוח לזוג הנישא לחגוג בו, ובו תהיה עיקר השמחה<sup>30</sup>.

אמנם, כמה ממורי דורנו יצאו כנגד פסיקה זו. הרב משה פנירי (בית חתנים יד, ב) הסכים שהטענה שהמציאות השתנתה היא "ברורה", אבל, לטענתו, "אין בה די כדי לחוקקה כהלכה פסוקה לברך ברכת חתנים בכל מקום", ושלוש סברות מנה: א. הראשונים הסוברים שמברכים רק במקום חופה, כתבו שחופה היא "מקום עיקר ישיבת חתן וכלה... ולא מקום העשוי לאקראי בעלמא", ועשיית סעודה בכל יום במקום אחר מוגדרת 'אקראי'. אך לענ"ד הפגם במקום אקראי הוא רק כאשר יש מקום עיקרי. ב. פעמים רבות, פגומה השמחה בסעודה הנערכת בבית אחרים - כגון כשהמוזמנים מאחרים ובני הזוג יושבים ומצפים, או שממהרים בסעודה כדי לא להטריח את המוזמנים שבאו מרחוק, או שאין מנין סועדים ובעל הבית מתדפק על דלתי השכנים, או שחלק מהמוזמנים אינם מכירים זה את זה ולא את החתן והכלה וכו'. ולענ"ד זו טענה מוזרה, וכי כשעורכים סעודה בבית החתן, לא מתחשבים במאחרים או במי שצריך לצאת מוקדם? וכי בבית החתן לעולם לא יבואו מכרים של אבי הכלה שהחתן לא מכיר וכדו'<sup>31</sup>? ב. השו"ע כתב שהבית השני נעשה עיקר דווקא אם הולך החתן לבית אחר "הוא וכל חבורתו עמו", מה שאין כן בימינו, החתן והכלה הולכים לבדם. אולם כבר העיר על דבריו בשו"ת עטרת פז (ח"א כרך ג אבה"ע סי' ח), שבכל מקום אליו החתן והכלה מגיעים, הנוכחים שם הם בני חבורתו. וכפי הנראה

30. בהמשך דבריו, הוסיף הרדב"ז: "ועוד, מסתברא לי שאין הדברים אמורים אלא בשאר סעודות, אבל בסעודה ראשונה, כיון שהחתן והכלה והשושבינים שם, שם עיקר השמחה ומברכין שבע ברכות".

הרב דוד עידאן (שם עמ' רנ) הביא תשובה אחרת של הרדב"ז (ד, ע), בה נאמר שכאשר כתוב בפוסקים כמה טעמים בדין אחד, אין להוציא ממון על פי טעם אחד לבדו, שמא אינו עיקר אלא סניף, ולכן פיקפק על היכולת לברך על פי הטעם הראשון בלבד. אמנם לענ"ד נראה ששני התירושים חד הם, לפי שטעם שניהם הוא ש"שם עיקר השמחה", ומצינו בפוסקים שהביאו את טעם הרדב"ז של מקום מרווח ובירכו על פיו, כגון בשו"ת אהל יוסף לבעל ספר שולחן גבוה שצוינה לעיל.

בברכת ה' (שם) ציין שמברכים בסעודת הנישואין אף שאינה במקום חופה, וכהסבר הרדב"ז, עיקר השמחה היא לערוך את סעודתם במקום הנישואין ולא בביתם, והוסיף שהוא הדין בשאר הימים, שמברכים במקום בו הם שמחים ולא דווקא בביתם. הרדב"ז כתב זאת רק לגבי סעודת החתונה, אולם לכאורה הטעם "כיון שהחתן והכלה והשושבינים שם, שם עיקר השמחה" שייך גם בשאר הימים. בבית חתנים (הערה ה) כתב בשם היב"א והאול"צ שאולם החתונה נחשב בית חתנים כיוון שאיכא בו שמחה מרובה, ולכאורה אלו דברי הרדב"ז.

31. אכן נראה שאם הוגו מצד עצמם לא היו רוצים ללכת לאותו מקום, אלא באים מחמת אי נעימות מול המארחים וכו', אין להם לברך, כמו במקרה שיוצאים מחמת מצוות סוכה [ר"ד שריקי (ימין דוד עמ' כה) הציע שבזה"ז מברכים גם כשהולכים מחמת הכרח, כי אין חופה כלל]. וכאשר הם שמחים להתארח אלא שאין מנין ופנים חדשות, לכו"ע אין חובה ולא הידור לחזר אחר אורח מאולץ, אלא יברכו 'אשר ברא' בלבד.

הרגיש גם הוא שאין טענותיו מוכרחות, לכן סיכם בלשון מסופקת: "אין ברור להורות לברך בכל מקום בו עשתה הסעודה לכבוד החתן"<sup>108</sup>.

ובילקוט יוסף (שם) כתב שהשו"ע לא חילק כחילוקו של הט"ז ודעימיה, ובהכרח שאינו סובר כמותם. ולענ"ד, הסיבה הפשוטה מדוע לא הזכיר זאת השו"ע, היא מפני שלא הכיר מציאות כזו. ובברכת יהודה (שם) הוסיף לדחות, שכאשר עומדת לפנינו שתיקת השו"ע, מכיוון דמילתא מסתברא היא, מרווח יותר לומר שהשו"ע מסכים לכך מאשר שהוא שולל זאת.

ובעין יצחק (ח"ג עמ' תנו) כתב שאין ללמוד מהרדב"ז לזמנינו, כי הרדב"ז פסק כשהיה המקום צר מלהכיל את כמות האנשים ואילו כאן מדובר רק במניעת טורח, ומנין שזו גם סיבה מספקת לברך? אולם לא ביאר את החילוק בין שני המקרים, ולענ"ד שניהם זו יציאה ממקום החופה למקום אחר מחמת סיבה שהיא חלק משמחת הנישואין, ולא חיצונית לה (בשונה מיציאה לסוכה). אחרת, גם יציאה למקום מרווח יותר, מ"מ יציאה היא מחוץ למקום חופה, ולא היה היתר (לשיטה זו) לברך.

הבית חתנים (יד, ב) הוסיף שמה שטענו (נפש חיה, עשה לך רב ועוד) שאם גם כיום מברכים רק במקום חופה, אם כן ביטלנו ז' ברכות בו' ימי המשתה, אין זו טענה, שכן גם בבית החתן אין חיוב לעשות בכל יום סעודה כדי להתחייב בברכות. ולענ"ד כוונתם אינה שביטלנו ברכה שחובה לברכה, אלא שלטענתם לברכה זו אין קריטריון שמחה קבוע, שאין כן, הרי בימינו הוא לא קיים ונמצא שנעלמה הברכה מהעולם, אלא לפי תוס' מברכים במציאות השלמה של השמחה כפי שהיא נוהגת בכל דור, ובימינו, שלא סועדים בבית החתן ואין אפיריון וכו', אין הם תנאי לברכה. אמנם נראה שאין טענתם זו מוכרחת, שהרי המציאות השתנתה בתחומים רבים הנוגעים לברכות, ומצינו דיונים בפוסקים האם הברכה נתקנה על גבי תנאים מציאותיים קבועים, אף שכיום הם אינם קיימים (או כמעט שלא קיימים), או שמא תנאי המציאות לחיוב הברכה משתנים גם הם<sup>109</sup>.

סו). אמנם הוסיף שם את שאמר לו הרב עובדיה יוסף, שאין סברת המברכים בגלל שינוי המציאות מוכחת כלל. ובמכתב משנת תשע"ב (קובץ משנת יוסף יט, עמוד תכב) כתב הגרע"י ש"ראוי" לספרדים להמנע מלברך, ושלא התרופפה התנגדותו.

סו). דנו הפוסקים על ברכת הודיה על ירידת גשמים, בזמנינו בו עצירת השמים אין פירושה סכנת חיים (ראו ברכת ה' ח"ד ב, עט; פניני הלכה ברכות טו, ט הערה 7 ועוד. מרדכי שומרון, 'משיב הרוח ומוריד הגשם' בעידן טכנולוגיות העל, אמונת עתיד גיליון 118, האריך לבאר מדוע גם בימינו הצורך בגשם בא"י הוא קריטי, אולם עצם העובדה שהיה צורך לכתוב מאמר שכזה מצביעה על השינוי שעברנו).

עוד דנו הפוסקים בברכה על מלך, שבימינו רוב המנהיגים אין בידם להמית ולהחיות ככל העולם על רוחם, אינם מולכים כל חייהם אלא תקופה קצובה וכו' (ראו פניני הלכה שם טו, כ ועוד).

וכן דנו בברכת שהחיינו ומחיה המתים על ראיית חבר לאחר זמן שלא התראו, לאחר פיתוח אמצעי התקשורת בזמנינו (פניני הלכה שם יז, י-יב ועוד).

ונוסף דוגמא לקולא, והיא פשוט דברי הפוסקים שיש להדליק כיום נרות שבת, ואף לברך, למרות שהם כשרגא בטיהרא (איני דן באפשרות לברך על החשמל, אלא במעמדו של הנר לאחר המצאת החשמל. ויעויין במאמרו של ידי"נ הרב יצחק מאיר יעבץ, מצוות התלויות בנרות, אמונת עתיד גיליון 114).

סוף דבר, נראות סברות אלו להתיר לברך בימינו גם לפי הפירוש הראשון ברא"ש ובשו"ע. ואין לדחות שניתן להתווכח על סברות אלו ולכן 'ספק ברכות להקל', משום שזו סברה מסתברת ויכול הפוסק להכריע את הספק ולברך". ועוד, שיש מפרשים כך בשו"ע (ולענ"ד זהו הפירוש המרווח). ועוד, שכך מנהג רוב העולם. ועוד, נראה שגם לו היה מוכרע שלא לברך, לא היתה באמירת ברכת חתנים חומרת 'ברכה לבטלה'". ובפרט שאצל חלק מהזוגות, סעודה שלא מברכים בה את כל הברכות יש בה פגימה בשמחת הנישואין שלהם.



סז). מבין הפוסקים, עושה הרב עובדיה יוסף את השימוש נרחב ביותר בכלל 'ספק ברכות להקל', ומפורשות כתב ש"בכל מחלוקת פוסקים, אין שום מורה בדורות הללו יכול להכריע מסברא לברך... אלא אם כן יש לו ראיה ברורה מהש"ס והראשונים, ודבר זה כמעט אינו בנמצא" (יביע אומר ח"ט או"ח סי' צא, הערות על שואל ונשאל ח"ה אות ג). חרף זאת, מצויים בספריו עשרות מקומות בהם הוא מכריע את הספק ומברך, כגון ברכות השחר בשעות היום המאוחרות ושעות הלילה המוקדמות (יחזה דעת ד, ד), וכגון ברכת הנותן ליעף כח, כנגד השו"ע וכנגד המנהג הקדום, ולא בעקבות קבלת האר"י (יביע אומר ח"ב או"ח סי' כה).

סח). א. הרא"ש (כתובות א, יג) הזכיר מקומות שנהגו כל הקהל ללכת בשבת אחרי התפילה עם החתן אל ביתו ולברך ז' ברכות, והשיב רב האי גאון ש"אינו מנהג יפה, אלא שאין איסור בדבר". וביאר הב"ח (סב, ז) את דבריו: "אין לומר דהויא ברכה לבטלה כיון שמברכין שלא בשעת סעודה, הא ליתא, שהרי אמרו בסתם 'מברכין ברכת חתנים כל ז' והוא שבאו פנים חדשות'. ומדלא הזכיר בגמרא שצריך לברך בסעודה, אלמא כל שבאו פנים חדשות, אפילו שלא בשעת הסעודה או בשעת הסעודה ולא אכלו שם, מברך ז' ברכות. והילכך אין איסור בדבר, אלא שאינו מנהג יפה דראוי היה לברך ז' ברכות בסעודה, שאז איכא ריבוי שמחה". וכ"כ בישא ברכה על רבנו ירוחם (דף קטו ע"ב).

שבע הברכות הן ברכות השבח, וראוי היה לברכם בכל מקום בו יש שמחת חתן וכלה, אלא שמסיבות שונות, הוסיפו חכמים תנאים לברכה, כגון הצורך בסעודה, אולם לפי רה"ג, מי שברך ללא אותו תנאי, אף שאין מנהגו יפה, לא בירך ברכה לבטלה (וראו דברי ר"ש לוי, צהר ל, שדימה זאת לברכה 'לישב בסוכה' בלי סעודה [משנ"ב תרל"ט סקמ"ח]).

וכן יש ללמוד אף באופנים נוספים שלא נתקן לברך בהם ברכת חתנים (כגון שלא במקום חופה, לפי תוס'), אם בכל זאת מברכים, אין אלו ברכות לבטלה. אין זו סיבה כדי לברך לכתחילה, אולם אנו רואים שלא מדובר כאן בחומרת ברכה לבטלה רגילה, והדבר מצטרף לעילות שמחזקות את הצד לברך.

ב. כתב הב"ח (או"ח כט, ב) שבספק ברכת שהחיינו, לא אומרים סב"ל: "ברכה שהחיינו שבאה על שמחת לבו של אדם, יכול לברך אף על פי שאינו ודאי דחייב לברך, דאינו עובר על לא תשא אם הוא שמח ומברך לו יתעלה על שהחיינו וקיימו עד הזמן הזה". כעין זה עולה גם בריב"ש (סי' תקה), ברדב"ז (א, שיט), בצ"ח (ברכות ס ע"א), בשו"ת חת"ס (או"ח סי' נה). וכן מצינו לגבי ברכות נוספות, כגון בשו"ת הלכות קטנות (א, רסד): "משום שלא נהגו לברך הרב את ריבנו, אם בירך אי הוי ברכה לבטלה. תשובה, לדעתי ברכות השבח אין שם ברכה לבטלה...". ובבית דוד (או"ח סי' שנט, דף צג ע"ג): "בברכות דקריאת שמע, שאינו אומר 'וציונו' אלא הכל הודאה למקום, אם כבר קרא ובירך וחזור ומברך, אינו מוציא שקר מפיו אלא ששונה להודות לה' שתי פעמים, ואין בזה 'לא תשא'". ולכאורה גם ברכת חתנים כך, שהיא ברכה מחמת השמחה ולפי הב"ח ודעימיה אין בה סב"ל.

وهן אמת שהחמירו בזה אחרונים רבים (ראו יביע אומר ח"ד או"ח סי' נ, ובעין יצחק שהובא לעיל), אולם מצטרפים דברי הב"ח לעילות הברכה הנוספות ומטות את הכף.

הרב יואל חירש

קרית יואל יצ"ו

## בעניין קידושין על תנאי ונשתטה בעת קיום התנאי

נתתי אל לבי לחקור ולתור בדין מי שקידש אשה על תנאי, ונשתטה בעת קיום התנאי - האם יחולו הקידושין או לא? ויש לדון בזה בכמה אופנים ומכמה צדדים, וזה החלי בעוזהשי"ת.



### א. מעכשיו ולאחר שלשים יום או לאחר ל' יום בלי מעכשיו

מי שקידש את האשה באופן של מעכשיו ולאחר שלשים יום, דקיימ"ל שהקידושין חלין למפרע אם לא חזר בו, מה יהי' הדין אם ביום הל' נשתטה הבעל, האם נאמר דהוי כשוטה שקידש, שאין קידושיו קידושין, או שנאמר שכיון דמעשה הקידושין כבר נגמר בעת נתינת הקידושין, ואז היה חלים ולא חזר בו, אין בזה ריעותא דבשעת חלות הקידושין היה שוטה, דהרי הקידושין חלין למפרע.

ובמסתעף מזה יש לשאול באופן שלא קידש במעכשיו ולאחר שלשים יום, אלא שקידש את האשה שיחולו הקידושין לאחר ל' יום, האם בזה נאמר כיון שהקידושין חלין ביום הל' ואז הוא היה שוטה אין הקידושין חלין, או שגם בזה נוכל לומר דאזלינן בתר מעשה הקידושין, ובשעת מעשה הקידושין הוא היה פקח והקידושין ביום הל' חלין ממילא, ואין צריך דעת המקדש בשעת חלות הקידושין.



### קנין שיחול בשבת

והנה, הגרעק"א בתשובה לאחיו, רבי בונם ממטסדורף (שו"ת רעק"א מהדו"ק כתבים סי' קנ"ט), ששאל ממנו במי שעשה קנין על תנאי שיחול ביום השבת, אם יש בזה משום איסור מקח וממכר, כיון שחלות המקח נעשה בשבת או דאזלי' בתר מעשה הקנין שזה היתה בחול וממילא לא נחשב הדבר שהוא עבר על איסור מו"מ בשבת. והגרעק"א מצדד שם להחמיר ולאסור, ולכאורה משמע מדבריו שהוא סובר שגם חלות הקנין היא חלק מעצם מעשה הקנין. ואם כן, בנידון דידן נאמר שהקידושין אינם חלין, אפי' באופן הראשון של מעכשיו ולאחר ל' יום (כדמשמע מדברי הגרעק"א, דגם באופן הזה הוא אוסר אם החלות היא בשבת, אפי' אם הקנין חל למפרע).

אולם, לכאורה יש לחלק בין קידושין לדין איסור מקח וממכר בשבת, כי בין אם האיסור הוא מדין ממצוא חפצך או שהוא איסור משום גזירת כתיבה בשבת, ס"ל לרעק"א דלאו דוקא פעולת הקנין היא מה שאסרו חז"ל, אלא כל דבר המקיים את המקח נכלל בכלל האיסור של מקח וממכר. וממילא אין להביא מזה ראיה לנידון דידן, כי יש לחלק ולומר שקיום התנאי

וחלות הקידושין אין עליה דיני קידושין לגבי זה שיצטרך בה דעת המקדש (ועל עצם דברי הרעק"א יש לדון עפ"י דברי הנמוק"י בב"ק בסוגיא דאשו משום חציו, ואכמ"ל).



### שלח שליח לכתוב וליתן גט ונשתתה המשלח קודם הנתינה

ואחד מן החברים הביא ראי' לנידון דידן מהדין שפסק הטור (אה"ע סי' קכ"א) במי שאמר לשליח לכתוב וליתן גט לאשתו ולפני שנתן השליח את הגט לאשה נשתתה המשלח, ופסק הטור שהגט פסול מן התורה. ולכאורה הרי את כל מעשה הגט כבר עשה המשלח בעת מינוי השליחות, ולמה יצטרך שהמשלח יהא שפוי בדעתו בעת חלות הגירושין, אם לא שנאמר שס"ל להטור שגם חלות הגירושין היא חלק ממעשה הגירושין, וממילא אם היה המגרש שוטה בעת ההוא נפסל הגט.

אולם, כשנמצא לומר ולהבין את שיטת הטור בזה, נזכור שהוא חולק על הרמב"ם בדין נשתתה המשלח, שלדברי הרמב"ם (פ"ב מגירושין ה"ד-ט"ו) הגט אינו פסול אלא מדרבנן. וכפי מה שביארו האור שמח ועוד אחרונים, שהמחלוקת הטור והרמב"ם תלויה ביסודו ובגדרו של שליחות, מי הוא 'בעל המעשה' בעת שהשליח מקיים את השליחות. בוודאי שאם נאמר שכל מעשה השליח מתייחס למשלח רק בשעת מעשה וקיום השליחות, דעת לנכון נקל שבעת קיום השליחות צריכים אנו שהמשלח, שהוא 'בעל המעשה', יהי' פקח, שאז נתקיים 'מעשה הגירושין' ולא רק 'חלות הגירושין', ולכן פסק הטור שאם נשתתה המשלח הגט פסול. והרמב"ם סובר שכל מעשה המשלח כבר נעשה בעת מינוי השליחות, ועכשיו הרי השליח הוא 'בעל המעשה', וממילא כשר הגט מה"ת אף אם נשתתה המשלח.

ואם כן אין מכל זה ראי' לנידון דידן, אם נשתתה המקדש או המגרש בעת חלות הקידושין או הגירושין, במקום שלא שלח שליח אלא קידש וגירש באופן שיחולו הקידושין לזמן מאוחר, דעל זה יש מקום לומר שכיון שהוא כבר עשה כל מעשה הקידושין והגירושין בעת שהוא היה פקח, נתקיימו המעשים אפי' אם לאחמ"כ נשתתה, ואפי' לשיטת הטור בדין של שליחות. (ועי' במשנת רבי אהרן עמ"ס כתובות ס"ג ענף טו אות ל"ה שהאריך בזה).

לאחר כל מה שנכתב לעיל העירנו ת"ח א' שבהגהות רעק"א בשו"ע אהע"ז סי' קכ"א (על הח"מ סק"ב) כבר נסתפק בזה, וז"ל: אני מסתפק בנתן לה גט ולא תתגרשי עד לאחר ל' וביום הל' אחזו קורדייקוס י"ל דפסול מדאורייתא, דדוקא במינה שליח ונשתתה דהשליח עומד במקומו, אבל היכי דגירש בעצמו בעי' דבשעת חלות הגירושין הוא ראוי לגרש. עיי"ש שנשאר בספק אם זה עדיף משליחות או לא, ודייק בדברי רש"י בגיטין סו. דמשמע דבנשתתה ליכא חסרון על החלות אפי' להשיטות דבשליחות לא מהני אם נשתתה המשלח, וצ"ע אם אפשר לחלק בזה בין גירושין לקידושין.



### גוי שקידש אשה באופן שהקידושין יחולו לאחר שיתגייר

ויש להוסיף ולהעיר מסוגיא אחרת במסכת קידושין, במשנה (קידושין כו). האומר לאשה הרי את מקודשת לי לאחר שאתגייר וכו' אינה מקודשת, והטעם מבואר בגמרא משום דהוי דבר



שלא בא לעולם וא"א מקנה דשלב"ל, ואולי לרבי מאיר ור"י הנשיא דס"ל אדם מקנה דשלב"ל הרי זו מקודשת. ולכאורה קשה בזה, דדל מהכא חסרון של אדם מקנה דשלב"ל, הרי המקדש הוא נכרי בשעת מעשה הקידושין, ואינו בתורת גיטין וקידושין, וא"כ האיך חלין הקידושין? ואפי' אם עצם החלות יתקיים רק לאחר שיתגייר, למה אין זה דומה למי ששלח גוי לקדש ולגרש, שאין הם חלין, משום שאינו בתורת גיטין וקידושין.

ולכאורה יש להוכיח מזה שעיקר מעשה הקידושין הוא בעת חלות הקידושין, וכיון שבשעת החלות כבר הוא ישראל ליכא בזה חסרון שנתנית הקידושין נעשו בגיטות. וממילא, לנידון דידן נוכל להביא ראי' מזה, באופן ההפוך, שאם היה שוטה בעת חלות הקידושין, אף שהי' חלים בשעת מעשה ונתנית הקידושין, לא יחולו הקידושין.

אולם, לאחר העיון נראה שאין הנידון דומה לראי', לפי מה שביארו האחרונים (עי' קובץ הערות עמ"ס יבמות ס' כ"ט ומשנת רבי אהרן קידושין ס' י') עפ"י דבריהם של הראשונים, הר"י מיגאש (מסכת גיטין) והתוס' הרא"ש (יבמות דף לד), דגויים לא נתמעטו אלא לענין 'חלות הקידושין', שאינו בתורת אישות, וממילא א"א לגוי להיות שליח לקבלת גט או לנתנית קידושין, שע"י שליחותו מהווה חלות הקידושין, כיון שאין הוא בעצמו בתורת חלות קידושין אינו בתורת שליחות. אבל לגבי 'מעשה קידושין' מעולם לא נתמעט גוי, וממילא גוי שקידש אשה יחולו הקידושין לאחר שיתגייר, שמכיוון שחלות הקידושין יתקיימו לאחר שיתגייר ליכא בזה חסרון שהמעשה נעשה ע"י גוי.

אבל לגבי חסרון של שוטה בקידושין או גירושין הרי הדברים להיפך, דבוודאי שוטה יש בתורת אישות, ואם קידש אדם אשה ואח"כ נשתטה הרי היא כאשתו לכל דבר, וכל החיסרון בשוטה הוא דוקא לגבי 'מעשה הקידושין', כיון שצריך דעת המקדש. וממילא יהי' הדין בהיפך, שאם הוא היה שוטה בשעת 'מעשה הקידושין', אין במעשה שוטה כלום ואין הקידושין חלין, אולם אם בשעת נתנית הקידושין הוא היה שפוי בדעתו ורק בשעת 'חלות הקידושין' נשתטה, הרי על החלות כבר אין אנו צריכים את דעת המקדש, והקידושין חלין.



### בקניינים של מעכשיו ולאחר ל' יום או לאחר ל' בלי מעכשיו

עוד יש להעיר בזה מסוגית הגמרא בכתובות (פב). אמר רבי יוחנן האומר לחבירו לך ומשוך פרה זו ולא תהיה קנויה לך עד לאחר ל' יום וכו' מסקנת הגמרא היא דלא קנה אם קיימא באגם, ורק אם אמר מעכשיו ולאחר ל' יום קנה אפי' בקיימא לאגם. ופי' התוס' (שם ד"ה הא דאמר, ובארוכה ביבמות צג. ד"ה קנויה) דה"ה בקנין שטר, אם הקנה בשטר לאחר ל' ונקרע השטר או נאבד, לא קנה. וכן אם הקנה בחזקה או בחליפין שתהא קנויה לאחר ל' ולא אמר מעכשיו לא קנה 'הואיל ובשעה שיש לקנין לחול דהיינו לאחר ל' כבר פסקה החזקה או הוחזר הסודר'. ורק בקנין מעות קנה לאחר ל', אע"פ שנתעכלו המעות, משום דכיון ששעבוד המעות קיים ואם לא נעשה הקנין מוטל עליו להחזירם, חשוב כאילו הם בעין.

ונראה מזה דשאני בקונה מעכשיו ולאחר ל', דאז אמרינן שכל מעשה וחלות הקנין כבר נתקיימו בשעת הקנין, רק שהוא הניח לעצמו עד ל' יום לחזרה. משא"כ בלאחר ל' יום בלי מעכשיו, אמרי' שעצם מעשה הקנין חל ביום ל'. ואם כן לכאורה ה"ה בקידש אשה לאחר ל' ונשתטה ביום ל', שלכאורה אינה מקודשת. וצ"ע אם אפשר לחלק בין הדינים.



### ב. בהתנה שיעשה מעשה לקיום התנאי ונשתטה בעת קיום התנאי

ועדיין נשאר לנו לשאת ולדון במי שקידש אשה על תנאי של עשיית מעשה, כגון שאמר לה הרי את מקודשת לי בטבעת זו כשאעשה דבר פלוני, שהוא התנה שהקידושין יחולו רק לאחר שיעשה מעשה פלוני, ואח"כ נשתטה ובשעת קיום התנאי היה שוטה, האם גם בזה נאמר שהקידושין חלין, שהרי בשעת מעשה הקידושין הוא היה שפוי בדעתו, או שכיון שהוא התנה שיעשה מעשה ורק אז יחולו הקידושין, הרי אין במעשה שוטה כלום. ואפי' אם אין בקיום התנאי בעצמותו מעשה קידושין ו'תנאי מילתא אחריתי היא' (כתובות יט:), מכ"מ הרי הוא התנה שהוא יעשה את הדבר, ואם אין אנו מייחסים מעשה שוטה לעושה, הרי הוא עדיין לא קיים את תנאו, כיון שקיום התנאי היה בעת שהוא היה שוטה.



### בשבועה שלא אוכל ככר זו אם אוכל זו

ולכאורה יש לדמות שאלה זו לסוגית הגמרא בשבועות (כה). בנשבע שלא אוכל ככר זו אם אוכל זו, ואכל את הראשונה במזיד ואת השניה בשוגג, דאמרי' בגמ' דאינו לוקה על העברת השבועה, דכיון שהוא היה שוגג בשעת אכילת התנאי לא מיקרי 'האדם בשבועה'. וחזינן מזה דאע"פ שהוא הזיד באכילת הככר שנשבע עליה שלא לאוכלה, כיון שהוא תלה את איסור השבועה בתנאי, ובשעה שאכל את התנאי היה שוגג, לא מיקרי שהוא עבר על השבועה במזיד, ולא אמרי' כיון שתנאי מילתא אחריתי היא לא בעינן שיהי' מזיד על התנאי. ובפשטות ה"ה אם אכל את התנאי באונס או אם היה שוטה בשעת אכילת התנאי. ואם כן, אף בנידון דידן, אם היה שוטה או אונס בשעת קיום התנאי בקידושין אין הקידושין חלין.

אולם יש לבעל דין לחלוק ולחלק בין העניינים, דשאני גבי שבועה שכיון שנשבע ותלה את חלות השבועה רק באכילת התנאי, נחשבת אכילת התנאי כחלק מעצם השבועה, וכן משמע מדברי רש"י (שם ד"ה אמר רבא) והראשונים. משא"כ גבי קידושין, לכאורה אין שייך לומר שקיום התנאי הוא חלק ממעשה הקידושין, שהרי אין בזה מעשה של נתינת קידושין וקנין בכלל, ומה לי אם אמר ע"מ שאכנס לבית פלוני או ע"מ שירדו גשמים, בוודאי אין זה רק דבר חיצוני שגורם חלות הקידושין (ולא דמי למי שקידש אשה בפרוטה ע"מ שיתן לה מאתיים זו, דאז נוכל לומר שהוא השאיר את מעשה הקידושין שיתקיימו רק בנתינת מאתיים זו, אבל אם המעשה אינו דבר של קידושין הרי לא שייך לומר שהוא שייך בקידושין). ועדיין אפשר לומר שאפי' אם המקדש הוא שוטה או אונס בקיום התנאי אין זה מגרע בעצם מעשה הקידושין.



### המקדיש או ממיר באופן שיחול ההקדש והתמורה כשיכנס לבית

אבל מצאתי סמוכין לפשוט את שאלת הקידושין, מדברי התוס' במס' תמורה (יז. ד"ה אכנס לבית זה), והוא על דברי הגמרא שם בחילוק שבין תמורה לקדשים, שבתמורה עשה בה שוגג כמזיד משא"כ בקדשים, ופי' רב ששת דמיירי בכה"ג: 'באומר אכנס לבית זה ואקדיש ואמיר מדעתי ונכנס והמיר והקדיש שלא מדעתו גבי תמורה לקי גבי קדשים לא לקי' ופירש רש"י (ד"ה ונכנס) דמיירי שהיה בעל מחשבות (עי' חגיגה ג: דהיינו שוטה) בשעת שנכנס לבית והקדיש, דבתמורה חל אף בטעות ומבלי דעת ולכן לקי עליה, משא"כ בהקדש, כגון שהקדיש בהמת בעל מום באופן זה, כיון שההקדש לא חל בטעות, לא לקי.

והקשו בתוס' על פירושן, דאם מיירי בשוטה שהקדיש והמיר למה לו לתלות ההקדש על תנאי של כניסה לבית (ועי' בעולת שלמה שם מה שתיירץ בדברי רש"י). ולכן ביארו התוס' את דברי רב ששת בזה"ל: "לכך נראה לפרש אכנס לבית זה כו' כלומר כשאכנס לבית זה תהיה בהמה זו תמורה מיד וזו תהיה קדושה מדעתיה, ונכנס בה והמיר והקדיש שלא מדעתו שלא אמר דבר בכניסתו וגם לא חשב במה שאמר מתחילה ונמצא שחל התמורה וההקדש שלא מדעת". עכ"ל.

והנראה בפי' דברי התוס', דמיירי במי שהקדיש או המיר על תנאי שיחולו התמורה וההקדש רק כשיכנס לבית זה, ואח"כ, בשעה שנכנס לבית, לא חשב ולא זכר שבכניסתו לבית הוא מפעיל את ההקדש והתמורה. ואז יש חילוק, דבתמורה כיון שהיא חלה אף בטעות, חלה התמורה ולקי עליה, משא"כ בהקדש, כיון שאין הקדש חל בטעות, אף אם היתה הטעות בשעת קיום התנאי, מיקרי הקדש בטעות ולא חל ההקדש.

ואם כנים הדברים, חזינן כאן דס"ל לתוס' דכל דבר שאינו חל בטעות או בבלי דעת, צריך להיות דעתו של המקדיש לא רק בשעת מעשה ההקדש, אלא אפי' אם תלה את הדבר בתנאי, ובשעה שקיים את התנאי היה בטעות, אין ההקדש חל. ומינה, דגם בקידושין אם תלה את הקידושין בתנאי של פעולה, ובשעה שקיים את התנאי היה שוטה, או אפי' אם הוא רק לא חשב ולא זכר בשעת מעשה, שבוה הוא מפעיל את הקידושין, אין הקידושין חלים.

ואחרי כתבי זאת מצאתי לי חבר בדבריו של הגר"ז מבריסק על התוס' בתמורה (חי' הגר"ז תמורה יז.), שכתב בזה"ל: "בתוד"ה אכנס, וזו תהיה קדושה מדעתיה ונכנס בה והמיר והקדיש שלא מדעתו שלא אמר דבר בכניסתו וגם לא חשב במה שאמר מתחילה עיי"ש. ביאור דבריהם נראה דהתנה כשאכנס לבית זה תהיה תמורה ונתקיים תנאו, אלא דבקיום התנאי היה שוגג, ובשבועות כ"ו א' ממעטינן כזה מאדם - ולא אנוס ולא מוטעה וע"ז מרבינן דבתמורה חל וצ"ע". עכ"ל. ואם כי דבריו קצרים ונשאר בצ"ע, נראה מסגנון לשונו שהוא הבין כן בדברי התוס' כמו שכתבנו, והוא אף התאים לזה הסוגיא בשבועות הנ"ל, אם כי יש לחלק ביניהם, כמו שכתבנו.

ובספר עולת שלמה עמ"ס תמורה, רצה מתחלה לפרש בפי' התוס', דמיירי שכאן התנה בפירוש שלא תוקדש רק אם יחשוב שוב בשעת כניסתו לבית. ולכן לא חל ההקדש אם הוא לא חישוב ע"ז בשעת הכניסה לבית, אבל אם התנאי היה בסתם שהבהמה תוקדש בכניסתו לבית, ל"צ את דעתו בשעת חלות ההקדש, והסמך לזה את הדין של מעכשיו ולאחר ל' יום, דלא

בעינן דעתו בשעת חלות. אולם אח"כ דחה בעצמו שאין ראי' משם, כמו שחלקנו לעיל, דשאני הכא שתלה את התנאי בפעולה, י"ל דבקים התנאי צריך דעתו, אף אם לא התנה ע"ז בפירוש.



### בדין אונס בגיטין

ועוד העיר א' מבני החבורה והביא ראי' לנידון דידן מסוגית הגמ' בדין אונס בגיטין (כתובות ג. וגיטין ל. ועוד). דמשמע מדברי הראשונים (שיטה מקובצת כתובות שם) שאם נתן גט על תנאי, בין שהוא התנה שהתנאי יקיים את הגט, ובין אם באופן שאי קיום התנאי יבטל את הגט, אם הוא נאנס בשעת הקיום או אי קיום של התנאי מיקרי אונס. ואם אמרי' יש טענת אונס בגיטין אין הגט חל, ואף שלא היה אונס על עצם נתינת הגט, מיקרי שהגט נעשה באונס כיון שנאנס בקיום התנאי, וכדברי השיטמ"ק שם: אבל בתולה בדעת עצמו סבור הוא לקיים תנאו וכשנאנס ולא קיימו הרי כאילו נאנס על עיקר המעשה למפרע. ומשמע מדבריהם דה"ה לנידון דידן, אם קידש אשה על תנאי שבפעולה, ובשעה שהוא קיים את התנאי היה שוטה, אין בקידושין ממש.



### ג. קטן שהמיר או הקדיש בעל מום שהחלות יהי' בגדלותו מה דינו

#### למלקות

והנני להוסיף כאן ענין נוסף שמסתעף מכל הנ"ל, בדין הגמרא בתמורה (דף ב:) באיבעיא דרמי בר חמא אי קטן מופלא הסמוך לאיש יכול להמיר, אע"פ שאין הוא בר עונשין כיון שהוא בר אקדושי עיי"ש. ויש לחקור על הצד שהתמורה של קטן המופלא סמוך לאיש חלה, אם קטן מופלא הסמוך לאיש עבר על לאו דתמורה או הקדיש בעל מום, באופן שחלות התמורה וההקדש יהיו בגדלותו, האיך לדיינו דייני להאי דינא. אם נאמר שכיון שאת עצם מעשה התמורה וההקדש הוא עשה בקטנותו לא לקי, או שכיון שבעת חלות האיסור הרי הוא כבר נתגדל והוא עכשיו בר עונשין, אולי יתחייב הוא מלקות על שעת חלות האיסור.

וגם בזה יש לחלק את השאלה - אם הוא תלה את התנאי רק בזמן, כגון שנתגדל בראש חודש אייר, ובר"ח ניסן המיר או הקדיש בעל מום, שהתמורה וההקדש יחולו ביום ר"ח אייר, דעל זה אף שהיה בידו להישאל על ההקדש (אבל אין נשאלין על התמורה, דתמורה חל אף בטעות) מכל מקום קשה לחייבו מלקות רק על חלות האיסור, שהרי בגדלותו לא עשה ולא כלום.

אבל באופן שתלה את חלות ההקדש והתמורה בתנאי של פעולה, כגון שהוא אמר בקטנותו הרי זו תמורה או הקדש כשאכנס לבית זה, ונתגדל ואח"כ נכנס לבית, ובדעתו לקיים את התנאי עכשיו כדי שיחולו התמורה וההקדש. לפי דברינו לעיל משיטות הראשונים בתמורה ובכתובות, דגם קיום התנאי הוא חלק ממעשה הקנין או ההקדש, אולי גם בזה נאמר שהוא יתחייב מלקות על קיום התנאי שקיים בגדלותו.

אולם עדיין יש לחלק ביניהם ולומר, דאף שגם קיום התנאי הוא חלק ממעשה הקנין וההקדש, אבל עדיין הוא רק בגדר 'חלק' ממעשה הקנין, בנוסף לעצם מעשה הקנין, ולכן בעינן

שיהי' בדעתו ולא יהי' אנוס או שוטה אף בעת קיום התנאי. אבל בוודאי שאין זה 'עיקר' מעשה הקידושין והקנין, שהוא נעשה בעת נתינת הקידושין או אמירתו להקדש, וקיום התנאי הוא רק חלק והוספה להפעלת הדבר. ולכן בנידון דידן, כיון שאת עיקר מעשה ההקדש או התמורה עשה בקטנתו א"א לחייבו עליה עונש, אף אם חלק התנאי קיים בגדלותו.



### הגדרות שהתחדשו

- א. רעק"א - חלות הקנין הוא חלק מעצם מעשה הקנין.
- ב. טור - מעשה השליח מתייחסת להמשלח רק בשעת מעשה וקיום השליחות.
- ג. רמב"ם - מעשה המשלח כבר נעשה בעת מינוי השליחות.
- ד. גוי שקידש - עיקר מעשה הקידושין הם בעת חלות הקידושין.
- ה. שבועה - אכילת התנאי כחלק מעצם השבועה.
- ו. תנאי בקידושין - א. אם תלה את הקידושין בתנאי של פעולה, התנאי מפעיל את הקידושין.
- ב. קיום התנאי הוא רק בגדר 'חלק' ממעשה הקנין, בנוסף ל'עצם' מעשה הקנין, וקיום התנאי הוא רק חלק והוספה להפעלת הדבר.



# אוצר קדשים

◆ קדושת גגות ועליות בירושלים – מאמר מסכם ◆



הרב הראל דביר

ישיבת תורת החיים

יד בנימין

## קדושת גגות ועליות בירושלים – מאמר מסכם

### פתיחה

#### תמצית המאמרים הקודמים

בשני מאמרים קודמים שכתבתי, ופורסמו בירחון האוצר, התבארו שיטות הראשונים העיקריות בסוגיית קדושת גגין ועליות בירושלים: במאמר הראשון<sup>1</sup> התבארה דעתם של רוב הראשונים<sup>2</sup>, שפסקו כפשוטם את דברי רב (פסחים פה, ב) ש'גגין ועליות לא נתקדשו'. ובמאמר זה גם התבאר שאף הרשב"א (שו"ת א, לד) לא חלק על כך, ומה שהוא דן להתיר אכילת קדשים קלים על גגות, לא נאמר על גגות ירושלים בכללותם אלא דווקא על גגות שבתוך העזרה, שלשיטתו הם קדושים לא פחות מקרקע ירושלים<sup>3</sup>. במאמר השני<sup>4</sup> התבארה דעתו של הרמב"ם, שמדבריו עולה שגגין ועליות התקדשו, ודלא כדברי רב הנ"ל, והובאו ונידונו 23 הסברים שכתבו האחרונים לדבריו<sup>5</sup>.

א. אכילת קרבן פסח על גגות בתי ירושלים ובבתי קומות, האוצר יד (ניסן תשע"ח) עמ' קה-קלג.  
 ב. להלן פירוט הראשונים שנקטו כן (רובם צוינו ונידונו במאמרים הקודמים, ומיעוטם מצוינים כאן לראשונה): התוס' (שבועות יז, ב ד"ה ואין שוחטים; יומא לא, א ד"ה וכולן; מכות יב, א ד"ה אילן [עתה ראיתי בשו"ת מאמר מרדכי אליהו]; ח"ג קדושת א"י סי' א ד"ה וראה לתוס') שהבין בדעת התוס' במכות בתירוץ השני, ש'גם בגובה רב כגון בקומה רביעית או בקומה חמישית, זה נחשב לירושלים, ובכל זאת מבואר בדבריו שהוא לא ראה בכך סתירה לדין דגגין ועליות לא נתקדשו. וצ"ע. (ואכמ"ל), תוס' הר"ש משאנץ (מכות שם ד"ה אילן), משמעות הריב"א בעל התוס' (מובא בגיליון תוס' ר"י שירליאון פסחים צב, א סד"ה ואומר רבי, עמ' שלו במהד' בלוי; אך הלשון שם מקוטעת והנוסח מבוסס על השלמות המהדיר, וצ"ע אם הדברים אכן מוכחים), המפרש למסכת תמיד (כה, ב ד"ה היו וד"ה כיפה; כו, א סד"ה בא; כו, ב ד"ה ת"ש), הראב"ד (הל' בית הבחירה ו, ט; פירושו לתמיד כה, ב ד"ה בית המוקד; כו, א ד"ה תלתא [מדבריו שם נראה שגם ר"י הוקן ובנו רבינו אלחנן הי"ד סבורים כן, וכפי שיתבאר לקמן]), רבינו אפרים (הובא בתוס' זבחים לב, א סד"ה ובטמאים; ובתוספות מהר"ם ליבמות ז, ב סד"ה וידחה), משמעות הראב"ה (פסחים, תקכה ד"ה בירושלמי) ומהר"ם חלאווה (פסחים קיח, א ד"ה ת"ר), הריטב"א (מכות שם ד"ה והא), מהר"ם מרוטנבורג בתשובה (ספר סיני וליקוטים, תעג; והובאה במרדכי שבת, רכח; וכן בפסקי ר"מ קלויזנר לשבת ט, א), תוס' ישנים על מסכת מכות לתלמיד רבינו פרץ (ירושלים תשל"ג; מכות שם ד"ה (אלו)[אילן]), המאירי (שבועות יז, ב ד"ה גגין), פסקי תוס' (זבחים, כב; תמיד, ג), וכן משמעות דברי רבינו מנוח (הל' חמץ ומצה ח, י) והמגיד משנה (שם). בתוס' ישנים (יבמות ז, ב סד"ה וזה) כתבו: 'ונוכל לומר שישחוט דרך גגין ועליות, למ"ד עליות לא נתקדשו', ונראה שאין מדבריהם הכרע לנידוננו.  
 ג. ובזאת חזרתי בי מדבריי במאמרי: מפתח לפסקי ההלכה שבסידורי ומחזורי המקדש, מעלין בקודש לד' (אלול תשע"ז), עמ' 196 הערה 16; שם הצגתי מבלי עיון את ההבנה המקובלת בדברי הרשב"א, שכל הגגין והעליות שבירושלים התקדשו.

ד. שיטת הרמב"ם בקדושת גגות ועליות בירושלים ובעזרה, האוצר ל (תמוז תשע"ט) עמ' קיב-קנו.  
 ה. על 23 הסברים אלו, יש להוסיף את הסברו של הגר"ר בענגיס בחידושו (מהד' מכון ירושלים, סי' מ עמ' קסו ד"ה ולענ"ד): הרמב"ם הבין ש'בר שורא' הוא חלל בגובה החומר שנוצר מכך שכלל שהחומה עולה כך היא נעשית צרה יותר. ולפי זה, הסיבה שבר שורא מתקדש, למרות הדמיון בינו ובין גגין ועליות, היא שהוא נמצא בתוך היקף המחיצות.



בשני המאמרים הללו כתבתי שיש צורך במאמר שלישי לסיכום הסוגיה והתייחסות להיבטים נוספים. בפתח המאמר הראשון:

יש להשלים את הסוגיה בהתייחסות שלישית שתעסוק בהגדרה מפורטת של ההבדל בין בית לגג או עלייה, וכן בדין חצרות ומרתפים.

ובפתח המאמר השני:

בע"ה ובל"נ, במאמר שלישי אנסה להשלים את העיון בסוגיה זו, הן בכניסה להיבטים נוספים שלא נידונו בשני המאמרים הראשונים, הן בעיבוד העולה מהמאמר הקודם ומהמאמר הנוכחי לכדי מסקנה בנוגע לדין הגגין והעליות, עובי החומה והחלונות שבירושלים שבזמננו, וכך גם בנוגע לבתי ירושלים עצמם, שזכינו ונתקיים בהם 'ונבנתה עיר על תלה' (ירמיה ל, יח), גבוה מעל גבוה, ובמקומות רבים מפלס החיים העתיק 'קבור' עמוק באדמה, והמפלס הנוכחי הוא כגג וכעלייה שעל גביו.



### מבנה ותוכן המאמר הנוכחי

את המאמר הנוכחי נפתח בתיאור השאלות שמצריכות התייחסות:

א. הכרעה בעיקר מחלוקת הראשונים: מן האמור עולה שיש מחלוקת בין הרמב"ם לשאר הראשונים בדין גגין ועליות. כיצד יש להכריע במחלוקת זו?

ב. דין גגין ועליות שבנויים במקום נמוך: האם יש משמעות ליחסי הגובה בין מקום העזרה ובין המקום שבו נמצאים הגגין והעליות? כלומר, האם ייתכן שגגין ועליות שנמוכים מקרקע העזרה יקבלו דין של קומת קרקע, למרות שמדובר בגגין ועליות?

ג. עיתוי בנייתם של גגין ועליות: האם יש הבדל בין גגין ועליות שכבר היו בנויים בזמן קידוש ירושלים והמקדש לגגין ועליות שנבנו מאוחר יותר?

ד. דין יוצא בגגין ועליות: האם משמעות האמירה שגגין ועליות לא נתקדשו מסתכמת בכך שאין לאכול בהם קדשים קלים ומעשר שני, או שבנוסף לכך יש גם דין יוצא על קדשים קלים ומעשר שני ששהו בגגין ועליות, הפוסלם מאכילה גם אם הם יוחזרו לקומת הקרקע, וכקדשים קלים שיצאו מחוץ לחומת ירושלים?

ה. בית שבנוי על הגבהה: מה דין בית שבנוי על הגבהה קטנה או גדולה, האם יש לדונו כעלייה? האם יש הבדל בין הגבהה אטומה להגבהה פתוחה שנעשה בה שימוש? מה דין בית שבנוי על גבי מרתף תת-קרקעי? האם יש לדון את הבית כעלייה, או שמכיוון שהבית בנוי במפלס הקרקע יש לדונו כבית? במידה ויש לדונו כבית, האם ניתן להוסיף אדמה סביב בית

עכת"ד. דא עקא, לכאורה הסבר זה מעורר כמה קשיים: ראשית, לא שמענו על הצרה הדרגתית בעובי החומה אלא בכתלי ההיכל, ולא בחומות שסביבם. שנית, עדיין לא ברור מדוע הרמב"ם השמיט את המושג בר שורא. והגרז"ר (שם עמ' קסח ד"ה ו"ט) תירץ שהרמב"ם כלל אותו בסתימת דבריו, אך לכאורה אין זה מרווח בלשון הרמב"ם. ואכמ"ל עוד. ויעוין עוד בדברי הגרז"ר (שם עמ' קסט ד"ה וראיתי) שהרבה להקשות על הבנת היעירות דבש ברמב"ם, ויש דמיון מסוים בין מה שהקשה ובין מה שהתבאר במאמרנו הקודם בעניין זה.

דו-קומתי ובכך להחיל על הקומה השנייה דין של קומת קרקע? מה דין אזור שלם של בתים וחצרות ורחובות שבנויים על גבי קמרונות – האם יש לדון את כל האזור כעלייה, או שבנייה כזו מוגדרת כשינוי פני הקרקע ויש לדון גם את המפלס העליון כקומת קרקע?

ו. חצרות: מה דין חצרות שבירושלים, לאכילת קדשי קדשים בכלל, ובפרט לאכילת פסח שנאמר בו (שמות יב, מו): 'בבית אחד יאכל'?

ז. לעתיד לבוא: כל ששת הסעיפים הקודמים עסקו בבירור גדר הקדושה הקיימת היום בירושלים. כהשלמה לכך, יש לברר האם לעתיד לבוא, כשתהיה בידינו אפשרות להרחיב את קדושת ירושלים, נוכל לקדש גם גגין ועליות, או שיש מניעה מהותית לכך.

ארבע השאלות הראשונות עוסקות בהמשך בירור שיטות הראשונים והעולה מהן להלכה. שאלה ה על חלקיה השונים מתעוררת מהצורך ליישם את ההגדרות העקרוניות במציאות המוחשית של ירושלים המוכרת לנו. שאלה ו מרחיבה את הסוגיה לשני מרחבים נוספים, שקיימים בכל עיר ובכלל זה בירושלים. שאלה ז מרחיבה את הדיון לזמן נוסף – כאשר תהיה בידינו אפשרות להרחיב את קדושת ירושלים.



## א. הכרעה בעיקר מחלוקת הראשונים

### נראה שיש לנקוט כשיטה שגגין ועליות לא נתקדשו

כאמור, רובם הגדול של הראשונים נקטו להלכה שגגין ועליות לא נתקדשו, מלבד הרמב"ם שנראה מדבריו שנתקדשו. בפשטות נראה שאין אפשרות לסמוך על הרמב"ם נגד רוב הראשונים, ובפרט לאחר שמתוך הסברים רבים מספור בדעתו, בעניינו לא מצאנו הסבר מרווח שמעניק לשיטתו יתרון על שיטת רוב הראשונים. ומלבד זאת, הרמב"ם מיקל בדין דאורייתא, בכך שהוא מאפשר לאכול קדשים קלים על גגין ועליות שבירושלים, ובשל תורה הולכים אחר המחמיר.



## ב. דין גגין ועליות שבנויים במקום נמוך

### שיטת הר"י מלוניל והמאירי

בשני המאמרים הראשונים, לא התייחסתי לשאלת גובהו של מפלס הקרקע במקום שבו נבנה בית שדנים על הגגין והעליות שלו. זאת, מתוך הנחה שמסתימת הגמרא נראה שאין משמעות לשאלת גובהו של מפלס הקרקע, ובכלל ירושלים הדין הוא שגגין ועליות לא נתקדשו – בין באזורים הגבוהים שבעיר ובין באזורים הנמוכים שבה.

אולם, מדברי כמה ראשונים נראה שהם הבינו שכל דין גגין ועליות לא נאמר אלא במקרה של גגין ועליות שגבוהים יותר מקרקע העזרה, ואילו גגין ועליות ששווים בגובהם למפלס רצפת

העזרה או נמוכים ממנו, התקדשו גם לדעת רב. המקור המרכזי בעניין זה הוא דברי הר"י מלוניל (פירושו למשנה פסחים ז, יד):

החלונות שבחומת ירושלים, (ועד בין מן) [ועובי] החומה כלפנים, נאכלין שם קדשים קלים. ובגמרא מוקים לה בחלונות שאינן גבוהות יותר מן הקרקע של עזרה וההיכל<sup>1</sup>, שהיה בנוי על כ' אמה על החיל, אבל יותר מהן אין להן קדושה, שגגין של ירושלים לא נתקדשו לאכול שם קדשים קלים, אלא אותן גגין ועליות שהן גבוהות בזה השיעור, ומוקים להאי חומה דקאמר (הגוה) [קטנה לפנים מן החומה] גדולה והיא נמוכה ושוה לקרקע גובה העזרה ולא יותר, לפיכך נתקדשה, אבל החומה החיצונה שהיא גבוהה מאד לא נתקדשה עוביה, ואין אוכלין שם קדשים.

