

בס"ד

ירחון

# האוצר

טבת ה'תשפ"א

גיליון מ"ח

## חברי המערכת

הרב משה בוטון      הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד      הרב הראל דביר

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

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

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

# מפתח האוצר

בשער האוצר א

## = אוצר הגנזים =

ה מסירות הנפש - קביעות נס חנוכה לדורות  
הגאון רבי יעקב שפירא מוולוז'ין זצ"ל

ט כמה הערות בענין הברכה על נרות חנוכה  
הגאון רבי אברהם גינחובסקי זצ"ל

טז קוים לדמותו של הגאון רבי יצחק אדלר זצ"ל  
הרב יהושע אדלר

כ במי שלפניו ברכת הדלקת נ"ח וברכת אשר יצר, איזה מהן קודמת

כב בדין אכסנאי שהשתתף בפרוטה והזיק הנר, האם גם הוא חייב בתשלומין

כד עשרה בטבת שחל בשבת ובע"ש  
הגאון רבי יצחק אדלר זצ"ל

## = אוצר הזמנים =

ל הידור בקרבנות ובמצוות נר חנוכה  
הרב יעקב דוד אילן

לה האם הדלקת נרות חנוכה נהגה בזמן שביהמ"ק היה קיים  
הרב משה מרדכי אייכנשטיין

מא מקור מנהג הדלקת נר חנוכה ע"י כל אחד מבני הבית  
הרב דוד אריה הילדסהיים

נג הדלקת נר חנוכה בשטח ובמסיבות, וסדרי עדיפויות בהדלקה [חלק ב']  
הרב שמואל אריה ישמח

ע נר חנוכה למתפללים ברשות הרבים בגלל הקורונה  
הרב יוסף חי סימן טוב

עג בדין הרואה נר חנוכה - עיון בשיטת רש"י  
הרב שלמה זאב פיק

## מפתח האוצר

בגדר הזכרת על הניסים בברכת המזון ..... פד  
הרב שמואל משולמי

תענית י' בטבת שחל בערב שבת ..... פז  
הרב לירון מידני

בעניין נוסח 'אבינו מלכנו' בעת מגיפה - 'עצור' מגפה ..... ק  
חיים מלין

### = אוצר אורח חיים =

נשיאת כפיים לכהנים בכל יום - ביישובי הגליל והגולן וא"י ..... קיח  
הרב יהושע ון-דייק

אם יש חיוב לאחוזו כוס ההבדלה בברכת הבשמים ..... קלא  
הרב יצחק מאוז

גדר מלאכת לש ..... קמ  
הרב דוד איזנברג

דיני גזירת משקין שזכו ופירות הנושרין ..... קמו  
הרב ישראל לאבנשטיין

הערות וקושיות: השתמשות בשבת במים שמתאספים סביב בקבוק קר [תגובה] - הרב יוסף עובדיה ..... קנו

### = אוצר יורה דעה =

בגדר הדין דדם מכה אינה מטמאה, והמסתעף למעשה באיזה סוגי פצעים אפשר להקל ..... קנט  
הרב אוריאל כהן

### = אוצר חושן משפט =

פרשיות נזיקין - דין, מצווה ומה שביניהם [חלק ב'] ..... קעב  
הרב יאיר טבק

הערות בענייני רודף ופיקוח נפש ..... קצח  
הרב רפאל סויד

# מפתח האוצר

## = אוצר אבן העזר =

האם זכר שסורס בניתוח וסקטומי חייב לרפא את עצמו ..... רח  
הרב אפרים כחלון

## = אוצר חקר ועיון =

גודל האמה ומשקל הדרהם ..... רטז  
הרב עידוא אלבה

המצווה ופרטי הלכותיה ..... רמה  
הרב חיים טולידאנו

האם הולכים בדיני התורה אחר כללי הסטטיסטיקה [מאמר תגובה] ..... רנז  
הרב רפאל סויד

כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן ..... רסח  
הרב מאיר שמחה סוקלובסקי

בית רבן גמליאל - לאופייה של הנהגה תורנית ראויה ..... רעב  
הרב איתן רונגפלדר

## = אוצר הספרים =

ספרים בתבנית המשנה ברורה: סגנון כתיבה חדש בעולם ההלכה ..... רפה  
הרב הראל דביר

## הערות הקוראים

שג ..... הערות על חידושי הגר"א לנדא

דש ..... עומד אצל שלוחו בנר חנוכה

שה ..... בעניין העומד בתפילה ושומע קדיש או קדושה

שו ..... האם הולכים בדיני התורה אחר כללי הסטטיסטיקה

# מפתח האוצר

בעניין הכנסת מת למנהרות בכבשי ישראל \_\_\_\_\_ שיא  
הוספה לשמועות ממרן הגר"ד לנדרו שליט"א \_\_\_\_\_ שיב

כתובת המחברים למשלוח הערות \_\_\_\_\_ שיג

## בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וְיִתְהַלַּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תּוֹרַתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹר יִקְרוֹת, יִרְחוֹן "הָאוֹצֵר" גִּילְיוֹן מ"ח – טַבַּת הַתִּשְׁעָא, הָאוֹצֵר בְּתוֹכּוֹ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יִקְרִים בְּכָל מִקְצוּעוֹת הַתּוֹרָה, שֶׁנִּתְחַבְּרוּ בְּיַד אֹמֶן, ע"י חֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי בְּכָל אֲתֵר וְאֲתֵר.



מֶרֶן הַחֲפֶץ חַיִּים זצ"ל לִימַד שֶׁמֶכַל דְּבַר שֶׁמִּתְחַדֵּשׁ בְּעוֹלָם, יֵשׁ לִלְמוֹד לִקַּח בְּעִבּוּדַת ה'. זֶכֶה דּוֹרְנוּ לִשְׁפַע שֶׁל מִידַע בְּכָל תַּחֲסוּם, עֵיוֹנִי אֹ מַעֲשֵׂי. הַדֶּרֶךְ שֶׁבָּה עוֹבֵר הַמִּידַע הִיא עַל יְדֵי שִׁיתוּף הַמִּידַע שֶׁאִדָּם בּוֹדֵד הִגִּיעַ אֵלָיו יָחַד עִם אֲנָשִׁים אֲחֵרִים, וְכֵן נִהְיָם הָרַבִּים זֶה מִחֲכַמְתּוֹ שֶׁל זֶה, וְגִלְגַּל חוֹזֵר בְּעוֹלָם – אוֹתוֹ אֶחָד שֶׁבָּא לִלְמַד, נִמְצָא לְמַד מִחֲבֵרָיו שֶׁמִּשְׁתַּפִּים אוֹתוֹ גַּם הֵם בְּחִידוּשֵׁיהֶם.

מִצִּיאוֹת זֶה אֵינָה חֲדָשָׁה, וְגַם הַמִּסֵּר שֶׁהִיא בָּאָה לִלְמַד אֵינּוּ חֲדָשׁ. כִּבְר אִמְרוּ חז"ל (רֹאשׁ הַשָּׁנָה כג, א): "וְאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן: כָּל הַלּוֹמֵד תּוֹרָה וְאֵינּוּ מַלְמֵדָה – דּוּמָה לְהַדָּס בַּמַּדְבָּר, [דְּלִיכָא דְלִיתָהּנִי מִיִּנְיָה]". תַּלְמִיד חֲכָם הַעוֹסֵק בְּתוֹרָה וְזוֹכֵה לְחֲדָשׁ בָּהּ חִידוּשִׁים, מַחֲוִיב לִלְמַד אוֹתָם לְאַחֲרִים, וְתַלְמִידֵי הַחֲכָמִים אֵף מִרְגִּישִׁים בְּתוֹכָכִי לִיבָם תִּשְׁוֶקָה עֲזָה לָכֵן, וְכַדְבְּרֵי הַגָּדוֹל, רַבִּי אֱלִיעֶזֶר יְהוּדָה וּלְדַנְבֵּרֶג זצ"ל, אֲשֶׁר בִּיָּאָר כִּי הִדְחָף לִלְמַד וְלִהְפִּיץ אֶת הַתּוֹרָה, מֵהוּוֹה הוֹדְעָה עַל חֲשִׁיבוֹתָהּ וְנִצְחִיוֹתָהּ, וְכֵן כָּתַב (שו"ת צִיץ אֱלִיעֶזֶר, הַקְדָּמָה ל"א): "וּמִכָּאֵן הַחֲשֵׁק הָעַז הַמִּיּוּחָד הַטְּבוּעַ בְּלֵב כָּל חֲכָמֵי הַתּוֹרָה שֶׁבְּכָל דּוֹר, הַזּוֹכִים לְחֲדָשׁ חִידוּשֵׁי דְאוֹרֵייתָא, לְדָלוֹת וְלִהְשָׁקוֹת מְאוּצְרֵי הַתּוֹרָה לְאַחֲרִים, וְלִהְמַשִּׁיךְ אֶת הַשּׁוֹשִׁילְתָא דְדִּהְבָּא הַמִּשְׁתַּזְרֶת וְהוֹלֶכֶת מִמֶּשֶׁה רַבִּינוּ שֶׁקִּיבֵל מִסִּינִי [...] וְהַחֲשֵׁק הַיִּשְׂרָאֵלִי הַגָּדוֹל הַזֶּה, לְמַעַן הַמְּטֵרָה הַקְּדוּשָׁה וְהַנְּהַלְבָּה שֶׁהִצִּיבּוּ לָנוּ, לְהַגְדִּילָת הַתּוֹרָה וְהַאֲדָרְתָּהּ, הוּא הוּא הַכַּח הַדּוֹחֵף הַמַּכָּה וְאוֹמֵר גְּדֵל, לְאוֹצֵר חֲמִדְתָּנוּ, סְגוּלָת כָּל הַסְּגוּלוֹת בְּכָל זְמַן וְעֵידָן, וּמוֹדִיעַ גָּלוּץ, שְׁזֹאת הַתּוֹרָה הִיא הַנֶּפֶשׁ הַחַיָּה שֶׁל הָאוֹמָה הַיִּשְׂרָאֵלִית, שֶׁבְּלַעֲדָה אֵי אֲפֶשֶׁר לָנוּ לְהִתְקַיֵּם אֲפִילוֹ שְׁעָה אַחַת, תּוֹרַת חַיִּים הַמְּקַפֶּת וּמַקְדֶּשֶׁת אֶת כָּל הַחַיִּים, עוֹמֶדֶת לְמַעַלָּה מִן הַזְּמַן וְהַמְּקוֹם, וְיָחַד עִם הַזְּקֵנָה הַחוֹפֶפֶת עֲלֶיהָ בִּקְרָנֵי זִי אֹרוֹת בְּרָאשִׁיתִים, קוֹנֵן בְּתוֹכָהּ גַּם בַּחֲרוֹת וּשְׁחָרוֹת, "זִקְנָה בְּיוֹם דִּין וּבַחֲרוֹת בְּיוֹם קֶרֶב", וִידִיָּה רַב לָהּ לְצֹאת בְּיוֹם קֶרֶב, דְּשָׁנָה וְרַעֲנָנָה, מְלָאָה כַח עֲלֻמִּים, לְדוֹן וְלִהְוֹרוֹת לְהַכְרִיעַ וּלְנִצֵּחַ בְּכָל עֲנֵפֵי הַחֲכָמָה וְהַמִּדַּע, וּלְפַתּוֹר עַל פִּיהָ אֶת כָּל בְּעִיּוֹתֵיהֶם".

זֶכֶה יִרְחוּנְנוּ לְאַחַד כּוֹחוֹת תּוֹרָנִים רַבִּים מְכַל רַחֲבֵי הָעוֹלָם, הַמִּשְׁפִּיעִים עֲלֵינוּ מִתּוֹרָתָם מְדִי חוֹדֵשׁ בְּחֻדָּשׁוֹ, וּמוֹזְכִּים אֶת הָרַבִּים בְּאוֹרָה שֶׁל תּוֹרָה, מִתּוֹךְ אֲהָבָה וְאֶחָוָה וְכַבּוֹד זֶה לְתוֹרָתוֹ שֶׁל זֶה. בְּאַמְצָעוֹת הִירְחוֹן, זּוֹכִים גַּם אֵלּוּ הַמִּתְגּוֹרְרִים ב'מִדְבָּר' לְהַפִּיץ אֶת תּוֹרָתָם, וּמִלּוֹי מִיבִדְרָן בְּבִי מִדְרָשָׁא. דְּבַר בְּעֵתָהּ מֵה טוֹב – מִיּוֹחָדִים הֵם יְמֵי הַחֲנוּכָּה, הַמּוֹדִיעִים אֶת עֲרֻכָּהּ שֶׁל תּוֹרָה שֶׁבְּעַל פֶּה, וְאֶת מַעֲלָתָהּ עַל חֲכָמַת יוֹן. הַחֲכָמָה מְסִיעֶת לְשִׁימוֹשׁ בְּמִשְׁאֲבֵי הָעוֹלָם, וְיִתִּירָה עֲלֶיהָ הַתּוֹרָה לְבִלִּי קֶץ וְשִׁיעוֹר: הַתּוֹרָה הִיא זֶה שְׁנוֹתֶנֶת אֶת הַצִּדּוּק וְאֶת הַהִדְרָכָה לְעֶצֶם הַחַיִּים בְּעוֹלָם, וּבִכֵּן מִנְצַחַת עַל "כָּל עֲנֵפֵי הַחֲכָמָה וְהַמִּדַּע".

חביבה היא התורה, חביבים הם לומדיה, וחביבים הם חידושי התורה המתחדשים בכל דור ודור, ובכללם המתחדשים בגיליון שלפנינו:

**באוצר הגנוזים:** מאמר לחנוכה מהג"ר יעקב שפירא מוולוז'ין זצ"ל; הערות בהלכות ברכת הדלקת נר חנוכה מהג"ר אברהם גניחובסקי זצ"ל; חידושים מהג"ר יצחק אדלר זצ"ל - בשאלה מה להקדים ברכת אשר יצר או הדלקת נר חנוכה, בדין מי שהשתתף בנרות חנוכה והזיקו האם חייב בתשלומין, ובעניין י' בטבת חל בשבת ובע"ש.

**באוצר הזמנים:** בעניין הידור מצוה בקורבנות ונר חנוכה; בשאלה אם הדלקת נ"ח נהגה בזמן ביהמ"ק והמסתעף; מאמר מקיף על מקור מנהג האשכנזים שכל אחד מבני הבית מדליק; על הדלקת נ"ח במסיבות, וסדר העדיפויות בזמן ההדלקה ליוצא מביתו; אם המתפללים מחוץ לבהכ"נ בעת הזאת יברכו על הדלקת נ"ח; הבנת שיטת רש"י ורבותיו בעניין ברכת הרואה נ"ח; בגדר הזכרת על הניסים בבהמ"ז. בעניין תענית י' בטבת שחל להיות בע"ש; ובשאלת נוסח אבינו מלכנו 'מנע' מגיפה מנחלתך - בעת הזאת (עם תשובות פוסקי זמנינו).

**באוצר אורח חיים:** בעניין מנהג האשכנזים שלא לברך ברכת כהנים בכל יום, בכלל, ובפרט בעניין ישובי הגליל והגולן; בשאלה אם המבדיל חייב להחזיק כוס ההבדלה גם כשמברך על הנר והבשמים; בגדר מלאכת לש; דיני גזירת פירות הנושרים ומשקין שזבו, בשבת וביו"ט.

**באוצר יורה דעה:** בגדר הדין דדם מכה אינה מטמאה, ובאיזה סוגי פצעים אפשר להקל. **באוצר חושן משפט:** מאמר בביאור מהות האיסור להזיק, ומקור האיסור; הערות בדיני רודף ופיקוח נפש. **באוצר אבן העזר:** בדין זכר שסורס ע"י ניתוח המחויב לרפא את עצמו.

**באוצר חקר ועיון:** מאמר המברר את הגודל האמה ומשקל הדרהם; בעניין מצוות שנתפרשו ע"י חז"ל אולם יש להן פרטים נוספים; מאמר תגובה בעניין אם הולכים בדיני תורה אחר סטטיסטיקה; בעניין שכל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן; מאמר העוקב אחרי הנהגתם של הנשיאים לבית רבן גמליאל, ועוד.

**באוצר הספרים:** רשימת כל הספרים שנדפסו בתבנית המשנה ברורה, בו יוכלו למצוא הלומדים ספרים כמעט על כל סימני השו"ע ועוד.

**נקבל בברכה את המחברים המשתתפים בגיליון זה לראשונה:** הרב יהושע אדלר, הרב ישראל לאבנשטיין - כולל פוניבז', הרב שמואל משולמי - כולל פוניבז', הרב מאיר שמחה סוקולובסקי - מח"ס נבואה והשגחה, הרב יוסף חי סימן טוב - ר"מ בשיבת אהלי תורה, והרב איתן רוזנפלדר - בית שמש. יישר כח ויישר כח כל הת"ח המשתתפים אותנו מידי חודש בחידושי תורתם, יזכו כולם להמשיך בלימוד התורה כשאיתם הטהורה, להגדיל תורה ולהאדירה. ויהי רצון שיזכנו ה' להמשיך לזכות את הרבים בעריכת הגיליון מתוך שמחה וברכה.





# אוצר הגנזים

מסירות הנפש – קביעות נס חנוכה לדורות ♦ כמה הערות בענין הברכה  
על נרות חנוכה ♦ קוים לדמותו של הגאון רבי יצחק אדלר זצ"ל ♦ במי  
שלפניו ברכת הדלקת נ"ח וברכת אשר יצר, איזה מהן קודמת ♦ בדיון  
אכסנאי שהשתתף בפרוטה והזיק הנר, האם גם הוא חייב בתשלומין ♦  
עשרה בטבת שחל בשבת ובע"ש



הגאון רבי יעקב שפירא מזולוז'ין זצ"ל

ראש ישיבת וולוז'ין, בעל גאון יעקב

## מסירות הנפש – קביעות נס חנוכה לדורות\*

זאת חנוכה תפר"ח

### עסקי הגוף משכיחים את הרוחניות

באשר כל היום האדם עסוק הוא בגופניות ואינו זוכר כלל על הרוח והנשמה נושאי הגוף הנמצאים בתוכו, ואילמלא היה האדם מתבונן על נפשו כמה פעמים ביום, אזי היה מתחיל להרגיש ולחוש את נפשו ונשמתו אשר נסוכים בקרבו.

\* הגאון רבי יעקב שפירא זצ"ל, היווה את אחת החוליות האחרונות בשלשלת הזהב, של אם הישיבות - ישיבת וולוז'ין שנסודה ע"י רבינו חיים מזולוז'ין בברכתו ובעידודו של מרנא הגר"א מזוילנא, אשר ממנה יתד וממנה פינה לצורת הישיבות עד לדורנו אנו. רבינו היה בנו של הגאון רבי רפאל שפירא זצ"ל - בעל תורת רפאל, בנוסף לגדלותו התורנית, הצטיין גם כצדיק גדול, ודרשותיו היו עושים רושם גדול על השומעים. בהליכות חייו הפרטיים ובהנהגת ביתו, הלך בעקבות אביו והיה ממעט מאוד בדיבור, ובכלל החזיק כאביו במידת השתיקה. דרך לימודו היתה כהמשך לדרך לימוד של אביו רבי רפאל מזולוז'ין, ליישב וליישר סוגיות ופסקי דינים בדרך "לשיטתו" (וראה מה שהביא בשם אביו בשיעור עמ"ס ב"ב (בענין רוב וקרוב, נדפס בספר עדות ליוסף ע' שמא ואילך), והעדיף את הבקאות הרחבה והמקיפה בכל חדרי תורה, על פני החקירות וצמצום ההגיון לסוגיא מקומית. אמנם, מאידך שנא את ה"שטחיות" ודרש את עומק העיון בהבנה ובסברא, מתוך שיקול דעת המיוסד על מקורות נאמנים. המריץ את תלמידו לשקידה ורכישת ידיעות רחבות בש"ס ובראשונים, נאה דורש ונאה מקיים, בעמו נודע כשקדן עצום כל ימיו.

אם כי בישיבת וולוז'ין לא היה מקובל לימוד המוסר ברבים, וכחלק מסדרי הישיבה, למרות כן הוא מצא לנכון להנהיג בישיבה, את לימוד המוסר והיראה, בעקבות התפרצותן של רוחות רעות, שהחלו לחדור לתוך חומות הישיבות - רוח ההשכלה ושיטות אחרות. עמד ואמר: עת לעשות לד', ודבר בעתו ללמוד וללמד מוסר ויראת שמים, להעיר ולעורר על חובות האדם בעולמו, לבאר ולהסביר על תפקידו ותעודתו בחיים, לתבוע ולדרוש לתיקון המעשים וקנין שלימות הנפש, לעודד ולחזק ידיים רפות ולאמץ ברכיים כושלות, ולהקדים לימוד היראה ללימוד החכמה.

בערוב ימיו חלה במחלה אנושה ל"ע וסבל יסורים איומים, ומכל מקום בעת שהוקל לו המשיך שוב להוסיף ולהגיד שיעורים בישיבה, ללמוד וללמד. מתוך סבל וסבלנות היה מקבל באהבה יסוריו ומכאוביו, שגורים היו על פיו בזמן מחלתו הפסוקים: "צרה ויגון אמצא ובשם ד' אקרא", "חסד ומשפט אשירה וגו'" - "אם חסד אשירה, ואם משפט אשירה!" "יחינו מיומיים, ביום השלישי יקימנו ונחיה!"

רבינו זצ"ל שבק חיים לכל חי, בערב שבת קודש ט' אייר תרצ"ו, לאחר פטירתו עברה הישיבה לניהולו של חתנו הגאון רבי חיים וואלקין זצ"ל הי"ד, חתן נוסף הוא הגאון רבי שמעון לנגבוט זצ"ל, שהוציא לאור את כתבי תורתו בספר 'גאון יעקב', והקים את ישיבת וולוז'ין בארץ הקודש. ת.נ.צ.ב.ה.

מאמר זה, שנמסר בזאת חנוכה תרפ"ח, נערך מכתבי תלמידים מובהקים, ולמרות שנכתבו הדברים כרשימות קצרות, הורחבו הדברים למען תרבה הדעת. עיקר מלאכת העריכה נעשתה ע"י הרב אליהו כהן שליט"א. בנוסף הוספנו בהערות שוליים הרחבות דברים מענין לענין. בעריכת המבוא נעזרתי בספר תולדות בית ה' בוואלאז'ין (תקופת המוסר).

חומר זה נמסר ע"י האי גברא יקירא החפץ בעילום שמו הטוב, למערכת ספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה]. לזכרו של הקדוש יוסף דב ויסמן הי"ד, מתלמידי ישיבת חברון. ומתפרסם לע"נ, ולעילוי נשמת עורך הספר הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל ת.נ.צ.ב.ה. כאן המקום לציין, כי בספר עדות ליוסף, הובאו חידו"ת מרבינו זצ"ל, בעניינים שונים. כן זכינו לפרסם מאמר נוסף מרבינו בקונטרס יאר יצחק [להורדה] לזכרו של אבינו ז"ל. וכן מאמר מוסרי נוסף בקונטרס מגדל שיר [להורדה]. דוד לוי.

כמו שאמר דוד המלך ע"ה: "ברוב שרעפי בקרבי - תנחומיך ישעשעו נפשי" (תהלים צד, יט)\*, והוא ענין איחוד הנשמה עם הגוף, שזה מוביל לסמל של אחדות העוה"ז עם העוה"ב.



### סוד הבריאה - לאחד את הרוח עם הגוף

אמרו רז"ל (ברכות י, א): "אין צור כאלוקינו, - אין צייר כאלוקינו", שהבורא יתברך מצייר צורה בתוך צורה, ובצורה ההיא יש בה חיות.

אמר ליה: בא וראה שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם: מדת בשר ודם - צר צורה על גבי הכותל ואינו יכול להטיל בה רוח ונשמה, קרבים ובני מעים; והקדוש ברוך הוא אינו כן, צר צורה בתוך צורה ומטיל בה רוח ונשמה, קרבים ובני מעים. והיינו דאמרה חנה: אין קדוש כה' כי אין בלתיך ואין צור כאלהינו. מאי אין צור כאלהינו? - אין צייר כאלהינו.

ועד כמה גדול כח הנפש, עד כי לפני החטא היה עקיבו של אדה"ר מכהה גלגל חמה, כמאמרם ז"ל, (ויקרא רבה פר' אחרי מות כ' ב'): "ריש לקיש בשם ר' שמעון בן מנסיא אמר, תפוח עקיבו של אדם הראשון היה מכהה גלגל חמה, קלסתר פניו על אחת כמה וכמה". ואמנם אף לאחר שטעה ופגם נסתלקה השכינה לעליונים, עם כל זה יכול היה להמשיך אליו את כח הקדושה והאלוקות בתחתונים<sup>3</sup>.

וזה מסודות הבריאה לאחד באיחוד את הגוף החשוך בתכלית עם אור הנשמה אלוקית, עד כי סימני הנפש ניכרים ונראים על פניו, כמו פנים שוחקות ופנים זועפות.

ודאי שהתפעלות חז"ל על יצירת האדם וציורו, אינה על ציור גופו החומרי הנברא בבטן אמו, אלא על כך שנכנסת לתוכו הנשמה האצולה ממעל.



### ענין הניסים - התגלות ה' בבריאה

והנה ענין הניסים הוא ענין התגלות ה' בתחתונים, והתגלות זו באה ע"י ההכרה בניסי הבורא, וההכרה בעצמה היא היא השבח והתהילה לבורא העולם, וממילא הבורא יתעלה שוכן

(א). הסבא מקלם (חכמה ומוסר, ח"א מאמר לה) ביאר פסוק זה: "ברוב שרעפי" - ריבוי המחשבות באמונת ה', "בקרבי" - יחדיו הדברים אל הלב ויעשו בו רושם של קיימא. וראה עוד בדעת חכמה ומוסר (ח"א מאמר י') שביאר את התועלת בריבוי המחשבות ברוחניות ובאמונה, על דרך "העברת קולמוס", שאחרי העברת קולמוס הראשון, יעשה אצללו שרטוט דק שמתחילתו הוא רושם כל דהוא, ועבודת האדם היא להעביר שרטוט זה פעם אחר פעם, כענין שכתוב **ברוב שרעפי בקרבי** - דהיינו בריבוי מחשבה והתבוננות, שרטוט זה מתעבה אצללו יותר ויותר, עד שיעשה אצללו בחוש אלוקי השמים והארץ, עכ"ד.

(ב). ראה עוד בגמ' (ב"ב נח, א): "א"ר בנאה: נסתכלתי בשני עקיביו (-של אדם הראשון), ודומים לשני גלגלי חמה; הכל בפני שרה כקוף בפני אדם, שרה בפני חוה - כקוף בפני אדם, חוה בפני אדם - כקוף בפני אדם, אדם בפני שכינה - כקוף בפני אדם". ובגמ' מדובר אף לאחר חטאו של אדם הראשון, דאף שלא הכהה עקבו את גלגל החמה, מכל מקום השתווה לחמה.

בתחתונים ומתהווה נס. כמו שמצינו כן אצל אברהם אבינו לאחר שהביט והסתכל בבירה, ושאל: איה בעל הבירה? ותיכף ומיד הציץ עליו בעל הבירה – ויאמר ה' אל אברהם (בראשית יב, א).

כמאמרם ז"ל בראשית רבה (פרשה ל"ט):

אמר רבי יצחק, משל לאחד שהיה עובר ממקום למקום, וראה בירה אחת דולקת אמר תאמר שהבירה זו בלא מנהיג, הציץ עליו בעל הבירה, אמר לו אני הוא בעל הבירה. כך לפי שהיה אבינו אברהם אומר, תאמר שהעולם הזה בלא מנהיג, הציץ עליו הקדוש ברוך הוא ואמר לו אני הוא בעל העולם.

וזהו שאמר הכתוב "ויאמר ד' אל אברהם" (בראשית יב, ט), וכן היה אף בניסי יציאת מצרים, וכן בשאר כל הניסים השונים שהיו לנו בכל התקופות והזמנים בימי חז"ל וכן בניסי חנוכה.



### התגלות ה' בעם ישראל – מכוח מסירות נפשם של האבות

אמנם מצינו גם אצל אומות העולם שמתהווה אצלם לפעמים התגלות ד', אך אין זה כי אם בדרך ארעי, אבל אצל כלל ישראל הניסים הינן באופן מתמיד ותדיר. ואכן זכינו לכל זה בזכות מדרגת האבות הקדושים אשר מסרו את נפשם על קדושת ה', ומכוח זה זכו בנייהם אחריהם, כמאחז"ל על הפסוק: "אֲחוֹת לָנוּ קִטְנָה וְשָׂדִים אֵין לָהּ מִה נַעֲשֶׂה לְאַחֲתָנוּ בְּיוֹם שִׁדְכָּר בָּהּ: אִם חוּמָה הִיא נִבְנָה עָלֶיהָ טִירַת כֶּסֶף וְאִם דָּלַת הִיא נִצּוֹר עָלֶיהָ לֹחַ אֶרֶז: (שיר השירים ח' ח-ט), ודרשו חז"ל פסוק זה על אברהם אבינו ע"ה בשעה שהפיל אותו נמרוד לכבשן האש, ועמד אז בגבורה עילאית, וזכות זו הביאה לידי קיימות כלל ישראל לעד ולעולם<sup>1</sup>.

וכלשון רז"ל (שיהש"ר פרשה ח'):

אם חומה היא – זה אברהם, אמר הקדוש ברוך הוא אם מעמיד הוא דברים כחומה, נבנה עליה טירת כסף, נצילנו ונבנה אותו בעולם, ואם דלת היא נצור עליה לוח ארז, אם דל הוא ממצוות ומטלטל מעשיו כדלת, נצור עליה לוח ארז, מה צורה זו אינה מתקיימת אלא לשעה אחת, כך איני מתקיים עליו אלא לשעה אחת, אני חומה, אמר אברהם לפני הקדוש ברוך הוא אני חומה, ואעמיד מעשים טובים כחומה, ושדי כמגדלות, שאני עתידה להעמיד כתים כתים וחבורות של צדיקים כיוצא בי בעולמך. אז הייתי בעיניו כמוצאת שלום – אמר לו הקדוש ברוך הוא כשם שירדת לכבשן האש, כך אני מוציאך בשלום, הה"ד (בראשית ט"ו) אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים.



### קביעות נס חנוכה לדורות – ע"י מסירות נפש החשמונאים

כמו כן היה הענין לגבי החשמונאים אשר כל ההכרה שלהם היתה ע"י הגבורה של מסירות נפש, ולכן זה נמשך באופן קבוע לעד ולעולם<sup>2</sup>.

(א). ראה עוד ברוח חיים (אבות ה, ג).

הלימוד היוצא לנו מחנוכה, כי נס פירושו הכרה אלוקית, והכרה זו צריכה להיות בדוקא ע"י גבורה ומסירות נפש.

והנה, דבר זה כבר מבואר בב"ח (או"ח סי' תר"ע) שכתב לבאר את החילוק בין פורים שקבעים לימי משתה ושמחה לעומת חנוכה שלא קבעים אלא להודות ולהלל אך לא למשתה ושמחה. וזה לשונו:

אבל בחנוכה עיקר הגזירה היתה על שהתירשלו בעבודה, ועל כן היתה הגזירה לבטל מהם העבודה, כדתניא בברייתא שגזר עליהן אותו הרשע לבטל התמיד. ועוד אמר להם מצוה אחת יש בידם, אם אתם מבטלין אותה מידם כבר הם אבודין - ואיזה זה הדלקת מנורה שכתוב בה (שמות כז, כ) להעלות נר תמיד, כל זמן שמדליקין אותן תמיד הם עומדין וכו', עמדו וטימאו כל השמנים וכשחזרו בתשובה למסור נפשם על העבודה הושיעם ה' על ידי כהנים עובדי העבודה בבית ה', ע"כ נעשה הנס גם כן בנרות תחת אשר הערו נפשם למות על קיום העבודה, ולפיכך לא קבעים אלא להלל ולהודות שהיא העבודה שבלב.

ללמדך, כי בזמן החשמונאים התירשלו בני ישראל בעבודת הקודש והמקדש ומשום כך נעשו שנתבטלה מהם העבודה, עד שהם מצידם עשו פעולות במסירות נפש על עבודת המקדש, וכיון שהתחזקו החשמונאים בענין זה - לפיכך נעשה להם הנס של 'מסרת גיבורים ביד חלשים וכו'.



---

ד). כתב הרמב"ן (במדבר ח, ב): "וראיתי עוד בילמדנו (תנחומא בהעלותך ה) וכן במדרש רבה (טו ו), אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה, לך אמור לאהרן אל תתירא, לגדולה מזאת אתה מוכן, הקרבנות כל זמן שבית המקדש קיים הן נוהגין, אבל הנרות לעולם אל מול פני המנורה יאירו - וכל הברכות שנתתי לך לברך את בני אינן בטלין לעולם. והנה דבר ידוע שכשאין בית המקדש קיים והקרבנות בטלין מפני חורבנו אף הנרות בטלות, אבל לא רמזו אלא לנרות חנכת חשמונאי שהיא נוהגת אף לאחר חורבן בגלותנו".

הגאון רבי אברהם גינחובסקי זצ"ל,  
מראשי ישיבת כוכב מיעקב, בעל בר אלמוגים ועוד

## כמה הערות בענין הברכה על נרות חנוכה\*

### שכח לברך על נר הראשון

הנה, דין בתשובות הגרע"א (תנינא סי' י"ג) במי שהדליק בליל חמישי, ושכח לברך על ההדלקה, ונוצר ששכח לברך קודם שגמר להדליק את נרות ההידור, האם אכתי יכול לברך ברכת להדליק נר של חנוכה.

וכתב הגרע"א דיכול לברך מפאת צירוף ג' צדדים:

חדא, דיש פוסקים (הגהות אשר"י פ"ק דברכות סי' ד') דסברי דדינא דעובר לעשייתן הוא רק לכתחילה, אבל בדיעבד אם לא בירך קודם עשיית המצוה יכול לברך גם אחרי המצוה. [אך לא קיימא לן הכי].

שנית, דהברכה תחול על נרות ההידור קודם הדלקתם, דבנרות אלו הוה עובר לעשייתן, וזה תליא בפלוגתא פרי חדש ואליה רבה האם מברכין על נרות הידור, דעת פרי חדש (סי' תרע"ב) דאינו מברך, ודעת אליה רבה (שם) דמברך. [וממילא תחול הברכה על אחד משניהם].

שלישית, כתב הגרע"א דאכתי בתרי צדדים הנ"ל לא סגי לחייב ברכה, אלא יש סברא שלישית, דיש לומר דכל זמן שגר העיקר דולק, חשיב עובר לעשייתן, דחשיבא שמצוותו נמשכת, וכמו בתפילין דאף בהניח בלא ברכה כל שעודן עליו יכול לברך. ואייתי הגרע"א כן מדברי הרא"ש (פ"ק דפסחים סי' י') דמשום הכי מברכין להדליק נר של חנוכה ולא על הדלקת נר חנוכה כיון דדמי לתפילין שיש משך זמן לקיום המצוה. [אף שיש לחלק מתפילין, דבשלמא התם הרי ממשיכה המצוה אחר כך משא"כ הכא הרי אם כבתה אין זקוק לה].

ויש לדון בדברי הגרע"א בכמה אנפי:



### א. שעשה ניסים ושהחיינו

הנה, כתב הגרע"א, דברכת שעשה ניסים וכן ברכת שהחיינו בלילה הראשונה, ודאי יברך, דלא גרע מרואה.

והנה לענ"ד אם נמצא עדיין קודם השקיעה בזה יש לעיין אם יוכל לברך, דהרי יש לדון אם יש באותה שעה ברכת הרואה.

וכעין זה יש לעיין אם אסור השמן בהנאה. ובפרי מגדים (סי' תרע"ב א"א ססק"א) כתב דבהדליק מפלג המנחה מיתסר בהנאה.

\* נמסר לפרסום בירחון האוצר, ע"י מערכת פנינים משולחן רבינו, ותשו"ח להם.

[ודע דאם הניח שמן לחצי שעה מהדלקה דפלג המנחה, אע"פ שאם נגמר קודם השקיעה, מדליק אחר כך בלא ברכה, מכל מקום ליכא למילף מיניה דיכול לברך ברכת הרואה כשרואה נר מפלג המנחה. ועיין בשלמי תודה (סי' ה' אות א').]



### ב. גם בכבה נר העיקר

הנה הגרע"א כתב הנ"ל לענין הנידון דשכח לברך על העיקר האם אכתי יכול לברך על ההידור, ועל זה כתב דמכל מקום שעשה ניסים ושהחיינו ודאי יוכל לברך דלא גרע מרואה נר העיקר.

ובמשנה ברורה (סי' תרע"ו בשער הציון סק"ה) כתב עוד, דאף אם כבה נר העיקר, דבזה לא יוכל לברך על נרות ההידור, [דליתא לכל הג' צדדים הנ"ל להקל וכדלהלן], מכל מקום יכול לברך שעשה ניסים ושהחיינו, וכתב כך בשם הגרע"א הנ"ל.

והנה זה חידושא, דדברי הגרע"א איירי דנר העיקר דלוק, אבל הכא דנר העיקר כבה, והנר שלפניו הוא רק חיובא דמהדרין, ודייננין לברך שעשה ניסים על נרות ההידור, והרי אשר קדשנו לא מברכנין מפאת פלוגתא הפרי חדש ואליה רבה, אם כן אמאי יברך שעשה ניסים.

וצריך לומר דדעת המשנה ברורה דנהי ד'וצונו' לא מצי למימר, אך מכל מקום חשיבא נר של פרסומי ניסא מצד ההידור. וצריך תלמוד.

שוב ראיתי דבהוצאת טלמן בעין הגליון הועתקה כל תשובת הגרע"א, ובסוף איתא בהדיא כדברי המשנה ברורה, דאם כבה הראשון לא יברך אבל עכ"פ זמן יברך. [וזה הועתק מהוצאת השולחן ערוך שיצא לאור ביוהנסבורג עם הוספות לגליון הגרע"א].



### ג. רואה רק נר אחד

הנה לפי מה שכתב הגרע"א (הנ"ל מדפוס יוהנסבורג) ובמשנה ברורה (שם), מי שרואה חלק מהנרות יוכל לברך ברכת הרואה אע"פ שהנר הראשון אינו נראה לעיניו.

והעירוני דלדברי המשנה ברורה (ביאור הלכה סי' תרע"ג סע' ב') דבעינן שבעת הדלקה יהיה כל הנרות לפי חשבון הימים ואז נחשב למהדרין מן המהדרין, ועל כן אם כבתה אחת קודם שהשלים ההדלקה צריך לחזור ולהדליקה, אם כן היאך יברך ברואה רק נר אחד.

אך לא קשה דמכל מקום זה חלק מנרות ההידור והמדליק יצא בהם, ואם כן אע"פ שהרואה אינו רואה כל ההידור, מכל מקום יכול לברך עליו.

וכעין זה יש להסתפק כשמדליק הוא בתוך עשרים אמה, והרואה נמצא בבנין למעלה מעשרים אמה, דיש לומר דהרואה מברך ברכת הרואה כיון דלמדליק מהני. והוא רק למשל בעלמא דיש לחלק בין הנידונים.



[ובמקום אחר כתב רבינו להסתפק בנר שעומד למעלה מעשרים מרשות הרבים, ומברך על ההדלקה מכיון דרואים גם לכוון הבית, מהו לענין ברכת הרואה. וכתב דנראה דאינו מברך].



### ד. הדליק כל הנרות

הנה אם כבר הדליק כולן, ואחר כך נזכר שלא יברך, יש רק הסברא הראשונה והשלישית, אבל ליכא הסברא השניה, והיינו לסמוך על השיטה דיכול לברך על נרות ההידור, דהרי כבר גמר להדליק גם הנרות דהידור, ואם כן בזה לא יברך, דהרי משמעות הגרע"א דיכול לברך רק היכא דאיכא כל ג' הסניפים. וכך כתב במשנה ברורה (סי' תרע"ו סק"ד).



### ה. כבה הראשון

וכן אם כבה הראשון לא יברך, דהרי אין כאן הסברא השלישית דהמצוה נמשכת, נמצא דאיכא רק שתי הסברות הראשונות, ובזה לא סגי. [ומזה מוכח דיש הידור בלא עיקר, שהרי הראשונה כבתה].

ויש להעיר, דהרי לדעת המשנה ברורה הנ"ל (ביאור הלכה סי' תרע"ג סע' ב') דבעינן שבעת הדלקה יהיה כל הנרות לפי חשבון הימים ואז נחשב למהדרין מן המהדרין, ועל כן אם כבתה אחת קודם שהשלים ההדלקה צריך לחזור להדליקה. אם כן אמאי לא יברך, הרי חזר והדליק נר העיקר, נמצא דאיכא גם הסברא השלישית דאיכא המשך לקיום המצוה.

אך פשוט דאינו כן, דמכל מקום בהדלקה זו אין נר העיקר חוזר וניער, דלגביו הא אמרינן כבתה אין זקוק לה, ואין עליו אלא שם נר של הידור כדי שיתקיים ההידור בשאר, ולכן לא יברך. וזה פשוט.

ויש נפקותא בהאמור, בהיה רק נר אחד ביום הראשון, וכבה וחזר והדליקו אע"פ שאין זקוק לו, וגם נר הידור ליתיה, אם שייך לברך עליו ברכת הרואה, דלמה שכתבנו יש לומר דלא חזר הנר לקדמותו ואם כן אמאי יברך. ומכל מקום אכתי צריך עיון לדינא.



### ו. נפחת השמן

יש לעיין מהו בגוונא דלאחר שהדליק נר העיקר כדינו, נפחת ממנו השמן ולא יוכל לדלוק מחצית השעה, ואינו חייב לחזור להדליקו דהא כבתה אין זקוק לה, האם יוכל לברך לפני שמדליק נרות ההידור.

וצדדי הספק, מי אמרינן דאינו יכול לברך, דכאן ליתא לסניף דמשך זמן המצוה, דהא השתא נר העיקר חשיבא ככה כיון דלא יוכל לדלוק מחצית השעה.

או דילמא יכול לברך, דכיון דבשעת ההדלקה היה ראוי, נשאר מצינו מפתת כבתה אין זקוק לה, ולמעשה הא דולק השתא אם כן חשיבא כנתקיימה מצוותו, אם כן למסקנת הגרע"א גם בכהאי גוונא יוכל לברך. וכן היה נראה יותר.



### ז. ברכה על הידור כמו על נענועים

הנה ראיתי בתשובות פרי הארץ (להג"ר ישראל מאיר מזרחי, ח"ג או"ח סי' ב') שכתב טעם נוסף לדון אמאי אם לא בירך על נר העיקר אכתי יכול לברך על נר ההידור, דהרי הוה דומיא דלולב, דאם לא בירך על הנטילה עדיין יכול לברך על הנענועים אע"פ דעיקר המצוה כבר קיים. אמנם כל זה בלא בירך על העיקר, אבל בבירך על העיקר דלא פש אלא ההידור, לא יברך, וכדעת הפרי חדש דאין מברכין על ההידור לחוד. וכתב שם דהכי נמי בבירך על לולב בגוונא דאין ברכת העיקר עולה על הנענועים, לא יברך על הנענועים לחוד. ובדעת הגרע"א דלא אתי עלה מהאי טעמא [אלא מג' סברות האחרות], יש לומר דסבירא ליה דהידור גרע מנענועים.



### ח. פחות מחצי שעה

כתב בפרי מגדים (סי' תרע"ג א"א סק"ו) דאף אם יש לו שמן פחות מחצי שעה ידליק בלא ברכה, דילמא הלכה כאידך תירוצא בגמרא (שבת כ"א ב') דהא דאיתא בברייתא מצותו משתשקע חמה עד שתכלה רגל מן השוק היינו דאי לא אדליק מדליק. וכן כתב דהא דאמרינן דאם הדליק פחות מכשיעור יכבה ויחזור וידליק, היינו בלא ברכה, דילמא לא בעינן שיעור ואם כן כבר יצא בהדלקה ראשונה. ולענ"ד יש לדון דאפשר לברך, והיינו באופן שהיה לו פחות מכשיעור והדליקו בלא ברכה, ואחר כך יש לו שמן להשלים לשיעור, ומכבה כדי לחזור ולהדליקו, א"כ לפני שמכבה יכול לברך.

דהרי בכהאי גוונא נמי איכא תלת צדדים דיכול לברך, חדא, דילמא עובר לעשייתם לאו לעיכובא, שנית, דילמא יכול לברך מפאת משך ההדלקה, דהרי ממה נפשך אם יצא בראשונה יכול לברך גם לאחר ההדלקה כל משך ההדלקה, ושלישית, דילמא לא קיים המצוה בפחות מחצי שעה, ונמצא דעכשיו יקיים המצוה בזה שלאחר שיכבה עומד להדליק כשיעור.



### לברך שנית בכבה

הנה יש לדון מהו בנכבה נר חנוכה, באופן דחזור ומדליק, כגון למאן דאמר דכבתה זקוק לה, האם חוזר ומברך.

### א. הדליק לפני השקיעה

הנה דעת הט"ז (סי' תרע"ג סק"ט בסופו, מובא במשנה ברורה שם ס"ק כ"ו) דאם כבה נר חנוכה קודם השקיעה זקוק לה, ותמה על תרומת הדשן (סי' ק"ב) דלא סבירא ליה הכי. מעתה יש לעיין להט"ז האם בכהאי גוונא מברך, והדבר מבואר בדברי הט"ז (שם) דכתב דלא מברך, וטעמא דכבר בירך קודם, כשהדליק בהיתר. ואם כן יש לפשוט מדברי הט"ז גם לענין שאלה הנ"ל למאן דאמר כבתה זקוק לה דלא יברך.

והנה במשנה ברורה (שם) כתב נמי דבכבה קודם השקיעה נהי דחייב להדליק לדעת הט"ז, מכל מקום לא יברך, אך זה יש לומר דטעמו דחשיינן לדעת תרומת הדשן שפטור לגמרי להדליק, אך בט"ז עצמו מבואר דגם לשיטתא דיליה לא יברך.



### ב. נר שבת

הנה בנר שבת גם לדין אם כבתה זקוק לה, והנה איתא בשולחן ערוך (סי' רס"ג סע' ד') דלא יקדים למהר להדליק נר שבת בעוד היום גדול שאז אינו ניכר שמדליקו לכבוד שבת, וכתב במשנה ברורה (סי' רס"ג סע' ד' בבה"ל ד"ה מבעוד) דלא יקדים היינו רק לכתחלה, אבל אם בדיעבד הדליק מוקדם, אין להחמיר לכבות ולחזור להדליק בזמנה, דהרי אם כן ייצא שכרו בהפסדו דתהיה ברכתו הראשונה לבטלה.

חזינן מדבריו דאם כבה הנר שבת, חוזר ומדליק בברכה. אם כן חזינן דאין הברכה נמשכת, ואפילו באופן דאיירי התם שכיבה על מנת להדליק.

והוא חידושא רבתא, דאם איש בירך על נרות שבת קודם ההדלקה, ואחר כך הדליק ונכבה מחמתו שלא בכונה ומדליק שנית, יצטרך לברך שנית.

ונמצא דמהט"ז יש ראייה שלא יברך, ומהמשנה ברורה יש ראייה שיברך, ונמצא דיש ראייה לכאן וראיה לכאן, ויש לעיין מהו לענין למעשה.



### ג. מאי שנא מטלית ושופר

לכאורה קשה על דברי המשנה ברורה, אמאי כתב במכבה נר שבת על מנת להדליק שנית חוזר ומברך, מאי שנא מפושט טליתו על מנת לחזור וללבוש דאינו מברך, (כמבואר במשנה ברורה סי' ח ס"ק ל"ז).

וכן הרי לגבי תקיעת שופר כשהתחיל לתקוע ואחר כך החליף השופרות אינו חוזר ומברך, (כמבואר במשנה ברורה סי' תקפ"ה ס"ק ד', בשם הבנין עולם סי' ל"א).

ויש לבאר דהתם בנר שבת אף שהדליק לא מקרי שהתחיל כבר המצוה, שהרי עדיין יום חול. אבל אם כן נמצא דבנר של יום טוב והדליק ונכבה ביום טוב, נימא שלא יברך. וכל זה צריך תלמוד.



### שמא הוה נר של חשד

הנה איתא בשולחן ערוך (סי' תרע"א סע' ה') חצר שיש לו שני פתחים משני רוחות, צריך להדליק בשתיהן מפני החשד, שיאמרו בני עירו מדלא אדליק בהא, באחרת נמי לא אדליק. וכתב הר"ן (שבת י' א' בדפי הרי"ף) דמסתברא דכיון שאינו מדליק אלא משום חשדא, אינו מברך עליו.



### א. ברכת אילנות על ערלה

הנה בתשובות דובב מישרים (ח"ג סי' ה') דן האם מברכים ברכת אילנות על אילן של ערלה, דלחד גיסא יש לדון דאין מברכין, מכיון דהפירות אסורים בהנאה ודומה לאילן סרק דאין מברכין עליו (כמבואר בהלכות קטנות ח"ב סי' כ"ח), אך לאידך גיסא יש לדון דמברכין, כיון דעכ"פ הפירות ראויים לנכרי או לחולה, ואם כן שייך לברך עליהם שברא אילנות טובים ליהנות בהם בני אדם.

וכתב להביא דמות ראיה דמברכין, דהנה אמרינן בגמרא בבא קמא (ס"ט א') דרבי שמעון בן גמליאל אומר, שאם אדם יש לו שדה של ערלה, אין צריך לציין בה כדי שידעו שהיא של ערלה, דהרי בין כך אסור לקחת מהשדה בלי רשות, וכי תימא הרי אם יגנבו יכשלו באיסור ערלה, מכל מקום אין צריך לציין דהלעיטהו לרשע וימות.

ותיקש, הרי יהיה מחויב לציין שלא יכשלו אנשים כשרים ויעשו ברכה על האילנות המלבלבים, ויעברו על איסור ברכה לבטלה, אלא על כרחך מוכח דאפשר לברך גם על אילני ערלה.



### ב. ליחוש שיברכו על נר של חשד

מעתה, תיקשי כעין זה לענין הא דמדליקין נר של חשד בחנוכה, הרי לדעת הר"ן הנ"ל דאין מברכין על נר של חשד, ליחוש שמא יברכו עליו ברכת הרואה, ויעברו על איסור ברכה לבטלה.



**ג. מיעוטא דמיעוטא**

יש לומר דהכא לא שייך לחשוש, דהרי כל ברכת הרואה הוה רק על מי שלא הדליק, וגם אינו עתיד להדליק באותו הלילה, וגם אין מדליקין עליו בתוך ביתו, (כמבואר בשולחן ערוך סי' תרע"ג סע' ו'), ולהאי מיעוטא דמיעוטא לא חייש.

**ד. להדעה דאינו מיעוטא**

אך אכתי תיקשי לדעת קמאי (מרדכי בשבת אות רס"ז, וע' משנה ברורה סי' תרע"ו ס"ק ו', ובשער הציון שם סק"ט) דאף בהדליק עליו בביתו, או השתתף בפריטי ואינו נמצא שם בשעת ההדלקה, חוזר ומברך ברכת הרואה. ואם כן ברכת הרואה אינו כל כך מיעוטא, ואם כן אכתי נחוש שמא יברכו ברכת הרואה על נר של חשד.

ויש לומר דסברי כהרשב"א (תשובות ח"א סי' תקכ"ה) דמברכין על שחיטת בן פקועה, אע"פ שאינו חייב שחיטה רק משום מראית עין. ולפי זה גם על נר של חשד מברכין. ואם כן אין הכי נמי בנר של חשד תהא גם ברכת הרואה.

**ה. כבתה אין זקוק לה**

כעין הנ"ל יש להקשות, דהנה קיימא לן בנר חנוכה דכבתה אין זקוק לה, ומכל מקום אם רוצה יכול להדליק שנית, (כמבואר ברמ"א סי' תרע"ג סע' ב', ומשנה ברורה שם ס"ק כ"ז).

ותיקשי דמכשיל את הרואה שיברך ברכת הרואה, והוה ברכה לבטלה, וכי תימא דאין תקלה שיסמוך המברך על הרוב, הרי להדובב מישרים הנ"ל גם בזה אין להניח תקלה, דהרי גם לענין ברכת אילנות איכא רוב דאינם ערלה. ויש ליישב כהנ"ל.



הרב יהושע אדלר

## קוים לדמותו של הגאון רבי יצחק אדלר זצ"ל

דברי תורה אלו הם מתוך כת"י אאמו"ר, הגאון רבי יצחק אדלר זללה"ה, רב ביהמ"ד אהבת חסד בב"ב. והם שיעורים שמסר בביהמ"ד במשך השנים, מעת שהתמנה לרב בית הכנסת בשבת שובה תשס"א ע"י הרב הקודם, ה"ה הגאון רבי יצחק הלברשטט זצ"ל, שבמשך הזמן מעת שנחלש ביקשו שיתמנה לרב לצדו. ואכן, מעט יותר משנה קודם פטירתו לב"ע, כשנחלש יותר, עלה הדבר בידו והתרצה אאמו"ר לשמש כרב ביהמ"ד, ובנוכחותו, קודם שעלה אאמו"ר לדרוש ליל שבת שובה תשס"א, מינהו ע"י גבאי ביהמ"ד לשמש כרב ביהמ"ד לצד הרב זצ"ל, ובחשון תשס"ב נסתלק הרב זצ"ל לב"ע וספד לו אאמו"ר תמרורים. ומאז המשיך אאמו"ר לשמש כרב עד עת שהסתלק לב"ע לאחר חולי קצר בי"ב תמוז תשע"ה, ימים ספורים קודם השלמת שנתו הס"ד. שיעורים אלו, מהם שנאמרו בליל שב"ק ומהם שנאמרו מידי שבת ומועד אחר תפילת מוסף. וכבר נדפסו הרבה מהם בכמה קונטרסים ע"ש "אורח יצחק" על סדר המועדים, והמופיע כאן הוא השלמה למה שלא נדפס בקונטרס אורח יצחק-חנוכה\*.

ושמענו מבני משפחת מרן הגרמ"י ליפקוביץ וצללה"ה שבשנותיו המאוחרות קבע את מקום תפילתו בביהמ"ד, שהיה שמח ומתענג על השיעורים והיה חוזר בביתו על מה ששמע הן בד"ת והן בדברי מוסר שנאמרו ע"י בכמה עתות השנה. וכך אמר ידיד ורע לאאמו"ר הגאון רבי אברהם יצחק ליפקוביץ שליט"א, שאביו מרן וצללה"ה אמר לו פעם נראה שהרב מכין הרבה ומה שהוא אומר זה רק טיפה מן הים.

ובהזדמנות אחרת, כשנפתחה ישיבת חמדת משה מודיעין עילית, בראשות הג"ר בנימין זאב פננהיים, בן ידיד ורע אאמו"ר ה"ה הגאון רבי אברהם שמואל שליט"א, שהגיע ביסוד הישיבה לבקש ממרן הגרמ"י וצללה"ה שיורה לו ממי יוכל לבקש שימסור שיחות מוסר בישיבה, ואמר לו שיקח משהו ששמע את אאמו"ר והושפע ממנו שאף הוא מרגיש השפעה וחוזר אח"כ לרבנית על מה ששמע. וכששאלו למה שלא יקח את אאמו"ר בעצמו השיבו מרן הגרמ"י שאינו חושב שירצה בכך, באשר אינו מחפש משרה וגם אינו יוצא כמעט מהעיר, וכשלבסוף נתרצה אאמו"ר לכך נתפלא מרן וצללה"ה היאך עלתה בידו כן. ואכן מאז במשך כמה שנים עד הסתלקותו מסר אאמו"ר שיחות מוסר שם בישיבה והעלם בכת"י, ואי"ה חזון למועד להביאם לדפוס.

כמו"כ שמענו ממרן הגאון רבי דוב לנדו שליט"א שאחר שהזדמן ב' פעמים לתפילות שב"ק בביהמ"ד ושמע שיעורי אאמו"ר אמר למסור לו שיש מן הראוי להביא את הדברים לדפוס, באשר יש בהם תועלת והרבה חידושים יש בהם. אמנם, בשעתו מיאן אאמו"ר לזה בענוותנותו באמרו שאין הוא מחדש דבר אלא מלקט מן הספרים, אך אחר שהסתלק לב"ע בפתע אמרנו לעשות לע"נ ולהביאם לדפוס.

\* הערת המערכת: ראה מאמר נוסף מהרב זצ"ל, שפורסם בגיליון ל"ח.

ושמענו מאחד הת"ח שניכרת בהירות השיעורים היות אאמו"ר תלמיד למרן הגאון רבי שמואל רובנסקי זצלה"ה, ואכן מרן הגר"ש היה לרבו הגדול ודברי תורתו שגורים בפיו, כמו גם ממנו ינק דרך הלימוד וההבנה הישרה ומה הוא הראוי לקרב יותר, בפרט בשיעורים הנאמרים לרבים.

כמו"כ דבק מצעירותו בכל רבותיו בלמדו בישיה"ק פוניבו לצעירים, שם דבק בפרט במרנן הגרמי"ל והגראיל"ש זצלה"ה. ובעת למדו בשיעור ג' אצל מרן הגראיל"ל באמצע השנה קודם זמן קיץ יעץ מרן הגראיל"ל לאביו שמאחר ושני החברות של אאמו"ר עזבו את הישיבה (האחד נסע ללמוד בחו"ל והאחר עלה לישי"ג דפוניבו) על כן כדאי שיעלה גם הוא כבר לישי"ג, ואכן כך עשה. עובדה זו הזכיר לו מרן הגראיל"ל בזקנותו המופלגת סמוך לשנתו המאה.

ומעת נכנס לישי"ג דפוניבו דבק במרנן רה"י, ובפרט במרן הגר"ש, ושמענו שהיה מהמיוחדים שהתעכבו במו"מ בלימוד עם מרן הגר"ש זמן ארוך בצהרים. גם דבק במרן הגרא"מ שך זצלה"ה, והיה נכנס לשמוע את השיעורים הכלליים והשיחות אף בהיותו אברך בכולל, וכמעט שלא הפסיד בזה משך כל השנים אף פעם. והייתה חי אצל אאמו"ר תורת רבותיו. כמו"כ דבק במרן המשגיח דפוניבו, רבי יחזקאל לוינשטיין זצלה"ה, ופעם שח שאמנם בהיותו בחור בישיבה לא הספיק הרבה לשומעו עד עת הסתלקותו ובעיקר הושפע משמיעת הקלטות השיחות מהם שהיו מתאספים יחד חבר תלמידי מרן המשגיח לשמוע הקלטות השיחות. וזרח עליו אור אוצר ירא"ש ועוצם האמונה בחוש של מרן המשגיח. ותמידין כסדרן היה חוזר בסעודות שב"ק על דבריו וניכרת היה חיות הדברים אצלו, כמו גם כשהיה משמיע דברי מוסריו של מרן הגרא"מ שך זצלה"ה.

זכה אאמו"ר זלה"ה להיות נימול על ברכי מרן החזו"א תמוז תשי"א. ואכן זרח עליו אור תורתו ודקדוקי ההלכה ע"פ דברי מרן זצוקלה"ה, בירא"ש מופלגת כבר מבחרותו. וניתוסף בו ביותר מעת אשר נישא לאמנו מרת חנה ריזל ע"ה, בת הגה"צ רבי יוסף רוט זצלה"ה רב קהילת בית דוד בב"ב ואב"ד בביה"ד דמרן הגר"נ קרליץ זצלה"ה, אשר עמו פתח את ההרכב הראשון בביה"ד. וזקננו זצלה"ה היה מתלמידי מרן החזו"א, ממה שזכה בעצמו ללמוד עמו משך כמה חודשים איזה קביעות, וממה שהיה בידו עם ריעיו מגדולי תלמידי החזו"א. על גודל יראת הכבוד וההתבטלות שנהג אאמו"ר בחמיו הגה"צ זצלה"ה אכמ"ל, ושמענו מת"ח שנזכר בערגה במראה המרומם ומיוחד באופן שהיה מביט בהם עת היו מתהלכים יחד.

ואמר מרן הגאון רבי דוב לנדו שליט"א שלא פגש אברך צדיק כזה, ובשמעו את ההספדים בשעת הלוייה אמר שהמיוחד הוא שכאן לא הגזימו בכלום, ובעת שהתייעצו עמו על נוסח הכתיבה על גבי המצבה עם כל הזהירות בדקדוק גדול על כל תיבה שלא להפריז יתר אמר שמין הנכון לכתוב התואר "הגאון הצדיק".

משך כל השנים נזהר אאמו"ר מאכילת מאכלים חוץ לביתו, וגם בביתו נזהר ביותר בכשרותם ולא אכל בשר אלא משחיטה ידועה, ובעת שמחה במשפחה היו מביאים לו מאכליו מהבית. וזהירות גדולה נזהר בענייני ריבית שלא ליכשל בהם, ושמחה גדולה הייתה לו שלא נזקק ללקיחת משכנתא מהבנק, ואירע פעם בא' מנישואי ילדיו שמחמת הדחק הגדול דובר על

אפשרות כזו אך משלא יצא לפועל, מחמת עיכוב שלא היה תלוי בו, שמח ע"ז שמחה גדולה באמרו כי בלא"ה היה ספק אצלו מהו הנכון כעת בשעת הדחק אם לימנע עוד מלקיחת משכנתא, אך אחר שמשמים לא יצא לפועל נפשט לו הספק ושמח על כך. וכמו"כ אחר שאירע בשנותיו הצעירות איזה צד מכשול בחשבון הבנק בגודל יראתו סידר את החשבון בנק בשונה מדרך הרגיל, כדי שיעמוד באופן שלעולם לא יבוא לידי מכשול.

זהירות גדולה נזהר בשמירת העיניים בלכתו ברחוב וכן ממכשול המצוי ממעבר בין ב' נשים. ומעולם נזהר שלא ללכת ברחוב ר"ע בב"ב, והיה הולך דרך רחובות צדדיים ורק חוצה את רחוב ר"ע היכן שהיה צריך. וכמו"כ לא השתמש משום כך בתחבורה הציבורית בעיר והיה לוקח מונית כשהזקק לאיזה נסיעה, שלא לדבר על גודל זהירותו ביציאה מחוץ לעיר במקומות המועדים, אף בעת צורך נזהר עד מאוד, שלא לדבר על שהיה נמנע מיציאה לנסיעה שאין בה צורך כ"כ. ואף לטייל עם הילדים מחוץ לעיר היה נמנע משום כך, ובעת הצורך אמנו ע"ה נסעה עמנו, נוסף על זהירותו מצד ביטול הזמן.

גודל יגיעתו בעבודת התפילה כבר נדפס בסוף הקונטרס "אורח יצחק - עניני תפילה" ואלקט קצת משם. א. כפי הידוע לנו מזה עשרות בשנים שלא היה מתפלל אלא במנין הקבוע מראש (ודרך משל ניתן להמשיל זאת כפי שאצל כל בנ"א מסודר להם מראש היכן יתפללו תפילות הימים הנוראים) והיה נותן דעתו מראש היכן יתפלל ודואג שלא יהיו לו מפריעים בתפילתו. ב. כפי הידוע לנו מעודו לא היה מתפלל בעת השמחות באולם השמחה אף לא בשמחת נשואי ילדיו והיה מסדר לעצמו בימות החורף להתפלל מקודם ובימות קיץ היה יוצא לאחר החופה לביהכנ"ס בקרבת מקום להתפלל בשוב הדעת ובמתנינות כהרגלו, ולא שת ליבו לכל הסובב הלא הוא זקוק כעת להתפלל. ג. היה נזהר לא לצאת חוץ לעיר משהגיע זמן תפילה וכשיצא חוץ לעיר לכמה ימים חישב יציאתו מהעיר וחזרתו לפי זמן התפילה ובידו מקודם היכן יהיה בידו להתפלל במקום איליו נסע, (ולא כפי המצוי שרק אחר שבאים למקום מחפשים היכן אפשר להתפלל). ד. כפי הידוע לנו לא ראינו אצלו מושג לאחר לתפילה, ואירע איזה פעמים בהיותו אברך בשיבת פוניבז' שיצא קודם מוסף ואיחר במעט את תחילת התפילה עם הציבור, מיד שם פעמיו לביהכנ"ס "לדרמן" המרוחק כברת דרך מהשיבה בכדי להתפלל תפילה בציבור כדין, ופעם אירע בעת שההליכה הייתה קשה לו ואיחר שמיעת ברכו של מעריב ומיד חזר לאחוריו והלך כברת דרך לביהכנ"ס אחר למנין מעריב מאוחר יותר. ה. נזהר עד מאוד בכוונת השמות. ו. הקפיד ליתן מטבע לצדקה קודם התפילה כן נהג בכל ג' תפילות היום. ז. זהירות גדולה היה נזהר בכוונת הברכות וביחוד בכוונת השמות ונזהר שלא יהיה דבר הטורדו בשעת הברכה ויש שהיה נכנס לחדר וסוגר אחריו בכדי לברך ברכת אשר יצר באופן שלא יהיה דבר המפריעו מכוונת הברכה, ודרך כלל אף ברכת שהכל לא היה מברך בעמידה רק חיפש מקום לשבת בכדי לברך בשוב הדעת כראוי וכשלא היה מקום לשבת נעמד במקום צדדי לברך בריכוז המחשבה כראוי. ח. אף בזמני קושי וחולי לא ניכר היה שינוי בערך עבודתו, ואדרבה באותם זמנים היה צריך להשקיע כוחות יותר גוף בעבודתו.



זכה אאמו"ר זללה"ה ליפטר מהעולם מתוך ברכת שהכל נהיה בדברו, רגעים ספורים קודם שקרסו בפתע מערכות גופו בליל שב"ק פרשת חוקת י' תמוז תשע"ה, ונסתלק לב"ע יום ב' י"ב תמוז תשע"ה, ויהי לפלא שזכה לסיים עבודת חייו במה שהיה אצלו תמצית עבודת השי"ת ה"ה עבודת התפילה והברכות.

ועוד הרבה יש להאריך ללמוד ממעשיו המרובים מחכמתו שהיה למופת בכל תהלוכותיו ת.נ.צ.ב.ה.



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

## במי שלפניו ברכת הדלקת נ"ח וברכת אשר יצר, איזה מהן קודמת\*

מביא את המבואר בשו"ת מהרש"ל דאשר יצר חשיב תדיר ומה"ט קודם לבורא  
נפשות

יש לדון באדם שיש לפניו מצות הדלקת נר חנוכה וחיוב ברכה של אשר יצר, איזה מהם יקדים. ויעוין בשו"ת מהרש"ל סי' צ"ז שכתב בדבר מי שאכל דבר שחייב לברך אחריו ברכת בורא נפשות ועדיין לא בירך ועשה צרכיו וצריך לברך אשר יצר איזה מהם קודם, אם ברכת אשר יצר או ברכת בורא נפשות, אם ברכת בורא נפשות קודמת שהרי זמנה היה קודם או נימא מאחר שלא בירך בורא נפשות בזמנה מוטב לברך אשר יצר בזמנה.

וכתב דצריך להקדים אשר יצר משום שהוא תדיר משא"כ ברכה אחרונה יכול להיות שכמה ימים לא יברך כגון שאכל ושתה בתוך הסעודה ועוד דאשר יצר ליכא שיעור וברכה אחרונה יש לה שיעור.

ומבואר בדבריו דאשר יצר חשיב תדיר ולא רק כמצוי בעלמא והטעם כיון דטבעו של עולם מחייב שיברך אשר יצר בתדירות חשיב כתדיר\*.



### מביא ב' שי' בתוס' בדין פרסומי ניסא ותדיר איזה מהם קודם

וא"כ בנידון דידן נר חנוכה אינו תדיר ותדיר {דברכת אשר יצר} קודם, אבל מאידך חנוכה הוא פרסומי ניסא, וא"כ השאלה תדיר ופרסומי ניסא מה קודם, ויהיה תלוי לכאורה נידון דידן במחלוקת הראשונים, דהנה אמרי' בגמ' בשבת דכ"ג ע"ב בעי רבא נר חנוכה וקידוש היום מה עדיף קידוש היום משום תדיר או נר חנוכה משום פרסומי ניסא ופשט נר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא. ויעוין שם בתוס' ד"ה הדר וכו' דכתבו לבאר מדוע אם חל ר"ח טבת בשבת קוראים בר"ח קודם לחנוכה, וכתבו דמה שמקדימים ר"ח לחנוכה כיון דמצי למיעבד שניהם תדיר קודם ומה דבגמ' מבואר דעדיף פרסומי ניסא היינו היכא דאפשר לעשות רק אחד עדיף פרסומי ניסא אבל היכא דעושה שניהם תדיר קודם. ועוד תירצו דקריאת התורה אין כל כך פרסומי ניסא שאינו מזכיר בה נרות ועוד תירצו דלכן הקדימו של ר"ח כדי שיפטיר בשל חנוכה

\* נערך מכתביו ע"י בנו הרב יהושע שליט"א.

א. א.ה. בבאור החילוק בין מצוי לתדיר עיי' זכחים דצ"א ע"א דאמר רבא לגבי קרבן שלמים שהוא מצוי ולא תדיר, ופירש"י ז"ל שאין תדירותו חובה אלא שהוא מצוי תמיד יותר מחבירו, ע"כ. ולזה ביאר אאמו"ר דברכת אשר יצר, שהיא מתחייבת מצד טבעו של עולם, חשיבא שתדירותה חובה ולא רק בגדר מצוי בעלמא, ודו"ק.

וממילא ההפטרה תהיה בנרות דזכריה, ע"כ. ומבואר דלתי' קמא לענין קדימה תדיר קודם לפרסומי ניסא ולב' תי' אחרונים מבואר דפרסומי ניסא קודם.



### מביא את המבואר בהגר"א בדין הבדלה והדלקת נ"ח איזה קודמת ג"כ תלוי בב' השי' בתוס'

והנה בשו"ע סי' תרפ"א סעי' ב' כתב דמדליקין נר חנוכה בבית הכנסת קודם הבדלה, וכתב רמ"א דכ"ש בביתו שמדליק ואח"כ מבדיל שכבר הבדילו בביהכנ"ס. והגר"א כתב שם הטעם משום דאפוקי יומא עדיף לאחר וכ"ש לב' תי' אחרונים שבתוס' הנ"ל. ומבואר בדבריו דלב' תי' אחרונים פרסומי ניסא קודם לתדיר.

וא"כ בנידון דידן י"ל דמי שנוהג להבדיל קודם נ"ח ע"כ דס"ל דתדיר קודם לפרסומי ניסא וא"כ אף אשר יצר יקדים, ומי שמדליק קודם אפשר דהוא משום דפרסומי ניסא עדיף, ואפשר משום דאפוקי יומא מאחרינן.



### מביא את המבואר בשו"ע דאיחור בזמן הדלקת נ"ח הוא הפסד בשלימות המצוה ודן א"כ מתי יברך את הברכות

והנה בשו"ע סימן תרע"ב סעי' א' כתב אין מדליקין נ"ח קודם שתשקע החמה אלא עם סוף שקיעתה לא מאחרין ולא מקדימין. ונראה דצריך להקפיד שלא לאחר זמן הדלקת נר חנוכה אפילו בכל שהוא שבוזז מפסיד שלימות המצוה. ויש לעיין מתי לברך ברכת הדלקת נ"ח אם קודם זמן השקיעה כדי שידליק עם שקיעת החמה, או שאי אפשר לברך קודם וצריך שגם הברכות יהיו בזמן ההדלקה.



### מסיק לפי"ז בנדו"ד דלב' השי' בתוס' הדלקת נ"ח קודמת לאשר יצר

וא"כ אם נודמן לו ברכת אשר יצר ידחה את ברכתו לאחר שידליק כדי לא להפסיד שלימות המצוה, דזה י"ל גם לתי' קמא שתדיר קודם כל שאינו מפסיד מהמצוה של פרסומי ניסא והנידון הוא רק קדימה, אבל אם ע"י הקדימה {של התדיר} הוא מפסיד מהמצוה נראה שפרסומי ניסא קודם<sup>2</sup>.



(ב). א.ה. לכאורה יש להעיר ע"ז מהמבואר בביאור הגר"א הנ"ל דלתי' קמא בתוס' הבדלה דתדיר קודם לפרסומי ניסא דהדלקת נ"ח אע"פ שמאחר זמן ההדלקה אכן י"ל דהתם דאיירי במוצ"ש דבלא"ה כבר איחר זמן ההדלקה עם שקיעת החמה, וא"כ אכתי יחזור הנידון דברכת הדלקת נ"ח וברכת אשר יצר איזה קודם באופן שכבר איחר זמן ההדלקה, וצ"ת.

## בדין אכסנאי שהשתתף בפרוטה וחזיק הנר, האם גם הוא חייב בתשלומין כב

הגאון רבי יצחק אדלר זצ"ל

רב ביהמ"ד אהבת חסד ב"ב, בעל אורח יצחק

## בדין אכסנאי שהשתתף בפרוטה וחזיק הנר, האם גם הוא חייב בתשלומין

יש לדון באכסנאי שהשתתף בפרוטה כנרו של בעה"ב, ונפלה הנר וגרם שריפה גדולה, ונתברר שהיה אי שמירה כראוי על הנר חנוכה וזה גרם לשריפה, והדין שבעה"ב צריך לשלם את הנזק שנהיה, והשאלה אם האכסנאי גם חשיב כבעל האש וצריך להשתתף בתשלום ההיזק, ואיירי בגוונא שאינו יכול לומר שמסר לבן דעת לשמור והוא פטור משום זה, דאף שבתחילת ההדלקה אפשר שהיה שמור כראוי בהמשך הזמן נסתלקה השמירה והיה עלול ליפול, והאכסנאי ידע מזה וראה שאינו שמור כראוי, והנידון עכשיו אם האכסנאי חשיב כבעל האש מחמת ההשתתפות בשמן ובפתילה, ואם יש דין בעל האש רק מחמת שממונו שרף גם בלי שהוא הדליק את האש דהכא הבעה"ב הדליק את הנר חנוכה.



### תולה הדין בהקדם המחלוקת אם קונה האכסנאי חלק בשמן ובפתילות

ובאמת יש מחלוקת אם צריך האכסנאי ע"י הפרוטה לקנות חלק בשמן ובפתילות, דיש שסוברים דאינו קונה במעות חלק בשמן ובפתילה אלא נהיה בזה כאחד מבני הבית וסגי, אך דעת הר"ן בפסחים דף ז' ע"ב דצריך שיהיה לאכסנאי חלק בשמן ובפתילות דאינו יוצא בנ"ח אלא בשל עצמו, ולשון השו"ע בסי' תרע"ז שצריך להשתתף בשמן וכן הוא לשון הרמב"ם, ובתשו' הרשב"א סי' תקמ"ב שצריך להשתתף בשמן ובפתילות עיי' כף החיים סי' תרע"ז ס"ק ח' וכ"כ פרמ"ג בסי' תרע"ח בא"א ס"ק ג'.

והגם דמעות אינן קונות ביארו האחרונים ע"פ מש"כ הרמ"א חו"מ סי' קצ"ט ס"ג והובא בביאורו"ל סי' תרנ"ו דכיון דמדאורייתא מעות קונות בדבר מצוה לא העמידו רבנן דבריהם.



### מביא עוד נידון האחרונים אם יש חיוב באש מצד ממונו לחוד

והנה מחלוקת ר"י ור"ל אם אשו משום ממונו או משום חציו הוא בפשיטות כאשר עשה מעשה של הדלקת אש שהזיקה, ונחלקו אם חשיב כחציו וכאדם המזיק או כממונו שהזיק, אבל היכא שלא עשה מעשה ורק האש היא ממונו אם סגי לחייבו בזה דנו האחרונים, עיי' אבן האזל הי"ג מנז"מ הל' י"ט.

ועיין שם שכתב להוכיח מב"ק דכ"ג ע"א דאיתא התם בגמ' כגון שנפלה דליקה לאותו חצר ונפל גדר שלא מחמת דליקה והלכה והדליקה והזיקה בחצר אחרת עי"ש ומשמע שנפלה דליקה

## כג בדין אכסנאי שהשתתף בפרוטה והזיק הנר, האם גם הוא חייב בתשלומין

ולא שהוא הדליק ולכאורה מדוע שיתחייב אם נפלה באונס וע"כ צריך לומר כיון שהעצים השורפים הם שלו ולא הפקירם שמתחילה חשב שיוכל לכבות ולכן חייב. ועיין עוד בספר אמרי משה סי' כ"ט אות כ"ב שדן בזה וכתב דנראה דדוקא בבור יש חיוב על ממונו משום דכתיב בעל הבור ישלם אבל באש דליכא קרא לא מחייב משום ממונו וכתב להוכיח מדף כ"ג דקאמר ליחייב נמי בעל הגחלת ומשני ששימר גחלתו ומשמע שאם שימר הגחלת והכלב נטלה לגדיש אף שיודע שהגחלת שלו מונח ע"י הגדיש ויכול לסלקו ולהציל הגדיש בכל זאת פטור ולא חייב משום ממונו, והא דאמרינן אשו משום ממונו היינו כשעושה האש או פשע בשמירתו.

ועיין חזו"א ב"ק סימן ב' ס"ק ד' ד"ה ונראה וז"ל דעצים שלו שהובערו באונס ונודע לו ויכול להציל חייב על נזיקתו כמו בדליל שהוציאו תרנגול לרה"ר.

ומשיטמ"ק בדף ה' עמוד ב' בשם תוס' שאנץ יש להוכיח דיש חיוב בעל האש על ממונו, שהקשה שם וא"ת היכי אתו כולו מבור ואש מה לבור ואש שכן מעשיו גרמו לו, ותירץ וי"ל שאם בא האש לרשותו ממילא כגון שהביא כלב בחררה או גוי הביאו שם והניחו ברשותו והלך לו הגוי והכלב זוכה בו בעה"ב והלך האש ברוח מצויה והזיק חייב אע"פ שאין מעשיו שגרמו לו ע"כ.

ועיין ברכת שמואל ב"ק סי' י"ז אות ו' דנקט דצריך מעשה הבערה להתחייב באש ולא סגי שהוא ממונו, והשתא נידון דידן תלוי במחלוקת זו.



### דן אם יכול לומר שמסר לבן דעת לשמור

ועדיין יש לדון אם יכול לומר שמסר לבן דעת לשמור, ויש להביא ראיה ממתני' ריש פרק הכונס (דנ"ה ע"ב) דאיתא הכונס צאן לדיר ונעל בפניה כראוי ויצאה והזיקה פטור נפרצה בלילה או שפרצה לסטים ויצאה והזיקה פטור. ויעוין שם בתוס' שדייק ממתני' דדוקא נפרצה בלילה פטור אבל אם נפרצה ביום חייב משום דביום יש קול ומסתמא ידע שנפרצה, א"נ בלילה דפטור אפילו ידע שנפרצה אינו צריך לטרוח לחזור אחריה יותר מדאי באפילה ע"כ, וא"כ בנידון דידן אם יודע האכסנאי שבעה"ב לא שומר כראוי מוטל עליו לשמור.



### מביא עוד בעיקר הדין מחלוקת הפוסקים אם דנים דין חיוב אש בזה"ז

אכן בעיקר הדין נחלקו הפוסקים אם דנים דין אש בזה"ז, דהש"ך חו"מ סי' א' ס"ק ב' הביא בשם מהרש"ל דאין דנין דיני אש בזה"ז, דאיתא בשו"ע דאין דנין דיני קנסות ודנין דיני מזיק חבירו שהם דברים מצויים אבל דברים שאינם מצוין כגון בהמה שחבלה וכדומה לא דנין, וכתב הש"ך דה"ה דיני אש ובור לא דנין {מה"ט} ובשבו"י כתב להוכיח שדנין דיני אש בזה"ז והרעק"א דחה ראיתו ועיין פתחי תשובה שכתב דאפשר שרעק"א מסכים לשבו"י ורק דחה הראיה, ועוד איתא דעת הקצוה"ח ושער המשפט שדנין דיני אש בזה"ז דלא כהמהרש"ל.



הגאון רבי יצחק אדלר זצ"ל

רב ביהמ"ד אהבת חסד ב"ב, בעל אורח יצחק

## עשרה בטבת שחל בשבת ובע"ש

### מביא דברי האבודרהם שעשרה בטבת אם היה חל בשבת היה דוחהו

א. כ' הב"י בהל' תענית סי' תק"נ בשם אבודרהם שעשרה בטבת שהוא משונה משאר תענית ואם היה חל בשבת לא היו יכולים לדחותו מפני שנאמר ביחזקאל (כ"ד ב') בעצם היום הזה, וכ' ע"ז הב"י ולא ידעתי ממניין לו זה. וכתב עוד דעשרה בטבת חל לפעמים ביום שישי ומתענין בו ביום, ובשאר צומות לעולם אין חלים בשישי ובשבת.



### ביאור דעת האבודרהם בהקדם דברי המנח"ח בטעם דכל הצומות אינם דוחים

#### מצות עונג שבת אף דתרווייהו מדברי קבלה

והביאור בדברי האבודרהם, י"ל דהנה במנ"ח (מצוה שא' אות ב') תמה מאי טעמא אין ד' צומות דוחין את השבת דמצות עונג שבת הוא מדברי קבלה דכתיב "וקראת לשבת עונג" וגם חיוב תענית הוא מדברי קבלה, וכיון דשניהם מדברי קבלה שידחה חיוב תענית את חיוב עונג שבת ונימא שב ואל תעשה עדיף, דכיון דשניהם דברי קבלה והם שוים נימא שב ואל תעשה ולא יתענג בשבת אלא יצום. ואף דאפשר דיש גם איסור מדאורייתא להתענות בשבת, ובפמ"ג סי' רפ"ח במ"ז אות ז' כתב דזה נלמד מקרא ד"אכלוהו היום" מ"מ איסור זה כתב באור שמח פ"ה מתענית בשם המבי"ט בקרית ספר דאיסור תענית עובר רק אם מתענה כל המעט לעת בשבת, אבל אם יתענה רק ביום ובליילה של שבת הוא אוכל ליכא איסור תענית מדאורייתא. וא"כ נשאר רק בחיוב מדברי קבלה על עונג שבת וזה יכול להדחות ע"י החיוב מדברי קבלה להתענות וזה עדיף שהוא בשב ואל תעשה. ובמנ"ח תי' על קושיתו דבפסוקים של דברי קבלה לא נאמר בפירוש איזה יום לצום רק נאמר איזה חודש, ובאיזה יום בחודש יצום יקיים את המצוה מדברי קבלה, ולכן שפיר יכול לדחות את יום התענית לאחר שבת, וג"כ יקיים את המצוה של תענית.

ולפי"ז א"ש היטב דברי האבודרהם דדוקא בשאר צומות אינו דוחה שבת כיון דכל יום שיצום מקיים את המצוה מדרכנן שצריך לצום באחד מימות החודש, אבל בעשרה בטבת שנאמר בקרא "בעצם היום הזה" א"כ הוי קפידא שיהיה באותו יום וא"א לדחות זאת לאחר השבת ולכן כ' האבודרהם שאם היה נופל בשבת היה צם בשבת.



## מביא ראית האור שמח להאבודרהם ממה דמוכיח מהגמ' בעירובין דתענית עשרה בטבת החל ביום שישי משלים תעניתו וע"כ משום שדוחה שבת עצמה

ובס' אור שמח הל' תענית פ"ה ה"ו כתב בתו"ד מקור לדברי האבודרהם מגמ' ערובין דף מ' ע"ב, דקמבעיא ליה בר בי רב דיתיב בתעניתא במעלי שבתא מהו לאשלומי, רצ"ל מי אמרי' דלא ישלים את התענית כדי שלא יכנס לשבת מעונה או לא. ורוב הראשונים פי' את הגמ' גם על תענית צבור, אבל יש שפירשו את שאלת הגמ' רק על תענית יחיד, וכלשון הגמ' האי בר בי רב דיתיב בתעניתא, דמשמע תענית יחיד. וכתב האור שמח הטעם דלא מבעיא לן בתענית צבור כיון דקאי בסוף זמן האמוראים וקדשו ע"פ חשבון לא משכחת לה שיפול צום בער"ש רק בעשרה בטבת, ובזה פשיטא שמשלים דהרי אפילו את השבת עצמה י' בטבת דוחה וכ"ש דיכול להכנס לשבת מעונה, ורק הסתפק הגמ' רק על תענית יחיד וזה ראייה לדעת האבודרהם די' בטבת דוחה שבת. וכעין זה כ' הפוסקים דתענית חלום בער"ש חייב להשלים כיון דגם בשבת מתענים תענית חלום וכנ"ל.



## מבאר דעת הראשונים שהביא הב"י דלא כהאבודרהם

והנה בב"י הביא דעת רש"י והרמב"ם דכל הד' צומות שחלים בשבת נדחים לאחר השבת וגם י' בטבת דלא כדעת האבודרהם, וי"ל דס"ל כמש"כ המנ"ח דתקנת הצומות היה על החודש ולא על יום מסוים בחודש וגם מה שנאמר בעצם היום הזה על י' בטבת נאמר על המאורע ולא על תקנת התענית.



## מביא אופ"א מהאו"ש בטעם שי' האבודרהם ומבאר לפי"ז דעת החולקים

ועוד אפ"ל לפמש"כ האור שמח {לבאר דעת האבודרהם לפי מה שכתב המבי"ט בקרי"ס} דמה דנאסר תענית בשבת הוא רק אסור להתענות יום ולילה אבל חלק מהשבת מותר, ולכן אפשר לקבוע תענית בשבת דבליילה ליכא תענית. אך רש"י כ' במס' שבת דף כ"ד א' ד"ה ערבית, דגם בליל התענית מתפלל תפלת תענית, ומבואר דתענית חל מהלילה, והגר"א בסי' תקס"ה סעי' ג' הביא את דברי רש"י דכ' דלכן בעינן קבלה מבע"י לא סגי בלילה, ולכן לדעת רש"י והרמב"ם אין תענית דוחה שבת כיון דמתחיל התענית מהלילה וזה אסור מדאורייתא, ואין תענית דהוא מדברי קבלה דוחה איסור דאורייתא.



## מביא ראית הרשב"א מדברי הרמב"ם בדין נשבע לבטל את המצוה דאיסור תענית בשבת הוא מדאורייתא

ב. והנה איסור תענית בשבת כתב בתשו' הרשב"א סי' תרי"ד דאפ"ל דהרמב"ם סבור דאסור להתענות מדאורייתא, וראיתו מהא דכתב הרמב"ם בהל' שבועות פ"א ה"ו דנשבע לבטל את

המצוה כגון שיתענה בשבת וביו"ט ה"ז שבועת שוא ולוקה משום שבועת שוא, ואי איסור תענית בשבת מדברי סופרים אמאי, והא מהתורה אין זה נשבע לבטל את המצוה, וכ"כ בשו"ע סי' תק"ע סעי"ג דנשבע להתענות בשבת או ביו"ט לא חלה השבועה, ונשבע להתענות בחנוכה ופורים חלה השבועה כיון שאינו אלא מדרבנן. ומבואר דאיסור תענית בשבת וביו"ט מדאורייתא. ויעוין ברמב"ם פ"א מתענית הל' י"ב שכתב דהמתענה בשבת תענית חלום מתענה יום אחר מפני שביטל עונג שבת, ומשמע דאיסור תענית הוא מה שמבטל עונג שבת, ודין עונג נלמד מקרא דנביאים "וקראת לשבת עונג" וא"כ הוא איסור מד"ס ולא מדין תורה. ועיין יראים מצוה תי"ב שכ' דמצות עונג שבת גמרא גמורי להם ואתא ישעי' ואסמכא אקרא דכ' וקראת לשבת עונג. וכ"כ החת"ס בתשו' או"ח סי' קס"ח, ובפמ"ג סי' רפ"ח א"א אות ז' כתב דאיסור תענית דאורייתא נלמד מקרא ד"אכלוהו היום כי שבת היום לד' " וכ"כ בהגהות תועפות ראם על היראים דתענית ועונג ב' דברים הם, תענית אסור מדאורייתא ודין עונג הוא מד"ס. אלא דצ"ע דהרמב"ם לא הזכיר כלל קרא דאכלוהו היום.



### תמה לדברי המג"א דההיתר להתענות ת"ח בשבת משום פיקו"נ

ובמג"א סי' קכ"ח אות ע' כ' דההיתר להתענות תענית חלום משום פקוח נפש, כיון דתענית יפה לחלום כאש לנעורת, א"כ הוי כמו פקוח נפש שדוחה את כל איסורי התורה, וא"כ צ"ע מדוע צריך כפרה על מה שהתענה הא מבואר במ"ב סי' של"ד ס"ק ע"ח דמי שחילל שבת משום פקוח נפש א"צ כפרה כלל.



### דן במעשה שהיה אם אפשר לקרוא ויחל אחר שקיבלו שבת באופן שמתחילה לא קראו משום היה חסר במנין ציבור המתענים

ג. יש לדון במעשה שהיה בעשרה בטבת שחל בעש"ק בביהכנ"ס בבית חולים, שהיה ציבור שבאו להתפלל מנחה והיו רק חמשה מתענים ושאר המתפללים היו חולים שלא התענו, ובסי' תקס"ו מבואר דלקרות התורה במנחה בתע"צ בעי' י' מתענים כשי' הפמ"ג וא"ר, או לפחות רובא דמינכר דהיינו שבעה מתענים כמבואר שם בשע"ת ס"ק ד' והמ"ב ס"ק י"ז הביא ב' הדעות. וכיון שלא היו מספיק מתענים התפללו מנחה בלא קריאת ויחל, ולאחר מנחה בעוד היום גדול התחילו לומר קבלת שבת, ולאחר מכאן הגיעו עוד מתפללים שהתענו והיה י' מתענים, והשאלה אם אפשר לצרפם לציבור שכבר קיבלו שבת ולקרא ויחל כיון שעדיין לא שקעה החמה או כיון שקבלו שבת שוב א"א לקרוא קריאה של תענית ציבור.





## דן עפי"ד הט"ז בהל' שופר דאדעתא דהכי שיהיה בידם לתקוע לא קיבלו שבת וה"נ ע"ד שיהיה בידם לקרוא קריאת ויחל לא קיבלו שבת

והנה הט"ז בסי' ת"ר ס"ק ב' מסתפק בקהל שלא היה להם שופר וחל יום ב' של ר"ה ביום ששי והתפללו ערבית של שבת מבעו"י ואח"כ הגיע להם שופר ועדין לא שקעה החמה ודן אם אפשר השתא לתקוע בשופר, והעלה הט"ז דאם אין שם בקי לתקוע שלא קיבל שבת יתקע מי שקיבל שבת בלא ברכה, וכ' הטעם שיש סברא לומר דאדעתא דהכי לא קבל שבת דאילו היה יודע שיכול אח"כ לקיים מצוה של חובת היום לא היה מקבל עליו קדושת שבת והוי כמו קבלה בטעות ביום המעונן דלא הוי קבלה, והט"ז כ' שם שיתקע בלי ברכה כיון דברכות אינן מעכבות. וא"כ גם בעובדא דידן אפ"ל דאדעתא דהכי לא קיבלו עליהם שבת אם יבואו עוד מתענים שיוכלו לקרוא בתורה.



## מוסיף לדון דמחד לפי דברי האבודרהם בנידון דידן פשוט יותר דיכולים לקרוא אך מאידך יש לדון לחלק דלא דמי לנידון הט"ז ועומד בצ"ע

ולכאורה זה פשוט יותר מדברי הט"ז דתקיעת שופר אסור בשבת, וקריאת התורה של תענית י' בטבת אינו סותר את השבת לפי דברי אבודרהם שאם היה חל י' בטבת בשבת היו מתענים בשבת כמש"נ לעיל, ומ"מ יש חילוק בין דברי הט"ז לעובדא דידן דהתם כ' הט"ז דיש חיוב מצוה לתקוע ואין קבלת שבת מועיל לבטל חובת המצוה, אבל בעובדא דידן לא היה ציבור שמחייב קריאת התורה בזמן קבלת שבת, א"כ לא היה עדיין חיוב של קריאת התורה, ורק אח"כ הגיע כאשר כבר קיבלו שבת, ומ"מ אם הסברא מצד קבלת שבת בטעות הרי חשיב בטעות, וצ"ע.



# אוצר הזמנים

הידור בקרבנות ובמצוות נר חנוכה ♦ האם הדלקת נרות חנוכה נהגה בזמן שביהמ"ק היה קיים ♦ מקור מנהג הדלקת נר חנוכה ע"י כל אחד מבני הבית ♦ הדלקת נר חנוכה בשטח ובמסיבות, וסדרי עדיפויות בהדלקה ♦ נר חנוכה למתפללים ברשות הרבים בגלל הקורונה ♦ בדין הרואה נר חנוכה – עיון בשיטת רש"י ♦ בגדר הזכרת על הניסים בברכת המזון ♦ תענית י' בטבת שחל בערב שבת ♦ בעניין נוסח 'אבינו מלכנו' בעת מגיפה – 'עצור' מגפה



הרב יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

## הידור בקרבנות ובמצוות נר חנוכה

### אין מעבירין על המצוות והידור מצוה הי עדיף

כתב בשו"ע סימן תרעג ס"א: "כל השמנים והפתילות כשרים לנר חנוכה", וברמ"א: "ומיהו שמן זית מצוה מן המובחר", ובבאר היטב ושע"ת שם (סק"א) הביאו מחלוקת באחרונים, במי שהיה מדביק נרות שעוה להדליק לנרות חנוכה ובעודו עסוק בכך הגיע לו שמן זית, דהשבות יעקב (ח"א סימן לו) כתב דידליק את נרות השעוה, דדין של אין מעבירין על המצוות עדיף מהידור מצוה. אולם החכם צבי (סימן מה) כתב דהידור מצוה עדיף, ולא אמרין בכה"ג אין מעבירין על המצוות וצריך להדליק בשמן\*.

והחכם צבי הוכיח משבועות (יא, ב) דאמר' גבי פרת חטאת דמצא נאה הימנה אפי' היא ע"ג מערכה דפודה את הפרה וכו', הרי דלא חיישי' לדינא דאין מעבירין על המצוות. ויש להעיר דבמנחות סד, א אמר' דמחמת דין 'מבחר נדריך' היכא דשחט בשבת בהמה כחושה לקרבן, ואח"כ מצאו בהמה שמינה דמהודרת יותר להקרבה, דחזור ושוחט את השמינה בשבת, משום דנאמר בקרבנות דין "מבחר נדריך". ומבואר להדי' דלא חיישי' לדין דאין מעבירין על המצוות.



### הידור מצווה בקדשים כחפצא ובגברא

אכן יש להעיר דלמה לן קרא מיוחד בקדשים (בפרשת ראה) דמבחר נדריך שיביא קרבנות מהמובחר, ותיפ"ל מדין הידור מצוה דכל התורה. ועוד, דבגמ' יומא (לה, א) ילפי' דין מובחר בקרבנות מפסוק נוסף שנאמר (במדבר כח ז) 'לכבש האחד', ד'אחד' המיוחד שבעדרו, ואמר' דצריכי חד לחובה וחד לנדבה. הרי דבעי' תרי קראי לזה, ומוכח דל"ה מדין הידור מצוה גרידא, דא"כ אין צורך בשני פסוקים, אחד להדר בקרבן נדבה ואחד להדר בקרבן חובה. וע"כ שהוא דין מיוחד בקדשים להדר, ולכך נצרך ללומדו מהפסוק מבחר נדריך.

ובספרי פ' ראה (פיס' סח) מרבי' 'מבחר נדריכם' לרבות נדרים ונדבות, שלא יביא אלא מן המובחר, אין לי אלא נדרים ונדבות, מנין לרבות "בכורות ומעשרות" חטאות ואשמות ת"ל וכל מבחר נדריכם ע"כ. וצ"ב מה שייך דין מבחר בבכור ומעשר, דהוי פטר רחם ועשירי מאליו קדוש. ובס' הלקוטים מהדורת רש"פ הביאו הערה זו בשם הגרי"ז וצ"ל, ונתכוין בתירוצו למש"כ בפ' רבינו הלל והראב"ד שם, דקרא אתי לפטומינהו דלהו מובחר ע"כ. והיינו שהוא יפטם את הבהמה כדי שהיא תהיה שמינה.

\* הערת העורך: במחלוקת השבו"י והחכ"צ, יעו"ע במאמרי הרב דוד לוי והרב עידוא אלבה בגיליונות כב-כד.

ונראה בביאור הדברים, דבקרא דמבחר נדריך נאמר דהוי דין בחפצא של הקרבן להביא מהודר, ול"ה כדין הידור מצוה בכה"ת דהוי רק דין על הגברא להדר, אבל בקרבנות כל היכא דל"ה מבחר הוי פסול לכתחילה.



### קרבן כחוש פסול לכתחילה

ויעוי' בלשון הרמב"ם (פ"ב מאסו"מ ה"ח), שכתב ואם הקריב הכחושה יראה לי שהורצו. וע"ע בר"מ שם (פ"ז ה"א): לא כל דבר שאינו פסול מביא אותו לכתחילה וכו' אלא כל שיביא לקרבן יביא מן המובחר, ועי' בקרי"ס שם. והמבואר בדברי הר"מ, דדין מובחר הוי פסלות לכתחילה, וכ"כ בשפת אמת (מנחות פד א).

ויש להוכיח כן גם ממש"כ תוס' במנחות (סח, א ד"ה קוצרים) בהא דלגבי קצירת עומר אמרי' דמבית השלחין ליכא איסור קצירה קודם לעומר דחשיב ממקום שאי אתה מביא, כיון דלכתחילה לא יביא מהם. והקרא אורה שם הק' דכיון דהוי רק לכתח'י' שלא יביא מהם, אמאי חשיב ממקום שאי אתה מביא וכו'. ומבואר דכיון דהוי פסול לכתחילה חשיב ממקום שאי אתה מביא.

ובזה ניחא קושיית הרש"ש (יומא סא) גבי פר קודם לשעיר, וכן קו' התפא"י (מנחות סופ"י) גבי קצירת עומר דידחה שבת משום הידור בזמנה לכתחילה, דדוקא בהידור דמבחר נדריך, דכחושה פסול לכתחילה, להכי דוחה שבת.



### קרבן שקבוע לו זמן בשבת

ומה"ט נראה לי פשוט דבקרבתן שקבוע לו זמן דדוחה שבת, ולא סמך על הקרבן, דלא נימא דיביא קרבן אחר בשבת כדי לקיים הידור דמצות סמיכה, כמו שר"ל אחד המחברים, דודאי לא אמרו כן אלא בדין מבחר נדריך, וכדפי'.

ולפ"ז נראה דלהכי דוקא מדין מבחר נדריך מבואר במנחות שם, דבשחט כחושה יכול אח"כ לשחוט את השמינה לקרבן התמיד ודוחה שבת, אף דבדין הידור מצוה נחלקו הרמב"ם והטור בציצין שאין מעכבין את המילה אם דוחה שבת, (ועמד בזה בשאג"א בסימן נ). אכן נראה דשאני דין מבחר נדריך, דהוי פסול לכתחילה להביא בהמה כחושה לקרבן ולהכי דוחה שבת, אבל בהידור מצוה גרידא, דהוי הידור בגברא, שפיר ס"ל לכמה ראשונים דאינו דוחה שבת [וע"ע מש"נ בהערותי על השיטה מקובצת במנחות שם הוצאת מוה"ק].

וניחא היטב דברי רבינו הלל והראב"ד הנ"ל, דגבי בכור ומעשר מרבי' מקרא דצריך לפטומינהו. דודאי אם דין מבחר נדריך היה מדין הידור מצוה, לא היה שייך כן גבי בכור ומעשר, דל"ה הקדש ידידה והבאה ידידה, אבל בדין מבחר נדריך, דהוי דין בחפצא של הקרבן שיוקרב ממובחר, וכל שאינו כן הוי פסול לכתחילה, מש"ה ילפי' בספרי דגם בבכור ומעשר בעינן מובחר, והיינו דבעי לפטומינהו כדי שיוקרב קרבן מובחר.

ומה"ט נראה לחדש דדוקא בדין הידור מצוה בכה"ת נאמר שיעור דעד שליש, אבל בדין מבחר נדריך, דהוי פסול לכתחילה להביא כחושה, בזה דינו להדר אף ביותר משליש לקיים מבחר נדריך.

ובזה מבואר היטב הא דהשבו"י והחכם צבי, לא הוכיחו מסוגיא דמנחות דהידור מצוה דוחה דין אין מעבירין, דשאני בקדשים דהוי דין מבחר נדריך והוא פסול לכתחילה להביא מאינו מובחר, להכי עדיף על דין אין מעבירין על המצות. ורק בהידור מצוה שהוא דין הידור על הגבירא, בזה נחלקו אם דוחה דין דאין מעבירין על המצות.

והא דהחכ"צ הוכיח מהגמ' בשבועות גבי פרה אדומה, נראה דשאני פרה, דהוי קדשי בד"ה ול"ה קרבן, ובזה לא נאמר דין מבחר נדריך, כמפורש בתוי"ט ובמשנה אחרונה (פרה פ"ב מ"ב), ובתפא"י (שם פ"א מ"ג). וא"כ דין נאה הימנה הוי מדין הידור מצוה דכה"ת, להכי שפיר הוכיחו מכאן דהידור מצוה דוחה דינא דאין מעבירין על המצות.



והנה, בשמן למנורה מבואר (מנחות פו) דיש דין מבחר, ואף דל"ה להקריבה מ"מ הוי קדוה"ג, (ראה בתוס' וש"מ תמורה יד, א). ובאור שמח בהל' לולב (פ"ח ה"ב) הוכיח מהירושלמי, דיש פסול ממשקה ישראל בשמן למנורה כמו בכל הקרבנות [ונתבאר בארוכה במאמרי באוצר גיליון ל"ו טבת תש"פ]. ומה"ט יש לדון דגם לחכם צבי, דהידור דשמן זית בנר חנוכה דוחה אין מעבירין, היינו דווקא בהובא לפניו שמן זית, דהוא מהודר הואיל והוא דומיא דמנורה במקדש, דמצוותה בשמן זית זך, אבל היכא דהובא לפניו נר אחר יותר מהודר מנר שעה, אפשר דזה אינו דוחה דינא דאין מעבירין על המצות.



## במעלת הידור מצוה

### הידור מצווה נובע מאמונה

ביסוד דין הידור מצוה, יש להתבונן דלא נצטיינו בתורה על כך, ודין הידור נתחדש ע"י כלל ישראל בשירת הים, באומרים "זה אלי ואנוהו" ואמרו חז"ל "אתנאה לפניו במצוות". והיינו דהידור מצוה הוא ענין של אמונה וחביבות המצוות, שנעשית המצווה בכוונה ולא כמצוות אנשים מלומדה, וככל שהאדם מהדר במצווה מוכח שהוא עושה את המצווה מתוך אמונה שלימה. ולדבר זה זכו כלל ישראל דוקא בקריעת ים סוף, בשעה שראתה שפחה על הים וכו', ואז הגיעו לפסגת האמונה וחדשו ענין של הידור במצוות. אבל אם הידור היה צווי בתורה שוב גם ההידור היה נעשה מלומדה.

והדברים מפורשים ברש"י (סוטה מח, ב) על הגמ' ופסקו אנשי אמונה, אמר רבי יצחק אלו בני אדם שהן מאמינים בהקב"ה. דתניא ר"א הגדול אומר כל מי שיש לו פת בסלו ואומר מה אוכל למחר אינו אלא מקטני אמונה וכו', וברש"י: שמאמינים בהקב"ה לוותר ממונם לנוי הדור מצוה וכו', ומבואר ברש"י דבמהדר במצוה הוי מעלה באמונה.

ומצינו כיו"ב (שבת י א): רבא בר רב הונא רמי פוזמקי ומצלי אמר הכון לקראת אלהיך, וברש"י: התנאה לפניו [ומוכרח לומר כן בגדר הידור מצוה, דהרי באותו זמן בשירת הים עדיין לא נצטוו במצוות, ואיך שייך לומר חובת הידור קודם הצווי על המצוות? וע"כ דעם ישראל קיבלו עליהם מעיקרא לעשות את המצוות בהידור לכשיצטוו, שלא תהיה מצות אנשים מלומדה, אלא בעשייה בהידור מתוך אמונה של זה אלי ואנוהו]. ואכן הידור מצוה נאמר ביצ"מ שראתה שפחה וכו' ואמרו זה אלי ואנוהו, כי היו אז במדרגת בנים, כמש"א המעביר "בניו" בין גורי ים סוף, וכן וראו "בניו" גבורתו.



### חביבה היא עד מאד - שמעלה אותנו לדרגת בנים

והנה, בתפילת על הניסים נאמר "ואחר כך באו בניך", ובאבודרהם כתב ונכון לאומרו כי הוא עיקר הנס. מבואר באבודרהם שיש ענין מיוחד לומר, ואחר כך באו בניך, כי בזה הוא מזכיר את עיקר הנס. והיינו, דהתשועה נעשה לכל עמך ישראל מחמת שבאו בניך.

ובביאור הדברים נ"ל, ובהקדם דברי השפ"א (חנוכה שנת תרמ"ב) דע"י מסירות נפש של החשמונאים נתעלו כלל ישראל מדרגת עבדים לדרגה של בנים, והביא שם את דברי הוזה"ק דבן יש לו רשות לחפש בגנוי אביו, וזהו פך השמן שבדקו ומצאו "בני" בינה שמונה קבעו.

והיינו דההבדל בין עבודת עבד לעבודת בן הוא בזה, כי עבד עושה רצון אדוניו והיה מוותר על צווי, אבל בן מוסיף על הצווי כפי יכולתו, כדברי המס"י פ"ח דהבן עושה לאב גם אם לא ביקשו להדי' אלא לישא חן בעיני אביו עי"ש. ולזה כוונת השפ"א דבכח מסירות נפשם של בני חשמונאים העלו את כלל ישראל לדרגת בן להקב"ה.

והנה כבר קדם נס פורים, בגלות לפני בית שני, שאז אמרו חז"ל דהדר קיבלוה מאהבה, וא"כ מה היה חסר בבית שני שאמרו חז"ל דנתרשלו בעבודה". אלא דאמנם בפורים קיבלו את התורה מאהבה, אבל בתחילת בית שני שלטו היוונים וקררו את עמ"י, והייתה עבודתם להשי"ת כעבודת עבד, וע"י החשמונאים, שגברו על גזירות יוון שהיתה במסירות נפשם כמו בן לאביו, העלו את כל הדור למעלת בנים להקב"ה. וכדאמרי' (ב"ב י א) דבזמן שעושין רצונו של מקום אתם קרויין בנים, ובזמן שאין אתם עושים רצונו של מקום אתם קרויים עבדים.

ובזה מבואר הא דכשטיהרו את המקדש הדליקו את המנורה, אף דעדיין לא קידשו את המזבח ושאר כל המקדש, אך כיון דמנורה כנגד תורה שבע"פ, רצו מיד להדליק המנורה בטוהרה, כי בהדלקת המנורה אמרו חז"ל "וכי לאורה הוא צריך אלא עדות היא לבאי עולם שהשכינה שורה בישראל". וזהו הנר מערבי, ופרש"י (שבת כב) דכ"ז שהיו ישראל חביבין היה דולק כל היום והיינו עדותה, וכבר כ' המשך חכמה בפ' תרומה ד'וכי לאורה הוא צריך' הוא להורות דהדלקת המנורה היא בבחינת חוק עי"ש. וא"כ לקיים מצוה זו של חוק הוא רק כשהם בבחינת בן לאביו, ולהכי נעשה הנס בנרות, להודיע שחזרה חביבתן לישראל.

(א. כן כתב בב"ח (או"ח סימן תרע). ובס' שם משמאל (ליל ד תרע"א) כ' דלא מצא מקורו, אכן מקורו בספר מכבים ב (פרק ד טז): "כי גם הכהנים עזבו את עבודת המזבח ואת הקרבנות ויבזו את הקודש", וכן מוכח במדרש חנוכה (אוצר המדרשים אייזנשטיין עמוד 193), וכ"נ מהמובא בש"ס סוכה נו, ב מעשה במרים וכו'.

ובזה נראה לבאר לשון הרמב"ם (בהל' חנוכה פ"ד הי"ב) דמצות נר חנוכה חביבה היא עד מאוד, וכתב המ"מ שם הטעם כדאי' (שבת כג) הרגיל בנר הויין ליה בנים תלמידי חכמים, וגירסת ר"ח שם הרגיל בנר חנוכה [ולשאר ראשונים קאי גם על נר של שבת]. והיינו דהרגיל להתבונן במהות נר חנוכה, שהיא להעלותו לדרגת בן להקב"ה, ולהכי נקט הר"מ לשון חביבות כלפי מצות נ"ח.

ונראה שהוא מרמז על הנאמר (אבות פ"ג מ"ד): "חביבין ישראל שנקראו בנים למקום שנאמר בנים אתם לה', חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה שנאמ' כי לקח טוב נתתי לכם", והיינו דחביבות ישראל שנקראו בנים היא בשביל שניתנה להם תורה, וחביבה יתירה נודעת להם. וע"י המסי"נ של חשמונאים נגד היוונים חזרו עמ"י להיות בנים. ונמצא דהא דהרגיל בנר זוכה לבנים ת"ח אינו רק שכר בעלמא, אלא זהו מעיקר מהות המצוה, דזוכה להמשכיות התורה דרך זרעו, כי כשיש לאב מסי"נ מעל הצווין, הוא זוכה לבנים ת"ח. וכפי שכתב הלבוש בהל' ברכות השחר דברכת ונהיה אנחנו וצאצאינו היא בתוך ברכת התורה של והערב נא, היינו דרך כשיש לאב ערבות בתורה ע"ז זוכה לבנים ת"ח. ובזה מבואר היטב מש"כ הר"מ דהדלקת נר חנוכה היא מצוה חביבה עד למאוד, כי ע"ז זוכה האדם להמשכיות התורה, וכפי כח ההידור במצוה הנובע ממעלת בן להקב"ה, זוכה לבא בנך לדביר ביתך.





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

## האם הדלקת נרות חנוכה נהגה בזמן שביהמ"ק היה קיים

בחידושו של א"ז זצ"ל, שלא תיקנו הדלקת נרות בימי החנוכה אלא לאחר  
חורבן ביהמ"ק

### א.

לא הוזכר נר חנוכה בברייתא, כי מדובר על עיקר קביעות הימים שהן להלל  
והודאה

גמ' שבת (כא:): "מאי חנוכה, דת"ר יומי דחנוכה תמניא אינן דלא למספד בהון ודלא  
להתענות בהון שכשנכסו היוונים להיכל טמאו כל השמנים בהיכל וכשגברה מלכות בית  
חשמונאי וניצחום וכו' לשנה אחרת קבעום ועשאום יו"ט בהלל והודאה".  
ובהג' הרא"ם על הסמ"ג הקשה למה נשמט נר חנוכה, שהוא עיקר.

ונראה פשוט שדיבר הכא על קביעות הימים, כמו שהקשתה הגמ' "מאי חנוכה" (על איזה נס  
קבעום, רש"י) ולא על המצות שיש בהם, ובא לבאר שקביעות הימים אינו לעניין אסור מלאכה  
אלא להלל והודאה, כדפרש"י, אבל הדלקת הנר מצוה היא בהם, ואין היא מעצם קביעות הימים  
שנקבעו להלל והודאה.



### ב.

#### לדעת הרמב"ם הנר חנוכה הוא בעצמו ההודאה

ונראה עוד בזה, דיעויין בדברי א"ז זצ"ל בספר משנת יעב"ץ (אור"ח הלכות המועדים סימן עג)  
שבאר בשוב קושיא זו, עפ"י מה שבאר בדעת הרמב"ם שהדלקת הנר גופא - היא ההודאה  
שזכרה כאן, כלשון הרמב"ם (בפ"ד מהלכות מגילה וחנוכה הל' י"ב): "מצות נר חנוכה מצווה חביבה  
היא עד מאד וצריך אדם להיזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח הא-ל והודיה לו על  
הנסים שעשה לנו". ודלא כרש"י, שבאר דקאי על אמירת "על הנסים בהודאה", שהיא אינה  
אלא הזכרת מעין המאורע בתפילה, כמו שהובא ברמב"ם הל' תפילה, עי"ש.

ואכתי יש לעי' אף לפי דבריו הנחמדים, למה לא אמרו בפירוש הדלקת הנר אלא הודאה,  
אלא שנראה שמזה מבואר כנ"ל, שהדלקת הנר אינה אלא ההיכי תמצוי להודאה, אבל קביעות  
היום היא בהודאה עצמה, ולכן לא נזכרה הדלקת הנר אלא ההודאה, שהיא התוצאה של  
הדלקת הנר, וכמש"נ.

ויש להוסיף בזה, דהנה העירו כבר על הרמב"ם שקרא להלכות הל' חנוכה, ושלא כדרכו בכל מקום לקרוא ע"ש המצות הנהוגות, כהלכות סוכה, הל' חמץ ומצה, הל' מגילה. ונראה לומר עפ"י מה שנתבאר, דהכא אין המצות נוספות על עצם קביעות הימים, אלא המצות נובעות מעצם קביעות הימים להלל והודאה, דאף גר חנוכה, כמו שבאר א"ז וצ"ל, אינו אלא היכי תמצי להודאה. וע"כ לא קרא הרמב"ם להלכות אלו אלא הל' חנוכה בלבד, וכמש"נ.

ויש להוסיף שע"כ באר הרמב"ם את הל' הלל דוקא בחנוכה, שאין עוד כחנוכה, שאין בו עוד מצות זולת קביעותו להלל והודאה. וע' עוד לשון רש"י כד: "דהא כולה מילתא דחנוכה עיקרה להודאה נתקנה".



## ג.

### לא נזכרה הדלקת הנר, משום שתקנה זו לא הייתה לשנה אחרת כשקבעו את ימי חנוכה להלל והודאה

והנה, עי"ש עוד בדברי א"ז וצ"ל, שבאר בשיטת רש"י שלשיטתו מה שלא נזכרה תקנת הדלקת הנר בברייתא הוא מפני שבאמת לא הדליקו נרות בזמן הבית, דכל תקנת ההדלקה היא זכר למנורה, כמש"כ הראשונים עי"ש. ונראה לבאר בזה עוד מה שלא הוזכר נס זה בהודאה, והעולם אומר שאין זה שייך להודאה, שאין הודאה אלא על נס הצלה גופני, וע' במש"כ הפמ"ג (ריש ס' תר"ע). אמנם שתי תשובות בדבר - האחת לשון הברייתא בגמ', שכן כתבה את הנס דפך השמן כסיבה לדין הודאה, ועוד ממש"נ בדעת הרמב"ם שהנר גופא הוא להודאה.

ועפ"י מש"כ א"ז בדברי רש"י, יש אולי לבאר בדרך אחר, דבזמן הבית לא היה בנס דפך השמן חידוש גדול כ"כ, דהא במקדש שכיחי נסים [וגם בביהמ"ק השני היו שכיחי קצת נסים\*]. וע"כ העיקר היה ההצלה והניצחון במלחמה, ונס דפך השמן לא היה אלא סימן שחפץ בהם ה'. וע"כ לא אמרו אלא "והדליקו נרות בחצרות קודשך", שיש בזה סימן למה שהיה, אבל לא ראו להזכיר את הנס, שהיה נס שלא היה גלוי לכולם, והיה במקום הנסתר בבית המקדש. וע"כ באמת גם לא הוזכר בעוד רושמי קורות כבספרי המקבים, וע' ביוסיפון, שכתב בכלל נס אחר שירד להם מקיר המזבח אש (ומקורו כנראה במקבים ב), וגם זה לא כדבר עיקרי ומשמעותי. ואולי מפני שהיו רגילים אז שבמקדש שכיחי נסים. ואולי בזמנם היה ידוע על איזה נס, אבל לא כולם ידעו איזה נס בדיוק אירע. ורק אח"כ, כשחרב ביהמ"ק וידעו שיצאו לגלות ארוכה אשר יהיה בה רב ההסתר על הגילוי, תיקנו להדליק נרות, להראות ולגלות את הנס, שהיה עד עתה נסתר בביהמ"ק, ולא היה ידוע אלא לכוהנים ולחכמים, למען יתנוסס לו הנס גלוי וידוע לכל, ולמען יאירו נצנוצי אור הנס באפילת החושך והגלות, עד בוא גואל בב"א.



(א). הערת הרב רועי הכהן זק: בייחוד למאן דאמר שהמשנה באבות קאי על בית שני, וגם מפורש היה נס בשמן עד סוף ימי שמעון הצדיק, ואף אחריו לעיתים.

## ד.

**השגות מהגאון רבי שלמה פיישר שליט"א על דברי א"ז ויישובם**

והלום ראיתי בספר אמונת עיתך מהרב בצלאל נאור שליט"א, שהביא מכתב מהגאון רבי שלמה פיישר שליט"א, שתמה על דבר זה שכתב א"ז וצ"ל - והוא שלא מצינו שתיקנו ברכה אחר חורבן. ולא ידענא מהכי תיתי ליה לחלק בין חכמים שעמדו אחר אנשי כה"ג, לחכמים שלאחר חורבן ביהמ"ק.

עוד העיר הגאון הנ"ל מרש"י (ר"ה יח: ד"ה דמפרסם) שכתב: 'דמפרסם ניסא כבר הוא גלוי לכל ישראל ע"י שנהגו בו המצות והחזיקו בו כשל תורה ולא נכון לבטל'. ומשמע שכוונתו לכלול את הנר בכלל המצות שנהגו בו קודם שבטלה מג"ת לאחר החורבן. ולכאורה שפיר י"ל שכוונת רש"י לפרש שעצם קביעות הימים להלל והודאה, ולא רק לאיסור הספד ותענית, והן הן המצות שהחזיקו בו. ומכל מקום הערה נאה היא.

עוד כתב שם, שהשערה זו אינה 'מדעית', דלא מסתבר שעשו זכר לנס שהתרחש זמן רב לפני שנעשה. ולפענ"ד מסתבר להפך כמו שכתבנו, שהנס לא היה מפורסם כל עיקר בשעתו, ולא נעשה רק להראות את חיבת הקודש לכהנים נושאי המקדש והקודש שמסרו נפשם על קידוש ה' באותו דור. ורק לאחר החורבן הרימו הנס להתנוסס לכל הדורות שיבואו בגלות החשוכה, להזכירם חיבת ה' בזמן ששרתה עליהם שכינה ועשו רצונו.

עוד העיר שם הרב הכותב מלשון 'חג האורים', שבספר יוסיפון. אמנם מי שמעיין שם ייראה, שכתב בעצמו הטעם שנקרא חג האורים על שם שהאיר להם ככרם, הישועה ולא משום הדלקת הנרות בפתחי הבתים. וכלשונו שם: 'ונראה לי שנתנו את הכינוי הזה לחג, משום שאותה הזכות לעבוד את אלוהינו הופיעה לנו בלי שקיוונו לה'.

עוד יתכן בישוב חלק מהקושיות, דאף בזמן שהבית היה עומד על מכונו נהגו להדליק ולהרבות בנרות בכלל, ובבית המקדש בפרט, כמו שנא' 'והדליקו נרות בחצרות קדש', לפרסם הנס. אולם, בצורת הדלקת מנורה, זה לא נהגו בהיות המנורה על מכונו במקומה בבית המקדש. ורק לאחר שכבתה המנורה בבית הגדול והקדוש (דהיינו לאחר החורבן) תיקנו להדליק נרות בחצרות כל בתי ישראל, דומיא דמנורה שנאבדה מהם להראות ולגלות הנס, ולהזכיר זמן ששרתה השכינה בישראל, מתוך הודאה ותפילה שעוד ישובו ימים מזהירים אלו, לשנחונן ונתרצה לפני ממ"ה הקדוש ב"ה.



(ב) שוב הראני ידידי הרב רועי הכהן מקור דבריו בכורי מאמר ג, לט: "...כל זה בעוד שהסדר נשאר מהעבודה, והסנהדרין ושאר הכיתות, אשר בהם ישלם הסדר וידבק בהם העניין האלוקי בלי ספק, בין בנבואה בין באומץ והודעה, כאשר היה בבית שני, ולא יתכן לעבור על כמותם ההסכמה מדעתם. ובוזה נתחייבנו במצוות מגילה ופורים ומצוות חנוכה, ויכולנו לומר 'על מקרא מגלה', ו'להדליק נר חנוכה', ו'לגמור את ההלל' ו'לקרוא', ו'על נטילת ידים', ו'על מצוות עירוב', וזולת זה.

ואילו היו חוקינו יוצאים אחר הגלות לא היו נקראים מצוות, ולא היינו חייבים לברך עליהם, אך היו אומרים בהם שהם תקנה או מנהג...".

אמנם י"ל שגם אחר החורבן כל זמן שהייתה סנהדרין ביבנה וכדו', עדין נחשב כמצוה מד"ס לעניין ברכה, ועי'.

## ה.

## ע"ד הפשט מדליקים שמונה דהי מינייהו מפקת

ובקושיית הב"י הידועה (שכבר העירו אותה הראשונים, המאירי ותוס' רא"ש בסוגי' שם), למה מדליקים שמונה ימים, הרי הנס היה רק שבעת ימים. נראה שעיקר הפשטות הוא שעשו לזכר שהדליקו שמונה ימים מהפך, ואף אם היה היום הראשון שלא בנס הלא אנו מדליקים לזכר מה שהדליקו שם, ובאופן זה אנו נזכרים בנס, וזה פשוט. מה גם שאנו לא נדע כיצד נעשה נס, ובפשטות לעיני בשר א"א לראות את הנס ואם הדליקו שמונה ימים מהפך, הרי ששמונה ימים היה נס, דהי מינייהו מפקת, וע"כ גם אנו מדליקים שמונת ימים.

ובפרט יובן עפ"י מה שבאר א"ז וצ"ל שאנו מדליקים לזכר המנורה שדלקה באותם הימים, אין להעיר מזה שלא היה הנס אלא שבעה ימים, דעכ"פ אנו מדליקים לזכר המנורה שדלקה באותם הימים, ועוד יתבאר להלן.



## ו.

## במגילת תענית מבואר ששמונת ימים הם לחינוך הבית

והנה, מקור הברייתא בגמ' הנ"ל הוא במגילת תענית:

"בעשרין וחמשה ביה יום חנוכה תמניא יומין, דלא למספד בהון, שכשנכנסו יונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל, וכשגברה יד בית חשמונאי ונצחום, בדקו ולא מצאו אלא פך אחד שהיה מונח בחותמו של כהן הגדול שלא נטמא, ולא היה בו להדליק אלא יום אחד. ונעשה בו נס והדליקו שמונה ימים. לשנה אחרת קבעום שמונה ימים טובים.

ומה ראו לעשות חנוכה שמונה ימים, והלא חנוכה שעשה משה במדבר לא עשה אלא שבעה ימים, שנאמר (ויקרא ח, לג): "וּמִפֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא תֵצְאוּ שִׁבְעַת יָמִים וְגו'", ואומר: (במדבר ז, יב): "וַיְהִי הַמִּקְרִיב בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן אֶת קָרְבָּנוֹ וְגו'", ובשביעי הקריב אפרים. וכן מצינו בחנוכה שעשה שלמה, שלא עשה אלא שבעת ימים, שנאמר: (דה"ב ז, ט): "כִּי חִנַּכְתָּ הַמִּזְבֵּחַ עָשׂוּ שִׁבְעַת יָמִים, וַהֲחֵג שִׁבְעַת יָמִים". מה ראו לעשות חנוכה זו שמונה ימים? אלא – בימי מלכות יון נכנסו בני חשמונאי להיכל, ובנו את המזבח, ושדוהו בשיד ותקנו בו כלי שרת והיו מתעסקין בו שמונה ימים".

והברייתא כצורתה תמוהה מאד, שהרי כבר כ' הנס שנעשה בפך השמן, וא"כ מה הקשו למה עשו חנוכה שמונה ימים. ומש"כ בבאור היעב"ץ פ' דהכוונה על היום הראשון ועפ"י ק' הב"י, א"נ על ה"ט שמונת ימים הוא דוחק מבואר (ואמנם כמו שמשחקף מכת"י נראה שכמה נוסחאות היו כאן שהצטרפו מכמה מקומות, אמנם אנו לדרכינו נלך).

ג). הערת הרב רועי הכהן זק: במהדורת ו' נעם יש את הפירוט, ובקיצור:

בכ"י פארמה מופיע שמצאו שמן טהור אבל לא שלא הספיק ולא שנעשה בו נס, וכתוב כך (בדילוגים שלי):

"מפני שטמאו גוים את בית המקדש, וכשתקפה מלכות בית חשמונאי בדקוהו ומצאו בו שמן טהור והדליקו בו את הנרות.

אמנם פשוט דקאי על חנוכת הבית שעשו שם, דמלבד מה דהיה נס פך השמן שמונת ימים הייתה גם חנוכת המזבח שמונת ימים, וכמו שאנו קורים בימי החנוכה בתורה חנוכת הנשיאים לזכר חנוכת בית חשמונאי, וכן אנו אומרים בעל הנסים 'ואח"כ באו בניך לדביר ביתך וטהרו את מקדשיך והדליקו נרות בחצרות קדשך'. וכ"ז היה חלק מחנוכת המקדש שאף הדליקו נרות בתחילה והתעסקו בזה שמונה ימים.

אלא שצ"ע אטו לסוד המזבח בסיד שמונת ימים בעי? אלא נראה לומר שלא שכך וכך זמן לקח להם עד שגמרו עיסוק זה, אלא שלעיסוק זה של טיהור המזבח בעי שמונה ימים. וזהו החילוק בין חנוכת המשכן וחנוכת הבית שע"י שלמה, ששם לא הוצרכו לטיהור המקדש והקודש, וע"כ לא הוצרכו אלא לשבעת ימים, אך בחנוכה שהיו צריכים לטיהור הטומאה בעי לשמונה ימים.

וביאר העניין הוא עפ"י מה שידוע שבנית המשכן היא כנגד בריאת שמים וארץ שנעשו בשבעת ימים, וכנגד כל קצוות הארץ שהשביעי כוללם. אך תיקון הבריאה, שייך למציאות שמעל הטבע, ולו בעי לשמונה ימים, וכמילה שהיא תיקון הבריאה הנעשית בשמיני, כמו שבאר המהר"ל בסוף ספר נר מצוה.



## ז.

### המקור להדלקת נרות הוא בעצם ההדלקה במקדש

עוד שם: "ומה ראו להדליק את הנרות? אלא, בימי מלכות יון שנכנסו בית חשמונאי להיכל שבעה שפודין של ברזל בידם וחפום בַּעַץ והדליקו בהם את המנורה".

כל אותן ימים שהדליקו בהם את הנרות עשאו יום טוב.

והלא חנכה שעשה משה אינה אלא שבעה... מה ראו לעשות זו שמונה? אלא שבימי יון נכנסו בני חשמונאי להר הבית ובשעה שפודין של ברזל היו בידיהם וחפום בבעץ והיו מתעסקין בהם כל שמנה.

ומה ראו לגמור בהם את ההלל?

ללמדך שכל תשועה ותשועה שעשה הקב"ה לישראל הן מקדימין לפניו בהלל ובשבח. וכן הוא אומר בספר עזרא...

ואומר לה' הישועה על עמך ברכתך סלה. לקב"ה לעשות לנו נסים ונפלאות ולנו להללו ולברכו ש' על עמך ברכתך סלה.

מצות נר חנכה נר אחד לכל בית והמהדרין נר אחד לכל נפש והמהדרין מן המהדרין וכו' כדאיתא במה מדליקין. ע"כ כ"פ.

ובכ"י אוקספורד איתא: "בימים הראשונים חנוכת משה זאת חנוכת המזבח משלמה ואילך חנוכת משה וחנוכתו ש' כי חנוכת המזבח שבעת ימים. ושמונה משנטל בית הלכנו חנוכת בית חשמונאי לדורות. ולמה נוהגת לדורות שעשאו בצאתם מצרה לרוחה ואמרו בה הלל והליקו בה נרות בטהרה. שכשנכנסו יונים להיכל טמאו כל הכלים ולא היה שמן במה להדליק וכשגברו מלכות בית חשמונאי מצאו פך אחד בחותמו של כהן גדול ונעשה נס והליקו ממנה עד שמונה ימים ומצאו מזבח סתור ותקנוהו כל שמנה וכלי שרת. ולכן נוהגת שמונה והיתה חנוכת המזבח. ע"כ כ"א.

ומצויין שם בעמ' 271 לאור זרוע סימן שכ"א, שמצטט את לשון כ"א ללא עניין נס פך השמן, ומעיר על כך אל מול הגמרא.

ומבואר כאן שאין המקור להדלקת נרות בנס פך השמן, אלא בהדלקה שעשו שם במקדש. ומבואר כמו שבאר א"ז זל"ה בשיטת רש"י, שההדלקה היא לזכר ההדלקה במקדש ולא משום נס פך השמן גרידא.



## ח.

### המקור להלל במגילת תענית

עוד שם: "ומה ראו לגמור בהם את הלל? ללמדך, שכל תשועה ותשועה שהקב"ה עושה לישראל, היו מקדימין לפניו בהלל בשירה ובשבח ובהודאה. כענין שנאמר: (עזרא ג, יא): "וַיַּעֲנוּ בְהִלָּל וּבְהוֹדוֹת לַיהוָה כִּי טוֹב וגו' [כִּי לְעוֹלָם חֲסִדוֹ עַל יִשְׂרָאֵל. וְכָל הָעָם הֲרִיעוּ תְרוּעָה גְדוֹלָה בְּהִלָּל לַיהוָה עַל הוֹסֵד בֵּית הַיְיָ]".

והנה, מתחילת הדברים נראה שהלל שאומרים בחנוכה הוא משום התשועה שנעשתה להן, וכרש"י ורשב"ם בפ' ערבי פסחים (פסחים קיז.), ועל כל צרה שלא תבא עליהם - לישנא מעליא הוא דנקט כלומר שאם חס ושלום תבוא צרה עליהן ויושעו ממנה אומרים אותו על גאולתן כגון חנוכה.

אמנם בסיפא דמגילת תענית נראה שהמקור לגמור את ההלל שמונה הוא בפסוק בעזרא ג', ששם היה זה על עצם החינוך של המקדש, ומשמע שאפשר לגמור את ההלל על כך. ויש לעיין, דהא לא מצינו מקור בספר עזרא אלא לשעה ולא לדורות, וצ"ע.

וע"ד דרוש יש לומר, שנחשב כאילו גם אנו חונכים בכל שנה את בית המקדש הפרטי של כל אחד ואחד, בהדלקת הנרות על פתחי הבתים, שהם המקדש הפרטי של כל בית ישראל, ודין הוא שנענה על כך בשיר והודיה.

אלא שבאמת יש לעיין למה שנראה שאומרים את ההלל משום התשועה שנעשה להם, דהא גומרים כל שמונה, ומה גאולה מצרה היתה כל שמונה, ואם נתחדש הנס מ"מ לא נתחדשה הגאולה מהצרה.

ועל כרחך צריך לומר שיש כאן שילוב בין ב' הדברים, שהגורם לומר הלל הוא התשועה לדורות שנעשית להם, אבל קביעות הימים נעשתה מפני שקבעו ימים אלו ליו"ט, וזה היה מפני שימים אלו היו בשעתו ימי חנוכה המזבח, וגם נעשה להם נס והתחדשות באלו הימים, שהיו חנוכה הבית, ולכן כל ימים אלו נקבעו כיו"ט לעניין הלל והודאה, וכמו שנתבאר.



הרב דוד אריה הילדסהיים

אשדוד

## מקור מנהג הדלקת נר חנוכה ע"י כל אחד מבני הבית

### תמיחת הגליא מסכת ועוד אחרונים על פסק הרמ"א

כידוע, מנהג בני אשכנז הוא שכל אחד מבני הבית הזכרים מדליק נרות חנוכה בעצמו, ומדליק בלילה הראשון נר אחד ומוסיף והולך, וכמו שכתב הרמ"א או"ח סי' תרע"א ס"ב: "וי"א דכל אחד מבני הבית ידליק (רמב"ם) וכן המנהג פשוט". ומבואר מדבריו שמנהג זה הוא כשיטת הרמב"ם, וכ"כ בדרכי משה הארוך שם שכן נראה מדברי הרמב"ם, וכ"כ בהגהות המהרש"ל על הטור שם שהמנהג כדעת הרמב"ם.

ובשו"ת גליא מסכת או"ח סי' ו' (דף פ' ע"ב) האריך לתמוה מאוד על פסק זה של הרמ"א, ובתחילת דבריו כתב: "ונתתי אל לבי לעיין בסוגיא הנ"ל וראיתי שדברי הרמ"א תמוהין מאוד ואין לו מקום סמיכה לדבריו מדעת הרמב"ם בזה, והרמ"א סיים וכן המנהג פשוט כו' ובאמת שעל סמיכות דברי רמ"א כן עמא דבר לנהוג כך, וסמיכות רמ"א הוא על שיטת הרמב"ם, אבל עיינתי על אמיתות הדבר שמעולם לא כיון הרמב"ם לזה הסברא שהעלה רמ"א בשמו".

ותורף השגתו היא, שברמב"ם מבואר להדיא שבעה"ב בלבד מדליק נרות כמספר כל בני הבית, ולא כל אחד מדליק, שהרי זה לשון הרמב"ם בהלכות חנוכה פ"ד (ה"א וה"ב): "והמהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית נר לכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים, והמהדר יותר על זה ועושה מצוה מן המובחר מדליק נר לכל אחד ואחד בלילה הראשון ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד, כיצד הרי שהיו אנשי הבית עשרה בלילה הראשון מדליק עשרה נרות ובליל שני עשרים ובליל שלישי שלשים עד שנמצא מדליק בליל שמיני שמונים נרות".

וכתב הגליא מסכת שגם בתוס' שבת (כ"א ע"ב ד"ה והמהדרין) מוכח שפירשו "נר לכל אחד ואחד" כהרמב"ם, שכתבו שם: "נראה לר"י דבית שמאי ובית הלל לא קיימי אלא אנר איש וביתו, שכן יש יותר הידור דאיכא היכרא כשמוסיף והולך או מחסר שהוא כנגד ימים הנכנסים או היוצאים, אבל אם עושה נר לכל אחד אפילו יוסיף מכאן ואילך ליכא היכרא שיסברו שכן יש בני אדם בבית". ואם כל אחד מדליק לבדו מה הקשו, הא ודאי דאיכא היכרא שפיר, אלא ודאי ס"ל שאחד מדליק עבור כולם. וכן מוכח להדיא מלשון התוס' "כשמוסיף והולך או מחסר", ולא "כשמוסיפין או מחסרין", הרי שרק אחד מדליק. וכן מוכח להדיא מלשונם "אבל אם עושה נר לכל אחד", דהיינו שאחד עושה נר עבור כל אחד ולא שכל אחד עושה נר לעצמו. וע"ש שהאריך עוד בטוב טעם להוכיח כן מהתוס' בכמה מקומות, וכתב: "ולא ידעתי אנה מצא רמ"א מקור לדין זה שכל א' ידליק בפני עצמו".

ועוד הקשה הגליא מסכת דברמב"ם מפורש שצריך להדליק כמנין כל אנשי הבית, בין אנשים בין נשים, ולמה הנהיג הרמ"א שרק הזכרים מדליקים נר חנוכה, ובסיום דבריו כתב: "ולפי הנתבאר יש לחוש לברכה לבטלה מה שכל א' מבני בית מברך בפני עצמו".

ובספר ארחות רבינו כתב בשם מרן החזו"א שמסתבר כמו שכתב הגליא מסכת בדעת הרמב"ם, אמנם אין לשנות מהמנהג שנהגו העולם.

ויש להוסיף על דברי הגליא מסכת, שמלבד התוס' והרמב"ם מוכח כן בעוד הרבה ראשונים שבעל הבית מדליק עבור כולם: בסידור רס"ג כתב: "והמהדר ישים נר לכל נפש מאנשי הבית", וברש"י שבת (כ"א ע"ב) כתב: "והמהדרין. אחד המצות עושין נר אחד בכל לילה לכל אחד ואחד מבני הבית", ולא כתב "כל אחד ואחד עושה נר לעצמו", ובריטב"א ובר"ן שבת (כ"א ע"ב) ג"כ כתבו כדברי התוס' שאם יהיה נר לכל אחד ומוסיף והולך לא יהיה היכר, ובמאירי שם כתב: "נר לכל אחד ואחד לפי מנין בני ביתו הגדולים", ובתניא רבתי (פי' ל"ה) כתב: "מצות נר חנוכה מדליק נרות כנגד כל בני הבית, ולפחות נר אחד לכולן", ובפסקי ריא"ז כתב: "והמהדרין נר לכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים, אבל על הקטנים נראה בעיניי שאינו מדליק".



### מנהג אשכנז היה כדברי הרמ"א כבר בימי המהרי"ל והתה"ד

ובטרם נבוא לעיין בתירוצי האחרונים על קושיית הגליא מסכת, תחילה וראש יש לציין שמה שכתב הגליא מסכת בתחילת דבריו כדבר פשוט שמנהג זה נתפשט על ידי הרמ"א, ונהגו כן רק על סמך דבריו, במחכ"ת אין זה נכון כלל, אלא כך היה המנהג הפשוט עוד לפני שכתב הרמ"א את הדברים הללו, וכמו שכתב הרמ"א "וכן המנהג פשוט", וכ"כ בדרכי משה שם שכן המנהג.

ולא רק הרמ"א כתב שכן המנהג, אלא כך העיד גם בן דורו הגדול המהרש"ל בהגותו על הטור שם, וכן מוכח מדבריו בשו"ת מהרש"ל (פי' פ"ה), שכתב: "חתן האוכל בבית חמיו אם יש יכולת בידו אפילו ישן בבית חמיו לא ישתתף אלא ידליק לעצמו משום המהדרין שהרי הוא איש וביתו". הרי שפירש המהרש"ל שההידור הוא שכל אחד ידליק בעצמו ולא שבעה"ב ידליק עבור כל אחד. וכן מוכח מלשונו של אחד מגדולי הדור שלפניהם המהר"א מפראג, שבדרכי משה או"ח ריש סי' תרע"א כתב בשמו: "ועוד דמאחר שמדליקין בפנים כל אחד יוכל להדליק במקום מיוחד ולא בעי להדליק כולן בטפח הסמוך לפתח, וניכר הנרות שמדליק כל אחד ואחד", הרי להדיא שהמנהג היה שכל אחד הדליק בעצמו.

וכן היה מנהג אשכנז כבר בזמן רבותינו המהרי"ל והתה"ד, כדמוכח ממה שכתב בשו"ת מהרי"ל (פי' קמ"ה): "נר חנוכה נהוג בכל דוכתא שכל אורחים ובחורים מדליקין אע"ג דמדליקין על כל אחד ואחד בביתו, ושמא בימי ר' זירא דלא היו מדליקין אלא על פתחי חצירות והבתים אין לחוש, אבל השתא דהכירא לבני הבית מי מפסי להכיר אם הוא נשוי או לא, ולהאי דנהוג האידנא להדליק נר כל אחד ואחד ודלא כמו שפסק ר"י דיותר הידור בנר איש וביתו ולהוסיף, א"כ אתו למחשדא, ומשום ברכה לבטלה אין כאן כיון דאין רוצה לצאת בשל אשתו ממילא חל



חיובא עליה" (הובאה תשובה זו גם בספר מהרי"ל הלכות חנוכה). הרי להדיא דנהגו שכל אחד ואחד מבני הבית מדליק, דאל"כ איזה חשד יש, וגם הלשון "להדליק נר כל אחד ואחד", מורה להדיא שנהגו שכל אחד ואחד מדליק, דאם אחד מדליק עבור כולם היה לו לומר "נר לכל אחד ואחד" כלשון הגמרא.

וכן בתרומת הדשן (סי' ק"א) כתב: "שאלה. אכסנאי שהוא נשוי רשאי הוא להדליק בברכה חוץ לביתו או לאו. תשובה... אמנם מטעם מהדרין אפשר ויתכן שפיר דמי להדליק בברכה כה"ג, דכי היכא דיש הידור בנר לכל אחד בבית אחד ה"נ יש הידור בנר לאיש ונר לאשתו בשני מקומות", הרי להדיא שפירש דנר לכל אחד היינו שכל אחד מדליק בעצמו, דאם הפירוש הוא שבעה"ב מדליק עבור כולם א"כ גם מטעם מהדרין לא ידליק האכסנאי במקומו אלא אשתו תדליק בביתו שתי נרות.

וכן בלקט יושר [מנהגי התה"ד שנכתבו ע"י תלמידו] (עמ' 151) כתב: "והוא מדליק בתחילת הלילה... אבל הבחורים ושאר בני ביתו היו מדליקין כשרוצים לאכול", הרי להדיא שכל אחד מבני ביתו הדליק בעצמו.

הרי לנו שכך היה המנהג הפשוט כבר בימי המהרי"ל והתה"ד, שהיו תלמידי תלמידיהם של הראשונים, וכל מנהגיהם היו על פיהם, וא"כ גם אם אין למנהג זה ראייה מהרמב"ם מ"מ ודאי יסודתו בהררי קודש בשיטותיהם של קדמונים אחרים, וברור שאילו ידע זאת הגאון הגליא מסכת ודאי לא היה כותב על מנהג זה מה שכתב, אך מ"מ עדיין ראוי לנו לחפש אחר מקור המנהג.



### דברי האחרונים המיישבים את המנהג עם שיטת הרמב"ם והערות על דבריהם

ובבית הלוי על התורה (בחידושי על סוגיות חנוכה אחרי פ' ויגש, בחידושי על שבת כ"ג ד"ה אר"ז) כתב ג"כ כדברי הגליא מסכת, דהפשוט הוא דנר לכל אחד ואחד היינו שבעה"ב מדליק עבור כל אחד ואחד, והוכיח כן מהרמב"ם והתוס' ומדברי ריא"ז הנ"ל שהוא בשלטי גבורים. אמנם, אח"כ הוא כתב ליישב את דברי הרמ"א, דס"ל דכל זה היה בזמן הראשונים שהיו מדליקין מבחוץ, דשיעורו בטפח הסמוך לפתח, ושם לא היו יכולים להדליק כל אחד במקום מיוחד, ולכן אחד הדליק עבור כולם, אבל עכשיו, שמדליקים בפנים, יותר טוב שכל אחד ידליק בעצמו נרותיו במקום מיוחד ולא בערבוביא, כדי שיהיה היכר.

ולפי דבריו, האידנא בארץ ישראל שרבים נוהגים להדליק בחוץ, לכאורה חזר הדין שבעה"ב ידליק עבור כולם, ודלא כמנהגינו.

אכן צע"ג איך כתב הבית הלוי שבזמן הראשונים היו מדליקין בחוץ, הלא הרבה ראשונים כתבו להדיא שבזמנם נהגו להדליק בפנים, כמו שכתבו התוס' שבת כ"א ע"ב (ד"ה דאי לא): "דאנו אין לנו היכרא אלא לבני הבית שהרי מדליקין בפנים", וכ"כ הטור (או"ח סי' תרע"א) בשם ספר התרומה, וכ"כ הראב"ה (הלכות חנוכה סי' תתמ"ג) והאור"ז (סי' שכ"ג), ועוד. ואפשר דלשונו של הבית הלוי אינו מדויק, וכוונתו היא שאז הדליקו בפנים סמוך לפתח הפונה לרה"ר, אך אח"כ

התחילו להדליק בחדרים הפנימיים, ואז כל אחד הדליק בנפרד כמ"ש הרמ"א סי' תרע"א ס"ז, וכמו שיבואר בארוכה להלן. ועוד אפשר דבמקומו של הרמב"ם אכן הדליקו בחוץ, כי אין ברמב"ם שום רמז שבזה"ז מדליקין בפנים.

אמנם עדיין צ"ב טובא דברי הבית הלוי, דגם לפי דבריו היה אפשר שהיום ידליק בעה"ב את הנרות של כל אחד מבני הבית במקום אחר, וכך יהיה היכר למנין הימים, אך מהיכא תיתי שמחמת זה כל אחד ידליק את הנרות בעצמו. ואם תאמר שיש הידור שכל אחד יעשה את המצוה בעצמו א"כ למה בזמן הראשונים לא עשו כן, ומה בכך שאז היו צריכים להדליק את כל הנרות במקום אחד, וכי משום זה לא היה אפשר שכל יעשה את המצוה בעצמו? וצ"ע.

ובערון השולחן (או"ח סי' תרע"א סעיף ט"ז) כתב ליישב את דברי הרמ"א, שעיקר המצוה היא שכל אחד מבני הבית ידליק בעצמו, ורבנן הקילו שהבעה"ב יכול להדליק עבור כולם. אמנם דבריו דוחק גדול, דקשה להמציא דין חדש מסברא בעלמא ללא ראיה, דהא אפשר דהמצוה היא רק להדליק בבית כך וכך נרות, ואין נפק"מ מי ידליק את הנרות, ומנין לנו שיש מצוה לכל אחד להדליק בעצמו.

ועוד קשה, דאם עיקר המצוה היא שכל אחד ידליק א"כ מה שבעה"ב מדליק עבור כולם אינו אלא מדין שליחות, וא"כ היו צריכים הפוסקים לומר שבעה"ב צריך להתכוין להיות שליח עבור כולם. ועוד, שאם כן אין זה דין מיוחד בבעה"ב, כי כל אחד יכול להיות שליח עבור חבריו להדליק, וא"כ היו צריכים הראשונים לכתוב שכל אחד צריך להדליק, וממילא ידעין שאחד יכול להדליק בשליחות כולם. ודוחק לומר שבנר חנוכה חידשו חז"ל שכולם יוצאין ממילא בהדלקת בעה"ב אף אם הוא לא כיון להוציאם, דמהיכא תיתי לומר כן. ואם נאמר שכולם יוצאין ממילא ודאי יותר מסתבר לומר שהוא דין על הבית ולא על כל אחד ואחד. ועוד, דלדבריו היו הראשונים צריכים לומר בהדיא שלכתחילה המצוה להדליק בעצמו, ואם לאו אפשר ע"י שליח.

ובחידושי מרן רי"ז הלוי על הרמב"ם הלכות חנוכה כתב ליישב, דשיטת הרמב"ם היא שאפשר לקיים את ההידור רק ביחד עם המצוה, ולכן רק בעה"ב יכול לקיים את ההידור של נר לכל אחד ואחד, ואזיל לטעמיה דס"ל דאם מל ופירש אינו חוזר על ציצין שאינם מעכבין את המילה, אך אנן קי"ל דאפשר לקיים את ההידור גם בנפרד מהמצוה, ועל כן לדידן כל אחד ואחד מקיים את ההידור לבדו (ועי' באבי עזרי שם מה שדן בדבריו). אך עדיין קשה כנ"ל, מנין לנו שיש מצוה לכל אחד להדליק בעצמו.

ואמנם לכאורה היה אפשר לומר דגם אם אין מצוה על כל אחד להדליק, מ"מ כיון שאין נפק"מ מי ידליק נהגו שכל אחד מדליק, כדי שכל אחד יזכה לקיים את המצוה בעצמו. ומה שכל אחד מברך על הדלקתו י"ל שכל אחד מתכוין לא לצאת בהדלקת בעה"ב, ועל כן הוא מחוייב מדינא, וכמ"ש בשו"ת הגרעק"א (תניינא סי' י"ג). אמנם עדיין קשה, דאפשר דהחיוב הוא רק על הבית ולא על כל אחד ואחד, וממילא אם בעה"ב כבר הדליק את נרותיו, ממילא נפטרו כולם מההדלקה גם אם יכוונו שלא לצאת.

אמנם, שיטת האליהו רבה שמברכים גם על הידור (הובא בתשובת הגרעק"א שם), ולפ"ז י"ל דגם אם החיוב הוא על הבית, מ"מ יש הידור שידליקו נרות כמנין בני הבית, וכל אחד מבני הבית מקיים חלק מההידור ומברך עליו.

אך עדיין קשה מאוד איך יתכן שמנהגינו בנוי על שיטת הרמב"ם, הרי מנהגינו הוא שרק בני הבית הזכרים מדליקים נר חנוכה, ואילו הרמב"ם כתב להדיא: "והמהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית נר לכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים".

ועוד תמוה איך יתכן שמנהג אשכנזי בזה הוא על פי הרמב"ם, הלא תמיד האשכנזים נמשכים אחרי שיטת התוס' ולא אחרי הרמב"ם, וביותר קשה שהרי גם גדולי פוסקי אשכנז בסוף תקופת הראשונים כתבו כשיטת התוס' שעושים רק את ההידור של מוסיף והולך, והם: פסקי מהרי"ח (שבת כ"א ע"ב), המרדכי (שבת סי' ע"ד), האגודה (פרק במה מדליקין), פסקי ר' מנדל קלוזנר (שבת כ' ע"ב) והטור (או"ח סי' תרע"א).



### ביאור המהר"א מפראג שהמנהג נכון גם לפי שיטת התוס' והערות על דבריו

והנה, בדרכי משה (או"ח ריש סי' תרע"א) כתב: "וכתב מהר"א מפראג דלדידן שמדליקין בפנים ויודעין בבית כמה בני אדם בבית וליכא למיחש שמא יאמרו כן בני אדם הם בבית אף לדעת התוספות מנהגינו נכון, ועוד, דמאחר שמדליקין בפנים כל אחד יוכל להדליק במקום מיוחד ולא בעי להדליק כולן בטפח הסמוך לפתח, וניכר הנרות שמדליק כל אחד ואחד, ואיכא היכרא כשמוסיף והולך בשאר הלילות, ולכן מנהגינו אתי שפיר לכולי עלמא", עכ"ל. ולפי דבריו לכאור' י"ל דאכן המנהג נוסד על פי שיטת התוס' ולא ע"פ הרמב"ם.

אך לכאורה דבריו תמוהים מאוד, שהרי גם בעלי התוס' וכל הראשונים שסברו כמותם הדליקו בפנים, ואף על פי כן כתבו את שיטתם, ודוחק גדול לומר שכוונתם רק לפרש את הדין של זמן הגמרא, דא"כ היה להם לומר דעכשיו שאנו מדליקין בפנים כל אחד מבני הבית צריך להדליק. והטור, שהוא ספר הלכה למעשה, ודאי היה צריך להזכיר זאת. ואכן המאירי והריטב"א וחי' הר"ן כתבו להדיא שמנהגם היה שרק בעה"ב מדליק ומוסיף והולך אע"פ שגם הם נהגו להדליק בפנים.

ונראה ברור דמה שכתב מהר"א מפראג "לדידן שמדליקין בפנים" כוונתו כמו שכתב בדרכי משה בסוף אותו סימן וכן כתב הרמ"א בשו"ע שם סעיף ז', שבזמן הראשונים הדליקו סמוך

(א). אמנם הטור היה בספרד, אך היה בנו של הרא"ש האשכנזי, ודרכו לפסוק כחכמי אשכנז.

(ב). וזה לשונו: "נראה דבימי רבינו בעל הטור היה כן המנהג להדליק בפתח הבית ולכן כתב דאיכא הכירא, וכ"כ בתולדות אדם וחווה נתיב ט' חלק א' וז"ל ועתה נוהגין להדליק מבפנים לפתח הסמוך לרשות הרבים, ויש נוהגים להדליק מבפנים לפתח הסמוך לחצר משום דשכיחי גוים וגנבים, ועוד דאין רגילין לקבוע מזווה בפתח הפתוח לרה"ר משום גוים שיטלו אותה, ויש מזווה לפתח הפתוח לחצר ויהיה מזווה בימין ונר חנוכה בשמאל, עכ"ל, ולזה איכא הכירא לעוברים ושבים, אבל בזמן הזה שמדליקין בבית החורף דהיינו בפנים ממש וידוע ששם ליכא הכירא לעוברים ושבים כלל אפילו אם יש לבית פתחים הרבה א"צ להדליק רק באחד... ונראה דמטעם זה אין נוהגין ג"כ להדליק בטפח הסמוך לפתח דמה לי סמוך לפתח או רחוק ממנה מאחר שאין הכירא רק לבני אדם שהם בחדר שמדליקין שם והם יודעים דלשם חנוכה

לפתח הפונה לרה"ר, ואז היו הנרות נראים לבני רה"ר, אך בזמנינו מדליקין בבית החורף (שהוא חדר פנימי) ואין היכר כלל לבני רה"ר, וכל ההיכר הוא רק לבני הבית, וממילא שוב לא קיימת טענת התוס' שיחשבו שכך בני אדם יש בבית, כי בני הבית יודעים כמה הם בבית, וכן משום שכעת כל אחד מדליק במקום אחר, ושפיר ניכר מספר הנרות של אותו יום<sup>7</sup>.

ובאמת מלשון המהרי"ל הנ"ל נראה שמנהג זה נתחדש רק קרוב לזמנו, שכתב: "ולאחי דנהוג האידנא להדליק נר כל אחד ואחד ודלא כמו שפסק ר"י דיותר הידור בנר איש וביתו ולהוסיף", משמע שרק "האידנא" נהגו כך, אך המנהג הקדמון לא היה כן. ולפי דברי המהר"א מפראג הדבר מבואר היטב, כי בזמן הראשונים הדליקו סמוך לפתח הפונה לרה"ר ואז נהגו כדברי התוס', אך קרוב לזמן המהרי"ל החלו להדליק בבית החורף<sup>8</sup>, ומיני אז החלו לנהוג שכל אחד מדליק בעצמו.

אמנם עדיין תמוה, דהרי מדברי התוס' ג"כ מוכח שלמהדרין לא כל אחד מדליק אלא בעה"ב מדליק עבור כולם, וכנ"ל, וא"כ גם אחר שנהגו להדליק בבית החורף היה אפשר להנהיג שבעה"ב ידליק עבור כל אחד מבני הבית במקום מיוחד, כדי שיהיה היכר למנין הימים, אך מאין בא המנהג שכל אחד מבני הבית מדליק בעצמו בברכה.

ואמנם היה אפשר ליישב כמו שכתבנו לעיל דבאמת מעיקר הדין אחד יכול להדליק עבור כולם, אך מ"מ לחיבת המצוה נהגו שכל אחד מדליק בעצמו, ומה שכל אחד מברך על הדלקתו הוא משום שמכוונים לא לצאת בהדלקת בעה"ב או כשיטת האליה רבה שאפשר לברך על הידור, אך עדיין קשה כמו שתמהנו לעיל, דאפשר דהחייב הוא רק על הבית, ואם בעה"ב כבר הדליק את נרותיו, ממילא נפטרו כולם מההדלקה גם אם הם יכוונו שלא לצאת.

ועוד קשה דא"כ היו הפוסקים צריכים לכתוב שמנהגינו שבעה"ב מדליק נרות כמספר בני הבית, ויותר ראוי שכל אחד ידליק את נרותיו בעצמו, ונפקא מינה שמי שקשה לו לבוא להדליק בעצמו אינו חייב לטרוח עבור זה, וכן נפקא מינה שאם אחד מבני הבית לא הדליק מאיזה סיבה אזי צריך בעה"ב (או כל אחד מבני הבית) להדליק את הנרות במקומו, ולא שמענו שנהגו כן.

נדלק שם, כן נראה לי<sup>9</sup>.

ג. וזה לשונו: "ומיהו בזמן הזה שכולנו מדליקין בפנים ואין היכר לבני ר"ה כלל אין לחוש כל כך אם אין מדליקין בטפח הסמוך לפתח... ומ"מ המנהג להדליק בטפח הסמוך לפתח כמו בימיהם, ואין לשנות אא"כ רבים בני הבית שעדיף יותר להדליק כל אחד במקום מיוחד מלערב הנרות ביחד ואין היכר כמה נרות מדליקין".

ד. ובשו"ת כנסת יחזקאל (סי' י"ז) כתב שדברי התוס' והטור הם רק לפי מנהגם להדליק בחוץ, אך בזמנינו שמדליקים בפנים, לכו"ע ראוי שכל אחד ידליק. ודבריו תמוהים, שהרי הראשונים הדליקו בפנים ואעפ"כ נהגו כשיטת התוס', וכנ"ל, ואולי לשונו לא מדויקת וכוונתו כמו שנתבאר, אך עדיין תמוה דברי הערוך השולחן (סי' תרע"א) שנמשך אחריו וכתב שדברי התוס' הם 'לפי דין הגמרא', ע"ש.

ה. לא ידוע לי למה החלו לנהוג כן, ויש לשער שהסיבה לזה היתה מחמת סכנה, כי באותה תקופה היו פרעות קשות, וכל דבר קל יכל להצית את זעמם של הפורעים, ואולי גם חששו שהנוצרים יחשדו שהיהודים עושים בנרות האלו כישוף כנגדם, כידוע שהיו אז כמה עלילות מעין אלו, ולכן הרחיקו את הנרות מעין זרים, מפחד עינא בישא ולישנא בישא.

ועוד, שאם כן תמוה מאוד למה לא מדליקים נרות כנגד הנשים הדרות בבית, שהרי דעת הרמב"ם וריא"ז שלמההדרין בעה"ב מדליק כמנין כל בני הבית בין אנשים בין נשים, ולא מצינו מי שחולק עליהם. ובשלמא אם נאמר שההידור הוא שכל אחד ידליק בעצמו, אזי י"ל שהנשים מסתפקות בעיקר המצוה ואינן עושות את ההידור (כמו שיבואר להלן), אך אם נאמר שההידור הוא שבעה"ב ידליק כמספר כולם, ורק משום חיבת המצוה כל אחד מדליק בעצמו, א"כ גם אם יש לנשים איזה טעם שלא להדליק בעצמם, מ"מ למה בעה"ב לא מדליק את הנרות שכנגדן.

וכעת ראיתי במאמרו של הרב חיים אשר ברמן שליט"א (בירחון האוצר גיליון י"א) שהעלה, דמנהג אשכנז באמת בנוי על שיטת התוס' והטור שהמהדרין מן המהדרין עושים רק את ההידור של מוסיף והולך, ומה שנוהגים שכל אחד מדליק בעצמו אין זה מדינא כלל, אלא הוא משום שהם חיבבו את המצוה ורצו שכל אחד יקיימנה בעצמו, ודימה זאת לכמה דברים שבתחילה נהגו שאחד מוציא את כולם ואח"כ החלו לנהוג שכל אחד אומר בעצמו, אך גם על דבריו קשות כל הקושיות הנ"ל.



### נראה שמנהג אשכנז בנוי על שיטה שלישית דלא כהרמב"ם ודלא כתוס'

ולכן נראה ברור שמנהג אשכנז הוא לא כשיטת הרמב"ם וגם לא כשיטת התוס', אלא כמו שיטה שלישית של כמה מגדולי חכמי אשכנז, וכשיטה זו מבואר גם בתשובת רב שר שלום גאון, וכמו שיבואר:

הנה, כתב הראב"ה (מסכת שבת סי' קצ"ט): "וקרוב הדבר בעיני דאכסנאי משתתף בפריטי לנר של שבת כמו לנר של חנוכה אם לא מדליקין עליו בגו ביתיה, אם מוסר לו בעה"ב ביתו בחנם, ואם ב' בעלי בתים דרים ביחד דמי להא דתניא והמהדרין נר לכל אחד ואחד, וכל שכן [לשאינן קרויין] בני ביתו", עכ"ל.

דהיינו, שאם שני בעלי בתים דרים יחד באותו בית, מעיקר הדין די בנר אחד לשניהם, אך ראוי שכל אחד ידליק נר של שבת, ודימה זאת הראב"ה לנר חנוכה, דאמרינן "המהדרין נר לכל אחד ואחד".

ולפי שיטת התוס' והרמב"ם הרי פשוט שאין שום ראייה מנר חנוכה לנר שבת, דהא זהו דין מיוחד בנר חנוכה שהמהדרין מדליקין נרות כמספר בני הבית, אך בנר שבת לא נזכר בשום מקום בגמרא ובפוסקים שהמהדרין מדליקין נר לכל אחד ואחד, והראב"ה עצמו כתב לעיל באותו סימן שנהגו להדליק רק ב' נרות.

אלא מוכח להדיא שהראב"ה סבר שההידור של נר לכל אחד ואחד אינו דין השייך דוקא לנר חנוכה אלא הוא דין השייך בכל המצוות, שהמהדרים ומחבבים את המצוות מקיימים את המצוה בעצמם ולא יוצאים ע"י אחר (וכמו שנביא להלן מתשובת רב שר שלום גאון).

(1). אמנם כיום יש שנוהגין כן, אך אי"ז מצד הדין כלל אלא ענין בעלמא.

ונראה שכן היא גם דעת המהרי"ח<sup>ז</sup>, דהנה בפסקי מהרי"ח (שבת כ"א ע"ב) כתב: "וא"ת למה אין אנו עושין כמו מהדרין שפירושו נר אחד לכל אחד מבני הבית, טעמא שלא יאמרו הגוים שעושין כשפים בשביל שאין רואין בכל בית בשוה".

והנה, לפי שיטת התוס' (שהמהדרין מן המהדרין מדליקין נר אחד בכל בית ומוסיף והולך) קושייתו אינה מובנת כלל, דהא ודאי עדיף לעשות כמו המהדרין מן המהדרין, ועל כרחך דהמהרי"ח סבר דהמהדרין מן המהדרין עושים את שני ההידורים יחד, גם שכל אחד ואחד מבני הבית מדליק, וגם מוסיף והולך, ועל כן הוקשה לו שפיר, למה אנו עושים רק את ההידור של מוסיף והולך, ולא עושים את ההידור של נר לכל אחד ואחד.

אמנם לא נראה לומר דס"ל כשיטת הרמב"ם, כי לפי שיטת הרמב"ם לא היה לו לומר "למה אין אנו עושין כמו מהדרין", כי לשיטת הרמב"ם מי שעושה כשיטת התוס' אינו עושה לא כמהדרין וגם לא כמהדרין מן המהדרין, אך מלשון המהרי"ח משמע דאמנם אנו עושים לגמרי כמו המהדרין מן המהדרין, אך למה איננו עושים גם כמו המהדרין. ולכן נראה יותר דס"ל כמו שנתבאר בדעת הראב"ה<sup>ה</sup>, שההידור של נר לכל אחד ואחד, הוא שכל אחד ידליק בעצמו.

וממה שמהרי"ח כתב כן בפשטות, ולא הוצרך לבאר את שיטתו בזה, מוכח קצת שפירוש זה היה רווח באשכנז בזמנו, ועל כן לא נחשב אצלו כחידוש, וא"כ יש רגלים לדבר שמלבד הראב"ה<sup>ה</sup> והמהרי"ח היו עוד הרבה מחכמי אשכנז שסברו כשיטה שלישית זו<sup>ז</sup>.

וכשיטה זה מבואר להדיא בתשובת רב שר שלום גאון (תשובה"ג הלכות פסוקות סי' קל"ב ותשובה"ג שערי תשובה סי' רל"ד וגאניקה עמ' 343<sup>ז</sup>), שכתב: "וששאלתם אנשים הרבה בחצר אחת חייב כל אחד ואחד בנר חנוכה או משתתפין כולן בנר אחת, שורת הדין אם משתתפין כולן בשמן יוצאין כולן בנר אחד אבל מי שרצה לחבב ולהדר את המצוה כל אחד ואחד מדליק נר לעצמו, דתנו רבנן מצות חנוכה נר איש וביתו והמהדרין נר לכל אחד ואחד".

ז. רבינו יחזקיה ב"ר יעקב ממיידיבורג, מגדולי אשכנז בזמן המהר"ם מרוננבורג, מובא כמה פעמים בתוס' [במסכתות כתובות ב"מ ב"ב שבעות וחולין] בשם "מורי דודי", וכן מובא הרבה במדרכי והגהות אשרי ושאר ראשונים.

ח. ואמנם באו"ז (סי' שכ"ג) כתב: "והמהדרין את המצוה עושין נר אחד בכל לילה לכל אחד ואחד מבני בית", ובסידור חסידי אשכנז בהלכות חנוכה כתב: "ת"ר מצות נר חנוכה איש וביתו והמהדרין לכל אחד ואחד", ולכאור' משמע מלשונם שבעה"ב מדליק עבור כולם, אך אינו מוכרח, וגם אם הם סברו כן מ"מ נראה שרוב חכמי אשכנז סברו כמו שנתבאר.

ט. אגב אורחא יש להעיר שבנוסח התשובה שבגאניקה יש כמה הוספות תמוהות, וזה לשונה: "ואנשים הרבה בחצר אחת שורת הדין אם משתתפין כולן בשמן יוצאין כולם בנר אחת, מדנר שיש לה שתי פיות עולה לשני בני אדם ומדר' חונא (=רב הונא) מילא קערה שמן וכו', ומדר' זורא (=ז' וירא) מראש הוה משתתפנא בפריטי אלמא בשותפות סגיא, אבל הוצה לחבב ולהדר מצות כל אחד ואחד מדליק נר לעצמו, דתנו רבנן מצות נר חנוכה נר איש וביתו והמהדרין נר לכל אחד ואחד וכו'". ותמוה, דאדרבה מהא דנר של שתי פיות וקערה שהקיפה פתילות עולין לכמה בנ"א מוכח דצריך נר לכל אחד ולא סגי בשותפות. ונראה לענ"ד דמקומה של פיסקא זו הוא בסוף התשובה, וכך צריך לומר: "ואנשים הרבה בחצר אחת שורת הדין אם משתתפין כולן בשמן יוצאין כולם בנר אחת, מדר' זורא מראש הוה משתתפנא בפריטי אלמא בשותפות סגיא, אבל הוצה לחבב ולהדר מצות כל אחד ואחד מדליק נר לעצמו, דתנו רבנן מצות נר חנוכה נר איש וביתו והמהדרין נר לכל אחד ואחד וכו', ומדנר שיש לה שתי פיות עולה לשני בני אדם ומדר' חונא מילא קערה שמן וכו'", וזהו כפירוש רש"י בשבת כ"ג ע"ב ד"ה שתי, ולא כפירוש התוס' שם כ"א ע"ב ד"ה מצוה.

י. הובא גם באוצר הגאונים שבת כ"א ע"ב, ותורף דבריו הובא בקצרה בטור או"ח סי' תרע"ו, וז"ל: "כתב רב שר שלום אנשים הרבה הדרים בחצר אחת שורת הדין שמשותפין כולן בשמן ויוצאין כולן בנר אחד אבל להידור מצוה כל

הרי מבואר להדיא בדברי רב שר שלום גאון שפירש ד"המהדרין נר לכל אחד ואחד" היינו שכל אחד מבני הבית מדליק בעצמו, וא"כ לפי שיטתו ודאי שהמהדרין מן המהדרין מדליקין כל אחד נר אחד ביום הראשון ומוסיף והולך כל יום וכמנהג אשכנז, ולא כשיטת הרמב"ם שבעה"ב מדליק לכולם, כי כל ההידור של נר לכל אחד ואחד הוא רק שכל אחד ידליק בעצמו.

ובספר הפרנס [לר' משה פרנס תלמיד המהר"ם מרוטנבורג] (סי' קנ"ב) כתב: "ודיורין הרבה בבית אחד ישתתפו לקנות הנרות ותו לא צריך, והמהדרין מן המהדרין נר לכל אחד ואחד" (מה שכתב "והמהדרין מן המהדרין" פשוט שהוא טעות סופר, וצריך לומר: "והמהדרין נר לכל אחד ואחד"), וניכר שדבריו הם קיצור מתשובת רב שר שלום גאון, ומוכח מזה שתשובה זו היתה ידועה לחכמי אשכנז, ויתכן שממנה הם שאבו את שיטתם.

ויסוד החילוק בין שיטה זו לשיטת התוס' והרמב"ם הוא, שלשיטת תוס' והרמב"ם ההידור של נר לכל אחד ואחד, הוא דין במספר הנרות שיש להדליק, לדוגמא אם יש בבית חמשה בני אדם, עיקר המצוה היא להדליק בבית זה נר אחד, והמהדרין צריכים להדליק בבית זה חמשה נרות, אך לפי שיטת רש"ש גאון והראב"ה והמהרי"ח הידור זה אינו דין במספר הנרות כלל, דעדיין המצוה היא להדליק רק נר אחד, וההידור הוא רק שכל אחד ואחד ידליק נר בעצמו, ולא יסמוך על הנר שהדליק חברו.

ובגדר הדבר יש לומר, שלשיטת התוס' והרמב"ם הידור זה הוא דין על הבית, שראוי שידליקו בכל בית כמנין האנשים הדרים בו, אך לפי שיטת חכמי אשכנז הידור זה הוא דין על האנשים, שראוי שכל אחד ידליק נר חנוכה בעצמו.



### למה בזמן הראשונים לא נהגו באשכנז שכל אחד מדליק

אמנם למעשה גם באשכנז נהגו בזמן הראשונים כשיטת התוס', כמו שכתב המהרי"ח עצמו, ולעיל הבאתי שכן כתבו גם המרדכי והאגודה ומהר"ם קלוזנר והטור, אך זו היא באמת קושיית המהרי"ח הנ"ל, ותירץ: "טעמא שלא יאמרו הגוים שעושין כשפים בשביל שאין רואין בכל בית בשוה".

אמנם האגודה (פ"ב דשבת) והמרדכי (שבת סי' ע"ר) כתבו דהטעם שלא מדליקים נר לכל אחד ואחד הוא כדברי התוס', שאם כן לא יהיה היכר שיסברו שכך בני אדם יש בבית. ויש לבאר את דבריהם כמ"ש המהר"א מפראג, שבזמנם שהדליקו על הפתח הסמוך לרה"ר לא היה יכול כל אחד להדליק את נרותיו במקום מיוחד, כי הוא היה צריך להדליק בטפח הסמוך לפתח, ולכן אם כל אחד היה מדליק לא היה היכר למנין הימים.

ולפי שני טעמים אלו מבואר היטב ג"כ למה קרוב לזמן המהרי"ל התחילו לנהוג שכל אחד מבני הבית מדליק בעצמו, כיון שאז החלו להדליק את הנרות לפני ולפנים, במקום המשומר

א' וא' מדליק לעצמו על פתח ביתו, וכן הובא בקצרה בעיטור הלכות חנוכה, וז"ל: "ואמר ר"ז מריש הוה משתתפנא בתר דנסיבנא אמינא השתא וודאי לא צריכנא דקא מדליק עלי בגו ביתאי, ש"מ אנשים הרבה בחצר אחת משתתפין בשמן ויוצאין כולן בנר אחד, והכין שדרו ממתבתא, אבל להידור מצוה נר לכל אחד ואחד על פתח ביתם".

מעין זרים, ושוב לא היה חשש מהגוים שיאמרו שהם כשפים, וכן לא היה חשש שלא יהיה היכר, כי ידעו כמה בני אדם יש בבית וגם כל אחד הדליק את נרותיו במקום מיוחד.



### למה מנהג האשכנזים בימינו שכל אחד מבני הבית מדליק

ולפי זה לכאורה מתעוררת קושיא גדולה על מנהג האשכנזים בימינו, שכיום הרבה מהאשכנזים בארץ הקודש נוהגים להדליק בחוץ, כדינא דגמרא, ומ"מ נוהגים שכל אחד מבני הבית מדליק. ולפי מה שנתבאר לכאורה בימינו היה צריך לחזור ולנהוג שרק בעל הבית מדליק, כפי שנהגו בני אשכנז בזמן הראשונים. וכן קשה על אלו שנוהגים להדליק בפנים סמוך לפתח הפונה לרה"ר, שהרי הראשונים שנהגו כן נהגו מטעם זה שרק בעה"ב מדליק כדי שיהיה היכר, וא"כ לכאורה גם היום צריך לנהוג כן.

אמנם החילוק פשוט, שבימינו מקובל שיש לכל אחד מנורת חנוכה ("חנוכיה") נפרדת, וכך יש היכר מובהק למנין הימים, אך בימיהם לא היה לכל אחד מנורה לעצמו מחמת העניות. וגם מי שהיתה ידו משגת לקנות מנורה מיוחדת לכל אחד ואחד מבני ביתו, לא היה בזה שום תועלת, כי גם על הנרות שבאותה מנורה יכולים היו לחשוב שהם עבור כמה בני אדם, כדאייתא בשבת כ"ג ע"ב שגר שיש לו שתי פיות וכן קערה שיש בה כמה פתילות עולין לכמה בני אדם, וממילא עדיין לא היה היכר למנין הימים. אך היום, כיון שמקובל בכל ישראל שכל אחד מדליק במנורה נפרדת, לא יבואו לחשוב כן.

אמנם לפי דברינו נמצא לכאורה חידוש גדול לדינא, שאם אין מקום לכולם להדליק בטפח הסמוך לפתח, אין טעם שחלק מבני הבית ידליקו בחלון או בתוך הבית, דהרי הראשונים נהגו מחמת זה שרק בעה"ב מדליק סמוך לפתח והשאר לא מדליקים כלל (ועי' מה שאכתוב להלן בהערות שכן מוכח מהחת"ס).



### למה לפי מנהג אשכנז נשים לא מדליקות נר חנוכה

ולפי דברינו ניחא גם המנהג שרק בני הבית הזכרים מדליקין נר חנוכה, כי לדידן ההידור הוא רק על האנשים שכל אחד ידליק בעצמו, והנשים משום מה לא נהגו בהידור זה, אך אין שום דין להדליק כמנין בני הבית.

אמנם עדיין צ"ב למה הנשים לא מהדרות להדליק בעצמן, וכבר תמה כן בשו"ת שער אפרים סי' מ"ב, וכתב שבתה"ד סי' ק"א משמע דגם לאשה יש הידור להדליק (ולהלן נדון בראייתו מהתה"ד).

ובמשנ"ב (סי' תרע"א סק"ט) כתב דאשתו לא מדלקת משום שהיא כגופו [ומקורו באליהו רבא שם], וצ"ע, דלא מצאנו כיו"ב בשום מצוה דהאשה תצא ידי חובתה במעשה של הבעל משום אשתו כגופו". ועוד קשה, דטעם זה שייך רק בנשים נשואות אך אכתי קשה למה הנשים

(יא). באמת לפי שיטת הרמב"ם דבעה"ב מדליק נרות כמנין בני הבית, אפשר לומר דלענין מנין בני הבית איש ואשתו



הפנויות לא מדליקות בעצמן. ובשו"ת חשב סופר (או"ח סי' ו') תירץ שהפנויות לא מדליקות משום כבוד אמותיהן, ולא כ"כ הבנתי איזה פחיתות כבוד יש בזה.

ובמשנ"ב (סי' תרע"ה סק"ט) כתב בשם שו"ת עולת שמואל: "דלדידן שמדליקין כ"א בפ"ע מ"מ אשה אינה צריכה להדליק דהויין רק טפילות לאנשים", וגם זה צ"ב טובא, דהיכן מצינו דאשה תיפטר מחיוב מצוה משום דהויא טפילה לאיש. אמנם המעיין בגוף התשובה שם [בשו"ת עולת שמואל (פראג תקפ"ג) סי' ק"ה] יראה שלא כתב שם דמשום שהנשים טפילות לאנשים יוצאות הן ידי חובה בהדלקה שלהם, אלא כתב שם שהנשים טפילות לאנשים בחיובן להדליק נר חנוכה, ולכן לא תיקנו להן את ההידורים אלא רק את עיקר הדין דנר איש וביתו, ודייק זאת מהלשון "שאף הן היו באותו הנס", משמע שהיו טפילות לאנשים באותו הנס. והביא שכן כתבו התוס' במגילה ד' ע"א ד"ה שאף "דלשון שאף הן משמע שהן טפילות". אמנם כתב דעדיין צ"ב, מאי שנא חנוכה ממגילה ומצה (כנראה כוונתו לד' כוסות) דשם הנשים חייבות ממש כמו האנשים, ע"ש שדחק בזה.

ובחידושי החת"ס (שבת כ"א ע"ב) כתב דלא תיקנו הדלקת נר חנוכה לנשים משום שהיו מדליקין בפתח הפונה לרה"ר, ולאור אורח ארעא שהאשה תעמוד שם, דכל כבודה בת מלך פנימה<sup>2</sup>, אך לפי מה שנתבאר המנהג שכל אחד מבני הבית מדליק התחיל רק בסוף תקופת הראשונים, ואז הרי הדליקו בפנים ולא היה שייך טעם זה.

ונראה בזה בס"ד, דהנה בתוס' מגילה ד' ע"א וערכין ג' ע"א ובראשונים ובשו"ע או"ח סי' תרפ"ט ס"ב הביאו את שיטת הבה"ג שנשים אינן מוציאות אנשים ידי חובת מקרא מגילה, משום שנשים אינן חייבות בקריאה אלא בשמיעה, והוא בבה"ג סי' י"ט, ולשונו שם הוא: "נשים ועבדים וקטנים פטורין מקריאת מגילה אלא שחייבין במשמע (=בשמיעה). למה, שהכל היו בספק להשמיד להרוג ולאבד והואיל והכל היו בספיקא הכל חייבין במשמע". ולכאורה דבריו צ"ב, דאם הנשים היו באותו הנס למה שלא יהיו חייבות בקריאה כמו האנשים.

ומקובל לבאר בזה דהבה"ג ס"ל כמו הצד שכתבו כמה אחרונים<sup>3</sup> דהנשים פטורות מעיקר מצות קריאת המגילה משום שהיא מצות עשה שהגמן גרמא, אך יש להן חיוב מחודש משום שאף הן היו באותו הנס, וס"ל לבה"ג דחיוב זה הוא רק על השמיעה, שעל ידה מתקיים הפרסום, אך ממעשה המצוה, שהוא הקריאה, הן פטורות משום מ"ע שהו"ג.

ועד"ז נראה לומר דבנר חנוכה ג"כ יש את שני החלקים הללו: א. מעשה הדלקה ב. פרסומי ניסא. אמנם, כאן גם נשים חייבות במעשה ההדלקה, כי אשה הדרה בבית לבדה ג"כ חייבת להדליק, דאין לה דרך אחרת לקיים את הפרסומי ניסא, וכן האיש יוצא בהדלקתה, כמבואר בגמ' שרב זירא יצא בהדלקת אשתו, וכן פסקו האחרונים ס"ס תרע"ה, אך מ"מ יש לומר דיש חילוק בין איש לאשה לגבי ההידורים, כדלהלן:

נחשבין כאחד, אך כבר נתבאר שמנהגינו אינו כדעת הרמב"ם.

יב). מדבריו ג"כ מוכח כמו שכתבתי לעיל, שאם לא יכולים כולם להדליק בטפח הסמוך לפתח אין טעם שמי שלא יכול להדליק בחוץ ידליק בחלון או בפנים.

יג). טורי אבן מגילה ד' ע"ב ד"ה נשים, חידושי רעק"א שם ד"ה נשים, חידושי הגר"ז ערכין ג' ע"א.

הנה, מצד הפרסומי ניסא אין צריך אלא נר איש וביתו ומוסיף והולך, שהנס מתפרסם בזה שרואין נרות על כל הפתחים, וכן יש תוספת פרסום במה שמוסיף והולך כל יום כי בזה רואים כמה ימים היה הנס, אך ההידור של נר לכל אחד ואחד אינו שייך כלל לפרסום הנס, כי אין עי"ז שום תוספת פרסום כלל, אלא הוא רק הידור במעשה ההדלקה, שראוי שכל אחד יעשה את מעשה המצוה בעצמו ולא ע"י אחר, כמו שבכל התורה מצוה בו יותר מבשלוcho.

וממילא י"ל דההידור דנר לכל אחד ואחד נתקן רק לאנשים ולא לנשים, כי האנשים חייבים במצוה זו כמו שהם חייבים בכל המצוות, ולכן הם חייבים גם בהידורים שלא מוסיפים פרסומי ניסא, אך הנשים כל חיובן הוא משום פרסומי ניסא, ולכן לא תקנו להן את ההידור הזה, שאין בו שום פרסומי ניסא".

והנה בתה"ד (סי' ק"א) כתב: "שאלה. אכסנאי שהוא נשוי רשאי הוא להדליק בברכה חוץ לביתו או לאו. תשובה... אמנם מטעם מהדריין אפשר ויתכן שפיר דמי להדליק בברכה כה"ג, דכי היכא דיש הידור בנר לכל אחד בבית אחד ה"נ יש הידור בנר לאיש ונר לאשתו בשני מקומות". וכתב בשו"ת שער אפרים (סי' מ"ב) דמבואר מדבריו דגם במקום אחד דיש הידור לאשה להדליק בעצמה, ודלא כמנהגינו. אמנם לפי מה שנתבאר אין זו ראייה כלל, כי בתה"ד מבואר רק דאם האשה הדליקה עדיין יש לאיש הידור להדליק בעצמו, והיינו משום דלאיש יש הידור לעשות מעשה הדלקה בעצמו, כנ"ל, אך אם האיש הדליק יש לומר דשוב אין לאשה שום הידור להדליק בעצמה, כי לה אין דין מעשה הדלקה, וכמשנ"ת".



(יד). וכ"כ הגאון בעל הצפנת פענח זצ"ל בכתי"ק בגליון הגמרא שלו בשבת כ"ב ע"א: "ואשה לית בה הדין דנר חנוכה הוה זמן גרמא רק הטעם דפרסומי".

טו). והנה בשו"ת רעק"א (תנינא סי' י"ג) הקשה לפי שיטת הפר"ח שאין מברכין על הידור מצוה איך כל אחד מבני הבית מברך על הדלקתו, הא ההדלקה של כל אחד ואחד היא רק משום הידור, ותייך דכולם מתכוונים לא לצאת בשל המדליק ועל כן חייבין מדינא, אך הקשה ע"ז מדברי המג"א בסי' תרע"ד, דבשו"ע שם פסק דמדליקין נר חנוכה מנר לנר, וכתב הרמ"א שם "ונהגו להחמיר בנרות חנוכה שלא להדליק אפילו מנר לנר, דעיקר מצותו אינו אלא נר אחד והשאר אינו למצוה כ"כ ולכן אין להדליק זה מזה", וביאר המג"א שם דמעיקר הדין סגי בנר אחד לכל הבית נמצא שהנר הראשון הוא עיקר המצוה והשאר רק הידור, והקשה רעק"א דלפי דבריו ששאר בני הבית לא יוצאין בהדלקת בעה"ב נמצא שהנרות של בני הבית הם ג"כ עיקר מצוה ולא הידור, וא"כ למה אין מדליקין מזה לזה, והניח בצע"ג.

אמנם לפי מה שנתבאר נראה דיש מקום לומר, דמצד הפרסומי ניסא זה באמת כל בני הבית יוצאים ידי חובתן בהדלקת בעה"ב, ולגבי זה לא שייך לומר שבני הבית מתכוונים שלא לצאת בהדלקתו, כי אין זה דין על האנשים אלא דין על הבית, אמנם דין נר לכל אחד ואחד הוא שכל אחד יעשה מעשה הדלקה בעצמו, ולגבי זה שפיר י"ל שבני הבית מתכוונים לא לצאת בהדלקת בעה"ב כיון שרצונם לקיים את ההדלקה בעצמם, וממילא שפיר מברכין בני הבית על הדלקתם כיון שהיא מצוה גמורה ולא רק הידור, אך מ"מ הנר של בעה"ב (אם הוא הדליק ראשון) חשיב טפי משאר הנרות, כי בו יצאו ידי חובת פרסומי ניסא, משא"כ שאר הנרות הם רק למצוה ולא לפרסומי ניסא, ולכן אין מדליקין מהנר של בעה"ב לנרות של שאר בני הבית, ודו"ק (ולפ"ז נמצא דהוא הדין שאין להדליק מהנרות של ההידור של בעה"ב לנרות של שאר בני הבית).

הרב שמואל אריה ישמח  
ישיבות הדר להדר וצרור המור, חיפה

## הדלקת נר חנוכה בשטח ובמסיבות, וסדרי עדיפויות בהדלקה [חלק ב']

**סימן ב – הדלקת הנר לנמצא תחת כיפת השמים, ודין הדלקה במסיבות:** פרק א – הקדמה \*  
פרק ב – הסוברים שחובת נר חנוכה היא גם למי שנמצא ברחוב \* פרק ג – הסוברים שחובת  
נר חנוכה היא רק לנמצא בבית \* פרק ד – הדעות האם ניתן להדליק נרות חנוכה במסיבות,  
והקשר לנידון דידן \* פרק ה – האם אורחים יוצאים בהדלקה שבביהכנ"ס גם אם אינם  
מתגוררים בו \* פרק ו – המתירים להדליק במסיבה \* פרק ז – הסוברים שאין להדליק במסיבה  
אע"פ שיש בה אנשים שאינם מדליקים בביתם \* פרק ח – הפוסקים שכתבו בסתמא שאין  
להדליק במסיבה. **סימן ג – סדרי עדיפויות בהדלקת נר חנוכה:** פרק א – להדליק בזמן ע"י  
שליח או להדליק בעצמו מאוחר בלילה? \* פרק ב – להדליק בעצמו לפני השקיעה, אחר פלג  
המנחה, או להדליק בזמן ע"י שליח? \* פרק ג – להדליק בעצמו אחר פלג המנחה או להדליק  
בעצמו כשיחזור מאוחר לביתו? \* פרק ד – להדליק בעצמו בזמן, ללא בני משפחתו, או  
להדליק אחר פלג המנחה כשכל משפחתו עמו?

### הקדמה

בגליון הקודם של האוצר, פירסמתי את סימן א', בו דנתי בדינו של אדם הנמצא בבית חבריו  
או הוריו באחד מערבי החנוכה, ולעיתים אף סועד שם באופן חד פעמי. הסקתי כי **במצבים**  
**מיוחדים** ניתן להדליק שם את נר החנוכה, אף שאין זה מקום השינה שלו, ואף לא מקום  
אכילתו הקבוע. במאמר שם נתבאר כל פרטי הענין.

הבאתי שם בקצרה שיש פוסקים המתירים להדליק נר חנוכה תחת כיפת השמים, וכן שיש  
פוסקים הסוברים כי בהדלקה במסיבות מוציאים ידי חובה את משתתפי המסיבה שלא הדליקו  
בביתם. כתבנו שלפי דעתם ברור שמי שהדליק בבית חבריו יצא ידי חובתו, לפחות בדיעבד,  
ומכיון שכך אדם שאינו מדליק נר בביתו - כגון מי שלא יגיע לביתו עד לבוקר, או משפחה  
חילונית - ודאי שטוב שידליק במקום בו הוא מתארח באותו ערב. כאן, בסימן ב' המובא  
לפניכם, סיכמנו בהרחבה את דעות הפוסקים בענין הדלקה תחת כיפת השמים ובענין הדלקה  
במסיבות.

כאמור, בסימן א' ביררנו שההיתר להדליק בבית החבר הוא רק במצבים מיוחדים, אולם  
בדרך כלל יש להימנע מהדלקה בבית החבר. משום כך, במקרה בו יש צורך לשהות בבית החבר  
באותו הערב, על האדם להדליק את נרות החנוכה בביתו, ורק לאחר מכן לנסוע לבית החבר  
(ואם יש חשש לשריפה, ואפילו חשש קל, יש להמתין בבית חצי שעה, ואז לכבות את הנרות ולנסוע). במידה  
שפתרון זה אינו מתאפשר, הצענו שלש פתרונות נוספים: א. למנות שליח שידליק בבית בזמן.

ב. להדליק נרות בבית אחר פלג המנחה. ג. להדליק נרות בבית לאחר שיחזרו מבית החבר. כאן בסימן ג' נדון מה סדר העדיפויות בין שלשת האפשרויות הללו.



## סימן ב - הדלקת הנר לנמצא תחת כיפת השמים, ודין הדלקה במסיבות

### פרק א - הקדמה

בברייתא נאמר: "מצות חנוכה נר איש וביתו, והמהדרין נר לכל אחד" וכו' (שבת כא, ע"ב).

ההגדרה "איש וביתו" ניתנת להתפרש בכמה אופנים: א. חובת נר חנוכה היא דווקא למי שנמצא ב'בית' [או למי שיש לו בית, ואכמ"ל], אך אדם המתגורר ברחוב תחת כיפת השמים פטור מנר חנוכה. ב. חובת נר חנוכה היא דווקא למי שנמצא ב'בית שלו', אך אדם הנמצא בסתם בית שאינו משתייך אליו פטור מנר חנוכה. לפי פירוש זה, אדם לא יכול, לדוגמא, להיכנס לתחנת מוניות ולבקש להדליק שם נרות. ג. 'איש וביתו' כוונתו 'איש ומשפחתו'. החובה הבסיסית היא להדליק נר אחד למשפחה [ורק המהדרין מדליקים נר לכל אדם]. לפי פירוש זה ייתכן שאדם שמתגורר ברחוב, תחת כיפת השמים, חייב להדליק נר חנוכה ברחוב.

בפועל, הפוסקים נחלקו האם אדם שנמצא כל הלילה תחת כיפת השמים חייב בנר חנוכה. בפרקים הבאים לא נביא את שיטות הראשונים והאחרונים בדבר, אלא רק נציין לדברי פוסקי דורנו שדנו בדבר.

[לדעת הפוסקים שסברו שיש צורך בבית, יש לדון האם יש חובה להדליק נר חנוכה באהל ארעי, במכונית, ברכבת, וכדו', ובסימן זה נביא את הדעות השונות בכך].

לדוגמא: יש מהראשונים ומהאחרונים שכתבו שמי ש"היה בדרך" או "לן ביער" מדליק נר חנוכה (ראה בשו"ת מעשה הגאונים סי' נה ובפרדס הגדול לרש"י סי' קצט, ובלבוש תרעז, ב). מכאן שהלן תחת כיפת השמים חייב בנר חנוכה. אולם, חלק מחכמי דורנו פירשו שכוונת המקורות הללו היא למי שנמצא באכסניא או מקים אהל ביער.

דוגמא נוספת: יש ראשונים שדנו מה יעשה מי שהיה בספינה ולא הדליק נר. נראה מזה שאין חובת הדלקת נר חנוכה למי שאינו בבית. אולם, יש חכמים שהסבירו שכוונת הראשונים היא רק למי שלא הדליק בספינה משום הרוח או בגלל חוסר נרות.

סיכום דברי הראשונים והאחרונים ודין בשיטתם ניתן למצוא בספרי אחרוני דורנו שיצוינו להלן.

א). וראה גם בספר ימי הלל והודאה לרב פאק (עמ' רפב-רפד), ובספר פסקי משה לחנוכה לרב משה פרויס (פ"ד, כ), ובספר באר מים חיים (סי' טז) לרב חיים ברגיג (עמ' רד ואילך), וספר מועדי ה' חנוכה לרב יהודה אזולאי (עמ' קיב ואילך), ובדברי הרב דרזי שבספר אמרי שפר לרב צארום (חנוכה עמ' לד), ובמנחת אשר לגר"א וייס (חנוכה סי' ג אות ה וכן סי' ה, אות ז), ובשו"ת נחלת פינחס לרב פנחס מיערס - אב"ד האג (חלק א' סי' לה), ובספר ימי האורים לרב קצבורג (סי' טו ענף יא וענף יב וסי' טז). ראה גם בתשובת הרב אברהם מימון שבתוך קובץ בתורתו היוצא לאור ע"י בית מדרש ברכת אברהם (כרך חנוכה, עמ' שצו-תיב), שם הביא עוד נידונים בהם נחלקו הפוסקים שתלויים לדעתו בשאלה האם נר חנוכה או חובת הבית או חובת האדם. יש עוד ספרים רבים שעסקו בנושא, ובהם: ספר ברכת מועדיך לרב

דיון זה נוגע גם לחקירה האם נר חנוכה הוא חובת גברא או חובת הבית [הג"ר אברהם אבלי פאסוואלר (אב"ד וילנא, בספרו שו"ת באר אברהם סי' טז, מהד' מ"י ה'תשס"ג עמ' רלב) דן האם נר חנוכה הוא חובת גברא או חובת הבית, והמהרי"ל דיסקין (בתורת האהל שנדפס בסוף שו"ת מהרי"ל דיסקין, דף לו, טור א) כתב שנה נר חנוכה הוא חובת הבית, וברבבות אפרים (ח"ד, סי' קסג, אות נד) דן בענין זה, וראה שו"ת קנין תורה בהלכה (ח"ה, סי' עב, במה שהביא בפתיחת התשובה לפני אות א'), ובשו"ת מאור החיים (לרב מאיר חיים אונגר, אב"ד לקנבאך ומו"צ בירושלים, ח"ב סי' כד אות ג), הביא מדברי הרב יהודה הכהן קרויס (אב"ד לקנבאך, חמיו של הרב אונגר), שהביא את דברי הב"ח שיש חיוב על הבית וחיוב על הגברא, והרב אונגר העיר שם והביא שמהרמב"ם משמע שהיא חובת הבית, וראה גם שו"ת משיב נבונים, ח"ג, סי' לז].



## פרק ב - הסוברים שחובת נר חנוכה היא גם למי שנמצא ברחוב

רבים מהפוסקים בדורות האחרונים דנו בשיטות הראשונים והאחרונים שהישן תחת כיפת השמים חייב בנר חנוכה.

כך כתבו: ציץ אליעזר (טו, כט, וראה להלן בפרק ח' שם נביא מדבריו לגבי הדלקה במסיבות), אז נדברו (ח"ו סי' עה, וכן ח"ז סי' סז, וביאר את שיטתו בספר נר איש וביתו לרב פייגנבוים ח"ב עמ' רמב), עשה לך רב (ח"ד, לט, וראה להלן בפרק ח' שם נביא מדבריו לגבי הדלקה במסיבות), וכן נמסר בשם הגר"ש ישראלי (מקראי קודש לרב הררי ט, כב, הערה פב, וראה שם ט, לב, וראה להלן בפרק ו' שם נביא מדבריו לגבי הדלקה במסיבות), הג"ר משה לוי בעל המנוחת אהבה (בספרו שו"ת תפילה למשה ח"ב סי' נ', שם כתב שהעיקר שאין צריך בית, ולכן פסק לברך במכונית, וברור שנקט לעיקר שא"צ בית כלל, אך מ"מ לא פסק מפורש לגבי אדם הנמצא בשדה, ולענ"ד ייתכן אולי שבוזה היה חוכך להימנע מברכה מחמת דעת המהרש"ם שהביא שם בדבריו. אציין שבעל התפילה למשה ראה את דעת אלו שהשיבו על דבריו וחלקו עליהם, ובכל זאת עמד בדעתו, כמובא בספר הזכרון ויען שמואל ח"ז עמ' שצג ועוד), הגראי"ל שטיינמן (בתשובתו שבספר בנתיבות ההלכה, חלק לג, עמ' 16), ספר באר מים חיים (סי' טז לרב חיים ברגיג עמ' רה), הרב מנחם זילבר (קובץ פרי תמרים סאטמר חלק ג סי' ז עמ' מז, ומשם בספרו שו"ת מאזני צדק ח"א, או"ח, סי' עו, עם מעט הוספות, וכתב שנה אינו תלוי בבית, ושגם לפי הט"ז אם יצא מהבית עם כל בני ביתו יכול להדליק במקום הסעודה), שו"ת דבר משולם (ח"ג סי' קצד, אות ב), הג"ר שלמה הכהן גראס (מו"ץ בעלו בארה"ב, בקונטרסו אוצר השמן, תשס"ה, עמ' מז), שו"ת משיב דברים (לרב גרשון ליטש רוזנבוים, אב"ד טלליא, ח"א או"ח סי' ג, ושם חלק בזה על דברי הרב השואל שם, הרב יעקב יצחק בלום אב"ד בסמ"ג), ילקוט יוסף (חנוכה, מהדורת תשע"ג, עמ' ר), הרב ישראל יוסף הנדל (רב קהילת חב"ד מגדל העמק, בספרו ממלכת כהנים, חלק בירורי הלכה, סי' נג עמ' קסה, ולפי"ז הוסיף שם לחדש שמי שנמצא עם בני ביתו בחתונה וישבו לבית רק לאחר חצות עדיף שידליקו נרות באולם השמחות), הרב אהרן זכאי (בספרו הבית היהודי, כרך מועדים, סי' טו, הלכה יד, ע"פ הצי"א והאז נדברו, ולא הביא שיש מי שחולק בזה).

שמעיה (סי' יא), וכן ספר רץ כצבי לרב צבי רייזמן (חנוכה סי' ט, אותיות ד-יח), שהביא את הדעות השונות האם נר חנוכה הוא חובת גברא או חובת הבית, והביא שבהררי קדם (לגרי"ד סולובייצ'יק, ח"א, סי' קסא) הביא שנחלקו הראשונים בזה, ודנו בזה החכם צבי (תוספות חדשים סי' יג) והגר"ש רוזנבסקי (זכרון שמואל סי' יט אות ד) והגר"ר אברהם פרבשטיין (כנסת אברהם סי' ט) והגרש"ז ברוידא (שם דרך, שבת, סי' כה), ועוד.

כמדומה לי שכע"ז עולה גם משו"ת משנה הלכות (ז, פו, שכתב שמי שאין לו בית יש עליו מ"מ חיוב גופו וחייב להדליק בכל מקום שהוא, ובאמצע הרחוב לא תיקנו לו להדליק, אך במכונת שהיא רשות היחיד לעצמה יכול להדליק ולקיים המצוה).

בשו"ת ברכת ראובן שלמה (ח"ד, סי' מט) כתב שהנוסע ונמצא בשדה התעופה יכול להדליק בחדר ההמתנה או בבית כנסת שיש שם וכדו', ומזה משמע שלדעתו יכול להדליק גם במקום שבו אינו אוכל ולא ישן (אך אולי יש לחלק ולומר שכונתו דווקא לשדה תעופה שנחשב כמקום השכור לו, משום שקנה כרטיס טיסה), ומסתבר שהוא הדין להולך בדרך (אא"כ נחדש ונחלק בין מי שנמצא בבית הפקר מזדמן לבין מי שנמצא תחת כיפת השמים).

ראה גם במאמר הרב אושרי חדאד (בתוך ספר הזכרון ויען שמואל ח"ז סי' לג), שההולך בדרך טוב שידליק, אך ללא ברכה, אולם אם הוא מדליק בחנוכה, ולא בנרות סתם, בזה ניכר שמדליק בגלל החנוכה, ולכן בזה נראה שיכול להדליק בברכה.

עוד ראה שו"ת משיב נבונים (לרב נחמן שטיינמן, מו"ץ סקווירא, ח"ג סי' לז), שהביא שיש דעות האם נר חנוכה הוא חובת הבית או חובת גברא (ובסי' לח אות א' כתב שהעיקר כשיטת הסוברים שאין להדליק בדרך, והתיר שם להדליק באוטובוס שהוא ביתו), וכתב שמ"מ ודאי שיש חובת גברא לראות נר חנוכה, ולכן הנמצא בדרך ואין לו נר לראות ידליק נר בברכה, ובסוף סי' מא כתב שבנוסף לחובת הבית יש חובת הגוף.

בספר פסקי תשובות (תרעז, אות ג), כתב בפשטות "שאינ צריך בית כלל (ציץ אליעזר, או נדברו) ואף הנמצאים במדבר ויושבי אהלים חייבים בהדלקת נרות חנוכה... וכן הדין במי שנוסע ברכבת או במטוס (שו"ת מהרש"ם ח"ד סי' קמו; ערוה"ש סעיף ה; צי"א ואו נדברו שם)...". ע"כ. הרי שנקט בהחלטיות שאין צריך בית [ולא זכיתי להבין מדוע לא הזכיר את דעת החולקים, ומדוע לא העיר שמדברי המהרש"ם מוכח שלדעתו צריך בית, כפי שנביא להלן בפרק ג', וצ"ע].

כפי שהקדמנו, לא נזכיר כאן את שיטות הראשונים והאחרונים, אלא רק את פוסקי הדור האחרון. למרות זאת יש כמה אחרונים קדומים יותר שראוי להזכירם כאן, משום שדבריהם לא הובאו בחלק מהספרים העוסקים בנידון: שו"ת בית שער (או"ח סי' שסב, לג"ר עמרם בלום, אב"ד מאד וחוסט, תלמידו של המכתב סופר, וסבו של בעל המשנה הלכות הנ"ל, וראה מש"כ על דבריו ב'מצות נר איש וביתו' לגר"א שלזינגר, חלק בירורי הלכה, סי' ג), שו"ת שער שלמה (סו"ס נא, דף לג, ע"ד, לג"ר חיים זוראפה שהיה מדייני אלג'יר ולמד אצל החיד"א, הו"ד בחזון עובדיה), וראה בדברי הרב דרוזי (הובאו בספר אמרי שפר לרב צארום, עמ' לד) שהביא שכן עולה מהלבוש (תרעז, ב), ומדברי מהר"ם בנעט, וראה גם בספר נר איש וביתו (ח"א עמ' קעב-קעו) במה שהביא ממנה"ל ומהר"י סג"ל.

בהמשך סימן זה (פרקים ד-ו) נביא עוד פוסקים שכנראה סברו כך [נביא שם שבשו"ת בית מרדכי לרב פוגלמן כתב שטוב להדליק נרות במסיבות כדי להוציא את אלו שלא הדליקו נרות בביתם (וכך כתב בשו"ת יד נתן לרב נתן אורטנר, כלימוד זכות על המברכים, וצירף לזה עוד טעמים), ומכך נראה לענ"ד שלדעתו ניתן להדליק נרות מחוץ לבית. עוד נביא שם כמה פוסקים שכתבו שהסיבה שמדליקים נרות בבית הכנסת היא כדי להוציא את האורחים (כך מובא, בספר אהל מועד ותניא רבתי, ולכן נטה בבית יוסף, וכך מובא, בתוך עוד טעמים למנהג, בארחות חיים וכלבו ובספר המכתם

ובאבודרהם), ונראה שכוונתם היא לאורחים שאינם ישנים בביהכנ"ס (כן כתבו כמה פוסקים, אך נביא להלן פרק ה' שיש חולקים על כך). ונראה שכן נקטו, שאורחים יוצאים בהדלקה בביהכנ"ס, בלקט יושר ובאשל אברהם מבוטשאטש ובשו"ת פני מבין, וכן נקט בעל היד סופר, וכע"ז כתב בעל הברוך טעם שדבריו הובאו בשער הציון. מדבריהם עולה לענ"ד שאדם שהדליק נרות בבית שאינו ביתו יצא ידי חובתו, ונראה שהוא הדין להדלקה תחת כיפת השמים (שהרי בספרי הפוסקים נראה שבית שאינו שייך אליו כלל, כגון בית הפקר שאדם נכנס אליו רק כדי להדליק בו נרות, דינו כמו תחת כיפת השמים, ואמנם להלן נביא שלשה מחכמי דורנו שחידשו לחלק ביניהם, הלא הם שו"ת ויען דוד וכן הרב ערוסי וכן כנראה בספר חובת הדר).



### פרק ג - הסוברים שחובת נר חנוכה היא רק לנמצא בבית

רבים מהפוסקים בדורות האחרונים דנו בשיטות הראשונים והאחרונים והכריעו שרק מי שנמצא בבית חייב בנר חנוכה.

כך סברו: הגאון הנודע ר' יעקב שור (שו"ת דברי יעקב, סו"ס עח), הגר"צ פראנק (מקראי קודש השלם סי' כה, שהביא דעת מהרש"ם ח"ד סי' קמו שצריך בית, ושבתית עראי ונייד צריך להדליק), ונכדו הג"ר יוסף כהן (בהערות הררי קודש על מקראי קודש שם, וכתב שגדר 'בית' לענין זה הוא שיהיה מקורה ומוגן מגשמים ורוח), הגרש"ז אוירבאך (מנחת שלמה תנינא נח, א, ושלמי מועד עמ' ר', והליכות שלמה יג, א-ב, ובהערות, ולדעתו בית ארעי מספיק כדי שיחשב בית לענין זה, ועי"ש כמה ספיקות מהו בית ארעי), מועדים וזמנים (ח"ח, עמ' לד, בהערות על ח"ב סי' קמג, וכתב כמהרש"ם שבת עראי חייב, כגון ספינה עם גג, וכע"ז בתשובות והנהגות ח"ב סוף סי' תקמב), הגר"ש קמינצקי (קובץ הלכות יא, א, עמ' קסד, וכתב בהמשך שגם בית ארעי חייב, ושיכול להדליק במכונית), שו"ת ושב ורפא (לרב רפאל אייפרס ח"א סי' ל'), הגר"א שפירא (מקראי קודש לרב הררי, נספח א, וכתב שניתן באהל או רכב שראוי למגורים ארעיים), הגר"ש משאש (מקראי קודש לרב הררי, נספח ח, אות ה, שהביא את דברי המהרש"ם והרב פראנק), בעל שו"ת בצל החכמה (בספרו אהלך באמיתך לט, ד, שם כתב שכך "נראה", ועי"ש שכתב שניתן להדליק במשאית והסתפק האם ניתן להדליק במכונית פרטית קטנה, וכתב וראה בספרו בצל החכמה ח"ד סי' קכו, יד, כיצד ידליק במטוס<sup>2</sup>), אגרות משה (יו"ד ח"ג, סי' יד, ה, וראה מסורת משה ח"ג עמ' קעט שאמר שבחור ישיבה שיש ספק אם יוצא בהדלקת חבריו לחדר והוא נוסע כל הלילה במכונית, אין ענין שידליק במכונית, אך אם יכול לעצור אותה לחצי שעה ולהדליק בה זה יותר טוב. וראה אג"מ או"ח ח"ה סי' מג, שם כתב שאע"פ שבתשובתו הקודמת כתב שהנמצא בחוץ אינו חייב להדליק מ"מ הוא יכול להדר ולהדליק נרות בברכה כדי לראות את הנר שהוא עצמו הדליק, אף אם יש שם נרות שהדליקו אחרים, ושור"ר שבנו הגר"ד פיינשטיין זצ"ל עמד על סתירה זו בשו"ת ודברת במ לרב ברוך מוסקוביץ, ח"א, סי' קפ, תחילת אות ג, עמ' תסד, ואמר שאביו סבר שאין להדליק בבית כנסת, כיון שאינו מקום המיוחד לו, אך אביו התיר להדליק במטוס וכן בטרמינל שדה התעופה במקום שמיוחד עבור הנוסעים במטוס, וראה שם עמ' תסז במה שדן בענין הדלקה בטרמינל), ובנו הגר"ד פיינשטיין (הו"ד בשו"ת ודברת במ הנ"ל, ואמר הגר"ד שמסתבר שניתן להדליק גם ברכבת שישן ואוכל בה, אך יש להשתדל לא לסמוך על זה אלא להדליק בביתו ממש, ולכל הפחות בחדר במלון שישכור לעצמו, ואמר שאין להדליק בבית כנסת, ואמר שלא ברור כ"כ דין הדלקה

(ב לגבי הדלקה במטוס ראה גם בשו"ת ישיב יצחק (ח"ה, או"ח, סי' יא), ובנטעי גבריאל חנוכה (חלק השו"ת, סי' א'), ובעוד ספרים. בענין הדלקה בשדה התעופה ובמטוס כתב בקצרה הרב מנחם וייסמאנדל (במאמרו שבקובץ אור ישראל שנה א, גליון ב, עמ' לח).

במטוס או בטרמינל שדה התעופה, ולכן ידליק שם רק כשאין ברירה), הגר"ש אלישיב (ולדעתו בית ארעי מספיק, וספינה מקורה נחשבת בית ארעי, וכן רכב, ובמטוס אין לברך, ובימינו אין לברך ברכבת משום שהנסיעה בה היא קצרה, הובאה שיטתו ב'שבת ומועד בצה"ל' לרב אברהם אבידן עמ' שלג, ובפניני חנוכה לרב"צ קוק עמ' עו, ובאשרי האיש אר"ח ח"ג פל"ט, אותיות ו-ז, וכן כה-כח, ע"ש עוד דינים בשמו), הגר"י זילברשטיין (הובאו דבריו במקראי קודש לרב הררי ט, כב, הערה פב), הגר"ח קנייבסקי (הובאה תשובתו בספר ימי הלל והודאה עמ' רפד, שבימינו אין לברך במטוס משום שהנסיעה בו היא קצרה, וראה בתשובתו שבס' בנתיבות ההלכה חל"ג עמ' 216 שם כתב ש'בית' לענין זה תלוי בכך שיש לו 'מחיצות' ולא תלוי בגג), אור לציון (ח"ד, מז, ז, וכתב שברכבת ידליק ללא ברכה, משום שיש ספק האם ניתן להדליק בבית ארעי שכזה, ובמטוס לא ידליק משום שאינו נחשב בית), שו"ת תפארת צבי (לרב נחום צבי קורנמל, ח"ב סי' סד), רבבות אפרים (ח"א, תלד, ה, וברכבת ומטוס חייב, בניגוד לדעת חכם אחד שהובא שם שפטר בהם, וברכבות אפרים ח"ד סי' קסג אות כג כתב שהישן בשטח באהל ידליק, וקצת צ"ע מה שציין שם לדברי הצי"א, שהרי הצי"א דיבר אף בלא אהל, וראה גם רבבות אפרים ח"ה סי' תקעט שכתב שלהדליק בשדה התעופה בחדר ההמתנה "לא שייך, המקום לא שלהם ולא יתנו להם רשות להדליק"), הגר"י קאפח (על הרמב"ם הל' חנוכה ג, ג, וראה מועדי משה חנוכה עמ' פז, ולדעתו אהל פטור), חוט שני לגר"נ קרליץ (יט, ג, עמ' שה, וכתב שאין צריך בית בגודל ד' על ד', ובאהל קבוע חייב, אך בספינה פטור כיון שאינו מקום קבוע), שו"ת דבר חברון לגר"ר דב ליאור (כרך מועדים, עמ' שכד, וכתב שגם באהל סיירים לא חייב, אך חייב בקרון רכבת ששוכרים לכמה ימים), מצות נר איש וביתו לגר"א שלזינגר (חלק בירורי הלכה, סי' ג), מנחת אשר לגר"ר אשר וייס (ה'תשע"ג, חנוכה, סי' טו, וראה שו"ת מנחת אשר ח"ג, ה'תשע"ו, סי' טז, אות ו, שהביא ראיות להיתר, וסיים בצ"ע), שו"ת אבני ישפה (ח"ה, סי' צד, ענף ב, וכתב שבאהל מסתבר שידליק, ולגבי מטוס כתב שבשערים המצויינים בהלכה ח"ג סי' קלט ס"ק יג כתב שידליק אך לעומת זה הגר"ש אלישיב אמר לו שזו ברכה לבטלה), הרב אליהו מדאר (ספר דמות הכסא כרך ב עמ' קצח ואילך, וכתב שמ"מ טוב להחמיר להדליק בלא ברכה), שהוסיף שכן השיב לו הגר"מ מאזוז, הגר"ר יצחק ברדא (שו"ת יצחק ירגן, ח"ו, סי' כד, ופסק שם שבספינה סגורה ואהל יברך אם משפחתו עמו), שו"ת באר שרים (לגר"ר אברהם יפה שלזינגר, מהד' חדשה אר"ח ח"ב סי' רסג אות י, וסי' רסד אות יד, מהד' ישנה ח"ב סי' ה-ו), ספר נר איש וביתו (לרב פיינגנבוים, סי' ו, א), ספר דבריך יאיר (לרב יאיר חדאד, ח"ד, סי' לב, שם הקשה על דברי התפילה למשה), הרב אושרי חדאד (במאמרו הזכרון ויען שמואל ח"ז סי' לג, אולם שם כתב שאם מדליק בחנוכה, ולא בנרות סתם, בזה ניכר שמדליק בגלל החנוכה ולכן בזה נראה שיכול להדליק גם בדרך), הרב אורי יצחקי (בספרו חסד לאברהם, כרך השו"ת, סי' ו, ושם האריך להקשות על דברי התפילה למשה), הרב יצחק פולק (ראש כולל להוראה באבוב אנטוורפן, במאמרו שבקובץ מוריה שנה כה, גליון יא-יב, עמ' נו), שו"ת מקדש ישראל חנוכה (סי' עב, אלא שכתב שמ"מ ידליק בלא ברכה לצאת ידי כולם, וכתב בסי' עג-עד שיכול להדליק במכוניתו הפרטית אם נוסע בה כל הלילה, ובסי' צב שיכול להדליק בספינה או מטוס, ובסי' צג-צד כתב שבדיעבד כשאין ברירה ידליק באולם חתונות ובשדה התעופה, ובסי' ע' חידש שמי שאין לו בית כלל יכול להיכנס לבית אקראי ולבקש להדליק שם וללכת, כי אין דין להדליק דווקא בבית 'שלו', ולכן לדעתו יוצאים האורחים שאין להם בית בהדלקה שבבית הכנסת אע"פ שאינם אוכלים או ישנים בביהכ"ס), ספר צידה לדרך ע"פ פסקי הגר"ש מן ההר (פרק סו, ב, 1, ושם 6 כתב שאם ישן ברכבת או מטוס ידליק בתאו, אך לא במטבח, ושם ה, 4, כתב שהנמצא ברכבת או מטוס כל הלילה ידליק בלי ברכה), הגר"מ אליהו (הלכות חגים נח, מא, שם כתב שהחוב הוא רק "בבית קבע", ובספינה וכדו' לא יוצא כי הם "ארעי", וכ"כ בשמו במקראי קודש לרב הררי ט, לב, הערה קז, ובסעיף כב הערה פד, ולכן פטר שם את הנוסע במשאית, אוטובוס, רכבת, ספינה או מטוס. אולם, במקראי קודש נספח ט', וכן בשו"ת הרב הראשי, תשמ"ו, סי' מג עמ' 116, ובשו"ת הרב הראשי, מהד'



החדשה ח"ב עמ' תקסג, הובאה תשובת הגר"מ אליהו בה כתב שבאהל ניתן להדליק, ובמשאית ואוטובוס אין להדליק משום שהם גרועים מאהל ארעי, ומכאן שהגר"מ סבר שניתן להדליק באהל ארעי, וצ"ע. ראה גם להלן בענין היתרו להדליק במסיבות), תורת המועדים (חנוכה, ב, יח, ולגבי מטוס ומכונית ורכבת וספינה בעלת גג כתב שיכול להדליק ונכון להחמיר להדליק ללא ברכה כדי לצאת מכל ספק). גם מדברי שו"ת משנה שכיר (לגר"א טייכטאל, או"ח ח"ב, מהד' מכון ירושלים תשמ"ז סי' רב, מהד' קרן ראם תשע"ד סי' רצט) עולה לענ"ד שניתן להדליק נר חנוכה רק בבית<sup>1</sup> (ומדברי שו"ת מלומדי מלחמה סי' צח, אין לענ"ד ראייה לנידון דידן).

בהמשך סימן זה (בפרק ז') נסיק שכך גם דעת בעל שבט הלוי ושו"ת ויען יוסף ושו"ת חמדת צבי, שכתבו שאין להדליק במסיבות גם אם יש במסיבה אדם שאינו מדליק נרות בביתו, וכן נביא (בפרק ו') שכך נראה מדברי מו"ז הגרנ"א רבינוביץ.

[אוסף, שבספר פסקי משה (לרב פרזיס שליט"א, ד, כ) כתב שהמדליק בדרך בברכה במקום שלא מצוי בו נר ישראל לברך עליו ברכת הראיה – יש לו על מה שיסמוך, בייחוד אם מדליק בחנוכה ולא בסתם נר, והוסיף שניתן להדליק לכתחילה במכונית, רכבת, או מטוס].

יש שכתבו שההולך בדרך ואין לו בית – ידליק נר, אך לא יברך, מחמת הספק: הגר"ע יוסף (חזון עובדיה חנוכה, עמ' קנח), שבת ומועד בצה"ל (לרב אבידן, עמ' שלג), פניני הלכה (לרב מלמד כרך זמנים, יג, טז), ספר מועדי ה' (חנוכה, לרב יהודה אזולאי, עמ' קיב), וספר הליכות יוסף (לרב יי"ז, נדפס בשנת תשס"ז). נראה שכן גם הכרעת הרב משה עטיה (בתשובתו שבספר ובבא משה שנדפס בתוך קובץ טובים השנים, סי' כו, עמ' קלד).

**יש שכתבו שניתן להדליק נרות בכל בית, ואפילו אין לאדם שום שייכות לבית זה:**

בשם הרב רצון ערוסי שליט"א, רבה של קרית אונו הביאו (בספר מועדי משה חנוכה לרב אשוואל, עמ' נז) שניתן להדליק נרות רק בבית, אולם כל בית מועיל, ואפילו אינו ביתו שלו, ולכן הנמצא בנסיעה בזמן ההדלקה (כוונתו לענ"ד שיגיע לביתו אחר שיעברו 40-50 דק' מהשקיעה, ראה שם עמ' עג) יעצור מכוניתו וידליק בבית סמוך, והנמצא במקום עבודתו בזמן ההדלקה ידליק שם, והנמצא באולם חתונות ידליק שם.

כע"ז נראה שסבר בשו"ת ויען דוד לרב חיים וייס (ח"ד, סימנים עח-עט), שם כתב שדברי הלבוש אמורים כשהוא ישן ביער תחת הגג, ומכאן שלדעת הויען דוד אין להדליק כשאין גג, ומ"מ כתב שם הרב וייס שניתן להדליק בבית בו אינו אוכל ואינו ישן, כגון בתחנת מוניות. הבאנו לעיל שכעין זה כתב בשו"ת מקדש ישראל חנוכה סי' ע'.

נראה שכשיטתם, שניתן להדליק בכל בית, סבר גם בחובת הדר (חנוכה, פרק ב, ט, הערה לט), שם כתב שבחורי ישיבה שנוסעים לחתונה במקום רחוק ויוצאים מהישיבה לפני פלג המנחה ויחזרו לישיבה רק בבוקר, יחפשו בעיר שבה תתקיים החתונה בית שלא הדליקו וישתתפו עמם בפרוטה, ונראה שאינם חייבים לאכול שם, צ"ל שלדעת חובת הדר מי שכלל אין לו בית יכול

ג) גם בספר אור אליהו (לרב אליהו טובי פרק ה, א), ובשו"ת ברית אברהם (לרב אברהם דניאל ח"ג סי' כ, אות ה), כתבו שההולך בדרך, ללא בית, פטור מנר [מחמת שהכריעו כן או מחמת הספק]. הדעות השונות לגבי הישן תחת כיפת השמיים הובאו גם בשו"ת דברי בניהו (לרב בניהו דיין, כרך כב, סי' נא).

להדליק בכל בית, ואפילו שאינו אוכל באותו בית, ולדעתו בחורי ישיבה שיצאו מהישיבה דינם כמי שאין לו בית. לא מצאתי האם לפי חובת הדר ניתן להדליק ברחוב.<sup>1</sup>



### פרק ד - הדעות האם ניתן להדליק נרות חנוכה במסיבות, והקשר לנידון דידן

המחלוקת בה עסקנו, האם אדם ללא בית חייב בנר חנוכה, קשורה לענ"ד לדיון נוסף - האם ניתן להדליק נרות חנוכה במסיבות [הנערכות בלילה].

נסכם כאן בקצרה את דין ההדלקה במסיבות, ובפרקים הבאים נרחיב בכך יותר.

#### שלש היתרים מרכזיים יש להדלקה במסיבות:

ההיתר הראשון - אם במסיבת חנוכה נמצא אדם שאינו מדליק נר בביתו, הרי אז טוב להדליק נרות במסיבה בברכה, כדי להוציא (שו"ת תפילה למשה, וכך כתב בשו"ת יד נתן ללמד זכות על המברכים וצירף לזה עוד טעמים, והגר"מ אליהו השתמש בסברא זו כצירוף בעלמא, וכך גם הגר"ש משאש השתמש בזה רק כצירוף עוד טעמים).

ההיתר השני - הדלקת נר בבית הכנסת נתקנה לדעת חלק מהראשונים ומהאחרונים כדי להוציא את האורחים שאין להם בית (בספר אהל מועד ותניא רבתי, ולכך נטה בבית יוסף, וכך מובא, בתוך עוד טעמים למנהג, בארחות חיים וכלבו ובספר המכתם ובאבודרהם, ונראה שכטעם זה נקטו הלקט יושר והאשל אברהם מבוטשאטש ובעל היד סופר ושו"ת פני מבין, וכע"ז כתב בעל הברוך טעם שדבריו הובאו בשער הציון). לכן ניתן להדליק במסיבות, משום שמצוי שמתתפים במסיבות אנשים שאינם מדליק נרות בביתם (שו"ת בית מרדכי).

ההיתר השלישי - הדלקת הנר בבית הכנסת היא משום פרסום הנס, לדעת חלק מהראשונים (ריטב"א, מאירי, ועוד). לכן ניתן להדליק במסיבות שהרי יש בהן פרסום הנס גדול (משנת יעקב, וכע"ז באו נדברו).

לענ"ד הנוקטים כשני הטעמים הראשונים סברו בהכרח שאדם יכול לצאת ידי חובה בנר שהוא מדליק מחוץ לביתו.

לעומת המתירים להדליק במסיבות, יש שסברו שאין לברך על הדלקת נרות במסיבות גם במקרה בו במסיבה משתתף אדם שאינו מדליק נרות בביתם (שבט הלוי, הגרי"ש אלישיב, אור לציון, הג"ר דב ליאור, שו"ת ויען יוסף, וכע"ז כתב בשיח נחום אם אין שם מנין), ומכאן שלדעתם אין אפשרות להדליק נרות מחוץ לבית.

יש פוסקים שכתבו באופן כללי שאין לברך במסיבות, מבלי להתייחס למקרה בו משתתף במסיבה אדם שאינו מדליק בביתו (קצות השלחן, ציץ אליעזר, גרש"ז אוירבאך, מנחת יצחק, הג"ר יעקב

---

(ד) בחובת הדר כתב שבחורי ישיבה שנוסעים לחתונה במקום רחוק ויוצאים מהישיבה לפני פלג המנחה ויחזרו לישיבה רק בבוקר, יחפשו בעיר שבה תתקיים החתונה בית שלא הדליקו וישתתפו עמם בפרוטה, ואם אינם יכולים לעשות כך, אחד מהם ידליק באולם החתונות עבור כולם, ואם אינם יכולים לעשות כך, ידליק אחד מהם עבור כולם כשיעלו לאוטובוס אחר החתונה. לעומתו כתב בספר אורחות חנוכה (לרב סיאני, סי' טו, ו, בהערה) בשם הגר"ז שוב, שבחורים שנסעו לחתונה ויחזרו לישיבה רק בבוקר אינם יכולים להדליק באולם השמחות או באוטובוס.

קמינצקי ובנו הגר"ש קמינצקי, דברי יציב, קנין תורה בהלכה, מועדים וזמנים, הגר"י אריאל. ראינו לעיל שהגרש"ז אורבאך והמועדים וזמנים והגר"ש קמינצקי סברו שלא ניתן להדליק מחוץ לבית, ומכאן מוכרח לענ"ד שלדעתם לא ניתן לברך במסיבה גם אם משתתף בה אדם שאינו מדליק בביתו. ראינו לעיל שהציץ אליעזר סבר שניתן להדליק מחוץ לבית, ולכן מסתבר לענ"ד שהוא יתיר להדליק במסיבה בה משתתף אדם שאינו מדליק בביתו).

עוד ספרים פלפלו בנושא ההדלקה במסיבות (כגון בספר ברכת מועדיך לרב שמעיה סי' יב, ושו"ת שמחת יהודה לרב יהודה אזולאי ח"ב סי' יד).

בשני הפרקים הבאים נפרט את הדעות בענין זה.



### פרק ה - האם אורחים יוצאים בהדלקה שבביהכנ"ס גם אם אינם מתגוררים בו

יש ראשונים שלא הזכירו שהדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת מוציאה אורחים וכדו', אלא כתבו שהטעם הוא כדי לפרסם את הנס וכדו' (ריטב"א ומאירי שבת דף כג, מנהיג סי' קמח, מנהג מרשלייאה עמ' 145, מנהגים דבי מהר"ם, ספר התדיר סי' יז, שו"ע סי' תרעא, ז). הריב"ש ועוד חכמים כתבו שאין אדם שיוצא בהדלקה בבית הכנסת (ריב"ש סי' קיא, רמ"א סי' תרעא, ז, ועוד).

לעומתם, כמה ראשונים ואחרונים סברו שההדלקה בבית הכנסת מוציאה אורחים, כפי שנביא מיד, ויש שסברו שכך יש לנהוג הלכה למעשה [אפילו אם נניח ששיטה זו לא נפסקה להלכה, מ"מ ניתן לצרף אותה כחיווק לדעות הסוברות, מטעמים אחרים, שאדם יכול להדליק נרות בבית שאינו ביתו].

נביא את המקורות לשיטה זו: בארחות חיים (הל' חנוכה, אות יז) הביא כמה טעמים להדלקה בביהכנ"ס ואחד מהם הוא כדי להוציא את מי שאינו מדליק בביתו, וכע"ז בכלבו (סי' מד, וראה בכלבו סי' נ', וראה בשו"ת יד נתן שהביא דברי האחרונים שדנו בהבנת שיטת הכלבו, וראיתי במנחת אשר לגר"א וייס, חנוכה, סי' יד, ז, עמ' צז, שהציע עוד ביאורים בשיטת הכלבו), ובספר המכתם (פסחים קא ע"א, ד"ה ושמאל) שדבריו הובאו באבודרהם (מעריב של שבת, מהד' קרן רא"ם ח"ב עמ' 27). טעם זה הובא כטעם יחידי בספר אהל מועד (חנוכה, נתיב ז, מהד' ה'תרס"ד ח"ב דף נא ע"ב), ובתניא רבתי (סי' לה), וכן נראה בשו"ת מן השמים (סי' כה). הבית יוסף (סי' תרעא) כתב שנראה שהטעם הוא להוציא את האורחים, ואח"כ הביא את דברי הכלבו.

לפי דבריהם יוצא בפשטות שאדם יוצא בהדלקת נר מחוץ לביתו, שהרי בית הכנסת אינו ביתם של האורחים. אולם, הדבר תלוי בדיון האם האורחים היו רגילים לישון בבית הכנסת או בחדרים שבצדו: בשו"ת תפילה למשה (לבעל המנוחת אהבה, ח"ב, סי' נ') הבין שהאורחים שיצאו בהדלקה שבבית הכנסת לא היו ישנים בביהכנ"ס, והוסיף שם במילואים שבזמן הטור והב"י האורחים גם לא היו אוכלים בביהכנ"ס, כדמוכח בטור סי' רסט ובב"י שם. כך נראה שהבין גם מו"ז הגרנ"א רבינוביץ (שו"ת שיח נחום, סי' מב). לעומתו, בשו"ת יד נתן (לרב נתן אורטנר, ח"ב, סי' כה) הביא כמה אחרונים שדנו בדברי הכלבו, וחלקם הבינו שהאורחים היו ישנים בבית הכנסת, וכע"ז ראינו בשם הרב יעקב הכהן שליט"א (בספר פסקי משה לרב פרוזיס, ג, ט), וביד נתן שם כתב שמהכלבו עולה שאף אם האורחים אינם ישנים שם ניתן להוציאם, וכתב ביד נתן שכן הסביר היד סופר ע"פ אביו בעל ההתעוררות תשובה (וכן עולה לענ"ד ממה שכתב ביומין דחנוכה ח"א סי' מד

שאביו בעל היד סופר נהג לצוות שאורח ידליק בביהכ"נ כדי שיצא בזה, וראה גם בדברי בעל היומין דחנוכה במאמרו שנדפס בקובץ האהל תשט"ו, עמ' לח-מ), ושכן עולה מהתניא רבתי.

אכן מצאנו כמה פוסקים שכתבו שבהדלקה בביהכ"נ יוצא מי שאינו מתגורר שם: בשו"ת תפילה למשה שם כתב שמדברי הרב השואל בשו"ת הריב"ש סי' קיא עולה שהשמש של ביהכנ"ס שמדליק נרות יוצא ידי חובתו בהדלקה (והריב"ש עצמו השיב שם לשואל שאף אדם אינו יוצא בהדלקה שבביהכנ"ס, אך התפילה למשה חידש שכוונת הריב"ש היא רק משום שהשמן אינו שייך לאף אדם, וכמה חכמים השיגו על דברי התפילה למשה). עוד מצאנו בלקט יושר (עמ' 151, מהד' מכון ירושלים עמ' שלט-שמ) שהביא שבעל תרומת הדשן אמר לתלמידו ולבנו להדליק בבית הכנסת וזוה יצא ידי חובה, וברור לענ"ד שהם לא ישנו בביהכנ"ס (וראה בתפילה למשה ובהוספות שם, בעמ' תצו ועמ' תק, במה שפלפל מעט בהבנת דברי הלקט יושר). בשו"ת פני מבין לרב נתנאל הכהן פרייד (חלק אר"ח, סי' רכו, אות א) כתב שאדם שאינו מתגורר בביהכ"נ שמדליק בבית הכנסת יוצא בזה ידי חובת הגוף, ולא ידי חובת הבית, ומספיק שתחול על אדם חובת הגוף או חובת הבית כדי שיוכל לברך על ההדלקה. כדבריו כתב כבר בעל הברוך טעם (בהגהות אמרי ברוך, על סי' תרעא, ז), ודבריו הובאו בשער הציון (תרעא ס"ק נב). באשל אברהם מבוטשאטש (סי' תרעז, א, מהדו"ת) כתב ש"נוהגים שהאורח מדליק נרות דביהכ"נ כדי שיצא ידי חובה".



## פרק ו - המתירים להדליק במסיבה

בשו"ת בית מרדכי (לרב מרדכי פוגלמן, סי' מא) כתב שניתן להדליק נר חנוכה במסיבות ולברך, משום שבמסיבות הנערכות רגילים לבוא אנשים רבים שאינם מדליקים נרות בבתיהם, וצריך להדליק עבורם מדין עריבות (ולדעת רבים יש דין עריבות גם במצוות מדרבנן), והרי זה דומה להדלקת נר ביהכנ"ס שטעמה הוא, לדעת כמה ראשונים, כדי להוציא את אלו שאינם מדליקים (הוא מדבר על מסיבות הנערכות "באולמות ובבתים פרטיים", והיה מקום לומר שלא תיקנו אלא בבית, ואפי' בית שאינו שלו, משא"כ ברחוב שלא תיקנו שם, ולכן במסיבות שברחוב לא יברך, אמנם פשטות דבריו היא שדיבר בביתם רק משום שכן המציאות הרגילה, והוא הדין שיש לברך ברחוב, וכן משמע קצת מדבריו בד"ה 'אולם לאמיתו').

גם בשו"ת אז נדברו התיר זאת (אז נדברו ח"ה סי' לו, וכן ח"ו סי' עה), וביאר שם שמדליקים בביהכנ"ס כדי לפרסם את הנס, ולכן במסיבות שנערכות בכרך העיר ודאי שיש בזה פרסום הנס יותר מביכנ"ס ויכול לברך שם, וביאר שם (וכן בחלק י"א סי' לד וכן במכתבו המובא בספר 'מצות נר איש וביתו' לגר"א שלזינגר, חלק בירורי הלכה, סי' י) שכאשר מתאספים במקום פרטי, ולא ברחוב, בזה "אף שלפי דעתי אפשר לברך, מ"מ יש להתחשב עם הטענה שטוענים כנגד זה... אבל בחוץ ממש נראה לי שיש לברך" (וקצת משמע בדבריו בחלק ו' שהתיר רק במקום שרגילים הרבים להתאסף, כגון כרך העיר, ולא הכריע בודאות להתיר במקום שהרבים מתאספים בו באופן זמני בלבד, אולם בדבריו בחלק יא משמע שהתיר בכל הדלקה בחוץ, וכן בדבריו במכתב הנ"ל). כמדומה לי שלדעתו ניתן להדליק גם במקום פרטי אם יש שם אדם שאינו מדליק בביתו, שהרי ראינו לעיל שלדעת האז נדברו ההולך בדרך חייב בנר חנוכה.

גם הג"ר יעקב רוזנטל (משנת יעקב, הל' חנוכה, פ"ג, ה"ד, עמ' רס) התיר להדליק במסיבות. טעמו הוא משום שהדלקה בביהכנ"ס היא לפרסום הנס, ובהדלקה "במקום ציבורי" יש יותר פרסום.

הג"ר נתן אורטנר שליט"א (נתפרסם תחילה ביתר קיצור בקובץ נעם כא, עמ' קס, ואח"כ האריך יותר בשו"ת יד נתן ח"ב סי' כה) לימד זכות על המדליקים במסיבות, ודבריו עוסקים גם על הדלקה ברחובות העיר, וכתב שלכתחילה אין לברך, אך מ"מ יש ללמד זכות על המברכים, בצירוף שלשה טעמים: הראשון - שיש במסיבות אנשים שלא הדליקו נר ולכן לפי הסוברים שניתן להדליק נר גם מחוץ לבית הם יכולים לצאת במסיבה אם המדליק במסיבה יקנה שמן עבורם ויכריז שהוא מוציא אותם. השני - שכך גם הם יוכלו לברך ברכת הראיה על הנר. השלישי - שיטת הסוברים שבמסיבה ניתן להדליק משום פרסום הנס בדומה לבית כנסת).

גם בשם הגר"ש ישראלי הביאו שהתיר להדליק במסיבות (מקראי קודש לרב הררי, י, ז), ואמר שההיתר הוא משום פרסום הנס ומשום שיש שם כאלו שלא הדליקו בביתם, ואף שהם אינם יוצאים בזה י"ח מ"מ ניתן לברך כמו בביהכנ"ס, ע"כ [לא זכיתי להבין את דבריו, שהרי אם אינם יוצאים בהדלקה ממילא אינו כדין בית כנסת ומה מועיל שיש שם כאלו שאינם מדליקים בביתם?! ועוד - הרי לעיל בפרק ב' הבאנו בשמו שניתן לצאת גם מחוץ לבית?! לכן, מסתבר לענ"ד שיש שיבוש קטן בציטוט דבריו שם, ולדעתו אכן במסיבות השומעים יוצאים ידי חובתם].

הגר"ש משאש (שמש ומגן, ח"ג, או"ח, סי' לג, ב) כתב שמברכים במסיבות, וכתב שכך הוא נוהג בעצמו ומכריז שמי שאינו מדליק בביתו יכוון לצאת בהדלקה זו [והטעם דבריו שבמסיבות יש את כל הטעמים שנאמרו בביהכנ"ס, שהרי יש בזה פרסום הנס, וגם מוציא בזה אנשים שלא מדליקים, והכל מתקבצים שם כמו במקדש, ע"כ. ייתכן שלדעתו רק כאשר מצטרפים כל הטעמים אז ידליק בברכה, וכך נראה שהרי לעיל ראינו שלדעתו אין חובת הדלקה מחוץ לבית].

בעל המנוחת אהבה (שו"ת תפילה למשה, ח"ב, סי' נ') כתב שאם באולם שמחות יש בני אדם שלא הדליקו - יקנו להם את השמן וידליק אחד מהם בברכה.

בשו"ת תפארת צבי (לרב נחום צבי קורנמל, ח"ב, סי' סד) התיר להדליק במסיבות, ולדעתו ניתן להדליק מצד שיש בזה פרסום הנס כמו בביהכנ"ס. הוא כותב שמצד הטעם שבביהכנ"ס מוציא אחרים אין להדליק במסיבה, שהרי רק אורחים שגרים בחדרי ביהכנ"ס יוצאים, ומחוץ לבית לא ניתן להוציא אדם. למעשה כתב ש"טוב יותר שלא יברכו" במסיבות, כיון שיהיו אנשים שיטעו לחשוב שהם יוצאים בזה ידי חובתם, "אבל המברך אינו חושש לברכה לבטלה מסתמא".

בשו"ת ויברך דוד (ח"ב סי' קסו, לרב ישראל הרפנס, בעל שו"ת מקדש ישראל) כתב שמסתבר שניתן להדליק בכל מסיבה בה יש אנשים שלא ראו הדלקה בבית הכנסת, משום פרסום הנס [ולמרות שלא שייך הטעם שמוציא בהדלקתו את האורחים, והביא שבמנחת יצחק ותשובות והנהגות כתבו שלא לברך במסיבה אך טעמם אינו נראה].

שמא יש לדייק כך גם מדברי הגר"י וייס אב"ד ווערבווי (שו"ת שיח יצחק, סי' שלח), שהרי התיר שם להדליק בבית המדרש משום פרסום הנס, ולענ"ד משמע קצת מזה שבכל מקום שיש פרסום הנס ניתן להדליק בברכה.

הג"ר אשר וייס (קובץ דרכי הוראה, גליון ד-חנוכה, סימן ו אות א) כתב שלפי שו"ת הרמב"ם נראה שניתן להדליק במסיבות (כפי שהובא במנחת אשר-חנוכה סי' ה אות ז), אך למעשה נראה יותר שאין לברך, ומ"מ אם יש במסיבה מי שאינו מדליק בביתו והמדליק יכול לדבר עמם שהוא מוציאם בהדלקתו - המברך לא הפסיד ואין מוחין בידו, כי יש לו על מה לסמוך, אך לכתחילה אין לברך [עוד כתב שניתן להדליק בכל מקום שמתפללים, אע"פ שאינו ביכנ"ס, אולם לענ"ד נראה יותר שכוונתו דווקא כשמתפללים באותו מקום בקביעות].

בשו"ת שיח נחום למו"ז הגרנ"א רבינוביץ (סי' מב) כתב שניתן להדליק בברכה במסיבות ובכינוסים שבמקומות עבודה, אם יש שם מי שלא מדליק בביתו (וראה בדבריו בשו"ת מלומדי מלחמה, סי' צח, שם אסר לברך בחדר אוכל צבאי אם כל המשתתפים בהדלקה כבר הדליקו בחדרם), אך התנה זאת בכך שנמצאים שם עשרה גברים לפחות, בדומה להדלקה בבית כנסת (ובסיכום התשובה מובא שצריך שעשרת הגברים עדיין לא הדליקו את נרות החנוכה בביתם, ולענ"ד הדברים אינם ברורים, וכמדומה שהיא טעות סופר, וידוע לי שסיכומי התשובות בדרך כלל לא נכתבו ע"י הגרנ"א, וככל הנראה רק עבר עליהם מקופיא), והוסיף שרצוי שאת החנוכה ידליק מי שאינו מדליק בביתו "כדי שלא תהיה זו ברכה שאינה צריכה", והוסיף שיש להדגיש שמי שהדליק במקום עבודתו לא יצא ועליו לחזור ולהדליק בביתו. עוד כתב שאף שכשאר שם מנין גברים אין לברך, מ"מ מן הראוי להדליק שם ללא ברכה [מכך שאסר לברך כשאין שם מנין, אע"פ שיש שם מי שלא הדליק, מוכח מזה בפשטות שסבר שאדם אינו יכול לצאת בהדלקה ברחוב. אמנם שמא ניתן לדחוק שלא דיבר במקרה בו יש שם בודאות אדם שלא מדליק בביתו שמוכן להדליק במסיבה].

הגר"ע יוסף (חזון עובדיה, חנוכה, עמ' מז) כתב שנהגו לברך במסיבות שנערכות באולמות וכיוצא בזה, ויש להם על מה שיסמוכו (ונראה שעיקר סברתו היא מצד פרסום הנס, ולא מצד שמוציאים את מי שלא מדליק בביתו), והוסיף בהערה ש"מה טוב להתפלל שם תפילת ערבית בציבור מיד לאחר ההדלקה" (וכ"כ בילקוט יוסף חנוכה סי' תרעא, י, מהד' שנת תשע"ג עמ' רכד, וציין שבתקופה קדומה יותר הגר"ע יוסף היה מורה שחובה להתפלל שם, וכן הובא במהד' הראשונות של הילקוט", אך אח"כ אמר שאין זה מעכב. ראיתי בספר הבית היהודי לרב אהרן זכאי, כך מועדים, סי' טו, הלכה יג, שכתב שניתן להדליק במסיבות אם מתפללים שם מנחה וערבית, משום פרסום הנס, ודבריו נסמכים על הילקוט יוסף הישן. ראיתי בספר מעין אומר, תשובות הגר"ע יוסף, ח"ג פרק ז, סי' כח, שהגרע"י נשאל לגבי הדלקה במסיבות בהן יש אנשים שאינם מדליקים בביתם, והשיב להיתר. בילקוט יוסף שם עמ' רכו חילק מדעתו בין הדלקה ברחוב העיר שהיא בעייתית יותר מהדלקה בתוך אולם, ולא הבנתי מדוע כתב כך, ואדרבא, הרי מדברי האו נדברו שהבאתי לעיל מבואר שלדעתו יש יותר סברא להדליק ברחוב, וצ"ע, וייתכן שכוונתו לסברת הרב ערוסי המובאת כאן בהמשך), ובשו"ת דברי בניהו (לרב בניהו דיין כך כב סו"ס נא) העתיק את דברי הגר"ע יוסף.

הגר"מ מאזוז (עלון בית נאמן, גליון 93) התיר להדליק במסיבות שבאולמות, ובמסיבה ברחוב כתב שאין הדבר פשוט.

בשו"ת מבשן אשיב (לרב יהושע ון דייק, ח"א, סי' מו, אות ט) נקט שאין לברך במסיבות אם לא מתפללים שם ערבית, ומ"מ כתב שאם יש במסיבה אנשים שאינם מדליקים נרות בביתם יכול להדליק בברכה, ויסביר את פרטי המצווה, ויסביר שלכתחילה צריך להדליק בפתח הבית, וכעת

אנו מדליקים כדי להמחיש כיצד ואיך מדליקים ומברכים, וכתב שיש אוסרים גם בזה, והמברך יש לו על מה שיסמוך.

הרב רא"ם הכהן (שו"ת בדי הארון, אורח חיים, סי' כה) התיר להדליק במסיבות, בתנאי שיהיו בהדלקה זו עשרה נוכחים (ובכלל זה אף נשים וילדים בגיל חינוך), ואם אפשר טוב להתפלל שם ערבית.

הג"ר רצון ערוסי, רבה של קרית אונגו, מורה שלא להדליק במסיבות מצד פרסום הנס, אולם לדעתו ניתן לצאת ידי חובה בהדלקה בכל מבנה סגור, ולכן לדעתו הנמצא בזמן ההדלקה באולם אירועים ידליק ויברך (הובאו דבריו במועדי משה חנוכה, עמ' נו-נו).

ראה גם ב'ערוך השלחן עם צפה הצפית' מאת מו"ח הגר"מ רבינוביץ (חנוכה, נספח י'), שמדבריו שם יש סמך לנוקטים שניתן לברך במסיבות.

נוסיף, שאם יש במסיבה אדם שאינו מדליק בביתו, בזה נראה לענ"ד שהפוסקים שסברו שההולך בדרך חייב בהדלקת הנר (ציץ אליעזר, או נדברו, הגר"ש ישראלי, בעל המנוחת אהבה, עשה לך רב, הגרא"ל שטיינמן, הרב מנחם זילבר, שו"ת דבר משולם, משיב דברים, ספר באר מים חיים, הרב שלמה הכהן גרוס, פסקי תשובות, הרב ישראל יוסף הנדל, ילקוט יוסף, הרב אהרן זכאי, הרב אושרי חדאד, שו"ת משיב נבונים, וכע"ז במשנה הלכות, והבאנו את דבריהם לעיל בסמך ב פרק ב) יורו שניתן להדליק במסיבה, כדי להוציא את אותו אדם שאינו מדליק בביתו. כך גם לפי הפוסקים שסברו שניתן להדליק בכל בית, אף שהאדם אינו אוכל ואינו ישן באותו בית ואין לו שייכות לאותו בית (הרב ערוסי, ושו"ת ויען דוד לרב וייס, וכנראה גם בחובת הדר, הבאנו לעיל פרק ג' את דבריהם), אלא שלפי דעתם הדבר מותר בכך שהמסיבה נערכת בתוך מבנה ולא תחת כיפת השמים.

נציין שבהמשך הדברים (פרקים ז-ח) נביא שהגר"מ אליהו והעשה לך רב התירו להדליק במסיבה אם מתפללים שם ערבית [משום שאז יש לזה דין של בית כנסת].



## פרק ז - הסוברים שאין להדליק במסיבה אע"פ שיש בה אנשים שאינם מדליקים בביתם

כמה פוסקים כתבו שאין להדליק נרות חנוכה במסיבה, וכתבו במפורש שכך הדין אע"פ שיש במסיבה אנשים שאינם מדליקים נרות בביתם [נציין גם מה דעתם במקרה בו מתפללים במקום המסיבה].

כך כתבו: הגרי"ש אלישיב (באר ישראל חנוכה עמ' צו, וראה בספר אשרי האיש או"ח ח"ג פל"ט ז-ח, שהוסיף בשמו שגם אם מתפלל ערבית לא ידליק שם, ושאיפילו ללא ברכה לא ידליק!), שבט הלוי (ח"ד, סי' סה), אור לציון (ח"ד מב, יא, שכתב שכשם שבנרות ביהכ"נ כתב הרמ"א שלא יוצאים בזה, כך גם בהדלקה באולם אירועים לא יכול לצאת חילוני שלא מדליק כלל), הג"ר דב ליאור (בשו"ת דבר חברון, כך מועדים, עמ' שיט, וכתב שאף אם יתפללו שם ערבית, ואף אם יש שם מי שלא מדליק, בכל זאת לא יברכו, שהרי בכל מקרה הדלקה זו לא תוציא אותם ידי חובה), שו"ת ויען יוסף (לרב יוסף גרינוולד, ח"ג, או"ח, סי' תא, שהרי בכל מקרה אף אחד לא יצא בהדלקה זו שהרי מדליקים רק בבית), וכן נראה מדברי הגר"מ אליהו (שהרי הובא בשמו

במקראי קודש לרב הררי י, ז, ושם בנספח ט', שמותר להדליק נר במסיבה רק בתנאי שיש שם אנשים שלא מדליקים בביתם ובנוסף צריך שיתפללו שם ערבית, ואמר שאם לא מתפללים ערבית הרי זו סברה דחוקה להתיר כדי להוציא את מי שאינם מדליקים בביתם. מכיון שלעיל פרק ג' ראינו שלדעתו יש חובה להדליק רק בבית לכן נראה שסברתו המרכזית היא משום שמתפללים שם ערבית. אמנם, ע"ש במקראי קודש שהגר"מ אליהו התיר להדליק נרות בכינוס חיילים, גם אם לא מתפללים שם, וע"ש בטעם הדבר, וכ"כ בשו"ת ברית אברהם (לרב אברהם דניאל ח"ג סי' כ, אות ז-ח, והכריע כך מחמת ספק ברכות, וכתב שגם אם מתפללים שם ערבית לא יברכו, וציין שיש להסתפק האם כדאי להדליק שם בלא ברכה, שהרי הדבר עלול לגרום לכך שאנשים יטעו לברך או יטעו לצאת בהדלקה זו), וכן נראה משו"ת חמדת צבי (לרב משה וולנר, אב"ד אשקלון, ח"ד, סי' כט, שהרי כתב שיש להדליק רק אם המסיבה נערכת בפנימיה, או במוסד שבו כל המתגוררים שם אוכלים יחד, שאז אחד מהמתגוררים שם ידליק ברוב עם בחדר האוכל, שבזה יש גם פרסום הנס וגם שבח לה' ברוב עם וגם מוציא את אלו שאינם מדליקים בחדרם).



### פרק ח - הפוסקים שכתבו בסתמא שאין להדליק במסיבה

יש פוסקים שכתבו שאין להדליק במסיבה, אך לא הזכירו שהם מדברים גם על מצב בו יש שם כאלו שאינם מדליקים בביתם:

קצות השלחן (הובא בספרו הערות למעשה, עמ' קמא), קנין תורה (ח"א, סו"ס קלא, אות ג), מנחת יצחק (ח"ו, סי' סה, ג), אמת ליעקב לגר"י קמינצקי (על השו"ע, סי' תרעז, הערה 590), הגר"ר יעקב אריאל (שו"ת באהלה של תורה, ח"ב, סו"ס צט), שו"ת דברי יציב (או"ח, ח"ב, סי' רפו), ספר צידה לדרך (ע"פ פסקי הרב שלמה מן ההר, פרק סו, ב, 2, ואסרו אף בבית כנסת ארעי, ע"פ הציץ אליעזר), הגר"ש דבליצקי (ארבעה ספרים נפתחים אות י', עמ' כה, וביתר אורך שם עמ' לח ואילך, והוסיף שאין להדליק במקום בו מתפללים ערבית בקביעות אם אינו בית כנסת קבוע), הגר"י רצאבי (שלחן ערוך המקוצר, או"ח סי' קכ, סעיף טז, הערה לו), שו"ת משיב נבונים (לרב נחמן שטיינמץ, מו"ץ סקווירא, ח"ג סי' לד, וכן סי' לח אות א), שו"ת פרי חיים (סי' נו) לרב חיים אלעזר פרידמן, וכן דעת חמיו הגה"צ מציעשינוב (הרב פרידמן הביא שחמיו כתב שמדליקים רק בבית כנסת ולא בכרך העיר, והרב פרידמן כותב שלפי"ז אין להדליק בחנות שהרבה מתאספים בה למנחה וערבית, שהרי אינה בית כנסת, אולם הרב פרידמן כותב שלולא דברי חמיו היה נראה לו שמדליקים בכל מקום קיבוץ הרבים שמתפללים שם אף שאינו ביכנ"ס, וכך הוא מסיק למעשה. הרי שגם לדעת הרב פרידמן אין מדליקים במסיבה, וצ"ע כיצד יורה כאשר מתפללים במסיבה באופן חד-פעמי), ולענ"ד משמע קצת כך גם מדברי הגרע"י שלזינגר בעל לב העברי (הובאו דברי בשו"ת שיח יצחק, לגר"י וייס אב"ד ווערבו, סי' שלח, שהרי כתב שם שניתן להדליק נרות בבית מדרש רק אם הוא נבנה מראש לשם בית מדרש, אך אם רק שכרו את המקום לא ניתן להדליק שם, ומזה משמע שמדליקים רק בבית כנסת או מקום שדומה לבית מקדש ולא בכל מקום ציבורי). בספר נר איש וביתו לרב פייגנבוים (ז, ז) כתב שטוב להדליק, אך מחמת הספק לא יברך.

כך כתבו גם בעשה לך רב (כך עולה מדבריו בעשה לך רב ח"ד, לט, עמ' רכה, והתיר אם מתפללים שם ערבית), ובציץ אליעזר (חלק טו, ל, וכן חלק כב, לו). הם אינם כותבים מה הדין אם יש במסיבה אדם שאינו מדליק בביתו, אולם מכיון שלעיל בפרק ב' ראינו שלדעת העשה לך רב והציץ אליעזר אדם הנמצא תחת כיפת השמים מדליק נר, אם כן מוכרח שלדעתם אם יש במסיבה אדם שאינו מדליק בביתו ניתן להדליק בברכה ולהוציא.



כך כתבו גם הגרשז"א (הליכות שלמה פרק י"ז, ה, וכן בשלמי מועד עמ' רלז), מועדים וזמנים (ח"א סי' תצח, שגם אם יתפללו ערבית באולם שמחות לא ידליקו בברכה), הגר"ש קמינצקי (קובץ הלכות טו, יב), שו"ת ושב ורפא (לרב רפאל אייפרס, ח"א, סי' ל'), וכן עולה לענ"ד מדברי שו"ת משנה שכיר (לגר"א טייכטאל, או"ח ח"ב, מהד' מכון ירושלים תשמ"ז סי' רב, מהד' קרן ראם תשע"ד סי' רצט, שהרי התיר שם להדליק בבית מדרש בגלל טעם שאינו שייך במסיבות, ולא הבנתי מדוע בחזון עובדיה הביא שמהמשה שכיר יש סייעתא לברך במסיבה). הם אינם כותבים מה הדין אם יש במסיבה אדם שאינו מדליק בביתו, אולם מכיון שלעיל בפרק ג' ראינו שהגרש"ז אוירבאך והמועדים וזמנים והגר"ש קמינצקי ושו"ת ושב ורפא וכנראה גם שו"ת משנה שכיר, סברו כולם שאדם הנמצא תחת כיפת השמים אינו יכול להדליק נר, הרי שנראה שלדעתם לא ניתן לברך במסיבה גם אם משתתף במסיבה חילוני שאינו מדליק בביתו, שהרי בכל מקרה אותו חילוני לא יוכל לצאת בהדלקה, שהרי ההדלקה אינה בביתו].



## סימן ג - סדרי עדיפויות בהדלקת נר חנוכה

### פרק א - האם עדיף להדליק בזמן ע"י שליח או להדליק בעצמו מאוחר בלילה?

ענין זה תלוי בשעה בה יחזור לביתו, דהיינו האם יחזור לביתו לפני שתכלה רגל מן הרחוב שלו, או שיחזור מאוחר יותר אלא שבני ביתו יראו את הנרות, או שכשיחזור מאוחר יותר כאשר כל בני ביתו ישנו. כמו"כ ענין זה תלוי גם במקום ההדלקה, שהרי מי שמדליק בפתח ביתו מבחין צריך להקפיד יותר על זמן ההדלקה, ואכמ"ל. לכן, דברי הפוסקים שיובאו מיד תלויים גם בשיטתם בענין מקום ההדלקה.

למעשה, רבים הביאו שעדיף להדליק בזמן ע"י שליח מאשר להדליק בעצמו מאוחר בלילה, וכן הביאו בשם הגר"ש אלישיב (קונטרס הליכות והנהגות עמ' 6, ומ"מ אמר שהמדליקים בתוך הבית, כנהוג בחו"ל, יעדיפו להדליק מאוחר בעצמם), וכ"כ הגר"נ קרליץ (חוט שני, חנוכה, עמ' שיח), וכן הביא בספר חנוכה (פרק יד, הערה יד) בשם הגר"ח קנייבסקי, ובסוכת חיים (עמ' מו) הביא לזה ראיות מהמג"א והחיי אדם, וכ"כ בחובת הדר (פ"א, הערה מ, אך ייתכן שרק במקרה בו בני ביתו יהיו ישנים כשיחזור, רק בזה עדיף ע"י שליח), וכ"כ הגר"ע יוסף (שו"ת יחיה דעת ח"ג סי' נא) שבעל שחזור לביתו מאוחר עדיף שאשתו תדליק עבורו בזמן מאשר שידליק בעצמו כשיחזור, וכ"כ הגר"א וייס (מנחת אשר-חנוכה, סי' י, אות ד, ואף שהוא מדבר דווקא באשתו שהיא כגופו, מ"מ נראה קצת מדבריו שכך יכריע גם בסתם שליח).

לעומתם בשו"ת שבט הלוי (ח"ד, סי' סו) הסיק שעדיף שידליק בעצמו בלילה, כל עוד הדבר מותר, מאשר שידליק בצאת הכוכבים ע"י שליח, וכ"כ בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ד, סי' קע). בשו"ת מעין אומר (ח"ג, פרק ז, סי' לח) הביא ששאל את הגר"ע יוסף מה דין משפחה שיוצאת מביתה לפני שקיעה וחוזרת אחר חצות לילה, והשיב הגר"ע שיעדיף שידליקו כשיחזרו לביתם מאשר שימנו שליח שידליק בביתם בזמן, ובהערות שם הסביר הרב נקי את הסתירה לדבריו הנ"ל ביחיה דעת, והסביר שכנראה במקרה הנידון העדיף הגר"ע שלא ידליק ע"י שליח, משום

שבני הבית לא יראו את ההדלקה, ולכן משום פרסום הנס עדיף שידליקו כשיחזרו לביתם, ועי"ש שהציע עוד הסבר.



## פרק ב - האם עדיף להדליק בעצמו לפני השקיעה, אחר פלג המנחה, או להדליק בזמן ע"י שליח?

בסוכת חיים (לרב לונדינסקי, עמ' לו-מ) הביא שיש שאמרו שעדיף ע"י שליח (שו"ת שבט הלוי ח"ד סי' סו, ד"ה ועפ"כ, וכ"כ הגר"נ קרליץ בחוט שני חנוכה עמ' שיו, וכ"כ הגרי"ש אלישיב בפניני חנוכה עמ' קסט, ומ"מ הוסיף שאם הוא יוצא מהבית סמוך לשקיעה, כגון רבע השעה לפני השקיעה, בזה עדיף שידליק בעצמו. לענ"ד גם מהמנחת אשר-חנוכה לגר"א וייס, סי' י, אות ב-ד, יוצא שעדיף שאשתו תדליק בזמן, ונראה קצת מדבריו שכך הדין גם לגבי שליח שאינו אשתו, וראיתי בתורת המועדים ד, ב, שכתב גם כן שעדיפה הדלקה ע"י שליח מאשר הדלקה לפני הזמן), ולעומתם י"א שעדיף שידליקו בעצמם (כך הובא בשם הגר"מ פיינשטיין בספר שמעתיא דמשה, שמועות, סי' תרעב, ג, ומוכא באור ישראל עמ' קו שכך פסק הגר"ח קנייבסקי, וכ"כ בשו"ת רבבות אפרים ח"ח סי' תסב, וכ"כ הגר"ש מילר בשושנת יעקב פ"ח סעיף יז, וכ"כ בקובץ מה טובו אהליך יעקב ח"ו עמ' מח בשם בעל המשנה הלכות).

עוד הביא בסוכת חיים שלדעתו אם מדובר אחר פלג המנחה מהשקיעה ולפני פלג המנחה מצאה"כ, בזה יש להעדיף להדליק ע"י שליח, שהרי יש כאן מחלוקת נוספת האם זמן זה נחשב אחר פלג המנחה [שהרי יש מחלוקת כללית האם זמני היום הם מהזריחה עד לשקיעה, כשיטת הלבוש (רסז, ב) ועוד, או שמא מעלות השחר עד צאת הכוכבים כשיטת הגר"א (תנט, ב) ומג"א (רסא, סק"י) ועוד. המשנ"ב לא הכריע בזה. שתי הדעות הללו יחלקו גם לגבי חישוב פלג המנחה. בערוה"ש (רסא, י) הכריע שמחשבים פלג המנחה מהשקיעה, ובספר אור ישראל (פ"ט, עמ' קה) הביא שכן הכריעו הגר"ח קנייבסקי והגר"ש דבליצקי. לעומתם כתבו בקיצו"ש (קלט, י) ובכה"ח (תרעב, ט) שמחשבים מצאה"כ, ונראה שכ"כ במשנ"ב (תרעט, סק"ב), וראה מועדים וזמנים (ח"ב, סי' קנב) שכתב שגם הלבוש וסיעתו שסוברים קודם השקיעה כוונתם רק אם נוקטים כשיטת ר"ת, וכ"כ בשו"ת מקדש ישראל (סי' קלו).



## פרק ג - האם עדיף להדליק בעצמו אחר פלג המנחה או להדליק בעצמו כשיחזור מאוחר לביתו?

יש שכתבו שעדיף להדליק אחר פלג המנחה מאשר להדליק בלילה אחר שעבר חצי שעה מצאה"כ (הגרי"ש אלישיב בפניני חנוכה עמ' קעה, וכ"כ באור ישראל עמ' קו בשם הגר"ח קנייבסקי, וכך נמסר בשם הגר"ש ז"א אורבאך בספר ועלהו לא יבול ח"א עמ' רלו [ועי"ש שנראה שהסתפק בדבר], וכן מסר בשם הגר"מ פיינשטיין בשו"ת רבבות אפרים ח"ד סי' קסג, אות לב, וכן הובא בנר איש וביתו לרב פייגנבוים ח"א עמ' רצו בשם הגר"מ שפרן, וכ"כ בקובץ מה טובו אהליך יעקב ח"ו עמ' כד בשם הגר"ש דבליצקי ובעמ' נ' בשם הגר"ח פ' שיינברג, וכתב בסוכת חיים שברור למדי שאף הם יסכימו שהמדליקים בתוך הבית יעדיפו להדליק בלילה בתנאי שבני הבית ערים, והגר"מ שפרן כתב שאם הוא מדליק בתוך הבית יעדיף להדליק בלילה רק אם אין בני בית בבית אחר פלג המנחה, ובחובת הדר חנוכה פרק א, יא, הערה נ, הסתפק בענין וכתב שאולי יש לחלק בין

## הדלקת נר חנוכה בשטח ובמסיבות, וסדרי עדיפויות בהדלקה

המדליקים בפנים שעדיף שידליקו מאוחר ובתנאי שידליקו לפני חצות, לבין המדליקים בחוץ שעדיף שידליקו אחר פלג המנחה).

לעומתם, יש שכתבו שעדיף בלילה (שו"ת שבט הלוי ח"ד סי' סו, וכן פסק הגר"ש פעלדער בקונטרס שיעורי הלכה, וכן הובא מהגרא"ל שטיינמן כספר כאיל תערוג עמ' תקמב, וכ"כ הגר"ש מילר הובאו דבריו בשושנת ישראל עמ' לח, וכ"כ הג"ר אשר וייס בקובץ דרכי הוראה, גליון ד-חנוכה, סי' ד [והתנה זאת בכך שכשיחזור לביתו יהיו כמה מבני הבית ערים, ומסתבר לענ"ד שהפוסקים הנ"ל יסכימו לכך, ותשובתו זאת הובאה במנחת אשר-חנוכה סי' י, אות ג, ושם יש לענ"ד טעות דפוס], וכ"כ בשו"ת ודברת במ ח"א סו"ס קפט, שעדיף להדליק מאוחר בפני בני ביתו. וראה תשובות והנהגות ח"ו סי' קנד, ובסוכת חיים כתב שכל זה למדליקים בבית אך המדליקים ברחוב נראה שיעדיפו להדליק אחר פלג).



### פרק ד - האם עדיף להדליק בעצמו בזמן, ללא בני משפחתו, או להדליק אחר פלג המנחה כשכל משפחתו עמו?

בשו"ת עמק התשובה (ח"ו, סי' רלב, לג"ר יחזקאל ראטה, אב"ד קארלסבורג) כתב שמי שמדליק בתוך ביתו עדיף שידליק בזמן, ללא בני משפחתו, וכמדומה לי שמשמע מדבריו שמי שמדליק ברחוב עדיף שידליק אחר פלג המנחה עם משפחתו.



הרב יוסף חי סימן טוב

מחה"ס כרם יוסף

ר"מ בישיבת אהלי תורה וחבר בהמ"ד לדיינות ברכת אברהם

## נר חנוכה למתפללים ברשות הרבים בגלל הקורונה

ב"ה

ליל ח"י חשון תשפ"א

כבוד ידידי ורעי הגאון המפורסם בקי בחדרי תורה עימו עוז ותושיה מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א.

אודות שאלתו לקראת ימי החנוכה תשפ"א הבעל"ט, בצל התפשטות נגיף, אותם המתפללים ברשות הרבים, האם צריכים להדליק נר חנוכה כמו בבית כנסת?



הנה ידועה ומפורסמת החקירה, אם בעינן בית דוקא כדי להתחייב בהדלקת נר חנוכה. ובתשובה אחרת הארכתי בסברות וראיות שלפענ"ד נראה דלא בעינן בית דוקא, אבל גדולי פוסקי דורנו חששו בזה לחומרא לשיטות דבעינן בית דוקא. אולם, לעניין הדלקת הנרות בבהכנ"ס, שהוא כלל לא מדין איש וביתו, אלא מכח התקבצות הציבור לתפילה, יש לחקור בטעם ההדלקה, ולהקיש מזה לעניין הדלקה ברה"ר במקום שהציבור קבעו להתפלל שם. ועל אחת כמה וכמה כאשר התפילה מתקיימת בחצר או ברחבה שאחורי בית הכנסת.

הנה, בשיבולי הלקט השלם (סימן קפ"ה) כתב בשם בעל העיטור (דף קי"ד ע"ד) וז"ל: "גם אנו נוהגים להדליק נרות חנוכה בבתי הכנסת, אך לא ידענו שורש וענף למנהג זה, ומורי אחי רבינו יהודה נר"ו היה נמנע מלהדליק נרות חנוכה בבית הכנסת, שלא לברך עליהם, וכן דעתי נוטה, כי מאחר שכל אחד מהציבור מדליק בביתו מה צורך יש בהדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת, ואילו היו אורחים ישנים בבית הכנסת היו הם צריכים להדליק נרות חנוכה, דקיימא לן אכסנאי חייב בנר חנוכה" (שבת כג.). ואם אין שם אורחים מה יש צורך להדליק, "ושמא מפני שהיא בית דירה לחזן הכנסת נהגו כן", ואם כן השתא דלית להו בית דירה אין להדליק. ושכן הוא בספר התניא" (סימן ל"ה, וידוע שהוא קיצור שבולי הלקט). והנה, לטעם זה של בעל העיטור, שעיקר התקנה בהדלקת הנר בבית הכנסת מפני שהיא בית דירה לחזן הכנסת, יהיה הדין שכשמתפללים ברחוב, אין מדליקין, ועל אחת כמה וכמה שאין מברכין.

אולם הבית יוסף (או"ח סי' תרע"א) הביא שלושה טעמים להדלקת נר חנוכה בבית הכנסת. זה יצא ראשונה דנראה שתיקנו כן מפני האורחים שאין להם בית להדליק בו, וכמו שתיקנו קידוש בבית הכנסת משום אורחים דאכלו ושתו בבית הכנסת (עי' לעיל סי' רס"ט), וכן כתב הכל בו (סי' מד ד ע"א). ולפי טעם זה נראה שלא תיקנו הדלקת נרות לאותם המתפללים ברה"ר, כיון שלא שייך טעם של אורחים במקום שאינו קבוע ומיושב כמו בית הכנסת.

וכתב עוד הבית יוסף טעם אחר, כדי לפרסם הנס בפני כל העם ולסדר הברכות לפנייהם, שיש בזה פרסום גדול להשי"ת וקידוש שמו כשמברכין אותו במקהלות. ולפי טעם זה, שמדליקים בבית הכנסת לפרסם את הנס, ולברך אותו במקהלות, נראה שאף המתפללים ברה"ר, במקום פרוץ, צריכים להדליק נרות בין מנחה לערבית ובברכה.

והביא הב"י טעם שלישי בשם הריב"ש בתשובה (סי' קי"א), שכתב בזה הלשון: "המנהג להדליק בבית הכנסת, מנהג ותיקין הוא משום פרסומי ניסא, כיון שאין אנו יכולין לקיים המצוה כתיקונה להדליק כל אחד בפתח ביתו מבחוץ מפני שיד האומות תקיפה, ומברכין על זה כמו שמברכין על הלל דר"ח, אע"פ שאינו אלא מנהג (ע"י לעיל סי' תכב קכב.), ומכל מקום באותה הדלקה של בית הכנסת אין אדם יוצא בה, וצריך לחזור ולהדליק כל אחד בביתו." וכן כתב הריטב"א (שבת כג.) שנהגו להדליק בבתי כנסיות, כדי לעשות פרסומי ניסא במקום הרבים. וכן כתב המאירי (שבת כג.) שנהגו להדליק בבהכנ"ס, עיקר העניין משום פרסומי ניסא, ולא לכוונה אחרת. והנה אף לפי טעם זה נראה שהמתפללים ברה"ר, במקום פרוץ, צריכים להדליק נרות בין מנחה לערבית בברכה.

אלא שיש להקשות על טעם זה, שהרי לדין קיימא לן כדברי הרמב"ם (פרק י"א מהל' ברכות הלכה ט"ז) שאין לברך על מנהג, וכן פסק השו"ע (סימן תכ"ב) שאין לברך על ההלל בר"ח, א"כ אף לעניין הדלקת נרות בבית הכנסת אין ראיה שמותר לברך. בספר חזון עובדיה (חנוכה עמ' מ"ג) מיישב בשם שו"ת התעוררות תשובה (ח"א סימן ק"ג) שאפשר שיש רבים שאין להם בית להדליק נר חנוכה, הלכך מדליקים בבהכנ"ס בברכות, והש"צ מוציאם ידי חובתם, והם רואים את הנרות, כלומר שעל זה היה עיקר התקנה, ואף שענה כולם יודעים לברך, מכל מקום ממשיכים במנהג זה שהוא מכח עיקר הדין. ולפי הטעם שמדליקים בבהכנ"ס כדי לפרסם את הנס ברבים, ניחא טפי. ועוד תירץ שם בחזון עובדיה, דמכל מקום כיון שהמנהג הוא תוספת לעיקר הדין, שפיר מברכים על מנהג כזה, והביא סייעתא לדבריו ממ"ש רבינו ישעיה מטראני (סוכה מד:) שכל דבר שהוא חובה ונהגו להוסיף עליו, כגון הפטרה שנוהגת שחרית מתורת חובה, והוסיפו לנהוג כן גם במנחה, יש לברך על אותו מנהג, משא"כ ערבה, שאינה חובה כלל בגבולים. עוד תירץ ע"פ מ"ש הרמב"ם (פ"א ממרים ה"ב) שמצות עשה, על פי התורה אשר יורוך, לשמוע לחכמים בכל המנהגים שתיקנו חכמים, והעובר על זה, עובר על לא תעשה, לא תסור. וא"כ לפי"ז המנהגים שהנהיגו חכמי ישראל הם בכלל המצוה לשמוע להם, ושאינו אמירת הלל בר"ח שלא היתה ע"פ תקנת חכמי ישראל, אלא מעצמם נהגו כן. וכמ"ש המאירי בברכות (יד.), וכמבואר בריטב"א (סוכה מד.) שלדעת האומר, ערבה מנהג נביאים הוא, לא תקנו הנביאים כלום, אלא שהם נהגו כן, והעם נהגו מאליהם כמותם.

ומדברי הפוסקים נראה שהם נקטו למעשה כעיקר את הטעם משום פרסומי ניסא, וכמפורש להדיא בשו"ע (סי' תרע"א ס"ז), וז"ל: "ומדליקין ומברכין בבית הכנסת משום פרסומי ניסא", וכ"כ הפרי חדש (ס"ס תרע"א) שלכן מברכין על הדלקת הנרות בבהכנ"ס, אף שלדעת השו"ע אין מברכין על הלל של ר"ח, משום שעיקר הדלקת נר חנוכה בבהכנ"ס משום פרסומי ניסא, ולא משום מנהג גרידא. והיעב"ץ במור וקציעה (סימן תרע"ב דף ע"ח ע"א) כתב כאמור והוסיף שלכן יש

להדליק בברכה דוקא, שאל"כ לא הוי פרסומי ניסא. וכ"כ בשו"ת ישמח לבב (אור"ח סי' י"ד) שנקטינן שהדלקת הנרות בבהכנ"ס משום פרסומי ניסא. וכן מבואר בשו"ת שבט הלוי (ח"א סי' קפ"ה), וכן נקט בחזון עובדיה (חנוכה עמ' מ"ו) שלכן לדינא מעיקר הדין אין חיוב לתת שמן בנרות של בית הכנסת כשיעור הדלקת חצי שעה, כיון שכל ההדלקה בבהכנ"ס היא משום פרסומי ניסא, לכן אין צורך להניח שמן כשיעור יותר מהזמן שנוכחים המתפללים בבית הכנסת, ויכול השמש לכבותה או לסלקה, והביא שכן כתבו כמה פוסקים, ובכללם הגאון בעל החוות יאיר בספרו מקור חיים (סי' תרעב) שמנהג כמה יישובים לכבות נרות החנוכה אחר צאתם מבהכנ"ס, וחוזרים ומדליקים אותם בבוקר. וביאר דמ"ש המשנה ברורה (סי' תרעג ס"ק י"ג) מהפרי מגדים (סי' תרע"ה א"א סוף סק"ב) שגם בנרות בהכנ"ס צריך שיהיו דולקים חצי שעה, היינו דוקא כשנשארים ללמוד בבהכנ"ס וכיו"ב. והביא עוד שכיוצא בזה כתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סי' קנ"ו) שאם יש חשש דלקה ח"ו, מותר לכבותה. ועכ"פ מבואר דנקטינן כטעם של פרסומי ניסא, או משום במקהלות ברכו ה', ולפי זה נראה שאף שקבעו עצמם להתפלל בחוצות וברחובות קריה, כאשר ייחדו להם פינה לתפילה, יכולים להדליק נרות בברכה בין מנחה לערבית, ואף זה בכלל עיקר התקנה של הדלקת הנרות בבית הכנסת.

ויש לחזק דברינו עם מה שיצאו לדון אחרוני דורנו, אודות מסיבות הנערכות באולמות בלילי חנוכה, אם יכולים להדליק בהם נרות בברכה, וכמה מהאחרונים כתבו שיכולים להדליק בברכה, דאדרבה הפרסום שם גדול מאד, וכ"כ באז נדברו (ח"ה סי' ל"ז ועוד) ובשו"ת בית מרדכי (סי' מ"א) ובשו"ת יד נתן (ח"ב סי' כ"ה) והביאם בחזון עובדיה (חנוכה עמ' מ"ח) ופסק כאמור. והוסיף שמכל מקום עדיף שיתפללו שם ערבית בציבור מיד לאחר ההדלקה כפי שנוהגים בבית הכנסת, ומבואר שס"ל דלאו דוקא בית הכנסת. ואף שהרבה אחרונים חולקים על עצם דין ההדלקה באולמות, וכמ"ש בשבט הלוי (ח"ד סי' ס"ה) והגרש"ז אויערבאך (אז נדברו ח"ו סי' ע"ה), ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ו סי' ס"ה אות ג'), מכל מקום מוכח מכל הפוסקים הנ"ל, שכאשר מקבצים לשם תפילה, שפיר יכולין להדליק בברכה, דהוי כהדלקה בבית הכנסת. וכיוצא בזה ראיתי למרן הראש"ל, הגאון המפורסם מוה"ר יצחק יוסף שליט"א, בספרו הבהיר ילקוט יוסף (הנד"מ חנוכה עמ' רי"ז) שאחר שהאריך בעניין הדלקת הנרות בבהכנ"ס, כתב אודות ההדלקה בכותל המערבי, שלפי שהיא מדין ההדלקה בבית הכנסת לפרסומי ניסא, אפשר שבדין זה לכו"ע אין צריך בית, וכתב להשיג בזה על מי שהצריך בית דוקא אף לעניין בהכנ"ס, ש"י מד"ן.

אחר הדברים האלה נלפענ"ד, שבמקום שהציבור קבעו להתפלל שם, אף שלא קבעו להתפלל שם לעולם אלא לתקופה ממושכת, ואינו מקורה, ועל אחת כמה וכמה כאשר התפילה מתקיימת בחצר או ברחבה שאחורי בית הכנסת, כאשר מתקבצים שם להתפלל ברוב עם מנחה וערבית, יכולים להדליק נרות חנוכה בברכה, כדין הדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת, וכמובן בתנאי קודם למעשה באופן שאין חשש שהנרות ייכבו ברוח מצויה.

בכבוד רב ובהערכה רבה

יוסף חי סימן טוב



הרב שלמה זאב פיק

מחבר ספר אהבת שלמה

## בדין הרואה נר חנוכה – עיון בשיטת רש"י

### הקדמה

למדנו במסכת שבת (כג ע"א):

אמר רב חייא בר אשי אמר רב: המדליק נר של חנוכה צריך לברך. ורב ירמיה אמר: הרואה נר של חנוכה צריך לברך. אמר רב יהודה: יום ראשון - הרואה מברך שתים, ומדליק מברך שלש. מכאן ואילך - מדליק מברך שתים, ורואה מברך אחת... ברצוני לדון בשיטת רש"י ורבותיו בדינו של הרואה נר חנוכה, גדריו ופרטי דיניו? מאמר זה מתמקד בשיטת רש"י על פי הבנת הראשונים בדבריו, וכן על פי כתבי יד של פירושו.



### א.

#### שיטת רבותיו של רש"י במסכת שבת

עיין ברש"י במסכת שבת, דף כג ע"א:

הרואה. העובר בשוק ורואה באחד החצרות דולק, ומצאתי בשם רבינו יצחק בן יהודה שאמר משם רבינו יעקב, דלא הווקקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק בביתו עדיין או ליושב בספינה.

עיין בדברי ההשלמה על אתר שכתב:

פירש רבינו שלמה ז"ל העובר בשוק ורואה באחד החצירות נר דולק, וכתב הרב עוד שלא הווקקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק בביתו עדיין או ליושב בספינה, ומשמע נמי שאם הדליק כבר בביתו ויצא ידי חובתו אינו מברך.

ברור מדבריו שבעל ההשלמה הבין שדברי רש"י בתחילת דבריו נשלמו והובררו ע"י סוף דבריו, במה שהובא בשם רבינו יצחק בן יהודה שאמר משם רבינו יעקב. העובר בשוק ורואה באחת החצירות נר דולק אינו מברך אלא אם הוא לא הדליק בביתו עדיין, אבל אם הוא הדליק בביתו אין הוא מברך שהרי הוא כבר יצא ידי חובתו. דבר זה מסתבר, שהרי אם הוא כבר בדרך שעשה נסים ובלילה ראשונה גם שהחיינו בשעת ההדלקה, מה תוסיף לו עוד ברכת הרואה? אמנם, אם הוא עדיין לא הדליק, אבל הוא מתכוון להדליק בעוד שעה קלה, אז בכל זאת הוא מברך ברכת הרואה. בעל ההשלמה לא בירר את סוף דברי רבו של רש"י "או ליושב בספינה". ואולי אפשר לומר בפשטות שיש כאן רק ציור למי שלא הדליק בביתו עדיין, כגון שהוא יושב בספינה ועתיד להדליק בביתו, אבל פירוש זה הוא דחוק ברש"י, שכתב "או ליושב בספינה".

וכן למד הב"ח על דברי הטור, או"ח, סי' תרעו<sup>א</sup>, בשיטת רש"י:

וזה"ל רש"י בשם ר"י בר יהודה שאמר בשם ר' יעקב דלא הווקקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק בביתו עדיין או ליושב בספינה וכו'. משמע שלא בא למעט שלא יברך ברכה זו אלא למי שהדליק כבר ובירך בביתו אבל מי שלא הדליק בביתו אעפ"י שדעתו להדליק באותו לילה בביתו צריך לברך אראייה דאין להחמיץ המצוה.<sup>ב</sup>

אמנם דודו של בעל ההשלמה, ר' אשר ב"ר משולם מלוניל, אכן בירר דין זה של יושב בספינה, ובעל ההשלמה הוסיף את דבריו כנראה לפירוש את דברי רש"י:

וכתב הרב דודי ר' אשר ז"ל: נראה לי דיושב בספינה וכיוצא בו דווקא, שאין לו בית להדליק ולא נסיב, אבל נסיב דמדלקי עליה בגו ביתיה, אי נמי מי שלא הדליק בביתו עדיין, אין צריך לברך ברואה, שהרי כשיקיים מצותו אז יברך את כולו, ומצוה לכנפן ולא לפזרן.

לפי דבריו יש כמה דינים: היושב בספינה מברך כשהוא רואה נר חנוכה, מפני שאין לו בית להדליק ואינו נשוי, שהרי לו היה נשוי היו מדליקים עבורו בתוך ביתו, וממילא הוא לא היה מברך ברכת הרואה. הוא הדין למי שעומד להדליק בביתו ועדיין לא הדליק שם, אינו מברך ברכת הרואה, שהרי אז הוא יברך את כל הברכות בהדלקתו את נר חנוכה.

אולם, נראה שלפי דבריו יש סתירה (בדיוקים) בין דברי הרישא של בעל ההשלמה, שהביא את שיטת רבותיו של רש"י כשיטת רש"י עצמו, לבין הסיפא של דבריהם ולפי הבנת ר' אשר מלוניל. הרי לפי הרישא, אע"פ שהאדם עומד לברך בביתו, כל זמן שהוא עדיין לא בירך, הוא מברך ברכת הרואה. ומה הדין ביושב בספינה? כל שכן שיברך, שהרי הוא בכלל לא עומד לברך בביתו, שהרי או שאין לו בית או שהוא לא יגיע לביתו. לפי דיוקו של ר' אשר מדין יושב בספינה שאין לו בית, אם יש לו בית יש שתי אפשרויות: אם הוא נשוי ומדליקין עליו בביתו, אין לו לברך ברכת הרואה וכן אם הוא מתכוון להדליק בביתו אין לו לברך את ברכות הרואה. ממילא הדיוק של יושב בספינה סותר את הרישא של רבותיו של רש"י. ואין לומר שדברי ר' אשר הם שיטת עצמו, שהרי הדין שלו מבוסס על דיוק בלשונו של רבו של רש"י "או יושב בספינה".

ועיין במרדכי במסכת שבת, סי' רסג, שמצטט את דברי רש"י:

פירש"י שמצא בשם רבינו יצחק בר' יהודה שאמר בשם רבי יעקב בר' יקר דלא הווקקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק בביתו עדיין ושאינ דעתו להדליק בעצמו כגון אכסנאי שלא שמע הברכה. לקמן מסיק קא מדליקי עלאי בגו ביתאי ומכל מקום צריך לראות, כדאמר בסמוך הרואה יומא קמא מברך ב' ומכאן ואילך א'.<sup>ג</sup>

(א). לשון הטור שם: "ודוקא שאינו עתיד להדליק ואין מדליקין עליו כגון שהולך בדרך ורואה הנרות בעיר אבל בענין אחר א"צ לברך", וזה לא כהבנת ההשלמה ברש"י. נראה שהטור למד כאביו הרא"ש במסכת שבת, פרק ב, סי' ח: "ורב ירמיה בר אבא אמר הרואה נר חנוכה צריך לברך. פי' המהלך בספינה ורואה נרות שהדליקו בעיר והוא אינו מדליק".

(ב). ומיד כתב הב"ח שפירוש זה אינו כמו שכתב רבינו [= הטור] והג"מ בשם ר"ש וראב"ה.

(ג). והנה הב"ח הג"ל הביא את דברי המרדכי האלו: "מיהו במרדכי הביא לשון רש"י בענין אחר מסכים עם רבינו [=



מנין למרדכי סוד זה "שאין דעתו להדליק בעצמו"? נראה שלמד את זה מן הסיפא של רבי יעקב בר' יקר - "או יושב בספינה" וכשיטת ר' אשר הנ"ל והסיפא מלמדת על הרישא. אמנם קשה מאד לומר בכוונת דברי ר' יעקב, שאמר "או יושב בספינה", דהרי משמע שיש כאן דין אחר. כמו כן קשה, למה רבותיו של רש"י בעצמם לא הביאו את דין אכסנאי להדגים את הדין של "אין דעתו להדליק בעצמו", והביאו את המקרה של ספינה, מקרה שהמרדכי התעלם ממנו?

בכל אופן, נראה שהמרדכי חילק בין מי שבעצמו ידליק בביתו, שהוא אינו מברך על הראייה, אבל אם מדליקים עליו בביתו משמע שהוא כן מברך על הראייה, שהרי הוא רואה שם את ההדלקה.

**לסיכום:** ישנם שתי שיטות בהבנת רבותיו של רש"י. לפי ההשלמה והב"ח, יש לרואה לברך על נרות חנוכה כל זמן שהוא לא בירך עליהם בביתו, אפילו אם מברכים עליו בביתו או הוא בעצמו מתכוון להדליק בביתו יותר מאוחר. לפי ר' אשר והמרדכי, אם הוא מתכוון להדליק בביתו או, (ולפי ר' אשר), מדליקים עליו בביתו, אין לו לברך על הראייה. והנה, רבי יהונתן מלוניל פירש על אתר:

הרואה מברך שתיים. יש מן הרבנים שאמרו שלא תקנו ברכה לרואה לברך אלא מי שהוא יושב בספינה שאין לו נר להדליק, או אפילו בישוב ולא הדליק עדיין בביתו, או שלא נשתתף בפריטי, או שלא הדליקו עליו בביתו שאין לו אשה להדליק, (אין) <יש> לו לברך דהא לאו איהו קא מדליק.

ר"י מלוניל הבין "יושב בספינה שאין לו נר להדליק" כדברי ר' אשר' אבל מאידך הבין את "או אפילו בישוב ולא הדליק עדיין בביתו" כדברי בעל ההשלמה, ושני הפירושים מתנגדים זה לזה וחולקים, וכמו ששאלנו על דברי ההשלמה לעיל - לפי פירושו בדברי רש"י, מה הוא עושה עם "או יושב בספינה"? נמצא בפשטות שדברי רבותיו של רש"י סתרי אהדדי. אלא בפשטות צריך לומר לפי הר"י מלוניל שהפך את הסדר, שיש כאן "זו ואף זו", לא רק היושב בספינה צריך לברך אלא אפילו מי שמתכוון להדליק בביתו ועוד לא הדליק, חייב לברך. ממילא הסדר של רבותיו של רש"י שנמצא ברש"י הוא: "זו ואין צריך לומר זו", מי שעדיין לא בירך במעשה ההדלקה שהוא עתיד לברך צריך לברך ברכת הרואה, ואין צריך לומר שמי שבכלל אינו מתכוון לברך על הנר.

כשיטת המרדכי הנ"ל, כן משמע בספר המאורות (והקדימו):

והני מילי רואה שלא הדליק ואינו עתיד להדליק הלילה, כגון מי שאינו בעירו, ואע"ג דמדלקי עליה בגו ביתיה, מכל מקום כיון שאינו יכול לשמוע הברכות, יברך בראותו שעשה נסים ושהחיינו יום ראשון, ויום שני שעשה, וכן באינך יומי.

הטור] ואם ר"ש וראב"ה, וז"ל שלא הוזקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק בביתו עדיין ושאין דעתו להדליק בעצמו כגון אכסנאי שלא שמע הברכה... אחרי כל הציטוט הוסיף הב"ח: "ואולי חסר בספרי רש"י שבידינו אלא שבהג"מ העתיק לשון רש"י כמו שהוא בספרי רש"י שבידינו." ולפי דברינו אין שאלה של גירסא ברש"י אלא פרשנות.

וכשיטת ר' אשר ור"י מלוגיל כתב עוד בספר המאורות: "ויש שכתבו הפך סברא זו דמי שמדלקו עליה בגו ביתיה פטור מכולן". אלא שבעל המאורות הגיב ואמר:

ולא נראה לן לפי שקול הדעת. גם לפי לשון הגמרא, כי אם יפטר מן ההדלקה למה יפטר משאר הברכות אחר שלא שמע, ועוד הרואה מברך שתים קאמר סתמא קאמר לא שנא מדלקי עליה בגו ביתיה ולא שנא לא מדלקי.

ומשמע שיש כאן ברכת הראייה, ואין הדבר תלוי במעשה ההדלקה, וכמו שאמרנו לעיל בדברי המרדכי. וספר המאורות ממשיך כשיטת המרדכי: "אבל אם עתיד להדליק, הרי יפטר בברכותיו כשידליק, ומצוה לו לכנסן, וכן אם הדליק כבר נפטר".

מאידך, הרי"ד כתב בפסקיו כדעתם של המאורות והמרדכי, שהרי לא הזכיר שמדליקים עליו בביתו:

פי' האי דמחייבי' לרואה לברך, כגון שאין בדעתו להדליק באותה הלילה, כגון שהיה עובר בספינה והיה יודע שלא יגיע הלילה לביתו, או שהיה הולך מעיר לעיר ולא היה יכול להגיע לעירו ולא לן באותה העיר, התם מחייבי לברך, מפני שראה. אבל אם הוא עומד בעירו, שעתידי להדליק, וראה כשהדליק חברו קודם ממנו, אינו חייב לברך על אותה הראייה, כיון שהוא עתיד להדליק.<sup>ד</sup>

וכן הוא בספר שבולי הלקט, ענין חנוכה, סימן קפה:

והא דאמרין הרואה צריך לברך פי' רבינו שלמה זצ"ל בשם רבו רבינו יצחק בר' יהודה זצ"ל כגון שאין בדעתו להדליק בביתו כגון שהיה הולך בספינה או שהיה עובר בדרך שלא היה יכול להגיע בביתו וכן פירש רבינו ישעיה זצ"ל.

וכנראה ממנו הובא גם לספר תניא רבתי.<sup>ה</sup>

אולם מדברי הרשב"א על אתר משמע כמו ר' אשר (שגם אם מדליקים עליו בביתו אין לו לבירך):

מסתברא בשלא הדליק ולא הדליקו עליו בתוך ביתו ואינו עתיד להדליק הלילה, הא לאו הכי אינו צריך לברך דלא מצינו יוצא מן המצוה וחוזר ומברך על הראיה.

וכן משמע מדברי הר"ן על הרי"ף למסכת שבת:

הרואה נר חנוכה צריך לברך, העובר בשוק ורואה באחת החצרות נר דולק. ומסתברא דלא הוזקק ברכה זו אלא למי שלא הדליק ולא הדליקו עליו בתוך ביתו ואינו עתיד להדליק הלילה, הא לאו הכי לא, שלא מצינו יוצא במצוה שיתחייב לחזור ולברך על הראיה.

ד. וכן הוא תוספות רי"ד למסכת שבת (כג ע"א): "הרואה נר חנוכה צריך לברך נראה לי לומר דהאי דמחייבין לרואה לברך כגון שאין בדעתו להדליק באותו הלילה כגון שהיה עובר בספינה והי' יודע שלא יגיע הלילה לביתו או שהיה הולך מעיר לעיר ולא היה יכול להגיע לעירו ולא לן באותה העיר התם מחייבי לברך מפני שראה אבל אם הוא עומד בעירו שעתידי להדליק וראה כשהדליק חברו קודם ממנו אינו חייב לברך על אותה הראייה כיון שהוא עתיד להדליק".

ה. דבריו הובאו בתשובות רש"י, סי' רצ"א, ומכאן מודעה שצריך לבדוק כל תשובה לברר מקורה, שהרי ברור שאין כאן תשובה אלא ציטוט מפירושו [והרי מלקט תשובות רש"י, שהיה בסה"כ לפני כשמונים שנה, טעה בהרבה יותר מזה – הערת ידידי הרב רועי זק].

בעל הגהות מיימוניות למד ברבותיו של רש"י כמו בעל ההשלמה, אולם מיד הוסיף את דברי הסמ"ג ורבנו שמחה, שלמדו כר' אשר שאם מדליקים עליו בביתו, או אם דעתו להדליק בביתו, אינו מברך ברכת הרואה:

וכן כתב רש"י שמצא בשם ר"י בר יהודה שלא הוזקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק בביתו עדיין או ליושב בספינה. וכתב בספר המצות דדוקא אם אינו נשוי [וזה מסייג את היושב בספינה - שז"פ].<sup>1</sup> וכתב רבינו שמחה דאם דעתו להדליק בביתו נראה דאין צריך לברך על הראיה עד שיסדר כולן על ההדלקה בביתו, וכן כתב ראבי"ה מידי דהוה אסוכה דמסדר להו כולהו אכסא ע"כ.

ומשמע שהבין שרבותיו של רש"י חולקים הן על הסמ"ג והן על רבינו שמחה ולא כמו שפירש המרדכי ברבותיו של רש"י [שלמד כר' שמחה].<sup>2</sup>

נעיר עוד משיטת המנהיג בהלכות חנוכה (עמוד תקלא בהמד' רפאל):

הרואה נר חנוכה יום ראשון מברך שתיים שהחיינו ושעשה ניסים, מיכאן ואילך הרואה מברך אחת, ניסים, ובשלא הדליק בתוך ביתו עדיין ואם רוצה לסדרם על הדלקתו ולא יברך עד שידליק בביתו הרשות בידו כדי לחבבו מאד, כדאמ' חזינא ליה לרב כהנא דמסדר להו אכסא דקדושא זמן דסוכה ולישב בסוכה וכן אכסא דהבדלתא.

משמע מדבריו, שעקרונית מי שלא בירך עדיין על נרות חנוכה, כשהוא רואה אותם צריך לברך ברכת הראייה, אלא שיש לו אפשרות לחכות ולברך על הראייה עם יתר הברכות. מיתר הראשונים משמע שאם הוא מתכוון לברך בביתו, אין לו לברך על הראייה, ולפי המנהיג הוא היה חייב לברך על הראייה, אלא שמכיוון שיש לו אופצייה יותר טובה, הוא יכול לדחות את הברכה עד שהוא מברך את כולן ביחד.

בספר אור זרוע ח"ב - הלכות חנוכה סימן שכה הוא מסיים עם ההוראה הבאה: "והרואה כשבירך, כשיבוא לביתו להדליק לאח"כ, מברך להדליק ותו לא. שהרי כבר בירך כשראה." על פי דברי המנהיג הנ"ל, חביבות המצוה לברך את כולם ביחד יכול לדחות את ברכת הראייה, אבל אינו מתיר לומר אותה פעמיים".



1. לשונו של הסמ"ג, מצוה ה' מדרבנן: "המדליק והרואה חייב לברך ורואה זה כגון יושב בספינה שאין לו בית להשתתף וגם אינו נשוי". קדם לסמ"ג ספר העיטור עשרת הדיברות - הלכות חנוכה: "והרואה מברך אחד ורואה דווקא שעומד בקרון או בספינה שלא הדליק בביתו". הרבה יותר מאוחר הוא נמצא גם ספר המנהגים (טירנא) הגהות המנהגים חנוכה: "הרואה נר חנוכה והוא בספינה שאינו יכול להדליק וגם אין מדליקין עליו בביתו מברך..." ועיין עוד בשו"ע, סי' תרעו, ס"ג; בט"ז ס"ק ד ובמגן אברהם, ס"ק ב; והשווה לשר"ע, סי' תרע"ז, ס"ג, ובמשנ"ב, שם, ס"ק יד.

2. ועיין בב"ח שחולק על דברי הסמ"ג האלו. בין היתר הוא דן בדברי רבינו ירוחם, תולדות אדם וחווה נתיב ט חלק א דף סא טור ב: "...יש מהגדולים שכתבו שאם הדליקו עליו בביתו אין צריך לברך כשרואה נר חבירו ויש מהן שכתבו שאפי' הדליקו עליו בביתו שצריך לברך כשרואה ומכל מקום אם הדליק הוא בעצמו בביתו אין צריך לברך כשרואה נר חבירו ולפי זו הסבא האחרונה אכסנאי שנשתתף בפרוטות צריך לצאת ולראות כדי שיברך".

3. לא עסקתי בדברי הרא"ה, הובא בבמיוחס לר"ן (שבת כג ע"א, וגם ידוע כשיטה לר"ן): "ועוד כתב הרא"ה ז"ל שאם היה שם בשעת ההדלקה ששמע מפי המברך כשרואה צריך לברך שהרי לא יצא ידי ברכה", ורבו האחרונים להסביר את דבריו.

## ב.

### שיטת רש"י המקורית במסכת שבת

כמה מן הראשונים (שהבאנו בפרק הקודם) כתבו להוציא משיטה האומרת שאפילו אם בירך בביתו את הברכות על נר חנוכה, אם הוא יוצא ורואה נר דולק בחצר חבירו יברך ברכת הרואה על הנר. כך כתב בעל ההשלמה הנ"ל:

פירש רבינו שלמה ז"ל העובר בשוק ורואה באחד החצירות נר דולק, וכתב הרב עוד שלא הוזקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק בביתו עדיין או ליושב בספינה ומשמע נמי שאם הדליק כבר בביתו ויצא ידי חובתו אינו מברך.

וכן כתב ספר המאורות הנ"ל: "וכן אם הדליק כבר נפטר". וכן כתב רבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב ט חלק א דף סא טור ב): "ומכל מקום אם הדליק הוא בעצמו בביתו אין צריך לברך כשרואה נר חבירו".

מניין לראשונים אלו שיטה כזו, שאדם שבירך את כל הברכות על נר חנוכה שבביתו, אם הוא היה רואה נר חבירו בחצרו, היה צריך לברך ברכת הרואה, ועוד שהיה חוב עליהם להוציא משיטה כזו?