ומפורש יוצא מדבריו שגגין ועליות שאינן גבוהים יותר מקרקע העזרה, התקדשו. ובמקור שיטה זו כתב בשערי היכל (פסחים, מערכה ככה עמ' תפא) שהר"י מלוניל הבין כך את דברי הגמרא (פו, א): 'תנן: החלונות ועובי החומה כלפנים. בשלמא החלונות, משכחת לה דשויה לקרקע עזרה, אלא עובי החומה היכי משכחת לה? משכחת לה בבר שורא'. והרי המשנה שבה נאמר שהחלונות ועובי החומה כלפנים היא משנה העוסקת באכילת קרבן פסח, והוא אינו נאכל בעזרה אלא בכל ירושלים, ואי איתא שהכוונה לומר שהחלונות שווים לקרקע הבית, מאי שייטיה דעזרה הכא'. ומזה הבין הר"י מלוניל שכוונת הגמרא לתלות את קדושת החלונות שבחומת ירושלים ביחסי הגובה שבינם ובין קרקע העזרה. ועוד כתב בשערי היכל שלפי זה אין צורך לדחוק ולהעמיד את הדברים בחלונות שצמודים לפני הקרקע, וגם את 'בר שורא' אין צורך לפרש במובן של חומה שגובהה זהה למפלס הקרקע שלידה, שזה ציור שיש בו דוחק.

כר"י מלוניל כתב גם המאירי (פסחים פה, ב ד"ה החלונות), ובדבריו אף מפורש שמקורו הוא דברי הגמרא הנ"ל בעניין החלונות:

החלונות ר"ל שבחומת ירושלים, ועובי החומה כלו כלפנים ואוכלין שם קדשים קלים. וזו של חלונות פרשוה בגמרא בשאינן גבוהות יותר מקרקע ההיכל, שאלו כן הרי הן כגגין וגגות שבירושלים לא נתקדשו לאכילת קדשים אא"כ הם נמוכים כשיעור קרקע ההיכל. ואף בחומה פירושה בבר שורה, כלומר חומה קטנה שסמוכה לחומה גדולה, והיא נמוכה ושוה לקרקע העזרה אבל החיצונה שהיא גבוהה על קרקע העזרה לא נתקדשה עביה.

1. לכאורה קשה להבין את אזכור העזרה וההיכל בחדא מחתא, שהרי מפלס ההיכל גבוה אמות ממפלס העזרה (משנה מידות ג, 1). היה מקום להציע שפתרון הדבר הוא ששש האמות הללו אינן נחשבות כהפרש מובנה בין המפלסים, אלא כתחילתו של בניין ההיכל, וכמבואר במשנה (שם ד, 1) שיסודו של ההיכל באוטם בגובה שש אמות, ופירש הרמב"ם (פיהמ"ש שם): 'אוטם, הוא הבנין האטום שבנין בתוך הקרקע יסוד ועליו מעמידים את הכתלים'. וכך יש ליישב גם את לשון המאירי להלן, שגם בה נכרכו קרקע העזרה וקרקע ההיכל זה בזה מבלי להבדיל ביניהן. דא עקא, שמפלס העזרה השווה למפלס ההיכל מתחת לאוטם הוא מפלס שגבוה מהר הבית רק ב-13.5 אמות, וכמפורט לקמן, ואין זה מתאים לעשרים אמה שכתב הר"י מלוניל. וצ"ע.

2. ובמקום אחר (מאמרי הנ"ל, הערה 4, עמ' קלו הערה לט וסביבתה) התבאר שהעזרה מוזכרת בכל עדי הנוסח שבידינו: כתב יד רבים של הגמרא, וכן אצל מספר ראשונים, יעוין שם. ולכן לא מסתבר לתלות את הופעתה כאן בטעות סופר.

בדברי המאירי רואים שמחד גיסא, הדין הוא על חלונות שבחומת ירושלים ועל אכילת קדשים קלים, ומאידך גיסא, המדד הקובע את קדושתם הוא יחסי הגובה ביניהם ובין קרקע העזרה.

בשערי היכל (שם עמ' תפ) הבין כך גם בדעת רש"י, אך לכאורה אין מדברי רש"י הכרח. דו"ל (פו, א ד"ה בר שורא): 'בר שורא – חומה קטנה לפני מן החומה גדולה, והיא נמוכה ושוה לקרקע גובה העזרה, שקרקע העזרה הולך וגבוה ועולה במעלות'. בשערי היכל הבין שמכיוון ש'בר שורא' בא לפרש את 'עובי החומה' שבמשנה (פה, ב), והמשנה מתייחסת לחומת ירושלים – ממילא יוצא שדין החלונות שבחומת ירושלים תלוי ביחסי הגובה שבינם ובין קרקע העזרה. אך לכאורה יד הדוחה נטויה, שכן אי משום הא, אפשר להביא הוכחה מהגמרא עצמה, שלכאורה תלתה את דין החלונות שבחומת ירושלים ביחסי הגובה שבינם ובין קרקע העזרה. ונראה שהסיבה שאין הוכחה מהגמרא היא אחת משתיים: או שניתן להבין שאזכור העזרה נעשה משום בר שורא, שהוא כינוי מיוחד לחומה נמוכה שהייתה שווה לגובה העזרה; או שהלשון שווה לקרקע העזרה היא אשגרת לשון שנמשכת מלשון כמעט וזה שהופיעה לעיל מינה בסוגיה, בנוגע ללשכות הבנויות בקודש ופתוחות לחול: 'בשגגותיהן שוין לקרקע עזרה'. ואם בגמרא זה אפשרי, אזי גם ברש"י זה אפשרי.



### ראשונים שחלוקים על הר"י מלוניל והמאירי

עוד צוין בשערי היכל (שם עמ' תפא הערה 11) שמדברי שלושה ראשונים נראה שלא כשיטת הר"י מלוניל: האחד, הר"ד (פסקים; פה, ב ד"ה החלונות): 'והאי דתנן החלונות ועובי החומה כלפנים, מוקי לה בחלונות השוין לקרקע העיר'. השני, התוס' (פה, ב סד"ה החלונות): 'למאן דמסקינן בגמרא עובי החומה בבר שורא אתי שפיר דלשם ודאי יכולים לילך ולקדש'. ונראה שכוונתם ליכולת פיזית ללכת למקום שגובהו שווה לגובה הקרקע שלידי. השלישי, התוס' (מכות יב, א ד"ה אילן) שהקשו על הדין דאילן שבירושלים דינו כירושלים: 'תימה דבשילהי כיצד צולין אמרינן דגגות לא נתקדשו'. נראה שההוכחה מקושיה זו לנידוננו היא דאי איתא שגגין ועליות שאינם גבוהים מהעזרה התקדשו, הם לא היו מקשים, שכן הפרש הגובה בין קרקע ירושלים לקרקע העזרה הוא גדול: העזרה גבוהה מהר הבית ב-13.5 אמות, שהרי מהר הבית לעזרה עולות 27 מעלות שגובה כל אחת מהן חצי אמה: 12 מהר הבית לעזרת נשים (מידות ב, ג) ו-15 מעזרת נשים לעזרה (שם, ה). וזה בנוסף להפרש הגובה, שאינו ידוע במדויק, בין הר הבית לירושלים עצמה. וסתם אילן אינו מגיע לגובה זה. וקושיית התוס' במכות הוקשתה גם לר"ש משאנן בתוספותיו (ד"ה אילן) ולריטב"א (ד"ה והא).



### קשיים בשיטת הר"י מלוניל והמאירי

מלבד זאת, נראה לכאורה שיש כמה קשיים בשיטת הר"י מלוניל והמאירי. ראשית, כבר עמד בשערי היכל (שם) על כך שבמציאות, חלק גדול ועיקרי מירושלים שבזמן הבית הוא האזור

שמדרום למתחם הר הבית ואף מדרום ל'עיר העתיקה' של זמננו, דהיינו האזור שמ'שער האשפות' ודרומה, המכונה היום 'עיר דוד'. אזור זה נמוך מהר הבית בעשרות מטרים לכל הפחות, כך שניתן להניח שרוב ככל המבנים שבו לא הגיעו למפלס הר הבית. ולפי הר"י מלוניל והמאירי, ככל המבנים הרבים האלה, התקדשו הגגין והעליות, וזה אינו תואם לפשט דברי הגמרא שגגין ועליות לא נתקדשו, ואף לא לקושיית הגמרא מהאכילה על הגגות. שהרי יוצא שבאמת גגין ועליות רבים נתקדשו ואף היו ראויים לאכול עליהם.

שנית, גם אם היינו מניחים שירושלים כולה הייתה בנויה בצורת מישור שגובהו שווה למפלס הר הבית, ובניגוד גמור למציאות המוכרת לנו, עדיין לא היה ברור מדוע הגמרא נוקטת בפשטות שסתם גגין ועליות הם גבוהים מקרקע העזרה. והרי כאמור, בין מפלס הר הבית למפלס העזרה יש הפרש של 13.5 אמות, שהן כשבעה מטרים. ואף בזמננו, שיש אמצעי בנייה משוכללים, נדיר לראות בית חד-קומתי שגובהו מגיע לשבעה מטרים. ואם כן, קשה להתאים בין המציאות ובין ההתנסחות הכללית שלפיה כלל הגגין והעליות לא נתקדשו.

שלישית, לא ברור מה הסברה העומדת ביסוד תליית דינם של גגין ועליות שבירושלים ביחס בינם ובין מפלס העזרה. הרי לא מדובר בקדושת העזרה, אלא בקדושת ירושלים, ומהיכא תיתי שקדושת ירושלים תוגדר לפי היחס למפלס העזרה. וגם אם נניח שמסיבה כלשהי מפלס עזרה הוא המגדיר של קדושת ירושלים, יקשה שלא ברור מדוע הדבר נאמר דווקא בהקשר של גגין ועליות ולא בהקשר של שאר מקומות שבהם קומת הקרקע גבוהה ממפלס העזרה. דממה נפשך: אם הריעותא נובעת מעצם ההבדל שבין קומת קרקע לגגין ועליות, אזי אין משמעות לשאלת היחס למפלס העזרה. ואם הריעותא נובעת מכך שהמקום גבוה ממפלס העזרה, אזי אין משמעות לכך שמדובר בגגין ועליות. וקשה לומר שמתחילה לא כללה ירושלים מקומות גבוהים יותר מהעזרה, וצ"ע.

רביעית, לשון הגמרא היא 'בשלמא החלונות, משכחת לה דשויה לקרקע עזרה', ולפי הר"י מלוניל והמאירי אין עניין בשוויון לקרקע העזרה, אלא הוא הדין בגג נמוך מקרקע העזרה, והעיקר הוא שהגג אינו גבוה יותר מקרקע העזרה. ולא ברור אפוא, מדוע הגמרא נקטה לשון שוויון דווקא. ועוד, דבהמשך לשני הקשיים הראשונים הנ"ל, יש להעיר גם כאן, שברור לחלוטין שהיו חלונות בגובה פחות משבעה מטרים, ובפשטות אלו רוב ככל החלונות בקומת קרקע, והם נמוכים מקרקע העזרה ולא שווים לה.



## ג. עיתוי בנייתם של גגין ועליות

**הסברי ר"י הזקן והראב"ד לאיסור הישיבה על בימה שעזרה במעמד ההקהל**

כתב הראב"ד (בפירושו לתמיד כו, א ד"ה תלתא"י):

בתוס' צרפת מקשים בשם ר' אלחנן בן הר' יצחק ז"ל אהא דקתני בסוטה בפרק ואלו נאמרין (מא, א): בשמיני במוצאי שביעית עושין לו בימה של עץ ויושב עליו, שנאמר:

'מקץ' וגו', עד אגריפס המלך עמד וקבל וקרא מעומד. ופריך בגמרא (שם, ב): עומד מכלל יושב, והא אמר מר אין ישיבה בעזרה וכו'. ומוקי לה בעזרת הנשים. דמאי קושיא, הוה ליה למימר דכשהיה יושב על הבימה היתה עשויה כמו גג גבוה הרבה, ואמר רב בפרק כיצד צולין דגגין לא נתקדשו, והרי הוא יכול לישב בטוב.

ותירץ בשם הר' יצחק אביו ז"ל, דכיון שלא היה דבר קבוע בעזרה, שהרי לפי שעה היה נותן אותו בימה, דלאחר כן היו שומטין אותה מיד, מפני שלא היתה עשויה אלא למושב בעלמא, לפי זה לא היתה חלוקה משאר קדושת העזרה. שהרי ע"כ צ"ל דלא חשיב ההיא בנין דבר של קבע, שאם היא חשיב בנין של קבע הוה אסור, כדאמרינן לקמן (כח, ב) שאין בונין אכסדרה של עץ בעזרה.

ולי נראה דבלאו הכי לא תקשי, שאפילו אם תאמר שהיא בנין קבע, אעפ"כ גג הבימה היא קדוש כשאר קדושת העזרה; שהרי אפילו למ"ד דעליות וגגין לא נתקדשו, היינו אותן שהיו באותו שעה כשנתקדשה העזרה, אבל מכאן ואילך כל מה שיעשה באויר העזרה שום דבר, הכל קדוש, דלאו כל כמיניה על ידי בנינו להפקיע קדושת העזרה שנתקדשה. דבשלמא הלשכות שהיו בנוים בשעה שנתקדשו העזרה, יש לומר שהאויר של מעלה ע"ג לא נתקדשו, מפני שהפסיקה התקרה של לשכה בין האויר שלמעלה לא קדשו, אבל באותו מקום שהיה חלוק בעזרה באותה שעה, אותו אויר נתקדש עד רום רקיע.

שאם לא נפרש כן, קשיא לרב דאמר גגין לא נתקדשו מגג בית הפרוה, דקיי"ל דהוה בקודש אפילו הפרוה. והא ליכא למימר שהיה גגה שוה עם הקרקע של העזרה, שהרי בעזרה היתה עומדת, ושם היו מולחים עורות קדשים (מידות ה, ג). אלא ע"כ צ"ל שאפילו בגגין היה חילוק, דיש מהן שנתקדשו ויש מהן שלא נתקדשו. והכל לפי הצורך והשעה שהיו צריכין אז עשו. ולא דוקא דקאמר רב דכל גגין לא נתקדשו, אלא חוץ [גג] הפרוה לא נתקדשו כולם, או בשעת קדושת העזרה, אבל מכאן ואילך לא אתי שום בנין ומבטל קדושת העזרה. וכן מוכח כמו כן [הא דתנן] גגו היה קודש ולא מותבין מנייה לרב"ט (ורב).

ח. בדפוס וילנא נדפס בדף ל, ב. בקונטרס דרך הקדש (נדפס בסוף ספר מגיד מראשית [אלפנדארי], קושטנדינא ת"ע, דף ה ע"א; ומשם במעשי למלך הל' בית הבחירה ז, יד) הובאו דברים אלו בהאי לישנא: 'והנה מצאתי בהגהות הרב מהר"ר בצלאל ז"ל למס' תמיד שכתב וז"ל: בתוספת צרפת מקשים בשם ה"ר אלחנן בן ה"ר יצחק וכו', וכן לאחר הבאת הדברים התייחס ל'מאי דפשיטא לי' להרב בצלאל ז"ל'. בהגהות שטמ"ק שלפנינו הדברים אינם מופיעים, ובמבט ראשון היה נראה שהכוונה בהפניה זו לשטמ"ק פרשנית של ממש, בדומה לשיטות על המסכתות שאינן מסדר קדשים, שעמדה לפנינו ואינה לפנינו.

קיומה של שטמ"ק פרשנית לסדר קדשים משתמע מדברי החיד"א (שם הגדולים, מערכת גדולים, אות ב[כח]): 'וחיבר שיטות על התלמוד מקובצות מרבוותא קמאי ונדפסו על ביצה כתובות קמא מציעא. וראיתי מכ"י על שבועות וחולין וסדר קדשים וגיטין סוטה נזיר'. אך אולי התחלפו בגמרות שלפניו פירוש הראב"ד והגהות השטמ"ק. מכל מקום, גם אם דברי הראב"ד הללו הובאו בשטמ"ק פרשנית של ר' בצלאל אשכנזי – לכאורה אין אלו דברי 'מורה בצלאל' אלא לכל היותר דברי הראב"ד שצוטטו בשטמ"ק.

עוד יצוין כי בהערות הגרי"ש אלישיב (פסחים פה, ב ד"ב ובלא"ה) נכתבו דברים אלו בשם 'הראב"ד שעל מסכת קנים'. ולכאורה היא ט"ס, והכוונה לדברי הראב"ד בפירושו לתמיד.

שיטת ר"י הזקן מובאת בתמציתיות גם בפסקי תוס' (תמיד אות ג):

גגין ועליות לא נתקדשו, וגם בימה הקבוע ואכסדרה. ואין בונין בעזרה, אך בימה שרגליו להסירה לאחר זמן, וגם נתקדשה.

כעין שיטת הראב"ד מובא גם בתשובת הרדב"ז (ב, תרצא):

דע דלא אמרין דלא נתקדשו אלא העליות והגגות אשר היו בנויות בזמן שהיה קיים, אבל הגגין והעליות הבנויות עתה סביב למקדש, שמא בתוך אור העזרה הם בנויות, או באויר הלשכות שהיו אז. ומידי ספיקא לא נפיק. הילכך, אם נתברר לפי החשבון אשר כתבתי שהם בנויות בקדש, לא נחוש לגובה לומר שמא למעלה מגגות הלשכות אשר לא נתקדשו הן בנויות, כיון דאור העזרה כעזרה.

כעין דברי הראב"ד כתב מדנפשיה גם בשו"ת מהרש"ם (א, לה ד"ה ומ"ש ר"מ): 'דנהי דגגין ועליות לא נתקדשו משום דמפסיק הגג, מכל מקום, היכא דכבר נתקדש האויר – גם אם יעשו גג בינתיים לא פקע קדושה הקודמת'.

מבואר שהראשונים התקשו, מדוע איסור הישיבה בעזרה אינו מתבטל כשמדובר בבימה המוגבהת שנבנתה בסוכות. ר"י הזקן תירץ שבניין ארעי אינו נחשב בניין, וגגו אינו נידון כגג. לעומת זאת, הראב"ד תירץ שהדין דגגין ועליות לא נתקדשו לא נאמר אלא על מבנים שבניינם קדם לקידוש העזרה. מדברי ר"י הזקן עולה שהוא חלוק על הראב"ד, שכן לראב"ד אין צורך להגיע לתירוץ (וכן כתב בעיר הקודש והמקדש ד, ו, א; עמ' מה). לעומת זאת, מדברי הראב"ד נראה שאין הוא חלוק על ר"י הזקן: אדרבה, מדקדוק לשון הראב"ד עולה שהוא מסכים עקרונית לשיטת ר"י הזקן שבבניין שאינו בניין קבע, גם הגגין והעליות קדושים, אלא שהוא דן לומר שהבמה המסוימת שנעשתה להקהל 'היא בנין קבע'.

יש לעמוד על שורש מחלוקתם של ר"י הזקן והראב"ד. הראב"ד טען 'דלאו כל כמיניה על ידי בנינו להפקיע קדושת העזרה שנתקדשה', ויש מקום להבין מדבריו שמשמעות הדין דגגין ועליות לא נתקדשו, היא שכאשר קידשו את העזרה – רצפתה ואווירה, אזי הגג עצר את תחולת הקידוש, והיא לא עלתה מעליו. וייתכן לומר שר"י הזקן רוח אחרת הייתה עמו בעניין זה, והוא הבין שלא קידשו את האויר בפני עצמו, אלא קדושתו נספחת לקדושת רצפת העזרה. ולכן גם גג שנבנה לאחר הקידוש יכול לבטל את הקדושה, ואין כאן הפקעה של מה שקידשו, אלא רק ביטול היכולת לספח לקדושה את האויר שמעל הגג. ואולי יש לחזק קצת הבנה זו

ט. ייתכן שתיבת לרב צריכה להיות מוקפת בסוגריים רבועים, וזה תיקון מהנוסח 'ורב' שהופיע בכתב היד והוכנס על ידי המדפיסים לסוגריים עגולים. בחידושי הגר"ז הקשה על דברי הראב"ד הללו, שהרי בגמרא דווקא כן הקשו על רב מכך שגגו של היכל קודש. וכתב שבספר הראב"ד הישן אשר ממנו העתיקו המדפיסים את הש"ס דפוס וילנא, כתוב 'מזבח' ולא 'מוכח', והמילים 'הא דתנן' אינן מופיעות שם, ואם אין כוונת הראב"ד למזבח ולא להיכל, יעו"ש.

י. בדפוס וילנה נדפס בדף לט ע"א, 'חד עם פסקי תוס' למסכתות מעילה קינים ומידות. אין לפנינו תוס' על מסכת תמיד, ונראה אפוא שפסקי תוס' למסכת זו מבוססים על קובץ תוס' שנאבד מאיתנו.

יא. מלשון זו משמע שלפי הרדב"ז, הקובע הוא אם הגג והעלייה נבנו בזמן הבית או לאחר מכן. וזו הגדרה שונה משל הראב"ד. לעיל מינה בתשובתו, הרדב"ז תולה גם את קדושתה של עזרת נשים בכך שהבית קיים, ומבחין בין זמן הבית לזמן החורבן, ואכמ"ל.

מלשון הגמרא (זבחים כו, א; וכן בחלק מהגרסאות בשבועות יז, א וכמו שכתבו הראשונים שם) בנוגע למי שנתלה באוויר העזרה ועשה שם את עבודות הקרבן: 'דאזיר פנים כפנים דמי'. הרי שהקדושה הבסיסית היא ברצפת העזרה, ומתחדש בגמרא שגם האוויר נידון כעזרה. 'דמי' היינו 'דומה', דומה בדינו אך לא בהכרח זהה בעניינו ובמהותו.<sup>72</sup> וייתכן להבין שהאוויר דומה לרצפת העזרה ונידון כמותה, אך איננו זהה ממש לרצפת העזרה, אלא חשוב מעין נספח לה. וכך ישיב ר"י הזקן על טענת הראב"ד: אכן לאו כל כמינה להפקיע קדושה, אך הפרדה בין הרצפה לאוויר אינה מפקיעה קדושה שכבר קיימת באוויר, אלא רק מונעת סיפוח והרחבה של הקדושה הקיימת ביסודה רק ברצפת העזרה. שוב ראיתי שכעין זה כתב בשבט הלוי (ה, כא ד"ה ועתה) בביאור שורש מחלוקתם.



### קשיים בשיטת הראב"ד

והנה, לכאורה יש כמה קשיים בשיטת הראב"ד.<sup>73</sup> ראשית, מפשטות דברי רב עולה שכלל הגגין והעליות לא נתקדשו, בעוד שלפי דברי הראב"ד רבים מהגגין והעליות דווקא כן נתקדשו, דהם נבנו לאחר קידוש ירושלים. ושוב העירני הרב הלל בן שלמה שליט"א שכבר עמדו בזה העוד יוסף חי (זרקא; מכות יב, א על תד"ה אילן) והעיר הקודש והמקדש (ד, ה, א; עמ' מה) והמשנת יעקב (הל' מעשר שני ב, טז; דבריו הועתקו לקמן בהמשך המאמר), ואף הרב בן שלמה עמד בזה וחזק ידם.<sup>74</sup>

ובמיוחד הדבר קשה לפי המקובל להלכה, שהקידוש שיש להתחשב בו הוא הקידוש הראשון שנעשה בתקופת בית ראשון (גמרא שבועות טז, א ורמב"ם הל' בית הבחירה ה, יד-טז ועוד). והרי לאחר קידוש זה נחרבה העיר, וכפי שנאמר (נחמיה ב, יז): 'ירושלם חרבה', וכן (שם ז, ד): 'והעיר רחבת ידים וגדולה והעם מעט בתוכה ואין בתים בנוים', ולאחר מכן נאמר (שם יא, א): 'וישבו שרי העם בירושלם ושאר העם הפילו גורלות להביא אחד מן העשרה לשבת בירושלם עיר הקדש ותשע הידות בערים', ומכך עולה בפשטות שבתים רבים בעיר נבנו מחדש בתקופת בית שני. אמנם, הראב"ד עצמו (שם, יד) השיג על הרמב"ם ונקט שגם קדושה ראשונה וגם קדושה שנייה לא היו לעתיד לבוא, אך גם לשיטתו יוצא שגגין ועליות רבים כן נתקדשו.

עוד יש להעיר, שבמציאות קצת קשה לומר שדינם של גגין ועליות ייקבע לפי תאריך בנייתם. דיוצא שכדי לדעת אם הם קדושים או לא, האדם נדרש לידיעות היסטוריות מאות שנים אחורה, ולכאורה אין זה מרווח כל כך.

ועל הוכחת הראב"ד מבית הפרווה, השיבו התוס' (יומא לא, א ד"ה וכולן) וכתבו שגג זה היה שווה לקרקע העזרה. וכבר עמד בזה בדרך הקדש (אלפנדארי; דף ה ע"ב ד"ה אך, ויעוין עוד שם דף יו

יב). וכעין הלשונות: הרהור כדיבור דמי (ברכות כ, ב), פי חזיר כצואה עוברת דמי (שם כה, א), יחיד לגבי ציבור כמאן דלא צלי דמי (שם כא, ב), כיון דלא אבדיל בקמייתא כמאן דלא צלי דמי (שם כו, ב), ועוד רבים.

יג). וכבר כתב על שיטת הראב"ד בשבט הלוי (ה, כא ד"ה ועתה): 'ופשטות הסוגיא קשה לזה', והמשיך וציין שבמקום אחר האריך בזה, ואנחנו לא נדע איה מקומו האחר, והאם היא לו נדפסה או שהיא לא נדפסה.

יד). במאמרו: 'המחכמה' אינו קדוש בקדושת הר הבית, מעלין בקודש כח עמ' 72-77.

טו). ובהמשך דבריו שם האריך בדין ישיבה בעזרה והיחס בינו ובין הדין שגגין ועליות לא נתקדשו.



ע"ג-ע"ד). ייתכן שיש מקום לבחון תשובה נוספת, שאף אם הגג עצמו אינו קדוש, מכל מקום טבילה בו נחשבת לטבילה במקום קדוש, משום שהגג אינו אלא מפלס נוסף של אותו מקום שביסודו הוא קדוש. וזכר לדבר מהדין שאפר חטאת שנמצא בכלי חרס המונח על שרץ, אותו האפר נטמא, דאף שאין כלי חרס מיטמא מגבו, סוף סוף המקום שעליו נמצא הכלי ובו האפר אינו 'מקום טהור' (משנה פרה י, ג ורמב"ם הל' פרה אדומה יד, א). ועדיין אין הדברים מרווחים, וצ"ע. באופן שלישי השיב על ראיית הראב"ד בעבודת לוי (רודמן; סי' א ד"ה אכן עדיין), אך דבריו מבוססים על שיטתו הכללית בעניין גגין ועליות, ובשיטה זו יש לכאורה קושי, וכפי שהתבאר במקום אחר,<sup>12</sup> ואין להאריך בזה כאן. אולם, אין אנו צריכים לכל זאת, שהרי הראב"ד עצמו כבר תבר לגזיזה, וכתב ליישב שקידוש גגין ועליות תלוי בכוונת המקדשים, ופה התכוונו באופן חריג לקדש את בית הפרוה, ובזאת נדחתה ראייתו שגגין ועליות שנבנו לאחר הקידוש התקדשו. ונראה שדחייה זו מרווחת יותר משלוש הדרכים הנ"ל.

ומה שהוכיח מכך שלא הקשו על רב מ'וגגו קודש', לכאורה אינו מובן. דבגמרות שלנו דווקא כן הקשו על רב: 'ואלא קשיא גגו קדש'. ואולי התוספת 'הא דתנן' שהוסיפו המדפיסים אינה במקומה, ואין כוונת הראב"ד לגמרא בפסחים, אלא הוא ממשיך לעסוק בגג בית הפרוה. וכוונתו לומר שמכך שלא הנגידו בין גג זה לדברי רב, מוכח שדברי רב לא נאמרו אלא ככלל שיש לו יוצאים מן הכלל. איברא דאם זו טענתו, אזי לכאורה יש להשיב, דחזוין שהגמרא הקשתה על רב מדין עליית ההיכל ומדין הלשכות, ונדחקה לכאורה להעמיד את קדושת גגות הלשכות בשווים לקרקע העזרה, ומכך נראה שלא הייתה אפשרות לקדש גגות אחרים, וכן היה קושי מכל מקרה פרטי של גג שהתקדש. וצ"ע.



## ד. דין יוצא בגגין ועליות

### צדדי הדיון

הלכה פסוקה ומוסכמת היא שבשר קדשים קלים שיצא מחוץ לחומת ירושלים, נפסל ביוצא ונאסר באכילה בין מחוץ לירושלים ובין בתוכה (פסחים פב, א-ב; זבחים פב, ב; חולין סח, ב; רמב"ם הל' מאכלות אסורות ה, ט והל' מעשה הקרבנות יא, ו והל' קרבן פסח ט, ב). לאור ההכרעה שגגין ועליות לא נתקדשו, יש לדון האם בשר שהוצא אליהם דינו כיוצא מחוץ לירושלים שנפסל, או שיש חילוק בין חוץ לירושלים ובין גגין ועליות.

בהשקפה ראשונה היה נראה שאין לחלק בין חוץ לירושלים ובין גגין ועליות, דלכאורה אם גגין ועליות לא נתקדשו, הרי שדינם כסתם מקום מחוץ לירושלים, שיציאה אליו פוסלת ביוצא. אולם, יש מקום לבחון את האפשרות שגגין ועליות אינם נחשבים חוץ לירושלים לגמרי, דסוף סוף הם נמצאים בתוך ירושלים שבין החומות, ושמא אף שהם לא נתקדשו, אין בהם דין יוצא".



טז). במאמרי (הנ"ל הערה ד) עמ' כד-קכח.

יז). יצוין כי בהקשר דומה, כתב המנחת חינוך (סי' שסב ד"ה והנה ע"כ): 'בר"מ פ"ב מהלכות שמטה כתב: 'כל שהוא לפנים מן החומה כגון הגגות והמרחצאות כו' (ובמקצת ספרי הר"מ איתא הגגות והוא ט"ס עבש"ס) הרי הוא כבתים' כו'.

## זרע אברהם: משני מקורות תנאיים משמע שאין פסול יוצא בגגות ירושלים

והנה, כתב בשו"ת זרע אברהם (לופטביר; ז, ג):

והנה יש לעיין למה דקיי"ל בפסחים גגין ועליות לא נתקדשו, אם נפסל ביוצא, אם הביא קדשים קלים לגגין ועליות. ולפי זה יש לעיין בהא דפסחים (יג, ב): תני על גג האיציטבא. ולהנ"ל הא נפסלו ביוצא, דהא סטיו דבר קבוע היא, וגגין ועליות הא לא נתקדשו, ומה פריך שם ואמאי פסולות.

אמנם מצאתי בפירוש הראב"ד לתמיד (ל, ב) שפירש דהא דגגין ועליות לא נתקדשו, היינו אותן גגין ועליות שהי' באותו הפרק שנתקדשה העזרה. אבל מכאן ואילך, כל מה שיעשה שום דבר באויר העזרה, הכל קדוש יעיי"ש. ולפי זה לא קשיא מידי מההוא דפסחים הנ"ל. דיש לומר דהיו מונחות על גג האיציטבא שנעשה אח"כ שלא בשעת קידוש העזרה. וגגין ועליות כזו קדושים כעזרה.

ומישוב בזה מה שהקשו בהא דתנן בפסחים (פא, ב): נטמא מיעוטו, שורפין אותן בחצרותיהן או על גגותיהן.<sup>1</sup> והא שיטת רש"י ז"ל (שם כד, ב) [א] ד"ה פסולי", במקום אכילתן שם שריפתן, אפילו בקדשים קלים. ואיך ישרפו על גגותיהן, דהוי שלא במקום אכילתן, דגגין ועליות הא לא נתקדשו.<sup>2</sup> ולהנ"ל משכחת לה בגגין שנעשו אחר כך [ובנחמיה ח'] ויעשו להם סוכות איש על גגו ובחצרותיהן וגו', היינו לאכילת לחמי תודה וכהאי גוונא, דגגין הא לא נתקדשו, ולכך עשו. ודו"ק.<sup>3</sup>

הזרע אברהם דן בשני מקורות תנאיים שמשמע מהם שאין פסול יוצא בגגין ועליות: ברייתא המתארת העלאת לחמי תודה על גג האציטבא שבהר הבית, ומשנה המתארת שריפת נותר דקרבן פסח על הגגות שבירושלים.<sup>4</sup>

מבואר דנתקדש. אך מבואר שם מכל אשר בעיר דיש ריבוי על זה, היינו לענין בית דיוחלט, אבל אפשר לשאר דברים דבתי ערי חומה, כגון לשלוח מצורע, אין הגגין ועליות נתקדשו. וגם לענין מקרא מגלה, אפשר לספק בהגגים והעליות. ואכ"מ. ויעוין עוד בזרע אברהם (לופטביר; ח, כ). ואולם, כבר העירו (רמב"ם מהד' פרנקל, ילקוט שנו"ס הל' שמיטה ויובל יא, יב [עמ' תתקט במהד' תשע"ט]) שהגרסה העיקרית ברמב"ם היא 'גגות', ולפי זה אין דברי הרמב"ם הללו עניין לנידוננו (ובילקוט שנו"ס שם נפלה טעות, שגם בהצגת גרסת המנ"ח נכתב 'גגות', במקום 'גגות', וכאילו אין הבדל בין שתי הגרסאות).

יח). כך הנוסח גם בשני כה"י של המשנה (קאופמן ופרמה), בשניהם ללא המילה 'או'.

יט). וכן שם מט, א ד"ה ואם.

כ). בקושי זה כבר עמד ר' אליעזר ארחא (והובא בשמו במלאכת שלמה פסחים ז, ח), בן צפת בדור שלאחר ר' יוסף קארו, ומאוחר יותר ראש רבני חברון.

כא). נראה שכוונתו לומר שהסיבה שעשו סוכות גם בחצרות ולא הסתפקו בסוכות של הגגות היא הצורך במקום לאכילת לחמי תודה. אך לכאורה היה אפשר להבין בפשטות, שהסוכות שעל הגגות לא הספיקו לכל עולי הרגל. ומלבד זאת, בפשטות נוח יותר לבנות סוכה בחצר מאשר על הגג, והסוכה גם יציבה יותר. ושמוא כוונת הזרע אברהם לומר שאי משום הא, לא היה הפסוק טורח לפרט שעשו גם על הגגות וגם בחצרות, ולכן העדיף לתלות את הפירוט בהבדל הלכתי בין שני סוגי הסוכות. וצ"ע.

כב). ויעוין באור שמח (הל' בית הבחירה ו, ז ד"ה וצריך) שביאר את שריפת הנותר על הגגות לפי דרכו, ובמה שהוקשה על דרך זו (במאמרי הנ"ל, הערה 1, עמ' קיז-קכ). וכן יעוין בבאר שרים (ה, יט, הו-ו) ובמה שכתבתי במאמרי הנ"ל (עמ' קכ-קכא).

והנה, נראה שיש לדון על הראיה הראשונה. במשנה (דף יא, ב) נאמר שמעלים חלות פסולות על האצטבה, והגמרא (יג, ב) מבררת מה הפסול שאירע בהן. והורע אברהם מדיין הגמרא, שעצם ההוצאה מקומת קרקע אל האצטבה אינו פסול. אך לכאורה יש להשיב, דמדברי המשנה והגמרא עולה שהחלות נפסלו עוד לפני העלאתן לאצטבה. והדבר הכרחי, שכן אין היתר לפסול בידיים חלות כשרות. והגמרא שם אכן מאריכה להסביר מה הציור ומה הסיבה שתהיינה חלות פסולות אף שאין היתר לפסול חלות. ואם כן, נראה ברור שההעלאה על האצטבה נעשתה לאחר שהחלות נפסלו, ואין ממנה כל ראייה שחלה קדושה על האצטבה.

אף על הראיה השנייה יש לדון. במקום אחר<sup>2</sup> התבאר שדברי רש"י אינם מוסכמים, והתוס' (פסחים מט, א ד"ה ושרפו) כתבו שהצורך לשרוף נותר קדשים קלים בירושלים הוא רק מדרבנן.

ושרפו לפני הבירה – פירש הקונטרס כדאמר פרק כל שעה (כד, א): בקודש באש ישרף, במקום אכילתו שריפתו. וקשה לר"י, אי דאורייתא הוא, מה לי עבר צופים ומה לי לא עבר צופים. ויש לומר דמן התורה יכול לשורפה בכל מקום שירצה, דבפרק כל שעה (שם<sup>3</sup>) לא מרבינן אלא פסולי קדשי קדשים ואימורי קדשים קלים, אבל שאר קדשים שנאכלים לזרים לא מרבינן. ומה שהצריכו חכמים לשרוף הני דהכא לפני הבירה, היינו גזירה אטו קדשי קדשים.

ודברי התוס' שלנו מבוססים על תוס' הר"ש (שם ד"ה ושרפו) שכתב כן לפנייהם. וכן כתבו גם רבינו דוד (פסחים שם, ב ד"ה ואם לאו, ויעו"ש שהאריך), רבינו פרץ (תוספותיו שם ד"ה ושרפו), הרא"ש (תוספותיו שם ד"ה ושרפו), מהר"ם חלאווה (ד"ה ואם לאו) והר"ן (חי' שם ד"ה חזרו). ותמצית הדברים מופיעה גם בתוס' חכמי אנגליה (שם ד"ה אם עבר). אמנם הר"י מלוניל (פיהמ"ש ג, ט) והמאירי (ד"ה ונתגלגל) כתבו כרש"י<sup>4</sup>. ויעוין עוד בשו"ת באר שרים (ה, יט, ז) שעמד על כך שהרמב"ם השמיט את הגגות בתיאורו למקום שריפת הנותר (הל' קרבן פסח ד, ג).

ובדעת רש"י, כתב הצפנת פענח (הל' איסורי ביאה ה, ב):

ועיין בהך דזבחים דף ק"ז ע"ב, דהויא מחלוקת גבי השוחט על גגו של היכל אם חייב משום שחוטי חוץ או לא, עיין שם. והפולוגתא הוא אם צריך שישחט בפנים, או אסור לישחט בחוץ וגגו אינו לא כלפנים ולא כלחוץ.

ועיין בהך דפסחים דף פ"א ע"ב דיכולים לישרף פסח על הגג, עיין שם. והנה לשיטת רש"י דסבירא ליה שם דגבי קדשים קלים הוה מן התורה מקום אכילתו שריפתו, עיין שם

כג). במאמרי הנ"ל (הערה 4), עמ' קצו. שו"ר שכבר עמד בזה הגרז"ר בנגיס בחידושו (מהד' מכון ירושלים, ח"ב סי' מ עמ' קסו ד"ה ומש"ש).

כד). וכן במקבילה בדף פב ע"ב.

כה). והיה מקום ליישב לפי גרסת כתבי היד של המשנה (שהבאתי במאמר הנ"ל הערה ד') שהשריפה מתבצעת דווקא על הגגות ולא בקומת קרקע, כדי שעשן השריפה לא יכלוך את הרחובות וכדי שלא ישחיר את החומה, ודומיא דמה שתיקנו שלא לעשות כבשונות בירושלים (ב"ק פב, ב ועוד). אולם נראה בפשטות שהתקנה מתייחסת דווקא לכבשונות שבהם מייצרים כלי חרס ולא לתנורים דעלמא, שבוודאי היו בירושלים ובהם צלו את הפסחים. וכן כתב המשנה הלכות (יח, רעו ד"ה ובביאור) על פי דברי הגר"א. ואף שכאן מדובר על שריפה ממש ולא על צלייה, כבפסח, קשה לחלק בין הדברים. ויעוין עוד במאמר מרדכי (אליהו; ח"ג קדושת א"י סי' א ד"ה אחד הדינים, ואכמ"ל).

דף מ"ט ודף כ"ד, אם כן היאך שורפין בגג. אך באמת ר"ל דאסור לשורפו חוץ למקום אכילתו, ולא שצריך לשפרו במקום אכילתו.

ועיין בדברי רבינו ז"ל בהל' מעשה הקרבנות פי"א ה"ה, דגבי אוכל חוץ נקט לירושלים וחוץ לעזרה, וגבי נפסל נקט חוץ לחומה דוקא. וכ"כ בזה שם וכו"מ. ועיין במכות דף כ' ע"א גבי מעשר שני דפליגי שם רש"י ותוס' גבי נקט לה בקניא, אם יש עליו שם מעשר שני שנכנס לירושלים. ומכל מקום לענין אכילה, יהיה כמו אוכל חוץ לירושלים והוא כמו שכתבתי.

נראה שכוונתו לחלק בין המקום שבו נאכלים קדשים קלים למקום שבו יש לשרוף קדשים שנשטמו. אך לכאורה סתם ולא פירש מה החילוק. ושמא כוונתו לחקירה שמופיעה בתחילת דבריו, האם יש צורך חיובי במקום שהוא בפנים, ומציאות זו אינה מתקיימת בגג; או שיש צורך שלילי במקום שאינו בחוץ, ומציאות זו מתקיימת בגג. ועדיין אין הדברים מרווחים כל כך, מהיכא תיתי שתהיה מציאות שאינה לא כלפנים ולא כלחוץ. ומה שהביא מהגמרא בזבחים, לכאורה שם מבואר שהנחת היסוד היא שגג ההיכל נידון כחוץ לעזרה, ומי שסבר אחרת מזה תלה את דעתו בדרשה מקומית, ולא בהבנה יסודית שהגג אינו כלחוץ. וכנראה הבין הצפנת פענח שהדרשה שהובאה שם באה ללמד את ההבנה היסודית בגדרי הגג, אך לכאורה אין זה פשוט כל כך, וצ"ע.



## ה. בית שבנוי על הגבהה

### פתיחה

'והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים ונשא מגבעות' (ישעיה ב, ב). 'כל' גיא ינשא וכל הר וגבעה ישפלו והיה העקב למישור והרכסים לבקעה' (שם מ, ד), 'מצייר איך שדרך הנזכר שבו ישבו בני הגולה יהיה דרך ישר לא יעכבם גיא ורכסים' (מלבי"ם שם). 'ובנו חרבות עולם שממות ראשנים יקוממו וחדשו ערי חרב שממות דור ודור' (שם סא, ד). 'כי הנני בורא שמים חדשים וארץ חדשה ולא תזכרנה הראשנות ולא תעלינה על לב. כי אם שישו וגילו עדי עד אשר אני בורא כי הנני בורא את ירושלם גילה ועמה משוש [...] לא יבנו ואחר ישב לא יטעו ואחר יאכל' (שם סה, יז-יח; כב). 'אל תיראי אדמה גילי ושמחי כי הגדיל ה' לעשות' (יואל ב, כא). 'שאו שערים ראשיכם והנשא פתחי עולם ויבוא מלך הכבוד' (תהלים כד, ז).

כו). מקוצר המשיג ועומק המושג, ניסיתי להיעזר בדברי הצפנת פענח במקומות נוספים להבנת שיטתו, אך לא הצלחתי. ואציין כאן את המקומות שבהם כתב דברים קרובים מעט לנידוננו, ואולי תהיה בזה תועלת למעיין אשר לא קצרה ידו. אצטט רק חלקים מתוך דבריו הארוכים בכל ההפניות דלהלן, כמראי מקומות בעלמא, ועל המעיין לראות את הדברים בשלימותם. כתב הצפנת פענח (הל' תעניות ה, טז [מההשטמות]): 'דכל שיכול לראותו עדיין שם קדושת ירושלים עליו [...] וזה עתיד להיות קודש ולכך גם עכשיו יש עליו שם קדושת ירושלים לענין שלא נקרא חוץ, לענין שיהא מותר לשורפו שם; וכן (הל' שבת ה, ד): 'דלפסול הבשר לא נפסל רק חוץ לחומה ולאכול שם לוקה רק תוך ירושלים או תוך העזרה לא במקום מחיצה; וכן (קונטרס השלמה, השמטה טז, לדף ו'): 'דגבי אכילה נקט חוץ לעזרה וחוץ לירושלים דלוקה וגבי פסול דיוצא נקט חוץ לחומה משום דנפסל רק בחוץ ולאכול רק בפנים'. ויעיין עוד בשיטת הצפנת פענח במאמרי (הנ"ל בהערה ד), עמ' קלה-קלו.

‘ואמר רבה אמר ר’ יוחנן: עתיד הקדוש ברוך הוא להגביה את ירושלים ג’ פרסאות למעלה, שנאמר (זכריה יד, י): ‘וראמה וישבה תחתיה’; מאי תחתיה, כתחתיה. וממאי דהאי תחתיה תלתא פרסי הויא? אמר רבה, אמר לי ההוא סבא: לדידי חזי לי ירושלים קמייתא, ותלתא פרסי הויא. ושמא תאמר: יש צער לעלות? תלמוד לומר (ישעיה ס, ח): ‘מי אלה כעב תעופינה וכיונים אל ארובותיהם’ (ב”ב עה, ב).



### צדדי הדיון בבית שבנוי על הגבהה

יש לדון מה דינו של בית שבנוי על הגבהה, וכגון שמשקולי אדריכלות רצפת הבית גבוהה משמעותית מרצפת הרחוב שמחוץ לבית: האם הגבהה זו מגדירה את הבית כעלייה שאיננה קדושה, או שעדיין דינו כבית ולא כעלייה, והוא מקודש. שורש הדיון הוא בשאלה מה המגדיר של עלייה: האם מקום שרצפתו גבוהה מפני הקרקע, או שיש צורך בקיומו של מפלס חיים מתחת למקום זה.

בהשקפה ראשונה, יש מקום להבין שההגדרה תלויה בשאלה מדוע גגין ועליות לא נתקדשו: יש אפשרות לומר שהסיבה לכך היא שכאשר בחר ה' בציון איווה למושב לו, הבחירה הייתה דווקא באדמת ציון המקורית ובבתים הבנויים ישירות עליה, וקדמונינו שקידשו את ירושלים עשו זאת בהתאמה לבחירה זו. לפי הבנה זו, גם מבנה שבנוי על הגבהה אטומה יקבל דין של עלייה ולא יתקדש. לעומת זאת, יש אפשרות לומר שבאופן עקרוני הקדושה יכולה לעלות עד לרקיע, אלא שקדמונינו שקידשו את ירושלים בחרו להגביל את הקדושה לקומה ראשונה בלבד. לפי הבנה זו, ייתכן להבין שהמגבלה מוציאה מן הכלל דווקא עלייה במובנה הפשוט, ואין די בהגבהה גרידא כדי לצאת מקדושת ירושלים.

אולם נראה שאין בזה הכרח כלל, לשני הצדדים: מחד גיסא, גם לאפשרות הראשונה, ניתן לומר שדווקא מקום שיש מפלס חיים מתחתיו יוצא מכלל הבחירה בציון, ולא מקום שיש מתחתיו הגבהה בעלמא של הקרקע. מאידך גיסא, גם לאפשרות השנייה ניתן לומר שדי בהגבהה בעלמא כדי לצאת מהקדושה שקידשו קדמונינו.



### נראה שהגבהה אטומה אינה מפקיעה את קדושת הבית שעליה

ואחר העיון, נראה שהגבהה אטומה אינה מפקיעה את קדושת ירושלים מהבית שעליה; אי בעית אימא קרא אי בעית אימא סברה. אי בעית אימא קרא: יש מקורות קדומים המתארים הגבהה של רצפת ירושלים בכלל והר הבית בפרט כתהליך שנמשך דורות רבים, והדבר מתאים לחלוטין לידיעות הארכיאולוגיות שבזמננו.

כך מובא בכתבי יוסף בן מתתיהו (קדמוניות היהודים טו, יא, ג):

היתה (שם) גבעה מלאה סלעים, משופעת, מתרוממת בנחת כלפי החלקים המזרחיים של העיר אל ראש הפסגה. את הגבעה הזאת ביצר שלמה מלכנו הראשון בחכמה ובעמל רב בחלקים שמסביב לפיסגה מלמעלה. ומלמטה ביצרה, החל בתחתיתה, אותה סובבת תעלה

עמוקה, בסלעים עצומים מהודקים זה אל זה בעופרת. היא הלכה ותחמה חלק מה של הארץ וירדה לעומק באופן שלא היה קץ לגודלו ולגובהו של המבנה שנעשה מרובע. מבחוץ נראו (לעין) פני האבנים הגדולות, ואילו מבפנים היו אלה מבוזרות בברזל, והתיאומים היו מלוכדים ללא זיע לכל הימים. וכך נמשך המפעל עד לראש הגבעה. ומשעיבד את פיסגת הגבעה ומילא את המקומות החלולים סביב החומה, עשה אותם מישור חלק ושווה לשטח העליון.

ויעוין עוד בהמשך דבריו (שם, שם, ה) בתיאור הסטיו המלכותי שמדרום למקדש, שנבנה על העמק אך התנשא לגובה עצום.

וכן (תולדות מלחמות היהודים ברומאים ה, ה, א):

המקדש היה בנוי, כפי ש[כבר] אמרתי, על גבעה בצורה; בתחילה הספיק המישור שברום הגבעה רק בדוחק להיכל ולמזבח, שכן מכל עבריו ירדו מדרונות תלולים. לאחר ששלמה המלך, בונה ההיכל, הקיף בחומה את הצד הפונה מזרחה, הוקם סטיו אחד על הסוללה [שנערמה שם]; אך משאר עבריו נשאר ההיכל חשוף. בדורות הבאים התמיד העם לשפוך עפר על הגבעה, עד אשר יושרו [פני השטח] והורחבו. לאחר שנפרצה גם החומה הצפונית, נוסף [לגבעה] השטח שאותו הקיפה יותר מאוחר חומת הר הבית כולו. הם הקיפו את מרגלות הגבעה משלושה צדדים בקירות [תמך], והשלימו את עבודתם מעל למצופה. הם השקיעו בעבודה זו דורות רבים ואת כל אוצרות הקודש – אוצרות שהתמלאו מתרומות לאלוהים שנשלחו מן העולם הנושב כולו, ובנו מכאן את החומות החיצוניות סביב הר הבית, ומכאן את החומה הפנימית סביב בית המקדש. במקום שבו נבנו קירות התמך מן העומק הרב ביותר, הגיע גובהם לשלוש מאות אמה, ובמקומות אחרים אף לגובה רב מזה. אך יסודות [החומה] לא נראו לעין לכל עומקם, כי ברוב המקומות הם מילאו את הגיאיות, מאחר שרצו ליישר את סמטאות העיר.

והנה, ברור לגמרי שהר הבית היה כולו קדוש בקדושת ירושלים ויותר מכך. ועל כרחנו שהגבהות אלו לא פגעו ולא הפחיתו כלל מקדושתה של ירושלים ומקדושתו של מקום המקדש. וכך נראה גם בסברה, שהגבהת הקרקע אינה חשובה יצירת קרקע חדשה, אלא ארגון מחודש של המגורים על אותה קרקע<sup>1</sup>.

לפי כל זה, נראה לצדד שניתן להוסיף אדמה סביב בית דו-קומתי, באופן שהקומה השנייה תהיה בגובה האדמה שסביב הבית, ובכך להחיל על הקומה השנייה דין של קומת קרקע.



(כז). לפי האמור יש לדון בדברי אחרונים שדנו לתלות את קדושתה של ארץ ישראל במקורו או בזהות בעליו של העפר שנמצא על האדמה: יעוין במקדש דוד (זרעים פרק נה ס' א), וכן בכמה מהמקורות שצוינו במאמרו של משה אריאל פוס: היתר המכירה תרנ"ו ומשמעותו לימננו, האוצר לו (טבת תש"פ) עמ' קצא-ריט; ובמיוחד עמ' רט הערה מא ועמ' ריז הערה סה. ואכמ"ל, ועוד חזון למועד בע"ה.

### דברי הרידב"י, הגר"ר בענגיס והמשנת יעקב

אחר כתבי כל זאת, מצאתי שכמה אחרונים כבר נדרשו לנידוננו. בשו"ת בית רידב"ז (סי' לח ד"ה וכיון) כתב:

וכיון שנתברר לנו הענין של גגין ועליות לא נתקדשו א"כ לפ"ז בנ"ד כיון שידוע שבימים הללו בזה"ז נשלך עפר וצרורות ואשפות על כל ירושלים וכן על מקום מקדשנו תובב"א עד שנשתנה כל שטח האדמה שבהיות ירושלים על תלה וההיכל על יסודותיו ההולך מירושלים לבהמ"ק היה הולך בשיפוע מלמטה למעלה וכדכתיב וקמת ועלית וכדרשת חז"ל ועכשיו בעו"ה ההולך מירושלים למקום המקדש משפיע ויורד מלמעלה למטה וידוע כאשר חופרין בקרקע נמצא כמה פעמים בתים מלמטה.