עיינ עוד הפעם ברש"י במסכת שבת, דף כג ע"א: "הרואה. העובר בשוק ורואה באחד החצירות" דולק". אמנם בעל ההשלמה הבין את שיטת רש"י ביחד עם דברי רבותיו, אבל מכל מקום, משמע מדברי רש"י שהוא חולק עליהם, ולפי הפשט הפשוט הוא אמר שהרואה חייב לברך בלי שום תנאי וסייג, ורק אחרי שיטתו הביא את דברי רבותיו, שמסייגים את שיטת רש"י ולמדו שהוא מברך רק אם עדיין לא בירך בביתו.

אם נלמד ברש"י בתחילת דבריו שמסתבר שאם אדם הדליק בביתו כבר ובירך כל הברכות, אין טעם לברך על הראיה, אזי לא יהיה הבדל בין שיטתו לשיטת רבו, ואם אין הבדל בין דברי רש"י לרבו, וכמו שלמד בעל ההשלמה, קשה – למה רש"י הביא את דברי רבו? וקשה לומר שהוא הביא את דברי רבו רק בשביל הסיפא "או יושב בספינה", שהרי אז נוצרת סתירה בין הרישא לבין הסיפא וכדפר' לעיל.

אלא נראה לומר שרש"י פירש באופן פשוט ביותר, שכל הרואה באחד החצרות נר דולק, חייב לברך ברכות הרואה, בין שהוא עדיין לא בירך בין שהוא בירך כבר, בכל מקרה חייב לברך. ועל זה הוסיף רש"י בשם רבו שרק במקרה שהאדם עדיין לא בירך, אז הוא מברך ברכת הרואה, ולפי פשטות דברי רבו אפילו אם הוא מתכוון להדליק בביתו יותר מאוחר. ובסוף, לפי הבנת ראשונים בסיפא של רבותיו ("או יושב בספינה"), מדובר במי שלא מתכוון להדליק בכלל ו/או מדליקין עליו. והבנת בעל ההשלמה אינה כפשטות לשונו של רש"י.

ט). ועיין בדברי ההשלמה בשם רש"י, ובדברי הר"ן שציטט את דברי רש"י בלי להזכיר את שמו, ובשניהם כתבו "נר דולק". ובכל כתבי היד הוא כמו הדפוס "דולק" וליתא המלה "נר", והוא תימא גדול. הרב משה יהודה הכהן בלוי במהדורתו של ההשלמה למסכת שבת, ניו יורק תשכ"ד, עמ' רלב, הע' 6 כתב "ונשמטה מפירוש רש"י תיבת 'נר'", אולם קשה לומר כך בכל כתבי היד וראשונים שציטטו את רש"י.

נעיין בכתבי היד של רש"י, ונשווה אותם. העיון בכתבי היד לכאורה יצביע על דברים אלו, שהרי בכל כתבי היד [ותיקן 127, ותיקן 129, ותיקן 138, פרמה 2087, פריז 324, אדלר 1621, רבינ 718] מופיעים דברי רבו מלבד כתב יד אחד - לונדון.

וברור שלפי כ"י לונדון, שחסר כל דברי רבותיו של רש"י, הפירוש בדברי הגמרא אינו כדברי ההשלמה, אלא כפשטות הסוגיה, שכל רואה חייב לברך, בין שלא בירך כבר, בין שבירך כבר.

נמצא שבתחילה רש"י כתב את פירושו, וכמו שזה משתקף בכ"י לונדון. אחר כך רש"י הוסיף שיטת רבותיו, וזו שיטת רש"י כמו שמופיעה בדפוסים וברוב כתבי היד. אמנם דברינו הם הערה נקודתית בסוגיה הספציפית שלפנינו, שהרי לא בדקנו את כל כתבי היד לאורך כל המסכת כדי לברר אם כ"י לונדון אכן משקף "מהדורה קמא" של רש"י. מכל מקום, כאן זה מאד מתאים לדברי רש"י ותגובת הראשונים לדבריו.

עייין עוד בדברי הריטב"א למסכת שבת שקילס את פירושם של רבותיו של רש"י: "יפה פרש"י ז"ל בשם רבותיו שלא הוזקקה זו אלא למי שלא בירך עדיין". אלא שהמשך דברי הריטב"א קצת תמוהים, שהרי משתמע בדברי רש"י בשם רבותיו אלו שאע"פ שהוא עומד לברך בביתו, כל זמן שלא בירך עדיין, הוא מברך ברכת הרואה. אבל ממשיך הריטב"א ומסכם:

אבל דעתו להדליק הוא עצמו בתוך ביתו ורואה נר אחד יש אומרי' שמברך על הראייה וחוזר ומברך בשעה שמדליק. ויש אומרים שכיון שדעתו להדליק בביתו אינו צריך עכשו לברך על ראייתו, אין בזה משום אין מעבירין על המצות כיון דעל ידי הדלקה עדיף טפי.

והרי משתמע מרבותיו של רש"י כשיטה ראשונה ולא ברור מה פירוש "יפה פרש"י בשם רבותיו..." ומיד מוסיף הריטב"א "אבל דעתו להדליק הוא עצמו בתוך ביתו..." הוא בדיוק דברי רבותיו של רש"י?! אלא יפה פירוש רש"י בשם רבותיו - להוציא משיטת רש"י עצמו שאפילו אם כבר הדליק האדם בביתו, כשהוא יוצא החוצה ורואה נר של חבירו יש לו לברך ברכת הרואה. אלא שמה שסוברים כרבותיו של רש"י תלוי במחלוקת ראשונים איך לפרש "או יושב בספינה": האם זה להגדיר שאין לו דעת להדליק כלל וכלל, או רק להדגים למה עדיין לא הדליק בביתו, ובכל זאת מברך ברכת הרואה עכשיו.

## ג.

### שיטת רש"י במסכת סוכה דף מז ע"א

רש"י במסכת סוכה, דף מז ע"א, פירש:

הרואה נר חנוכה קאי על שלא הדליק בביתו ועובר ברשות הרבים ורואה אותה בפתחי ישראל שמצוה להניח בפתח צריך לברך על [ראיה] הראשונה.

כאן רש"י פירש כדברי רבותיו, שמדובר על מי שעדיין לא בירך ועבר ברשות הרבים ורואה את הנר דולק בחצר חבירו, אז הוא מברך ברכות הרואה. מכיוון שרש"י לא הבדיל בין אם כוונתו להדליק בביתו אחר כך או לא, נראה כפירושו של ההשלמה והב"ח, ולא כהבנת ר'

אשר והמרדכי. רש"י התעלם מדברי רבותיו לענין היושב בספינה ולא הביא את זה בפירושו למסכת סוכה, ולכאורה זה רק דוגמא.

ומכאן קצת ראייה שרש"י פירש את מסכת סוכה אחרי מסכת שבת וכבר סיגל לעצמו מפירושי רבותיו. אמנם הסברה אומרת שרש"י יפרש את הסוגיה בתחילת לימודו כרבותיו ורק אחר כך יחדש פירוש משלו. אולם יש להוכיח שיש פעמים שרש"י פירש פירוש עצמאי ושינה אח"כ אחרי שראה את פירושם של רבותיו. הרי במסכת ב"ק, ריש דף קב ע"א ופירושו של רש"י שנראה הוא מתקשה בפירוש הסוגיה, לעומת רש"י במסכת סוכה דף מ' ע"א, ד"ה הכי גרסינן עצים דהסקה תנאי היא, שרש"י קיבל נוסח של רבינו גרשום לטקסט התלמוד ואז הוא פירש את הסוגיה בפשטות.



## ד.

### הסבר המחלוקת בין רש"י לבין רבותיו ובין יתר ראשונים הנ"ל

להסביר את דברי רש"י אלו, נראה לפרש על פי דברי מו"ר הגריד"ס זצ"ל (הובאו ברשימת שיעורים למסכת סוכה דף מא ע"א – מדבריו קבלתי את היסודות, אבל התאמת הדברים לחידושי בדברי רש"י והראשונים), שלפי רש"י ברכת הרואה היא ברכה על פירסומי ניסא, משא"כ ברכת המדליק היא ברכת המצוה ועובר לעשייתו. ממילא המדליק עושה מעשה מצוה, והוא חייב לברך על מעשה המצוה שלו. אמנם, בזה הוא גם גורם לפירסום הנס, אבל ברכתו על הנר היא ברכה על מעשה ההדלקה. כעת, כשהוא מברך על נר חברו, הוא מברך על פרסום הנס, ואמנם נוסח הברכה הוא אותו נוסח כמו בברכת המצוה, אבל הקיום של הברכה שונה, ולכן הוא חייב לברך עוד הפעם שעשה נסים (וביום הראשון גם שהחיינו) בזה שהוא רואה את הפירסומי ניסא. והיה מקום לומר שיש כאן ברכת הרואה, דומיא למסכת ברכות בפרק האחרון שמי שרואה את הים הגדול או מקום שנעשה לו נס, והוא הדין כאן בנרות חנוכה.

אלא לפי זה, עדיין יש להקשות למה לברך כל יום ולא סגי לן פעם אחת כמו במקום שנעשה לו נס. ואולי אפשר לומר על פי מה ששמעתי מר' נתן זוכובסקי שליט"א, שחקר אם חנוכה קבועה לרצף של שמונה ימים כיומא אריכתא, או אם כל יום יש קביעות לעצמו, ויש קצת מגדרי ברכות הרואה שנכנסו כאן.

מכל מקום, נראה לפרש שיש כאן ברכה מיוחדת על פרסומי ניסא של הזולת, שאז הברכה היא כולה ברכה על פירסומי ניסא, ואין לה שום קשר עם מעשה ההדלקה, משא"כ כשהמדליק מברך בביתו.

ולזה הביא רש"י את דברי רבותיו, ללמדנו שאין כאן שני דינים וקיומים נפרדים לגמרי, ולאותה ברכה, יש ב' דינים שונים וקיומים נפרדים, אלא גם ברכת שהחיינו של המדליק היא

(י). אולם תוספות במסכת סוכה (ד"ה הרואה) כן רמזו למה שפרשו בסוף רש"י "או ליושב בספינה", במה שכתבו שם: "בשאר מצות כגון אלול וסוכה, לא תקינו לברך לרואה אלא גבי נר חנוכה משום חביבות הנס וגם משום שיש כמה בני אדם שאין להם בתים ואין בידם לקיים המצוה..." וכן הוא בתוס' הרא"ש שם.

ברכת הרואה על הפירסומי ניסא של המדליק. ממילא, אם הוא רואה את נר חברו, בזה הוא כבר רואה את הפירסומי ניסא, והוא חייב לברך את ברכת הרואה, ועדיף להקדים אמירת ברכה זו, אולי מטעם מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה.

ונראה לומר עוד, שאז הברכה היא כולה קיום של ברכת הרואה על הפירסומי ניסא, ועדיף לומר את הברכה עם קיום בלעדי זה ולומר את הברכה פעמיים. אבל אם הוא כבר הדליק בביתו ואמר את הברכה, כבר יצא ענין זה, וממילא אין טעם לברך עוד הפעם, שהרי גם במעשה ההדלקה יש קיום של פירסומי ניסא.

ולפי ר' אשר וסיעתיה שהבינו "או יושב בספינה" שאמירת ברכת הרואה היא רק כשלא יברך ברכה זו בכלל מפני שאין לו בית או אין מדליקין עליו, נסביר כמו שאמר כבר ר' אשר לעיל, "שהרי כשיקיים מצותו אז יברך את כולן, ומצוה לכנפן ולא לפזרן". ונוסיף ונומר שעדיף ב' קיומים בברכה אחת: ברכת המצוה וברכת הראייה, לעומת הרואה שיש לו קיום אחד בלבד. ממילא כל זמן שהוא יברך על הנר בביתו, מצוה לכנפן ולקיים בברכה זו ב' קיומים. ורק מי שאין לו בית ואין מדליקין עליו יברך ברכת הרואה, עם קיום אחד של פירסומי ניסא.

על פי דברים אלו אפשר להסביר את הקס"ד של הספר אור זרוע הנ"ל (ח"ב - הלכות חנוכה סימן שכה), שסיים את דבריו: "והרואה כשבירך כשיבוא לביתו להדליק לאח"כ מברך להדליק ותו לא שהרי כבר בירך כשראה". מכיוון שהוא רק בירך על הפירסומי ניסא, הייתי חושב שאולי יברך פעם נוספת בשעת ההדלקה ולקיים את ברכות המצווה על ההדלקה בכל הברכות, קמ"ל שאין לו לברך ברכת הרואה שוב. ואפילו שהוא מברך את כולן, ברכת הרואה היא במהותה ברכה על הפירסומי ניסא ולא ברכת המצווה.

ומה שכתב ר"י מלוניל, "או שלא נשתתף בפריטי" לכאורה חולק על דברי המרדכי הנ"ל. לפי המרדכי, אכסנאי ששמע ברכה פטור מברכת הרואה, ולא כתב שום תנאי שצריך להשתתף בפריטי. משמע כל זמן ששמע את הברכה, בין שהשתתף בפריטי בין שלא השתתף, אין לו לברך. אבל אם לא שמע את הברכה, ה"ה בין שהשתתף בפריטי בין שלא השתתף, צריך לברך. ולכאורה זה אותו הדין כמו בסוף דברי ר"י מלוניל "או שלא הדליקו עליו בביתו שאין לו אשה להדליק" שמשמע אם יש לו אשה המדליקה עליו בביתו אין לו לברך. אבל עיין שם בהמשך דברי המרדכי: "לקמן מסיק קא מדליקו עלאי בגו ביתאי ומכל מקום צריך לראות כדאמר בסמוך הרואה יומא קמא מברך ב' ומכאן ואילך א'" (עיין בבגדי ישע אות ג). ומשמע שלפי ר"י מלוניל עיקר הברכה הוא ברכת ההדלקה, ומכיון שיש לו שליחים להדליק הוא פטור מברכת הרואה. אבל לפי המרדכי, אע"פ שקיים את ההדלקה, הוא צריך לברך ברכת הרואה אלא א"כ מישוה מוציא אותו בברכה זו.

וכשיטת המרדכי הנ"ל, כן משמע בספר המאורות (והקדימו):

והני מילי רואה שלא הדליק ואינו עתיד להדליק הלה, כגון מי שאינו בעירו, ואע"ג דמדלקי עליה בגו ביתיה, מכל מקום כיון שאינו יכול לשמוע הברכות, יברך בראותו שעשה נסים ושהחיינו יום ראשון, ויום שני שעשה, וכן באינך יומי.

וכדברי המרדכי אלו שהביא מרבתי של רש"י עם סיכום דינו של מדליקין עליו בביתו שכן מברך ברכת שעשה נסים, נמצא בכל בו (מהד' דוד אברהם, ח"ב, עמ' רצה):

והרואה שלא הדליק בביתו או שאינו עתיד להדליק, כמי שאין לו בית או אינו בעירו, אף על פי שמדליקין עליו בביתו מברך שתיים שעשה נסים ושהחיינו, והוא שלא שמע הברכות, אבל מי שהדליק בבית או שעתיד להדליק או שמע הברכות אינו מברך כלל בראותו אחרים שהדליקו.

ומשמע מדברי ר"י מלוניל שעיקר ברכת שעשה נסים הוא ברכת המצוה, ואם משהוא אמר את הברכה במעשה ההדלקה שהוא קשור לו, או שהשתתף בפרוטה או שאשתו מברכת עליו, אז יש לו לברך, הרי בשבילו הברכה אינה ברכת המצוה אלא ברכת הרואה. אבל לפי המרדכי, ברכה זאת היא ברכת הרואה על פרסומי ניסא, אז אע"פ שהם אמרו את זה במסגרת מעשה הדלקה שלהם, אבל הוא עדיין חייב לברך על פרסומי ניסא שהוא רואה, ולכן הוא מברך אלא א"כ מאן דהוא הוציא אותו בברכה והוא שמע אותה מבר חיובא.

## ה.

### סיכום

שיטת רש"י המקורית היא, שבברכת שעשה נסים, יש שני קיומים נפרדים המצריך ב' מעשי ברכות שונים: במסגרת ברכות המדליק הברכה היא ברכת המצוה גרידא, ולפי דברים אלו, בפשטות צריך המדליק לומר את כל ג' הברכות עובר לעשייתן. ממילא חסר בו המימד של ברכת הראייה, שהמחייב הוא פירסומי ניסא. קיום זה מקבלים רק כשמברכים על נר חנוכה של חברו, שאז המברך רואה את הפירסומי ניסא, ואז כשהוא מברך שעשה נסים יש לו קיום של ברכת הרואה בלבד, והוי קיום של פרסומי ניסא".

שיטת רבתי של רש"י על פי ההשלמה, וכן שיטת רש"י בסוכה, היא שבברכת שעשה נסים יש אמנם ב' קיומים אבל אפשר לקיימם במעשה אחד. אם הוא קיים את מעשה ההדלקה ואמר את הברכות בתור ברכות המצוה, יש בהן גם קיום של פרסומי ניסא וברכת הרואה. אבל אם הוא עדיין לא הדליק, אז מצוה הבא לידך אל תחמיצנה, ואין מעבירין על המצוות, וממילא מקיימים את הקיום של פרסומי ניסא וברכת הרואה, ואח"כ אפשר לקיים את הברכות המצוה.

שיטת ר' אשר על פי סוף דברי רבתי של רש"י ("או ליושב בספינה"), וכן הבין המרדכי בדברי רבתי של רש"י לעומת ההשלמה, שאם מתכוונים לברך בבית, אז אין לברך את ברכת הרואה אלא לחכות עד שיגיע הביתה ואז יסדר כל הברכות על הנר, וכדברי ר' אשר הנ"ל "ומצוה לכנפן ולא לפזרן". ונוסיף את דברי הריטב"א: "אין בזה משום אין מעבירין על המצוות כיון דעל

יא). משל למה הדבר דומה, לברכת התורה שלפני התפילה, שהיא בגדר "מתיר", המתיר ללמוד תורה וכמו כל ברכות הנהנין. ולפי החסדי דוד על התוספתא ריש פ"ד דברכות, הוא הדין לברכות המצווה. אבל ברכות התורה בצבור בקריאת התורה היא כולה מטעם ברכת השבח, ולכן אפשר לומר ברכת התורה פעם נוספת מפני שהם שני קיומים שונים.



ידי הדלקה עדיף טפ"י. ולמה עדיף טפ"י, שאז יש לו ב' קיומים במעשה ברכה אחת: ברכת המצוה וברכת הרואה של פרסומי ניסא.

ויש תוספת שיטה, שאם מברכים עליו בביתו אז אין לו לומר ברכת הרואה בכלל, ולפי זה, כל ברכת שעשה נסים היא בעיקר [כולה] ברכת המצוה, וחלק ממערך המצוה של נר איש וביתו, והמדליק אומר. ואם יצאתי ע"י הדלקת אחר, יצאתי ידי מצוה זו וחובת ברכה זו. אבל אם אין לו בית ויושב בספינה, אז יש לו לומר ברכת הרואה, שבהעדר קיום מצות ההדלקה או הברכה עוברת למסלול אחר ורובצת על הגברא, והרואה אומר ברכת הראייה, ויש לו לכל הפחות קיום של פרסומי ניסא. לפי שיטה זאת, רק בהעדר בית או ברכת שעשה נסים עוברת למסלול שחיוב אמירתה מוטל על הגברא.

ולעומת שיטה זאת, שיטת המרדכי שאמנם לפי רבותיו של רש"י אם הוא מתכוון לומר את ברכת שעשה נסים על ההדלקה שלו בבית אין לאמרו בראייה, אבל אם הוא לא ידליק, אז יש לו לומר את הברכה על הראייה. ולהסביר שיטה זו אולי נאמר שברכת שעשה נסים היא ברכה המוטלת על הגברא כחיוב עצמי בלי תנאי של נר איש וביתו, וממילא אם הוא בעצמו הולך לקיים את המעשה הדלקה, אז לכתחילה באותו מעמד הוא גם אומר ברכת שעשה נסים, אבל אם אין הוא מדליק בפועל אז רובץ עליו חיוב לאמרו (היינו שהחיוב מוטל על הגברא כחיוב עצמאי בלי תנאי של בית כל הזמן, ורק לכתחילה יש ענין לסדר אותו על הנר).



הרב שמואל משולמי

כולל פוניבז'

## בגדר הזכרת על הניסים בברכת המזון

### א.

בגמרא שבת (כב, א): "איבעיא להו, מהו להזכיר של חנוכה בברכת המזון" – דומיא דתפילה או לא, ונחלקו בזה אמוראי ומסקינן שאינו מזכיר, ואם בא להזכיר מזכיר. וצריך להבין הטעם במה חלוקים חנוכה ופורים שאי"צ להזכיר, משאר הזכרות מעין המאורע שאומרים בברכת המזון. והתוס' (ד"ה מהו להזכיר) ביארו דדווקא בתפילה מזכיר משום דתפילה בציבור הוא, ואיכא פירסומי ניסא, אבל בברכהמ"ז בבית ליכא פרסומי ניסא, עכ"ל. ויש להבין כוונתם, הא עיקר חובת תפילה הוא ביחיד, ובית הכנסת הוא דין נוסף על חיוב תפילה. ואם מטעם דבתפילה שייך פרסום הנס בביהכנ"ס ובציבור, גם בבהמ"ז שייך ציבור בזימון דשלושה ועשרה, ומאי אולמא דהאי מהאי.

ועיין במיוחס לר"ן שפירש דתפילה עדיפה שנקבעה להלל והודאה, משא"כ בהמ"ז. וכוונתו צ"ב, הלא כמו ששייך הלל והודאה בתפילה, גם בבהמ"ז שייך שיודה ויאמר על הניסים, ואדרבה עיקר מצוות בהמ"ז הוא להודאה על המזון ועל הארץ.



### ב.

ונראה לפרש דבריהם, בהקדם יסוד דחלוקה הזכרת על הניסים בבהמ"ז משאר הזכרות מעין המאורע, דשאר הזכרות הן מחיובי הברכה להזכיר בה ענייני המועדים והזמנים, אבל על הניסים הוא מחיובי הסעודה דייקא שמחויב להודות על הנס, ומקום ההודאה הוא בבהמ"ז, אבל עיקר דין ההזכרה הוא על הסעודה דייקא.



### ג.

ונפקא מינה להמבואר ברא"ש (פ"ז דברכות) דלענין הזכרה אזלינן בתר זמן הברכה נמי, והאוכל בערב שבת ומברך בשבת מזכיר רצה, וכן פסק בשו"ע (או"ח רעא, ו), דכל זה בשאר הזכרות, אבל בחנוכה ופורים אם התחיל לאכול מקודם, אף שמברך בחנוכה ופורים אינו מזכיר על הניסים, דכל שאין כאן סעודה אין חובת הזכרה כלל.



## ד.

וראיה גדולה לדברינו היא דעת המהרש"ל (שו"ת סי' מח), והרבה אחרונים (או"ח סי' תרצ"ה) סבירא להו כוותיה, דהשוכח על הניסים בסעודת פורים, כיון דלא סגי דלא אכיל פת חייב לחזור. ולכאורה הוא פלא, הא קיימא לן דאינו מזכיר, ואם בא להזכיר – רשות הוא, ועיין באלוהו זוטא (סי' תרצ"ה) דהמהר"ל מפראג פליג על המהרש"ל בתוקף, וכפי הנראה הוא מטעם זה.

ומבואר במהרש"ל (שם) דכל הטעם דקיי"ל דרשות הוא להזכיר, הוא מפני שהסעודה גופא היא רשות, ואי הסעודה חובה, ממילא ההזכרה נמי חובה, ומשו"ה דחק המהרש"ל דכל סוגיית הגמרא, דאינו מזכיר בבהמ"ז, קאי על שאר סעודות היום דפורים, אבל הסעודה שהיא חובה, אף ההזכרה נמי חובה. ומפורש א"כ בדבריו דחייב ההזכרה בסעודה הוא תלוי ומדיני הסעודה הוא בא.

## ה.

עוד ראיה לזה מדעת רבינו יואל והראב"ה (סי' קצ"ב) [וכ"פ במרדכי (פ"ב דשבת) והגהות מימוני (פ"ג מחנוכה)] שפסקו, דמי ששכח על הניסים בבהמ"ז אע"פ שהוא רשות חוזר, דכיון דנהוג עלמא להזכיר, וגם בירך ע"מ להזכיר שוויא עליו כחובה וחוזר, וראיה מדפסק בהלכות גדולות דאפילו למ"ד תפילת ערבית רשות, אם שכח ולא הזכיר של ר"ח חוזר – משום דשוויא עליו חובה, והכא נמי לא שנא.

והדברים תמוהים, דבערבית עצם התפילה רשות היא, וכל שעומד להתפלל ומחייב עצמו בדבר נעשה חובה, אבל כאן היאך קבל עליו חובה במה שעמד לברך, הא בברכת המזון מחויב הוא מצד אחר, והיכן שוויא עליו חובה את ההזכרה.

ומפורש, דעצם הסעודה שחייב עצמו בבהמ"ז חשוב הוא זה כמי שחייב עצמו בעל הניסים, דהסעודה היא זו שמחייבתו בעל הניסים (ולא מה שמברך) וכל שאכל הסעודה על דעת לומר על הניסים בזה גופא שוויא עליו חובה.

## ו.

והנה הנפ"מ דלעיל כבר כתב כן המג"א (קפה, סק"ח) דבמוצ"ש דחנוכה אפילו נמשכה סעודה ג' עד שחשכה, אין צריך לומר על הניסים, דעל הניסים בחנוכה רשות הוא ואין צריך להזכיר. ונראה דכוונתו על דרך שפירשנו, דהזכרה רשות לא שמענו, ומדקיי"ל דרשות היא, מוכח דאינה מגדר הזכרה בבהמ"ז רק מחיובי הסעודה להודות בעל הניסים על החנוכה, ולכן כל שלא אכל בחנוכה שוב אינו שייך שיזכיר כלל.

## ז.

והנה במג"א (שם, קי"ג) פסק דמי ששכח בשבת חנוכה רצה, אע"פ שחזור ומברך בברכהמ"ז אינו מזכיר על הניסים וסגי במה שהזכיר בבהמ"ז הראשונה, ובשעה"צ (סקל"ז) הקשה, מהו החילוק בין על הניסים דחנוכה ליעלה ויבוא דחזור ומזכיר, ואע"פ שבבהמ"ז הראשון הזכיר יעלה ויבוא. ובמג"א כתב הטעם מפני שרשות היא הזכרה דחנוכה, עיי"ש.

ולדברינו הוא מבואר היטב, דעל הניסים אינו הזכרה של ברכת המזון, רק מחיובי הסעודה, ורק מקום וזמן ההזכרה הוא בבהמ"ז, וכל שכבר בירך בראשונה שוב כבר קיים ענין זה של ההודאה על הנס ואינו צריך לחזור ולהזכיר. וזהו שכתב המג"א שהוא רשות, ר"ל דמזה מוכח שהוא חלוק משאר הזכרות, ואינו חלק מחלקי הבהמ"ז כמו יעלה ויבוא, וכנ"ל מהמג"א שהזכרנו.

[ואפשר דגם המ"ב ס"ל כן, וכמו שהעתיק את דברי המג"א לענין התחלת סעודה מבעוד יום, ודווקא בשכח רצה פליג, דס"ל דשכח רצה בבהמ"ז חשיב כמי שנתבטל לגמרי, וכלשונו שם (ס"ק כט) ואין כאן אמירת על הניסים כלל, אף בראשונה שאמר על הניסים].

## ח.

ולפי מה שנתבאר בגדר אמירת על הניסים בברהמ"ז, אתי שפיר החילוק בין תפילה לברכת המזון, דתפילה ההודאה היא מגוף התפילה וכל שהוא בבית הכנסת הוא מקום וצורה של פרסומי ניסא, ולכך שייך בו ענין הזכרה בתפילה, אבל בהמ"ז עניינו הזכרת מעין המאורע, ולא מקום להודאה והלל (כלשון הר"ן). ואין מתקיים בזה קיום של הלל והודאה, ומהאי טעמא קי"ל דאינו מזכיר, והא דאם בא להזכיר מזכיר - היינו דאע"פ שאין בו מקום להלל כמו בתפילה, שייך בו הודאה והלל באמירת על הניסים ג"כ.

## ט.

שוב מצאתי בב"ח (סי' תרע"ה) שכתב דסעודות דחנוכה שעשאן להלל והודאה - סעודת מצוה חשיבי, וראיה ממש"כ הראב"ה דאם שכח על הניסים חוזר, דקיבל עליו חובה, עיי"ש. והוא כדברינו ממש, דדינא דעל הניסים הוא מדיני הסעודה שמודה בה בברכת המזון של הסעודה, ומכריח מזה דהסעודה גופא היא פרסומי ניסא ויש בה מצוה, וכדינא דהב"ח.

הרב לירון מידני

## תענית י' בטבת שחל בערב שבת

### פתיחה

עמדתי ואתבונן בדין תענית י' בטבת שחל בע"ש, אם צריך להשלים את התענית או לא, וא"כ, עד מתי צריך להשלים. וזה החלי בעזרת צורי וגואלי\*.



### הגמרא בעירובין לגבי השלמת תענית בע"ש

בגמרא בעירובין (מ:מא.): אמר רבה: כי הוינן בי רב הונא איבעיא לן: בר בי רב דיתיב בתעניתא במעלי שבתא, מהו לאשלומי? אמר רבא: נחזייה אנן, דתניא: חל להיות תשעה באב בערב שבת, מביאין לו כביצה ואוכל, כדי שלא יכנס לשבת כשהוא מעונה... ורבי יוסי אומר: מתענה ומשלים. ומסיקה הגמרא (שם מא:): דרש מר זוטרא משמיה דרב הונא: הלכה מתענין ומשלימין. ע"כ. ומבואר בגמרא, דבין בתענית יחיד ובין בתענית ציבור, ההלכה היא שמתענה ומשלים.



### מחלוקת הפוסקים אם מחויב להשלים או לא

וכתבו התוספות (שם מא:), וז"ל: והלכתא מתענה ומשלים – פירוש: אם ירצה להשלים דשרי להשלים, דבעיא הוא אי שרי להשלים אי לא. ע"כ. ומבואר בדבריהם, שגם לדעת ר' יוסי (שהלכה כמותו) אין חיוב להשלים, ומחלוקתו עם ר' יהודה היתה רק אם מותר להשלים או לא. וכ"כ המרדכי<sup>1</sup> (סי' תצד), הרא"ש<sup>2</sup> (תענית פ"ב סי' כה), הגהות מיימוניות (פ"א מהלכות תענית אות ג)

א). לאחר כתיבת כל המאמר, התפרסם בירחון האוצר (גיליון מז) מאמרו של הרב עמנואל מולקנדוב שליט"א, ושם הוכיח מדברי ראשונים רבים, שכל תענית ציבור (מלבד תשעה באב ויוה"כ) מסתיימת בשקיעת החמה, גם אם היא לא חלה בערב שבת. ועפ"י זה העלה, שבתענית ציבור שחלה ביום רגיל – מעיקר הדין מותר לאכול גם בשקיעה, וראוי להחמיר להמתין עד צאת הכוכבים. ובתענית ציבור שחלה ביום ו' – מותר לכתחילה לאכול בשקיעה, משום שיש לצרף בזה ג' ספיקות: א. שמא גם ביום רגיל תענית ציבור מסתיימת בשקיעה. ב. שמא בערב שבת עכ"פ סיום התענית הוא בשקיעה. ג. שמא בערב שבת אין חיוב להשלים את התענית. וכתב עוד, שבדעת מרן אין גילוי להדיא אם חייב אדם להשלים תענית ציבור בערב שבת או לא. וכדברי הרב מולקנדוב שליט"א (חלק מהדברים עכ"פ) מצאתי שכתב גם בשו"ת יצחק ירנן (ח"ג חאו"ח סימן כ).

ובכל מאמרנו לא התייחסנו כלל לשאלה מתי מסתיימת תענית ציבור רגילה, וכעת אין עתותי בידי לעיין בזה, ולכן הריני מגלה דעתי, שכל המאמר נכתב בהנחה שאנחנו תופסים עיקר כדברי השו"ע ורוב האחרונים, שתענית ציבור רגילה מסתיימת בצאת הכוכבים, ונותר לדון רק אם גם בתענית שחלה בערב שבת הדין כן או לא (ובכלל, הדיון העיקרי במאמרנו הוא מהי דעת השו"ע).

ב). וגדולה מזו כתב המרדכי וז"ל: פעם אחת אירע י' בטבת יום ו', וכשרצה ר"י לילך לבהכ"נ, טעם התבשיל, כדי שלא יכנס לשבת כשהוא מעונה. ותימה, הא קאמר הכא מתענה ומשלים? וי"ל, דאיבעיא להו מהו להשלים? ומסיק דמתענה

והאו"ז (ח"ב סימן יז) בשם ר' ברוך בר יצחק מריגנשבורק שאין חיוב להשלים, וכ"נ דעת האו"ז עצמו בהלכות תענית (סימן תח). ועיין במהרש"א (חידושי הלכות דף מא רע"א) שהביא ראיה לדברי התוספות.

לעומתם, התוספות שאנץ (שם מא: מופיע בתוס' שעל דף הגמרא) הביא את דברי ר' ידידיה, שפירש דגם ר' יוסי מודה שאם אינו רוצה להשלים הרשות בידו, וכתב: ואין נ"ל, מדקאמר ר' יוסי: אי אתה מודה לי בט' באב שחל להיות באחד בשבת, שהוא מתחיל מבעו"י? והתם על כרחך דחייב קאמר, דומיא דהכי ערב שבת דחייב להשלים קאמר. ע"כ. ומבואר שהוא מפרש את ההלכה שחייב להשלים. וכ"כ הרשב"א, הר"ן והריטב"א (בחידושיהם שם מא:), דפשטא דשמעתין משמע דחייב להשלים.

ובאמת שכן משמע קצת מהירושלמי (תענית ספ"ב), דאיתא התם: רבי זעורה בשם רב חונה: ואפילו יחיד שגזר על עצמו תענית בערב שבת – מתענה ומשלים. כהדא רבי ביבי הוה יתיב קומי רבי יסא, בעא מילף מיניה הדין עובדא (אם הלכה כר' יוסי, ושאל אותו אם הגיע הזמן לאכול), אמר ליה: נימטי בייתא ציבחר (המתן מעט עד שנגיע לבייתך). אמר ליה: רומשא הוא! אמר ליה: אית מתענה. אמר ליה: אית גבי תורמוסין. אמר ליה: ומשלימין כרבי יוסי. ע"כ. ומשמע שהוא לא התיר לו לאכול קודם צאה"כ. ופסקו ראבי"ה (ס' תנח) והרקח (ס' לו) כירושלמי הנ"ל שחייב להשלים. אולם האו"ז (הלכות תענית סימן תח) כתב שאין חיוב להשלים, ומיד בסמוך הביא את המעשה מהירושלמי, ומבואר שהוא לא ראה בכך סתירה.



### מחלוקת הפוסקים עד מתי הוי השלמה

והנה ראינו בס"ד מחלוקת הפוסקים אם יש חיוב להשלים את התענית בע"ש או לא, ומ"מ גם אם נפרש שחייב אדם להשלים, נחלקו הפוסקים עד מתי צריך להתענות בע"ש כדי שייחשב שהשלים תעניתו.



### הרא"ש כותב שההשלמה היא עד צאה"כ

הרא"ש כתב (תענית ספ"ב) וז"ל: דרש מר זוטרא משמיה דרב הונא: הלכה מתענה ומשלים. ואפלו בתענית יחיד, והכי איתא בירושלמי: אמר רב הונא: אפילו יחיד גזר על עצמו תענית – מתענה ומשלים. פירוש: אם ירצה, ולא חשיב כמתענה בשבת. וכיון שיכול להשלים אם ירצה, והוא קבל עליו תענית סתם, וכל תענית שלא שקעה עליו החמה אינו תענית – צריך להתענות עד צאת הכוכבים, אם לא שפירש בשעת קבלת תענית עד שישלים תפלתו עם הצבור. עכ"ל.

ומשלים, כלומר יכול הוא להשלים אם ירצה, ומיהו טוב שלא להשלים, שלא יכנס לשבת כשהוא מעונה. עכ"ל. וכעין זה כתב האו"ז בשם הרב ברוך בר יצחק מריגנשבורק וז"ל: מיהו, אם לא השלים – טפי עדיף. ע"כ.

ג. נראה שכך הבינו הביה"ל והיב"א (בתחילת תשובתו עכ"פ) בדעת הרא"ש, ולכן כתבנו כך בדעת הרא"ש. אולם בהמשך נבאר בעזה"י, שאין הכרח לפרש בדבריו דאף בת"צ אין חובה להשלים, וכן שאין הכרח לזה מדברי התוס'.

ד. פירשנו בפנים עפ"י הפני משה, וגם מפירושו של קרבן העדה שם משמע שחייב להשלים, ע"ש.

ומבואר שמפרש שההשלמה האמורה כאן היא עד צאת הכוכבים. וכ"נ מדברי ראב"ה (סימן תתנח) והרקח (סימן לו).

### לדעת מהר"ם ההשלמה היא עד שיצאו מבית הכנסת

לעומתם, המרדכי (עירובין סימן תצד) כתב וז"ל: הלכתא מתענה ומשלים. כתב רבינו מאיר, דהשלמת תענית בע"ש – סגי עד לאחר תפלת ערבית שהיא מפלג מנחה ואילך. ע"כ. וכ"כ הגהות מיימוניות (פ"א מהלכות תעניות אות ג), וז"ל: ופירוש השלמה – היינו שמתענה אחר שקבל שבת, ותפלת שבת היא מפלג המנחה ולמעלה. ואפילו אם עוד היום גדול – מקרי שפיר השלמה. ע"כ. ומבואר שלאחר תפילת ערבית של שבת, אע"פ שעדיין לא חשיכה – מותר לאכול ונחשב שהשלים תעניתו.

### שיטת הראב"ד

והרשב"א (בחידושי לעירובין מא:) כתב וז"ל: וכתב הראב"ד ז"ל, שלא אמרו משלים אלא שאינו אוכל קודם שקיעת החמה, אבל ודאי משתשקע החמה – מתוספת שבת הוא, וכבר קדש היום, אם רצה לאכול – אוכל, שכיון שנכנס לתחום שבת – שוב אינו רשאי להתענות. עכ"ל. וכ"כ הריטב"א והר"ן (בחידושיהם שם) והמגיד משנה (פ"ה מהלכות תעניות ה"ה) בשם הראב"ד. והוסיפו הרשב"א והריטב"א משמו, שלכן נהגו העם בתענית אסתר כשהוא בא בערב שבת, שאוכלין מיד עם יציאתן מבית הכנסת ואע"פ שלא חשכה. וז"ל המאירי (עירובין מא:): ומ"מ כתבו גדולי המפרשים בהשלמה זו, שאינה אלא עד שתשקע החמה, הא מששקעה חמה – כבר קדש היום מדין תוספת, אע"פ שהוא בין השמשות, ואם רצה לאכול – אוכל, שהשבת אין מתעניין בו מתורת תענית אפי' שעה. ולפיכך נהגו העם בתענית אסתר הבא בערב שבת לאכול כשיוצאין מבית הכנסת מיד. עכ"ל.

ויש מקום לומר, שמה שכתבו משקיעת החמה – אינו בדוקא, ואם יצא מבית הכנסת לפני שקיעת החמה – אה"נ דשרי לאכול, שהרי קדש עליו היום, ולא באו לומר אלא שמשקיעת

ה). ועיין בלח"מ (פ"ה מהלכות תעניות ה"ה) שהקשה, שמראש דברי הראב"ד נראה שהדבר תלוי ברצונו, ומסופך דבריו נראה שחייב לאכול ואינו רשאי להשלים, ועיי"ש שתיריך בדוחק. ולענ"ד נראה שאין שום קושי בדברי הראב"ה, ופירושו: אם רצה לאכול – חייב לאכול, שאינו רשאי להתענות בשבת, אך אם אינו תאב לאכול – אינו מחויב לאכול. וכאשר דמיתי מצאתי בחפשיה בספר מרכבת המשנה חעלמא (על הרמב"ם שם), שהעיר על דברי הלח"מ שהם דחוקים, ותיריך בשם ספר בתי כהונה כמו שתיירצנו בס"ד. שו"ר במגן אבות למאירי (ענין כג), שהביא את דברי הראב"ד הנ"ל בזה"ל: "אבל מששקעה החמה לגמרי, שאינו אלא תוספות – אינו נמנע מלאכול מתורת תענית, שאין תוספות לתענית במקום שתוספות שבת לוקה", וגם מלשונו נראה, שכל האיסור הוא דוקא אם האדם לא אוכל מתורת תענית, אבל אם הוא לא אוכל מחמת שאינו תאב לאכול – שפיר דמי. וכיו"ב נראה מדברי המאירי בסוגיין, שהביא את דברי הראב"ד בזה"ל: "ואם רצה לאכול – אוכל, שהשבת אין מתעניין בו מתורת תענית אפי' שעה".

ו). כן דעת הראב"ה, שכשחל י"ג אדר בשבת – מקדימים להתענות ביום ו' (כ"כ המאירי במגן אבות ענין כ"ג). וכיום מנהגנו להקדים את התענית ליום ה', כמו שפסק השו"ע (או"ח סימן תרפו סעיף ב).

החמה ואילך נקרא השלמה, ואע"פ שעדיין לא התפלל ערבית. וכן נראה מדברי הרשב"א הריטב"א והמאירי, שכתבו שלכן נהגו העם בתענית אסתר לאכול "מיד בצאתם מבית הכנסת", ולא הגבילו את ההיתר ליוצאים מבית הכנסת לאחר שקיעת החמה דווקא. וכן נראה ממש"כ המאירי: "הא משקעה חמה – כבר קדש היום מדין תוספת", וא"כ, גם כשיצא מבית הכנסת קודם שקיעה – כבר קדש היום מדין תוספת. ושוא יש לחלק בין תוספת שאדם מוכרח להוסיף על עצמו, והיא בשקיעת החמה, לבין תוספת שאינו מוכרח בה, שכיון שאינו מחויב להוסיף, מי התיר לו להפקיע מעליו את חיוב התענית? וכן אפשר, שמה שכתבו הראשונים שנהגו לאכול "מיד בצאתם מבית הכנסת" – היינו משום שהמציאות הפשוטה בזמנם היתה, שתפילת ערבית של שבת מסתיימת לאחר השקיעה.

והנה, הרמ"א בדרכי משה (רמ"ט אות א) כתב על דברי הראב"ד וז"ל: "ונראה דמתחילת השקיעה קאמר". וביאור דבריו, שלדעת ר"ת (הובא בב"י או"ח סימן רסא בד"ה והתוספות) יש שתי שקיעות, אחת שהיא ד' מילין קודם צאת הכוכבים, והיא הנקראת "תחילת השקיעה", ואחת שהיא ג' רבעי מיל קודם צאה"כ, והיא נקראת "סוף השקיעה", ומשם מתחיל זמן בין השמשות שהוא ספק יום ספק לילה (וכ"פ מרן בשו"ע שם, ודלא כמנהגנו), ויש בין שתי השקיעות הפרש של ג' מילין ורביע, וזה מש"כ הרמ"א "מתחילת השקיעה".

והנה בב"י (סימן רסא) מבואר בשם הרמב"ן, שזמן תוספת שבת הוא מתחילת השקיעה עד זמן בין השמשות, והזמן הזה שהוא ג' מילין ורביע, רצה לעשותו כולו תוספת – עושה, רצה לעשות מקצת ממנו – עושה, ובלבד שיוסיף איזה זמן שיהיה ודאי יום מחול על הקודש. ע"כ. וכן פסק בשו"ע (שם סעיף ב). וא"כ מדברי הרמ"א נראה, שסיום התענית לשיטת הראב"ד, הוא בזמן שראוי לקבל בו תוספת שבת. וא"כ לדידן, מפלג המנחה אין להתענות לדברי הראב"ד.

אלא שמדברי המאירי לא משמע כן, שכתב: הא משקעה חמה כבר קדש היום מדין תוספת "אע"פ שהוא בין השמשות". ע"כ. ומבואר בדבריו שהשקיעה האמורה כאן היא השקיעה השנייה, שהיא תחילת זמן בין השמשות'.

### סיכום ביניים

עד כה ראינו את מחלוקת הראשונים אם צריך להשלים התענית בע"ש (ושלדעת ר"י, אדרבה, יותר טוב שלא להשלים), וגם אם צריך להשלים, נחלקו הראשונים עד מתי הוי השלמה (עד צאה"כ, לאחר תפילת ערבית או לאחר שקיעת החמה). ולכאורה אדם שהתפלל ערבית – יכול יהיה לאכול

(ז). ומרן הגרע"י זצ"ל בשו"ת יביע אומר (ח"ב חאו"ח סימן כא אות ב), הוכיח מדברי הראב"ד הנ"ל שהוא סובר כדעת הרמב"ן לעניין תוספת שבת, שמזמן השקיעה הראשונה אפשר להוסיף מחול על הקודש, ולאחר ד' מילין הוא צאה"כ. ע"ש. ולא זכר שר את דברי המאירי בעירובין הנ"ל, שכתב ששקיעת החמה האמורה כאן היינו בין השמשות. ובאשר למה שהכריח כן מדברי הראב"ד (עי' ביבי"א שם), יש לתרץ כפי שכתב הרב עצמו בשו"ת יבי"א (ח"ו חאו"ח סימן לא, וז"ה חאו"ח סימן כא), שלדעת הראב"ד תוספת שבת היא בתוך זמן ביה"ש.



עפ"י ספק ספיקא, שמא ההלכה היא שא"צ להשלים את התענית, ואת"ל שצריך, שמא הלכה כמהר"ם שמתפילת ערבית הוי השלמה".



### דברי הטור והב"י

והטור (ס"י רמט) כתב וז"ל: איתא בעירובין בפרק בכל מערבין (מ ב): הני בני בי רב דיתבי בתעניתא במעלי שבתא, מהו לאשלומי?... ולענין בעיין אסיקנא (עירובין מא א): והילכתא מתענה ומשלים, פירוש: אם ירצה, ולא הוי כמתענה בשבת. וכיון שיכול להשלים אם ירצה, והוא קיבל עליו תענית סתם, וכל תענית שלא שקעה עליו החמה אינו תענית – צריך להשלים עד צאת הכוכבים, אם לא שפירש בשעת קבלת תענית עד שישלים תפלתו עם הצבור. ע"כ.

וכתב הבית יוסף (שם) על דבריו, וז"ל: ולענין בעיין אסיקנא והלכתא מתענה ומשלים פירוש אם ירצה. כלומר, אבל אינו חייב להשלים. כן פירשו התוספות והמרדכי והרא"ש, וגם כך כתבו הגהות מיימוניות, ולא כראב"ה והרקח שכתבו שצריך להשלים. ומ"ש רבינו: "וכיון שיכול להשלים אם ירצה וכו' צריך להשלים עד צאת הכוכבים אם לא שפירש בשעת קבלת תענית וכו' " – הם דברי הרא"ש. ע"כ. ומדברי הב"י נראה שדעתו נוטה לפסוק כדברי הטור, שהשלמת התענית בע"ש תלויה ברצון.



### דברי השו"ע והרמ"א

ובשו"ע (רמט סעיף ד) כתב מרן בזה"ל: אם קבל עליו להתענות בע"ש – צריך להתענות עד צאת הכוכבים, אם לא שפירש בשעת קבלת התענית עד שישלים הצבור תפלתו. ע"כ. והרמ"א בהגה כתב: וי"א דלא ישלים, אלא מיד שיוצאים מבית הכנסת – יאכל. לכן בתענית יחיד – לא ישלים, וטוב לפרש כן בשעת קבלת התענית. ובתענית צבור – ישלים. והכי נהוג. ע"כ.



### דברי הביאור הלכה בדעת מרן

והביאור הלכה (ס"י רמט בד"ה אם לא) כתב וז"ל: ודע, דאפילו לדעת המחבר דלא העתיק בפנים דעת הר"מ (שהשלמה היא עד שיצאו מבית הכנסת) אפילו ליש אומרים, ומשמע דס"ל דזה לא

(ח). ובתחילה חשבתי לפקפק בספק ספיקא זה עפ"י דברי הרש"ש (עירובין מא.), שכתב דמשמע מהגמרא, שאף לדעת ר' יהודה שאסור להשלים – אין רשאי לאכול ביום ו' אלא כביצה ולא יותר. ולדברי הרש"ש לא יועיל הספק ספיקא לאכול לאחר תפילת ערבית אלא כביצה. אלא שאח"כ ראיתי בירושלמי תענית (פ"ב הי"ד), ששם מובאת מחלוקת ר' יהודה ור' יוסי בנ"ד, ושלדעת ר' יהודה אוכל אפילו ביצה אחת ואפילו כוס אחד כדי שלא יכנס לשבת שהוא מעונה, ומשמע דשרי לאכול אף יותר מכך, אלא שדי בכביצה כדי שלא יכנס לשבת כשהוא מעונה. וא"כ שפיר עבדינן ספק ספיקא.

ועוד חשבתי לפקפק בספק ספיקא זה, שאולי ההיתר שלא להשלים הוא דוקא סמוך לשקיעת החמה ולא לפני כן. אולם בהגהות מיימוניות (פ"א מהל' תעניות אות ג) כתבו וז"ל: ויש שאינם רוצים להשלים, ורגילים לטעום התבשיל מן המנחה ולמעלה. ע"כ. ומבואר בדבריהם שמותר לאכול זמן רב לפני שקיעת החמה. וא"כ שפיר עבדינן ספק ספיקא.

מקרי השלמה כלל במה שקיבל שבת בתפלתו, היינו דוקא במי שקיבל על עצמו תענית, ומסתמא היתה כוונתו לסתם תענית, דדינו הוא עד צאת הכוכבים, וממילא מוכרח הוא להשלימו, אבל בתענית ציבור, כגון עשרה בטבת שחל בע"ש, משמע בב"י דמצדד להורות כהפוסקים דס"ל דהאי "מתענין ומשלימין" דקאמר הגמרא - היינו אם ירצה להשלים רשאי, והאי סוגיא קאי שם גם אתענית ציבור, כדמוכח שם. אבל מדברי הרמ"א דלא הזכיר בהגהתו את דעתם, וכתב סתם דבת"צ ישרים, משמע דסתם כדעת הרוקח וראב"ה המובא בב"י דס"ל דצריך להשלים. ע"כ. ומבואר בדבריו, שמבין בדעת מרן דא"צ להשלים תענית י' בטבת שחל בע"ש.



### דברי היב"א בדעת מרן

ואנכי הרואה למופת הדור מרן הגרע"י זצ"ל בספרו שו"ת יביע אומר (ח"ו חאו"ח סימן לא), שאחר שהביא את דברי הראשונים בסוגיא זו, כתב וז"ל: ומרן הב"י (סי' רמט) הביא דברי התוס' והרא"ש והמרדכי והגמ"י, שפירשו דהיינו אם רוצה להשלים תעניתו רשאי, ובכל זאת פסק בשלחן ערוך: אם קבל עליו להתענות בע"ש - צריך להתענות עד צאת הכוכבים, אם לא שפירש בשעת קבלת התענית עד שישלימו הצבור תפלתו. וכתב ע"ז הרמ"א בהגה: וי"א דלא ישרים, אלא מיד שיוצא מבהכ"נ - יאכל, ולכן בתענית יחיד - לא ישרים, וטוב לפרש כן בשעת קבלת התענית, ובתענית צבור - ישרים. והכי נהוג. ע"כ (דברי השו"ע והרמ"א). ומוכח דס"ל למרן, דמתענה ומשלים - היינו שחייב להשלים, וכ"ש בתענית צבור, דלא תליא מילתא בקבלתו, שהרי אפי' הרמ"א שהיקל בתענית יחיד, בניגוד לד' מרן, מודה דבתענית צבור צריך להשלים, ומכ"ש לדעת מרן שצריך להחמיר בתענית צבור עד צאת הכוכבים. וכדעת הפוסקים הנ"ל: תוס' שאנץ והרשב"א והריטב"א והריא"ז והר"ן והרוקח וראב"ה. עכ"ל היביע אומר.

ולא זכיתי להבין דבריו, שבתחילה כתב שדעת הרא"ש להקל שאין צריך להשלים, ואח"כ כתב שמדברי מרן מוכח דהוא פליג על הרא"ש, והלא לשון מרן כמעט זהה ללשון הרא"ש, וז"ל הרא"ש: וכיון שיכול להשלים אם ירצה, והוא קבל עליו תענית סתם... צריך להתענות עד צאת הכוכבים אם לא שפירש בשעת קבלת תענית עד שישלים תפלתו עם הצבור. ע"כ. וצ"ע. וראה בבאר הגולה על הלכה זו שציין לדברי הרא"ש והטור.

והעירנו הרב איתן זמורה שליט"א, שנראה מדברי הגרע"י שהוא מבין, שיש כאן רק שאלה אחת: האם חייב להשלים את התענית, והיינו שצריך להתענות עד צאת הכוכבים, או שאין חיוב להשלים את התענית, והיינו שמותר לאכול מיד לאחר שיצאו מבית הכנסת<sup>ט</sup>. ולפי זה הוכיח

ט. ומצאתי סימוכין להבנת הרב איתן שליט"א מדברי מרן הגרע"י בספריו, ואלו הסימוכין:

א. בתשובה הנ"ל ביביע אומר כתב וז"ל: המרדכי (בספ"ג דעירובין) כתב, שרבינו יצחק בעל התוס', עשה מעשה רב בעשרה בטבת שחל בערב שבת, וטעם לפני השבת, שאע"פ שאמרו מתענה ומשלים - היינו אם רצה לעשות כן רשאי, אבל יותר טוב שלא להשלים, כדי שלא יכנס לשבת כשהוא מעונה, ולכן אם יצאו הצבור מבהכ"נ מבעוד יום - רשאים לאכול מיד. ע"כ. ומלשון המרדכי כפי שצוטטה ביביע אומר נראה להדיא, שההיתר לאכול לאחר היציאה מבית הכנסת - הוא אליבא דמ"ד שאין חובה להשלים, והיציאה מבית הכנסת - אין פירושה השלמה.

הגרע"י את דעת מרן השו"ע מדקדוק דברי הרמ"א, שהרמ"א כתב דבתענית יחיד די ביציאה מבית הכנסת [=אין צריך להשלים, כנראה לדעת הגרע"י], וא"כ, הרי שמרן סובר שצריך להשלים, שהרי הוא הצריך להשלים עד צאת הכוכבים. ועוד דקדק הגרע"י, שאפילו הרמ"א, שהיקל בתענית יחיד שאין צריך להשלים – החמיר בתענית ציבור שצריך להשלים, וא"כ, ברור שמרן יחמיר בכך. ומכאן דקדק הגרע"י, שלדעת מרן צריך להשלים.

אולם מהמקורות שהבאנו מתבאר, שיש כאן ב' שאלות: א. האם חובה להשלים את התענית בערב שבת או שזו רק רשות. ב. במידה שהאדם צריך (או רוצה) להשלים – מה נקרא "השלמה", האם צאת הכוכבים, או היציאה מבית הכנסת, או השקיעה? ושתי שאלות אלו אינן תלויות בהכרח אחת בשניה. וא"כ, ממה שכתב מרן, דבתענית שקיבל על עצמו סתם צריך להשלים עד צאה"כ – מבואר שסובר דהשלמת תענית היינו עד צאה"כ, אבל לא מתבאר בזה מה דעתו לגבי השאלה אם חייב להשלים או לא, ואפשר שהוא סובר שאין חובה להשלים [וכשם שהרא"ש סובר שהשלמה היינו עד צאה"כ, אבל אם אינו רוצה להשלים – אינו חייב].

ונראה שלשון הרמ"א הטעה את הגרע"י, שכתב הרמ"א וז"ל: "ויש אומרים דלא ישלים, אלא מיד שיוצאים מבית הכנסת – יאכל", ומלשונו נראה שהאכילה אחרי היציאה מבית הכנסת

אולם במדרכי בפנים הלשון היא אחרת, וזה"ל: הלכתא מתענה ומשלים. כתב רבינו מאיר דהשלמת תענית בע"ש – סגי עד לאחר תפלת ערבית שהיא מפלג מנחה ואילך. הגה"ה: והיינו דאמרינן בפרק בכל מערבין מתענה ומשלים. ושלום העני מאיר (ע"כ ההגהה). פעם אחת אירע י' בטבת יום ו', וכשרצה ר"י לילך לבהכ"נ – טעם התבטל וכו', ומסיק דמתענה ומשלים, כלומר יכול הוא להשלים אם ירצה, ומיהו טוב שלא להשלים, שלא יכנס לשבת כשהוא מעונה. ואם בא הצבור מבית הכנסת מבע"י – מותר לאכול מיד. ע"כ. ומבואר מדברי מהר"ם שציטט המדרכי בתחילה, שאחר שיצאו מבית הכנסת – היינו השלמת התענית, ולא כמו שהבין הגרע"י שזה דוקא אליבא דמ"ד שאינו חייב להשלים. ומש"כ המדרכי בסוף דבריו: "ואם בא הצבור מבית הכנסת מבע"י מותר לאכול מיד" – אין זה מכח דברי ר"י שאין חיוב להשלים (ואפשר בהחלט לומר כן, משום שהגירסא היא: "ואם", ולא כמו שציטט הגרע"י "ולכן"), אלא הכוונה היא, שאפילו אם הציבור רוצים להשלים, ודלא כר"י, אחר שהתפללו ערבית – נחשב השלמה ומותרים לאכול מיד, כדברי מהר"ם.

ולענ"ד יש סיוע נוסף להבנתנו מהלשון שמופיעה במדרכי שציטטנו: "וכשרצה ר"י לילך לבהכ"נ – טעם התבטל". ולהבנת הגרע"י, משפט זה קשה מאד, כי גם אם נאמר שאין חיוב להשלים – עכ"פ צריך להמתין עד היציאה מבית הכנסת, ואין טעם ר"י לפני שהלך לבית הכנסת? אולם לפי מה שהסברנו אין קושיא כלל, כי היציאה מבית הכנסת פירושה השלמה, אבל ר"י לא היה רוצה להשלים, ולכן יכול היה לאכול גם לפני היציאה מבית הכנסת.

ב. גם בשו"ת יחיה דעת (ח"א סימן פ) נשאל הגרע"י, אם צריך להשלים את תענית י' בטבת כשחל בערב שבת עד צאת הכוכבים, ובתשובתו פָּרט את הפוסקים הסוברים שא"צ להשלים, ובתוך הדברים כתב וז"ל: "וכן פירש מהר"ם מרוטנבורג, כמו שכתב בשמו בתחילת ספר התשב"ץ". ומבואר שהבין הגרע"י, דלדעת מהר"ם כפי שהובאה בתשב"ץ – אין צריך להשלים. ובעניינתו פתחנו בספר התשב"ץ בפנים, וז"ל שם: מהר"ם ז"ל... ואפילו כשהוא מתענה – אוכל עם שקיעת החמה, כי אפילו זה קרוי השלמה, מה שאומר בפרק בכל מערבין: "מתענה ומשלים". כי כן הפירוש, משלים עד לאחר בית הכנסת, ובלבד שלא יאכל בעוד היום גדול. עכ"ל. ומבואר בלשונו כהבנתנו, שהיציאה מבית הכנסת קרויה השלמה, ומותר לאכול אפילו למ"ד שחייב להשלים.

י. כן מוכח ממש"כ המדרכי בשם מהר"ם, וכן ממש"כ התשב"ץ קטן בשם מהר"ם (צוטטו בהערה הקודמת). וכן מתבאר להדיא ממש"כ הגהות מיימוניות (הלכות תעניות פ"א אות ג) וז"ל: ופירוש השלמה – היינו שמתענה אחר שקבל שבת, ותפלת שבת היא מפלג המנחה ולמעלה, ואפילו אם עוד היום גדול – מקרי שפיר השלמה... אבל תענית חלוס בע"ש – יש להתענות עד צאת הכוכבים... אבל כל שאר תעניות, אפילו הרוצה להשלים – אוכל לאלתר לאחר תפלת השבת, והוי שפיר השלמה, ויש שאינם רוצים להשלים, ויגילים לטעום התבטל מן המנחה ולמעלה. ע"כ.

- פירושה שאינו משלים. אולם, כאמור, מהמקורות שהבאנו מתבאר שלדעת מהר"ם, לאחר שיצאו מבית הכנסת - הוי השלמה, ולשון הרמ"א כאן אינו מדוקדק.



### תמיהת המנוחת אהבה על דברי הביאור הלכה

והרה"ג משה לוי זצ"ל בספרו מנוחת אהבה (ח"א, עמ' כח, הערה 31), כתב לתמוה על דברי הבה"ל, דתענית י' בטבת בודאי שאינה גרועה מתענית יחיד שקיבל עליו להתענות, שצריך להשלים עד צאת הכוכבים, שהרי מה שא"צ לקבל תענית ציבור, הטעם משום שכבר רצו וקיבלו כל ישראל תעניות אלו, וכמבואר בטור (סימן תקנ). וכיון שלא שמענו שקיבלו ישראל עליהם תעניות אלו בתנאי שכשיחולו בע"ש לא ישלימו, א"כ מן הסתם קיבלו עליהם להתענות אפילו בע"ש עד צאת הכוכבים, הואיל ורשאים. עכ"ל. ולענ"ד נראה דאדרבה, לא מסתבר לומר שקבלו ישראל תעניות אלו עליהם באופן שיהיו חמורים יותר מתענית ציבור של חובה (כמו תשעה באב, שבזה ודאי נחלקו הפוסקים שעסקו בסוגיא, שהרי דין הגמרא בעירובין נאמר גם לגבי תשעה באב, וכמבואר שם), אלא קבלו שמה שנהגו עד עכשיו כרשות - מעתה יהיה עליהם כחובה, ומכיון שבתעניות החובה אינו חייב להשלים - ה"ה לתעניות ציבור בימינו. ועוד, שמבואר במרדכי שפעם אחת חל י' בטבת בע"ש, וטעם ר"י מהתבשיל לפני שהלך לבית הכנסת, שהוא מפרש "מתענה ומשלים" היינו אם ירצה, אבל יותר טוב שלא להשלים. והנה מבואר שגם לגבי י' בטבת נחלקו הפוסקים אם חייב להשלים או לא [ומיהו יש לדחות, שאפשר שר"י אינו מצריך השלמה גם בתענית שקיבל עליו סתם].

ובעיקר מש"כ הגאון הנ"ל, שמבואר בטור שקיבלו ישראל עליהם תעניות אלו, הנה לשון הטור היא: "והאידינא רצו ונהגו להתענות" ולא הזכיר לשון קבלה כלל אלא לשון מנהג, וא"כ ודאי שמה שנהגו להתענות תעניות אלו - היינו כאילו היו תעניות חובה, ולא יותר מזה, וכפי שביארנו בס"ד. ושו"ר דלשון הרמב"ן בתורת האדם (שער האבל - ענין אבלות ישנה), שהוא מקור דברי הטור, היא: "ועכשיו כבר רצו ונהגו להתענות בהם וקבלום עליהם", ומ"מ נראה שאין קבלה זו כשאר קבלת תענית יחיד שהזכיר הרא"ש, אלא שקיבלו עליהם תעניות הרשות כאילו הם תעניות חובה, וממילא אין להחמיר בהם יותר מתעניות חובה, וכמו שכתבנו [ובאמת, שמדברי הגר"מ לוי נראה, שאינו מודה כלל לסברת הבה"ל, ואף אם היה חל תשעה באב בע"ש - היה מורה להשלים, אע"פ שזו תענית שהיתה חובה מעיקרה. שהרי במקורות שציין להם (הקרבן נתנאל והיביע אומר) מבואר שבכל ת"צ יש להשלים. ובתמיהה שתמה ע"ד הבה"ל כוונתו לומר, שאפילו אם נאמר כדברי הבה"ל - היה צריך להשלים].



### נראה שיש לדון בדעת הרא"ש לגבי תענית ציבור

ומ"מ עלו בי הרהורי דברים לגבי דעת הרא"ש, דשמא לא כתב "אם ירצה" אלא לגבי תענית יחיד, אבל לגבי תענית ציבור - חייב להשלים, שלשונו היא: אמר רב יהודה [אמר רב]: זו דברי

ר' מאיר שאמר משום ר"ג, אבל חכמים אומרים: מתענה ומשלים. דרש מר זוטרא משמיה דרב הונא: הלכה מתענה ומשלים, ואפילו בתענית יחיד, והכי איתא בירושלמי: אמר רב הונא: אפילו יחיד גזר על עצמו תענית – מתענה ומשלים, פירוש: אם ירצה, ולא חשיב כמתענה בשבת. וכיון שיכול להשלים אם ירצה, והוא קבל עליו תענית סתם וכו' כמובא לעיל. ואע"פ שהביא גם את דברי הגמרא בתענית שמתענה ומשלים, ושם מדובר גם בתענית ציבור (עי' בדף טו:), אפשר שמש"כ "אם ירצה" קאי אדברי הירושלמי דווקא, וכוונתו היא שאין חיוב לקבל תענית בע"ש על דעת להשלימה, אלא יכול להתנות שלא להשלים, ומ"מ בסתמא ישרים, כדמפרש הרא"ש ואזיל<sup>א</sup>.

וע"ע בתוספות הרא"ש (עירובין מא סע"א), שהאריך להוכיח, ששאלת הגמרא לגבי בני בי רב דיתבי בתעניתא היא אף בתענית יחיד, ובסוף דבריו כתב בזה"ל: ועוד אמרינן בירושלמי במס' תענית בשם רב הונא: אפילו יחיד גזר על עצמו תענית מתענה ומשלים, פי': אם ירצה, ולא נחשיב כמתענה בשבת, וכיון שיכול להשלים אם ירצה וכו' כדבריו בספ"ב דתענית. ומזה ששנה וכתב כאן "אם ירצה" רק לאחר דברי הירושלמי – קצת נראה שדברים אלו נכתבו לגבי דברי הירושלמי דווקא, ולא לגבי דברי הבבלי שמדבר גם בתענית חובה. גם בקיצור פסקי הרא"ש (ספ"ב דתענית) כתב בזה"ל: וכן יחיד שקיבל עליו תענית סתם בע"ש – צריך להשלים, אא"כ פירש בשעת קבלה עד שישלים תפילתו עם הציבור. ע"כ. ולא הזכיר כלל שמשלים "אם ירצה", ולדברינו אתי שפיר, ד"אם ירצה" – היינו שיכול להתנות, וזה כבר הוזכר. וראה בקרבן נתנאל (על הרא"ש שם אות ס) שכ"כ, וז"ל: אם ירצה – וכל זה בתענית יחיד, אבל בת"צ לאו בדידיה תליא מילתא. ע"כ.

ומצאתי עוד לרבינו ירוחם (תא"ו נ"ח ח"א דף קס"ג ע"א) שכתב וז"ל: ומה שאמרנו מתענה ומשלים, ואפי' יחיד, וכן בע"ש, וכן בירושלמי: יחיד גזר על עצמו בע"ש ומתענה ומשלים. פירוש: "אם ירצה", ולא חשיב שמתענה בשבת, ואף על פי שצריך להתענות עד צאת הכוכבים, כגון שקבלו סתם כמו שאכתוב, כי יכול לפרש בשעת התענית שיתענה עד שישלים תפלתו עם הצבור ולא עד צאת הכוכבים. ע"כ. ובהמשך דבריו (שם ע"ג) כתב: וכן בירושלמי, שאפילו התענה בע"ש – צריך להמתין בליל שבת עד צאת הכוכבים, ולא הוי כמתענה בשבת כמו שכתבתי, זולתי אם התנה כשקבל התענית, ופירש שיתענה ביציאתו בליל שבת עד שישלים תפלתו עם הצבור, ואז יכול לאכול אחר שיתפללו הצבור ערבית. ונ"ל, דמ"מ בתענית צבור שהוא סתם – צריך להתענות עד צאת הכוכבים. עכ"ל. ורבינו ירוחם כתב ממש כדברי הרא"ש, שיחיד מתענה בע"ש "אם ירצה, ולא נחשב כמתענה בשבת", וכתב עוד לחלק בין קיבל עליו תענית סתם לבין התנה שיתענה רק עד שיתפללו הציבור, ממש כדברי הרא"ש, ובכל זאת כתב

יא. ושו"ר בביאור הגר"א (רמט, ד בד"ה אם לא) שכך פירש מש"כ הרא"ש "אם ירצה", ע"ש. ונראה שהוא מפרש כן גם בדעת התוספות. ואכן, הבנה זו לא רחוקה היא בדברי התוספות, שהרי הם כתבו: פירוש אם ירצה, דבעיא הוא אי שרי להשלים אי לא. ע"כ. וא"כ י"ל דמש"כ "אם ירצה" קאי אבעיא דווקא ולא על מחלוקת התנאים לגבי ת"צ, (ובעמ' א בד"ה שאני כתבו התוספות דמשמע דבעיא איירי בתענית הרשות), אלא שאפשר שדברי מר זוטרא דהלכה מתענין ומשלימין קאי אף את"צ, וממילא מש"כ התוס' "אם ירצה" לגבי דברי מר זוטרא קאי אף את"צ, וכך הבין המהרש"א (בחידושי הלכות ריש ע"א) בדעת התוספות, ע"ש.

שבתענית ציבור יש להתענות עד צאה"כ, וא"כ, אין הכרח כלל לפרש בדברי הרא"ש שגם בת"צ ההשלמה תלויה ברצון.

### קושיא על הביאור האחרון בדעת הרא"ש

ויש לסייע לדברינו ממה שלא ייתר מרן סעיף בשו"ע האומר שבת"צ ההשלמה תלויה ברצון. אלא שיש להקשות על דברינו, דלגבי מש"כ הטור: "והלכתא מתענה ומשלים, פירוש: אם ירצה" כתב מרן הב"י שזה כדעת התוספות, הרא"ש, המרדכי והגהות ולא כראב"ה והרוקח. והנה דברי הראב"ה הלא הם כתובים בסימן תתנח, ושם כתב לדון שא"צ להשלים תעניות י' ימי תשובה, ואח"כ כתב וז"ל: ואף על גב דפסקינן לקמן בסוף פרק שני: "מתענה ומשלים" גבי תשעה באב שחל להיות בערב שבת, ואמרינן בירושלמי דתענית: רבי זעירא בשם רב הונא: אפילו יחיד שגזר תענית על עצמו בערב שבת – מתענה ומשלים, ומייתי עובדא עלה... נראין הדברים שדוקא שגזר על עצמו תענית, שקיבל בפירוש, וסתם תענית יום שלם, ומחמירין עלה, כדאמרינן בשמעתין לקמן: "אמר רב כהנא: יחיד שקיבל עליו תענית – אסור בנעילת סנדל, חיישינן שמא תענית ציבור קיבל עליו", דמחמירין מספיקא, אבל בתעניות אחרות – לא. ע"כ. ומבואר בדבריו, דהא דמחמירין ומחייבין לאשלומי תענית יחיד במעלי שבתא – היינו משום שקיבל עליו תענית סתם, אבל משמע שיכול להתנות שאינו משלים. ואם כדברינו, למה כתב מרן בב"י שדברי הרא"ש אינם כדברי ראב"ה, הלא הם בדיוק כדברי ראב"ה?

אמנם, לשון הרקח (שגם אותו הביא מרן כחולק ע"ד הרא"ש) בסימן לו היא: ואם מתענה – ישלים עד הלילה, כדמסיק בעירובין בשלהי בכל מערבין (דף מא): הלכה מתענה ומשלים. וכן פוסק בפרק סדר תעניות כיצד (דף טו). ואמרי' בירושלמי: ר' זעיר' בשם רב הונא: אפי' יחיד שגזר על עצמו תענית ע"ש – מתענה ומשלים. וקיימא לן בפ' א' דתענית (דף יב): כל תענית שלא שקעה עליו חמה – לא שמיה תענית. ע"כ. ומסוף דבריו משמע, שאין לקבל על עצמו תענית בע"ש שלא על מנת להשלים, ואם עושה כן – אינה תענית, ודמי למפוחא דמליא זיקא. וא"כ, אפשר שזו מחלוקתו עם הרא"ש, שלדעת הרא"ש אפשר לקבל עליו תענית עד לאחר שישלימו הציבור תפילתן, ושפיר הוי תענית, ולדעת הרקח אין זו תענית כלל (ואפשר דאף אין ראוי לעשות כן, כדי שלא ייכנס לשבת כשהוא מעונה בחנם). ודברי הרקח לגבי תענית בע"ש מובאים גם בס"ס ריג, וגם שם לא הזכיר שאם ירצה יכול יהיה להתנות שמתענה עד שישלימו הציבור תפילתן. ומ"מ עדיין קשה, מה ההבדל בין דברי הרא"ש לדברי הראב"ה אם לא נפרש שמחלוקתם היא לגבי ת"צ, כדברי הביה"ל?

### נראה לתרץ שמרן לא ראה את דברי ראב"ה בפנים

ונראה לתרץ, שמדברי מרן בהרבה מקומות בב"י מוכח שלא היה לפניו ספר ראב"ה<sup>2</sup>, ולכן העתיק דבריו מתוך ציטוטי המרדכי, הרא"ש ועוד, וא"כ יש לחקור מהיכן הביא מרן דברי ראב"ה בסוגיא דידן?

ונראה שמקורו בדברי הגהות מיימוניות, וז"ל (בפ"א דתעניות אות ג): בפרק בכל מערבין: הני בני בי רב דיתבי בתענית במעלי יומא דשבתא, מהו לאשלומי? וכו' הלכתא מתענה ומשלים. ואפילו בתענית יחיד... והנה פי' מתענה ומשלים – אם רוצה, ואין אסור בדבר. תוס' וכן הר"מ, ולא כאשר כתב ראבי"ה וברוקח שצריך להשלים... אבל כל שאר תעניות (למעט תענית חלום), אפילו הרוצה להשלים – אוכל לאלתר לאחר תפלת השבת, והוי שפיר השלמה. ויש שאינם רוצים להשלים, ורגילים לטעום התבשיל מן המנחה ולמעלה. ע"כ. ומדבריהם נראה, שבכל תענית חוץ מתענית חלום – אין חיוב להשלים, וה"ה בתענית סתם, ודלא כהרא"ש, ועל זה כתבו שאינו כדברי הראבי"ה והרוקח".

ומרן, שלא ראה את דברי הראבי"ה בפנים, הסיק מדברי הגהות מיימוניות, שדעת הראבי"ה היא כדעת הרקח לגמרי, שאין לקבל על עצמו תענית בע"ש שלא על מנת להשלים, ולכן כשדן מרן בשאלה זו ממש, כתב שהתירו התוספות, המרדכי והגהות (שהרי הם כתבו שאין חיוב להשלים בכל תענית) והרא"ש (שהרי כתב בפירוש שאם התנה שפיר דמי), ולא כדברי הראבי"ה והרוקח. ובאמת אין זה נכון, כי הגהות מיימוניות התכוונו שלדעת ראבי"ה בסתמא דמילתא צריך להשלים תענית בערב שבת, אבל אם רוצה אדם להתנות שלא להשלים – אה"נ דשרי, ועל זה לא דיברו הגמ"י. ואילו היה רואה מרן את דברי הראבי"ה בפנים, שהם ממש כדברי הרא"ש – לא היה מצרפו לדעת הרקח.



### אפשר שמחלוקת הרא"ש והרקח היא בדין תענית שעות דעלמא

ואפשר שמחלוקת הרא"ש והרקח אינה קשורה כלל לדין תענית בערב שבת, אלא מחלוקתם היא בדין תענית שעות, שלדעת הרא"ש, תענית שאינו משלימה עד הלילה – שמה תענית, וגם בשאר ימות השבוע יכול אדם לקבל על עצמו תענית שלא על מנת להשלימה, ואילו לדעת הרוקח, תענית שאינו משלימה עד הלילה – לא שמה תענית, ולכן אין לקבל על עצמו תענית כזו.

וראיתי מקופיא את שיטות הראשונים בסוגיית תענית שעות, ואפרוש בעזה"ת את הסוגיא בקיצור:

(יב). עי' בב"י או"ח סימן שז (בד"ה וכתוב עוד שם בשם ראבי"ה) שנשאר בצ"ע על דברי הראבי"ה (בעניין אחר), והנה המעיין בדברי הראבי"ה בפנים – יראה שדבריו ברורים ואין בהם נפתל ועקש, אלא שמרן ראה את דברי הראבי"ה מתוך דברי הגמ"ר, ולכן התקשה בביאורם. וכן בעוד מקומות רבים בב"י תמצא שהוא מביא את דברי הראבי"ה מתוך ראשונים אחרים ולא מתוך ספרו בפנים.

(יג). והנה מבואר בדבריהם, שלדעת התוספות, אין חיוב להשלים אף בת"צ. ולעיל הבאנו שאפשר שהגר"א מפרש שאין זו כוונת התוספות. ונלע"ד דאין לדחות מכאן את דברי הגר"א, דאפשר דתוספות המזכירים כאן הם תוספות רבנו פרץ, שהביאו את המעשה בר"י שטעם התבשיל בי' בטבת שחל בע"ש לפני שהלך לבית הכנסת, אבל לדברי התוספות שלפנינו – אין להקל בת"צ. תדע, שהרשב"א והר"ן (מא:): הביאו בשם תוספות את המעשה בר"י, וע"כ כוונתם לתוספות רבנו פרץ, דבתוס' שלפנינו ליתא.

בגמרא בתענית (יא:יב): א"ר חסדא: הא דאמרת מתענין לשעות, והוא שלא טעם כלום עד הערב. אמר ליה אביי: הא תענית מעלייתא היא! לא צריכא דאימלך אימלוכי. ואמר רב חסדא: כל תענית שלא שקעה עליו חמה לא שמייה תענית. ע"כ.

ובפירוש המיוחס לרש"י (שם ד"ה לצעורי נפשיהו) כתב, שתענית שלא שקעה עליו החמה – אינו תענית, לא להתפלל תפלת ענוה, ולא לקובעו עליו חובה כלל, וכל שעה שהוא רוצה לאכול – אוכל. ע"כ.

אולם הרא"ש (תענית פ"א סי"ב) הוכיח מהירושלמי, שגם תענית שלא שקעה עליו חמה – שמה תענית, וכתב שהבבלי חולק על הירושלמי, וא"נ לא פליגי, אלא שהבבלי מייירי לעניין תפילת ענוה, שאינו יכול להתפלל אם אינו מתענה יום שלם, והירושלמי מייירי לעניין שיצטרך להשלים נדרו, שצריך להשלים אף בתענית שעות. וכ"פ מרן בשו"ע (סי' תקס"ב סי"א).

ואילו הראב"ה (סימן תתנה) כתב, וז"ל: ואם דעתו להתענות לשעות – יאמר הריני שרוי לפניך למחר בתענית שעות עד שליש היום או חצי היום, הן חסיר הן יתיר כפי חפצו. ע"כ. וסמוך לסוף הסימן כתב: כל עניני מתענין לשעות [ד]קאמר תלמודא – מתפלל תפילות תענית, דאין בידינו לחלק אחרי שלא חילק התלמוד. ע"כ. ומבואר בדבריו, שתענית שעות, אע"פ שאין בכוונתו להשלימה – שמה תענית, ואפילו לעניין תפילת ענוה.

והנה, אם נאמר שהרקח סובר כרש"י לעניין תענית שעות, שאין שמה תענית כלל ומותר לאכול, דברי הראשונים כאן הם בדיוק כדבריהם בסוגייתנו, שלדעת הרא"ש והראב"ה, תענית שמתנה שלא ישלימה – שמה תענית (לפחות לעניין שיצטרך להתענות), ולכן אפשר לקבל בע"ש תענית עד שישלימו הציבור תפילתן, ואילו לדעת הרקח – לא שמה תענית, ולכן אם אדם מקבל תענית בע"ש עד שישלימו הציבור תפילתן – אינה תענית כלל.

ולפי זה אתי שפיר מה שפסק מרן בסוגיית תענית שעות כדברי הרא"ש, וכמו שפסק בנ"ד.



### רוב האחרונים כתבו כדברי הרמ"א שבתענית ציבור צריך להשלים

ואכן, רוב ככל האחרונים פסקו שיש להשלים ת"צ שחל בע"ש, וכדברי הרמ"א, והוסיפו וכתבו שאין הדבר תלוי בדעתו כלל, ואפילו תנאי לא מועיל. וז"ל המג"א (סק"ח): משמע מלשון רמ"א, דבת"צ לא מהני תנאי, דלאו בדידיה תליא מילתא. ע"כ. וכ"כ שו"ע הרב (סי"ב), הא"ר (סק"י), ערוה"ש (ס"י), המשנ"ב" (סקכ"א), הבא"ח (שנה שניה סוף פרשת לך לך), כה"ח (סקל"א), מרן הגרע"י זצ"ל (יבי"א ח"ו חאו"ח סל"א), הגר"מ אליהו זצ"ל (סידור קול אליהו עמ' תשצו) והגר"מ לוי זצ"ל (מנוח"א ח"א, עמ' כח), וככל הנראה כך פשט המנהג בישראל.



(יד). ומה שהבאנו לעיל בשם הביאור הלכה שא"צ להשלים, לא היה זה אלא אליבא דהב"י, אך דעת המשנ"ב עצמו שבת"צ חייב להשלים, וכדברי הרמ"א.



### מסקנה

ולכן נראה, שאין לזוז ממנהג ישראל להשלים תענית י' בטבת שחל בע"ש עד צאה"כ, שהוא מבוסס ע"ד ראשונים רבים, הרמ"א וכל האחרונים, ונראה שכן היא גם דעת הרא"ש ומרן השו"ע. ויה"ר שיהפוך הקב"ה עלינו מהרה צום זה וכל ימי הצומות לששון ולשמחה וימים טובים.



### סיכום

הגמרא בעירובין הסתפקה אם המתענה בע"ש משלים תעניתו או לא, ופשטה את הספק ממחלוקת התנאים לגבי תשעה באב שחל בע"ש, ששם נפסקה ההלכה שמתענה ומשלים.

ונחלקו הראשונים אם מסקנת הגמרא היא שחייב להשלים תענית בע"ש, או שמותר לו להשלים אם ירצה ואין חיוב בכך, וכמו כן נחלקו הראשונים מתי נחשב השלמת תענית בע"ש.

הטור ומרן פסקו כדברי הרא"ש, שמתענה ומשלים – היינו "אם ירצה, ואין איסור בדבר, ולכן מי שקיבל עליו תענית סתם – צריך להתענות עד צאה"כ", והרמ"א פסק, שבתענית יחיד – יתענה עד לאחר תפילת ערבית (ושטוב לפרש כן בשעת הקבלה), ובת"צ – ישלים עד צאה"כ.

הביאור הלכה מפרש, שמש"כ הרא"ש ומרן השו"ע שצריך להשלים – היינו דווקא בתענית סתם שקיבלה עליו, אבל בת"צ, שאינה צריכה קבלה – ההשלמה תלויה ברצון (לדעת הרא"ש ומרן). אולם הראינו שמסתבר יותר לפרש, דמש"כ הרא"ש ומרן שהמתענה בע"ש ישלים "אם ירצה" – היינו דווקא בתענית יחיד, והכוונה היא שיכול להתנות שלא להשלים, אבל בת"צ, שאין הדבר תלוי בדעתו – חייב להשלים, וסייענו דברינו מדברי הקרבן נתנאל והגר"א. ועפ"י פירוש זה כתבנו, שאפשר שמחלוקת הרא"ש והרוקח היא אם אפשר בעלמא לקבל על עצמו תענית לחלק מהיום או לא, ושלפי זה אתי שפיר מה שפסק כאן מרן כהרא"ש, בדיוק כמו שפסק בדין תענית לחלק מהיום.

ועכ"פ, כל האחרונים הצריכו להשלים תענית י' בטבת שחל בע"ש עד צאה"כ, כדברי הרמ"א, וכן המנהג פשוט ואין לזוז ממנו כלל.



חיים מלין

ישיבת 'בית מדרש עליון' בני ברק

## בעניין נוסח 'אבינו מלכנו' בעת מגיפה – 'עצור' מגפה

הנה מאמר זה נכתב ב'עשרת ימי תשובה' דהאי שתא, ע"מ לפרסמו אז שיהיה הלכה למעשה. אך גלגל הקב"ה ולא היה סיפק בידי לגומרו, ורק עתה בא לידי גמר, והנה 'תורה היא וללמוד אני צריך' (ברכות סב, א). וגם יש בזה נפ"מ להלכה למעשה, באם ח"ו לא יבוא משיח צדקנו – ויהיה תענית ציבור ביום עשרה בטבת, וכבר נהגו (למנהג בני אשכנז) לומר 'אבינו מלכנו' בכל תענית ציבור [ראה לקמן], וא"כ נידון המאמר יהיה נפק"מ למעשה באותו זמן:



### א. מקור תקנת אמירת אבינו מלכנו

בימי תענית ובעשרת ימי תשובה, אומרים אחר חזרת הש"ץ "אבינו מלכנו". והנה מקור אמירת תפילה זו בתענית (כה, ב): "תנו רבנן מעשה ברבי אליעזר שגזר שלש עשרה תעניות על הצבור ולא ירדו גשמים. באחרונה התחילו הצבור לצאת. אמר להם: תקנתם קברים לעצמכם, געו כל העם בבכיה, וירדו גשמים. שוב מעשה ברבי אליעזר שירד לפני התיבה ואמר עשרים וארבע ברכות ולא נענה. ירד רבי עקיבא אחריו, ואמר: אבינו מלכנו אין לנו מלך אלא אתה. אבינו מלכנו למענך רחם עלינו, וירדו גשמים. הווי מרנני רבנן. יצתה בת קול ואמרה: לא מפני שזה גדול מזה, אלא שזה מעביר על מידותיו, וזה אינו מעביר על מדותיו", ע"כ.

[ויעוי"ש במהרש"א בח"א שפירש את הכפילות "אבינו" – "מלכנו", וז"ל: "ואמר רבינו מלכנו כו". אבינו ע"ש הוא אבינו וגו' ומלכנו ע"ש ויהי בישורון מלך וגו' ועד"ז יסד הפייט אם כננים רחמנו כרחם אב כו' ואם כעבדים כו'", עכ"ל].

ובמחזור ויטרי (סימן שמז) כתב מדוע תקנו לומר כן בימים הנוראים: "אבינו מלכנו רגילין ובאים מימי ר' עקיבא, כמו ששנינו במסכת תענית. פעם אחת גזרו תענית ולא נענו. ירד ר' עקיבא לפני התיבה. ואמ' אבינו מלכנו חטאנו לפניך. א"מ עשה עמנו חסד למען שמך, וירדו גשמים. וכשראו שנענה בתפילה זו הוסיפו עליהם מדי יום יום וקבעום לימי תשובה", עכ"ל.

וכן העתיק בבית יוסף (או"ח סי' תקפד סק"א) בשם הכל בו: "נוהגין בקצת מקומות לומר בראש השנה אחר התפלה אבינו מלכנו חטאנו לפניך, וכתב הכל בו (סי' סד כח ע"ד) שהטעם משום דגרסינן בפרק ג' דתעניות (כה:): שפעם אחת גזרו תעניות ולא נענו וירד רבי עקיבא לפני התיבה ואמר אבינו מלכנו חטאנו לפניך ומיד נענה, וכשראו הדור שנענה באותה תפלה הוסיפו עליו דברי בקשות ותחנונים וקבעום לעשרת ימי תשובה עכ"ל", ע"כ לשון הב"י.

וכן הביא הטור (או"ח סי' תרב) לגבי עשרת ימי תשובה: "למחרתו מתענין ומתפללין תפלת תענית, והוא צום השביעי האמור בפסוק, ובהל' תענית פירשתיו. ובכל הימים שבין ר"ה ליוה"כ

מרבין בתפלות ובתחנונים כמ"ש למעלה, ומוסיפין באבות זכרנו ובגבורות מי כמוך ובהודאה וכתוב לחיים ובשים שלום בספר חיים, ובאשכנו נוהגין לומר בוקר וערב אחר סיום שמ"ע א"מ על אלפא ביתא, וכ"כ רב עמרם, עכ"ל.

ובראבי"ה (ח"ב סי' תקלז) הביא את המקור מתענית וכתב ע"ז: "והעם הוסיפו עליהם כמו שהוסיפו על שבעה עניות דמתניתין דהתם. ושמעתי בשם רבי שמואל החסיד, 'אבינו מלכינו חטאנו לפניך' - עולה בגימטריא 'רבי עקיבא הוא יסדו', ואמר חד חסר היא הקריאה, עכ"ל.

והנה, באמת מנהג העולם לומר 'אבינו מלכינו' בתענית ציבור, ומנהג זה לוטה בערפל ולא ברירא מילתא מאין מקורו. בשו"ע (או"ח סי' תקסו ס"ד) מובא: 'נוהגים להרבות סליחות בברכת סלח לנו, ויש שאין נוהגים לומר סליחות עד אחר סיום י"ח ברכות, וכן הנהיגו הקדמונים בא"י והוא המנהג הנכון', עכ"ל. הרי שלא נזכר בשו"ע (וכן במ"ב שם) לומר 'אבינו מלכנו'. ובפשטות מכיון שמקור תקנת 'אבינו מלכנו' הוא מגמ' תענית שם, ושם מיירי בתענית ציבור – לכן הנהיגו לאמרם בכל תענית ציבור.

והנה, בתוספת מעשה רב להגר"א (סימן מט) מובא בזה"ל: 'בג' צומות לא היו אומרים אצלו סליחות, רק אבינו מלכנו בשחרית ומנחה'. וכוונתם ג' צומות היינו בי' בטבת, י"ז בתמוז, ותענית אסתר (ולא נתבאר מנהגו לענין סליחות שאומרים בבה"ב).

וראיתי למרן הגר"מ שטרנבוך שליט"א (ס' הלכות הגר"א ומנהגיו, אות קז - עמ' קכג) שכתב בזה"ל: "וחדושו הוא שלא אמרו אצל רבינו זצ"ל סליחות בג' תעניות, ויש חילופי גירסאות במע"ר, ויש מפקפקים להיפך באמירת אבינו מלכנו בג' תעניות, שיש לחלק בין ג' תעניות שישודם אינו מפני הצרות עכשיו אלא מה שאירע לאבותינו וכמבואר ברמב"ם פרק י"ג דתפילה (הלכה יח) ופ"ה דתענית, משא"כ בתענית גשמים שהם מפני הצרות עכשיו אומרים לכ"ע אבינו מלכנו, ומנהגנו לומר אבינו מלכנו גם בג' תעניות, והכל תלוי במנהג המקום, וז"פ.

ומיהו מה שנהגו בישיבות ועוד מקומות גם בשני חמישי ושני, כשלא מתעניין בציבור כלל, לומר אבינו מלכנו צ"ב כיון שניתקן לתענית ציבור דוקא, ובזכרוני שבימי המלחמה דרש מו"ר הגה"צ רבי משה שניידער זצ"ל לומר יום יום אבינו מלכינו, ואולי כיון דהיה עת צרה גדולה לישראל ומדינא היה ראוי להתענות, אפ אם מפני חולשה אין מתעניין, אומרים אבינו מלכינו וצ"ב, עכ"ד הגר"מ שטרנבוך שליט"א.

וע"ע בערוך השולחן (סי' תקסו ס"ח) שכתב בזה"ל: "יש שאומרים הסליחות בברכת סלח לנו קודם החתימה, ואחרי הידוי שאומרים הרשענו ופשענו עד הרחמים והסליחות חותמין הברכה חנון המרבה לסלוח, ואל רחום וענינו ומי שענה אומרים אחר התפלה שאינו מעניין סליחת עון, ואם שכח וחתם חנון המרבה לסלוח לא יאמרו הסליחות עד אחר התפלה, ויש מקומות שלכתחילה אין אומרים הסליחות עד אחר התפלה, וזהו מנהג א"י, ונכון הוא שלא להפסיק הפסקה גדולה באמצע התפלה וכן עתה המנהג בכל מדינתנו ולבד בבהכ"נ אומרים בסלח לנו, ואחר התפלה אומרים אבינו מלכנו, עכ"ל.

וכבר האריכו בספרי זמננו בכל זה, ויעויין בס' אשי ישראל (פרק מד סעי' יב) ובס' פסקי תשובות (סי' תקסו הע' 21), ובס' נטעי גבריאלי שקיבצו כל מקורות המנהגים בזה, ואכ"מ להאריך בזה יותר.



והנה, תיבות "אבינו מלכנו חטאנו לפניך" עולה – 489, ו"רבי עקיבא הוא יסדו" עולה – 487. וראיתי להמגיה בספר כל בו (הע' 332) שהביא כמה גימטריות, אך אינם עולות בדקדוק החשבון, ובס"ד מצאתי מביאים גימטריא שעולה בדקדוק נכון לפי החשבון, דתיבות "אבינו מלכנו חטאנו לפניך" בגימטריא מדוקדקת "רבי עקיבא יסדו" (479), וזה בלי תיבת "הוא" [וזה אולי כוונתו "חד חסר הוא הקריאה", בלי תיבת 'הוא'].

וראיתי מביאים מהגהות רבי אייזיק טירנא זצ"ל (אות קטו) שהביא הגימטריא לתיבות הנ"ל: "אבינו מלכנו חטאנו לפניך", שהוא בגימטריא "עקיבא בן יוסף יסד זה". אך זה עולה למנין 477. ושו"ר במטה משה (סי' תתא) שהביא כן בזה"ל: "אבינו מלכנו חטאנו לפניך" בגימטריא "עקיבא בן יוסף יסדו בו", או "יסד בזה", עכ"ל.

ויעויין בספר המנהיג (הלכות ראש השנה, עמוד שיג) שהביא שמנהג ספרד שלא לומר אבינו מלכנו: "ובצרפ' ופרובינצ' נהגו לומר מר"ה ועד הכפור אבינו מלכי, ולא נהגו כלל בספרד. ויש סמך למנהג צרפת, דאמ' בתעני' פרק [שלישי מעשה] בר' אליעזר שירד לפני התיבה ואמ' כ"ד רננות ולא נענה ירד אחריו ר' עקיבא ואמ' אבינו מלכנו חטא לפניך, אבינו מלכי אין לנו מלך אלא אתה, אבינו מלכנו רחם עלינו, ונענה. אב"ן ביסוד העמרמי", עכ"ל.

והנה, בסידור "סדר עבודת ישראל" (י"ל בשנת תרכ"ח, עמ' 109) כתב עוד בסדר ה"אבינו מלכנו": "ויסדו תפלה זאת נגד ברכות שמנה עשרה, כיצד. אין לנו מלך – כנגד אבות. זכור כי עפר – נגד גבורות, עשה עמנו למען שמך – כנגד קדושה, חננו – כנגד אתה חונן, החזירנו – נגד השיבנו, סלח ומחל – נגד סלח לנו, בספר גאולה – כנגד גואל, שלח רפואה – כנגד רפאנו, חדש עלינו – נגד ברך עלינו, הרם קרן ישראל – נגד תקע, בטל מעלינו – כנגד השיבה, כלה כל צר – כנגד למלשינים, מחק ברחמיך – כנגד על הצדיקים, הרם קרן משיחך – כנגד ולירושלים, הצמח לנו – כנגד את צמח, שמע קולנו – כנגד שמע, קבל ברחמים – כנגד עבודה,

(א). ופלא שבספר המנהיג גופא (סימן ע) שדן אם לומר אבינו מלכנו בשבת או לא, כתב בתוה"ד: "ובעל העתים ז"ל כתב ונהגו במקצת מקומות דאמרי אבינו מלכנו אפילו בשבת. ואנן לעניות דעתין לא חזי לן למימר אבינו מלכנו בשבת, ומי שאמרו טעות הוא בידו, דאפילו שמונה עשרה דאינן חובה בטלום רבותינו ז"ל בשבת, והיאך נאמר אבינו מלכנו דליתיה בכל התלמוד. וכן פסק ה"ד נתן ז"ל ושאר פוסקים שלא לאומרו כלל בשבת, והטעם שרבי עקיבא אמרו תחילה בתענית ציבור, ואין גזרין תענית ציבור בשבת ע"כ". ואיך כתב דליתיה בכל התלמוד בזמן שהוא עצמו כתב בס' סד ובסוף דבריו כאן שר"ע הוא שתיקן לאומרו.

וכבר העיר בזה המאירי בספרו מגן אבות (סי' כד): "ומה שאמר הרב שאינה רמוזה בכל התלמוד, הלא הוא נמצא עמנו פה במסכת תענית (כ"ה ב) והוא שאמרו שם מעשה ברבי אלעזר שירד לפני התבה אמר כ"ד חניות ולא נענה ירד אחריו ר' עקיבא אמר אבינו מלכנו חטאנו לפניך ונענה, הרי תפלה זו היתה ידועה אצלם כתפלה חשובה. וכן הדין [א.ה.]. שאומרים אותה בשבת] מפני שעיקרה לתשובה וליחוד השי"ת ושאלות כלליות להעמדת העם הנבחר אשר בקיומו שישגב שמו של הב"ה ית' שמו וית' זכרו וכו'", עיי"ש במתק לשוננו.

כתבנו בס' חיים – כנגד הודאה, נא אל תשיבנו – כנגד ברכה אחרונה (וכן באמת בחרו זה למנהג ספרדיים), וכנגד עשה למען שמך וכו' שאומרים באלקי נצור תקנו החרוזים של עשה למעןך וכו'. וזה גם הטעם למה אין אומרים אבינו מלכנו בשבת כי יש בו מעין שמנה עשרה של חול". [ושו"מ שכ"כ במטה משה (סי' תתא), יעוי"ש].

וסיים שם: "והנה בענין נוסחאות החרוזים שבתפלה זו וסדרן זה על זה יש שינוי רב בסדורים ובמנהגים השונים, וכל חרוזיה כמו שמצאתים בסדורים וכתבי יד סך כולם נ"ג, ומהם בררו להם בני ספרד כ"ט חרוזים, ובני אשכנז תפסו להם ל"ח חרוזים, ובני פולין מ"ד, וכנראה למטה בביאורם וכו'", עכ"ל.



## ב. נוסח – 'עצור' מגפה

והנה, למעשה בתוך ה"אבינו מלכנו" אומרים ומבקשים: "אבינו מלכנו מנע מגפה מנחלתך". וזהו הנוסח המקובל מדורי דורות. אך הנה מציאה מצאתי בסידור הקדום סידור דרבי הירץ לרבי נפתלי הירץ טריוויש זצ"ל (י"ל בשנת ש"ך, עמ' 375) ששם כתב בזה"ל: "מנע מגפה. מהר"ם בעידן ריתחא אמר עצור מגפה", עכ"ל.

[ויש לברר מיהו זה אותו מהר"ם המוזכר כאן. וראה בזה להלן].

וביאור הדברים בפשטות הוא, דלשון "מנע" הוא שלא תבוא מכאן ולהבא, ואילו לשון "עצור" הוא כשקיימת מגיפה – שהקב"ה יעצור אותה. וכדאשכחן בקרא (במדבר יז, טו) דכתיב "וישב אהרן אל משה אל פתח אהל מועד והמגפה נעצרה". הרי חזינו דכשיש מגפה בפועל – נאמר בה לשון "עצירה" (וכמו שפירש שם הספורנו "והמגפה נעצרה. שנרפאו החולים במגפה").

וכן מצאנו ג"כ בשמואל ב' (כד, כא): "... ויאמר דוד לקנות מעמך את הגורן לבנות מזבח לה' ותעצר המגיפה מעל העם". וכן בתהילים (קו, ל): "ויכעיסו במעלליהם ותפרץ בם מגיפה. ויעמוד פנחס ויפלל ותעצר המגיפה".



## מניעה מלהתפשט עוד

ויש להוסיף, דהן אמנם גם לשון "מנע" יש לפרשו באופן שיש מגפה כעת – והיינו דהקב"ה ימנע ממנה להתפשט הלאה (גם מבלי שנצטרך לומר דמניעה היא גם לשון עצירה, וכדלהלן בשם הגרא"צ הכהן שליט"א), דמ"מ יתפרש הדבר באופן שלא יתחדשו חולים מכאן ולהבא, וזה ה"מנע".

וכן מבואר לכאורה במצודת ציון בתהילים (שם) שכתב: 'ותעצר – ענין מניעה'. הרי חזינו מדבריו דגם מניעה מתפרש לא רק למנוע מכאן ולהבא אלא לעצור את ההתפשטות, דהרי שם מיירי שכבר פרצה בם המגיפה – ואעפ"כ פירש שהוא מלשון 'מניעה'.

וגם בקרא בפ' ויצא (בראשית ל, ב) כתיב: 'ויחר אף יעקב ברחל ויאמר התחת אלוקים אנוכי אשר מנע ממך פרי בטן'. ושם הרי מדובר על 'עצירה' – שהקב"ה עצר דבר הקיים – שהיה קיים

בה כח ההריון והלידה – והקב"ה עצר את זה, כך שהיא לא הייתה יכולה ללדת, ואעפ"כ קאמר קרא בלשון 'מניעה' – הרי מוכח דשני צדדים למטבע לשון זו, ומניעה ועצירה היינו הך (וגם לדבר הקיים אפשר לקרוא בלשון 'מנע').

הן אמנם הי' מקום לומר דאין הכוונה שה' עצר בכל רגע ורגע את כח ההריון ברחל, ואז מוכח ש'מניעה' זה גם 'עצירה', דיתכן שמראש הוא 'מנע' ממנה בכלל את האפשרות לכח ההריון. ואז אין ראייה להנ"ל, דיתכן דבאמת 'מנע' הוא רק מכאן ולהבא, שהקב"ה מנע ממנה מתחילה ועד הסוף את האפשרות לפרי בטן, ואין ראי' ד'מנע' הוא לשון 'עצירה' – לעצור דבר הקיים.

ובאמת בספורנו שם כתב: 'אשר מנע ממך. שיצר אותך עקרה, שהכיר בה סימני אילונית' (וכ"כ הכתב והקבלה). ולפי"ז מדויק כנ"ל, דאין זה הפשט שהי' בה כח ההריון והלידה והקב"ה עצר את זה בכל רגע (ואז יש ראי' דגם עצירת דבר קיים נכלל בלשון 'מנע'), אלא הפשט הוא דהקב"ה 'מנע' ממנה מראש – את כח ההריון ע"י זה שעשאה עקרה. וממילא אין ראייה דלכן כתיב לשון 'מנע' כי אין כוונתו לעצירת דבר הקיים אלא ל'מניעה' מראש דבר שאמור לבוא ולהיות, ודו"ק [ובאמת יעוי' ביבמות סד, א דאבותינו עקורים היו, ע"ש, ויל"ע עוד בכ"ז].

וכן אמר לי הגאון הגדול רבי אביגדור הלוי נבנצל שליט"א דיש לפרש לשון "מנע" כה"ג – שהקב"ה ימנע את המגפה הקיימת מלהתפשט הלאה.



### עצור עדיף טפי שגם החולים יירפאו

אך יש לומר דמהר"ם למד כנראה דלשון "עצור" עדיף טפי, דאז לא רק שלא יתווספו חולים חדשים – אלא שירפאו החולים עצמם מהמגפה (כדברי הספורנו הנ"ל עה"פ ותעצר המגפה), ד"עצור" היינו שמבקשים מהקב"ה לעצור את כל המצב הקיים – ובזה כלול גם מניעת ההתפשטות הלאה, וגם רפואת החולים זה עתה, ודו"ק.

והנה מצאתי במחזור ליוהכ"פ "אוצר הראשונים" (מהדורת מכון "על הראשונים", עמ' רלה) שנדפס שם פירוש דקדוקי הרא"ך (לרבינו אביגדור כהן צדק זצ"ל), ושם כתב בזה"ל: "ועוד הולך ומבקש אם עשו עון קודם לכן שימנע מגפה, שלא יצא, לכך אומר מנע מגפה מנחלתך, ואינו אומר עצור מגפה, אעפ"י שעצירה כתיב אצל מגפה שנאמר (במדבר יו, טו) והמגפה נעצרה. אין שייך עצירה אלא בדבר שהותחל כבר, ואנו מבקשים שימנע בלא התחלה", עכ"ל. וכע"ז ממש בסידור מוה"ר שבתי סופר מפרעמישלא זצ"ל (עמ' רנא), בהאי לישנא ממש, יעוי"ש.

וכתב שם הרב המגיה בהערות לדקדוקי הרא"ך (אות לב): "בזה אתי שפיר שיטת מהר"ם (מוכח בסדור רבי הירץ): "מהר"ם בעידן ריתחא אמר עצור מגפה", לפי שאכן לאחר שכבר התחילה המגפה ראוי לבקש על עצירתה. אמנם בסדר רב עמרם גאון (הרפנס, עמ' קפט) גרס כאן: "עצור מגפה", עכ"ל.

והנה מצאתי שטענה זו – שלא לומר 'עצור' אלא 'מנע' (במצב רגיל, כשאין מגיפה) מוזכר בראשון נוסף והוא לרבינו שמואל מבמברג זצ"ל<sup>2</sup> (הובא ב'מאמרים' – פולמוס חסידי אשכנז בנוסח

התפילה, הערה 136) – שנדפס שם מכת"י, וכה נכתב שם: "הר' שמואל מבבונבערק לא היה אומ' עצור מגפה, והדין עמו, דאיך שייך לומר עצו' אלא בדבר שבא, אבל כאן לא יהיה הדבר ולא יבוא כי אם בשונאי ישראל", עכ"ל.



### ג. נוסח הרבה סידורים היה תמיד 'עצור'

ובאמת, כמו שציין המגיה בסוף דבריו, דבסידור רב עמרם גאון הנוסח הוא בכל השנה "עצור" מגפה, וכן הוא הנוסח בעוד כמה קדמונים, כמו במחזור ויטרי בתפילות לר"ה (מהדורת גולדשמידט, עמ' תשלו).

ובאמת בסידור עבודת ישראל (שם) כתב שגירסא זו שגויה, וכנ"ל דלשון עצור שייך רק בדבר שהותחל כבר (וכדברי הרא"ך), ולכן פשטה הגירסא "מנע" שימנע בלא התחלה. וז"ל שם: "מנע מגפה. בסדורים כ"י הנוסחא עצור מגפה, ואיננו נכון כי נשמע ממנה עצירת המגפה שכבר פגעה (במדבר יז, טו) ואנחנו מתפללים שימנענה ממנו שלא תבוא כלל".

וכן כתב מהרי"ץ זצ"ל (רבי יחיא נ' צאלח זצ"ל, אב"ד צנעא בתימן) בפירוש עץ חיים (נדפס בתכלאל, עץ חיים, ח"ה - בתפילות לר"ה, עמ' רפד): 'מנע מגפה. מכל וכל, שלא תקרב בהם. ואין לומר עצור מגפה, משום דמשמע שכבר התחילה חס ושלום, וקיימא לן (ברכות יט, א) דלא יפתח אדם פיו לשטן', ע"כ.



### א"צ לשנות דלא ימלט שלא יהיה מקום עם דבר

אך ראיתי בספר גור אריה (פירוש על השו"ע לרב ממנטובה - הג"ר גור אריה הלוי פינצי זצוק"ל, י"ל בשנת תפ"א) - על שו"ע או"ח (סי' תרב סק"א) שכתב בזה"ל: "אין אומרים באבינו מלכנו עצור מגפה דמשמע שכבר התחילה ח"ו, אבל אומרים מנע דמשמע שלא תתחיל, כ"כ מהר"ר שמואל כ"ץ בס' נר מצוה דף ק"ל. ול"נ שאין צריך לשנות הנוסח דודאי א"א לעולם שלא יהיה דבר באיזה מקום ועליו אנו מתפללים", עכ"ל.

הרי סברת הרב גור אריה דאמנם במקומינו - בזמן רגיל - אין מגיפה, אבל כיון שלא יתכן שבכל העולם כולו לא יהיה מקום שלא יהיה שם דבר ומגיפה - לכן אפשר להשאיר על מתכונתו את הנוסח 'עצור' ששם באותו מקום - ה' יעצור את המגיפה.



והנה באמת בעוד מחזורים קדומים היה הנוסח "עצור", וראיתי בגליון "הנשר" (י"ל בלעמברג תרכ"ג, שנה ג' גליון ג'), שהמו"ל כתב שמצא מחזור קדום מאד אשר הרבה מהדפים נקרעו או נתלשו ורק חלק ממנו נשאר, וציין שם המו"ל כמה מהחידושים שמצא באותו מחזור, וז"ל (אות

(ב). אשר מובא בכמה וכמה ראשונים חילופי מכתבים עמו, כמו בס' אור זרוע (סי' תשמח וסי' תשסז). וע"ע במדרכי בכתובות (רמז קפט) - שהביאו הב"י להלכה (או"ח סי' שו ד"ה השוכר), ועוד.

ו): "כי בנוסח אבינו מלכנו אשר במחזור זה כתוב 'א"מ עצור מגפה מנחלתך', תמורת נוסח שלנו 'מנע מגפה מנחלתך', אשר מזה נראה לדעתי כי בזמן הכותב היה אז דבר ומגפה כוללת באירופא (ואולי היה זאת בשנת תתפ"ה שמתו אז בדבר ר"ל באשכנז לבד כשליש מיושביה, או בשנת תתפ"ח – 1,128 למספרם, שנתחדש שם חולי כבד אשר על ידו נעשו החולים שחורים כדיו וכחול בידיהם ורגליהם, והפילו הרבה חללים, או בשנת ק"ח וק"ט לאלף הששי הוא 1,348 או 1,349 למספרם שהיה אז ג"כ דבר כבד מאד בכל הארצות), אשר ע"כ התפללו שיעצור ה' את המגפה מנחלת ישראל מלשון הכתוב ותעצר המגפה" – עכ"ד.

וכן מצאנו בהרבה מחזורים ונוסחאות קדומים שהיה הנוסח אצלם 'עצור' מגיפה, יעויין בקובץ ספונות (גליון יג, עמ' קלו) שהובא שכן היה נוסח מנהג קהילות יוון. וכן בהגהות רבי שלמה רוקקא זצ"ל (נדפס בקובץ הגהות רבי שלמה רוקקא, ומנהגים דק"ק אוריניו – איטליה, עמ' תצב).



### ד. תשובת חכמי קוני איזה לשון עדיף

והנה, הגאון רבי יצחק ישעיה ווייס שליט"א (גאב"ד שכונת נווה אחיעזר, ב"ב) הראני תשובה שכתבו חכמי קוני ממדינת איטליא (שנדפסה בקובץ זרע יעקב שע"י חסידות סקווירא, גליון ט – אלול תשנ"ו, עמ' יד), שכתבה הגאון מוהר"ר שלמה יחיאל רפאל כהן דללאטורי זצ"ל, וכה נכתב שם בקובץ בפתח הדברים: "כת"י זה הוא שאלה ותשובה בענין איזה נוסחאות בתפילות של ימים נוראים מהגאון מוהר"ר שלמה יחיאל רפאל כהן דללאטורי זצ"ל שישב על כסא הרבנות בעיר קוני במדינת איטליא, והיה חתן הגאון מוהר"ר יחיאל חיים טריויש זצ"ל, והיות שהשליחי ציבור במקומו קצת היו אומרים כל וקצת אמרו כך, על כן הביע דעתו בזה, וצויה שיאמרו כולם בשוה, ולשנה אחרת בא הפרנס דשם ומסר לו מכתב ובה כתוב שאלות הנ"ל ששאל אחד מקהילת קוני מנכדו רב אחד במקום אחר, והתשובה שהשיב. ואתו רב היה דעתו שונה מדעת החכם מקוני, וע"ז השיב הרב מקוני בדברים חריפים נגד אותו רב צעיר על אשר השיב להורות במקום אשר הוא משמש ברבנות. ושלח השאלה ותשובתו ותשובת הרב הצעיר לדודו הגאון הגדול מוהר"ר אשר בר"מ פיימונטי זצ"ל שיביע דעתו בזה, התשובה מדודו לא נמצא כעת בידינו וכו'".

וז"ל התשובה: "מעשה שהיה כך היה, שאחר איזה שנים שהייתי כאן עומד ומשרת בקודש הרגשתי ששנים או שלשה מהחזנים היו אומרים בא"מ עצור מגפה וכו', והאחרים מנע. ויען בכלל הגהות המחזור מהרב הכולל מר דודי אדמ"ו הלוי זצוק"ל שהעתיקתי בקיצור בגליון המחזור שלי, ראיתי כתוב שנכון לומר מנע, עצה טובה אשמענא אל האומרים עצור – שיאמרו מנע, כי מלבד שהוא ע"צ היותר טוב, בזה ישתו אל רוב האחרים האומרים מנע.

וכראותי שלא שמעו ולא הטו את אזנם, לא בלבד שלא הכרחתי אותם על זה, כי גם לא אמרתי להם שום דבר. אלא דאשתקד בדרוש של שבת בנתיים דיברתי על זה דרך העברה, ובשנה זו יען הוגד לי יניק א' דלא חכים היינו בנו בכורו של כמ"ר בנימין יחי' לאטאש הנודע בשערים



ההוא אמר שכתב על זה באנקונ"א, שאלתי את פי מר אלופי חותני נר"ו לא לבקש הסכמה על החילוק להכריח אותם עליו, אלא לברר האמת יותר.

והנה באה תשובתו הרמתה ז"ל נוסח האשכנזים הוא מנע מגפה, והרב הדרת קדש כתב בפירושו מהר"ם בעידן ריתחא אמר עצור מגפה ע"כ. כנראה שהוא מסכים עם הרב נר מצוה שהובאו דבריו בהגהות גא"ל ס' תר"צ (כך הוא בש"ע שלי). אמנם נראה לענ"ד שלא מטעמי שכתב דעצור משמע שכבר התחילה המגפה ח"ו וכו', דהא ליתא, דניחוי אנו דעצירה ומניעה אין להם הוראה מיוחדת לכל שרש ושרש ולכל שם ושם, ועצירה ר"ל לפעמים מניעה, וכן מניעה עצירה, ואב לכולם בהעצר שמים – פי' רד"ק בשרשים ענין המניעה ע"כ וימנעו רביבים היא עצירה לשעתה.

ומה שי"ל בזה הוא שטעם החשש הוא לפי שמצינו ותעצר המגפה והמגפה נעצרה, שעניינו הוא שנעצרה לאחר שכבר התחילה, לכך הסכימו הרבנים הנ"ל להניח לשון עצירה שבפסוק שר"ל עצירה בדוקא וכנ"ל, ולבחור להם לשון מניעה היפך לשון הפסוק שבענין זה הוא מבורר טפי שר"ל מניעה מכל וכל, לפי שבלשון תפילה ובפרט בימים נוראים האלו צריך לדקדק ביותר שלא יהיה נתפס ח"ו בדבריו, ומינה א"כ שענין להכריח אותם האומרים עצור לשנות מנוסח הקדום אם לא שישכמו מרצונם הטוב ויקבלו האמת ממי שאמרו, עכ"ל התשובה.

ג. הנה באמת מדבריו מבורר שלא יהיה נתפס ח"ו בדבריו, ונראה שכוונתו בעיקר שלא יאמר נוסח שישתמע בלשון קללה ח"ו ויפתח פה לשטן (ברכות יט, ב), דברית כרותה לשפתים. אך יל"ע האם גם חזינן מדבריו באופן כללי "שבלשון תפילה, ובפרט בימים נוראים האלו, צריך לדקדק ביותר". או שמא אין להטיל פסיק בין "ביותר" ל"שלא", ואז קוראים הכל בחדא מחתא – שצריך לדקדק בכך שלא יתפס בדבריו לשון קללה ח"ו. וא"כ אין מקור שצריך לדקדק באופן כללי בשאר נוסחאות – בימיה"נ יותר משאר ימות השנה.

ויל"ע גם באופן כללי על דקדוק בנוסחאות, וגם על שאר דקדוקים כגון במקומות שהשינוי בנוסח נפ"מ להא דלא יהיה דובר שקרים בתפילתו וכיו"ב) וכמו שעורר בערוה"ש ס' תקפא ס"ד באופן כללי, ולא כתב דווקא בימים הנוראים). וש"מ במשנ"ב (ס' תקפב סקט"ז) שכתב הרבה דקדוקי לשון להקפיד בימים הנוראים, וכתב שם בתוה"ד: "לחיים יאמר בשב"א תחת הלמ"ד ולא יאמר בפת"ח דלא לישתמע לאחיים לומר לא חיים, ובימים האלו שהם ימי דין צריך לדקדק ולפרט היטב תפלתו, אבל בשאר ימות השנה אנו אומרים והעמידנו מלכנו לחיים בפת"ח תחת הלמ"ד ואין אנו חוששים לפי שאחר כוונת הלב הן הדברים", עכ"ל (וכ"כ בשו"ע הרב ס' תקפב ס"ז).

ועפ"ז כתב מו"ר מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א בחשוקי חמד (נדרים יא, א. עמ' קלה) לבאר במש"כ הרמ"א (ס' תקפג ס"ב) בשם מהר"ל, דיש מדקדקים לא לאכול אגוזים בר"ה דאגוז בגימטריא חטא, והקשה החיד"א (בפי' על הס"ח ס' אלף קנג) דהרי אגוז בגימטריא י"ז, כמנין ח"ט בלי אל"ף, ורק ביחד עם הכולל הוא בגימטריא חט"א, ואילו תיבת "טוב" היא בגימטריא י"ז כאגוז בדיוק, וא"כ למה חשש מהר"ל לחט"א ולא לטו"ב. וביאר הגר"י שליט"א עפ"ד המ"ב הנ"ל, דכיון דבימיה"נ מקפידין מאד בדקדוק הלשון – כך גם במעשים יש ליוהר טפי ולחשוש טפי בר"ה שלא ישתמש בשום צורה שהיא האפשרות של חט"א, ודו"ק.

והנה ראיתי מציגים לווה"ק שמשמע מדבריו שכל השנה צריך אדם לדקדק בלשונו, ולא רק בימים הנוראים. ומקור הדבר בווה"ק בפ' וישלח (דף קסט, א): "הדא הוא דכתיב הצילני נא מיד אחי מיד עשו כי ירא אנכי אותו פן יבא והכני אם על בני, מכאן מאן דצלי צלותיה דבעי לפרשא מלוי כדקא יאות, הצילני נא, ואי תימא דהא שובת לי מלבן, מיד אחי, ואי תימא קריבין אוחרנין סתם אחין אקרון, מיד עשו, מאי טעמא בגין לפרשא מלה כדקא יאות, ואי תימא אנא אמאי אצטריך כי ירא אנכי אותו פן יבא והכני, בגין לאשתמודעא מלה לעילא ולפרשא לה כדקא יאות ולא יסתם מלה".

ותרגמו: "זהו שכתוב, הצילני נא מיד אחי מיד עשו כי ירא אנכי אותו פן יבא והכני אם על בני. מכאן מי שמתפלל

א"כ חזינן מינה אין הבדל בשורש הלשון בין "עצירה" ל"מניעה" וכמו שכתב "דהא ליתא, דניחזי אנן דעצירה ומניעה אין להם הוראה מיוחדת לכל שרש ושרש ולכל שם ושם, ועצירה ר"ל לפעמים מניעה, וכן מניעה עצירה", עכ"ל.

והנה, הגאון רבי אברהם צבי הכהן שליט"א (רב דקה"ח שיכון ה', ובעמח"ס שו"ת ויצב אברהם) כתב לי: "עי' יחזקאל לא, טו וברש"י, ותראה שמניעה מתפרשת גם עצירה", עכ"ד.

וכוונת דבריו דשם כתיב: "כה אמר ה' אלקים, ביום רדתו שאולה האבלתי כיסיתי עליו את תהום ואמנע נהרותיה ויכלאו מים רבים ואקדיר עליו לבנון וכל עצי השדה עליו עולפה" [הפס' מדבר שם על מלך אשור, שה' יענישו ויעצור ממנו את מי התהום שהיו משקין את שדותיו, הרי חזינן דנקט הכתוב לשון 'אמנע' ואע"ג שאין הכוונה למנוע דבר שלא יבוא, אלא לעצור דבר הקיים כבר, וע"כ דמניעה ועצירה היינו הך].



תפילתו, שצריך לפרש דבריו כראוי. הצילני נא. ואם תאמר שהרי הצלתני מלבן – מיד אחי. ואם תאמר קרובים אחרים סתם נקראים אחרים – מיד עשו. מה הטעם, בשביל לפרש הדבר כראוי. ואם תאמר, אני למה אצטרך – כי ירא אנכי אותו פן יבוא והכני. כדי להוודע דבר למעלה ולפרשו כראוי, ולא יסתיר הדבר" [וע"ע במדרש רבה אסתר, ז כד דמבואר כיסוד זה].

ולפי"ז צ"ע למה במשנ"ב כתב דבשאר ימות השנה אין חוששים ד"אחר כוונת הלב הן הדברים". אמנם באמת יש לפרש כוונת הווה"ק רק שלא לקצר בתפילה, אלא להאריך ולהסביר בדיוק מה כוונתו. ולא על דקדוקים בנוסח התפילה. אך אכתי צ"ב דמאי שנא, הלא בתרווייהו איכא למימר ד"אחר כוונת הלב הן הדברים" – ובין בדקדוקי לשון, ובין בקיצור הבקשה – י"ל סברא זו ד"אחר כוונת הלב הן הדברים".

ובאמת שבדברי הווה"ק עמדתי פעם כנ"ל, דצ"ב, מה טעם הדבר, הרי הקב"ה הוא "בוחר לבבות" ויודע הכל, ומה הענין לפרש ולהאריך בתפילה. ואולי אדרבה, הרי קיי"ל בשו"ע או"ח (סי' קא ס"ב) דלא ישמיע קולו בתפילתו, וכמו שפירש שם המשנ"ב (סק"ז) "דכתיב בתפילת חנה רק שפתייה נעות וקולה לא ישמע, וכל המשמיע קולו בתפילתו ה"ז מקטני אמנה כאלו אין מאמיני שהקב"ה שומע תפלת לחש", עכ"ל. וא"כ הכ"נ, די יהיה אם יאמר בקשתו בקיצור, דוכי אינו מאמין שהקב"ה יודע מה כוונתו.

ועוד קשה דהא משה רבינו עצמו התפלל בקיצור ואמר "א-ל נא רפא נא לה" (ובאמת באוה"ח בשמות ח, ח פירש על תפילת מרע"ה על הצפרדעים – דצריך לפרש תפילתו, וקשה א"כ מינה וביה).

והגאון רבי אליהו שליזינגר שליט"א (רבה של שכונת גילה, בירושלים עיה"ק) כתב לי בזה"ל: "לדברך למה בכלל צריך להתפלל בפיו, הרי הקב"ה יודע מחשבות, והוא גם יודע מה אדם צריך, ולמה צריך לבקש. וכבר מבואר בחז"ל דהקב"ה מתאווה לתפילותיהם של צדיקים. ואנו אומרים "שומע תפילת כל פה עמך ישראל ברחמים". וכמו שאדם מדבר אל אביו ולא מצפה שאביו ידע מה הוא רוצה, כך הוא הדבר כלפי אבינו שבשמים שצריך לומר בפיו ולפעמים אפילו בצעקה, כנאמר: 'ויעקו אל ה' בצר להם'. ובני ישראל במצרים צעקו אל ה', והדיבור והצעקה מעוררים את הלב, ורחמנא ליבא בעי", עכ"ל.

ועכ"פ בעצם הקושיא הנ"ל למה בפירוש תפילתו לא אמרי' אחר כוונת הלב הן הדברים, יתכן לומר דקודם בעינן שיהא לזה שם 'תפילה' ושם 'בקשה', דאם אינו מפרש כוונתו כראוי ל"ש לומר אחר כוונת הלב הן הדברים דאין כאן 'דברים' כלל, ובעי קודם שיהא 'דברים', ורק אחרי שיש כאן 'דברים' ויש כאן 'תפילה' ו'בקשה', אזי יש דקדוקי לשון וכו' – ובוזה אמרי' אחר כוונת הלב הן הדברים (והסכים עמי בזה דו"ז הגאון הגדול רבי ירחמיאל אונגרשיש שליט"א, רה"י בית מדרש עליון).

## ה. מיהו אותו 'מהר"ם' שהביא הר"ר הירץ

והנה, בטרם אביא את הוראות גדולי הפוסקים שקיבלתי בדבר שינוי הלשון, אוסיף כאן, בדסידור רבי הירץ מביא הדברים בשם "מהר"ם", וסתם ולא ביאר לן איזה מהר"ם נתכוין. ובפשטות כוונתו למהר"ם מרוטנבורג, אכן יתכן שכוונתו למהר"ם מינץ.

והגאון רבי יצחק ישעי' ווייס שליט"א (גאב"ד נווה אחיעזר, ב"ב) כתב לי בזה"ל: "לשאלתך, מהר"ם בסתם הוא המהר"ם מרוטנבורג בכל ספרי התקופה, ויש להניח שאף כאן כך. אולם רש"ז כהנא שליט"א תשובות ופסקי מהר"ם (ג' כרכים בהוצאת מוסד הרב קוק) לא הביאו. כנראה, מכיון שאינו מופיע בספרים שנתייחדו למנהגי מהר"ם, אלא רק במחזורים כת"י, נשמטו ממנו. – לא סביר שהשמיטו, כי לדעתו אינו ממהר"ם מר"ב, שהרי הביאוהו בפירושי המחזור כמהר"ם סתם, עכ"ל.

[וכן אמר לי חכ"א שליט"א דכמה פעמים מביא הר"ר הירץ דברים בשם מהר"ם וכוונתו למהר"ם מרוטנבורג, וכמו שמוכח בסידור (בעמ' 342 – למנין אוצה"ח) בשם מהר"ם לומר בעלינו לשבח 'ומושב יקר', ודב"ז מובא במק"א בשם המהר"ם מרוטנבורג (עי' מטה משה סי' ריב). וכן מה שמביא (בעמ' 120) בענין המסורת שפרעה ניצל מקריעת ים סוף ומלך אח"כ בנינוה – ידוע בשם מהר"ם מרוטנבורג (עי' בעל הטורים שמות יד, לא"י).]



## ו. הוראות גדולי הפוסקים שליט"א

והנה שאלתי קמיה גדולי הפוסקים מורי ההוראה יושבי על מדין שליט"א למה כעת בפרוץ מגיפת הקורונה, לא שמענו שיש לשנות את נוסח התפלה מ'מנע' ל'עצור', ואביא בזה מה שהשיבני בס"ד [סדר הרבנים לפי סדר שליחת השאלות וקבלת התשובות]:

מור"ר מרן הגאון רבי יצחק זילברשטיין שליט"א (מרא דאתרא ד'רמת אלחנן', וחבר מועצת גדולי התורה) השיבני בהאי לישנא: "לשנות נוסח, צריך כתפיים רחבות, וגם בזמני המגיפה שהיו בעבר, לא מצינו ששינו את הנוסח", עכ"ד.



הגאון רבי יהודה טשזנר שליט"א (רב הקהילה באופקים) כתב לי בזה"ל: "מה שהבאת שבשעת המגפה המהר"ם היה אומר 'עצור מגפה' (ולא 'מנע מגפה') [ולא מצאתי דברי המהר"ם בעצמו בזה] משמעות הפוסקים שלא חששו לזה. מצאתי (באוצר החכמה) בקובץ זרע יעקב גליון ט' לחסידי סקווירא עמ' י"ז שהובא בשם אחד מחכמי איטליה הקדומים בתוה"ד: "אמנם נראה לענ"ד דלא

(ד. וחכ"א טען שהמכוון לרבו של המחבר, מגדולי רבני אשכנז בדורו - ר' יעקב מרגלית זצ"ל בעל 'סדר הגט' ו'סדר חליצה' (עי' 'ביאורי המקובל רבי הירץ ש"ץ - דברים', בפתח דבר). וראה שהוא מצטט את רבו בסידורו: "ואמנם שמעתי מפה קדוש אלופי מהר"ם ז"ל שאמר אמר שמע ישראל (סידור ר' הירץ ז"ץ, טינגן ש"ך, עמ' 106 בדפי האוצר; סדר המחזור ב, זולצבך תק"ל, דף יט, א). ואע"פ שנאמר כאן "מהר"ם" ולא מהר"ם", כך נראה לומר, ויותר מאשר להניח שהכיר את סידור מהר"ם מרוטנבורג (המצוטט בכ"מ). וראה, שהרי הוא מתבטא: "מהר"ם בעידן רתחא אמר", כלומר שזו עדותו כפי ששמע בעצמו, וכפי שמצטט את רבו כפי ששמע מפיו בעניין שמע ישראל, עכ"ד, ויל"ע.

מטעמיה שכתב דעצור כהטמי' שכתב דעצור משמע שכבר התחילה המגפה ח"ו וכו', דהא ליתא. דנחזי אנן דעצירה ומניעה אין להם הוראה מיוחדת לכל שרש ושרש ולכל שם ושם, ועצירה ר"ל לפעמים מניעה וכן מניעה עצירה, ואב לכולם 'בהעצר שמים' (מ"א ה' ל"ה) פי' רד"ק בשרשים ענין המניעה ע"כ, 'וימנעו רביבים' (ירמי' ג' ג') היא עצירה לשעתה", עכת"ד. וכן משמע במקורות אחרים, וכמו בסידור רב עמרם ומחזור ויטרי שהביאו לכתחילה הנוסח "עצור מגפה" אף שעדיין לא היה מגפה [וראיתי מי שהעיר בזה]. אמנם משמע דהיינו הך, לכן אין צריך לשנות שום נוסח", עכ"ל.



הגאון רבי מתתיהו דייטש שליט"א (דומו"צ ברמת שלמה, ירושלים) כתב לי בזה"ל: "דעת הרבה מגדולי הדורות שלפנינו היה שבכל מצב אסור לקבוע כי אכן יש מגפה ח"ו כי זה גורם קטרוגים רח"ל, ועל כן טוב להשאיר כך את הנוסח, כנלענ"ד", עכ"ל.

אלא שלדברי הגר"מ שליט"א צ"ע למה מהר"ם גופיה שינה הנוסח "בעידן ריתחא", ולמה לא חשש לקבוע שיש מגפה ולגרום קטרוג ולפתוח פה לשטן. וצ"ל דבמגפה שהיה בזמנו היה הדבר ברור שזה מגיפה עם כל דיניה ופרטיה, משא"כ בזה"ז – וכדלהלן בדברי הגרא"י שלזינגר שליט"א.



והגאון רבי אברהם יפה שלזינגר שליט"א (גאב"ד ז'נבה, בעמח"ס שו"ת באר שרים) כתב לי בזה"ל: "לענ"ד אין לשנות מן הנוסח המקובל כי יש לדון טובא האם יש באמת מגיפה, עיין תענית י"ט ע"א איזהו דבר עיר המוציאה חמש מאות רגלי ויצאו ממנה ג' מתים בג' ימים זה אחר זה פחות מיכן אין זה דבר. ועתה צא ולמד כמה אחוז זה ואין בכל המגיפה שקרתה ל"ע בעולם בארה"ק אפי' מקצת מן במקצת, כי כפי שפורסם אפי' לפי שיטתם נפטרו מהקורונה עד להיום אלף ארבע מאות מסך של שמונה או תשע מליון אנשים, וכמה אינם מבני עמינו כלל.

"ולכן חדש אסור מן התורה, אין אני מן המחדשים נוסחאות, וטוב להישאר בנוסח שתיקנו מנע מגיפה מנחלתך. ועיין ספר אגרות סופרים מכתבי מרן כק"ז החת"ס (מכתב י"ז), שבו כותב ביום ג' תמוז תקצ"א שהגיעו מכתב אחד מגאוני גלציה שהמחלת הכולירע מתפשטת בקהילות לבוב ובראד, וכבר רבים שמתו רח"ל ולאחר ט"ו יום ביום ח"י תמוז כתב לחותנו כק"ז מרן הרע"א (נדפס בקובץ כרם שלמה אייר תשל"ט) וז"ל שלשום הגיעני מכתב תשובה אחת מבראדו מהגאון רבי שלמה קלוגר, ושם נאמר כי תלי"ת שמה שקטה המגפה והרוויח ה' להם, אך במשך חמשה שבועות מתו קרוב לאלפיים ת"ח יראי השם רח"ל וכו'". הרי שבבראד גופא מתו כמעט עשרים אחוז מהאוכלוסיה החרדית וזו אכן מגיפה, אך בימינו אלו אם כי פשיטא שעת צרה היא, אך מסופקני באם זה מגיפה לפי הכללים של ההלכה הצרופה, ולכן שב ואל תעשה עדיף ויש להמשיך הנוסח "מנע" מגיפה מנחלתך ולבקש שלא תתפשט יותר", עכ"ל.



הגאון רבי אליהו שלזינגר שליט"א (רבה של שכונת גילה, ירושלים ע"ה"ק) כתב לי בזה"ל: "מקובלני מרבתי שאין לשנות שום דבר מנוסח התפילה. ודורות רבים שבחלקם גם היו מגיפות ואמרו בנוסח המקובל. ובפרט שנוסח זה ג"כ מבטא היטב את המצב, בו הקב"ה בלבד יכול למנוע את המגיפה מכאן ולהבא. והפה שאסר הוא הפה שהתיר. ומי שהביא את המגיפה רק הוא יכול למנוע אותה שלא תהא עוד. ואין לי שום ספק שאם הכל היו מכריזין כי לא כוחי ועוצם ידי יכולים למנוע את המגיפה, אלא רק הקב"ה בלבד, כבר היינו אחרי זה. ואנו מבקשים על זה, כי אנו מאמינים באמונה שלימה שרק ביד ה' להביא תשועה לעם ישראל", עכ"ל.



והגאון רבי יצחק ישעיה ווייס שליט"א (רב ואב"ד נווה אחיעזר, ב"ב) כתב לי בזה"ל: "מה שלא פרסמו בעת הזאת לומר 'עצור' – כמדומה, שאנו דור עני, ואין מי שיאמר דבר ויתקבל בלי ויכוח. ויתקבלו דבריו על לב השומעים כולם. על כן שב ואל תעשה נקטו כולם. כמו כן, הרבה סברו, שעצם פרסום הדבר שכאלו יש מגיפה, היא פתיחת פה המעוררת חלילה את מידת הדין. וכעין שכתב החיי אדם (כלל סג, ד) שאין להגיד לחבירו שיש קשת, מטעם מוציא דיבה. והובא במשנה ברורה (רכט, א), והארכתי בזה במקו"א, ואכ"מ. ובוודאי הקב"ה שומע תפילה ומקבלה לטובה היותר ברורה, בכל לשון שמבקשים אותה. – והרי גם על תיקון מהר"ם נחלקו, ובעיקר מטעם זה שאין מהצורך לדקדק כך כך. כי מנע בכל אופן מונע אף אחר שכבר פשטה המגיפה רח"ל. והשי"ת ימנע ויעצור ויכלה כל מחלה וכל מגפה מעל עמו ישראל, וירפא כל חולי עמו ישראל ברחמים", עכ"ל.



### הוראת מרן שה"ת שליט"א שיש לשנות הנוסח

אך הנה, אחר שכתבתי כל הנ"ל, שלחתי לשאול קמיה רבינו מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א – על ידי תלמידו נאמן ביתו הגאון רבי אליהו מן שליט"א, דבר שאלה זו – האם לפי דברי מהר"ם מרוטנבורג שבעידן ריתחא שינה הנוסח מ'מנע' ל'עצור' – יש לשנות הנוסח גם בזמננו אנו, במגיפת הקורונה או לא.

והשיב מרן שליט"א (יום ד' י"ז מרחשוון תשפ"א) שבאמת יש לשנות הנוסח ולומר 'עצור' מגיפה, עכ"ד מרן שליט"א כפי שנמסרו לי בעדות נאמנה ע"י תלמידו הגר"א מן שליט"א, שאישר לי לפרסם הדברים בשמו.



ואחר שקיבלתי הוראה זו ממרן שר התורה שליט"א – ושלחתי קמיה הגאון רבי ישראל זיכרמן שליט"א (רבה של אחרות ברכפלד, מודיעין עילית), כתב לי בזה הלשון: "נראה לבאר את המנהג שלא לשנות לעת הזו מהנוסח בסידור, על פי המבואר מס' תענית דף כ"ב ושו"ע אור"ח סי' תקע"ו סעיף ב' שמתענים ומתריעים על הדבר ומבואר שם ההגדרה מתי נקרא שיש צרת דבר ובמשנ"ב שם ציין סימן תקנ"ד סעיף ו' בביאור הלכה לעניין החלעריא, ומאחר שכיום ב"ה

אין את השיעור המבואר שם שיקרא דבר על כן אין מתפללים בנוסח עצור. כל זה לולא דברי מרן שליט"א, עכ"ל.

והגאון רבי יהודה קנר שליט"א (רב הגבעה הדרומית – מודיעין עילית) כתב לי בזה"ל: "בסדר רב עמרם גאון – תפילות לר"ה הנוסח הוא (תמיד) עצור. הנוסח "מנע", כולל גם את מניעת המשך המגיפה, ולכן בקשתנו היא נכונה. אני חושב שאין לנו רשות לשנות (או לתקן) את הנוסח. הדבר גם עלול להיות פתח לכל מיני שינויים אחרים שלא כהוגן, ואל לנו לפתוח פתח אף לא כחודו של מחט. מ"מ הדבר מסור לגדולי ישראל ולא לאיש כמוני, עכ"ל.

והגאון רבי מנחם מנדל שפרן שליט"א (ראש ישיבת נועם התורה, ומגדולי הדיינים בארה"ק) כתב לי בזה"ל: "אין חובה לשנות. וזה כמו כל הנוסחאות בתפילות שיש נוסח כזה ויש נוסח כזה, והלשון "מנע" שייך גם כשיש מגיפה, רק שמתאים יותר הלשון "עצור" כלשון הפסוק ו"המגיפה נעצרה" ובברכות השתמשו חז"ל עם לשונות בתנ"ך, אבל כל זה אינו מעכב. אדרבה תפרסם ומי שירצה יקבל ומי שירצה להשאיר עם הנוסח הקיים יאמר כרצונו. בדברים אלו הכוונה יותר חשובה", עכ"ל.



### פסק מרן הגר"מ שטרנבוך שליט"א

ואחר כל זאת, זכיתי (בשלהי חודש כסלו תשפ"א) לשלוח השאלה קמיה מרן הגר"מ שטרנבוך שליט"א – ע"י הגאון רבי יוסף שוב שליט"א (מו"צ בעיה"ת מודיעין עילית), וז"ל הגר"י שוב שליט"א במכתבו אלי:

"בדבר שאלתך דמובא באוצר התפילות דמהר"ם בעידן דריתחא שהייתה מגיפה משתוללת לא היה אומר בנוסח אבינו מלכנו 'מנא' מגיפה מנחלתך אלא אבינו מלכיהו 'עצור' מגיפה מנחלתך. האם בזמנינו שמגיפת הקורונה משתוללת האם צריך לשנות הנוסח כמו שנהג מהר"ם.

והצעתי השאלה קמיה מרן הגר"מ שטרנבוך שליט"א והשיב: בזמן הזה שמחלת הקורונה משתוללת חשיב כזמן מגיפה ועל כן יכולים לומר באבינו מלכנו במקום 'מנע' מגיפה מנחלתך – 'עצור' מגיפה מנחלתך, כמו שכתוב באוצר התפילות שכן נהג מהר"ם, אולם אין חיוב לכולם לשנות ולומר כן דמנע מגיפה זהו נוסח התפילה [גם לא כתוב שם באוצר התפילה שכן הורה מהר"ם רק שכן נהג], עכ"ל הגר"י שוב שליט"א מדברי מרן הגר"מ שליט"א.



### ז. הערה מעשית נוספת בענין א"מ בעת מגיפה

והנה, עוד הערה היה באמירת "אבינו מלכנו" הנ"ל בעת הזו שמגפת הקורונה משתוללת בינתינו, דהנה מנהגינו שתחילת "אבינו מלכנו" אומרים הקהל יחדיו, ורק מפיסקא ד"החזירנו

(ה). וסברא נוספת שמעתי לומר בזה מידידי הבה"ח יוסף אביטבול נ"ו (מח"ס שערי יוסף) דגם אי נימא דמגפת הקורונה המצויה בינתינו קרויה מגיפה ויש לשנות הנוסח, מ"מ כיון דסו"ס יכול ח"ו להתפרץ מגפה חדשה מסוג אחר ל"ע, א"כ לזה משאירים הנוסח 'מנע' מגפה – דכלול בזה גם שימנע מגפות נוספות חדשות, רח"ל, ויל"ע.

בתשובה שלמה לפניך" אומרים יחד השליח ציבור ולאחריו כל הקהל. ואביא בזה ממכתבו של הגאון רבי זושא הורוויץ שליט"א (רב דקהילות החסידים באלעד) למרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א, שם כתב הגר"ז שליט"א את מקורות הדבר בפרטות:

"בהורמנא דמלכא נפשי בשאלתי ועמי בבקשתי בעקבות המצב: בעל הקרבן נתנאל השאיר אחריו ברכה - בנו רבי טיאה וייל, ובדרושותיו מובא: וז"ל: "ומן הראוי שכל חרוזה בתפילת אבינו מלכנו מתחיל החזן ואח"כ חוזרים הקהל ואומרים אותו חרוזה", וכן מובא בספר מנהגי פרנקפורט עמוד כ"א, וכל זה כדי לעורר את הכוונה בעת אמירת אבינו מלכנו וכן נוהגים בכמה קהילות עד היום.

אולם במטה אפרים (בסימן תריב סעיף ג, ובקצה המטה בס"ק טו) כתב לומר כן רק בכמה פסקאות, וזאת מ"החזירנו בתשובה שלמה לפניך", עד "אבינו מלכנו הצמח לנו ישועה בקרוב", וכן עמא דבר ברוב קהילות ישראל. כאשר הדבר המתאים ביותר בימי הרחמים והסליחות להתחיל בבקשה לחזרה בתשובה בקול רם כי אז הזמן של תשובה סליחה וכפרה, ושוב כדי לעורר את הכוונה.

ובהורמנא דמלכא שאלתי היא, אולי השנה בעקבות מה שעובר על כלל ישראל בארץ הקודש בהתפרצות הנגיף ל"ע ול"ע כאשר בריש שתא הפילה עשרות חללים ה"י, ופגעה באלפי אנשים כחולים ח"ו ל"ע ול"ע, אולי מן הראוי לומר בקול רם השליח ציבור ואח"כ הקהל באמירת "מנע מגפה מנחלתך" כדי לעורר את הציבור, כאשר אין כאן שאלה של הפסק", ע"כ ממכתב הגר"ז הורוויץ שליט"א.

והרה"ג רבי שמואל ברוך גנוט שליט"א העביר מכתב זה קמיה מרן הגר"ח ק"ק שליט"א, שקראו בעיון, והשיב שאכן טוב וראוי הדבר, שהש"ץ יאמר בקול את הפיסקה "אבינו מלכנו מנע מגיפה מנחלתך" והקהל יאמרו אחריו בקול רם. וכך נהגו בבית מרן הגר"ח שליט"א ביום הכפורים תשפ"א.



### ח. כפילות הלשון "דבר" ו"מגפה"

והנה עוד נתעוררתי באמירת "אבינו מלכנו", דהנה קודם בקשת "מנע מגפה מנחלתך", מבקשים ואומרים "אבינו מלכנו, כלה דבר וחרב ורעב ושבי ומשחית ועוון ושמד מבני בריתך". וצ"ע דא"כ מדוע מבקשים לבתר הכי "מנע מגפה מנחלתך" - דמה חילוק יש בין "דבר" ל"מגפה", ולמה צריך לכפול הבקשה.

וכן תמוה בנוסח "אבינו מלכנו" שאומרים בימים הנוראים בחזרת הש"ץ קודם ברכת כהנים "אבינו מלכנו, זכור רחמיך וכבוש כעסך, וכלה דבר וחרב ורעב ושבי ומשחית ועון ומגפה וכו'", ולמה סיים במאי דפתח, ומאי כפילותא.

והנה מו"ז הגאון רבי רפאל איסר יהודה מלין שליט"א (ראש ישיבת כנסת יהודה, ירושלים) כתב לי בזה תשובה ארוכה, וז"ל: "אפרש לך וארחיב קצת, כי יש להוסיף הערה למה כאן 'כלה' ושם 'מנע':

והנה נראה ברור דענין דבר ומגפה תרי נינהו, עי' רמב"ן (במדבר א' מ"ה) שמונה דבר ומגפה לשנים "ואחרי כל דבר ומגפה ימנם", וכן במלבי"ם (במדבר כ"ג א') "ע"י הרעות המצויות בארץ דבר וחרב וחיה ומגפה".

יש לדעת, כי שורש דבר ושורש מגפה, לא שייכים זה אל זה. 'דבר' הוא סוג 'מכה' שלא נראה לעין, [נגיף/חידק] שמשתולל באויר [בדרכי עיפוש גורם לריבוי ולכן הקפידו מאד על נקיון]. ובכ"מ בנ"ך כתיב יחד "חרב רעב ודבר", שהם ג' סוגי מכות המכים את האדם והבהמה. עי' ירמ' (יד יב, כא ט, לב כד), ועוד הרבה. ותמיד חרב ראשון, רעב שני, דבר שלישי. וכנראה זה דירוג של עוצמת המכה או הקושי להינצל ממנה.

לעומת זה 'מגפה' אינה מתייחס לסוג 'מכה' אלא לאדם או ציבור המוכים וניגפים ע"י המכה, וכדכתיב 'פן תגוף באבן רגלך', שהאבן הוא המכה, והרגל הוא הניגף. וכן בכ"מ, נגפים לפניך, וניגף אשה הרה, ועוד. ולפעמים הפסוק קורא לנותן המכה 'נוגף', וכדכתיב בנגפו את מצרים, הנני נוגף את כל גבולך בצפרדעים, וכי יגוף שור איש וכו'. וכן הוא בזכרי' (ו, יב) המגפה אשר יגוף השם'.

וכאשר רק א' או מעטים לוקים, אין זה 'מגפה'. אבל כאשר רבים נגפים נקרא 'מגפה'.

ואמנם בדרך כלל, 'מגפה' מתקשרת עם מכת דבר, כי זה משתולל סמוי מן העין, ונדבקים המון עם במהירות או זמ"ז או מהאויר [ובזמנם היו בורחים מחוץ לעיר]. אך גם מכת חרב ע"י מלאך נקראת דבר ומגפה, כי ג"ז סמוי מן העין. וכנאמר בפרשה של ויאמר דוד נפלה נא ביד ה' וגו' וה' שלח מלאך וחרב בידו, ואעתיק לך מעט מהכתובים שם (דברי הימים א, פרק כא): "ויאמר דוד אל גד צר לי מאד אפלה נא ביד ה' כי רבים רחמיו וגו', ויתן ה' דבר בישראל ויפול מישראל שבעים אלף איש, וישלח האלקים מלאך לירושלם להשחיתה וגו' וישא דוד את עיניו וירא את מלאך ה' עומד בין הארץ ובין השמים וחרבו שלופה בידו, ויאמר תהי נא ידך בי ובבית אבי ובעמך לא למגפה וגו' ותעצר המגפה מעל העם".

הרי להדיא שיש מגפה גם ע"י חרב של מלאך, והוא מפני שג"ז סמוי מן העין. ודו"ק. אמנם כ"ז ל"ה אלא בימי דוד, ובכל זמן אחר היא תוצאה של 'דבר' כלשהו המשתלח בעם. ויש שה'דבר' משתולל אבל ה' שומר עמו מלהינגף, וכן יהיה בדבר שיבוא בזמן גוג ומגוג.

ולכן, אבינו מלכנו כלה דבר וחרב ורעב וכו', הכוונה שתכלה עצם המכה/ה'דבר', וכן עד"ז שתכלה מכת החרב והרעב. אלא דאכתי יל"ע למה שינו מסדר הקרא, והקדימו דבר לפני חרב ורעב, ואולי כי הוא משתולל יותר נורא, ואין דרך להישמר ע"י התבצרות כמפני חרב, וצבירת מזון בימי רעב.