והאי עפר הנשלך על החיל [לדעת הסוברין שהוא מקום חול] הוא עפר ועתיד לפנות, כי הקדוש ברוך הוא תקיף הוא יבנה ביתו בקרוב, ואז יפנה כל זבל וכל עפר מאדמה שאנו עומדין עליו. וכיון שהוא עפר ועתיד לפנותו בכל יום ויום אם בקולו תשמעו, ע"כ אינו בטל. ובפרט לפי שנפסק הלכה בשו"ע או"ח הלכות סוכה דעפר סתם אינו בטל ג"כ עד שיבטלו בפירוש בפיו. אבל האמת הוא דאין העפר הזה בטל, כי הנכרים שהשליכו העפר והזבל אינו בטל, כי אין אדם מבטל דבר שאינו שלו, והאיך יבטל את רשות חברו, וכל שכן ברשות הקדוש ברוך הוא.

ובאמת הוא עפר ועתיד לפנותו, ואינו בטל להקרקע, ולא חשיב שהוא אדמת ירושלים או אדמת עזרה שנתקדש בקדושת בית דין משלמה ועזרא וסנהדרין ושיר ותודות, אלא הוא מכסה אדמת הקודש. והעומדים שם אינן עומדים באויר שכנגד הקרקע, והוי כמו שעומד על אילן שענפיו מרובין, ועל גגין ועליות דמפסיק לבין הקרקע, ולא נתקדש האויר שם מקדושת שלמה ועזרא, אלא מקום קדושה הוא להיות בירושלים מפני השכינה, כמו שכתב הרמב"ם ז"ל בה' בית הבחירה. על כן, אפילו בזה"ז דאין אנו דורכין על אדמת הקודש בירושלים שנתקדש מקדושת שלמה ועזרא, עם כל זה, הדר בירושלים עומד במקום קדושה מקדושת השכינה השוכן בציון וירושלם. אבל לא מקדושת בית דין שלמטה משלמה ועזרא וסנהדרין ואורים ותומים ותודות וכו'. על כן אנו מותרין לילך בזה"ז אפילו על מקום החיל.

כעין זה כתב המשנת יעקב (רוזנטל; הל' מעשר שני ב, טז), בשמו ובשם החזו"א, ורק העלה (ונראה שדחה) צד לבטל שם גגין ועליות מהגבהות אלו מפאת שיטת הראב"ד הנ"ל:

שאלתי את מרן החזו"א זצ"ל אם יש עדיפותא כעת על ירושלים [עיי' מסכת כתובות קי, ב ושו"ע אה"ע סי' עה ס"ד], וזה מאחר דאמרינן בפסחים פה, ב דגגין ועליות לא נתקדשו, וזה גם ביחס לירושלים כנראה מהגמרא שם [...] והלא ידוע שירושלים של עכשיו בנויה על עליות, שכבות על שכבות, ואם כן אין על זה קדושת ירושלים.

ודנתי לפניו עם דברי הראב"ד פ"א ממסכת תמיד דמה דאמרינן דגגין ועליות לא נתקדשו, הוא רק אותן שהיו בשעת קידוש העזרה, ולא אותן שנבנו אחר כך, עיי' שם.

ושאלתי את מרן זצ"ל, דלפי זה מה פריך מהא דכזית פסחא והלילא פקע איגרא, דילמא היו על בתים שנבנו אחר כך. וענה מרן זצ"ל דודאי ידועה לי שיטתו שאין לסמוך על כתבי יד הנמצאין בהפסקת מסורות דור ודור [...] אולם כיסוד דברי הראב"ד הנזכרים כתב בשו"ת הרדב"ז [...] ורציתי לומר לאור דברי הראב"ד והרדב"ז שמה שירושלים בנויה כעת על עליות לא מגרע מקדושתה כיון שהעליות נבנו אחר כך. וכאמור, אמר לי החזו"א שאין לסמוך על כתבי יד [ומדברי הרדב"ז לא אמרתי לו אז].

ומה ששאלתי מהעדיפות של ירושלים, אמר לי שלכל הפחות בטוחים ששם ארץ ישראל, כי על הרבה מקומות יש ספק אם כבשוהו עולי בבל או לא.

לעומת זאת, בחידושי הגרז"ר בענגיס (מהד' מכו' ירושלים, סי' מ עמ' קסב ד"ה אמנם) הקשה על דברי הרידב"ז, וכתב דברים המתאימים למה שהתבאר לעיל, ומקיימים את קדושת ירושלים לכל דבר וענין, למרות ההגבהות שנעשו בה:

בעיקר דבריו ז"ל יש לדון, במה שכתב דזה מיקרי כמו עפר ועתיד לפנותו, מאין פשיטא ליה כל כך במה שהחליט דלא נחא ליה למריה עלמא שהעפר המקובץ על קרקע ירושלים ישארו על מקומם. ואולי גם עליהם מתנבא הנביא: הנה אנכי מרביץ בפוך אבניך ויסדתיך בספירים. וגם אם תתקיים נבואתו שעתיד לפנותו, עדיין נראה דאף אם בכה"ג אינו בטל להקרקע, מכל מקום לא נתבטל על ידי זה קדושת אויר ירושלים, דלא דמי לגגין ועליות דהוי אוהל מפסיק, אבל בכהאי גוונא שמונח על הקרקע ממש, ואין כאן אוהל מפסיק, אין זה אלא כמו חציצה, היתכן לומר שבאם ינחו איזה מרבדים של משי על קרקע ירושלים, שבודאי אין בדעתם לבטלם שם, לא יהיו מותרים לאכול שם בשר קדשים משום דאזלי קדושת המקום על ידי זה? ואף אם יעשו כן על כל קרקע העיר כולה, אינו מן הדין שעל ידי זה תתבטל קדושת העיר לאותה שעה שהן מונחים שם, ואין כאן אלא חציצה בעלמא, ואינה מבטלת הקדושה על ידי זה.



### דין בית שבנוי מעל חלל שאינו משמש למגורים

עוד יש לדון בבית שבנוי מעל חלל שאינו משמש למגורים. כיום מצויים בתים יבילים (בעיקר קראונים ואשקוביות) שמונחים דרך קבע על הגבהה בגובה של כמה עשרות ס"מ מעל פני הקרקע, ויש לדון האם הדבר משפיע על קדושתם.

ולפי האמור לעיל, נראה לומר שכל שאין בגובה החלל עשרה טפחים, לית לן בה. וכפי שמצאנו לכמה עניינים שגובה זה הוא הגובה המינימלי לדירה: (א) זהו הגובה המינימלי של סוכה כשרה (סוכה ב, א). (ב) זהו הגובה החייב במזוזה (יומא יא, ב). (ג) זהו הגובה המינימלי של רשות היחיד לשבת (שבת ו, א). (ד) במקרה של בית דו-קומתי שקומתו העליונה שוקעת לתוך התחתונה, כל זמן שנשארו בתחתונה עשרה טפחים אין לבעל התחתונה תלונה על בעל העליונה (ב"ב ז, א). (ה) זהו הגובה המחייב בית במעקה (מאירי ב"ק נא, א ד"ה חייב; מעשה רקח הל' רוצח ושמירת נפש יא, א; נוב"ק י"ד סי' כב; ויעוין באבן האזל הל' נזקי ממון יב, י). (ו) ומסתבר שגם לשאר העניינים



התלויים בבית ארבע על ארבע אמות, שנזכרו במפורט בברייתא (סוכה ג, א), הוא הדין שנדרש גובה עשרה טפחים: נגעי בתים, היחלטות בתי ערי חומה, חזרה מעורכי המלחמה, חובת עירוב חצרות ושיתוף מבואות, כשרות המקום להנחת עירוב חצרות, עיבור עיירות לעניין תחומין. נראה אפוא שהוא הדין גם לנידוננו.

ולפי זה נראה שאם אכן יש בהגבהה שיעור של עשרה טפחים ומעלה, אזי לבית שמעליה יש דין עלייה, ואף אם ההגבהה אינה משמשת לדיור אלא רק למחסן או לחניה של רכב וכדומה. נראה בסברה שהגדרת מקום כעלייה אינה תלויה דווקא בתשמישי דירה מתחתיו, אלא די בחלל כלדהו שמשמש לתשמיש כלדהו. ויותר מזה נראה שאף חלל שלא נעשה בו שימוש כלל, מגדיר את הבית שמעליה כעלייה, אלא אם כן החלל סתום, שאז דינו כקרקע. וייתכן שבנוסף לסתימת החלל נדרש גם מעשה המבטל לגמרי שם בית, וכעין מה שנאמר בדינים נוספים, שבהם מצאנו שבית סתום מאבד שם בית, שנאמר שם שאין די בסתימת הבית אלא נדרשת גם פריצה של שתי מזוזות הפתח<sup>1</sup> והמשקוף ומפתן הבית: לעניין טומאת מת סביבו, ולעניין זכאות לארבע אמות בחלוקת חצר השותפים (שבת קמו, ב), וכן לעניין זכאות בן מבוי לפתוח פתח מביתו למבוי (ב"ב יא, ב). וכמו שכתב רש"י (ב"ב שם): 'שלא פרץ פצימיו – כשנסתם פתחו, לא סלק מזוזתו ומשקוף ומפתן; דגלי דעתיה דלא סילק נפשיה, וסופו לפותחו לאחר זמן'.



### דין אזורים בירושלים שבנויים על גבי קמרונות

לפי זה נראה שיש לקבוע את דינם של אזורים בירושלים העתיקה של זמננו שבנויים על גבי קמרונות (הגבהות אכן בצורה קשתות): אם החללים שתחת הקמרונות 'קבורים' באדמה באופן שאין גישה אליהם, הבתים שעליהם נידונים כבתים ולא כעליות. ואם החללים שתחת הקמרונות גלויים ויש גישה אליהם, הבתים שעליהם נידונים כעליות.

דא עקא, לפי זה ייצא שמנהרות הכותל גורמות לכל הקו שמעליהן להיות מוגדר כעליות, ולקדשים שעוברים בקו זה (אפילו ברחוב פתוח) להיפסל ביוצא. וזה אינו מתיישב על הלב, ולא שבקת חיי לאנשי ירושלים.

וכדי ליישב את הקושי הזה, אולי יש לחדש ולומר שכאשר מתקיים מעל לקמרונות רחוב ציבורי, המהווה מפלס חיים פעיל של כלל הציבור – אזי הרחוב העליון מקבל אף הוא דין של קרקע, בדומה למפלס החיים התחתון שמתחת לקמרונות, ואין כאן דין של בית ועלייה. ובאופן זה נמצא שאם נסתכל על מפה של ירושלים, אזי יצא שבאותה נקודה על המפה יש שני מפלסים זה מעל זה, ששניהם נידונים כקרקע ולא כעלייה. וצ"ע.

וקצת יש לסייע לחידוש זה משיטת ר"י הזקן שהובאה בדברי הראב"ד דלעיל, שמבנה שאינו קבוע אינו מפקיע את הקדושה מהנמצא עליו. הרי שהפקעת הקדושה אינה תוצאה ישירה של חציצה כלשהי בין הקרקע ובין המקום שבו האדם נמצא, אלא נדרש דווקא מבנה קבוע. ומעתה

(כח). דהיינו המוטות שהמשקוף מונח עליהם (ולא המזווה ההלכתית).

נוסיף ונאמר שנדרש דווקא מבנה שהשטח שמעליו אינו מהווה מפלס חיים פעיל של כלל הציבור, אלא דווקא 'גג' או 'עלייה' במשמעותם הפשוטה והרגילה.

עוד יש לסייע לעצם ההיתכנות של גגין ועליות קדושים, ממה שכתב הצ"ח (פסחים פו, א ד"ה ולכן): 'נלע"ד דבר חדש, והוא דעליות לא גרעי ממחילות, וכיון דבמחילות מסקינן לחלק בין פתוחות להעזרה לפתוחות להר הבית, גם בעליות אמרינן דאם לולין פתוחות מהם להעזרה הם קדושים'. וכעין זה כתב השפת אמת (יומא לא, א על תד"ה וכולן): 'בד"ה וכולן בקדש הקשו דגגין לא נתקדשו, ולע"ד היה נראה דכמו דלשכות הפתוחות לקדש קודש, הוא הדין גגין הפתוחין לקדש קודש, וכיון דמסיבה הולכת מלשכת המדיחין לגג בית הפרוה ולשכת המדיחין קודש ממילא גם גג בית הפרוה הפתוח ללשכה זו קודש'. וכעין זה כתב התפארת ישראל (מידות פ"ג, בועז אות ג). הרי דהנך תלתא תקיפי בתראי לחדש יצאו, ש'לול' או 'מסיבה' המובילים לעלייה גורמים לה להתקדש. ויעוין עוד בשערי היכל (פסחים מערכה קכה, עמ' תפ ד"ה סוגיית).

אולם, לכאורה מדברי חז"ל והראשונים לא משמע כלל כחידוש הצ"ח והשפת אמת. ואדרבה, סתם עלייה נבנית עם מסיבה, או לכל הפחות לול שמוביל אליה, שאם לא כן אין בה תועלת ואין בה שימוש. ובכל זאת נאמר כלל גורף שגגין ועליות לא נתקדשו. והמעין יראה שבשני המקומות, היו לאחרונים הללו הכרחים לחדש כן, אך מיניה וביה החידוש הזה יצא דוחק בדברי הגמרא (הצ"ח) או נטייה מדברי התוס' (השפת אמת). ומכל מקום, יש מדבריהם סיוע להבנה העקרונית שייתכנו סוגים של גגין ועליות שכן נתקדשו.



### בית במפלס הקרקע שיש מערה או חפירה מתחתיו, אינו נידון כעלייה

עוד נראה שיש להבחין בין בניין דו-קומתי הבנוי במפלס הקרקע, שבו הקומה העליונה נידונה כעלייה; ובין בית הבנוי מעל מערה תת-קרקעית, שבו אין המערה מגדירה את הבית שמעליה כעלייה. ולפי זה אין צורך להעמיד דווקא בחלל פחות מעשרה טפחים את מה ששנינו (פרה ג, ב-ג):

[ב] חצרות היו בירושלים בנויות על גבי סלע, ותחתיהם חלול מפני קבר התהום. ומביאים נשים עוברות ויולדות שם, ומגדלות שם את בניהן. ומביאים שוורים ועל גביהן דלתות, ותנוקות יושבין על גביהן, וכוסות של אבן בידם. הגיעו לשלוח, ירדו ומלאום, ועלו וישבו על גביהן. ר' יוסי אומר: ממקומו היה משלשל וממלא. [ג] באו להר הבית וירדו. הר הבית והעזרות, תחתיהם חלול מפני קבר התהום.

נראה שאף חפירה יזומה של מרתף תת-קרקעי אינה הופכת את הבית שבקומת קרקע להיות נידון כעלייה, שהרי סוף סוף הוא בנוי במפלס הקרקע שסביבו, ואין המרתף משנה עובדה זו. וזכר לדבר ממה שנאמר בברייתא (כ"ב סד, א): 'תניא: אחד הבור ואחד הדות בקרקע, אלא שהבור בחפירה והדות בבנין'. ונראה שאף לעניינינו, אין לחלק בין בור לדות, ושניהם אינם פוגמים בכח זה מקדושת הבית שמעליהם.

עוד יש לדון בבית שבנוי על צלע הר, באופן שמתחתיו יש חלל פתוח אך מצדו הוא פתוח לקרקע עולם. והדעת נוטה לומר שדי בכך שמצדו הוא פתוח לקרקע עולם כדי להגדירו כבית

ולא כעלייה. דמסתבר לומר שכל שלא מדובר באופן מובהק בעלייה, אלא יש צד משמעותי לראות את המקום כבית, יש להגדירו כבית, ורק עלייה גמורה מכל כיווניה תקבל דין עלייה.



## ו. חצרות

### נראה שאין דין בית באכילת פסח, וניתן לאוכלו גם בחצרות שאינן מקורות

פשוט הדבר, שחצרות ירושלים התקדשו בקדושתה והן ראויות לאכילת קדשים קלים.<sup>כ</sup> יש לדון האם החצרות ראויות גם לאכילת פסח, שכן נאמר בתורה (שמות יב, מו): 'בבית אחד יאכל לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה', ויש לברר האם הוראת האכילה בבית אחד באה לאפוקי רק אכילה בשני בתים, וכמתפרש בהמשך הפסוק, או שנאמר בזה גם דין של בית, לאפוקי חצר שאינה מקורה.

מדברי חז"ל נראה שחצרות כשרות לאכילת פסח. נאמר בתוספתא (פסחים ו, יא): 'אף על פי שנאמר בבית אחד יאכל, אוכלין אותו בחצרותיהן'.<sup>כ</sup> בדרך שונה התרבו החצרות במכילתא דרשב"י (שמות שם): 'בבית אחד – אין לי אלא בית, מנין לרבות חצר גנה וסוכה, תלמוד לומר באחד יאכל'. במקורות נוספים נזכרה בדרך אגב האפשרות לאכול פסח בחצר: מכילתא דר' ישמעאל (בא, מסכתא דפסחא פרשה טו"ה), פסיקתא זוטריתא (שמות שם"ב) ורשב"י (שמות שם"ב). בדברי הרמב"ם (הל' קרבן פסח ט, א) לא מצאנו התייחסות לשאלה אם הבית בדווקא או שהוא הדין לחצר, ונראה שהוא לא נחת לשאלה זו.

גם מדברי הגמרא והפוסקים בעניין אכילת פסח על גגות עולה שאין צורך לאכול דווקא בבית מקורה, וכל הריעותא בגגות היא שגגין ועליות לא נתקדשו, ולא שקיים דין בבית מקורה דווקא. ולשון הירושלמי (פסחים ז, יב) היא:

(ט). יעוין למשל בירושלמי (פסחים א, א): 'ר' יוסה בעי: חצירות שבירושלים שאוכלין שם חלות תודה ורקיקי נזיר, מהו שיהו צריכין בדיקה. בלא כך אינן בדיקות מן הנותר'.

(ל). דברי התוספתא הובאו בביאור הגר"פ פערלא לסה"צ לרס"ג (עשין נ ד"ה עוד נראה) כאחד המקורות לכלל שכלל שם, שלשון 'בית' אין משמעה בהכרח בית ממש.

(לא). 'הפסח נאכל בשני מקומות, ואין נאכל בשתי חבורות. רבי שמעון בן יוחאי אומר: בשני מקומות כיצד? היו בתוך הבית ובקעה עליהם הקורה, ויוצאים לחוץ; היו בחצר וירדו גשמים עליהם, ונכנסו בתוך הבית – נמצאו אוכליו אוכלין אותו בשני מקומות'. מקור זה הובא בערוך לנר (סוכה ג, א ד"ה אכן), ושם התקשה מדוע לא נאמר שבית הוא בדווקא, וכעין מה שאמרו חז"ל במקום אחר (פסחים ה, ב), ונשאר בצ"ע. ואם אכן יש כאן קושי, אולי יש ליישב שעיקר הדגש בפסוק אינו על ה'בית' אלא על ה'אחד'.

(לב). 'בבית אחד יאכל. בחבורה אחת הכתוב מדבר שאינו נאכל אלא על הנמנין שלו עליו, או אינו אלא בבית אחד כמשמעו, כשהוא אומר על הבתים אשר יאכלו אותו בהם (לעיל פסוק ז), למדנו לבתים הרבה שהוא נאכל ומה אני מקיים בבית אחד בחבורה אחת, מיכן אמרו הפסח הזה היה נאכל בשני מקומות, כיצד שאם היה בבית ונבקעה הקורה עליהן יוצאין לחוץ ואם היו בחוץ וירדו גשמים עליהם נכנסין לתוך הבית אבל לא בשתי חבורות'. דברי המדרש נעתקו גם בתנחומא (בא, אות י – על שמות יב, יג).

(לג). 'בבית אחד יאכל – בחבורה אחת, שלא יעשו הנמנין עליו שתי חבורות ויחלקוהו. אתה אומר בחבורה אחת, או אינו אלא בבית אחד כמשמעו, וללמד שאם התחילו והיו אוכלים בחצר וירדו גשמים שלא יכנסו לבית, תלמוד לומר (פסוק ז): 'על הבתים אשר יאכלו אותו בהם'; מכאן שהאוכל אוכל בשני מקומות'.

ר' ירמיה ר' מיישא רבי שמואל בר רב יצחק בשם רב גגות ירושלם חול. והא תנינן מן האגוף ולפנים כלפנים מן האגוף ולחוץ כלחוץ פתר לה בגג מבוצר לאויר חצר הא מתניתא. והא תנינן החלונות ועובי החומה כלפנים. עוד היא בגג מבוצר לאויר חצר היא מתניתא.

הרי שבכוח החצר להחשיב את הגג המבוצר אליה כמקום קדוש הראוי לאכול בו פסח. וקל וחומר שהחצר עצמה ראויה לאכילת פסח. וכך נקט בפשטות גם בספר קרבן פסח כהלכתו (הערה קג ד"ה וכדאי), אף שלא כתב זאת כפסק הלכה אלא דרך לימודו.



## ז. לעתיד לבוא

### צדדי הדיון

כאמור לעיל, יש לדון מה הסיבה לכך שגגין ועליות לא נתקדשו: האם הדבר נובע מכך שהקדושה ביסודה חלה דווקא באדמת ירושלים, ולא בגגין ועליות; או שהדבר נובע מבחירת המקדשים שקידשו את ירושלים. לפי האפשרות הראשונה, לא תהיה אפשרות לקדש גגין ועליות אף כאשר יהיו בידינו אמצעים להרחבת קדושת ירושלים. לעומת זאת, לפי האפשרות השנייה, כשם שתהיה אפשרות להרחיב את קדושת ירושלים ולפרוץ ימה וקדמה וצפונה ונגבה, כך תהיה אפשרות להוסיף קדושה בגובהה של ירושלים.

מדברי הראב"ד שהובאו לעיל עולה בבירור כאפשרות השנייה. הראב"ד מחלק בין המבנים שהיו קיימים כשקידשו את ירושלים, שבהם גגין ועליות לא נתקדשו, ובין מבנים מאוחרים יותר, שבהם גגין ועליות נתקדשו. מפורש יוצא מדבריו שקיימת יכולת לקדש גגין ועליות, והמקדשים את ירושלים הם שבחורים האם ומתי לממש אותה. ואף שלעיל הועלו מספר קשיים בשיטת הראב"ד, בנקודה זו של תליית קדושת גגין ועליות בכוונתם של המקדשים לא הועלו קשיים בדבריו, ואין מניעה לקבלם.



## הבנת המזבח אבנים שלא קידשו גגין ועליות כדי לפרסם את נס הרחבות

### שבירושלים

והנה, בספר מזבח אבנים (נט, יא) כתב שהדבר נבע מבחירת המקדשים, שרצו לפרסם ולהדגיש את הנס שלא אמר אדם לחבירו צר לי המקום:

ומה דלא קדשו גגין ועליות, נ"ל משום פרסומי ניסא; דאחד מן הנסים בירושלים, שלא אמר אדם לחבירו צר לי המקום שאלין שמה, ואם יאכלו על הגגין ועל העליות, יהיה נראה כאלו צר להם המקום בירושלים, וצריכים לבקש להם מקום מנוח בגגין ועליות, ויהיה מיעוט הנס, כנ"ל.

אך לא הביא הוכחה להצעתו, שאכן זאת הסיבה. ומלבד זאת קשה, שהרי כלל גדול הוא שאין סומכים על הנס<sup>71</sup>. ואף אם ננקוט שבמקדש היו חריגות לכלל זה, מה שאינו ברור<sup>72</sup>, סוף סוף מדובר במקרים שבהם כבר נעשה נס בקביעות ולאורך זמן ורק לאחר מכן סמכו עליו, ואילו כאן מדובר בקידוש הראשוני של ירושלים. עוד יש להוסיף שמצאנו בראשונים (רז"ה פסחים כו, א בדפי הרי"ף; ר' מתתיהו היצהרי על אבות ה, ה; שניהם הובאו במאמרי הנ"ל הערה 4, עמ' קל) התייחסות לצורך בשימוש בעליות במסגרת העלייה לרגל. מלבד זאת, מלשון המשנה נראה שהנס נוגע למקומות לינה, בעוד שקדושת ירושלים נדרשת לאכילת קדשים ולא לשינה. ואולי יש ליישב שהכוונה לדין לינה שלאחר הבאת קרבן (דרך אמונה הל' ביכורים ג, צו ובביאור ההלכה שם; אך יעוין מחזור המקדש לפסח עמ' 44-46 ומחזור המקדש לשבועות עמ' 14, שדן לומר שהלינה אינה מוכרחת להיעשות במקום קדוש, ואכמ"ל).



### סיכום ומסקנות

א. בעיקר מחלוקת הראשונים בקדושת גגין ועליות בירושלים, יש לנקוט כשיטת רוב הראשונים מלבד הרמב"ם, שגגין ועליות לא התקדשו, ולכן אין לאכול פסח ושאר קדשים קלים בגגין ועליות.

ב. דין זה חל גם בגגין ועליות באזורים הנמוכים של ירושלים, ואין בעובדה שהגגין והעליות נמוכים ממפלס קרקע העזרה כדי להחיל עליהם קדושה כקומת קרקע.

ג. כמו כן, אין לחלק בין גגין ועליות קדומים (צ"ע אם קיימים כאלה בזמננו) ובין כאלה שנבנו לאחר קידוש ירושלים בבית ראשון, ובכל אופן לרוב הראשונים חל הדין דגגין ועליות לא נתקדשו.

ד. יש לחשוש לדין יוצא בגגין ועליות, ולכן אין להעלות אליהם בשר קדשים כלל, גם לא באופן זמני לצורך אכילה בקומת קרקע לאחר מכן.

ה. במקום שמפלס הקרקע הוגבה על ידי הוספת עפר או הגבהה אטומה אחרת, מסתבר שיש לדון את המפלס המוגבה כמפלס הקרקע ולא כגגין ועליות, וכך נקט הגרז"ר בענגיס. לעומת זאת, מדברי המשנת יעקב נראה שהוא והחזו"א לא נקטו כך, אלא הגדירו את המפלס המוגבה כגגין ועליות.

במקום שיש חלל מתחת לבית – נראה שאם החלל נמוך מעשרה טפחים אין בקיומו כדי להגדיר את הבית שמעליו כעלייה, ואם החלל גבוה עשרה טפחים יש לדון את הבית שמעליו כעלייה.

עם זאת, במקרה של אזור שלם של בתים וחצרות ורחובות שבנוי על גבי קמרונות, יש סברה לומר שמכיוון שאזור זה מהווה מפלס חיים פעיל בפני עצמו, הוא נידון כקומת קרקע ולא כגגין ועליות, למרות שמתחתיו קיים מפלס חיים פעיל נוסף, שנידון גם הוא כקרקע.

לד). על הצורך להימנע מסמיכה על הנס, יעוין באנציקלופדיה תלמודית, ערך אין סומכין על הנס; ובמאמרו של הרב י"ח חרל"פ: אין סומכין על הנס, המעין מד, ג (תשס"ד) עמ' 60-41. יעוין גם במחזור המקדש לפסח, עמ' 55-57.

לה). יעוין באנצ"ת שם, הערות 3-13; ובמאמר הרב חרל"פ שם, עמ' 41-48.

בית במפלס קרקע שיש חפירה תת-קרקעית מתחתיו, נידון כקומת קרקע, ואין בכוח החפירה להגדירו כעלייה.

ו. מותר לאכול קרבן פסח בחצרות, ואין צורך דווקא בבית מקורה.

ז. נראה שלעתיד לבוא, כאשר יתחדש כוח לקדש את ירושלים, יהיה אפשר לקדש גגין ועליות.

דברים אלו אינם נכתבים הלכה למעשה, אלא כהצעה בעלמא לפני רבותינו פוסקי ההלכה, אשר יבחרו מה לקרב ומה לרחק בע"ה.



# אוצר חקר ועיון

הוא עצמו מחזר עליו' ♦ הערות בענייני לפני עיון  
שיטות הראשונים בעניין כיבוש וקדושת סוריא ♦





הרב חיים טולידאנו

ירושלים

## ‘הוא עצמו מחזר עליו’

במסכת פסחים יא, א, מוזכר כלל יסודי בגזרות חז"ל: ‘הוא עצמו מחזר עליו לשורפו מיכל קאכיל מיניה’. עניינו של כלל זה שאין לחוש שתוך כדי פעולה מסוימת תיעשה פעולה הסותרת אותה. במאמר זה נעסוק בהקשר בו נאמר כלל זה בגמרא, ובהרחבות שנעשו לכלל זה על-ידי רבותינו במהלך הדורות.



### א. סוגיית הגמרא

במשנה במסכת פסחים י, ב, שנינו: ‘רבי יהודה אומר בודקין אור י"ד ובי"ד שחרית ובשעת הביעור. וחכמים אומרים לא בדק אור י"ד יבדוק בי"ד לא בדק בי"ד יבדוק בתוך המועד לא בדק בתוך המועד יבדוק לאחר המועד’. הרי שנחלקו רבי יהודה וחכמים אם יש לבדוק בתוך המועד. בגמרא שם התבארה מחלוקתם: ‘מר סבר מקמי איסורא אין, בתר איסורא לא, גזירה דילמא אתי למיכל מיניה, ורבנן סברי לא גזרין’. הרי לנו שנחלקו אם יש לחוש שתוך כדי התעסקות בחמץ יבוא האדם לאוכלו.

בסוגיית הגמרא שם (י, ב-יא, ב) הובאו מקרים נוספים בהם נחלקו רבי יהודה וחכמים אם חוששים למכשול תוך כדי התעסקות בדבר, או בדבר הנמצא בקרבת האדם, מחמת שכחה. והכלל העולה: לשיטת חכמים חוששים בכל מקום למכשול, כאשר יש חשש להחלפה בין דברים דומים, כגון: שמא יאכל מן החדש בעת הצגתו למכירה ביום היתרו, או יסתפק משמן שבביצה המנטפת לנר, אך בחמץ לא חוששים, מטעם ש’הוא עצמו מחזר עליו לשורפו מיכל קאכיל מיניה’. לעומת זאת, לשיטת רבי יהודה, בדרך כלל לא חוששים למכשול באיסורים שאדם בדל מהם, כמו: איסור חדש, שהתבואה הייתה אסורה כל השנה, או איסור שבת מפני חומרא דשבת, ודווקא בחמץ הוא חושש לאכילה משום דלא בדילי מיניה.

ויש לחדד, שאע"פ שיש איסור כללי מדרבנן לגעת בחמץ בימי הפסח שמא יאכלנו, כמבואר בשו"ת הריב"ש (סימן תא), ונפסק בשלחן ערוך (אורח חיים, סימן תמו, סעיף ג), בכל זאת התירו חז"ל לבדוק את החמץ ולטלטלו בידו על מנת לשרפו. כלומר, שסברת ‘הוא עצמו מחזר עליו לשרפו’ מועילה גם ליצור חילוק באיסור דרבנן, למרות הכלל של לא פלוג, ולא רק כדי למנוע גזרה מלכתחילה.



### המשותף בין המקרים

המשותף לכאורה בכל המקרים הנזכרים בסוגיה הוא שהאדם מתעסק בדבר שאנו חוששים שהוא ייכשל בו, כגון שבדק את החמץ, או שמעמיד את החדש למכירה, או שנהנה מאור הנר,

או שקושר קשר (בחבל דלי שנפסק), וכדומה. וכך מודגש בלשון רש"י במהלך הסוגיא (ד"ה שלא; ד"ה הוא).

כפי הנראה, העניינים הנזכרים בסוגייתנו אינם מן האופן שהאדם עלול להיכשל בהם מחמת גודל הרצון בעשייתם [גזרות כאלו נמצאות במקומות רבים, וכפי הנראה בהם יודו הכל, כמו גזרת שמא יחתה בשהייה ובהטמנה בדבר המוסיף הבל, או שמא ירתיח בהטמנה, או שמא ילך אצל בקי (ראה טורי אבן מגילה ד, ב, ד"ה רב יוסף), ובהם לא מועיל הטעם של בדילי מיניה וכדומה, משום שהאדם להוט ובהול בדברים הללו, ולכן הוא עלול להיכשל], אלא כל החשש הוא שבמהלך ההתעסקות בדבר עלול הוא להיכשל מחמת חוסר שימת לב. ואכן, בסיום הסוגיה מצאנו שכאשר אדם בהול על ממונו, חוששים לפי שיטת רבי יהודה גם בדבר שבדלים ממנו, כגון בכור שאחזו דם [ולפי חכמים חוששים שאם לא נתיר לו, יבוא הוא לעשות איסור לכתחילה (ויש בכך כמה דרגות, ולא בכל מקרה שאדם בהול על ממונו גוזרים – ראה הערות על מסכת פסחים שם)]. אפשר אם כך שסברת ‘הוא עצמו מחזר עליו לשורפו’, מוגבלת לאופנים הנזכרים בסוגייתנו, שכל החשש בהם הוא למכשול מחמת התעסקות וכדומה.



### הוא עצמו מחזר עליו

כעת נעמוד על עצם הסברא: ‘הוא עצמו מחזר עליו לשורפו’ מיכל קאכיל מיניה. נראה ברור שסברא זו לא נאמרה דווקא במקרה בו הוא מתעסק כל הזמן בשריפה בפועל או בהכנה לכך, אלא כל שמגמתו הכללית והתעסקותו סביב החמץ היא על מנת לשורפו, אין חוששים שהוא יבוא לאכול ממנו. לפיכך לא חוששים שהוא יאכל מהחמץ בשעה שהוא לא יתעסק בפועל לשורפו, כיוון שבאופן כללי מטרתו ומגמתו בחמץ זה היא לשורפו.

אולם, יש לשים לב, כי בהקשר זה יש ניגוד מהותי בין מגמת השריפה לאכילה. מגמת השריפה אינה רק תזכורת לכך שכעת הוא חג הפסח, וממילא זוכר האדם את איסור האכילה בפסח, אלא שהאכילה והשימוש בחמץ מנוגדים בעצם לאכילה ממנו. דבר העומד לשריפה, מנוגד לדבר העומד לאכילה.

אפשר גם לחדש, שאין סברא זו מבוססת על ההנחה שכאשר האדם פועל פעולה מסוימת, סיבת הפעולה נמצאת בהכרח במידה מסוימת בדעתו, אלא ההנחה היא שאין אדם פועל בניגוד לפעולה או תכנית מסוימת אלא במחשבה יתרה, ואין הוא עלול להיכשל מחוסר שימת לב. לפי זה אפשר שהמחזר אחר החמץ לשורפו, גם אם לא הייתה נמצאת בדעתו הידיעה על ההלכה המחייבת לשרוף את החמץ, בכל זאת כיוון שהוא מתכנן מעשה שריפה וכיליון, אין לחוש שהוא יאכל, כי האכילה מתנגדת לשריפה וכיליון.



### בחיוב כרת

עוד ראוי להזכיר, כי מפשט דברי רש"י (י, ב, ד"ה לאחר), משמע שגם חכמים לא התירו לבדוק את החמץ אלא משש שעות ולמעלה עד שתחשך, ולא בתוך המועד. טעם הדבר התבאר על-ידי

הר"ן (שם, ד, ב, מדפי הרי"ף): 'דאפילו רבנן מודו דכל היכא דענוש כרת אפילו מחזר עליו לשורפו חיישינן דילמא אתי למיכל מיניה, ולא סמכינן אהאי טעמא אלא עד שתחשך דליכא כרת'. אמנם הר"ן מסיים שנראה יותר כפירוש, שלפי חכמים בודקים גם בתוך המועד עצמו. גם על פירושו של הר"ן בדברי רש"י העירו כמה אחרונים כי מדברי רש"י להלן (יא, א, ד"ה ורבי יהודה), נראה שדברי חכמים נאמרו גם באיסור שבת. וכך נראה מדברי רש"י במנחות (סז, ב, ד"ה ובשעת) שלפי חכמים בודקים בתוך המועד. את דברי רש"י, שפירש שהבדיקה היא עד שתחשך, פירשו הם שרש"י בא לכלול גם מקרה שהאדם ביטל את החמץ (ראה חידושי רבינו משה מאימראן, י, ב; מרומי שדה, שם).



## ב. דוגמאות והרחבות בדברי האחרונים

והנה, סברא זו ש'הוא עצמו מחזר עליו לשורפו מיכל קאכיל מיניה', הובאה רבות על-ידי רבותינו בעניינים שונים, ופעמים רבות יש לדון בהשוואה זו עפ"י ההנחות הנ"ל (וסברות נוספות שיידונו בתוך הדברים)\*.

א). לדוגמאות נוספות ראה דעת קדושים (יורה דעה, סימן מב); ערוך השלחן (אורח חיים, סימן תמה, סעיף ז); שו"ת דובב מישרים (חלק ג, סו"ס צד) וצ"ת].

אזכיר כאן דוגמא, שבה הוזכר הכלל הנ"ל בדרך 'דמיון קצת'. בתרומת הדשן, סימן מא, ביאר שחששו חכמים יותר להרהור בדברי תורה בעת התפילה מאשר בבית הכסא: 'דדוקא גבי תפלה חיישינן פן יהרהר בה בדברי תורה משום דתרווייהו דברים של קודש הם, אבל לא חיישינן שיהרהר במקום הטנופת כגון בבית המרחץ ובית הכסא בדברי תורה, דהוי גנאי וזלזול לדברי תורה שהוא בא לעסוק בה, ודמי קצת להא דאמרין פרק קמא דפסחים הוא עצמו מחזר עליו לשורפו מיכל קאכיל מיניה בתמיה'.

ראשית, ננתח את השוואת תרומת הדשן, לכלל של הוא עצמו מחזר עליו לשורפו. הניגוד שעליו הוא מדבר בוודאי אינו נעוץ בכך שהבא לעסוק במצווה לא יעבור עבירה, שאם כך גם בתפילה לא נחוש לכך. זאת ועוד, לשון תרומת הדשן היא 'דהוי גנאי וזלזול לדברי תורה', הרי שבכך נמצא הניגוד (וכנראה שלא די בניגוד הבסיסי הנ"ל, משום שדרך המחשבה להימשך מאלה להרהור בדברי תורה). אם כך, הניגוד יכול להיות: א. הלימוד מציד בפני הלומד את דבר קדושתה של התורה, ולא ייתכן שהחשך בקדושת התורה יהרהר בה (במזיד) במקום הטינופת. ב. הלומד למטרת הגדלת כבוד התורה (ראה פירוש הרא"ש נדרים סב, א), יימנע להרהר בדברי תורה במקום הטינופת, בגלל הניגוד המוחלט שבין הכבוד לזלזול. ג. אמנם יותר נכון לומר, שעצם הניגוד הוא בין מצווה לעבירה, אלא שניגוד זה אינו צף בנידון דידן, אלא בניגוד חריף, של ביוזי התורה תוך כדי לימודה. לפי שלשת ההסברים הנ"ל יש לדון אם מדובר בתזכורת עקיפה או ישירה [ברם יש להעיר בעיקר דברי תרומת הדשן, כי שמא יש להימנע מלהרהר בדברי תורה טרם היכנסו לבית המרחץ, כדי למנוע הרהור לאונסו (וראה זבחים קב, ב)].

ומצאנו סברא דומה, שבעת עיסוק במצווה אין לחוש שיבוא אדם לזלזל במצוות. ההלכה היא שמותר לבטל סכך מחובר בסכך תלוש לכתחילה. והנה, הלבוש (אורח חיים סימן תרכו, סעיף ב), כתב, שאין בכך משום אין מבטלין איסור לכתחילה, כי סיבת איסור זה היא מחמת גזרה שמא יבוא להתיר כל האיסור, וכאן אין לחוש, מכיוון שהוא עוסק במצווה [וראה ב"ח שם, בסוף הסימן, להסברים אחרים]. וכמובן אין הכוונה שמא יטעה וישכח את כל איסורי התורה (שניתן לבטלם), מחמת ההלכה של ביטול, אלא שאם יותר לבטל לכתחילה יבוא לזלזל באיסור, וחשש זה לא קיים בשעה שעוסק במצווה.

[וראיתי בשם ספר 'שם ושארית לנפש חיה' (סימן א), שחידש, שאם סיבת אכילת אפיקומן קודם חצות הוא מדרבנן, שמא ישכח, אין לחוש לכך בעוסק במצוות הסדר, שהרי הוא עצמו עוסק במצוות הלילה וכיצד ישכח לאכול אפיקומן. והדברים תמוהים לכאורה, כי עיקר החשש הוא שהוא יירדם, ובוה לא מועילה סברת 'הוא עצמו מחזר עליו לשורפו'].

## במה מדליקין לאור הנר

בשלחן ערוך (אורח חיים, סימן ערה, סעיף ז) כתב: 'מותר לקרות במה מדליקין לאור הנר שהרי הוא מזכיר איסור שבת ואין ישכח. ובביאור הגר"א (שם) כתב: 'כמו שאמרו פסחים יא, א, הוא עצמו מחזר כו'. (וראה חידושי האדר"ת על משניות, פסחים, בתוך מאסף תורני, ישורון, קונטרס המועדים, פסח, ניסן ה'תשס"ז, עמוד קכה).

לכאורה קיימים שני הבדלים בין המקרים, אחד להחמיר ואחד להקל: א. בדיקת החמץ אינה נעשית אלא מטעם איסור חמץ, וכל עניינה מזכיר איסור זה, ולכן הכלל שריר וקיים, משא"כ לימוד פרק במה מדליקין (אמנם, בשני המקרים האיסור נמצא ברמה מסוימת בתודעה, אך בכל זאת הדמיון לכאורה אינו מוחלט<sup>1</sup>). ב. מצד שני, במקרה זה יש יותר מקום להיתר: כאן האדם מזכיר את האיסור עצמו, ועוסק בו (ואולי יש להזכיר גם שהוא שונה אותו בפיו, אולם, מן הסתם, אין הדבר מעכב), ולא כמו בבדיקת החמץ, בה עוסק האדם במצוות הביעור, שאמנם קשורה לאיסור האכילה, אך אינה זהה עמה.

השאלה היא האם לדעת הגר"א, מהות הסברא של 'הוא עצמו מחזר עליו', היא שכל תזכורת שתהיה לעניינו של האיסור מועילה, אף שאין ניגוד מעשי בין הדברים. ושמה לא הביא הגר"א סברא זו אלא כדוגמה לכך שכאשר האיסור נמצא בתודעה, מחמת עיסוק בעניינו, אין אנו חוששים למכשול, וכל מקרה נידון לגופו. לפי זה, אפשר שההיתר לקרוא פרק במה מדליקין לאור הנר, למרות שאין האדם עוסק באיסור הטיית נר זה, הוא משום שהוא עוסק באיסור עצמו.

עוד יש לדון בדברי הגר"א, עפ"י הטענה שהקדמנו, כי אפשר שהסברא של 'הוא עצמו מחזר עליו', אינה נוהגת אלא במקום של חשש טעות מחמת חוסר שימת לב, ולא במקום שהאדם בהול בעניין. לפי זה יש להעיר, כי שמא איסור הטיה נכנס בכלל העניינים שהאדם בהול בהם (ויש להזכיר בהקשר זה את דברי התוספות שבת כד, רע"א ד"ה גזרה: 'אע"ג דבחלב מהותך גורין גזרה לגזרה, דגורין אטו שאינו מהותך, ושאינו מהותך אטו שמא יטה, הא לא חשיב גזרה לגזרה, דכשאינו מהותך ודאי יטה לפי שאינו נמשך אחר הפתילה'. הרי שחשש שמא יטה הוא בגדר וודאי). כמובן, גם בטענה זו יש לדון לפי ההנחה שהשוואת הגר"א אינה מוחלטת, וכאן מצטרף היתרון של הזכרת האיסור עצמו.

(ב). וראה עובר אורח (אורח חיים, סימן ערה, סעיף ז, מובא בגליון אליבא דהלכתא, נ, עמוד ג): 'מותר לקרות במה מדליקין כו' - מספקא לי אם דווקא במה מדליקין קאמר או דה"נ כל הלכות שבת בכלל' (וראה שם, על דברי מגן אברהם, ס"ק ו, לעניין פיוטים של שבת). וכעת ראיתי שהגאון רבי חיים פלאג', בכף החיים (סימן ל, אות יח), התיר ללמוד גם שאר הלכות שבת לאור הנר. אמנם יש להעיר שמדברי הגהות מיימוניות (שבת פרק ה, אות ס), לא משמע כך. לכאורה פשט דברי שלחן ערוך מורה, שאין ההיתר אלא בפרק במה מדליקין: 'שהרי הוא מזכיר איסור שבת ואין ישכח'. מכל מקום, אם נצרף אפשרות זאת לדברי הגר"א, המשווה את ההיתר ל'הוא עצמו מחזר עליו', נמצא שיש צד לומר שגם בתזכורת עקיפה, כמו בנידון זה שהעיסוק בעניין השבת מזכיר באופן עקיף את איסורי המלאכה, יש מקום לסברא זו.

[אגב ראיתי דיון דומה לגבי לימוד הלכות בדיקת חמץ אחר שהחל זמן הבדיקה. ושם החשש גדול יותר, כי עליו לזכור עשייה חיובית, ויש יותר מקום להניח שישכח, וי"ל. ויש עוד צד לאסור עפ"י דברי הרמב"ם חמץ ומצה ב, ג, עיין שם היטב, ואין להאריך].

עוד יש להעיר שכאן חשש הטעות הוא לא מחמת היסח הדעת בעלמא, אלא מחמת השתקעות בדבר אחר, ולא ברור אם גם בכך שייך הכלל הנ"ל.

ויש להזכיר גם שדברי הגר"א עוסקים באיסור שבת - באיסור כרת - ויש לפלפל עפ"י שיטת הר"ן בדעת רש"י שבאיסור כרת לא קיימת סברא זו (אם כי, כפי שהזכרנו, מדברי רש"י עצמו, יא, א, ד"ה ורבי יהודה, נראה שבאיסורי שבת גם קיימת סברא זו, ודבריו נאמרו לגבי חשש הדומה לחשש הטיה, עיי' שם).

### קניין בשבת

כתובות ז, א: 'רבי אמי שרי למיבעל בתחלה בשבת, אמרי ליה רבנן והא לא כתיבא כתובתה, אמר להו אתפסוה מטלטלין'. ופירש רש"י שם: 'תנו לה מטלטלין תחת ידיה במשכון לשיעבוד כתובתה עד שיכתבו שטר כתובתה בשעבוד קרקעות'.

וכתב הר"ן (על הרי"ף שם ב, א, ד"ה אתפסוה): 'ואם תאמר והא הויא לה קונה קנין בשבת ואסיר כדאמרינן בפרק שני דיו"ט (ביצה יז, א) דלמיקנא ביתא בשבתא לא. ואפשר שמפני מצוה התירו... אי נמי אפשר דמבעוד יום מיירי והיה שהות ביום כדי להתפיסה מטלטלין ולא כדי לכתוב לה כתובה'.

והנה במנחת חינוך (מצוה פה, אות ב), כתב יישוב פשוט לכאורה לשאלה זו, 'דהא כיון דאיסור קנין בשבת הוא משום שמא יכתוב, ומצינו גבי מוצא חמץ במועד דשורפו ולא חיישינן דילמא אתי למיכל, משום דהוא עצמו מחזר עליו לשרפו (פסחים יא, א), וא"כ ה"נ כיון דציוה להתפיס מטלטלין משום דאי אפשר לכתוב בשבת כתובה, א"כ לא שייך ביה חשש קנין שמא יכתוב, דהוא עצמו מחזר עליו שלא יכתוב ועל כן מתפיס מטלטלין'. ולכאורה טענתו מוכרחת, ואם כן יש לבאר מפני מה לא נחת הר"ן לסברא זו (ובפרט ששני יישובי הר"ן דחוקים לכאורה).

ויש לומר בדעת הר"ן (מלבד סברת החומר באיסור כרת, שהר"ן אינו מסכים לה): א. אין סתירה מהותית בין התפסת מטלטלין לכתובה בשבת, אלא במקרה זה סיבה צדדית גרמה לסתירה זו. ב. יתר על כן: תפיסת מטלטלין למשכון אינה מעשה מיוחד הנעשה מטעמי איסור, כי לפעמים תופסים משכון מפני שאין לנתבע לשלם, ממילא אין תפיסת המטלטלין מזכירה בהכרח את האיסור לכתוב, משא"כ בדיקת החמץ שאינה נעשית אלא מטעם איסור חמץ, וכל עניינה מזכיר איסור זה.

### שמא יעבירנו

כמה מן האחרונים דנו בגזרת 'שמא יעבירנו', עפ"י הסברא הנ"ל, כדלהלן. כתבו התוספות מגילה (ה, ב ד"ה ויעבירנה): 'אך נשאל לר"י הלוי איך תוקעין במוצאי יו"כ... ותו שמא ילך אצל הבקי'.

ג. כך יש להעיר גם על דברי שו"ת ארץ צבי (חלק ב, ליקוטים - תורה, עמוד שצא), להתיר לימוד תורה אחר שהגיע זמן תפילה (ראה שלחן ערוך אורח חיים סימן פט, סעיף ו), אם כוונתו בלימודו להכין עצמו לתפלה, 'ודומה לזה מאמר חז"ל (פסחים יא, א), הוא עצמו מחזר עליו לשרפו'.

וראיתי ליישב שאלתם [כך יישב הג"ר מנחם מענדל פאנעט, בשולי הסכמתו לספר 'עורה שחר', מובא בקובץ 'נזר התורה', שנה יד, גליון א (כו), עמוד כג], שכיוון שכל תקיעתו מחמת יום כיפור, אין חשש שישכח איסורי יום כיפור, עפ"י הכלל הנ"ל של הוא עצמו מחזר עליו לשורפו (וראה בדברי המהדיר בקובץ 'נזר התורה' הנ"ל).

כמובן במקרה זה אין ניגוד מהותי וישיר בין העניינים, אלא שאנו מצפים שבעת העיסוק בתקיעת השופר של יום הכיפורים לא ישכח שיום זה הוא, יום הכיפורים, ומתוך כך יזכור שאסור להוציא ביום הכיפורים<sup>7</sup>.

והנה, המגן אברהם, סימן תקפח, ס"ק ד, הקשה, מפני מה נאסרה תקיעת שופר בשבת רק מטעם שמא יעבירו, ולא מטעם גזרה שמא יתקן כלי שיר. וכתב בספר קהלות יעקב (ראש השנה, סימן כג), שכל שעוסק בענייני ראש השנה, היינו בתקיעת שופר הקשורה ליום טוב, אין חשש שישכח שיום טוב היום ויעשה דבר האסור ביום טוב, ורק בחשש של שמא יעבירו, שהוא משום שבת בלבד ולא משום יום טוב, יש חשש שהוא ישכח שהיום שבת (וראה משמר הלוי, סוכה, סימן סו, באריכות)<sup>8</sup>.

ונראה שהתוספות במגילה שם, והמגן אברהם מיאנו ביישוב זה, משום שעיסוק בתקיעת שופר אינו קשור כלל לפן של איסור הוצאה במוצאי יום הכיפורים קודם הבדלה, או איסור תיקון כלי שיר, ויש חשש שמא ישכחנו. יש לטעון גם שבאיסור זה אדם בהול יותר, כפי שכתב טורי אבן (מגילה ד, ב, ד"ה רב יוסף).



ד). וראה עוד בקובץ הנ"ל, עמוד רכח, בדברי הג"ר יעקב שור, שהשתמש בסברה הנ"ל על דרך הנ"ל. ה). אמנם בראש השנה ל, א, מבואר שביובל גזרו שלא יתקע היחיד אחר זמן בית דין. מפשט הסוגיה משמע לכאורה שהטעם הוא משום שמא יעבירו (וכך כתבו בפירושו: בעה"מ שם, הר"ן שם, יום תרועה שם, טורי אבן שם, ד"ה מאי). והלא שם התקיעה היא משום יום הכיפורים, והאיסור הוא איסור של יום הכיפורים (ואע"פ שהקילו בו יותר מראש השנה, והותר לתקוע גם שלא בפני ב"ד, אי"ז מן הסברא הנ"ל, אלא, כפי הנראה מדברי רש"י שם, ד"ה איכא, מטעם שלא לסתור את הכתוב 'בכל ארצכם', ראה יום תרועה שם, טורי אבן שם, מרומי שדה שם).

וראה קהלות יעקב שם, שפלפל בעניין יום הכפורים שחל להיות בשבת עפ"י סברתו הנ"ל (וסברות נוספות), ולא העיר ששם יש תמיד גזרת שמא יעבירו. וכפי הנראה הוא נקט בפשטות שהסיבה שביובל צריך זמן בית דין היא משום שתקיעת יחידים של יובל טפלה לתקיעת בית דין, כפי שכתב הריטב"א שם כט, סע"ב. ואכן, הריטב"א הדגיש שלפי שיטתו אין גזרת שמא יעבירו בתקיעת יובל של יום הכפורים, אם כי מטעם אחר, שלא תעקר המצוה לגמרי (כטעם המובא בקהלות יעקב שם, בשם טורי אבן שם כט, ב, ד"ה גזירה. אלא שעפ"י טורי אבן ל, א, הנ"ל עלינו לומר שהוא כתב טעם זה רק כדי לבאר מדוע לא השוו יובל לראש השנה שחל בשבת). לעיקר דיונו על יום הכפורים שחל להיות בשבת – המהדיר על הריטב"א, שם, ציין לדברי תוספות הרא"ש בסוגייתנו שמעמיד את כל דברי הגמרא שצריך זמן בית דין ביום הכפורים שחל בשבת. ותמה עליו, כיוון שביום הכפורים ממילא יש איסור הוצאה, מדוע ייאסר דווקא בשבת. ולפי סברותיו של בעל קהלות יעקב שם ימצא מזור לשאלה זו, עיין שם.

ומצאתי בהגהות אמרי ברוך על טורי אבן (ר"ה כט, ב, ד"ה גזירה), שנקט בפשיטות כסברת קהלות יעקב, עיין שם קושיותיו לפי זה (לבית שמאי שאסורה הוצאה ביו"ט, אם אמנם על יו"ט סתם לא גזרו שלא תעקר המצוה, אבל מדוע גזרו על יו"ט שחל להיות בשבת, הלא ממילא יזכור האדם את איסור הוצאה של יו"ט מכיוון שהוא מתעסק במצוות שופר הקשורה ליו"ט. ואולי הוא סובר שבתקיעת יובל לא קיימת סברא זו, שאינה שייכת בעצם ליוה"כ, אלא ליובל, ואגב כך נקבעה ביוה"כ. וכך העיר לי אחי הר"ב, וצ"ת.

## נגיעה במאכל ביום הכפורים

נידון נוסף בו הועלו סברות מעין אלו הוא אם מותר לגעת במאכל ביום הכיפורים, או שיש לחוש שמא יאכלנו. יש בכך כמה מקרים: נגיעה סתמית במאכל, נגיעה במאכל שהוא עתיד לאכלו בערב, האכלת אחר, התעסקות בהכנת מאכל, ועוד. עיקרי הדברים מבוארים בשלחן ערוך, תריב, י, ובנושאי כלים שם. להלן נעיר בס"ד בכמה פרטים (ובפתיחת הדברים יש להזכיר שאיסור אכילה ביום הכפורים הוא איסור כרת, אשר יש לדון אם גם באיסור מסוג זה נאמר הכלל של הוא עצמו מחזר עליו, כמבואר לעיל):

א. במנהגי מהרי"ל, הלכות יום כיפור, אות ו (עמוד שלו): 'כל אדם ירחיק א"ע שלא יגע בשום מאכל ביו"כ... פן ח"ו אתא למיכל מיניה, דכה"ג חיישינן גבי חמץ'. אמנם בתרומת הדשן (תשובות, סימן קמז), התיר לאדם להאכיל את ילדיו ביום הכפורים, עיין שם. והג"ר יעקב שור (קובץ נור התורה, אלול תשע"ד, עמוד רכח) העיר, ששניהם לא הביאו את דברי הגמרא בעירובין מ, ב, שדנה מדוע ברכת שהחיינו ביום הכיפורים אינה נאמרת על הכוס, ולא העירה מחשש שמא יבוא לשתות. ויש לחלק בכמה אופנים. והסברא העיקרית המוזכרת שם, שכיון שהאדם עוסק בענייניו של יום – ברכת שהחיינו – אין חשש שישכח וישתה (אע"פ שברכת שהחיינו אינה מוסבת בהכרח על מצוות עינוי, ולא עיינתי בפרט זה). במקרה זה אין סתירה מעשית, אלא סתירה רעיונית בלבד.

ב. איסור קניבת ירק ביום הכיפורים לפני זמן המנחה (שבת קיד, ב), התפרש על-ידי ראשונים מספר (בעל המאור מב, א מדפי הרי"ף; חידושי הרשב"א שם, ועוד) מחשש שמא יבוא לאכול, חשש שאינו קיים מן המנחה ולמעלה כאשר יש פת בסלו [וראה מגן אברהם שם, שאין מזה ראייה לאסור לגעת באוכל כל שאינו עוסק בהתקנתו לאכילה]. אולם יש מן הראשונים שפירשו את האיסור באופן אחר.

יש מקום לפלפל בחשש זה, שכיון שכל מטרתו בקניבת הירק היא כדי שיוכל יהיה לאכול מיד בסיום הצום, הרי עומדת לפניו בשעת העשייה העובדה שכעת הוא יום צום [ובפרט אם מטרת קניבת הירק היא מטעם 'ריבוי בעינוי' (ראה רש"י קטו, א)]. ודומה הדבר לסברת 'הוא עצמו מחזר עליו', אע"פ שאין סתירה מעשית בין הפעולות [וסברא דומה נאמרה ע"י הג"ר יעקב שור שם]. מאידך, אפשר להחשיב זאת כ'בהול' מחמת קושי התענית (ומטעם זה הותר לו דווקא מן המנחה ולמעלה שיש לו פת בסלו), ובבהול לא נאמר היתר זה, כמבואר לעיל.

1. אולם הוא כתב בנוסח אחר, שאין דרך להכין את סעודת הלילה ביום, ושינוי זה עצמו מוכיר שהיום הוא יום צום. אולם מבחינת המציאות, הלא מבואר בחידושי הרשב"א שם, שדרך להכין סעודת הלילה מן המנחה ולמעלה, עיין שם. ומה שכתב שם לפרש בדרך זו את דברי הירושלמי פסחים (פרק ד, הלכה ד, דף כח, א), הדברים אינם במשמע. ונרחיב בנקודה זו: בירושלמי שם: 'יום הכפורים שחל להיות בשבת מהו להדיח כבשין ושלקות מן המנחה ולמעלה, רב אמר אסור, ר' לעזר אמר מותר... מתניתא פליגא על ר' אלעזר יוה"כ שחל להיות בשבת חלות מתחלקת לערב. שנייא היא שע"י שהוא דבר קל שמא ישכח ויאכל'.

יש בהבנת דברי הירושלמי שני כיוונים: א. החשש שמא יאכל קיים דווקא בחלוקת לחם הפנים ולא בהדחת כבשים ושלקות (מן הטעמים שיתבררו להלן). ב. החשש קיים בשני המקרים, ובכל זאת טעם זה מכריע את הכף לאסור בלחם הפנים.

ורוב ככל המפרשים דרכו בדרך הראשונה, וטעמיהם: א. בפני משה משמע שהכנת הכבשים והשלקות אורכת זמן ותסתיים בערב (ולאורה פירוש זה דחוק, שהרי יש זמן רב מן המנחה עד סיום התענית). ב. בקרבן העדה פירש שכיון

ג. במגן אברהם שם, נגע בתוך דבריו בשאלה מפני מה מותרת עבודת יום הכיפורים בכהן גדול בלא חשש שמא יאכל מן הקרבנות (עיי' שם). והאחרונים תמהו על טענה זו, ובין הסברות הועלתה גם הטענה, שכיון שעוסק בעבודת היום אין חשש שישכח שהיום הוא יום הכיפורים (חכמת שלמה שם). זאת למרות שאין סתירה רעיונית גמורה בין העניינים, שהרי עבודת היום אינה סותרת לאיסור האכילה.

ד. בשו"ת שיח יצחק (סימן ש), כתב בשם מגידי אמת אודות מנהגם של אנשי טורקיה, שבערב יום הכפורים עורכים השולחן במאכלים משובחים, וביום הכפורים לפני תפלת מוסף או לאחריה הולכים ומביטים על השולחן, ואומרים זה היום צווה ה' ענות אדם נפשו, ומנועים אנו מלאכול ולשתות, וחוזרים לבית הכנסת להתפלל (וראה בספר אסף המזכיר, ערך יום הכפורים, בשם רבו שראה מנהג זה בצרפת). והוא תמה על מנהג זה, כיצד לא חששו שיתגבר ח"ו יצר הרע על אחד שיושיט ידו ויאכל. וראה שם שפלפל בהרחבה בסוגיית הגמרא בשבת קיד, ב-קטו, א, אודות קניבת ירק.

בסוף דבריו כתב: 'והעיקר נלענ"ד באשר כפי ששמעתי שמבטאים בפיהם, הנה היום הזה יום גדול ואדיר יום הקדוש הכפורים, הרי מזכירים שהיום הזה אסור באכילה ושתייה, הוה כדקיי"ל באו"ח שיותר לומר פרק במה מדליקין בליל שבת לאור הנר כיון שמזכיר בפרק איסור הדלקת הנר ליכא למיחש לשמא יטה'.

שהדחת כבשים ושלוקות אורכת זמן, הרי שבמהלך ההכנה בוודאי יזכור האדם שאסור לאכול מהם, וממילא גם כשהם יהיו מוכנים הוא לא יאכל מהם ויניחם לערב. משא"כ חלוקת לחם הפנים, שאורכת זמן מועט (לפחות לחלק מהכונים), ואם בשעת נטילת לחם הפנים הכהן לא יזכור שהוא יום הכיפורים והוא עלול להכניס את המאכל בפיו. ג. לעניות דעתי יש לפרש, שדרם של בני אדם שאין הם מניחים מאכל מועט לאחר זמן, אלא הם אוכלים אותו מיד, וכיון שבחלוקת הפנים מקבל כל כהן חלק מועט (כזית או כפול - ראה יומא לט, א), יש חשש שיאכלנו מיד. לעומת זאת, הדחת כבשים ושלוקות למוצאי התענית עפ"י רוב המאכל מרובה שמניחים אותו לסעודה, וממילא אין חשש (גם) לאכילת מקצתו. ד. הג"ר יעקב שור (שם) ביקש לפרש שחלוקת לחם הפנים היא דבר קל, ואין לכך חשיבות מתי נעשית החלוקה, לעומת הדחת כבשים ושלוקות, האורכת זמן מרובה, ודרך להכניס בלילה עבור הלילה, ומחמת שינוי ההכנה ביום יזכור שהוא יום הכיפורים ולא יאכל (הקובץ הנ"ל אינו לפני כעת לדייק בסברתו). ולעניות דעתי אין הדברים עולים במשמעות לשון הירושלמי, כמובן למעין.

ובביאור הגר"ק על הירושלמי שם דרך בדרך השנייה, שהחשש קיים בשני המקרים, וכוונת הירושלמי היא שבדבר קל אין סיבה להתיר איסור הכנה, שהרי אפשר לחלקו בקלות במוצאי יום הכיפורים, וממילא חזר טעם האיסור שמא יאכלנו. ויש להעיר בפירוש זה: א. (לפירוש זה אין קשר בין תחילת המשפט 'שהוא דבר קל'), העוסק בכך שאין סכנה בחלוקה במוצאי יום הכיפורים, לסופו 'שמא ישכח ויאכל'), העוסק בסיבת האיסור. ב. מדוע הוצרך הירושלמי לחדש טעם זה של שמא יאכל, הלא אם אין סיבה להתיר את ההכנה, הרי איסור ההכנה עצמו אוסר את החלוקה ביום הכיפורים, וצ"ת.

[ואגב: דברי הירושלמי (לפירוש רוב המפרשים) אינם סותרים לדברי הראשונים הנ"ל שיש חשש שמא יאכל בכבשים ושלוקות לפני זמן המנחה, כי חילוק זה של הירושלמי, שדווקא בדבר קל יש חשש שמא יאכל, הוא דווקא מן המנחה ולמעלה, ולפני זמן המנחה, שתאב לאכול, קיים החשש גם בכבשים ושלוקות. ובשאלה אם דברי הירושלמי סותרים להתיר לגעת באוכלין ומשקין כדי לתת לקטנים ביום הכיפורים, ראה מגן אברהם שם, סוף ס"ק ו, ובביאור הגר"א שם. וראיתי יישוב נאה, שבזמן המקדש, שהיה מלבין חוט של זהורית, היה הופך יום הכפורים ליום שמחה (וראה במשנה בשלהי תענית). ובמצב כזה שאין אימת היום עליו, יש לחוש יותר לאכילה, משא"כ בזמננו, כבר כתב הט"ז שם שאין לחוש שיאכל, כי אימת יום הכפורים עליו].

ז. ושמה החשש שמא יאכלנו אינו בהיסח הדעת, אלא מחמת קושי התענית (ואם כך אין זה עניין לסברת 'הוא עצמו מחזר עליו'). ולפיכך כשיש פת בסלו מותר. ואפשר שלעולם החשש הוא מפני אכילה בהיסח הדעת, אלא שכאשר התענית קשה לו יותר, ולהוט לאכול, יש יותר חשש שיאכל בהיסח הדעת, וצ"ת.



לעניות דעתי אין צורך לביטוי בפה, ועצם הדבר שההבטה במאכלות היא משום איסור האכילה מכלילה זאת בכלל "הוא עצמו מחזר עליו". אולם יש להעיר שאם החשש הוא שיתגבר יצרו עליו, ולא מחמת היסח הדעת, אין לדמות העניינים זה לזה.

### סיפוק בשמחת תורה

על מנהג הסיפוק בשמחת תורה (ראה שו"ת מהרי"ק, שורש ט), כתב בעל תפארת ישראל (ביצה ה, ב, אות יז): 'ונראה לי דבכה"ג ליכא למיחש לשמא יתקן כלי שיר, דדמי להך דאמרינן איהו גופיה מחזיר עליו לשרפו מיכל אכיל מיניה, הכי נמי כבוד התורה ואימתה תזכירהו'. סברתו היא שתוך כדי עיסוק בכבוד התורה, לא סביר שהאדם ייכשל באיסור. כמוכן, מדובר בתזכורת עקיפה.

### בדיקת בשר בחלב

בשו"ת דובב מישרים (חלק א, סימן ל) פלפל אם מותר לבשל תערובת בכדי לבדוק אם יש בה בשר בחלב. וכתב לדון לפי דברי הכסף משנה (טומאת מת א ב. וראה שו"ת בית יצחק יורה דעה חלק ב סימן קמח) שהטעם לאסור בישול הוא שמא יבוא לאוכלו, וכאן הוא עצמו מחזר עליו לבדקו (וראה קובץ דרך כוכב מיעקב, ב, כ"א שבט תשמ"ח, עמוד לה, לדיון בדברי דובב מישרים הנ"ל). גם כאן אין האכילה מנוגדת למה שהינו מתכנן, כי תכניתו היא רק לבדוק את הרכב המאכל, ודבר זה אינו שו"ת ישרות לאכילה, אלא ש(יש מקום לחדש חידוש רב ש)מכל מקום עומדת לפניו סיבת ומטרת הפעולה בעת העיסוק בה. אמנם, מצד שני הוא עוסק באיסור בשר בחלב עצמו, ולא באיסור הקשור אליו, כמו איסור אכילת חמץ בעת הבדיקה. והשווה לדברינו לעיל על חשש שמא יטה בעת קריאת במה מדליקין.

### בדיקת טבילה

בדברי הפוסקים נמצא היתר לבעל לבדוק האם אשתו טובלת כדיון, או שאין חציצה בטבילה. ובשו"ת נודע ביהודה תניינא (יו"ד סימן קכב), כתב לבאר, שאין לחוש בכך משום איסור הסתכלות במקומות המכוסים (כמבואר בשלחן ערוך, יו"ד, סימן קצה, סעיף ז), משום 'שסמכו על סברא זו, כיון שהוא מחזר עליה לטהרה שלא יהיה בה חציצה, לא יבוא ברגע זה לידי שכחה, וגם להתגברות היצר לא חשו, דלא שביק היתירא, שהרי תכף תטבול'. דייק הנודע ביהודה בלשונו, ולא נקט סברת 'הוא עצמו מחזר עליו לשורפו' אלא לגבי שכחה, ולא לגבי התגברות היצר, לפי ההקשר בו היא מופיעה.

והנה, במקרה זה, יש ניגוד מהותי בין ההתעסקות בטבילה לבין האיסור, שהרי כל מטרת הטבילה היא כדי להתיר את האיסור (אם כי הניגוד נובע רק מידעת ההלכה). אם כי יש להעיר

ח). ראה שו"ת תשב"ץ, חלק א, סימן תפג. בית יוסף, יורה דעה, סו"ס קצח. ט"ז שם ס"ק יד.

שמדובר באיסור כרת (אמנם, לעניות דעתי לא כתב הנודע ביהודה סברא זו אלא לרווחא דמילתא, כי חשש שכחה במקרה כזה, בלאו הכי אינו סביר (מכמה טעמים מובנים) [וראה שיעורי שבט הלוי, יו"ד, סימן קצה, סעיף ב, ס"ק א"]<sup>ט</sup>.

### שמירת המקדש

האדר"ת (זכור לדוד, הוצאת אהבת שלום תשס"ה, עמוד ל) הקשה מה המשמעות של שמירת הלויים במקדש, הרי הם צריכים שמירה בעצמם (עיין שם). ומיישב שהוא משום שהם עסוקים בשמירה על המקדש, וכבר אמרו: 'הוא עצמו מחזר עליו לשורפו מיכל קאכיל מיניה'.

גם במקרה זה אין ניגוד ישיר בין שמירה על אחרים לאי-כניסה של השומר עצמו, אלא שהעיסוק בנושא איסור הכניסה למקדש מועיל גם ללויים, כיוון שהדבר נמצא בתודעתם. במקרה זה יש גם צד קולא, שהרי האיסור עצמו של כניסת זרים נמצא בתודעתם [השווה לדברינו לעיל לגבי שמא יטה בקריאת פרק במה מדליקין].

### תינוק ובידו דינר

בשלחן ערוך (אורח חיים, סימן שט, סעיף א) כתב: 'נוטל אדם את בנו והאבן בידו ולא חשיב מטלטל לאבן, והוא שיש לו געגועין עליו שאם לא יטלנו יחלה, אבל אם אין לו געגועין עליו לא. ואפילו כשיש לו געגועין עליו לא התירו אלא באבן, אבל אם דינר בידו ואפילו לאחוז התינוק בידו והוא מהלך ברגליו אסור, דחיישינן דילמא נפיל ואתי אבוה לאתויי. ויש אומרים שלא אסרו אלא כשהוא נושא התינוק עם דינר בידו, אבל לאחוז התינוק בידו, אף על פי שדינר ביד התינוק, אין בכך כלום'.

לפי השיטה הראשונה המוזכרת בשלחן ערוך, חל איסור לאחוז בידו של קטן המחזיק דינר (או שאר דברי ערך), שמא יטלטל הגדול את הדינר כאשר יפול מיד התינוק. ויש מקום לדון, אם מותר לאחוז בידו ולהתעסק עמו, באופן שמטרתו היא להסיר את הדינר מיד התינוק. יש בכך שני אופנים: א. כאשר מטרת הגדול היא לחנך את הקטן באיסור מוקצה, והרי הוא מוליכו

ט. דיון דומה בו מוזכרת סברא זו בצורה מרומזת הוא, נתינת טבעת קידושין לכלה נדה, תוך כדי נגיעה בבשרה. ראה שו"ת בית יהודה, לג"ר יהודה עייאש (אבן העזר, סימן לג), שאחר שצייד לאסור כתב: 'ואע"ג דיש לחלק... וגם הרי הוא עסוק לקיים מצוה דליקוחי אשה ואין לחוש שבהיותו עסוק לקיים מצות בוראו שיעבור על ציווי ויבא לידי עבירה, דכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה (כלה רבתי א, א)... וראה שם בהמשך, שהוא מבאר גם את הטעם שלא חשו לנגיעת הכהן בעת הנפת מנחת סוטה בטעם דומה: 'דכיון דעל דבר ערוה הם דנין אותה ומגלין את נבלותה לעיני מאהביה, ליכא למיחש דעל דבר שנענשת עליו יבואו אחרים ליכשל בעבירה'.

י. בעיקר דיונו, כיצד הלויים עצמם נשמרים, יש להעיר: אמנם לשיטת רש"י בפירושו לתורה (במדבר ג, ה. ושם יח, ב ואילך) מטרת העמדת השומרים היתה בכדי למנוע כניסת זרים למקדש. אכן, לדעת הרמב"ם (בית הבחירה ח, ב) מטרת העמדת השומרים היא משום שאין דומה פלטרין שיש עליו שומרים לפלטרין שאין עליו שומרים, והשאלה מסולקת מעיקרה [ואף שגם לפי שיטת הרמב"ם אין תפארת המקדש בעמידת בני האדם סביבו, אלא בעמידת שומרים סביבו. כלומר, עצם הימצאותם של השומרים מכבדת את המקדש. מכל מקום העובדה שהשומרים אינם נשמרים אינה סותרת לכבודו של הבית].

למקום אחר על מנת שיניחנו הקטן במקום המשתמר וכיו"ב. במקרה כזה, הלא ברור שאיסור מוקצה עומד לנגד עיניו, ואפשר שזו סיבה להתיר, מעין סברת 'הוא עצמו מחזר עליו לשורפו'. גם כאשר מטרת ההתעסקות עם התינוק היא עבור שמירת החפץ, יש לומר שמאחר שאין הגדול נוהג בדרך המקובלת - ליטול את החפץ מיד התינוק, עניין זה מעמיד לנגד עיניו את איסור מוקצה בכל משך התעסקותו עם התינוק. מאידך גיסא יש לומר, שלפעמים הגדול עלול להיות בהול על הדינר, ובזה לא קיים ההיתר הנ"ל, כפי שהתבאר בראש המאמר.



הרב רפאל סויד

ראש כולל נר יוסף

מח"ס מנחת רפאל ושמעתתא דספיקות

## הערות בענייני לפני עיוור\*

א. בעניין המכשיל חברו בכמה לאוים, האם עובר בכמה לפני"ע. הנה, בשנת תשע"ב שאלתי שאלה זו לחכ"א שליט"א, ואמר שתלוי הדבר בחקירה אם לפני"ע הוי איסור כללי או פרטי, דאי הוי איסור כללי עובר האדם בלפנ"ע אחד, ואילו הוי פרטי עובר הוא בכמה לפני"ע. אולם אינו מוכרח לענ"ד, דאף אי הוי כללי אפשר דעובר הוא בכמה לפני"ע, ואף אי הוי פרטי, אם הכשילו בכמה לאוים מאותו שם איסור, אפשר דעובר בלפנ"ע אחד. ולענ"ד יש להוכיח מהא דהחפץ חיים בספרו, כשבא להדגיש את חומרת האיסור, ומנה י"ז לאוים, לא כתב דהלפנ"ע הוא כפול ט"ז לאוים [מלבד הלפנ"ע עצמו כמובן].

ב. בעניין אי אמרי' עשה דוחה ל"ת בלפנ"ע, יש לציין דהגר"א גנחובסקי זצ"ל ב"פנינים" (פרשת נשא תשע"ו גיליון 182) הקשה דכל סוטה תאסור את המים בקונם, וכמו"כ יש להקשות שכל אדם שחייב מיתת בי"ד יאסור את גופו בנגיעה. ולגבי השאלה עם הסוטה תירץ הגר"א גנחובסקי שעשה דוחה ל"ת, וחזינן דדעתו דאמרי' עדל"ת אף בלפנ"ע.

ג. בעניין האם מותר לרב מחמיר להפנות את השואל לרב מקל, הגרמ"מ לובין שליט"א אמר לי פעם בשאלה מסוימת שהגר"נ קרליץ זצ"ל החמיר, ובשעת הדחק היה מפנה את השואל להגר"ש וואזנר זצ"ל שיתיר.

ד. בענין דברי האמונת שמואל (ח"א סי' י"ד) דליכא לפני"ע היכא דהנכשל אינו מצווה בלאו זה. הנה בתוס' בב"מ (י, ב ד"ה דאמר לישראל) לכאז' מבו' להדיא לא כן, שהרי כתב ששליח ישראל המקדש לכהן גרושה עובר בלפנ"ע, והיינו אע"ג דישאל אינו מצווה באיסור גרושה. ויעוי' באגרות משה (י"ד ח"א סי' ג'), שהביא תירוצ' נפלא מאחיינו, הגרי"מ פיינשטיין זצ"ל, שביאר עפ"י היסוד הנודע שבכל לפני"ע איכא שני דינים, גם בין אדם למקום וגם בין אדם לחברו [ושמעתי מהגר"ר שלמה פיישר שליט"א שאע"ג שבכל המקומות בתורה אינו מסכים לומר דהוי שני דינים, אולם כאן ודאי הוי ב' דינים], וא"כ דברי האמונת שמואל נאמרו רק לגבי הדין שבין אדם למקום, ואילו דברי תוס' נאמרו רק לגבי הדין שבין אדם לחברו. ומ"מ הדין שבין אדם לחברו אינו הופך את השליח לבר חיובא, כיון שאינו בגוף הדבר. ויש להוסיף שדברי האמונת שמואל לא נאמרו לגבי הדין שבין אדם לחברו, כיון שמייירי בגוי, ובגוי ליכא הדין שבין אדם לחברו, כמבו' בחינוך (מצוה רל"ב) [והסתפקתי בדברי האמונת שמואל, האם יהיה אסור לנזיר להכשיל כהן בטומאת כהנים מדין לפני"ע, והיינו שלמרות שהנזיר לא מצווה בדיני הכהונה, מ"מ מצווה הוא באיסור טומאת מת, ומסתברא שאינו אסור מדין לפני"ע, כיון שדברי האמונת שמואל תליא באיסור עצמו, ודו"ק].

\* הערות שהתעוררתי בעקבות מאמרו של הרב אליהו מרגליות בירחון האוצר, גיליון מ"א, "לפני עור לא תתן מכשול - כללים והגדרות".

ה. בעניין לפני"ע בריבית בחשבונות חשמל ומים, הנה כתבו הפוסקים דאי"ז ריבית, משום שאם לא ישלם ינתקו לו את החשמל והמים. אולם יש להדגיש שע"כ יש איסור לאחר את התשלום, משום שמכשילם באיסור ריבית, ולהם לא הותר לגבות את הריבית.

ו. הסתפקתי במה שמצוי כשמגיעים למקומות תורניים שבאים נמצאים אנשים שבשלבי חזרה בתשובה, ומבקשים מאדם חרדי את כיפתו, והוא ילך בכובעו, ובסוף התפילה מבקש המשאיל מהשואל את כיפתו בחזרה. ויל"ע האם שרף, דלכאו' מכשילים אותו בהליכה בגילוי ראש. ונראה שיש להקל בזה מב' טעמים, חדא שאין אדם מחויב לתת את ממונו כדי שאדם אחר יקיים מצוה, ומכיון שמלכתחילה כיפה זו היא שלו, ע"כ אין לחוש בזה משום לפני"ע, ועוד שאם תאמר כן, אנשים לא יתנו את כיפתם ליהודים המבקשים מהם, כך נראה לענ"ד.

ז. בעניין ההפגנות בשבת, דלכאו' הוא מכשיל את כוחות הביטחון בחילול שבת. וידועים דברי הגרי"ש אלישיב זצ"ל בקובץ תשובות (ח"א א"ח סי' מ') להתיר עפ"י המהרי"ל דיסקין (קונטרס אחרון אות קמ"ה), שהקשה היאך מותר למסור את עצמו בשאר עבירות למיתה, והרי הוא מכשיל את הגוי ברציחה, ותירץ דאיני מחויב לדאוג לו, יעו"ש טעמו. ולפ"ז דן הגרי"ש א"ה הכא, שאנו מחויבים לעשות את המוטל עלינו. אולם אחר המחילה יש לחלק, דמהרי"ל דיסקין מתיר עשיית מצוה של קידוש ה' למרות שתיגרם עי"ז עבירה, ועובר בלפנ"ע. משא"כ במחאה, שכל מטרתה היא לצמצם את חילול השבת, אם ע"י המחאה יגרמו יותר חילול השבת, א"כ יצא שכרו בהפסדו, ודמי להא דאמר' בביצה (ל, א) מוטב יהיו שוגגין ואל יהיו מזידין, וזאת כדי שלא יקלקל במחאתו. ואף דהוי מפורש בתורה, מ"מ כתב הרמ"א (א"ח סי' תר"ח סעיף ב') שימחה רק פעם אחת. ועוד דנראה לחלק שכל דברי הגרי"ש א"ה אמורים דווקא בהפגנה בלתי חוקית, שהוא לא הזמין את כוחות הביטחון, משא"כ בהפגנה חוקית שהוא מזמין את כוחות הביטחון. ועוד, שהייתה טענה על ההפגנה בכביש בר אילן שהרי דבר זה יגרום לחילונים לנסוע בדרך ארוכה יותר, וא"כ חסימת הכביש רק תגרום ליותר חילולי שבת.

ח. בעניין נסיעה לכותל עם נהג מונית, שהגר"א גנחובסקי החמיר בזה, משום שמכשיל את הנהג שרואה את הכותל ולא קורע. והנה, יש לציין שהיו שדנו בדבר זה משום שנהג מונית פטור מקריעה, והיינו משום דדמי לרוכלים שפטורים מביכורים. אכן לענ"ד נראה לחלק, דבקריעה אף רוכלים חייבים. ועוד רצה לדון שבד"כ כל נהג מונית בירושלים רואה את חומות העיר העתיקה אחת לחודש. אמנם ד"ז תלוי במחלוקת הפוסקים האם כשלא קרע בפעם הראשונה מתחייב לקרוע בפעמים הבאות. ויש לציין שהגר"ד לנדו שליט"א לא עולה לכותל כלל, ועלה פעם אחת בשנת תשכ"ז ועמד וצעק יום שלם על העולים להר הבית, עד שנחלה, וע"כ לא מסוגל לעלות יותר. ועוד טעם, שהוא גורם בכך שיהיו יותר שוטרים בהר הבית, ויל"ד בזה למעשה, דאפש"ל שכל כמה שיהיה לשוטרים מותר להיכנס משום פקו"נ, יל"ד שאף להמון העם יהיה מותר לעלות, ונושא זה רחב מאוד, ואכמ"ל. עכ"פ בענין עלייה למירון בל"ג בעומר שחל במוצ"ש, דהתם גורמים לחילול שבת של המשטרה, והתם לא כל חילולי השבת הם לצרכי פקו"נ, שהרי יש חילולי שבת שנועדו למנוע פקקים וכדו', ויל"ע בכ"ז.

ט. יל"ד בהיכ"ת נוספת של לפני"ע, באדם שמרחיב דירתו ובונה על הגג, והולך לשכנע את השכנים לחתום לו בחינם, למרות שעפ"י דין יש להם חלק בגג, ואם הוא לוחץ עליהם עובר ב"לא תחמוד". וא"כ השכנים החותמים אחרי לחץ עוברים בלפנ"ע. וכמו"כ חתן שלוחץ על חמיו לתת לו נדוניה גדולה יותר, יש מקום לומר דעובר בלא תחמוד, וממילא חמיו עובר בלפנ"ע [אא"כ נאמר שאף אם הכסף לא הגיע, מ"מ עבר בלא תחמוד].

י. בעניין אישה שהולכת בצניעות, אולם מחמת יפיה יודעת שאנשים מסתכלים עליה. הנה, בפשטות צ"ל דאין היא עוברת על לפני"ע, שהרי היא עשתה את המוטל עליה. אמנם יש להקשות מהגמ' בע"ז (כב, א), דאין מעמידין בהמה בפונדקאות של גויים מפני שחשודין על הרביעה, ולכאור' במה אשם בעל הבהמה? וראיתי בספר משנת פקוח נפש, בתשובות הגר"ק שבסוף הספר, שכתב שברה"ר זכותה של האישה ללכת. אולם עדיין תיקשי, דא"כ אסור לה להתארח אצל חברתה אם היא יודעת שבעלה של החברה יסתכל עליה, וצ"ע.

יא. כשהייתי בביה"ח מעייני הישועה בלידת בני בכורי נ"י, הופתעתי לראות אחיות יהודיות המבצעות חילולי שבת דאורייתא רח"ל ככתיבה וכדו', למרות שלצורך כך ישנן כתבניות נכריות, אלא שמחמת עצלותן אין הן קוראות לאותן נכריות. והסתפקתי האם מותר לבקש מהם לעשות מלאכה כגון לכבות את האור ליולדת וכדו', שבד"כ הן אמורות להעביר את הבקשה לנכרית שנמצאת, אלא שיש חשש שהאחות תעשה זאת בעצמה. והנה, בכה"ג נראה להקל משום שהוא לא ביקש שהיא תעשה, והיא עשתה זאת מעצמה ומיוזמתה [אלא שיש לדון מחמת מעשה שבת, ותליא בנדון של מעשה שבת שאינו בגוף הדבר, ואכמ"ל], אולם להכתיב לה פרטים רפואיים והיא כותבת ממש תוך כדי אמירתו נראה שאסור, משום שנחשב שמכשילה בדידים, ויש לעורר על כך את הציבור.

יב. יל"ד האם מותר לחון אסיר חילוני, או לנכות לו שליש ממאסרו, כשהוא לא ישמור על טהרת המשפחה, וידוע שהחזו"א אמר שלא לשחרר, וכך נראה מסברא. ובאמת יש לברר אצל השופט שלמה איזיקסון מרמת אלחנן בבני ברק, שהוא כיום יו"ר ועדת השחרורים, ופועל עפ"י גדולי ישראל [ובהוראת הסטייפלר נתמנה לשופט תעבורה, ששם עפ"י דין יש כח להעניש את הפושעים] האם יש לו הוראה מגדולי ישראל בעניין זה.

יג. יל"ד עוד היכ"ת של לפני"ע המבוארת בב"מ (עה, ב) על המלווה בלי עדים. והנה החזו"א היקל בזה בזה"ז, כיון דאף בכופר הכל איכא שבועת היסט, אולם הגרי"ז טען דא"כ מדוע הרמב"ם והשו"ע כתבו הלכה זו. ויש עצה להלוות בתנאי שאם ישכח ימחל לו על החוב, ובת"ח אין חשש שיכפור במזיד, אלא שישכח מהחוב.

יד. יש לעורר על דבר נוסף המצוי כיום, שיש אנשים התולים בביתם תמונות משמחות משפחתיות, ויש בתמונות אלו גם נשים, ולא חוששים להכשיל את הבאים לביתם, באיסור ראייה והסתכלות. ואני מציין דבר זה עקב שראיתי גם בבתים של ת"ח גדולים שנהגו לעשות דבר זה.

טו. דעת המנחת חינוך (מצוה רל"ב אות ד) דאף בדרכנן איכא לפני"ע דאורייתא, משום דלא גרע ממשיא לחברו עצה שאינה הוגנת. והנה, יש שרצו להוכיח מהאחרונים שהתירו ללוות

בריבית דרבנן לצורך סעודות שבת, והרי למרות שהתירו ללווה ללוות, אולם למלווה לא התירו להלוות בריבית דרבנן לצורך סעודת מצוה. וא"כ הרי הוא עובר בלפנ"ע דאורייתא, וזה לא הותר לצורך סעודת שבת. אולם היה מי שדחה שמכיוון שאדם לא מחויב להלוות, ע"כ רבנן התירו לו להלוות בריבית דרבנן. אולם יש להוכיח ממקו"א לכאן דהמ"ב לא ס"ל כדעת המנחת חינוך, והוא ממש"כ בסי' תקכ"ו (סקל"ב) לגבי מת ביו"ט שני שיקברו ע"י גויים, ואם אין גויים יקברו ע"י ישראל בחינם, ואם אין ישראל בחינם יעשה ע"י ישראל בשכר, דיו"ט שני לגבי מת כחול שוויהו רבנן. והנה, התם ודאי שלא הותר לישראל לקבור בשכר, וא"כ מכשילים אותו באיסור שכר יו"ט. וע"ז י"ל שכל האיסור של משיא לחבירו עצה שאינה הוגנת כמובן היינו דוקא כשאינו יודע, אולם במזיד, למרות דלפנ"ע באיסורים איכא, כמ"ש הרמב"ם (פ"י מהל' כלאים הל' לא) מ"מ עצה שאינה הוגנת ליכא, שהרי הוא יודע שעצה זו אינה הוגנת לו. וא"כ מיירי שאומרים לישראל הקברן שאסור לו לקחת תשלום, ודו"ק.

טז. והנה על הקושיא שבכל לפנ"ע מדוע לא יעבור הנכשל בלפנ"ע ע"ז שהכשיל את המכשיל בלפנ"ע, ויהיה לפנ"ע על לפנ"ע, ואין לדבר סוף, הנה שאלתי שאלה זו בבחרות, ותירצתי ע"ז ט"ו תירוצים, ואכמ"ל.

יז. הבחור העילוי יצחק כהנמן הי"ד, בנו של הרב מפוניבז', הקשה היאך מותר ללמוד תורה בשכר, אם אינו מוצא רב שילמדו בחינם, והרי על הרב מוטלת החובה ללמד בחינם, וא"כ מכשיל הוא את הרב. ותירץ דאין איסור ללמד בשכר, אלא יש דין ללמד תורה, ויש דין נוסף ללמד בחינם, וא"כ כשהוא מלמדו בשכר קיים רק מצוה אחת.

יח. בעניין כניסה למנהרות עם מת שמטמאים כהנים [עיין במאמרי בירחון האוצר גיליון מא], יש מקום לימר דעוברים אף בלפנ"ע. וכמו"כ יל"ד גם במטוס שטס עם ארון מת בקרב, ועובר על מקום ישוב, ומדין מאהיל מטמא כהן. וכמו"כ יל"ד על אופנים נוספים, כגון מי שנמצא בבית חולים שאין דלתות כפולות למנוע התפשטות הטומאה, ויודע שכרגע יש מת, ובזה שפוחת הוא את הדלת מטמא הוא את הכהנים במחלקה. וכן שני ישראלים שמבקרים כהן חולה, ובזה שהם יוצאים מהחדר משנים הם את החדר מרה"ר לרה"י, וספק טומאה ברה"י טמא. ויש לפלפל בזה הרבה, ואכמ"ל.

יט. החזקוני (ריש פרשת קדושים) הקשה על הדרשה "איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמרו", שאף אם אביו אומר לו לעבור על ד"ת אל ישמע לו, והקשה דמהיכ"ת שישמע לו, והרי אבא שמצווה על בנו לעבור על ד"ת הוא אב רשע [ואף למ"ד שמחויבים לכבד אב רשע, מ"מ במעשה הרשע עצמו ודאי שאין לכבד]. ותירץ החזקוני דנפק"מ שאביו אומר לו לעבור על איסור דרבנן. והדברים צ"ב, שמדוע שבדרבנן לא ייחשב רשע. ועוד, שמדוע שהתורה תכתוב דרשא בשביל דין דרבנן. וע"כ נראה ליישב באופ"א, דהא גופא שאם היה דין לשמוע לאב, האב לא היה רשע, משום שכך הוא הדין שכיבוד אב דוחה. וכך תירץ לי הגר"ד לנדו שליט"א. ואאמו"ר שליט"א תירץ באופ"א, דנפק"מ באופן שהאב והבן חלוקים האם הדבר מותר או אסור, ואי נימא שלא ישמע לו מחמת שהאב רשע, הרי האב חושב שהדבר מותר, אולם מכיוון שהוא דין בבן, ע"כ לא ישמע לו. אולם ד"ז תלוי במחלוקת האחרונים האם למתיר מותר לתת למי

שסובר שהדבר אסור [וידועים דברי הירושלמי בתרומות בעניין זה, ואכמ"ל], אולם אפש"ל בפשיטות שהאב שוגג, וע"כ האב לא נחשב רשע.

כ. בכל עניין ההנהגה עם חילונים בימינו, יל"ע האם הם תינוקות שנשבו, דמחד גיסא ידועים דברי החזו"א (יו"ד סי' ב' סק"ח) שהם בגדר תינוקות שנשבו [ובאמת צ"ע מדוע החזו"א כתב עניין גדול בדרך אגב בהל' שחיטה, ולא הזכיר זאת במקומות רבים נוספים שיש להם נגיעה לעניין זה, ועי' חזו"א שביעית סי' י"ב סק"ט], ומאידך גיסא, יש אומרים שכיום שכולם יודעים ל"ש תינוקות שנשבו, וע"ז עונים שהם נשבו בדעתם. ויש לציין כמה הערות בעניין זה, ששמעתי שהיה מעשה בסמינר של ערכים שהגיעו זוג שאינו נשוי לשבת, ואינם גרים בדירה אחת, וממילא אם לא יתנו להם חדר לא יהיו יחד, ומיד שאלו האם מותר לתת להם חדר. ועפ"י השמועה הגר"מ שך זצ"ל אמר שלא לתת להם חדר, ואילו הגר"ח גריינמן זצ"ל הורה לתת להם חדר. וזאת, משום שכשבאים להצילם ולהחזירם בתשובה מותר. ובביאור דבריו נראה דזה ודאי שאסור לעבור עבירה בעצמי כדי להציל, וע"ז נאמר אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך, אולם כשהנידון הוא על השני, ובטווח הארוך הדבר יועיל להציל, בכה"ג שרי [ודע, שכששאלו את הגר"ח גריינמן מה הדבר הראשון שצריך לתת לאלו המתחזקים בערכים, הורה לתת להם מכונות גילוח בהכשר הרב גרוס, ולהצילם ממאות לאוים דאורייתא מידי יום].

כמו"כ יל"ד במה שהורה שר הפנים בשנת תשע"ז (שהוא ממפלגה חרדית) לאפשר כניסה בחינם לכל החופים הממשלתיים, ובכללם חופים מעורבים כמובן, וא"כ ביוזמתו יותר אנשים יכשלו ברחצה בתערובת.

והנה, ראיתי בעבר שיעור מהגר"ט זנגר שליט"א (רב ביהכ"נ צעירים בבני ברק) שדן האם מותר לתת לחילוני לשתות כשלא יברך. והביא רא' מחזו"א שנתן לראה"מ דאז (ב. ג.) לשתות [למרות שראיתי כתוב שהחזו"א הניח כוס אחת, ואם ירצה ישתה], ודחה את הרא' דשמא החזו"א ס"ל כהש"ך (יו"ד סי' קנא סק"ו) דאין לפנ"ע במומר, ואמרתי לו דהא החזו"א גופי' (שם) פליג על הש"ך.

וכמו"כ דנו הרבה בבתי הדין האם מותר לעשות שלום בית אצל חילונים, דמחד גיסא הרי לא ישמרו על טהרת המשפחה, ומאידך גיסא אם לא יהיו נשואים יעברו על איסורים חמורים יותר, של בעילת פנויה וא"א רח"ל, וראה בעניין זה בכנס הדיינים [תש"מ] בפאנל בהשתתפות הגר"ש קרליץ זצ"ל ועוד [נדפס בסוף קובץ כנס הדיינים תשע"ו].

וכן יל"ד האם לתת לחילוני העומד להינשא לגויה רח"ל, להתחתן עם יהודייה שלא תשמור על טהרת המשפחה, שהוא איסור כרת, משא"כ גויה שהוא איסור ל"ת בלבד, ויש הוראה מהגר"ש שעדיף שיתחתן עם חילונייה משום שיש יותר סיכוי שיחזור בתשובה, וזהו בקו אחד עם דברי הגר"ח גריינמן שהובאו למעלה.

[ראיתי מובא מעשה, שהגר"ח גריינמן בילדותו הלך עם החזו"א והיה צמא, וקנו כוס גזוז בחנות, ושאלו הגר"ח הרי כוס זו אינה טבולה, ואמר החזו"א שזהו דין על בעל החנות, ושאל הגר"ח הרי עוברים בלפנ"ע, ואמר החזו"א שלגבי החיוב טבילה אין הבדל כמה פעמים שתו בכוס זו].



כא. בעניין לדבר בד"ת בלא כיפה, רצוני לציין שבניסן תשע"ז שמעתי מהג"ר גבריאל יוסף לוי שליט"א, ראש ישיבת באר התורה, שהוא עצמו היה בים עם הגרי"א וינטרוב זצ"ל ודיבר עמו בד"ת בים בגילוי ראש. והסביר שהדין של כיסוי ראש הוא כדברי המרדכי (הלכות קטנות תתקמד) לגבי ציצית, שהחויב הוא רק באופן שיכול לקשור ציצית, וע"כ בשבת שרי לילך עם בגד ד' כנפות ללא ציצית, וה"ה הכא, שכיון שיכול ללכת ללא כיסוי ראש, יכול אף לדבר בד"ת.



הרב עמיחי כנרתי

## שיטות הראשונים בעניין כיבוש וקדושת סוריא

### שיטת הגמרא לפי פשטה ורש"י: סוריא כיבוש יחיד

שנינו בברייתא גיטין ח, א, והיא תוספתא בכלים (פ"א ה"ה): "בשלושה דברים שוה סוריא<sup>א</sup> לארץ ישראל ובשלושה לחוצה לארץ: שלושה לחוצה לארץ, עפרה מטמא כחוצה לארץ, והמביא גט מסוריא כמביא מחוצה לארץ, והמוכר עבדו לסוריא כמוכר לחוצה לארץ. שלושה לארץ ישראל, שהקונה שדה בסוריא כקונה בפרווארי ירושלים, וחייבת במעשרות ובשביעית, והרוצה להכנס לה בטהרה נכנס".

ובגמ' שם נקטו שברייתא זו היא למ"ד כיבוש יחיד שמיה כיבוש, ולכן יש בה מצוות התלויות בארץ, ומוכן לפ"ז גם דין ישוב הארץ. ומה שיש בה בכל זאת גם דינים ששווה לחו"ל, הוא לכאורה מטעמים מסויימים, כל דין לגופו. ובאר זאת היטב גם הגר"ח ק שליט"א בדרך אמונה (הל' תרומות פ"א תחילת ה"ד), וזה לשונו שם (בהערתו בזה על שיטת הראב"ד והמאירי, ראה לקמן בפרק נפרד):

דהג' דברים ששווה לחו"ל הוא עפרה טמא והמביא גט צ"ל בפ"נ והמוכר עבדו לשם כמוכר בחו"ל,

ולכא' הא דעפרה טמא הטעם משום שדרו שם גוים והם אין מקפידין לציין הקברות וגם אין קוברין עצמות ולכן חוששין בכל מקום שמא יש כאן קבר או עצמות כמש"כ רבנו בספ"ב מטו"מ והתוס' בנזיר נ"ד ב' ד"ה ארץ ע"ש, וגם בארץ ישראל גופא במקום הכותים (לאחר שקלקלו מעשיהם) גזרו טומאה על ארצם כמ"ש בחגיגה כ"ה א' ע"ש בתוס'.

וכן טעם שצריך לומר בפ"נ ובפ"נ בגט הוא משום לשמה או משום קיום וא"כ שם דליכא טובא ישראל ושכיח בהו טעמים אלו שפיר הצריכו בפ"נ ובפ"נ דהא בארץ ישראל גופא ממדינה למדינה איכא מאן דמצריך.

וכן המוכר עבדו לחו"ל הטעם דיצא לחירות משום דלא שכיחי שם ישראל ולא יוכל לשמור המצוות כראוי וזה שייך שפיר בסוריא אף אם היא כארץ ישראל, וכ"כ התוס' בריש גיטין לענין עכו דאפי' בחצי' של ארץ ישראל צריך לומר בפ"נ והמוכר עבדו שם יצא לחירות כיון שהיא בסוף הגבול ורחוק מעיקר ישוב ארץ ישראל ומופלג מן הישיבות ובתי דינים וטעמים אלו כ"ש דשייכי בסוריא, וכן ראיתי בתשב"ץ ח"ג סי' ר' דהמוכר עבדו לסוריא כמוכר בחו"ל הטעם משום שהוציאו למקום טומאה שגזרו עליו טומאה.

(א). היא ארם נהריים (ואולי גם ארם צובה, ואולי גם ארם דמשק, ואכמ"ל).

### מהו כיבוש יחיד לפי הגמרא

ומהו כיבוש יחיד, באר רש"י (גיטין ח, ב, מז, א וע"ז כ, ב) שדוד לא כבש מדעת הסנהדרין או רוב ישראל, ולא כבש לצורכם (שתי הדגשות שונות, ולעיתים רק אחת מהם מודגשת, ואכמ"ל). והנה, הגמ' לא כתבה כלל בשום מקום בעיה בסדר הכיבושים, לא בתור הלכה לכשעצמה ולא בהקשר לסוריא, ולכאורה נראה שהיא לא סוברת כלל דבר זה. ולהלכה שכיבוש יחיד לא שמייה כיבוש, א"כ לכאורה צ"ל שסוריא אינה כלל כארץ ישראל.



### שיטת הספרי לפי תוס' בגיטין

ובספרי (דברים פיסקא נא) כתוב: "אם תאמר מפני מה כבש דוד ארם נהרים וארם צובה ואין מצוות נוהגות שם? אמרת דוד עשה שלא כתורה, התורה אמרה משתכבשו ארץ ישראל תהיו רשאים לכבוש חוצה לארץ, והוא לא עשה כן אלא חזר וכבש ארם נהריים וארם צובה, ואת היבوسی סמוך לירושלים לא הוריש". אמר לו המקום: את היבوسی סמוך לפלטורין שלך לא הורשת, היאך אתה חוזר ומכבש ארם נקט הירושלמי נהרים וארם צובה?".

והיינו שיש תנאי של סדר הכיבושים כדי שתחול קדושת א", שנלמד מהפסוקים ויש בו גם סברא של התפשטות והרחבה רק כשהעיקר שלם.

וכן כתב בירושלמי (חלה תחילת פ"ב) כספרי: "מעתה מה שהיה דוד הולך ומכבש בארם נהרים ובארם צובה יהו חייבין בחלה? שנייא היא שהיה דוד מניח ספרי ארץ ישראל ומכבש ספרי חו"ל".

והנה הספרי לא כתב שיטתו לגבי דין "כיבוש יחיד" שהתבאר בגמרא הבבלי, ומ"מ לגבי סוריא נקט הספרי רק ענין זה של שינוי הסדר.

ובתוס' גיטין ח, א ד"ה כיבוש יחיד כתבו להדיא, אחרי שהביאו את הספרי כשיטה אחרת מהגמרא: "אבל אחר שכל ארץ ישראל כבשוהו דריש התם מדכתיב כל מקום אשר תדרוך כף רגלכם וגו' שכל מה שהיו כובשים מחו"ל היה קדוש ואפילו יחיד". הנה פירשו לנו התוס' דעתם

(ב). וכבר דנו על סדר הפסוקים בספר שמואל בענין זה, ואכמ"ל, וראה גם בפירוש אור ישועה הנדפס מחדש בגמ' עוז והדר בילקוט מפרשים, על גיטין שם ועל ע"ז כא, א.

(ג). ספרי שם: "או רשות בידם לכבוש חוצה לארץ עד שלא יכבשו ארץ ישראל, תלמוד לומר וירשתם גוים גדולים ועצומים מכם ואחר כך כל המקום אשר תדרוך כף רגלכם בו, שלא תהא ארץ ישראל מטמאה בגלולים ואתם חוזרים ומכבשים חוצה לארץ, אלא משתכבשו ארץ ישראל תהיו רשאים לכבוש חוצה לארץ". המלבי"ם שם כתב רמז אחר בפסוק, ע"פ המשכו: "מן המדבר והלבנון" וכו', שהוא תנאי להרחבת הגבולות.

(ד). אפשרות הרחבת הגבולות היא כעין כוס שמלאה ויכולה אח"כ לזרום גם החוצה, ראה מש"כ הגריד"ס זצ"ל ב"נפש הרב" עמ' פב-פג, וכתב שלכן מועיל דוקא בסדר הכיבושים.

(ה). "אבל בספרי מפרש טעם אחר בסוף פרשת והיה עקב". ומבואר כוונתו שאינו הסבר הגמרא, אלא ביאור אחר [יחידושי ר' נחום גיטין שם סי' קסח: "בפשוטו נראה דאין כונת התוס' לבאר דוהי גופא כונת הגמ', דהרי בגמ' קרי לה כיבוש יחיד ולא משמע דהכונה לסברת הספרי, אלא כונת התוס' דאיכא פלוגתא בין הספרי לגמ' דילן". וכ"כ הנחלת משה בגיטין שם. ובדבר אברהם ח"א סי' י הבין שהוא הסבר].

בדעת הספרי, שלא ס"ל כלל לדינא בעיה בכיבוש יחיד, ואפילו לגבי כיבושים בחו"ל. והוכחתם נראית, שהרי אם הספרי נקט שהיה כיבוש יחיד אצל דוד, ובכל זאת כתב טעם אחר בסוריא, מוכח שלא ס"ל לטעם הגמרא של כיבוש יחיד [וראה לקמן ע"פ תוס' ב"ב הוכחה מעט שונה לכך שהספרי לא ס"ל לטעם כיבוש יחיד].