לעומת זה אבינו מלכנו מנע מגפה, אין התפילה מתייחסת לכליון הדבר, אלא שבכל גווני אפילו רצון ה' שישאר דבר בעולם כדי להעניש יחידים - וכמו אצל דוד שנשאר המלאך עם החרב בידו תלוי בין שמים וארץ - עם כ"ז אנו מתפללים דמ"מ אנא ה' מנע מגפה שלא ינגפו עמך ונחלתך, ועכ"פ לא רבים ושלימים. ודו"ק בכ"ז.

ועדיין יל"ע, למה בחזרת הש"ץ כללו הכל כאחד בלשון 'כלה' דבר וכו' ומגפה. ואולי שם מתחננים לה' שאפילו נחלו ונגפו כבר ל"ע, שה' יכלה החולי מן הגוף וכמו שממשיכים 'וכל



מחלה, אבל בא"מ חילקו זה לבקש שלא תבוא עלינו שום נוגף. ויל"ע בכ"מ שנאמר [באהרן בפינחס ובדוד] 'ותעצר המגפה' האם זה שלא ינגפו חדשים או שגם הניגפים יבראו והחולי ייצא מהם. ותן לחכם ויחכם עוד", עכ"ד הנפלאים של מו"ז שליט"א.



ונסיים בתחינה ותפילה לקל הגדול הגיבור והנורא:

מי שאמר לעולמו די יאמר לצרותינו די (מדרש שכל טוב בראשית מג, יד),  
והוא רחום יכפר עוון ולא ישחית והרבה להשיב אפו ולא יעיר כל חמתו,  
וימנע ויעצור כל מגפה ודבר וחולי מנחלתו, וירפא כל חולי עמו ישראל,  
וישלח לנו את משיחו ויבנה לנו בית מקדשו, במהרה בימינו אמן!



1. וכמו שהבאנו לעיל (אות ב) בשם הספורנו עה"פ 'ותעצר המגפה'.

# אוצר אורח חיים

נשיאת כפיים לכהנים בכל יום – ביישובי הגליל והגולן וא"י ♦ אם יש  
חיוב לאחוז כוס ההבדלה בברכת הבשמים ♦ גדר מלאכת לש ♦ דיני  
גזירת משקין שזבו ופירות הנושרין



הרב יהושע ון-דייק  
רב היישוב רמת מגשימים

## נשיאת כפיים לכהנים בכל יום – ביישובי הגליל והגולן וא"י

### שאלה

כהן מבני אשכנז האם צריך לישא כפיו בכל יום בתפילת שחרית?  
האם יש הבדל בין המנהג בא"י לבין המנהג בחו"ל?  
מדוע ביישובי הגליל יש מנהג שונה, שנוהגים לשאת כפיים רק בשבתות ויו"ט?  
כיצד יש לנהוג לכהנים בעניין נשיאת כפיים ביישובי רמת הגולן ת"ו?



### תשובה

#### א. ברכת כהנים בכל יום – יסוד המחלוקת בין השו"ע לרמ"א

הב"י (או"ח סי' קכ"ח) הביא את המרדכי שהביא את שיבולי הלקט בשם רבי יצחק בר יהודה דכהן פנוי (רווק) לא ישא את כפיו כי השרוי בלא אשה שרוי בלא שמחה (יבמות ס"ב ע"ב) וראוי למברך שיהיה שרוי בשמחה כמו שמצינו ביצחק אחר שאכל כתיב (בראשית כ"ז ז') ואברכך, וכן מצינו (מלכים א' ו' ס"ו) שמחים וטובי לב וכתוב ויברכו את המלך.

והרשב"א בתשובה (ח"א סי' פ"ה) כתב על כך "דבר זה לא שמעתי לאחד מרבותינו מעולם ולא ראיתי לאחד ממחברי הספרים ואולי מדרש אגדה הוא, אבל לפי גמרתנו אינו נראה כן שלא הוזכר בשום מקום".

והסיק הב"י (שם) "ואע"פ שדבר קשה הוא לפטרו מקיום שלש עשה בכל יום בטעם שאינו בתלמוד, מ"מ כיוון שהמרדכי ושבלי הלקט כתובה בשם רבי יצחק בר יהודה, והרשב"א לא נחלק ממש עליו, הרוצה לסמוך על ר"י בר יהודה אין בנו כח למחות בידו והוא שלא יהא בביהכ"ס בשעה שש"צ קורא כהנים".

והוסיף בבדק הבית (שם) שאם יש כהנים אחרים, פשיטא שהרווק עולה ומברך ואינו נמנע, לא גרע מכהן קטן המצטרף לגדולים.

וכן פסק בשו"ע (שם סעיף מ"ד) "כהן אע"פ שהוא פנוי, נושא את כפו".

עוד הביא הב"י (שם) בשם האגור (סי' קע"ו) שנשאל המהרי"ל (שו"ת מהרי"ל החדשות סי' כ"א) למה אין הכהנים נושאים כפיהם בכל יום מאחר שהוא מצוות עשה. והשיב ב' תשובות:

א. מכיוון שנהגו לטבול לברכת כהנים, וקשה הדבר לטבול, ביטלוהו, מלבד ברגלים שאז בכל מקרה טובלים.

ב. מטעם ביטול מלאכה. וכשארין מכריזים "כהנים" אינו נקרא עובר על עשה. הב"י דחה טענות אלו בשתי ידיים. טעם הטבילה, כיצד דבר שלא הוזכר בתלמוד יבטל מצוות עשה? ו"האי חומרא דאתי לידי קולא היא ותלי תניא בדלא תניא".

ועל הטענה השניה לא השיב הב"י כלל. ונראה שפשוט שטענה זו מצריכה עיון שהרי ברכת כהנים לוקחת שתי דקות, ואם הכהן בהול על עבודתו, שיברך ברכת כהנים וייצא לאחר "ובא לציון" ולא יבטל מצוות עשה.

ולכאורה היה אפשר להסביר בדברי המהרי"ל שביטול מלאכה מכוון לכך שהטבילה אורכת זמן, ולכן בגלל ביטול מלאכה הפסיקו לעלות לדוכן. ובכך מתורץ ג"כ מדוע נמנעו גם בקיץ לעלות, שהרי אז לא קר, והטבילה אינה קשה כמו בחורף. ואם כדברינו, אז דחייתו של הב"י עונה על ב' הטענות, דלא מצינו חומרא שלא כתובה בתלמוד שתדחה מצוות עשה מדאורייתא. אך המעיין היטב בדברי המהרי"ל יווכח שאין זו כוונתו (כך כתב לי הרב הראל דביר הי"ו), שהרי כתב: "הכא נמי יש לומר נשיאות כפיים אפי' אם יאמרו במהירות אי אפשר בלי שהות קצת". הרי מפורש שהוא התכוון שמשך זמן אמירת ברכת כהנים היא היא הביטול מלאכה, וע"כ צע"ג. ובדרכי משה (שם אות כ' ואות כ"א) חלק על הב"י בב' דינים אלו, ונראה שקשר ביניהם, כפי שנבאר לקמן.

בדין הרוק, כתב הד"מ לחלק בין קטן הנושא כפיו למרות שאינו נשוי, כי קטן עדיין לא הגיע לגיל נישואין, וממילא הוא נחשב לשרוי בשמחה, לעומת רווק גדול שהגיע לגיל נישואין, שהוא שרוי בלא שמחה, ולכן הוא מסיק שלא יעלה בפני עצמו, אלא אם יש אחרים שעולים יכול להצטרף עמהם.

והרמ"א במפה (שם סעיף מ"ד) קצת עידן את דבריו וכתב על רווק גדול "וי"א דאינו נושא כפיו, דהשרוי בלא אשה שרוי בלא שמחה, והמברך יש לו להיות בשמחה. ונהגו שנושא כפיו, אע"פ שאינו נשוי" אלא שלא חזר בו לגמרי מדבריו בדרכי משה והוסיף "ומ"מ הרוצה שלא לישא כפיו אין מוחין בידו, רק שלא יהא בביהכ"ס בשעה שקורין כהנים או אומרים להם ליטול ידיהם".

ובדין המהרי"ל מדוע לא נהגו הכהנים לישא כפיהם בכל יום כתב הדרכי משה: "ואני אומר כי הטעם שחשבו הם לטפל הוא העיקר (ונראה שהבין כהבנה הראשונה שכתבנו, שהב"י דחה רק את הטענה הראשונה, כי צריך טבילה, ולא התייחס כלל לטענה השניה של ביטול מלאכה) כי מחמת ביטול מלאכה לעם שבאלו הארצות שהכהנים והעם טרודין במחייתן בגלותן ואין להם לפרנס בני ביתם כי אם הלחם אשר ילקטו בזיעת אפם דבר יום ביומו והם טרודין למחייתן ואינם שרויים בשמחה. לכן אין נושאים כפיהם ביום שיש בו ביטול מלאכה לעם, ואף בשבת אינן נושאים כפיהם מפני שטרודים במחשבתם והרהורים על מעשה ידיהם שעברו ושעתידיהם להיות וינוח

גופם קצת מעמלם, ואינם שרויים כל כך בשמחה כמו ביו"ט שנאמר בו (דברים ט"ז י"ד) ושמחת בחגך ולכן נשתרבה המנהג שלא לישא כפים כי אם בימים טובים. כן נראה לי".

וכן כתב הרמ"א במפה (שם סעיף מ"ד) "נהגו בכל מדינות אלו שאין נושאים כפים אלא ביו"ט, משום שאז שרויים בשמחת יו"ט, וטוב לב הוא יברך. מה שאין כן בשאר ימים, אפי' בשבתות השנה, שטרודים בהרהורים על מחייתם ועל ביטול מלאכתם. ואפי' ביו"ט אין נושאים כפים אלא בתפילת מוסף, שיוצאים אז מביהכ"ס וישמחו בשמחת יו"ט".

מבואר בדברי הרמ"א, שהצורך שהכהנים יהיו בשמחה בעת ברכתם את העם, הוא תנאי הכרחי בקיום המצווה, (וכפי שלמד המרדכי כן מיצחק אבינו ומחנוכת ביהמ"ק) ולכן הוא סבר שרווק גדול שאינו שרוי בשמחה לא יברך ברכת כהנים, וה"ה הכהנים השרויים בגלות, מפני טרדת פרנסתם, המונעת מהם שמחה, לכך נהגו שלא נושאים את כפיהם.

אלא שברווק גדול כתב הרמ"א שהמנהג שנושא כפיו, ורק אין מוחין ביד מי שנמנע מכך, ואילו בברכת כהנים של כל השנה כתב שהמנהג לא לשאת כפיים כלל רק ביו"ט. וקשה מה החילוק ביניהם? ונראה לתרץ שהטרדה במלאכה הייתה שייכת בכל הכהנים, נושאים ופנויים, וממילא לא נשאו כפיהם בכל השנה בגלל חוסר שמחה, וזה כלל נושאים ופנויים. לעומת זאת, ביו"ט המצב השתנה, מפני ששמחת יו"ט גברה על ה"שרוי בלא שמחה". ולכן נהגו שאף רווק פנוי מברך. ואף בכה"ג התיר למי שלא מסוגל לשמוח – לא לישא את כפיו. ועוד, שבמוסף של יו"ט בדר"כ נמצאים רוב המון העם, וממילא הכהן הפנוי הוא מצטרף לשאר הכהנים הנושאים, ודמי לכהן קטן המצטרף לגדולים, ולכן אין קפידא על שמחת הפנוי היחיד, הבטל בשאר הכהנים הנושאים, וכפי שכתב הב"י בבדק הבית.

סיכומם של דברים, הרמ"א סובר שבגלות בגלל טרדת הפרנסה אין שמחה אפי' בשבתות, ועל כן אין הכהנים נושאים כפיהם כלל, ורק במוסף של יו"ט נהגו לישא כפיים. ומנהג זה הובא בראשונים, בתשב"ץ קטן (סי' קצ"ז, קצ"ל) וכן מובא בכל בו (סי' י"א וסי' קכ"ה) וכ"כ המהרי"ל והאגור והלבוש.

ודברי הרמ"א קשים ומצריכים ביאור. מהו ביטול מלאכה לעם שבאלו הארצות שהכהנים והעם טרודין במחייתן בגלותם? וכי קושי הפרנסה קיים רק בגלות? וכי קללת אדם הראשון "בזיעת אפך תאכל לחם" (בראשית ג' י"ט) לא שייכת בארץ ישראל? מדוע חוסר השמחה של הכהנים הוא דווקא "באלו הארצות"?

וכפי שכתבנו בפתיחה, מאז עליית תלמידי הגר"א נהגו בא"י לישא כפיים בכל יום מימות החול והשבת, וכפי שכתב תלמידו של הגר"א רבי ישראל משקלוב זצ"ל בספרו פאת השולחן (סי' ב' סעיף ט"ז) "מנהג יפה בכל א"י שהכהנים נושאים כפיהם בכל ימות החול וביו"ט בשחרית ומוסף וביו"כ בשחרית ומוסף ונעילה". ומדבריו רואים, שהוא הגדיר זאת "מנהג יפה", כלומר זה מראה שהיתה השתוקקות גדולה לקיים מצווה זו והיו מניעות, ופה בא"י יש "מנהג יפה" שמקיימים מצווה זו בכל יום. ועוד הוסיף "בכל א"י". דהיינו זה מנהג שכלל את כל העדות בכל מרחבי א"י.

ונראה עוד שהוא בא להגיב על דברי המג"א (שם ס"ק ע') שכתב על דברי הרמ"א לא לשאת כפיים בכל יום "ומנחם עזריה כתב דמנהג גרוע הוא", וכנגד זה כתב הפאת השולחן על המנהג לשאת כפיים בכל יום שהוא "מנהג יפה".

ובבית ישראל (שם ס"ק כ"ג) הוסיף הפאת השולחן, שהמנהג בא"י הוא כדברי הרמב"ם (הלכות תפילה פ"ד ה"א) וכדברי מרן השו"ע, ועל דברי הרמ"א הוסיף את דברי המג"א "דמנהג גרוע הוא" והוסיף "אבל בא"י שכל קהילות הספרדים נוהגים כהרמב"ם ואתרא דמרן הוא. ומנהג טוב הוא ומקובל מקדמונים ועפ"י סוד לקבל ברכות המברך יתב"ש ע"י הכהנים בעלי החסד ובדואי בא"י אין לחלוק בין חול לשבת... ובכוללינו מיום שזכינו לקבוע ישיבתינו בא"י ובירושלים עה"ק מנהגינו שהכהנים נושאים כפיהם בכל יום ובשבת ויו"ט כדת. וכן הוא דעת רבינו הגדול נ"ע."

ונראה שסוף דבריו התכוון לדברי הגר"א שמובא בספר עליות אליהו (מעלות הסולם ג' א') הובא ג"כ בספר מעשה רב (סי' מ' ס"ק ג', הוצאת מרכז הספר) וז"ל: "ושמעתי שהיה רבינו ז"ל רוצה להנהיג בביהמ"ד שלו ג"כ בחול שישאו הכהנים כפיהם ומה' היתה הנסיבה שביום ההוא שחשב זה, נתפס בבית האסורים עפ"י עלילות שווא שנתגלגל עליו מענין המחלוקת בין הרב והקהל דווילנא כנודע, ולכן אף כשיצא חפשי מבית האסורים לא רצה עוד לקבוע המנהג הזה". וכן כתב ערוה"ש (שם סעיף ס"ד) שהטעם לא לומר נשיאת כפיים קשה, אך שני גדולים ניסו להנהיג ולא עלה להם ואמרו שרואים כי מן השמיים נגזרה כן.

אתה הראית לדעת, שרבינו הגר"א רצה להנהיג כדעת השו"ע ולא עלתה בידו, אך בא"י כל תלמידיו הנהיגו כדעת מרן השו"ע, עפ"י רצונו של הגר"א. וכן מצינו כבר אצל השל"ה הקדוש (במכתב המודפס בספר אגרות א"י סי' ל"ה) שכתב לבני משפחתו שבחו"ל: "והכהנים נושאים כפיהם בכל יום, ואני זוכר בכם וממשיך ברכה על ראשיכם" וכאילו בני חו"ל הרי הם אנוסים והם בכלל הברכה של אחיהם הכהנים בא"י (עפ"י השו"ע או"ח סי' קכ"ח סעיף כ"ד עיי"ש). וכן נהגו בזמן האר"י הקדוש בצפת.

וקשה, אם בכל גלילות חו"ל לא הנהיגו כרצונו של הגר"א לישא כפיים, ואף הגר"א שרצה מאד לא עלתה בידו, א"כ אין לנו אלא להסתמך על הסברו של הרמ"א שמפני טרדת המלאכה באילו הארצות, אין לכהנים שמחה, ומכיוון שזה תנאי במצווה, לכך לא נושאים כפיים אלא ביו"ט. א"כ מאי שנא א"י? וכי בא"י אין טרודין במחיתתן? ובפרט ימי עליית תלמידי הגר"א, כמתואר בהקדמתו של בעל פאת השולחן, היו קשים במיוחד, והם סבלו ממגפות ומקשיים נוראיים, וכיצד אפשר לומר ששם יש שמחה וצריכים לישא כפיהם בכל יום?

ועל כרחק צריך לתרץ דלא במקרה הוסמכו ב' דינים אלו - דין פנוי הנושא כפיו ודין נשיאת כפיים בחו"ל בכל יום, דכמו שאדם נשוי מיקרי שהוא שרוי בשמחה, אע"פ שרובץ עליו עול פרנסה, וכדברי הגמ' "רחיים בצווארו ויעסוק בתורה" (קידושין כ"ט ע"ב), מ"מ אדם נשוי אף אם הוא עובד קשה למחייתו, מ"מ יש בו שלמות ולכן אמרו חז"ל (יבמות דף ס"ב ע"ב) כל השרוי בלא אשה שרוי בלא שמחה. ולעומת זאת אדם רווק, אף אם יש לו ירושה ועשיר גדול הוא בנכסיו, מ"מ מעמדו מוגדר כאדם שאינו שרוי בשמחה. ה"ה לעבודה ועמל בא"י לעומת עבודה ועמל

בחו"ל. בחו"ל נאמר "ובגויים ההם לא תרגיע ולא יהיה מנוח לכף רגליך ונתן ה' לך שם לב רגז וכליון עיניים ודאבון נפש" (דברים כ"ח ס"ה) ופרש רס"ג (שם) שלא יהיה לך בטחון ושלות נפש. וכן פרש רש"י (שם) שלא תרגיע פרושו – לא תנוח ויהיה לך לב רגז – לב חרד. ועיין נדרים (כ"ב ע"א). ולכן כשאדם מרגיש לא בטוח ושאינן זה מקומו, ממילא קושי הפרנסה גורם לחוסר שמחה. ומדויק ברמ"א שהוא דיבר דווקא על הגלות כדבריו "כי מחמת ביטול מלאכה לעם שבאלו הארצות שהכהנים והעם טרודין במחייתן בגלות... והם טרודין למחייתם ואינם שרויים בשמחה". הרי מפורש שדבריו נאמרו דווקא בגלות. משא"כ בא"י, שזה מקומו הטבעי של היהודי, אף אם הפרנסה קשה ודוחקת, הרי הוא בבחינת "טוב פת חרבה ושלווה בה" (משלי י"ז א'), כי כשאדם נמצא בביתו הקבוע ובמקומו הטבעי יש לו שלווה. ולכן הכהן הדר בא"י אף אם הוא עמל קשה לפרנסתו, הרי הוא נחשב שרוי בשמחה ויכול לישא את כפיו. ומסתמא כך הרגישו תלמידי הגר"א, ובראשם בעל פאת השולחן, כשעלו לא"י, ולכן כתב "שמנהג יפה בכל א"י שהכהנים נושאים כפיהם בכל ימות החול".



## ב. ראיות נוספות ליסוד המחלוקת בין מרן השו"ע לרמ"א

ונראה להביא ראיה לדברי הרמ"א מהלכות תשעה באב, ששם נהגו בני אשכנז שהכהנים לא נושאים כפיהם בשחרית, וכתב בשיבולי הלקט (סי' רס"ח) דהטעם הוא לפי שנאמר "ובפרשכם כפיכם אעלים עיני מכם" (ישעיהו א' ט"ו) וכן הוא בתניא רבתי (סי' ס') וכ"כ הגהות רעק"א (סי' קל"א) על דברי המג"א (שם סק"י). ובשירי כנה"ג (הגה"ט אות י"א) כתב שהטעם הוא משום דהוי כעין כהן אבל שאינו נושא כפיו, מפני שצריך להיות בשמחה. עיי"ש. א"כ בחו"ל, שנמצאים בגלות, ובחוסר רוגע, מרגישים את החורבן כל השנה וע"כ אין מצב של שמחה פרט לימים טובים, משא"כ בא"י בו שרויים בשמחה ורק ביום חורבן בית מקדשנו שהוא יום אבל שבו אסור לשמוח לכך אין נושאים כפיים.

ומה שנושאים במנחה של ת"ב, צריך לתרץ דכיוון שזה כבר סמוך לצאת הצום כבר פג הצער הגדול, וכמו שהתירו לשבת על כסא לאחר חצות, וכמו המנהג שהובא באורחות חיים (הלכות תשעה באב ס"ק י"א) שנהגו לכבד את הבית בת"ב לאחר חצות כי יש מסורת שאז נולד מלך המשיח עיי"ש.

אולם לדעת מרן השו"ע, אין השמחה תנאי הכרחי לקיום מצוות נשיאת כפים, וכמו שכל המצוות חובה לקיימן אף בצער, פרט למצוות סוכה, ד"ה אף למצוות נשיאת כפיים, ולכן סובר מרן השו"ע שאף אבל נושא את כפיו. וכמו שמובא בב"י (סוף סי' קכ"ח) על דברי שבלי הלקט (סי' כ"ג) שכתב שאבל לא נושא כפיו כי אינו שרוי בשמחה, כתב הב"י: "ובארצות הללו לא נהגו כן", ורק הסכים לסמוך בשבעה עצמה שהאבל לא ישא את כפיו, ובתנאי שייצא הכהן מביהכ"ס, אך בפירוש כתב "שלא נהגו כן", אלא למי שקשה לו לברך כתב "שאפשר לסמוך על טעם זה של השבעה". אך מעיקר הדין כתב הב"י "ואיני יודע שום טעם למנהג זה ואפי' בתוך שבעת ימי אבלות נראה שנושא את כפיו שהרי אבל חייב כל המצוות האמורות בתורה". אלא שבשו"ע



(או"ח סי' קכ"ח סעיף מ"ג) כתב שהאבל יצא מביהכנ"ס בשעה שקורא כהנים. ונראה שלמרות שמעיקר הדין הסכים הב"י שאבל חייב בכל המצוות שבתורה, כולל נשיאת כפיים (כדברי המ"ב שם ס"ק קנ"ז), מ"מ בשו"ע נתן פתח לאבלים שקשה עליהם המצווה מפני טרדתם. הרי מפורש דלדעת מרן השו"ע ברכת כהנים היא מצווה שחייב בה הכהן בכל יום, והשמחה אינה תנאי בקיומה, ולכן אבל חייב מעיקר הדין, ולכן גם בתשעה באב נושאים כפיים גם בתפילת שחרית. וכן דעת הרשב"א (בתשובות ח"א סי' פ"ה) והוכיח כן ממתניתין (ריש פ"ד דתענית). וכן משמע ברמב"ם (הלכות תפילה פ"ד א"ב) וכן מפורש בסדר רב עמרם גאון (סי' ק"ב דף קל"ד ע"ב) "וחייבים הכהנים לישא כפיהם בין בשחרית בין במנחה בתשעה באב", וכן פסק כף החיים (סי' תקנ"ט סק"ל).

אבל הרמ"א ס"ל, דתנאי השמחה הוא חלק מחייב במצוות נשיאת כפיים, ולכן היה צריך לפסוק שבתשעה באב אין נושאים כפיים, אלא דבלא"ה הוא פסק שבחול"ל לא נושאים כפיים בכל השנה, כי אינו שרוי במצב של שמחה, אך ביו"ט שכן נהגו לישא כפיים, פסק הרמ"א (או"ח סי' קכ"ח סעיף מ"ג) שהאבל, על אביו ואמו, אפילו כל י"ב חודש לא ישא כפיו.

וא"כ דעת הרמ"א היא, שבגלות שאין מרגוע, ממילא אין שמחה, וע"כ לא נושאים כפיים כל השנה כולל שבתות, ורק במוסף דיו"ט דאז יש שמחה יתירה, נושאים כפיים. אך בא"י שהגר בה דר בפלטרין של מלך, ודאי ששמחה גדולה יש לדר בה, וע"כ יכול לישא כפיו בכל יום.



### ג. ראיות לשיטת הרמ"א מדוע בא"י זה "מצב של שמחה"

וכעין ראיה יש להביא מהלכות חנוכה הבית שכתב החת"ס (בתשובות חלק יו"ד סי' קל"ח) דהמרחיב לו משכנות בחול"ל הרי הוא נראה כמתיימש מהגאולה, ומוסיף שידיעת ההפכים אחת, וכשם שיש מצווה בא"י בחול"ל יש מניעה. וכן כתב הפלא יועץ (ערך גאולה) שהשקעה בבניין בית בחול"ל הרי היא מראה על חוסר אמונה "כי קרוב יום ה' שיקבץ נדחיו ונקומה ונעלה אל הר ה' ולכן הסיק ש"לא יקבע דירתו דירה נאה בארץ הטמאה".

וא"כ ה"ה הכא בעניין השמחה. אם לדעת הרמ"א השמחה הרי היא תנאי לקיום המצווה ובלעדיו א"א לקיים את מצוות נשיאת כפיים, א"כ הנושא כפיים בחול"ל כאילו מראה שהוא שמח בגלות ואינו מצפה לשוב לארץ, שהרי המצפה לעלות לארץ לא יכול לשמוח כדבעי בהיותו בגלות, ששם יש לב רגז וכנ"ל. (ועיין בספרנו מבשר אשיר ח"א סי' ד').

נראה להוסיף את דברי החת"ס בחידושו למסכת סוכה (פ"ג ד"ה דומה לכושי) שהמבאר את המחלוקת בין רשב"י לר' ישמעאל, דר' ישמעאל ס"ל דהפסוק "ואספת דגנך" הוי ברכה ורשב"י ס"ל דזה נאמר רק כשאין עושין רצונו של מקום אך כשעושים רצונו של מקום מלאכתו תעשה ע"י אחרים שנאמר "ועמדו זרים ורעו צאנכם ובני איכר כורמיכם" וכו' וביאר החת"ס (שם) "נלענ"ד רבי ישמעאל נמי לא אמר מקרא ואספת דגנך אלא בא"י ורוב ישראל שרויין (בה יו) שהעבודה בקרקע גופה מצווה משום ישוב א"י ולהוציא פרותיה הקדושים, ועל זה צויה התורה 'ואספת דגנך', ובעז זורה גורן השעורים בלילה משום מצווה וכאלו תאמר לו אניח

תפילין מפני שאני עוסק בתורה הכי נמי לא יאמר לא אאסוף דגני מפני עסק התורה. ואפשר אפי' שארי אומנויות שיש בהם יישוב העולם הכל בכלל מצוה.

אבל כשאנו מפוזרים בעוונותינו הרבים בין אומות העולם וכל שמרבה העולם יישוב מוסיף עבודת ה' חורבן, מודה ר' ישמעאל לרשב"י וע"ז אנו סומכים על ר' נהוראי במתני' סוף קידושין מניח אני כל אומנויות שבעולם ואיני מלמד בני אלא תורה, היינו בחור"ל וכנ"ל.

ובתורת משה על התורה (דברים פרק כ' י' ד"ה מי האיש) הוסיף החת"ס "ולא לבד עבודת קרקע אלא לימוד כל האומנות משום ישוב וכבוד א"י, שלא יאמרו לא מצא בכל א"י סנדלר ובנאי וכדו' ויבאום מארצות רחוקות, ע"כ היה לימוד כל אומנות מצווה, ורשב"י ור' נהוראי מיירי כשאנו מפוזרים בין האומות ויש בהם אומנים מרובים ולא צריך לנו והעוסק בהם הוא למציא לו פנחסותו" עיי"ש.

ועפ"י דבריו מיושבים דברי הרמ"א מדוע כתב דבריו דווקא בגלות. דבגלות אין ערך לעבודה אלא רק אמצעי להביא טרף לביתו, וע"כ "העם טרודין במחייתן בגלותן, ואין להם לפרנס בני ביתם כי אם הלחם אשר ילקטו בזיעת אפם דבר יום ביומו והם טרודין למחייתן ואינם שרויים בשמחה, לכן אין נושאים כפיהם ביום שיש בו ביטול מלאכה" וכו'. אבל בא"י, שהעבודה בה היא גופא מצווה, א"כ אין לך שמחה גדולה מזו מקיום מצוות ה' יתברך, וע"כ אף אם האדם עובד קשה בזיעת אפו, מ"מ "לפום צערא אגרא" (אבות ה' כ"ג) וכפי שכתב הרע"ב (שם) שכפי רוב הצער בלימוד התורה ועשיית המצווה יהיה שכרך מרובה. וא"כ אדם העובד בא"י, אף אם הוא עובד קשה, ואף אם הוא משתכר פחות מאשר בחור"ל, מ"מ בא"י במקומו הטבעי, במקום שהעבודה בה היא מצווה, הרי הוא גורם שהאדם נמצא במצב ש'שרוי בשמחה'. ומכיוון שלדעת הרמ"א ה'שרוי בשמחה' זהו תנאי מחייב בקיום המצווה, לכך יכולים הכהנים לשאת כפיהם בכל יום, והדברים מאירים.

ולפי דברינו, יוצאי אשכנז לא שינו את הדין מאז בואם לא"י, אלא אדרבה, אף הרמ"א היה מודה למנהג א"י לשאת כפיים בכל יום, ולכן "מנהג יפה בכל א"י שהכהנים נושאים כפיהם בכל ימות החול" (פאת השולחן שם), דבא"י מנהג זה הוא אליבא דכו"ע דהכל שרויים בשמחה. אך בתשעה באב, מכיוון שהוא יום אבל על חורבן בית קדשנו לכל ישראל, לכן אף בא"י אין בני אשכנז נושאים כפים בשחרית, כפי שפסק הרמ"א באבלות (או"ח סי' קכ"ח סעיף מ"ג בהגהה) וכפי שמובא בלוח א"י לגרימ"ט בתשעה באב שחרית עי"ש.



## ד. מנהג הגליל והגולן

וכתב הגרי"מ טוקצ'ינסקי זצ"ל בספר עיר הקודש והמקדש (ח"ג פרק כ"ה סי' ב' סעיף ו') וז"ל: "בגליל נוהגים (האשכנזים) בזמננו שאין נשיאת כפיים בחול כי אם במוסף של שבתות וימים טובים, ולא ידוע בבירור על ידי מי ועל יסוד מה נוהגים כך".

ואכן קשה מקור מנהג זה, דממ"נ אם ס"ל כהשו"ע א"כ צריך להיות נשיאת כפיים בכל יום, ואם ס"ל כהרמ"א, שמפאת טרדת הפרנסה אינו שרוי בשמחה, ובהנחה שאין הבדל בין חו"ל לא"י, א"כ הרמ"א ס"ל כן אף בשבתות, ומניין לחלק בין יום חול לשבת?

ובספר מנהגי א"י לרב גלים כתב שההשערה היא שמנהג הגליל זה הונהג ע"י ראשי עדת החסידים תלמידי הבעש"ט (מוהר"ם מויטעפסק ומוהר"א מקאליסק) שעלו לא"י בשנת התק"ל והתיישבו בטבריה ובצפת, והורגלו מהגלות לישא כפיים רק ברגלים, ובעלותם ארצה עשו כעין פשרה לישא כפיים גם בשבתות ובמוספים.

ונראה ליישב את שיטתם, שבזמנם עדיין קללת הגלות היתה ניכרת ביותר, ואף שהם זכו לעלות ארצה עדיין התנאים היו קשים מנשוא, וע"כ כתבו שבשבת בא"י גוברת השמחה, בכלל הזכות של ישיבת הארץ וע"כ ראוי לברך. לעומת זאת ביום חול, טרדת הפרנסה מעיקה מאד והיא מעיבה על השמחה ולכן נהגו שלא לשאת כפיים.

לעומתם, תלמידי הגר"א ובראשם רבי ישראל משקלוב, בעל פאת השולחן, עלו ארצה בשנות תק"ע (כארבעים שנה אחר עליית החסידים) הם הנהיגו לשאת כפיים בכל יום כדעת מרן השו"ע. ושיטתם ברורה, שהרי רבם הגר"א רצה להנהיג גם בחו"ל לברך בכל יום ולא עלתה בידו. א"כ מוכח שס"ל להגר"א כדעת מרן השו"ע, דעניין השמחה אינו חלק מעכב בקיום מצוות נשיאת כפיים. אלא שבחו"ל הם ביטלו דעתם לדעת הרמ"א, אך בעלותם ארצה, הם חיפשו את המצווה לקיימה בכל יום ממ"נ, אם הלכה כדעת מרן, מרא דאתרין, א"כ צריך לשאת כפיים בכל יום. ואת"ל הלכה כהרמ"א, שמא אף הרמ"א ס"ל דבא"י ששרויין בשמחה, אין עיכוב מלשאת כפיים, וא"כ הדרא דינא.

ואילולי דמסתפינא הייתי אומר, דעליית החסידים היתה עליה לא על מנת לעבוד בארץ, ולכה"פ לא התעסקו בגאולת קרקעות ובהוצאת פירותיה הקדושים. אך לעומת זאת, תלמידי הגר"א השתדלו לקנות קרקעות בא"י ולעבדן (כמובא באריכות בספר קול התור) א"כ הם ראו עניין בעיבוד אדמת א"י הקדושה, וממילא אין לך שמחה גדולה מזו מלהפריח את שממותה של הארץ ולהוציא פירותיה הקדושים (עיין ב"ח או"ח סי' ר"ח) וע"כ הם הרגישו במצב של שמחה למרות הטרדות הפרנסה הגדולות וע"כ חזרו לשאת כפיים בכל יום.

(שמעתי מהגרא"ד אוירבך שליט"א אב"ד טבריה ת"ו, שמצאו את קברו ומצבתו של בעל פאת השולחן בבית העלמין העתיק בטבריה ושם קבור ג"כ רבי מנחם מנדל מויטעפסק זצ"ל. ושני גדולים אלו, שהיו החלוץ לפני המחנה בעלותם ארצה, זכו להיקבר בסמיכות.)

ובנוסף יש לומר, שככל שחלפו השנים, ועלו ארצה יהודים נוספים, והאחיזה היהודית בא"י התחזקה, כך סרה מהם קללת הגלות, "ובגויים ההם לא תרגיע" ונפרדו מה"לב רגז וכליון עיניים ודאבון נפש" (דברים כ"ח ס"ה), וממילא מצב נפשם היה ביישוב נפש, וזהו מצב שמחה, וע"כ התקינו לשאת כפיים בכל יום אף בימות החול וכנ"ל.

והעיר לי שכני, ר' שמשון שגיב הי"ו, דאכן מצאנו בסידורים בסדר מוצ"ש לאחר הבדלה תפילות רבות בעניין הפרנסה שניתקנו בגלות, ורואים אנו עד כמה עניינים אלו, היוו עבור

היהודים טרדה וחוסר שמחה. וב"ה כיום שאנו חיים בא"י, והקב"ה השיב להאיר פניו אלינו, וא"י נותנת פירותיה בעין יפה (עין סנהדרין צ"ח ע"א וברש"י שם) מצבנו הנפשי הוא יישוב הנפש ושמחת הנפש, וע"כ יכולים לומר נשיאת כפיים בכל יום. ואף אם יוכרע להלכה למעשה שבאותם מקומות שנהגו שלא לשאת כפיים, יש להם להמשיך במנהגם, משום חוזק המנהג, ומטעם 'אל תטוש תורת אמן', נראה לומר, שביישובים חדשים הקמים בצפון הארץ, שלא היה מנהג קדום, א"כ יש להורות להם לשאת כפיים בכל יום, כדעת פאת השולחן. וכן נוהגים בכל יישובי הגולן ת"ו שחזרנו אליו בחסדי ה' בשנת תשכ"ז, ומאז נוהגים בכל היישובים לשאת כפיים בכל יום.

ושמעתי מהרב יונה הכהן פודור שליט"א (רב ביהכ"ס בית יהודה בבית וגן בירושלים ת"ו), שבהיותו לוחם במלחמת שלום הגליל הראשונה, הסתפק אם לישא כפיו בדרום לבנון. ובחופשה מהלחימה הלך להקביל את פני הגאון הרי"ש אלישיב זצ"ל, ושאלו אם יש לו לישא כפיו בדרום לבנון. והגרי"ש השיב לו, שכל הרמ"א הוא חידוש שגם כך קשה, א"כ הבו דלא להוסיף עליה והיכן שנהגו כן ממשיכים לנהוג, אך היכן שלא נהגו, יש לישא כפיו. והוסיף עוד, שדרום לבנון הרי הוא מגבולות א"י וא"כ יש לנהוג בו כבכל א"י. וברוך שכוונו לדברי הגאון.



### ה. הנ"מ להלכה בהבנת דברי הרמ"א

עפ"י כל הנ"ל יוצא כמה נ"מ להלכה מההבנה המחודשת בדברי הרמ"א ליוצאי אשכנז הנוהגים כמותו כדלקמן:

א. האם יש כח ביד קהילה מסויימת שמקומה בגליל בא"י, ונהגו לא לישא כפיים אלא בשבתות ויו"ט, לשנות ממנהגה ולישא כפיים בכל יום.

בשו"ת אז נדברו (ח"ב סי' ס"ב, וחי"א סי' מ"ג ומ"ט, וחי"ב סי' כ"ד, וחי"ג סי' ל"ה) כתב דאין חשש לביהכ"ס או קהילה שחפץ בידם להחזיר הדבר לקדמותו ולישא כפיים בכל יום, ואף הוסיף שאין חשש ללא תתגודדו בתנאי שכל הכהנים באותו ביה"ס ינהגו בשווה.

לעומת זאת, בשו"ת מנח"י (ח"ח סי' א' ובי' דוחה דבריו וכותב לא לשנות המנהג, אלא שאף הוא פתח פתח לישא כפיים בר"ח ובחזה"מ במוספים למי שלבו חפץ.

אך עפ"י דברינו, שלדעת הרמ"א שונה דין א"י מחו"ל, ובפרט כיום שבחסדי ה' זכינו לקוממיות בארצנו ולקיבוץ נדחי ישראל כה גדול, נראה שזה מחזק את הסוברים להחזיר עטרה ליושנה ולקיים המצווה בכל יום. ובפרט שיש לצרף את סברת מרן השו"ע, שהוא מרא דאתרין, דס"ל דיש לברך בכל יום, וא"כ הו"ל ס"ס לברך בכל יום, שמא הלכה כמרן השו"ע, ואם כהרמ"א שמא בזה"ז התרחש שינוי לטיבותא. ואכן מובא בתחומין (ח"ב עמ' 357) עדות מרבנו מרן הרצי"ה קוק זצ"ל שאביו מרן הראי"ה קוק זצ"ל כששהה בחופשה בכרמל היה נושא כפיו בביהכ"ס 'הדרת קודש' שבהדר הכרמל, וכן נהג במלון סגל על הר הכרמל, וכן העידו רבים ונאמנים מזקני העיר חיפה, וא"כ כבר נשמעה קרן ביבנה ואין משיבין לאחר המעשה (עין ר"ה דף

כ"ט ע"ב). ובעקבות זאת הנהיג רבה של חיפה הרב שאר ישוב כהן זצ"ל לישא כפיים בעיר החל משנת תשל"ט, והסכימו עמו הרבה מגדולי ישראל, ובתוכם הגאון רבי שריה דבליצקי זצ"ל.

ב. בן א"י הנמצא בחו"ל.

למרות שבחו"ל קהילות יוצאי ספרד נושאים כפיהם בכל יום, אין ליוצא אשכנזי ללכת למניין זה כדי לישא כפיים בכל יום, שהרי הוא נוהג לצאת ביד רמ"א, ולדעת הרמ"א בחו"ל אנו שרויין בלא שמחה, וע"כ לשיטתו הוא מנוע מלישא כפיו. וכן פסק הגרש"ז אוירבך זצ"ל בהליכות שלמה (פ"י אות ב'). אולם בן א"י השוהה בחו"ל, אז אמנם אם הוא מגיע לקהילה של יוצאי אשכנז, פשיטא שלא ישא את כפיו, כי הוא צריך לנהוג כמנהג המקום ולא לעבור על 'לא תתגודדו'. אך אם מארגנים מניין של עשרה מבני א"י, אז יכולים לנהוג כמנהג המקום שבאו ממנו ולישא כפיים.

וכמו כן, כהן בן א"י, מבני אשכנז, הרוצה לקיים המצווה ולישא כפיו בביכ"ס של יוצאי ספרד, פשיטא שיכול לעשות כן, ואדרבה רצוי לעשות כן. כי כל מניעתו מלשאת כפיו בביהכ"ס של יוצאי אשכנז היה משום שאין משנים מפני המנהג וכדי לא לעבור על איסור לא תתגודדו, אך כשטעם זה אזיל ליה, קם דינא, ומכיוון שהוא בן א"י השרוי במצב של שמחה, פשיטא שהוא יכול לישא כפיו במניין יוצאי ספרד, לא רק מדין לא לשנות ממנהג המקום, אלא אדרבה, הוא נוהג כשיטתו לכתחילה.

ואכן שמעתי שכך נהג מו"ר מרן הגר"א שפירא זצ"ל בהיותו הרב הראשי לישראל כשהיה בביקור בחו"ל, שהקפיד להתפלל בביהכ"ס של יוצאי ספרד כדי לישא כפיו. ועפ"י דברינו הדברים מאירים, וכ"כ בשו"ת רבבות אפרים (ח"ו סי' נ"ז) שיש עניין בדבר עיי"ש.

ג. מניין בחו"ל המורכב מבני א"י ומבני חו"ל.

בספר שבחי הראיה (מהדורה שלישית תש"ע עמ' 158) מובא שסמוך לנסיעה של מרן הרב קוק זצ"ל לכנסיה הגדולה של אגו"י בשווייץ חיבר מרן הרב במשך שבוע קונטרס בנושא ברכת כהנים בחו"ל. והוסיף הרב זצ"ל שהוא יבקש מהרבנים שיהיו בכנסיה הגדולה שיתירו לו במיוחד לברך ברכת כהנים בכל יום בחו"ל, היות שהוא בא מא"י, מפני כבודה של א"י.

ולפי דברינו, הדברים מיושבים, שהרי הכנסיה הגדולה הייתה אמורה להיות כנסיה של גדולי ישראל מכל העולם וגם מא"י, ואינה ביכנ"ס קבוע, שמשנים בו ממנהג המקום, והרי זה דומה לבית מלון במקום שאין קהילה יהודית שאם שוהים שם בני א"י ובני חו"ל ביו"ט, בני א"י אינם צריכים לקיים יו"ט שני ובני חו"ל צריכים (עיי' בספרנו מבשן אשיב ח"ב סי' י"ב) וא"כ ה"ה בנידון דידן. כיוון שבמקום זה אין מנהג מקום קבוע, כי כנסיה זו נוצרה באופן חד פעמי, א"כ מרן הרב זצ"ל, שהוא בן א"י, והוא שרוי בשמחה, א"כ אף לדעת הרמ"א צריך לישא את כפיו, ואינו משנה ממנהג המקום.

ד. בן א"י המתפלל בחו"ל ביו"ט שני אחרון של חג וכן ביו"ט שני של שבועות, שהבן א"י עפ"י הדין לא מתפלל מוסף, ונחלקו הפוסקים האם רשאי לעלות לדוכן בתפילת מוסף, כשאין כהנים

אחרים. כה"ח (ס"ק כ"א) כתב שייצא מביהכ"ס קודם רצה, ובפסקי תשובות (סי' תצ"ו אות י"ח וסי' קכ"ח אות צ"א) כתב שמי שבכל זאת רוצה לעלות ולישא כפיו יש לו על מי לסמוך.

אך לפי דברינו, פשיטא שיכול לעלות, ואף לכתחילה ראוי לנהוג כן וכנ"ל, כי הוא שרוי במצב שמחה ואינו משנה מן המנהג.

ה. מקום חדש בא"י שלא היה בו מנהג, אף בצפון הארץ, כרמת הגולן ת"ו וכדו', הואיל ובזה"ז יש כמה סברות חזקות מדוע ראוי לברך, א"כ אדרבה רצוי להנהיג כן, כדעת פאת השולחן (שם) שכתב ש"מנהג יפה" הוא, וראוי לנהוג כמוהו בכל א"י.



## ו. סיכום

א. המרדכי בשם שיבולי הלקט כתב שכהן רווק לא ישא את כפיו כי הוא שרוי בלא שמחה והרשב"א חלק וסבר שאין לכך מקור בתלמוד. השו"ע פסק שנושא כפיו אך בב"י כתב שהרוצה לסמוך על המרדכי ייצא לפני שקוראים "כהנים".

והרמ"א כתב די"א דאינו נושא כפיו, אלא שנהגו שנושא כפיו אע"פ שאינו נשוי.

ב. האגור והמהרי"ל והתשב"ץ הקטן והכל בו כתבו, שנוהגים בחו"ל שאין כהנים נושאים כפיהם בכל יום אלא רק ברגלים בתפילת מוסף. והב"י הקשה על מנהג זה ודחאו.

הדרכי משה הסביר מנהג זה כי העם טרודין במחייתן בגלותן. ואינם שרויים בשמחה, לכן אין נושאים כפיהם ואפי' בשבת טרודים ורק ביו"ט שמצווים על שמחה נושאים כפיהם וכן פסק הרמ"א בשו"ע.

ג. נראה לבאר את יסוד המחלוקת בין המחבר לרמ"א, דהמחבר סובר שאין תנאי של שמחה לקיום מצוות נשיאת כפיים והרמ"א סובר שמצב השמחה הוא תנאי הכרחי לקיום המצווה "כי רק טוב לב הוא יברך".

ובכך מיושב מדוע סובר הרמ"א שהמנהג הוא שרווק כהן נושא כפיו, שמכיוון שנושאים בגלות כפיים רק ברגלים, ואז מסתמא יש כהנים נושאים ג"כ המברכים, א"כ הרווק מצטרף עמם, והרי זה דומה לקטן המצטרף לנשיאת כפיים של הגדולים.

ועוד, ששמחת יו"ט גוברת על מצב חוסר שמחה של הרווק.

ד. פסקו של הרמ"א קשה: וכי קושי הפרנסה קיים רק בגלות? מדוע פסק זה נוהג רק "באלו הארצות"?

ואכן מאז עליית תלמידי הגר"א נהגו לשאת כפיים בא"י בכל יום כפסק בעל פאת השולחן. וכן מצינו בדברי השל"ה. וקשה: וכי בא"י אין טרודין במחייתן?

ה. ונראה שלא בכדי הוסמכו ב' דינים אלו של פנוי הנושא כפיו ונשיאת כפיים בחו"ל, דכמו שאדם נשוי נחשב לשרוי בשמחה למרות שרובץ עליו עול פרנסה, כי הוא נחשב לאדם שלם,

ה"ה לעמל הפרנסה בא"י, במקומם הטבעי והראוי, למרות הקושי אנו שרויים בשמחה, משא"כ בגלות בה נאמר "ובגויים ההם לא תרגיע".

ו. יסוד מחלוקת זו בין השו"ע לרמ"א מובא ג"כ בהלכות אבלות ובהלכות תשעה באב.

מרבן השו"ע פסק בב"י שאף אבל בימי השבעה נושא את כפיו שהרי אבל חייב בכל המצוות שבתורה, וא"כ אין השמחה תנאי בקיום המצווה והרמ"א פסק דהמנהג שאבל אינו נושא כפיו בכל י"ב חודש על אביו ואימו מהטעם הנ"ל.

וכן בתשעה באב, לדעת מרבן השו"ע נושאים כפיים בשחרית ובמנחה. ולדעת הרמ"א אין נושאים כפיים בשחרית ורק במנחה שזה סמוך לסוף הצום הוקלו ההלכות ונושאים כפיים.

ז. עפ"י דברי החת"ס עבודת הקרקע מצווה ואף כל עבודה המרחיבה את יישוב הארץ, א"כ ברורה שיטת הרמ"א מדוע בא"י נחשב ל"שרוי בשמחה" ויכול לשאת כפיים בכל יום.

ח. עפ"י דברינו, המנהג לשאת כפיים בא"י בכל יום, אינו שינוי ממנהג הרמ"א למנהג השו"ע דווקא, אלא אף הרמ"א היה מודה למנהג זה, וכן מדויק בדבריו.

ט. בספר עיר הקודש והמקדש מביא הגרימ"ט מנהג שבעיר הגליל בא"י נושאים כפיים רק בשבתות ויו"ט ולא בימי החול.

ומנהג זה קשה, דממ"נ אינו כשיטת השו"ע ולא כשיטת הרמ"א. ויש שכתבו שמנהג זה הונהג ע"י עליית החסידים לא"י בשנת תק"ל ובעלותם ארצה עשו כעין פשרה לישא כפיים גם בשבתות ובמוספים. לעומתם, תלמידי הגר"א ובראשם בעל פאת השולחן, שעלו לא"י בשנת תק"ע הנהיגו לשאת כפיים בכל יום.

ואכן לדעת הגר"א אף בחו"ל היה ראוי לנהוג כשיטת השו"ע, וא"כ כ"ש בא"י דנראה דאף הרמ"א יודה לדין זה.

ונראה לומר במנהג הגליל דקללת הגלות של "ובגויים ההם לא תרגיע" לא סרה מייד וע"כ עשו כעין פשרה.

י. במקום שנהגו בערי הגליל כמנהג החסידים יש מקום להמשך המנהג, משום אל תטוש תורת אמך, אך בשובים חדשים ובבתי כנסת חדשים ראוי להנהיג כדעת הגר"א לישא כפיים בכל יום.

יא. כיום, שיישוב א"י התחזק מאד וזכינו בחסדי ה' לקיבוץ נדחי ישראל ולהפרכת שוממותיה של ארצנו, יש מקום לקהילה שחפץ בידם להחזיר המנהג המקורי, לישא כפיים בכל יום, וכן פסק בשו"ת אז נדברו. ובפרט דבא"י הוא אתרין דמרן השו"ע.

וכן נהג מרבן הרא"ה קוק זצ"ל לישא כפיו בחיפה וגלילותיה.

יב. עפ"י דברינו, כהן הגר בחו"ל ונוהג כהרמ"א אין לו ללכת לכתחילה לקהילה של יוצאי ספרד בכדי לישא כפיו בכל יום.

אך כהן בן א"י, אדרבה, ראוי לכתחילה לישא כפיו במניין הנוהג עפ"י יוצאי ספרד, כי הוא שרוי במצב של שמחה, וכך נהג הרב הראשי לישראל מו"ר הגר"א שפירא זצ"ל.

יג. מניין בחו"ל המורכב מבני א"י ובני חו"ל כגון מלון שאינו בסמוך לקהילה יהודית, בני א"י יכולים לישא שם כפיהם בכל יום, ובני חו"ל צריכים לצאת קודם הכרזת "כהנים".

יד. בן א"י המתפלל בחו"ל בקהילה אשכנזית, לא ישא כפיו, משום לא תתגודדו, אך ביו"ט שני אחרון של חג וכן ביו"ט שני של שבועות, יכול לשאת כפיו אף אם הוא כהן יחידי.





הרב יצחק מאוז

מו"ץ בבית ההוראה יביע אומר

מחובשי בית המדרש יחזק דעת ירושלים

## אם יש חיוב לאחוז כוס ההבדלה בברכת הבשמים

נשאלה שאלה בבית המדרש על אודות המנהג שנהגו רבים מאחינו בית ישראל בשעת ההבדלה שכאשר מברך המבדיל על הבשמים והנר, מניח הכוס מידו על השלחן, אי שפיר עבדו, או שאין רוח חכמים נוחה מהם ויש למחות בידם.



### א.

#### הפוסקים הסוברים שיש לאחוז הכוס בשמאל

תחילה וראש שפתי אפתח בדברי רבן של כל בני הגולה, מרן מלכא, בשלחן ערוך (סי' רצו ס"ו), שכתב: "אוחז היין בימין וההדס בשמאל ומברך על היין, ושוב נוטל ההדס בימין והיין בשמאל ומברך על ההדס, ומחזיר היין לימינו". עכ"ל. הא קמן שבשעת ברכת הבשמים המבדיל לא שומט את הכוס מידו, אלא הוא אוחז אותה ביד שמאלו. ואף הרמ"א לקמן (סי' רצח ס"ג) כתב שבזמן ברכת מאורי האש יש לראות בצפרני יד ימין ולאחוז הכוס ביד שמאל. ע"כ. ומשמע ג"כ שאין לשמוט את הכוס מידו בשעת הברכות. וכ"כ הפרישה (סי' רצו סק"א): "כתב המרדכי דאוחז הכוס בימין וההדס בשמאל ואח"כ כשברך על ההדס מחליף, וכן פסק ב"י בשלחן ערוך (סי' ו) בהדיא, דאף בשעת תחלת ההבדלה אוחז ההדס בשמאלו. וכן נהג מהרש"ל". ע"כ (ועי' בהגהות מהרש"ל על הטור סי' רצו). וכן ראיתי בספר אליה רבה (סי' רצו ס"ק טו) שכתב: "מברך על הנר בעוד שעדיין הכוס בשמאלו, ואח"כ חוזר ונוטל הכוס בימין ומברך, ואינו חוזר ונוטל הבשמים אפי' בשמאלו. פסקי תוספות". ע"כ. וכן דעת הגאון בעל חות יאיר בספרו מקור חיים (סי' רצו ס"ו, בקיצור ההלכות), וכתב: "לא יפה עושים המניחים הכוס על השלחן בעת ברכת בורא מיני בשמים או בורא מאורי האש" [אכן, אף לדעתו המבדיל לא אוחז את הכוס בידו בכל זמן ההבדלה,

א). ודע, שפסקי התוספות שהזכיר כאן הרב אליה רבה אין כוונתו לקיצור פסקי התוספות הידוע, אלא אחד מן האחרונים הוא. דהנה בשערי תשובה או"ח (סי' קע סק"ד) הביא שבברכי יוסף העיר על מ"ש האליה רבה בשם פסקי תוספות: אפשר דט"ס נפל וכו'. וכ' ע"ז הרב שערי תשובה: אמנם מה שכתב האליה רבה מפסקי תוספות, נראה שכוונתו לספר אחד שכך שמו שהיה ביד האליה רבה, שבכמה מקומות מביא מפסקי תוספות ואין הכוונה על פסקי התוספות שלנו. ע"ש. ובאמת כן ראיתי עוד למרן החיד"א גופיה בשם הגדולים (ערך קיצור פסקי הרא"ש בתרא, מע' ספרים מע' פ' אות קבא) שהזכיר שפסקי התוס' שמזכיר הא"ר הוא מאחד אחרון, ואלו דבריו: "הרב אליה רבא או"ח מזכיר כמה זמני פסקי תוספות, ואחד מהם הוא בריש סי' רצו, ומוכח שהם לרב אחרון. ולא ידעתי אכנה, גם לא ראיתים עד הנה". ע"כ. ובהגהות מנחם ציון שם (אות נא) העיר שאין הכרח מסימן רצו שם שהוא לאחד אחרון, וציון שבקונטרס שה"ג לנכד מהר"ש שלישיטט כ' שהרב יעקב גורטוויין עשה ג"כ פסקי תוספות. ע"ש. ועי' בהע' איש מצליח על המשנ"ב (סי' פט ס"ד) שתמהו על הא"ר בנידונם שכתב שכדבריו מצא בפסקי תוס', וכ' ע"ז הנה חפשי שם בברכות ולא מצאתי מזה כלל. ע"ש. ולפי האמור נוחא שפיר. וע"ע בס' מאמר אסתר (עמ' קלד).

וכמו שביאר שם לעיל מינה, שאחר ברכת מאורי האש מניח הכוס על השלחן ורואה באצבעות יד ימין כבהגה סימן רצח סעיף ג וחוזר ונוטל בימין. ע"ש. ובש"ע הגר"ז (סי' רצו סעיף טז) כתב: "טוב שיאחז הכוס בשמאלו עד אחר ברכת מאורי האש כדי שיוכל להסתכל בצפרני יד ימינו כמ"ש בסימן רצח, ואח"כ צריך להחזיר הכוס לימינו". ע"ש. גם בחיי אדם (כלל ח סכ"ד) כתב שמברך על היין וכן על הבשמים כשאוחז בימין, ומ"מ נוטלים גם הבשמים בשמאלו [פי' בשעת ברכת היין], וכן כשמברך על הבשמים נוטל היין בשמאל. ובטעמא דמילתא כתב בנשמת אדם (אות ג): כדאמרינן בגמרא (פסחים קד ע"א) מסדר כולוהו אכסא. ע"ש. וכן כתב המשנ"ב (סי' רצו סק"ל) שאינו מניח הכוס מידו בשעת הברכה, משום שכל הברכות של ההבדלה מצוה להיות על הכוס. והוסיף בשער הציון (אות כז): "וכמו שאמרו סודרן על הכוס". ע"כ. וכן העיד בספר לקט יושר (עמ' נז) על רבו בעל תרומת הדשן, וז"ל: "כשהתחיל הברכה ממיני בשמים לקח הכוס בשמאל וההדס בימין, וכשהתחיל ברכת מאורי האש ראה בצפורן של יד שמאל עד שבא למלך העולם ואח"כ נטל הכוס ביד שמאלו, ומסתכל בצפורן של יד ימינו עד שיסיים הברכה". ע"ש. וע"ע שו"ת יוסף אומץ (סי' עז) ובפרי מגדים (סי' רצח מש"ז ס"ק ב') ובס' דרך החיים (הבדלה על היין אות ב) ובחסד לאלפים (סי' רצו) ובתכלאל עץ חיים (דף קנ ע"א) ובטהרת הבית ח"ב (עמ' קה). ע"ש.

ולפי כל האמור, לכאורה יש למחות ביד כל הנוהגים להניח הכוס בשעת הברכות על הבשמים והנר, שזהו היפך דברי האחרונים הנ"ל ופשוט לשון מרן בש"ע. וכן ראיתי בשו"ת באר משה ח"ח (סי' כח אות ז) שכתב: "תימה בעיני שראיתי ת"ח שמבדילין ובעת ברכת הבשמים מניחים הכוס מידם יד ימינם על השלחן, ולוקחים מיד השמאל הבשמים ליד ימינם ומברכים על הבשמים, ולא ידענא איך אפשר לעשות כן, והלא צריך לאחוז הכוס אף בשעת ברכת הבשמים והמאור, כדי שכל סדר ההבדלה יהיה על הכוס, על כן בודאי החוב על אלו שלא עשו כן עד עתה לתקן ולעשות כפסקו של הש"ע". ע"ש.



## ב.

### הוכחה שאין צורך לאחוז בשמאל

אולם נראה להביא ראיה שאין חיוב לאחוז את הכוס אף בשעת הברכות על הבשמים ומאורי האש, ממאי דגרסינן בברכות פ' כיצד מברכין (מג): "תנו רבנן, הביאו לפניו שמן ויין, ב"ש אומרים אוחז השמן בימינו ואת היין בשמאלו, מברך על השמן וחוזר ומברך על היין. ב"ה אומרים אוחז את היין בימינו ואת השמן בשמאלו, מברך על היין וחוזר ומברך על השמן". והא הכא על כרחך צריך לומר דאין שום ענין כלל לאחוז את היין או את השמן בשמאלו בשעה שאינו מברך עליו, ואמאי קתני אוחז היין בשמאלו, וכן על השמן. אלא ודאי על כרחך דלאו דוקא ואורחא דמילתא קתני, דבשעה שמברך על השמן אוחז היין בשמאלו, אך אם הוא חפץ לשמוט כוס היין מידו ולהניחו על השלחן שפיר דמי ואין בכך כלום.

והנה, הראבי"ה (סוף סי' קכ) כתב אהך ברייתא: "ומינה שמעינן שכל דבר של ברכה ומצוה ראוי שיאחז בימין, וכן בהבדלה אוחז היין בימין ומברך בורא פרי הגפן ושוב נוטל ההדס בימין

והיין בשמאל ומברך על ההדס". ע"ש. וכן הוא במרדכי ברכות (סי' קמט) [וכ"ה בהל' ברכות למהר"ם מרוטנבורג הנדמ"ח מכת"י]. ומרן הביא כן בבית יוסף (סו"ס רצו) מהמרדכי בשם הראב"ה, ועל פי הדברים האלה כתב בשלחן ערוך (סעיף ו): "אחוז היין בימין וההדס בשמאל ושוב נוטל ההדס בימין והיין בשמאל". ואחר שנתבאר שבמקור הדברים מוכח בבירור דכל מאי דיליף הראב"ה מהגמ' הוא שכל דבר של ברכה ומצוה ראוי שיאחזנו בימין, ואהא כתב ומינה נלמד לענין הבדלה, א"כ על כרחך שאין ענין לאחוז ביד שמאל את אשר אינו מברך עליו. ולפיכך, מרן שהעתיק את לשון הראב"ה (כדרכו בכל מקום להעתיק את לשון הפוסק), ע"כ כוונתו נמי כהראב"ה, שיאחז את הדבר שמברך עליו בימין דוקא, ולא איכפת לן כלל שיאחז ביד שמאל. וכן משמע בדברי חמודות (פ"ו דברכות אות קכא). ונפל פיתא בבירא.

וכן ראיתי לריבב"ן בברכות התם, שכתב בזה"ל: "אחוז את השמן בימינו, דס"ל דלשמן מברך תחילה בורא שמן ערב והיין בשמאלו בעוד שמברך על השמן, ואח"כ מברך על היין וחוזרו בימין כשמברך. ובמוצ"ש כשמברך על הבשמים אחוז הדס בימינו, ולכשיבדיל אחוז את הכוס בימינו". עכ"ל. ותו לא מיד. הא קמן דלא נחית אלא שיאחז מאי דמברך עליו ביד ימינו. והא דנקט שאחוז השמן ביד שמאלו, י"ל דמייירי שאין שלחן לפניו וכיוצ"ב, וצריך לאחוז את שניהם בידיו, וע"ז קאמר שיאחז מה שמברך עליו ביד ימינו. וכן מצאתי עוד בהדיא בספר המכתם (ברכות מג), שכתב על הגמ' הנ"ל בזה"ל: "ויש ללמוד מזה שאנו במוצ"ש יש למברך לאחוז את הכוס בימינו ומברך עליו, ואח"כ נוטל את הכוס בשמאלו ואחוז את ההדס בימינו, ומברך עליו. ואע"פ שבכאן לא הצריכו ב"ה ליתן את הכוס בשמאלו אחר שמברך עליו, ולאחוז את השמן בימינו. דשאני הכא שאחוז את שניהם בכת אחת, ואי אפשר להחליפם מיד ליד שמאל יפול אחד מהם לארץ, או שמא מן השמן יצקו על כפו השמאלית, וכן נראה מדקאמר וטחו על ראש השמש". עכ"ל.

ושוב מצאתי אחר זמן שכ"כ בדרישה (סי' ריב סו"ק ב) אחר שהעיד בגדלו שמורו ורבו מהרש"ל לקח בשעת ההבדלה היין בימין וההדס בשמאל וכשבירך על ההדס החליף, כתב: "באמת שאין לו ראיה מוחלטת מההיא דכתבתי בשם המרדכי וגם לא מדברי ב"ה שאמר שלוקח היין בימין והשמן בשמאל, דאייירי שהביאו שניהן לפניו ולא היה לו מקום להניחן, ובא לאשמועינן כשירצה לאחוז בשניהן צריך לאחוז היין בימין תחלה. ומיהו משמעות הלשון משמע כמו שנהג מורי ורבי ז"ל". ע"כ. אולם לכאורה דחזינן שבמקור הדברים מוכח שכל הקפידא היא רק שיאחז האדם את הדבר שהוא מברך עליו ביד ימין ולא איכפת לן כלל מיד שמאל, א"כ י"ל דהא דנקטי הגמ' והמרדכי הוא אורחא דמילתא לחוד, ולפום קושטא א"צ לאחוז הכוס, כי בשמן ויין דמייירי בגמ' ע"כ א"צ לאחוז את השמן בשמאלו בשעת ברכת היין. וא"כ אי אפשר לדקדק מלישנא דהש"ע, שהביא את לשון המרדכי כדמותו וכצלמו.

וכן מצאתי עוד בשו"ת להורות נתן ח"ח (חאו"ח סי' יז אות ד) שכתב ג"כ להוכיח שבמקור הך דינא משמע שאין חיוב לאחוז את הכוס בשמאל בשעת הברכות, דאהא דאמרו בגמ' בברכות (מג): הביאו לפניהם שמן ויין וכו' כתב ע"ז המרדכי: כתב ראב"ה, ומינה נשמע שכל ברכה של דבר מצוה ראוי לו שיאחז בימין, וכן בהבדלה. והרי בסוגיא דברכות שם שאמרו לב"ש אחוז

השמן בימינו ואת היין בשמאלו על כרחך אין הכוונה שיש חיוב או מצוה לאחוז את היין בשמאלו בשעה שמברך על השמן שבימינו, דהא רש"י פירש שם דהא דהביאו לפנייהם שמן ויין, היינו יין שלאחר המזון ואין זה כוס של ברכה. ונמצא דהיין והשמן אינם אלא רשות ואין בהם מצוה כלל, וא"כ ודאי דהעיקר הוא רק שיאחז את היין בימין בשעה שמברך על היין, וכן שיאחז את השמן בימין כשמברך על השמן, אבל אין קפידא שבשעה שאחז את השמן בימין ומברך עליו שבאותה שעה יאחז גם את היין בשמאל, דהא ליכא בזה שום מצוה, וא"כ על כרחך מה שאמרו ואת היין בשמאלו היינו משום דאורחא דמילתא כך היה, שנהגו לסלק את השלחן לאחר האכילה, ועי' תוס' ורא"ש ברכות (מב.) ד"ה סילק איתמר, אם סילקוהו גם מלפני המברך, ומכיון שאין שלחן לפניו בהכרח שמחזיק את היין והבשמים בידי, ובזה אמרו דכשמברך על היין מחזיק היין בימין והבשמים בשמאל וכן להיפוך בהיפוכו, אבל העיקר הוא שיחזיק בימין את הדבר שמברך עליו. עכת"ד. ואפריו"ן נמטייה, שכביאורו בגמ' דהא דנקט אחוז ביד שמאל הוא מטעמא שאין שלחן לפניו, כן מבואר בספר המכתם הנ"ל.

ואף הרמב"ם (פ"ז מהלכות ברכות הי"ד) כתב: "אם היה שם יין מביאין כוס מחזיק רביעית או יתר על רביעית, מביאים מין בשמים, אחוז את היין בימינו ואת הבשמים בשמאל, ומברך ברכת המזון ואח"כ מברך על היין, ואח"כ מברך על הבושם". וכתב הראב"ד: "אני תמיה אם על כוס של ברכה הוא אומר בגמרא למה יאחזו הבושם בשמאלו, ומה צורך שיהא טרוד לשמור בידו הבושם עד שיגמור הברכה. ואנו אין מפרשים אלא על היין של רשות, כמו שהבושם של רשות, מ"מ מקדים את החביב לו או את החשוב לו ואמרו שהיין הוא החשוב". ע"כ. וכתב מרן בכסף משנה, הראב"ד מפרש כפרש"י שכתב שזהו יין שלאחר המזון ואין זה כוס של ברכה, ולכן כתב ואני תמיה וכו'. ואע"פ שרש"י כתב כדברי הראב"ד אין דבריהם מוכרחים. ומ"ש מה צורך שיהיה טרוד, אינה טענה דאין טרדה לאחוז דבר דבר של ריח טוב המשמח את הלב וכו'. ופירש"י שמן בימינו לפי שעליו מברך תחילה, מברך על שמן בורא שמן ערב. ע"כ. ומוכח בהדיא מדברי מרן שביאר דברי הרמב"ם שאין ענין מצד ההלכה לאחוז ביד שמאל את הבושם, רק שאין בזה טרדה.

וע"ע להגרי"ח בס' בן איש חי (ש"ב פ' ויצא ס"י) שדבריו טעונים ביאור, אולם לפ"ד הרב להורות נתן הנ"ל, דהפוסקים בד"ז מיירי כשאין שלחן לפניו, אי נימא דבהכי מיירי ג"כ הגרי"ח ניחא שפיר (ודבריו יובאו להלן בסוף התשובה). ודו"ק.

## ג.

### ראיות נוספות

וכן מצינו למהר"ם מרוטנבורג, שכתוב בתשב"ץ קטן (ס' פא) שמהר"ם בהבדלה כשהוא מברך בורא עצי בשמים, נוטל ההדס בימינו, וכן משמע בברכות דדבר שיש לו לברך עליו יש לו ליטלו בימינו. עכ"ל. וכ"ה בארחות חיים (הל' הבדלה ס' יז. ועי' לו בהלכות ברכות ס' מג. ודו"ק). ולא הזכיר כלל שאחז את הבשמים בשמאל. וכן מבואר שלא אחז את ההדס כלל בשעת ברכת הגפן

[ועי' למהר"ם בהל' ברכות הנד' מכת"י (בקובץ שיטות קמאי עמ' אלף ריג) שהעתיק את לשון הראב"ה. וזה ג"כ מוכיח דלאו דוקא נקט הראב"ה שיאחו בשמאל, דאל"כ היאך מהר"ם לא נהג כן למעשה].

ועוד נראה להוסיף לחזק ולאשר הדברים, כי הראב"ה אחר שכתב לאחוז את הכוס ביד שמאל בשעת הברכה על הבשמים, כתב: "ובירושלמי פ' אלו דברים (הלכה ה) גרסינן לה [להך ברייתא דלעיל דיין ושמן] ובענין הבדלה מייתי לה, ומשמע התם שאין ליטול שניהם בידו אחת שאין זה הידור מצוה, שהרי נזף בו רבה ואמר לו מה ידך אחריתי קטיעא". ע"כ. ולפ"ז אפשר לומר דמאי דנקט התנא להעביר השמן או היין ליד שמאל, היינו לאפוקי שיאחו היין והשמן תרוייהו ביד ימין, אבל לא קפיד כלל אם יאחו ביד שמאל דוקא או שיניח על השלחן שלפניו או שישמוט על הקרקע.

ועוד אפשר להוסיף ולהוכיח ממ"ש כמה ראשונים (והובאו אף בטור) להסתכל בכפות הידיים בשעת ברכת מאורי האש, ואף מרן בש"ע (סי' רצח ס"ג) נקט בלשון רבים (כפות הידיים והצפורניים), ואם מביט האדם בשתי ידיו כאחת צריך הוא להניח את הכוס על השלחן, ומוכח שאין צורך לאחוז הכוס בידו. ויש לדחות. ועי' בספר זכור לאברהם (תשנ"ז עמ' תסא) שכתב הה"כ לבאר בדעת הראשונים שנקטו בלשונם להסתכל בכפות הידיים, דס"ל שאין קפידא לאחוז את הכוס בידו בשעת ברכת מאורי האש, אי נמי כתבו את עיקר הדין שראוי להביט בשתי ידיו. ונפק"מ באדם ששומע הבדלה מאחר ואינו אווז הכוס בידיו, שצריך להסתכל בידיו, ע"ש. ולקמיה (זכור לאברהם שם עמ' תסד) כתב מו"ר הגאון הנאמ"ן שליט"א לפרש אחת משתי הידיים, כמו בשתיים תחתן בי היום, ור"ל באחת משתיים. ע"ש.

וכן יש לדון במ"ש מרן בש"ע שבשעת ברכת בורא פרי הגפן אווז היין בימינו והבשמים בשמאלו, דמאיזה טעם יאחו הבשמים בשמאלו. וכתבו כמה אחרונים דלאו דוקא וא"צ לאחוז הבשמים בשמאלו. ואכן מקור דברי מרן הש"ע הם בד' הראב"ה, ושם לא נזכר כלל לאחוז הבשמים בשמאל בשעת הברכה על היין. וכן ראיתי בילקוט יוסף (הלכות שבת מהדו' תשע"ג סי' רצו ס"ג) שכתב שדברי הש"ע בזה לאו דוקא. ע"ש.



## ד.

### אם יש חשש משום סודרן על הכוס

ואשר כתב בנשמת אדם (כלל ח' נשמת אדם סק"ג) הנ"ל שיש לאחוז הכוס בשמאל משום שאמרו כל הברכות סודרן על הכוס, הנה טעם זה לא נזכר כלל במקור הדברים ורק הנשמת אדם חידשו (והביאו במשנ"ב), ועכ"פ הנה לכאור' אף כשמונח הכוס על השלחן חשיב סודרן על הכוס. וכ"כ במשנת יעקב (סו"י רצו) דמ"ש המשנ"ב שצריך לברך ברכת הנר והבשמים על הכוס, לענ"ד גם כשעומד הכוס לפניו על השלחן הו' כסודרן על הכוס. וראיתי לגדול אחד שנוהג לאחוז הכוס בשמאל, אבל כל העולם לא נהגו כן. ע"ש. וכן מצאתי בשו"ת תשובות והנהגות ח"ג (סי' צב) שאחר שהביא את דברי המשנה ברורה כתב, ואני תמה דלכאורה ברכת הבשמים והנר כל אחת

מצוה בפני עצמה היא ולא שייך בהו סודרם על הכוס, ורק סידורם יחד עם ההבדלה שעל הכוס אך לא תיקנום לומר על הכוס דוקא, רק הסדר תיקנו שיברך עליהם בין ברכת בפה"ג להבדלה. ואמנם עיקר חיליה דהמשנ"ב הוא מלשון הש"ע שמפורש שמהפך שהבשמים ביד ימין והכוס בשמאל ולא מצינו שצריך להיות אז הבשמים בידו כלל רק אורחא דמילתא נקט. וא"כ י"ל דאף יין דנקט בסיפא שאוחזו בשמאל היינו לאורחא דמילתא, והעיקר לומר שמסדרו בימינו. ודברי המשנ"ב שהם חיובא הם חידוש. ע"ש וע"ע בספרו פשט ועיון (ברכות מג:): [ובעיקר דבריו שהאריך שם בסוף תשובתו שאין צריך לאחוז את הבשמים בימין בשעת הברכה, כן ראיתי גם להמאירי (ברכות מג:)] שכתב שאין צריך להחליף את השמן ביד ימין בשעת ברכת השמן. ומכאן נ"ל בשעת ההבדלה שאדם נוטל את היין בימינו, כשמברך על הבשמים אין צריך להחליף את הכוס ביד שמאל כדי ליטול את ההדס בימין. עכ"ל. וכ"כ עוד ראשונים ואכמ"ל בד"ז].

וכן ראיתי עוד בשו"ת להורות נתן הנ"ל שביאר ג"כ שאף שהכוס לפניו חשיב שפיר סודרן על הכוס. וכן ראיתי להרה"ג רבי יצחק רצאבי שליט"א בספרו שלחן ערוך המקוצר (סימן נח עיני יצחק הערה נח) שכתב להתיר בנ"ד להניח הכוס על השלחן, וכתב הרב המגיה שם ליישב את מנהג המניחים הכוס מידם, כי מה שאמרו כל הברכות סודרם על הכוס אינו מעכב שיהיו בידו, דאף שהכוס מונח לפניו על השלחן חשיב על הכוס, וראיה לזה מפסחים (קטו): לחם עוני לחם שעונים עליו דברים הרבה, והא התם הלחם (המצה) מונח על השלחן ואפילו הכי מיקרי שעונים עליו דברים הרבה. ע"ש.

## ה.

### פוסקים נוספים הסוברים שא"צ לאחוז בשמאל

וכן ראיתי עוד להגאון יעב"ץ שכתב בסידורו בסדר ההבדלה (בית נז מחיצה ג' פרק שישי), אחר ברכת בורא פרי הגפן, מחזיר הכוס לשמאלו או מניחו על השלחן. ואחר ברכת הבשמים כתב, ונותן ההדס לאחרים להריח או מחזירו לשמאלו. ע"ש. ומוכח בעליל דס"ל שנטילת כוס היין והבשמים בשמאל אינה אלא אורחא דמילתא, אבל אם חפץ המבדיל להניח את הכוס על השלחן שפיר דמי. וכפי שכתב בהדיא. וכן ראיתי בספר ערוך השלחן (סי' רצו סי"ז) שהביא את דברי מרן הש"ע הנ"ל שאוחז היין בימין וההדס בשמאל ובשעת הברכה על הבשמים נוטל ההדס בימין והיין בשמאל, וכתב: "משום שעל מה שמברכים צריכים לאחוז אותו דבר בימין שהיא היד העיקרית, ודע, שהאחיזה בשמאל אינה חובה כלל, ולכן אצלינו אין מחזיקים הבשמים בשעת ברכת היין, וכשמברכים על הבשמים מניחים הכוס על השלחן ונוטל הבשמים בימינו, אלא דהכוונה היא העיקר לאחוז היין בימין וההדס בימין בשעת ברכתם, וממילא דהדבר השני בשמאל. אבל אין זה בהכרח". ע"כ. וכן נהג בתחילה הרב אשל אברהם מבוטשאש, כמ"ש בחיבורו (תנינא סי' רצו): "הייתי רגיל להחזיק כוס ההבדלה בידי רק בשעת ברכת בפה"ג והמבדיל. ואולי ראיתי כן באיזה ספר קודש. אך כיון שאיני זוכר מאיזה צד נהגתי בשינוי מלשון הש"ע, אין ספק מוציא מידי ודאי, ויש לאחוז הכוס בשמאל בשעת ברכת הבשמים והנר". ע"ש. ואפשר

שאילו היה רואה את כל ההוכחות והנימוקים והאחרונים הנ"ל, הוה הדר למנהגו הראשון, דהא לא הדר ביה אלא מפני הספק.

וע"ע להגרי"ח בס' בן איש חי (ש"ב פ' ויצא ס"י) שכתב: "צריך שיאחזו הכוס בימין, וכשהוא בעצמו מברך על הכוס (שאו אחוזו ההדס בשמאלו) צריך שבשעת ברכה של ההדס יאחזו הכוס בשמאלו וההדס בימין, ואחר שיברך מאורי האש יחזיר הכוס לימין ויברך עליו ברכת ההבדלה, כי כל דבר שמברך עליו ראוי לאחוזו בימין. ואחר שיברך על ההדס לא יזרקנו בארץ, אלא ישים אותו בחיקו, או ימסרנו לאחד מבני ביתו". ע"כ. ולכאוי' סיום דבריו טעונים ביאור, למה לטרוח להשים ההדס בחיקו או להביאנו לאחר, ואמאי לא ישמטנו על השלחן. וגם אמאי סלקא דעתיה שיזרקנו על הארץ ולא יניחנו על השלחן. אולם לפ"ד הרב להורות נתן הנ"ל דהפוסקים בד"ז מיירי כשאין שלחן לפניו, א"כ נחא שפיר. וכ"כ הגאון רבי אברהם חיים נאה בספרו קצות השלחן ח"ג (סי' צו ס"ב) שאפשר להניח את הכוס על השלחן. ע"ש [וע"ע בשו"ת משנת יוסף להגר"י ליברמן ח"ה (סי' עג) שאחר שהביא ד' המשנ"ב שמחמיר בזה, סיים, ושו"ר בקצוה"ש שהיקל בזה ושכן מנהג. ע"ש].

וכן מצאתי למו"ז מרן ראש הישיבה שליט"א בקובץ זכור לאברהם התשנ"ז (עמ' תסג) שכתב: "מנהגנו לתפוס הכוס בימין והבשמים בשמאל, ואחרי ברכת בפה"ג להניח הכוס על השלחן ולברך על הבשמים ביד ימין, כן נהג אמה"ג זצ"ל. וכן נהג אדמו"ר מליבאוויטש זצ"ל". ע"ש. וכ"כ מו"ר עוד בהסכמתו לחיבורי הקטן שו"ת ויזרע יצחק ח"ב. וע"ע באור תורה (ניסן תשע"ג עמ' תרעג בהערה). וכן ראיתי להרה"ג רבי יצחק רצאבי שליט"א בספרו שלחן ערוך המקוצר (סימן נח עיני יצחק הערה נח) שכתב על דברי הרב באר משה הנ"ל [בסוף אות א] שצריך למחות בנהגים להניח כי אין זה כהלכה, דלעומת זאת בסידור יעב"ץ מפורש דרשאי להניח על השלחן. ע"ש. וע"ע להרה"ג ר' אביגדור ברגר נר"ו (זכור לאברהם תשנ"ז עמ' תל) שהביא ג"כ מדברי הפוסקים שרשאי להניח הכוס מידו. ע"ש. וכן הראני ידידי הרב מרדכי חיים בס' מגן אבות מנהגי באבוב (עמ' תקח) שכ', אצל כבוד מרן אדמו"ר מהר"ש זצ"ל היה אחד נוטל הכוס מידו ומניחו על השלחן. ע"ש. וכן בס' מבואר ועד צאתו (עמ' תנא) כתב, שכן נוהגים האדמורי"ם מסקווירא. ע"ש. וע"ע בס' הלכה ברורה (סי' קפג בירור הלכה סק"ב, סי' קפג בירור הלכה ס"ק יא) אם יש חיוב לאחוז כוס היין בשעת ברכת המזון. ע"ש. וק"ו בנ"ד דשרי. וכן נהג מרן הגר"ע יוסף להניח הכוס על השלחן בשעת ברכת הבשמים והנר, וכמ"ש בס' מנהגי הראש"ל (ח"א ס"פ טו) ושכ"כ בשו"ת חזון אליהו (מעשה רב, אות קטז). וכ"כ בס' פאר הדור (מיד"ג הרב אליהו פנחסי נר"ו).

אמנם הח"א והמשנ"ב החמירו, וכ"ד עוד פוסקים כמבואר בתחלת התשובה, עכ"פ במקום צורך נראה שרשאי להניח הכוס מידו בשעת הברכה על הבשמים והנר, לפמ"ש הגאון מקאפיש בס' משנת יעקב (סי' רצו) דלא טוב לאחוז את כוס היין בשמאל כי יש חשש שמא יישפך היין כשתופס היין בשמאל וטרוד בזה ולא יכוין בברכה. ולכן כל הגדולים והצדיקים והעולם מניחים הכוס על השלחן בשעת ברכת הבשמים והנר. ע"ש. וע"ע בשו"ת דברי שלום מזרחי (ח"ג סי' סז) שאף שכ' לאחוז הכוס ביד שמאל, מ"מ כ' שאם מתיירא שמא ישפך מהיין עיי", יניח הכוס על השלחן בשעת ברכת הבשמים והנר. ע"ש. והרי אף להרב חיי אדם בודאי שאין זה אלא

לכתחלה, דהא אם אין הבשמים והנר מצויים לפניו אינו חייב לחזור אחריהם כמבואר בש"ע (רס"י רצו ורס"י רחצ), וכ' המשנ"ב (סי' רחצ סק"ג) שיברך על הנר, וכשיזדמן לו אח"כ נר יברך. ע"ש. ומבואר דאין צריך לחזור על הבשמים והנר ע"מ שיהיה סודרן על הכוס, וא"כ מאחר ואין זה אלא לכתחלה, ולדעת היעב"ץ ועוד פוסקים חשיב שפיר בכה"ג סודרן על הכוס, נראה שעכ"פ כשקשה הדבר יש להקל בזה. וע"ע בס' פסקי תשובות (סי' רצו ס"ק טו) שכ' שבסידור הגר"א השמיט את אחיזת הכוס. ע"ש.

[ועכ"פ לכתחלה טוב לאחוז הכוס בשמאל בשעת ברכת הבשמים והנר. וכ"כ הג"ר גדעון בן משה שליט"א בהסכמתו לחיבורי שו"ת ויזרע יצחק ח"ב, שהגר"ץ אבא שאול זצ"ל הורה לאחוז הכוס בשמאל (כצ"ל). אולם מ"מ נראה שכ"ז לכתחלה, אך הנוהגים לשמוט הכוס מידיהם י"ל ע"מ שיסמוכו, כדמוכח מדברי הראשונים והאחרונים]. וע"ע בס' ביכורי ארץ (ברכות סי' נט) ובקובץ זכור לאברהם (תשנ"ז, עמ' תסה והלאה) ובס' אבני לוי ח"א (חאו"ח סי' א) ובקובץ אליבא דהלכתא (גליון נב עמ' מג, סב, קכה) ובקובץ מקבציאל (גליון לג, עמ' רפה והלאה). וי"ל עוד בזה.

ומאחר שכל דין סודרן על הכוס אינו אלא לכתחלה, והואיל ולדעת היעב"ץ ועוד פוסקים חשיב שפיר בכה"ג סודרן על הכוס, לכאורה עכ"פ כשקשה הדבר יש להקל בזה. וכולה הך מילתא אינה אלא לכתחילה בדרבנן, ופלוגתא בלכתחלה בדרבנן י"ל דספיקא דרבנן לקולא. ויתכן שאף החיי אדם והמשנ"ב גופיהו יודו להקל במקום צורך. והוי כעין ס"ס, שמא כהערה"ש ודעימיה שלדעת מרן א"צ כלל לאחוז בשמאל, ואפי' את"ל כהחיי אדם והמשנ"ב, שמא במקום שקשה עליו לאחוז אף הח"א והמשנ"ב יודו להקל, מאחר שדין סודרן על הכוס אינו אלא לכתחלה. ואדרבה לאידך גיסא יש להעיר על אחיזת הכוס בשמאל, מ"מ"ש מרן בש"ע (סי' צו ס"א) כשהוא מתפלל לא יאחז בידו קערה מלאה ולא סכין ומעות וככר, מפני שלבו עליהם שלא יפלו ויטרד ותתבטל כוונתו. וכתבו הפמ"ג והמשנ"ב שם (סק"א) שאפי' באמירת פסוד"ו לא יאחז דבר שמבטל הכוונה. והכא נמי כשאוחז את הכוס בשמאל נטרדת כוונתו שלא ישפך היין. ויש מקום ליישב, דדמי למה שסיים שם מרן דלולב בזמנו מותר לאוחזו, שכיון שהאחיזה בידו היא מצוה אינו נטרד בשבילה, אולם יש לחלק דהכא חמיר מלולב, משום דקרוב ומצוי יותר שישפך יין, ותיטרד כוונתו, משא"כ בלולב שאפשר לאוחזו ללא הפרעה. ואף שיש מקום ליישב, מ"מ מי שמפריע לו לכוונה כיון שחושש משפיכת היין וכדומה, יש מקום להקל שיניח הכוס מידו. ודו"ק.

ועי' בילקוט יוסף (עמ' תשצו) שכתב גבי אחיזת הבשמים בשמאל בשעת ברכת היין, שא"צ, כי לשון מרן לאו דוקא. אלא שהבשמים יהיו מזומנים לפניו, והעתיק לשון הברייתא. (וע"ש מ"ש בסי' צו הנ"ל). ואם כבר הגענו לכך שלשון מרן לאו דוקא, והעתיק לשון הברייתא, א"כ יש מקום לומר כן אף על אחיזת הכוס בשמאל בשעת ברכת הבשמים, דלאו דוקא. ובאמת שמוכח להקל בנ"ד, מ"מ"ש בכל בו (סי' כד, עמ' תרעה בנדמ"ח) וז"ל: במוצ"ש כשמתחילין על הכוס, לאחוז היין בימין, ומברך בפה"ג, ואחוזין ההדס בימין, ומברך בורא עצי בשמים, שהדבר שמברכין עליו ראוי לאוחזו בימין בשעה שמברך. ע"כ. ומבואר שא"צ כלל לאחוז הכוס בשמאל. ועכ"פ בודאי שאין הכרח מהראשונים להחמיר. רק מחלוקת באחרונים אם לאו דוקא. ולכן במקום צורך



אפשר לסמוך על המקילים. ונשאתי ונתתי בזה הרבה עם ראש בית מדרשנו, הגאון רבי דוד יוסף שליט"א, ואמר שנכון לאחוז הכוס בשמאל, אך במקום צורך אפשר להקל, ושאל מר אביו מרן זצוק"ל בשנותיו האחרונות כשהיה קשה עליו לאחוז הכוס בשמאל, היה מניח הכוס.



### מסקנא דמילתא

נכון לאחוז את הכוס ביד שמאל כפשט דברי מרן והרמ"א. וכן נקטו בחיי אדם והמשנה ברורה. ומ"מ במקום צורך, כגון מי שידיה רותתות ונשפך היין, או שאחזת הכוס טורדת כוונתו, מאחר שמבואר בדברי היעב"ץ ובסידור הגר"א ובערוך השלחן ובקצות השלחן להקל (ונחלקו האחרונים בדעת מרן גופיה), וכולה הך מילתא פלוגתא בלכתחלה בדרבנן, סד"ר לקולא עכ"פ במקום צורך. והמניחים את כוס היין מידם בשעת ברכת הבשמים והנר יש להם על מה שיסמוכו.



הרב דוד אייזנברג

ראש כולל אברכים הגר"ח ארנטרוי  
ירושלים

## גדר מלאכת לש

## א.

נקדים את עיקרי הסוגיא ומה שכתבו בזה, ולאחר מכן נבוא לביאור גדר מלאכת לש:

איתא בשבת (י"ח ע"א): מאן תנא נתינת מים לדיו זו היא שרייתן אמר ר' יוסף רבי הוא דתניא אחד נותן את הקמח ואחד נותן את המים האחרון חייב דברי רבי, ר' יוסי בר"י אומר עד שיגבל. אמר אביי ודלמא ע"כ לא קאמר ר' יוסי אלא בקמח דבר גיבול הוא אבל דיו דלאו בר גיבול אימא לחייב.

א. מבואר דלשיטת ר' יוסף א"א לחייב בדיו אלא עד שיגבל. והנה, בתוס' ד"ה אבל דיו הקשו: והא דאמרי בבמה מדליקין כל השמנים יפים לדיו איבעיא להו לגבל או לעשן, לאו דוקא גיבול אלא האי גיבול היינו עירוב בעלמא. וכן מבואר בתוס' רי"ד (קנ"ה ע"ב, ד"ה אין) דמבואר דלאו בר גיבול הוא, היינו משום דהא דשורין הדיו והסממנים אינו אלא שיתנו טעם במים וא"צ לגבול לעשות מהן עיסה. וכן מבואר בריטב"א לקמן בדף קנ"ה, יעו"ש.

א"כ לפי"ז מדוע הקשתה הגמ' את קושייתה על המשנה, הו"ל להקשות קושייתה על עצם מלאכת לישא דילפינן מסממנים, דמבואר ברש"י (מ"ט ע"ב) דלשו סמנים לצבוע. והו"ל להקשות דלריב"י דאינו חייב אלא עד שיגבל, איך אפשר לחייב בסממנים משום לישא, הא לית בהו גיבול רק שריה? ואם נאמר דשאני סממנים מקמח, א"כ מה קשה ליה על המשנה.

ב. באגלי טל הקשה על הגמ' דמבואר בה דדדיו אינו בר גיבול, והא איתא ברמב"ם בפ"א מהלכות ס"ת ה"ד: כיצד מעשה הדיו מקבצין העשן של שמנים או של זפת ושעוה וכיוצא בהן וגובלין אותו בשרף של אילן ובמעט דבש ולותתין אותו הרבה ודכין אותו שיעשה רקיקין ומיבשין אותו ומצניעים אותו ובשעת כתיבה שורהו במי עפצא. ומבואר ברמב"ם דאין זה ערוב בעלמא אלא גבילה ממש.

בקסת הסופר (סימן ג') כתב, דהתוס' הקשו דלקמן בעי אי שמן זית יפה לגבל אלמא חזינן דשייך גיבול. וצ"ע לפענ"ד מאי קושיא [לפמ"ש ממעשה הדיו כמ"ש כאן וגם התוס' לקמן (דף כ"ג)] דכל דיו שבגמ' היה יבש, וא"כ נראה בחוש כי בתחילת עשייה הדיו רקיקין, שפיר שייך גיבול ומזה איירי לקמן, כמו שפרש"י שם, אבל הכא מיירי ששרו את הדיו היבש במים, ובזה איירי דדיו לאו בר גיבול.

ג. במנחת חינוך (מוה"ש הלש סק"א) נקט בפשיטות דשיעור לש דהוא בגרוגרת, הוא בצירוף עם המים, ובאגלי טל (הלש סק"ה) תמה עליו הא איסור לישא הוא קיבוץ הנפרדים בנתינת מים או

חיבור הדבקים בלישה, ואין המים אלא היכי תימצוי לזה, מ"מ עיקר המלאכה הוא בהקמח, ולכא' שיעורו הוא בהקמח ולא בהמים (ראה שם ס"ק יז).

ד. קושיית האחרונים הא דיו וסממנים לצבוע דאין בו גיבול, ובלילתו אינו אלא בלילה רכה, ובגמ' (דף קנ"ה) מבואר דבבלילתו רכה ליכא לישא. ומבואר בב"י (סימן שכ"א) דאף לרבי, דס"ל דנתינת המים היא לישא, איכא נ"מ בין עבה לרכה. דהיה אפשר לומר דרק לריב"י דהחיוב הוא הגיבול, לדידיה מחלקינן בין רכה לעבה דברכה לא שייך גיבול, לכן אין בו משום לש. אבל לרבי, דאף בנתינה מים חייב, אפשר דאין חילוק בין עבה לרכה, ואפ"ה כתבו דגם לרבי ליכא לישא ברכה. וא"כ איך שייך בדיו וסממנים חיוב לש הא אינו אלא רכה.

ה. קושיית השביתת השבת על הא דכתב הרמב"ם בפ"ח הט"ז, והמגבל בעפר הוא תולדת לש, מדוע הוא תולדה ולא אב הא עפר הוא בר גיבול.

ו. כתב הרמב"ם (סוף פרק ח'): ואין גיבול באפר ולא בחול הגס. והקשה האגלי טל (מפ"ח הי"א) דמבואר דשיעור חול הגס הוא כדי לערב עם מלא כף סיידין, ולכא' משמע דהוא בר גיבול.

ז. עוד כתב הרמב"ם (בפכ"א הל"ד) המורסן אע"פ שאינו ראוי לגבול אין גובלין אותו שמא יבא לגבול העפר וכיוצא בו. צ"ע מדוע נקט עפר, לכאורה אם הוא גזירה אטו לישא הו"ל להר"מ לנקוט את האב דלש, ולא עפר דהוא רק תולדה.

ח. בגמ' בדף קנ"ו מבואר דגובלין את הקלי ריב"י היא, והני מילי הוא דמשני. ויש בזה ב' פירושים, פירוש א' וכן מבואר ברש"י (בסוגריים) דא"א לומר דגובלין בקלי הוא רבי ע"י שינוי, דלרבי בעי שינוי בנתינת מים. והריטב"א פירש דלרבי כיון דהאיסור הוא נתינת מים לא שייך שינוי אפי' בשעת גבילה, דכיון דבנתינת מים אין דרך לשנות א"כ אפי' אח"כ בשעת גבילה איקרי כאילו המשך הוספת מים ע"י גיבולו ולא שייך בזה לעשות בשינוי. ולכא' הא 'קלי לא בר גיבול הוא' אין בזה איסור אלא מגזירה שמא יגבול בקמח, ובדבר דלא בר גיבול מוד' ריב"י דשרייתו הוא גיבולו, וא"כ הדרא קושיא לדוכתיה, דכמו דלרבי לא מהני שינוי ה"נ לריב"י.

ט. קושיית השביתת השבת אם קלי לאו בר גיבול, מדוע פסק הרמב"ם דחייב בחלה מדאורי' דשם עיסה עליה, ומ"ש דלגבי מלאכת לש לא מיקרי עיסה ולענין חלה הוא עיסה.

י. כתב בטור (סימן שכ"א) וז"ל: ובעל התרומה כתב דכל מה דשרי לערבב בחרדל, דוקא היכא דנתנו המשקה מבעו", אבל בשבת אסור לתת משקה בחרדל וכן בשום ושחליים, ואדוני אבי הרא"ש כתב כסב' ראשונה. ויעוין בב"י דשיטת בעל התרומה הוא משום דהוא פוסק כרבי, והקשה האגלי טל והחזו"א, הא ע"כ חרדל ושום לאו בר גיבול, דאילו היה בר גיבול ל"ש כל הקולות האלו ודינו היה כקמח. ואם הוא לאו בר גיבול גם לשיטת ריב"י בדבר דלאו בר גיבול שרייתו זהו גיבולו. ואמאי תלי ספר התרומות את חומרתו בשיטת רבי.

יא. הנה, פליגי הרמב"ם והראב"ד אי שייך בזה לישא דאורי' במורסן. ובגמ' מבואר דמותר לגבול במורסן ע"י שינוי. ולכא' תמוה, הא כל איסור דאורי' אסור בשינוי מדרבנן.

וברמב"ן במלחמות משמע דיסוד ההיתר הוא משום דאינו כל צרכו. ולכא' כוונתו היא דאין זו מלאכה ע"י שינוי אלא דחסר בעצם המלאכה, דכל זמן דאינו מגובל כל צרכו חסר בעצם

המלאכה. וצ"ע, הא בלישה אסור ללוש אפי' מעט, ואין שיעור כמה שצריך ללוש, ואף שהתחיל ללוש ולא גמר חייב משום לישא. ורבי יוכיח, שהוא מחייב בנתינת מים אף דלא גמר ללוש, וריב"י לא פליג בזה אלא דס"ל דקודם גיבול ל"ש לישא, ומעולם לא נחלקו אם יש שיעור ללישה. ולכא' צ"ל דשאני מורסן מקמח, דכל שלא גיבול כל צרכו אינו פטור משום שינוי אלא משום דחסר בעצם הלישה, ולכא' מ"ש מורסן מקמח [ואין לומר דהתירו שינוי משום צורך מאכל בהמה, דהא לא מצינו היתר זה אלא באיסור דרבנן, דאסור לריב"י נתינת מים אטו גיבול, ע"ז אמרו דלא אסרו לצורך מאכל בהמה אבל לישא גמורה ע"י שינוי לא מצאנו דיתירו משום צורך מאכל בהמה].

יב. שיטת המאירי דשאני אפר ממורסן, דאפר דאינו בר גיבול הוא משום דאין צריך גיבול, משא"כ במורסן צריך גיבול רק א"א לגבול, מ"מ אם גיבולו חייב [וי"מ בו בשיטת תוס' בדף י"ח]. ולכא' קשה, אם א"א לגבולו איך יתחייב על גיבול באופן שא"א לגבולו.

יג. בקלי מבואר דאין בו איסור דאורייתא דלישה, וברש"י (קנ"ה ע"ב) בד"ה קלי, כתב קמח של תבואה שנתייבשה כשהן קליות בתנור ואותו קמח לעולם מתוק והוא קמחא דאבשונא ועושין ממנו שתיתא משמן ומים ומלח שמערבין בו. ומשמע דכוונת רש"י להסביר מדוע שונה קמח קלי מקמח סתם, והוא משום דהוא מתוק ועושין ממנו שתיתא.

ולכא' צ"ב מה ענין המתיקות ועשיית שתיתא שלא יהא בזה משום לישא. ובריתב"א כתב דאין דרך לעשות מהם עיסה לעשות כיכרות, ובדרישה מבואר דאינה מלאכה גמורה, וצריך ביאור.

## ב.

איתא בשו"ע (סימן שכ"א): חרדל שלשו מע"ש למחר יכול לערבו הן ביד הן בכלי ונותן לתוכו דבש ולא יטרוף לערבו בכף אלא מערבו מעט מעט. ובביאור הלכה תמה, דמוכח מהב"י דאפי' לעשות בשבת בלילה עבה התירו ג"כ באופן זה שאין טורף בכח. ובאמת צע"ג בזה האין התירו חז"ל את עצם הגיבול, שהוא איסור דאורייתא, ע"י השינוי המועט הזה, דהיינו שאינו טורף בכח. וגם מהרמב"ם בפכ"ח משמע דאם יטרוף, לא הוי כי אם איסור דרבנן, שחישבוהו פרקא דמיירי בעניני השבותין.

הנה, האגלי טל נקט ביסוד מלאכת לישא שהוא חיבור הדבקים וקיבוץ המפוזרים, ובזה פליגי רבי וריב"י, דלרבי סגי בקיבוץ המפוזרים ולריב"י צריך חיבור הדבקים [והביא מדברי המהר"ל דלכן חייב חלה בגלגול, דחייב חלה הוא משקבץ המפוזרים].

אכן נראה לומר בגדר לישא באופן אחר, דהנה החזו"א נקט בפשיטות דמיני האבקים שנמסים במים מותר לערבן במים [ואולי ההסבר הוא דכיון סוף סוף לא נשאר משהו בעין שיחול אליו חלות מלאכת לישא, וצ"ע, דיש מיני אבקות דנשאר אח"כ בעין]. ועוד נקט החזו"א בפשיטות בסוף סימן נ"ח דלא חשיב לש ע"י משקה של הפרי עצמו. ונראה דגדר מלאכת לש הוא דומה לכל מלאכה, שהוא תיקון הדבר ע"י מלאכה כמו דש בורר ואופה. וה"נ בלש קמח,

דאינו ראוי לעצמו רק ע"י עשייתו לעיסה, והתיקון הזה דהפך אותו מדבר שאינו ראוי ע"י לישתו לדבר מתוקן זהו מלאכת לישא. ויעוין בחזו"א נ"ח אות ג' דהא דפוטרי ריב"י שיגבל, היינו כיון דקמח בר גיבול הוא אין עירוב במים עיקר תיקונו אלא גיבולו. ולזה אמר אביי בדדיו ואפר, שאין בהם גיבול גמור אלא עירוב יפה יפה, בזה לא יפטור ריב"י נתינת מים, כיון דהשתא נמי קא עריב, וכשמגבל נמי אינו אלא עירוב. ולפי"ז צריך לומר דרבי דמחייב בנתינת מים פליג אריב"י דא"צ למלאכת לש עיקר תיקונו, וסגי בהתחלת התיקון.

ועל פי זה י"ל טעם הא דמשקה של הפרי עצמו אין בו משום לש, דלא שייך ענין לש אלא בדבר דצריך לצרף אליו עוד דבר מבחוץ, ותיקונו הוא על ידי העירוב מדבר מבחוץ, זו מלאכת לש. אבל דבר דתיקונו הוא מהדבר עצמו לא שייך בזה מלאכת לש, דהתיקון בהדבר עצמו לא שייך למלאכת לש, דאח"כ דהוא תיקון, אבל אין 'תיקון אוכל', שם מלאכת לש עליה, דרק תיקון על ידי צירוף דבר מבחוץ לזה קרינן לש, דהוא תיקון ע"י חיבור דבר נוסף.

וכמו כן, אבקים שנמסים במים אין בזה משום לש, דכיון דלא נשתנה במציאות הדבר לדבר אחר. ורק היכא דנהייתה מציאות חדשה ע"י העירוב של דבר מבחוץ או נקרא לישא, ובאבקים הנמסים דאין ע"ז שם חדש, אלא מקודם מים ואח"כ מים וכל מה שנהיה הוא שנתערב בו דבר הממתיק, אין זו מלאכת לש. דלא נקרא מלאכת לש אלא ע"י תיקון הדבר עצמו ע"י עירוב ולישא מבחוץ, וע"י עירובו הוא נהפך למציאות אחרת, וקודם לישתו היה חסר בהדבר דצריך לישא. והיכא דאין צריך להביא דבר מבחוץ ויש לו כל מה שצריך בעצמו לא חשוב מלאכת לישא אלא תיקון בעלמא.

וא"כ לפי"ז נמצא דעשיית דיו ע"י שרייתו ועירובו [כמו שמבואר בתוס' דדיו צריך ערבוב] חייב גם לריב"י, דא"צ חיבור דבקים לריב"י, דאפשר לחייב משום לש מחמת התיקון לבד, והתיקון עצמו הוא המלאכה, דכיוון דלעשות ממים דיו, צריך שריה ועירובו זו מלאכת לש.

והגמ' דדימתה שריית דיו לפלוגתת רבי וריב"י, הוא בשאלה אם שייך לחייב על שריה קודם הערבוב. דהשריה אינה אלא התחלה להמלאכה ועיקר המלאכה היא הערבוב, כמו שהבאנו בשם החזו"א בביאור פלוגתת רבי וריב"י. ודחי הגמ' בדדיו דלאו בר גיבול ואין בו רק ערבוב, לא שייך לומר דהחלק השני הוא עיקר המלאכה, וגם ריב"י מודי דשרייתו הוא גיבולו.

ועפי"ז תתיישב קו' האגלי טל, דהק' דבגמ' קרי ליה דיו לא בר גיבול, וברמב"ם מפורש דגובלין אותו וכו' ודכין אותו עד שיעשה רקיקין. דהנה הרמב"ם הוסיף דמטרת הרקיקין היא כדי להצניע, ובשעת כתיבה שורהו במי עפצא.

אמת שלשיטת האגלי טל דחויב לש הוא חיבור הדבקים קשה, אבל לדברינו דמלאכת לישא היא 'תיקון הדבר' לדבר שחסר לו התיקון דלישא, בזה י"ל כיון דמטרת הדיבוק היא כדי שיעשה רקיקין ויהא נוח לו לשרות כל פעם, אינו דומה ללישא, דעשיית עיסה היא כדי שיהא הקמח מתוקן לאפיה, אבל כאן עשיית העיסה אינה משום תיקון בחפצא אלא כדי שיהא רקיקין, שיהא נוח להצניע ויהיה נוח לשריה לאחר זמן, בזה חסר בעצם מלאכת לש, והגיבול הזה

שאינו שייך למלאכת לש אינו עושה אותו לבר גיבול. ואין דנין כאן משום לש אלא בתיקון הדיו עצמו, דאין בו אלא שריה וערוב, וממילא לאו בר גיבול הוא.

ומה שהקשה הקסת הסופר, אמאי לא מוקי בגמ' דאיירי בשריית הרקיקין ובוזה לא שייך גיבול, בזה י"ל דשריית הרקיקין אין בה תיקון והיא דומה לאבקים הנמסים. ולא שייך בזה לישא, דאינו הופך מים לדיו דאינו אלא ערוב החתיכות דיו לתוך מים, וכיון דלא מקרי תיקון לכן אין בו משום לש.

ובזה תתבאר שיטת המנחת חינוך, דאה"נ האג"ט לשיטתו דמלאכת לש היא חיבור, ודיבוק זה אינו אלא בקמח שמתדבק ומתחבר. אכן לדברינו דהוא תיקון, שנעשה עיסה, ע"י צירוף המים והקמח, הדין נותן דהמלאכה דנעשית בשניהם יחד מצטרף לשיעור.

ועי"ז גם יש לבאר דהא דגיבול עפר אינו אלא תולדה דלש, ושאלנו מדוע אינו אב דלש, אטו בלש איכא חילוק באיזה מין לש לחלק בין תולדה לאב.

אכן לדברינו י"ל דשאני קמח מעפר. קמח תיקונו הוא ע"י זה דהוא נעשה 'שם חדש' מקמח לעיסה. משא"כ עפר לא נהפך לשם אחר, אלא דתועלת עפר אינה אלא כשהוא נעשה לח ואפשר למרוח אותו כעין טיט, לכן אינו דומה ממש ללש דקמח ואינו אלא תולדה. וה"נ צריך לומר לגבי מורסן, דלא נהפך המורסן לעיסה, אלא דצריך שהוא יהיה רטוב ולח כדי שיהיה ראוי לבהמה, ולכן כל האיסור דרבנן אינו אלא גזירה אטו עפר.

ולישב קו' י"א, מדוע במורסן התירו בגיבול שאינו כל צרכו, והלא בקמח חייב על כל גיבול אף שאינו כל צרכו. ולפי הנ"ל מבואר היטב דשאני קמח דיסוד המלאכה הוא תיקון שנעשה מקמח עיסה, וכל דבר שעל ידיו נעשה תיקון הוא לש, אף דעדיין הוא תיקון מועט. ואינה דומה מלאכת לש למלאכת בישול, דכ"ז דאינו כמאכל בן דרוסאי לא חייב בו, דשאני מלאכת בישול דכל מלאכתו הוא שיהא הדבר ראוי לאכול. משא"כ לישא, שאחרי שנעשה עיסה עדיין אינו ראוי לשום דבר אלא לאפייה ואפ"ה שם מלאכה עליה, ואין שיעור כמה צריך לגבל וללוש [ויעוין בשביתת השבת דדן בזה אם יש שיעור לגיבול].

וא"כ י"ל דכ"ז הוא באב מלאכה של לש, דאינו אלא בקמח (וכל דמי ליה) דיסודו לפי הנ"ל שהוא נעשה עיסה, משא"כ אלו שאסורין משום תולדה דלש, דיסוד התולדה הוא שנעשה לח כדי שיהיה ראוי למה שצריך אותו, אז כל זמן דאין בו כל צרכו, לא התחיל כלל שם מלאכה [ודאי דכל זה אינו אלא לריב", דבעינן למלאכת לש עיקר המלאכה, דהיינו הגיבול. משא"כ לרב, דס"ל דסגי בהתחלת המלאכה, י"ל ודאי במורסן, דאינו תולדה, נמי שייך לחייב בהתחלה בנתינת מים].

ועל פי דברינו יתבאר ענין קלי וחרדל ושום, דכיוון דיסוד מלאכת לש הוא התיקון בדבר שאינו ראוי, נמצא כל דבר שהוא מתוקן לאכילה, כגון קמח שהוא מתוק כעין קליות, שהוא מתוקן לאכילה קודם התיקון לא שייכת ביה מלאכת לש, והוא מופקע מדאורי"י משם מלאכת לש. וה"נ חרדל וכדומה דכיון דהוא מעיקרא חרדל וסופו חרדל, ואינו כמו קמח, דהוא קודם קמח ואח"כ עיסה, ל"ש בזה לש דלא מיקרי דחסר ביה תיקון. ולפי"ז ודאי בר גיבול הוא, אלא

דהוא חסרון במלאכת לש, ולא אמרו אלא בדבר שאינו בר גיבול דבזה מודי ריב"י דשרייתו הוא גיבול, אבל דבר דהוא בר גיבול והחסרון הוא דאין מלאכת לש, בזה ל"א שריתו הוא גיבול, וכ"ז מדאורי"י אבל רבנן גזרו ביה משום לש.

ומיושבת קו' האחרונים דרך לרבי דחייב בנתינת מים אפשר לאסור מדרבנן נתינת מים בקלי וחרדל, וכיון דסוף סוף תקנו חז"ל איסור ואינו מותר אלא ע"י שינוי. א"כ לרבי דאיסור דרבנן דגזרו בו, הוא נתינת המים דומיא דקמח, ובנתינת מים לא שייך בו שינוי, לכן ס"ל לבעל התרומה דלרבי צריך לתת המים מבעו". ומיושבת נמי קושיית השביתת השבת מ"ש דלענין חלה מקרי עיסה וחייב בחלה, ולפי הנ"ל מבואר היטב דודאי הוא עיסה, וכל דאינו חייב בו משום לש הוא משום חסרון המלאכה דלש, לכן חייב בחלה דודאי הוא עיסה, וא"צ שיתחייב בחלה מלאכה.



הרב ישראל לאבנשטיין

כולל פוניבז'

## דיני גזירת משקין שזבו ופירות הנושרין\*

### בפ"ק דביצה

א. אסרו חז"ל פירות הנושרין בשבת ויו"ט שמה יעלה ויתלוש וכן גזרו על משקין שזבו שמה

\* והוא אסוקי שמעתתא לברר דינין העולין מתוך סוגית הגמ' והראשונים מקורם וביאורם, ולא נכתב הלכה למעשה.  
(א) אף דמלאכת או"נ הותרה ביו"ט כתבו בתוס' ג. להוכיח מזה דאסור לקצור ולסחוט ביו"ט, והטעם פי' עפ"י הירושלמי שלא הותר אלא מלאכות דמלישה ואילן, וכ"כ הרשב"א בעבוה"ק משום שנעשה לימים רבים ע"ש. אולם בתוס' כא. מבו' שהותרה רדיית הדבש, שהוא קוצר לר"א, ובתוס' שבת צה. מבו' שהותר אף מגבן ומתוך כך הותר בונה מה"ת. וברשב"א בשבת שם כתב דתוס' לשיטתם דגזרו שמה יעלה ויתלוש סמוך לחשיכה. ובדין סחיטה ביו"ט לכא' מבו' הוא בגמ' שבת קמב: דאסור לתוך קערה ובראשונים פליגי אם מיירי בשבת או אף ביו"ט, ומבו' דלכו"ע ביו"ט אסור. והנה, בבה"ג (לז) כ' דמיירי ביו"ט ואעפ"כ כ' לעיל שם ונבידא (שם משקה) שרי למיעבד ביומא טבא מידי דמישתני ביומיה דכי מיפא ובשולי דמי וליכא למיחש לסחיטה, ובסמ"ק (ל"ת סה) תמה ע"ד דלתוך קערה מבו' דאסור. והנה ברמב"ן כ' בדעת הר"ף דמותר לחלוב ביו"ט, ואיסור החלב לתוך קערה הוא משום נולד א"נ משום משקין שזבו שמה יחלוב ע"מ לגבן, וא"כ ה"נ י"ל בדעת הבה"ג ושמה במשקה דמיירי הסמ"ג ל"ש נולד. אבל צ"ב אמאי ליכא משום משקין שזבו. ובפנ"י ר"ל דסובר הבה"ג דגזרו הכא שמה יסחוט הרבה שלא לצורך יו"ט והוסיף דהדרך בתלישת פירות וסחיטת פירות שעושין הרבה, וסיים דאפשר שהבה"ג התייר רק לעשות מעט ע"מ לאכול. וע"ע בפנ"י ובחת"ס ורעק"א כד: שעמדו ע"ד רש"י שכ' בד"ה ר' יוסף דגזרו בשבת דבאמת סובר רש"י דקצירה הותרה מה"ת ביו"ט אלא דעיקר הגזירה היתה בשבת, ואחר שכבר גזרו בשבת אסרו ג"כ ביו"ט.

(ב). בתוס' ג. הקשו דחיפוק ליה מצד שהוא מוקצה כמבו' בגמ' כד: ותי' דהגזירה אתיא כר"ש דלית ליה מוקצה כל שלא דחיא בידים, אבל הקשו לרש"י דכ' דפירות מחוברים חשיב כדחיא בידים, ותי' דהכא מיירי כשהיה מוכן לעורבים. ובסו"ד דנו דכ"ז דוקא כשעומד לנשור ויושב ומצפה, ונחלקו המהרש"א והמהרש"ל בכוננתם, דמהרש"א פי' דכוונת התוס' לצרף את ב' הסברות דמוכן לעורבים ויושב ומצפה, וכ' הצ"ח דלפ"ז אתיא אף כר"י. אולם רעק"א חולין טו: הק' ע"ז מהגמ' בפסחים נו: דלרבנן מוכן לעורבים לא הוי מוכן לאדם וכ' דהגמ' שם אתי כר"י והתוס' מיירי לר"ש וכ"כ בשפ"א [ע"ש בגמ' דפליגי עולא ורבין בבי' פלוגתא אנשי יריחו ורבנן דלרבין פליגי בדין מוכן לעורבים ולכו"ע גזרו שמה יעלה ויתלוש, ולעולא פליגי בדין שמה יעלה ויתלוש ולכו"ע הוי מוכן לעורבים. וי"ל להצ"ח דהתוס' תי' דר' יוסף יסבור כעולא]. ובמהרש"ל כ' דהתוס' הדרו בהו מטעמא דמוכן לעורבים וכ' דהיכא דיושב ומצפה מודה רש"י דלר"ש אינו מוקצה [וק"ק דהא לדעת עולא בגמ' בפסחים לכו"ע מוכן לעורבים הוי מוכן לאדם, וכי' הגר"צ ראם שליט"א דהגמ' שם מיירי בתלוש, כש"כ שם התוס', והכא מיירי במחובר וע"ז דנו התוס'].  
והנה לדעת המהרש"ל וכן לרעק"א הני"ל [אף לבי' המהרש"א] נמצא שהגזירה היתה רק לר"ש, וכ' רעק"א דלר"י חז"ל לא עמדו למנין לגזור כיון דבלא"ה אסור משום מוקצה, ומ"מ נראה דאף לדעת השו"ע דביו"ט קיי"ל כר"י מ"מ כיון דעיקר הגזירה שייכא ג"כ ביו"ט י"ל דלא פלוג, וכש"נ בהערה הקודמת. ועי' ברשב"א שהביא מרבינו יונה שתי דאה"נ דבאמת אסור מכח שני טעמים, משום גזירה ומשום מוקצה, ונפק"מ לאסור את הביצה. וצ"ב אמאי חז"ל עמדו למנין לגזור בזה, וי"ל דנפק"מ לאסור בספק דשכיח מאוד, דדעת הרשב"א בעבוה"ק (ש"ה פ"א) דספק מוקצה מותר, אבל מצד פירות הנושרין הא מפורש בגמ' דאסור משום דבר שיש לו מתירין. ובאמת תמה המ"מ אמאי מוקצה לא הוי דשיל"מ, ועי' בעמק ברכה (יו"ט ד) ואכ"מ. וע"ע רעק"א ג. שכתב עוד לתרץ את קושיית התוס', דפירות כיון דדעתו עליהו לא הוי מוקצה ורק לאחר גזירה דפירות הנושרין, שאינן ראויין, שוב הוי מוקצה. והא דהוצרך ר"פ בר"פ אין צדין לאסור



יסחוט<sup>1</sup>, ובשאר מלאכות נחלקו הראשונים י"א שגזרו על כל דבר אכילה<sup>2</sup>, וי"א שלא גזרו על דבר שיש בו טורח ואינו מתאוה לזה שהדרך שנזכר כשעושהו<sup>3</sup>, וי"א שלא גזרו על דבר שאין דרכו לבוא מאליו<sup>4</sup>, ולהלכה ראה הערה<sup>5</sup>.

מוקצה נפק"מ לספק, ולהיפך מדברי הרשב"א הנ"ל דנימא דר"פ סובר דלא אסרו בדרבנן דשיל"מ, וכס"ד בגמ' בביצה ג: ומאיך סבר כדעת הת"י ג: דספק מוקצה אסור.

ג. גמ' ביצה ג. וע"ע עירובין לח: פסחים נו: ועיקר איסור משקין שזבו נתפרש בר"פ חבית, והנה יש לחקור אם תרי גזירות הוי או שגזרו בכל מלאכות השבת שנעשו מאליהם שאסורים באכילה שלא יבוא לידי מלאכה. והנה בסוגיא מבו' שהייתה גזירה פרטית על משקין שזבו ועל פירות הנושרין, דאל"ה ל"ש לומר שבכלל זה נכלל ביצה. וכ"מ מדברי רעק"א בדברי התוס' דאליבא דר"י דאית ליה מוקצה ובלא"ה אסור פירות הנושרים לא עמדו למנין לאסור פירות הנושרין. אולם הראשונים הק' אמאי לא גזרו בנר שהדליק הגוי, ואפש"ל דמקשי אמאי לא עמדו חז"ל למנין לאסור. אמנם בטור כתב דאסרו צידת גוי משום פירות הנושרין, וקשה דמנלן שעמדו למנין ע"ז, ומשמע שהייתה ג"כ גזירה כללית [ודוחק לומר דזה גופא חידשו ר' יוסף ור"י, ומש"ה אסורה ג"כ הביצה, אבל אנן קי"ל כרבה דמשום הכנה וקי"ל שהוא גזירה כללית, דלפ"ז ייצא נפק"מ דלר' יוסף ור"י יהיה מותר בגוי שצד דגים], וצ"ל דבההיא גזירה כללו גם שאר דברים, אלא דעיקר הגזירה היתה בפירות הנושרין ובמשקין שזבו, וצ"ב מנ"ל לראשונים, ועי'.

ד. בטור (שכה, ה) כתב: גוי שצד דגים או ליקט פירות או אפה פת לעצמו כ' הספר מצוות יש מתירין וכו' ויש אוסרין כמו פירות הנושרין אפילו נשרו מאליהן בדבדב מאכל החמירו טפי, והכי מסתבר לאסור דלא גרע מנשרו מאליהן, והנה, בב"י פ' דכוונתו לסמ"ג ותמה דלא נצא כן בדבריו, אבל בב"ח כ' דכוונת הטור לסמ"ק (רכא בדיני אמירה לגוי), וע"ש בב"ח שהשיג דהסמ"ק כ' את דעת המתירין רק לענין פת. וכע"ז כתב בספר התרומה (רמז) והובא במרדכי (שבת תג), וכ' דלפי' התוס' דלא גזרו בדבר שצריך מרא וחצינא - שרי, אבל אי נימא שגזרו בכל דבר אכילה - אסור [ובזה יישבו את הגמ' בחולין יד: דמדמי הגמ' לבהמה שנשחטה]. והנה בסה"ת כתב דבכל דבר אכילה שנעשה מאליו גזרו שמא יעשה הישראל בעצמו אבל בגוי שצד דגים אסור שמא יאמר לו כמו בפירות הנושרים, ומשא"כ בישראל שבישל לא גזרו דלא ברשעי עסקינן. ומבו' דבגוי שעשעה לא גזרין שמא יעשה הישראל, ומה שדימה לפירות הנושרין צ"ל שהוא רק לענין דגזרו בכל דבר אכילה ומשא"כ כשהדליק נר [ובב"י כתב דיסוד המחלו' בזה הובא בתוס' ג. דר"א ממיץ התיר לאכול מדגים שצלו הגויים והתוס' גזרו שמא ירבה בשבילן], אבל הטור כ' דמסתבר לאסור דלא גרע מנשרו מאליהן, וכ' הב"י דלפ"ז הדבר נכלל בגזירה דשמא יעשה בעצמו. וע"ע בסמ"ג (ל"ח סה דיני אמירה לגוי) שכתב: גוי שליטת פירות או צד אסור משום מוקצה והה"ל בנשרו או ניצודו מאליהן כמו פירות הנושרין ומשקין שזבו. וצ"ב שפתח באיסור מוקצה וסיים בגזירה, ולעיל שם כתב דגוי שאפה פת יש צדדים להתיר ולאסור, דבכל דבר אכילה גזרו שמא יאמר לגוי, דקיל בעיניו.

ה. [מש"כ בלשון לא גזרו משום דבאמת לא מצינו לשיטתם להדיא שגזרו בשאר דברים, וכש"נ לעיל] בתוס' ביצה ג. כתבו כשני תי' - דבעי מרא וחצינא ועוד י"ל שגזרו על דבר שמתאוה, אבל בתוס' בשבת קכב. ובסמ"ג (ל"ח סה הקוצר) כתבו זאת כתירוף א', וכן הגיה המהרש"א בדברי התוס' ועי' במהר"ם שי"ף [והתוס' יישבו בזה הא דלא גזרו בגוי שהדליק, וק"ק דלהבעיר מנר לנר אין בזה טורח, וי"ל דעיקר ההדלקה היא התעסקות גדולה להוציא אש או להביא נר, ואף שהיה כאן עתה נר מ"מ לא חששו לאופן מסוים].

ו. כ"כ הרמב"ן והרשב"א קכב. וכ"כ הרשב"א חולין יד. ליישב הא דלא גזרו בגוי שעשה כבש או הדליק הנר משום דגוי בישראל לא מיחלף ורק היכא שנעשה מאליו גזרו, ומ"מ גזרו אף בגוי שסחט פירות משום דלא פלוג, [וע"ע בר"ן סו"פ כ"כ שכו' עוד בשם הרמב"ן דלא גזרו גוי אתו ישראל משום דלא שכיח ישראל אצל גוי]. והנה, בעיקר הגזירה י"ל דלא אמרו שאסור רק בדבר שדרכו לבוא אלא כל שבא מאליו אסור [אא"כ נימא דדבר שלא שכיחא לא גזרו], אלא דבדבר שדרכו לבוא אסור אף בגוי. אולם יש להוכיח מהרשב"א בעבוה"ק (ש"ה פ"א) שכו' דספק דבר הניצוד אסור משום מוקצה, דאף דבכל מוקצה קי"ל לקולא, כיון שהוא קרוב לאיסור תורה החמירו בספקין. ומריהטת לשונו מבו' דהוא לא אסר משום פירות הנושרין, וכן מוכרח דהרי מצד פירות הנושרין בלא"ה יש לאסור משום דהוי דשיל"מ, וכש"כ הרשב"א (שם פ"ד) לענין ביצה. ובאמת צ"ב החילוק ויתבאר בין ספק משקין שזבו. ועכ"פ מבו' דהוא לא אסר משום פירות הנושרין וע"כ דכיון שאין דרכו בכך לא אסרו וי"ל עוד דמודה הרשב"א דהיכא דבעי מרא וחצינא, אף שלבסוף בא מאליו, לא גזרו.

ב. גוי שליטת פירות אסור<sup>1</sup> [ויש מתירין<sup>2</sup>].

ג. פירות הנושרין ומשקין שזבו אסורין באכילה ובטלטול<sup>3</sup> וי"א דלר"ש הם מותרים בטלטול<sup>4</sup>.

אולם ברמב"ן ס"ס כ"כ ובמלחמות ר"פ א"צ דן לענין עשבים דגורו שמא יתלוש, אף שאינו נושר מאליו ומשמע שנסתפק בזה, וכן ברשב"א חולין יד: דן לענין דלועין. והגר"ז (תקן, ק"א ד) תמה דהרמב"ן סותר לדבריו, ועי' בתה"ד (שכב, ג) שכ' שהרמב"ן שם נסתפק אם עשבים שדעתו עליהן הוי מוקצה או לא, וממילא ע"כ דאסור משום פירות הנושרים, וכן היה נראה מהרי"ף והרא"ש שאסרו בעצים שנשרו משום פירות הנושרים וכ"כ בתה"ד שם. אולם הגר"ז שם כתב דעצים דקים דרכם לינשר ע"י הרוח, ולפמש"נ בדברי הרשב"א ודעמיה דהיכא שלא נעשה ע"י גוי אסור אף שאין דרכו לבוא מאליו ניחא בפשיטות הא דעצים שנשרו אסורים.

ז. נפק"מ מכ"ז דלטור אסור אף היכא דבעי מרא וחצינא כמו בצידה, ולתוס' אסור אף היכא שאין דרכו לבוא מאליו, ולרשב"א שרי.

והנה במ"ב (תקטו, ג) לענין גוי שליטת כתב דפירות שקלין לתלוש ואדם מתאוה עליהן יש בו גזירה שמא יעלה ויתלוש, ולכא' נקט כהתוס', אולם בשעה"צ ציין לתוס' ולרשב"א ולרמב"ן, וכנראה שציין לרמב"ן ולרשב"א לענין עיקר הדין שגורו גם בגוי פירות הנושרין. ולפ"ז י"ל דלרווחא דמילתא כ' הטעם כהתוס', דבהא דאי"צ מרא וחצינא אף התוס' מודים דאסור. אולם יש להוכיח מהטשו"ע (שה, כ) דגוי שחלב בשבת אסור משום משקין שזבו ועי"ש בגר"ז (קו"א ב) דחלב לא חשיב שבא מאליו וע"כ דקיי"ל כהתוס'. ועמש"נ בדין חליבת עכו"ם ביו"ט. וע"ע במשנ"ב (תקטו, כג) דמבוי מדבריו דבניצוד מאליו לא אסרו משום פירות הנושרין, אולם נתבאר לעיל דאף הרשב"א מודה לזה.

וע"ע בתה"ד הנ"ל שהביא מהמג"א דגורו בעשבים שמא יעלה ויתלוש וכ"כ בגר"ז (שכה, ח) וסתר הגר"ז לדבריו בסי' (תקן ק"א ד) הנ"ל, ועכ"פ מב' מהמג"א דאסור אף היכא שאינו בא מאליו ועי"ש בתה"ד שהאריך בזה.

ח. כ"כ הרשב"א והר"ן סו"פ כ"כ וכ"כ בטשו"ע (שה, כ) לענין גוי שחלב, ובטור ובגר"א ובגר"ז ובמ"ב פ' משום משקין שזבו, וכ"מ בטור (שכה) לענין גוי שליטת פירות, וכ"מ במ"ב (תקטו, ג).

ט. בטור (שכה) הביא מהספר מצוות שהתיר, וע"ש לעיל דכוונת הטור לסמ"ק, וע"ש בב"ח שאין ראייה מהסמ"ק דיש מתירין בזה. וע"ע במנח"ש (תנינא מה) שהביא כן מתוס' עירובין לט: ד"ה משכחת לה ומהרו"ה שם בדעת רש"י ולא עיינתי כעת, וע"ש שצירף קצת צד זה להקל.

י. ברייתא ג: ד. אחד ביצה שנולדה ביו"ט וכו' אין מטלטלין אותה לא לכסות בה הכלי ולא לסמוך בה כרעי המטה אבל כופה עליה את הכלי שלא תשבר, ואליבא דר' יוסף ור"י אסור הביצה הוא משום משקין שזבו או פירות הנושרין. ואין לומר דהברייתא אסרה רק השתמשות לסמוך כרעי המטה, דא"כ אמאי קתני בסיפא דכופה עליה כלי שלא תשבר ולא התירו לטלטלה, ומב' דאסור אף בטלטול. וכ"כ תוס' ב. וכ"מ מרש"י ד. ד"ה מאי וע"ש ברשב"א דזה גופיה הוי המו"מ שם וכ"כ ברשב"א כד:.

יא. תוס' בשבת מה: ומש"ה כתבו דר' יוחנן הוצרך לאסור אף מצד נולד, אכן בתוס' ביצה ב. משמע דאסור לכו"ע וכ"מ ברשב"א כד: הנ"ל (דרב שם הא סבר במוקצה לטלטול כר"ש). וכ"מ בפשטות מתוס' ג. ד"ה דהקשו למאי בעי לטעמא דמוקצה תיפוק ליה מצד פירות הנושרין, ותי' אליבא דר"ש ביושב ומצפה ולא תי' דנפק"מ לענין טלטול. וכן מב' מהראב"ד הובא להלן, וכן הוכיח בפנ"י מר"א ב"ה ד. דאסר הביצה בטלטול אף דסבר כר"ש בשבת כט. (ואין לומר דאסר מצד הכנה, דהא התם מיירי אליבא דר' יוחנן דלית ליה הכנה ואסר את הביצה משום משקין שזבו, והא לשיתתו מיירי התוס' בשבת).

ובעיקר הפלוגתא מצינו ב' דרכים, דהרשב"א כד: הוכיח מזה דדבר שאסור באכילה אסור בטלטול, והראב"ד בהשגות על בעה"מ כ' הטעם שאסור הוא משום שמא יבוא לאוכלו. והנה עיקר יסוד הרשב"א מב' ג"כ ברי"ף וברא"ש שם וכ"פ בטשו"ע (תקטו, א), וע"ש במג"א שהביא מהיש"ש דפליג ע"ז והמג"א דחה דבריו, ובהג' חת"ס הוכיח מהתוס' בשבת הנ"ל כדברי היש"ש. אכן רעק"א בחידושו כתב לפרש את דעת התוס' בשבת משום דביצה יש לה תורת כלי, ונהי שהיא אסורה באכילה אכתי מותר לסמוך בה כרעי המטה [עי' להלן]. ומש"ה תליא בפלוגתא דר"י ור"ש, דלר"י כיון דמעיקרא היה אוכל ועתה עומד ככלי הוי נולד [ויל"ע], דהא אף מעיקרא היה יכול לשוחטה ולהשתמש בה ככלי וע"כ דעומד לזה דאל"ה לא היה לזה תורת כלי עי"ז, ושמא במעי התרנגולת הוי מוכן רק אגב אמו ותליא במחלו' הראשונים בביצה ב. ואכ"מ], כ' עוד דהתוס' בביצה מודי לזה אלא דסברי כש"כ הראב"ד דגורו ע"ז איסור טלטול.

ויל"ד לענין שאר תשמישים וראה הערה<sup>2</sup>, וקיי"ל דאסור אף בטלטול<sup>3</sup>, ולענין נגיעה ראה הערה<sup>4</sup>.

ד. יש מתירין להשתמש בהם בלא מעשה כגון להשתמש לאורן וראה הערה<sup>5</sup>.

ה. פירות הנושרין מעציץ שאין נקוב וכן משקין שזבו מפירות שאיסור סחיטתן מדרבנן אסורין וראה הערה<sup>6</sup>.



ובעיקר הפלוגתא אי דבר האסור באכילה אסור בטלטול היה נראה לכא' דתליא בפלוגתא הבעה<sup>7</sup> מוהרשב"א אם כלי שימושו אסורים מותר לצורך מקומו. אמנם הרשב"א שם מיקל והכא אסור. ונראה לבאר דתרי גווי מוקצה איכא, מצד החפצא כאבנים ומצד הגברא כגרוגרות, דר"ש מודה בהא כיון דדחיא בידים, אבל כלי שנאסרו שימושו אין בו הקצאה וג"כ לא הוי כאבנים, ובזה פליגי הפוסקים בדבר אכילה שאסור לאוכלו אם יש בו מעלת כלי או דכל מעלתו היא מה שאפשר לאוכלו וכיון שיש בו איסור אכילה הוי כאבנים. וכ"ז לר"ש אבל לר"י הוי מוקצה מצד הקצאת הגברא.

יב. בחי' רעק"א הנ"ל מבו' דלהתוס' בשבת מותרת הביצה לסמוך תחת כרעי המטה, ויש להעיר ע"ז מדברי הרי"ף והרא"ש שכתבו דעצים שנשרו אסורים גם משום פירות הנושרים, ומבו' שיש איסור הסקה. אולם בפשטות י"ל דהם פליגי על התוס' בשבת. אולם קשה מהתוס' ביצה ג. ועוד ראשונים שהקשו בנר שהדליקו גוי מ"ט לא גזרו משום פירות הנושרים. וצ"ל דחז"ל אסרו את עיקר ההנאות, דהיינו אכילתם, ולפ"ז להתוס' בשבת דשרי בטלטול הנ"י יהיה מותר לסמוך את הדלת בעצים שנשרו.

יג. הנה בפירות הנושרין בלא"ה יל"ד מצד מוקצה, אולם נפק"מ היכא דיושב ומצפה עכ"פ לר"ש או במשקין שזבו. והנה הא מבו' בברייתא דאסור בטלטול, אלא דנתבאר לעיל דלהתוס' בשבת אתי כר"י. וא"כ ביו"ט, לשיטת השו"ע דפסק כר"י בלא"ה אסור, ורק לשיטת הרמ"א יל"ד וכן בשבת. והנה במ"ב (תקטו, ו) פסק דדבר האסור באכילה אסור בטלטול, וכדעת הרי"ף והרא"ש ודלא כהיש"ש, אלא דאכתי יל"ד לדברי רעק"א הנ"ל דטעמא דהתוס' בשבת משום דראוי לשאר שימושים. אמנם ממילא בשאר פירות, שאין קליפתן קשה ואינן עומדים כלל לשאר דברים, לכו"ע הוי מוקצה, ובביצה קיי"ל דאסור רק משום הכנה דרבה, אבל יתכן שתהיה נפק"מ בעצים שנשרו. ולמש"כ הרי"ף והרא"ש דאסורים מצד פירות הנושרין [ואף דאסור אף מצד נולד, הא נפק"מ כש"כ הקר"נ היכא דיושב ומצפה, ועי' במג"א שכתב דהכל טעם אחד].

יד. בשו"ע תקינ כתב דביצה אסורה בנגיעה [דאסורה משום גזירה דיו"ט אחר השבת, דאז אסור משום הכנה] וברמ"א כתב דהיינו לטלטלה ועי"ש במג"א. ובמ"ב פי' דדעת השו"ע לאסור משום דביצה מתגלגלת והרמ"א התיר, וע"ע לענין מוקצה (שח, ג) ואכ"מ. והגר"ז (תקו, ד) כתב דדין פירות הנושרין ומשקין שזבו שווה לדין מוקצה, והנה צ"ב לטעמא דרבה מ"ט אסרהו בטלטול. ולעיל נתבאר דנחלקו הראשונים בטעם איסור הביצה למ"ד משקין שזבו דלרשב"א טעם איסור הביצה משום מוקצה וה"נ לרבה, ובראב"ד מבו' דבין לרבה ובין לטעמא דפירות הנושרין אסור מגזירת חז"ל. ולרשב"א ודאי דדינו כדין מוקצה אלא דיל"ד לבי' הראב"ד [וכן בי' רעק"א בדעת התוס' ב. וכ"כ בחת"ס בהקדמה למד' תנינא] אם גזרו אף בנגיעה. ועי' בחת"ס שם שכתב דבכל דבר שראוי לאוכלו גזרו עליו איסור נגיעה שמא יבוא לאוכלו, וה"נ הדין במוקצה שראוי לאכילה ע"ש.

טו. הגר"ז (תקו, ד) התיר (ובק"א ד) הוכיח כן מהא שכתב הרמב"ם דטעם עצים שנשרו משום מוקצה ולא כתב כש"כ הרי"ף שהוא רבו משום פירות הנושרים, ש"מ שאין נפק"מ [ואכתי קשה, דנפק"מ היכא דלא הקצה דעתיה מזה, ושמא לא מהני לר"י, דקיי"ל כוותיה ביו"ט]. וכן ממש"כ המלחמות רפ"ג דביצה דגוי שתלש עשבים אסור גם משום פירות הנושרין ואעפ"י הותר להעמיד בהמתו עליה, וכן ממה שהותר לעלות בכבש שנעשה מעצים שתלש גוי בשבת, כש"כ הרמב"ן והר"ן סו"פ כ"כ, דש"מ שדינו כדין מוקצה דמותר בהנאה שאין בו מעשה [ולפ"ז א"ש הא דקתני בברייתא אין מטלטלין אותה לא לכסות בה את הכלי, דמה הוצרך להוסיף כיון דבלא"ה אסור לטלטלה לחנם, ולהגר"ז י"ל דאתי לאשמועינן דלשאר תשמישים שאין בהם מעשה שרי]. אבל תמוה מאוד לפ"ז מאי הקשו התוס' ביצה ג. והראשונים סו"פ כ"כ מהא דמותר להנות מהנר שהדליק גוי, וצע"ג.

### פרטי דיני משקין שזבו

- ו. ענבים וזיתים שזבו מהם משקין אסורין אפילו אין עומדין לאכילה, ובתותים ורימונים וכיוצ"ב אם הם עומדים למשקין אסורין ובעומדין לאכילה מותרין, ובשאר פירות מותר".
- ז. ענבים וזיתים ושום" שנתרסקו מער"ש ויצאו מהם משקין בשבת מותרים".
- ח. נחלקו הפוסקים אם מותר למצוץ בפיו ענבים, ולכו"ע מותר למצוץ כשהם בתוך פיו, וראה בהערה הטעם שאין בזה משום משקין שזבו".
- ט. ענבים שזבו לתוך אוכל נראה דמותרים וראה הערה", ואפילו זב לתוך יין או שאר משקה

טז. דין משקין שזבו מב' ממה שאסור לסחוט תותים ורימונים ובגמ' שבת קמה. איתא דדבר תורה אינו חייב אלא בזיתים וענבים, וכ"כ ברמב"ם דסוחט תותים הוא דרבנן וכ"כ במ"ב (שכ, א). ולכא' הה"נ בתולש מעציץ שאין נקוב. אולם במג"א (רנב, יט) כתב לענין שום דלא גזרו בו משום משקין שזבו, ובבה"ל (רנב, ה ד"ה בסר) תמה ע"ד דמ"ש מתותים. וע"ש שכתב דלא דמי לדבר שנגמר סחיטתו מבעוד יום, דמה"ת חשוב כסחוט ומש"ה לא גזרו בו. ולפ"ז יל"ד בפירות שיבשו באופן שיש בו רק איסור דרבנן, דלא יהיה בו גזירת פירות הנושרין דזה דמי לפירות שנתרסקו. והנה, רעק"א תשו' ה' יצא לדון דלמאי דלא קיי"ל דאסורה הביצה משום משקין שזבו אין איסור בחלב משום משקין שזבו משום דמה"ת אין בו איסור למ"ד דאין דישה אלא בגידו"ק [ולהלכה אינו מוכרע]. ואף דר' יצחק אסר אף בביצה שאין בו איסור כלל והנך אמוראי פליגי רק משום דבביצה אוכלא, מ"מ היינו רק דמש"ה הוכרחו לפרש מתני' באופ"א, אבל אחר דאין ראייה ממתני' תו י"ל דלא גזרו גזירה לגזירה. אבל תמוה מ"ש מתותים ורימונים, ושמא י"ל דכל הפירות היו בכלל הגזירה וכשם שגזרו על סחיטתן כן גזרו על המשקין, אבל בחלב, דאי"ז פרי ומצד אחר ל"ש בו דישה מה"ת, י"ל דלא גזרו בו.

יז. עי' ר"פ חבית ובשו"ע (שכ, א).

יח. כן איתא בגמ' והשו"ע השמיטו, וכתב המג"א דהטעם הוא דכיון שאין בו איסור מה"ת מותר אף אם לא נתרסקו, ובבה"ל תמה ע"ד מ"ש מתותים ורימונים דאסרו וכן הביא מהגר"א ומהמאירי (יח יט. ד"ה הפירות) וכן תמה הגר"ז (ק"א יב) והביא מהרי"א"ז (שלה"ג ח). דאסור, ועמש"נ לעיל לענין איסור דרבנן ובהערה הבאה.

יט. גמ' שבת יט ובשו"ע (רנב, ה-שכ, ב). וע"ש בגמ' אי בעינן ג"כ שידוכו, דיש ג' חלקים - ריסוק דיכה ושחיקה. ולהלכה כתב הטור דבעינן שידוכו, והשו"ע פסק שאי"צ, כש"כ בבה"ל רנב והסיק להחמיר להלכה כדעת הטור. ובטעם ההיתר כתב המ"ב (שכ, יג) דכיון שנתרסקו זב המשקה מאליה ואין בזה חיוב חטאת ולכן לא גזרו. וצ"ב דהרי גזרו על תותים ורימונים אף שאסור רק מדרבנן, ומה"ת לא חשיב המשקה היוצא למשקה, וכן הקשה בבה"ל (רנב ד"ה בוסר) וכתב דמה"ת חשוב כסחוט ול"ש בו תו סחיטה ובוזא לא גזרו, ומשא"כ בתותים ורימונים דאין שינוי בעצם הסחיטה לא חילקו בין איסור מה"ת לדרבנן. ועד"ז כתב רעק"א (תשו' ה) ועמש"נ לעיל לענין איסור דרבנן. ואכתי קשה, דהרי לר"י אסרו אף בביצה משום משקין שזבו, וקשה לדידיה מהברייתא בשבת הנ"ל, וצ"ל דכיון שלא התחילה בו הסחיטה, דמי יותר למשקין שזבו.

כ. הובא ברמ"א (שכ, א) וע"ש במ"ב.

כא. בפשטות היה נראה דכיון דשרי מה"ת לסחוט לא גזרו בזה, ועמש"נ להלן בדיון חולה שיש בו סכנה והכא עדיף שהרי לכו"ע הוי היתר. אולם הרי לר"י איסור הביצה הוא משום משקין שזבו וע"פ שהוא היתר גמור, ויל"ד לדידן לא גזרו גזירה לגזירה ונתבאר במקו"א. וכתב רעק"א (תשו' ה) דהכא שאני כיון שאין דרך סחיטה בכך ולא גזרו אלא במקום שמצד צורת הסחיטה יש בזה מלאכה, וצ"ל דביצה דמי טפי לדבר הנסחט ועי'.

כב. לכא' פשוט הוא, שהרי מותר לסחוטם ולאוכלם ואפילו היכא שאין מתבטל באוכל. אמנם יל"ד בזה עפ"י הרשב"א ג. שהק' אליבא דר"י דאסר הביצה משום משקין שזבו דמ"ש מהא דאמר בשבת קמב: דמותר לסחוטן לתוך אוכל דה"נ הביצה הוי אוכלא ות"י בזה"ל וי"ל דהתם שאני דכיון דעביד איהו האוכל בידים וסוחט ליה לתוך האוכל הויא לה הוכחה טפי, אבל הכא הביצה ממילא קא אתי, טעי בה אטו משקין שזבו מעצמן, ע"כ ולפ"ש יל"ד בכל משקין שזבו מעצמם לתוך אוכל. אמנם נראה דהרשב"א מיידי רק אליבא דר' יצחק דאסר אף בביצה דהוא אוכלא אבל לדיון דלא קיי"ל

מותר<sup>י</sup>.

י. סחט או תלש פירות לצורך חולה שיש בו סכנה או שאמר לגוי לתלוש לחולה שאין בו סכנה יש מפוסקי זמנינו שהתירו אף לבריא כיון שהותרו הסחיטה והתלישה [וכן כשישראל עושה לחבירו שקיבל שבת או בן א"י שתלש ביו"ט שני מותר לבן חו"ל]<sup>י</sup> ויש אוסרין<sup>י</sup>.

יא. חולה שאין בו סכנה נסתפק רעק"א אם מותר ליתן לו מפירות הנושרין או ממשקין שזבו<sup>י</sup>.

יב. ביצה שנולדה בשבת ויו"ט אסורה ופליגי אמוראי בטעמא דמילתא דלר' יוסף הטעם משום פירות הנושרים ולר' יצחק הטעם משום משקין שזבו וקיי"ל דאסורה משום הכנה<sup>י</sup>.

כוותיה כש"כ הרא"ש משום דלא גזרו באוכלא, וא"כ הה"נ כשזב לתוך אוכל דחשיב כאוכל, ומיהו היכא דשייך עיקר הגזירה, כגון בחולב בשבת לשיטות דאסור כתב בחזו"א (מד, ד) דאפשר דאסור ועי' בגר"ז (שה, קו"א ב) שדן בזה, ונפק"מ לכאור' אף לשיטות דאסור לסחוט בוסר לתוך אוכל.

כג. בשו"ע (שכ, ב) עפ"י סה"ת (רכג) הובא בשו"ע (שכ, ב) משום דכל קצת שזב בטל בשישים אע"פ דדבר שיש לו מתירין כיון שנולד בתערובת לא חל עליו שם איסור. ועי' בחזו"א (נב, יט) שלמד מזה אף למקום שסוחט לימון לתוך תה ובספר ארחו"ש (פ"ד הע' מו) העירו ע"ד דהכא הוא מין בשאינו מינו ונותן טעם ואמאי שרי, ושמא י"ל דכל קצת שזב אינו נותן טעם, ואע"פ שחזור וניעור כבר נתבטל בשעה שנולד ותו לא חל עליו האיסור.

כד. כ"כ במנח"ש (תנינא מה) לענין פירות הנושרין ולכאור' הה"נ לענין משקין שזבו, והוכיח כן מהרמ"א (שיח, ב) דכתב קצץ פירות מהמחובר לחולה אסור לבריא אף שהיה חולה מבעוד יום משום שגדל והולך בשבת ויש בו משום מוקצה [וע"ש במ"ב דהיכא שנגמר מבעוד יום אה"נ שמותר, וע"ש עוד במה שהקשה המג"א דלבטל הגדולים בעיקר, והמ"ב הביא מהגר"א דמצדד כן להלכה], ולא כתב דאסור משום פירות הנושרין, וראה בהערה הבאה.

כה. במנח"ש שם הביא מתהל"ד שהוכיח מהרשב"א חולין טו: שכתב להדיא דאסור אף לחולה שיש בו סכנה ובס"י שכה, יג כ' ליישב דעת הרמ"א דמירי בפרי האדמה שאינן נתלשין ממילא. וע"ש במנח"ש שכתב דמ"מ מדברי הפוסקים הנ"ל משמע דלא פסקו כן, ועוד רצה לדחוק בדברי הרשב"א דלמסקנא הדר ביה ע"ש, וע"ע במנח"ש שאסר. וכן יש להוכיח מהטשו"ע (שה, כ) דמותר לומר לגוי לחלוב משום שעב"ח ומ"מ החלב אסור משום משקין שזבו. ולכאור' אין חילוק בין משקין שזבו לגזירה שמא יתלוש, ומוכח דעכ"פ היכא שאסור לישראל לעשותו גזרו. ויש להוכיח עוד מהא דלר' יוסף ור' יצחק אסרו את הביצה אע"פ שאין איסור בדבר. ויש שר"ל דכיון שא"א להביאו גרע, וכן יש להוכיח מהגרעק"א (הובא להלן) שהוכיח מהא דגונח יונק שמותר לחולה שאין בו סכנה לשתות משקין שזבו, והא התם מותר לכתחילה [ושמא זו כוונתו בדחייה ה'ב'], והנה אי נימא שיש בזה חילוק בין משקין שזבו לפירות הנושרין היה ניחא הכל אבל צ"ב החילוק.