### שיטת הרמב"ם: שני הדברים להלכתא

כתב רבינו הרמב"ם בהל' תרומות פ"א הלכות ב-ד':

"ארץ ישראל האמורה בכל מקום היא בארצות שכיבשן מלך ישראל או נביא מדעת רוב ישראל, וזהו הנקרא כיבוש רבים, אבל יחיד מישאל או משפחה או שבט שהלכו וכבשו לעצמן מקום אפילו מן הארץ שניתנה לאברהם אינו נקרא ארץ ישראל כדי שיהיו בו כל המצוות. ומפני זה חילק יהושע ובית דינו כל ארץ ישראל לשבטים אף על פי שלא נכבשה, כדי שלא יהיה כיבוש יחיד כשיעלה כל שבט ושבט ויכבוש חלקו.

הארצות שכבש דוד חוץ לארץ כנען כגון ארם נהרים וארם צובה ואחלב וכיוצא בהן אף על פי שמלך ישראל הוא ועל פי בית דין הגדול הוא עושה אינו כארץ ישראל לכל דבר ולא כחוצה לארץ לכל דבר כגון בבל ומצרים, אלא יצאו מכלל חוצה לארץ ולהיותן כארץ ישראל לא הגיעו. ומפני מה ירדו ממעלת ארץ ישראל? מפני שכבש אותם קודם שיכבוש כל ארץ ישראל אלא נשאר בה משבעה עממים, ואילו תפס כל ארץ כנען לגבולותיה ואח"כ כבש ארצות אחרות היה כיבושו כולו כארץ ישראל לכל דבר. והארצות שכבש דוד הן הנקראין סוריא.

סוריא יש דברים שהיא בהן כארץ ישראל ויש דברים שהיא בהן כחו"ל, והקונה בה קרקע כקונה בארץ ישראל לענין תרומות ומעשרות ושביעית, והכל בסוריא מדברי סופרים".

ואחר ההתבוננות נראה בס"ד שמבוארים בדבריו מספר דברים וחידושים:

- א. "כיבוש יחיד" הוא כשלא כיבשן "מלך מדעת כלל ישראל".
- ב. מדובר בתנאי שמעכב אפילו בתוך גבולות הארץ.
- ג. נפסק ש"כיבוש יחיד לאו שמיה כיבוש", והיינו שבחו"ל המקום נשאר חו"ל גמור, ובארץ ישראל המקום פטור מן המצוות התלויות בארץ, אבל הקדושה והמעלה נשארת.
- ד. לגבי כיבוש חו"ל יש הכרח "כסדר" [לא נקרא כאן "כיבוש יחיד" ואינו מפני דין זה"].

(1). חידושי ר' נחום שם: "לפני" היה נראה דהספרי לא פליג במציאות דדוד כבשה לבדו ולא היו שם כל ישראל, ולפי"ז נמצא דהש"ס דילן והספרי פליגי".

(2). יסוד שיטתו כבר בפיה"מ דמאי פ"ו מי"א.

(ח). אמנם הדבר אברהם (ח"א סי' י) חידש שמפני שב"ד טעו בהסכמתם לכיבוש שלא כסדר לכן נחשב הדבר כאילו בטלה ההסכמה, והוא אכן מדין כיבוש יחיד, וכ"כ בספר לאור ההלכה בפרק על מלחמה בשם הגר"א קוטלר זצ"ל (ויל"ע בדברי הגר"א זצ"ל האם כוונתו לזה), וכן יתכן שהתכוון לבאר כך הגרש"ר זצ"ל בשיעוריו, בדרך הראשונה, וצ"ע עדיין (ראה מה שתמה ע"ז בסברא הגרמ"ש שפירא זצ"ל בקונטרס הביאורים לגיטין עמ' פח), אבל עכ"פ נראה שיותר פשוט כמש"כ כאן שהוא דין בפנ"ע.

ה. זאת הבעיה היחידה שהיתה בכיבוש דוד את סוריא, שהרי היה שם מלך מדעת ישראל והסנהדרין<sup>ט</sup>.

ו. כשהכיבוש שלא "כסדר" נוצר מצב ביניים בין ארץ ישראל לחו"ל, ומ"מ חיוב מצוות התלויות בארץ שם הוא מדרבנן<sup>י</sup>.

ולכאורה משמעות לשונו<sup>י</sup> שהבעיה של "לא כסדר" יוצרת מצב ביניים דאורייתא<sup>י</sup>, ולכן יש בסוריא מצוות ישוב הארץ, והוא "כקונה בפרווארי ירושלים" לגבי הדין של כותב עליו אנו אפילו בשבת. [אמנם בדרך אמונה שם (ס"ק לד) כתב הגר"ח ק שליט"א אחרת, שכל המציאות בסוריא היא רק מדרבנן, תקנת חכמים בתרו"מ כדי שלא יבואו לאחלופי ויל"ע איך ליישב לשיטה זו את מצוות ישוב הארץ בסוריא. ונראה לבאר ע"פ מש"כ הגר"ח מברסק (הל' תרומות פ"א הכ"ב) שיש בסוריא דין א"י מתקנת חכמים<sup>י</sup>, וא"כ אולי דין זה מועיל גם לישוב הארץ<sup>י</sup>, ודוק].

ועכ"פ עולה ברמב"ם, שס"ל לדינא גם את הגמרא (כיבוש יחיד) וגם את הספרי (שלא כסדר), אלא שלגבי סוריא העדיף הרמב"ם את הספרי, שהיתה שם רק בעיה זו שלא כסדר.

ט. ומבואר שהסנהדרין הסכימו לכיבוש שלא כסדר, ואם הוא איסור (מה שבאמת לא משמע בלשון הרמב"ם, אבל י"א באחרונים כך) צ"ע טעמם, וראה היטב מש"כ בס"ד במאמר בחוברת "המאיר לארץ" ח"א "היתר כיבוש סוריא".

י. על "מדרגות בקדושה" ראה במאמר הרב בנימין רקובר שליט"א בקובץ ניצני ארץ (ישיבת מרכז הרב) ח"י והבאים אחריו.

יא. אמנם במאירי (ראה לקמן בפרק על שיטתו) מבואר אחרת, שאם יש רק את הבעיה של שלא כסדר אזי יש חיוב תרו"מ מדאורייתא! (ועיי"ש במאירי שאפילו אם בעיה של כיבוש יחיד, ולהלכה שלא שמיא כיבוש, מ"מ יש חיוב תרו"מ מדרבנן. וכן משמע בכסף משנה, ראה לקמן). והיינו שהואיל ואין לנו הלכה ביניים בין דאורייתא לדרבנן, ממילא סוריא, שהיא מציאות ביניים בין א"י לחו"ל, יכולה לחייב בתרו"מ מדאורייתא (מאירי) או מדרבנן (רמב"ם).

יב. "אינו כארץ ישראל לכל דבר, ולא כחוצה לארץ לכל דבר כגון בבל ומצרים, אלא יצאו מכלל חוצה לארץ ולהיותן כארץ ישראל לא הגיעו". ומה שאח"כ כתב: "והכל בסוריא מדברי סופרים" פירושו על דקאי עליה, חיוב במצוות התלויות בארץ.

יג. ראה מש"כ בס"ד בחוברת "המאיר לארץ" ח"ג עמ' 50 הערה 4 [וכן נקט בשיעורי מרן הגר"א שפירא זצ"ל, מסכת גיטין שיעור ט, שיש כאן גדר דאורייתא של מציאות ביניים בין א"י לחו"ל, ודימה זאת לעבד כנעני, מציאות ביניים בין ישראל לגוי, וכ"כ בחידושי ר' נחום שם סי' קסט: "ומדויק מדברי הרמב"ם דסוריא עדיפא בזה מכיבוש יחיד, דכיבוש יחיד ל"ה כארץ ישראל כלל, משא"כ אותן הארצות שכבש דוד הרי הן כארץ ישראל במקצת אלא דלית בהו קדושת א"י להתחייב בתרו"מ ובשאר מצוות התלויות בארץ, וכמש"כ הרמב"ם דאותן הארצות יצאו מכלל חו"ל ולהיותן כא"י לא הגיעו. ולפי"ז יש מקום לדון דלדעת הרמב"ם איכא בסוריא מצות ישוב א"י מדאורייתא, דאע"ג דלית בה קדושת א"י להתחייב בתרו"מ הרי היא כא"י לענין מצות ישוב א"י, ומה"ט פסק הרמב"ם דגם בסוריא איתא להך דינא דכותבין עליו אונו ואפי' בשבת, ואכתי צ"ע". ומיישב בזה יפה ר' נחום את תמיהת המגן אברהם סי' שו ס"ק כ מדוע הרמב"ם פסק להלכה את הדין "כותבים עליו אנו אפילו בשבת" לגבי סוריא, אע"פ שס"ל כיבוש יחיד לא שמיא כיבוש].

יד. וז"ל: "דבסוריא הוי עיקר התקנה שתהא בכלל ארץ ישראל ותתחייב מדבריהם בתרומות ומעשרות מדין ארץ ישראל, משא"כ בארץ שנער ויתר מקומות הסמוכים, לא עשאו כארץ ישראל, ואין בתקנת חיובם בתרומות ומעשרות שום דין ארץ ישראל, כי אם דעיקר התקנה היתה דאע"פ שהן חו"ל והפירות הם פירות חו"ל מ"מ יהיו חייבין בתרומות ומעשרות, והוה עיקר התקנה במקומות אלו, שגם חו"ל יתחייבו פירותיה בתרומות ומעשרות מדבריהם". וע"ע חידושי ר' נחום שם סוף סי' קסז שדן בזה.

טו. וייתכן שאמירה לגוי שבות תידחה גם עבור מצוות ישוב הארץ דרבנן.

ונראה שטעמו של הרמב"ם<sup>ט</sup> הוא כדי להעמיד את התוספתא בכלים אליבא דהלכתא<sup>י</sup>, ולפי סוגיית הגמרא הרי אליבא דהלכתא צריך להיות שאין הלכה כמו התוספתא. ולכן נקט הרמב"ם כשיטת הספרי, שלא היתה בסוריא בעיה של כיבוש יחיד (שאם היה כן אזי קיי"ל ש"לא שמה כיבוש" לחלוטין, כפשט המילים), אלא רק בעיה של לא כסדר, ואז נוצר מצב ביניים בין א"י לחו"ל. ודברי התוספתא מקויימים, ע"פ שיטת הספרי, לחיוב תרו"מ מדרבנן. [ומה שהגמרא הוצרכה לזה הוא מפני שכך מובן יותר הלשון "חייבת בתרו"מ" מדאורייתא, כמש"כ הכסף משנה<sup>י</sup>, אבל באמת אין הכרח, ואפשר להעמיד במציאות אחרת (שלא כסדר) וחייב מדרבנן].



### שיטת תוס' ב"ב והרמב"ן: הגמרא התכוונה לטעם הספרי

שיטה נוספת נמצאת בראשונים, תוס' ורמב"ן המובאים לקמן, שהבעיה בסוריא עיקרה הוא מצד טעם הספרי של סדר הכיבושים, אך באמת הכיבוש היה למעשה גם כיבוש יחיד כפשוטו, שלא היה מדעת הסנהדרין. וממילא, גם הגמ' שדנה על "כיבוש יחיד" כוונתה בעצם שהיה שם כיבוש יחיד, ורומזת לדברי הספרי.

ולפ"ז נראה מוכח שכיבוש יחיד בפני עצמו אינו מעכב (וכתוס' בגיטין לעיל, ודלא כרש"י ורמב"ם לעיל), שאל"כ מדוע לא די בהזכרת הבעיה זו מצד עצמה. וכ"כ הגר"ח<sup>ק</sup> שליט"א בדרך אמונה (תחילת הל' תרומות ס"ק כט): "וזו דעת רבינו הרמב"ם<sup>ט</sup>, אמנם רוב הראשונים חולקים על רבנו וס"ל דאין שום נפק"מ אם יחיד כובש או רבים". וציין בהערה לתוס' ורמב"ן ועוד ראשונים<sup>י</sup>.

טז). קשה לומר מפני שדברי הירושלמי כספרי, שהרי אע"פ שדרך הרמב"ם להלכה להתחשב מאד בירושלמי, כמבואר בשו"ת מהר"ק סי' ק ובספר יד מלאכי כלל צד, מ"מ לכאורה אין הוא פוסק כמותו במקום של דברים ברורים בבבלי. [ומ"מ, עדיין יתכן לומר שבמקום שהספרי והירושלמי בשיטה אחת אין דברי הבבלי עדיפים עליהם, ועכ"פ חזי לאיצטרופי למה שכתבנו למעלה, שהטעם הוא להעמיד הברייתא אליבא דהלכתא].

יז). אמנם זה גופא צריך בירור, מדוע רצה בזה הרמב"ם, ואולי הוא לפי מקורות אחרים בחז"ל שמוכח שברייתא זו אליבא דהלכתא. וראה במשנה חלה סוף פרק ד שהביאו את הדין "הקונה שדה בסוריא קונה בפרוורי ירושלים" להלכתא, במעשה שהיה. וכן במשנה אהלות (יח, ז) נפסק שסוריא חייבת במעשר ובשמיטה. ודוחק להעמיד את כל זה רק למ"ד כיבוש יחיד שמה כיבוש, שלא אליבא דהלכתא.

יח). בכסף משנה שם תמה: "וקשיא לי למה הוצרכו ליתן טעם בפ"ק דגיטין לחיוב סוריא במעשרות ובשביעית משום דקסבר כיבוש יחיד שמה כיבוש, הל"ל דאפילו למ"ד דמדאורייתא פטורה דכיבוש יחיד לא שמה כיבוש לא אמרו חייבת אלא מדברי סופרים? ושמא יש לומר דהוה מצי למימר הכי, אלא דבעא ליתובי מתניתין אפילו תימא דחייבת מדאורייתא. והר"י קורקוס ז"ל תירץ דטעמא משום דקתני בה חייבת בתרומה ומעשרות כא"י, משמע דחייבת מן התורה כא"י קאמר, ומשום הכי הוצרך לאוקומה כמ"ד שמה כיבוש". [אמנם, יש להעיר שלפי מהלך הגמרא לקשר את סוריא לכיבוש יחיד, נראה שלא קשה מדוע לא הציעו חיוב מדרבנן, שהרי למ"ד לאו שמה כיבוש אין בה שום קדושה ולא חיוב אפילו מדרבנן. ואינו דומה לדעת הרמב"ם שיש חיוב מדרבנן, שהרי הוא כתב כך רק לפי מה שנקט כספרי במעשה דסוריא, ודוק. (ועכ"פ יתכן שדעת הכסף משנה שונה, שגם אם היה שם כיבוש יחיד ולא שמה כיבוש, מ"מ חייב מדרבנן)].

יט). וגם פשט הגמרא, ורש"י, מהו כיבוש יחיד.

כ). וז"ל חידושי הריטב"א, מסכת עבודה זרה דף כא ע"א: "ומאן דסבר כיבוש יחיד לא שמה כיבוש סבירא ליה דכיון דנכבשה שלא כסדר לא קדשה בקדושת ארץ ישראל". ומבואר שכל הבעיה בכיבוש יחיד מצד הבעיה בסדר שכתב הספרי.

אמנם, כבר תמה היטב בספר אהל תורה (ישיבת אור אלחנן, ירושלים תשע"ב; על גיטין שם, הערה קעא), לפ"ז מדוע הוזכרה בגמ' הבעיה של "כיבוש יחיד", שאינה עיקר הטעם<sup>כא</sup>. ויל"ע בזה, ויתכן שאה"נ רק אחזו לשון קצרה, או שאחזו לשון כבוד, שלא להזכיר טענה או איסור כלפי דוד, וצ"ע עדיין.

וז"ל תוס' ב"ב צ, ב ד"ה כך אין מוציאין: "וטעמא דלא שמיה כיבוש כדיליף בספרי בסוף פרשת והיה עקב, כל מקום אשר תדרוך כף רגלכם וגו', ויליף התם דדוקא מה שיכבשו בחוצה לארץ אחר שיכבשו כל ארץ ישראל לכם יהיה, ודוד לא עשה על פי ב"ד אלא מדעתו, וכבש ארם נהרים וארם צובה עד שלא כבש כל ארץ ישראל. ולכך קרי ליה כיבוש יחיד לפי שמדעתו עשה".

וז"ל הרמב"ן (דברים יא, כד): "ומכאן יצא לרבותינו המחלוקת בסוריא שקורין אותה כיבוש יחיד. והטעם, כי דוד כבש אותה ברצון נפשו שלא שאל באורים ותומים ולא נמלך בסנהדרין, כי היה חייב להוריש כל שבעת הגויים בתחילה, ואחרי כן אם ירצה ילך אל ארץ אחרת כאשר הבטיח השם בכאן. ומפני שלא נעשה הכיבוש ההוא כמצוות התורה, אמרו מקצתם 'לא שמיה כיבוש' ודינו במצות כדין חוצה לארץ, וכך היא שנויה בספרי (עקב כד). ומקצתם יאמרו בתלמוד (ע"ז כא א) 'שמיה כיבוש', כי אף על פי שלא נעשה כסדר, כיון שהלך שם וכבשה נתקיים בו 'לכם יהיה', וארץ ישראל היא".



### ראב"ד ומאירי: הגמרא סוברת גם את טעם הספרי, ובסוריא שתי הבעיות היו

כתב בחידושי הרשב"א ע"ז כא, א בשם הראב"ד: "קסבר כיבוש יחיד שמיה כיבוש. דאע"ג דשמיה כיבוש אין דינה כדין ארץ ישראל לגזור בה בכל גזירות ארץ ישראל כדגרסינן בגיטין בשלושה דברים שוותה סוריא לארץ ישראל ובשלושה שוותה לחוצה לארץ, ואמר התם קסבר כיבוש יחיד שמיה כיבוש ואפי' הכי אין דינה כדין ארץ ישראל, וטעמא מאי משום דשלא כסדר עשה דוד".

וכ"כ המאירי בגיטין שם: "ולפי סוגיא זו חייבת מן התורה מפני שכיבוש יחיד לענין זה נקרא כיבוש, ואעפ"כ אין שוה לגמרי לארץ ישראל מפני שכבשה קודם שיכבש כל ארץ ישראל והניח שם משבעה עממין והתורה אמרה והוריש ה' את הגוים האלה מלפניך ואחר כך כל מקום אשר תדרוך כף רגלכם וכו', וכן היא שנויה בספרי".

ומבואר שס"ל לראב"ד ולמאירי, שבסוריא היתה בעיה של כיבוש יחיד (כפשוטו, וכרש"י) ובזה הגמ' דנה, ומ"מ הגמ' סוברת גם את דין הספרי של לא כסדר, ובסוריא גם זה היה, ולכן מצאנו בסוריא ירדה מדרגת א"י בדינים, אף למ"ד כיבוש יחיד שמיה כיבוש.



כא). אלא הוא רק "שם בעלמא" (הגרמ"ש שפירא זצ"ל, בקונטרס הביאורים לגיטין עמ' פח). וכן תמה הג"ד יגאל רוזן שליט"א בשיעוריו על גיטין עמ' רית.

### סיכום היחס בין המבואר בגמ' למבואר בספרי לגבי סוריא

- הגמ' הזכירה כיבוש יחיד, והספרי הזכיר כיבוש שלא כסדר. ויל"ע ביחס בין דברי חז"ל אלו:
- א. אפ"ל שהם חולקים במציאות בסוריא מה היה שם, כ"י או של"כ, וכן הם חלוקים בדין, וכל אחד לא ס"ל את הדין של השני (אפ"ל כך בדעת התוס' גיטין).
- ב. אפ"ל ששניהם מסכימים לשני הדינים, ורק נחלקו מה היה בסוריא (כך אפ"ל בדעת הרמב"ם).
- ג. אפ"ל שהגמ' התכוונה בהגדרה "כיבוש יחיד" לטעם הספרי (תוס' ב"ב, רמב"ן).
- ד. אפ"ל שהגמ' דנה על כיבוש יחיד, ומ"מ ס"ל גם את טעם הספרי, שעליו אין היא דנה, והוא זה שגרם לקביעת שלושת הדינים שבהם סוריא כחז"ל.
- ה. אפ"ל שהגמ' מסכימה לספרי, ורק התכוונה להשוות בין הדברים (קדן אורה באוצמ"ה, שיעורי הגרש"ד זצ"ל בדרך השניה שלו, ברכת אברהם, בית לחם יהודה).
- ו. אפ"ל שהספרי התכוון לטעם הגמ' (הדבר אברהם).
- יה"ר שנזכה בעז"ה לכיבוש כל ארץ ישראל לגבולותיה, ומתוך כך להגיע גם עד שערי דמשק, כהבטחה היעודה בזמן הגאולה: "שעתידה ירושלים" להיות מגעת עד דמשק", שנאמר ודמשק מנוחתו" (ספרי תחילת דברים).



כב). שלא נתחלקה לשבטים.

כג). כיבוש יחיד. וחכ"א באר מאמר זה בדרך רעיון, שיתברר שגם הדברים הפרטיים שייכים למהלך הכללי. ועכ"פ יתכן שגם אין יוצא מדי פשוטו.



# אוצר הספרים

◆ תשובה לדברי הרב אהרן גבאי בעניין הירושלמי 'האשכנזי' ◆



הרב דוד אריה הילדסהיים

אשדוד

## תשובה לדברי הרב אהרן גבאי בעניין הירושלמי 'האשכנזי'

בירחון האוצר גליון מ"א כתב לי הרב אהרן גבאי שאין שמץ ראיה שהירושלמי ה'אשכנזי' נתחבר באיטליה, והוא רק השערות ודמיונות החוקרים. באמת אינני מתעקש כ"כ על השערה זו, רק רציתי להראות לה פנים, ולכן הראיתי פנים מסבירות לאפשרות שבתקופה קדומה בירכו באיטליה על גר של יו"ט, כדברי הירושלמי הזה, אך מסכים אני שאין זה מוכח בודאות. ובאמת ההשערה שירושלמי זה נערך באיטליה עלתה בדעתי כבר בטרם ידעתי על החוקרים ששיערו כן, משום שהבחנתי שכמה דברים בירושלמי הזה מתאימים מאוד למנהג איטליה או לדברים שנכתבו ע"י חכמי איטליה, כדלהלן:

א. כתב הראב"ה ברכות סי' קכ"ד: "וגריס בירושלמי בפרק אין עומדין הרי זה בור בעונה אמן אחר כל ברכה וברכה ומאן דאמר הרי זה חכם בעונה אמן בסוף. רב אמר כגון אילין תלתא עונה אמן אחר עצמו בהבוחר בעמו ישראל באהבה ובאהב עמו ישראל ובבונה ירושלים בברכת המזון", וכן כתב הרקח סי' של"ז והאו"ז ח"א סי' ק"צ בשם הירושלמי פרק אין עומדין, ומימרא זו בשם 'רב' כתובה גם במחזור האיטלקי הקדמון 'סדר חיבור ברכות' (במהדורה העברית עמ' 27), וכ"כ הראב"ן ברכות סי' קפ"ד בשם הר"ח (דברים אלו הובאו בארחות חיים דין קדושה סי' ד' ובהגהות מיימוניות הל' ברכות פ"א סק"ז בשם רב נחשון גאון, וכנראה נפלה כאן איזה טעות, עכ"פ ודאי כל המקורות שכתבו זאת בשם 'רב' ינקו ממקור משותף).

ב. בראב"ה סי' קמ"א וסי' קצ"ו ובאו"ז סי' תשנ"ב כתבו בשם הירושלמי: "נהיגון תמן במקום שאין יין ש"צ עובר לפני התיבה ואומר ויכולו וברכה אחת מעין שבע וחותרם במקדש ישראל ויום השבת". ודבר זה אכן נמצא לפנינו בירושלמי ברכות פ"ח ה"א, אך שם לא כתובה המילה "ויכולו" אלא רק "ואומר ברכה אחת מעין שבע" וכו', וכן כתבו התוס' פסחים ק"ו ע"ב ד"ה מקדש והרא"ש שם והסמ"ג עשין כ"ט בשם הירושלמי. ובסדר חיבור ברכות (במהדורה העברית עמ' 46) כתב: "ולמה פותח ש"ץ עת להקדיש ואומר ויכולו כולו וכולל תפילה זו ומסיים בה מקדש השבת כדי להוציא ידי חובתן מידי קידוש לאורחים שבבית הכנסת ושאינם יודעין לקדש שומעין ופטורין מידי קידוש, ולמה חוזרין ומקדשין על השולחן כדי להוציא אדם בנו ובני ביתו ידי חובתם", וזהו ממש כדברי הירושלמי הנ"ל, וחזינן דגרס שם ויכולו, כגירסת הירושלמי האשכנזי.

ג. בראב"ה הל' תענית סי' תתס"ח כתב: "מיכן אמרו המתפלל ואינו נענה צריך תענית אמר רבי מנא רמז לתלמיד חכם הוא שאדם צריך לומר לרבו תישמע תפלתך, ובדוכתא אחרינא גרסינן בירושלמי צריך לומר תעתר, וכן שמעתי דנוהגין לומר כן בארץ לומברדיאה לשליח צבור אחר

**שגומר תפלתו**, (הירושלמי שהביא הוא בברכות פ"ד ה"ג ותענית פ"ב ה"ב, אך לפנינו כתוב בשני המקומות "תשמע תפלתך"), הרי לנו עוד התאמה בין ירושלמי זה למנהג איטליה.

ד. בראבי"ה שבת סי' רפ"ט כתב: "ובירושלמי איכא תשתלח אסותא מן שמיא לאימה דרבייא הדין דהיא צריכא אסו וכו' תשתלח אסותא לרבייא הדין דהוא צריך אסו וכו', וכן נוהגין בלומברדיאה עדיין שאומרים כך", (אמנם, מנהג זה מקורו בסדר רע"ג והיה גם בעוד ארצות, והראבי"ה בהל' תענית סי' תצ"א כתב "וכן נוהגין בלומברדיאה ובשאר מלכויות", עכ"פ יש כאן התאמה למנהג איטליה).

ה. ובראבי"ה פסחים סי' תקכ"ה וברוקח סי' רפ"ג ואו"ז הל' פסחים סי' רנ"ב ובטור סי' תע"ה כתבו בשם הירושלמי "ומברך המוציא וטמיש במילחא", ובירושלמי דידן ליתא. ובספר האסופות (האשכנזי) כתב בשם הירושלמי "וטמיש לההיא אומצא במילחא או בלפתן", ואין ללשון זו מקור לא בגמרא ולא בגאונים (יש גאונים שכתבו להטביל בחרוסת ויש שכתבו להטביל במלח). אכן, כך ממש כתב בספר שכל טוב פ' בא: "וטמיש במילחא אי נמי בליפתן ואכיל", הרי שכן היה מנהג איטליה.

ו. בפירוש המיוחס לרש"י על הבראשית רבה (ובאמת אינו לרש"י אלא לאחד מהראשונים בזמנו, ומריבוי המילים היווניות שבו נראה שהיה מארצות יון או איטליה, ולפי השערת א. עפשטיין חיברו ר' יוסף קרא מורמיזא על פי ר' קלונימוס איש רומי) פרשה ד' אות ה' כתב: "וגם במסכת ברכות ירושלמי כתוב כן כל המדרש עד יגרע נטפי מים, ומוסיף מהו יגרע נטפי מים שמונען אלו מאלו כמא דתימא ונגרע מערכך, והדר תני ר' יודן ברבי שמעון אומר שהוא מודדן במדה שנאמר כי יגרע נטפי מים שמונען זו מזו כמה דתימא ונגרע מערכך". ובירושלמי ברכות שלפנינו אין זכר לכל זה, (ואיתא כן בילקוט שמעוני רמז ק"ס), ויתכן שגם זה מהירושלמי האשכנזי, ואם כן מוכח שהיה מצוי בארצות איטליה - רומניה.

וכמובן אין מכל זה ראיה גמורה שירושלמי זה נכתב באיטליה, דאפשר שהוא נכתב בא"י (כהשערת מע"ת) והגיע משם לאיטליה. ואמנם מריבוי המובאות ה'בבליות' בספר זה היה נראה לי יותר שלא נכתב בא"י אלא בארץ אחרת, (ומה שהוכח במאמך בירחון האוצר גליון כ"ז מכמה דברים בירושלמי הזה שנהגו רק בא"י ולא באיטליה, אינו מוכרח, דאפשר שבתקופה קדומה היו המנהגים הללו גם באיטליה, ואח"כ בטלו, וגם אפשר שעורך הירושלמי הזה שאב את הדברים ממדרש ארץ ישראלי שהיה לפניו). אך מודה אני שאין זה מוכרח, כי היו גם קהילות בבליות בא"י בזמן הגאונים, ומצינו בגניזה הרבה קטעי תפילה ארץ ישראליים שהוכנסו בהם קטעים מנוסח בבל (כמו ברכת את צמח דוד). מכל מקום נראה מהראיות הנ"ל שספר זה היה מצוי באיטליה ורומניה, וחכמיהם סמכו על דבריו, וא"כ יש מקום לשער שקיבלו את דבריו גם לגבי נר של יו"ט.

ואגב אורחא ראיתי להעיר עוד על מה שכתב הרב גבאי במאמר הנ"ל (עמ' רכז-רכח) שנראה שהרא"ש לא הכיר את הירושלמי האשכנזי, והוכיח כן ממה שכתב בתוס' הרא"ש ר"ה ל"ב ע"ב "ואמרין בירושלמי התוקע בשופר צריך שיברך אקב"ו לשמוע קול שופר ושהחיינו ואחר כך תוקע, זה הירושלמי הביא אבי העזרי ולא מצאתיו בירושלמי שלי".

אמנם לענ"ד נראה להוכיח שגם הרא"ש ראה את הירושלמי הזה, דהנה ברא"ש פ"ד דר"ה סי' י' כתב באותו ענין: "וראבי"ה הביא הירושלמי תוקע שופר צריך לברך אקב"ו לשמוע בקול

שופר ושהחיינו ואח"כ תוקעין", ודקדק לכתוב כן בשם הראב"ה משום שרק הראב"ה הביא את הירושלמי, אך בירושלמי שלפניו לא היה כתוב כן, וכמו שכתב להדיא בתוס' רא"ש הנ"ל, אמנם הנה שם סי' י"ד כתב הרא"ש: "והכי איתא בירושלמי רב מפקד לתלמידיו לאדכורי מוספין ועולת החודש ומנחתה ושני שעירים לכפר ושני תמידים כהלכתן", ודבר זה ג"כ ליתא בירושלמי לפנינו אך כך הובא בראב"ה (ר"ה סי' תקל"ז) ובאו"ז (הלכות עירובין סי' ק"מ) וברקח (סי' ר"ג) בשם הירושלמי, הוי אומר, שדבר זה הוא ג"כ מתוך הירושלמי ה'אשכנזי', ושם הביא הרא"ש את הירושלמי בסתם, ולא דקדק לכתוב ש"ראב"ה הביא הירושלמי", משמע מזה ששם אכן ראה בעצמו את הדברים בירושלמי, ומה שאת הירושלמי ה'אשכנזי' דלעיל לא ראה, י"ל דהוא משום שגם בירושלמי ה'אשכנזי' עצמו היו כמה נוסחאות, כמו שכתב הרב גבאי בעצמו שם.

ונראה שהרא"ש ראה את הירושלמי הזה בזמן שהיה באשכנז, אך את חיבורו הגדול חיבר בספרד כידוע, ושם אכן לא היה בידו את הירושלמי הזה, ולכן לא מביא ממנו הרבה, ואכן בתוס' רא"ש קידושין מ"ג ע"ב ד"ה וכל כתב: "וכן מצאתי בירושלמי בארץ הזאת", משמע להדיא שבאשכנז היה לו ירושלמי בנוסח שונה מהירושלמי שמצא בספרד.

ואגב אורחא יש לציין עוד, שבשו"ת מן השמים (לרבינו יעקב מקורביל) הוצאה חדשה סי' ע"ד הביא ירושלמי בקידושין שבשבת יש לחתום פורש סוכת שלום משל לרועה וכו', ודברים אלו אינם בירושלמי שלפנינו, (והמשל לרועה מובא במחזור ויטרי סי' ק"ב בשם "מצאתי כתוב", וכן הוא בתשובה"ג שע"ת סי' פ': "דאמר רבא א"ר זירא משל לרועה צאן וכו'"), ואולי כוונתו לירושלמי האשכנזי.



## תשובת הרב אהרן גבאי

בטרם אבוא להגיב על ראיותיך בענין ספר ירושלמי, אקדים ואציע לפני הקוראים את הרקע לדברים. הנידון ביני ובין הרב הילדסהיים הוא אודות התלמוד ירושלמי המורחב, שציטטוהו חכמי אשכנז, והוא מכונה במחקר 'ספר ירושלמי', שמוסכם שאינו ירושלמי מקורי, אלא יש בו הוספות רבות מתקופת הגאונים או ראשית תקופת הראשונים, והנידון כאן הוא באיזה ארץ ספר זה עוצב וחובר. אנוכי הקטן, במאמרי: 'בענין הברכה על נר של יו"ט, ועל ענין 'ספר הירושלמי' האשכנזי', ירחון האוצר כז (ניסן תשע"ט), עמ' רלב-רלו, הארכתי להוכיח שלמרות שהספר הזה אינו מצוטט אלא על ידי חכמי אשכנז, מ"מ הוא לא נתחבר שם אלא ממקום אחר הגיע, נקודה זו מוסכמת על כל החוקרים, אלא שעד כה לא נכתבו ההוכחות על כך בצורה מסודרת (ויש להוסיף עליהם את ראייה ג' שהביא הרב הילדסהיים במכתבו כאן), ולא על זה הנידון כאן.

בנוסף לכך הוכחתי שספר זה נתחבר בידי חכם שהיה מתפלל בנוסח א"י המובהק, ועוד שנראה שהתגורר בא"י גופא, וכמו שהוכחתי שם בנוגע ללשונו על יו"ט שני של גליות. וגם הראיתי שמחבר ההוספות הללו הכיר נוסחי א"י קדמונים, השונים מנוסחי א"י ששרדו ברומניא ובמצרים. ומכל זה הגעתי למסקנה שספר ירושלמי נתחבר בארץ ישראל גופא, ולא כמו ששיערו כמה חוקרים גדולים שספר זה נתחבר באיטליה או ברומניא בתקופת הגאונים.

וכאן המקום להוסיף, שאם כנים דברינו שהספר הזה נתחבר בארץ ישראל, יש להניח שהוא הגיע ישירות מא"י לאשכנז בלי תחנת ביניים\*, ולכן לא הותר ספר זה עקבות בשום ארץ אחרת מלבד אשכנז (ובזה גם מובן יותר למה 'ספר ירושלמי' נתקבל באשכנז בדור שלפני הראב"ה בלא פקפוק, ואף דחה מפניו את התלמוד הירושלמי בנוסח הרגיל שהיה שם עד זמן הראב"ן. ולדברינו שבאותו דור הגיע לאשכנז עותק של תלמוד ירושלמי שנכתב בארץ ישראל גופא, ברור ופשוט למה קיבלוהו בזרועות פתוחות ובלא דרישה וחקירה).

### דחיות לראיות הרב הילדסהיים ש'ספר ירושלמי' נתחבר באיטליה:

והנה, הרב הילדסהיים בתגובתו כאן באות ב, בא לחזק ולהראות פנים שיש מקום להשערת החוקרים שספר זה נתחבר באיטליה, ובנוגע לראיותי כתב בקצרה: "ומה שהוכחת במאמרך בירחון האוצר גליון כ"ז מכמה דברים בירושלמי הזה שנהגו רק בא"י ולא באיטליה, אינו מוכרח, דאפשר שבתקופה קדומה היו המנהגים הללו גם באיטליה, ואח"כ בטלו, וגם אפשר שעורך הירושלמי הזה שאב את הדברים ממדרש ארץ ישראלי שהיה לפניו". ובמחילת כבודו לא הבחין, שרוב הראיות במאמרי הן רק להוכיח שהספר לא התחבר באשכנז, ויש שם רק שתי ראיות עיקריות שהספר התחבר בארץ ישראל, וכמו שסיכמתי לעיל, ומהן הוא התעלם.

(א). ואין זו מסקנה נועזת, שכן מצאנו אצל חכמי אשכנז בדורות הראשונים עדויות מפורשות על עותקים של ספרים מסוגים שונים שנעתקו על אדמת ישראל והגיעו עותקים אלו עצמם עד לאשכנז. במיוחד לרש"י (אבות, פ"א משנה ה): "כך מפורש באבות דר' נתן שהובא מארץ ישראל"; בפירוש האשכנזי הקדום המובא בשטמ"ק למסכת נדרים, שחובר כנראה על-ידי בן דורו של רש"י [ראה מאמרי: 'פירוש רש"י' ובית מדרשו למסכת נדרים, ירושתנו, ד (תש"ע), עמ' רל], מביא 'משנה טבריינית' [שטמ"ק נדרים, דף י ע"ב ד"ה וז"ל (והנוסח שהביא הפירוש שם מהמשנה הטבריינית מתועד רק בכתב-יד קאופמן ובמיוחד לרש"י); שם דף טו ע"ב ד"ה וז"ל (והיא גרסת כתב-יד קאופמן פרמה קמברידג' וכתב-יד תימני); שם דף עה ע"א ד"ה ה"ג (ועיין דק"ס, שם, עמ' ריב הערה 27). ועיין עוד ברש"י שבועות דף לה ע"א ד"ה יככה: "כן כתוב ונקוד בסדר משנה מוגהת ודווקנית", ושם כוונתו למשנה טבריינית זו]; וכן מצאנו ברש"י (ברכות דף סב ע"א, ד"ה טעמי תורה): "מוליד ידו לפי טעם הנגינה, ראיתי בקוראים הבאים מארץ ישראל", הרי שנפגש ישירות עם בני ארץ ישראל, ומסתמא אנשים אלו באו ותלמודם בידם. ומאוחר יותר, בתוספות להוריות דף ב ע"ב ד"ה ולטעמך: "בספר מדויק הבא מארץ ישראל", והכוונה שם לבבלי הוריות/ וכן בתשובות בעלי התוספות, מהדורת א"י איגוס, ניו יורק תשי"ד, סימן לו, מביא את גרסת הבבלי בשם "ספר ישן שהובא מארץ ישראל". וכן בראב"ה חלק א - מסכת ברכות סימן לד: "וראיתי הגירסות חלוקות דתניא נמי הכי אינו אומר אהבת עולם אלא אהבה רבה, וכן נמצא בספר [הבא] משיבת ירושלים" (כצ"ל ע"פ העתקת לשונו בהגמ"י הלכות תפלה פ"א ה"ו). ומיירי שם על ספק בנוסח התלמוד בבלי ברכות דף יא ע"ב, וע"ש בספרי רינת אהרן שהשינוי שם נעשה במכוון על ידי חכמי א"י, כדי להתאימו לנוסח תפלתם. ועוד בראב"ה סימן תתקט משפטי הכתובה [ח"ד עמ' שט במהדורת אפסטיכצר; ח"ג עמ' פו במהדורת דבילצקי] "ואני ראיתי כתובה שהובאה מארץ ישראל והיה הכל כתוב בתוכה", ומקור זה ראיתי בדברי מורי וידידי, רב"ש המבורגר, במבואו לספרו מנהגי וורמיישא עמ' 80 בהע' 72 (אבל המקור מסיודור חסידי אשכנז עמ' רפ אינו מוכרח ע"ש). וע"ע לרב"ש עמ' 80 שם מקורות אחרים שם על קשר ישיר בין בני א"י לבני אשכנז בתחומים נוספים, ומיני מנינה תסתיים שמעתי. וכעת הראני הרב הילדסהיים שהוא כבר כתב על הקשר הישיר שהיה בין אשכנז לא", בירחון האוצר גליון ל"ז עמ' קכ"א-קכ"ו, ורמז לזה גם במאמר התגובה אליי בירחון האוצר גיליון מ"א עמ' קס"ו. ועיינתי בדבריו, וראיתי שזכה כבר ברוב המקורות שהבאת, ועוד הוסיף הרב הילדסהיים על אלו מקור נוסף של ציטוט אשכנזי מתוך ספר שנכתב בא"י, מהמבוא לספר ראב"ה (עמ' 275) שהביא את לשון הריב"ק משפירא בספר יחסי תנאים ואמוראים שכתב: "מצא מורי הרב בספר זקן שבא מארץ ישראל" (אבל מה שהביא שם מרש"י תמורה על לשון ירושלמי, אינו ענין לכאן כי 'לשונות ירושלמי' היו בתוך הבבלי מסכת תמורה בעותקים שבכל תפוצות ישראל, ועיין לע"ע בספר לשונות ארגמן לידידי הרב חיים מצגר).

ועיינתי בכל מה שהביא כאן הרב הילדסהיים בבקיותו הרבה, ואחר העיון היטב נראה לי שאין מכל מה שהביא ראיה לדבריו, ואפרט:

**על ראיה א' שהביא מהקטע:** "רב אמר כגון אילין תלתא עונה אמן אחר עצמו בהבחר בעמו ישראל באהבה ובאהב עמו ישראל ובבונה ירושלים בברכת המזון" שהובא הן בחכמי אשכנז והן בספר סדר חיבור ברכות האיטלקי.

אחר העיון נוכחתי לראות שאין קטע זה מקורו מ'ספר ירושלמי'. וג' ראיות לדבר:

א. הראב"ן כבר ציטט קטע זה והוא לא היה לו כלל ספר ירושלמי (בנוסח הראב"ן שלפנינו כתוב בסוף "פר"ח" אבל לכאורה זה בהכרח הולך על הקטע הסמוך לו, שאכן הובא בכל הראשונים בשם ר"ח. וכנראה יש שם איזה ט"ס בראב"ן, וכע"ז כתב המהדיר. ולא נראה שהיה לחכמי אשכנז נוסח אחר בר"ח שם, שהרי פירוש ר"ח לקטע זה הועתק באו"ז דלהלן, ומפורש שם שאין בו קטע זה. ואפילו נתעקש על הנוסח הנדפס שמקור הקטע מפר"ח. מ"מ למדנו דע"פ קטע זה היה כבר באחד העותקים של פירוש ר"ח, ומאחר ולא מצאנו עוד קטעים של 'ספר ירושלמי' בשם ר"ח, לא בראב"ן ולא במקור אחר אשכנזי או איטלקי, הרי שע"פ זה מצטרף לשאר הראיות שקטע זה אינו מ'ספר ירושלמי').

ב. האור זרוע, שהיה לו ירושלמי אשכנזי, כתב בח"א סימן קצ שקטע זה רשום בליקוטי (והיינו פנקס הרשימות של חידושים מעניינים וציטוטים מספרים נדירים שרשם האו"ז לעצמו בתחילת דרכו. עיין ש' עמנואל, שבירי לוחות, עמ' 252-205), בשם ירושלמי בסוף פרק אין עומדין "ולא מצאתי אותו בירושלמי שלפניי". ולפי האמור יש להניח שאת ציטוט זה רשם בליקוטי מכלי שני שהביא ציטוט זה מתלמוד ירושלמי, ולא היה מעולם ציטוט זה ב'ספר ירושלמי' [גם הרקח כתב בהלכות סעודה סימן שלו "ירוש' בשילהי פרק אין עומדין רב אמר אלו תלתא עונה אמן אחר עצמו הבוחר בעמו ישראל באהבה. אוהב עמו ישראל. בונה ירושלם אחר ברכת המזון. ויש ירושל' שאין שם כי אם בונה ירושלם שהיא בסוף". והנוסח השני שהביא הוא תורף כוונת נוסח הירושלמי שבידינו "הרי זה חכם בעונה בסוף". ואת הנוסח הראשון אפשר שהעתיק מכלי שני, כגון הראב"ה או הראב"ן. ומ"מ הרקח אינו ראיה לשום צד, כי הוא באמת היה לו גם ספר ירושלמי, שהוא מכנה בסימן ר"ג "ירושלמי ישן", וגם היה לו את הירושלמי הרגיל, וכמוכח מדבריו בסימן רג הנל ובסימן רפג ע"ש]. ואף שהראב"ה בסימן ככד העתיק הירושלמי הזה [וכן הוא בשם ירושלמי בערוגת הבושם הקדמון ח"א עמ' 235], והוכחתי במאמרי שלא היה לפני הראב"ה את הירושלמי הרגיל, אלא שני עותקים מ'ספר ירושלמי'. אכתי י"ל שגם הראב"ה העתיק קטע זה מכלי שני, אף שהוא לא ציין זאת.

ג. רוב ככל ההוספות ב'ספר ירושלמי' הן אנונימיות, וכאן הוא מהמקומות הבודדים שיש כאן הוספה עם שם של אמורא, וכבר כתבתי במאמרי על נר יו"ט עמ' רלו: "שאדרבה כמעט כל ההוספות המרובות שם בסתמא הן שנויות ואין בהן שמות של אמוראים ולא מצאתי עד כה אלא שתי מימרות בודדות". עד כאן לשוני. ואחת משתי המימרות שכיוונתי עליהם היא מימרא זו שאנו עוסקים בה, שרק כעת בבירור המחודש שביררתי לאור דברי כבודו, זכיתי להבין שאינו מספר ירושלמי (וחזורני בי ממה שכתבתי שם בהע' ו בריש עמ' רלו ד"ה באו"ז אין, לשער השערה מחודשת, שהיו בענין זה שני גירסאות בספר ירושלמי גופיה, ולא ידעתי שקטע זה היה כבר לעיני הראב"ן ובעל סדר חיבור ברכות).

ונראה לי שמצירוף ג' ראיות אלו יחד, יש להגיע למסקנה ברורה שקטע זה אין מקורו כלל מ'ספר ירושלמי', אלא היה איזה מקור קדום שהגיע לאשכנז שהעתיק כן בשם ירושלמי. ולכן אין שום תימה שגם בעל סדר חיבור ברכות היה לפניו קטע זה, ואין לזה שייכות לסוגיית 'ספר ירושלמי' דידן, ואדרבה זה רק מחזק ההנחה הזאת, שהרי עד כה לא נמצא שום ציטוט מוסכם ומוחלט של 'ספר ירושלמי' בשום מקור איטלקי.

ועל ראייה ב' שכתבת בזה"ל:

בראבי"ה סי' קמ"א וסי' קצ"ו ובאו"ז סי' תשנ"ב כתבו בשם הירושלמי: "נהיגון תמן במקום שאין יין ש"צ עובר לפני התיבה ואומר ויכולו וברכה אחת מעין שבע וחותרם במקדש ישראל ויום השבת", ודבר זה נמצא לפנינו בירושלמי ברכות פ"ח ה"א, אך שם לא כתובה המילה "ויכולו" אלא רק "ואומר ברכה אחת מעין שבע" וכו', וכן כתבו התוס' פסחים ק"ו ע"ב ד"ה מקדש והרא"ש שם והסמ"ג עשין כ"ט בשם הירושלמי, ובסדר חיבור ברכות' (במהדורה העברית עמ' 46) כתב: "ולמה פותח ש"ץ עת להקדיש ואומר ויכולו כולו וכולל תפילה זו ומסיים בה מקדש השבת כדי להוציא ידי חובתן מידי קידוש לאורחים שבבית הכנסת ושאינם יודעין לקדש שומעין ופטורין מידי קידוש, ולמה חוזרין ומקדשין על השולחן כדי להוציא אדם בניו ובני ביתו ידי חובתם", וזהו ממש כדברי הירושלמי הנ"ל, וחזינן דגרס שם ויכולו כג' הירושלמי האשכנזי".

הנה, בעל סדר חיבור ברכות לא הזכיר כלל שמקורו הוא מן הירושלמי, אלא שעיקר דברי סדר חיבור ברכות, שמעין שבע הוא תחליף לקידוש, הוא דעת הירושלמי, ולכן נקטת שזה מקורו. אבל גם לפי הנחה זו, מ"מ הרי עצם ענין זה שמעין שבע הוא תחליף לקידוש למי שאין לו יין, זה מבואר היטב בדברי הירושלמי לפי כל נוסחאות הירושלמי. ורק הנקודה שהוסיף בפשיטות בעל סדר חיבור ברכות, שגם אמירת ויכולו היא חלק מהקידוש, זה מפורש להדיא רק לפי נוסח ספר ירושלמי. וזו למעשה ההקבלה היחידה כאן בין סדר חיבור ברכות לספר ירושלמי. אבל יש לשים לב שאין כאן שום הקבלה לשוניית אלא הקבלה תוכנית גרידא, וכידוע לידועים קשה מאד להביא מהקבלה תוכנית ראייה לקשר ספרותי. ובפרט כאן שהרי דבר זה הוא פועל יוצא ממה שהירושלמי שסובר שכל מעין שבע הוא מדין קידוש, וא"כ פשוט שגם ויכולו שלפניו קשור לזה. וגם חכם שאין לפניו בגירסת הירושלמי תיבת ויכולו יכול בהחלט להבין זאת מדעתו, כי אין זה חשבון מורכב.

ויתירה מזאת, הרי מדברי סדר חיבור ברכות כאן, יוצא שהחזן אצלם באיטליה היה פותח להדיא קודם ויכולו, ומכריז "עת להקדיש", וזה כמנהג הרבה עדות להכריז כן קודם הקידוש גם בסעודה (וכ"ה בסידורי פרס קודם ויכולו שבתפלה שקודם מעין שבע "שבת להקדיש"), ואם כן כל יהודי איטלקי יודע ומבין שויכולו שבתפלה הוא חלק מן הקידוש. ואם כן אין שמץ ראייה שבנוסח הירושלמי שהיה לבעל סדר חיבור ברכות הייתה תיבת ויכולו כמו ב'ספר ירושלמי', שגם בלא

(ב). ואולי היה כן כתוספת באיזה ירושלמי באיטליה או מקום אחר, ומשם העתיקוהו כמה חכמים בפשיטות (ורק האו"ז, שהוא דייקן טובא, טרח לציין שלא מצא כן בירושלמי שלפניו), ויתכן שהיה כן כתוספת בעותקי הירושלמי המקורי שהיו באשכנז קודם שהגיע לשם 'ספר ירושלמי'. ולחילופין, יתכן שלא היה כן מעולם בירושלמי רק שאיזה מקור קדום העתיק כן בטעות הוסיפו בשם ירושלמי בפרק אין עומדין, ובאמת מקור הענין מאיזה מדרש אגדה או מתשובות הגאונים.



זה היה פשוט לו כן. ועוד, שלפי זה יתכן שבעל סדר חיבור ברכות כלל לא שאב דבריו מהירושלמי, אלא הם דברי עצמו על פי המנהג להכריז "עת להקדיש" ודוק.

ועל ראייה ג':

"בראבי"ה הל' תענית סי' תתס"ח כתב: "מיכן אמרו המתפלל ואינו נענה צריך תענית אמר רבי מנא רמז לתלמיד חכם הוא שאדם צריך לומר לרבו תישמע תפלתך, ובדוכתא אחרינא גרסינן בירושלמי צריך לומר תעתר, וכן שמעתי דנוהגין לומר כן בארץ לומברדיאה לשליח צבור אחר שגומר תפלתו", (הירושלמי שהביא הוא בברכות פ"ד ה"ג ותענית פ"ב ה"ב, אך לפנינו כתוב בשני המקומות "תשמע תפלתך"), הרי לנו עוד התאמה בין ירושלמי זה למנהג איטליה".

הנה בראבי"ה כאן לא מפורש להדיא לא מה היה כתוב בדיוק בירושלמי בברכות, ולא מה אמרו בדיוק בארץ לומברדיאה. ודברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקומות אחרים. שהראבי"ה גופיה בברכות בסוף סימן ד העתיק את הירושלמי בברכות ושם "תעתר ותשמע תפלתך". ובשבלי הלקט ענין תפלה סימן כה: "וכל אחד ואחד לחבירו 'תעתר בתפלתך' וכן מנהג בארצנו". ואם כן מנהג לומברדיאה שבאיטליה היה "תעתר בתפלתך", וזה תואם לדברי הראבי"ה. ובפרובנס נהגו לומר "תענה ותעתר", וכמ"ש הרד"ק בשורש עתר: "שנהגו בנתינת שלום במוצאי יום הכפורים אחד לחבירו 'תענה ותעתר', ותעתר רוצה לומר תקובל תפלתך, וכן אמר הפייט תזכו לשנים רבות תענו ותעתרו". עכ"ל. ובתימן נהגו שהפוגש את חבירו לאחר התפילה אומר לו "תשמע תפלתך" וחבירו עונה לו "ואתה תענה ותעתר בתפלה" [כמבואר בכמה ספרים]. ובילקו"ש תהילים רכו תרעט: "תתענה צלותך" וכנראה זה משקף מנהג ארץ ישראלי נוסף [המקורות לכל נושא זה מצאתי בספר הנפלא "שיטמ"ק אסופת ראשונים על תלמוד ירושלמי", בני ברק תשס"ה, עמ' ק, וישר כוחם של המהדירים].

והנה, כפי שכתב הרב הילדסהיים, נוסח הירושלמי לפנינו בשתי המקומות (ברכות פ"ד ה"ג ותענית פ"ב ה"ב) "תשמע תפלתך", ומסתמא כ"ה גם בירושלמי ברכות כתב יד וטיקן (וטורח עליי לחפש בו), וכ"ה בהעתקת ר"י בר יקר בפירושו לפסקת למנצח שאחר עמידת שחרית, וכן היה גם הנוסח ב'ספר ירושלמי' בתענית המועתק בראבי"ה וכן באו"ז. וא"כ נוסח הירושלמי המקורי הוא "תשמע תפלתך". ובנוסח 'ספר הירושלמי' בברכות שינו לגרוס "תעתר ותשמע תפלתך". ונוסח ספר ירושלמי תואם דוקא למנהג פרובנס ותימן, וכמובן אינו כמנהג אשכנז, שבה לא נהגה כלל ועיקר אמירה זו, אבל גם אינה תואמת לגמרי למנהג איטליה לומר "תעתר תפלתך" בלבד (ואין מסתבר לומר שמעבד של ספר ירושלמי, לא רצה למחוק תיבת "תשמע" שהיתה כבר בנוסח לפניו, ורק הוסיף "תעתר". חדא, שהמעבד הזה לא חש לעשות שינויים רבים כאוות נפשו, ולמה כאן נרתע מזה, ועוד שענינו ראות שאכן הנוסח המשולב קיים למעשה בכמה עדות, ולכן יש לתלות שבאמת גם המעבד גרס כן ולא שיצא ב'מקרה' שהעיבוד שלו הוא אכן נוסח הקיים בפועל).

הרי שבראיית התמונה השלימה מכל המקורות השונים, מתברר שאין שמץ ראייה מכאן ש'ספר ירושלמי' התחבר דוקא באיטליה, שהרי עיקרו של המנהג הזה היה נפוץ גם בארץ

ג). ומסתמא הראבי"ה כאן לא נחית להעיד על פרטי הנוסח בלומברדיאה, אלא רק על עיקר האמירה הזאת המובאת בירושלמי, ועל זה ציין שאף שלא נהוגה אמירה זו כלל באשכנז, מ"מ נהוגה אמירה שכזאת בלומברדיאה.

ישראל וגם באיטליה וגם בתימן וגם בפרובנס. ואילו בפרטי הנוסח אדרבה אין התאמה בין ספר ירושלמי למנהג איטליה, וא"כ אדרבה מקטע זה הוכחה קצת ש'ספר ירושלמי' לא נתחבר באיטליה.

**ועל ראייה ד'** (שהבאתיה בקצרה גם אנכי במאמרי על נר יו"ט עמ' רלו) מ"תשלח אסותא". אין כאן אלא הקבלה מובהקת כלל, כי תפלת תשלח אסותא לרך הנימול נמצאת בהרבה מאד קהילות מאזורים שונים בעולם, ולא עת האסיף כעת.

**ועל ראייה ה':**

ובראבי"ה פסחים סי' תקכ"ה וברוקח סי' רפ"ג ואו"ז הל' פסחים סי' רנ"ב ובטור סי' תע"ה כתבו בשם הירושלמי "ומברך המוציא וטמיש במילחא", ובירושלמי דידן ליתא, ובספר האסופות (האשכנזי) כתב בשם הירושלמי "וטמיש לההיא אומצא במילחא או בלפתן", ואין ללשון זו מקור לא בגמרא ולא בגאונים, (יש גאונים שכתבו להטביל בחרוסת ויש שכתבו להטביל במלח), אכן, כך ממש כתב בספר שכל טוב פ' בא: "וטמיש במילחא אי נמי בליפתן ואכיל", הרי שכך היה מנהג איטליה.

הנה, 'ספר הירושלמי' כאן הועתק בכל המקורות החשובים של מעתיקי 'ספר ירושלמי' ובכולם ליתא תיבות "או בלפתן", ולא יתכן לומר שכולם קיצרו באותו קיצור לשון, וע"כ שבעל האסופות (לא טרחת לציין המקור, ולאחר חיפושים מצאתי את לשונו בהגדה של פסח של ראב"ן בני ברק תשמה עמ' קיג) לא התכוון להעתיק את לשון הירושלמי ממש, אלא את רוח דברי הירושלמי, והוסיף מדיליה שאפשר לטבל בלפתן. ואם כן יוצא שב'ספר ירושלמי' לא הוזכר מנהג איטליה לטבל במלח או לפתן אלא נזכר רק מלח. ואזדא לה ראייה זו.

**ועל הראיה האחרונה פטור אני מלהשיב,** כי הראיה מתחילה רק אחרי שגניח הנחה בלי שום סיועא, שהקטע ההוא הוא מ'ספר ירושלמי'. ואי אפשר להניח הנחה ולהביא ראייה ממנה לפשוט ספק למקום אחר (וגם הרב הילדסהיים גופיה הביאה באחרונה מפני חולשתה ורק לצירופא בעלמא, ויפה עשה).

ומה שכתבת עוד: "ואמנם מריבוי המובאות ה'בבליות' בספר זה היה נראה לי יותר שלא נכתב בא"י אלא בארץ אחרת". הנה על ארץ ישראל גופא באמצע תקופת הגאונים אין אנו יודעים כמעט מאומה, וכבר נתפרסם בשנה שעברה חיבור שכלל הנראה נכתב באדמת ארץ ישראל בתקופת הגאונים, והוא רוויי וספוג השפעות מתלמוד בבלי ומנהגי הגאונים בבבל (עיי' שמחה עמנואל מגנזי אירופה ח"ב פרק א', ושם במבוא עמ' 78 העיר על נקודה זו שארץ ישראל גופא באמצע

ד). וכל הידיעות המוסמכות על מנהגי א"י בתקופה זו אינם אלא מהסידורים של הקהילה במצרים, שמקורה מארץ ישראל, אבל ישנה תופעה כללית הידועה אצל ההיסטוריונים בשם "תופעת הקולוניז" שהם מראים שהאנגלית העתיקה נשמרה יותר טוב בארצות הברית, וכן ההונגרית העתיקה נכחדה ולא נשתמרה אלא בבתי הונגריה בירושלים וכו'. ובעזרת השם נאריך בזה במאמר מיוחד על תופעה זו במנהגי העדות השונות, שהרבה פעמים 'קהילות האם' שינו מנהגם והקהילות שיצאו משם עדיין מחזיקים בהם. וראה לע"ע מאמרי: אהרן גבאי, 'בירור ניקוד תיבות בעל הניסים', מנורה בדרום, טבת תשפ עמ' לו-לז בהערה. וא"כ יתכן שבא"י גופא כבר היו השפעות בבליות יותר ממה שהיה בקהילה במצרים. [הערת הרב רועי זק: אכן, כך הוא, וכבר הראה זאת, לגבי נדו"ד של מנהגי א"י במצרים, פליישר בספרו ובכמה מאמרים].

תקופת הגאונים אין אנו יודעים כמעט מאומה וכלשונו "מעתה קודם שנשאל מה היה משקלה והשפעתה של תורת ארץ ישראל על אדמת אירופה במאות העשירית והאחת עשרה, עלינו לשאול עד כמה ארץ ישראלית הייתה תורת ארץ ישראל שהגיעה לאירופה במאות התשיעית והעשירית" ע"ש. ומה שכתבת בסוף אות ב' שהרא"ש היה לו ספר ירושלמי בעודו באשכנז, אינו נראה, שהרי לא ציטט ממנו הרא"ש בשום מקום (אף שהרא"ש יודע היטב לציין הבדלים בין נוסח הירושלמי בספרד לאשכנז כמו שהבאת), אלא במקום יחיד ומיוחד, ש'במקרה' מועתק גם בספר הראב"ה שהיה לעיני הרא"ש, ומי לא יבין שהרא"ש העתיק מהראב"ה ונמשך אחריו בלי לבדוק, ואטו אם במקום אחד טרח לבדוק אחריו, מוכרח הוא לעשות כן בכל מקום. ותמהני על חכם כמותך, שבודאי לא נעלם מעיניך הצופיות שיש מאות ציטוטים שהעתיקו הקדמונים זה מזה, כולל כל השגיאות שבמקור שממנו העתיק, וזה לא רק בירושלמי אלא אפילו בפסוקי תנ"ך ובמשניות ובבבלי (ועיין מבוא לתוספות הרא"ש למסכת יומא מהדורת מוסד ה"ק עמ' 2, שלשה דוגמאות), וק"ו על ספר נדיר כמו ירושלמי.

לסיום אציין שקיבלתי לאחרונה הערה נכבדה מידידי, הרב יעקב שורקין שליט"א. בראב"ה (חלק א' מסכת ברכות סימן ל"ג) כתב: רמ"ח תיבות יש בקריאת שמע חסר ג' כנגד רמ"ח איברים שבאדם, אוספון רבנן עליהו שלש אל מלך נאמן עד דהויין רמ"ח, ע"כ גמרא דארץ ישראל" והכוונה היא לספר ירושלמי הידוע. והנה, כל לשונו דומה ללשון התשובה בס' שבלי הלקט ענין תפילה סימן ט"ו "ומצאתי בתשובות הגאונים ז"ל דתירץ רב דניאל גאון וצ"ל רמ"ה תיבות יש בקריאת שמע והוסיפו עליהם אל מלך נאמן שהן שלש תיבות כדי שיעלו למנין רמ"ח כנגד רמ"ח אברים שבאדם". וכע"ז במהרש"ל לטור [בעמ' 10. אליבא דהלכתא ה' עמוד ז'] "אלא שחסר ארבע, נ"ב, וז"ל הרוקח [לשון רוקח], מנהג בשיבה אמן אל מלך נאמן שמע ישראל, כי היכא דתירץ [היכי דתריץ מר] רב דניאל גאון, רמ"ח תיבות יש בק"ש חסר שלשה [מהם ג'], הוסיפו עליהם חברים וראשי ישיבות א-ל מלך נאמן, כדי שיהא עולה [שיהיו עולין] למנין רמ"ח אברים [כנגד איברים] שבאדם, עכ"ל". ומכמה מקורות עולה שהמדובר ברב דניאל, אחי רב נתן המחבר ס' ערוך, בני רבי יחיאל מרומי. ע"כ ייתכן לומר שמוצא לשון ספר ירושלמי כאן הוא אולי מתוך תשובת רב דניאל, בפרט לפי המקובל במחקר כיום, לתלות מוצא ספר ירושלמי, שהביא רבי' שמואל בן נטרוני הנקרא רבי' שב"ט איתו מאיטליה". עד כאן לשון ידידי הנ"ל, והאריך עוד על כל נושא זה במאמר מיוחד שיתפרסם בקרוב א"ה.

והנה, באמת יש כאן הקבלה לשונית שקשה להתעלם ממנה ולתלותה ביד המקרה, אלא שיתכן לדחות שרב דניאל העתיק דבריו ממקור קדום יותר ומקור זה היה גם לעיני מחבר 'ספר ירושלמי'. ועוד יתכן שהוספה זו היה מרובד נוסף מאוחר, ואיננה משאר ההוספות הקדומות שבתוך 'ספר ירושלמי'.

ובכל מקרה הרוצה להתעקש ולהתלות בראיה זו, ולטעון שספר ירושלמי כולו נתחבר לאחר זמנו של רב דניאל אחיו של הערוך, יאלץ להודות בצדקת טענתי שספר זה לא נתחבר באיטליה, אלא נתחבר באדמת א"י, כי המקום היחיד שבראשית תקופת הראשונים עדיין נהג ברוב נוסחאות התפלה הא"י הקדומות ובמנהגיהם וכו' הוא א"י וסביבתה הקרובה בלבד. וברור

(ה). הרב הילדסהיים: היא ראייה נפלאה מאוד, אך ראוי לציין היכן מוכח שהוא אחיו של הערוך.

לחלוטין שבאיטליה בתקופה זו כבר נוסח התפלה היה כמוכר לנו מכל סידורי איטליה בכתבי היד, וגם ברומניא, שמצב ידיעותינו לגבי מנהגיה יותר עמום, מ"מ ניתן להוכיח שבסוף המאה הי"א-י"ב כבר היה שם נוסח רומניא המוכר מכתבי היד ואכמ"ל, ודוחק להניח שנוסחי א"י התקיימו ברומניא כמעט במלואם עד ראשית המאה הי"א, ועכ"פ באיטליה ודאי לא וכן"ל.



## תשובת הרב דוד אריה הילדסהיים

מה שהוכחת במאמך מלשון הירושלמי הזה שהובא בראבי"ה מגילה סי' תקכ"ה "ובגולה קורין בתשיעי וזאת הברכה", איני רואה מזה כ"כ ראייה, כי המחבר כתב את האמת שקריאת יום תשיעי היא רק בגולה ולא בא"י, ומה שהוכחת מכך שהכיר נוסחאות ארץ ישראליות קדמוניות, מנין לך שנוסחאות אלו לא היו באיטליה או ברומניה באמצע זמן הגאונים?

מה שדחית את ראייה א' אינו נראה כלל לדחות בקנה מה שכתבו שלשה ראשונים בשם ירושלמי פרק אין עומדין<sup>ט</sup>, וגם לו יהי כדברך, שהעתיקו מספר אחר, מחבר שסמכו עליו שלשה ראשונים ודאי היה בר סמכא טובא ולא אחד שסבל מקשיי זכרון<sup>י</sup>. ומה שיש כאן שם אמורא (שבאמת הוא שמו של רב נחשון גאון, אלא שהמילה 'נחשון' נשמטה) אין מזה שום הכרח כמובן, כי יכול להיות יוצא מן הכלל. ומה שהאו"ז לא מצאו בירושלמי שלפניו, יתכן שהוא משום שהיו כמה גירסאות לירושלמי הזה כמו שכתבת בעצמך.

1. הרב הילדסהיים: יתכן מאוד שמקור חלק מההוספות הוא בהגהות שהיו כתובות על הגליון, והמעתיק העתיק הכל בפנים, כפי שמצינו הוספות כאלו בהרבה ספרים קדמונים, ולפ"ז יתכן בהחלט שעיקרו של הירושלמי זה נערך באיטליה באמצע זמן הגאונים, אך כמה דברים שיש בו הם הוספות שנוספו בדורות האחרונים.

2. הרב גבאי: אילו היה הקטע הזה נכתב ומנוסח לראשונה בספר ירושלמי, אכן לא היה כאן כל הוכחה, וכדברך שכתב האמת. ההוכחה שלי היא כמו שכתבתי בהרחבה, שקטע זה מקורו בבבלי מגילה, והעורך של ספר ירושלמי העתיק כל הקטע מילה במילה, ורק הוסיף תיבת "ובגולה", וקשה לומר שסתם טרח להודיע את האמת, וממצא כזה ודאי יש בו הוכחה או לפחות אסמכתא שהספר הזה נתחבר בא"י. הרב הילדסהיים: לדעתי גם לא אסמכתא.

3. הרב גבאי: הבאתי ההוכחה לכך במאמרי הראשון עמ' רלד ד"ה וגם. ולא אכפול הדברים. הרב הילדסהיים: הראיה היחידה שראיתי שם היא "ואין לומר שסידורי רומניא המאוחרים שלפנינו הושפעו כאן מנוסח בבל, שהרי זה אינו, שהרי יש בהם כאן את נוסח א"י השני שנמצא גם בגניות קהיר וכדלהלן", ואינה ראייה, כי יתכן שכמה מאות שנים קודם לכן היה שם עוד נוסח ארץ ישראלי.

4. הרב גבאי: לא דחיתי בקנה רק הבאתי ראיות מספיקות להוכיח שקטע ירושלמי זה אין מקורו מ'ספר ירושלמי'. וכמדומה שזו המסקנה ההגיונית ביותר לאור כל העובדות במאמר זה.

5. הרב גבאי: אין אדם בעולם שלא סבל מזה, החל ממשה רבינו "שלא בוש לומר שמעתי ושכחתי" ואין בטעויות זכרון כדי לפגום בכבודו של בן אנוש ורק מלאכים נפגם כבודם בזה. ולהערכתי יש יותר מרבבה של מקורות לא מדויקים, ולוקים בחסר ויותר בספרי רבותינו הראשונים המובהקים. ואציין רק דוגמא אחת שנתקלתי בה השבוע בדף היומי ברש"י שבת דף קיב ע"ב שכתב על דברי הגמ' "ואם ראשונים בני אנשים - אנו כחמורים, ולא כחמורו של רבי חנינא בן דוסא" ורש"י ציין המקור לזה במסכת תענית והעיר בתוספות הרא"ש: "כחמורו של ר' חנינא בן דוסא - ליתא בתענית דבתענית איתא חמורו דר' יוסי בן יוקרת, אבל דר' חנינא בן דוסא איתי' במדרש שנגבוה ליסטים ועכבוה ג' ימים בביתם ולא אכלה מפני שלא היה מעושר והחזיריה". הרב הילדסהיים: דבר זה ניתן להיאמר רק מתוך הדחק, ועי' בהקדמת פירוש המשניות לרמב"ם שגינה בחריפות את הדעה שהמחלוקות באו מחמת שכחה.

וכיון שירושלמי זה הובא ע"י שלשת הראשונים הרגילים להביא מהירושלמי האשכנזי – הראב"ה והאור"ז והרוקח<sup>א</sup>, ודאי הסברא הפשוטה שגם מימרא זו באה משם, ולא מסתבר להמציא שהיה לפנייהם עוד ירושלמי עם הוספות<sup>ב</sup>. וכיון שמימרא זו ממש עם אותה טעות סופר ("רב" במקום "רב נחשון") הובאה גם בסדר חיבור ברכות הרי זה סימן ברור שירושלמי זה היה גם לפניו, או לכל הפחות ששניהם ינקו ממקור משותף.

ומה שכתבת שהראב"ן הביא מימרא זו מעצמו ולא בשם הר"ח, אכן כך מסתבר, ולדעתי אינו מן הנמנע כלל, שירושלמי זה היה גם לפני הראב"ן, אלא שהוא ושאר בני דורו לא התייחסו לחיבור זה כ'ירושלמי', אלא כחיבור של אחד הגאונים או הראשונים, כיון שהכירו היטב את הירושלמי המקורי<sup>ג</sup>. ורק מימרא זו שנכתבה שם בשם רב ראה הראב"ן לנכון להעתיקה אל חיבורו, אך לא בשם 'ירושלמי' אלא סתם. ומכאן תשובה גם למה שטענת למה לא מצינו שמוכא מירושלמי זה בעוד מקורות איטלקיים, כי גם הם לא החשיבוהו כירושלמי, אלא רק כחיבור של אחד הגאונים.

ומה שדחית את ראיות ב' ג' ד', הנה בראיות ב' ג' ד' ה' לא באתי לומר שבני איטליה לקחו את מנהגם מהירושלמי הזה<sup>ד</sup>, אלא באתי להראות שכמה מדברי הירושלמי הזה מתאימים למנהגי איטליה, וזה נכון גם אחרי מה שכתבת, כי לא ידוע לנו על עוד ארץ שנהגו בה ארבעת המנהגים הללו גם יחד. אמנם, יתכן שגם בארץ ישראל נהגו כל המנהגים הללו<sup>ה</sup>, אך מ"מ נטיתי יותר לומר שנתחבר באיטליה, מהטעם שכתבתי אח"כ.

יא. **הרב גבאי:** האור"ז להדיא לא הביא זאת מהירושלמי ישירות, אלא מספר הליקוטים שלו המלוקט מהרבה מקורות משניים. **הרב הילדסהיים:** לא ראיתי את ספר שברי לוחות (שציננת אליו לעיל בענין זה), אך לא נ"ל שום סיבה שלא יעתיק בליקוטיו מהירושלמי עצמו, כי הירושלמי לא היה מצוי להם כ"כ.

יב. **הרב גבאי:** המעיין במדור השמטות הירושלמי שבסוף תלמוד ירושלמי של מכון המאור, יראה שיש מאות ציטוטים מירושלמי, שאינם מחכמי אשכנז כלל, וברור אחד משניים, או שהיה בעוד ארצות הוספות אחרות בירושלמי או שהיו הרבה ציטוטים שמקורם מטעיות זכרון או מהעתקה מספרים קדומים שהתכוונו למדרישי אגדה (ולדעתי זהו ההסבר לעשרות קטעי ירושלמי שהביאו רק המנהגי וממנו לאבודרהם ולוקטו במהדורה הנ"ל על מסכת ברכות). ולדעתי העיקר כתירוף אחרון, ולדברך, שאינך מקבל זאת, תצטרך לומר כתירוף ראשון, **הרב הילדסהיים:** ידוע שיש ראשונים המכנים כל חיבור ארץ ישראלי בשם "ירושלמי", אך ציטוטים ארוכים מירושלמי עם ציון המסכת או הפרק זה מצאנו רק אצל חכמי אשכנז ועוד כמה בודדים שציננת.

יג. **הרב גבאי:** זו השערה פורחת באויר ודחוקה ביותר מכמה סיבות. וגם לדברך תגדל התמיהה מה ראו חכמי אשכנז שאחר דור הראב"ן להזניח לגמרי הירושלמי המקורי ולהשתמש רק ב'ספר ירושלמי', שלדברך כל קדמוניהם לא התייחסו אליו בכלל. **הרב הילדסהיים:** בלאו הכי מוכח שהירושלמי הרגיל לא היה מצוי להם, וראוהו רק לעיתים רחוקות, למרות שלראב"ן ושאר קדמוני אשכנז היה את הירושלמי הרגיל, ולענ"ד יתכן לשער שהרבה ספרים נאבדו מהם במלחמות ובמהומות שהיו מנת חלקם בדורות הללו, והירושלמי, שבלא"ה לא היה ספר מצוי – אבד כמעט לגמרי, והשיגו רק עותק אחד או יותר מהירושלמי הזה.

יד. **הרב גבאי:** הנני להזכירך לשונך בראיה ב': "וזהו ממש כדברי הירושלמי הנ"ל, וחזינן דגרס שם ויכולו כג' הירושלמי האשכנזי". **הרב הילדסהיים:** התכוונתי שכן גרס בירושלמי הרגיל.

טו. **הרב גבאי:** לא רק יתכן שנהגו כן גם בא"י אלא רובם בודאי היו קיימים גם בא"י, כי המנהג שבאות ב' להחשיב מעין שבע כקידוש הוא מפורש גם בירושלמי הרגיל, והמנהג באות ג' לומר לחזן אחרי התפלה גם מפורש בירושלמי הרגיל (ופרטי הנוסח שונים באיטליה, הן מהירושלמי הרגיל והן מהנוסח שבספר ירושלמי), והמנהג באות ד' כמדומני שהוא להדיא בסידורי א"י שבגניזה, ואת ראיה ה' כבר דחית.

ומה שדחית את ראיה ה' הוא דוחק לדעת, ומה שכתבת על ראיה ו' גם כאן הינך רוצה להמציא שהיה בזמן הראשונים עוד ירושלמי עם הוספות, (לא מילים ספורות אלא קטעים שלימים), כמובן שגם זה יתכן, אך האם לא פשוט יותר לומר שכל ההוספות היו באותו ירושלמי?<sup>10</sup>

ומה שכתבת שאין אנו יודעים הרבה על תורת א"י באמצע תקופת הגאונים, בפשטות ממצאי הגניזה הקהירית משקפים פחות או יותר את המצב בא"י, והתופעה שכתבת עליה בהערה היא נכונה יותר למקומות שהיו מרוחקים זה מזה, אך קהילת השאמיים במצרים היתה סמוכה לא"י והיו עם גאונים בקשר רצוף, וגם הזכירו את שמותיהם בתוך הקדיש, ור' אברהם בנו של ר' נתן אב הישיבה היה דיין בקהיר, ור' מצליח גאון [בנו של הגאון הארץ ישראלי, ר' שלמה ב"ר אליהו הכהן] ירד למצרים ויסד בה את 'ישיבת ארץ הצבי'.

וגם בלי זה לדעתי כל עוד לא הוכח אחרת הסברא נותנת שבני א"י לא שינו את מנהגיהם הקדומים, זיל בתר חזקה", והרי בזמן רב יהודאי גאון דבקו בני א"י במנהגיהם ולא נענו לדרישתו של רב יהודאי לשנות מנהגיהם, כמ"ש באגרת רב פרקוי בן באבוי, ומהיכ"ת שאח"כ שינו את טעמם. ואף שהמצב החמרי בא"י ירד כל הזמן, מ"מ תמיד היו שם גאונים גדולים וחשובים" והיה להם מעמד חשוב גם בשאר הארצות כנראה מאגרת מלך הכוזרים לרב חסדאי אבן שפרוט, וכן מובא בראשונים שר' משולם ב"ר משה (שהיה בזמן רש"י) שלח שאלה אל 'האריות יושבי ירושלים', (וכיום ידוע מהגניזה שהאריות הללו היו גאוני א"י, ר' אליהו הכהן ור' אביתר הכהן). והרבה ראשונים הביאו את דבריהם, כך שאין סיבה מכרעת לומר שגאוני א"י קיבלו חלק ממנהגי בבל [ויש להעיר בזה גם מתשובת רב האי גאון (שע"ת סי' ע"ו, הובאה ברשב"א ותוס' רא"ש ריש ברכות, ועוד הרבה ראשונים) שכתב: "רבנן דארץ ישראל הכין עבדין מצלו של ערבית ובתר הכי קרו קריאת שמע בזמנה ולא איכפת להו למסמך גאולה לתפלה בערבית", ובפשטות מנהג זה הוא נגד הבבלי, אם כי יש מקום לפלפל בזה].

ומלבד זה מצאתי דבר אחד שבו ידוע לנו לכאורה שמנהג א"י בסוף זמן הגאונים לא היה כדברי הירושלמי הזה, דהנה בגמרא מגילה ל"א ע"א איתא "יו"ט האחרון קורין כל הבכור מצות חוקים ובכור ומפטירין ויהי ככלות שלמה", ובריז"ג הלכות לולב כתב: "והא דתנן ביום טוב האחרון של חג קורין מצות וחוקים ובכור הכי אמר רבינו האי שמענו כי סימן הוא יש שקורין כי המצוה הזאת ועדיין קורין אותו בארץ ישראל בירושלים ויש שקורין ברכות שבאם

טז). הרב גבאי: ראה לעיל הע' יב.

יז). הרב גבאי: לפי המונח בזכרוננו יש כמה וכמה עדיות בספרי הראשונים על מנהגים בבתי כנסיות בירושלים ובא"י, שהם למעשה מנהגים בבליים. אלא שהיש חוקרים {דהיינו חלק מהחוקרים. יש חוקרים שכבר העירו על כך} שהתייחסו אל עדויות אלו בספקנות רבה ובוולוז'ל, לאור ממצאי הגניזה, אולם לפי תופעת הקולוניה אתי שפיר, ואולי אזכה בעתיד ללקט את כל העדיות הללו, ולדון בהם במאמר מיוחד. הרב הילדסהיים: אדרבה, מעניין לראות, אך יש לזכור שבזמן הגאונים היו בא"י גם קהילות בבליות.

יח). הרב גבאי: לענ"ד הם קיבלו את מנהגיהם לא רק כהשפעה מחמת ירידת קרנם, אלא לעתים הם פשוט השתכנעו בצדקת טענות הבבליים, ודוגמא נכונה לזה היא הכנסת שינויים בתפלה עקב מצב החרבן, שבני בבל הרבו בהם, ובני א"י התעקשו לשמור על נוסחאות המתאימות לזמן המקדש, ובסופו של דבר חלקם קיבלו בזה את דעת גאוני בבל ההגיונית יותר. הרב הילדסהיים: ח"ו לומר על גאוני א"י ש'התעקשו', ניתן אולי לומר שעקב כובד הגלות החליטו שכעת ראוי לשנות את הנוסח, אבל זה יסביר רק חלק קטן מן השינויים.

בחקתי בשביל ונתתי גשמיכם בעתם כי יום הזכרת גשמים הוא, ואנו קורין כל הבכור, אך בראבי"ה מגילה סי' תקצ"ה כתב: "בירושלמי גרסינן בשמיני של חג כל הבכור ומפטיר ויהיה ככלות שלמה", הרי שעורך הירושלמי הזה התעלם לגמרי ממנהג א"י שעליו מעיד רב האי גאון, וכתב רק את מנהג בבל.

אך מ"מ מודה אני שאין זו ראייה גמורה, כי אפשר שגם בא"י היו קהילות שקראו כל הבכור, וכן יש לזכור שגם בכתבי הגניזה יש הרבה סידורים עם השפעות 'בבליות', וכן ידוע שגם בא"י היו קהילות 'בבליות' כמו שכתב באגרת רב פרקוי בן באבוי, וא"כ אפשר שהיו שם גם 'קהילות ביניים' שהושפעו משניהם יחד. וכן אפשר שירושלמי זה נערך בארץ אחרת שהיתה נתונה להשפעת שני המרכזים - א"י ובבל, כמו דמשק אר"צ מצרים או קירואן.

אך מ"מ לאור הסימנים הנ"ל נראה שעכ"פ הירושלמי הזה היה מצוי באיטליה, וחלק מההוספות שבו נכתבו שם, וא"צ להאריך בזה, כי הכל השערות בעלמא, ואין בזה כ"כ נפק"מ.

מה שכתבת לגבי הרא"ש הוא דוחק, ולא הבנתי מה הוכחת מזה שהרא"ש לא מביא מהירושלמי הזה עוד פעמים, הלא לדבריו הרא"ש העתיק את הירושלמי מהראבי"ה, ואם כן למה לא העתיק בעוד מקומות את מה שכתב הראבי"ה בשם הירושלמי? ולכן נראה כמו שכתבתי שהרא"ש ראה את הירושלמי האשכנזי בהיותו באשכנז, אמנם לא היה מצוי לפניו בקביעות, ולכן מצאנו רק מקום אחד שהביא ממנו.



(ט). הרב גבאי: הוכחתי פשוטה היא, שהרי אם היה לרא"ש ספר ירושלמי, אפילו לזמן קצר, במקורו, אם כן יכול היה להעתיק מאות מובאות חדשות ממנו, שהרי ספר ירושלמי גדוש באלפי הוספות, ובכל דף ודף שבו יש כמה הוספות, אבל דרך ספר הראבי"ה, גם אם הרא"ש עבר על כולו מראשו ועד סופו, מ"מ בכל הספר הזה יש רק כחמשים ציטוטים שאינם בירושלמי שלנו. ואפשר בהחלט שלא נודמן לרא"ש מקרה שהוצרך לכך. וגם אין שום ראייה שהרא"ש עבר על ספר הראבי"ה, ויתכן שהוא עיין בו רק לפרקים. ועוד שיתכן שבמקומות שבדק, ובירושלמי שלפניו היה חסר הקטע שמביא הראבי"ה, העדיף הרא"ש מספק שלא להביאו כלל, ורק במקום אחד לא בדק אחריו.

ועכ"פ רחוק מן הלב ומן השכל, שקרה כאן "צירוף מקרים" שהמובאה היחידה מ'ספר ירושלמי' שהביא הרא"ש נמצאת גם בראבי"ה, וזאת לאחר שאנו יודעים שהרא"ש בודאי השתמש בספר הראבי"ה, ואף במקום אחד העתיק ממנו להדיא את 'ספר ירושלמי'.

ולכאורה אין נפק"מ כל כך בכל זה, כי למעשה שנינו מודים שלא היה לרא"ש את 'ספר ירושלמי', אלא שאתה טוען שהוא ראה אותו פעם אחת ויחידה, ולדעתי גם זה לא היה. אבל ברור שברוב המוחלט של המקרים הירושלמי שהוא מצטט הוא ירושלמי רגיל, אבל יש נפק"מ גדולה בזה, שלדעתי רוב ציטוטי הרא"ש הם מתוך הירושלמי הרגיל שהיה אצלו באשכנז, והם משקפים את נוסח אשכנז של הירושלמי הרגיל, ואילו לדעתך רוב הירושלמי שהרא"ש מצטט הם מתוך הירושלמי בנוסח הספרדי. ועוד, שלדעתך מוכרח שרוב חיבורי הרא"ש התחברו בספרד, ולמיטב ידיעתי רוב ספרי הרא"ש עיקרם חוברו כבר באשכנז ורק עריכתם הסופית נעשתה בספרד.

הרב הילדסהיים: לדעתי דבריי ברורים מאוד למתבונן, ואין צורך להאריך במה שאין כ"כ נפק"מ.

# אוצר התולדות

◆ זכר אחיעזר ◆





הרב אוריאל בנר

## זכר אחיעזר

### הגאון ר' חיים עוזר זצ"ל – שמונים שנים לפטירתו

כחד מן קמאי - נשמה עילאית אשר מקומה יכירנו בדורות קדומים שטופי אורה, בזמנים של שלמות, אולי בקהלם של תנאים ואמוראים, והקב"ה שלשל אותה בתוכנו, העניים ברוח מכל דור. ראה ה' כי דור ננס זה עומד בפני סכנת שקיעה ח"ו העלולה להוליד חורבן טוטאלי ממש, עמד והאיר את הדור בכוכב זוהר מעולמות העליונים, אשר מכח גאונותו בכל, בתורה בחכמה בעניותו, בלשם שמים במרץ ובכישרון ארגוני וכיוצא בזה יעמוד לדור הפעוט להצילו מכליון - להאיר כעמוד אש לפני העם ולאחד את כל ניצוצות הקדושה, הטובעים בים הסוער של זוטות המתחרים זה בזה, לשלהבת מאירה. [הרב דסלר אגרות אחיעזר ג תמ"ה].

איש האשכולות, איש שהכל בו, בהאשל הגדול הזה נקבצו ובאו יחד כל הסגולות וכל המידות הטובות, כי אמנם כל מתנות טובות שבעולם העניקו השי"ת והריק עליו כל הון יקר ונעים, התאחדו בו - שכל חזק, שקידה עצומה, רצון כביר, כח ממשלה, זיכרון נפלא, לשון לימודים סבלנות וענווה, נדיבות, אהבת הבריות, לב שמח. ומי יודע כמה דורות יעברו עד כי יולד אדם שלם ומורם מעם כזה. [הרב אליעזר סילבר שם עמוד תנ"א].

## פתיחה

הדברים שהובאו לעיל מהווים ביטוי ליחס המיוחד לו זכה וזוכה הגאון רח"ע זצ"ל, בתוך כל שדרת גדולי ישראל בדורות האחרונים. בימים אלו ימלאו שמונים שנה לפטירתו, וברצוננו להביא מעט מההספדים וההערכות המיוחדות\* שנכתבו סמוך לפטירתו וגם אחר כך<sup>2</sup>. קורות חייו וסיפורים אודותיו יתרמו הרבה להבנת ענינו המיוחד<sup>3</sup>, אולם אנו נתמקד בהערכות מפי ת"ח המנסים למצות את מיוחדתו<sup>4</sup>. יש נקודות החוזרות בדברי כמה וכמה מן הכותבים, ויש העולות רק בדברי אחד או שניים. מאלו ומאלו עשוי לעלות מול עינינו משהו מדמותו הגדולה. את מקומו המיוחד תיאר גם הרב ח"י מישקובסקי<sup>5</sup>: "בין רועי ישראל בדור האחרון כמדומה שאחרי

(א). מומלץ לראות תיאור יפה של סדר יומו בשנותיו המאוחרות [אגרות רח"ע חלק ג' תנ"ו ואילך].

(ב). דברי הערכה רבים לוקטו ממספר מקורות אל אגרות רח"ע חלק ג' - הוצאת ישיבת רבנו יעקב יוסף. נביא מעט משם, והרוצה להרחיב יעיין שם. אבל הבאנו הרבה ממקורות אחרים, שלא קובצו עד כה יחד, ונקווה שהבאתם לפונדק אחד, תועיל.

(ג). ראה בתוך אחיעזר: קובץ אגרות, בעריכת אהרן סורסקי.

(ד). סדר הדברים, לפי שנת לידתם של הכותבים [על רובם ככולם כתבתי מילים ספורות, אם כי לא ממצות, רק כמראה מקום].

(ה). רבה של קרייניק. אגרות רח"ע, שם, עמוד שצ"ב.

מרן הסבא קדישא בעל החפץ חיים זצ"ל לא זכה אף אחד מגדולי הדור לפרסום כה רחב בתפוצות הגולה כרבנו הגדול מרן רבי חיים עוזר גרודזינסקי זצ"ל הוא הגבר אשר הוקם על והוכר מכל שדרות האומה לרב רבנן וקברניטה של היהדות הדתית. גם אלו משוללי הידוק אמיץ עם חוגי היהדות החרדית ואינם נחשבים על דגלה, ראו בו מנהיג בחסד עליון ולמדברנא דאומתיה. הכירוהו מכל קצוי ארץ ואיים רחוקים ומכל מקום אשר ישראל שם נחתים או נדחים פנו אליו בלי הפוגות בכל עניני הכלל והצבור לשמוע עצתו והכרעתו ולדרוש עזרתו לכל דבר אשר נפל בישראל. מלבד שהיה משיב גדול בכל שאלות דת ודין להלכה ולמעשה היה הפוסק האחרון בכל בעיות הכלל, ומקובל היה על כל רועי ישראל לרועה הרועים הרב המכריע והאחראי בעד כל עניני הכלל שומר החומות ועומד בפרץ לא רק במקומו ומדינתו, אך בכל מקום אשר הגיע לאזניו חשש של פרץ ולפרקים לא חכה כלל שיפנו אליו והקדים להזהיר על המכשול המתרחם עם ישראל ידע להעריך גודל לשמוע...

ברם זה רק כמדומה, אם אך למראה עיניים ולמשמע אוזן נשפוט, אולם כאשר נחזור עמוק ובבהירות נתבונן אז בהכרח נגיע למסקנה כי לא רק אלו אשר שמעו את שמעו מרחוק או אלו אשר רק לעתים רחוקות באי אלו הזדמנויות היו בסביבתו ונהנו מאורו המבהיק, אך גם חוגי גדולי התורה והדעת אשר הקדימו לפתחו בתכיפות ויתר על כן גם הרבנים יחידי הסגולה אשר זכו להימנות בין מקורביו ביותר, ומהם כאלו אשר היו אתו במחיצתו רבות בשנים ועמדו לימינו והשתתפו הרבה בעבודתו הכבירה והמסונפת, לא ירדו לעמקו, וגם להם רק מושג קלוש ורופף מגדולתו צדקותו ורוממותו. כי ראו רק צלו צל חכמה, ולא את שיאו גבהו והקיפו כי רב הוא..."

והרב יונה מרצבך כתב: "על שאול המלך נאמר שהיה משכמו ומעלה גבוה מכל העם לא רק שהיה גבוה מכל העם, אלא אף משכמו ומעלה כלומר אין כל יחס וקנה מידה משותף בינו ובין השאר. הפער וההבדל שבינו ובין כל האחרים כה גדול ועצום עד כי אין טעם לערוך השוואה בינו ובינם. בדורנו היה ר' חיים עוזר 'משכמו ומעלה' אחד ויחיד מעל כולם. סמכות על שאין עליה עוררין. הכל ביקשו את חוות דעתו של ר' חיים עוזר בכל עניין ועניין שעלה על הפרק כקטן כגדול".



### גדול הדור וליבו הטהור - הרב ראובן כץ'

"חז"ל אמרו שירמיהו נשא את הקינה איכה יועם זהב על יאשיהו המלך, ונכתב בקינת איכה משום שקשה סלוקן של צדיקים מחורבן בית אלקינו, ועל זה אמרו איכה יועם זהב שהיה דומה לארנטיס של זהב, ישנא הכתם הטוב שהיה גופו דומה לאבן טובה ומרגלית... יש גדולים ויש גדולים. יש גדולי ישראל שהם רק אנשי קודש, ויש גדול בישראל שגם גופו קדוש, ודומה לאבן טובה של מרגלית כמו שאומר הפתגם העממי - איש הזהב איש היהלום. מי שהכיר באופן אישי את מרן הגאון ר' חיים עוזר זצוק"ל יקונן עליו את קינת ירמיהו יועם זהב ישנא הכתם הטוב

(1). עלה יונה, עמוד תכ"ג.

(2). רבה של פ"ת. אגרות אחיעזר, ג', עמוד תכ"א.

שהיה דומה לארגנטים של זהב. שכלו הזך וכשרונותיו המזהירים הקסימו לבבות כארנטים של זהב, וכל דבר שיצא מפיו היה מקושט בעדי עדיים בחן ושכל טיב ומאיר כספיר וכוהב, ישנא הכתם הטוב שגם גופו היה דומה לאבן טובה ומרגלית, מידותיו הגופניות היו דומות לאבני חפץ, אבנים טובים ומרגליות. כל דבר שעשה לא היה בו פניה עצמית, אלא בניקיון וטוהר לשם המטרה והשאיפה העליונה לטובת עם ישראל ותורת ישראל. כידוע הוא לא הצטמצם רק בד' אמות של הלכה ובגבולות מסוימים. כנפי הנשר של רוחו הכביר הובילוהו להתערב בכל ענין ציבורי חשוב, ובכל שאלות הכלל שעלו על הפרק, בתקופה שטרם נתיסדו המפלגות הגדולות בישראל, ההסתדרות הציונית והסתדרות אגודת ישראל, וכל שאלה כללית ציבורית נפתרה על ידי יחידי סגולה מגדולי ישראל. בתקופה ההיא היה הוא במרצו הרב, המארגן הראש וראשון בכל דבר למרות היותו עדיין צעיר לימים. גאונותו הייתה בחכמתו העמוקה. היה חזיון בלתי נפרץ שגאון גדול בתורה כמותו שקוע לילות כימים בתורה היה גם חכם כביר בהוויות העולם מאין כמוהו ולחכמה ולתבונה בשאלות הזמן. תבונתו הביאתו לידי סבלנות רחבה. הוא היה סבלן גדול, לא חשש מה שיגידו עליו בעולם החופשים, אעפ"י שהיה מרגיש אף ברבר הקטן ביותר שרצו להכעיסו. חכמתו וסבלנותו עמד לו לבטל מעליו כל המקטרגים.

זכורני עובדא בהיותי צעיר לימים, מלומדי הקבוץ שלו בוויילנא בשנת תרס"ב הייתי מבאי ביתו, וראיתי פעם בחורף בא טבח אחר עם שאלת הריאה לגרע"ע וצ"ל והטריף. הטבח נתמלא חימה ואמר לו - אם אינו יודע לפסוק שאלת הריאה איך מקבל עליו להורות? ודבר זה היה בזמן שכבר נתפרסם בוויילנא גדולתו ואדירותו בתורה וכולם קבלו מרותו ולא נעשה דבר קטן וגדול מבלעדו. ברור שאם טבח היה אומר דבר כזה לרב אפילו בעיירה קטנה, היה מקבל נויפה חמורה על כך, אבל הוא אמר לי באותה שעה מה לעשות? נפשו מרה עליו על ההיזק ואין אדם נתפס על צערו. כך הייתה סבלנותו ללא גבול. דבר זה יכול ישמש לקח לרבנים ומורי הוראה בישראל.

היו כמה עובדות כשמשכילי וויילנא ראו בו כח כביר ההולך וגדל המעמיד אותם בצל, והם כקליפת השום נגדו, התחילו לבזותו כדרכם. והיו שרצו להגן על כבוד התורה להשיב במלחמה שעה, אבל הוא לא הסכים בשום אופן כדי לא לעורר ריב, וכדי לקיים את השלום בקהילתו. כידוע הוא יסד את ההסתדרות כנסח ישראל ברוסיה עוד טרם שנוסרה אגודת ישראל. הייתי אז צעיר לימים וזה היה אחרי התיסדות ההסתדרות הציונית, ואז אמר לי בפירוש, שלולי ההסתדרות הציונית הייתה מדברת בשם כלל האומה, לא היה צורך בארגון אגודת ישראל, אבל כיום שהיא מדברת בשל כל ישראל לפי השקפתה החופשית ומעמידה את בנין הארץ רק על השפה ועל הארץ מוכרחים לייסד אגודת ישראל שתדבר בשם התורה.

גם ידוע ומפורסם שהוא לקח חלק פעיל בכל עניני הישוב הישן ומוסדות התורה והחסד בארץ ישראל. הוא והגאון ר' חיים סולובייצק וצ"ל היו הגבאים ועמודי התווך לתמיכת הישוב ומוסדותיו. מעניין מה שכתב אלי בעניין עבודה עברית, שגדול אחד בגולה כתב על זה בעמדה שלישית, והוא השיב לי כדברים האלה - אתפלא גם אני מה ראה על ככה, לפרסם גילוי דעתו הפרטית בלי התיישובות, שגם אני לא ידעתי מזה. גם הפריז על המידה כי אין עניני הישוב

באה"ק דומים לעניינים פרטים בגולה, שהרי הישוב נתמך על ידי אחינו בתפוצות הגולה ואדעתא דהכי תומכים להמציא עבודה לפועלי ישראל מחוסרי עבודה, וכי על ידם יתכונן ויתחזק הישוב - מזה יכולים להבין את יחסו האמת והשקפתו החיובית על בנין הארץ, והחוב המוטל לעזור לפועלי ישראל לבנות את ארץ ישראל. כידוע הוא היה החוט השדרה של אגודת ישראל, ובאמת שאלו אותו על כל השאלות שעמדו על הפרק והודות להתערבותו התמידית בענייני האגודה היו כמה בעיות, שלא נתפשט בהם ריב גדול בין אגו"י לבין שאר המפלגות.

גם הוא הגין על כבודו של הרא"י קוק זצ"ל בכל הזדמנות. ומענין, פעם אחת פגעו הקנאים בגאון אחד בדבר ענין של הועד הלאומי ומועצה הדתית, כתב אלי בזה"ל - כי איך שתהיינה ההשקפות השונות שכל אחד יגן על דעתו, אבל דברי חכמים בנחת נשמעים, ולא זו הדרך לצאת לגדף ולחרף גדולי ישראל שאין זה דרכי התורה אשר דרכיה דרכי נועם. ראש דאגתו ומחשבותיו היו נהוגים להגברת לימוד התורה ושימור מצב החינוך התורני ביהדות... בשאלת חלוקת הארץ ע"י הועדה המלכותית, שהקונגרס והכנסיה הגדולה התווכחו בזה, והדבר עורר התענינות בכל העולם היהודי, אני הייתי אז בקרלסבד וביקשני לצאת משם אל הכנסיה הגדולה במארינברג, ולהגיד שאין כדאי אפילו לטפל בשאלה זו, וכתב אלי נמוקי, מפני שדבר זה אינו תלוי בנו כי אם ממשלת אנגליה תחפוץ לעשות דבר, תעשה אפילו נגד רצוננו, ואם לפי עניינים שלה תחפוץ לבטל החלוקה, תבטל מיד, ובכלל יש להחליט רק מה שהוא לטובת עם ישראל, ולא לשקוע בפוליטיקה בזה, והבנה זו לא הבינו כל החכמים ומנהיגי המדיניות החילונים, ועליו אפשר להגיד ומי כהחכם יודע פשר דבר. כל נשמתו, רוחו ונפשו היו מסורים רק לטובת הכלל והפרט והרמת קרן ישראל וקרן התורה בארץ ובגולה, להחזיק בידי לומדי התורה, והישיבות ומוסדות התורה, ואף במכתבו האחרון אלי לפני פטירתו שבועות אחדים, מביע את דאגתו הגדולה לגורל הישיבות ומוסדות התורה בשעת חירום זה, ואקווה להנותן ליעף כח שאשוב לאיתני, שאוכל לסדר את העבודה והמעמסה הכבדה המוטלת עלי בסדור הרבנים ובני הישיבות הפליטים, והיה מתגעגע מאוד לעלות לארץ הקודש אף בזמן האחרון כשתקפה עליו מחלתו והיה בסכנה, אלא שלא היה יכול לעזוב את ווילנא, ואת מאות הרבנים גדולי התורה והישיבות הגדולות שבאו לליטא, והיו מרגישים עצמם בלעדו כיתומים ואין אב, כי הוא היה אביהם ודואג בשבילם. פרק מיוחד בתולדותיו מהווה מעשה הצדקה והחסד שעשה במשך חמישים שנות כהונתו ברבנות ווילנא עם רבים ויחידים, אלמנות ויתומים, עניים וחולים<sup>ח</sup>. ועל גדול הדור הזה עלינו לקונן את קינת ירמיהו 'איכה יועם זהב' שכל אישיותו היתה דומה לארנטיס של זהב, ידיו גלילי זהב ראשו כתם פז, עיניו כעין הבדולח, ולבו לב הזהב, היה שופע אהבה וחיבה לכל אדם מישראל, וכל גופו היה אבן טוב, ומרגליות, משובץ בעדי עדיים של תכונות נפשו ומידותיו הנשגבות שאף גדולי ישראל היו יכולים ללמוד מהן הרבה, הוא לא הניח תמורתו בדור יתום

(ח). על קשרי רח"ע ומרן הרב קוק ראה - הראי"ה והאחיעזר, תשס"ו, מאת ידידי הרב עמיחי כנרת.

(ט). "על שולחנו של ר' חיים עוזר סיפר היה מונח ספרו אחיעזר שבו מקבץ של תשובות הלכתיות שהשיב הגאון לשואליו, ילדות נורקה בי והעזתי פני ושאלתי והיכן הם חלקי הנוספים של הספר? ר' חיים עוזר לא דחני מעל פניו אלא הכניסני לחדר פנימי והראה לי פנקסים רבים סדורים בסדר מופתי תוך שאמר, הנה אחיעזר ח"ב היו אלו הפנקסים שבהם נרשמו פעולות הצדקה והחסד שנעשו על ידו". [מים חיים עמוד תפ"ד בשם הרב חיים קרייזוויט].

זה, ואף בדורות רבים. גאון כזה בעל שלמות מקיפה כמותו הוא חזיון יקר, אור גדול נסתלק מאתנו, שהאיר את כל תפוצות ישראל, מנורת המאור של היהדות בתקופה האחרונה, נתייתם הדור ממנהיגו הדגול".



### מנהיג כחמישים שנה, אהבת תורה, צדקתו ותמימותו - הרב יצחק קוסובסקי<sup>1</sup>

"שמו של הגאון הצעיר היה הולך הלך וגדל והכל ראו בו את המדברנא דאומתיה. אבל ביחוד נראתה פעולתו הכבירה של מרן זצ"ל לאחר פטירתו של הגאון מקובנא זצ"ל רבי יצחק אלחנן ספקטור, אשר מלבד גאוניותו כתורה היה מנהיג הדור ושמו היה נערץ ונשגב בפי כל בישראל בתור רבן של כל בני הגולה, ובשכילו נהיתה קובנא האחות הצעירה של ווילנא, לתל תלפיות בישראל. וכשנפטר הגאון מקובנא זצ"ל כשנת תרנ"ו ומרן אז רק כבן ל"ג, עברה אז העבודה הציבורית של היהדות החרדית למרן בוילנא, והעיר העתיקה ההיא שבא אז לכבודה הראשון ונהיתה מעט מעט מרכז היהדות החרדית ברוסיא הגדולה אשר אז לפני המלחמה העולמית היה בה הקבוץ היותר גדול של אחינו, קבוץ של הרבה מיליונים. ובראש המרכז ההוא עמד מרן זצ"ל שהוכר להיות יורשו הרוחני וממלא מקומו של הגאון מקובנא, ומני או התרכו כמעט כל ענייני הכלל בידו, וכל גדולי ישראל מכל המפלגות השונות פנו אליו בענייני הצבור ועל פיו התנהלו ענייני היהדות החרדית. על פיו היו נקראות אספות שונות שבהן היו דבריו נשמעים בכבוד הראש הראוי. כי למרות זה שלא היה מרן זצ"ל דברן מטבעו, ונוסף לזה סבל מימי נעוריו ממחלת דלקת הגרון שהכבידה עליו את הדבור, ולפיכך היו דבריו מועטים תמיד, אבל לעומת זאת היו מלאים חכמה ודעת והיו קולעים תמיד אל המטרה ושומעיו היו עושים לפיכך את אוזניהם כאפרכסת לשמוע את דבריו המחוכמים ודעתו היתה כמעט תמיד מכרעת ומתקבלת ברצון בקהל שומעיו.