כו. דקיי"ל דחולה שאין בו סכנה הותר לו שבות ואסור לו לאכול מאכלות אסורות ונסתפק רעק"א (תשו"ה) אם הני חשיב כאיסור אכילה או דכיון שנאסר רק מכח גזירה אי"ז כאיסור אכילה. עיי"ש שרצה להוכיח מהא דאמר ר' מרינוס דגונח יונק בשבת, ורן לדחות בתרי - חדא דאיכא למימר דר' מרינוס סבר דאין דישא אלא בגידו"ק ולהלכה דלא קי"ל כר"י דאסר ביצה לא גזרינן גזירה לגזירה, ועוד דכיון שיונק כלאחר יד ואם היה מפרק כה"ג היה מותר לא גזרו בזה דאין דרך פירוק בכך. ושמעתי להוכיח מהא דכתב השו"ע (שכח, יט) דחולה שאין בו סכנה מותר בבישולי גויים, וע"ש במג"א דהכוונה אף שבישל בשבת וכן מבו' להדיא ברמב"ם. והא לענין גוי שאפה פת הביא בשו"ע (שכה, ד) פלוגתא אם מותר ושם בטור מבו' דאסר משום משקין שזבו, והכא סתם דשרי. אולם שם כתב בב"י שלא כדברי הטור דבאפיית פת לא גזרו ואסור רק משום שמא ירבה בשביל, ועוד די"ל דלא החמיר השו"ע בזה לענין חולה.

כז. ביצה ג. וכתב הרא"ש דהר"ף פסק כרבה לפי שנראה לו גזירה רחוקה לדמות ביצה למשקין שזבו או לפירות הנושרין, וכדמפרש הגמ' דביצה בלועי ופירות מיגלו וקיימי [ומש"ה לא דמי לפירות הנושרים], וביצה אוכלא ומשקין לאו אוכלא [ומש"ה לא דמי למשקין שזבו].

ובגמ' שם רמי דר"י דאסר ביצה אדר"י דסבר דפירות העומדים לאכילה לא אסרו משקין שזבו משום דאוכלא דאיפרת הוא [וצ"ב דעיקר טעמא דר"י פ' רש"י בריש חבית משום דלא חיישינן בזה לשמא יסחוט ולא משום אוכלא דאיפרת. ונראה לומר דכונת הגמ' דאף אי נימא דסובר ר"י דגזרו אפילו בלא חשש דשמא יסחוט עכ"פ מוכח מר"י דבעומדים

יג. ספק פירות הנושרין ומשקין שזבו נחלקו בגמ' בדינן וקיי"ל דאסורין משום דיש לו מתירין<sup>ה</sup>, אבל היכא שיתקלקל מותרים<sup>ט</sup>.



### דיני חלב בשבת ויו"ט

יד. אסור לחלוב אפילו מבהמה העומדת לאכילה לתוך קדירה ריקנית בין בשבת ובין ביו"ט<sup>ל</sup>, וראה הטעם בהערה<sup>א</sup>, ולתוך הקדירה ביו"ט שרי ובשבת פליגי הראשונים<sup>ב</sup> וקיי"ל להחמיר<sup>ב</sup>.

לאכילה דהוי כאוכלא דאיפרת לא גזרו בהם משום דאי"ז משקה אלא אוכל וא"כ ה"נ בביצה. והיינו דמר"י מוכח דעכ"פ היכא דהוי אוכלא דאיפרת לא גזרו, ובעינן ג"כ לטעמא דאין חשש סחיטה, דאל"ה אף דהוי אוכלא דאיפרת היו אוסרין. ועי' ברשב"א שהקשה קושיא זו מנפשיה ותי' באופ"א, ותמוה מהגמ'. והרמב"ן בשבת קמג: כתב דטעמיה דר"י משום נולד ולא משום גזירה שמא יסחוט וסוגיא דהכא כרבנן. וצ"ע א"כ מאי מקשי דר"י אדר"י, וי"ל דזה גופיה הקושיא דר"י לא גזר משום שמא יסחוט ורק אסר משום נולד, וא"כ אמאי אסר בביצה [דמשמע אף בעומדת לאכילה, וכדמוכח הגמ' מדלא קאמר היא וביצתה וסבר ר' יוחנן דמתני' אתיא אף כר"י]. ועכ"פ כיון דקיי"ל כר"י דלאוכלין שרי ממילא מוכרח דלא קיי"ל כר' יצחק [ובעיקר דברי ר' יצחק הקשו הראשונים דמ"ש ביצה משאר פירות שאינן עומדים לסחיטה שלא גזרו עליהן, ותי' התוס' בשבת שם דביצה דרכה ליסחוט ושייך לגזור בה טפי וכ"כ שם ברמב"ן, וכ"כ ברשב"א בסוגיין. והרשב"א הקשה עוד דהא מותר לסחוט לתוך אוכל ותירץ דכ"ז כשעושה בידים, דאיכא הוכחה דלא בעי למשקין, ונתבאר לעיל בדין משקין שזבו לתוך אוכל].

כח. גמ' ג: ד. וכו"א, והנה הרשב"א בעבוה"ק (ש"ה פ"א) כתב דספק מוקצה מותר ומאידך כתב (בפ"ד) דספק ביצה אסור משום דיש לה מתירין ובמ"מ תמה ע"ד דאמאי מוקצה לא חשיב דבר שיש לו מתירין. ועי' בעמק ברכה (יו"ט ד) דעמד ע"ז. ושמעתי ליישב עפ"י הצ"ח שכתב דמוקצה לא חשיב דבר שיש לו מתירין כיון דטלטול שייך בכל רגע ורגע, ואף אם יותר בחול אכתי טלטול של שבת לא הותר, ולא דמי לאכילה שיכול לאוכלו או בשבת או בחול. ולפ"ז י"ל דכיון דהותר איסור טלטול הה"נ איסור אכילה, דא"א לחלק ביניהם. ולכא' תמוה מסוגיין דה"נ ביצה אסורה בטלטול. ורעק"א עירובין מה: תי' דביצה נאסרה רק באכילה משום משקין שזבו ואחר שנאסרה באכילה נאסרה ג"כ בטלטול, וכיון דאיסור אכילה יש לו מתירין ונאסרה ממילא אסור בטלטול משום דכל דבר שאסור באכילה אסור בטלטול, וא"ש דברי הרשב"א.

כט. כ"כ בר"ן.

ל. גמ' שבת קמד: ופליגי הראשונים אם מיירי אף בשבת דבתוך קדירה מלאה שרי, אבל לכו"ע שרי אף ביו"ט, ועמש"נ (בהערה א) בדעת הבה"ג.

לא. בגמ' צה. מבר' דחולב חייב משום מפרק ונחלקו שם הראשונים אם קאי לדעת ר"א שם או דאתא לכו"ע ע"ש ברמב"ן, ובתוס' עג: הוכיחו מזה דיש דیشه שלא בגידו"ק וכו"ר וי"א דבהמה חשובה כגידו"ק.

והנה בפשטות מבר' מזה דלא הותרה חליבה ביו"ט, דהיא מהמלאכות דקודם לישא, אולם ברמב"ן שם כתב לדעת הר"ף דהותרה החליבה [משום דאינו נעשה לימים רבים, דהחלב מתקלקל] ורק אסור החלב משום נולד א"נ שאסור משום משקין שזבו שמא יחלוב לגבן [ויל"ע], דהא אף כשחולב לגבן נימא הואיל, וי"ל דר"ח קאמר לה ואזיל לטעמיה דלית ליה הואיל, אבל א"כ לדידן יהיה מותר וצ"ע. ומה שלא כתב הרמב"ן דאסור מדין משקין שזבו, וכמו שאסר ר"י הביצה, מבר' מזה כש"כ רעק"א דלמאי דלא קיי"ל כר"י לא אסרו שאר משקין שאין בהם איסור מה"ת. והכא פשוט טפי, דהא מותר לסוחטם ורק הכא שיש גזירה ממש אסרו, ומ"מ מבר' מהרמב"ן דהיכא ששייך עיקר הגזירה אסרו אף שיש היתר לחלוב ודלא כהמנח"ש (תנינא מה) הנ"ל. ובדוחק י"ל דאחר הגזירה אסורה אף החליבה, וכש"כ בשעה"צ בשם הגר"ז דכיון דאסרו את החלב שוב ממילא הוי החליבה שלא לצורך יו"ט. ובמג"א (תקא, ב) כתב הטעם משום נולד, ומבר' לכא' דנקט דחליבה הותרה ביו"ט. וכן הוכיח השעה"צ מכל הראשונים שכתבו לאסור את החלב בעומדת לחליבה משום נולד ולא אמרו משום איסור מפרק. אולם הגר"א ורעק"א נקטו דאסור משום מפרק וכן הוכיח בבה"ל שם מראשונים רבים.

לב. גמ' שם ונחלקו הראשונים אם מיירי דוקא ביו"ט או אף בשבת, דהתוס' שם כתבו דבשבת אסור משום שהבהמה

**טז.** אסור לחלוב בהמה העומדת לחליבה בשבת לכו"ע אפילו לתוך קדירה<sup>ל</sup>, וביו"ט נחלקו הפוסקים<sup>לז</sup>.

**טז.** חלב שנחלב ע"י גוי בשבת לתוך קדירה ריקנית אסור<sup>ל</sup> ולתוך קדירה יש אוסרין<sup>ל</sup>.

אסורה באכילה והחלב הוא אוכל מפסולת שאסור משום דש או בורר (ע"ש במהרש"א) וכ"כ הרמב"ם (פ"ח ה"י) דפטור ומבו' דאסור, והרמב"ן והר"ן כתב דשרי אף בשבת וכתב דהאיסור הוא רק אריא דרביע עליהו אינו מפיק מבהמה שם אוכל. ויל"ד עוד לאסור החלב משום מוקצה וע"ז כתב הרמב"ן דכל היכא שהאיסור קופץ מאליו אינו אסור, והר"ן רפ"ק דביצה כתב משום דהחלב לא הוקצה, והרשב"א בעבוה"ק (ש"א ח"ג) כתב להחמיר וכן צידד ברשב"א בחי' ביצה ב., וע"ע להלן.

(לג). כ"כ במ"ב (שה, עא) עפ"י הרמב"ם הנ"ל.

(לד). כן מוכח מהראשונים הנ"ל דלא פליגי על התוס' אלא משום דהאיסור הוא אריא דרביע עליה, אבל הכא שהוא מצד עצמו אינו כאוכל לכא' לכו"ע אסור, וכ"כ להדיא בר"ן רפ"ק דביצה. אולם הב"י והדרכ"מ (תקא) כתבו דברמב"ן בפרק חבית הנ"ל מוכח שמותר לחלוב אפילו מבהמת ישראל העומדת לחליבה לתוך אוכל, וכן הסיק בדרכ"מ להלכה, אבל במג"א האריך לדחות את שיטתם, וכן דחו שאר אחרונים, דהרמב"ן מייירי דוקא בעומדת לאכילה, וכ' המג"א דהרמ"א הדר ביה וכתב דנהגו להחמיר. והנה החלב אסור בלא"ה משום מוקצה ונולד וראה להלן.

(לה). בשו"ע (תקא, א) כתב דמותר לחלוב ביו"ט רק בעומדת לאכילה, וכתב המג"א הטעם משום דהחלב הוא מוקצה וכתב דלשיטות דהתירו מוקצה ונולד ביו"ט שרי. אולם הגר"א ורעק"א הקשו דיש בזה ג"כ איסור מפרק כיון שהבהמה אינו אוכל, וטעם המג"א לכא' דסבר שהותר חליבה ביו"ט אפילו מדרבנן ומש"ה דן בכל הסימן רק מצד מוקצה ונולד ועי' בשע"צ (א) וק"ק, דהמ"ב בהקדמה לסימן זה סתם דלתוך קערה יש איסור נולד והזכיר איסור דש רק בשע"צ, ובהמשך דבריו לענין חליבה מבהמה העומדת לחליבה הביא בזה מחלו' הראשונים, וצ"ב, ומ"מ אף למג"א כיון שהחלב אסור משום נולד שוב הוא שלא לצורך יו"ט, וכש"כ השע"צ מהגר"ז. אולם בשע"צ כתב להקל לצורך שמחת יו"ט לסמוך על שיטת הרז"ה שאין החלב נולד וממילא הוא צורך יו"ט, ועי' להלן.

(לו). טשו"ע (שה, כ) והטעם כתב הטור והגר"א והגר"ז ומ"ב משום משקין שזבו וכ"כ ביש"ש (ב), ועמש"נ באות א' ג' שיטות בגדרי גזירת משקין שזבו והנה לשיטת סה"ת דגורו בכל דבר אכילה ה"נ בחלב, ולשיטת התוס' דגורו בכל דבר שהוא בקל ומתאוה נראה דהה"נ חלב. אמנם לשיטת הרמב"ן והרשב"א דגורו בגוי רק על דבר שדרכו שבא מאליו יל"ד אם חלב חשיב כבא מאליו [וקצת ראייה מדאיתא ארץ זבת חלב ודבש כדמפרש הגמ' ועי' רעק"א בתשו' ה' שדן בחלב שזב מאליו ומבו' שיש כזו מציאות]. וראיתי בגר"ז (שה קו"א ב) שכתב דלרשב"א לא גזרו בחלבה נכרי דלא חשיב אתי ממילא, ובהו א"ש מה שהביא הרמ"א (תקא, א) מתשו' הרשב"א שגוי שחלב ביו"ט [וישראל רואהו] מותר החלב, ומבו' שלא אסרו משום משקין שזבו, ועי' להלן בדין יו"ט, ולפ"ז מוכח דקיי"ל כהתוס' ועמש"נ (באות א.).

[ולכא' אסור ג"כ מצד נולד לשיטת המג"א (תקא) דפסק כהגהו"א דמשקה מאוכל הוא בכלל נולד ועי' להלן דהגר"א חולק, אולם בשבת לא קיי"ל לאסור רק בנוולד גמור].

(לז). במג"א (שה, כ) דאסור משום מוקצה משום דהבהמה מוקצה בשבת והובא במ"ב שם, אבל משום משקין שזבו ונולד ל"ש לאסור כיון שהוא לתוך אוכל, אכן בחזו"א (מד, ד) כ' דלשיטות שאסור לחלוב בשבת אפילו לתוך אוכל [משום שהבהמה חשובה כפסולת], יש לאסור מצד גזירה דמשקין שזבו שמא יחלוב, ועי' בגר"ז (קו"א ב) שדן בזה. והיינו דאף דבפירות לא אסרו אף לר"י דאסר אפילו בביצה וכש"כ הרשב"א בביצה ג. אבל כ"ז רק כשל"ש עיקר הגזירה.

ועיקר דברי המג"א תמוהים מאוד, דהא קיי"ל כר"ש (שיח) דבהמה שנשחטה לחולה אף שלא היה חולה מבעוד יום מותר לבריא באומצא, וא"כ נהי שהבהמה הוקצתה אבל החלב לא גרע מבהמה שנשחטה. ועוד קשה דמ"ש מהגמ' ביצה ב: דביצה שנולדה בשבת שרי מצד מוקצה ונולד ואף שאסור לאוכלה ולא דמי לתרנגולת העומדת לגדל ביצים. ופליגי הראשונים בטעמא דמילתא, דהרמב"ן כתב משום שהאיסור קופץ מאליו, והר"ן פ' משום שהביצה לא הוקצתה, והרשב"א פ' דאיתא כר"ש או כשיש לו חולה בתוך ביתו דבזה ר"י מודה. ומבו' דלכו"ע לר"ש שרי, וא"כ הה"נ החלב וכן הקשה הגר"ז שם (קו"א, ב), ובהלכות שם כתב לפרש דהחלב שנוצר בשבת אסור משום נולד גמור, ומשא"כ ביו"ט דכיון שמותר לאכול חשיב כפיטום. אבל המג"א כתב דאסור משום מוקצה, וסתם ולא פ' שדוקא בחולב חלב שנוצר בשבת וצ"ע.

יז. חלב שנחלב ביו"ט מבהמת גוי שעומדת לחליבה או כשחלבה גוי אפילו מבהמת ישראל העומדת לאכילה לתוך קדירה ריקנית כתב הרשב"א להקל"ח והרמ"א כתב נהגו להחמיר"ט,

ועי' חזו"א (מד, ד) שהוכיח מדברי הטור שכתב הטעם משום משקין שזבו, דפליג ע"ז ולא אסר משום מוקצה ונולד אפילו לתוך קערה ריקנית, וכ"ש במה דאייירי המג"א דחולב לתוך אוכל, דבזה ל"ש סברת משקין שזבו ונולד דמשקה מאוכל.

לח. הרשב"א בתשו' (ח"ה רכו) כתב בזה"ל שהחלב אינו מוקצה שהרי מוכן הוא דאפילו ישראל אפשר לו לחלוב תוך הקדירה שיש בה אוכל אבל לתוך הקערה שאין בה אוכל לא, והובא ברמ"א (תקה, א). ובפשטות הרשב"א התיר אף לחלוב לתוך קערה ריקנית [ועי' להלן] ולא נתפרש בדברי הרשב"א אם התיר אף בעומדת לחליבה. ובכ"י נקט דמייירי אף בעומדת לחליבה, ולכן כתב דהרשב"א אויל לטעמיה, דהוא הסכים לרמב"ן בפרק חבית דאף בישראל מותר. ותמה במג"א ע"ד, דבעומדת לחליבה אסור משום מוקצה [ומצד מפרק י"ל דסבר דהותר ביו"ט, וכש"כ בשעה"צ ובבה"ל], ולכן כתב דהרשב"א מייירי או בבהמת גוי דאין הכן בשל גוי או בעומדת לאכילה [ולפי' דהרשב"א מייירי בבהמת גוי צ"ל דמש"כ הרשב"א דישאל בכח"ג שרי היינו ג"כ בבהמת גוי].

והנה יל"ד בכ"ז מצד איסור מוקצה ונולד ומצד משקין שזבו, והנה מוקצה שייך רק בבהמה שאינה עומדת לאכילה אבל באיסור נולד יל"ד משני פנים - מצד שהבהמה אינה עומדת לאכילה ואף כשהיא עומדת לאכילה יש לדון דחשיב נולד מצד משקה מאוכל.

והנה, בלבוש כ' שהטעם דהרשב"א היקל בבהמת גוי הוא משום דאין הכן ונולד אצל גוי, והמג"א תמה דנהי דאין מוקצה אבל נולד איכא. ומ"מ מסיק המג"א דבהמת גוי שרי, וצ"ע דהוא סותר את עצמו. ונראה דהמג"א לשיטתו (סק"א), דמבואר מדבריו דבהמה העומדת לחליבה לשיטת דלא הוי מוקצה לא הוי ג"כ נולד, אבל קשה, דהמ"ב שם חולק וסובר כרעק"א ע"ש בשעה"צ וכן רעק"א גופיה לו: כתב להתיר החלב בבהמת גוי. וצ"ל דמ"מ בהמת גוי שאני, דיש חילוק בין תרנגולת העומדת לגדל ביצים ובהמה לחלבה אליבא דר"ש ובין בהמת גוי דהגוי מופקע ממוקצה שאינו מקצה מדעתו [ובפרט רעק"א לשיטתו, דטעמיה דר"ש משום דאפשר לחזור מההקצאה ונמצא דכל זמן שאינו חוזר הוי מוקצה] ואכ"מ. ואכתי יל"ד מצד נולד דמשקה מאוכל, ובמ"ב הביא מהמג"א ושאר אחרונים דכתב ע"ז את סברת הרשב"א הנ"ל, שהרי יכול האדם לחלוב לתוך קדירה, ובשעה"צ תמה ע"ז דהרי לישראל חשיב נולד ומה מהני שהוא של גוי. ובאמת הגר"א כ' דלא כהגה"א דמשקה מאוכל אי"ו נולד, ומש"כ השו"ע לאסור לחלוב לתוך קערה הוא משום איסור מלאכה ומש"ה בגוי שחולב שרי. והביא מהב"מ דבאמת הרשב"א מייירי בחולב לתוך אוכלין וכתב השעה"צ דכ"מ ברשב"א. אבל צ"ב מה שהוצרך הרשב"א לפרש דאי"ו מוקצה משום שיכול לחלוב לתוך קערה, וכתב החזו"א (מד, ד) דסד"א דכיון שאסור לחלוב יהיה החלב מוקצה, ועי' תי' דאף לישראל שרי לתוך הקערה ואי"ו מוקצה.

ואכתי צ"ע דאמאי לא אסרו משום משקין שזבו. והנה, על הרשב"א גופיה ל"ק לפמש"כ הרשב"א שבת קכב ובחולין יד: את סברת הרמב"ן דלא גזרו אלא בדבר שבא מאליו. וכתב הגר"ז (שה, קו"א ב) דחלב מיקרי שאינו בא מאליו. אבל קשה על הפוסקים, דלעיל בסי' (שה, כ) כתבו הטשו"ע שאסור החלב ופי' הטור ושאר האחרונים שהוא משום משקין שזבו כש"נ לעיל, ואעפ"כ הכא לא העירו בזה כלל. ובשלמא למג"א י"ל דהוא סבר דהותרה חליבה ביו"ט, דהרי הוא נקט לאסור את החלב רק מצד מוקצה ונולד. והרמב"ן שבת קמג: כתב דלרי"ף אין איסור חליבה ביו"ט, והא דאסר את החלב הוא משום נולד או משום משקין שזבו שמה יחלוב לגבן. וצ"ל דהמג"א נקט כתי' הא', אולם עי' בבה"ל שהאריך שהרבה ראשונים סברו דאסור. וביותר קשה על הגר"א שכתב להדיא דטעם השו"ע דאסור לחלוב לתוך קערה הוא משום דחליבה אסורה, וא"כ אמאי לא אסר משום משקין שזבו. וכבר עמד ע"ז רעק"א (בתשו' ה) והוכיח מזה דאין בחלב משום משקין שזבו. ולכאוי' כוונתו לפמש"כ שם בתח"ד, דלהלכה דלא קיי"ל כר"י דאסר בביצה משום משקין שזבו, הה"נ דלא גזרו בדבר שאינו אסור מה"ת, ומש"ה לא אסרו בחלב משום דמה"ת אין דישה אלא בגידו"ק. אולם במג"א נראה דסבר דלהלכה דיש דישה שלא בגידו"ק. ולא עיינתי כעת. ועיקר דברי רעק"א נתבאר לעיל. שו"ר בחזו"א (מד, ד) דעמד ע"ז וכתב דהרשב"א סבר דלא אסרו בזה משום משקין שזבו, ואה"נ דהרמ"א כתב דנהגו לאסור. אבל קשה דהרמ"א מקורו לאסור הוא עפ"י הגהה"א מטעם נולד, וצ"ע.

לט. צוין ברמ"א להגהה"א (ביצה סי' א) דכתב דמשקה מאוכל חשיב נולד, והגר"א חולק ע"ז דאי"ו נולד והוכיח כן מהא דאיצטריך לגזירה דמשקין שזבו ולא אסרו משום נולד. ובאמת מצינו עוד ראשונים דסברו כן, דכ"כ הרמב"ן שבת קמג:



וי"א דאף הרשב"א היקל רק לתוך קדירה".



בדעת ר' יהודה דלא אסר בפירות העומדים לאכילה שם, וכ"מ בגמ' בחולין יד: ע"ש ברשב"א, אבל רש"י שם פי' דכוונת הגמ' דאף בעומדין למשקין אוכלא דאיפרת הוא וגזרו משום שמא יסחוט. ומה שהקשה הגר"א כתב הרמב"ן דהגמ' אתיא כרבנן [והא דמקשי מר"י אדר"י נתבאר לעיל לענין ביצה].

(מ). כ"כ הב"מ והובא במ"ב ונתבאר בהערה הקודמת.

## הערות וקושיות – אורח חיים

### השתמשות בשבת במים שמתאספים סביב בקבוק קר [תגובה] - הרב יוסף עובדיה

בירחון מ"ו מדור הערות וקושיות (עמ' צה) הביא הרב ישראל סיתהון שהסכמת 'פוסקי זמנינו' (הוא כתב 'אחרונים'), דמים הנוטפים מן המזגן הרי הם מוקצה.

הנה, בגמרא במסכת עירובין (מה): אמרו שגשמים שירדו ביום טוב הרי הן כרגלי כל אדם. והקשו על זה, וליקני שבייתה באוקיינוס, שהרי ביום טוב המים עדיין היו באוקיינוס. ותרצו, הכא בברייתא בעבים שנתקשרו מערב יום טוב עסקינן, וכיון שכן, אין המים קונין שבייתה מערב יום טוב. ולפי זה רצו לפשוט מזה דאין תחומין למעלה מעשרה, דאי יש תחומין ליקני שבייתה בעבים. ומשני, לעולם אימא לך יש תחומין, ומיא בעיבא מיבלע בליעי. והקשו על זה, שאם תאמר דמיא בעיבא מיבלע בליעי (רש"י: וכמאן דליתנהו דמו) א"כ מי הגשמים הוי נולד. ולכן חזרה הגמרא מתירין זה ואין המים בעיבא מיבלע בליעי, אלא הטעם שלא קנו שבייתה בעבים הוא משום דמיא בעבים מינד נידי. ואמרו, השתא דאתית להכי אוקיינוס נמי לא ליקשו לך, מיא באוקיינוס נמי מינד נידי, ולכן אינם קונים שבייתה באוקיינוס. הרי שגם אין כאן נולד.

ואם תאמר דיש לחלק בין עננים שהן נראין לבין הלחות שבאוויר שאינה נראית, אז צריך לדעת כיצד נוצרים העננים. וז"ל אציקלופדיה לבית ישראל (ערך עננים): "עננים - מצבור של טיפות מים זעירות או גבישי קרח זעירים הנוצר מהתעבות אדי מים באטמוספירה. ראשית התהליך בהתאדות של כמויות מים גדולות מעל נהרות ימים ואוקיינוסים, האדים עולים כלפי מעלה מתקררים באטמוספירה מתעבים תוך כדי איבוד חום והופכים לעננים".

הנה, מבואר בגמרא שאפילו המים שהיו באוקיינוס ביום טוב אינם מוקצה. והרי בתחילה הם היו אדים, היינו אויר עם לחות גבוה, ואינו נראה. ורק אח"כ הם הפכו לענן. ואם איתא שהמים שבאוויר הלח מיבלע בליעי, א"כ תחזור קושיית הגמרא שמי הגשמים הוי נולד, שהרי ביום טוב הם היו בלועין באויר הלח. ומוכח מזה שמים שנוצרים מלחות האויר לא הוו מבלע בליעי, ואין בהם איסור מוקצה, וכן הדין למי המזגן.

יוסף עובדיה

ביתר עילית



# אוצר יורה דעה

♦ בגדר הדין דדם מכה אינה מטמאה, והמסתעף למעשה באיזה  
סוגי פצעים אפשר להקל ♦



הרב אוריאל כהן

ר"כ תולדות יוסף

אופקים

## בגדר הדין דדם מכה אינה מטמאה, והמסתעף למעשה באיזה סוגי פצעים אפשר להקל

### א.

בגמ' נדה דף סו. ואם יש לה מכה באותו מקום - תולה במכתה וכו', ונאמנת אשה לומר מכה יש לי במקור שממנה דם יוצא - דברי רבי, רשב"ג אומר: דם מכה הבא מן המקור - טמא. ורבותינו העידו על דם המכה הבא מן המקור שהוא טהור. מאי בינייהו, אמר עולא: מקור מקומו טמא איכא בינייהו. ומבואר דדם המכה במקור טהור, וכן מבואר ברמב"ם הלכות איסורי ביאה פרק ד הלכה כ: "ונאמנת אשה לומר מכה יש לי בתוך המקור שממנה הדם יוצא ותהיה מותרת לבעלה, ואף על פי שדם יוצא מן המקור בשעת תשמיש". ובפ"ח הי"ד: "וכן אשה שראתה דם מחמת מכה שיש לה במקור אף ע"פ שראתה בשעת וסתה היא טהורה והדם טהור... שהוסתות מדבריהם כמו שיתבאר בהלכות מטמאי משכב ומושב". וכן מבואר ברא"ש (פרק י סימן ג): ונאמנת אשה לומר מכה יש לי בתוך המקור שממנה יוצא דם. וע"ע בלשון המאירי (דף ט"ז ע"א): "הרואה דם מחמת מכה אפילו היתה המכה במקור טהורה מכלום וכל שכן אם יש לה מכה במעים ודם יוצא מן המכה דרך המקור שהוא טהור ואין עברתו דרך המקור מטמאתו שאע"פ שדם המקור טמא אין מקומו טמא לטמא דם טהור העובר דרך בו".



### ב.

אלא שבב"י בסימן קפ"ח (ס"ג) כתב דאע"ג דתלינן במכה כמו שנתבאר בסימן שקודם זה (מז:), הני מילי במכה שבצדדין אבל הכא שהמכה היתה במקור עצמו איכא למימר דמטמא לה,

(א) תחילת לשונו שם: והרא"ש ז"ל (פ"ג סי' ב) הקשה על פירוש רש"י ז"ל וכתב שרבינו שמשון מקוצי פירש דבהא פליגי דרבי אליעזר סבר דרכה של אשה לראות דם בחתיכה וכיון שראתה כדרך שהנשים רגילות לראות טמאה, ורבנן סברי אין דרכה של אשה לראות דם בחתיכות ואף על פי דפלאי פלוני וכיון שלא ראתה כדרך שנשים רגילות טהורה וכו' והא דאמרין אין זה דם נדה פירוש אין דרך דם נדה לבוא בזה הענין וכן עשה מעשה רבינו שמשון באשה שנעקר מקור שלה וכמין חתיכות בשר היה נופל לה בבית החיצון וטיהר אותה לבעלה (דכיון) [כיון] שאין דרך נשים לראות כך עכ"ל: וממה שכתבו רבינו ורבינו ירוחם ז"ל (נכ"ו ח"א דף רכ ע"ג) בהאי עובדא דרבינו שמשון ולא היתה פוסקת לראות כל זמן שאותן החתיכות היו בבית החיצון נראה שהיתה רואה דם ממש ואפילו הכי היה מטהר אותה מפני שהיה תולה שמהחתיכות שבבית החיצון נמשך הדם וכיון שבשעה שנעקר לא היה דם אלא בחתיכה טהורה אבל מלשון הרא"ש שכתבתי לא משמע הכי אלא כמין חתיכות בשר היו יוצאות בעצמן ואף על פי שהיה דם בתוך החתיכות ופלאי פלוני היה מטהר משום דאין דרך אשה להיות רואה בענין זה אבל אם היתה רואה דם להדיא בלא חתיכה בהא לא איירי ואפשר דכל כהאי גוונא טמויי נמי מטמא לה.

עכ"ל. וכתב עליו בדרכ"מ (ג): ומה שכתב דאם המכה במקור עצמו איכא למימר דמטמא לה וכו' יש לתמוה דהא נתבאר לעיל סימן קפ"ז דאף אם המכה במקור אפילו הכי תלינן בה כשידוע שהמכה מוציאה דם וא"כ גם כאן למה לא נתלה ג"כ הדם בחתיכות כפשט משמעות דברי הטור ורבינו ירוחם וכו' וצ"ע. וכן תמהו עליו הב"ח ושאר אחרונים והניחו דבריו בצ"ע, ותימה גדולה היא, שהוא נגד דברי הגמ' והראשונים הנ"ל.

### ג.

ומאידך מצינו בגמ' דף כב: והתניא, א"ר אלעזר בר' צדוק, שני מעשים העלה אבא מטבעין ליבנה: מעשה באשה שהיתה מפלת כמין קליפות אדומות, ובאו ושאלו את אבא, ואבא שאל לחכמים, וחכמים שאלו לרופאים, ואמרו להם: אשה זו מכה יש לה בתוך מעיה שממנה מפלת כמין קליפות, תטיל למים, אם נמוחו - טמאה. ושוב מעשה באשה שהיתה מפלת כמין שערות אדומות, ובאה ושאלה את אבא, ואבא שאל לחכמים, וחכמים לרופאים, ואמרו להם: שומא יש לה בתוך מעיה, שממנה מפלת כמין שערות אדומות, תטיל למים, אם נמוחו - טמאה. וכתב בשו"ת הרא"ש כלל ב סימן יח עוד יאר רבינו עיני לבאר ההיא דפ' המפלת (נדה דף כ"ב ב'): מעשה באשה אחת שהיתה מפלת וכו' וקשיא לי כיון שבא מחמת מכה, אמאי טמאה הא אמרינן בפרק כל היד (שם דף ט"ז): הרואה דם מחמת מכה, אפילו בתוך ימי נדתה, טהורה, דברי רבי; רשב"ג אומר: אם יש לה וסת, חוששת לוסתה; ומסיק, דלכולי עלמא אשה טהורה, ובדם דקאתי דרך מקור פליגי. אלמא, אף על גב דהדם בא מהמקור, טהורה, הואיל ובא מחמת מכה, עכ"ל. ועכ"פ משמע לכאורה מהגמ' הנ"ל דדם מכה במקור טמא, וכדברי הב"י.

איברא שבתוס' הרא"ש שם כתב ליישב את מה ששאל בתשובותיו, וז"ל לא שהיה ברור לרופאים שהיה לה מכה בתוך מעיה דא"כ אפילו נימוחו טהורה כדאמרינן לעיל הרואה דם אפילו בתוך ימי נדותה טהורה, אלא אמרו הרופאים אולי אשה זו יש מכה בתוך מעיה ויבדק הדבר ע"י הטלת מים אם נימוחו דם נדה הוא ולא בא מחמת מכה וכו', עכ"ל. ומבואר דאם הייתה מכה במקור הוה תלינן בה.

### ד.

ומצינו כמה דרכים בישוב דברי הב"י. הנה בשו"ת הב"ח סי' ל"ח (תשובת ר' יהודה לייב בן הב"ח) כתב שודאי גם הב"י סובר שיש לתלות במכה במקור עצמו אך ס"ל כדעת הגהת מיימוני והמרדכי ז"ל דבעינן שהאשה יודעת בוודאי שמכתה מוציאה דם וכ"ז בתליה במקור, משא"כ אם המכה בצדדים אפילו אם אינה יודעת אם מכתה מוציאה דם רק יודעת שמכתה היא בצדדים טהורה. וכונתו דהב"י בסי' קפ"ח מיירי במכה שאין ודאי מוציאה דם. ולפ"ז יישב את קושיית הרא"ש הנ"ל, דהתם מיירי במכה שאין ידוע שמוציאה דם ולכך אם נמוח טמא דחיישינן שמא זה דם נידות.

## ה.

ובשו"ת גאוני בתראי סי' כ"ח (תשובת בן הב"ח הר' שמואל) כתב דדין מכה במקור תלוי בפלוגתא דרבי ורשב"ג אי מקור מקומו טמא או טהור, ואף שבדף טז. מבואר להדיא דאף לרשב"ג דם מכה טהור, התם מיירי במכה שבצדדים. והר"ש מקוצי פסק כרשב"ג דמקור מט"מ, ולכן כתב הב"י בדעתו דמכה במקור טמא, אבל לדינא כבר כתב הב"י בס' קפ"ז דהכריעו הפוסקים כרבי דמקור מט"ה, ולכך שפיר לדינא תלינן במכה שבמקור.

והנה בודאי שיש בזה הרבה מן הדוחק לומר דהר"ש פסק כרשב"ג, היפך דעת כל הפוסקים, וא"כ נמצא שאף שהרא"ש ושאר פוסקים העתיקו דבריו מ"מ לא ס"ל כותיה לגמרי ולא העירו עליו כלום. וע"ע בשו"ת אבני מילואים סי' כ"ג שהשיג על דבריו (ע"ש) והביא כס"מ בפ"ח מהל' א"ב שכתב וז"ל וכן אשה שראתה דם מחמת מכה שיש לה במקור אף על פי שראתה בשעת וסתה טהורה כו' כן כתב הרשב"א והביא ראיה מדתניא פ' כל היד הרואה מחמת מכה כו' ותלינן להקל שאני אומר דם זה מחמת המכה בא ולא נחלקו רבי ורשב"ג בדבר זה עכ"ל. הרי שהב"י בעצמו כתב שלא נחלקו רשב"ג ורבי בדבר זה. ועיין בהערה<sup>2</sup>.

## ו.

והנה, כמה אחרונים הביאו את דברי שו"ת מהר"ם מלובלין סי' קי"א שביאר את דברי הב"י דמש"כ דהני מילי במכה שבצדדים וכו' רצונו לומר אפילו היכי שהמכה היא במקור עצמו רק שהמכה היא בבשר צידי המקור שבבשר צדדי המקור יש לה בועה שמוציאה דם אז היא טהורה, שאותו דם אינו דם נדה אלא דם מכה שבבשר, אבל הכא ר"ל שנעקר מקור שלה כההוא מעשה דר"ש וכמין חתיכות בשר נופל לה בבית החיצון, שהמכה הייתה במקור עצמו, ר"ל שמקור הדם עצמו שבפנימית הרחם הוא נשחת ונעשה מקור דם הנדות מכה וחתיכה אם רואה דם להדיא איכא למימר דמטמא לה מפני שאותו דם הוא דם נדות גמור בעצמו, כנ"ל לפרש כונת ב"י, עכ"ל. וכע"ז גם כתב בפליתי שם סק"ב.

(ב). שם ביאר שכל מאי דפליגי רבי ורשב"ג רק לענין מכה שבמקור, דלרשב"ג כיון שמקור מקמט"מ יש שם טומאה על הדסולכן מטמאין גם את האשה, אבל במכה שבצדדים אף שמטמ"מ ויש שם טומאה על הדם מ"מ איכא ס"ס וכמש"כ הרמ"א דתרת"י חומרי לא עבדינן דנימא שהדם הוא לא דם מכה ועוד שהוא בא מן המקור, את"ד.

ולא זכיתי להבין דבריו, דלמה בצדדים יש ס"ס ובמקור אין, ואדרבא ברמ"א שם מיירי במכה במקור ואיכא ס"ס, ומדייקים מזה הנוב"ק (סי' נ"ח) ורבי עקיבא איגר (מהד"ק סי' ע"ח) שמשמע שבצדדים אין ס"ס. ועוד, יש לעיין בעיקר הדבר, דדם הצדדים לכאורה ודאי דלא אתי דרך המקור, וכמש"כ האחרונים הנ"ל "דבשר הצדדים ומכה שבצדדים הכל ענין אחד". וכן מבואר דרואה מ"ת רואה מחמת דוחק השמש בצדדים והיינו בבית החיצון, וא"כ מה שייך לדון בו מצד מקור מקומו טמא.

אמנם עצם דבריו ביסודם ניתנים להיאמר, ולא מטעמיה, ד"ל דבמכה במקור כיון שהאשה טמאה עכ"פ טומאת ערב (אי מטמ"מ) וא"כ הורעה חזקת טהרתה ולכן כשיש ספק על הדם טמאה מספק (וכע"ז כ' בפרי דעה בס' קפ"ח טורי כסף בפרוש הראשון), אבל אם המכה בצדדים נמצא שהדם הוא ספק שמא מהמקור והוא טמא ושמא מהצדדים והוא טהור, ולכן נהי שאולי נטמא את הדם מספק, מ"מ כיון שאין האשה "טמאה" לא הורעה חזקתה ושפיר מוקמין לה בחזקת טהרה.

ולכאורה טעמא דמילתא בחילוק זה, דמכה שבמקור עצמו הוא עצמו דם נידות ולא דם מכה ומה אכפת לן שיצא מחמת מכה או מחמת מכה או בהלה או לידה וכיו"ב, משא"כ צידי המקור אינו דם נידות אלא דם היוצא מבשרה סתם.

### ז.

והנה לפי המציאות הידועה לנו ע"פ הרפואה, הרחם עצמו הוא איבר שרירי ומצופה שלושה שכבות ריריות, במהלך הוסת נושרות שתי שכבות העליונות ונותרת שיכבה אחת הדבוקה לשריר הרחם שממנה עתידה לצמוח הרירית החדשה. יום לפני הוסת – כלי הדם ברירית מתכווצים כך שאינם מקבלים דם חדש, התאים מתים ונושרים במהלך הוסת עם הדם שכנוס בנימי הרירית. ולפ"ז צריך לחלק בין מכה ברירית הרחם, שהוא "המקור עצמו", לבין מכה שבשריר הרחם, דחשיב "צדדי המקור".

### ח.

והנה, כעיקר סברת המהרמ"מ לכאורה משמע דהכי ס"ל לחכם צבי סי' מ"ו שכתב בדין אשה שנחלשה האם שלה או שאירע בה איזה קלקול עד שאינה בריאה וחזקה בטבעה לבשל המותרות כתיקנן ולהוציאן בזמן כראוי ולכן היא מוציאתן קודם זמנן ובלתי מבושלין כראוי, דאין זה ענין לדם מכה שהוא דם בועה וחבורה ואינו מעיקר דם המקור אבל זה דם המקור הוא אלא שלחולשת המקור או לסיבת מאורע מן המאורעות שאירעו בו הוא מוציא את הדם באופן משונה. ושוב חזר וכתב: דאין פ"י המכות הללו שוה דברואה דם מחמת מכה שהיא טהורה היא בועה וחבורה שיש בה דם ומוציאתו ואין זה דם המקור אבל באשה ההיא הרופאין קורין מכה למאורע שאירע למקור עד שאינו מבשל הדם כראוי, עכ"ל. הרי מבואר דהיתר של מכה לא מהני להיתר דם המקור.

ועפ"ז (ועוד נמוקים שיבאו בסמוך אי"ה) פסק בספר פתחי דעת סי' ה' דאשה שבצעו בה חתך ברירת הרחם טמאה, דהר"ז דם נדה ממש.

### ט.

והנה יש לדון לפי דברי המהרמ"מ הנ"ל מה דעת כל שאר האחרונים שהשיגו על הב"י, אי פליגי עליה משום דלא מסקי אדעתיהו שהב"י התכון לחילוק זה, אבל לדינא ס"ל לחילוקו של המהרמ"מ אליבא דב"י, או דילמא דהם לא חילקו כן משום דלא ס"ל כן.

ג. מיהו יל"ע קצת, דמשמע מלשוננו דאף בבועה וחבורה כל ההיתר משום ד"אין זה דם המקור", ומאידך גיסא משמע שלא התירה אלא משום "שלחולשת המקור או לסיבת מאורע מן המאורעות שאירעו בו הוא מוציא את הדם באופן משונה", משמע שמחמת מכה טהורה. וצ"ל דודאי כמו שכתב בתחילה שטעם ההיתר במכה משום שאין זה דם המקור, ומ"מ קושטא קאמר דבאותה אשה היה יוצא דמה לחולשת המקור וכדומה, וכן מפורש מהמשך התשובה במה שנתוכח עם



ומסתברא כצד השני, דהרי לפי המציאות בנידון הר"ש דהמקור עצמו נשחת ונרקב וכו' וע"ז פליגי ואפ"ה מטהרים דם זה, ועוד דודאי אי הוה ס"ל לחילוק זה ודאי שהיו מודיעים לנו, ואמאי לא מסקי אדעתיהו לפרש כן עכ"פ בכונת ב", וכן מצאתי בשו"ת בית שער יו"ד סי' רנ"ב.

ואף בשתי התשובות הנ"ל של בני הב"ח מייתו לתירוץ המהרמ"מ ולא ניחא להו בדבריו (ו"ל אבל נראה בעיני זר ורחוק לחלק בין מקור עצמו לצדדי מקור כי לא נמצא חילוק זה", "והמהר"ם מלובלין נלחץ עד הקיר ליישב דברי הב"י"), הרי דאף אינהו ס"ל דאף דם היוצא ממכה שבמקור עצמו טהורה. ועוד, דמעצם קושית הרא"ש בשו"ת ותשובתו בתוספותיו מוכח דס"ל דלא משכחת לה מכה במקור שהיא טמאה, אלמא דלעולם מכה במקור טהורה. ושו"ר להרב פרי אדמה בפ"ח מאיסורי ביאה שכתב דמעצם קושית הרא"ש מוכח דלא כמהרמ"מ.

ומ"מ צ"ב בטעמא דמילתא אמאי טהורה, כיון שס"ס יצא דם הנידות, והרי אף בקפצה וראתה ויולדת וכו"ב שבכולהו ראתה מחמת סיבה חיצונית שגרמה להוולת דם הנידות בכל זאת היא טמאה, ומ"ש ממכה.



ובשו"ת דבר שמואל סי' ע"א כתב בדין אשה שיש לה חולי של טחורים ברחמה וראתה דם בבדיקתה, ולפי דברי הרופאים סיבת יציאת הדם מהטחורים הוא מהעצר דם הנידות, כלומר דדם הנידות יוצא במכה, "והיה בזה קצת פקפוק לחומרא לחלק בין דם המכה בסתם לדם היוצא מהם דשמא דיינינן יתיה כדם הנידות וכו', כמו זר יחשב בעיני החילוק הזה וכו', ולא מצינו שחילקו בזה רבותינו ז"ל שא"כ כל דם מכה היה אסור מספק וכו' אלא שצריכים אנו לומר שאינו טמא מן התורה אלא הדם היוצא מפגמיות החדר והמקור עצמו בהרגשה כדרך הטבע שכן גזרה תורתנו הקדושה כדדריש שמואל וכו' עד שתרגיש בבשרה וכו'".

ומבואר בדבריו דטעם ההיתר בדם מכה הוא משום דדוקא דם שיוצא כדרך, אבל שלא כדרך - טהורה, וכמו דקי"ל דהרואה דם בחתיכה טהורה דאיכא למ"ד משום דהוא שלא כדרך ראייה. וכ"כ בצפנת פענח בפ"ו מהלכות יסודי התורה דאם חתך במקור ועי"ז נשפך הדם דלא הוי ראייה כלל, ורק אם ראתה כדרכה והגורם הוא סיבת אונס, כגון קפיצה והכאה, טמאה כיון ש"הראיה" היא כדרך. משא"כ מכה במקור "זה לא נקרא ראייה".

וע"ע בדבר שמואל בסי' ק"ע שדן באשה שלפעמים הרחם שלה צונח מעט, ובכל פעם שהוא צונח יוצא מעט דם, טמאה משום דדמי לקפצה וראתה. והחילוק הוא כנ"ל, דבקפיצה היא גורמת להוצאת הדם כדרכו וכן בצניחת רחם, משא"כ במכה א"ז ראייה. וכן מבואר בדב"ש שם בסי' של"א דדם נידות שיצא מחמת חולי או חולשה במקום אחר בגוף טמאה.

ולפ"ז אין מקום לחילוקו של המהר"ם מלובלין בין מכה במקור עצמו למכה בצידי המקור, כיון דטעמא משום דאינו כדרך ראייה, וכמפורש בדבריהם.

המהרמ"מ ע"ש.

אלא דקצת תימה, דבסי' ע"א כתב (האמונת שמואל) בתחילה "ובמכת המקור עצמו האריך למעניתו מהר"ם מלובלין בעל ספר המנהיר סי' קי"א ומדקלסיה וגם לא העיר עליו כלום משמע דס"ל כותיה, וצ"ע דתיכף סותר דבריו".

והנה, לפי המציאות שרואות עינינו לעולם ראיית הנידות היא היפצעותם של כלי הדם ברירת הרוחם, ומה לי אם זה מחמת ניוונם או מחמת קפיצה או מחמת פצע או חתך. ומצאנו לחזו"א בספר זכרון שאול במכתב השני לד"ר טאוב שהגדיר את החילוק בין דם מכה לקפיצה, דבתחילה חילק את הראיות לג' סוגים - א' מותר דם הניגר מן הגוף וזו עיקר הוסת, ב' דם היוצא ע"י אונס כמו דחיקה או הכאה, ג' דם הבא מחמת שרט "שבצבוץ הדם בא באותו האופן שבא בפצע בשאר הגוף", ועוד שם בחילוק בין ב' לג' - "אבל שאלתי אם הדם הוא מן הסוג השלישי שאין כאן עניין מיוחד של טבע הרוחם וצנורותיה ולחץ זה הנעשה לו פגע בבשר שאר הגוף ג"כ היה מגרה דם, או דם זה מסוג השני המיוחד בטבע הרוחם". ור"ל דסתם הכאה או דחיקה אינה גורמת ליציאת דם במקו"א בגוף ומ"מ איתרבאי (בנדה לו) דאפילו רואה מחמת אונס טמאה, דדחיקה גורמת לרוחם להוציא דם, וזהו טבע המיוחד לרוחם וחשיב ג"כ בכלל "דרך ראייה" - שהוא המיוחד לרוחם, משא"כ בחתך או שריטה, שגם בשאר מקומות בגוף מוציא דם, נמצא שאין ע"ז כלל שם ראייה אלא פצע בעלמא (וזה עומק חילוקו של הצפנת פענח הנ"ל).

ועפ"ז נראה דס"ל לדברי שמואל דאין עיקר חילוקו של המהרמ"מ בין מכה ברוחם או בצדדיו גרידא, אלא דדרך מכה במקור עצמו (והכא לא איירינן בחתך או פציעה פיזית) הבא מחמת חול, וכלשון המהרמ"מ "שהמקור עצמו שבפנימית הרוחם נשחת", דהוא יוצר רגישות יתר בעורקי הנידות שמוזילים דם כל שעה ודמי לקפיצה וכיו"ב, משא"כ במכה בצידי המקור, התם ודאי אינה אלא מכה גמורה ואינה מטמאה כלל. אבל בעצם הדין י"ל דגם המהרמ"מ ס"ל דאף פציעה במקור עצמו הרי היא טהורה".



(ד). ועוד יש להעיר שבתשובה בסי' של"א כתב "שהדם הבא מן המכה שבבשר המקור או הרוחם או הבא מן העליה ממכת הכליות אינו דם הנידות שאסרה תורה שהוא הבא והנגרר מאליו דרך העורקים והוורידים שבחדר ושלפנים ממנו כפי טבע היצירה". ומשמע דהדם היוצא מעורקי הנידות לעולם טמא, ולכאורה אפילו אם הוא מחמת מכה.

ונראה דעיקר החילוק הוא אם הוא זב מאליו או מחמת מכה, דדם הנידות זב מאליו מהעורקים המיוחדים לו ולכך טמא, משא"כ במכה אפילו במקור עצמו אף שגורם הוזלת עורקי הנידות טהורה כיון שא"ז מאליו.

(ה). ועיין בשו"ת יבי"א ח"י יו"ד סי' י"ז שכתב בסוף התשובה: קנצי למילין שלא רק במכה שבפרוודור יש להקל, אלא אף במכה שבמקור עצמו שנחבל או נשרט, וזב ממנה דם, דעת גדולי האחרונים להתיר האשה לבעלה. ורק כשהמקור עצמו נשחת שנעשה חלש ורפוי ויוצא ממנו דם, בזה אין להתיר, עכ"ל. ולפנ"ד הדבר תמוה דארכיבה אתרי ריכשי, דמחד גיסא נוקט שאף פציעה במקור עצמו טהורה וזה דלא כמהרמ"מ, ומאידך כותב דאם המקור נשחת וכו' טמאה - ודין זה נובע אך ורק מחילוקו של המהרמ"מ והפליתי. ולדברינו א"ש מאוד, דהיא גופא עומק החילוק בדברי המהרמ"מ. ועיין פתחי תשובה יורה דעה סימן קפז ס"ק כ"ב שכתב ועי' בתשובת מהר"ם מלובלין סי' קי"א שכתב דאפילו אם המכה הוא בבית רחם במקור עצמו שמשם נובע דם הנדה מ"מ טהורה היא ותלינן בדם מכתה ע"ש. ולא הזכיר החילוק בין מקור עצמו לצידי המקור, וכ"ה בתוה"ש ס"ק ט"ו. וע"ע בשולחן ערוך הרב בסימן קפ"ז סעיף י"ט שכתב: באותו מקום - פירוש אפילו במקור עצמו שדם נדה נובע משם אם יש לה שם מכה כמו בועה וחבורה שנצטר בה דם ולא דם נדה הוא תולין כו'.

## יא.

ובשאלת יעב"ץ כתב בדין דם מכה בגוף היורד למקור ויוצא בעורקי דם הנידות כמו בשעת וסתה אם אפשר להתירה מדין דם מכה, והשיב דאין זה מעלה ולא מוריד מהיכן הגיע הדם, דדם הבא מן המקור לעולם טמא הוא, והגע בעצמך כל אשה שרואה שלא בשעת וסתה בלי ספק אירע לה איזה מקרה או חולי ברחם ובמקור הגורם שינוי ווסת, ובכל זאת פשיטא שטמאה מאחר שמוציאו כדרכו ממקור דמיה ומקום נביעתו, ולא הקלנו במכה אלא באופן שלא נפתח המקור שממנו נביעת דם הראייה. רק מן המכה שיש לה בכותלי הרחם, משא"כ בדם שבא מעליוני הגוף ועובר דרך וורידים המקור אחר שהדם הנמצא יוצא ובא ממקור דמיה בדרך שבא דם טמא לפי שע"י פתיחת המקור הדם יוצא דם הבא מן המקור - לעולם טמא הוא, עכ"ל בקיצור (המודגש הוא מלשוננו). ולשונו קצת סתום במה שנוגע לנד"ד, ועכ"פ משמע קצת שהדבר תלוי אם הדם יוצא כדרכו או לא, ולפ"ז משמע דאם נפצע או נחתך המקור עצמו ויצא דם - טהורה, ועיין.



## יב.

והנה בסד"ט הביא בשם שו"ת פנים מאירות (סי' י"ב) דכתב ג"כ כדברי היעב"ץ הנ"ל דדם המכה בגוף שעובר דרך שביל הנידות שם דם נידות עליו. וכ"כ הגרעק"א מה"ק סי' ס"א דכיון דנתפשט הדם דרך גידי דם המקור "ודם נדות הוא". אבל בשו"ת חת"ס יו"ד סי' קנ"ד כתב דכמו דללוי טהרת דם טהור נובעת משום דשתי מעיינות הם, ואע"ג דס"ס הדם יוצא מהמקור, מ"מ חזינן דהדבר תלוי בסיבת הורקת הדמים למקור, וא"כ ה"ה אם הורקת הדם למקור היא מהמכה טהורה (וכ"ג דעת תלמידו בשו"ת אמרי אש יו"ד סי' ע"ז), ומ"מ לדינא החמיר בזה משום דילמא מעורב בהם ג"כ דם נידות'.

וראיתי בשו"ת שבט הלוי (ח"ז סי' קמ"ח) שנשאל באשה שפסקה לה אורח כנשים כבר איזה שנים, וכעת עליה לקבל מחמת מחלתה בכל שבוע מנה של דם, ודם זה לא נקלט בגופה ויוצא דרך חוטמה, וגם נזדמן שיוצא לה דרך בית הרחם, ולפי הרופא שזה מדם שקבלה ולא נקלט מגופה. ובתחילה רצה להקל ע"פ דברי החת"ס הנ"ל דדם הבא ממקום אחר אעפ"י שנכנס לשביל דם נדות לא נטמא בזה אי לאו החשש שמא מוביל אתו גם נדות הנמצא שם, וזה לא שייך בזקנה גמורה אשר זה כמה שנים כבר היא בחזקת מסולקת גמורה מדם נדות. אכן אחרי עיון קצת כל זה לא שוה לי להקל למעשה דהח"ס לא הקיל גם לדעתו רק כשדם מכה ברור פונה עצמו לצאת שלא במקומו רק דרך שביל הדם כעין גידי הטחורים דעושים עצמם דרך שם, אבל דם שנכנס במערכת הדם הכללי ומתערב שם עם דם הרגיל של האשה וע"י יתרון הדם שבגופה דוחה חלק מזה דרך רחם האשה ויתכן שהוא דמה הטבעי שנדחה מפני הנכנס, אעפ"י שהיא זקנה אין בידינו להקל וה"ה כל מקרה ראית דם של זקנה שכבר הרבה שנים שנסתלקה

(1). וכן משמע בגר"ז בסי' קפ"ז בקו"א ס"ק י"א דבעצם ס"ל דלו יצויר דדם מכה עובר בשביל הנידות טהור, ומ"מ לדינא יש לחשוש שמא מעורב בו דם נידות.

מן הדמים ראתה במקרה אפילו כתם דאנו מטמאים אותה. ושוב כתב דעוררו הגר"מ ועבער הי"ו לתשובת הגרעק"א הנ"ל ולצמח צדק בתשובות יו"ד סי' קי"ט אות ה' ולתשובת זקינו הגאון פנים מאירות ח"א סי' י"ב, דודאי דם גופה הנכנס לעורקי דם הנידות טמא, את"ד.

ויל"ע בזה טובא, דהנה בעיקר הדין דזקנה המסולקת דמים רבות בשנים אם ראתה דם אמאי היא בכלל טמאה, הרי לפ"מ שנתבאר לעיל דעורקי דם הנדות המה הנמצאים ברירת הרחם, ובזקנה אין לה דם נדות מפני שאין לה כלל את הרירית הנ"ל (כן נתברר בספרי הרפואה), וא"כ אם היא בכ"ז ראתה, הוא מסיבה חיצונית מחמת מכה וכיו"ב (ובדר"כ כשזקנה רואה דם מפנים אותה מיד לבירור אם יש לה גידול ר"ל), וא"כ אמאי היא טמאה. ושו"ר בספר נשמת אברהם שכתב וז"ל וכתב לי הגרש"ז אורבך (שליט"א): ומ"מ הדם מטמא אותה בנדה אפילו ביום לידתה וכן גם זקנה מופלגת וכדומה (ואין תולין כלל את הדבר בדברים אחרים) אע"פ שאין להם כל אלה (כונתו לרירית הרחם - דע"ז דיבר קודם לכן וכמבואר שם), וטובלות מטומאתן בברכה, עכ"ל. ומבואר בדבריו שמה שמטמאין אותה הוא משום ש"אין תולין בדברים אחרים" אלא שתולים שיצא מרירית הרחם אע"פ שאין לה. וע"כ צ"ל דתלינן שיתחיל לה איזה התעוררות ליצירת מעט כלי דם וליצור רקמות ברירת הרחם - אע"פ שודאי לא יבא לידי גמר כמו אצל אשה צעירה.

ועכ"פ בודאי דכ"ז רק במקום דחזינן שרואה דם ואין לנו במה לתלות אז אמרינן דמסתמא ראתה כמו כל אשה ונוצרו לה כלי דם להזולת דם הנידות, משא"כ בנד"ד דידעינן שיש לה שטפי דם בגופה מחמת ריבוי דם ורואה מחמת כן בחוטמה א"כ גם מה שרואה מרחמה זה מחמת שטף דם בנימי שריר הרחם, ומהכ"ת לחדש שנוצר לה רירית חדשה, אתמאה. ולא מבעיה שלחת"ס יש לטהרה, אלא אפילו לרעק"א וסייעתו יש לטהר, שהרי הדם לא עבר בעורקי הנדות כיון דחזקה דאורייתא "דמסולקת דמים" שאין לה עורקים אלו (וע"ע בנשמת אברהם ח"ב סי' קצ"ד סק"ה בשם הגריש"א דבזקנה א"צ לחוש לפתיחת הקבר מבחוץ לדעת הנו"ב כיון דהיא מסולקת, ועיין). וצ"ע.

## יג.

והנה, לעיל בדברי החת"ס הנ"ל מבואר דדם מכה העובר בעורקי הנידות טהור, דהקובע טומאה הוא מעיין הנידות ודם מכה הוא דם טהור. ויש להקשות ע"ז ממש"כ איהו גופיה בתשובותיו סי' קמ"ב דדם הנידות היוצא מהמכה טהורה. וקשה דאם גורם הטומאה הוא המעיין א"כ אמאי טהורה, הרי דם זה בא ממעיין הטמא, ומאי אכפ"ל שיצא מהמכה.

וע"כ מוכח דס"ל כדעת הדבר שמואל הנ"ל דטעם ההיתר בדם מכה משום דהוא יצא שלא כדרך, ולכן אף שהקובע שם טומאה על הדם הוא מחמת מעיין הגורם מ"מ כיון שהראיה היא שלא כדרך - טהורה. ולפ"ז אף במכה במקור עצמה ודאי שהיא טהורה, משום דהוי יציאה שלא כדרך וא"ז ראייה, וכמו שכתב הצפנת פענח הנ"ל.

## יד.

העולה מן האמור שדעת רוב רבותינו האחרונים הלא המה: הדבר שמואל [ועיין בגליון מהרש"א בסי' קפ"ז ס"ה שהעתיק דבריו להלכה], ר' יהודה לייב בן הב"ח בשו"ת הב"ח, ר' שמואל בן הב"ח המובא בשו"ת גאוני בתראי, כל האחרונים שהשיגו על הב"י בסי' קפ"ח ס"ג (וכ"כ בדעתם בבית שערים), וכ"מ בדעת החת"ס, וכ"כ הצפנת פענח, וכ"מ מדברי הרא"ש (וכ"כ בדעתו בפרי אדמה), כולו ס"ל דדם מכה במקור עצמו טהורה, וטעמא משום דהוי שלא כדרך ראייה, וכן נראה מסקנת היב"א ח"י יו"ד סי' י"ז. ומאידך דעת החכם צבי, ומהר"ם מלובלין ופליתי בדעת הב"י דמכה במקור עצמו המוציאה דם מעורקי הנידות טמאה. [ומ"מ בדעת הב"י אין מוכרח לפרש כן, דכבר פרשום בני הב"ח ובפרי דעה בדרך אחר].

## טו.

ובחזו"א סי' פ"א כתב על דבר אשה – שלפי דברי הרופא – יש לה אבעבועות במקורה בפיות העורקים המזנקים אח דם הנדות ולפיכך אינן נסתמין לעולם ובראשית הימים של הוסת היא שופעת ואח"כ מתמעט אבל אין לה טהרה לעולם גם ימים ששופעת נכנסות תוך ימי זיבה. והשיב ע"ז שיש לדון בזה מדין יש לה מכה תולה במכתה ואפילו בשעת וסתה במכה שודאי מוציאה דם, ואין לומר דנידון דידן גרע טפי כיון דדם הוסת עובר דרך הבעבוע ואין כאן דם מכה אלא דם נדה, ע"כ ז"א דא"כ נפלה טהרת מכה בבירא דדלמא דם נדות עובר דרך המכה והלא סומכין על האשה שמרגשת במכה ולא אמרו חכמים לחקור הרופאים אם דם נדות עובר דרך המכה אלא ודאי כל שהעורק פצוע ומוכה אין דרך ראי' בכך וטהורה. והעתיק דבריו אלו להלכה בשו"ת ציץ אליעזר ח"י סי' ל"ז בדין נשים שיש להן שרירין בתוך הרחם שנקראים פייברוידז שמוציאים דם, דאף אם יוצא ממנו דם נידות ממש טהורה, וכן הסתמך גם על דברי הדבר שמואל הנ"ל בסי' ע"א. וגם בספר נשמת אברהם ח"ב סי' קפ"ז עמ' קנ"ב כתב בשם הגרשז"א שדימום מפייברוידז נקרא דם מכה. וע"ש עוד בסי' קצ"ד דגריו או שריטה ברירת הרחם יש לו שם של "דם מכה". וכ"פ בספר קיצור שו"ע על הלכות נדה להר"א פויפר, וכ"כ בספר אבני שהם בסי' קפ"ח ס"ג.

וראיתי בספר הנכבד פתחי דעת (לרד"א מורגנשטרן שליט"א) בנספח לפ"ה, שכתב והנה יש שבאו להקל בדם הבא ממקורה מחמת סיבות שונות וצירפו את דברי החזו"א הנ"ל לדבריהם, ותימה על דבריהם דהרי החזו"א בהמשך חזר בו, דשם חזר והביא דברי התוס' בדף טז. דס"ל דאף ביש לה מכה טמאה בשעת וסתה אא"כ מרגישה שיוצא דם מהמכה, דאי אפשר שאשה תהא מסולקת דמים לעולם ולפיכך כל שהנידון לעונות רבות אי אפשר להקל אף בוסת אחת, ועוד נראה דאף דם הנדות העובד דרך המכה בשעת וסת מקרי דרך ראי' ודוקא הדם שלולא המכה לא היה בא מקרי שלא דרך ראייה. הרי דמסקנתו דדם נדות אף שיוצא ממכה שם ראייה

(ז). ובספר בדי השלחן בסי' קפ"ז ס"ה העתיק רק את דברי המהר"ם מלובלין שחילק בין דם המקור לצידו המקור, ולא העיר כלום מדברי שאר הפוסקים דפליגי עליה, ועיין בסמוך עוד מה שהבאנו בזה.

עליו וטמא. ועפ"ז כתב בפ"ה סכ"ג דהנבדקת בדיקת ביופסיה (דהיינו שלוקחים דגימה מרירית הרחם) טמאה (ורק פציעה בשריר הרחם טהורה, שם ס"ג).

ותימה על דבריו, שאף שנכון הדבר שבקטע הבא נראה שהחזו"א חוזר בו, אבל מיד אח"כ בד"ה כ' ט"ז, חזר החזו"א לדבריו הראשונים, דהוכיח כדברי הט"ז דבמעשה דהר"ש מקוצי מוכח שהיה דם יוצא אף בשעת וסתה ובכ"ז טהורה, דהתוס' שטימאו מיירו בדם היוצא מבשר המקור ולא בדם נדות (ולכן אף שיש לה מכה מ"מ חיישינן בשעת וסתה לדם הנדות שיוצא כדרכו), משא"כ בנד"ד דכיון דדם הנדות יוצאין כאן שפיר י"ל דבטלה לה וסת דידה דכיון דמתמעטין דמיה ע"י הגרת דם הנדות דרך המכה שוב אינה רואה כלל כדרך הרואות ואין חוששין לוסתה. הרי מבואר להדיא דלמסקנא דם הנדות היוצא מן המכה טהור, (ועיין הערה").

### טז.

במכתבי החזו"א דן היכי שמחדירים גז לרחם ואח"כ יוצא דם אם טמאה או טהורה. ויסוד הספק הוא אם זה דם מכה שגם בשאר מקומות בגוף היה יוצא דם או שרק מחמת הרגישות ברחם יוצא דם, והוא כמו קפיצה וכיו"ב שטמאה. ולדינא החמיר מחשש שהוא כמו קפיצה, והיקל לעניין חומרא דר"ז.

ועכ"פ יוצא מדבריו דבכל אבעבוע, גידולים וכיו"ב שיש לאשה, צריך לדון: אם זה היה במקום אחר בגוף היה יוצא דם או לא. וכמו כן בהכנסת מכשירים רפואיים לגוף הפוצעים את האשה, אף שעצם הפציעה שם מכה עליה, מ"מ יש לבדוק אם עצם הכנסת המכשיר לא גורמת זעזוע שמשלעצמו מוזיל דם.

ח. ושם גם הביא את ראיית הציץ אליעזר (בלי להזכיר את שמו) מהדבר שמואל בסי' ע"א דדם נדות היצא מהמכה טהור, ועשאו (לציץ אליעזר) טועה בדבר משנה דהוא היפך דברי התוספתא וגמרות מפורשות שאף דם היוצא מחמת אונס טמאה ומה לי פציעה מה לי קפיצה. ועל כרחק דכונת הדבר שמואל לומר רק שלא חוששים שיקרה דבר כזה שדם הנדות יעבור בפצע, וזהו שכתב כמו זר בעיני החילוק הזה. ובעיקר תמיהתו כבר ביארנו לעיל היטב החילוק בזה בין דם הבא מחמת מכה להבא מחמת קפיצות. ובעיקר הבנתו בדב"ש, דבריו דברי תימה גדולה דהרי כתב "כמו זר יחשב בעיני קיום החילוק הזה שכמה מכות ומורסות הבאות שם כפי הטבע תהיה סבתם ג"כ עצור הזולת דם הנדות המתעכב בבשר להפסדו או תוספת רביו ולא מצינו שחילקו בזה רבותינו ז"ל שא"כ כל דם ומכה היה אסור מספק כו", הרי שמסכים לדברי הרופאים שיש כמה מכות שגורמות למניעת יציאת דם הנדות כדרכו ויוצאות כדרך מכה, ופשיטה שטהורה. והרי מסקנתו "וצריכים אנו לומר שאינו טמא מן התורה אלא הדם היוצא מפנימיות החדר והמקור עצמו בהרגשה כדרך הטבע, שכן גזרה תוה"ק". הרי דמסקנתו שתלוי הדבר בראיה כדרך הטבע, ואיך אפשר להעמיס בדבריו דכונתו לחלק בין רירית הרחם לשריר הרחם. ושם עוד רצה להכריח כדבריו מדברי הדבר שמואל בסי' ק"ע וסי' של"א, ולעיל ביארנו היטב שאין מדבריו שם כלל ראייה.

עוד שם תמה על מי שהביא ראיה מדברי החזו"א בספרו, שהרי מלבד דברי החזו"א בספרו עוד נדפס מכתב מהחזו"א (הבאנו לעיל דבריו) שטימא בדם הבא מחמת הכאת הרחם והיקל רק בדם כדרך מכה בשאר הגוף. ולא ידעתי מה רצה בזה כלל. חדא, דהרי בדברים אלו מפורש דחתך ברירית הרחם טהורה שהרי חתך בכל מקום בגוף גורם להזולת דם, היפך דבריו ממש. ועוד דמכת "פיבריויד" היא מכה המוציאה דם בכל מקום בגוף, וכדמשמע מראשית התשובה בציץ אליעזר, אלא דהרופאים אינם יכולים לקבוע בודאות שלא יוצא משם מדם הנדות, אבל ודאי שהיא מכה העלולה להוציא דם ששלעצמה.

מיהו יל"ע בזה היכא דברור הדבר דע"י הכנסת המכשיר נעשית שריטה ברחם באופן שודאי מוציא דם, אלא דיש לחוש שמא יצא דם גם מחמת הזעזוע, דטמאה מחמתו כמו בקפיצה. ולכאורה יש להקל בזה. דהנה אף דהדין פשוט דקפיצה וראתה טמאה, מ"מ אם קפיצה או הכה בעלה או נבהלה וכיו"ב ולא ראתה כלום, אף שכל אלו עלולים להוציא דם, מ"מ ודאי שהיא טהורה (ובחת"ס בתשובה סי' קס"ג העיר למה לא כתבו הפוסקים שבבהלה צריכה לפחות בדיקה, ומ"מ הכי דינא שהיא טהורה). ועוד נראה פשוט<sup>ט</sup> דאם יש לה מכה שודאי מוציאה דם וקפיצה וראתה ג"כ תולה במכתה וטהורה ואינה צריכה לחוש שמא מחמת הקפיצה ראתה. וא"כ ה"נ כיון שודאי נשרטה א"כ יש לה מכה שודאי מוציאה דם אלא שמ"מ יש חשש שמא אולי ראתה דם מחמת הקפיצה – זעזוע מחמת הכנסת המכשיר או החדרת הגז, א"כ דינה כיש לה מכה שתולה במכתה. ושור"ר בטה"ב (ח"ב במשמה"ט עמ' ס"ו) שכתב כן בקצרה, ועוד הוסיף שם (נראה שהוא לרווחא דמילתא) דכיון שאינה רואה בהרגשה יש להורות לה שתלבש בגדי צבעונים, וכ"כ שם לעיל בסוף עמ' ס"ד בשם הגרצ"פ פרנק זצ"ל<sup>י</sup>.

[ואח"ז רב ראיתי בשו"ת דברי חיים יו"ד ח"ב סי' ע"א בד"ה והנה לפענ"ד הנוגע לנד"ד, ויש לעיין ולפלפל בדבריו, וקשיא עתיקא מחדתי].



ט). ורמ"ת תוכיח דלדעת הש"ך בסי' קפ"ז ועוד אחרונים חשיבא וסת הקפיצות ובכ"ז ביש לה מכה תולה במכתה.

י). מיהו צ"ע ממש"כ הגר"ח פלאג'י בשו"ת חיים ביד סי' מ"ו, ע"ש ודו"ק.

# אוצר חושן משפט

פרשיות נזיקין – דין, מצווה ומה שביניהם ♦ הערות בענייני רודף  
ופיקוח נפש





הרב יאיר טבק

## פרשיות נזיקין – דין, מצווה ומה שביניהם [חלק ב']\*

**פרק ב' – חקירה במהות האיסור להזיק:** הקדמה והנחות יסוד \* פטור בדיני אדם וחייב בדיני שמיים \* שליחות לדבר עבירה \* אדם אנוס \* היזק שאינו ניכר \* אשו משום חציו \* דינא דגרמי \* סיכום

**פרק ג' – מקור האיסור:** מקורות אפשריים \* שיטת רבנו יונה \* דיון בדברי הרא"ה קוק זצ"ל \* עיון בשיטת הרמב"ם \* סיכום

### פרק ב' – חקירה במהות האיסור

#### הקדמה

לפני שנדון בנושא, עלינו להקדים מספר הנחות יסוד ולחדד את שאלתנו:

#### א. האיסור של האדם להזיק

יש לעיין באיסור של האדם להזיק, מה שורשו - האם הוא נובע מצד הניזק או מצד המזיק. האם הדגש הוא שאני לא אזיק, או הדגש הוא שלניזק לא יקרה רע, כלומר האם הדגש הוא מצד מעשה האדם או שמא מצד התוצאה.

מקובל לסווג את האיסורים לשני סוגים: איסורי פעולה ואיסורי תוצאה. אמנם, לענ"ד מסתבר שהדברים אינם כ"כ פשוטים כפי שנראה ממבט ראשון.

ניתן לטעון, שאף שמבחינה תיאורטית סביר שמצווה או איסור מסוים הוא מצד התוצאה, למעשה הוא יהיה מצד הפעולה. עלינו לשקלל את העובדה שהאיסור אינו נשאר ברמה המופשטת והתיאורטית אלא הוא מוטל על האדם, והאדם נתבע על מעשיו. ייתכן שברמת המפגש של האיסור והאדם, נוצרת על האדם תביעה לא לפעול בצורה מסויימת, אשר עלולה להוביל לתוצאה האסורה\*.

לפי דברינו, ייתכן שמטרת האיסור היא מניעת התוצאה, אבל גדר האיסור הוא הפעולה שמובילה לתוצאה\*. במקרה זה, ניצבות בפנינו שתי אפשרויות. ייתכן שזהו איסור פעולה רגיל לכל דבר ועניין, אמנם קיימת סבירות לא מבוטלת שאנו עומדים בפני גדר מחודש.

\* פרק א' נדפס בגיליון מ"ו.

(א). ניתן לתת לכך דוג' ממצוות פריה ורביה. למרות שמצד תוכנה נראה בעליל כמו מצוות תוצאה, רבים מהפוסקים מגדירים אותה כמצוות פעולה [עיין תוד"ה כופין בב"ב יג.]. אמנם, שם זו דוג' קיצונית, מאחר שקיומה של התוצאה כלל אינו תלוי באדם אלא בקב"ה, אך הדברים נאמרו בתור דוג' בעלמא.

(ב). לאור זאת, ניתן להבין מדוע 'לא דרשינן טעמא דקרא'. מאחר שייתכן שלמרות שמטרתו של האיסור ותוכנו יהיו מצד התוצאה, גדר המצווה יהיה מצד המעשה.

בעוד שבמצוות פעולה מהסוג השכיח, הדגש הוא על המעשה והפעולה נבחנת לפי איכותה, בנידוננו ניתן לומר שהפעולה נבחנת ביכולתה להביא לתוצאה. וניתן להביא לכך מספר נפקא מינות.

אם בסוג הראשון הכוונה תופסת חלק מרכזי בהגדרת טיבו ואיכותו של המעשה, ויש ביכולתה אף להיות חסרון בעצם הפעולה, בסוג השני כוונת האדם אינה רלוונטית, מאחר שהמעשה נמדד על סמך יכולתו להביא לתוצאה.

נפקא מינה נוספת ניתן להביא מדברי בעל החמדת שלמה ((או"ח סימן לח בהגהה בסוף דבריו). בתשובתו זו, הוא מייסד שפטור אונס איננו רק פטור מעונש אלא יש כאן חידוש שהמעשה לא נחשב מעשה, ועל כך תמה וז"ל: "ועדיין יש לעיין הא דפשיטא ליה לגמ' דרוצח יהרג ואל יעבור נימא דלא מקרי מעשה כיוון דהוי אונס, וצ"ל דהתם שאני דל"ל דהוי כמאן דליתא הואיל והוא אונס כיוון דסוף סוף עושה מעשה והורג אדם, וע"י מעשיו נהרג אדם מישראל וליכא למימר דהוי כמאן דליתא ולא עביד, רק דאפ"ה סבירא ליה לרמב"ם דלא נהרג דלא עדיף מהחמורה שכולן דמוכח שבדיעבד אינו נהרג" עכ"ל.

והנראה בביאור דבריו, שלדעתו איסור רציחה הוא איסור השייך לקטגוריה השלישית אותה הצגנו - זהו איסור מעשה, אך המעשה נמדד ביכולתו של המעשה להוביל לתוצאה. לכן, ברציחה אונס איננו חסרון במעשה, מאחר שבסופו של דבר התרחשה התוצאה ולכן המעשה מילא את תפקידו. כתוצאה מכך, הגמ' אומרת שברוצח יש דין של יהרג ואל יעבור.

מדבריו של החמד"ש למדנו, שיש חילוק בין איסורי פעולה, בהם הפעולה נמדדת לפי איכותה, לבין איסורי פעולה, בהם הפעולה נמדדת לפי יכולתה להביא לתוצאה, לעניין פטור אונס.

כמובן שהחיוב של האדם תואם להגדרת האיסור [באיסורי תוצאה החיוב הוא על התוצאה וכו']. מאחר שאין זה סביר בעיני לומר שיש פיצול בין האסור לבין החיוב. אמנם, לפעמים מצינו שכדי לחייב את האדם, אנו זקוקים לקיומם של תנאים נוספים, מעבר לאיסור ברמה הפורמלית. אך מכאן ועד לאמירה שהם נובעים מצדדים שונים [האיסור הוא על התוצאה והחיוב הוא על המעשה] הדרך ארוכה.

היוצא מדברינו שלמעשה יש ארבע קטגוריות: איסורי פעולה [מטרת האיסור היא הפעולה], איסורי פעולה [מטרת האיסור היא התוצאה], איסורי פעולה המביאה לתוצאה [מטרת האיסור היא התוצאה] ואיסורי תוצאה.

כאשר אנו דנים בגדרים ההלכתיים [ולא הרעיוניים], יש שלוש קטגוריות: פעולה, פעולה המביאה לתוצאה ותוצאה.

במהלך המאמר ננסה להתייחס לקטגוריות הללו.



## ב. איסורים נפרדים

בין אם האיסור על האדם הוא מצד המעשה או מצד התוצאה, יש למצוא מקור נפרד לאיסור על ממון המזיק, אם ישנו, ואין להכלילו באיסורו של האדם [דברינו אמורים על שור. לגבי אש ובור אכן יש מקום לחייב אותם מדין האדם בתור גרמי ואכמ"ל] ונרחיב בביאור הדברים:

אם הדגש הוא על כך שהאדם לא יעשה מעשי נזק ולא מצד התוצאה, אזי מובן שהאיסור לא כולל את הממון של האדם. זאת מאחר שהוא לא חלק מישותו וכאשר הוא מזיק, אדונו לא עושה 'מעשה נזק', אלא לכל היותר הוא אחראי לתוצאה שהתרחשה<sup>1</sup>.

למרות פשטותם של הדברים נביא לכך ראייה מהבית מאיר (ה, יד): "עיינן תשובת פנ"י שהקשה לשיטת רש"י דקים לן יש שליחות לגוי לחומרא, מה מיבעיא אם יש איסור אמירה לגוי שבות בחייבי לאוין, תיפוק ליה מטעם שליחות דחשוב כעושה עצמו... והנה לפום ריהטא רציתי לומר דבאיסור שבת לא שייך כלל בגוי צד שליחות לדבר עבירה דדוקא בעבירה שהמעשה מצד עצמו מתועב למקום ב"ה דומיא דסירוס... שפיר שייך שליחות לדבר עבירה, דהעבירה מכל מקום נעשתה. אבל שבת דאיסור מלאכה אך למען ינוח ישראל בכל אשר לו והמלאכה מצד עצמותה אינה כלל עבירה. וראיה, דמן התורה מותר להעמיד קדירה אצל האש קודם שבת ויתבשל בשבת. נמצא גוי העושה בשליחות ישראל לא שייך כלל שליחות בדבר עבירה דהא העבירה לא נעשתה דהא ישראל נח".

הנראה בביאור דבריו הוא שבעבירות שהדגש הוא שהתוצאה לא תתרחש, כגון סירוס, אסור לעשות זאת בכל דרך שהיא, כולל ע"י גוי. לעומת זאת, מצוות שהדגש בהן הוא האדם לא יעשה את המעשה הנ"ל, כמו שבת, לא יהיה בעיה לעשותן ע"י נכרי, מאחר שהיהודי לא עשה זאת, וזה מתאים לדברינו שאם האיסור הוא שהאדם לא יזיק - אין זה כולל את ממון, כי סו"ס לא הוא עשה זאת.

אמנם, יש להקשות על דברינו מאחר שמשמע מדבריו של הבית מאיר שהסיבה שמותר לחלל שבת ע"י נכרי היא כי האיסור על האדם לא נובע מצד שלילת המעשה לכשעצמו, אלא מחמת הצורך שהאדם ינוח, ובנזיקין הרי האיסור הוא מחמת היות המעשה רע, וייתכן שאף ע"י אחר המעשה יאסר<sup>2</sup>.

ג. אף לצד האומר שהחוב בממון המזיק נובע מאחריות, אין בכוחה של האחריות לייחס אליך את מעשה הבהמה אלא את תוצאות הנזק בלבד ואם החוב הוא מצד המעשה, אין בכך כדי לחייב את האדם. גם אם נאמר שהאיסור נובע מחמת פשיעתו של האדם [עיינן בסעיף הבא שם נעלה אפשרות זו, עם מספר הסתייגויות], הסיבה שאנו מגדירים את מעשי האדם כרשלנות היא כי מוטלת עליו חובת שמירה, והרי האחרונים ביארו שהיא נובעת מהאיסור להזיק, ואם האיסור על האדם הוא מצד המעשה של האדם הוא לא יכלול את ממון, לא תהיה עליו חובת שמירה על ממון, ולכן לא יהיה חוב מצד רשלנות כאשר הוא לא שמר על הבהמה. רק אם נאמר שחוב השמירה נלמד ממקור נפרד, שאינו כלול בפרשיית אדם המזיק, שייך לחייב את האדם על נזקי בהמה לשיטה זו, כפי שביארנו לעיל בפרק א' בהערת שוליים ג' [ראה להלן הערה יב]. אמנם, יש לדון בדבר לצד המתייחס לממון המזיק כידא אריכתא של האדם, אך מאחר שכבר ביססנו שרוב ככל הראשונים לא למדו כשיטה זו, לא נאריך בכך.

ד. כלומר - גם אם האיסור הוא מצד המעשה יש לחקור האם הבעיה היא עשיית המעשה עצמו או אי ההימנעות מהמעשה עצמו. בשבת, האיסור לא נובע מהמעשה אלא מהעובדה שהוא לא נח ונמנע מעשיית מלאכות, ובנזיקין האיסור

אמנם יש לחלק ולומר שאמירה לנכרי חמורה יותר מאשר נזק"מ, מאחר שנוק ע"י נכרי מתבצע ע"י פנייה ישירה של האדם אליו, ואילו נזק"מ הם נזקים שממונו עושה ללא פעולה מצדו. ולכן גם הבית מאיר יודה שאם האיסור הוא מחמת המעשה ולא מחמת התוצאה, זה לא ייכלל בגבולות האיסור.

במילים אחרות, הבית מאיר דן בשאלה האם ניתן לחייב את האדם מכח שליחות בפעולתו של אדם אחר, אך ברור שכאשר אין גדר שליחות והאיסור הוא מצד המעשה, לא שייך לחייב את האדם על מעשי האחר, וק"ו שלא על נזקי ממונו.

כמו כן, אין לומר שיש זיקה משמעותית בין האדם לבין ממונו כך שזה נחשב כאילו האדם עשה זאת, מאחר שהאחיעזר (ח"ג סי' לו) פסק שבן נח חייב על נזקין אפילו בגרמא, ואילו חלק ניכר מהראשונים והאחרונים (רמב"ם נזק"מ ח, ה ע"פ ביאור הצ"פ, רבנו יהונתן בשיטמ"ק, מאירי ויש"ש לה.) סוברים שמעיקר הדין גוי לא חייב על נזקי ממונו. אם נקבל את דברי האחיעזר בנוגע לחיוב בן נח בגרמא ואת דברי הראשונים שציינו בנוגע לפטור בן נח בנזקי ממונו, יהיה ניתן להסיק שנוזקי ממונו קלים אף מגרמא.

אף אם האיסור של אדם המזיק הוא מצד התוצאה, אין לומר שהוא כולל את ממונו של האדם מאחר שאם נרחיב את גבולות האיסור מעבר לאדם עצמו, אזי אין סיבה לחלק למשל בין שורו של האדם לשור רעהו שעומד להזיק ויש בידו לשומרו. דהיינו, אם אנו מרחיבים את האיסור של אדם המזיק אין לעצור בממונו הפרטי. לכן עלינו להבין שהאיסור של ממונו המזיק עומד לכשעצמו, ועלינו לחפש לו מקור נפרד.



### ג. מלוה הכתובה בתורה

יש לציין שחלק מהסוגיות שנביא להלן עוסקות בפן הממוני של נזיקין ומתוכן ננסה לעמוד על דעת הראשונים על מהותו של האיסור, ולשם כך עלינו לעמוד על טיב הקשר בין הרובד האיסורי לרובד הממוני בפרשיית נזיקין. בסוגייה זו יש לפלפל הרבה, ולא נאריך בדיון בדברי הראשונים אלא נדגיש מספר עקרונות הנמצאים במחלוקת ראשונים:

א. יש מחלוקת האם ללא ציווי התורה הייתה חובת תשלומי נזיקין, ויש שחילקו בין נזקי אדם לנזקי ממונו. (עיין לדוגמא בקידושין יג וכתובות נו: בדברי התוס' ד"ה מלוה).

הוא מחמת מעשה הנזק עצמו.

ה. מדברי הבית מאיר הללו משמע, שיש שליחות לדבר עבירה אף בעבירות שהן מצד הפעולה, ועיין במה שנאריך בכך בהמשך דברינו תחת הסעיף 'שליחות לדבר עבירה'.

ו. אי שמירה אינה גרמא, כמבואר במנחת אשר ב"ק סי' א.

ז. אך נחלקו האם דין המשנה בב"ק (לו:): ששור של נכרי שנגח שור של ישראל שמשלם זה קנס מהתורה, כפי ששמע מהשיטה מקובצת, או מדרבנן, כפי שמבאר השערי יושר בדעת הרמב"ם, עיי"ש.

ח. אכן מצאתי במפורש במנחת אשר סי' א שנוק"מ לא נכללים בגדר של גרמא, ולכן מסברא ברור שלא שייך לחייב על נוק"מ אם הדגש הוא שהאדם לא יעשה את המעשה.

ב. לאחר שהתורה ציוותה על תשלומי נזיקין, מהו אופיים - עונש על האיסור או דין ממוני רגיל<sup>ט</sup>, ויש לכך מספר השלכות:

א. אם החיוב הוא עונש, אזי פשוט וברור שהוא נמשך מהאיסור ויש קשר בין הרובד האיסורי לרובד הממוני בנזיקין<sup>י</sup>. אם החיוב הוא דין ממוני, אזי אין לו בהכרח שייכות לאיסור ואין להקיש מאחד לשני.

ב. אם החיוב הוא דין ממוני, אזי כמו הלוואה פשוט וברור שהוא נובע מצד התוצאה ומעצם העובדה שנוצר נזק, ולא מחמת מעשה הנזק. אם אנו מתייחסים לחיוב כעונש, אזי ניתן לדון האם החיוב הוא מצד המעשה או מצד התוצאה, זאת מאחר שהוא יכול לבוא כעונש על מעשה נזק אסור. מתוך כך, ניתן להסיק שלסוברים שהמחייב בתשלומין הוא המעשה, אזי ברור שלשיטתם חיוב התשלומין הוא בגדר עונש, ולכן ניתן להקיש מהרובד הממוני לרובד האיסורי.

כעת, לאחר שהבהרנו את הדברים, נסביר את דרכנו: כאשר נוכיח שהחיוב הממוני הוא מצד המעשה, אזי פשוט שזהו עונש הנמשך מהאיסור, וניתן להסיק שגם האיסור, בדומה לחיוב הממוני הוא מצד המעשה, ואז עלינו לברר האם הוא איסור פעולה רגיל, או שמא הוא איסור בו הפעולה נמדדת לפי יכולתה להביא לתוצאה.

אם נוכיח שהחיוב הוא מצד התוצאה, אזי או שזה עונש הנמשך מאיסור בתוצאה, או שזהו דין ממוני שאין לו שייכות לאיסור. כאשר נגיע למצב זה, עלינו לראות כיצד מתייחס אותו ראשון לתשלומי נזיקין, ומתוך כך נראה האם נוכל להסיק מהי דעתו על מהות האיסור.



### **ד. מהו האיסור בממון המזיק?**

כפי שחקרנו בסיבת חיוב התשלומין בממון המזיק, כך יש לשאול על עצם האיסור. האם האיסור הוא הפשיעה, או שמא האיסור הוא בעצם הנזק של הממון הנמצא תחת אחריותך? כדי להקל על הבנת הדברים, נחלק את דברינו לאותיות:

א. כמובן שאם נגדיר את תשלומי הנזיקין כעונש, אזי הם נמשכים מהאיסור. אם כך, אזי הגורם לאיסור, הוא המחייב בתשלומין. לדוג' אם תשלומי נזיקין הם על הפשיעה, אזי מוכח שגם האיסור הוא הפשיעה. אמנם אם תשלומי נזיקין הם דין, אזי יש מקום לפצל בין האיסור לבין המחייב בתשלומין.

ב. לפי אופן א', בו הצגנו את החקירה לגבי המחייב בנזקי ממון באופן הבא - האם החיוב הוא על הפשיעה או משום ממון המזיק. לצד לפיו החיוב הוא על הפשיעה ולא על עצם הנזק שנוצר, אזי פשוט שתשלומי נזיקין הם עונש ולא דין, מאחר שהאדם כלל לא משלם על הנזק

ט. כמובן שלכל הצדדים תשלומי נזיקין הם בגדר של ממון ולא בגדר של קנס וכו'. הדיון הוא מה גרם להטלת החיוב הממוני הזה? האם כדי להעניש את המזיק הוטל עליו חיוב שהוא בגדר ממון, או שזהו חיוב ממון, ככל חיוב ממוני רגיל, כהלוואה וכו'.

י. דברינו אמורים בהנחה, שאותה ביססנו בתחילת הפרק, שיש הקבלה בין האיסור לבין גורם החיוב (העונש) ולכן ניתן להקיש מאחד לשני.

שנוצר אלא על פשיעתו. לכן ניתן להסיק בוודאות שגם האיסור הוא על הרשלנות. לעומת זאת, לפי הצד שהחייב הוא הנזק שממונך יצר, וכן לאופן ב', בו הצגנו את החקירה שלפיה החיוב הוא על הנזק (ונחלקו מהי סיבת החיוב המקשרת את האדם לנזק), אזי ייתכן שתשלומי נזיקין הם דין, ולא ניתן להקיש מאחד לשני.

ג. אמנם אף אם תשלומי נזיקין הם דין, נראה מסברה שאם החיוב הוא על עצם הנזק, גם האיסור זהה ואינו מתמקד ברשלנותו של האדם. דברינו אמורים לצד של ממון המזיק, שלא מתייחס לפשיעה כגורם מרכזי בחיוב, אלא לאחריות המייחסת אליו את הנזק. זאת, מאחר שאם איננו צריכים את הגורם של הפשיעה כדי לחייב את האדם בתשלומין, מדוע שניזקק לו כאשר אנו דנים מצד האיסור?

כמו כן, לענ"ד אין לומר שכאשר אנו דנים מצד האיסור, יש יותר צורך במעורבותו של האדם, ולכן בעוד שמבחינת חיוב התשלומין אנו מסתפקים בכך שהנזק נגרם ע"י ממון הנמצא תחת אחריותו של האדם, ברמת האיסור אנו זקוקים אף לפשיעה. ניתן להוכיח זאת מכך שנוק הנעשה בגרמא, שם מעורבות האדם פחותה מהרגיל, האדם עובר על האיסור, אך אינו מתחייב בתשלומין. זה תואם להנחתנו, שדווקא כדי לחייב את האדם בתשלומין, אנו זקוקים למעורבותו, יותר מכפי שאנו זקוקים לו כדי לחייבו בעבירה. לכן אם האחריות היא סיבה מספקת כדי לחייבו בתשלומין, עלינו להניח שהיא אכן יכולה לשמש כעילה לחייב את האדם בעבירה.

אם אכן יש מקום לומר שהאיסור הוא על הנזק עצמו, אין צורך להידחק ולומר שהאיסור הוא על הפשיעה.

ד. אמנם, לצד של פשיעה (לפי אופן ב' בו הצגנו את החקירה המתייחס אל הפשיעה כסיבת חיוב בעוד שהחיוב הוא על עצם הנזק), סביר להניח שאכן קיים פיצול בין השניים.

אם אנו נתייחס לחובת השמירה, שבעקבותיה האדם שהתרשל מוגדר כפושע, כתולדה של האיסור, אזי אם האיסור הוא בעצם הנזק, אזי כדי להתחייב באיסור אין צורך בפשיעה (שהיא תולדה של האיסור) כדי לייחס את הנזק אליו, ואם כך מדוע להודק לכך כדי לחייב בתשלומין? ניתן לענות על השאלה במספר דרכים:

א. אכן ניתן לטעון שאפשר לפצל בין השניים, וכדי לחייבו בתשלומין אנו זקוקים אף לגורם של פשיעה, דבר אשר איננו נדרש כדי לחייבו באיסור. כמובן שלפי הסבר זה תשלומי נזיקין הם דין ולא עונש, מאחר שיש פיצול בין הרובד הממוני לרובד האיסורי, דבר אשר איננו אפשרי אם חיוב התשלומין הוא עונש. לפי הסבר זה, האדם עובר על האיסור משום 'ממון המזיק' (דהיינו אחריות הנובעת מיכולת השמירה), אך מתחייב בתשלומין משום 'פשיעה'.

ב. האיסור הוא על הפשיעה עצמה, אך אין בכך כדי לחייב את האדם בתשלומים. כאשר אנו דנים בחיוב התשלומין, החיוב הוא על הנזק עצמו, אלא שהפשיעה משמשת כסיבת חיוב, המייחסת את הנזק אליו. לפי הסבר זה יוצא דבר מעניין, כתוצאה מהאיסור על הפשיעה, האדם מוגדר כרשלן, הנזק מיוחס אל האדם וכך חלה עליו חובת תשלומין בתור דין ולא בתור עונש (מאחר שאם זה היה עונש היה חפיפה בין האיסור לבין חובת התשלומין, ולפי צד זה אין זה קיים)."

ג. אם נתייחס לחובת השמירה כחובה המוטלת על האדם בתורדין הנובע מתורת המשפט<sup>2</sup>, אזי ניתן לומר שאכן חובת השמירה אינה תולדה של האיסור, אלא קודמת לו כפי שהסברנו לעיל באריכות, ויכולה לשמש כסיבת חיוב בן לאיסור להזיק והן לחיוב התשלומין. כמובן שאם האיסור של האדם להזיק הוא מצד המעשה ולא מצד תוצאת הנזק, יהיה זה אבסורדי להניח שהאיסור ב'ממון המזיק' הוא מחמת עצם הנזק. זאת, מאחר שאם כך מדוע באדם המזיק פן זה איננו קיים?<sup>3</sup> לכן מסתבר שלדעות הללו, אם ישנן, האיסור בממון המזיק הוא הפשיעה בשמירה. איסור זה מהווה הרחבה לאיסורו של האדם לבצע ולגרום למעשי נזק. אין אנו מסתפקים בכך שהאדם ישמור על עצמו, אלא עליו אף למנוע ממנו לעשות כך, כחלק מהציווי הכללי על האדם שלא יצא ממנו נזק.



### ה. המוקד בממון המזיק

כמובן שבממון המזיק לא שייך לשאול האם האיסור הוא מצד מעשה הנזק של הבהמה או מצד התוצאה, מאחר שאין סיבה לאסור את מעשה הנזק בבהמה, ומוכרח שהאיסור בנזק<sup>4</sup> מנובע מצד התוצאה. גם אם האיסור הוא על הפשיעה, הרי חובת השמירה המוטלת על האדם נובעת מהצורך במניעת הנזקים (ולא מצד מעשה הבהמה), ולכן כאשר אנו דנים בנזק הנוצר ע"י הבהמה אנו מתמקדים בתוצאת הנזק.

ונביא לכך דוגמא:

#### מועד לאדם הוי מועד לבהמה

הגמרא (ב:) אומרת שמועד לאדם הוי מועד לבהמה ומועד לבהמה לא הוי מועד לאדם. הסיבה לחילוק נובעת מכך שמעשה 'נגיחה' (פגיעה באדם) יותר חמור ממעשה 'נגיפה' (פגיעה בבהמה). רש"י טוען שהחילוק הנ"ל רלוונטי רק לשור שהרג ולא לשור שהזיק, ולכן אין הסוגייה הנ"ל עומדת בסתירה למחלוקתם של רב זביד ורב פפא האם מועד למינו מועד לשאינו מינו, שדנה בנזיקין.

(יא). לפי הסבר זה, מובן מדוע תשלומי נזיקין הם בגדר 'מלווה הכתובה בתורה'. זאת, מאחר שלולא התורה, לא היה לנו את גורם הרשלנות (שנובע כתוצאה מחובת השמירה אותה הטילה התורה על האדם), הנדרש כדי לחייבו בתשלומין.

(יב). הערה: במאמר הקודם בגיליון מ"ו [הערת שוליים ג אות ו'], נפלה טעות בביאור הסבר זה, לפיו חובת השמירה היא דין בתורה המשפטים, וכעת נביא את הנוסח המתוקן לדברים. מכאן ולהבא, כל אימת שנפנה להערת שוליים ג', כוונתנו היא לדברים שיובאו להלן:

אפשרות נוספת היא שחובת השמירה כלל לא נלמדת מהאיסור להזיק אלא היא דין בתורת המשפטים. עיין בשערי יושר ה, א, שהאריך להוכיח שיש מערכת משפטים המחייבת מצד עצמה, והיא תביעה ממונית שיש לניזק על המזיק לשמור את ממונו, הנובעת מזכותו של המזיק שלא יזיק לו. אולם, דברינו אמורים מתוך נקודת הנחה שהמשפט העברי מכיר בזכויות מצד עצמן. ברם רוב ככל חוקרי המשפט העברי מניחים שהמשפט העברי נוקט בזכויות הן תולדה של חובות משפטיות, ויש הרבה מה לפלפל בנושא זה ואכמ"ל. לדידם, נצטרך לנסח את הדברים בצורה שונה: יש חובה משפטית לא להזיק, המובילה לחובת שמירה משפטית ועל גביה התורה מחילה את מערכת איסורי נזיקין.

(יג). אמנם, אם נבין שהאיסור של האדם להזיק מצד המעשה הוא תוספת הייחודית לבני ישראל, הבאה כתוספת על האיסור להזיק, המשותף לכלל האנושות הנובע מצד התוצאה, כפי שנציע להלן תחת הכותרת 'פסור בדיני אדם וחייב בדיני שמיים', אזי אכן ניתן לומר שב'ממון המזיק', האיסור מתמקד בתוצאת הנזק.



ונראה לבאר את החילוק הנ"ל, שכל הדינים הללו הם בדין 'העדאה', ובוה יש חילוק בין העדאה לנזיקין לבין העדאה למיתה. איסור נזיקין בממון, כפי שכבר ביארנו מתמקדים בתוצאה ולא במעשה ההיזק, ולכן מחד גיסא לא משנה לבי"ד האם היה כאן מעשה נגיחה או נגיפה, כי לא מצד זה הם דנים, אך מאידך גיסא ייתכן שיהיה משמעותי לבי"ד מי נפגע כתוצאה ממעשה הנזק, ובוה נחלקו רב זביד ורב פפא. בהעדאה למיתה לא היה אמור להיות הבדל, אלא שבכך שהתורה חילקה בין נגיחה לנגיפה בשור שהמית, היא ציוותה את בי"ד להתמקד במעשה הנזק. מאחר שיש בכך בחינה של חידוש, לא הרחבו את הדין גם להעדאה לנזיקין אלא רק במקרים בהם אנו מעידים את השור למיתה.

אם הדין הוא מצד המעשה יהיה משמעותי החילוק בין נגיחה לנגיפה, אך מחלוקתם של רב פפא, הנוגעת להעדאה מצד התוצאה, לא תהיה רלוונטית.

כעת ניגש לדון באיסורו של אדם המזיק. נראה מספר דוגמאות לאורך המסכת ונסה לעמוד על שיטות הראשונים השונות.



### פטור בדיני אדם וחייב בדיני שמים

לכאורה יש לערער על הנחתנו לפיה יש מקום לומר שהאיסור להזיק הוא מצד המעשה, מגרמא מפורשת בבא בתרא כב: הקובעת שגרמא בנזיקין אסור.

רבים מהאחרונים יסדו<sup>1</sup> שבאיסורים הנובעים מחמת הפעולה, גרמא מותרת ואם כך בנידון דידן, בו גרמא אסורה, אזי פשיטא שהאיסור הוא מחמת התוצאה.

ניתן לומר שחילוק זה אינו מוכרח, מאחר שבסופו של דבר גם בגרמא האדם פועל וניתן לחייבו על פעולתו.

אם זאת, נראה שגם לפי דרכם, ניתן ליישב את קושייתנו בכמה דרכים ולשם כך עלינו להקדים שאדם המזיק בגרמא מוגדר כפטור בידי אדם וחייב בידי שמיים (ב"ק נה:).

א. מצאתי שהרב יעקב אריאל כתב באהלה של תורה (ח"ג סימן ה) וז"ל: "שבנזיקין שני חיובים הם: לאדם ולשמים, ובגרמא שא"א ליחס את התוצאה למעשה חיובו רק כלפי שמים ומשום כך חייב רק בדיני שמים (ב"ק נ"ו א'). ומשום כך דנים אותו רק על המעשה בלבד שעשה ולא על התוצאה, שהיא כבר אינה מתיחסת אליו".

על פי דרכנו, ניתן לבאר את הדבר כך. אף אם האיסור הוא הפעולה, בדיני אדם אנו חייבים שתתרחש תוצאה ולולא כך לא ניתן לחייבו. ניתן לבאר את הדבר בשני אופנים. כאשר לא מתרחשת תוצאה ממשית, יש חסרון בעצם המעשה מאחר שאין לו השפעה בפועל. בדרך אחרת ניתן להסביר שהחסרון אינו מצד המעשה, אלא מחמת חוסר היכולת של בית הדין לחייבו על המעשה בלבד<sup>2</sup>. בית הדין זקוק לראות את התוצאות בשטח, ולולי כך אין לו יכולת להפנות אצבע מאשימה אל האדם.

(יד). עיין לדוגמא בשו"ת באהלה של תורה ח"ב סימן כח ובדברי הרב אשר וייס בשיעורו גרמא באיסורין ובמצוות עשה.

אם נלך בדרך זו, אזי מובן מדוע אדם שהזיק בגרמא חייב בדיני שמיים, זאת מאחר שה' אכן יכול לחייב את האדם אף על המעשה בלבד, אף אם אין תוצאה המיוחסת אליו. לכן ניתן לומר שגם אם האיסור הוא מצד פעולתו של האדם, יש מקום לאסור אף גרמא.

אם כך יוצא לפי דרכנו, שאף לסוברים באיסורים שהם מצד הפעולה, אין לחייב על גרמא, זה רק במקרים בהם ישנו חסרון בעצם המעשה לולא התוצאה, ולא במקרים שהחסרון הוא ביכולתו של הבי"ד לחייב על כך.

ב. ניתן לומר שאכן אם האיסור של ישראל להזיק הוא מצד המעשה אכן גרמא מותרת. האיסור להזיק באמצעות גרמא נובע מהאיסור של בן נח להזיק ע"י גרמא, כמבואר באחיעזר (ח"ג סימן לו) ונרחיב בביאור הדברים:

שבע מצוות בני נח מטרותן היא לשמור על חברה מתוקנת ולכן פשיטא שהאיסור להזיק אצל בני נח נובע מצד התוצאה והצורך במניעת הנזקים. אם זאת, אצל ישראל ניתן לומר שיש מטרה נוספת והיא לצרף את הבריות, ולכן יש מקום לטעון שהאיסור הוא מצד המעשה ומהווה קומה נוספת, הייחודית לעם ישראל.

יש דיון נרחב על חיובם של בני ישראל בשבע מצוות בני נח, המבוסס על דברי הגמרא בסנהדרין:

"ליכא מידעם דלישראל שרי ולגוי אסור ולא והרי יפת תואר התם משום דלאו בני כיבוש נינהו והרי פחות משהו פרוטה התם משום דלאו בני מחילה נינהו" (סנהדרין נט.).

ניתן לראות מהגמרא בסנהדרין שבני ישראל מחויבים בכל הדברים בהם מחויבים בני נח. זאת, לא רק במצוות כמו אשת יפת תואר, אלא אף בדינים פורטיים במצווה, כגון שווה פרוטה.

ויש מחלוקת בטעם הדבר. רבים מהאחרונים, ובהם הנחל יצחק (סימן ז), ביארו שגם לאחר מעמד הר סיני אנו עדיין מחויבים בשבע מצוות בני נח וחיובן לא פקע במעמד הר סיני. לעומתם, יש שהתבססו על דברי הרמב"ם בפיהמ"ש (חולין פרק ז') וטענו שאף במצוות שניתנו לבני נח אין אנו בני ישראל חייבין בהם משום שניתנו לב"נ אלא משום שחזרו וניתנו לבנ"י בסיני ותר"ג מצוות כמקשה אחת ניתנו לישראל. כתוצאה מכך, הם רואים את דברי הגמרא בסנהדרין כק"ו גרידא, שלא ייתכן שבני נח יהיו מחויבים בדבר שעם ישראל אינו מחויב בו.

הרב אפרים בורודיאנסקי בספרו משכנות אפרים (סימן טז) כותב מספר נפקא מינות למחלוקת זאת בהבנת הכלל 'מי איכא מידי': "אם יסודו של הכלל הוא בהבנה שלעניין זה ישראל לא יצאו מכלל בני נח הרי כל זה שייך רק במצוות ששייכות גם בישראל וגם בבני נח דהואיל והיא אותה מצוה אף אם נפטר ישראל ממנה מכח היותו ישראל מכל מקום עדיין חייב בה מדין בן נח אבל אם ישראל לא נצטוו באותה מצווה בסיני אלא נתנה להם התורה גדר מצוה אחרים ממילא יצאו לענין זה מכלל בני נח [ומדגים זאת מאבר מן החי שם חידשה תורה שלא הולכים אחר מיתה כמו אצל בני נח אלא אחר ניהור והגמ' אומרת שלא שייך בזה מי איכא מידי] אולם

טו). כמובן שאנו דנים במעשה, שמבחינה פוטנציאלית יש בכוחו לגרום נזק, ואז יש מקום לומר שאין חסרון מהותי בכך שלא התרחשה תוצאה בפועל.

לצד השני שהוא ענין בפני עצמו דלא יתכן דישראל יהיה מותר במה שנאסר בן נח אם כן אף שגדר המצוה אחר מכל מקום עיקר הענין הוא האיסור שיהיה הישראל אסור במה שנאסר בן נח והוא אף שגדרי המצווה שונים המכל מקום יש להם להיות שווים בזה האם הגוי אסור, אסור גם הישראל ואם הישראל מותר מותר גם הגוי".

לחידוש זה יש השלכות לתירוצו. הלא אצל בני ישראל התורה הגדירה מחדש את האיסור, כעת הוא לא מצד התוצאה אלא מצד המעשה, והוא איננו זהה לאיסור של בני נח. לכן כדי שנוכל לומר שעדיין גרמא בנזיקין אסור, מכח העובדה שאף לבני נח הוא אסור, נאלץ לומר ש'מי איכא מיד' הוא ק"ו בלבד.

אמנם, לענ"ד ניתן לומר שהתורה אינה מפקיעה את קומת בני נח אלא רק מוסיפה קומות על גביה. את הוכחתו של המשכנות אפרים ניתן לדחות בשני אופנים:

א. באבר מן החי התורה הגדירה מחדש את המושג אבר מן החי ושתי ההגדרות סותרות אחת את השנייה ואינן יכולות להיות בכפיפה אחת. לעומת זאת, במקרים בהם הקומות אינן סותרות אחת את השנייה ניתן לומר שיש מודל של שתי קומות, לפיו התורה הוסיפה קומה נוספת על גבי קומת בני נח, וכך ניתן לעשות בנידוננו בנוגע לגרמא.

ב. כמו כן, יש להעיר שדברי הזכר יצחק אינם מוסכמים על הכל, ואין זה מוכרח שהתורה בכלל הגדירה מחדש מהו אבר מן החי. ניתן לומר שההגדרה נשארה בעינה, אלא שהשיעורים השתנו לעניין החיוב, ובנוגע לשיעורים לא שייך מי איכא מיד, ומצאתי כדברים הללו במנחת אברהם ח"א עיי"ש. ואם כך אין הנידון דומה לראייה, מאחר שבאבר מן החי התורה כלל לא הפקיעה את קומת בני נח, והסתלקה ראייתו של המשכנות אפרים.

נפקא מינה נוספת אותה מציין הרב בורדיאנסקי היא שאם נאמר שבני ישראל הם בכלל בני נח, אזי אותו שם איסור שיש לבני נח, יש גם לבני ישראל. אולם לפי הצד השני, שהוא ענין בפני עצמו שלא יתכן שישראל יהיה מותר במה שבן נח אסור, הוא ענין בפני עצמו ולא אותו שם איסור. ולפי זה תהיה נפקא מינה לעניין איסור הריגת עוברים, דבני נח נאסרו בהריגת עוברים וגם ישראל נאסרו מכח מי איכא מיד, עיין בתוס' סנהדרין נ"ט ד"ה ליכא. ולפי הצד הראשון, גדר איסור הריגת עוברים בישראל הוא מצד רציחה כמו בבני נח, ולצד השני הוא איסור בעלמא. ותהיה לכך חשיבות גדולה במקרים של פיקוח נפש. כידוע, פיקוח נפש דוחה את כל התורה חוץ מג' עבירות, ובהן איסור רציחה.

באופן דומה נוכל להשליך על גרמא בנזיקין, שכפי שהבאנו מביאה לידי חיוב דיניי שמיים, ויש מחלוקת ראשונים האם חיוב בידי שמים הוא חיוב ממוני, מצווה או מידת חסידות, ואכמ"ל<sup>טז</sup>.

אם ננקוט ש'מי איכא מיד' הוא עניין בפני עצמו, אזי לא ניתן לומר שהחיוב בידי שמיים הוא חיוב ממוני. זאת, משום שאין האדם עובר על האיסור להזיק אלא על איסור אחר של 'מי איכא', שהוא עניין בפני עצמו. על איסור זה עוברים אף הורגי עוברים, הבא על השפחה ועוד,

(טז). להעמקה בנושא זה, עיין בברכת אברהם (כתובות לג:).

וכמובן שהם לא מתחייבים בתשלום מכוח זה. לכן צריכים לנקוט כדעה הסוברת שזה מצווה או מידת חסידות, אך לא חובה מן הדין.

לעומת זאת, אם ננקוט שבני ישראל כלולים בציווי של בני נח לעניין זה, אזי פשוט שזהו חיוב תשלומין גמור, אלא שלא ניתן לכפותו בבית דין, מאחר שבדיני ישראל לא מחייבים על גרמא".



### **שליחות לדבר עבירה**

נפתח בדברי הגמ' במסכת קידושין (מב, ע"ב): "והא דתנן והשולח את הבעירה ביד חרש שוטה וקטן פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים ושילח ביד פיקח פיקח חייב ואמאי נימא שלוחו של אדם כמותו שאני התם דאין שליח לדבר עבירה".

לפי דברי הגמרא הללו, נראה שבאופן עקרוני, לולי הכלל 'אין שליחות לדבר עבירה', הייתה שליחות בדיני נזיקין. לדבר יש אף השלכה מעשית, מאחר שבהמשך הסוגיא הגמ' נוקטת שאף שלמעשה אין שלד"ע, יש על כך חיוב בידי שמיים.

יש שני שיטות עיקריות בין הראשונים העוסקות בגדרי שליחות במצוות.

תוס' רי"ד מחלק בין מצווה שעל גופו לבין מצווה שאינה על גופו אלא על פעולה של גופו".

למשל במצוות תפילין, המצווה היא שהם יהיו מונחות על ראשו ועל זרועו, ולכן לא מועיל שיונחו על גופו של השליח, וכן בסוכה המצווה היא שגופו ישב בסוכה. לעומת זאת, בשחיטה ומילה המצווה היא שיישחט ושיהיה נימול, ולכן אף שהתורה הטילה את מצוות השחיטה על הבעלים ואת מצוות המילה על האב ניתן לעשות על כך שליח.

לעומתו, המהר"ח אור זרוע (סימן קכח) במצוות שעיקרן העשייה ולא התוצאה, אין אפשרות של קיום על-ידי שליח: הקב"ה רוצה את העשייה של כל אדם ואדם, ואין האחד יכול לשמש שליח עבור חברו.

מנגד, כאשר העיקר הוא התוצאה, ולא העשייה, ניתן לקיים את המצווה על-ידי שליח. כאשר המכוון של התורה הוא התוצאה, אין הקפדה שכל אדם יקיים את המצווה ויביא לידי התוצאה במו ידיו, אלא ניתן לקיים את המצווה על-ידי שליח.

לפי הסברו של התוס' רי"ד, אף אם נאמר שהאיסור להזיק הוא מצד הפעולה (בין באדם המזיק על מעשה הנזק ובין על הפגיעה בשמירה בממון המזיק), עדיין פשוט ששייך שליחות בדבר, מאחר שאין זה עבירה בגופו. לעומת זאת, לפי שיטתו של המהר"ח אור זרוע צ"ע.

יו). בפשיטות, ישראל נידון רק בבי"ד של ישראל, אף אם חיובו הוא מצד שבע מצוות בני נח, וכן נקט רבי דוד פוברסקי בשיעוריו על מסכת סנהדרין (אות תרנב), עיי"ש.

יח). עפ"י החת"ס ח"א או"ח סימן רא.

אמנם ייתכן ליישב את קושייתנו עפ"י דברי הנתיבות (קפ"ב ס"ק א), הכותב שאין לדמות בין גדרי שליחות במצוות לגדרי שלד"ע, מאחר שהם נלמדים מפס' שונים, עיי"ש<sup>1</sup>.

המנחת אשר (קידושין מט-נא) כותב על פי זה שהדין של שליחות לדבר עבירה כלל אינו מצד ששלוחו של אדם כמותו, אלא שכמו שהתורה אסרה על האדם לעשות עבירה כך היא אסרה עליו לגרום שהעבירה תיעשה על ידי אחר. לפי דברי הנתיבות, ייתכן שאף לדעת המהר"ח או"ז שייכת שליחות לדבר עבירה באיסורים שהם מצד הפעולה.

בתחילה עלה על דעתי להביא ראיה לדבר מדברי הנתיבות בסימן שמח, שם הוא דן לשיטות האומרות שיש שלד"ע ע"י נכרי, מדוע אמירה לנכרי היא שבות בעלמא ולא אסורה משום שליחות. הוא מתרץ שמאחר שלגוי הדבר מותר, לא ניתן להגדיר זאת כשליחות לדבר עבירה. יוצא מדבריו, שבישראל כן שייך שלד"ע באיסורי שבת, למרות שאלו איסורים שהם מצד הפעולה. אך יש לדחות ראיה זו מאחר שאין זה מוכרח שהנתיבות סובר כשיטת המהר"ח או"ז, ולכן לא ניתן להביא ראיה מדבריו שיש גדרים שונים בשליחות לדבר עבירה. אפשרות אחרת היא שהוא חולק על יסודו של הבית מאיר, ולדידו איסורי שבת הם מצד התוצאה, וצ"ע.

אמנם, לאחר מכן ראיתי שהמנחת אשר (קידושין מט) אמר שיש לחלק בין מעילה, טביחה ומכירה ושליחת יד, שאכן נלמדו ממקורות אחרים, לבין עבירות שיש בהן שליחות והדבר נלמד מחצר (ב"מ י).

ייתכן שכל דברי הנתיבות אמורים רק לגבי מעילה, טביחה ומכירה וכו' שנלמדו ממקורות אחרים מדין שלוחו של אדם כמותו, אך בעבירות ששליחות בהן נלמדה מחצר, ייתכן שהוא מדין שליחות הכללי.

הוא תלה בכך את מחלוקת הנימוק"י והתוס' בב"מ י. האם שייך שלד"ע בקטן. לדעת תוס', זהו מדין שליחות הכללי ולכן אמרו שלא שייך שלד"ע בקטן, ואילו לדעת הריטב"א והנימוק"י זהו דין נפרד משלוחו של אדם כמותו, ולכן אף קטן יכול להיות שליח לעניין זה.

**לסיכום:** אם נדמה בין שליחות במצוות לשליחות בעבירות, עלינו ללכת בדרכו של התוס' רי"ד כדי שנוכל לומר שהאיסור להזיק הוא מצד המעשה. אם נחלק בין השניים, כפי שעושה הנתיבות, אזי לשיטת הריטב"א והנימוק"י הסוברים שבכל העבירות, המושג שלד"ע שונה באופן מהותי מדין שליחות במצוות, אזי הצעתנו היא אפשרית.



## אדם אנוס

הגמרא (כו: מרבה מהפסוק 'פצע תחת פצע' שאדם חייב בנזק גם כאשר הוא אנוס, ונחלקו הראשונים בדבר. התוס' (כו: ד"ה ושמואל) אומרים שאדם חייב רק באונס כעין אבידה, שהוא קרוב לפשיעה, אך באונס כעין גניבה הוא פטור. הם מוכיחים זאת מהירושלמי, האומר שאדם הישן

(ט). החת"ס לעיל, הקובץ שיעורים (כתובות רנג) והאו"ש (שלוחין ושותפין א) חלקו עליו בנקודה זו, ואכן סברו שיש לדמות בין השניים.

והביאו כלים אצלו ושברן פטור ומשמע שבאונס גמור האדם פטור. לעומתם, הרמב"ן בב"מ (פב:) סובר שגם באונס גמור האדם חייב, אלא ששם האדם השני הוא הפושע ולכן אין לחייב את הישן בנזיקין.

וצ"ע, מאחר שהתוס' בדף ד. ד"ה כיון כתבו גם שהטעם שהוא פטור היא שהאדם האחר פשע. כמו"כ, אף הנימוק"י שפוטור מסביר בביאורו על המשנה שסיבת הירושלמי לפטור היא שהאחר פשע, ואילו בביאורו על הגמרא הוא כולל את זה בגדר של אונס גמור. ולכן נראה לבאר את מחלוקתם באופן הבא:

הראשונים חולקים בתחום אחריותו של האדם. כפי שיש חיוב שמירה על ממנו של האדם - יש חיוב שמירה על גופו של האדם שלא יצא ממנו נזק. התוס' נקטו שהאדם חייב להישמר שלא יצא ממנו נזק, אך זאת במצב רגיל ובמקרים צפויים. במקרים לא שגרתיים, כגון אם האדם השני פשע, אין על האדם אחריות, והוא אנוס. ונדגיש שאין הפטור מחמת שהשני פשע אלא שכאשר השני פשע זה נכנס לקטגוריה של דברים שאינם בתחום אחריותו של האדם, ולכן הוא אנוס. עם זאת, במקרים צפויים על האדם לשמור את עצמו שלא יצא ממנו נזק, ולכן אם הוא התרשל (אונס כעין גניבה) המעשה מיוחס אליו, ולכן הוא חייב על עצם הנזק. ואם הוא לא התרשל (אונס כעין אבידה) אז הוא יהיה פטור. וצ"ע, האם כי יש פטור אונס או שפשוט אין סיבת חיוב כי הוא שמר על עצמו.

הרמב"ן, לעומת זאת, מגדיל את תחום אחריותו של האדם וטוען שעליו לשמור את עצמו, כך שגם במצבים לא צפויים לא יצא ממנו נזק, אך כאשר האדם השני פשע, הרמב"ן מבין שכלל לא עשית מעשה נזק אלא השני ניזוק על ידך ולכן אתה פטור - מאחר שאין על מה לחייב אותך, כי לא התרחש כאן מעשה נזק. לעומתו, תוס' סוברים שברור שביצעת מעשה נזק, אך אתה פטור כי זה מחוץ לתחום אחריותך.

וייתכן לומר שהסיבה שהתוס' מגבילים את תחום אחריותו של האדם, ואילו הרמב"ן מרחיבו, היא כי הם נחלקו במהות האיסור של אדם המזיק. התוס' נוקטים שהדגש הוא שהאדם לא יעשה מעשה נזק, ולכן כאשר הוא אנוס הרי חידשה התורה שהמעשה כלל לא מיוחס אליו (כפי שביאר בשו"ת חמדת שלמה סי' לח), ולכן גם כאשר יש לנו ריבוי לחייב אדם באונס על נזקיו, הם מגבילים את החידוש. הרמב"ן סובר שגם באדם המזיק הדגש הוא מצד התוצאה שלא יגרם נזק, ולכן גם באונס גמור הרי התרחשה תוצאה של נזק, וגם בזה הוא מחייב את האדם בעקבות הריבוי של התורה.

ונראה אולי להציע כיוון נוסף ברמב"ן, שכל גדר הפטור של אונס הוא פטור עבור המעשה, ולכן בגזילה למשל לא שייך פטור של אונס, מאחר שהחיוב הוא על התוצאה שהגיע אליך ממון חברך ולא על עצם המעשה, ולכן אף אם הדבר נעשה באונס עדיין יש חיוב על גזילה, מאחר שהאיסור הוא מצד התוצאה שממון חברך אצלך. ולכן, אם נאמר שהרמב"ן סובר שהאיסור באדם המזיק הוא מצד התוצאה מובנים דבריו, שלא שייך כלל פטור של אונס.

(כ). את ההסבר הנ"ל מצאתי בספר שיעורי ר' חיים שלמה על ב"ק עמוד קעג בשם הגרי"ז. כמובן, כל זאת יש לומר רק אם נגדיר שהאדם חייב מצד עצם המעשה, ובניגוד לנזק"מ, לא צריך רשלנות כדי לייחס את המעשה עליו, ואז גם באונס

מכך שהתוס' (כח: ד"ה אונס) והנימוק"י (ד"ה דומיא) נוקטים ששייך פטור של אונס באדם המזיק, מוכח שהם נוקטים שהאיסור נובע מצד מעשה האדם, ולכן שייך פטור אונס.

אף אם ננקוט שלפנינו איסור פעולה ייחודי, בה הפעולה נמדדת לפי יכולתה להביא לתוצאה, אזי לא שייך פטור אונס בכהאי גוונא, כפי שביארנו לעיל. ולכן ניתן להבין את הרמב"ן בשני האופנים הללו – חיוב על תוצאה או על מעשה שמוביל לתוצאה. ועיין בדברינו בסוגיית דינא דגרמי, ממנה מוכח שלפי הרמב"ן החיוב הוא על התוצאה גופא, וכלל לא דורש מעשה.

עם זאת, יש נפקא מינא בין שני ההסברים שנקטנו בדעת הרמב"ן. לפי ההסבר הראשון, באונס גמור האדם פטור (הרמב"ן חייב באדם שעף ברוח שאינה מצויה מהגג, אך אם הוא יעוף מביתו ע"י רוח מסתבר שגם הרמב"ן יודה שפטור ושוה לא בתחום אחריותו), וכפי שביאר החזו"א (סי' ח) כ"ס. אך לפי ההסבר השני שכתבנו, גם במקרה זה הרמב"ן יחייב את האדם המזיק מאחר שקרה נזק ולא שייך פטור של אונס.

[גם הרמב"ם (חובל ומזיק ו, א עפ"י המ"מ) נוקט כהרמב"ן שאדם חייב גם באונס גמור, ונראה שיש לכך חשיבות רבה לקמן].



## היזק שאינו ניכר

בגיטין נג מבואר שמדין תורה אדם פטור על נזק שאינו ניכר, והיו אלו חכמים שקנסו על כך. עלינו לעיין מהו החיסרון בנזק שאינו ניכר – האם החיסרון הוא בתוצאת הנזק או שמא במעשה הנזק, ונראה שזו מחלוקת ראשונים.

הרמב"ם (חובל ומזיק פ"ז ה"א) ורש"י (ב"ק ה. וגיטין נג.) הסבירו שנזק שאינו ניכר הוא נזק שבו החומר של החפץ לא ניזוק והחפץ נפגע רק מבחינה ממונית. תוצאה זו אינה מוגדרת כתוצאה של נזק. כידוע יש מחלוקת על מהות תשלומי נזיקין, האם הם על החפץ שנפסד או על ההפסד הכספי שנגרם לבעלים<sup>22</sup>. ניתן לומר שלשיטתם מדין תורה נזק זה על החפץ שנפסד, וכל עוד הוא נשאר שלם אין זה מוגדר כנזק, ולכן אין לחייב את המזיק על כך.

לעומתם, תוס' (ב"ב ב: ד"ה וחייב) סוברים שההגדרה של נזק שאינו ניכר היא שאין הנזק ניכר בעיניים. אף במקרים בהם החפץ עצמו ניזוק, אין בעלי התוס' מחייבים כל עוד הנזק אינו ניכר לעין. לשיטתם ברור שאין חסרון מצד התוצאה, אלא שעלינו להסביר שיש חסרון במעשהו של

גמור שייך לחיבו, אך אם צריך פשיעה כדי לייחס את המעשה אליו, פשיטא שכאן לא ניתן לעשות זאת, מאחר שהוא לא התרשל וזהו אונס גמור. וק"ו שההסבר הנ"ל לא נכון אם החיוב הוא על הרשלנות, ולא שתפקידה רק לייחס את הנזק אל הבעלים, ואכמ"ל.

כא). יש לציין שמדברי הרמב"ן בדינא דגרמי, משמע שהוא מחייב אף באונס גדול. הוא כותב שבדינא דגרמי הקלו במצב בו האדם נאנס ע"י גויים, ומשמע מדבריו שפטור זה אינו קיים באדם המזיק בידיים, למרות שזהו אונס גדול, וצ"ע.

כב). דנו בכך בעל המחנה אפרים (נזקי ממון סימן א) ובחידושי רבנו חיים הלוי (טוען ונטען פ"ב ה"ה).

המזיק. עצם העובדה שלא ניתן לראות את תוצאת מעשיו, מראה על חסרון בהיות המעשה – 'מעשה מזיק', ולכן מדין תורה אין האדם מתחייב על כך.

ניתן לראות רמזים למחלוקת זאת אף בקונטרסו של הרמב"ן. הרמב"ן מביא קבוצת ראשונים המכריעה שדינא דגרמי הוא קנס בעקבות העובדה שאנו אומרים שר"מ הדין דינא דגרמי לא מחייב מהתורה בהיזק שאינו ניכר, ומתוך כך הם מסיקים שדינא דגרמי הוא קנס ולא דין תורה. הרמב"ן תמה עליהם ומסביר שר"מ לא מחייב בעקבות דינא דגרמי על נזקים נוספים, אלא על אותם נזקים שחכמים חייבים עליהם. אלא שבעוד שחכמים מחייבים רק אם התוצאות הללו נעשו באופן ישיר, ר"מ מחייב אף אם הן נעשו באופן עקיף.

ניתן להסביר שאף ראשונים אלו מסכימים להגדרתו של הרמב"ן, אלא שהם חלקו עליו בהגדרת החיסרון של נזק שאינו ניכר. לפי הרמב"ן, החיסרון הוא בתוצאת הנזק ולכן ר"מ לא יחייב על היזק שאינו ניכר, מאחר שהוא לא מרחיב את המקרים עליהם מחייבים מהתורה. שאר הראשונים סוברים שהחסרון הוא במעשה הנזק, ולכן לדעתם ר"מ, המחייב בדינא דגרמי למרות שיש חסרון במעשה, אמור לחייב אף כאן, ולכן מתוך כך הם הגיעו למסקנה שדינא דגרמי הוא קנס.

אמנם, למרות שאין הדברים מוכרחים, מסתבר שאם אנו רואים את תוצאת הנזק כסיבת החיוב, ואת מעשה ההיזק רק כאמצעי המייחס את הנזק אל האדם, אין להציב לו דרישות גבוהות במיוחד. כל עוד הוא מתבצע כראוי, ומוביל לנזק ממשי, אין לנו סיבה להימנע מלהגדירו כמעשה היזק. מעצם העובדה שתוס' דורשים שמעשה ההיזק יהיה ניכר, ניתן לראות שהם רואים בו חלק מהותי מסיבת החיוב, ולכן נראה שהם הולכים לשיטתם שהחיוב הוא על מעשה ההיזק, ולכן הם דורשים שיהיה ניכר לעין.

כפי שביארנו בהקדמה, ניתן גם להסיק שלידם האיסור הוא המעשה גופא ולא על מעשה שמביא לתוצאה, מאחר שלפי הצד השני, כל עוד בכוח המעשה להוביל לתוצאה, אין להציב דרישות נוספות, כפי שהתוס' עושים כאן. ולכן מוכח שהאיסור הוא איסור פעולה רגילה.

את החולקים על תוס' ניתן להבין בשני הכיוונים. ניתן לומר שהם אוחזים שהחיוב הוא על התוצאה. אמנם, ניתן לומר שגם לשיטתם החיוב הוא על מעשה הנזק. הרי אף אם החיוב הוא על המעשה, עדיין אנו זקוקים לתוצאה של נזק, ולכן אם אנו מגדירים את חיוב התשלומין כהשלמת החפץ שנפסד, אין לחייב על נזק שאינו ניכר, אף לשיטתם.



### **אשו משום חציו**

כמו"כ, יש לעיין בדבר בעקבות חידושו של הנימוק"י בסוגיית אש (כב.): "אשו משום חציו - כאילו בידיו הבעירו כדאמרן. ואי קשיא לך א"כ היכי שרינן עם חשיכה להדליק את הנרות והדלקתה הולכת ונגמרת בשבת וכן מאחזין את האור במדורה והולכת ונגמרת הדלקתה בשבת ולפי זה הרי הוא כאילו הבעירה הוא בעצמו בשבת וכל שכן הוא דאילו הכא לא נתכוון



להבעיר גדיש של חבירו כלל והכא עיקר כוונתו היא שתדלק ותלך בשבת ועם כל זה תגן משלשלין את הפסח לתנור עם חשיכה ומאחזין את האור במדורת בית המוקד ומעשים בכל יום וכדאמרן. כי נעיין במילתא שפיר לא קשיא לן שהרי חיובו משום חציו כזורק החץ שבשעה שיצא החץ מתחת ידו באותה שעה נעשה הכל ולא חשבינן ליה מעשה דמכאן ולהבא דאי חשבינן ליה הוה לן למפטריה דאנוס הוא שאין בידו להחזירה, וה"נ אילו מת קודם שהספיק להדליק הגדיש ודאי משתלם נזק מאחריות נכסים ידידה דהא קרי כאן כי תצא אש שלם ישלם ואמאי מחייב הרי מת ומת לאו בר חיובא הוא, אלא לאו ש"מ דלאו כמאן דאדליק השתא בידים חשבינן ליה אלא כמאן דאדליק מעיקרא משעת פשיעה חשבינן ליה וכן הדין לענין שבת דכי אתחיל מערב שבת אתחיל וכמאן דאגמריה בידים בההוא עידנא דלית ביה איסור חשיב".

יש דרכים רבות באחרונים בביאור דבריו. בשו"ת הר צבי (או"ח ח"א סי' קכט) הרב פרנק טוען שלדעת הנימוק"י זמן חלות החיוב חל ברגע הראשון, ומה שהוא דולק אח"כ הוא בתורת תנאי לחיובו למפרע משעת פעולת ההדלקה. וכן כתב הגרש"ז אורבך במאורי אש (פ"ד סוף ענף ב).

יש שהסבירו (לבוש מרדכי והר צבי או"ח ח"א סימן קכט) שכוונת הנימוקי יוסף היא שכאשר אנו דנים מצד הגברא, אזי לעניין חיוב נחשב כאילו כל מה שהתרחש אח"כ כבר נגמר ברגע הראשון. אמנם לענ"ד אין צריך לכך, וניתן לבאר את דבריו באופן פשוט יותר.

הנימוק"י כלל לא התכוון לומר שהתוצאה התרחשה או שאנו מתייחסים למעשה "כאילו" הוא נגמר ברגע הראשון. הנימוק"י אומר בפשיטות שחיוב האדם הוא על מעשהו, לכן למרות שתוצאה עוד לא התרחשה והפעולה עדיין ממשיכה לאחר מכן ולא הגיעה לסיומה, מרגע שהאדם סילק את ידיו והפסיק להשתתף באופן אקטיבי במעשה, הוא התחייב. אין הוא חייב על התוצאה אלא על המעשה שעל ידו קרה נזק בסופו של דבר. החלק במעשה שעליו הוא מתחייב הוא החלק שהוא עשה באופן אקטיבי, ולכן חיובו הוא מרגע שהוא סילק ידיו. ומצאתי שכיוונתי למנחת אשר (ב"ק סי' יב).

כמובן שיש לכך משמעות רק אם התביעה היא על מעשהו של האדם, ואז יש משמעות לכך שפעולת האדם נגמרה לעניין החיוב, אך באיסורים שהם מצד התוצאה, בפשיטות התביעה היא על התוצאה, ואין מקום לומר שהחיוב חל לפני שהיא התרחשה.

לכן מכך שהנימוק"י משתמש בסברא זו בנוגע לנזיקין, ניתן להסיק שלדעתו חיובי נזיקין הם מצד המעשה.

ניתן להביא לדבר מספר ראיות נוספות:

א. הנימוק"י כותב שבשעת הפגיעה הוא אנוס ולא ניתן לחייבו, ומובן שאם החיוב הוא על הפגיעה, אזי לא ניתן לחייב את האדם על כך, אף אם נאמר שזה חל למפרע, מאחר שאין על מה לחייב – סיבת החיוב נעשתה באונס, ולכן פשוט שהחיוב הוא על מעשה הזריקה, והשבירה היא בתורת תנאי, וכדברי כתב הדרכי דוד (ב"ק דף יז).

ב. אם החיוב היה מצד התוצאה, אזי לא ייתכן שהאדם שירה חץ ומת לפני שהחץ פגע יהיה חייב, מאחר שהתוצאה התרחשה לאחר מותו ולא ניתן לחייבו על כך.

יש לדמות זאת למי שהניח פת בתנור בשבת והיא נאפתה במוצ"ש, שאם אנו מגדירים אף את גמר האפייה כחלק מהמלאכה, אזי אף אם נלך לפי הנימוק"י האומר שהחיוב חל ברגע הראשון, כאן לא נוכל לחייבו על אפיית הפת. זאת, מאחר שלמעשה הפת נאפתה במוצ"ש ולא בשבת, ולא ניתן לחייב על אפייה כזו. אם גמר האפייה הוא חלק מהמלאכה, עליו להתבצע באיסור, וכל עוד אין זה מתרחש לא ניתן לחייב על כך. ומצאתי שכך כתב בהר צבי (או"ח ח"א סימן קכח), וכתוצאה מכך ביאר שלסוברים שהוא חייב, גמר האפייה איננו חלק מהמלאכה, אלא רק ההנחה, עיי"ש. והוא הדין בנידוננו, שאף אם המעשה נגמר בחייו, כל עוד התוצאה לא התרחשה בחייו כיצד ניתן לחייבו אם זה איסור מצד התוצאה? לכן עלינו לומר שהאיסור הוא מצד המעשה, והתוצאה היא רק בתורת תנאי כדי להגדיר שהמעשה הוא מעשה מזיק. מאחר שאת החלק האקטיבי בביצוע הפעולה הוא סיים בחייו, ניתן לחייבו על כך, כפי שביארנו לעיל.

אמנם, אולי יש לחלק מאחר שאפיית פת במוצ"ש היא דבר שהוא מותר, ואילו הריגה לאחר מוות היא מעשה אסור אלא שאין יכולת לחייב את האדם בכך מאחר שהוא מת, ולכן אולי בנידון זה כן היינו מחייבים אותו לאחר מותו, ולאחר מכן מצאתי שכך נקט במנחת אשר על מסכת שבת (סימן נח), אך לענ"ד זהו דוחק, וצ"ע.

ג. מעצם העובדה שהנימוק"י משווה בין שבת לאיסורי נזיקין, משמע שכשם שבשבת האיסור הוא מצד המעשה, כך הוא נקט אף בנזיקין, וכדברי מצאתי שנקט בספר פרי משה אדם המזיק (סימן ב אות ב').

כמובן שעדיין שייך לברר לפי הנימוק"י איזה סוג של איסור פעולה זה, האם הדגש הוא על פעולה או על פעולה שמובילה לתוצאה, וצ"ע.



## דינא דגרמי

כידוע, נחלקו ר"מ האם אדם חייב כאשר הזיק בגרמי. ר"מ מחייב וחכמים פוטרים. מובן מאליו שחכמים דורשים מעשה נזק כדי לחייב את האדם בתשלומין, ויש לחקור האם ר"מ מחייב מעשה נזק, אלא שבניגוד לחכמים, הוא מחשיב גרמי כמעשה ומסתפק בו, או שמא הוא מחייב בגרמי, למרות שאף מבחינתו אין גרמי נחשב כמעשה, ובעצם הוא מוותר על דרישה זו.

מסתבר שזו מחלוקת ראשונים ויש להביא לכך מספר ראיות:

א. נחלקו ראשונים בביאור הגמרא בדף צח: האם למסקנת הגמרא, ר"מ המחייב מדינא דגרמי יחייב אף כאשר האדם אינו מזיק לחפצא של ממון, או שמא דבר זה הכרחי מבחינתו ולא ניתן לוותר עליו. לדעת הרמב"ן בקונטרס דינא דגרמי ר"מ מחייב בשורף שטרות, אף לאחר שהגמ' קבעה ששטר אין עיקרו ממון ואילו לדעת בעל התרומות (שער נא, חלק ו' אות ח') כדי לחייב מדינא דגרמי, על האדם להזיק 'חפצא של ממון'.

ניתן לומר שלפי בעל התרומות ר"מ וחכמים לא נחלקו בגדרי חיוב מזיק, ולדעת כולם כדי לחייב על נזק דרוש מעשה נזק ופגיעה בחפצא של ממון, אלא שר"מ סובר שאף גרמי נחשב כמעשה הזיק. לדעת הרמב"ן, ר"מ מחייב בגרמי אף שזה לא נחשב מעשה הזיק, מאחר שלדעתו

כל עוד נגרם הפסד ממון לחברו, יש לחייב על כך. לכן מובן ששיש עילה לחייב אף אדם המזיק לחפץ שאינו מוגדר כ'חפצא של ממון', מאחר שהוא גרם הפסד לחבירו.

ב. נחלקו הרמב"ן ובעל התרומות האם לחייב בגרמי דגרמי. בעל התרומות מביא בשם הראב"ד ראייה לפטור מכך שאמרו בעדי סוטה שפטורים בעדי קינוי מאחר שזה גרמי דגרמי ועל כך השיג הרמב"ן: "ליכא לדמוייה כלל לההיא דאמרי' גבי קרבן שבועה במס' שבועות (ל"ב א') הכל מודים בעידי סוטה בעידי קנוי דפטור דהוה ליה גורם דגורם דהתם לא חייבה התורה שבועה אלא על שבועת העדות המחייבת ממון או גורמת אבל גורם דגורם כפירת דברים הוא. וממונא ליכא אפילו בכובש עדות גמור ואפילו בשתי עדים ומי שדמה שני ענינים אלו וערבן חייב משום כלאים".

וניתן לומר שהרמב"ן הקשה זאת, מאחר שלשיטתו לר"מ אין צורך בחפצא של ממון, אך בעל התרומות לא ראה בכך קושייה, מאחר שלדעתו אף לר"מ יש דרישה לכן שההיזק יתבצע בחפצא של ממון, ולכן לשיטתו יש מקום להשוות זאת לכפירת ממון, שאף שם זה נדרש, ובכך מסולקת קושייתו של הרמב"ן.

בביאור המחלוקת ניתן לומר שלדעת בעל התרומות גרמי אכן נחשב מעשה, גרמי דגרמי כבר לא נחשב מעשה, ולכן פוטרים בו אף לדעת ר"מ. לדעת הרמב"ן, שכלל לא צריך מעשה לדעת ר"מ, גם בגרמי דגרמי אנו נחייב.

ג. הרמב"ן מעלה אפשרות לחלק בין חיוב אדם באונס, במצב בו הוא הזיק באונס לבין מצב בו הוא הזיק בידיים. אם הרמב"ן היה סבור שר"מ מתייחס גם לגרמי כמעשה, אזי פשוט שלחילוק זה אין מקום. מאחר שהרמב"ן סובר שגם ר"מ מודה שגרמי לא נחשב מעשה, אזי אכן יש מקום לחלק בין מעשה בידיים לגרמי.

ד. נחלקו הראשונים האם לחייב בגרמי של בהמתו. אם נאמר שאנו מגדירים גרמי כמעשה, אכן אין מקום לחלק בין אדם לבהמה. כפי שאנו מחייבים על מעשה היזק של אדם, כך נחייב על מעשה היזק של בהמה. עם זאת, אם אנו סוברים שר"מ מחייב בגרמי למרות שאין זה נחשב מעשה, ניתן לומר שבבהמה אכן הוא דורש מעשה. וכן כותב להדיא הנימוק"י (דף כא. מדפי הרי"ף ד"ה מריחו) וז"ל: "אבל בבהמה דברי הכל פטור שלא חייבה תורה על הכשר נזקי בהמה כדכתיב איש בור ולא שור בור". הנימוק"י מתייחס לגרמי כהכשרת הנזק, ולכן ברור שהוא מבין שאין זה נחשב כמעשה ולכן הוא פוטר בגרמי של בהמה.

לסיכום: בעל התרומות סובר שאף ר"מ דורש שיהיה מעשה נזק ואף מגדיר גרמי כמעשה, ואילו לדעת הנימוק"י והרמב"ן גרמי לא נחשב מעשה, ור"מ מחייב מפני שבסופו של דבר נגרם הפסד ממון.

אמנם, הרמב"ן אכן הולך לשיטתו שהתוצאה היא המחייבת, ולכן מובן מדוע ר"מ מחייב אף ללא מעשה מזיק, אך בדברי הנימוק"י לכאורה יש סתירה. מחד גיסא, הוכחנו בסוגיות הקודמות שלדעתו מעשה הנזק הוא המחייב, ומאידך גיסא הוא סובר שר"מ, שאנו פוסקים כמותו, מחייב אף ללא מעשה נזק, וצ"ע.

ויש ליישב את שאלתנו, תוך שימת לב לכך שבניגוד לבעל התרומות (הנ"ל) והרמב"ן, שנקטו שדינא דגרמי הוא דין דאורייתא, הנימוק"י נוקט שדינא דגרמי הוא קנס<sup>כג</sup>. ולכן ניתן לתרץ שאכן הנימוק"י דורש מעשה נזק מאחר שהוא המחייב לשיטתו, ולכן הוא נקט שר"מ, המחייב אף ללא מעשה נזק, זהו בתורת קנס בלבד.

לסיכום, ראינו שלדעת הנימוק"י והתוס' חיוב התשלומין נובע מצד המעשה ולכן ניתן להסיק שאף האיסור, באופן דומה, הוא מצד המעשה, כפי שביארנו בהתחלה. לעומתם, הרמב"ם והרמב"ן סוברים שהחיוב נובע מצד תוצאת הנזק ויש לעיין האם זה בא בתור עונש על איסור הנמשך מצד התוצאה, או שמא בתור דין ממוני, כך שלא ניתן להסיק מהי דעתם בנוגע לאיסור מסוגיות אלו.

הרמב"ם (נזקי ממון פ"ב ב"ז) משווה את תשלומי נזיקין להלוואה ולכן ניתן להסיק שלדעתו זהו דין ממוני ולא עונש.

אמנם, לענ"ד ניתן להוכיח שלשיטת הרמב"ן תשלומי נזיקין הם בגדר עונש. זאת, מאחר שבב"ק דף ו: עלתה ה"א בביאור דעת רבי ישמעאל, שאדם ישלם יותר ממה שהזיק, ועל כך הקשתה הגמ' 'בשלמא אכל שמינה משלם שמינה, אכל כחושה משלם שמינה'. ונחלקו הראשונים האם תמיהת הגמרא היא על כך שהאדם ישלם יותר ממה שהזיק או שמא הקושיה היא על אי האחידות בדין - כאשר הוא מזיק שמינה, אין עליו לשלם יותר ממה שהזיק, אך כאשר הוא מזיק כחושה עליו לשלם יותר.

הרמב"ן (גיטין מח:): נקט באופן השני, ומבחינתו אין זה בעייתי שהאדם ישלם יותר ממה שהזיק. אם תשלומי נזיקין היו דין ממוני, פשוט שלא היה המזיק משלם יותר ממה שהזיק, ולכן יש להסיק שהרמב"ן סבר שזהו בגדר עונש. וכן כתב הריטב"א (גיטין מט.) במפורש שהסיבה שמשלם יותר ממה שהזיק זה בתור קנס. אמנם, לאחר מכן ראיתי שהרמב"ן בעצמו מנמק את דעת רבי ישמעאל שלדעתו משלמים בתור מידה ולא בתור דמים. והקונטרסי שיעורים בסוגיית מיטב (אות ב) דן בדבריו באריכות ומסביר מדוע אין לראות בכך עונש, ואכמ"ל.

אמנם, לאחר מכן ראיתי שבדינא דגרמי, הרמב"ן כותב שלמרות שאדם אנוס חייב, יש מקום לומר שחכמים הקלו על אדם אנוס שהזיק בגרמי, למרות שמהתורה הוא אכן חייב (הרמב"ן הולך לשיטתו שדינא דגרמי הוא דין דאורייתא). הש"ך (ח"מ, שפ"א) תמה עליו מדוע שחכמים יעקרו דין תורה. מסתבר לומר שאם תשלומי נזיקין הם עונש, אכן זה תמוה ביותר שחכמים יפטרו את האדם מתשלומין. לעומת זאת, אם נניח שתשלומי נזיקין הם בגדר של חוב ממוני, זה יותר מתקבל על הדעת שחכמים פטרו את המזיק באונס בגרמי. אם נלך בדרך זו, אזי אף בדעת הרמב"ן, אין להקיש מהפן הממוני לפן האיסורי בנזיקין.

הרמב"ן (בראשית, לה, יד) כותב וז"ל: "על דעתך, הדינין שמנו לבני נח בשבע מצות שלהם אינם להושיב דיינין בכל פלך ופלך בלבד, אבל צוה אותם בדיני גנבה ואונאה ועושה ושכר שכיר ודיני השומרים ואונס ומפתה ואבות נזיקין וחובל בחבירו ודיני מלוה ולוה ודיני מקח

(כג). כך כתב הש"ך בחו"מ סימן שפ"א.

וממכר וכיוצא בהן, כענין הדינין שנצטוו ישראל, ונהרג עליהן אם גנב ועשק או אנס ופתה בתו של חבירו או שהדליק גדישו וחבל בו וכיוצא בהן".

אמנם, למרות שאין הדברים מוכרחים, מהרמב"ן משמע שיש עניין משותף לדיני נזיקין אצל ישראל ואצל בני נח. לכן ניתן להסיק שכפי שדיני נזיקין אצל בני נח, מטרתם היא תיקון החברה ויישוב העולם, כך אף אצל ישראל ולכן אצל שניהם האיסור הוא מצד התוצאה.

הרמב"ם (נזקי ממון, ה, א) כותב שאסור להזיק ולשלם. וכידוע המנחת חינוך (רכה, א) ייסד שיש חילוק בעניין בין גניבה לגזילה. בגזילה האיסור הוא מצד התוצאה, ואם הגזול משלם הוא לא עובר על הלאו מהתורה, ואילו בגניבה, שהאיסור הוא מצד המעשה, אזי הגנב עובר על כך למרות שהוא משלם, מאחר שמעשה הגניבה עצמו נאסר. הדברים מדויקים מאוד מלשונו של הרמב"ם, שבהלכות גניבה (א, ב) אכן ציין שיש איסור לגנוב על מנת לשלם, אך לא התייחס לעניין בהלכות גזילה. אמנם אף הרמב"ם מודה שהדבר אסור מדרבנן (עין ב"ק סב).

לכן בנזיקין, שהרמב"ם כותב שאסור להזיק ע"מ לשלם, לכאורה מוכח שהאיסור הוא מצד המעשה, ולכן גם כאשר אדם מזיק ע"מ לשלם זה אסור, אך בקריית ספר על אתר כתב שהדבר אסור מדרבנן בלבד. ונראה שהוא סבר שהאיסור הוא מצד התוצאה, ולכן הוא כתב שהאיסור להזיק על מנת לשלם הוא מדרבנן בלבד.

הדברים אף תואמים לדברי הרמב"ם במורה נבוכים:

"המצוות... אשר מנינו בספר נזיקים, והם בכולם בסילוק מיני העול ומניעת נזקים. ולעוצם ההקפדה על מניעת הנזקים נתחייב האדם בכל נזק שיגרם ע"י ממון, או ע"י מעשיו...." (ג, מ).  
 "המצוות התלויות במניעת העושה והעול...." (ג, לה).



### סיכום

בחלק זה דנו האם האיסור להזיק הוא מצד המעשה או מצד התוצאה. ראינו שבממון המזיק, אם יש איסור, אזי מוקד ההתייחסות הוא תוצאת הנזק ולא מעשה הבהמה, אך הסתפקנו האם האיסור על האדם הוא בתוצאה שהתרחשה, או שמא בהתרשלות האדם בשמירה, ועל שאלה זו נעמוד בפרק הבא. בנוסף, ראינו שבאדם המזיק נחלקו הראשונים האם האיסור הוא מחמת המעשה או מחמת התוצאה.



## פרק ג' - מקור האיסור להזיק

### מקורות אפשריים

עם זאת, יש להבין כיצד ייתכן שנוקי ממון ונוקי אדם יהיו שני איסורים שונים? ייתכן ליישב ולומר שהאיסור של אדם המזיק נובע מגזל (כמבואר ברבנו יונה) או מ'ואהבת לרעך כמוך', 'לפני עיוור', השבת אבדה וכו', והם נובעים לשיטתם מצד המעשה או מצד

התוצאה, אלא שהתורה חידשה רובד נוסף במילים 'ולא ישמרנו', כדברי הגר"ח (מופיע בברכ"ש סימן ב'), המגלות לנו שיש איסור בנזקי ממון.

ניתן להבין את האיסור הנלמד מ'ולא ישמרנו' בשני אופנים: ניתן להבין שהוא לאו חדש, העומד לעצמו, ואז מוכח שהאיסור וחיוב התשלומין נובע מאי השמירה. לפי זה, יש לאו נפרד לאדם המזיק ולא נפרד לממון המזיק.

באופן אחר ניתן לומר שיש כאן תביעה על האדם בכך שהוא לא שמר, המשמשת כגילוי מילתא לכך שאנו רואים את האדם כאחראי על נזקי בהמתו. דבר הגורם לנו להבין שנוזקי ממון הם חלק מהאיסור של אדם המזיק. לפי אופן זה, ייתכן שהאיסור הוא באי השמירה, אך אפשר שהאיסור הוא בעצם הנזק, ועל כן התורה נוזפת באדם אשר לא שמר, מאחר שיש איסור בעצם הנזק.

[אמנם לפי זה יש להקשות, שהרי אם האיסור של אדם המזיק נלמד מ'ואהבת', 'לפני עיור', גזל וכו', אזי כפי שלמדנו שלעניין נזיקין האדם אחראי על מעשי בהמתו, כך גם אמור להיות בשאר הדינים הכלולים במצוות הללו, מאחר שהכל זה דין אחד. אם כך, כיצד האדם לא עובר על 'ואהבת לרעך כמוך', כאשר בהמתו גורמת עוגמת נפש לחבירו [באופן שלא שייך לדיני נזיקין]? כיצד האדם לא עובר על גזל כאשר בהמתו גוזלת? הלא התורה גילתה לנו שלגבי לאו זה, לאדם יש אחריות על מעשי בהמתו, וכיצד אנו מחלקים בין דינים שונים הנובעים מאותו הלאו? בתוספת ביאור נדגיש שלפי ביאור זה אין אלו איסורים נפרדים, אלא אדם דמעליב את חבירו ואדם שמזיק לו עובר על אותו איסור ממש בדרכים שונות.

ניתן לתרץ בפשיטות שהרי אף שאדם מתחייב על נזקי ממון, אלו רק באופני נזק אותם הגדירה התורה במפורש. אם ממון של האדם יזיק באופן שהתורה לא דיברה עליו, אין האדם חייב על כך. לכן, מאחר שהתורה לא אמרה שאדם יתחייב על מעשי בהמתו כאשר היא מעליבה את חבירו וכו', לא שייך לטעון שיהיה איסור על כך]



### **שיטת רבנו יונה**

רבנו יונה בפירושו לאבות (פ"א מ"א) כתב וז"ל: "שהרי כתוב לא תגזול" וכל הנזיקין בכלל אותו הלאו".

נראה מדברי רבנו יונה שכל איסורי נזיקין (בין אדם המזיק ובין ממון המזיק) נלמדים מלאו של 'לא תגזול', ואין זה עולה בקנה אחד עם דברינו, שהם נלמדים ממקורות נפרדים.

לפני שניישב את הדברים, נביא מדברי הספר שערי עיון, העוסקים ברבנו יונה: "יש לעיין בדברי רבנו יונה שהרי לכאורה איסור גזל אינו אלא כאשר נוטל את ממון חברו ומכניסו לרשותו ואילו אדם שמזיק לחברו לא נוטל מחברו דבר ולא הכניסו לרשותו וא"כ כיצד יהיה נזק בכלל לא תגזול צ"ל שיש להבדיל בין האיסור לבין דיניו אמנם דיני גזילה אינם קיימים אלא כאשר נוטל דבר מחברו ומכניסו לרשותו אולם יסוד הדינים הוא באיסור. הדינים קיימים כאשר

האיסור בא לידי ביטוי מעשי מסוים והאיסור עניינו בהיזק, שבגזל היינו באיסור גזל הקפידה התורה על ההיזק שהגזל היסב לגזל אלא שכדי לחייב על היזק זה מדיני גזל צריך שההיזק ייגמר באופן מעשי מסוים שזהו אופן מעשה גזלה וממילא יודעים אנו שה"ה לשאר צורות מעשיות של נזק שאסורות אף שדיני גזל לא קיימים בהם כך נראה לבאר את דברי רבנו יונה שכל הנזקין בכלל אותו הלאו דלא תגזול' שהרי יסוד איסור גזל הוא הנזק שבו ולכן ממילא ה"ה שאר נזקין כלולים בו ולא ההיפך כמו שנראה בו בהשקפה ראשונה שקיים מושג עצמאי של גזל וכל הנזקים נלמדים ממנו והם אופני גזל דזה כאמור קשה לומר וכמ"ש .... יל"ע מדוע התורה כתבה מפורש את האיסור בגזלה וגניבה שזהו רק אופן מסוים של היזק ולא כתבה בהיזק באופן כללי שהוא השורש"

לפי חידושו ניתן לבאר בכוונת רבנו יונה שמאחר שיסוד איסור גזל הוא הנזק שבו, אזי אנו מבינים שיש איסור להזיק. לכן כאשר התורה כותבת שיש חיוב תשלומים על אדם המזיק ועל ממון המזיק, אנו מבינים שהעומד בבסיס חיוב התשלומין, הוא האיסור להזיק, והם מהווים חלק מפרשיית נזיקין, שראשיתה נלמדה מגזל.

אין כוונת רבנו יונה לומר שהמקור לכל איסורי נזיקין זה לאו דלא תגזול, אלא שבעקבות לאו דלא תגזול, למדנו שיש איסור נזק. וכאשר התורה כתבה את הפרשיות של אדם המזיק וממון המזיק, הבנו שהם חלק מפרשיית נזיקין, שבבסיסה עומד יסוד הנזק, הנלמד מלאו דלא תגזול.

באופן אחר ניתן לומר שהפרשיות הללו משמשות בבחינה של גילוי מילתא מה כלול ביסוד האיסור להזיק, העומד בבסיסו של לאו דלא תגזול.

היוצא מדברינו, שאף לפי רבנו יונה יש מקורות נפרדים המלמדים אותנו שאדם המזיק וממון המזיק הם חלק מפרשיית נזיקין, ובכך מתורצת שאלתנו לעיל.



### דיון בדברי הראי"ה קוק זצ"ל

הסבר נוסף למקור האיסור להזיק ראיתי בדברי הרב זצ"ל באורח משפט (ח"מ סי' כו), וכן הוא בפירוש יד פשוטה של הרב רבינוביץ' (מבוא להל' נזק"מ), המסבירים שאיסורי נזיקין נלמדים מעצם העובדה שיש חיוב תשלומין. הרב רבינוביץ' אף מביא את דברי הרמב"ם בספר המצוות (שורש יד), הקובע שבכל מקום שהתורה גזרה עונש, זה הוכחה שיש כאן איסור ל"ת. וכך נקטו בעל השאילתות והלבוש (ריש סימן שעח).

אמנם, לכאורה יש להקשות על הסבר זה מאחר שיש מקרים בהם האדם עובר על איסור, אך לא חייב בתשלומים, כגון גרמא בנזיקין (בבא בתרא כב:) והיזק שאינו ניכר (רמ"ה גיטין נג:), ואם האיסור נלמד מכך שצריכים לשלם, הלא במקרים אלו לא משלמים, ומדוע שייך בהם איסור?

א. מו"ר הרב יהושע מגנס השיב לי שאין כוונתם לומר שבכל מקום שצריכים לשלם יש איסור, אלא שחייב הממון שחייבה תורה מוכיח שמעשה ההיזק מגונה. וכך שמעתי בשם הרב אריאב עוזר בשיעורו בנושא.

ב. במקרים הללו יש חיוב בידי שמים (עיין ב"ק נה. וגיטין נג:) ובין אם זה עונש ובין אם זה חיוב ממוני (דנו בכך בחלק ב), ניתן להוכיח שיש איסור בדבר.

לפי שיטה זו יוצא שיש מספר פרשיות שונות: אדם המזיק אדם, אדם המזיק ממון, קרן, שן, רגל, בור ואש. זה אכן תואם לשיטת הרמב"ם, שמחלק בין אדם שהזיק ממון לאדם שהזיק אדם (עמד על כך הדרישה בסי' שצז, ב). אם נלך בדרך זו מובן כיצד ייתכנו חילוקים בין אדם המזיק לממון המזיק.

אמנם יש לציין שלפי הסבר זה, האיסור הוא בעצם הנזק, וחייב השמירה אינו הגורם לאיסור או לחיוב התשלומין, אלא נלמד ביחד עמם.

[עם זאת, למרות שאיני ראוי לחלוק על הרב רבינוביץ', לא זכיתי להבין כיצד הדברים מסתדרים עם שיטת הרמב"ם. הרי לשיטת הרמב"ם תשלומי נזיקין אינן בגדר עונש אלא בגדר חיוב ממוני, מאחר שהוא משווה זאת להלוואה (ב, ז). יש כאן שני רבדים נפרדים - רובד האיסור ורובד התשלומין, והתשלום אינו בא כעונש על האיסור ואינו תלוי בו. לכן נראה בשי' הרמב"ם שהפסוקים המורים שיש חיוב תשלומין אינם בגדר 'עונש' אלא בגדר 'דין'. הרמב"ם לא יכול ללמוד שיש איסור מהפסוקים הללו וילמד זאת ממקור אחר. לפיכך, לענ"ד, הסברו של הרב זצ"ל אפשרי רק לשיטת הראשונים הרואים בתשלומי נזיקין כעונש, אך לא בדעת הרמב"ם].



### **עיון בשיטת הרמב"ם**

מעיון בדברי הרמב"ם בספר המצוות עולה כיוון נוסף. למרות שאכן הרמב"ם כותב (שורש יד) שאם התורה מענישה, זו הוכחה שיש גם איסור בדבר - נראה שאינו נוקט כך בנזיקין. בל"ת כו כותב הרמב"ם שאסור להתנבא בשם ע"ז, בל"ת קצה כותב הרמב"ם שאסור להיות זולל וסובא במאכל ומשתה בימי הנערות כבן סורר ומורה, ובל"ת קצו כותב הרמב"ם שאסור לאכול ביום כיפור, וכ"ז למרות שהדברים נלמדו מכך שיש עונש בדבר והאיסור לא כתוב במפורש בתורה. הרמב"ם מדגיש את העובדה שאסור לעשות את המעשים הנ"ל ולא כותב שאם הדבר נעשה צריך להעניש על כך. לעומת זאת, במצוות עשה רלו-רלח, רמ-רמא הרמב"ם נוקט רק שיש לדון ולחייב תשלומין בנזיקין, ולא אומר שאסור לעשות כך.

משמע מהרמב"ם שכל מה שנלמד הוא בגדר של חיוב תשלומין ולא בגדר עונש, ולכן הוא לא נוקט שאסור להזיק, אלא הוא נוקט שאם הדבר נעשה יש לחייב תשלומין (שלא כדברי הרב רבינוביץ' שהובאו לעיל).



כמו"כ, בניגוד לשאר המצוות אותן הרמב"ם בוחר לציין כמצוות ל"ת - את פרשת נזיקין הרמב"ם בוחר לציין כמצוות עשה, ולכן משמע כדברינו שלפי הרמב"ם אין איסור בנזקי ממון<sup>כד</sup>. נראה שלפי הרמב"ם חיוב התשלומין הוא הדבר היחיד הנלמד מהפס' בפרשת משפטים. אמנם, ניתן לטעון שיש גם איסור להזיק והוא נלמד מואהבת לרעך כמוך וכו' אך זה רק באדם המזיק. ואולי על כך מתבסס הקריית ספר (נזק"מ ה, א), הטוען שלפי הרמב"ם אין איסור דאורייתא להזיק, מאחר שבדבריו בספר המצוות מדובר רק על: "לדון בדין השור", "לדון בחבלות" וכו', וזה חיוב תשלומין. ואם כך, הרמב"ם לא מביא שיש איסור להזיק בשום מקום. אך אנו הוספנו שיתכן שהרמב"ם אכן לומד שבאדם יש איסור מואהבת או מגזל.

יש רמז לכך בדברי הרמב"ם, שלא כותב בתחילת הלכות נזק"מ שיש איסור בנזק"מ וכו' ודן רק בחיוב תשלומין, בניגוד להלכות אחרות, בהן הרמב"ם פותח בהצגת האיסור. בהמשך דבריו (ה, א) הוא מזכיר את האיסור של האדם להזיק ולשלם בתור נימוק לכך שמותר לאדם לשחוט את בהמת חברו העומדת להזיק לשדהו אם הוא התרה בבעלים ג' פעמים.

נראה לומר שאין הרמב"ם מתכוון לומר שגם בנזק"מ האדם עובר על איסור, אלא שעצם העובדה שלאדם אסור לעשות זאת משמע שיש ערך בשמירה על חפצי האחר, ולכן מותר לו להגן על עצמו ולשחוט את בהמת חברו העומדת להזיק לרכושו.

ניתן להביא ראיה לכך מב"ק (פ:), שם רב הוצרך להדגיש שלא רק שמותר להרוג חתול לבן אלא שאף אסור לקיימו. כלומר ייתכן שיהיה מותר להרוג בהמה מזיקה, אך לבעליה לא יהיה איסור לקיימה ולתת לה לעשות כך. ולכן רב הוצרך להדגיש שאף אסור לקיים. וכעין זה מצאתי בבית יצחק (סי' א).

היוצא מדברינו שהרמב"ם לא מזכיר בשום מקום שיש איסור בממון המזיק וזה כדברינו, אלא צ"ע מהיכן למד חובת שמירה שכלולה במילים 'ושמירתן עליך'. ויש ליישב עפ"י דברינו לעיל שהרמב"ם סובר שיכולת השמירה היא המחייבת בנזק"מ, וזה פירוש שהמילים 'ושמירתן עליך', ולא חובת השמירה.

עם זאת עדיין קשה על דברינו מאחר שבמשנה (ט:) כתוב במפורש 'כל שחבתי בשמירתו' ואף הרמב"ם בפיהמ"ש על אתר מסביר שישנה חובת שמירה. לפי דברינו הרי אין לרמב"ם איסור להזיק בממונו ואם כך מהיכן לומד חובת שמירה? וניתן להסביר את הדבר עפ"י חידושנו לעיל שישנם שני חיובי שמירה: חיוב שמירה הנובע מצד האיסור להזיק וישנו חיוב הנובע מצד תורת המשפטים. לפי הרמב"ם חיוב השמירה הנלמד מהאיסור להזיק לא קיים, כי אין איסור בממון המזיק, אך אף לשיטתו יש לומר שמוטלת על האדם חיוב שמירה הנובע מכוח תורת המשפטים. במאמר הקודם בהערת שוליים ג' (ראה בגיליון זה הערה יב) הערנו שיש מקום לפלפל האם המשפט העברי מכיר בזכויות האדם כערך עצמאי, או שמא הזכויות הן תולדות של החובות המשפטיות המוטלות על האדם, ואין זכות שלא קדמה לה חובה משפטית. אם נטען

כד). אמנם, בשורש הארבע עשרה הרמב"ם אכן כותב שיש למנות את העונש כמצוות עשה, אך ממשיך ואומר שיש למנות אף את המעשה עצמו כלאו, ואת זה הוא איננו עושה בנידונו. כמו"כ, בדוגמאות שלו לעונשים אין הוא מונה את נזיקין.

שזכויות הן דבר העומד לעצמו, אזי יש מקום לומר שיש לאדם זכות לא להינזק, וכתוצאה מכך יש ביכולתו לדרוש מבני אדם לשמור על ממונם שלא יזיקו לו. ברם, אם נאמר שלכל זכות קודמת חובה משפטית, עלינו לומר שזוהי החובה המשפטית המוטלת על האדם למנוע מממונו מלהזיק, היא המחייבת אותו בחובת שמירה על ממונו. לפי גישה זו, יוצא שישנה מערכת משפטית, ועל גביה התורה מחילה את איסורי נזיקין, ואנו נאלץ לומר שלמרות שהוכחנו שלדעת הרמב"ם אין איסור מצוותי בנזקי ממון, ישנה חובה משפטית להימנע מכך.

לכאורה יש להקשות על הסבר זה, שהרי אין לחלק בין בני נח לישראל לעניין חובות משפטיות, ולעיל הראנו שרבים ממפרשי הרמב"ם נקטו שבן נח איננו מחויב בנזקי ממון, וניתן לתרץ קושיא זו בשני אופנים:

א. הן בני נח והן בני ישראל מחויבים להימנע מנזקי ממון, אלא שחובה משפטית זו איננה מתורגמת לחיוב ממוני, במידה והתרחש נזק. כוונת הרמב"ם בנזקי ממון פ"ח לומר שבני נח פטורים מתשלומין, אך מבחינה משפטית הדבר נאסר אף לבני נח ויל"ע.

ב. ניתן לפרש את דברי הרמב"ם הללו בצורות אחרות, לפיהן אף בן נח מחויב לשלם על נזקי ממון והאריכו בכך פרשני הרמב"ם ואכמ"ל.

אמנם כפי שכבר ציינתי בתחילת המאמר, לענ"ד גם ההלכה מכירה בזכויות כדבר עצמאי, ועל כן יהיה ניתן לומר שמכוח זכות האדם לא להינזק, נוצרת חובת שמירה על ממון למרות שאין חובה משפטית לא להזיק. לפי הסבר זה נוכל לומר בשיטת הרמב"ם שאכן אין אף חובה משפטית להימנע מנזקי ממון וזה יהיה תואם לחלוטין לדיניהם של בני נח, שאף הם פטורים לפי הרמב"ם מנזקי ממון.

אולי עפ"י זה ניתן להסביר את דעת המשנה למלך (הל' רוצח ב, ב) הכותב שאיסור כריית בור ברה"ר הוא מדרבנן בלבד. לאור דברינו, שאין איסור דאורייתא בממון המזיק, אכן ניתן להבין את שיטתו. אין הוא חולק על ההנחה שיש איסור דאורייתא להזיק, כפי שבד"כ מסבירים את דעתו, אלא שאין הוא מכיליל בו נזק"מ אלא רק אדם המזיק [זאת, כמובן אם הרמב"ם יאמר שבור איננו אדם המזיק, דלא כשיטת הרא"ה]<sup>כה</sup>.



### סיכום

בחלק זה דנו במקור האיסור להזיק. ראינו שלפי חלק מהראשונים יש פיצול בין אדם המזיק לבין ממון המזיק, דבר המכריח אותנו להסיק שלכל אחד מהם יש מקור נפרד. האיסור של האדם להזיק נלמד מאיסור 'ואהבת לרעך כמוך', גזילה וכו'. האיסור של ממון המזיק נלמד מ'ולא ישמרנו' למי שסובר שסיבת החיוב היא פשיעה בשמירה, או שמעצם העובדה שהתורה הטילה תשלומין מוכח שיש איסור בדבר, למי שסובר שסיבת החיוב היא אחריות או ממון המזיק. בשיטת הרמב"ם ראינו שייתכן שאין כלל איסור בממון המזיק אלא רק באדם המזיק,

(כה). עיין בפירוש הגר"פ פערלא ל"ת נג, המאריך לבסס את דעת המשנה למלך ולתרץ את קושיות האחרונים עליו.

וראינו שיש לכך השלכות איזה סוג של חיוב שמירה מוטל על האדם. כמו"כ, ראינו שיש מחלוקת ראשונים האם חיוב התשלומין נמשך מהאיסור או שמא מדובר בשני רבדים שונים.



הרב רפאל סויד

ראש כולל נר יוסף

מח"ס מנחת רפאל

בני ברק

## הערות בענייני רודף ופיקוח נפש

א. בספר משנת פיקוח נפש (סי' נ') כתב לדון האם מותר להפיל מטוס שעומד להתפוצץ על בניין גבוה, וכתב לדון מדין רודף על היהודים הטסים במטוס, שיהיה מותר להפיל את המטוס, אולם יש להעיר ע"ד שאין האנשים הם הרודפים, אלא המטוס והטייס בלבד, וכך אמר לי מיד מו"ר הגר"ב ד' פוברסקי שליט"א. והנה מדבריו, שהביא את דברי המהרשד"ם (סי' שמ"ח) דמניעת הצלה ג"כ נחשבת רדיפה, וא"כ האנשים במטוס הם מונעים את ההצלה, וע"כ יהיה מותר להרגם. אולם יש חילוק בין מניעת הצלה דינית, למניעת הצלה מציאותית, כלומר דהיכא שהדין מחייב שלא להעדיף נפש אחת על חברתה היאך שייך לדונם כרודפים, וכן הוא בכל מקרה שמאיימים על ראובן שיהרגוהו אם לא יהרוג את שמעון, דלא נאמר ששמעון רודף, שעצם קיומו מסכן את ראובן, משום דהא גופא הדין מחמת מאי חזית.

ויש לציין דהגר"ש זעפרני שליט"א דן ג"כ בשאלה זו (בשו"ת שמרו משפט ח"א סי' קכ"ח) וכתב כדברינו שאסור להפיל את המטוס, וחידד את הדברים, וכתב שאף יושבי הבניין ג"כ אסור להם להפיל את המטוס, שמחמת ההגנה העצמית לא הותר להפיל את המטוס. והג"ר נחום נבנצאל שליט"א הביא בקונטרס "הערות" שהגר"ח קניבסקי שליט"א הסתפק בדבר זה ונשאר בצ"ע. והגר"נ שליט"א רצה לדון בזה עפ"י דברי החזו"א (יו"ד סי' ס"ט) לעניין הטיית חץ, שמותר להטות חץ שמכוון כלפי הרבה אנשים לכיוון מעט אנשים, וה"נ הכא שיהי' מותר להטות את המטוס כדי שימותו פחות אנשים. אולם לענ"ד אינו דומה כלל, והיינו משום שהחזו"א כותב במפורש בדבריו שהחילוק בין עיר שאומרים להם תנו לנו שנים ואם לא נמית את כולכם, שימותו כולם ואל ימסרו שנים, משום דהתם המסירה היא פעולה אכזרית בטבע, משא"כ הטיית חץ היא פעולת הצלה, ובענין המטוס ודאי שהפלת המטוס היא פעולה אכזרית בטבע, אלא שיוצא ממנה הצלה, וכלשון החזו"א.

ומה שלכאו' נשאר לדון הוא משום שיושבי המטוס בלא"ה ימותו עוד מעט, וא"כ אין לנו אלא חיי שעה שלהם מול חיי עולם של כל יושבי הבניין. אולם אי"ז סברא מועילה, שהרי אף באומרים ליושבי העיר תמסרו לנו שניים או שנהרוג את כולכם, הדין הוא שימותו כולם ואל ימסרו שניים, למרות שהשניים האלו בלא"ה ימותו.

ב. שם בסי' כ"ו כתב לדון האם בהלבנת פנים אמרי' יהרג ואל יעבור, והאם דברי הראשונים בזה הם כפשוטם. הנה לענ"ד קשה לומר שהראשונים לא התכוונו לכך, שהרי אין מפורש יותר מזה, איברא דבאמת צ"ע היאך שייך לומר שיהיה דין רודף, ושאר דינים של הצלת נפשות, בהלבנת פנים. וראה בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סי' קע"ב) שדן האם כהן שהלבין פנים אינו יכול לישא כפיו,

כדין כהן שהרג את הנפש. וכתב דלמעשה יכול לישא כפיו, משום שנאמר ידיכם דמים מלאו, וכאן הרג בפיו. ויל"ד לפ"ז בכהן שהרג בתאונת דרכים אם ג"כ נאמר שלא הרג בידיו, או בכהן שהלכין פנים בידיו, ע"י זה שכתב מאמר שטנה נגד אדם אחר, האם בכה"ג נמי נאמר שאסור לו לישא כפיו. ובשו"ת דברות אליהו להרב אליהו אברג'ל, ראב"ד ירושלים לשעבר, כתב (בחלק ו' סימן ד') דאיה"נ וכהן שהלכין פני חברו ברבים לא יכול לישא כפיו עד שיפייס את חברו.

ועל מה שטען דאיך שייך שיהיה יהרג ואל יעבור בהלבנת פנים, והרי אין בכך משום מאי חזית, ראיתי שהגר"מ אורחי שליט"א כותב בספרו ברכת מרדכי על כתובות (סי' ט) שאחרי שלמדו מרציחה לגילוי עריות שיש דין יהרג ואל יעבור, למרות דלא שייך בהא מאי חזית, אלא משום חומרא דעבירה, א"כ לומדים בחזרה לרציחה שאף במקום שאין מאי חזית, מ"מ יהרג ואל יעבור משום חומרא דעבירה.

ג. בסי' נ"ב כתב לדון האם באדם שיודע שעומדים להעיד עליו עדות שקר שחילל את השבת האם יכול להרגם מדין רודפים [ויש לציין שמספיק שיהרוג אחד מהם, אם עומדים לשקר שניים, וע"י זה שיהרוג אחד מהם, כבר לא יהיו ב' עדים]. אמנם כמובן שהבי"ד יהרגו אדם זה כיון שהוא צריך להוכיח שהיה סיבה להרגם, דאל"כ כל אדם יהרוג את העדים שבאים להעיד נגדו, וכל הנדון הוא רק כלפי שמיא, באופן שהוא יודע שלא ידעו שהוא הרג את העד. וכתב דאת הבי"ד אסור לו להרוג משום שאין לדיין אלא מה שענינו רואות, והדיין פועל כדין, משא"כ העדים, שמשקרים ביודעין. והנה שמעתי שהגר"א גנחובסקי זצ"ל הסתפק באדם שחצי מעירו כבר עבדו ע"ז, ובא אדם נוסף לעבוד ע"ז, וע"י כך רוב העיר תעבוד ע"ז, ויהיה לה דין של עיר הנידחת, האם מותר לו להרוג את אותו אדם מדין רודף, שהוא מסכן את כל העיר. והנה בזה יל"ד מחד גיסא, שהרי המיתה תהיה מיתה כדין לכל העיר, ומאידך גיסא כיון שאותו אדם עושה צעד אסור אפשר למנעו מזה אף ע"י מיתה, ובפרט שע"י מעשה זה בלא"ה הוא ימות, וצ"ע בזה.

אולם יש לציין דכ"ז היינו רק בהריגה מחמת "אין לו דמים", כלומר בהריגה לשם עונש, דאילו בהריגה משון הצלת הנרדף והבא להרגו, א"כ היינו דוקא כשההריגה תועיל, ואם הוא יודע שגם אם הוא יהרוג את העד הזה, מ"מ ישלח המשלח אדם אחר להעיד עדות שקר, אין להרגו משום הצלת הנרדף. ובחזו"מ פסח תשע"ז עליתי למעונו של הגר"ד לנדו שליט"א ודנו שם האם קטן גוי מצווה בז' מצוות בני נח, ואמר הגר"ל דא"כ אף קטן ישראל ג"כ יהיה מצווה, לפי הראשונים דאמר' מי איכא מידי דלישראל שרי וכן נח אסיר, וא"כ קטן ישראל יהיה מצווה בלא תרצח, וזה ודאי שקטן לא מצווה בלא תרצח. והביא הגר"ל ראי' לדבריו ממסכת אבות דרבי נתן שקטן הרודף מצילים אותו בנפשו משום הצלת הנרדף, ומשמע דלמרות שאין הוא עובר בלא תרצח מ"מ הורגים את הקטן משום הצלת הנרדף. אולם לענ"ד יש מקום לדון בראי' זו, דאי נימא ש"אין לו דמים" הוא בגדר עונש, א"כ אף אם קטן מצווה בלא תרצח, ודאי שאינו בר עונשין, וע"כ אינו נהרג מחמת דין זה, אלא רק מדין הצלת הנרדף. ויש להביא ראי' לדברינו ממש"כ חלק מהאחרונים דקטן מצווה בלאוים, אלא שהוא פטור מעונשין. ראה נודע ביהודה (תניינא יו"ד סי' א'), בית הלוי (ח"א סי' י"ד), קובץ הערות (סי' ע"ה), שערי ישר (ש"א

פ"ג). קהלות יעקב (יבמות ס' ל"א) ועוד. ולדבריהם תיקשי אמאי לא יהרגו את הקטן מדין "אין לו דמים", וע"כ צ"ל דהוי כעונש, וקטן אינו בר עונשין. והגרד"ל גופי' נמי דן בזה בספרו מנחת דבר על המנ"ח סוף מצוה כ"ו.

ד. בסי' מ"ט הביא דברי החזו"א הנודעים (יו"ד ס' ס"ט) לגבי הטיית חץ, כדי שיפגע בפחות אנשים, דאמנם אסור למסור ב' אנשים כדי שלא ימותו כולם, אולם התם היא פעולה אכזרית בטבע, אלא שיוצאת ממנה הצלה, משא"כ הטיית חץ שבעצם היא פעולת הצלה, אלא שיוצא ממנה הריגה, עכת"ד החזו"א. והנה, מעודי תמהתי על דברי החזו"א שהרי הטיית חץ הינה פעולת רציחה על כל המשתמע מכך, וחייבים ע"ז מיתה, ואילו מסירה אין חייבים ע"ז מיתה, וא"כ היאך אמרי' דפעולת ההטייה אינה פעולת רציחה, וצ"ע.

ה. בסי' פ"א דן בדברי הש"ך שאדם לא מחויב להיות בסכנת אבר כדי לא לעבור על לאו. והנה, עפ"י דברי הש"ך תנוח דעתי ממה שהתעוררתי לאחרונה באנשים שנקטעה אצבעם, ואם הם כהנים הם עוברים באיסור טומאת כהנים בעל רגע שהאצבע מחוברת עד שהאצבע מתאחה ויש זרימת דם, [אמנם הציץ אליעזר (חי"ג ס' ז) היקל בזה שנחשב מחובר, אף כשאין זרימת דם, ולא זכיתי להבין דבריו]. אולם עדיין יהיה אסור לכהנים להיות עמו יחד באותו בניין, ואיסור לפנ"ע ג"כ לא הותר לו בכה"ג משום שהוא יכול להיות במקום בודד שאין שם כהנים.

ו. כתב הגר"ש קלוגר בחכמת שלמה (חומ"מ ס' תכ"ו) שאף בהצלת נפשות נמי איכא לדין זקן ואינה לפי כבודו, משום דילפי' לה מק"ו מהשבת ממון, ודיו לבא מן הדין להיות כנדון. והנה, מלבד שיש להקשות שהרי עובר הוא על דין "לא תעמוד על דם רעך", עוד יש להקשות שהרי אם זה היה בנו ודאי שהוא היה קופץ להציל, וא"כ תמיד הצלת נפשות היא לפי כבודו. ושמעתי ליישב דנפק"מ באופן שיש למשל פסי רכבת מחוץ לביתו, והרכבת עוברת פעם בשעה, ואינו יודע מתי הרכבת תבוא, והוא יודע שבנו הקטן יושב על הפסים, והוא כעת בבית המרחץ. וע"כ הוא מיד יתלבש ויצא לקחת את בנו הקטן, למרות שמעיקר הדין הוא מחויב לצאת מיד, שהרי אין הולכין בפקו"נ אחר הרוב. וע"ז אומר הגרש"ק שמכיון שאף לבנו היה מתלבש ויוצא, ע"כ אף באדם אחר יכול להתלבש ולצאת.

ז. ראיתי בקובץ פעמי יעקב (תשס"ג קובץ נ"ג- נ"ד עמ' קכ"ט) שכתב הגר"מ שטרנבוך שליט"א בענין אדם שירה חץ על חברו ופגע בכליותיו, וכעת חברו מסתכן למות, האם מחויב הוא ליתן לו כליה כדי להצילו, והאם ב"ד מחויבים להוציא ממנו בכפייה. והכריע שלא מוציאים לו כליה בכפייה. והיינו עפ"י הרדב"ז בתשו' (ח"א ס' אלף נ"ב) שאדם לא מחויב ליתן אבר כדי להציל את חברו. ויש להקשות, שהרי אדם זה רודף הוא, ועדיין נמשכת רדיפתו, כיון שתוצאות הרדיפה עדיין לא הוכרעו, וא"כ מדוע שלא יוציאו את הכליה מדין יכול להצילו באחד מאבריו.

ח. באבני חן (ח"א עמ' מ"ט) הביא את קושיית הקובץ שיעורים על דברי הכסף משנה שאף באופן שליכא טענת "מאי חזית", מ"מ אמרי' יהרג ואל יעבור משום חומרא דרציחה. והקשה מסוגיא דיומא לגבי בא במחתרת, דאמרי' שאדם בהול על ממונו, וחזי' שרק מחמת דאיכא טענת מאי חזית הפוכה, כלומר שמדוע שהוא ימות ולא חברו, ע"כ הותר דמו של הגנב. וא"כ לכאור' מוכח דלולא טענת מאי חזית לא היינו מתירים להרוג את הגנב.

ולענ"ד יש ליישב קושיא זו בהקדם מה שהקשו אמאי בכל בא במחתרת אינו מחויב לתת לו את כל ממונו, שהרי כדי שלא לעבור על לאו מחויב לתת לו את כל ממונו, כמב' ברמ"א (או"ח סי' תרנ"ו ס"א). ונאמרו בזה כמה תירוצים, ולענייננו התירוצ' הוא שאין אדם מחויב לזוז כמלוא נימה כדי שחברו לא יקרא רודף, ואז יהיה מותר להרגו. ואי"ז מדין מאי חזית, אלא שכל אדם שמהוה סכנה לחיי, מותר לי להרגו, אף באופן שהוא רודף באונס. וידוע תירוצו של הגר"ש רוזובסקי על קושיית האחרונים ע"ד הגמ' בסנהדרין (פב, ב) שאילו זמרי נהפך על פנחס והרגו, לא היה מתחייב עליו, כיון שלפנחס היה דין רודף, והקשו שהרי הוא היה יכול לפרוש מהארמית, וא"כ הו"ל כיכול להצילו באחד מאבריו. ותי' הגר"ש שאינו מחויב לעשות כן. והיינו שלמרות שבעילת ארמית היא דבר אסור, עכ"פ ביחס בין שני האישים, למרות שפנחס מועל בהיתר, שהרי נאמר קנאים פוגעין בו, מ"מ אין זמרי צריך לשנות את מעשיו. וכמו שאמר מו"ר רה"י הגר"ד פוברסקי שליט"א שאם מגיע אדם ואומר לחברו או שתזיז את ירך או שאהרג אותך, נעשה רודף לחברו, ויכול להרגו, ואינו מחויב להזיז את ידו. וא"כ זהו התירוצ' לקושיית הקוב"ש, דאי"ז מדין "מאי חזית" הרגיל, אלא מדין רודף, כלומר שזכותו של כל אדם להתגונן ולהציל את חייו אף במחיר של הריגת השני. ובאופ"א י"ל עפ"י דברי הגר"י בחי' על הרמב"ם [הל' רוצח], שבבא במחתרת מלבד הדין שהבא להרגך השכם להרגו, נאמר דין ש"אין לו דמים" והותר דמו, וא"כ אין לדון מדין זה למקומות אחרים, דהתם אי"ז נחשב רציחה כלל.

ט. יש מי שכתב שיהיה דין רודף לאדם שרוצה להרוג את עצמו, הדברים צ"ב, דא"כ לעולם לא יתקיים דין המאבד עצמו לדעת, שלעולם יהיה לו דין רודף.

י. יש שהקשו אמאי אמרי' שאם העדים מודים שהם שיקרו אחר גמר דין בדיני נפשות, אינם נאמנים, כיון דקי"ל כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, הא העדים עצמם אינו יכולים להרגו, שהרי לשיטתם הוא לא עבר את העבירה, וא"כ הו"ל כנקטעה יד העדים, שבכה"ג פטורים ממיתה. והביאו בזה כמה תירוצים. והנה יל"ע אמאי לא יחויבו העדים לקטוע את ידם, כדי לפטרו ממיתה, ולמנוע עוול שהם גרמו לו. ולכא' היה מקום לדון עפ"י הרדב"ז בתשו' (סי' אלף ג"ב) שאדם אינו מחויב לקטוע יד כדי להציל את חברו, אמנם יש לדחות שהרי הם רודפים, ועדיין לא נגמרה רדיפתם, וא"כ לא גרע מיכול להצילו באחד מאבריו. והנה שמעתי להעיר ע"ז מאאמו"ר שליט"א שלכא' אינו נחשב רודף, שהרי כעת הנדון הוא גברא קטילא, והרי אם אדם אחר יהרגהו הוא לא יתחייב עליו מיתה. וי"ל שמכיון שהוא גרם לכך שהנדון יהיה גברא קטילא, ע"כ עדיין הוא נחשב רודף.

יא. ראיתי מי שהקשה דהא אין הולכין בפקו"נ אחר הרוב, וא"כ אמאי כששני רופאים אומרים לא לאכול ביו"כ, ורופא אחד אומר לאכול שומעים לרוב. אולם יש לחלק עפ"י תוס' בב"ק (כו, ב) ובסנהדרין (ג, ב) דבדיינים המיעוט בטל כמי שאינו, שהרי הרוב אומר שהמיעוט טועה, משא"כ ברוב של צדדים ואחוזים.

יב. יש מי שהקשה אמאי שר צבא ישראל אינו יוצא מעיר מקלט (מכות י, א), וקשה שהרי פקו"נ דוחה לכל התורה. ולכא' נקשה יותר שאף שר צבא שהרג נמי נפטרו ממיתה משום פקו"נ, וכן רופא שהרג, אלא שכך הוא דין התורה כדי להעמיד הדת על תילה.

יג. בשו"ת משכיל לדוד (ח"א עמ' קי"א) כתב הרב דוד לאו שליט"א לדון בענין פעילות המשטרה בשבת. הנה אין ספק שאילו המשטרה לא תפעל בשבת, או אפילו בכמות מצומצמת, דבר זה יגרום לפושעים לעשות את פשעיהם בשבת, ובטווח הרחוק בודאי יגרום לפקו"נ. אולם כל זה ביחס לשלטון, אבל ביחס לאזרח כאדם פרטי, הרואה שמתבצעת פעילות לא חוקית, או דבר אחר המצריך הודעה למשטרה, כגון רמזור שהפסיק לפעול, לכאו' י"ל שאין אנו מחויבים לדאוג שהנוסעים בשבת ינצלו ממות, אלא דבהא נמי י"ל שמחויבים אנו לדאוג לבניהם הקטנים. אולם עדיין אי"ז מתיר למשטרה לבצע פעילות של רישום ותיעוד וכל כיו"ב, דברים שאינם פקו"נ, שאף בבתי חולים לא מותרים אלא ע"י גויים. וכן פעילות של פיזור הפגנות, שאמנם מחובת המשטרה לדאוג לסדר הציבורי, אולם אי"ז פקו"נ המתיר חילול שבת, ואף במקום שיש חשש שנהגים יצאו ויפליאו את מכותיהם במוחים, אי"צ כמות גדולה של שוטרים כדי למנוע דבר זה. וכן פעילות המשטרה במירון בערב ל"ג בעומר שחל במוצ"ש, שיכולה המשטרה לסגור את המתחם עד ל"ג בעומר בבוקר, וכך לא להגיע לידי חילול שבת. וע"כ קשה לראות היאך תתנהל משטרה עפ"י הלכה במדינה שיש בה בעוה"ר רוב חילוני, ומיעוט גויים המשרתים במשטרה [שוב ראיתי בספר "זכור לדוד", מהג"ר דוד פרנקל זצ"ל שהביא ששמע מהחזו"א שמותר להזמין משטרה בשבת רק קודם הגניבה ולא לאחריה, ונראה לבאר טעם החזו"א בזה משום שקודם הגניבה הוי חשש מיתה, וכדין בא במחתרת, אולם אחר הגניבה הוי שאלה ממונית ואין לחלל שבת עבור זה].

יד. הגרי"מ רובין שליט"א נחלק עם הג"ר אשר וייס שליט"א בענין איש הצלה שהגיע למקום אירוע וידוע שאין צורך באנשים נוספים, האם להודיע במכשיר הקשר, ע"י חילול שבת שלא יבואו, דמחד גיסא מונע הרבה חילולי שבת, ומאידך הם עושים זאת בהיתר, ואף במבט לאחור, לא עשו שום עבירה. והרב רובין נקט שלא יודיע לחבריו שלא לבוא. ולענ"ד יש להעיר ע"ז מצד אחר, שברגע שאנשי ההצלה ידעו שיכול להיות שהם מגיעים לחינם, ומה שלא מודיעים להם זה מחמת השבת, א"כ יכולים הם להתעצל מלבוא בפעם הבאה, ולחשוב שמן הסתם כבר יצא מישהו אחר, וכל אחד יאמר כן, ועלול להגיע לפיקוח נפש, רח"ל.

ובעצם המחלוקת האם להודיע לחבריו שלא יבואו, כע"ז נסתפק הגר"א גנחובסקי זצ"ל באדם שיש לו פקו"נ בשבת, ואינו דחוף באופן מיידי, ויש לפניו שני רופאים שיכול להזמין, האחד דתי במרחק של עשר דקות נסיעה, והשני אינו דתי במרחק של חמש דקות נסיעה, אולם הרופא השני ידליק גם דברים שאינם נצרכים ברכב, ויעשה חילול שבת שלא לצורך מחמתו. וי"ל"ד מה עדיף, האם חילול שבת שלא לצורך יותר, או יותר פעילות של חילול שבת האופן כללי, כלומר האם דנים ביחס לאדם או ביחס לפעולות. ולענ"ד נראה שדנים ביחס לאדם, ויש מקום לומר דהשאלה תליא בחקירה אי פקו"נ בשבת הותרה או דחוייה. ועוד י"ל"ד עפ"י דברי הבית הלוי הנודעים על התורה שאדם שמחלל שבת בלא"ה, אין לו היתר של פקו"נ, וא"כ כל פעולת פקו"נ של רופא שאינו דתי היא חמורה יותר. אמנם דברי הבית הלוי צ"ע מסוגיא דמנחות (סד, א) דמבו' התם שמי שפרש מצודה להעלות בה דגים והעלה תינוק פטור, ומבו'



דאע"ג שבלא"ה הייתה כוונתו לחלל שבת, מכיון שסו"ס הציל נפש לא נחשב שחילל שבת, ויש לפלפל בדבר זה.

טו. יל"ד בחולה שיש בו סכנה שיודע שאם הוא יתאשפז בבי"ח, יכשל בראיות אסורות, ואפשר שהוא יכשל אף ביחוד [אי נימא שדברים אלו נחשבים כאביזרייהו דג"ע]. האם נאמר שאסור לו להתפנות לבי"ח, למרות שבמידה שהוא לא ילך מסתכן בנפשו, מ"מ מכיון שהוא יכשל באיסורים שלא מחמת פקו"נ, לא נחשב פקו"נ. וכמ"ש החתם סופר (או"ח סי' פ"ג) לגבי נער שוטה, שאין להכניסו למוסד שיאכילוהו מאכלות אסורות, למרות דהוי פקו"נ, כיון שהוא יאכל אף מאכ"א שלא לצורך פקו"נ. וכמובן דצ"ע לדינא.

טז. ואדאתי' עלה, הנה ידועה הסתירה ברמב"ם, דמחד גיסא כתב הרמב"ם (פ"ה מהל' יסודי התורה ה"ד) דבג' עבירות חמורות אם עבר ולא נהרג הרי שאינו נענש ע"ז, מכיון שאין עונשין אלא למי שעובר ברצון, ואילו במקו"א כתב הרמב"ם לגבי עצי אשירה שאין מתרפאין בהם, שמי שהתרפא בהם מלקין אותו, ועונשין אותו עונש הראוי לו, למרות דהתם נמי הוי בשביל להינצל, ואמאי לא אמרי' דמכיון שהוא לא עבר ברצון, אינו נענש ע"ז. ודוחק לומר דהתם לא הוי רפואה בדבר של פיקוח נפש, דהא הרמב"ם לא חילק בזה כלל. ושמעתי מידידי הרב יוסף שטרנגר שיחי', לבאר עפ"י היסוד שכתבנו למעלה, דבפיקוח נפש התחדש "שלמות זו אינה אפשרות", וא"כ היינו דוקא בבריא, אבל בחולה המיתה נחשבת אצלו אופציה, ואצלו אין את ההיתר הזה של פיקוח נפש, וע"כ שפיר נענש אם עבר על ג' עבירות, אפי' כשעבר שלא ברצון. והוכיח כן מדברי החזו"א בב"ב (דף קנ"ד). גבי שכיב מרע דמשמע שחולה הנוטה למות אין לו את ה"זכות תביעה" לחיים, עכ"ד. והדברים מחודשים עד מאוד, ולענ"ד לא נראה כן, חדא דהא ברמב"ם לגבי עצי אשירה לא מבו' דדוקא בחולה הנוטה למות איירי, אלא אף בהיכ"ת שאם לא יקח אז הוא יסתכן, ויבוא עליו החשש ממוות. ועוד, דהא ברמב"ם בהל' יסודי התורה מבו' להדיא, דהא דהאדם לא נענש ע"ז היינו משום דהוא לא עבר ברצון. וא"כ אף בחולה הרי לכאו' לא חשיב הדבר שהוא עבר ברצון. ושמא י"ל באופ"א, דכשמאיימים עליו או תעבוד ע"ז או תמות, א"כ אף אם עבר ולא נהרג אי"ז החלטה "מודעת", כלומר שהוא לא עשה פעולה זו במודעות המספקת, משא"כ כשחולה מגיע מרצונו ומדעתו ונוטל תרופה מעצי אשירה, וצ"ע בזה.

יז. כתב הגר"ד לנדו שליט"א בספרו זכר דבר (סי' ד') לחדש היכי תימצא דיהיה אדם מחויב להרוג את עצמו, וכתב כגון באדם שהוא עיתים פיקח ועיתים שוטה, וכעת הוא פיקח ויודע שבשעה שהוא יהיה שוטה ירדוף אחר נערה המאורסה, א"כ יש לו חיוב עתה כפיקח להרוג את אותו שוטה [שזה הוא עצמו], כדין החיוב להרוג אדם שרודף אחר נערה המאורסה, עכת"ד.

והנה מלבד החידוש שבדבריו, דעוד לפני שמתחילה פעולת הרדיפה בפועל כבר חל עליו דין רודף, משום שהוא עתיד לרדוף, יל"ד בזה עפ"י דברי הגרי"ז (פ"א מהל' רוצח ושמירת הנפש ה"ג) דברודף איכא ב' דינים, חדא דין הצלת הנרדף, ועוד דאיכא דין אקרקפתא דגברא ברודף. וז"ל: "ועכ"פ נמצינו למדים דהא דרודף פטורים על הריגתו אינו תלוי בזה שרשות להרגו משום הצלת הנרדף, כי אם הוא דין בפני עצמו משום דחלה בי' תורת אין לו דמים וגברא קטילא"

יעו"ש בהמשך דבריו. ולפ"ז יל"ד דהיינו דוקא כשמתחילה הרדיפה בפועל, וכן ראיתי מובא משמ"י דהג"ר משה הלל הירש שליט"א שדן בדברי הגר"ל שליט"א מהאי טעמא, דעדיין לא נחשב רודף אלא כשרודף בפועל.

ית. אולם יש לדון בדברי הגר"ל שליט"א מטעם אחר, וזאת בהקדם קושיית הגליא מסכת הנ"ל (יו"ד סי' ה') ועוד אחרונים, אמאי אמרי' בגמ' (סנהדרין פב, א) דאילו זימרי נהפך עליו לפנחס והרגו לא היה חייב עליו כיון דפנחס היה לו דין רודף. ותיקשי דהא מחויב להצילו באחד מאיברו אם יוכל, וא"כ בכה"ג דזימרי שיפרוש מהארמית, ובכך לא יצטרך להרוג את פנחס, והגר"ש רוזובסקי זצ"ל תירץ (זכרון שמואל סי' פ"ג אות ז') דאין הוא מחויב לפרש מהערוה כדי למנוע את הריגת פנחס [ובביאור דבריו נכתוב בהמשך בעז"ה] משום שהוא לא צריך לשנות מהליכותיו כדי למנוע רדיפה של אדם אחר. וזהו חידוש דלמרות והבעילה היא אסורה עפ"י דין מ"מ ביחס לרודף אין הוא מחויב לשנות מהליכותיו כדי למנוע את הרדיפה.

ומעתה יש לדון בדברי הגר"ל דמאחר ולגבי בועל ארמית, אמרי' דאינו מחויב לפרוש מהערוה ומותר לו להרוג את הרודף, א"כ מה מחייבו כפיקח להרוג את ה"שוטה" שיבוא על נערה המאורסה, הרי לכא' בשעה שיבא השוטה על הנערה, א"כ כשיגיע אליו האדם להרגו, ויגיד לו לפרוש מהערוה, יגיד לו השוטה [ולכא' בצדק] אינני רוצה, וא"כ מה מחייבו כפיקח להרוג את אותו שוטה כביכול.

אולם האמת היא דקושיא מעיקרא ליתא, דחלוק טובא הך דינא ד"בועל ארמית קנאין פוגעין בו", מהך דינא דהרודף אחר נערה המאורסה. דבועל ארמית יסוד הפגיעה בו הוא לא משום הצלת הארמית כמובן, אלא משום מניעת העבירה של הבועל, משא"כ ברודף אחר נערה המאורסה דיסוד הרדיפה הוא גם משום הצלת הנערה, וז"פ. ומעתה י"ל דכל דברי הגר"ש רוזובסקי דיכול הבועל לומר לקנאי שבא לפגוע בו, שאינו רוצה לפרוש, היינו דוקא בבועל ארמית, ולא בנערה המאורסה, שיש ג"כ תביעה של הנערה.

ומאחי, הרב יהודה שיחי', שמעתי לבאר באופ"א, דאיה"נ דמותר לשוטה כביכול לומר לפיקח שאינו רוצה לפרוש, אולם יהי' מותר לשניהם להרוג זה את זה כביכול, אבל מצוה על כל אחד להרוג. וע"כ מחויב הדבר שבסוף אותו אדם שהוא עתים פיקח ועתים שוטה שימות, ודו"ק.

ובביאור דברי הגר"ש רוזובסקי יש לומר כך, דהנה באמת צ"ב מאי סברא היא זו לומר לקנאי שבא לפגוע בו איני רוצה לפרוש מהערוה, הא ע"ז גופא הוא רודפו הקנאי, והוא רודף כדיון. וע"כ צריך לומר, דהנה יש לחקור בגדר הך דינא ד"יכול להצילו באחד מאיבריו, האם הביאור הוא דאדם צריך לשים את האופציה של ההריגה כאופציה אחרונה, ולעשות הכל כדי לא להגיע למצב זה, [ולפ"ז דברי הגרש"ר צ"ב, דה"נ בבועל ארמית מחויב האדם לעשות ולפרוש מהארמית, כדי שלא יבוא למצב של רדיפה]. או דלמא דהגדר הוא כך, דמכיון שיש אופציה למנוע את הרדיפה, לא ע"י מוות אלא ע"י פגיעה באחד מאיבריו, א"כ לא חשיב בכלל שיש פה צד מיתה, וכל מה שיש לפנינו זה "משחק מכות" בלבד. ואי נימא דהגדר הוא כהצד השני, אתי שפיר היטב דברי הגר"ש רוזובסקי, והיינו משום דכל הך סברא דהמיתה היא לא

אפשרות כשיש לי אפשרות להצילו באחד מאיבריו, היינו דוקא כששתי האפשרויות נמצאות לפני במידה שווה, משא"כ הכא, כשהקנאי שבא לרודפו רודפו ע"ז גופא שהוא בועל ארמית, אינו מחויב לסלק את סיבת הרדיפה, ודו"ק.

והנה הגליא מסכת הנוז', וכן בחזון איש (חומ"מ סי' י"ז סק"ד), כתבו דכל הך דינא דיכול להצילו באחד מאיבריו, היינו דוקא על אדם שלישי, אבל הנרדף עצמו, אין עליו דין יכול להצילו באחד מאיבריו. וכ"כ הרעק"א בכתובות (לג, ב) והביא שכן שיטת הלבוש דהנרדף עצמו אינו צריך לדקדק להצילו באחד מאיבריו. ותמה ע"ז הרעק"א מהא דאמר' בסנהדרין (עד, א) דהרודף אחר חברו להרגו והמציל יכול לדקדק להציל הנרדף באחד מאיבריו, אין לו לרודף פטור של קלב"מ לפטרו מממון אחר שנתחייב באותה שעה, שהרי בכה"ג לא ניתנה רשות להרגו, ותמה הרעק"א, דהלא מ"מ ניתנה רשות להרגו, כיון שהנרדף עצמו לעולם אינו צריך לדקדק בכך. ועי' בשו"ת אחיעזר (ח"א סי' י"ט סק"א) ובזכרון שמואל (סי' פ"ג אות ו') במש"כ ליישב את קושיית הרעק"א.

ובחי' מרן רי"ז הלוי (בהל' רוצח שם) ביאר שיטת הלבוש, שהוא דין בפני עצמו שמותר להרוג הרודף מדין "הבא להרגך השכן להרגו", והוא היתר מסוים לנרדף בלבד כמבו' בדבריו שם, אבל עדיין אינו יוצר דין אקרקפתא דגברא ברודף עצמו, ודו"ק.

והנה יש שכתבו עפ"י המשנה למלך שכל דינא דיכול להצילו באחד מאיבריו הוא דווקא כלפי אדם שלישי, אבל הנרדף יכול להצילו בנפשו, ולכאו' יש להקשות ע"ד המל"מ, מדברי הראב"ד שהובא השטמ"ק (כתובות לא, א) שלכל רודף יש קלב"מ, אולם אם היה במצב שיכול להצילו באחד מאיבריו, ליכא קלב"מ, ולדברי המל"מ תיקיש, דאמנם יכול היה לצילו באחד מאיבריו, אולם הנרדף היה יכול להצילו בנפשו, וצ"ל כפי שהבאנו את דברי הגרי"ז, שבכל רודף יש ב' דינים, מדין הצלת הנרדף, ומדין "אין לו דמים", והמעלה של הנרדף שיכול להרוג אף כשיכול להצילו באחד מאיבריו, וזה לא חל על קרקפתא דהרודף, וע"כ ליכא קלב"מ בכה"ג. (ולזה התעוררתי ע"י ידידי הרב אליהו קסטיאל שיחי', וידידי הבה"ח חיים בהגר"ד פיינשטיין שיחי').



# אוצר אבן העזר

◆ האם זכר שסורס בניתוח וסקטומי חייב לרפא את עצמו ◆



הרב אפרים כחלון

מחבר שו"ת אך טוב לישראל

## האם זכר שסורס בניתוח וסקטומי חייב לרפא את עצמו

איסור סירוס לזכר \* תיאור ניתוח וסקטומי \* חוטי הביצים פירושו \* ניתוח לחולה פרוסטטה סירוס בתוך חלל הבטן \* פצו"ד שנשא אשה אם חייב לגרשה \* נשא אשה בהיתר ונהיה פצו"ד \* החובה הגדולה לרפא את עצמו גם אם ישלם ממון רב \* אם מותר הוא ביחוד עם אשתו עד שיתרפא \* איסור עשיית ניתוח וסקטומי גם בסכ"נ של הריון האשה \* הדברים המותרים למניעת ילודה בנ"ד

### שאלה

כ"ג בחשון התשפ"א

לכבוד ידידי היקר דיתיב בתוונא דליבאי מגדולי מזכי הרבים פה מפיק מרגליות, הרב ירון ראובן שליט"א, יושב ראש ארגון 'בעזרת השם', נרו יאיר ויזרח ושמו הטוב כשושנה יפרח. אודות שאלתו ששאלני על זוג מבני קהילתו הנשואים זמן רב, וקודם שחזרו בתשובה עשה הבעל סירוס כריתת כלי הזרע, הנקרא וסקטומי (vasectomy), כיון שהאשה הגיעה כמה פעמים לשערי מות בהריון ובלידה. ועתה שמעו שהיה הדבר אסור על פי ההלכה, ונפשם לשאול האם הבעל מחויב לעשות טיפול המרפא את כריתת כלי הזרע? ואם כן, מה העצה היעוצה למניעת הריון באופן זה. יש לציין שלזוג ארבעה ילדים בנים ובנות, כך שהם קיימו את מצוות פריה ורבייה. וזה החלי בעזרת צורי וגואלי.



### תשובה

א.

איסור סירוס לאיש אסור מהתורה, וכמוזכר בכתוב (ויקרא כב, כד), וכמו"כ אסור לו לבא בקהל וכפי שנאמר "לא יבא פצוע דכא וכרות שפכה בקהל ה'" (דברים כג, ב). וקודם שנבוא לדבר ה' זו הלכה, נבאר אופן הפעולה בניתוח זה כפי שכתבו חכמי הרפואה. וסקטומי / וקטומי, הוא חיתוך וניתוק צינורות הזרע המובילים זרע מהאשכים, כדי למנוע מעבר ופליטה של תאי זרע. בעשיית הניתוח קושרים את צינורות הזרע, דרך חתך קטן בחלקו העליון של שק האשכים משני הצדדים, הקשירה מונעת מעבר של תאי הזרע מהאשכים. הניתוח רק מונע מעבר של תאי הזרע אבל נוזל השפיכה המיוצר בבלוטות הזרע ובערמונית, ממשיך להיפלט באופן רגיל.

האוצר ◆ גיליון מ"ח

בבירור אצל רופאים המתמחים בזה התברר שקיימות אפשרויות להשיג הריון לאחר הפעולה, כמו ניתוח לשחזור צינור הזרע נקרא גם: וזו-וזוסטומי (vasovasostomy), בניתוח מחברים מחדש את צינוריות הזרע שקוטרן 1-2 מ"מ, בעוד שנתיב מעבר הזרע קוטרו שליש מ"מ בלבד. רק אצל כ-50-60% מהגברים ניתוח השחזור יסתיים בהצלחה ויושג הריון טבעי.

סיכויי ההצלחה של הניתוח תלויים במספר גורמים – העיקריים שבהם הם:

משך הזמן שעבר מאז ניתוח הוסקטומי. ככל שעובר זמן רב יותר, הסיכוי לשחזור מוצלח פוחת.

טכניקת ניתוח הוסקטומי. ניתוח אגרסיבי משאיר צינור זרע פגוע יותר ומפחית את סיכויי ההצלחה.

מיומנות המנתח.

מידת רקמת הצלקת שנוצרה באזור, לעיתים הצלקת גורמת לכך שיש צורך בחיבור הצינור ישירות ליותרת האשך, פעולה הנקראת: וזו-אפידידימוסטומי (vasoepididymostomy) פרוצדורה קשה יותר ובעלת סיכויי הצלחה פחותים.



## ב.

ועתה בוא נבוא לדברי רבותינו בזה.

איתא ביבמות (דף עה ע"ב) אמר רבא, פצוע בכולן, דך בכולן, כרות בכולן. פצוע בכולן - בין שנפצע הגיד בין שנפצעו ביצים בין שנפצעו חוטי ביצים, דך בכולן - בין שנידך הגיד בין שנדכו ביצים בין שנדכו חוטי ביצים, כרות בכולן - בין שנכרת הגיד בין שנכרתו ביצים בין שנכרתו חוטי ביצים.

ומצאנו פלוגתא דרבוותא מה הם חוטי הביצים, דלדעת רש"י (שם ד"ה בכולן) והטור (אבן העזר סימן ה), היינו חוטי ביצים שהביצים תלויין בהן בתוך הכיס. אבל הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה פט"ז ה"ג) מבאר דחוטי ביצים המה השבילין שבהן תתבשל השכבת זרע. וכ"כ בשו"ע (אבה"ע סימן ה סעיף ב), והכי קי"ל. וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר (ח"י סימן כה פרק כד). אולם בשו"ת אגרות משה (אבן העזר חלק ד סימן כח) כתב, דגם לרמב"ם הכוונה לחוטין שתלויים בהם הביצים, ולא נחלקו בזה הראשונים. וכן נראה דעת החזו"א (הלכות פו"ר סימן יב אות ז).



## ג.

לגבי ניתוח חולה פרוסטטה (ערמונית) כשנעשה בניתוח בפנים הגוף ולא דרך האשכים, כתבו הפוסקים לסמוך סמיכה בכל כוחם, על דברי החזון איש (הלכות פו"ר סימן יב אות ז) שכתב לחדש דכפי הידוע ע"פ הרופאים, השבילין נכנסין לעומק הגוף ועוברין כמו חצי קשת עד שנכנסין לגיד, ועוברין דרך הגיד וזורמין לחוץ. ומדלא הוזכר בגמ' ובפוסקים אופן זה, משמע דבמקום

שהשבילין בפנים אינם בכלל פצוע דכא, ואינו נפסל אלא אם נפצע ונידך, בגיד בביצים ובחוטין שבהם, אבל לא החוטין הפנימים שבתוך הגוף. ואף אם נסתרס על ידי כריתת השבילין שבתוך הגוף, מ"מ אינו נאסר בקהל ודינו כשאר עקר וכסריס חמה, וכמ"ש התוספות בסוטה (דף כו ע"א ד"ה אשת). עכ"ד.

וכ"כ בשו"ת חלקת יעקב (ח"ב סימן כב), ובשו"ת אגרות משה פינשטיין (חלק אבה"ע ח"ד סימן כח), ובספר שבט מיהודה אונטרמן (שער ד פרק יז), ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"י סימן כה פרק כד. והוסיף שם שכ"כ בכסא דהרסנא שעל שו"ת בשמים ראש, סימן שמ דף צט ע"ד ד"ה ואפשר), וע"ע בשו"ת מנחת יצחק (ח"ב סימן ככג אות ו, וח"ג סימן צז אות ב). ע"ש. וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סימן רסו אות ג) דבשעת הדחק כדאי הוא גאון ישראל החזו"א לסמוך עליו. עכ"ד.

ובודאי שיש להיזהר מאד בעשיית ניתוח זה שלא לחתוך דרך האשכים, וכמ"ש בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ג סימן תיד). אך כל זה לא שייך לנידון דידן שהניתוח נעשה דרך האשכים וחובלים בצינורות הזרע, וכל כוונתו היא שלא להביא ילדים לעולם.

#### ד.

והנה, אילו הוא לא היה נשוי, בוודאי שהיה אסור לו לבא בקהל, עד שלא יתקן עצמו בניתוח חוזר ויאמרו לו הרופאים שהוא יכול להביא ילדים, וכמ"ש בשו"ת אגרות משה (אבן העזר ח"ד סימן ל) דאותם אלו שבזמן רשעותם נעשו סריסים כאלו ע"י מעשה אדם, ורוצים עתה כשנעשו בעלי תשובה לעשות ניתוח ע"י רופאים מומחים, יש להתיר כיון שהוא ניתוח להתרפאות, אבל לעניין לבא בקהל הוא דווקא כשנתרפא ע"י הרופאים המומחים שעושים ע"י זכוית המגדלת, דאיכא שמונים אחוז שנרפאו וארבעים אחוז מהם מולידים ממש, רק אז מותר לבא בקהל. ושנה דבריו עוד שם (סימן לא) וכתב, דלגבי אלו שנסתרסו ברשעותם ואף באונס ע"י אדם, שכבר נאסרו לקהל ועתה שבו בתשובה, הנה אם יעשו ניתוח זה, ויועיל ממש שיצא זרע כראוי, וגם יאמרו רופאים מומחים שיכולים להוליד, יהיו מותרין לקהל, ואם לא יאמרו דליכא שום חסרון להולדה יהיה אסור מספק, דאף אם נימא שספק פצוע דכא לא נאסר מדאורייתא, ואפשר גם לא מדרבנן, יש לאסור. מאחר דהיה ודאי אסור, לא שייך להתיר כשלא ידוע ודאי שנתרפא.

אך נידון דידן הוא שכבר האיש נשוי כמה וכמה שנים, ובזה יש לדון.

#### ה.

והנה אודות נשוי שנעשה פצוע דכא, אם צריך להתגרש, נחלקו בזה רבוותא קדמאי ובתראי, דהנה לשון הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה פט"ז ה"א) פצוע דכא וכוות שפכה שנשאו בת ישראל ובעלו לוקין. ע"כ. ומשמע דהקפידא דוקא אם הם נישאו באיסור. וכתב המגיד משנה דבזה הרמב"ם לשיטתו לעיל (איסור פט"ו ה"ב) שבכל איסורי לאוין אינו לוקה אם לא קידש, אלא



באלמנה לכה"ג. והראב"ד השיג עליו דהדין נותן דאף בביאה שלא ע"י קידושין לוקה, והדין נותן שהביאה תיאסר, כדי שלא ירבו ממזרות בישראל. ופצו"ד נאסר שלא תזנה אשתו תחתיו והממזרות רבה. ע"כ.

ובשו"ת חת"ס (אבה"ע סימן יז ד"ה ולפ"ד) ביאר את דברי הראב"ד, דלא יתכן לפרש דהאיסור הוא בקידושין, דא"כ אדם שנשא אשה ואחר כך נהיה פצו"ד וכרו"ש לא יאסר באשתו וא"כ תזנה עליו, ותרבה ממזרים בישראל ובודאי שא"ז כונת התורה. עכ"ד. ולפי זה יוצא דלדעת הרמב"ם כל שהתקדשה בהיתר לא נאסרת עליו אף אם הוא נהיה אח"כ פצו"ד. וכ"כ רבי יצחק רפאל מאיו מאיזמיר בספרו שרשי הי"ם על הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה פט"ו ה"ב) לדעת הרמב"ם. וכ"כ הכסא דהרסנא שעל הבשמים ראש (סימן שמ דף קג ע"ג ד"ה אבל) דפ"ד וכרו"ש שנישאו בהיתר ואחר כך נפצעו אין צריך לגרש נשותיהם להרמב"ם, דמחייב רק בקידש ובעל.



## ו.

וגדולה מזו כתב בשפתי חכמים (דברים כג, ג אות מ) דפצוע דכא שנשא אשה אין כופין אותו להוציא וכתב כן בדעת רש"י, וכן הביא הגאון באר שבע בספרו צדה לדרך על התורה (שם) בשם חכם אחד. אולם כבר דחה דבריו בצדה לדרך ומסיק דהעיקר להלכה דפצו"ד שנשא אשה צריך לגרשה, וכ"כ בשו"ת מהר"י בן לב (ח"ג סימן צב). וכן פסק הטור (אבה"ע סימן קטז) דפצו"ד שנשא ישראלית אין לה מזונות, דהא בעמוד והוצא קאי. ועוד פסק (שם סימן קנד) כל הנושא בעבירה אפילו הוא איסור דרבנן כופין אותו להוציא. ותלמוד ערוך הוא בכתובות (דף עז ע"א) וכמ"ש הב"י שם. וכן העיר ע"ד בשו"ת יגל יעקב גוטליב (ח"א חאו"ח סימן מה אות ד) דלא כדברי השפתי חכמים הנ"ל, ושמצווה לפרסם שיש בדברי השפתי חכמים דברים שאינם נכונים להלכה.



## ז.

ואולם גם אם הוא נשא אשה בהיתר, מצאנו ראינו, שאסרו הפוסקים ראשונים ואחרונים. וזה יצא ראשונה מ"ש השאלות (פרשת כי תצא סימן קנב עמוד רכח הוצ' מוסד הרב קוק), דאפילו נסב איתתא ואית ליה בני בכשרותא ולבסוף היה פצו"ד או כרות שופכה כממזרא שוויה רחמנא. וע"ש בהעמק שאלה (סק"ו). וכן מפורש בבה"ג (הלכות מיאון סימן לב עמוד שנ הוצאת מכון ירושלים), וכן נראה מבואר מדברי רש"י בסוטה (דף כו ע"א ד"ה קמ"ל, על פי מה שביאר לעיל מיניה בדף כד ע"א ד"ה אשת סריס) דבנסתרס בידי אדם אף לאחר נישואין חייב לגרש את אשתו. וכ"נ מדברי התוספות בסוטה (דף ו ע"א סוד"ה אשת) וביבמות (דף פד ע"ב ד"ה שייך), [ועיין ביאור דבריהם בשו"ת שואל ומשיב (קמא ח"ג סימן יא) ובקובץ הערות להגר"א וסרמן (סימן טו אות ד)], וע"ע בשו"ת אור גדול (סימן ג אות כג).

וכ"כ בשו"ת חקרי לב חזן (אבה"ע סימן ח) הביא דברי רש"י ותוס' הנ"ל, ונקט כוותיהו, והוסיף שגם לדעת הרמב"ם לקי אביאה גרידא היכא שאין לו בה קידושין, וכגון שנשאה בהיתר ואחר

כך נהיה פצו"ד. וכ"כ החתם סופר (אבה"ע סימן יט ד"ה והנה דברי), דודאי מודה הרמב"ם שכל ביאה שאחר הקידושין לוקה עליה, אפילו אם היו הקידושין בהיתר. גם בשו"ת בית יצחק שמלקיס (חאה"ע ח"א סימן לד אות יט) הביא את דברי הכסא דהרסנא שאם פצו"ד נשא אשה בהיתר א"צ לגרש, וכתב ע"ד דישתקע הדבר ולא יאמר. וכ"כ בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סימן צה) ע"ש. וכ"נ ממ"ש בשו"ת עמק שאלה טברסקי (חאה"ע סימן יא), וכ"כ הגאון רבי מנחם קרישבוים אב"ד סקלא בשו"ת מנחם משיב (ח"ב סימן כח) שגם לדעת הרמב"ם אסור לו לקיים את אשתו. וע"ע בשו"ת ויען דוד וויס (ח"ה אבה"ע סימן י אות יא), ובקובץ אור ישראל (מאנסי ח"ו תשנ"ז עמוד יד) בתשובת הגרי"ש אלישיב זצ"ל. ובשו"ת בגדי קודש קונטרס טל אורות – ידיד (סימן ח) שהאריך בזה מאד. ואכמ"ל.

#### ח.

אתה הראת לדעת דמכלל פלוגתא לא נפקיה, ואדרבא נראה שהסכמת רוב האחרונים לאסור בזה. ולכן חייב אדם זה לעשות כל טעדיק לרפא את עצמו שלא יהיה בגדר זה, והגם שהוא כבר קיים פריה ורביה אין ענינו לזה. וגם אם הוא יצטרך להוציא מכיסו ממון הרבה מחוייב בזה להציל עצמו מאיסור זה, כמבואר בשולחן ערוך (או"ח סימן תרנו סעיף א), דעל איסור לא תעשה חייב להוציא כל ממונו, וכאן כל זמן שהוא לא מרפא את עצמו הוא אסור באשתו.

ולאחר הניתוח יכול יהיה לבא בקהל ה', וכמו שמבואר בדברי הבית יוסף (אבה"ע סימן ה סעיף ו) דבין פצו"ד ובין כרו"ש אם חוזר להכשירו מותר לבא בקהל, והוי כההיא דיבמות (דף עו ע"א) נסתם כשר, וזהו פסול החוזר להכשירו. ע"ש בדבריו. וע"ע בשו"ע (שם סעיף ד). וע"ע במ"ש בזה בארוכה הרה"ג רבי חיים אהרן אונגר שליט"א מויליאמסבורג בקובץ 'המדריך להוראה' (חוברת א עמוד קסז). ודו"ק.

#### ט.

ומ"מ יש צד להקל ביחוד עם אשתו אם הוא מוחזק בכשרות, וכמ"ש הגר"מ שטרנבוך נר"ו בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ג סימן תיד), דכיון שאיסור יחוד הוא מדרבנן, ולכמה מגדולי הפוסקים בספיקא דדינא מועיל חזקה, וגם ספק פצוע דכה הוא כממזר שמותר מספק, ואפילו ספיקא דדינא, וכמבואר בשו"ת צמח צדק האחרון (סימן טו) ע"ש דבריו. אבל לא יקל ראש בזה, אלא ירפא את עצמו במהירות האפשרית. ושב ורפא לו. וע"ע בשו"ת מנחת יצחק (חלק ב סימן קכג אות יד).

#### י.

ודע, שאין היתר לעשות ניתוח כזה אפילו אם יש חשש סכנה בהריון והלידה של האשה, צא ולמד ממ"ש הריטב"א ביבמות (דף סה ע"ב) במ"ש בגמרא על יהודית איתתיה דרבי חייא, דהוה

לה צער לידה ושתתה כוס של עיקרים כיון שאשה לא מחויבת בפריה ורביה. וכתב ע"ז הריטב"א, הו"א לה צער לידה: פירוש צער בלא סכנה, דאי לא, אפילו מיפקדה אפריה ורביה אין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש, ונפקא מינה לגבי האיש שהוא אסור לעקר את עצמו כיון דמפקד אפריה ורביה, דמשום צער תשמיש אין לו לעקר את עצמו ע"י סם אבל אם יש לו סכנה מותר. עכ"ד.

וכתב בשו"ת מנחת יצחק (ח"ה סימן יב), שיש לפרש בדברי הריטב"א שכתב משום צער תשמיש, ב' פירושים - א' דיש לו צער בשעת תשמיש, וע"כ רוצה לשתות כוס עקרי, למעט תאוות, ב' דמיירי במה דסליק מיניה, דאשתו חוששת להתעבר, ומונעת ממנו התשמיש, ויש לו צער ממניעת התשמיש, וע"כ רוצה בכוס עקרי, ושניהם אמת להלכה, דאסור לעקר עצמו, רק אם יש סכנה לו בעצמו. דאף אם יהיה באופן דהאשה בסכנה אם תתעבר, ואין לה אמצעי אחרת למניעת הריון, מ"מ אסור לעקור עצמו, וימעט בתשמיש, שלא לסכנה. עכ"ד.

וגדולה מזו כתב בשו"ת שואל ומשיב (תניינא חלק ג סימן מד) לגבי קטן החולה שרפואתו שישקוהו כוס של עיקרי, אם בית דין מצווין להפרישו, ופסק, דאף אם היה חולה שיש בו סכנה אסור לרפאותו בזה דאף פיקוח נפש כל שיש השחתת העולם אסור. והגם שלדינא אין הדין כן, וכמו שהעירו הפוסקים ע"ד, עיין בשו"ת חלקת יעקב (ח"ב סוף סימן כא בהערה שבסוף התשובה) ובמ"ש הרה"ג רבי שלמה בן שמעון שליט"א בקובץ זכור לאברהם (תשנ"ו עמוד שעד אות נט), שאפילו לגדול התירו הפוסקים שישתה כוס של עיקרים במקום פיקוח נפש. וכבר האריך בזה גאון עוזינו מרן הראשון לציון רבי עובדיה יוסף זצ"ל בשו"ת יביע אומר (ח"ח חאה"ע סימן יד) ע"ש. מ"מ אזהרה שמענו בחומרת העניין.

## יא.

ומה שמומלץ על פי דעת הפוסקים הוא שימוש בנריות שהאשה שמה באו"מ. ואם לא די בזה, יכולה היא להתקין טבעת פנימית וטבעת חיצונית. ויש פתרונות הלכתיים נוספים וכמ"ש להאריך בזה הפרופסור הרב אברהם סופר-אברהם בספר נשמת אברהם (מהדורה השלישית חאה"ע סימן ה עמוד קלט). וצור יצילנו משגיאות ויראנו מתורתו נפלאות אמן.

**המורם מכל האמור:** שמחויב האיש לרפאות את עצמו בכל הדרכים הראויות, ואם לאו אסור לבא בקהל ואסור גם על אשתו. ומיהו כל זמן שהוא עוסק ברפואות יש להקל לו ביחוד עם אשתו, אם הוא מוחזק בכשרות. ובדרכי ההיתר למניעת האשה יש למורה הוראה מבני קהילתם למצוא את הדרך הראויה ביותר להם שלא תתעבר, כיון שיש בעיבורה סכנת נפשות. והנלע"ד כתבתי.

# אוצר חקר ועיון

גודל האמה ומשקל הדרהם ♦ המצווה ופרטי הלכותיה ♦ האם הולכים  
בדיני התורה אחר כללי הסטטיסטיקה ♦ כל המצוות מברך עליהן עובר  
לעשייתן ♦ בית רבן גמליאל – לאופייה של הנהגה תורנית ראויה



הרב עידוא אלבה

## גודל האמה ומשקל הדרהם

בגיליונות ירחון האוצר כא-כג כתבתי כמה מאמרים בענין גודל האמה על יסוד ההנחה שסאת הלח גדולה בשליש מסאת היבש. לאחר כתיבת הדברים ראיתי שנכדו של הגר"ח נאה, הרמ"מ נאה, פירסם כמה מאמרים בענין זה<sup>א</sup>, וכיון שלענ"ד יש להשיב הרבה על דבריו, וכן התבררו לי עתה דברים נפלאים המוכיחים להדיא את הדרך שבה הגעתי לאורך האמה במאמרים הנ"ל, ראיתי לנכון לברר את הדברים משורשם.



### א.

#### חידת השיעורים

אבן היסוד לחישובי מידות הנפח ומידות האורך היא קביעת חז"ל שארבעים סאה דמקוה הם ג' אמות מעוקבות, וכפי שאמרו בפסחים קט ע"א:

"אמר רב חסדא: רביעית של תורה אצבעים על אצבעים, ברום אצבעים וחצי אצבע וחומש אצבע כדתניא ורחץ במים את כל בשרו - שלא יהא דבר חוצץ בין בשרו למים, במים - במי מקוה, את כל בשרו - מים שכל גופו עולה בהן. וכמה הן - אמה על אמה ברום ג' אמות".

פירוש הדברים, כיון שבאמה יש 24 אצבעות, במקוה יש 41,472 אצבעות (24X24X24X3), וכיון שרביעית היא רביעית לוג והוא 1/24 מסאה<sup>ב</sup>, יש במקוה 3840 רביעיות (1X4X24X40) כשמחלקים זה בזה יוצא שרביעית היא 10.8. לפי זה, נפח רביעית הלוג הוא 2X2X2.7 אצבעות שהם 10.8.

הראשונים פירשו את דברי רב חסדא על יסוד דברי הגמרא בעירובין פג ע"א שסאה של יבש היא 144 ביצים. ודעתם היא שגם סאת לח היא 144 ביצים, וכיון שלוג הוא 1/24 מסאה, הרי שהוא שווה 6 ביצים, וממילא רביעית הלוג היא 1.5 ביצה, ומכאן יש לנו משוואה: 1.5 ביצה = 10.8 אצבעות.

לפי משוואה זו, אם נדע מהו נפח ביצה במידות ימינו נדע גם את אורך האצבע, וממילא את כל שיעורי האורך. וכן אם נדע את אורך האצבע נדע את נפח הביצה, וממילא את כל שיעורי הנפח.

ביישום המשוואה במידות ימינו יש שתי שיטות מפורסמות, הגר"ח נאה והחזו"א, וכאן אתייחס בעיקר לשיטת הגר"ח נאה, כיון שהוא ניסה לתאם את הדברים לפי הנוסחה הנ"ל עם המציאות, בעוד שהחזו"א הלך בדרך שהדברים השתנו, ובמציאות הנראית לנו לא נראה

א. הרמ"מ נאה בקונטרסים "משקל הדרהם", "תשובת המשקל דרהם" "ואורך האמה".

ב. כך מבואר בירושלמי תרומות פ"י ה"ח.

שהדברים השתנו, וגם מהראשונים נראה שהיה פשוט להם שהדברים נשארו כפי שהם, ולכן הם חישבו את הדברים בביצים ואצבעות שלהם.<sup>1</sup>

הגר"ח נאה ביסס את שיטתו על נפח הביצה, אך לא על הביצה במציאות כיום, אלא על כך שמשקל מים בנפח ביצה אצל הרמב"ם הוא 17 דרהם (כפיהמ"ש עדויות א, ב כתב שרביעית היא קרוב ל 27 דרהם, ורביעית היא 1.5 ביצה), ולפי הנחה שדרהם הוא 3.2 גרם (שכן היה הדרהם אצל התורקים בזמן הגר"ח נאה) קבע שביצה של הרמב"ם היא 57.6 סמ"ק. בהתאם למשוואה הנ"ל אצבע היא 2 ס"מ. אך קשה, שהרמב"ם אומר שסתם אצבע היא אגודל, ומסתמת דבריו שלא כתב "אגודל בראשו" כפי שכתוב בגמרא זבחים סג ע"ב "בזכרותו", משמע במקום הכי רחב שבאמצעה, ולפי הנראה לעין המקום הרחב של אצבע האגודל באדם בינוני רחב הוא יותר מ 2 ס"מ.

הסתירה בין השיעורים מתעצמת לאור מה שכתבו כמה חכמים (הרב גרשון ויס והרב חיים בניש) להשיג על מה שייסד הגר"ח נאה את שיעוריו שדרהם של הרמב"ם היה 3.2, כיון שכיום ידוע על עשרות דרהמים מאלו שהיו במצרים בימי הרמב"ם, ובתוך כל המטבעות האלו, הדרהם הכי כבד שמצאו היה 3.04 גרם.<sup>2</sup> סתירה נוספת לדברי הגר"ח נאה מיוסדת על מה שקבע כדברי הרמב"ם שהדרהם הוא 2/3 מדינר, ואמר שזה גם הדינר של הגאונים. בה"ג בהל' בכורות דף קלח (טריוב) כותב שמשקל מטבע זה מתקאל הוא דינר של חז"ל. לשיטת הגר"ח נאה מתקאל זה צ"ל 4.8 גרם, אך מתוך מאות מתקאלים מתקופת בה"ג לא נמצא מתקאל גדול מ4.335. ואמנם הרמ"מ נאה כתב שמצא דינר זהב הקרוי מתקאל במשקל 4.8 גרם במצרים מזמן הרמב"ם. אך אין כל נפק"מ בזה, הרמב"ם לא כתב כלל שמשקל המתקאל המצרי שבימיו הוא משקל המתקאל של בה"ג, לכן מה שקובע לענין המתקאל הוא מה היה שיעורו אצל בה"ג.<sup>3</sup>

ג). מצאו בימינו ביצים בתורקיה ובאיטליה ובירושלים כמו הביצים שלנו. וכן שלדים של אנשי מצדה ושלדים בכוכין של קברים קדומים וכן מידות הכוכין לכשעצמן התואמים למידות של אנשים בימינו. לכן נראה שהביצים והאנשים לא השתנו בצורה מהותית (יש שינויים במשך הדורות והמקומות בגובה, אך אין קו אחיד כלפי מעלה או כלפי מטה, יתכן שנים שאנשים הולכים ונעשים גבוהים ושנים שהם בירידה, ובעובי לא מצאו כל שינוי, ובעניינו מדובר בעובי האצבע). החזו"א וכמה אחרונים אומרים שאגודל בינוני הוא 2.4 ס"מ או יותר, אך נראה שהגיעו לזה משום שלא מדדו בקליבר, אלא בשרטוט שמקיף את האצבע, ואין זו צורת המדידה של האגודל כמו שהוא, בגלל הטית הכלי המשרטט.

ד). יש עוד חכמים רבים, אך במאמר זה אשתמש בעיקר בשני הספרים המקיפים בענין המידות והמשקלות שבהם הובאו בפירוט רב ממצאים רבים מימינו. 'מדות ומשקלות של תורה' של הרב יעקב גרשון ויס, ו'מדות ושיעורי תורה' של הרב חיים בניש. מכאן ואילך אציין הרב ויס והרב בניש בלי שם הספר כדי להקל על הקריאה.

ה). הרב ויס כותב בעמ' עב על 41 דרהמים שמצאו במטבעה בסוריה. הרב בניש מביא בעמ' תסא 11 מטבעות שנמצאו במטבעה במצרים, אחד מהם במשקל חריג של 2.34. ככל הנראה זהו מטבע שחוק וחרגי. שאר המעות היו בין 2.71 ל 2.96. הממוצע העולה מהמשקלים שהציג שם הוא 2.86, אך כיון שלא פורט בדיוק כמה שקל כל מטבע אין זה חישוב מדויק.

ו). הרב שמואל טל (טל חיים פסח יג) כתב שעד סוף שלטון בית אומיא, דהיינו ימי בה"ג אם הוא רב יהודאי גאון כפי שכתב רש"י, המתקאלים שמצאו הם בין 4.20-4.35, והממוצע לפי הרב טל 4.3, ולפי פרופ' א גרינפלד (תחומין יז עמ' 401) - 4.25. אכן יש סוברים [ובראשם רב שרירא גאון, וכך מקובל היום אצל כל העוסקים בנושא בה"ג] שהלכות גדולות התחבר יותר מאוחר, אך לפי מה שכתב הרב ויס עמ' עג עולה שגם במאה שנה אחרי רב יהודאי, המתקאל הכי כבד היה 4.316, ונראה שממוצע הוא אף פחות מ4.25, וגם מסתבר שמדובר במסורת עתיקה והמשקל מתייחס לזמן שבו תיקנו את התקן הראשוני של המתקאל.

כדי לדעת מה היה המשקל המדויק של הדרהם של הרמב"ם אין נפק"מ מה היה משקל הדרהם אצל ראשונים שחיו אחרי הרמב"ם, או אפילו בזמן הרמב"ם במקומות אחרים, כי בסופו של דבר הרמב"ם חישב לפי הדרהמים בזמנו ובארצו, ולא מצאו מזמנו דרהם התואם לשיעורי הגר"ח נאה. מסתבר שהרמב"ם לקח דרהם ממוצע. הרב ויס (עמ' עב) כתב שהממוצע של המטבעות שמצאו בסוריה, שם הוטבעו רוב הדרהמים של מצרים, הוא 2.91, והרב בניש (עמ' תסא) כתב שהממוצע ממטבעה במצרים הוא בערך 2.83 גרם, ולכן יש להניח שהדרהם של הרמב"ם היה בין 2.8-2.9 גרם.

צריך לדעת מהו היסוד לקביעות של הרמב"ם במשקל המטבעות של חז"ל. היסוד הוא משקל השעורים, כמבואר להדיא בפיהמ"ש בכורות פרק ח משנה ח, שם הוא מפרט את המטבעות של חז"ל וכתב: "משקל הדרהם (הרמב"ם מכנה שם את מטבעות הגמרא בשמות המטבעות המוכרות בימיו, אך מהענין שם ברור שר"ל המעה שהיא 1/6 דינר) - שש עשרה גרגרים, ואלה לשונות תלמוד שאין בהם ספק. והקבלה אשר בידי מאבא מארי זצ"ל מאביו מזקנו איש מפי איש ז"ל שהגרגרים הללו ששוקלין בהן גרגרי שעורים". מדבריו עולה שהדינר משקלו צ"ו גרעיני שעורה, וכן כתב הוא וראשונים רבים בהרבה מקומות.

לפי זה נוכל לדעת גם מה היה משקל השעורה של הרמב"ם. אלא שיש להקדים שהדרהם בו שיער הרמב"ם את שיעורי המידות שכולם משתמשים בהם, היה שווה למשקל ס"ד שעורים (ולא כפי שכתב בפיהמ"ש בכורות שהוא ס"א שעורים). כך עולה ממה שהרמב"ם כתב בהל' עירובין א, יב שמשקל רביעית מים 17.5 דינר, ובפירוש המשניות עדויות א, ב כתב שרביעית הוא קרוב ל72 דרהם. מהיחס ביניהם עולה שדרהם הוא 2/3 מדינר, וממילא כיון שדינר לפי המסורת המוסכמת הוא צ"ו שעורים עולה שהדרהם הוא ס"ד שעורים. וכן מתבאר להדיא מדבריו הל' ביכורים ו, ט בהשוואה שהוא עושה שם בין משקל 346.6 דינר (שהם 86.6 סלע) ל520 דרהם, והיחס הזה הוא 2/3. ומעתה, כיון שביירונו שממוצע של דרהם מצרי מימי הרמב"ם הוא בין 2.8 ל2.9, הרי שמשקל השעורה אצלו 0.045-0.044 גרם.

ז. בפיהמ"ש למסכת פאה במקור הערבי מוזכר המתקאל, אך הכוונה היא לדינר, כדרך שהרמב"ם קורא למעה דרהם, ואינו מתכוון להשוותו למתקאל המצרי.

ח. הרמ"מ נאה כתב שרוב הדרהמים במצרים בתקופת הרמב"ם הוטבעו בסוריה, ומצא דרהם בסוריה במשקל 3.2. אך הוא לא כתב שדרהם זה הוא מימי הרמב"ם, וכנראה שלא כתב כך מפני שבאמת אינו מתקופת הרמב"ם. עכ"פ הקובע הוא מה שמצאו מתקופת הרמב"ם במקומות בו הוטבעו הדרהמים של מצרים, וכל חמישים הדרהמים שנמצאו קטנים מ3.2 גרם.

ט. זני השעורה משתנים ממקום למקום, ומזמן לזמן, לכן אם נמצא מי שחישב אחרת לא יהיה קושיה, אך מכל מקום, לדעת הגר"ח נאה משקל שעורה שבו שקלו הראשונים היה 0.05, בעוד שכפי שנראה להלן, מתקופת הגאונים עד ימינו, כל מי ששקל שעורים בכל המקומות מצא משקל שעורה ממוצע פחות מ0.05 גרם.

הרמ"מ נאה מביא את דברי הר"י מגאש שכתב (שבועות לט ע"ב) שמשקל דינר של התורה הוא כדינר מרבוי שהוא 78 שעורים. וציין שהרב ויס בספרו מדות ומשקלות של תורה עמ' צה מביא חוקר האומר שמשקל דינר של הספרדים באותו זמן היה 3.9. ולדעתו גם הרמב"ם מודה לר"י מגאש במשקל השעורה כי הוא הזכיר את מסקנת דבריו לגבי שווי הטענה שעליה נשבעים בהל' טוען ונטען (ג, ב) שהיא 19.5 גרעיני שעורה (לפי חשבון של שני דינרי מדינה, ולא כדעת הרמב"ם ושאר הראשונים שהטענה צ"ל משקל שתי מעות).



וכיצד נדע מה היה משקל השעורה אצל הגאונים? כאמור בה"ג בהל' בכורות הנ"ל השווה את הדינר לזהוב מתקאל הערבי, הקרוי שש דנג (שש מעות), והוא היה במשקל של 4.25-4.30 גרם. משקל דומה עבר במסורת לדינר זהוב נוסף, כמובא בדברי רבינו גרשם (חולין פד ע"א), רש"י (ע"ז יא ע"א. ב"ק לו ע"ב) והרמב"ן בסוף פירושו על התורה שאנשי עכו הביאו זהוב ביזנטי ואמרו לו שיש מסורת שהוא משקל דינר. זהוב ביזנטי תאם במדויק לזהוב הערבי (כנראה שנקבע כך במכוון) ומשקלו לפי ממצאים ומקורות קדומים היה 4.25-4.3 גרם, ויש להוכיח שזה היה משקלו גם ממה שכתב הרמב"ן שמשקל זהוב זה הוא כמסורת הגאונים הגדולה בשיטת יותר ממטבע 'שקל' הידוע שכתוב עליו שקל בכתב עברי קדום, והוא מימי המרד הגדול, וכיום ידוע

אך לענ"ד לא מסתבר שהר"י מגאש חלק על המסורת שדינר הוא 96 גרעיני שעורה, וגם אין כל סיבה לומר שהר"י מגאש מדבר על דינר ששקל 3.9 גרם. המשקל 3.9 שכתב הרב ויס מתייחס למשקל של מטבעות שהיו בספרד אחרי פטירת הר"י מגאש. הוא מבאר שם שבימי הר"י מגאש משקל מטבע הזהב הרשמי היה קרוב למשקל המתקאל, ולכן הר"י ורבינו יונה אכן גאנח מתייחסים אליו כמו המתקאל, ומביא שם ציטוט מר' יוסף אבן אקנין שמתחיל במילים "אמר יוסף הלוי" שהוא מהר"י מגאש או מר' יוסף זה שהיה תלמיד של הר"י מגאש, והכותב הזה מכנה את מטבע הזהב הרגיל בספרד, שהוא צ"ו גרעיני שעורה "שקל אלמראבטי", וכתב שיש כאלו שהם צ"ב גרעיני שעורה. אך יחד עם זה בגלל הצלבנים היו באותו זמן גם מטבעות זהב אחרות במשקל 3.5 גרם. ונראה לענ"ד שהזדמן לר"י מגאש דינר זהב כזה במשקל 3.5 גרם. וכיון שמסורת בידם שהדינר שלהם הוא כדינר של תורה, וכששקל בשעורה שהיא 0.045 מצא בו 78 שעורים, הוא סבר שהשעורים של ספרד כבדות משל הגאונים, ו78 שעורים של ספרד זהות למשקל 96 שעורים של הגאונים. הרמב"ם לא הסכים עימו בזה, כפי שכתב בהלכות טוען ונטען, אך לא נכנס לדון בפרטי החשבון, מכל מקום דבר ברור הוא שהר"י (בקידושין ו ע"א) וכן הרמב"ן בשם ר"ח (חידושי לשבועות לח ע') בוהרמב"ם נוקטים בכל מקום בפשיטות שבדינר של חז"ל יש 96 גרעיני שעורה, ונראה מדברי ר"י אבן אקנין שלפחות לגבי משקל הזהוב הספרדי, הר"י מגאש חזר בו, ועמד על כך שמשקלו הרישמי קרוב ל96 שעורים.

הרמ"מ נאה מאריך עוד להביא ראיות מאחרונים שדברו על הריאל של ספרד, הקפלה בתימן, האונקיה בתוניס, והאוקש והאנקייה הטורקיים, ולדעתו אנו יודעים היום מה משקלם לפי מה שהשוו דברים אלו לדרהם, ולענ"ד כל דבריו אינם מובנים. כיצד כל הדברים האלו משמשים כראיה, הלא אם הדרהם השתנה איננו יודעים באיזה משקל הם היו כשהשוו לדרהם, ולמעשה בכלל לא מובן מה יש כאן לפלפל האם הדרהם השתנה, והרי אי אפשר להכחיש שינם דרהמים מימי הרמב"ם שמשקלם 2.7-3 גרם. וכן הראה הרב ויס בפרקים נח -ס שהדרהם שעליו מדברים השו"ע והרדב"ז היה בערך 2.7, אע"פ שהדרהם הרישמי בטורקיה היה קרוב יותר ל3.2 גרם, וכן היה הדרהם אצל בעל כסא דברכתא 2.72 כפי שהביא הרב ויס (עמ' קעא). ובלאו הכי הרי הרמ"מ רואה כמונו שיש דרהמים משונים זה מזה בכל הדורות, מהרמב"ם עד ימינו, בודאי לא עולה על הדעת שכל העולם היה משתמש בדרהמים שונים זה מזה, ורק חכמי ישראל השתמשו תמיד דוקא בדרהם של 3.2 גרם.

עוד הביא הרמ"מ (במאמר מסורת משקל הדרהם) ראיה שאצל קדמונינו משקל השעורה היה דוקא של 0.05 ממה שלטענתו כתב הרב ויס (עמ' לה) שכשקבעו את משקל מטבע הזהב -דוקאט, חישבו אותו לפי כפולות שעורה שהיא 0.051, וחרוב שהוא 0.2. אך המעיין בדברי הרב ויס יראה שהוא רק מביא חוקר בן ימינו שאומר שמשקל הדוקאט שנקבע תואם לכך וכך גרעיני חרובים שהם פי ארבע משעורים, וגם החוקר לא טען שזה החישוב שעשו כדי לקבוע את ערך הדוקאט. אכן הרב ויס מציין שאנו מוצאים קביעת ערך מטבע דרהם לפי גרעיני חרובים אצל המצרים. אך גם אצלם אין כלל קבוע למספר גרעיני החרוב, לפעמים 13, לפעמים 14 ולפעמים 16, והכל מדובר בתקופות שונות לא ידועות, ובכל אופן לא מצינו שהם שיערו בשעורים, וגם אין ספק שהרמב"ם לא קבע שהוא ס"ד שעורים מפני שלדעתו הגויים קבעו משקל זה בהתאם לס"ד גרעיני שעורה, אלא הוא שקל בעצמו את הדרהם שהרי הרמב"ם אומר פעם שהוא ס"א שעורים ופעם שהוא ס"ד שעורים. השאלה שעומדת בפנינו היא מה משקל הדרהם של הרמב"ם, ואת זה יש לפשוט ממטבעות הדרהם שנמצאו במצרים, ומהם עולה ש64 השעורים של הרמב"ם שקלו בערך 0.045 לשעורה. ולקמן נבאר שגם הרמב"ן וכל הראשונים שנמשכו אחריו שיערו לפי שעורה כזו.

(י. רש"י בעבודה זרה יא ע"ב אומר שהדינר הוא זהוב קושטנטיני"ה, שהיא בירת מלכות ביזאנט. הרב ויס בפרק מב מביא

על מאות מטבעות אלו, ואכן ממוצע המטבעות אלו הוא 14.2<sup>ט</sup>, ועולה מהם דינר 3.55, פחות בדיוק בשישית מ 4.3.

ונראה שהמקור של הגאונים הוא מה שהיה בבבל לפני הכיבוש המוסלמי, שכן מפשט הגמרא בבכורות נ ע"א נראה שאצל רבי אמי ורבי יוחנן שחיו בארץ ישראל היו רק שיעורים עקיפים לדינר שבו שוקלים דרך השואה במעות אחרות, אבל לאמוראי בבל היה בפועל דינר כסף שהוא ממש כמו הדינר שצריך לתת לאחר הייסוף, ולכן מובא שם שרב אשי שלח עבור פדיון הבן 20 מטבעות של מטבעות כסף רגיל שלהם. ואכן באתר coinweek מוצגים מטבעות שנהגו בזמן אמוראי בבל עד הכיבוש המוסלמי<sup>ט</sup>, וכתבו שם שמשנת 230 למניינם היה בפרס ששלטה בבבל מטבע 'דרכמה' עשויה מכסף טהור (97 אחוז) שמשקלה היה יציב 4.28 גרם, וזוהי בקירוב לדרכמה היוונית שהיא 4.32. אמנם הרב ויס כותב שהיו בו שינויים<sup>ט</sup>, אך עכ"פ נשאלת השאלה מנין ידעו חכמי בבל לקבוע שזהו משקל הדינר, בפרט אם נאמר שהיו בו גם שינויים. וגם אם נאמר שהם הכירו את המטבעות שעליהם דברו רב אמי ורבי יוחנן, מנין להם עצמם שיעור זה. ונראה שכיון שהרמב"ם מדבר על מסורת קדומה מאוד של 96 גרעיני שעורה מסתבר שמאז ומעולם הקביעה של מטבע המדינה כזוהי לדינר נעשתה על פי אותה מסורת של גרעיני השעורה, ממילא מובן שגם כשנעשו שינויים חכמים ידעו איך להתייחס אליהם לפי מסורת משקל השעורה. עכ"פ עולה מזה שמשקל גרעין שעורה גם אצל הגאונים היה בין 0.044 ל 0.045, וכנראה כך היה גם בזמן הגמרא<sup>ט</sup>.

לפי האמוראנו יודעים מהו נפח ביצה של הרמב"ם, שכן ממה שהוא כתב בהל' עירובין על הרביעית עולה שנפח ביצה הוא משקל מים של 17.5 דרהם, ולכן נפח הביצה הוא 49.5-50.5 סמ"ק.

ואנו רואים שגם בנפח הביצה יש זהות בין הרמב"ם לגאונים, כי בתשובות הגאונים (אוצה"ג ביצה עמ' 1) מובא שרב הילאי, שחי בדור שאחרי רב יהודאי, שיער שמשקל ביצה הוא 16 ו 2/3 דרהם, והגאונים (רבינו חננאל, רבינו ניסים, ריץ גאות שבלי הלפט ועוד) שהביאו דבריו מתייחסים לזה כדבר מוסכם וידוע בשיבות הגאונים, ולמדו ממנו לשיעור רביעית - כ"ה דרהם, ונראה שהם הבינו בכוונתו שזה משקל המים היוצאים מנפח ביצה. כדי לדעת מה נפח הביצה הזו צריך לדעת מה היה משקל הדרהם של רב הילאי. בה"ג כתב (שם בהל' בכורות) שהדרהם אצלם הוא 7/10 מהדינר, וכיון שהדינר של הגאונים 4.23-4.3 גרם יוצא שהדרהם הוא 3-2.96, והביצה 49.3-50.16, בדיוק כנפח הביצה של הרמב"ם<sup>ט</sup>.

לוח משנת ק' (1340 למנינם) שממנו עולה שמטבע זהוב ביזאנד הוא 4.25. הרב בניש (עמ' שפה) כתב שהוא בין 4 - 4.3 גרם.

יא. הרב ויס עמ' קעה. הרב בניש עמ' שפט.

יב. כ"כ לי פרופסור דניאל מיכלסון.

יג. הרב ויס בפרק ע מתייחס למטבעות הכסף הפרסיים בימי אמוראי בבל, ומסקנתו שרובם היו במידה קצת פחות מ 4.25. אלא שעכ"פ ערכם הכספי היה כאילו הם 4.25 גרם. ככל הנראה לא ידוע לו מה שהובא באתר הנ"ל. ועכ"פ ציין שם שמתוך מאתים מטבעות לא מצינו בפרס באותה תקופה מטבע כסף גדול מ 4.6.

יד. טווח הסטיה שכתבתי הוא כתנודות של המתקאל בימיהם בין 4.2-4.35.

הדברים תואמים גם למשקל הדרהם בימי בה"ג, לפי מה שכתב הרב ויס (בפרק לא עמ' פח) שיש דרהמים רבים שנמצאו מתקופת בה"ג בטווח משקל זה (והממוצע 2.93).<sup>19</sup>

אך לפי הגר"ח נאה הדרהם של הרמב"ם והמתקאל של הגאונים והביצה של כולם גדולים בהרבה. ומלבד זה שהדבר לא תואם כלל וכלל לדרהמים ולדינר של הגאונים, ולא תתכן שחיקה בכל המטבעות שנמצאו בשיעור גדול כ"כ, ובפרט כשאנו רואים ממשקלי זכוכית של המתקאל שהמטבעות שנמצאו אינם שונים מהמשקל התקני של שעת ההטבעה. הדבר קשה גם מהמציאות של מידת הביצה הבינונית, כי בימי רב הילאי עד ימי הגר"ח נאה, לפני 70 שנה, כל מי שמדד ביצה ממוצעת לא הגיע לביצה בינונית של 57 סמ"ק. חכמי אשכנז שיערו במשך מאות שנים בכמה בדיקות במציאות שביצה היא 46 סמ"ק.<sup>20</sup> והגר"ח נאה בעצמו בספרו שיעורי תורה (עמ' רפה במהדורה החדשה) כותב שביצה בינונית במשק הערבי היא 48-49.5 גרם, וזה מביא לנפח ביצה 47 סמ"ק.<sup>21</sup> וכן הביא בספרו שיעור מקוה (עמ' קב) את דברי בעל 'מנחת ברוך שבדק משקל של 39 ביצים, והממוצע העולה מהם הוא 51.5 גרם, שהם 49 סמ"ק.<sup>22</sup>

ונראה שמשקל השעורה שאמרנו הוא גם משקל השעורה לפי הרמב"ן (הל' בכורות פ"ח דף סג ע"א) שקבע שמטבע אירגנץ הוא 32 שעורות, 1/3 דינר של חז"ל שהוא 96 שעורות לפי הגאונים, ובסוף פירושו לתורה כתב הרמב"ן שמשקל הזהוב הביזנטי שהזכרתי לעיל, הוזה לדינר של הגאונים, הוא 3 איסטליניש, כיון שהראינו שהזהוב הביזנטי הוא 4.25 עולה שמשקל

טו). כלומר שאם הדינר הוא 4.23, הדרהם הוא 2.96, והביצה של רב הילאי היתה בנפח 49.3 סמ"ק, ואם הדינר 4.3 הדרהם 3 גרם, והביצה 50.16 סמ"ק.

טז). אמנם לפי האמור היה צריך להיות הממוצע 2.96-3 גרם, אך יש לזכור שכשעושים ממוצע זה לא בהכרח הממוצע של מה שהיה בזמן ההטבעה אלא ממוצע של מה שנמצא. כאן אין לנו את משקלי הזכוכית של ההטבעה, ויתכן שאלו שנמצאו הם המטבעות שעברו יותר שימוש ונשחקו, וכידוע הכסף נשחק יותר מזהב. ועוד יתכן שאמנם לפי התקן הם היו אמורים לעשות דרהם שהוא 7/10, אך מטביעי הדרהם לא דייקו כולי האי בהפרש כ"כ קטן, ולכן בפועל אנו מוצאים ממוצע קצת פחות.

יז). נמצאו 22 משקלי זכוכית למתקאל, חצי מתקאל, ושליש מתקאל מהשנים ד' תפ"א - ד' תקמ"ה (721-785 למנינים) 20 משקלים עולה שתקן המתקאל היה 4.21-4.244, ורק משני משקלים של שליש דינר שלא ברור הזהויה של תקופתם, עולה 4.29, 3.84. ראה הרב ויס פרק כט.

יח). חכמי אשכנז ייסדו את המידות של הפרשת חלה על בדיקת ביצה בינונית. מהר"ו (בשו"ת סי' קצג) כותב שיעור להפרשת חלה "מעט פחות מג' זיידלין". וכתב הש"ך (יו"ד שכד, ג) שמידתו זהה למה שנהגו ג' קווארט ומוזה עולה שביצה היא 46 סמ"ק (הגר"ח נאה בשיעורי תורה א, אותו כ- כא כותב על פי דברי חוט השני שמהר"ו חישב ביצה 41 או 44 גרם). וכך נהגו מימי אבי השל"ה ובעל התוספות יום טוב עד הנו"ב, ששיעור להפרשת חלה כ"שלושה קוורט" או "פינט אחד", ומוזה עולה שנפח ביצה הוא 46 סמ"ק, וכן עולה מדברי הט"ז (או"ח תרו, ו) בענין שיעור ט' קבין (כפי שהוכיח הרב ויס בפרק פו הערה 3). גם החת"ס (או"ח קכו, קפא) שיער חלה לפי ביותר משבעה "זיידל", ונראה מדבריו שכוונתו לשבעה וחצי (כי כשהכפילים אמר 15 זיידל), והוא תואם לביצה של 46 סמ"ק (הרב בניש עמ' רכא). וכתב ר"ע שלזינגר שכך היה מנהג אבותינו ואבות אבותינו, כפי שנראה להלן.

יט). במשק היהודי היא היתה בערך 54 גרם שהם 52 סמ"ק, אך כנראה המשק הערבי הוא הגידול הטבעי. גם כיום, כאשר התרנגולות גדלות בצורה אורגנית הביצים שלהן קטנות בשיעור כזה.

כ). הרמ"מ נאה הביא בקונטרס אורך האמה את משקל הביצים של המנחת ברוך, אך המעיין יראה שהוא הציג שם נתונים שאינם נכונים. הוא גם מסתמך על מדידה שכתב בעל הדבר נאה, שלדעתו עולה ממנה כביצה של הגר"ח נאה, אך גם מדידה זו מתאימה לביצה של 46 סמ"ק כפי שהוכיח הרב ויס בפרק סד הערה 20.

אירגנץ ואיסטליניש הוא 1.416 גרם, ומשקל השעורה  $0.044^{\circ}$ . גם הרשב"א (ח"א סי' אלף יא) והר"ן (על הרי"ף כתובות סה ע"ב. שבועות יז ע"א) כתבו כרמב"ן, והמגיד משנה בהל' עירובין א, יב הביא את דברי הרמב"ן, וכתב שהוא אבן יסוד לדעת את כל המשקלים<sup>2</sup>.

כמו כן נעשו שתי שקילות של שעורים על ידי רבי מנחם המעילי ממירזבורג בעל מעיל צדק (1350 למנינם) ויצא לו ש 1920 שעורים לפדיון הבן הם 76.7 גרם. גם בעל תוספות יום טוב והש"ך שקלו שעורים ויצא להם משקל דומה - 78.9 גרם. והט"ז ובעל נחלת שבעה מצאו 78 גרם (כל זה לפי הרב ויס בעמ' סא. הרב בניש בעמ' תעב). כל המשקלים האלו מורים על שעורה במשקל של בערך 0.04, קצת פחות מהשעורה של הגאונים (שממנה עולה פדיון הבן 86 גרם), ועכ"פ הוא רחוק הרבה מהמשקל של הגר"ח נאה (שצ"ל 96 גרם). הרב ויס (שם) מראה שעד שנת תר"ס כל החכמים ששקלו שעורים בשביל לדעת את ערך פדיון הבן, באירופה ובתורקיה השתמשו בשעורה שהיא פחות מ-0.05, וגם הגר"ח נאה בעצמו לא מצא בארץ ישראל שעורים כבדים כאלו<sup>3</sup>.

כא. נראה שרש"י קיבל במסורת שהזוהב של ביזנד הוא כדינר, אך לא עמד על בירור משקל המטבע הזה, שלא היה נמצא אצלו, וחישביו הם לפי הנחה שליטרה של קולוניה (שהיתה 350 גרם) היא כמו הליטרה בגמרא, שהיא היתה במשקל של מנה -100 דינר שהוא במשקל זהוב זה (לענ"ד הנחה זו נובעת מזהות ליטרה של קולניה לליברה הרומאית, אבל הליטרה של הגמרא היא ליטרה ולא ליברה, והיא הליטרה היוונית שהיא הקרויה גם אצלם מינא). בזמן הרמב"ן היה מטבע זהב דוקאט (3.54 גרם) שמשקלו שווה לזהוב- דינר העולה מדברי רש"י, וכיון שרש"י בכמה מקומות השווה לזהוב בלי לציין במפורש לאיזה זהוב כוונתו, כתב הרמב"ן בפירושו לתורה שמות ל, יג "שיער הרב בזהובים הנמצאים בדורו וגם בדורני". כלומר הרמב"ן חשב שרש"י התכוון לדוקאט, בגלל שהיה ידוע לו שמשקל האונקיה נשאר יציב וראה ש 2.5 איגרניץ הם חצי אונקיה, וא"כ האירגנץ זהה לפשוטין של רש"י, שכתב 2.5 פשוטים הם חצי אונקיה, והאונקיה של רש"י 1/12 מליטרה, ומוזה הסיק שהזוהב של רש"י הוא במשקל 3.5 גרם וזהו לדוקאט. אבל האמת היא שהדוקאט לא היה בזמן רש"י, וברש"י בע"ז מפורש שהוא מדבר על זהוב קושטנטינה, והוא כפי המסורת שאמרו אנשי עכו לרמב"ן התואמת לדברי הגאונים.

כב. הרב אליהו מנחם מלונדניש (חי בימי הרמב"ן, נפטר 1284 למנינם, מובא בפירושו ריב"א על התורה בפרשת משפטים, וראה במוריה קסט עמ' כא שהביאו דבריו והרב חבצלת תיקן את שיבושי הנוסח) כתב "מעה היא מחצה אייסטרלניש, הרי שהדינר ג' פשוטין", ונראה שכוונתו היא שלפי המסורת שמעה היא ט"ז שעורים, והאייסטרלניש הוא במשקל ל"ב שעורים, יוצא שדינר שהוא 6 מעות הוא ג' פשוטין שהם אייסטרלניש. ואח"כ כתב שבמידה שעשה "מצאנו משקל הביצה קרוב למ' פשוטין", לפי מה שביארנו שהאייסטרלניש הוא 1.4 גרם יוצא שמשקל הביצה שלו קרוב ל-56 גרם, אך יתכן שהוא עיגל את המספר וגם 37 פשיטין יקראו קרוב למ', וא"כ היא שקלה 52 גרם שהם 50 סמ"ק כביצה של הרמב"ם והגאונים.

כג. הרמ"מ נאה הלך בכל הסוגיה הזו בצורה הפוכה. מתוך הנחה שהשעורה היא 0.05 הסיק שהאירגנץ הוא 1.6, והזהוב הביזנטי 4.8, אך לענ"ד פשוט שכיון שלא נמצא זהוב ביזנטי במשקל 4.8, וגם השקל של שלהי בית שני משקלו פחות בשישית מ-4.3, לכן אדרבה מכאן מוכח שהשעורה של הרמב"ן ודעימיה אינה 0.05 אלא 0.044. הרמ"מ נאה מביא ראיה לשיטתו ממה שכתב באורחות חיים הל' כתובה שמאתים זוו שחייבם לתת לכתולה הם "שש מאות אשטרלניש, דמיהן כשלש מאות דינרין ברצלוני בקירוב". וכיון שדינר ברצלוני בימיו היה 3.15 הוא מבין שכוונתו 300 דינרים ברצלוני הם קרובים למאתים דינר. אך גם משם הראיה הפוכה, שהרי לפני כן מביא הארחות חיים את דברי רש"י, ומשם מוכח שהאשטרלניג לדעתו הוא 1.4. ובאמת לפי דברי הרמ"מ כשר לא מובן, דמשמע מהאורחות חיים שיכול הבעל לתת תמורת מה שהתחייב בכתובה 300 דינרים ברצלוני, והרי הוא לא יצא ידי חובה שהרי יחסו 15 דינרים? ולכן נראה שהאור"ח מתכוון לומר שיכול הבעל לתת 300 דינרים ברצלוני כי הם יותר ממה שהוא חייב, וכיון שהוא עיגל כלפי מעלה כתב בקירוב, וזה אתי שפיר רק אם הארגנץ הוא בערך 1.4 גרם.

כל הדבר זה כמובן מחריף את הבעיה, כי מכל האמור עולה שביצה של הרמב"ם ושל הגאונים היתה בערך 50 סמ"ק, וממילא לפי דברי רב חסדא יוצא שאצבע היא 1.9, הרבה פחות מאצבע אגודל ממוצעת. גם קשה ממה שכתב הרמב"ם (הל' ספר תורה ט, ט) על שיעור אצבע גודל שהוא רוחב שבע שעורים, ואורך שני שעורים ברווח, ובמציאות שיעורים אלו הם יותר מ 1.9 ס"מ כפי שנראה להלן בפרק ה. ועוד קשה מדברי הרמב"ם בהל' שבת (ט, ז) שרוחב הסיט שהוא ההפרש שבין אגודל לאצבע כשמותח אצבעותיו ככל יכולתו הוא כמעט שני טפחים. אם אצבע היא 1.9, הרי ששני טפחים צ"ל פחות מ 15.2, אך כשמודדים את המרחק של הסיט באצבעות אצלנו רואים שהוא גדול הרבה יותר (במדידה שלי באדם בינוני בערך 17-17.5 ס"מ).<sup>7</sup>



## ב.

### יישוב החידה

לענ"ד היישוב לכל הקשיים האלו הוא לפי מה שכתב הרב עמנואל חי ריקי בקונטרס מי נידה על סמך דברי ר"א הקליר בסילוק לפרשת שקלים "ומדת המקוה שני חומרים ביבש...וסאת יבש חסרה שליש בלח", הקליר קובע שסאת לח גדולה בשליש מסאת היבש, וכבר הזכרתי במאמרי הקודמים שיש ראייה לדבריו מהתוספתא דמסכת כלים (ב"מ פ"א) דלפי פשטה אומרת כדברי הקליר שיש סאה שהיא תשעה קבין<sup>8</sup>, ובהכרח זו סאת הלח כי סאת היבש היא ששה קבין כמבואר בגמרא עירובין הנ"ל. כל החישובים הנ"ל היו על בסיס ההנחה שסאה לח שוה

(כד). לא יתכן שהכוונה היא בין האצבעות ולא ממרכז האצבע (כפי שמסביר רמ"מ נאה), או משורש האגודל לאצבע (כפי שמסביר פר' גרינפלד) כי אין מקום מסויים באצבע לקרוא לו מרחק בין האצבעות אלא הקצה הגבוה שלה, ובכל אופן לא נגיע לפחות מ 15.2, גם שורש האגודל אינו מקום ברור, ולא מסתבר כלל לפרש ברמב"ם שזו צורת המדידה.

כה). התוספתא מוסבת על מה שמוזכר במשנה (ידים, א, ד. כלים יט, י) שיש דינים מיוחדים לכלים שהם בין שני לוגין לתשעה קבין לגבי טומאת מדרס. צריך להבין מדוע נוקטים בקטנה שני לוגין שהיא מדת לח ובגדולה תשעה קבין שהיא מידת יבש. היה צריך לומר בגדולה כ"ד לוגין (לשיטת ר"א הקליר) או ל"ו לוגין (לשיטת בה"ג)? לכן נראה שהכל מדובר על מידת לח, אך נקט בגדולה מידת יבש תשעה קבין כדי להבהיר שלא נאמר שגדולה היא סאת יבש שהיא ששה קבין. ובוזה תובן התוספתא, שם מובא שרבן גמליאל היה משער את הכלים שהובאו לפניו לענין הדין הזה. וכתוב שם: "היה משערין גדולה לסאה סאה, והקטנה שני לוגין, וקרובין דברים של סאה, סאה מחזקת תשעה קבין". והפירוש הפשוט לתוספתא שהיא אומרת שכיון שלא מסתבר שרבן גמליאל חולק על המקובל בידנו שהשיעור של הגדולה הוא תשעה קבין כנראה שסאה זו היא סאה שמחזקת תשעה קבין, כי הכוונה במה שאמרנו כלי של תשעה קבין, לכלי שמחזיק בלח כמות של תשעה קבין שהיא כמו כלי לסאה יבש גדוש.

אך מהחזון יחזקאל עולה שכך צריך לקרוא: "וקרובין דברים של סאה סאה - מחזקת תשעה קבין", ופירש שהברייתא מפרשת מאי דאמר דרבן גמליאל שיער גדולה לסאה סאה, ואפשר להבין שהכוונה היא לשני סאין, אך א"כ מדוע הוא לא אמר להדיא שני סאין, אלא שכוונתו לסאה וחצי סאה, כאמרו במשנה, והיינו דקאמר "וקרובים הדברים סאה סאה לשיעור ט קבין". וקשה על פירושו מהלשון שמחזקת הוא לשון נקבה של יחיד, ומשמע דקאי על הסאה הבודדת שמחזקת. ובכלל עצם הפירוש תמוה, כי קשה לומר ש'סאה סאה' היינו ט' קבין.

בעיקרון אמנם אפשר לפרש אחרת את התוספתא בלי להגיע לדברי הקליר, ולומר שרבן גמליאל מפרש שמידת תשעה קבין האמורה במשנה היא סאה של יבש גדושה שהיא מחזקת תשעה קבין. אך לפי זה יצא שרבן גמליאל חולק על המקובל לשער בתשעה קבין, וגם פירוש זה אינו מבהיר למה המשנה נוקטת במידה הגדולה מידת יבש, ובקטנה מידת לח.

לסאת יבש, אבל הגמרא השוותה את האצבעות לסאת הלח, ואם סאת הלח גדולה משליש מלבר, רביעית היא 2.25 ביצים, ומעתה המשוואה הנכונה היא:  $2.25 \text{ ביצה} = 10.8 \text{ אצבעות}$ .

לכן אם ביצה היא 48 סמ"ק<sup>3</sup>, רביעית היא 108 סמ"ק. אצבע היא 2.15 ס"מ, טפח הוא 8.6, אמה של חמישה טפחים היא 43.1, ואמה של ששה טפחים היא 51.72. שיעורים אלו תואמים למציאות בימינו, בביצה אורגנית, אצבע, טפח וסיט שהם אלו שצריכים להיות לפי חז"ל שיעור בינוני.

והנה היסוד לחישובים הנ"ל הוא שאצבע הוא  $1/24$  באמה, והוא כפי שפסק בשו"ע י"ד סי' רא שאמת המקוה היא אמה של שישה טפחים, ולא של חמישה טפחים, ובכל טפח יש ארבע אצבעות, שהם רוחב אגודל, כמבואר בב"י או"ח סי' יא, וכך נהגו, אך כיון שראיתי שמפקקים בזה אביא עתה ראיות לזה.



## ג.

### אמות המקוה הן באמה של שישה טפחים

במשנה מסכת כלים פרק יז, ט איתא: "האמה שאמרו באמה הבינונית". וביאור שם שיש אמה יתרה שבה מדדו האומנים כדי שלא יבוא למעילה, ויש אמה של חמישה טפחים, שאותה לפי רבי מאיר מצינו רק במזבח, ולפי רבי יהודה כך הם כל אמות הכלים. ושם במשנה יא איתא: "ויש שאמרו הכל לפי מה שהוא אדם", ומונה כמה דברים שנקבע אצל כל אדם לפי המידה של גופו.

ובגמרא מנחות צח ע"א: "וכמה אמה בינונית, אמר רבי יוחנן ששה טפחים"<sup>1</sup>.

ובעירובין מח ע"א דנו אם ארבע אמות שנחשבים מקומו של אדם להלכות שבת, הם באמה ידיה או באמה של קודש, ואמרו מסברה שהוא באמה ידיה, "ומאי טעמא לא קתני לה גבי יש שאמרו הכל לפי מה שהוא אדם? ... דלא פסיקא ליה, משום דאיכא ננס באבריו (שאצלו מודדים באמה של קודש הבינונית)". מכאן עולה שכיון שלא נאמר במשנה בכלים שאמות המקוה הן אמות המשתנות לפי מה שהוא אדם, גם אמות המקוה הן באמה של קודש הבינונית - אמה של ששה טפחים.

(כו). כיון שהמשנה בכלים יז, יא מבואר ש"מידות הלח והיבש באיטלקי" נקטתי בשיעור שתואם למה שעולה ממשקלות היונים והרומאים, וכתבתי על זה בגליונות האוצר כא-כד (ויש עמדי עוד ראיות לבסס מה שכתבתי שם), והוא ממוצע בין מידת הגאונים הרמב"ם למידת חכמי אשכנז.

(כז). גם לדעת אב"י בעירובין ג ע"ב שבעירובין מדובר על אמות של חמישה טפחים, אין זו מידה של דבר בדיני תורה כדוגמת המקדש ומקוה, אלא מדובר באמה שנתנו חכמים לבטא שיש צורך להגביל לגובה מסוים, כמו גובה מבוי, ובזה הוא דקאמר שחכמים סמכו על המובן שכיון שחכמים באים להחמיר יש לשער באמה הכי קטנה שמוכרת, אבל לא שזו האמה המדוברת בעיקר דיני התורה. ובלאו הכי אין הלכה כאב"י, אלא כדברי רבא שתמיד משערים באמה של ששה טפחים.

העיקרון שאמות המקוה אינן משתנות מאדם לאדם עולה מהמשנה מסכת מנחות פרק יב, ד: "כל מדות חכמים כן, בארבעים סאה הוא טובל בארבעים סאה חסר קרטוב אינו יכול לטבול בהן".

גם כשאומרים חכמים טפחים בסתמא, הכונה לטפח שהוא אחד מששה באמה של ששה, כך מוכח מסוגית הגמרא לגבי גודל ההדס והערבה.

בתוספתא מסכת סוכה (פרק ב הלכה ח) שנינו: "שיעור הדס וערבה שלשה טפחים ולולב ארבעה. ר' טרפון או' באמה בת חמשה טפחים" ובגמרא בסוכה (לב ע"ב) איתא: "אמר רב יהודה אמר שמואל: שיעור הדס וערבה - שלשה, ולולב ארבעה..."

גופא, שיעור הדס וערבה - שלשה, ולולב - ארבעה. רבי טרפון אומר: באמה בת חמשה... קשיא דשמואל אדשמואל, הכא אמר רב יהודה אמר שמואל: שיעור הדס וערבה שלשה, והתם אמר רב הונא אמר שמואל: הלכה כרבי טרפון!

כי אתא רבין אמר: אמה בת חמשה טפחים עשה אותה ששה, צא מהן שלשה להדס והשאר ללולב. כמה הוי להו - תרי ופלגא. סוף סוף קשיא דשמואל אדשמואל! - לא דק, והיינו לחומרא לא דק, דאמר רב הונא אמר שמואל: הלכה כרבי טרפון".

אם יש אפשרות שחז"ל ידברו על סתם טפחים, והכוונה היא לטפחים של אמה בת חמישה שמחולקת לששה יקשה כל מהלך הגמרא, מנין לגמרא ששמואל לא אמר בדיוק כרבי טרפון כשאמר שיעור הדס שלושה, אולי כוונתו לשלושה טפחים המשווערים באמה בת חמישה המחולקת לששה טפחים. לכן נראה שהוכרחו לומר כך, כי הוא לא אמר מה שאמר רבי טרפון "באמה בת חמישה", וברור לגמרא שמי שסותם דבריו ולא אומר זאת מדבר על טפחים שהם אחד מששה באמה בת ששה".

ויש עוד ראייה ברורה שאמות המקוה הם אותם אמות בנות ששה של בנין המקדש מדברי אביי במסכת יומא דף לא ע"א: "אמר אביי: שמע מיניה עין עיטם גבוה מקרקע עזרה עשרים ושלוש אמות. דתנן: כל הפתחים שהיו שם גובהן עשרים אמה ורחבן עשר אמות, חוץ משל אולם. ותניא: ורחץ בשרו במים - במי מקוה, כל בשרו - מים שכל גופו עולה בהן. וכמה הן - אמה על אמה ברום שלש אמות. ושיעור חכמים מי מקוה ארבעים סאה".

מדובר כאן על גובה המים שמוסיף מקוה רגיל, ולא על שפת בור הטבילה ומבואר שאמות המקוה הן אותם אמות של שערי בית המקדש. ראייה זו הביא הרב עמנואל חי ריקי בקונטרס שלו (חושב מחשבות פרק מט), והוסיף שלמרות שבפועל לאדם בינוני אין צורך במקוה שגובהו ג' אמות בנות ששה טפחים, השיעור ארבעים סאה נקבע מלכתחילה בגלל שיש אנשים גבוהים, והמקוה מיועד גם להם. ואני מוסיף שגם העובי אמה על אמה אינו נצרך לרובא דאינשי.

המסקנה העולה היא שכל היכא שהגמרא אינה אומרת במפורש שמדובר באמה בת חמישה מדובר באמה בת ששה טפחים, והטפח הוא אחד מששה ממנה.

(כח). נראה ששמואל הלכה למעשה אתי לאשמועינן, ולכן הרי"ף והרמב"ם סתמו שהשיעור הוא בשלושה טפחים (וכתב הרמ"א סי' תרנ, א שכן נוהגים לכתחילה).

אך ראיתי שכדי לישב את חידת השיעורים היו שסברו שצ"ל שבענין המקוה מדובר דוקא באמה של חמישה טפחים, וממילא האצבע העולה מהגמרא בפסחים היא 1/24 מאמה של חמישה טפחים, והיא קטנה בשישית מהחשוב שכתבנו בפרק א"י. ואף שרבי יוחנן במנחות אומר שסתם אמה היא של ששה טפחים, וכן נראה מהגמרא בסוכה, י"ל דהתם מדובר באמה לענין הדינים שגודלם נקבע לפי מידה מסויימת מצד רצון ההלכה בלבד, ואילו במקוה מה שאמרו ג' אמות הוא לפי גופו של האדם 3 אמות עד כתפיו, ולכן היא אמה הדומה לאמה של אדם שהיא חמישה טפחים. לפי זה יוצא שאם הביצה היא 50 סמ"ק, האצבע שבו נמדד המקוה היא 1.9, אבל האצבע שהיא 1/24 באמה של ששה טפחים שבה מודדים את שיעור דיני התורה היא 2.28.

יש שהביאו סיוע לסברתם שמקוה הוא באמה בת חמישה מהירושלמי בפסחים (י, א, וכן הוא בירושלמי שבת ושקלים) שם איתא: "כמה הוא שיעורו של כוס. רבי יוסה בשם רבי יודה בר פזי, רבי יוסי בי רבי בון בשם שמואל אצבעיים על אצבעיים, על כוס אצבע ומחצה ושליש אצבע".

מבואר שבמקום הגובה 2.7 של רב חסדא, כאן הגובה הוא 1.83. שיעור זה צריך ביאור, כי לכאורה השיעור הנכון לפי חילוק מספר האצבעות לרביעית הוא מה שמוכא בבבלי. וכבר עמדו על זה התוספות בפסחים וכתבו שני תירוצים, והתירוץ הראשון שכתבו נראה דוחק כפי שכתבו כמה אחרונים (ראה רש"י, ובתירוץ השני נדון לקמן), וכתב הרב הנ"ל, די"ל שההבדל בין הבבלי לירושלמי נובע מאצבעות שונות, דהיינו שבבבלי השיעור הוא לפי אצבע שהיא 1/24 מאמה של חמישה טפחים, והאצבע הזו היא האגודל בראשו, דהיינו כלשון הגמרא בזבחים סג ע"א ב"זכרותו", ואילו בירושלמי השיעור של האצבעות הוא לפי אצבע שהיא 1/24 מאמה של ששה טפחים, שהיא 1/20 מאמה המקוה שהיא של חמישה טפחים, והיא האגודל ברוחבו<sup>1</sup>.

אך לענ"ד עכ"פ בבלי אי אפשר לומר שהמקוה הוא באמה של חמישה טפחים בגלל הגמרא ביומא לא ע"א הנ"ל. וכן נראה שמהמשנה בכלים והסוגיה בעירובין מח ע"א שעוסקת גם באמה שנקבעה לפי ממדי הגוף עולה שבדברים שחכמים מוסרים לנו שיעור, כל היכא שלא כתוב באיזה אמה מדובר יש רק שתי אפשרויות, או שמודדים באמה בינונית שהיא של ששה טפחים, או שמודדים כל אחד לפי גופו. ונמצא שאמנם בדברים שנקבעים לפי גופו של אדם בעיקרון יש סברה לשנות מאדם לאדם, כפי שאמרו בד' אמות של שבת אצל רוב האנשים, והיא האמה ידיה שמשתנה מאדם לאדם, אבל אין אפשרות שאמה הנמדדת לפי הצורך לגופו של אדם תהיה אמה בת ה' טפחים (גם אם נניח שהיא אמה של אדם בינוני). הסיבה היא שאמה הנקבעת לפי צורך הגוף צריכה להיות אמה שמשתנה, ולא אמה קבועה, אמה של חמישה נאמרה רק בדברים המיוחדים בהם פורש שמדובר על אמה בת חמישה בלי כל קשר לממדי הגוף (כן הוא בכלי המקדש לפי רבי יהודה, וחלק מהמזבח לפי כולם). המקוה אינו בכלל הדברים שמשתנים מאדם לאדם, כי בו נאמרה מידה קבועה נוספת שאינה משתנה – ארבעים סאה, ועל כרחך שהוא נמדד באמה של

כט). עקרון התירוץ שמדובר באמה של חמישה טפחים מובא אצל כמה אחרונים, אך לא כולם הולכים באותה שיטה.

ל). ראה לקמן שהחשבון של גובה האצבעות אינו יוצא מכוון, אלא שלדעת הרב הנ"ל שמואל אומר את השיעור של המנהג שנהגו להוסיף על המידה המדויקת.



ששה טפחים. ואין לומר שאמות של גוף האדם בעצמו שאני, כיון שגופו עד הכתף הוא ג' אמות של זרועו, ולא בא להשמיענו את המידות באמות לדינא בגלל שיש את מידת הארבעים סאה, דמכל מקום בגמרא עירובין הנ"ל מדובר על מידת ג' אמות מתוך הד' אמות של שבת ומשום אותם לג' אמות של גופו, ואמות של שבת הם לכו"ע בנות ששה טפחים. גם נראה שכשאמרו במקוה אמה על אמה לא התכוונו לאמה של זרועו שהרי עובי אדם אינו אמה של זרוע, אלא הכוונה היא לקבוע מידה של מים באמות עגולות שיש בה די והותר לכסות את גופו ברווח.

וראיתי שיש מי שכתבו שהרמב"ם מחלק בין אמות המקוה לאמות של שאר דיני התורה, כי בהלכות ספר תורה פרק ט הלכה ט כתב: "רוחב הגודל האמור בכל השיעורין האלו ובשאר שיעורי תורה כולה הוא אצבע הבינוני, וכבר דקדקנו בשיעורו ומצאנוהו רחב שבע שיעורות בינוניות זו בצד זו בדוחק והן כאורך שתי שיעורות בריוח, וכל טפח האמור בכל מקום הוא ארבע אצבעות מזו, וכל אמה ששה טפחים".

ובבדיקת המציאות בשבע שיעורות שיעור זה שכתב לאגודל תואם לאגודל ברוחבו, והוא כפי דברי רבי יוחנן במנחות.

אך בהל' ביכורים פרק ו הלכה טו כתב: "והרביעית אצבעיים על אצבעיים ברום אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע, וכל האצבעות הם רוחב גודל אצבעות של יד, נמצאת למד שהמדה שיש בה י' אצבעות על י' אצבעות ברום שלש אצבעות ותשע אצבע בקירוב הוא העומר... וכמה מכילה מדה זו כמו ארבעים ושלש ביצים בינוניות וחומש ביצה והם משקל... חמש מאות ועשרים זוז מזוזי מצרים".

ומתאיאם המידה לביצים נראה שמידה זו היא לפי שיעור אצבעות המקוה, לפי ההנחה שמדובר באמה בת חמישה, והאצבע שהזכיר היא האגודל בראשו<sup>לא</sup>.

אך לענ"ד נראה שלדעת הרמב"ם בכל התורה כולה סתם אמה היא של ששה טפחים, וסתם אצבע של מדידה היא אגודל שהוא 1/24 מהאמה של ששה טפחים, שהרי הוא כתב בהלכות שבת יז, ו: "האצבע שמשערים בכל מקום הוא אצבע אגודל של יד". ובהל' ס"ת פ"ט ה"ט כתב

לא). האפשרות שמדובר באגודל בראשו הועלתה על ידי הגר"ח נאה, וכ"כ הרב בניש (מדות ושיעורי תורה עמ' צא). לעומתם פרופ' ר"א גרינפלד (מוריה תמוז תשמב) נוקט שהכוונה למדידה באגודל באמצעו בעוביו. בדרך זו הלכו גם נכדו, הרב יאיר טרנשנסקי (קול ברמה גליון לא), והרב אליעזר מלמד בהרחבות לפניני הלכה סוכה א, יד. אך הם כתבו שלפי הרמב"ם זו אותה מידה של אצבע שבה הוא נקט בכל שיעורי התורה, וכוונתם לתרץ בזה את חידת השיעורים שהזכרתי בפרק א, כי באופן זה נוכל לומר שהאגודל שבו אמר הרמב"ם למדוד הוא 1.9 ס"מ. אך קשה, שהרי הרמב"ם כותב בהל' ספר תורה מהו רוחב האגודל לפי 7 שיעורים בדוחק, וזה יותר מ-1.9 ס"מ ('בדוחק' כאן אינו צורה מיוחדת של דחיקה וצמצום רוחב השעורה ממה שהוא כאשר היא מונחת בצורה טבעית, אלא הוא ההיפך מ'ברוח' שכתב על האורך, והוא כמו ההבדל בין מידה שנוקטת לעצבה). וכן ברור מדבריו על הסיט שהוא כשמונה אגודלים והוא המרחק של האצבע מהאגודל שהאגודל הוא מעל 2.1 כי מרחק זה במציאות הוא מעל 17 ס"מ (אין אפשרות למדוד סייט משרש האגודל במקום מהקצה כפי שכתב פרופ' גרינפלד, כי שם העור מתעגל ולא ברור מהיכן למדוד). ועוד שדברי הגמרא שבטפח יש ארבע אגודלים, חמש אצבעות ושש זרתות מוכיחים שהאגודל הוא ברוחבו, כי תיאום כל המידות האלו אפשרי דוקא ברוחב שלוש האצבעות במקום הקשר (הרב בניש כותב בעמ' קטז שבדיקה שעשה היחס בין האצבעות תואם ליחס בין רוחב האגודל לרוחב קשר עליון של אצבעו הקטנה, אך בבדיקה שלי הדבר תואם ב' האצבעות, האגודל, האצבע והזרת דוקא לרוחב קשר התחתון).

"רוחב הגודל האמור בכל השיעורין האלו ובשאר שיעורי תורה כולה הוא אצבע הבינוני". וכן בתשובות הרמב"ם (ס' קנא): "שכל אצבע, הנזכרת בענין שיעורי דבר מדברי ההלכה, היא רוחב הגודל הבינוני". ההבנה הפשוטה מלשון הרמב"ם "בכל מקום", היא שגם באמות המקוה, שמהן נלקחו האצבעות בשיעורי הנפח, מדובר באותה אמה ובאותה אצבע. לכן אם הרמב"ם היה סובר שבענין אמות המקוה והאצבעות הנלמדות מהן יש דין מיוחד והשיעור שונה, הוא היה צריך לכתוב שאלו אצבעות שונות כדי להוציא מהבנה זו, וכשהוא עוסק בהם היה לו לכתוב כלשון הגמרא שיש לו כינוי מיוחד – "זכרותו". הרמב"ם גם לא כתב רק מה שכתוב בגמרא בפסחים "אצבעות של רביעית", אלא הוסיף לבאר לנו שמדובר בגודל, ועשה חשבון מפורט כמה בדיוק מספר האצבעות לשיעור של חלה. מה מועיל לנו כל הפירוט הזה אם אינו כותב שכאן יש למדוד בגודל בראשו, ואינו יודעים מה רוחבו? אלא ודאי כוונתו בפירוט הזה ללמד למעשה מהו השיעור לפי מה שביאר לנו את שיעורו במקום אחר, והוא מה שכתב בהל' ספר תורה שרוחב האגודל הוא כשבע שיעורים. ומה שכתב הרמב"ם את השיעור גם במשקל הוא מפני שהוא ראה שהרבה פעמים באצבעות וביצים אנשים לא מצליחים לחשב, שאינם יודעים מהו בינוני.

ויש להוכיח שאכן לפי הרמב"ם אמת המקוה היא אמה בת ששה טפחים, מדבריו בענין סוגית חצר ועוקה שיש בה סאתיים המובאת בעירובין פח ע"א. במשנה שם כתוב שאם בחצר אין ד' על ד' היא אינה קולטת סאתיים מים ואסור לשפוך בחצר מים, אלא שאם עכ"פ יש "עוקה מחזקת סאתיים" מותר לשפוך. והרמב"ם מביא הלכה זו בהלכות שבת פרק טו הלכה טז: "חצר שהיא פחותה מארבע אמות על ארבע אמות אין שופכין בתוכה מים בשבת מפני שהן יוצאין לרה"ר במהרה, לפיכך צריך לעשות גומה מחזקת סאתים בתוך החצר או ברה"ר בצד החצר כדי שיהיו המים נקבצים בתוכה, וצריך לבנות עליה כיפה מבחוץ כדי שלא תראה העוקה הזאת מרה"ר, והחצר והאכסדרה מצטרפין לארבע אמות, וכמה הוא המקום שמחזיק סאתים - חצי אמה על חצי אמה, ברום שלשה חומשי אמה".

הרמב"ם מדבר בכל ההלכה הזו על אותה אמה שהרי לא הזכיר שני סוגי אמה, ומניין לרמב"ם שיעור העוקה הזה? נראה שהוא חישב זאת לפי הידוע במקוה שארבעים סאה הם אמה על אמה ברום ג' אמות, שהם 375 חמישיות אמה, וכדי לקבל סאתיים חילק אותם 20 = 18.75 חמישיות אמה. והוה השיעור שכתב (2.5 חמישיות x 2.5 חמישיות x 3 חמישיות). הרמב"ם כתב מיד אחר כך בפרק יז הלכה לו: "וכל אמה האמורה בכל מקום בין בשבת בין בסוכה וכלאים היא אמה בת ששה טפחים". לכן גם כאן גודל החצר האמור בתחילת ההלכה ד' אמות הוא באמה בינונית, וממילא מובן שזו גם האמה של המקוה ומכאן שגם אמה המקוה היא בת שישה טפחים<sup>23</sup>.

ועל כרחק שהרמב"ם לא עשה תיאום בין מידות הביצים למידת האצבע, וחישב את מידות הנפח שלו לפי ביצים בלבד, כפי שנבאר עוד להלן בפרק ה.

(לב). רבינו יהונתן על הרי"ף עירובין דף כט ע"ב כתב שהעוקה היא "ככרמלית שהוא עמוק מג' טפחים ורחבו ד'". הוא לא פליג על שיעור הרמב"ם, אלא כוונתו שמצוי הוא שעומק הגומה הוא כמקום בפני עצמו שדינו ככרמלית, וגובה כרמלית ג' טפחים ברוחב ד'. וכתבתי זאת לאפוקי מהמעשה רקח שכתב שהם חולקים.

ומנין לרמב"ם קביעתו שסתם אצבע היא האגודל?

היסוד לזה מבואר ממה שאמרו בתוספתא מסכת כלים (בבא מציעא פרק ו הלכה יב) שמבאר את המידות לכמה דברים שמערים בם בדיני התורה, ואומרת: "אצבע - מארבעה אצבעיים בטפח". וכן פשוט לגמרא בעירובין י' ע"ב, כשדנים על צירוף אצבעות לטפח, שהוא על ידי "אצבעיים מכאן ואצבעיים מכאן". ובמנחות דף מא ע"ב איתא: "אמר רב פפא: טפח דאורייתא - ד' בגודל, שית בקטנה, חמש בתילתא". משמע אם כן שבכל מקום שאנו מחשבים אצבע שהיא 1/24 מהאמה של ששה טפחים, היא האגודל. ואכן החישוב של רב חסדא נכון לפי ההנחה שיש 24 אצבעות באמה, ומדנקט רב חסדא בסתמא משמע שזה האצבעות שבהם מודדים בכל מקום, ומוכח כדברי הרמב"ם שסתם אצבע היא האגודל.

אכן הנצי"ב (בשו"ת משיב דבר ח"א סי' כד ד"ה איברא) הקשה על קביעת הרמב"ם שסתם אצבע היא אגודל ממה שאמרו עוד שם במנחות מא ע"ב: "ת"ר: כמה חוטין הוא נותן? ב"ש אומרים: ד', וב"ה אומרים: ג'. וכמה תהא משולשת? ב"ש אומרים: ד', וב"ה אומרים: ג'; וג' שבית הלל אומרים, אחת מארבע בטפח של כל אדם".

מחלוקתם בענין משולשת היא על אורך חוטי הציצית, שבית שמאי אמרו ארבע ובית הלל שלוש, והברייתא מסיימת שבית הלל מתכוונים לג' אצבעות שכל אחת מהן היא אחת מארבע בטפח. בגמרא בבכורות לט ע"ב מובא דבר זה כברייתא בפני עצמה: "תנא: אצבע שאמרו - אחד מארבעה בטפח של כל האדם. למאי הלכתא? אמר רבה: לענין תכלת וכו'". ומונה בהמשך עוד שני דברים שאפשר לומר שאליהם התכוונה הברייתא. ומקשה הנצי"ב<sup>1</sup>, אם בכל התורה האצבע היא האגודל, למה לא פירשה הגמרא ברייתא זו כפשוטה, שכך היא האצבע בכל מקום שאמרו חכמים אצבע בסתמא?

לענ"ד י"ל שהגמרא ידעה שברייתא זו לא נאמרה יחד עם מידות של דברים נוספים, כמו המשניות במסכת כלים פ"ז או בתוספתא כלים ב"מ פ"ו, אלא כברייתא בפני עצמה. לכן הבינה הגמרא שהיא לא נאמרה כדי ללמדנו כלל לכל עניני התורה, אלא שהיא באה להשמיענו דבר יחודי כמו בברייתא של בית הלל, דהיינו שגם בדבר שבו הייתי אומר שאין הכוונה לאגודל אלא לאצבע הנקראת בתורה אצבע, הכוונה היא לאגודל, ואכן בכל ג' הדברים שהוזכרו שם יש צד לומר שבהם לא מודדים באגודל<sup>2</sup>.

לג). כך הקשה הב"ח ביו"ד סי' רפג, ו, ומסיק מזה שסתם אצבעות אינם אגודל, והתעלם מדברי הרמב"ם שאומר להדיא שהם אגודל ומה שהוכחתי כדבריו. גם בחידושי הגרי"ז לבכורות לט הקשה קושיה זו ונשאר בצ"ע, וראה מה שהשיב בחידושי בתרא אות תקצו, אך גם הוא וגם הנצי"ב לא השיבו מנין ידעה הגמרא שכאן אינו מוסב על כל היכא שכתוב סתם אצבעות למדידה.