אהבתו לתורה ולומדיה היתה נפלאה באמת וכמליצת חכמינו ז"ל על רבי יוחנן אם ייתן איש את כל הון ביתו באהבה שאהב רבי יוחנן את התורה בוז יבוזו לו [מדרש חזית על הכתוב ההוא שה"ש ח, ז] כן נוכל להמליץ גם על מרן זצ"ל כי אהבת התורה הייתה אצלו למעלה מהכול, ועל הרבצתה בישראל מסר את נפשו כל ימי חייו ובאהבתו לתורה יסד בבית מדרשו בוילנא קבוץ של צעירים בעלי כשרון ולמרות כל טרדותיו הרבות היה מקדיש בכל זאת עת ומרץ להקבוץ ההוא שהיה נקרא על שמו הקבוץ של רבי חיים עוזר, והיה מגיד לפני בני הקבוץ שעורים מפרק לפרק ומשתעשע עמהם הרבה בדברי תורה ומהקבוץ ההוא שהיה מעט הכמות ורב האיכות, יצאו גדולי תורה שהנם תופסים כהיום מקומות חשובים בישראל בתור רבנים וראשי ישיבות ומנהיגי קהילות

וכאהבתו הגדולה לתורה כן היתה גם צדקתו ותמימות דרכו באמונה וביראת שמים, ואת זאת ראינו אנו ביחוד בימי עניו ומרודו... הנה בת יחידה היתה לרבנו עלמה יקרה ומחוננת בכל המעלות שמנו חכמים בבנות ציון המצוינות, והיא היתה שעשועיהם של הוריה שחזו בה את משאת נפשם, וכשגדלה והגיעה לפרקה והוריה כבר חלמו על יום שמחתה להשיאה לגדול

(י. רבה של יוהניסבורג, גיסו של הגר"ע. מאסף בית המדרש עמוד רס"ב.

בתורה ולראות ממנה דור ישרים שימשיך את שרשרת הזהב של המשפחה הכבודה בישראל, חלתה פתאום במחלה אנושה אשר כל הרופאים המומחים במדינה ובחו"ל לא יכלו למצוא מזור לה, ואחרי שכבה על מטתה שנים אחדות נפטרה לעולמה באביב ימיה והוריה השכולים נשארו ערירים ר"ל. אנו בני המשפחה והמקורבים אל מרן זצ"ל לא יכולנו נשוא את כובד האסון והלכנו שחוח תחת סבל היגון והצער הגדול אבל מרן זצ"ל באומץ רוחו רכב על אסונו וקבל על עצמו דין שמים באהבה לא התאונן ולא התמרמר ותלונה לא עברה על דל שפתיו ועוד התגבר להוסיף אומץ בעבודתו בקודש.

ביתו היה תמיד מלא המון אנשים שונים שנהרו אליו מכל עבר והטרידו אותו עד מאד, וכל הבא אל ביתו השתומם לראות את המון האנשים הסובבים אותו מכל צד ומטרידים אותו בעניניהם השונים אלה בדברי תורה ואלה בעניינים פרטיים או צבוריים. עוד רבים שבאו לבקש ממנו עזרה או המלצה, ולכולם השיב תמיד בענות חן מיוחדת ובסבלנות נפלאה כי היה ענותן ונדיב רוח ופזרן בממונו ובסכר פנים יפות הושיט את עזרתו תמיד לכל דורש ומבקש ומעולם לא ראה איש אותו כשהוא כועס ומתרגז ולפיכך הי' אהוב ורצוי לכל אהוב למעלה ונחמד למטה טוב לשמים וטוב לבריות".



### אזל גברא דמיסתפינן מיניה - הרב יעקב משה חרל"פ"

"אמרו חז"ל שבאותו היום שנפטר אברהם אבינו מן העולם, עמדו כל גדולי אומות העולם בשורה ואמרו "אוי לו לעולם שאבד מנהיגו, ואוי לה לספינה שאבד קברניטה!". כל גדולי הדור הרגישו את עצמם כאבלים במוותו של אברהם אבינו ע"ה, ועמדו כולם בשורה לקבל תנחומין, כאבלים הללו המתנחמים בשורה, והרגישו כי האבדה היא כפולה - אבד המנהיג ואבד הקברניט. ישנם שני מנהיגים: יש מנהיג שהוא המפקד, המורה דרך והנותן קו לדרך ההנהגה, אבל יש עוד סוג מנהיג, שהוא גם המפקד והמצוה וגם המוציא לפועל את כל סדרי ההנהגה. גדולי הדור אז הרגישו כי חסר להם לא רק המנהיג, אלא גם הקברניט - המפקד המוציא לפועל.

וכיום הזה, יום המר והנמזה, יום קבורתו של עטרת תפארת ישראל הגאון ר' חיים עוזר זצ"ל, כל גדולי הדור עומדים בשורה כאבלים ואומרים: אוי לו לדור שאבד מנהיגו - המפקד העליון והמדריך שהיה כמו אבא לכל ישראל, ואוי לה לספינה שאבד קברניטה - כקברניט הזה שנהג בעצמו בהגה ספינת ישראל - הפועל והמעשה.

זהו אמנם מה שנוגע ליום הזה - יום החושך שחשכה השמש ונאסף מאור ישראל. אולם אותם שנהנו מאור תורתו, אם מפה קדשו, ואם משמעתתיה דמבדרן בבי מדרשא, או מספרי הגדולים - ספרי "אחיעזר", הלא בכל זמן דמדכרי שמעתתיה כשעת חימום דמי (מו"ק כד, א).

אמרו ליה לשמואל נח נפשיה דרב, קרע עליה תריסר מני, אמר אזל גברא דמסתפינא מיניה (מו"ק כד, א). כן גם אנחנו יכולים לצעוק ממעמקי לבבנו "וי דאזל גברא דמסתפינא מיניה". כל

(יא). ראש ישיבת מרכז הרב ורבה של שערי חסד. מתוך ברכת מרום, תשנ"ו, עמ' קל"ג-קל"ו. בהשמטת חלקי הדרוש. תודה לידידי הרב עמיחי כנרתי על הפנייתו, ועל עזרתו בכלל.

הדור חרד לשיח שפתותיו של הגאון ר' חיים עוזר זצ"ל, והוא היה המכריע בכל השאלות העומדות על הפרק בחיי עם ישראל. כל בית ישראל פנו אליו וחיכו לשמוע את החלטתו. בו נתקיים במלואו "את ה' אלוך תירא - לרבות תלמידי חכמים". וי דאזל גברא דמסתפינן מיניה! ...ישנם שני מיני גדולים: יש שכוחו בהוראה - לנתח את ההלכות ולקבוע את ההכרעה בכל העניינים והספקות העומדים על הפרק, אבל לעומת זה אין כוחו גדול בגבורתה של תורה ובפלפולה, בהבנה ובסברא ישרה. ויש שכוחו בפלפול, בסברא ובהבנה, אבל מאידך אין כוחו בהכרעת ההלכה. "את מי יורה דעה ואת מי יבין שמועה". ובגאוננו זה, שנתחברו בו שתי המעלות ביחד, עלינו לקונן: מי יורה לנו דעה ומי יבין לנו שמועה!".



### הרב חזקיהו יוסף מישקובסקי<sup>י</sup>

"...ומי האיש יחיד או צבור אשר חפץ לשמוע דעת תורה אמתית וברורה נקיה מכל שמץ תערובת של איזו נטייה מפלגתית, או של גורמים אחרים יהיו איזה שיהיו לו גם ממקור טהור יהלכו, כמו קיצוניות נפרזה אשר לא כדת, כאשר אנו רואים לפרקים שדוחים עיקרי תורה מפני טפלים, לא כשלעצמם, אך ביחס לעיקרי תורה לפי המצב. אליו פנו בידעם מראש, כי אם רק ישמעו להכרעתו לבטח דרכם דרך התורה כנתינתה מסיני, ואחרי דבריו אין לשנות. לו הסמכות המוחלטת כי דעתו דעת תורה מנופה וברורה ומפיו אנו חיים... שבהיות מעשיו הכבירים של רבנו הגדול כ"כ מעונפים וכוחותיו הענקיים כ"כ מרובים עד כי בגשתי לאיזו הערכה אין לדעת במה להתחיל והמון זיכרונות עולים על רעיוני. וכדי שלא לאבד דרך וסדר לקחתי לי למורה דרך את הפתקה הקטנה אשר נמצאה אחרי הסתלקותו תוך המון כתביו פתקה קטנה זו בכתב יד, אופינית מאד ותשמש לנו דוגמא וראשי פרקים לשרטוטים מצורתו הרוחנית והלך נפשו. ואשר לזאת הנני להעתיקה בשלמות כפי שיצאה מתחת עטו... וזו לשונה קבלות ב"נ לשנת תרצ"ד:

א. לעיין תמיד בפנקסי החשבונות שלא תהיינה טעויות בחשבונות של אחרים וענייני צדקה, ולעיין גם בחשבונות הקודמים ולתקן מה שאפשר לתקן, כי ענין בין אדם לחברו הוא היותר חמור. ב. לעיין בכל יום לכל הפחות שעה קלה בספרי מוסר, כמו שע"ת לרבנו יונה ומס"י, וספרים הדומים להם, ולחשוב בכל יום חשבון הנפש. ג. לגדור בענייני הדבור האסור, ולדבר רק דברים שיש בהם צורך ותועלת. ד. לקבוע עיתים לתורה בכל יום, אף בשעה שהטרדות גדולות ביותר שלא יעבור יום בלי עיון כפי מה שתרשה הבריאות ובכלל לסדר בסדר נכון הזמן. ה. לשים לב בעיון לתפלה וברכות וביחוד לקרוא בפנים. ו. להפסיק ענייני הכתיבה ביום ו', לא פחות משעה לפני השקיעה, אם לא לצורך מצוה הכרחי. ז. להתחזק למלאות חובת הרבנות בענייני הכשרות שבת וטהרת בנות ישראל, ולעורר את המגידים והמוכחים ע"ז. ח. בענייני התורה, ראוי לחזק את השיעורים לבע"ב ולצעירים בבהמ"ד. ט. להתרחק מן הכעס עד הקצה האחרון. י. לסדר איזה סדר בענייני צדקה שלי.

(יב). לעיל הערה ה.



עשרת הדברים הכלולים בפתקה, מועט המחזיק המרובה ישמשו לנו לאות ודגם וכלוח המפתחות לדרכו בקודש ובקשר לפתקה זו, הנני להוסיף אי אלו פרטים קטנים פה ושם, אבל מעשה רב אשר חוו עיני תהלוכותיו וקיומם במעשה ויפיץ אור נוגה על צעדיו דרך אחיעזר".

דברים נוספים":

מתנות רבות לבורא עולמים אשר בהן יחונן את יצוריו, אם גם לא במידה שווה. לחלק הוא נותן בקימוץ בחינת מותר האדם מן הבהמה, לרוב במידה בינונית, ולבני עליה ביד רחבה ובעין יפה. אולם גם בני עליה מועטים אלו מלבד אשר אין הם עולים כולם בקנה אחד, ולא הרי זה כהרי זה, אם נעמיק חדור בכוחות נפשם נכיר ונראה, כי למרות אשר שאר רוח להם במידה גדושה, לא בכל חוננו. בתכונות שלא חוננו הרי הם ככל היצור, ועפ"י רוב יש חלק בכח נפשם שהינו זעום מאד לא רק שאין להם יתרון, אך לפרקים הם גם לקויים ובלתי מפותחים, עד שלאדם רגיל היתרון לעומתם. בכוחות הנפש האלו. סיכום נפשי זה כבר בא לידי ביטוי ע"י הפתגם הידוע לא בכל אדם יחונן.

יש אשר חננו ד' ברוב כשרון בהירות המוח תפיסה מהירה וזיכרון מפליא ועל כולם גדלות בתורה, וכל זה לא יועיל לו להכרה והבנה בהירה בבעיות הכלל. ויש הסוגר עצמו בד' אמות של הלכה מרביץ תורה ומחבר ספרים נחמדים אבל בענייני הכלל אינו עוסק. ולעומת זה יש כאלו אשר שאר רוח להם לענייני הכלל בבהירות ובמרץ רב, אבל גדלותם בתורה מצומצמת. ולפעמים גם חנן ד' אחד להיות מורם מעם גדול הדור ומנהיגו, אך מפני שנוסף על כל זה הוא מחונן עוד בנפש אצילה ובנשמה יתירה וצופה על הכול ממרומי נפשו, והנהו על כן קרוב לדמיון העשיר ורחוק מהמציאות הענייה. והתוצאה הנובעת מתכונה זו הלוא מובנה. ויש אשר בעדינות נפשו ובמזגו הטוב אשר נתברך במ לא יבין כי עולם חסד טרם יבנה ובטוב לבו לא ירגיש כי לפעמים הוא משפיע רוב טובה שלא רק שלא יכולים לקבלה, אך גם גחלים הוא חותה מבלי דעת על כלל ישראל.

נמצאים גם גדולים וטובים, מעוטפים בקדושה ההולמתם באמת, אולם דרך חיי הציבור חילוני מהם והלאה, ולא ימצאו לזאת נתיב ללבנות אלו הרחוקים מקדושה. ויש גם יחידי סגולה המחוננים בכל, גדולי הדור ומדברני דאומתא. אולם מסאת עבודתם הענקית לא מגיעים אל לבם ענייני היחיד ומשאלותיו כי הלוא טרודים הם בתורתם ובעבודתם הכללית, והיחיד ימצא אם לא דלת סגורה, עכ"פ אוזן לא מקשבת. ואטו כי רוכלא ליחוש וליזול? המתבונן בחוגי בני עליה ימצא זאת על כל צעד ושעל. ועל זה הלא אמרו ברוך חכם הרוזים. הצד השווה שמצודה פרוסה על כל החיים גם על גדולים וטובים באין הבדל..אם מוצאה מפאת איזה חסרון או יתרון שהרי גם יתד כנטול.

רבינו הגדול אשר הסופר מר ש. רוטשטיין בחר בו כנושא לספרו להגיד לדור אפס קצהו מגדלו ושיאו לא לחנם הוכר מכל... ישראל בכל הארצות לרב רבנן, מנהיג בחסד עליון באשר

(ג). והמשיך לפרט כל סעיף.

(ד). הקדמתו לספר אחיעזר - חייו ופעולתו ש. רוטשטיין תש"ב.

היה לא רק משולל חסרון, אך גם משולל יתרון, זאת גדולתו וזאת תפארתו. מי ייתן ואלפי מעריציו יתבוננו לא רק על מעשיו הענקיים, אך גם על דרכו השקפתו והלך נפשו.



### מנהיג וקברניט-עבודת ה', ושאר צרכים - הרב אריה לוי<sup>ט</sup>

אחרי הבאת דברי הנצי"ב (העמק דבר בראשית פרק כג): "וכדאי' בב"ב ס"פ הספינה דצ"א, בשעה שמת א"א עמדו עליו בחבורה ואמרו אוי לעולם שאבד מנהיגו ואוי לספינה שאבדה קברניטה, שני משלים הללו, דמנהיג העולם הוא דבר יקר להשיג חכם ונבון ושארי מדות, משא"כ קברניט לספינה מלאכה ואומנות היא ואינה חכמה, וא"כ כשאבד מנהיג העולם קשה יותר מאבידת הקברניט, אבל בדבר א' הוא להיפך כשמת מנהיג העולם לא יחרב העולם לשעה, משא"כ כשאבד הקברניט של הספינה, הספינה בסכנה, ואמרו על אברהם אבינו שהי' שתי מיני אבדות, בהנהגת המדינה היה כמו מנהיג חכם נעלה, ובהנהגת עבודת אלהים היה קברניט לספינה". כותב ר' אריה: "כך רבותי אפשר לומר על הנספד, יחיד הדור, שהיה מנהיג הדור בהנהגת כלל ישראל לדאוג עבור כל צרכיהם, וקברניט הספינה בהנהגת עבודת ה' בהרצת תורה. מפטירתו אבדנו שתי מיני אבדות: קברניט הספינה, ספינת ישראל הטובעת בים צרה, בים סוער וזועף, וסכנה גדולה צפויה לרגעים אשר אין לחכות עוד. המנהיג והקברניט איננו כי לקח אותו אלקים. בעת צרה ומצוקה, טבעו בארץ שעריה, מלכה ושריה בגוים אין תורה, הושחתו מבצרי התורה, הורידי כנחל דמעה מבלי הפוגות".



### עבודת הכלל, תורה חדה ורכה, ליבו לב העם - הרב יחזקאל אברמסקי<sup>ט</sup>

"פטירת הגאון... עשה רושם בקרב ישראל אפילו בשעה שנפלה אימת מות של המלחמה"... בתוך הערפל של בלבול המוחות, הרגישו כל יודעי חן שכבה אור גדול... בסילוקו מן העולם פנה הודה של עבודת הכלל, אשר עבד כל ימי חייו בכישרון ודעת בצניעות ובתום לב, ובהתפשטות העקמומיות של העצמיות הפרטית. כרב חילו בתורה כן היה רב פעלים במעשה. בתורה ובעבודה היו מושגיו ברורים השקפותיו ישרות ודיבורו נכון ושקול במשקל ההגיון. כשם שתורתו אף שהיא חדה, היא זכה ורכה, אף שהיא חריפה אינה שוטפת בזעם ונוחה כמי השילוח, כך עבודתו הציבורית... רוח של אצילות היה שורה עליה, וחוט של חסד ונעימות הבאה מתוך לב טוב היה משוך עליה. כל זה עלתה בידו בזכות שלשה אלה - כשרונו הגאוני, לבו הטוב ואורך רוחו... ביד החזקה בהלכות מלכים כתוב- שלבו [לב המלך] הוא לב כל ישראל

טו). דרך אבות עמוד ת"א.

טז). מראשי מועצת גדולי התורה. הקדמה לקובץ לזכר רח"ע - לונדון טבת תש"ב.

יז). בהמשך מוסיף: כותב הטורים נשא עליו מספד בקהל עם. השומעים נתכנסו בחפזן בצאתם נדהמים ומבוהלים ממחבואיהם, אשר התחבאו שמה מפחד האוירונים [אחרי נפילת צרפת, פנו הגרמנים ליעדם הבא במסגרת מטרותם להשתלט על אירופה כולה, ומספר שבועות לפני פטירת רח"ע, הם פתחו בקרב על בריטניה. הבליץ הגרמני על לונדון, הרג 20 אלף איש ושינה את פני העיר].

לפיכך דבקו הכתוב בתורה יותר משאר העם - כטוב לב המלך כך היא מידת ההטבה בלבב עמו וחוש ההשתתפות שלו בצרת רעהו. ואם רוחו נכון ומעשיו רצויים, רוח המושל עולה גם על אזרחיו ונתיניו, וגם הם הולכים בדרך טובה וישרה. מאן מלכי - רבנן. הגאון הגר"ע... לבו היה לבב כל העם. במצפוני לבו היה צפון הלב של כל אחד ואחד שהיה בא אתו במשא ומתן על דבר הרמת קרן התורה וחיוזוק הדת".



### אתה מוצא גדולתו-אתה מוצא ענוותנותו - הרב בנימין זאב יעקובזון"

"אבי מורי זצ"ל פירש את דברי הש"ס [מגילה ל"א] 'כל מקום שאתה מוצא גבורתו של הקב"ה אתה מוצא ענוותנותו' באופן זה- אתה מוצא, אתה האדם הקטן, האדם השפל, אתה מוצא את גבורתו של הקב"ה! הקב"ה ימצא ע"י האדם - ומציאה זו היא ההוכחה לענוותנותו של הקב"ה כביכול.

אראלים ומצוקים אחזו בארון הקודש, נצחו אראלים את המצוקים ונשבה ארון הקודש [כתובות ק"ד]. הלך מאתנו האיש הזה, שהיה במשך עשרות שנים לעמנו גם חיים וגם עוזר. הוא הגדול והגיבור, היה כל כך ענוותן, עד שכל אחד מאתנו מצא אותו, כל אחד ראה בו את 'רבי חיים עוזר שלו'. ידענו כולנו שהוא היה גדול הדור, שהכל פנו אליו, גם אנו פנינו אליו בכל צרותינו. והוא השיב לכל שואל, היה לכל אחד ה'אחיעזר' ו'האחיסמך', הרב לכל אחד והאב לכל אחד, ואפילו האח לכל אחד: קטן וגדול שם הוא! כולנו היינו שקטים ובטוחים - גם גדולי גדולינו וגם אנו הקטנים והפשוטים - כל זמן שידענו כי שם הוא. שם בוילנא יושב אדוננו ומורנו, שדואג את דאגותינו, שסובל את צרותינו, שמיישר את דרכינו, שמשיב על שאלותינו.

'הוינא כבר שית כבר שבע ודכירנא' - הייתי נער קטן בעיר מולדתי המבורג, זמן רב לפני יסוד ה'אגודה', והבאתי מזמן לזמן את מכתביו של רבי יצחק אייזיק הלוי [בעל דורות ראשונים] לתיבת הדואר, ובתוכם מכתבים רבים על כתובת מרן זצ"ל. עוד בחודשיו האחרונים של מרן קבלתי אני מכתבים ממנו. חלקם חתומים בחתימת יד קדשו, ובהם הוא מעביר אלינו הוראות למשלוח כספים עבור פליטי הישיבות בוילנא. מאז ועד עתה- מהמבורג ועד קופנהגן - תמיד שם הוא. שם עמד הרועה הנאמן ושמר את עדרו, היינו את היהדות החרדית בכל העולם כולו. זכיתי לבקרו בהיכלו בוילנא עצמה. זכיתי לבקרו באוטבוצק, וזכיתי לברכותיו כשבחרתי לרבנות בקופנהגן, לעידודו בצר לי, לתשובותיו בהלכה כל אימת ששאלתי, וכשאני או חברי היינו זקוקים לעצה, להמלצה, יהיה מה שיהיה, קטן וגדול- שם הוא, תמיד היה מרן שם והפך את עמק - עכור לפתח תקוה.

מדוע אני כותב כמדבר בעדי ועל יחסי אליו, בשעה שכל העולם חשך בעדנו? על מעשיו הכבירים יכתבו אחרים: על ספריו, פעולותיו, וגאונותו, על כל דבריו הרמים בחוג הרמים, כי לפרט את מעשיו הרי פירוש: לכתוב תולדות הימים של הישיבות באירופה, את המאבקים על קיומן, לכתוב את תולדות הימים של אגודת ישראל, אשר הוא היה ראש מנהיגיה, לכתוב את

(יח). רבן של קופנהגן וסטוקהולם - אשא דעי למרחוק, עמ' 249-251.

תולדות הימים של היהדות החרדית בצפון אמריקה ובדרום אפריקה, כי גם שם היה רבנו העושה והמעשה למעלה מן המשוער. אני בא רק כאחד מן ההמון, מן הפשוטים שבעם, ואם אני 'מצאתי' גבורתו, אזי יש לפשוט מזה על שפלות רוחו. אם גם לי הושיט את שרביטו הזהב, את ליבו הטהור, אזי יש לפשוט מזה, איך שהיה לכל עולמנו כולו, צדקה וברכה ורחמים וחיים ושלום!

הוא היה יו"ר מועצת גדולי התורה של אגו", נשיא עם התורה, אך הוא היה מקושט ומעוטר גם בנשיאות אחרת: 'נשיא אלוקים אתה בתוכנו'. בלבו ובקרבו של כל אחד מאתנו היא הוא הנשיא: כל אחד מאתנו ידע ש'שם הוא', שגם לו יש מקום שמור בלבו של מרן. 'שם' אתה מוצא גבורתו ו'שם' אתה מוצא ענוותנותו. רבינו מת בלא בנים, אך כולנו הם בניו, לכולנו היה האב הרחמן. רבנו מת בלא 'קדיש', אך אם יש בנו רק ניצוץ ממנו, רק מר מדליו, אזי נהא כולנו 'קדישיו', אם יש בנו רק מעט מעט מעושרו, מפזרנותו להגדיל ולהיטיב - אזי על ידינו יתגדל ויתקדש שמייה רבא!

השורות דלעיל נכתבו בימי השבעה להסתלקות מרן זצ"ל, כאשר הגיעה אלינו הבשורה המרה - ואני בתוך הגולה בירכתי צפון".



### תורת ישראל ותעודת ישראל - הרב יהודה ליב קאגאן<sup>ט</sup>

"ישנם שני טיפוסים של גאונים וגדולים בישראל... שניהם נתגדלו ונתחנכו על ברכי התורה שבכתב ושבועל פה עד שעלו למרום פסגתם התורנית, בכל זאת יש הבדל גדול ביניהם. יש גאון המוסר את עצמו רק לתורת ישראל, אבל לא לתעודת ישראל... הוא אמנם איש מורם מעם, אבל אין הוא נמצא בתוך העם... טיפוס של גאון כזה, אף שבחביון נפשו ובמעמקי לבו הוא מיצר בצרת עמו, בכל זאת אין הוא מגשר גשרים בינו ובין העם, וכמחיצה בלתי נראית מפרדת ביניהם... ההמונים התייחסו... אליו מתוך... רגש של כבוד התורה הנטוע בכל המון בית ישראל כולו, אבל בכל אופן לא התייחסו אליו מתוך רגש של אהבה ולא שררו יחסים 'משפחתיים' ביניהם, וכתוצאה מזה לא באו עליו בטרונא ובדרישות כבן התחטא לפני אביו. שונה ואחר הוא הסוג השני של הגאון שהוא עם היותו גאון התורה... נוסף לזה הוא יושב בתוך עמו מיצר בצרותיו, נותן עיניו ולבו לעניני העם כולו, הרוחניים והגשמיים, הכלכליים והפוליטיים, ובני העם נהנים ממנו עצה ותושיה בכל הדברים העומדים על הפרק ועל סדר היום. הוא מושיט יד עזרה לכל מבקש ואובד עצה, ולפעמים גם מקדים רפואה למכה, מעמיד ומטה שכמו לסבול... ובכל נימי ליבו ונשמתו הרוממה אינו מסיח דעתו מן הציבור... חז"ל הגדירו את הדבר בברכת העם אל הכה"ג אחרי העבודה ביום הכיפורים, כשמצאו אותו בשוק היו אומרים וקוראים לו- אישי כה"ג... כשמצאו את הכה"ג בשוק, כלומר בתוך העם ובתוך צרכי הציבור... אז הכתירוהו בתואר 'אישי' כה"ג. כי כמו שהוא חי יחד עם הציבור כן הציבור חי איתו, מקובל הוא על הציבור כנגיד ומצווה וכאשר ישאל איש בדבר אלוקים כן הם עצתו ודבריו... גאון הדור ומנהיגו מסוג כזה... שאיחד בתוכו, בחסד עליון גאוניות נפלאה הרבה למעלה מהשגותינו וכתר

(ט). ראש ישיבת רבנו יעקב יוסף ניו יורק, אגרות אחיעזר ג עמוד תנ"ד ואילך.

המנהיגות של האומה בכל המובנים והעניינים, כי הוא ניהל את העם באהבה, מסירות וסבלנות רבה- היה בדורנו אנו רבנו חיים עוזר... זצ"ל".



### האוהב הגדול - הרב יעקב ניימן<sup>2</sup>

"לזכרו של מרן האחיעזר זצ"ל חז"ל אומרים חייב אדם לומר מתי יגיעו מעשי למעשה אבותי אברהם יצחק ויעקב ומבאר הסבא מקלם מרן הרש"ז זצ"ל שחז"ל לא אומרים שאדם יגיד מתי תגיע חכמתי לאברהם יצחק ויעקב כי זה אי, אלא מתי יגיעו מעשי למעשה אבות העולם, כי מעשים טובים יכול כל אדם פשוט לעשות כמו אבות העולם הוא יכול לקיים מצוותן הכנסת אורחים כמו א"א וכו'. כשאנחנו נזכרים במרן ר' חיים עוזר זצ"ל בודאי אי אפשר לדמות את עצמנו לגאונותו מפני שאין לנו הכישרונות, אבל מהמעשים שלו יכולים אנו ללמוד ולהשתוקק להגיע למעשים טובים שלו. הלא דורשים מאתנו ללמוד אפי' מהמידות טובות של הקב"ה מה הוא רחום אף אתה רחום, כל אחד ואחד שבא במגע אתו יש לו לספר הרבה הרבה מהמידות טובות שלו. לא רק שעשה הרבה בעד כל עם ישראל ומה שמסר נפשו בעד כל הישיבות לבסס אותן ולא ידע מנוחה, אלא שדאג גם בעד כל יחיד ויחיד מבני תורה. כל בן תורה הרגיש שהוא אב שלו ואהבתו התרחבה לא רק לבני תורה אלא לכל יהודי ויהודי דאג, כל לב שבור בא לפניו לשפוך לפניו מה שמעיק לו על לבו, וקבל פני כל אדם בשמחה והיה עונג לבלות איתו. כשהיינו יושבים איתו שכחנו שאנחנו יושבים עם גאון עולם, וכל כך היתה גדולה ענוותנותו פעם נכנסתי אליו ועמד על יד הדלת עם אברך אחר שמעתי שאומר לו אדרבה תקשה על ספרי אני לא אתבייש לכתוב שחכם אחד סתר את דברי. פעם נסעתי לוויילנא לרופא אחרי שלא הרגשתי טוב כיוון שבאתי מהרופא וסיפרתי למרן שהרופא הרגיע אותי, אמר לי הרופא הרגיע אותך טוב ויצא אתי לטייל לחוץ לעיר כדי לעודד אותי, ודברנו בדברי תורה על נדר טעות, ולבסוף אמר לי גם המחלה שלך היתה טעות. מי שלא הכיר אותו אינו יכול לתאר לעצמו את אהבתו לכל יהודי ויהודי, לכן נפטר באמצע תשעת הימים של חדש אב מפני שהחורבן היה בשביל שנאת חנם ופטירתו הזכירה לכל אחד שיחשוב על אהבת חנם ולתקן החטא שגרם לחורבן המקדש ועי"ז שנלמד מדרכיו וממידותיו הטובות נזכה לבנין בית המקדש חז"ל אומרים כי בגלל שנאת אחים נחרב בית המקדש, ולכאורה יש להבין מדוע לכל שנאת אחים קוראים חז"ל שנאת חנם הלא אם אחד שונא בטח יש לו איזה נימוק לכך, ואם כן אין זה חנם אבל לאמיתו של דבר אין לך סיבה שתוכל לעורר שנאה בלב האדם. כל סיבה היא כמו גפרור הדולק רגע ונכבה, אבל אם הגפרור פוגע בעץ יבש או בחומרי דלק יכול הוא להחריב הרבה. כך כל סיבה אם לא מושרש בטבע האדם שנאה אל זולתו גם בלי שום סיבה, אין הסיבה יכולה לסבב שום פירוד. הכעס שיש לו על חבירו מתארך רגע ואח"כ עובר, וכמו שאנו רואים כשבן מכעיס את אביו אע"פ שבאותו רגע האב נרגז, אבל כעבור הזעם לא יישאר בלב האב שום שנאה לבנו, כי בטבע האב מושרשת אהבה לבנו, לכן אין כח להסיבה לקיים השנאה באופן מתמיד. לא כן באנשים אחרים שיש לאחד על חבירו שנאת חנם בלי שום טעם שהם כארגו זה המלא נפץ

(כ) מייסד וראש ישיבת אור ישראל, מתוך ספרו דרכי מוסר.

וחומרי דלק ודרושה רק איזו סיבה שהיא אפילו בלי נימוק מספיק ומיד הניצוץ ללהב יצא. לכן קוראים חז"ל לסתם שנאה שנאת חינו, כי באמת אין בכוח שום סיבה לסובב שנאה קבועה ואמיתית אלא הוא יצר לב לשנוא את חברו אף על לא דבר, מפני שהוא מושחת. ומבחן בזה נתנה תורה במקרה כי תראה חמור שונאך עזב תעזב עמו ות"א שבוק ית דבלבך וזהו המבחן אם רואים אנו כי השונא יכול להסתלק משנאתו בשעה שאמרה תורה עזב תעזב לעזוב השנאה ואם אז קל לו לפרוש מהשנאה הרי זה סימן מובהק שעמוק בחדרי הלב אין לו שנאה לחברו ואין הוא שונאו רק משום שאמרה תורה לשנוא את בעלי העבירות, אבל אם גם אז אינו יכול להשתחרר משנאתו בידוע שהוא שונא את חברו שנאה טבעית ומה שראה את חברו עובר עבירה זה נעשה לסיבה ולכסות עינים להדליק בו את השנאה לחברו מרן הגאון זצ"ל היה בטבע מחונן במידה של אהבת הבריות בלי שיעור. בטבעו היה אוהב ישראל ובכל נימי נפשו היה קשור לכל אחד מישראל באהבת נפש אין סופית, אהבה עזה ועמוקה. ואף כשהיה מוכרח לפעמים לצאת מגדרו היה הדבר רק משום מצוה ולא פעל על נפשו היקרה, להיפך זה היה גם כן מרוב אהבתו לעם ישראל שהצטער על הפורשים מדרכי התורה התועים ומתעים את עם ישראל, ומפני שלבו היה לב רחמן חדור אהבת ישראל ללא גבול לא יכלה לפעול עליו שום סיבה לעורר בו שנאה למי שהוא. נלמד ממעשיו ומאהבתו לישראל ואז לא תהא קנאה ותחרות בינינו ותתרומם דמות האדם והעולם יגיע לתיקונו משנאת חינו בא חורבנינו וע"י סילוק שנאת חינו תבוא גאולתנו".



### הרב יונה מרצבך<sup>כא</sup>

"...יכול אני לתאר את שעבר בלבם של רבים הנה נפטר רב גדול בישראל מחבר ספרים תורניים חשובים בעל השפעה רבה על הכל, איש רב פעלים אולם יחד עם זאת בטוחני כי לא רבים השכילו לעמוד על גודל האבידה שאיבד בית ישראל עם הסתלקותו של ר' חיים עוזר מקרבנו. אינני יודע מי מתוכנו אכן חש בתוככי לבו ויודע להעריך אל נכון מה היה ר' חיים עוזר לכלל ישראל. וממילא עד כמה גדולה האבידה בפטירתו.

הנה כי כן רבנים ואנשי תורה רבים יש בישראל איש לפי רום גדולתו ומעלתו, רבים הם בעלי שיעור קומה בצדקותם ובגדלותם בתורה, ואין ספק כי ר' חיים עוזר נחשב מן היותר מעולים שבהם. זוהי הדעה הרווחת והמקובלת, אשר ממנה גופא יש כדי ללמד עד כמה חסרים אנו בהבנה ובהערכה נכונה ורחוקים מרחק רב מהשגה, מה בדיוק נחשב לנו ר' חיים עוזר ומה גדולה היתה השפעתו עלינו בעצם התהלכו בקרבנו.

בפטירתו של ר' חיים עוזר לא רק אישיות גדולה מעולם התורה והרבנות נסתלקה לבית עולמה, לא רק כוכב מזוהר מצבא הכוכבים דעך, אלא הרבה יותר מכך: נשיא ישראל מת קברניט הספינה אבד. ראש וראשון לבית ישראל איננו.

בימינו נוהגים להפריז בתוארים ולהפליג בשבחים על בני אדם, בין על החיים ובין על המתים. זוהי רעה חולה שפשתה בתוכנו ומי שהשקר והחנופה זרים לרוחו, עליו לדקדק מאד

(כא). ראש ישיבת קול תורה. עלה יונה עמוד תכ"ג.

ולהימנע מהלהכתיר ולשבח אנשים בתוארים ובשבחים לא להם. אצל ר' חיים עוזר לעומת זאת יכול אני לקבוע בפסקנות, כי בתוארים שתאיתי אותו אין בהם לו שמץ של גוזמה והפרזה, אלא אמת לאמיתה הם עד תומם.

ר' חיים עוזר היה המנהיג הבלתי מוכתר של כלל ישראל אם נבדוק נמצא כי למעשה לא נשא מעולם כל משרה רשמית ואיש לא הכתירו בכתר כלשהו. אפילו בעירו וילנא ירושלם דליטא לא היה הוא הרב הרשמי. מיום שמת הגר"א זצ"ל לא הרהיבו אנשי העיר להושיב איש על כסא, ומני אז הנהיגו את העיר חבר רבנים נבחרים. גם בשנים האחרונות כאשר מטעמים מדיניים היה צורך למנות רב רשמי לא ר' חיים עוזר היה זה שנתמנה, ואף על פי כן הכל ידעו כי הרב דוילנא בה"א הידיעה הוא ר' חיים עוזר ר' חיים עוזר ישב אמנם בוילנא, אך מצודתו הייתה פרושה למרחקי ארץ. לא רק את עירו הנהיג ביד רמה אלא כל העולם היהודי כולו ולא רק במסגרת אגודת ישראל שר' חיים עוזר נמנה עם מיסדיה ומנהיגיה, אלא את כל כלל ישראל כולו על תנועותיו וזרמיו ולא רק בישיבות שבהן למד ולימד השפיע מרוחו הגדולה, אלא על כל כלל עולם התורה והישיבות בכל רחבי תבל. מנהיג הדור. מנהיג היהדות. מנהיג עולם הרבנות מנהיג עולם התורה והישיבות. יחיד בדורו. ענק שבענקים. הגדול שבכולם... כל שאלה וכל בעיה שנתעוררה היה ר' חיים עוזר הכתובת לבקשת עצה ומוצא. מכל פינות תבל הריצו אליו אנשים את שאלותיהם ומשאלותיהם. אם בגרמניה נתעוררו בעיות וקשיים עקב נסיבות שהזמן גרמן, שאלות שלא שיערון אבותינו, היה ר' חיים עוזר הסמכות הפוסקת. אם הזמנים החדשים באמריקה העמידו מגבלות לציבור החרדים והיקשו קיום אורחות חיים תקינים, היה ר' חיים עוזר מציב להם ציון וסולל נתיב ודרך. יהודי ארץ ישראל שניצבו בפני בעיות השעה, הודרכו נאמנה על ידי ר' חיים עוזר היאך וכיצד לנהוג.

אך לא רק בנושאים הלכתיים ציבוריים היה ר' חיים עוזר מביע דעתו, מכל קצווי עולם היו מגיעות אל שולחנו שאלות הלכה בנושאים שונים בידינו ממנונות בידינו אישות, בעניינים שבין אדם לחברו. לכולן היה ר' חיים עוזר עונה ופוסק, תומך ומסייע, ואף יוזם ומתערב בשעת הצורך.

על שולחנו היו מונחים תדיר מאות מכתבים מכל רחבי העולם, אף מפינות רחוקות ונידחות. הכל ביקשו לשמוע למוצא פיו. לחוות דעתו, לעצתו ולהדרכתו. ללא דיחוי היה מעלה על הכתב את תשובתו בכתב ידו על נייר מכתבים פשוט שבראשו היה טבוע שמו, ללא כל תוארים נוספים. התשובה היתה מנוסחת בבהירות ובטוב טעם, בהחלטיות שאין אחריה עוררין. כל מי שזכה לקבל את מכתב התשובה מר' חיים עוזר ידע כי בפיסת נייר זו טמונה דעת תורה והכל קיבלוה כהלכה למשה מסיני.

אך לא בנושאי הלכה בלבד היה ר' חיים עוזר דן ופוסק. כמנהיג הדור ראה צורך לחוות דעה ולהתערב בנושאים כלליים וציבוריים שעלו על הפרק, במיוחד כאשר היה צורך בתמיכה ועזרה, אשר לשם כך נדרש להפעיל את השפעתו וכובד משקלו הציבורי. ואכן אם ניתן לזקוף לזכות מישהו את הצלת התורה והיהדות בימינו, הרי זה במידה מרובה ביותר בזכות ר' חיים עוזר אשר התמסר כל כולו לטובת כלל ישראל ולחיזוק היהדות בכל אתר ואתר.

כאשר שלטונות רוסיה הסובייטית הצרו את חיי היהודים והיקשו קיום אורחות חיים יהודיים ולימוד תורה, היה זה ר' חיים עוזר שעודד וחיזק את רוחם הנכאה ואף פעל רבות אצל השלטונות להטבת תנאיהם של היהודים. כאשר קופחה פרנסתם של הרבנים ברוסיה והגיעו עד פת לחם, אורגנו עבורם משלוחי תמיכה ומזון מגורמים יהודיים ברחבי תבל. מי שעמד בראש המפעל והיה הרוח החיה אשר פעל ללא ליאות ובמסירות נפש, היה כמובן ר' חיים עוזר. כאשר הישיבות הקדושות נקלעו לקשיים חמורים עקב נסיבות הזמן והמקום, ונשקפה סכנה לעצם קיומן, היה ר' חיים עוזר האיש שקומם אותן, סייע ביד ראשיתהן הפעיל קשריו אצל הנדבנים ותומכי תורה, שיגר מברקים ומכתבים בהולים לארגונים וגופים יהודיים באמריקה ובארצות רווחה אחרות. כאשר לרגל המצב הקשה [בתחילת מלחמת העולם השנייה] נאלצו מאות ואלפי בני ישיבות בפולין לגלות ממקומות מגוריהם ולנדוד לארצות נכר ורבה הייתה מנת סבלם. רבים רבים מהם שמו יעדס לווילנא אל ר' חיים עוזר שם ציפה להם מקלט מפגעי הזמן ובו מצאו מקור לעידוד ונוחם. מי שנאלץ לנסוע מביתו למדינה אחרת ונוקק למכתב המלצה על מנת שיכירוהו במקומו החדש היה סר לר' חיים עוזר ושוטח בפניו את עניינו. הכול ירעו כי מכתב המלצה מאת ר' חיים עוזר ערכו לא יסולא בפז. בשוב המתחדש בארץ ישראל התארגנה קבוצות חלוצים חרדים אשר ביקשו להקים להם מקומות ישוב שיושתתו על פי כל חוקי התורה וברוח היהדות המקורית. דרכם היתה רצופה תלאות ויסורים על כל צעד ושעל ניצבו בפניהם מכשולים ואבני נגף ונתעוררו קשיים ובעיות שהצריכו מוצא ופתרון.

לכולם היה ר' חיים עוזר המנהיג ומורה הדרך הסמכות והמרות העליונה, ממנו קיבלו עצה ותושיה ומרוחו הגדולה שאבו עיוזו ועידודו.

כזה היה ר' חיים עוזר גדול הדור לא רק כגאון וענק בתורה אלא כמנהיג ופרנס האומה. ואף שהיה מנהיג הכול היה שמו נישא בפי כל ביראה וברטט: ר' חיים עוזר. כך בפשטות ללא תוארי לוואי, שהרי כל כמה שיקלסוהו ויכתירוהו בתארים נמלצים עדיין לא הגעת לאפס קצהו, גדול מרבן שמו. אצל אומות העולם כובש המנהיג את מקומו בראש המדינה באחת משתי הדרכים, או שהוא יורש עצר אשר כל ימיו גדל בארמון בית המלוכה או שכבש את השלטון בדרך כח ורודנות. בעם ישראל לעומת זאת אף אחת מן הדרכים הללו אינה קיימת. כדי לפלס לו דרך להנהיג העם בישראל על האיש להיות גדול בתורה, בקי בכל מכמניה, איש בעל שאר רוח אשר ניחן בתכונות סגוליות אך בזאת לא די, עליו להיות בעל מידות תרומיות וגדלות אמיתית ביראת אלוקים. אם אין יראה אין תורה, רק מי שאוצר בקרבו תכונות אלו ומשכיל יודע להשתמש בהן עד תום, ה' מערה עליו רוח ממרום, וכלל ישראל נותנים עיניהם בו ושמים אותו להם לראש.

בר' חיים עוזר נתגלמו כל התכונות הללו באופן הנעלה ביותר. כבר בהיותו צעיר לימים בלט משכמו ומעלה בכוח התמדתו המופלאה בתורה. ימים וילות לא מש מאהלה של תורה. כששאלוהו במה כוחו ומה ראה למסור עצמו ללימוד התורה עד כדי הקרבה עצמית ממש, השיב: כמו שכדי לחמם חדר קר ביום חורף יש להבעיר האש בתנור בעוצמה גבוהה ביותר, כך כדי להאיר ולחמם את עם ישראל יש להאיר את אור התורה במידה המרובה ביותר.



וכגאונותו וגדלותו בתורה כן היתה גדלותו במידות וביראת ה'. כל המידות הטובות שבעולם נשתקפו מהוד דמותו ומרוחו הגדולה עד כי היה לסמל ומופת לאדם השלם. אשרי עין שזכתה לראות זיו קלסתר פניו, מראהו האצילי אשר חוט של חן משוך עליו, עיניו הטובות והמאירות, מצחו הרם. כל מי שבא במחיצתו היה מתפעם ומשתאה למראה עיניו: הנה הוא יושב לנוכח גדול הדור, אך ר' חיים עוזר עצמו מתנהג עימו בענוותנות ובפשטות שאין למעלה הימנה ומבטל עצמו בפניו כאילו היה אחד העם<sup>22</sup>. כך זכה לעלות לגדולה וכך זכה דורנו שר' חיים עוזר יתייצב בראשו. בכוח תורתו וגדלותו העפיל אל פיסגת העם ומשם הנהיגנו כרועה נאמן שנים על גבי שנים. אך אהה! בעוונותיה כי רבו נטלו ה' מרום הפיסגה אל גנוי מרומים. ועתה נותרנו כעדר ללא רועה, כספינה שאבד קברניטה.

בבנים לא ברכו ה' בת יחידה היתה לו ומתה בחייו אך הגמ' אומרת נשיא שמת הכל כקרביו. וכיון שכל תלמיד נחשב לבן של רבו, כולנו בני בניו או נכדי בניו אנו. אין לנו אלא לכבד זכרו ע"י שנמשיך את דרכו. ע"י שנקדיש את מיטב כוחותינו ללמוד ולחזור וללמוד, לעסוק בתורת ה' העולה על כל החכמות, על ידי שנדע שבכל רגע ורגע חוב קדוש מוטל עלינו, להמשיך דרך האבות ובדרך אב כמו ר' חיים עוזר זצ"ל. זכינו שגדול במותו חי בדורנו, נהיה ראויים לו וזכרו יהיה בזה".



### הציץ והחושן ארבעה חלקי שו"ע והלכות ציבור - הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק<sup>23</sup>

"תפקיד קשה הוטל עלי, תפקיד של הספד על הגאון ר' חיים עוזר זצ"ל. לאמיתו של דבר כשאני מעיף עיני סחור סחור ורואה את אלה שזכו לעמוד במחיצתו לשמשו בחייו לראות דרכו בקודש. הרהורים של ספקות מבצבצים ועולים בלבי אם אני הוא הראוי להספידו. על רעיוני עולה מאמר רבי אנא הוא דחזינא לרבי מאיר מאחוריו ואלו חזיתיה מקמיה הוי מחדדנא טפי. גם אני ראיתי את רבי חיים עוזר מאחוריו מגביה, לא בפניו מקמיה, רק מאחורי הפרגוד של אישיותו הסתכלתי בו, ראיתי אותו מקופיא לא מקיבעא, ראיתי ראייה שטחית שטיפטפה על גבי חיצוניותו אבל לא חדרה לתוך תוכה של אישיותו הנהדרה. ואם בכל גדולי ישראל הדין כך, כי אי אפשר לאדם שלא ראם יפה יפה להספידם, בר' חיים עוזר הדבר קל וחומר. ר' חיים עוזר לא היה איש ההמון איש שגילה את פנימיות נפשו את כל הודה וזיוה לעם. עטוף היה בגלימתו, כיסוי אדרתו החיצונית מכסה כל טפח וטפח של אופיו כל תג ותג של נפשו. מעטים היו מקורביו שחדרו מבעד הערפל של חיצוניות שוקטת שלווה ושאננה לפני ולפנים של נפש גועשת ובורעת בשלהבת אש קודש.

(כב). "הגר"ח קריזווירט זצ"ל סיפר לי שכאשר זכה להיות בביתו של הגאון ר' חיים עוזר זצ"ל העניק לו הגר"ח את התחושה שהעניין היחיד שיש לו ברגע זה בעולמו הוא הרצון לסייע לו, זאת למרות שכידוע היה הגר"ח רבן של כל בני הגולה, ועולו של הדור כולו היה מונח על כתפיו. והוסיף הגר"ח קריזווירט שבתחילה חשב שרק הוא זוכה ליחס כזה, אך במשך הזמן פגש בבחורים נוספים שזכו להיות אצל הגר"ח וכולם סיפרו שהייתה להם את אותה תחושה שעניינם שלהם ממלא את כל עולמו". (הרב דב יפה, לעובדך באמת, חלק א, עמוד רכא).  
(כג) ראש ישיבת ר' יצחק אלחנן, דברי הגות והערכה עמוד 187 ואילך.

...שני בגדים מבגדי כהן גדול הודגשו ביותר ביחס לתעודתם על ידי הכתוב - הציץ והחושן. הציץ- ועשית ציץ זהב... קדש לה'... והיה על מצח אהרן ונשא אהרן את עוון הקדשים אשר יקדישו בני ישראל לכל מתנות קדשיהם והיה על מצחו תמיד לרצון להם לפני ה' " החושן- "ונשא אהרן את שמות בני ישראל בחשן המשפט על לבו בבואו אל הקדש לזיכרון לפני ה' תמיד ונתת אל חושן המשפט את האורים ואת התומים והיו על לב אהרן בבאו לפני ה' ונשא אהרן את משפט בני ישראל על לבו לפני ה' תמיד".

שתי מטרות נפרדות ושונות הקציע להם הכתוב. הציץ היה מרצה על הטומאות, הציץ היה כולו קודש לה' הציץ היה נתון על מצחו של אהרן כנגד מרכז השכל והדעת. החושן היה על לב אהרן, מרכז האהבה והחיבה לישראל: כל שמות השבטים היו חרותם עליו והכתוב קורא אותו חושן המשפט, משפט בני ישראל מסור היה לחושן. הציץ היה פוסק שאלות באיסור והיתר, בטמא וטהור, בחייב ופטור, הציץ היה פוסק באהל זרוק שמיה אהל, בטומאת משא וטומאת אבן מסמא, הציץ היה פוסק הלכות בהלכות עגונה קידושין וגיטין בהלכות מיגו והילך בתערובות בטרפות בכתמים ודם נידה.

החושן היה פוסק בשאלות ובעיות מסוג אחר לגמרי, אעלה או לא אעלה. אעלה, אלחם בשונא זה או לא אעלה. אשתמש במידת משמע ודומה ומשא? אעלה או לא אעלה. צריך אני למחות כנגד מלכות זו שהכזיבה את ישראל או לא, אעלה או לא אעלה, אקרא לאסיפות מחאה פומביות כנגד עלבון ישראל או לא, אעלה או לא אעלה.

איך צריך אני להתייחס אל תופעה פלונית אלמונית מודרנית. אעלה או לא אעלה. איך חייב היהודי להתנהג ברשות הרבים בחברה וכו', אעלה או לא אעלה, איך צריך אני לכלכל את מעשי דברי הכרזותי ונאומי? שאלות אלו הנוגעות בבכת עינה של כנסת ישראל, היו נפסקות על ידי החושן שהיה על לב אהרן. לב כואב במכאובי עמו לב מרגיש את צרת האומה לב מצטער בצערם של ישראל. בעיות מסובכות וחמורות כאלו נפסקות היו על ידי האורים והתומים שהיו מאירים את דרכי האומה ומנחים את דבריה.

וכלל היה בידינו במשך אלפי שנים של גולה ונדודים אותו הכהן שהיה לבוש בציץ הקודש שהיה מרצה על הטומאה, שהיה פוסק בשיעור כתמים ובמקואות בעירובין ובשר בחלב, היה נשאל באורים ותומים. אותו הכהן היה גם פוסק וקובע מסמרים להלכה בכל הבעיות החמורות של אעלה או לא אעלה, של מלחמה ושלום, של תקוה וייאוש, של יחסנו לאומות העולם ולשלטון. אותו הכהן שמוחו היה ספוג קדושת התורה של ר' עקיבא ור' אליעזר של אביי ורבא של הרמב"ם והראב"ד של הבית יוסף והרמ"א, היה רואה ברוח הקודש פתרון כל השאלות הפוליטיות העומדות על הפרק בכל הוויות העולם הזה בכל התביעות העולות על הפרק תמיד בלי הרף.

אותו הכהן בעל ציץ הקודש בעל ההלכה והאגדה, התייצב לפני מלכים, הפיל תחינה לפני גדולי עולם השתמש פעם בברכות ופעם בעקשנות, וחזקת הלב. לפרקים סיסמתו היתה אל תעלו בחומה, ולפרקים יהרג ולא יעבור. בעל המוח הזך מלא וגדוש ידיעת התורה היה גם בעל הלב הפועם ומרגיש את עקת אחיו. פוסקי שאלות ביורה דעה פסקו שאלות חמורות ומסובכות של

אורח חיים פוליטי, חושן המשפט של אעלה או לא אעלה הוא אותו חושן המשפט של הש"ך והט"ז.