לד). בג' אצבעות של ציצית יש חידוש במה שמודדים אותן באצבעות אגודל, כיון שלבית שמאי, מודדים ארבע אצבעות רגילות שהן חמש בטפח. דבר זה מוכח מברייתא דמסכת ציצית (א, יא) שקרובים דברי בית שמאי ובית הלל להיות שוים, כפי שכתב הגר"ק בפירוש ארגמן למסכת ציצית. ונראה שלבית שמאי כאן נאמרה ההלכה בארבע אצבעות של חמש בטפח, מפני שהיא האצבע הרביעית, וזה תואם ל'ארבע' שהוא מספר החוטים. גם באמה היתרה באצבע שבשער שושן יש חידוש במה שמודדים אותה באגודל, כיון ששם אין אלו אצבעות של מידה אלא אצבע שנועדה להיות תוספת כדי שלא יבואו למעילה. וכן במומי בכור אינו ענין של מידה אלא הוא ענין מציאותי של אצבע בודדת שמהווה סימן לדין טריפה, ולכן היינו יכולים להבין שלא מדובר שם באצבע אגודל, והוצרכה הברייתא להשמיענו שמדובר באגודל.

עכ"פ למדנו משם שהטפח שבו נאמרו שיעור ד' האצבעות הוא הטפח של כל אדם. ומהו הטפח הזה, הרי לא יתכן שהכוונה לאדם הכי גדול, או לאדם הכי קטן, לכן יש רק שתי אפשרויות או שהמידה משתנה לפי כל אדם, או שהכוונה לאדם בינוני. אין ספק שחז"ל לא התכוונו שכל אחד ישער לפי האצבע שלו שכן מדידה כזו מצינו רק בדברים מסויימים בכלים יז, יא שיש טעם לשער בהם כל אחד לפי גופו, ואילו כאן מדובר על סתם טפח של התורה, וממילא המשמעות הפשוטה של הביטוי "של כל אדם", המורה לשער לפי המידה הטבעית בגוף האדם היא לשער באצבע וטפח במידה של אדם בינוני במציאות. ונראה שמכאן למד רש"י (עירובין מח ע"א ד"ה של קדש) שאמה של קדש היא "ששה טפחים בינוניים"<sup>ל</sup>, וכן הרמב"ם לומד מכאן גם שהאצבע שהיא אחר מארבע של אותו טפח היא של אדם בינוני. רב פפא מבאר שזה הטפח של התורה משום שבאומות העולם נוהגים בטפח אחר. המעיין באצבעות הידים יראה שאכן כשאנו מודדים מעצם לעצם טפח מתקיים הכלל של רב פפא שהוא ד' אגודלים, חמש אצבעות ושש זרתות אצל כל אדם, ויחסים אלו קיימים דוקא כשמודדים במקום הפרק הרחב בכל שלושת האצבעות, ואצל אדם בינוני הוא תואם למידות שאמרנו. לכן במימרה של רב פפא הוא למעשה אומר לנו לעיין באצבעות ידנו ולפי זה למדוד טפח מעצם לעצם ואגודל ברוחבו באדם בינוני.

מעתה, לאחר שהראינו שהגמרא נותנת כלל גם לאמה שסתם אמה היא ששה טפחים, וגם לסתם אצבע במדידה שהיא  $\frac{1}{4}$  טפח והיא האגודל ברוחבו, מתחזק מה שביארנו שאם כוונת רב חסדא לאצבע אגודל אחרת שאינה  $\frac{1}{4}$  של טפח רגיל, הוא היה חייב להגדיר שכאן מדובר באמה של חמישה ובאגודל בזכרותו.

אמנם אכתי יש לדון בדעת הירושלמי שהבאנו לעיל, דכבר מצינו בראשונים אצל הראב"ן (בפסחים קט ע"א ד"ה אמר), את הביאור שלפי הירושלמי ג' אמות של מקוה הן באמה של חמישה טפחים<sup>ל</sup>.

לדעת הראב"ן מה שהיה כתוב בירושלמי הוא מה שכתוב בפיוט של הקליר שגובה הריבוע הוא "אצבעיים פחות שתות"<sup>ל</sup>, והוא מפרש שהכוונה היא שבשתי אצבעות הגובה מפחית שתות מכל אחת מהם, כלומר שהגובה של הריבוע של הירושלמי הוא 1.666, ולא כפי שכתוב לפנינו בירושלמי שהמעתיקים חשבו שהכוונה להוריד שתות אחת משתי האצבעות ביחד, ולכן הם כתבו שהגובה הוא 2 פחות שישית - 1.83, ובגלל שלפי הראב"ן מורידים שני שתותין יוצא לו שיעור גובה הרביעית התואם בקירוב גדול יותר לחשבון העולה מאמה של חמישה טפחים<sup>ל</sup>.

לה). וכך כתב בסוכה לב ע"ב ד"ה כי אתא. וכן הובא ברבינו אברהם בן החר שם, וברשב"א בעבודת הקדש בית נתיבות שער ה.

לו). זו כנראה גם דעת המאירי בשבת צב ע"א, שכתב שיש אומרים שהאמות הנאמרות בגובהו של אדם הן אמות של חמישה טפחים.

לו). נראה שלדעת הראב"ן מה שכתוב לפנינו בירושלמי אצבע וחצי אצבע ושליש הוא שיבוש. הנוסח הקדום היה מה שכתוב אצל הקליר "אצבעיים פחות שתות" והמעתיקים חשבו שהכוונה היא לשני אצבעות פחות שתות אצבע, אך האמת היא שהכוונה להפחית מכל אחת משתי האצבעות שתות והוא 1.666. מה שהביאו להנחה הזו הוא שכך נוכל להתאים את הירושלמי לחשבון הבבלי, בהנחה שהחילוק ביניהם הוא בשאלה האם ג' אמות דמקוה הן אמות של חמישה או אמות של ששה טפחים.

אך יש בדרך זו כמה קשיים.

ראשית, לפי דבריו ארבעים סאה של הירושלמי, אינם אותם ארבעים סאה של הבבלי, ודוחק לומר שהירושלמי חולק על שיעור המידה של ארבעים סאה, וממילא בכל שיעורי הנפח בלא שיהיה רמז למחלוקת יסודית כזו גם בבבלי. ובפרט כשהירושלמי אומר זאת בשם שמואל שהוא אמורא בבלי.

ועוד קשה, שבסופו של דבר השיעור שכתוב בירושלמי אינו מדויק. אם בירושלמי מדובר באמה של ה' טפחים הגובה של הרביעית הוא 1.563 אצבעות, כי באמה של חמישה טפחים מעוקבת יש 8000 אצבעות (20X20X20) ובשלוש אמות מעוקבות יש 24000 אצבעות, וכיון שבארבעים סאה יש 3840 רביעיות (1X4X24X40), כשמחלקים זה בזה יוצא שרביעית יש 6.25 אצבעות. לכן גובה הריבוע של אצבעיים לפי החשבון הזה הוא 1.563 (6.25 = 1.563X2X).

לח). אבל בבלי, גם לדעתו מדובר באמה בת שישה. להלן ביאור [בסוגריים] לדבריו:

"אמר רב חסדא רביעית של תורה אצבעים על אצבעים ברום אצבע[ים] וחצי אצבע וחומש אצבע. ובירושלמי [כאן סוף הלכה א'] אצבעים על אצבעים ברום אצבעים חסר שותות כאשר יסד הקלירי באז ראית [פ' שקלים] על גובה חסר שותות מאצבעים.

ורואה אני כי הירושלמי חשבונו באמה של ה' טפחים [כלומר חשבון הירושלמי הוא לפי ג' אמות של ה' טפחים, בניגוד לדעת הבבלי] ומחשב אצבעים [של רביעית] לפי אמה של ה' טפחים [כשיש 20 אצבעות באמה], שכל אצבע [מאצבעות הריבוע של הירושלמי] חסר שותות מאצבע של אמה של ו' טפחים [שבחשבון של הבבלי, שהרי ה' טפחים הוא הפחתת שותות מו' טפחים], לפיכך הוסיף תלמוד שלנו [הסובר שמקוה הוא ג' אמות של ו' טפחים, ועושה את החשבון על יסוד דברי הירושלמי] ששה שותותין על חשבונו [של הירושלמי], כדי ליתן לכל אצבע [שבאצבעות הריבוע בירושלמי תוספת] שותות, שיהיו האצבעים לפי חשבון ו' טפחים באמה [וכך 1.66 הופך ל2.7].

וכיצד, שותות מאצבעים [תוספת פעמיים שותות המתאימה לתוספת שותות של כל אחת משתי אצבעות] הם ב' שותותין [דהיינו פעמיים 0.166, ובוה כבר מגיע הבבלי ל2 במקום 1.66, שלפי הראב"ן בירושלמי המידה היא 1.66]. וחצי אצבע [שהוסיף הבבלי על אותם 2 אצבעות] הוא קרוב לג' שותותין משהו פחות [ג' שותותים כנגד ג' מאצבעות הירושלמי. אחת מהן היא אצבע שלמה שכנגדה התוספת היא 0.166 אבל שתי האצבעות האחרות הן האצבעות שחסר מהן שותות מכל אחת, לכן בכל אחת מהן הוא מוסיף שותות של 0.138-0.83 ויוצא סה"כ 0.4444 שהוא משהו פחות מ0.5], הרי ה' שותותין [שהוספנו שיש בהן] משהו פחות [חסר 0.05 כדי להגיע לתוספת 0.5], וחומש אצבע [האמור בבבלי כנגד האצבע השישית שעוד לא חישבנו] הוא משהו יותר משותות [ההפרש בין 0.2 ל0.1666 הוא 0.0333 שהוא כמעט זהה ל 0.05, לכן החומש שחשב במקום שותות משלים לחיסרון הנ"ל], הרי ו' שותותין, חלקם ותן לכל אצבע שותות, ויהיו האצבעות לפי חשבון אמה של ו' טפחים [ככתוב בבבלי].

ולקצר החשבון. הירושלמי מחסר ב' שותותי אצבע וחצי אצבע וחומש אצבע [שהוא 1.0333 פחות מחשבון הבבלי] שהוא [בערך] אצבע של ו' שותותין, ופוחת [הירושלמי] שותות מו' אצבעות [של בבבלי מפני שהוא עושה את החשבון לאמה של חמישה טפחים]. מה שחומש יתר על שותות [בחשבון של הבבלי] הוא [כנגד] פחותה לחצי אצבע שעל הו' אצבעים [כלומר ההוספה בבבלי של חומש במקום שותות היא כנגד זה שהחצי אצבע שהוסיף היא לפי האמת פחות מחצי אצבע].

ונראה שלפי דרכו הבבלי צריך לעשות את החישוב לפי אמה בת חמישה, כשאפשר לעשותו ישירות באמה בת שישה משום שידע שהשיעור שקבע שמואל הוא לחומרה, ולכן רצה לחשב על פי זה, כדי שגם במקוה של הששה טפחים תהיה תוספת קטנה לחומרה.

אכן יש להעיר על דבריו שיש כאן טעות בדרך החישוב, שהוא מחשב שותות מלגאו בעוד שהחישוב צ"ל לפי שותות מלבר, שהיא חומש. כלומר שמה שהיה צריך לומר שהבבלי הוסיף ו' חומשין, ולא כפי שכתב וחישב הוספה של ו' שותותין. אם הוא היה מחשב בצורה הנכונה היה יוצא לו שהשיעור בבבלי צ"ל יותר מ2.7 כיון ש0.1666 הוא יותר מהשיעור העולה ממקוה של אמה בת חמשה טפחים.

וא"כ עדיין צ"ע, בין אם שמואל אומר שהגובה הוא 1.83 (כפי הגירסה שלפנינו), ובין אם הוא אמר 1.66 (לפי הראב"ן), בכל אופן שיעור זה אינו מדויק.

אי אפשר לומר "לא דק לחומרה", כיון שאומרים כך כשמעגלים את השיעור, וכאן אם כוונתו לעגל היה צ"ל 1.6, דהיינו אצבע וחצי אצבע ועשירית אצבע, או אצבע ושש עשיריות, ולא כפי שאמר. לכן בסופו של דבר שיעור זה נשאר ללא כל טעם.

הרב מרדכי פרנק, במאמר "פתרון חדש לסתירה בשיעורים של תורה - hakirah", כתב שאולי יש כאן תוספת בגלל הבדל מידה שוחקת ממידה עצבה. אך לענ"ד אי אפשר לומר כך, כי בכל מקום שמדברים על שוחקת אומרים את המידה הרגילה ורק מציינים שהיא מידת השוחקת, אבל לא אומרים בגלל זה שיעור אחר של מידה עצבה<sup>1</sup>. גם לא מובן לפי מה החליטו שזה מידת תוספת השוחקת.

ויש מי שכתב ששמואל כתב את השיעור בתוספת כי נהגו להוסיף על השיעור האמיתי. אך לענ"ד גם ביאור זה קשה, שכן שמואל אומר שזה שיעור הכוס בסתמא, ולדבריו היה לו לומר תחילה את השיעור של התורה, ואח"כ לומר שנהגו להוסיף עליו. גם לא ברור למה נהגו להוסיף דוקא כמות זו שאינה מספר עגול.

ויש להוסיף עוד דקדוק בלשון, מדוע האריך שמואל לומר אצבע, ועוד חצי אצבע, ועוד שלישי, במקום לומר בקיצור אצבעיים פחות שישית. מדוע הוא דיבר בצורה כזו משונה? שאלה זו יש לשאול גם על סגנון רב חסדא בבבלי.

אך כל הקשיים האלו מתיישבים היטב לפי התוספות (בפסחים קט ד"ה רביעית בתירוץ השני) שכתבו ביאור בזה שמדוקדק גם בלשון הקליר וגם בירושלמי. התוספות אומרים שהבבלי והירושלמי אומרים אותו שיעור, אלא שהירושלמי מדבר על הריבוע שמניחים בתוך כוס עגולה כגליל. ונראה לי להוסיף על דבריהם שאכן מסתבר שהכי היו מודדים כוס, שכן סתם כוס היא עגולה, ולא נוח למדוד אותה אלא בצורה של ריבוע הניתן בתוכה. וא"כ י"ל ששמואל סומך על המובן מאליו, שכיון שמדובר בכוס הוא מדבר באופן שבו רגילים למדוד כוס עגולה. כך גם מדויק בלשון הירושלמי הנ"ל שמדגיש פעמיים בדבריו שמדובר על כוס.

פרו' ד' מיכלסון כתב לי בזה הסבר נפלא. ראשית, הוא ציין שהדבר מתאים לדברי רבי יוחנן בעירובין (ע"ו ע"א) "חלון עגול צריך שיהא בהיקפו עשרים וארבעה טפחים", וכוונתו לשטח שמקיף אותו עיגול, והוא פי  $3/2$  משטח ריבוע פנימי. ומתוך שטח זה צריך ששני טפחים (מרובעים) יהיו מתחת לעשרה טפחים<sup>2</sup>. כידוע, רבי יוחנן חיבר את הירושלמי, ולכן מובן שהוא

לט). בפוסקים הובאו דברי הרשב"א, שהוכיח מהאמות של שער שושן שהחשש לטעות הוא  $1/48$ , ונקט שזה הפרש שוחקת ועצבה. וראה עירובין פא ע"א שחסרון של  $1/48$  לא היה חיסרון כי הוא שיעור קטן ולא מורגש. כך גם בקלבון, שמוסיפים הכרע  $1/48$ .

מ). בזה מיושב מה שהקשו התוספות בעירובין עו ע"ב על רבי יוחנן, והסיקו שרבי יוחנן טעה, כי הם הבינו שרבי יוחנן דיבר רק על היקף, ואם רבי יוחנן התכוון לשטח שיש בתוך ההיקף הרי שלא טעה. וראה בהערות הגר"א שנקט שרבי יוחנן דיבר על היקף של ריבוע המקיף את העיגול. אך גם זה דוחק למה יאמר את היקף הריבוע המקיף את העיגול כשבא לדבר על העיגול. ועוד, שלדברי הגר"א ההיקף הוא מעט יותר מכ"ב טפחים והיה לו לעגלו 23 טפחים ולא 24. אם נאמר שרבי יוחנן דיבר על שטח נוחא, שזה דומה לדבריו בסוכה ח ע"א על סוכה, ששם הענין הוא שמפני שהסוכה

הביא את החשבון של שמואל, שמבוסס על ההנחה שריבוע של שני אצבעות הוא בשטח של כוס גלילית 6 אצבעות (שהוא חשבון מדויק לחלוטין לפי דרך החישוב בגמרא שפא"י = 3).

ועוד ביאר מיכלסון שמאחר שידוע לנו שרביעית של תורה היא 10.8 אצבעות, כפי שמבואר בבבלי, כדי להגיע לגובה הריבוע שמכנים לתוך הכוס יש לחלק את המידה 10.8 ל-6 (המשואה היא  $6x = 10.8$ ). שהרי רוחב ואורך של הס"מ התחתון של הכוס הוא 6 אצבעות, והחישוב הוא כדי לדעת בכמה להכפיל את הס"מ הראשון כדי להגיע ל-10.8), ובלשון של חז"ל מה שצריך לחשב הוא 11 פחות חומש לחלק ב-6. דרך החישוב בירושלמי לא היתה באמצעות מחשב עם סיפרה עשרונית אלא כדרך שחישובו הראשונים על הגמרא בפסחים. הירושלמי עיגל 10.8 ל-11, וחילק לצורך נוחות החישוב את 11 לכמה חלקים:  $11 = 6 + 3 + 2$ . ואח"כ חילק כל חלק ב-6, ולכן דרך החישוב היא:  $1 = 6/6$ ,  $1/2 = 3/6$ ,  $1/3 = 2/6$ , ובזה מובנת היטב לשונו של שמואל: אצבע וחצי אצבע ושליש אצבע, שנקט לפי הדרך בה עשה את החישוב<sup>מא</sup>.

לענ"ד יש להוסיף שלמעשה לפי דרך זו גם לא חייבים לומר שלא דק, כי י"ל שבמכוון הוא הגדיל מעט את הנפח ועיגלו ל-11, מפני שבדרך כלל בכל כוס יש שקע קטן בתחתית כדי לייצב את הכוס.

גם מה שרב חסדא נקט אצבעיים, וחצי אצבע, וחומש אצבע ולא בקיצור אצבעיים ושבע עשיריות י"ל שהוא מסיבה זו של החישוב לפי שלבים, כמבואר ברש"י שהחישוב הוא על ידי חילוק אמות המקוה לחומש אצבע, וביאר שם כיצד יוצא שכל ריבוע של טפח על טפח בגובה שלש עשרה וחצי חמישיות אצבע מכיל לוג אחד. ואח"כ, כשנחלק את משטח הריבוע הזה [שהוא ארבע אצבעות רבועות] לארבעה, כמו שמחלקים את הלוג כדי לקבל רביעית, נקבל בכל חלק מהמשטח אצבעיים על אצבעיים [כי ארבע אצבעות רבועות לחלק 4 הוא אצבעיים על אצבעיים] בגובה שלש עשרה וחצי חמישיות אצבע. וגובה שלש עשרה וחצי חמישיות אצבע, הם  $1 + 2.5 + 10$  לחלק לחמש, והיינו 'אצבעיים' [עשרה חומשים], 'וחצי אצבע' [שתים וחצי חומשים], 'וחומש אצבע'. ויש עוד דרכים לחשב באופן דומה.

עשויה להכיל בשטחה 24 אנשים היא סוכה ראויה לשימוש. ומדקדוק מהלך הסוגיות אכן נראה שלמעשה הסוגיה בעירובין משלימה לסוגיה בסוכה, ומבהירה למה הובאו שם דברי רבנן דקיסרי, שזה עוד ביאור לדברי רבי יוחנן שדבריו מוסבים על שטח. ומה שכתוב שם בגמרא "ולא היא דהא קחזינן דלאו הכי הוא", זהו כנראה תוספת של רבן סבורא, אבל הגמרא עצמה מתכוונת לפרש את רבי יוחנן על השטח (בלקט מהגיוני תורה עמ' 341 שהוא תוספת של רבנן סבורא, אלא שעיי"ש שביאר את דברי רבי יוחנן באופן אחר, שגם עליו קשה מה שהקשתי על הגר"א, וראה מה שכתב בזה בספר של חתני, הרב אוריאל שלמוני, אור אליהו על הגהות הגר"א שם)

מא). התוספות כתבו: "התם (כלומר בפיוט של הקליר) נקט חסר שתות, נקט כפי הירושלמי, והירושלמי לא דק לחומרא", וכוונתם שאמנם לפי הסגנון של הקליר יכול היה הוא לומר את החישוב המדויק שהוא 1.8 "אצבעיים פחות חומש", אבל לא קשה למה הוא לא אמר כך כי דבריו הם העתק של המידה בירושלמי, ובירושלמי לא קשה למה לא אמר אצבעיים פחות חומש כי לא רצה לנקוט לשון של "אצבעיים פחות משהו", אלא לבאר כמה להוסיף על אצבע וחצי, ואם היה אומר את הגובה המדויק 1.8 היה צריך להאריך ולומר "אצבע וחצי אצבע וחומש אצבע וחצי חומש אצבע", לכן לא דק לחומרא (כך ביאר המהרש"א בפסחים קט ע"א). אך אכתי יש בזה דוחק, למה לא אמר בקיצור את השיעור בסגנון של הקליר "אצבעיים פחות חומש", ולמה היה צריך להוסיף על אצבע וחצי, היה לו לומר אצבע וארבע חומשים. אך לפי מה שכתב פרו' מיכלסון מובנת לשונו של שמואל היטב, והדברים מאירים.

ועוד נלענ"ד שיתכן שהשיעור של רב חסדא מובא גם הוא בירושלמי. דאיתא התם בפסחים: "כמה הוא שיעורן של כוסות רבי מנא אמר טיטרטין ורביע". ובשבת (ח, א) בשם רבי אבון "טיטרטין ורביע". ובשקלים (ב, ג) בשם רבי אבין "טיטרטין ורביע".

'טיטרטו' היא מילה יוונית שמשמעותה רבע (גם ביוונית המדוברת כיום, רבע הוא tetarto). מידת היסוד של היוונים היתה קוטילה, והיתה להם מידה (אסטובלום) שהיא רבע ממנה. ולפי התקן שבו קוטילה 288 סמ"ק<sup>2</sup> היא שווה ל-75 סמ"ק, אם מוסיפים לה רבע מלבר היא בדיוק רביעית שלנו. ויש לומר שכפי שמשקלי היוונים במנה וליטרה תואמים למשקלי היהודים, נשארה גם מידה זו בידי החכמים, ורבי אבין מעביר לנו מסורת לנפח רביעית שבה נקט הוספה של רבע מלבר למידת הרבע של היוונים כלשון נופל על לשון, דהיינו שרביעית שלנו היא כמו הרביעית של היוונים ועוד רבע.

## ד.

### ארבעים סאה בלח הם כוריים ביבש, וביאור ענין הגודשא

כבר כתבתי במאמרי הקודמים שהמשניות והברייתות האומרות שארבעים סאה בלח שהם כוריים ביבש כפשוטן אומרות שסאת הלח גדולה בשליש מסאת היבש. אך עתה התברר לי שיש ראיות מהמציאות שמכריחות שאכן צריך לפרש מקורות אלו כפשטן. כשיש מחלוקת ראשונים והמציאות מורה כאחד מהם יש לנקוט לדינא כמו אותו ראשון. ר"א הקליר קדם לגאונים לרי"ף ולרמב"ם, ושקול כמוהם בגלל קרבתו למנהגי האמוראים בארץ ישראל, לכן כאשר יש ראיות מהמציאות שעל פיהן מוכרחים לומר כדבריו שסאת הלח גדולה בשליש מסאת היבש, בודאי שיש לנקוט כדבריו<sup>22</sup>.

יסוד הדיון בענין זה במקרא הוא במה שנראה כסתירה בפסוקים לגבי הים של שלמה. במלכים (א, ז, כו) כתוב "אלפיים בת יכיל" ואילו בדברי הימים (ב, ה) כתוב "מחזיק בתים שלושת אלפים יכיל". ידוע שהבת היא ג' סאין כמבואר ביחזקאל, מהי אם כן תכולתו של הים אלפיים בתים או שלושת אלפים?

בירושלמי מסכת עירובין פרק א הלכה ה למדנו:

"עגולה רואין אותה כאילו היא מרובעת. עוד היא דר' יודה מן הים למדו, ויעש את הים מוצק עשר באמה וגו' איפשר לומר עגול שכבר נאמר מרובע, איפשר לומר מרובע שכבר נאמר עגול... אמור מעתה שתי אמות העליונות עגולות היו, שלש אמות התחתונות מרובעות היו, נמצאת אומר מאה וחמשים ידות טהרה היה מחזיק.

מב). פרו' שצמן מביא בנספחים לספר תולדות מלחמת היהודים שהיה אצלם תקן זה, ולענ"ד זה התקן אליו התכוונו חז"ל במשנה באומרם מידות הלח והיבש באיטלקי.

מג). בגליונות ירחון האוצר כב-כג הראיתי שלגאונים ולרש"י היתה מסורת שהליטרה היא לוג התואמת להנחה שסאת הלח גדולה בשליש מסאת היבש, אלא שהם לא עמדו על כך שזה שורש הענין. וראה גם ירחון האוצר ל' עמ' ריד ביאור שיעוריו של הקליר.



כתוב אחד אומר 'אלפיים בת יכיל', וכתוב אחד אומר 'מחזיק בתים שלשת אלפים יכיל'. איפשר לומר אלפיים שכבר נאמר שלשת אלפים, איפשר לומר שלשת אלפים שכבר נאמר אלפיים בת, נמצאת אומר אלפיים בלח שהן שלשת אלפים ביבש, מיכן למדו חכמים ארבעים סאה בלח שהן כוריים ביבש".

תירוצ' הירושלמי לסתירת הפסוקים הא בלח הא ביבש אינו רק בירושלמי. כך מובא גם בספרי (במדבר נשא מב) ובתוספתא (כלים ה ב) ובברייטא דמלאכת המשכן (פי"ב), ובמדרש רבה (במדבר נשא יא, ז) ובתרגום יונתן לפסוק.

פשטות הדברים היא כדברי ר"א הקליר, שאותו ים של שלמה, שמכיל 6000 סאה של לח ומודדים אותו באלפים בת, מכיל 9000 סאה של יבש, וכיון שגם את היבש מודדים בכלים של שלוש סאים, והם קטנים בשליש מהלח, נאמר בפסוק "שלשת אלפים יכיל". ומכאן למדו חכמים את הכלל שארבעים סאה דמקוה הם שישים סאה ביבש.

אלא שהראשונים הבינו את דברי הירושלמי באופן אחר, על פי דברי הגמרא בעירובין יד ע"א:

"תניא רבי חייא: ים שעשה שלמה היה מחזיק מאה וחמשים מקוה טהרה.

מכדי, מקוה כמה הוי - ארבעים סאה, כדתניא ורחץ (את בשרו) במים - במי מקוה. כל בשרו - מים שכל גופו עולה בהן. וכמה הן - אמה על אמה ברום שלש אמות. ושיערו חכמים מי מקוה ארבעים סאה. כמה הוו להו - חמש מאה גרמידי, לתלת מאה מאה, למאה וחמשין חמשין, בארבע מאה וחמשין סגיא! - הני מילי - בריבועא, ים שעשה שלמה עגל היה. מכדי, כמה מרובע יתר על העגול - רביע; לארבע מאה - מאה, למאה - עשרים וחמשה, הני מאה ועשרים וחמשה הוו להו! תני רמי בר יחזקאל: ים שעשה שלמה שלש אמות תחתונות מרובעות ושתיים עליונות עגולות. נהי דאיפכא לא מצית אמרת, דשפתו עגול כתיב, אלא אימא חדא! - לא סלקא דעתך, דכתיב אלפים בת יכיל, בת כמה הויא - שלש סאין, דכתיב מעשר הבת מן הכר. דהוה להו שיתא אלפי גריו.

והא כתיב מחזיק בתים שלשת אלפים! - ההוא לגודשא.

אמר אביי שמע מינה: האי גודשה תלתא הוי. ותנן נמי: שידה תיבה ומגדל, כוורת הקש, וכוורת הקנים, ובור ספינה אלכסנדרי, אף על פי שיש להן שולים והן מחזיקות ארבעים סאה בלח, שהן כוריים ביבש - טהורין".

ועוד אמרו במסכת שבת דף לה ע"א: "וחילופה בחלתא, דאמר רבה: חלתא בת תרי כורי שרי לטלטולה...אמר אביי: בעי מיניה דמר בשעת מעשה, ואפילו בת תרי כורי לא שרא לך, כמאן - כהאי תנא, דתנן: כוורת הקש וכוורת הקנים ובור ספינה אלכסנדרי, אף על פי שיש להם שולים והן מחזיקות ארבעים סאה בלח שהן כוריים ביבש - טהורים. אמר אביי: שמע מינה - האי גודשא תילתא הוי".

הראשונים על הסוגיא בעירובין (רש"י, ריטב"א) פירשו שהכוונה היא שאם גודשים יבש בים של שלמה הוא יחזיק תוספות של שליש, ויש בזה נפק"מ למקח וממכר. לדבריהם התירוצ'

לסתירה בין הפסוקים הוא שהים מכיל כשהוא גדוש בשליש יותר, וזו גם כוונת אב"י בגמרא בשבת שהחלתא היא בת תרי כור כשהא גדושה, וכנראה כך הבינו גם בירושלמי.

אך על הבנה זו קשה טובא מהמציאות כפי שהעיר הרב קורן (גליון מעלין בקדש מ') שכיון שתכולת הים של שלמה היא 2000 בת, וקוטר העיגול שלו למעלה הוא 10 אמות, כדי שיהיה הגודש בנפח של נפח חצי מהים, הוא חייב להנשא לגובה של 9 אמות, שכן הגודש הוא לעולם בצורת חרוט, המהווה שליש מנפח הגליל שממנו נחרט החרוט. גליל שמכיל את נפח הים של שלמה - 2000 בת - 450 אמות מעוקבות מתנשא לגובה 6 אמות, וכל אמה גובה מכילה 75 אמות, וכמו כן גליל שמכיל 3000 בת - 675 אמות מעוקבות (שממנו נעשה חרוט של אלף בת שממנו נעשה את הגודש) חייב להתנשא לגובה של 9 אמות, חרוט בגובה כזה חייב להיות בזווית גבוהה מאוד בערך של 60 מעלות, ואי אפשר להעמיד בזווית כזו את הגודש בדברים יבשים כחיטה וקמח (ובדאי לא דובר דוקא על פירות יבשים דבקים שיכולים לעמוד גם בלי כל כלי). הרב קורן מציין שהשיפוע הטבעי בקמח הוא 45 מעלות, ובחיטה פחות מזה 30 מעלות.

יש לשאול, האם עכ"פ אפשר ליצור חרוט של 45 מעלות על כלי שאורכו חצי מרוחבו?

לכאורה גם זה אינו אפשרי, כי חרוט בזווית של 45 מעלות הוא בגובה של חצי מהרוחב כמו גובה הכלי. וממילא הוא שליש מנפח הגליל של הכלי עצמו, ולא חצי ממנו כפי שנדרש. על כן אם נחשב זאת לפי העקרון של הים של שלמה כאשר רוחבו עשר אמות וגובהו חמש אמות, גם בכלי כזה היה צריכים לעשות שיפוע מעל 50 מעלות.

אך פרו' מיכלסון פתר בעיה זו. הא עשה נסיון בכלי שהקוטר החיצוני שלו 11.5, והקוטר הפנימי 10.5, וגובהו שווה חצי רוחב של 10.5, וגדש אותו בקמח לבן. הקמח הנגדש היה בזווית של 48 מעלות, והוא היה כנפח חצי הכלי מפני שהגדישה היתה גם על השוליים. כמובן שאם היה השולים עוד מעט יותר רחבים הוא היה יכול לעשות גם שיפוע של 45 מעלות. אלא שנסיון זה מיישב רק את דברי רש"י במסכת שבת לה ע"א שבכלי עגול אפשר לגדוש שליש כשהוא רחב פי שנים מגובהו, אך אכתי בכלי שהוא ממש כמו הים של שלמה שתיארה הברייתא, שבכלל לא היו לו שוליים בשפתו, הדבר אינו אפשרי כלל.

ובלאו הכי הענין קשה ודחוק לא רק בגלל הים של שלמה, שכן מפשטות המשנה בכלים פרק יח שהובאה כאן עולה שכל כלי בעולם שהוא בנפח של ארבעים סאה בלח הוא גם בנפח של שישים סאה ביבש, ולא כפי שכתב רש"י, שזה נכון אך ורק לגבי תכולה של כלים עגולים שרחבים פי שנים מהגובה.

ועוד קשה, שהמשנה מדברת גם על תיבה ושידה, ובמשנה פרק יח, א, ב מבואר עוד שהשידה נמדדת עם המוכני שלה כשאינה נשמטת ממנה, ונחלקו אם למדוד את עובי הרגלים, וברור שכל זה לא נאמר על גדישה. לדרך הראשונים צריך לומר דכוונת המשנה היא שהנפח הוא ארבעים סאה בלח אלא שעקרונית יש היכי תמצוי שהם יהיו כוריים ביבש על ידי גדישה בכלים מסויימים. וזה דוחק גדול.

ועוד קשה מהגמרא בשבת, שמדובר בה על "חלתא בת תרי כורי". לא מדובר שם על כלי גדוש בתבואה שבודאי אי אפשר להרים הרבה פחות מכוריים של תבואה, אלא על כלי ריק

שמכיל בנפחו שני כורים. ולפי פירוש הראשונים הלא נפח הכלי שמכיל ארבעים סאה לח אינו מכיל נפח של שני כורים, אלא רק אם הוא יהיה בצורה מסויימת ויגדשו עליו ואין נקראה סתם חלתא של ארבעים סאה בפי האמוראים בת תרי כורי?

במציאות של ימינו הדבר דומה למי שיקח בקבוק בנפח ליטר ויקרא לו כלי בנפח ליטר ושליש רק בגלל שבעיקרון מוכרים יבש גדוש בתוספת שלישי, וזה כמובן דבר תמוה מאוד.

על כן מוכרחים לומר שהגמרא בעירובין ידעה את הישוב של הברייתות לקושי בפסוקים "הא בלח הא ביבש", והיה ידוע לכל בזמן הגמרא שסאת לח גדולה בשליש מסאת יבש, אלא שאכתי היה קשה לה לשון הפסוק "מחזיק בתים שלושת אלפים יכיל", דמשמע שמדובר על בתים שהיא מדת לח, ולא על מידת יבש".

לכן מתרצת הגמרא שה3000 נאמרו "לגודשא", והכוונה היא לפרש את הפסוק בדברי הימים שהים של שלמה הכיל את התכולה של 3000 כלים הנקראים "מחזיק בתים", דהיינו כלים שיש בכל אחד מהם ג' סאים של יבש, שיכול להחזיק כמות ג' סאים של לח, דהיינו של בת. כלומר שאמנם איפה לא צריכה להיעשות באופן שהיא מחזיקה בת על ידי גודש, אך הפסוק משמיענו שרגילות לעשות איפות שהן מחזיק בתים, ולכן אפשר לומר שהים מכיל גם 3000 מחזיקי בתים. מכיוון שאין זה בהכרח צורה של כל איפה, מובן שלא נאמר בפסוק איפות.

לפי זה מובנים שפיר דברי אביי שמע מינה שהאי גודשא תילתא הוי, שאכן זה בדיוק מה שלומדים מכאן, שרגילים לעשות איפות באופן שהגודש שעליהן הוא תילתא. ולכן במשא ומתן נהגו לומר שמי שאומר לגדוש מתכוון שיוסיפו שלישי.

אלא שעדיין לא ברור מדוע מסיימת הגמרא "ותנן נמי ארבעים סאה בלח שהם כוריים ביבש". איך ממשנה זו יש ללמוד שהאי גודשא תילתא הוי?

בפשטות י"ל שאכן הגמרא לא התכוונה לומר שענין הגודשא תילתא נלמד משם, אלא שבמשניות אלו עכ"פ אנו לומדים את העיקרון העומד בבסיס התירוץ לסתירה בענין הים של שלמה שסאת היבש קטנה בשליש מסאת הלח, והוא כדברי הירושלמי שמסיים גם הוא בהבאת משנה זו.

אך יש לעיין בביאור הגמרא בשבת לה ע"א דאמרו "חלתא בת תרי כורי", על כוורת שנפחה ארבעים סאה של לח, וזה מובן היטב לפי דרכינו, אך צריך להבין למה אמר אביי אחרי הבאת המשנה "שמע מינה האי גודשא תילתא הוי", הרי מסקנה זו היא מהים של שלמה ולא מגוף המשנה שם.

מד). הירושלמי שלא הזכיר את תירוץ הגמרא "לגודשא" יכול לומר שהפסוק אינו כפשוטו. "מחזיק בתים" פירושו מחזיק מידות של לח שהוזכרו במלכים. "שלושת אלפים יכיל", תכולתו הסופית שלושת אלפים מידות של איפות, שהן המקבילות לבתים במידת יבש של ג' סאין. וכעין זה אנו מוצאים לגבי קנית גורן ארונה שבדברי הימים (א, כא, כה) כתוב "שקלי זהב משקל שש מאות", ובשמואל (ב, כד, כד) הוזכרו "בכסף שקלים חמישים", ולפי הגמרא בזבחים קטז ע"ב הכונה בספר שמואל היא לכסף שהוא במשקל חמישים שקלי זהב, והפסוק בדברי הימים אומר שאותם חמישים שקלי זהב שהוזכרו בשמואל הם משקל שש מאות שקלי כסף. גם אפשר שיאמר כפי שפירשנו להלן את הבבלי.

וי"ל שאין הכי נמי אב"י אמר דבר זה על הים של שלמה, והגמרא רק מביאה בדרך אגב של איזכור המשנה את סיום דבריו בסוגיה דעירובין, וקיצרה בזה. בירושלמי יש הרבה סוגיות כאלו, וגם בבבלי מצינו כה"ג בפסחים קיט ע"ב לגבי ההלל בליל הסדר שאמרו "לפנינו מצוה לברך", וכתבו התוספות ד"ה אבל שהדבר לא נכתב במקומו הנכון, וביאר מהרש"א שהוא מימרה שהשתרבה ממסכת סוכה. וראה דוגמה כזו גם בבבלי בהגהות הגר"א למגילה יג בענין דברי רב שלא נאמרו במקומם<sup>11</sup>. וכתב הוא עדיף שאין כאן ממירה שאינה נוכנה במקום זה, אלא שקיצרו את מהלך הסוגיה בעירובין, והביאו רק את המסקנה.

ומצאתי שכפירוש זה שהדברים מוסבים רק על הים של שלמה, כתב הגרש"ז אורבך בקונטרס יציץ נזורו שבספר ארח דוד מפיו של ר"ד בהר"ן<sup>12</sup>. הרב בהר"ן עמד על כך שגודשא שלישי אינו יכול להיות כלל נכון לכל כלי אלא הוא מתאים אך ורק לכלי בצורה מסוימת, אך חשב שהיא הצורה של הים של שלמה (ולא ידע שהדבר אינו מתאים למציאות גם בים של שלמה), ולכן כתב שיש לגרוס בגמרא "גודשא תלתא (ולא תילתא)" – הגודש פי שלוש, והכוונה היה הגודש של הים פי שלשה מהשטח שעל פי הים, כי השטח של פי הים החזיק 75 אמות מרובעות (3x5x5) והגודש 225 אמות (חצי נפחו שהוא 450). ונ"מ למשא ומתן "אם ימכור אדם לחבירו למלא גודש על שטח, ידעין דצריך פי שלשה". ועולה מפירושו שדברי אב"י מוסבים על הים של שלמה ולא על המשנה דארבעים סאה בלח הם כוריים ביבש. ולפי דרכי נמי כך הוא, שהדברים מוסבים רק על הים של שלמה, אלא שלפי דרכו אכתי יקשה שהמשמעות הפשוטה של ארבעים סאה בלח שהם כוריים ביבש היא שכך הוא בכל כלי, בעוד שלדעתו זה מתאים רק לכלי בצורת הים של שלמה, אך לפי דרכי הדבר מובן שאכן כך הוא בכל כלי<sup>13</sup>.

מה). עוד אפשר לפרש שאכן יש מקום ללמוד את ענין הגודש מגוף המשנה, כיון שיש כאן קצת קושי למה ענין זה של הבדל סאת לח מסאת יבש נאמר רק כדרך אגב בענין כלי שמכיל ארבעים סאה, ולא הודיעונו זאת במשנה בכלים פי"ז בלי קשר לנפח כלי מסויים. לכן יש מקום לומר שהמשנה מתכוונת לרמוז את מה שכתוב במקרא על הים של שלמה, שהוא כלי המכיל מקוואות, ובו נאמרה השוואת המדה ביבש ובלח באופן המורה על ענין גודשא שלישי, לכן נכונים דברי אב"י שהמשנה עצמה רומזת גם על ענין הים של שלמה שממנו נלמד ענין זה שגודשא הוי שלישי.

מו). לגבי דעת הגרש"ז אורבך עצמו. הרב מרגולין (הידורי המידות עמ' 245) הביא עדות של מחבר הספר לב ים שהגרש"ז א אמר לו ביידיש "אני יודע על השיעור הקטן. ר' חיים נאה טעה". אבל הרב בניש עמ' צא כתב שהגרש"ז א אמר לו ששמע זה מכבר שהרא"ח נאה הפריז במדותיו, אבל הוא עצמו אינו יכול להחליט על כך כי אינו מתמצא במשקל הדרהמים העתיקים, והמריצו לפרסם מסקנותיו. לפי זה נראה שמה שאמר לבעל הלב ים הוא רק ששמע את הטענה שהגר"ח נאה טעה, אבל הדבר נשאר אצלו בספק ולא שהכריע כך.

מז). אך הראשונים השוו את סאת הלח לסאת היבש, על יסוד ההנחה שלוג ורבע הקב שוים, ושניהם 1/24 מסאה. יסוד דבריהם הוא מבה"ג שהביא לזה ראיה לזה מהתוספתא דעדויות בענין מים שאובים שפוסלים מקוה לפי בית שמאי. במשנה (עדויות א, ג) כתוב שבית שמאי אומרים ששיעורם תשעה לוגין ובתוספתא כתוב ל"ו לוג, ומתוך ההשוואה למשנה הסיק שתשעה קבין הם ל"ו לוג, ולוג הוא רבע קב, אך ההשוואה הזו לא כתובה בתוספתא עצמה, בפשטות אלו שתי דעות שונות בדעת בית שמאי.

גם אין להביא ראיה מהפוסקים ביחזקאל האומרים שהבת והאיפה תוכן אחד להן, שהכוונה שם היא ששתיהן הן ג' סאין ויפרישו מעשר מהן לנשיא.

יש שהביאו ראיה מהתנחומא בפרשת קרח (סי' יב): "שיעור מי מקוה מ' סאה כנגד מי באר שכתוב בתורה, וכמה ביצים בשיעור המקוה חמשה אלפים ושת"ס. והסאה קמ"ד ביצים, מ"ג ביצים וחומש ביצה שיעור החלה. ומנין למקוה שצריך ארבעים סאה, דכתיב (ישעיה ח) יען כי מאס העם הזה את מי השלוח ההולכים לאט, לא"ט בגימטריא ארבעים, הרי

ועתה מצאתי בדקדוקי סופרים שבכת"י מינכן וכת"י א"פ המילים "אמר אביי ש"מ האי גודשא תילתא הוי" אינן נמצאים כלל בגמרא בשבת לה. ולאור כל האמור נראה ברור שזו הגירסה הנכונה.



## ה.

### כיצד מדד הרמב"ם את רוחב האגודל

הרמב"ם כתב בהלכות ספר תורה פרק ט הלכה ט: "רוחב הגודל האמור בכל השיעורין האלו ובשאר שיעורי תורה כולה הוא אצבע הבינוני, וכבר דקדקנו בשיעורו ומצאנוהו רחב שבע שעורות בינוניות זו בצד זו בדוחק והן כאורך שתי שעורות בריוח, וכל טפח האמור בכל מקום הוא ארבע אצבעות מזו, וכל אמה ששה טפחים".

רבים סברו שמרוחב שבע השעורים יש ראייה לשיטת החזו"א, כי במציאות רוחב שבע שעורים שהם בדקו היה בערך 2.4-2.5 ס"מ. אך מידה זו אינה תואמת לקביעה של אורך שני שעורים ברווח, שכן אורך שני גרעיני שעורה כשהם בדוחק הוא 1.9-2 ס"מ, ולא מסתבר שהרווח שאליו מתכוון הרמב"ם באומרו שתי שעורים ברווח הוא 4-5 מ"מ כי רווח כזה הוא חצי אורך שעורה, ולמה ינקוט הרמב"ם רווח שאינו שיעור מוגדר, היה לומר בפשטות שנים וחצי שעורים לאורך?

הרב הדר מרגולין (תחומין לט עמ' 469) כתב שאין להביא ראייה מרוחב ז' שעורים לשיעור חזו"א כיון שבמציאות יש ג' מידות רוחב בגרעיני שעורה. הסוג הרחב הוא גרעיני שעורה דו טורית שמצויה באירופה. ואילו רוחב השעורה של הרמב"ם קאי על שעורה שיש בה ז' שעורים בכל שורה, שהיא השעורה שהיתה מצויה בזמן הרמב"ם במצרים, והיא צרה יותר. אלא שהרב מרגולין מציין שבשעורה זו עצמה יש הבדל בין שני גרעיני השעורה הסימטריים זה לזה שצרים מאלו של הדו טורית, אבל יותר רחבים מארבע שעורים האחרים שנוספים בה על השעורה הדו טורית שהם מפותלים בבסיסהם, ואם כן עדיין לא ברור באיזה גרעינים מדד הרמב"ם? הרב מרגולין נוקט שהרמב"ם מדד לפי השעורים המפותלים, כי הוא חיפש מידה התואמת ל 2 ס"מ שהם אורך שתי שעורות. אך לענ"ד דבריו בזה תמוהים, שאין כל טעם לכך שהרמב"ם יבחר למדוד דוקא בגרעינים המפותלים, כשהוא רואה שהם קטנים מהאחרים?

שיעור סאה טפח על טפח ברום טפח, והמפריש שיעור חלה צריך להפריש ששה לוגין, ואחד וחומש ביצה. ובמד"ר מסיים שם ששיעור החלה מג ביצים וחומש רמוז בגימטריה חלה"

חשבון הביצים הזה הוא כשיטת הראשונים שיש 144 ביצים גם בסאת הלח. אך המעיין יראה שענין הביצים במדרש זה אינו נמצא במקומו, שכן בתחילה המדרש מדבר על ארבעים סאה שהם כנגד 40 פעמים באר בתורה, וברור שההמשך לזה צ"ל הרמוז לארבעים שיש במי השילוח שהולכים לא"ט, ומדוע נכנס ענין הביצים באמצע? ונראה ברור שענין הביצים הוא תוספת מאוחרת שנכתבה בצד, שמאחר שבמדרש אמרו רמז על ענין ארבעים סאה של מקוה, הוסיפו בדורות מאוחרים עוד רמז בענין מנין הביצים של חלה (ובגובה הסאה בטפחים יש טעות דפוס). ולפי שהתוספת נכתבה בגליון המדרש בשתי שורות חילוקה המדפוסים והכניסו אותה לתוך הגליון בטעות לשני מקומות, וכבר מצינו גם בגמרא פעמים רבות תוספת מהגאונים שהוכנסה לנוסח הגמרא שבידינו, וכל שכן במדרשים, ולכן מסתבר שכל המילים שסימנתי בהדגשה הן תוספת פירוש מאוחרת.

מסתבר שהרמב"ם הכיר את שני סוגי השעורה שהיו מאז ומעולם באזורינו<sup>1</sup>, ולקח את הגרעינים הממוצעים שבשני מיני השעורה, והם הגרעינים הסימטריים שבשעורה שיש בה ו' גרעינים, כך שהמידה של הרמב"ם מתאימה דוקא ל 2.15 ס"מ, וכפי שכתב הרב מרגולין (הידורי מידות פרק יח) בעצמו שלפי הנראה בימינו רוחב האגודל הוא 2.15 ס"מ. בשעורים הללו, שהם הממוצעים בין מיני השעורה השונים, גם מדד הרמב"ם משקל שעורה, ואכן כתב הרב בניש (מדות ושיעורי תורה עמ' שצו) שגם בימינו כאשר לוקחים את סוגי השעורים המצויים בשימוש (ד' סוגים) המשקל הממוצע הוא 0.045 גרם.

אין להקשות על כל זה משיעורי המידות במשקל שכתב הרמב"ם לשיעור חלה, שהם תואמים לאצבע של 1.9 ס"מ, כי נראה שהרמב"ם לא מדד אותם על ידי מידת האצבע בפועל אלא על ידי הביצים, שקשה למדוד כלים קטנים באצבעות וחלקי אצבע, ובפרט כשהם אינם מרובעים. הרמב"ם כותב בתחילה את המידה באצבעות כי בגמרא כתבו את המידה באצבעות, הוא מציין שמדובר באגודל כדי שאם נרצה לעשות אומדן באצבעות נדע מה לשער, אך הרמב"ם לא כתב בהל' ביכורים שמדובר באצבעות בינוניות, בעוד שלגבי ביצים הוא כותב ביצה בינונית. ונראה שהוא מזכיר בינונית דוקא בביצה, משום שבה הוא ממליץ לעשות את השיעור בפועל, וכיון שהרמב"ם לא השווה לזה את מידת האצבעות הוא לא עמד על הסתירה בין המידות ולא הגיע למסקנה של ר"א הקליר.

והנה, הגר"ח נאה מיסד את שיעוריו על הערכה שמידת האמה הבינונית של ששה טפחים במציאות שהיא לדעתו 48 ס"מ, וראיתי מי שחשב שזה מה שעולה ממה שאמרו במסכת כלים י, ט שאמה בינונית היא ששה טפחים, אך הדבר אינו נכון. הבנה זו סותרת לדברי הראשונים האומרים שג' אמות הם גובה האדם עד הכתף, שהרי גובה האדם עד הכתף הוא ג' אמות שלו רק כשהם ה' טפחים כפי שכתב הגר"ח בעצמו. ובאשר למשנה במסכת כלים, ראה במפרשי המשנה שכתבו על פי המשתמע בגמרא מנחות צח וברש"י שם שהכוונה לבינונית שבין האמות שבמשנה (השתי האחרות הם אמה של חמישה, ואמה יתרה בשושן) ולא לבינונית במציאות. וכן מוכח ממה שלא אמרו במשנה שם "לא גדול ולא קטן" כדרך שאמרו בשאר דברים הבינונים במשנה. גם מהגמרא בכתובות ה ע"ב ומנחות יא ע"א דמונים את השימוש באצבעות למצוות, ואמרו על אצבע האמה "זו אמה" אין להביא ראיה, כי אמנם משמע שאצבע האמה משמשת למדידה של אמה, אך אין כל משמעות שמדובר באמה של אדם בינוני, דהגמרא לא אמרה שזו אמה בינונית, ובכל האצבעות שם אין זכר לענין בינוני. אלא כוונת הגמרא היא שמודדים מהאצבע אמה הארוכה שבאצבעות עד המרפק של אדם את כל סוגי האמות, שכשצריך אמה בת חמישה לוקחים אדם שאמתו חמישה טפחים בינונים מאצבע האמה, וכשצריך אמה בת ששה לוקחים אדם שאמתו שישה טפחים בינונים לדברים הנמדדים באמה כזו, וכן כשרוצים אמה שוחקת לוקחים אדם שאמתו יתרה חצי אצבע כדמוכח מרש"י במנחות יא שמבאר שכן מודדים כשמשתשים באמות היתרות שהיו על שער שושן, ולפי שברוב האמות צריך לקחת אדם ארוך מודדים אמה מהאצבע הארוכה, ולכן רש"י מדגיש בכמה מקומות שמדובר על האצבע הארוכה.

(מח). כך ראיתי בויקיפדיה ערך שעורה שבחפירות נמצאו שני מיני השעורה האלו באזורינו.

ולענ"ד לא לחינם מצאנו אמה של ששה ואמה חמישה, ואף אחת מהן לא מוגדרת אמה של אדם בינוני, דנראה מזה שבאמת חז"ל לא בחנו כלל מה היא אמה הבינונית, כי בגוף האדם יש בדרך כלל תיאום בין מידת רוחב האצבעות לרוחב הטפח שנובעים מרוחב האדם, אך אין תיאום בין זה למידת האמה שנובעת מאורכו. לכן אין מידה קבועה למספר הטפחים שיש באמה של כל אדם, כנראה בחוש שיש מי שאצלו האמה היא חמישה טפחים שלו, ויש מי שהיא 4.5 טפחים, או 5.5 טפחים שלו, ואצל אנשים גבוהים תמצא באמה שלהם שש טפחים בינוניים, ולכן גם בדברים שמודדים כל אחד לפי גופו לא מצינו מדידה לפי אמת היד שלו, ומה שאמרו בעירובין מח ע"א למדוד ד' אמות ב"אמה ידיה". שם הכוונה היא למדידה 24 טפחים שלו, וכן מבואר מלשון רש"י שם שההבדל בין אמה של קודש לאמה ידיה הוא במידת הטפחים, האם הם לפי אדם בינוני או לפי הטפחים של המודד (ולא כפי שהבינו אחרונים). ו"ננס באיברים" פירושו שלפי אבריו, דהיינו אמה של ששה טפחים שלו, כלומר 24 טפחים שלו, הוא ננס. לכן בדרך כלל אמה או זרוע של אדם לענין מדידה הוא ששה טפחים שלו.

כיון שמידה זו היא המידה הטבעית של אגודל, וכן היא המידה העולה ממידת שעורים של הרמב"ם באזורינו, מובן שגם חכמים שלא הלכו בדרכו של הקליר אך חישובו את האגודל הבינוני או שבע שערות באיזורינו (ולא לפי מידת אמת הזרוע) - הגיעו למסקנה שזו מידה האורך הנכונה, או בקירוב לה. הרא"ם הכהן (כליל חתנים דף ז ע"א) כתב שיעור של 2.2 ס"מ לפי מדידה שעשה ב 10 אגודלים שוחקים. גם הגר"א פריד בחלת אהרן (בפרק "מדידת שיעור מקוה") כתב לפי מדידת האגודל של אדם בינוני 2.2, וכן נראה מהרא"ה קוק (דעת כהן ס' קח) שכתב למדוד מקוה בשישה טפחים מרווחים, ומסתימת דבריו משמע טפח שמקובל בעולם שהוא אגרוף, ובמציאות זו המידה שלנו. גם המשנה ברורה בביאור הלכה ס' טז ד"ה לשוק שכתב שמידת אמה של ציצית היא יש למדוד בששה טפחים "ולא בעינן אמה שלנו", וכוונתו לאמה הנוהגת בורשה שהיתה 58.2 ס"מ (כ"כ בקרית אריאל עמ' רכד) מ".

מט. גם מדברי ערוה"ש (יו"ד ס' רא, ג) עולה שאגודל הוא 2.21, אלא שהוא כתב כן לפי הערכת ג' אמות של גובה אדם בינוני במקומו, שהוא 160 ס"מ, וכ"כ הגולות עליות דף ת.

באבקת רוכל (ס' נב) ובשו"ת המבי"ט (א, קמג) הביאו מה שעשו השואלים כדי למצוא מהו גודל מקוה במידה של ג' אמה מעוקבות. הם עשו בדיקה לפי ממוצע בין אדם שאגודלו רחב לאדם שאגודלו צר, ולפי אגודל זה יצא להם שג' אמות מעוקבות מכילות מים במשקל 302.4 שאמיש בעוד שהמקוה שטבלו בו בפועל הכיל מים במשקל 300 שאמיש. ובתשובת המבי"ט מבואר ששאמיש זה הוא 600 דרהם. הרב קלמן כהנא (חקר ועיון ח"א עמ' רכח) כתב שלפי מידת הדרהם 3.2 גרם השיעור שעולה מהמדידה שעשו השואלים הוא אמה של 55.5 ס"מ, והרב בניש עמ' פ הביא את דבריו, אך במאמר בהמעין כו, עמ' 51 'לבעית הצל"ח בשיעורין' כתב הרב כהנא שנפלו ט"ס בדבריו, והחשבון הנכון הוא שאם דרהם הוא 3.2 המידה של המקוה שהיה בו 300 שאמיש היא 576 ליטר (300x600x3.2). ולנפח זה אפשר להגיע רק אם האצבע היא יותר מ 2.4 ס"מ. אלא שכל זה הוא אם הדרהם 3.2. אולם, הרב ויס (פרקים נח - ס) הוכיח שהדרהם שעליו מדבר הרב"י בהלכות חלה (יו"ד ס' שכו) לא היה 3.2, אלא בערך 2.7. פרו' גרינפלד (תחומין יז עמ' 407) מציין שגם האשפירו עוטומאני שכתב השו"ע (רצד, ו) שהוא רבע דרהם, השתנה בימי הביניים בשנת שכ"ו 0.96 מ 0.65, אך זה אינו ראיה, כי השו"ע יצא לאור בשנת שכ"ה. אך עכ"פ ראיתי שמוכרים כיום מטבעות אשפירו (אספר = אקצ'ה) מתקופת שלטון סוליימן המפואר שהם 0.69, 0.73, 0.78, 0.9 (יש ספר שבו מפורטים שינויי המטבעות אצל הטורקים History of Ottoman Coins of לא ראיתי את תוכנו כי הוא עומד למכירה בלבד). אם משקל דרהם היה 2.7, המקוה של 302 שאמיש הוא 490 ליטר, והאמה היא 54.6 האצבע היא 2.275 מכל מקום הרב קלמן כהנא נוקט שהמבי"ט והב"י מצדיקים מדידה זו, אך לענ"ד הב"י רק אומר אם מדדתם נכון (וציין את המידה הראשונה שהיתה עוד יותר גדולה) הרי

גם הגר"ח פלאג'י חישב לפי מדידת ז' שעורים בטורקיה שיעור אצבע 2.15, והאגרות משה (או"ח קלו) לפי מדידת אורך האגודל שיעור מעט גדול יתר (2.25). ומאידך מצינו שיעור קצת פחות. הרב קאפח מציין בהל' עירובין (א, יב) שנהגו למדוד אמה - 50 ס"מ, וכנראה זה נעשה לפי מידת האגודל (בערך 2.1). וכן נראה שהבא"ח נקט בשיעור של אגודל כזה (האמה אצלו 51 - 50 ס"מ)<sup>4</sup>.

רבים סבורים שמידת האורך של הגר"ח נאה היא מנהג ירושלים, אך זה אינו נכון. הגר"ח נאה בעצמו אינו כותב כך. אמנם הוא כותב שכך נקטו להלכה ר"ד בהר"ן והרב איסר זלמן מלצר, אך הם לא אמרו שכך היא מסורת חכמי ירושלים. הגר"ח כותב בשערי ציון (יו 2)

שהמקוה פסול, והמבי"ט כתב שנראה שחישובם אינו נכון כי ההפרש בין אדם עבה לדק אינו גדול כ"כ כפי שהם כתבו. ואכן הם כתבו שאצל אדם עבה היו 20 אצבעות באמה, ואצל הדק היו 28 אצבעות באמה, ועולה מהדברים שההפרש הוא בערך 0.8 ס"מ (כלומר אם הממוצע 2.3, הדק שלהם היה 1.9 ס"מ והעבה 2.7 ס"מ), בעוד שמציאות טווח השינויים הסביר הוא בערך 0.4 ס"מ (דק 2 ס"מ ועבה 2.4). הדבר העיקרי שיש ללמוד מכל זה הן מהשאלים והן מהמשיבים הוא שהיה ברור לכולם שמידת אמה נמדדת לפי אגודל של אדם בינוני במקום הרחב, ולא לפי אמת היד כדעת הגר"ח נאה.

ג. חיים לראש דף קט אות ו. הרח"ף כתב שברביעית הנמדדת לפי אצבע של שבע שעורים יש 39-40 דרהם יין, ולא 27 דרהם כדברי הרמב"ם. הוא מציין לדברים שכתב לו הרב משה כהן בעל כסא דברכתא שלו יצא שיש ברביעית 50 דרהם, ושרטט מידה לכוס שממנה עולה שאצבע היא 2.325 ס"מ, אך כתב שהוא הפריז במידותיו. משרטוט המידה של רביעית באצבע ברוחב זה עולה שהדרהם ששימש למשקל אצלו היה 2.72 גרם (ולא כמו הדרהם של פתח הדביר ח"א סי' קצ דנראה שהשתמש בדרהם שהוא 3.2) ומסתבר שהרח"ף השתמש באותו דרהם של הרב משה כהן, לכן על יסוד המשוואה הידועה מפסחים עולה שרביעית של הרח"ף היתה 106-108 סמ"ק. ושיעור האצבע 2.15 ס"מ, הרב ויס בעמ' קעא תמה שלא מצינו מי ששיער כך את רוחב השעורה, אך לענ"ד אינו קשה כיון שלא כולם שיערו באותם שעורים. הרב ויס שהגר"ח פלאג'י כתב שעשה מדידה באצבעות של אדם בינוני וראה שהוא פחות מזה, ואינו כן. הוא רק מציין שמהו"ך דרהם של הרמב"ם עולה שהאצבע קטנה יותר.

זה שיעור האגודל העולה גם מדבריו ברוח חיים יו"ד סי' רא שמדד את המקוה בעירו וכתב את המידות לפי אמה של חייטים שיש בה 8 רופס, וכתב שאורך המקוה הוא אמה של חייטים שהיא 28 גודלין, ועוד 5 רופס, וסה"כ האורך בלי הסולם 45 אגודלין, וגובה המקוה 6 רופס שהם 21 גודלין. על פי ספר מידות נראה שאמה זו היא מה שכונה באיזמיר 'הינדיז' והיא 62.6 ס"מ, כל רופס 7.825 ס"מ. כ"כ קרית אריאל עמ' רמה.

יש בזה קושי שאם מחלקים 62.6 ל-28 יוצא שהאגודל הוא 2.235. אך 21 אגודלים הם 49.935 בעוד 6 רופס הם 46.95 ס"מ, ולא מובן איך כתב שיש בגובה 21 אגודלים כאשר לפי האמת אין בו 21 אגודלין.

על כן נראה שמה שכתב שבאמה יש 28 אגודלים הוא לכל הפחות, ובאמת יש בה קרוב 29 אגודלים כלומר שאגודל הוא 2.16 ס"מ. ולפי זה מובן 21 אגודלים הם 45.3 ס"מ, ושפיר נקט שב-6 רופס יש יותר מ-21 אגודלים. ומה שכתב שבאורך יש אמה וחמש רופס שהם 101.725 ס"מ, ולמעשה חישבו 45 אגודלים הוא מפני שהחישבו לפי אמה וה' רופס כלל את הסולם בעוד שחישבו האגודלים הוא בלי הסולם.

הרח"ף כתב שם גם לגבי פדיון הבן שלפי מה שהוא בדק בימינו יש 72 גרעיני שעורה בדרהם ולא 64, אך נראה ששם לא שקל זאת בדרהםאלא חישוב 2/3 מהמתקאל שהיא היה אצלם 4.8 גרם, והוא שקל אצלו 108 גרעיני שעורה.

נא. ברב פעלים ח"ב סי' ו ובכן איש חי שנה ראשונה פרשת לך לך אות יב כתב: "פה עירנו בגדא"ד יע"א מנהגם לעשות הטלית קטן ארכו אמה ורביע באמת המדינה שעולה האורך בזה יותר מארבעים גודלים, אך הרוחב עושים אותו שלשה רביעי אמה שעולה יותר מכ"ד גודלים. ובתשובה לעיר אחרת הוריתי לשואל לעשות הרוחב כ"ד גודלים והאורך ל"ו גודלים".

בהערות על הבא"ח המשולב שבהוצאת מכון איש מצליחו הביא הגר"מ מאוזו שהרב דוד עידאן בשו"ת משכיל לדוד (ח"ב סי' לט) כתב שהאמה של צמר בבגדד היתה 68 ס"מ (בקריית אריאל עמ' רמה כתב שהאמה הרגילה היתה 80 ס"מ, אך לענ"ד נראה שכאן הכוונה לאמת צמר), ולפי זה הם עשו טלית באורך 85 ורוחב 51. וכתב הר"מ מאוזו שהוא



שגדולי ירושלים נהגו כדבריו במידת הנפח של חלה<sup>2</sup>, אך הם לא עסקו בהשוואה למידת האורך, ולא אמרו שמידת האורך 2 ס"מ, כי כל ענין ההשוואה להסיק מזה את אורך האגודל "לא עלתה אז על דעתם".



## לסיכום:

א. האגודל הוא האצבע של המדידה בשיעורי תורה, והוא נמדד במקום הפרק, שהוא שיא רוחבו. דבר זה מוכח ממה שאמרו בבכורות לט ע"ב שהטפח של תורה הוא הטפח של כל אדם שיש בו 4 אגודלים, 5 אצבעות ו6 זרתות. במציאות המקום שתואם את יחס המידות של 4 5 6 לטפח הנמדד מעצם לעצם הוא אך ורק הרוחב שבמקום הפרק. ומכאן שיש רק טפח אחד ואגודל אחד שבו נמדדים כל שיעורי התורה, והם אלו שצ"ל תואמים לאדם בינוני ולא אמת הזרוע.

ב. סאת היבש קטנה בשליש מסאת הלח. כך מוכח מהמשניות והברייתות וסוגיות הגמרא בענין ארבעים סאה בלח שהן כורים ביבש, שאין להן כל הבנה בהתאמה למציאות אלא על פי יסוד זה.

ג. סתם אמה במידות חכמים היא בת ששה טפחים, וכן אמות המקוה הן אמות של ששה טפחים, בין לפי הבבלי כמבואר ביומא לא ע"א, ובין לפי הירושלמי, שכן דיוק ההבדל בין הבבלי לירושלמי בשיעור רביעית באצבעות הוא משום שהירושלמי מחשב את האצבעות שבאמצעותן היו רגילים בזמנם למדוד את נפח הרביעית שמכילה כוס עגולה בצורת גליל, ואילו הבבלי מוסר את השיעור כפי שהוא הנפח של היין עצמו.

ד. הגמרא בעירובין אומרת שמה שנוהגים במשא ומתן לומר שהגודשא הוא שלישי נלמד מהפסוק בדברי הימים הקובע שהים של שלמה מכיל "מחזיק בתים שלושת אלפים", בניגוד לאמור במלכים שהוא מכיל אלפים בת. פירוש הדברים הוא שבדברי הימים השמיענו שהים מכיל שלושת אלפים כלים של איפות (ג' סאין יבש) שכשהם בצורה שעשויה להחזיק בת (ג' סאין

כשיטת הגר"ח נאה, אך אם אגודל הוא 2.125, אמה ורבע כזו היא בדיוק 40 גודלים 3/41 אמה כזו היא בדיוק כ"ד גודלים, וכיון שהוא אומר שבמידת אגודלים יוצא יותר מזה אמנם חייבים לומר שהאגודל שלו הוא פחות מ2.125. אך נראה שההפחתה זעירה, שכן המספר 40 אגודלים שנקט אינו מספר של החיוב ההלכתי כמו הכ"ד גודלים, אלא מספר של האגודלים בפועל. אם האגודל שלו פחות מ2.07 הוא לא היה אומר שהם עושים יותר מ40 אגודלים אלא יותר מ41 אגודלים, ואם האגודל 2 ס"מ הוא היה צ"ל שהם עושים יותר מ42 אגודלים.

נב). כך כתבו רבני ירושלים שנתנו לו הסכמה לגבי שיעור החלה. אך בהליכות שלמה (ח"ב עמ' צ) הביאו מהספר מגד גבעות עולם שמנהג ירושלים לפני הגר"ח נאה היה בשיעורים קטנים יותר. ובתל תלפיות (תרס"א מחברת ט מכתב י) כתב ר"ע יוסף שלזינגר כנגד הרוצים לשנות במידה חלה, והתווכח עם הרב ישעיהו זילברשטיין מהונגריה שרצה להכפיל את השיעורים לענין ברכה, ולכאורה עולה משם שלפי ר"ע שלזינגר נהגו גם בירושלים לברך על הפרשת חלה במידה של שבע וחצי זיידל, שהם למעשה כשיעור חכמי אשכנז 2003 סמ"ק (כפי שכתב הרב בניש עמ' רכב). אלא שיש יסוד לשיעור של חכמי ירושלים בפרי האדמה שכתב שהשיעור הוא 7 אונקיות שכל אחת מהם 75 דרהם ויוצא כשיעור הגר"ח נאה לפי הנחה שהדרהם הוא 3.2. אך אפשר שאין כוונת ר"ע שלזינגר שם למנהג בירושלים, אלא למנהג בכל ארצות אשכנז. וגם מה שכתב בגבעות עולם אפשר שהוא לענין שיעורים של דברים אחרים, ולא לענין הפרשת חלה.

של לח) הם מכילים אותה על ידי גודש, לכן הם קרויים "מחזיק בתים". לכן במשא ומתן נהגו שמי שאומר לגדוש מתכוון שיוסיפו שליש.

ה. רב הילאי והרמב"ם שיערו את הביצה בערך 48 סמ"ק, וזו הביצה שמזמנם עד ימינו היא אכן הביצה (האורגנית) הבינונית במציאות. וכן עולה ממידות 'האיטלקי' בנפח ובמשקל.

ו. מבדיקת המציאות ברוחב השעורה ומגודל 'הסיט' עולה שגם הרמב"ם שיער את האצבע בערך 2.15 ס"מ.

ז. לפי מה שהוכחנו כר"א הקליר שרביעית היא 2.25 ביצים עולה שביצה היא 48 סמ"ק, הרביעית היא 108 סמ"ק, והאמה 51.7 ס"מ.



הרב חיים טולידאנו

ירושלים

## המצווה ופרטי הלכותיה

### מבוא

מצוות רבות ניתנו בתורה באופן סתמי וכוללני, ובאו חכמינו ז"ל והגדירו ופירשו את משמעותן המעשית. למשל, מצוות כיבוד אב ואם באה בתורה באופן סתמי: כבד את אביך ואת אמך, וחכמינו פירשו את המשמעות המעשית של מצווה זו (ראה להלן).

השאלה בה נדון בס"ד להלן היא, האם ומתי פרטי ההלכה שקבעו חז"ל מגדירים לגמרי את המצווה מדאורייתא, באופן שהמקיים את כל פרטי ההלכות המוזכרים בדבריהם קיים את המצווה בהכרח. או שמא, לפחות לפעמים, בצד ההגדרות המעשיות שנתנו חז"ל נותרה חובה שאינה מפורטת בדבריהם.

במידה שאכן יש פעמים שפרטי המצווה שהגדירו חז"ל אינם מכסים את המצווה כולה, ייתכנו כמה סיבות לכך שהמחויבות הנוספת אינה מוזכרת בדברי חז"ל. ומהן:

א. המחויבות שלא הזכירו חז"ל אינה מוגדרת ומסוימת לגמרי, ומטרת חז"ל היתה לתת, בצד המחויבות לרוח הדברים, גם פרטי הלכה מעשיים יותר, אע"פ שלפי המצב והמקום והזמן ייתכנו מקרים מסוימים בהם האדם יבטל את המצווה ויתנגד אליה, למרות שהוא שמר את החוקים המעשיים.

ב. המחויבות שלא הוזכרה בחז"ל היא המחויבות הפשוטה והברורה, ולא באו חז"ל אלא לומר שמלבד המחויבות לעצם הדבר, יש גם חובה לעשות או שלא לעשות מעשים מסוימים.

ג. לפעמים קיום פרטי ההלכה שאמרו חז"ל, מבטיח ברוב ככל המקרים את קיום המצווה, אלא שיתכנו מקרים נדירים בהם למרות קיום פרטי ההלכה לא תתקיים המצווה, ולכך לא ראו חז"ל צורך להדגיש שקיום הפרטים הללו אינו מכריח את קיום המצווה (ראה למשל בדברינו להלן אודות עיני יום הכפורים, וצרף לכאן).

ויש להדגיש עוד, שלפעמים בקיום פרטי ההלכות יוצא האדם ידי חובה בהכרח, אבל כל עוד שאין שימת לב לעיקר המצווה, לרוחה ולתכליתה, קיום המצווה אינו שלם, והרי הוא כמקיים מצווה שלא מן המובחר.

אקווה שהדברים יתבארו ויתלבנו יותר בס"ד מתוך הדוגמאות המובאות להלן.



## עינוי יום הכפורים

נאמר בתורה (ויקרא כג, כז): 'אך בעשור לחדש השביעי הזה יום הכפרים הוא מקרא קדש יהיה לכם ועניתם את נפשתיכם והקרבתם אשה לה'. ובמשנה (יומא עג, ב): 'יום הכפורים אסור באכילה ובשתיה וברחיצה ובסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המטה'. והנה, מצוות העינוי ביום הכיפורים כוללת, לכל הפחות, איסור אכילה ושתייה. ונחלקו הראשונים אם רחיצה, סיכה, נעילת הסנדל ותשמיש המטה נאסרו מן התורה, ונמסר הדבר לחכמים לפרש את פרטי מצוות העינוי, או שמדובר באיסורים מדברבנן בלבד (עיין ר"ן יומא דף א, א, מדפי הר"ף).

מכל מקום, התורה ציוותה על עינוי, וחז"ל הגדירו את האיסור בפועל כאיסור לאכול ולשתות (ואולי גם רחיצה וכיוצא) ביום הכפורים.

וכאן יש לשאול, האם מי שלא אכל ולא שתה ביום הכפורים, קיים בהכרח את מצוות התורה להתענות ביום הכפורים, או שמא אין שמירת פרטי ההלכה מכריחה את קיום המצווה. ובמילים אחרות השאלה היא, האם הפירוש היחיד של מצוות העינוי היא אי אכילה ואי שתייה, או שיש לעינוי משמעות אחרת, כוללת יותר, ואחת הדרכים לקיימה היא באי אכילה ושתייה.

ונפרט: פשט הדברים הוא, לכאורה, שתיבת עינוי פירושה תחושת צער בפועל (ועיין להלן). אם כך, ייתכן מצב שהאדם לא יאכל ולא ישתה ובכל זאת הוא לא יחוש תחושת עינוי כלל. ויתרה מזו, ייתכן שהאדם במעשיו יגרום לבטל מעצמו את תחושת העינוי (ובימינו יש אמצעים שונים לכך). וכאן ניצבת השאלה האם מי ששמר על פרטי ההלכה – לא אכל ולא שתה – ובכל זאת לא התענה, קיים מצווה. כלומר, האם המצווה כפופה לגמרי לפרטי ההלכה שהתפרשו בחז"ל, או שיש לה משמעות מעבר להם?

א). הצגנו את השאלה לגבי איסור אכילה ושתייה דווקא. אולם לגבי איסור רחיצה וחבריו נראה שיש מקום רב יותר להניח שהאיסור עומד לעצמו, כאיסור מעשי ומוגדר, ואינו קשור לגמרי לעינוי (כפי שיוכח להלן). ודבר זה מובן מאליו לפי הסוברים שאיסור רחיצה וחבריו הוא מדברבנן, ודרכם של חכמים להטיל איסוריהם באופן מעשי ומוגדר, ולא כמחויבות לעיקרון מופשט (והארכנו בפרט זה במאמר 'יסודות וכללים בענייני השתנות טבעים בהלכה', שיפורסם א"ה בקרוב בבמה זו). כך שאיסור רחיצה אינו מחויבות שלא להתענג בעונג המקביל לרחיצה, אלא איסור מעשי שלא לרחוץ, המתוחם ומוגדר באופן שקבעו חז"ל.

וכיוצא בכך נראה לפי הסוברים שאיסור רחיצה וחבריו הם מדאורייתא אלא שנמסרו לחכמים, שהרי ללא דברי חז"ל שהרחיצה בכלל העינוי לא היתה הרחיצה אסורה כלל, כי אין היא נכללת בהכרח במושג העינוי, אלא הדבר תלוי בשיקול הדעת ובהכרעת חכמים, ובעניינים שכאלו אין התורה אוסרת אלא באותו אופן שאסרו חז"ל. וכיון שכך, ייתכן שגם מעשה המקביל בתוכנו לרחיצה לא ייאסר, אם אין הוא נכלל בפירוש במה שאסרו חז"ל. שהרי ניתן לראות שבאיסורים שנמסרו לחכמים יש מאפיינים של דרבנן, כלומר, שיש בהן קולות מטעמים חיצוניים ולא מהותיים, דהיינו שהאיסורים הללו הם מעשיים יותר, ופחות מבטאים את מהות האיסור וטעמו (וכך ביאר הר"ן ביומא שם, את הטעם שהקלו למלך וכלה לרחוץ את פניהם, גם לפי הסוברים שאיסור רחיצה ביום הכפורים הוא מדאורייתא), באופן שעניינם שווה במקצת לאיסורים דרבנן. כך שאפשר לומר שאין בכלל אלא מה שבפרט, וחכמים כללו באיסור העינוי מעשה מסוים דווקא, ועל אף שמעשה מקביל שווה מבחינה מהותית לגמרי למעשה שאסרו חכמים, בכל זאת ייתכנו טעמים חיצוניים לכך שמעשה זה נאסר ולא חברו.

ובהגדרה זו יתבאר כמה פרטים בדיני נעילת הסנדל ביום הכפורים, כגון שלדעת רוב הראשונים לא נאסר אלא מנעל של עור (ראה בית יוסף, סימן תריד, אות ב), ופשט הדברים לענ"ד, שנקבע לדורות שמנעל זה הוא המנעל החשוב, ועל אף שעתה יש מנעלים חשובים ומענגים שאין בהם עינוי, לא השתנתה ההלכה, ואין לחוש לכך שזו סתירה לעינוי, כי

שאלה נוספת שקשורה לזה היא, האם יש חשיבות ומשמעות להוסיף על העינוי המחויב או לא. כלומר, האם יש עניין בהעמקת תחושת העינוי שבהעדר האכילה והשתייה. במידה שחובת העינוי היא לא לאכול ולא לשתות בלבד, הסברא נותנת שאין משמעות בהעמקת תחושת הצער, כי אין המצווה לחוש צער, אלא שלא לאכול ולא לשתות. אולם אם המצווה היא לחוש צער ועינוי, יש מקום לומר שיש מינימום מחויב, ממנו אין לגרוע, ועליו יש להוסיף.

והנה, יש ראשונים (ראה רש"י שבת קטו, א, ובחידושי הריטב"א שם, בעל המאור שם, רבינו מנוח שבית עשור א, ג) שכתבו שהותרה קניבת ירק ביום הכיפורים משום שיש טעם לצער עצמו במניעת האכילה<sup>2</sup>. וכאמור, יש בדבר חידוש, כי ניתן לבאר שאין בכלל אלא מה שבפרט, והעינוי הוא בעצם מניעת האכילה ותו לא, וכאן חידשו חלק מרבתינו הראשונים שיש עניין בתוספת תחושת העינוי (וראה קובץ שיטות קמאי, יומא פא, ב, אות תקיח, שמצוות האכילה בערב יום הכיפורים היא כדי להגביר את הצער בהעדר האכילה ביום הכיפורים. וראה גם שבלי הלקט, סימן שז; ערוך השלחן תרד, ד)<sup>3</sup>.

בנוסף יש מקום לדון אם יש משמעות רק להעמקת הצער שבהעדר האכילה והשתייה, שאסורה מן התורה, או שמא הדבר קיים גם בהעמקת הצער בשאר עניינים שלא נכללו בדברי חז"ל<sup>4</sup>.

ויש שהביאו בקשר לזה את דברי הסוברים שאין להריח בבשמים ביום הכפורים (ראה מגן אברהם, סימן תריב ס"ק ד, בשם השל"ה). ולכאורה טעמם שאין ראוי להתענג ביום הכיפורים. אולם

באיסורים שאסרו חז"ל, או שנמסרו לחכמים, אין לך אלא מה שקבעו למעשה, ואכמ"ל.

ב). לשון רבינו מנוח שם: 'והא' מפני עגמת נפש, מפרשי ליה כדי שימצא מתוקן מה שיאכל במוצאי יום הכפורים, ולא תהא נפשו עגומה יותר מדאי. ור"ש פירש מפני שמצוה לעשות כן כדי שתהא נפשו עגומה ומקיים (במעשה ידיך ארנן) מצות ענוי שיראה ולא יאכל ולא נתיר [בכת"י: אלא] כדי שלא יחקה את המינין כלומר הכותיים'. וסיום דבריו אינו מובן, והברור שנפל שיבוש. ואולי יש להגיה: 'ול"נ (=ולי נראה, ולא: ולא נתיר) כדי שלא יחקה את המינים, כלומר הכותיים'. כלומר, שנותן טעם חדש לקניבת ירק, שלא לחקות את המינים, כי המינים פירשו מקרא כפשוטו שיש לענות ולצער עצמו ביום הכפורים בכל מיני עינוי, ולהוציא מדעתם יש להתענג בהתעסקות בקניבת ירק. [הערת העורך: לכאורה כותיים שיבוש צנזורה והכוונה בפשטות למינים, דהיינו לקראים].

ג). ואחי הר"ב העיר מיבמות קב, ב: 'אמר אביי דאית ביה כתיית ומשום תענוג. אמר ליה רבא ומשום תענוג בלא מנעל ביום הכפורים מי אסירי, והא רבה בר רב הונא כריך סודרא אכרעיה ונפיק', וצ"ת מה הדו"ד שם. ובקובץ הערות (יבמות סימן עג, ס"ק ג) כתב לבאר מחלוקת זו כך: 'והנה כל חמשת הדברים דאסורין ביוהכ"פ ילפינן (יומא עו, א) מקרא דתענו את נפשתיכם ויש לפרשו בשני אופנים: א) דביטול העינוי הוא גוף האיסור ולדוגמא מה שאסור לאכול ביוכ"פ אין האיסור על האכילה מצד עצמה אלא מפני שע"י האכילה הוא מבטל את העינוי ואילו משכחת אכילה שלא תבטל עינויו היתה מותרת ולהיפוך ביטול עינוי אסור גם בלא אכילה. ב) יש לפרש דקרא דתענו אינו אלא הילפותא אשר מזה נלמוד לאסור חמשת הדברים ביו"כ אבל איסורן הוא מצד עצמן דאכילה אסורה מצד עצמה ולא מפני ביטול עינוי וכן נעילת סנדל וכו'. ונראה שבזה נחלקו אביי ורבא, דאביי ס"ל כפירוש הראשון דנעילת הסנדל אסורה מפני ביטול העינוי, ומשור"ה ס"ל דה"ה אנפיליא דאית בה כתייתין ג"כ אסורה, דיש בזה ג"כ ביטול עינוי כמו בנעילת סנדל. ורבא פריך אטו תענוג ביו"כ מי אסירא, דס"ל כפירוש הב' דאין האיסור על ביטול העינוי מצד עצמו אלא דמזה ילפינן לאסור נעילת הסנדל, וכיון דאנפיליא דאית בה כתייתין אינה בכלל נעילת הסנדל אינה אסורה. ולפי דבריו, לשיטת רבא האיסור מנותק לגמרי ממהותו, ואינו איסור עינוי, אלא איסור לעשות מעשים מסוימים. והדברים צ"ת.

ד). וברור לכאורה שאין שייכות בין שאלה זו לדברי הגמרא (יומא עד, ב): 'יכול ישב בחמה או בצנה כדי שיצטער, תלמוד לומר (ויקרא טז, כט) וכל מלאכה לא תעשו, מה מלאכה שב ואל תעשה אף ענוי נפש שב ואל תעשה'... כי שם הדין הוא מה באמת כלול באיסור העינוי, ולא בתוספת על העינויים המחויבים.

דעת הש"ך (יורה דעה סימן רסה, ס"ק יב), ומגן אברהם הנ"ל, שהדברים נכונים רק לגבי בשמים בהבדלה של תשעה באב, עיין שם. ואפשר שבתשעה באב יש יותר עניין של צער מחמת החורבן, או שיש צורך שלא להסיח דעת מהאבלות, ואין להאריך.

ולכאורה יש להעיר עוד, לפי שיטת הסוברים שאיסור רחיצה וחבריו אינם מן התורה אלא מדרבנן בלבד. וכמובן ראוי לבאר מה עומד ביסוד תקנה זו. ונראה לכאורה שתקנה זו שייכת למשפחת התקנות בהן קבעו חז"ל דבר רצוי מדאורייתא לחובה דרבנן. ושורש לכך, בדברי הריטב"א בחידושו למסכת ראש השנה טז, א: 'שכל מה שיש לו אסמכתא מן הכתוב (העיד) [העיר] הקדוש ברוך הוא שראוי לעשות כן, אלא שלא קבעו חובה, ומסרו לחכמים'. ואם כך, נראים הדברים שחכמינו הבינו שמצוות העינוי מחייבת מדאורייתא מניעת אכילה ושתייה, לפי שאכילה ושתייה סותרת את העינוי לגמרי, אך רצוי הדבר להימנע גם מעניינים אחרים הסותרים את העינוי, כמו רחיצה, ולפיכך הטילו הדבר כחובה. ולפי דרך זו, הלא אפשר להמשיך את הקו הלאה ולומר, שיש עניינים נוספים שרצוי להימנע מהם, למרות שאין הם סותרים לעינוי ברמה שתגרום לחז"ל להטילם כחובה על כל ישראל.

וכסברא זו ממש הראני אחי הר"ב בסדר היום, סדר יום כפור: 'אבל לעמוד כל היום על עמדו מתפלל ומתחנן יש רבים שעושים ככה ואינו כל כך כבדות ורוב בני אדם הבריאים יעמדו על רגלם... עוד טעם לענין, שאחר שהזהיר לנו הכתוב לענות נפשנו מאכילה ושתייה, והוסיפו חז"ל רחיצה כו' כל ענין המביא לידי ענוי נפש להרבות העינוי, אם כן נראה שכל מה שיעשה האדם ביום הזה מיניה וביה כדי לענות נפשו לכפרת חטאתיו ועונותיו צדקה יחשב לו ויועיל מחשבתו ויצא משפטו לאור'.

ה). ובמקום אחר הבאנו כמה דוגמאות לכלל זה, שחז"ל קבעו כחובה דברים שרצויים מדאורייתא. וכאן נביא דוגמא אחת: מצוות חינוך היא מדרבנן (נזיר כט, א, ועוד). מאידך, בוודאי יסודה מדאורייתא, ובפרט בכתוב (בראשית יח, יט): 'כי ידעתי למען אשר יצוה...' (וראה משך חכמה שם). והנה, יש ששאלו על מה סמכה תורה שחייבה במצוות רק מבן י"ג שנה, בלא מצוות חינוך, הלא בלא התרגלות בקיום המצוות בפועל קודם לכן, קרוב להניח שהוא 'תקשה מאד בקיום כל המצוות המוטלות עליו. וההסבר לכך פשוט, כי ברור לכל בר-דעת שרצון ה' הוא שנדריך את בנינו בדרך התורה מקטנותם, ועל כך סמכה תורה, ובאו חכמים וקבעו זאת לחיוב. [שבתי וראיתי בדרשות חתם סופר (חלק א, דף לא טו"ב. ועיין תורת משה פרשת האזינו עה"פ שחת לו) שכתב: 'ונראה משו"ה סמך הקב"ה ולא הטיל מצוות חינוך רק מדברי קבלה, ולא עוד אלא קטן אוכל נבלות אין ב"ד מצווין להפרישו... כי סמך הקב"ה כי חוט המשולש בני אברהם יצחק ויעקב חבל נחלתו אין צריך חינוך וזירו, ולכשיגיעו לכלל מצות ממילא התורה תחזור על אכסניא'.

ו). בעיקר נושא זה – להרחיב העינוי לעניינים אחרים – יש להעיר הערה צדדית, כי יש לשקול אם ראוי להימנע מהוספת הנהגות של עינוי וצער, כדי להרחיק מדרכי המינים והקראים המפרשים את העינוי המוזכר כאן, לא על עינוי נפש בצום, אלא על עשיית מעשים הגורמים מאמץ וצער. ראה רמב"ן (ויקרא טז, כט): 'תענו את נפשותיכם, כבר ביאר רבי אברהם כי כל ענוי שימצא במקרא דבק עם הנפש הוא הצום, לסתום פיהם של הקראים מחוקי שם'. ובספר זכרון אברהם (למהר"א בינג, אורח חיים, סימן תריט) כתב: 'אותן שוטים שמניחים תלות ידיהם למטה כל היום עד שהידים עולים בניפוח, קרוב לומר שיש לחוש ח"ו למינות ולדרכי עכו"ם, על כן נ"ל שיש לבטל מנהג תליית הידים למטה, והפסוק תענו את נפשותיכם שלא יבינו אותו הוא דאטעינהו'. (והובאו דבריו בקצה המטה סימן תריט, ס"ק מב. אכן ראה עלי תמר ברכות א, ה, ד"ה כגון הדין נקדים). ובספר 'זרעאלי' (ויקרא טז, כט), כתב שיש בערי הודו כתה אחת של קראים, שהיו הולכים ביום הכפורים להר להסיע אבנים על כתפיהם מבקר עד ערב. ובאור החיים (ויקרא שם) כתב: 'תענו את נפשותיכם, פירוש עינוי הכולל לנפש בהשואה ואיזה זה מניעת המזון, ואם אתה אומר שיענה עצמו במלאכה ישתנה הדבר בב' דברים, הא' שמתענה ביותר החלק ממנו הטורח באותה מלאכה ואם כן אין עינוי הנפש בהשואה והתורה אמרה

ובדרך אגב יש להעיר שדיון זה, אודות מעלה בהעמקת והרחבת תחושת הצער, בנוי על ההנחה שכוונת התורה במצוות העיני היא לתחושת צער בפועל. אולם אפשר שעיקר מהות המצווה היא למנוע עצמו מעונג, ולא לצער עצמו באופן חיובי [כך שאין כל מעלה להעמקת צער]. וסמך לדבר מדברי הגמרא (יומא עד, ב): 'יכול ישב בחמה או בצנה כדי שיצטער, תלמוד לומר (ויקרא טז, כט) וכל מלאכה לא תעשו, מה מלאכה שב ואל תעשה אף ענוי נפש שב ואל תעשה'. אולם אפשר שדברי הגמרא באו להגדיר את ההלכה המחויבת של עינוי, ולא את מהות המצווה. והרמב"ם ריש הלכות שביתת עשור כתב: 'מצות עשה לשבות מאכילה ושתייה'. ולכאורה יש ללמוד מכך, שאין מהות מצוות העינוי להביא לידי צער, אלא העיקר שלא להיות במצב של הנאה ועונג, שכן השביתה עניינה העדר, אם העדר עשיה (שביתה ממלאכה), אם העדר מצב (העדר הנאה), אך למגמה חיובית של גרימת צער, גם אם היא נעשית בדרך של שב ואל תעשה, לכאורה קשה לקרוא בשם 'שביתה'.

תענו את נפשותיכם, הב' כי בסדר זה יקרא עינוי הגוף כי הבשר החי מתיגע והתורה אמרה נפשותיכם ומעתה תם לריק כחם של הקראים'. ואע"פ שאצל המינים והקראים, עינויים אלו באו כתחליף לעינויים המחויבים, מכל מקום אפשר שיש להרחיק מדרכיהם ולא להוסיף עינויים על הכתובים בתורה. ואגב, לפי האפשרות המובאת להלן, שאין טעם בצער בפועל, אלא בהעדר הנאה, נמצא שכל הגישה לעשות מעשים המביאים לצער בפועל שורשה בטעות.

ז. ובפחד יצחק (יום הכפורים, מאמר א, אות י) כתב: 'צום של יום הכפורים אין סוף עינוי סגוף לשם המעטת כוחות הגוף כדרך שמצינו בתענית ציבור, אלא סוף עינוי הוא השביתה ממעשה האכילה. דכשם שמשונה הוא חג השבועות משאר המועדים דכולי עלמא מודו ביה דבעי' לכם משום שהוא יום שבו ניתנה תורה, כמו כן משונה הוא יוה"כ משאר המועדים שהוא כולו לה' ומפסק הוא לגמרי היא מה' לכם'. דתענית מדרכי התשובה היא משום דתענית היא בניגוד לצרכי הגוף, וצום יום הכפורים הוא משום דאכילה איננה מצרכי הנפש'.

ואגב, יש שכתבו לחדש, שכוונת הרמב"ם שמצוות העינוי עניינה הימנעות מהתעסקות בענייני אכילה ושתייה, בדומה לאיסור מלאכה, עד כדי שביקשו לומר, שההלכה של מתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה לא נאמרה ביום הכיפורים – ראה בדברי הג"ר משה שטרנבוך, בקובץ נור התורה, אלול תשס"ח, עמוד שנה (וראה גם מועדים וזמנים, חלק א, סימן נג). והדברים רחוקים בעיני. ופשט הדברים הוא שהשביתה בהקשר זה מובנה ביטול ענייני האכילה וכו', ולא ביטול מעשה האכילה.

ח. וסמך לדבר, מכך שמניעת תשמיש המיטה נכללת בכלל העינויים, אף שלכאורה אינה אלא העדר, ולא צער חיובי. [ושמעתי מכמה חכמים לטעון שעיקר מצוות יום הכיפורים היא להשוות עצמנו למלאכים, הנעלים מעולם החומר, וממילא לא הצער הוא המשמעותי, אלא העדר ההנאה. ויש לפלפל בטענה זו עפ"י דברי רמ"ד וואל, ויקרא כג, עמוד רנה: 'אבל ביום הזה צריך העינוי, לפי שאינו אלא כדי לכפר, ואין כפרה אלא מתוך הכנעה, ואין הכנעה אלא מתוך עינוי. והסוד הוא... [כי] ביום הקדוש הזה אינה מקבלת (המלכות) אלא מן הפנימיות שלה (=של הבינה), שהוא דוגמת העולם הבא, שאין בו לא אכילה ולא שתיה ולא משאר התענוגים החומריים כלל ועיקר, אלא הכל רוחניות הגמור והפשט, כדי לטהר את הנפש ולהכשירה לחזור אל הדבקות השלם של הקדושה ככתחלה, מאחר שנסתלק ממנה כל טינוף דחובין שהיה מונע את דבקותה'. ואפשר שכוונתו היא שיש שתי קומות בסוד יום הכיפורים: הכנעה וענווה המכפרת (והיא יכולה להיות קשורה גם לצער חיובי), שמתוכה מתעלים אל הדבקות בסוד עולם הבא].

לפי הטענה הנ"ל (שבעינוי יום הכפורים אין צורך בעינוי חיובי) יש לפלפל בהיתר של חז"ל ש'המלך והכלה ירחצו את פניהם והחיה תנעול את הסנדל'. ואפשר שאין כאן קולא בעלמא, אלא יש בזה תלייה להקל בעצם האיסור, כי מעשה הרחיצה עבורם אין נתפס כמעשה שנועד (גם) להנאה, אלא עיקרו למנוע הפסד, ורק בדרך אגב יש בכך גם הנאה. וסברא זו נצרכת בפרט לשיטה שמדובר באיסור דאורייתא שנמסר לחכמים.

ואחי הר"ב הוסיף, שאולי שאלה זו קשורה למחלוקת הראשונים אם יש חובת שמחה ביום הכפורים, כי אמנם ביראים (סימן רכז), כתב שבוה שצוותה התורה ועיניתם את נפשותיכם, הוציאה את יום הכפורים מחובת השמחה. וראה גם מחזור ויטרי (סימן שיב). אמנם הרבה ראשונים כתבו שיש חובת שמחה ביום הכפורים (ראה שאילתות דרב אחאי גאון,

והנה, בשדי חמד, מערכת יום הכיפורים, סימן א, אות יח, כתב (בשם הג"ר מנחם נתן אוירבך): 'ומ"מ לעשות סגולות שלא להרגיש התענית בעצם יום הכפורים, לדעתי לא אריך לעשות כן, לא מצד חסידות, ולא מצד הסרת העינוי מעיצומו של היום הקדוש'. וכמה אחרונים (הובאו דבריהם בשו"ת יבי"א, חלק ט, סימן נד) תמחו על כך, שהרי אין חובה לחוש תחושת עינוי, אלא שלא לאכול ולשתות.

וכנראה דעת המחמירים מבוססת על ההנחה שמגמת התורה באיסור אכילה ושתייה היא ליצור תחושת עינוי.

אולם ייתכן (וכך נראה יותר), שגם לדעת המחמירים אין בזה סתירה גמורה למצוות העינוי, באופן שאם לא חש בעינוי לא קיים המצווה כלל, אלא שמלבד החובה המעשית ראוי לדאוג לקיום המטרה ורוח הדברים. (מעין המעלה הקיימת בקניבת ירק, לפי חלק מהראשונים הנ"ל).

וצריך להוסיף, שלמרות שיש רשות וחובה לאכול ולשתות בערב יום הכפורים, בכל זאת אין הדבר דומה לדיון האחרונים הנ"ל. שכן, כל שמתוך מניעת האכילה והשתייה ביום הכפורים מתקיימת במידת מה תחושת עינוי די בכך, וכל הדיון הוא במקרה שנמנעת ממנו תחושת העינוי לגמרי (ולפי זה לא ראוי גם לאכול ולשתות באופן שתימנע ממנו תחושת העינוי לגמרי, אם שייכת מציאות כזו). [בנוסף, התורה אפשרה לאכול ולשתות בערב יום הכפורים על סמך ההנחה שלמרות האכילה והשתייה האדם יבוא לתחושת עינוי מסוימת, אבל כאשר משתמשים בסגולות מיוחדות, המונעות או מצמצמות יותר את תחושת העינוי, דבר זה כבר מנוגד להכוונת התורה, ועיין].



## ישיבה בסוכה

מצוות סוכה באה בתורה בלשון זו (ויקרא כג, מב): 'בסכות תשבו שבעת ימים'. ובמשנה (סוכה כח, ב): 'כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי'. ובגמרא שם נאמר: 'כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי, כיצד היו לו כלים נאים מעלן לסוכה, מצעות נאות מעלן לסוכה, אוכל ושותה ומטייל בסוכה'.

פשוטם של דברים שעצם המצווה היא לקבוע את הסוכה כביתו, וההלכות הפרטיות מבטאות עניין זה<sup>1</sup>. ולשון השלחן ערוך (סימן תרלט, סעיף א): 'שיהיה אוכל ושותה ודר בסוכה כל שבעת הימים כדרך שהוא דר בביתו בשאר ימות השנה'. וראה משנה ברורה שם (ס"ק ב).

שאלתא טו; רא"ש ראש השנה, פרק ד, סימן יד, בשם רב שר שלום גאון. והשווה ללשון הרמב"ם חנוכה ג, ו. וראה עוד שו"ת מהרי"ל, סימן קכח, מובא במגן אברהם סימן תקפב, ס"ק ד, שאין לאבל לגשת כש"ץ ביום הכפורים כי יש בו חובת שמחה כרגלים. שכתב שיש שמחה וראה העמ"ש שם שאף שלא שייך אכילה ושתייה יש בו שמחה. וראה גליוני הש"ס מועד קטן יט, א). ולכאורה השמחה והצער אינם עולים בד בבד (וכדעת ספר יראים הנ"ל), ואע"פ שאפשר לשמוח למרות הצער (והמציאות תוכיח, שהשמחה שורה ביום הכפורים למרות שעפ"י רוב קיום מצוות העינוי מלווה בצער), מכל מקום קשה לומר שרצון התורה הוא שיהיו רגשי השמחה והצער משמשים יחד. ואפשר שאין סתירה, כי הצער הוא לצדדים הנמוכים של האדם, והשמחה – שביום הכפורים היא רוחנית בעיקרה, על כפרת העוונות (השווה לבוש סימן קכח, סעיף מד) – נובעת מהצדדים המרוממים של האדם. ואדרבה, אם מטרת התורה לצער הגוף כדי למרק הנפש, ככל שיתרבה צער הגוף כך תגדל שמחת הנפש.



אולם למרות שהמצווה עצמה היא לדור בסוכה, בכל זאת קיום המצווה לחוד וביטולה לחוד, וכדי לבטל מצוות סוכה יש לעשות מעשים המורים על ניגוד לכך שהסוכה היא ביתו, כמו אכילת קבע ושינת עראי חוץ לסוכה. וכפי שנפסק (שלחן ערוך שם, סעיף ב): 'אוכלים ושותים וישנים בסוכה כל שבעה בין ביום בין בלילה, ואין ישנים חוץ לסוכה אפילו שינת עראי, אבל מותר לאכול אכילת עראי חוץ לסוכה'.

נמצא שחז"ל קבעו שביטול הדירה בסוכה הוא באכילת קבע חוץ לסוכה ובשינת עראי חוץ לסוכה (לגבי לימוד תורה בסוכה, עיין שם, סעיף ד). אך בשאר העניינים שדרכם להיעשות בדירתו ועשאו חוץ לסוכה, אין התנגדות מובהקת לכך שהסוכה היא ביתו.

אולם יש לשאול, האם הגדרה זו שנתנו חז"ל שביטול הדירה בסוכה הוא באכילה ובשינה, היא הגדרה כוללת ומקיפה, וכל עוד שהאדם לא אכל ולא ישן מחוץ לסוכה, הרי שלא ביטל המצווה. או שמא דברי חז"ל הם לפי האופן השכיח והמצוי, אבל יש דרכים אחרות להביע שהסוכה אינה ביתו, ובכך לבטל את המצווה, אך מכיוון שאופנים אלו אינם מוגדרים וברורים, ואולי גם מסורים ללב, לא יכלו חז"ל לפרטם.

ולכאורה אפשר להניח, שבמקרה שמעשיו של האדם מוכיחים בצורה מובהקת שאין הוא קובע את סוכתו כביתו - כגון שכל ימי הסוכות הוא יימנע מאכילת קבע, ולא ישהה בסוכה כלל, ובעת השינה יכניס עצמו לאונס שלא לישן בה, או ימצא תחבולה אחרת להיפטר מן המצווה, באופן שאדם זר לא יעלה על דעתו שהסוכה היתה ביתו במהלך שבעת הימים - יכול הוא להיחשב כמי שלא קיים את המצווה במשך שבעה ימים<sup>ט</sup>.

וטענה זו היא הטענה העומדת ביסוד מאמר זה. כלומר, שלפעמים הפירוט של חז"ל מייסד את רוח המצווה בפרטים מעשיים שאינם מקיפים לגמרי את כל העניין, כי אמנם בדרך כלל מי שלא יאכל או יישן מחוץ לסוכה לא יבטל מצוות סוכה, אך ייתכנו מקרים שהם גם חריגים וגם לא מוגדרים שצורת התנהגות מסוימת תחשיב את האדם כמבטל מצוות סוכה למרות שלא אכל או ישן מחוץ לסוכה.

מאידך גיסא יש לומר: א. אין מציאות של התנגדות מוחלטת לכך שהסוכה ביתו אלא באכילה ושינה (וזה צ"ת מעט, שתהיה אכילת קבע פעם אחת משמעותית יותר מהימנעות מכוונת לשהות בסוכה וכדומה). ב. נמסרה מצווה זו לחכמים, והם קבעו הלכות מוחלטות של קיום וביטול, ואע"פ שיהיו אופנים בהם תהיה פגיעה ברוח המצווה, אין לנו מבחינת ההלכה אלא קיום פרטי הלכותיה כפי שמסרו חז"ל<sup>י</sup>.



ט. וראה מחזור ויטרי (מהדורת אוצר הפוסקים, חלק ג, הלכות סוכות/סוכה, סימן לה, עמוד תתיט-תתכ), ובהערות המהדיר שם, וצרף לכאן.

י. אמנם, בהגהות חתם סופר על שלחן ערוך (סו"ס תרלט), חידש, שלמרות שאין חיוב לאכול בסוכה מלבד בלילה הראשון, בכל זאת יש חובה לשבת בכל יום בסוכה, ואין פטור מחובה זו אלא למי שאינו יושב כלל בבית, עיין שם.

יא. כמו כן אפשר שיש מעשים אחרים, בלתי מצויים וקבועים, שאין לך אדם שיעשה פעולות אלו מחוץ לביתו, ושלא לא דברו חז"ל אלא בדבר ההווה, אך בהחלט ייתכנו גם אופנים אחרים שייחשבו כסתירה לכך שהסוכה היא ביתו.

## שמחת הרגל

במסכת פסחים (קט, א): 'תנו רבנן, חייב אדם לשמח בנו ובני ביתו ברגל, שנאמר (דברים טו, יד) ושמחת בחגך. במה משמחם, ביין. רבי יהודה אומר, אנשים בראוי להם, ונשים בראוי להן, אנשים בראוי להם - ביין, ונשים במא, תני רב יוסף, בבבל - בבגדי צבעונין, בארץ ישראל - בבגדי פשתן מגוהצין. תניא רבי יהודה בן בתירא אומר, בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר, שנאמר (דברים כו, ז) וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלהיך, ועכשיו שאין בית המקדש קיים אין שמחה אלא ביין, שנאמר (תהילים קד, טו) ויין ישמח לבב אנוש'.

וברמב"ם (ספר המצוות, עשה נד): 'והענין הראשון הרמוז אליו בצווי הזה הוא שיקריב קרבן שלמים עכ"פ... וכולל באמרו ושמחת בחגך מה שאמרו גם כן שמח בכל מיני שמחה. ומזה לאכול בשר בימים טובים ולשתות יין וללבוש בגדים חדשים ולחלק פירות ומיני מתיקה לקטנים ולנשים... ומה שיתחייב מהם יותר שתיית היין לבד, כי הוא יותר מיוחד בשמחה'.

במבט שטחי ניתן היה לומר שמצוות שמחת הרגל עניינה קיום החובות המעשיות הנ"ל בלבד, בין אם כפשוטם ממש, בין אם בדברים דומים.

אמנם מדברי הרמב"ם (יום טוב ו, יז-יח) שכתב שהמצווה היא: 'להיות בהן שמח וטוב לב', עולה שזו מצווה המסורה בעיקרה ללב. כך שגם אם שתיית יין הינה אופן לקיים את המצווה מדאורייתא, בכל זאת לא נעקרה בכך החובה היסודית להיות שמח בחג.

נמצא שבצד החובה המעשית לשתות יין, נותרה גם החובה להיות נאמן לעיקר המצווה ולהיות שמח בחג (ועיין עוד גליוני הש"ס פסחים שם, ובמקורות המובאים בדבריו, ואין להאריך). ומה שלא פירטו חז"ל חובה זו הוא לכאורה משתי סיבות: א. זו החובה הפשוטה. ב. חובה זו אינה ברורה וחלוטה<sup>1</sup>, ודרכם של חז"ל לפרט דווקא את הדינים המסוימים והמוגדרים.

יב). ואפשר שנחלקו בכך השואל והרשב"א, בשו"ת הרשב"א חלק ג, סימן רפז, עיין שם היטב. [שוב ראיתי מש"כ הג"ר אשר וייס שליט"א, בספר מנחת אשר (מועדים) - ר"ה יו"כ סוכות, סימן לב), בביאור דברי הרשב"א, עיי"ש. ואף הוא נגע, לפי דרכו, בכמה פרטים שהוזכרו במאמר זה].

יג). יש שהבינו שיש חובה לעורר בעצמו שמחה שבכל רגע ורגע מימי החג. והדבר אינו מסתבר לעניות דעתי, שהרי לא ניתנה תורה למלאכי השתר, ויש קושי מציאותי שלא להסיח דעת בכל ימי החג מעניין השמחה. ויש להעיר גם שלפי הבנה זו שתיית היין נעשית כמיותרת לנוכח החובה הכללית לעורר בעצמו שמחה בכל עת (וי"ל ששתיית היין באה רק לסייע לחובה זו).

מאידך, ראה העמק שאלה (שאיילתא סו, אות ב), שכתב שחובת השמחה ברגל היא שעה אחת ביום, כחובת שופר ולולב וכיוצא בזה. עד כדי כך שכתב שאין איסור לקונן על המת במועד מחמת שמחה אלא מחמת כבוד הרגל. ודבר זה תמוה לעניות דעתי.

אפשר להציע גם שקיום מצוות השמחה הוא בשמחה תמידית, אך ביטולה אינו בהעדר שמחה בלבד, אלא בהשתקעות בצער במהלך הרגל (וכעין זה כתב בספר החינוך, מצוה תיח, על מצוות אהבת ה', שהמצווה מתקיימת באהבה ממש, וביטול המצווה הוא בהשתקעות בהבלי העולם, עיי"ש). וראה הליכות שלמה (תפלה, עמוד קצ): 'דאע"ג דילפינן דאין שמחה אלא בבשר, וכן אמרו משמחו בכסות נקיה, ובוה נראה דסגי בכזית בשר ביום וכזית בלילה... אבל עכ"פ מצות שמחה נוהגת ודאי כל היום וכל הלילה, ואינו רשאי להיות עצב אפילו רגע אחד, אלא שהדברים האלה מעוררים את האדם לשמחה'.

ונראה יותר, שיש בדברי חז"ל אמת מידה לחובת השמחה ברגל. כלומר, שהנהגת השמחה ברגל צריכה להיות מקבילה ומתאימה לזמנים מיוחדים אלו, שיש בהן סעודה על היין מדי יום, ובגדי צבעונין לנשים, וחילוק קליות ואגוזים לקטנים.

יתרה מזו, מסתבר שגם החובה המעשית כפופה לעיקר החובה, ואינה עומדת כדין בפני עצמו, ולפיכך מי שהיין אינו מביאו לידי שמחה, אינו חייב לשתות יין (ראה למשל שבות יצחק, פסח, פרק י, ד, בשם הגר"ש אלישיב שמה שאמרו שאין שמחה אלא ביין אינו גילוי מלתא אלא תקנה לשמוח ביין דווקא. מיהו מי ששונא יין באופן שאין לו בו שום הנאה ואין טעמו ערב לו כלל אינו צריך לשתותו, דכיון שאין לו בו שמחה אינו מקיים מצוות שמחה בשתייתו).



## כיבוד אב ואם

מצוות כיבוד אב ואם נאמרה בתורה באופן סתמי (שמות כ, יב): 'כבד את אביך ואת אמך'. כמו כן מצוות מורא נאמרה באופן סתמי (ויקרא יט, ג): 'איש אמו ואביו תיראו'.

חובות אלו פורטו בצורה מעשית על-ידי חז"ל (קידושין לא, ב): 'איזהו מורא ואיזהו כיבוד, מורא לא עומד במקומו ולא יושב במקומו ולא סותר את דבריו ולא מכריעו, כיבוד מאכיל ומשקה מלביש ומכסה מכניס ומוציא'.

והשאלה היא, אם המקיים את החובות הללו קיים בהכרח מצוות כיבוד אב ואם, או שמא החובות הללו אינן מכסות לגמרי את המצווה הכללית של 'כבד את אביך ואת אמך', או 'איש אמו ואביו תיראו'.

והנה, כתב בספר חרדים, פרק ט, אות לה-לו: 'כבד את אביך ואת אמך, מצינו כיבוד בלב... ונראה דעיקר מצוות כיבוד בלב, דהא רחמנא לבא בעי בכל מצווה. ועוד הרי השווה יתברך כבודם לכבודו, הוא יתברך נתרעם (ישעיה כט, יד) בפיו ובשפתיו כבדוני ולבו רחק ממני, כלומר שעיקר כבודי בלב'.

ויש מקום עיון בדבריו, אם לדעתו מצוות הכיבוד עניינה הוא נתינת חשיבות בלב, והמעשים הנזכרים בחז"ל הם רק ביטוי לתחושת הכבוד שבלב. באופן שמי שיעשה את פעולות הכיבוד בלא הרגשת לב של כיבוד לא קיים המצווה. או שמא שני עניינים הם: יש לכבד בלב ויש לכבד במעשה".

בין כך ובין כך, ראינו לכאורה שקיום פרטי ההלכה המעשיים של חז"ל במצוות הכיבוד, אינו מכריח קיום (מלא עכ"פ) של מצוות כיבוד אב ואם. ומה שלא הדגישו חז"ל את הכיבוד בלב הוא

---

ואותה שמחה הרגילה להיות מטבע הדברים במצב כזה, היא המחויבת. ועיין.

(יד). וראה ב'ביאורים וחידושים' על ספר חרדים (נספח לספר חרדים השלם, מהדורת ירושלים תש"נ, עמוד רצא-ב) שכתב: 'וכתב בספר שיחות מוסר (חלק א, מאמר כב): וכן מקובלני שאין מצוות כיבוד אב מתקיימת כהלכתה אלא"כ מעריך הבן את אביו ומעריצו למאד. וחייב הבן למצוא באביו תכונות מסוימות בהן הוא מצטיין יותר מכל זולתו והרי הוא בהן גדול הדור, וכן נהג אדמו"ר זצ"ל, כי אם לא יעריכנו בלבו ואינו מחשיבו במעמקי נפשו, כי אז אפילו הוא מאכילו ומשקהו וקם לפניו ורץ לפניו הרי זה לא קיים מצוות כיבוד אב כלל, עכ"ד. ואולי י"ל דאם מבוהו בשעה שמאכילו ומשקהו הרי זה בכלל מה שנאמר יש שמאכילו פסיוני וטורדו מן העולם (קידושין לא, א, עיין שם בפירוש רש"י ותוספות), אבל כשבעצם מעשה הכיבוד אין פגם, רק שאינו מכבדו בלב, אף שחסרה לו מצוות כיבוד בלב, וגם מעשה הכיבוד אינו מושלם כראוי, מ"מ יש לו חלק במצווה של כיבוד במעשה'.

[ולעיקר דברי הג"ר חיים שמואלביץ זצ"ל, בשיחות מוסר שם, ראה במאסף ישורון (כרך טז, עמ' תעד), בשם הג"ר שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל, שדחה דבריו בטענה שלא ייתכן שהתורה תצווה עלינו לעוות את השכל].

כנראה משום שהדבר פשוט וגם אינו ניתן להגדרה חלוטה. [ודומני שגם אם יש מי שלא יקבל את דעתו של בעל ספר חרדים שעיקר הכיבוד בלב, מכל מקום יודה לכך שקיום מצוות כיבוד אב ואם מן המובחר הוא כאשר הכבוד הוא גם בלב, ולא במעשה בלבד].

והנה, הברייטא בקידושין שם מפרטת גם את דיני המורא - לא עומד במקומו ולא יושב במקומו ולא סותר את דבריו ולא מכריעו, וגם את דיני הכיבוד - מאכיל ומשקה מלביש ומכסה מכניס ומוציא. והנה מצוות המורא באה בתורה כחובה להיות ירא מאביו ואמו, והיראה, כמובן, אינה מעשה אלא הרגשת לב. ומה שפירטה הברייטא איסור עמידה במקומו ושאר איסורי המורא, לכאורה אינו אלא תוצאת יראה, או הנהגת יראה. וברור שתוצאת יראה והנהגת יראה אינן יכולות להיחשב כיראה. ברור אם כך שהיראה היא יראה ממש, והדינים המפורטים בברייטא אינם אלא חובות מעשיות הנגזרות מעניין יראה, שלא באו להחליף כלל את עיקר המצווה, שהיא יראת הלב.

ואם נבוא להשוות בין הכיבוד למורא, אשר נכללו יחד בברייטא אחת, יעלה בידינו, כדברי ספר חרדים הנ"ל, שחובות הכיבוד המפורטות בברייטא אינן סוף פסוק, אלא חובות מעשיות הבאות בד בבד עם חובת הלבבות<sup>טו</sup>.



## סיכום

במאמר זה הראינו שקיימת אפשרות שבמצוות שניתנו בתורה שבכתב באופן סתמי, וחז"ל הגדירו את פרטי הלכותיהן, אין קיום פרטי ההלכה מבטיח את קיום המצווה (בשלימות עכ"פ), ויש צורך לבחון בכל מקרה לגופו אם אין מעשיו של האדם סותרים את הציווי שניתן באופן כוללני. כלומר, פירוט ההלכות אינו מעביר לגמרי את המצווה ממצווה כללית לפרטים מוגדרים וחלטים.

ויש להבחין בין שני מקרים בהם הפרטים אינם מכסים את כל היקף המצווה: א. לפעמים המצווה כוללת רובד מופשט ורובד מעשי, ויש להקפיד ולשמור על שני צדדי המצווה. לדוגמא, מצוות שמחה, כוללת חובה לשמוח כפשוטו, ולעשות מעשים מסוימים המסייעים לשמחה (ראה לעיל לגבי שמחת הרגל). ב. לפעמים המצווה מתבטאת במעשים בלבד, היוצרים תוכן מסוים, ובכל זאת ייתכנו מעשים מסוימים שלא הוכנסו בגדרי ההלכה הקבועים ובכל זאת הם מעכבים את המצווה (ראה לעיל לגבי ישיבה בסוכה).



טו. וראה ספורנו (ויקרא יט, ג): 'איש אמו ואביו תירא, להורות שלא יהיה הכבוד בהם על אופן שיהיה לבו גם בהם אף על פי שיכבדם במאכל ובמשתה ובמלבוש, כמו שהזכירו ז"ל באמרם יש מאכיל לאביו פסיוני וטורדו מן העולם (קידושין לא, א), אבל יהיה כבודו להם כמכבד נוראים אצלו למעלתם עליו'. ואפשר אולי לשמוע מדבריו, שהכיבוד הוא אמנם כיבוד מעשי, ומצוות המורא היא שבאה להשלים את החיוב המעשי, ולבאר את אופן הכיבוד. וראה גם דברי הגרי"מ אפשטיין זצ"ל (דרשות קול בן לוי, נספח לערוך השלחן, יורה דעה, חלק ד, דרשה כא), שכתב שהמורא בלב והכבוד במעשה. והדברים מחודשים כמובן.

## נספח - משמעות רעיונית

מכל האמור לעיל עולה שיש ממצוות התורה שנמסרו לנו בצורה מורכבת. בתורה שבכתב הן ניתנו באופן סתמי, ובתורה שבעל פה נקבעו פרטי ההלכות, ולכל מערכת יש קיום עצמי המוצא את ביטוי גם להלכה.

ידיעה זו יש בכוחה להוסיף נופך בהבנת היחס בין התורה שבכתב לתורה שבעל-פה באופן כללי. כפי הידוע, התורה שבכתב והתורה שבעל פה אינן מכילות תוכן אחד, כאשר ההבדל ביניהם מתמצה בכך שזו מוסרת את הדברים בכתב, בעוד חבירתה בעל פה. הן עוסקות בשני רבדים השונים זה מזה, בכמה מובנים.

אחד ההבדלים היסודיים ביניהן הוא, שהתורה שבכתב עוסקת בעולם הרוח, ברובד הרעיוני של הדברים. המצוות נמסרות בתורה שבכתב בקווים כלליים מאד, קווים המאפשרים לנו, לכל היותר, לקלוט את רוח המצווה, אבל לא את דרכי ביצועה. לעומת זאת, התורה שבעל פה נותנת משקל רב לביצוע המעשי של המצוות. היא מדייקת בלשונה של התורה, ברבדים הסמויים שבה, ומוציאה ממנה פרטים ופרטי פרטים, עד שהמעשה המוטל עלינו כחובה הוא מדויק ביותר.

ייתכן שההבדלה בין הרוח לבין המעשה נועדה לתת מקום מיוחד לשני התחומים הללו, בכדי להדגיש שבעולם עבודת ה' יש להתמקד בשתי מטרות, שיש ביניהן מעט סתירה, בהתעלות מעל החומר, ברוממות נפשית, ובאחיזה בעולם המעשה. ההבדלה נועדה, בעצם, לגרום לכך שתחום אחד לא יטשטש את חברו.

בנוסף אחר: התורה שבעל פה, על כל הפרטים הכלולים בה, אינה מייתרת את מקומה של התורה שבכתב. התמקדות בפרטי ההלכות - אותה דורשת התורה שבעל פה - עלולה לטשטש את עולם הרוח. לכך ניתנה התורה שבכתב, להעמיד את הרוח כמות שהיא, בטהרה, כדי שרוח זו תתלווה לקיום המעשי המפורט של התורה שבעל פה [אגב: את אותה מגמה ניתן למצוא גם בתורה שבכתב עצמה - עיין רמב"ן ויקרא יט, ב על מצוות קדושים תהיו] (בכל הנושאים הללו הרחבנו בס"ד במקום אחר).

במאמר זה התחדש לנו שגם כאשר התורה שבעל-פה מורידה את המצוות לרובד המעשי, אין היא מבטלת את המחויבות לעניין המצווה כפי שהוא מופיע בתורה שבכתב. ניתן היה לחשוב שצורת היחס של התורה שבעל-פה, המגדירה את ההלכות בצורה קבועה, לפעמים מעט על חשבון רוח הדברים, היא השליטה הבלעדית על תורת המעשה, בעוד התורה שבכתב משמעותה רק בעולם הרוח של מקיימי המצווה. אך במאמר זה התברר, שגם בעולם המעשה יש משמעות להגדרה המופשטת יותר העולה מתוך התורה שבכתב, ומי שמתייחס רק לפרטי המעשים בלא להתייחס לתוכן המצווה כפי שהוא מופיע בתורה שבכתב, מלבד איבוד רוח המצווה עלול הוא גם לאבד את קיום המצווה מבחינה הלכתית.

במילים אחרות ניתן לומר, שהעובדה שמצוות מסוימות אינן מתוחמות לגמרי במערכת הלכתית ברורה, אין בה חיסרון או העדר סדר חלילה, אלא אדרבה בכך באה לידי ביטוי חובת

האדם בעולמו להתייחס, גם בפועל ובמעשה, לשתי מערכות במקביל. מחד עליו להכיר את תוכן המצווה ומשמעותה הכללית, ומאידך לדקדק כראוי בפרטי הלכותיה, כפי שנמסרו והוגדרו בתורה שבעל-פה.



הרב רפאל סויד

ראש כולל נר יוסף

מח"ס מנחת רפאל

בני ברק

## האם הולכים בדיני התורה אחר כללי הסטטיסטיקה

### מאמר תגובה

הרב יצחק נוימן האריך כיד ה' הטובה עליו במאמרו על הסטטיסטיקה, והאם עפ"י התורה הולכים אחריה, או חוששים לה, וכמדומני שזהו המאמר הנרחב ביותר עד כה על נושא חשוב זה, ולחיבת הקודש אכתוב כמה הערות והארות בענין זה, וכדלהלן:

א. הנה יש לדעת שהסטטיסטיקה תמיד עובדת מקטן לגדול, ולא מגדול לקטן, וזה משום שסטטיסטיקה אינה מדע מדויק, אלא הנחה. ואבאר את דבריי - הנה בכל העולם יש מציאות שמחצה זכרים ומחצה נקבות, אולם ברוב המשפחות בעולם אין בדיוק חצי בנים וחצי בנות, וזה משום שכשיררדים למספרים קטנים הסטטיסטיקה אינה מדויקת כלל, וידיעה זו חשובה מאוד כשדנים על סטטיסטיקה בהלכה, כדי לדעת את גדרי הנחה זו.

ב. וכעת נדון מבחינה הלכתית, ואכתוב ראיות שלא הובאו במאמרי הקודם (בירחון האוצר גיליון מ"א), ולחלקן התעוררתי ע"י קריאת המאמר. וראיה אחת יש להביא שאין הולכים אחר סטטיסטיקה, מדברי החות דעת (יו"ד סי' כ"ג סק"ב) דאזלי' בתר רוב חנויות ולא אחר רוב בשר, והיינו למרות שמבחינה סטטיסטית ודאי שרוב בשר עדיף, וראה בשערי ישר (ש"ד פ"ט) מה שביאר בדברי החו"ד [וכמו"כ יש להקשות על החו"ד אמאי אמרי' דרוב בעילות אחר הבעל, בסוטה כז, א, הא התם נמי הבעל הוא כרוב בשר, מול רוב העולם שנחשבים כרוב חנויות, ולדעת החו"ד יש לחוש לרוב העולם, וצ"ע. וכן דעת החו"ד אינה מוסכמת, ראה בתוס' רי"ד (ב"ב כג, ב), בינת אדם (שער הקבוע ס"ו), וגם בפרי מגדים (יו"ד סי' ק"י סק"א) ובשו"ת בית אפרים (יו"ד סי' מ') (הסתפקו בזה), אלא אם כן נאמר כדברי רעק"א (כתובות יג, ב) והש"ש (ש"ב פט"ו) דרובא דאיתא קמן הוא מגזירת הכתוב ללא סברא כלל, וא"כ ל"ש לדון כלל את ענייני הסטטיסטיקה. ועוד יש לומר שאם הסטטיסטיקה היא נגד רוב, ודאי לא אזלי' בתרה, וכל מה שנשאר לדון, היכא שהסטטיסטיקה אינה כנגד רוב.

ג. עוד יש לדון עפ"י דברי הגמ' בפסחים (סו, ב) היה ממלא כוס מדם התערובת וזורק, והנה מתוך כמות גדולה של בהמות לא ימלט שאחת מהן טריפה, והיאך אפשר לזרוק מכמות גדולה. והנה גם בכל סיר בתי שבישלו בו בשר במשך שנה, יש לדון שהרי לא ימלט שאחת מכל הבהמות שמהן הגיע בשר לאותו בית, היה טריפה שהתירו אותה מדין הלך אחר הרוב, אכן י"ל דאינו בן יומן, וא"כ הוא מדרבנן. ושוא משום זה הקילו, וכמו שהבאתי במאמרי בשם הגר"א שטיינמן זצ"ל לגבי שאלת החלב, דמדאורייתא חד בתרי בטיל, וע"כ כל השאלה היא רק

מדברנן, וע"כ יש להקל. וכמו"כ שמעתי מהרב יוסף שיין שיחי' להוכיח ששאלת החלב אינה שאלה חדשה, והיינו מדברי הרשב"א בתורת הבית, לגבי תערובת של גבינות, והרשב"א התיר, ומוכח שאותה שאלה לא התחילה בדור האחרון, מחמת שמוצרי החלב נעשים במפעלים גדולים, ועל כן אין לחוש לזה.

ד. והרה"ג זאב ליטקה שליט"א בספר בירורי יהדות לאור מחקרים גנטיים (עמ' 133) כתב להוכיח שאין הולכים אחר סטטיסטיקה, מדברי הגמ' בחולין (יא, ב) דאמרי' התם דאזלי' בתר רובא, מהא דלא חיישי' בכל רוצח שמא במקום נקב ניקב, ומכאן ראייה דאזלי' בתר רובא, ואמאי יש לחוש למציאות כל כך רחוקה שבדיוק במקום הדקירה היה נקב. ויש לדחות את ראייתו, דאי נימא דאזלי' אחר סטטיסטיקה, אפשר שהוא סניף דין רוב, וממילא גם מזה יש ראייה למושג רוב, וא"כ אין ראייה כנגד הדין של סטטיסטיקה.

ה. ועוד הביא הרה"ג הנז' ראייה כנגד הסטטיסטיקה מדברי הגמ' בבבא בתרא (כג, ב) דרוב וקרוב אזלי' בתר רובא, למרות שיש פעמים שהקרוב מסתבר יותר, וכמב' בתוס' (ד"ה רוב) שהחידוש הוא אף בקרובא דמוכח, אולם בכל זאת רוב עדיף, אף כנגד ההסתברות. אולם ע"ז יש לומר שוודאי שרוב עדיף מסטטיסטיקה, וכל מה שיש לדון היינו רק בסטטיסטיקה שאינה כנגד רוב.

ו. והנה יש לדון לגבי בדיקה מדגמית, שמתבצעת לגבי שעטנן, ותולעים וכדו', האם יש לה תוקף הלכתי, ודנו בזה פוסקי זמננו. והנה בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' רע"ד) מב' שיש חיוב לבדוק את כל הפירות מתולעים, ולא להסתמך על בדיקה חלקית, וכך פסק השו"ע (יו"ד סי' פ"ד סעיף ח') אולם כפי שמב' בדברי הרשב"א אף בדיקת רוב לא מועילה, ויש חיוב לבדוק את הכל ממש. וא"כ אין ראייה מנדון הבדיקה המדגמית לסטטיסטיקה, אלא שלפי מי שסובר שיש מקומות מסוימים שמועילה בדיקה מדגמית, יש ללמוד שמקילים על פי הסתברות סטטיסטית, ודעת הגר"נ קרליץ זצ"ל להחמיר (ספר השעטנן עמ' ק"ט), והאם אפשר לדמות נדון זה לסוגייתנו.

ז. ובסנהדרין סט, א אמרי' רוב נשים לט' ילדן, וע"כ בנן סורה ומורה לא אמרי' דחשיב כראוי להיות אב בז' חודשים, מחמת שעפ"י רוב תלד לט'. ושמעתי מהרב יהודה בלחסן להקשות שהרי אם יבוא על עשר או עשרים נשים אחת מהם תלד לז' חודשים, וא"כ אמאי לא חשיב כראוי לקרותו אב, וכמובן שהדיון כאן הוא על האב ולא על האישה, וא"כ כל כמה שהאב יכול להיות ע"י שיבוא על מספר רב של נשים יחשב כראוי להיות אב.

ח. ונראה לומר שהנה בדין רוב נאמרו כמה הלכות - חדא, דכשיש ספק אזלי' בתר רובא. ועוד, שבמקרה של ויכוח הרוב קובע, ואי"ז משום דלא חיישי' למיעוטא אלא שהרוב מבטל את המיעוט, וכמו רוב בדיינים. ומעתה י"ל דה"ראוי" נחשב עפ"י רוב, כלומר שעפ"י רוב הוא לא יבוא על עשרים נשים, וממילא הוא לא יכול להיות אב. אלא דעדיין יש לחשוש שמא יש לו בן במציאות וממילא הוא פטור מילפותא ד"בן" ולא "אב", וע"ז בעי' לדינא דרוב שמובא בסוגיא דסנהדרין דלא חיישי' למיעוט שאיננו יודעים אם הוא נמצא במקרה דידן.

ט. ועוד אמרי' בסנהדרין סט, א רובא דאינשי טעו בעיבורא דירחא, וע"כ אם אחד אמר באחד בחודש והשני אמר בשני בחודש עדותן קיימת דזה יודע בעיבורו של חודש וזה אינו יודע



בעיבורו של חודש. ושמעתי להקשות דלמה לי' למימר דרובא דאינשי טעו בעיבורא דירחא אפי' אם חצי מהאנשים לא היו יודעים, מ"מ כשאחד אומר נכון והשני טועה זה שטעה זה משום שאינו יודע בעיבורו של חודש (וכמובן דאי"ז שייך לסוגיא דאפשר לצמצם, דל"ש כלל בכמות של אנשים, וז"פ). ואין לומר דאיה"נ, אלא דבמציאות רובא דאינשי טעו, דא"כ אמאי הגמ' מביאה ד"ז בסוגיות של רוב.

ואפש"ל בפשטות דמיירי בג' עדים וב' טעו ואחד אמר נכון, או ששניהם טעו (ואנחנו יודעים שטעו לפי היום בו קרה המעשה שלא היה בתאריך המדובר) אולם זה קצת צ"ע דא"כ מדוע המקרה שמביאה הגמ' הוא בב' עדים ואחד מהם טעה.

ושמעתי ממו"ח הגר"י טולדנו שליט"א לבאר שאת העד שאמר נכון, לא דנים אותו במכלול האנשים, כי הוא אמר נכון, ומעתה יש לנו לדון רק את העד שאמר לא נכון, האם זה מחמת שטעה או מחמת ששיקר, וא"כ אילולא הרוב הו"ל ספק. ומספק לא נקבל את עדותו.

י. וראיתי בקובץ מוריה (שנת תשל"ח) נחלקו כמה מגאוני הדור הקודם, במעשה שהיה בשנת תרצ"ז במעשה שהיה בלונדון בבית דינו של הגר"י אברמסקי שהיה אדם שקיבל היתר מאה רבנים, והפקיד גט בביה"ד, ונכתב בפנקס ביה"ד שהוא מינה אדם פלוני לשליח לנתינת הגט, אלא שכאשר האישה הגיעה לקבל את גיטה אותו אדם לא זכר כלל ממעשה זה של מינוי השליחות. והגר"י אברמסקי שלח שאלה זו להגאון בעל האחיעזר שפסק להחמיר, ואילו הגרש"ז ריגור המו"צ דבריסק פסק להתיר, וכתב וכי מה יש לנו לחוש, וכי מלאך כתב את הדברים בפנקס ביה"ד, וע"כ שאכן היה מינוי, ואין לחוש לשום דבר. ויש להוסיף בזה, דלכאור' תליא הדבר במחלוקת האחרונים שהובאה בפתחי תשובה (יור"ד סי' ק"ט) האם אדם ששחט בהמה ויודע שהיא נשחטה כדין, ואח"כ באו עדים והעידו שהיא נבלה, והוא יודע שהם עדי שקר, האם כלפי שמיא מותר להם לאכול מבהמה זו, ובהא תליא עד כמה מתחילים לשמוע את העדים, כל עוד שהמציאות לאותו אדם ברורה, ועי' באבי עזרי (פט"ז מהל' סנהדרין ה"ו, ופכ"ז מהל' אישות הט"ו) לגבי עד אחד, שג"כ כתב סברא זו.

יא. וכמו"כ יש לדון בנושא הסטטיסטיקה בראי' נוספת, מהא דמבו' בר"ן ר"פ כל הצלמים (ע"ז מא, ב, הו"ד בבית יוסף יו"ד סי' רס"א) דבצלמים העשויים לאנדרטי, והרוב אינם עובדים אותם לע"ז, אין להם דין ע"ז, ולכאור' היינו משום שדנים כל אדם ואדם ומכריעים שהוא לא עבד ע"ז, דאם נדון את כל העיר יחד, הרי ודאי שיש מיעוט שעבד את הצלם שהוא לנוי, ומספיק מיעוט בכדי לאסור, והידיעה על המיעוט היא על סמך הנחה סטטיסטית, וע"כ שדנים כל אחד ואחד בפנ"ע.

יב. אולם זה תמוה בלא"ה, שהרי מסתבר שסו"ס היה מי שעבד את הצלם, ולכה"פ זה בסבירות די גבוהה, ומידי ספיקא לא נפקא. ונחדד את הדברים עפ"י מש"כ האחרונים בריש גיטין בתוס' שכתבו שאם לא נטען מזויף א"כ כל אחד יזייף שטר ויוציא מיתומים ולא שבקת חיי לכל בריה, והקשו שהרי מבו' דמזויף הוי דבר שלא שכיח. ותירצו דאמנם כעת זה לא שכיח, אולם מספיק רמאי אחד שיוציא ממון מכולם, כדי שיהיה בגדר דלא שבקת חיי. וא"כ ה"נ הכא דמספיק אדם אחד שיעבוד ע"ז ויאסור את האנדרטי, וצ"ע.

יג. והנה בנושא זה של סטטיסטיקה יל"ד מכיוון נוסף, שאף אם נאמר שבהלכה יש מקום לסטטיסטיקה, עדיין יש לדון מה המקום בהלכה להנחות הסתברותיות שהם קרובות לודאי, למרות שמבחינה הלכתית אין לכך דין כללי. וניתן כמה דוגמאות לכך - דיש לשאול מה הדין באדם שמסופק אם הוא אמר "רצה" או יעלה ויבוא בברהמ"ז, ובא בן י"ב שנים ואמר לו שאמר "רצה" וע"כ אינו צריך לחזור, והאב מאמין לו בוודאות, או מה הדין כשאמר לו בנו שלא הזכיר אחת מהאזכרות והאב מאמין לו בודאות.

יד. וכן ראיתי מכתב מהג"ר אברהם לויסון שליט"א, מראשי ישיבת חברון (שנדפס בקונטרס "סידור זבח כהלכתו" מהרה"ג חיים רוטר שליט"א, מח"ס שו"ת שערי חיים) וס"ל שאין מקום לדברים אלו, ועפ"י הלכה ודאי שבנו אינו נאמן, אעפ"י שברור שבנו אומר אמת [ובספר חשוך חמד עמ"ס נדה (עמ' קפ"ט) כתב הגר"י זילברשטיין שליט"א בשם הגר"ש אלישיב זצ"ל דבכה"ג בנו נאמן, וכ"כ הגר"צ פלמן בשלמי תודה בשם הגר"א"ל שטיינמן דהוי ספק ברכה לבטלה, אם בנו אומר שאמר רצה והחליצנו, והוא מסופק, אם יברך, יעו"ש]. והביא הגר"א לויסון ראי' לדבריו מהא דאמר' בכתובות (פה, ב): "ההיא איתתא דאחייבא שבועה בי דינא דרבא, א"ל בת רב חסדא (אשת רבא) ידענא ביה דחשודה אשבועה, אפכא רבא לשבועה אשכנגדה, זימנין הא יתבי קמיה ר"פ וראב"מ אמתו ההוא שטרא גבי', א"ל ר"פ ידענא דשטרא פריעא הוא, א"ל איכא איניש אחרינא בהדי דמר, א"ל לא, א"ל דאיכא מר עד אחד לאו כלום הוא, א"ל ראב"מ ולא יהא כבת רב חסדא, א"ל בת רב חסדא קים לי' בגויה, מר לא קים לי' בגויה". והיינו שאעפ"י שרב פפא קדוש עליון, ואין בו שום חשש משקר, אעפ"י לא סמך עליו רבא, ורבא עשה דין אעפ"י שברור שמבחינה מציאות ברור שאין זה כך, עכת"ד.

טו. ויש לדון בראי' זו דא"כ היאך סמך רבא על אשתו, הא אשתו היא גם אשה הפסולה לעדות וגם ע"א, וא"כ אדרבא חזי' דיש מקום להסתברות השכלית, וזהו שאמר קים ליה בגויה, ואילו את ר"פ ככל הנראה לא הכיר מספיק, אעפ"י שידע שמסתבר שהוא ת"ח, מ"מ לא הכירו כ"כ כדי לפסוק נגד השטר. וכן מבוי' בחפץ חיים בהל' רכילות (כלל ג' באר מים חיים ס"ק י"ב) בשם המהרי"ק דדין זה הוא רק במי שמכירו ומצוי אצלו תדיר, ויודע שבשום מצב אינו משקר.

טז. והביא הגר"א לויסון ראי' נוספת מהמבוי' בשו"ע (יו"ד סי' ק"כ סעיף י"ד) דאין מאמינים קטן על טבילת כלים, ולכאוי' ה"ה אף בקטן שהוא קרוב לגיל י"ג והוא נאמן עליהם, אעפ"כ לא נאמן. ויש לדחות דהתם הוי כנגד חזקה, שהכלי אינו טבול [ועוד יל"ד דהתם הוי ספק גם האם הקטן, יודע שטבל כראוי, כיוון שאפשר שהקטן טבל שלא כדין, כגון שהוא החזיק את הכלי בחזקה בשעת הטבילה].

יז. אולם יש לדון ולהביא ראיות כנגד ולהוכיח דיש מקום בהלכה להנחות הסתברותיות ולקבוע על סמך זה הלכה. וניתן כמה דוגמאות לדבר - חדא, בהא דאמר' בנדרים (ז, ב) האשה שאמרה טמאה אני לך אינה נאמנת, ולכמה ראשונים הוי מדאורייתא. ועי' בשו"ת חתם סופר (ח"ב אה"ע סי' צ"ה סוד"ה ומ"מ) דאפי' אם בליבו מאמינה הרי שהיא אסורה עליו [אולם יל"ד בראי' זו, דהתם מעיקר הדין האשה צריכה להיות אסורה עליו, ומה שאינה נאמנת היינו משום דחיישי' שמא

עיניה נתנה באחר, וא"כ כל כמה שמאמין לאשתו, הרי שזה חוזר לדין המקורי שצריך להאמין לאשתו].

יח. וכמו"כ הא דמבו' בשבועות (ל, ב) כל דין היודע בדין שהוא מרומה יסתלק מן הדין. ובאמת די"ל דאירי שידוע ברור שהעדים משקרים או פסולים (וכדמשמע ברש"י), אבל הרמב"ם (פכ"ד מהל' סנהדרין ה"ג) כתב באופ"א "אבל אם היה ליבו נוקפו שיש בדין רמיות או שאם דעתו סומכת על העדים וכו' אסור לו לחתוך את הדין" וכו', עי"ש. ומשמע דלא מיירי דווקא אם מבורר לו שהעדים שקרנים, אלא אפי' באופן שבסברת הדין נראה לו כך הוי דין מרומה, וא"כ חזי' שיש מקום בהלכה לתחושות ולהסתברות האישית. אולם יל"ד בראיה זו, דאפשר לומר שאין הגדר שהדין יכול לפסוק עפ"י תחושותיו, אלא שאינו יכול לפסוק היכן שנראה לו שהדין שנפסק אינו נכון, אך מאידך גיסא אינו יכול לפסוק בפועל רק עפ"י התחושה, אלא להימנע מפסיקה.

יט. וכן יש לדון מהא דאמר' ביבמות (פו, ב) דאשה שאמרו מת בעלה תנשא, ואם בא הרוג ברגליו תצא מזה ומזה. והיינו דאעפ"י שהי' מותר לה להנשא, מ"מ כיוון שהיה עליה לבדוק קודם שתנשא, ע"כ תצא מזה ומזה וחייבת קרבן חטאת. וא"כ חזי' דיש מקום להסתברות הנראית לעין, אעפ"י שמבחינת הדין היה מותר לה להנשא. ואין לומר דכל מה שהתירו לה להנשא היינו משום דאשה דייקא ומנסבא, וע"כ באופן שבא הרוג ברגליו הרי ההיתר נפל, דהא הדין שתצא מזה ומזה מיירי אף באופן שהעידו ב' עדים שמת בעלה, דבכה"ג לא נזקקים להיתר מיוחד מפני שהיא עגונה, ואעפ"כ תצא מזה ומזה וחייבת קרבן.

כ. וכן ראיתי בספר אגן הסהר על הגר"א גנחובסקי וצ"ל מובא מעשה בזוג שהייתה להם הפלה ל"ע, ולא סיפרו על כך לאף אחד מבני משפחתם, ולאחר מכן נולד בן זכר, וממילא היה אמור להיות פדיון הבן, ולא רצו להודיע שאין צורך בפדיון הבן. ואמר הגר"א גנחובסקי שהאב יפדה בברכה, ויכווין לפדות את הבכור המבוגר ביותר בעולם, והיינו למרות שלא ידוע לו שאכן יש בכור מבוגר שלא נפדה, אולם מאידך גיסא הגר"א גנחובסקי לא חשש לענין העברת מתים במנהרות (ראה אגן הסהר ח"א עמ' 730), וצ"ל שההנחה שיש בכור בעולם שלא נפדה, ודאית בהרבה יותר מהסיכוי שכהן אכן נמצא במנהרה.

כא. ואביא כאן מש"כ בענין דנ"א השייך גם לסוגיית הסטטיסטיקה. הנה בשנים האחרונות מקובלת בעולם בדיקת הד.נ.א. (D.N.A.), שהוא החומר התורשתי המצוי בתא האדם, ככלי לברור זהות קורבנות אסון, ושאלות יוחסין שונות. ויל"ד בזה מבחינה הלכתית האם יש בכח הבדיקה המדעית הזו לברר עניינים אלו של יוחסין, ממונות ועוד. שהרי בתורה מצינו מדרג של ראיות ונאמנות, שהם שני עדים, עד אחד, אומדנא, רוב, חזקה, וא"כ באיזה מדרג אנו נקבל את הד.נ.א. כמוסכם להוכיח את הדבר אשר הוא בא להוכיח, שאם זה רק רוב, הרי שאינו מועיל לענייני נפשות, ובממזרות הוא אוסר מדרבנן (לדעת הפני יהושע קידושין עג, א).

ונחל לדון בשאלה זו מהנקודה הראשונה והיא מצויה מאד, האם מסתמכים על בדיקת הד.נ.א. לגבי עגונות, כלומר האם אפשר לקבוע על סמך שרידי ד.נ.א. לזהות מת שהשתנו פניו, ועי"ז להתיר את אשתו מכבלי עגינותה.

**כב.** ומצינו בב"מ (כו, א-ב) שדנה הגמרא לגבי סימנים באבידה ובעגונה האם מועילים מדאורייתא או מדרבנן. ומצינו בזה כמה דרגות של סימנים, שיש סימן מובהק ויש סימן בינוני, ויש סימן גרוע וכגון ארוך וגוץ, שאינו מהווה רא'י אפי' לגבי השבת אבדה, ולהלכה קי"ל (שו"ע אה"ע סי' י"ז) דבסימן מובהק סגי להתיר אישה מעגינותה, ומעתה יל"ד האם הד.נ.א. נחשב כסימן מובהק.

**כד.** וכדי ללבן נושא זה עלינו להבין את דברי הפוסקים בעניין סימנים. הרמב"ם (פי"ג מה"ל גזילה ואבידה ה"ב) כתב וז"ל: כיצד מכריז, אם ייצא מעות מכריז מי שאבד לו מטבע, וכן מכריז שמי שאבד לו כסות או בהמה או שטרות יבוא ויתן סימנים ויטול ואינו חושש מפני שהודיע מין האבידה לפי שאינו מחזירו עד שיתן סימנים מובהקין עכ"ל הרמב"ם. וכתב הראב"ד על זה "א"א לאפוקי חיורי וסומקי קאמר" כלומר דבהא לא חשיב סימנים מובהקים. ובהל' ה' כתב הרמב"ם וז"ל "הסימנים המובהקים סומכים עליהם ודנים על פיהם בכל מקום דין תורה, והמידה או המשקל או המנין או מקום האבידה סימנים מובהקין הן", עכ"ל הרמב"ם בהל' ה'.

**כה.** ובשו"ע (אה"ע סי' י"ז סעיף כ"ד) כתב: "מצאוהו הרוג או מת אם פדחתו וחוטמו ופרצוף פניו קימים והיכירוהו בהם שהוא פלוני מעידים עליו, ואם ניטל א' מאלו אעפ"י שיש להם סימנים מובהקים ביותר בכליו אינם כלום דחיישינן לשאלה, אפילו היה להם סימנים בגופו ואפילו שומא אין מעידין עליו, אבל אם היה להם בגופו סימנים מובהקין ביותר מעידין עליו", עכ"ל השו"ע.

וכתב ע"ז הרמ"א וז"ל: "כגון שהיה לו יתר או חסר או שינוי באחד מאבריו אבל קטן או ארוך או חיוור וסומק לא הוי סימן מובהק, (תשו' הרא"ש כלל ג"א) ואפילו מראה סימנים שאינם מובהקים אינם כלום, ואפילו להצטרף לשאר אומדנות המוכיחות אינם כלום, (פסקי מהרא"י סי' קפ"א ורכ"ד) גבשושית גדולה על חוטמו או שחוטמו עקומה הרבה או כדומה לזה הוי סימן מובהק" עכ"ל הרמ"א.

וחזי' מדברי הרמ"א שאפי' הצטרפות של מאה סימנים שאינם סימנים מובהקים אינם מועילים, וא"כ הדבר מחדד את השאלה האם ד.נ.א. נחשב כסימן מובהק, דאם לא, הרי שא"י מצטרף לשאר אומדנות. ובגדר הדבר של סימן מובהק כתב הבית שמואל (שם ס"ק ע"ב) בשם שו"ת משאת בנימין (סי' ס"ג) שכתב שהכלל הוא שסימנים מובהקים שלא ימצא רק אחד מאלף, ומביא דוגמא כגון נקב מפולש בשן וכן צואר עקום, ולכאורה א"כ ה"ה בד.נ.א. שהוא דבר נדיר באלפי אחוזים יותר, שהרי יש אלפי אנשים בעלי צואר עקום, ואילו הסיכוי שיהיו אנשים בעלי ד.נ.א. זהה הוא אחד לטריליון. ובמש"כ הרמ"א שאפי' מאה סימנים גרועים אינם מצטרפים כתב על זה בבית שמואל (שם ס"ק ע"ג) שבשו"ת משאת בנימין כתב בשם שו"ת מהרא"מ דדוקא סימנים גרועים לא מהני הצירוף, אבל סימנים אמצעיים מצטרפים, דע"י הצירוף נעשה סימן מובהק ביותר, והביא שהט"ז הביא את דברי המשאת בנימין בפשיטות, אולם בחלקת מחוקק פליג ע"ז.