ובתקופה האחרונה שיטה חדשה נולדה בישראל המבדילה בין נושא הציץ ונושא החושן, בין גאון הדור ובין מנהיג הדור. שיטה זו אומרת שחכמי התורה שמוחם קודש לה' ושידיהם מלוכלכות בשפיר ושליא אינם ראויים לשאת את חושן המשפט המורה בכל תסבוכת השיטות היום-יומיות של כלל ישראל. הללו גדולי התורה אינם בני סמכא להורות לעם בבעיות פוליטיות. המתחדשות לבקרים, פוסקי הלכות בעגונה ובאיסור אינם בני סמכא לפסוק הלכה למעשה בנוגע יחס ישראל לאומות העולם. השקפה זו הכניסה רווח בין הדבקים בין החושן והציץ. גדולי ישראל נדחפו לתוך רשות היחיד, לתוך ד' אמות של הלכה, ומנהיגים חדשים רחוקים מתורת ה', לבשו את החושן וניסו להורות לעם את הדרך אשר ילך בה. חז"ל אמרו כל כהן שאינו מדבר ברוח הקודש אין נשאלים בו. כוהנים חדשים אלה שמוחם היה נטול קדושה שהיו נטולי טהרת הנפש, הורו לישראל על ידי חושן המשפט. אי אפשר ללב להיות ספוג אהבה לישראל בלי מוח שהוא קדוש לה'. אין אהבת ישראל בלי קדושת ישראל, אין חושן בלי ציץ. הנהגת ישראל זהו שולחן ערוך חלק התורה.

הקו העיקרי באופיו של ר' חיים עוזר הוא שלחם בחרף-נפש על חיבורו ואיחודו של החושן עם הציץ, לא הסתפק בתפקיד של מורה הוראה באיסור והיתר בלבד במקצוע של הציץ, אלא שימש גם בתור פוסק בתחומו של חושן המשפט. הוא ידע את את הסכנה הצפויה בהשקפה מזויפת כמו זו שתיארנו הוא הכיר שאם מנהיגים חדישים הבועטים בתורה ומסורה יחזיקו בחושן המשפט, אז יוליכו את העם עקלקלות. הללו אינם מכירים את אותיות החושן בשעה שהן בולטות או מאירות, וטועים בדבר, שבר בי רב דחד יומא יודע. הניסיון של התקופה האחרונה הבלית את השקפת המנהיגים המתבוללים למחצה, לשליש ולרביע. מתבוללים בצורה או בתוכן, בעלי חנופה והתרפסות, אשר לא רק שחיללו את קדושת הציץ, אלא שגו בחייהם הפוליטיים והטעו את העם.

הגאון ר' חיים עוזר לחם על זה בחרף נפש. הוא סבל הרבה בעטיה של שיטה זו, סבל ייסורי נפש ורוח. בשעה שהרבה מאחינו נכונים היו למסור את החושן לידי זרים ולהסתפק בציץ, עמד הוא בפרץ ומחה נגד זה וגם עכשיו בשעת הספדו, צריכים אנו לדעת כי זוהי צוואתו האחרונה: כבשו את החושן, כי גורלו של הציץ כרוך בזה. הרמת קרן היהדות היא חיבור חושן המשפט עם ציץ הקודש. מובן שתפקיד זה קשה מאד העם מסרב לשמוע דברינו, ההמון בעט בגדולי ישראל חשכה של עם-הארצות צפה ועולה על פני עולמנו, אבל אסור לנו לכבוש נבואה של ר' חיים עוזר נבואת חושן המשפט וציץ הקודש".



(כד). "ישנה איגרת אחת מאנשי ריינוס לקדמון אחד שאלה בהלכות טריפה ושאלה ביחס למשיח השקר שתי שאלות הללו כרוכות זו בזו, דבוקות ומחוברות הנה - מי שידע לפתור את הראשונה ידע לפתור גם את השנייה. מי שידע לפסוק בהלכות ריאה, ידע להורות גם בדיני סימני גאולה וסימני הגואל האמיתי, ולהבדיל בין משיח האמת ומשיח השקר. ומי שלא ידע את הראשונה לא הורה גם בשנייה".

### פשטות ומסירות נפש לכלל - ר' זרח ורהפטיג<sup>כ</sup>

"שתי תכונות בהנהגתו של הרב ר' חיים עוזר זצ"ל שהרשימו אותי במיוחד הן הפשטות שבביתו<sup>כ</sup> ומסירות הנפש שלו לענייני הכלל... ברבות הימים הרהרתי בדבר שאורח - החיים הפשוט, הצנוע שנהגו בו גדולי ישראל הוא לא רק מפני שהתורה חסה על ממונם של ישראל, אלא בא גם מתוך רצון עז לשמור על אי-תלותם בדעותיהם, בהכרעותיהם, בהוראותיהם. אי תלות נקנית בשתי דרכים: בעשירות... אבל דרך זו אינה בטוחה שהרי אוהב כסף לא ישבע כסף. דרך בטוחה יותר היא ניהול חיים פשוטים, צנועים. המסתפק במועט - אין עשיר ממנו".



### הרב אפרים בורודיאנסקי<sup>כ</sup>

"שלא לרצוני נזקק אחד כגילי לשאת עליו דברים ברבים. אין ההתגלות יפה ליחס האינטימי שרוחשים אליו ז"ל... ההרגשה שלרוב אין מצליחים לדלות את העיקר. וכמו שאמרו רבותינו ז"ל: 'גינת אגוז מה אגוז כשהוא נופל אין קולו נשמע אף צדיקים כך'. לא שומעים או מעט שומעים על הגרעין שבצדיק אלא על קליפתו על כן יהיו הדברים מעטים...

אנו שבאנו מאוחר כבר לא הספקנו לראותו אלא מאחוריו, פניו היו אז כלפי העם הלכו בקרב הציבוריות. מכל מקום הורגשה היטב השפעתו. היה לתל התלפיות ופינות דרכי לימוד וחיים פנו אליו. ראשי הישיבות היו מזכירים ברטט חיבה: 'כשהרציתי הדברים לפני רח"ע שליט"א וכו'. [השליט"א כאילו מעצם השם] הרגשנו שיש איזה מוסד עליון לחוות דעתה של תורה עצמה, ושהסכמתו היא הסכמת האמת. מלבר אמרותיו המוחכמות שהיו להן מהלכים, מכתביו וכרוזיו שנתפרסמו והיה בהם טוב טעם מיוחד, הובאו גם בכמה ספרים שנתקבלו בעולם הישיבות. אח"כ הופיעו ספריו. אלה הרחיבו לנו את הדרך מהשביל המחודש והבודד אל מסורת הלימוד מדור דור. אם קודם האירו 'ברקיו' - עכשיו נתגלו אופקיו. תחנת צומת לכל נתיבות התלמיד, ובכל אחת מהן מקוריותו המיוחדת שהצטיינה בפשטות מוחלטת מוקרנת הוד דיו שנשתייר ואיזה טל עסיס הרעיף סגנונו. זה שהיה כראי בהיר ומוצק לסגולות נפשו הגדולות ולשלימות בדרגתה הגבוהה.

חשנו בו את המוסריות הקמאית מיסודם של תלמידי הר"י סלנטר היא שיצקה כל כך הרבה חן ושכל טוב בשפתי וקולמוסו. במשך הזמן נתגלו גם אפיקי-מישרין להשפעתו. 'הארותיו' [ביטויי החביב] יישרו עקמומיות, והרבה מצביונו עיצב. ואיזו תומת ישרים קדמונית היתה ב'ביקורת' שלו, מנשא ומנטל היה את הישיבות [הישיבות שבימי אף שהגיעו לפריחתם לא היו

כה). ת"ח ואיש ציבור ממצילי ישיבת מיר ועוד. פליט ושריד בימי השואה, עמוד 143.

כו). ומוסיף: "מילדותי הייתי מלא דרך-ארץ לגדולי ישראל שחיו חיי צנע ופשטות. אבי מורי הביא אותי כשהייתי ילד... לביקור אצל הרב ר' יוסף יוזל הורביץ זצ"ל... הפשטות שבחיי ראש הישיבה והצנע בביתו שגבלו בסגנונות השאירו בלב, לב ילד רושם עמוק. הייתי נזכר בהתרשמות זו כל-אימת שהייתי מבקר אצל מו"ר רבה של בריסק... אצל החזן איש בבני ברק ובמיוחד אצל הרב ר' צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל".

כז). מגדולי ראשי הישיבות. בניין אפרים, עמוד רס"ה.

בדרגא כזו של היום- אמר פעם], אבל לא התעלם מהחסרונות. חייב חיוב מלא את דרך הלימוד, אבל המריץ לבקיאות.

וגם דרך הבנתו נראתה בעינינו כמיוחדת. בזמן שרוב מפיצייה הרגישו והדגישו את חידושה 'החזרת עטרה ליושנה' העלה הוא ז"ל אותה עד לפשטות. מתוך כך מצא עצמו כממשיך מסורת ההוראה, ולא ראה צורך להימנע מעיון בספרי האחרונים. אולי תסס יינם יותר - אבל יינו צלול היה ביין ישן שדעת זקנים נוחה הימנור".

ואיזו ענוות חן נושבת מדפי ספריו בבקיאותו המיוחדת - כי דרכים רבות לבקיאות- הן כש"ס וראשונים והן בספרי אחרונים [זו שלו מזכירה בהירותו של רע"א] תפס לפעמים, כדרכה של תורה, את הקודמים. אך כדאי לשים לב לצורת השגותיו. תוך כדי ישוב דבריהם מאיזו קושיא, או בדרך הילוך ביאורו הוא, מבליע הוא בנעימה את השגתו.

ראויה לציון ולהתלמד, החשבתו את השואל. הוא שידיעתו היתה מופרזת, ולא ידע שכחה מהי, ידע היטב איך להבליט מה שהציעו לפניו. 'ובדבר קושיתו דמר פלא שלא התעוררו בזה נו"כ, והיא קושיא עצומה ומצאתי שעמד בה...' ובהמשך הדברים רואים שבבר ידע קושיא זו מזמן, אך עם זאת הוא מתבטא כמופתע, ובהמשך התשובה הוא מייחס תמיד הקושיא לשואל.

מעשה שהיה - ובי היה מעשה- סח לפניו בן גיסו הגר"נ וסרמן הי"ד [ברם זכור לטוב גאון צעיר זה שנפל בידי הטמאים שמלבד גדלותו בתורה ועלייתו הבלתי מצויה במעלותיה, היה מחבב דבר חבריו, מאהבת תורה ובריות, ומהשפעת דודו הגר"ע קיבל זה] ישוב שנאמר בשיבה לדברי הרמב"ם. התעניין מרן ושאל לשמו של בעל החידוש. כעבור זמן רב, עשר שנים בקירוב נזכר שם האומר לפני מרן, וזכר שמו וחידושו כאילו שמע זה לפני ימים אחדים, והוא אז בעוצם טרדותו ולעת זקנה. אופיינית עובדה זו ליחסו האבהותי לחובשי בית המדרש.

וזכורני עוד מעשה באחד שכתב בעתון ועד הישיבות שהופיע בוילנה ברכה לידיד לאירוסיו ושלא כדרך הכותבים אז, לא הפריז בתוארי שבח [תוארי אינפלאציה בלשוננו, פעם אמר בצחות לשוננו- חס אני על הבחורים שאינם גאונים אדירים שאינם מתחתנים כל עיקר] והשכיל הכותב

(כח). הרב שלמה יוסף זיין [אישים ושיטות 197] כתב בהרחבה על תורתו, ומי לנו גדול כרב זיין כדי למצות את שיטתו. יעווי"ש. בין הדברים שם - כשיצא ר' חיים עוזר מוואלווין הוכר לגאון אוטריטטי ב'שני העולמות'. רבנים ישישים מ'העולם הישן', שלא רצו להכיר במהלך החדש, ראו ברח"ע את הגאון שלהם. וחניכי הישיבות הליטאיות ראו בו את בן לווייתו של ר' חיים. נצרף להם את בעלי ההוראות העוסקים בשאלות ותשובות, ונבין עד כמה היה רח"ע באמת לרבן של כל בני הגולה. מבלי לדבר על עסקנותו התורנית באמת מידה רחבה. עסקנות שריתקה למשמעתו את כל היהדות החרדית כולה והכתירתו למנהיג האומה שומרת תורה ונוצרת צו, הרי גם בתורה עצמה ראו בו את המורה הגדול אשר לאורו ילכו ועל פיו יצאו ויבואו.

"גדולי התורה שבכל הדורות, עד הזמן האחרון, היו נענים לשואליהם בדבר ד' זו הלכה, עד ולא עד בכלל. מעטים הם הגדולים בדורנו ובדור שלפנינו שקיבלו עליהם את האחריות ואת העול להשיב בכתב למקומות אחרים... רח"ע שימש אף הוא לתל תלפיות לכל תפוצות הגולה. ידעו- לכאן צריך לפנות, מכאן נקבל תשובה ברורה, בין דם לדם ובין דין לדין..." [הרב זיין אישים ושיטות עמוד 218] "אף שהיה מיראי הוראה, התגבר על טרדותיו ולקח מועד להשיב על שאלות שונות שנשאל מכל קצוי ארץ. בהיותו מכהן כיובל שנים במשמרת הרבנות בעיר רבתי ווילנא, ידע היטב את נפש המורה הוראה בישראל, לפיכך לא מנע את עצמו מהיות רב להושיע, ולא השתמט מהכניס את עצמו בעובי הקורה של פסקי דינים וברור הלכה למעשה". [הרב יחזקאל אברמסקי].

להביע ברכה בכבוד הראוי. התעניין מרן לדעת מי הוא הכותב ושאל לשמו. כמה הייתה עינו פקוחה לטובה על כל פרט - ומה גם על מוסדות התורה בכללם.

אפטרופוס היה לתורה. בימיו לא היתה כאלמנה, היה לה דואג ואחיעזר. לא נתן לפגוע בצביונם המקודש של מוסדות התורה כל שהוא - פעם רצו באיזו ישיבה להנהיג ימי חופש, ובמקום זה לבטל את בין הזמנים של ימי החגים, והקפיד - ושמר אותם שמירה מעולה מבפנים. בימיו לא היה ניכר שנתקטן הדור. גדול עמד על גבו ובשגדול עומד על גבו של הקטן, אף הקטן מכון או לשמה. נגעתי בקצה הקולמוס בנובלות דרכיו ושבתי הרבה יותר יכולים לספר אלה שזכו להתתמם לאורו והרבה דיו נשתייר בקולמוס".



### נספח

חלק מתיאור שנכתב על ידי הסופר רפאל [בן ר' ליב] חסמן שהיה מזכירו בתקופת גלותו במלחמת העולם הראשונה:

רח"ע בייקאטריבוסלאב<sup>1</sup>

באופק הזיכרון ימים רחוקים טבולים בנגוהות עלומים: ... 1916 ייקאטריבוסלאב הרחבה והרחיבה... נסיעת יום-יום דרך העיר רוויית הרעננות ושופעת קסמי נעורים. ושם בדלת הבית האפור בן הקומותיים הפרובנציאלי-רוסי הלבנה כתובת היד ברוסית על כרטיס פשוט: א' גרודזנסקי. שם האח, הסוחר הווילנאי הזריז והממולח שאצלו התגורר הוא, ר' חיים עוזר. 'הגאון הגדול והמפורסם' וכו' ראש רבני וילנה ותל התלפיות ביהדות ליטה וזאמוט ופולין-כאן בגולת אוקראינה הרחוקה והזרה העם ארצית וההוללת, בייקאטרינוסלאב השוכנת על הדניפר... בייקאטרינוסלאב עיר היהודים הדרום רוסיים המגושמים והשקועים עד למעלה מצווארם בשובע הרוסי, ברחבות הרוסית ובתרבות ובהגות הרוסית. ודווקא לייקאטרינוסלאב זו נטרד ונתגלגל הוא הווילנאי הליטאי בכל רמ"ח איבריו איש הרוחניות 'פאר אכסילאנס', הרוחניות התורנית הישראלית הקורנת והנאצלת ספוגת הרוך והתוגה של צללי וילנה וסימטאותיה,

אבל הוא רבי חיים-עוזר לא ראה ולא שמע את ייקאטרינוסלאב זו, את פרודור הגלות הזה, שאליו גלגלו נחשול המלחמה. הארץ והנוף החדש לא עניינו אותו. שתום עיניים עבר את כל מדורי הגלויות ומקלטי הארעי ברוסיה הצארית. עיני הרוח שלו היו תמיד מופנות ומרוכזות לפנים, לאותה אש התמיד שבערה בלב, לאותו עולם של יהדות, של תורה וישיבות שאת חזונו נשא תמיד אתו ואת דגלן הניף ברמה ובתקיפות.

רבי חיים עוזר המשיך - העתיק את וילנה שלו לייקאטרינוסלאב, ביתר דיוק: לאותו הבית הנמוך... לחדר האכילה המרווח של דירת אחיו, שכמעט שלא יצא מפתחו כל ימי גלותו. כאן, בין מדפי ספריו מסביב לקירות, צעד הוא הלך ושוב - כארי בסוגר - בפסיעותיו המהירות והמזורזות, כשאודם קליל פורח בפניו המשולהבים, עיניו יוקדות לפידי מחשבה ומפיקות הבנה

(ט). מדובר בעיר המוכרת היום בשם דניפרופטרובסק.

ועדנה לאין גבול, וכל ישותו שופעת מתיחות רוחנית כבירה, המדבירה ומדביקה את כל הנמצאים במחיצתו.

מכאן, מהחדר הבעל הביתי הפשוט, הוסיף רבי חיים עוזר לשלוט בכיפה ברוחם ובמעשיהם של המוני היהדות החרדית ברוסיה הגדולה. כל נידחי הרבנים והרמ"ם ותלמידי הישיבות שגלו ממקומותיהם ונתפזרו ברחבי רוסיה, כל אישי הקהילות ועסקני היהדות הרוסית מלפנים - ממינסק והומל וקרמנצ'וג ואודסה ומוסקבה ופיטרוגראד - מכולם הלכו ונמתחו חוטים לבית הצנוע בייקאטרינוסלאב המרוחקת. תלי תלים של מכתבים ותזכירים ושאלות ובקשות נערמו על שולחן האוכל המאורך, ורבי חיים עוזר קלט את תוכנם בחטיפת עין וידע את כולם בעל פה, על תאריכיהם וחתמותיהם ופרטי פרטיהם. וכאן במקום, תמיד בעמידה - כמעט שלא ראוהו יושב מימיו! או תוך כדי הצעידה התמידית הנסערת נפלטו התשובות הקצרות והממצות, בלוויית ההערה התמידית: תנסח כהבנתך, אבל בבהירות ובוהירות, לשמור על ה'טאקט' ועל ה'דיפלומאטיה' ושהרוסית תהא טובה...

בענייני ניסוח ולשון הפליא החוש העדין שלו לניבים וניואנסים הדקים ביותר אף בלשון, שלא היתה נהירה לו, ותמיד נהנה מאיזה 'כפתור ופרח' לשוני שעלה יפה.

קנאי ותקיף בעניינים עקרוניים - היה רבי חיים עוזר. נוח ומאיר פנים לבריות, כיחידים ואישים, אף לרחוקים ומתנגדים. היה לו לב מבין ורגיש לסיבלות אחרים ומזעזע היה להתבונן יום יום מקרוב בנועם הליכותיו עם בן אחיו הסופר הצעיר א' י' גרודזנסקי [אחר כך עורך עיתון בוויילנה] שהיה אז המום כולו מאסונו האישי האיום: שתי רגליו נקטעו לו בתאונת רחוב. 'אהרלע' היה רחוק מדתיות, וממסורתיות, אף התגנדר קצת ב'חילוניותו' ושמאליותו, נוסח האידישיסטים הווילנאים. אבל הדוד העתיר עליו בכל רגע שפע של חיבה וחסד, אף הקשיב לפעמים להקראות מיצירותיו, שנפלטו בקולו המסורס והמחריד. [אהרלע היה אז עסוק בתירגומו של ייבגני אונייגין לאידית].

מהירות השגתו הביאה לידי השתוממות. תוך כדי דיבור, פעמים עד שלא יצאו מפיו - תפס מיד את העניין ואת הכוונה, המשיך להרצות את כ'קורא מחשבות', מפליא לעשות. ובו במקום אף סתר לפעמים והרס בניינך, ושזר רעיון או הצעה משלו. כולו היה - תסיסה ויצירה מתמדת. כולו - מנגנון קליטה נפלא, שקלט ברגישות ידיעות ותגובות, רשמי מאורעות וחוויות. וכל אלה - הדי העולם והדי היהדות סוכמו וגובשו וזוקקו באספקלריה המאירה של גדול התורה רחב הדעת ואציל הרוח.



ל). "שם האדם הגדול הזה יזכר בדברי הימים לנוודים, כמרום מראשון. הוא עזב את ביתו ועירו ויהי עמם בצרה, הקים את התורה ויתמוך את הרבנים ותלמידי החכמים הרעבים, כתב מכתבים לאלפים והעיר לב הנדיבים, נסע נסיעות רבות, לא חשך נפשו מכל עמל, כל יגיעה לא שגבה ממנו ויגדיל לעשות" [הרי"ל גרובארט הפרדס - ספר היובל עמוד 327].

# הערות הקוראים

◆ הערות הקוראים על גיליון מ"ב ◆





## הערות הקוראים

**הערות במאמר הג"ר אשר יעקב וועסטהיים זצ"ל "נטילת ידיים בנגע בבעל**

**חי טמא" (עמוד י"ד)**

**א.**

בכתבי הגאון רבי אשר יעקב וועסטהיים זצ"ל דן לגבי נוגע בבעל חי טמא. ויש לשאול למה  
הא דינו שונה מבעל חי טהור, האם מכיוון שבעל חי טמא אסור באכילה לכן הוא משוקץ  
יותר? ועכ"פ תלוי הדבר בכל בעל חי לפי הילוכו, דהרי חתול שנמצא בזבלים הרי כל גופו  
מתועב, וכן מי שעוסק בתרנגולים שכולם מלוכלכים בודאי יש ליטול ידיו ואפילו שהוא בעל חי  
טהור.

וכן אם נאמר שהנוגע בשערות הסוס וכדומה לא צריך נטילה, מ"מ אם מחככו בין השערות  
וכדומה שאני, וכן חמור שרוכבים עליו הרי הוא מלא מקום זיעה.  
ומה שהביא ראייה מהרוכב על החמור לגבי תפילה שאין צריך ליטל את ידיו אינו מוכרח, כי  
הרי יש מרדעת עליו, ויכול להיאחז בעבותיו וכדומה.

**דוד אריה שלזינגר**

**מח"ס ארץ דשא על מ"ב**



**ב.**

בגיליון מ"ב הובא מכתבי הג"ר אשר יעקב וועסטהיים זצ"ל להביא ראייה שהנוגע בבע"ח  
טמא א"צ נטילה מהא שמתבאר שאדם יכול להתפלל כשהוא רוכב על החמור, וציין גם לדברי  
היפה ללב, שכותב שנראה פשוט שמי שנוגע בבע"ח טמא צריך ליטול ידיו.

וכדי לתרץ דבריו של היפה ללב, י"ל שעניין הנטילה כשנוגע בבע"ח טמא אינו מצד איזה  
ענין סגולי, שכשנוגע בדבר טמא יש איזה רוח טומאה על הידים, שא"כ אז אכן מרוכב על  
החמור רואים שאין בכך בעיה, אלא שעניין הנטילה כשנוגע בבע"ח טמא הוא משום שבד"כ  
בגלל טומאתו זה יוצר רגש של מאיסות כלפי זה, וע"כ יש ליטול ידים. אבל לגבי רכיבה על  
החמור שזה היה בזמנם כלי הרכיבה שלהם, לא נוצר יחס ורגש זה, והיה זה כמכונית בזמנינו,  
ולכן י"ל של"צ ליטול ידיו כשנוגע בחמור.

**אהרן הכהן פרידמן**

**מודיעין עילית**



**הערה במאמר הג"ר אשר יעקב וועסטהיים זצ"ל "בעניין ריבוי שיחה עם****האשה, והסתכלות אשה באנשים" (עמוד י"ט)**

במש"כ הג"ר אשר יעקב וועסטהיים זצ"ל להוכיח מדברי התוס' (קידושין פ"א א' ד"ה סקבא) שכתב ש"נותנין עין זה על זה" שיש איסור גם בהסתכלות הנשים על האנשים, יל"ד שכוונת התוס' להסתכלות זה על זה כאחת, דהיינו לא שהאישה מסתכלת על האיש לבדה, אלא שמסתכלת עליו כשהוא מסתכל עליה, וזה יוצר קשר וחיבור ביניהם.

אהרן הכהן פרידמן

מודיעין עילית

**הערות על מאמרו של הרב עמנואל מולקנדוב "צורת הלבישה המחייבת****בציצית" (עמוד כ"ג)**

חזי הוית לרב האי גאון הגר"ע מולקנדוב שליט"א במאמרו הבהיר, גלייה דרועיה ונפל נהורא, לכל דיליה חלק בעבר נהרא, ואינו דומה תא שמע לתא חזי, מפי נביא וגם חוזה, ואסף החכם הזה, דברי רבנן קמאי מינייהו מלכי מינייהו אפרכי, בענייני עיטוף הטלית. והנה אנכי נפשי כתבית יהבית בעניין זה, מזה כמה שנים, ודנתי בזה עם מו"ר עט"ר, הגר"ש טל שליט"א, ראש ישיבת תורת החיים המעטירה, לה כתר גם עטרה, ערוכה בכל ושמורה, שם קדושה גם תורה, ושם השכינה שורה, זו תורה וזו שכרה, כי מציון תצא תורה, גם חכמה מפוארה. ומו"ר אף העביר על סוגיא זו כמה שיעורים כלליים.

ועתה אבוא במגילת ספר הנותנת אמרי שפר, ועברתי בין ספירי אמרותיו של הגר"ע מולקנדוב שליט"א והריני להגיב על קצת דבריו.

זה יצא ראשונה, במ"ש כת"ר שדעת רש"י שכתב בעניין 'סרבלא': ופירש ר' גרשום שם סרבלא - מקטורן שאין לו ד' כנפים. ע"כ. והכריח כת"ר שאותו מקטורן שזכרו רש"י הוא בדרך לבישה. אולם לא כן אנכי עמדי, ואין לנו מופת חותך לומר שאותו מקטורן הוא דרך לבישה דווקא ולא דרך עיטוף. ונראה דווקא לומר איפכא, שכן רש"י (ב"ב דף נו ע"ב ד"ה טלית) כתב: טלית - מקטורן שמתכסה בו על כל בגדים שהוא לובש. ע"כ. ופשוט הוא שטלית הינה דרך עיטוף ולא לבישה. וכן יש לסייע לזה מדעת הרמב"ם, שכתב בפירוש המשנה (שבת פט"ז ה"ד): שמונה עשר כלים, הם רדיד המכסה את כל הגוף, ומצנפת, וחגורה, ונעלים, ובגד הזיעה, ע"כ. ובתלמוד הסדר הוא: מקטורן אונקלי ופונדא ע"כ. וכן הוא בירושלמי (פט"ז ה"ה). ואף אם אין הסדר מעכב, מ"מ אין סיבה לומר שהרמב"ם ישנה את הסדר על הבגד הראשון. וזה מסייע לכך שהמקטורן הוא בגד של עיטוף (או שלפחות יש בו עיטוף), ועל כן אין לעשות פלוגתא בין רבנן קמאי, רק מחמת מילת מקטורן בלחוד. וכן יש לומר בשאר הראשונים שם שהעתיקו את לעז"ו של רש"י.

ועוד דמות טענה, הלא בגמרא איתא 'סדינא בקייטא וסרבלא בסתווא' וכשם שהסדינא הוא בגד עיטוף, כן הסרבלא.

ואשר על ידו השני, מדברי כת"ר מתבאר כמה יש להזהר משינוי מנהגים. שכן המנהג הפשוט, כפי שהעידוני כמה חכמים מחוכמים מארצות המערב, הפנימי והחיצון, יהיו דבריהם לרצון, והאנשים רעי צאן, צאן אדם, שלא היו נוהגים לילך בט"ק כלל, לא העם ולא תלמידי החכמים, ורק החכמים הגדולים אשר בארץ היו נוהגים סלסול בנפשם והיו שמים ט"ק. וגם הם לא היו מברכים על אותה ט"ק. וכי יעלה ח"ו על דעתנו שאותם חכמים לא ידעו את דברי מרן הב"י? הא ודאי שלא, אלא נהגו כן בודאי על פי הפוסקים רובא דרבוותא דאיתא קמן, וכמו שאסף איש טהור הגרע"ם שליט"א, ולכן נהגו שלא לברך. ועל כן צריך זהירות גדולה כאשר באים לשנות מנהגים, ומתוך מתוך ד' מאה וזו שוויא. צא ולמד מה אמר גדל-דורנו מרן הגרע"י (ראה בספר רבנו לר"א שטרית) בעניין שינוי המנהגים. ואם זה במרן זצ"ל, ששינה כמה מנהגים אשר לא ישרו בעיניו, מה אנחנו נאמר.

והטור השלישי, על פי דבריו יוצא שיש להקל בחולצות שלנו, חליפות ופראקים, אשר יש הנוהגים במידת חסידות לעגל את פינות הפראק, או לתפור את קצוות החולצה זל"ז. ועל פי הדברים נראה שאין להחמיר בזה. הלא כל בגדינו אינם אלא כותנה ופליאסטר ואינם צמר ופשתים בשו"פ, ולא יהיה אלא ספק דרבנן ולקולא.

ועל כן בודאי צדק כת"ר בהוראתו שלא לברך על ט"ק ולו תאר ולו הדר עה"ח דניאל אדר



### תשובת המחבר

ישר כח לרב דניאל אדר על דבריו החמים, ואני שמח שגם הוא העלה כמסקנתי לענין טלית קטן שאין לברך עליה, מאחר ולדעת הגאונים והרמב"ם ורבים מהראשונים אין בה חיוב משום שאינה דרך עיטוף.

וכמו כן מה שהעיר על דבריו שפירשתי 'מקטורן' שכתבו הראשונים - צורת לבישה, וכתב שאינו מוכרח, והביא ראיה מדברי הרשב"ם בב"ב שהוא כצורת טלית - האמת אתו, וכשהתבוננתי ראיתי שיש עוד ראיות לזה שהמקטורן היא לא צורת לבוש אלא עטיפה. רש"י במנחות מ"א ע"א כתב שסרב לזה 'מנטי"ל'. ובשבת ק"כ ע"א כתב רש"י מקטורן - 'מנטי"ל'. ותרגם באוצר לעזי רש"י במנחות מ"א דהיינו 'גלימה', וכתב שם שלגלימה אין ארבע כנפות, כי היא עשויה מחתיכת בד בחצי עיגול, ויש רק שתי כנפות לפנים, מעין שכמייה ע"כ. ותיאור זה מפורש בשו"ת משאת בנימין סי' פ' בתוך הדברים, וז"ל והסרביל העליון שאין קורעין בו להרב רמ"א ז"ל אין זה המלבוש שקורין 'ראק' אלא מלבוש שקורין אותו 'מנטי"ל' שהוא בגד שראשו מקיף את האדם סביב צווארו ומשתלשל ויורד למטה מן ארכבותו והלאה והוא פתוח מלפניו מראשו עד סופו ואין לו לא בית יד ולא שום דבר ודרך קצת זקנים בקראקא ללבושו בב"ה בשעת התפילה ע"ש. וע"ז כתבו ר' גרשום וסיעתו שלא היה לו ד' כנפות אלא ב', והב' היו מעוגלים.

ומה שהביא עוד מפירוש הרמב"ם למשנה שם על מקטורן - ג"כ נראה שהאמת כן, וכפי שאבאר. הרמב"ם שם כתב בביאור הבגד הראשון [שהוא כנראה המקטורן המוזכר בגמ'] - 'גפארה'. ור"ח שם [כנראה מפירוש רה"ג - עי' באוה"ג שם] כתב מקטורן כמו מעיל\*, ובלשון ישמעאל (כרכום) [ברנוס] שיש לו בית ראש ועוטה לו הלבוש ויש לו לולאות וקרסים שהוא הוה כמו מלבוש ע"כ. וכ"כ המדריך המספיק ערך מקטורן וז"ל אמרו בפירושו בגד שיש לו בית ראש ועוטה בו הלבוש. נראה מדברים אלה שהוא 'ברנס' ע"כ. ומצאנו לר' אברהם בן הרמב"ם שהשוה בין ב' הבגדים הנ"ל בפרשת תצוה גבי המעיל, וז"ל המעיל שם בגד שלובשים בלי בית יד 'כאלגפארה ואלברנס' בלא ראש, דומה ל'אלמנט' [זהו ה'מנטיל'] שלובשים אנשי צרפת ע"כ. וא"כ חזינן מכל הני מילי שהמקטורן אינה מעיל עם בית יד אלא בצורת עיטוף.

וא"כ צודק הרב דניאל אדר שאין להביא ראיה מכל הראשונים שפירשו שהמקטורן אין לה ד' כנפיים - דס"ל שדרך לבישה חייב. וא"כ זה מחזק יותר את מסקנת, משום שהמחייבים בציצית בבגד בצורת לבישה - אינם מהתקופה הקדומה באשכנז וצרפת אלא בתקופה מאוחרת יותר [מזמנו של הר"ש משאנץ לערך], וקודם לכן לא מצאנו לעת עתה מי שמחייב בציצית בגד שהוא בצורת לבישה. ואדרבה מצאנו לרבים דס"ל כמנהג הקדום שרק בגד שיש בו עיטוף חייב בציצית, וכפי שהארכתי שם.

ומה שכתב הרב דניאל שלפי המסקנא הנ"ל יש להקל בבגדים שלנו שיש בהם ד' כנפות - גם בזה צדקו דבריו. והמעין בב"י בסוסי' י' יראה שדן הוא ושאר אחרונים במנהג שלא היו מטילים ציצית במעיל העליון אף שהיה פתוח גם מאחוריו, וכתבו טעמים דחוקים מאוד לפטור עי"ש. והב"י כבר כתב שאולי סיבת הפטור הוא משום שזו צורת לבישה, אולם דחה זאת משום שנוהגים לברך על הטלית קטן וא"כ זה תרתי דסתרי. אולם נראה ששורש הדבר הוא שהמנהג מקדמת דנא היה שלא שמים ציציות בבגד שהוא צורת לבישה, וכך נהגו עוד לפני שהחלו ללבוש טלית קטן, אלא שכשהחלו עם הטלית קטן לא שתו ליבם שנוהגים מנהגים סותרים זה את זה, כפי שמצאנו פעמים רבות שמנהגים שיש להם כמה השלכות - במשך הזמן לא תמיד הפוסקים שמו לב שכל ההשלכות תלויים בדבר אחד, ובמשך הזמן הורו בחלק מהדינים כך ובחלק מהדינים כך - עי' בירחון האוצר גליון ל"ו בעמ' ל"ז שהבאתי כמה דוגמאות לזה. ועל כן המברכים על טלית קטן - צריכים להגיע לדחוקים גדולים בטעם הדבר שאין שמים ציצית בבגדים הנ"ל. אולם מי שאינו מברך על טלית קטן - יכול בהחלט לנקוט שבגדים אלו פטורים מעיקר הדין מציצית, ועכ"פ בבגדים שאינם מצמר מדין ספיקא דרבנן לקולא.

בברכת יישר כח שזכית להעמידני דברים על דיוקם

עמנואל מולקנדוב



(א). וכבר כתב הרד"ק בשמואל א פרק ב וז"ל: דומה לי כי המעיל נעשה בתכונות שונות; יש מעיל לעטיפה, וכן מעיל שמואל שנאמר והוא עוטה מעיל וכן היה מעיל כהן גדול הבגד העליון שהיה עוטה אותו. והמעיל שהיו בנות המלך לובשות היה מלבוש עשוי בתכונת מלבושי הנשים עי"ש.

## הערה על מאמרו של הרב דניאל אדר "חידושי הלכות וביאורים בדיני ברכת

### התורה - הלכה למעשה" (עמוד מ')

במאמרו של הרב דניאל אדר שליט"א כתב שיש ראשונים שנראה שס"ל שרק ברכה"ת בציבור היא דרבנן, והביא שמדברי המשנ"ב נראה איפכא. וכמדומני שבשו"ת משכנות יעקב מכריע כך להלכה שרק ברכה"ת בציבור זה דאורייתא. ומש"כ שמדברי המשנ"ב נראה איפכא, יל"ד שגם לדעות שחייב ברכ"ת מדאורייתא הוא רק בציבור, יודו שאחר שרבנן תיקנו לברך ברה"ת גם ביחיד אז מצד החיוב מדאורייתא זה פטר גם את לימוד התורה שבציבור, ואז אכן גם לדעתם ברכה"ת שבציבור זה רק דרבנן.

עוד הביא שם, שיש שתי גירסאות בדברי הירושלמי. יש גירסה "והוא ששנה על אתר" ויש גירסה "והוא שקרא על אתר". וכתב לפרש את עניין שתי הגירסאות. ולכאורה י"ל עוד שלשתי הגירסאות צריך ללמוד אחר קריאת קר"ש, רק פליגי האם רק כשאדם קורא בתורה יש עליו חיוב ברכת התורה, או גם כשהוא שונה משנה יש חיוב ברכה"ת, וכמבואר בגמ' (ברכות י"א ב') שיש דעה שלמקרא צריך לברך ברכה"ת ולמשנה ל"צ לברך. והגירסה "והוא שקרא" ס"ל שרק על מקרא צריך לברך ולא על משנה, והגירסה "והוא ששנה" ס"ל שגם על משנה צריך לברך.

אהרן הכהן פרידמן

מודיעין עילית



## השלמה למאמר הרב יוסף יונה "תפילה במניין בזמן מגפה" (עמוד ס"ח)

כהשלמה למאמרי על תפילה במניין בזמן מגפה שפורסם בגיליון האוצר הקודם (מב, תמוז תש"פ), הנני להתייחס לנקודה נוספת שהעירוני עליה.

במכתב שנשלח אלי נכתב שרבינו החת"ס העיד בדרשותיו שבזמן החולירע הוא לא שמע לעצת הרופאים לסגור את הישיבה, אף ששם היה ההיזק מצוי ביותר, דאנשים היו נופלים ברחובות ומתים מהמחלה, ואף אחד מהתלמידים לא ניזוק. ע"כ. ברם האמת עד לעצמו, ודברים אלו לא נאמרו ע"י החת"ס, וכאשר יבואר להלן.

ומהנכון להקדים את מה שכבר הבאנו במאמר שם, שהחת"ס הורה לשואל באותה מגפה שיש לשמוע לרופאים ולהתפלל ביחידות איש בביתו ביוכ"פ. וכן שאם הרופאים יורו לאכול ביום כיפור ולא יסתפקו בשהייה ביחידות בבתיים, ישאלו אותם איזו כמות אוכל נצרכת לדעתם, ויאכלו כך לשיעורים (שו"ת חתם סופר ליקוטים סי' כ"ג). והיינו הוראה על סגירת בתי הכנסת ואכילה ביום הקדוש לבריאם גמורים ע"פ הוראות הרופאים בזמנו, שסברו שיציאה מהבית ללא אוכל, או צום, מגבירים את הסיכוי להידבקות. את דעתו בתשובה זו סיכם תלמידו בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' רפ"ט לגבי צום תשעה באב בזמן המגפה) 'והעיקר בדברים אלו יש לשאול ברופאים ולעשות כדבריהם כמבואר בלשון מרן זצ"ל בחתם סופר'. ע"כ.

ב). כדבריו אלו כך הורו כמעט כל חכמי הדור לגבי צום תשעה באב. ברם לגבי אכילה ביוכ"פ נחלקו הדעות, כיון שהחולירע לא הייתה מחלה מוכרת באירופה ויש שחששו שהרופאים אומרים דבריהם מאומד גרידא ואין להתיר איסור

וכן הבאנו שם שבזמנם לא הייתה הוראה רפואית כל שהיא על הרחקה של הבריאים זה מזה, ולא הייתה בכלל ידיעה על מצב של נשאים בלי סימפטומים וכו', שזהו הטעם והסיבה של ההוראות הרפואיות להרחקה בין אנשים כיום (הוראת הרופאים למניעת מניינים צפופים שהביא הגרעק"א בדבריו, הייתה בשביל ליצור אוורור טוב, יחד עם פעולות כמו מניעת הדלקת נרות שמן וחלב והמלצה על זילוף חומץ מעורב במי וורדים וכו'). וכמו כן, כפי הידוע לרופאים כיום, הרי באמת בחולירע אין הדבקה מחולה לבריאים ואין כל סכנה ברסיסי הרוק של החולים. כך שלמעשה, מבחינה רפואית אין סכנה להדבקה בחולירע לא בקיום מנינים ולא בלימוד הישיבות כרגיל<sup>1</sup>. ונמצא שהן מצד הידיעות שהיו לרופאים בתקופתם והן מצד הידיעות הרפואיות המקובלות כיום ומצד המציאות המעשית – הנידון בזמן החת"ס לא היה שייך לשאלה שלפנינו כיום.

ולגופו של ציטוט – ניתי ספר דרשות חת"ס ונחזי (דרשות חת"ס ח"א עמ' ס"א, דרוש הספד לפרשת עקב).

החת"ס מתאר שם איך מחמת חוליו הוא נאלץ לבטל קביעות השיעורים עם התלמידים, וכעת החלים מהחולי ומצידו הוא יכול ללמד כרצונו, אך "הנה רעש גדול בעולם מחשש מגפה וחרב ומלחמה, והתלמידים נרדפים ממקומם מתפורים אנה ואנה ולא מצאו מנוח בכל המקומות", והשרים יועצים לטובה שנשלח עכ"פ ריבוי התלמידים כי ישראל כקוצים בעיני העמים, וכל הדרכים מסוגרים מיוצא ובא ואנה ילכו עניי הצאן הדחופים האלו", וחוזר לעניינו, שבתחילה היה הביטול מחמת חוליו וכעת מטעם הנוגע לתלמידים. ומביא את הגמ' בברכות סא, ב ומשל השועל והדגים שאמר ר"ע לפפוס. ואחר זה הוא כותב "הנה כן הדבר הזה ממש, כל זמן שהישיבות בעולם אעפ"י שהציידים רודפים תמיד ואין רגע בלא פגע, מ"מ זכות התורה מגין, אבל עתה הלביש את עצמו כשועל לייעץ לטוב לבטל כל הישיבות בכל המדינה, ואם [יבוא] ח"ו וייגש הרעה והמגפה או דברים שאנו יראים מי יגן ביבשה בלי מי תורה. והנה עצת השועל הזה המתנכר להטיב הוא יותר רע ומר מהציידים הרעים כשאנו במים". ע"כ.

כפי שיראה הקורא, הרי הרקע היה שבאותו זמן שרר פחד ורעש גדול<sup>2</sup> מחשש שהמגפה תתפשט לעיר וממלחמה שהייתה עלולה לפרוץ<sup>3</sup>, וחלק מהתלמידים התפזרו אנה ואנה מחמת 'חשש מגיפה וחרב ומלחמה'. במצב זה יעצו השרים 'שנשלח עכ"פ ריבוי התלמידים', כלומר לפחות להקטין את מספר התלמידים השוהים בעיר. זו לא הייתה הוראה מחייבת של הרשויות, אלא שהשרים 'מיעצים לטובה' לפי הבנתם.

דאורייתא ע"פ זה. וראה מה שצויין במאמר ואכמ"ל.

ג. יש לציין עוד כי בתולדות ישיבת פרשבורג נכתב שבתקופת החת"ס התלמידים לא ישבו בהיכל אחד מלבד בזמן מסירת השיעור, ובמשך היום הם היו מפוזרים בקבוצות קטנות, ואכמ"ל.

ד. לכאורה הכוונה היא שחלק מהתלמידים כבר חזרו לביתם, ואולי הכוונה רק לקושי גדול במציאת מקומות מגורים וכדומה.

ה. ועיין בשו"ת חתם סופר ליקוטים סי' א' שהציע סדרי תפילה לאותם הימים והזהיר 'שיפרסמו זה ביני אומות העולם שלא יאמרו שהתפילה היא על המלחמה ולא על הדבר ויהיה סכנה בדבר חלילה, והחכם עיניו בראשו'. היינו שיש לוודא שהנוכחים לא יחשבו שמתפללים בנוגע לחשש המלחמה, כנראה מפני שיתפרש שהיהודים מתנגדים לפעולות המלחמתיות, דבר שייתפס כבגידה וכו'.

ולנידון דין הרי - א. זו לא הייתה 'עצת הרופאים' אלא עצת השרים. ב. הנימוק של השרים לעצתם היה 'כי ישראל כקוצים בעיני העמים'. אין כאן נימוק רפואי ולא עצת רופאים כלל, אבל יש כאן נימוק מעשי שבזמן מגפה או מלחמה ריבוי של יהודים זרים שאינם מתושבי העיר הוא כקוץ בעיני העמים.

[בדרשת ההודאה (בהמשך הספר שם) החת"ס מודה על חסדי ד' בכך שאף תלמיד לא ניזוק, ומסביר שאילו היה ניזוק אחד התלמידים ברור לו שלמרות צדקותם של אנשי העיר, המחזיקים תורה בשמחה, הרי במצב כזה "יש ויש שהיו פותחים פיהם ומדברים מה לנו לסבול עול אחרים אומללים האלו ישובו איש לביתו". ואם בארזים - היהודים מחזיקי התורה - עלולה ליפול שלהבת, מה יענו אזובי הקיר, אזרחי פרשבורג הנוכרים, שבדאי יראו את ריבוי התלמידים הזרים כקוצים האוכלים את משאבי העיר בזמן חירום, מקשים על האפשרות להתכונן למגפה ולמלחמה כראוי ומכבידים על שירותי ההצלה בזמן אסון וכדומה, וא"צ להרחיב].

ולסיכום בקצרה. אין כאן נושא של התעלמות מהוראות הרופאים כלל.

ויש לחזור ולהזכיר את ההכרעות ההלכתיות הברורות והמפורשות של רבותינו החת"ס והגרעק"א ושאר חכמי הדורות, שהורו לנהוג דיני פיקוח נפש ע"פ הוראות הרופאים, ולא מצאנו שהתירו כל התרשלות בביצוע ההוראות הרפואיות (וכפי שהרחבנו מעט במאמר).

ויעויין בדרוש ההודאה, שהרחיב החת"ס על חובת הניצולים מהמגיפה להשכיל ולהבין "כי היו ייסורנו ובהלותינו נגד עוונותינו הרבים" וחובת התשובה להשי"ת במקומה עומדת, ואם לא נמשיך ונחזיק בתשובה "יש לחוש ח"ו פו יציא כלי זעמו ח"ו ויסגור דלתי תשובה... על כן עלינו לתת הודיה על העבר ולהתפלל על העתיד לבוא, שיתן הקב"ה בלבבינו להבין דרכיו ולהשכיל אורחותיו ולא נטעה עצמנו להתייאש מן הפורענות. ע"כ מדבריו הקדושים.

והשי"ת יזכנו לעשות כל מצוותיו לשם שמים, ומכללן מצות שמירת הגוף, כאשר חויבנו ונצטוונו בתורתו הקדושה. ויזכנו להודות ולבקש לפניו כראוי, ולתשובה שלמה מחטאינו, ולזכות ולראות בשוב בנים לגבולם בבתי מקדשות מעט ובבית הגדול והקדוש שנקרא שמו יתברך עליו במהרה בימינו.

יוסף יונה



### הערה בדברי הספר החסידים לגבי נישוק חבירו בבית הכנסת

בגליון הקודם (מ"ב) כתבתי תגובה בענין נישוק בבהכנ"ס שאסר בספר חסידים, ואגב הדברים הערתי שהעניינים המובאים בספר חסידים אינם אלא מילי דחסידותא בד"כ, ואינם מן הדין, ע"כ לא ראוי לשנות מנהג איזו קהלה בגללם. ולהלן מ"ש לי בזה ידידי הרב עמנואל מולקנדוב שליט"א:

בירחון האוצר גליון מ"ב כתב הרב און אברהם סקלי שדברי ספר חסידים בכל מקום הם כשמים, דברי חסידות ולא מעיקר הדין, ולכן אין למחות או לבטל מנהגים שאינם עושים כדבריו. ואכן דבריו אמיתיים, ויש לזה ראיות רבות, ואביא כמה מהם:



חדא מסי' תתנ"ה שכתב ספר חסידים אשה הרה וכבר הגיע חודש התשיעי להריונה - בע"ש עם חשיכה יטמין מים חמים כדי שאם תלד בליל שבת או בשבת הרי המים חמין מזומנין ולא יחללו שבת ע"כ. והביאו המג"א בסי' ש"ל בזה"ל כשתגיע לחדש תשיעי יזמין הכל מע"ש שלא יחללו שבת ע"כ, ונראה לכאורה שהוא חיוב, כלשון ספר חסידים. אולם, המ"ב שם כתב 'מן הראוי' לאשה וכו' להזמין וכו' עי"ש. וכן הערוך השלחן שם כתב 'חסידים ואנשי מעשה' כשאשה מגיעה לחדש התשיעי מכינים וכו' עי"ש. הרי שהבינו שדברי ס"ח שנכתבו בלשון של חיוב - אין זה אלא ראוי וחסידות בעלמא. וכ"כ בשו"ת מנחת אשר [וייס] ח"א סי' כ"ה בנידון זה, שהאחרונים הנ"ל הבינו שספר חסידים כשמו הוא, דברי חסידות ולא מעיקר הדין עי"ש.

ועוד מסי' רס"ט, שכתב ס"ח מי שאכל מבעוד היום גדול בערב שבת כגון תיכף שיצאו מבהכנ"ס ולא נראו ג' כוכבים כיון שמעוד יום גמר סעודתו 'יאכל לאחר צאת הכוכבים' כדי שיעור שיברך ברכת המזון כדי לקיים מצות ג' סעודות בשבת כי איך יעלה לג' סעודות מה שבעוד יום אכל עי"ש, והביאו המג"א בריש סי' רס"ז עי"ש. וכתב הערוך השלחן שם וז"ל ויש שכתבו בשם ספר חסידים דצריך לאכול כזית בלילה [עמג"א שם] 'וחומרא בעלמא הוא ממדת חסידות' עי"ש.

ודון מיניה לשאר המקומות. [עכ"ל הרב מולקנדוב].

ואוסיף אני לפום ריהטא, דהרמ"א בסי' עו (סע"ד) כתב "שכבת זרע על בשרו דינו כצואה". וכתב שם המג"א (סק"ז) "משמע דאם היא על בשרו ומכוסה שרי וכו' מיהו בס"ח סי' תק"ט איתא דאפילו על בגדיו אסור". וכתב בערוה"ש שם (סק"ח) "ושכבת זרע על חלוקו והוא מכוסה מותר לו לקרות ק"ש ולהתפלל וללמוד וכן הלכה וכו' מדינא אינו מעכב שכן הסכמת הגדולים כמו שבארנו בס"ד [וס"ח מדת חסידות קאמר]", עכ"ל.

והמעייין באחרונים (ובעיקר במג"א) ימצא חומרות רבות בשם ספר חסידים, שברור ופשוט לכל רואה שאינם אלא חומרא, שלא הוזכרו בתלמוד וכיו"ב, וברור שלא בא לחדש תקנות חדשות, אלא מילי דחסידותא והנהגות ישרות שינהג בהן האדם לפני בוראו.

בברכה

און אברהם הכהן סקלי



## כתובת המחברים למשלוח הערות:

הרב דוד לוי

[1036196043@gmail.com](mailto:1036196043@gmail.com)

הרב אריה אידנסון

[aryehlib@gmail.com](mailto:aryehlib@gmail.com)

הרב אפרים כחלון

[rabbiefraim@beezrathashem.org](mailto:rabbiefraim@beezrathashem.org)

הרב עמנואל מולקנדוב

[e9074716@gmail.com](mailto:e9074716@gmail.com)

הרב אליהו מרגליות

[Eliyahu.margalit@gmail.com](mailto:Eliyahu.margalit@gmail.com)

הרב אלחנן פרינץ

[rabbiprins@gmail.com](mailto:rabbiprins@gmail.com)

הרב יעקב דוד אילן

[ilanyakov@bezeqint.net](mailto:ilanyakov@bezeqint.net)

הרב הראל דביר

[hareldvir21@gmail.com](mailto:hareldvir21@gmail.com)

הרב עמיחי כנרתי

[esa@etrog.net.il](mailto:esa@etrog.net.il)

הרב אוריאל בנר

[baneruri@gmail.com](mailto:baneruri@gmail.com)