**כו.** והנה כדי לצלול לנושא ההלכתי עלינו לבאר בהרחבה מבחינה מציאותית היאך הדברים פועלים, והיאך נעשית בדיקה זו [וצריך לידע, די שג' סוגי בדיקות - חדא, בדיקה על סמך סוגי

דס, שבזה ניתן לשלול אבהות ברמה של 93 אחוזים, אך לא לקבוע אבהות באופן חיובי, וזאת משום שיש הרבה אנשים שיש להם מערכות זהות של סוגי דם. בדיקה נוספת מצינו והיא בדיקת רקמות, ודרך זו מדעית ומהימנה יותר להוכיח אבהות, ובדיקה זו מבוססת על מערכת האנטיגנים מסוג HLA, שהיא מערכת שבנויה באופן תורשתי, שחלק הוא מהאב, והחלק השני מהאם, ומהימנות שלילת האבהות בבדיקה זו עומד על 98-99.9 אחוזים, ומהימנות קביעת האבהות באופן חיובי עומד על 95-98.8 אחוזים, והסיבה שקביעה זו אינה במאת האחוזים היא משום בעיות כלליות כמו אפשרות של טעות במעבדה, או שנויים בתפיסה ובהבנה המדעים, אולם כל אלה זניחים בתנאים נכונים, ומהימנותם כאמור קרובה ביותר לודאות מלאה, ויש בדיקה שלישית, שעליה נסוב מאמר זה].

כז. ובבדיקת הדנ.א., שהדרך המדעית בזה היא כך, מולקולת הדנ"א מסודרת וערוכה במבנה הנקרה כרומוזום, ובכל תא יש 46 כרומוזומים, ומולקולת הדנ"א בנויה בצורה של סליל כפול, שמזכיר את הגדיל הכפול בציצית, שמורכב מארבע יחידות בסיסיות (שהשם של כל אחת מהם הוא "נוקלואטיד") והם עשויות מחומרים שונים, ואת ארבע היחידות האלו מציינים בקיצור באותיות A, T, G, ו-C, והן ארבע היחידות שמרכיבות את שני חלקי הסליל הכפול ובצורה שמול החומר A שבסליל האחד ממוקם החומר T שבסליל השני, ומול החומר C שבסליל האחד ממוקם G שבסליל השני. וא"כ נמצינו למדים שקיימות לפנינו ארבע אפשרויות של צירוף, A בסליל האחד ומולו T שבסליל השני, T בסליל האחד ומולו A בסליל השני, C בסליל האחד ומולו G בסליל השני, G בסליל האחד ומולו C בסליל השני.

ובתוך ה-46 הכרומוזומים שבתא האדם מכילים בתוכם כשלושה מיליארד זוגות נוקלואטידים, וב 99 אחוזים מכלל הנוקלואטידים אין הבדל בין בנ"א, וכל ההבדל הוא באחוז הבודד הנותר, וזהו הדנ"א נעשה בתוך חלק ששונה בין אדם לאדם.

ומשום שגודלם של הנוקלואטידים אינו מאפשר צפיה ישירה ע"י מיקרוסקופ וזהו הדנ"א נעשה בשיטות אנליטיות, המשוות בין תכונותיו של חומר בלתי מוכר לבין של חומר מוכר, וכדי לזהות בין רקמות שמקורן ידוע, לבין רקמות שאין מקורן ידוע, עושים השוואות בין הרקמות, לבדוק האם קימת זהות ביניהם באותו אחוז השונה בין בנ"א. אמנם אף את אותו אחוז אין צורך לבדק הכל מפאת גודלו, וע"כ ניתן להסתפק בבדיקת קטע אחד או מספר קטעים, והזהוי נקבע ע"י ניתוח סטטיסטי, הקובע כי הסכוי לכך נושא הרכב דנ"א, הוזה לבדק רקמה הידועה בקטעים שנבדקו, נע בין אחד לכמה רבבות, עד אחד לכמה מיליארדים, וזאת כמובן בכפוף לכמות הקטעים שנבדקו. וממילא במידה ששתי הרקמות נמצאות זהות, מסיקים שהרקמה שאין מקורה ידוע באה מאותו מקור הידוע, ומילים אחרות היא רקמה מגופו של האדם שזהותו ידועה.

כת. והנה יל"ד האם הדנ"א נחשב כרובא דאיתא קמן, והיינו משום שנידון רובא דאיתא קמן הוא במקום שיש לפנינו אפשרויות רבות מסוימות במספר מסוים שתתגשם אחת מהם וכנגדן יש אפשרויות מועטות מסוימות שאותה התגשמות תהא מהם ולא מאפשרויות הרוב. וע"כ באפשרויות הדנ"א ששמים מספר אפשרויות ונוסחאות מסוימות של צירופי הדנ"א שהן אחרות

מצירופי הדנ"א שאנו מחפשים, ויש מיעוט נוסחאות לצירוף המסוים שדומה לצירופי הדנ"א של האדם שאנו מחפשים, אז דיינינן שאם האבר שנמצא הוא אבר של אדם אחר, וממילא הוא ראוי להתגשמות הדנ"א שלו שתהיה מאחת מאפשרויות הרוב, ולא ממיעוט האפשרויות.

ויש להוסיף בזה, דהנה בניה (יז, ב) אמרי' לגבי דם שנמצא דרוב דמים מן המקור, וע"כ האשה טמאה, ובשב שמעתתא (ש"ד פ"א) ובשו"ת בית אפרים (אה"ע סי' י"א) דהווי רובא דאיתא קמן כיון שהאשה לפנינו, אולם בקובץ שיעורים (ב"ב אות פ"ג) ובשערי ישר (ש"ג פ"ג) נקטו דהוי רובא דליתא קמן, דאמנם האשה לפנינו אולם הידיעה שרוב דמים מן המקור היא ידיעה כללית, וע"כ הוי רובא דליתא קמן. וביאר בשיעורי ר' שמואל (גיטין כ"ז, ב') דהחילוק בין רובא דאיתא קמן לרובא דליתא קמן, הוא דרובא דאיתא קמן הנידון מהיכן הדבר בא, ואילו ברובא דליתא קמן, הנידון הוא מה הדבר שלפנינו. וא"כ בדנ"א הוי רובא דליתא קמן, לדעת הגר"ר, אולם לדעת השב שמעתתא והבית אפרים הוי רובא דאיתא קמן כיון שהאדם לפנינו. אולם הדברים צ"ע טובא, דא"כ בכל רובא דליתא קמן, וכגון רוב נשים לט' ילדן, נמי נימא שהאשה לפנינו וע"כ הוי רובא דאיתא קמן. ולכאורה היה מקום לומר שברוב דמים מן המקור הגדר הוא שרוב הדמים שיוצאים מן האשה באותו פעם הרוב הם מהמקור, אולם א"כ אמאי משמע דאם הרוב לא היו מהמקור היתה טהורה, והרי מספיק מיעוט דמים כדי שהאשה תהיה טמאה. אולם לפי דברי הגר"ש רוזובסקי דהגדר ברובא דליתא קמן הוא שהנדון הוא מהיכן זה בא, א"כ אף בדם הנידון הוא מהיכן הדם הגיע.

כט. וראיתי בקובץ תחומין (כרך כ"ג ע"מ 110) במאמר של הג"ר זלמן נחמיה גולדברג זצ"ל שכתב לגבי היתר עגונות ממגדלי התאומים שמצאו שרידי דנ"א של אנשים, ונשאלת שאלה האם מותר להתיר את נשותיהם מכבלי עגונותם, וכתב ע"ז הגר"נ בהיתרו דבדיקת הדנ"א נחשבת כסימן מובהק, שהרי הסיכוי למציאת אדם בעל סימני זיהוי דומים (נכון לשעת כתיבת השורות) הם אחד מעשרה בליון. אמנם יש הטוענים שבדיקות אלו לא נעשו בכל האנשים שהיו בעולמינו מאז בריאת העולם, אך הגר"נ דוחה טענה זו, וכתב דאעפ"כ סומכים על בדיקה זו, והביא רא' לדבריו שהרי סומכים על טביעות עין וזאת ע"ס ההנחה שאין פרצופיהן של האנשים דומים זל"ז, ומנין לנו זאת, וכי בדקו את כל האנשים בעולם, וראו שאין פרצופיהן דומים זה לזה, אלא על כרחך סמכו על זה שראו הרבה אשים ולא מצאו שני אנשים בעלי פרצוף זהה, וה"ה בבדיקת הדנ"א. וזאת ק"ו גם מטביעות עין בכלים, שהרי בכלים ישנם כלים זהים לחלוטין, ואעפ"י מועיל בזה טביעת עין. וכן בכל רובא דליתא קמן, כגון רוב בהמות אינן טריפות, וכי בדקו חז"ל את כל הבהמות בעולם והגיעו למסקנא שרוב הבהמות כשרות, אלא שראו הרבה בהמות כשרות, והגיעו למסקנא שכך ברא הקב"ה את עולמו בצורה שבע"ח נבראו שלמים, וה"ה נמי בדנ"א. ויש לציין דהחולקים ע"ז יאמרו, דכח זה הוא רק בידי חז"ל, לקבוע עובדה והנחה על מציאות כלל עולמית, ולנו אין כח לזה, אא"כ איכא רוב, והיינו שנעשתה בדיקה אצל רוב האנשים וכדו', משא"כ בדנ"א, שנבדקה רק על כמיליון אנשים ולא יותר מכך, אי"ז רוב, ואף לא חזקה, אלא מחקר והסתברות סטטיסטית בלבד.

ל. ועתה נדון בשאלה האם בהלכה יש מקום לידיעה על סמך סטטיסטיקה, דוהו ג"כ הנידון בענינו, משום שהדנ"א נסמך בעיקר על הנחה סטטיסטית שנבדקו כמליון איש מכל הסוגים ומכל היבשות, ולא נמצאו ב' אנשים בעלי דנ"א זהה (וכמו כן ה"ה בטביעת אצבעות, שלא נמצאו ב' אנשים בעלי טביעת אצבע זהה) ונושא זה כמובן מתקשר לסוגיית רוב - האם הוא משום סטטיסטיקה, וכמו"כ יש לדון בסטטיסטיקה נגד רוב האם יש לה מקום בהלכה, דשמה רק כשאינה נגד רוב יש לה מקום.

לא. ועוד לפני שנדון בדבר מבחינה הלכתית, יש לבאר ענין הסטטיסטיקה מבחינה מציאותית, וניתן דוגמא לדבר, שאם רוצים לדעת כמה מעשנים יש בישראל, עושים בדיקה כמה מעשנים יש בכמה ערים בישראל, ובחלוקה לפי גלאים ומינים, ומגיעים עי"כ לתוצאה סטטיסטית במספר המעשנים הגברים מעל גיל 20 למשל. אולם הסטטיסטיקה אינה מלמדת אותנו, אחר שאנו יודעים שלצורך הענין עשרה אחוזים מהציבור בישראל מעשן, א"א לקבוע ע"ס זה שבתל אביב ישנם עשרה אחוזים מעשנים, כלומר שהסטטיסטיקה תמיד קובעת ממספר מצומצם ומלמדת על מספר גדול, ולא להיפך. והרא"י הברורה ביותר לדבר היא מהא דבכל עולם המציאות היא שמחצה זכרים ומחצה נקבות, אולם כמעט בכל המשפחות אין בדיוק אותו מספר של זכרים ונקבות והיינו משום שהסטטיסטיקה אינה מדע מדויק, אלא הנחה הסתברותית, וע"כ הדיוק אינו יכול להתבצע כשמצמצמים זאת למספרים קטנים. ולפ"ז כל ההנחות הסטטיסטיות לכא' אינן מוודאות לנו שכל אדם נושא דנ"א שונה מחברו. אולם, כל זה דוקא בסטטיסטיקה של רוב ומיעוט, וכגון רוב ישראלים ומיעוט כהנים, שהסטטיסטיקה קובעת שלפחות אחד מכל חמישה עשר איש בערך הוא כהן (שמעתי שבתכנת "אגרון" המעודכנת משנת 2006 נמצאו 400,000 איש בעלי שמות של כהן, כהנא, כהנים, כהנמן, כץ, רפפורט, ועוד שמות שבד"כ כהנים, וגם אלו שאינם כהנים עם שמות אלו, יש הרבה יותר עם שמות אחרים שהם כהנים, וזה מתוך חמישה מיליון יהודים בארץ באותה תקופה). אולם בדנ"א, שהסטטיסטיקה קובעת בודאות שאין שני אנשים בעלי דנ"א זהה, והסיכוי שימצאו שני אנשים בעלי דנ"א זהה היא אחת לטריליון, א"כ בהא ודאי שמבחינה סטטיסטית זה נחשב הנחה ודאית, ולא הנחה של רוב ומיעוט.

לב. זאת תורת העולה שבענין ד. נ. א. נחלקו פוסקי זמנינו, יש המקבלים זאת באופן מוחלט, ויש השוללים כמעט באופן מוחלט, והננו לפרט:

א. בענין עגונות: דעת הגר"ע יוסף והגר"ש אלישיב והגר"נ גולדברג זצ"ל ויבלחט"א הגר"מ שטרנבוך להתיר. אולם דעת הגר"ש וואזנר זצ"ל והגר"נ קרליץ זצ"ל לאסור.

ב. לענין קבורה, כלומר לזהות חלקי גוף ולקברם במקום אחד: בזה אף הגר"ש וואזנר והגר"נ קרליץ מודים שאפשר לסמוך ע"ז.

ג. לענין אבלות: לדעת הפוסקים המתירים בעגונות ודאי שיושבים שבעה ע"ס דנ"א, אולם לדעת השבט הלוי והגר"ק יש לחלק בין רווק לנשוי, דברווק יושבים שבעה, ובנשוי לא יושבים, דשמה יתירו עפ"ז את אשתו.

ד. בענין נפשות: בהא לכא' לכו"ע לא יפסקו עפ"ז דאפי' הם הוי במאה אחוזים נכון, לא עדיף מאומדנא דמוכח דמבו' בשבועות (לד, א) דלא הורגים עפ"ז.

ה. לענין ממונות: דעת הגר"מ שטרנבוך והגרז"נ גולדברג לסמוך ע"ז, דהוי טפי מרוב ומוציאים ממון עפ"ז, ולדעת שאר הפוסקים אין מוציאין ממון עפ"ז.

ו. לענין ממונות: דעת רוב הפוסקים (הגרע"י יוסף, הגרי"ש אלישיב, הגר"ש וואזנר והגר"נ קרליץ) דאין סומכין ע"ז (מלבד הגר"מ שטרנבוך והגרז"נ גולדברג), וצ"ע דלכאור' שיהיה אסור עכ"פ מדין רוב.

לג. ולסיום, בבחורתי בשנת תשע"ז הצעתי סוגיא זו בפני גדולי הדור וראשי הישיבות, ודעת כמה מזקני ראשי הישיבות, ובכללם, הגרי"ג אדלשטיין, הגר"ח קניבסקי, הגר"ד לנדו, הגרב"מ אזרחי, לא שמיעא להו, כלומר לא סבירא להו ענין זה של הסטטיסטיקה. ואילו הגרב"ד פוברסקי, באופן עקרוני הסכים שיש לחוש לכהן, והוסיף בצחות לשונות שאם אין לחוש לכהן, יכול כל גבאי במנין בשטיבלאך, לא לחפש כהן להעלותו ראשון, אלא להעלות ישראל, מיד כיוון שעל כל אחד ואחר יש רוב שאינו כהן. ואמנם יש לחלק, אך עכ"פ הרעיון מובן. וכן הגר"י זילברשטיין כפי שהבאתי במאמרי הקודם, שנשאר בזה בצ"ע, והגר"מ שטרנבוך שהסכים עקרונית (ראה בתשובות והנהגות ח"ו עמ' תרל"ח), אך היקל מטעמים שונים, וכגון שמכונית לא חשיבא אוהל זרוק. וכן עוד מראשי הישיבות חששו לענין זה, ומהם, הגר"א גרבוז, הגר"ח פ. ברמן, הגר"ח פיינשטיין, הגר"ד פיינשטיין.



## תגובת הרב יצחק נוימן

להרב רפאל סויד היקר שליט"א

הארכת בהרבה ראיות וסברות, וצריך הרבה זמן להתישב בכל דבר ודבר, וכיון שרצוני לענות לך מיד, לא אוכל להתייחס אלא לקצת דברים ממה שלמדתי בעבר.

באות ב' כתבת שהיכא שיש רוב נגד הסטטי' לא אזלינן בתרה, אם תעיין שוב במאמרי תראה הרבה ראיות לא כך, למשל הראיה הראשונה שהבאתי מהמרדכי חולין תשל"ז, שם הסטטי' היא נגד הרוב, תגובה זו מתיחסת גם למש"כ באות ה'.

באות ג' הבאת מכוס דם שנשפך, זו ראיה יפה מאוד, וכבר דיבר עליה באופן קצת שונה בשו"ת משכנות יעקב יו"ד סי' ט"ז או י"ז.

אות ז'-ח' עי' בצפנת פענח על הרמב"ם פט"ו מאסורי ביאה הכ"ז, ובגרש"ר סנהדרין שם אות ט, ובמה שהביא שם מהרמ"ה.

אות י"ז לא ידעתי מה ראית בחת"ס הרי זו גמ' מפורשת בקדושין סו. דאע"פ שבערוה בעינן תרי, מ"מ אם הוא מאמין לאחד היא אסורה עליו (והחת"ס רק חידש שזה נוהג אפי' באשתו).

אות י"ג וכו' מה שדן על אומדנא נגד דיני התורה, אני מוכרח לציין את הירושלמי גיטין פ"ג ה"ב שהשולח גט נותנו בחזקת שהוא קיים שאפי' השליח בן מאה והלך מאה שנה בדרך נותנו, אלמא לא אזלינן בתר מציאות. ולעצם הנידון דעד קטן עי' בריטב"א ובר"ן סוכה מב. שיש מקומות שקטן נאמן, ויל"ע אם זה דומה לכאן, ועי' בתשו' הרשב"א ח"א סי' ר"ד שנראה



שאע"פ שקטן לא נאמן באיסור מ"מ אם הקטן נראה חריף ומבין יש מקום לאסור ע"ש, ואכמ"ל.

תודה רבה

יצחק נוימן



הרב מאיר שמחה סוקולובסקי

מח"ס נבואה והשגחה, בני ברק

## כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן

### א.

"אמר ר' יהודה אמר שמואל: "כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן" (פסחים ז:).

נחלקו הראשונים, הובאה מחלוקתן בש"ך (יו"ד סי' יט, סעיף א') אם לא בירך לפני קיום המצוה האם יכול לברך אחר עשייתה. הרמב"ם (פי"א מהלכות ברכות ה"ו) כתב: "אם שחט בלא ברכה, אינו חוזר אחר השחיטה ומברך, וכן אם כסה דם בלא ברכה וכו'". ובהגהות אושר"י בשם או"ז כתב בפ"ק דברכות, ובפ"ק דחולין דאם לא בירך עובר לעשייתן, מברך אחר עשיית המצוה.

והוכיח הש"ך (שם) דגם התוס' והרא"ש סברו כהרמב"ם, דכתבו בפרק לולב הגזול (סוכה לט.). הא דמברך על הלולב אחרי שנטלו ויצא בו והרי בעינן עובר לעשייתן, הואיל והמצוה לא נגמרה עדיין דבעי נענוע, משמע דאם גמר כל המצוה וכן דבעלמא אינו מברך.

השאגת אריה (סימו כו) דחה ראייתו, דהתוס' והרא"ש רק הקשו למה לכתחילה לא מברך לפני שנטל הלולב, ועל זה תירצו דנחשב עובר לעשייתן דעדיין עוסק במצוה דצריך לנענוע, ע"כ.

אמנם מלשון התוס' (פסחים ז: ד"ה בעידנא) וכן מלשון הרא"ש בסוכה מוכח כהש"ך, דהקשו האיך יברך, משמע אפילו בדיעבד.

עוד כתב הש"ך (שם) דבספר ברכת אברהם הביא ראייה לשיטת האו"ז מהא דאמרינן - חוץ מהטבילה דמברך אחר שטבל, ואי משום שלא היה אפשר לברך קודם עשייתן, לא היה לו לברך כלל. אלא מוכח דאם לא בירך לפני המצוה יכול לברך אחריה. ודחה הש"ך ראייתו דברכות דרבנן והם אמרו דיברך לפני המצוה ולא אחרי המצוה כלל, והם אמרו בטבילת גר וכוותיה דאכתי לא חזי דיברך אחר המצוה, אלמא דדווקא גבי טבילה משום דלא חזי מעיקרא, אבל היכא דחזי מעיקרא ולא בירך, לא יברך אח"כ, ע"כ. רואים דסובר הש"ך שהיתה תקנה מיוחדת בטבילת גר שיברך אחר הטבילה. והפשטות כדברי הברכת אברהם דאת הברכה שתקנו שמברך בכל המצוות עובר לעשייתן מברך בטבילה אחרי קיום המצוה.



### ב.

והביא הש"ך ראייה לשיטת הרמב"ם מהגמ' (ברכות נא.) דאמרינן התם: "אמר רבינא הלכך אפילו גמר מלאכול יחזור ויברך, דתניא טבל ועלה אומר בעלייתו וכו', ולא היא התם גברא לא חזי, הכא מעיקרא חזי והואיל ואידחי אידחי", ע"כ. אלמא דווקא גבי טבילה משום דלא חזי מעיקרא, אבל היכא דחזי מעיקרא ולא בירך, לא יברך אח"כ, ואע"ג דבספר ברכת אברהם כתב

## כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן

דהוא הדין דהוי מצי לשנויי ליה התם ברכת המצוות היא וכו', אלא דעדיפא מיניה קאמר, אין זה מוכרח כלל. ועוד דרבינא לא סבירא ליה חילוק זה, ולא חזינן דפליג עליה הש"ס כלל בהאי, עכ"ל הש"ך.

ובאמת דברי רבינא צ"ב, איך לומד מברכת המצוות לברכת הנהנין, והרי אסור ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה (ברכות לה:), והברכה באה להתיר את ההנאה, ולכן צריך לברך דווקא לפני שנהנה, משא"כ ברכת המצוות שהיא ברכת הודאה כמבואר בפסחים (קה.) ולכן אפשר לברך ולהודות גם אחרי קיום המצוה.

### ג.

השאג"א (שם) הביא ראיה לשיטת האו"ז מהגמ' (פסחים ז.), דרב פפי אומר משמיה דרבא, הבודק צריך שיברך 'לבער חמץ', ולא 'על ביעור חמץ', דלשון 'על' משמע לשעבר. והקשתה הגמ' דבולולב תניא (סוכה מו.) דמברך על נטילת לולב. "שאני התם, דבעידנא דאגבהה נפק ביה", מוכח דמברך גם אחר קיום המצוה. ואין לומר דהברכה היא על הנענועים כפי שכתבו תוס' (שם) דאע"פ דמדאגבהה נפק ביה, אכתי עוסק במצוה שצריך לנענע בהלל ולכן הוה עובר לעשייתו, דא"כ יברך בלשון 'ליטול לולב' דמשמע להבא, אלא הברכה גם על מה שכבר יצא, ומוכח דאפשר לברך גם אחרי קיום המצוה, ע"כ.

ומקשים על השאג"א מה הראיה מלולב, דשם היות ועדיין לא גמר את המצוה, דצריך לנענע, כולל בברכתו גם על לשעבר על מה שכבר קיים, אבל אין ראיה דיכול לברך אחרי גמר המצוה לגמרי.

וכן צריך לומר ברמב"ם (פי"א מהל' ברכות הל' ט"ו): "נטל את הלולב מברך על נטילת לולב, שכיון שהגביהו יצא ידי חובתו", אבל אם בירך קודם שיטול, מברך ליטול לולב כמו לישב בסוכה". והראב"ד בהשגתו כתב בתוך דבריו, אבל נטילת לולב כיון שהגביהו נפטר כל היום, ע"כ. וקשה, הרי הרמב"ם (שם ה"ז) כתב דאין לך מצוה שמברך אחר עשייתה, אלא טבילת גר בלבד (והראב"ד שם לא השיגו), וא"כ איך כתב דבולולב מברך אחר העשייה, אלא בע"כ צריך לומר שיפרש כמו התוס' דכיון שעדיין צריך לנענע נחשב עובר לעשייתו, ואעפ"כ כתב הרמב"ם דמברך בלשון על נטילת לולב דמשמע לשעבר, אלא מוכח דאם לא גמר את המצוה יכול לברך וכולל בברכה גם את מה שכבר קיים.

וכן צריך לומר בתוס' (סוכה לט.) דכתב כדי שתהיה הברכה עובר לעשייתה יטול בתחילה רק את הלולב ויברך ואח"כ יטול גם את האתרוג, או יהפוך את האתרוג בשעת הברכה (ולבסוף כתבו התוס' דאין צורך כיון שצריך לנענע), וכן פסק בשו"ע (או"ח תרנ"א סעיף ה') (ולא הזכיר דיכול לנענע), והגר"א (שם) השיג דגם ההיפוך לא מועיל, כיון דמברך על הלולב והן מצויות לפניו אין מעכבות, ע"כ. ובשעה"צ (שם, כ"ח) ביאר את שיטת השו"ע, דאף כאשר כולן לפניו יצא אם אם נטלן בזה אחר זה, מכל מקום כל כמה שאינו נוטל את האתרוג לא קיים את המצוה כלל,

(א). וכתב הכס"מ דהרמב"ם פסק כמ"ד דלשון על העשייה משמע לשעבר.

דמצוה אחת הן לפיכך מקרי עובר לעשייתן. [ולכן מברך על הלולב למרות שכבר נטל אותו, ומוכח דגם באמצע קיום המצוה נחשב עובר לעשייתן].

התוס' בסוכה (שם) סיימו: והתם בירושלמי (ברכות ט, ג) פליגי מצוות מאימתי מברך עליהן, ר' יוחנן אמר עובר לעשייתן, ר' הונא אמר בשעת עשייתן. בבבלי הובאה רק הדעה דעובר לעשייתן, אבל לא מצאנו שחולקים על ר' הונא בדיעבד, במקרה שלא בירך לפני המצוה שלא בירך בשעת עשייתה.



## ד.

יש לחקור מהו גדר ברכת המצוות, ומה הטעם שתיקנו שיברך עובר לעשייתן. אפשר לומר דברכת המצוה היא ברכת הודאה כמבואר בפסחים (קח.), ותיקנו שיברך ויודה לפני קיום המצוה כדי שיהא ניכר שמודה ומברך על מצוה שהולך לקיים עכשיו. או נאמר, דגדר ברכת המצוות היא הכנה למצוה, ולכן מובן שתקנו עובר לעשייתן. וכן מבואר בריטב"א (פסחים ז:): שכתב: "וטעם זה שאמרו חז"ל לברך על המצוה עובר לעשייתן, כדי שיתקדש תחלה בברכה ויגלה ויודיע שהוא עושה אותה מפני מצות השי"ת, ועוד כי הברכות מעבודת הנפש וראוי להקדים עבודת הנפש למעשה שהיא עבודת הגוף". וכן כתב החת"ס (פסחים ז:): בשם הכוזרי.

ואפשר לפרש דבזה נחלקו הרמב"ם והאור"ז, הרמב"ם סובר דהברכה היא הכנה למצוה, ולכן לא יברך אחר קיום המצוה, דלא שייך אז הכנה, וכיון דאידיחי אידיחי. והאור"ז סבר דעיקר ברכת המצוות היא ברכת הודאה, ולכן אפשר לברך גם אחרי קיום המצוה.

ולפי"ז אפשר לבאר את דברי רבינא שמדמה ברכת הנהנין לברכת המצוות, רבינא סבר שברכת המצוות היא הכנה למצוה, אבל היות וההכנה היא שמשבח ומודה לקב"ה ובזה הוא מייחד את המצוה לשם הבורא, לכן אם לא בירך לפניו יכול לברך אחריה, אע"פ שאז הברכה לא תהיה הכנה וקיום, רק חלק ההודאה. וראיה מטבילת גר שמברך אחריה, וכן גם בברכת הנהנין שעיקרה להתיר את ההנאה ע"י שמברך ומכיר שהכל מהבורא ומודה לו על כך, אבל אם לא בירך לפני ההנאה יוכל לברך אחריה ולקיים את חלק ההודאה. ודחתה הגמ' כי בטבילה גברא לא חזי, וביאר הש"ך דברכה זו תקנה מיוחדת שאינה דומה לשאר ברכת המצוות שהן הכנה למצוה, אלא ברכת הודאה בלבד.

והש"ך דחה את דברי הברכת אברהם שיכלה הגמ' לתרץ ברכת המצוות שאני, שהיא אינה ברכת הכנה ולכן לא דומה לברכת הנהנין, כיון דרבינא מדמה אותם ולא מצאנו דחולקים עליו. ובזה מבוארת טענת השאג"א, אם הברכה היא הכנה למצוה איך מהני לברך באמצע המצוה, הרי אין בזה הכנה לחלק שכבר קיים.

ומכח קושיית השאג"א צריך לומר, שהריטב"א [שגם הוא כתב דכלולב מברך אחר שנטלו ויצא בו, כיון שצריך לנענע] אע"פ שכתב הטעם שמברך עובר לעשייתן: "כדי שיתקדש תחילה בברכה... ועוד דהברכות עבודת הנפש, וראוי להקדימה למעשה של הגוף", ולפי"ז היה צריך

לברך דווקא לפני העשייה ולא בשעת העשייה, אבל עיקר הטעם מה שכתב עוד שע"י הברכה יגלה ויודיע שהוא עושה אותה מפני מצות השי"ת, וכל זמן שעוסק במצוה יכול להודיע זאת, וכולל גם את מה שכבר קיים.



הרב איתן רוזנפלדר

בית שמש

## בית רבן גמליאל – לאופייה של הנהגה תורנית ראויה

בחינה אודות התנהלות בית רבן גמליאל ביחס להנהגה תורנית, כיצד התנהלו ומה ניתן ללמוד מהתנהלותם

### א.

#### פתיחה

בכל יום אנו אומרים בתפילה "השיבה שופטינו כבראשונה", על מה אנו מכוונים באמירה זו? בתפילתנו אנו מכוונים לחזרת הסנהדרין, ברצוני להציע צוהר שממנו נוכל ללמוד על רבותינו נשיאי הסנהדרין. הפירוש הפשוט למושג זה הוא שיהיו לנו מנהיגים ראויים, במישור האזרחי הפשוט. מנהיגים עליהם אנו סומכים, שופטים עליהם אנו סומכים ושהם שופטים צדק כדברי הנביא "ציון במשפט תפדה". אי לכך ובהתאם לזאת, רציתי להציע במאמר זה קריאת כיוון לבקשתנו בתפילה. כמובן, אין חובה על איש להתפלל ולייחל דווקא להנהגה כמו זאת שנסקור, או הנהגה המהווה תמונת ראי, אלא רק להציע כיוון הנהגה אותו ניתן לקבל או לדחות; אך לפחות נוכל ללמוד משהו מדרך הנהגתם (תורנית ומעשית).

מאמר זה בא לפרוס כיוון של הנהגה מתקופת חז"ל, להראות מספר נקודות עיקריות בה המנהיגים התורניים השתמשו בכוחם. נראה מדברי חז"ל, כי היחס להנהגתם הייתה טובה ויש מה ללמוד מהם.

הרב יעקב מדין מציין פעמים רבות בשיעורו בתנ"ך על מוטיב חזון, לפיו התורה באה ללמד כיצד מנהיג אמור להתנהל. חשוב לו להדגיש רבות את האמירה הזו בתנ"ך לכיוונים שונים, לדעתי דבריו מגיעים מתוך תפיסה שכל אדם מחליט החלטות מסוימות וממילא יש לו מידה מסוימת של "שליטה" והנהגה במה שקורה אצלו ובחירה עד כמה הוא משפיע על הכלל והחברה.

אנו נבחן מספר מקרים נקודתיים המעידים על תפיסה שהייתה קיימת בשושלתו של בית רבן גמליאל, אבל תוך כדי נראה קצת את יחס שאר החכמים בני אותה תקופה לבית רבן גמליאל ולנשיאים באותה תקופה.

במאמר זה נתקדם לפי סדר הדורות, ונפתח ברבן שמעון בן גמליאל:



## ב.

## רבן שמעון בן גמליאל וקיני היולדות

המשנה בכריתות (א', ז') מספרת על רבן שמעון בן גמליאל, שהשתמש בכוחו כנשיא הסנהדרין לתקן תקנה במטרה לעזור לאנשים הפרטיים:

האשה שיש עליה ספק ה' לידות וספק ה' זיבות מביאה קרבן אחד ואוכלת בזבחים ואין השאר עליה חובה ה' זיבות ודאות וה' לידות ודאות מביאה קרבן אחד ואוכלת בזבחים והשאר עליה חובה מעשה שעמדו קינין בירושלים בדינר זהב אמר רבן שמעון בן גמליאל המעון הזה לא אלין הלילה עד שיהיה בדינרין בסוף נכנס לב"ד ולמד האשה שיש עליה ה' לידות ודאות ה' זיבות ודאות מביאה קרבן אחד ואוכלת בזבחים ואין השאר עליה חובה ועמדו קינין ביום ההוא ברבעתים.

נקדים ונאמר שמדין תורה, אישה יולדת חייבת להקריב "קן" (זוג עופות – עוף אחד לעולה ועוף אחד לחטאת) על כל לידה ולידה, ממילא אישה שילדה חמש לידות תהיה מחוייבת להקריב חמשה "קנים".

קרבן יולדת הוא קרבן שכל בית בישראל חייב בו; היא אף שמחה להביא אותו ולא דווקא תחפש כיצד להתחמק מהבאתו. חשיבות קרבן זה נובעת מעצם המאורע: זהו אירוע מרגש בפני עצמו שאישה זכתה ללדת ילד והיא עברה בשלום את הלידה. היא אף תמהר להקריב את ה"קן" בהקדם, על מנת שתוכל לאכול קדשים יחד עם משפחתה. זאת, לעומת רוב הקרבנות האחרים, שיש אחוז משתנה בעם החייב בקרבנות הללו ואין סיבה למהר להביא קרבן ברוב המקרים. ממילא, יש בידי הסוחרים "קהל שבוי" גדול הרוצה בקרבנות בהקדם ולא דווקא ידע לחפש את המחיר הכי זול. מה עוד שכל יולדת חייבת להביא "קן" על כל לידה ולידה; פרמטר היכול להוות מרכיב משמעותי במחיר אותו בית יכול לשלם. עקב כל הגורמים הללו, הסוחרים יכולים להפקיע את המחיר ככל העולה על רוחם, כך שהציבור יתקשה לשלם את המחיר, אך יעשה זאת בכל מקרה.

בנקודה זו רבן שמעון בן גמליאל נשבע שהוא לא ילך לישון עד שהמחיר ירד!

מדובר באחריות ציבורית שמנהיג חש בצורה אישית, הוא עצמו לא ידאג לצרכיו האישיים לפני שהוא ידאג לתקן את העול שנעשה. נראה כי הוא חש את האחריות מתוך הבנתו שתפקידו אינו מאפשר לו לעמוד מנגד, משום שהסמכות והאחריות נמצאות בידיו.

רשב"ג נכנס לבית דין ודרש שאישה תהיה חייבת רק ב"קן" אחד גם לאחר מספר לידות. כתוצאה מדבריו, לסוחרים כבר לא היה קהל שבוי ובכדי למשוך קונות הם הורידו את המחיר. על מנת שנשים עדיין תרצנה להדר ולהביא על כל לידה קן. בשורה התחתונה המחיר ירד ורבן שמעון בן גמליאל השיג את מטרתו.

תיאור דומה על פוסק המשתמש בכוחו כנגד הפקעת מחירים של דברי מצווה מובא במסכת סוכה, שם הגמרא מספרת ששמואל אמר לסוחרים שיורידו את מחירי ההדסים, אחרת במקום לדרוש שלושה הדסים שלמים, הוא יפסוק שמותר אפילו הדסים קטומים<sup>א</sup>.

בחזרה לענייננו, רש"י (סוכה לד: ד"ה הנכנס) כותב על פסיקתו של בן שמעון בן גמליאל: נכנס לב"ד ללמוד כו' - אע"פ שהיקל על דברי תורה עת לעשות לה' הוא שאלמלי לא ימצאו יחדלו מלהביא אפילו אחד ויאכלו בקדשים בטומאת הגוף.

עולה מדברי רש"י, שרבן שמעון בן גמליאל חשש שנשים לא תקרבנה בכלל בעקבות העלאת המחירים. אם הוא יוריד את מספר הקינים שהן חייבות, אמנם הן לא תקרבנה את הקינים שהן חייבות מדין תורה, אבל זה יפתור את הבעיה של "מחוסרת כיפורים"<sup>ב</sup>. יש לציין, כי לרבן שמעון בן גמליאל היה כח משני גורמים עיקריים

א. רבן שמעון בן גמליאל הוא מבית הנשיאים וסביר להניח שהוא היה הנשיא באותה שעה.  
ב. יש לנו כלל ש"בכל מקום ששנה רבן שמעון בן גמליאל במשנתנו הלכה כמותו חוץ מערב, צידן וראיה אחרונה" (מספר מקרים בודדים).

סיפור זה על רבן שמעון בן גמליאל מביא לידי ביטוי את החשיבות של השימוש בכוח ובסמכות שיש לרב, מתוך הבנה של היכולת, האחריות והסמכות המוטלת על כתפיו.

מתוך מקרה זה, אני רוצה להגיע לעוד מקרים רבים בש"ס המסופרים על בית רבן גמליאל, בהם הם השתמשו בכוחם כנשיאים על מנת לקדם צרכי ציבור וצרכי שמייים לפי שיטתם והבנתם.



### ג.

#### רבן גמליאל דיבנה

נעבור לרבן גמליאל דיבנה, עליו נרחיב את עיקר דיבורנו במאמר. נפתח במעשה על רבי יהושע שנצטווה על ידי רבן גמליאל דיבנה לבוא בתרמילו ובמקלו בעקבות מחלוקת אודות קידוש החודש כפי שהמשנה בראש השנה (ב', ח-ט) מספרת:

דמות צורות לבנות היו לו לרבן גמליאל בטבלא ובכתל בעליתו, שבהן מראה את ההדיוטות ואומר, הכזה ראית או כזה. מעשה שבאו שנים ואמרו, ראינוהו שחרית במזרח וערבית במערב. אמר רבי יוחנן בן נורי, עדי שקר הם. כשבאו ליבנה קבלן רבן גמליאל.

א. להלכה נפסק שהדס קטום כשר, שמואל אמר שיפסוק להלכה כשיטה מקילה יותר מפני שזה שעת הדחק, נראה כי יש כאן הוראה של שעת הדחק לרבים לשעה מחמת צורך הציבור.

ב. יש ארבעה מחוסרי כיפורים: זב, מצורע, יולדת ונוזר. ארבעת מחוסרי כיפורים - כפרתם אינה שלמה עד שיביאו את קרבנם, במצב זה אסור להם להקריב ו/או לאכול קדשים ולעת עתה הם ברמת "שלישי לטומאה" אשר פוסל קודש בעת מגעו.

ג. בשאלה אם הלכה כרשב"ג גם בברייתות, נחלקו הירושלמי והבבלי. ניתן לעיין ב"הגותן בים דרך" לרב מיימון בשיחה ראשונה, שם הרחיב במחלוקת זו.



ועוד באו שנים ואמרו, ראינוהו בזמנו, ובלייל עבדו לא נראה, וקבלן רבן גמליאל. אמר רבי דוסא בן הרכינס, עדי שקר הן, היאך מעידין על האשה שילדה, ולמחר כרסה בין שניה. אמר לו רבי יהושע, רואה אני את דבריך.

שלח לו רבן גמליאל, גוזרני עליך שתבוא אצלי במקלך ובמעוטיך ביום הכפורים שחל להיות בחשבונך. הלך ומצאו רבי עקיבא מצר, אמר לו, יש לי ללמוד. שכל מה שעשה רבן גמליאל עשוי, שנאמר, (ויקרא כג) אלה מועדי יי מקראי קדש, אשר תקראו אתם, בין בזמנן בין שלא בזמנן, אין לי מועדות אלא אלו. בא לו אצל רבי דוסא בן הרכינס, אמר לו, אם באין אנו לדון אחר בית דינו של רבן גמליאל, צריכין אנו לדון אחר כל בית דין ובית דין שעמד מימות משה ועד עכשיו, שנאמר: ויעל משה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל. ולמה לא נתפרשו שמותן של זקנים, אלא ללמד, שכל שלשה ושלשה שעמדו בית דין על ישראל, הרי הוא כבית דינו של משה. נטל מקלו ומעוטי בידו, והלך ליבנה אצל רבן גמליאל ביום שחל יום הכפורים להיות בחשבונך. עמד רבן גמליאל ונשקו על ראשו, אמר לו, בא בשלום, רבי ותלמידי, רבי בחכמה, ותלמידי שקבלת את דברי.

סיפור זה נראה קיצוני במעט. אמנם חז"ל נחלקו במקומות רבים על מגוון דברים, אך כאן, רבן גמליאל משתמש בכוחו על מנת לבטל לחלוטין שיטה החולקת עליו. רבן גמליאל החליט לנקוט במעשה קיצוני, כדי למנוע מצב של "שתי תורות" בעם, בה חלק צמים ביום אחד וחלק צמים ביום למחרת. לכן, רבן גמליאל דרש מרבי יהושע שיחלל את יום כיפור שחל בחשבונך האישי, כך שיהיה ברור לכולם שיש תאריך אחד שנבחר ואין ספק בהכרעה במקרה זה. אחר המעשה, כשרבי יהושע בא אליו, אנו רואים שרבן גמליאל נהג בו כבוד והודה לו על ההקשבה לציוריו.

אנו רואים מכאן, שהאחדות הייתה חשובה לרבן גמליאל, עד כדי זלזול בפועל ברב חשוב אחר כדי להבהיר מה הדין. אבל חשוב היה לרבן גמליאל בכל זאת להראות רגישות כלפי רבי יהושע וללמד שאין פחיתות בכך שרבי יהושע צריך לשמוע לנשיא, ולכן הוא מודה לו על הביצוע של דרישתו.



## ד.

### תנורו של עכנאי, נידויו של רבי אליעזר

מקרה שני – הוא תנורו של עכנאי – רבי אליעזר וחכמים נחלקו ביחס ל"תנורו של עכנאי". רבי אליעזר ניסה להוכיח את שיטתו באותות ומופתים, אך רבי יהושע, כנציגם של חכמים, חלק עליו. בסוף אנו רואים שנידו את רבי אליעזר כתגובה על אי ההסכמה שלו עם פסיקת הסנהדרין, למרות שהוא לא היה נוכח בסנהדרין באותה העת. יתר על כן, מוחקים את פסיקותיו ממקומות אחרים בידיני טומאה וטהרה. בבא מציעא נט:

(ד). תנור הנעשה מחוליות המתפרקות, האם הוא טהור כשהוא מפורק? רבי אליעזר סבר שטהור, לעומתו חכמים סברו שטמא.

תנא באותו היום השיב רבי אליעזר כל תשובות שבעולם ולא קיבלו הימנו אמר להם אם הלכה כמותי חרוב זה יוכיח נעקר חרוב ממקומו מאה אמה ואמרי לה ארבע מאות אמה אמרו לו אין מביאין ראיה מן החרוב חזר ואמר להם אם הלכה כמותי אמת המים יוכיחו חזרו אמת המים לאחוריהם אמרו לו אין מביאין ראיה מאמת המים חזר ואמר להם אם הלכה כמותי כותלי בית המדרש יוכיחו הטו כותלי בית המדרש ליפול גער בהם רבי יהושע אמר להם אם תלמידי חכמים מנצחים זה את זה בהלכה אתם מה טיבכם לא נפלו מפני כבודו של רבי יהושע ולא זקפו מפני כבודו של ר"א ועדיין מטין ועומדין חזר ואמר להם אם הלכה כמותי מן השמים יוכיחו יצאתה בת קול ואמרה מה לכם צל ר"א שהלכה כמותו בכ"מ עמד רבי יהושע על רגליו ואמר לא בשמים היא מאי לא בשמים היא אמר רבי ירמיה שכבר נתנה תורה מהר סיני אין אנו משגיחין בבת קול שכבר כתבת בהר סיני בתורה אחרי רבים להטות אשכחיה רבי נתן לאליהו א"ל מאי עביד קוב"ה בהיא שעתא א"ל קא חייך ואמר נצחוני בני נצחוני בני אמרו אותו היום הביאו כל טהרות שטיהר ר"א ושרפום באש ונמנו עליו וברכוהו ואמרו מי ילך ויודיעו אמר להם ר"ע אני אלך שמא ילך אדם שאינו הגון ויודיעו ונמצא מחריב את כל העולם כולו מה עשה ר"ע לבש שחורים ונתעטף שחורים וישב לפניו ברחוק ארבע אמות אמר לו ר"א עקיבא מה יום מיומים אמר לו רבי כמדומה לי שחבירים בדילים ממך אף הוא קרע בגדיו וחלץ מנעליו ונשמש וישב על גבי קרקע זלגו עיניו דמעות לקה העולם שליש בזיתים ושלש בחטים ושלש בשעורים ויש אומרים אף בצק שבידי אשה טפח תנא אך גדול היה באותו היום שבכל מקום שנתן בו עיניו ר"א נשרף ואף ר"ג היה בא בספינה עמד עליו נחשול לטבעו אמר כמדומה לי שאין זה אלא בשביל ר"א בן הורקנוס עמד על רגליו ואמר רבוננו של עולם גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי ולא לכבוד בית אבא עשיתי אלא לכבודך שלא ירבו מחלוקות בישראל נח הים מזעפו אימא שלום דביתהו דר"א אחתיה דר"ג הואי מההוא מעשה ואילך לא הוה שבקה ליה לר"א למיפל על אפיה ההוא יומא ריש ירחא הוה ואיחלף לה בין מלא לחסר איכא דאמרי אתא עניא וקאי אבבא אפיקא ליה ריפתא אשכחתיא דנפל על אנפיה אמרה ליה קום קטלית לאחי אדהכי נפק שיפורא מבית רבן גמליאל דשכיב אמר לה מנא ידעת אמרה ליה כך מקובלני מבית אבי אבא כל השערים ננעלים חוץ משערי אונאה.

אינני הולך להיכנס לסבך בסוגיה של "לא בשמים היא".

ההקשר של הסוגיה של תנורו של עכנאי בגמרא הוא דיני אונאה, וממילא נראה שזה עיקר הסוגיה. כמו כן, בכל מקרה מדובר בנושאים עליהם אנו מדברים. אם נחזור לרבן גמליאל, נראה שהוא היה נשיא הסנהדרין באותה שעה וממילא סביר כי הנידוי נעשה על פי דבריו.

(ה). הגמרא מביאה מחלוקת תנאים האם אכן "לא בשמים היא" (ערוכין ו:1-2). עוד אוסיף, שהחיד"א התייחס לסוגיה בספר שם הגדולים באות י, אודות רבי יעקב החסיד מחבר הספר שו"ת מן השמים הסוקר את הסוגיה. האם אליהו נחשב כדמות שמימית? לכאורה היה אפשר לסבור שדברי אליהו הם כדברי שמיים וממילא "לא בשמים היא", אבל תוספות ביחסם לדברי אליהו אומרים שדרכו של אליהו היא לדחות בדברים, ולא ציינו שלא אמורים לפסוק כאלוהו (יבמות סא. ד"ה "ממגע").

אגב אליהו ראוי להפנות למשנה האחרונה בעדויות אודות תפקידו של אליהו בימות המשיח (ח', ז'). כמו כן, לרעיון היפהפה שהביא הרב קלישר בספרו דרישת ציון על כך (מאמר ראשון אות ז, עמודים 45-46).

אנו רואים ניסיון לכבד את רבי אליעזר במעט למרות הפגיעה הקשה שיש בעצם נידויו, בכך שרבי עקיבא נשלח אליו כדי להודיע על נידויו. אבל עדיין מדובר במהלך מאוד קשה; על אף ההתחשבות של רבי עקיבא, הוא עדיין פוגע ברבו, רבי אליעזר, במעשהו זה.

אך כאן, הקב"ה מתערב במספר דרכים:

א. מאיים להטביע את רבן גמליאל, אך כאן רבן גמליאל מנמק את מעשיו ואומר כלפי שמיא: "לא לכבודי עשיתי, לא לכבוד בית אבא עשיתי, אלא לכבודך עשיתי, שלא ירבו מחלוקות בישראל", כתגובה הקב"ה מרגיע את הים.

נדמה לי שכאן אנו רואים תפיסה בסיסית במעשיו של רבן גמליאל, שכבודו וכבוד משפחתו לא נחשבים אפילו פרמטר לעומת כבוד שמים עליו הוא דואג. תפיסתו של רבן גמליאל היא שצריך הלכה אחידה וברורה בכל ישראל. תפיסה זו, שעלתה ביחס לקידוש החודש, חוזרת גם כאן.

ב. רבן גמליאל מת כאשר רבי אליעזר נפל אפיים.

ג. הקב"ה פוגע באיכות היכול שגדל בעולם בעקבות המעשה, יש האומרים שאפילו הבצק בביתם של אנשים נפגע כתוצאה מכך. מדובר בעונש קולקטיבי בו ה' מעניש את כל העולם, על פגיעה באדם אחד. יש לחשוב על הנקודה הזו; מדוע ראוי שכל העולם יפגע כעונש על פגיעה ברב חשוב אחד?

ייתכן להציע שמדובר בתמונות ראי לרבי חנינא, כפי שכל העולם ניזון בשביל רבי חנינא, כל העולם מאבד חלק משמעותי כתוצאה מהפגיעה ברבי אליעזר.

הקב"ה מרעיש את גלי הים על רבן גמליאל, אך הן חוזרין למקומן תוך זמן קצר בעקבות דברי רבן גמליאל שלא עשה זאת לכבודו. האם הקב"ה לא ידע את מניעיו של רבן גמליאל? מדוע צריך לעשות זאת? אמנם, אני לא בקי בדרכי הקב"ה, אבל אציע שיש מחאה לשם מחאה<sup>1</sup>. כלומר, הקב"ה צריך לעשות מעשה שימחיש את חוסר הרצון במעשה כזה, על אף שלא תהיה תוצאה הרסנית באותו רגע. מנגד, לכאורה חכמים נקטו במעשה הנכון, אל אף שרבי אליעזר נפגע. בהמשך, כאשר רבי אליעזר מתחנן לקב"ה שיעניש את רבן גמליאל על העול שנעשה לו, הקב"ה "כביכול" חייב לקבל את תפילתו כי שערי אונאה אינם ננעלים, ומעניש את רבן גמליאל במוות על כך.

רואים מסיפור זה, שיתכן כי מבחינה ציבורית ראוי לנהוג בצורה מסוימת, אבל עדיין מוטל על המנהיג לבדוק את ההשפעה האישית שיכולה להיות במעשה כזה. מעשה בעל הד ציבורי אמור לקחת בחשבון הן את התוצאה הציבורית על הכלל, ואת התוצאה הפרטית על הפרט.

1. הבלחה של רגע, אבל דורש הרחבה והוכחה (אבל כך נראה באופן פשוט) שיתכן להבין ככה את צרעתה של מרים "ואביה הלא ירק בפניה, הלא תכלם שבעת ימים", הגיע לה עונש בסיסי על מעשיה אבל התפילה יכולה לשנות את העונש העיקרי.

בגמרא בסנהדרין (סח.), מתואר סיפור המשך לנידויו של רבי אליעזר, בה אנו רואים שהקב"ה בא חשבון עם תלמידי רבי אליעזר על נידויו:

והתניא כשחלה ר' אליעזר נכנסו ר' עקיבא וחביריו לבקרו הוא יושב בקינוף שלו והן יושבין בטרקלין שלו ואותו היום ע"ש היה נכנס הורקנוס בנו לחלוץ תפליז גער בו ויצא בנויפה אמר להן לחביריו כמדומה אני שדעתו של אבא נטרפה אמר להן דעתו ודעת אמו נטרפה היאך מניחין איסור סקילה ועוסקין באיסור שבות כיון שראו חכמים שדעתו מיושבת עליו נכנסו וישבו לפניו מרחוק ד' אמות א"ל למה באתם א"ל ללמוד תורה באנו א"ל ועד עכשיו למה לא באתם א"ל לא היה לנו פנאי אמר להן תמיה אני אם ימותו מיתת עצמן אמר לו ר' עקיבא שלי מהו אמר לו שלך קשה משלהן.

נראה שרבי אליעזר נפגע לא רק מההתנהלות של רבן גמליאל לבד, אלא בכך שהחכמים הלכו בעקבות רבן גמליאל בנושא. אני מניח שהסכימה "דעת המקום" לרבי אליעזר, כי הם אכן נענשו ואפילו בעונש די חמור<sup>1</sup>. אך מדוע שחכמים יהיו אשמים, הרי הנשיא הכריז על נידוי וממילא הם אמורים להיות חייבים לקיים את הנידוי?

עולה מדברי רש"י על אתר, כי הבעיה העיקרית היא לא הפגיעה ברבי אליעזר, אלא בכך שלימוד התורה שלהם ניזוק, משום שהם לא באו ללמוד ממנו תורה<sup>2</sup>. רבי אליעזר ממחיש זאת, בכך שהוא מדבר על ידיעותיו הנרחבות בתורה ומדגיש מה הוא לימד את רבי עקיבא. אך עדיין נותרה לנו השאלה בעינה. אם רבי אליעזר מנודה, מדוע הוא מצפה מתלמידיו שלא יקיימו את הנידוי כדי ללמוד?

על מנת שנוכל להתחיל לענות על שאלה זו, ראוי לבחון מקומות בו החכמים קראו תיגר על הנהגתו של רבן גמליאל.

בגמרא בברכות (כו:) מסופר אודות מחלוקת רבי יהושע ורבן גמליאל, ביחס לחובת תפילת ערבית. רבן גמליאל סבר שחייבים בתפילת ערבית, ואילו רבי יהושע סבר שפטורים מתפילת ערבית. תלמיד אחד מספר זאת לרבן גמליאל ורבן גמליאל כאן נוהג באופן דומה למחלוקתו על קידוש החודש עם רבי יהושע. חכמים כאן מחליטים להעביר את רבן גמליאל מנשיאותו כי הם חשים שרבן גמליאל ציער את רבי יהושע יותר מדי:

ת"ר מעשה בתלמיד אחד שבא לפני ר' יהושע א"ל תפלת ערבית רשות או חובה אמר ליה רשות בא לפני רבן גמליאל א"ל תפלת ערבית רשות או חובה א"ל חובה א"ל והלא ר' יהושע אמר לי רשות א"ל המתן עד שיכנסו בעלי תריסין לבית המדרש.

כשנכנסו בעלי תריסין עמד השואל ושאל תפלת ערבית רשות או חובה א"ל רבן גמליאל חובה אמר להם רבן גמליאל לחכמים כלום יש אדם שחולק בדבר זה אמר ליה ר' יהושע לאו א"ל והלא משמך אמרו לי רשות. אמר ליה יהושע עמוד על רגליך ויעידו בך.

(1). כך שמעתי מהרב שמואלי (ר"מ בחורב) קישר את הסוגיות הללו והציע לקשור זאת ל"עשרת הרוגי מלכות", ולכאורה זה הפשט הפשוט של ר"ע היתה קשה מכולן.

(ח). רש"י שם ד"ה "שלך קשה משלהן".

עמד רבי יהושע על רגליו ואמר אלמלא אני חי והוא מת יכול החי להכחיש את המת ועכשיו שאני חי והוא חי היאך יכול החי להכחיש את החי היה רבן גמליאל יושב ודורש ור' יהושע עומד על רגליו עד שרגנו כל העם ואמרו לחוצפית התורגמן עמוד ועמד אמרי עד כמה נצעריה וניזיל בר"ה אשתקד צעריה בבכורות במעשה דר' צדוק צעריה הכא נמי צעריה תא ונעבריה.

סיפור זה מלמד אותנו מספר דברים:

א. נראה כי לעתים דעת חכמים לא הייתה נוחה מהדרך שבה רבן גמליאל נהג כלפי החולקים עליו.

ב. לרוב חכמים לא מחו ונוצרה מעין "הסכמה שבשתיקה". רבן גמליאל דאג שלא תהיה מחלוקת כלל גם במחיר צער לאחד מרבותינו.

ג. ברגע שחכמים חשו שיש כאן צער רב ואף מעבר למה שהיה צריך, חכמים פנו לדרך של ניסיון למנות נשיא חדש.

החלפת ההנהגה היא מעשה מאוד דרסטי של שאר החכמים, אבל הוא מעיד על יכולת ההתנגדות האצורה אצלם. לכן, רבי אליעזר שואל את תלמידיו מדוע הם קיבלו את דעתו של רבן גמליאל?

עד כה, הראינו מקומות בהם רבן גמליאל ומשפחתו משתמשים בכח. יש מקומות בהם נראה שחזו"ל הסכימו עם דרכם, אבל יש מקומות שלא. במקומות שהם לא הסכימו, לעתים הם מחו ולעתים לא. אך גם כשהם מחו, הם לא העבירו את רבן גמליאל מנשיאותו לחלוטין והשאירו אותו כנשיא למחצה.



## ה.

### תפקידו של המנהיג לדעתו של רבן גמליאל

נעבור כעת למקור תפיסתו של רבן גמליאל מבחינת תפקיד המנהיג:

באופן כללי, הדרך הטובה ביותר לבחינת תפיסתו של אדם, פוסק וכד', היא לראות את דבריו במקום אחר. מקובלני מהרב דני סיגליס בשמו של הרצי"ה, שהיה אומר "תורת ה' תמימה משיבת נפש", כשהיא תמימה היא משיבת נפש. לכן, נביא מקורות לאחד בין המקומות.

נאמר בגמרא בהוריות (י-י:):

תנו רבנן: אשר נשיא יחטא - פרט לחולה. משום דהוה ליה חולה אידחי ליה מנשיאותיה? אמר רב אבדימי בר חמא: פרט לנשיא שנצטרע, שנאמר: וינגע ה' את המלך ויהי מצורע עד יום מותו וישב בבית החפשי ויותם בן המלך על הבית. מדקאמר בבית החפשי, מכלל דעד השתא עבד הוה? כי הא דר' גמליאל ורבי יהושע הוו אזלי בספינתא, בהדי דר' גמליאל הוה פיתא, בהדי רבי יהושע הוה פיתא וסולתא, שלים פיתיה דר' גמליאל סמך אסולתיה דרבי יהושע. אמר ליה: מי הוה ידעת דהוה לך עכובא כולי האי דאיתית סולתא?

אמר ליה: כוכב אחד לשבעים שנה עולה ומתעה את (הספינות) [הספנים], ואמרתי: שמא יעלה ויתעה [אותנו]. אמר ליה: כל כך בידך ואתה עולה בספינה? א"ל: עד שאתה תמה עלי, תמה על שני תלמידים שיש לך ביבשה, רבי אלעזר חסמא ורבי יוחנן בן גודגדא, שיודעין לשער כמה טפות יש בים, ואין להם פת לאכול ולא בגד ללבוש! נתן דעתו להושיבם בראש. כשעלה, שלח להם ולא באו, חזר ושלח ובאו. אמר להם: כמדומין אתם ששררה אני נותן לכם? עבדות אני נותן לכם, שנאמר: וידברו אליו לאמר אם היום תהיה עבד לעם הזה.

יש מספר דברים שניתן ללמוד מהגמרא הזו, אבל נתמקד בדיון האחרון בו הגמרא מלמדת אותנו אודות תפיסת רבן גמליאל את ההנהגה: רבי יהושע ממליץ למנות שני תלמידי חכמים לתפקידי הנהגה בגלל יכולותיהם. רבן גמליאל מקבל את דעתו ומציע להם להתמנות. רבי אלעזר ורבי יוחנן בן גודגדא מסרבים, ככל הנראה מתוך ענוה. אך כאן רבן גמליאל מוכיח אותם, כי הם סברו שהנהגה זה כבוד ושררה, וממילא ראוי להיות ענוים ולסרב לקבל את התפקיד. אבל הוא מחדש להם את תפיסתו אודות הנהגה: "אמר להם: כמדומין אתם ששררה אני נותן לכם? עבדות אני נותן לכם!" (שם).

המנהיג אליבא דתפיסתו של רבן גמליאל אינו בראש הפירמידה החברתית, אלא להיפך – הוא נמצא בתחתיתה, משום שהוא בא לשרת ולא לקבל.

לא ניתן לטעון שהוא אומר זאת רק על מנת לשכנע אותם, כי הוא העלה טענה דומה כלפי שמיא בסוף הסיפור על תנורו של עכנאי "כי אם לכבודך עשיתי". הרי הקב"ה בוחן כליות, מי יאמר לפניו דבר שאינו נכון?

לכן, נראה שכך סובר רבן גמליאל ביחס להנהגתו.

ראיה נוספת לכך שהיה אכפת לו מהציבור יותר מעצמו, היא הסיפור על התכריכים המופיע במסכת כתובות (ה:):

אמר עולא ואמרי לה במתניתא תנא עשרה כוסות תקנו חכמים בבית האבל שלשה קודם אכילה כדי לפתוח את בני מעיו שלשה בתוך אכילה כדי לשרות אכילה שבמעיו וארבעה לאחר אכילה אחד כנגד הזן ואחד כנגד ברכת הארץ ואחד כנגד בונה ירושלים ואחד כנגד הטוב והמטיב הוסיפו עליהם ארבעה אחד כנגד חזני העיר ואחד כנגד פרנסי העיר ואחד כנגד בית המקדש ואחד כנגד רבן גמליאל התחילו היו שותין ומשתכרין החזירו הדבר ליושנה מאי רבן גמליאל דתניא בראשונה היתה הוצאת המת קשה לקרוביו יותר ממיתתו עד שהיו מניחים אותו ובורחין עד שבא רבן גמליאל ונהג קלות בעצמו והוציאווה בכלי פשתן ונהגו כל העם אחריהם להוציא בכלי פשתן אמר רב פפא והאידנא נהוג עלמא אפילו בצרדא בר זוזא.

סיפור זה מלמד אותנו על "לחץ חברתי" ודרך טיפול בנושא זה, הייתה בעיה של עלות קבורת המת. המצב היה קשה עדי כך, שקרובים היו מעדיפים להפקיר את הגופה, כי היה מדובר בנטל כלכלי עצום. רבן גמליאל מבין שמדובר פה "לחץ חברתי" להוציא הון תועפות על

הקבורה, בכך שיש בושה למי שקובר את מתו בתכריכים לא מהודרים בתכלית ההידור. כדי לפתור את הבעיה, הוא מצווה שיקברו אותו ב"תכריכי פשתן" שזו האופציה הזולה, ואז כל מי שמת ונקבר בפשתן נקבר בצורה מכובדת כמו הנשיא ואין זו בושה גדולה.

סיפור זה מלמד אותנו רבות, אודות צורת התייחסות ל"לחץ חברתי" באירועים רבי רושם. קשה להתעלם מחשיבה אודות אירועים, בהם יש "לחץ חברתי" לעשות אירוע רב רושם (הן אירועים משמחים והן אירועים עצובים). יש לתהות מעט, מה ביכולת האדם הפרטי, ומה ביכולת האנשים החשובים לעשות בקשר לכך, בתנאי שאכן ראוי לעשות משהו בנושא.



## ו.

### ברכת המינים

שמואל תיקן את ברכת המינים ביבנה מתוך ציווי של רבן גמליאל. ברכה זו באה הן בקריאה כלפי הקב"ה להעניש את אויביו מבחינה דתית ופוליטית, והן בקריאה חינוכית, במימד של ה"תפילה כמחנכת"<sup>ט</sup>.

כרקע לתקנה זו, יש לציין כי באותם הימים הייתה מתיחות דתית גדולה בין הנוצרים לבין אלו השומרים תורה ומצוות, אשר בראשם נמצאים הסנהדרין. מה ניתן היה לעשות בנושא? רבן גמליאל בוחר להוסיף חלק לתפילה כדי לעזור במספר מישורים בתחום, הן בשני מישורים מתוך אלו שצוינו לעיל והן בעוד מישור, עליו ארחיב מעט:

א. מבחינת הבקשה מהקב"ה – מדובר בקבוצה מזיקה לעם ישראל דבר הברור לכל החכמים ולכן כנשיא הוא מורה להוסיף לתפילה ברכה העוסק בצרכי ישראל, לכן הוא מבקש שהקב"ה "יטפל" בהם.

ב. מבחינת חינוכית – כל בן אדם מתפלל שלוש פעמים ביום שנוצרים זה "רע", אז הוא יקלוט שנוצרים זה רע.

ג. מבחינה חברתית – כולנו מתפללים יחד. מי שמתפלל אחרת לא יתקבל כחלק שווה מהציבור, וממילא הוא לא יהיה שם, הן מצידו שהוא לא ירגיש בנוח, והן מצד הציבור.



## ז.

### רבי יהודה נשיאה והיתר השמן

נעבור לאחרון בסדר הדורות עליו נעסוק, רבי יהודה הנשיא: רבי יהודה הנשיא, התיר את האיסור של "שמן גויים", אפרט את דיני ההיתר בתמצות: הגמרא בעבודה זרה מספרת שנאסר

ט. אודות תפיסת התפילה כמחנכת כתבתי במאמר לדף קשר 1480 של ישיבת הר עציון ("אשפוך לפניו שיחי"), ניתן להרחיב שם בראיות לכך. האמירה היא שבאופן כללי, חז"ל השתמשו בתפילה גם כ"כלי מחנך", ללמד אותנו לאן ראוי לשאוף.

שמן גויים על ידי דניאל ונתקן איסורו גם על ידי שמאי והלל. למרות זאת רבי יהודה הנשיא קם והתיר את השמן, כי איסור שכל הציבור מקבל נחשב איסור, אך ברגע שהאיסור לא התקבל בציבור התקנה מבוטלת. לכן, רבי יהודה ביטל את התקנה<sup>1</sup>. הגמרא מרחיבה מעט אודות הרעיון שאיסור שתוקן על ידי חכמים אמור להיות מקובל על כל הציבור, אך במידה שלא תוקפו של האיסור יורד<sup>2</sup>.

יחס חז"ל להיתר זה היה חיובי – הן בכינוי "רבותינו" והן בכך שההלכה התקבלה כדבריו, כפי שנאמר בגמרא בגטין (עב:):

ותני עלה רבותינו התירוה להינשא ואמרי' מאן רבותינו אמר רב יהודה אמר שמואל בי דינא דשרו מישחא.



נראה לעניות דעתי כי סיפורים אלה יכולים ללמד אותנו כיצד רבותינו נהגו בימי הסנהדרין ולאן עינינו נשואות ויהי רצון שנלמד מרבותינו ז"ל את הדרך אשר נלך בה, ונזכה לקיום בקשת השיבה שופטינו כבראשונה, ולגאולה שלמה בב"א.



---

(י). בבלי, עבודה זרה לה-לו, בעיקר בדף לו.

יא). ביחס לטענה זו על טעם שפג טעמו, ראו דברי הרב יוסף משאש בתשובה בשו"ת מים קדושים חלק ב ביחס לחלב נוכרי, אך יש לציין כי מדובר בדעה יחידאה.



# אוצר הספרים

◆ ספרים בתבנית המשנה ברורה: סגנון כתיבה חדש בעולם  
◆ ההלכה



הרב הראל דביר

יד בנימין

## ספרים בתבנית המשנה ברורה: סגנון כתיבה חדש בעולם ההלכה

חיבוריו של מרן החפץ חיים, רבי ישראל מאיר הכהן זצ"ל, ידועים ומפורסמים מאוד בעולם היהודי. שניים מחיבוריו הרבים זכו לפרסום רב במיוחד ולאנספור מהדורות, פירושים ושיעורים שנקבעו בהם: המשנה ברורה והחפץ חיים. נראה שמלבד חשיבותם העצמית העצומה של חיבורים אלו, יש לשניהם חשיבות כמכונני סגנונות כתיבה חדשים בעולם ההלכה: תבנית המשנה ברורה, ותבנית החפץ חיים.

עד למשנה ברורה, נושאי הכלים כתבו מדור אחד בלבד, ולכל היותר שניים. המשנה ברורה הרחיב את מגמת הביאור, וכלל בחיבורו העיקרי, משנה ברורה, פירוש רציף לכל דברי השו"ע, שמוטמעים ומסוכמים בו דברי המפרשים הקודמים. המשנה ברורה משלב בתוכו 'מגן אברהם', 'באר היטב' ו'שערי תשובה' גם יחד: גם ביאור רציף לדברי השו"ע (בדומה למגן אברהם), גם תמצות יעיל של פרשני השו"ע שקדמו לו (בדומה לבאר היטב), וגם ריכוז שימושי מתוך מגוון ספרי שו"ת (בדומה לשערי תשובה או פתחי תשובה), ואף ספרי חידושים על הש"ס ועל הרמב"ם. מכיוון שמגמה זו האריכה מאוד את החיבור, נוצר צורך לייחד מדור נפרד לעיוניו הארוכים של המחבר, והם חלקו רשות לעצמם: **ביאור הלכה**. נוצר גם צורך לייחד מדור לציון המקורות הרבים והמגוונים שנעשה בהם שימוש: **שער הציון**. דומני כי החידוש שבתבנית המשנה ברורה אינו מסתכם בעצם השימוש בשלושה מדורים, אלא עיקרו הוא באופי המדורים, המביאים בפנינו שילוב של ליקוט אינטנסיבי, פרטני וקוהרנטי ממקורות רבים למדי, יחד עם עיון עצמאי ומקורי בשיטתיות ובהיקף נרחב. בעל המשנה ברורה שימש בו זמנית בשני תפקידים: גם כנושא כליהם של קודמיו, פרשני השו"ע (בהגדרה הנרחבת ביותר של הביטוי, הכוללת גם ספרי שו"ת וחידושים שיש בדבריהם זיקה לדברי השו"ע), וגם כפרשן אלטרנטיבי ועצמאי לשו"ע. הוא אף השכיל לסנכרן את שני המדורים זה עם זה, ורק לעתים נדירות אין התאמה בין דבריו במשנה ברורה לדבריו בביאור הלכה. קדמו לו אחרונים אחרים שכתבו מדור ליקוטי לצד מדור פרשני, כמו ר' יהושע ולק בספרי פרישה ודרישה, ר' יעקב לורברבוים בספרו נתיבות המשפט, ואחרים; אך עדיין לא מצאתי מי שכתב את שני המדורים ביסודיות ובהשקעה גדולה כל כך, כמו בעל החפץ חיים.

על התבנית המיוחדת של המשנה ברורה והשפעתה על הדורות הבאים, כבר עמד והעמיד יעקב שמואל שפיגל בכרך הרביעי של סדרת ה'עמודים', ושם נידונו גם ביקורות שהועלו כנגד מחברים בני זמננו שהשתמשו בתבנית זו.

(א). שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי: הדר המחבר, ירושלים תשע"ח, עמ' 448-455.

דומני שגם בתבנית החפץ חיים יש חידוש: בהערות באר מים חיים שבספר חפץ חיים, מובא הסבר מלא ונרחב המגבה את פסקי ההלכות הקצרים. נראה שהגורם לחידוש מבני זה, הוא החוסר בשו"ע על הלכות שמירת הלשון<sup>1</sup>. יעקב שמואל שפיגל העירני שתבנית זו אינה חסרת תקדים, והפנני לכמה ספרים בתבנית זו שקדמו לחפץ חיים, ותוארו על ידו בכך החמישי של סדרת ה'עמודים'. עם זאת, דומני שעדיין ניתן לראות בספר החפץ חיים גורם מכונן בהטמעת השימוש בתבנית זו בעולם הלומדים ובעולם המחברים.

זכינו, ובדורנו יש פריחה של ספרים בכל תחומי ההלכה. בתוך תופעה ברוכה זו, אנו עדים למספר עצום של ספרים שנכתבו בתבנית החפץ חיים, כגון סדרת חזון עובדיה, סדרת ילקוט יוסף, ספרי הרב יעקב ישעיה בלוי, ספרי הרב משה לוי בעל המנוחת אהבה וברכת ה', שמירת שבת כהלכתה (בהבדל מסוים), ספרי מכון תורת הקרבנות, ועוד רבים מספור. התברכנו גם בספרים רבים שנכתבו בתבנית המשנה ברורה: בדרך כלל, ספרים אלו נכתבו כפירוש לשו"ע או לרמב"ם, והם כוללים שלושה מדורים המקבילים במדויק לשלושת מדוריו של המשנה ברורה: משנה ברורה, ביאור הלכה, ושער הציון. לרוב, ניתן שם אחר למדור המקביל למשנה ברורה, ושמות המדורים המקבילים לביאור הלכה ושער הציון עוברים שינוי קל.

עניינו של מאמר זה הוא רישום כל הספרים הידועים לי שנכתבו בתבנית המשנה ברורה<sup>2</sup>. מתוך הכרה בחשיבות ספר המשנה ברורה, עולה מאליה גם הכרה בחשיבותה של תבנית המשנה ברורה, ומכאן הערך שבספרים אלו. בשונה מהמשנה ברורה, רבים מהספרים שנכתבו בתבניתו עדיין לא זכו להכרה נרחבת, ותקוותי שמאמר זה יתרום מעט לפרסם עושי מצווה, ובעיקר לסייע לרבים למצוא בהם את מבוקשם ולהרוות בהם את צמאונם, וגם לייעל את עמלם של המחברים שליט"א, שיוכלו מעתה לדעת בקלות על אילו חלקים כבר נכתבו חיבורים כאלה ועל אילו עדיין לא<sup>3</sup>, ולהתחשב בעניין זה בבואם לבחור על אילו תחומים לחבר את חיבוריהם, באופן שיתרום משמעותית לעולם התורה. מכיוון שיש תועלת מסוימת גם בידיעה על חיבורים שנמצאים בשלבי עריכה, ציינתי גם אותם, בהסכמת מחבריהם. לסיום, ברצוני להודות לעשרות ת"ח שסייעו לי ביצירת הרשימה, בלב שלם ובנפש חפצה, ובכללם חברי פורום אוצר החכמה (בשרשור זה). יבואו כולם על הברכה.



(ב). חידוש נוסף בספר חפץ חיים הוא השימוש המרובה בספרי המצוות (סהמ"צ לרמב"ם, יראים, החינוך, סמ"ג, סמ"ק) כמקורות הלכתיים מרכזיים. ואף שברור שעצם השימוש בספרים אלו אינו חידוש של החפץ חיים, יש בו חידוש בממדי השימוש בהם. אני מקווה לעסוק בעתיד בחידוש זה ובמשמעויותיו, בע"ה.

(ג). שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי: תלמיד עורך, פתח תקוה תש"פ, עמ' 82-91.

(ד). רישום חלקי נעשה על ידי שפיגל (לעיל, הערה א), ונעזרתי בו. מחבר נוסף שהכין רשימה דומה הוא הרב אליהו בקיש בחיבורו (בשפה הצרפתית): ביאור השולחן ערוך בסגנון המשנה ברורה (בצרפתית: 'Références halakhiques' (récentes: présentées dans le style du Michna Béroua), מונפלייה (Montpellier) וקריית אתא תשע"ח. חיבורים רבים לא צוינו אצל שפיגל והרב בקיש מהסיבה הפשוטה שהם יצאו לאור אחרי שפורסמו רשימותיהם. מסתבר שגם לרשימה הנוכחית יידרש עדכון אחת לכמה שנים, ואני מקווה בע"ה לעשות זאת.

(ה). מכל ארבעת חלקי השו"ע, הסימנים היחידים שלעת עתה לא מצאתי חיבורים עליהם בתבנית המשנ"ב, הם אלה: יו"ד סי' קלט-קמ, קמב-קנו, קנח, חו"מ סי' פח-קלב.

### הערות והסברים לרשימה

החיבורים סודרו לפי סדר השו"ע, לאחר מכן לפי סדר הרמב"ם, לאחר מכן פירושים למסכתות קטנות, ולבסוף חיבורים שונים. לעתים מסיבה טכנית, ספר שעוסק בנושאים רבים הוזכר פעמיים או שלוש ברשימה.

לעתים היה צורך להזכיר ספר פעמים רבות, ונמנעתי מכך, וצינתי זאת בהערת שוליים. במקרה של יותר מספר אחד בנושא מסוים, הספרים סודרו לפי א"ב, אלא אם כן היה אילון טכני לחרוג מכך.

שמות הספרים מופיעים ברשימה כקישורים: בספרים המצויים במאגר hebrewbooks, הקישור הוא לשם; בספרים שאינם מצויים שם אך מצויים באוצר החכמה, הקישור הוא לאוצר החכמה; בספרים שאינם מצויים גם באוצר החכמה, הקישור הוא לקטלוג הספריה הלאומית או לאזכור אחר של הספר; ובספרים בודדים אין קישור.

ברשימה לא צוינו ספרים שתבניתם קרובה אך אינה זהה לתבנית המשנה ברורה. סימן \* מסמן ספרים שאין בהם מדור מקביל לביאור הלכה, וסימן ^ מסמן ספרים שאין בהם מדור מקביל לשער הציון.

בפרטי ההדפסה לא הקפדתי על ציון המהדורה הראשונה או האחרונה דווקא, אלא ציינתי את המהדורה שנקרתה בדרכי.

ספרים בתבנית המשנה ברורה				
נושא		שם הספר	שם המחבר	פרטי הדפסה
אורח חיים	השכמת הבוקר (א-י), ציצית (ח-כד)	<u>הלכה ברורה א'</u>	הרב דוד יוסף	ירושלים תשנ"ט
		<u>משנה סדורה א'</u>	הרב אופיר מצרפי	אשדוד תשע"ח
		משנה סדורה ב	הרב אופיר מצרפי	אשדוד תשע"ח
	תפילין (כה-מה)	<u>משנת תפילין</u>	הרב שמואל ברוך גנוט	בני ברק תשנ"ז
		תפילה, ברכות, שבת (מו-שמד)	<u>הלכה ברורה</u> <u>כרכים ב-יז</u> <u>(כה-רעד, למעט</u> <u>סימני אמירה</u> <u>לנכרי דלהלן),</u> <u>אפיה ובישול</u> <u>(שיח), אמירה</u> <u>לנכרי א</u>	הרב דוד יוסף

1. בפתיחה לכרך הראשון מועלים שני הסברים לצורך בחיבור זה לאחר שכבר נכתב המשנה ברורה: (א) הבדלים בין הפסיקה האשכנזית לספרדית; (ב) התחדשות נידונים ושאלות שלא התעוררו בתקופת המשנה ברורה.

2. מהקדמת המחבר נראה שמגמתו העיקרית של החיבור לספק השלמה למשנה ברורה, המותאמת לפסקי השו"ע ואחרוני ספרד.

## ספרים בתבנית המשנה ברורה: סגנון כתיבה חדש בעולם ההלכה

רפח

		(רמג-רמז, רנב), אמירה לנכרי ב (רעו, שז, שכה)		
ירושלים תשס"ו	הרב גבריאל אפרים מאיר	מראה אפרים (שצח-שצט)"	תחומין (שצו-תז)	יורה דעה
בעריכה (תשפ"א)	הרב אהרן הלוי ולס	משנת הלוי	שחיטה (א-כח)	
מודיעין עילית תשס"ח	הרב יאיר עזר	שחיטה כהלכתה	טריפות (כט-ס)	
ירושלים תשע"ב	הרב לוי הכהן רבינוביץ	מעדני השולחן (א-ט)"		
ירושלים תשס"ה	הרב נחום יברוב	דברי סופרים – על הלכות בדיקת הסכין (יח)		
מודיעין עילית תש"ע	הרב ש.ח. [חורוזינסקי]	שחיטה ברורה (א-נט)		
ביתר עילית תשע"ה	הרב אהרן הלוי ולס	משנת הלוי		
ירושלים תשס"ז	הרב נחום יברוב	דברי סופרים – על הלכות טריפות ובדיקות הריאה (לו-לט)		
ירושלים תשס"ה	הרב נחום יברוב	דברי סופרים – על הלכות טריפות העצמות (נג-נו)		
ללא מקום ותאריך הדפסה	הרב אברהם וילהלם	הלכה ברורה (סו-סז)'	מתנות כהונה (סא), אבר מן החי (סב), בשר שנתעלם מן	
ביתר עילית תש"פ	הרב אהרן הלוי ולס	משנת הלוי (סא-צז)		

ח). בסוף ההקדמה נכתב: 'והנה ביאורי מדה ברורה אינו ביאור שלם על כל דברי השו"ע, אלא הוא תוספת ביאורים וחקירות במקום שסתמו בו רבינו המשנה ברורה ושאר פוסקים. וכן הבאתי בו דעת רבינו החזו"א, במקום שהוא חולק על המשנ"ב, או שמחדש איזה דין. ועל כן, ראוי להקדים לימוד המשנה ברורה על שני הסימנים הנ"ל, כדי שיהיה דבר שלם, ויוכל הקורא לראות על מה הדברים הוטבעו'.

ט). הרב אליעזר רבינוביץ, נכד המחבר ובעל ספר משנת הדעת על הרמב"ם הל' טומאת צרעת המוזכר לקמן, מסר לי שסביו כתב מעדני השולחן על יו"ד סי' א-קלד. עד עתה יצאו לאור חמישה כרכים ובהם סימנים א-ט וסימנים סא-קיא, כמפורט בהמשך טבלה. סימנים י-ס וכן קיב-קלד עתידים לראות אור בעתיד, בע"ה.

י). שפיגל (לעיל הערה א, עמ' 449) כתב שכל הנראה חיבור זה הוא הראשון שנכתב בתבנית המשנ"ב, מלבד המשנ"ב עצמו, שכן הוא אמנם אינו מתוארך באופן ישיר, אך הוא מוזכר לשבח במכתב ברכה שכתב הגרא"ז מלצר בשנת תרצ"ח לחיבור אחר של מחבר זה (הלכה ברורה על מקוואות; חיבור זה אינו בתבנית המשנ"ב).

# ספרים בתבנית המשנה ברורה: סגנון כתיבה חדש בעולם ההלכה

רפט

ירושלים תשנ"ד	הרב לוי הכהן רבינוביץ	<u>מעדני השלחן – הלכות מתנות כהונה והלכות מליחה א (סא-ע)</u>	העין (סג), חלב (סד), דם (סה-סח)	
ביתר עילית תשע"ז	הרב יששכר חזן	<u>מלח ברית (סו-עח, פד)</u>	מליחה (סט-עח)	
ביתר עילית תש"פ	הרב אהרן הלוי ולס	<u>משנת הלוי (סא-צז)</u>		
ירושלים תשע"ב	הרב נחום יברוב	<u>דברי סופרים – הלכות מליחה</u>		
בני ברק תשע"ח	מכון הרב מצליח	<u>הוראה ברורה – מליחה (סט-עח), תולעים (פד), בישול גויים (קיב-קיג), חלב גויים (קטו), טבילת כלים והכשרם (קכ-קכב)</u>		
ירושלים תשס"ג	הרב לוי הכהן רבינוביץ	<u>מעדני השלחן – הלכות מליחה ב והלכות ביצים (עא-פו)</u>	בהמה וחיה טהורה (עט-פו)	
בני ברק תשע"ח	מכון הרב מצליח	<u>הוראה ברורה הנ"ל (פד)</u>		
ביתר עילית תשע"ז	הרב יששכר חזן	<u>מלח ברית (סו-עח, פד)</u>		
בתוך שיח השדה ב, בני ברק תשל"ז, עמ' קלח-קמ	הרב חיים קניבסקי	<u>*קרני חגבים (פה)</u>		
ביתר עילית תש"פ	הרב אהרן הלוי ולס	<u>משנת הלוי (סא-צז)</u>	הלכות בשר בחלב (פז-צז)	
נ"י תש"נ	הרב שרגא פייוול הכהן	<u>בדי השלחן</u>		
ביתר עילית תשע"ה	הרב יששכר חזן	<u>דבש וחלב</u>		
בני ברק תשע"ח	הרב אביגדור אלטמן	<u>דעה ערוכה</u>		

ספרים בתבנית המשנה ברורה: סגנון כתיבה חדש בעולם ההלכה רצ

הוראה ברורה	הרב אלרועי כהן והרב לירן שלום ישי	בני ברק תשע"ו	הלכות תערובות (צח-קיא)
זר השלחן	הרב חנוך משה אליהו טרויבע	אשדוד תשנ"א	
מעדני השלחן	הרב לוי הכהן רבינוביץ	ירושלים תשמ"ח	
דעה ברורה (פז-קיא)	הרב אהרן דויטש	ביתר עילית תשס"ט	
בדי השלחן (צח-קה)	הרב שרגא פייוול הכהן	נ"י תשנ"ט	
בדי השלחן (קו-קיא)	הרב שרגא פייוול הכהן	נ"י תשס"ב	
הוראה ברורה	הרב אלרועי כהן והרב לירן שלום ישי	בני ברק תשע"ה	
זר השלחן	הרב חנוך משה אליהו טרויבע	אשדוד תשס"ח	
מעדני השלחן	הרב לוי הכהן רבינוביץ	ירושלים תשנ"ד	
שערי תערובות	הרב יששכר חזן	ביתר עילית תש"פ	
אור ההלכה (פז-קיג, קכ)	הרב יעקב מקיים והרב יצחק מקיים	ירושלים תשע"ב	
גבורת דוד (קיב, קיג, קטו)	הרב גבריאל דוידוב	בסוף קובץ תורת משה, ירושלים תשע"ב, מספור עמודים חדש	מאכלי עובדי כוכבים (קיב-קלט)
הוראה ברורה הנ"ל (קיב-קיג, קטו)	מכון הרב מצליח	בני ברק תשע"ח	
כשרות המאכלים	הרב יששכר חזן	ביתר עילית תשע"ג	
חלקת בנימין	הרב בנימין כהן	נ"י תשע"ז	
הוראה ברורה הנ"ל	מכון הרב מצליח	בני ברק תשע"ח	הכשר וטבילת כלים (קכ-קכב)
כשרות הכלים (קכ,קכב, רב)	הרב יששכר חזן	ביתר עילית תשע"ו	
יין מלכות	הרב אליהו האוזי	נויי-צרפת תשע"ז	
תכלית חכמה (קעז-קפ, קמא)	הרב אהרן זאב גוטסמן	ירושלים תשע"ח	יין נסך (קכג-קלח) עבודת כוכבים (קלט-קנח)



ספרים בתבנית המשנה ברורה: סגנון כתיבה חדש בעולם ההלכה

		<u>רביד הוזהב (קנו)</u>	הרב דוד רייכמאן	בית שמש תשס"ה; החלק בתבנית משנ"ב בעמ' א-יט
ריבית (קנט-קעז)		<u>דברי סופרים</u>	הרב נחום יברוב	ירושלים תשמ"ח
		<u>דעה ברורה</u>	הרב אהרן דויטש	ביתר עילית תשע"ג
		<u>דעה ערוכה</u>	הרב אביגדור אלטמן	בני ברק תש"פ
		<u>הוראה ברורה</u>	הרב יעקב הכהן	בני ברק תשע"ח
		<u>חלקת בנימין א</u> (קנט-קעא)	הרב בנימין כהן	נ"י תשס"ז
		<u>חלקת בנימין ב</u> (קעב-קעז)	הרב בנימין כהן	נ"י תשס"ט
		<u>חקר הלכה</u>	הרב יצחק הלוי מאנדיל	נ"י תשמ"ה
		<u>משנת הלוי</u>	הרב אהרן הלוי ולס	ביתר עילית תשע"ח
		<u>*משנת הריבית</u>	הרב אברהם יצחק הכהן קאהן	ירושלים תשע"ו
		<u>קרבן התורה</u>	הרב יחזקאל ראטה	נ"י תשמ"ד
		<u>ריבית ברורה</u> (קסא-קסב)	הרב יעקב סינאוני	בתוך ירחון האוצר מז, כסליו תשפ"א, עמ' שיג-שלב
		<u>ברית ותורה</u>	הרב יהושע אבא שאול	בני ברק תשע"א
חוקות הגויים, מעונן ומנחש, כתובת קעקע, גילוח ולא ילבש (קעח-קפב)		<u>*כרם שלמה</u>	הרב מרדכי גרוס	בני ברק תש"מ
		<u>תכלית חכמה</u> (קעח-קפ, קמא)	הרב אהרן זאב גוטסמן	ירושלים תשע"ח
		<u>בדי השלחן</u> (קפג-קצו)	הרב שרגא פייוול הכהן	נ"י תשמ"ז
נידה (קפג-ר)		<u>בדי השלחן</u> (קצז-ר)	הרב שרגא פייוול הכהן	נ"י תשמ"ז
		<u>גופי הלכות א</u> (קפג-קצד)	הרב יהושע העשיל וואלהענדלער	נ"י תש"מ
		<u>גופי הלכות ב</u> (קצה-ר)	הרב יהושע העשיל וואלהענדלער	נ"י תשמ"ג
		<u>דעה ברורה</u>	הרב אהרן דויטש	ביתר עילית תשס"ג
		<u>*פרדס שמחה</u>	הרב מרדכי גרוס	בני ברק תשל"ט
		<u>חלקת בנימין</u>	הרב בנימין כהן	נ"י תשע"ה
		<u>מבאר המים</u>	הרב שובאל בן שלמה	ירושלים תשס"ב
		<u>שערי מקואות</u>	הרב יששכר חזן	ביתר עילית תשס"ה
דברים החוצצים בטבילה (רב) נדרים (רג-רלה)		<u>כשרות הכלים</u> (קכ, קכב, רב)	הרב יששכר חזן	ביתר עילית תשע"ו
		<u>היורה והדעה ו</u> (רג-רסט)	הרב יגאל סעדה	ירושלים תשע"ד

## ספרים בתבנית המשנה ברורה: סגנון כתיבה חדש בעולם ההלכה

רצב

		חלקת בנימין (ריא-רכא)	הרב בנימין כהן	נ"י [לא הצלחתי לאתר שנת הדפסה]
	שבועות (רלו-רלט)*	<u>בדי השולחן</u> (רכח-רלג, רלו-רלט)	הרב שרגא פייוול הכהן	נ"י תשע"ה
כבוד רבו ואם (רמ-רמא)		<u>באר השרים</u>	הרב שובאל בן שלמה	ירושלים תשע"ח
		<u>דברי הלכה</u>	הרב יהודה אהרן נדב	ירושלים תשס"ט
		<u>דעה ברורה (רמ)</u>	הרב אהרן דויטש	ירושלים תשנ"ח
		<u>משנת כהן</u>	הרב יוסף נסים כהן	ירושלים תשע"ו
		<u>תכלית חכמה</u> (רמ-רמו)	הרב אהרן זאב גוטסמן	ירושלים תשע"ו
		<u>ברית ותורה</u>	הרב יהושע אבא שאול	בני ברק תשע"ג
		<u>דברי הלכה</u>	הרב יהודה אהרן נדב	ירושלים תשע"א
		<u>תכלית חכמה</u> (רמ-רמו)	הרב אהרן זאב גוטסמן	ירושלים תשע"ו
		<u>אמרי יעקב</u>	הרב יעקב מאיר שטרן	בני ברק תשע"ה
		<u>דרכה של תורה</u>	הרב אורי טיגר	ירושלים תשע"ג
מלמדים ותלמוד תורה (רמה-רמו)		<u>בדי השולחן</u>	הרב שרגא פייוול הכהן	נ"י תשע"ג
		<u>משנת המשפט – הלכות צדקה</u>	הרב ישעיהו שווארץ	ביתר עילית תשע"ג
צדקה (רמו-רנט)		<u>אות ברית</u>	הרב מרדכי ישעיהו אורלנסקי	ירושלים תשע"ג
		<u>*ברית דוד</u>	הרב אברהם רייך	ירושלים תשמ"ב
		<u>ברית ותורה</u> (רס-רסו, שה)	הרב יהושע אבא שאול	בני ברק תש"ע
		<u>למען בריתו</u>	הרב יהושע חיים שטערן והרב יעקב חיים וועבער	נ"י תשס"ז
		<u>מילה כהלכתה</u>	הרב יאיר עזר	מודיעין עילית תש"ע
מילה (רס-רסו)		<u>*ביאור</u>	הרב חיים קניבסקי	יחד עם מסכת גרים, בני ברק תשנ"ח, עמ' לה-מו
		<u>ספר הגירות</u> (רסח-רסט)	הרב יאיר עזר	מודיעין עילית תשע"ב
עבדים וגירות (רסז-רסט)		<u>ועתה כתבו</u>	הרב יששכר חזן	ביתר עילית תשס"ט
		<u>כתיבה ברורה</u>	הרב שמואל חורווינסקי	קרית ספר תשע"א
ספר תורה (רע-רפג)				

יא). מקוצר המקום, מכאן ועד ס' רסט לא צוין החיבור היורה והדעה ו (רג-רסט), שכבר צוין לעיל.

רצג

ספרים בתבנית המשנה ברורה: סגנון כתיבה חדש בעולם ההלכה

	מזווה (רפה-רצא)	<u>היורה והדעה ז</u> (ער-תג)	הרב יגאל סעדה	ירושלים תשע"ט
		<u>מזוזות ביתך</u> (רפה-רצא, חו"מ תכו)	הרב חיים קניבסקי	בסוף מסכת ציצית ועוד, מהד' י, בני ברק ללא שנת הדפסה
		<u>פתחי מזוזות</u> (רפו-רפט)	הרב יששכר חזן	ביתר עילית תשס"ו
		<u>כרם יאה</u>	הרב יעקב אריה גרוסמן	בית שמש תשע"ד
	ערלה (רצד) <sup>2</sup>	<u>מבאר המים –</u> <u>הלכות ערלה</u>	הרב שובאל בן שלמה	ירושלים תשס"ו
		<u>שורת הדין (על</u> <u>תחילת הסימן)</u>	הרב שריה דבליצקי	בני ברק תשט"ו
	כלאי בגדים (רצח-שד)	<u>תורת הבגד</u>	הרב שובאל בן שלמה	ירושלים תשס"ט
	פדיון בכור (שה)	<u>ברית ותורה</u> (רס-רסו, שה)	הרב יהושע אבא שאול	בני ברק תש"ע
חלה (שכב-של)		<u>חלקת בנימין</u>	הרב בנימין כהן	נ"י תשע"ז
		<u>תרימו חלה</u>	הרב שובאל בן שלמה	ירושלים תשס"ד
	תרומות ומעשרות (שלא)	<u>שערי תרומות</u> <u>ומעשרות</u>	אברכי כולל תפארת רחמים	יבנה תשס"ה
	ראשית הגז (שלג)	<u>גז צאנך</u> <sup>*</sup>	הרב משה מנחם רוזנר	ירושלים תשס"ד
	ביקור חולים ואבלות (שלה-תג)	<u>בדי השלחן</u> (שמ-שעג)	הרב שרגא פייוול הכהן	נ"י תשס"ו
		<u>בדי השלחן</u> (שעד-תג)	הרב שרגא פייוול הכהן	נ"י תשס"ו
		<u>דברי סופרים א</u> (שלה-שעט)	הרב נחום יברוב	ירושלים תשס"א
		<u>דברי סופרים ב</u> (שפ-תג)	הרב נחום יברוב	ירושלים תשס"א
אבן העזר	פריה ורביה (א-ו), אישות (ז-זט)	<u>אבן ברורה א</u>	מכון ראש פינה	ירושלים תשע"ו
		<u>חלקת בנימין</u> (א-ה)	הרב בנימין כהן	נ"י תש"פ
		<u>משנת העזר א</u>	הרב אליהו האוזי	נויי-צרפת תשע"ג
		<u>קדושה ברורה א</u>	הרב רועי הייזלר	ירושלים תשע"ב
		<u>קהל ישראל</u>	הרב ישראל רוטנברג	קרית ספר תשע"ג

יב). מקוצר המקום, מכאן ועד סי' תג לא צוין כאן החיבור היורה והדעה ז (ער-תג), שכבר צוין לעיל.

ספרים בתבנית המשנה ברורה: סגנון כתיבה חדש בעולם ההלכה רצד

	עגנות (יז)	<u>האבן והעזר א</u> (א-סה)	הרב יגאל סעדה	ירושלים תשע"ג
		<u>מראות האדם</u>	הרב אריה מלכיאל דודלסון	לייקווד תשע"א
		<u>קדושה ברורה ב</u>	הרב רועי הייזלר	ירושלים תשע"ד
		<u>משנת העזר ב</u>	הרב אליהו האוזי	נויי-צרפת תשע"ו
	אישות (יח-כה)	<u>דברי סופרים על הלכות ייחוד</u> (כב)	הרב נחום יברוב	ירושלים תשס"ב
		<u>*היחוד והצניעות</u> (כב)	הרב יוסף הכהן טוויל והרב יצחק הכהן סיט	מקסיקו סיטי תשס"ז
		<u>שער היחוד (כב)</u>	הרב חגי אלישיב נאה	בני ברק תשס"ח
		<u>האבן והעזר א</u> (א-סה)	הרב יגאל סעדה	ירושלים תשע"ג
	קידושין (כו-סה)	כרם יאה (סב, סה)	הרב יעקב אריה גרוסמן	בית שמש תשס"ו
		<u>משנת העזר ג</u> (כו-לז)	הרב אליהו האוזי	נויי-צרפת תש"פ
		<u>האבן והעזר ב</u>	הרב יגאל סעדה	ירושלים תשע"א
	כתובות (סו-קיח)	<u>האבן והעזר ג</u>	הרב יגאל סעדה	ירושלים תשע"ד
	גיתין, מיאון, יבום, חליצה, אונס, מפתה, סוטה (קיש-קעז)	<u>קהל ישראל</u> (קיש-קלט)	הרב ישראל רוטנברג	קרית ספר תש"פ
		<u>קובץ על יד א</u> (קיש-קכט)	הרב ירמיהו דב בניוביץ	בולטימור תשס"ו
		<u>קובץ על יד ב</u> (קל-קנד)	הרב ירמיהו דב בניוביץ	בולטימור תשע"ט
		<u>*ביאורי משפט</u>	הרב יצחק מנחם עלעפאנט	מודיעין עילית תשע"ט
	חושן משפט	<u>דרכי הלכה</u>	הרב חיים שמרלר	ירושלים תשס"ט
		<u>החושן והמשפט א</u>	הרב יגאל סעדה	ירושלים תשע"ה
		<u>*משפט הצבי</u>	הרב צבי סגרון	ברכיה תש"פ

ספרים בתבנית המשנה ברורה: סגנון כתיבה חדש בעולם ההלכה

		<u>משפטי צדק א</u> (א-כז)	הרב יוסף דב ספטימוס	תפרח תשס"ז
		<u>משפטי צדק ב</u> (כח-לח)	הרב יוסף דב ספטימוס	תפרח תש"ע
		<u>משפט עשה (כו)</u>	הרב אורי טיגר	ירושלים תשע"ז
		<u>לבושי חושן א</u> (א-לח)	הרב מאיר אסחייק	ירושלים תשס"ח
הלוואה (לט-עד)		*ביאורי משפט	הרב יצחק מנחם עלעפאנט	מודיעין עילית תשפ"א
		<u>לבושי חושן ב</u> (לט-סב)	הרב מאיר אסחייק	ירושלים תשע"ב
		<u>לבושי חושן ג</u> (סג-עד)	הרב מאיר אסחייק	ירושלים תשע"ד
		<u>משנה כסף (סז)</u>	הרב משה נחום שפירא	ירושלים תשמ"ז
טוען ונטען (עה-צו)		<u>משנת המשפט – הלכות טוען ונטען (עה-פז)</u>	הרב ישעיהו שווארץ	ביתר עילית תשס"ח
		<u>משפט הטענה (עח)</u>	הרב יעקב ריסנר	בני ברק תשנ"ט
חזקת מיטלטלין וקרקעות (קלג-קנב), נזקי שכנים (קנג-קנו), שותפות בקרקע, חלוקת שותפות, מצרנות שותפים ושלוחים (קנז-קפח)		<u>החושן והמשפט ד (קלג-קפח)</u>	הרב יגאל סעדה	ירושלים תשע"ז
		<u>משפטי החושן (קנג-קנו)</u>	מכון משפטי החושן	ירושלים ללא שנת הדפסה
מקח וממכר (קפט-קכו), הונאה (רכז-רמ), מתנה ומתנת שכיב מרע (רמא-רנח)		<u>אורך השולחן (רכז-רכט)</u>	הרב יששכר דוב כהנא	ליקווד תשע"ד
		<u>החושן והמשפט ה (קפט-רנח)</u>	הרב יגאל סעדה	ירושלים תשע"ז
		<u>משפט אונאה (רכז, וחלק מסי' רכח)</u>	הרב משה מרגלית	ירושלים תשס"א
		<u>פתחי משפט</u>	הרב משה יחזקאל והרב	בני ברק תשס"ז

ספרים בתבנית המשנה ברורה: סגנון כתיבה חדש בעולם ההלכה רצו

		(רכז-רמ)	מרדכי גרגי	
	אבדה ומציאה (רנט-רעא)	<u>אמת ומשפט</u>	הרב אשר מרדכי רובין	נ"י תשס"ו
		<u>החושן והמשפט ו</u> (רנט-שמז)	הרב יגאל סעדה	ירושלים תשע"ו
		<u>משנת המשפט -</u> <u>הלכות אבדה</u> <u>ומציאה</u>	הרב ישעיהו שווארץ	ביתר עילית תשס"ח
		<u>משפט האבדה</u>	הרב מרדכי גרוס	בני ברק תשמ"ט
	פריקה וטעינה, הפקר, נכסי הגר, נחלות (רעב-רצ)	<u>אדרכי חושן -</u> <u>אבדה ומציאה</u> <u>זכיה מהפקר</u> <u>והלכות נחלות</u>	הרב יהודה סילמן	בני ברק תשס"ח
		<u>*ביאורי</u> <u>משפט</u> <u>(רצא-שמז)</u>	הרב יצחק מנחם עלעפאנט	מודיעין עילית תשע"ט
	פיקדון, שומר שכר (רצא-שה)	<u>אדרכי חושן -</u> <u>שומרים</u>	הרב יהודה סילמן	בני ברק תשע"ד
		<u>הלכה ברורה -</u> <u>הלכות שומרים</u> (רצא-שה, שמ-שמה)	מפעל מאור החושן	אשדוד תשס"ט
		<u>החושן והמשפט ו</u> (רנט-שמז)	הרב יגאל סעדה	ירושלים תשע"ו
		<u>*ביאורי משפט</u> (רצא-שמז)	הרב יצחק מנחם עלעפאנט	מודיעין עילית תשע"ט
	אומנים, שוכר, חכירות וקבלנות (שו-של)	<u>אדרכי חושן -</u> <u>שכירות פועלים</u>	הרב יהודה סילמן	בני ברק תשע"ו
		<u>החושן והמשפט ו</u> (רנט-שמז)	הרב יגאל סעדה	ירושלים תשע"ו
	שכירות פועלים (שלא-שלט)			

# ספרים בתבנית המשנה ברורה: סגנון כתיבה חדש בעולם ההלכה

רצו

הלכה ברורה – הלכות שכירות פועלים	מפעל מאור החושן	אשדוד תשע"ג	שאלה (שמ-שמז)	
חלקת בנימין	הרב בנימין כהן	נ"י תשע"א		
משפטי החושן	מכון משפטי החושן	ירושלים תשע"א		
*ביאורי משפט (רצא-שמז)	הרב יצחק מנחם עלעפאנט	מודיעין עילית תשע"ט		
החושן והמשפט ו (רנט-שמז)	הרב יגאל סעדה	ירושלים תשע"ו		
הלכה ברורה – הלכות שומרים (רצא-שה, שמ-שמה)	מפעל מאור החושן	אשדוד תשס"ט	גניבה, גזילה, נזיקין, מאבד ממון חברו בידים ומוסר, נזקי ממון, חובל בחברו, שמירת נפש (שמח-תכז)	
החושן והמשפט ז	הרב יגאל סעדה	ירושלים תשע"ב		
מזוזות ביתך (תכז, יו"ד רפה-רצא)	הרב חיים קניבסקי	בסוף מסכת ציצית ועוד, מהד' י, בני ברק ללא שנת הדפסה		
תורת בנימין	הרב בנימין בן דוד	בני ברק תש"ע	תלמוד תורה	רמב"ם
פתחי תורה (א-ד)	הרב יצחק שניידר	בני ברק תשע"ג		
פתחי תורה (ה)	הרב יצחק שניידר	בני ברק תשפ"א		
לדופקי בתשובה	הרב אורי טיגר	ירושלים תשע"ו	תשובה	
דלתי תשובה	הרב אברהם טטראשוילי	בני ברק תשע"ג		
תשובת בנימין	הרב בנימין בן דוד	בני ברק תשס"ג		
דברי סופרים – על מצות סיפור יציאת מצרים (י)	הרב נחום ירוב	ירושלים תשס"ג	חמץ ומצה	
שקל הקדש	הרב חיים קניבסקי	בני ברק תשמ"ז		
בינת צבי	הרב צבי בנימין שוב	ירושלים תשע"ח	סוטה	
פרשת סוטה	הרב שרגא פייבל שטרנפלד	לקראת הדפסה (תשפ"א)		
פתחי נזיר	הרב יצחק שניידר	בני ברק תשס"ז	נזיר	

## ספרים בתבנית המשנה ברורה: סגנון כתיבה חדש בעולם ההלכה רצח

כלאים	מתנות עניים	דרך אמונה א	הרב חיים קניבסקי	בני ברק תשמ"ד
		דרך אמונה ב	הרב חיים קניבסקי	בני ברק תשנ"ד
תרומות		*שמירת נפש (הל' תרומות פי"ב הי"ג-הי"ד, יחד עם הל' רוצח פי"א ה"ה - פי"ב ה"ד)	הרב מתתיה שטיגל	בני ברק תשס"ז; החלק בתבנית משנ"ב בעמ' כג-מד
		דרך אמונה ג	הרב חיים קניבסקי	בני ברק תשנ"ד
מעשר	מעשר שני ונטע רבעי	דרך אמונה ד	הרב חיים קניבסקי	בני ברק תשנ"ו
		דרך אמונה א	הרב חיים קניבסקי	בני ברק תשס"ח
בכורים ושאר מתנות כהונה שבגבולין	שמיטה ויובל	הדרת קודש	הרב אליהו חיים לרנר	בני ברק תש"ע
		הדרת קודש	הרב אליהו חיים לרנר	בעריכה (תשפ"א)
בית הבחירה	כלי המקדש	דבר משנה	הרב דניאל רובין	גייטסהד תשס"ו
		הדרת קודש (א-יג)	הרב אליהו חיים לרנר	בני ברק תשע"א
ביאת המקדש	איסורי מזבח	הדרת קודש (יד-יט)	הרב אליהו חיים לרנר	לקראת הדפסה (תשפ"א)
		הדרת קודש	הרב אליהו חיים לרנר	בני ברק תשע"ו
מעשה הקרבנות		הדרת קודש	הרב אליהו חיים לרנר	לקראת הדפסה (תשפ"א)
		הדרת קודש	הרב אליהו חיים לרנר	בני ברק תשע"ו
תמידין ומוספין	פסולי המוקדשין	אהלי קדשים (יג-יט)	הרב אליהו חיים לרנר	לקראת הדפסה (תשפ"א)
		דעת בחכמה	הרב אברהם אביהוא כהן סקלי	בני ברק תשע"ו
עבודת יום הכיפורים	קרבן פסח	זבח פסח	הרב אורי טיגר	בעריכה (תשפ"א)
		טעם ודעת א	הרב יחיאל פישוהף	בני ברק תשס"ג
טומאת מת	פרה אדומה	טעם ודעת ב	הרב יחיאל פישוהף	בני ברק תש"ע
		משנת הדעת	הרב אליעזר רבינוביץ	בית שמש תשס"ז
טומאת צרעת	מטמאי משכב ומושב	טעם ודעת	הרב יחיאל פישוהף	בעריכה (תשפ"א)
		טעם ודעת ג	הרב יחיאל פישוהף	בני ברק תש"פ



# ספרים בתבנית המשנה ברורה: סגנון כתיבה חדש בעולם ההלכה

רצט

	הטומאות		
	טומאת אוכלין, כלים, מקוואות	טעם ודעת	הרב יחיאל פישוהף
	גניבה	<u>דרך ישועות (ט)</u>	הרב צבי שלום הלוי גינזיער והרב חיים מלין
	רוצח ושמירת נפש	<u>עיר מקלט (ה-ח)</u>	הרב ישראל רוט
		<u>*שמירת נפש (פי"א ה"ה - פי"ב ה"ד, יחד עם הל' תרומות פי"ב הי"ג-ה"ד)</u>	הרב מתתיה שטיגל
	מלכים ומלחמותיהם	כיבוש מלחמה (ח)	הרב שלמה זלמן הלוי ליברמן
	מסכת גרים	<u>אמת וצדק</u>	הרב חיים קניבסקי
	מסכת כותים	<u>מצרף ומטהר</u>	הרב חיים קניבסקי
	מסכת מזוזה	<u>פרשה פתוחה ופרשה סדורה</u>	הרב חיים קניבסקי
	מסכת ספר תורה	<u>קלף ודוכסוסטוס</u>	הרב חיים קניבסקי
מסכתות קטנות	מסכת עבדים	<u>קנין הגוף וקנין פירות</u>	הרב חיים קניבסקי
	מסכת ציצית	<u>תכלת וארגמן</u>	הרב חיים קניבסקי
	מסכת תפילין	<u>תפלה של יד ותפלה של ראש</u>	הרב חיים קניבסקי
	אשת חיל (משלי לא, י-לא)	<u>*חילים לתורה</u>	הרב גדעון הרמן
	משנה פרק איזהו מקומן (זבחים ה)	<u>מקומן של זבחים</u>	הרב בן ציון בערל
שונות	י"ח גזירות שגזרו ביום שרבו בית שמאי על בית הלל	<u>*סיג לתורה</u>	הרב גדעון הרמן
	ברייתא דמלאכת המשכן	<u>טעם ודעת</u>	הרב חיים קניבסקי
			הרב חיים קניבסקי

ש ספרים בתבנית המשנה ברורה: סגנון כתיבה חדש בעולם ההלכה

אלעד תשע"ח	הרב יעקב שלמה שיינברגר	במשנת הרב (סע' א-כב)	שו"ע הרב הלכות ריבית	
בני ברק תש"ס	הרב יעקב מאיר שטרן	אמרי יעקב	שו"ע הרב חושן משפט	
בני ברק תשע"ה	הרב יעקב מאיר שטרן	אמרי יעקב	חכמת אדם דיני ארץ ישראל	
בני ברק תשל"ח	הרב בנימין יהושע זילבר	הלכות שביעית	פאת השולחן הלכות שביעית	
בני ברק תשנ"ב	הרב יעקב מאיר שטרן	משנת הסופר	קסת הסופר	
ירושלים תשע"ו	הרב ארי אברהם סמג'ה	הליכות השו"ע החמישי א	הלכות בין אדם לחברו ודרך ארץ	
ירושלים תשע"ט	הרב ארי אברהם סמג'ה	הליכות השו"ע החמישי ב		
ירושלים תשפ"א	הרב משה שמעון גרליץ	קונטרס תא שמע יד"י	דיני למשחה לגדולה במתנות כהונה וקדשים	
ירושלים תשע"ד	הרב אורי טיגר	דרך איש	משנת החזון איש	
ירושלים תש"פ	הרב אורי טיגר	הטבע הרוחני	הטבע הרוחני שקבע הקב"ה בעולמו	



יג). זו מהדורה חדשה של החיבור. למהדורה הראשונה: קונטרס תא שמע י, ירושלים תשע"ב.

# הערות הקוראים

♦ הערות הקוראים על גיליון מ"ז ♦



## הערות הקוראים

### הערות על חידושי הגרי"א לנדא (עמוד ה')

בהשמטות מסידור דובר שלום בסופן מה שכתב בנוסח הבקשה ונאכל מפריה וכו', יש לציין לטור סימן ר"ח סעיף ט' ומפרשים שם.

בביאוריו על סדר התפלה הביא דמה שניסחו היהי רצון אחר ברכות השחר בלשון יחיד הוא טעות, וכוונתו היא שכיון שאומרים אחרי המעביר שנה ויהי רצון וכו' שתרגילנו וכו' בלשון רבים ואף שהתחילו הברכה בלשון יחיד, א"כ הוא הדין להיהי רצון שבא אחריו לצורך הגשמיות צ"ל בלשון רבים. ונראה ליתן טעם לדבר כי לרוחניות אפשר לבקש בלשון כללות, אבל בגשמיות כל אחד יש לו לבקש על צרותיו בנפרד.

שם אות ת"ת, וכן ב"כ ג"כ אי אפשר וכו', סומן בסוגריים שיש לפענחו וכן בדרך כלל, אבל נראה כי כוונתו וכן ב' כתובים, והיינו שמקודם אמר דבר הלמד מעניינו וכו' דהיינו שאי אפשר ללמדו מכאן רק ממקום אחר ונמצא דבעינן ב' מקומות ללמוד הדין, ועל זה מוסיף שיש מציאות דאפילו שני מקומות לא די וצריך לפסוק שלישי.

ובאות תת"א פירש שהוא מלשון כן בנות צלפחד, אבל יש להעיר כי זה דרך דרש, כי כאן עוסקים בלשון משנה וברייטא ולא במקרא, והגירסא וכאן שני כתובים עולה על כולנה, דהיינו דמקודם פירש י"ג מידות, אבל האחרון אינו ממנו, אלא הוא מוסיף דכאן בתחילת ויקרא יש ב' כתובים וכו'.

שם אות תת"ה יש להוסיף עוד, כי יש לבדוק בציציותיו לפני ק"ש אם הם כשרים כי תקנו לקרותו עם ציצית ותפילין, עיין מ"ב סימן כ"ד סק"ג.

אות תתכ"ד, נראה דנקט את סדר הדברים לפי הזמן, כי מקודם היא מדליקה את הנרות ואח"כ שומרת מטהרה, ואחר השבת היא מסקת החלה, כי לפני השבת אין לה זמן.

תתל"ו, מה שכתב שבזמן ר"א הקליר נשאו הכהנים כפיהם גם בפורים ולכן סיימו שאותך לבדך וכו' הוא תמוה מאוד, האם גם בזמנו נשאו כפיים רק בימים טובים. ועוד, הרי בפורים יש חשש גדול לשכרות, אלא פשוט כי הוא בא מארץ ישראל ושם סיימו כך את הברכה בכל השנה, וכן הוא לגבי החתימה צור ישראל וגואלו.

ובאות תתל"ו(ב) פשוט שאנשי כנסת הגדולה תקנו את נוסח הברכות והתפלה כפי שדברו אז בלשון המשנה כדי שיבינו מה שאומרים, ולכן תקנו על נטילת לולב וכו', ולא כמו שכתוב בתורה.

דוד אריה שלזינגר



## הערה על מאמרו של הרב איתמר טעפ "עומד אצל שלוחו בנר חנוכה" (עמוד ע"ח)

שלום וברכה

א. במאמרו הנפלא בירחון הביא הרב איתמר טעפ שליט"א, את דברי האור זרוע (שו"ת סי' קכח), המבאר את גדרי מצוה בו יותר מבשלוחו, שזה נאמר רק במקום שיש למשלח הנאה שאין לשליח, כגון בקידושין שלמשלח יש הנאה בכך שמתקדשת היא לו, ולשליח אין הנאה ואדרבא נאסרת היא עליו. אולם במצוות שיש הנאה משותפת לשליח ולמשלח, לא תקף כלל זה. ומשום כך בשחיטה ובמילה שאין הבדל בין השליח למשלח, יכול הוא לכתחילה לשלוח את שלוחו.

[והעיר הכותב הנכבד בהערה, כי דברי האו"ז אינם עולים בשווה עם דברי רש"י (קידושין מא, א ד"ה מצוה בו יותר מבשלוחו): "דכי עסיק גופו במצוות מקבל שכר טפ"י"].

וזה לשון האור זרוע: "ודוקא בקידושין מצוה בו יותר מבשלוחו שאין השליח נהנה מן הקדושין כלום ואדרבה נפסד שנאסרת עליו. אבל בשחיטה והפרשת חלה וכיוצא בהם לא יהא מצוה בו יותר [מ]בשלוחו. כאשר נהגו כל רבותינו וכל העולם אעפ"י שבקאים בהלכות שחיטה נותנים לחזן לשחוט. וכן יהא גם בהפרשת חלה וללמד את בנו תורה שבתחלה משכירים מלמדים ואין האב עצמו מלמדו. וכן יהא גם במילה שאפילו האב אומן יכול לכתחלה לומר לאחר למול. ואעפ"י שבמילה אין המוהל נהנה גם אבי הבן אינו נהנה והרי הם שוים ובכל אלה יוכל השליח לברך".

בעיקר הדבר שנקט האו"ז, כי במילה אין הנאה לאבי הבן, יש להעיר, דהלא כל זמן שהוא לא מל את בנו אינו יכול לאכול בפסח (ראה יבמות ע, ב ועוד), ומכיון שמילת זכריו ועבדיו מעכבת, אם כן מדוע נחשב שאין הנאה לאבי הבן.

ויתכן לדון, לפי מה שחקרו האחרונים בגדר מילת זכריו ועבדיו, האם זהו דין איסור חיצוני, או דילמא, שגדר העיכוב במילת זכריו הוא, שלאב יש פסול ערלות.

ב. עוד כתב האור זרוע: "וכן יהא גם במילה שאפילו האב אומן יכול לכתחלה לומר לאחר למול". ויש להוכיח דלא כמו שנקט הש"ך (חו"מ שפ"ק ד), כי אב היודע למול אסור לו לתת לאחר למול את בנו, וז"ל: "ומדברי הרא"ש שהבאתי מוכח דמי שהוא מוהל אינו רשאי ליתן את בנו לאחר למוהלו וחייב הוא בעצמו למוהלו, דומיא דכיסוי דמי ששפך הוא יכסה, וכן משמע מדברי הרמב"ם ריש הל' מילה דמצות עשה זו מוטל על האב תחלה, והכי משמע פשטא דש"ס פ"ק דקדושין (כט, א) דאמר' התם האב חייב בבנו למולו מנלן דכתיב וימל אברהם את יצחק בנו והיכא דלא מהליה אבוהא מחייבי בי דינא לממהלי' כו', וכתבתי זה לפי שראיתי כמה אנשים מכבדים לאחרים למול את בניהם אף שהם בעצמם יכולים למול, ולדעתי הם מבטלים מצוה עשה ומצוה גדולה של מילה, ויש לב"ד לבטל הדבר הזה". ואילו בדברי האור זרוע מפורש, שאף אם האב אומן יכול הוא לתת לכתחילה לאחר.

וכתב לי הרב איתמר טעפ שליט"א, כי אף שיש להוכיח מהאו"ז דלא כש"ך, אמנם לאור זרוע יש שיטה מחודשת בלאו הכי [שו"ת סי' יא] שמצות האב אינה למול אלא "לעסוק שיהא

נימול", דהיינו לדאוג לכך שביום השמיני ימולו את בנו, וכמנהג רוב ישראל, וממילא וודאי שאין דבריהם עולים בשווה.

ג. במה שכתב הש"ך הנ"ל, שחובת בית דין מתקיימת, רק במקום שהאב לא מקיים את חיובו למול, יש לציין את מה שכתב הגאון רבי דוד פרידמן מקארלין זצ"ל [נדפס בספר עדות ליוסף, בגדרי מצות מילה]: "ואולי י"ל דבמילה יש שתי מצות. מצוה למול את הישראל שלא ימצא ערל בעדת ישראל, ומצוה זו מוטלת על כל ישראל.

ויש עוד מצוה על האב למול את בנו, ומצוה שעל האב מוטלת דוקא עליו. וכיון שאין צריך גופו לזה, רק עשייתו, יכול לעשות על עשייתו שליח, והוה כמו תרומה.

אך החילוק ביניהם - דבתרומה כל המצוה הוה רק לבעל התבואה, והתורם אינו עושה שום מצוה, וגם בלא שליחות אין עשייתו כלום, משא"כ במילה אף בלא שליחות מהאב עושה הנהו מצוה. ולכן אינו אומר למול, שגם בלא שליחות האב עושה מצוה, ומצוה זו כיון שיש לו אב אינו מוטלת עליו ולכן מברך בעל".

ביקרא דאורייתא

דוד לוי



## הערה על מאמרו של הרב יוסף צברי "בעניין העומד בתפילה ושומע קדיש או קדושה" (עמוד קל"א)

הרב יוסף צברי שליט"א האריך בגליון מ"ז בענין המתפלל י"ח בלחש והש"צ הגיע לקדושה שהדין הוא שצריך לשתוק ולשמוע - האם הש"צ צריך לכיון להוציאו יד"ח או לא, ופלפל בזה כיד ה' הטובה עליו.

אולם למעשה יש בזה מחלוקת ראשונים מפורשת. הרקח בסי' שכ"ד הביא את דברי הראשונים שכתבו שיש לשתוק ולשמוע **הצבור** כשעונין קדושה, יהא שמה רבה וברכו, וכתב בזה"ל ולי נראה דאין לשתוק לשמוע מפי הציבור, שאם היה שומע מפי שליח **ציבור** היה יוצא כדאמר בפרק ראווהו בית דין דדעתיה דשליח צבור אכולי עלמא וכו' יוסי דאמר בשליח ציבור אבל ביחיד עד שיתכוון שומע ומשמיע עי"ש. הרי שהרקח הבין בדעת רש"י וסיעתו שהמתפלל שומע מפי **הצבור**, והוא פליג וס"ל שהציבור לא מכוין להוציאו, ולכן רק אם הוא שומע מהש"צ יכול לצאת משום דדעתיה אכולהו. ומפורש בדבריו שצריך כונה להוציא ולצאת בדברים שבקדושה.

אולם בסידור הרס"ג עמ' פ"ד מבואר כפי שהבין הרקח בדעת רש"י וסיעתו, שכתב שם שצריך לשתוק ולשמוע מה שאומר 'הצבור' [אלגמאעה] ולהתכוון בלבו עי"ש. וכן הוא במדרש לקח טוב ריש פרשת ואתחנן וז"ל ישתוק מתפלתו 'עד שהעם עונין', ומתוך שהוא שומע כאלו הוא עונה שדברי הכל שהשומע כעונה ע"כ. וכ"ה יותר במפורש במאירי בברכות י"ג ע"ב גבי הפסקה בברכות ק"ש לקדיש ולקדושה וברכו שנוהגים שלא להפסיק אלא שיהא הקורא שותק

ושומע 'מפי הצבור או מפי שליח צבור' שמאחר ששומע כעונה נוח לו לצאת שלא בהפסק ע"ש. הרי שכתב להדיא ששומע גם מפי הצבור ושפיר דמי.

והנה המאירי ס"ל בכמה דוכתי שמצוות אין צריכות כונה, וא"כ אתי שפיר דס"ל שיכול לשמוע מפי הצבור אף שאינם מכונים להוציאו. ובדעת רס"ג והלקח טוב – אין לנו ידיעה מה ס"ל בענין מצוות צריכות כונה, ויתכן שכולם ס"ל שצריכים לצאת יד"ח בקדיש וקדושה וברכו, אלא שנחלקו בשאלה האם מצוות צריכות כונה או לא, וא"כ הבא"ח בפרשת משפטים אות ה' שכתב שאם אינו שומע מהש"צ לא ישתוק – דבריו הם כדעת הרקח, וכפי פסק השו"ע בסי' ס' ועוד מקומות שמצוות צריכות כונה.

אולם למעשה נראה שהעיקר הוא שיש לשתוק ולשמוע מהצבור, דהא דעת רבים מהראשונים שלמעשה מצוות אין צריכות כונה, ויש לחוש להם, כיון שאין בזה שום גריעותא לפוסקים שמצוות צריכות כונה, דהא אם שותק ולא יוצא יד"ח – לא עשה בזה הפסק, דהא לא שהה לגמור את כולה. ולכן עדיף לשתוק ולצאת יד"ח מהצבור לדעת הפוסקים שמצוות אין צריכות כונה, מאשר להמשיך בתפלתו ולא לצאת יד"ח כלל. וכ"כ הפסקי תשובות בסי' ק"ד הערה 101 בשם כמה פוסקים ע"ש, וכן עיקר.

עמנואל מולקנדוב



## התכתבות על מאמרו של הרב יצחק נוימן "האם הולכים בדיני התורה אחר כללי הסטטיסטיקה" (עמוד ת"י)

א.

במאמרו של הרב יצחק נוימן שליט"א בהאוצר גיליון מ"ז הביא ראיות נאמנות שהסטטיסטיקה קובעת בענייני הלכה, ובסוף המאמר פלפל בנידון המפורסם אודות כשרות החלב בזמנינו, שבכל מיכל יש חלב מאלפי פרות וע"פ הסטטיסטיקה ודאי מעורב שם יותר מאחד משישים חלב טריפה, והעלה כמה היתרים דחוקים.

ואני בעניי הארכת בזה במאמרי באספקלריא פ' שמות תשע"ט, וכתבתי היתר מרווח מאוד לענ"ד, דהרי מה שצריך ביטול בשישים הוא תקנת חכמים, דמדאורייתא גם בתערובת לח בלח חד בתרי בטיל, ומה שמצאנו בש"ס ופוסקים דחכמים תיקנו שצריך ביטול בשישים זה דוקא כשראינו בעליל שנתערב איסור בתוך ההיתר, אבל אם ידוע לנו כן רק מכח ה'סטטיסטיקה' בזה עדיין לא מצאנו שחז"ל תיקנו שצריך שישים כנגד האיסור. ואף דאמת נכון הדבר שהסטטיסטיקה קובעת להלכה, אך מ"מ אין זה אותו סוג תערובת שמצאנו שחז"ל גזרו עליה, ואיננו יכולים לחדש גזירות מעצמינו, ולכן בנידון זה נותר על מכוננו דין התורה דחד בתרי בטיל.

ועוד דנתי שם דמעיקרא אין כאן תערובת חלב אסור כלל, משום שכל פרה מותרת באכילה היא וחלבה מדין רובא דליתא קמן, (אמנם כתבתי דזה תלוי בגדר דין רובא דליתא קמן, האם הוא גזה"כ שהאיסור נהפך להיתר כמו ביטול ברוב או בירור, והשע"י ש"ג פ"א נקט שהוא בירור, אך לענ"ד בהרבה ראשונים



ואחרונים מוכח שהוא גזה"כ, ואכמ"ל). אמנם, היה אפשר לדמות זאת לאיסור שבטל ברוב ואח"כ בישל האדם את כל התערובת יחד, דלשיטת הרשב"א אסורה התערובת באכילה, וכן פסק השו"ע יו"ד סי' ק"ט ס"ב, אך גם בזה נראה פשוט דזה רק במקום שראינו להדיא שנתערב איסור בתוך ההיתר, דאז דמי קצת לאוכל איסור במזיד, אך במקום שלא ראינו שנתערב כאן איסור ורק ה'סטטיסטיקה' מודיעה לנו זאת, בזה לא שמענו שאסרו חז"ל לאכול הכל יחד. ואין לנו לחדש גזירות מעצמינו.

בברכת התורה

דוד אריה הילדסהיים

## ב.

לכבוד הרב דוד אריה הילדסהיים שליט"א

ראשית, תודה שהתייחסת לדברי.

את מאמריך ב'אספקלריא' לא ראיתי [אשמח אם תשלח אותו אלי], אבל מה שכתבת כאן איני מבין כלל [כך שאפי' להקשות עליך איני יכול], דחז"ל גזרו כל היכא שיש איסור ואין שישים כנגדו, ומה הדרך לברר שיש איסור לא אמרו לנו כאן, אבל פשוט שבידך דבר זה הוא ככל דיני בירורי האיסורים שבתורה, ועד כמה שנודה שסטטיסטיק"ה מועילה לברר בדיני התורה, א"כ הרי זה בכלל האיסור. ואי"ז בגדר אין לנו לחדש גזירה, כי אנו לא מחדשים שום גזירה, וגם בזמן חז"ל אם הייתה איזו סטטיסטיק"ה כזו, זה גם היה אסור, אטו אם תהיה לנו אומדנא אחרת כלשהיא, שאנו יודעים שהיא מועילה בדיני התורה לברר איסור, האם גם כאן נאמר שאי"ז בכלל גזירת שישים. אגב, חז"ל גם לא גזרו להדיא היכא שיש עד אחד שיש איסור, וכן בשאר דיני הבירורים לא גזרו להדיא, אבל פשוט שהגזירה אינה עוסקת בדיני הבירורים, ולהם יש מקורות לעצמם, וכל שהוא מברר, הוא בכלל הגזירה. וכ"ז תשובה גם למש"כ בהמשך, שדברי הרשב"א לאיסור לא נאמרו היכא שכל ידיעת האיסור היא ע"פ סטטיסטיק"ה [מלבד זאת י"א שדברי הרשב"א הם מדאורייתא (עי' בתורת זרעים תרומות פ"ה ריש הלכה ו' בשם הגרי"ז), אבל לרוב הפוסקים זה לא כך]

[מלבד זאת שי' רש"י (הר' בטור סי' צ"ח) היא דמין במינו לא בטל אפי' באלף, וכמו"כ י"א שבעינן ס' מדאו' אפי' במין במינו (עי' פמ"ג בפתיחה לתערובת ח"ב פ"א), ולשיטתם לא יועילו דבריך, כי אי"ז בכלל לחדש דבר מדעתינו כמוכן שאין כאן קושיה עליך, דהא לא קיי"ל כוותיהו, אבל יש כאן קצת חידוש דלדידהו הדבר יאסר]

ומש"כ שרובא דליתא קמן הוא גזה"כ וכמו רובא דאיתא קמן, זה מעניין מאוד, כי לי יצא בדיוק הפוך שרובא דאיתא זה סברה כמו רובא דליתא, וכך מבואר בהרבה ראשונים (למשל סמ"ג לאוין ק"מ) ואחרונים (למשל שו"ת הרי"מ יו"ד סי' ט'), אבל עכ"פ גם אם זה גזה"כ אין הגדר שהאיסור נהפך להיתר, כמבואר להדיא ברא"ש חולין פ"ז סי' ל"ז שרק בביטול אמרינן שנהפך

ע"ש, גם ידועים דברי תוס' יבמות לה: ד"ה ונמצאת שהעושה ע"פ רובא דליתא קמן פטור מקרבן רק מדין אונס.

ביקרא דאורייתא

יצחק נוימן



## ב.

לכבוד הרב נוימן שליט"א.

על הסברא עצמה איני יכול לדון כי היא מילתא דתליא באובנתא דליבא וגם ראיות אין לי, אך לענ"ד היא סברא פשוטה מאוד, כי הגזירה היא הרחקה מהאיסור, וכשידוע בבירור שיש כאן יותר מאחד משישים דמי טפי לאוכל איסור, אך כשידוע כן רק מחמת ה'סטטיסטיקה' לא דמי כלל בעיני הבריות כאכילת איסור.

ומה שכתבתי ששיטת הרשב"א שאסור לאוכלן כאחת לא שייכא במקום שידוע כך רק מכח הסטטיסטיקה, לענ"ד יש לזה ראייה פשוטה, שהרי כל אדם אוכל במשך חייו בשר של אלפי בהמות ועופות, וע"פ הסטטיסטיקה ברור שחלק מהם היו טריפה, שהרי לא בודקים את כל הח"י טריפות אלא סומכים על רוב. וא"כ היה צריך להיות הדין שלכל אדם מותר לאכול בחייו רק סך מסויים של בהמות ועופות, שבו אין וודאות שיש בתוכם טריפה, אך אם אוכל יותר מזה דמי ממש לשיטת הרשב"א שאסור לאוכלן כאחת.

וכן יש את הראייה שהזכרת מהסירים שנתבשלו בהם הרבה מאות עופות, ודחית דהוי נטל"פ, אך עדיין קשה דיהיה אסור לבשל דבר חריף, דחורפא מחליא לשבח. ולפי השיטות שהוא דאורייתא באמת א"א לתרץ כדבריי, אך עדיין אפשר כמו התירוצ השני דרובא דלית"ק ג"כ הופך האיסור להיתר.

א"א להאריך במסגרת זו בגדר רובא דאית"ק ולית"ק, כי ארוכה מארץ מדה, והנני מצרף את הקונטרס שכתבתי בזה בס"ד, ובסופו יש גם את מה שכתבתי בזה ב'אספקלריא'.

דוד אריה הילדסהיים



## ד.

להרב דוד אריה הילדסהיים היקר.

ראיתי את קונטרסך ומאוד נהניתי מהראיות והרעיונות שיש שם, אם כי כעת איני עוסק בסוגיית רוב ולכן היה קשה לי להיכנס לדברים, מ"מ יש לי כמה הערות ממה שלמדתי בעבר. מה שכתבת שהלך אחר הרוב זה מדין ביטול ברוב זה ידוע בשם הגר"ג נדל והובא בחידושו, ויש לזה סימוכין מכמה אחרונים (עי' למשל בגרש"ש הנד"מ ב"ב סי' י"ב, ובחי' ר' מאיר שמחה

סנהדרין סט.), ואתה הבנת שא"כ האיסור נהפך להיתר, אבל הנה על הגדר הנ"ל יש כמה קושיות חמורות:

א. היאך מהני ביטול בדבר חשוב ובכע"ה, ב. היאך יש ביטול בממון, ג. מין במינו לר' יהודה דס"ל דלא בטל [ומסתמא הוא לא נחלק על דין הלך אחר הרוב], ד. דלפ"ז נהפך האיסור להיתר, וביבמות לה: ד"ה ונמצאת מוכח שהסומך על הרוב עבר עבירה ולכן צריך להתחייב ע"ז בקרבן לולי דין אונס, וכך מבואר ברשב"א ושא"ר חולין צג: שאסור למכור טריפה לגוי שמא ימכרנה לישראל ונמצאת מכשילו, ואע"ג דרוב בהמות אינן טריפות, וע"ע בשער"י ג' ו' [וע"ע בשו"ת גינת ורדים יו"ד כלל א' ובעיקר בתשו' י"ג - ט"ו], ה. דלכאוו' משכ"ל רוב גם כשאין כלל חפצא שנדון בו ביטול, אלא כל שיש אפשרויות ידועות שיהיה רוב כך ומיעוט כך הרי"ז נחשב כרובא דאיתא קמן, כגון מה שדן המג"א שד"מ סק"א שאדם שהסתפק לו באיזה יום שבת שיש לילך אחר רוב ימים.

וראיתי שעמדת על חלק מהקו' ותירצת ע"פ דרכך [ויש לי כמה השגות על דבריך, אבל א"א לי כעת להעמיק כ"כ בנושא], אבל מה שיצא לי בזה כשלמדתי את הסוגייה, הוא דאף אי נימא דהלך אחר הרוב הוא מדין ביטול ברוב, אכתי יש חילוק ביניהם, דבביטול הביטול הוא על עצם החפצא, וכמו שכתבת שיש נידון אחד כללי על כל הדברים הנידונים מה שמם והוא נקבע ע"פ הרוב, אבל בהלך אחר הרוב, הביטול אינו על הגופים אלא על הצדדים, דכיון שיש לו הרבה צדדים להיתר ומיעוט צדדים לאיסור, אז כשאנו דנים בס"ה על הידיעות שלנו, זה נחשב שידיעתנו היא להיתר, אבל גוף הדבר נשאר באיסורו. ובזה מיושבות כל הקושיות הנ"ל. ולפ"ז פשוט שהאיסור עצמו לא נהפך להיתר כי לא חל בו שום ביטול ודו"ק.

שנית, מש"כ להקשות לדברי כיצד אפשר לבשל דבר חריף בסיר שבישלו בו הרבה, איני מבין מדוע לדרכך זה מובן, הרי גם אם האיסור נהפך להיתר, פשוט שאם הוא יתברר הוא יחזור לאיסורו [וזה ק"ו מדברי הרשב"א ביו"ד ק"ט], וה"נ כיון שהתברר או לכה"פ יש לנו חשש שבדבר החריף יש טעם של טריפה, זה ודאי אסור [ובאמת במאמרי כתבתי והוכחתי שסטטיסטיק"ה אינה מחייבת אלא כשהיא מוחלטת בבחינת לא ימלט אחרת, ובכלי לא מבשלים כל יום שסתם כלי אינו בן יומו, וגם נוהגים לבדוק את הבהמות, כך שחשש הטריפה הוא די רחוק, ואי"ז בבחינת לא ימלט, וגם יתכן שכל יום מגעיל לחבירו. ואפי' בקדירת חרס זה רק ספק אולי יצא טעם הטריפה, ואולי יש לילך אחר הרוב שאינם טריפות. וגם צל"ת אם יש מקום להתיר לאחר י"ב חודש, ומלבד זאת כל דין דבר חריף אינו מוסכם כלל [לבר מחלתית], ובפרט בכלי שאינו בן יומו [וצ"ע מדוע הרמ"א החמיר בזה], ולא עיינתי בכ"ז כעת].

עוד בה שלישייה, מה שהקשת מדוע חז"ל לא אסרו לאכול יותר ממאה מאתים בהמות, הנה כשיש לאדם כמה מאכלים לפניו שעל כ"א בפ"ע יש דין היתר, אבל ברור שבס"ה בכולם יש אחד של איסור, נ"ל שדנו בזה האחרונים האם מותר לו לאכול את כולם או לא [יעוי' ברשב"א בתוה"ב ד' א' דף יז. (והוא המקור של השו"ע סי' ק"ט) שכ' לגבי תערובת איסור שבזאח"ז מותר לאכול הכל, והרא"ה בבה"ב שם השיג עליו שכיון שלבסוף אוכל הכל אסור, ודעת הרבה אחרונים שמה שאסר הרשב"א בב"א זה רק מדרבנן ולא מדאורי' (אמנם יש קצת שחולקים), ועי' ביד

יהודה סי' ס"ט סקס"א שכ' שאף לרשב"א הא דשרי בזאח"ז אי"ז מדין ספק דרבנן לקולא שאי"ז שייך, כיון שלמעשה הוא אוכל הכל, אלא זה מחמת שאי"ז דומה לתערובת לח בלח ע"ש. אמנם דומני שברא"ש חולין פ"ז סי' ל"ז משמע לגבי ס"ס שאסור לאכול את שתי החתיכות ביחד כיון דהוי רק כספק אחד, אבל שרי בזא"ז, כמש"כ הש"ך סי' ק"י סקמ"ט (וחלק על הב"י והרמ"א דלדידם אסור) ודלא כהיד יהודה (אבל היד יהודה כ' שזה רק בדרבנן). ויעוי' בתוס' כתובות כז. שכ' גבי שני אנשים שהלכו בשני שבילין וכ"א טהור מדין חזקה שאם נגעו שניהם באוכלין שאסור לאדם אחד לאכול את שניהם כי ממ"נ הוא עושה איסור. ומשמע שם שזה דין דאו'. ויעוי' במל"מ הל' שאר אבות הטומאה ה"ב שכ' דלהפוסקים ביו"ד סי' ק"ט דבביטול ברוב שרי לאדם אחד לאכול את הכל בזא"ז ה"ה הכא (ודלא כהיד יהודה הנ"ל). ועי' בשו"ת הרי"מ יו"ד סי' ט' שנראה ששרי לאכול בזא"ז אע"פ שבפועל האדם עושה איסור. ויעוי' בש"ך יו"ד סי' ק"ט סקי"ב דמשמע שאם יש שתי קדירות שאחת מהן אסורה מדרבנן, שמותר לאכול את שניהם מדין ספק דרבנן, ועי' במהרי"ט ח"ב תשו' א' (שביאר שלספק ממזר שרי לישא בב"א גם ממזרת גם כשרה דהוי היתר ודאי), ומוכח מיניה שאסור מדאו' לעשות שני ספקות בזא"ז. אמנם כמדומני שהפר"ח בכללי ס"ס יו"ד סוס"י ק"י חלק עליו (ובכ"ז יש לדון גם מצד באו לישאל בב"א), אבל לענ"ד שכ"ז רק היכא שיש לפנינו איסור ודאי, ולכן אם אדם אוכל את הכל אפי' בזא"ז, זה נחשב כעשיה אחת, אבל אדם שאי פעם נהג קולא בספק איסור כצד אחד, ולאחר שנים רבות רוצה לנהוג לקולא כהצד השני של הספק ודאי שהוא לא נאסר [ועי' במג"א ריש סי' רס"ז שהביא צד שיכול אדם לנהוג פעם כרבנן פעם כר"י] (ולענין מעריב בפלג המנחה), אך לא באותו יום]. וה"נ הכא אדם שאכל היום בהמה שיש רוב להתירה, אי"ז מצטרף לאכילתו שיאכל בעוד שנה בהמה אחרת, אע"פ שבס"ה יש סטטי' שאחת מהן אסורה.

תודה רבה

יצחק נוימן



## ה.

מה שהקשית על דבריי בקונטרס, כמעט הכל כבר מבואר שם באר היטב, והבאתי לשונות ראשונים דמוכח להדיא שהוא ביטול ממש, רק באופן שיש רוב אפשרויות שאינן יחד הבאתי את דברי היחסי תנאים ואמוראים שבאמת אין זה רוב אלא חזקה, וכתבתי שיש חולקים, אך במקום שאין הנידון על חפצא מסויים נראה דשם באמת רק הדין השתנה ולא החפצא. וז"ש התוס' ביבמות והראשונים שאסור למכור טריפה לגוי, אולי כוונתם משום אין מבטלין איסור לכתחילה, כמ"ש המפרשים על לא אמרה תורה שלח לתקלה.

מה שכתבת בענין דבר חריף ולמה אין איסור לאכול ממאות בהמות, נהניתי מאוד מהדברים, וגם אני כתבתי בקונטרס כעין זה (אך חלק מהדוגמאות שהבאת אינן בענין ביטול ברוב, ואי"ז ראייה לכאן), עכ"פ האופן שכתבתי נכון לענ"ד.

ופוק חזי בענייני סכנה שאנשים נרתעים מאוד מדבר מוחשי, כמו אזעקה וכדו', אף שהסיכון האמיתי הוא אפסי, אך אינם נרתעים מסכנות ברורות הרבה יותר כמו עישון סיגריות קורונה וכדו', משום שכל מקורם הוא רק ב'סטטיסטיקה'. כמובן שאיני מצדיק אותם חלילה, צריך להשליט את השכל על הרגש, אך מ"מ לענ"ד יש מקום גדול לומר שחז"ל גזרו רק באופנים שתערובת האיסור היא יותר מוחשית ו'רגשית', שכך הוא דומה קצת לאוכל איסור.

בברכה מרובה

ד. א. הילדסהיים



## הערה על מאמרו של הרב רפאל סויד "בעניין הכנסת מת למנהרות בכבשי ישראל" (גיליון מ"ו עמוד של"ח)

בס"ד

כבוד ידידי ובן דודי הרב הגאון הגדול חריף ובקי טובא כמוהר"ר רפאל סויד שליט"א

שלום וברכה

הבאתם ענין ג' חתיכות מתוס' רי"ד ושני שבילין שמוכח שאסור באופן שברור שעוברים איסור. ואילו הר"א ווייס נר"ו הקשה מעשר אסופים בעיר שרובה גויים שמסתמא מצטרפין למנין עשרה, והנחתם בצ"ע. ונראה שיש חילוק בין היכא שהאיסור הוברר להיכא שאף פעם לא הוברר האיסור. דשני שבילין יש מת ידוע בבירור, וכבר היה מוברר האיסור. וכן ג' חתיכות. ולכן כשעושה את כולן ביחד אין שייך דיני הספיקות, שכבר אין ספק אלא הוברר הספק. משא"כ בדין החלב אין איסור מבורר, שע"פ דין יש לנו לחשוב שכל הן הפרות מהרוב, ואם אח"כ שחטת ומצאת לא כן אמרינן השתא איתרע. וכן בתינוקות אסופי אמרינן שכולם יהודים, ואין לך סתירה לזה, שאין לך בירור שאינו כן. ושור"ר באות ד' שהשתמשותם בסברא כזו.

ובענין החלב עיין למ"ז הרב תהלתו בפי סי' י"ג, ובהסכמת הגרע"י לספרו, ובשו"ת יביע אומר ח"ח חיו"ד סי' ב'.

הבאתם את המשנה בטהרות. יש לעיין שאפשר דהתם טמא משום היסח הדעת, דסגי בזה שיש אפשרות שאולי נגע בו זב כדי שיחשב היסח הדעת ויטמא.

אי אפשר להקשות על הגר"נ קרליץ מהמשנה בטהרות, שהרי מסתמא סבירא ליה כדודו החזו"א שאותה משנה הוא דין דרבנן, וא"כ אין הכרח שגזרו גם בטומאת כהנים. וכן הגר"ד לנדו אפשר שאזיל בשיטת החזו"א.

באופן שלמסקנא, לדעת החזו"א אין לנו ראיה כלל לאסור בגלל סטטיסטיקה. ולחולקים עליו אפשר סבירא להו כמשנה למלך שלא חשיב אוהל זרוק.

ומה שכתב בהשלמות בשם הרב לובין שפשוטי כלי עץ בטלים לרכב, אפשר להבין זה אם הם מסביב לרכב באופן שנשארים שם וחשיבי כחלק מהרכב, אמנם אם ישימו הפשוטי כלי עץ

סביב המת באופן שאין להם קשר ישיר לרכב, קשה לומר שהם בטלים לרכב, שמה הקשר ביניהם?

הבאתם ראייה שאולינן בטר השכל אע"פ שעל פי טענות הלכתיות שרי, מהאומרת טמאה אני לך ודעת הרבה ראשונים שמדאורייתא לא נאמנת, ובכל זאת אם מאמין בלבו סגי לאסור. איכא למידחי דהתם מדאורייתא מותרת בגלל הסברא שנתנה עיניה באחר, וסברא זו גורמת שלא נאמנת מדאורייתא, אבל כשאין סברא זו, כגון כשמאמין בלבו כבר מדאורייתא אסורה, כיון שהתברר האיסור, ועייין

בברכה ובידידות

יוסף פרץ



### הוספה לשמועות ממרן הגר"ד לנדו שליט"א (גיליון מ"ד עמוד שצ"א)

הנה בשמועות רבותינו מהגר"ד לנדו [שנתפרסם בקובץ מ"ד] בענין אם יבנה ביהמ"ק בספירת העומר, והבאנו מהגר"ד לנדו שאמר שאם יבנה ביהמ"ק בספירת העומר יהיו פטורים לגמרי מספירת העומר, כיון שאין מצוה דאורייתא כשלא הביאו את העומר, ואין דין זכר למקדש כשבית המקדש קיים. והבאתי מגיסי הגר"ר חיים משה בן נאים שליט"א שתמה ע"ז דא"כ איך מותר להתחיל ולספור, אי נימא דבעי' "תמימות", והא חיישי' שמא יבנה, כדאמרי' בתענית (י), א. ויש להוסיף בזה, דאכן מסקנת הגמ' כרבי שקלקלתו תקנתו, שכיוון שלא נבנה, שרי לכהנים לשתות יין, ולא חיישי' שמא יבנה כעת, וא"כ אתי שפיר הקושיא מהגמ' בתענית. אלא שיש להקשות מהגמ' בע"ז (ט, ב) דאמר ר"י בר חמא אם יאמר לך אדם במלאת ארבע מאות שנה לחורבן הבית לקנות שדה שווה אלף זוז בדינר אחד, אל תקנה, והיינו משום שמהרה יבנה ביהמ"ק וחבל על הדינר [ובאמת צ"ע על כל גדולי הדורות שקנו ובנו בתים בחו"ל לאורך כל הדורות. אמנם לא הוי איסור אלא עצה טובה, אבל עדיין תיקשי, וצ"ע]. ומעתה הרי מוכח דחיישי' שמא יבנה, ולכאור' היה מקום לומר שדברי הגמ' בתענית אמורים קודם ארבע מאות שנה, אולם זה אינו שהרי הרמב"ם פסק את דברי הגמ' בתענית להלכה [פ"א מהל' ביאת מקדש ה"ז]. ושמעתי מגיסי הגאון הנז' לחלק בין איסור לעצה טובה, כלומר שלגבי איסור לא חיישי', ואילו לגבי עצה טובה, נאמר שעדיף שלא לקנות, ועדיין צ"ת.

רפאל סויד

